FSMVÜ III. ULUSLARARASI ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI KONGRESİ

BİLDİRİLER

Editör:

Dr. Sara AKKUŞ

DEMAVEND



Demavend Yayınları: 173
E-yayın, İstanbul, 2025
Yayın yönetmeni: Neval Güzelyüz
Editör: Dr. Sara Akkuş
Eserin türü: Araştırma-İnceleme
Dili: Türkçe

© Bu eserin bütün hakları Demavend Yayınları'na aittir. 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası'nın hükümlerine göre eserin tamamı ya da bir bölümünün, izinsiz olarak elektronik, mekanik, fotokopi veya herhangi bir kayıt sistemi ile yayınlanması, çoğaltılması ya da depolanması yasaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayıncı Sertifika No: 51286
ISBN: 978-625-7087-66-7

Demavend Yayınları
Başak Mah. Yeşil Vadi Cad.
Metrokent, A1 Blok, D. 87
Başakşehir-İSTANBUL
☎ : 0090 212 500 36 07
demavendyayinlari@gmail.com
http://www.demavend.com.tr

Kütüphane Bilgi Kartı
(Cataloging-in-Publication Data)
1. Arap dili
2. Arap edebiyatı

ÖNSÖZ

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi tarafından düzenlenen III. Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi, 09–11 Mayıs 2025 tarihlerinde Ayasofya Yerleşkesi'nde gerçekleştirilmiş; Malezya, Ürdün, Irak, Cezayir, Fas, Azerbaycan, Umman, Birleşik Arap Emirlikleri, Mısır, Rusya, Özbekistan, ABD, İngiltere ve çeşitli ülkelerden gelen uluslararası katılımcıların katkılarıyla zengin bir akademik ortam oluşmuştur.

International Islamic University Malaysia, Zayed University, Sohar University, Al-Quds University, Cairo University, University of Algiers 2, Mohammed V University in Rabat, Hassan II University of Casablanca, Chouaib Doukkali University, Moulay Ismail University, Universitas Islam Tribakti Lirboyo Kediri, HSE University Moscow, King Abdulaziz University, Harvard University, National Museum of Azerbaijan Literature ve daha birçok uluslararası kurumun temsilcileri, kongremize bilimsel bir derinlik ve küresel bir perspektif kazandırmıştır.

Türkiye'den ise başta Gazi Üniversitesi olmak üzere İstanbul Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Selçuk Üniversitesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Harran Üniversitesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi gibi çok sayıda seçkin üniversiteden akademisyenler araştırmalarıyla kongreye değer katmıştır.

Yurtiçi ve yurtdışından bu geniş katılım, Arap dili ve edebiyatı çalışmalarının uluslararası düzeyde ne denli yaygın ve dinamik olduğunu bir kez daha ortaya koymuş; kongrenin bilimsel niteliğini ve akademik iş birliği imkânlarını önemli ölçüde artırmıştır.

Bildiri değerlendirme sürecinde katkı sağlayan bilim kuruluna, III. Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi'ne katılımcı ve dinleyici olarak katkı sağlayan tüm paydaşlara şükranlarımızı sunarız.

Sara AKKUŞ

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ..... 4

YAHYÂ B. HAMZA EL-ʿALEVÎ'NİN TAHYÎL KAVRAMINA YAKLAŞIMI: TANIM, ELEŞTİRİ VE YORUM 9

TEVFİK EL-HAKÎM'İN "GÜN VE GECE ARASINDA" ADLI OYUNUNUN TAHLİLİ36

KUR'AN'IN ARAP DİLİNE ETKİSİ VE ARAP DİLSEL MUCİZESİ..... 66

KUR'ÂN-I KERÎM'DE GEÇEN MEYVELER VE "*ṬALḤ*" KELİMESİNİN SEMANTİK VE BOTANİK AÇIDAN İNCELENMESİ 87

TÜRK VE ARAP ŞAİRLERİNİN GÖZÜNDE AYASOFYA 98

دور اللِّسانيات الحاسوبيَّة في رقمنة اللُّغة العربيَّة وتطوير أدواتها الذكيَّة..... 113

إسهاماتُ عبد الكريم النَّهشلي النَّقديَّة وتأثيره في التُّراث الأدبيِّ العربيِّ 131

SÛFÎ PERSPEKTİFİNDEN NAHİV TERİMLERİ -KELİME ÖRNEĞİ- 143

GÂDE ES-SEMMÂN VE ZULFİYA KUROLBOY KIZI'NIN PSiKOLOJiK HiKAYELERiNDE KADIN iMAJININ YORUMLANMASI 158

AHMED ŞEVKÎ'NİN MODERN ARAP EDEBİYATINA GETİRDİĞİ YENİLİKLER.. 167

YAHYÂ B. HAMZA EL-ALEVÎ'NİN *ET-TIRÂZ*'INDA BİR VURGU SANATI: İLTİFÂT 181

MODERN SURİYE GÖÇ ROMANINDA İÇ GÖÇ TEZAHÜRLERİ 197

ARAP MEDYASINDA KİTLESEL SURİYELİ GÖÇÜNE İLİŞKİN ANLATIM VE KAVRAMLAŞMA: EL-CEZÎRE İNCELEMESİ 211

TEKELLÜF KAVRAMININ ANLAMSAL BOYUTLARI: TEFA'UL BÂBI ÖRNEĞİ.. 242

İMAM HATİP ORTAOKULU 7. SINIF ARAPÇA MÜFREDATINDA DİNLEME VE KONUŞMA BECERİLERİNİN CEFR MODELİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ: BİR DOKÜMAN ANALİZİ ÇALIŞMASI 260

ARAP EDEBİYATINDA ÜTOPYA VE DİSTOPYA 291

KLASİK ARAPÇA SÖZLÜKLERDE DENİZ İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI..... 310

RADÎYYUDDÎN EL-ESTERÂBÂDÎ'NİN "ŞERHU RADÎ ALE'L-KÂFİYE FÎ İLMİ'N-NAHİV VE'L-İ'RÂB" ADLI ESERİNDE "MERFUÂT" (REF' HÂLİNDEKİ KELİME VE CÜMLELER) İLE İLGİLİ MÜLÂHAZALARI..... 320

صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية 338

نفي الزمن في اللهجة الأردنية 358

A1 SEVİYESİ İÇİN WEB 2.0 ARAÇLARIYLA KELİME ÖĞRETİMİ ÜZERİNE İNTERAKTİF UYGULAMALAR: CEFR ÇERÇEVESİNDE MİFTAHUL'ARABİYYE SERİSİ ÖRNEĞİ 377

MİTOLOJİK SEMBOLLERİN EDEBÎ YANSIMALARI: ARAP VE TÜRK MİTOLOJİLERİNDE ORTAK SEMBOLLERİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ 403

تحديات وآفاق توظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية: دراسة تحليلية واستشرافية 414

SAVAŞ EDEBİYATINDA HİTABETİN ROLÜ: KASSÂM SÖZCÜSÜ EBÛ UBEYDE'NİN SÖYLEMLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME 424

BAŞLANGIÇTAN GÜNÜMÜZE NAHİV DERS KİTABI ANLAYIŞININ GELİŞİMİ 438

TECVİD İLMİ BAĞLAMINDA TERÂDÜF OLGUSU 456

الأدب الشعبي السوري ودراسة بلاغية على بعض أهازيج الثورة السورية 467

أثر برنامج تعليمي مستند إلى الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي في مدينة عمّان 480

ERKEK ANLATICI MASKESİYLE YAZAN KADIN YAZARLAR: AHLÂM MUSTEGÂNİMÎ ÖRNEĞİ 498

أساليب التقويم وعلاقتها بقياس تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الحلقة الثانية في محافظة حلب 510

الحب الإلهي في شعر يونس إمره 535

تاريخ الترجمة والتحولات التي أحدثتها اللغة العربية في التراث الفلسفي 546

تفسيرات المتكلمين أنموذجاً 546

KLASİK MİRASLA MODERN YÜZLEŞME: RIZAEDDİN B. FAHREDDİN'İN EBU'L-ʿALÂ EL-MAʿARRÎ ÜZERİNDEN RUSYA CEDİTÇİLİĞİNDE TAVIR ARAYIŞI 576

II. DÜNYA SAVAŞI'NIN IRAK ROMANCILIĞINA ETKİSİ BAKIMINDAN GÂİB TU'MAH FERMÂN'IN EN-NAHLE VE'L-CÎRAN ADLI ROMANININ ANALİZİ .. 590

ARAP BASINININ DİLİ: GELENEK VE MODERNLİK 603

İBN KAYYİM EL-CEVZÎYYE'DE SEVGİ ANLAMLI KELİMELERİN TASNİFİ 610

MODERN ARAPÇA VE ÖZBEK HİKAYELERINDE DİNİ FİLOSOFİK SEMBOLLER 625

KUR'AN-I KERİM'DE EN SIK GEÇEN KELİME VE DİL BİLGİSİ YAPILARINDAN FAYDALANARAK ARAPÇA ÖĞRETİM PROGRAMI: İHTİYAÇ ANALİZİ VE TEMEL BİLEŞENLERİN BELİRLENMESİ 634

DİLBİLİMDE DERLEM KAVRAMI VE DERLEM TABANLI ARAPÇA SIKLIK SÖZLÜKLERİ 652

İMAM HATİP ORTAOKULU (İHO) 7.SINIF ARAPÇA DERS KİTABININ ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME ETKİNLİKLERİNİN DÖRT TEMEL DİL BECERİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ 666

CİNAS SANATI VE ESRÂRU'L-BELÂĞA'DAKİ KARŞILIĞI 683

KLASİK ARAP ELEŞTİRİ GELENEĞİNDE BİR METİNLERARASILIK TÜRÜ OLARAK "TEVLÎD" 706

SÎBEVEYHİ'NİN GRAMER TEORİSİNİN KURTUBÎ'NİN EL-CÂMİʿ Lİ-AHKÂMİ'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI 717

SAVAŞ VE ZULME KARŞI ŞİİRSEL BAŞKALDIRI "BEDEVÎ EL-CEBEL'İN ŞİİRİNDE TEMATİK VE SANATSAL YANSIMA" 728

ARAP DİLİ VE SAMİ DİLLERDE "İSİM" LAFZININ KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ 769

تقويم واقع مهارة القراءة في سلاسل تعليم العربيّة للناطقين بغيرها 789

RUSYA'DA ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÇALIŞMALARI: KLASİK İSLAM MİRASININ KEŞFİ VE İLGİLİ PLATFORM TANITIMI 805

دلالات حروف الجر في تغير الأحكام الفقهية آية الطهارة أنموذجاً 820

FİLİSTİN'DE SİYONİZM KARŞITI BİR AFGAN ŞAİR: MAHMÛD NEDÎM EL-AFGÂNÎ (1912-1978) 836

نَـحْـوُ الـنَّـصِّ في عُـلُـومِ الـعَرَبِـيَّـةِ 853

DİN-DİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CERMÂNÛS FERHÂT'I YENİDEN OKUMAK 876

20. YÜZYILDA KLASİK YÖNTEMLE TELİF EDİLEN VAZʿ ESERLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ 886

مهارتي الإنتاج اللغوي في سلسلة "الطريق إلى العربية" لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها- دراسة تحليلية 897

İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA ÖĞRENME AMAÇLARI VE DERS ÇALIŞMA SÜRELERİNE YÖNELİK TANIMLAYICI BİR İNCELEME 914

EDEBİ İNTİFADA YAHUT HANZALA'NIN YÜZÜNÜ ÇİZENLERİN DESTANI 'DİKEN VE KARANFİL' 923

الدمج الثقافي في تعليم العربية لغة ثانية: تحليل نقدي ومقترح ضبط المخرجات الثقافية 945

YAHYÂ B. HAMZA EL-ʿALEVÎ'NİN TAHYÎL KAVRAMINA YAKLAŞIMI: TANIM, ELEŞTİRİ VE YORUM

ABDULKADİR KİŞMİR[1]

Öz

Bu çalışma, Yahyâ b. Hamza el-ʿAlevî'nin (ö. 749/1348) belâgat ilmine dair kaleme aldığı *eṭ-Ṭırâzü'l-Mütażammin li-Esrâri'l-Belâġa* adlı eserinde tahyîl kavramına yönelik görüşlerini ele almaktadır. ʿAlevî bu çalışmasında ilgili kavrama yapılan tanımları değerlendirmiş ve en uygun tanıma yönelik bazı mülahazalarda bulunmuştur. Tahyîlin belâgat terimi olmasının ötesinde Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde geçen birçok ibarenin doğru anlaşılmasına katkı sağladığı iddiası dikkate alındığında konu önem arz etmektedir. Bu bağlamda "*ʿAlevî tahyîl kavramına yapılan tanımları hangi gerekçeyle yeterli bulmamıştır?*", "*ʿAlevî'nin önerdiği tanımın arka planında itikâdî veya edebî bir düşünce rol almış mıdır*?", "*ʿAlevî'nin konuyla ilgili görüşlerinde etkisi altında kaldığı düşünürler var mıdır?*" soruları araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Araştırmada doküman analizi yöntemiyle ʿAlevî'nin mezkûr çalışmasının yanında klasik belâgat literatüründeki temel eserlerin birçoğu incelenmiş tahyîl kavramının tarihsel süreçte teorik çerçevesi sunularak hangi terimlerle birlikte kullanıldığı ve nasıl tanımlandığı üzerinde durulmuş, bu sayede farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler analiz edilmiştir. ʿAlevî tahyîl kavramını "*Zahiri itibariyle bir manaya delalet eden fakat tasvir yönüyle başka bir şeyin kastedildiği lafızdır*." şeklinde tanımlamıştır. Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) "*Biri yakın diğeri uzak iki manaya gelen her bir lafızdır. Dinleyen ilk olarak yakın manayı anlamakla beraber mütekellimin kastı uzak manadır*." şeklindeki ifadelerini tanımdan ziyade daha çok terimin kural ve ahkamını açıklayan şerh kabilinden açıklamalar olarak yorumlamıştır. Cürcânî (ö. 471/1078) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) etkisinde kaldığını düşündüğümüz ʿAlevî'nin bu kavrama dair verdiği örneklere bakıldığında itikâdî düşüncenin ön planda olduğu anlaşılmakla beraber edebî sanata da vurgu vardır. ʿAlevî'ye göre tahyîl, soyut olanı duyulara hitap edecek şekilde somutlaştıran özel bir sanattır ve özellikle müteşâbih âyetlerin tevilinde kelâmcıların zorlama yorumlarından daha etkili bir yöntem sunmaktadır. Bu nedenle ʿAlevî, tanımda yer alan lafzın müşterek mana olarak değerlendirilmesine karşı çıkmıştır. Zira ona göre tahyîl, lafzın zahiri anlamını koruyarak mesajın anlam derinliğini artıran bir metot olarak öne çıkmaktadır. Farklı bir ifadeyle tahyîl, zahiri anlamından uzaklaşmadan lafza temsîl yoluyla derinlik kazandırmayı amaçlamaktadır. ʿAlevî'ye göre bir

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, abdulkadir.kismir@erdogan.edu.tr

lafza onu gerçek manasından uzaklaştıracak anlamlar yüklemek doğru değildir. Bu nedenle belâgat tarihinde daha çok tevriye, îhâm gibi terimler için de kullanılan tanım ona göre efrâdını câmi ağyârını mâni bir tanım olmaktan uzaktır. ʿAlevî, kendi yaptığı tanımda lafzın gerçek manasını muhafaza ederek estetik değerini koruduğunu ve temsili anlatımla mesajın muhataba tam ve doğru bir şekilde aktarıldığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Yahyâ b. Hamza el-ʿAlevî, eṭ-Ṭırâz, Tahyîl, Tevriye, Îhâm.

YAHYĀ B. HAMZA AL-ʿALAWĪ'S APPROACH TO THE CONCEPT OF TAKHYĪL: DEFINITION, CRITICISM AND INTERPRETATION

Abstract

This study examines Yahyā b. Hamza al-'Alawī's (d. 749/1348) views on the concept of takhyīl as presented in his work which is written in the field of Arabic rhetoric *al-Ṭirāz al-Mutażammin li-Asrār al-Balāġa*. In his book al-'Alawī evaluates the existing definitions of takhyīl and offers critical insights for its most suitable interpretation. Given the claim that takhyīl not only serves as a rhetorical device but also contributes to the accurate understanding of many expressions in the Qur'ān and ḥadīth, the subject holds particular significance. This study explores key research questions such as: "*Why did al-'Alawī find the existing definitions of takhyīl inadequate?", "Was there a theological or literary thought role in the background of ʿAlawī's proposed definition?", and "ʿAre there any thinkers that ʿAlawī has been influenced by in his views on the subject?*". This research, that employs the document analysis method, examines al-'Alawī's treatise alongside major classical rhetorical sources to present a theoretical framework of takhyīl within its historical trajectory. The study highlights the terms with which takhyīl was associated and the ways in which it has been defined over time. al-'Alawī defines takhyīl as "*A term that, in its apparent meaning, denotes a certain concept,but in its descriptive aspect, signifies something else.*". He interprets al-Muṭarrizī's (d. 610/1213) statement "*Every word that conveys two meanings, one immediate and one distant, where the listener first perceives the immediate meaning while the speaker intends the distant one.*" not as a definition but rather as an exegetical explanation that elucidates the rules and judgments of the term. al-'Alawī, who is thought to have been influenced by al-Jurjānī (d. 471/1078) and Zamakhsharī (d. 538/1144), gives examples of this concept that an examination of the examples provided by him regarding this concept reveals that theological thought is predominant, while there is also an emphasis on literary art. According to 'Alawī, takhyīl is a unique artistic device that concretizes what is abstract, in a manner appealing to the senses and, particularly in the

interpretation of ambiguous (mutashābih) verses, offers a more effective method than those forced interpretations of theologians. Consequently, he rejects the notion that takhyīl should be regarded as a homonymous term (lafẓ mushtarak). According to him, takhyīl emerges as a method that preserves the literal meaning of the expression while enhancing the depth of its message. In other words, takhyīl aims to impart depth to the expression through allegory without diverging from its literal meaning. According to al-ʻAlawī, it is not correct to attribute meanings to a word that would distract it from its literal meaning. For this reason, the definition, which is mostly used for terms such as equivocation (tawriya) and evocation (īhām) in the history of rhetoric, is far from being a definition that is collectively exhaustive, mutually exclusive according to al-ʻAlawī. In his own definition, al-ʻAlawī argues that the word retains its aesthetic value by preserving its literal meaning and that the message is conveyed to the addressee completely and accurately through representational expression.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Yahyā b. Hamza al-ʿAlawī, al-Ṭirāz, Takhyīl, Equivocation, Evocation.

Giriş

Yahyâ b. Hamzâ el-ʿAlevî Zeydiyye ekolüne mensup "el-Müeyyed-Billâh"[2] lakabına sahip meşhur âlimlerden biridir. Zeydî düşünce sisteminin zirvesi kabul edilen[3] ʿAlevî farklı alanlarda eserler telif etmiştir.[4] Belâgat alanında *eṭ-Ṭırâzü'l-Müteżammin li-Esrâri'l-Belâġa* isimli eseriyle dikkatleri çekmeyi başarmıştır. Müellif bu eserin telifi esnasında Râzî'nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İʿcâz*, İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Meşelü's-Sâʾir fî Edebi'l-Kâtib ve'ş-Şâʿir*, İbnü'z-Zemlekânî'nin (ö. 651/1253) *et-Tibyân fî ʿİlmi'l-Beyâni'l-Muṭlıʿ ʿalâ İʿcâzi'l-Ḳur'ân* ve İbnü'n-Nâzım'ın (ö. 686/1287) *el-Misbâh* adlı eserlerinden istifade ettiğini belirtmiştir.[5] Kendisinden hem lafız hem de manayı ele alan bir eser kaleme almasına yönelik isteklerin bir neticesi olarak söz konusu eseri telif ettiğini belirten ʿAlevî, çalışmasının düzen ve tertib açısından alanda yapılan çalışmalardan üstün olduğunu iddia etmiştir.[6] Müellif eserini üç bölümde ele almıştır. Birinci ve ikinci bölümde genel olarak beyân, meâni ve bedî konularına yer vermiş, üçüncü bölümde ise ilk bölümden ortaya çıkan

---

[2] Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ Ziyâre, *Târîḫu'l-eimmeti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen ḥatta'l-ʿaṣri'l-ḥadîs* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 101.

[3] Mustafa Öz, "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 481.

[4] Bk. Mehmet Can Nişli, "et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-ʿAlevî'de Beyân İlmi" (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019), 11.

[5] Yahyâ b. Hamza ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 2002), 1: 6.

[6] ʿAlevî, 1: 7.

bilgileri sentezleyerek farklı bir yöntem izlemiştir. Ayrıca bu bölümde Kur'ân'ın iʿcâz yönü üzerinde durmuş ve bu hususta mülahazalarını paylaşmıştır.[7]

ʿAlevî'nin yaşadığı döneme kadar belâgat çalışmalarında genelde iki farklı yöntem takip edilmiştir. Birincisi daha çok mantık ilminin esaslarına göre yapılan tanım ve tasniflerden oluşan kelam ve felsefe metodudur ki muğlak, kapalı tanımlar ve felsefi terimlerle mütemayizdir.[8] İkincisi ise edebî zevke dayalı daha çok his ve duyguları ön plana çıkaran edebiyat metodudur. ʿAlevî'nin bu iki metodu mezcettiği söylenmekle birlikte[9] bazı âyetlerin tevilinin edebî üslubu içerecek tarza yapılması gerektiğine dair görüşüne ve özellikle Kur'ân'ın anlaşılması ve iʿcâz yönü üzerindeki hassasiyetine bakıldığında edebiyat metoduna daha sıcak baktığı söylenebilir.

ʿAlevî, tespit edebildiğimiz kadarıyla eserinde hakîkât,[10] mecâz,[11] istiâre,[12] teşbih,[13] kinâye,[14] mutlak lafız[15] ve tahyîl[16] gibi belâgat terimleri için yapılan bazı tanımlara itirazlarda bulunmuştur. Eserini kolay ve anlaşılır bir üslupla yazdığına dair ifadelerine[17] bakıldığında özellikle kavramın daha net aktarımı adına bu itirazların yapıldığı düşünülebilir. Bununla birlikte tahyîl kavramına dair yapılan bazı tanımlara yönelik eleştiriler dikkate alındığında ʿAlevî'nin edebî zevki ortaya koyan ve arka planında itikâdî fikri barındıran bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. İşte bu çalışma ʿAlevî'nin tahyîl terimine yönelik mülahazalarını konu edinmiştir. "*ʿAlevî tahyîl kavramına yapılan tanımları hangi gerekçeyle yeterli bulmamıştır?*", "*ʿAlevî'nin önerdiği tanımın arka planında itikâdî veya edebî bir düşünce rol almış mıdır*?", "*ʿAlevî'nin konuyla ilgili görüşlerinde etki altında kaldığı düşünürler var mıdır?*" gibi sorular çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır.

---

[7] ʿAlevî, 1: 7.
[8] Abdulkâdir Hüseyn, *el-Muḫtaṣar fî tarîḫi'l-belaġa* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2001), 12 vd.
[9] Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 383.
[10] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 1: 27 vd.
[11] ʿAlevî, 1: 38.
[12] ʿAlevî, 1: 104 vd.
[13] ʿAlevî, 1: 135 vd.
[14] ʿAlevî, 1: 186.
[15] ʿAlevî, 2: 9.
[16] ʿAlevî, 3: 3 vd.
[17] ʿAlevî, 1: 7.

1. Tahyîlin Terim Anlamı

Bedî ilminde muhassinât-ı maneviyye'den sayılan[18] ve Kur'ân'daki bazı âyetlerin izahında bir yöntem olarak görülen[19] tahyîl kelimesinin terim anlamına yönelik farklı tanımlar yapılmıştır.[20] İslam felsefesi üzerinde derin etkileri olan Yunan filozof Aristotales'e (m.ö. 384-322) göre bu kavram "*Göz kapatıldığında dış alemin zihindeki tasavvurudur*." şeklinde tanımlanmıştır.[21] Bu tanım asırlar sonra "*Bir nesnenin hayalini zihinde canlandırmaktır*." şeklinde Münâvî (ö. 1031/1622) tarafından da tekrarlanmıştır.[22] Tahyîl, literatürde tevriye, îhâm, terciye, muğâlata, tasvîr, istihdâm gibi kavramlarla beraber kullanılmıştır.[23] Bununla birlikte müstakil bir başlık olarak eserlerde de yer bulmuştur. Fakat daha çok tevriye ve îhâm kavramlarıyla birlikte zikredilmiştir.

Kaynaklara bakıldığında tahyîl kavramının gerek müstakil gerekse başka terimler içerisinde değerlendirilerek tanımlandığı görülmektedir. Örneğin Vatvât (ö. 573/1177) îhâm kavramının tanımını yaparken hayali mana içerdiğinden dolayı bu sanata tahyîl denildiğini kaydetmiştir. Dolayısıyla îhâma yapılan tanım aynı zamanda tahyîl için de yapılmış sayılmaktadır. Ona göre îhâm ve tahyîl "*Yazarın nesrinde, şairin ise nazmında kullandığı hem yakın hem de ğarîb/uzak manalı lafızların kastedilenin aksine dinleyen tarafından ilk olarak yakın anlamıyla fehmedilmesidir*."[24] Sekkâkî (ö. 626/1229) îhâm terimine benzer bir tanım

---

[18] Abdünnâfiʿ İffet Efendi, *en-Nefʿu'l-Muʿavvel Telhîs ve Mutavvel Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 2: 1274.

[19] Süleymân Abdullâh Mûsâ Ebû Azb, "et-Taḫyîl beyne'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve'l-ʿahdi'l-ḳadîm", *Mecelletü'l-Câmiʿati'l-Halîl li'l-Bühûs* 2, sy. 1 (2005): 62.

[20] Tahyîlin tanımında bir ittifak olmadığı iddia edilmiştir. Bk. Ebû Azb, 60.

[21] Aristo, *Fi'n-Nefs*, çev. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1954), 70; Felsefecilerin konu ile ilgili görüşleri için bk. Câbir Usfûr, *eş-Şûretü'l-fenniyye fi't-türâṯi'n-naḳdî ve'l-belâġî ʿinde'l-ʿArab* (Beyrut: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1992), 13 vd.

[22] Muhammed Abdürraûf Münâvî, *et-Tevḳîf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf* (Kahire: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1990), 93.

[23] Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 175; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Yakûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2003), 2: 518; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmünim Demenhûrî, *Ḥilyetü'l-lübbi'l-maṣûn bi-şerḥi'l-Cevheri'l-meknûn* (b.y.: y.y, 2019), 193; Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilvâhid İbn Ebü'l-İsbaʿ, *Bedîʿu'l-Ḳurʾân* (Mısır: Nahdetü Mısr, ts.), 102; Bedruddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'n-Nâzım, *el-Miṣbâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1989), 260; Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ Hillî, *Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye fî ʿulûmi'l-belâġa ve meḥâsini'l-bedîʿ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 122; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1957), 3: 445; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtḳân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, 1974), 1: 22; Seyyid Kutub, *et-Taṣvîru'l-fennî fi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2004), 71.

[24] Reşîdüddîn Muhammed b. Muhammed Vatvât, *Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳâʾiḳi'ş-şiʿr*, çev. İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî (Kahire: Matbaʿatü Lecneti't-Te'lîf, 1945), 135.

yapmış ve bazı âyetlerden örnekler sunmuştur.[25] Sekkâkî'nin îhâm konusunda verdiği örnek âyetler daha sonra göreceğimiz üzere tahyîl için verilen örneklerin aynısıdır. Dolayısıyla tahyîl ve îhâm ile aynı mana kastedilmiştir.

Râzî (ö. 606/1210) îhâm kavramına benzer bir tanım yaparak lafzın zahiri manasıyla uzak bir anlamın tasvir edilmesi amaçlandığını kaydetmiş ve müteşâbih âyetlerde bu sanatın uygulanabilirliğine vurgu yapmıştır.[26] Bu durum tahyîl ile tasvîr arasındaki ilişkiye de bir atıf olarak yorumlanmalıdır. Zira tahyîl ile tasvîr arasında anlamsal bir bağ olduğu da söylenmiştir. İbnü'l-Esîr'in (ö. 637/1239) kişinin gözünde temsîlî bir mana bırakması sebebiyle mecâzın hakîkatten daha etkili olduğuna dair ifadelerinden sonra tahyîl ve tasvîr kavramlarını birlikte kullanması[27] bu terimlerin eş anlamlı kullandığı şeklinde anlaşılmıştır.[28]

Tahyîl kavramı kaynaklarda yukarıda da ifade edildiği üzere tevriye terimiyle birlikte de anılmıştır. Halebî (ö. 725/1325) ve Nüveyrî (ö. 733/1333) îhâm, tevriye ve tahyîlin aynı manayı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre mütekellim uzak ve yakın manalı lafızlar kullandığında dinleyici bu lafızların yakın manalarını anlar. Halbuki mütekellim lafzın uzak anlamını kastetmiştir.[29] Halebî yukarıdaki açıklamanın akabinde beyan ehlinin tahyîli "*Tazim için bir şeyin hakikatini tasvir etmek*." şeklinde tanımladığını ifade etmiştir.[30] Bu durum aslında tahyîlin farklı bir çağrışım yaptığını göstermektedir. Fakat Muhammed b. Alî el-Cürcânî'nin (ö. 729/1329) tevriyeye yaptığı tanım ve örneklerine bakıldığında iki terimin aynı anlamı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Zira kendisi tevriyedeki uzak anlamın belirmesi için aklî ve lafzî bir karinenin olması gerektiğini belirtirken, aklî karineye dair verdiği örnek âyetler tahyîle verilen örneklerin birebir aynısıdır.[31]

Kazvînî (ö. 739/1338) tevriyenin îhâm olarak da isimlendirildiğini belirttikten sonra yakın ve uzak manalı bir lafzın uzak manasının

---

[25] Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1987), 427.
[26] Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 175.
[27] Ebu'l-Feth Nasrullân b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meŝelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib veʾş-şâʿir* (Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1999), 1: 78.
[28] Yûsuf İdrîsî, *Mefhûmu't-taḫyîl fi'n-naḳdi ve'l-belâġati'l-ʿArabiyyeyn* (Riyâd: Dâru Vucûh, 2015), 250.
[29] Şehâbeddin Mahmûd Halebî, *Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül* (Bağdâd: Dâru'r-Reşîd, 1980), 249 vd.; Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2002), 7: 131.
[30] Halebî, *Ḥüsnü't-tevessül*, 250.
[31] Muhammed b. Alî b. Muhammed Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ʿilmi'l-belâġa* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1997), 247.

kastedilmesi olarak tanımlamakta iken[32] Teftâzânî (ö. 792/1390) bu tanıma "*gizli bir karine ile*" ifadesini eklemiştir.[33] Görüldüğü üzere tahyîl, îhâm ve tevriye aynı anlamı ifade eden farklı terimler olarak kullanılmıştır. Zerkeşî (ö. 794/1392) ise tevriye, îhâm, tahyîl, muğâlata ve tevcîh'in aynı şeyi ifade ettiğini zikretmiştir. Her ne kadar kendisinden önce İbn Münkız (ö. 584/1188)[34] tarafından[35] dile getirilse de diğer tanımlardan farklı olarak lafzın yakın ve uzak manalarda müşterek olduğunu ilave ederek "*müşterek lafız*" ifadesine vurgu yapmıştır.[36]

Tevriye, îhâm ve tahyîl terimlerine yapılan tanımlara bakıldığında bir lafız hem yakın hem de uzak anlamda iki manaya geldiği, dinleyen veya muhatabın lafzın yakın anlamının kullanıldığını zannettiği fakat uzak anlamın kastedildiği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla bu tanımdan yola çıkarak zikri geçen terimlerin eş anlamlı kavramlar kabul edildiği zikredilmiştir. Bunun sonucunda hangi terimin yapılan tanıma daha uygun olduğuna yönelik açıklamalar da gündeme gelmiştir. Örneğin tevriyenin yapılan tanıma en uygun terim olduğu ifade edilmiştir. Çünkü isim-müsemmâ uygunluğu sebebiyle tevriye kelimesi diğerlerine üstün tutulmuştur.[37] Diğer taraftan yukarıda zikri geçen terimlerin birbirinden farklı olduğu da iddia edilmiştir. Konu bütünlüğünden çıkmama adına burada tevriye ve tahyîl farkına işaret etmekle yetineceğiz. Literatüre bakıldığında bu konuda en net açıklamayı Safedî'nin (ö. 764/1363) yaptığı görülür. Safedî *Fażżü'l-Ḫitâm ʿani't-Tevriye ve'l-İstiḍdâm* isimli eserinde tevriye konusunu incelemiş yukarıda zikredilen terimler ile tevriye kavramını karşılaştırmıştır. O, tevriye ve tahyîl arasındaki farka da işaret etmiştir. Ona göre tahyîl hakikatin zıddıdır. Tevriyede ise gerçeklik vardır ve o hayal üzere bina edilmemiştir. Sadece hakikat, lafzın zahiri manasının arkasında saklanmıştır. Dolayısıyla Safedî'ye göre tahyîl ile tevriye farklı şeylerdir.[38] Sâfedî'ye göre tahyîlin tanımı "*Bir şeyin mahiyetinin görünür bir suretinin olduğu vehmedilecek biçimde tasvir edilmesidir*." şeklinde İbnü'n-

---

[32] el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân Kazvînî, *Telḫîṣü'l-Miftâḥ* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 118.

[33] Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Taftâzânî, *el-Muṭavvel şerḥu Telḫîṣi Miftâḥi'l-ʿulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2013), 652.

[34] Ebü'l-Hâris Necmüddîn Üsâme b. Mürşid İbn Münkız, *el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr* (Kahire: Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960), 60.

[35] İbn Münkız'ın tevriye tanımını ilk yapan belâgatçi olduğu söylenmiştir. Bk. Tahsin Üstün, "Kur'an-ı Kerim'de Tevriye Sanatı" (Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, 2024), 5.

[36] Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 445.

[37] Ebü'l-Mehâsin Ebû Bekr b. Alî İbn Hicce, *Ḫizânetü'l-edeb ve ġâyetü'l-ereb* (Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004), 2: 39; Abdünnâfiʿ İffet Efendi, *en-Nefʿu'l-Muʿavvel*, 2: 1274; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2021), 551; Ali Bulut, *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'* (İstanbul: İFAV, 2023), 305.

[38] Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *Fażżü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḍdâm* (Ammân: Ervika, 2014), 200.

Nâzım (öl. 686/1287) tarafından yapılmıştır.[39] Görüldüğü üzere bu tanımda bir şeyin hakikatine vakıf olmak için zihinde canlandırma yani tasvire ihtiyaç vardır. Böylece hakikatte belki de var olması mümkün olmayan durumun gerçekte varmış gibi zihinde tasavvur edilmesidir.

Yukarıdaki tanımın aynısını eserinde İbnu'n-Nâzım'dan daha önce paylaşan İbnü'z-Zemlekânî tahyîl sanatını diğer alimlerden farklı olarak tek başına bir başlık olarak ele almış ve beyân ilminde bundan daha latif, daha zarif ve müteşâbih âyetleri anlamada daha yardımcı bir sanatın neredeyse bulunmadığını kaydetmiştir.[40]

2. ʿAlevî ve Tahyîl Sanatı

ʿAlevî tahyîli bedî ilminin önemli bir sanatı olarak görmüş, özellikle Kur'ân'ın ve hadislerin anlaşılmasında bu sanatın büyük bir rol oynadığını belirtmiştir. Hatta âyet ve hadislere bu sanatla yaklaşmamaları sebebiyle bazı kelâmî ekollerin delâlete girdiğini, teşbihe düşmeme adına haktan uzaklaştıklarını zikretmiştir. Ona göre tahyîl sanatı belâgatte en önemli konulardandır ve en güzel ve doğru şekilde anlaşılması gerekmektedir.[41] Müellif bu hususta Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tahyîle yönelik görüşlerini paylaşmıştır. Zemahşerî'ye göre tahyîl sanatı özellikle Kur'ân'ın anlaşılmasında çok mühim bir vazife icra etmektedir. Zira Zemahşerî, beyân ilminde tahyîlden daha latif ve hassas bir konu olmadığını, özellikle Kur'ân, semâvî kitaplar ve peygamberlerin müteşâhih sözlerini anlamada ondan daha fazla yardımcı olan bir sanat bulunmadığını kaydetmiştir.[42] Aslına bakılırsa Zemahşerî tahyîli edebî bir sanat olmanın yanı sıra aynı zamanda bir yöntem olarak kabul etmiştir. Zira kendisi eserinde bizatihi طريقة التخييل "*Tahyîl metodu*" ifadesinin kullanarak âyet ve hadis gibi nasların doğru bir şekilde anlaşılması için bu yöntemin uygulanması gerektiğine işaret etmiştir.[43]

ʿAlevî, Zemahşerî'nin konuyla ilgili görüşlerini bütünüyle kabul ettiğini açıklamıştır. O, bu konuda "بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتَانِ"[44] ve "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا"[45] âyetlerini örnek vererek aslında bu sanatın Kur'ân'daki bazı âyetlerin doğru

---

[39] Safedî, 200; İbnü'n-Nâzım'ın eserinde böyle bir tanıma ulaşamadık. bk İbnü'n-Nâzım, *el-Mişbâḥ*; Konuyla ilgili bk. Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 550; Adem Saylan, "Arap Edebiyatında Tevriye Sanatı" (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2024), 34 vd.; Üstün, "Kur'an-ı Kerim'de Tevriye Sanatı", 16 vd.

[40] İbnü'z-Zemlekânî, *et-Tibyân fî ʿilmi'l-beyâni'l-muṭliʿ ʿalâ iʿcâzi'l-Ḳur'ân* (Bağdâd: Matbaʿatü'l-ʿÂnî, 1964), 178.

[41] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 3.

[42] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakâiki't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1987), 4: 143; ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 3.

[43] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:142.

[44] el-Mâide 5/64

[45] el-Kamer 54/14

anlaşılmasındaki işlevine de işaret etmiştir. Çünkü ona göre tahyîl sanatı algılanması mümkün olmayan bir durumun somutlaştırılmasından ibarettir. Farklı bir ifadeyle soyut olan şeylerin somuta benzetilmesidir. ʿAlevî'ye göre tahyîl böyle manalara mahsus bir terimdir ve belâgatta çok önemli bir yer işgal etmektedir.[46]

ʿAlevî tahyîlin tanımıyla ilgili tartışmaya girmeden önce sözlük anlamı üzerinde durmuş, خيال kelimesiyle yakın bir anlam içerdiğini belirtmiştir. Zira ona göre hayal, kuş ve diğer hayvanların onu görüp uzaklaşmasını sağlayan siyah elbiselerin konulduğu tahta yani korkuluk anlamında kullanılmaktadır.[47] Bu ifadeler aslında uzaktan bakıldığında nesnesin farklı bir şey gibi görünmesini fakat yaklaştıkça olayın öyle olmadığını anlatması açısından dikkate değer bir örnektir. Zira ileride görüleceği üzere ʿAlevî'ye göre tahyîl belli bir amaç için aslında var olmayan durumun varmış gibi aktarılmasından ibaret görülmüştür.

ʿAlevî konuya giriş mahiyetindeki ifadelerinin akabinde tahyîl terimine yapılan üç tanımı ele almıştır. İlk olarak İbnü'z-Zemlekânî'nin tahyîl'e yapmış olduğu tanımı zikretmiştir.[48] İbnü'z-Zemlekânî eserinde tahyîli, "تَصْوِيرُ حقِيقة الشَّيء حتّى يُتوهم أنه ذو صورة تُشَاهد وأنه مما يظهر في العيان هو" "*Bir şeyin mahiyetinin gözle görünür bir suretinin olduğu vehmedilecek biçimde tasvir edilmesidir*." şeklinde tanımlamıştır. Akabinde "وَالسَّمٰوَاتُ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" "*Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür*."[49] ve "طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ" "*Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir*."[50] âyetlerini konuya örnek sunmuştur. İbnü'z-Zemlekânî de tıpkı Zemahşerî gibi beyân ilminde müteşâbihleri anlamada bundan daha faydalı bir yöntemin olmadığına vurgu yapmıştır.[51]

ʿAlevî, İbnü'z-Zemlekânî'nin tahyîl tanımını olduğu gibi aktarmış, tarifle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır. İkinci olarak ise Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) tanımına yer vermiştir. Söz konusu tanımda Mutarrizî tahyîli " هو أن تذكر ألفاظا لكل واحد منها معنيان أحدهما قريب، والآخر بعيد. فإذا سمعه الإنسان سبق فهمه إلى القريب ومراد المتكلم فهم البعيد" "*Biri yakın diğeri uzak iki manaya sahip her bir lafızdır. Dinleyen ilk olarak yakın manayı anlamakla beraber*

[46] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 3.
[47] ʿAlevî, 3: 3.
[48] ʿAlevî, 3: 4.
[49] Zümer 39/67
[50] Saffât 37/65
[51] İbnü'z-Zemlekânî, *et-Tibyân*, 178.

mütekellimin kastı uzak manadır." şeklinde tarif etmiştir.[52] ʿAlevî'ye göre Mutarrizî'nin ifadeleri tanımdan ziyade şerh kabilindendir ve daha çok sanatın kural ve ahkamından ibarettir.[53]

ʿAlevî'nin şerh kabilinden saydığı bu tanım aslında birçok dil aliminin tevriye, îhâm ve yukarıda geçen terimlere yönelik tanımlarla büyük oranda benzerlik göstermektedir. Çünkü yapılan tanımların ortak noktası lafzın hem yakın hem de uzak iki anlamının olduğu şeklindedir. Fakat ʿAlevî bu tanımın -buradan yola çıkarak zikri geçen terimlere yapılan tanımların- kastedileni tam olarak içermediği görüşündedir.

ʿAlevî tahyile yapılan diğer tanımı ise " هو اللفظ الدال بظاهره على معنى، والمراد غيره على جهة التصوير" "*Zahiri itibariyle bir manaya delalet eden fakat tasvir yönüyle başka bir şeyin kastedildiği lafızdır*." şeklinde kaydetmiştir. Ona göre tanımda yer alan "هو اللفظ الدال بظاهره" "*zahiriyle bir manaya delalet eden lafız*" ifadesiyle müşterek lafız dışarda bırakılmış olur. Dolayısıyla daha önce tanımlarda geçen "*müşterek lafız*" kaydı tahyîl için kullanılamaz. "والمراد غيره" "*kastedilen ondan gayrıdır*" ifadesiyle ise lafzın zahir anlamındaki manayı kastetmediğine vurgu vardır. Ayrıca ona göre "على جهة التصوير" ifadesiyle mecaz çeşitleri de dışarıda bırakılmıştır. ʿAlevî yapılan tanımlar içerisinde bu üçüncü tanımın diğerlerine nazaran en uygun olduğunu dile getirmiştir. ʿAlevî'ye göre bu anlamında tahyîl kelama fesâhat, belâgat ve beyân katmaktadır. Tahyîl, sadece basiret gözüyle idrak edileni gözle görülen somut nesnelerle sunma sanatıdır.[54] Farklı bir ifadeyle duyularla algılanamayanı duyulara indirgeme ve daha anlaşılır kılma sanatıdır.

ʿAlevî'nin tahyîl sanatına dair verdiği örneklere geçmeden önce belâgat ilminde önemli bulduğunu söylediği[55] Cürcânî'nin (ö. 471/1078) ve Zemahşerî'nin tahyîl konusunda görüşlerine yer vermek istiyoruz. Zira bu konuda ʿAlevî'nin zikri geçen âlimlerden etkilendiğini düşünmekteyiz. Her ne kadar Cürcânî'nin eserlerine ulaşamadığını söylese de görüşlerini farklı kaynaklardan elde etmiştir. Ayrıca bu konuyu bağımsız olarak ele alan ilk belâgat âlimi olarak nitelenen[56] Cürcânî'nin tahyîl ile ilgili mülahazaları ʿAlevî'nin tahyîl ile ilgili görüşlerinin arka planında yatan kaynakları göstermesi açısından önem arz etmektedir.

---

[52] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 4; Mutarrizî هو أن تذكر ألفاظا لها معنيان، مثلا أحدهما قريب، والآخر غريب. فإذا سمعها الإنسان سبق فهمه إلى القريب ومراد المتكلم تفهم الغريب şeklinde bir tanım yapmıştır. Bk. Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid Mutarrizî, "el-Îżâḥ fî şerḥi Maḳâmâti'l-Ḥarîrî" (Doktora Tezi, Lahor, Pencap Üniversitesi, 2005), 66.
[53] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 4.
[54] ʿAlevî, 3: 4.
[55] ʿAlevî, 1: 6.
[56] İdrîsî, *Mefhûmu't-taḫyîl*, 237.

2.1. Cürcânî ve Tahyîl Sanatı

Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa* isimli eserinde manaların hakîkî ve tahyîli olarak iki kısma ayrıldığından bahsetmiş ve tahyîlî manaları "*O doğrudur*." ifadesinin kullanılamayacağı anlamlar olarak aktarmıştır. Ona göre bu manaların ispat ettiği veya nefyettiği şeyler gerçek olarak ele alınamaz. Bu manaların farklı kategorilerde olduklarına değinen Cürcânî, bunların maharetli bir şekilde işlenip yapmacık kıyaslar sayesinde gerçeğe benzer bir görünümde sunulduklarını vurgulamıştır.[57]

Tahyîl sanatının şiirde yaralı birinin şen şakrak biri haline getirmesi, yakınını kaybedenin matemini defetmesi gibi edebî zevki farklı bir noktaya taşıdığını ifade eden Cürcânî, tahyîl sebebiyle teşbih sanatının ulaştığı letâfet ve zarâfeti anlatmanın mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Taksimi mümkün olmayan çoklukta olduğunu zikreden Cürcânî bazı tahyîlî manaların gerçeğe çok yakın şekilde ifade edilebilirliğine dair misaller vermiştir. Örneğin

الشيب كره، وكره أن يفارقني أعجب بشيء على البغضاء مودود

البسيط

Yaşlılık sevilmez, benden ayrılması da sevilir değil

Bir şeyin hem sevimli hem sevimsiz olması ne garip![58]

beytinde Cürcânî'ye göre ifade edilen mana zahiren doğrudur. Çünkü yaşlılık istenilen bir şey değildir. Bununla beraber ihtiyarlığın istenilen bir şey olmamasına rağmen başa geldiğinde ayrılıp gitmesi de sevimsiz görülmektedir. Fakat Cürcânî ihtiyarlığın hakiki manada sevimsiz bir şey olduğunu onun devam etmesinin umulmasının ise hayali bir mana olduğunu ifade etmiştir. Çünkü o, istenilen şeyin yaşam olduğunu, şairin bunu kastettiğini belirtmiştir.[59]

Görüldüğü üzere yukarıdaki beyitte tahyîlî olarak verilen durum gerçeğe çok yakın bir bir şekilde ele alınmış ve güzel bir biçimde işlenmiştir. Fakat bu manaları تخييل شيء بالحقيقة şeklinde ifade eden Cürcânî'ye göre tahyîlî manaların hakikatte karşılığı yoktur.[60] Şiir ve hitabetin tahyîlî manalar üzere

[57] Abdulkâhir b. Abdirrahmân Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001), 192 vd.
[58] Beyit Sarîulgavânî'ye (ö. 208/823) nispet edilmiştir. Bk. Ebû Hilâl Askerî, *Dîvânü'l-meʿânî* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 2: 158.
[59] Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa*, 193.
[60] Cürcânî, 199.

kurulduğunu[61] da belirten Cürcânî, bu tür manaların bir illet içerebilir oluşuna da temas etmiştir.[62]

Cürcânî tayhîl ile "*Bir şairin aslında var olmayan bir şeyi varmış gibi sunmasını, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey iddia etmesini, kendisini kandıracak bir söz söylemesini ve görmediklerini görünür şekilde ifade etmesini*" kastettiğini belirtmiştir.[63]

Cürcaniye göre istiâre ile tahyîl aynı şeyler değildir. Çünkü istiâre yapan kişi lafzın manasını değil sadece benzerliği ispatı amaçlamaktadır. Bu sebeple istiâre edenin verdiği herhangi bir haber o şeyin hakikatiyle çelişmemektedir. Halbuki tahyîlî manalarda bir şeyin hakikatiyle çelişmesi mümkündür.[64] Bazılarına göre, Cürcânî'nin bu ayrımı Kur'ân'da geçen bazı müteşâbih âyetler sebebiyledir. Zira o tahyîlî manaları hakikatin zıddı olarak düşünmüştür. Dolayısıyla tahyîl ifadesinin kullanılması hoş görülmemiştir. Bu nedenle Cürcânî'nin Kur'ân'daki tasvîr ile şiirdeki tasvîri birbirinden ayırdığı belirtilmiştir. Böylece onun ifadelerinde herhangi bir çelişkinin olmadığı söylenmiştir.[65] İlginç bir şekilde Cürcânî *Delâʾilü'l-iʿcâz* isimli eserinde tahyîl kavramını kullanmamıştır. Bu durum tahyîl kavramının olumsuz bir anlam çağrıştırıyor olmasına yorulmuştur.[66]

Cürcânî'nin tahyîl ile ilgili görüşlerine bakıldığında ilk bakışta ʿAlevî'nin ondan etkilenmediği sanılabilir. Fakat bize göre Cürcânî'nin müteşâbih âyetlere bakışıyla ilgili mülahazalarında etkileşim daha net görülmektedir. Şöyle ki; Cürcânî Allah'a nispet edilen uzuvların gerçek anlamında kullanılmadığına ve tevil edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Örneğin Kur'ân'da Allah'a nispet edilen "*el*" için "*kudret*" anlamının verilmesinin dilde kullanım alanı olduğuna dikkat çekmekle birlikte bu gibi müteşâbih âyetlerin mesel gibi farklı bir ifade olarak görülmeleri gerektiğini örnekler üzerinden açıklamıştır.[67] "*el*" için "*kudret*" anlamının verilmesinin lugavî mecaz olduğuna değinen[68] Cürcânî, birçok düşünürün zikredilen kelimeye "kudret" manası verdiklerini belirtmekle birlikte bunların ilgili kelimeden "*kudret ve kuvvet*" manalarının hangi yolla veya üslupla verildiğine dair bir açıklama getirmediklerini zikretmiş ve bunun mesel üslubu olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre müteşâbih âyetlerde geçen ifadeler deyim/mesel bağlamında değerlendirilmelidir.[69]

---

[61] Cürcânî, 195.
[62] Cürcânî, 198.
[63] Cürcânî, 198.
[64] Cürcânî, 192.
[65] İdrîsî, *Mefhûmu't-taḫyîl*, 224.
[66] İdrîsî, 235.
[67] Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa*, 252 vd.
[68] Cürcânî, 286.
[69] Cürcânî, 253.

Cürcânî'nin tahyîlden kastıyla ʿAlevî'nin tahyîl tanımı arasında fark olsa da genel olarak tahyîlin aslında olası görülmeyen şeylerin varmış gibi hayal aleminde canlandırılması bağlamında benzerlikler içerdiği söylenebilir. Özellikle ʿAlevî'nin lafzın zahiri anlamı dışında tahyîli bir manayı kastı ile Cürcânî'nin müteşâbih kabul edilen lafızlar için kullandığı mesel ifadesi birbirini karşılar görülmektedir. Zira Cürcânî'nin örnek olarak verdiği dilsel veriler ʿAlevî'nin konuyla ilgili örnekleriyle uyuşmaktadır.

ʿAlevî'nin tahyîl tanımında Cürcânî'den etkilendiği müşahede edilmektedir fakat kanaatimize göre müellif asıl olarak Zemahşerî'nin etkisinde kalmıştır. Zira kendisi eserinin yazılış amacını kaleme alırken Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserinden bahsetmekte ve onun dışında meânî ve beyân ilimleri üzerine tesis edilen başka bir tefsir çalışması bilmediğine vurgu yapmıştır.[70] Ayrıca bizatihi tahyîl başlığı altında ismini zikrederek Kur'ân'ın i'câzı bağlamında önemli görüşler serdettiğini kaydetmiştir. Bu sebeple Zemahşerî'nin tahyîl ile ilgili görüşleri aynı zamanda ʿAlevî'nin düşüncesine ne denli etkili olduğunu ortaya koyma bakımından mühimdir.

2.2. Zemahşerî ve Tahyîl Sanatı

Zemahşerî müteşâbih nasların tahyîl yöntemiyle ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Eserinde tahyîle bir tanım yapmak yerine onunla ne kastedildiğine değinen Zemahşerî "يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته" "*Onunla zihinde mananın tasviri ve canlandırılması kastedilir*." cümlesiyle meramını dile getirmiştir.[71] Bu nedenle Zemahşerî'nin güçlü bir sanatsal tasavvur içeren temsîlî muhtevaya ve insanın duygularını harekete geçirmesine vurgu yaptığı dile getirilmiştir. Çünkü Zemahşerî'nin ifadelerinden tahyîlin, gerçeklik payı olsun veya olmasın olayların zihinde gözle görülür bir biçimde ve sanatsal bir formda hayal/temsîl edilmesi anlaşılmaktadır.[72] Zemahşerî'nin nasları bu çerçevede değerlendirmesi doğal olarak tahyîlin -genel olarak Cürcânî'de görüldüğü üzere- sadece Arap şiirine mahsus bir sanat olmaktan çıkarıp Kur'ân ve hadis gibi dini nasları da kapsayacak bir şekilde alanının genişlemesine katkı sağladığı düşünülmüştür.[73] Zira Zemahşerî'nin birçok nassı tahyîl metoduyla vuzuha kavuşturduğu bilinmektedir. Örneğin

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

[70] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 1: 7.
[71] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 389.
[72] İdrîsî, *Mefhûmu't-taḫyîl*, 239.
[73] İdrîsî, 240.

"*Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, "Bizim bundan haberimiz yoktu" demeyesiniz*."[74]

âyetini ele alan Zemahşerî, buradaki ifadelerin veya lafızların zahiri manasıyla anlaşılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Cenâbı Hakk'ın ruhlarla konuşması tahyîl yöntemiyle anlaşılmalıdır. Zemahşerî "من باب التمثيل والتخييل" ifadesiyle gerçekte böyle bir olayın vuku bulmadığını kaydetmiştir. Zemahşerî'ye göre âyetin amacı Yüce Allah'ın insana varlığının delillerini göstermesi ve insanın delalet ve hidayeti ayırt edici güçte donatılmış aklın bu duruma şâhit kılınmasıdır. Farklı bir ifadeyle akıl Allah'ın varlığına ulaşabilecek güç ve potansiyele sahiptir ve bunun gerekliğini yerine getirmelidir. Dolayısıyla mezkûr âyette Rab-kul arasındaki iletişim tahyîli olarak tasvir edilmiştir. Yüce Allah'ın ve Resulü'nün sözlerinde temsîl kapısının geniş olduğunu belirten Zemahşerî bu sanatın Kur'ân'da yer aldığına işaret etmiştir.[75] O, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Allah'ın cehennemle diyaloğunu da bu bağlamda değerlendirmiştir. "يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ" "*O gün cehenneme "Doldun mu?" diyeceğiz; cevap verecek: "Daha yok mu*?"[76] Zemahşerî'ye göre bu âyette amaç cehennemin ne kadar büyük olduğuna veya dolup taşacağına dair anlamın zihinlere yerleşmesidir. Dolayısıyla tahyîli bir anlatım tercih edilmiştir.[77] Zemahşerî, ʿAlevî'nin de tahyîl konusunda örnek gösterdiği "وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَالسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ", "*Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet gününde bütün dünya O'nun avucundadır; gökler de O'nun kudret elinde dürülüp bükülmüştür*."[78] âyetini açıklarken daha doyurucu bilgiler sunmuştur. Cenâbı Hakkın kürsüsünün gerçek manada bir kürsü olmadığı, Allah'ın azametinin bir tasvirinden ibaret olduğunu ifade ettikten sonra bu âyeti ele almış ve zikredilen قبض, طي ve يمين kelimelerinin lafzi anlamda alınmaması gerektiği belirtmiştir. Ona göre burada tahyîli bir anlatım vardır.[79] Zemahşerî Allah'ın azametinin ve şanının yüceliğini belirten bu âyetin bir bütün olarak ele alınması gerektiği, kabz ve sağ el gibi ifadelerin hakikat mı mecaz mı olduğuna yönelik bir düşünceden ziyade maksada yoğunlaşmanın gerektiğini belirtmiştir. Zira o, maksadın

[74] el-Arâf 7/172
[75] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 176.
[76] Kâf 50/30
[77] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 388.
[78] Zümer 39/67
[79] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 301.

yaratıcının azametini tasvir etmek ve yüceliğinin künhüne vakıf olmanın imkânsız oluşuna vurgu yapmak olduğuna işaret etmiştir.[80]

Zemahşerî eserinde " أن جبريل جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا أبا القاسم، إن الله يمسك السماوات يوم القيامة على إصبع والأرضين على إصبع والجبال على إصبع والشجر على إصبع وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهنّ فيقول أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصديقا له وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ" "*Cibril Peygamberimize gelip: Allah kıyamet günü gökleri bir parmağında, yerleri bir parmağında, dağları bir parmağında, ağaçları bir parmağında, toprağı bir parmağında, diğer mahlukatı da bir parmağında tutar, sonra onları sarsıp hükümdar benim ben der. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun söylediklerine hayret ederek güler ve tasdik bağlamında "Allah'ı hakkıyla takdir edememişler*." hadisini tahyîle örnek sunmuştur."[81]

Zemahşerîye göre Arapların en fasihi Hz. Peygamberin hadiste geçen ifadelerden sonra gülmesi ve taaccüp etmesi, Allah için kullanılan "*parmak*" ifadesi gibi kelimeler üzerinde durmaması zikredilen sözleri hakiki manasıyla anlamadığına işaret etmektedir. Bu nedenle Zemahşerî'ye göre böylesi konuların muhatabın zihninde yer edebilmesi için tahyîle ihtiyaç vardır. Zira Zemahşerî, Allah'ın gücünün ve kudretinin ancak bu şekilde anlaşılabileceğini iddia etmiştir.[82] Ona göre bazı konularda muhatabın zihninde yer edebilmesi için tahyili anlatım tercih edilmelidir. Zira o, beyan ilminde tahyîlden daha dakik ve latif bir konu bulunmadığının yanı sıra gerek Kur'ân'da gerek semâvî kitaplarda gerekse peygamberlerin ifadelerinde yer alan müteşâbihlerin tevili konusunda ondan daha yararlı bir metot olmadığını ifade etmiştir. Çünkü o, çoğu âyet ve ifadelerin bu kabilden olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Zemahşerî önceki birçok âlim bu yöntemi benimsememeleri sebebiyle yanlışa meylettiklerini bildirmiştir. Tahyîlin aynı zamanda bir ilim olduğunu ifade eden Zemahşerî lafızların anlaşılmasını sağlayan bu ilmin bilinmemesi sebebiyle nice insanlar Kur'ân ve hadisleri yanlış tevil ettiklerini iddia etmiştir.[83]

2.3. ʿAlevî'nin Tahyîl Sanatı Örnekleri

ʿAlevî tahyîl sanatının Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamberin sözlerinde geniş yer bulduğunu ifade etmekle yetinmemiş aynı zamanda Hz. Alî gibi

[80] Zemahşerî, 4: 146.
[81] Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmiʿu'ş-şaḥîḥ (Şaḥîḥ-i Buḫârî)* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Kitâbü't-Tevhîd", 37 (No. 7075); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4: 231 (No. 4368).
[82] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 143.
[83] Zemahşerî, 4: 143.

belâgat alanında meşhur şahsiyetlerin sözlerinde de yer aldığını ifade etmiştir. Akabinde bazı âyetleri örnek kabilinden zikretmiştir:[84]

1- "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ"

"*Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.*"[85]

2- "تَجْرِي بِاَعْيُنِنَا"

"*Gözetim ve korumamız altında akıp gidiyordu.*"[86]

3- "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ"

"*Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâki kalır.*"[87]

4- "خَلَقْتُ بِيَدَيَّ"

"*Kendi ellerimle yarattığım...*"[88]

5- "وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي"

"*…. nezâretim altında büyütülüp yetiştirilesin.*"[89]

6- "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ"

"*Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.*"[90]

7- "اَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ وَاِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ"

"*Ki sonra hiç kimse, "Allah'a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana! Ben gerçekten de (İslâm ile) alay edenler arasında yer almıştım.*" *diyerek* (*kendi kendini kınamasın*)"[91]

ʿAlevî, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette insana ait özelliklerin Allâh'a nispet edildiğini ifade etmiştir. Bu durumun akıl tarafından kabul edilemez olduğuna vurgu yapan müellif yaratıcının bir mekânda bulunma, bir yerden gelme, bir yere gitme veya belli organlara sahip olma gibi yaratılanlarda var olan şeylerden münezzeh olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle ʿAlevî'ye göre Allâh'ı diğer canlılara benzer bir şekilde gösteren âyetlerin akla uygun bir şekilde tevil edilmesi vaciptir. Çünkü müellif akla aykırı bir durumun kabul

[84] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 5.
[85] Mâide 5/65.
[86] Kamer 54/14.
[87] Rahmân 55/27.
[88] Sâd 38/75.
[89] Tâhâ 20/39.
[90] Hicr 15/29.
[91] Zümer 39/56.

edilebilir olmadığını buna karşılık âyetlerin zahiri anlamı dışında bir anlamda anlamanın mümkün olduğunu düşünmektedir. ʿAlevî'ye göre mümkün olan (âyetleri zahiri dışında yorumlamak) imkânsız olana tercih edilmelidir.[92]

ʿAlevî müteşâbih âyetlerin tevilini vacip gördükten sonra İslâm âlimlerinin müteşâbih nasların tevilinde iki farklı yaklaşım sergilediğini bildirmiştir. Birinci yaklaşım olarak kelamcıları işaret eden ʿAlevî'ye göre onlar her ne kadar akla muhalif kalmama adına müteşâbih âyetleri tevil etmişlerse de yapılan yorumlarda lafızlar zahiri anlamından uzaklaşmıştır. Örneğin o, kelamcıların "*el*" ifadesiyle "*nimet*"; "*göz*" ifadesiyle "*ilim*" kastedildiğine yönelik görüşlerini dilsel verilerle desteklemeye çalışılan niteliksiz yorumlar olarak görmüştür. ʿAlevî, bu tür teviller yapanların belâgat ilminden habersiz olduklarına işaret ederek tevillerin zayıf ve işin ehli âlimler tarafından kabul edilebilir yorumlar olmadığına dikkat çekmiştir.[93]

ʿAlevî'ye göre müteşâbih âyetlerin tevilinde ikinci yaklaşım sergileyenler belâgatçılar ve beyan ehlinden muhakkik olanlardır. Bunların söz konusu âyetlerdeki lafızları gerçek manada ele aldıklarını fakat kastedileni bunun dışında düşündüklerini aktarmıştır. Onlar müteşâbih nasta tahyîl sanatının icra edildiğini kabul etmişlerdir. Yani lafızlar gerçek fakat kastedilen hayali bir izahtan ibaret görülmüştür. Zira âyetlerde yer alan "*el*" ve "*göz*" hakiki eli ve gözü işaret etmiştir. Fakat Allah için bunlar gayri makuldür. Müellife göre bu durum tıpkı uzakta olan bir taşın insan sanılması veya uzaktaki bir karaltının hayvan zannedilmesi fakat ağaç çıkması gibi durumlardır. Bu yüzden tahyîl sanatına uygun yorumların yapılması gerekir. ʿAlevî bu yöntemle naslara yaklaşmayı edebî açıdan daha anlamlı ve aklın kabul etmediği uzak yorumlara nazaran daha kabul edilebilir bulmaktadır.[94]

ʿAlevî, başka bir eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "*el*", "*yüz*", "*göz*" gibi uzuvların hangi manalarda alınacağına dair dört farklı yaklaşımın olduğunu kaydetmiştir. Bunların üçünün yanlış olduğunu belirttikten sonra belâgat âlimlerinin yaklaşımının daha isabetli oluşuna vurgu yapmıştır. Ona göre belâgatçı yaklaşım, lafzın temel anlamına dokunmaz yani hakiki anlamdan uzaklaşmaz. O anlamı da içerecek biçimde âyetlerin manasını izaha yönelir. ʿAlevî bu konuda en önemli simaların Cürcânî ve Zemahşerî olduğunu bildirmiştir. O, zikri geçen âlimlerin -"اليد البيضاء"- ifadesini kullanarak- müteşâbih âyetlerin izahında önemli vazifeler icra ettiklerini ifade etmiş, aynı zamanda onları iʿcâz ilimlerini ortaya çıkaran kişiler olarak tanıtmıştır. ʿAlevî göre belâgat âlimleri Kur'ân-ı Kerim'de Allah için

[92] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 5.
[93] ʿAlevî, 3: 5.
[94] ʿAlevî, 3: 5.

kullanılan "*el*", "*göz*", "*kulak*", "*yüz*" gibi ifadelerin anlaşılmasında tecsîm ve teşbîhe düşmeden lafzın hakiki manasını korumuşlardır. Örneğin belâgatçılara göre "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ"[95] âyetinde Allah kendisini iki elini açmış cömert birisi şeklinde temsil etmektedir. ʿAlevî bu durumun cömertliğin zirvesi olarak algılanması gerektiğini belirtmiştir. O, " مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ" "*Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir*." âyetinde[96] tahyîl sanatına işaret edildiğini kaydetmiştir. Zira Allah nurunu kandilin nuruna benzetmiştir. ʿAlevî'ye göre Allah için kullanılan "*cömertlik*", "*el*", "*yüz*" gibi ifadeler Allah için tasavvur edilemez. Bu yüzden Kur'ân'da geçen bu gibi lafızları ancak temsîli olarak anlayabiliriz. Bu konuda uzmanlar, böylesi nasları gördüklerinde Kur'ân'ın fesâhatı ve belâgatıyla uyum içerisinde olan tahyîl metodunu benimsemişlerdir. Böylece onlar tecsîm ve teşbîhe düşmeden lafzın manasını da koruyarak bu şekil tevil edilmesinin gerekliliği üzerinde hemfikirdirler. ʿAlevî Kur'ân'ın manasını uzak tevillere indirgemesi sebebiyle mütekelliminin tevilini -her ne kadar ihtimâl dahilinde bulsa da- tercihe uygun bulmamıştır.[97]

ʿAlevî, tahyîl kavramına yüklediği anlam sebebiyle farklı kelam ekollerinin müteşâbih âyetleri yorumlama tarzına eleştirilerde bulunmuştur. Örneğin "*el*", "*göz*" ve naslarda zikredilen diğer uzuvların Allah'ın sıfatları olarak düşünülmesinin ve bu bağlamda yorumlanmasını hatalı bulduğunu belirtmiştir. Kelâmî tartışmalara girmeden tahyîlin bir belâgat terimi olduğuna işaret ederek aklın imkânsız gördüğü Allah'a dair Kur'ân'daki lafızların sembolik manalar taşıdığına kanaat getirmiştir.[98]

ʿAlevî, Hz. Peygamberin sözlerinde tahyîlin olduğuna yönelik dört hadis zikretmiştir. Farklı varyantları olmakla birlikte bunlardan biri de " قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله" "*Müminin kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır*."[99] hadisidir. Müellife göre yukarıda zikredilen hadis ve benzerleri tahyîl çerçevesinde yorumlanmalıdır.

ʿAlevî, mütekellimin bu âyetlere yaklaşım tarzı ile belâgatçıların yaklaşım tarzı arasındaki farka da tekrar temas etmiştir. Kanaatimize göre bu durum aslında Kur'ân'ın anlaşılması noktasında tahyîlin vazgeçilmez bir

---

[95] Mâide 5/65.
[96] Nur 24/35.
[97] Yahyâ b. Hamza ʿAlevî, *Mecmûʿu'l-îmâm el-Müeyyed bi rabbi'l-ʿizze* (Sana: Dâru'l-Îmâm Zeyd b. Alî, 2010), 91 vd.
[98] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 6.
[99] Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṯ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 54; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Müslim)* (Kahire: Matbaʿatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), "Kitâbu'l-Kader", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 178 (No. 6610).

yöntem olduğuna vurgu içindir. Müellif, ilk bakışta tevil olma hasebiyle her iki yaklaşımın da benzer olduğuna yönelik düşüncenin yanlış olduğuna zira aralarında önemli bir farkın bulunduğuna değinmiştir. Ona göre kelamcıların tevili lafzı temel anlamından uzaklaştırmıştır. Onlar teşbihe düşmemek ve aklî delillere muhalif olmaktan yani akılla çelişmekten kaçınmak için kendilerini bunu yapmak zorunda hissetmişlerdir. Çünkü onlara göre bu durum akılla çelişmekten daha ehvendir. Müellife göre belagat âlimlerinin yöntemi ise kelamcıların bu yaklaşımından farklıdır. Zira belâgatçıların yorumlarında lafzın hakiki anlamından kopma yoktur. Onlar gerek âyetlerde gerekse hadislerde zikredilen lafızların dildeki asli anlamlarında kaldıklarını ifade etmişlerdir. Fakat kastedilen mesaj hayali bir tasvirden ibarettir. ʿAlevî'ye göre bu yöntem, lafzın doğal anlamından çıkarılmadan kastedilen mananın anlaşılmasına vesile olmaktadır. Aynı zamanda akılla uyum içinde bir yorum yapılmasını sağlamaktadır. İşte müellife göre belagatçıların bu yaklaşımı hem lafzın anlamını muhafaza ettiği hem de akılla çelişmediği için daha isabetlidir.[100]

Müellif akabinde Hz. Ali'ye nispet edilen beş cümleyi tahyîl sanatına örnek olarak sunmuştur. Bunlardan biri Hz. Alî'nin

"فاتقوا الله الذى أنتم بنعمته ونواصيكم بيده، وتقلُّبُكم في قبضته"

"*Lütfuna mazhar olduğunuz, perçeminiz elinde olan ve avucunda halden hale dönüştüğünüz Allah'a karşı gelmekten sakının*."[101] ifadesidir.

ʿAlevî yukarıda Hz. Alî'ye nispet edilen cümlede geçen "*perçem*", "*el*" ve "*avuç*" gibi ifadelerin gerçek anlamında kullanıldığını fakat bunun tahyîli anlatımın bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiği belirtmiştir.[102]

Müellif tahyîl sanatına naslardan örneklerle yetinmemiş aynı zamanda "*kelâmu'l-büleğâ*" olarak ifade ettiği şiir ve nesirden de bu sanata örnek yapılar göstermiştir. Şemmâh'ın (ö. 30/650 [?]) Dîvânında yer alan

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الْأَوْسِيَّ يَسْمُو إِلَى الْخَيْرَاتِ مُنْقَطِعَ الْقَرِينِ

إِذَا مَا رَايَةٌ نُصِبَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ بِالْيَمِينِ

الوافر

Arâbe b. Evs'i benzersiz bir şekilde hayra yükselir gördüm.

---

[100] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 6 vd.; Tartışmalar için bk. Muhammed b. Yahyâ Mudâis, *el-Kâşifü'l-emîn ʿan cevâhiri'l-ʿikdi'ş-şemîn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn* (Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2019), 1: 235 vd.

[101] Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn Şerif er-Radî, *Nehcü'l-belâğa* (İran: Müessesetü'r-Râfed, 2010), 354.

[102] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 6 vd.

Eğer şeref için bir sancak dikilecek olsaydı Arabe onu sağ eliyle tutardı.[103]

beyti tahyîli anlatıma bir örnektir. Zira bu beyitte "اليمين" ifadesi hakiki manada kullanılmasına rağmen kastedilen tahyîlî bir anlatımdır.[104]

Aynı beyti eserinde zikreden Cürcânî'nin ifadelerine bakıldığında aslında ʿAlevî'nin kendisinden neden etkilendiği anlaşılmış olmaktadır. Zira Cürcânî söz konusu kelimenin "kudret" anlamında düşünüldüğünü fakat hangi yolla bu mananın verildiğine dair bir açıklamanın yapılmadığını kaydetmiştir. Ona göre "*yemîn*" kelimesinin her yerde "*kudret*" anlamında olmadığı aşikardır. Zira kendisi aynı beyitte söz konusu ifadenin yerine kudreti ifade edecek bir kelimeyi koymuş ve maksadın bununla ifade edilemeyeceğini bir örnek üzerinden işlemiştir. Dolayısıyla Cürcânî, bu gibi yerlerde lafzın kendisi değil de kastedilen manasının yani farklı bir lafzın getirilmesi durumunda estetik ve güzelliğin ortadan kaybolacağını iddia etmiştir.[105]

Cürcânî'nin ifadelerine dikkatlice bakıldığında -ʿAlevî'de olduğu gibi tahyîl ifadesini kullanmasa da- temsîli bir anlatım yöntemi benimsediğini söyleyebiliriz. Zira o, tıpkı ʿAlevî'nin benimsediği gibi lafza farklı bir anlamın verilmesini doğru bulmamaktadır. Cürcânî'ye göre "*yemin*" ifadesinde "*kudret*" anlamı verilmesi mesel içerisinde değerlendirilmelidir. Bu ise lafızların anlamlarını belirleme açısından daha çok bağlamında değerlendirilmesi gerektiği hususu gündeme getirmektedir.

ʿAlevî tahyîl'e örnek olarak kendini kocakarıya benzeterek seçkin bir topluluktan para koparma gayesinde olan bir kişinin estetik değeri yüksek sözlerinden bir bölümünü sunmuştur:[106]

لمْ يزَلْ أهلي وبعْلي يحُلّونَ الصّدْرَ، ويَسيرونَ القلْبَ، ويُمْطونَ الظّهْرَ، ويولونَ اليَدَ. فلمّا أرْدَى الدّهرُ الأعْضادَ، وفجعَ بالجَوارِحِ الأكْبادَ، وانقلَبَ ظهْراً لبَطْنٍ. نَبا النّاظِرُ، وجَفا الحاجِبُ. وذهبَتِ العينُ، وفُقِدَتِ الرّاحةُ، وصلَدَ الزّنْدُ، ووَهَنتِ اليَمينُ. وضاعَ اليَسارُ، وبانَتِ المرافِقُ، ولم يبْقَ لَنا ثَنيّةٌ ولا نابٌ.

"*Kocam ve ailemin erkekleri meclislerinde baş köşede otururlar, alaylarla öne geçerler, halkın yettiği deveye binerler, herkese ihsanda bulunurlardı. Fakat zaman yardımcılarımızı elimizden aldı, çoluk çocuğumuzun, hânümânımızın başına felaketler geldi, işler altüst oldu. Vâlimizin burnu büyüdü, kapıcısı bile surat asmaya başladı. Altınlarımız*

[103] Ebû Sâid ez-Zübyânî Şemmâh, *Dîvânu Şemmâḫ b. Ḍırâr* (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, ts.), 335.
[104] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 7.
[105] Cürcânî, *Esrârü'l-belâġa*, 254 vd.
[106] ʿAlevî bu örnekleri Mutarrizî'den nakletmiştir. Mutarrizî, "el-Îżâḥ fî şerḥi Maḳâmâti'l-Ḥarîrî", 66.

elden gitti, rahatımız kaçtı, perişan olduk, yoksul düştük. Bizi faydalandıracak, bize yar olacak hiçbir şeyimiz yok. Ağzımızda diş kalmadı."[107]

ʿAlevî metinde geçen "*el*, *kol*, *kaş*, *ciğer*, *diş*, *dirsek*" gibi ifadelerin gerçek anlamlarında ele alınmadıklarını zikretmiştir. Ona göre bu ifadeler, yoksulluğu ve bitmişliği anlatmak için kullanılmıştır.[108]

Yukarıdaki metinde mütekellimin amacı lafzi anlamları kastetmek olmadığı aşikardır. Hikâyenin devamında da görüldüğü üzere kocakarı elbisesine bürünmüş edip kişi, sözü edebî bir üslupla söyleyerek muhatabı ikna etmek, onlardan yardım kazanmak amacıyla hayatın sertliği ve sıkıntılarını hayali tasvirlerle betimlemiştir. Hikâyenin devamında muhataplar onun sözlerinden etkilenerek ona yardımda bulunmuşlardır.[109]

Görüldüğü gibi tahyîl sanatı kelimelere estetik ve bir derinlik katmanın yanı sıra okuyucunun veya dinleyenin hayal gücünü harekete geçirmektedir. Müellif tahyîle dair verdiği örneklerle aslında tahyîl sanatının edebiyatçılar tarafından neden benimsendiğine de işaret etmiştir. Bu nedenle gerek Kur'ân'da gerekse diğer edebî metinlerde lafzın uzak anlamı yerine aynı zamanda lügat manasını da içeren hayali tasavvur hem dilin zenginliğini göstermekte ve muhatabın olayı sanki yaşıyormuş hissine kapılmakta hem de mesaj amacına ulaşmaktadır.

Burada Kur'ân'da tahyîlin bulunmadığını iddia edenleri de hatırlatmak gerekmektedir. Zira tahyîl'i şairin uyguladığı bir sanat olarak görenler bu konuda farklı görüş beyan etmişlerdir. Onlar kendi görüşlerine delil olarak Süyûtî'nin (öl. 911/1505) tahyîl ile ilgili ifadelerine sığınmışlardır. Çünkü Süyûtî Kur'ân'ın şiirden farklı olduğuna dair ifadeleri üzerine tahyîli "*hak suretinde batılın tasavvuru*" olarak nitelemiştir.[110]

Kanaatimize göre tahyîl düşünürler tarafından iki kısımda incelenmiştir. Birinci kısımda şiirde olduğu gibi gerçekte bulunmayan aldatma ve farklı amaçlarla bir düşünceyi karşı tarafa aktarma şeklindedir. Fakat Kur'ân'da tahyîl sanatı durumun gerçek olup olmamasından ziyade soyut algılanması gereken olayların somut bir tasvirinden ibaret görülmüştür. Dolayısıyla hakikatte karşılığı bulunmasa dahi buradaki maksadın aldatma olmadığı görülmektedir.

---

[107] Ebû Muhammed Kâsım b. Alî Harîrî, *el-Maḳâmât* (Beyrut: Matbaʿatü'l-Meʿârif, 1965), 125; Ebû Muhammed Kâsım b. Alî Harîrî, *Makamat*, çev. Sabri Sevsevil (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 104 vd.
[108] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 7.
[109] Harîrî, *el-Maḳâmât*, 104 vd.
[110] Süyûtî, *el-İtḳân*, 4: 22.

Her ne kadar tahyîlin naslarda bulunmadığı görüşü bir hakikat olarak ortada olsa da bu konuda çok sayıda müfessirin naslarda geçen birçok hitap veya muhâverenin edebî maksatları barındırdığı, hakikatte karşılıklarının olmasından ziyade soyut gerçekleri diyalog gibi farklı üsluplarla muhatabın idrakine sunma amacı etrafında görüş beyan ettiği bilinmektedir. Bu doğrultuda sembolik bir anlatım üslubunun Kur'ân'da yer aldığına dair söylemler bulunmaktadır.[111] ʿAlevî de bu konuda aynı görüşü beyan etmiştir.

Belâgat âlimlerinin muhataba etki bakımından mecâz ifadelerin daha kuvvetli olduğuna yönelik ifadelerine bakıldığında müteşâbih âyetlerin tahyîli olarak değerlendirilmesine sıcak bakanların bir argümanı sayılabilir. Örneğin İbnü'l-Esîr bu duruma "زيد شجاع" ve "زَيْد أسد" örneklerini vermektedir. Ona göre bu iki kullanım arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Zira " زيد شجاع" denildiğinde adamın cesaretli olduğu anlaşılır fakat "زَيْد أسد" denildiğinde yukarıdaki anlamla beraber zihinde bir aslan tasavvuru oluşur. Onun şekli, heyeti, avını yakalayıp parçalaması gibi hayali manalar kurgulanır. Bu sayede iletilmek istenen mesaj muhatapta derin izler bırakır ve kalıcı olur.[112]

Allah'a nispet edilen bazı organların tahyîli çerçevede ele alınmasının bir zorunluluk olduğu bazıları tarafından söylenmekle beraber bazen müteşâbih naslarda mütekelliminin yaptığı gibi lafzı uzak anlamda değerlendirmek daha beliğ kabul edilmiştir. Böylece müteşâbih naslarda tahyîli yaklaşımın bir zorunluluk olarak görülmediği bir tercih meselesi olduğu da dile getirilmiştir. Örneğin

وَمَا مِنْ يَدٍ إِلَّا يدُ الله فَوْقَهَا وَلَا ظَالِمٍ إِلّا سَيُبْلَى بِظَالِمٍ

الطويل

Hiçbir güç yoktur ki Allah'ın gücü onun üzerinde olması ve hiçbir zalim de yoktur ki başka bir zalimle sınanmasın.[113]

beytinde yer alan "*el*" ifadesinin "*güç/kudret*" olarak ele alınmasının tahyîli manaya kudret verilmesinden daha güçlü görülmüştür. Dolayısıyla bazen tahyili mana yerine tevile konu meselenin zahiri manası dışında başka bir anlamına hamledilmesi daha uygun kabul edilebilir.[114]

Yukarıdaki yoruma benzer bir yaklaşımı da Sekkâkî'de (ö. 626/1229) görmekteyiz. Ona göre örneğin "فَاَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الجُوعِ" "*Allah da onlara yapıp*

---

[111] Daha detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Temsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 434.
[112] İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâ'ir*, 1: 88 vd.
[113] Beytin şairine ulaşamadık.
[114] Mudâis, *el-Kâşifü'l-emîn*, 1: 240.

ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı."[115] âyetinde tahyîli bir anlam olduğu ilk bakışta görülse bile lafzın gerçek anlamına da vurgu yapılabilir. Zira kendisi kişinin açlık esnasında renginin değişmesi, bitap düşmesi gibi durumlar böylesi hallerin giyinmesi olarak düşünülebilir.[116]

ʿAlevî'nin tahyîl tanımına yaptığı itiraza yeniden gelecek olursak arkasında itikâdî düşüncenin yanı sıra edebî bir zevkin olduğu söylenebilir. Zira özellikle müteşâbih âyetlere farklı fırka mensuplarının yaptığı -ona göre- zorlama teviller mesajın maksadını ifade etme ve estetik değer açısından uzak görülmüştür. Bu nedenle ʿAlevî, maksadın sembolik ifadelerle aktarıldığını düşünmüş olmalıdır ki tahyîlin tanımını kendi görüşü çerçevesinde yeniden oluşturmuştur. ʿAlevî'nin tahyîl'e yaptığı tanımda dikkat çeken durum ise lafzın hakikat manasından uzaklaşmadan bulunduğu bağlama göre değerlendirilmesidir.

Yukarıda yapılan tanımlarda özellikle tevriye ve diğer terimlerin farklı olduğuna yönelik tartışmalarda ʿAlevî yer almamıştır. Fakat ʿAlevî tevriye terimine farklı bir başlık açmıştır. Müellife göre tevriye:

"هذا الاسم عبارة عن كل ما يفهم منه معنى لا يدل عليه ظاهر لفظه ويكون مفهوما عند اللفظ به."

"*Bu isim, zahir lafzıyla anlamına doğrudan işaret etmeyen, fakat telaffuz edildiğinde anlamı zihinde kavranan her türlü kavramı ifade eder*."[117] Bu tanıma göre lafız, bağlamında anlam kazanmaktadır. ʿAlevî'nin tahyîl ve tevriye'ye yapmış olduğu tanımları birbirine benzese de kendisi bunların aynı veya ayrı kavramlar olduğuna dair net bir ifadesi yoktur. Ayrıca o, tevriye tanımından sonra konuya dair herhangi bir örnek de sunmamıştır.

Sonuç

ʿAlevî *eṭ-Ṭırâzü'l-Müteżammin li-Esrâri'l-Belâġa* adlı eserinde hakîkât, mecâz, istiâre, teşbih, kinâye, mutlak lafız ve tahyîl gibi bazı belâgat terimleri üzerine yapılan muhtelif tanımların uygun olmadığını ifade etmiştir. Araştırmanın konusunu oluşturan tahyîl kavramına yönelik yapılan iki tanımın yetersiz olduğuna işaret etmiş ve tahyîli "*Zahiri itibariyle bir manaya delalet eden fakat tasvir yönüyle başka bir şeyin kastedildiği lafızdır*." şeklinde tanımlamıştır. ʿAlevî'nin tahyîl kavramına yönelik yapılan tanımlardan birini daha ziyade şerh ve kavramın ahkamını tespit etme ameliyesi olarak görmesi isim-müsemma dengesini gözettiğini göstermektedir. Zira ona göre tanım kavramı net olarak açıklayacak şekilde yapılmalıdır.

---

[115] Nahl 16/112.
[116] Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿulûm*, 378.
[117] ʿAlevî, *eṭ-Ṭırâz*, 3: 36.

Cürcânî ve Zemahşerî'den etkilendiği anlaşılan ʿAlevî'nin tahyîl tanımı hem edebî hem de itikâdî bir zemine dayalı derin bir perspektif sunmaktadır. Zira o, tahyîl sanatının yalnızca edebî bir araç değil, aynı zamanda Kur'ân'daki müteşâbih âyetleri ve hadisleri anlamada kritik bir yöntem olduğunu vurgulamıştır. Müteşâbih nasların zahiri anlamlarının ötesinde, onların sembolik ve tahyîli bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunan ʿAlevî, bu yöntemin, lafızların estetik değerini koruyarak mesajın muhataba etkin bir şekilde ulaştırılmasını sağladığını belirtmiştir. Kur'ân'daki "*el*", "*göz*" "*yüz*" gibi insana ait özelliklerin, sembolik bir anlatımın parçası olarak ele alınması gerektiği üzerinde durarak Kur'ân'ın mesajını tecsîm ve teşbîhe düşmeden anlaşılır kılmayı amaçlamaktadır. ʿAlevî tahyîli klasik belâgat terimlerinden farklı bir düzlemde kabul etmekte ve hem edebî hem de dînî metinlerde anlamın derinliğini artıran bir yöntem olarak gördüğü anlaşılmaktadır. O, tahyîl kavramını, lafzın zahiri anlamından kopmadan, soyut kavramları somutlaştırarak anlaşılır kılma sanatı olarak değerlendirmiştir. Bu yöntem lafızların hakikatini muhafaza ederken, muhatabın zihninde anlamlı bir hayal gücü inşa etmektedir. Ayrıca ʿAlevî'nin tahyîl tanımı, özellikle kelâm ekollerinin müteşâbih âyetlere yönelik yorumlarını eleştirme ve bu yorumların yetersizliğini ortaya koyma amacı da taşımaktadır. Diğer taraftan onun görüşlerinde Kur'ân'ın iʿcâzını anlamada edebî yöntemlerin önemine de işaret vardır. ʿAlevî tahyîl başlığı altında verdiği örneklere bakıldığında tahyîlin sadece naslara uygulanan bir sanat olarak algılanmadığı şiir başta olmak üzere nesirde de anlatılmak istenen mefhumun daha etkili olması adına kullanıldığına da vurgu vardır.

Kaynakça

Abdünnâfîʿ İffet Efendi. *en-Nefʿu'l-Muʿavvel Telhîs ve Mutavvel Tercümesi*. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 50 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aristo. *Fi'n-Nefs*. Çeviren Abdurrahmân Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahda, 1954.

Askerî, Ebû Hilâl. *Dîvânü'l-meʿânî*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Buḫârî)*. 7 c. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Bulut, Ali. *Belâgat Meânî - Beyân - Bedî'*. İstanbul: İFAV, 2023.

———. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2021.

Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân. *Esrârü'l-belâġa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2001.

Cürcânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-İşârât ve't-tenbîhât fî ʿilmi'l-belâġa*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1997.

Demenhûrî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmünim. *Ḥilyetü'l-lübbi'l-maṣûn bi-şerḥi'l-Cevheri'l-meknûn*. b.y.: y.y, 2019.

Durmuş, İsmail. "Temsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:434-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Ebû Azb, Süleymân Abdullâh Mûsâ. "et-Taḥyîl beyne'l-Ḳur'âni'l-Kerîm ve'l-ʿahdi'l-ḳadîm". *Mecelletü'l-Câmiʿati'l-Halîl li'l-Bühûs* 2, sy. 1 (2005): 57-99.

Halebî, Şehâbeddin Mahmûd. *Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül*. Bağdâd: Dâru'r-Reşîd, 1980.

Harîrî, Ebû Muhammed Kâsım b. Alî. *el-Maḳâmât*. Beyrut: Matbaʿatü'l-Meʿârif, 1965.

———. *Makamat*. Çeviren Sabri Sevsevil. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.

Hillî, Safiyyüddîn Abdülazîz b. Serâyâ. *Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye fî ʿulûmi'l-belâġa ve meḥâsini'l-bedîʿ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.

Hüseyn, Abdulkâdir. *el-Muḫtaṣar fî tarîḫi'l-belaġa*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2001.

İbn Ebü'l-İsbaʿ, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilvâhid. *Bedîʿu'l-Ḳurʾân*. Mısır: Nahdetü Mısr, ts.

İbn Hicce, Ebü'l-Mehâsin Ebû Bekr b. Alî. *Ḫizânetü'l-edeb ve ġâyetü'l-ereb*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Bihâr, 2004.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṯ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.

İbn Münkız, Ebü'l-Hâris Necmüddîn Üsâme b. Mürşid. *el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr*. Kahire: Matbaʿatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960.

İbn Yakûb el-Mağribî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-fettâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2003.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Nasrullân b. Muhammed. *el-Meṯelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir*. 2 c. Beyrut: el-Mektebetü'l-ʿAsriyye, 1999.

İbnü'n-Nâzım, Bedruddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Miṣbâḥ fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1989.

İbnü'z-Zemlekânî. *et-Tibyân fî ʿilmi'l-beyâni'l-muṭliʿ ʿalâ iʿcâzi'l-Ḳur'ân*. Bağdâd: Matbaʿatü'l-ʿÂnî, 1964.

İdrîsî, Yûsuf. *Meſhûmu't-taḥyîl fi'n-naḳdi ve'l-belâġati'l-ʿArabiyyeyn*. Riyâd: Dâru Vucûh, 2015.

Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *Telḫîṣü'l-Miftâḥ*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010.

Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5:380-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kutub, Seyyid. *et-Taṣvîru'l-fennî fi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2004.

Mudâis, Muhammed b. Yahyâ. *el-Kâşifü'l-emîn ʿan cevâhiri'l-ʿiḳdi'ş-şemîn fî maʿrifeti rabbi'l-ʿâlemîn*. 2 c. Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2019.

Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid. "el-İżâḥ fî şerḥi Maḳâmâti'l-Ḥarîrî". Doktora Tezi, Pencap Üniversitesi, 2005.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tevḳîf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf*. Kahire: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1990.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ (Ṣaḥîḥ-i Müslim)*. 5 c. Kahire: Matbaʿatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

Nişli, Mehmet Can. "et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-ʿAlevî'de Beyân İlmi". Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. 33 c. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 2002.

Öz, Mustafa. "Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:483-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.

Safedî, Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Fażżü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḫdâm*. Ammân: Ervika, 2014.

Saylan, Adem. "Arap Edebiyatında Tevriye Sanatı". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2024.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâḥu'l-ʿulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1987.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtḳân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. 4 c. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-ʿÂmme li'l-Kitâb, 1974.

Şemmâh, Ebû Sâid ez-Zübyânî. *Dîvânu Şemmâḫ b. Ḍırâr*. Kahire: Dâru'l-Meʿârif, ts.

Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Nehcü'l-belâġa*. İran: Müessesetü'r-Râfed, 2010.

Taftâzânî, Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Muṭavvel şerḥu Telḫîṣi Miftâḥi'l-ʿulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2013.

Usfûr, Câbir. *eş-Şûretü'l-fenniyye fi't-türâṯi'n-naḳdî ve'l-belâġî ʿinde'l-ʿArab*. Beyrut: ed-Dâru'l-Beyzâ, 1992.

Üstün, Tahsin. "Kur'an-ı Kerim'de Tevriye Sanatı". Yüksek Lisans Tezi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, 2024.

Vatvât, Reşîdüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳâʾiḳı'ş-şiʿr*. Çeviren İbrâhîm Emîn eş-Şevâribî. Kahire: Matbaʿatü Lecneti't-Te'lîf, 1945.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf ʿan hakâiki't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân*. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1957.

Ziyâre, Muhammed b. Muhammed b. Yahyâ. *Târîḫu'l-eimmeti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen ḥatta'l-ʿaṣri'l-ḥadîs*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

ʿAlevî, Yahyâ b. Hamza. *eṭ-Ṭırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa*. 3 c. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 2002.

———. *Mecmûʿu'l-îmâm el-Müeyyed bi rabbi'l-ʿizze*. Sana: Dâru'l-Îmâm Zeyd b. Alî, 2010.

TEVFİK EL-HAKÎM'İN "GÜN VE GECE ARASINDA" ADLI OYUNUNUN TAHLİLİ

ADEM KESER*

Öz

Araplar, 1798 tarihinde Napolyon'un Mısır'ı işgalinin ardından Batının gerisinde kaldıklarını fark ederek köklü değişikliğe gitmişler ve pek çok alanda kalkınma hamlesi başlatmışlardır. Bu değişim hamlelerinin bir ayağını da edebiyat oluşturmuş ve bu tarihten itibaren Arap edebiyatı, "modern Arap edebiyatı" diye isimlendirilmeye başlamıştır. Bu gelişmelerin paralelinde edebiyatın formlarından biri olan tiyatro da 19. yüzyılın sonlarında geleneksel anlatı biçimlerinden sıyrılarak Batı etkisiyle şekillenmeye başlamış; bilhassa Mısır, Lübnan ve Suriye gibi ülkelerde önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Tiyatrodaki bu dönüşüm, sosyal ve siyasi konulara odaklanan yeni bir ifade biçimini ortaya koymuş, Arap toplumlarının modernleşme sürecinde yaşadığı değişimler ve kimlik arayışları sahneye taşınmıştır. Bu dönemde pek çok yazar, Arap tiyatrosunun edebi değerini artırarak modern bir anlatı dili oluşturmuştur. Bu yazarlardan biri de Tevfik el-Hakîm'dir. Roman, hikâye, makale, hatırat gibi edebiyatın pek çok türünde eserler yazmış olan Tevfik el-Hakîm, asıl başarısını tiyatroyla yakalamıştır. O, pek çok edip tarafından modern Arap tiyatrosunun kurucularından biri olarak kabul edilir. Batı klasiklerinden etkilenen Tevfik el-Hakîm, kendi kültürel kimliğini koruyarak Arap edebiyatına özgün bir tiyatro anlayışını kazandırmıştır. Tiyatroyu sadece eğlenceye dayalı bir sanat dalı olmaktan çıkaran *el-masrahu'z-zihnî* "zihinsel tiyatro" kavramını geliştiren Tevfik el-Hakîm, tiyatronun felsefi ve düşünsel bir alan hâline gelmesi için uğraşmıştır. Bu çalışmada Tevfik el-Hakîm'in *"Beyne Yevm ve Leyle"* (Gün ve Gece Arasında) adlı tiyatro mecmuasında yer alan ve aynı adı taşıyan *"Beyne Yevm ve Leyle"* adlı oyunu incelenmiştir. Oyunlarında çoğunlukla toplumsal meselelere, siyasi eleştirilere, felsefî fikirlere, dini ve mitolojik temalar vb. değişik konulara yer veren yazar, bu oyunda temelde insanlar arası ilişkileri en doğal hâliyle ve mizahî bir üslupla dile getirir. Bunun yanında bireylerin toplum içindeki ve ikili ilişkilerdeki ikiyüzlü tutumlarına ayna tutar. Tevfik el-Hakîm'in bu tiyatrosu, yalnızca sahnede sergilenen bir oyun değil, aynı zamanda toplumun gerçek yüzünü gösteren bir aynadır. *Oyunda yazar,* insanların güç karşısındaki değişken tavırlarını, çıkarları doğrultusunda nasıl farklı maskeler taktıklarını ele alarak seyirciye düşündürücü bir mesaj verir. Oyun, yalnızca bireyin iç dünyasına değil, aynı zamanda toplumun genel ahlaki yapısına dair önemli gözlemler

* Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati, ademkeser1981@gmail.com

de sunar. Tevfik el-Hakîm, bu eserinde sadece eğlendirmeyi değil, düşündürmeyi ve toplumu kendi çelişkileriyle yüzleştirmeyi amaçlamış, insan doğasının bu değişken yapısını ustalıkla sahneye taşımıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Modern Arap Tiyatrosu, Tevfik el-Hakîm, Beyne Yevm ve Leyle.

ANALYSIS OF TAWFIQ AL-HAKĪM'S PLAY 'BETWEEN DAY AND NIGHT'

Abstract

After Napoleon's invasion of Egypt in 1798, the Arabs realised that they were lagging behind the West and made radical changes and initiated development moves in many fields. One of the pillars of this change was literature, and from this date onwards, Arabic literature began to be called 'modern Arabic literature'. In parallel with these developments, theatre, which is one of the forms of literature, began to be shaped by the Western influence by getting rid of traditional narrative forms at the end of the 19th century and made significant progress, especially in countries such as Egypt, Lebanon and Syria. This transformation in theatre revealed a new form of expression focusing on social and political issues, and the changes Arab societies experienced during the modernisation process and their search for identity were brought to the stage. During this period, many writers increased the literary value of Arabic theatre and created a modern narrative language. One of these writers is Tawfiq al-Hakīm. Tawfiq al-Hakīm, who wrote works in many genres of literature such as novels, stories, articles and memoirs, achieved his main success with theatre. He is considered by many scholars as one of the founders of modern Arabic theatre. Tawfiq al-Hakīm, who was influenced by Western classics, brought an original understanding of theatre to Arabic literature while preserving his own cultural identity. Tawfiq al-Hakīm, who developed the concept of al-masrah al-zihnī 'the theatre of the mind', which transformed theatre from an art form based solely on entertainment, strived for the theatre to become a philosophical and intellectual field. This study examines Tawfiq al-Hakīm's play 'Beyne Yawm wa Layla' (Between Day and Night), which was published in the theatre magazine 'Beyne Yawm wa Layla' (Between Day and Night). The author, who mostly includes social issues, political criticism, philosophical ideas, religious and mythological themes, etc. in his plays, basically expresses the relations between people in the most natural way and with a humorous style in this play. In addition, he holds a mirror to the hypocritical attitudes of individuals in society and in bilateral relations. This theatre of Tawfiq al-Hakīm is not only a play performed on stage, but also a mirror showing the real face of society. In the play, the author gives a thought-provoking message to the audience by addressing the changing attitudes of

people in the face of power and how they wear different masks in line with their interests. The play offers important observations not only on the inner world of the individual, but also on the general moral structure of society. In this work, Tawfiq al-Hakīm aimed not only to entertain but also to make the audience think and confront society with its own contradictions, and he skilfully brought this variable structure of human nature to the stage.

Keywords: Arabic Literature, Modern Arabic Literature, Modern Arabic Theatre, Tawfiq al-Hakīm, Beyne Yawm wa Layla.

Giriş

İlkel kavimlerden beri bilinen ve insan hayatını ele alan tiyatro, sahne olarak tahsis edilmiş bir mekânda, oyuncuların söz ve hareketleriyle bir hikâyeyi canlandırma sanatıdır. Batı toplumlarında tiyatronun kökleri eski çağlara kadar götürülse de Arap toplumları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Zavadovsky gibi müsteşrikler Araplarda tiyatronun olmadığını ifade etmişler, Jacop Landau ve Aleksander Gibb gibi meşhur oryantalistler ise Arap tiyatrosunun varlığını kabul etmiş; fakat onun köklü bir geçmişinin olmadığını dile getirmişlerdir.[1]

Her ne kadar müsteşrikler Arap tiyatrosunun mazisiyle ilgili bunları söylemiş olsalar da Araplarda Karagöz, gölge oyunu, halk ozanlarının ve taklitçilerin yaptığı bir takım gösterilerin varlığı bilinmekteydi. Mısır'ın modern anlamda tiyatroyla tanışması ise 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle gerçekleşmiştir. Modernleşme rüzgârlarının Arap dünyasına etkisi kültür, edebiyat ve sanat alanlarında köklü değişimlere zemin hazırlamıştır. Batı'nın bilim, teknoloji ve sanat alanındaki ilerlemeleri, Arap toplumlarını kendilerini yeniden yapılandırmaya ve geleneksel kalıpların ötesine geçmeye zorlamıştır. Tiyatro, bu modernleşme hareketi içerisinde en dikkat çekici dönüşümlerden birini yaşamış, geleneksel anlatı biçimlerinin ötesine geçerek, toplumsal ve siyasi meseleleri irdeleyen, entelektüel tartışmaları sahneye taşıyan bir ifade aracı haline gelmiştir. İzleyiciye hem düşündürücü hem de eğlendirici mesajlar veren tiyatro, modern Arap toplumunun içsel çelişkilerini gözler önüne sermede önemli bir rol oynamıştır.[2]

Bu dönüşümün öncü isimlerinden biri olan Tevfik el-Hakîm, edebi hayatında pek çok türde eserler kaleme almış; ancak tiyatro alanında oluşturduğu "zihinsel tiyatro" anlayışıyla öne çıkmıştır. Ayrıca konusunu

---

[1] Aysel Ergül, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfiku'l-Hakîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 14-18.

[2] Hânnâ el-Fâhurî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Amerıcan Unıversty of Beırut, 1953), 924-928; Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1994), 82-84; Corcî Zeydân, *Târihu âdâbi'l-luğati'l 'Arabîyye* (Kahire: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2013), 1337-1340; Rahmi Er, "Modern Mısır Tiyatrosu (I)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1-2 (1990), 123-140.

kültürel kaynaklardan seçtiği *Ehlü'l Kehf* (1933), *Şehrâzâd* (1934), *Pigmalion* (1942), *el-Melik Udip* (1949) gibi ön plana çıkan birçok oyun yazmıştır. Kendi kültürel kimliğini koruyarak Batı klasiklerinden esinlenmiş olan el-Hakîm, Arap tiyatrosuna özgün bir dil ve üslup kazandırmış; sanatın sadece eğlence aracı olmaktan çıkarak, felsefi ve toplumsal sorgulamaların merkezi haline gelmesini sağlamıştır.[3] *Beyne Yevm ve Leyle* "Gün ve Gece Arasında" adlı oyun, el-Hakîm'in bu yenilikçi yaklaşımını somutlaştıran örneklerden biridir. Oyunun iki perdede kurgulanması, mekân ve zaman unsurlarının sembolik kullanımıyla birlikte bürokratik yapının içindeki ikiyüzlülük, riyakârlık ve toplumsal çelişkiler ironik bir dille sahneye taşınmıştır. Bu yönüyle eser, modern toplumun karmaşık ilişkilerini ve güç dinamiklerini eleştirel bir bakış açısıyla yansıtmaktadır. Oyunda yer alan karakterler; bakan, ofis müdürü, nişanlı çift ve diğer yan figürler aracılığıyla, bireysel özelliklerin ötesinde toplumsal yapıdaki yozlaşmayı ve samimiyetsizliği gözler önüne sermektedir. Her bir karakterin sergilediği davranışlar, sadece kişisel bir trajedi değil, aynı zamanda modern toplumun ahlaki ve siyasal paradokslarını da temsil etmektedir. Bu durum, oyunun hem dramatik yapısını hem de toplumsal eleştirisini derinleştiren temel unsurlardan biridir.

Bu makalede, Tevfik el-Hakîm'in "Gün ve Gece Arasında" adlı eserinin biçimsel özellikleri, karakter tahlili ve tematik derinlikleri detaylı bir şekilde incelenecektir. Amaç, eserin modernleşme sürecindeki Arap toplumunun ruhani ve kültürel dönüşümünü nasıl yansıttığını ortaya koymak, aynı zamanda yazarın tiyatroya getirdiği yenilikçi bakış açısını eleştirel bir perspektifle değerlendirmektir.

1. Beyne Yevm ve Leyle (Gün ve Gece Arasında) Tiyatrosu

Birinci Sahne

(Bakanın odası. Bakanlıkların birinde. Ofis müdürü kapıların birinden içeri giriyor ve arkasında da elinde bir zarf taşıyan postacı.)

Postacı: Posta Sayın Bakan!

Ofis müdürü: Eski Bakan.

Postacı: Mektubu evine teslim ediyoruz.

Ofis müdürü: Tabii tabii mektubu onun evine götür. Dün özel belgeleri götürdüğün gibi. Ona belgeleri teslim etmedin mi?

---

[3] Jan Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: E. J. Brıll, 1984), 279-280; Şükran Fazlıoğlu, "Tevfîk el-Hakîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/13-14; Ali er-Râî, *el-Masrah fi'l-Vatani'l-'Arabiyyî* (Kuveyt: 'Alemü'l-Ma'rife, 1999), 121.

Postacı: Bizzat sayın bakana teslim ettim. Yüzünde derin bir teessürle oluştu ve senin durumunu sordu.

Ofis müdürü: Durumumu mu sordu?

Postacı: Ofis müdürümden en azından bana veda etmek için gelmesini bekliyordum. Eğer -aniden bakanlık düşmemiş olsaydı- kendisinin sıra dışı bir terfi alması için rapor hazırlamıştım. O da bunu hususi olarak biliyor dedi.

Ofis müdürü: Benden kendisine veda etmemi mi istiyordu? Sayın bakanın basireti kapandı ve onun kötü döneminin sona ermesini sabırsızlıkla bekliyorduk.

Postacı: Sayın bakana meşgul olduğunuzu söyledim.

Ofis müdürü: Tabi ki meşgulüm. Yeni bakan gelmeden önce bu odanın temizliğe ihtiyacı var. Git ve hizmetçilerin büyüğünü gönder.

(Postacı çıkar. Ofis müdürü, eski bakanın ofisindeki çekmeceleri karıştırır. Çekmecenin gözünden evrakları çıkarır, onlara bakar ve onları yırtar.)

Postacı: (Bir süre sonra geri döner.) Sayın eski bakanın akrabası.

Ofis müdürü: (Soğuk bir şekilde) Onun akrabası mı?

Postacı: Sayın bakanın kızının nişanlısı.

Ofis müdürü: Onunla ne işim var?

Postacı: Sizinle röportaj yapmak istiyor.

Ofis müdürü: (Bağırarak) Maşallah! Kafasında zerre kadar akıl var mı? Eski bakanın kızına yüzük takip akraba olmak isteyen kimseler için vaktimin harcamasının mubah olduğunu mu sanıyorsun?

Postacı: Ona keyfinizin yerinde olmadığını söyleyeyim mi?

Ofis müdürü: Ne istersen onu de.

(Nişanlı erkek atılarak içeri girdiğinde postacı dışarı çıkmaya yeltenir.)

Nişanlı erkek: (Ofis müdürüne) İyi günler beyim!

Ofis müdürü: (Sert bir şekilde) İyi günler!

Nişanlı erkek: Kusura bakmayın. Bu şekilde içeri girmeye hakkım yok! Biliyorum, fakat mevzu oldukça önemli. Sadece bir kelime söylememe izin verin.

Ofis müdürü: Sadece bir kelime, çünkü meşgulüm.

Nişanlı erkek: Bir dakikadan fazla vaktinizi almayacağım.

Ofis müdürü: Buyurun!

(Postacıyı işaret eder ve ardından dışarı çıkar.)

Nişanlı erkek: Konu hassas ve ben önümde kendisiyle çok temas kurulan ve popüler olan eski bakanların adamlarından birinin olduğunu biliyorum.

Ofis müdürü: Kim bu adam?

Nişanlı erkek: Tabi ki siz.

Ofis müdürü: (Endişeli bir şekilde kapılara bakar.) Konuya gir konuya!

Nişanlı erkek: Bakana gönderilen mektuplar mutluluğunuzu açıyor mu?

Ofis müdürü: Hangi mektuplar?

Nişanlı erkek: Özel mektuplar.

Ofis müdürü: Benim onun özel mektuplarıyla ne alakam var?

Nişanlı erkek: Bakmadın öyleyse içeriği bilmiyorsun?

Ofis müdürü: Ben!

Nişanlı erkek: Bu makul, fakat şöyle bir durum var. Bu mektuplar bakanın eline ulaşmadan önce sen teslim aldın.

Ofis müdürü: Bana tam olarak ne demek istiyorsun beyefendi?

Nişanlı erkek: Bu sabah gelen mektupları bakan adına sen teslim almadın mı?

Ofis müdürü: Teslim aldım evet.

Nişanlı erkek: (Umutla) Onlar şimdi yanındalar mı?

Ofis müdürü: Maalesef. Mektupları postacıların biriyle onun evine gönderdim.

Nişanlı erkek: (Umutsuzca) Tüh! Allah kahretsin!

Ofis müdürü: Allah kahretsin?

Nişanlı erkek: Yukarı Mısır'daki köyümden gece treni ile geldim, fakat her şey boşa gitti. Kısmet! Yine de teşekkürler. (Gitmek için hamle yapar.)

Ofis müdürü: Şu ana kadar senden bir şey anlamadım?

Nişanlı erkek: Boş ver. Faydasız. O şanssız biri vesselam.

Ofis müdürü: Senin şansın kötü.

Nişanlı erkek: Senin de şansın kötü.

Ofis müdürü: Kötü şanslıyım ben. Niçin?

Nişanlı erkek: Bakanlık düşmesi ve bu faydalı bakanın gidişi... Reformcu... Çalışkan... Çevik... Benimle aynı görüşte değil misiniz?

Ofis müdürü: (Korkuyla kapılara bakarak) Tabi ki.

Nişanlı erkek: O en iyi bakanlardandı ve herkes tarafından sevilirdi öyle değil mi?

Ofis müdürü: Çook!

Nişanlı erkek: Fakat o gitti ve asla dönmeyecek. Umutlarımız da onunla sonsuza dek gitti. Bildiğiniz gibi ben bir çiftçiyim. İleri gelenlerden ve toprak ağalarından. Bolca arazi sahibi. Çok kazancı olan.(Mırıldanarak) Onu ararsam gelen bakanlığın gazabına maruz kalacağımı görmüyor musun?

Ofis müdürü: Bunun olması muhtemel.

Nişanlı erkek: Ve sen de? Fikriniz nedir?

Ofis müdürü: Gördüğün gibi.

Nişanlı erkek: Onu kıskanmaman gerektiğini düşünüyorum. Yeni bakanlığın oluşumu ile alakalı haberleri duymadın mı?

Ofis müdürü: Belki de bugün oluşturulmuştur.

Nişanlı erkek: Bu sabah eski bakanın mektuplarını evine gönderme hususunda acele etmeseydiniz başka bir durum ortaya çıkardı.

Ofis müdürü: Bu mektuplara niçin önem veriyorsun?

Nişanlı erkek: Tek kelime sadece.

Ofis müdürü: Tehlikeli bir şey mi var?

Nişanlı erkek: Bu giden bakanın kızının nikâh akdi için gelecek perşembe gününün belirlenmesi ile alakalı bir sorun var. Önceki bakanı kastediyorum.

Ofis müdürü: Bu mektubu yazan sen misin?

Nişanlı erkek: Evet. Ve onu posta kutusuna koyduktan sonra gazeteler geldi. Gazetelerde bakanlığın düşüşü ile alakalı haberler vardı.

Ofis müdürü: O vakit hemen kalkıp Mısır'a gittin.

Nişanlı erkek: Gece treniyle. Ve gördüğün gibi sabahın erken saatlerinde belki mektup bakanın eline geçmeden önce alabilirim diye geldim.

Ofis müdürü: Mektubun bakanın eline geçmeden önce size ulaşsaydı ne yapmayı planlıyordunuz?

Nişanlı erkek: Tabii fes kafadan düşmediği sürece -siz leb demeden leblebiyi anlayan birisiniz- çıkarlarımı artık önemli olmayan bir adamın eline ne diye bırakayım?

Ofis müdürü: Doğru. Sana faydası ya da zararı olmayan bir adam.

Nişanlı erkek: Aksine efendim. Zararlı olabilir, faydası olmaz. Şuan onun izinden gitmek bize öngörülmeyen zararlar verebilir.

(Koltuk altında zarf görünen postacı)

Postacı: Yeni bakanın odasını temizlemek için hizmetçilerin büyüğünü bakanın adresi ile birlikte hazır olması konusunda uyardım. Ve şimdi keyfine eski bakanın evine postayı ulaştırmak için gitmemi emrediyor musun?

Nişanlı erkek: (Bağırarak) Eski bakanın postası.

Ofis müdürü: (Postacıya) Zarfı getir ve seni çağırıncaya kadar dışarıda bekle!

(Postacı mektup zarfını ofis müdürüne teslim eder ve dışarı çıkar.)

Nişanlı erkek: (Sevinçle bağırarak) Allah'tan onunla gitmedi!

Ofis müdürü: (Zarf boşaltılır ve içindeki mektuplar masaya saçılır.) Bu mektupların içerisinde sizin mektubunuz nerede?

Nişanlı erkek: (Mektupların arasından bir mektuba ayırır.) İşte benim mektubum bu!

Ofis müdürü: Bekle! Onunla ne yapmak istiyorsun?

Nişanlı erkek: Siz? Benim yerimde olsaydınız ne yapardınız?

Ofis müdürü: Onu yırtmak mı istiyorsun?

Nişanlı erkek: Mektubun kapağını açmak mümkün olsaydı ondan düğün gününü belirleyecek kâğıdı çıkarır, onun yerine nişanın iptal edildiği bir kâğıt koyardım ve tarihini de bakanlığın düştüğü tarihten öncesini atardım. Bundan dolayı davranışlarımız son derece saygılı olacak. Onu görmüyor musun?

Ofis müdürü: Bana kapağı göster!

Nişanlı: (Mektubu ona verir.) Yapıştırıcısı çok yapışkan değil.

Ofis müdürü: (Mektubu kontrol eder.) Doğru söylüyorsun onu açmak ve tekrar yapıştırmak kolay.

Mektubu al ve ne istiyorsan onu yap!

Nişanlı erkek: (Mektuba alır sonra masanın üzerinde metal bir açıcı alıp kapağı dikkatli bir şekilde açar.) Açacak sayın bakan!

Ofis müdürü: Yeni bakan!

Nişanlı erkek: Kimin bakan olacağını biliyor musun?

Ofis müdürü: Henüz kimse bilmiyor. Her yeni bakan her halükârda eski bakandan iyidir.

Nişanlı erkek: (Açacağı bırakır.) Posta mührüne dokunmadan özenle kapağı açtı. (Kâğıdı mektubun içinden çıkarır.) Bu, işlerimizde aksi bir durum yaşarsak bizi ele verecek olan mektup! (Mektuptan küçük bir parça yırtar.)

Ofis müdürü: (Eliyle işaret ederek) İşte çöp kovası.

Nişanlı erkek: (Küçük bir parçayı çöp kovasını atar.) Ve şimdi sizin sayenizde beyaz bir sayfa.

Ofis müdürü: (Postane evraklarını karıştırır.) Şu basit kâğıdı al!

Nişanlı erkek: (Masanın üzerinden kalemle birlikte kâğıdı alır.) Teşekkürler. Dünden önceki günün tarihini atacağım. En iyisi dünden önceki günün tarihini. (Ve yazmaya başlar). Sayın bakan! Saygı gösterdikten sonra. Aile şartları bugünlerde beni evlilik hakkındaki düşüncemi ertelemeye zorluyor. Bundan dolayı üzgünüm ve sayın bakandan evlilik konusunu sanki olmamış gibi düşünmesini rica ediyorum. Sevgilerle. vs. Uzatmaya gerek yok! İstenen her şey bu mektupta değil mi?

Postane Müdürü: Bu mektup gerçekten yeterli?

Nişanlı erkek: (Kâğıdı zarfın içine koyar.) Kapağı olduğu gibi kapatmamız için biraz yapıştırıcı. (Masanın üzerindeki yapıştırıcı şişesine bakar ve onu alıp kapağı kapatır.)

Ofis müdürü: Şimdi kurtuldun?

Nişanlı erkek: Tereyağından kıl çeker gibi. Allah'ın ve sizin sayenizde. İşte mektup sayın eski bakanın postasının arasına olduğu gibi koy!

Ofis müdürü: (Ondan mektubu alır ve bakanın postasının arasına ekler. Zilin düğmesine basar akabinde postacı içeri girer.)

Al! Posta! Ve hemen bunları eski bakanın evine götür!

Nişanlı erkek: (Postacıya) Çok hızlı lütfen!

Ofis müdürü: (Postacıya) Tabii ki. Aceleniz var.

Postacı: (Posta zarfını alır.) Evet çarçabuk bineceğim göz açıp kapayıncaya kadar gideceğim. (Hızlıca çıkar.)

Nişanlı erkek: (Postane müdürüne) Dilim teşekkürden aciz. Şuan sizden sizi memleketimizde misafir edip bizi onurlandıracağınıza dair kesin bir söz almadan buradan ayrılmayacağım. Sizin için kurban kesip bir nebze olsun görevimi yerine getirmek istiyorum.

Ofis müdürü: Bunları hak edecek hiçbir şey yapmadım ben.

Nişanlı erkek: Aksine unutmayacağım bir mertlik yaptınız. Sanki Allah mektubumu bakanlığa göndermem için bana ilham verdi ve senin gibi mert bir adamı beni çıkmazdan kurtarması için karşıma çıkardı.

Ofis müdürü: Aksine Allah seni kurtarmamı ve onun bizden bu kederi kaldırdığı gibi senin üzerinden de benim kaldırmamı istedi.

Nişanlı erkek: Doğru. Sıkıntıydı ve bitti.

Ofis müdürü: Kötü bir dönemdi ve o dönem sona erdi.

Nişanlı erkek: Bu bakan ve Allah'a olan imanımdan dolayı kalbimin üzerinde ağır bir gölgeydi.

Ofis müdürü: Çalışma hayatında onunla samimi olan bizler ne diyoruz? Oldukça ahmak, akılsız ve aptal bir adamdı.

Nişanlı erkek: Allah size yardım etsin! Ben onun her şeye karışmasına müsaade etmedim ve ben onun heybe püskülü gibi olduğunu öngörümle anladım.

Ofis müdürü: Bütün bunlara ek olarak işleri yürütmedeki zulmü, dürüst olmayışı, şaşkınlığı ve yamukluğu.

Nişanlı erkek: Allah! Allah!

Ofis müdürü: Bu nedenle yeni bir dönemin gelmesi zorunluydu ve biz bu bozulmalar için onun bir reform yapacağını düşünüyoruz.

Nişanlı erkek: Feyiz yeni bakandadır.

Ofis müdürü: Umudumuz ve beklentimiz bu.

(Telefonun zili çalar ofis müdürü ahizeyi kaldırır ve kulağına koyar.)

Ofis müdürü: Alo! Alo! Meclis başkanlığı mı? Sen kimsin? Ahh, günaydın efendim. Yeni bakanlık kuruldu. Tebrikler.

Nişanlı erkek: Tebrikler.

Ofis müdürü: (Sessizce işaret edip telefon görüşmesine devam eder.) Alo! Alo! Bana yeni bakanın kim olduğunu söyle. Bakanların isimlerini. Bakanlığımız ilk. Bana yeni bakanı kim olduğunu söyle. Ne diyorsun? Aynı bakan. Eski bakanın kendisi. Değişmedi. Aynı bakanlığa tekrardan atandı. Yeterli. Yeterli. Gerisini duymaya gerek yok. Teşekkürler. (Ahizeyi bırakır.)

Nişanlı erkek: Aynısı ha!

Ofis müdürü: Yeni bakanımız eski bakanın ta kendisi ha!

Nişanlı erkek: (Bağırarak) Bizim büyük belamız. Mektup! Mektup!

Ofis müdürü: Yeter! Sayın bakana takdim edeceğim belgeler nerede? Şimdi tek başımayım sayın bakanın evinde.

Nişanlı erkek: (Ayağa sıçrayarak) Mektubum? Kim bu lanet olası mektubu benden istiyor? Evine. Göz açıp kapayıncaya kadar. Sayın bakanın evi.

İkinci Sahne

(Bakanın evindeki salon. Onun sonunda bahçeye giden bir kapı. Yanında çalışma odasına giden açık bir kapı. Salonda bakanın kızı küçük bir köpeği kucaklar şekilde oturdu. Onunla konuşurken gözleri çalışma odasından ayrılmıyor.)

Nişanlı kız: Neden hep çalışma odasına bakıyorsun?

Nişanlı erkek: Sayın bakan ve postacı.

Nişanlı kız: Bizi geciktirmez. Birazdan postacı ve evrakları biter ve bize döner.

Nişanlı erkek: (Boynunu çalışma odasına doğru uzatır.) Mektuplar.

Nişanlı kız: Hangi mektuplar?

Nişanlı erkek: (Bakışlarını çalışma odasına yöneltir.) Elinde. Onun elinde. Şimdi mi açacak?

Nişanlı kız: Sanmam. Uzun süre bizimle meşgul olmaması gerekir.

Nişanlı erkek: Evet. Lütfen. Şimdi okumasını engelle!

Nişanlı kız: Korkma! Şimdi hemen bize gelecek ve sohbete katılacak. Niçin nişan programı hazırlama hususunda bu kadar acele ettin?

Erkek nişanlı: (Bakarak) Hızlan! Engelle! Mektupları elinde evirip çeviriyor.

Nişanlı kız: (Gülümseyerek) Sabırlı ol! Sabrı öğren! Mektuplardan bahsetmek gerekirse. Neden şimdiye kadar bize yazmadın. Senden en

azından nişan tarihini belirler, düzenlemeleri teklif edersin diye bir açıklama bekliyorduk.

Nişanlı erkek: (Çalışma odasına bakarak) Yazdın. Demek istediğim şey düşündüm fakat ben bizzat kendim gelmeyi tercih ettim... Nişan gelecek perşembe gününe kadar tamamlansın diye inşallah!

Nişanlı kız: Nişan tarihi çok yakın.

Nişanlı erkek: (Bakarak) Çabuk ol! Mektubu açmak istiyor.

Nişanlı kız: (Çalışma odasına döner ve bağırır.) Baba! Baba! Seni bekliyoruz!

Bakan: (İçerden bağırarak) Kusura bakmayın!

(Sonra postacıya gitmesi için işaret eder onlara doğru ilerler. Elinde mektupları taşır bir vaziyette. Ve önünde masa olan küçük bir sandalyeye oturur. O anda nişanlı erkek onun gelmesiyle ayağa kalkar ve o oturunca oturur.)

Bakan: (Kızına) Nişanlına kahve istemedin mi?

Nişanlı kız: Tabi ki baba!

Bakan: (Mektupları önündeki masanın üzerine koyar.) Size katılıp sohbet koyulaşmadan önce bu mektuplara bakmam için bana az bir zaman verin! (Cebinden gözünü çıkarır.)

Nişanlı erkek: (Titreme tutmuş bir halde) Hayır Sayın Paşa! Hayır! Konumuz oldukça önemli ve şimdi kesip bize katılmana değer.

Nişanlı kız: Çok haklı baba! Şimdi okumayı bırakıp bize katılman lazım.

Bakan: (Cebine gözlüğü geri koyarak) Okumayı bıraktım. Şimdi aranızda verdiğiniz kararı anlatın.

Nişanlı kız: (Mektuplara bakan nişanlısına) Fikrini söylesene.

Nişanlı erkek: (Telaşlı bir halde gözlerini mektuplardan kaldırır.) Ben!

Nişanlı kız: (Nişanlısına) Ne oldu? Mektuplara ne için böyle bakıyorsun?

Nişanlı erkek: Ben mi baktım?

Nişanlı kız: Okumaya dalıp konumuzla meşgul olur diye mi korkuyorsun?

Nişanlı erkek: (Süratle) Evet. Aynen öyle. (Elini mektupları uzatır.) İzin verin paşam! Mektupları şu masanın üzerine bırakayım. Onları uzağa götüreceğim. Orada. Ver onları.

Bakan: (Elini mektupların üzerine koyar.) Hayır. Bırak ve emin ol. Şuan bütün kalbimle ve aklımla sizinleyim. Sizin mevzunuzdan daha önemli bir mevzum mu var? Konuşun dinliyorum.

Nişanlı erkek: Bu mektupları almadan emin olmayacağım. Uzağa. Gözlerinizden uzağa götüreceğim. (Elini mektupları alabilmek için uzatır.)

Bakan: (Ondan önce mektuplara elini uzatarak) Bekle. Seni rahatlatacağım. Mektupları cebime koyacağım. Onları sonra okurum. Yatak odasına gittiğimde. (Mektupları ceketinin cebine sokar.) Rahatladın mı şimdi? Haydi konuş ve fikrini söyle!

Nişanlı erkek: (Umutsuz bir şekilde bakanın cebine bakarak) Fikrim?

Nişanlı kız: Evet. Biraz önce bana söylediğin fikir.

Nişanlı erkek: (İçinde mektupların bulunduğu bakanın ceketinin cebine umutsuzca bakar.) Bence her şeyi bitti!

Bakan: Bitti?

Nişanlı erkek: (Düzelterek) Hayırlısı diyelim

Bakan: Düğün tarihi?

Nişanlı erkek: Gelecek perşembe inşallah.

Bakan: Özel bir gün olacak. Orada şimşek hızıyla bana rol yapan yüzler göreceğim. İstifa edip de geri dönüşüm arasındaki bu yirmi dört saat bana insanların acayip ve değişik hallerini gösterdi. Ofisimin müdürünün bile. Onu yükseltmiştim. O ise benimle vedalaşmayı ve evime girmeyi reddetti ve benim dönemimi kötü bir dönem olarak nitelendirdi.

Nişanlı erkek: Dar düşünce Paşam. Dar düşünce.

Nişanlı kız: O memura ne yapmayı düşünüyorsun baba?

Bakan: Ofisimin müdürüne mi? O ve onun gibi sahte olup masum kıyafetlerini giyenlere ne yapacağımı duyacaksınız.

Nişanlı erkek: (Bakanın ceketinin cebine bakarak) Allah'ın laneti riyakârlığa ve riyakârlara olsun.

(Hizmetçi elinde kahve tepsisiyle içeri girer ve nişanlı erkeğe doğru ilerler.)

Nişanlı kız: (Küçük köpeğini severken) İşte "Bobi" Bu ufaklık. Vefası ne kara günde ne de ak günde değişti.

Nişanlı erkek: (Kahveyle ilerleyen hizmetçiye) Önce Sayın Bakana.

Bakan: Hayır. Önce misafire.

Nişanlı erkek: (Kahve fincanını alır bakana doğru yönelir.) Mümkün değil. Sayın bakandan önce kahveyi almam imkânsız.

Bakan: Estağfirullah.

(Kahveyi bilerek bakanın ceketini döker.)

Nişanlı erkek: (Üzülmüş rolüyle) Felaket! Ne kadar sakarım ne kadar berbat bir şey yaptım. Hatamı nasıl telafi ederim sayın bakan?

Bakan: Canını sıkma. Basit bir şey.

Nişanlı erkek: Ceketinizi çıkarın efendim. Bizzat ben kendim temizleyeyim.

Nişanlı kız: (Köpeğini dışarı salar ve bağırır.) Ben? Benim işim ne?

Nişanlı erkek: (Bakanın ceketini çıkarmaya çalışarak) Yemin olsun cekete benden başka kimse dokunmayacak! Ben batırdığımı düzeltirim. Bana bırakın ceketi bana.

Bakan: (Nazik bir şekilde nişanlı erkeğin elini uzaklaştırır.) Yavaş. Yavaş. Ne sen, ne de nişanlın.

(Hizmetçiyi işaret eder.) Ceketi al, kuru temizlemeye götür ve bana geri getir! (Ceketi çıkarır ve onu hizmetçiye teslim eder.) Bundan daha kolay bir çözüm var mıydı?

(Hizmetçi ceketle yürür. Nişanlı erkeğin bakışları onun arkasında. Sonra bilinçsiz bir şekilde ceketin arkasından yürür.)

Nişanlı kız: (Nişanlısına) Nereye nereye?

Nişanlı erkek: (Telaşlı bir şekilde durur.) Cep? Cepte ne var? Cepler...?

Bakan: Doğru dedin. Ceketi ver. (Hizmetçi ceketle bakana döner, içindekileri çıkarır ve bakanın eline verir.)

Nişanlı erkek: (Elini bakanın eline uzatır.) Bu şeyleri bana verin sayın bakanım. Ellerinizi yormayın.

Bakan: Niçin ellerimi yorayım? Ya senin ellerin? (Kızına döner.) Sen al! Çalışma odasının çekmecesine koy ve üzerini kapat! Anahtar orada. (Pantolonun cebinden anahtarlığı çıkarır.)

Nişanlı kız: (Babasından eşyaları alır. Onların arasında mektuplar ve anahtarlıkla çalışma odasına ilerler ve köpeğini çağırır.) Bobi! Bobi!

(Nişanlı erkek, şaşkın bakışlarla elindeki mektuplarla çalışma odasına doğru ilerleyen nişanlısını takip eder ve bilinçsizce onun arkasından yürür.)

Bakan: (Nişanlı erkeğe) Nereye? Nereye?

Nişanlı erkek: Beni çağırıyor.

Bakan: Bobi'yi çağırıyor.

Nişanlı erkek: Belki de. Bobi benim.

Bakan: (Gülerek) Hayır. Gel. Gel otur. Seni kastetmiyor. Sana daha sonra lakap takacaktır ama asla o lakap "Bobi" olmayacak. Her neyse...

Nişanlı erkek: (Umutsuz bir şekilde yerine oturarak) Bu benim şanssızlığım.

Nişanlı kız: (İçeriden) Niçin gülüyorsun baba?

Bakan: Nişanlın söylesin. (Hapşırır.)

Nişanlı kız: (Anahtarlıkla oynar bir şekilde ortaya çıkar.) Sen mi hapşırdın baba?

Bakan: Evet.

Nişanlı kız: İnce giyindiğin için üşüteceksin.

Bakan: (Kalkar.) Haklısın. Kalın giyinsem iyi olur. Beni bekleyin. Biraz sonra döneceğim. (Hızlı bir şekilde dışarı çıkar.)

Nişanlı kız: (Nişanlısına) Ben yokken ne konuşuyordunuz?

Nişanlı erkek: (Nişanlısının elindeki anahtarlığı bakarak) Bu anahtarlık gümüş mü?

Nişanlı kız: Hayır. Normal. Demirden.

Nişanlı erkek: (Elini nişanlısının eline uzatır.) Göster! Göster!

Nişanlı kız: Onda dikkat çeken ne görüyorsun?

Nişanlı erkek: Şekli. Anahtarlık şekli.

Nişanlı kız: Basit bir anahtarlık.

Nişanlı erkek: Birbirine çok benziyor. Hepsi mi çalışma ofisinin çekmecelerinin?

Nişanlı kız: Evet. Her çekmecenin bir anahtarı var.

Nişanlı erkek: Anahtarlar arasında nasıl ayırt edebiliyorsun?

Nişanlı kız: Çok mu zor?

Nişanlı erkek: Sadece bakarak her çekmecenin anahtarını çıkarmak bana zor geliyor.

Nişanlı kız: Bu kolay bir şey. Her anahtarın dişine bakmak yeterli. Dişleri kendi aralarında birbirinden farklı farklı.

Nişanlı erkek: Doğru. Fakat hangi anahtarın dişinin hangi çekmecenin yuvasına uyacağını nereden biliyorsun?

Nişanlı kız: İlginç!

Nişanlı erkek: İlginç olan ne?

Nişanlı kız: Konuştuğumuz konu. Gayet romantik. Fark etmiyor musun? Evlilik ortaya çıktığından beri nişanlılar her yalnız olduklarında aydan, havadan, ayrılık ve buluşmadan bahsederler. Ama hiçbirinin çekmeceler ve anahtarlar hakkında konuşmak akıllarına gelmedi.

Nişanlı erkek: (Kendine gelir.) Ah! Kusura bakma!

Nişanlı kız: Kim bilir? Belki de senin bu konuyla bir alakan vardır?

Nişanlı erkek: Hayır! Hayır! Asla! Bir alakam yok. Mesele sadece.

Nişanlı kız: Sadece ne?

Nişanlı erkek: Sadece... Zekâna hayran oldum.

Nişanlı kız: Zekâm mı?

Nişanlı erkek: Evet. Şimdi sana baktım da mektupları bırakıp gelmen arasında uzun bir vakit geçmedi. Bakanın ceketinin içindeki şeyleri kastettim. Yani çekmeceyi anahtarla açıp kapattın. Anahtarlar birbirine çok benzer. Bu tabii zekâna işaret eder.

Nişanlı kız: Teşekkürler.

Nişanlı erkek: Rica ederim. Ben senin yerinde olsaydım anahtarlarla çekmeceleri karıştırıp kaybolmuştum. İnanmazsan deneyelim. Zekâmı ölç bakalım.

Nişanlı kız: Başaracağına eminim.

Nişanlı erkek: Kim bilir? İmtihanda kişi ya ikram görür ya da hafife alınır.

Nişanlı kız: Seni nasıl imtihan etmemi istiyorsun?

Nişanlı erkek: Mesele basit. Hızlı bir şekilde bana mektupları koyduğun çekmecenin anahtarını göster. Mektupları kastediyorum. Ve bana de ki yalnız başına git ve kendin aç.

Nişanlı kız: Açacaksın tabii.

Nişanlı erkek: Asla!

Nişanlı kız: Haydi deneyelim!

Nişanlı erkek: Evet. Deneyelim.

Nişanlı kız: (Hızlı bir şekilde) İşte anahtar.

Nişanlı erkek: Hemen değil. Ben hiçbir şey görmedim. Bir daha lütfen.

Nişanlı kız: (Gülümseyerek anahtarlığın içindeki bir anahtarı işaret etti.) Bu sefer iyi bak. Anahtar bu.

Nişanlı erkek: (Hemen elinden alır.) Ver!

Nişanlı kız: (Anahtarı ona bırakır.) Al ve git! Göz açıp kapayıncaya kadar benim açtığım gibi aç!

Nişanlı erkek: (Anahtarla hızlıca kalkar.) Çekmeceyi bulmama az kaldı.

Nişanlı kız: Birden ona kadar sayacağım.

Nişanlı erkek: Yirmiye kadar lütfen.

Nişanlı kız: (Hoşgörü içinde) Yirmiye.

Nişanlı erkek: (Anahtarla çalışma odasına doğru ilerleyerek) Barekallah!

Nişanlı kız: Yirmi olunca ofise koşup sonuca bakacağım. (Yüksek sesle sayar.) Bir... İki... Üç...

Nişanlı erkek: (Çalışma odasının eşiğinde) Bekle! Gözünü seveyim! Kopya ver biraz! Yoksa rezil olacağım. Çekmece nerde söylesene!

Nişanlı kız: (Gülerek) Sınav sorularından ne kaldı o zaman?

Nişanlı erkek: (Yalvararak) Söyle lütfen! Allah senin kusurunu ortaya çıkarmaz.

Nişanlı kız: (Affedici bir tebessümle) Sondaki çekmece. Saymaya devam edeceğim. Dört... Beş...

Nişanlı erkek: Hayır! Hayır! Rica ederim baştan say! (Sonra çalışma odasında gözden kaybolur.)

Nişanlı kız: Emredersin! Bir... İki... Üç... Dört... Beş... Altı... Yedi...

Nişanlı erkek: (İçerden bağırarak) Sus Bobi! Uzaklaş Bobi!

(İçeriden köpeğin havlamasını duyar.)

Nişanlı kız: (Gülerek saymaya devam eder.) Sekiz… Dokuz... On...

Nişanlı erkek: (Bağırarak) Hoşt Bobi! Köpek anahtarlığı kaçırmış. Anahtarları kaçırmış.

Nişanlı kız: (Hemen kalkarak) Bobi!

Nişanlı erkek: (Koşarak çıkar.) Anahtarlarla pencereden bahçeye atladı.

Nişanlı kız: Sen nereye koşuyorsun?

Nişanlı erkek: Bobi'nin peşine. Onu tutup anahtarları getirmek için. Henüz açmadım. Bu ne şans be! Ne kadar kötü bir gün! (Bahçeye giden kapıdan koşar.)

Nişanlı kız: (Gülümseyerek onu izler.) Yetişemezsin ona en iyisi geri dön!

Nişanlı erkek: (bahçede köpeğin dikkatini çekmeye çalışır.) Bobi! Gel. Gel aşkım. Rica ediyorum.

Ben senin tarafındayım. Sevimli ol. Anahtarları geri getir! (Köpekten uzaklaşıyormuş gibi sesini kısar.)

(Nişanlı kız kapıda güler. Birden bire dışarıda kapının yakınında birbirine benzer gürültü ve şamata sesleri duyar. Meğerse neşeyle bağıran ofis müdürünün sesi.)

Ofis müdürü: (Dışarıda) Sevgili bakanımız!

Sesler: (Dışarıdan bağırıyorlar.) Yaşasın sevgili bakanımız!

Ofis müdürü: (Dışarıdakilerle konuşur.) İçeri girmeyin! Bakanı rahatsız etmeyin! Kendisi dışarıya çıkıncaya kadar burada bekleyin! (Koltuğunun altındaki zarfla kapıdan gözükür.) Sayın bakan çalışma odasında mı?

Nişanlı kız: Giyiniyor. Bir saniye. (Yan kapıların birinden hızlıca çıkar.)

(Ofis müdürü salonda ilerler. Zarfı masaya koyup oturur. Orada nişanlı erkek çıkar terini bir mendille silerken.)

Nişanlı erkek: Of! Köpek kayboldu.

Ofis müdürü: (Ona dönerek) Köpek?

Nişanlı erkek: (Ofis müdürünü görür.) Sen? İyi ki geldin. (Kulağına fısıldar.) Aramızda kalsın o lanetli mektup hâlâ çalışma odasında karşı çekmecede. Bir saattir almaya çalışıyorum. Bütün yolları denedim. En sonunda anahtarı aldım tam çekmeceyi açacaktım ki o serseri köpek aldı. Çok kötü bir hâldeyim. O mektup oradayken bana rahat yok. Keşke bakan onu okumadan önce alabilsem.

Ofis müdürü: İçin rahat olsun. Bana güven.

Nişanlı erkek: Şimdi sana mı güveneyim? Senin durumun daha kötü. Allah kurtarsın.

Ofis müdürü: (Yan kapıdan döner.) Ah! Sayın bakan!

Bakan: (Ortaya çıkar ve alaycı bir sesle der.) Hoş geldin sadık ofis müdürüm!

Ofis müdürü: Her zaman sayın bakan.

Bakan: Tabii. Her zaman. Hatta istifadan sonra.

Ofis müdürü: Sadakatimden şüpheniz mi var sayın bakan?

Bakan: (Alay ederek) Asla! Estağfirullah. Benim istifamdan sonra evime gelip bana veda etmenden daha sadık bir şey var mı? Ya da korkmandan? Ya da kaçmandan?

Ofis müdürü: Sayın bakana veda ediyorum? Niçin? Hayır sayın bakan. Ben sizinle vedalaşmak istemedim çünkü yine döneceğinizden emindim. Sizinle umutsuz olanlar vedalaştı ama ben umutsuz olmadım. Sizin yetenekleriniz ve tecrübelerinizin rafa koyulmayacağından emindim.

Bakan: Gerçekten öyle mi düşünüyorsun?

Ofis müdürü: Düşüncem inancım bu sayın bakan. Size duyduğum gurur ve inancım hiçbir gün sarsılmadı.

Bakan: Bakanlık yaptığım dönem kötü değil miydi?

Ofis müdürü: Tabii. Kötüydü. Ama sizin düşmanlarınız ve sizi kıskananlar. Onlar sizin çalışmalarınızı, projelerinizi ve ıslahatlarınızı görmeyen inkâr eden kimselerdir.

Bakan: O zaman bunu onlar söylediler.

Ofis müdürü: Kesinlikle. Bütün emsalsiz ve reformist kişiler ara sıra hoşlarına gitmeyen şeyler duyarlar ve kendilerini sevmeyen insanların dedikoduları onlara ulaşır. Allah görüyor. Onların bazı inkârlarını duymak nasıl canımı acıtıyordu bir bilsen. Fakat ben "sayın bakan yüce kimselerin dâhilerindendir ve onda dâhilik ve yücelik mizacı var" diyerek kendimi avutuyordum.

Bakan: Her neyse. Ben sana iyilikten başka bir şey yapmadım.

Ofis müdürü: Unutmam akıl işi mi? Benim her bir üst derecem sayın bakan eliyle oldu. Benim en azından size vefalı olup sizi arayanlardan olmam gerekir.

Bakan: Aynen öyle olması gerekir.

Ofis müdürü: Size yemin ederim ki bu gerçek. Onlar istemese de size sadık olmak benim kanımda var. Sizin şahane karakteriniz ve güçlü aklınıza olan inancım kalbime kazılı.

Bakan: Her zaman tam anlamıyla güvenebileceğim ofis müdürüm olmanı umut ediyorum.

Ofis müdürü: Sayın bakanın güveni benim her şeyim. Bütün servetim. Allah şahit olsun ki güveninizi boşa çıkarmayacağım.

Bakan: Yarım saat sonra bakanlar toplantısı var.

Ofis müdürü: (Zarfı alır.) Sayın bakan gerekli olan bütün evrakları hazırladım.

Nişanlı kız: (Bobi kucağında anahtarlarla içeri girer.) İşte Bobi. Anahtarlığı kendisi bana getirdi.

Nişanlı erkek: (Bilinçsizce) Ver lütfen.

Bakan: (Kızına) Anahtarları ofis müdürüme ver. Her zamanki gibi postaları ve evrakları bana sunsun.

Ofis müdürü: (Anahtarları teslim alarak) Teşekkür ederim. Bana biraz zaman verir misiniz sayın bakan?

Bakan: Ne?

Ofis müdürü: (Kapıya yaklaşır ve bağırır.) Yaşasın sevgili bakan!

Sesler: (Dışarıda) Yaşasın sevgili bakanımız!

Bakan: Ne?

Ofis müdürü: Sayın bakanın bakanlığa geri dönüşünü kutlamak için odama geldiler.

Bakan: (Gülümseyerek) Bu cümbüşü sen mi hazırladın?

(Bakan arkasında kızı ile beraber kapıya doğru ilerler.)

Ofis müdürü: Bu doğal bir his. Patlama yaşayabilir. Ofis müdürüne sayın bakanın yaptığı iyiliklerini kim unutur?

Bakan: İstisnai terfi kararını hatırlamayı unutma!

(Kapının eşiğinden çıkar ve onu iki eliyle selamlar. Arkasında kızı ve kızının köpeği Bobi. Nişanlı erkek, Ofis müdürünün kolunu tutup ofis odasının bir kenarına çekmeye çalışıyor.)

Nişanlı erkek: (Kısık sesle ofis müdürüne) Anahtar elimde. Senin itibarın benim.

Ofis müdürü: (Kısık sesle) İçin rahat olsun! Sana dedim ki bana güven; fakat sen inanmıyorsun!

Nişanlı erkek: İnandım. İman ettim. Aptaldım anlamadım.

Ofis müdürü: Neyi anlamadın?

Nişanlı erkek: iktidar sahibi kolayca ikiyüzlü birisine inanır ve ikiyüzlülük çabucak unutulur!

2. Beyne Yevm ve Leyle (Gün ve Gece Arasında) Adlı Oyunun İncelenmesi

Tevfik el-Hakîm'in iki perdeden oluşan *Beyne Yevm ve Leyle* (Gün ve Gece Arasında) adlı oyunu, aynı adı taşıyan *Beyne Yevm ve Leyle* (Gün ve Gece Arasında) adlı tiyatro mecmuasında yer alan ve 1950 yılında yayımlanan bir oyundur. Oyunda yazar, *el-Masrahiyye el-Mecmû'a* (Toplumsal Tiyatro) konulu 21 oyunu derlemiştir.

Tevfik el-Hakîm bu oyunda, Mısırda özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra meydana gelen toplumsal değişimleri mas-rivâye[4] üslubuna uygun olarak anlatmaya çalışmıştır. Oyunda yazar, insanlar arasındaki ilişkilerin, bilhassa siyasi alandaki ilişkilerin ne kadar kaygan ve yapay bir zemin üzerinde şekillendiğini, o minvalde yürüdüğünü, daha çok menfaat ve ikiyüzlülük üzerine bina edildiğini en doğal hâliyle dile getirmeye çalışmıştır. Yazarın cereyan eden hadiseleri siyasi arenaya çekmesi, siyaset kurumunun riyakârlığa ne kadar müsait bir alan olduğunu dile getirmek içindir diyebiliriz.

Beyne Yevm ve Leyle adlı oyun tematik açıdan değerlendirildiğinde; Tevfik el-Hakîm bu oyunda devletin bürokratik yapısı içinde süregelen iktidar oyunlarını, kurumsal yozlaşmayı ve siyasi çıkar üzerine bina edilen ilişkileri çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer. Oyun, yalnızca bireysel trajedileri ya da komik olayları yansıtmaktan ziyade, devletin en üst kademelerinde yer alan karakterler aracılığıyla, güç arayışı ve bu gücün korunması adına sergilenen dalkavukluk ve riyakârlık vurgulanır. İktidarın mektuplar, belgeler ve posta yoluyla temsil edilmesi, bilgi ve haber akışının kontrol altında tutulmasının ne denli stratejik bir araç olduğunun altını çizer. Mektupların, eski bakanın evine teslim edilme sürecinde yaşanan karmaşa, aslında kurum içindeki yozlaşmayı, çıkar ilişkilerini ve reform vaatlerinin boş kalışını simgeler. Sahnedeki karakterler ise, bu çelişkili yapının temsilcileri olarak, kendi içlerindeki adalet arayışı ile kurumsal çıkarlar arasındaki uçurumu sergiler. Yazar, bu durumu oyunda şöyle dile getirir:

"Ofis müdürü: Tabii tabii mektubu onun evine götür. Dün özel belgeleri götürdüğün gibi. Ona belgeleri teslim etmedin mi?

Postacı: Bizzat sayın bakana teslim ettim. Yüzünde derin bir teessür oluştu ve senin durumunu sordu.

[4] Henry Buckley Charlton, *Funûnu'l-edeb*, çev. Zekî Necîb Mahmûd (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2019), 109-131.

Ofis müdürü: Durumumu mu sordu?

Postacı: Ofis müdürümden en azından bana veda etmek için gelmesini bekliyordum. Eğer -aniden bakanlık düşmemiş olsaydı- kendisinin sıra dışı bir terfi alması için rapor hazırlamıştım. O da bunu hususi olarak biliyor dedi.

Ofis müdürü: Benden kendisine veda etmemi mi istiyordu? Sayın bakanın basireti kapandı ve onun kötü döneminin sona ermesini sabırsızlıkla bekliyorduk.

Postacı: Sayın bakana meşgul olduğunuzu söyledim.

Ofis müdürü: Tabi ki meşgulüm. Yeni bakan gelmeden önce bu odanın temizliğe ihtiyacı var. Git ve hizmetçilerin büyüğünü gönder. (Postacı çıkar. Ofis müdürü eski bakanın ofisindeki çekmeceleri karıştırır. Çekmecenin gözünden evrakları çıkarır, onlara bakar ve onları yırtar.)"[5]

Oyunda ön plana çıkan hususlardan biri de sergilenen davranış biçimleridir. Eski bakanın mirası ve onun reformcu, çalışkan imajı, devletin üst düzeyindeki beklentileri ve umutları simgelerken, yeni bakanın aslında aynı figürden ibaret olması, değişim söylemlerinin ne kadar yüzeysel kaldığını ortaya koyar. Bu durum, reform vaatlerinin altında yatan politik çıkar ilişkilerini ve devlet düzeninin hiçbir zaman köklü bir şekilde yenilenemeyeceğini ima eder. Yeni düzenin müjdesi, halkın ve bireysel aktörlerin umutlarını artırsa da, oyunun akışı, bu umutların ne kadar kırılgan ve aldatıcı olduğunu gözler önüne serer. Öte yandan yeni gelen bakanın kim olduğu bilinmeden ve önceki icraatları hakkında bilgi sahibi olunmadan hüsnü kabul görmesi ve bütün hazırlıkların ona göre yapılması oyundaki paradokslardan biri olarak karşımıza çıkar. Şöyle ki:

"Ofis müdürü: Bu nedenle yeni bir dönemin gelmesi zorunluydu ve biz bu bozulmalar için onun bir reform yapacağını düşünüyoruz.

Nişanlı erkek: Feyiz yeni bakandadır.

Ofis müdürü: Umudumuz ve beklentimiz bu."[6]

Bürokrasinin işleyişi, oyunda vurgulanan diğer can alıcı noktalardan biridir. Ofis müdürü, devlet yapısının belgeler ve mektuplar üzerinden süregelen güç mücadelesini sembolize eder. Onun sergilediği kontrollü tutum, dışarıya verdiği ağır ve resmi hava ile aslında içinde barındırdığı çıkarcılık ve ikiyüzlülüğün maskesidir. Mektuplar, sadece basit haberleşme araçları değil; aynı zamanda devlette bilgi akışının nasıl sağlandığına dair sembolik bir dildir. Bu bağlamda, mektupların yönetimdeki yerinin altının

[5] Tevfik el-Hakîm, *Beyne Yevm ve Leyle* (Mektebetü Mısr, 1994), 14-15.
[6] Hakîm, *Beyne Yevm ve Leyle*, 22.

çizilmesi, devletin şeffaflıktan uzak, kapalı kapılar ardında işleyen çürümüş yapısının eleştirisidir.

Oyunun tematik zenginliği ise gün ile gece arasındaki metaforik ayrımlarda kendini gösterir. "Gün ve Gece Arasında" ifadesi, aslında aydınlık ile karanlık, şeffaflık ile gizlilik, doğruluk ile aldatıcılık arasındaki zıtlığı temsil eder. Gündüz; açık, aydınlık ve reform umutlarını, gece ise gizli çıkar ilişkilerini, karanlıkta yürütülen ikiyüzlülüğü ve çıkarcılığı simgeler. Bu metafor, izleyiciye sistemin altında saklı kalan yozlaşmanın ne denli derin olduğunu anlatır.

Öte yandan, bireysel idealler ile toplumsal gerçeklik arasındaki çatışma da oyunun tematik yapısının önemli bir parçasını oluşturur. Nişanlı erkek, kökenleri ve kişisel değerleriyle, devletin acımasız bürokrasisi ve çıkar ilişkileri karşısında bir yandan umudu ve adalet arzusunu dile getirirken, diğer yandan sistemin baskısı altında ezilen bir figür olarak karşımıza çıkar. Kendi ideallerini gerçekleştirme çabası ve otoritenin dayattığı kalıplar arasında sıkışmışlığını ortaya koyar. Bu durum, bireysel mücadelenin, kurumsal düzenin ağırlığı altında ne denli güçlükle ve riyayla sürdürülmeye çalışıldığını gösterir. Oyunda bu durumla ilgili olarak şu cümlelere yer verildiğini görüyoruz:

"Nişanlı erkek: (Ofis müdürüne) Dilim teşekkürden aciz. Şuan sizden sizi memleketimizde misafir edip bizi onurlandıracağınıza dair kesin bir söz almadan buradan ayrılmayacağım. Sizin için kurban kesip bir nebze olsun görevimi yerine getirmek istiyorum.

Ofis müdürü: Bunları hak edecek hiçbir şey yapmadım ben.

Nişanlı erkek: Aksine unutmayacağım bir mertlik yaptınız. Sanki Allah mektubumu bakanlığa göndermem için bana ilham verdi ve senin gibi mert bir adamı beni çıkmazdan kurtarması için karşıma çıkardı."[7]

Sonuç olarak, *Beyne Yevm ve Leyle* adlı oyun, yalnızca devletin bürokratik işleyişini veya politik entrikaları eleştirmekle kalmaz; aynı zamanda reform ve değişim söylemleri altında yatan derin çelişkileri, halkın ve bireysel aktörlerin umutları ile kurumsal gerçeklik arasındaki uçurumu da irdeler. Oyundaki her bir karakter, devletin resmi söylemi ile içsel dünyasındaki çelişkileri arasında gidip gelirken, izleyiciye modern toplumun temel yapısal sorunlarına dair keskin bir eleştiri sunar. Böylece, oyunun tematik analizi, iktidarın korunması, bürokratik düzenin yozlaşması, dalkavukluk ve riyakârlığın hâkimiyeti ile bireysel ideallerin bastırılması arasındaki karmaşık ve çarpıcı ilişkiyi ortaya koyar.

[7] Hakîm, *Beyne Yevm ve Leyle*, 21.

Beyne Yevm ve Leyle adlı oyun, *zaman ve mekân unsurları bağlamında* değerlendirildiğinde; absürt tiyatro özelliği taşıyan eserde yazarın daha çok insan doğasının değişken yüzlerini sergilemek istediği için zaman ve mekân öğelerini geri plana ittiğini, dolayısıyla bu unsurların edilgen bir konumda olduğu fark edilir. Eserde zaman, belirli bir tarih ya da saat dilimi içinde sıkışıp kalmaktan çok, anlık değişimlerin ve menfaat uğruna dönüşen ilişkilerin gölgesinde cereyan eder. Mekân ise yalnızca fiziksel bir çevre olmanın ötesinde, bireylerin sadakatle riyakârlık arasında gidip gelen çelişkiler yumağını açığa çıkaran bir sahne olduğu görülür.

Oyun, siyasetin kaygan zeminini anlatırken mekânları da ona uygun olarak şekillendirir. Bakanlık, gücün ve iktidarın merkezidir; ancak bu merkez sabit değil, adeta kaynayan bir cadı kazanıdır. Bugün koltuğunda oturan kişilerin yarın kapının önüne konulması an meselesidir. Bu hareketlilik, mekânın da ruhunu belirler; çünkü bakanlık koridorları, insan karakterinin en değişken hâllerine tanıklık eder. Ofis müdürünün odası, bakanlık içindeki çıkar ilişkilerinin ve dalkavukluk düzeninin merkezi gibidir. Burada kelimeler, gerçeği ifade etmekten çok, menfaat sağlamak adına maharetle seçilen maskeler hâline gelir. Ne var ki Tevfik el-Hakîm, pek çok olayın yaşandığı bu mekânların tasvirini yapmamış, söz konusu bu mekânları okuyucuya kesitler halinde sunmuştur. Buna dair yazarın oyunun birinci perdesinde ana mekân olarak seçtiği ve hangi bakanlık olduğunu belirtmediği "bakanlık" oyunda şöyle dile getirilir:

"Bakanın odası... Bakanlıkların birinde... Ofis müdürü kapıların birinden içeri giriyor ve arkasında da elinde bir zarf taşıyan postacı..."[8]

Öte yandan oyunda öne çıkan mekânlardan biri de bakanın evidir. Fakat evin mahremiyeti içinde dahi siyasetin keskin yüzü hissedilir. Bakanın evi, sadece bir yaşam alanı değil, aynı zamanda yeni oyunların kurulduğu bir sahnedir. Evin içindeki diyaloglar, bakanlıkta yaşanan ikiyüzlülüğün özel hayata nasıl sirayet ettiğini gösterir. Evin bahçesi ise bir zıtlıklar mekânı gibidir. Burada vefasız insanların arasında küçük bir köpek, sadakatin sessiz temsilcisi olarak belirir. Oyun, bu zıtlık üzerinden, insanoğlunun sadakate ne kadar uzak, çıkarcılığa ise ne kadar yakın olduğunu ortaya koyar.

Zaman unsuruna gelince; oyun belirgin bir tarihe oturtulmamış, aksine anların içinde eritilmiştir. Günlerin, ayların veya yılların bir önemi yoktur; önemli olan, insanın ne zaman neye dönüşeceğidir. Zaman, siyasetin değişkenliği ile birlikte akışkan bir hâl alır. Bir gün önce saygıyla eğilenler, ertesi gün sırtlarını dönebilir; dün vaatlerle donatılan bir hayat, bugün unutulabilir. Zaman, bireylerin gerçek karakterlerini ortaya çıkaran bir

[8] Hakîm, *Beyne Yevm ve Leyle*, 14.

turnusol kâğıdı gibidir. Gücün ve menfaatin el değiştirdiği her an, yeni bir yüz, yeni bir sadakat, yeni bir ihanet getirir.

Bu bağlamda oyunda mekân ve zaman unsuru yalnızca bir arka plan değil, olayların akışını ve karakterlerin psikolojisini belirleyen unsurlar olarak karşımıza çıkar. Mekân, gücün şekil değiştirdiği bir sahne olurken, zaman, bu değişimin en büyük tanığıdır. Tevfik el-Hakîm, bize yalnızca bir hikâye anlatmakla kalmaz; aynı zamanda, zamanın ve mekânın gölgesinde insanın nasıl şekillendiğini gösterir. Ve sonunda, en acı gerçeği fısıldar:

"**İktidar sahipleri kolayca ikiyüzlüye inanır ve ikiyüzlülük çabucak unutulur.**"[9]

Beyne Yevm ve Leyle adlı oyunu karakter tahlili *bağlamında* değerlendirildiğinde; yazarın bürokratik yapı içindeki ikiyüzlülüğü, dalkavukluğu ve siyasi entrikaları çarpıcı bir dille ortaya koyduğu görülür. Sahnedeki karakterler, hem kişisel çıkarlarını hem de devlet yapısının karmaşık işleyişini yansıtarak, izleyiciye acımasız bir dünyanın portresini sunar.

Oyunda yazar, karakterlerin isimlerine, tasvirlerine veya kişilik özelliklerine doğrudan yer vermek yerine, onları eylemleri ve diyalogları üzerinden inşa eder. Bu yaklaşım, karakterlerin iç dünyasına dair çözümlemeleri ve onlara ait özellikleri, izleyicinin kanaatine ve takdirine bırakır. Yazarın bunu yapmasındaki amacı, isimler veya karakterlerden ziyade, insan davranışlarını ve toplumsal sistemleri eleştirel bir bakış açısıyla sorgulamaktır diyebiliriz.

Öte yandan karakterlerin kişisel çıkarlarını devlet yapısıyla iç içe geçirmiş olması, siyasi entrikaların ve sahnedeki dramatik çatışmanın temelini oluşturur. Bu da oyunun sadece bireysel ahlaki yozlaşmaya değil, sistemin genel çarpıklığına yönelik güçlü bir eleştiri sunduğunu da gösterir. Oyun, bireylerin otorite karşısındaki konumlarını ve değişen koşullara nasıl uyum sağladıklarını gözler önüne sererken, seyirciye karakterlerin gerçek yüzlerini keşfetme fırsatı verir. Oyun boyunca sergilenen diyaloglar ve davranışlar, güç dengelerinin değişken yapısını, bireyin iktidar karşısındaki duruşunu, menfaatle yoğrulmuş sadakatini ve ahlaki çöküşünü açıkça ortaya koyar. Otoritenin gölgesinde var olmaya çalışan bu karakterler, hem kişisel arzularının hem de devlet mekanizmasının çarkları arasında ezilirken, izleyiciye acımasız bir dünyanın keskin hatlarla çizilmiş bir tablosunu sunar.

Oyundaki figürlere teker teker baktığımızda; bakanın en önemli karakterlerden biri olduğunu görürüz. O, resmi yetkiyi elinde tutarken, sözde ciddiyeti ve disiplinin temsilcisi olarak görünse de aslında iktidar

[9] Hakîm, *Beyne Yevm ve Leyle*, 24.

oyunlarının ve kişisel çıkarlarının etkisinde kalmaktadır. Kendi kararlarını verirken ve etrafındakilerden tam bir sadakat beklerken, davranışlarında riyakârlığın izlerini görmek mümkündür. Özellikle ofis müdürüyle olan diyaloglarında bakan, övgü ve dalkavukluk karşısında kendini sürekli teyit ettirmeye çalışır; bu durum, onun hem otoriteyi pekiştirme çabasını hem de çevresindeki dalkavukluk kültürünü ortaya koyar.

Ofis müdürü, oyunda bakanın sadık hizmetkârı olarak karşımıza çıkar; ancak bu sadakat, çoğunlukla dalkavukluk örneğiyle beslenir. Bakanın her sözüne ve hareketine aşırı övgüde bulunması, müdürün samimi olmayan bir bağlılık sergilediğini hissettirir. Müdür, bakanın iktidarını yüceltirken, aynı zamanda kendi konumunu güvence altına almak için çıkar ilişkilerini de göz önünde bulundurur. Böylece, riyakârlık ve dalkavukluk onun karakterinin temel taşlarından haline gelir.

Nişanlı erkek, olayların akışı içerisinde hem gergin hem de kendini kanıtlamaya çalışan bir portre çizer. Dışarıdan bakıldığında, otoriteye olan hayranlığı ve çevresindeki beklentileri yerine getirme arzusu, onun aslında içsel güvensizlikleriyle çatıştığını gösterir. Bu durum, bazı sahnelerde sözde alçakgönüllülük ve dolaylı yoldan yapılan dalkavukluk eğilimlerine de zemin hazırlar. Kendi beceriksizliğini gizlemeye çalışırken, otoritenin takdirine duyduğu ihtiyaç, karakterinde belirgin bir riyakârlık biçimine dönüşür. Oyunda onun bu durumu şöyle özetlenir:

"Nişanlı erkek: (Ofis müdürüne) Dilim teşekkürden aciz. Şuan sizden sizi memleketimizde misafir edip bizi onurlandıracağınıza dair kesin bir söz almadan buradan ayrılmayacağım. Sizin için kurban kesip bir nebze olsun görevimi yerine getirmek istiyorum.

Ofis müdürü: Bunları hak edecek hiçbir şey yapmadım ben.

Nişanlı erkek: Aksine unutmayacağım bir mertlik yaptınız. Sanki Allah mektubumu bakanlığa göndermem için bana ilham verdi ve senin gibi mert bir adamı beni çıkmazdan kurtarması için karşıma çıkardı."[10]

Nişanlı kız, oyunun akışında zekâsı ve pratikliğiyle dikkat çekerken, modern ve bağımsız kadın imajını da temsil eder. Çalışma odası, mektuplar ve anahtarlar üzerinden kurduğu benzetmelerle analitik düşüncesini ortaya koyar; küçük köpeği Bobi'ye duyduğu sevgi ve şefkat ise onun duygusal yanını vurgular. Kendi sözünü söyleyebilmesi, geleneksel rollerin ötesine geçerek bireysel özgürlüğünü ve içsel gücünü simgeler.

Postacı karakteri ise bu karmaşık atmosferde bilginin ve haberin taşıyıcısı konumundadır. Görevini yerine getirirken, samimi ve açık sözlü tavrıyla, ofis müdürü ve nişanlı erkek arasındaki olayları izleyiciye aktarır.

[10] Hakîm, *Beyne Yevm ve Leyle*, 21.

Onun basit ama dürüst ifadeleri, sistemin acımasız ve riyakâr yüzünü daha gerçekçi bir zeminde sunar; çünkü tüm bu dalkavukluk ve riyakârlık arasında postacı tarafsız bir gözlemci gibidir.

Böylece sahnede yer alan bu karakterler, bürokrasinin acımasız yüzünü, politik ikiyüzlülüğün getirdiği sıkışmışlığı, kendi çıkarlarına hizmet eden bir düzenin parçası olmanın getirdiği çelişkileri ve halkın umuduyla kurumsal yapının gerçek yüzü arasındaki farkı gözler önüne serer. Karakterlerin çoğu, otoriteye duyulan hayranlık, çıkar ilişkileri ve içsel çatışmaların yarattığı ikiyüzlülüğü barındırırken, bu durum hem bireysel hem de toplumsal düzeyde eleştirel bir bakış açısı sunar ve seyirciye düşündürücü olduğu kadar eğlenceli bir deneyim yaşatır.

Beyne Yevm ve Leyle adlı oyun biçimsel özellikler *bağlamında* değerlendirildiğinde; oyunun içsel çatışmaların, bürokratik düzenin ve politik entrikaların yansımasını sadece tematik anlatım yoluyla değil, aynı zamanda metnin yapısal ve dilsel unsurları üzerinden de güçlü bir biçimde izleyiciye aktarılır. Oyunun sahne düzeni, izleyiciyi mekânın içine çeken detaylı dekor ve sahne direktifleriyle dikkat çeker. Bakanlık odası, çekmeceler, mektuplar ve postacı gibi unsurlar, sadece dekoratif ögeler olmaktan ziyade, devletin işleyişinin, bilgi akışının ve iktidarın korunmasına dair sembolik mesajlar taşır. Bu unsurlar, metnin dramatik akışında belirleyici bir rol oynarken, aynı zamanda izleyiciye devlet bürokrasisinin kapalı ve çürümüş yapısına dair eleştirel bir bakış sunar.

Dil ve üslup ise, oyunun biçimsel özelliklerinin belki de en çarpıcı yönüdür. Resmi dilin getirdiği soğuk, mesafeli ve ağır söylemler ile günlük yaşamın argo ifadeleri arasında kurulan tezat, karakterlerin bürokratik yapının temsilcisi olarak sergiledikleri ikiyüzlülüğü ve dalkavukluğu gözler önüne serer. Bu dilsel renk armonisi, izleyiciye hem kurumsal düzenin katı kurallarını hem de karakterlerin kişisel çatışmalarını aynı anda hissettiren bir atmosfer sunar. Diyaloglar ise oyunun ritmini ve temposunu belirleyen, kesintili, hızlı ve zaman zaman çarpıcı replik alışverişleriyle doludur. Bu yapı, sahnede yaşanan olayların yoğunluğunu ve bürokratik süreçlerin akıcılığını yansıtarak, metnin dramatik gerilimini artırır. Bunun yanında resmi hitaplar, ağır ve bazen alaycı söylemler, ofis müdürü ve diğer üst düzey karakterlerin bürokratik söylemi üzerinden ortaya konulan ironik üslup, oyunun biçimsel yapısına eleştirel bir derinlik katar. Bu durum, hem metnin dramatik temposunu belirler hem de seyirciye kurumsal düzenin içsel çelişkilerini sorgulatır.

Oyunun metni, simgesel unsurlarla zenginleştirilmiştir. Mektuplar, zarflar ve çekmeceler, devletin işleyişindeki kontrol mekanizmalarını ve bilgi üzerindeki hâkimiyeti sembolize eden önemli ögelerdir. Bu semboller, metin içinde devrimin, reformun ve değişimin ne kadar yüzeysel kaldığını

ortaya koyarken, aynı zamanda kurumsal düzenin derin yapısal sorunlarına işaret eder. Karakterlerin sahneye geliş ve geliş tarzları, beden dili, ses tonları ve etkileşim biçimleri de bu biçimsel anlatımın önemli bir parçasını oluşturur. Oyuncuların performansları, devletin resmi söylemi ile bireysel idealler arasındaki çatışmayı somutlaştırarak, izleyiciye hem duygusal hem de entelektüel bir deneyim sunar.

Tüm bu biçimsel özellikler, *Beyne Yevm ve Leyle* adlı oyunun modern tiyatro geleneği ile klasik tiyatro arasındaki kesişim noktasını gözler önüne serer. Sahne düzeninden dil kullanımına, diyalog ritminden simgesel öğelerin ustaca işlenişine kadar her bir unsur, oyunun estetik bütünlüğünü ve toplumsal eleştirisini güçlendirir. Böylece, metin sadece devlet bürokrasisinin ve politik entrikaların yansımasını değil, aynı zamanda modern toplumun yapılandırıcı unsurları üzerine de derin düşünceleri izleyiciye aktaran, katmanlı bir anlatı sunar.

Sonuç

Tevfik el-Hakîm'in *Beyne Yevm ve Leyle* adlı oyunu, bürokratik yozlaşmayı, siyasi entrikaları ve bireylerin bu sistem içindeki konumlarını eleştirel bir bakış açısıyla ele alan önemli bir eserdir. Yazar, oyunun genel kurgusunda güç mücadelesinin ikiyüzlülük ve dalkavukluk üzerinden şekillendiğini vurgulamış, karakterlerin diyalogları ve eylemleri aracılığıyla siyasetin kaygan zeminine dikkat çekmiştir. Reform ve değişim vaatlerinin yüzeysel kaldığı, bireylerin çıkarları doğrultusunda hareket ettiği bu yapı, eserin temel eleştiri noktalarından biridir.

Oyun, bireysel çıkarlarla devlet yönetimi arasındaki çelişkileri ön plana çıkararak, toplumsal sistemin işleyişini ve otoritenin nasıl korunduğunu gözler önüne sermiştir. Bürokrasi içindeki yozlaşma, belgeler ve mektuplar gibi semboller aracılığıyla işlenirken, bilgi akışının manipüle edilmesi ve gücün el değiştirmesi sürecinde yaşanan sahte sadakatler, eserin dramatik yapısını güçlendiren unsurlar arasında yer almıştır. Yazar, karakterlerin tutumları üzerinden, gücün nasıl elden ele geçtiğini ve bireylerin çıkar ilişkileri doğrultusunda nasıl konum değiştirdiğini çarpıcı bir şekilde işlemiştir.

Oyun, absürt tiyatro özelliği taşıdığı için zaman ve mekân unsurları doğrudan tasvir edilmemiş, edilgen bir yapıda sunulmuş, fakat bu unsurlar olayların gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Oyunda belirli bir tarih ya da kesin bir mekân vurgusu yapılmasa da, bakanlık ve bakanın evi gibi sembolik alanlar üzerinden siyaset ve bürokrasinin işleyişi gözler önüne serilmiştir. Zaman kavramının belirsizliği ise, yozlaşmanın ve çıkar ilişkilerinin her dönem var olduğuna dair evrensel bir mesaj sunmuştur. Bu bağlamda, *Beyne Yevm ve Leyle*, yalnızca belirli bir döneme ya da topluma

yönelik bir eleştiri sunmakla kalmaz, aynı zamanda iktidarın değişmez doğasına dair genel bir yorum getirmiştir.

Oyundaki karakterler bireysel özelliklerinden ziyade, toplumsal ve siyasal yapının birer yansıması olarak ele alınmıştır. Bakan, ofis müdürü, nişanlı erkek ve diğer karakterler, gücün ve menfaatin etkisiyle değişen insan doğasını temsil etmiştir. Sadakat, dürüstlük ve bağlılık gibi erdemler, sistemin katılığı karşısında birer gösteriş aracına dönüşerek samimiyetini yitirmiştir. Yazar, bu karakterler üzerinden insanın iktidar karşısındaki duruşunu, menfaat ilişkileri içinde nasıl şekillendiğini ve gerçek kimliklerin nasıl maskeler ardına saklandığını gözler önüne sermiştir.

Sonuç olarak, *Beyne Yevm ve Leyle* adlı oyun, siyasi ve bürokratik sistemlerin çarpık işleyişini ele alan derinlikli bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Güç dengeleri, yozlaşma, dalkavukluk ve bireysel ideallerin sistem içinde nasıl eridiği gibi temalar, oyunun temel yapı taşlarını oluşturur. Tevfik el-Hakîm, eseri aracılığıyla toplumsal düzenin ve siyasi yapının sürekli bir değişim içinde olmasına rağmen özünde aynı kalmaya devam ettiği vurgulamıştır. Böylece, eser yalnızca dönemin Mısır'ına değil, iktidarın her çağda benzer dinamikler üzerine kurulduğu gerçeğine de ışık tutar.

Kaynakça

Brugman, Jan. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden: E. J. Brıll, 1984.

Charlton, Henry Buckley. *Funûnu'l-edeb*. çev. Zekî Necîb Mahmûd. Birleşik Krallık: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2019.

Er, Rahmi. "Modern Mısır Tiyatrosu (I)". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 33/1-2 (1990), 123-140.

Ergül, Aysel. *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfiku'l-Hakîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

er-Râî, Ali. *el-Masrah fi'l-Vatani'l-Arabiyyî*. Kuveyt: Alemü'l-Marife, 3. Baskı, 1999.

el-Fâhurî, Hânnâ. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Amerıcan Unıversty of Beırut, 1953.

el-Hakîm, Tevfik. *Beyne Yevm ve Leyle*. Mektebetü Mısr, 1994.

Fazlıoğlu, Şükran. "Tevfîk el-Hakîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Heykel, Ahmed. *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fî Mısr*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1994.

Zeydân, Corcî. *Târihu âdâbi'l-luğati'l Arabîyye*. Kahire: Müessesetü Hindavî li't-Ta'lîm ve's-Sekafe, 2013.

KUR'AN'IN ARAP DİLİNE ETKİSİ VE ARAP DİLSEL MUCİZESİ

AHMET GÖKÇE*

Öz

Bu makale, Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki derin ve çok boyutlu etkisini ve dilsel mucizesi (i'câz) olgusunu tarihsel ve modern perspektiflerden incelemektedir. Çalışma, Kur'ân'ın Arap dilini koruma, birleştirme, yayma ve zenginleştirme yönündeki tarihsel katkılarını ele almakta, klasik dönemdeki i'câz anlayışlarını ve bu anlayışların temel unsurlarını (fesahat, belagat, nazm, üslup, icaz, tenasüp) açıklamaktadır. Ayrıca, modern dönemde Kur'ân'ın Arap diline etkisinin devam eden boyutları (dil birliği sağlama, modern dilbilim çalışmalarına etki, çağdaş edebiyata yansımalar, İslami söylemin yeniden inşası) ve i'câz kavramına yönelik çağdaş yaklaşımlar (çağdaş düşünürlerin yorumları, bilimsel ve edebi i'câz tartışmaları, modern dilbilimsel değerlendirmeler) analiz edilmektedir. Makale, Kur'ân'ın Arap dili ve kültürü üzerindeki zamanlar üstü ve çok yönlü etkisini vurgulayarak, onun sadece dini bir metin değil, aynı zamanda dilsel ve kültürel bir hazine olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Arap Dili, İ'câzü'l-Kur'ân, Dilsel Mucize, Tarihsel Etki, Modern Etki, Chicago Stili

Abstract

This article examines the profound and multidimensional impact of the Holy Qur'an on the Arabic language and the phenomenon of its linguistic miracle (i'jaz) from both historical and modern perspectives. The study addresses the historical contributions of the Qur'an in preserving, unifying, spreading, and enriching the Arabic language. It explains the classical understanding of i'jaz and its fundamental elements (eloquence, rhetoric, composition, style, conciseness, coherence). Furthermore, it analyzes the ongoing dimensions of the Qur'an's influence on the Arabic language in the modern era (maintaining linguistic unity, impact on modern linguistic studies, reflections in contemporary literature, reconstruction of Islamic discourse) and contemporary approaches to the concept of i'jaz (interpretations by modern thinkers, debates on scientific and literary i'jaz, modern linguistic evaluations). The article emphasizes the timeless and multifaceted influence of the Qur'an on Arabic language and culture, demonstrating that it is not only a religious text but also a linguistic and cultural treasure.

* Doç. Dr., gokce.ahmed@gmail.com, Orcid: 0009-0002-8187-3710

Keywords: Holy Qur'an, Arabic Language, I'jaz al-Qur'an, Linguistic Miracle, Historical Impact, Modern Impact, Chicago Style

Giriş

İslam medeniyetinin temel taşı ve Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm, sadece dini ve ahlaki bir rehber olmakla kalmamış, aynı zamanda indiği toplumun ve dilin üzerinde derin ve kalıcı izler bırakmıştır. Arap dili, Kur'ân'ın nüzulüyle birlikte tarihinde yeni bir döneme girmiş, hem yapısal hem de anlamsal açıdan önemli dönüşümler yaşamıştır. Kur'ân, Arapçayı sadece korumakla kalmamış, aynı zamanda onu zenginleştirmiş, farklı lehçeler arasında birliği sağlamış ve İslam fetihleriyle birlikte geniş coğrafyalara yayılmasına vesile olmuştur. Bu durum, Arap dilinin sadece bir iletişim aracı olmaktan çıkıp aynı zamanda bir medeniyet dili, ilim dili ve evrensel bir mesajın taşıyıcısı haline gelmesinde kilit rol oynamıştır.

Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki bu etkisi, sadece tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda dilsel bir mucize (i'câz) boyutuyla da ele alınmıştır. Klasik dönem İslam alimleri, Kur'ân'ın üslubundaki eşsizliği, belagatını, içerdiği anlam derinliğini ve geleceğe yönelik haberlerini onun ilahi bir kelam olduğunun ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğinin delili olarak görmüşlerdir. Dilsel i'câz teorileri, Kur'ân metninin lafız ve mana açısından taklit edilemezliğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu tartışmalar, Arap dilbilimi, belagat ve tefsir gibi ilim dallarının gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Modern dönemde ise Kur'ân'ın Arap diline etkisi ve dilsel mucizesi farklı perspektiflerden yeniden değerlendirilmektedir. Küreselleşme, modernleşme ve yeni dilbilimsel yaklaşımlar, Kur'ân metnine yönelik analizleri çeşitlendirmiştir. Tarihsel etkilerin yanı sıra, Kur'ân'ın modern Arapçanın standartlaşmasındaki rolü, çağdaş Arap edebiyatına yansımaları ve İslami söylemin modern dünyadaki inşasındaki yeri gibi konular güncel tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Aynı şekilde, i'câz kavramı da klasik tanımların ötesinde, bilimsel, edebi ve tematik boyutlarıyla yeniden yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Bu makale, Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki etkisini ve dilsel mucizesi olgusunu hem tarihsel hem de modern perspektiflerden ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle Kur'ân'ın Arap dilini koruma, birleştirme, yayma ve zenginleştirme yönündeki tarihsel katkıları incelenecektir. Ardından, klasik dönemdeki dilsel i'câz anlayışlarına değinilecektir. Sonrasında ise modern dönemde Kur'ân'ın Arap diline etkisinin devam eden boyutları ve i'câz kavramına yönelik çağdaş yaklaşımlar tartışılacaktır. Bu çerçevede, Kur'ân'ın Arap dili ve kültürü üzerindeki çok yönlü ve zamanlar üstü etkisinin kapsamlı bir analizi sunulmaya çalışılacaktır.

Ku’ran'ın Arap Diline Tarihsel Etkisi

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki tarihsel etkisi, İslam medeniyetinin teşekkülünde ve Arapçanın dünya dilleri arasındaki konumunun belirlenmesinde kritik bir öneme sahiptir. Bu etki, dilin korunması, birleştirilmesi, yayılması ve zenginleştirilmesi olmak üzere çeşitli boyutlarda kendini göstermiştir.

Arap Dilini Bozulmaktan ve Yok Olmaktan Koruması

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki en önemli etkilerinden biri, bu dili bozulmaktan ve yok olmaktan korumasıdır. İslam öncesi dönemde okuma yazma bilmeyen, basit ve dar geçim kaynaklarına sahip, bilimlerden ve maariften uzak, birçok savaşa ve yıkıma maruz kalan bir çöl topluluğunun dili olan Arapçanın üslûbunu ve asıl şeklini bugüne kadar bozulmadan getirebilmesinin en önemli sebebi Kur'ân-ı Kerîm'dir. Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin belirttiği gibi, Kur'ân, Arapçaya büyük bir canlılık ve hayatiyet kazandırarak, diğer diller gibi zamanla bozulmaktan ve unutulup yok olmaktan onu korumuş ve böylece Kur'ân'ın tesiriyle Arapça canlı ve edebi bir dil olarak bugüne kadar gelebilmiştir.[1] Bu korumanın en önemli dayanaklarından biri, Yüce Allah'ın "Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette[2] onu yine biz koruyacağız" ayetiyle Kur'ân'ı bizzat kendisinin muhafaza etmesi ve böylece kıyamete kadar herhangi bir değişikliğe uğramadan ebedi olarak kalmasıdır. Bu sayede Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapça da koruma altına alınmış ve bir nevi ebedilik kazanmıştır. Bu durum diğer semavi kitaplar ve onların indirildiği diller için geçerli olmadığından o kitaplar orijinal şeklini kaybetmiş, onların indirildiği diller ise zamanla bozulup yok olmuşlardır.

Corcî Zeydân bu konuda şöyle demektedir: "Diğer milletlere gönderilen kutsal kitaplar için söz konusu olmayan Kur'ân'ın büyük ve önemli bir tesiri bulunmaktadır. Bu da fasih Arapçanın korunmasını ve milyonlarca insanın okuyarak aynı dili anlamalarını sağlamasıdır. Şayet Kur'ân olmasaydı, Arap dünyasının lehçeleri farklılaşır ve o dile mensup olanların birbirlerini anlaması zorlaşırdı. Nitekim[3] Roma'nın yıkılmasıyla Latincenin yaşadığı durum Arapça için de söz konusu olurdu."

Arap Dilinde Birlik Meydana Getirmesi

Kur'ân-ı Kerîm indirilmeden önce Arap yarımadasının değişik bölgelerinde yaşayan kabilelerin fesâhat ve belâgatı farklı derecelerde olan

---

[1] Mustafa Sâdık er-Râfiî, İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 2:74.
[2] Kur'ân-ı Kerîm, Hicr, 15/9
[3] Corcî Zeydân, Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye, nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 2:15.

lehçeleri kullanılmaktaydı. Kur'ân'ın indirildiği Kureyş lisanı (lehçesi) ise dillerin en kolayı, en tatlısı, en açığı ve en anlamlısıydı. Suyûtî, Kureyş lehçesinin diğer lehçelere üstünlüğü konusunda İmâm Vasîtî'den şu ifadeleri nakletmektedir: "Kureyş'in kelamı kolay ve açıktır. Diğer Arapların kelamı ise yabani ve gariptir. Bu nedenle Araplar Kureyş'e yakınlaşmak istemişler, onların lisanını sevmişler ve ona uyum sağlamışlardır. Kur'ân-ı Kerîm ise onu daha da güzelleştirmiş ve ona tatlılık katmıştır."[4]

Câhiliye döneminde çeşitli panayırlarda yaşanan dil tartışmaları, Ukaz çarşısında yapılan şiir yarışmaları ile Arapçada dil birliği sağlanmaya çalışılmış, bu devrin sonlarına doğru Arap dilinde kabileler arasında büyük bir dil birliğine gidilmiş ve bu ortak dile şiir dili adı verilmiştir. Birlik yoluna girmiş olan bu dili Kur'ân-ı Kerîm tek lehçeye (Kureyş Lehçesi) indirmiş ve henüz tamamlanmamış olan bu dil birliğini tam manasıyla sağlamıştır.[5]

Kur'ân'ın üslûbundan etkilenen ve onu okuyup dinlemekten zevk alan Müslümanlar bu yüce kitabın etrafında toplanarak Arapçayı aynı ve tek kaynaktan almış, Kur'ân'dan öğrendikleri kelime ve ifadeleri kullanmaya başlamış, tek bir ümmet olarak ortak dilleri (Kureyş lehçesiyle indirilen) Kur'ân dili olmuştur.

Arapçanın Geniş Çapta Yayılmasını Sağlaması

İslâmiyet'ten önce Arapça sadece Arabistan yarımadasında konuşulan, diğer dillere pek etkisi olmayan, ilim, sanat, kültür ve medeniyet alanında önemli bir yeri bulunmayan bir dil idi. Bu yüzden Arabistan dini, siyasi, kültürel açıdan önemli bir merkez olamamıştı.

Kur'ân-ı Kerîm indirildikten sonra Müslüman olan Araplar diğer milletleri İslâm'a davet ettiler ve kısa zamanda Arap olamayan bazı milletler de Müslüman oldular. Kur'ân'ın hükümlerini öğrenebilmeleri ve ibadetlerini doğru bir şekilde eda edebilmeleri için Arap olmayan bu müslümanların ilk yaptıkları şey Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapçayı öğrenmek oldu. Böylece Kur'ân sayesinde Arapça diğer milletler arasında tanınmaya ve yayılmaya başladı.

İslâm fetihleriyle beraber Arap yarımadasına mahsur kalmaktan kurtularak doğuda, batıda, güneyde ve kuzeyde, müslümanların gidebildiği her yerde yayılan Arapça, Suriye, Mısır, Filistin ve Kuzey Afrika halkları tarafından kendi lehçeleriyle konuşulmaya başlanmış aynı zamanda Arap dili

[4] Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1:129

[5] Mustafa Sâdık er-Râfiî, İ'câzu'l-Kur'ân, 78; Ahmed el-İskenderî ve Mustafâ İnânî, el-Vesît fî Edebi'l-Arabî ve Târîhuhû (Kahire: Matbaatü'l-Meârif, 1925), 95

buralarda ve diğer İslâm ülkelerinde din, siyaset, edebiyat, kültür ve eğitim-öğretim dili olmuştur.[6]

Böylece İslâmiyet ve Kur'ân sayesinde Arapça Arâmî dilinin konuşulduğu Suriye'ye, Kıptîce ve Yunanca'nın hâkim olduğu Mısır'a, Latince ve Berberî dilinin kullanıldığı Kuzey Afrika'ya, oradan da Endülüs'e, doğuda ise İran ve Irak üzerinden Türk ve Hint kültür sahasına kadar yayılarak evrensel bir dil konumuna gelmiştir.[7]

Arap Diline Yeni Kelime ve Deyimler Kazandırması

Kur'ân-ı Kerîm, Arap diline birçok yeni kelime ve terim kazandırmıştır. Bu kelimelerden bazıları ilk defa Kur'ân tarafından kullanılmış, bazıları da önceki manalarından İslâmi manalara aktarılmışlardır. İbn Fâris, İslâm dininin ortaya çıkmasıyla birlikte yapılan yeni düzenlemeler ve dile eklenen ilaveler sonucunda Arap dilinde bazı terimlerin eski kullanım alanlarından çıkarak yeni formlara taşındığını, böylece ortaya çıkan son durumun, dilin ilk konumunu yok ettiğini ifade etmektedir.[8]

Araplar tarafından daha önce kullanılan fakat Kur'ân'ın kastettiği anlamıyla bilinmeyen bazı kelimelere Kur'ân ıstılahî anlamlar yükleyerek bu kelimelerin delâlet ettiği anlamları çoğaltmış böylece Arapçanın dil hazinesine katkıda bulunmuştur. İslâmiyetin gelişiyle yeni anlamlar kazanan kavramlardan bazıları şunlardır:

- صلاة **(Salât)**: Sözlükte 'dua', 'istiğfâr', 'rahmet' 'ta'zîm' anlamlarına gelen bu kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de doksan ayette değişik anlamlarda kullanılmış, Câhiliyedeki kullanımına ek olarak vahiy sürecinde ıstılâhî bir anlam kazanarak "tekbirle başlayıp selamla biten ve belli hareket ve sözlerden oluşan ibadet şekli" anlamında şer'î bir mana kazanmıştır.[9]
- زكاة **(Zekât)**: Sözlükte 'temizlik', 'artmak', 'bereketli olmak' 'iyi, düzgün ve verimli olmak' anlamında kullanılan bu kelime, Kur'ân'da otuz ayette geçmekte ve temelde iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi "temizlik ve arınma" ikincisi ise "belirli şartları

[6] Hüseyin Küçükkalay, Kur'ân Dili Arapça (Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969), 164.
[7] Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)," TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:283
[8] Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Sünenü'l-Arabî fî Kelâmiha, nşr. Muhammed Alî Beydûn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 44
[9] Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 394-395; Alî b. Muhammed eşŞerîf el-Cürcânî, Kitâbu't-Ta'rîfât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 134

taşıyan mal sahiplerinin mallarının bir kısmını fakirlere vermesi" anlamıdır ki bu, Câhiliyede olmayan İslâm dinine has bir ibadettir.[10]

- صوم **(Savm)**: Sözlükte 'kendini tutmak, geri durmak' anlamına gelen kelime, Kur'ân'da eş anlamı olan 'صيام' kelimesiyle beraber on dört ayette zikredilmekte ve "mükellefin niyet ederek fecirden güneşin batımına kadar yemek, içmek ve cinsi münasebetten kendini tutması" anlamındakullanılmaktadır.[11]
- حج **(Hac)**: Sözlükte 'gitmek', 'yönelmek', 'ziyaret etmek' anlamında kullanılan bu kelime Kur'ân'da türevleriyle beraber on üç ayette geçmekte ve "Kurban Bayramı'nda Kâbe'yi usûl ve şartlarına uygun biçimde ziyaret etme" anlamına gelmektedir.[12]

Bu örnekler, Kur'ân'ın Arap diline kazandırdığı yeni kelime ve kavramların sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Kur'ân'ın nüzulüyle birlikte Arapça, yeni kelimeler, deyimler ve kavramlarla zenginleşmiş, bu da dilin ifade gücünü ve kapsamını genişletmiştir.

Ku’ran'ın Dilsel Mucizesi: Klasik Yaklaşımlar

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki etkisinin en önemli boyutlarından biri, onun dilsel mucizesi (i'câz) olarak kabul edilmiştir. İslam düşünce tarihinde, Kur'ân'ın belagat ve fesahat açısından eşsizliği, onun ilahi kaynağının en önemli delillerinden biri olarak görülmüştür. Bu bölümde, klasik dönem İslam âlimlerinin Kur'ân'ın dilsel mucizesine yönelik yaklaşımları ele alınacaktır.

İ'câz Kavramının Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

İ'câz kelimesi, Arapça "a-c-z" kökünden türemiş olup, "aciz bırakmak, güçsüz kılmak" anlamına gelmektedir. Terim olarak ise, "Kur'ân'ın benzerini getirmekten insanları aciz bırakması" anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân'ın i'câzı, onun hem lafız hem de mana açısından benzersiz olması ve insanların onun bir benzerini meydana getirmekten aciz kalması demektir.[13]

İ'câz kavramı, Kur'ân'ın bizzat kendisinin meydan okumasıyla (tehaddî) ortaya çıkmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, inkârcılara meydan okuyarak onları Kur'ân'ın benzerini getirmeye davet eden ayetler bulunmaktadır: "De ki: Andolsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve

[10] Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 492; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, 114.
[11] Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 375; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, 134
[12] Mehmet Erdoğan, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, 127; el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, 82
[13] Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân," TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21:403

cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onu benzerini ortaya koyamazlar."[14]

"Yoksa 'Onu uydurdu' mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin."[15]

"Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın."[16]

Bu ayetler, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal açıdan eşsizliğini vurgulamakta ve muhataplarını onun benzerini getirmeye davet etmektedir. Ancak, Kur'ân'ın bu meydan okumasına rağmen, ne o dönemde ne de sonraki dönemlerde onun benzerini getirmeye yönelik girişimler başarılı olamamıştır.

Klasik Dönem Âlimlerinin İ'câz Anlayışları

İslam düşünce tarihinde, Kur'ân'ın i'câzı konusunda çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, Kur'ân'ın hangi yönlerden mucizevi olduğuna dair farklı vurgular yapmaktadır.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825)

İ'câz konusunda ilk eser veren âlimlerden biri olan Ebû Ubeyde, "Mecâzü'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'ın dilsel özelliklerini incelemiştir. Ona göre, Kur'ân'ın i'câzı, onun Arap dilinin en üstün örneklerini içermesi ve üslubunun mükemmelliğinde yatmaktadır.[17]

Câhiz (ö. 255/869)

Mu'tezile ekolünün önde gelen isimlerinden Câhiz, "Nazmü'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'ın nazmının (söz dizimi ve kompozisyonu) mucizevi olduğunu savunmuştur. Ona göre, Kur'ân'ın i'câzı, onun nazmının eşsizliği, belagatının üstünlüğü ve üslubunun benzersizliğinde yatmaktadır.[18]

Rummânî (ö. 384/994)

Rummânî, "en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzını on yönden ele almıştır: Sarfe (insanların Kur'ân'ın benzerini getirmekten alıkonulması), tehaddî (meydan okuma), belagat, gelecekten haber verme,

---

[14] Kur'ân-ı Kerîm, İsrâ, 17/88
[15] Kur'ân-ı Kerîm, Hûd, 11/13
[16] Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/23.

[17] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Mecâzü'l-Kur'ân, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 1:8
[18] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, el-Beyân ve't-Tebyîn, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'lHancî, 1998), 1:87

Kur'ân'ın önceki kitapları tasdik etmesi, Kur'ân'ın bütün insanlığa hitap etmesi, Kur'ân'ın eskimemesi, Kur'ân'ın tamamının ezberlenmesi, Kur'ân'ın içerdiği hikmetler ve Kur'ân'ın üslubunun eşsizliği.[19]

Hattâbî (ö. 388/998)

Hattâbî, "Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzını üç temel unsura dayandırmıştır: Lafız, mana ve lafız-mana uyumu. Ona göre, Kur'ân'ın i'câzı, bu üç unsurun mükemmel bir şekilde bir araya gelmesinde yatmaktadır. [20]

Bâkıllânî (ö. 403/1013)

Bâkıllânî, "İ'câzü'l-Kur'ân" adlı eserinde Kur'ân'ın i'câzını hem dilsel hem de içerik açısından ele almıştır. Ona göre, Kur'ân'ın i'câzı, onun nazmının eşsizliği, üslubunun benzersizliği, içerdiği gaybi haberlerin doğruluğu ve içerdiği hikmetlerin derinliğinde yatmaktadır.[21]

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078)

Cürcânî, "Delâilü'l-İ'câz" adlı eserinde "nazm teorisi"ni geliştirmiştir. Bu teoriye göre, Kur'ân'ın i'câzı, onun nazmının (söz dizimi ve kompozisyonu) eşsizliğinde yatmaktadır. Cürcânî'ye göre, nazm, kelimelerin ve cümlelerin birbiriyle olan ilişkisini, anlamın en mükemmel şekilde ifade edilmesini sağlayan bir sistemdir. Kur'ân'ın nazmı, bu sistemin en mükemmel örneğidir.[22]

Dilsel İ'cazın Temel Unsurları

Klasik dönem İslam âlimlerinin Kur'ân'ın dilsel mucizesine yönelik yaklaşımları incelendiğinde, i'câzın temel unsurları şu şekilde özetlenebilir:

Fesahat ve Belagat

Kur'ân'ın fesahat ve belagatı, onun dilsel mucizesinin en önemli unsurlarından biridir. Fesahat, kelimelerin ve cümlelerin açık, anlaşılır ve kulağa hoş gelen bir şekilde ifade edilmesidir. Belagat ise, sözün yerinde, zamanında ve muhatabın durumuna uygun bir şekilde söylenmesidir. Kur'ân, hem fesahat

[19] Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî, en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1976), 75-104

[20] Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1976), 27

[21] Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkıllânî, İ'câzü'l-Kur'ân, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1997), 35-36.

[22] Abdülkâhir el-Cürcânî, Delâilü'l-İ'câz, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2004), 87.

hem de belagat açısından en üstün örnekleri içermektedir.[23]

Nazm (Söz Dizimi ve Kompozisyon)

Kur'ân'ın nazmı, onun dilsel mucizesinin bir diğer önemli unsurudur. Nazm, kelimelerin ve cümlelerin birbiriyle olan ilişkisini, anlamın en mükemmel şekilde ifade edilmesini sağlayan bir sistemdir. Kur'ân'ın nazmı, bu sistemin en mükemmel örneğidir. Kur'ân'da her kelime, en uygun yerde ve en uygun şekilde kullanılmıştır.[24]

Üslup

Kur'ân'ın üslubu, onun dilsel mucizesinin bir diğer önemli unsurudur. Kur'ân'ın üslubu, hem şiir hem de nesirden farklıdır. Kur'ân'ın üslubu, kendine özgü bir üsluptur ve bu üslup, Kur'ân'ın eşsizliğinin bir göstergesidir. Kur'ân'ın üslubu, hem kulağa hoş gelen bir ahenk içermekte hem de anlamı en mükemmel şekilde ifade etmektedir.[25]

İcaz (Özlü İfade)

Kur'ân'ın icazı, onun dilsel mucizesinin bir diğer önemli unsurudur. İcaz, az sözle çok anlam ifade etmektir. Kur'ân, bu konuda da en üstün örnekleri içermektedir. Kur'ân'da her ayet, en özlü şekilde ifade edilmiş ve en derin anlamları içermektedir.[26]

Tenasüp (Uyum)

Kur'ân'ın tenasübü, onun dilsel mucizesinin bir diğer önemli unsurudur. Tenasüp, Kur'ân'ın ayetleri, sureleri ve konuları arasındaki uyumu ifade etmektedir. Kur'ân'da her ayet, her sure ve her konu, birbiriyle mükemmel bir uyum içindedir. Bu uyum, Kur'ân'ın bütünlüğünün ve tutarlılığının bir göstergesidir.[27]

Sonuç olarak, klasik dönem İslam âlimleri, Kur'ân'ın dilsel mucizesini çeşitli yönlerden ele almışlar ve bu mucizenin temel unsurlarını ortaya koymuşlardır. Bu yaklaşımlar, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisinin anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Modern Dönemde Ku'ran'ın Arap Diline Etkisi

---

[23] Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 2:281

[24] Abdülkâhir el-Cürcânî, Delâilü'l-İ'câz, 92

[25] Mustafa Sâdık er-Râfiî, İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye, 144.

[26] Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2:106

[27] Burhânuddîn Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver (Kahire: Dâru'lKitâbi'l-İslâmî, t.y.), 1:5

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki etkisi, klasik dönemle sınırlı kalmamış, modern dönemde de çeşitli boyutlarıyla devam etmiştir. Küreselleşme, modernleşme, teknolojik gelişmeler ve yeni dilbilimsel yaklaşımlar, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisinin farklı perspektiflerden değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu bölümde, modern dönemde Kur'ân'ın Arap diline etkisi ele alınacaktır.

Modern Arap Dünyasında Dil Birliği Sağlama Rolü

Modern dönemde Arap dünyası, siyasi, kültürel ve dilsel açıdan çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Sömürgecilik, ulus-devletlerin ortaya çıkışı, modernleşme çabaları ve küreselleşme, Arap dünyasının dilsel birliğini tehdit eden faktörler olmuştur. Ancak, Kur'ân-ı Kerîm, bu zorluklara rağmen Arap dilinin birliğini koruma ve sürdürme konusunda önemli bir rol oynamaya devam etmiştir.

Günümüzde Arap dünyasında konuşulan lehçeler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Fas'ta konuşulan Mağrip lehçesi ile Irak'ta konuşulan Mezopotamya lehçesi arasında, karşılıklı anlaşılabilirlik açısından ciddi zorluklar yaşanmaktadır. Ancak, Kur'ân'ın dili olan fasih Arapça (Fusha), tüm Arap ülkelerinde ortak bir yazı dili ve resmi dil olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki birleştirici etkisinin modern dönemde de devam ettiğini göstermektedir.[28]

M. Raşit Özbalıkçı'nın belirttiği gibi, "Günümüzde konuşma dilleri birbirinden farklı olan Arap ülkelerinin vatandaşların birbiriyle anlaşabiliyor olmasının yegâne sebebi, ortada ortak bir kutsal kitabın ve onun etkisiyle bozulmadan gelen bir edebiyat dilinin bulunmasıdır." Bu tespit, Kur'ân'ın modern Arap dünyasında dil birliği sağlama rolünün önemini vurgulamaktadır.[29]

Modern Arap dünyasında, özellikle eğitim, medya, edebiyat ve resmi iletişim alanlarında fasih Arapça kullanılmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ın dili olan fasih Arapçanın, modern Arap toplumlarının dilsel birliğini sağlama konusundaki rolünü pekiştirmektedir. Ayrıca, Kur'ân'ın düzenli olarak okunması ve ezberlenmesi, fasih Arapçanın yaygınlaşmasına ve korunmasına katkıda bulunmaktadır.[30]

---

[28] Clive Holes, Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2004), 5-6

[29] M. Raşit Özbalıkçı, Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 96

[30] Niloofar Haeri, Sacred Language, Ordinary People: Dilemmas of Culture and Politics in Egypt (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 37-38

Modern Dilbilim Çalışmalarına Etkisi

Modern dilbilim çalışmaları, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisini yeni perspektiflerden değerlendirme imkânı sunmuştur. Yapısalcılık, üretici-dönüşümsel dilbilgisi, göstergebilim ve söylem analizi gibi modern dilbilimsel yaklaşımlar, Kur'ân metninin dilsel özelliklerinin daha sistematik ve bilimsel bir şekilde incelenmesine olanak tanımıştır.

Modern dilbilimciler, Kur'ân'ın Arap gramerinin disipline edilmesindeki rolünü yeniden değerlendirmişlerdir. Klasik dönemde Arap grameri, büyük ölçüde Kur'ân'ın dilsel özelliklerini koruma ve açıklama amacıyla geliştirilmiştir. Modern dönemde ise, Arap gramerinin tarihsel gelişimi ve Kur'ân'ın bu gelişimdeki rolü, daha eleştirel ve analitik bir yaklaşımla ele alınmıştır.[31]

Modern dilbilimciler, Kur'ân'ın Arap dilinin standartlaşmasını sağlama konusundaki rolünü de vurgulamışlardır. Kur'ân, Arap dilinin hem sözlü hem de yazılı edebiyatında güçlü bir norm kaynağı olmuştur. Bu durum, modern Arapçanın standartlaşmasında ve yazı dilinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.[32]

Çağdaş Arap Edebiyatına Yansımaları

Kur'ân-ı Kerîm, çağdaş Arap edebiyatı üzerinde de derin izler bırakmıştır. Modern Arap edebiyatçıları, eserlerinde Kur'ân'dan alıntılar yapmış, Kur'ân'ın üslubundan, dilinden ve temalarından ilham almışlardır. Bu durum, Kur'ân'ın modern Arap edebiyatının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Necip Mahfuz, Tevfik el-Hakim, Taha Hüseyin, Mahmud Derviş ve Adonis gibi modern Arap edebiyatının önde gelen isimleri, eserlerinde Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinden yararlanmışlardır.[33] Özellikle şiir ve roman türlerinde, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal etkisi açıkça görülmektedir.

Modern Arap şiirinde, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özellikleri, yeni şiirsel formların ve ifade biçimlerinin geliştirilmesinde ilham kaynağı olmuştur. Özellikle serbest şiir (şi'r hurr) ve nesir şiiri (kasîdetü'n-nesr) gibi modern şiir formlarında, Kur'ân'ın ritmik ve müzikal özelliklerinden yararlanılmıştır.[34]

---

[31] Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 75-76.

[32] Yasir Suleiman, Arabic in the Fray: Language Ideology and Cultural Politics (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013), 42-43.

[33] Roger Allen, The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction (Syracuse: Syracuse University Press, 1995), 25-26.

[34] Salma Khadra Jayyusi, Trends and Movements in Modern Arabic Poetry (Leiden: Brill, 1977), 38-39.

Modern Arap romanında ise, Kur'ân'ın anlatım teknikleri, karakter tasvirleri ve olay örgüsü yapılandırma yöntemleri, yeni roman tekniklerinin geliştirilmesinde etkili olmuştur. Ayrıca, Kur'ân'ın temaları ve motifleri, modern Arap romanının tematik yapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.[35]

İslami Söylemin Modern Toplumda Yeniden İnşası

Modern dönemde, İslami söylemin yeniden inşası sürecinde, Kur'ân'ın dili ve üslubu önemli bir referans noktası olmuştur. İslami düşünürler ve reformcular, modern toplumun sorunlarına çözüm üretme çabalarında, Kur'ân'ın dilsel ve anlamsal zenginliğinden yararlanmışlardır.

Modern İslami düşüncede, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinin yeniden yorumlanması, İslami söylemin modernleştirilmesi ve çağdaş sorunlara cevap verebilecek hale getirilmesi açısından önemli bir rol oynamıştır. Özellikle, Kur'ân'ın evrensel mesajının modern bağlamda anlaşılması ve uygulanması konusunda, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinin doğru anlaşılması büyük önem taşımaktadır.[36]

Modern İslami düşüncede, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinin yeniden yorumlanması, geleneksel ve modern yaklaşımlar arasında bir denge kurma çabasının bir parçası olmuştur. Bu çaba, bir yandan Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinin korunmasını, diğer yandan ise bu özelliklerin modern bağlamda anlaşılmasını ve uygulanmasını amaçlamıştır.[37]

Sonuç olarak, modern dönemde Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisi, çeşitli boyutlarıyla devam etmiştir. Kur'ân, modern Arap dünyasında dil birliği sağlama, modern dilbilim çalışmalarına katkıda bulunma, çağdaş Arap edebiyatını etkileme ve İslami söylemin modern toplumda yeniden inşasına katkıda bulunma gibi roller üstlenmiştir. Bu roller, Kur'ân'ın Arap dili ve kültürü üzerindeki etkisinin zamanlar üstü ve çok boyutlu olduğunu göstermektedir.

Dilsel Mucizenin Modern Yorumları

Kur'ân-ı Kerîm'in dilsel mucizesi (i'câz), modern dönemde yeni yaklaşımlar ve perspektiflerle yeniden ele alınmıştır. Klasik dönemdeki i'câz anlayışları, modern dilbilim, edebiyat teorisi, hermenötik ve göstergebilim gibi çağdaş yaklaşımlarla zenginleştirilmiş ve yeni boyutlar kazanmıştır. Bu bölümde, dilsel mucizenin modern yorumları incelenecektir.

---

[35] Muhsin Jassim al-Musawi, The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence (Leiden: Brill, 2003), 56-57.

[36] Fazlur Rahman, İslam ve Çağdaşlık, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 48-49

[37] Nasr Hamid Ebu Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 62-63

Çağdaş Düşünürlerin İ'câz Yaklaşımları

Modern dönemde, çağdaş İslam düşünürleri, Kur'ân'ın dilsel mucizesini yeni perspektiflerden değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımlar, klasik dönemdeki i'câz anlayışlarını reddetmekten ziyade, onları modern bilimsel ve dilbilimsel yaklaşımlarla zenginleştirmeyi amaçlamıştır.

Muhammed Abduh (1849-1905)

Modern İslam düşüncesinin öncülerinden Muhammed Abduh, Kur'ân'ın i'câzını, onun insanların akıllarına ve kalplerine hitap etme gücünde görmüştür. Abduh'a göre, Kur'ân'ın i'câzı, onun insanları etkileme, dönüştürme ve harekete geçirme gücünde yatmaktadır. Bu güç, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinden kaynaklanmaktadır.[38]

Âişe Abdurrahman (Bintü'ş-Şâtı') (1913-1998)

Çağdaş Kur'ân yorumcularından Âişe Abdurrahman, Kur'ân'ın i'câzını, onun dilsel ve üslupsal özelliklerinin yanı sıra, anlam derinliği ve çok boyutluluğunda görmüştür. Ona göre, Kur'ân'ın her kelimesi, cümlesi ve ayeti, derin anlamlar içermekte ve bu anlamlar, farklı bağlamlarda farklı şekillerde tezahür etmektedir.[39]

Fazlur Rahman (1919-1988)

Pakistan asıllı İslam düşünürü Fazlur Rahman, Kur'ân'ın i'câzını, onun tarihsel bağlamı ile evrensel mesajı arasındaki dinamik ilişkide görmüştür. Rahman'a göre, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özellikleri, onun tarihsel bağlamında anlaşılmalı, ancak bu özellikler, evrensel mesajının anlaşılması için bir araç olarak görülmelidir.[40]

Nasr Hamid Ebu Zeyd (1943-2010)

Mısırlı düşünür Nasr Hamid Ebu Zeyd, Kur'ân'ın i'câzını, onun dilsel ve kültürel bağlamı içinde anlaşılması gereken bir metin olarak görmüştür. Ebu Zeyd'e göre, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özellikleri, onun indiği dönemin dilsel ve kültürel bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Ancak, bu özellikler, Kur'ân'ın evrensel mesajının anlaşılması için bir engel değil, bir araç olarak görülmelidir.[41]

---

[38] Muhammed Abduh, Risâletü't-Tevhîd, thk. Muhammed Reşîd Rızâ (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1993), 11

[39] Âişe Abdurrahman (Bintü'ş-Şâtı'), el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984), 45

[40] Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 98

[41] Nasr Hamid Ebu Zeyd, İlahi Hitabın Tabiatı, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 75.

Bilimsel ve Edebi İ'câz Tartışmaları

Modern dönemde, Kur'ân'ın i'câzı konusunda bilimsel ve edebi yaklaşımlar öne çıkmıştır. Bu yaklaşımlar, Kur'ân'ın bilimsel gerçeklere ve edebi mükemmelliğe işaret ettiğini savunmaktadır.

Bilimsel İ'câz

Bilimsel i'câz yaklaşımı, Kur'ân'ın modern bilimsel keşiflerle uyumlu bilgiler içerdiğini ve bu bilgilerin, Kur'ân'ın ilahi kaynağının bir delili olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren popülerlik kazanmıştır.[42]

Bilimsel i'câz yaklaşımı, Kur'ân'ın evrenin yaratılışı, gökbilim, jeoloji, biyoloji, embriyoloji gibi alanlarda modern bilimle uyumlu bilgiler içerdiğini iddia etmektedir. Örneğin, Kur'ân'ın evrenin genişlemesi, dağların oluşumu, insanın anne karnındaki gelişim aşamaları gibi konularda verdiği bilgilerin, modern bilimsel keşiflerle uyumlu olduğu savunulmaktadır.[43]

Ancak, bilimsel i'câz yaklaşımı, bazı İslam düşünürleri ve bilim insanları tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiriler, Kur'ân'ın bilimsel bir kitap olmadığı, onun asıl amacının insanlara hidayet etmek olduğu, Kur'ân ayetlerinin bilimsel teorilere göre yorumlanmasının tehlikeli olabileceği gibi noktalara odaklanmaktadır.[44]

Edebi İ'câz

Edebi i'câz yaklaşımı, Kur'ân'ın edebi mükemmelliğinin, onun ilahi kaynağının bir delili olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım, klasik dönemdeki belagat ve fesahat temelli i'câz anlayışlarının modern bir uzantısı olarak görülebilir.[45]

Edebi i'câz yaklaşımı, Kur'ân'ın dilsel ve üslupsal özelliklerinin, edebi açıdan mükemmel olduğunu ve bu mükemmelliğin, insan tarafından taklit edilemeyeceğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın ses, ritim, kafiye, söz dizimi, anlam derinliği gibi edebi özelliklerinin, onun eşsizliğinin bir göstergesi olduğunu iddia etmektedir.[46]

---

[42] Maurice Bucaille, Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim, çev. Suat Yıldırım (İzmir: TÖV Yayınları, 1981), 25.
[43] Zaghloul El-Naggar, The Geological Concept of Mountains in the Qur'an (Cairo: Al-Falah Foundation, 2003), 38
[44] Nidhal Guessoum, Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science (London: I.B. Tauris, 2011), 152
[45] Mustafa Sâdık er-Râfiî, İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 180
[46] Seyyid Kutub, et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 36

Modern Dilbilim Açısından Değerlendirmeler

Modern dilbilim, Kur'ân'ın dilsel özelliklerinin daha sistematik ve bilimsel bir şekilde incelenmesine olanak tanımıştır. Bu incelemeler, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin yeni boyutlarının keşfedilmesine katkıda bulunmuştur.

Yapısalcı Yaklaşım

Yapısalcı dilbilim, dili bir sistem olarak ele almakta ve bu sistemin yapısal özelliklerini incelemektedir.

Yapısalcı yaklaşım, Kur'ân'ın dilsel yapısını, ses, kelime, cümle ve metin düzeyinde incelemekte ve bu yapının sistemli ve tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır.[47]

Yapısalcı yaklaşıma göre, Kur'ân'ın dilsel yapısı, ses, kelime, cümle ve metin düzeyinde bir bütünlük ve tutarlılık göstermektedir. Bu bütünlük ve tutarlılık, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.[48]

Göstergebilimsel Yaklaşım

Göstergebilim, anlamın nasıl üretildiğini ve iletildiğini inceleyen bir bilim dalıdır. Göstergebilimsel yaklaşım, Kur'ân'ın anlam üretme ve iletme biçimlerini incelemekte ve bu biçimlerin sistemli ve tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır.[49]

Söylem Analizi

Söylem analizi, dilin kullanım bağlamını ve bu bağlamın anlam üzerindeki etkisini inceleyen bir yaklaşımdır. Söylem analizi, Kur'ân'ın söylem özelliklerini incelemekte ve bu özelliklerin sistemli ve tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır.[50]

Söylem analizi yaklaşımına göre, Kur'ân'ın söylem özellikleri, sistemli ve tutarlı bir yapı göstermektedir. Bu yapı, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.[51]

---

[47] Muhammed Arkoun, Lectures du Coran (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), 65

[48] Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), 78

[49] Roland Barthes, Göstergebilimsel Serüven, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993),
45.

[50] Umberto Eco, A Theory of Semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1976), 89.

[51] Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge, çev. A.M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), 56.

Sonuç olarak, modern dönemde Kur'ân'ın dilsel mucizesi, çeşitli yaklaşımlar ve perspektiflerle yeniden ele alınmıştır. Bu yaklaşımlar, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin yeni boyutlarının keşfedilmesine katkıda bulunmuştur. Modern dilbilim, edebiyat teorisi, hermenötik ve göstergebilim gibi çağdaş yaklaşımlar, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin daha sistematik ve bilimsel bir şekilde anlaşılmasına olanak tanımıştır.

Sonuç

Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki etkisi ve dilsel mucizesi, hem tarihsel hem de modern perspektiflerden ele alınmıştır. Araştırmamız, Kur'ân'ın Arap dilini koruma, birleştirme, yayma ve zenginleştirme yönündeki tarihsel katkılarını ortaya koymuş, aynı zamanda klasik dönemdeki dilsel i'câz anlayışlarını ve modern dönemdeki yeni yaklaşımları incelemiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki tarihsel etkisi, dilin korunması, birleştirilmesi, yayılması ve zenginleştirilmesi olmak üzere çeşitli boyutlarda kendini göstermiştir. Kur'ân, Arapçayı bozulmaktan ve yok olmaktan korumuş, farklı lehçeler arasında birlik sağlamış, İslam fetihleriyle birlikte geniş coğrafyalara yayılmasına vesile olmuş ve dile yeni kelimeler, kavramlar ve anlamlar kazandırmıştır. Bu etkiler, Arapçanın sadece bir iletişim aracı olmaktan çıkıp aynı zamanda bir medeniyet dili, ilim dili ve evrensel bir mesajın taşıyıcısı haline gelmesinde kilit rol oynamıştır.

Klasik dönem İslam âlimleri, Kur'ân'ın dilsel mucizesini çeşitli yönlerden ele almışlar ve bu mucizenin temel unsurlarını ortaya koymuşlardır. Ebû Ubeyde, Câhiz, Rummânî, Hattâbî, Bâkıllânî ve Cürcânî gibi âlimler, Kur'ân'ın i'câzını, onun nazmının eşsizliği, üslubunun benzersizliği, fesahat ve belagatının üstünlüğü gibi yönlerden açıklamışlardır. Bu yaklaşımlar, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisinin anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır.

Modern dönemde ise Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisi, çeşitli boyutlarıyla devam etmiştir. Kur'ân, modern Arap dünyasında dil birliği sağlama, modern dilbilim çalışmalarına katkıda bulunma, çağdaş Arap edebiyatını etkileme ve İslami söylemin modern toplumda yeniden inşasına katkıda bulunma gibi roller üstlenmiştir. Bu roller, Kur'ân'ın Arap dili ve kültürü üzerindeki etkisinin zamanlar üstü ve çok boyutlu olduğunu göstermektedir.

Aynı şekilde, Kur'ân'ın dilsel mucizesi de modern dönemde yeni yaklaşımlar ve perspektiflerle yeniden ele alınmıştır. Muhammed Abduh, Âişe Abdurrahman, Fazlur Rahman ve Nasr Hamid Ebu Zeyd gibi çağdaş düşünürler, Kur'ân'ın i'câzını yeni perspektiflerden değerlendirmişlerdir. Ayrıca, bilimsel ve edebi i'câz yaklaşımları, Kur'ân'ın bilimsel gerçeklere ve

edebi mükemmelliğe işaret ettiğini savunmuştur. Modern dilbilim, edebiyat teorisi, hermenötik ve göstergebilim gibi çağdaş yaklaşımlar, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin daha sistematik ve bilimsel bir şekilde anlaşılmasına olanak tanımıştır.

Sonuç olarak, Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili üzerindeki etkisi ve dilsel mucizesi, hem tarihsel hem de modern perspektiflerden incelendiğinde, onun Arap dili ve kültürü üzerindeki çok yönlü ve zamanlar üstü etkisinin kapsamlı bir analizi ortaya çıkmaktadır. Kur'ân, Arap dilini koruma, birleştirme, yayma ve zenginleştirme yönündeki tarihsel katkılarının yanı sıra, modern dönemde de Arap dili ve kültürü üzerindeki etkisini sürdürmektedir. Bu etki, Kur'ân'ın sadece dini bir metin olmadığını, aynı zamanda dilsel ve kültürel bir hazine olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisinin ve dilsel mucizesinin daha kapsamlı ve derinlemesine incelenmesi için bir başlangıç noktası olarak görülmelidir. Gelecekteki araştırmalar, Kur'ân'ın Arap dili üzerindeki etkisinin ve dilsel mucizesinin farklı boyutlarını, daha spesifik ve derinlemesine inceleyebilir. Özellikle, modern dilbilim, edebiyat teorisi, hermenötik ve göstergebilim gibi çağdaş yaklaşımların, Kur'ân'ın dilsel mucizesinin anlaşılmasına katkıları, daha detaylı bir şekilde araştırılabilir.

Kaynakça

Abduh, Muhammed. *Risâletü't-Tevhîd*. Thk. Muhammed Reşîd Rızâ. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1993.

Abdurrahman, Âişe (Bintü'ş-Şâtı'). *el-İ'câzü'l-Beyânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.

Allen, Roger. *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995.

Arkoun, Muhammed. *Lectures du Coran*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'lMeârif, 1997.

Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.

Bikâî, Burhânuddîn Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.y.

Bucaille, Maurice. *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*. Çev. Suat Yıldırım. İzmir: TÖV Yayınları, 1981.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Cevherî, Ebû Nâsr İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğaffar Attâr. 4. baskı. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2004.

Cürcânî, Alî b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Çelik, Ahmet. *Kur'ân Semantiği Üzerine*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2002.

Çetin, Nihad M. "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3:276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Demir, Şehmus. "Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi." *AÜİFD* 28 (2007): 9-30.

Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.

Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

El-Naggar, Zaghloul. *The Geological Concept of Mountains in the Qur'an*. Cairo: Al-Falah Foundation, 2003.

Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî, 1969.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Çev. A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.

Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Târihi*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I.B. Tauris, 2011.

Haeri, Niloofar. *Sacred Language, Ordinary People: Dilemmas of Culture and Politics in Egypt*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennu'l-Kasasî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-Enclû elMısriyye, 1972.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1976.

Hoca, Hayrettin. "Fazlu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Eseruhû fî Hıfzi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve İsrâihâ." *Pencap Üniversitesi, Mecelletü'l-Kısmi'l-'Arabî* 19 (2012): 20-35.

Holes, Clive. *Modern Arabic: Structures, Functions, and Varieties*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2004.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğa ve Sünenü'l-Arabî fî Kelâmiha*. Nşr. Muhammed Alî Beydûn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'lİlmiyye, 2013.

İskenderî, Ahmed ve Mustafâ İnânî. *el-Vesît fî Edebi'l-Arabî ve Târîhuhû*. Kahire: Matbaatü'l-Meârif, 1925.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. Çev. Abdulbaki Güneş ve Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2001.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

Jayyusi, Salma Khadra. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden: Brill, 1977.

Karaalp, Cahit. "Salât Kavramının Semantik Analizi." *İÜİFD* 9, no. 1 (2018): 193-216.

Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'ân Dili Arapça*. Konya: Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti, 1969.

Kutub, Seyyid. *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002.

Mecmau'l-Luğati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1972.

Müceddidî, Muhammed Amîm İhsân el-Bereketî. *et-Ta'rîfâtu'l-Fıkhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'lİlmiyye, 2003.

Musawi, Muhsin Jassim. *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*. Leiden: Brill, 2003.

Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'lHancî, 1954.

Ohlander, Eric S. "Fear of God (Taqwa) in the Quran Some Notes on Semantic Shift and Thematic Context / Kur'ân'da Allah Korkusu (Takva): Semantik Değişiklik ve Tematik Bağlam Üzerine Bazı Açıklamalar." Çev. Faruk Özdemir. *İslami Araştırmalar Dergisi* 22, no. 1 (2018): 15-30.

Öznurhan, Halim. "İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat (Kur'ân'ın Arap Diline Tesiri)." Ed. Mustafa Çağrıcı. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2019.

Özbalıkçı, M. Raşit. *Kur'ân ve Hadisin Arap Gramerindeki Rolü*. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.

Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Rahman, Fazlur. *İslam ve Çağdaşlık*. Çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Râfiî, Mustafa Sâdık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-Nebeviyye*. 8. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ. *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halefullah ve Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1976.

Sancak, Yusuf. *Arapça-Türkçe Bağlamında Dilde Değişmeler ve Gelişmeler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.

Suleiman, Yasir. *Arabic in the Fray: Language Ideology and Cultural Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*. Thk. Fuâd Alî Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Turgay, Nurettin. "Kur'an ve Arap Dili." *Diyanet İlmi Dergi* 34, no. 3 (1998): 75-90.

Ûde, Halîl Ebû Ûde. *et-Tatavvuru'd-Delâlî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1975.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21:403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yılmaz, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygaberin Asr ı Saâdet Arap Şiirine Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.

Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Nşr. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

KUR'ÂN-I KERÎM'DE GEÇEN MEYVELER VE "*ṬALḤ*" KELİMESİNİN SEMANTİK VE BOTANİK AÇIDAN İNCELENMESİ

AHMET KAVUT [*]

Öz

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen meyve kavramını genel hatlarıyla ele aldıktan sonra, özelde "طَلْح" (ṭalḥ) kelimesinin anlam alanını semantik, tefsirî ve botanik boyutlarıyla incelemektedir. Cennet tasvirleri içerisinde yer alan bu kelime, hem klasik Arap lügatlerinde hem de tefsir literatüründe farklı biçimlerde yorumlanmış; kimi zaman "muz ağacı", kimi zaman ise "akasya" veya "gölge sağlayan dikenli ağaç" olarak değerlendirilmiştir. Araştırmada, klasik dil kaynakları, tefsirler ve modern botanik literatür birlikte analiz edilerek disiplinlerarası bir yöntem benimsenmiştir. Sonuç olarak, "ṭalḥ" kelimesinin 7. yüzyıl Arabistan ekolojisi dikkate alındığında günümüzde bildiğimiz anlamda bir muz değil, Acacia türü bir ağaç olması ihtimali daha güçlü görünmektedir. Bu bulgu, Kur'ân'ın indirildiği dönemin coğrafî ve kültürel bağlamının, lafızların tefsirinde ne derece belirleyici olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

FRUITS MENTIONED IN THE QUR'ĀN AND A SEMANTIC AND BOTANICAL ANALYSIS OF THE TERM *ṬALḤ*

Abstract

This study first addresses the concept of fruit as mentioned in the Qur'ān in general terms, and then focuses specifically on the semantic, exegetical, and botanical dimensions of the term *ṭalḥ* (طَلْح). Appearing in the descriptions of Paradise, this term has been interpreted variously in both classical Arabic lexicons and exegetical literature—sometimes as a "banana tree," and at other times as "acacia" or a "shade-providing thorny tree." The research adopts an interdisciplinary approach by analyzing classical linguistic sources, Qur'ānic commentaries, and modern botanical literature in conjunction. The findings indicate that, considering the ecological context of seventh-century Arabia, the word *ṭalḥ* more plausibly refers to a species of Acacia rather than the banana as we know it today. This conclusion is significant in demonstrating the extent to which the geographical and cultural context of the Qur'ān's revelation shapes the interpretation of its vocabulary.

[*] Dr, Diyanet İşleri Başkanlığı, Temel İslam Bilimleri, ahmetkavut@hacettepe.edu.tr

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu coğrafî, kültürel ve dilsel bağlam, onda geçen kavramların anlam derinliğini kavrayabilmek açısından büyük önem arz etmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'da zikredilen meyveler, Arap toplumunun doğa algısını, estetik anlayışını ve gıdaya dair tasavvurunu yansıtan dilsel birer simge olarak da ele alınmalıdır. Cennet tasvirlerinde yer alan 'طَلْح' (ṭalḥ) kelimesinin anlam sahasının semantik açıdan farklı yorumlara elverişli olması, bu lafzın 'muz' meyvesi şeklinde tefsir edilmesine dair yaklaşımların çeşitliliğini ortaya koyması açısından bilimsel dikkat gerektiren bir husustur. Bu bağlamda çalışmamız, Kur'ân'da geçen meyve kavramı özelinde "ṭalḥ" kelimesini semantik, tefsirî ve botanik açılardan inceleyerek disiplinler arası bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır.

Araştırmamızda öncelikle Kur'ân'da meyve kavramına dair genel çerçeve çizilmiş, ardından "ṭalḥ" kelimesi etrafında yoğunlaşan anlam katmanları analiz edilmiştir. Metot olarak klasik Arap lügatleri, muteber tefsir kaynakları ve modern botanik literatüründen istifade edilmiştir. Böylece hem Arap dilindeki kökensel ve kullanımsal çeşitlilikler hem de tarihsel- coğrafî gerçeklikler göz önüne alınarak bütüncül bir değerlendirme hedeflenmiştir. Çalışma, Kur'ân'daki kelimelerin anlam haritasını oluştururken ilgili flora ve fauna bilgilerini de dikkate alarak Kur'ân'ın indiği çevrenin doğal ve kültürel gerçekliğiyle uyumlu bir okuma biçimi sunmaktadır.

1. Kur'ân'da Meyve Tabiri ve Meyveler

Kur'ân-ı Kerîm'de meyve kavramı hem dünyevî hem uhrevî rızkın bir temsili olarak çok yönlü bir anlam yüküyle karşımıza çıkar. Bu bağlamda Kur'ân'da "فاكهة" ve çoğulu olan "فواكه" lafızları toplam on iki yerde geçmektedir. فاكهة kelimesinin kullanımı, ruhsal ve estetik arzuları tatmin eden ilâhî bir düzenin parçası olarak ortaya çıkar. Cennet tasvirlerinde meyveler, müminlere sunulan nimetlerin başında gelir: " لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ" (Yâsîn 36/57), "لَّكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ" (Zuhruf 43/73). Bu ayetlerde geçen meyveler, estetik haz ve manevî tatminin bir simgesi olarak sunulur.[1]

Kur'ân'da "فاكهة" lafzı, müminlere vadedilen nimetlerin başında gelen meyveleri ifade eder ve çoğunlukla huzur, bolluk, selamet ve lezzet gibi kavramlarla birlikte anılır. Bu ifadeler, manevî bir mükâfatı da temsil eder.[2]

---

[1] Fuâd Abdülbâkî, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâẓi'l-Kurʾâni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), s. 524.

[2] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), s. 642.

Kur'ân'da geçen özel meyve isimlerine baktığımızda ise عِنَب (üzüm), تِين (incir), زَيْتُون (zeytin), رُمَّان (nar), نَخْل (hurma) ve طَلْح (ṭalḥ) gibi kelimelerin ön plana çıktığını görürüz. Bu meyveler hem besinsel özellikleri hem de coğrafî-kültürel bağlamlarıyla öne çıkmaktadır.[3]

Özellikle *ʿinab* (عِنَب) kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette yer almakta ve hem dünyevî hem de uhrevî nimetler bağlamında zikredilmektedir. En-Naḥl Sûresi'nin 67. âyetinde, üzüm meyvesinin hem içki (*sakar*) hem de güzel bir rızık (*rizḳ ḥasan*) elde etmeye vesile olduğu belirtilmektedir: **"وَمِنْ أَعْنَابٍ تَسْتَخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا"** (en-Naḥl 16/67). Bu kullanım, üzümün hem ekonomik hem de kültürel değeri olan çok işlevli bir ürün olduğuna işaret eder. Ayrıca cennet tasvirlerinde de üzümün yer aldığı görülmektedir. En-Nebeʾ Sûresi'nde, takvâ sahiplerine vaat edilen nimetler arasında bahçeler ve üzümler şu şekilde zikredilir: **" إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا"** (en-Nebeʾ 78/31–32). Bu bağlamda, üzüm meyvesi Kur'ân'da hem dünyevî gıda ve geçim kaynağı hem de uhrevî ödül olarak çok katmanlı bir anlam dünyasına sahiptir.[4]

Hurma (نَخْل), Arap yarımadasının en önemli meyvesi olarak Kur'ân'da sıkça anılır. "وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ" (Kâf, 50/10) ayetinde, yükselen hurma ağaçları ve düzenli dizilmiş meyveleri Allah'ın kudretinin göstergesi olarak sunulur. Hz. Peygamber'in de hurmayı çok sevdiği ve iftarını üç hurma ile açtığı rivayet edilmiştir.[5]

İncir (تِين) ve zeytin (زَيْتُون), Tîn Sûresinin ilk ayetinde yemin edilen nimetler arasında yer alır: "وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ" (et-Tîn, 95/1). Bu meyveler hem besleyici özellikleri hem de tarihsel-kültürel değerleriyle insanlık için önemli birer nimet olarak değerlendirilir.[6]

Nar (رُمَّان), Kur'ân'da hem dünya hem de cennet nimeti olarak zikredilir: "فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ" (er-Rahmân, 55/68). Narın özellikleri ve sağlık açısından faydaları, klasik eserlerde de vurgulanmıştır.[7]

2. Kur'ân'da "طَلْح" (Ṭalḥ) Kelimesinin Semantik Tahlili

Kur'ân-ı Kerîm'de "طَلْح" (ṭalḥ) kelimesi, el-Vâkıâ Sûresi 29. ayette "وَطَلْحٍ مَنضُودٍ" (ve sıra sıra dizilmiş ṭalḥ ağaçları) şeklinde geçmektedir. Bu

---

[3] Muḥammad b. Mukarram İbn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab* (Beyrut: Dāru Ṣādir, 1414/1994), c. 4, s. 78–80.

[4] et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), c. 4, s. 54–56.

[5] Bkz. Tirmizî, *Ṣavm*, 10; Ebû Dâvûd, *Ṣavm*, 21; ayrıca krş. es-Süyûtî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr*, ilgili bab.

[6] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), c. 8, s. 435.

[7] ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, ts.), c. 35, s. 281–283.

kelime, klasik Arap lügatinde çeşitli anlamları olan bir terimdir. Lugavî açıdan "طَلْح", genellikle Arabistan'da yetişen, geniş gölgeli, dikenli bir ağaç türü olarak tanımlanır.[8]

"طَلْح" kelimesinin semantik analizinde, kelimenin Arapçada hem bitki ismi (özellikle akasya, dikenli ağaç) hem de fiil olarak "yormak, yıpratmak" anlamlarına geldiği görülür. Kelimenin morfolojik yapısı, ط-ل-ح kök harflerinden oluşan ve genellikle "zorluk, yorgunluk" semantik alanıyla ilişkilendirilen bir kelime ailesine aittir.[9]

El-Vâkıâ Sûresi 29. ayetteki "مَّنضُودٍ" (manḍūdin) sıfatı, "üst üste dizilmiş, sıralanmış" anlamına gelmektedir ve genellikle meyvelerin dal üzerindeki dizilişini tasvir etmek için kullanılır. Bu bağlamda, "طَلْح مَّنضُودٍ" ifadesi, meyveleri düzenli bir şekilde dizilmiş, bolca meyve veren bir ağaç görüntüsünü çağrıştırmaktadır.[10]

Müfessirler arasında "طَلْح" kelimesinin anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı müfessirler, bu kelimeyi "muz ağacı" olarak yorumlarken, diğerleri "akasya" veya "geniş gölgeli bir ağaç türü" olarak açıklamışlardır. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir görüşe göre, "طَلْح" kelimesi "büyük ve gölgeli bir ağaç" anlamına gelmektedir. İkrime ve Katâde gibi müfessirler ise bu kelimeyi "dikenli bir ağaç türü" olarak yorumlamışlardır.[11]

Bazı tefsir kaynaklarında, "طَلْح" kelimesinin "طَلْع" (hurma tomurcuğu, salkımı) ile karıştırılması da söz konusudur. Özellikle Kâf Sûresi 10. ayetteki "وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ" ifadesindeki "طَلْعٌ" (hurma tomurcuğu) ile el-Vâkıâ Süresindeki "طَلْحٍ" kelimesi arasında ses benzerliği bulunmaktadır.[12]

3. "طَلْح" (Ṭalḥ) Kelimesinin Botanik Açıdan İncelenmesi

Botanik perspektiften bakıldığında, "طَلْح" (ṭalḥ) kelimesinin hangi bitki türüne karşılık geldiği konusunda bilimsel tartışmalar sürmektedir. Klasik Arap botanik literatüründe "طَلْح", genellikle Acacia türüne ait ağaçlar için kullanılmıştır. Bu ağaçlar, özellikle Arabistan yarımadasında yaygın olarak bulunan, geniş tepe yapısına sahip, dikenli türlerdir.[13]

---

[8] el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), c. 3, s. 139.

[9] İbn Fâris, *Muʿcemü Mekâyîsi'l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), c. 3, s. 419–420.

[10] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan hakāiki ğavāmiži't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), c. 4, s. 462.

[11] et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî teʾvîli'l-Kurʾân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), c. 27, s. 138–139.

[12] er-Râzî, *Mefâtîḥü'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), c. 29, s. 158–159.

[13] el-Dîneverî, *Kitâbü'n-nebât* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), s. 104–105.

Modern botanik sınıflandırmalarında, ṭalḥ ağacı genellikle Acacia gerrardii veya Acacia seyal gibi türlerle ilişkilendirilmektedir. Bu ağaçlar, kurak ve yarı kurak bölgelerde yetişen, 10-20 metre boylarında, geniş tepe yapısına sahip, dikenli türlerdir. Özellikle gölge sağlama özellikleriyle bilinirler ve çöl ortamlarında hem insanlar hem de hayvanlar için önemli bir sığınak oluştururlar.

Bazı müfessirlerin *ṭalḥ* (طَلْح) kelimesini "muz ağacı" (*Musa* spp.) olarak yorumlamaları, Kur'ân'daki lafızların bağlamsal anlamları kadar Arap Yarımadası'nın ekolojik gerçekliği açısından da tartışmalıdır. Nitekim muz, doğal olarak yalnızca tropik ve subtropik iklim kuşaklarında yetişen, yoğun nem ve sürekli su isteyen bir bitkidir. Buna karşın 7. yüzyıl Arabistan coğrafyası, özellikle Hicaz ve Necid bölgeleri, kurak ve yarı kurak iklim özellikleri taşıdığı için bugün bildiğimiz anlamda muzun bu bölgede doğal yollarla yetişmesi pek mümkün değildir. Bu durum, *ṭalḥ* kelimesinin muzla eşleştirilmesinin coğrafî ve botanik düzlemde tutarlılık arz etmediğini göstermektedir.

Ayrıca muzun Arapça karşılığı olan *mawz* (موز) kelimesinin de Arap diline özgü bir lafız olmadığı görülmektedir. Klasik lügatlerde bu kelimenin Hint, Habeş veya Sind bölgesine ait dillerden Arapçaya geçtiği ve genellikle ödünç kelime olarak sınıflandırıldığı belirtilmektedir.[14] Örneğin Zebîdî, *Tâcü'l-ʿArûs*'ta *mavz* kelimesini açıklarken onun yerli bitki türlerinden farklı olduğunu ve Arapların yerli isimlendirme sistemine uymadığını belirtir.[15] Benzer şekilde İbn Manzûr da *Lisânü'l-ʿArab*'da bu lafzı aktarırken kelimenin kullanımına dair yaygınlık kazandığını fakat yerli kökenli olmadığını ima eden ifadeler kullanır.[16]

Bu veriler ışığında değerlendirildiğinde, *ṭalḥ* kelimesinin "muz ağacı" şeklinde tefsir edilmesi, muhtemelen Kur'ân'daki "*manḍūdin*" (مَّنضُودٍ) sıfatının muz salkımlarındaki düzenli meyve dizilişini çağrıştırmasından hareketle yapılmış analoji temelli bir yorumdur. Ancak bu yorumun botanik, dil tarihi ve coğrafî bağlamlarla desteklenmediği açıktır. Bu nedenle klasik tefsirlerde yer alsa da bu anlamın tercih edilmesi, literal (lafzî) zeminden ziyade yorumlayıcı (te'vîlî) bir tercihi yansıtmaktadır.

Buna karşılık klasik Arap sözlükleri ve tefsir literatürü incelendiğinde, "*ṭalḥ*" kelimesinin genellikle Acacia türü ağaçlara karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Özellikle İbn Sîdâ, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭü'l-Aʿẓam* adlı eserinde bu kelimeyi Arabistan'da yetişen, geniş gölge sağlayan, dikenli

[14] el-Cevherî, *es-Sıḥâḥ: Tâcü'l-luġa ve ṣiḥâḥu'l-ʿArabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), c. 3, s. 887.
[15] Zebîdî, *Tâcü'l-ʿArûs*, c. 15, s. 248–249
[16] İbn Manzûr, *Lisānü'l-ʿArab*, c. 11, s. 632).

ağaçlar kategorisinde değerlendirir.[17] Bu tür ağaçlar, çöl iklimine uyum sağlamış yapılarıyla Arap kültüründe sığınak, gölgelik ve istirahat temalarıyla da özdeşleşmiştir. Bu bağlamda *ṭalḥ*, sadece botanik değil, aynı zamanda sosyokültürel bir sembol olarak da Kur'ân'da yer bulmuş olabilir.

4. "طَلْح" (Ṭalḥ) ve "طَلْع" (Ṭalʿ) Kelimeleri Arasındaki İlişki

Kur'ân'da "طَلْح" (ṭalḥ) ve "طَلْع" (ṭalʿ) kelimeleri arasında hem fonetik hem de semantik bir ilişki bulunmaktadır. Kâf Sûresi 10. ayette geçen " طَلْعٌ نَّضِيدٌ" (düzenli dizilmiş hurma tomurcukları) ifadesi ile el-Vâkıâ Sûresi 29. ayette geçen "طَلْحٍ مَّنضُودٍ" (sıra sıra dizilmiş ṭalḥ ağaçları) ifadeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.[18]

"طَلْع" kelimesi, özellikle hurma ağacının çiçek veya meyve salkımını ifade eder ve Kur'ân'da birkaç yerde geçmektedir. Bu kelimenin "طَلْح" ile karıştırılması, özellikle kıraat farklılıklarından kaynaklanmış olabilir. Nitekim bazı müfessirler, el-Vâkıâ Sûresi 29. ayetteki "طَلْحٍ" kelimesinin "طَلْعٍ" (hurma tomurcuğu) şeklinde de okunabileceğini belirtmişlerdir.[19]

Bu iki kelime arasındaki ilişki, semantik açıdan da önemlidir. Her iki kelime de bitkilerin bol ve düzenli meyve verme özelliğini vurgulamaktadır. "نَّضِيدٌ" (naẓīdun) ve "مَّنضُودٍ" (manẓūdin) sıfatları, meyvelerin dal üzerindeki dizilişini tasvir etmekte olup, bolluk ve bereket anlamlarını pekiştirmektedir.[20]

Dilbilimsel ve tefsirî açıdan yapılan bu analizler, "طَلْح" kelimesinin cennet tasvirinde kullanılan bir bitki türü olduğunu ve bu bitkinin düzenli dizilmiş meyveleriyle bol ve estetik bir görünüm sunduğunu göstermektedir.[21]

5. El-Vâkıâ Suresi'ndeki "طَلْحٍ مَّنضُودٍ" İfadesinin Tefsiri

El-Vâkıâ Sûresi'nin 29. ayetinde geçen "وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ" ifadesi, cennet tasvirinin bir parçası olarak sunulmaktadır. Bu ifadenin tefsiri konusunda müfessirler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre, "طَلْح" kelimesi, "büyük ve geniş gölgeli bir ağaç türü, cennet muzu" anlamına gelmektedir. Bu yorum, Arabistan'ın çöl ortamında

---

[17] İbn Sîdâ, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭü'l-Aʿẓam* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), c. 3, s. 213–214.

[18] el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkāmi'l-Kurʾān* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), c. 7, s. 197–198.

[19] et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 7, s. 139-140.

[20] es-Saʿlebî, *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), c. 9, s. 214–215.

[21] ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrifa, 1998), s. 383–384.

gölgenin değerini ve önemini yansıtmakta ve cennette sunulacak kıymetli bir şeyi ifade etmek açısından önemlidir.[22]

Mücâhid, "طَلْح" kelimesini "dikenli bir ağaç" olarak yorumlarken, bu ağacın cennette dikensiz olacağını belirtmiştir. Bununla birlikte açık bir şekilde muz kelimesini de kullanmaktadır.[23] Bu yorum, dünya ve ahiret arasındaki niteliksel farklılığı vurgulamaktadır. Dünyada zorluk ve eziyetin sembolü olan dikenler, cennette bulunmayacak, sadece ağacın güzel ve faydalı yönleri kalacaktır.

Bazı müfessirler, "طَلْح" kelimesini "muz ağacı" olarak yorumlamışlardır. Bu yorumun dayandığı temel argüman, "مَّنضُودٍ" (manẓūdin) sıfatının muz ağacının meyve dizilişini çağrıştırmasıdır. Muzun düzenli ve katlı yapısı, ayetteki tasvire uygun görülmüştür.[24] Ancak, daha önce de belirtildiği gibi o dönem Arabistan'ın doğal bitki örtüsünde muzun bulunmaması, bu yorumu botanik açıdan sorunlu kılmaktadır.

"طَلْح" kelimesinin "akasya" veya benzer bir ağaç türü olarak yorumlanması hem linguistik hem de coğrafî gerçeklikle daha uyumludur. Arabistan'da yaygın olarak bulunan Acacia türleri, geniş gölgeleri ve karakteristik görünümleriyle tanınır. "مَّنضُودٍ" sıfatı ise bu ağaçların meyvelerinin dal üzerindeki düzenli dizilişini ifade etmektedir.

El-Vâkıâ Suresi'ndeki "طَلْحٍ مَّنضُودٍ" ifadesi, cennetin zenginliğini ve estetiğini tasvir etmektedir. Bu tür tasvirler, insanların dünyada aşina oldukları bitki ve meyvelerin daha mükemmel formlarının cennette bulunacağını ima etmektedir. Bu bağlamda, "طَلْح" ağacı, cennetin görsel zenginliğini ve kulların istifade edecekleri nimetleri sembolize etmektedir.[25]

6. "طَلْح" (Ṭalḥ) Kelimesinin Kültürel ve Sembolik Boyutları

"طَلْح" (ṭalḥ) kelimesinin kültürel ve sembolik boyutları, Arap toplumunun yaşam tarzı ve çevre algısıyla yakından ilişkilidir. Çöl ortamında yetişen ve gölge sağlayan ağaçlar, bedevi hayatının vazgeçilmez unsurlarıdır.[26] Bu bağlamda "طَلْح" ağacı, Arap kültüründe sığınak, koruma ve rahatlama sembolü olarak görülmüştür.

Arap şiirinde "طَلْح" ağacı, genellikle çöl manzaralarının tasviri, develerin otlatıldığı yerler ve şairlerin dinlendiği gölgelikler bağlamında

[22] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 7, s. 519-520.
[23] et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. 7, s. 140-141
[24] er-Râzî, *Mefâtîhü'l-Gayb*, c. 9, s. 159-160
[25] el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), c. 5, s. 451–452.
[26] el-Câḥiẓ, *Kitâbü'l-ḥayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), c. 5, s. 133–134.

kullanılmıştır.[27] Bu kullanımlar, "طَلْح" ağacının Arap kültüründeki yerini ve önemini göstermektedir.

Kur'ân'da "طَلْح" kelimesinin cennet tasvirinde kullanılması, insanların dünyevî tecrübelerinden hareketle uhrevî nimetleri anlamalarını sağlayacak bir dilsel strateji olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda "طَلْح" ağacı, cennetteki rahatlık, gölge ve estetik güzelliğin bir sembolü olarak sunulmaktadır.[28]

7. Klasik İslamî Metinlerde Muz Bitkisi

İslamî ilim geleneğinde yalnızca soyut kavramlar değil, gündelik hayata dair unsurlar da erken dönem kaynaklarında dikkatle ele alınmış; özellikle bitkiler, hayvanlar ve gıda maddeleri hem fıkhî hem de edebî-metaforik bağlamlarda işlenmiştir. Bu çerçevede *muz* (موز) bitkisi, klasik dönemde hem tarım bilgisi hem şehirli hayat tasvirleri hem de hukuki tartışmalar içinde yer bulan önemli bir örnek teşkil eder. Aşağıda, muzun geçtiği bazı klasik metinler tarihsel sıra ile sunulmuştur.

İlk örnek, Hicrî 2. yüzyılın önde gelen fakihlerinden ve Şâfiî mezhebinin kurucusu olan İmam eş-Şâfiî'ye (ö. 204/820) aittir. *el-Ümm* adlı eserinde muzun yıllık gelişimi ve tarımsal yapısını tanımlarken şöyle der: "...وذلك أن شجرة الموز عندنا تحمل مرة وينبت إلى جنبها أربع فتقطع ويخرج في الذي حولها" "Çünkü bizim taraflarda muz ağacı bir defa meyve verir; ardından yanında dört sürgün (fidan) biter, ana gövde kesilir ve yanındakilerden yeni bitki çıkar"[29] Bu ifade, hicrî 2. yüzyılda muzun tarımsal yapısına dair doğrudan botanik bilgi veren nadir örneklerden biridir.

İkinci örnek, meşhur edebiyatçı ve doğa gözlemcisi el-Câhız'a (ö. 255/868) aittir. *el-Buḫalâʾ* adlı eserinde muz, estetik sunumun ve tüketim tercihinin bir göstergesi olarak zikredilir: "ولو أن رجلا جلس على بيدر تمر فائق، وعلى كدس كمثري منعوت، وعلى مائة قنو موز موصوف، لم يكن أكله إلا على قدر استطرافه..." "Bir adam en seçkin hurmalardan oluşan bir yığının, övgüyle betimlenmiş armutlardan oluşan bir kümenin ve nitelikli yüz muz salkımının üzerine otursaydı bile yediği şey sadece dikkatini çeken miktarda olurdu"[30] Bu pasaj, Abbasî dönemi şehir kültüründe muzun hem bilinen hem de statü belirten bir meyve olarak algılandığını göstermektedir.

Bir diğer örnek, Hicrî 4. yüzyılın önemli coğrafyacılarından İbnü'l-Fakîh el-Hemedânî'ye (ö. 365/976) aittir. *Kitâbü'l-Büldân* adlı eserinde

---

[27] ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muʿallaḳāti's-Sebʿ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2002), s. 176–177.

[28] el-Âlûsî, *Rûḥu'l-maʿânî fî tefsîri'l-Qurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), c. 9, s. 126–127.

[29] eş-Şâfiʿî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. bs., 1403/1983), c. 3, s. 45.

[30] el-Câḥız, *el-Buḫalāʾ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, y.y.), s. 128–129.

muzun ağırlığını hiciv yollu ifade eden şu cümleye yer verir: " إنّ هذا الثوب عليه صورة الطاووس وقد حمل قنو موز، والطاووس لا يقدر على حمل قنو الموز..." "Bu kumaşta bir tavus kuşu resmi var; bir muz salkımı taşıyor. Oysa tavus kuşu bir muz salkımını taşıyamaz"[31] Bu örnek, mizahî üslupla birlikte muzun fiziksel niteliğine dair halk bilgisi içeren bir gözlem de sunar.

Fıkhî bağlamda dikkat çekici bir diğer örnek, Şâfiî fakihi ve kadısı olan el-Mâverdî'ye (ö. 450/1058) aittir. *el-Ḥâvî el-Kebîr* adlı eserinde vasiyetle ilgili tartışmada muz meyvesi ayrıksı bir örnek olarak ele alınır: " لم يدخل ثمرها في الوصية إن كان موزًا. وفي دخوله فيها إن كان غير موز وجهان..." "eğer…" vasiyet edilen meyve muz ise vasiyet kapsamına girmez. Muz dışındaki meyveler hakkında ise iki görüş vardır"[32] Bu ifade, muzun fıkhî sınıflandırmalarda istisna teşkil edebilecek nitelikte özel bir konumda değerlendirildiğini göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen meyve kavramını genel hatlarıyla ele almış, özellikle *ṭalḥ* (طَلْح) kelimesi etrafında semantik, tefsirî ve botanik açılardan çok yönlü bir inceleme gerçekleştirmiştir. Araştırma sürecinde ulaşılan bulgular, Kur'ân'da geçen meyve isimlerinin yalnızca maddî bir gıda kaynağını değil, aynı zamanda uhrevî nimetleri ve estetik temsilleri de içerdiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *fâkihatün* ve *fâkih* gibi ifadeler hem dünya hem ahiret düzleminde ilâhî ikramın göstergesi olarak kullanılmıştır.

Kur'ân'da yer alan üzüm, incir, zeytin, nar, hurma ve *ṭalḥ* gibi özel meyve isimleri ise hem besleyici özellikleri hem de coğrafî-kültürel yansımaları bakımından dikkat çekicidir. Bunlar arasında *ṭalḥ* kelimesi, El-Vâkıâ Sûresi'nde geçen sıra sıra dizilmiş ağaçlar bağlamında özel bir anlam taşımaktadır. Bu kelimenin sözlüklerdeki karşılıkları genellikle Arabistan yarımadasında yetişen geniş gölgeli, dikenli ağaçlar şeklinde tanımlanmıştır. Müfessirlerin bir kısmı *ṭalḥ* "muz ağacı" olarak yorumlarken, diğerleri bunu "akasya" veya "çöl ortamına uyum sağlamış yerli bir ağaç türü" şeklinde açıklamıştır.

Araştırma boyunca ortaya konulan botanik veriler, *ṭalḥ* kelimesinin özellikle Acacia (dikenli akasya ağacı) türlerine işaret ettiğini desteklemektedir. Bu türler, Arabistan'da yaygın olan, geniş tepe yapısına ve gölge sağlayıcı niteliklere sahip, dayanıklı bitkilerdir. Buna karşılık "muz" anlamındaki *mavz* kelimesi, Arapçaya muhtemelen dış etkileşimlerle girmiş

[31] İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yûsuf el-Hâdî (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kutub, 1. bs., 1416/1996), s. 70.

[32] el-Mâverdî, *el-Ḥâvî el-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. bs., 1419/1999), c. 8, s. 276–277.

olup, yerli kökenli bir bitki adı değildir ve Kur'ân'da da doğrudan geçmemektedir. Dolayısıyla *ṭalḥ* kelimesini muzla özdeşleştirmek hem dilbilimsel hem de botanik açıdan tutarlılığında soru işaretleri bulunmaktadır.

Ayrıca *ṭalḥ* ile *ṭalʿ* kelimeleri arasında hem fonetik hem de semantik düzeyde benzerlik bulunduğu gözlemlenmiştir. Her iki kelime de bolluk, meyve dizilişi ve düzenli yapı gibi anlam alanları üzerinden cennet tasvirleriyle ilişkilendirilmiştir. Kur'ân'da bu tür tasvirler, insanlar tarafından bilinen bitki formlarının daha mükemmel ve idealize edilmiş versiyonlarının ahiret ortamına taşınması şeklinde kurgulanmıştır.

Çalışmanın ulaştığı en önemli sonuçlardan biri de Kur'ân'daki kelimelerin anlamlandırılmasında sadece lügat bilgisiyle yetinmenin yeterli olmayacağı; bunun yanında coğrafî, kültürel ve ekolojik bağlamların da dikkate alınması gerektiğidir. *Ṭalḥ* kelimesinin Acacia türlerine işaret ettiğine dair güçlü göstergeler, bu bağlamlar arası ilişkinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Böylece Kur'ân'ın indiği doğal çevre ile onun dilsel yapısı arasında kurulan bu türden bağlam analizleri, tefsir çalışmalarına daha bütüncül bir perspektif sunmaktadır.

Kaynakça

Abdülbâkî, Fuʾâd. *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfāẓi'l-Qurʾâni'l-Kerîm*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûḥu'l-maʿânî fî tefsîri'l-Qurʾâni'l-ʿaẓîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Câḥiẓ, Ebû ʿUsmān ʿAmr. *el-Buḫalāʾ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, n.d.

———. *Kitâbü'l-ḥayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Cevherî, İsmâʿîl b. Ḥammâd. *es-Sıḥâḥ: Tâcü'l-luġa ve ṣiḥâḥu'l-ʿArabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.

Dîneverî, Ebû Ḥanîfe Aḥmed. *Kitâbü'n-nebât*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.

Fâris, Aḥmed b. Fâris. *Muʿcemü Mekâyîsi'l-Luga*. Edited by ʿAbdüsselâm Muḥammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

Fakîh el-Hemedânî, İbnü'l-. *Kitâbü'l-Büldân*. Edited by Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kutub, 1996.

Halîl b. Aḥmed. *Kitâbü'l-ʿAyn*. Edited by ʿAbdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbn Fâris, Aḥmed. *Muʿcemü Mekâyîsi'l-Luga*. Edited by ʿAbdüsselâm Muḥammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâʿîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Edited by Sâmî b. Muḥammed Selâme. Riyad: Dâru Taybe, 1999.

İbn Manẓūr, Muḥammed b. Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beyrut: Dāru Ṣādir, 1994.

İbn Sîdâ, Ebü'l-Ḥasan ʿAlī. *el-Muḥkem ve'l-Muḥīṭü'l-Aʿẓam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Fakîh. *Kitâbü'l-Büldân*. Edited by Yûsuf el-Hâdî. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kutub, 1996.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Edited by Ṣafvân ʿAdnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.

Kurtubî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmiʿ li-aḥkāmi'l-Qurʾān*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Mâverdî, Ebü'l-Ḥasen ʿAlī. *el-Ḥâvî el-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1999.

———. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, n.d.

Manzûr, İbn. *Lisānü'l-ʿArab*. Beyrut: Dāru Ṣādir, 1994.

Sâʿlebî, Ebû İshâḳ Aḥmed. *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Kurʾân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2002.

Şâfiʿî, Muḥammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.

Taberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî teʾvîli'l-Kurʾân*. Edited by Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Zebîdî, Muḥammed Murtazâ. *Tâcü'l-ʿArûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, n.d.

Zemahşerî, Maḥmûd. *el-Keşşâf ʿan ḥaqāʾiqi ġawāmiżi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1987.

———. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrifa, 1998.

Zevzenî, Ebû ʿAbdillâh el-Ḥüseyn. *Şerhu'l-Muʿallaḳāti's-Sebʿ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2002.

TÜRK VE ARAP ŞAİRLERİNİN GÖZÜNDE AYASOFYA

AHMET KAZIM ÜRÜN*

Öz

Tarih boyunca toplumlar için Ka'be-i Muazzama, Mescid-i Aksa, Kıyame Kilisesi, Vatikan Katolik Kilisesi ve Ağlama Duvarı gibi ibadetgâhlar başta olmak mekanların önemi büyük olmuştur. Zaman zaman bu mekanlar için ülkeler birbirleriyle savaşmışlardır. Bunlardan biri de Bizans'ın (Doğu Roma İmparatorluğu) başkenti Konstantinopolis (İstanbul)'da bulunan ve Orta Çağ'ın sona erip Yeni Çağ'ın başlamasına vesile olan İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethi sonrası Camiye dönüştürülen Ayasofya'dır. Kilise iken Camiye, Cami iken müzeye son olarak Müze iken Camiye dönüşmüş olması, aralarında şairlerin de bulunduğu pek çok kişi tarafından değerlendirilmiş; övgüye veya eleştiriye konu olmuştur. Fatih Sultan Mehmet döneminden Osmanlı Devleti'nin son dönemine kadar cami olarak kalan Ayasofya, Birinci Dünya Savaşı sırasında düşmanın eline geçme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında, aralarında Mısır'ın da bulunduğu Osmanlı coğrafyası şairleri konuyu dizelere taşımışlardır. İstanbul ve Kahire başta olmak üzere neredeyse şairlerin tamamı bir sembol konumundaki Ayasofya'da ezanların susmaması ve çanların tekrar çalmaması için çaba göstermişlerdir. Cumhuriyetle birlikte düşmanın eline geçmemiş olması bir sevince sebep olurken müzeye dönüştürülmüş olması üzüntüyle karşılanmıştır. Bu durum, bazı şairler tarafından eleştirilmiş; Fatih Sultan Mehmed'in emanetine aykırı bir davranış olarak değerlendirilmiştir. Mısır'da hatırı sayılır bir Hıristiyan nüfusun varlığını göz önünde bulunduran Türk asıllı Mısırlı şair Ahmed Şevki, bazı mısralarında Hıristiyanlıkla Müslümanlık arasında uzlaşı ve barış içinde bir yaşamı destekleyen ifadelere yer vermiştir. 1950'li yıllardan itibaren başta Türk şiirinin üstadı Necip Fazıl Kısakürek olmak üzere Osman Yüksel Serdengeçti, Nazım Hikmet ve İlber Ortaylı gibi Türk şair ve entelektüelleri Ayasofya'nın gerçek konumuna dönüştürülmesini savunmuşlardır. Öte yandan kimi kesim ise Batıyla ilişkileri zayıflatacak gerekçesiyle buna karşı çıkmışlardır. Ayasofya'nın cami statüsüne kavuşması 2020'de AK parti iktidarı döneminde gerçekleşmiştir. Bu yeni durum başta Batılı Hıristiyan ülkeler tarafından olumsuz karşılanmışsa da zamanla kabullenilmiştir. Bu beklenen dönüşüm, birçok Türk ve Arap şairi tarafından olumlu bir gelişme olarak değerlendirilmiştir.

* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Öğretim Üyesi, ahmetkazim@hotmail.com.

Anahtar Kelimeler: Modern Arap edebiyatı, modern Arap şiiri, modern Türk edebiyatı, modern Türk şiiri.

HAGIA SOPHIA IN THE EYES OF TURKISH AND ARAB POETS

Abstract

Throughout history, places of worship such as the Kaaba, Al-Aqsa Mosque, the Church of the Holy Sepulchre, the Vatican, and the Wailing Wall have held great significance for societies. At times, nations have even gone to war over these sacred sites. One notable example is Hagia Sophia, located in Constantinople (modern-day Istanbul), the capital of the Byzantine Empire (Eastern Roman Empire). Following the city's conquest by Sultan Mehmed the Conqueror, Hagia Sophia was converted into a mosque—a symbolic act that marked the end of the Middle Ages and the beginning of the Modern Age. Over the centuries, it underwent several transformations: from a church to a mosque, then to a museum, and finally back to a mosque. These changes have been the subject of both praise and criticism and have attracted the attention of poets and intellectuals. Hagia Sophia remained a mosque from the reign of Sultan Mehmed II until the end of the Ottoman Empire. During World War I, when it was feared that Istanbul might fall into enemy hands, poets from the Ottoman realm—including Egypt—expressed their concerns through their poetry. Especially poets from Istanbul and Cairo made efforts to ensure that the call to prayer would not be silenced and that the church bells would not ring again in Hagia Sophia, a symbol of Islamic heritage. The establishment of the Republic of Turkey and the fact that Hagia Sophia did not fall into enemy hands was a source of great relief. However, its conversion into a museum was met with sorrow by many and was perceived by some as a betrayal of Sultan Mehmed II's legacy. This sentiment was echoed in the writings of several poets who regarded the change as a breach of trust. Ahmed Shawqi, a Turkish-origin Egyptian poet, mindful of Egypt's substantial Christian population, included verses that advocated for reconciliation and peaceful coexistence between Christianity and Islam. Beginning in the 1950s, Turkish poets and intellectuals such as Necip Fazıl Kısakürek, Osman Yüksel Serdengeçti, Nazım Hikmet, and İlber Ortaylı began advocating for the restoration of Hagia Sophia's status as a mosque. Conversely, some groups opposed this move, fearing it might damage relations with Western countries. In 2020, under the rule of the AK Party, Hagia Sophia was officially reconverted into a mosque. Although this decision initially faced criticism from some Western Christian nations, it was ultimately accepted. This long-anticipated transformation was welcomed by many Turkish and Arab poets as a positive development.

Keywords: Modern Arabic literature, modern Arabic poetry, modern Turkish literature, modern Turkish poetry.

Giriş

I, (Büyük) Konstantin (324-337)'in oğlu Konstantin tarafından başlatılan daha sonra 360 yılında oğlu II. Konstantin (337-361) zamanında bitirilen, mozaikler, renkli taşlar ve altın varakların kullanıldığı farklı bir mimariyle inşa edilen dönemin en büyük kubbesine sahip önemli bir Hıristiyan mabedidir. Zaman içerisinde başta deprem olmak üzere çeşitli sebeplerle zarar gören kısımlar onarılmış ve yenilenmiştir.[1]

Hz. Peygamberin "Konstantiniyye (İstanbul) elbet fetholunacaktır. Onu fetheden komutan ne güzel komutan onun askeri ne güzel askerdir."[2] sözüne mazhar olan Fatih Sultan Mehmet'in 1453 yılında İstanbul'un fethiyle birlikte camiye çevirdiği Ayasofya, daha sonraki yıllarda hep önemini muhafaza etmiştir. Hıristiyan Batı dünyası daha önceki yıllarda İslam'ın ilk kıblesi olan Mescid-i Aksa'nın bulunduğu Kudüs şehrini ele geçirebilmek için "Haçlı Seferleri" dediğimiz birçok sefer yapmıştı. Zaman zaman başarılı olmuşsa da Birinci Dünya Savaşı sonrasında yenilen tarafta olan Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecinde ne yazık ki General Allenbey komutasındaki Batılı güçler tarafından işgal edilmiş ve Mescid-i Aksa düşman eline geçmişti.[3] Bir diğer sembolik mekan olan Ayasofya da ne yazık ki 24 Kasım 1934 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı ile cami olmaktan çıkarılıp Müzeler Genel Müdürlüğü'ne bağlandı.[4] Beş yüzyıl Türk eseri olarak hizmet eden bu caminin kapatılması ve yanındaki medresenin yıkılması üzüntüye sebep oldu. Ayasofya Hıristiyan Batı dünyasıyla İslam dünyası arasında hep bir güç gösterisinin uygulandığı alan olmuştur. Cumhuriyet sonrası dönemde sömürgeci Batının önemli bir baskı unsuru olarak kullandığı bu konu Türk aydın ve entelektüellerinin önemli bir bölümü için çözülmesi gereken bir problem olarak görülüyordu. Millî ve İslami hassasiyeti olmayan ve Batılılara şirin görünmek isteyenler müze olarak kalmasını isterlerken daha muhafazakâr olanlar camiye dönüştürülmesini savunmaktaydılar. 2020'de Muhafazakâr kesimin oylarını da alarak iktidar olan Recep Tayyip Erdoğan'ın yönetimindeki Ak Parti iktidarı tarafından tekrar camiye dönüştürüldü. Toplumun önemli bir kesimin beklentisinin karşılandığı bu eylem hem ulusal hem de uluslararası düzeyde

[1] Semavi EYİCE, "Ayasofya", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV/206. Detaylı bilgi için bkz. *Aynı eser* IV/206 ve sonrası.

[2] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* IV, 335; Buharî, *et-Tarihu'l-Kebir,* I, 81; *et-Tarihu's-Sağîr,* I, 306; el-Bezzâr, *el-Müsned, el-Müsned,* c. II, s. 308; Taberani, *el-Mu'cemu'l-Kebir,* II, 38; Hâkim, *Müstedrek,* IV, 422; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid,* VI, 219.

[3] Muhammed Zahid Abdulfettâh Ebû Gudde, *et-Târîhu'l-Osmânî fî şiri Ahmed Şevkî*, Dâr er-Raid, Kanada 1996, s.33.

[4] Semavi EYİCE, "Ayasofya", *TDV İslam Ansiklopedisi* İstanbul 1991, IV/209.

pek çok tartışmayı gündeme getirdi. Ancak bu uzun sürmedi. Batı dünyası zamanla bunu hazmetmek zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra ana bölüm cami olarak kalmakla birlikte küçük bir bölümü farklı bir girişle yabancı turistlerin ziyaretine açıldı. Belki de bu bir gaz alma operasyonuydu. Adeta, İspanya'nın Cordoba (Endülüs'teki adı Kurtuba) 'da kiliseden camiye dönüştürülen yapının kilise olarak kullanılıp bir bölümünün müze olarak turistlerin ziyaretine açılmasına benzer bir durum gerçekleşmiş oldu.

Bütün dünya edebiyatlarında olduğu gibi Türk ve Arap edebiyatlarında ibadetgahlar / mabetler pek çok yazar ve şair tarafından işlenmiş ve dizelere aktarılmıştır. Yahya Kemal'in "Süleymaniye'de Bayram Sabahı", Rıza Tevfik'in Mihrimah Sultan Camii'ni anlatan "Harap Mabed", Mehmet Akif Ersoy'un Fatih Camii'ni tasvir eden şiiri bunlardan sadece birkaç tanesidir. Ayasofya özelinde Arif Nihat Asya (Ayasofya), Sezai Karakoç (Alınyazısı Saati), Nazım Hikmet (Fetih), Osman Yüksel Serdengeçti (Ayasofya), İlhan Berk (İstanbul'dan), Memduh Cumhur (Fetih Camii Ayasofya), Taşlıçalı Yahya Bey (Şah ve Geda), Nabi (Ayasofya Redifli Gazel) gibi birçok şairin şiiri vardır.

Ayasofya'nın camiye dönüşmesinden yaklaşık bir asır sonrasında Yavuz Sultan Selim döneminde fethedilen Suriye ve Mısır gibi Arap ülkelerinin katıldığı Osmanlı coğrafyasında yaşayan Türk/Arap şair ve edipleri Batı sömürgeciliği karşısında bir duruş sergilemek, İslam'a olan bağlılık gibi çeşitli sebeplerle Ayasofya'yı dizelerine taşımışlardır. Herhangi bir siyasi nedene bağlı kalmaksızın salt bir sanat eseri olarak görülen Ayasofya şairlerin mısralarında yerini almış olmasıyla birlikte daha çok ibadete kapatılıp müzeye dönüştürülme sürecinde ilgi konusu olmuştur.

Bu konuyu Türk edebiyatında en gür sedayla dile getiren Necip Fazıl Kısakürek olmuştur. Türk şiirinin üstadı Necip Fazıl "Ayasofya açılmalıdır. Türk'ün kapanış bahtıyla beraber açılmalıdır. Yalnız manayı anlasak yalnız onu yerine getirebilsek Ayasofya'nın kapıları sabır taşı gibi çatlar kendi kendisine açılır." "Gençler! Bugün mü, yarın mı, bilemem! Fakat Ayasofya açılacak!... Türk'ün bu vatanda kalıp kalmayacağı şüphesi olanlar, Ayasofya'nın da açılıp açılmayacağından şüphe edebilirler:"[5] sözüyle açılacağını sanki yıllar öncesinden hissetmiş gibidir.

Kısakürek, Ayasofya'nın ibadete kapatılıp müze olmasını adeta "vatana ihanet" olarak tanımlar. Türk tarihine ve İslam'a ihanet edildiğini, hatta vatan topraklarının satıldığını iddia etmesi; toplumsal gerçekliği uç noktalarda değerlendiren rövanşist bir tutumda olduğunu gösterir. Batı ve onun taklitçisi olan Cumhuriyet zihniyetinin Türk toplumunun ruhunu, ahlakını, ekonomisini ve siyasetini bozan bir unsur olduğunu savunarak

[5] Necip Fazıl KISAKÜREK, *Büyük Doğu*, Sayı: 9, 16 Şubat 1952.

Ayasofya üzerinden sadece bütüncül bir din eleştirisi yapmakla kalmaz; siyasi muhalifliğini de ortaya koyar. Ona göre İslami değer ve semboller üzerine kurulmayarak modernleşmeye ayak uydurmaya çalışan bir devlet, Batı tarafından bile aşağılanır. Dolayısıyla Cumhuriyet ve İslam arasında kurduğu ikiliğin özünde modernleşme öncesine ait Doğu Batı, Osmanlı Bizans, İslamiyet Hıristiyanlık çatışması vardır.

Ayasofya'nın kapılarıyla beraber ruhumuzu kilitlediler. Onun için her mana, her hikmet, her münasebet Ayasofya'ya bağlı… Nasıl bütün yollar Roma'ya çıkarsa, Türk manevi kurtuluş davasının bütün meseleleri de Ayasofya'ya ve onu müzeleştiren ellere çıkar. Ayasofya açılmalıdır! Türkün kapanık bahtıyle beraber açılmalıdır. Ayasofya'yı kapalı tutmak, manada bütün camileri ve cami mefhumunu kapalı tutmaktır. … Ayasofya'yı kapalı tutmak, Allah'a sövmeğe, Kur'an'a tükürmeğe, Türk tarihini kubura atmağa, Türk iffetini kirletmeğe, Türk vatanını satmağa denk bir suçtur,[6]

Ünlü tarihçimiz İlber Ortaylı, Ayasofya'nın geçmişten günümüze devlet yönetiminin işleyişinde çok önemli bir yere sahip olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Divan-ı Hümayun toplantıları bütün İslam dünyası için bir numaralı cami olan Ayasofya'da üyelerin sabah namazını kılmalarından sonra başlar. Zaten Osmanlılarda mesai başlangıcı her zaman sabah namazından sonrasıdır. Bedestenler, çarşılar da bu düzene göre açılır." [7]

Sol düşüncenin şairi olarak nitelen Nazım Hikmet'in konuyla ilgili kaleme aldığı "Sekiz Yüz Elli Yedi" başlığındaki şiiri adeta bir İslamcı şairin kaleminden çıkmış izlenimi veriyor:

İslam'ın beklediği en şerefli gündür bu
Rum Konstantıniyyesi oldu Türk İstanbul'u!
Cihana karşı koyan bir ordunun sâhibi
Türk'ün genç padişahı, bir gök yarılır gibi
Girdi "Eğrikapı"dan kır atının üstünde;
Fethetti İstanbul'u sekiz hafta, üç günde!
O ne mutlu, mübarek bir kuluymuş Allah'ın
"Belde-i Tayyibe"yi fetheden padişahın
Hak yerine getirdi en büyük niyazını
Kıldı Ayasofya'da ikindi namazını

[6] Eylem ARSLAN, Cumhur ASLAN, "Sembolik Siyaset ve Ayasofya: Necip Fazıl Kısakürek Örneği" *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2023,18:349-370.
[7] İlber Ortaylı, "Bir Ömür Nasıl Yaşanır?", *Kronik Kitap*, 2019, sayfa 237 ve sonrası.

İşte o günden beri Türk'ün malı İstanbul

Başkasının olursa yıkılmalı İstanbul[8]

Türk kültür ve tarihinde Batı kültürüne karşı net bir duruş sergileyen ve bu duruşunu eyleme döken Osman Yüksel Serdengeçti Ayasofya konusunda da çok duygusal bir reaksiyon gösterir:

AYASOFYA

Ey İslam'ın nuru, Türklüğün gururu Ayasofya!
Şerefelerinde fethin, Fatih'in şerefi,
Işıl ışıl yanan muhteşem mabet!...
Neden böyle bomboş, neden böyle bir hoşsun?

Hani minarelerinden göklere yükselen,
Ta maveradan gelen ezanlar?...
Hani o ilahi devir, ilahi nizamlar?...

Ayasofya ses vermiyor,
Ayasofya bir hoş,
Ayasofya bomboş!...

Hani nerede?
Şu muhteşem minberde,
Binlerce erin baş koyduğu şu temiz yerde,
Şimdi hangi kirli ayaklar dolaşıyor?...

Ayasofya! Ayasofya!...Seni bu hale koyan kim?
Seni çırılçıplak soyan kim?!...

Hani nerede?
Gönüllerden kubbelere,
Kubbelerden gönüllere
Gürül gürül akan Kur'an sesleri?...
Kur'an sesleri dindirilmiş,
Müslümanlar sindirilmiş!...
Allah-Muhammed-Hülafa-i raşidinin
İsimleri kubbelerden yerlere indirilmiş!...[9]

Şerefelerinde fethin, Fatih'in şerefi mısrasında adeta kelimelerle dans eder aynı kökten gelen"şeref" ve "şerefe" kelimeleriyle "fetih" ve "fatih" kelimelerini bir arada kullanır. Aynı konuda bir diğer şiirinde de şöyle der:

[8] Nazım Hikmet Ran, *İlk Şiirler*, Yapı Kredi Yayınları, 2019 (19. baskı), s. 107.
[9] **Fethin sembolü Ayasofya'ya yazılan 10 şiir - Galeri - Fikriyat Gazetesi**

Ayasofya,
Ey muhteşem mabet;
Gel etme,
Bizi terketme!...
Bizler, Fatih'in torunları, yakında putları devirip,
Yine seni camiye çevireceğiz...

Dindaşlarımızla,
Kanlı göz yaşlarımızla,
Abdest alarak secdelere kapanacağız,
Tekbir ve tehlil sadaları boş kubbelerini yeniden dolduracak
İkinci bir fetih olacak,
Ezanlar bu fethin ilanını,
Ozanlar destanını yazacaklar...

Putperest Roma'ya yeni bir mezar kazacaklar,

sessiz ve öksüz minarelerinden yükselen ezan sesleri fezaları yeniden inletecek!

Şerefelerin yine Allah'ın ve O'nun sevgili peygamberi Hz. Muhammed'in aşkına, şerefine ışıl ışıl yanacak; bütün cihan Fatih Sultan Mehmed Han dirildi sanacak!...

Bu olacak Ayasofya,
Bu muhakkak olacak...
İkinci bir fetih, yine bir ba'su ba'delmevt...
Bugünler belki yarın, belki yarından da yakındır,
Ayasofya, belki yarından da yakın!...

Memduh Cumhur vefatından sonra şiirlerinin toplandığı Vuslat adlı kitabındaki bir "Kıt'a"da Ayasofya'yı böyle yad etti: *Ayasofya öyle mahzun, ulu kubbeler duâsız, / Seneler süren bu hasretle minareler ezansız. / Bize zor gelen tecellî daha çok sürer mi Yârab? / Göğe yükselen niyazlar gibi secdeler mekânsız.*[10]

Son dönem öne çıkan Türk İslam şairi Sezai Karakoç ise olayı doğal bir tablo içerisinde değerlendirir:

Dönüp bir köşeden ötede kaybolurken
Ben kayalarını denizin ahenkleştirdiği kıyılarda
Gerçeği kovaladım hayal meyal görünen kelimeler arkasında
Ve derken birden karaya sıçradım Ayasofya
Padişah türbeleriyle örtülmüş maskelenmiş şehzade mezarlarıyla
Kayboldu o deniz o kentle birlikte Rabbim bildir bana

[10] **Fethin sembolü Ayasofya'ya yazılan 10 şiir - Galeri - Fikriyat Gazetesi**

olup biteni
O yeşil ötesi ışığı o güneşi tahlil eden su çizgisini
Ve sen ey Avrupa yerin dibine batacaksın bitmez tükenmez suçlarına karşılık
Ve derken Ayasofya yüzüme çarpan karanlık
Serin ve kilim nakışlı kızıl gözlü dev bir cam gibi
Ve kılıcımın ucunda Ayasofya küçük bir bilya gibi
Uçuyorum göklerin kubbesine bir ikram gibi
Gök sofrasında bir çeşni bir garnitür gibi...[11]

Arif Nihat Asya gibi pek çok şair şiirlerinde İstanbul'u anlatırken bu şehrin en önemli sembol mekanlarından olan Ayasofya'ya mutlaka yer vermiştir.

Şahzade, Laleli, Haseki Sultan...
Hepsinin üstünde Süleymaniye...
Süleymaniyeden, Ayasofyadan
Yollar iner dal dal Yenicamiye.

Yelken yelken, seren seren gemiler;
Yamaçta, kıyıda, yolda Camiler,[12]

Bir çağın sona erip yeni bir çağın başlamasına vesile olan İstanbul Fethinin adeta sembol yapısı Ayasofya, tarihi süreç içerisinde genişleyen Osmanlı coğrafyasında önemini hep korumuş ve hep gündemde kalmıştır. Başta Mısır olmak üzere Arap dünyasındaki şairler, o günkü adıyla Osmanlı Devleti ve Türkler hakkında pek çok şiir kaleme almışlardır.[13]

Modern Arap şiirinde "Emiru'ş-şuara / Şairler Sultanı) lakaplı Türk asıllı Ahmed Şevki ve "Nil Şairi" olarak bilinen Hafız İbrahim, tamamı Hıristiyan Batılı ülkeler tarafından işgal edilen Osmanlı Devleti'nin son başkenti İstanbul'da bulunan ve Haçlılara karşı direnişin bir sembolü sayılan

[11] *Alın Yazısı Saati* şiiri, **Fethin sembolü Ayasofya'ya yazılan 10 şiir - Galeri - Fikriyat Gazetesi**
[12] *Kubbeler* adlı şiiri, **Fethin sembolü Ayasofya'ya yazılan 10 şiir - Galeri - Fikriyat Gazetesi**
[13] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hüseyin YAZICI, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevkî ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid, *İlmi Araştırmalar* 4, İstanbul 1997, s. 179-192. Ahmet Kazım ÜRÜN, *Mısır'da Türk Bir Şair Ahmet Şevki*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002. Zeki TEKİN-İsmail KIRMIZI, Mısır'da Osmanlı Hayranı Bir Entelektüel: Ahmet Şevki ve Fikirleri, *Karabük Üniversitesi, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* II/4 2013; Muhammed A. HERİDİ, "Edebi Kaynaklarda Türk-Mısır İlişkileri", *İlim ve Sanat* Mayıs-Haziran 1989, Sayı: 25, s. 50-56. Kenan Demirayak, Selami Bakırcı, 'Ayasofya ve Arap Edebiyatından İki Şiir', *Yedi İklim*, C.VIII, Sayı: 55, s.64-65; Rania Abdelhamid Mohammed Aly ZİDAN, *Ahmed Şevki ve Hafız İbrahim'in Şiirlerinde Türk İzleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), NEU Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Konya 2019.

Ayasofya'nın düşman eline geçme ihtimalinden dolayı tedirgin olmuşlar ve kalemlerini bir kılıç gibi kullanarak düşmana karşı durmuşlardır.

Şevkî, Ayasofya adlı kasidesinde, önce Bizanslılar tarafından inşa edilen Ayasofya'nın şekilsel yapısını vasfeder. Piramitlere benzettiği Ayasofya'nın Hz. İsâ'dan Hz. Muhammed'e gönderilen bir hediye olduğunu söyler.[14] Buradaki Meryem Ana süsünün gümüşten, Hz. İsa'nın ise altından yapıldığını ifade eder. Ona göre Hz. İsa annesinin yanında bir dolunayın çevresindeki hâle, annesi ise Hz. İsa'nın yanında kutup yıldızı gibidir.

Camiye dönüşmüş bir kilise ki, o bir uludan bir uluya hediyedir.

(Burada Hz.) İsâ'ya karşı pek çok saygınlık vardı da Cebrâil'in yardımıyla bu saygınlıklar Hz. Ahmed'e döndü.

Onu, Bizanslılar ve İmparatorları dimdik ayakta duran piramitler gibi sağlam yaptılar.

O bir güçten, bir kuvvetten ve dine duyulan henüz sönmemiş bir özlemden haber vermektedir.

Avlusundaki yakut buhurdanlıklarda yakılan (buhurların) kokusu bu avluyu doldurmaktadır.

Burada yapılan süslerin benzeri hiçbir yapıda işlenmemiştir.

Sanki Meryem gümüşten, Allah'ın ruhu (İsâ) ise altından yapılmıştır.

İsâ annesinin yanında bir dolunayın çevresindeki hâle, anne ise İsâ'nın yanında kutup yıldızı gibidir.[15]

Şevki'ye göre mekanlar, sadece maddi birer varlık değildirler; onlar aynı zamanda manevi bir değerin simgesidirler.

Fatih rukû ve secde eden yiğitler topluluğuyla geldi.

Surlara dayandıklarında, sanki kayalar birbiriyle çarpıştı.

Tekbir getirdiklerinde, düşmanlar duaya durdu şehadetler birbirine girdi.

Ayasofya, Kayser'i kaybetti ama mızrağı iffetli, kin gütmeyen bir Fatih kazandı[16]

Birbirinden farklı dinleri ve uygarlıkları barıştırmak için yoğun çaba gösteren şair, asırlar boyu sürecek bazı gerçekleri de ifade etmekten kaçınmamıştır. Hıristiyan Batının, kutsal mekân Ayasofya ve İstanbul'dan vazgeçmeyeceğini yıllar öncesinde, dizelere taşımıştır.

---

[14] İmil E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, I-II, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1995, II/247.
[15] İmil E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, II, 247.
[16] İmil E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, II/249.

Ne Yunanlılar (Rumlar) mabetlerinden vaz geçeceklerdir,

ne de Türkler şan ve şereflerinden.[17]

Şiirin devamında Şevki, Ayasofya'da yakut ve mücevherlerle süslenen Hz. İsa ve Hz. Meryem'in heykellerinden; duvarlardaki nakış ve resimlerin güzelliğinden bahsetmektedir:

Kor gibi yakutlar bir tabak içinde doldurmuştu her yeri

Mangalın ışığı, Meryem'in heykeli gümüşten yapılmışsa da

Allah'ın ruhu İsa ve annesi, mehtap içindeki kızıllık gibiydi

Meryem ve İsa'nın incilerle süslü duvarlar içindeki nakşı tarif edilemez

Rükû ve secde yapan aslanların içinde, dünyanın en güzel sanatıdır bu

Allah'ın adı ile Fatih ihtişamla geldi, taş taşa değdi duvarları dağıttı

Allahu Ekber sedası çevreyi sardı, iki ordu birbirine karıştı

Saf yürekli Fatih, o yerleri fethetti" [18]

Modern Arap şiirinin öne çıkan şahsiyetlerinden "Nil Şairi" olarak lakaplandırılan Hafız İbrahim, "Ayasofya" adlı şiirinde, bu kutsal mabedin tekrar Hıristiyanların eline geçme ihtimali üzerinden bir insanla konuşuyor gibi onunla konuşur. Ona göre Ayasofya'nın düşman eline geçmesi Mescid-i Aksa'nın konumunu da tehlikeye sokar, Kabe'yi Muazzama'yı ve Hz. Peygamberi mahzun kılar.

Vakti geldi ayrılığın Ayasofya…

Sende salât-u selam getiren muhteremleri hatırla

Eğer bir gün haçın gölgesine ve Hıristiyanlara dönersen…

Ve duvarlarını süslerse yeniden Meryem'le İsa

Çanlar çalarsa tepende ve mihrabında Rûm'un şarkıları terennüm ederse

Minareler zamanını inkâr etme sakın!

O minareler çanlardan daha üstündür Allah katında…

Yücesin kutsiyetin evi, mutlusun, güvendesin.

Kutsal Beytü'l-Atîk bile korku içinde…

Razı mısın? Atlarıyla kuşatsınlar korusunlar seni,

[17] İmil E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, II/249.
[18] İmil E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, II/249.

Hatim ve Zemzem düçar olsun belaya?

Her gün kitabını okuyup, baş tâcı ediyorken

Müslümanlar; mümkün mü hiç zelil olsunlar? Peygamberin mahzun…

Kâbe hayâ ile başını eğmiş… Hak yolunun yardımcıları uykuda…

İsyan ettik, günahkâr olduk ve sen de adaletle cezalandırdın…

Bugün bizim başımıza şefkatten yoksun olanı hâkim kıldın.[19]

1934 yılında Cumhuriyet Döneminde Ayasofya'nın camilik vasfının sona erdirilip müzeye dönüştürülmesi İslam dünyasında büyük bir hayal kırıklığına sebep olmuştur. Abdurrahma el-Asmavi, Faslı Muhanned İyhum, Emced et-Tarablusi gibi şairler, Batılılar karşısında bir yenilgi olarak görülecek bu kararın Fatih Sultan Mehmet'in ruhunu inciteceğini ifade ederler.

10 Temmuz 2020'de Ayasofya yeniden cami olarak ibadete açılması İslam dünyasında sevinçle karşılanır. İbnu's-Seyyid es-Sumali, Muhanned İyhum gibi şairler, bu anı uzun dönem bir ayrılıktan sonra sevgiliyle buluşma gibi değerlendirerek Ayasofya'nın hak ettiği yere kavuştuğunu ifade ederler.

Suudi şair Abdurrahman el-Aşmâvî, Istanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethini övünç kaynağı olarak görür. Ayasofya'nın kiliseden camiye dönüşümünü kutladığı kasidesinde şöyle der:

Burada giydi tarih, mecdimizin ululuk hırkasını.

Şöhreti bilinirdi, namımız daha da yayıldı

İzzetin ve zaferin kapıları burada açıldı,

Allah'a güvenenler için camiler burada kuruldu

Eyüp Sultanı, kalbimde aziz hatırasıyla yâd ettim, sadakatin meyveleri onda parlıyordu

İstanbul'u fethedenlerin atlarının, her yerde zafer marşı gibi yankılanan kişneme seslerini duydum Ritmiyle geçiyor bu bestenin görkemli tören alayımız,

Avrupa'nın gözleri yaş dolu Hakk'ın ordusunu gördüm, atları dörtnala koşuyordu.

Her yerde nal sesleri yankılanıyordu

[19] Hafız İbrahim, *Divân Hafız İbrahim*, (Şerh ve Tashih: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-avde I-II, Beyrut (tarihsiz), II/88-89.

Nice kahramanlık hikâyesiyle yiğit Fatih, asırlar boyunca dillerden dillere dolaştı durdu

Sordum Çanakkale boğazına: Bana, cihat için ordunun akıncıları geçti buradan, diyordu

İlmin hazinelerine sordum, söylediğine göre; asıl ilim ve fikir burada saklanıyordu

Ve denizin sularına sordum Ayasofya'yı görmüyor musun?

Bir şaheser varsa o da Ayasofya'dır diyordu.[20]

Faslı şair Muhanned Îyhûm Fatih Sultan Mehmet'in Ayasofya'yı ruhbanlardan alarak camiye dönüştürmesini Ayasofya'nın ağzından şöyle aktarır:

Gözü pek komutan Fatih beni ruhbanlarından satın aldı şehrin ve ölümsüzleştirdi

İnci mercanla bezenmiş bir cami olarak yeşereyim istedi

Huşu ile Kur'an okunsun içinde, ezanlar yankılansın namaz vakitleri

İslam'ın bir feneri oldum artık uzak yakın herkes görsün beni

el-Aşmâvî şiirinde şöyle seslenir:

Ey Ayasofya, özlemin ateşten bir kor, aramızda buruk bir acı var

Kırıldı kaldı ellerimde hayallere götürecek kürekler, seyyahın hayal kayıkları yitik artık Ah Ayasofya, bu ihtişam sözünde durdu ama kavmim caydı vadinden, yaptı bunu

Ah Ayasofya, ruhumda hüzünden bir feryat, inlemelerin darlığı yüreğimi titretiyor

Çocuklar öldürülüyor, Müslüman kadınlar esir düşüyor, garibe zulmediliyor, açlar bir lokmaya muhtaç Ümmet, Avrupa'nın oyuncağı olmuş, sahtekârlıklarıyla onu oynatıyor

Ayasofya için mersiye yazan diğer bir şair Emced et-Trablusî şiirinde Ayasofya'nın müzeye dönüştürülmesi karşısında üzüntülerini ifade ederken buna sessiz kalanlara sitemlerini gönderiyor:

Ah Ayasofya, sel olmuş gözyaşları, sabah akşam yükselir inleyenlerin acı feryatları

---

[20] Abdurrahman el-Asmâvî, Dîvân (Cevletu fî Arâbât el-Huzn), (Riyad: Mektebetu'l-Abikan, 1426), 30-31 den naklen SOLIMAN, Abdelkarim Âmin Mohamed, CEYLAN, Senem, "Modern Arap Şiirinde Ayasofya", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası-Journal of Oriental* Studies 41, (2022): s.8.

Zaman beli büken felaketlerle geçiyor, kılık değiştirmiş ahali tanımaz olmuş sevenler

Düne kadar şefkatle sana koşup savunanlar nasıl da kolayca vazgeçtiler,

Ah yazık! Kötü oldu, günaha girdiler.

En büyük günah bile affedilebilir

Acımasızca evlatlar göçüyor mu?

Yaban ele mi terk ediyorlar seni Onur ve şerefin üzerinde dalgalandığı İslamiyet'in mihrabı değil miydin asırlarca?

Arap şairlerden Ibnu es-Seyyid es-Sûmâlî bu kararı şu şiiriyle kutlamıştır:

Ey Ayasofya, artık buluşma vakti!

Yanaklarının üzerinde beliren yeni bir fethin müjdesini ver Seksen altı yıldır acı içinde ağladın, ezandan, namazdan mahrum kaldın.

Vakarlı bir biçimde bu ayrılığa tahammül ettin, uyuyan halkı konvoya çağırdın

Ağladık, sızladık, ateş düştüğü yeri yakıyor, ciğerimiz yandı

Ve nihayet Allah'ın yardımı geldi, hayalim gerçek olup kâinata yayıldı

Kahraman bir el uzandı sende salat-u selamları yeniden yaşatmaya Mekke, Medine, işgal altında Mescid-i Aksa ve Zemzem kuyusu bu zaferle şâd oluyor

Sen yolumuzu gösteren meşalesin Ayasofya, kendisiyle ilerleyeceğimiz en değerli şeysin

Sen ki peygamberin sözünün vücut bulmuş halisin, Bizans'ın fethinin kesin müjdesisin.[21]

Modern Arap Şiirinde Ayasofya Ayasofya'nın ibadete açılmasını şiiriyle kutlayan başka bir şair de Faslı Muhanned Îyhûm'dur.

Gördüğünüz gibi hayata geri döndüm, bütün sıkıntılar akıp gitti

Bugünü gördüm ya çok mutlu oldum, o kutlu insan (Erdoğan) bana bayram yaşattı

O lider ki beni yeniden hayata geri döndürdü, her alanda kazandı

[21] Abdulhalîm b. es-Seyyid es-Sûmâli, Kasîdetu Ayasofya, Erişim 17.06. https://www.youtube.com/watch?v=B5aCEFJ2bNQ

Namaz bana yeniden nasip oldu, değersizlik, kırgınlık ve zulüm çözüldü gitti

Sevinç ve tebrik dolu bugünü bayram gibi hissediyorum

Minarelerinde yeniden ezan sesi yükseldi, o ezan sesi ki -istediğim oldu- değerimi yükseltti Her gün tekrar edilen tekbirler, kelime-i tevhidler dilime ilahi oldu

Bana şahitlik eden tarihi görüyorum, haberlerimi ve şerefimi dile getiriyor

Şöhret benim, onunla şerefe ulaştım, yüzyıllardır varlığımın üstünde[22]

Şair Îyhûm, Ayasofya'nın ibadete açılmasından duyduğu mutluluğu dile getiriyor ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasi zekâsını överek şöyle diyor:

Umut ve kazanç dolu kurtuluşun kutlu olsun Ayasofya!

Huzur içinde döndü sana hakkın ve sen en ulu doruklardasın

Cennet bahçelerine ulaştıracak nurlu yolu geri verdi

Erdoğan'ın Hasetçileri ve korkak Batı yardakçılarını kızdırdın

Kutlu olsun Ayasofya yeni hayatın, saadetler, esenlikler seni kuşatsın

Gam yükü çekme, tüm itirazlara rağmen

Allah'a ibadet edilen bir yer olarak yaşayacaksın.[23]

Sonuç

Her iki ülke şairleri Ayasofya'yı mimari ve estetik açıdan tasvir etmişlerse de daha çok bir mekân veya yapı olarak taşıdığı misyon üzerinde tespitlerde bulunmuşlardır. Aynı kültürden beslenen toplumlar kimi zaman birbirleriyle anlaşmazlığa düşüp çatışabiliyorlarsa da farklı kültüre mensup sömürgeci/işgalci güçlere karşı yekvücut olma becerisini göstermektedirler. Uzun bir süre aynı çatı altında bulunan ve aynı kültürden beslenen Türk ve Arap Şiirlerinde Ayasofya, bir mimari yapıdan veya salt bir mekândan ziyade, işgalci ve sömürgeci güçlere karşı ortak bir duruşun ve anlayışın simgesi olmuştur. Tarihi, dinî, kültürel bir değer olarak kabul edilmiş ve muhafazası için tüm İslam dünyasının İslami hassasiyeti olan şairler tarafından mısralara aktarılmıştır.

---

[22] SOLIMAN, Abdelkarim Âmin Mohamed, CEYLAN, Senem, "Modern Arap Şiirinde Ayasofya", s.8.

[23] SOLIMAN, Abdelkarim Âmin Mohamed, CEYLAN, Senem, "Modern Arap Şiirinde Ayasofya", s.12.

Ancak ülkelerin yerel şartları coğrafi yapıları kimi zaman ülke şairlerinin belli konularda kimi zaman farklı yaklaşımlar sergilemesine sebep olabiliyor. Azımsanmayacak bir Hıristiyan Kıptı nüfusa sahip Mısır'da Hidiv yönetimi döneminde idarenin daha toleranslı halk politikaları sürdürmüş olması, bu yönetimin himayesinde belirli yerlere gelmiş Ahmed Şevki gibi bir şairin daha dikkatli sözler sarfetmesi hatta kimi zaman bir orta yolun bulunarak Hıristiyanlarla Müslümanların birlikte barış içerisinde yaşamaları temenni etmiştir. Mısır dışındaki sömürgeci güçlerin işgaline uğramış kimi ülkelerde İslami hassasiyeti fazla olan şairler bir İslamî simge olarak aldıkları Ayasofya'yı işin içine katarak İslam'ı ve İslamî değerleri önceleyen yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Kaynakça

ARSLAN, Eylem, ASLAN, Cumhur, "Sembolik Siyaset ve Ayasofya: Necip Fazıl Kısakürek Örneği" *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2023,18

EYİCE, Semavi "Ayasofya", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, IV/209

Hafız İbrahim, *Divân Hafız İbrahim*, (Şerh ve Tashih: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, İbrahim el-Ebyârî), Dâru'l-avde I-II, Beyrut (tarihsiz)

İmil E. Kebbâ, *Divân Ahmed Şevkî*, I-II, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1995.

Muhammed Zahid Abdulfettâh Ebû Gudde, *et-Târîhu'l-Osmânî fî şiri Ahmed Şevkî*, Dâr er-Raid, Kanada 1996.

ORTAYLI, İlber, "Bir Ömür Nasıl Yaşanır?", *Kronik Kitap*, 2019, sayfa 237 ve sonrası

RAN, Nazım Hikmet, *İlk Şiirler*, Yapı Kredi Yayınları, 2019 (19. baskı).

SOLIMAN, Abdelkarim Âmin Mohamed, CEYLAN, Senem, "Modern Arap Şiirinde Ayasofya", *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası-Journal of Oriental* Studies 41, (2022): 1-14.

ÜRÜN, Ahmet Kazım, *Mısır'da Türk Bir Şair Ahmet Şevki*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002.

دور اللِّسانيات الحاسوبيَّة في رقمنة اللُّغة العربيَّة وتطوير أدواتها الذكيَّة

Alaaddin KİRAZ*

ملخص

تُعدُّ اللِّسانيات الحاسوبيَّة من أبرز فروع اللِّسانيَّات التَّطبيقيَّة المعاصرة الَّتي نشأت في ظلِّ التَّقدُّم الهائل في مجالات الذَّكاء الاصطناعيّ وتكنولوجيا المعلومات. وهي علمٌ يجمع بين علوم اللّغة وعلوم الحاسوب، يهدف إلى تحليل اللّغة البشريَّة باستخدام خوارزميَّات وبرمجيَّات متقدِّمة بهدف فهمها وتوليدها ومعالجتها آليًا. وقد انطلقت الحاجة إلى هذا الحقل نتيجة التَّوسُّع في استخدام التِّقنيات الذكيَّة في الحياة اليوميَّة، ممَّا استدعى دمج اللُّغات الطبيعيَّة في البيئات الرَّقميَّة. يمثِّل هذا البحث محاولة جادَّة لرصد أثر اللِّسانيات الحاسوبيَّة في خدمة اللّغة العربية، من خلال دراسة تأصيليَّة وتطبيقيَّة. فقد بدأت الدِّراسة بتعريف هذا المجال وموقعه من بين فروع اللّسانيات والذَّكاء الاصطناعيّ، ثمّ تطرقت إلى خصائص اللّغة العربية الَّتي تجعل من معالجتها آليًا تحديًا فريدًا، مثل الإعراب، والتّشكيل، والجذر الثلاثيّ. تتمثّل مشكلة البحث في التَّساؤل الرئيسي: إلى أيّ مدى تسهم اللّسانيات الحاسوبيّة في رقمنة اللّغة العربيّة وتطوير أدواتها الذكيّة؟ ومن هذا السؤال تتفرَّع تساؤلات فرعيَّة حول طبيعة العلاقة بين اللّغة والحوسبة، ومدى فاعلية التَّطبيقات الحاليَّة، والمعوِّقات الّتي تحول دون تحقيق الاستفادة المثلى من هذا التَّداخل. وقد اعتمدت الدِّراسة على المنهج الوصفيّ التَّحليليّ، وذلك من خلال تتبُّع المفاهيم النَّظرية، وتحليل عيّنات من التَّطبيقات الحاسوبيَّة المعنيَّة باللّغة العربيَّة. خلص البحث إلى أنَّ استثمار اللّسانيات الحاسوبيَّة في خدمة اللّغة العربية يمثّل ضرورة في ظلِّ هيمنة الوسائط الرّقميّة، وأنَّ تطوير أدوات لغويَّة ذكيَّة لا يمكن أن يتحقَّق إلا من خلال تكامل جهود اللّسانيين والمبرمجين، وتوفير بنية معرفيَّة وموارد لغويَّة حاسوبيَّة غنيَّة. ويؤكِّد البحث على أهميَّة وضع استراتيجيَّات وطنيَّة واضحة للنُّهوض بالمعالجة الحاسوبيَّة للعربيَّة بما يضمن فاعليتها في السِّياقات التَّعليميَّة والعلميَّة والتَّواصليَّة، وإنَّ تطوير أدوات ذكيَّة قادرة على معالجة اللغة العربية يتطلب تضافرًا جماعيًا في الجهود البحثيَّة، وتخطيطًا استراتيجيًا يربط بين البحث النَّظريّ والتَّطبيق التّقني. كما أنَّ تعريب تقنيات الحوسبة الحديثة، وتوسيع نطاق الدِّراسات اللّسانية الرَّقمية يمثِّلان ركيزة أساسيَّة لفرض اللّغة العربيَّة كلغة عالمية قابلة للمعالجة الآلية. في ضوء ما سبق انتهى البحث إلى عدد من التَّوصيات، من أبرزها: اعتماد منهجيَّات تخطيط دقيقة لتطوير البحوث في مجال اللِّسانيات الحاسوبيَّة، ودعم مشاريع تعريب الحاسوب وتكييف تقنيات الذّكاء الاصطناعيّ لخدمة اللّغة العربيَّة، وبناء قواعد بيانات لغويَّة موسومة ومفتوحة المصدر، وتعزيز التَّعاون البحثيّ بين الجامعات والمراكز التقنيَّة والمجامع اللغويَّة، وإدماج مقرَّرات اللِّسانيات الحاسوبيَّة في مناهج أقسام اللُّغة العربيَّة وعلوم الحاسوب.

* أستاذ مساعد، جامعة كراتاي، كلية العلوم الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، قسم الترجمة- اللغة العربية، البريد: Alaaddin.kiraz@karatay.edu.tr

الكلمات المفتاحية: اللُّغة العربيَّة، اللِّسانيّات الحاسوبيَّة، الرَّقمنة اللُّغوية، التَّرجمة الآلية، التَّشكيل التَّلقائي، التَّحليل الصَّرفي، أدوات لغويَّة ذكيَّة.

THE ROLE OF COMPUTATİONAL LİNGUİSTİCS İN DİGİTİZİNG THE ARABİC LANGUAGE AND DEVELOPİNG ITS INTELLİGENT TOOLS

Abstract

Computational linguistics is considered one of the most prominent branches of modern applied linguistics, emerging in response to the tremendous advancements in artificial intelligence and information technology. It is a field that combines language sciences with computer sciences, aiming to analyze, generate, and process human language automatically using advanced algorithms and software. The need for this field arose from the increasing integration of smart technologies into daily life, which necessitated the incorporation of natural languages into digital environments. This research represents a serious attempt to explore the impact of computational linguistics in serving the Arabic language through both theoretical and applied approaches. The study begins by defining the field and its position within linguistics and artificial intelligence, then discusses the unique characteristics of the Arabic language that make its automatic processing particularly challenging, such as inflection (ʾiʿrāb), diacritization, and its triliteral root system. The central research question is: To what extent does computational linguistics contribute to the digitization of the Arabic language and the development of intelligent tools? This question leads to sub-questions about the nature of the relationship between language and computing, the effectiveness of existing applications, and the challenges that hinder optimal benefit from this integration. The study adopts a descriptive-analytical methodology by tracing theoretical concepts and analyzing samples of Arabic-related computational applications. The findings show that investing in computational linguistics for the benefit of Arabic is essential amid the dominance of digital media. The development of intelligent language tools cannot be achieved without the combined efforts of linguists and programmers, along with the provision of rich linguistic resources and computational infrastructure. The research emphasizes the need for clear national strategies to advance the computational processing of Arabic in a way that ensures its effectiveness in educational, scientific, and communicative contexts. Developing intelligent tools capable of processing Arabic also requires collaborative research efforts and strategic planning that bridges theory with technological application. Moreover, localizing modern computational technologies and expanding digital linguistic studies are

fundamental to establishing Arabic as a global, computable language. Based on these findings, the research proposes several recommendations, including: adopting precise planning methodologies for developing research in the field of computational linguistics; supporting initiatives for localizing computer systems and adapting AI technologies to serve Arabic; building annotated and open-source linguistic databases; strengthening research collaboration between universities, tech centers, and language academies; and integrating computational linguistics courses into the curricula of Arabic language and computer science departments.

Keywords: Computational Linguistics, Arabic Language, Linguistic Digitization, Machine Translation, Automatic Diacritization, Morphological

مقدمة

أدَّى التَّقدُّم التِّقني المتسارع في مجالات الذَّكاء الاصطناعي وتكنولوجيا المعلومات إلى إحداث تحوُّلاتٍ جوهرية في طرائق معالجة اللغة الطَّبيعية، الأمر الَّذي فتح آفاقًا واسعةً أمام اللغات البشرية للاندماج في المنصات الرّقمية والذّكية. وفي هذا السِّياق، باتت اللغة العربية بوصفها من أقدم اللغات الحيَّة وأغناها من حيث البنية الصَّرفية والتَّركيبية في حاجة ماسَّة إلى مواكبة هذا التَّحوُّل، للحفاظ على حضورها العلمي والثَّقافي، وضمان استمرارها كلغة تواصُلٍ ومعرفةٍ في العصر الرقميّ.

تُعدُّ اللِّسانيات الحاسوبيَّة أحد أبرز فروع اللسانيات التَّطبيقية المعاصرة، وتُعنى بدراسة اللغة باستخدام الوسائل الحاسوبية الحديثة. وقد أفرز هذا الحقل البحثيُّ عددًا من التَّطبيقات الذَّكية المتقدِّمة، منها: الترجمة الآلية، والتشكيل الآلي، والتَّحليل النَّحوي والصَّرفي، والتَّعرُّف على الكيانات، والتَّوليد اللغوي، وغير ذلك من أدوات الذَّكاء اللغوي الاصطناعي. ورغم ما أُحرز من تقدُّم في هذا المضمار، فإنَّ حضور اللغة العربية في بيئة المعالجة الحاسوبية لا يزال دون المستوى المنشود مقارنةً باللغات العالمية الكبرى.

وتتمثَّل مشكلة هذا البحث في السؤال الرئيس: إلى أيِّ مدى تسهم اللسانيات الحاسوبية في رقمنة اللغة العربية وتطوير أدواتها الذكية؟ ويتفرَّع عن هذا السؤال تساؤلات فرعية، أبرزها: ما طبيعة العلاقة بين اللغة والحوسبة؟ وما أبرز التَّحديات الَّتي تواجه المعالجة الحاسوبية للغة العربية؟ وما مدى فعالية الأدوات الرَّقمية المطوَّرة حاليًّا لخدمة اللغة؟ وما السُّبل الكفيلة بتحقيق الاستفادة المثلى من هذا التَّداخل بين الحقلين؟

يهدف هذا البحث إلى تقديم دراسة تأصيلية وتطبيقية لدور اللسانيات الحاسوبية في تطوير أدوات الذَّكاء اللغوي العربي، من خلال استقراء المفاهيم النَّظرية، وتحليل النَّماذج البرمجية المطوَّرة، واستعراض التَّجارب العربية الرَّائدة في هذا المجال. وقد اعتمدت الدِّراسة المنهج الوصفي التَّحليلي، مركِّزةً على تتبُّع المفاهيم، وتحليل البُنى النَّظرية، ومقارنة التَّطبيقات التّقنية، وصولًا إلى استخلاص النَّتائج والتَّوصيات العمليَّة.

1. تعريف المصطلح ومجاله العلمي:

1.1 تعريف اللِّسانيات الحاسوبية:

التَّعريف النَّظري: اللِّسانيات الحاسوبية هي فرعٌ من فروع اللسانيات التَّطبيقية يُعنى بدراسة قضايا اللغة باستخدام الحاسوب، ويشمل تحليل الظَّواهر اللغوية على مستوياتها المختلفة: الصَّوتية، والصَّرفية، والنَّحوية، والدَّلالية، والعروضية، وتطبيق نتائج هذه الدِّراسات في مجالات مثل: التَّرجمة الآلية، وتحليل النُّصوص، والتَّعليم الآلي، وبناء المعاجم، واستخراج الإحصاءات، وتوليد اللغة الطبيعيَّة.[1]

التَّعريف الوظيفي: هي العلم الَّذي يبحث في معالجة اللغة البشريَّة داخل الآلة باستخدام مبادئ الحوسبة والذَّكاء الاصطناعي، وذلك عبر أدوات البرمجة والخوارزميات لتحليل اللغة وتوليدها آليًّا.[2]

1.2 العلاقة بالعلوم الأخرى:

تتداخل اللسانيات الحاسوبية مع علوم عدَّة، منها:

- علم الحاسوب وهندسة البرمجيّات.
- الذَّكاء الاصطناعي والتعلُّم الآلي.
- علم المنطق والرِّياضيات والخوارزميَّات.
- علم الأصوات والنّحو والدَّلالة.[3]

وقد بيَّن راستي rastier أنَّ الارتباط بين علوم اللغة، وعلوم الحاسوب له طرق ثلاثة:

– الطَّريقة الأولى: يكون فيها التَّحليل اللسانيّ أولويَّة بالنِّسبة للمعالجة المعلوماتية أو الحاسوبيَّة، ويسمح هذا النَّوع بتحليل أوَّلي للمدونة تبعًا للمهمة المنتظر تنفيذها من الحاسوب.

– الطَّريقة الثَّانية: فيوجه فيها التَّحليل اللساني التَّحليل المعلوماتيّ في إطار استراتيجية استعمال البرامج الحاسوبية.

– الطَّريقة الثَّالثة: تقوم اللسانيات بتأويل نتائج المعالجة في أفضل الأحوال، تتدخل اللسانيات قبل التَّشغيل المعلوماتيّ، وأثناءه، وبعده.[4]

---

[1] عبد القادر عبد الجليل، *علم اللسانيات الحديثة*، ط1، (الأردن: دار الصفاء، 2002)، 181.

[2] عبد القادر عبد الجليل، *علم اللسانيات الحديثة*، 181.

[3] علي نبيل. *اللغة العربية والحاسوب*، (الكويت: عالم المعرفة، 1988)، 116-118.

[4] رضا بابا أحمد، *اللسانيات الحاسوبية مشكل المصطلح والترجمة*، (الجزائر: جامعة معسكر، 2014)، 6.

ويُمثّلُ البُعدُ النَّظريُّ والتَّطبيقيُّ في معالجة اللغة جانبين مُتكاملَين؛ إذ يُعنى البُعدُ النَّظريُّ بدراسة القواعد والمفاهيم والنَّظريات اللغويَّة، وتحليلها وفقَ منهجٍ علميٍّ حاسوبيٍّ دقيق، بينما يتمثَّل البُعدُ التَّطبيقيُّ في توظيفِ هذه القواعد والنَّظريات داخل الأنظمةِ الحاسوبيَّة لتطوير برمجياتٍ ذكيَّةٍ قادرةٍ على معالجةِ اللغةِ العربيَّةِ آليًّا بكفاءةٍ ودقَّةٍ.

1.3 أهداف اللسانيات الحاسوبية:

- تحسين الفهم الآليّ للغة الطَّبيعية.

- تطوير أدوات مثل: التَّرجمة الآلية، وتحليل النُّصوص، وتوليد الكلام.

- استثمار النَّظريات اللسانية في إنتاج أدوات لغويَّة رقميَّة دقيقة وفعَّالة.[5]

وتُعَدُّ اللسانيَّات الحاسوبيَّة من أبرز الفروع البحثيَّة المستحدثة الَّتي ظهرت نتيجة التَّقدُّم في الذَّكاء الاصطناعي، وهي تسعى إلى سدّ الفجوة بين اللغة الطبيعية وآليات الحوسبة. وقد أصبحت ضرورةً حتميَّةً في ظلّ هيمنة المنصات الرَّقمية، لما توفره من أدوات تمكِّن اللغة من البقاء والفاعلية في البيئة الذَّكية.[6]

2. خصائص اللغة العربية وتحدياتها الحاسوبيّة:

تتميَّزُ اللغةُ العربيَّةُ بخصائص لسانيةٍ فريدةٍ تجعلها غنيَّةً في التَّراكيب، دقيقةً في الدَّلالة، ومعقَّدةً في الصَّرف والنَّحو، غير أنَّ هذه الخصائص، رغم قوَّتها التَّعبيرية، تُشكِّلُ تحدِّيًا كبيرًا أمام أنظمة المعالجة الحاسوبيَّة.

2.1 الخصائص اللسانية للغة العربية

تتميَّز اللغة العربية بمجموعة من الخصائص الصَّرفيَّة والنَّحويَّة والدَّلاليَّة الَّتي تجعل منها لغة ثرية، ولكن في الوقت نفسه تجعل معالجتها حاسوبيًا أكثر تعقيدًا. ويتجلى ذلك في النقاط التالية:

1. **الإعراب:** يعدُّ من أبرز سمات اللغة، حيث تؤدِّي الحركات نحويًا دورًا فاعلًا في بنية الجملة، وهو ما يعتبر تحديًا في التَّحليل النَّحويّ الآليّ.

2. **التَّشكيل:** وهو من العوامل المؤثرة في المعنى، حيث يؤدِّي انعدام التَّشكيل إلى غموض في تفسير النَّص، مما يجعل التَّشكيل الآليّ ضروريًا.

3. **الجذر الثّلاثي:** وهو أساس المفردات في اللغة، ويستخدم لتحليل الكلمات وتصنيفها، لكن وجود اشتقاق صرفيّ متعدد يصعب مهمة التَّحليل الآليّ.

---

[5] عبد الرحمن بن حسن العارف، "توظيف اللسانيات الحاسوبية في خدمة الدراسات اللغوية: جهود ونتائج"، *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*، عمان، العدد: 73، (2017)، 52.

[6] صادق عبد الله أبو سليمان، "نحو استثمار أفضل للحاسوب في مجالات خدمة اللغة العربية وعلومها"، *مجلة المجمع الجزائري للغة العربية*، الجزائر، العدد: 6، (2007)، 58-55.

4. **التَّركيب الحرُّ للجملة:** في اللغة العربية يمكن أن يسبق المبتدأ الخبر أو يتأخر، وتقدَّم المفاعيل أو تؤخَّر، ممَّا يزيد العبء على الخوارزميَّات النّحويّة.

5. **الثَّراء المعجمي:** اللغة العربية غنية بالمفردات والمرادفات، وهذا يمثل فرصة وتحديًا في الوقت نفسه في تطوير التَّطبيقات الدَّلاليَّة.[7]

2.2 تحدّيات المعالجة الحاسوبيَّة للغة العربية:

واجهت اللغة العربية، في ظلّ المدِّ الاستيطاني خلال القرنين التَّاسع عشر والعشرين، محاولات حثيثة لطمس هويتها، تمثّلت في الدَّعوة إلى إحلال اللهجات العاميَّة محلّ الفصحى، واستبدال الحرف العربي بالحرف اللَّاتيني. ومع ظهور الحوسبة الحديثة، وبدء توظيفها في معالجة اللغات، أُثيرت مزاعم جديدة تشكّك في قابليَّة العربية للمعالجة الآليَّة، بحجج تتعلق بتعقيد بنيتها الكتابيّة، وعدم توافقها مع متطلبات البرمجة الحديثة.

وقد انطلقت هذه المزاعم من صعوبات تقنيَّة واقعية في بدايات التَّعامل مع العربية حاسوبيًا، أبرزها: تصميم لوحة المفاتيح الإنجليزية، واتجاه الكتابة من اليمين إلى اليسار، وتعدد أشكال الحرف حسب موقعه في الكلمة، وغياب التَّشكيل في معظم النُّصوص. ورغم ذلك، أُثبت بالتَّجربة أنَّ هذه العقبات يمكن تجاوزها، بل تحوَّلت إلى ميزة في بعض التَّطبيقات، كما في إدخال الخطِّ العربيّ بأنواعه إلى الطِّباعة، والقدرة على التَّعرّف الآليّ على الخط اليدويّ، وهو ما طُبّق عمليًا في المجالات المصرفيَّة.

غير أنَّ التَّحدي الأكبر في هذا السِّياق، لم يعد تقنيًا فقط، بل أصبح استراتيجيًا، يتمثَّل في ضرورة جعل اللسانيّات الحاسوبيّة ركيزةً لدعم العربية وتثبيت حضورها في بيئة رقميَّة تتزايد فيها هيمنة اللغة الإنجليزية. فحوسبة اللغة العربية تمثِّل ضمانًا لاستمرارها كلغة حيَّة تُتداول في الحواسيب، والإنترنت، والإعلام، وتُستخدم بوصفها حاملة للثَّقافة العربية الإسلامية.[8]

وفي المقابل، تتَّخذ حوسبة اللغة طابعًا أمنيًا وسياسيًا لدى بعض القوى الكبرى؛ فقد طوَّرت شركات أمريكيَّة وإسرائيليَّة تقنيات متقدمة لتحليل النُّصوص العربية، تُستخدم لأغراض استخباراتيَّة وتجسسيَّة، فضلاً عن محاولات صهيونيَّة لتزوير الوثائق وتعزيز روايات الاحتلال. وقد شاركت بعض هذه الجهات في تعريب البرامج العالمية، ضمن سياسات تمنحها نفاذًا مباشرًا إلى الخصوصيَّات اللغويَّة والفنيَّة للمجتمع العربي، وهو ما يُعدّ تهديدًا للسِّيادة الثَّقافيَّة والمعلوماتيَّة.

---

[7] إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، ط3، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966) 7-800.

[8] محمد زكي خضر، *الحروف العربية والحاسوب*، (الأردن: الموسم الثقافي الرابع عشر لمجمع اللغة العربية الأردني، 1996)، 169-213.

ومن ناحية أخرى، ظهرت جهود عربيَّة رائدة لإعادة توصيف اللغة العربيَّة بما يلائم النَّمذجة الحاسوبيَّة، عبر تجاوز الوصف التَّقليديّ، والاستفادة من النَّظريات النَّفسيَّة والإدراكيَّة في تمثيل اللغة رقميًا، مع مراعاة ما يميّز العقل البشريّ عن الآلة من حدس وسياق وقدرة على تأويل المعاني.

ورغم هذا التَّقدّم، لا تزال المعالجة الحاسوبيَّة للغة العربية تواجه عدة تحديات، من أبرزها:

- ندرة الموارد اللغويَّة الرَّقميَّة: مثل الكوربورات الموسومة، والقواعد المعجميَّة المهيكلة، ما يضعف تدريب نماذج الذَّكاء الاصطناعي.
- تعدد اللهجات العربية: الفجوة بين الفصحى واللهجات المحكيّة تمثِّل عائقًا في بناء أدوات لغويَّة شاملة.
- غياب التَّشكيل والغموض الدَّلاليّ: يؤثِّر على دقة الفهم الآليّ للنُّصوص غير المشكلة.
- قلَّة الكوادر المتخصصة: نقص الباحثين الذين يجمعون بين الخبرة اللغويّة والمعرفة البرمجيّة يعطل تطوّر المشروعات.

وعليه، فإنَّ النّهوض باللسانيّات الحاسوبيّة العربيّة لم يعد ترفًا علميًا، بل ضرورة استراتيجية تفرضها التّحديات الحضاريّة والمعرفيّة المعاصرة، في سبيل حماية اللغة، وتعزيز دورها في عصر التَّقنيّة والمعلومات.

3. تطور اللسانيّات الحاسوبيّة العربيّة وروَّادها:

شهدت اللسانيّات الحاسوبيّة العربيّة تطورًا تدريجيًّا ارتبط بالحاجة إلى رقمنة اللغة العربية والاستفادة من تقنيات الحوسبة في معالجتها، وهي حاجة فرضها التّحوّل الجذريّ الّذي يشهده العالم في أنماط الحياة بفعل هيمنة الإنترنت وتقدّم التّكنولوجيَّات الرّقميّة، حيث أصبحت الرّقمنة ضرورة حياتيَّة لا غنى عنها. وفي ظلّ هذا السّياق المتسارع، يُعدُّ التَّأخّر عن مواكبة هذه التَّحوّلات ضربًا من التَّقهقر الحضاري، خاصَّة في مجال اللغة. ومن ثمّ فإنَّ حوسبة اللغة العربيَّة وإدماجها في منظومة الذَّكاء الاصطناعيّ لم يعد ترفًا علميًا، بل ضرورة وجوديَّة لضمان استمرارها وفاعليتها في العصر الرّقمي.[9]

تهدف حوسبة اللغة إلى نقلها من بيئتها التَّقليديَّة الورقيَّة إلى بيئة رقميَّة قابلة للمعالجة الآليَّة، ويتطلّب هذا التَّحوّل التَّفاعل مع اللغة على كافة مستوياتها: الصَّوتيّ والمعجميّ والصَّرفيّ والنَّحويّ والدَّلاليّ والتَّداوليّ. والغاية النِّهائيّة هي بناء منظومات ذكية تُمكّن الإنسان من استخدام اللغة في التَّعليم والتِّجارة والصّحة وغيرها، بيسر وفعاليَّة.

المستوى الصّوتيّ يشكّل المدخل الأول لحوسبة اللغة، إذ يتم إحصاء الأصوات ومعالجتها آليًا والتَّعرف على خصائصها النُّطقيَّة والفيزيائيَّة والسَّمعيّة. ويُراعى في هذا المستوى تحليل الأجهزة النُّطقيَّة والتَّذبذبات الصَّوتيَّة والخصائص الفيزيولوجيّة المرتبطة بإنتاج الكلام، مما يمكّن من إدراجها في أنظمة التَّعرف الصَّوتي والتَّرجمة الفورية.

[9] سنام منعم، *اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية: بعض الثوابت النظرية والإجرائية*، (الأردن: عالم الكتاب الحديث، 2015)، 181.

أمّا المستوى المعجميّ، فيركّز على تصنيف المفردات وبناء معاجم رقميّة ذكية. هذه المعاجم تسهّل الوصول إلى المعاني، وتتيح استعمال اللغة في مجالات تخصصيّة كالصّحة والسّياسة والتّعليم، من خلال قواميس حاسوبيَّة قابلة للتّحديث وفقًا لتطور الاستعمال اللغويّ. ويُعدّ هذا المستوى ضرورة لتطوير تطبيقات التّرجمة ومحركات البحث.

ويتبع ذلك المستوى الصَّرفيّ، حيث تُحلل الكلمات إلى مكوناتها من جذور وسوابق ولاحقات، وفق وظائف ثلاث: التّحليل والتّوليد والتّأويل. فوظيفة التّحليل تهتمُّ بتفكيك الكلمة، والتّوليد يُعنى باشتقاق المفردات الممكنة من الجذر، أمّا التّأويل فيُعنى بإعطاء الكلمة معناها داخل السّياق، وهي مرحلة مفصلية في الفهم اللغويّ الدّقيق.

وبعد المعالجة الصَّرفيّة، تأتي المعالجة النّحويَّة الّتي تهتمُّ بالبنى التّركيبيَّة من خلال تزويد البرنامج بقواعد النّحو وتحليل الجمل وتحديد وظائف الكلمات داخل السّياق. وتشمل المعالجة النّحويَّة حالات استثنائيَّة كالجمل الّتي تتعدد دلاليًا بحسب السّياق، وتراعي التّرتيب النّحويّ الأصليّ والفرعيّ في الجمل العربيَّة.

ثم ننتقل إلى المستوى الدّلاليّ، حيث تُحلل معاني الكلمات والجمل داخل السّياق أو خارجه، هذا المستوى يعتمد على محركات بحث دلاليّة تقوم بتوضيح المعاني المبهمة وتحديد العلاقات بين المفردات. كما يسعى إلى بناء قواميس دلاليَّة ذكيَّة، تُراعي الخصائص التّجريديَّة والفيزيائيَّة للكلمات، مثل التّمييز بين "الإنسان" و"الحب" و"الجماد".

أمّا المستوى التّداوليّ، فيركّز على مقاصد المتكلم وسياقات الخطاب، ويُعدُّ من أصعب المستويات حوسبةً؛ لأنّه يرتبط بالشُّعور البشريّ وتنوّع النيّات، ومع ذلك تُسهم تقنيات الذّكاء الاصطناعيّ المتقدمة، مثل المنطق الضبابي في تحليل الخطاب وفهم دقيق لمقاصد المتكلمين، ولا سيَّما عند تطور الذّكاء الخارق القادر على تقليد التّفكير البشريّ والتّفاعل معه.[10]

وخلاصة القول، إنّ رقمنة اللغة العربيّة ليست هدفًا منفصلًا، بل مدخل لبنائها حضاريًّا، فبتكامل المستويات اللغويَّة ضمن نظام واحد، يمكن للغة العربية أن تواكب اللغات العالمية الأخرى، وتدخل بثقلها عالم الذّكاء الاصطناعيّ. ولتحقيق هذا لا بدَّ من جهود علمية ومنهجية متضافرة بين الباحثين، والمؤسسات العلميَّة، والجهات الرّاعية للغة العربيَّة.

3.1 أهم روّاد علم اللسانيَّات الحاسوبيَّة:

لقد برز عدد من الرُّوَّاد الّذين أسهموا في تأصيل هذا المجال وتطوير أدواته ومفاهيمه النّظرية.

الدكتور نبيل علي:

يُعَدّ الدكتور نبيل علي من أوائل من دعوا إلى دمج اللغة العربيَّة مع الحاسوب، حيث ألّف كتابه المرجعيّ "اللغة العربية والحاسوب" عام 1988 الّذي يُعَدّ من أولى المحاولات المنهجيَّة في هذا المجالِ. تناول الكتاب جميع مستويات التّحليل اللغويّ بدءًا من الصّوتيّات والصّرف، كما ركّز على أهمية التّحليل الآليّ للنُّصوص

[10] سنام منعم، *اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية*، 150-181، محمّد دالي، *مقدمة في علم الحاسب*، جامعة الكامل، 2019، 4.

العربيَّة المكتوبة والمنطوقة وفهرستها واسترجاعها. وتناول الدكتور نبيل موضوع اللسانيَّات الحاسوبيَّة وفق نظام الصَّرف العربيّ. فقد أكدَّ نبيل علي أنَّ الأنظمة الصَّرفيَّة العربيَّة تتميز ببنية اشتقاقيَّة معقدة تتطلب نموذجًا حاسوبيًّا دقيقًا لتحليل بنية الكلمات وتوليدها وفهمها.[11]

وحاول الرَّبط بين نظام الحاسوب وبنية اللغة، من خلال نماذج صرفية تربط المعاجم، وقواعد البيانات، بالتَّحليل الدَّاخليّ والخارجيّ للغة، وقدّم عرضًا لترتيب المعالجات الآليَّة بدءًا من الكتابة إلى الصَّوت والنَّحو والمعجم، وأكّد على أهمية إعداد قاعدة بيانات لغويَّة منظمة تصلح لتكون مدخلًا حاسوبيًّا موحّدًا يعالج اللغة العربيَّة في مستوياتها المختلفة، واعتبر أنَّ مثل هذا المشروع يُعدّ خطوة علمية ضرورية ومتكاملة.[12]

وأشار إلى المنهج "المنظومي" الَّذي يعتمد على معالجة الظَّواهر اللغويَّة كوحدات مترابطة، داخليَّة وخارجيَّة. ويبدأ هذا المنهج بوصف العنصر اللغويّ، ثمَّ تحليل العلاقات النَّحوية والدّلاليَّة والصّوتيّة والرَّبط بينها. يمتاز المنهج المنظوميّ بدقته ووضوحه في تحديد الوظائف اللغويَّة وتفسير التَّداخل بين الظَّواهر، كما يسهم في بناء قواعد شاملة للمعالجة الآليَّة. ويساعد في فهم الظَّواهر المعقدة عبر توصيفها داخل نسق واضح يمكن للحاسوب التَّعامل معه. كما يعتمد هذا المنهج في تمثيل التَّراكيب اللغويَّة في أنظمة الذَّكاء الاصطناعيّ، ويوظِّف التَّحليل الإحصائي والنَّماذج الحاسوبية لمحاكاة العلاقات بين الظَّواهر. ويبرز دور هذا المنهج في دعم الدِّراسات اللغويَّة التَّطبيقيَّة العربيَّة، خاصَّة في بيئات التَّعلم الإلكترونيّ، ومعاجم الحاسوب، والتَّرجمة الآليَّة.[13]

الدكتور نهاد الموسى:

أسهم الدكتور نهاد الموسى في تقديم رؤية لسانيَّة حديثة لمعالجة اللغة العربيَّة، وألَّف كتابًا بعنوان "العربيّة نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيَّات الحاسوبيّة".[14] وهو كتاب مثّل نقلة نوعيَّة في توصيف العربيَّة توصيفًا حاسوبيًّا بديلًا عن النَّماذج التَّقليديَّة. فرّق الموسى بين الوصف الإنسانيّ والوصف الآليّ، وركَّز على القيود الّتي تفرضها الآلة مقارنة بالعقل البشريّ، وهذا الكتاب يعدُّ أوَّل عمل يقوم به متخصِّص في علوم اللغة يتجه فيه صاحبه لكيفيَّة تشكُّل الأداء اللغويّ على نحو مضبوط بدقَّة متناهية، غايته في ذلك نقل المعرفة باللغة العربيَّة من اللاوعي إلى الواعي، ثمَّ قام بتفعيلها حاسوبيًّا بقصد كتابة لغوية تشبه إلى حدّ ما يكون المتكلم العربيّ، وأهم الأسس النَّظريَّة الَّتي اعتمدها في الكتاب: إقامة الفرق بين الوصف والتَّوصيف، وتوصيف مفهوم الكتابة اللغوية، وبيان مفهوم التَّشغيل والمعيار. وهو كما يقول في مؤلفه: "محاولة في الانتقال من وصف العربيَّة إلى توصيفها، وذلك في ضوء الأطروحة العامة للسانيَّات الحاسوبيّة".[15]

---

[11] علي نبيل. *اللغة العربية والحاسوب*، 297.

[12] علي نبيل. *اللغة العربية والحاسوب*، 14-30.

[13] علي نبيل. *اللغة العربية والحاسوب*، 14.

[14] نهاد الموسى، *العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية* (عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2000)، 1- 15.

[15] نهاد الموسى، *العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية*، 288.

وقد اشتمل الكتاب على رؤى حاسوبيَّة حاول المؤلف إسقاطها على أنظمة العربيَّة، وخاصة النَّحو (الإعراب)، والصَّرف (البنية)، والمعجم، إضافة إلى التَّصويب اللغويّ (الأخطاء النَّحويّة والصَّرفيّة والإملائيّة). ويعدُّ هذا الكتاب دراسة لغويَّة لقضية اللغة والحاسوب على مستوى اللغة العربيَّة، فمن حقِّ هذه اللغة علينا أن نُحظى بالتَّمحيص الدَّقيق، وإعادة النَّظر في معظم جوانبها، وذلك لتهيئتها للمعالجة الآليَّة بواسطة الحاسوب، وانطلاقًا من كتاب الأستاذ نهاد الموسى يظهر أنَّ الباحث قام بتحديد منطلق ومنهج بحثه في عدّة نقاط أبرزها:

- اللغة أولًا: فقد انطلق البحث من البصيرة في نظام العربية يُجرى مضمارها ومفاهيمها، وهي دليل لن يُضاهى إدخالها في الحاسوب، وكان مدخل التَّحليل المنطقي "اللغة" وهي- بحسبه- مع مستوى منطق التَّسلسل، بالإضافة إلى معرفة تحليل النُّظم الَّتي تفرض الانطلاق من مادة الموضوع، تمهيدًا لإقامة النِّظام وتحديد إمكانات التَّطبيق.[16]
- التَّمثيل والعيار: "التَّمثيل" هو بناء نموذج لغويّ يُمكِّن من معالجة النُّصوص وتحليلها حاسوبيًّا. و"العيار" هو القالب أو الإطار الَّذي يُعبّر عن المعنى اللغويّ ويُسهم في تشخيص البنى اللغويَّة بدقة، والعيار يمثّل مدخلًا للوصف الدَّقيق لمعاني اللغة، ويُعدّ مفهومًا أساسًا في المعالجة الحاسوبيّة.
- الوصف والتَّوصيف: الفرق بين "الوصف" و"التَّوصيف" أنَّ الوصف يعرض الظَّواهر كما هي، أمَّا التَّوصيف فيربطها بالقواعد ويجعلها قابلة للمعالجة الحاسوبية.

والتَّوصيف يركّز على بنية اللغة ووظائفها، ويهدف إلى بناء مدخلات لغويَّة منظمة يمكن للحاسوب التَّعامل معها.

وتكمن أهمِّية المنهج التَّوصيفي في اللسانيات الحاسوبية في تَمكينه من حصر خصائص الظَّواهر اللغويَّة وتحليلها وظيفيًّا وتركيبيًّ، ويُعدُّ خطوة أساسيَّة لإعداد القواعد والبيانات اللازمة لبناء الأنظمة الذَّكية وتحقيق التَّكافؤ بين اللغة والآلة، ويُساعد في فهم المعنى وتحليل الأصوات وبناء أنظمة استرجاع واستنباط معرفيّ دقيق.[17]

وأرى أنَّ المنهج التَّوصيفي يُمثّل خيارًا منهجيًّا فعّالًا في مجال اللسانيَّات الحاسوبيَّة، نظرًا لقدرته على تحرير المدخل اللسانيّ الحاسوبيّ، واقتراح خطوات منظَّمة قابلة للتَّطبيق العملي، كما أؤكد على أهمية التَّكامل بين التَّوصيف وبين الوظائف المعجمية والدّلاليّة والصَّوتيَّة، لما لذلك من أثر مباشر في تحقيق أهداف المعالجة الآليَّة الدَّقيقة للغة العربية.

علي حلمي موسى:

أجرى الباحث علي حلمي موسى دراسات إحصائيَّة حاسوبيَّة للغة العربيَّة، معتمدًا على المادة اللغويَّة في جذور الأفعال الثُّلاثيَّة من "المعجم الوسيط"، واستخرج منها نتائج لغويَّة علميَّة موثَّقة، واستخدم برمجيَّات حاسوبيَّة لمعالجة المادة وتحليلها إحصائيًّا، كانت النَّتائج على شكل جداول كميَّة تمثل النِّسب والتِّكرارات وتوزيع الجذور، وصدرت له ثلاثة كتب عن دار الجندي عام 2016، وتُعدُّ من أهمِّ أعماله وهي:

لغويَّات حاسوبيَّة: دراسة صوتيّة صرفيَّة في أبواب الفعل الثُّلاثي في المعجم الوسيط.

---

[16] نهاد الموسى، *العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية*، 58.

[17] نهاد الموسى، *العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية*، 58-62.

لغويَّات حاسوبيَّة: دراسة صوتيّة صرفيَّة في جذور الأفعال الثُّلاثية.

لغويَّات حاسوبيَّة: دراسة صوتيَّة صرفيَّة في الأفعال الثُّلاثية المجرَّدة.

اعتمد على المنهج الإحصائيّ الحاسوبيّ، وقارن بين ثلاثة معاجم، ومن أبرز دراساته: دراسته المعنونة "دراسة تقنيَّة مقارنة لمعاجم الصِّحاح ولسان العرب وتاج العروس"، والَّتي قام فيها الباحث بمقارنة بين المعاجم الثَّلاثة من خلال: إعداد جداول لأعداد الجذور الواردة في كل معجم، وإنشاء جدول لترتيب تنازليّ يوضح النِّسب المئويّة للاشتراك بين المعاجم في الجذور الثُّلاثيّة، ووضع جدول آخر يُبيّن التَّرتيب التَّنازلي للنِّسب المرتبطة بانتشار الحروف العربيَّة في الجذور الثُّلاثيَّة، كما تضمَّنت النَّتائج جدولًا لتتبع التَّتابعات الصَّوتية القويَّة في الجذور الثُّلاثيَّة داخل المعاجم الثَّلاثة.

وتُظهر هذه الجداول بوضوح مدى الاشتراك والاختلاف بين المعاجم، وتكشف عن أنماط وتكرارات صوتيَّة يمكن أن تفيد في فهم البنية الاشتقاقيَّة والصَّرفية للغة العربيّة من منظور حاسوبيّ.

أعدَّ جداول لتكرار الجذور الثُّلاثيَّة في كل معجم، وعرض النِّسب المئويَّة للاشتراك في الجذور، ورتّب الجذور حسب التِّكرار، وأنشأ جداول لتقاطع المعاجم، وجدولًا خاصًّا للجذور الحمراء أي غير المشترك من إحصائيات مذكورة في الجدول:

المعجم	الثلاثي	الرباعي	الخماسي	المجموع
الصحاح	4814	766	38	5618
اللسان	6538	2548	187	9273
تاج العروس	7597	4081	300	11978

يظهر من الجدول أنَّ جذور الأفعال الثُّلاثيَّة هي الأغلب في "تاج العروس"، تليها الرُّباعيَّة فالخماسيَّة، وقد أظهرت المعالجة الإحصائيَّة الحاسوبيَّة من خلال جداول مقارنة دقيقة أنَّ "تاج العروس" أغزر مادة، وذلك بالمقارنة مع "الصِّحاح" و"لسان العرب"[18].

الدكتور عبد الرَّحمن حاج صالح

يُعَدّ الدكتور عبد الرَّحمن حاج صالح من الأسماء البارزة في الرَّبط بين النَّظريات اللغويَّة التُّراثية والحوسبة الحديثة، فقد أسَّس مشروع "الذَّخيرة اللغويَّة العربيَّة" الَّذي يُعَدّ نموذجًا متقدمًا لفهرسة النُّصوص العربية وتحليلها

[18] أحمد مختار عمر، *محاضرات في علم اللغة الحديث*، ط1 (القاهرة: عالم الكتب، 1995)، 118.

آليًّا[3]. اعتمد في بنائه على النَّظرية الخليليَّة الحديثة، وأسهم في تطوير نماذج للنُّطق الآليّ والتَّعليم الإلكترونيّ، كما أسَّس معهد الصَّوتيات في الجزائر ليكون مركزًا بحثيًّا متخصصًا، يمثل مشروع "الذَّخيرة اللغويّة العربيّة" إنجازًا أكاديميًّا مفتوحًا يسير على هديه الكثيرون من المعنيِّين بأحوال لغة الضَّاد ومكانتها وشاهدًا حيًّا على إنجازات الرَّاحل وعطاءاته وتنظيراته، ومنها دعوته المبكرة إلى إنشاء غوغل عربي.

يُعدُّ مشروع الذَّخيرة اللغويَّة العربيَّة من أبرز المبادرات الرَّائدة الَّتي وضع أسسها الدكتور عبد الرحمن حاج صالح، ويهدف إلى إنشاء بنك آليّ من النُّصوص العربيَّة القديمة والحديثة يعالجها الحاسوب معالجة آليَّة منظمة تتيح للباحثين استثمارها في الدراسات اللغويَّة والثقافيَّة والعلميَّة، فهو يمثّل بذلك نقلة نوعيَّة في المعالجة الآلية للغة. ليست الذَّخيرة مجرد نصوص مخزَّنة، بل نُظمت برمجيًّا لتتيح للحاسوب تحليلها كليًّا أو جزئيًّا، والإجابة عن أسئلة لغويَّة أو فكريَّة أو ثقافيَّة، وتعتمد على نظام برمجيّ خاص لإدارة النُّصوص، وتُعدُّ أداة مهمَّة للباحثين في اللغة والمعرفة والفكر، وتقوم على أسس النَّظرية الخليليَّة الحديثة، إنَّها خطوة تأسيسية لبناء معالجة حاسوبيَّة عربيَّة تنطلق من خصوصيَّة اللغة العربيّة ذاتها.[19]

تميّز المشروع بكونه قاعدة بيانات لغويَّة حيَّة، لا تقتصر على مفردات مفصولة عن سياقها، بل تعتمد على نصوص حقيقيَّة محرّرة أو منطوقة بالفصحى، جُمعت لتُمثّل الاستعمال الحقيقيَّ للغة عبر العصور، وقد أكّد حاج صالح أنَّ الذَّخيرة بنك نصوص لا بنك مفردات، وأنَّ النُّصوص تُعالج بواسطة قوام برمجيّ يُمكّن من طرح أسئلة لغويَّة وغير لغويَّة عليها، كالثَّقافة والتَّاريخ والاجتماع وغيرها. أُطلق المشروع رسميًّا في الجزائر عام 2001م برعاية المنظمة العربيَّة للتربية والثَّقافة والعلوم (الألكسو)، وتمَّ تشكيل لجنة دائمة للإشراف عليه، وفي ندوة الخرطوم عام 2002م، غُيّر اسم المشروع إلى "مشروع ذخيرة العربيَّة"، تأكيدًا على شموله المعرفيّ.

ينقسم المشروع إلى جانبين رئيسيّن: لغوي يمثل "ديوان العرب" الحديث، ويهدف إلى إنشاء معجم جامع قائم على الاستعمال الحقيقيّ للألفاظ عبر العصور. وجانب ثقافيّ: يربط اللُّغة بالمجالات العلميَّة والتِّقنيّة والتَّربوية، ويسهم في تعليم العربيَّة وتطوير البحث العلميّ.

وتكمن أهميته في تتبُّع تطوّر الألفاظ ومعانيها عبر الزمن، وتحليل لغة الشُّعراء والكتّاب، ودعم مشاريع تعليم العربيَّة للنَّاطقين بغيرها، وسرعة البحث الآليّ في ملايين النُّصوص.

وقد أكّد حاج صالح أنَّ المشروع لا يُلغي الجهود العلميّة السَّابقة، بل يُبنى عليها، ويضيف إليها بُعدًا آليًّا متقدّمًا يوظف قدرات الحاسوب في خدمة اللغة العربية.[20]

---

[19] عبد الرحمن الحاج صالح، *بحوث ودراسات في اللسانيات الحاسوبية*، (الجزائر: منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، 2007)، 230–240.

[20] عبد الرحمن الحاج صالح، *بحوث ودراسات في اللسانيات الحاسوبية*، 230–240، نبيلة قدوري، اللغة العربية من المنطق الرياضي إلى الحوسبة، مجلة العلوم الاجتماعية، 15/ 27، 2018. 221.

4. التطبيقات الذكية للغة العربية: الأدوات والتقنيات والتقييم:

شهدت السَّنوات الأخيرة تقدمًا كبيرًا في تطوير الأدوات الذَّكية المخصَّصة لمعالجة اللغة العربيَّة، بما يعكس تطور الحوسبة اللغويَّة وازدياد الحاجة إلى رقمنة المعطيات العربيَّة، وقد تنوَّعت هذه الأدوات بين معاجم رقميَّة، ومحللات صرفيَّة ونحويَّة، ونماذج لغويَّة معتمدة على الذَّكاء الاصطناعيّ، وأنظمة للتَّعرف الصَّوتيّ، والتَّشكيل الآليّ، وغيرها من الأدوات الَّتي أسهمت في دعم المعالجة الآليّة للغة.

4.1 المعاجم الرقميَّة والمكتبات اللغويَّة:

ظهرت عدَّة مبادرات تهدف إلى رقمنة المعاجم العربيَّة الكلاسيكيَّة والمعاصرة، من أبرزها: مشروع الذَّخيرة اللغويَّة العربيَّة، ومعاجم صخر، ومكتبة الشَّاملة الرَّقميَّة، وتُعدُّ هذه الموارد حجر الأساس في تغذية أنظمة المعالجة الحاسوبيَّة بالبيانات اللغويَّة، مما يمكّن من تطوير تطبيقات أكثر دقة وفهمًا لبنية اللُّغة.

4.2 أدوات التَّحليل الصَّرفيّ والنَّحويّ:

تُشكِّل الأدوات مثل: Camel Tools، نموذجًا متقدمًا لتحليل النَّصوص العربيَّة من حيث البنية الصَّرفيَّة والنَّحويّة، وتُستخدم في العديد من المهام مثل التَّرجمة الآليَّة، واسترجاع المعلومات، وتوليد النُّصوص، حيث تُقدِّم دعمًا مهمًا في فهم بنية الجملة ووظائفها.

4.3 نماذج الذَّكاء الاصطناعيّ وتعلّم الآلة:

شهدت اللُّغة العربيّة تطورًا ملحوظًا في نماذج التَّعلم الآليّ، مثل: Arabert، والَّتي تُستخدم في تصنيف النُّصوص، واستخراج الكيانات، وتلخيص المحتوى، والإجابة عن الأسئلة، وتعتمد هذه النَّماذج على تقنيات الشَّبكات العصبيَّة المتقدمة، ما يجعلها أكثر قدرة على معالجة اللُّغة بشكل طبيعيّ.

4.4 التَّشكيل الآليّ وتحسين النُّطق:

تُشكِّل أدوات مثل Mishkal مبادرة واعدة في مجال التَّشكيل الآليّ، وهي تدعم القارئ العربيّ في فهم النُّصوص غير المشكلة، كما بدأت بعض التَّطبيقات الصَّوتيَّة الاعتماد على نماذج نطق مخصَّصة للُّغة العربيَّة، ما يسهم في تحسين نظم القراءة الآليَّة والتَّفاعل الصَّوتيّ.

5. تقييم التَّطبيقات الذَّكيَّة والمخرجات اللُّغويَّة

تهدف هذه المرحلة من البحث إلى تقييم مدى كفاءة الأدوات الذَّكيَّة الَّتي تُستخدم في معالجة اللُّغة العربيَّة، وذلك من خلال دراسة بعض التَّطبيقات الحقيقية، وتحليل أدائها اللغويّ، ومدى مطابقتها للمواصفات اللغويَّة والدَّلاليَّة.

يعتمد تقييم أدوات المعالجة الحاسوبيَّة للغة العربيَّة على مجموعة من المعايير، منها:

- الدِّقة اللُّغويّة في الصَّرف والنَّحو والمعنى.
- سرعة المعالجة.
- القدرة على التَّعامل مع السِّياق.
- دعم اللهجات المختلفة.
- حجم البيانات الَّتي تعتمد عليها الأداة.
- القابليَّة للتَّحديث والتَّوسيع.

5.1 دراسات حالة:

(**CAMEL TOOLS**): تُعدُّ من أكثر الأدوات العربيَّة شمولًا، وتُقدِّم تحليلًا صرفيًّا ونحويًّا دقيقًا، إضافة إلى تصنيف الكيانات والتَّشكيل، لكنَّها تحتاج إلى تحسين في التَّعامل مع النُّصوص العاميَّة والمختلطة.

(**ARABERT**): أظهر تفوقًا كبيرًا في مهام التَّصنيف واستخراج الكيانات والإجابة على الأسئلة، لكنَّ أداءه يتراجع في نصوص اللَّهجات والمحاورات اليوميَّة.

(**MISHKAL**): يتميَّز بسرعة التَّشكيل ودقته العالية في السِّياقات التَّعليميَّة، غير أنَّه يفتقر إلى تمييز بعض الحالات الدَّلاليَّة الدَّقيقة، ولا يُحسن تشكيل النُّصوص الشِّعرية أو البلاغيَّة بدقة.[21]

(**FARASA**): يوفر تحليلًا نحويًا متقدِّمًا، ويستخدم في مشاريع متعددة تتعلق بالتَّرجمة الآليَّة والبحث الدَّلاليّ، غير أنَّ نتائجه قد تختلف باختلاف نوع النَّص المراد معالجته.[22]

5.2 التَّحديات البنيويَّة والتِّقنية في المعالجة العربيَّة:

رغم التَّقدم الكبير الَّذي أحرزته اللِّسانيَّات الحاسوبيَّة العربيَّة في العقود الأخيرة، فإنَّ اللُّغة العربيَّة لا تزال تواجه جملة من التَّحديات البنيويَّة والتِّقنيَّة الَّتي تعيق استثمارها الكامل في بيئات المعالجة الذَّكيَّة، وتنعكس هذه التَّحديات على أداء الأدوات الذَّكية وتحدُّ من دقتها وفاعليتها، لا سيَّما عند التَّعامل مع النُّصوص غير الفصحى أو الجمل المعقدة بلاغيًّا.

أولًا: التَّحديات البنيويَّة

تُعدُّ البنيَّة الصَّرفيَّة والنَّحويَّة للعربيَّة من أبرز العوائق التّقنيَّة، إذ تتَّسم بتعقيدها وتعدُّد أنماطها الاشتقاقيَّة والبنائيَّة،

---

[21] رابط الأداة: تاريخ الرابط 2025/05/25: https://tashkeel.org/mishkal

[22] عبد الرحمن الحاج صالح، *بحوث ودراسات في اللسانيات الحاسوبية*، 230–250، نبيلة قدوري، اللغة العربية من المنطق الرياضي إلى الحوسبة، 205.

الأمر الَّذي يصعب على المحللات الصَّرفيَّة تفكيك المفردات بشكل دقيق. وتُعدُّ ظواهر مثل الإعلال والإدغام والاشتقاق غير المنتظم من أكبر العقبات في هذا الصَّدد، كما أنَّ غياب التَّشكيل في أغلب النُّصوص المكتوبة يؤدي إلى غموض في تحديد الإعراب، مما يُصعّب عملية التَّحليل النَّحويّ، وتُضاف إلى ذلك مشكلة الازدواجية اللُّغوية، حيث يؤدِّي وجود مستويين رئيسيين (الفصحى والعاميَّة) إلى تعقيد مهمة بناء نماذج لغويّة موحدة وفعَّالة، خصوصًا في مجالات التَّرجمة الآليَّة، والتَّلخيص، والتَّعرّف الصَّوتي. كذلك يُشكّل النِّظام الكتابيّ تحديًا إضافيًا؛ بسبب عدم التَّمييز البصريّ بين بعض الحروف مثل التَّاء المربوطة والهاء، وتعدُّد طرائق كتابة بعض الأصوات كالألف المقصورة والياء، مما يؤثر على دقة نتائج التَّحليل الآليّ.[23]

ثانيًا: التَّحديات التّقنيَّة

تواجه النَّماذج والتَّطبيقات الذَّكيَّة تحديات تقنية متعدّدة، على رأسها ندرة الكوربورات الضَّخمة والموَسَّمة باللُّغة العربيَّة، خصوصًا تلك الَّتي تراعي السِّياقات المتعدِّدة والمعاني الدَّقيقة، مما يضعف من كفاءة النَّماذج العميقة، كما أنَّ معظم الأدوات المتاحة تعاني من ضعف في الأداء عند التَّعامل مع النُّصوص ذات الطَّابع الأدبيّ أو الدِّينيّ، مثل الشِّعر العموديّ أو الأحاديث النَّبويَّة. تعتمد العديد من النَّماذج اللغويَّة العربيَّة على بنى وتقنيات صُمِّمت أصلًا للغات غربيَّة، ما يؤدِّي إلى ضعف أدائها في السِّياقات العربيَّة ما لم يتم تعديلها جذريًّا لتناسب خصائص العربيَّة، ويترافق ذلك مع محدوديَّة الدَّعم المؤسسيّ والتِّجاريّ، ونقص التَّمويل، وغياب المبادرات الموحدّة، مما يشتِّت الجهود الفرديَّة ويحدّ من استمراريتها وتكاملها، كما تعاني أغلب الأدوات من ضعف في التَّعامل مع النُّصوص غير الفصحى، وصعوبة في معالجة الجمل البلاغيَّة المعقَّدة، فضلًا عن افتقارها إلى مصادر لغويَّة عربيَّة حديثة ومتنوِّعة. ومع ذلك، فقد أحرزت العديد من التَّطبيقات تقدمًا ملحوظًا خلال السَّنوات الأخيرة، وأسهمت في دعم حضور اللُّغة العربيَّة في البيئة الرَّقميَّة. وفي ضوء هذه التَّحديات برزت مبادرات ومشاريع مفتوحة المصدر تسعى تدريجيًا إلى تجاوز العقبات البنيويَّة والتّقنيَّة، من خلال تطوير أدوات مخصَّصة للعربيَّة، وتوفير موارد لغوية موسومة، وتعزيز البحث العلميّ متعدد التَّخصصات.[24]

ثالثًا: سبل تجاوز العقبات وتطوير بيئة حوسبة عربيَّة:

تجاوز التَّحديات الَّتي تواجه المعالجة الآليَّة للُّغة العربيَّة لا يمكن أن يتمَّ إلا من خلال مقاربة شاملة، تُراعي الجوانب اللغويَّة والتّقنيَّة والتَّعليميَّة والتَّمويليَّة، وفيما يلي أبرز المسارات المقترحة للنُّهوض بهذه البيئة:

بناء موارد لغويَّة شاملة

---

[23] سليم مزهود، "معالجة اللغة الطبيعية في ضوء البرمجة اللغوية العصبية؛ التحديات والحلول: حلول اللغة العربية أنموذجًا"، مجلة نوميروس الأكاديمية، 1/4، 2023: 23–54.

[24] سليم مزهود، "معالجة اللغة الطبيعية في ضوء البرمجة اللغوية العصبية؛ التحديات والحلول": 30–54.

يُعدُّ إنشاء قواعد بيانات لغويَّة (كوربورات) غنيَّة وموسومة نحويّاً ودلاليّاً حجر الأساس في تطوير التَّطبيقات اللغويَّة، ولا بدَّ أن تشمل هذه الموارد نصوصًا فصيحة قديمة ومعاصرة، إلى جانب تمثيل للهجات المختلفة والمجالات التَّخصصية، لتكون قابلة للاستخدام في تدريب النَّماذج وتقييمها.

تطوير أدوات مفتوحة المصدر

من الضَّروري توفير أدوات لغويَّة حرَّة تُسهم في تسهيل بناء التَّطبيقات اللغويَّة، مثل أدوات التَّقطيع والتَّحليل النَّحوي، والتَّشكيل الآليّ، والمعاجم الرَّقميَّة، ونماذج الترجمة، وقد ظهرت مبادرات واعدة في هذا المجال مثل: Arbml وCamel Tools الَّتي تمثل خطوات مهمة على هذا الطَّريق.

تعريب تقنيات الذَّكاء الاصطناعيّ

يتطلب النُّهوض بحوسبة العربيَّة تكييف تقنيات الذَّكاء الاصطناعيّ الحديثة لتناسب بنية اللُّغة العربيَّة من خلال تطوير نماذج لغويَّة عربيَّة عميقة مثل Arabert وJais، وتوسيع تطبيقاتها لتشمل المجالات الأكاديمية والتَّعليميَّة والإعلاميَّة. وفي إطار الاستشراف المستقبلي، أقترح وضع خطة وطنيَّة للرَّقمنة اللغويَّة، تتضمن أهدافًا زمنية لتطوير أدوات ذكيَّة وتوسيع المحتوى العربيِّ الرَّقمي. وينبغي أيضًا الانفتاح على التَّجارب الدُّوليَّة، وتبنّي أفضل الممارسات العالميَّة في النَّمذجة والتَّوسيم والتَّقييم. والاستفادة من الذَّكاء الاصطناعيِّ التَّوليديّ (Generative Ai) لتطوير تطبيقات متقدِّمة كالتَّلخيص والإجابة التَّلقائية وصياغة المحتوى العربيّ. ويمثل تحفيز صناعة البرمجيات اللغويَّة عربيًا خطوة مهمة من خلال دعم الشَّركات النَّاشئة وتوفير حاضنات أعمال مختصَّة.

التَّعليم والتَّدريب المتخصص

لا بدَّ من دمج مقررات اللِّسانيَّات الحاسوبيَّة ضمن برامج تعليم اللُّغة العربيَّة وعلوم الحاسوب، لإعداد جيل يجمع بين المعرفة النَّظريَّة اللغويَّة والمهارات التِّقنيَّة، كما ينبغي دعم الأنشطة التَّدريبية والمسابقات التِّقنيَّة لرفع كفاءة الطَّلبة والباحثين.

التّنسيق المؤسسيّ والدَّعم الحكوميّ

النَّجاح في بناء بيئة حوسبة عربيَّة يتطلب تعاونًا مؤسسيًّا منسقًّا بين الجامعات ومراكز البحث والمجامع اللغويَّة والشَّركات التِّقنيَّة، إلى جانب دعم حكوميّ من خلال تبني استراتيجيات وطنيَّة واضحة لرقمنة اللُّغة العربيَّة، وتخصيص ميزانيات مستدامة لهذا المجال.

نشر الموارد والمحتوى العلمي المفتوح

تشجيع النَّشر المفتوح للبيانات اللغويَّة، والأدوات البرمجيَّة، والدِّراسات العلميَّة يسهم في توسيع دائرة المشاركة المجتمعيَّة، ويسرّع وتيرة التَّطوير والابتكار داخل منظومة الحوسبة اللُّغويَّة العربيَّة.

خاتمة

تمثِّل اللسانيات الحاسوبيَّة العربيَّة مجالًا علميًّا متطوِّرًا يحتاج إلى مزيد من الدَّعم والتَّكامل بين الجهود المؤسَّسية والفرديَّة. وقد أسهم في إرساء دعائم هذا الحقل نخبة من الرُّوَّاد، من أبرزهم الدكتور نبيل علي، والدكتور نهاد الموسى، والدكتور عبد الرَّحمن حاج صالح، وعلي حلمي موسى الذين مزجوا بين المعرفة اللغويَّة العميقة والرؤية الحاسوبيَّة الحديثة. ومع ذلك، ما زال هذا المجال يواجه جملة من التَّحديات البنيويَّة والتقنيَّة الَّتي تحول دون تحقيق قفزة نوعية تضاهي ما أُنجز في السِّياقات الغربيَّة، ويعود ذلك إلى جملة من الأسباب، منها: غياب الدَّعم المؤسسيّ، وندرة التَّنسيق بين المتخصِّصين، وضعف حضور هذا التَّخصص في البرامج الأكاديميَّة العربيَّة. كما أنَّ تأخر إنجاز المعاجم الإلكترونيَّة، وتشتّت الجهود الفرديَّة، أسهم في إبطاء وتيرة التَّطوير العلميّ والتَّقني في هذا الحقل. ولمعالجة هذا الواقع، أقترح عددًا من الإجراءات التَّطويرية، من أبرزها: إنشاء مراكز بحثيَّة عربيَّة متخصِّصة في اللِّسانيَّات الحاسوبيَّة، تتكفَّل بالرَّبط بين اللُّغة والتّكنولوجيا. كما ينبغي إدماج اللِّسانيَّات الحاسوبيَّة في المناهج الجامعيَّة، لتأهيل جيل جديد من الباحثين يجمع بين المعرفة اللُّغويَّة والبرمجيَّة. بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ إعداد معاجم إلكترونيَّة معياريَّة تغطِّي المستويات النَّحويَّة والصَّرفيَّة والدَّلاليَّة أمرًا بالغ الأهمية. ويُضاف إلى ذلك ضرورة تطوير أدوات ذكيَّة تخدم تحليل النُّصوص، والتَّرجمة الآليَّة، والتَّشكيل، وتصنيف المدخلات اللغويَّة بدقَّة وكفاءة. ولا يتحقَّق ذلك إلا بتركيز الجهود على البُعد التَّطبيقي، وتفعيل النَّماذج الحاسوبيَّة، وتعزيز التَّعاون بين اللغويين ومهندسي البرمجيات بما يضمن بناء منظومة لغويَّة عربيَّة رقميَّة فعّالة تستجيب لتحدِّيات العصر الرَّقمي. كما أوصي بدعم المشاريع مفتوحة المصدر مثل Camel وMishkal لما لها من أثر ملموس في دعم المؤسسات التعليمية والتقنية، والتركيز على حضور اللغة العربية في البيئات الذَّكية الناشئة كالمساعدات الصَّوتية والترجمة العصبيَّة. ولا بدَّ كذلك من رعاية الجوائز التحفيزية والمسابقات البحثيَّة لتعزيز روح الابتكار، وضمان استدامة الجهود العلميَّة في سبيل رقمنة اللغة العربية وجعلها عنصرًا فاعلًا في منظومة الذَّكاء الاصطناعي العالمية.

المصادر

عبد الجليل، عبد القادر. *علم اللسانيات الحديثة*. الأردن: دار الصفاء، 2002.

نبيل، علي. *اللغة العربية والحاسوب*. الكويت: عالم المعرفة، 1988.

بابا أحمد، رضا. *اللسانيات الحاسوبية مشكل المصطلح والترجمة*. الجزائر: جامعة معسكر، 2014.

عبد الرحمن بن حسن العارف. توظيف اللسانيات الحاسوبية في خدمة الدراسات اللغوية: جهود ونتائج، *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*، عمان، العدد: 73، (2017).

أبو سليمان، صادق عبد الله. "نحو استثمار أفضل للحاسوب في مجالات خدمة اللغة العربية وعلومها"، *مجلة المجمع الجزائي للغة العربية*، الجزائر، العدد: 6، (2007).

أنيس، إبراهيم. *من أسرار اللغة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1966.

خضر، محمد زكي. *الحروف العربية والحاسوب*. الأردن: الموسم الثقافي الرابع عشر لمجمع اللغة العربية الأردني، 1996.

منعم، سنام. *اللسانيات الحاسوبية والترجمة الآلية: بعض الثوابت النظرية والإجرائية*. الأردن: عالم الكتاب الحديث، 2015.

دالي، محمّد. *مقدمة في علم الحاسب*، جامعة الكامل، 2019.

الموسى، نهاد. *العربية نحو توصيف جديد في ضوء اللسانيات الحاسوبية*. عمّان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2000.

عمر، أحمد مختار. *محاضرات في علم اللغة الحديث*. القاهرة: عالم الكتب، 1995.

الحاج صالح، عبد الرحمن. *بحوث ودراسات في اللسانيات الحاسوبية*. الجزائر: منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، 2007.

قدوري، نبيلة. اللغة العربية من المنطق الرياضي إلى الحوسبة، *مجلة العلوم الاجتماعية*، 15/ 27، (2018)، 221.

مزهود، سليم. معالجة اللغة الطبيعية في ضوء البرمجة اللغوية العصبية؛ التحديات والحلول: حلول اللغة العربية أنموذجًا، *مجلة نوميروس الأكاديمية*، 1/4، (2023).

إسهاماتُ عبد الكريم النَّهشلي النَّقديَّة وتأثيره في التُّراث الأدبيِّ العربيّ

Alaaddin KİRAZ*

ملخص

شهد النَّقد الأدبيُّ تطورًا ملحوظًا عبر العصور، حتى أصبح محور اهتمام كثير من النَّقاد الَّذين أسهموا في إثرائه وتطويره بوصفه فنًّا أدبيًّا مستقلاً، ومن بين هؤلاء النّقاد البارزين يبرز الشَّاعر والنَّاقد عبد الكريم النَّهشلي الَّذي يُعدُّ من أعلام النَّقد في المغرب العربي من خلال كتابه "اختيار الممتع في علم الشِّعر وعمله"، قدَّم النَّهشلي قضايا وآراء نقديَّة مبتكرة، مستندًا إلى إرث النّقاد القدامى ممّا أهَّله ليحظى بمكانة رفيعة ويُلقَّب بشيخ نقَّاد المغرب العربيّ. تنبع أهمّيّة هذا البحث من تسليطه الضَّوء على شخصية بارزة في النَّقد الأدبيّ العربيّ، وهي شخصية عبد الكريم النَّهشلي الَّذي كان له دورٌ محوريٌّ في تطوير النَّقد الأدبيّ من خلال آرائه وقضاياه النَّقديَّة الَّتي قدَّمها في كتابه "اختيار الممتع"؛ مثل جودة الشِّعر، ووظيفة النَّقد، وقضيَّة السَّرقات الأدبيَّة. ويهدف هذا البحث إلى دراسة هذه الإسهامات وتحليلها؛ لما لها من أثر كبير في تاريخ النَّقد المغربيّ، ولقيمتها العلميَّة والمنهجيَّة في فهم تطوّر هذا الفنّ. وقد ركّز البحث على عدد من التَّساؤلات المركزيَّة، أبرزها: من هو عبد الكريم النَّهشلي؟ وما أبرز القضايا النَّقدية الَّتي تناولها في اختيار الممتع؟ وكيف أسهمت آراؤه في تطوّر النَّقد الأدبيّ في المغرب العربيّ؟ أوضحت نتائج الدِّراسة أنَّ النَّهشلي مثّل حلقة مفصليَّة في مسار النَّقد المغربيّ؛ إذ تميَّزت رؤيته بذوق فنيّ رفيع وقدرة على التَّمييز بين المعاني المكرَّرة والمبتكرة، مع عناية بالصُّورة الشِّعريَّة واللَّفظ المؤثر. وقد انطلق في مقارباته من فهم يقوم على العاطفة والخيال، مؤكدًا أنَّ جودة الشِّعر لا تُقاس بالزَّمن، بل بالانسجام مع البيئة والسّياق. كما تناول قضيَّة السَّرقات الأدبيّة بوعي منهجيٍّ، مميّزًا بين التأثُّر والسَّرقة، ومتأثّرًا بمدرسة ابن رشيق مع الحفاظ على استقلاليَّته النَّقدية، وقد شكَّلت آراؤه إضافة نوعيَّة في ترسيخ مفاهيم نقديَّة أصيلة، تقوم على التَّجديد والتَّجربة الذَّاتيَّة، رغم ما يحيط بشخصيَّته من غموض وقلَّة توثيق.

الكلمات المفتاحية: النّقد الأدبي، عبد الكريم النَّهشلي، اختيار الممتع، السَّرقات الأدبيَّة، الصُّورة الشِّعريَّة، المفاهيم النَّقديَّة.

THE CRİTİCAL CONTRİBUTİONS OF ʿABD AL-KARĪM AL-NAHSHALĪ AND HİS IMPACT ON THE ARAB LİTERARY HERİTAGE

* أستاذ مساعد، جامعة كراتاي، كلية العلوم الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، قسم الترجمة- اللغة العربية، البريد: Alaaddin.kiraz@karatay.edu.tr

Abstract

Literary criticism has witnessed remarkable development throughout the ages, eventually becoming a central concern for many critics who contributed to enriching and advancing it as an independent literary art. Among these prominent critics stands the poet and critic ʿAbd al-Karīm al-Nahshalī, considered one of the leading figures of criticism in the Maghreb. Through his book Ikhtiyār al-Mumtiʿ fī ʿIlm al-Shiʿr wa-ʿAmalih, al-Nahshalī presented innovative critical issues and perspectives, drawing upon the legacy of early critics. This earned him a distinguished status and the title "Shaykh of Critics in the Maghreb." The significance of this study lies in shedding light on this prominent figure in Arabic literary criticism and his pivotal role in its development, especially through the critical ideas and issues he addressed in Ikhtiyār al-Mumtiʿ, such as the quality of poetry, the function of criticism, and the issue of literary thefts. The aim of the research is to examine and analyze these contributions, given their substantial impact on the history of Moroccan criticism and their scientific and methodological value in understanding the evolution of this art. Research Questions: Who is ʿAbd al-Karīm al-Nahshalī? What are the main critical issues he addressed in Ikhtiyār al-Mumtiʿ? How did his views contribute to the development of literary criticism in the Maghreb? The study revealed that al-Nahshalī represented a key turning point in the trajectory of Maghrebi criticism. His vision was marked by refined artistic taste and a strong capacity to distinguish between repeated and original meanings, with special attention to poetic imagery and expressive language. His critical approach was rooted in emotion and imagination, emphasizing that the quality of poetry is not measured by its antiquity or modernity but by its harmony with its cultural and temporal context. He also addressed the issue of literary thefts with a methodical awareness, clearly distinguishing between influence and plagiarism, drawing inspiration from the school of Ibn Rashīq while maintaining his own independent critical perspective. Al-Nahshalī's views contributed significantly to the establishment of original critical concepts based on renewal and personal experience, despite the ambiguity and limited documentation surrounding his life.

Keywords: Literary criticism, ʿAbd al-Karīm al-Nahshalī, Ikhtiyār al-Mumtiʿ, literary thefts, poetic imagery, critical concepts.

مقدمة

تتجلَّى أهمِّية هذا البحث من تسليطه الضَّوء على شخصيَّة بارزة في النَّقد الأدبيِّ العربيِّ، وهي شخصيَّة عبد الكريم النَّهشلي الَّذي كان له دورٌ محوريٌّ في تطوير النَّقد الأدبيّ من خلال آرائه وقضاياه النَّقدية الَّتي قدَّمها في كتابه "اختيار الممتع"، كما يهدف البحث إلى دراسة إسهاماته النَّقدية وتحليلها، لما لها من تأثير كبير على تطور النَّقد في تلك الحقبة الزَّمنية، ولما تُمثِّله من قيمة علميَّة وفكريَّة.

وقد جاء اختيار هذا الموضوع بهدف تعميق الفهم لهذا الفنِّ ودوره في الدِّراسات الأدبيَّة، كما أنَّ النَّقد يمثِّل أداة مهمَّة لفهم النُّصوص وتحليلها. إضافةً إلى ذلك، يُعدُّ عبد الكريم النَّهشلي من أبرز النُّقاد في المغرب العربيِّ، وكتابه "اختيار الممتع" يُمثِّل محطَّة هامة في تاريخ النَّقد الأدبيِّ، ممَّا يجعل دراسة آرائه وقضاياه ضرورة ملحَّة، وقد اقتضى ذلك طرح عدد من الأسئلة المحوريَّة التي تهدف إلى الكشف عن أبعاد تجربته النَّقدية، وموقعه ضمن النَّسق الفكري العربي، وهي كالآتي: مَن هو عبد الكريم النَّهشلي؟ وما هي القضايا النَّقديَّة الَّتي تناولها في كتابه اختيار الممتع؟ وكيف أسهمت آراؤه النَّقديَّة في تطور النَّقد الأدبيِّ في المغرب العربيِّ؟

إنَّ دراسة أي ظاهرة أدبيَّة تتطلب أولًا أن تكون لها أصداء واضحة وانتشار ملموس يسهم في تقريبها إلى أذهان القُراء. ومن بين الظَّواهر الأدبيَّة الَّتي تستحق الوقوف عندها النَّقد الجزائريِّ القديم الَّذي مثّل جزءًا أساسيًا من الحياة الأدبيَّة في المغرب العربيِّ منذ بدايات الإبداع، فقد كان هذا النَّقد غنيًا بمادَّته، متنوّعًا في موضوعاته، وشهد مقارنات عديدة بينه وبين الدِّراسات النَّقديَّة الحديثة، ممَّا أبرز قيمته وسعة أفقه، وقد تجلّت ملامح هذا النَّقد في النُّصوص الشِّعريَّة الَّتي شهدت ازدهارًا كبيرًا خلال تلك الحقبة؛ حيث التزمت بأساليب الشِّعر وفنونه التَّقليديَّة وأغراضه المتنوِّعة مثل الغزل والهجاء والوصف والمدح الَّذي وصل أحيانًا إلى حدِّ التَّصنُّع والمبالغة.[1] وإذا كانت النَّهضة الأدبيَّة تحتاج إلى مرجعيَّة نقديَّة قوية، فإنَّ الجزائر القديمة قد شهدت وجود نقَّاد بارزين، مثل عبد الكريم النَّهشلي وابن رشيق، اللَّذين وُلدَا في المسيلة واحتضنتهما القيروان، حيث استطاعا تقديم صورة حيَّة عن النَّقد الجزائريِّ القديم. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ القيروان كانت مهدًا للحضارة العربيَّة الإسلاميَّة في المغرب العربيِّ، ومرجعًا ثقافيًا جذب أنظار العلماء والطُّلاب من مختلف الأنحاء، حتى أصبحت مدينة الإسلام في الغرب العربيِّ؛ إذ اجتمع فيها العلماء والأدباء والشُّعراء والفقهاء والأطبَّاء، فكانت بذلك بيئة خصبة للإبداع والنَّقد.[2]

وإنَّ الوقوف عند النَّقد الجزائريِّ القديم يكشف لنا أسرار هذا النَّقد الَّذي بدأ متواضعًا في بداياته، حين كان أهل المغرب العربيِّ في طور التَّعلّم والتَّلمذة، ولكن بحلول القرن الرَّابع الهجري بدأت مساهماتهم تظهر بوضوح، ومع ازدهار النَّهضة الثَّقافية في القيروان نشطت الحركة العلمية والأدبية، وبرز فيها أعلام أسهموا في تطور النَّقد وأثروا

[1] عبد الله شريط، *تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب*، ط3، (الجزائر المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983)، 139.

[2] أبو البركات عبد العزيز الميمني، *ابن رشيق المعز بن باديس، عمران القيروان، حياة ابن رشيق*، (القاهرة: المطبعة السلفية، 1925)، 25.

الحياة الثَّقافية بمباحث علميَّة وأدبيَّة متخصِّصة ممَّا ساعد في رسم ملامح النَّقد الأدبيّ في تلك الحقبة المهمة.[3]

1. عبد الكريم النَّهشليّ: حياته وآثاره:

هو أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم النَّهشلي التَّميميّ المغربيّ. عاش في أواخر القرن الرَّابع الهجريّ وبداية القرن الخامس، وتوفي سنة ٤٠٥هـ، وهو التَّاريخ الَّذي اتَّفقت عليه معظم المصادر الَّتي ترجمت له، وفي مقدِّمتها الأنموذج لابن رشيق القيرواني.[4]

ومع ذلك، فقد أوردت هذه المصادر أنَّ النَّهشلي اتصل بـ"تميم بن باديس" وكتب له، غير أنَّ كتب التَّاريخ لم تُسعفنا في التَّحقق من شخصية "تميم" هذا، إذ لا يُعرف لباديس بن المنصور الصَّنهاجيّ ولد بهذا الاسم، ولا تثبت الرِّوايات التَّاريخيَّة أنَّه تولّى حكمًا أو ولاية في حياة والده، ولهذا ذهب بعض الباحثين إلى احتمال أن يكون المقصود هو "المعزّ بن باديس" الَّذي تولّى الحكم بعد وفاة أبيه، خاصّةً وأنّ بعض المراجع المعاصرة تذكر أنَّ النَّهشلي كتب إليه.[5]

وقد أدّت هذه الإشارات المتضاربة إلى تشكيك بعض الدَّارسين المعاصرين في دقَّة تاريخ وفاة النَّهشلي واعتباره غير محقَّق، خاصَّة في ظل التَّأثير البيّن لعبد الكريم النّهشلي على ابن رشيق القيرواني في شعره ونقده، ممَّا دفع بعضهم إلى القول بأنَّ النَّهشلي عاش بعد سنة ٤٠٥هـ، وأنَّ ابن رشيق تلقّى العلم والنَّقد على يديه مباشرة. ويُستدل على ذلك بالعلاقة القويَّة الَّتي جمعت بينهما، والَّتي تجاوزت العلاقة التَّقليدية بين الأستاذ والتِّلميذ، خاصةً وأنَّ كليهما ينتمي إلى مدينة المحمدية.

غير أنَّ غياب نصٍّ صريح يُثبت اتّصال النَّهشلي بأبناء باديس، أو يُثبت صلة ابن رشيق به بعد سنة ٤٠٥هـ، إلى جانب ضعف الأدلة الَّتي يستند إليها هذا القول، يجعلنا نرجّح صحّة الرِّواية القائلة بوفاته في تلك السنة. ولعلّ اضطراب ابن رشيق نفسه في تحديد مكان وفاة النَّهشلي، بين القيروان والمهدية، دليلٌ على أنَّه لم يكن حاضرًا حين وفاته، وإلا لكان حسم الأمر بنقل مباشر.[6]

1.1 ملامح شخصيته الأدبيَّة والنَّقديَّة:

تجمع الرِّوايات التَّاريخيَّة والنَّقديَّة على أنَّ عبد الكريم النَّهشلي كان شخصية متميِّزة بخصائصها الفنيَّة والنَّفسيَّة، فقد وصفه ابن رشيق بأنَّه شاعر صاحب مزاج خاص، إذ كان من عادته أن يستلقي على ظهره فوق

---

[3] إحسان عباس، *تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن* الثامن الهجري، (عمان: دار الشروق، 1993)، 447-446؛ رابح بونار، *المغرب العربي تاريخه وثقافته*، (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)، 5.

[4] صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، *الوافي بالوفيات*، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000)، 19/ 52.، ابن رشيق القيرواني، *أنموذج الزمان*، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، 140.

[5] إحسان عباس، *تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر*، 447-446؛ رابح بونار، *المغرب العربي تاريخه وثقافته*، 5.

[6] ابن رشيق القيرواني، *أنموذج الزمان*، 140.

سطح داره، يتأمل السَّماء طويلًا، مستغرقًا في التَّأمل والانفصال عن ضجيج الحياة، وكان متعففًا لا يمدح أحدًا بشعره ولا يهجو أحدًا، بل اشتهر بزهده وبُعدِه عن التَّكسب بالشِّعر.[7]

وكان يُؤثر اللَّفظ على المعنى في كثير من شعره وتأليفه، ويولي أهمية كبرى للصِّياغة والأسلوب على حساب الأغراض التَّقليديَّة. ويُعد النَّهشلي أستاذًا لأبي الحسن بن رشيق القيرواني، أحد أبرز أعلام النَّقد والبلاغة في المغرب العربيّ، وهذا يشير إلى المنزلة العلميَّة الرَّفيعة الَّتي كان يحتلُّها النَّهشلي، ممَّا يبرر تلقيبه بـ"شيخ نقّاد المغرب العربيّ". وقد أثنى عليه ابن فضل الله العمري في كتابه مسالك الأبصار، فوصفه بأنّه معدود في المغرمين والشُّعراء الغزليين الَّذين لا تنتهي صباباتهم ولا تنقضي مواقف غرامهم، وأنَّه سابق في كل ميدان، مبرّز في كل مجال، ناطق للبلاغة.[8]

وتورد بعض المصادر المتأخرة مثل كتب النَّقد الأدبيّ أنَّه هو أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم النَّهشلي الجزائريّ، المتوفى سنة ٤٠٥هـ، وأنَّه من أصلٍ يعود إلى مدينة المسيلة (المحمدية حاليًا)، وهي مدينة تنتمي إداريًا إلى الجزائر، أسّسها القاسم محمد بن عبد الله المهدي، وقد عُرفت المسيلة بكونها من أهم مراكز النَّشاط العلميّ والعمرانيّ في الشَّرق الجزائريّ.[9]

ورغم قلَّة المعلومات الموثّقة عنه، تبقى هذه الإشارات شاهدة على فرادة شخصيته، وتميّز تجربته الشِّعريَّة والنَّقديَّة، إذ خاض في موضوعات شعريَّة لم يجرؤ كثير من القدماء على الخوض فيها، فوسّع بذلك دائرة الشِّعر، وتحرّر من هيمنة الأغراض التَّقليديَّة، وكتب في وصف حيوانات غريبة عن البيئة العربيَّة مثل الفيل والحمار الوحشيّ، ممَّا يدلُّ على تجويده الشِّعري وقريحته الأدبيَّة، كما يشهد له بذلك ابن فضل الله العمري.

لقد وعى النَّهشلي وسائل استدعاء الشِّعر وتحفيز القريحة، واعتنى بالعوامل النفسية والبيئيَّة المساعدة على توليد المعاني، وكان يدرك أنَّ هذه الوسائل تختلف من شاعر إلى آخر، باختلاف الطَّبع والعادة. ولم يقتصر نشاطه على التَّأليف الشِّعري، بل أبدى رأيه في قضايا أدبيَّة مثل النَّسب والمديح، وهو ما يكشف عن عقليَّة نقديَّة واعية ومُجرَّبة.[10]

ولا يحتاج إثبات تمكّن عبد الكريم النَّهشلي في الأدب والنَّقد إلى كثير من الجهد أو جدال، فصفحاته تشهد له، وأسلوبه دليل عليه، فبمجرد تصفُّح كتابه اختيار الممتع يجد القارئ نفسه أمام ناقد بصير، وعالم بالشِّعر قدير، يمتلك ذوقًا رفيعًا ورأيًا حكيمًا، سواء فيما يقدّمه من تذوُّق ذاتيّ للنَّص، أو فيما يعرضه من آراء السَّابقين الَّتي لا يكتفي بنقلها، بل يعقِّب عليها بما يراه أليق بذوقه ومبناه الفنّي. ويتَّضح من خلال الكتاب أيضًا اهتمام النَّهشلي باللُّغة، فقد كان يحرص على شرح المفردات الغامضة، وبيان المعاني الدَّقيقة، وشرح الأساليب البلاغيَّة، مما يدلُّ

---

[7] عبد الكريم النهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، تح: محمود شاكر القطان (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006)، 9-11، ابن رشيق القيرواني، *أنموذج الزمان*، 140.

[8] أحمد بن يحيى العمري، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 292.

[9] عبد الكريم النهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 10-12.

[10] عبد الكريم النهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 17-28.

على تمكّنه الرَّفيع من العربيَّة، ووعيه العميق بدقائقها. كما تميّز النَّهشلي بسعة معرفته بأنساب العرب وبيوتهم وأسماء شعرائهم وألقابهم، وهو أمر جوهري لكلِّ من يتصدّى لقول الشِّعر أو نقده، إذ إنَّ الاطلاع على أنساب العرب يُعدّ من لوازم فهم ثقافتهم وقيمهم وأساليب تفكيرهم. ولم يقتصر حفظه على أنساب القبائل فحسب، بل امتدّ إلى أنساب الخيول العربيَّة الَّتي حظيت بمكانة رفيعة في الثَّقافة العربيَّة، إذ كانت عُدّة الحرب وعنوان الفخر، وقد حرص العلماء على توثيق أنسابها كما يوثّقون أنساب البشر.[11]

وكان النَّهشلي يدرك أنّ الانخراط في ميدان الأدب والنَّقد العربيِّ الأصيل يتطلّب إلمامًا شاملًا بثقافة العرب وتاريخهم، فحرص على التَّزوّد بها، ومن أبرز معالم ذلك عنايته بما عُرف في التُّراث بأيَّام العرب، وهي الوقائع الحربيَّة الَّتي تغنّى بها الشُّعراء وتناقلها الرُّواة، مثل: يوم الكلاب، ويوم حُنين، ويوم الجمل، ويوم صفين، ومن أيام انتصار العرب على غيرهم: يوم ذي قار الَّذي هزموا فيه الفرس. وقد أورد النَّهشلي إشارات إلى هذه الأيام في مواضع متعدِّدة من كتابه، ممَّا يدلُّ على اتِّساع ثقافته التَّاريخيَّة وتوظيفه لها في سياقاته الأدبيَّة. وهكذا فإنَّ عبد الكريم بن إبراهيم النَّهشلي، الشَّاعر والنَّاقد، لم يكن مجرَّد متذوِّق للأدب، بل كان صاحب مشروع ثقافيّ متكامل، حرص فيه على أن يُعبِّر إنتاجه عن روح العرب، ويجسّد خصوصيتهم، بعيدًا عن كلِّ ما هو دخيل أو منقطع الصِّلة بتراثهم. لقد أراد لإنتاجه الأدبيّ والنَّقديّ أن يكون عربيَّ الجذور، أصيلَ المنحى، ناطقًا بلسان البيئة الَّتي ينتمي إليها.[12]

1.2 أهمية كتاب الممتع في علم الشِّعر وعمله:

يُعدّ عبد الكريم النَّهشلي من أبرز أدباء عصره في إفريقية، فقد جمع بين الشِّعر والأدب والنَّقد، حتى عُدَّ في طليعة أعلام زمانه، وقد نوّه ابن رشيق القيروانيّ في كتابه العمدة بمكانته، مشيرًا إلى أهمية مؤلفاته، فقال: "وقال عبد الكريم، وكان يُؤثر اللَّفظ على المعنى كثيرًا في شعره وتآليفه".[13]

ويُعدُّ كتابه الممتع في علم الشِّعر وعمله من أوائل الكتب المؤسِّسة للنَّقد الأدبيِّ في المغرب العربيِّ. وقد لقي هذا الكتاب قبولًا واسعًا في الأوساط الأدبيَّة والنَّقديَّة، حتَّى إنَّ ابن رشيق اعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا، فكان يستشهد بمحتواه تارةً دون أن يذكر اسمه مكتفيًا بعبارة "من أناشيده في كتابه المشهور"، وتارةً يصرّح باسمه قائلاً: "ومن كتاب عبد الكريم قالوا...".[14]

وتبرز أهمية الممتع في أنَّه كُتب في مرحلة كان فيها المغاربة يشتغلون على تأسيس أدبٍ ونقدٍ خاصّ بهم، بالاستفادة من المعارف المشرقيَّة الوافدة مع النَّهضة الأدبيَّة الَّتي كانت سائدة آنذاك. ويظهر أثر الكتاب بوضوح في كتاب

---

[11] عبد الكريم النَّهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 17-24.

[12] عبد الكريم النَّهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 26-28.

[13] الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1981)، 127/1.

[14] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 112/1، 247.

العمدة لابن رشيق، حيث نَظَّم كثيرًا من أبوابه على منوال أبواب الممتع، واعتدّ بآرائه في أكثر من موضع، مما يعكس مكانة النَّهشلي بوصفه "شيخ نقَّاد المغرب العربيّ" وأحد أبرز من أثّروا في نقاد هذا الإقليم.[15]

وقد بلغ تأثير النَّهشلي نقادًا آخرين، منهم الحصري القيروانيّ وابن شرف، إذ أنّحفنا الأول برسائل في الانتقاد، وخلّف الثَّاني كتاب زهر الآداب، وكلاهما ينهل من أصول النَّهج النَّقديّ الَّذي أسسه النَّهشلي.

2. القضايا النقدية عند عبد الكريم النَّهشلي:

يُعدّ عبد الكريم النَّهشلي من أبرز النُّقاد المعاصرين الَّذين أعادوا قراءة التَّراث النَّقدي العربي برؤية تحليلية متجدِّدة، تجمع بين الدِّقة المنهجيَّة والانفتاح على المفاهيم الحديثة، وقد تناول في كتاباته عددًا من القضايا النَّقدية المهمة، منها: قضية اللَّفظ والمعنى، وقضية العلاقة بين القديم والحديث في النَّقد، وقضية السَّرقات الأدبيَّة؛ حيث قدّم فيها رؤًى نقديَّة تتَّسم بالعمق والتميُّز.

2.1 قضية اللَّفظ والمعنى في النَّقد عند عبد الكريم النَّهشلي:

تُعدّ قضية اللفظ والمعنى من أبرز القضايا الَّتي شغلت النُّقاد والبلاغيين العرب قديمًا، ودارت حولها خلافات كثيرة، وانقسمت الآراء النَّقدية إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

اتجاه يُغلِّب اللَّفظ، وآخر يُغلِّب المعنى، وثالث يدعو إلى التَّوازن والاعتدال بين الجانبين. وقد انتمى عبد الكريم النَّهشلي إلى الاتجاه الَّذي يُعلي من شأن اللَّفظ ويهتمُّ بالصَّوغ الفنِّيّ، إذ نُقل عنه قوله: "الكلام الجزل أغنى عن المعاني اللَّطيفة من المعاني اللَّطيفة عن الكلام الجزل".[16]

وهذا التَّصور يكشف عن تفضيله للصِّياغة الجزلة ذات الجرس القويّ والنَّغم المؤثر، ورأى أنَّ الألفاظ القويَّة قد تُغني أحيانًا عن المعاني العميقة، بما تبعثه في النَّفس من وقعٍ وتأثير، حتَّى وإن كانت المعاني نفسها دون المستوى.

وقد أشار ابن رشيق إلى أنَّ النَّهشلي كان يؤثر اللَّفظ على المعنى كثيرًا في شعره وتآليفه".[17] بل أورد أقوالًا تُنسب هذا التَّوجّه للنَّهشلي نفسه، ولعلَّ من أوضحها ما قاله عن العباس بن الحسن العلوي: "ألفاظه قوالب لمعانيه، وقوافيه معدة لمبانيه، وسجعه يشهد له".[18]

ومع كل هذا الميل للّفظ، فإنَّ النَّهشلي لم يُهمّش قيمة المعاني، بل كان يرى أنَّ المعنى الشَّريف لا يكتمل جماله إلا إذا صيغ بألفاظ جزلة، وتأنَّق الشَّاعر في تحبيره، وقد دعا إلى أن يُجَوِّد الشَّاعر اللَّفظ كما يُجَوِّد المعنى، فقال: "والَّذي أختاره أنا: التَّجويد والتَّحسين الَّذي يختاره علماء النَّاس بالشِّعر، ويبقى غابره على الدَّهر، ويبعد عن الوحشي المستكره، ويرتفع عن المولَّد المنتحل، ويتضمَّن المثل السَّائر، والتَّشبيه المصيب، والاستعارة الحسنة".[19]

---

[15] إحسان عباس، *تاريخ النقد الأدبي عند العرب*، 448.

[16] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 127/1.

[17] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 127/1.

[18] يوسف حسين بكار، *بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث*، (بيروت: دار الأندلس، 1983)، 160.

[19] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 93/1.

وبذلك يضع النَّهشلي قواعد واضحة، أهمها: أن يكون اللَّفظ ملائمًا لعصره ومحيطه، وأن يبتعد الشَّاعر عن الألفاظ "الوحشية المستكرهة"، أو "المولّدة المنتحلة"؛ لأنَّها تُبعد النَّص عن الذَّوق العام وتُعكِّر صفاء التَّلقِّي.

وهكذا يتبيَّن أنَّ النَّهشلي كان من أنصار الصِّياغة الفنيّة المحكمة، الَّتي تراعي الجرس، والملاءمة، والجزالة، دون أن يُهمل العمق المعنوي، ممَّا جعله يُقدّم تصورًا متوازنًا وإن كان يميل للّفظ، لكنَّه لا يُقصي المعنى، بل يُدمجه في نظرة شمولية للجودة الشِّعريَّة.

2.2 قضية القديم والحديث في النَّقد عند عبد الكريم النَّهشلي:

احتلّت قضية القديم والحديث موقعًا بارزًا في السِّجال النَّقدي العربيّ، خاصةً في العصر العباسيّ، إذ انقسم النُّقاد إلى فريقين متنازعين: فريق يُعلي من شأن الشِّعر الجاهليّ والأمويّ لقوته وبلاغته ووضوح لغته، وفريق يدعو إلى التَّجديد في الشَّكل والمضمون، متأثرًا بمتغيرات الزَّمان والمكان والثَّقافة. وظهر أيضًا تيار ثالث يسعى إلى الاعتدال بين الطَّرفين.

وفي هذا الإطار، قدّم عبد الكريم النَّهشلي رؤية نقدية متّزنة، متجاوزًا التَّعصب لأيّ من الطَّرفين، إذ انطلق من قاعدة مفادها أنَّ معيار الجودة لا يرتبط بزمن القصيدة، بل بمدى انسجامها مع ذوق البيئة الَّتي قيلت فيها. يقول النَّهشلي: "وقد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد، فيحسُن في وقت ما لا يحسُن في آخر، ويُستحسن عند أهل بلد ما لا يُستحسن عند غيره، ونجد الشُّعراء الحذَّاق تقابل كلّ زمان بما استجيد فيه، وكثر استعماله عند أهله، بعد أن لا تخرج من حسن الاستواء، وحد الاعتدال، وجودة الصَّنعة، وربَّما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل كثيرًا في غيره: كاستعمال أهل البصرة بعض كلام أهل فارس في أشعارهم، ونوادر حكاياتهم".[20]

إنّ هذا الموقف يكشف عن وعي نقدي مبكر بأثر البيئة والظُّروف الثَّقافية في تلقي الأدب. فالنَّهشلي لا يُقيِّم الشِّعر من منطلق تقليدي ثابت، بل يُدرك أنَّ التَّنوع اللُّغوي والجغرافي والزَّمني يلعب دورًا حاسمًا في تذوّق النُّصوص، وقد ضرب مثالًا على ذلك بتأثّر شعراء البصرة باللُّغة الفارسية، نتيجة المجاورة، حيث استعملوا بعض ألفاظ الفرس في أشعارهم وحكاياتهم.

وهذه الرُّؤية الَّتي تربط بين الذَّوق الأدبيّ وظروف الزَّمان والمكان، تسبق بكثير ما نظّر له نقّاد الحداثة الأوروبيون، مثل سانت بيف وتين اللَّذَين أكّدا لاحقًا على أنَّ الأديب خاضع لشروط جنسه وبيئته وعصره، وهي أطروحة تُعرف في النَّقد الغربي بمنهج المحدِّدات الثلاثة. والنَّهشلي في هذا الطَّرح لا يُقلِّل من شأن القدم ولا يُعلي من الحداثة، بل يُؤسس لقاعدة نقديَّة مرنة: كلُّ نصٍّ يُقاس بظرفه وسياقه.[21]

وقد عبّر ابن رشيق عن إعجابه بموقف أستاذه النَّهشلي، واعتبره خطوة مميزة في مجال النَّظرية النَّقدية، فقال: "فليس من أتى بلفظ محصور يعرفه طائفة من النَّاس دون طائفة لا يخرج من بلده ولا يتصرَّف من مكانه كالذي

---

[20] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 93/1.

[21] محمد مرتاض، *النَّقد العربي القديم في المغرب العربي، نشأته وتطوره دراسة وتطبيق*، (دمشق: مكتبة اتحاد الكتّاب العرب، 2000)، 76

لفظه سائر في كلّ أرض، معروف بكلّ مكان، وليس التَّوليد والرّقة أن يكون الكلام رقيقًا سفساقًا، ولا باردًا غثًّا، كما ليست الجزالة والفصاحة أن يكون حوشيًا خشنًا ولا أعرابيًا جافيًا، ولكن حال بين حالين".[22]

وهكذا، يتَّضح أنَّ النَّهشلي لم يكن من أنصار المثالية المتعصبة للنُّصوص القديمة، ولا من المحتفين بالحداثة لمجرد حداثتها، بل سلك مسلك الاعتدال، وركّز على تحليل العوامل الاجتماعية والثقافية واللغوية التي تُؤثر في جودة الشعر وتلقّيه.

ويُعرّف النَّهشلي الشَّاعر الحاذق بأنَّه من يُدرك هذه الفروقات، ويُجيد توظيفها، فيواكب كلَّ عصر بما يستجيد فيه، ويراعي خصوصيات كلّ بيئة في معتقداتها وتقاليدها، ويتقن اختيار الألفاظ المناسبة التي تُحقق الذَّوق العام وتُثير الانسجام لدى المتلقِّين. ومع هذا كلّه، لا يغفل الشّاعر عن تحسين صياغته، بل يجب أن يلتزم بالتَّجويد والتَّحسين، وأن يبتعد عن الألفاظ الوحشية المستكرهة، والمولّدة المنتحلة، وأن يضمن شعره المثل السَّائر، والاستعارة الحسنة، وهي عند النَّهشلي أدوات تعبيرية تمنح الشِّعر قيمة دائمة تتجاوز الحدود الزَّمنية والإقليمية.[23]

إنّ موقف النَّهشلي من قضية القديم والحديث لا يُمثّل فقط اجتهادًا فرديًا، بل يشير إلى عمق وعيه بالعملية الشِّعرية، وإلى مرونة ذوقه النَّقدي، وتقديره للأدب بوصفه ظاهرة متغيرة بتغير البيئات، لا كيانًا مقدّسًا جامدًا.

2.3 قضية السَّرقات الأدبيَّة عند عبد الكريم النَّهشلي:

تُعد قضية السَّرقات الأدبيَّة من أكثر القضايا حساسيَّة وتعقيدًا في النَّقد العربي القديم، إذ احتدم حولها جدل واسع منذ الجاهلية حتى العصور المتأخِّرة. وقد ميّز عبد الكريم النَّهشلي في هذا السِّياق تمييزًا دقيقًا بين المعاني المشتركة الَّتي جرت بها العادات وتداولها النَّاس في أمثالهم ومحاوراتهم، وبين المعاني المبتكرة التي تُنسب للشَّاعر بعينه، والَّتي تُعدّ مجالًا حقيقيًّا للسَّرقة.[24]

يقول النَّهشلي: "السّرق هو ما نُقل معناه دون لفظه وأُبْعِد في أخذه... وهو في البديع المخترع الَّذي يختصُّ به الشَّاعر، لا في المعاني المشتركة الجارية في العادات". [25]

فالمعيار عند النَّهشلي هو تفرُّد المعنى وابتكاره، لا عموميته. فالمعاني العامَّة لا تُعدُّ سرقة؛ لأنَّها ليست حكرًا على شاعر أو عصر، أمَّا المعاني البديعة الجديدة فهي محلُّ نظر، وإذا استُعيدت من شاعر آخر، فإنَّها تكون سرقة إن لم تُقدَّم بصياغة متجدّدة تُخفي الأثر وتُبرز لمسة المبدع.

ويؤكد النَّهشلي أنَّ الرُّكون إلى السَّرقة يُعبّر عن عجزٍ فكريّ، إذ يقول: "اتِّكال الشَّاعر على السَّرقة بلادة وعجز، وتركه كلّ معنى سبق إليه جهل، والمختار عندي أوسط الحالات".[26]

---

[22] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 93/1.

[23] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 93/1.

[24] عبد الكريم النهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 22-23.

[25] عبد الكريم النهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 22.

[26] عبد الكريم النهشلي، *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، 23.

وهذا الموقف يُبيّن رؤيته المعتدلة، إذ لا يدعو إلى اجتناب مطلق للمعاني الَّتي سبق إليها غيره، ولا يُقرّ بالتَّقليد التَّامّ، بل يرى أنَّ على الشَّاعر أن يُعيد تشكيل المعنى السَّابق بأسلوبه الخاصّ، دون أن يتكئ كليًّا عليه. وهذا ما يسمّيه أوسط الحالات، أي التَّوازن بين الابتكار والاستلهام.

وفي ضوء هذه القاعدة، يلتقي النَّهشلي مع الاتجاه النَّقدي الَّذي يرى أنَّ الشِّعر لا يخلو من تأثُّر، لكنَّ الإبداع يكمن في تحوير المأخوذ وصياغته من جديد. وتؤكد هذه النَّظرة نضجًا نقديًّا مبكرًا في التَّعامل مع ظاهرة التَّداخل النَّصيّ، والتي تُعدّ اليوم من مباحث النَّقد الحديث.

وقد لقي موقف النهشلي هذا تباينًا في التَّقييم المعاصر: فرأى عبده عبد العزيز قلقيلة أنَّه من أحسن ما قيل في السَّرقات الأدبية، لما فيه من عقلانية واعتدال في تصوّر العمليَّة الإبداعيَّة. في حين اعتبره مصطفى هدارة رأيًا جامدًا، بعيدًا عن الرُّوح النَّقدية الحديثة؛ لأنَّه لا يعترف بالتَّأثر كحالة نفسية فنيَّة، بل يتعامل مع الأخذ بوصفه فعلاً واعيًا جامدًا.[27]

أما ابن رشيق، فقد توسّع في معالجة هذه القضية، وقال: "هذا باب متَّسع جدًّا، ولا يقدر أحد من الشُّعراء أن يدَّعي السَّلامة منه، وفيه أشياء غامضة لا يدركها إلا البصير الحاذق بالصِّناعة".[28] وهكذا، يمكن القول إنَّ عبد الكريم النَّهشلي قدَّم تصورًا متّزنًا لظاهرة السَّرقات، قائمًا على تمييز فنيٍّ بين المألوف والمبتكر، وعلى دعوة صريحة إلى تجديد القول دون تجاهل التُّراث، وهو ما يُعدّ من أرقى صور الوعي النَّقدي في التُّراث العربيّ.

خاتمة

توصَّلت هذه الدراسة إلى عدد من النَّتائج المهمّة الَّتي تُبرز مكانة عبد الكريم النَّهشلي في مسار النَّقد العربي، خاصة في البيئة المغاربيَّة، ومن أبرز هذه النَّتائج:

مثّل عبد الكريم النَّهشلي حلقة محوريَّة في تطوُّر النَّقد الأدبيّ في المغرب العربيّ بما امتاز به من ذوق فنيٍّ رفيع، ورؤية نقديَّة متَّزنة، وقدرة على التَّمييز بين المعاني المبتكرة والمكرَّرة، مع عناية دقيقة بالصِّياغة الفنيَّة واللَّفظ المؤثر، وقد انطلقت مقاربته النَّقدية من فهم يقوم على العاطفة والخيال والتَّجربة الذَّاتية، لا على القوالب الجاهزة أو التَّقليد الصَّرف.

وفي قضية اللَّفظ والمعنى قدَّم النهشلي موقفًا متوازنًا، إذ رأى أنَّ جودة الشِّعر لا تتحقَّق إلا من خلال التَّكامل بين اللَّفظ والمعنى، مع تفضيله للألفاظ الجزلة، القويَّة الإيقاع الَّتي تعزّز أثر المعنى في المتلقِّي، حتَّى وإن كان بسيطًا.

أمَّا في قضية القدم والحداثة، فقد طرح رؤية ناضجة تقوم على مراعاة السِّياق الثَّقافي والبيئي، مؤكّدًا أنَّ الشِّعر لا يُقاس بزمنه، بل بمدى انسجامه مع ذوق البيئة الَّتي قيل فيها، وأنَّ لكلِّ عصر لغته ومقاييسه الجماليَّة.

---

[27] محمد مصطفى هدارة، *قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث* (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1995)، 199.

[28] ابن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، 280/2.

وفي تناوله لمسألة السَّرقات الأدبيَّة تميّز النَّهشلي بمنهجية دقيقة، فرَّق فيها بين السَّرقة المرفوضة والتَّأثر المشروع، معتبرًا أنَّ الإبداع الحق لا يكمن فقط في المعاني الجديدة، بل في أسلوب التَّعبير عنها. وقد دعا إلى موقف وسط، لا يُفرّط في اتِّهام الشُّعراء، ولا يغفل عن مبدأ الأصالة والابتكار.

ولا تتجلَّى أهمية النَّهشلي في آرائه فحسب، بل تتجلَّى أيضًا في أثره العميق على تلاميذه، وفي مقدّمتهم ابن رشيق القيرواني الَّذي تأثَّر بكتاب اختيار الممتع، واعتمد عليه في كثير من فصول كتابه العمدة في محاسن الشعر. ويُعدُّ هذا التأثير من أبرز الشَّواهد على عمق إسهام النَّهشلي في تشكيل الوعي النَّقدي المغاربي.

ورغم ما يحيط بشخصية النَّهشلي من غموض وقلَّة توثيق إلا أنَّ ما وصلنا من آرائه يكشف عن ناقد متبصِّر، جمع بين الأصالة والتَّجديد، وأسَّس لمفاهيم نقديَّة راسخة تجاوزت عصره.

تُوصي الدِّراسة بإجراء دراسات مقارنة بين عبد الكريم النَّهشلي والنُّقاد المشارقة، كابن قتيبة وابن طباطبا، بهدف إبراز خصوصية المدرسة النَّقدية المغاربيَّة، مع التَّركيز على أثر النَّهشلي في النَّقد المغربي اللّاحق، لا سيما في أعمال ابن رشيق. كما توصي بضرورة العناية الأكاديمية بأدب القيروان في القرن الرابع والخامس الهجريين، لكون القيروان البيئة الثَّقافية الَّتي نشأ فيها النَّهشلي، وكانت حاضنة لبواكير النَّهضة الأدبيَّة في المغرب العربي، إضافة إلى الدَّعوة إلى إعادة قراءة التُّراث النَّقدي العربي قراءة معاصرة تستوعب تطورات النَّظرية الأدبيَّة الحديثة، دون أن تنفصل عن أصولها التُّراثيَّة الرَّاسخة.

المصادر

ابن رشيق، *الحسن بن رشيق. أنموذج الزمان*. تونس: الدار التونسية للنشر، 1986.

ابن رشيق، الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده*، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الجيل، 1981.

بكار، يوسف حسين. *بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث*، بيروت: دار الأندلس، 1983.

بونار، رابح. *المغرب العربي تاريخه وثقافته*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

شريط، عبد الله. *تاريخ الثقافة والأدب في المشرق والمغرب*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.

الصَّفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك. *الوافي بالوفيات*. تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

عباس، إحسان. *تاريخ النقد الأدبي عند العرب نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن* الثامن الهجري. عمان: دار الشروق، 1993.

العمري، أحمد بن يحيى. *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

مرتاض، محمد. النَّقد العربي القديم في المغرب العربي، نشأته وتطوره دراسة وتطبيق. دمشق: مكتبة اتحاد الكتّاب العرب، 2000.

الميمني، أبو البركات عبد العزيز. *ابن رشيق المعز بن باديس، عمران القيروان، حياة ابن رشيق*. القاهرة: المطبعة السلفية، 1925.

النهشلي، عبد الكريم. *اختيار الممتع في علم الشعر وعمله*، تح: محمود شاكر القطان، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006.

هدارة، محمد مصطفى. *قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث*، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1995.

SÛFÎ PERSPEKTİFİNDEN NAHİV TERİMLERİ -KELİME ÖRNEĞİ-

ALİ BAĞCI*

Öz

Kur'an-ı Kerim Arapça nazil olmuştur. Hz. Peygamber de (s.a.v) Arap olması hasebiyle doğal olarak İslam dinine ait hükümleri bu dili kullanarak tebliğ ederek hem kendi hayatında tatbik etmiş hem de başkalarının tatbik etmesine vesile olmuştur. Sonraları Ku'ran ve sünnet temel alınarak fıkıh, tefsir gibi çok çeşitli ilim dalları teşekkül etmiştir. Ancak hepsinin de temel taşını Arapça oluşturmuştur. Dolayısıyla Arapçayı iyi bilmek metinlerin iyi analiz edilmesi ve hükümlerin doğru anlaşılması bakımından diğer dillerden farklı olarak Arapça'nın ayrı bir yerde konumlanmasına vesile olmuştur. Bu bağlamda özellikle Arapça'ya ait Nahiv ilmini iyi bilmek büyük önem arz etmektedir. Zira Ahmed b. Alî b. Mesud'un da (ö. VIII. XIV. yüzyılın başları) belirttiği gibi nahiv ilmi, ilimlerin babası olarak ifade edilmiştir. Ayrıca nahiv ilmi temel İslami ilimlerden gerçek manada istifade etmek için bir nevi köprü vazifesi icra etmektedir. Kadim ulemanın Arap grameri hakkında çeşitli eserler yazarak bu dilin inceliklerine vakıf olmamıza çabalamalarını bu sebebe bağlamak mümkündür. Bazılarının zannettiğinin aksine nahiv ilmi salt dile ait hükümler içeren ve gramerin irapla yönüyle sınırlı olan bir ilim dalı olarak algılanmamalıdır. Nitekim temel İslami ilimlerin çeşitli dallarında ihtisaslaşan kişiler için bu durum malumdur. Ayrıca bunun böyle algılanmadığını gösteren birçok çalışma da yapılmıştır. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Nahvu'l-kulûb* adlı risalesi ile İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye* metni üzerine tasavvuf-nahiv ilişkisi bağlamında kaleme aldığı eseri buna örnek olarak verilebilecek bazı eserlerdendir. Sadece bu iki eserin bile müellif vefat tarihlerine bakıldığında nahiv-tasavvuf ilişkisi bağlamında yapılan çalışmaların öteden beri var olduğu görülür. Bu çalışmada nahiv ilminin söz dizimi/syntax ilmi olması ötesinde tasavvuf tarafından nasıl yorumlandığı bu meyanda yazılan çeşitli eserlerden istifade edilerek ve nahiv ilmindeki "kelime" terimi baz alınarak incelenmiştir. Kelimenin Arapça'da isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrıldığı, tasavvufi açıdan kelimenin bu kısımlarından ne gibi anlamlar çıkarıldığı buna yönelik yazılmış bazı eserlerden izhar edilerek değerlendirilmiştir. Böylelikle araştırmacılara ve Arapça'ya ilgi duyanlara Nahiv ilmine farklı bir perspektiften nasıl bakıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Dil, Nahiv, Tasavvuf, Kelime.

* Dr, e-mail: ali_hacegan@hotmail.com

THE TERMS OF NAHW FROM A SUFI PERSPECTIVE – THE EXAMPLE OF THE TERM KALIMA–

Abstract

The Qur'an was revealed in Arabic. Given that the Prophet Muhammad (sallallahu alayhi wa sallam) was also Arab, he naturally conveyed the rulings of the Islamic religion using this language, practicing them in his own life and enabling others to do so as well. Subsequently, based on the Qur'an and the Sunnah, various branches of knowledge such as fiqh and tafsir emerged. However, the cornerstone of all these branches has always been Arabic. Therefore, this situation has led to Arabic being placed in a distinct position compared to other languages, given the importance of having a strong command of Arabic, analyzing texts and understanding rulings correctly. In this context, especially knowing the science of nahw related to Arabic holds great importance. As stated by Ahmad b. Ali b. Masʿud (d. early 8th/14th century), the science of nahw has been described as "the father of sciences." Moreover, the science of nahw acts as a kind of bridge for benefiting truly from the foundational Islamic sciences. It is possible to attribute the efforts of early scholars who wrote various works on Arabic grammar and strived to master the subtleties of this language to this reason. Contrary to what some might think, the science of nahw should not be perceived merely as a branch of knowledge that contains only linguistic rulings and is limited to the aspect of iʿrab in grammar. Indeed, this is well known among those who specialize in the various branches of foundational Islamic sciences. Additionally, numerous studies have shown that it has not been perceived in this limited way. Examples include al-Qushayri's (d. 465/1072) treatise Nahwu'l-Qulub and Ibn Ajiba's (d. 1224/1809) work on Ibn Ajurrum's (d. 723/1323) al-Muqaddimah al-Ajurrumiyyah text, written in the context of the relationship between tasawwuf and nahw. Even looking at the death dates of just these two authors shows that studies on the relationship between nahw and tasawwuf have existed for a long time. This study examines how the science of nahw, beyond being merely a science of syntax, has been interpreted by tasawwuf, utilizing various works written in this regard and focusing on the term kalima in the science of nahw. The division of kalima in Arabic into three categories—ism, fiʿl, and harf—and the meanings drawn from these categories from a tasawwuf perspective are revealed and evaluated based on some works written on this subject. Thus, this study aims to present to researchers and those interested in Arabic how the science of nahw has been approached from a different perspective.

Keywords: Arabic, Language, Nahw, Tasawwuf, Kalima.

Giriş

Arap dili sadece bir iletişim vazifesi görmemekte aynı zamanda İslamî ilimler içerisinde kurucu bir rol oynamaktadır. Temel İslami ilimlerin Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet temelli olması ve bunların da Arapça olması İslami ilimleri açısından bu dilin ilmi bir dil olmasında etken olmuştur. Hatta tefsir gibi bazı ilim dallarında iştigal etmek için Arap dilinin iyi bilinmesi doğru neticelere ve sağlıklı bir mana edinimine ulaşmak için ön şart koşulmuştur.[1] Bu meyanda Arap diline ait ilimlerden nahiv ilminin ayrı bir konumu ve önemi olduğunu zikretmek gerekir. Zira bu ilim kelimelerin cümle içindeki konumlarının ve bu konumlara göre ne gibi manaların ortaya çıkacağını, kelime sonlarındaki irap değişimlerini inceleyen kilit noktada bir ilim dalı olarak yer almaktadır. Bu ise temel İslami ilimlerden hüküm çıkaracak ve doğru manaya ulaşmak isteyenlerin kayıtsız kalamayacağı bir şeydir. Dolayısıyla bundan da anlaşılacağı üzere Nahiv ilmi ise sadece salt dile ait kaideler bütününü ihtiva eden bir ilim dalı olarak görülmemiştir. Aksine İslami ilimlerin diğer dallarına da sirayet etmiş ve çeşitli hükümlerin ortaya çıkmasında başat rol oynamıştır. Bu durum belki ilk bakışta çok uzak görülebilecek bir alan olan tasavvufta da kendisini göstermiş ve tasavvuf ehli açısından da nahivle ilgili yorumlamalar yapılmış ve nahvin tasavvuf nezdinde bir karşılığı olduğu bizzat sûfîler tarafından yazılan bazı eserlerle günümüze dek ulaşmıştır.[2]

Kelime nahiv ilmi açısından ayrı bir önemi sahiptir. Zira cümleleri meydana getiren şey kelimelerdir. Birçok klasik nahiv eserinde ilk önce kelimeden bahsedilmesi bundan ötürüdür. Kelimenin ne olduğunu iyi anlamadan cümle/cümlelerin ve irabın anlaşılması mümkün olmaz. Yani diğer bir ifadeyle kelimenin bilinmesi parçadan (kelime) bütüne (cümle-cümleler) doğru ilerleyen bir seyre tabi olmaktır. Bu sebeple nahiv ilminde ilk önce kelimenin ne olduğu ne gibi kısımları bulunduğu ve bu kısımların ne gibi hükümlere sahip oldukları belirtilir. Daha sonra cümle yapısını ilgilendiren konulara ve iraba geçilir. Ayrıca nahiv ilminin amacı dili düzgün kullanmak ve hatalardan arındırmaktır. Bu ise kelimeler üzerinde cereyan eden bir şeydir. Buna benzer olarak tasavvufun hedefi de gönlün arındırılması, düzeltilmesi ve Allah'a vasıl olmaktır. Bunun gerçekleşmesi ise kelimenin tasavvuftaki karşılığının idrak edilmesine bağlıdır. İşte bu çalışmada da nahiv açısından çok önemli bir yerde olan kelimeye Sûfî'ler açısından nasıl bakıldığı incelenmiş, kelimenin kısımlarının kendi arasındaki sıralamasının tasavvufi karşılıklarının neler oldukları, kelime kısımlarının kendine özgü alametlerinin tasavvuf ehlince nasıl yorumlandığı ele alınarak

[1] Celâdüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, (el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974) 4: 213-215.

[2] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk., Ramazan Muslu, "Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2009/2).

değerlendirilmiştir. Böylece kelime terimi üzerinden sûfilerin kelimeyi nasıl yorumladıklarını göstermek amaçlanmıştır.

1. Kelime

Kelime lügatte kelm/kilm kökünden gelmekte ve yaralamak, tesir etmek, kelamın bütününden ayrılması hasebiyle kesit, harfleri bünyesinde toplaması sebebiyle toplamak gibi anlamlar taşımaktadır. Kelime, kelme ve kilme şeklinde de telaffuz edilebilmektedir.[3] Şiirde dil yarasının iyileşmemesi üzerinden kelimenin tesir edicilik yönüne işaret edilerek şöyle denilmiştir:

وَلا يَلْتَئِمُ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ[4] جِرَاحَاتُ السِّنَانِ لَهَا الْتِيَام

"*Mızrak yaraları iyileşir ama dilin açtığı yara iyileşmez.*"

Bununla birlikte kelime alfabenin harflerinden her birine ve tek olarak telaffuz edilen sözcükler için kullanıldığı gibi terkip halinde telaffuz edilen sözcükler bütünü için de kullanılabilmektedir. Nitekim لا إله إلا الله "*Allah'tan başka ilah yoktur*" kelamı için كلمة الإخلاص "ihlas kelimesi" ve كلمة التوحيد "kelime-i tevhid" şeklinde tabirde bulunularak kelimeyle kelam kastedilmiştir. Yine hutbe, kelime-i şehadet, kaside için de kelime tabiri bu minvalde kullanılmaktadır.[5]

Kelime kavramının nahiv ıstılahı olarak ne anlama geldiğini belirtmeden önce bu kavramın sadece nahiv ilminin bir konusu olarak yer almadığını belirtmek gerekir. Zira tefsir, kelam, tasavvuf gibi İslami ilimlerin çeşitli dallarında kelimeyle ilgi açıklamalar yapılmıştır. Bununla beraber bu kavramın öteden beri çeşitli toplulukların gündemini meşgul eden bir konu olduğu ve kendisine farklı anlamlar yüklendiği de bilinmelidir. Eski Yunan'dan Yahudilik ve Hıristiyanlığa uzanan çok geniş bir yelpazede kelimeyle ilgili açıklamalar bulmak mümkündür.[6] Ancak çalışmamızın

---

[3] Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnân ed-Dâvüdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 722; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahkook, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), 2: 1375; Muhammed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, thk., Rabih Alkadrî, (Mardin: Nursabah Yay., 2012), 18-19.

[4] Nûrüddîn Abdrrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, (İstanbul: Şifa Yay., 2015), 30.

[5] İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 12: 524; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2: 1375; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şafiî, *el-Behcetü'l-marziyye alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (İran: Menşûrât İsmâiliyân, 1426), 10.

[6] Ayrıntılı bilgi için bk., İsmail Bulut, "Kelimetullah Bağlamında Mâturîdî'nin Kelime/Logos Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi*, 20, sy. 66 (2016); Muhammet Tarakçı, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 8, sy. 1 (Nisan 2011); Sena Özdemir İmamoğlu, "Sadreddîn Konevî'ye Göre Kelime/Logos Doktrini Çerçevesinde Tanrı-İnsan İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 15, sy. 49 (2011).

konusu nahiv ve tasavvuf bağlamında kelimeyi incelemek olduğundan burada sadece bu iki disiplin açısından kelimenin ne anlamda kullanıldığı ele alınmıştır.

Kelimenin nahiv ıstılahı olarak tek bir tanımının yapıldığı söylenemez. Zira Arap dilcileri tarafından kelime için farklı ama sonuç itibarıyla aynı yere varan şekillerde tanımlamalar yapılmıştır. Zemahşerî (ö. 538/1144) kelimeyi klasik ulemanın üslubunda aşina olunan bir tarzda çok kısa bir biçimde sadece الكلمة مفرد "*Kelime müfrettir.*" diyerek tarif etmiştir[7] Oysa İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد "*Kelime, müfred bir anlam için vaz edilen lafızdır."*[8] diyerek efradını cami, ağyarını mâni bir biçimde daha anlaşılır ve detaylı bir tarif yapmayı tercih etmiştir. Onun bu tarifi kendisinden sonra gelen bazı âlimlere de örneklik teşkil etmiştir. Nitekim Çarperdî'nin (ö. 746/1346) kelime tanımının İbnü'l-Hâcib'in tanımıyla birebir aynı olması bunun en bariz örneklerinden biridir.[9] İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ise kelimeyi biraz daha kısa ama aynı anlama gelen şu veciz ifadeyle tanımlamıştır: الكلمة قول مفرد "*Kelime tekil olan sözdür*."[10] Bütün bu tanımların ortak noktası kelimenin sözlük manasının aksine Arap dilcilerinin ıstılahında yalnızca tek bir sözcük için kullanıldığıdır.

Tasavvufi bir ıstılah olarak da kelime için çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Ancak bu tanımlamalardan bazılarının direk kelimeyi tarif etme yoluyla değil de kelimenin kısımlarının ne olduğunu açıklama yoluyla yapıldığı görülmüştür. Nitekim çalışmamızın ileriki kısımlarından da anlaşılacağı üzere Kuşeyri, Makdîsi ve İbn Acîbe gibi âlimler iki disiplinin bağlantısını ve benzerliğini ortaya koyma sadedinde yazmış oldukları eserlerinde kelimeyi direk tarif etmektense kelimenin isim, fiil ve harf kısımlarının ne olduğunu açıklayarak kelimeyi tarif etme yoluna gitmişlerdir. Buna göre kelime bu âlimlerin açıklamalarından yola çıkarak nahivdeki tanımı olan bir mana için vazedilmiş lafız olması ötesinde kulun Allah Teâlâ'ya manevi olarak yönelişindeki aşamaları temsil etmektedir.

Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) ise bundan farklı olarak mahiyetler, aynlar, hakikatler, harici mevcutlar kısacası taayyün eden her şeye kelime ile imada bulunulduğunu, bunlardan akledilebilir olan

---

[7] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Ünmûzec*, (by., 1420/1999), 15.

[8] İbnü'l-Hâcib Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*, thk., Salih Abdülazîm, (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 11.

[9] Çârperdî Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf, *el-Muğnî*, (İstanbul: Haşemi Yay., 2013), 9.

[10] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006), 30.

mahiyetler, hakikatler ve aynların manevî ve gaybî kelime, harici mevcutların vücûdî kelime, ayrık mücerretlerin ise kelime-i tâmme olarak isimlendirildiğini ifade etmiştir.[11] Kaşâni'nin bu tarifine göre taayyün eden her varlığın bir kelime olduğu anlaşılır. Kaşânî'den önce İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) kelimenin ıstılah anlamı hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuş ve bu kavramın yerine göre çeşitli anlamları olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birkaçını zikretmek gerekirse o da Kaşânî'yi destekler mahiyette var olan her şeyin Allah'ın kelimesi olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî kelimeyi toplayıcı ve ayırıcı olarak nitelendirmiştir. Zira bunu kelimenin alemde ayrışan bütün hakikatleri kendinde toplaması ve aynı zamanda görünmez (gayb) ve görünür (şehadet) alemi birbirinden ayırması ve ikincinin birinciye girmesini engel olmasıyla açıklamıştır. Buna göre ilahi isimlerin tamamı insan-ı kâmilde tecelli etmesinden/toplanmasından ötürü velilerin, peygamberlerin ve bilhassa Hz. Peygamber'in hakikati kelime diye isimlendirilmiştir.[12]

2. Kelimenin Kısımları (İsim-Fiil-Harf)

Nahiv ilminde kelime deyince bundan isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısım anlaşılır. İsim, üç zamandan birine bağlı olmaksızın kendinde olan bir manaya delalet eden kelimelere denilmektedir. Fiil ise üç zamandan birine bağlı olan ve kendindeki bir manaya delalet eden kelimeler için kullanılır. Harf ise tek başına bir anlam ifade etmeyen ve manaya delalet etmesi için kendisi dışındaki bir şeye ihtiyaç duyan kelime türüne denir.[13] Kelimenin dördüncü bir kısmı yoktur. Bunun delili ise Arap dilinde yapılan araştırmalar sonucunda kelimenin yalnızca bu üç çeşit formunun mevcut olduğudur.[14]

Tasavvufi olarak kelimenin kısımları olan isim, fiil ve harf sırasıyla söz/bilgi, amel ve hal şeklinde yorumlanmıştır.[15] Buna ilave olarak kelimenin bu üç kısmıyla kulun Allah Teâlâ'ya vasıl olmasına vesile olan üç şey arasında da bir bağlantı kurulmuştur. Buna göre isimden maksat Allah'tır. Yani bu ismin zikredilmesidir.[16] Nahiv ilmine göre ismin tek başına ve zamana bağlı olmayan bir varlığı ifade ettiği belirtilmiştir.

---

[11] Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk., Abdülâl Şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-menâr, 1413/1992), 88; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2: 1605.

[12] Ayrıntılı bilgi için bk., Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, ter., Ekrem Demirli, (İstanbul: Alfa Yay., 2017), 318-321.

[13] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11; Çârperdî, *el-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, 18-19.

[14] İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 32

[15] Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 40; İzzüddîn Abdüsselâm b. Ahmed b. Ğânim b. Alî el-Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fi nahvi ehli'l-işâra*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1427/2006), 21; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015), 30-31.

[16] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 30-31.

Tasavvufi olarak da isimden maksat ezeli olan ve tasavvuf yolculuğuna girmeyi sağlayan Allah adıdır. Allah'a vasıl olma yolunda Allah isminin zikredilmesi son derece önemlidir. Fiilden maksat nefsin isteklerine boyun eğmemek ve nefisle mücahede etmektir. Yine bilindiği üzere nahvin tarifine göre fiil zamana bağlı olarak anlam ifade eden kelime türüne denir. Nefisle mücahede işi zamana yayılan, sabır ve devamlılık gerektiren bir iş olduğundan fiil ve mücahede arasında böyle bir bağlantı kurulmuştur. Harften maksat ise gayret, kabiliyet ve Allah Teâlâ'ya vasıl olmayı talep etmektir.[17] Yine nahiv ilminde tarif edildiği üzere harf tek başına bir anlam ifade etmeyen mana verebilmek için başkalarıyla bağlantı kurmaya ihtiyaç duyan kelimelere denir. Yani bir nevi harflerin mana ifade edebilmek için başkalarıyla irtibat kurma gayreti, kabiliyeti ve talebi gerekli olduğu gibi kulun da Allah Teâlâ'ya vasıl olma yolunda bu vasıflara haiz olması gereklidir.

İbn Acîbe buna ilave olarak kelimenin kısımlarını tasavvufi olarak şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü sıralamayla ifade etmiştir. Çünkü ona göre şeriattan Hz. Peygamberin sözleri, tarikattan filleri, hakikatten ise halleri anlaşılır.[18] Nitekim o bunu Hz. Peygamberin şu hadisi ile de delillendirmiştir: "*Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, hakikat ise hallerimdir*".[19] Bununla beraber şeriatın ekserisinin sözlerden meydana gelmesini ve şeriatın Allah'a ibadet etmek olduğunu, tarikatın ekserisinin fillerden meydana gelmesini ve tarikatın Allah'a yönelmek olduğunu, hakikatin ekserisinin ise ahlak ve zevklerden meydana geldiğini ve hakikatin de Allah Teâlâ'yı müşahede etmek olduğunu belirterek bu görüşünü desteklemiştir. Yani o böylelikle kelimenin kısımlarının tasavvufi olarak söz/bilgi, amel ve hal şeklindeki yorumuyla bu yorumu arasında sağlam bir bağlantı kurmuştur. Ayrıca İbn Acîbe şeriat-tarikat-hakikat üçlemesinde sırasıyla avam, havas ve havassü'l-havas tabakalarına da işaretler olduğunu ifade etmiştir. Zira avam şeriatın zahirine tutunan kimselere denir. Havas şeriatın zahirine tutunmakla birlikte hakikate ulaşma yolunda nefsinle cihat eden ve kalbini tasfiye etmeye çalışan kimselerdir. Havassü'l-havas ise şeriat ve tarikat ehlinin amelini işlemekle birlikte hakikat nurlarına mazhar olan ve söz, fiil ve hallerde efendimize varis olan kimselerdir.[20]

[17] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 31-32.
[18] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 32.
[19] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002), 1: 299.
[20] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 32.

3. İsim, Fiil, Harf Sıralaması

Nahiv ilminde ilk önce isim sonra fiil en son harf zikredilir.[21] Aynı şekilde tasavvufta da bu sıralamaya riayet edilmiştir. Bu tasavvufi olarak ismin söz/bilgi, fiilin amel, harfin ise halle yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira söz, amel ve halden amel ise halden önce gelir.[22] Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1072) şu hadisten söz/bilginin diğerlerinden önceliği olduğuna delil getirmiştir: "*İnsanlarla Allah'tan başka ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse malını ve canını benden korumuş olur*."[23] Bu hadis-i şerife bakıldığında ismin karşılığında gelen sözün öncelendiği ve önce ona itibar edildiği görülür. İzzeddin Abdüsselâm el-Makdisî'de (ö. 678/1280) ismin önde gelmesiyle alakalı beyanda bulunmuş ve dilcilerin bunu böyle yapmalarını yaygınlık ve umumiyet açısından ismin diğerlerinden önde olmasıyla ilişkilendirmiştir.[24] İbn Acîbe ise ismin fiil ve harften farklılığına dikkat çekerek ismin hem kendisinden hem de kendisiyle başka bir şeyden haber verilen bir kelime olmasından dolayı ilk başta zikredildiğini belirtmiştir.[25]

Fiilin nahiv ilminde isimden sonra geldiğini ve tasavvufta karşılığının amel olduğunu az önce belirttik. Amel şeriatın ve tarikatın gerektirdiği şekilde yapılan eylemlere denir. Amelden sadece gözle görülür işler anlaşılmamalıdır. Bilakis amel tasavvufta bedenle ve kalple yapılan filler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bedenle yapılan fillere oturmak, yazmak gibi kalple yapılan fillere de sevmek, niyet etmek gibi örnekler verilebilir.[26] Amel boyutuna geçebilmek için evvela isme tekabül eden söz/bilgi boyutunun aşılması ve nefis mücahedesi için gerekli olan bilgilerin edinilmesi önem arz etmektedir. Zira bu olmadan fiil boyutunun doğru idrak edilmesi mümkün olmayabilir. Nitekim Gazâlî (ö. 505/1111) ilmi imam ameli ise onun tabi olan şeklinde tavsif etmiştir.[27] Makdisî de bunu destekler mahiyette amelin nahivdeki karşılığının fiil olduğunu yineleyerek amelin bilmekten sonra meydana geldiğini belirtmiştir.[28] Hatta Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) genel anlamda ilim ve amel hakkında yaptığı açıklama bu konuda manidardır. O ilmin temel, amelin ise onun

---

[21] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11; Çârperdî, *el-Muğnî*, 9; Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, 18-19.
[22] Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb, 40;* Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fi nahvi ehli'l-işâra, 21.*
[23] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmaîl el-Buharî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Tavki'n-necât, 1422/2001), İ'tisâm" 28.
[24] Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fi nahvi ehli'l-işâra, 21.*
[25] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 30.
[26] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yay., ts.), 46.
[27] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1: 11.
[28] Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fi nahvi ehli'l-işâra, 21.*

tamamlayıcısı olduğunu, bununla birlikte ilimsiz amelin de halis olmayacağımı belirtmiştir.[29]

Harf tasavvufi olarak hal ile tabir edilmiştir. Nahiv ilminde harf kelimenin kısımları arasında fiilden sonra yani son sırada yer alır ve kendi başına bir manaya delalet etmeyip başkasıyla (isim/fiil) birlikte bir manaya delalet eden kelime türüne denir.[30] Aynı şekilde tasavvuftaki haller de böyledir. Kuşeyrî'nin belirttiği üzere haller amelden sonra gelen ve Allah vergisi olan şeylerdir.[31] Ayrıca haller sözler ve fiillere bağlı olarak bir anlam ifade ederler. Kulun kastı ve celp etme isteği olmaksızın meydana gelen sevinmek-üzülmek, rahatlamak-sıkıntı çekmek gibi durumlar buna örnek olarak verilebilir.[32] Makdisî buna ilave olarak harflerin kelamda asıl olmadığını beyan ederek hallerin de asıl olmadığını ima eden bir açıklama yapmıştır. Ayrıca hallerin Allah'ın bir lütfu olduğunu ve efendimizin şu hadisi şerifi üzerine inşa edildiğini belirtmiştir:[33] "*Kim bildikleriyle amel ederse Allah onu bilmediği şeylerin ilmine varis eder.*"[34] Ona göre bu hadis-i şerifte bilmek ve bilinenlerle amel etmenin ötesinde olan durumdan hallere işaret edilmiştir.

Son olarak bu konuda Kuşeyrî'nin kelimenin kısımlarıyla Hz. Peygamberin marifetullah makamına üç aşamada ulaşması arasında kurduğu benzerliği de ifade etmek yerinde olacaktır. Zira o Hz. Peygamberin ilk önce Allah Teâlâ'yı isimleriyle sonra fiilleriyle, sonra da zat olarak tanıdığını ifade etmiştir. O bu sıralamayı Hz. Peygamberin isimden uzaklaşınca müsemmayı bulması, fiilden yüz çevirince de isim ve fiilin ötesinde ismi olmayan anlamın ortaya çıkmasıyla izah etmeye çalışmıştır.[35] Kuşeyrî'nin bu yorumu söz/bilginin amel ve halden önde olması gibi Allah Teâlâ'nın önce isimleriyle, sonra fiilleriyle en son zatıyla bilindiğini gösteren bir açıklamadır. Tasavvufi olarak bu süreç ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde de tanımlanmaktadır.[36]

---

[29] Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfehânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî, (Camiatü Tanta-Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999), 1: 38.
[30] Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, 537-538.
[31] Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb, 40.*
[32] Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Kahire, Dâru'l-meârif, ts.) 1: 154.
[33] Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fî nahvi ehli'l-işâra, 22.*
[34] İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk., Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/2000), 2: 259.
[35] Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb, 40-41.*
[36] İlmel yakîn bir şeyi delillere dayanarak gerçek haliyle bilmeye denir. Ayne'l-yakîn müşahede yoluyla elde edilen bilgi türüne denir. Hakka'l-yakîn ise hem bilgi hem müşahede hem de halle elde edilen kesin bilgiye denir. Seyyid Şerîf Cürcânî bu üç bilgi çeşidinin anlaşılması için ölüm örneğini vermiş ve ölümü bilmenin ilme'l-yakîn, ölüm meleğini görmenin ayne'l-yakîn, ölümü tatmanın ise hakka'l-yakîn olduğunu söylemiştir. Bk., Ebü'l-

4. İsim, Fiil ve Harfin Ayırt Edici Özellikleri

Kelimenin üç kısmını birbirinden ayıran birtakım farklar vardır. Bu farkları bilmek gramer kurallarını doğru uygulayabilme, metinleri doğru bir şekilde analiz edebilme ve doğru anlamın ortaya çıkması açısından son derece önemlidir. Nahiv ilminde bu üç kısmı birbirinden ayıran çeşitli özellikler zikredilmiştir. İsmin bilinmesi ve onu diğer iki kısımdan ayırt edici özellikleri olarak sonuna cerre, tenvin gelmesi, başına elif-lâm takısı ve harfi cerr alması gibi bazı unsurlar beyan edilmiştir.[37] Fiilin alametleri olarak قد-س-سوف edatlarının fiile dahil olmasını ve sakin olan tenis ت harfinin fiile has olması gibi bazı şeyler zikredilmiştir.[38] Harfin alameti olarak herhangi bir şey belirtilmemiş yalnızca harfin tek başına bir anlam ifade etmediği mana verebilmek için başka bir kelimeye ihtiyaç duyduğu ifade edilmiştir.[39]

Tasavvufi olarak kelimenin kısımlarının ayırt edici bu özelliklerinden yola çıkarak bazı benzerlikler ve yorumlarda bulunulmuştur. İsimden maksadın Allah Teâlâ olduğunu daha önce zikretmiştik. Tasavvufi olarak ismin ayırt edici bu özelliklerinin Allah Teâlâ'yı tanımaya vesilen olan şeyler olarak yorumlandığı görülmüştür. Buna göre hafd kelime anlamı olarak alçalmak, boyun eğmek gibi[40] anlamlara geldiğinden buna bezer olarak Allah Teâlâ'nın bilinmesi de nefsin ona boyun eğmesine bağlıdır.[41] Tenvinin ise nahiv ilminde temkin, tenkir, ivaz ve mukabele kısımlarından oluştuğu belirtilir.[42] Bunlardan her birinin tasavvufi olarak karşılıkları mevcuttur. Temkin kelimesinin anlamından müridin Allah Teâlâ tanıması için arifibillah bir mürşidi kamilin sohbetinde ve hizmetinde kalma anlamını çıkarılmıştır. Tenkirin anlamından sufinin insanlardan gizlenmesi ve Allah Teâlâ ile ünsiyet kurması yorumunda bulunmuştur. İvaz kelimesiyle bağlantılı olarak sufinin Allah Teâlâ'yı tanıma yolunda kötü sıfatlarının yerine güzel sıfatları koyması anlamını çıkarılmıştır. Mukabele kelimesinden ise kulluğun acziyetinin Allah Teâlâ'nın yüceliğiyle karşılaştırılması ya da cimrilik, kibir gibi zemmedilen vasıfların cömertlik, tevazu gibi övülen vasıflarla mukayese edilmesi yorumunda bulunulmuştur.[43]

İsmin ayırt edici özelliklerinden bir diğeri başına elif lam takısının dahil olmasıdır. İsim elif lam takısıyla nekralıktan marifeliğe geçtiği gibi kulun da Allah Teâlâ'yı bilmemesinden yani gaflet halinden onu müşahede

---

Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983), 90, 156.

[37] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 11; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 32.

[38] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 44; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 46.

[39] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 51; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 56.

[40] İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab,* 7: 145-146.

[41] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 34-35.

[42] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 1: 31-32.

[43] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 35-36.

etme mertebesine yükselmesi arasında bir bağlantı kurulmuştur. Bunun gerçekleşmesinin ise ismin daha önceden zikredilen alametlerinin gerçekleşmesine bağlı olduğu belirtilmiştir.[44] Kuşeyrî bu hususta marifeden üst bir rütbe olmadığı gibi kul için irfan makamından daha üst bir rütbe olmadığını belirtmiştir.[45] Son olarak ismin kelimenin diğer iki kısmı arasından ayırt edilmesini sağlayan alametlerinden bir diğeri cer (hafd) harflerinin kendisine has olmasıdır. Tasavvufi olarak hafd kelimesinin boyun eğmek anlamından yola çıkarak burada bir yorumda bulunulmuştur. Tıpkı isimler cer harfleri vesilesiyle cerrelendiği gibi kulun da Allah Teâlâ'yı tanıma yolunda nefsine boyun eğdiren (hafd) ve tevazu mertebesine inme sebeplerine tutunmasının zorunlu olduğu ve böylelikle tanımanın gerçekleşebileceği belirtilmiştir. Hatta Makdisî bu konuda ilim talebelerinden örnek vererek tevazulu olana meleklerin kanatlarını yere serdiğini nakletmiştir.[46]

Nahiv ilminde fiilin alametlerinin قد، س، سوف ve sakin olan tenis ت harfi olduğunu ve tasavvufi olarak fiilin karşılığının amel/nefisle mücahede anlamına geldiğini yukarıda belirtmiştik. Fiilin her bir alameti tasavvufi olarak Allah'a vasıl olma yolunda amellerin/nefisle mücahedenin nasıl olması gerektiğini gösteren birer işaret olarak yorumlanmıştır.

Nahiv eserlerinde قد edatının nasbedici ve cezmedici edatlardan soyutlanmış, olumlu, haberi ve mutasarrıf fiillere dahil olduğu, mazi fillerde durumun şimdiki zamana yakın bir zamanda olduğu ve kesinlik bildirdiği, muzari fillerde ise durumun beklenmesi, azlık, çokluk gibi anlamları ifade etmek için kullanıldığı belirtilmiştir.[47] Örneğin قد قام denildiğinde kalkma eyleminin yakın zaman önce yapıldığı ve kesinlik anlamı ifade edilmektedir. Yine قد يقوم denildiğinde bundan kalkma eyleminin beklenildiği kastedilebilir. Tasavvufi olarak قد edatının nahiv kuralı olarak fiile kesinlik anlamı katmasından yola çıkarak bir yorumda bulunulmuştur. Buna göre Allah Teâlâ'ya vasıl olmak için yapılan fillerin tıpkı قد edatının manası gibi kesinlik ve kararlılık ifade etmesi gereklidir. Fiilin alametlerinden سوف، س edatlarının ise nahvi olarak muzarinin manasını gelecek zamana has kılan birer edat oldukları, aralarındaki farkın س edatının muzariyi yakın gelecek zamana, سوف edatının ise muzariyi uzak gelecek zamana has kıldığı malumdur. Tasavvufi olarak bu edatların manası sâlikin amellerden bıkkınlık ve gerileme hususunda korkması üzerine bazı amelleri tehir etmesine

[44] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 36.
[45] Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb, 12.*
[46] Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb, 45,* Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fi nahvi ehli'l-işâra, 37;* İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 36.
[47] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, thk., Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah, (Şam: Dâru'l-fikr, 1985), 227-231.

benzetilmiştir. Bununla birlikte س ve سوف edatı olmayan fiillerden ise sâlikin bazı amelleri ertelemeyip hemen yapması yorumu yapılmıştır. Sakin olan tenis ت harfi ise mazi fillere dahil olan bir harftir. Bundan sufinin manevi terakkisi için kadınlarla birliktelik etmekten kaçınması gerektiği anlamı çıkarılmıştır.[48]

Kelimenin son kısmı olarak zikredilen harfin alameti olarak nahiv eserlerinde isim ve fiilin alametlerine haiz olmayan kelime olmasıyla açıklama yapılmıştır.[49] Kısacası harfin alameti buraya kadar zikredilen tüm alametlerin terk edilmesidir. Tasavvufi olarak harf kelimesinin lügat anlamı olan "kenar" anlamından yola çıkarak kişinin amelleri riyaset, şeref, şöhret gibi çeşitli sebeplerle yani diğer bir deyişle tam bir bağlılıkla değil de kenarından, ucundan yapması şeklinde yorum yapılmıştır. Böyle kimselerin zikrinden ve amelinden fayda gelmeyeceği belirtilerek[50] amellerin yalnızca Allah rızası için yapılmasına imada bulunulmuştur. Ayrıca başta harfin tasavvufi olarak hallerle yorumlandığını zikretmiştik. Buna göre harfin anlamını dikkate alarak hallerin meydana gelmesi için hiçbir beklenti içine girilmemesi ve amellerin bundan bağımsız olarak yapılması anlamının anlaşılması da mümkün olabilir.

Sonuç

Arap dilinin temel ilimlerinden biri olan Nahiv ilminin sadece dile ait kaideler bütünü olarak yorumlanmadığı aksine temel İslami ilimlerin diğer dallarıyla da ilişkili olduğu bilinmektedir. Ancak bu çalışmada belki ilk bakışta nahiv ilmiyle hiç alakadar olmayacağı düşünülebilecek bir alan olan tasavvuf alanının nahiv konuları ile bağlantısının kurulduğu ve her iki disiplin arasında çeşitli benzerlikler yapıldığı "kelime" terimi esas alınarak değerlendirilmiştir. Sufîlerin kelime deyince bundan ne anladıkları onların penceresinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Ulaştığımız neticelere göre kelime, sözlükte tek bir sözcük için kullanılabildiği gibi birden fazla sözcük öbeği için de kullanılabilmektedir. Nahiv ıstılahı olarak kelime için tanım itibarıyla farklı ama ulaşılan netice açısından aynı tanımlamalar yapıldığı görülmüştür. Bu tanımların ortak noktası kelimenin sadece tek bir lafız için kullanılmasıdır. Tasavvufi açıdan da kelime için çeşitli şekillerde tarifler yapılmış, kimileri kelimeyi tarif etmek yerine kelimenin kısımlarının ne olduğunu açıklamıştır. Kimileri ise direk kelimeyi tarif etme yoluna gitmiştir. Nahiv'de kelimenin kısımları olan isim, fiil, harfin tasavvufta karşılıklarının söz/amel/hâl gibi ya da Allah Teâlâ'ya vasıl olma yolunda katedilen merhaleler olarak temsil edildiği, bazılarının ise var olan her şeyi kelime olarak nitelendirildiğine ulaşılmıştır.

[48] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 43-44.
[49] İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, 56.
[50] İbn Acîbe, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, 44.

Farklı iki disiplin olan Nahiv ve Tasavvuf hakkında bağlantı kurmaya yönelik yapılan bu çalışmaların eğitim açısından faydalı olabileceğini düşünebiliriz. Zira beyan ilmindeki teşbihlerin anlamı muhatabın zihnine iyice yerleştirmek ve meramın iyice anlaşılması adına faydalı olduğunu düşünecek olursak farklı iki disiplin arasında yapılan çeşitli benzerliklerin ortaya konmasıyla disiplinlerin birbiriyle kaynaşması ve konuların daha iyi anlaşılabilmesi mümkün olabilir. Çalışmamızın bundan sonra nahiv-tasavvuf ilişkisi bağlamında yapılacak disiplinler arası farklı çalışmalara kapı aralayacağını ve çeşitli meseleleri bu minvalde değerlendirecek araştırmacılara yön gösterici olmasını ümit ediyoruz.

Kaynakça

Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk., Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî, 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1420/2000.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmaîl el-Buharî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, b.y.: Tavki'n-necât, 1422/2001.

Bulut, İsmail, "Kelimetullah Bağlamında Mâturîdî'nin Kelime/Logos Anlayışı", Ekev Akademi Dergisi, 20, sy. 66 (2016): 367-392.

Câmî, Nûrüddîn Abdrrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, İstanbul: Şifa Yayınları, 2015.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.

Çârperdî, Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf, *el-Muğnî*, İstanbul: Haşemi Yayınları, 2013.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

el-Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, ter., Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Acîbe el-Hasenî, *el-Fütûhâtü'l-kudsiyye fi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2015.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*, thk., Salih Abdülazîm, Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.

----------, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, thk., Mâzin el-Mübârek, Muhammed Ali Hamdullah, Şam: Dâru'l-fikr, 1985.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.

İsfehânî, Râgıb *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnân ed-Dâvüdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

----------, *Tefsiru'r-Râgıb el-İsfehânî*, thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî, Camiatü Tanta-Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002.

el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk., Abdülâl Şâhîn, Beyrut: Dâru'l-menâr, 1413/1992.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Nahvu'l-kulûb*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.

Makdisî, İzzüddîn Abdüsselâm b. Ahmed b. Ğânim b. Alî el-Makdisî, *Telhîsü'l-ibâra fi nahvi ehli'l-işâra*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1427/2006.

Meylânî, Muhammed b. Abdirrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğnî fi'n-Nahv*, thk., Rabih Alkadrî, Mardin: Nursabah Yayınları, 2012.

Muslu, Ramazan "Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2009/2): 89-104.

Özdemir İmamoğlu, Sena, "Sadreddîn Konevî'ye Göre Kelime/Logos Doktrini Çerçevesinde Tanrı-İnsan İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 15, sy. 49 (2011): 23-29.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şafiî, *el-Behcetü'l-marziyye alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, İran: Menşûrât İsmâiliyân, 1426.

----------, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, 4 Cilt. el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394/1974.

Tarakçı, Muhammet, "Hıristiyanlıkta Logos Doktrini", *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 8, sy. 1 (Nisan 2011): 201-224.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahkook, 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf Üşmûnî, *Şerhu'l-Üşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harizmî ez-Zemahşerî, *el-Ünmûzec*, by., 1420/1999.

GÂDE ES-SEMMÂN VE ZULFİYA KUROLBOY KIZI'NIN PSiKOLOJiK HiKAYELERiNDE KADIN iMAJININ YORUMLANMASI

DILAFRUZ ABDULLAEVA[1]

Öz

Günümüz küreselleşme sürecinde kadın edebiyatı, dünya edebiyatı süreçlerinde öncü bir konumda yer almaktadır. Kadın edebiyatı ve özellikle kadın nesri, toplumsal ihtiyaçları biçimlendiren, aile ve evliliğe ilişkin toplumsal ve psikolojik sorulara yanıt verebilen bir edebiyat olduğunu kanıtlamaktadır. Bilişim teknolojilerinin hayatımızın ve hayal dünyamızın derinliklerine kadar nüfuz ettiği bir toplumda, okuyucu artık sadece güzel sanat eserlerini değil, ortalama bir insanın günlük yaşamında göremediği, hissedemediği hayatın gerçeklerini, tüm duygusal ve ruhsal imgeleriyle görmek istemektedir. Yaratıcılar ise, eserin ve imgenin ruhunu ortaya koyma becerilerini kullanarak insan ve varoluş konularını, değerlerini, iç dünyasını ve duygularını ön plana çıkaran psikolojik düzyazı eserleri ortaya koymaktadırlar. Bu süreç, yazarlarımız Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın eserlerine de yansımıştır. Kadın edebiyatının ana teması doğal olarak kadındır ve Suriye-Lübnan asıllı yazar Gâde es-Semmân ile Özbek yazar Zulfiya Kurolboy Kızı, çağdaş sanat eserlerinde kadın imgesini yeniden yorumlayan yaratıcılar arasında yer almaktadır. Bu yazarların yarattığı kadın imgeleri arasında zeki, eğitimli kadınlar, sade ev hanımları ve kendi duygularının pençesinde sıkışmış yalnız kadınlar bulunmaktadır. Her iki yazar da eserlerinde ve eserlerinde dile getirilen konularda kadının mutlu bir hayat sürebilmesi için manevi olarak güçlü olması gerektiğini vurgular ve kadınların çocuk yetiştirmede, aile hayatında ve toplumda önemli rol oynamasını isterler. Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın hikayelerinde bir kadının yüreğinin acı ve ızdırabının, ortak yaşam ve yaşama arzusunun, toplumsal sorunların kişisel sorunlara dönüşmesinin tasvirine tanık oluyoruz. Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı, yaşadıkları dönemin kadın imgelerini çeşitli düzeylerde tasvir ederken öncelikle onların iç dünyasını, ruhsal durumunu ve iç yaşamını betimlemeye ve psikolojik analize odaklanmışlardır. Onların yarattığı kadın imgeleriyle daha önce yaratılanlar arasındaki en önemli fark da burada ortaya çıkmaktadır: Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın kadın imgeleri; ister genç kız, ister anne, ister eş, ister sevgili, ister bekar, ister çocuksuz, ister gelin, ister kaynana olsun, tüm duyguları, içsel acıları ve üzüntüleri,

[1] Öğr. Gör. Dr., Arap Araştırmaları Yüksek Okulu, Taşkent Devlet Şarkşinaslık Üniversitesi, Özbekistan, d.abdullaeva88@gmail.com, ORCID:0009-0000-9347-9919

tüm iç dünyalarıyla okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Her iki edebî türde de kadın karakterin manevi dünyası ve iç yaşantısı ön plana çıkarılırken dışsal tüm etkenler iç dünyanın tasvirini tamamlayıcı niteliktedir. Bu makalede, Arap yazar Gâde es-Semmân ve Özbek yazar Zulfiya Kurolboy Kızı'nın eserlerindeki kadın imgeleri galerisi ve onların maneviyatı üç farklı şekilde tasvir edilmektedir: kadının kaderinde "Anne" rolünün önemi; kadınların toplumun eşit ve yapıcı üyeleri olarak varlığı; milli ve ailevi geleneklerin kabuğunda bir kadın. Şimdiye kadar yazılan sanat eserlerinde kadın; güzel, nazik, sabırlı, çalışkan ve ailenin sembolü olarak yorumlanırken sanatsal analizler Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın yarattığı kadın karakterlerin özgür düşünceli, geniş bakış açısına sahip, cesaretli ve kararlı olmalarıyla öne çıktığını ortaya koymuştur. Sonuç bölümünde her iki yazarın eserlerinde feminist görüşlerin yer aldığı vurgulanmaktadır. Özellikle öykülerdeki "korunan kadın" imgelerinin, yalnızca özgünlükleri açısından değil, aynı zamanda yazarların toplumdaki yerlerini açıkça tasvir etmesi açısından da önemli olduğu belirtilmektedir. Gâde es-Semmân konuya Arap bakış açısıyla, Zulfiya Kurolboy Kızı'nın ise Orta Asya bakış açısıyla yaklaşsa da eserlerin "korunan kadın" kavramını, ortaya atılan fikirleri ve yazarların hedeflerini paylaştığı ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Özbek edebiyatı, Karşılaştırmalı edebiyat, Kadın imajı, Psikolojizm

INTERPRETATION OF THE FEMALE IMAGE IN THE PSYCHOLOGICAL STORIES OF GHADA AL-SAMMAN AND ZULFIYA KUROLBOY KIZI

Abstract

In today's globalization process, women's literature has a leading position in world literature. Women's literature, and especially women's prose, proves that it is a literature that shapes social needs and can answer social and psychological questions about family and marriage. In a society where information technologies have penetrated deeply into our lives and our imagination, readers no longer want to see only works of fine art, but also the realities of life that an average person cannot see or feel in their daily lives, with all their emotional and spiritual images. Creators, on the other hand, use their skills to reveal the spirit of the work and the image to produce psychological prose that brings human and existential issues, values, inner worlds, and emotions to the forefront. This process is also reflected in the works of our writers Ghada al-Samman and Zulfiya Kurolboy kızı. The main theme of women's literature is naturally women, and the Syrian-Lebanese writer Ghada al-Samman and the Uzbek writer Zulfiya Kurolboy kızı are among the creators who reinterpret the image of women in contemporary works of art. The female images created by these writers

include intelligent, educated women, simple housewives, and lonely women trapped in the clutches of their own emotions. Both writers emphasize in their works and in the subjects expressed that women must be spiritually strong in order to live a happy life, and they want women to play an important role in raising children, family life, and society. In the stories of Ghada al-Samman and Zulfiya Kurolboy kizi, we witness the depiction of a woman's heart, pain and suffering, common life and desire to live, and the transformation of social problems into personal problems. While Ghada al-Samman and Zulfiya Kurolboy kizi describe the women's images of the period they lived in on various levels, they primarily focus on describing their inner world, spiritual state, and inner life, as well as on psychological analysis. The most important difference between the women's images they created and those created before emerges here: the women's images of Ghada al-Samman and Zulfiya Kurolboy kizi—whether young girl, mother, wife, lover, single, childless, bride, or mother-in-law—confront the reader with all their emotions, inner pain and sorrow, and all their inner worlds. While the spiritual world and inner life of the female character are brought to the fore in both literary genres, all external factors complement the depiction of the inner world. In this article, the gallery of female images and their spirituality in the works of Arab writer Ghada al-Samman and Uzbek writer Zulfiya Kurolboy kizi are depicted in three different ways: the importance of the role of the “Mother” in the destiny of women; the existence of women as equal and constructive members of society; and a woman in the shell of national and family traditions. While in the works of art written so far, women are interpreted as beautiful, gentle, patient, hardworking, and a symbol of the family, artistic analyses have revealed that the female characters created by Ghada al-Samman and Zulfiya Kurolboy kizi are distinguished by their free thinking, broad perspective, courage, and determination. In the conclusion, it is emphasized that both authors have feminist views in their works. It is stated that the images of the "protected woman" in the stories are important not only in terms of their originality but also in terms of clearly depicting the authors' place in society. Although Ghada al-Samman approaches the subject from an Arab perspective and Zulfiya Kurolboy kizi from a Central Asian perspective, it is noted that the works share the concept of the "protected woman," the ideas put forward, and the authors' goals.

Keywords: Arabic literature, Uzbek literature, Comparative literature, Woman image, Psychology

Giriş

Gâde es-Semmân ile Zulfiya Kurolboy Kızı’nın eserlerini karşılaştırdığımızda, aralarında birçok ortak nokta olduğunu görebiliriz. Her iki edebi eserin de temel fikri insan ve toplumdur; bu bağlamda insan-insan,

insan-toplum, insan-zaman/mekân biçiminde çatışmalar ortaya çıkar. Eserleri, tam da popülerlikleri ve hümanizmleri nedeniyle okuyucunun ilgisini çekmektedir. Yazarlar, sıradan insanların yaşamlarındaki zor durumları ve zorlu denemeleri metafor, teşbih, analoji ve benzetmeler kullanarak anlatırlar; böylece olayları daha etkili ve kesin bir şekilde dile getirirler ve eserin sanatsal niteliğini artırırlar. İç konuşma, -iç diyalog, iç replika, iç monolog, monolog-hafıza, monolog-yansıma, monolog-gözlem, portre, konuşma karakterizasyonu, duraklamalar ve tekrarlar,- karakterin psikolojik imgesini güçlendirir ve ruhsal dünyasına yolculuk yapar. Her iki yazarın anlatım üslubundaki ortaklık, eserlerinde sembolizm ve metafor aracılığıyla anlamın güçlendirilmesi, felsefe ve insan varoluşu meselelerinde de kendini gösterir.

Her iki yazarın da kadın olması nedeniyle eserlerinin hemen hepsi kadın temasını işlemektedir. Kadınların hayatlarında çeşitli zorluklarla karşılaştıklarını anlatıyorlar. Kadın karakterler Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın Doğu kadınlarına özgü metanetleri, sabırları ve zekalarıyla öne çıkan sıradan insanlardır. Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın yarattığı imgeleri birleştiren temel fikir, kimliği koruma fikridir ve karakterleri aracılığıyla, bir kişinin zor ve karmaşık yaşam durumlarında bile gerçek doğasına aykırı hareket etmemesi gerektiği gerçeğini teşvik ederler.

Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın psikolojik hikayelerinde kadın imgesinin çeşitli yönleriyle karşılaşıyoruz; bunlar arasında "anne", "çocuksuz kadın", "zeki kadın" ve "yalnız kadın" gibi imgeler özel bir yer tutuyor. Kadınların aile kabuğundan nasıl çıkıp toplumdaki yerlerini nasıl buldukları, ülkenin toplumsal yaşamında nasıl aşama aşama ilerledikleri de anlatılıyor.

İki Yazarın Hikayelerinde Kadın Psikolojisinin Yorumlanmasındaki Benzerlikler

Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın psikolojik hikayeleri "Anne" imgesinin yorumunu ve onun maneviyatını, çocuğun rolü ile annenin kaderindeki yerini, çocuksuz bir kadının kaderini ve çocuksuzluğun kadının kaderi üzerindeki etkisini ve bu durumda bulunanların ortak imgelerini içerir. Bu eserler ve imgeler benzer sorunlar ve düşüncelerle birleşiyor. Gâde es-Semmân'ın "Pencerede Şafak" ve Zulfiya Kurolboy kızı'nın "Yazsız Yıl" ve "Yanık Şehir" adlı hikayeleri "Anne" imgesine ve onun maneviyatına adanmıştır. Gâde es-Semmân'ın "Son Kuş Gözlemcileri" ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın "Yalnızlığın Kurbanı" adlı hikayeleri ise çocuksuz bir kadının kaderini ve onun acı dolu manevi deneyimlerini ve eylemlerini anlatır.

“Pencerede Şafak” “الفجر عند النافضة” adlı hikayede, çocuklarıyla birlikte şefkatli ve sevgi dolu bir anne imgesi canlandırılırken hikayenin konusu anne imgesi ile kocası ve çocukları arasındaki ilişki temelinde inşa edilmiştir. En büyük çocuk olan Mazen'in bebekken ölümü, onu diğer çocuklarına karşı daha da sorumlu hale getiriyor:

“Bugünden itibaren çocuğum ölmeyecek. Çocukları büyüyüp ergenliğe erişinceye kadar babasının isyankarlığı ve can sıkıntısıyla ilgili hakaretlerine katlanacaktır. Daha sonra mavi şeffaf elbisesini (kocasına) giyecek. Ama mavi şeffaf elbisem artık bana yakışmıyor... Güzel ve fit bir fiziğe sahip genç bir kıza çok yakışıyor. Mesela komşu kızı”[2]

Karısının ilgisinden ve sevgisinden memnun olmayan, aile ilişkilerindeki anlaşmazlıklardan bunalan koca, komşu kızına aşık olur. Kocasının ihaneti onu daha da ağır bir psikolojik duruma sürüklese de hikayenin kahramanı, kadınlık mutluluğunu feda ederek anneliğin mutluluğunu tercih ediyor ve çocuklarıyla kalmayı seçiyor.

Anne imgesinin özgün yorumunu Zulfiya Kurolboy Kızı’nın eserinde görebiliriz. “Yazsız Yıl” hikayesindeki Buvgul Teyze imgesi, hasta oğlu için hayatını feda eden bir annenin imgesini temsil ediyor. Hikayenin sonunda, uzun bir yaşam ve aşk mücadelesinin ardından engelli çocuk pes eder ve annesi sütuna yaslanarak “Ben sıkıntıdayım, sen iyisin çocuğum” sözlerini bir dua gibi güçsüzce tekrarlayarak sevdiği oğlunun son yolculuğuna eşlik eder. Hikâye, Buvgul Teyze'nin gökyüzüne bakıp “Eğlence olsun diye insanı yarattıktan ve onu besleyemedikten sonra, ölümü düşündün mü?”[3] demesiyle ilgilidir. Satıcı edasıyla fısıldadığı bir cümleyle sonlanıyor. İlk bakışta bu cümle bir küfür ve kadere isyan gibi görünüyor. “Ama aslında bu, son - Anne'nin yüreğindeki çocuğuna olan ilahi sevginin nihai teyidi gibi geliyor”.[4] “Yazsız Yıl” hikayesindeki Buvgul Teyze imgesi, Özbek edebiyatında yeni bir üslup imgesi olarak adlandırılabilir. Hikayeci, kadın ruhunun yorumunda Anne'nin rolünün önemini tam olarak ortaya koyabilmiştir.

Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı’nın yarattığı kadın imajları arasında, modern kadın kavramını yeni bir şekilde yansıtan bir imaj daha yer alıyor. Gâde es-Semmân (Zulfiya Kurolboy Kızı’nın aksine) bu konudaki görüşlerini açıkça dile getiren ve modern kadınları özgür ve azatlı olmaya çağıran feminist bir yazardır:

Özgürleşmiş bir kadın, yüzünde çok fazla makyaj ve zevksiz kıyafetler olan plastik bir torbadaki bir bebek değildir... Özgürleşmiş bir

---

[2] غادة السمّان. عيناك قدرى. بيروت، منشورات غادة السمّان، 1962. ص 154.

[3] Zulfiya Qurolboy qizi. Qadimiy qo‘shiq. T.:2012, s.160.

[4] Normatov U. “Qalbdagi benazir ziyo”. ―Yoshlik, 2010. 5-son, s.8.

kadın, tıpkı bir erkek gibi kendini eşit bir insan olarak gören kişidir. Özgürleşmiş bir kadın özgürlüğünü ve bağımsızlığını asla kötüye kullanmaz.[5]

Gâde es-Semmân'ın "جنية البجع" (Kuğu Perisi) adlı hikayesinin baş kahramanı, Paris'teki hayatına hızla uyum sağlayan bir Arap kadını olarak canlandırılmıştır. İş hayatında profesyonel olarak çok saygı görüyor, çocukları onun başarılarıyla gurur duyuyor, hatta eşi bile ona saygı duyuyor. Kadının kocası Lübnan'da büyük bir iş adamı ve zengin bir kişidir. Savaş yüzünden işi bozulmuştur. Ailesiyle birlikte Fransa'ya kaçan eski bir milyoner için Avrupa'daki hayata uyum sağlamak, iş bulmak ve her şeye yeniden başlamak oldukça zordur.

"Diplomamı kocamın evinin mutfağına asmaktan yoruldum, parti vermekten yoruldum ve savaş beni özgürleştirdi!"

Yazar, Arap kadınının Avrupa'da özgürlüğe ve toplumsal cinsiyet eşitliğine doğru yolculuğunu, göçle birlikte kimliğini bulmasını, karakterinin ve ruhunun belirlenmesiyle özgür ve bağımsız bir birey olarak oluşumunu ve bu özgürlük için giderek artan sorumluluğunu hikâye boyunca şöyle anlatıyor:

Evde (ülkemde) yetersiz hissetmekten, yedek lastik gibi olmaktan bıktım. Ben vatanımı seviyorum, o da beni evcil hayvanı gibi seviyor. Artık Arap kadını değilim ama Batılı kadın da değilim..[6]

Zulfiya Qurolboy Kızı'nın "Zamanın Durduğu Resimler" adlı hikayesinde genç ve yaratıcı bir kız olan Malika, gelin olarak şehirden kırsala taşınır. Evleninceye kadar şiirleri ve makaleleri şehrin etkili yayın organlarında düzenli olarak yayımlanıyordu. Ancak Malika taşrada bir gelin olur. Elbette bu süreç kolay değil. Eserde aynı milletin, dinin, ülkenin temsilcileri olan ancak farklı sosyal çevrelerde yaşayan Malika ve Norbuvi adlı iki kadının şehir ve kırsal yaşamındaki farklılıklar ve karmaşıklıklar karşılaştırılıyor. İkisinin de kendine özgü karmaşık kaderleri var. Yazar, şair ve genç bir yaratıcı kadın olarak kırsaldaki yaşamı, sıradan kırsal insanları, oradaki kadınları ve onların kaderlerini, toplumda kendine özgü bir yeri ve görüşleri olan Malika imgesinin gözünden anlatıyor.

Günlük işlerden ve geçim kaygısından yorgun düşen Norbuvi, prensesin gözleri önünde hayata veda etti. İnşaatlarda iş elbiseleriyle çalışan kadınlar, tarlada çapa yapan kadınlar, tarlada çalışan kadınlar... Nadira'ya, Uvaisi'ye, hatta Mahzuna'ya sorun, biliyorlar mı? Bana Aydın'ı

[5] https://www.encyclopedia.com/international/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/samman-ghada-1942

[6] غادة السمّان. القمر المربع. بيروت، منشورات غادة السمّان، 1994. ص 114.

anlat. Belki de duymak istemiyorlar... Ne de olsa Norbuvi hâlâ okulda okuyordu ve öğreniyordu...[7]

Gâde es-Semmân'ın bir diğer kadın karakteri ise "Otuz Yıllık Arılar" (ثلاثون عاماً من النحل) hikayesinin kahramanı Rim'dir ve kaderi, Zulfiya Kurolboy Kızı'nın "Zamanın Durduğu Resimler" hikayesindeki Malika'yı anımsatmaktadır. Rim çok yetenekli, becerikli ve keskin zekâlı genç bir şairdir. Ancak evlendikten sonra kocası onun şiir yazmasını yasaklar ve sadece ailesine ve çocuklarına odaklanmasını ister. Kadın, kocasının isteklerine karşı gelmeyi reddeder ve ailesinin refahı ve huzuru uğruna şiir yazmaktan vazgeçer. Ama otuz yıllık aile yaşamı boyunca, sürekli vızıldayan bir arı sürüsü onun kalbini içeriden tırmalamış ve delmiştir. Bu hikâye, yazar Gâde es-Semmân'ın sanatsal yeteneğini yüksek derecede ortaya koymaktadır; eser, büyülü gerçekçilik ve psikolojik gerçekçilik tarzlarının kesiştiği noktada yaratılmıştır. Arı, duyguları ve arzuları ihlal edilen bir kadının sembolüdür ve eserin doruk noktasında, kadının karnını sokan bir arı sürüsü ağzından çıkar, kocasını çevreler ve ona her yönden saldırır.

Zulfiya Kurolboy Kızı'nın eserinde kadın imgesi, aynı zamanda milli gelenekler meselesini ortaya koymada önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarın "Acı" adlı hikayesi, rüyasında erkek çocuk doğuracağını gören ve doktorların yasaklarına rağmen ardı ardına yedi kız çocuğu dünyaya getiren ve sonunda tekerlekli sandalyeye mahkûm olan bir kadının kaderini ve ruhsal bunalımını anlatır. Yazar hikayede dile getirdiği sorunlar aracılığıyla bir kez daha kadının ve onun sağlığının, her şeyden önce ailesinin sağlığının, huzurunun ve çocuklarının geleceğinin teminatı olduğunu vurgulamaktadır.

Yazarların eserleri karşılaştırıldığında, her iki yazarın eserlerinde ev yaşamı ve ulusal aile değerlerine odaklanıldığı, kadın ruhunun betimlenmesinin yanı sıra etno-folkloristik imgelerin de ele alındığı görülmektedir. Doğu'da kaynana-gelin imgeleri ve ilişkileri, kadının imajını ve manevi dünyasını ortaya koymada özel bir öneme sahiptir.

Gâde es-Semmân'ın "Kedinin Kafasını Kes" adlı hikâyesinde bir anne, oğluna iyi bir gelinin nasıl olması gerektiğini öyle bir ustalıkla anlatır ki yazar, Doğu'da bir gelin için aranan tüm özellikleri bünyesinde toplar:

عروس نادرة يا إبني، لها فم يأكل و ليس لها فم يحكي. ما قبّلَ فمها غير أمها. لا تغادر البست دونما استئذانك إلا قبرها. لا تلد إلا الصبيان. خادمة في النهار و جارية في الليل. خاتم في اصبعك تديره كما تشاء و تخلعه حين تشاء و إذا فركته قال لك شبيك لبيك عبديك بين يديك.[8]

---

[7] .غادة السمّان. القمر المربع. بيروت، منشورات غادة السمّان، 1994. ص 114

[8] غادة السمّان. القمر المربع. بيروت، منشورات غادة السمّان، 1994. ص 8.

Nadir bir gelin oğlum, yiyecek ağzı olacak ama konuşacak ağzı olmayacak. Dudaklarından annesinden başka kimse öpmedi. Mezarı hariç, izin almadan oradan ayrılmayın. O sadece erkek çocuk doğurur. Gündüzleri hizmetçi, geceleri köle. Parmağınızda bir yüzük var; istediğiniz gibi çevirip istediğiniz zaman çıkarıyorsunuz. Ovuşturduğunuzda da size "Nedir, emrinizdeyim, hizmetkârınız elinizdedir" diyor.

Doğu değerleriyle yoğrulmuş kaynana-gelin ilişkisi, Özbek yazar Zulfiya Kurolboy Kızı'nın eserlerine de yansımaktadır. Yazarın birçok hikayesi bu konuya ayrılmıştır ve "Gelin", "Zamanın Durduğu Resimler", "Kıskançlık" gibi hikayelerin karakterleri arasında gelin imgesi özel bir ilgi görmektedir. Bu hikâyelerdeki Holdor gelin, Malika, Norbuvi, Hosiyat gibi karakterler, zamanla ailevi ve günlük sıkıntılar yüzünden kadınsı cazibesini ve zarafetini kaybeden Özbek kadınlarını temsil eder.

Yazarın bu tür eserlerinde bazı Özbek ailelerinde kızların gelin olduktan sonra özgürlüklerinden ve arzularından vazgeçmeye zorlandıkları, kocaların ve yakın akrabalarının gelinlerine kendi mallarıymış gibi davrandıkları, gelinlerin sayısız aile ve ev sorumluluğuyla yüklendiği, hiçbir ayrıcalığa sahip olmadıkları anlatılmaktadır. Yazar, eserlerinde kadının kaderini, özgürlüğünü ve bağımsızlığını sınırlayan, kadına hayatın ağır yükünü yükleyen milli gelenek ve değerlerimizi eleştirel bir dille dile getirirken kadının özgürlüğüne, özgür düşüncesine ve bağımsızlığına olan acil ihtiyacını hatırlatmaktadır.

Sonuç

Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy Kızı'nın hikayeleri, kadınları ve onların maneviyatını üç farklı şekilde tasvir ediyor: kadının kaderinde "Anne" rolünün önemi, kadınların toplumun eşit ve yapıcı üyeleri olarak milli ve ailevi geleneklerin kabuğunda bir kadın. Şimdiye kadar yazılan sanat eserlerinde kadın; güzel, nazik, sabırlı, çalışkan ve ailenin sembolü olarak yorumlanırken; sanatsal analizler Gâde es-Semmân ve Zulfiya Kurolboy kızı'nın yarattığı kadın karakterlerin özgür düşünceli, geniş bakış açılı, cesaretli ve kararlı olmalarıyla öne çıktığını ortaya koymuştur.

Her iki yazarın eserlerinde feminist görüşler ön plana çıkıyor. Özellikle hikayelerdeki "korunan kadın" imgeleri, yalnızca özgünlükleri açısından değil; aynı zamanda yazarın onların toplumdaki yerlerini net bir şekilde tasvir etmesi açısından da önemlidir. Gâde es-Semmân konuya pan-Arap bir bakış açısıyla, Zulfiya Kurolboy Kızı'nın ise Orta Asya bakış açısıyla yaklaşsa da, her iki eser de "korunan kadın" kavramını, ortaya atılan fikirleri ve yazarların hedeflerini paylaşıyor.

Kaynakça

Abdullaeva, Dilafruz. *Zamonaviy arab va o‘zbek hikoyalarida badiiy psixologizm.* - Tashkent: Donishmand ziyosi, 2024.

Ghada al-Samman. *Al Qamar Al Murabah: Qisas Al Gharaaibiyah.* Beirut, Manshuraat Ghada al-Samman. 1994.

Karim Bahodir. *Ruhiyat alifbosi*. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot-matbaa ijodiy uyi, 2016.

Normatov U. *“Qalbdagi benazir ziyo”.* ―Yoshlik, 2010. 5-son.

Quronov D. *Adabiyot nazariyasi asoslari*. – Toshkent: Akademnashr, 2010.

Solijonov Y. *“Adabiyot xiyoboni”.* Adabiy-tanqidiy maqolalar to‘plami. – Farg‘ona, 2020.

Zulfiya Qurolboy qizi. *Qadimiy qo‘shiq*. - T.: - Uzbekistan NMIU, 2012

AHMED ŞEVKÎ'NİN MODERN ARAP EDEBİYATINA GETİRDİĞİ YENİLİKLER

EBUBEKİR MATPAN *

Öz

Ahmed Şevkî, 1868'de Mısır'ın Kahire şehrinde doğmuş ve Arap dünyasında önemli bir şair olarak kabul edilmiştir. Mısır'da başladığı eğitimini Paris'te sürdürmüş, burada Batı kültürü ve edebiyatından derinlemesine etkilenmiştir. Şevkî, Batı'daki toplumsal, kültürel ve siyasal devrimleri gözlemleyerek, Arap dünyasında da benzer bir aydınlanma hareketine öncülük etme hedefiyle edebiyatını şekillendirmiştir. Fransız romantizmi, realizmi ve sembolizmi gibi akımlar onun şiirlerinde bireysel özgürlük, eşitlik ve halkın bilinçlenmesi gibi temaların ön plana çıkmasına yol açmıştır. Arap şiirinin geleneksel kurallarını aşarak Batı'dan aldığı modern tekniklerle özgür bir dil ve biçim geliştiren Şevkî, Arap şiirini dönüştürmeyi başarmıştır. Geleneksel Arap şiirinin katı ölçü ve kafiyelerini kullanarak, özgürlük, eşitlik gibi modern temaları Arap kültürüne uygun bir şekilde işlemiştir. Şiirlerinde toplumsal sorunları ele alarak halkı cehalet, yoksulluk ve adaletsizlik gibi meseleler hakkında bilinçlendirmeyi amaçlamıştır. Bu yönüyle sadece bir şair değil, aynı zamanda bir toplumsal lider olarak da tanınmıştır. Şevkî'nin şiirlerinde eğitim, cehalet ve kadın hakları gibi toplumsal temalar belirgin bir yer tutmaktadır. "Eğitim ve Cehalet" adlı şiirinde eğitim ile cehalet arasındaki farkı vurgulamış, halkı eğitimin gücüne inandırmayı ve cehaletle mücadeleyi amaçlamıştır. Kadınların eğitilmesinin sadece kadınları değil, tüm toplumu dönüştüren bir güç olduğuna inanmış ve "Kadının Rolü" adlı şiirinde kadınların toplumun gelişmesindeki merkezi rolünü güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Ayrıca, Şevkî Arap tiyatrosuna da önemli katkılar yapmıştır. Batı tiyatrosunun estetik ve yapısal öğelerini Arap dünyasına tanıtarak, Arap tiyatrosunun modernleşmesinde kilit bir rol oynamıştır. "Mecnun ve Leyla" adlı eserinde, klasik Arap aşk hikâyesini modern bir bakış açısıyla ele almış, aşkı sadece bireysel bir duygu olarak değil, toplumsal baskılarla ve bireysel özgürlük mücadelesiyle bağlantılı olarak işlemiştir. Şevkî'nin şiirlerinde, Mısır'ın bağımsızlık mücadelesi ve Arap dünyasında özgürlük arayışı da önemli bir tema olmuştur. "Vatan" adlı şiirinde, vatanseverliği sadece duygusal bir bağlılık değil, aynı zamanda bir mücadele ve fedakârlık olarak tanımlamıştır. Şevkî, halkı sadece estetik bir düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir bilinçle de uyandırmayı hedeflemiştir. Arap dünyasında özgürlük, bağımsızlık ve adaletin savunulmasının sadece bireysel değil, toplumsal bir

* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri., ebubekir.matpan@inonu.edu.tr.

sorumluluk olduğunu vurgulamıştır. Şiirlerinde yalnızca estetik bir değer taşımakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal sorunları gündeme getirerek halkı bilinçlendirmeyi amaçlamıştır. Batı'daki modern akımlardan beslenerek Arap kültürüne özgün bir şiir dili geliştirmiş, Arap dünyasında sanatsal ve kültürel bir devrim yaratmıştır. Hem bireysel hem de toplumsal anlamda güçlü mesajlar veren Şevkî, Arap dünyasında hem bir edebi hem de toplumsal lider olarak önemli bir yer edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Edebiyat, Modern, Ahmed Şevkî, Yenilik.

THE INNOVATİONS AHMED SHAWQİ BROUGHT TO MODERN ARABİC LİTERATURE

Abstract

Ahmed Shawqi was born in 1868 in Cairo, Egypt, and is considered one of the most important poets in the Arab world. He continued his education in Paris, where he was deeply influenced by Western culture and literature. Observing the social, cultural, and political revolutions in the West, Shawqi shaped his literature with the aim of leading a similar enlightenment movement in the Arab world. Movements such as French Romanticism, Realism, and Symbolism led to themes of individual freedom, equality, and public awareness emerging in his poetry. By breaking the traditional rules of Arabic poetry, Shawqi developed a free language and form using modern techniques from the West, transforming Arabic poetry. While still using the strict meters and rhymes of traditional Arabic poetry, he incorporated modern themes such as freedom and equality in a way that was compatible with Arab culture. His poetry aimed to raise awareness about social issues such as ignorance, poverty, and injustice. In this respect, Shawqi was not only recognized as a poet but also as a social leader. Themes like education, ignorance, and women's rights occupy a prominent place in his poetry. In his poem "Education and Ignorance," he emphasized the difference between education and ignorance, aiming to convince the public of the power of education and to fight ignorance. He believed that educating women was not only a force to transform women but the entire society, and in his poem "The Role of Women," he strongly expressed the central role of women in the development of society. Additionally, Shawqi made significant contributions to Arabic theater. By introducing the aesthetic and structural elements of Western theater to the Arab world, he played a key role in modernizing Arab theater. In his work "Majnun and Layla," he addressed the classic Arab love story from a modern perspective, not only viewing love as an individual feeling but also connecting it to social pressures and the struggle for individual freedom. Shawqi's poetry also dealt with themes related to Egypt's fight for independence and the quest for

freedom in the Arab world. In his poem "Homeland," he defined patriotism not only as emotional attachment but also as a struggle and sacrifice. Shawqi aimed to awaken the people not only on an aesthetic level but also with social and political consciousness. He emphasized that defending freedom, independence, and justice in the Arab world is a collective responsibility, not just an individual one. His poetry not only carried aesthetic value but also addressed social issues, seeking to raise public awareness. Drawing inspiration from modern Western movements, Shawqi developed a unique poetic language deeply rooted in Arab culture, creating an artistic and cultural revolution in the Arab world. Through his powerful messages on both personal and societal levels, Shawqi established himself as a significant literary and social leader in the Arab world.

Keywords: Arabic Language, Literature, Modern, Ahmed Shawqi, Innovation

Giriş

Ahmed Şevkî, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları arasında Arap dünyasında önemli bir edebi figür olarak kabul edilen, sadece şair kimliğiyle değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel meseleler üzerine derinlemesine düşünen bir düşünür ve entelektüel olarak da tanınan bir isimdir.[1] Geleneksel Arap şiirinin kalıplarını aşarak, modern edebiyat anlayışına yön veren Şevkî, eserlerinde sadece estetik kaygılarla değil, aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarına ve sorunlarına yönelik bir bilinç geliştirme amacıyla hareket etmiştir. Onun şiirleri, bireysel duyguların ve güzellik anlayışının ötesine geçerek, halkın bilinçlenmesi, milli kimliğin korunması ve toplumsal adaletin sağlanması için güçlü bir araç haline gelmiştir.

Şevkî'nin eserlerinde özellikle vatanseverlik, özgürlük, adalet ve ahlaki değerler gibi temalar öne çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması ve Batılı güçlerin Arap dünyasında etkisini artırmasıyla birlikte, şiirlerinde milli bilinç ve bağımsızlık düşüncesini işlemiştir. Sürgüne gönderildiği dönemde kaleme aldığı eserlerinde, halkın çektiği sıkıntıları, sömürgeciliğe karşı direnişi ve Arap dünyasının birliğini savunmuştur. Ayrıca, toplumun ahlaki yapısının korunması, eğitim ve kültür alanında ilerleme sağlanması gibi konulara da büyük önem vermiştir. Bu bağlamda, onun edebi çalışmaları sadece birer sanat eseri olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumsal bir dönüşüm çağrısı niteliği taşımaktadır.

Ahmed Şevkî, Arap şiirinde romantizmin öncülerinden biri olarak kabul edilmekle birlikte, aynı zamanda klasik unsurları modern bir üslupla harmanlamasıyla da tanınır. Onun en önemli yeniliklerinden biri, Arap şiirine dramatik öğeleri dahil ederek, tiyatro alanında da öncü bir rol

[1] Matpan, *Ahmed Şevkî'nin Üç Farklı Dönemde İşlediği Şiir Temaları*, 23.

üstlenmesidir. Klasik Arap edebiyatında pek fazla rastlanmayan dramatik şiir türünü kullanarak, tarihi ve sosyal meseleleri sahneye taşımış, böylece Arap edebiyatında tiyatronun gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır. Şevkî'nin bu çabaları, modern Arap edebiyatının temel taşlarından biri haline gelmiş ve sonrasında gelen şair ve yazarlar için ilham kaynağı olmuştur.

Bu çalışmada, Ahmed Şevkî'nin yaşam öyküsünü, edebi kimliğini, eserlerinde işlediği toplumsal ve kültürel mesajları, Arap edebiyatına getirdiği yenilikleri ve onun modern Arap edebiyatındaki yerini geniş bir perspektifte ele alarak, edebi mirasını daha derinlemesine anlamayı amaçlamaktadır. Şevkî'nin sanatı ve fikirleri, yalnızca yaşadığı dönemde değil, günümüzde de Arap edebiyatına yön veren unsurlar arasında yer almakta ve hala büyük bir ilgiyle incelenmektedir.

1. Ahmed Şevkî'nin Eğitim Geçmişi

Ahmed Şevkî, 1868 yılında Mısır'ın Kahire kentinde doğmuş[2] ve küçük yaşlardan itibaren ailesi tarafından eğitime büyük bir önem verilmiştir. Ailesinin kültürel birikimi, onun entelektüel gelişimine büyük katkı sağlamış,[3] edebiyatla tanışması da bu erken dönemden itibaren başlamıştır.[4] Hem geleneksel Arap eğitimi hem de Batı tarzı modern eğitim alarak yetişen Şevkî, Arap ve İslam kültürüne olan bağlılığını korurken, aynı zamanda farklı düşünce akımlarına ve sanat anlayışlarına da açık bir birey olarak gelişmiştir. Küçük yaşlardan itibaren klasik Arap edebiyatı, özellikle de büyük şairlerin eserleriyle ilgilenmiş ve bu alanda kendisini geliştirmiştir.[5]

Mısır'daki temel eğitimini tamamladıktan sonra, dönemin en önemli kültür merkezlerinden biri olan Paris'e gitmiş ve burada hukuk eğitimi alırken aynı zamanda Batı edebiyatı, felsefesi ve sanatına dair önemli bilgiler edinmiştir.[6] Paris'te geçirdiği yıllar, onun yalnızca Batı edebiyatını öğrenmesiyle değil, aynı zamanda Avrupa'nın toplumsal, kültürel ve siyasal dönüşümlerini yakından gözlemlemesi açısından da önemli bir dönüm noktası olmuştur. Fransız Devrimi'nin etkileri, Avrupa'daki bireysel özgürlük hareketleri ve sanayileşmenin toplumsal yapı üzerindeki etkileri gibi konular, onun düşünce dünyasını derinleştirmiştir. Bu süreçte Fransız romantizmi, realizmi ve sembolizmi gibi edebi akımlardan etkilenmiş ve bu

---

[2] ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/136; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 1/153; Fehmî, *Ahmed Şevkî*, 9.

[3] Dervîş, *Medhal ile'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*, 135; Dayf, *Şevkî, Şâirü'l-'Asri'l-Hadîs*, 10.

[4] Hasan, *el-Mütenebbî ve Şevkî*, 41; el-Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 980.

[5] el-İskenderî vd, *el-Mufassal fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 2/356; Hafâcî, *Dirâsâtün*, 2:2/79.

[6] Uralgiray, "Ahmed Şevkî", 215.

akımların getirdiği sanatsal anlayışı Arap şiirine uyarlamaya başlamıştır. Şevkî'nin şiirlerinde bireysel özgürlük, halkın eşit haklar arayışı, toplumsal adalet ve ulusal kimlik gibi temalar bu dönemde belirginleşmiş, edebi üslubu da daha yenilikçi ve evrensel bir çerçeveye oturmuştur. Avrupa'da edindiği bu birikimle Arap şiirine modern unsurlar kazandırmış ve geleneksel şiir anlayışını farklı bir boyuta taşıyan öncü isimlerden biri olmuştur.

Şevkî'nin Paris'teki deneyimleri, sadece edebi birikimini değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasi bakış açısını da derinleştirmiştir. Fransa'daki sosyal devrimler, özgürlük ve eşitlik gibi Batı ideallerinin Arap dünyasında da uygulanabileceği fikrini benimsemiştir. Bu dönemde, Arap dünyasındaki geri kalmışlık ve cehaletle mücadele etmenin gerekliliği konusunda güçlü bir inanç geliştirmiştir. Şevkî, Paris'teki eğitiminden sonra Mısır'a dönerek Arap halkının aydınlanması için sadece bir şair değil, aynı zamanda bir toplumsal figür olarak da faaliyet göstermiştir.

2. Ahmed Şevkî'nin Modern Arap Edebiyatına Getirdiği Yenilikler

2.1. Arap Şiirinde Gelenekselden Modernizme Geçiş

Şevkî'nin Arap şiirine yaptığı en önemli katkılardan biri, geleneksel Arap şiirinin biçimsel sınırlarını aşmasıdır. Geleneksel Arap şiiri, belirli bir ölçü ve kafiyeye dayanan katı kurallara sahipti ve Arap şairleri bu kurallara sıkı sıkıya bağlıydı. Ancak Şevkî, Batı edebiyatından aldığı modern tekniklerle, Arap şiirini dönüştürmeyi başarmıştır. Batı'daki özgür form anlayışı ve estetiksel ögeleri Arap şiirine uyarlayarak hem biçimsel hem de içeriksel anlamda devrimsel bir dönüşüm yaratmıştır.[7] Şevkî, Batı modernizminin bireysel haklar, özgürlük, eşitlik gibi temalarını Arap kültürüne uyarlamış ve bu temaları geleneksel Arap şiirinin ölçü ve kafiyeleriyle harmanlamıştır.[8]

Şevkî'nin şiirlerinde, Batı'dan alınan özgürlükçü değerler ve bireysel haklar, geleneksel Arap şiirinin estetiğiyle birleşerek toplumsal bir mesaj vermiştir. Örneğin, "Vatan" adlı şiirinde, vatanseverlik ve özgürlük gibi modern kavramları işlerken, geleneksel Arap şiirinin ölçü ve kafiyelerini kullanmaya devam etmiştir:

Ölüme kadar vatan sevgisi üzerine ol,

Vatanına ihanet eden bir gün ihanete uğrar (ihaneti bulur).[9]

Bu dizelerde Şevkî, halkı vatanlarına olan bağlılıkla büyütürken, aynı zamanda özgürlük ve bağımsızlık için verilen mücadeleyi simgeliyor. Onun

[7] Hasan, *el-Mütenebbî ve Şevkî*, 44.
[8] Ürün, *Ahmet Şevki*, 58-59.
[9] Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, 4/37.

şiirlerinde vatan sevgisi, sadece duygusal bir bağlılık olarak değil, aynı zamanda bir sorumluluk ve mücadele gerekliliği olarak işlenir. Şevkî, halkın sadece geçmişiyle övünerek değil, kendi geleceğini inşa etmek için çaba göstererek gerçek bir bağımsızlık ruhu kazanabileceğini vurgular. Ona göre, özgürlük, mücadeleyle kazanılan ve korunması gereken en değerli hazinelerden biridir. Bu yüzden, eserlerinde halkı bilinçlendirmeyi ve onları harekete geçirmeyi amaçlayan güçlü imgeler ve simgeler kullanır.[10]

Aynı zamanda, geleneksel şiir biçimini kullanarak modern bir toplumsal mesaj verir. Klasik Arap şiirinin zengin formlarını korurken, içeriğinde çağdaş meselelere yer vererek, şiirin sadece estetik bir sanat dalı olmadığını, aynı zamanda bir toplumsal değişim aracı olduğunu gösterir. Geleneksel kaside ve gazel formlarını kullanmasına rağmen, onların içine yeni temalar ve eleştirel bakış açıları ekleyerek, Arap edebiyatında şiirin işlevini genişletmiştir. Bu yaklaşımıyla, hem klasik şiirin estetik değerini korumuş hem de ona çağdaş bir içerik kazandırmıştır.

Şevkî'nin şiirlerinde sadece bireysel düşünceler değil, halkın yaşadığı toplumsal sorunlar da dile getirilir. O, bireysel duyguları ve şahsi meseleleri bir kenara bırakıp, halkın sesi olmayı seçmiştir. Şiirlerinde ekonomik sıkıntılar, siyasi baskılar, eğitimdeki eksiklikler, adaletin sağlanamaması gibi konuları ele alarak, dönemin toplumsal yapısını eleştirel bir gözle değerlendirir. Şevkî'nin bu duyarlılığı, Arap şiirinde toplumsal sorumluluk bilincinin pekişmesine önemli katkılar sağlamış, şairlerin sadece bireysel ya da romantik konularla değil, toplumun sorunlarıyla da ilgilenmesi gerektiği fikrini yaygınlaştırmıştır. Onun bu yaklaşımı, sonraki nesil şairler için bir ilham kaynağı olmuş ve Arap şiirinde edebi eserlerin toplumsal değişim için güçlü bir araç olarak kullanılmasının önünü açmıştır.

2.2. Yenilikçi Temalar ve Toplumsal Mesajlar

Şevkî'nin şiirlerinde en belirgin olan özellik, bireysel temaların ötesine geçerek toplumsal sorunları işlemesidir. Toplumun karşı karşıya olduğu cehalet, yoksulluk, adaletsizlik ve sömürü gibi sorunlar, Şevkî'nin şiirlerinde belirgin bir şekilde yer almıştır. Şevkî, şiirlerinde halkı bilinçlendirmeyi, adalet ve eşitlik için mücadele etmeyi amaçlamıştır.[11] Bu özellik, onu sadece bir şair değil, aynı zamanda bir toplumsal lider yapmıştır. Şevkî'nin şiirlerinde, halkın kolektif bilinci ve özgürleşme mücadelesi de önemli bir yer tutmuştur.

[10] et-Terâblüsî, *Hasâisü'l-Üslûb fiş-Şevkiyât*, 553-54.
[11] Mendûr vd, *A'lâmü'ş-şi'ri'l-'Arabiyi'l-hadîs*, 66-67.

Şevkî, şiirlerinde eğitim, cehalet, kadın hakları gibi toplumsal sorunları güçlü bir şekilde dile getirmiştir.[12] O şiirinde, eğitim ile cehalet arasındaki farkı çok güçlü bir şekilde işler. Şiirlerinde, halkı eğitimin gücüne inandırmak ve cehaletin önüne geçilmesi gerektiğine dair önemli bir mesaj verir:

İnsanlar ilimle kendi dönemlerine hâkim oldular

ve yedi muhkem tabakayı delip geçtiler.[13]

Bu dizeler, Şevkî'nin eğitim reformuna olan inancını açıkça ortaya koyar. Ona göre eğitim, sadece bireyin kendisini geliştirmesiyle sınırlı kalmayıp, tüm toplumu dönüştüren, bilinçlendiren ve güçlendiren temel bir araçtır. Eğitim, insanların dünyayı anlama biçimini şekillendirir, onlara eleştirel düşünme yetisi kazandırır ve toplumsal yapının ilerlemesini sağlar. Şevkî, eğitimi cehaletle mücadelenin en etkili yolu olarak görmüş ve toplumun aydınlanmasının, bireylerin bilinçlenmesiyle mümkün olacağına inanmıştır. Ona göre bir milletin kalkınması ve bağımsızlığını koruyabilmesi, ancak eğitim yoluyla yetişen bilinçli nesillerin varlığıyla mümkündür.

Şevkî'nin eğitimle ilgili düşünceleri, onun şiirlerinde sıkça işlenen temalardan biridir.[14] O, eğitimi sadece akademik bilginin aktarılması olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve kültürel değerlerin korunması ve geliştirilmesi için bir araç olarak görmüştür. Ona göre eğitim, bireyleri sadece meslek sahibi yapmaz, aynı zamanda onları vatan sevgisi, adalet duygusu ve toplumsal sorumluluk bilinciyle donatır. Şiirlerinde, eğitimin toplumun tüm kesimlerine ulaşması gerektiğini vurgular ve özellikle kadınların eğitilmesine büyük önem verir. Çünkü eğitilmiş bir kadının, gelecekte eğitilmiş nesiller yetiştireceğine inanır. Bu nedenle, eğitimin yalnızca belirli bir sınıfa değil, tüm halka yayılması gerektiğini savunur.

Şevkî'nin eğitim reformuna yönelik düşünceleri, toplumsal kalkınma ile doğrudan bağlantılıdır. Ona göre, geri kalmışlık ve yoksulluğun temel sebebi cehalettir ve bu durum ancak yaygın ve kaliteli bir eğitim sistemiyle değiştirilebilir. Eğitim, onun şiirlerinde sadece bireysel gelişimin değil, aynı zamanda ulusal özgürlüğün ve toplumsal eşitliğin de en önemli aracı olarak öne çıkar. Halkın bilinçlenmesi, kendi haklarını savunabilmesi ve toplumsal adaletin sağlanabilmesi için eğitimin kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu savunur. Şevkî, eğitimin gücünü halkın özgürleşmesi ve toplumsal eşitlik için en etkili silah olarak görmüş ve eserlerinde bu mesajı güçlü bir şekilde

[12] Yazıcı, "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevkî ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid", 184.
[13] Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, 1/95; el-Hûfî, *Dîvân Şevkî*, 2/31.
[14] el-Hûfî, *Dîvân Şevkî*, 1/497 vd.

işlemiştir.[15] Onun bu düşünceleri, sadece yaşadığı dönemde değil, günümüzde de eğitim reformuna dair tartışmalarda ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.

Bir diğer önemli tema ise "Kadın Hakları"dır. Şevkî, kadınların toplumda daha özgür bir şekilde yer alması gerektiğini savunmuş, onların eğitilmesinin sadece kadınları değil, tüm toplumu dönüştüreceğini belirtmiştir. Şevkî' şiirlerinde kadınların güçlendirilmesi gerektiği mesajını güçlü bir şekilde verilir:

"Kadın, toplumun kalbidir,

Eğitilirse, toplum kalkınır."[16]

Buradaki dizeler, kadınların eğitilmesinin toplumun kalkınmasındaki merkezi rolünü vurgular. Şevkî'ye göre, bir toplumun gerçek anlamda ilerlemesi, ancak kadınların eğitimine verilen önemle mümkündür. O, eğitimin yalnızca bireysel bir hak olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk olduğunu savunur. Kadınların eğitimden mahrum bırakılmasının, yalnızca onların bireysel gelişimini engellemekle kalmayıp, aynı zamanda toplumun genel kalkınmasını da durduracağını ifade etmiştir. Çünkü eğitimli bir kadın, sadece kendisini geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda ailesine ve çevresine de olumlu etkilerde bulunur. Gelecek nesilleri yetiştiren annelerin bilinçli, kültürlü ve bilgili olması, toplumun genel refah seviyesini yükseltecek en önemli unsurlardan biridir.

Şevkî'nin şiirlerinde kadınların eğitimi ve toplumsal hayattaki rolü, yalnızca bir hak meselesi olarak değil, aynı zamanda bir zorunluluk olarak ele alınır. O, kadınların özgürleşmesini sadece bireysel bir mesele olarak görmemiş, bunu tüm toplumun kaderini belirleyen bir etken olarak değerlendirmiştir. Kadınların eğitimi, onların sadece iyi bir anne ya da eş olmaları için değil, aynı zamanda iş hayatında, sanatta, siyasette ve bilimde aktif roller üstlenmeleri için gereklidir.[17] Şevkî, kadınların sosyal ve kültürel hayatta daha fazla yer almasının, toplumun ekonomik ve entelektüel gelişimine büyük katkı sağlayacağını savunmuştur. Ona göre, kadınların geride bırakıldığı bir toplum, ilerlemeye ve yeniliğe kapalı kalır.

Bu düşünceler, Şevkî'nin şiirlerinde güçlü bir şekilde işlediği temalardan biridir.[18] O, eserlerinde sık sık kadınların toplumsal hayatta daha etkin olmaları gerektiğini vurgulamış ve onların eğitiminin yalnızca bireysel bir hak değil, aynı zamanda ulusun geleceğini şekillendiren temel bir unsur olduğunu anlatmıştır. Kadınların özgürleşmesi, sadece onların kendi

[15] Mübârek, *Ahmed Şevkî*, 276.
[16] Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, 2/82.
[17] Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, 34.
[18] Arslân, *Şevkî ev Sadâkat Erba'în Sene*, 334-35.

hayatlarını iyileştirmekle sınırlı değildir; bu özgürleşme, aynı zamanda gelecek nesillerin bilinçli ve eğitimli bireyler olarak yetişmesini de sağlar. Şevkî, kadının eğitiminin, toplumun sosyal adalet ve eşitlik anlayışını güçlendireceğini savunmuş, bu mesajını da şiirlerinde etkili bir şekilde işlemiştir. Onun bu görüşleri, yaşadığı dönemde büyük yankı uyandırmış ve Arap dünyasında kadın hakları ile ilgili reform hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Bugün bile, onun kadınların eğitimi konusundaki vurguları, modern eğitim ve toplumsal kalkınma tartışmalarında önemini korumaya devam etmektedir.

2.3. Tiyatro ve Dramatik Eserlere Katkılar

Şevkî'nin Arap tiyatrosuna yaptığı katkılar, onu sadece bir şair değil, aynı zamanda bir tiyatro yazarı olarak da önemli bir figür yapmıştır.[19] Şevkî, Arap halkının kültürüne uygun dramatik yapılar kurarak Batı tiyatrosunun estetik ve yapısal öğelerini Arap dünyasına taşımıştır.[20] Batı'daki tiyatro anlayışını Arap dünyasına tanıtarak,[21] Arap tiyatrosunun modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.[22]

Şevkî'nin önemli tiyatro eserlerinden biri olan "Mecnun ve Leyla",[23] klasik Arap aşk hikâyesini modern bir bakış açısıyla ele alır. Bu eser, yalnızca aşkı değil, aynı zamanda insanın içsel dünyasını, toplumsal baskılar ve bireysel özgürlükler arasındaki çatışmayı da işler. Şevkî, burada aşkı ve toplumsal baskıların birey üzerindeki etkisini derinlemesine keşfeder:

"Mecnun, aşkı ile yanar,

Leyla ise kalbinde ona yer verir."[24]

Burada, aşkın acı verici doğası ve toplumsal zorluklarla mücadele eden bir bireyin içsel çatışmaları güçlü bir şekilde yansıtılır. Şevkî, aşkı yalnızca bireysel bir duygu olarak ele almakla kalmaz, aynı zamanda onun insan ruhu üzerindeki derin etkilerini ve toplumsal boyutlarını da işler. Ona göre, aşk sadece romantik bir duygu değil, aynı zamanda bireyin kendini keşfetmesini sağlayan, toplumsal baskılarla yüzleşmesine neden olan ve özgürlük arayışını tetikleyen güçlü bir itici güçtür. Aşkın getirdiği mutluluk ve umut kadar, ayrılık, özlem ve imkânsızlık da Şevkî'nin şiirlerinde önemli bir yer tutar.

---

[19] Dayf, *Şevkî, Şâirü'l-'Asri'l-Hadîs*, 227.
[20] Uralgiray, "Ahmed Şevkî", 223.
[21] Ali İnan, *Ahmed Şevkî'nin Şiirlerinde Öne Çıkan Simalar* (Erzurum: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.
[22] Şeşen, "Ahmed Şevkî", 137.
[23] Dayf, *Şevkî, Şâirü'l-'Asri'l-Hadîs*, 163; Matpan, *Ahmed Şevkî'nin Üç Farklı Dönemde İşlediği Şiir Temaları*, 27.
[24] Şevkî, *Mecnûnu Leylâ*, 101.

Şevkî, aşkı yalnızca bireyler arasındaki bir bağ olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir sorumluluk ve özgürlük mücadelesi olarak ele alır. Ona göre aşk, insanın sadece sevdiği kişiye karşı beslediği bir his değil, aynı zamanda yaşadığı toplumun adaletsizlikleriyle, baskılarıyla ve sınırlamalarıyla yüzleşmesini sağlayan bir farkındalık aracıdır. Bu yüzden, aşkı işleyen şiirlerinde sık sık toplumsal engeller, aile baskıları, sosyal sınıf farkları ve kültürel geleneklerin bireyin duygusal dünyasını nasıl etkilediğini anlatır.[25] Âşık olan birey, aynı zamanda kendi kimliğiyle ve toplumun dayattığı kurallarla mücadele eden bir kahramana dönüşür.

Şevkî'nin aşk anlayışı, klasik Arap şiirindeki idealize edilmiş ve romantik aşktan farklı olarak, daha gerçekçi ve derinlikli bir bakış açısını yansıtır. Onun şiirlerinde aşk, sadece tatlı hatıralarla süslenmiş bir duygu değildir; aynı zamanda kaygı, hüzün, özlem ve hatta isyanı içinde barındırır. Bu yönüyle, aşk temasını işlerken bireyin iç dünyasındaki çatışmaları, umutlarını ve hayal kırıklıklarını da güçlü bir şekilde yansıtır. Toplumsal baskılar nedeniyle kavuşamayan âşıkların hikâyeleri, Şevkî'nin şiirlerinde sıkça yer alır ve bu durum, aşkın yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir mesele olduğunun altını çizer.

Şevkî aşkı, bireyin duygusal bir yolculuğu olmanın ötesinde, aynı zamanda toplumsal dönüşüm ve özgürlük mücadelesinin bir parçası olarak görür. Onun şiirlerinde aşk, sadece iki kişi arasındaki bir duygu değil, toplumun baskılarına karşı bir başkaldırı, bireyin kendi benliğini keşfetme süreci ve nihayetinde bir özgürleşme arayışıdır. Bu yüzden, aşkı işlerken bireysel deneyimlerin ötesine geçerek, toplumsal değerleri ve kültürel normları sorgulayan bir anlatım tarzı benimsemiştir. Bu yönüyle Şevkî'nin aşk şiirleri, klasik romantizmin ötesine geçerek, modern Arap şiirinde önemli bir dönüşümü temsil eder.

2.4. Toplumsal ve Siyasi Mesajlar

Şevkî'nin şiirlerinde toplumsal ve siyasi mesajlar da önemli bir yer tutar.[26] Mısır'ın bağımsızlık mücadelesi, halkın özgürlük arayışı ve adaletin sağlanması, onun şiirlerinde güçlü bir şekilde dile getirilmiştir. Arap dünyasındaki sömürü düzenine karşı halkı bilinçlendirme ve siyasi özgürlük mücadelesine katılma konusunda hem bir edebi hem de entelektüel lider olarak hareket etmiştir.[27] Şevkî, halkı sadece estetik bir düzeyde değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir bilinçle de uyandırmayı amaçlamıştır.[28]

---

[25] Matpan, *Ahmed Şevkî'nin Üç Farklı Dönemde İşlediği Şiir Temaları*, 71.
[26] el-'Atvî, *eş-Şi'rü'l-'Arabiyyi'l-hadîs*, 87.
[27] Fehmî, *Ahmed Şevkî*, 129.
[28] el-Hûfî, *Ezvâün 'alâ'l-edebi'l-hadîs*, 24-25.

Şevkî, şiirlerinde özgürlük, bağımsızlık ve adaletin savunulmasının sadece bireysel değil, toplumsal bir sorumluluk olduğunu vurgulamıştır. Mısır'ın Osmanlı İmparatorluğu'ndan bağımsızlık mücadelesi ve Arap dünyasında özgürlük arayışı, onun şiirlerinde önemli bir tema olmuştur.[29] "Vatan" adlı şiirinde, halkı vatanseverliğe ve özgürlük için mücadele etmeye çağırırken, aynı zamanda vatanseverliğin sadece bir duygusal bağlılık değil, aynı zamanda bir mücadele ve fedakârlık olduğunu vurgulamaktadır:

"Vatan, canın her şeyden önce gelir,

Onun uğruna can verir, yürek yanar."[30]

Bu dizeler, halkı vatanlarına sahip çıkmaya ve özgürlük için savaşmaya çağıran güçlü bir motivasyon kaynağıdır. Şevkî, vatan sevgisini yalnızca romantik bir his olarak değil, aynı zamanda eylem gerektiren bir sorumluluk olarak ele alır. Ona göre, gerçek vatanseverlik sadece sözle ifade edilen bir bağlılık değil, gerektiğinde fedakârlık yapmayı ve mücadele etmeyi gerektiren bir görevdir. Bu yüzden, şiirlerinde sık sık halkı uyanışa çağıran, onların özgürlük için birleşmeleri gerektiğini vurgulayan etkileyici imgeler kullanır. O, vatanını seven bireyin, yalnızca ona duyduğu sevgiyi dile getirmekle kalmaması, aynı zamanda onun uğruna çalışması, gerektiğinde savaşması ve bağımsızlığı için fedakârlık yapması gerektiğini savunur.

Şevkî burada, vatanseverliğin sadece bir duygusal bağlılık olmadığını, aynı zamanda bir mücadele ve fedakârlık gerektirdiğini açık bir şekilde ortaya koyar. Ona göre, bir milletin bağımsızlığı ve özgürlüğü, sadece geçmişte kazanılan zaferlerle değil, gelecekte onu koruyacak bilinçli nesillerin çabalarıyla sürdürülebilir. Bu nedenle, halkın yalnızca geçmişle övünmek yerine, bağımsızlığını daim kılmak için harekete geçmesi gerektiğini anlatır.[31] Onun şiirlerinde vatan, kutsal bir emanet gibi tasvir edilir; onu korumak ve yüceltmek, her bireyin en önemli görevidir. Halkın özgürlüğü uğruna birleşmesi ve ortak bir bilinçle hareket etmesi gerektiğini vurgulayan Şevkî, vatanseverliği pasif bir duygu olmaktan çıkarıp, aktif bir sorumluluk hâline getirir.

Şevkî, şiirlerinde özgürlük, bağımsızlık ve adaletin savunulmasının sadece bireysel değil, toplumsal bir sorumluluk olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, bir milletin kaderi tek tek bireylerin iradesine bağlıdır ve herkesin bu mücadelede rol alması gerekir. Özgürlük, sadece birkaç cesur insanın

[29] Bu konudaki şiirleri için bk.Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, 3/3 ve devamı.
[30] Şevkî, 4/37.
[31] Mübârek, *Ahmed Şevkî*, 51.

mücadelesiyle değil, tüm toplumun ortak çabasıyla elde edilir ve korunur.[32] Şevkî'nin şiirleri, halkı baskıya karşı direnmeye, adaletsizliklere boyun eğmemeye ve ulusal birlik içinde hareket etmeye teşvik eden güçlü bir çağrı niteliğindedir. Onun vatanına olan sevgisini anlamak için, şiirlerinde "vatan" kelimesine ne sıklıkta yer verdiğine bakmak yeterlidir. Bu bağlamda, "vatan" kelimesini müfret halde 39, cemi olarak ise 45 defa zikrederek benzeri görülmemiş bir başarı elde etmiştir.[33] Şiirlerinde bağımsızlığın değerini, ancak onu kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalındığında daha iyi anlaşılacağını anlatır. Bu nedenle, halkın bilinçlenmesi, eğitilmesi ve özgürlük bilinciyle hareket etmesi gerektiğine sıkça vurgu yapar.

Şevkî'nin vatanseverlik anlayışı, sadece bir duygu değil, bir sorumluluk, bir eylem çağrısı ve bir idealdir. Onun şiirleri, halkı harekete geçiren, bilinçlendiren ve onlara cesaret veren metinlerdir. O, vatan sevgisini retorik bir süs olarak değil, toplumsal bir dönüşümün temel dinamiği olarak görmüş ve eserlerinde bu mesajı güçlü bir şekilde işlemiştir. Onun özgürlük, bağımsızlık ve adalet üzerine kurulu şiirleri, yalnızca yaşadığı dönemde değil, günümüzde de etkisini koruyan evrensel bir mesaj taşımaktadır.

Sonuç

Ahmed Şevkî, Arap edebiyatının modernleşmesinde önemli bir rol oynamış, şiirlerinde sadece dilin estetiğiyle değil, aynı zamanda toplumsal sorunlarla da ilgilenmiştir. O, geleneksel Arap şiirinin kalıplarını koruyarak modern temalar ve teknikler eklemiş, böylece Arap şiirini çağdaş bir seviyeye taşımıştır. Batı edebiyatının etkilerini Arap kültürüne adapte ederek, klasik şiirin sınırlarını genişletmiş ve yeni bir anlatım biçimi oluşturmuştur. Özellikle Fransız edebiyatından ve romantizm, realizm gibi edebi akımlardan etkilenmiş, ancak bu etkileri doğrudan kopyalamak yerine Arap dünyasının sosyo-kültürel yapısına uygun bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Bu yönüyle, edebiyatı bir yenilik ve reform aracı olarak gören Şevkî, modern Arap şiirinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır.

Şevkî'nin şiirleri, halkı eğitmek, toplumsal sorunlara dikkat çekmek ve özgürlüğü savunmak için güçlü bir araç olmuştur. Onun eserlerinde sadece bireysel duygular değil, aynı zamanda toplumsal adalet, eğitim reformu, bağımsızlık mücadelesi ve kültürel bilinç gibi geniş kapsamlı konular işlenmiştir. O, şiirlerinde halkın sorunlarını dile getirerek, onları bilinçlendirmeye ve harekete geçirmeye çalışmıştır. Şevkî'nin vatan sevgisi, adalet ve özgürlük temaları üzerine yazdığı şiirler, halkın milli bilincini güçlendirmiş ve ulusal kimliğin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Aynı

[32] Bu kınuda yazdığı beyitler için bk. Şevkî, *eş-Şevkiyyât*, 1/170; el-Hûfî, *Dîvân Şevkî*, 2/538 vd.
[33] et-Terâblüsî, *Hasâisü'l-Üslûb fiş-Şevkiyât*, 553-54.

zamanda eğitim ve bilgiye verdiği önem, onun eserlerinde sıkça vurgulanan temalardan biri olmuştur. Eğitimin, sadece bireysel bir gelişim aracı değil, aynı zamanda toplumsal kalkınmanın temel taşı olduğuna inanmış ve bu düşüncelerini sanat yoluyla yaymıştır.

Hem bireysel hem de toplumsal anlamda derin mesajlar taşıyan Şevkî'nin edebiyatı, Arap dünyasında sanatsal ve kültürel bir devrim yaratmıştır. Şiirlerinde sadece geçmişin nostaljisine bağlı kalmamış, geleceğe yönelik umut ve yenilikçi düşünceler de sunmuştur. Arap toplumunun modernleşmesini destekleyen ve geleneksel yapının olumlu yanlarını koruyarak, aynı zamanda yeniliğe açık bir anlayışı benimseyen Şevkî, birçok şair ve yazar için ilham kaynağı olmuştur. Onun şiirleri, halkın duygularına ve ihtiyaçlarına hitap eden bir ses olmuş, sadece edebi bir başarı değil, aynı zamanda sosyal bir dönüşüm aracı olarak da işlev görmüştür.

Şevkî, Arap edebiyatının modernleşmesinde sadece bir şair değil, aynı zamanda bir düşünür, bir toplumsal lider ve bir reformcu olarak da önemli bir figürdür. O, edebiyatın salt estetik bir uğraş olmadığını, aynı zamanda toplumun aynası ve değişimin bir aracı olduğunu kanıtlamıştır. Şiirleriyle yalnızca sanat dünyasına değil, aynı zamanda politik ve sosyal yapıya da dokunmuş, halkın sesi olmuştur. Onun eserleri, sadece yaşadığı dönemde değil, günümüzde de etkisini sürdürmekte ve modern Arap edebiyatının temel taşlarından biri olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

Arslân, el-Emîr Şekîb. *Şevkî ev Sadâkat Erba'în Sene*. Riyad: Mektebet Ezvâü's-Selef, tzs.

Atvî, Mesa'd b. Îd el-'. *eş-Şi'rü'l-'Arabiyyi'l-hadîs*. Tebük: el-Elûke, 2009.

Dayf, Şevkî. *Şevkî, Şâirü'l-'Asri'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 2010.

Dervîş, Ahmed. *Medhal ile'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*. Kahire: el-Elûke, 2008.

Fâhûrî, Hannâ el-. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. 2. bs. Beyrut: el-Mektebetü'l-Bûlisiyye, 1953.

Fehmî, Mâhir Hasan. *Ahmed Şevkî*. Kahire: el-Heyetü'l-'Amme li't-Te'lîfi ve'n-Neşr, 1969.

Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im. *Dirâsât fi'l-edebi'l-'Arabiyyi'l-hadîs ve medârisih*. C. 2. Beyrut: Dârü'l- Cîl, 1992.

Hasan, Abbâs. *el-Mütenebbî ve Şevkî*. Kahire: Şeriketu Mektebetü ve Matba'tü Mustafâ el-Halebî ve Evlâduh, 1951.

Hûfî, Ahmed Muhammed el-. *Dîvân Şevkî (tevsîk ve tebvîb ve şerh ve ta'kîb)*. 2 c. Kahire: Dâr Nehdat Mısr li't-Tab' ve'n-Neşr, ts.

———. *Ezvâün 'alâ'l-edebi'l-hadîs*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1981.

İnan, Ali. "Ahmed Şevkî'nin Şiirlerinde Öne Çıkan Simalar". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
Kehhâle, Ömer Rıdâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 4 c. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1993.
Matpan, Ebubekir. *Ahmed Şevkî'nin Üç Farklı Dönemde İşlediği Şiir Temaları*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
Mendûr vd, Muhammed. *A'lâmü'ş-şi'ri'l-'Arabiyi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1970.
Mübârek, Zekî. *Ahmed Şevkî*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1988.
Şeşen, Ramazan. "Ahmed Şevkî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
Şevkî, Ahmed. *eş-Şevkiyyât*. 2. bs. 4 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2006.
———. *Mecnûnu Leylâ*. Kahire: Müessetü Hindâvî litta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
Terâblüsî, Muhammed el-Hâdî et-. *Hasâisü'l-Üslûb fiş-Şevkiyât*. Tunus: Menşurâtü'l-Câmiatü't-Tûnusyye, 1981.
Uralgiray, Yusuf. "Ahmed Şevkî". *Doğu Dilleri Dergisi* 1, sy 4 (1970).
Ürün, Ahmet Kâzım. *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair Ahmet Şevki*. 1. bs. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2002.
———. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2015.
vd, Ahmed el-İskenderî. *el-Mufassal fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*. 2 c. Kahire: el-Mektebetü'l-Emîriyye, 1936.
Yazıcı, Hüseyin. "Mısırlı Bir Arap Şairi Ahmed Şevkî ve Şiirlerinde Sultan II. Abdulhamid". *İlmi Araştırmalar Degisi*, sy 4 (1997).
Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-A'lâm*. 15. bs. 7 c. Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin, 2002.

YAHYÂ B. HAMZA EL-ALEVÎ'NİN *ET-TIRÂZ*'INDA BİR VURGU SANATI: İLTİFÂT

EMİNE MERVE AYTEKİN*

Öz

Belagat ilmi, dilin inceliklerini ve estetiğini anlamak için metinlerin derin yapısı ile anlam gücünü inceleyen bir disiplindir. Bu bağlamda bu disiplin altında ele alınan söz sanatları da metnin estetik değerini artıran, anlamı derinleştiren ve okuyucunun dikkatini canlı tutan unsurlardır. Bu sanatlar arasında yer alan iltifât, söz akışı içinde beklenmedik bir şekilde şahıs, zaman veya zamir değişikliği yapılarak ifadeye güç ve canlılık katma sanatıdır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de, klasik Arap şiirinde ve hitabet sanatında yaygın olarak kullanılan iltifât, hitap tarzında yapılan ani değişimlerle dinleyicinin veya okuyucunun dikkatini metne yönlendiren güçlü bir retorik araçtır. Bu sanat, ilim tarihinde Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229), İbnu'l-Esîr (öl. 637/1239, Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) gibi dil alimleri tarafından ele alınmıştır. 8. yüzyılda Yemen'de yaşamış önemli bir dil bilgini ve belagat âlimi olan Yahyâ b. Hamza el-Alevî (öl. 745/1346) de bu dilcilerden biridir. Bu çalışma, Alevî'nin *et-Tırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa ve 'ulûmi ḥaḳâiḳi'l-i'câz* adlı eserinde iltifât sanatına yaklaşımını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Alevî'nin iltifât sanatına nasıl yaklaştığını, bu sanatı hangi türlerde ve hangi amaçlarla kullandığını tespit etmek çalışmanın problemidir. Ayrıca söz konusu sanatın anlam üretimindeki işlevi, metindeki vurgu rolü, anlatının dinamik yapısına katkısı ve söylem analizine sunduğu imkanların belirlenmesi de araştırmanın temel meseleleri arasındadır. Çalışma bilimsel nitel araştırma yöntemlerinden betimsel metin analizi yöntemi ile *Tırâz* adlı eser merkeze alınarak yapılmıştır. Türk akademiyasında iltifât sanatının tarihi seyri, belagat ilmindeki yeri, Kur'an-ı Kerîm'deki iltifât sanatını örnekleri, Zemahşerî, Kazvînî gibi önemli dil alimlerinin eserleri özelinde iltifât sanatının incelenmesi konulu çeşitli kıymetli çalışmalar yapılmış olmakla beraber bu kadim sanatı Alevî'nin *Tırâz* isimli eseri özelinde ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma iltifât sanatını sistematik biçimde ele alan *Tırâz* merkezli yapılması sebebiyle Arap dili ve Belâgatı literatürüne mütevazı fakat anlamlı bir katkı sunması bakımından önemlidir. ez-Zemahşerî gibi iltifât sanatını beyan ilminin konuları arasında ele alan Alevî, iltifâtı sadece tarif etmekle kalmayıp işlevi, hikmeti ve psikolojik etkileri üzerinden de açıklamaktadır. O bu sanatı ele alırken yalnızca kural ve

* Araştırma Görevlisi, Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, eaytekin@adiyaman.edu.tr

örnekleri zikretmemiş verdiği örnekleri okuyucunun anlayabileceği şekilde açıklamaya gayret göstermiş ve alimlerin konu üzerine belirtmiş olduğu görüşleri karşılaştırmış bu görüşlere gelen itiraz ve eleştirileri değerlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve Belâgatı, Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâz,* İltifât.

AN ART OF EMPHASIS IN YAHYĀ B. HAMZA AL-ALAWĪ'S *EṬ-ṬIRĀZ*: ILTIFĀT

Abstract

Rhetoric is a discipline that examines the deep structure and semantic power of texts in order to understand the subtleties and aesthetics of language. In this context, the rhetorical arts discussed under this discipline are elements that increase the aesthetic value of the text, deepen the meaning and keep the reader's attention alive. Among these arts, compliment is the art of adding power and vitality to the expression by unexpectedly changing the person, time or pronoun in the flow of speech. Widely used especially in the Qur'an, classical Arabic poetry and oratory, iltifāt is a powerful rhetorical tool that directs the attention of the listener or reader to the text through sudden changes in the style of address. In the history of science, this art was studied by linguistic scholars such as Abu'l-Qāsim al-Zamakhshari (d. 538/1144), Abu Ya'qūb al-Sakkāqī (d. 626/1229), Ibn al-Asīr (d. 637/1239, Bedr al-Dīn al-Zarqashī (d. 794/1392). In the 8th century, Yahyā b. Hamza al-Alawī (d. 745/1346), an important linguist and rhetorician who lived in Yemen, was one of these linguists. This study aims to examine al-ʿAlawī's approach to the art of compliment in his work *eṭ-Ṭirāz al-mutażammin li-esrāri al-balāġa wa 'ulūmi ḥaḳāiḳi al-iʿjāz*. For this purpose, the problem of the study is to determine how al-Alawī approaches the art of compliment, in which genres and for what purposes he uses this art. In addition, the function of this art in the production of meaning, its role of emphasis in the text, its contribution to the dynamic structure of the narrative and the possibilities it offers to discourse analysis are among the main issues of the research. The study was conducted with the descriptive text analysis method, one of the scientific qualitative research methods, by focusing on the work titled *eṭ-Ṭirāz*. Although various valuable studies have been conducted in Turkish academia on the historical course of the art of compliment, its place in the science of rhetoric, examples of the art of compliment in the Qur'an, and the study of the art of compliment in the works of important language scholars such as al-Zamakhshari and al-Qazwīnī, there is no study that deals with this ancient art in the specific work of al-Alawī's *eṭ-Ṭirāz*. This study is important in terms of making a modest but meaningful contribution to the literature of Arabic language and rhetoric since it is centered on *al-Ṭirāz*, which deals

with the art of compliment in a systematic way. Like al-Zamakhsharī, al-ʿAlawī treats the art of compliment as one of the subjects of the science of declaration, and he not only describes it but also explains it in terms of its function, wisdom, and psychological effects. While discussing this art, he does not only cite rules and examples, but also endeavors to explain the examples he gives in a way that the reader can understand, and compares the views of the scholars on the subject and evaluates the objections and criticisms to these views.

Keywords: Arabic language and Rhetoric, Yahyā b. Hamza al-Alawī, *eṭ-Ṭirāz*, Iltifāt.

Giriş

Belagat ilmi, düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen kadîm bir disiplindir.[34] Bu doğrultuda onun dilin inceliklerini, ifade kudretini ve estetik yönünü ortaya koyduğu ayrıca anlamın bağlam içindeki işlevini, metnin derin yapısıyla olan ilişkisini ve sözün muhatap üzerindeki etkisini konu edindiği söylenebilir. Bu yönüyle belagat, hem dilsel hem de düşünsel bir faaliyet olarak değerlendirilebilir. Bu disiplinin çatısı altında ele alınan söz sanatları ise, metne estetik bir derinlik kazandırmakla kalmaz; aynı zamanda anlamı zenginleştirir, duygusal yoğunluğu artırır ve okuyucunun ya da dinleyicinin dikkatini metin boyunca canlı tutmayı amaçlar. Bu sanatlar, ifadenin monotonluktan uzak, etkileyici, muhatabı ikna edici ve çok katmanlı bir yapı kazanmasına katkı sağlar.[35] Bu çalışmada, bu söz sanatlarından biri olan iltifat sanatının Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin *Tırâz* adlı eserinde nasıl ele alındığı incelenecek; bu sanatın türleri, işlevleri ve kullanım örnekleri üzerinden Alevî'nin iltifat sanatını nasıl ele aldığı değerlendirilecektir.

"İltifât" kelimesi, Arapça "لفت" fiilinden türeyen bir mastardır. Bu fiil, yönelme ve dikkat çekme anlamlarını taşır. Mesela "لَفَتَهُ عن كذا" ifadesi, "onu bir şeyden çevirdi" veya "ondan uzaklaştırdı" anlamında kullanılır.[36] " لَفَتَ وجهه عن القوم" ise "yüzünü topluluktan çevirdi" demektir. Fiil, "اِلْتَفَتَ – يَلْتَفِتُ – اِلْتِفَاتًا" kalıbında kullanılır ve "تلفّتَ إلى الشيء" ve "التفتَ إليه" gibi kullanımlarda, kişinin

[34] Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

[35] Abdurrahmân Muhammed Rıdvân, "el-Îcâzu'l-makâsidî li't-teşbîh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletu Câmi'ati'l-Medîneti'l-'Âlemiyye*, 14 (2015), 559.

[36] er-Râgıp el-İsfehânî, *Müfredât li Elfâzı'l-Kur'ân*, 1.Baskı (Beyrut: Dârü's-Sâm, 1996), 743-744.

dikkatini bir şeye vermesi ve ona yönelmesi anlamı taşır.[37] Terim olarak ise bir ifadede sözün yönünü birden bire değiştirerek üslup farklılığı meydana getiren sanat olarak tanımlanabilir.[38] Anlamın tekdüzeliğini kırarak sözün tesirini artıran en dikkat çekici anlatım tekniklerinden biri olarak öne çıkan bu sanat ilim tarihinde pek çok dil bilgini tarafından ele alınmıştır.[39]

İltifat sanatı, klasik belagat kitaplarında "konuşanın sözü muhatabın dikkatini celbetmek, manaya derinlik kazandırmak yahut anlamın kuvvetini artırmak maksadıyla kişi zamirinde, fiil kipinde veya muhatapta ani bir geçiş yapması" şeklinde tanımlanır.[40] Sözün akışında bir kırılma meydana getirerek mana zenginliği ve duygusal yoğunluk oluşturma gayesi taşıyan bu sanat, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere klasik Arap şiirinde ve hitabet sanatında yaygın olarak kullanılır ve klasik Arap edebiyatının birçok metninde sıkça rastlanan bir uygulamadır.

Türk Akademiyasında da bu sanatı çeşitli açılardan inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmaları kısaca zikretmek konunun ehemmiyetini ortaya koymak açısından gerekli görülmektedir. 2008 yılında Müşerref Ulusu tarafından tamamlanan "Arap Dili ve Belagatında İltifat Sanatı" başlıklı yüksek lisans tezi iltifat sanatını detaylı bir şekilde ele alan bir çalışma olarak zikredilebilir. Çalışmada iltifat sanatının tanımı, tanıtımı, tarihçesi, amaçları, çeşitleri, Kur'ân-ı Kerîm'den ve Cahiliye şiirinden iltifat örnekleri çeşitlerine göre tasnif edilerek detaylı bir şekilde ele alınmıştır.[41] Kadir Kınar'ın "Belagatta İltifat" başlıklı makalesi de konuyu genel hatlarıyla inceleyen bir çalışmadır. Makalede iltifat sanatına dair bir girizgahtan sonra belagatçıların iltifata yaklaşımı, iltifat çeşitleri ve iltifatın işlevi gibi başlıklar ile konu ele alınmıştır.[42] İltifat sanatı üzerine yapılmış bir diğer genel sayılabilecek çalışma Abdurrahman Özdemir'in kaleme aldığı "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri" başlıklı makaledir. Makalenin iltifat sanatına dair genel bilgiler içeren bir çalışma

---

[37] Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî İbn Manẓûr, *Lisânu'l-ʿArab*, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993), "lefete" 2/84-85.

[38] İsmail Durmuş, "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152.

[39] Tekrara düşmemek adına bu konuda detaylı bilgi verilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakütesi Dergisi*, 28 (2010) 63-85.

[40] Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr fî ṣınâ'ati'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr* (Bağdat: Matbaatu'l-Mecma'ı'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1956), 98.

[41] Müşerref Ulusu (Ülger), "Arap Dili ve Belagatında İltifat Sanatı" (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 15-157.

[42] Kadir Kınar, "Belagatta İltifat", *Bilimname* 8/2 (2005), 75-106.

niteliğinde olduğu söylenebilir.[43] Bu konuda yapılmış bir başka çalışma olarak "Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu" isimli makale zikredilebilir. Bu makale, Kur'ân'da sıkça kullanılan bir üslup değişikliği olarak nitelendirilen iltifat sanatının hedef dil dikkate alınmadan yapılan tercümelerdeki sorunların ele alındığı ve 5 farklı meâldeki çeviriler incelenerek hazırlanmış bir çalışmadır.[44] Bu minvalde zikredilebilecek bir diğer çalışma "Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-" isimli makaledir. Yazar konuyu veri kaynağı olarak 22 adet meâli esas almıştır. Çalışmada konu, istatistiksel veriler ışığında yorumlanmıştır.[45] İltifat sanatını genel hatlarıyla ele alan çalışmalar olduğu gibi belagat alimleri özelinde ele alan çalışmalar da mevcuttur. "el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ İsimli Eserinde İltifât Sanatı" başlıklı makale bu çalışmalardan biridir. Söz konusu çalışmanın başlığında yalnızca bir eser ve müellif ismi olsa da içeriğinde Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ adlı eseri ile Sekkâkî'nin Miftâḥu'l-ʿulûm adlı eserinde iltifat sanatının nasıl ele alındığı karşılaştırmalı olarak incelenmiş Kazvînî'nin Sekkâkî'den ne derece etkilendiği çalışmada konu edinmiştir.[46] Burada zikredilmesi gereken bir diğer çalışma, "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Bir Üslup Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı" makalesidir. Bu makale, Zemahşerî'nin iltifât sanatına dair yaklaşımını ve iltifâtın Arap belâgatındaki konumunu ortaya koymaktadır. Zemahşerî'nin iltifât konusundaki yaklaşımı, sonraki dönem âlimleri üzerinde derin etkiler bırakmış olmasından dolayı makale bu yönüyle literatürü önemli bir katkı sağlamaktadır.[47] Bu kısımda Türk akademiyasında iltifât sanatı üzerine yapılmış çalışmalar zikredilmiştir; bununla beraber bu sanat, Arapça, İngilizce, Endonezyaca gibi farklı dünya dillerinde de bilimsel araştırmalarda incelenmiştir.[48] Bu incelemelerin ardından, iltifat sanatını sistematik bir biçimde ele alan Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin *et-*

[43] Abdurrahman Özdemir, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 151-60.
[44] Haşim Özdaş, "Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (2020), 93-113. https://doi.org/10.29288/ilted.681329
[45] Osman Arpaçukuru, "Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1429-54. https://doi.org/10.18505/cuid.779372
[46] Recep Kırcı, "el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ İsimli Eserinde İltifât Sanatı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 237-53. https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1091005
[47] İslam Batur, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Bir Üslup Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı", *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (2024), 72-89. https://doi.org/10.54893/vanid.1527401
[48] Bu çalışmalar için bkz.: Arpaçukuru, "Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-", 1432-33.

Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz adlı eserinde bu sanatın nasıl işlendiğine dair bir incelemenin literatürde yer almadığı görülmektedir. Eserin, belagat ilminin konularını hassas bir şekilde derleyip sistematik bir şekilde bir araya getirip sunması, açık ve anlaşılır bir üslupla meseleleri izah etmesi bakımından dikkate değer bir yere sahip olduğu söylenebilir.[49] Bu sebeple bu çalışma, *Tırâz* adlı eser özelinde iltifat sanatının nasıl ele alındığını ortaya koymayı hedeflemektedir.

27 Safer 669 (15 Ekim 1270) tarihinde San'a'da doğan ve "el-Müeyyed Billâh" lakaplı Yahyâ b. Hamza el-Alevî, Yemen'de Zeydiyye mezhebinin önde gelen âlim ve imamları arasından yer almaktadır. İlim ve güzel hasletlerle mücehhez bir şahsiyet olan Alevî, ilmî yönüyle temayüz etmiş bir ailede dünyaya gelmiş; henüz küçük yaşlarda Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir.[50] Çok yönlü bir âlim olan Yahyâ b. Hamza el-ʿAlevî, kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv, belâgat, ferâiz ve tasavvuf gibi birçok ilim dalında eserler telif etmiştir.[51] Bu eserler arasında belâgat alanında yazdığı *et-Tırâzü'l-müteżammin li-esrâri'l-belâġa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* adlı eseriyle dikkat çekmiştir. Bu eser, sadece belâgat ilminin temel meselelerini sistematik bir biçimde ele almasıyla değil, aynı zamanda iʿcâz ve fesahat gibi nazarî konulara derinlikli katkılar sunmasıyla da klasik belâgat literatüründe müstesna bir yere sahiptir.

Müellifin talebelerinin isteği üzerine onların Keşşâf'ı daha iyi anlamalarına yardımcı olmak amacıyla kaleme aldığı bu eser, üç bölüm hâlinde düzenlenmiştir. Birinci bölümde, beyân ilminin mahiyeti, edebî ilimler arasındaki yeri, bu ilmin elde edilme yolları ve faydaları ele alınmış; belâgat-fesâhat farkı ile hakîkat ve mecâzın tanımları ve kısımları açıklanmıştır. İkinci bölümde, meânî, beyân ve bedîʿ ilimleri sırasıyla işlenmiş; her bir ilmin tanımı, alt başlıkları ve hükümleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve son bölüm ise önceki iki bölümün bir tamamlayıcısı mahiyetinde olup Kur'ân'ın fesâhati ve iʿcâzı konusu üzerinde yoğunlaşmakta; Kur'ân'ın benzeri getirilemeyen yapısı çeşitli yönleriyle açıklanmakta ve bu hususta âlim görüşlerine yer verilmektedir.[52] Eser, yalnızca teorik açıklamalarla yetinmeyip yer yer edebî metinlerden ve

---

[49] Adem Yener - Eyup Akşit, "Yahya b. Hamza el-Alevî'nin et-Tırâz Adlı Eserinde Haber Cümlesi ve İsnad-ı Haberî Konularını İnceleme Yöntemi", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 19 (2024), 449. https://doi.org/10.47502/mizan.1524240

[50] Hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Can Nişli, *et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi*, (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 5-20.

[51] Hayreddîn b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîm*, 15. Baskı, (Beyrut: Daru'l- 'İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 8/143.

[52] Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütezammin li Esrâri'l-Belaga ve Ulumi'l-Hakâiki'l-İcâz*, 1.Baskı, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2002), 1/7-8.

Kur'an'dan örneklerle belagat sanatlarını açıklayan klasik bir belagat kaynağıdır.

Bu çalışma, Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin iltifât sanatına yaklaşımını, bu sanatı hangi türlerde ve ne tür amaçlarla kullandığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Aynı zamanda iltifâtın anlam üretimindeki işlevi, metin içindeki vurgu rolü, anlatının yapısal dinamiğine katkısı ve söylem çözümlemesine sunduğu imkânlar da araştırmanın temel meseleleri arasında yer almaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden betimsel metin analizi yöntemiyle yürütülen bu çalışmada, Alevî'nin *Tırâz* adlı eseri merkezî kaynak olarak ele alınmıştır. İltifât sanatını beyân ilminin konuları arasında değerlendiren Alevî, bu sanatı yalnızca tanımlamakla kalmamış; işlevi, hikmeti ve muhatap üzerindeki psikolojik etkileri bağlamında da analizlerde bulunmuştur. Konuyu işlerken sadece kuralları ve örnekleri sıralamakla yetinmemiş, verdiği örnekleri açıklayıcı bir üslupla yorumlamış; ayrıca önceki âlimlerin görüşlerini ele alarak bu görüşlere yöneltilen eleştiri ve itirazları da dikkatle tartışmıştır. Bu bağlamda, onun *Tırâz*'da yer alan iltifât örneklerini yalnızca şekilsel değil, aynı zamanda işlevsel ve anlam merkezli bir bakışla incelediği söylenebilir. Bu çerçevede, takip eden başlıklarda tüm bu boyutlar ele alınmıştır.

1. *Tırâz*'da İltifat Sanatı ve Türleri

Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *Tırâz* adlı eserinde belagatin temel disiplinlerini işlerken lafzî ve manevî sanatlara geniş yer verir. Bu bağlamda iltifât sanatını da klasik belagatın temel kavramlarından biri olarak ele alır ve bu sanata dair sistematik bir tasnif ortaya koyar. Ona göre iltifât, sadece gramatik bir değişiklik değil; anlamı derinleştiren, muhatabın dikkatini tazeleyen ve sözün tesirini artıran estetik bir tercih biçimidir. Alevî, *Tırâz* adlı eserinde iltifât sanatına sıradan bir belagat unsuru olarak değil, belagatın en üstün ve etkili araçlarından biri olarak yaklaşır. Onun ifadesiyle iltifât, belagat ilimlerinin "kumandanı" ve "mücevher dizisindeki en kıymetli taş" gibidir. Bu teşbihler, Alevî'nin bu sanata atfettiği merkezi rolü açıkça ortaya koymaktadır. İltifâtı sadece teknik bir geçiş biçimi olarak görmez; onu, anlam üretiminde dinamizm sağlayan, ifadenin ritmini dönüştüren ve sözün etkisini artıran bir sanat olarak konumlandırır. Alevî'ye göre bu sanat, Arapçanın doğasına içkin bir "şecaat", yani cesaret göstergesidir. Bu nitelendirme, iltifâtın sadece yapısal değil, kültürel ve estetik bir değer taşıdığını da ima eder. Zira kelamda bir formdan diğerine geçmek, anlam akışını bozmadan üslubu değiştirebilmek ancak dile hâkimiyet ve edebî cesaretle mümkündür. Bu yönüyle iltifât, sadece Arap diline özgü bir belagat hamlesi değil, aynı zamanda Arap sözlü geleneğinin estetik ve zihinsel reflekslerini yansıtan bir retorik pratiğidir.[53]

[53] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71.

Zemahşerî, Sekkâkî ve Hatîb el-Kazvînî gibi bazı belagat âlimleri, iltifât sanatını yalnızca zamirler arasındaki geçişle sınırlı bir çerçevede ele almışlardır. Zemahşerî, bu sanatın teknik değerine de temas etmiş olsa da, Yahyâ b. Hamza el-Alevî iltifâtın kapsamını genişleterek bu tanımlara yeni boyutlar kazandırmıştır. Alevî'nin ortaya koyduğu tanım, önceki tariflerin dışında kalan pek çok iltifât türünü de içine alacak şekilde daha kapsayıcı bir mahiyet arz etmektedir.[54]

Alevî, sözün akışında maksada uygun düşecek şekilde yapılan ani yön değişiklikleri olarak tanımladığı bu sanatı, üç kısımda tasnif eder. Bu geçişler, genellikle zamir şahıslarında (*muhatâba, gâib* ve *mutekellim*), fiil kip ve zamanlarındaki (*mâzî, muzâri* ve *emir*) değişiklikler şeklinde kendini gösterir.

1.1. Zamir Değişimiyle Oluşan İltifat

Bu tür, söz akışında üçüncü şahıs (gaib), ikinci şahıs (muhatap) ve birinci şahıs (mütekellim) arasında geçiş ile gerçekleşen iltifattır. Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça rastlanan bu tür, üçüncü şahıstan birinci ya da ikinci şahsa geçişler vurguyu artırmak, muhatabı uyarı ya da hitaba dâhil etmek amacı taşır.

Gaipten muhataba dönüşe örnek olarak Fâtiha Suresi'nin "ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ" "Hamd Alemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."[55] ayeti üçüncü şahısla başlarken, hemen ardından gelen "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" "Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz."[56] ayetiyle birden ikinci şahıs zamiriyle hitap tarzına geçilir. Bu geçişin amacı, okuyucu/muhatabın dikkatini uyanık tutmak ve ifadenin tesirini artırmaktır.[57]

Alevî, gaipten muhataba dönüşe bir diğer örneği Meryem suresinden iletmiştir. "وَقَالُوا ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا" "'Rahmân bir evlat edindi' dediler."[58] ayeti üçüncü şahıstan söz ederken, hemen ardından gelen "لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا" "Hakikaten çok çirkin bir iddia ortaya attınız."[59] ayetinde ikinci şahıs kalıbıyla doğrudan muhataba yönelinmiştir.[60] Bu ani geçişin, sözün sarsıcı etkisini ve kınama tonunu pekiştirdiği söylenebilir. Bir insanın gıyabında konuşmak ile direkt muhatap alıp söylemek aynı etkiyi yaratmayabilir.

---

[54] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71; Yüksel, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", 71-76
[55] el-Fâtihâ, 1/2.
[56] el-Fâtihâ, 1/5.
[57] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/72-73.
[58] Meryem, 19/88.
[59] Meryem, 19/89.
[60] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/73.

Bir başka örnek ise çok katmanlı bir geçişi barındırır: “ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا” “Kulu (Muhammed) ile geceleyin (yolculuk) yapan, her türlü noksandan münezzeh olan Allah’ın şanı yücedir.” ayetiyle başlayan pasajda anlatım gaip üslubu ile başlar, ardından gelen “ٱلَّذِى بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ” “Etrafını mübarek kıldığımız o yere, ona ayetlerimizden gösterelim diye...” kısmında birinci şahıs çoğul ile mütekellim üslubuna geçilir. Sonra “إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ” “Şüphesiz ki O, işitendir, görendir.”[61] kısmıyla tekrar üçüncü şahıs formunda gaip üslubuna geçilerek anlatım tamamlanır. Bu tarz geçişler, okuyucuda anlatı boyunca dikkat ve hayranlık uyandırmakta, anlatımın ruhunu estetikle pekiştirmektedir.[62]

1.2. Fiil Değişimiyle Oluşan İltifat: Haber Kipinden Emir Kipine

Alevî’nin *Tırâz*’da dikkat çektiği bir diğer iltifât türü, fiil kipleri arasında gerçekleşen geçişlerdir. Bu türde, geçmiş zaman (mâzî) veya şimdiki/gelecek zaman (muzâri) kiplerinden emir kipine geçiş ile yapılan ani geçişler, ifadenin tesir gücünü artırmak ve anlam derinliği oluşturmak amacı taşır. Alevî’ye göre, bu tür geçişler lafzî bir oyun değil, sözün ruhunu daha etkili kılmak için başvurulan bilinçli retorik hamlelerdir.

Örneğin, Hûd sûresindeki “إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓا۟ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ” “Ben Allah’ı şahit tutuyorum. Siz de şahit olun ki ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.”[63] ayetinde, önce muzâri (şimdiki/gelecek zaman) kipinde "şahit tutuyorum" denilirken, ardından gelen "şahit olun" ifadesiyle doğrudan emir kipine geçilmiştir. Burada, muhataba yöneltilen doğrudan emirle sözün etkisi kuvvetlendirilmiştir. Eğer fiil kipleri aynı tutulsa idi, ifade “Ben Allah’ı şahit tutuyorum ve sizi de şahit tutuyorum.” şeklinde gelerek sıradanlaşırdı.[64]

Benzer şekilde A‘râf sûresinde geçen “ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَقِيمُوا۟ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ” “De ki: Rabbim adaleti emretti. Her secde edişinizde yüzünüzü ona yöneltin.”[65] ayetinde, “emretti” şeklindeki geçmiş zaman kipinden sonra gelen “yüzünüzü yöneltin” ifadesiyle emir kipine geçilmiştir. Bu geçiş, önceki fiilin haber kipinde olmasına rağmen doğrudan bir fiilî yönlendirmeye dönüşerek, dinleyici üzerindeki etkiyi artırır.

Bu tür kip geçişlerinin amacı, anlatımı estetik olarak güçlendirmek, monotonluğu kırmak ve dinleyiciyi zihinsel olarak canlı tutmaktır. Alevî’ye göre iltifât, yalnızca gramatik bir kayma değil; sözün belagat mertebesini yükselten, anlamı yoğunlaştıran bir sanattır. Bu nedenle kip değişimleri

[61] İsrâ, 17/1.
[62] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/73.
[63] Hûd, 11/54.
[64] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/73.
[65] el-A’râf, 7/29.

sadece dilsel bir yapı değil, aynı zamanda retorik bir işlev taşır. Bu tür örnekler, kelâmın içinde saklı estetik geçişlerin sezgisel olarak algılanmasını sağlar. Dolayısıyla fiil kipleri arasında yapılan bu türden geçişler, belagatın en incelikli yönlerinden biridir. Sadece dikkatli bir okuyucu, bu değişikliklerin verdiği anlam derinliğini ve üslup çeşitliliğini fark edebilir. Alevî'nin yaklaşımıyla bu tür geçişler, ifadenin güzelliğini tamamlayan ve sözün etki alanını genişleten birer belagat aracıdır.

1.3. Fiil Değişimiyle Oluşan İltifat: Mâzî ve Muzâri Haber Kipleri Arasında

Alevî'nin *Tırâz* adlı eserinde dikkat çektiği üçüncü iltifât türü de fiillere dayalıdır; ancak bu tür, daha önce ele alınan kip geçişlerinden farklı bir yapıya sahiptir. Zira burada söz konusu olan, haber kipleri arasında gerçekleşen geçiştir. Önceki türde, haber kipinden (geçmiş veya şimdiki/gelecek zaman) emir kipine geçiş söz konusuyken, bu kısımda her iki fiil de haber kipindedir. İltifât, bu bağlamda iki yönlü olarak tezahür eder: birincisi, geçmiş zaman kipinden şimdiki veya gelecek zaman kipine (muzâri) geçiş; ikincisi ise, muzâri kipten geçmiş zaman kipine dönüş şeklindedir.[66]

1.3.1. Mâzîden Muzâriye Geçiş

Alevî'nin ifadesiyle bu tür geçişler, olayın canlı tasvirini sağlamak, anlatımı zihinde sahnelenir hâle getirmek ve estetik etkiyi artırmak amacıyla yapılır. Örneğin, "وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابٗا فَسُقۡنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ" "Allah, rüzgârları gönderendir; onlar bulutu kaldırır, biz de onu ölü bir beldeye sevk ederiz; sonra onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltiriz. İşte diriliş de böyledir."[67] ayetinde ilk ve son fiiller mâzî kipinde gelirken, "فَتُثِيرُ سَحَابٗا" fiili muzâri kipiyle gelir. Alevî'ye göre bu geçiş, rüzgârın bulutu kaldırması anının âdeta göz önünde canlandırılmasını sağlamaktadır.[68]

Benzer şekilde "إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ" "Şüphesiz, inkâr edenler ve Allah yolundan alıkoyanlar…"[69] ayetinde, "كفروا" fiili mâzî, "يصدون" fiili ise muzâri kipiyle gelmiştir. Alevî'ye göre burada muzâri kipi, alıkoyma fiilinin sürekliliğine ve tekrar eden yapısına işaret eder. Küfür sabit bir durum iken, engelleme fiili zamana yayılmış dinamik bir süreçtir.[70]

---

[66] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/73-74.
[67] Fâtır, 35/9.
[68] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/74.
[69] el-Hac, 22/25.
[70] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/74.

Bir başka örnek ise "أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً" "Allah'ın gökten bir su indirdiğini görmedin mi? O su sayesinde yeryüzü yemyeşil olur."[71] ayetinde görülür. Ayette geçen "أنزل" (indirdi) fiili mâzî (geçmiş zaman) sigasıyla, ardından gelen "تصبح" (yemyeşil olur) fiili ise muzâri (şimdiki/gelecek zaman) sigasıyla gelmiştir. Alevî'ye göre fiil zamanları arasındaki bu geçiş tercihi, anlatıma dinamik bir yapı kazandırmakta ve iltifât sanatının estetik gücünü ortaya koymaktadır. Buradaki maksadın, yağmurun geçmişteki inişinin ardından toprağın her defasında yeniden yeşerdiğini, yani bu sürecin tabiatta süreklilik arz eden bir döngü olduğunu vurgulamak olduğu anlaşılır. Eğer her iki fiil de geçmiş zamanla getirilseydi, bu canlılık kaybolur ve anlatım sönükleşirdi. Ayrıca "تصبح" fiilinin ref' halinde gelmesi, Arap gramerinde önemli bir anlam farkını gösterir: Bu kullanım, toprağın yeşermesinin doğrudan 'görme' fiilinin sonucu olmadığını, aksine Allah'ın yağmuru indirmesinin bir sonucu olduğunu ifade eder. Böylece burada sebep-sonuç ilişkisi yerine ardışıklık ve gözlemlenebilirlik ön plana çıkar. Alevî, bu anlatımı Kur'an'ın belagî üstünlüğünü ve anlatım derinliğini ortaya koyan zarif bir üslup örneği olarak değerlendirmektedir.[72]

Alevî, bu tür anlatımların sadece Kur'ân-ı Kerîm'de değil sahabe sözlerinde ve Arap şiirinde de görüldüğünü belirtmektedir. Nitekim Bedir Gazvesi'ne dair Zübeyr b. Avvâm'dan nakledilen şu rivayetin de çok dikkat çekici olduğunu belirterek nakleder:

لقيت عبيدة بن سعيد بن العاص وهو على فرس وعليه لأمة كاملة لا يرى منه إلا عيناه، وهو يقول أنا أبو ذات الكرش، وفي يدى عنزة فأطعن بها في عينه فوقع، ثم أطأ برجلى على خده حتى خرجت العنزة من عنقه

"Ubeyde b. Saîd b. el-Âs ile karşılaştım. Atının üzerinde zırh kuşanmıştı, yalnızca gözleri görünüyordu. Kendini 'Ben, göbeklilerin babasıyım!' diye tanıtıyordu. Elimdeki mızrağı gözüne sapladım ve yere düştü. Sonra ayağımla yanağına bastım, mızrak boğazından çıktı." Alevî, Zübeyr b. Avvâm'ın olayı anlatırken "أطعن" ve "أطأ" fiilerini muzâri kipiyle tercih etmesinin de aynı etkiye hizmet etkiye hizmet ettiğini ve olayı anlatırken dinleyicinin zihninde sahne kurup, heyecanı ve anlatımın canlılığını pekiştirdiğini belirtmektedir.[73]

1.3.2. Muzârîden Mâzîye Geçiş

[71] el-Hac, 22/63.
[72] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/74.
[73] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/74-75.

Alevî, bu geçişin amacını anlatılan olayın kesinlik ve sabitliğini vurgulamak olarak açıklamıştır. Örneğin, " وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ" "Sur'a üflendiği gün, göklerde ve yerde olanlar dehşete kapıldı."[74] ayetinde, "ينفخ" (üflenir) muzâri, "ففزع" (dehşete kapıldılar) ise mâzî kipinde verilmiştir. Müellif, bu geçişin, dehşetin kaçınılmazlığını ve şiddetini vurgulamak için olduğunu belirtmektedir.[75]

Kehf Suresi'nde geçen "وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَٰهُمْ" "O gün dağları yürütürüz, yeryüzünü çıplak görürsün ve onları toplayıp bir araya getiririz."[76] ayetinde de önce muzâri fiillerle başlayan anlatım, "وحشرناهم" fiiliyle mâzîye döner. Müellif, buradaki maksadın olayın ciddiyetini ve tamamlanmışlığını ve kesin gerçekleşeceğine yapılan vurguyu ifade etmek olduğunu belirtmektedir.[77]

Sonuç olarak, Alevî'ye göre mâzî ve muzâri kipleri arasında yapılan bu geçişler, sadece anlatımı çeşitlendirmek değil; sözün etkisini artırmak, zaman vurgusunu değiştirmek ve dinleyici üzerinde daha kalıcı izlenim bırakmak içindir. Bu türden kip geçişleri, anlatının ritmini değiştirerek onu monotonluktan çıkarır ve belagatın estetik gücünü ortaya koyar.

2. el-Alevî'ye Göre İltifatın Belagattaki İşlevi

Yahyâ b. Hamza el-Alevî, belagati yalnızca nazmın güzelliği veya lafzın zarafetiyle sınırlı görmez. Ona göre belagat, aynı zamanda dinleyicinin veya okuyucunun zihnini ve duygularını yönlendirme kudretidir. Bu yönüyle belagat, sadece bir sanat değil; aynı zamanda etkili bir iletişim aracıdır. İltifat sanatı da bu bağlamda, lafzî düzlemin ötesine geçerek çok yönlü bir işlevselliğe kavuşur. *Tırâz*'da iltifatın çeşitli yönleriyle üstlendiği bu işlevler, aşağıda ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Alevî'ye göre bu geçişler yalnızca gramatik bir farklılık değil, aynı zamanda sözün ruhunu canlandıran, monotonluğu kıran ve anlamı yoğunlaştıran birer estetik tercihtir. Ona göre bu tür zamir geçişleri, yalnızca dilsel bir hareket değil, aynı zamanda psikolojik ve estetik bir stratejidir. İltifât sayesinde anlatım durağanlıktan kurtulur, muhatap zihinsel olarak metne daha güçlü biçimde bağlanır ve anlamın katmanları derinleşir.[78] Çalışmanın bir sonraki kısmında bu işlevler başlıklandırılmıştır.

2.1. İltifatın Dikkat Çekici İşlevi

[74] en-Neml, 27/87.
[75] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/75.
[76] el-Kehf, 18/47.
[77] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/75.
[78] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71-75.

Alevî'ye göre iltifatın temel işlevlerinden biri muhatabın dikkatini celbetmek ve onu gafletten uyandırmaktır. Zira muhatap tekdüze bir üsluba alıştığında dikkatini kaybedebilir; bu nedenle konuşmacı, üslubu değiştirerek dinleyicinin zihnini tazeler, ilgisini yeniden canlı tutar. Ayrıca o, metnin monotonluğunu kırarak dinleyicide zihinsel bir uyanıklık oluşturmanın da iltifatın fonksiyonlarından olduğunu belirtir. Böylece, belagatin önemli ilkelerinden biri olan التصرّف في الخطاب (hitapta tasarruf) sayesinde, muhatap sürekli değişen yapılarla karşılaşır ve dikkatini metne vermeye devam eder. Buna göre iltifat, sözün durağan akışını kırar; *taaccub*, *tenbîh*, *tehvîl* gibi psikolojik etkileri devreye sokarak metni daha canlı ve etkili hâle getirir. Alevî, Kur'an'da yer alan iltifat örneklerini zikrederken bunların çoğunda *tenbîh* (uyarma) ve *inkâr* (şaşırtma) işlevlerini öne çıkarır.[79]

2.2. İltifatın Estetik İşlevi

Alevî, iltifatı edebî sanatların en rafine örneklerinden biri olarak görür. Ona göre güzel söz, sadece anlam yönüyle değil, yapısal farklılıklarıyla da zevk uyandırmalıdır. İltifat, bu bağlamda sözün tezyinî (süsleyici) unsurlarından biridir. Ancak bu süsleme keyfiyetinde değil, zarurete ve hikmete bağlıdır. Aksi hâlde iltifat, yapay bir teknik olarak kalır. Onun iltifatı tanımlarken belagat ilimlerinin "kumandanı" ve mücevher dizisindeki merkezî taş gibi metaforlar kullanması bu sanatın yalnızca işlevsel değil aynı zamanda sanatsal ve estetik bir değer taşıdığını vurgulamaktadır.[80]

2.3. İltifatın Hitabî İşlevi

Zemahşerî'nin görüşüyle desteklenen bu işlev, söz söyleyen kişinin anlatımında etkileyiciliği artırmak ve muhatapla olan iletişimi kuvvetlendirmek amacıyla iltifatı bilinçli bir biçimde kullanmasıyla ilgilidir. Alevî'nin bu görüşü benimsediği ve İbnü'l-Esîr'in itirazlarına rağmen Zemahşerî'nin yaklaşımının daha belagatli ve etkili olduğunu savunduğu açıktır. Nitekim söz sahibinin farklı üslup ve şahıs değişimlerini bilinçli olarak tercih etmesi, hitabın gücünü ve karşılık bulmasını artırmaktadır.[81]

2.4. İltifatın Anlam Derinliğini Artırma İşlevi

İltifatın sadece söz sanatına değil, aynı zamanda mana inşasına katkı sunduğu, örneklerle gösterilmiştir. Mesela geçmiş zaman kipinden muzâri kipe geçilen ayetlerde bu değişiklik, yalnızca dilsel değil anlam açısından da bir derinlik kazandırır. Toprağın yeşermesinin sürekliliğini vurgulamak için

[79] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71-75.
[80] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71-75.
[81] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71-75.

geçmiş zaman yerine şimdiki zaman kipinin tercih edilmesi, sadece bir kip değişikliği değil, aynı zamanda tabiat kanununun tekrarlılığına işaret eden manevî bir derinliktir. Benzer şekilde kıyamet sahnelerindeki kip değişiklikleri de olayın ciddiyetini ve kesinliğini artırır. [82]

Sonuç

Belagat ilminde lafzın ve mananın incelikli birlikteliğini ortaya koyan sanatlar, hem estetik hem de iletişimsel boyutlarıyla Arap edebiyatında merkezi bir yere sahiptir. Bu sanatlar arasında yer alan iltifat, söze ani bir yön değişikliği kazandırarak hem dinleyicinin dikkatini tazeleyen hem de anlamın çok boyutlu katmanlarını açığa çıkaran bir fonksiyona sahiptir. Arap belagatının vurgu sanatlarından biri olarak, hem Kur'ân-ı Kerîm'in nazmında hem de klasik Arap hitabetinde ve şiirinde çok yönlü biçimlerde uygulanagelmiştir. Bu çalışmada, Yahyâ b. Hamza el-Alevî'nin *Tırâz* adlı eserinde iltifat sanatını nasıl tanımladığı, hangi türler üzerinden ele aldığı ve ona hangi işlevleri atfettiği incelenmiştir. Alevî'nin *Tırâz* adlı eseri, iltifat sanatının sistematik bir biçimde ele alındığı; teorik çerçeve ile örnekler arasında dengeli bir ilişki kurularak açıklamaların sunulduğu belagat literatürünün önemli metinlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Alevî, iltifatın yalnızca bir anlatım süsü değil, dinleyicinin dikkatini tazeleyen, anlamı derinleştiren ve ifadenin etkisini artıran bir belagat aracı olduğunu vurgulamaktadır. Onun nazarında iltifat, Arapçanın cevherlerinden biri, hatta "şecaati" olarak nitelendirilmiş, başka dillerde benzeri bulunmayan bir sanat olarak değerlendirilmiştir.

Eserde iltifat sanatının üç temel kategoride sınıflandırılması ve her birinin ayrıntılı açıklamalarla desteklenmesi, el-Alevî'nin meseleye sadece teorik bir bakışla değil, aynı zamanda dikkatli bir metin içi gözlem ve derin bir dil sezgisiyle yaklaştığını göstermektedir. Şahıs zamirleri arasında yapılan geçişler, fiil kiplerinde görülen zaman kaymaları ve bu geçişlerin yalnızca dilsel bir farklılık değil, aynı zamanda anlam dünyasında da bir canlılık ve dönüşüm meydana getirmesi, bu sanatın kapsamlı bir yorumunu mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan iltifat, anlamı sabitleyen değil, aksine anlamın dinamik yapısını açığa çıkaran bir söylem tekniğidir.

İltifatın, Kur'an âyetlerinde, özellikle zamir ve fiil kipleri arasındaki geçişlerle gerçekleştirilmiş olması, bu sanatın sadece edebî değil, aynı zamanda tebliğsel ve irşadî bir yön taşıdığını da göstermektedir. Ayetlerde görülen bu geçişler, kimi zaman bir hitaptan diğerine yönelerek muhatabın dikkatini celb ederken, kimi zaman da zaman kiplerindeki farklılıklarla olayın zihinde canlandırılmasını ve tasvirin güç kazanmasını sağlar. Alevî'nin ifadesiyle bu geçişler, monoton bir anlatımı kırmakta, sözün

[82] el-Alevî, *et-Tırâz*, 2/71-75.

tesirini artırmakta ve dinleyiciyi ya da okuyucuyu sürekli olarak metnin içinde diri tutmaktadır.

Zemahşerî'nin, iltifat sanatının dinleyiciyi gafletten uyandırmak ve söze olan ilgisini canlı tutmak gibi işlevleri olduğunu ileri süren yaklaşımı da, *Tırâz*'da önemle ele alınmış, bu görüşün belagatın gayesiyle örtüştüğü belirtilmiştir. İbnü'l-Esîr'in bu görüşe yönelttiği eleştiriler, Alevî tarafından hem içerik hem de yöntem açısından değerlendirilmiş, onun yaklaşımındaki tutarlılık ve belagat ilkeleriyle uyumluluğu vurgulanmıştır.

Eserde konunun anlaşılması için Kur'an âyetleri ve Arap şiirinden seçilen örnekler, iltifatın salt bir dil oyunu değil, anlam derinliğini inşa eden ve muhatabın duyuş ve düşünüş biçimini etkileyen bir araç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin, geçmiş zamanla başlayan bir anlatımın şimdiki zamanla devam ettirilmesi, olayın sürekliliğini ve canlılığını yansıtarak metne dinamik bir yapı kazandırır. Bu anlatım biçimi sayesinde, okur sadece bilgilenmekle kalmaz; aynı zamanda anlatılan olaya dâhil olur, onu yaşar, onunla hemhâl olur. Bütün bu açılardan bakıldığında, iltifat sanatı Arap dilinin ifade kudretini ve estetik potansiyelini gösteren önemli belagat türlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Alevî'nin *Tırâz*'da ortaya koyduğu nazari çerçeve, bu sanatın hem teorik temellerine hem de uygulama boyutuna dair güçlü bir zemin sunmaktadır.

Kaynakça

Arpaçukuru, Osman, "Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1429-54. https://doi.org/10.18505/cuid.779372

Batur, İslam, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Eserinde Bir Üslup Değişimi ve Şahıslar Arası Geçiş Olarak İltifât Sanatına Yaklaşımı", *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (2024), 72-89. https://doi.org/10.54893/vanid.1527401

Durmuş, İsmail, "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 22/152-153.

el-Alevî, Yahyâ b. Hamza, *et-Tırâzu'l-Mütezammin li Esrâri'l-Belaga ve Ulumi'l-Hakâiki'l-Îcâz*, 1.Baskı, 3 Cilt, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2002.

el-İsfehânî, er-Râgıp, *Müfredât li Elfâzı'l-Kur'ân*, 1.Baskı, Beyrut: Dârü's-Sâm, 1996.

ez-Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed b. 'Ali b. Fâris, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîm*, 15. Baskı, 8. Cilt, Beyrut: Daru'l- 'İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

İbn Manẓûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiʿî, *Lisânu'l-ʿArab*, 3. Baskı, 15 cilt, Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Câmi'u'l-kebîr fî ṣınâ'ati'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr*, Bağdat: Matbaatu'l-Mecma'ı'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1956.

Kılıç, Hulusi, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/380-383.

Kınar, Kadir, "Belagatta İltifat", *Bilimname* 8/2 (2005), 75-106.

Kırcı, Recep, "el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ İsimli Eserinde İltifât Sanatı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 237-53. https://www.doi.org/10.17859/pauifd.1091005

Nişli, Mehmet Can, *et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'de Beyân İlmi*, Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Özdaş, Haşim, "Kur'ân Tercümelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (2020), 93-113. https://doi.org/10.29288/ilted.681329

Özdemir, Abdurrahman, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 151-60.

Rıdvân, Abdurrahmân Muhammed, "el-Îcâzu'l-makâsidî li't-teşbîh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletu Câmi'ati'l-Medîneti'l-'Âlemiyye*, 14 (2015), 552-589.

Ulusu, Müşerref (Ülger), *Arap Dili ve Belagatında İltifat Sanatı,* Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Yener, Adem – Akşit, Eyup, "Yahya b. Hamza el-Alevî'nin et-Tırâz Adlı Eserinde Haber Cümlesi ve İsnad-ı Haberî Konularını İnceleme Yöntemi", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 19 (2024), 447-468. https://doi.org/10.47502/mizan.1524240

Yüksel, Ahmet, "Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakütesi Dergisi*, 28 (2010) 63-85.

MODERN SURİYE GÖÇ ROMANINDA İÇ GÖÇ TEZAHÜRLERİ

EYYÜP TANRIVERDİ*

MESUT DALBUDAK**

Öz

2011'de başlayan Suriye olayları ilk etapta iç göç sonrasında dış göç hareketliliğini tetiklemiştir. Sonraki gelişmeler ise bu göçleri kitlesel boyuta taşımış ve küresel bir niteliğe büründürmüştür. Kısa süre içinde Suriyeli göç hareketliliğinin yoğun bir şekilde edebi anlatıların temasına dönüştüğü gözlenmektedir. Bu çalışmada modern Suriye romanında iç göç olgusunun incelenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın hedefi modern Suriye roman yazıcılığının Suriye'de yaşanan iç karışıklık ortamına, güncel toplumsal gelişmelere, toplumsal sorunlara yaklaşımını tespit etmektir. Bu hedefi gerçekleştirmek üzere iç göç temalı dört roman belirlenmiş ve bu romanlarda iç göç olgusunun toplumsal ve bireysel düzeydeki tezahürleri tespit edilmiştir. Çalışmaya esas romanlardan Khalil Alrez'in *Şam'ın Uykusuz Zürafası* adlı romanı, ütopik bir kurgu içinde iç göçmenlere dair genel bir tasvir içermektedir. Mahmûd Hasen el-Câsim'in *Nuzûhu Meryem*, Hâlid Halîfe'nin *el-Mevtu amelun şâkk* ve Mugîre el-Huveydî'nin *Kimâş esved* adlı romanları ise yaşanan hayatın gerçekliğinden kurguya aktarılmıştır. Romanların bir tezahür olarak içerdiği görünümler her bir roman açısından bir düzen içinde değerlendirilerek yorumlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Modern Suriye Romanı, İç Göç, Göç romanı, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, *Nuzûhu Meryem, el-Mevtu amelun şâkk, Kimâş esved*

INTERNAL MIGRATION THEME IN MODERN SYRIAN NOVEL

Abstract

Syria witnessed the beginning of the conflicts appearing in 2011 which covered the whole country in a couple of months. The mass demonstrations in the cities converted to conflicts all around the country and caused an internal migration of the people seeking safer places to alive and

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Diyarbakır/ Türkiye, ORCID: 0000-0002-5675-1474, eyyuptanriverdi@gmail.com

** Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Diyarbakır/Türkiye, ORCID: 0000-0002-2931-042X, mesutdalbudak@hotmail.com

migration itself converted to mass external migration movement step by step. This communal movement which was a humanitarian plight was not to stay away from the Syrian writers attention. Many of the Syrian novel writers, short story writers and poets handled with the migration event in their works. Concequently a great number of the literary works focused on the theme related with the migration and imigrant events appeared in a couple of years. This study aims to evaluate the novels focused on the internal migration theme. And four novels chosen to realize the goal of the study. One of the novels having the internal migration as a theme is that one by Khalil Alrez under the title A Sleepless Giraffe in Damascus. Though not a war novel nor a migration one but a commentary on the situation of the Syrian community under the war conditions in a distinctive manner, the novel contained the Russian Quarter an utopic design through which those internal imigrants could be observed in many aspects. And also The Migration of Miriam by Hasan al-Djasim and The Death is A Tough Act by Khalid Khalife, and The Black Cloth by Mughira al-Huwaydi are also novels focused on the internal migration and the relevant events and the last three are considered to be adopted from the real events.

Keywords: Syrian migration novel, Syrian internal migration, The Russian Quarter, Nuzuh Miriam, al-Mawt amal shaqq, Kimash aswad

Giriş

2011'de başlayıp Aralık 2024'te mevcut rejimin sona ermesine kadar uzanan süreçte Suriye'deki koşulların çeşitli boyutlarıyla edebi alana yansıması beklenen bir durumdur. Arap edebiyatı toplumsal boyutu olan şartları, olayları ve gelişmeleri güçlü bir şekilde elverişli edebi türlerinde temaya dönüştürme kabiliyetine sahiptir. Suriye'deki iç çatışmalar özü itibariyle askeri nitelikli, siyasi ve idari hedefli olsa da toplumu bir bütün olarak tamamen kuşatacak bir karakter göstermiştir. Nihayetinde bu süreç çok geçmeden Suriye'de kitlesel bir göç hareketliliğini tetiklemiştir. Suriye'deki kitlesel göç hareketliliği iki türlüdür. Biri, içeride başlayıp resmi sınırların dışına taşmış ve dış göç karakteri kazanmıştır. Diğeri ise içeride başlayıp yine içeride sonlanmış ve iç göç hareketliliği olarak tamamlanmıştır. Suriye'deki bu sürecin göç hareketliliği açısından her iki boyutuyla da farklı edebi türler için birer temaya dönüştüğü görülmektedir.

1860'lı yıllardan itibaren Amerika Kıtası'na yapılan bölge menşeli göçlerin bireysellik karakteri ve sonrasında gelişen Arap göç edebiyatı faaliyetinin uzun soluklu özelliğine karşın, iç çatışmadan kaynaklanan güncel Suriye göç hareketliliği bunun sonrasında gelişen göç araştırmaları, aynı zamanda Suriye göç edebiyatı çok hızlı bir üretkenlik geliştirmiştir. Son yıllarda Suriye kaynaklı göç hakkında genel ve özel kapsamlı çok sayıda araştırmanın gerçekleştiği görülmektedir. Sonuçlanan veya yayınlanan kitap,

tez, makale, araştırma, raporlama ve sunum gibi çalışmalar dünyada olduğu gibi Türkiye'de de göç konulu akademik araştırma alanına güçlü bir ivme kazandırmıştır. Göçün edebiyatı alanında da yeni bir hareketliliğin tetikleyicisi olan bu süreçte özellikle Suriye dışına taşan öyküler edebi anlatı türlerinde geniş hacimli bir üretim meydana getirmiş bulunmaktadır. Doğrudan Suriye kaynaklı göç hareketliliğini tema edinen anlatılar kadar, Suriye dışına taşmış yazar kaynağının göç anlatısına bir şekilde yer verdiği anlatı formlarının sayısı da yüksektir. Bu süreçte gelişen Suriye kaynaklı olup menşe ülke dışına taşan göç hareketliliğinin varış ülkesi açısından yüksek çeşitlilik göstermesi yazarlar açısından şartlar, çıkış ve varış kadar varış yerindeki yaşama tutunma koşulları açısından da yazımda bir alan çeşitliliği meydana getirmiştir.

Suriye iç karışıklığına bağlı olarak iç göç hareketliliğini tema edinmiş romanların bir araştırma tasarımı olarak incelenmesi bu çalışmanın amacını oluşturmuştur. Çalışmada roman yazınının Suriye'deki gelişmelere, toplumsal sorunlara ve kitlesel iç göç hareketliliğine karşı duyarlığını tespit etmek çalışmanın hedefi olarak belirlenmiştir. Araştırma, iç göç tematiğine odaklanmış dört roman ile sınırlandırılmıştır. Khalil Alrez tarafından yazılan *Şam'ın Uykusuz Zürafası* aslında bir savaş ve göç romanı olmamakla beraber ütopik yönü ağır basan bir kurgu olarak Rus Mahallesi adlı mahallede iç göçmenlerin genel bir görünümünü yorumlamakla araştırma kapsamına alınmıştır. Mahmûd Hasen el-Câsim'in *Nuzûhu Meryem*, Hâlid Halîfe'nin *el-Mevtu amelun şâkkun* ve Mugîre el-Huveydî'nin *Kimâş esved* adlı romanları ise iç göç olgusuna farklı bakış açılarıyla birer yorum içerdiklerinden araştırmanın hedefini kuşatıcı kaynaklar olarak değerlendirilmiştir.

1.Şam'ın Uykusuz Zürafası Romanında İç Göç

Şam'ın Uykusuz Zürafası romanında Khalil Alrez, başka yerlerden bilhassa kırsaldan güvenlik arayışıyla yani hayatta kalabilmek için Dımaşk'a ve özellikle Rus Mahallesine göç edenlerin hikâyesi için yer açar. Romandaki Rus Mahallesi çatışmaların fitilinin ateşlendiği Der'a'daki tetikleyici gelişmelerden itibaren her ne olursa olsun çatışmaların tarafı ve muhatabı olmaktan kaçınmış bir mahalle olarak tasarlanmıştır.[1] Rus Mahallesi güç ve çatışma üzerine inşa edilen yaşam biçimine inanmayan insanların yaşam görüşünü temsil eder. İnsanların dünyadaki yaşam süreçlerinin arkasına herhangi bir güdüleyici motivasyonu yerleştirmez. Hayat akışını da belirli bir motivasyon etrafında örgütlemez. Buna göre Rus Mahallesi geleneksel yapı içindeki doğal akışı içinde süregiden tabii bir hayat anlayışına sahiptir. Bu yaşam kültürü ise onu herhangi bir yapıya, güç odağına veya örgütlenmeye müzahir veya muhalif olarak taraf veya muhatap

[1] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, çev.Eyyüp Tanrıverdi, Timaş, İstanbul 2025, 226-227, 270.

olma dairesinin dışına çıkarmıştır. Öyleyse Rus Mahallesinde gündelik hayat akışı da bu anlayış çerçevesi içinde yürüyor demektir. Bulunduğu yerlerde can güvenliğinin risk altında olduğunu düşünen taşra sakinlerinin hayata tutunabilme gayesiyle Rus Mahallesine sığınmalarının mantığı da bununla ilgilidir.

Roman, savaş koşullarında halkın yaşama tutunma çabasını ve bir şekilde akmakta olan gündelik hayat akışını bir kurgu içinde sunmayı hedeflemiştir. Bu bakımdan iç savaşın kendisi, olayları, koşulları, tarafları gibi hususlarla ilgili görünümler veya göstergeler içermez. Bu tür durumlar sadece genel tablo olarak ele alınır, detaylarının anlatımı hiçbir şekilde anlatıma konu edilmez. Çünkü roman savaşı ve çatışmayı anlatmayı hedeflememiştir. Kahramanlarının temsil ettiği mahallenin ruhu ve kültürü aslında her türlü şekliyle savaş karşıtıdır. Bu bakımdan gündelik hayat akışında bile savaş tezahürleri mahalle halkı tarafından da adeta görmezden gelinmiştir.

Suriye'deki iç göç hareketliliği genel karakteri itibariyle Dımaşk yönetimi kontrolü altındaki bölgelerde ve Dımaşk yönetiminin kontrolü altında olmayan bölgelerde ortaya çıkan iç göçler olmak üzere iki türlüdür. Rus Mahallesi, Dımaşk dâhilinde Dımaşk yönetimi idaresi altındadır. Romandaki ifadelendirme ile "özgürleştirilmiş" Gûta bölgeleriyle sınır oluşturmaktadır.[2] Buna göre bu romanda Dımaşk yönetimi altında bulunan bölgelerdeki göçmenlerin durumlarını söz konusu etmektedir.

Dımaşk'ın taşra bir semti olmakla beraber, Rus Mahallesi içerdiği bir takım sosyal aktivite alanları Dımaşk'ın farklı kültürel kesimlerinden günlük ziyaretlerin vazgeçilmez bir merkezi konumundadır. Yapılan ziyaretler, girişler ve uğramaların getirdiği günlük yoğunluğun ötesinde, çatışma sürecinde Rus Mahallesi taşradaki ikametlerini terk ederek güvenli barınma arayışıyla Dımaşk'a ulaşan iç göçmenlerin de sığınağı olmuştur. Bu göçmenlerin sayısı üç yüz bini aşmaktadır.[3] Bu kapsamda Dımaşk'ta barınmaya çalışan bu yurtsuzların koşulları, kaygıları, gündelik hayatlarının detayları da tıpkı savaş koşulları gibi anlatının hedefleri arasında yer almaz. Gündelik hayatın genel akışı içinde iç göçmenlerin Rus Mahallesindeki yaşama tutunmalarına doğal ve genel bir olgu olarak temas eder. Bu genellik içinde konunun sadece onların barınma boyutu üzerinden yine genel nitelikli değerlendirmelere konu olduğu görülür.

Barınma iç göçmenlerin en temel sorunu olarak anlatıya yansımış durumda. Aynı zamanda anlatıda doğrudan temas edilen göçmenlerin tek görünümü de barınma boyutunda. Bunun dahi anlatıda bir sorun olarak ele

[2] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 234.
[3] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 230.

alınıp tartışılması hedeflenmemiş aslında. Genel görünüm içinde yer alan doğal tablolardan biri olarak hedeflenmiş göçmenlerin barınma koşulları.

Olağan bir anlatım akışı içinde Gırnata sinemasının perdesindeki gösterimden kısa bir kesit bütün detaylarıyla tasvir edilir. Rod Steiger'in başrolünü üstlendiği Napolyon filminin seçilmiş bir kesitidir. Bu Sahnede bütün Avrupa'ya hükmeden ancak 1814'te Fransa'nın müttefiklere karşı ağır yenilgiye uğraması üzerine efsanevi komutan Napolyon'un gün doğumunda haykırdığı "asla vazgeçmeyeceğim" şeklinde kararlı sözü çınlamaktadır. Bu kararlı tutum, ancak gün ışığının yükselmesine kadar dayanabilmiş ve Napolyon tahttan feragat edip Elba Adası'na sürgüne gitmektedir. Perdedeki Napolyon'un salondaki muhatapları ise sadece barınma amaçlı Gırnata Sinemasına istifleme doluşmuş olan yoğun bir iç göçmen topluluğudur. Bu topluluk kudretli Napolyon'un dakikalar içinde tahttan feragat edip sürgüne gittiği sahneye maruz bırakılmıştır adeta.[4]

Ancak sinema salonunu istifleme doldurmuş olan iç göçmen topluluğu sabahın bu saatinde hâlâ uykudadır ve koltukların üzerinde geçirdikleri berbat bir gecenin bütün yorgunluğu ile kendilerinden geçmişçesine uykuya gömülmüşlerdir.[5] Napolyon'un "asla vazgeçmeyeceğim" haykırışına karşı emzikli bir bebeğin çatlarcasına ağlaması dışında hiçbir tepki oluşmamıştır. Bebeğin annesi bile en azından onunla ilgilenmek üzere uyanabilmiş değildir.[6]

Göçmenlerin sinema salonundaki istiflenmiş barınmasının ihtiyaç duyduğu makul açıklama, Rus Mahallesinde iç göçmenlerin barınma koşullarına temas etmeye vesile olmuştur. Can güvenliği nedeniyle taşradan daha güvenli olduğu düşüncesiyle Rus Mahallesine sığınmış olan insanların barınma ihtiyaçları vardır doğal olarak. Ancak ev bulmak imkânsız hale gelmiştir. Göçmenler inşaat halindeki yapıları bile doldurmuştur. Spor salonları, futbol sahaları gibi kolektif alanlar tamamen dolmuş durumdadır. Üstelik bütün şehirde olduğu üzere kiralar çok yükselmiştir. Sinemanın tam gün gösterim biletleri makul şekilde indirimlidir. Bundan dolayı bu göçmenler tam gün biletleriyle sinemayı bir barınma alanına çevirmiş durumdalar.[7] Gösterimdeki filmlerin akışı devam etmekle beraber kimsenin bunlarla ilgilenecek mecali bulunmamaktadır.

Esasen kurgusal karakteri ağır basan roman çatı öyküsü içinde iç göçmenlerin barınma sorununu tartışmanın hedeflenmediği değerlendirilmektedir. Anlatının kendi akışı içinde Napolyon gibi kudretli bir liderin tahtından feragat ederek sürgüne gittiği sahnenin iç göçmen

[4] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 109-117.
[5] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 109-110.
[6] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 111.
[7] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 109-110.

topluluğuna sunulmasının bir tasarım hedefine dayandığı muhakkaktır. Mevcut şartlarda bu sahnenin göçmenlerin ilgisini çekmemesi de doğaldır. Çünkü onlar mevcut koşullarda barınma ihtiyacına, gündelik uyku ihtiyacına odaklanmışlardır, aslında ümitsizliğe gömülmüşlerdir. Her şeye rağmen perdede akmakta olan Napolyon gösterimini perdenin önündeki sahnede fiilen canlandıran tiyatro sanatçısı Abdulcelîl Hicâzî'nin rolüyle bütünleşmesinin sanatsal bir tezahürü olarak çektiği iç ıstıraplar ve acılar göçmenlerin izlenimleriyle değerlendirilmiştir. Buna göre Hicâzî'de tezahür eden acılar göçmenler tarafından bir empati eseri olarak algılanarak kendi zorlu koşullarının ve acılarının bir paylaşımı olarak şükranla karşılamışlardır.[8]

Bu durumda Rus Mahallesindeki iç göçmenlerin maruz kaldığı çetin koşullar Dımaşk'ta bilhassa Rus Mahallesinde çetinleşen gündelik hayat içinde olağanlaşmış bir görünüm içindedir. Rus Mahallesinin sakinleri de yönetimin idari ve icrai mekanizmaları kadar "özgürleştirilmiş" bölgelere yapılan askeri operasyonların mahallede meydana getirdiği baskının ağırlığı altındadır. Bir taraftan da "özgürleştirilmiş" bölgelerden yapılan saldırıların birinci derece hedefi konumundadır. Üstelik Birleşmiş Milletler gibi kuruluşlarca yapılan insani yardımların yönetimin göz yumduğu idari mekanizmalardan iç göçmenlere ulaşması da imkânsız hale gelmiştir.[9] Bu koşullar gündelik hayatı ve gelecek beklentisini mahallede bütünüyle karanlığa gömerken iç göçmenlerin bu şartlar içinde bir de en temel yaşam gereksinimleriyle ilgili sıkıntıları eklenmektedir.

2. *Nuzûhu Meryem* Romanında İç Göç

Mahmûd Hasen el-Câsim'in *Nuzûhu Meryem* adıyla yayınladığı roman Suriye iç savaşı kaynaklı iç göç olgusu odağında tasarlanmıştır. Romanda bir ailenin Mahrada'da başlayan Mezraatu'n-necât'a oradan Rakka'ya olayların başlamasıyla yeniden Mahrada'ya Beyrut'a uzanan ve nihayet Gaziantep'te sonlanan göç öyküsü anlatılmaktadır.[10] Roman, Maharda'dan Rakka'ya göç etmiş Müslüman bir baba, Hristiyan bir anne ve kızları Meryem'den oluşan bir ailenin iç savaş koşullarındaki yaşam mücadelesinin öyküsüdür. Roman, hayatta kalabilmek için göç etmek zorunda kalan bir ailenin öyküsüdür. Hristiyan bir kız olan Sâre, Mahrada'dan Mezraatu'n-necât'a göç edilir. Müslüman bir gençle evlenir ve onunla birlikte Rakka şehrinde yaşamaya başlar. Kocasının tutuklanmasının ardından Sâre ve yeni doğan kızı Meryem için trajik iç göç serüveni gerçek anlamda başlamış olur. İç savaşın başlamasıyla güvenlik arayışıyla Mahrada'ya dönüş aile bu haliyle Suriye iç savaşının içine doğar. Bu süreçte

[8] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 116.
[9] Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, 230.
[10] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, Dâru't-tenvîr, Beyrut 2015.

babanın tutuklanmasıyla anne Sâre ve kızı Meryem için göç serüveni gerçek anlamda başlamış olur.[11]

Sâre kızı Meryem ile öncelikle Lübnan'a yönelir, Beyrut'a intikal eder. Bir süre sonra Avrupa'ya gitme hedefiyle Türkiye'ye giriş yapar. Bu arayış Gaziantep'te çadır kentte Sâre'nin ölümü ile sonlanmış olur. Bu son ise romanın başlangıcı olur. Anne Sâre, kızı Meryem'e bir defter bırakmıştır. Anlatıya temel olan ise bu defterdir. Anlatıcı kişi olan Sâre'nin gözlemleriyle Suriye'deki iç olaylar, iç ve dış göç olguları gerçek dünyadaki gelişmelerle eşzamanlı olarak anlatılmıştır. Göçün mahiyeti, kişilerin bütün açılardan durumları, göçün gerçekliği, zorlukları, sorunları bu göç anlatısında detaylandırılmıştır. Kurgudaki anlatımın dış dünyadaki gelişmelerle eş zamanlı olarak gerçek göç sürecine fiilen katılan bir aktörün gözlemleriyle ortaya konulması anlatıya önemli bir nitelik kazandırmaktadır.

Mahrada'dan Mezraatu'n-necât'a göç Sâre'yi tamamen yabancısı olduğu sosyal, dini ve fiziki çevreye taşımıştır. Aslında Suriye toplumu gerçek hayatta siyasi ve dini bölünmüşlüğe bağlı sosyal ve kültürel farklılaşmaya aşinadır.[12] Bu ilk göç de sözü edilen gerçekliğin yansıması olarak tasarlanmıştır. Göç kaynaklı müteakip mekânsal değişiklikler anlatıcı kişinin hafızasında bir aidiyet parçalanmasına yol açmıştır. Olayların başlangıcı ile dönüş yaptıkları Mahrada, anlatıcının hafızasında hayal ile gerçeklik arasında artık kuruyup kaybolmuş bir mekân olmuştur. Yeniden Mahrada'ya dönüşünü ise "eve döndü ama döndüğü ev aynı ev değildi" nitelemesi ile mekânsal anlamın zihinlerdeki çöküşünü gözlemlemiştir. Bu aynı zamanda insanların mekânla kurduğu duygu bağının iç göç süreçlerindeki değişimine dair bir göstergedir.[13]

Diğer taraftan roman iç göçün salt bir mekânsal değişiklikten öte insanlar arası ilişkiler açısından fiili bir değişim ve toplumsal değerler açısından gerçek çöküntüye sebep olduğunu ortaya koymaktadır. Aslında insanların en güvenli mahremi ve huzur kaynağı olan evler iç karışıklık nedeniyle bu özelliğini yitirmiş, güven ve huzur kaynağı olmaktan çıkmış, iç göç ise buna aidiyet yoksunluğunu da eklemiştir. Bu huzursuzluk ve güvensizlik ise toplumsal bir zihinsel gerilime evrilmiştir. Anlatıda iç göçle gerçekleşen mekân değişikliğinin sebep olduğu mekânsal aidiyet yoksunluğunun kademe kademe gerçekleşmesi izlenebilmektedir. Geçici hedefler ve cılız umutlarla gerçekleşen yer değişiklikleri mekânsal aidiyeti zihinsel olarak tamamen anlamsız hale getirmiş olmaktadır. Bu yoksunluk Sâre'nin örneğin "evimize yaklaştı, aslında sanki bizim evimiz olmayan evimize" şeklindeki ifadesinde sıradan ve çarpıcı bir formda

[11] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 39, 70, 80.
[12] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 95 – 96.
[13] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 173 – 182.

değerlendirilmiştir. Göçün her kademesine yüklenen geçicilik yani mekânsal aidiyet yoksunluğunun hayat tecrübesi ve yaşanmışlık denilebilecek hayat hafızasının oluşum imkânını ortadan kaldırdığına tanık olunmaktadır.

Göç sürecindeki hiçbir konak kalıcılık ifade etmemektedir. Romanda göçmenlerin zihinsel olarak her konak yerini geçici görme algısı gözlemlenebilmektedir. Bu ise geri dönüş fikrini zihinlerde hep canlı tutmaktadır. Bu döngü göçe konu sürenin ve sürecinin geçiciliğini her zaman birinci sıraya taşımıştır. Bu durum ise doğal olarak göçmenlerin geleceğe dair bakışını ve beklentilerini daha da önemlisi planlarını ve uğraşlarını belirsiz bir geleceğe ertelemesi anlamına gelmektedir.[14]

Sâre'nin ve ailesinin güvenlik arayışıyla başlayan iç göç hareketliliğinde her yeni kademe öncekinin üzerine kurulu daha zorlu bir süreç olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre her adım daha çetin bir adımın hazırlayıcısı olmuştur. Böylece hayat, yerleşikliğin hedefi olan konfor arayışının çok uzağında daha temel bir aşamaya evrilerek hayatta kalma ve var olabilme mücadelesi olarak şekillenmiştir. Bu açıdan anlatıcı kişi olan Sâre, her şeye rağmen harap olmuş güvensiz mekânda kalmaya devam etme ve en azından tehlike karşısında bir güvenlik arayışıyla göç etme seçeneklerinin toplumsal tutum üzerinde meydana getirdiği ikilemin farkındadır. Sâre her iki tutumun bir bedeli olduğunu iyi bilmektedir.[15]

Roman bütünlüğünde iç göçün meydana getirdiği kalıcı bir psikolojik etkilenmeye tanık olunmaktadır. Kişinin kendi varlığı, bireyliği ve özgüveni bu etkilenmenin hedefi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda kişinin kendisini üzerine inşa edip toplumsal olarak var ettiği kimliği de bu etkilenmenin hedefidir. Sâre kadın olma, eş olma, anne olma, öğretmen olma, sığınmacı olma, kurban olma, terörist olma gibi değişik roller arasında gidip gelmektedir. Fiilen de bu rollerin icracısı olduğu vesileler yok değildir aslında. Bu dalgalanmayı tetikleyip derinleştiren ise yaşadığı iç göç sürecidir. Mekânsal aidiyet yoksunluğuyla oluşan bu psikolojik etkilenme derinleşmesi hayata dair uğraşları hedefsizlikle eşitler hale gelmiştir. Bu ise tam anlamıyla geleceğe dair bir umut ve beklentinin kalmaması anlamına gelmektedir. Anne Sâre bu çalkantı içinde kızı Meryem'i hayata hazırlama uğraşı içinde her şeyi geçiştirmekle meşgul olmak durumundadır.[16]

İç göç sebebiyle mekânsal aidiyet bağlarının kopması aynı zamanda hayat bütünlüğüne ilişkin uğraşların da belirsizliğe boğulmasına sebep olduğundan anlatıcı kişi olan Sâre'nin binlerce kişilik topluluklar içinde bile kendisini yalnız başına, yardımsız ve çaresiz hissetmesine yol açmıştır. İç göçün gerçekleştiği coğrafya bir taraftan da devlet mekanizmalarının

[14] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 198 – 200.
[15] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 188-190.
[16] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 126.

denetiminde ve gözlemindedir. Bir taraftan da örgütsel yapılanmaların nüfuzu altındadır. Buna göre sosyal şartlar da bireylerin zihinsel huzursuzluğu, güvensizliği ve endişelenmesi için son derece elverişli olmaktadır. Bu da bireysel yalnızlığı ve psikolojik çaresizliği desteklemektedir. Roman bir taraftan da iç göçmenlerin ayrıca gözlem ve izleme maruz kaldıklarına dair değerlendirmeler içermektedir. Aynı durum iç göçün bütün konakları açısından geçerlidir. Sonuçta her mekân bir şekilde birilerinin kontrolü veya nüfuzu altındadır. Bu kontrol insanlara yönelik izlem ve gözlemi beraberinde getirmektedir. Üstelik gerçek hayatta Suriye halkı bu duruma alışkındır.[17]

Bir mekândan diğerine yapılan intikal mekânsal aidiyet kadar bireylerin kişilik ve vatandaşlık duygusu üzerindeki olumsuz etkileri kalıcılığa evrilmektedir. Böylece içe kapanma ve dar çevreye odaklanma refleksleri pekişmektedir. Böylece iç göç Suriye vatandaşlığı duygusunu ve aidiyetini olumsuz etkilemektedir. Bu çıkarsamayı teyit edici değerlendirmeleri roman bütünlüğünde izlemek mümkündür.

Nuzûhu Meryem romanı iç göç yol açtığı bireysel ve toplumsal sorunları yaşanmış süreçler ve fiili gerçeklikler üzerinden kurguya dönüştüren bir çerçeve sunmaktadır. Bu çerçeve içinde sosyal istikrarsızlık ile bireysel çöküntünün hayatın anlamı ve gelecek beklentileri açısından insanları boşluğa sürüklediği görülmektedir. İç göç bir güvenlik arayışı olsa da bu hedefin yeni konaklarda hiçbir zaman gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Bilakis insanların mekânsal aidiyet damarının yeniden kesilmesine sebep olan zincirleme iç göç hareketliliği bireysel özgüven, toplumsal ve sosyal aidiyet odağını da yok etmektedir. İç karışıklığın tetiklediği Suriye iç göçü, kitlesellik özelliği dolayısıyla göçmenler kadar göç etmeyip kalanlar açısından da kalıcı etkiler meydana getirmiştir. Buna göre romanın sözü edilen bu sonuçları teyit edici gerçeklikten esinlenmiş kurgular içerdiğine tekrar işaret edilmelidir.

3.el-Mevtu amelun şâkkun Romanında İç Göç

el-Mevtu amelun şâkkun romanı 2016'da yayınlanmıştır.[18] Hâlid Halîfe'nin kaleme aldığı bu roman Suriye iç göçünün erken dönemine ilişkin sıcak bir anlatım olarak değerlendirilebilir. Bu romanda da anlatıcı kahraman Abdullatîf'in iç savaş kaynaklı iç göçten önce bir iç göç tecrübesine maruz kaldığı görülmektedir. Bu göçün de bir trajediye bağlı gerçekleşmesi aslında bölge insanının trajik kaderine yapılan bir vurgu olarak pek çok süreç anlatısına yansımasıyla örtüşüktür. İstemediği bir evliliğe zorlanan kız

[17] Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, 125-132.
[18] Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, Dâru Nevfel, Beyrut 2016.

kardeş düğün gecesi kendisini yakmıştır.[19] Abdullatîf de bu trajedi sebebiyle köyünü terk edip adeta kendinden kaçarcasına Dımaşk kırsalına yerleşmiştir. İç savaşın başlamasıyla beraber Abdullatîf'in yaşadığı kasaba ateş hattı altında kaldığından temel yaşam koşullarını kaybetmiş ve Abdullatîf'in savaş kaynaklı iç göç serüveni böylece başlamıştır.[20] Dımaşk kırsalından Haleb kırsalına yönelen bu iç göç aslında Abdullatîf'in ölüm sonrası vasiyetine bağlı olarak başlamıştır. Abdullatîf, Dımaşk'ta çocuklarının yanında hayata veda etmiştir ve huzur içinde yatabilmeyi umduğu mekân ise gerçekte kendisinden kaçtığı köyüdür. Göç yolculuğunun meşakkatli olduğu kadar tehlikeli bir boyutta gerçekleştiği görülmektedir. Bu yolculuk aynı zamanda Dımaşk bölgesinden Haleb bölgesine göç güzergâhlarını da ışık tutmaktadır. Bu intikal bir taraftan da Dımaşk yönetimi, diğer oluşumlar, örgütler, muhalifler gibi başka odaklar tarafından görünür olan ve olmayan etkinlik ve kontrol mekanizmalarının maruz kalınan boyutunu aydınlatmak açısından fiili bir deneyim ortaya koymaktadır. Bu anlamda aşılan her sınırın, geçilen her engelin göçmenler açısından vatandan vatandaşlıktan bir kademe daha soğuma ve kopma ifade etmiş olması romana yansıyan önemli hususlardan biridir.[21]

Abdullatîf'in çocukları babalarının naaşını kendi köyüne defnetme amacıyla bu yolculuğu gerçekleştirirken büyüdükleri mekân ile babalarının köyü olan mekân aidiyeti arasında kendini gösteren ikilemle yüzleşmiş olurlar. Aslında bu yüzleşmeyi ortaya çıkaran şey yolculuğun kendisidir. Çocukların yolculuk boyunca her kademede karşılaştıkları şartlar onlar açısından mekânsal güvensizlik ve mekânsal aidiyet sorununu derinleştirir. Onlar açısından mekân artık korku ve endişe kaynağıdır, güvensizlik ve huzursuzluk sebebidir. Böylece psikolojik olarak mekânsal bağlar kopmuş olmaktadır. Çocukların bu ruh hali içinde ailevi ve toplumsal bağlar ve değerlerden koparak bu korku ve endişe halini bireyselleştirmesi son derece çarpıcı bir tezahür olmuştur.[22]

Roman iç savaşın Suriye coğrafyasında meydana getirdiği siyasi ve askeri karmaşanın bireyler ve toplum üzerindeki etkilerinin aynası gibidir. Bu itibarla farklı güçler, örgütler, oluşumlar tarafından kontrol edilen coğrafi mekânlar arasında intikalin fiili bir gerçekleşmesi romanın en belirgin yönü olmalıdır. Romanda bir ülke coğrafyası içinde gerçekleşen iç göç gerçekliğinin göçmenlerin psikolojik, toplumsal ve mekânsal algıları üzerindeki etkisi somutlaştırılmıştır. Nihayetinde göçmenler olumsuz koşullardan daha olumlu koşullar arayışıyla hareket etmektedir. [23] Ancak iç

[19] Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, 89.
[20] Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, 74-78.
[21] Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, 80-83, 88,
[22] Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, 90-92.
[23] Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, 40.

göç serüveni daha iyi koşullara kavuşmak bir tarafa göçmenlerin sahip olduğu bütün geleneksel, toplumsal ve bireysel algıları ve kanaatleri kökünden değiştirmiş olmaktadır. Suriye insanının geleceğine dair karamsar bir tasvir ortaya koyan *el-Mevtu amelun şâkkun* romanı iç göçün hedeflenen beklentileri karşılamaktan uzak olduğunu aksine bu istikrarsız ortam içinde insanların sahip olduğu geleneksel değerlerden de tamamen koparılmış olduğuna tanıklık etmektedir.

4.*Kimâş esved* Romanında İç Göç

Kimâş esved, Mugîre el-Huveydî tarafından yazılan bir romandır. Roman Suriye iç savaşı sırasında Rakka merkezinde Suriye'de toplumsal hayat koşullarını konu edinmiştir. Romanda Suriye iç savaşı sırasında iç göç, sürgün, toplumsal ayrıştırma, baskı ve şiddet olgusunu işlenmektedir. Kurgu, Rakka'nın DAİŞ tarafından ele geçirilmesinden sonraki zor koşullarda hayata tutunmaya çalışan bir ailedeki iki kadının hayat mücadelesi etrafında tasarlanmıştır. *Kimâş esved*, 2022 Gassân Kenefânî Arapça roman ödülü almıştır. Roman iç göçün coğrafi bir hareketliliğin ötesinde bireysel, toplumsal ve insani boyutlarını izleme vesileleri içermektedir. Bu açıdan iç göçün bireysel ve toplumsal açıdan yeniden inşasına zemin hazırlaması bir anlatı ile ortaya konulmuş olmaktadır.[24]

Romanın ana karakterlerinden Nesrin, Humus'tan Haleb'e oradan da Rakka'ya gitmiştir. İlki aşk peşindendir, sonrası kaçıştır, sonrası korkudur.[25] Diğer karakter olan Asya birinin dördüncü eşi olarak yeni bir hayatın içine göç etmiştir.[26] Rakka merkezli tasarlanan kurguda DAİŞ kontrolündeki Rakka huzurlu bir yaşam mekânı olmaktan çıkmış koca bir hapishane görünümündedir. Romanda bu iki kadının hayata tutunma uğraşı, bireysel, ailevi ve toplumsal çerçeve içinde ortaya konulmuştur.[27]

Romanda kendi doğal şartları içindeki doğal bir hayat akışından iç göç yoluyla psikolojik dağılma ve çöküntüye evrilmenin kademe kademe işlendiğini söylemek mümkündür. Bu çöküntü romanda birey benliğinin ve bireysel aidiyetin yok edilmesiyle gerekçelendirilmiştir. Bu durum romanda Nesrin'in ailesinden, akrabalarından, sevenlerinden hatta kendisinden vazgeçmesi üzerinden gerçekleşmiştir. Hatta Nesrin adını bile Suâd olarak değiştirmiştir.[28] Romanda özellikle iç savaş ve iç koşullarında kadınların yaşam şartlarını ortaya koymaya yönelik odaklanma amacından söz edilebilir. Dış koşulların ve harici dayatmaların getirdiği yük kadar toplumsal yaklaşımların ve değerlendirmelerin acımasızlığı da romanın ele

[24] Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, Tekvin, Kuveyt 2020.
[25] Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, 64, 66.
[26] Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, 88.
[27] Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, 36, 55.
[28] Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, 62-63.

almaya değer gördüğü bir boyut olmalıdır. DAİŞ kontrolündeki kamplarda kalmış olmak kadınların "şaibeli" olarak sayılmaları için yeterli bir nedendir. Onların birer kurban birer mağdur olması hiçbir şeyi değiştirmemektedir. Bu durumda iç göç toplumsal sınıfları yeniden yapılandırmış demektir. Bu yapılandırmada en zayıf halka güçsüzler ve kimsesizlerdir. Zaten çetin olan hayat şartları bütün acımasızlığını onlara yöneltmektedir. Bunu da hak, adalet ve özgürlük arayıcılarının ve savunucularının eliyle yapmaktadır.[29]

Bu romanda daha iyi şartlara kavuşmak umuduyla yapılan iç göçün kademe kademe kişinin kimliğinin çökmesi ve sahip olduğu değer yargılarının dahi anlamının yitirmesiyle son bulduğuna tanık olunmaktadır. Mekânsal aidiyetin kaybolması yeni göç istasyonlarında bunun inşa edilememesi bireyin zihninde mekânsızlık algının yerleşmesine sebep olmaktadır. Sonraki aşamada ise mekânsızlık kimlik kaybına yol açmakta ve kişinin kendisinden bile uzaklaşmasına zemin hazırlamaktadır. Göç edilen yerleri kuşatan çetin şartlar, sürekli korku hali, ihanete uğrama endişesi, zorbalığa maruz kalma korkusu hayatı bütünüyle bir kâbusa çevirmektedir. Bu derin bireysel etkiler aynı zamanda toplumsal ilişkileri de güvensizlik ve gerginlik temeline oturtmaktadır. Nesrin'in adını değiştirmesi, kitap okumak gibi bütün alışkanlıklarından geçmesi hatta aynaya bakmaktan bile kaçınması kaçışın göstergeleri olarak romana yansımıştır. Bu koşullar ise güvensizliğe kalıcılık kattığından göç edilen her yeni mekân yeni bir kaçışın başlangıcı olmaktan öteye geçmemektedir. Nesrin artık siyah kumaş işlemeye gömülmüştür. Renkli kumaşlarda hayır yok. Artık bireyler düzelme ve iyileşme beklentilerinden vaz geçmişlerdir. Bunun yerine zor koşulları kabullenip hüzne boyun etme bir yaşam biçimi haline gelmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada modern Suriye romanında iç göç temasının incelenmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede modern Suriye roman yazıcılığının güncel toplumsal olaylara karşı reflekslerini belirlemek, bu tutumu gerçekleştirme biçimini ortaya koymak, bu gerçekleştirmenin gerçek hayatla kesişmesini, ayrıca bunun kurgusal ve gerçeklik boyutunu tespit etmek hedeflenmiştir.

Bu hedefi gerçekleştirmek üzere iç göç teması içeren Khalil Alrez'in *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, Mahmûd Hasen el-Câsim'in *Nuzûhu Meryem*, Hâlid Halîfe'nin *el-Mevtu amelun şâkk*, Mugîre el-Huveydî'nin *Kimâş esved* adlı romanları olmak üzere dört adet roman belirlenmiştir. Bu romanlarda doküman analizi yapılarak iç göçle ilgili olgular tespit edilmiş ve bu olgular her roman açısından ayrı ayrı terkip edilerek yorumlanmıştır. Şam'ın Uykusuz Zürafası bir göç romanı değildir. Bu roman savaş koşullarında toplumun hayata tutunma uğraşına kendine özgü bir yorumdur. Ütopik kurgu

[29] Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, 166-170.

yönü ağır basan bir tasarım olan Rus mahallesinde bir iç göçmen topluluğunun tezahürlerine dolayısıyla yer vermiştir. Diğer romanlar ise ruhu itibariyle gerçek şartlarda yaşanmışlıklardan tasarlanmış anlatılardan oluşmaktadır.

İncelenen romanlarda Suriye iç karışıklığına bağlı iç göçün güvenlik arayışına bağlı bir girişim olarak tezahür ettiği görülmektedir. Bu anlamda kırsalda ve kentlerde toplumsal olarak güvenlik amacıyla göç etme ile hareket etmeyip bekleme şeklinde iki tutumun ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu ikilik bile iç göç olgusunun daha en başında bir toplumsal ayrışmayla başladığını göstermektedir. Hedeflenen güvenliğin de zihinsel olarak hiçbir zaman gerçekleşmediği görülmektedir. İstikrarsız gidişat içinde sürekli korku ve endişe hali aynı zamanda gelecek kaygısı zihinsel huzursuzluğu ve güvensizliği kalıcı hale getirmiştir.

İç göçün romanlara yansıyan başlıca tezahürlerinden biri bireysel ve kolektif olarak mekânsal aidiyet yoksunluğudur. Başta güvenlik olmak üzere içinde bulunulan koşullardan daha iyi koşullara kavuşmak amacıyla girişilen göç hareketliliği genelde tek hamleden ibaret kalmayıp süreklilik göstermiştir. Bu ise zihinsel olarak mekânsal aidiyet bağlarının kopmasına ve daha önemlisi bu bağların yeniden inşa edilme inanç ve umudunun yok olmasına sebep olmuştur. Daha iyi koşullar arayışıyla gerçekleşen zincirleme iç göç hareketliliğinin hiçbir şekilde beklentileri karşılamamış olması romanlarda ortaya çıkan önemli görünümler arasında yer almaktadır. Hatta aksine her yeni hareketlilik mekânsal ve kimliklerin bir kademe daha aşınmasına ve bu aşınmanın derinleşerek kalıcılık kazanmasına yol açtığı görülmektedir. İç göçlerin nihayetinde dış göç hedefine evrilmesi de önemli bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

İç göçün sebep olduğu mekânsal aidiyet yoksunluğu aynı zamanda kişilerin bireysel kimliklerini ve değerlerini yitirmesine yol açmıştır. Bu açıdan bireylerin hayatı, toplumu ve kendilerini sorgulamaya yönelerek içinde bulundukları şartlar karşısında özgüvenlerini yitirmeye durdukları görülmektedir. Bireysel güvensizlik hali ise bir taraftan da toplum bireylerine karşı ve toplumsal değerlere karşı kalıcı bir güvensizliğe sebep olmuştur. Özgüven sorgulaması ve kendine inanma hissinin kaybedilmesi ise geleneksel ailevi ve toplumsal değerlerin aşınmasına, değersizleşmesine zemin hazırlamıştır.

Göçmenlerin güvenlik arayışıyla gerçekleştirdikleri göç ile yeni koşullarda her defasında daha çetin daha zorlu hayat koşullarıyla karşılaşmalarının olağanlaşması romanlarda dikkate değer görülen hususlardan biri olmuştur. Aynı durumun zorlu hayat koşulları karşısında kabullenme ve teslimiyetçi tutumun da olağanlaşması açısından da söz konusu görülmektedir.

Kaynakça

Khalil Alrez, *Şam'ın Uykusuz Zürafası*, çev. Eyyüp Tanrıverdi, Timaş, İstanbul 2025.

Mahmûd el-Câsim, *Nuzûhu Meryem*, Dâru't-tenvîr, Beyrut 2015.

Hâlid Halîfe, *el-Mevtu amelun şâkkun*, Dâru Nevfel, Beyrut 2016.

Mugîre el-Huveydî, *Kimâş esved*, Tekvin, Kuveyt 2020.

ARAP MEDYASINDA KİTLESEL SURİYELİ GÖÇÜNE İLİŞKİN ANLATIM VE KAVRAMLAŞMA: EL-CEZÎRE İNCELEMESİ

EYYÜP TANRIVERDİ*

Öz

Bu çalışma kitlesel Suriyeli göçünün Arap medyasındaki terminoloji ve anlatım tezahürlerini incelemek hedefiyle yapılmıştır. Konu ile ilgili yapılmış yayınların tarihsel dağılım, konu çeşitliliği ve coğrafi dağılım kriterlerinde büyük bir hacim oluşturması ve küresel bir sorunsal halini alan Suriyeli göçünü çok yönlü işleme yeterliği göstermesi dolayısıyla el-Cezîre kanalının yayınlamış olduğu içerik esas alınmış ve bu yönde sınırlandırma yapılmıştır. Toplamda 280 civarında yayın içeriğinde Suriyeli göçünün kavramsal çerçevesi ve konunun Arapça ifadelendirme ve anlatım kapasitesi tespit edilmiştir. İlgili içerik kapsamında konunun tarihsel süreci, göçmenlerin coğrafi dağılımı, ele alınmış konular açısından da bir çerçeve oluşturulmuştur.

Anahtar kelimeler: Suriyelilerin göçü, Suriyeli göçmenler, Suriyeli mülteciler, Arap medyası, Arap Dili, el-Cezîre kanalı.

THE SYRIAN MASS MIGRATION IN ARABIC MEDIA: AN EVALUATION THROUGH AL JAZEERA; TERMS AND EXPRESSIONS

Abstract

The Syrian mass migration emerged a global crisis from its very beginnig and had worldwide reflection. So that Arabic media was not to stay unconcerned with the migration of Syrian in large number having influences on neighbouring societies and states at first and the others by then. Until the ending of the conflict process in Syria by the end of 2024 nearly three hundred content was released relevant to the case on Al Jazira, which is to be accepted the pioneer between Arabic media organisations, from where this study originated and planned as an academical presentation aiming to discover and determine the terms and expression derived to describe the migration field in Arabic. And it was a success to see the lingual sufficiency to endeavor the migration field through the words, terms, expressions and de ability of derivation to deal with the new aspects.

* Prof. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Diyarbakır/ Türkiye, ORCID: 0000-0002-5675-1474, eyyuptanriverdi@gmail.com

Keywords: Syrian mass migration, Syrian refugees, Syrian asylum seeker, Arabic media, Arabic language, al Jazeera

Giriş

Ocak 2011'den itibaren Suriye'de yolsuzluk ve insan hakları ihlallerine karşı gelişen tepkisel sivil hareketlilikler görülmekle beraber, 15 Mart 2011'de Suriye'nin güney kenti Der'a'da gerçekleşen geniş çaplı gösteriler, Suriye tarihinde tam bir dönüm noktası oldu. On beş yıl sürecek olan ve Suriye'yi tüm açılardan bütünüyle derinden etkileyen süreç, Der'a'daki gösterilerle başlamış oldu. Bu yüzden sonraki süreçlerde Der'a "devrimin beşiği" olarak anılmıştır. Nihayet 08 Aralık 2024 tarihinde İdlib merkezli Hey'etu Tahrîri'ş-Şâm grubunun Şâm'ı ele geçirdiğini ilan etmesiyle Beşşâr Esed yönetimindeki Baas rejimi son buldu.

Ülke geneline yayılan gösteriler karşısında yönetim güçleri gösterileri askeri müdahale ile bastırma yoluna gitti. Bu ise çatışma ve savaş ortamının oluşmasının yolunu açtı. Süreç boyunca yüzbinlerce insan hayatını kaybetti. Milyonlarca insan evini kaybetti, yaşadığı yeri terk etmek zorunda kaldı. Milyonlarca insan iç ve dış göç yaşamış oldu. Suriye içinde en az üç milyon kişinin iç göç yaşadığı kabul edilmektedir. Aynı zamanda milyonlarca kişi Türkiye, Ürdün, Lübnan, Irak ve Mısır gibi ülkelere, bir kısmı da bu ülkelerden çeşitli dünya ülkelerine göç etti.

Ülke içinde evlerini kaybeden ya da güvenlik arayışıyla yaşamakta olduğu yerleri terk etmek zorunda kalan iç göçmenler kitlesel bir varlık oluşturmuştur. Aynı şekilde ülke dışına yapılan göçlerin ulaştığı hacim de kitlesel dış göç niteliği kazanmıştır. Kitlesel niteliği bu göçlerin uluslararası kuruluşların ilgilenme alanında değerlendirilmesi için yeterli olmuştur. Bu durumda BM Mülteciler Yüksek Komiserliği kadar, göç ve insan ile ilgili bütün kuruluşların konunun tarafı olarak müdahil olmasına yol açmıştır. Böylece Suriyeli göçmen konusunun süreç boyunca dünya gündemine yerleşmesini beraberinde getirmiştir. Suriye'de iç ve dış göçü başlatan ana gerekçe yani rejim uygulamalarından kaynaklı can güvenliği gerekçesi ortadan kalkmış olsa bile ülke dışındaki Suriyeliler hâlâ göçmen durumunda oldukları için konu sıcaklığını aynı şekilde korumaya devam etmektedir.

Dünya gündeminde yer alan temel bir sorun olarak Suriyeli göçmenlerin iç ve dış kitlesel göç hareketliliğinin çeşitli boyutlarıyla dünya medyasına yansıması son derece doğaldır. Konunun Arap medyasındaki yansımaları da aynı şekilde beklenen bir durumdur. Bu itibarla kitlesel Suriyeli göçü konusunun Arap medyasının küresel düzeyde başlıca temsilcileri arasında yer alan ana akım medya merkezleri açısından ele alınması ve değerlendirilmesi bir araştırma alanı olarak değerlendirilebilir.

Araştırma kapsamında el-Cezîre, Şarku'l Avsat, Syria TV, İnebbeledî, Kanâtu Haleb el-yevm ve BBC Arabic basın kuruluşlarının konuya ilişkin yayınları incelenmiştir. 2011-2025 tarih kesiti arasında el-Cezîre'nin konuya ilişkin yaptığı yayın, araştırma ve inceleme çalışmalarının geniş bir hacim oluşturduğu görüldüğünden konuyu el-Cezîre merkezli bütünlük içinde ortaya koyma hedefiyle bu yönde sınırlandırma yapılmıştır. Sözü edilen hacim ve bütünlük göç hedef istasyonlarının dünya coğrafyasına dağılımı, göçün siyasi, idari, iktisadi, sosyal, gündelik hayat, hava şartları, hayat koşulları, kitlesellik, ulusal ve uluslararası organizasyonlar açısından ele alınışı, sağlık, eğitim, uyum, sosyal hayata katılım, geri dönüş, gönüllü geri dönüş, zorunlu geri dönüş gibi açılardan ele alınışı itibariyle değerlendirilmiştir. Aynı zamanda 2011-2025 yılları arasında Suriyeli göçünün ilgili konular açısından ele alınma ve değerlendirme yoğunluğu da önemli bir kriter sayılmıştır. İlgili tarihsel süreçte bu kriterlerin bütünlüğü açısından el-Cezîre yaklaşımının ve içerdiği materyalin fevkalade bir hacim oluşturduğu ve konuyla ilgili araştırmalara alt yapı oluşturacak yeterlikte olduğu görülmüştür.

Araştırmanın alana yayılan kavramsal çerçevesinin konu detaylarına bağlı olarak genişleme göstereceği açıktır. Alanın taşıyıcı kavramları ise metin içi incelemelerle teyit edilerek kesinleştirilmiştir. Bu kavramlar aynı zamanda araştırmanın temel taşıyıcı kavramları olarak tasarlanmış bulunmaktadır.

A.Anlatım ve Kavramlaşma

Araştırmanın alan bütünlüğü açısından çatı kavram olarak "الهجرة" kelimesi bütün içeriğin detaylarını kuşatıcıdır. Arapçada "الهجرة" kelimesi Türkçede "göç", İngilizcede "migration" anlam alanının Arapça karşılığı olarak kavramlaşmış bulunmaktadır. Göç kavramı uluslararası literatürde "Uluslararası bir sınırı geçerek veya bir Devlet içinde yer değiştirmek" şeklinde tanımlanmaktadır. Tanım ayrıca "Süresi, yapısı ve nedeni ne olursa olsun insanların yer değiştirdiği nüfus hareketleridir" ve "yerinden edilmiş kişiler, yerinden çıkarılmış kişiler ve ekonomik göçmenler dahildir" şeklinde detaylandırılmaktadır.[1]

Göç kavramının genel içerik tanımlaması araştırma alanı kapsamındaki metinler açısından "iç göç" kavramı ile çatışma meydana getirmiş durumdadır. Aslında iç göç kavramı göç kavramının alt detaylarını belirlemektedir. "İç göç" yani "integral migration" Uluslararası Göç Örgütü sözlüğünde "Yeni bir ikamete sahip olmak amacıyla veya yeni bir ikametle sonuçlanacak şekilde insanların ülkenin bir bölgesinden başka bir bölgesine göç etmeleri" şeklinde açıklanmakta ve "geçici veya daimi olabilir" şeklinde

[1] Bkz. *Göç Terimleri Sözlüğü*, "göç" maddesi, 22.

nitelenerek iç göçün sınırsal çerçevesi "iç göçmenler menşe ülke içinde yer değiştirirler, ama yine menşei ülkede kalırlar" şeklinde kesin olarak belirlenerek tanımlanmıştır.[2]

Arapça literatür ise kavramlaştırmada bu ayırımı dikkate almıştır. Göç kavram alanının genel tanımına karşılık Arapça literatürün sınırları tam olarak netleştirilmiş bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Bu yaklaşımın dil formasyonu ve kültürel zemin ile uyumlu olarak şekillendiğini söylemek mümkündür. Sözü edilen durum araştırma alanına dahil metinler kapsamında da iç göç ve dış göç ayırımı üzerinden karşılık bulmuştur. Buna göre menşe ülke sınırlarını aşan hareketlilikler "الهجرة" kavramıyla karşılanırken menşe ülke içinde başlayıp ülke sınırları içinde sonlanan hareketlilikler "النزوح" kavramıyla karşılanmıştır. Bu ayırım Arapça literatürde oturmuş bir kullanım halini almıştır. Buna göre menşe ülke sınırlarını aşan göç Arapça literatürde "الهجرة", ülke sınırları içinde başlayıp sonlanan yer değiştirmeler "النزوح" ifadesiyle kavramlaşmaktadır. Her iki kavramın içeriğine yönelik kabul bağlantılı olarak "اللجوء" kavramını da gündeme getirmiş olacaktır.[3] Bu ayırım çerçevesinde ikisi tamamen ayrı konular olarak ele alınıp değerlendirildiğinden "النزوح" kavramıyla ifadeye konu iç göç hareketliliği araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Kapsamdaki metinlerdeki iç anlatım kadar başlıklandırma açısından da "الهجرة" kavramı bütün gramatik görünümleriyle yoğun bir kullanım göstermiştir. Bu itibarla "هجرة السوريين" izafet terkibi alanın genel çerçevesini kuşatmış bulunmaktadır. Suriyeli göçünün menşe ve hedef toplum demografik yapısını etkileme olasılığı itibariyle taşıdığı kitlesel nitelik ise "الهجرة الجماعية" kavramıyla karşılanmıştır. Bu kavram da ilgili metinlerin içeriğinde sıklıkla kullanıma konu olmuştur. Göç eyleminin gerçekleştirici olarak "المهاجر" kavramının yaygın kullanımı görülmektedir. Suriyeli göçmenler açısından zorunlulukların yüklediği sığınma boyutu dolayısıyla "اللاجئ" kullanımının baskınlığı dikkat çekici olsa bile "المهاجر" kullanımının yaygınlığı aynı oranda metinlerde gözlenmiştir.

Suriyeli göçünün nihayetinde "zorunlu göç" olması itibariyle "التهجير" kavramının da ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekir. Arapça kelime kipi itibariyle harici merkez kaynaklı göç etme olgusunu "التهجير" "zorla göç ettirme", "zorunlu göç" kavramı karşılar. Şartların oluşturduğu zorunluluğa rağmen muhtemelen merkezi bir idarenin göç konusunda zorlayıcı bir uygulamasının en azından resmileşmemiş olması nedeniyle bu kavramın araştırma kapsamındaki metinlere yansımasının çok sınırlı olduğu

[2] Bkz. *Göç Terimleri Sözlüğü*, "iç göç" maddesi, 27.

[3] el-Cezîre'de yer verilen 02.12.2023 tarihli ansiklopedik bir bilgilendirme içeriği "el-Hicre ve'l-lucû' ve'n-nuzûh..evcuhu't-teşâbuh ve'l-ihtilâf" başlığı altında bu üç kavramı açıklamaya odaklanmıştır.

gözlenmiştir.[4] Bu sınırlı kullanımlar da izafet terkibi yöntemiyle "تهجير السوريين" ya da niteleme terkibi yöntemiyle "التهجير السوري" olarak şekillenmiştir. Bu anlam alanını temsil açısından "الهجرة القسرية" kavramının genelde zorunlu göç olgusunun ifadesi özelde ise Suriyelilerin göçü ile ilgili kesitsel görünümler itibariyle daha belirgin bir yaygınlık gösterdiği belirtilebilir.

"الهجرة" kavramı ile bağlantılı şekillenen diğer bir kavram alanı ise "düzensiz göç", "irregular migration" ya da "yasadışı göç", "illegal migration" olgusudur.[5] Düzensiz göç konusu da son yıllarda ilgili uluslararası örgütler ile ülkelerin gündemlerinde yoğun olarak yer tutmaya başlamıştır. Bu konu ile ilgili kavramlar, düzenlemeler ve mevzuatlar da şekillenme aşamasındadır. Bu kapsamda Arapça literatürün "الهجرة غير القانونية", "الهجرة غير الشرعية" ve "الهجرة غير النظامية" kavramlarını geliştirdiği görülmektedir. Bu kapsamda "الهجرة السرية" "gizli göç/saklı yapılan göç" ve "ظاهرة الهجرة غير القانونية" "yasadışı göç olgusu" kullanımları gelişmiş bulunmaktadır. Bu kavramlar da konunun gündemde yer alışı ölçüsünde literatürde aynı anlam alanını karşılamak üzere kullanım tutmaktadır. Araştırma kapsamında kullanılan metinlerin kapsamı açısından ise bu üç kavramın da kullanıldığı tespit edilmekle beraber "الهجرة غير النظامية" kavramının daha yaygın kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunun olumsuzluklarını giderme kapsamında ise "مواجهة الهجرة غير النظامية" yani "düzensiz göç ile yüzleşme/mücadele" ve daha yaygın olarak "مكافحة الهجرة غير النظامية" "düzensiz göç ile mücadele", ayrıca "شبكة الهجرة غير النظامية" "düzensiz göç şebekesi" terkipleri kullanılmaktadır.

Araştırma altyapısını oluşturan metinler kapsamında "الهجرة" kavramı bağlantısıyla "موجة الهجرة" ya da "موجات الهجرة" yani "göç dalgası/ları", "سبب الهجرة" ya da "اسباب الهجرة" yani "göç sebebi" ya da "göçün sebepleri", "قانون الهجرة" "göç kanunu", "مشروع قانون الهجرة" "göç kanunu taslağı", "طريق الهجرة" yani "göç güzergahı", "رحلة الهجرة" "göç yolculuğu", "قوافل المهاجرين" yani "göç kafileleri", "ادارة الهجرة" "göç idaresi/göç yönetimi", "خريطة الهجرة" "göç haritası", "ابواب الهجرة" "göç kapıları", "الهجرة عبر الطريق غير آمنة" "güvenli olmayan yollarla göç", "شبكات الهجرة غير النظامية" "düzensiz göç şebekeleri" "هجرة الشباب" "gençlerin göçü", "göç yolu", "الإجبار على الهجرة" "göçe zorlama", "التعامل مع المهاجرين" "göçmenlerle ilişki/göçmenlere karşı davranma", "قيود التعامل مع المهاجرين" "göçmenlere karşı davranma ilkeleri",

[4] "Zorla göç" "forced migration" kavramı, doğal ya da insan yapımı nedenlerden dolayı içerisinde yaşama ve refaha yönelik tehditleri de içeren bir zorlama unsuru bulunan göç hareketi" olarak tanımlanmaktadır, Bkz. *Göç Terimleri Sözlüğü*, "zorla göç" maddesi, 69. Bu haliyle bütün göç hareketliliklerinin bu kapsama gireceği açıktır.

[5] IOM sözlüğü her iki kavramı maddeleştirmekle beraber "yasadışı göç"ü "düzensiz göç"e yönlendirmiş, bunu da "Gönderen, transit ve alıcı ülkelerin düzenleme normlarının dışında gerçekleşen hareketler" şeklinde tanımlamıştır, bkz. *Göç Terimleri Sözlüğü*, "düzensiz göç" maddesi, 15.

"وضع الحماية المؤقتة للمهاجرين" "göçmenler için geçici korumanın konulması", "هجرة الى المجهول" "meçhule göç", "حلم اللاجئين بالهجرة" "mültecilerin göç hülyası", "ادب الهجرة" "göç edebiyatı", "ادب التهجير" "göç edebiyatı, ayrıca "موسم الهجرة الى الشمال السوري" gibi kavram ve kullanımların üretilmiş içeriğe yaygın bir şekilde yansıdığı tespit edilmektedir.

Araştırma kapsamına dahil alan bütünlüğünde اللجوء ifadesinin de üst düzeyde taşıyıcı ifade olarak kavramlaştığı görülmektedir. "Sığınma" ve "iltica" anlamında اللجوء kelime kökü, olgu ve ilgili bütün konular açısından ayrıca "iltica" ve "sığınma" eyleminin gerçekleştiricisi "اللاجئ" bütün türev ve gramatik kullanımlarıyla metinlerde yoğun bir kullanım göstermiştir. Kavramın "Suriyeli" nitelemesiyle terkipleşmesi "السوريون اللاجئون" olarak şekillenmiştir. Kavramın bu şekilde metin içeriği kadar başlıklandırmalarda da anahtar kavram olarak kullanıldığı görülmektedir.

"اللجوء", "sığınma" ve iltica" olarak karşılanmaktadır. Eylemin faili ise "sığınmacı" ve "mülteci" şeklinde kavramlaşmıştır. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliğinin kabul ettiği "mülteci", "refugee/mandate" tanımı 1951 Cenevre Sözleşmesi ile 1967 Protokolüne atıfla, ayrıca alt ayırımdaki kullanım ve tanımlar göz ardı edilmeksizin, "ev sahibi ülke tarafından mülteci olarak tanınıp tanınmaması farketmeksizin, Yüksek Komiserlik tarafından sağlanan Birleşmiş Milletler korumasından yararlanmaya hak kazanan kişi" olarak tanımlanmıştır.[6] Bu anlamda araştırma kapsamındaki metinlerde اللجوء ifadesinin uluslararası genel literatürün en genel haliyle örtüştürülerek kullanıldığına tanık olunmaktadır. Bu kapsamda uluslararası sözleşmelere taraf ülkelerin iç mevzuatları ile uygulamalarına göre kavram ve fiili durum örtüşmeleri açısından oluşabilecek uyuşmazlıklar, çelişik durumlar ve farklılıkların tali sayıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Türkiye'nin mer'î mevzuatı açısından 1967 Protokolü coğrafi şartı açısından "mülteci" ve "iltica" kavramları Suriyeliler açısından söz konusu olmamakta, 2014 tarihli Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu[7] ile bunun uygulama yönetmeliği[8] kapsamında geçici koruma statüsünün ihdasına karşılık araştırma kapsamındaki yaklaşımda bu alt ayırımların "اللجوء" kavramının kapsamı açısından her bir ülke açısından ayrı ayrı dikkate alınması zaten pek mümkün ve olası değildir. Yine de detaya odaklanmış metinlerde "geçici koruma"nın "الحماية المؤقتة" olarak kavramlaştığına atıf yapılmalıdır. Bununla ilişkili olarak ayrıca genel olarak "حماية" "koruma", "بلا حماية" "korumasız", "الحماية الثانوية" "ikincil koruma", "منح الحماية" "ikincil koruma sahibi", "حامل الحماية الثانوية" "koruma sağlanması/koruma verilmesi" gibi kullanımlar da söz konusu olmuştur. Bu

[6] Bkz. *Göç Terimleri Sözlüğü*, "mülteci" maddesi, 42.
[7] *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, Madde 3, r, s, ş bentleri., Madde 50, 51, 62-64, 73-74, 83.*
[8] Yabancılar Ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik

durum ise metinlerde ABD, Almanya, Mısır ve Türkiye gibi ülkelerin mevzuatı ve ilgili uygulamalara ilişkin değerlendirmeler açısından söz konusu edilmiştir.

Konu etrafında üretilmiş olan içerikte "اللجوء" kavram alanıyla ilişkili olarak çok sayıda ifadelendirmenin yaygın olarak kullanımda olduğu görülmektedir. Bu kapsamda "مفوضية اللاجئين" "Mülteciler Komiserliği", "ازمة اللجوء" "iltica faciası/felaketi", "كارثة لجوء" "iltica dalgası", "موجة لجوء" "iltica krizi", "نظام اللجوء" "iltica sistemi", "حق اللجوء" "iltica hakkı", "حق اللجوء" "لجوء على" "Suriyelilerin ilticası", "اللجوء السوري" "siyasi iltica hakkı", "السياسي" "اسباب اللجوء السوريين" "duble sığınma/sığınma üstüne sığınma", "لجوء" "طلبات اللجوء" "iltica talepleri", "تجميد طلبات" "Suriyelilerin iltica sebepleri", "تعلق طلبات لجوء السوريين" "iltica taleplerinin dondurulması", "اللجوء" "سياسة صفر طلبات لجوء" "sıfır mülteci talebi politikası", "اجراءات اللجوء السوريين" "Suriyelilerin iltica işlemleri/Suriyelilerin ilticasına karşı önlemler" gibi ifadeler bu kapsamda yer almaktadır.

Aynı şekilde "اللجوء" eyleminin gerçekleştirici olarak ism-i fail formuyla "اللاجئ، اللاجئون" kullanımları da yaygın olarak kavramlaşmış bir görünüme sahiptir. "اللاجئون السوريون غير المسجلين" "Kayıtdışı Suriyeli mülteciler", "انهاء ازمة اللاجئين" "mülteciler krizi", "ازمة اللاجئين" "mülteci krizinin sona erdirilmesi", "مأساة اللاجئين" "mülteci trajedisi", "الاطفال اللاجئون" "çocuk mülteciler", "عمالة الأطفال اللاجئين" "çocuk mültecilerin çalıştırılması", "توزيع اللاجئين" "mültecilerin sayısı", "اعداد اللاجئين" "mültecilerin dağılımı/dağıtılması", "ملف اللاجئين السوريين" "Suriyeli mülteciler dosyası", "سفينة اللاجئين" "mültecilerin gemisi/mültecileri taşıyan gemi", "خيام اللاجئين" "mülteci kampları", "بوابة عبور اللاجئين" "mülteci geçiş kapısı", "استقبال اللاجئين" "mültecilerin geleceği", "مستقبل اللاجئين" "mültecilerin geleceği", "اللاجئون المحتالون" "Suça bulaşmış mülteciler", "تهريب اللاجئين" "mültecilerin kaçırılması/mülteci kaçakçılığı", "سماسرة اللاجئين" "mülteci simsarları", "تجارة سماسرة اللاجئين" "mülteci simsarları ticareti", "تجاهل مأساة اللاجئين" "mülteci trajedisinin görmezden gelinmesi", "تدفق اللاجئين" "mültecilerin dalga dalga hareketliliği", "وقف تدفق اللاجئين" "mülteci dalgalarının durdurulması", "برنامج للاجئين" "mülteciler için yapılan program", "عبء اللاجئين" "mültecilerin yükü", "معاناة" "iltica fetvaları", "فتاوى اللجوء" "mültecileri etkileyen olumsuzluklar", "ضغوط على اللاجئين" "mülteciler üzerindeki baskılar", "العنصرية تجاه اللاجئين" "mültecilere karşı ırkçılık", "منشورات تحرض على اللاجئين" "mültecilere karşı kışkırtıcı broşürler", "استهداف اللاجئين" "mültecilerin hedef alınması", "مساعدة اللاجئين" "mülteci yardımı", "تبرعات اللاجئين" "mültecilere yapılan bağışlar", "حماية اللاجئين" "Suriyeli mültecilerin korunması", "انقاذ اللاجئين" "mültecilerin kurtarılması", "دعم اللاجئين" "mültecilerin desteklenmesi", "التواصل مع اللاجئين" "mültecilerle iletişim kurma", "إساءة معاملة اللاجئين" "mültecilere kötü

davranma", "ترحيل اللاجئين" "mültecilerin umutları", "آمال اللاجئين" "mültecilerin zorla geri gönderilmesi", "وقف ترحيل اللاجئين" "mültecilerin zorla geri gönderilmesinin durdurulması", "الكف عن ترحيل اللاجئين" "mültecilerin zorla geri göndermeyi sonlandırma", "اغلاق الابواب امام اللاجئين" "kapıların mültecilere kapatılması", "اجبارية عودة اللاجئين" "mültecilerin geri dönüşünün zorunlu tutulması", "توطين اللاجئين" "mültecilerin yerleştirilmesi", "اعادة توطين اللاجئين" "mültecilerin yeniden yerleştirilmesi", "اعادة اللاجئين" "mültecilerin geri gönderilmesi", "اعادة اللاجئين قسرا" "mültecilerin zorla geri gönderilmesi", "ترحيل اللاجئين جماعيا" "mültecilerin kitlesel olarak geri gönderilmesi", "ازمة تجنب" Suriyeli mültecileri zorla geri gönderme krizi", "ترحيل اللاجئين السوريين" "mültecileri zorla geri göndermekten sakınma", "ترحيل اللاجئين قسرا عودة" "mültecilerin geri dönüşü", "اللاجئين السوريين العائدين" "geri dönüş yapan Suriyeli mülteciler", "عودة اللاجئين طوعا" "mültecilerin gönüllü geri dönüşü", "عودة اللاجئين قسرا" "göçmenlerin zorla geri gönderilmesi", "تجبير "حث اللاجئين على" "mültecilerin geri dönüşe zorlanması", "اللاجئين على العودة" "mültecilerin geri dönüşe teşvik edilmesi", "التمسك باللاجئين السوريين" "göçmenlerin dönüşü konusunda beklemede kalma", "التريث بشأن عودة اللاجئين" "Suriyeli mültecileri tutma", "اعادة مليون لاجئ سوري لبلادهم" "bir milyon Suriyeli mülteciyi geri gönderme", "عودة كبيرة للاجئين السوريين" "Suriyeli mültecilerin büyük dönüşü", "ضوابط لعودة اللاجئين السوريين" "Suriyeli mültecilerin geri dönüş kuralları", "آخر لاجئ سوري" "Suriyeli son mülteci/son Suriyeli mülteci" gibi ifadeler de bu çerçevede yer almaktadır.

Suriye'de 2011'de başlayan ve hayatı bütün boyutlarıyla etkileyen siyasi, askeri, idari ve toplumsal karmaşanın karakteri ülkeyi öngörülemeyen uzun soluklu bir sürece sokmuş olduğundan ülke sınırları içinde başlayıp biten iç göç kadar ülke sınırları dışına taşan dış göç hareketliliğinin en başından itibaren kitlesel kaderini ortaya koymuş bulunuyordu. Bu durum menşe ve hedef açısından yaşanan göçün demografik etki karakterini de zorunlu olarak belirlemişti. Hal böyleyken dünya gündemini etkileyen bir küresel soruna sebep olan bu demografik etki aynı zamanda Suriyeli göçünün geri dönüş açısından ele alınmasını da en başından itibaren gündeme taşımıştı. Küresel ve yerel kurum ve kuruluşlar ile toplumsal odaklar tarafından bir yandan oluşturduğu sorunsal açısından ele alınırken bir taraftan da geri dönüş odaklı çözüm açısından değerlendirilmiştir. Suriyeli göçünün bu cihetle araştırmanın kapsamındaki metinlere de en başından itibaren yansımış olduğu metin içeriklerinin izlenmesinden anlaşılmaktadır.

Geri dönüş hususunun "عودة اللاجئين" ve "عودة المهاجرين" gibi dönüş anlamını karşılayan genel ifadelerle karşılandığı gözlenmektedir. Bu ifadelere niteleyici olarak "السوريين" ifadesinin de sıklıkla eklenmektedir. Geri dönüş konusunun kapsamdaki metinlerde çeşitli boyutlarıyla ele alınıp değerlendirildiği görülmektedir. Uluslararası mevzuatlar açısından geri

dönüşün gönüllü ve zorla geri gönderme şeklindeki ayırıma tabi tutulması, Suriyeli göçmenlerin geri dönüşüne ilişkin literatürde de bu ayırımın kavramlaşmasını beraberinde getirmiştir. Gönüllülük niteliği "العودة" kelimesinin anlamı kapsamında doğal olarak var olmakla beraber yine de "العودة الطوعية" ifadesiyle gönüllü geri dönüş anlamını karşılayıcı kavramlaştırmanın yapılmış olduğu görülüyor. Gönüllüğe karşılık göçmenin kendi kabul ve benimsemesi dışında herhangi bir şekilde cebri olarak geri gönderilmesi "الإعادة" kipliğiyle ifadelendirilmiş ve "الإعادة القسرية" kavramı oluşturulmuştur. Kullanılan içerikte gönüllülük dışındaki geri dönüş yani zorla geri gönderme faaliyetinin çok yoğun olmamakla beraber "الإعادة القسرية" ile ifade edilmiş olduğu gözlenmektedir. Genellikle "الإعادة" kelimesiyle ve yerine göre başka kelimelerle terkip oluşturarak kullanılan "القسر" kelimesinin yerine göre "قسرا" şeklinde hal veya "القسري" şeklinde sıfat ve benzeri kullanımlarla zorunlu geri gönderme anlamı karşılanmaktadır. "Zorla geri gönderme" yani "forced return", "bir kişinin idari ya da yargısal bir karar neticesinde menşei ülkesine, transit ya da üçüncü ülkeye zorla gönderilmesi"[9] şeklinde tanımlanmaktadır. "العودة" kullanımı etrafında "خوف العودة", "العودة الطوعية" "gönüllü geri dönüş", "من العودة" "geri dönüş korkusu", "مشروع العودة", "حق العودة" "geri dönüş hakkı", "المستحيلة" "imkansız geri dönüş", "اعادة قسرية", "اعداد العائدين" "geri dönüş yapanların sayısı", "geri dönüş projesi", "اعادة السوريين قسريا" "Suriyelilerin zorla geri gönderilmesi", "غير قانونية" "yasadışı zorla geri gönderme", "العودة المحتملة" "olası/muhtemel geri dönüş", "العودة الواسعة" "geniş çaplı geri dönüş", "السناريوهات المحتملة للعودة" "muhtemel geri dönüş senaryoları", "اجراءات بشأن عودة السوريين" "Suriyelilerin geri dönüşü konusundaki önlemler", "بدء العودة الى سوريا" "Suriye'ye geri dönüşün başlaması", "تكاليف العودة" "geri dönüş masrafları/maliyeti", "تأمين تكاليف العودة" "geri dönüş maliyetlerinin sağlanması" gibi kullanımlar sıklıkla görülmektedir.

Zorla geri gönderme anlam alanını karşılamak üzere sıklıkla ve yaygın olarak kullanılan ifadenin ise "الترحيل" olduğu tespit edilmektedir. Bu anlamda metinlerdeki kullanım yoğunluğuna dayanarak "الترحيل" kavramının zorla geri gönderme anlamını karşılamak üzere yerleşmiş bir kavramlaşma olduğunu söylemek mümkündür. Metinlerde "ترحيل السوريين" şeklindeki genel görünüm ele alınan konunun çerçevesine bağlı olarak çeşitli türevler ve kullanımlarla şekillenmiş bulunmaktadır. "الترحيل" ve türevleriyle kurulu kullanımlar açısından "ترحيل السوريين" "zorla geri gönderme", "الترحيل قسريا" "Suriyelilerin zorla geri gönderilmesi", "حملة الترحيلات" "zorla geri gönderme girişimi/kampanyası", "حملة ترحيل السوريين" "Suriyelilerin zorla geri gönderilmesi girişimi", "حملة ترحيل السوريين تعسفا" "Suriyelilerin zorla geri gönderilmesi girişimi", "تنظيم حملة ترحيل السروريين تعسفا" "Suriyelileri zorla geri

[9] Bkz. *Göç Terimleri Sözlüğü*, "zorla geri gönderme" maddesi, 69.

gönderme kampanyası düzenlemek", "تمويل الرحلات" "zorla geri göndermenin finanse edilmesi", "خوف من الترحيل" "zorla geri gönderilme korkusu" gibi kullanımlar yaygınlık göstermiştir.

Diğer taraftan göçmen ve yabancı konusunda dünya gündeminde sıklıkla yer tutmakta olan zenofobi yani yabancı düşmanlığı ya da yabancı antipatisi konusunun da bazı vesilelerle üretilen içerikte yer bulduğuna işaret edilmelidir. "كراهية الأجانب" "yabancı düşmanlığı/yabancı antipatisi", "التحريض" "kışkırtma", "خطاب تحريض" "kışkırtıcı söylem", "تهمة التحريض" "kışkırtma ithamı", "التحريض ضد السوريين" "Suriyelilere karşı kışkırtma", "الحملة القمعية ضد السوريين" "Suriyelilere karşı saldırılar", "اعتداءات على السوريين" "اخراج السوريين من اسطنبول" "Suriyelilere karşı haksızlık kampanyası", "Suriyelilerin İstanbul'dan çıkarılması" gibi kullanımlar bu kapsamda değerlendirilebilir.

Göç olgusunun Suriyeli göçmenlerin hayatının bütün veçhelerine değinen içerik kapsamında göçmenlerin toplumsal uyumu ya da sosyal entegrasyonuna ilişkin kavramlara da rastlanmaktadır. Türkiye mevzuatının özellikle yönetmelikle bir düzen dahilinde kullanmayı benimsediği uyum kavramı metinlerde "الإندماج" olarak karşılanmıştır. Bunun tarafı olanlar da "المندمج" ya da "المندمجون" olarak karşılanmıştır. Türkiye açısından Suriyelilerin vatandaşlığı da "تجنيس السوريين" ifadesiyle karşılanmış durumdadır.

Ayrıca genel olarak Suriyelilerin göçü olgusuyla ilgili "الربيع العربي" "Arap baharı", "الثورة" "kalkışma/devrim", "الطرد المباشر" "doğrudan kovma", "المخيمات" "kamplar", "هموم المخيم" "Kamp kaygıları", "تهريب" "insan kaçakçılığı", "سماسرة سوريا" "Suriye simsarları", "المنطقة الآمنة" "güvenli bölge", "انعدام الامن" "güvenliğin bulunmaması", "سياسة الابواب المغلقة" "kapalı kapı politikası", "سياسة الابواب المفتوحة" "açık kapı politikası, "درب الآلام السورية" "الزواج عن بعد" "ölüm botları", "قوارب الموت" "Suriye acılarının yolu", "الهروب من موت الى موت" "bir ölümden diğerine kaçış", "uzaktan evlilik", "الهرب من الموت الى المجهول" "ölümden meçhule kaçış", "موتى بلا مقابر" "mezarsız ölüler" gibi kullanımlara da rastlanmaktadır.

Şam yönetiminin düşmesiyle oluşan yeni şartlar dahilinde geri dönüş hedefli Suriye ortamını çeşitli açılardan değerlendirmek amacıyla Suriyelilerin yaptığı inceleme ve seyahatlerin son sürece ilişkin metinlerde "الزيارات الاستطلاعية" ya da "الزيارات الاستطلاعية للسوريين لوطنهم" veya "زيارات السوريين الاستطلاعية" gibi kavram ve ifadelerle karşılandığına da işaret edilebilir.

Suriyeli göçü kapsamında çeşitli ülkelerin tutumları ile uygulamaları açısından zorunlu göç ve zorla geri gönderme alanının yoğun bir şekilde gündem oluşturduğu görülmektedir. Aynı çerçevede Suriyelilerin gönüllü geri dönüşünün de aynı yoğunluk ile yerel ve uluslararası gündem açısından

süreklilik gösterdiğine şahit olunmuştur. Konu, süreç boyunca her iki boyutuyla özellikle Fransa, Almanya, Cezayir, Türkiye, Rusya, Ürdün ve Mısır açısından yine çok yönlü olarak süreklilik içinde ülke, toplum ve medya gündeminde yer tutmaya devam etmiştir.

B.İçeriğin Konu Dağılımı

15 Mart 2011 ile 15 Mart 2025 tarihle arasında yayınlanan 280 civarında içeriğin konu dağılımı itibariyle Suriyelilerin göçü alanını çok yönlü olarak kuşatacak nitelikte olduğu ve alanı temsil etme yeterliği taşıdığı değerlendirilmektedir. Kullanılan içeriğin konu çeşitliliği açısından Suriyeli göçü ile ilgili olarak Suriyelilerin göç etmesi, Suriyeli göçmenlerin göç hareketlilikleri, göç dalgaları, göç krizleri, göç felaketleri, sayıları, göç yolları, göçün sebepleri, sonuçları, göçmenlerin acıları, maruz kaldıkları, endişeleri, beklentileri, iltica konusu, göçmenlerin iltica talepleri, Suriyeli göçünün çevre ülkelerdeki etkileri, dünya ölçeğindeki dağılımları ve durumları, toplumların Suriyeli göçmenlere karşı tutumları, göçmenlerin bulundukları ülkelere ve toplumlara katkıları, katılımları, sosyal ve eğitsel uyum, çocuk göçmenler, göç etrafında oluşan edebi faaliyetler ile Suriyeli göçmenlerin geri dönüşü, geri gönderilmesi, ülkelerin tutumu, hukuki yapı, insani şartlar, ayrıca Suriyeli göçmenlerin hedef ülkelerdeki yaşam koşulları, sorunları, talepleri gibi çok farklı açılardan araştırma, inceleme ve değerlendirmeye konu olmuştur. Diğer taraftan Küresel örgütlerin, uluslararası kuruluşların, devletlerin, yayın kuruluşlarının, toplumların, toplumsal kuruluşların Suriyeli göç ve göçmen karşısındaki raporlamaları, tutumları, teklifleri, beyanatları, katkıları, konu etrafında yapılan raporlamalar, araştırmalar, düzenlenen toplantılar ve kongreler de içerik kapsamında sıklıkla değerlendirmeye alınmıştır. Özellikle Şam yönetiminin değişmesi sonrasında ise geri dönüşe ilişkin değerlendirmelerin içeriğin temel odağı olarak şekillendiği görülmektedir.

C.İçeriğin Tarihsel Dağılımı

Suriye'de iç savaşa evrilen süreç 15 Mart 2011'de Der'a'da gelişen geniş çaplı toplum hareketleriyle başlatılmaktadır. Bu süreç 08 Aralık 2024'te Şam yönetiminin düşmesiyle sonuçlanmıştır. Bu tarihsel kesit kapsamında gelişen göç hareketliliği ile ilgili medya içeriği 15 Mart 2011 ile 15 Mart 2025 arası süreç açısından izlenmiştir.

Suriyeli göç hareketliliğinin 22.03.2011'den itibaren yani olayların başladığı haftadan başlayarak 15 mart 2025'e kadar yıllara düzenli bir dağılım ile yayıldığı görülmektedir. Yıllara göre dağılımın yılın aylarına dağılımda da bir takip anlayışının olduğu görülebilmektedir. Bu süreçte konu ve coğrafi dağılım itibariyle Suriyeli göçünü bütün yönleriyle kuşatıcı yaklaşım da hemen fark edilmektedir

Yıllar açısından 2011'de Suriyeli göçü konusunda dört ayrı içerik yayınlanmıştır. 2012'de bu sayı dokuz olmuştur. 2013'te yayınlanan çalışma sayısı otuz olmuştur. 2014'te yirmi bir, 2015'te kırk yedi, 2016'da otuz beş, 2017'de yirmi iki, 2018'de otuz iki, 2019'da otuz, 2020'de yirmi iki içerik yayınlanmıştır. 2021'de yayınlanan içerik sayısı ise yirmi iki, 2022'de otuz dokuz, 2023'te otuz bir, 2024'te seksen dört içerik yayınlanmıştır. 2025 yılı Mart ayının 15'i itibariyle ise yayınlanan içerik sayısı otuz üçe ulaşmıştır. Toplamda 461 içerik incelenmiştir.

D.İçeriğin Coğrafi Dağılımı

15 Mart 2011 tarihinden sonra tetiklenen göç hareketliliğinin birinci derecede ülke sınırları içinde başlayıp bitme eğilimi çatışma ve savaş ortamının kalıcı bir nitelik kazanmasıyla beraber can güvenliği arayışı göç haraketliliği de uzun süreli hedefler geliştirme arayışına girdi. Bu ise kaçınılmaz olarak kitlesel olarak ülke sınırlarının dışında hedefler belirlemiş oldu. Bu anlamda komşu ülkeler ilk etapta kitlesel göçün hedef ülkeleri olarak öne çıktı. Sürecin uzun soluklu niteliği daha iyi koşullar arayışında olan göçmenler için transit ülke olarak değerlendirilmesini de bir seçenek haline getirdi. Nihayet Suriyeli kitlesel göçünün küresel hedefli bir hareketlilik olarak şekillenmesi kaçınılmaz oldu. İlk etapta can güvenliği arayışı akabinde ise daha iyi hayat koşulları arayışı göçün rotasını ve hedeflerini şekillendirmiş oldu. Araştırmanın temel inceleme alanını oluşturan metinler kapsamında konunun pek çok ülke ile bağlantılı olarak ele alınmış olduğu görülmektedir.

Bazı ülkeler konunun birinci derece tarafı olarak pozisyonlanırken bazı ülkeler ise daha sınırlı veya dolaylı bir şekilde Suriyeli göçünün tarafı veya ilgilisi olmuş durumdadır. Bu anlamda metinler kapsamında Türkiye, Ürdün, Lübnan, Irak, Mısır, BAE, Filistin, Kıbrıs, Cezayir, Libya, Magrib, Sudan, Etiyopya, Uruguay gibi ülkelerin yanı sıra Almanya, Fransa, İtalya, Yunanistan, Bulgaristan, Danimarka, İsviçre, Finlandiya, İskoçya, Kanada, ABD, Rusya, Ukrayna gibi ülkelerin çeşitli şekillerde Suriyeli göçü ve Suriyeli göçmenler açısından taraf olarak değerlendirmelere konu olduğu görülmektedir. Bu çerçevede birinci derecede konunun bir şekilde tarafı olarak Türkiye, Lübnan, Ürdün, Mısır, Almanya, Yunanistan, Fransa ve İtalya gibi ülkelerin belirgin bir şekilde öne çıktığı tespit edilmektedir.

E. İçeriğin Kaynakları

el-Cezîre, kendi üretim mekanizmalarının yanı sıra bazı içerikleri harici kaynaklara dayanarak şekillendirmiştir. Güçlü bir araştırma ve içerik üretme kapasitesi bulunan el-Cezîre'nin aynı zamanda güvenilir uluslararası kaynakları kullanma konusundaki vizyonu kitlesel Suriye göçü gibi küresel ölçekte bir konunun takibi açısından da kendisini göstermiştir. Bu çerçevede Birleşmiş Milletler, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği,

Uluslararası Af Örgütü, Avrupa Birliği, İnsan Hakları İzleme Örgütü, Uluslararası Kızılhaç Komitesi, Human Rights gibi küresel örgütlerin beyanat, değerlendirme ve raporlamaları ile Amerika medyası, Almanya medyası, İngiltere medyası, Rusya medyası gibi dünya medyasını izleme yöntemiyle üretilen içerikler ayrıca daha daraltılmış kapsam ile The Observer, Foreign Policy, The National Interest, Times, The New York Times, The Guardian, Financial Times, Foreign Affairs, Le Figaro, Liberation, Le Monde, Mediapart ve Euronews gibi küresel ölçekte takip edilen medya kaynaklarına dayalı içerikler de kullanılmış bulunmaktadır. Bunun dışında ayrıca çok sayıda ülkelerin resmi kaynakları ile yerel medyaya, kurum ve kuruluşlara ve insan kaynaklarına dayandırılmış içeriklerin de kullanıldığı görülmektedir.

Sonuç

Arap baharı gelişmelerinin son durağı olarak Suriye Arap Cumhuriyetinde Der'a kentinde 15 Mart 2011 tarihinden itibaren başlayan toplumsal olaylar çok geçmeden ülke genelinde görünür bir şekilde baskı, çatışma ve savaş şartlarına evrildi. Başından itibaren uzun soluklu ve çok yönlü toplumsal nitelikleri ve etkileri belirgin olan bu süreç çok zorlu dönemeçlerden geçerek nihayet 08 Aralık 2024 tarihinde sürecin başlamasının ve yaşanmasının birinci derece tarafı olan Şam yönetiminin düşmesiyle sonlandı.

Bu sürecin küresel düzeyde bütün dünyayı etkileyen ve bütün dünyayı bir şekilde taraf yapan en temel tezahürlerinden biri Suriyeli toplumun kitlesel düzeyde gerçekleşen göç hareketliliği olmuştur. Ülke sınırları kapsamında gelişen kitlesel nitelikli göç hareketliliği sürecin direncinin, çetinliğinin ve zorlu oluşunun görülmesiyle sınırları aşan kitlesel hareketliliğe dönüşmesi ise uzun sürmedi. İlk etapta Türkiye, Lübnan, Ürdün, Irak ve Mısır gibi komşu ve civar ülkelerin karşı karşıya kaldığı milyonlarca Suriyeli göçmen olgusu eş zamanlı olarak bütün dünyanın gündeminde küresel bir insani kriz olarak beliriverdi.

Bu süreç boyunca Suriye coğrafyasında yaşanan gelişmeler kadar Suriyeli göçmenler konusu da dünya gündeminde yer tutmaya devam etti. Küresel örgütler, ülkeler, kurum ve kuruluşların tutumları, incelemeleri, değerlendirmeleri, raporlamaları, stratejik toplantı ve kongrelerinde ele alınan ve alınmaya devam eden bir sorunsal olarak Suriyeli göçmenler ve ilgili konular çok yönlü olarak bu süreç boyunca çok sayıda bilimsel kongre, çalışma, raporlama, araştırma ve incelemeye de konu oldu. En belirgin niteliğiyle sosyal bir insani sorunsal olarak Suriyelilerin göçü ve Suriyeli göçmenler ile ilgili konuların Arap medyasındaki tezahürlerinin takibi bu araştırmanın hedef konusu olarak belirlenmiştir. Bu tasarım kapsamında el-Cezîre, Şarku'l Avsat, Syria TV, İnebbeledî, Kanâtu Haleb el-yevm ve BBC

Arabic basın kuruluşlarının 15 Mart 2011 ile 15 Mart 2025 tarihleri arasında konuya ilişkin yayınları incelenmiştir.

2011-2025 tarih kesiti arasında el-Cezîre'nin konuya ilişkin yaptığı yayın, araştırma ve inceleme çalışmalarının geniş bir hacim oluşturduğu görüldüğünden konuyu el-Cezîre merkezli bütünlük içinde ortaya koyma hedefiyle bu yönde sınırlandırma yapılmıştır. Sözü edilen hacim ve bütünlük göç hedef istasyonlarının dünya coğrafyasına dağılımı, göçün siyasi, idari, iktisadi, sosyal, gündelik hayat, hava şartları, hayat koşulları, kitlesellik, ulusal ve uluslararası organizasyonlar açısından ele alınışı, sağlık, eğitim, uyum, sosyal hayata katılım, geri dönüş, gönüllü geri dönüş, zorunlu geri dönüş gibi açılardan ele alınışı itibariyle değerlendirilmiştir. Aynı zamanda 2011-2025 yılları arasında Suriyeli göçünün ilgili konular açısından ele alınma ve değerlendirme yoğunluğu da önemli bir kriter sayılmıştır. İlgili tarihsel süreçte bu kriterlerin bütünlüğü açısından el-Cezîre yaklaşımının ve içerdiği materyalin fevkalade bir hacme ulaştığı ve konuyla ilgili araştırmalara alt yapı oluşturacak yeterlikte olduğu görülmüştür.

15 Mart 2011 ile 15 Mart 2025 tarihleri arasında el-Cezîre kanalında yayınlanan yaklaşık 280 içerik incelenmiştir. Bu içeriklerin konu dağılımı Suriyelilerin göç hareketliliğini bütün yönleriyle kuşatıcı olduğu değerlendirilmiştir. Aynı zamanda metinlerin içerdiği muhtevanın Suriyeli göçmenlerin bu süreçteki durumlarını temsil etme yeterliği taşıdığı görülmüştür. Bu kapsamda Suriyeli göçmenlerin göç hareketlilikleri, göç dalgaları, göç krizleri, göç felaketleri, göçmen sayıları, göç yolları, göçün sebepleri, göçün sonuçları, göçmenlerin maruz kaldıkları, göçmenlerin acıları, endişeleri, beklentileri, iltica konusu, göçmenlerin iltica talepleri, Suriyeli göçünün çevre ülkelerdeki etkileri, dünya ölçeğindeki dağılımları ve durumları, toplumların Suriyeli göçmenlere karşı tutumları, göçmenlerin bulundukları ülkelere ve toplumlara katkıları, katılımları, sosyal ve eğitsel uyum, çocuk göçmenler, göç etrafında oluşan edebi faaliyetler ile Suriyeli göçmenlerin geri dönüşü, geri gönderilmesi, ülkelerin tutumu, hukuki yapı, insani şartlar, ayrıca Suriyeli göçmenlerin hedef ülkelerdeki yaşam koşulları, sorunları, talepleri gibi çok farklı açılardan araştırma, inceleme ve değerlendirmeye konu olmuştur. Diğer taraftan Küresel örgütlerin, uluslararası kuruluşların, devletlerin, yayın kuruluşlarının, toplumların, toplumsal kuruluşların Suriyeli göç ve göçmen karşısındaki raporlamaları, tutumları, teklifleri, beyanatları, katkıları, konu etrafında yapılan raporlamalar, araştırmalar, düzenlenen toplantılar ve kongreler de içerik kapsamında sıklıkla değerlendirmeye alınmıştır. Özellikle Şam yönetiminin değişmesi sonrasında ise geri dönüşe ilişkin değerlendirmelerin içeriğin temel odağı olarak şekillendiği görülmektedir.

İçeriğin göç alanının üzerinden yürütülmüş olduğu kavramsal çerçevesi açısından temel ifadelerin "الهجرة" , "المهاجرون" , "اللجوء" , "اللاجؤون"

, "النزوح" , "النازحون" , "الحماية" , "الترحيل" ve "الإندماج" gibi kök alanları etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu kök alanlardan dilin ve kültürel formasyonun imkan ve eğilimleri doğrultusunda yapılmış çok sayıda türetmenin bu kavramsal çerçeveyi çok geniş bir hacme ulaştırması doğal bir beklentidir. Alt türetme ve anlamlandırmalar daha geniş kapsamda araştırmada detaylandırılmıştır.

Araştırma kapsamında değerlendirilen içeriğin yıllara göre dağılımı şöyle tespit edilmiştir. 2011'de Suriyeli göçü konusunda dört, 2012'de dokuz, 2013'te otuz, 2014'te yirmi iki, 2015'te kırk yedi, 2016'da otuz beş, 2017'de yirmi iki, 2018'de otuz iki, 2019'da otuz, 2020'de yirmi iki içerik yayınlanmıştır. 2021'de yayınlanan içerik sayısı ise yirmi iki, 2022'de otuz dokuz, 2023'te otuz bir, 2024'te doksan bir içerik yayınlanmıştır. 2025 yılı Mart ayının 15'i itibariyle ise yayınlanan içerik sayısı otuz beşe ulaşmıştır.

Bazı ülkeler konunun birinci derece tarafı olarak pozisyonlanırken bazı ülkeler ise daha sınırlı veya dolaylı bir şekilde Suriyeli göçünün tarafı veya ilgilisi olmuş durumdadır. Bu anlamda metinler kapsamda Türkiye, Ürdün, Lübnan, Irak, Mısır, BAE, Filistin, Kıbrıs, Cezayir, Libya, Magrib, Sudan, Etiyopya, Uruguay gibi ülkelerin yanı sıra Almanya, Fransa, İtalya, Yunanistan, Bulgaristan, Danimarka, İsviçre, Finlandiya, İskoçya, Kanada, ABD, Rusya, Ukrayna gibi ülkelerin çeşitli şekillerde Suriyeli göçü ve Suriyeli göçmenler açısından taraf olarak değerlendirmelere konu olduğu görülmektedir. Bu çerçevede birinci derecede konunun bir şekilde tarafı olarak Türkiye, Lübnan, Ürdün, Mısır, Almanya, Yunanistan, Fransa ve İtalya gibi ülkelerin belirgin bir şekilde öne çıktığı tespit edilmektedir.

el-Cezîre, kendi üretim mekanizmalarının yanı sıra bazı içerikleri harici kaynaklara dayanarak şekillendirmiştir. Güçlü bir araştırma ve içerik üretme kapasitesi bulunan el-Cezîre'nin aynı zamanda güvenilir uluslararası kaynakları kullanma konusundaki vizyonu kitlesel Suriye göçü gibi küresel ölçekte bir konunun takibi açısından da kendisini göstermiştir. Bu çerçevede Birleşmiş Milletler, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği, Uluslararası Af Örgütü, Avrupa Birliği, İnsan Hakları İzleme Örgütü, Uluslararası Kızılhaç Komitesi, Human Rights gibi küresel örgütlerin beyanat, değerlendirme ve raporlamaları ile Amerika medyası, Almanya medyası, İngiltere medyası, Rusya medyası gibi dünya medyasını izleme yöntemiyle üretilen içerikler ayrıca daha daraltılmış kapsam ile The Observer, Foreign Policy, The National Interest, Times, The New York Times, The Guardian, Financial Times, Foreign Affairs, Le Figaro, Liberation, Le Monde, Mediapart ve Euronews gibi küresel ölçekte takip edilen medya kaynaklarına dayandırılmış çok sayıda veri kaynağı kullanılmış bulunmaktadır. Bunun dışında ayrıca çok sayıda ülkelerin resmi kaynakları ile yerel medyaya, kurum ve kuruluşlara ve insan kaynaklarına dayandırılmış içeriklerin de kullanıldığı görülmektedir.

Kaynakça

Akgül, Selma Koç ve diğerleri. "Türkiye'de Mülteci Krizinde "Web Sitelerinin" Kullanımı: Suriyeli Mültecilerle İlgili Web Sitelerinin Karşılaştırmalı Analizi", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*, S.31, 2018, ss.153-167.

Çakır, Fatih (2019). Arap Medyasında Arap Dili Üzerine Yapılan Tartışmalar (el-Cezîre Televizyonu Programları Kapsamında)", Yüksek Lisans Tezi, danışman: Dr.öğr.Üyesi Muhammed Günaydın, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, TİB, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı*. İstanbul.

Dalaylı, Feyza (2023). Suriyeli Mülteci Haberlerinin Medyada Yansıtılması ile İlgili Bir Algı Analizi: Eskişehir-İstanbul Karşılaştırması. *IBAD*, (3/2). 124-141.

Doğan, Merve Zeynep (2010). el-Cezire Televizyonu ve el-Cezire Televizyonu'nda Habercilik Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik Anabilim Dalı*, danışman: Prof. Dr. Murat Özgen. İstanbul.

Erdoğan, M. Murat, *Türkiye'de Suriyeliler; Toplumsal Kabul ve Uyum*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2018.

Göç Terimleri Sözlüğü, ed. Bülent Çiçekli, Uluslararası Göç Örgütü, Türkçe versiyon.

Göker, Göksel ve Savaş Keskin, "Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, S.42, Güz 2015, ss.229-256.

Gökgöz, Gökhan (2023). Göç ve Medya: Gaziantep'teki Suriyeli Göçmen Üniversite Öğrencilerinin Suriye Medyasına İlişkin Eğilimleri. *İLEF Dergisi*, (10/1). 69-98.

https://www.aljazeera.net

Kardeş, Servet ve diğerleri, "Sosyal Medyada Suriye'li Sığınmacılara Yönelik Algı: Bir Sözlük Değerlendirmesi", *Göç Dergisi*, C.4, S.2, ss.185-200.

Kurt, Hanifi, "Göçmenlerin Medyadaki Temsillerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Toplum ve Hekim*, C.33, S.4, 2018, ss.277-283.

Özdemir Fatih ve Bengi Öner-Özkan, "Türkiye'de Sosyal Medya Kullanıcılarının Suriyeli Mültecilere İlişkin Sosyal Temsilleri", Nesne Psikoloji Dergisi, C.4, S.8, 2016, ss.227-244.

Shoush, Mahmoud Abdelnabi Mohamed, "Eseru'l-i'lâm fi'l-lugati'l-Arabiyye: Kanâtu'l-Cezîre nemûzecen", Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Eyyüp Tanrıverdi. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. TİB Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı*, 2017.

Şen, Fulya (2017). Bir "Öteki" olarak Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Ana Akım ve Alternatif Medyada Temsili. *Atatürk İletişim Dergisi*. (12). 27-41.

Tatlı, İrfan (2025). Suriye'de İnsani Durum ve Çözüm Arayışları: Zorluklara Karşı Öneriler. *İnsamer-İHH*. Rapor.

UNICEF (2023). Repatriation and Reintegration of Children Affected by Conflict in Syria and Iraq to Central Asia. *Unicef, European Commission*, Rapor.

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu, Madde 3, 50, 51, 62-64, 73-74, 83

Yabancılar Ve Uluslararası Koruma Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik

Yücel, Zeynep Yıldırım (2019). Ulus Devlet, Mültecilik ve Menşe Ülkeye Geri Dönüş: Türkiye'de Yaşayan Suriyeli Mülteciler. Doktora Tezi. *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı*. Danışman: Prof. Dr. Birsen Hekimoğlu. İstanbul.

Ek-1: Araştırmada Kullanılan el-Cezîre İçerikleri

22.03.2011 مطالبة برلين بإلغاء ترحيل سوريين
29.04.2011 ألمانيا تعلق ترحيل اللاجئين السوريين
11.12.2011 اللاجئون السوريون في تركيا
12.12.2011 اللاجئون السوريون بإسبانيا يطالبون بطرد السفير
17.03.2012 اللاجئون السوريون خارج المخيمات بتركيا
20.07.2012 اللاجئون السوريون يتدفقون بالآلاف
10.08.2012 اللاجئون السوريون يتخطون 150 ألفا
21.08.2012 أكبر موجة لجوء سورية للأردن
30.08.2012 صحيفة: كارثة لجوء سورية بطور التشكل
03.09.2012 مخاوف من تكرار ترحيل سوريين من لبنان
04.09.2012 اللاجئون السوريون يعيشون ظروفا قاسية بالأردن
14.10.2012 دعوة أممية لمساعدة اللاجئين السوريين
09.11.2012 تنديد بترحيل الجزائر لاجئين سوريين
11.01.2013 اللاجئون السوريون يتجاوزون 600 ألف
25.01.2013 تسارع وتيرة لجوء السوريين للأردن
28.01.2013 أزمة اللاجئين السوريين تزداد سوءا
13.02.2013 تحذير أردني من عبء اللاجئين السوريين
02.03.2013 اللاجئون السوريون يقتربون من المليون
05.03.2013 تزايد اللاجئين السوريين ينذر بكارثة إنسانية
29.03.2013 انتقاد تركيا لترحيلها لاجئين سوريين
18.04.2013 اللاجئون السوريون مغنم ومغرم لاقتصاد لبنان
27.04.2013 اللاجئون السوريون في اليونان معاناة واستغلال
27.06.2013 اللاجئون السوريون في لبنان بين الإهمال ومحاولات الاستغلال
06.07.2013 معاناة اللاجئين السوريين بماليزيا
16./9.2013 اللاجئون السوريون.. متى تنتهي المأساة؟
02.09.2013 اللاجئون السوريون.. قلوب يعتصرها الألم
11.09.2013 ألمانيا تستضيف 107 لاجئين سوريين
13.09.2013 تزايد السوريين اللاجئين إلى إيطاليا والسويد
25.09.2013 دعوة ألمانيا وأوروبا لفتح حدودهما أمام لاجئي سوريا
02.10.2013 هموم تؤرق اللاجئين السوريين بألمانيا
09.10.2013 رحلة عذاب السوريين إلى إيطاليا وداخلها
09.10.2013 أوروبا تستعد لتدفق اللاجئين السوريين
13.10.2013 صحيفة: اللاجئون السوريون عبء على الأردن
17.10.2013 صحف أميركية تسلط الضوء على معاناة اللاجئين السوريين
18.10.2013 اللاجئون السوريون ورحلة هدفها أوروبا
18.10.2013 مفوضية اللاجئين: مصر أوقفت 800 سوري
02.11.2013 اللاجئون السوريون وحق العودة
14.11.2013 من لا بر له لا بحر له

15.11.2013 قلق أممي لترحيل لاجئي سوريا من دول أوروبية
11.12.2013 اللاجئون السوريون أمام الكارثة المناخية
11.12.2013 مصر تنفي إساءة معاملة اللاجئين السوريين
22.12.2013 السوريون في السويد.. بين ترحيب الحكومة ومعارضة اليمين
22.12.2013 انتقاد لسياسة أوروبا تجاه اللاجئين السوريين
03.01.2014 حملات أمنية تلاحق اللاجئين السوريين بمصر
29.01.2014 توتر بين المغرب والجزائر بسبب لاجئي سوريا
09.02.2014 اللاجئون السوريون بأربيل بين الحاجة والاستغلال
11.02.2014 اللاجئون السوريون بين المعاناة والسياسة
19.02.2014 تنبيه حقوقي أوروبي لمأساة اللاجئين الفلسطينيين والسوريين
24.02.2014 انتعاش تجارة سماسرة اللاجئين السوريين
29.03.2014 بريطانيا تخصص برنامجا للاجئين السوريين
05.04.2014 إسطنبول.. هجرة السوريين السرية والمصير المجهول
27.04.2014 أمنستي تدعو مصر لوقف ترحيل لاجئين سوريين
26.05.2014 اللاجئون السوريون والسرطان.. معاناة مزدوجة
06.06.2014 دعوات لاستقبال لاجئين سوريين أكثر في أوروبا
09.07.2014 ارتفاع طلبات اللجوء لأوروبا 30% في 2013
21.07.2014 ضيق الأتراك بالسوريين مبرر أم مدبر؟
31.08.2014 اللجوء السوري في الجوار والعالم
28.10.2014 مؤتمر بألمانيا لبحث أزمة اللاجئين السوريين
30.10.2014 أمنستي تدعو الجزائر للكف عن ترحيل لاجئ سوري
10.11.2014 اللاجئون السوريون بلبنان مصدر كسب أم خسارة؟
23.11.2014 اللاجئون السوريون في اليونان: نسألكم الرحيل
04.12.2014 سوريون يطالبون باللجوء أو الخروج من اليونان وقبرص
09.12.2014 الأردن يرحّل سوريين يعملون في المجال الإغاثي
14.12.2014 صحف أميركية تنتقد تجاهل مأساة اللاجئين السوريين
01.01.2015 اللاجئون السوريون يحلمون بالعودة
04.01.2015 ذي أوبزيرفر: الربيع العربي يجبر الآلاف على الهجرة
08.01.2015 أوضاع قاسية يعيشها اللاجئون السوريون
11.01.2015 فتاوى اللجوء إلى "دار الكفر" ودلالاتها
11.03.2015 اللاجئون السوريون في دول الجوار
15.01.2015 لجوء على لجوء.. حال السوريين في عكار
26.01.2015 مشاهير يناشدون كاميرون مساعدة اللاجئين السوريين
01.03.2015 تقرير يتهم لبنان بالتعسف تجاه فلسطينيي سوريا
10.03.2015 روسيا تخيب آمال اللاجئين السوريين إليها
16.03.2015 مئات آلاف الأطفال السوريين اللاجئين محرومون من التعليم
27.03.2015 تحدي السكن ينغص احتفاء السويد بالسوريين
30.05.2015 اللاجئون السوريون بالأردن.. ظروف عمل صعبة وملاحقة قانونية
09.07.2015 اللاجئون السوريون تخطوا الأربعة ملايين
29.07.2015 اللاجئون السوريون يتدفقون على اليونان

29.07.2015 سوريون بلبنان.. لاجئون يحلمون بالهجرة
08.08.2015 عمالة الأطفال السوريين بلبنان.. يأسٌ وأجرٌ بخْسٌ
09.08.2015 فنلندا تستقبل السوريين بالموسيقى والألوان
19.08.2015 طريق الهجرة.. اللجوء الجديد للفلسطيني السوري بلبنان
22.08.2015 اللاجئون السوريون.. فصول مأساة جديدة بمقدونيا
27.08.2015 بدول أوروبية.. نعم لمسيحيي اللاجئين لا لمسلميهم
27.08.2015 موجات الهجرة والموت على عتبات "الفردوس"
03.09.2015 لماذا يهاجر السوريون إلى الغرب؟
04.09.2015 اللاجئون السوريون.. الهروب من موت إلى موت
05.09.2015 درب الآلام السورية من حماة إلى إدلب
08.09.2015 اللاجئون السوريون بالعراق مجبرون على المر
08.09.2015 السوريون يتدبرون أمورهم بالسودان رغم الغلاء
11.09.2015 كلمة السر في إنقاذ لاجئي سوريا
11.09.2015 السوريون بلبنان.. أحلام اللجوء والهجرة
13.09.2015 السوريون بفنلندا.. ألسنة تلهج بالامتنان
15.09.2015 السوريون في مصر.. شكوى مكتومة
16.09.2015 اللاجئون السوريون بالأورغواي قلقون على مستقبلهم
23.09.2015 اللاجئون السوريون يتعرضون للاستغلال باليونان
25.09.2015 فرنسا ستقبل 30 ألف لاجئ وألمانيا تزيد دعمهم
01.10.2015 اللجوء السوري لأوروبا يغري اللبنانيين
06.10.2015 فلسطينيو سوريا.. هجرة أخرى إلى المجهول
08.10.2015 براميل الأسد سبب هجرة السوريين لأوروبا
12.10.2015 اللاجئون السوريون.. مأساة تنتظر الحل
15.10.2015 اللاجئون دماء جديدة بشرايين الاقتصاد الأوروبي
20.10.2015 سوريون بالداخل.. يهون المال في سبيل الهجرة
29.10.2015 الإعلام الألماني: الأسد يتربح من تهجير السوريين
06.11.2015 اللاجئون السوريون بلبنان.. موتى بلا مقابر
18.11.2015 أميركا تغلق أبوابها أمام اللاجئين السوريين
25.11.2015 المخدرات تزاحم قوافل المهاجرين السوريين
11.12.2015 كندا تستقبل أول دفعة من اللاجئين السوريين
24.12.2015 البطريرك الراعي يطالب بإجبارية عودة اللاجئين السوريين
26.12.2015 اللاجئون السوريون بلبنان.. فقر وضغوط مهددة
28.12.2015 سوريون بإسطنبول خائفون من الترحيل
10.01.2016 كندا تساهم في تبرعات للاجئين السوريين
11.01.2016 تركيا تنوي إصدار تصاريح عمل للاجئين السوريين
14.01.2016 اللاجئون السوريون ومعوقات الإقامة في لبنان
15.01.2016 مدينة ألمانية ترسل لاجئين سوريين لمقر ميركل
25.01.2016 اللاجئون السوريون يواجهون عاصفة ثلجية بلبنان والأردن
04.02.2016 مؤتمر لندن فرصة لوقف تدفق اللاجئين السوريين لأوروبا
06.02.2016 أنقرة: حدودنا مفتوحة لاستقبال اللاجئين السوريين

09.02.2016 اللاجئون السوريون عالقون وسط البرد وتركيا تخشى الأسوأ
24.02.2016 مبادرة تركية لاحتضان الأكاديميين السوريين
05.03.2016 خطة أوروبية لإعادة تفعيل اتفاقية "شنغن"
07.03.2016 اللاجئون السوريون في دول الجوار
09.03.2016 تركيا.. الحلم المعاكس للاجئين السوريين
13.03.2016 الاتفاق الأوروبي التركي.. هل يترك اللاجئين بلا حماية؟
27.03.2016 اللاجئون السوريون وسياسة الأبواب المغلقة بأوروبا
29.03.2016 تركيا قدمت 15 مليون خدمة طبية للاجئين السوريين
31.03.2016 مؤتمر جنيف يفشل بإعادة توطين اللاجئين السوريين
01.04.2016 أمنستي تتهم تركيا بإعادة سوريين قسرا لبلدهم
03.04.2016 أنقرة ترفض اتهامات بترحيل السوريين قسرا لبلادهم
08.04.2016 اليونان تعيد الدفعة الثانية من اللاجئين لتركيا
26.04.2016 سوريون في أوكرانيا.. بلا حاضر ولا مستقبل
29.04.2016 اللاجئون السوريون بكردستان يتساءلون: هل سنعود يوما؟
10.05.2016 ووتش: لاجئو سوريا يواجهون القمع بحدود تركيا
22.05.2016 تركيا تجيز العمل لنحو أربعة آلاف لاجئ سوري
10.06.2016 اللاجئون السوريون بلبنان فقدوا أجواء البهجة في رمضان
15.06.2016 اللاجئون السوريون.. أعدادهم وتوزعهم
13.07.2016 الجدل التركي حول تجنيس السوريين
04.08.2016 اللاجئون السوريون و"ما بينية" الهوية
19.08.2016 أزمة سوريا تعيد شركسها إلى روسيا
21.08.2016 لاجئون سوريون "استجاروا" باليمن
16.09.2016 مستقبل اللاجئين السوريين في أسكتلندا بعد الاستفتاء
04.12.2016 ضغوط على اللاجئين المرفوضين لمغادرة ألمانيا
13.12.2016 مستقبل إدارة الهجرة
20.12.2016 اللاجئون السوريون.. هاربون من الموت إلى المجهول
28.12.2016 البرد يفاقم معاناة اللاجئين السوريين
29.12.2016 انتقادات لدعوة حزب ألماني إلى إعادة اللاجئين
01.02.2017 اللاجئون السوريون بتركيا.. هموم المخيم والمدينة
19.02.2017 توجه ألماني لسجن وترحيل اللاجئين "المحتالين"
26.02.2017 تقرير: اللاجئون السوريون بلبنان دون حماية
15.03.2017 تحضيرات لاستقبال 500 لاجئ سوري وعراقي بفرنسا
15.03.2017 خمسة ملايين لاجئ سوري منذ بدء الثورة
04.04.2017 اجتماع دولي في بروكسل لدعم اللاجئين السوريين
11.04.2017 مؤتمر علمي في تركيا بشأن اللاجئين السوريين
23.04.2017 المغرب يتهم الجزائر بترحيل سوريين نحو حدوده
27.04.2017 لم الشمل في أوروبا يخدم سماسرة سوريا
13.05.2017 لاجئون يعتنقون المسيحية بألمانيا طمعا بحق اللجوء
20.05.2017 كندا تسعى لاستقدام مزيد من اللاجئين السوريين
22.05.2017 السوق الشامي بتركيا.. عودة للجذور السورية

17.07.2017 آلية إعادة السوريين لوطنهم تشغل الساسة بلبنان
28.07.2017 بدء التحضير لإعادة مئات العوائل بعرسال إلى سوريا
10.08.2017 هشاشة الهدنة تبدد حلم عودة اللاجئين السوريين
20.08.2017 مسؤول ألماني: اللاجئون لن يعيقوا التحالفات الانتخابية
13.09.2017 فورين بوليسي: الهجرة حتمية ودين مستحق على الغرب
02.10.2017 ووتش تتهم الأردن بترحيل لاجئين سوريين "جماعيا"
19.10.2017 شاب سوري يواجه الترحيل بعد لقاء أسرته ببريطانيا
29.10.2017 الإمارات ترحّل سوريين وعائلاتهم قسريا
27.11.2017 "البديل" الألماني يطالب بإعادة اللاجئين السوريين
29.11.2017 حزب ميركل يسعى لترحيل اللاجئين السوريين
10.01.2018 اللاجئون السوريون ثروة غير متوقعة لاقتصاد لبنان
11.01.2018 اللاجئون السوريون بلبنان.. مأساة تتفاقم
14.01.2018 عودة السوريين.. لبنان في مواجهة مفوضية اللاجئين
21.01.2018 "قوارب الموت".. قصة هجرة الشباب العربي لضفاف أوروبا
23.01.2018 بين الضغط الأوروبي والتخبط الداخلي.. ما تحديات خطة لبنان لإعادة اللاجئين السوريين لبلادهم؟
24.01.2018 الصليب الأحمر: الظروف غير ملائمة لعودة اللاجئين السوريين
29.01.2018 رئيس ألمانيا في بيروت وملف اللاجئين يتصدر مباحثاته
09.02.2018 شبح الترحيل يهدد السوريين بالإمارات والأردن
28.03.2018 مؤتمر يبحث دور الأئمة السوريين باندماج مواطنيهم بألما
26.04.2018 استمرار مأساة السوريين العالقين بين المغرب والجزائر
27.04.2018 الأتراك الجدد.. هكذا يتمّ تجنيس السوريين في تركيا!
30.06.2018 نصر الله: نستفيد من علاقاتنا بدمشق لإعادة اللاجئين
01.07.2018 اتحاد علماء المسلمين يناشد إنقاذ درعا
21./7.2018إعادة اللاجئين السوريين.. على أجندة موسكو وواشنطن
01.07.2018 اللاجئون السوريون .. معاناة بلا حدود
18.07.2018النظام السوري يخضع "نوى" وروسيا تروج لاستقبال اللاجئين
21.07.2018 إعادة اللاجئين السوريين.. على أجندة موسكو وواشنطن
24.07.2018بتنسيق مع النظام.. مئات السوريين يغادرون لبنان باتجاه القلمون
27.07.2018مساع روسية بلبنان لإعادة لاجئي سوريا
29.07.2018 روسيا تدعو اللاجئين السوريين للعودة والمعارضة تتخوف
31.07.2018 اللاجئون السوريون بالأردن.. شوق للوطن وخوف من العودة
04.08.2018 روسيا تطلب مساعدة أميركا لإعمار سوريا وعودة اللاجئين
08.08.2018 مدير الأمن اللبناني إلى دمشق لبحث عودة اللاجئين السوريين
18.08.2018 بوتين: علينا فعل كل شيء لعودة اللاجئين السوريين
23.08.2018 فرنسا: بحث عودة اللاجئين السوريين لبلادهم مجرد وهم
28.08.2018 حراك أوروبي روسي عربي.. ماذا يحمل للاجئين السوريين؟
10.11.2018 عودة اللاجئين.. ما الذي يعنيه رجوع المنفي إلى المنفى؟
21.11.2018 "السوريون الخطرون" يثيرون جدلا سياسيا حقوقيا بألمانيا
23.11.2018 اللاجئون السوريون بلبنان.. عودة خاضعة للمصالح

28.11.2018 الترحيل يتهدد مطلوبين سوريين لاجئين في الجزائر
11.12.2018 لماذا يفضل السوريون المعاناة في سوريا على الإقامة بأوروبا؟
17.12.2018 لوفيغارو: في لبنان.. اللاجئون السوريون يضحون بشبابهم
09.01.2019 اللاجئون السوريون يتجمدون من البرد في المخيمات
20.01.2019 اللاجئون السوريون شخصية الأسبوع.. ورفض اتفاق البريكست حدثه الأبرز
20.01.2019 مرضى سوريون بالأردن.. خوف من الموت وآخر من الترحيل
08.02.2019 انعدام الأمن يمنع اللاجئين السوريين من العودة
20.02.2019 السوريون في الأردن.. كيف تأثر الاقتصاد الأردني بموجات اللجوء؟
03.03.2019 اللاجئون السوريون.. هل حقا أكلوا البلد؟!
05.04.2019 فورين بوليسي: اللاجئون السوريون بالأردن غير متحمسين للعودة
19.04.2019 ناشيونال إنترست: اللاجئون السوريون لن يعودوا لبلادهم قبل 20 عاما
02.05.2019 إذلال السوريين.. كيف تدمر روسيا المعارضة السورية عبر إعادة اللاجئين؟
03.05.2019 مليارات مقابل العودة.. هل انتهى زمن اللجوء السوري؟
08.06.2019 مطالب بإعادة النظر في قرار هدم خيام اللاجئين الإسمنتية بلبنان
14.06.2019 اللاجئون السوريون بلبنان.. بانتظار بدائل "الخيم الإسمنتية"
24.06.2019 ليغرب السوريون عنا.. رسائل أتراك يحتفلون بنتيجة انتخابات إسطنبول
02.07.2019 اللاجئون السوريون بحماية الشرطة التركية.. اعتقال خمسة أتراك بتهمة التحريض
06.07.2019 ألمانيا تشجع عودة اللاجئين السوريين وتموّل رحلاتهم إلى بلادهم
21.07.2019 رغم تعليق حملة الترحيلات.. قلق وترقب في أوساط العرب بتركيا
23.07.2019 اللاجئون السوريون بتركيا.. ترحيل أم فرض للقانون؟
23.07.2019 بلدية إسطنبول تجري حملة لمكافحة الهجرة غير النظامية
23.07.2019 إسطنبول تمهل بعض السوريين أربعة أسابيع للمغادرة
23.07.2019 نيويورك تايمز: تركيا رحّلت مئات المهاجرين السوريين
29.07.2019 من أيقظ العنصرية تجاه اللاجئين السوريين؟
18.08.2019 إجراءات ألمانية جديدة تستهدف اللاجئين السوريين
21.08.2019 تايمز: سرعان ما اندمجوا.. مقامرة ميركل باستقبال اللاجئين السوريين تؤتي ثمارها
21.08.2019 تركيا تمدد مهلة اللاجئين السوريين غير المسجلين بإسطنبول
28.08.2019 إكراه وقرارات سرية.. قصة ترحيل 2447 سوريا من لبنان
07.10.2019 عقب ضوء أخضر أميركي.. أنقرة: المنطقة الآمنة لمحاربة الإرهاب وعودة اللاجئين
26.10.2019 اتهامات لتركيا بترحيل سوريين وأنقرة تنفي
01.11.2019 أردوغان يقدم خطة لتوطين اللاجئين السوريين وغوتيريش يشدد على العودة الطوعية
08.11.2019 أين وصلت حملة ترحيل السوريين من إسطنبول؟
24.11.2019 عودة السوريين وعملية "نبع السلام".. وزير الدفاع التركي يدعو إلى ضغط روسي على نظام الأسد
09.01.2020 الأردن واللاجئون السوريون على موعد مع أزمة خانقة

23.01.2020 الهجرة السورية بين الهدم والبناء
10.02.2020 اليونان.. حواجز عائمة ومراكز احتجاز لمواجهة الهجرة غير النظامية
17.02.2020 موسم الهجرة إلى الشمال السوري
20.02.2020 "العودة حقي وقراري".. حملة بالأردن تأكيدا لحق عودة اللاجئين الفلسطينيين
22.02.2020 هجرة السوريين من دمشق وريفها إلى تركيا.. لماذا؟ وما الطرق التي يسلكونها؟
01.03.2020 "تأهب أقصى" بالاتحاد الأوروبي.. آلاف اللاجئين يصرون على العبور رغم قمع الشرطة اليونانية
02.03.2020 شاهد.. مقطع يظهر تعامل خفر السواحل اليوناني بقسوة مع قوارب اللاجئين
03.03.2020 أزمة اللاجئين.. اجتماع أوروبي استثنائي لدعم اليونان وبلغاريا
04.03.2020 الحصاد- اللاجئون السوريون.. نزيف ومعاناة
20.03.2020 بلا صابون أو مطهرات.. هكذا يواجه اللاجئون السوريون في لبنان خطر فيروس كورونا
01.04.2020 بخلاف ما يتم ترويجه.. هكذا ساهم اللاجئون السوريّون في حماية الاقتصاد الألماني
06.04.2020 بكمامات من قماش مهترئ وحظر للتجول.. هكذا يواجه اللاجئون السوريون كورونا في الأردن
23.05.2020 الرئيس الإثيوبي يتفقد اللاجئين السوريين في أديس أبابا
20.06.2020 تراجع الدراما السورية الإنسانية.. معاناة باهتة في رواية قصص الحرب واللجوء
06.08.2020 أنقرة ودمشق.. لماذا الآن؟
20.08.2020 ليبيراسيون: اللاجئون السوريون والعودة المستحيلة
13.10.2020 برنامج الأغذية العالمي: طالبو اللجوء السوريون وراء فوزنا بجائزة نوبل للسلام
09.11.2020 خلال مباحثات بالفيديو مع الأسد.. بوتين يحث اللاجئين السوريين على العودة
26.11.2020 لاجئ سوري احتجز ورحل 13 مرة من اليونان يتقدم بشكوى للأمم المتحدة
12.12.2020 وزير ألماني ينتقد إلغاء حظر ترحيل اللاجئين السوريين ويصف القرار بالشعوبية
12.12.2020 ألمانيا تقرر إلغاء الحظر العام على ترحيل اللاجئين السوريين
18.01.2021 الأمطار تغرق مخيمات اللاجئين السوريين شمال سوريا وتزيد معاناتهم
23.01.2021 جمهورية الكلب.. رواية عسر الاندماج والتغريبة السورية في أوروبا
29.01.2021 ضمن برنامج مؤيد للهجرة.. إدارة بايدن تمدّد وضع الحماية المؤقتة للمهاجرين السوريين
02.03.2021 فجرتها قصة رهيبة لسوري.. مساع لتصنيف عمليات ترحيل لمهاجرين بأنها إخفاء قسري
15.03.2021 اللاجئون السوريون في تركيا يعززون الإنتاج والمبيعات
15.03.2021 أوبزرفر: اللاجئون السوريون يشعرون بالأسى لفقدان ملاذهم الأخير في السودان

28.04.2021 الاتحاد الأوروبي يطالب الدانمارك بتجنب ترحيل اللاجئين السوريين قسرا
27.05.2021 لوفيغارو: عودة اللاجئين السوريين.. هل هي مستحيلة؟
29.05.2021 ينتظرهم مصير مجهول.. الدانمارك تلغي تصاريح إقامات مئات اللاجئين السوريين
06.07.2021 ميديابارت: اللاجئون السوريون في لبنان يكافحون من أجل البقاء
08.08.2021 خطاب تحريضي ضد السوريين في تركيا.. هل تنجح المعارضة في ترحيلهم؟
14.09.2021 محققون أمميون: العنف يتزايد بسوريا والوضع ليس آمنا لعودة اللاجئين
24.09.2021 تركيا ودول الجوار واللاجئون السوريون
30.09.2021 لحظات من ريف دمشق
15.10.2021 ما تداعيات قرار أردوغان ضم إدارة الهجرة لصلاحياته على العرب والجنسيات الأخرى؟
16.10.2021 أردوغان وميركل يبحثان الهجرة غير النظامية وعلاقات تركيا بالاتحاد الأوروبي
19.10.2021 ترحيل السوريين بلبنان يثير انتقادات حقوقية محلية وعالمية
21.10.2021 نيويورك تايمز: اللاجئون السوريون يبعثون مدينة تركية من رقادها
16.11.2021 لماذا قد يؤيد لاجئ ترحيل لاجئ آخر؟
29.11.2021 بعد قرار الدانمارك إعادة سوريين.. كابوس الترحيل يؤرق اللاجئين في أوروبا
13.12.2021 حذروا من ترحيلهم إلى معتقلات الأسد.. حملات تضامن على منصات التواصل مع اللاجئين السوريين في الدانمارك
30.12.2021 كيف ستنعكس على طالبي اللجوء بألمانيا؟.. تسهيلات حكومية للمّ شمل العائلات
02.01.2022 هل ستنهي الحكومة الألمانية الجديدة معاناة حاملي الحماية الثانوية؟
06.01.2022 بسبب الانهيار الاقتصادي وتفشي البطالة.. آلاف الشباب السوريين يطرقون أبواب الهجرة
12.01.2022 هل يعود اللاجئون السوريون إلى بلادهم؟
13.01.2022 مسؤول أممي: لا عودة وشيكة للاجئين السوريين إلى بلدهم
07.02.2022 بعد أن اعتمدت فيلما للجزيرة كوثيقة رسمية.. محكمة دانماركية تمنح امرأة سورية حق اللجوء السياسي
14.03.2022 11عاما على انطلاق الثورة.. تعرف على خريطة الهجرة والنزوح السوري
24.04.2022 الهجرة غير النظامية تطل برأسها مجددا.. القصة الكاملة لقارب الموت في طرابلس اللبنانية
25.04.2022 اللاجئون السوريون في قلب المعركة الانتخابية في تركيا
12.05.2022 مشروع عودة مليون سوري.. دلالات التوقيت وفرص النجاح
19.05.2022 موقع بريطاني: هل تستطيع تركيا تحقيق هدفها بإعادة مليون لاجئ سوري لبلادهم؟
20.05.2022 سوريا ترفض مشروع أردوغان لإعادة مليون لاجئ إلى "مناطق آمنة"
12.06.2022 وسط انتهاكات بالجملة.. تراجع في أعداد العائدين إلى سوريا

20.06.2022 ميقاتي يهدد بترحيل اللاجئين السوريين في حال عدم تعاون المجتمع الدولي مع لبنان
27.06.2022 "اذهبوا إلى الجحيم فهو آمن".. لماذا يريد الأسد عودة اللاجئين؟
07.07.2022 انتقادات واسعة لمساعي لبنان لإعادة اللاجئين السوريين قسرا إلى بلادهم
17.07.2022 نزيف مستمر.. لماذا يهاجر أطباء سوريا إلى بلدان تشهد حروبا وعدم استقرار؟
22.08.2022 الإقامة طويلة الأجل.. قواعد تصريح الإقامة في تركيا الجزء(5)
29.08.2022 اللاجئ السوري.. في قبضة الأيام الصعبة
08.09.2022 أعادت للأذهان موجة الهجرة عام 2015.. شهادات للجزيرة نت حول أسباب لجوء السوريين لأوروبا
11.09.2022 رحلة شتات جديدة.. قوافل تقل لاجئين سوريين في تركيا للوصول إلى أوروبا
15.09.2022 موقع بريطاني: هل تستطيع تركيا تحقيق هدفها بإعادة مليون لاجئ سوري لبلادهم؟
18.09.2022 يورونيوز: هل تخطط الأحزاب السياسية التركية لإعادة اللاجئين السوريين إلى بلادهم؟
26.09.2022 حركة تهريب نشطة.. سوريون يفضّلون قوارب الموت على البقاء في بلادهم
29.09.2022 يتعرض بعضهم للابتزاز والسجن وسوء المعاملة.. ليبيا بوابة عبور جديدة للسوريين للهجرة إلى أوروبا
29.09.2022 من المسؤول عن موت الأطفال على حدود الاتحاد الأوروبي؟
13.10.2022 رغم مخاوف حقوقية بشأن سلامتهم.. لبنان يقرر إعادة اللاجئين السوريين ومسؤول تركي: تزايد مستمر في أعداد العائدين
17.10.2022 صحيفة روسية: هل حقا يرغب اللاجئون السوريون بلبنان في العودة؟
26.10.2022 رغم الانتقادات الحقوقية.. لبنان يستأنف إعادة اللاجئين السوريين إلى بلدهم
26.10.2022 رحلات بإشراف الأمن العام.. لبنان يستأنف إعادة اللاجئين السوريين وسط مخاوف من "الإكراه"
27.10.2022 عودة اللاجئين السوريين من لبنان لبلدهم تثير موجة غضب وقلق على مصيرهم
29.10.2022 بين الطواعية والإكراه.. عودة اللاجئين السوريين من لبنان
31.10.2022 تجاوز عددهم اللاجئين السوريين.. كيف أصبح مهاجرو فنزويلا قضية أميركية؟
17.11.2022 "الهجرة عبر الطرق غير الآمنة" ومشكلة الخلط بين الحكم والفتوى(1)
21.11.2022 "الزواج عن بعد" في سوريا.. هكذا غيرت الحرب عادات السوريين
24.11.2022 الهجرة عبر الطرق غير الآمنة ومشكلات الفتوى والسلطة(2)
02.12.2022 ميقاتي يطالب المجتمع الدولي بالتعاون لإنهاء "أزمة اللاجئين السوريين" في لبنان
16.12.2022 فرنسا.. مشروع قانون الهجرة يثير مخاوف "الإعادة القسرية"
26.12.2022 أنقرة تستدعي سفير فرنسا على خلفية دعاية مناهضة لتركيا بعد هجوم باريس

30.12.2022 أكار يتحدث عن عودة اللاجئين السوريين ويلمح إلى لقاء تركي سوري على مستوى القادة
03.01.2023 قبرص وجهتهم.. سوريون للجزيرة نت: إما نهاجر وإما نموت جوعا
21.01.2023 شاهد.. تحقيق للجزيرة يكشف أدلة على عمليات إعادة قسرية غير قانونية لطالبي لجوء من إيطاليا إلى اليونان
25.01.2023 بين سوريا وشمالي لبنان.. منظومة معقدة لشبكات الهجرة غير النظامية
29.01.2023 موقع إخباري روسي: الأوكرانيون لن يصبحوا سوريين جددا في الاتحاد الأوروبي
30.01.2023 شمل مصير اللاجئين ومنح الجنسية للأجانب.. المعارضة التركية تعلن برنامجها لحكم البلاد في حال فوزها بالانتخابات
31.01.2023 الناقد مصطفى عبد القادر: أدب التهجير السوري يتميز بتحرره من الخوف وعين الرقيب
07.02.2023 اللاجئون السوريون في لبنان.. ثنائية العيش بين العواصف والحرمان من المساعدات
13.02.2023 نيويورك تايمز: حياة السوريين اللاجئين بتركيا تتحطم مرة ثانية وثالثة
19.02.2023 لاجئون يضطرون للعودة من تركيا إلى شمالي سوريا.. هذه أسبابهم
14.03.2023 خشية مواجهة انتهاكات جسيمة.. رايتس ووتش تنتقد خططا دانماركية لإعادة سوريين لبلدهم
25.04.2023 العفو الدولية تدعو السلطات اللبنانية لوقف ترحيل لاجئين إلى سوريا
29.04.2023 تعدادهم أكثر من مليونين.. هل يُرحل لبنان السوريين قسرا رغم المخاطر التي تنتظرهم؟
30.04.2023 المعتقلات أو المنازل المدمرة.. إلى أين يعود السوريون المرحلون من لبنان؟
03.05.2023 ثلاثة أسئلة لتوضيح ملابسات الضغط الحالي لعودة اللاجئين السوريين طوعا إلى بلدهم
19.05.2023 أردوغان يكشف: لن نسحب قواتنا من سوريا ونعد مشاريع سكنية كي يعود مليون سوري لبلادهم
21.05.2023 مصير مجهول في انتظارهم.. اللاجئون السوريون مجددا في مرمى الحملات الانتخابية بتركيا
24.05.2023 بعد تصاعد الحديث عن إعادتهم.. هل يرجع اللاجئون السوريون إلى بلدهم؟
27.05.2023 بين الطرد المباشر والعودة الطوعية.. ملف اللاجئين محور سجال ساخن في رئاسيات تركيا
09.06.2023 صدمة وخوف في صفوف طالبي اللجوء العرب.. بريطانيا تختار السوريين لترحيلهم أولا إلى رواندا
01.07.2023 حطام سفينة اللاجئين في اليونان.. ليبراسيون: هذا حطام إنسانيتنا!
05.07.2023 هيومن رايتس: الجيش اللبناني يرحّل اللاجئين السوريين بدون احترام الإجراءات القانونية
16.07.2023 مستقبل السوريين في تركيا بعد الانتخابات
22.07.2023 بين الضغط الأوروبي والتخبط الداخلي.. ما تحديات خطة لبنان لإعادة اللاجئين السوريين لبلادهم؟
26.07.2023 لا خطط لاستقبال لاجئين سورين في بريطانيا

28.07.2023 جمعيات تركية تحتج على إخراج سوريين من إسطنبول
03.08.2023 حملة أمنية في تركيا لترحيل اللاجئين غير النظاميين
09.08.2023 اتفاق بريطاني تركي للتصدي للهجرة غير النظامية
25.08.2023 وزير داخلية تركيا يتحدث للجزيرة حول الهجرة وكراهية الأجانب وترحيل السوريين
05.10.2023 حدود غير مضبوطة.. ما أسباب موجة اللجوء السورية الجديدة للبنان؟
06.11.2023 اللاجئون السوريون بجنوب لبنان.. البقاء تحت القصف أو مواجهة مصير مجهول
02.12.2023 الهجرة واللجوء والنزوح.. أوجه التشابه والاختلاف
29.01.2024 مركز حقوقي: انتهاكات خطيرة تطال اللاجئين السوريين بلبنان خلال ترحيلهم
13.02.2024 الأمم المتحدة: انتهاكات جسيمة تنتظر اللاجئين السوريين العائدين إلى ديارهم
22.02.2024 رغم البرد القارس.. تجريد مهاجرين سوريين من ملابسهم على حدود صربيا
28.02.2024 شبكة حقوقية: اعتقالات وانتهاكات تواجه السوريين للحصول على جواز السفر
28.02.2024 وزراء يضغطون.. هل اقترب ترحيل السوريين من ألمانيا؟
07.03.2024 مات جوعا أثناء رحلة الهجرة.. أسرة سورية تضطر لإلقاء طفلها في البحر
07.03.2024 سجناء سوريون في لبنان يفضلون الموت على العودة إلى بلدهم
25.03.2024 انتخابات تركيا المحلية.. هل يُستعمل اللاجئون كورقة دعائية؟
01.04.2024 اللاجئون السوريون والرهان الخطير على العودة إلى الوطن
14.04.2024 قبرص تعلق النظر في طلبات لجوء السوريين
15.04.2024 ماذا يعني توافق الحكومة والمعارضة في تركيا حول ملف اللاجئين السوريين؟
20.04.2024 قبرص تفتح ملف عودة اللاجئين السوريين وأوروبا تناقش التداعيات
25.04.2024 تعذيب وتسليم.. رايتس ووتش: تصاعد القمع ضد السوريين بلبنان
26.04.2024 لوموند: العداء يتفاقم ضد اللاجئين السوريين في لبنان
09.05.2024 ما الذي يعيق عودة اللاجئين السوريين من لبنان لبلدهم؟
14.05.2024 لبنان يستأنف ترحيل اللاجئين السوريين
22.05.2024 بين المفوضية ولبنان وسوريا.. أزمة ترحيل اللاجئين السوريين تتفاقم
24.05.2024 بعد تصاعد الحديث عن إعادتهم.. هل يرجع اللاجئون السوريون إلى بلدهم؟
26.05.2024 الغارديان: الدانمارك تجبر اللاجئين على العودة لسوريا ضمن سياسة "صفر طلبات لجوء"
27.05.2024 دعم أوروبي بملياري يورو للاجئين السوريين ورفض الحديث عن عودتهم المحتملة
28.05.2024 أمنستي تناشد لحماية اللاجئين السوريين مع تصعيد لبنان "حملته القمعية" ضدهم
28.05.2024 لبنان يتحدى مؤتمر بروكسل بالإصرار على إعادة السوريين
28.05.2024 مفوض أممي يدعو لمساعدة اللاجئين السوريين على العودة لبلادهم

30.05.2024 لجوء أم هجرة!
04.06.2024 نزيف الأدمغة السورية!
26.06.2024 20منظمة حقوقية تدعو لبنان لوقف التعذيب وإعادة السوريين قسريا
27.06.2024 تهريب اللاجئين.. تجارة مربحة تستثمر في أوجاع السوريين
27.06.2024 رايتس ووتش تتهم العراق بتنظيم حملة ترحيل لسوريين "تعسفا" إلى سوريا
01.07.2024 تركيا تحقق بمنشورات تحرض على اللاجئين وأحداث قيصري تشعل الغضب بشمال سوريا
01.07.2024 اعتداءات على سوريين في قيصري التركية وتبعاتها تمتد إلى شمالي سوريا
07.07.2024 كيف أسهم السوريون في تعزيز الاقتصاد التركي؟
19.07.2024 اللجوء السوري.. كيف تحول الوضع الإنساني إلى ابتزاز سياسي؟
24.07.2024 السوريون في الاقتصادَين المصري والتركي
21.08.2024 أزمة سكن تواجه المرحّلين من تركيا للشمال السوري
24.08.2024 قصة المؤرخ التركي الذي وُلِدَ في مخيم لاجئين ويطلب ترحيل السوريين
20.09.2024 ملف السوريين يشعل سجالا بين نجل أردوغان وزعيم المعارضة
26.09.2024 مراسيم عفو سوريا.. بين التلاعب السياسي ومعاناة الشعب
02.10.2024 عقبات في طريق النزوح العكسي لآلاف السوريين من لبنان
03.10.2024 ماذا بعد تعليق نظام الأسد "ضريبة 100 دولار" على عودة السوريين؟
08.10.2024 محكمة أوروبية تلزم قبرص بتعويض لاجئَين سوريين أعادتهما إلى لبنان
09.10.2024 القضاء الأوروبي يدين قبرص لإعادتها لاجئَين سوريين إلى لبنان
12.10.2024 ظاهرة الهجرة غير القانونية للشباب العربي
23.10.2024 ما السيناريوهات المحتملة لعودة اللاجئين السوريين إلى بلادهم؟
29.10.2024 شبكة حقوقية: خيارات صعبة تواجه اللاجئين السوريين بلبنان
29.10.2024 سواء فاز ترامب أو هاريس.. نظام اللجوء لن يعود كما كان
18.11.2024 المطبخ السوري.. انتشار عالمي بسبب الهجرة والحرب
02.12.2024 هل تفتح التطورات في سوريا الطريق لعودة اللاجئين من تركيا؟
02.12.2024 لقاءات مؤثرة بعد سنوات من فراق الأهل في سوريا
09.12.2024 دول أوروبية تعلق طلبات لجوء السوريين وتستعد لترحيلهم
09.12.2024 المعابر الحدودية مع تركيا تعج باللاجئين السوريين الراغبين بالعودة
10.12.2024 الأمم المتحدة تدعو إلى التريث بشأن عودة اللاجئين السوريين
10.12.2024 اللاجئون السوريون يستعدون للعودة بعد الإطاحة ببشار الأسد
10.12.2024 عودة كبيرة للاجئين السوريين من معبر المصنع الحدودي بلبنان
10.12.2024 النمسا تدعم عودة السوريين لبلدهم ودول أوروبية تعلق طلبات اللجوء
10.12.2024 ما الدول الأوروبية التي علّقت مؤقتا إجراءات اللجوء للسوريين؟
10.12.2024 جهود لتسوية أوضاع الفارين والمنشقين عن نظام الأسد بسوريا
11.12.2024 بشار الأسد آخر لاجئ سوري
11.12.2024 العودة إلى سوريا.. لاكروا: أين يعيش اللاجئون السوريون اليوم؟
11.12.2024كيف تؤثر عودة اللاجئين السوريين على اقتصاد تركيا؟
11.12.2024 كيف تفاعلت مواقع التواصل مع تعليق دول أوروبية النظر في طلبات لجوء السوريين؟
12.12.2024 الاتحاد الأوروبي يعلق أكثر من 100 ألف حالة لجوء سورية

12.12.2024 مستقبل السوريين في أوروبا بعد تجميد طلبات اللجوء
13.12.2024 ألمانيا تتمسك باللاجئين السوريين والنمسا تعرض عليهم مكافأة للعودة
13.12.2024 دراسة: مغادرة السوريين ستفاقم نقص اليد العاملة في ألمانيا
13.12.2024 الاتحاد الأوروبي: الإعادة القسرية للسوريين "غير ممكنة" حاليا
13.12.2024 جدل ألماني بين الحاجة للسوريين والعودة إلى ديارهم
13.12.2024 المفوضية الأوروبية تعلن إقامة جسر جوي إنساني لسوريا عبر تركيا
13.12.2024 فايننشال تايمز: سوريو أوروبا يفضلون التريث
14.12.2024 أطفال سوريا يعودون إلى بلد لم يعرفوه بعد اللجوء في تركيا
15.12.2024 ميقاتي يدعو اللاجئين السوريين في لبنان للعودة إلى بلدهم
15.12.2024 تركيا تعلن عودة 7600 سوري إلى بلدهم خلال 5 أيام
17.12.2024 مليون سوري يعودون لبلادهم قريبا ومليار يورو للاجئين بتركيا
17.12.2024 أردوغان: يجب تأسيس إدارة شاملة في سوريا
18.12.2024 دراسة: الاقتصاد الألماني يواجه آثارا سلبية بإعادة اللاجئين السوريين
18.12.2024 عودة واسعة للسوريين من تركيا بعد سقوط نظام الأسد
19.12.2024 لماذا تخشى ألمانيا عودة السوريين إلى بلدهم؟
20.12.2024 آلاف السوريين غادروا الأردن وتحذيرات من عودة كبيرة للاجئين
24.12.2024. تركيا تعلن إجراءات بشأن عودة السوريين إلى بلادهم
24.12.2024 الإدارة السورية تدعو لتسليم الأسلحة وتحذير ألماني من حرب بين تركيا والأكراد
26.12.2024من لبنان وتركيا والأردن.. ضوابط لعودة اللاجئين السوريين إلى بلادهم
27.12.2024 تباين تركي داخلي حول سياسات أنقرة تجاه سوريا
28.12.2024 التغريبة السورية في مصر.. بين فرحة التحرير وحيرة العودة
28.12.2024 وزراء يضغطون.. هل اقترب ترحيل السوريين من ألمانيا؟
29.12.2024اللاجئون السوريون يواصلون العودة من تركيا
01.01.2025 هل عودة سوريي أوروبا حتمية بعد سقوط الأسد وانتصار الثورة؟
05.01.2025 تركيا تفتح 7 معابر لعودة السوريين إلى بلادهم
05.01.2025 ألمانيا تعتزم ترحيل بعض اللاجئين السوريين إلى وطنهم
06.01.2025البلاد اشتاقت لكم.. مدير معبر حدودي يجيب عن أسئلة الوصول إلى سوريا
06.01.2025 ألمانيا تعيد النظر في منح الحماية للسوريين والإبقاء على المندمجين
06.01.2025 تركيا تحقق في تصريحات رئيس بلدية معارض حول السوريين
06.01.2025 ألغام الأسد هل تعرقل عودة السوريين وإعادة الإعمار؟
06.01.2025 تركيا تحقق في تصريحات رئيس بلدية معارض حول السوريين
10.01.2025لماذا لم يعد معظم النازحين واللاجئين السوريين رغم سقوط الأسد؟
10.01.2025 التجاذبات السياسية توجه مستقبل اللاجئين السوريين في ألمانيا
11.01.2025 4سيناريوهات تحدد مستقبل الهجرة واللجوء لكندا بعد ترودو
11.01.2025 "أحد إنجازات الثورة".. سوريون يحتفلون بعودة الموز إلى موائدهم
12.01.2025 كيف تحولت عودة السوريين إلى تحد لتركيا؟
19.01.2025 الأمم المتحدة: نحو 200 ألف لاجئ سوري عادوا خلال شهر
19.01.2025 نيويورك تايمز: هؤلاء هم ملايين المهاجرين الذين يريد ترامب ترحيلهم
23.01.2025 من غزة وسوريا والسودان.. قصص النزوح وفرحة العودة واحدة

24.01.2025 اللاجئون السوريون في تركيا أمام معضلة المغادرة أو البقاء
24.01.2025 هل ينوي رجال الأعمال السوريون العودة إلى وطنهم بعد سقوط نظام الأسد؟
26.01.2025 مسؤول أممي يدعو للاستثمار بسوريا ورفع العقوبات عنها
30.01.2025 أطفالهم لا يتحدثون العربية.. سوريون عائدون من تركيا يواجهون معضلة اللغة
03.02.2025 أوروبا تبحث تخفيف قيود التعامل مع المهاجرين
04.02.2025 رايتس ووتش تدعو الاتحاد الأوروبي لتسهيل زيارات السوريين "الاستطلاعية" لوطنهم
09.02.2025 النسيان يتهدد آلاف السوريين ببريطانيا بعد تجميد طلبات لجوئهم
11.02.2025 فرنسا تسمح بعودة اللاجئين السوريين مؤقتا لبلادهم
12.02.2025 فورين أفيرز: هذه أصعب مشكلة تواجه سوريا
13.02.2025 بالفيديو.. الجزيرة نت ترصد عودة اللاجئين السوريين عبر المعابر الحدودية
15.02.2025 ما مصير استثمارات السوريين في تركيا مع بدء العودة إلى سوريا؟
15.02.2025 270ألف سوري عادوا لوطنهم منذ الإطاحة بالأسد
20.02.2025 مصير الحماية المؤقتة الممنوحة للاجئين السوريين بتركيا بعد سقوط الأسد
26.02.2025 الشرع والملك عبد الله يبحثان أمن الحدود وعودة اللاجئين
01.03.2025 غياب مؤسسات التعليم يعيق عودة السوريين إلى إدلب
02.03.2025 هل تحسم زيارات اللاجئين السوريين الاستطلاعية لبلادهم قرار عودتهم؟
08.03.2025 لاجئون سوريون في تركيا بين أعباء رمضان وتأمين تكاليف العودة

TEKELLÜF KAVRAMININ ANLAMSAL BOYUTLARI: TEFA‘UL BÂBI ÖRNEĞİ

EMRULLAH TANIR*

Öz

Bu çalışma, Arap dilinde fiil yapılarının anlam üretme sürecindeki rolünü merkeze alarak, Tefaʿul Bâbı'nda yer alan "tekellüf" içerikli fiillerin anlamsal yönlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Fiil kalıplarının yalnızca gramatik birer yapı olmadığı, aynı zamanda eylemin yönü, şiddeti, sürekliği ve failin tutumu gibi semantik boyutlara da anlam kazandırdığı klasik dil kaynaklarında açıkça görülmektedir. Bu bağlamda mezîd fiiller, kök anlamdan sapmadan yeni anlam katmanları inşa eden önemli dilsel araçlar olarak değerlendirilmektedir. Çalışmada, Tefaʿul babında yer alan ve "tekellüf" anlamı taşıyan fiiller, anlam ve kullanım bağlamlarına göre beş tematik başlık altında sınıflandırılmıştır: iradî tekellüf, gayr-i iradî tekellüf, dışa dönük tekellüf, süreç odaklı tekellüf ve sakınma/kaçınma içeren tekellüf. Her bir grup, ilgili fiillerin içerdiği niyet, yönelim ve bağlamsal işlevler dikkate alınarak değerlendirilmiştir.Araştırmada klasik sarf ve lugat kaynaklarına başvurulmuş, tespit edilen fiiller semantik ve tematik bağlamda analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Tefaʿul kalıbının fâil ile fiil arasındaki ilişkiyi zorlama, yapaylık, yönlendirme yahut içselleştirme gibi yönlerde yeniden kurduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Tefaʿul bâbı, Arapçanın anlam üretme mekanizmasında yapısal olduğu kadar işlevsel bir yere de sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Fiil, Tefa‘ul Babı, Tekellüf, Anlam.

SEMANTIC DIMENSIONS OF THE CONCEPT OF MONOPOLIZATION: THE EXAMPLE OF TEFA'UL BĀBI

Abstract

The present study aims to examine the semantic aspects of the verbs in the Tafaʿul Bāb with the content of "monopolization". The investigation will focus on the role of verb forms in the process of meaning production in the Arabic language. As demonstrated in classical linguistic sources, verb forms function not only as grammatical structures but also as vehicles for conveying semantic dimensions, including the direction, intensity,

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı, emrullahttanir@hotmail.com.

continuity, and attitude of the agent. In this context, mashīd verbs are regarded as significant linguistic instruments that construct new layers of meaning without deviating from the root meaning. In this study, the verbs in the Tefaʿul form that carry the meaning of "monopoly" are classified under five thematic headings according to their meaning and context of use: voluntary monopoly, non-voluntary monopoly, extroverted monopoly, process-oriented monopoly, and monopoly involving avoidance/avoidance. The evaluation of each group is conducted by taking into account the intention, orientation, and contextual functions of the relevant verbs. In the course of the present study, classical sources of sarf and lugat were consulted, and the identified verbs were analysed semantically and thematically. The findings demonstrate that the Tafaʿul pattern reconfigures the relationship between the subject and the action in terms of coercion, artificiality, orientation, or internalisation. In this respect, Tafaʿul has a functional as well as a structural place in the meaning-making mechanism of Arabic.

Keywords: The Arabic language, verb, tafa'ul chapter, tekelluf and meaning.

Giriş

Fiil yapıları, Arap dilinin anlam dünyasını şekillendiren temel unsurlar arasında yer alır. Fiillerin türetilme biçimleri, bu türetmelerin anlam üzerindeki etkileri ve fiil kalıplarının semantik işlevleri, klasik dil âlimlerinin dikkatle üzerinde durduğu konular arasında olmuştur. Fiil sistematiği, yalnızca dilin morfolojik yapısının anlaşılması açısından değil, Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere temel İslami metinlerin doğru yorumlanması bakımından da önem arz etmektedir.

Klasik dilbilim geleneğinde fiil yapılarına dair yapılan çalışmalar, bu alandaki ilk sistemli çabanın Sîbeveyh'e ait olduğunu göstermektedir. Ancak Sîbeveyh'in eserinde yer alan fiil örneklerinin sayısı sınırlıdır ve bu örnekler Arapçadaki fiil yapılarını kuşatıcı bir biçimde ele almaktan uzaktır. Daha sonraki âlimler olan Ebû Bekr b. Serrâc, Ebû Amr el-Cermî ve İbn Hâlaveyh gibi isimler, bu örnekleri kısmen artırmış olsalar da konu bütüncül bir yapıya kavuşturulamamıştır. Bu durumu ele alan Ebü'l-Kâsım Ali b. Ca'fer es-Sa'dî, önceki çalışmaların sınırlı kaldığını belirtmiş; bu eksiklikleri gidermek amacıyla klasik kaynaklara dayanarak bin beşyüz fiil örneğini içeren kapsamlı bir sistematik çalışmaya imza atmıştır. Onun bu çabası, fiil yapılarının hem teorik hem de işlevsel yönlerini ortaya koymayı hedeflemiş; özellikle fiillerin artırımlı kalıplar aracılığıyla nasıl anlam genişlemesine uğradığını açıklığa kavuşturmuştur. Bu tür çalışmalar, Arapçanın yapısal özellikleriyle birlikte istisnaî yönlerinin de dikkate alınması gerektiğini

göstermekte, dilbilimsel sınıflandırmalar açısından önemli bir katkı sunmaktadır.[1]

Bu bağlamda, bu çalışmada Tefa'ul Bâbı özelinde tekellüf kavramı ele alınmakta; bu babta yer alan fiillerin anlamsal özellikleri incelenmektedir. Tefa'ul kalıbı, birçok durumda zorlanarak yapılan, iradî veya gayr-i iradî şekilde gerçekleşen yahut sosyal motivasyonla ortaya çıkan fiilleri ifade etmektedir. Özellikle tekellüf, yani kişinin kendini zor bir eylemi yapmaya sevk etmesi durumu, bu babda yer alan birçok fiilde açıkça gözlemlenmektedir.

Çalışmanın temel amacı, Tefa'ul Bâbı'nda yer alan tekellüf içerikli fiilleri semantik ve tematik bakımdan analiz etmektir. Bu çerçevede, fiillerin yalnızca yapısal özellikleri değil, kullanım bağlamlarına göre kazandıkları anlam farklılıkları da değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu inceleme, klasik sarf bilgisinin imkânlarından faydalanmakla birlikte, anlam odaklı bir yaklaşımla yürütülecek; böylece hem dilsel hem de içeriksel bir bütünlük gözetilecektir.

Tefa'ul Bâbı'nın neden çoğunlukla zorlanarak yapılan eylemleri ifade ettiği, bu babta yer alan fiillerin hangi anlam türlerine işaret ettiği ve söz konusu fiillerin hangi tematik yönelimlerle sınıflandırılabileceği bu çalışmanın temel problem alanlarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede aşağıdaki araştırma sorularına cevap aranacaktır:

- Tefa'ul Bâbı'ndaki fiiller neden genellikle zorlanarak gerçekleşen süreçleri ifade etmektedir?
- Tekellüf içeren fiiller anlamsal olarak hangi yönlerde farklılık göstermektedir?
- Anlamsal ve tematik modeller, bu fiilleri hangi sınıflara ayırmaktadır?

Çalışmada nitel bir yöntem benimsenmiştir. Öncelikle klasik lugat, sarf ve nahiv kaynakları taranmış; ardından Tefa'ul kalıbında yer alan ve anlamında tekellüf izleri taşıyan fiiller belirlenmiştir. Bu fiiller, kullanım bağlamları ve anlam ilişkileri açısından değerlendirilmiş; semantik ortaklıkları esas alınarak beş temel kategoride sınıflandırılmıştır:

1. İradî tekellüf
2. Gayr-i iradî tekellüf
3. Sosyal temelli tekellüf

[1] Ebü'l-Kāsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Kattâ' es-Sıkıllî, *Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-meṣâdir*, nşr. Ahmed Muhammed Abdüddâim (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1999), 89-92.

4. Süreç odaklı tekellüf

5. Sakınma ve kaçınma içeren tekellüf

Çalışma, hem klasik dil anlayışına hem de çağdaş dilbilimsel yaklaşımlara açık bir perspektifle yürütülmüş; fiil kalıplarının anlam işlevlerine dair bütüncül bir okuma hedeflenmiştir.

1. Fiil Yapısı ve Anlam Üzerindeki İşlevi

Arapça'da fiiller, yalnızca dilin gramatik yapısını belirleyen unsurlar olmakla kalmaz, aynı zamanda anlamın oluşum sürecinde belirleyici rol oynayan temel dil birimlerindendir. Bu sebeple klasik dil âlimleri, fiilleri "ebniye" (الأبنية) olarak adlandırmış; fiil kalıplarını ise kelimenin anlam boyutlarını inşa eden yapılar olarak değerlendirmiştir. Fiillerin bu merkezi konumu, onları hem sarf hem de anlam bilimi açısından vazgeçilmez kılmıştır. Fiil kalıpları üzerinden anlam çıkarımı yapmak, sadece dilsel çözümlemeler açısından değil, Kur'an ve Sünnet metinlerinin yorumlanmasında da önemlidir.[2] Zira birçok hüküm, fiilin kalıbı ve bu kalıpla kazanılan anlam farklılıkları dikkate alınarak çıkarılmıştır. Arapçanın kelime üretme sistemi büyük ölçüde fiil kökleri üzerinden şekillenmektedir. Ancak her isim fiil kökünden türemediği gibi, her fiil de türevlenebilir yapıda değildir. Örneğin حَجَرٌ (taş) ve بابٌ (kapı) gibi câmit isimlerden fiil türetilememektedir.[3] Bu durum, fiil türetme sürecinin hem anlam hem yapı bakımından belirli kurallara tabi olduğunu göstermektedir.

Fiillerin türevlenme süreci, sadece gramer kuralları açısından değil, dilin anlam dünyasının çözümlenmesi açısından da önemlidir.[4] Fiil yapıları Arapçada genellikle üçlü kök (triliteral) sistem üzerine kurulu olmakla birlikte, artırımlı (mezîd) fiil formları ile anlam genişlemesine imkân tanınmaktadır. Bu yönüyle Arapça fiil sistemi, yalnızca kip ve zaman taşıyıcısı değil, aynı zamanda anlamı yönlendiren yapısal bir düzendir.[5]

Fiil türetme sürecinde vezinleme sistemi kullanılır. Sarf ilminde bu sistem, üç temel kavramla açıklanır:

- Mîzân (الميزان): Kelimenin yapısını değerlendirme ölçüsüdür.

---

[2] Ebû Osman Sa'îd b. Muhammed el-Me'âfirî İbnü'l-Haddâd, *Kitâbü'l-ef'âl* (Kahire: Müessesetü'ş-şa'b, 1395), 1/52.

[3] Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî İbnü'l-Kûtiyye, *Kitâbü'l-ef'âl*, thk. Ali Fûde (Matba'atü Mısr, 1952), 1.

[4] Ebû'l-Beḳâʾ Yaʿîş b. ʿAlî el-Ḥalebî İbn Yaʿîş, *Şerḥu'l-Mufaṣṣal li'z-Zemaḫşerî*, thk. İmîl Bedîʿ Yaʿḳûb (Beyrut: Dâru'l-kütübil'-'ilmiyye, 1422/2001), 4/204-206.

[5] Ebü'l-Kāsım Amr b. Sâbit Semânînî, *Şerhu't-Tasrîf*, nşr. İbrahim b. Süleyman el-Beîmî (Mektebetu'r-Rüşd, 1999), 547.

- Mevzûn (الموزون): Kelimenin bu ölçüye göre oluşmuş şeklidir.
- Vezin (الوزن): Kelimenin kalıp karşılığıdır.

Vezinleme aracılığıyla bir kelimenin kök harfleri ve bu harflerle oluşturulan yapılar tespit edilir. Bu yapılar, ek harflerle (zait unsurlarla) zenginleştirilerek hem gramatik hem de semantik yeni işlevler kazanır. Örneğin, fiil kalıbında yer alan bir elif veya şedde, fiilin şiddet, tekrarlama ya da geçişlilik anlamı kazanmasına neden olabilir. Türetme sürecinde karşılaşılan bazı dilsel değişimler (ibdâl, hazf, taklîl vb.) ise fiilin yapı ve anlam boyutunu doğrudan etkilemektedir. Bu dönüşümler, dilin yalnızca yapısal kurallarına değil, aynı zamanda kullanım bağlamına göre şekillendiğini göstermektedir.[6]

Fiil yapısının anlam üretme sürecindeki belirleyici rolü bu şekilde ortaya konduktan sonra, özellikle mezîd fiillerin yer aldığı fiil bablarının semantik işlevleri ve yapısal katkıları ayrı bir başlık altında ele alınması yararlı olacaktır.

2. Fiil Bablarının Anlam Katmanları ve Yapısal Fonksiyonu

Arap dilinde kelime yapısının en belirleyici unsurlarından biri, fiil bablarıdır. Bu bablar, yalnızca kelimenin türetme yollarını değil; aynı zamanda eylemin nasıl, ne derece ve hangi bağlamda gerçekleştiğini belirleyen semantik yapılar sunar.[7] Özellikle mezîd (artırımlı) fiil formları, kelimenin kök anlamını koruyarak ona şiddet, tekrar, geçişlilik, süreklilik veya içselleştirme gibi anlam boyutları kazandırmaktadır. Fiil yapılarında ek harflerin üstlendiği fonksiyon, yalnızca biçimsel bir değişiklikle sınırlı olmayıp, fiil-özne (fâil) ve fiil-nesne (mef'ûl) ilişkisini de doğrudan etkilemektedir. Örneğin, ضَرَبَ (darabe) fiilinden türeyen ضَارِب (dârib) formu fa'il anlamı taşırken, مَضْرُوب (maḍrûb) formu mef'ûl anlamı kazandırır. Bu tür dönüşümler, yalnızca gramatik değil, aynı zamanda anlam yönelimlerini şekillendiren önemli göstergelerdir.[8]

Aynı şekilde fiil kalıplarının her biri, belirli semantik işlevler yüklenerek anlam katmanlarını derinleştirir:

---

[6] Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Bedî' fî ılmi'l-Arabiyye*, nşr. Fethî Ahmed Aliyyüddin (Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ, 1978), 2/477-479.

[7] Ebû'l-Feṯḥ ʿOs̱mân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Munṣif - İbn Cinnî ،Şerḥu Kitâbi't-Taṣrîf li'Ebî ʿOs̱mân el-Mâzinî* (b.y.: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-Ḳadîm, 1373/1954), 7-15.

[8] Bk. Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Fârisî Cürcânî, *el-Miftâh Fi`s-sarf*, nşr. Ali Tevfik el-Hamed (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1987), 44-47.

- فَعَّلَ → Şiddet veya tekrarlama
- تَفَاعَلَ → Karşılıklı etkileşim
- أَفْعَلَ → Geçişlilik
- اِفْتَعَلَ → İçselleştirme ve özne merkezli eylem

Bu yapılar, fiilin yalnızca ne olduğunu değil, nasıl ve hangi şartlarda gerçekleştiğini de anlamaya imkân sağlar. Örneğin:

- كَسَّرَ (parçaladı – tekrar eden bir kırma)
- تَكَسَّرَ (kendi kendine kırıldı – edilginlik)
- اِسْتَغْفَرَ (mağfiret diledi – isteme yönelimi)[9]

Mezîd fiillerin sağladığı bu semantik katkılar, özellikle Kur'an ayetlerinde anlam vurgusunu belirlemek için bilinçli şekilde tercih edilmektedir. Nitekim "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" (Bakara 2/286) ayetinde günah için artırımlı formun kullanılması, sorumluluk ve ağırlık boyutunu vurgulamak amacıyla yapılmıştır. Benzer şekilde, "اقتدر" fiilinin "قدر" yerine tercih edilmesi (Kamer 54/42), kudretin yoğunluğunu ifade etmeye yöneliktir. Sarf ilmi bağlamında fiil bablarının bu tür anlam farklılıklarını tespit etmek, yalnızca kelimenin kökenini açıklamak için değil, aynı zamanda dilin semantik yapısını çözümlemek için de zarurîdir. Bu bağlamda vezinleme sistemi, hem kök harflerin hem de zait harflerin anlam üzerindeki etkisini anlamada temel yöntem olarak kullanılmaktadır.[10] Fiil babları, Arapça'nın köklü kelime türetme sisteminin merkezinde yer almakta olup, anlam genişlemesinin düzenli ve ölçülü biçimde gerçekleşmesini sağlar. Bu yönüyle fiil çatılarının semantik katkısı, dilin yalnızca yapısal değil, anlam inşasına yönelik yönünü de ortaya koymaktadır.[11]

Bu bölümde ele alınan esaslar, bir sonraki başlık olan "Tefa'ul Bâbında Tekellüf Kavramının Anlamsal Boyutları" için teorik bir zemin teşkil etmektedir. Çünkü Tefa'ul kalıbı, özellikle öznenin eyleme zorlama yoluyla katılması, yapmacıklık, sosyal temsil gibi anlam boyutlarıyla farklılaşmaktadır.

---

[9] Cürcânî, *el-Miftâh Fi`s-sarf*, 48-51.

[10] Ebû'l-Fetḥ ʿOs̱mân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâiṣ*, thk. Heyet (b.y.: el-Heyʾetu'l-Mışriyye, ts.), 3/268-269.

[11] Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali İbn Usfûr, *el-Mumtiu'l-kebîr fi't-tasrîf*, nşr. Fahreddin Kabâve (Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 31-33.

3. Tekellüfün Anlamsal Boyutları

Tekellüf (التكلف) kavramı, genel olarak bir kişinin kendisini zor ve meşakkatli bir işe yönlendirmesi anlamına gelir. Ancak, bu zorlanma durumu her bağlamda aynı şekilde gerçekleşmez; farklı durumlarda çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir. Tekellüf olgusu, anlam çeşitliliği açısından farklı kategorilere ayrılmaktadır.[12]

3.1. İradî Tekellüf ve Karakter İnşası

İradeye dayalı tekellüf, failin meşakkatli bir fiili bilinçli bir şekilde gerçekleştirmesi ve bu fiilin zamanla kendisinde yerleşik bir özellik hâline gelmesini istemesi olarak anlaşılabilir.[13] Bu tür fiillerde kişi, zor ve çaba gerektiren eylemleri kendi iradesiyle ve gönüllü olarak üstlenir; böylece bu eylemlerin anlamını karakterinde kalıcı bir değer hâline getirmeye çalışır.[14] Bu bağlamda, ahlâkî ve dinî fiillerin genellikle bu kategoriye girdiği görülmektedir. Ancak, bu durum mutlak bir kural değil, söz konusu fiillerin anlam dünyasına dair genel bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki örnekler, bu çerçevede incelenebilir:

Fiil	Anlamı	Örnek Cümle
تزكّى	**Nefsini arındırdı.**[15]	تزكّى الرجل حتى صار من الأتقياء.
تورّع	**Şüpheli şeylerden kaçındı.**[16]	تورّع عن المال الحرام خوفًا من الله.
تبتّل	**Dünya işlerinden uzaklaşarak kendini ibadete adadı.**[17]	تبتّل إلى الله وترك ملذات الدنيا.

[12] Zâhir Hayrullah, *el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî* (Beyrut: Matba'atü'l-ictihâd, 1928), 9.
[13] Hayrullah, *el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî*, 9.
[14] Bu özellik, **tefa'ul** babını, failin gerçekte olduğu hâlin aksini göstermeye çalıştığı **tefâ'ul** babından ayırmaktadır. Çünkü **tefa'ul** babında fiil, fail tarafından bilinçli ve iradi olarak gerçekleştirilirken, **tefâ'ul** babında bu bilinçli yönlendirme söz konusu değildir. Bk.: Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muḫaṣṣaṣ*, thk. Ḫalîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâṣi'l-ʿArabî, 1417/1996), 4/311.
[15] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-mu'âsıra* (Kahire: 'Âlemü'l-kütüb, 2008), 2/989.
[16] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadir, 1414), 8/388.
[17] Mesela "**تبتّل**" fiili hakkında daha detaylı bilgi için bk.: Muhammed b. Abdillah et-Tuveycerî, *Mevsû'atü'l-fıkhi'l-kulûb* (Amman: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, ts.), 2/1880.

تشجّع	**Cesaret göstermeye çalıştı.** [18]	تشجّع في مواجهة الصعوبات.
تكرّم	**Cömert olmaya çalıştı.**[19]	تكرّم الرجل مع ضيوفه.
تعفّف	**Kendine hakim oldu, iffetli olmak için çabaladı.**[20]	تعفّف الشاب عن الشبهات.
تحوَّبَ	**Günahlardan kaçınarak dindar bir hayat sürmek.**[21]	تحوَّب الرجل فترك المحرمات.
تخلّى	**Şirkten uzak durup kalbi iman bağlamak.**[22]	تخلّى عن العادات الجاهلية.
تبرّأ	**Günah vb. daha çok manevi kötülüklerden uzak durdu.**[23]	تبرّأ من الظلم وأعلن توبته.

Tabloda verilen fiillerin ortak özelliği, failin bilinçli bir irade ile bu fiilleri gerçekleştirmesi ve aynı zamanda bir meşakkat unsurunu içermesidir. Bu durum, bireyin yalnızca geçici bir eylemde bulunmadığını, aksine bu fiillerin anlamını karakterinde kalıcı bir değer hâline getirmeye çalıştığını düşündürmektedir. Sonuç olarak, iradî tekellüf içeren fiillerin bireyin kendisini disipline etme süreciyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak, bu çıkarım kesin bir yargıdan ziyade, dilsel ve anlamsal bir eğilim olarak değerlendirilmelidir.

[18] Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb, 1965), 21/257.

[19] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l- 'ilim li'l-Melâyîn, 1407), 5/2021.

[20] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/253.

[21] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/339.

[22] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 14/242.

[23] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ivaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2001), 7/235; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/664.

3.2. Gayr-i İradî Tekellüf ve Dışsal Dayatma

Gayr-i ihtiyârî tekellüf, failin bir fiili kendi iradesiyle değil, dışsal baskılar veya zorunluluklar nedeniyle gerçekleştirdiği durumları ifade eder.[24] Bu tür fiillerde kişi, eylemi isteyerek değil, sosyal normlar, otorite baskısı ya da fiziksel zorunluluk gibi dış etkenler sebebiyle yerine getirmektedir.

Bu bağlamda, birey bazen içinde bulunmadığı bir durumu sergileyerek toplumsal veya ekonomik bir kazanç elde etmeye çalışırken, bazen de dış baskılar nedeniyle bir eylemi yapmaya mecbur kalmaktadır. Özellikle fiziksel ve psikolojik dayanıklılığı ifade eden fiillerde, bireyin kendi iradesiyle değil, zorlayıcı koşulların etkisiyle hareket ettiği görülmektedir. Aşağıda, bu tür tekellüfe giren bazı fiiller tablo hâlinde sunulmuştur.

Fiil	Anlamı	Örnek Cümle
تذلّل	Boyun eğdi.[25]	تذلّل الرجل أمام الحاكم مجبرًا.
تسكّن	Fakir gibi davrandı.[26]	تسكّن ليحصل على المساعدة.
تحمّل	Zorluklara karşı dayanıklılık gösterdi.[27]	تحمّل البرد لأنه لم يكن لديه خيار آخر.
تصبّر	Sabırlı olmaya çalıştı.[28]	تصبّر رغم قسوة الظروف.
تجشّأ	Kendisini geğirmeye zorladı.[29]	تجشّأ بسبب الضغط على معدته.
تكذّب	Yalan söylemeye çalıştı[30]	تكذّب ليهرب من العقاب.
تسلّب	Yas elbisesi giydi, matem tuttu[31]	تسلّبت المرأة بعد وفاة زوجها.

[24] Hayrullah, *el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî*, 9.
[25] Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît* (Kahire: Mektebetü'ş-şuruku'd-devliye, 2004), 2/1/315.
[26] el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, 5/2137.
[27] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-mu'âsıra*, 1/562.
[28] Zeynüddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420), 172.
[29] Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyyâ el-Kazvînî er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cem mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1979), 1/459.
[30] er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 267.

تكسّب	Geçimini sağlamak için çalıştı[32]	تكسّب الرجل من أجل إعالة أسرته.

Görüldüğü gibi, bu tür fiillerin ortak özelliği, bireyin bu eylemleri kendi isteğiyle değil, dışsal etkenlerin zorlamasıyla gerçekleştirmesidir. Bazı durumlarda bu zorunluluk toplumsal normlardan kaynaklanırken, bazı fiillerde fiziksel veya psikolojik bir baskının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, dışsal baskıya dayalı tekellüf içeren fiillerin, bireyin kendi iradesi dışında zorlandığı veya mecbur bırakıldığı eylemlerle ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak, bu değerlendirme kesin bir yargıdan ziyade, fiillerin anlam dünyasına ilişkin genel bir eğilim olarak ele alınmalıdır.

3.3. Dışa Dönük Tekellüf ve Sosyal Kimlik İnşası

Bahse konu olan bu tekellüf türü, failin asıl amacı fiilin kendisini gerçekleştirmekten çok, bu fiili başkalarına sergilemek, belirli bir sosyal kimlik oluşturmak veya bir izlenim bırakmak olarak görünmektedir. Fiilin içsel bir yönelimle değil, dışa dönük bir motivasyonla yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, birey fiili istekli ve hevesli bir şekilde gerçekleştirse de, temel amacı eylemin kendisi değil, başkaları tarafından nasıl algılandığıdır. Bu tür tekellüfte, taklit, benzetme veya belirli bir imaj oluşturma çabası öne çıkmaktadır.[33] Fail, fiilin kendi iç dünyasında kalıcı bir değer kazanmasını değil, sosyal çevresine yönelik bir mesaj vermesini amaçlamaktadır.

Sîbeveyhi'ye (ö. 180/796) göre, bir kişi kendisini bir işe dahil etmek, o işe nispet edilmek ve o işin ehliyetine sahip olduğunu göstermek istediğinde, bu durumu tefa'ul babıyla ifade eder.[34] Aşağıdaki fiiller, bu bağlamda değerlendirilebilir:

---

[31] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dârü'l-'ilim, 1987), 1/340.
[32] er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 269.
[33] Hayrullah, *el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî*, 10.
[34] Sîbeveyhi Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1988), 4/71.

Fiil	Anlamı	Örnek Cümle
تصبّب	**Seviyor gibi göründü**[35]	تصبَّب الشابُّ لإغراء الفتاة
تجمّل	**Kendini güzel göstermeye çalıştı**[36]	تجمّل أمام الناس ليبدو أكثر جاذبية.
تمدّح	**Övgü kazanmaya çalıştı**[37]	تمدّح بنفسه أمام الجميع ليظهر بمظهر العاقل.
تنسّب	**Nasihat eden biri gibi davrandı**[38]	تنصّح في حديثه وكأنه حكيم الزمان.
تظرف	**Nazik ve zarif biri gibi davranmaya çalıştı**[39]	تظرف في حديثه مع الآخرين ليبدو أكثر رقياً.
تنبّل	**Asil ve soylu biriymiş gibi davrandı**[40]	تنبّل أمام الناس ليكسب احترامهم.
تكسّس	**Doğal olmayan bir fiziksel hâl oluşturmaya çalıştı**[41]	تكسّس في مشيته ليبدو أقوى مما هو عليه.
تمرّأ	**Mürüvvet sahibi olmaya çalıştı**[42]	تمرّأ أمام الناس ليظهر بمظهر الكريم.
تفصّح	**Kendini fasih, düzgün konuşmaya zorladı**[43]	تفصّح في كلامه ليظهر بليغاً.
تعشّق	**Aşka düşmeye çalıştı**[44]	تعشّق دون أن يكون له مشاعر حقيقية.

[35] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-mu'âsıra*, 2/1261.
[36] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/87.
[37] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-mu'âsıra*, 3/2076.
[38] İshak b. İbrahim Ebû İbrahim el-Fârâbî, *Mu'cemü dîvâni'l-edeb*, thk. Ahmed Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü dâri'ş-şa'b, 1424/2003), 2/438.
[39] Neşvân b. Saʿîd el-Yemenî Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, thk. Ḥuseyn b. ʿAbdullâh el-ʿUmerî vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999), 7/4232.
[40] Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, 10/6475.
[41] İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 2/2/787.
[42] Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-Suhârî, *el-İbâne fi'l-luga'l-'Arabiyye*, thk. Abdülkerim Halîfe vd. (Ammân: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, ts.), 4/312.
[43] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/544.
[44] İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, 2/2/603.

تَطَبَّعَ	**Doğasında olmayan bir davranışı benimsemeye çalıştı**[45]	تطبع الهدوء ولكنه سرعان ما عاد إلى طبعه الحقيقي.

Yukarıda sunulan örneklerden de anlaşılacağı üzere, bu fiillerin ortak noktası, failin gerçekte belirli bir duygu veya hâl içinde olmamasına rağmen, bunu dış dünyaya yansıtmak istemesidir. Burada fiilin, içsel bir süreçten çok, dışsal bir performans olarak sergilendiği görülmektedir. Bu bağlamda, görünüşe önem verme, sosyal statüye yönelik bir fiil sergileme çabası ve belirli bir kimlik oluşturma isteği, dışa dönük tekellüfü karakterize eden temel unsurlar arasındadır. Birey, bir toplumsal rolü üstlenmek, belli bir izlenim bırakmak veya başkalarının beklentilerini karşılamak amacıyla bu fiilleri gerçekleştirmektedir. Sonuç olarak, dışa dönük tekellüf içeren fiillerin, bireyin sosyal çevresine karşı oluşturduğu temsiliyet kaygısıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.

3.4. Süreç Odaklı Tekellüf ve Derinleşme

Süreç odaklı tekellüfte, failin yaptığı eylem belli bir zaman dilimine yayılır ve süreç içerisinde sürekli bir çaba gerektirir.[46] Anlık bir hareketten ziyade, belirli bir süre boyunca devam eden ve aşamalar hâlinde ilerleyen bir yapı sergiler.[47]

Fail, yalnızca fiili yerine getirmekle kalmaz; aynı zamanda bu süreçte zihinsel veya fiziksel bir yük altına girer. Özellikle düşünme, analiz etme ve bilinçli karar alma ile bağlantılı olan bu tür fiiller, bireyin olayları ayrıntılı biçimde değerlendirmesini ve derinlemesine bir muhakeme yapmasını gerektirir. Bu çerçevede, aşağıdaki fiiller bu kategoriye örnek olarak gösterilebilir.

[45] Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, 7/4065.
[46] Hayrullah, *el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî*, 10.
[47] Bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, 4/73.

Fiil	Anlamı	Örnek Cümle
تروّى	**Bir konuda iyice düşündü, karar vermekte acele etmedi**[48]	تروّى في أمر الزواج قبل أن يوافق عليه
تفكّر	**Derinlemesine düşündü**[49]	تفكّر في خلق السماوات والأرض
تدبّر	**Olayları iyice inceledi, sonuçları değerlendirdi**[50]	تدبّر الرجل عواقب قراره
تأمّل	**Uzun uzun düşündü, sonunu kestirmek için detaylı analiz yaptı**[51]	تأمل في معاني الآيات القرآنية
ترقّب	**Bekledi, gözlem yaptı**[52]	ترقّب وصول الأخبار السارة
تبحر	**İlmi derinlemesine inceledi**[53]	تبحر في العلوم الشرعية حتى صار عالماً
تقعّر	**Konuşmada aşırı derinleşti**[54]	تقعّر في حديثه حتى صار غير مفهوم
تتبع	**Bir şeyi dikkatlice takip etti**[55]	تتبع آثار القدمين في الرمال

[48] er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 132.
[49] Ebu'l-Hasen Ahmed b. Faris İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyisu'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (y.y.: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/446.
[50] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-muʿâsıra*, 1/720.
[51] Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, 1/331.
[52] Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-muʿâsıra*, 2/923.
[53] Ebû İbrahim el-Fârâbî, *Mu'cemü dîvâni'l-edeb*, 2/444.
[54] Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, 8/5580.

تنطع	**Konuşmada aşırı derinleşti, gereksiz ayrıntıya girdi**[56]	تنطع في الحديث عن القواعد النحوية حتى أرهق المستمعين
تقصّى	**Köküne inerek detaylı bir araştırma yaptı** [57]	تقصّى في البحث عن معلومات قديمة ونادرة
تَحَرَّى	**En doğruyu bulmaya çalıştı, belirli bir amaca göre hareket etti**[58]	تحرّى الصدق في أقواله وتصرفاته

Yukarıda zikredilen fiillerin ortak yönü, failin eylemi gerçekleştirirken belli bir zaman dilimine yayılmış çaba göstermesidir. Hareket, anlık bir gayretle tamamlanmaz; aksine, sürekli bir düşünme, inceleme veya takip sürecini gerektirir. Bu durum, tekellüfün yalnızca fiziksel bir çaba değil, aynı zamanda zihinsel direnç ve bilişsel odaklanma gerektirdiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, süreç odaklı tekellüf içeren fiillerin genellikle bireyin derinleşme, öğrenme ve bilinçli karar alma süreçleriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Ancak, bu fiillerin tamamının kesin bir kategoriye ait olduğu söylenemez; anlam ve kullanım bağlamlarına göre farklı eğilimler gösterebilirler.

[55] Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 16/370.
[56] Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-sûd (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/281.
[57] er-Râzî, *Muhtâru's-sıhâh*, 255.
[58] Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Hasan İbnü'l-Müberred, *ed-Dürrü'n-nakî fî şerh elfâzi'l-Hırakî*, thk. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye (Cidde: Dâru'l-mücetema', 1411), 2/238.

3.5. Sakınma ve Kaçınma İçeren Tekellüf

Sakınma ve kaçınma ifade eden tekellüfte, fail belirli bir fiilden kaçınmak için bilinçli bir çaba göstermekte ve kendisini o eylemden uzak tutmaya çalışmaktadır.[59] Burada fiil, fail tarafından istenmeyen ya da kaçınılması gereken bir durum olarak algılanmakta, dolayısıyla kişi bilinçli şekilde bu eyleme yönelmemek için direnç göstermektedir. Bu tür tekellüfe örnek olarak aşağıdaki fiiller verilebilir.

Fiil	Anlamı	Örnek Cümle
تأثّم	**Günah işlemekten kaçındı.**[60]	تأثّم الرجل فلم يقبل المال الحرام
تقذّر	**Pislikten kaçındı.**[61]	تقذّر من الأطعمة الفاسدة
تحرّج	**Zorluktan ve darlıktan kaçındı.**[62]	تحرّج عن الدخول في مشاكل معقدة.
تهجّد	**Allah'ı zikretmek için gece uyumamak, uykuyu bırakmak.**[63]	كان يقوم الليل ويتهجّد طلبًا لرضا الله.
تحنَّث	**Günahlardan arınmak için ibadete yöneldi.**[64]	تحنَّث الرجل في المسجد ليكفّر عن ذنوبه.

Tabloda verilen örnekler incelendiğinde, failin, fiilin özünü ve kökenini oluşturan kavramlardan kaçınmaya çalıştığı görülmektedir. Fail, kaçınma sürecinde bilinçli bir şekilde kendini sakındırmakta ve bazen ahlaki bir duyarlılık, bazen de fiziksel veya psikolojik bir uzaklaşma refleksi sergilemektedir. Bu tür tekellüf, bireyin belirli bir fiili yapmamak adına bilinçli bir çaba gösterdiği, kendisini o eylemden uzak tutmak için ekstra gayret sarf ettiği durumları kapsamaktadır. Fiilden kaçınma süreci, kimi zaman ahlaki ve dini hassasiyetlerden, kimi zaman ise bireysel tercihlerden kaynaklanmaktadır

Sonuç

Arap dili, sahip olduğu köklü türetme sistemi ve anlam katmanlarıyla sadece gramatik değil, aynı zamanda semantik yönü güçlü bir yapıya

[59] Hayrullah, *el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî*, 10.
[60] İbn Cinnî, *el-Ḫaṣâiṣ*, 3/80.
[61] el-Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, 2/787.
[62] Neşvân el-Ḥimyerî, *Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm*, 3/1421.
[63] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle, 1412/1992), 2/66.
[64] Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 5/174.

sahiptir. Bu bağlamda fiil kalıpları, dilin anlam dünyasını şekillendiren temel unsurlar arasında yer almakta; özellikle mezîd yapılar aracılığıyla fiillere yeni yönelimler ve anlam boyutları kazandırmaktadır. Fiil yapılarının anlam üzerindeki etkisini anlamak, hem dilbilimsel hem de İslami ilimler bağlamında yapılan metin yorumlarında büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışma, fiil kalıpları içerisinde Tefaʿul Bâbını merkeze alarak, bu babta yer alan tekellüf içerikli fiilleri anlamsal ve tematik açıdan sınıflandırmayı ve değerlendirmeyi hedeflemiştir. Tefaʿul kalıbı, yalnızca yapısal bir artırma biçimi değil; aynı zamanda fiilin özneyle kurduğu ilişkiye dair anlam yönelimleri taşıyan bir sistemdir. Yapılan analizler, bu kalıpta yer alan fiillerin genellikle zorlama, yapaylık, içselleştirme, sosyal beklenti ya da bilinçli direnç gibi anlam alanlarında yoğunlaştığını göstermiştir.

Çalışma kapsamında yapılan tematik sınıflandırma, tekellüf içeren fiillerin şu başlıklar altında toplandığını ortaya koymuştur:

İradî tekellüf: Bireyin bilinçli olarak çaba gösterdiği, ahlakî ve dinî eylemlerde belirginleşen fiiller.

Gayr-i iradî tekellüf: Dışsal zorunluluk, sosyal baskı veya mecburiyet etkisiyle ortaya çıkan eylemler.

Dışa dönük tekellüf: Toplumsal görünüm, imaj ya da temsil amacı taşıyan, yapmacık ve yönlendirilmiş davranışlar.

Süreç odaklı tekellüf: Zaman içinde gerçekleşen, düşünsel ve zihinsel yoğunluk gerektiren derinleşmiş eylemler.

Sakınma ve kaçınma içeren tekellüf: Günah, pislik, sıkıntı veya sorumluluktan bilinçli uzak durmayı ifade eden tutumlar.

Bu çerçevede, Tefaʿul Bâbı, klasik sarf ilminde sadece kalıplaşmış bir yapı olmaktan öte; öznenin fiille kurduğu irade, niyet, mecburiyet ve temsile dayalı ilişkiyi anlamak açısından dilin iç işleyişine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Aynı zamanda bu yapı, anlamın tek bir eksende değil, çok yönlü bir dağılımla üretildiğini de göstermektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma, klasik dil anlayışı ile çağdaş anlambilimsel yaklaşımları bir araya getirerek, fiil yapılarına dair daha derinlikli bir kavrayışa katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Tefaʿul Bâbı'ndaki tekellüf fiillerinin işleniş biçimi, Arapçanın anlam üretme mekanizmalarına dair yeni okuma biçimlerinin önünü açmakta ve dilin sadece yapı değil, niyet ve işlev düzleminde de analiz edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer. Mü'cemü'l-luğa'l-'Arabiyye'l-mu'âsıra. Kahire: 'Âlemü'l-kütüb. 2008.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. es-Sıhâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye. Beyrut: Dâru'l- 'ilim li'l-Melâyîn. 1407.

Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Fârisî. el-Miftâh Fi`s-sarf. Beyrut: Müessesetu'r-risale. 1987.

Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, Sîbeveyhi. el-Kitâb. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî. 1988.

Ebû İbrahim el-Fârâbî, İshak b. İbrahim. Mu'cemü dîvâni'l-edeb. Kahire: Müessesetü dâri'ş-şa'b. 1424.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî . Tehzîbü'l-luğa. 1. bs. 8 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî. 2001.

Hayrullah, Zâhir.. el-Minhâcü's-sevî fî tahrîci'l-lugavî. Beyrut: Matba'atü'l-ictihâd. 1928

İbn Cinnî, Ebû'l-Fetḥ ʿOs̱mân b. Cinnî el-Mevṣılî el-Bağdâdî. t.y. el-Ḫaṣâiṣ. 3 c. b.y.: el-Heyʾetu'l-Mıṣriyye.

———.el-Munṣif - İbn Cinnî ،Şerḥu Kitâbi't-Taṣrîf li'Ebî ʿOs̱mân el-Mâzinî. b.y.: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-Ḳadîm. 1373/1954.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. Cemheretü'l-luğa. Beyrut: Dârü'l-'ilim. 1987.

İbn Fâris, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Faris. Muʿcemu mekâyisu'l-luga. 6 c. y.y.: Dâru'l-Fikr. 1979.

İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerriyyâ el-Kazvînî er-Râzî. Mu'cem mekâyîsi'l-luga. Dâru'l-Fikr. 1979.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. Lisânü'l-'Arab. Beyrut: Dâru Sadir. 1414.

İbn Sîde, Ebû el-Ḥasan ʿAlî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. el-Muḫaṣṣaṣ. 5 c. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs̱i'l-ʿArabî. 1417/1996.

İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mu'mîn b. Muhammed b. Ali. el-Mumtiu'l-kebîr fi't-tasrîf. Mektebetu Lübnân Nâşirûn. 1996.

İbn Yaʿîş, Ebû'l-Beḳâʾ Yaʿîş b. ʿAlî el-Ḥalebî. Şerḥu'l-Mufaṣṣal li'z-Zemaḫşerî. 6 c. Beyrut: y.y. 1422/2001.

İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs. 1. bs. 2 c. Beyrut: Muʾessesetu'r-Risâle. 1412/1992.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebû's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed b. Eş-Şeybânî el-Cezerî. el-Bedî' fî ılmi'l-Arabiyye. 2 c. Mekke: Câmiatu Ummu'l-Kurâ. 1978.

İbnü'l-Haddâd, Ebû Osman Sa'îd b. Muhammed el-Me'âfirî. Kitâbü'l-ef'âl. Kahire: Müessesetü'ş-şa'b. 1395.

İbnü'l-Kattâ' es-Sıkıllî, Ebü'l-Kāsım Alî b. Ca'fer b. Alî b. Muhammed. Ebniyetü'l-esmâʾ ve'l-efʿâl ve'l-meṣâdir. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye. 1999.

İbnü'l-Kûtiyye, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî.. Kitâbü'l-ef'âl. Matba'atü Mısr. 1952

İbnü'l-Müberred, Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Hasan. ed-Dürrü'n-nakî fî şerh elfâzi'l-Hırakî. Cidde: Dâru'l-mücetema'. 1411.

İbrahim, Mustafa, Abdulkadir Hamid, en-Neccar Muhammet Ali, ve ez-Ziyat Ahmet Hasan. el-Mu'cemu'l-vesît. C. 2. 2 c. Kahire: Mektebetü'ş-şuruku'd-devliye. 2004.

Neşvân el-Ḥimyerî, Neşvân b. Saʿîd el-Yemenî. Şemsu'l-ʿUlûm ve Devâu Kelâmi'l-ʿArab min el-Kulûm. 11 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1420/1999.

Râzî, Zeynüddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr. Muhtâru's-sıhâh. 5. bs. Beyrut-Sayda: el-Mektebetü'l-'Asriyye-ed-Dâru'n-Nemûzeciyye. 1420.

Semânînî, Ebü'l-Kāsım Amr b. Sâbit. Şerhu't-Tasrîf. Mektebetu'r-Rüşd. 1999.

Suhârî, Seleme b. Müslim el-'Avtebî es-. t.y. el-İbâne fi'l-luga'l-'Arabiyye. Ammân: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe.

Tuveycerî, Muhammed b. Abdillah et-. t.y. Mevsû'atü'l-fıkhi'l-kulûb. Amman: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye.

Zebîdî, Muhammed Mürtezâ el-Hüseynî. Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs. 30 c. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfe ve'l-fünûn ve'l-âdâb. 1965.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-. Esâsü'l-belâğa. 1. bs. 2 c. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1998.

İMAM HATİP ORTAOKULU 7. SINIF ARAPÇA MÜFREDATINDA DİNLEME VE KONUŞMA BECERİLERİNİN CEFR MODELİNE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ: BİR DOKÜMAN ANALİZİ ÇALIŞMASI

NİHAN TURHAN [*]

ARİFE DOĞAN[*]

Öz

Yabancı dil öğretiminin temel amaçlarından biri, öğrencilerin hedef dili iletişimsel bir araç olarak kullanabilmelerini sağlamaktır. Bu bağlamda, dilin doğal kullanımını temsil eden dinleme ve konuşma becerileri, bireylerin dili anlaması ve kendini ifade etmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Özellikle iletişim temelli yaklaşımların dil öğretiminde ön plana çıkmasıyla birlikte, bu iki becerinin öğretiminde uluslararası standartlar önemli bir referans haline gelmiştir. Avrupa Dilleri Ortak Başvuru Metni (CEFR), bu standartların başında gelmekte; dil öğretimi ve değerlendirmesi için seviyelere ayrılmış kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. CEFR, bireylerin dil yeterliklerini A1'den C2'ye kadar derecelendirerek, dil öğrenme, öğretme ve değerlendirme süreçlerinde dört dil becerisinin (dinleme, konuşma, okuma, yazma) kazanımına ilişkin standartlar sunarak, eğitim politikalarının belirlenmesinden ders materyallerinin hazırlanmasına kadar geniş bir alanda yol gösterici rol oynamaktadır. Buradan hareketle çalışmanın amacı, Türkiye'de Millî Eğitim Bakanlığı İmam Hatip Ortaokulu müfredatında zorunlu ders olarak yer alan Arapça dersine ilişkin dinleme ve konuşma becerilerini CEFR çerçevesinde incelemektir. Buna ek olarak Arapça dersi öğretim programındaki kazanımlar ve CEFR çerçevesi baz alınarak hazırlanan 7. sınıf ders kitabında yer alan dinleme ve konuşma etkinliklerinin CEFR'de tanımlanan beceri düzeyleriyle ne ölçüde örtüştüğü analiz edilecektir. Bu hedefleri gerçekleştirmek amacıyla araştırmada nitel araştırma desenlerinden doküman analizi yöntemi kullanılacaktır. Veriler, 7. sınıf öğretim programı ve ders kitabından elde edilecek; bu materyaller

[*] Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme ABD, nsolpuk@fsm.edu.tr

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Arap Dili Eğitimi, arife.dogan@stu.fsm.edu.tr

betimsel analiz yöntemiyle çözümlenecek ve CEFR kriterleri doğrultusunda sistemli bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Çalışma sonucunda elde edilecek bulguların, Türkiye'de Arapça öğretiminin uluslararası dil öğretim standartlarıyla uyumunun değerlendirilmesine katkı sağlayacağı ve materyal geliştirme süreçleri için öneriler sunacağı öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça Öğretimi, Dinleme becerisi, Konuşma becerisi, CEFR, Doküman analizi.

EVALUATİON OF LİSTENİNG AND SPEAKİNG SKİLLS İN THE 7TH GRADE ARABİC CURRİCULUMAT IMAM HATİP MİDDLE SCHOOLS BASED ON THE CEFR FRAMEWORK: A DOCUMENT ANALYSİS STUDY

Abstract

One of the main objectives of foreign language teaching is to enable students to use the target language as a communicative tool. In this context, listening and speaking skills, which represent the natural use of language, are critical for individuals to understand the language and express themselves in the target language. As communication-based approaches have come to the forefront in language teaching, international standards have become a key reference in the teaching of these two skills. The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) stands foremost among these standards, offering a comprehensive, level-based framework for language teaching and assessment. By grading individuals' language proficiency from A1 to C2, providing standards for the acquisition of four language skills (listening, speaking, reading, writing) in language learning, teaching and assessment processes, CEFR plays a guiding role in a wide range of areas from the determination of educational policies to the preparation of course materials. From this point of view, the aim of the study is to examine the listening and speaking skills of the Arabic course, which is a compulsory course in the curriculum of the Ministry of National Education Imam Hatip Secondary School in Turkey for the 2024-2025 academic year, within the framework of the CEFR. Furthermore, the study will analyze the extent to which the listening and speaking activities in the 7th-grade textbook which is developed based on CEFR standards align with both the learning outcomes specified in the Arabic language curriculum and the proficiency levels defined in the CEFR framework. In order to achieve these objectives, document analysis method, one of the qualitative research designs, will be used in the study. The data will be obtained from the 7th grade curriculum and textbook and will be analysed by descriptive analysis method and subjected to a systematic evaluation in line with CEFR criteria. The data analysis process of the study is ongoing, and the preliminary findings are expected to reveal that listening and speaking skills are included

in the existing teaching materials and these skills are not addressed in a systematic and balanced manner in line with the CEFR criteria. It is anticipated that the findings of the study will contribute to the assessing the compliance of Arabic language teaching in Turkey with international language teaching 2025 FSMVÜ ııı. international congress of arab language and lıterature researches and provide recommendations for materials development processes.

Keywords: Arabic Language Teaching, Listening skill, Speaking skill, CEFR, Document analysis.

Giriş

Dil öğretimi, küreselleşen dünyada iletişim becerilerini geliştirmek ve farklı kültürler arasında etkileşimi sağlamak açısından büyük bir öneme sahip olmaya başlamıştır. Küreselleşen dünyada dil öğretimi, yalnızca gramer öğretimine indirgenemeyecek kadar çok boyutlu bir hâle gelmiştir. Bu değişimle birlikte, dört temel dil becerisinin (dinleme, konuşma, okuma, yazma) dengeli bir şekilde geliştirilmesi, etkili bir dil eğitiminin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Özellikle 21. yüzyılda önem kazanan iletişim temelli yaklaşımlar çerçevesinde, dinleme ve konuşma becerileri iletişimsel yeterliliğin temel yapı taşları olarak öne çıkmakta; bireylerin dili günlük yaşamda etkin ve işlevsel biçimde kullanabilmeleri açısından kritik bir rol üstlenmektedir.

Bu çok boyutlu ve iletişim odaklı dil öğretimi anlayışı, Türkiye'de yabancı dil eğitimi denildiğinde ilk akla gelen dillerden biri olan Arapça öğretimi için de geçerli olmaya başlamıştır. Arapça öğretimi, günümüzde yalnızca dinî metinlerin anlaşılmasıyla sınırlı kalmayıp, kültürlerarası iletişimin, akademik etkileşimin ve diplomatik ilişkilerin de önemli bir aracı hâline gelmiştir. Türkiye'nin Arap coğrafyasıyla sahip olduğu kültürel, dinî ve siyasi bağlar da dikkate alındığında, Arapça eğitimi stratejik bir önem kazanmıştır. Bu doğrultuda, modern yabancı dil öğretiminde benimsenen iletişimsel yaklaşım, Arapça öğretiminde de dile getirilen temel paradigmalar arasında yer almaya başlamış, öğrencilerin dili gerçek yaşam bağlamlarında etkin ve işlevsel biçimde kullanmalarına imkân tanıyacak yöntem ve teknikler üzerine çalışılmaya başlanmıştır.

Söz konusu çalışmaların en yenilerinden biri olarak, Türkiye'de son yıllarda uygulanmaya başlanan Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli, dil eğitimi başta olmak üzere tüm öğretim programlarında yapısal bir dönüşümü hedeflemektedir. Bu modelde bireyin yalnızca bilişsel değil; aynı zamanda sosyal, kültürel ve iletişimsel gelişimi de esas alınmakta, öğrencinin dili etkin biçimde kullanma yeterliliği ön plana çıkarılmaktadır. Nitekim modele göre, *"Yabancı dil destekleyici becerileri, diğer tüm becerilerle eş güdümlü kullanılan ve aynı zamanda bu becerileri destekleyen becerilerdir.*

Dinleme/izleme-anlamlandırma, okuma-anlamlandırma, konuşma-anlatma, yazma-anlatma becerileri ile destekleyici beceriler arasında sarmal, bütüncül ve etkileşimli bir ilişki söz konusudur ve tüm beceriler bütünleşmiş bir biçimde kullanılarak gelişir." [1]Bu yaklaşım, dil öğretiminde bütünsel bir bakış açısını ortaya koymakta; yalnızca gramer odaklı değil, işlevsel ve iletişim temelli bir eğitimi esas almaktadır. Bu dönüşüm, Arapça eğitimi açısından da önemli fırsatlar sunmakta; özellikle beceri temelli, öğrenci merkezli ve anlamlı iletişimi önceleyen bir öğretim anlayışının benimsenmesini gerekli kılmaktadır.

Tüm bu gelişmelerin ışığında, dil öğretiminin hem ulusal hem de uluslararası düzeyde daha tutarlı, ölçülebilir ve karşılaştırılabilir bir yapıya kavuşturulması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, Avrupa Konseyi tarafından geliştirilen Ortak Avrupa Diller Çerçeve Metni (Common European Framework of Reference for Languages – CEFR), dil öğretiminde standardizasyonu sağlama ve dil becerilerini düzeylere ayırarak tanımlama amacıyla oluşturulmuş önemli bir başvuru kaynağı olmaktadır. CEFR, dil yeterliliğini altı ana düzeyde (A1-C2) sınıflandırmakta ve her bir dil becerisine dair ayrıntılı tanımlamalar sunmaktadır. Bu yönüyle CEFR, dil müfredatlarının hazırlanması, öğretim materyallerinin geliştirilmesi ve değerlendirme süreçlerinin yapılandırılmasında evrensel bir çerçeve sunarak Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli gibi ulusal modellerin uluslararası standartlarla uyumlu hâle gelmesine de katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda, beceri ve iletişim temelli yapısıyla Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli ile eylem odaklı CEFR arasındaki ortak hedefler, bu iki yaklaşımın aynı pedagojik zeminde buluşmasını mümkün kılmaktadır. Bu doğrultuda, yabancı dil eğitiminde henüz Maarif Modeli'ne geçilmeden önce, mevcut öğretim programlarında ve ders materyallerinde yer alan dil becerilerinin –özellikle dinleme ve konuşma– dağılımının ve yeterlilik düzeyinin tespit edilmesi önemli bir ihtiyaç hâline gelmektedir.

Bu bağlamda, Türkiye'de dinî ve akademik eğitimin birlikte verildiği İmam Hatip Ortaokulları, Arapça öğretiminin işlevselliğini değerlendirmek açısından dikkat çekici bir örnek oluşturmaktadır. Bu okullarda Arapça, yalnızca dinî metinleri anlamaya yönelik değil, aynı zamanda iletişim kurma becerisi kazandırmaya yönelik olarak da öğretilmektedir. Özellikle, Türkiye'de İmam Hatip Ortaokullarında zorunlu okutulan Arapça derslerinin, öğrencilerin yabancı dille ilk kez tanıştıkları döneme denk gelmesi, bu yaş grubuna yönelik dil öğretiminin teorikten ziyade uygulamalı ve iletişim temelli olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, dinleme ve konuşma etkinlikleri, ortaokul düzeyindeki Arapça müfredatı açısından çok

[1] T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Yabancı Dil Dersi Öğretim Programı Taslağı* (Ankara: MEB Yayınları, 2025), 31.

daha elzem hâle gelmektedir. Ancak, Arapça öğretiminin öğrencilerde ne ölçüde iletişimsel yeterlilik geliştirdiği; özellikle dinleme ve konuşma becerileri bağlamında, uygulanan müfredatın ve materyallerin CEFR ile ne düzeyde örtüştüğü akademik olarak yeterince incelenmemiştir. Oysa bu tür bir değerlendirme, hem mevcut eksikliklerin belirlenmesi hem de müfredatın güncellenmesi, materyallerin geliştirilmesi ve öğretim uygulamalarının iyileştirilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir.

Avrupa Dilleri Ortak Başvuru Metni

Avrupa Dilleri Ortak Başvuru Metni (D-AOBM; İng. *Common European Framework of Reference for Languages – CEFR*), Avrupa Konseyi tarafından dil öğrenimi, öğretimi ve değerlendirmesine yönelik ortak bir referans sağlamak amacıyla geliştirilmiştir. D-AOBM, dil yeterliğini altı seviyede (A1–C2) tanımlamakta ve bireyin dilsel becerilerini nesnel ölçütlerle değerlendirmeye olanak sağlamaktadır. Temel hedefi ise, üye devletlerin büyük bir birlik haline dönüşmesidir. Bu hedef, kıtadaki çok dilliliğin "zenginlik ve karşılıklı anlayış kaynağına" dönüştürülmesi yoluyla gerçekleştirilmektedir. Bu ise, Avrupa ülkelerinin dil öğretimi ve öğrenimi konusunda birbirine yakınlaşmasını sağlayarak, standartların birleştirilmesi ve tecrübelerin paylaşılması ile mümkün olmaktadır.[2]

Bu hedef doğrultusunda çerçeve yalnızca dilbilgisel yeterliliğe değil, bireyin dili gerçek yaşamda kullanma yeterliliğine de odaklanmaktadır. Bu anlayış, CEFR'nin temelini oluşturan eylem odaklı yaklaşım (*action-oriented approach*) ile yakından ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre, dil öğrenicisi pasif bir bilgi alıcısı değil, dili kullanarak görevleri yerine getiren, sosyal rolleri üstlenen ve iletişimsel anlam inşa eden aktif bir dil kullanıcı ve toplum üyesi olmaktadır.

Eylem odaklı yaklaşım, dil kullanıcılarını ve öğrenenlerini yalnızca dilsel görevleri yerine getiren bireyler olarak değil, aynı zamanda belirli bir eylem alanı içinde, belirli durum ve ortamlarda görev üstlenen "sosyal aktörler" olarak görür.[3] Bu çerçevede söz edimleri, yani konuşma eylemleri, her ne kadar dil etkinlikleri içerisinde gerçekleşse de, esas anlamlarını toplumsal bağlam içindeki eylemlerin bir parçası olduklarında kazanırlar. Çünkü eylem, bireyin sahip olduğu becerileri belli bir amaca ulaşmak için stratejik biçimde harekete geçirme durumudur. Bu nedenle, eylem odaklı yaklaşım sosyal aktörün bilişsel, duyuşsal ve devinimsel tüm kaynaklarını ve yeteneklerini bütüncül olarak dikkate almaktadır.

---

[2] İslam Yusri el-Hadki, الكفاءة اللغوية: نموذجها وأطرها (İstanbul: Akdem Yayınları, 2022),145

[3] Osman Coşkun, "Yabancı Dil Öğretiminde Eylem Odaklı Yaklaşım," *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 16 (2017): 87

Bu yaklaşım, özellikle dinleme ve konuşma becerilerinin geliştirilmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Çünkü bireylerin dili anlayabilmesi ve kendilerini etkili şekilde ifade edebilmesi, yalnızca kelime bilgisine değil; iletişim bağlamına uygun strateji geliştirme, karşılıklı etkileşim kurabilme ve görev odaklı iletişimi sürdürebilme becerilerine bağlıdır. Bu nedenle CEFR, her dil düzeyinde (örneğin A2) dinleme ve konuşma becerilerini ayrıntılı kazanımlar hâlinde tanımlamakta ve bu becerilerin hem bireysel hem toplumsal dil kullanımı açısından geliştirilmesini hedeflemektedir.

CEFR'de Dinleme ve Konuşma Becerileri

CEFR, dinleme ve konuşma becerilerini birbirinden bağımsız ancak tamamlayıcı iki alan olarak ele almaktadır. Dinleme becerisi, bireyin hedef dildeki sesli iletişimi algılayıp anlamlandırma kapasitesini kapsar. Konuşma becerisi ise bireyin hedef dilde sözlü iletişim kurma, kendini ifade etme ve başkalarıyla etkileşimde bulunma yeterliğidir. CEFR, her beceri alanı için açık tanımlar, örnek görevler ve değerlendirme ölçütleri belirleyerek öğretimin somut hedeflere yönelmesini sağlamaya çalışmaktadır.

Bu araştırma kapsamında odaklanılan A2 seviyesi, başlangıç düzeyinden bir üst kademeyi temsil eder ve temel kullanıcı seviyesinde bireylerin günlük hayatla ilgili basit ve sık karşılaşılan konular üzerinde iletişim kurabilmesini hedeflemektedir.

A2 Seviyesinde Dinleme Becerisi

CEFR'ye göre A2 düzeyinde bir öğrenici:

- Kısa ve basit cümlelerle yapılan doğrudan konuşmaları anlayabilir.
- Yavaş ve açık bir şekilde konuşulması halinde temel günlük diyalogları takip edebilir.
- Kendisini doğrudan ilgilendiren konularda (örneğin aile, alışveriş, yer yön tarifleri vb.) yapılan konuşmaları sınırlı düzeyde anlayabilir.
- Açık bir şekilde yapılan, kısa açıklamaları veya talimatları takip edebilir.[4]

Bu düzeydeki bireyler için dinleme metinleri genellikle sınırlı sözcük dağarcığına, tekrar edilen yapılara ve sade dil bilgisi yapılarına sahiptir. Bu sayede bireyin ana mesajı anlaması ve iletişim kurması amaçlanmaktadır.

A2 Seviyesinde Konuşma Becerisi

[4] Avrupa Konseyi, *Avrupa Dilleri Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme, Değerlendirme* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2022), 52, https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_01/04144518_cefr_tr.pdf

A2 düzeyinde konuşma becerisi, hem karşılıklı etkileşimi hem de bağımsız konuşmayı kapsar. CEFR'ye göre bu düzeyde bir birey:

- Basit ve günlük durumlarda kısa konuşmalara katılabilir.
- Tanıdığı konular hakkında sınırlı bilgi verebilir (örneğin yaşadığı yer, ailesi, işi).
- Kısa sosyal konuşmaları sürdürebilir, ancak uzun ve karmaşık ifadelerde zorlanabilir.
- Kısıtlı sözcük dağarcığıyla bile olsa temel ihtiyaçlarını ifade edebilir ve sorulara yanıt verebilir.[5]

A2 düzeyinde iletişim kurmak isteyen bireylerin, karşı tarafın desteğine ihtiyaç duydukları; özellikle bilinmeyen kelimeler, deyimler ve hızlı konuşmalarda anlama ve ifade etme açısından sınırlılıklar yaşadıkları görülmektedir. Bu nedenle, öğretim sürecinde kullanılan diyaloglar, kalıplaşmış ifadeler ve sık kullanılan cümle kalıpları üzerinden yapılandırılmaktadır.

CEFR ve Arapça Öğretiminde A2 Seviyesi

Arapça öğretimi özelinde değerlendirildiğinde, A2 düzeyi, öğrencilerin dili ilk kez anlamlı bir şekilde kullanmaya başladıkları kritik bir aşamadır. Öğrenciler bu düzeyde, selamlaşma, tanışma, günlük rutinlerden bahsetme, ihtiyaçlarını ifade etme gibi iletişimsel görevleri yerine getirebilecek yeterliğe ulaşmayı hedefler. Özellikle İmam Hatip Ortaokullarında uygulanan müfredatın bu becerilere ne ölçüde olanak sağladığı, bu çalışmanın temel inceleme alanlarından birini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, Türkiye'de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından İmam Hatip Ortaokulu 7. sınıf Arapça ders kitabındaki dinleme ve konuşma etkinliklerinin, CEFR'de tanımlanan A2 düzeyine ilişkin kazanımlarla hangi yönlerden örtüştüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Söz konusu ders kitabının A2 düzeyine hitap ettiği, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan öğretim programında açıkça belirtilmiştir. Bu nedenle çalışma, yalnızca CEFR'nin A2 seviyesi ile sınırlandırılmış ve bu bağlamda etkinliklerin yapısal, içeriksel ve işlevsel özellikleri analiz edilmiştir.[6] Çalışmanın alt amaçları ise;

[5] Avrupa Konseyi, *Avrupa Dilleri Ortak Başvuru Metni*, 66.
[6] T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *Kurul Kararı*, (Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2016),15.

1. Türkiye'de 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan dinleme etkinliklerini, belirlenen yapısal, içeriksel ve işlevsel kriterler (örneğin cümle yapısı, kelime düzeyi, etkileşim türü vb.) doğrultusunda incelemek,
2. Türkiye'de 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan konuşma etkinliklerini, aynı kriterler çerçevesinde analiz etmek,
3. Elde edilen veriler doğrultusunda, dinleme ve konuşma etkinliklerinin CEFR A2 düzeyiyle ne ölçüde örtüştüğünü ortaya koymaktır.

Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma desenine dayalı olarak yürütülmüş ve doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi, belirli bir konuya ilişkin yazılı materyallerin sistematik bir şekilde incelenmesini ve bu materyallerden anlamlı verilerin elde edilmesini amaçlayan bir araştırma yöntemidir.[7] Bu bağlamda araştırmada, Türkiye'de Millî Eğitim Bakanlığı tarafından uygulanmakta olan 7. sınıf Arapça öğretim programı ile bu düzeyde okutulan ders kitabı, Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Metni (CEFR) temel alınarak analiz edilmiştir.

Araştırma sürecinde, dinleme ve konuşma becerilerine yönelik etkinlikler; CEFR'nin A2 düzeyine ait ölçütleri çerçevesinde, belirlenen tematik ve dilsel kriterler doğrultusunda incelenmiştir. Söz konusu kriterler, dilsel yeterlik (cümle yapısı, kelime düzeyi), etkileşim biçimi (monolog, diyalog), görev türü (hazırlıklı konuşma, bilgi paylaşımı, rol yapma), öğrenci katılım türü, görsel-dilsel destek ve etkileşim düzeyi gibi başlıkları kapsamaktadır. Çalışma boyunca etkinlik analizinde dikkate alınan kriterler aşağıda tablolarda verilmiştir.

Tablo 1. Dinleme Becerisi Kriterleri

Konuşma Türü	Hazırlıksız konuşma – Hazırlıklı Konuşma – Yarı Rehberli Konuşma
Tema	Meslekler- Alışveriş- Hava durum
Görev Türü	Bilgi paylaşımı- Görüş bildirme- Rol yapma
Cümle Yapısı	Basit cümleler- Birleşik yapılar- soru cevap içeren
Kelime Düzeyi	A1 düzeyi temel kelimeler- A2 düzeyi konuya özel kelimeler- A2+ deyim/kalıp
Öğrenci Katılım Türü	Bireysel konuşma- Eşli konuşma- Grup etkileşimi

[7] Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 13. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021, s. 293-297.

Görsel / Dilsel Destek	Görsel destek var- Anahtar kelime / kalıp ifadeler var- destek yok
Etkileşim Türü	Karşılıklı konuşma- tek yönlü konuşma- etkileşimli konuşm
CEFR Seviyesi	A1 düzeyi- A2 düzeyi

Tablo 2. Konuşma Becerisi Kriterleri

Kategori	Açıklama
Dinleme Türü	Diyalog- Monolog- Talimat
Tema	Meslekler- Alışveriş- Hava Durumu- Vatanım- İbadetler- İletişim
Dilsel Zorluk	Basit cümle yapısı- orta düzey cümle yapısı- karmaşık cümle yapıları
Kelime Düzeyi	Günlük kelimeler- konuya özel kelimeler- soyut/ileri düzey kelimeler
Hız ve Süre	Yavaş / anlaşılır- orta hızda- hızlı
Görsel Destek	Görsel destekli- tek sesli (görselsiz)- pasif dinleme
Öğrenci Katılım Türü	Pasif dinleme- Etkileşimli dinleme- Üretici dinleme
CEFR Seviyesi	A1 düzeyi – A2 düzeyi

Bu yöntem, araştırma sorularına doğrudan ve derinlemesine yanıt verebilme imkânı sunduğu ve mevcut müfredatın mevcut standartlara göre ne ölçüde uyumlu olduğunu ortaya koyabildiği için tercih edilmiştir. Araştırmada elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemi ile değerlendirilmiştir. "*Betimsel analiz, ham verilerin okuyucunun anlayabileceği ve kullanabileceği bir biçime sokulmasıdır.'*'[8] Bu doğrultuda,

[8] Umut Birkan Özkan, *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi*, 6. bs. (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 56.

7. sınıf Arapça ders kitabındaki dinleme ve konuşma etkinlikleri, CEFR modelinin belirlediği kriterlere göre sınıflandırılmış ve incelenmiştir.

Verilerin analizi şu aşamalarda gerçekleştirilmiştir:

1. CEFR'nin dinleme ve konuşma becerileri için belirlediği kriterlerin belirlenmesi
2. 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan dinleme ve konuşma etkinliklerinin tespit edilmesi
3. Bu etkinliklerin CEFR kriterleriyle karşılaştırılması
4. Elde edilen verilerin betimsel analiz yoluyla değerlendirilmesi ve sonuçların çıkarılması

Araştırma bulgularının, Türkiye'deki Arapça öğretim programlarının geliştirilmesine katkı sağlaması ve müfredatın uluslararası dil öğretim standartlarıyla ne derece örtüştüğünü ortaya koyması beklenmektedir.

Bulgular

7. Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Dinleme Etkinlikleri

Tablo 3. Ünitelerin genel dağılımı, her ünitenin ayrıntılı dağılımı ekler kısmında yer almaktadır.

Kriter	Ünite 1	Ünite 2	Ünite 3	Ünite 4	Ünite 5	Ünite 6
Monolog	%56	%81	%56	%56	%70	%73
Diyalog	%44	%19	%44	%44	%30	%27
Basit Cümle Yapısı	%33	%55	%33	%33	%70	%55
Orta Cümle Yapısı	%67	%45	%67	%67	%30	%45
Konuya Özel Kelime	%100	%73	%100	%100	%100	%100
Görsel Destek	%100	%100	%100	%100	%90	%100

Etkileşimli Dinleme	%0	%18	%0	%0	%0	%18
A1 Seviyesi	%100	%82	%100	%100	%100	%82
A2 Seviyesi	%0	%18	%0	%0	%0	%18

Birinci Ünite:

Ünite Teması: Meslekler

Bu ünitede yer alan dinleme parçalarının %56'sı monolog, %44'ü ise diyalog formundadır. (bkz. Ek1: 1. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları). Bu dağılım, öğrencilere sınırlı düzeyde karşılıklı iletişim örneği sunulduğunu göstermektedir. Monologların ağırlıklı olması, CEFR'nin özellikle A2 düzeyinde vurguladığı etkileşimli ve karşılıklı dil kullanımını desteklemekten uzaklaşmış olduğunu göstermektedir. Öğrencilerin dili yalnızca anlamaya değil, aynı zamanda tepki vermeye ve konuşma içindeki dönüşümlere katılmaya teşvik edilmesi gerekirken; bu ünitedeki içerikler, daha çok pasif dinlemeye yönelik tasarlanmıştır. Bu durumu öğrencilerin gerçek hayatta karşılaşacakları sosyal diyaloglara hazırlanması bakımından önemli bir eksiklik olarak yorumlamak mümkündür.

Cümle yapısı bakımından ise parçaların yalnızca %33'ü basit cümlelerden oluşurken, %67'si orta düzeyde yapı içermektedir. Bu oran, ünite dil seviyesinin hedeflenen A2 düzeyinden daha karmaşık yapılarla sunulduğunu ve öğrenciyi dilsel açıdan fazla zorlayabileceğini düşündürmektedir. Özellikle dil öğreniminde kademeli ilerleme ilkesine uygun olarak, temel yapılardan daha karmaşık yapılara geçiş sağlıklı biçimde tasarlanması önemlidir. Ancak mevcut içerikler, bu geçişi gözetmekten ziyade öğrenciyi belirli kalıplara maruz bırakarak dilsel farkındalık ve üretkenliği sınırlamaktadır.

Konuya özel kelime kullanımı ve görsel destek %100 oranındadır; bu, öğretim materyalinin bağlamla ilişkili kelime öğretimine ve anlamı görsellerle desteklemeye önem verdiğini göstermektedir. Görsel destek, özellikle soyut ifadelerin anlaşılabilirliğini artırmak ve öğrencinin zihinsel temsil geliştirmesine katkı sunmak açısından önemlidir. Ancak etkileşimli dinleme oranının %0 olması, öğrencilerin dinleme sırasında aktif katılım gösterebilecekleri bir yapı sunulmadığını ortaya koymaktadır. Bu da CEFR'nin "dinleme yoluyla anlam çıkarma, bilgi alma ve tepki verme" yaklaşımıyla çelişmektedir. Ayrıca, bu eksiklik öğrenci merkezli öğrenme

anlayışına da aykırıdır; çünkü öğrencinin sürece katılımı değil, yalnızca dıştan verilen bilgiyi alma durumu söz konusudur.

Ünitede yer alan tüm dinleme parçalarının yalnızca kitapta geçen kelime ve cümlelerin birebir seslendirilmesinden oluşması da ayrı bir sorunsaldır. Bu durum, dinleme etkinliklerinin tamamını pasif dinleme konumuna getirmekte; öğrencinin yeni yapı veya bağlamdan hareketle anlam çıkarma becerisini geliştirmesine imkân tanımamaktadır. Pasif dinleme "*Dinleyicinin yalnızca konuşmacıya ve konuya odaklanması, konuşmacı ile etkileşime girmemesi"*[9] olarak adlandırılır. Bu dinleme çeşidi dil ediniminde gerekli olmakla birlikte, CEFR'nin hedeflediği üretken ve etkileşimli dinleme yeterliklerine ulaşabilmek için içerikte çeşitliliğe yer verilmesi önemli bir noktadır. En azından her ünite sonunda bir adet etkileşimli dinleme parçasına yer verilmesi, öğrencinin dinlediklerine tepki verebileceği ve anlamı işlemsel yollarla kurabileceği bir öğrenme ortamı sağlayacaktır.

Son olarak, içeriklerin CEFR düzeyine göre dağılımında A2 düzeyinde hiçbir içeriğe yer verilmemesi (%0), kitabın hedef kitlesine uygun olarak sınıflandırılsa da etkinliklerin seviyelendirilmesi ve öğrenciye sunulan beceri hedeflerinin yeterince bütüncül ele alınmadığını göstermektedir. A2 düzeyinde olması beklenen stratejik dinleme becerileri, örüntü tanıma, tahmin yürütme ve bilgiye dayalı çıkarım yapma gibi kazanımlar, bu ünitede göz ardı edilmiştir. Bu durum, öğrencilerin Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Metni'nde öngörülen yeterlik düzeyine ulaşmasını sekteye uğratabilecek bir içerik yetersizliği olarak değerlendirilmek mümkündür.

İkinci Ünite:

Ünite Teması: Alışveriş

Bu ünitede yer alan dinleme parçalarının %81'i monolog, %19'u ise diyalog formundadır. (bkz. Ek 2: 2. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları). Bu dengesizlik, öğrencilerin gerçek hayatta karşılaşabilecekleri karşılıklı iletişim biçimlerini yeterince deneyimleyemediklerini göstermektedir. CEFR'nin özellikle A1-A2 geçişinde önemle vurguladığı "etkileşimli iletişim" ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, monologların bu denli baskın oluşu, öğrencilerin yalnızca pasif dinleme becerilerini geliştirmelerine olanak tanımakta; buna karşılık anlamlı etkileşim ortamları sunmaktan uzak kalmaktadır. Bu durum, öğrenci merkezli öğrenme anlayışına ters düşmekte ve öğrencilerin dili anlamlandırma sürecine katılımını sınırlandırmaktadır.

[9] Ersin Çilek, "Arapça Dinleme Becerisinin Öğretimi," in *Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi*, ed. Gürkan Dağbaşı (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 15.

Cümle yapılarına bakıldığında, içeriklerin %55'inin basit, %45'inin ise orta düzeyde yapılardan oluştuğu görülmektedir. Basit yapıların görece yüksek oranı, öğrencinin seviyesine uygun bir dil girişi sunduğunu göstermektedir. Ancak orta düzey yapıların önemli bir oranda yer alması, A2 düzeyine geçiş sürecindeki öğrenciler için açıklayıcı destek sağlanmadığı takdirde bilişsel yükün artması muhtemeldir. CEFR'nin A1'den B2'ye kadar uzanan kademeli yapı sunumuna göre, dil yapılarına öğrencilerin seviyelerine uygun örneklemeler ve görsel destekle yer verilmesi önem arz etmektedir.

Konuya özel kelime kullanımının %73 oranında kalmış olması, temaya bağlı kelime öğretiminin bu ünitede yüzeysel düzeyde gerçekleştiğini göstermektedir. Bununla birlikte, görsel destek oranının %100 olması, görsel materyallerin anlamı destekleyici işlevinin bu ünitede güçlü biçimde kullanıldığını ortaya koymaktadır. Özellikle yeni kelimelerin öğreniminde görsellerin aktif biçimde kullanılması, öğrencilerin zihinsel kavram haritalarını oluşturmasına ve kavramları bağlam içerisinde tanımlamasına katkı sunmaktadır.

Ancak etkileşimli dinleme oranının yalnızca %18 olması, öğrencilerin dinleme sırasında anlam çıkarmaya yönelik işlemleme becerilerinin yeterince desteklenmediğini göstermektedir. CEFR'nin dil öğreniminde sadece anlamaya değil, aynı zamanda "anlamı üretme ve işlemleme" becerilerine de vurgu yaptığı düşünüldüğünde, bu eksiklik öğrencilerin aktif dinleyici rolünü üstlenmelerini engellemektedir. Öğrencilerin dinlediklerine tepki verebildiği, seçim yapabildiği ya da cevap üretebildiği yapıların, öğrenme sürecini daha işlevsel hale getireceği düşünülmektedir.

Son olarak, içeriklerin CEFR düzeylerine göre dağılımında %82 oranında A1 düzeyinde içerik bulunduğu, yalnızca %18'inin A2 düzeyinde olduğu görülmektedir. Bu dağılım, ünitede A2 seviyesine geçiş çabalarının başladığını göstermekle birlikte, geçişin sınırlı kalması nedeniyle öğrencilerin hedeflenen düzeye ulaşmaları bakımından yetersiz kalabileceği düşünülmektedir. Özellikle A2 düzeyinde beklenen stratejik dinleme becerilerinin (örüntü tanıma, tahmin yürütme, bilgi çıkarımı vb.) yeterince yer almaması, öğrencinin üst düzey dinleme farkındalığı geliştirmesini engelleyebilecek bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Üçüncü Ünite:

Ünite Teması: Hava Durumu

Ünite kapsamında yer alan dinleme metinlerinin %56'sı monolog, %44'ü ise diyalog biçimindedir. (bkz. Ek 3: 3. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları). Bu oranlar, birinci üniteyle benzerlik gösterse de, etkileşim temelli dil kullanımının geliştirilmesi açısından hâlâ yetersiz kalmaktadır.

Diyalogların varlığı sınırlı düzeyde de olsa iletişimsel yapıya katkı sunsa da, bu oranların CEFR'nin vurguladığı karşılıklı dil alışverişine dayalı öğrenme anlayışını yeterince karşılamadığı düşünülmektedir. Dilin yalnızca aktarım değil, etkileşim yoluyla edinildiği dikkate alındığında, öğrencilerin doğal konuşma akışlarıyla temas kurabilecekleri daha yoğun bir diyalog yapısına ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür.

Dilsel yapı açısından incelendiğinde, dinleme parçalarının (kitaptaki metinlerin) %33'ünün basit, %67'sinin ise orta düzeyde cümleler içerdiği görülmektedir. Bu dağılım, öğrencilerin bilişsel düzeylerini zorlayabilecek bir yapı sergilemekte; özellikle dil gelişiminin ilk aşamalarında yer alan bireyler için sınıf içi rehberlik ve ön bilgi sunulmadan metinlerin anlaşılması zorlaşmaktadır. Oysaki CEFR'nin yapılandırılmış öğrenme yaklaşımı, öğrenenin aşamalı olarak karmaşık yapılara yönlendirilmesini önermektedir.

Konuya özgü kelime kullanımı ve görsel destek oranlarının her ikisinin de %100 olması, materyallerin bağlam temelli tasarlandığını ve öğrenmeyi kolaylaştıracak tamamlayıcı unsurların etkili biçimde kullanıldığını göstermektedir. Görsel materyallerin bu ölçüde kullanılması, özellikle soyut kavramların somutlaştırılmasına ve öğrencinin zihinsel temsiller oluşturmasına olanak tanımaktadır. Ancak, bu olumlu yönlere karşın, etkileşimli dinleme oranının %0 olması önemli bir yapısal eksiklik olarak yorumlanmaktadır.

Tüm dinleme içeriklerinin yalnızca bilgi alımına yönelik, yani pasif dinleme etkinliklerinden oluşması; öğrencilerin duyduklarına tepki verme, anlamı yapılandırma veya dilsel üretime katılma fırsatlarının sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, CEFR'nin aktif katılım yoluyla dil edinimi yaklaşımıyla örtüşmemekte; öğrenme sürecini daha çok öğretmen merkezli bir yapıya dönüştürmektedir.

Son olarak, ünitedeki içeriklerin tamamının A1 düzeyinde olduğu (%100) ve A2 düzeyine hiç yer verilmediği (%0) dikkate alındığında, 7. sınıf için önerilen A2 düzeyiyle bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. A2 düzeyinde yavaş yavaş öğrenciden beklenen çıkarım yapma, bağlamdan anlam kurma ve tahminde bulunma gibi üst düzey dinleme becerileri bu ünitede yer almamaktadır. Bu eksiklik, öğrencinin dinleme becerisini geliştirmekte bir sonraki üst düzey yeterlik alanına geçişini yavaşlatabilir ve öğretim programının genel hedefleriyle çelişebilir niteliktedir.

Dördüncü Ünite:

Ünite Teması: Vatanım

Ünitede yer alan dinleme içeriklerinin %56'sı monolog, %44'ü diyalog formundadır. Bu dağılım, önceki ünitelerle benzerlik göstermekte ve yapısal süreklilik arz etmektedir. Diyalogların varlığı öğrencilerin etkileşim

temelli dil kullanımıyla sınırlı da olsa tanışmasını sağlasa da, bu oran yine de CEFR'nin öngördüğü karşılıklı konuşma ve işbirliğine dayalı iletişim becerilerinin geliştirilmesi açısından yetersiz kalmaktadır. Özellikle başlangıç ve orta düzey öğrencilerin gerçek yaşam diline maruz kalabilmesi için daha fazla diyalog temelli dinleme etkinliğine ihtiyaç duyulmaktadır.

Cümle yapıları incelendiğinde, yine %33 oranında basit, %67 oranında ise orta düzeyde yapılar içeren bir dil kullanımı söz konusudur. Bu oran, önceki ünitelerde olduğu gibi, öğrencinin bulunduğu dil düzeyi göz önünde bulundurulduğunda, oldukça sınırda bir dil girdisi sunulduğunu göstermektedir. Özellikle orta yapılı cümlelerin yoğun biçimde sunulması, öğrenci için anlama sürecinde zorluklara neden olabilir Ancak bu yapılar, ünitede yer alan kelime ön çalışmaları ve görsel destek sayesinde öğrencinin bilişsel yükünü dengeleyebilecek biçimde sunulmuştur. Bu durum, karmaşık yapıların daha işlevsel hale gelmesini sağlayarak anlamayı kolaylaştırmaktadır. Nitekim, ünite boyunca konuya özgü kelime kullanımı ve görsel destek oranlarının %100 olması, materyal tasarımında bağlamı güçlendirme yönünde etkili bir yaklaşım sergilendiğini göstermektedir. Görsellerin sistematik ve işlevsel şekilde kullanımı, hem öğrencinin dikkatini toplamasını sağlamakta hem de kavramsal anlamlandırmayı kolaylaştırmaktadır. Bu yönüyle ünite, içerik-zemin ilişkisi bakımından olumlu bir örnek sunmaktadır.

Ancak, bu güçlü yönlere rağmen ünitede etkileşimli dinleme etkinliklerine yine hiç yer verilmemiştir (%0). Tüm dinleme parçalarının pasif biçimde sunulması, öğrencinin yalnızca dinleyici konumunda kalmasına yol açmakta; konuşma ve anlama arasında çift yönlü bir etkileşim kurmasına olanak tanımamaktadır. Oysa CEFR dinleme becerisini, yalnızca alıcı değil aynı zamanda üretici bir süreç olarak ele almakta ve öğrencinin sürece katılımını ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda, etkileşimli öğelerin eksikliği, dilin işlevsel kullanımını kısıtlayan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Bu sebeple CEFR düzeyine göre yapılan sınıflandırmada, içeriklerin tamamının A1 düzeyinde kaldığı, A2 düzeyine geçişin bu ünitede de gerçekleştirilmediği görülmektedir. (%100 A1, %0 A2). (bkz. Ek 4: 4. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları). Oysaki 7. sınıf düzeyi itibariyle öğrencilerin A2 yeterliklerine yönlendirilmesi beklenmekte; bu doğrultuda daha karmaşık anlama, tahmin yürütme ve bilgi çıkarsama gibi becerilerin kademeli olarak kazandırılması hedeflenmektedir. Mevcut yapı bu geçişi sağlayamadığı için, öğretim programının öngördüğü düzeyin gerisinde kalındığı söylenebilir.

Beşinci Ünite:

Ünite Teması: İbadetler

Bu ünitede dinleme metinlerinin %70'inin monolog, %30'unun ise diyalog biçiminde olması, önceki ünitelerle karşılaştırıldığında monolog yapısının daha da belirginleştiğini göstermektedir. Bu oran, öğrencilerin doğal dil kullanımında sıkça karşılaştıkları karşılıklı konuşma örneklerine yeterince maruz kalamadıklarını ortaya koymaktadır. CEFR'nin öncelik verdiği iletişimsel yeterlikler arasında yer alan etkileşim becerilerinin gelişimi için diyalog yapılarının öğretim materyallerinde daha fazla yer bulması gerektiği düşünülmektedir. aksi takdirde, öğrenci dili yalnızca dinleme-yapma ekseninde, pasif bir biçimde kullanmaya yönlendirilmektedir.

Cümle yapıları incelendiğinde, %70 oranında basit, %30 oranında ise orta düzeyde cümlelerin yer aldığı görülmektedir. Bu dağılım, önceki ünitelerin aksine, daha sade ve anlaşılabilir bir dil girdisinin tercih edildiğini göstermektedir. Bu yönüyle ünite, A1-A2 düzeyi arasında dil öğrenen bireyler için daha erişilebilir bir yapı sunmaktadır. Dil öğretiminde önce yapı, sonra işlev ilkesine uygun olarak, bu tür sadeleştirilmiş içerikler öğrencinin özgüven kazanmasına ve anlamlandırma sürecine olumlu katkı sağlayabilir.

Konuya özgü kelime kullanım oranının %100, görsel destek oranının ise %90 olduğu görülmektedir. (bkz. Ek 5: 5. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları). Her ne kadar görsel destek önceki ünitelerde olduğu kadar tam bir oran sergilemese de, hâlâ yüksek bir orana sahiptir. Bu durum, soyut kavramların açıklanması bakımından özellikle önem arz eden "ibadet" gibi tematik alanlarda, görsel materyallerin öğrencinin zihinsel temsiline katkı sunduğunu göstermektedir. Ancak kalan %10'luk eksiklik, bazı bölümlerde metinsel içeriğin öğrencinin yaş ve bilişsel seviyesine göre yeterince somutlaştırılamamış olabileceğine işaret etmektedir.

Etkileşimli dinleme oranının %0 olması, bu ünitede de tekrar eden temel bir eksikliği gündeme getirmektedir. Öğrencinin duyduğu bilgilere tepki verme, soruya cevap üretme veya anlamı aktif biçimde yapılandırma gibi becerilerinin gelişimi için gerekli olan katılımcı dinleme biçimlerine hiç yer verilmemesi, CEFR'nin dilin sosyal işlevselliğini esas alan yaklaşımıyla açık biçimde çelişmektedir. Dinlemenin yalnızca "duyma ve anlama" değil, aynı zamanda "ilişkilendirme ve üretme" süreci olduğu dikkate alındığında, bu tür dinleme içeriklerinin eksikliği öğrenme derinliğini sınırlamaktadır.

Buradan hareketle ünitenin CEFR seviyelendirmesi açısından tamamının A1 düzeyinde olduğu (%100), A2 düzeyine dair herhangi bir içeriğin bulunmadığı görülmektedir. Bu durum, özellikle 7. sınıf düzeyinde A2 yeterliliklerine doğru bir ilerleme sağlanması gerektiği düşünüldüğünde, öğretim programının hedefleriyle örtüşmemektedir. A2 düzeyine geçişte beklenen stratejik dinleme becerileri (örneğin tahmin yürütme, ilişki kurma,

çıkarım yapma gibi) bu ünitede öğrenciye sunulmamış; dolayısıyla dilsel gelişim açısından bir durağanlık söz konusu olmuştur.

Altıncı Ünite:

Ünite Teması: İletişim

Ünitedeki dinleme içeriklerinin %73'ünün monolog, %27'sinin ise diyalog biçiminde olması, bu ünitenin monolog ağırlığının en yüksek olduğu bölüm olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, öğrencilerin doğal iletişim örneklerinden yeterince yararlanamadığını ve özellikle CEFR'nin ön plana çıkardığı karşılıklı konuşma ve etkileşim temelli öğrenme hedeflerinin büyük ölçüde göz ardı edildiğini göstermektedir. Oysa iletişim temalı bir ünitede, yalnızca teknolojik araçlara (telefon, bilgisayar vb.) ilişkin kelimelerin tanıtılmasıyla yetinilmek yerine, öğrencilere selamlaşma, soru sorma, yanıt verme, onaylama gibi temel konuşma edimleri üzerinden etkileşimli örneklerin sunulması, öğrenme süreci açısından çok daha işlevsel olacağı düşünülmektedir.

Cümle yapılarına bakıldığında, %55 basit ve %45 oranında orta düzey cümlelerin yer aldığı görülmektedir. Bu dağılım, öğrencilerin mevcut düzeyine uygun bir dilsel giriş sunmakla birlikte, orta yapıdaki cümlelerin oranı dikkate alındığında açıklayıcı etkinliklerle desteklenmediği sürece anlamlandırma sürecinde zorluklar yaşanabileceği düşünülmektedir. Bu noktada, dilin sadece yapısal yönü değil işlevsel yönü de vurgulanarak öğrencinin kendi üretimini artıracak alıştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Konuya özel kelime oranının %100, görsel desteğin de yine %100 seviyesinde olması, içerik tasarımı açısından olumlu bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Bu tür destekleyici unsurlar, özellikle "iletişim" gibi hem somut hem de soyut kavramlar içeren temalarda öğrencinin bağlamla anlam kurmasını kolaylaştırmakta ve öğrenmeyi daha kalıcı kılmaktadır.

Ünitenin dikkat çeken bir diğer yönü ise etkileşimli dinleme oranının %18'e ulaşmış olmasıdır. (bkz. Ek 6: 6. Ünite Dinleme Etkinlikleri Bulguları). Önceki ünitelerde bu oran sıfır düzeyindeyken, bu ünitedeki artış, içerik geliştirme açısından olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir. Ancak bu oranın hâlen oldukça düşük kalması, öğrencinin dinleme sırasında yalnızca bilgi alıcı değil, aynı zamanda aktif katılımcı olması gerektiği gerçeğiyle örtüşmemektedir. CEFR'nin A2 düzeyinde öğrencilerden beklediği; konuşmacının niyetini anlama, tepki verme, anlam çıkarma gibi beceriler hâlâ yeterince desteklenmemektedir.

CEFR düzeylendirmesi açısından bakıldığında ise, içeriklerin %82'sinin A1, yalnızca %18'inin A2 düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Bu oran, A2 seviyesine yönelik bazı girişimlerin varlığına işaret etse de, genel olarak etkinliklerin A1 düzeyinde kaldığını göstermektedir. Oysa 7. sınıf

düzeyindeki öğrenciler için hedeflenen seviye A2 olduğundan, bu geçişin hem nitelik hem de nicelik bakımından daha güçlü tasarlanması gerekmektedir. Öğrenciye sunulan içeriklerin, yalnızca bilgi sunmakla kalmayıp, aynı zamanda üretken ve iletişimsel dil kullanımını teşvik eden bir yapıya kavuşması düşünülmektedir.

Yapılan analiz sonucunda, ders kitabında yer alan dinleme etkinliklerinin genel olarak tek yönlü ve monolog ağırlıklı bir yapıda olduğu görülmektedir. Altı ünitenin tamamında monolog oranları %56 ile %81 arasında değişmekte, bu durum etkileşim temelli dil kullanımını sınırlayan bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Diyaloglara yer verilmiş olması olumlu bir adım olsa da, oranların düşüklüğü CEFR'nin A2 düzeyinde öngördüğü karşılıklı iletişim becerileriyle tam olarak örtüşmemektedir. Benzer şekilde, etkileşimli dinleme oranlarının çoğu ünitede %0 düzeyinde kalması, dinlemenin iletişimsel yönünün ihmal edildiğini göstermektedir. Cümle yapılarında ise özellikle 3. ve 4. ünitelerde orta düzey cümle oranının yüksek oluşu (%67), dil girdisinin öğrenci seviyesini aşabildiğine işaret etmekte ve anlamlandırma sürecinde destekleyici unsurların gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Diğer yandan, kitapta konuya özgü kelime seçimi ve görsel destek kullanımı açısından güçlü bir yapı göze çarpmaktadır. Tüm ünitelerde kelime oranları %73 ile %100 arasında değişmekte, görsel destek ise büyük oranda %90'ın üzerindedir. Bu durum, öğrencilerin kavramsal anlam kurmalarını kolaylaştıran önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir. Ancak dinleme becerisi alanında CEFR düzey uygunluğu açısından etkinlikler sınırlı kalmaktadır. Ünitelerin büyük kısmı A1 düzeyinde içerik sunarken, yalnızca 2. ve 6. ünitelerde sınırlı A2 içeriğe yer verilmiştir. Bu bulgular, kitabın her ne kadar A2 düzeyine yönelik hazırlandığı belirtilse de, etkinliklerin içerik ve işlev bakımından CEFR'nin iletişim temelli yaklaşımıyla tam uyumlu olmadığını ortaya koymaktadır. Özellikle dilin kullanıma dönük yönünün geliştirilmesi için daha fazla etkileşimli, çok yönlü ve öğrenci katılımını teşvik eden dinleme etkinliklerine ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür.

7.Sınıf Arapça Ders Kitabındaki Konuşma Etkinlikleri

Kriter	Ünite 1	Ünite 2	Ünite 3	Ünite 4	Ünite 5	Ünite 6
Hazırlıksız Konuşma	%0	%50	%100	%50	%0	%67
Hazırlıklı Konuşma	%100	%50	%0	%50	%100	%33
Bilgi Paylaşımı	%100	%50	%0	%75	%0	%67
Görüş Bildirme	%0	%50	%100	%25	%100	%0
Rol Yapma	%0	%0	%0	%0	%0	%33
Basit Cümleler	%100	%50	%50	%50	%0	%0
Birleşik Yapılar	%0	%0	%50	%50	%100	%100
Soru-Cevap	%0	%50	%0	%0	%0	%0
A2 Düzeyi Konuya Özel Kelimeler	%100	%100	%100	%50	%0	%67
A2+ Deyim/Kalıp	%0	%0	%0	%50	%100	%33
Bireysel Konuşma	%100	%0	%0	%50	%0	%0
Etkileşimli Konuşma	%0	%100	%100	%50	%100	%100
Görsel Destek	%0	%50	%100	%50	%0	%33

Anahtar Kalıp	%100	%50	%0	%50	%0	%67
Karşılıklı Konuşma	%0	%100	%100	%0	%0	%0
Tek Yönlü Konuşma	%100	%0	%0	%50	%0	%0
Soru-Cevap Etkileşimi	%0	%0	%0	%50	%100	%100
A2 Düzeyi	%100	%100	%100	%100	%100	%100

7.sınıf Arapça ders kitabının konuşma becerilerine yönelik analizinde en dikkat çekici bulgu, tüm ünite genelinde yer alan konuşma parçalarının niceliksel olarak oldukça sınırlı olmasıdır. Altı üniteden oluşan kitapta toplamda yalnızca 13 konuşma parçasına yer verilmiş olması, öğrencilerin hedeflenen A2 düzeyi konuşma yeterliğini kazanmaları açısından ciddi bir yetersizliğe işaret etmektedir. Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı'na (CEFR) göre A2 düzeyinde yer alan bireylerin, günlük hayatın çeşitli alanlarında kendilerini sözlü olarak ifade edebilmesi, karşılıklı konuşmalara katılabilmesi ve belirli temalar etrafında görüş belirtebilmesi beklenmektedir. Ancak mevcut veri seti, bu kazanımların sistematik ve yeterli düzeyde desteklenmediğini göstermektedir.

Hazırlıksız konuşma, etkileşimli konuşma ve karşılıklı konuşma gibi doğal iletişim ortamlarını yansıtan becerilerin belirli ünitelerde yüksek oranlarda yer bulmasına karşın, bazı ünitelerde tamamen ihmal edilmesi içerik dağılımındaki dengesizliği ortaya koymaktadır. Örneğin, hazırlıksız konuşma becerisi yalnızca 3. ünitede %100 oranında yer alırken, 1. ve 5. ünitelerde tamamen göz ardı edilmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, konuşma etkinliklerinin sayıca oldukça sınırlı olmasıdır. Bu durum, oranlar üzerinden yapılan değerlendirmelerde tek bir etkinliğin bile %100 gibi yüksek bir görünüm kazanmasına neden olmakta, böylece içerik gerçekte olduğundan daha kapsayıcıymış izlenimi doğurmaktadır. Benzer şekilde bireysel konuşma becerisi yalnızca 1. ve 4. ünitelerde karşımıza çıkmakta; diğer ünitelerde bu beceriye yönelik herhangi bir uygulamaya yer verilmemektedir.

Bu dağılım, konuşma becerilerinin süreklilik ve sarmallık ilkeleri doğrultusunda geliştirilebilmesine engel teşkil etmektedir. Özellikle konuşma gibi üretim odaklı ve edinimi uzun süreye yayılan bir becerinin,

farklı tür ve bağlamlarla desteklenmesi gerekirken, kitabın yalnızca birkaç ünitede yoğun konuşma etkinliklerine yer vermesi, öğrencilerin sözlü ifade kapasitelerini yeterince geliştirmelerine olanak tanımamaktadır. Ayrıca her bir ünitede ortalama yalnızca 2-3 konuşma parçası bulunması, öğrencilere hedef kelime, ifade kalıbı ve dilsel yapıların kullanımı konusunda yeterli tekrar ve maruziyeti sağlamaktan uzak olduğu görülmektedir.

Ayrıca, konuşma parçalarının metinsel niteliği de nicelik kadar önemlidir. Mevcut analizde, bazı ünitelerde konuşma parçalarının yalnızca soru-cevap formatında sunulduğu, diyalog temelli ya da görüş bildirme ve bilgi paylaşımına dayalı daha işlevsel dil girdilerinin sınırlı kaldığı gözlemlenmektedir. Özellikle 5. ve 6. ünitelerde, rol yapma, bireysel konuşma ya da soru-cevap gibi doğal konuşma ortamlarını yansıtan unsurlar oldukça düşük seviyelerde ya da hiç yer almamaktadır. Bu durum, öğrencilerin yalnızca yapılandırılmış dil girdilerine maruz kalmasına ve spontane konuşma becerilerini geliştirememesine neden olmaktadır.

Bir diğer önemli husus**,** dilsel yapı çeşitliliği ile ilgilidir. Tabloda görüldüğü üzere basit cümle kullanımı ilk iki ünitede yüksek oranda yer alırken, daha sonraki ünitelerde tamamen ortadan kalkmakta; buna karşılık birleşik yapılar 5. ve 6. ünitede yoğunlaşmaktadır. Oysa A2 düzeyinde öğrenen bireylerin, hem basit hem birleşik yapılara sistemli biçimde maruz kalmaları, üretim becerilerinde esneklik kazanabilmeleri açısından önemlidir. Dolayısıyla yapıların ünite bazında bu denli düzensiz sunulması yapısal bir sorun teşkil etmektedir.

Sonuç olarak, konuşma parçalarının sayıca azlığı ve içeriksel sınırlılığı, öğrencilerin A2 düzeyinde konuşma becerilerini kazanma süreçlerinde önemli bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. CEFR standartlarının gerektirdiği işlevsel, etkileşimli ve bağlama dayalı dil kullanımı, mevcut ders kitabı bağlamında yeterince temsil edilmemektedir. Bu bağlamda, konuşma parçalarının hem sayı hem nitelik bakımından zenginleştirilmesi, konuşma türlerinin (hazırlıklı, hazırlıksız, bireysel, karşılıklı vb.) dengeli biçimde dağıtılması ve her ünitenin belirli bir sözlü iletişim amacına hizmet edecek biçimde yapılandırılması gerektiği düşünülmektedir. Özellikle öğrencinin aktif konuşur konumda olduğu, özgün üretime dayalı uygulamaların artırılması, Arapça öğretiminde konuşma becerilerinin gelişimini doğrudan destekleyeceği düşünülmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, 7. sınıf Arapça öğretim programında yer alan ders kitabının dinleme ve konuşma becerileri açısından Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Metni'nde (CEFR) tanımlanan A2 düzeyi yeterlikleriyle ne ölçüde örtüştüğünü değerlendirmeyi amaçlamıştır. Elde edilen bulgular, her iki becerinin öğretiminde hem niceliksel hem de niteliksel açıdan belirgin

yetersizlikler bulunduğunu ortaya koymuştur. Özellikle dinleme metinlerinin sayıca sınırlı olması, farklı metin türlerinin ve işlevlerinin yeterince çeşitlendirilememesi, konuşma etkinliklerinin ise ağırlıklı olarak tek yönlü ve etkileşime kapalı bir biçimde kurgulanması, öğrencilerin hedef dilde iletişimsel yeterlik geliştirmelerini önemli ölçüde engellemektedir. Ayrıca, konuşma etkinliklerinin dilsel işlevleri (örneğin fikir belirtme, karşılıklı konuşma, rol yapma gibi) sistematik biçimde kazandırma amacından uzak olması, öğrencilerin gerçek yaşam bağlamlarında dili kullanabilme becerilerini geliştirmelerine olanak tanımamaktadır.

Araştırma bulguları, dinleme ve konuşma öğretiminin CEFR'de öngörülen düzeysel kazanımlara ulaşabilmesi için daha bütüncül, iletişim temelli ve yapılandırılmış bir öğretim yaklaşımına ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Mevcut etkinliklerde sarmal bir ilerleme gözetilmemesi, dil girdilerinin seviyeye uygun biçimde sunulamaması ve kelime dağarcığı ile dilsel yapıların sistematik biçimde ele alınmaması, öğrenme sürecinin etkinliğini azaltmaktadır. Buna ek olarak, materyallerde görsel ve işitsel desteklerin sınırlı düzeyde yer alması, öğrencilerin çoklu duyuya dayalı öğrenme fırsatlarından yeterince yararlanamamasına neden olmaktadır.

Bu doğrultuda, Arapça öğretim materyallerinin A2 düzeyine uygun biçimde yeniden yapılandırılması kaçınılmaz görünmektedir. Yeniden yapılandırma sürecinde, otantik ve işlevsel dinleme-konuşma metinlerine öncelik verilmesi, çoklu ortam destekli öğretim anlayışının benimsenmesi, dil girdilerinin çeşitlendirilerek zenginleştirilmesi ve öğrenci katılımını esas alan etkileşimli etkinliklerin yaygınlaştırılması büyük önem taşımaktadır. Nitekim, öğretim programında ve ders kitaplarında CEFR seviyelendirmelerine yer verilmesi, yalnızca biçimsel bir referans değil, aynı zamanda içeriksel bir tutarlılığı da gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, CEFR'den faydalanılarak oluşturulan materyallerin, aynı zamanda bu çerçevenin temel yaklaşımını yansıtan nitelikte olması beklenmektedir. Ancak bu şekilde, öğrencilerin iletişimsel dil yeterliklerini geliştirici, yapısal temellere dayanan ve CEFR ile anlamlı düzeyde uyum gösteren bir Arapça öğretimi mümkün olabilecektir.

Öneriler

1. Dinleme ve konuşma etkinliklerinin sayıca sınırlı ve içerik bakımından yüzeysel olduğu göz önüne alındığında, öğrencilerin hedef düzeydeki iletişimsel yeterlikleri kazanabilmeleri için bu etkinliklerin sayısının ve çeşitliliğinin artırılması önerilmektedir.

2. Mevcut materyallerin çoğunlukla yapay kurgulara dayandığı ve öğrencilerin gerçek yaşamla bağ kurmasını zorlaştırdığı dikkate alındığında, dinleme metinlerinin günlük yaşamla ilişkili ve işlevsel bağlamlarda sunulması önerilmektedir.
3. Etkinliklerin yapısal açıdan yeterince yapılandırılmadığı ve öğrenme sürecinde kademeli bir ilerleme sağlamadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle, dinleme ve konuşma etkinliklerinin sarmal bir yapıda ve zorluk derecesi gözetilerek planlanması önerilmektedir.
4. Dinleme ve konuşma uygulamalarının yalnızca yazılı metinlerle sınırlandırılması, telaffuz ve tonlama gibi sözlü dil bileşenlerinin yeterince kazandırılmasını engellemektedir. Bu doğrultuda, işitsel ve görsel materyallerle desteklenmiş içeriklerin kullanılması önerilmektedir.
5. Etkinliklerin büyük oranda tek yönlü ve öğretmen merkezli olması, öğrencilerin dili aktif kullanma fırsatlarını kısıtlamaktadır. Bu nedenle, etkileşimli konuşma, rol oynama ve sözlü üretim odaklı uygulamalara ağırlık verilmesi önerilmektedir.
6. Kitapta A2 düzeyine ait bazı ögelere yer verilmiş olsa da, bunların bütüncül bir öğretim anlayışıyla sunulmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, tüm dinleme ve konuşma etkinliklerinin CEFR A2 düzeyinde belirlenen kazanımlara uygun biçimde yeniden yapılandırılması önerilmektedir.

Kaynakça

Avrupa Konseyi. *Avrupa Dilleri Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme, Değerlendirme*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2022. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_01/04144518_cefr_tr.pdf.

Coşkun, Osman. "Yabancı Dil Öğretiminde Eylem Odaklı Yaklaşım." *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 16 (2017): 83–101.

el-Hadki, İslam Yusri. *الكفاءة اللغوية: نموذجها وأطرها*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2022

Özkan, Umut Birkan. *Eğitim Bilimleri Araştırmaları İçin Doküman İnceleme Yöntemi*. 6. baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2023.

T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. *Kurul Kararı*. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, 2016.

T.C. Millî Eğitim Bakanlığı. *Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Yabancı Dil Dersi Öğretim Programı Taslağı*. Ankara: MEB Yayınları, 2023.

Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 13. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.

Çilek, Ersin. "Arapça Dinleme Becerisinin Öğretimi." In *Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi*, ed. Gürkan Dağbaşı, 11–85. İstanbul: Akdem Yayınları, 2018

Ekler

EK1: 1. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları

Kriter	Kod	Sayı	Oran
Dinleme Türü	(T1) Monolog	5	%56
Dinleme Türü	(T1) Diyalog	4	%44
Dilsel Zorluk	(D1) Basit Cümle Yapısı	3	%33
Dilsel Zorluk	(D2) Orta Düzey Cümle Yapısı	6	%67
Kelimelerin Düzeyi	(K2) Konuya Özel Kelimeler	9	%100
Hız ve Süre	(S1) Yavaş Anlaşılır	4	%44
Hız ve Süre	(S2) Orta Hızda	5	%56
Görsel Destek	Görsel Destek	9	%100
Öğrenci Katılım Türü	(Ö1) Pasif Dinleme	9	%100
CEFR Seviyesi	A1 Seviyesi	9	%100

EK 2: 2. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları

Kriter	Kod	Sayı	Oran
Dinleme Türü	(T1) Monolog	9	%81
Dinleme Türü	(T1) Diyalog	2	%19
Dilsel Zorluk	(D1) Basit Cümle Yapısı	6	%55
Dilsel Zorluk	(D2) Orta Düzey Cümle Yapısı	5	%45
Kelimelerin Düzeyi	(K2) Konuya Özel Kelimeler	8	%73
Kelimelerin Düzeyi	(K3) Soyut İleri Düzey Kelimeler	3	%27
Hız ve Süre	(S1) Yavaş Anlaşılır	9	%82
Hız ve Süre	(S2) Orta Hızda	2	%18
Görsel Destek	Görsel Destek	11	%100
Öğrenci Katılım Türü	(Ö1) Pasif Dinleme	9	%82
Öğrenci Katılım Türü	(Ö2) Etkileşimli Dinleme	2	%18
CEFR Seviyesi	A1 Seviyesi	9	%82

CEFR Seviyesi	A2 Seviyesi	2	%18

EK3: 3. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları

Kriter	Kod	Sayı	Oran
Dinleme Türü	(T1) Monolog	5	%56
Dinleme Türü	(T1) Diyalog	4	%44
Dilsel Zorluk	(D1) Basit Cümle Yapısı	5	%33
Dilsel Zorluk	(D2) Orta Düzey Cümle Yapısı	4	%67
Kelimelerin Düzeyi	(K1) Günlük Kelimeler	1	%7
Kelimelerin Düzeyi	(K2) Konuya Özel Kelimeler	8	%100
Hız ve Süre	(S1) Yavaş Anlaşılır	8	%44
Hız ve Süre	(S2) Orta Hızda	1	%56
Görsel Destek	Görsel Destek	9	%100
Öğrenci Katılım Türü	(Ö1) Pasif Dinleme	9	%100
CEFR Seviyesi	A1 Seviyesi	9	%100

EK4: 4. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları

Kriter	Kod	Sayı	Oran
Dinleme Türü	(T1) Monolog	5	%56
Dinleme Türü	(T1) Diyalog	3	%44
Dilsel Zorluk	(D1) Basit Cümle Yapısı	4	%33
Dilsel Zorluk	(D2) Orta Düzey Cümle Yapısı	4	%67
Kelimelerin Düzeyi	(K2) Konuya Özel Kelimeler	8	%100
Hız ve Süre	(S1) Yavaş Anlaşılır	8	%44
Görsel Destek	Görsel Destek	8	%100
Öğrenci Katılım Türü	(Ö1) Pasif Dinleme	8	%100
CEFR Seviyesi	A1 Seviyesi	8	%100

EK5: 5. Ünite Dinleme Etkinliği Bulguları

Kriter	Kod	Sayı	Oran
Dinleme Türü	(T1) Monolog	7	%70
Dinleme Türü	(T1) Diyalog	3	%30
Dilsel Zorluk	(D1) Basit Cümle Yapısı	7	%70
Dilsel Zorluk	(D2) Orta Düzey Cümle Yapısı	3	%30
Kelimelerin Düzeyi	(K2) Konuya Özel Kelimeler	10	%100
Hız ve Süre	(S1) Yavaş Anlaşılır	10	%100
Görsel Destek	(A1) Görsel ve Metin Desteği	9	%90
Görsel Destek	(A2) Tek Sesli	1	%10
Öğrenci Katılım Türü	(Ö1) Pasif Dinleme	10	%100
CEFR Seviyesi	A1 Seviyesi	10	%100

EK 6: 6. Ünite Dinleme Etkinlikleri Bulguları

Kriter	Kod	Sayı	Oran
Dinleme Türü	(T1) Monolog	8	%73
Dinleme Türü	(T1) Diyalog	3	%27
Dilsel Zorluk	(D1) Basit Cümle Yapısı	6	%55
Dilsel Zorluk	(D2) Orta Düzey Cümle Yapısı	5	%45
Kelimelerin Düzeyi	(K2) Konuya Özel Kelimeler	11	%100
Hız ve Süre	(S1) Yavaş Anlaşılır	11	%100
Görsel Destek	(A1) Görsel ve Metin Desteği	11	%100
Öğrenci Katılım Türü	(Ö1) Pasif Dinleme	9	%82
Öğrenci Katılım Türü	(Ö2) Etkileşimli Dinleme	2	%18
CEFR Seviyesi	A1 Seviyesi	9	%82
CEFR Seviyesi	A2 Seviyesi	2	%18

ARAP EDEBİYATINDA ÜTOPYA VE DİSTOPYA

FURKAN TAĞLI*

Öz

Ütopya kavramının temelleri, 16. yüzyılda hümanist bir yazar olan Thomas More tarafından atılmıştır. Ütopya türü her ne kadar 16. yüzyılda yeni bir edebi form olarak ortaya çıksa da ilham kaynağı olan; ideal yer, özgür ve refah içerisinde yaşam düşüncesi, eşit ve adil toplum arzusu Sümer, Mısır, Hint ve Çin medeniyetleri gibi çok eski dönemlere kadar dayanmaktadır. Esasında, ütopya türü insanlığın ortak ideali olan yeri 'cenneti' kurgulama çabasının edebiyat alanında dışa vurumudur. Distopya türü ise, ilk kez John Stuart Mill tarafından 1868 yılında kullanılmıştır. Distopya, ütopik toplumun tam tersi; baskıcı, adaletsiz ve insanlık dışı, tüm ahlaki değerlerin yozlaştığı, yaşanmaz bir hale dönüşecek olan geleceği 'cehennem' tasvir eden türdür. Dünya edebiyatı ve sanatında, distopik eserlerin ortaya çıkışında özellikle 20. yüzyıl ve sonrasında yaşanan savaşlar, değerler sistemindeki bozulmalar, teknolojik gelişmeler, kapitalist sistemin sebep olduğu problemler vb. etkili olmuştur. Ütopya ve distopya iki zıt kavram gibi gözükse de temelde birbirini tamamlayan iki türdür. Distopyalar, ütopyaların gerçekleşmemesi halinde ortaya çıkabilecek korku ve tedirginlikleri eleştirel tarzda ortaya koyarken ütopyalar ise, distopyalara karşı insanlığa umut vererek yaşam istencini pekiştirmektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi kullanılmış olup; Ütopya ve distopya kavramlarını geniş bir şekilde tanımladığımızda Cahiliye döneminden itibaren klasik Arap edebiyatında, bu iki tür içerisinde değerlendirilebilecek farklı edebi formlarda pek çok eser olduğuna, Modern Arap edebiyatında ise ütopya ve distopya türünün ilk olarak 19. yüzyılda dini ideoloji ile iç içe geçmiş bir şekilde ortaya çıktığına, 20. yüzyıla gelindiğinde ise başta Mısır olmak üzere bilim kurgu ve fantezi türü ile karışık bir şekilde eserler verildiğine, 1948 yılında Nekbe'nin yaşanması ve İsrail'in resmen kurulması, 1967 yılındaki 6 gün savaşları, Arap ülkelerindeki askeri darbeler ve sivil ayaklanmalar, özellikle 2011 yılında başlayan Arap Baharı ütopyasının başarısız olması, 2013 yılında Mısır'da yaşanan askeri darbe ve diğer Arap ülkelerinde istikrarsızlık, siyasi baskı, ekonomik durum gibi daha pek çok sebebin modern Arap edebiyatında modern anlamıyla distopya türünün ortaya çıkmasına zemin hazırladığına, ütopya türünde olduğu gibi distopya türünde de Mısır'ın başı çektiğine, özellikle 2011 yılından itibaren distopya türü eserlerinin sayısında artış olduğuna ve çok satanlar içerisinde yer aldığına, günümüzde ise bu türde

* Araştırma Görevlisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, tagli.furkan@hbv.edu.tr

genç yazarlar tarafından basılı ve e-kitap formatında eserler verilmeye devam ettiğine ulaşılmıştır. Modern dönemde bu iki türde ortaya çıkan eserlerin edebiyat sosyolojisi, karşılaştırmalı edebiyat ve disiplinlerarası bir şekilde farklı açılardan değerlendirilmesinin Arap düşünce sisteminin kodlarını belirleme konusunda yardımcı olacağı aşikardır. Aynı şekilde, klasik Arap edebiyatında derinlemesine yapılan çalışmaların daha farklı sonuçlar ortaya çıkaracağını da belirtmek gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler; Arap Edebiyatı, Ütopya ve Distopya, Edebu'l-Medîneti'l-Fâżila, Edebu'l-Medîneti'l-Fâside

UTOPIA AND DYSTOPIA IN ARABIC LITERATURE

Abstract

The foundations of the concept of utopia were laid by the 16th-century humanist writer Thomas More. Although the utopian genre emerged as a new literary form in the 16th century, its sources of inspiration—such as the idea of an ideal place, the aspiration for a free and prosperous life, and the desire for an equal and just society—date back to ancient civilizations, including Sumerian, Egyptian, Indian, and Chinese cultures. Essentially, the utopian genre is a literary expression of humanity's common ideal: the construction of "paradise." On the other hand, the term "dystopia" was first used by John Stuart Mill in 1868. Dystopia is the complete opposite of utopia; it depicts a future that is oppressive, unjust, inhumane, and morally corrupt—a vision of "hell." In world literature and art, the emergence of dystopian works has been particularly influenced by the wars of the 20th century and beyond, the deterioration of value systems, technological advancements, problems caused by the capitalist system, and other similar factors. Although utopia and dystopia may appear to be opposing concepts, they are fundamentally complementary. While dystopias critically highlight the fears and anxieties that may arise if utopias fail to materialize, utopias, in contrast, provide humanity with hope and reinforce the will to live. In this study, document analysis, a qualitative research method, was employed. When examining the concepts of utopia and dystopia comprehensively, it is evident that from the pre-Islamic era onward, numerous works in classical Arabic literature can be evaluated within these two genres. In modern Arabic literature, the utopian genre first emerged in the 19th century, intertwined with religious ideology. By the 20th century, particularly in Egypt, works blending science fiction and fantasy began to appear. The events of 1948, known as the Nakba, along with the official establishment of Israel, the Six-Day War of 1967, military coups and civil uprisings in Arab countries, the failure of the Arab Spring movement that began in 2011, the military coup in Egypt in 2013, and other factors such as political repression, economic instability, and social unrest all paved the way for the emergence of

dystopian literature in modern Arabic literature. Just as in the utopian genre, Egypt has also played a leading role in the development of dystopian literature. Notably, since 2011, the number of dystopian works has increased significantly, with many becoming bestsellers. Today, young writers continue to produce works in this genre, both in print and as e-books. It is evident that analyzing works in these two genres from a sociological, comparative, and interdisciplinary literary perspective will contribute to understanding the fundamental structures of Arab thought. Likewise, in-depth studies on classical Arabic literature are likely to yield different and significant findings.

Keywords; Arabic Literature, Utopia and Dystopia, Adab al-Madīnat al-Fāḍila, Adab al-Madīnat al-Fāsida

Giriş

Ütopya kavramının temelleri, 16. yüzyılda İngiltere'de yaşamış hümanist bir yazar ve hukukçu olan Thomas More (ö. 1478-1535) tarafından atılmıştır. Yunanca kökenli olan "Utopia" kavramı, "ou" (yok) ve "eu" (iyi) ile "topos" (yer) kelimelerini birleştirerek "var olmayan iyi yer" anlamında bir kavram olarak More tarafından ortaya konulmuştur.[1] Bir edebiyat türü olarak ütopya, var olan toplumsal düzenin eksikliklerini ve kusurlarını eleştirel bir şekilde ortaya çıkaran, henüz var olmayan ama mümkün olabileceği hayal edilen bir geleceği, ideal toplum düzenini ve dünya cennetini tasvir eden kurmaca anlatılardır.[2] Bu bağlamda, ütopyalar hem bir eleştiri hem de mevcut sistemin değişmesine ve daha iyiye gitmesine katkı sağlayacak bir öneri ve devrimci bir bildiri niteliğindedir. Ütopya türü, her ne kadar 16. yüzyılda yeni bir edebi tür olarak ortaya çıksa da ilham kaynağı ve odak noktası olan; ideal yer, özgür ve refah içerisinde yaşam düşüncesi, eşit ve adil toplum arzusu, siyasi ve toplumsal düzen isteği Sümer[3] Mısır, Hint, Çin ve Yunan medeniyetleri gibi çok eski dönemlere kadar uzanmaktadır.[4] Esasında, ütopya türü insanlığın ortak ideali olan yeri "cenneti" kurgulama çabasının edebiyat alanında dışa vurumudur denebilir.

Ütopya türünde eserlerin - ütopya kavramı o dönemlerde ortaya çıkmamış olsa bile- ilk çağlardan itibaren farklı şekil ve formlarda görmek mümkündür. Bu bağlamda, Platon'un (m.ö. 427-347) *Devlet* adlı eseri, bu türün ilk örneklerinden birisi olarak kabul edilir. Aynı şekilde, Platon'dan

---

[1] Usta, *Türk Ütopyaları Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Ütopya ve Devrim*, 23.
[2] Yumuşak, "Ütopya, Karşı-Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği", 48.
[3] Sümer tabletlerinde Ütopya düşüncesini yansıtan şu bölüm dikkatleri çekmektedir. *"Bir varmış bir yokmuş, yılan yokmuş, akrep yokmuş, Sırtlan yokmuş aslan yokmuş ne yabani köpek varmış ne de kurt Ne korku varmış ne de dehşet, İnsanın rakibi yokmuş..."* Detaylı bilgi için bk. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 306-7.
[4] Thomas More, *Ütopya*, 7; ʿAzzâm, *el-Ḫayâlü'l-ʿİlmî fi'l-Edeb*, 28.

sonra da Aristoteles (m.ö. 384-322), Marcus Tullius Cicero (m.ö. 106-m.ö. 43), Aziz Augustine (354-430) *Tanrı Şehri,* Farabi *el-Medinetu'l Fazıla* (ö. 872-950) vb. yazarların eserlerinde de bu türün temelinde yatan, ideal ülke ve ideal yönetim biçimini kurgulayan anlatılar mevcuttur. İlk ve Orta Çağ'da bu türde eser veren yazarlara bakıldığında, çoğunun filozof, devlet adamı ve teolog olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, ütopya düşüncesinin felsefe, siyaset ve din ile yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Hümanizm'in etkisiyle Rönesans/Aydınlanma dönemine gelindiğinde ise, Hristiyan düşünce sistemi ve teosentrik[5] bakış açısı derinden sarsılmış, insan aklına ve bilimin gün geçtikçe ilerleyici özelliğine olan güven artmış ve bu değişim ve dönüşüm ütopya türündeki eserlere de yansımıştır. Bu dönemde, More'un *Ütopya* adlı eseriyle birlikte Batı edebiyatında ütopya türü popülerlik kazanmış ve Francis Bacon'ın (ö. 1561-1626) *Yeni Atlantis'*i ve Tommaso Campanella'nın (ö. 1568-1639) *Güneş Ülkesi* gibi yeni ütopya eserleri kaleme alınmıştır. Örneğin, bu dönemde, Jonathan Swift (ö. 1667-1745) ve Edmund Burke'ün (ö. 1729-1797) *Vindication of Natural Society* eseri Aydınlanma düşüncesinin temellerini oluşturan rasyonel akla olan inanç ve güven temalı bir ütopya niteliği taşımaktadır.[6]

19. Yüzyıla gelindiğinde ütopya türündeki eserler, daha çok bu dönemde ortaya çıkan sosyalizm, Marksizm, teknoloji ve bilimsel ilerleme temalarını işlemiştir. Modern döneme gelindiğinde de bu türde eserler verilmeye devam etmiştir.[7] Günümüzde ise, ütopya türü kendini edebiyat, sanat, felsefe, sinema, siyaset ve mimari gibi alanlarda göstermeye devam etmektedir.[8] Bu çerçevede ekonomik, politik, tarihi, dini, feminist, bilimsel, teknolojik ve ekolojik gibi çeşitli ütopya türleri de bulunmaktadır.[9]

Distopya türüne gelindiğinde, "Distopya" kelimesi ilk olarak 1868'de John Stuart Mill (ö. 1806-1873) tarafından yapmış olduğu bir meclis konuşmasında kullanılmıştır. Distopya kelimesi, kötü ve hastalıklı ya da anormal anlamına gelmektedir.[10] Edebiyat türü olarak distopyalar, ütopyaların aksine ideal olanın gerçekleşmemesi halinde toplumları bekleyen korkutucu senaryoları edebi bir formatta ele alan kurgulardır. Distopyalar, ütopyalar gibi ideal bir dünya sunmazlar aksine, toplumsal sorunları ve tehlikeleri abartarak göstererek, insanları uyarmaya çalışır.[11] Bu bağlamda,

[5] Rönesans dönemi insan modeli artık evrene dini pencereden bakma düşüncesini (teosentrik) bir kenara bırakmış ve dinin sunmuş olduğu cenneti ve cennet nimetlerini dünyada yaşamak ve tatmak istemiştir. Bu fikir, Tanrı'ya ve vadetmiş olduğu cennete meydan okuma olarak da okunabilir.
[6] Ağkaya, "Ütopya ve Distopya Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi", 27.
[7] Ağkaya, 28-29.
[8] Thomas More, *Ütopya*, 67-68.
[9] Omay, "Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme", 12.
[10] Ağkaya, "Ütopya ve Distopya Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi", 26.
[11] Kurtyılmaz, *Ütopya Karşı-Ütopya ve Modernite*, 42-44.

distopya türündeki eserler, okuyucuları düşünmeye, sorgulamaya ve eleştirel bir düşünceye sahip olmaya ve daha iyi bir gelecek için mücadele etmeye teşvik etmeyi amaçlamaktadır.[12] Kısacası distopyalar, mevcut durumun eleştirisi ve geleceğe dair bir uyarı niteliği taşıyan kurgular olarak edebiyat sahnesinde yerini almıştır.

Ütopya türünde olduğu gibi distopya türünün temelinde yatan geleceğe dair karamsar bakış ve felaket son düşüncesi de ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Örneğin, bu bağlamda Eski ve Yeni Ahit'teki kıyamete ve dünyanın sonuna dair bazı pasajlar distopya türünün ilk kıvılcımları olarak kabul edilmektedir.[13]

Dünya edebiyatı ve sanatında, distopik eserlerin ortaya çıkışında ve yaygınlaşmasında özellikle 19. yüzyıl ve sonrasında yaşanan savaşlar, kitlesel yıkımlar, maddi ve manevi alanındaki bozulmalar, teknolojik gelişmeler ve beraberinde getirdiği bir dizi olumsuzluklar, kapitalist sistemin ekolojik, psikolojik, kültürel vb. alanlarda yarattığı onulmaz yaralar etkili olmuştur.[14] George Orwell'in *1984*, Aldous Huxley'in *Yeni Dünya* eserleri bu türde yazılmış meşhur kitaplardandır. Genel olarak, günümüzde de ütopya ve özellikle distopya türünde dünya edebiyatı, sanatı ve sinemasında farklı eserler kaleme alınmaya ve ortaya konulmaya devam etmektedir.

Aşağıdaki alt başlıklarda, öncelikle klasik Arap edebiyatında ütopya ve distopya türünün izlerine, ardından modern Arap edebiyatında bu türlerin ortaya çıkışına ve bu türlerde kaleme alınmış olan eserlere değinilmeye çalışılacaktır.

1. Klasik Arap Edebiyatında Ütopya ve Distopya Türünün İzleri

Rönesans, aydınlanma ve modernite dönemlerinde Batı medeniyetinin, bilim, sanat, felsefe ve edebiyat sahasında ortaya koymuş olduğu birikim, Orta Doğu ülkelerini derinden etkilemiş ve onlara yön vermiştir. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren Batı'nın yayılmacı politikası, savaşlar, Batı ile siyasi ve ticari etkileşim, çeviri faaliyetleri ve gönderilen öğrenci heyetleri gibi daha pek çok etken neticesinde Orta Doğu toplumları, Batı medeniyetinin birikimiyle karşılaşmış ve bu karşılaşma sonucunda Batı kültürünü yakından tanımıştır. Bu kültürel etkileşim sosyal, politik, dini ve edebi sahada birtakım yenilikler meydana gelmiştir. Edebi alanda da Batı'da ortaya çıkan şekil ve formuyla roman, kısa hikâye, yeni şiir biçimleri, ütopya türü, bilim kurgu ve fantezi türü gibi pek çok yeni edebi tür Ortadoğu ülkelerinin edebiyatlarına dahil olmaya başlamıştır.[15]

[12] Atasoy, "Distopik Kurgu ve Ümitvar Distopya Bağlamında Ütopyacılık Geleneği", 1141.
[13] Kavas, *Çağdaş Sanatta Ütopya ve Distopya*, 71-72.
[14] Atasoy, "Distopik Kurgu ve Ümitvar Distopya Bağlamında Ütopyacılık Geleneği", 1141.
[15] Yazıcı, "Hikâye", 479-85.

Batı edebiyatından Arap edebiyatına giren bu yeni türlerin, klasik kaynaklarda kökleri var mıdır sorusu, Arap edebiyatçıları ve tarihçileri tarafından batıdan bağımsız ve kökleri kadim kültüre uzanan milli bir edebiyat inşa etmek için 19. yüzyıldan beri cevaplanmaya çalışılmıştır. Günümüzde de bu konu üzerinde akademik araştırmalar yapılmaya devam etmektedir. Bu noktada, bu çalışmanın odak noktası olan klasik Arap edebiyatında ütopya ve distopya türünün kökleri ve bazı motifleri bulunmakta mıdır, klasik Arap edebiyatında ütopya ve distopya türünün temelinde yatan bazı fikir ve düşünceleri içeren eserleri bu türün ilk örnekleri olarak kabul edebilir miyiz, gibi sorular da edebiyat araştırmaları içerisinde cevaplanmaya çalışılmıştır.

Öncelikle, klasik Arap edebiyatında, her ne kadar modern anlamıyla ütopya ve distopya türü belirgin bir şekilde yer almasa da ideal toplum tasvirlerinin, ideal yaşam düşüncesinin, eleştirel tarzda anlatıların ve distopik bir kurguya sahip söylemlerin ve motiflerin bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Örneğin, Yücel Karadaş, İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hay bin Yakzan*, Farabi'nin Medînetu'l-Fâżila*, Kelile ve Dimne Masalları* ve *Binbir Gece Masalları'*nı, Müslümanlar tarafından klasik dönemde kaleme alınmış, ütopya türünde örnek kabul ederek farklı yönlerden analizini yapmış ve Müslümanların kütüphanelerinin yakılmış olması sonucunda elimize ulaşamayan ütopya türüne yakın benzer eserlerinde olabileceğini ileri sürmüştür.[16]

ʿAṭıyye Maḥmûd Muḥammed Ḥassânîn ise, Karadaş'ın ütopya türünün örnekleri arasında değerlendirdiği eserlere ek olarak klasik dönem Arap edebiyatında, Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) *et-Tîcân fî Mulûki Ḥimyer*, Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) *Risâletu'l-Ġufrân,* Cahiliye dönemi şairlerinden İmruʾu'l-Kays'ın (ö. 540 dolayları) bazı şiirlerini, Hanif şairlerin şiirlerindeki toplumsal ve dini eleştiriyi[17], Saâlîk[18] şairlerin

[16] Karadaş, "Müslümanların Ütopyaları Ne Anlatır?", 128.

[17] Cahiliye dönemi kendisini "Hanif" olarak niteleyen başta Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 8/630 [?]) olmak üzere pek çok şair, kendi dönemlerinde insanlar arasında ortak bir Tanrı inancı olması gerektiğini vurgulamış ve ideal bir dini ortamın hayalini şiirleri üzerinden ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda, bu gibi ideal din anlayışı vurgulayan söylemleri dini ütopya türünün kökleri arasında kabul etmek mümkündür. Hanif şairlerin şiirlerindeki tevhid inancı ve dini bir birlik çağrıları hakkında detaylı bilgi için bk. Meşe, "Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-", 208-22.

[18] Klasik Arap edebiyatında çoğu haydut ve eşkıya olan bu şairler, Cahiliye döneminde elit kesim tarafından savunulan toplumsal, siyasal ve kültürel değerlere karşı çıkıp eşit, adil ve ideal bir yaşam arayışı içerisinde olmuşlardır. Detaylı bilgi için bkz. Durmuş, "Su'lûk", 528-30. Ḥassânîn'e göre Saâlîk şairler despotizmin, ırkçılığın, kabileciliğin, her türlü acı ve sıkıntılı vaziyetin (distopik bir mekan) içinde ideal bir devlet kurma düşüncesiyle hareket edip şiirleriyle bu fikri edebiyat sahasına taşımışlardır.

şiirlerindeki toplumsal eşitlik ve adalet arayışını ve İslami dönemdeki Müslüman toplumun Kureyş'in zulmünden (distopya) kurtulmak için ideal bir yer arayışı sonucu Habeşistan'a ve Medine'ye hicret etmelerini de ütopya türünün temel motiflerini taşıdığını ve ütopya türü içerisinde değerlendirilebileceğini ve Arap toplumunun çok eskilerden beri ilkel ve bireysel olarak başlasa da ütopya türünün temelinde yatan düşünceleri bildiklerini göstermeye çalışmıştır.[19] Bu çerçevede, Ḥassânîn'in, ütopya kavramını daha geniş ve çok boyutlu bir şekilde ele alarak söz konusu tür hakkında farklı bir perspektif ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Nitekim, Ḥassânîn'e göre, ütopya, mutlaka mevcut ve gerçekçi olmayan, hayali ve idealist fikir ve düşünceleri yansıtmak zorunda değildir. Aksine, ütopya toplumsal bir gerçeği değiştirmek için son derece gerçekçi olmalı ve bu gerçeği hayata geçirmeyi amaçlamalıdır.[20] Ḥassânîn'in ütopya türünde yapmış olduğu bu tanımdan hareketle, klasik Arap edebiyatında toplumsal, siyasal ve dini açılardan yapılan eleştirel söylemleri, tavsiyeleri ve önerileri de esasında ütopya fikri içerisinde değerlendirmek mümkündür. Örneğin, bu bağlamda İslami edebiyat içerisinde ortaya çıkan daha çok devlet idaresiyle ilgili bilgiler verip daha ideal, yaşanabilir ve adaletli bir toplumun inşası için hükümdarların yapması ve yapmaması gerekenleri ele alan siyasetnameler de ütopya düşüncesini taşıyan eserler arasında kabul edilebilir. Bu alanda, klasik dönemde Câhiz'a (ö. 255/869) nisbet edilen *et-Tâc fî Aḫlâḳı'l-Mulûk*, Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *Aḥkâmu's-Sulṭâniyye* adlı eserler örnek gösterilebilir. Bunlara ek olarak, Muhyiddin İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından temellendirilen ideal insan (İnsân-ı kâmil) düşüncesi de bireysel manada bir yükselişi ve idealizmi temel aldığından dolayı ütopya türünün temelinde yatan fikirleri içinde barındırmaktadır denebilir.[21]

Murad Omay ütopyaların üçe ayrılabileceğini ve bunlardan birinin de dini/mitolojik ütopya olduğunu ve bu türde ortaya konulan ütopyanın geçmişte mevcut olan veya gelecekte gerçekleşeceğine dair bir inanç ve düşünce yatmaktadır demektir.[22] Yahudilerin "Aden Cenneti", Tanrı tarafından Yahudi topluma vadedilen *Arz-ı Mev'ûd'*da dini ütopya içerisinde değerlendirilebilir. Aynı şekilde, Theodor Herzl (ö. 1860/1904) tarafından kaleme alınan *Yahudi Devleti* adlı eserde bu bağlamda değerlendirilebilir.[23]

Bu bağlamda Omay'ın yapmış olduğu tasnife göre; Müslüman toplum içerisinde, Peygamberin içerisinde yaşadığı, İslam'ın tam manasıyla hayatın

[19] Ḥassânîn, "Bavâʿiṯu'l-Yûtûbiyâ ʿinde'l-ʿArab ḥattâ ʿahdi'n-Nübüvve beyne't-Tanẓîr ve'l-Mumârese", 208-38.
[20] Ḥassânîn, 198.
[21] Yumuşak, "Ütopya, Karşı-Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği", 51.
[22] Omay, "Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme", 12.
[23] Mî Semîr ʿAbde Mütevellî, "Neşʾetu ve Teṭavvuru'l-Yûtûbiyâ ʿAbra'l-ʿUṣûr", 401.

her alanında uygulandığı ve hakim olduğu *Asr-ı Saadet* - Mutluluk Dönemi, en bahtiyar dönem - düşüncesi de İslam toplumunda dönülmesi ve tekrardan yaşanılması istenen mükemmel, ideal (ütopya) ve en bahtiyar dönemi (geçmişte mevcut olan) ifade etmektedir diyebiliriz. Aynı şekilde, İslami edebiyat içerisinde daha çok Şia tarafından desteklenen dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp hak olan inancı ve adaleti yeryüzüne hakim kılacağı düşünülen mehdi[24] inancını da gelecekte gerçekleşmesi beklenen dini bir ütopya olarak değerlendirmek mümkündür.

Klasik dönemde sıkla rastlanan ahiret edebiyatında da ütopik ve distopik anlatıların varlığını belirten araştırmacılar bulunmaktadır. Ölümden sonraki yaşamı kendisine konu alan edebiyata "ahiret edebiyatı"[25] denir. Ahiret edebiyatı genellikle dini metinlerde ve anlatılarda cennet ve cehennem söylemleri ve anlatıları ile karşımıza çıkar. Ahiret edebiyatı içerisinde, cennet anlatısıyla ideal bir yaşam, dünyevi tüm sıkıntılardan ve dert ve kederlerden uzak, adaletsizliklerden arındırılmış, sonsuz yaşam ve mutluluğun olduğu mekan tasvir edilirken cehennem kavramıyla da tam tersi anlatılır. Bu bağlamda, ahiret edebiyatıyla özellikle ütopya türü arasında bağlantı kurmak mümkündür.[26] el-Nevm'e göre, ahiret edebiyatı konusu halen kültürel ve edebi çalışmalar içerisinde yeterli bir şekilde ele alınmamıştır.

Distopyalar, ütopyaların gerçekleşmemesi halinde ortaya çıkabilecek korku ve tedirginlikleri eleştirel tarzda ortaya koyarken ütopyalar ise, distopyalara karşı insanlığa umut vererek yaşam istencini pekiştirmektedir. Bu bağlamda, İslami iki kavram olan, havf ve recâ (korku ve ümit) ütopya ve distopya düşüncesi ile bağdaştırmanın mümkün olduğu söylenebilir. Ayrıca, "Fiten ve Melâhim"[27] literatüründeki distopik anlatıları, Emevi ve Abbasi dönemi iktidar muhaliflerinin şiirlerindeki ütopik ve distopik anlatıları da bu türün Arap edebiyatındaki ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Ütopyanın tanımı, kökeni, Batılı bir tür mü olduğu konusunda Mî Semîr ʿAbde Mütevellî aşağıdaki görüşleri dikkat çekicidir.

---

[24] Mehdi düşüncesinin kökleri esasında çok eskilere kadar uzanmaktadır. Neredeyse tüm dünya medeniyetlerinde mehdi inancına rastlamak mümkündür. Detaylı bilgi için bk. Sarıkçıoğlu, "mehdî", 369-71. Mehdi düşüncesi Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dini içerisinde farklı dönemlerde ve gruplar içerisinde kendisine zemin bulmuştur. İslam düşüncesi içerisinde hakim olan Sünni doktrinde de Mehdi inancı bulunmakla beraber daha çok Şia taraftarları bu düşünce etrafında akidelerini inşa etmişlerdir.

[25] Ahiret edebiyatını yunanca kökenli son anlamına "Eskatoloji" terimi karşılamaktadır. Gerek Batı edebiyatında gerekse Doğu edebiyatında bu türün ilk örneklerine mitoloji ve dini anlatılarda rastlanmaktadır. Arap edebiyatında ise, ahiret edebiyatı (الأدب الأخروي) kavramıyla karşılanmaktadır.

[26] Nûrâ ʿAlî Mehdî el-Nevm, "el-Edebu'l-Uḫrevî ve ʿAlâḳatuhu bi'l-Yûtûbiyâ", 253.

[27] 'Fiten ve Melâhim literatürü gelecekte meydana gelecek kargaşayı, savaşları, sosyal ve kozmik bozulmayı anlatan türdür.

Ütopya türü, Thomas More'den önce ve sonra var olan tüm kültürler ve medeniyetlerde önemli bir yere sahip olmuştur. Her medeniyet, kendi özel ütopyacı geleneklerini oluşturmayı başarmıştır. Hatta bazıları, More'den izole bir ada fikrini ödünç almış olsa bile, her kültürün ve medeniyetin iyilik, mutluluk ve ideal olana dair hayalleri ve bakış açıları, büyük ölçüde farklılık göstermiştir. Aynı şekilde bu durum, bir medeniyet içinde de zamanla değişiklik göstermiştir. Dolayısıyla, ütopyanın esasen Batılı ya da Hristiyan bir kavram olduğu söylenemez. Özellikle, ütopya tanımını genişleterek, farklı mitolojik, destansı, şiirsel yazıları ve geçmişe dönüş hayalleri de kapsayacak şekilde ele aldığımızda, bu kavramın genel olarak insan hayal gücüne daha kapsayıcı bir şekilde hitap ettiği görülmektedir.[28]

Sonuç olarak, Mütevellî'nin de belirttiği gibi klasik literatürde ütopya ve distopya türünün varlığı ve yokluğu meselesi büyük ölçüde bu kavramların nasıl tanımlandığına bağlıdır. Şunu da belirtmekte fayda vardır; yukarıda ütopya ve distopya türü içerisinde değerlendirilmesi mümkün olan eserler bazı araştırmacılara göre örneğin, İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hay bin Yakzan* adlı eseri felsefi roman türünün klasik Arap edebiyatında ilk örnekleri arasında kabul edilmektedir.[29] Bu örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür. Bu durumun, hem klasik dönemdeki metinlerin çok katmanlılığından hem de modern dönemdeki terim ve kavramlara yüklenen farklı anlamlardan ötürü kaynaklandığı görülmektedir. Ayrıca, Klasik Arap edebiyatında, ütopya ve distopya türünün temelinde yatan düşüncelerin olduğunu savunan ve detaylı araştırmaların yapılması gerektiğini belirten yazarlar bulunmasına rağmen, bu edebi türlerin klasik Arap edebiyatında olmadığını ve bu türün Hristiyan düşünce çerçevesi içerisinde ortaya çıktığını belirtenlerde de bulunmaktadır.[30] Çalışmanın sınırlarının aşılmaması adına burada sadece karşı görüşün olduğuna değinilerek geçilmiştir. Son söz olarak, ütopya ve distopya türünün tanımını kesin ve sınırları çizilmiş bir şekilde ortaya koymadan kesin sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Bu durumun aydınlatılması için daha fazla akademik çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

2. Modern Arap Edebiyatında Ütopya ve Distopya

Çalışmanın sınırlarını aşmaması adına bu başlık altında modern Arap edebiyatında öne çıkan ütopya ve distopya türündeki eserlere ve yazarlara değinilecektir. Modern Arap edebiyatında ütopya türü; Edebu'l-medîneti'l-Fâżila (Faziletli şehir edebiyatı), Edebu'ṭ-Tûbâviyye (Ütopyacı edebiyat), Edebu'l-Misâliyye (İdealist edebiyat) ve Yûtûbiyâ (Ütopya) kavramlarıyla ifade edilmektedir. Buna karşılık, distopya türü ise; Edebu'l-Medîneti'l-

[28] Mî Semîr ʿAbde Mütevellî, "Neşʾetu ve Teṭavvuru'l-Yûtûbiyâ ʿAbra'l-ʿUṣûr", 402.
[29] Turgut, "İslam Düşüncesinde Teolojik/Felsefi Roman Geleneği", 383-84.
[30] Yumuşak, "Ütopya, Karşı-Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği", 51.

Fâside (Bozulmuş şehir edebiyatı), Edebu ʿÂlemi'l-Vâḳiʿi'l-Murîr (Acı gerçeklikler dünyasının edebiyatı), Ḍidd el-Yûtûbiyâ (Anti ütopya), Naḳîḍ el-Yûtûbiyâ (Ütopyanın zıttı, Anti ütopya) ve Dîstûbiyâ (Distopya) kavramlarıyla karşılık bulmaktadır.[31]

Modern Arap edebiyatında ütopyacı yazın geleneği, Nahda (Arap Rönesansı) döneminde ortaya çıkmıştır. 19. Yüzyıla tekabül eden bu dönemde, Arap dünyasında modernleşme, reform, eğitim, edebiyat, sanat, ilerleme vb. gibi düşünceler Batı'nın etkisiyle tartışmaya açılmış ve çeşitli fikir akımları, düşünceler ve görüşler Arap ülkelerinde edebiyatçılar ve aydınlar tarafından ele alınmıştır. Bu dönemde, ütopyalar gelenek ile modernitenin hesaplaşmasının yapıldığı, toplumsal yapının sorgulandığı ve alternatif çözüm önerilerinin ele alındığı bir kurmaca şeklinde belirgin hale gelmiştir. Bu bağlamda, Rifâa et-Tahtâvî'nin (ö. 1801-1873), 1867 yılında Fransız yazar François Fénelon'un (ö. 1651-1715) *Les Aventures de Télémaque* adlı eserini Arapçaya çevirmesiyle Arap dünyası, Batılı tarzda ilk ütopya eseriyle tanışmıştır.[32] et-Tahtâvî'nin çevirisinden iki yıl önce ise, Suriyeli yazar Fransis Fethullah Maraş'ın (ö. 1836-1874), 1865 yılında yayımlanan *Gabe'tul Hak* (Hakkın/Doğruluğun Ormanı) adlı romanı da dini ve felsefi bir ütopya olarak Arap edebiyatında bu türün ilk yerel örnekleri arasında yer almaktadır. Ardında, Faraḥ Anṭûn'un (ö. 1874-1922) üç ütopik kurgusal şehri ele aldığı 1903 senesinde yayımlanan *ed-Din ve'l-ʿİlm ve'l-Mâl* (Din, İlim ve Mal) adlı eseri de ilk ütopyacı romanlar arasında yer almaktadır. Ayrıca, Mustafâ Lutfî el-Menfelûtî'nin (ö. 1876-1924) *en-Naẓarât* adlı koleksiyonunda yer alan 1907 senesinde yayımlanan *Medinetu's-Saʿâde* (Mutluluk Şehri) adlı kısa hikâyesi ve Selâme Musa'nın (ö. 1887-1958) 1926 yılında yayımlanan ütopik bir kurguyla 3015 yılında meydana gelecek olayları anlatan *Ehlam'ul Felasife (Filozofların Rüyaları)* adlı eserlerde ütopyacı geleneğin modern Arap edebiyatında ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir.[33] İlerleyen dönemlerde ise, ütopya tarzında kaleme alınan eserlerde azalma olduğu ve

[31] Arap edebiyatında ütopya ve distopya türleri, Batı edebiyatına kıyasla henüz müstakil bir şekilde edebiyat sahasında yerleşememiştir. Bu durum, bu türlerin kavramsal açıdan farklı şekillerde tanımlanmasına ve diğer edebi anlatı türleriyle sık sık karıştırılmasına neden olmuştur. Nitekim bu kavramlar, Arap edebiyatı içerisinde çoğunlukla korku romanı, bilim kurgu ve siyasi/politik roman gibi türlerle iç içe geçmiş bir şekilde değerlendirilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman, "Teʿarref ʿAlâ Aʿmâli Besme ʿAbdu'l-ʿAzîz", 86-90. Bu durum, aslında Arap edebiyatındaki türlere özgü bir durum değil, dilbilim, eleştiri, siyaset vb. alanlarda da mevcut olan bir problemdir. "İşkāliyyetu'l-Muṣṭalaḥ" çatısı altında kavramsal sorunlar Arapça çalışmalar içerisinde ele alınmaya devam etmektedir.

[32] Lauri, "Tradition, Modernity and Utopia in Muṣṭafà Luṭfî al-Manfalūṭī's Madīnat al-Saʿādah", 120.

[33] Lauri, 121-23.

yazarların distopyalara ve başarısız ütopik eserler kaleme aldığı görülmektedir.

20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernite, şehirleşme, teknolojinin ilerlemesi, siyasal baskı, istikrarsızlık ve Arap ülkelerinde hızla yayılan Marksisizm ve Komünizm akımları bu dönemlerde ütopya ve distopya türü eserlerin oluşumuna katkı sağlamıştır. Aynı şekilde, bu dönemlerde ütopik ve distopik düşünce sadece romanlarda değil pek çok şairin ortaya koymuş olduğu modern Arap şiirinde de ortaya çıkmaya başlamıştır.[34] 1948 yılında İsrail'in resmen kurulması ve Nekbe'nin yaşanması, Mısır'da 1952 yılında Cemal Abdünnâsır'ın (ö. 1918-1970) darbe ile başa geçip sosyalist ve katı bir politika izlemesi, 1967 yılında yaşanan altı gün savaşları, 1970'li yıllarda Suriye'de Hafız el-Esad'ın Baas rejiminin kurulması, 2011 yılında başlayan Arap Baharı[35] ütopyasının başarısızlıkla sonuçlanması, Mısır'da 30 Haziran 2013 eylemleri ve darbeyle yönetimin değişmesi, Irak'ın işgali, 2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaş gibi genellikle siyasal ve politik olaylar edebiyata da derinden yansımıştır. Bu bağlamda, Orta Doğu'da distopya türüne zemin hazırlayan siyasal baskının, despotizmin, karamsarlığın, istikrarsızlığın, bitmek bilmeyen savaşların, insanlığın hayatını kurtarması beklenen teknolojinin kötüye kullanılmasının, kültürel yozlaşmanın vb. artması neticesinde 19. yüzyılın ortalarından başlayarak özellikle son 20 yıldır Arap edebiyatında çeşitli distopya türünde eserler görülmeye başlamıştır.

Bu çerçevede, Mısırlı yazar Ṣabrî Mûsâ'nın 1973 yılında yayımlanan *Fesad'ul Emkine (Mekanların Çürüyüşü)* adlı romanı modern Arap edebiyatında ilk distopya türü örneği olarak ortaya çıkmıştır.[36] Yine aynı şekilde, 'Abdusselâm el-Baḳḳâlî'nin 1968 yılında kaleme aldığı, fakat 1976 yılında yayınlanan *eṭ-Ṭûfân el-Azraḳ (Mavi Tufan)* adlı eseri[37], modern Arap edebiyatında bilim kurgu türünün öncülerinden olan Mısırlı Nehâd Şerîf'in (ö. 1932-2011) 1977 yılında yayımlanan, olayları 2099 yılında geçen '*Sukkânu'l-ʿÂlemi's-Sânî*' *(İkinci Dünyanın Sakinleri)* adlı eseri, Ṣabrî Mûsâ'nın (ö. 1932-2018) 1984 yılında yayımlanan *es-Seyyidu min Ḥaḳli's-Sebânıḫ (Ispanak Tarlasındaki Bey)* adlı romanı[38], Hüseyin Kadri'nin (ö. 1934-2019) 1981 yılında yayımlanan *Hurûbun ile'l-Faḍâ*

[34] Tur, "Çağdaş Arap Şiirinde Kent Algısı", 201-5.

[35] Arap Baharı sonrası edebiyat sahasında da pek çok yenilikler meydana gelmiştir. Bu konu üzerinde akademik yayınlar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir.

[36] Iyd, "Kıra'atun fi-Rivayeti es-Seyyidu min Ḥaḳli's-Sebânıḫ' ev-Yûtûbiyâ asr'il İlm", 223-24.

[37] el-Baḳḳâlî'nin ve Nehâd Şerîf'in kaleme almış oldukları eserler, eleştirmen Yûsuf eş-Şârûnî tarafından 1980 yılında el- Arabi adlı dergide karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Detaylı bilgi için bk."Da'vetu'l-Ḥaḳḳ eṭ-Ṭûfân el-Azraḳ".

[38] *es-Seyyidu min Ḥaḳli's-Sebânıḫ* adlı eserin detaylı analizi için *bk.* Iyd, "Kıra'atun fi-Rivayeti es-Seyyidu min Ḥaḳli's-Sebânıḫ' ev- Yûtûbyâ asr'il İlm", 223-36.

(Uzaya Kaçış) adlı romanı ve Necîb Maḥfûẓ'un (ö. 1911-2006) 1988 yılında yayımlanan *Riḥletu İbni Fuṭûme (İbni Fuṭûme'nin Yolculuğu)* adlı eseri modern Arap edebiyatında ideal bir yer arayan, ilk başarısız ütopya (distopya) denemeleri olarak kabul edilmektedir. Modern dönemde, Arap edebiyatında distopya türünde kaleme alınan bu eserlerin din, ideoloji, bilim kurgu ve fantezi ile iç içe geçmiş bir şekilde olduğu görülmektedir. Hatta, yukarıda zikredilen *eṭ-Ṭûfân el-Azraḳ* gibi bazı eserler bilim kurgu türü içerisinde de değerlendirilmektedir. Bu durum, modern Arap edebiyatında ütopya, distopya, bilim kurgu, korku vb. türlerin sınırlarının net bir biçimde çizilmemiş olmasından ve bu türlerin Arap edebiyatında kadim ve köklü bir geçmişe sahip olmamasından ve yine aynı şekilde, modern dönemde kaleme alınan eserlerde türler arası geçişliliğin ve çok katmanlılığından bulunmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Yukarıda da değinildiği gibi, ütopya ve distopya türü, modern Arap edebiyatında 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. 20. Yüzyıla gelindiğinde ise, bu türde verilen eserler genellikle bilim kurgu ve fantezi türleriyle iç içe geçmiş bir vaziyette yavaş yavaş belirmeye başlamıştır. 21. yüzyılda ise gerek dünya çapında gerekse Orta Doğu'da siyasal, sosyal, kültürel vb. alanlarda değişiklikler ve gelişmeler özellikle distopya türüne verilen önemi artırmış böylece edebiyat alanında pek çok eser ortaya çıkmıştır. Aşağıda, 21. yüzyılda Arap edebiyatında özellikle distopya türünde önde gelen yazarlar ve eserler çalışmanın sınırını aşmaması adına genel olarak tanıtılmaya çalışılacak ve en sonda da son dönemlerde Arap dünyasında kaleme alınan distopya türü eserler zikredilecektir.

Aḥmed Ḫâlid Tevfîḳ (ö. 1962-2018) 1962 yılında Mısır'ın Tanta ilçesinde dünyaya gelmiş 2018 yılında vefat etmiştir. Doktor ve edebiyatçı olan Tevfik modern Arap edebiyatı içerisinde başta korku türü olmak üzere, bilim kurgu ve distopya türünde eserleriyle ön plana çıkmıştır. Tevfîḳ'in roman, kısa hikâye, makale gibi alanlarda pek çok eseri bulunmaktadır. Eserlerinin çoğu, farklı dillere tercüme edilmiştir.[39] Tevfîḳ'in en önde gelen kitabı 2008 yılında yayımlanan *Yûtûbiyâ (Ütopya)* adlı kitabıdır. Kitap her ne kadar ütopya adını taşısa da esasında distopik bir kurguya sahip olup, Mısır halkının 2023 yılında başta tabakalaşma sorunu olmak üzere pek çok sorunla karşılaşacağını distopik bir kurgu içerisinde ele almaktadır.[40] Yazarın 2016 yılında yayımlanan *fî Memerri'l-Fi'rân* (*Farelerin Geçidinde)* kitabı da toplumların yaşadığı özgürlüklerin kısıtlanması, despotizm, zulüm, cehalet gibi sorunsalları hayali bir distopik mekanda ele alan distopya ve bilim kurgunun iç içe

[39] Ebû Şihâb ve Yaḥyâ, *el-Cerî Verâ'e'n-Nuṣûṣ Dirâsetun Naḳdiyye Taḥlîliyye fî Rivâyâti Aḥmed Ḫâlid Tevfîḳ*, 13.
[40] Çelenlioğlu, "Ahmed Hâlid Tevfîk'in Ütopya Adlı Romanında Mısır Toplumsal Hayatının Distopik Yorumu", 638.

geçtiği bir kitaptır.[41] Aynı şekilde, 2015 yılında yayımlanan *Mislu Îkârûs (Ukaris Gibi)* romanı distopya türünde romanlardan birisi olarak değerlendirilmektedir.

Besme Abdu'lʿAzîz, 1976 yılında Mısır'ın başkenti Kahire'de dünyaya gelmiştir. Psikiyatrist, insan hakları aktivisti, görsel sanatçı ve yazar olan Besme, Arap edebiyatında ve dünya edebiyatında tanınan yazarlar arasında yer almayı kısa sürede başarmıştır. Besme, roman, kısa hikâye ve pek çok makale kaleme almış ve bu alanlarda farklı yıllar içerisinde ödüller kazanmıştır.[42] Besme'nin *eṭ-Ṭâbûr (Kuyruk)* adlı distopya türündeki romanı ilk defa 2013 yılında Arapça olarak yayımlanmış İngilizce, Almanca ve Türkçeye çevrilmiştir. Toplumsal kontrol ve bireyin özgürlüğünün kısıtlanması gibi konuları ele alan eser kısa sürede Arap edebiyatında ve dünya edebiyatında büyük yankı uyandırmıştır.

Muhammed Rebia 1978 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir. 2002 yılında mühendislik fakültesinden mezun olan Rebia son zamanlarda gençler arasında popüler olan edebiyatçılardan birisi olmuştur.[43] Rebia'nın 2015 yılında yayımlanan *'Uṭârid (Merkür)* adlı distopya türündeki romanı 2025 yılında Arap dünyasında yaşanacak toplumsal, siyasal bozulmaları distopik bir kurguyla ele almaktadır. Rebia yapmış olduğu bir röportajda bu romanla alakalı şunları söylemektedir;

> -Distopik ve karamsar bir üslupla kaleme almış olduğunuz son romanınızla (*Merkür)* 2025 yılında Mısır'ın nasıl bir yer olabileceğini hayal ettiniz. Sizce gelecek hakkında yazmak ve hayal gücüne dayalı eserler, ülkenin geçebileceği yollar hakkında uyarı niteliğinde mesajlar taşımakta mıdır? Yoksa 25 Ocak Devrimi'nin ardından gelen devrim karşıtı dalganın devrimi geriletmesi ve yok oluşu sizi bu denli karamsar olmaya mı itiyor?
>
> -Bir şey hakkında uyarmak için yazmıyorum; yazmak, insanın dertlerinden arınmasının bir yoludur. Elbette devrimin yenilgisi 'Merkür' romanını yazmamın sebebiydi. İnsanların 30 Haziran'dan sonra otoriteye boyun eğmeye devam etmesi halinde, Nâsır dönemi gibi bir totaliter devlete geri döneceğimizi düşünüyordum.[44]

Mu'taz Hassanin, Mısırlı bilim kurgu, fantezi ve distopya türünde yazan genç edebiyatçılardan birisidir. Hassanin' in 2017 yılında yayımlanan *Rivâyet 2063 (2063)* adlı romanı 21. yüzyılın altmışlı

[41] Tuʿme, "Nubze ʿAn Rivâyeti Fî Memerri'l-Fiʾrân".
[42] Abdurrahman, "Teʿarrefʾ Alâ Aʿmâli Besme ʿAbdu'l-ʿAzîz".
[43] Saʿd, "el-Kâtibu'l-Mışrî Muhammed Rebia Mustaḳbelu'r-Rivâyeti fî Mişr 'Zift'".
[44] Saʿd.

yıllarında geçmekte ve Mısır'da yaşanmaktadır. Nükleer bir savaşın ardından, Mısır'ı işgal eden batılı bir güç halkı kontrol altında tutarak onlara sahte bir mutluluk sunmaktadır. Roman, bu distopik ortamda, toplumsal ilişkileri, bireysel özgürlüğü, kimlik arayışı gibi konuları ele alır.[45] Hassanin'in bu romanı dışında bilim kurgu türünde yazmış olduğu eserlerde bulunmakta ve bazı dergilerde köşe yazarlığı yapmaktadır.

Vasini el-A'rac, 1954 yılında Cezayir'de dünyaya gelmiş akademisyen, romancı ve kısa hikaye yazarıdır. el-A'rac'ın 2016 yılında yayımlanan *Ḥikâyetu'l-'Arabîl-Aḫîr 2084 (2084 Son Arabın Hikayesi)* George Orwell'in *'1984'* romanından esinlenerek yazılmış Arap dünyasına yönelik bir distopya örneği olarak kabul edilmektedir. Romanda Arap halkının yok oluşu, kültür ve kimlik krizi, umutsuzluk ve çaresizlik, açlık ve ölüm, toplumsal ve siyasal karışıklık, Batı karşısında Doğu toplumlarının mağlubiyeti gibi konular işlenmektedir.[46] Bazı eleştirmenlere göre, el-A'rac'ın romanı George Orwell'in '1984' adlı eserinin bir taklidi niteliğindedir aynı şekilde aşırı detay ve betimlemelerle doludur. Vasini el-A'rac, kitabının mukaddimesinde kitap hakkında şunları söylemektedir: "Bunların (kitaptaki kurgu) olmamasını temenni ediyorum. Bu sadece, her şey için çok geç olmadan önce atılmış bir çığlıktır. Şimdiden biliyorum ki, bu çığlığın muhatabı olan kişi, onu asla duymayacak."[47]

İbrâhîm Nasrallâh, 1954 yılında Filistinli bir ailenin çocuğu olarak Ürdün'ün Amman kentinde doğmuştur. Çalışma hayatına Suudi Arabistan'da öğretmen olarak başlamış ardından Amman'a dönerek gazetecilik yapmıştır. Şimdiye kadar 14 şiir kitabı ve 14 romanı yayımlanmış ve eserleri yabancı dillere çevrilmiştir. Nasrallah'ın 2016 yılında yayımlanan *Ḥarbu'l-Kelbi's-Sâniyye (İkinci Köpek Savaşı)* gelecekteki bir dünyada yaşanan savaşları, insanlık dışı uygulamaları, baskıcı yönetimi, teknolojinin kontrolsüz şekilde kullanımını, kargaşa, şiddet ve kaos ortamını konu alır.[48] İbrâhîm Nasrallâh, yapmış olduğu bir konuşmada kitabı hakkında şunları söylemektedir; "Bu roman, geleceğe dair bir uyarı ve onu kaydetme girişimidir. Günümüzden ve son yıllarda Arap dünyasında yaşadığımız ve dünyanın yaşadığı vahşetten yola çıkarak kaleme alındı."[49] Muhammed Rebia, Vasini el-A'rac ve İbrâhîm Nasrallâh'ın distopya türünde kaleme almış oldukları eserler hakkındaki düşünceleri, Arap dünyasında yaşanılan olayların distopya yazınını etkilediğini ve yazarların, toplumun kötü gidişatına dair bir uyarı yapmak için bu tarza eserler kaleme aldıklarını açık bir şekilde göstermektedir.

---

[45] Ahmed, "ed-Dîstûbyâ'n-Nâʿime ve Müctemaʿu Rivâyeti 2063".
[46] el-Cezîre Net, "2084 Ḥikâyetu'l-Arabî'l-Aḫîr Fenâʾu'l-ʿArab Baʿde Sevrâti'r-Rebîʿ".
[47] el-A'rac, *Ḥikâyetu'l-ʿArabī el-Âḫir 2084*, 9.
[48] el-Hammasi, "Ḥarbu'l-Kelbi's-Sâniyye Tendericu taḫte Edebi'd-Dîstûbiyâ".
[49] el-Muʻaylî, "Ḥarbu'l-Kelbi's-Sâniyye Taẖzîrun min el-Mustakbel".

Yukarıda kısa bir şekilde bahsedilen distopya türü eserlere ek olarak son dönemlerde bu türde yayımlanan diğer pek çok eser bulunmaktadır. Konunun sınırını aşmaması adına sadece bu eserlerin yazarları ve yayımlanma yıllarını verilecektir. Aḥmed Seʿdâvî'nin *Frankenstein fî Baġdâd (Frankenstein Bağdat'ta)* adlı 2013 yılında yayımlanan eseri de korku, fantezi ve distopik anlatıyı birleştiren bir romandır. Burhân Şâvî'nin 2012 yılında yayımlanan *Muraşşeḥatu Baġdâd (Bağdat Morgu)*, Ürdünlü Aḥmed ez-Zaʿterî'nin, 2014 *'el-İnḥinâʾ ʿAlâ Cusseti ʿAmmân (Amman'ın Cesedine Eğilmek)* adlı romanı, Kuveytli Buseyne el-İsa'nın 2019 yılında yayımlanan *Harisü Sath'il Alem (Dünyanın Bekçisi)* adlı romanı, Aḥmed el-Faḫrânî'nin 2017, *Âʾiletü Câdû: Naṣṣu'n-Nuṣûṣ (Câdû Ailesi: Metinlerin Metni)* adlı romanı, Aḥmed Ṣâbir'in, 2019, *Medînetu'l-ʿUzle (Yalnızlık Şehri),* adlı romanı, Aḥmed el-Milavânî'nin, 2023, *Aḥlâm Saʿîde (Tatlı Rüyalar)* adlı romanı, Mısırlı Bâhir Aḥmed Naṣr'ın, 2023, *2125 Melḥemetu's-Ṣuʿûd (2125 Yükseliş Destanı)*, Fâdî Zuvayl'ın, 2024, *2070 Ḥarbu'z-Zânûn (2070 Zanın Savaşı)* adlı romanı da son dönemlerde Arap ülkelerinde yetişen edebiyatçılar tarafından ortaya konmuş distopya türünde eserlerdir. Son dönemlerde, Arap edebiyatında ütopya türünde eserlere rastlanmadığını belirtmek gerekmektedir.

Sonuç

Ütopya türünün modern anlamda ilk temelleri Thomas More tarafından atılmıştır. Ardından dünya edebiyatında ütopya türünde pek çok eser yazılmış ve edebiyat sahasında ilgi gösterilen türler arasında yer almıştır. Distopya türü ise teknolojinin gelişmesi, dünyayı kurtarması ve yaşanılabilir bir yer yapması düşünülen ideolojilerin ve ütopya kurgularının başarısızlıkla sonuçlanması, dünya genelinde artan savaşlar, ölümler ve kapitalist sistemin insanı, doğayı, kültürü yok edecek bir düzen oluşturması gibi bir dizi olayın arkasından gelişmiş ve ilk örneklerini 1900'lü yıllarda vermiştir. Ütopya ve distopya türünün temelinde yatan düşünceyi esas aldığımızda bu türlerin köklerini çok eski medeniyetlerde de görmek mümkündür. Klasik Arap edebiyatı içerisinde de ütopya ve distopya türünün tanımını geniş bir şekilde yaptığımızda bu türün altında değerlendirilebilecek pek çok anlatı ve eser vardır. Bu iki türün ortak ve genel bir tanımı olmadığından dolayı kadim kültürlerde yer alan ütopya ve distopya motiflerini ve anlatılarına farklı şekillerde yaklaşanlar da bulunmaktadır.

Modern Arap edebiyatında ise, ilk olarak ütopya tarzında yazılan eserlere 19. Yüzyılda (Nahda dönemi) rastlamak mümkündür. Bu bağlamda, Rifâa et-Tahtâvî, Fransis Fethullah Maraş, Faraḥ Anṭûn, Mustafâ Lutfî el-Menfelûtî ve Selâme Musa çeviri ve özgün eserleriyle bu alana katkı sağlamıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ütopya türünde kaleme alınan eserlerin sayısında azalma olmuş ve başarısız ütopyalar (distopya) ortaya çıkmıştır. Bu dönemde kaleme alınan eserler, daha çok bilim kurgu ve fantezi türü ile

iç içe geçmiş şekilde ortaya konulmuştur. Bu dönemde, başta Mısır olmak üzere pek çok Arap ülkesinde, Sabri Musa, ‘Abdusselâm el-Baḳḳâlî, Nehad Şerif, Hüseyin Kadri ve Necîb Maḥfûẓ gibi yazarlar tarafından eserler verilmiştir. 1947 yılında İsrail devletinin resmi olarak kurulması, 1967 yılındaki altı gün savaşları, Arap ülkelerindeki askeri darbeler ve girişimler, Mısır, Irak ve Suriye’de yaşanan siyasal ve sosyal hareketlilik neticesinde ortaya çıkan karışıklıklar, Orta doğunun istikrarsız bir şekilde seyretmesi gibi etkenler sonucu 21. yüzyılda özellikle distopya türü, Arap ülkeleri içerisinde yayılmıştır. Bu dönemde, yukarıda da ifade edildiği gibi Mısır bu türlerde başı çekmiş pek çok Mısırlı yazar distopya türünde eserler kaleme almıştır. Özellikle 2011 yılından itibaren bu alanda Ahmed Halid Tevfik, İbrahim Nasrallah, Muhammed Rebia, Vasini el-Ar’ac, Besme Abdu’lʿAzîz, Mu’taz Hassanin, Sun’ullah İbrahim, Buseyne el-İsa, Aḥmed Seʿdâvî, Burhân Şâvî, Ahmed el-Za’teri, Aḥmed el-Milavânî vb. pek çok yazar ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise, Arap ülkelerinin çoğunda genç yazarlar tarafından distopya türünde eserler verilmeye devam etmektedir. Bu çalışmanın, ütopya ve distopya konusuna ilgi gösteren akademisyenler ve okuyucular için aydınlatıcı ve bilgilendirici olmasını ve yeni çalışmalara ışık tutabilmesini temenni etmekteyiz.

Öneriler:

Modern bir gözle klasik Arap edebiyatına bakıp modern dönemde ortaya çıkan türler ve görüşler klasikle paralel olarak tekrardan inceleme konusu yapılabilir. Bu tarz çalışmalar, modern ile klasiği harmanlayarak farklı okumalara ve klasik edebiyatın yeniden okunmasına yardımcı olabilir.

Özellikle son yıllarda yeni yeni Arap edebiyatında yerini bulan ütopya ve distopya türü edebiyat sosyolojisi içerisinde farklı yönlerden değerlendirilebilir.

Aynı şekilde ütopya ve distopya türü eserleri karşılaştırmalı edebiyat içerisinde incelenerek Doğu ve Batı düşüncesinin kodları ortaya konabilir.

Arap ülkelerinde bu türlerde yazılan eserler Türkçeye kazandırılarak Türk okuyucularla buluşturulabilir. Ayrıca, Arap ülkelerinde son yıllarda distopya türünde eserlerin artışı ekonomik, sosyal, politik, psikolojik vb. açılardan disiplinlerarası çalışmalarla incelenebilir.

Kaynakça

Abdurrahman, Muhammed. “Teʿarref ʿAlâ Aʿmâli Besme ʿAbdu’l-ʿAzîz”. el-Yevmu’s-Sâbi‘, 2016. تعرف على أعمال بسمة عبد العزيز بعد اختيارها ضمن "قائمة فورين بوليسي" - اليوم السابع

Ağkaya, Onur. “Ütopya ve Distopya Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi”. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14, sy 4 (2016): 23-48.

Ahmed, Ḫâlid Cevdet. “ed-Dîstûbyâ’n-Nâʿime ve Müctemaʿu Rivâyeti 2063”. MEO, 2019. خالد جودة أحمد | "2063"الديستوبيا الناعمة ومجتمع رواية | MEO

Atasoy, Emrah. “Distopik Kurgu ve Ümitvar Distopya Bağlamında Ütopyacılık Geleneği”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 2020.

Çelenlioğlu, Asiye. “Ahmed Hâlid Tevfîk’in Ütopya Adlı Romanında Mısır Toplumsal Hayatının Distopik Yorumu”. *Şarkiyat* 13, sy 2 (2021): 635-45.

“Da‘vetu’l-Ḥaḳḳ eṭ-Ṭûfân el-Azraḳ”. Erişim 04 Haziran 2025. https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/5576.

Durmuş, İsmail. “Su‘lûk”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2:528-30. Ankara: TDV yayınları, 22019.

Ebû Şihâb, Âmâl, ve Zekeriyyâ Yaḥyâ. *el-Cerî Verâʾe’n-Nuṣûṣ Dirâsetün Naḳdiyye Taḥlîliyye fî Rivâyâti Aḥmed Ḫâlid Tevfîḳ*. Ürdün: Dâru’l-Ḫalîc li’n-Neşri ve’t-Tevzîʿ, 2023.

el-Cezîre Net. “2084 Ḥikâyetu’l-Arabî’l-Aḫîr Fenâʾu’l-ʿArab Baʿde Sevrâti’r-Rebîʿ”. el-Cezîre Net, 2024. حكاية العربي الأخير".. تنبؤات اندثار الأمة العربية | سياسة واقتصاد | الجزيرة الوثائقية

Hammasi, Muhammed el-. “Ḥarbu’l-Kelbi’s-Sâniyye Tendericu taḥte Edebi’d-Dîstûbiyâ”. MEO, 2021. تندرج تحت "حرب الكلب الثانية" :الخلايلي | أدب الدّيستوبيا | محمد الحمامصي MEO

Ḥassânîn, ʿAṭıyye Maḥmûd Muḥammed. “Bavâʿiṯu’l-Yûtûbiyâ ʿinde’l-ʿArab ḥattâ ʿahdi’n-Nübüvve beyne’t-Tanẕîr ve’l-Mumârese”. *Mecelletü Kulleyeti’l-Âdâb* 62, sy 62 (2018): 195-244.

Iyd, Muhammed Hüseyin. “Kıra’atun fi-Rivayeti es-Seyyidu min Ḥaḳli’s-Sebânıḫ’ ev- Yûtûbyâ asr’il İlm” 6, sy 2 (1985): 223-36.

Karadaş, Yücel. “Müslümanların Ütopyaları Ne Anlatır?” *Sosyologca* 11, sy 21 (2024).

Kavas, Ferhat. *Çağdaş Sanatta Ütopya ve Distopya*. Ankara: İksad Yayınevi, 2020.

Kurtyılmaz, Deniz. *Ütopya Karşı-Ütopya ve Modernite*. Dby Yayınları, 2020.

Lauri, Marco. “Tradition, Modernity and Utopia in Muṣṭafà Luṭfī al-Manfalūṭī’s Madīnat al-Saʿādah”. *Oriente Moderno* 99, sy 1/2 (2019): 116-35.

Meşe, Ramazan. “Cahiliye Dönemi Hanif Şairlerin Şiirlerine Tematik Bir Yaklaşım -Tevhid Anlayışı-”. *Amasya İlahiyat Dergisi*, sy 16 (2021): 197-227.

Mî Semîr ʿAbde Mütevellî. “Neşʾetü ve Teṭavvuru’l-Yûtûbyâ ʿAbra’l-ʿUṣûr”. *el-Mecelletu’l-ʿİlmiyyetu li-Kulliyyeti’d-Dirâsâti’l-İḳtiṣâdiyyeti ve’l-ʿUlûmi’s-Siyâsiyye* 7, sy 14 (2022): 373-406.

Mu‘aylî, Fiḍḍa el-. “Ḥarbu’l-Kelbi’s-Sâniyye Taḥẕîrun min el-Mustakbel”. 2018 ,حفريات. الصفحة غير موجودة | حفريات

Nûrâ ʿAlî Mehdî el-Nevm. “el-Edebu’l-Uḫrevî ve ʿAlâḳatuhu bi’l-Yûtûbiyâ”. *Mecelletü Câmiʿati Ṣanʿâʾ li’l-ʿUlûmi’l-İnsâniyye* 4, sy 2 (2023).

Omay, Murad. “Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3, sy 18 (07 Şubat 2012): 1-14.

el-A’rac, Vasini. *Ḥikâyetu’l-ʿArabī el-Âḫir 2084*. Beyrut: Dâru’l-Edeb li’n-Neşr ve’t-Tevzīʿ, 2016.

Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer’de Başlar*. Çeviren Hamidiye Koyukan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. “mehdî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:369-71. Ankara: TDV yayınları, 2003.

Saʿd, Mustafa. “el-Kâtibu’l-Mışrî Muhammed Rebia Mustaḳbelu’r-Rivâyeti fî Miṣr. Ḍiffe Sâlise2017 ,. الكاتب المصري محمد ربيع: مستقبل الرواية في "زفت مصر"!

Thomas More. *Ütopya*. Çeviren Sadık Usta. 4. bs. Ankara: Kaynak Yayınları, 2016.

Tur, Salih. “Çağdaş Arap Şiirinde Kent Algısı”. *Şarkiyat Mecmuası*, sy 29 (30 Aralık 2016).

Turgut, Ali. “İslam Düşüncesinde Teolojik/Felsefi Roman Geleneği”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 9, sy 1 (2011): 377-92.

Ṭuʿme, Temâm. “Nubze ʿAn Rivâyeti Fî Memerri’l-Fiʾrân”, 2021. نبذة عن رواية في ممر الفئران - سطور

Usta, Sadık. *Türk Ütopyaları Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Ütopya ve Devrim*. Kaynak Yayınları, 2014.

Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17:479-85, 1998.

Yumuşak, Firdevs Canbaz. “Ütopya, Karşı-Ütopya ve Türk Edebiyatında Ütopya Geleneği”. *Bilig : Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 61 (2012): 47-70.

ʿAzzâm, Muhammed. *el-Ḫayâlu’l-ʿİlmî fi’l-Edeb*. Suriye: Dâr Ṭalâs li’d-Dirâsât ve’t-Rerceme ve’n-Neşr, 1994.

KLASİK ARAPÇA SÖZLÜKLERDE DENİZ İLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI

GAMZE YÜCETÜRK KURTULMUŞ*

Öz

Arap toplumunun ilk yerleşim yeri Güney Arabistan bölgesidir fakat Araplar, İslami fetihler sebebiyle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Mısır'a girmiş ve bir yandan Trablus bölgesine, diğer yandan Ermenistan ve İran'a kadar ilerlemişlerdir. Emevî Hilafeti (661-750) de bu yayılmayı devam ettirerek doğuda İndus'a, batıdaysa İspanya'ya kadar ulaşmıştır. Böylece Araplar, fetihler sırasında denizle daha yoğun bir ilişki kurmaya başlamıştır. Deniz, Arap kültüründe sadece coğrafi bir unsur değil; aynı zamanda sembolik, ticari ve siyasi bir anlam taşımıştır. Bu durum, kaçınılmaz olarak dillerini de etkilemiştir. Tarihî süreç boyunca Arapça dil malzemelerine bakıldığında deniz ile ilgili zengin bir söz varlığının oluştuğu görülmektedir. Ne var ki Arapçanın söz varlığı ile ilgili çalışmalar, genellikle Arabistan'ın coğrafi koşulları göz önüne alındığında doğal karşılanabilecek deve ve hurma gibi sözcükler üzerinde durmuştur. Deniz ile ilgili sözcüklere odaklanan özel çalışmalar ise sınırlı kalmıştır. Söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla bu çalışmada *el-Muhassas, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zâm ve et-Telhîs fî Ma'rife Esmâi'l-Eşyâ'* adlı klasik dönem sözlükleri üzerinden Arapçadaki denizle ilgili söz varlığının izi sürülmüştür. Arapçanın söz varlığı; dilin yanında tarihî ve kültürel değerlerin de taşıyıcısı niteliğinde olan klasik dönem sözlükler aracılığıyla incelendiğinde, sadece sözcüklerin anlamı değil, bu anlamların toplumun yaşam tarzı, coğrafi çevresi ve tarihsel deneyimleriyle nasıl şekillendiği de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda söz konusu sözlüklerdeki denizle ilgili sözcükler toplanmış; bunların ortografik, fonolojik ve semantik özellikleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Ayrıca bölgesel telaffuz farklılıkları ve anlam kaymaları da değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda Arapçada farklı deniz türlerini ve özelliklerini ifade eden özgün kelimelerin bulunduğu tespit edilmiştir: derinliği fark edilmeyen deniz için yemmun (يَمٌّ) ya da çalkantılı deniz için reccâf (رجّاف), büyük deniz yani okyanus anlamında ğatamtam (غطمْطم) sözcükleri kullanılmıştır. Bu sözcüklerin bazıları zamanla anlam genişlemesine ya da daralmasına uğramıştır. Elde edilen veriler, Arapçada denizle ilgili söz varlığının yalnızca dilsel bir çeşitlilik sunmadığını, aynı zamanda toplumun denizle kurduğu ilişkinin de bir yansıması olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Arapça sözlükler, söz varlığı, deniz.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı ABD, gamzeyuceturk@ardahan.edu.tr

VOCABULARY RELATED TO THE SEA IN CLASSICAL ARABIC DICTIONARIES

Abstract

The first settlement of the Arab society was the region of Southern Arabia, but due to Islamic conquests, the Arab lands entered Egypt after the death of the Prophet and advanced to Tripoli on the one hand, and to Armenia and Iran on the other. The Umayyad Caliphate (661-750) continued this development and reached the Indus in the east and Spain in the west. Thus, the Arabs began to establish a more intense relationship with the sea during the conquests. The sea is not only a geographical element in Arab culture; it also had a symbolic, commercial and political meaning. This situation inevitably affected their language. When Arabic language materials are examined throughout the historical process, it is seen that a rich vocabulary related to the sea has been formed. However, studies on the vocabulary of Arabic have generally focused on words such as camel and date, which can be considered natural when considering the geographical conditions of Arabia. Special studies focusing on words related to the sea have been limited. In order to fill the gap in question, this study traces the vocabulary related to the sea in Arabic through classical period dictionaries such as al-Mukhassas, al-Muhkam wa'l-Muhīt al-A'zâm, Kitāb al-Alfāz, al-Telhīs fī Ma'rife Asmāi al-Eşyā' and Garib al-Musannaf. When the vocabulary of Arabic is examined through classical period dictionaries, which are carriers of historical and cultural values as well as language, not only the meaning of the words but also how these meanings are shaped by the lifestyle, geographical environment and historical experiences of the society are revealed. In this context, the words related to the sea in the dictionaries in question were collected and their orthographic, phonological and semantic features were comparatively examined. In addition, regional pronunciation differences and semantic shifts were evaluated. As a result, it was determined that there are original words in Arabic that express different types and characteristics of the sea: the word yemmun (يمٌّ) for the sea whose depth is not noticeable or rajjaf (رجّاف) for the turbulent sea, ghatamtam (غطمْطم) for the large sea or ocean. Some of these words have undergone expansion or contraction of meaning over time. The data obtained show that the vocabulary related to the sea in Arabic does not only present linguistic diversity but also reflects the relationship that society has established with the sea.

Keywords: Classical Arabic Dictionaries, vocabulary, sea.

Giriş

Dil, her milletin dünya görüşünü yansıtarak onların kendi kültürlerini kendi kelimeleri ile ifade etmelerini sağlar. Esasında dil-kültür ve toplum ilişkisinin ortak konusu olan eşyaya isim vermedeki referans noktası, *insanın sembolik düşünen bir varlık olduğu* kabulü ile paralellik göstermektedir. Bir toplumu diğerlerinden ayıran en temel özellik bu sembolik işaretleyicilerdir. Bu sembolik işaretler zihinsel olarak toplum veya topluluğun her ferdinde kavramsal, terimsel, soyut veya somut bir biçimde kendini göstermektedir. Her toplumun kendine özgü sembolik düşünme tarzı toplumların/ulusların coğrafi ve tarihsel geçmişleri gibi özellikleriyle ilişkilendirilir.[1] Bu bağlamda Arapların sembolik düşünme tarzları da yaşadıkları coğrafya ve tarihsel geçmişlerinin etkisiyle şekillenmiştir.

İslam'ın doğduğu beşik olan Arabistan Yarımadası; kuzeyde genel olarak "Bereketli Hilal" adıyla tanınmış -Mezopotamya, Suriye, Filistin- ve bitişik çöllerle, doğu ve güneyde Basra Körfezi ve Hint Okyanusu ile, batıda Kızıldeniz ile sınırlanmıştır. Başka bir deyişle İran'dan Basra Körfezi'yle, Hindistan'dan Hint Okyanusu'yla, Afrika'dan Kızıldeniz ve Süveyş Kanalı ile ayrılır. Tarih boyunca Akdeniz ülkeleriyle Uzak Doğu arasında bir geçit sahası olan bu yerde Fenikeliler, Himyerîler, Sebeliler gibi denizci Sami kavimler yaşamıştır. Onların döneminde Doğu Afrika ve Hindistan'la Umman denizi, Aden ve Basra Körfezleriyle Kızıldeniz arasında ticarî gemiler devamlı olarak faaliyet göstermiştir.[2]

İlk yerleşim yeri Güney Arabistan bölgesi olan Araplar ise Kuzey, Güney ve Orta Arabistan olmak üzere üç kısma ayrılan Yarımadanın en verimli bölgesinde bulunmuşlardır. Eski coğrafyacıların *Saide* ya da *Arabia Felix* dedikleri Yarımadanın güneybatısı da elverişli iklim özelliklerine ve tabiat şartlarına sahip olduğundan yerleşik medeniyetlerin gelişmesine imkân tanımıştır. Dolayısıyla burada bedevi yaşam tarzı görülmezken yer yer vahaya rastlanan, susuz stepler ve çöllerden ibaret Orta ve Kuzey Arabistan'da nüfusun çoğu çoban ve göçebedir. İslamiyet'in doğuşundan bir süre önce Kuzey Arap kabilelerinden Kureyş kabilesi ise Mekke'ye yerleşerek kısa zamanda önemli bir tüccar topluluğu haline gelmiştir. Kureyş tacirleri Bizans, Habeş ve İran sınır makamlarıyla anlaşmalar yaparak geniş bir ticaret faaliyetine girişmiştir. Yılda iki defa kuzey ve güneye büyük kervanlar gönderdikleri gibi Afrika'yla deniz ticaretinde bulunduklarına dair bazı delillere rastlanır.[3] Öyle ki "Kureyş" kelimesinin kökenini "küçük köpekbalığı" anlamına dayandıran araştırmalar vardır ve Müşemric b. Amr

[1] Erdoğan Demir, *Dil-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Arapça* (Ankara: Fecr Yay., 2024), 92.
[2] Nebi Bozkurt, "Bahriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* erişim 4 Haziran 2025; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, trc. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Pegasus Yay., 2019), 1.
[3] M. Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 17-18; Lewis, *Tarihte Araplar*, 1-2, 14-16.

adlı İslam öncesi bir Himyeri şairinin şiirinde Kureyş kabilesinden şöyle söz edilir:

Denizde yaşayan canlılardan biri kureyştir,
Kureyş denilen kabilenin adı ondan gelir.
Cılız semiz ayrımı yapmadan her şeyi yer,
İki kanatlı bir şeyden tek tüy kalmaz geriye.
Karadaki Kureyş kabilesi de aynen öyledir:
Ülkeleri şapır şupur yiyip mideye indirir.[4]

Kureyş kabilesine mensup Hz. Muhammed, deniz ticaretinin yapıldığı bir çevrede doğmuştur. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in deniz yolculuğu yaptığına dair bir bilgiye rastlanmasa da Kur'an'da ve hadislerde denize oldukça geniş yer verilmiştir. Kur'an'da dalgalar arasında yüzebilen gemilerden, balık, inci ve mercan gibi deniz nimetlerinden bahseden kırktan fazla ayet bulunurken hadislerde ise denizde gazâ konusu işlenmektedir.[5]

İslami fetihler sebebiyle geniş bir coğrafyaya yayılmaları sürecinde denizden ilk defa Habeşistan'a hicret sırasında faydalanılmıştır. İslam denizcilik tarihinin başlangıcı olarak kabul edilebilecek ilk önemli olay ise Mekke'nin fethinden yedi ay kadar sonra 9/630 yılında Mekke limanı olan Şuaybe açıklarında gerçekleşmiştir. Bu olayda Hz. Peygamber, zenci korsanlara karşı Alkame b. Mücezziz el-Mudlicî kumandasında bir kuvvet göndererek zencileri mağlup etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından on yıl sonra Müslüman Arap birlikler Mısır'a girmiş ve onun ardından iki halife Ömer ve Osman, bu ilerlemeyi bir yandan Trablus bölgesine, Kıbrıs ve Rodos'a, diğer yandan Ermenistan ve İran'a kadar sürdürmüştür. Emevî Hilafeti (661-750) de bu yayılmayı devam ettirerek doğuda İndus'a, batıdaysa İspanya'ya kadar ulaşmıştır. Hz. Ömer döneminde gerçekleştirilen fetihler sonunda Müslümanların Doğu Akdeniz sahillerinin büyük bir bölümünü ele geçirmesi ve buraların denizden gelebilecek tehlikelere açık bulunması deniz seferlerinin önemini göstermiş ve güçlü bir donanma hazırlanmasını gerekli kılmıştır. Böylelikle önceleri denizciliğe kuşku ile bakan Müslümanlar, çok geçmeden gözlerini denize çevirmiştir.[6] Musa b. Nusayr'ın emri ile Kartaca şehrinin yıkıntıları etrafında İslam tarihindeki ilk tersane sayılacak gemi yapımı için bir merkez kurulmuştur.[7] Özellikle 844-

[4] Tim Mackintosh-Smith, *Araplar Kavimler, Kabileler ve Devletlerin Üç Bin Yıllık Tarihi*, trc. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2022), 153.
[5] Bozkurt, "Bahriye".
[6] Bozkurt, "Bahriye"; Louis-Jean Calvet, *Akdeniz Dillerimizin Denizi,* trc. Damla Kellecioğlu (İstanbul: Monografi Yay., 2021), 107.
[7] Nureddin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Yay., 2010), 42.

858 yıllarındaki Vikinglerin akınlarından sonra Endülüs'te donanmaya önem verilmiş, denizcilik alanında maharet sahibi Yemenli Kudâa kabilesinden aileler buraya yerleştirilmiştir. Endülüs Emevîleri de III. Abdurrahman devrinde (912-961) gerçek anlamda düzenli bir deniz gücüne sahip olmuştur. 11. yüzyılda Akdeniz sahillerinde Avrupa hakimiyeti başlamışsa da Murâbıtlar, Muvahhidler ve Mulûku't-Tavâifin donanmaya sahip olduğu bilinmektedir.[8]

Bu fetihler, özellikle Arap dilinin Mağrip'e, Levant'a ve İber Yarımadası'na ulaşmasını sağladığı gibi Arap toplumunun da deniz dilini ve kültürünü öğrenmesi bakımından adeta bir dönüm noktası olmuştur.[9] Fetihler gibi çeşitli ilişkiler sonucunda diller arasında en çok alınıp verilen öğeler, sözcüklerdir. Bu sebeple bir dilin yalnızca söz varlığının incelenmesi yoluyla dili konuşan ulusun yaşayış biçimi, dünya görüşü, o toplumdaki kültür hareketleri ve başka uluslarla ilişkilerine dair bilgi edinmek mümkündür.[10] Yaşadığı tabiat ile bütünleşmiş bir dil olan Arapçada Araplar için yaşamın temeli olan devenin çeşitleri ve halleri, kılıç ile ilgili sözcükler dilin en zengin söz varlığını oluştursa da[11] deniz ile ilgili sözcükler de dikkat çekecek derecede geniş bir kelime haznesine sahiptir.

Bu çalışmada *el-Muhassas, el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zâm ve et-Telhîs fî Ma'rife Esmâi'l-Eşyâ'* adlı klasik dönem sözlükleri üzerinden deniz ile ilgili söz varlığı incelenerek denizin Arap kültüründeki önemi, ödünçleme yoluyla dile giren sözcükler ve söz varlığının oluşmasında etkili olan milletler hakkında bilgi edinilecektir. Çalışmada farklı yazım veya telaffuz biçimlerini göstermek amacıyla fonolojik yönden ve sözcüklerin anlam ayrımını belirlemek ya da o isimle adlandırılma sebebini göstermek amacıyla semantik yönden olmak üzere iki başlık altında toplam yirmi bir sözcük incelenmiştir.

1. Deniz ile İlgili Söz Varlığının Fonolojik Yönden İncelenmesi

الحنْبل (el-Hanbel) / الحِنْبالة (el-Hınbâle): 1. Deniz (el-bahr). (MMA IV, 79; M X, 17)

Sedir (سَدِرٌ) / Sider (سِدَر): Deniz (el-bahr). Benî Ümeyye'nin beytindeki gibi

سَدِرٌ تَوَاكَلَهُ القوائمُ أجرَدُ

Ayakların yardım ettiği/desteklediği çıplak bir deniz

[8] Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet,* s.146; Bozkurt. "Bahriye".
[9] Calvet, *Akdeniz Dillerimizin Denizi*, 111.
[10] Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim,* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 1: 137, 139.
[11] Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi*, 33.

Beyitte geçen *ecred* kelimesi ise gökyüzüne benzeyen denizin sıfatıdır ve "çıplak" derken kastedilen denizin dalgasız, durgun olmasıdır (M X, 16-17).

İbn Sîde, el-Muhassas'ta sedir olarak belirttiği sözcüğü bir diğer sözlüğü olan el-Muhkem'de **sider** olarak ifade etmiştir. Kelime hakkında ise "Umeyye b. Ebi's-Salt'ın yukarıda geçen beyitinden başka duyulmamıştır ve dalgası olmadığı için *ecred* denilmiştir" şeklinde bilgi vermiştir. Sa'leb'in şu beyitindeki gibi:

و كأنّ بِرْقَعَ و المَلائكَ تحْتَها سَدِرٌ تَواكَلَهُقَوائِمُ أرْبعُ

Sanki altındaki meleklerle birlikte perde (gökyüzü)

*Dört ayakla desteklenen bir deniz*dir

Deniz dört ayakla dönüyor ve onlar nasıl yaratıldıkları bilinmeyen meleklerdir. Şair melekleri Tanrı korkusu sebebiyle baş dönmesinden etkilenen bir adama benzetir (MMA VIII, 446).

en-Nâcıh (الناجِخ) / en-Nacûh (النَّجُوخ): Gürüldeyen deniz (el-bahr).

أظلّ من خَوف النَّجوخ الأخضر

كأنّني في هُوَّةٍ أُحَدَّرُ

Gürüldeyen yeşil deniz korkusunu hala sürdürüyorum

Sanki bir çukura düşüyorum

Sa'leb şöyle dedi:

الناجخ (en-Nâcıh): kıyıda çalkantılı suyun sesi, ğârib ve kâhil gibi isim. (MMA V,12)

2. Deniz ile İlgili Söz Varlığının Semantik Yönden İncelenmesi

el-Badî' (البضيع): 1. Deniz (el-bahr). **2.** Denizde bir ada. Birçok mal. Sâide b. Cueyye şöyle dedi:

سادٍ تَجَرَّمَ في البَضِيعِ ثمانِياً يُلْوَى بعَيْقاتِ البِحارِ و يُجْنَبُ

Sadd mal ticareti konusunda sekiz kez suç işledi

Denizlerin engelini aşarak

3. Denizde bir yer (MMA I, 419). Halil b. Ahmed'in tanımında; Deniz (el-bahr). Bir defasında bu ismi البُضَيْع (el-buday') olarak söyledi ve şu beyiti aktardı:

أدْلَيْتُ دَلْوِى في البُضَيْعِ الزاخر

Kovamı cömert denizin içine daldırdım (M X, 17)

el-Bahr (البحر): 1. Tatlı ya da tuzlu olan çok su. Genellikle tuzlu olur, nadiren tatlıdır. Çoğ. أَبْحُرٌ (ebhur), بُحُورٌ (buhûr), بِحارٌ (bihâr). (MMA III, 319); Çoğ. بُحُورٌ (buhûr), بِحارٌ (bihâr). Aslı, "yarmak"tan gelir, بَحَرْتُ الشيْءَ (bahartu'ş-şey'e): bir şeyi yardım/ikiye ayırdım (MEE, 289).

ماءٌ بَحْرٌ (Mâun bahrun): Az ya da çok tuz. Nusayb şöyle dedi:

و قد عادَ ماءُ الأرضِ بحرا فزَادنى إلى مَرَضِى، أن أبحَرَ المشرَبُ العَذْبُ

Yeryüzünün suyu yine tuzlu oldu ve hastalığımı arttırdı tatlı içeceğin tuzlu olması

أبحَرَ الماءُ (ebhere'l-mâu): Suyun tuzlu olması. Denizin kökü, kıyas/ölçüye göre değil Bahranî'dir. Sîbeveyh ve Halîl'in dediğine göre: sanki Araplar bu ismi fe'lân (فعْلان) kalıbı üzerine bina ettiler.

بُحَيْرةٌ (Buheyre): Küçük deniz için **buheyre** denilir, sanki Araplar göl sanmıştır, aksi takdirde "ha" harfinin bir anlamı yoktur. Taberiye gölüne gelince, o büyük bir denizdir. On mil büyüklüğünde ve altı mil derinliğindedir ve Deccâl'in çıkışının sembolüdür. İçinde bir damla su kalmayacak şekilde kuruyacaktır (MMA III, 319).

el-'Ayn'ın sahibi şöyle der: herhangi bir şeyi, ilim ya da malı genişletmek, arttırmak için **bahr** denilir (M X, 16).

el-Haddâd (الحدّاد): 1. Deniz (el-bahr). **2.** Nehir. İyâs b. el-Erett şöyle dedi:

و لو يكونُ على الحدَّاد يَمْلكُه لم يَسْقِ ذا غُلَّةٍ منْ مائهِ الجارِي

Denizin üstünde dahi olsa akan suyundan kimseye içirmezdi
(MMA II, 507)

Hudâre (خُضارة): 1. Yeşil suyundan dolayı bu ismi alan deniz (el-bahr) (MMA V, 39). Kabarmış haldeki deniz (M X, 16).

el-Hıdemmu (الخِضَمُّ): Deniz (el-bahr), dalgalanmayan ve suyu kurumayan deniz, sakin/durgun deniz (M X, 17). **el-Hıdemmu:** Çok suyu ve iyiliği sebebiyle deniz (el-bahr) denilir (MMA V, 48).

el-Halîc (الخليج): Bir tür deniz, deniz suyunun büyük kısmını çektiği için bu şekilde adlandırılır. (M X, 18); Kanala/nehire benzer (MEE, 289).

ed-De'mâu (الدأماء): Deniz (el-bahr) (M X,16).

و الليل كالدأماءِ مُستَشْعِرُ مِنْ دونه لَوناً كلَوْنِ السَّدوس

Ve gece bir deniz gibi hislidir onun yokluğunda yeşil rengi gibidir.

er-Reccâf (الرجّاف): Çok dalgalanıp hareketlenen deniz, kaddâf gibi isim (MMA VII, 394).

و يُكَلِّلون جِفانَهم بسَديفهم حتى تغيب الشَّمْسُ في الرَّجَّافِ

Ve göz kapaklarını perdeyle taçlandırırlar güneş çalkantılı denizde batana kadar

eş-Şermu (الشرْم): Denizin derin yeri, boğaz/körfez (luccetu'l-bahr) (M X,17).

et-Tımmu (الطِّمُّ): 1. Deniz (el-bahr).

جاء بالطِّمِّ و الرِّمِّ (câe bi't-Tımmi ve'r-Rımmi): Kuruyla birlikte yaş da geldi, çok büyük zenginliklerle geldi (MMA IX, 138).

el-'Aylem (العيْلم): 1. Deniz (el-bahr). **2.** Yeryüzünün üstündeki su, gizli/gömülü bir yeri kaplayan su. 3. Çok suyu olan kuyu. 4. Kuyunun acı suyu (MMA II, 178). **1.** Deniz (el-bahr). **2.** Yeryüzünün üstündeki su (M X, 18).

el-Kâmûs (القاموس): Denizin ortası, deniz suyunun büyük kısmı (M X,17).

el-Kalemmes (القَلَمَّس): Deniz (el-bahr) (MMA VI, 615; M X,16).

el-Kâfir (الكافِر): İçindekileri örttüğü için deniz (el-bahr) (MMA VII, 4); Deniz (el-bahr) (M X, 16).

el-Lâfıza (اللافِظَةُ): Deniz (el-bahr). Deyimde şöyle geçer: "Denizden daha cömert." Bu kelimeye "deniz" anlamı vermelerinin sebebi içinde ne varsa onu tükürüp atmasıdır (MMA X, 23).

el-Muhrekân (المُهْرِقان): 1. Deniz (el-bahr), çünkü suyunu kıyıya döker fakat o sözde değil. (MMA IV, 121); Deniz (el-bahr), çünkü suyunu kıyıya döküyor (M X, 17).

en-Nasî' (النَّصِيع): 1. Deniz (el-bahr). Şöyle dedi:

أدْلَيْتُ دَلْوِى في النَّصيعِ الزَّاخِرِ

Kovamı dolu ve taşkın denize sarkıttım (MMA I, 446).

el-Yemmu (اليَمُّ): Derinliği anlaşılmayan deniz (el-bahr). ez-Zeccâc'a göre deniz anlamındaki **el-yemmu** sözcüğü ilk kitaplarda bu şekildedir, kesrelenmez ve selâmenin çoğulu gibi çoğulu yapılmaz. Bazıları

sözcüğün Süryanice olduğunu iddia etmektedir. (MMA X, 579); Deniz (el-bahr), Süryanice olduğu söylenir (M X, 16).

يُمَّ الرَّجُلُ (Yumme er-raculu): Adam denize battı, denizde boğuldu.

يُمَّ الساحِلُ يَمّا (Yumme es-sâhilu yemmen): Sahil denizle kaplandı/örtüldü (MMA X, 579).

Sonuç

Arapça; Modern standart Arapça ve ammice ya da lehçe denilen iki ayrı kullanım alanına sahiptir ve bu iki alan da çeşitli sosyolektlere ayrılmıştır. Standart Arapçanın iki dilliliğin veya çok dilliliğin etkisindeki bu lehçelerden serbestçe ödünç alınarak eklemeli bir şekilde oluşması; söz varlığında zengin eş anlamlıların ve yakın eş anlamlıların varlığına katkı sağlamıştır. Bu sebeple deniz anlamındaki sözcüklerin de tanımı, genellikle eş anlamlı kelime ile karşılık verilerek yapılmış ve bu eş anlamlı kelimenin her zaman *el-bahr* sözcüğü olduğu görülmüştür. Fakat el-bahr kelimesi ile arasındaki anlam ayrımı ise genellikle tanım kısmında belirtilmek yerine bir şiir örneğiyle verilmiştir.

Arapçanın yaşadığı tabiat ile bütünleşmesi; klasik Arapça sözlüklerde de görüleceği üzere Arapların eşyaya isim vermede kısa ve kolay yolu seçmelerine neden olmuştur. Öyle ki deniz anlamındaki sözcüklerin tanımında o sözcüğün deniz anlamında kullanılmasının sebebi dahi açıklanmıştır. Ele alınan sözcüklere bakıldığında ise genellikle "her şeyin çok olması", "çok, bol" anlamındaki sözcükler denizi ifade etmek için de kullanılmıştır. Genel olarak yabancı kökenli sözcüklere rastlanmamış ve tek bir sözcüğün köken bilgisi verilmiştir.

Bazı sözcükler deniz anlamındaki "el-bahr" sözcüğünün sıfatı iken zamanla nitelenen isim "bahr" düşmüş ve sözcük sıfat anlamlı isim görevi üstlenmiştir. Başka bir deyişle bir nesnenin niteleyeninin nesneyi karşılar hale geldiği görülmüştür.

Kısaltmalar

MMA: el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam

M: el-Muhassas

MEE: Ma'rifeti Esmâi'l-Eşyâ'

Kaynakça:

Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim.* 3 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.

Âl-i Ali, Nureddin. *Endülüs Tarihi*. trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

el-Askerî, E. H. *et-Telhîs fî Ma'rife Esmâi'l-Eşyâ'*. İzzet Hasan (Thk.). Şam: Dâr Tılâs, 1996.

Bozkurt, Nebi. "Bahriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* erişim 4 Haziran 2025, https://islamansiklopedisi.org.tr/bahriye#1

Calvet, Louis-Jean. *Akdeniz Dillerimizin Denizi.* trc. Damla Kellecioğlu. İstanbul: Monografi Yayınları, 2021.

Demir, Erdoğan. *Dil-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Arapça "Dil, İnsan ve Mekân İlişkisine Dair Bir Çalışma".* Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Günaltay, M. Şemsettin. *İslam Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Lewis, Bernard. *Tarihte Araplar*. trc. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.

Mackintosh-Smith, Tim. *Araplar Kavimler, Kabileler ve Devletlerin Üç Bin Yıllık Tarihi*. trc. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet.* 4. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

İbn Sîde, H. İ. (1996). *el-Muhassas.* Halil İbrahim Ceffâl (Thk.). Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

İbn Sîde, H. İ. (2000). *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zâm*. Abdulhamid Hindâvî (Thk.). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

RADÎYYUDDÎN EL-ESTERÂBÂDÎ'NİN "ŞERHU RADÎ ALE'L-KÂFİYE FÎ İLMİ'N-NAHİV VE'L-İ'RÂB" ADLI ESERİNDE "MERFUÂT" (REF' HÂLİNDEKİ KELİME VE CÜMLELER) İLE İLGİLİ MÜLÂHAZALARI

KÜBRA VELİYEVA[1]

Özet

Nahiv alimi İbnü'l-Hâcib (570-1175/646-1249), 13. yüzyıl Mısır nahiv ekolünün (3-10./9-16. yüzyıl) en büyük temsilcilerindendir. Arap dilinin grameri üzerine yazdığı "el-Kâfiye" ve "eş-Şâfiye" adlı eserleri dilciler ve nahivciler tarafından büyük ilgi görmüştür. İbnü'l-Hâcib, bu eserleriyle "en-Nahvî" lakabıyla ünlenmiştir. "El-Kâfiye" eserine yüzden fazla şerh yazılmıştır. Şerhler arasında Radîyyuddîn el-Esterâbâdî'nin (ö. 686/1287) "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye" ve Molla Câmî'nin (817-1414/898-1492) "el-Fevâidu'd-Diyâiyye" adlı eserleri daha fazla ün kazanmıştır. Nahiv ilmi tarihinde şöhret sahibi şahsiyetlerden biri de Radiyyuddîn Muhammed bin el-Hasan el-Esterâbâdî'dir. "Necmu'l-'eimme" (İmamların yıldızı) lakabıyla tanınan Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, Arap dili gramerinin sarf, nahiv ve belâğat sahasında kıymetli kitaplar telif etmiştir. Bilhassa "Şerhu'l-Kâfiye" ve "Şerhu'ş-Şâfiye" eserleri haklı bir şöhret elde etmiştir. Radîyyuddîn el-Esterâbâdî'nin "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" (söz dizimsel açıdan er-Radî'nin el-Kâfiye'ye şerhi) adlı eserinin bir nüshası da Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçıvan Bölümü El Yazmaları Fonu'nda muhafaza edilmektedir. Arapça gramerinin söz dizimi bölümünü kapsayan eser iki ciltten oluşmaktadır. "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye" eserinin birinci kısmında, kelime ve cümlelerin i'rab hallerine göre, merfuât (ref' hâlindeki kelime ve cümleler), mensubât (nasb hâlindeki kelime ve cümleler), mecrûrât (cerr hâlindeki kelime ve cümleler) bölümleri yer almıştır. Merfuât bölümünde fâil, tenâzu, nâib-i fâil, mubtedâ-haber, (إنَّ) ve kardeşlerinin haberi, cinsini nefyeden (لا) nın haberi, (ليس) ye benzeyen (ما) ve (لا) nın ismi vb. cümle öğelerinden bahsedilmektedir. Eserde yeni bir gramer konusu anlatılmaya başlanmadan önce, o konunun adı sayfanın başında verilmiştir. El-Esterâbâdî, "Şerhu'l-Kâfiye" adlı eserinde nahiv konularını tahlil ederken ilk önce İbnü'l-Hâcib'in yazdığı nahiv kurallarını hatırlatmış, sonra ise kendi görüşlerini ifade ederek konuyu şerh etmiştir. "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l- İ'râb" kitabı, nahve ait meseleler kolay ve sade bir dille anlatılan çok değerli bir eserdir. Eserde

[1] Arş. Gör., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Nahçıvan Bölümü El Yazmaları Fonu, kubra.valiyeva@yahoo.com Orcid: 0000-0001-5557-494X

çeşitli gramer konuları ele alınmış ve âlimlerin görüşlerine ilmi açıklamalar getirilmiştir. Bu çalışmada İbnü'l-Hâcib'in nahiv ilminin bir bölümü olan "merfuât"la ilgili söylediği dil bilgisi kuralları ve Radiyyuddîn el-Esterâbâdî'nin bu kurallar hakkındaki şerhleri incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Şerhu'l-Kâfiye, Nahiv, Merfuât, Fâil, Mubtedâ-haber, İbnü'l-Hâcib, Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, Nahçıvan.

RADIYYUDDIN AL-ASTARABADI'S CONSIDERATIONS REGARDING "MARFUAT" IN HIS WORK "SHARHU RADI ALAL-KAFIYA FI ILMIN NAHW WAL-IRAB"

Abstract

Ibn Hajib (570-1175/646-1249) is one of the largest representatives of the 13th century Egyptian Grammar School. His works "al-Kafiya" and "al-Shafiya" about the grammar of the Arabic language were highly appreciated by nahw scientists and grammarians. He was nicknamed "an-Nahwi" for his works. More than a hundred comments were written on the work "al-Kafiya". Among the comments, Radiyyuddin Al-Astarabadi's (d. 686/1287) "Sharhu Radi alal-Kafiya fi ilmin-nahw wal-irab" and Molla Jami's (817-1414/898-1492) "al-Fawaidud-Diyaiyyah" are most popular. Radiyyuddin Al-Astarabadi is one of the linguists who has gained great authority in the history of nahw science. Sheikh Radiyyuddin Mohammed bin Al-Hassan al-Astarabadi, known by the nickname" Najmul-aimmah "("star of Imams"), is the author of famous works on sarf, nahw and eloquence sciences of the Arabic language grammar. The works "Sharhul-Kafiya" and "Sharhul-Shafiya" brought him more fame. A copy of Radiyyuddin al-Astarabadi's commentary "Sharhu Radi alal-Kafiya fi ilmin nahw wal-irab" is also preserved in the Manuscript Fund of the Nakhchivan Branch of the Azerbaijan National Academy of Sciences. The work, which covers the syntax section of the Arabic grammar, consists of two volumes. Part I of the work includes sections on the grammatical cases of words and sentences: marfuat (constituent used in the nominative case), mansubat (constituent used in the accusative case), and majurat (constituent used in the possessive case). In the Marfuat section, fail, tanazu, receiving of subject the action of the verb (naibul-fail), the subject, the predicate, (إنَّ) and its sisters, the predicate of (لا) that denies gender, the noun of (ما) and (لا) similar to (ليس) and other constituent are discussed. Before explaining a new grammatical topic in the work, its name is given at the beginning of the page. When analyzing the topics of nahw in his work "Sharhul-Kafiyah", al-Astarabadi first mentions the grammatical rules written by Ibn al-Hajib and then comments on the topic by recording his own opinions. The book "Sharhu Radi alal-Kafiyah fi ilmin nahw wal-irab" is a very valuable work

that explains issues related to nahw in an easy and simple language. In the work, various grammatical issues were analyzed and scientific explanations were brought to the various ideas of scientists. The report examined the grammatical rules stated by Ibn al-Hajib regarding “marfuat”, a section of the science of nahw, and Radiyyuddin al-Astarabadi's comments on these rules.

Keywords: “Sharhul-kafiya”, Nahw, Marfuat, Fail, Subject-predicate, Ibn al-Hajib, Radiyyuddin al-Astarabadi, Nakhchivan.

Giriş

Radîyyuddîn el-Esterâbâdî’nin “Şerhu Radî ale’l-Kâfiye fî İlmi’n-Nahiv ve’l-İ’râb” (söz dizimsel açıdan er-Radî'nin el-Kâfiye’ye şerhi) adlı şerhi, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçıvan Bölümü El Yazmaları Fonu’nda, D-44/264 koduyla muhafaza edilen değerli eserlerden biridir. Arap dili gramerinin söz dizimi kısmını kapsayan eser, hicri 1268 (1851) yılında yazılmıştır.[2] Nesih hattıyla yazılan eser iki ciltten oluşmaktadır. Toplam 209 sayfadan oluşan (I. cilt 94 sayfa, II. cilt ise 115 sayfa) eser Arapça yazılmıştır. Kitabın kenarlarında siyah mürekkeple haşiyeler verilmiştir.

Merfuât bahsi İbnü’l-Hâcib ve Radîyyuddîn el-Esterâbâdî’nin eserlerinde geniş anlamda şerh olunmaktadır. Radîyyuddîn el-Esterâbâdî, “Şerhu’l-Kâfiye” adlı eserinde nahiv konularını ele alırken, önce İbnü’l-Hâcib’in yazdığı nahiv kurallarını hatırlatmış, daha sonra kendi görüşlerini kaydederek konuyu şerh etmiştir. Eserde yeni bir nahiv konusu anlatılmaya başlanmadan önce, o konunun adı sayfanın başında yazılmıştır. Konuları açıklarken kullandığı الَّذِي أَرَى, فَنَقُول, قَوْلُنَا gibi ifadeler kitapta hangi görüşlerin kendisine atfedildiğini belirler.[3]

Radîyyuddîn el-Esterâbâdî’nin arap dilinde yazdığı bu eserde nahiv ilmi kolay ve sade bir dille anlatılmıştır.

"يقول الإمام السيوطي: الرضي الإمام المشهور صاحب شرح الكافية لابن الحاجب، الذي لم يؤلَّف عليها – بل و لا في غالب كتب النحو – مثلها، جمعا و تحقيقا و حسنَ تعليل".

Es-Suyûtî, bu kitap hakkında şöyle demiştir: meşhur imam er-Radî, İbnü’l-Hâcib için olan (“el-Kâfiye” eserine) “Şerhu’l-Kâfiye”nin sahipidir. Hiçbir şerh Arap dilinin gramerini “el-Kâfiye” kadar kapsamlı ve güzel bir şekilde ifade etmemiştir[4].

---

[2] Veliyeva, Kübra. *-İ hâlinde (belirtme hâlinde) işlenen cümle üyeleri (mensûbât) ve “Şerhu’l-Kâfiye” eserinde Radîyyuddin el-Esterâbâdî’nin bu konudaki fikirleri*, s. 262.

[3] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu’l-Kâfiye’si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 62.

[4] El-Hâfizî, Hasan b. Muhammed b. İbrahim. *Şerhu Radî li-Kâfiye İbnü’l-Hâcib*. I. er-Riyâd: Silsiletu neşri’r-resâili’l-cêmiati, s. 31.

"Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" eserinde nahiv konuları isim, fiil ve harfler olmak üzere üç ana başlık altında verilmiştir. Her ana başlık da birçok alt başlıklar içermektedir. Eserde yeni bir nahiv konusu açıklanmadan önce, sayfa başında onun adı verilmiştir. Yazarın eserdeki dilsel konulara ilişkin tutum ve görüşleri kapsamlıdır. Eserde yirmi dört ayet, on üç şiir ve sekiz atasözü şahit olarak kullanılmıştır[5].

"Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" eserinin birinci bölümünde kelime ve kısımları, kelâm, nahiv ilminin faydaları, isim, harf, mu'rab, mebnî, i'râb ve nevileri, âmil, ğayru'l-munsarif, cêm'un, el-mu'rabâtu şerhi Radî vb. nahiv konuları sırayla verilmiş, sonra ise kelime ve cümlelerin i'râb hallerine göre, merfû'ât (ref' hâlindeki kelime ve cümleler), mensûbât (nasb hâlindeki kelime ve cümleler) ve mecrûrât (cerr hâlindeki kelime ve cümleler) bölümleri yer almıştır.

Merfuât bölümünde fâil, tenâzu', fâili anılmayanın mef'ûlü (nâibu'l-fâil), mubtedâ, haber, mübtedânın önce getirilmesi gereken yerler, haberin önce getirilmesi gereken yerler, mübtedâ veya haberin cevâzen hazfi, haberin vucûben hazfi, (إِنَّ) ve kardeşlerinin haberi, cinsini nefyeden (لا) nın haberi, (ليس) ye benzeyen (ما) ve (لا) nın ismi vb. cümle öğeleri hakkında konuşuluyor.

Mensubât bölümünde el-mef'ûlu'l-mutlak, el-mef'ûlu'l-mutlak'ın fiilinin hazfi, el-mef'ûlu bih, el-mef'ûlu bihin fiilinin hazfi, terhîm, munâdâ, nida, hazfu'l-harfi'n-nida, ihtisâs, iştigâl, tahzîr, el-mef'ûlu fîh, el-mef'ûlu leh, el-mef'ûlu ma'ah, hâl, temyîz, müstesnâ, (كان) ve kardeşlerinin haberi, (إِنَّ) ve kardeşlerinin ismi, cinsini olumsuzlaştıran "لا" ile mansûb, "لَيْسَ"ye benzeyen "مَا" ve "لَا"nın haberi hakkında bilgi veriliyor.

Mecrûrât bölümünde ise mudâfun ileyh, ma'nevî izâfet, lafzî izâfet, birinci şahıs zamiri yâ'ya mudâf isimler, esmâ-i sitte, tevâbi', na't/sıfat, te'kîd, lafzî te'kîd, ma'nevî te'kîd, bedel, atf, atfu'l-beyân isimli gramer konuları verilmiştir. "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" eserinin II. kısmı ise 25 konudan ibaretdir.

1. Yalın hâlde kullanılan cümle üyeleri (merfuât)

Kelimeler, sonlarının değişmesine ve i'râb alametleri kabul etmesine göre 4 gruba ayrılırlar: 1) Merfû'ât (yalın hâlda olanlar); 2) Mensûbât (-i hâli (belirtme hâli), yönetilenler); 3) Mecrûrât (genitif hâlda olanlar); 4) Meczûm (kısaltılmış biçimde olan - muzârî)[6].

Basra nahiv ekolünün teorik ve metodolojik temellerini şerh eden profesör Vasim Mammadaliyev, merfû'âtın 8 kelime grubuna ayrıldığını

[5] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 18.

[6] Memmedaliyev, Vasîm. *Arap dilbilimi*, s. 76.

belirtmektedir: fâil, nâibu'l-fâil, mubtedâ, haber, "lê lî nefyi'l-cins"in haberi, "leyse" anlamında kullanılan "lâ" ve "mâ", "lâte" ve "in"in isimleri ve isme benzeyen ve isim konumunda kullanılan muzârî'nin haber şekli dahildir[7].

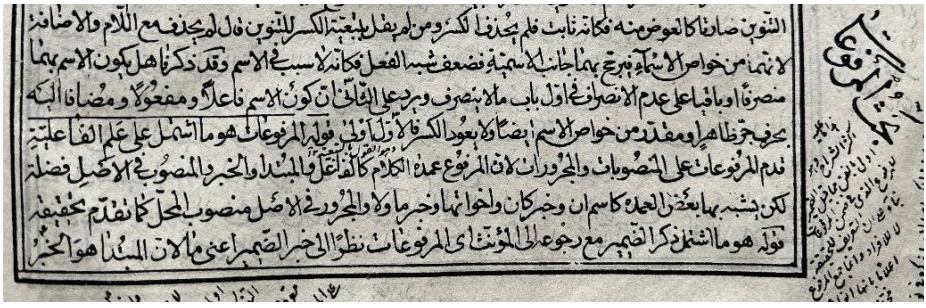
Muhammed Muhyiddin Abdülhamid merfû'ât sayısının yedi olduğunu göstermektedir: "الفاعل" (fiil cümlesinin mübtedâsı), " المفعول الذي لَمْ يُسَمَّ فاعلُهُ" (edilgen fiilin mübtedâsı), "المُبْتَدَأ" (isim cümlesinin mübtedâsı), "خَبَرُهُ" (haber), "اسم كان وأخواتها" ("inne" ve kardeşlerinin ismi), "خبرُ إنَّ وأخواتُها" ("inne" ve kardeşlerinin haberi), "التابي للمرفوع" (yalın hâlin ilaveleri, yalın hâle tabi olan kelimeler; Sonuncu da yapı itibariyle dört kısma ayrılır: "النعت" (niteleyen; sıfat), "العتف" (bağlaçla bağlanan), "التوكيد" (pekiştirme), "البدل" (yedek eki; bedel)[8] .

2. "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" eserinde yalın hâlde işlenen cümle üyeleri (merfû'ât) bahsi (بحث المرفوعات) ve onların i'râbı ile ilgili şerh

Merfû'ât'ın genel anlamı:

قوله: المرفوعات هو ما اشتمل على عَلَمَ الفَاعلية.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Merfûlar fâillik alametini kapsayanlardır.



Resim 1. "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l- İ'râb" eserinde "merfû'ât" bahsi.

El-Esterâbâdî [resim 1]: Çünkü merfû, fâil, mübtedâ ve haberin temelini oluşturur. Yani fâillik alameti damma (الضم), elif (الألف) ve vav'dır (الواو). Bu özellikleri taşıyan kelimelerin hepsi merfûdur.

El-Kâfiye'de "merfûlar" bahsindeki "fâilliğine işaret eden sembol" ibaresinin üzerinde yorum yapan Radî'ye göre İbnu'l-Hâcib, merfûlardaki "ما" lâfzı ile fâilin, merfû'âtın aslı olduğuna binaen fâiliyet alametiyle birlikte

[7] Memmedaliyev, Vasîm. *Arap dilbilimi*, s. 76.
[8] Abbasov, İdris. *Arap dilinde söz dizimsel kategoriler ve belâgat*, s. 231.

mubtedâ ve haber alametini de murat etmiştir. Bundan dolayı fâili diğer merfû'âta takdim eden musannif, ref'i ʿalemu'l-fâiliyye' diye isimlendirmiştir[9].

2.1. Fâil mevzûsu (مبحث الفاعل)

قوله: فمنه الفاعل. وهو ما أسند إليه الفعل أو شبهه و قدم عليه على جهة قيامه به مثل قام زيد، وزيد قام أبوه. وَالأَصْلُ أَنْ يَلِيَ فِعْلَهُ، فَلِذَلِكَ جَازَ (ضَرَبَ غُلاَمَهُ زَيْدٌ) وَ امْتَنَعَ (ضَرَبَ غُلاَمُهُ زَيْداً) و هَلُمَّ جرًّا.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Fâil merfû'âttandır. O fiilin veya şibih fiilin (fiilimsinin) kendisine isnat edildiği şeydir. "قَامَ زَيْدٌ – Zeyd ayağa kalktı" ve "زيدٌ قائِمٌ أبُوهُ – Zeyd'in babası ayaktadır" cümlelerinde görüldüğü gibi. Fâilde asıl olan fiilini takip etmesidir. O açıdan "ضَرَبَ غُلاَمَهُ زَيْد – Zeyd kölesini dövdü" denilebilir, "ضَرَبَ غُلاَمُهُ زَيْداً – Kölesi Zeyd'i dövdü" denilemez.

Radî, fâilin fiilden sonra gelmesini: hiçbir aralık vermeden fasılsız olarak fâilin bulunmasıdır" şeklinde anlamıştır. Buna örnek ise "وَلِيَكَ الشَّيْءُ – bir şey sana yaklaştı" cümlesidir. Yani el-Kâfiye metnindeki "asıl olan, fâilin fiili takip etmesi" cümlesiyle ilgili demektir. "ضَرَبَ غُلاَمَهُ زَيْد – Kendi hizmetçisini Zeyd, dövdü" cümlesinde zamirin mercii ʿZeyd', tehir edilmiştir. Yani mefʿûlden sonradır. Zira "زَيْدٌ" ismi, bu cümlenin fâilidir ve asıl olan da onun fiilden sonra gelmesidir. Her ne kadar, fâil lafzen sonra gelse bile, takdîren kendisine merci olan mefʿûlden önce gelmiş gibi kabul görür.

Yukarıda bahsi geçen ikinci "ضَرَبَ غُلاَمُهُ زَيْدا – kölesi Zeyd'i dövdü" cümlesinin niçin câiz olmadığının gerekçesini beyan eden Radî'ye göre "zamir, belirttiği fâilinden önce gelmiştit. Asl olan ise sonra gelmesidir. Ayrıca fâilin asliyeti bakımından da Zeyd, fâil konumunda olmalıdır. Lakin bu cümle buna müsait değildir[10].

"Zeyd", lâfzen ve takdîren sonda gelmiştir. el-Esterâbâdî'nin, " ضَرَبَ غُلاَمُهُ زَيْداً – Kölesi Zeyd'i dövdü" örneğinde olduğu gibi, mefûl'e giden zamirin fail'de bulunmasının cevazı konusunda el-Ahfeş'den etkilendiği görülmektedir. İbn Hâcib'e göre, yukarıda verilen cümle gramer bakımından doğru değildir. Zira aslolan, mefûl konumundaki زَيْدا kelimesine lafzen ve manen önceliği bulunan failin fiilden hemen sonra gelmesidir. Dolayısıyla bu kullanım الإِضْمَارُ قَبْلَ الذِّكْرِ yani *"sahibinden önce zamirin zikredilmesi"* kapsamına girecektir. Halbuki bu sadece şân zamiri için geçerlidir.

---

[9] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 237.

[10] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 240, 242.

İbn Hâcib'in yaklaşımının aksine, el-Ahfeş, böyle bir kullanımın sahih olacağını ifade etmiş, gerekçe olarak ise, fiilin faile olduğu kadar mefûle de şiddetle ihtiyaç duyduğunu öne sürmüş ve Ebu'l-Esved Duelî'nin şu beytini örnek göstermiştir:

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَ قَدْ فَعَلْ

Rabbi, Adî b. Hâtim'e tıpkı havlayan köpeklere verdiği gibi ceza versin.

'Umarım, bunu yapmıştır da.

Buradaki şahit "رَبُّهُ" – "onun sahibi" izafeti olup, zamir kendisinden sonra gelen عَدِيَّ sözcüğüne gitmektedir. El-Esterâbâdî'ye göre, her ne kadar nadir rastlanan bir kullanım şekli de olsa, evla olan bunun tecviz edilmesidir[11].

Merfû'ât konusunda failin mi yoksa mübtedanın mı esas öğe olduğu hususu da tartışmalı bir konudur. Alimler bu noktada üç ayrı görüş benimsemişlerdir: 1. Merfûâtta esas olan mübtedadır, fail ise onun fer'idir: Bu görüş Sibeveyhi'ye isnad edilmiştir. Bu görüşü savunanlar gerekçe olarak şunları ileri sürmüşlerdir: a) Bir cümle mübteda ile başlar, tehir edildiği zaman bile mübtedalığını sürdürür. Halbuki fail, takdim edilmesi durumunda failliğini kaybeder ve mübteda olur. b) Mübteda hem âmil hem de mamul iken, fail sadece mamuldür. 2. Fail asıl, mübteda fer'dir: Bu görüş el-Halîl'e dayandırılmıştır. Bu görüşü savunanlar da şu gerekçeleri baz almışlardır: a) Failin amili lafzî, mübtedanınki ise manevîdir, lafzî amil ise manevî amilden güşlüdür. b) Failin merfu olma sebebi, mefûlden ayırt edilmesidir. Halbuki mübtedada böyle bir şey söz konusu değildir. Zaten irabın asıl amacı da anlamları birbirinden ayırmaktır. 3. Mübteda da, fail de asıl öğedir: el-Esterebadî'nin İbn Serrâc ve Ahfeş'in görüşlerinden etkilenerek sahip olduğu görüş budur. Buradan, es-Suyûtî'nin, görüşlerinin yanısıra el- Esterebadî'nin tercihlerine de önem verdiği anlaşılmaktadır[12].

Radî, tipik bir Bağdatlı gibi Basra ve Kûfe nahiv ekollerinin fikirlerini rasyonel olarak kullanmış, bazen hiçbir ekolün görüşlerine katılmamış ve kendi orijinal mülahazalarını ortaya koymuştur. Meselâ, Hâlil fâilin merfû'âtta (yalın hâlde kullanılan kelimeler) asıl olduğunu, mubtedânın türetilmiş olduğunu iddia ederken, Sîbeveyhi ise tam tersini iddia ediyor. Radî, bu konuda el-Ahfeş el-Evsat ve el-Serrâc'ın görüşlerini savunarak, ikisinin de merfû'âtta asıl olduğunu ve hiçbirinin diğerine eklenmediğini gösteriyor[13].

---

[11] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 106.

[12] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 142-143.

[13] Memmedaliyev, Vasîm. *Arap dilbilimi*, s. 233.

2.2. Tenâzu‘ mevzûsu (مبحث التنازع)

قوله: و إذا تنازع الفعلان ظاهراً بعدهما، فقد يكون في الفاعلية مثل ضربني و أكرمني زيد، و في المفعولية، مثل ضربت و أكرمت زيدا، و في الفاعلية و المفعولية مختلفين. فَيَختَارُ البَصْرِيُّونَ إعْمَالَ الثَّانِي وَالْكُوفِيُّونَ الأوَّلَ.

İbnü’l-Hâcib’in sözü: Tenâzu‘, iki fiil kendilerinden sonra gelen zahir bir isim üzerinde çekiştiğinde bu “ضربني و أكرمني زيد – Zeyd beni dövdü ve ikram etti” örneğindeki gibi fâillikte olur. “ضَرَبْتُ و أَكْرَمْتُ زَيْدًا – Zeyd’i dövdüm ve ikram ettim” örneğinde olduğu gibi mef’ûl konumunda olur. Ve iki fiilin gereği farklı olduğu halde fâillikte ve mef’ûllükte olur. Basralılar, ikinci fiile amel ettirmeyi, Kûfeliler ise birincisine amel ettirmeyi tercih eder.

El-Esterâbâdî: Bu kuralda İbnü’l-Hâcib’in iki fiile benzeyen yani ism-i fâil, ism-i mef’ûl ve sıfat-ı muşebbehe’ni söylediğini kastediyor. Mesela, “أنا قاتل و ضارب زيدا – Ben Zeyd’in katili ve döveniyim” cümlesinde iki fiili kapsayan iki ism-i fâil örneği gibi. İki amildən fazla olduğunda, mesela, “ضَربتُ و أَهَنْتُ و أَكْرَمْتُ زَيداً – Zeyd’e vurdum, Zeyd’i hor gördüm ve Zeyd’e ikram ettim” gibi[14].

Bil ki, tenâzu‘da âmiller ikidir. Tenâzu‘da son âmil muttasıl (bitişik) bir zamîrde merfu ve mensub olur. Munfasıl (ayrı) zamîrde ise merfu olur. Meselâ, “ما ضرب وما أكرم إلا أنا – benden başka vuran veya ikram eden olmadı”.

Radî, Sîbeveyhi’yi izleyerek ikinci fiili tenâzuda âmil olarak değerlendirmiştir[15].

2.3. Fâili anılmayanın mef‘ûlü (Nâibu’l-fail) mevzûsu (نائب فاعل مبحث مَفْعُول مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ)

قوله: كل مفعول حُذف فاعله وأقيم هو مَقَامَهُ. وشرطه أن تغيَّر صيغة الفعل إلى فُعِلَ و يُفعَل. و لا يقع المفعول الثاني من باب عَلِمْتُ، ولا الثالث من باب أَعْلَمْتُ، والمفعول له والمفعول معه كذلك. و إذا وُجد المفعول به تعيَّن له. تقول: ضُرب زيدٌ، يومَ الجمعة أمام الأمير ضرباً شديداً في داره. فتعَيَّن زيد. فَإِنْ لم يكن فالجميع سَوَاءٌ، والأول من باب أعطيت أولى من الثاني.

İbnü’l-Hâcib’in sözü: Nâibu’l-fail, fâili hazfedilip onun yerine getirilen her mef’ûldür. Ve onun şartı, fiilin sıygasının “فُعِلَ” veya “يُفعَل” şekline çevrilmesidir. “عَلِمْتُ” babındaki iki mef’ûlün ikincisi ve “أَعْلَمْتُ” babındaki üç mef’ûlden üçüncüsü, nâibu’l-fail yapılmaz. Mef’ûlün leh ve mef’ûlün ma’ah de öyledir.

---

[14] El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale’l-Kâfiye fî İlmi’n-Nahiv ve’l- İ’râb*, s. 20[A]-21.
[15] Memmedaliyev, Vasîm. *Arap dilbilimi*, s. 233.

Mef'ûlün bih (cümle içinde fail yerine geçebilecek başka mef'ûllerle birlikte) bulunduğunda failin yerine geçmek üzere belirlenir. Sen şöyle dersin: "ضُرب زيدٌ، يومَ الجمعة أمام الأمير ضرباً شديداً في داره – Zeyd, Cuma günü evinde, emirin önünde şiddetli bir şekilde darbedildi". "زَيْدٌ – Zeyd" burada nâibu'l-fail olarak tayin edilmiştir.

Şayet, cümlede mef'ûlün bih bulunmazsa, mef'ûllerin hepsi (nâibu'l-fail konumunda) eşittir. "أُعْطِيَت" bâbının birinci mef'ûlü ikincisinden daha uygundur.

El-Esterâbâdî: fâili anılmayanın mef'ûl (nâibu'l-fail), sözünden maksadın, fiilin mef'ûlü yani nâibu'l-faili olduğunu belirtmiştir. Ve fâilinin anılmadığı fiil, meçhul fiili ifade etmektedir[16].

Radî, meçhul fiil sıygasının yalnızca (فُعِلَ أو يُفعَل) örnekleriyle, musannifin sulâsî üzerinde sınır koyduğunu (tahsis ettiğini) belirtmektedir. İbnü'l-Hâcib'in bunun ile (أُفْعِلَ، افْتُعِلَ، اسْتُفعِلَ، فُعِّلَ، فُوعِلَ، فُعْلِلَ، تُفُعْلِلَ، يُفتَعَلَ، يُستفعَلُ، يُفْعَلَلَ) örneklerinde görüldüğü üzere mâzi ve muzâriyi kapsayan sulâsî ve mezîdlerindeki emsalini-sulâsî ve mezîdleri olan rubâ'î, humâsî ve südâsîleri- de içine aldığını iddia etmiştir[17].

El-Esterâbâdî, İbnü'l-Hâcib'in yukarıdaki şekilde ifade edilen görüşlerini bir mülahaza olarak değerlendirir. Bir şeyin bir şeye atfedilmesinin, bir başka durumda ona başka bir şeyin atfedilmesinin anlamlı olmamasını ifade eder. Meselâ, "أعجبني ضرب زيد عمراً – Zeyd'in Ömer'e darbesini beğendim" cümlesinde أعجبني kelimesi ضرْب kelimesine, ضرْب kelimesi de زيد kelimesine atfedilmiştir. Şayet bir lafz bir şeye nispet edilmişse, o şeyi hemin lafza atfetmek caiz değildir. Bu, bir şeyin iki şeye ait olmasında, muzaf (izâfetin birinci ismi) ve muzâfun ileyh (izâfetin ikinci ismi) olması gibidir. Meselâ, "köle" kelimesi gibi, "فرس غلام زيد – Zeyd'in kölesinin atı" vb.

2.4. Mübtedâ ve haber mevzûsu (مبحث المبتدأ والخبر)

قوله: ومنها المبتدأ والخبر. فالمبتدأ هو الاسم المجرد عن العوامل اللفظية مسنداً إليه، أو الصفة الواقعة بعد حرف النفي وألف الاستفهام رافعة لظاهر، مثل زيد قائم، وما قائم الزيدان و أقائمٌ الزيدان. فإنْ طابَقَتْ مفردا جازَ الْأَمْران. والخبر هو المجرد المسند المغاير للصفة المذكرة. وَأَصْلُ المُبْتَدَأ التَّقْدِيمُ. وَمِنْ ثَمَّه جَازَ "فِي دَارِهِ زَيْدٌ"، وامْتَنَعَ "صَاحِبُهَا فِي الدَّار". وَقَدْ يَكُونُ المُبْتَدَأُ نَكِرَةً إِذَا تَخَصَّصَتْ بِوَجْهٍ مَّا مِثْلُ "وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ"، وَ"أَرَجُلٌ فِي الدَّارِ أَم امْرَأَةٌ؟"، وَ"مَا أَحَدٌ خَيْرٌ مِنْكَ"، وَ"شَرٌّ أَهَرَّ ذَانَابٍ"، وَ"فِي الدَّارِ رَجُلٌ"، وَ"سَلاَمٌ عَلَيْكَ". وَالخَبَرُ قَدْ

[16] El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l- İ'râb*, s. 22-22[A].

[17] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 247.

يَكُونُ جُمْلَةً مِثْلُ "زَيْدٌ أَبُو قَائِمٌ" وَ"زَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ"، فَلاَ بُدَّ مِنْ عَائِدٍ. وَقَدْ يُحْذَفُ. وَمَا وَقَعَ ظَرْفًا فَالأَكْثَرُ أَنَّهُ مُقَدَّرٌ بِجُمْلَةٍ.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Mübteda, özne olarak lafzî âmillerden soyutlanmış isim veya olumsuzluk harfinden ve soru elifinden sonra açık ismi ref' eder durumda gelen sıfattır. Örnekler: "زيد قائم – Zeyd ayaktadır", " ما قائم الزيدان – İki Zeyd ayakta değildir" ve "أقائمٌ الزيدان – İki Zeyd ayakta mıdır?"[18]. Eğer (anılan sıfat), mufred olarak (kendinden sonra vaki olan isme) uyum sağlarsa iki durum câiz olur[19].

Haber, yüklem olarak lafzî âmillerden soyutlanmış yukarıda anılan sıfatlardan farklı isimdir. Mübtedada asıl olan haberin önüne geçmesidir. O bakımdan "زَيْدٌ فِي دَارِهِ – Zeyd evdedir" sözü câizdir, "صَاحِبُهَا فِي الدَّار – Sahibi evdedir" sözü câiz değildir.

Mübteda, herhangi bir şekilde özelleştiğinde nekire belirsiz olabilir. Örnekler: "وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ – Elbette inanan bir kul müşrik birinden daha hayırlıdır.", "أَرَجُلٌ فِي الدَّارِ أَمِ امْرَأَةٌ؟ – Evde erkek mi yoksa kadın mı var?", " مَا أَحَدٌ خَيْرٌ مِنْكَ – Hiç kimse senden daha hayırlı değildir.", "شَرٌّ أَهَرَّ ذَانَابٍ – Köpeği kötülük hırlattı.", "فِي الدَّارِ رَجُلٌ – Evde bir erkek var.", "سَلاَمٌ عَلَيْكَ – Selam sana olsun!".

Haber, "زَيْدٌ أَبُو قَائِمٌ – Zeyd'in babası ayaktadır" ve "زَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ – Zeyd'in babası ayağa kalktı" örneklerindeki gibi bazen cümle olur. Bu durumda (haberi mübtedaya bağlayan) bir âid gerekir. Âid bazen hazfedilir. Zarf olarak gelen haber, nahivcilerin çoğunluğuna göre cümle ile tevil edilmiştir[20].

Radî, isim cümlesinin iki ana unsuru "mubtedâ" ve "haber" üzerinde, mubtedânın habere takdim edilmesi konusuna dair açıklamada bulunmuştur. Radî'ye göre, mubtedânın asıl olarak takdiminin sebebi, onun mahkûmun aleyh olmasıdır. Dolayısıyla hüküm verilmeden önce mubtedânın kendisinin de lafız olarak bulunması lazımdır. Radî, fiil cümlesindeki hükmün önce takdim edilmesini de, amille ilişkilendirmiştir. Çünkü amil, mamulünden öncelikli bir konuma sahiptir[21].

Mübtedâda âmil konusuyla ilgili âlimlerin görüşleri kapsamlıdır. Basralılar mübtedâ da âmili ibtida (الابتداء) (başlangıç) olarak yorumlamışlar. İbtida (الابتداء) mübtedânın ikinci türü olarak anlaşılmaktadır. Kûfeli dil bilginleri haberin mübtedâ, mübtedânın da haberle merfu olduğu

[18] Yanık, Nevzat. *Kafiye tercümesi*, s. 20.
[19] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 248.
[20] Yanık, Nevzat. *Kafiye tercümesi*, s. 20-22.
[21] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 249.

kanaatindedirler. El-Cezûlî ve ez-Zemahşerî ibtidanı haberde âmil olarak zikretmişlerdir. El-Endelüsî, Sîbeveyhi'nin şu fikrini naklediyor: haberde âmil mübtedâdır. Bu görüşü Ebû Ali ve İbn Cinnî de zikretmişlerdir. El-Kisâî ve el-Farrâ da Sîbeveyhi'nin görüşüne katılıyorlar. Onların bazıları birinci mübtedânın geldiğini ve habere isnat etdiğini söylüyorlar. Kûfeliler, birinci mübtedânın geldiğini ve iyelik zamirini ise haber yaptığını söylerler. Haber olduğunda zamir hareketsiz kalır. El-Esterâbâdî ise Kûfelilerin mülahazalarını uygun görmüştür.

Nahiv alimlerinin çoğu, mübtedanın marife olması ya da herhangi bir şeyle tahsis edilmesi gerektiği hususunda ittifak halindedirler. İbn Hacib bu durumu, mubteda'nın mahkûmun aleyh olmasına bağlamış ve bir şey hakkında ancak, o şey bilindikten sonra hüküm verilebileceğini ifade etmiştir. El-Esterebâdî, İbn Hacib'in ileri sürdüğü 'mubtedanın mahkumun aleyh olduğu' illetinin fail için de geçerli olduğunu, buna karşılık nahiv âlimlerinin failde marifelik veya tahsis şartı aramadıklarını ifadeyle onu eleştirmiştir.

İsamuddin, el-Esterâbâdî'nin bu yaklaşımını özetle naklederek isabet kaydettiğini belirtmiştir. Zira ona göre mubteda'yı nekre yapmaktan kaçınılmasının sebebi, haberin sıfatla karışmasını önlemektir. Yani, haberde asıl olan nekreliktir. Eğer haber de mübteda gibi marife olsaydı sıfatla karışırdı[22].

2.5. Mübtedânın takdiminin vacip oluşu mevzûsu (مبحث وُجوب تقديم المبتدأ)

قوله: و إذا كان المبتدأ مشتملاً على ما له صدر الكلام مثل "من أبوك؟"، أو كانا معرفتين مثل "زَيْدٌ القَائِمُ"، أو متساويين مثل "أفضل منك أفضل مني"، أو كان الخبر فعلاً له مثل "زَيدٌ قَامَ"، وجب تقديمه.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Söz başında gelme önceliği olan bir anlam içerdiği zaman "من أبوك؟ - Baban kimdir?" örneğindeki gibi mubtedânın habere takdim etmesi vaciptir. Veya her ikisi ma'rifelik hususunda eşit olursa. Meselâ: "زَيْدٌ القَائِمُ – Zeyd ayaktadır". Veya ikisi de hususilikte eşit olursa. Meselâ: "أفضل منك أفضل مني – Senden daha faziletli olan kimse, benden de faziletlidir". Ya da "زَيدٌ قَامَ – Zeyd kalktı" örneğindeki gibi, haber mübtedâya bir fiil olduğunda mübtedânın takdim edilmesi vaciptir.

İbn Hacib'e göre mübteda ve haberin marife veya أفضل منك أفضل مني örneğinde olduğu gibi her ikisi de mübteda olabilen nekre olması halinde

[22] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 150.

mübtedanın öne geçmesi vaciptir. Ancak el-Esterâbâdî'ye göre bu vaciplik mutlak değildir. Bilakis mübteda ve haberin marifelik veya nekrelik'te eşit olmaları halinde bile, mübtedayı açığa çıkaran manevî bir delil bulunduğu takdirde mübteda'nın tehiri caizdir. el-Esterâbâdî bu konuya şu iki beyti örnek olarak zikretmiştir:

بَنُونَا بَنُو أَبْنَائِنَا، وَ بَنَاتُنَا بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الأَبَاعِدِ.

Bizim evlatlarımız oğullarımızın evlatlarıdır,
kızlarımızın evlatları ise başka adamlara aittir.

لُعَابُ الأَفَاعِي الْقَاتِلاتِ لُعَابُهُ و أَرْيُ الْجَنَى إِسْتَارَتْهُ أَيْدٍ عَوَاسِلُ.

Onun zehiri öldürücü yılan zehiridir,
bal toplayanların elinde ise baldan tatlıdır.

Görüldüğü gibi iki beyitte haberler öne geçmiştir. el-Esterâbâdî'ye göre burada karîne manevîdir. Bu beyitlerden ilkinin takdiri إِنَّ بَنِي أَبْنَائِنَا مِثْلُ بَنِينَا ikincisinin takdiri ise لُعَابُهُ مِثْلُ لُعَابِ الأَفَاعِي şeklindedir.

İsamuddin, bu konuda el-Esterâbâdî'nin haklı olduğunu, ancak şahit olarak getirdiği şiirlerde konuyla ilgili delilin bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre buradaki teşbih'in mübalağa amacıyla kalp edilmiş olması da caizdir[23].

2.6. Haberin takdiminin vacipliği mevzûsu (مبحث تقديم الخبر وُجوبًا)

قوله: و إذا تَضَمَّنَ الخبرُ المفردُ مَا لَهُ صَدْرُ الكلامِ مثل "أينَ زيدٌ"؟ أوْ كان مُصَحِّحًا، مثل "في الدارِ رجلٌ"، أَوْ لِمُتَعَلِّقِهِ ضَمِيرٌ فِي المبتدأ، مثل "على التَّمْرَةِ مِثْلُهَا زُبْدًا"، أو كان خَبَرًا عَنْ "أنَّ" مثلُ "عندي أنَّكَ قَائمٌ"، وَجَبَ تَقْدِيمُهُ.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Mufred haber "أين زيد؟ – Zeyd nerede?" cümlesinde olduğu gibi, söz başında gelme önceliği olan bir anlam içerdiği zaman; ya da "في الدار رجل – evde bir adam vardır" örneğindeki gibi haberin öne geçmesi mubtedânın mubtedâ olduğunu doğrulayıcı olduğu zaman; Veya "على التَّمْرَةِ مِثْلُهَا زُبْداً – hurmanın üstünde kendisi kadar yağ vardır" örneğindeki gibi mubtedâda haberin cüzüne ait bir zamir varsa; Veya "عندي أنَّكَ قَائمٌ – bana göre sen ayaktasın" örneğindeki gibi "أنَّ" ye haber olduğunda, haberin mubtedâdan önce getirilmesi gerekir[24].

el-Esterâbâdî'nin, el-Ahfeş'i takip ettiği hususlardan biri de, haberin mübtedadan öne geçmesi bahsidir. Nahivciler "فِي دارِهِ زَيْدٌ – Zeyd evinde" örneğindeki gibi, içinde mübtedaya giden zamir barındıran haberin öne

[23] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 151.

[24] El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l- İ'râb*, s. 26[A].

geçmesinin caiz olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Zira mübteda, her ne kadar lafzen haberden sonra gelmişse de, anlam itibariyle habere göre bir önceliğe sahiptir. Ancak bazı Basralılar, "فِي دَارِهَا عَبْدُ هِنْدٍ – Hind'in kölesi onun (Hind'in) evindedir" gibi örnekleri kabul etmemişlerdir. Sebep olarak ise, mübtedanın öncelik hakkı olsa da, onun muzafun ileyhisi konumundaki kelimenin öncelik hakkının olmamasıdır. el-Esterâbâdî, el-Ahfeş'in bu konudaki yaklaşımını mantıklı bularak zikredilen örneğe cevaz vermiş ve şu açıklamayı yapmıştır: İzafet sebebiyle عَبْدُ هِنْدٍ sözcükleri neredeyse bir tek kelimeye dönüşmüştür. Dolayısıyla, aslında mübteda'ya muzaf olan ismin öne geçme hakkı olmasa da, mübteda'ya uyarak bu hakka sahip olmuştur[25].

2.7. Haberin çeşitliliği mevzûsu (مبحث تعدُّد الخبر)

وَ قَدْ يَتَعَدَّدُ الخَبَرُ مِثْلُ "زَيْدٌ عَالِمٌ عَاقِلٌ".

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Haber, birden fazla olabilir. "زَيْدٌ عَالِمٌ عَاقِلٌ – Zeyd âlimdir, akıllıdır" gibi.

Radî'ye göre İbnu'l-Hâcib'in belirttiği haber çeşitliliği ya da birden fazla haber ya "زَيْدٌ عَالِمٌ عَاقِلٌ – Zeyd âlimdir, akıllıdır" örneği gibi atf "و" ile veya farklı şekillerde olur. Ayrıca "هما عالم و عاقلٌ – O ikisi, (biri) âlim, (öteki) akıllıdır" cümlesinde iki mübtedâya işaret edildiği için bu gibi örnekler, birden fazla haber konusuna dâhil olmaz. Radî, bu hususu "çünkü biz, tek bir şeyden/mubtedâdan haber veren haberler konusunda konuşuyoruz, burada âlim ile ihbar edilen, akıllı ile ihbar edilenden farklıdır" sözleriyle açıklamaktadır.

Radî, atf harfi getirilmeyen ikinci türü yani çoklu haberleri de iki şekil üzere olduğunu beyan eder. Çünkü haber, birden çok olduğunda bu haberler ya birbirine zıt olur ya da zıt olmaz. Buna göre gerçekte, yani manada değil de lafız yönünden çeşitlilik gösteren: "زيدٌ جائع نائع – Zeyd açtır, karnı acıkmıştır" gibi cümlelerdeki haberler, bu türden değildir. Çünkü iki kelime "جائع نائع" aynı anlamdadır, ikincisi gerçekte birincisinin tevkîdidir vb.[26].

2.8. Mubtedânın haberine "فَ: Fê" nin katılması mevzûsu (مبحث دُخُولُ الْفَاءِ خَبَرَ الْمُبْتَدَأ)

[25] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 106-107.

[26] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 261, 262.

قوله: وَ قَدْ يَتَضَمَّنُ المُبْتَدَأُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَصِحُّ دُخُولُ الفَاءِ فِي الخَبَرِ. وَذَلِكَ الإِسْمُ المَوْصُولُ بِفِعْلٍ أَوْ ظَرْفٍ، أَوِ النَّكِرَةُ المَوْصُوفَةُ بِهِمَا مِثْلُ "اَلَّذِي يَأْتِينِي أَوْ فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ"، وَ"كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي أَوْ فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ". وَ"لَيْتَ" وَ"لَعَلَّ" مَانِعَانِ بِالْإِتِّفَاقِ، وَأَلْحَقَ بَعْضُهُمْ "إِنَّ" بِهِمَا.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Mübtedâ bazen şart manasını içerir, bu durumda haberin başına "fâ ـفـ"nın gelmesi sahih olur. Şart manasını içeren mübteda; fiil (cümlesi) veya zarf ile sılalanmış mevsûl isim veya fiil (cümlesi) veya zarf ile nitelenen nekre/belirsiz olur "اَلَّذِي يَأْتِينِي أَوْ فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ – Bana gelene veya evde bulunana bir dirhem vardır" ve " كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي أَوْ فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ – Bana gelen veya evde bulunan her erkeğe bir dirhem vardır" gibi. "لَيْتَ" ve "لَعَلَّ", nahivcilerin ittifakı ile (haberin başına fâ'nın gelmesine) manidirler. Bazı nahivciler "إِنَّ"yi de o ikisine eklemişlerdir[27].

Radî'ye göre, musannifin وَأَلْحَقَ بَعْضُهُمْ "إِنَّ" بِهِمَا "bazıları ikisine (إِنَّ) yi de ilhak etti" sözü, "yani "فَ" nin engelinde (لَيْتَ و لَعَلَّ) ye (إِنَّ) yi (kiyas ederek) ilâve etmiştir" anlamındadır. Yine onun yorumu çerçevesinde, Abdulkâhir Curcânî'nin görüşüne tâbi olarak musannif demiştir ki: "bu ilhakı yapan Sîbeveyhi'nin, Ahfeş'e zıt düştüğünü, el-Abdî ve Ebû'l-Bekâ' (ö.616/1219) ve İbn Yaîş (ö. 643/1245) nakletmiştir". Burada "فَ" nin "إِنَّ" ye girmesine cevaz verilmiştir ki bu meselede Sîbeveyhi, Ahfeş'e ters düşer[28].

2.9. Mubtedâ veya haberin cevâzen hazfı mevzûsu (مبحث حَذْفُ المُبْتَدَأ أَوِ الخَبَرِ جَوَازًا)

قوله: وَقَدْ يُحْذَفُ المُبْتَدَأُ لِقِيَامِ قَرِينَةٍ جَوَازًا، كَقَوْلِ المُسْتَهِلِّ: (اَلْهِلَالُ وَاللهِ). وَالخَبَرُ جَوَازًا، مِثْلُ "خَرَجْتُ فَإِذَا السَّبُعُ".

İbnü'l-Hâcib'in sözü: Mubtedâ bazen karîne bulunduğu için cevâzen (isteğe bağlı olarak) hazfedilir. Ayı gördüğünü bağırarak haber veren kimsenin, "اَلْهِلَالُ وَاللهِ (bu) ay, vallahi" sözü gibi. Haber bazen (karîne bulunduğu için) cevâzen (istenirse) hazfedilir: "خَرَجْتُ فَإِذَا السَّبُعُ – çıktım, bir de ne göreyim, canavar (duruyor)![29].

Mubtedânın hazfiyle ilgili görüşünü ileri süren Radî'ye göre "mustehil", hilali görendir. Diğer bir ifadeyle "اَلْهِلَالُ وَاللهِ" sözü, hilali gören için kullanılmıştır. (Mubtedânın) ta'yînine (mübtadalık yönüne) işaret eden bir karîne olmadıkça, ne vâcip ve ne de câiz olarak hazf olmaz. Eğer "karine" bulunduğunda, yerine bir nesne koymadan bazen haber

---

[27] Yanık, Nevzat. *Kafiye tercümesi*, s. 24.

[28] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 264-265.

[29] Yanık, Nevzat. *Kafiye tercümesi*, s. 24.

hazfedilebilir. Mesela: ''حَرَجْتُ فَإِذَا السّبعِ واقف''. Burada görüldüğü üzere ''واقف'' kelimesi, muhtemel mahzûf haberdir[30].

2.10. Haberin vucûben hazfı mevzûsu (مبحث حَذْفُ الْخَبَرِ وُجُوبًا)

قوله: وَوُجُوبًا فِيمَا الْتُزِمَ فِي مَوْضِعِهِ غَيْرُهُ، مِثْلُ: "لَوْلاَ زَيْدٌ لَكَانَ كَذَا"، وَ"ضَرْبِي زَيْدًا قَائِمًا"، وَ"كُلُّ رَجُلٍ وَضَيْعَتُهُ"، وَ"لَعَمْرُكَ الأَفْعَلَنَّ كَذَا". İbnü'l-Hâcib'in sözü: Haber bazen, yerine başkasının getirilmesi gerekli görülen yerde, vucûben (gerekli olarak) hazfedilir. ''لَوْلاَ زَيْدٌ لَكَانَ كَذَا – Zeyd olmasaydı kesinlikle böyle olurdu'', '' ضَرْبِي زَيْدًا قَائِمًا – Benim Zeyd'i dövmem o ayaktayken olur'', ''كُلُّ رَجُلٍ وَضَيْعَتُهُ – Her erkek kendi malı ile (yan yana)dır'', ''لَعَمْرُكَ الأَفْعَلَنَّ كَذَا – Senin ömrüne ant olsun ki, mutlaka böyle yapacağım!'' örneklerindeki gibi[31].

Musannifin (لَعَمْرُكَ الأَفْعَلَنَّ) kavlinin "zâbit"ini izah eden Radî'ye göre, eğer bir mubtedâ, yemin için tayin edilmişse bu, onun haberinin mahzûf olduğuna işarettir. Meselâ: ''لَعَمْرُكَ'' denmişse bu ''لَعمرك ما اقسم به: senin ömrün, benim kendisine yemin ettiğim şeydir'' anlamındadır. Geçen cümledeki ''لأَفْعَلَنَّ كَذَا'' kelâmı, mahzûf haber olan ''ما اقسم به'' ibaresinin yerini tutmuş ve bu haber ise, mecburen hazfedilmişdir. Ayrıca Radî, şayet bir mubtedânın yemin için olduğu tayin ediliyorsa, bunu ifade etmek için ''مُتَعَيِّنٌ: tayin edilmiş'' kelimesini kullanır. İbnu'l-Hâcib'in el-Kâfiye'de kullandığı ve iki harekeyle de okunabilen ''لَعَمْرُك أو لَعُمْرُك'' deki ''ل'' harfi ise, bu tabir çok kullanıldığı için, hafifletilmesi gereklidir. En hafif hareke "fetha" olduğu için, ''ل'' harfi, "fetha" olmuştur. Radî'ye göre ''لَعَمْرُك'' tabiri sual yemini için de kullanılabilir. Meselâ: ''لَعَمْرُك لَتَفْعَلَنَّ: ömrüne yemin olsun, sen şöyle yapacaksın'' sözü böyledir. Yani bunu söyleyen kişi "ben, senin böyle yapmanı istiyorum", demek istiyor[32].

2.11. إِنَّ ve benzerlerinin haberi mevzûsu (مبحث خبر إنَّ و أخواتها)

قوله: خبر إن و أخواتها، هو المسند بعد دخول هذه الحروف، نحو "إن زيداً قائم"، و أمره كأمر خبر المبتدأ، إلا في تقديمه إلا إذا كان ظَرْفًا. İbnü'l-Hâcib'in sözü: O, bu harflerden birinin gelmesinden sonra müsned (yüklem) olur. ''إن زيداً قائم – Kuşkusuz Zeyd ayaktadır'' örneğindeki (قائم) gibi. Bu harflerin haberinin durumu -isimden

---

30 Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 267, 270.

31 Yanık, Nevzat. *Kafiye tercümesi*, s. 24.

32 Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 270-271.

önce getirilmesi hariç- mübtedanın haberinin durumu gibidir. Haber zarf olduğu zaman ise, (isimden önce getirilmesi durumu, mübtedanın haberinin durumundan) farklı değildir[33].

Kûfe ekolü'ne göre, isim cümlesinin haberini إِنَّ ve benzerleri merfu yapmamaktadır. Bir başka ifadeyle haber, söz konusu edatlar, isim cümlesinin başına gelmeden önce ne ile merfu idiyse, başına geldikten sonra da aynı şeyle merfu olmaktadır. Buna karşılık Basralılar; إِنَّ ve benzerlerinin, isminde de haberinde de amel edeceğini savunmuşlardır. el-Esterâbâdî ise bu konuda Basralıların görüşüne katılmış ve şöyle demiştir: "Evla olan إِنَّ ve benzerlerinin hem mübteda'ya ve hem de habere amil olmalarıdır. Özellikle muteaddi fiil ile aralarındaki güçlü benzerlikten dolayı, bunun düşünülmemesi mümkün değildir"[34].

2.12. Cinsini olumsuzlaştıran لاَ'nın haberi mevzûsu (مبحث خَبَرُ "لاَ" الَّتِي لِنَفْيِ الْجِنْسِ)

قوله: خبر لا التي لنفي الجنس، هو المسند بعد دخولها. نحو "لاَ غُلاَمَ رَجُلٍ ظَرِيفٌ فِيهَا، وَيُحْذَفُ كَثِيراً، وَبَنُو تَمِيمٍ لاَ يُثْبِتُونَهُ.

İbnü'l-Hâcib'in sözü: O (haber, "لاَ" harfi), başına "لاَ" nın gelmesinden sonra müsned olur. Meselâ, " لاَ غلامَ رجلٍ ظَرِيفٌ فِيهَا – Adamın hiç bir kölesi zarif değildir". "لاَ" nın haberi çoğunlukla hazfedilir. Benî Temîm ise "لاَ" nın haberini hiç göstermezler.

El-Esterâbâdî: Bütün nahiv alimleri i'râb açısından "لا"nı mebnî düşünmüşlerdir. Meselâ, "لا رجل زَرِيفٌ – Adam zarif değil". Burada "لا رجل" mehellen merfûdur (ibtida da bile). Çünkü isim mu'rab olur. Bu sebeple de i'râb olunur. Bu cümlenin haberinde sıfat (ظريف) açıkça görülmektedir. İbnü'l-Hâcib'in "Benû Temîm'de "لا"nın haberini hiç göstermezler" şeklindeki görüşü, ez-Zemahşerî, el-Cezûlî ve el-Endülüsî gibi diğer nahivciler tarafından da doğrulanmıştır[35]. Radî'ye göre Benî Temîm ve diğerlerine göre karine bulunmadığında, "لا"nın haberinin ispatı gereklidir. Karine bulunması durumundaysa Hicâz ehline göre genellikle hazfedilir, Benî Temîme göre de hazfedilmesi vaciptir[36].

---

[33] El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l- İ'râb*, s. 29-29[A].

[34] Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri*, s. 79.

[35] El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l- İ'râb*, s. 29[A].

[36] Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi*, s. 274-275.

2.13. "ليس"ye benzeyen "ما" ve "لاَ"nın ismi mevzûsu (مبحث اِسْمُ "ما"، وَ "لا" الْمُشَبَّهَتَيْنِ بـ"ليس")

قوله: اِسْمُ "ما"، و لا المشبهتين بـ "ليس" هو المسند بعد دخولِهما، نحو "ما زيدٌ قائماً"، و"لا رجلٌ أَفْضَلَ منك". وهو فِي "لاَ" شاذٌّ. İbnü'l-Hâcib'in sözü: O ikisi "ما" ve "لاَ", isme girdikten sonra (bu isim), musned ileyh (özne) olur. Meselâ, "ما زيدٌ قائماً" – Zeyd ayakta değildir" ve "لا رجلٌ أَفْضَلَ مِنْكَ – Hiçbir adam senden daha üstün değildir". "لاَ"-nın "ليس" gibi amel etmesi şâzzdır.

El-Esterâbâdî: "لَيْسَ"-ye benzeyen "ما" ve "لاَ"-nın ismi ve haberi bazen ma'rife gelir veya ikisinden biri ma'rife olur. Meselâ, "ما زيدٌ قائماً" – Zeyd ayakta değildir". Nahivciler "لاَ"-nın şiirde amel edebileceğini ileri sürmüşlerdir. Radî'ye göre ise "لاَ" ne şâz, ne de kıyasî olarak amel etmez. Radî, bu konuda İbnü'l-Hâcib ve diğer nahivcilerin ibaresine muhalefet etmektedir[37].

İsmi cümleye "لاَ" dahil edildiğinde mubtedâ'yı ma'rife yapar. Meselâ, "لا زيدٌ فيها ولا عمرو – Zeyd veya Ömer orada değiller". "لاَ"-nın "ليس" gibi hareket etmesi bir istisnâdır. "لاَ"-nın haberi "ما" ve "لَيْسَ"-nin haberi gibi mensûbtur. Meselâ, لاَ بُرَاحَ، لاَ مستصرخَ. İlk söylenen şudur: "لا إلهَ إلا الله – Allah'tan başka ilâh yoktur" örneğindeki "لاَ" kelimesi tebriyedir. "لاَ حولَ وَ لاَ قوةَ – (Allah'tan başka) güç ve kudret yoktur" cümlesinde de bu durum ihmal ediliyor.

"لاَ" ile ismi ve ma'rife arasındaki ayrım önemlidir. Bu kural mansûbat bahisinde zikredilmiştir.

3. Sonuç

Ref (marfû), ismin yalın hâlini ve fiilin (muzârinin) haber biçimini ifade ediyor. Marfû'âta, fâil, tenâzu, nâibu'l-fâil, mübteda, haber, "le li nefyil-cins"-in haberi, "leyse" anlamında kullanılan "le" ve "ma", "late" ve "in"-in isimi ve isme benzeyen, isim konumunda kullanılan muzârinin haber biçimi olmak üzere sekiz kelime grubundan oluşur.

Ünlü dilbilimci Radiyyuddîn el-Esterâbâdi, "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" (söz dizimsel açıdan er-Radî'nin el-Kâfiye'ye şerhi) adlı eserinde nahiv konularını ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. El-Esterâbâdi, bu konulara değinmeden önce İbnü'l-Hâcib'in "el-Kâfiye" adlı

[37] El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb*, s. 29A-30.

eserinde yazdığı nahiv kurallarını zikretmiş, sonra ise cümlesindeki her bir kelimeyi şerh etmiştir.

O, şerh esasında kendi görüşlerini belirterek, İbnü'l-Hâcib'in söylediği kuralların bir kısmını kabul etmiş, bir kısmını ise reddetmiştir. "Şerhu'l-Kâfiye"yi araştırırken Radiyyuddîn el-Esterâbâdî'nin derin ilim ve zekaya sahip bir alim olduğu açıkça görülmektedir. O, eserinde İbnü'l-Hâcib'in yanı sıra birçok nahivcinin görüşlerini de rahatlıkla eleştirerek karşılık vermiştir.

Bağdat nahiv ekolünün önde gelen temsilcilerinden olan ünlü alim Şeyh Radîyyuddîn Muhammed bin el-Hasan el-Esterâbâdî'nin "Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb" (söz dizimsel açıdan er-Radî'nin el-Kâfiye'ye şerhi) eseri, Arap dilbiliminde gerçek bir şöhrete sahiptir. Bu şerh, nahiv ilmiyle ilgili bütün konuları kendinde ihtiva etmekle onları detaylı bir şekilde açıklamaktadır.

Kaynakça

Abbasov, İdris. *Arap dilinde söz dizimsel kategoriler ve belâgat.* Bakü: Bakü Matbaası, 2011. 440 s.

Başçı, Abdurrahman. *Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye ve Şerhu İsâm 'ale'l-Kâfiye adlı nahiv eserlerinin metodolojik açıdan mukayesesi.* Bursa: Ekin basım yayın dağıtım, 2021, 406 s.

El-Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Radî ale'l-Kâfiye fî İlmi'n-Nahiv ve'l-İ'râb.* Cilt I-II. H. 1268. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçıvan Bölümü El Yazmaları Fonu. Kod: D-44/264, 94 s.

El-Hâfizî, Hasan b. Muhammed b. İbrahim. *Şerhu Radî li-Kâfiye İbnü'l-Hâcib.* I. er-Riyâd: Silsiletu neşri'r-resâili'l-cêmiati,1993, 116 s.

Memmedaliyev, Vasîm. *Arap dilbilimi.* Bakü: Maarif, 1985, 288 s.

Veliyeva, Kübra. *"-İ hâlinde (belirtme hâlinde) işlenen cümle üyeleri (mensûbât) ve "Şerhu'l-Kâfiye" eserinde Radîyyuddin el-Esterâbâdî'nin bu konudaki fikirleri".* Nahçıvan: AMİA Nahçıvan Bölümünün İlimi Eserler dergisi (sosyal ve beşeri bilimler dizisi), XX/1, (2024): s. 262-267.

Yanık, Nevzat. *Kafiye tercümesi.* İstanbul: Muallim neşriyat, 2016, 166 s.

Yazgulıyev, Amanmırat. *Esterâbâdî ve Şerhu'l-Kâfiye'si işığında nahiv ilimindeki yeri.* Bursa: 2005, 160 s.

صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية
دراسة وصفيّة تحليليّة

Mahmud KADDUM[1]

ملخص

يعدُّ موضوع المرأة من الموضوعات التي ظفرت بالعناية في بحوث تحليل الخطاب؛ إذ تعدَّدت الأنظار المعرفيَّة التي تناولت هذه المسألة، مِن أدبيَّة، وسياسيَّة، واجتماعيَّة، وتاريخيَّة...؛ فالمرأة ليست مصدرًا للحب والجمال والمتعة فحسب، وليست مجرَّد أغراض تُورَد في القصائد لا هدف لها إلا استكمال شروط القصيدة التقليديَّة. بل المرأة وجود ممتلئ فرحًا وحزنًا وخصبًا وجدبًا، ودنيا تتصافح عند الشاعر مع الزمن والموت. وهي بما تمتلك من قدرة على الجذب والولادة صارت رمزًا للحياة والوجود، بل تحوَّلت في بعض الحضارات القديمة إلى آلهة تُعبَد. والأمثال الشعبية مرآة تعكس طبيعة الشعوب وخلاصات تجاربها، استطاع العقل البشري أن يصوغها بجمل قصيرة مختصرًا بذلك قصصًا طويلة، وهي مفتاح أساسي ومهم في فهم الثقافة الإنسانية وتفسير الواقع الاجتماعي، إذ إنّ الحياة الإنسانية لا تفهم إلا من خلال القيم التي تحرك الحياة والتي تظهر في السلوكات والتعبيرات. وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الصورة الحقيقية للمرأة في المجتمعين الأردني والتركي ومدى التشابه والاختلاف بين المجتمعين، وذلك من خلال المقارنة بين الأمثال الأردنية والتركية. وتنبع أهمية هذه الدراسة من قيمة الأمثال المتجذرة في الثقافة الأردنية والتركية وأهميتها في التربية، حيث يتم استخدامها بكثرة في الخطاب اليومي. اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلت الدراسة عن مجموعة من النتائج منها: حظيت المرأة بنصيب كبير من الأمثال الشعبية الأردنية والتركية، بوصفها المصدر الأساس لها، وتنوعت أدوارها في المثل الشعبي. كما أن هذه الأمثال (الأردنية والتركية) قد تتطابق من حيث المضمون؛ بسبب وحدة الدين والتاريخ والثقافة التي كانت قائمة بين الشعبين عبر العصور، وكشف البحث عن أن صورة المرأة في الأمثال كانت أكثر وضوحًا من صورة الرجل في الأمثال الأردنية والتركية..

[1] Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, mkaddum@bartin.edu.tr, ORCID:0000-0002-9636-4903

الكلمات المفتاحية: صورة المرأة، الأمثال الأردنية، الأمثال التركية، الأدب الشعبي.

THE IMAGE OF THE WOMAN IN JORDANIAN AND TURKISH FOLK PROVERBS:

A DESCRIPTIVE AND ANALYTICAL STUDY

Abstract

The topic of women is one of the topics that has received attention in discourse analysis research, as there are many cognitive perspectives that have addressed this issue, including literary, political, social, historical, and social. Women are not only a source of love, beauty, and pleasure, nor are they merely objects in poems that only serve to complete the conditions of the traditional poem. Rather, the woman is an existence full of joy and sorrow, fertility and barrenness, and a world that shakes hands with time and death for the poet. With her ability to attract and give birth, she has become a symbol of life and existence, and in some ancient civilisations she became a goddess to be worshipped. Folk proverbs are a mirror that reflects the nature of peoples and the summaries of their experiences. The human mind was able to formulate them in short sentences, thus summarising long stories. They are an essential and important key to understanding human culture and interpreting social reality, as human life can only be understood through the values that drive life and appear in behaviours and expressions. This research aims to clarify the true image of women in the Jordanian and Turkish societies and the extent of similarity and difference between the two societies, by a comparison between Jordanian and Turkish folk proverbs as the value of proverbs are deeply rooted in Jordanian and Turkish culture for instance, proverbs often occur informally in everyday discourse.The research adopted the descriptive-analytical method. The study reached a set of results, including: Women have a large share of Jordanian and Turkish folk proverbs, as they are the main source of them, and their roles in the folk proverb are varied. These proverbs (Jordanian and Turkish) may be identical in terms of content due to the unity of religion, history and culture that existed between the two peoples throughout the ages, and the research revealed that the image of women in proverbs was more evident than the image of men in Jordanian and Turkish proverbs.

Keywords: The Image of Women, Jordanian Proverbs, Turkish Proverbs, Folk literature.

مقدمة

تشكل الأمثال بنمطها اللغوي الشفاهي، العفوي الشعبي، أبسط أشكال التعبير الأدبية الفنيّة، وأوجزها عند معظم الشعوب، وتعكس مشاعر الناس، وأفكارهم وتصوراتهم لحياتهم، وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم، ومعظم مظاهر نشاطات حياتهم الأخرى، وتعبّر عنها بصورة حية، تصدر عن مختلف مستويات الجماعات الإنسانية بكافة المعايير التصنيفية لمستويات البشر على اختلاف حضاراتهم.

ولأهميّة هذه الأمثال، عُنِي العلماء المسلمون بجمعها، وتدوينها، وتفسيرها، ونسبتها إلى قائل ما، وإيراد القصص والأخبار التي تعين على فهمها، منذ زمن مبكر، حيث شكلت هذه العناية بالأمثال بداية حركة جمع اللغة وتدوينها، فرويت الأمثال ضمن أيام العرب، وأشعارها، وأخبار فرسانها، وأجوادها، وعُقِدت لها مجالس العلم والدرس، وتُنُوولَت بالشرح، والتفسير، لبعد العهد ما بين مضربها وموردها، وشكلت مادة تأديبية خصبة، جمعت بين الوعظ، والتهذيب، والمتعة، كما جمعت بين الخيال الشعبي، والأخبار الحقيقية، ممّا شكل مادة أدبية محبّبة للنفوس.

ويعد المثل ظاهرة فريدة ومتميزة في الآداب العالمية، نظرًا لطبيعته اللغوية والتركيبية، وإيجازه الشديد ودلالته العميقة، بالإضافة إلى أنه خلاصة تجربة يعبر عنها بالرمز أو الإيحاء أو الإشارة المباشرة في شتى ميادين الحياة اليومية، ويعالج حالاتها من خلال الوقائع والعادات والتقاليد والممارسات، وهو بكل صيغه يظل معبرا عن حكمة الشعوب، وخلاصة تجاربهم، ورؤيتهم للأشياء المحيطة بهم، وما بأنفسهم وخباياهم.

تمثل الفنون الشعبية بفروعها وأشكالها المختلفة المرآة التي تعكس ثقافة المجتمع وأسلوب حياة أفراده في كل مرحلة من مراحل تطوّره؛ حيث تسجل الفنون الشعبية وعلى مر الأيام أشكال السلوك وأنماط التفاعل الاجتماعية وأنساق القيم والاستجابات في مختلف المناسبات والأحداث التي تقع في محيط الحياة الاجتماعية اليومية، لذا كانت الفنون الشعبية وما يرتبط بها أو ما تسجله من عادات وتقاليد من الملامح المميزة للتراث الحضاري للمجتمع.

لم تنبع الفنون الشعبية من فراغ، بل هي نتاج التفاعل بين الأفراد والجماعات، والبيئة المحيطة خلال الأزمات والأحقاب الماضية وقد لا نعرف من هو المبدع الحقيقي لها بحكم عوامل الارتباط الحسي والوجداني والمعنوي بين أبناء المنطقة الذين تجمعهم عادات وتقاليد ولغة وعقيدة وآمال واحدة، وبحكم أن الفنون تمارس بشكل دائم وبتكرار تلقائي خلال أجيال متعاقبة تبعاً للمناسبات الخاصة بكل فصيلة من فصائل الفنون الشعبية وهو ما يسميه الباحثون بالتقليدية أو الشعبية.

فمن خلال دراسة الأمثال الشعبية نستطيع التعرف إلى كثير من سمات أي مجتمع من المجتمعات فهي تجسد القيم والعادات والمعتقدات، كذلك تعكس البيئة التي نشأت فيها حيث تتضمن كثيرًا من معاني القيم الاجتماعية كما تعكس في الوقت نفسه خصائصه الاقتصادية والسياسية والتربوية. فالأمثال ميدان خصب لدراسة المجتمع والتعرف عليه ففي دراستها المدخل العلمي للوقوف على أدق الخصائص المحلية والأبعاد الاجتماعية. وقد حظيت الأمثال بمكانة متقدمة بين الأصناف المختلفة للثقافة الشعبية وهو أمر يمكنُ ملاحظته بيسر

من خلال الاستخدام المتكرر لها من قبل مختلف فئات المجتمع؛ فهي رغم بساطتها وإشاراتها الموجزة وتكثيفها إلا أنها تحمل تجربة إنسانية عميقة.

تسعى الأمثال الشعبية إلى سبر أغوار المرأة التي تُشكلُ محورًا أساسيًا من محاور الحياة الإنسانية، سواء أكانت هذه الأمثال من صنع الرجال أو من صنع النساء أنفسهن. ونجد أن الأمثال تحرص على تقديم رؤية واضحة لا لطبيعة المرأة فحسب ولكن لطبيعة السلوك الإنساني ككل مُتخذة من المرأة أحيانًا رمزًا لهذا السلوك الذي يرمز إلى شكل العلاقة الاجتماعية القائمة بين المرأة والمجتمع، وبين هذا السلوك العام القائم داخل دائرة العلاقات الاجتماعية. وتتميز الأمثال الشعبية بأنها أكثرُ تأثيرًا في النفوس من الأمثال الفصيحة لرشاقتها وسهولة استخدامها. وقد عرف الأردنيون والأتراك الأمثال الشعبية فاستكثروا منها في أحاديثهم اليومية، ومن ذلك الأمثال المتّصلة بموضوع المرأة سواء كانت بنتًا أم زوجةً أم أمًّا.

-مشكلة الدراسة وأسئلتها:

في ضوء ما سبق فإنه يمكن تحديد مشكلة الدراسة في البحث عن الصورة التي ترسمها الأمثال الشعبية للمرأة في انعكاساتها على وضعية المرأة في المجتمع من خلال الكشف عن تأثير الأمثال الشعبية ووظيفتها في التنشئة الاجتماعية، وعليه تسعى هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

أ-ما أبرز معالم صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية؟

ب-هل تختلف هذه الصورة باختلاف الدور الذي تقوم به المرأة في المجتمع سواء في المجتمع الأردني أو المجتمع التركي؟

ج-ما أبرز نقاط التشابه والاختلاف بين الأمثال الأردنية والتركية المتّصلة بموضوع المرأة سواء كانت بنتًا أم زوجةً أم أمًّا؟

-أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى استجلاء الصورة الحقيقة للمرأة في المجتمعين الأردني والتركي من خلال أمثالهما؛ إذ إن صورة المرأة ومكانتها في أمثال مجتمع ما تعكس ثقافة هذا المجتمع وطرائق تفكيره، وتوضح الدور الذي تضطلع به المرأة في المراحل العمرية المختلفة، وكيفية تعامل المجتمع مع صفاتها السيئة والحسنة، بل وكيفية تقويم الصفات السلبية، ومدى التشابه والاختلاف بين المجتمعين من خلال المقارنة بين الأمثال الشعبية الأردنية والتركية.

-أهميّة الدراسة:

يُعد المثل الشعبي من أكثر عناصر الفلكلور الشعبي تداولاً واستخدامًا في الحياة اليومية على مستوى الفرد أو الجماعة كونه يعبر عن حوادث متعددة في موقف معين أو أي تجربة إنسانية، وهو يكشف أخلاقيات وعلاقات المجتمع من جميع النواحي، ولهذا فإن دراسة المثل هي وجه آخر لدراسة منظومة العلاقات والتوجهات الاجتماعية فهو بهذا يشكل ملمحًا

من ملامح الهوية الإنسانية ويعكس قيمًا اجتماعية وثقافية للمجتمع الذي يعيش فيه، وبهذا يحتل المثل مكانة الأعراف المقدسة وحكم القانون وفصل الكلام في حياة الناس.

وقد حضرت المرأة بقوة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية فهي محور الحياة الاجتماعية داخل البيت وخارجه كما تُشكل المرأة بفئات عمرها المختلفة ووظيفتها ومكانتها الاجتماعية دورًا مهمًا في حياة الإنسان بعامة والأسر بخاصة. فالأمثال الشعبية، كما هو معلوم، لا تكشف الخبايا النفسية لكل شعب فحسب، بل هي بمثابة قوانين اجتماعية شبه ملزمة تسن المعايير التي يخضع لها الجميع[2]. لذلك تُعد هذه الدراسة محاولةً جادَّةً لجذب اهتمام المعنيين للاعتناء أكثر بالمثل الشعبي والنظر إليه من منطلق فكري تربوي وقيمي وعدم التعامل معه كتراثٍ شعبي فقط فهو أخطرُ وأهم من ذلك بكثير؛ فهو عميق الصلة بجوانب اجتماعية وشخصية مهمة مثل المواطنة والمساواة والحقوق والواجبات. وإذا سلمنا أولاً بأن الأمثال الشعبية ما تزال متداولة، وما تزال ترسم صورة للمرأة، من خلال التركيز على ما تتميز به من خصال خُلُقية وخَلقية/جمالية، ومن خلال ما تتميز به على مستوى وضعيتها (الاجتماعية والثقافية....) وأدوارها وأنشطتها داخله البيت وخارجه ومجالات تحركها أو فضاءاتها [3]. وسلمنا ثانيا بأن تغيير الواقع لا يستقيم بدون فهمه و الوعي به، أدركنا أهمية وضرورة مثل هذا العمل الذي يسعى لرصد صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية.

-منهج الدراسة:

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يهدف إلى الكشف عن صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية؛ فالمنهج الوصفي التحليلي ملائم للتعرف على مشكلة الدراسة إذ لا يتوقف هذا المنهج عند وصف الظاهرة وإنما يبحث في جوهرها ويسعى لتحليلها.

-عيّنة الدراسة:

اعتمدت هذه الدراسة على مجموعة من المصادر من كتب التراث الأردني والتركي من أهمّها:

أولا: مراجع الأمثال الشعبية الأردنية:

أ- مجموعة الأمثال الشعبية الأردنية لهاني العمد، وهو كتاب جمع فيه الباحث الأمثال الأردنية من مختلف البيئات الاجتماعية الأردنية.

ب- ب-مُعلَمَة للتراث الأردني لروكس بن رائد العزيزي، وهي موسوعة مكونة من خمسة أجزاء عالج بها المؤلف كافة جوانب التراث الشعبي الأردني، وخَصص الجزء الأول منها للأمثال الشعبية التي جمعها وحققها وتقصى الظروف والحكايات الشعبية التي تقف خلفها.

ثانيا: مراجع الأمثال الشعبية التركية:

---

[2] فاطمة يوسف العلي، المرأة في المأثورات الشعبية الكويتية (مجلة البيان-عدد355 فبراير 2000) 24-32.

[3] نادية العشيري، صورة المرأة بين الأمثال الأندلسية والأسبانية دراسة (مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية -مكناس عدد 10-1996) 7- 14.

1-ضروب أمثال تركية، لمحمد سعيد تكه زاده، دار سعادت 1311 هـ.

2-منتخبات ضروب أمثال عثمانية، لأحمد وفيق، إسطنبول، 1206 هـ.

ثالثا: مراجع الأمثال الشعبية التركية الحديثة:

1-Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, Ankara: Eğiten Kitap, 2012.

2-Çotuksöken, Yusuf, Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Istanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004.

-إجراءات الدراسة:

تسير هذه الدراسة وفق الخطوات الآتية:

أ-حصر الأمثال المتعلقة بالمرأة في المصادر المذكورة.

ب-تصنيف الأمثال حسب مباحث الدارسة.

ج- عرض التصنيف على مجموعة من خبراء التربية والأخذ بمقترحاتهم.

د- استخلاص النتائج ووصفها وتحليلها.

الجانب النظري:

المثل في اللغة والاصطلاح:

يُحيل الجذر اللغوي للمثل إلى الشبه والنظير. قال الزمخشري:"والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل والنظير"[4]. وقال ابن منظور إن "أصل معناه الاشتقاقي المثول والتمثيل والتجسيد وهو يعنى العرض في صورة حسية، أو تشبيه شيء بشيء، أو تمثيل موقف بموقف مماثل أو قريب منه"[5].

أما في الاصطلاح فيعرف المبرد(ت 285هـ) المثل بأنه "هو قول سائر يُشبّه به حال الثاني بالأول والأصل فيه التشبيه... فحقيقة المثَل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول... فمواعيد عرقوب علم لكل ما لا يصح من المواعيد"[6].

ويشير الفارابي(ت 350 هـ) في ديوان الأدب إلى أنّ "المثل ما ترضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السرّاء والضرّاء، فاستدرّوا به الممتنع من الدرّ، وتوصلوا به إلى المطالب القصيّة، وتفرّجوا به من الكُرَب المكربة، وهو

---

[4] الزمخشري، محمود بن عمر (ت538هـ)، المستقصى في أمثال العرب (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987م)، مثل.

[5] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم(ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر، ومراجعة عبد المنعم خليل، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003م)، مثل.

[6] الميداني، أحمد بن محمد(ت: 518هـ). مجمع الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصريّة، 2009)، 11.

من أبلغ الحكمة؛ لأنّ الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصّر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة"[7].

ويؤكد المرزوقي (ت 421 ه)، جملة من خصائص المثل الأدبيّة بقوله في كتابه شرح الفصيح:"المثل جملة من القول، مقتضبة من أصلها، أو مرسلة بذاتها، فتتّسم بالقَبول، وتشتهر بالتداول، فتنقل كما وردت فيه إلى كلّ ما يصح قصده بها، من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعما يوحيه الظاهر إلى أشباهه من المعاني، فلذلك تضرب وإن جُهلت أسبابها التي خرجت عنها"[8].

ففي هذا التعريف توضيح لحقيقة المثَل؛ فهو قول موجز يُضرب في حالات مشابهة لمورده الأصلي وإن جهل أصله، ولا يُغيّر لفظه في أية حالة من حالات استعماله.

ويمكن تلخيص أبرز السمات الواردة في تعريفات المثل، في الآتي:

1- إيجاز العبارة، وتكثيف المعنى، إضافة إلى الندرة والغرابة.

2- المورد، ويمثل إصابة الدلالة في تصوير جانب من خبرات الحياة الواقعية أو المتخيلة المتكررة الحدوث.

3- المضرب، ويتجلى بوجود علاقة المشابهة القائمة على الاستعارة أو الكناية أو التشبيه بين حالة المورد وحالة المضرب، بإسقاط تجربة سابقة على تجربة لاحقة.

4- السيرورة والتداول بين الناس بوصْف المثَل فنًا شفاهيًا من ضروب التراث الشعبي الجماعي، تتناقله الألسن عبر الأجيال في الأزمنة والأمكنة.

5- الثبات في صياغته، وعدم تغيير لفظه أو تركيبه الموضوع له، ونقله على الحكاية كما أرسل عند المورد.

6- علاقة المشابهة أو التمثيل بين المورد والمضرب.

ولا يكاد المُحْدَثون الذين عُنوا بدراسة المثل يختلفون مع القدماء في مفهوم المثل، فمثلًا يقول اميل يعقوب:"المثل هو عبارة موجزة بليغة شائعة الاستعمال، يتوارثها الخلف عن السلف، تمتاز بالإيجاز وصحة المعنى وسهولة اللغة وجمال جرسها"[9].

أمّا عبد المجيد قطامش، فيعرّف المثل بقوله:" هو ذلك الفن من الكلام الذي يتميّز بخصائص ومقوّمات تجعله جنسًا من الأجناس الأدبيّة، قائمًا بذاته، وقسيمًا للشعر والخطابة والقصة والمقالة والرسالة والمقامة"[10].

وبناء على ذلك فهو يتسم بهذه السمات: الإيجاز البليغ والاستعمال الشائع، والتشبيه، وجمال اللغة، والثبات، والاستعمال المجازي، وجودة الكناية، بالإضافة إلى أنه قابل للاستخدام فى سياقات مختلفة، غير أن علاقته بتلك السياقات خاضعة لقواعد دلالية خاصة.

---

[7] الفارابي، أبو إبراهيم إسحق بن إبراهيم، ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1976)، 74/1.

[8] السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، (بيروت: دار الفكر) 486/1.

[9] توفيق أبو علي، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، (بيروت: دار النفائس، ط1، 1988)، 41.

[10] عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1988)، 11.

المثل الشعبي:

يشكل المثل الشعبي خلاصة لتجربة واقعية عاشها الإنسان يحمل في ثناياه معرفة الإنسان لنفسه وللآخرين وللعالم من حوله، وهو وجه مشرق من وجوه التراث الوطني المعبر عن شخصية الأمة وأحلامها وهمومها وتناقضات حياتها [11].

وهو يعني "الأسلوب البلاغي القصير الذائع بالرواية الشفوية، المبيّن لقاعدة الذوق أو السلوك أو الرأي الشعبي"[12]. والأمثال الشعبية "هي جمل قصيرة ولكنها نتجت عن خبرة طويلة وقد ثبّت صحتها الزمن، ودوّنها في سجلاته ليصدرها في الوقت المناسب حكمة للشارع أوانتقاداً لاذعاً للحياة وبناءً على ذلك يمكن للقارئ أن يتبّين السبب المباشر في سرعة الحفظ"[13].

فالمثل الشعبي نتاج لتداخلات التاريخ والثقافة والجغرافيا والأدب والاقتصاد والدين والعادات والتقاليد... وحين تنصهر كل هذه العوامل مجتمعة في ذاكرة الشعوب يخرج للوجود هذا العطاء العبقري لفلسفته الحادة اللاذعة المتنفذة التي تفرز الحكمة البالغة في قليل من الكلمات[14].

لذلك تعد الأمثال من أبرز عناصر تلك الثقافة الشعبية؛ إذ إنّها الصورة المعبرة لطبيعة الناس وتصوراتهم ومعتقداتهم وتناقضاتهم، بل إن لها شأنًا خطيرًا، مثلها فى ذلك مثل بقية عناصر الثقافة الشعبية، فى تشكيل أنماط اتجاهاتهم وقيمهم وسلوكهم الشائع فى المجتمع، وهي تتغلغل فى معظم جوانب الحياة الإنسانية، عاكسة خبرات الإنسان السابقة وتجاربهم ومواقفهم الحياتية المختلفة، بل إنها أحياناً ماتكون بمثابة موجهات للسلوك حينما تقدم لهم نموذجاً يُقتدى به فى المواقف المختلفة، تصاغ فى كلمات موجزة ذات طابع تعليمي وبأسلوب شعبي يسمو على الكلام اليومي الاعتيادي، مما يسهل حفظها وتداولها من جيل إلى جيل، والاستشهاد بها وقت الحاجة[15].

ويبدو أن اجتماع هذه الصفات في المثل يؤدي إلى سهولة تداوله وانتشاره على ألسنة العامة في الحياة اليومية، وأغلب الظن أن هذا التداول يأتي للاستشهاد به في بعض المواقف التي تتطلب التعبير بعبارة موجزة موحية نابعة من خبرة أو تجربة سابقة؛ فالأمثال تؤدي دورًا بارزًا في حياة مستخدميها بوصفها وسيلة لنقل خبرات الذاكرة الشعبية وتجاربها، إذ تكمن وظيفتها الأساسية في تبسيطها للمواقف، فهي تعكس أمزجة الشعوب وأخلاقها وعاداتها وتقاليدها وآثار بيئتها وأحوالها الاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية، كونها تتشكل في جملة موجزة، شائعة ومتداولة في وعي الجماعة، وتتخذ أسلوبًا بلاغيًا مميزًا، وتنتقل من جيل إلى جيل ومن جماعة لأخرى متخطية قيود الزمان والمكان.

كما يؤدّي المثل الشعبي دورًا مميزًا في إبراز القيم الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع فمن خلال تداوله يسعى العامة إلى ترسيخ معاييرهم الأخلاقية ونظراتهم الاجتماعية

---

[11] إبراهيم نمر، صوت التراث والهوية: دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زيّاد، (مجلة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الأول والثاني، 2008م)، 129.

[12] فوزي العنتيل، بين الفلكلور والثقافة الشعبية (القاهرة: دار الهلال للطبع والنشر، 1972)، 311.

[13] يسرى عرنيطة ، الفنون الشعبية في فلسطين، (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1997م)، 187.

[14] فوزي قديح، مُنتخب الأمثال الشعبية الفلسطينية، (القدس: اتحاد الناشرين الفلسطينيين، 2006م)، 4.

[15] محمد شمس الدين مجدي، المثل الشعبي (المغرب، مجلة المناهل، العدد 64-65، 2001)، 105.

إلى الأمور، حيث يسهم المثل في تشكيل ثقافة المجتمع وفلسفته وسلوكه ويدفعه إلى الإيجابية والتفاعل مع الآخرين[16]. فالأمثال الشعبية ليست مجرد كلمات مسبوكة الجمل، تعتمد على السجع في الغالب، وتعكس مرآة الشعوب فحسب، بل تسهم في تشكيل ثقافة المجتمع وفلسفته وسلوكه، وتدفعه إلى الايجابية والتفاعل مع الآخرين. ومن ثم كان البحث في المثل الشعبي بحثاً في سلوك الأفراد في المجتمع ونشاطاتهم وأساليب تفكيرهم[17].

والمثل لم يترك في حياة الناس شيئًا إلا وله فيه قول، فلا غرو أن يكون للمرأة في التراث ذلك الكم الهائل من الأمثال الشعبية التي تغطي معظم جوانب أمورها الحياتية، حلوها ومرها. فكان خير معبر، بشكل أوضح عن سماتها الخاصة ذات الملامح الواضحة التي أسبغتها شخصيتها مما أكسبها ذاتية مميزة استطاعت أن تحافظ عليها عبر سنين طويلة [18].

ولأن المثل الشعبي يعكس حس وشعور معظم الأفراد تجاه المرأة، كما يعبر عن اختياراتهم وقناعاتهم المختلفة اعتبر مقياسًا ملائمًا يمكن توظيفه للكشف عن صورة المرأة في التاريخ[19].

إن اختيار صورة المرأة في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية تحديدًا للدراسة يجد مبرره القوي؛ لما يتميز به هذا النوع من الخطاب، من خصائص، لعل أهمها:انتشاره السريع بين مختلف الفئات الاجتماعية، لسهولة تمثله واستيعابه ولبنائه التركيبي وقدرته التعبيرية التي تجعله يعكس مختلف أنماط السلوك البشري، ثم لاستمرارية حضوره وانتقاله من جيل لآخر، إضافة إلى طبيعته المتميزة بالتكثيف وبقدرته المجازية الكبيرة [20]. وحتى إذا كانت الأمثال الشعبية تبدو وكأنها لا ترتبط بزمن محدد، وأنها تنتمي إلى الماضي أو إلى قرون خلت، فلا يعني ذلك أنها لم تعد تؤثر في الحاضر وفي المستقبل، بل العكس، وربما لكونها جزءًا من الماضي، فهي تمارس سحرًا وتأثيرًا خطيرين في الذهنيات، والسلوكات، من منطلق أنها تمثل حكمة الأجداد.

الجانب التطبيقي:

إن خطاب الأمثال الشعبية يعبر عن الواقع ويختزن صورًا مختلفة من الواقع البشري، من ضمنها صورة المرأة. ونقصد بالصورة هنا، ذلك البناء الذهني الذي يتم على مستوى الذاتية والرمزية والخيال، والذي يرتبط بالواقع الإنساني. من منطلق أن الإنسان بقدر ما يعي العالم المحيط به وعيًا مباشرًا، من خلال حضور الأشياء بذاتها في العقل، فإنه يعيه بطريقة غير مباشرة، حيث تتواجد الأشياء في الشعور عبر "صور"[21]. هذه الصورة التي تنتقل من جيل لآخر، عبر فعل التنشئة الاجتماعية، والذي تشكل الأمثال الشعبية، أحد روافده

---

16 فوزي قديح، مُنتخب الأمثال الشعبية الفلسطينية، 4.

17 محمود خليل أبو دف، القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية، دراسة تحليلية من منظور إسلامي، (الأردن، جامعة اليرموك، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر القيم والتربية في عالم متغير المنعقد بكلية التربية والفنون في الفترة 27-1999/7/29)، 22.

18 سليم عرفات المبيض، الجغرافيا الفلكلورية للأمثال الشعبية الفلسطينية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، 11.

19 رشا مصلح وآخرون، صورة المرأة في الصحف الفلسطينية الثلاث: دراسة تحليلية مقارنة، (بانوراما: المركز الفلسطيني لتعميم الديمقراطية وتنمية المجتمع، 2003م)، 26.

20 علي افرفار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، (بيروت: دار الطليعة، 1996)، 57-58.

21 علي افرفار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، 57-58.

الأساسية. والمفارقة أن المرأة مسؤولة عن تكريس صورتها السلبية، بوصفها فاعلاً أساسيًا في مجال التنشئة الاجتماعية. فالوضع الدوني للمرأة في الأسرة والمجتمع، لا تعبر عنه الأمثال الشعبية (والثقافة الشعبية بشكل عام) فحسب، وإنما تعمل على تكريسه، بفعل التنشئة الاجتماعية. والمرأة، بوصفها" الكائن الناطق الأكثر خضوعًا للتقاليد والأعراف والعادات وبصفة عامة للموروث الثقافي" [22]. فـ" النساء هن اللواتي يستعملن الأمثال أكثر من غيرهن"[23]. ويعترفن بشرعيتها، ويعتقدن بملاءمتها للفطرة والطبيعة، ويدافعن عنها وينقلنها إلى أبنائهن إناثًا وذكورًا بوصفها فاعلاً أساسيًا في تنشئتهم[24]. وبذلك تصبح المرأة، " بسبب استلابها عدوًا لذاتها وشرطًا أساسيًا لإعادة إنتاج دونيتها بالنسبة للرجل"[25].

تكمن خصوصية الأمثال بوصفها مرآة صادقة تعكس صورة الجماعة المعبرة عنها، إلا أن هذه السمة لا تحول دون اتسامها بالعمومية، بمعنى أن الأمثال قد تختلف أو تتباين للتعبير عن طابعها المحلى الخاص، فقد نجدها تتماثل وتتشابه، وهي حقيقة مهمة مضمونها أن الأمثال في كل مكان تعبر عن الطابع الإنساني، إذ تبلور الخبرة البشرية العامة، لذلك نجد بعض الأمثال تكاد تكون شائعةً ومشتركةً بين الشعوب كافة، على الرغم من تغير أسلوبها وصياغتها ولهجتها، إلا أن المضمون يبقى واضحًا فى بنية المثل[26]. والرمز اللغوي في المثل الشعبي ثابت وقار بالنسبة للجماعة التي تستعمله، بوصفه جزءًا من مجموع ميراث ينتقل عبر الأجيال. ويفرض نفسه على الأجيال اللاحقة التي لا يؤخذ رأيها في استعماله ولا تستطيع تغييره؛ لأنّ المثل منفتح الحضور على الأزمنة والأمكنة.

كما أنّ التشابه الموجود بين الأمثال الشعبية التي تعبرعن صورة المرأة ووضعها ومكانتها يكمن في تشابه الطبيعة الإنسانية بما فيها من خير وشر، فضيلة ورذيلة، حب وكراهية، وفرح وحزن، ويؤدي الانتشار الثقافي دورًا فى انتقال الأمثال الشعبية من مجتمع لآخر ومن ثقافة لأخرى، فاختلاف المجتمعات والثقافات التي تعبر عنها أمثالها الشعبية المحلية، لا تحول دون وجود تشابهات تعكس صورة المرأة ووضعها ومكانتها في المجتمع. فقد استحوذت المرأة على نصيب كبير من الأمثال الشعبية الأردنية والتركية، فكانت محل اهتمام واضح في (الذاكرة الشعبية) بوصفها المصدر الأساسي لها، كما تنوعت أدوار المرأة في المثل الشعبي، بوصفها الزوجة والأم والابنة، ولكل دور أوضاعه، ومواقفه، وأنماط سلوكه، وانعكاساته على نظرة الآخرين والمجتمع له وموقفه منه، إذ تختلف زاوية الرؤية للمرأة باختلاف موقعها ودورها في الحياة، وتتجمع تلك الرؤى في النهاية لتكون صورة كلية عن عالم المرأة، ذلك العالم المتشابك، المتداخل، المحاط بهالات من الغموض، أحيانًا تحجب الرؤية، وتحاول الأمثال أن تكشفه بتغلغلها داخله لتقدم لنا في النهاية صورة للمرأة تكشف لنا عن وضعها ومكانتها في المجتمع. لذلك يدرس الجانب التطبيقي مبحثين هما البنت والأم.

المبحث الأول: البنت وَمَن في مقامها في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية:

---

[22] علي افرفار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، 56.

[23] Zakia iraqui sinaceur : le proverbe et la femme, in langues et linguistique, 9-2002, pp 11-27.

[24] عبد السلام حيمر، مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب، (منشورات الزمن، عدد8 نوفمبر، 1999)، 87.

[25] عبد السلام حيمر، مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب، 88.

[26] زاهي ناضر، أمثالنا العامية: مدخل إلى دراسة الذهنية الشعبية، (بيروت: دار الطليعة، 1996)، 61.

تمثل البنت المرحلة الأولى من مراحل حياة المرأة، وعلى الأسرة أن تغرس مشاعر العزة والكرامة لدى البنت، بحيث تنشأ نشأة سوية مفتخرة بكونها فتاة مسلمة معتزة بدينها وانتمائها الإسلامي؛ كي تكون صاحبة شخصية سوية ناضجة فترضى عن جنسها ولا تشعر بأي إحساس بالدونية؛ لكونها أنثى. وللأسف الشديد فإنّ بعض الأسر في المجتمعات الإسلامية لا تعير أيّ اهتمام لتربية البنت ودعمها نفسيًا، فنجد بعض الآباء والأمهات يفرق بين الولد والبنت في المعاملة، بل إنّ بعضهم يفضل الذكور على الإناث بشكل واضح جلي تستشعر فيه البنت الظلم والغُبن، وتتولد لديها مشاعر سلبية.. تشكِّل في النهاية شخصية سطحية مهزوزة وغير فاعلة ولا مبادرة، وهذا قطعًا يتنافى مع ما يُنتظر منها القيام به في قابل الأيام من أدوار اجتماعية مختلفة، عندما تصبح زوجةً وأمًّا.

كما أنّ تشكيل اتجاهات البنت بشكل تربوي سليم يتسق مع طبيعتها الأنثوية وتكوينها الفطري، الذي يعمق فيها المشاعر والميول والاتجاهات المطلوبة في المرأة المسلمة، بحيث تنشأ محبة للعفة معتزة بكل معاني الطهارة والنقاء والشرف والكرامة، ويترسخ في أعماقها النفور من الانحلال والتفسخ والعري وكل الملوثات الأخلاقية التي يروج لها الإعلام، ويزعم أنها من علامات الرقي والتحضر. لذلك فإنّ تربية شخصية البنت بشكل صحيح متوازن بعيدًا عن التدليل الزائد والقسوة الزائدة والحماية الزائدة... وغير ذلك من الأساليب غير التربوية وغير السوية، وإعطاء البنت الفرص المناسبة لإنجاز بعض المهام بنفسها مع التوجيه والمتابعة وتربيتها على فضيلة حب العمل والرغبة في الإنجاز؛ كي لا تكون شخصية اتكالية تعتمد على غيرها دائمًا، وتكون عبئًا ثقيلاً على أسرتها وزوجها بعد ذلك، فأمثال هؤلاء من النسوة يكنَّ عالة على الآخرين عبئًا على الحياة، بدلاً من أن يكنَّ إضافة لها بحيث تزدهي بهن الحياة وتصبح أكثر بهجة وسعادة. حيث تميل الفتاة بفطرتها التي فطرها الله عليها للرقة والرحمة والعواطف الجياشة، وكل هذه الصفات تؤهلها لدور الأمومة وما يتطلبه من جهود وتضحيات.

إن صورة البنت في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية تعكس التناقضات داخل هذه الصورة. فالفتاة من ناحية هي شديدة الأهمية داخل الأسرة فهي صديقة الأم وشبيهتها "طُب الجَرة على ثمها بِتطلع البنت لأمها"، وهي سند الأم وامتداد لها "من يسعدها زمانها بتجيب بناتها قبل صبيانها".

ومدح المثل الشعبي البنات فقال المثل الأردني:"اللي ما إلُه وَليه مَاله ذُريه" وكذلك دعا المثل الشعبي إلى تدليل البنت فقال "دلل بنتك بتغنيك ودلل ابنك بخزيك". وهذا يشبه المثل التركي[27]:

" kız evi naz evi"

أي "بيت البنات بيت الدلال".

كذلك عندما تحسن العائلة تربية البنت تصبح كالمعدن النفيس الذي يخبئه الناس إلى أوقات الشدة "البنت المربيه ذَهَبه مخَبَيه" و"البنت الحره مثل الذهب بالجَرة".

[27] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, Ankara: Eğiten Kitap, 2012, 426.

وأبو البنات مرزوق بحسنتهن "أبو البنات مَرزوق" و"البنات بسبع حسنات" و"أجر البنات ولا هجرهن" فوجودهن في البيت يجلب البركة، يقول المثل: "بَيت البنات بيت البركات".

وعند مقارنة الولد والبنت "بنت مَليحه ولا ولد فَضيحة"، "واللي ما إلها ابنيه اتجاور أم البنية" كذلك حذرت الأمثال من الإساءة للبنات أو كسر خاطرهن، "خَطية الولايا بِتهد الزوايا" و"إكسر خَاطر مِيه ولا تِكسر خاطر وليه".

أمّا الصورة الأكثر حضورًا في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية فهي الصورة السلبية للبنت؛ فقد أعطى المثل الشعبي منذ لحظة البداية أي من لحظة الميلاد الأولى الأولوية لجنس الذكور؛ فإنجاب البنات غير مطلوب ومقلق لما يُلقي على الأسرة من أعباء كحفظ عفة البنت لحين زواجها؛ يقول المثل:"ما تفرح وليه وإلها إبنيه". ويتضح مما سبق أن المثل يعكس حالة التمييز الواضحة في الأسرة لصالح الذكر الذي تنتظره الأسرة بأسرها، فالأم ترى فيه تحقيقًا لذاتها وتثبيتًا لوجودها مع زوجها وبين أهلها كما في المثل "أم البنت مَسنودة بخيط وأم الولد مسنودة بحيط". كما أنّ ولادة البنت في بعض الأحيان كانت تسبب المتاعب لأمها والأم هي أكثر شخص يتلقى التبعات السلبية لهذا الإنجاب،"ولمَّا قالوا ابنيه إنهَد الحيط عليّه"، و"يا مخلفة بنات يا دَايخه للممات".

وتكاد الأمثال الأردنية والتركية تتفق في مسألة إنجاب الأنثى، فمسؤولية البنت وضعفها وأعباء تربيتها قد اضطلعت بدور رئيس في تشكيل نظرة المجتمع لإنجاب الإناث، ويظهر هذا بجلاء في المجتمع التركي في المثل القائل[28]:

"Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün"

أي " فلتكرم ولتمدح من تلد ولدًا ولتضرب من تلد بنتًا"، وهذا يشبه المثل الأردني "أم الولد بخير وأم البنت بويل". وهذه فكرة غربية لا تمت إلى تعاليم الإسلام بأية صلة.

ويمكن التخفيف عن الأسرة جراء هذه المصيبة التي حلت بهم بأن تكون المولودة جميلة "البنت الحلوه نُص مُصيبه". وفي آثار إنجاب البنات يقول المثل التركي[29]:

" Kız doğuran tez kocar"

أي " من تلد بنتا تشيخ بسرعة" وهذا يشبه المثل الأردني:"هَم البنات للممات ولو عَرايس ومجوزات".

ومهما بذلت الأسرة من جهد أو مال في تربية البنت فلا بد أن يأتي يوم ما تغادر بيت أهلها "البنات مِربطهن خالي". لذلك أوصت الأمثال الشعبية الأنثى بالزواج. وهو علاقة اجتماعية شرعية تضمن ستر البنت وقد بين المثل التركي أهمية الزواج للمرأة فيقول[30]:

"Bir eve bir baca, bir kadına bir koca"

أي " يلزم لكل بيت مدخنة ولكل امرأة زوج "، ويقول المثل الأردني "البنت إن جَرى دَمها أعطيها للي يحمل هَمها".

---

[28] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 472.

[29] أحمد وفيق، منتخبات ضروب أمثال عثمانية، (إسطنبول، 1206هـ)، 224.

[30] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 196.

ويقول المثل التركي[31]:

"At beslenirken, kız istenirken"

أي " (بع) الحصان وقت اشتداد تغذيته وكثرة متطلّباته. و(زوج) البنت وقت طلبها للزواج " أي عليك فعل كل شيء في وقته المناسب واختيار الزوج المناسب لها في الوقت المناسب وهو الوقت الذي يكثر فيه خطابها. فالجميع ينتظر موعد زواجها ليلقي عن كاهله بحملها ومسؤوليتها على كاهل الزوج المرتقب.

ويقول المثل التركي[32]:

" On beşindeki kız, ya erde gerek ya yerde"

أي "بنت الخامسة عشر يجب أن تكون إما عند الزوج أو في القبر". وهذا يشبه المثل الأردني "البنت يا جازتها يا جنازتها" و"البنت يا لزَاجلها يا لقبرها".

ويحث المثل الشعبي الأردني والد البنت على اختيار زوج لها "اخطب لبنتك قبل ما تخطب لابنك" و" دور لبنتك قبل ما تدور لابنك " لأنَّ زواج البنت سترة. وهذا يشبه المثل التركي[33]:

" Kısmet Gökten Zembille İnmez"

أي "القدر أو القسمة لا تنزل من السماء بوعاء".

ومفهوم القدر والقسمة والنصيب ثابت في المجتمعين التركي والأردني، يوضح المثل الآتي أن القسمة تبحث عن صاحبها[34]:

"Kismetin seni arar bulur!"

أي " قسمتك تبحث عنك وتجدك ". ويقابله المثل الأردني " الشرايا لقايا والجيزات بخوت".

وتواجه الفتاة التي تخلّف عنها الزواج مشكلات اجتماعية كبيرة، فالمجتمع ينظر إليها بنظرات غير ودودة، وكأنه يحملها مسؤولية العنوسة، ويلقي بها في دائرة اللوم حتى تقبل بمن يطرق بابها، ولو كان غير كفء. يقول المثل الأردني: "جوز من عود ولا القعود".

وهذا يشبه المثل التركي[35]:

" Koca olsun cüce olsun"

أي " فليكن لي زوج وليكن قزمًا"

ويقول المثل الأردني: "الرجَّال لو بيجيب فحمه هو بالبيت رحمه".

---

[31] Çotuksöken, Yusuf, Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004, 18.

[32] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 475.

[33] Çotuksöken, Yusuf, Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 48.

[34] محمد سعيد تكه زاده، ضروب أمثال تركية، (دار سعادت، 1311ه)، 252.

[35] محمد سعيد تكه زاده، ضروب أمثال تركية، 252.

ويقابله المثل التركي:

" Horoz kadar kocam olsun, kümes kadar evim"

أي " فليكن لى زوج بحجم الديك ومنزل بحجم الحظيرة ".

إن المرأة في الأمثال الشعبية لا تستمدُ مكانتها من ذاتها بل من خلال انتمائها إلى عائلة معينة، لذلك ينصح المثل بالزواج من بنات الأصول، يقول: "خذ بنت الأصل ولا تهاب الخسارة"، و"اللي راسها بتوجعها صيت أبوها بينفعها"، و"دور مع الأيام لو دارت وخذ بنت الأجاويد لو بارت"، و"ما بدنا زينة خد بدنا زينة جد"، و"بنت الأكابر غاليه لو كانت جاريه" و"اللي ما بتنفقها خدودها بنفقوها جدودها".

وهذا يتفق مع المثل التركي القائل[36]:

" Anası soğan babası sarımsak, kendi gülbeşeker olmaz ya"

أي "أمه البصل وأبوه الثوم فلن يكون منه مربى الورد". بمعنى أنّ الأصل الطيب هو الغَلَّاب، وسيطبع أفراد العائلة بحسن الخُلُق والسلوك. ولا يُتوقّع حصول ذلك الأصل صدفة بدون استقرار في النسب وتوارث في الأصل.

المبحث الثاني: الأم وَمَن في مقامها في الأمثال الشعبية الأردنية والتركية:

لا شكَّ أنَّ للأم دورها الأكبر وأثرها الإيجابي الفعَّال في بناء المجتمع؛ إذ تنعكس صفاتها وسلوكيَّاتها على أولادها. و"بقدر ما تكون عليه الأم من شخصيَّة صالحة ووعي متكامل يكون ولدها عنصرًا صالحًا، ومثمرًا في البيئة التي يعيش فيها، تجسيدًا لِما استمدَّه من روح أمِّه وسلوكها من طاقات خيِّرة، وقدرات خلَّاقة "[37].

يكتسب دور الأم احترامًا تفتقده المرأة في الأدوار الأخرى للمرأة ومن هذه الأمثال التي تعطي الأم قيمة كبرى في حياة الأسرة "ريحة الأم بِتلَم" و"الأم بِتعشعش والأب بِيطفش" و"اللي مَاله أم يروح بِنطم" و"اللي ما له أم حالته بتغم" و"ما يتيم إلا يتيم الأم" و"إذا انصَلحت الأم انصلحت العِيلة". ومن هنا نلاحظ أن وضع المرأة لا يكتمل إلا بالأمومة، وهو ما يُكسبها السلطة والاحترام في الأسرة والمجتمع. ووجود المرأة في البيت يجلب له السكينة والطمأنينة ويُسعد من في البيت، وهذا نعرفه بالتجربة ولا ينكره أحد. وأكبر شهادة له قول رسول الله صلى الله عليه وسلم:" الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَخَيْرُ مَتَاعِ الدُّنْيَا الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ "[38]. فهي من تملأ البيت دفئًا بوجودها وحنانها. وهي من تسأل عن كل فرد في العائلة، ويلطِّف عبير حنانها جو الأسرة.

ورعاية الأم للأطفال لا تقف عند حد الحماية البدنية فقط، بل تمتد للرعاية المعنوية. فتوجيه الأم لأطفالها يساعد على نشوئهم بصحة نفسية جيدة، حيث تحبوهم بالحنان والمحبة والرفق. وكذلك تحيطهم بالرعاية العلمية والأدبية. وهي من تغرس فيهم القيم الإسلامية وأصول التوحيد والإيمان بالله والتخلق بمكارم الأخلاق والآداب السامية.

---

36 أحمد وفيق، منتخبات ضروب أمثال عثمانية، 28.

37 عبد الأمير الجمزي، المرأة في ظل الإسلام "دراسة عامة"، (بيروت دار البلاغة، 1992)، 165.

38 مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري(261هـ)، صحيح مسلم، ترتيب وترقيم الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر، مكتبة عباد الرحمن، ط2، 2008م). حديث رقم (1467)، ص396.

ولا جرم أن مكانة الأم عند أبنائها لا تدانيها مكانة، فتعلق الأولاد والبنات بالأم أمر فطري نظرًا للدور المحوري والتضحيات التي لا تحصى التي تقدمها الأم لهم طول حياتها، ولذا فحق الأم كحق الله وحبها لا يساويه حب وهذا ما يقول المثل التركي [39]:

"Ana hakkı Tanrı hakkı"

أي "حق الأم كحق الله".

وهذا يشبه المثل الأردني: "إذا اِنصَلحت الأم اِنصَلحت العِيلة".

يقول المثل التركي في تعظيم مكانة الأم[40]:

"Ağlarsa anam ağlar, başkası (kalanı) yalan ağlar "

أي " لو هناك باكية فهي أمي، أما الآخرون فيدعون البكاء "ويقابله في المثل الأردني:

"مِيت عين تبكي ولا عين أمي تبكي "

ويقول المثل التركي[41]:

"Ana gibi yar, vatan gibi diyar olmaz "

أي " لا يوجد حبيب مثل الأم ولا ديار مثل الوطن". وهذا يشبه المثل الأردني: "إذا ماتت أمك وأبوك مات كل اللي بحبوك".

ويقول المثل التركي:

"Anne duası alanın sırtı yere gelmez"

وهذا يشبه المثل الأردني: "اللي ما له أم حالته بتغم"، "اللي ماله أم يروح ينطم"، "ما يتيم إلا يتيم الأم".

لا ريب أن الأم من أهم الشخصيات التي يجب على الخاطب السؤال عنها، وفي هذا الأمر اتفق المثل التركي والأردني، فهي الأصل الذي خرج منه هذا الفرع فالمثل التركي يقول[42]:

" Anasina bak kizini al"

أي " انظر إلى الأم وخذ بنتها " ويقابله المثل الأردني " طُب الجرة على ثمها بتطلع البنت لأمها".

ويقول التركي[43]:

---

[39] Çotuksöken, Yusuf, Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 16.

[40] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 93.

[41] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 126.

[42] أحمد وفيق، منتخبات ضروب أمثال عثمانية، 28.

[43] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 129.

" Ananin bahti kizina"

أي " حظ الأم لبنتها " المعنى المقصود هو أن البنت مثل أمها في كل شيء حتى في الحظ.

لا شك أن إنجاب الذرية يعد من الأسباب الرئيسة للزواج، فيشبهون الأبناء بالثمار فيقولون [44]:

"Cocuksuz kadmn meyvesiz agag gibidir "

أي " المرأة بلا ولد كالشجرة بلا ثمرة"

وهذا يشبه المثل الأردني: "المرأة بلا أولاد زي الخيمة بلا أوتاد".

أي إن المرأة العاقر لا تستطيع الصمود أمام تقلبات الزمن، فالأولاد مثل أوتاد الخيمة، ضمانة لاستقرارها، مهما كانت قوة الظروف المعاكسة.وانطلاقا مما سبق يتضح أن وجود المرأة في بيت الزوجية لا يعني شيئا دون إنجاب الأولاد.فاندماج المرأة رهين بالإنجاب. ولعل أكثر الزوجات عرضة للطلاق هي المرأة التي لا تنجب حتى ولو لم تكن هي المسؤولة عن عدم الإنجاب. يقول المثل الأردني:"شجره بلا ثمر قطعها حلال

وقد وصفت الأمثال العلاقة بين الأم والابن بصورة مختلفة تماما عن علاقتها بالبنت، فالابن بالنسبة للأم هو الحائط الذي تستند عليه منذ ولادته، فهو من يثبت أركان بيتها ويعلى من شأنها في الأسرة، وفي ذلك قالوا: " أم البنت مسنودة بخيط وأم الولد مسنودة بحيط (بحائط)".

بالطبع إن إنجاب الولد المنتظر يؤدي إلى فرحة الجميع به ففي المثل التركي ترجو المرأة لولد لو كان مجنونا فيقول[45]:

" Oğlan olsun deli olsun, ekmek olsun kuru olsun "

أي " فليكن لدي ولد وليكن مجنونا وليكن لدي خبز وليكن قديدا " فكلاهما يكفي وجوده نظرًا للحاجة الماسة إليه فالولد لاستمرار النسل والخبز لاستمرار الحياة حتى وإن كان الولد جنونًا والخبز جافًا يابسًا، فوجوده يكون كافًيا.

وهذا يشبه المثل الأردني: "المرة اللي ما بتجيب صبي حصِيرة البيت أحسن منها". و"أم البنت مَسنودة بخيط وأم الولد مسنودة بحيط".

والطفل هو أجمل مخلوق في عين أمه مهما كان شكله وهذا ثابت في الأمثال التركية والأردنية ومنه[46]:

" Kuzguna Yavrusu Şahin (Anka, Güzel) Görünür"

أي " الغراب يرى صغيره شاهين (عنقاء، جميل) " ويقابله في الأمثال الأردنية " القرد في عين أمه غزال".

---

[44] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 231.
[45] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 472.
[46] Çotuksöken, Yusuf, Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, 50.

وإذا استمر هذا الزواج وأنجبت من خلاله، فالخوف ينتاب الأسرة أن تعود لها وأطفالها معها «جوزناها حتى نرتاح من بلاها راحت وجَابت عَشره معاها". و"نِيال من عاش بَلاهن وخلص من بلاهن". و"اللي اتموت ابنيته من صَفَات نِيته" و"إن مَاتت وليتك من صَفَات نيتك".

في حين يتفرّغ الولد للهو والتمتع خارج البيت. فالولد يسمح له بمغادرة البيت دون قلق أو خوف عليه أما البنت فهي في البيت لا يسمح لها بمغادرته إلا للضرورة "البنت ورا الباب والولد ببغداد".

وفي الأمثال الشعبية يتم الإساءة للنساء كبيرات السن؛ فهن قادرات على المكر والدهاء وقسوة القلب وإيقاد نار الفتن في كل مكان، كما في الأمثال:"المره إن كبرت يكبر برها ويكبر شرها" و"مثل عجوز السو" التي تجلب الأذى لأهلها.

فالمثل الشعبي لم يترك أي صفة سيئة إلا وألصقها بالمرأة العجوز. فالرجل مهما كبر في السن فلا يوجد أي شي يمنعه من الزواج من فتاة صغيرة السن "إن شبنا خذينا شابات وإن شابن غدن شنابه" فكأن الزمن هنا يؤثر في المرأة فقط، وليس له أي تأثير على الرجل. وهذا يشبه المثل التركي الذي يقول[47]:

" Er kocarsa koç olur, karı kocarsa hiç olur "

أي " إذا كبر الرجل يكون كبشًا، وإذا كبرت الزوجة تكون صفرًا ".

ومع ذلك، فثمة صور مشرقة للمرأة ذات العقل الراجح والشخصية المتزنة المتوازنة. وتمتلىء أمثال هذه الصور بشحنات عاطفية، تحيط بكثير من القضايا الخاصة بالأسرة كما في المثل:"غير الأم ما بتلم". فبدونها يتناثر عقد الأسرة.

الخاتمة

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج منها:

-تكمن خصوصية الأمثال بوصفها مرآة صادقة تعكس صورة الجماعة المعبرة عنها، إلا أن هذه السمة لا تحول دون اتّسامها بالعمومية، بمعنى أن الأمثال قد تختلف أو تتباين للتعبير عن طابعها المحلي الخاص، فقد نجدها تتماثل وتتشابه، وهي حقيقة مهمة مضمونها أن الأمثال في كل مكان تعبر عن الطابع الإنساني.

-إن الرمز اللغوي في المثل الشعبي ثابت وقار بالنسبة للجماعة التي تستعمله، بوصفه جزءًا من مجموع ميراث ينتقل عبر الأجيال. ويفرض نفسه على الأجيال اللاحقة التي لا يؤخذ رأيها في استعماله ولا تستطيع تغييره؛ لأنّ المثل منفتح الحضور على الأزمنة والأمكنة.

-استحوذت المرأة على نصيب كبير من الأمثال الشعبية الأردنية والتركية، بوصفها المصدر الأساس لها، وتنوعت أدوار المرأة في المثل الشعبي، بوصفها الزوجة والأم والابنة.

[47] Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, 296.

-رسمت الأمثال الأردنية والتركية صورًا للمرأة عبّرت عن واقعها ونظرة المجتمع لها خلال مراحلها العمرية المختلفة، وظهر لهذه الصورة جانبان أولهما إيجابي يشير إلى الصفات الحسنة في المرأة فيرفع من شأنها ومكانتها، والآخر سلبي يشير إلى الصفات السيئة في المرأة ويحطّ من شأنها.

-تتطابق الأمثال الشعبية الأردنية والتركية من حيث المضمون، فعند قراءة الأمثال نجد تطابقًا كبيرًا في المعنى، على الرغم من اختلاف اللغة فقد اضطلعت وحدة الدين والتاريخ والثقافة والقرب المكاني بصنع هذا التطابق.

-يكشف البحث عن أن الأمثال أدّت دورًا كبيرًا في إفقاد المرأة الثقة بنفسها، وذلك بالعمل على إظهار الفوارق بين المرأة والرجل، وتصويرها على أنها كائن ضعيف يحتاج إلى حماية الرجل على الدوام، الأمر الذي يؤدي حتمًا إلى تفوّق الرجل عليها.

-تركز الأمثال على الصورة العاطفية للمرأة أكثر من تركيزها على الصورة العقلانية. وتقع مسؤولية ذلك على المرأة نفسها أكثر من الرجل، ذلك أن المرأة قد قبلت بالوضع الذي صنعه الرجل، ونقلت ذلك إلى الأولاد والبنات.

-إن النهوض بأوضاع المرأة لا يقتضي فقط التركيز على العوامل الاجتماعية والسياسة والقانونية، بل الاهتمام أيضًا بتغير الذهنيات أي من خلال تغيير الثقافة ولاسيما الثقافة الشعبية التي تؤطر سلوكات الإنسان.

المقترحات:

في ضوء نتائج الدراسة فإن الباحث يوصي بالآتي:

-وضع خطة شاملة تهدف إلى تصحيح النظرة النمطية الخاطئة عن المرأة من خلال مراجعة شاملة للقوانين والأنظمة والتعليمات لإزالة كافة مظاهر التمييز ضد المرأة.

-توعية المرأة بخطورة إسهامها في تشويه صورتها من خلال استخدامها المتكرر للأمثال التي تحط من قدرها، فما زال على المرأة دور كبير في تصحيح نظرة الرجل عنها.

-تضمين المناهج المدرسية صورًا إيجابية عن المرأة من خلال الأدوار المختلفة التي تقوم بها المرأة.

-نشر الأمثال الشعبية التي ترفع من مكانة المرأة في وسائل الاتصال المسموعة والمقروءة والمرئية، ووسائل التواصل الاجتماعي المتنوّعة، لترسيخ الأمثال الإيجابية ومسح الأمثال السلبية.

مراجع الدراسة

إبراهيم نمر، صوت التراث والهوية: دراسة في التناص الشعبي في شعر توفيق زيّاد، مجلة جامعة دمشق، المجلد 24، العدد الأول والثاني، 2008م.

أحمد وفيق، منتخبات ضروب أمثال عثمانية، إسطنبول، 1206هـ.

توفيق أبو علي، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، بيروت: دار النفائس، ط1، 1988.

رشا مصلح وآخرون، صورة المرأة في الصحف الفلسطينية الثلاث: دراسة تحليلية مقارنة، بانوراما: المركز الفلسطيني لتعميم الديمقراطية وتنمية المجتمع، 2003م.

زاهي ناضر، أمثالنا العامية: مدخل إلى دراسة الذهنية الشعبية، بيروت: دار الطليعة، 1996.

الزمخشري، محمود بن عمر (ت538هـ)، المستقصى في أمثال العرب، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1987م.

سليم عرفات المبيض، الجغرافيا الفلكلورية للأمثال الشعبية الفلسطينية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

سليم عرفات المبيض، ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، بيروت: دار الفكر.

عبد الأمير الجمزي، المرأة في ظل الإسلام "دراسة عامة"، بيروت دار البلاغة، 1992.

عبد السلام حيمر، مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب، منشورات الزمن، عدد8 نوفمبر، 1999.

عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية، دمشق: دار الفكر، ط1، 1988.

علي افرفار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي والعلماني، بيروت: دار الطليعة، 1996.

الفارابي، أبو إبراهيم إسحق بن إبراهيم، ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار عمر، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1976.

فاطمة يوسف العلي، المرأة في المأثورات الشعبية الكويتية، مجلة البيان-عدد355 فبراير، 2000.

فوزي العنتيل، بين الفلكلور والثقافة الشعبية، القاهرة: دار الهلال للطبع والنشر، 1972.

فوزي قديح، مُنتخب الأمثال الشعبية الفلسطينية، القدس: اتحاد الناشرين الفلسطينيين، 2006م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم(ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر، ومراجعة عبد المنعم خليل، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003م.

محمد سعيد تكه زاده، ضروب أمثال تركية، دار سعادت، 1311هـ.

محمد شمس الدين مجدي، المثل الشعبي، المغرب، مجلة المناهل، العدد 64-65، 2001.

محمود خليل أبو دف، القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية، دراسة تحليلية من منظور إسلامي، الأردن، جامعة اليرموك، ورقة عمل مقدمة لمؤتمر القيم والتربية في عالم متغير المنعقد بكلية التربية والفنون في الفترة 27-1999/7/29.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري(261هـ)، صحيح مسلم، ترتيب وترقيم الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، مكتبة عباد الرحمن، ط2، 2008م.

الميداني، أحمد بن محمد(ت: 518هـ). مجمع الأمثال، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصريّة، 2009.

نادية العشيري، صورة المرأة بين الأمثال الأندلسية والأسبانية دراسة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية -مكناس، عدد 10-1996.

يسرى عرنيطة، الفنون الشعبية في فلسطين، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1997م.

Akyalçın, Necmi, Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük, Ankara: Eğiten Kitap, 2012.

Çotuksöken, Yusuf, Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, Istanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004.

Zakia iraqui sinaceur : le proverbe et la femme, in langues et linguistique, 9-2002.

نفي الزمن في اللهجة الأردنية

دراسة وصفية

Mahmud KADDUM[1]
Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY[2]

ملخص

تعد ظاهرة وجود اللهجات إلى جانب العربية الفصحى، ظاهرة لغوية في جميع دول العالم، ولكل منهما مجالاتها واستعمالاتها. واللهجة ما هي إلا طريقة الحديث التي يستخدمها السواد الأعظم من الناس، وتجري بها كافة تعاملاتهم الشفوية، وهي عادة لغوية في بيئة خاصة، تكون هذه العادة صوتية في غالب الأحيان، أمّا الفصحى فهي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وهي لغة الحديث النبوي الشريف والتراث العلمي والأدبي للأمة العربيّة. واللهجات العربية تتصف بمجموعة من الخصائص، منها ما هو كليٌّ ينطبق على كل اللهجات، ومنها ما هو خاصٌّ، قد تتميّز به لهجة دون أخرى، بحسب أوضاعها والمجموعات التي تتكلّمها، وتذكر المراجع أن أصول اللهجات الحديثة تعود إلى لهجات العرب القديمة؛ أي إنّ الكثير من الظواهر اللهجيّة القديمة مستعملة في اللهجات الحديثة. واللهجة الأردنية خاصة من بين اللهجات العربية الشامية التي تتسم بصفات مختلفة من حيث البنية النحوية والصرفية، وتختلف التراكيب المستخدمة في اللهجة الأردنية خاصة في نفي الأفعال عن العربية الفصحى صوتيا ونحويا، وفي هذه الدراسة يتم مناقشة تصريف النفي في الماضي والمضارع والمستقبل في اللهجة الأردنية. تتناول هذه الدراسة مسألة نفي الزمن في اللهجة الأردنية، فاللهجات العربية المتعددة تظهر اختلافات متفاوتة في نفي الزمن، كما أن التراكيب المستخدمة لنفي زمن الماضي والمضارع والمستقبل في اللهجة العربية الأردنية لها خصائص مختلفة عن اللغة العربية الفصحى؛ على سبيل المثال يستخدم في نفي زمن المضارع (ما) في بداية الفعل، إضافة إلى (مش) لنفي الزمن الحالي والمضارع المستمر على سبيل المثال فإن التعبيرات (ما بَحكِي) (أنا لا أتكلم) أو (مش رايح) (أنا لا أذهب) شائعة جدا، وفي العادة تأتي سابقة النفي قبل الفعل ويمكن أن تتغير وفقًا لزمن الفعل، ولنفي زمن المستقبل يتم استخدام الفعل المساعد "راح" مع الحرف (ما)؛ على سبيل المثال فإن التراكيب مثل (ما رَاحْ آجِي) (لن آتي) أو (مِش رَاحْ أكتب) (لن أكتب) شائعة في اللهجة الأردنية، تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن السمات البنيوية للهجة الأردنية من خلال دراسة استخدام هياكل النفي في الزمن في اللهجة العربية الأردنية بشكل مفصل، كما تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن جوانب اختلاف اللهجة الأردنية عن اللغة العربية الفصحى من خلال دراسة صيغ النفي للأزمنة في هذه اللهجة، وتهدف الدراسة إلى تحليل السمات اللغوية لهذه البنى المستخدمة في اللهجة الأردنية ومقارنتها مع اللغة العربية الفصحى للكشف عن الاختلافات البنيوية في اللهجة وتقديم الأمثلة عليها، خاصة أن تحليل مثل هذه الظواهر اللغوية يساعد في

[1] Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, mkaddum@bartin.edu.tr, ORCID:0000-0002-9636-4903
[2] Doç. Dr., Kahramanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, emadelarabiya@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8163-9225

فهم كيفية تطور اللغة وتفاعلها مع البيئة الاجتماعية والثقافية، كما يُبرز هذا النوع من الدراسات أهمية اللهجات في الحفاظ على التنوع اللغوي داخل المجتمعات الناطقة بالعربية.

الكلمات المفتاحية: اللهجة الأردنية، اللهجات العربية، نفي الزمن، الماضي، المضارع.

NEGATION OF TENSE IN THE JORDANIAN DIALECT A DESCRIPTIVE STUDY

Abstract

The phenomenon of the existence of dialects alongside Classical Arabic is a linguistic phenomenon in all countries of the world, and each has its own areas and uses. A dialect is nothing but the way of speech used by the vast majority of people and all their oral dealings, and it is a linguistic habit in a special environment, and this habit is often phonetic, while Classical Arabic is the language in which the Holy Qur'an was revealed, the language of the Prophet's speech and the scientific and literary heritage of the Arab nation. Arabic dialects are characterised by a set of characteristics, some of which are universal and apply to all dialects, and some of which are special, which may be distinguished by one dialect without another, according to their situations and the groups that speak them, and references mention that the origins of modern dialects go back to the ancient Arabic dialects; that is, many ancient dialectal phenomena are used in modern dialects. The structures used in the Jordanian dialect, especially in the negation of verbs, differ from Classical Arabic phonetically and grammatically, and in this study, the conjugation of negation in the past, present, and future in the Jordanian dialect is discussed. This study examines the structure of negation across tenses in the Jordanian dialect. Different Arabic dialects exhibit varying patterns in the negation of tense, and the constructions used to negate past, present, and future tenses in the Jordanian Arabic dialect possess distinct characteristics compared to Modern Standard Arabic (MSA). For instance, in negating the present tense, both "ما" and "مش" are used. For example, expressions such as "ما بحكي" (I am not talking) or "مش رايح" (I am not going) are very common. Typically, the negation marker precedes the verb and may vary according to the tense of the verb. For negating the future tense, the auxiliary verb "راح" is used in conjunction with "ma." For instance, constructions like "ما راح ييجي" (I will not come) or "مش راح أكتب" (I will not write) are prevalent in the dialect. This study aims to uncover the structural features of the Jordanian dialect by examining the use of negation structures across tenses in detail. Additionally, examples of how the dialect is used in daily life are provided, and comparisons are made with Modern Standard Arabic. The study seeks to reveal various aspects of the Jordanian dialect in contrast to Modern Standard Arabic by analyzing the

forms of negation for tenses in this dialect. It also aims to analyze the linguistic features of these structures used in the Jordanian dialect and compare them with Modern Standard Arabic to highlight the structural differences in the dialect. Analyzing such linguistic phenomena helps in understanding how language evolves and interacts with its social and cultural environment. Furthermore, this type of study underscores the importance of dialects in preserving linguistic diversity within Arabic-speaking communities.

Keywords: Jordanian Dialect, Arabic Dialects, Negation of Tense, Past, Present.

مقدمة

ظهرت اللغة العربية منذ آلاف السنوات، فأقدم الأشعار التي وصلت لنا تدل على شكل فني متكامل مما يؤكد وجود قصائد شعرية أخرى سبقت هذا، وهي ما لم تصل إلينا، وقد ظهرت اللغة العربية في العديد من القبائل، ونتيجة للبعد الجغرافي وللعديد من الأسباب الأخرى تنوعت ألفاظ القبائل واختلفت بعض الأساليب وهو ما كان واضحا جليا منذ القدم، وقد زاد هذا الاختلاف واتسع، ومع تقدم الزمن انقسمت اللغة العربية إلى العديد من اللهجات المختلفة نتيجة تطورها التاريخي والجغرافي.

وتعد ظاهرة وجود اللهجات إلى جانب العربية الفصحى، ظاهرة لغوية في جميع دول العالم، ولكل منهما مجالاتها واستعمالاتها. واللهجة ما هي إلا طريقة الحديث التي يستخدمها السواد الأعظم من الناس، وتجري بها كافة تعاملاتهم الشفوية، وهي عادة لغوية في بيئة خاصة، تكون هذه العادة صوتية في غالب الأحيان، أمّا الفصحى فهي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وهي لغة الحديث النبوي الشريف والتراث العلمي والأدبي للأمة العربيّة. واللهجات العربية تتصف بمجموعة من الخصائص، منها ما هو كليٌّ ينطبق على كل اللهجات، ومنها ما هو خاصٌّ، قد تتميّز به لهجة دون أخرى، بحسب أوضاعها والمجموعات التي تتكلّمها، وتذكر المراجع أن أصول اللهجات الحديثة تعود إلى لهجات العرب القديمة؛ أي إنّ الكثير من الظواهر اللهجيّة القديمة مستعملة في اللهجات الحديثة.

واللهجة الأردنية خاصة من بين اللهجات العربية الشامية التي تتسم بصفات مختلفة من حيث البنية النحوية والصرفية، وتختلف التراكيب المستخدمة في اللهجة الأردنية خاصة في نفي الأفعال عن العربية الفصحى صوتيا ونحويا، وفي هذه الدراسة يتم مناقشة تصريف النفي في الماضي والمضارع والمستقبل في اللهجة الأردنية.

1-الزمن

يُشكّل مفهوم "الزمن" في اللغة العربية محورًا أساسيًا لفهم بنية الأفعال ودلالاتها، وإذا ألقينا نظرةً على بعض المعاجم العربية بحثًا عن مادة(ز-م –ن) لاحظنا أن دلالة كلمة (زَمَن) وردَتْ قريبة في المعنى من كلمة(زَمَان)، وهما يعنيان الوقت؛ فالجوهري(ت: 393ه) يقول في تعريف الزمن:" الزمن والزَّمان اسمٌ لقليل الوقت وكثيره، ويجمع على

أزْمان وأزمنة وأَزْمُن"[3]، وعند ابن فارس(ت: 395ه):"الزاء والميم والنون أصل واحد يدل على وقت من الوقت. من ذلك الزمان، وهو الحين، قليله وكثيره. يقال زمانٌ وزمن، والجمع أزمانٌ وأزمنة"[4]. وقد وافق ابن منظور(ت: 711ه) الجوهريَّ في تعريفه بقوله:"الزمن والزمان: اسم لقليل الوقت وكثيره...، و الجمع: أزمُن، وأزمان، وأزمنة" [5].

ومن خلال المصادر السابقة يتضح أن الزمن والزمان يستخدمان عند الإشارة للوقت عامة سواء طال أم قصر، وهو ما يتوافق مع الاستعمال السائد في اللغة العربية الفصحى، على أن استخدام الزمن في اللهجة قد يحمل فروقا دقيقة في الدلالة، كما قد يرتبط بتراكيب لغوية خاصة تختلف عن الفصحى، وهو ما نجده بالفعل في الفرق بين العربية الفصحى واللهجة الأردنية خاصة في النفي، بينما تستند الفصحى إلى أدوات نفي متعددة مثل (لم، لن، ليس، ما)، نجد أن اللهجة الأردنية تتبنى أنظمة أبسط وأكثر مرونة في التعامل مع الزمن المنفي.

يقول تمام حسان:"ونقصد بالزمان الوقت الفلسفي الذي ينبني على الماضي، والحاضر، والمستقبل. ويعتبر قياسا لكمية تجربة في الرياضة، أو الطبيعة، أو الفلسفة، ويُعبَّر عنه بالتقويم، أو الإخبار عن الساعة، وتتوجه إليه النظرية المعروفة بنظرية (حدّ السكين) التي تقول إن الزمان إما ماض، أو مستقبل، ولا وجود للحاضر. ويقابله في الإنجليزية كلمة (Time). ونقصد بـالزمن الوقت النحوي الذي يُعبَّر عنه بالفعل الماضي والمضارع، تعبيرا لا يستند إلى دلالات زمانية فلسفية، وإنما ينبني على استخدام القيم الخلافية بين الصيغ المختلفة، في الدلالة على الحقائق اللغوية المختلفة، ويقابل الزمن في الإنجليزية كلمة Tense" [6].

يُقدّم تمام حسان من خلال هذا الطرح تمييزًا جوهريًا بين مفهومي الزمان (Time) والزمن (Tense)، إذ يُحيل الأول إلى البعد الفلسفي والفيزيائي للوقت، بينما يُعنى الثاني بالبنية اللغوية للأفعال في سياقها النحوي، ويكتسب هذا التمييز أهمية خاصة عند دراسة نفي الأزمنة في اللهجة الأردنية، حيث يبرز التفاعل بين البعد الفلسفي للزمن والأنظمة اللغوية التي تعكسه في الاستعمال الفعلي، في الزمن النحوي يتم التركيز على كيفية استخدام الأفعال (المضارع والماضي والمستقبل) للتعبير عن الزمن دون الاعتماد على دلالات فلسفية عميقة، وفي اللهجة الأردنية يصبح الزمن النحوي أكثر مرونة وبساطة مقارنة باللغة العربية الفصحى، مما يسمح باستخدام أدوات النفي بشكل مختلف لتلبية احتياجات التواصل اليومي.

أظهر تمام حسان في طرحه أن هناك ما يمكن أن نطلق عليه نظرية (حد السكين) وتحديات تحديد الحاضر؛ حيث يُنظر إلى الزمن على أنه لحظة انتقالية بين الماضي والمستقبل، ما يجعله غير قابل للتثبيت زمنيًا، إلا أن الأمر مختلف في اللهجة الأردنية إذ إن هناك صيغة تعبر عن اللحظة الحالية للزمن يمكن أن نطلق عليها (الزمن الحالي) وصيغة أخرى عند التعبير عن العادات، أو ما يمكن أن نطلق عليه (المضارع المستمر) على أن أثر هذه النظرية يظهر في صعوبة تمييز المضارع المستمر بوضوح عن المضارع البسيط عند

---

[3] إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تَحقيق أَحْمَد عَبْدُ الغَفُورِ (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، 2131/5.

[4] أَحْمَدُ بْنُ فَارِس، مقاييس اللغة، تَحْقِيق: عَبْدُ السَّلَامِ هَارُون (القاهرة: دار الفكر، 1972)، 22/3.

[5] أَبُو الفَضْلِ جَمَالُ الدِّينِ بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر للنشر والتوزيع، 1997)، 199/13.

[6] تمام حسان، مناهج البحث في اللغة (القاهرة: مَكْتَبَةُ الأَنْجْلُو المِصْرِيَّة، 1990)، 211.

النفي، إذ يتم التعبير عنه بطرائق متعددة؛ مثل: ما بكتب (أنا لا أكتب الآن)، مش كاتب (أنا لست في حالة الكتابة)، هذا التنوع يشير إلى أن مفهوم "اللحظة الراهنة" يتم تأطيره نحويًا وفقًا لسياق الجملة والمعنى المقصود في إطار الحديث في اللهجة.

2-اللهجة

تنص المعاجم العربية على أن اللهجة هي اللسان أو طرفه أو جرس الكلام، أو هي اللغة التي جبل عليها الإنسان فاعتادها ونشأ عليها[7]. يقال لَهِج بالأمر لَهجًا: أولع به واعتاده، واللهْجَة بسكون الهاء وفتحها، والفتح أعلى- طَرَف اللسان - وجرس الكلام ؛ يقال: فلان فصيح اللهْجَة واللهَجةَ، وهي لغته التي جبل عليها فاعتادها، ونشأ عليها. والفصيل يلهج أمه: إذا تناول ضرعها يمتصه، ولَهِجَت الفصال: أخذت في شربه اللبن، ولَهِج الفصيل بأمه يلْهَج: إذا اعتاد رضاعها، فهو فصيل لاهج[8].

وممَّا سبق يتضح لنا أن مادة (ل.ه.ج) تدور حول اعتياد الشيء ولزومه والمثابرة عليه. يقول ابن فارس:"اللام والهاء والجيم أصل صحيح يدل على المثابرة على الشيء وملازمته، وأصل آخر يدل على اختلاط في أمره"[9].

أمَّا اللهجة في الاصطلاح فهي عبارة عن:"مجموعة من الصفات اللغوية، تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة"[10]. واللَّهجات علم من علوم اللغة، وإن لم يذكره القدماء ضمن علومها، وهو على ما قرره مجمع اللغة العربية بالقاهرة:"علم يدرس الظواهر والعوامل المختلفة المتعلقة بحدوث صور من الكلام في لغة من اللغات"[11].

واللَّهجة بهذا المعنى الاصطلاحي يصح أخذها من لهج بمعني امتصّ؛ لأنَّ الإنسان يتلقي اللغة من مخالطيه،كما يتلقي الفصيل اللبن من أمِّه، كما يصح أخذها من لهج بمعنى أولع؛ لأنَّ مداومة المتكلم النطق على منحي معين فكأنه أولع بذلك النطق، فلم يعدل عنه إلى غير، وكلا الاشتقاقين يناسب المقام الذي نحن بصدده[12].

أما في الاصطلاح فهي "مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات، لكل منها خصائصها، ولكنها تشترك جميعا في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تيسر اتصال أفراد هذه البيئات بعضهم ببعض، وفهم ما قد يدور بينهم من حديث فهمًا يتوقف على قدر الرابطة التي تربط بين هذه اللهجات، وتلك البيئة الشاملة التي تتألف من عدة لهجات هي التي اصطلح على تسميتها باللغة"[13].

---

[7] الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، 1185/2. ابنُ فارِس، مقاييس اللغة، 214/5. ابن منظور، لسان العرب، 359/3.

[8] ابن منظور، لسان العرب، 359/3-360.

[9] ابنُ فارِس، مقاييس اللغة، 214/5.

[10] إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية (القاهرة: مَكْتَبَةُ الأَنْجْلُو المِصْرِيَّة، 1995)، 16.

[11] محَمَّد أَحْمَد خاطر، فِي اللَّهجاتِ العَرَبِيَّةِ (القاهرة: مَطْبَعَة الحُسَيْن الإِسْلامِيَّة، 1979)، 5.

[12] إِبْرَاهِيم نجا، اللَّهجاتُ العَرَبِيَّة (الكُوَيْت: دَارُ الظَّاهِرِيَّة، 2021)، 10.

[13] إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 17.

ومن ثم فالعلاقة بين اللهجة واللغة هي علاقة الخاص بالعام أو الفرع بالأصل، غير أن اللغويين العرب القدماء حين أشاروا إلى الفروق بين لهجات القبائل العربية لم يستعملوا مصطلح اللهجة بهذا المفهوم، إنما كانوا يستعملون مصطلح "لغة" أو "لُغيّة"، ولعل السبب في ذلك أنهم لم يتوفروا على دراسة لهجة كاملة من لهجات القبائل التي كان يتكلمها الناس في حياتهم العادية، إنما كانت ملاحظتهم تنصب على الفروق بين اللهجات التي دخلت الفصحى؛ ولذا لم نجد كتابا تراثيا يحمل عنوانه مصطلح "اللهجات"، في حين أننا نجد كثيرا مصطلح "اللغات"، فقد عقد ابن جني في خصائصه بابا بعنوان "تداخل اللغات"، وثمة كتب عنوانها (كتاب اللغات) للغويين مثل الفراء وأبي عبيدة والأصمعي، غير أن هذه الكتب لم تصل إلينا، وإنما أشير إليها في مواضع مختلفة من كتب التراث اللغوي[14].

المقصود باللهجة هنا هو استعمال ألفاظ مختلفة لمعنى واحد في بعض الأحيان والمجيء بصيغ متباينة لتلك الألفاظ أحيانا[15]، وقد كانت هناك طرق تعبير ولغات متباينة بين سكان الجنوب والشمال في الجزيرة العربية، هذه الاختلافات لم تكن واضحة تمامًا في بداياتها، ولم يُعرف بالتحديد كيف بدأت أو لماذا حدثت، لكن التواريخ القديمة تحمل بعض الإشارات التي قد توضح لنا ذلك، من بين الأحداث التي ربما أسهمت في تشكيل هذا التنوع اللغوي:

-هجرة قبائل القحطانيين الذين جاؤوا من الجنوب وتفاعلوا مع العرب المستقرين في اليمن.

-انتقال النبي إسماعيل - عليه السلام - إلى الجزيرة العربية وتواصله مع القحطانيين، مما أضاف لمسات جديدة على النطق والكلمات.

فقد "تَأَلَّفَت الأُمَّة العَربيَّة مِن شِعبَين كَبيرَين؛ القَحطانِيين (اليَمانِيين) والعَدْنَانِيين (النزاريين) وبَعد ذَلِك تَشَعَّبت مِنْهما لهجات مختَلِفة الفُروع مُتَّحدة الأُصول، وكانَت لُغَة العَرب بَعد أَنْ تَوحَّدت هِي اللغَة المعربَة المستَعملة في أَشعارها وخطبها وكتاباتها"[16]، والعرب القدماء كانوا دائمي الحركة بحثًا عن الماء والعشب، وبينما كانوا يتنقلون حملوا معهم لهجاتهم وأساليبهم الخاصة. في الجنوب استخدم الناس لغة تُعرف باسم "الحميرية"، وهي لغة مميزة نسبًا إلى قبيلة حمير. أما في الشمال فكانت اللغة السائدة هي لغة قريش لاعتبارات كثيرة منها وجود الكعبة فيها وكونها في وسط طريق التجارة، بهذه الطريقة تطورت اللهجات واللغات بشكل طبيعي عبر الزمن، حيث أثّر المناخ والبيئة والتداخل الثقافي في تشكيل هذه الاختلافات.

إن التنوع اللغوي في الجزيرة العربية كان نتيجة تفاعل معقد بين العوامل الجغرافية والاجتماعية والثقافية التي أثرت بشكل مباشر على تطور اللهجات. من بين العوامل التي أسهمت في هذا التنوع يمكن الإشارة إلى التجارة بين القبائل التي كانت تجري باستمرار، إضافة إلى زيارة الكعبة التي كانت تتم باستمرار قبل الإسلام، كما كانت الجزيرة العربية مركزًا تجاريًا يربط بين الشرق والغرب، مما أدى إلى انصهار ثقافي بين العرب والشعوب

---

[14] عبده الراجحي، اللهجات العربية في القراءات القرآنية (الرّيَاض: مَكْتَبَة المَعارِف، 1999)، 51-52.

[15] سمير عمر كامل، رؤية حول قضايا النقد في الأدب العربي القديم دراسة تحليلية (أنقرة: دار إلهيات للنشر والتوزيع، 2020)، 35.

[16] عماد عبد الباقي علي، اللهجة العربية المصرية (إسطنبول: منشورات أكدم للنشر والتوزيع، 2024)، 14.

المجاورة مثل الفرس والروم والحبشة - فقد كان من الصحابة بلال الحبشي، وصهيب الرومي وسلمان الفارسي- هذه التفاعلات الثقافية أثرت بدورها على اللغة العربية، حيث دخلت مفردات جديدة إلى اللهجات المختلفة نتيجة لهذا التداخل.

من جهة أخرى يمكن تفسير الاختلافات اللغوية بين القبائل أو بين الشمال والجنوب من خلال النظر إلى البيئة الطبيعية لكل منطقة؛ ففي الجنوب -حيث المناخ أكثر اعتدالًا والأراضي خصبة نسبيًا- استقرت القبائل واستخدمت ألسنة أكثر تعقيدًا مثل الحميرية، بينما في الشمال حيث الظروف المناخية أكثر قسوة كانت القبائل تعتمد على التنقل المستمر بحثًا عن الموارد مما أدّى إلى تبسيط اللغة لتكون أكثر عملية وملائمة لحياة البداوة، هذا التباين في أنماط الحياة أثر بشكل كبير على بنية الألسنة وتطورها.

على أن الدين الإسلامي لعب دورًا محوريًا في توحيد اللغة العربية بعد أن كانت ألسنة متفرقة؛ فقد جاء القرآن الكريم بلسان قريش، وقد أصبح فيما بعد الأساس للغة العربية الفصحى، ومع انتشار الإسلام اشتهر أكثر لسان قريش، مما أدّى إلى تراجع بعض الألسنة القديمة أو اختلاطها باللغة الفصحى، ومع ذلك بقيت بعض الألسنة المحلية حية حتى اليوم، حيث يمكن ملاحظة آثارها في اللهجات الحديثة التي تُستخدم في مختلف أنحاء العالم العربي.

يمكن القول إن التنوع اللغوي في الجزيرة العربية هو نتيجة طبيعية للتاريخ الطويل من التفاعلات الثقافية والاجتماعية والجغرافية، وعلى الرغم من أن اللغة العربية الفصحى أصبحت لغة الوحدة، إلا أن اللهجات المحلية لا تزال تحمل بصمات الماضي وتشهد على التراث الغني للأمة العربية.

انحدرت اللهجات العربية الحديثة في أكثر ظواهرها من لهجات أجدادنا وورثنا عنهم ما نسميه بالحس اللغوي العربي الذي مكننا في العصر الحديث من قياس كثير من المسائل التي لم تسمع من العرب ولم تُروَ عنهم"[17]، ويقول أحد الباحثين: إن الكثير مما يشيع في لغاتنا العامية خرج من رحم لغتنا الفصحى، ولكن القليل منه بقي على انتمائه وولائه للغته الأم. أما ما عداه فقد اعتراه تصحيف أو تحريف أو حذف أو إضافة؛ تسهيلاً لنطق المتخاطبين وخضوعاً لظواهر صوتية يعالجها علم الأصوات بأساليبه ووسائله الحديثة، كما أن منه ما اعترته هُجنة أو عُجمة حين اختلطت لغة الخطاب العربية بلغات أهل البلدان التي امتدت إليها الفتوحات الإسلامية ... وقد أدى ذلك إلى تلاقح ولّد الكثير من كلمات وتعبيرات حفلت بها عامياتنا العربية"[18].

واللهجة ترجع إلى صفات لغوية خاصة تندرج في أغلب الأحيان في الناحية الصوتية[19]، كما أن ثمة فروقًا تعود إلى النحو أو الدلالة. يقول فندريس: " إننا نجد فروقًا ذات بال بين قرية وأخرى، حتى ليمكننا أن نميز لهجة كل قرية منهما بوصف مخالف لغيرها من حيث الصوتيات، ومن حيث النحو، ومن حيث المفردات"[20].

ومهما يكن الأمر، فإن تعدد اللهجات العربية لم يحل دون شعور أبناء هذه الأمة فيما بينهم بوحدة لغوية، وبأن أي متحدث بالعربية يحس بأن أصحاب اللهجات الأخرى يتحدثون

---

17 إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، 11.

18 علاء حمزاوي، البِنَى التَّرْكِيبِيَّةُ فِي الأَمْثَالِ العَامِّيَّة (المنيا: المُؤْتَمَرُ السَّنَوِيُّ لِآدَاب المِنْيَا، 2002)، 22.

19 عبد الغفّار هلال، اللَّهَجَاتُ العَرَبِيَّةُ (القاهرة: مَكْتَبَةُ وَهَبَة للنشر والتوزيع، 1993)، 34.

20 فنْدرِيس، اللغة (القاهرة: مَكْتَبَةُ الأَنْجَلُو المِصْرِيَّة، 1950)، 310.

بالعربية أيضًا، فالفروق بين اللهجات العربية في معظمها فروق صوتية، بل حتى عندما يتعذر التواصل بين لهجة عربية وأخرى في بعض الأحيان فإن الطرفين يهرعان إلى الفصحى، اللغة الأم، أو لنقل ينزاح كل منهما نحو الفصحى بمقدار يضمن لهما نجاح عملية الاتصال، ومن هنا رأينا ظلالاً لنوعية أخرى من العربية يمكن تسميتها اللغة الوسطى التي تستمد عناصرها من النوعين، الفصحى واللهجات[21].

وهي ظاهرة طبيعية عرفتها لغات عالمية كثيرة، ولكن بالنسبة للغة العربية ازدادت في السنوات الأخيرة أكثر من أي وقت مضى بعداً عن الفصحى، فأصبحت ظاهرة تدعو إلى القلق، والتخوف إذا لم يفكر أبناؤها على اختلاف مستويات مسؤولياتهم لمعالجتها، إذ لم تعد لها تلك المناعة التي كانت لها أيام السيادة العربية، أو حين كان الصراع من أجل التحرر على أشده؛ لأن المعرفة باللغة الفصحى كان شكلاً من أشكال المقاومة للأجنبي والمحتل، ولذلك كانت اللهجة أقل وطأة على الفكر والحالة النفسية على الإنسان العربي من اليوم.

2-1-اللهجة الأردنية

تُعدُّ اللهجة الأردنية من اللهجات العربية المهمة، وهي تنتمي إلى مجموعة اللهجات الشامية، وهي لهجة يتم الحديث بها في المملكة الأردنية الهاشمية، وتتشابه هذه اللهجة مع اللهجتين الفلسطينية والسورية بسبب القرب الجغرافي والروابط التاريخية "يمكن أن تظهر اللهجة الخاصة بلغة ما تطورًا وتغيرًا في أبعاد الصوت، والتركيب، والنحو، والصرف بمرور الوقت وفي المكان، كما يمكن أن تظهر تطورًا وتغيرًا في البعد الدلالي أيضًا..وتُعرف هذه الاستخدامات المحلية والإقليمية باسم (العامية)؛ وهي لا توفر التواصل بين الناس في الحياة اليومية فحسب بل تبتعد أيضًا عن البنية القياسية القواعدية للغة الأصلية، وتسهم في الوقت نفسه في الاستفادة من طبيعة السهولة في اللغة" [22]، وللهجة الأردنية العديد من الروافد والتأثيرات:

تأثير البدو: لقد لعبت القبائل البدوية في الأردن دورًا مهمًا في تشكيل اللهجة، وقد شكلت اللهجة العربية البدوية أساس اللهجة، وخاصة في المناطق الريفية والمناطق الصحراوية، كما أثرت ثقافة البدو وأسلوب حياتهم بشكل مباشر على بعض سمات اللغة والمفردات.

التفاعل مع اللهجتين الفلسطينية والسورية: كانت للأردن علاقات وثيقة مع فلسطين وسوريا عبر التاريخ، وقد أدى هذا الوضع إلى تفاعل متبادل بين اللهجات، وقد جلب المهاجرون من فلسطين -وخاصة بعد حربي 1948 و1967-كلمات وتعابير جديدة إلى اللهجة الأردنية.

تأثير الفترة العثمانية: كانت الأردن جزءًا من الدولة العثمانية لسنوات عديدة، وفي هذه الفترة دخلت بعض الكلمات التركية والعثمانية إلى اللهجة الأردنية؛ حيث إن بعض المصطلحات -خاصة تلك المتعلقة بالإدارية والعسكرية والحياة اليومية- هي من أصل تركي.

---

[21] كَمَال بشر، عِلْمُ اللُّغَةِ الاِجْتِمَاعِيّ (القاهرة: دَارُ غَرِيب للنشر والتوزيع، 1997)، 177.

[22] Seher DOĞANCI (2023): Modern Ürdün Lehçesinin Fonetik ve Morfolojik Özellikleri Üzerine Bir İnceleme, Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies 43: 314 .

الارتباط بأجزاء أخرى من شبه الجزيرة العربية: تقع الأردن في شمال شبه الجزيرة العربية وبالتالي تتفاعل مع اللهجات العربية الأخرى، وقد أسهمت دول الجوار الحدودية - خاصة مع دول مثل المملكة العربية السعودية والعراق- في تنويع اللهجة.

وتتسم اللهجات العربية ومنها اللهجة الأردنية بمجموعة من السمات، منها ما هو كليٌّ ينطبق على كل اللهجات، ومنها ما هو خاصٌّ قد تتميّز به لهجة دون أخرى، بحسب أوضاعها والمجموعات التي تتكلّمها، وتذكر المراجع أن أصول اللهجات الحديثة تعود إلى لهجات العرب القديمة؛ أي إنّ الكثير من الظواهر اللهجيّة القديمة مستعملة في اللهجات الحديثة[23].

أمّا سمات اللَّهجات العربية الفصيحة فتتمثّل في:

أوَّلاً: إهمال الإعراب: تجدر الإشارة إلى أن اللهجات العربية في رحلة التطور اللغوي قد التزمت حالة إعرابية واحدة، كما هي الحال في اللهجات الشاميّة بحالة الرفع وحدها في الأفعال الخمسة، ومن ذلك ما أشار إليه شوقي ضيف بخصوص جمع المذكر السالم؛ إذ التزمت بعض اللهجات الحديثة بإهمال حالة رفع ذلك الجمع بالواو والاكتفاء بالياء في جميع الأحوال: "وقد ألغت العامية الإعراب، ولذلك أهملت حالة الرفع في جمع المذكر السالم في الفصحى، وأهملت معها الواو والنون فلا تزيدهما فيه وتكتفي بالياء والنون" [24].

والواضح أن هذا الالتزام قديم قدم اللهجات العربية؛ إذ ذكر السيوطي في الهمع التزام بعض بطون قبيلتي تميم وعامر بالياء والنون في بعض الكلمات من الجمع السالم - كمثال - دون الواو والنون وجعل الإعراب في النون: "ثم إعراب هذا النوع إعراب الجمع لغة الحجاز وعليا قيس، وأما بعض بني تميم وبني عامر فيجعل الإعراب في النون ويلزم الياء"[25]. ويقول شوقي ضيف : "كانت عشائر من تميم وبني عامر كما يقول النحاة تُلزم جمع المذكر السالم الياء وتجعل إعرابه على النون. ونزلت من هذه العشائر جماهير إلى مصر في الفتح وبعد الفتح واستوطنتها وأشاعت فيها لهجتها حتى إذا أهملت العامية المصرية الإعراب سكنت نون هذا الجمع واستبقت ياءه باطراد"[26]. ومن الأمثلة على ذلك[27]:

1-إلزام الأسماء الخمسة الرفع في الحالات جميعاً، مثل: رأيتُ أخوك في السوق.

2-إلزام العدد هيئةً واحدة مهما تغير المعدود، وهذه الهيئة هي المذكر. مثل: عندي أربع أقلام.

3-إلزام المثنى وجمع المذكر السالم الياء في حالة الرفع. مثل:حضر المعلمين الاجتماع.

---

23 محمود قدوم، اللهجات الفصيحة وأثرها في نظام الكتابة العربيّة، ضمن مشروع "نظام الإملاء في الكتابة العربية"(الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، 2017)، 165-166.

24 شوقي ضيف، تَحْرِيفَاتُ العَامِيَّةِ لِلْفُصْحَى (القاهرة: دَارُ المَعَارِف، 2005)، 66.

25 جَلَالُ الدِّينِ السيوطي، هَمْعُ الهَوَامِعِ، تَحْقِيق: عَبْدُ العَالِ سَالِم (الكُوَيْت: دَارُ البُحُوث العِلْمِيَّة، 1977)، 159/1.

26 شوقي ضيف، تَحْرِيفَاتُ العَامِيَّةِ لِلْفُصْحَى، 67.

27 محمود قدوم، اللهجات الفصيحة وأثرها في نظام الكتابة العربيّة، 177-178.

4-استعمال لغة "أكلوني البراغيث" في الكتابة والحديث كثيرا: مثل: شاركوا الطلاب في السباق.

5-تغليب التذكير على التأنيث، فتعبر الفتاة عن نفسها بقولها: "أنا فاهم الدرس". والصواب " أنا فاهمة الدرس".

6-صياغة التعجب واسم التفضيل من الصفة التي على وزن "أفعل" فيقولون في التعجب:"ما أسود الغراب" والصواب ما أشد سواد الغراب. وفي التفضيل يقولون: "السهول الشمالية أخضر من السهول الجنوبية " والصواب السهول الشمالية أكثر خُضرة من السهول الجنوبية".

7-السهولة والتيسير: تعد نظرية التيسير من النظريات اللغوية التي عزا إليها اللغويون بعض ظواهر التغير اللغوي الحادث في اللغات واللهجات، فـ"اللغة تميل في تطورها نحو السهولة والتيسير فتحاول التخلص من الأصوات العسيرة، وتستبدل بها أصواتًا أخرى لا تتطلب مجهوداً عضلياً كبيراً"[28]. ومن الأمثلة على ذلك:

- صوت الجيم الذي كان ينطق به معطشاً بعض التعطيش في العربية الفصحى قد تحول في معظم المناطق المصرية إلى جيم غير معطشة، وفي معظم المناطق السورية والمغربية إلى جيم معطشة كل التعطيش، وفي معظم دول الخليج إلى ياء.

- الثاء قد تحولت إلى تاء في معظم المناطق المصرية وفي بلاد أخرى فيقال:"توب، تلج، تخين، تعلب، تعبان، تقل، تئيل، تلت، تلاتة، تمن، تمانية، تور، اتنين، نتر، جتة، عتر ... إلخ، بدلاً من: ثوب، ثلج، ثخين، ثعلب، ثعبان، ثقل، ثقيل، ثلث، ثلاثة، ثمن، ثمانية، ثور، اثنان، نثر، جثة، عثر ... إلخ".

- الثاء قد تحولت إلى سين في معظم المناطق المصرية وفي بلاد أخرى فيقال:"سلاسة، سوب، سار" بدلاً من : "ثلاثة ، ثوب، ثار" .

- الذال قد تحولت في كثير من المناطق العربية إلى دال في معظم الكلمات، فيقال:"داب، دراع، ديب، ده، دي، دبل، دبح، دبان، دأن، أدان، ودن، دهب، ديل ... إلخ، بدلاً من: ذاب، ذراع، ذئب، ذا، ذي، ذبل، ذبح، ذبان، ذقن، أذان، أذن، ذهب، ذيل ... إلخ".

- الذال تحولت إلى زاي في اللهجة المصرية، فيقال مثلاً:"زنب، زهن، زكي، رزالة ... إلخ، بدلاً من: ذنب، ذهن، ذكي، رذالة ... إلخ". وتحولت إلى "دال" في اللهجة الشامية فيقولون: "هدا" بدل "هذا".

- الظاء قد تحولت إلى ضاد في معظم الكلمات، فيقال مثلاً: «ضلام، ضفر، ضل، ضهر ... إلخ، بدلاً من: ظلام، ظفر، ظل، ظهر ... إلخ". وإلى زاي مفخمة في بعض الكلمات كما ينطق في عامية المصريين بكلمات "ظالم، ظريف، أظن، حظ ... إلخ.

- القاف قد تحولت إلى همزة في بعض اللهجات المصرية والسورية والجزائرية، فيقال:"أط، ألت، أبل، عأد، نطأ ... إلخ، بدلاً من: قط، قلت، قبل، عقد، نطق ... إلخ" وإلى جاف :جيم غير معطشة"، في معظم اللهجات في مصر وغيرها من البلاد العربية: فيقال:

---

[28] رَمَضَان عَبْدُ التَّوَّاب، لَحْنُ العَامَّةِ وَالتَّطَوُّرُ اللُّغَوِيّ (القاهرة: دَارُ زَهْرَاءِ الشَّرْق للنشر والتوزيع، 2000)، 50.

"جط، جلت، جبل، عجد، نطج...إلخ" بدلاً من: قط، قلت، قبل، عقد، نطق...إلخ". ويلفظ غيناً في لهجة السودان فيقولون: "غال" بدلاً من "قال".

3-النفي:

قال ابن منظور:"نفَى الشيء يَنْفِي نَفْياً: تنَحَّى. نَفَيْت الرجلَ وغيرَه أَنْفِيه نَفْياً إِذا طَرَدْتَهُ"[29]، وقال الزركشي:"النفي: هو شطر الكلام كله لأن الكلام إما إثبات أو نفي... والمنفي ما ولي حرف النفي" [30]، وذكر الفرق بين النفي والجحد فيما نقله عن ابن الشجري بقوله:"إن كان النافي صادقا فيما قاله، سمي كلامه نفيا وإن كان يعلم كذب ما نفاه كان جحدا، فالنفي أعم لأن كل جحدٍ نفي من غير عكسٍ، فيجوز أن يسمى الجحد نفيا لأن النفي أعم ولا يجوز أن يسمى النفي جحدا" [31].

النفي بشكل عام هو العملية اللغوية التي يقصد من خلالها إلغاء وقوع الفعل أو الحدث أو الصفة، والنفي أحد الظواهر المهمة في اللغة العربية بشكل عام؛ فالنفي له دور أساسي في تنظيم الجمل وتوضيح العلاقات الدلالية بين عناصر الجملة، كذلك تحديد المعاني من أجل الوصول للفهم الكامل والتواصل السليم والدقيق؛ فالنفي يحدد معاني الجمل ويزيل اللبس فيما يتعلق بوقوع الحدث أم عدم وقوعه، ويتم النفي من خلال أدوات تبرز التفاعل بين البعد النحوي والبعد الثقافي للغة.

من أجل هذا تتم دراسة النفي في العربية عامة وفي اللهجات خاصة؛ إذ تعد اللهجات جزءًا من التنوع اللغوي في العالم العربي، ودراستها تعد وسيلة مهمة لفهم تطور اللغات، وفي فهم الاختلافات البنيوية والدلالية التي تنشأ نتيجة للتحول من اللغة العربية الفصحى إلى اللهجات المحلية مما يسهم في التعبير عن الواقع الثقافي والاجتماعي في المجتمع الأردني، وهو ما يحدث في اللهجة الأردنية التي تعتبر جزءًا من التنوع اللغوي في العالم العربي

يتم النفي في اللهجة الأردنية بمجموعة من الأدوات (ما، مش، ما رح) في الأزمنة (الماضي، المضارع، المستقبل) إضافة إلى أن هذه الأدوات عناصر لغوية مهمة تستخدم في النفي فهي أيضا تحمل دلالات اجتماعية وثقافية لها أثر في إبراز الهوية المحلية وما يدور على ألسنة الناس بشكل يومي.

3-1-نظام النفي في اللهجة الأردنية:

يعتمد نظام النفي في اللهجة الأردنية على استخدام مجموعة من الأدوات مثل (ما) لنفي الماضي التي تأتي قبل الفعل؛ فيقال على سبيل المثال (ما رحت) في حالة نفي زمن الماضي، وتستخدم (مش) في حالة نفي المضارع المستمر؛ فيقال على سبيل المثال (ما بكتب)، وتستخدم (ما) أو (مش) في حالة نفي المضارع الحالي؛ فيقال على سبيل المثال (مش بكتب)، وتستخدم الأداة (ما رح) في حالة نفي المستقبل؛ فيقال على سبيل المثال (مارح أروح)، هذا من شأنه أن يشير إلى نظام نحوي مرن يستجيب للاحتياجات اليومية من أجل التواصل، ويمكّن المتحدثين من التعبير عن أنفسهم بدقة ويضع الأزمنة في أطر زمنية محددة دون اللجوء لتعقيدات نحوية مختلفة.

---

[29] ابن منظور، لسان العرب، 338/15.

[30] بَدْرُ الدِّينِ الزَّرْكَشِيّ، البُرْهَانُ فِي عُلُومِ القُرْآن (بَيْرُوت: دَارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّة للنشر والتوزيع، 2001)، 375/2-377.

[31] الزَّرْكَشِيّ، البُرْهَانُ فِي عُلُومِ القُرْآنِ، 376/2.

يعمل النفي على تعزيز الفهم الثقافي بين المتكلمين، كما يظهر استخدام أدوات النفي تأثيرًا ثقافيا، حيث يسهم في إبراز المعاني الدلالية للجمل في المحادثات والتواصل اليومي وفي النصوص الأدبية في أدب اللهجة الأردنية، وهذا الاختلاف بين النفي في العربية الفصحى والنفي في اللهجة الأردنية له دور مهم في إبراز التنوع الثقافي واللغوي، مما يثري الدراسة اللغوية، وتساعد دراسة النفي على تحديد الأثر الدلالي للنصوص، خاصة عند المقارنة بين اللهجة الأردنية وغيرها من اللهجات الأخرى المنتشرة في الدول العربية، أو عند المقارنة بين اللهجة الأردنية والعربية الفصحى، بالتالي فإن إجراء دراسات مقارنة موسعة في هذه المسألة يسهم في تحليل أكثر شمولية ومعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف.

3-2-الماضي المنفي في اللهجة الأردنية:

يتم النفي في اللهجة الأردنية بمجموعة من الأدوات (ما، مش، ما رح) في الأزمنة (الماضي، المضارع، المستقبل) إضافة إلى أن هذه الأدوات عناصر لغوية مهمة تستخدم في النفي فهي أيضا تحمل دلالات اجتماعية وثقافية لها أثر في إبراز الهوية المحلية وما يدور على ألسنة الناس بشكل يومي.

يعبر الماضي المنفي عن الفعل أو الحدث الذي لم يحدث أو لم يتم، وإنشاء هذا البناء يتم من خلال وضع "لم" قبل الفعل، والفعل يكون الزمن الحاضر؛ على سبيل المثال: يقال (ما رُحْتْ) والمعنى بالفصحى (لم أذهب)، يتم استخدام هذا البناء بشكل خاص لنفي فعل استمر لفترة طويلة في الماضي، والجدول التالي يوضح تصريف زمن الماضي في حالة النفي.

يعبر زمن الماضي في اللغة العربية عن الحدث الذي وقع وانتهى في الماضي، ويستخدم غالبا مع الكلمات أو الظروف الزمنية التي تشير إلى الماضي، على أن الماضي المنفي يأتي لينفي الحدث، وفي اللهجة الأردنية تستخدم في الماضي المنفي أدوات مثل (ما) وتوضع قبل الفعل؛ مثل (ما راح أحمد السوق) أداة النفي (ما) في هذه الجملة تنفي الحدث في الماضي.

نفي الفعل الماضي

Zamir	Türkçe	فعل "ما راح"
Ben	Gitmedim	ما رُحْتْ
Biz	Gitmedik	ما رُحْنا
O (Erkek)	Gitmedi	ما رَاح
O (Kadın)	Gitmedi	ما رَاحَتْ
Onlar	Gitmediler	ما رَاحُوا
Sen (Erkek)	Gitmedin	ما رُحْتْ
Sen (Kadın)	Gitmedin	ما رُحْتِ
Siz	Gitmediniz	ما رُحْتُوا

كما يتضح من الجدول يتم نفي الماضي باستخدام الأداة (ما) قبل الفعل، ولا يوجد أداة أخرى بعد الفعل، كما أن الفعل (راح) يستخدم في اللهجة الأردنية، ولا يستخدم الفعل (ذهب) الذي يستخدم في العربية الفصحى.

كما يلاحظ كذلك الطبيعة الصرفية للأفعال في اللهجة الأردنية حيث يتم تصريف الأفعال تبعا للضمائر ولا تتخذ شكلا واحدا.

الأمثلة في حالة النفي:

أنا ما كتبت الرسالة.

إحنا ما سافرنا الأسبوع الماضي.

هو ما زار عمان قبل شهر.

هي ما درست طول الليل.

أنت ما زرت البحر الميت.

3-3-المضارع المستمر المنفي في اللهجة الأردنية:

يعبر المضارع في العربية الفصحى عن حدث يقع في الحاضر، وقد يكون مستمرًا أو متجددًا، ويتم نفي المضارع في العربية الفصحى إذا سبقه الأدوات (لا، لن، لم) والأداة (لا) تنفي الحدث في المضارع بوجه عام، أما (لن) فهي تنفي وقوع الحدث في المستقبل، والأداة (لم) تنفي المضارع وتنقل معنى المضارع إلى الماضي.

تتسم اللهجة الأردنية بوجود المضارع المستمر، وعادة يتكون بإضافة "-بـ" (ب) إلى جذر الفعل، وهذا البناء يختلف قليلا عن اللهجات العربية الأخرى، وفي حالة النفي يتم إضافة (ما) قبل الفعل

تستخدم أداة النفي (ما) أيضا في نفي المضارع المستمر وهي في هذا تتشابه مع الماضي، على أن التفرقة بين الزمنين تتم من خلال بناء الفعل نفسه وفي هذا تختلف اللهجة العمانية عن العربية الفصحى؛ ففي حين يتم نفي الفعل في العربية الفصحى من خلال إضافة (ما) قبل الفعل الماضي، و(لم) قبل المضارع، تتم إضافة الأداة (ما) قبل الماضي والمضارع في اللهجة.

نفي المضارع المستمر

Zamir	**الضمير**	**Türkçe Çeviri**	**الفعل باللهجة**
Ben	Eril-Dişil (muzekker - muennes)	Yazmam	مَا بَكْتُب
Biz ikimiz	Eril-Dişil (muzekker -	Yazmayız	مَا بنُكْتُب

	muennes)		
Biz	Eril-Dişil (muzekker - muennes)	Yazmayız	مَا بنُكْتُب
O	Eril (muzekker)	Yazmaz	مَا بَكْتُب
O	Dişil (muennes)	Yazmaz	مَا بتُكْتُب
O ikisi	Eril-Dişil (muzekker - muennes)	Yazmazlar	مَا بُكْتُبُوا
Onlar	Eril (muzekker)	Yazmazlar	مَا بُكْتُبُوا
Sen	Eril (muzekker)	Yazmazsın	ما بتُكْتُب
Sen	Dişil (muennes)	Yazmazsın	ما بتُكْتُبِي
Siz ikiniz	Eril-Dişil (muzekker - muennes)	Yazmazsınız	ما بتُكْتُبُوا
Siz	Eril-Dişil (muzekker - muennes)	Yazmazsınız	ما بتُكْتُبُوا

يكشف الجدول السابق أنماطا تركيبية ثابتة تعكس القواعد النحوية لنفي المضارع المستمر، فالأداة الثابتة لنفي المضارع المستمر هي (ما) التي تسبق الفعل المضارع مباشرة.

بعض الأمثلة في حالة النفي:

الجملة باللهجة الأردنية:

أنا ما بكتب الرسالة الحين.

إحنا ما بنحضر الفيلم بالليل.

هي ما بتطبخ العشا الحين.

هم ما بيلعبوا فَطْبُول في الحارة.

إنتِ ما بتدرسي للامتحان؟

يعكس نفي المضارع المستمر في اللهجة الأردنية نمطًا نحويًا متماسكًا يعتمد على أداة النفي "ما" مع الاحتفاظ بتمييز واضح بين الضمائر المذكرة والمؤنثة والمفرد والجمع.

3-4-المضارع الحالي المنفي في اللهجة الأردنية:

يوجد المضارع الذي أسميناه هنا (المضارع الحالي) للتعبير عن الزمن الحالي للفعل في اللهجة الأردنية، وما يحدث في الوقت الحالي، ويتم نفي المضارع الحالي في اللهجة الأردنية بإضافة الأداتين (ما، مش)، ويظهر تصريف الشكل الآتي:

المضارع الحالي في حالة النفي

Türkçe	الفعل باللهجة مع النفي	الضمير
Ben gitmiyorum	ما بروح / مش رايح	أنا
Biz gitmiyoruz	ما بنروح/ مش رايحين	إحنا
O gitmiyor	ما بروح / مش رايح	هو
O gitmiyor	ما بتروح / مش رايحة	هي
Onlar gitmiyorlar	ما بروحوا / مش رايحين	هم
Sen gitmiyorsun	ما بتروح / مش رايح	إنتَ
Sen gitmiyorsun	ما بتروحي / مش رايحة	إنتِ
Siz gitmiyorsunuz	ما بتروحوا / مش رايحين	إنتو

كما هو واضح من الجدول تستخدم (ما) للتعبير عن البنية النحوية للمضارع الحالي في حالة النفي باللهجة الأردنية؛ مثل "ما بروح" (أنا لا أذهب)، و"ما بنروح" (نحن لا نذهب)، كما تستخدم الأداة (مش) أيضا للتعبير عن النفي (مش رايح) للتعبير عن نفي الأفعال.

الجملة باللهجة

أنا ما بدرس هون.

إحنا ما بنروح بكير.

هي ما بتشتغل اليوم.

إنتَ ما بتسوق السيارة.

هم ما بيلعبوا برا.

على أن اختيار أداة النفي يؤثر في المعنى النهائي للجملة نظرًا لأن الزمن في اللهجة الأردنية يُعبَّر عنه من خلال أنظمة نحوية خاصة؛ إذ يمكن لنفي المضارع باستخدام (ما) أن يُشير إلى استمرارية النفي، في حين أن استخدام "مش" قد يحمل دلالة أكثر تأكيدًا على

الحالة الحالية للفاعل، هذه الفروقات تدل على أن الزمن في اللهجة الأردنية ليس مجرد امتداد خطي كما في التصور الفلسفي، بل هو منظومة دلالية تتغير حسب صيغ الأفعال.

3-5-المضارع الحالي المنفي في اللهجة الأردنية:

يُعبَّر عن المستقبل في العربية الفصحى بإضافة (س، سوف) قبل الفعل المضارع للدلالة على حدث لم يقع بعد لكنه سيحدث في وقت لاحق، ففي جملة (سيذهب أحمد إلى السوق) يدل الفعل على فعل سيقع في المستقبل، على أن نفي المستقبل يتم باستخدام الأداة (لن) قبل المضارع، أو باستخدام تراكيب أخرى مثل: (لا أظن أن ..) أو (ليس من، أما عن المستقبل فهو حدث يتوقع ألا يحدث في المستقبل، ويتم نفي المستقبل باستخدام "لن" قبل الفعل المضارع، أو باستخدام تراكيب أخرى مثل "لا أظن أن" أو "ليس من المتوقع أن".

في اللهجة الأردنية المستقبل المنفي هو حدث يتوقع ألا يحدث في المستقبل، على أننا لنفي الحدث نستخدم الأداة "ما رَح" و"مِش رَح" للتعبير عن النفي، ويظهر من الجدول التالي تصريف المستقبل في حالة النفي.

النفي في زمن المستقبل

الضمير	نفي المستقبل في اللهجة الأردنية	Türkçe
أنا	ما راح أروح	Ben gitmeyeceğim
إحنا	ما راح نروح	Biz gitmeyeceğiz
إنتَ	ما راح تروح	Sen gitmeyeceksin
إنتِ	ما راح تروحي	(kadın) gitmeyeceksin Sen
إنتو	ما راح تروحوا	Siz gitmeyeceksiniz
هو	ما راح يروح	O (erkek) gitmeyecek
هي	ما راح تروح	O (kadın) gitmeyecek
هم	ما راح يروحوا	Onlar gitmeyecekler

يتم التعبير عن نفي المستقبل في اللهجة الأردنية باستخدام (ما راح) أي (لن) أو (لن يكون) وهذا النمط شائع الاستخدام لإنكار حدوث إجراء ما في المستقبل، رغم أن (راح) تعني ذهب في اللغة العربية الفصحى إلا أنها تستخدم في اللهجة الأردنية في هذا التركيب كأداة تعبر عن النفي، ومن الأمثلة أيضا (ما راح يجي) بمعنى (لن يأتي)، وكذلك (مش راح أكتب) بمعنى (لن أكتب).

على الرغم من تأثر اللهجة الأردنية بالفصحى إلا أنها تمتلك نظامًا نحويًا خاصًا بها فيما يتعلق بنفي الأزمنة، حيث تعتمد على أدوات محددة مثل "ما" و"مش" و"ما رح" لتحديد السياق الزمني للنفي،كما أن مفهوم "الزمن" في اللهجة الأردنية يعكس درجة من التبسيط

مقارنةً بالفصحى، ما يجعلها أكثر عملية وسهولة في الاستخدام اليومي. وتُشكّل هذه الخصائص مدخلًا مهمًا لدراسة تطور أنظمة النفي في العربية المعاصرة، ومدى تأثير البنية الزمنية على الأساليب التعبيرية في اللهجات المختلفة.

كما أن دراسة النفي في اللهجة الأردنية توفر نظرة مهمة على أحد جوانب التراكيب النحوية المحكية، ما يسهم في حفظ هذه اللهجة وفهم طبيعتها ضمن الإطار اللغوي الأوسع للغة العربية.

يتبين من التحليل أن اللهجة الأردنية تتبع نظامًا نحويًا قائمًا على التفريق بين الأزمنة عند صياغة النفي، ما يؤكد صحة التمييز الذي وضعه تمام حسان بين الزمان الفلسفي والزمن النحوي حين قال:"ونقصد بـالزمن الوقت النحوي الذي يُعبَّر عنه بالفعل الماضي والمضارع، تعبيرا لا يستند إلى دلالات زمانية فلسفية، وإنما ينبني على استخدام القيم الخلافية بين الصيغ المختلفة، في الدلالة على الحقائق اللغوية المختلفة، ويقابل الزمن في الإنجليزية كلمة Tense." [32] كما أن استخدام أدوات النفي المختلفة يعكس وعيًا لغويًا بالوظائف الزمنية داخل التركيب.

من خلال ما سبق تناوله يتضح أن اللهجة تمتلك نظامًا نحويًا متماسكًا مما يعكس تطورًا طبيعيًا للمنظومة اللغوية العامية، فالنفي في اللهجة الأردنية يعتمد على أدوات وروابط متعددة تختلف بين زمن الماضي والمضارع -بشقيه- والأمر مع احتفاظه بقواعد ثابتة تحدد كيفية استخدام أدوات النفي (ما، مش، ما راح).

تشكل هذه النتائج مساهمة مهمة في فهم التنوع اللغوي في اللهجات العربية، فضلا عن فهم طبيعة تطور اللغات من خلال اللهجات المنبثقة عنها، كما تسهم أيضا في فهم التغيرات الصوتية والنحوية والدلالية التي تطرأ على اللغة مع مرور الزمن.

كما تسهم بقدر كبير في تيسير التواصل مع أهل اللغة، وهو الهدف الأكبر لتعلم اللغات "على أننا لا ننسى أن الغرض الرئيسي من تعلم اللغات هو تحقيق الكفاءة التواصلية مع أبناء اللغة، والوصول إلى قدر ملائم من التواصل والتفاعل، ولن يتم هذا إلا بالابتعاد عن الكلمات المهجورة والغريبة واستخدام الكلمات الشائعة والمتداولة، واللهجات من طرف تحقق هذا الغرض"[33]، كما أن الكفاءة التواصلية تشمل فهم السياقات الثقافية والاجتماعية التي تُستخدم فيها هذه الكلمات، فتحقيق الكفاءة التواصلية يتطلب التركيز على الكلمات الشائعة والمتداولة بدلاً من الكلمات المهجورة أو الغريبة، مما يعكس فهمًا عميقًا لطبيعة التواصل الفعّال، فضلا عن الأساليب والتراكيب التي تسهل عملية التواصل، وتعلم كيفية بناء الزمن –على سبيل المثال- من شأنه أن يعزز التفاعل الثقافي بين المتعلمين وأهل اللغة، مما يسهم في تقليل الحواجز الثقافية وزيادة التفاهم المتبادل.

الخاتمة

توصل البحث إلى مجموعة من النتائج منها:

---

[32] تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، 211.

[33] عماد عبد الباقي علي، اللهجة العربية المصرية، 17.

يوجد تمايز واضح في أدوات النفي المستخدمة بين الأزمنة المختلفة، حيث يختص كل زمن بصيغة محددة تتوافق مع بنيته النحوية

استخدام النفي في اللهجة الأردنية يعكس التأثيرات الصوتية والدلالية التي تميز هذه اللهجة.

تعتمد اللهجة الأردنية أحيانا على أساليب نفي مزدوجة في بعض الحالات؛ مثل (ما، مش).

تتطابق بعض التراكيب النحوية في اللهجة الأردنية ونظيراتها في اللغات الأخرى مثل التركية.

التوصيات

بناء على النتائج يمكن تقديم عدد من التوصيات التي قد تسهم في تعميق فهم النفي في اللهجة الأردنية ودراسته ضمن سياقات أوسع:

إجراء دراسات مقارنة بين اللهجة الأردنية ولغات أخرى، فضلا عن اللهجات العربية الأخرى لمعرفة مدى التشابه والاختلاف في أدوات النفي وتأثير العوامل الاجتماعية على تطورها.

تأثير دراسة العوامل الدلالية على اختيار أدوات النفي؛ مثل الحالات التي يستخدم فيها (مش) بدلا من (ما) وتأثير ذلك على المعنى.

توسيع البحث ليشمل التنوعات الإقليمية داخل اللهجة الأردنية، قد تختلف صيغ النفي بين منطقة وأخرى، مما يعكس ثراء اللهجة، وتعدد أنماطها

المراجع والمصادر

أَنِيس، إبْرَاهِيم. *فِي اللَّهَجَاتِ العَرَبِيَّةِ*. القَاهِرَة: مَكْتَبَةُ الأَنْجْلُو المِصْرِيَّة، 1995.

بِرُوستاد، كِرستِن. *قَوَاعِدُ اللَّهجات العَرَبِيَّة الحَدِيثَة*. القَاهِرَة: المَرْكَز القَوْمِيّ لِلتَّرْجَمَة، 2003.

بِشْر، كَمَال. *عِلْمُ اللُّغَةِ الاِجْتِمَاعِيّ*. القَاهِرَة: دَارُ غَرِيب، 1997.

الجَوْهَرِيّ: إِسْمَاعِيلُ بنُ حَمَّاد. *تَاجُ اللُّغَة وَصِحَاحُ العَرَبِيَّة*. تَح أَحْمَد عَبْدُ الغَفُورِ، بَيْرُوت: دَارُ العِلْمِ لِلْمَلايين، 1979.

حَسَّانُ، تَمَام. *اللُّغَة العَرَبِيَّة مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا*. القَاهِرَة: الهَيْئَةُ المِصْرِيَّةُ العَامَّةُ لِلْكِتَاب، 1973.

حَسَّان، تَمَام. *مَنَاهِجُ البَحْثِ فِي اللُّغَةِ*. القَاهِرَة: مَكْتَبَةُ الأَنْجْلُو المِصْرِيَّة، 1990.

حَمْزَاوي، عَلَاءُ. *البِنَى التَّرْكِيبِيَّةُ فِي الأَمْثَالِ العَامِّيَّة*. المُؤْتَمَرُ السَّنَوِيُّ لِآدَاب المِنْيَا، 2002.

خَاطِر، مُحَمَّد أَحْمَد. *فِي اللَّهجاتِ العَرَبِيَّةِ*. القَاهِرَة: مَطْبَعَة الحُسَيْن الإِسْلَامِيَّة، 1979.

الرَّاجِحِي، عَبْدُه. *اللَّهجاتُ العَرَبِيَّةُ فِي القِرَاءَاتِ القُرْآنِيَّةِ*. الرِّيَاض: مَكْتَبَة المَعَارِف، 1999.

الزَّرْكَشِيّ، بَدْرُ الدِّين. *البُرْهَانُ فِي عُلُومِ القُرْآن*. بَيْرُوت: دَارُ الكُتُبِ العِلْمِيَّة، 2001.

السَّامِرَّائِيّ، إِبْرَاهِيمُ. *فِقْهُ اللُّغَةِ المُقَارن*. بَيْرُوت: دَارُ العِلْمِ لِلْمَلَايين، 1983.

السُّيُوطِيّ، جَلَالُ الدِّين. *هَمْعُ الهَوَامِعِ*. تَح عَبْدُ العَالِ سَالِم، الكُوَيْت: دَارُ البُحُوث العِلْمِيَّة، 1977.

ضَيْف، شَوْقِي. *تَحْرِيفَاتُ العَامِّيَّةِ لِلْفُصْحَى*. القَاهِرَةُ: دَارُ المَعَارِف، 2005.

عَبْدُ التَّوَّاب، رَمَضَان. *لَحْنُ العَامَّةِ وَالتَّطَوُّرُ اللُّغَوِيّ*. القَاهِرَة: دَارُ زَهْرَاءِ الشَّرْق، 2000.

عَلِي، عِمَاد عَبْدِ البَاقِي. *تَغَيُّر الدَّلَالَة*. إسْطَنْبُول: مَنْشُورَات كِتَاب دُنْيَاسي، 2021.

عَلِي، عِمَاد عَبْدُ البَاقِي. *اللَّهْجَة العَرَبِيَّة المِصْرِيَّة*. إسْطَنْبُول: مَنْشُورَات اكَدُم، 2024.

ابْنُ فَارِس: أَحْمَدُ بْنُ فَارِس. *مَقَايِيسُ اللُّغَةِ*. تَح عَبْدُ السَّلَامِ هَارُون، القَاهِرَة: دَارُ الفِكْر، 1972.

فَنْدرِيس، *اللُّغَةُ*. القَاهِرَة: مَكْتَبَةُ الأَنْجِلُو المِصْرِيَّة، 1950.

قدوم، محمود. *اللهجات الفصيحة وأثرها في نظام الكتابة العربيّة*. ضمن مشروع "نظام الإملاء في الكتابة العربية"، الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، 2016.

القَزْوِينِيّ، جَلَالُ الدِّين. *الإِيضَاح فِي عُلُومِ البَلاغَة*. بَيْرُوت: دَارُ إِحْيَاءِ العُلُومِ، 2023.

كَامِل، سَمِير عُمَر. *رُؤْيَة حَوْل قَضَايَا النَّقْدِ فِي الأَدَبِ العَرَبِيّ*. أَنَقْرَة: دَارُ إلهِيَّات، 2020.

ابْنُ مَنْظُورٍ، أَبُو الفَضْلِ جَمَالُ الدِّين. *لِسَانُ العَرَب*. بَيْرُوت: دَارُ صَادِر، 1997.

نَجَا، إبْرَاهِيم. *اللَّهجاتُ العَرَبِيَّة*. الكُوَيْت: دَارُ الظَّاهِرِيَّة، 2021.

هِلَال، عَبْدُ الغَفَّار. *اللَّهَجَاتُ العَرَبِيَّةُ*. القَاهِرَة: مَكْتَبَةُ وَهَبَة، 1993.

A1 SEVİYESİ İÇİN WEB 2.0 ARAÇLARIYLA KELİME ÖĞRETİMİ ÜZERİNE İNTERAKTİF UYGULAMALAR: CEFR ÇERÇEVESİNDE MİFTAHUL'ARABİYYE SERİSİ ÖRNEĞİ

MERVE DEMİRHAN*

NİHAN TURHAN**

Öz

Yabancı dil öğretiminde kelime bilgisi, dil yeterliğinin ana unsurlarından biridir. Kelime öğretimi, dilin anlaşılabilirliğini artırma, iletişim becerilerini geliştirme ve dilin yapısal bütünlüğüne katkıda bulunma açısından dil öğretiminde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Arapça gibi kök-temelli ve kelime sayısı olarak zengin dillerde kelime öğretimi, öğrenciler açısından öğrenme sürecini zorlaştıran önemli unsurlardan biri haline gelebilmektedir. Bu sebeple, öğretim sürecinde öğrenmeyi aktif şekilde destekleyen alternatif yaklaşımlara duyulan ihtiyaç oldukça artmaktadır. Bu ihtiyaç doğrultusunda son yıllarda oyun temelli öğretim yöntemleri ve dijital araçlar, öğrencilerin motivasyonunu artırma, ilgisini çekme ve öğrenilen bilgiyi kalıcı hale getirme açısından öne çıkmaktadır. İnteraktif uygulamalar, oyunlaştırma, sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik gibi teknolojiler, öğrencilerin öğrenme sürecine daha aktif katılmalarını ve motivasyonlarının artmasını sağlayabilir. Bu araştırmanın amacı, A1 düzeyinde Arapça öğrenen öğrenciler için Web 2.0 araçlarıyla desteklenen dijital İnteraktif uygulamalar geliştirmektir. Bu kapsamda, *Miftahul'Arabiyye* öğretim setinin A1 seviyesindeki kelime listeleri temel alınarak, Kahoot, Quizlet ve Plickers gibi Web 2.0 araçları üzerinden kelime öğretimine yönelik oyunlar tasarlanacaktır. Bu araştırma, oyun tasarım sürecini belirli bir bağlamda incelemeye imkân sağlayacak olan durum çalışması deseni ile yürütülecek ve veriler ise doküman analizi yoluyla toplanacaktır. Araştırmada *Miftahul' Arabiyye* kitabı, örnek bir öğretim materyali olarak seçilecek olup bu örnek seçim, geliştirilecek modelin yalnızca bu kitaba özgü olmadığını, benzer içerikteki farklı öğretim setlerine

* Öğr.Gör., İbn Haldun Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Birimi, merve.demirhan@ihu.edu.tr

** Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme ABD, nsolpuk@fsm.edu.tr

de kolaylıkla uyarlanabileceğini ortaya koyacaktır. Ek olarak araştırma mevcut literatürde çoğunlukla yüzeysel biçimde ele alınan Web 2.0 araçlarının tanımıyla yetinmeyip, sahaya yönelik uygulanabilir dijital oyunların tasarlanmasına odaklanacaktır. Araştırma sonucunda, Arapça öğretmenlerine bilimsel kaynaklara dayalı bir model sunulması ve dijital araç kullanımının Arapça öğretimine katkı sağlayacak biçimde sistemleştirilmesi beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Arap dili eğitimi, Kelime öğretimi, Web 2.0 araçları, Dil oyunu tasarımı.

INTERACTIVE APPLICATIONS ON VOCABULARY ON TEACHING WITH WEB 2.0 TOOLS FOR A1 LEVEL: THE CASE OF MIFTAHUL'ARABIYYE SERIES IN CEFR FRAMEWORK

Abstract

In foreign language teaching, vocabulary knowledge is one of the main elements of language proficiency. Vocabulary instruction holds an important place in language teaching as it enhances language comprehensibility, improves communication skills, and contributes to the structural coherence of the language.Especially in root-based and word-rich languages such as Arabic, vocabulary teaching can become one of the important elements that make the learning process difficult for students. For this reason, the need for alternative approaches that actively support learning in the teaching process is increasing. In line with this need, game-based teaching methods and digital tools have come to the forefront in recent years in terms of increasing students' motivation, attracting their interest and making the information learned permanent. Technologies such as interactive applications, gamification, virtual reality and augmented reality can enable students to participate more actively in the learning process and increase their motivation. The aim of this study is to develop digital interactive applications supported by Web 2.0 tools for students learning Arabic at A1 level. In this context, based on the A1 level vocabulary lists of Miftahul'Arabiyye teaching set, games for vocabulary teaching will be designed through Web 2.0 tools such as Kahoot, Quizlet and Plickers. This research will be conducted with a case study design that will enable examination of the game design process in a specific context and the data will be collected through document analysis. In addition, the book Miftahul'Arabiyye will be selected as a sample teaching material in the research and this sample selection will reveal that the model to be developed is not specific to this book, but can be easily adapted to different teaching sets with similar content. In addition, the research will focus on the design of applicable digital games for the field, rather than the definition of Web 2.0

tools, which are mostly treated superficially in the existing literature. As a result of the research, it is expected that Arabic language teachers will be provided with a model based on scientific resources and the use of digital tools will be systematized in a way that will contribute to Arabic language teaching.

Keywords: Arabic, Arabic language education, Vocabulary teaching, Web 2.0 tools, Language game design.

Giriş

Yabancı dil öğretimi, günümüzün hızla küreselleşen ve dijitalleşen dünyasında bireylerin sosyal, kültürel ve akademik gelişimlerine katkı sunan temel disiplinlerden biri haline gelmiştir. Dil öğretiminin temel bileşenlerinden biri olan kelime bilgisi, dilsel yeterliğin gelişimine önemli katkı sağlar. "Çünkü insan kelime ve kavramlarla düşünür, zihninde tasarladığı durumu sözcük veya söz öbekleriyle ifade eder. Dört temel dil becerisi olan okuma, yazma, konuşma ve dinlemenin bireye kazandırılması ile bireyin bu becerileri aktif olarak kullanabilmesi, edinilmiş zengin sözcük dağarcığı ile yakından ilişkilidir."[1] Ayrıca kelime öğretimi, yalnızca ezber temelli bir süreçten ibaret olmayıp, kelimelerin bağlam içinde öğrenilmesi, doğru telaffuz edilmesi, anlam ilişkileriyle kavranması ve iletişimde etkin bir şekilde kullanılması gibi çok boyutlu bir süreci kapsamaktadır.

Bu durum, Arapça gibi kök-temelli, zengin kelime türetme mekanizmasına sahip ve çok anlamlılık içeren dillerde çok daha belirgin bir hâl almaktadır. Arapça'da kelimeler, genellikle köklerden türetilen kalıplarla oluşturulmakta; bu da öğrenciler açısından hem kavramsal hem de biçimsel açıdan öğrenilmesi gereken unsurların sayısını artırmaktadır. Ayrıca Arapça, eş ve zıt anlam ilişkileri, deyimsel ifadeler ve bağlamsal kullanımlarla kelime öğrenimini sadece sözcük ezberinden çıkarıp daha üst düzey bir anlama sürecine taşımaktadır. Tüm bu özellikler, Arapça öğrenen bireylerin kelime ediniminde zorlanmalarına, motivasyon düşüklüğü yaşamalarına ve zamanla öğrenmeye dair bilişsel yüklerinin artmasına neden olabilmektedir.

Bu bağlamda, geleneksel öğretim yöntemlerinin sınırlılıkları gün yüzüne çıkmakta ve öğreneni merkez alan, sürece aktif katılımı teşvik eden yenilikçi yaklaşımlara duyulan ihtiyaç artmaktadır. Özellikle dijital çağın öğrenen profili, teknolojiyle iç içe büyüyen ve bilgiye çoklu ortamlar üzerinden erişmeye alışkın bireylerden oluştuğu için, bu profilin ilgi ve ihtiyaçlarına hitap eden dijital araçların öğrenme sürecine entegrasyonu kaçınılmaz hale gelmiştir. Son yıllarda bu ihtiyaca yanıt olarak dil öğretiminde Web 2.0 tabanlı araçlar ve etkileşimli interaktif uygulamalar,

[1] Halit Karatay, "Kelime Öğretimi," *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27, no. 1 (2007): 141–153.

öğrenme sürecini daha dinamik, eğlenceli ve kalıcı hâle getirmek adına öne çıkan çözümlerden biri olmuştur.

Web 2.0 araçları, eğitim teknolojileri kapsamında değerlendirilen, kullanıcıların yalnızca içerik kullanıcısı değil aynı zamanda içerik üreticisi olarak da aktif rol alabildikleri çevrimiçi uygulamalardır.[2] Bu araçlar, belirli bir düzeyde dijital okuryazarlığa sahip bireylerin içerik üretmelerine, bu içerikleri farklı platformlarda başkalarıyla paylaşmalarına ve etkili iletişim kurmalarına olanak tanır.[3] Bu teknolojilerle geliştirilen araçlar; görsel, işitsel ve kinestetik öğrenme stillerine hitap eden, oyunlaştırma unsurlarıyla desteklenen, anlık geri bildirim sağlayan ve öğretmenin içerik üretmesine olanak tanıyan yapılarıyla, dil öğretimini çağdaş pedagojik yaklaşımlarla bütünleştirmektedir.

Özellikle kelime öğretimi söz konusu olduğunda, Web 2.0 araçlarının sunduğu görsel çağrışım, bağlam sunumu, tekrar olanakları, rekabet ortamı ve etkileşimli öğrenme süreçleri; öğrenilen kelimenin zihinsel temsillerinin daha güçlü oluşmasına katkı sunmakta ve uzun vadeli bellekle bütünleşmesini kolaylaştırmaktadır. Örneğin; Quizlet, öğrencilerin kelime kartlarıyla öğrenmesini sağlarken farklı öğrenme modlarıyla tekrarları pekiştirir; Kahoot veya Quizizz, eğlenceli yarışma formatıyla kelime tekrarını motive edici hale getirir; Plickers, sınıf içi değerlendirmeleri hızlandırırken teknolojiye erişim sınırlı ortamlarda bile dijitalleşmeyi mümkün kılar. Wordwall, Baamboozle ve LearningApps gibi araçlar ise öğretmenlerin kısa sürede özgün içerikler üretmesine olanak verirken, öğrencilerin oyun yoluyla kelimeyi tekrar etmesini sağlar.

Bu çalışma, yukarıda sözü edilen gerekçeler ışığında, Arapça öğretiminde kelime bilgisini geliştirmek amacıyla Web 2.0 araçlarıyla desteklenen interaktif ve oyun tabanlı interaktif uygulamalar tasarlamayı hedeflemektedir. İnteraktif Uygulamalar tasarlanırken Miftahul Arabiyye kitabını kullanılmıştır. Miftahul Arabiyye, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenen bireyler için hazırlanmış, dil yeterlik seviyelerini uluslararası ölçütlerle tanımlayan Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı (CEFR)[4] ile uyumlu dört temel dil becerisini (okuma, yazma, dinleme, konuşma) dengeli şekilde geliştirmeyi amaçlayan bir Arapça öğretim setidir. Bu set, başta

---

[2] Sena Yalçın ve İsmail Çakır, "Arapça Öğretmenlerinin Kelime Öğretiminde Web 2.0 Araçlarını Kullanmaya Yönelik Algıları," *Journal of Language Research* 6, no. 1 (Aralık 2022): 1–15, https://doi.org/10.51726/jlr.1143783.

[3] Sibel Yazıcı, İjlal Ocak, ve Münevvere Bozkurt, "Web 2.0 Araçları ile İlgili Eğitim Çalışmalarının İncelenmesi," *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8, no. 2 (2021): 474–487, https://doi.org/10.51725/etad.1009299

[4] CEFR (Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı), dil yeterliliklerini tanımlamak ve uluslararası standartlar oluşturmak amacıyla geliştirilmiş bir çerçevedir. Bkz. *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme ve Değerlendirme – Tamamlayıcı Cilt (Türkçe Çeviri)*, Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, Aralık 2021.

Türkiye olmak üzere farklı ülkelerden Arapça öğrenicilerine hitap etmekte ve A1 seviyesinden başlayarak kademeli bir yapı sunan bir kitaptır. Öğrenci merkezli ve iletişim temelli yaklaşımı benimseyen Miftahul Arabiyye, günlük hayatla bağlantılı temalar, otantik görsel ve işitsel materyaller, güncel metinler, alıştırmalar ve değerlendirme araçları ile Arapçayı anlamlı bağlamlar içinde öğretmeyi hedeflemektedir.[5]

Miftahul' Arabiyye öğretim setinin A1 düzeyi temel alınarak hazırlanan bu model, yalnızca bu kitapla sınırlı kalmayıp, benzer içerikteki diğer öğretim materyallerine de kolaylıkla uyarlanabilecek esneklikte yapılandırılmıştır. Böylece çalışma, hem uygulamaya dönük bir model ortaya koymakta hem de alanyazında genellikle tanılayıcı veya teorik düzeyde ele alınan Web 2.0 araçlarına yönelik derinlikli ve örnekli bir uygulama sunarak, öğretim sürecinde karşılığı olan somut katkılar sağlamayı amaçlamaktadır.

Amaç

Bu araştırmanın genel amacı, A1 düzeyinde Arapça öğrenen öğrenciler için Web 2.0 araçlarıyla desteklenen dijital interaktif uygulamalar geliştirmektir. Araştırma, özellikle *Miftahul' Arabiyye* öğretim setine dayalı kelime listeleri temel alınarak, kelime öğretiminde teknoloji destekli ve oyun temelli yaklaşımların uygulanabilirliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca, geliştirilen dijital oyunların hem öğrencilerin öğrenme sürecine katılımını artırması hem de öğretmenlere pratik bir öğretim modeli sunması amaçlanmaktadır.

Alt amaçlar

1. Miftahul' Arabiyye A1 seviyesinde yer alan kelime listeleri doğrultusunda, Wordwall, Quizlet, Baamboozle, LearningApps, Plickers, Quizizz ve Kahoot gibi Web 2.0 araçları kullanılarak kelime öğretimine yönelik dijital oyunlar tasarlamak.
2. Tasarlanan uygulamaların, öğretmenler tarafından farklı öğretim materyallerine ve kitaplara kolaylıkla uyarlanabilirliğini değerlendirmek.
3. Web 2.0 araçlarının Arapça dil öğretiminde kelime öğretimi bağlamında pratik ve etkili şekilde kullanılabilmesi için bir model oluşturmak.
4. Literatürde daha çok teorik düzeyde kalan Web 2.0 araçlarının ve dijital oyunların, Arapça kelime öğretiminde somut ve uygulanabilir örneklerle desteklenmesini sağlamak.

[5] Miftahul Arabiyye Hakkında", *miftahalarabiyya.com*, https://miftahalarabiyya.com/tr/bio, Erişim Tarihi: 10 Haziran 2025.

Yöntem

Bu araştırma, nitel araştırma desenlerinden durum çalışması yöntemiyle yürütülmüştür. Durum çalışması, belirli bir olay ya da sürecin, kendi doğal ortamında, zaman ve mekânla sınırlı olarak çoklu veri kaynaklarıyla detaylı biçimde incelenmesini amaçlayan nitel bir araştırma yaklaşımıdır.[6]Bu doğrultuda araştırmada, A1 düzeyinde Arapça öğrenen öğrenciler için dijital Web 2.0 araçlarıyla tasarlanan kelime öğretim uygulamaları, belirli bir öğretim setine dayalı olarak sunulmuştur.

Araştırmanın veri toplama aracı olarak doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. "Doküman analizi, araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli dokümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizi olarak tanımlanabilen bilimsel bir araştırma yöntemidir."[7] Kelime öğretimine temel teşkil eden sözcükler, Miftahul'Arabiyye öğretim setinin A1 seviyesi (8. Baskı) esas alınarak belirlenmiştir. Tüm interaktif uygulamalar, doğrudan bu öğretim setinde yer alan kelime listelerine dayanılarak hazırlanmış; böylece hem uygulamaların öğretim programıyla uyumu sağlanmıştır.

Bu bağlamda geliştirilen interaktif uygulamalar, Miftahul'Arabiyye öğretim setinin A1 düzeyine uygun biçimde tasarlanmış olup içerik, yapı ve bilişsel düzeyleri, başlangıç seviyesinin gerekliliklerine göre biçimlendirilmiştir. Ancak farklı dil seviyeleri için benzer uygulamalar geliştirilmek istendiğinde, hedef kitlenin dil yeterlilik düzeyi mutlaka dikkate alınmalı; seviye değişimine bağlı olarak oyunun amacı, içeriği, dilsel girdisi ve uygulanma biçimi yeniden yapılandırılmalıdır.

Araştırmada Wordwall, Quizlet, Baamboozle, LearningApps, Plickers, Quizizz ve Kahoot olmak üzere 7 adet web 2.0 aracı kullanılmıştır.

---

[6] Dawn Hancock ve Bob Algozzine, *Doing Case Study Research: A Practical Guide for Beginning Researchers*, 2. baskı (New York: Teachers College Press, 2011), 15, http://ndl.ethernet.edu.et/bitstream/123456789/72900/1/23.

[7] İkbal Tuba Şahin Sak ve Ramazan Sak, "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi," *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4, no. 1 (2021): 227–256, https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1456954.

Tablo 1. Web 2.0 Araçlarıyla Tasarlanan İnteraktif Uygulamaların Ünitelere Göre Dağılımı

Web 2.0 Aracı	**Ünite**
Wordwall[8]	1. Ünite: Tanışma ve Selamlaşma
Quizlet[9]	2. Ünite: Eğitim
Baamboozle[10]	3. Ünite: Aile
LearningApps[11]	4. Ünite: Ev
Plickers[12]	5. Ünite: Günlük İşler
Quizizz[13]	6. Ünite: Yemekler ve İçecekler
Kahoot[14]	7. Ünite: Kişiler ve Kıyafetler

Her bir araç, kendi yapısal özellikleri, kullanıcı etkileşim düzeyleri ve öğretimsel potansiyeli açısından değerlendirilmiş; ardından kitap temelli kelimeler üzerinden bu araçlarla etkileşimli kelime oyunları tasarlanmıştır. Oyun tasarımlarında hedef, kelime tekrarını sağlamak, anlam-şekil ilişkilendirmesini güçlendirmek ve öğrencinin sürece aktif katılımını teşvik etmektir.

Bulgular

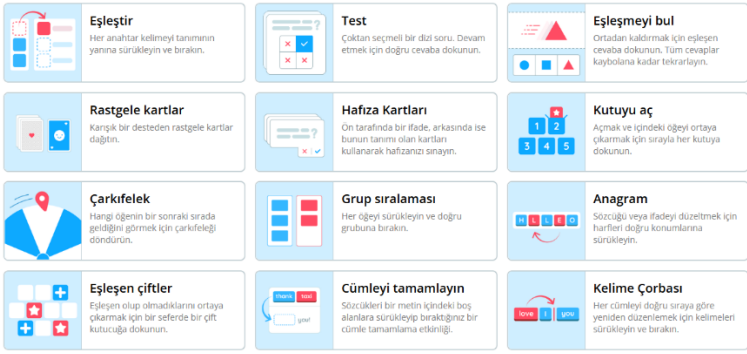
Araştırmanın alt amaçları doğrultusunda geliştirilen dijital oyunların her biri, ilgili ünitede hangi Web 2.0 aracıyla nasıl uygulandığına göre sistemli biçimde sunulmuştur. Her bir uygulama, hedef kelime listesini esas alarak tasarlanmış ve öğretim sürecinde pratik kullanım imkânları göz önünde bulundurularak değerlendirilmiştir.

1. Ünite: Tanışma ve Selamlaşma – Wordwall

İlk ünitede, Arapça öğreniminde temel iletişim becerilerinin geliştirilmesine odaklanan "Selamlaşma ve Tanışma" teması işlenmiştir.[15] Bu ünitede, öğrencilerin günlük hayatta sıkça karşılaşacakları selamlaşma ifadeleri, tanışma cümleleri ve ülkeler ve uyruklar gibi kavramlar öğretilmiştir. Öğrencilerin bu temel ifadeleri kullanarak kendilerini tanıtabilmeleri ve karşılarındakilerle iletişim kurabilmeleri amaçlanmıştır.

[8] https://wordwall.net/tr
[9] https://quizlet.com
[10] https://www.baamboozle.com
[11] https://learningapps.org/
[12] https://www.plickers.com/
[13] https://quizizz.com
[14] https://kahoot.com
[15] *Miftahul Arabiyye: Başlangıç Seviyesi Konuşma ve Dinleme 1, 8. baskı (İstanbul: Akdem Yayınları, 2023), 7.*

Bu hedeflere ulaşmak için, kelime ve ifade öğretimini destekleyen dijital oyun tabanlı interaktif uygulamalar geliştirilmiş ve Wordwall platformu tercih edilmiştir. Wordwall, öğretmenlerin sürükle-bırak araçları ve zengin hazır şablonları kullanarak çeşitli interaktif oyunlar, testler ve etkinlikler tasarlamalarına olanak tanıyan, eğitimciler arasında yaygın kullanılan bir Web 2.0 aracıdır. Platformun sağladığı farklı oyun formatları sayesinde, öğrenciler kelimeleri farklı şekillerde öğrenme ve pekiştirme fırsatı bulmuş, öğrenme süreci daha eğlenceli ve etkileşimli hale getirilmiştir. Bu ünitede yer alan iki ders, "Tanıştığıma Memnun Oldum"[16] ve "Ülkeler ve Uyruklar 1"[17] ve "Ülkeler ve Uyruklar 2"[18] başlıkları altında, ünitenin kelime listeleri esas alınarak hazırlanmış çeşitli oyunlarla desteklenmiştir. Tasarlanan interaktif uygulamalar hem sınıf içi hem de uzaktan eğitim ortamlarında link veya karekod ile kolayca paylaşılabilmekte, böylece öğrenme sürecine esneklik ve erişilebilirlik kazandırılmaktadır.



Resim 1. Wordwall Farklı Mod Seçim Ekranı

Wordwall'ün en önemli avantajlarından biri, tasarlanan interaktif uygulamaların farklı modlarda oynanabilmesi ve öğretmen ile öğrencilere kolayca erişim sağlanabilmesidir. Aynı oyunu farklı zorluk seviyeleriyle oynayabilmek, öğrenme sürecine esneklik kazandırır ve öğrencilerin motivasyonunu artırır. Ayrıca, oyunlar link veya karekod aracılığıyla kolayca paylaşılabilir, böylece sınıf içi veya uzaktan eğitimde etkin şekilde kullanılabilir.

[16] https://wordwall.net/resource/90784746
[17] https://wordwall.net/resource/91078862
[18] https://wordwall.net/resource/91085413



Resim 2. Wordwall ile hazırlanmış Etkinlik Örneği

2. Ünite: Eğitim – Quizlet

İkinci ünitede, Arapça "Eğitim" teması kapsamında iki farklı derste, eğitim ortamında sıkça karşılaşılan sınıf ve çevresindeki materyaller (kitap, kalem, defter gibi) ile fakülte ve üniversiteye ait temel bölüm adları ve sınıf içinde kullanılabilecek çeşitli emir fiillerinin öğretimi hedeflenmiştir.[19] İlk ders olan "Sınıfta"da, öğrencilerin sınıf içindeki temel nesneleri ve eğitim materyallerini öğrenmeleri amaçlanırken, ikinci ders "Ne Okuyorsun?" başlığı altında öğrencilerin okuma faaliyetleriyle ilgili kelime ve ifadeleri kavramaları hedeflenmiştir. Bu bağlamda, Quizlet adlı dijital öğrenme platformu kullanılmıştır. Quizlet, özellikle flashcard sistemiyle kelime ve kavram öğrenimini kolaylaştıran, çeşitli interaktif oyunlar ve test seçenekleri sunan popüler bir Web 2.0 aracıdır. Araştırmada, her iki derse ait kelime listeleri Quizlet üzerinde hazırlanmış ve öğrencilerin aktif katılımını sağlamak amacıyla farklı oyun formatları geliştirilmiştir. Bu formatlar arasında kelime eşleştirme, zamana karşı yarışmalı testler gibi etkinlikler yer almakta olup, öğrenme sürecini daha eğlenceli ve etkili kılmaktadır. Ayrıca, oluşturulan kelime setlerinin link veya karekod yoluyla paylaşılabilmesi, sınıf içi ve çevrimiçi eğitim ortamlarında esnek kullanım imkânı sağlamıştır. Quizlet'in diğer Web 2.0 araçlarından ayrıldığı önemli bir nokta ise kullanıcıların kendi kelime setlerini kolayca oluşturabilmeleri ve mobil uygulama desteğiyle her yerden erişim imkânı sunmasıdır.

Araştırmada, "Sınıfta[20]" ve "Ne Okuyorsun?"[21] derslerine yönelik Quizlet platformunda geliştirilmiş kelime öğretimi oyunlarının örnekleri ve

[19] *Miftahul Arabiyye*, 23.
[20] https://quizlet.com/tr/1036103786/
[21] https://quizlet.com/tr/1036115011/

erişim linkleri verilmiştir. Bu etkinlikler sayesinde öğrencilerin kelime dağarcıkları güçlendirilirken, öğrenmeye yönelik ilgileri de artırılmıştır.



Resim 3. Kelimeleri Öğretme Sürecinde Kullanılan Görsel Destekli Flashcard Örneği

3. Ünite: Aile – Baamboozle

Üçüncü ünitede, Arapça "Ailem" teması doğrultusunda öğrencilerin aile bireylerini tanımlayabilmeleri, akrabalık ilişkilerini ifade edebilmeleri ve bu bağlamda basit cümleler kurabilmeleri hedeflenmiştir.[22] Bu kapsamda, birinci derste "Çekirdek Ailem" başlığı altında çekirdek aile bireylerinin adları ve tanıtımı; ikinci derste ise "Akrabalarım" konusu çerçevesinde geniş aile üyeleri ve akrabalık bağlarını belirten ifadeler ele alınmıştır. Bu hedeflere ulaşmak üzere, dijital oyun tabanlı bir araç olan Baamboozle platformu kullanılmıştır. Bu kapsamda, birinci derste "Çekirdek Ailem"[23] başlığı altında çekirdek aile bireylerinin adları ve tanıtımı; ikinci derste ise "Akrabalarım"[24] teması çerçevesinde akrabalık ilişkilerine dair kelimelerin öğretimi hedeflenmiş, her iki derse yönelik de interaktif dijital uygulamalar tasarlanmıştır.

[22] *Miftahul Arabiyye*, 37.
[23] https://www.baamboozle.com/game/3244789
[24] https://www.baamboozle.com/game/3244939

Baamboozle, çok oyunculu oyun formatıyla öğrencilerin grup halinde etkileşimli şekilde katılımını teşvik eden, özellikle sözlü ifade becerilerinin gelişimine katkı sağlayan dinamik bir Web 2.0 aracıdır. Araştırmada, öğrencilerin hem bireysel hem de takım halinde yarışabildikleri, sorulara cevap verirken aynı zamanda hedef kelimeleri pekiştirebildikleri bir oyun senaryosu tasarlanmıştır. Bu platform, öğrencilerin eğlenerek öğrenmesini sağlamanın yanı sıra, doğrudan öğretmen kontrolünde oynanabilen yapısıyla sınıf içi anlık dönüt alma imkânı sunmaktadır. Diğer Web 2.0 araçlarından farklı olarak, grup temelli rekabetçi yapısı ve öğretmenin oyunu doğrudan yönetebilmesi yönüyle ön plana çıkmaktadır. Bu uygulama sayesinde öğrencilerin sözlü iletişim becerileri desteklenmiş, öğrenme süreci daha etkileşimli ve eğlenceli bir hâle getirilmiştir.



Resim 4.Baamboozle Platformunda "Ailem" Ünitesi İçin Tasarlanmış İnteraktif Uygulama Örneği

4. Ünite: Ev – LearningApps

Dördüncü ünitede, Arapça "Ev" teması kapsamında öğrencilerin evin bölümlerini, ev eşyalarını ve bu nesneleri niteleyen sıfatlarla zarfları tanıyabilmeleri ve bu kavramlarla ilgili temel fiilleri kullanarak basit cümleler kurabilmeleri hedeflenmiştir.[25] Bu doğrultuda ünite iki ayrı derse ayrılmıştır. Birinci ders "Evin Bölümleri" başlığını taşımakta olup, bu derste evin temel bölümleri ile içindeki eşyalara dair kelimeler ve bu nesneleri tanımlayan temel sıfatlar üzerinde durulmuştur. Bu ders için iki ayrı interaktif uygulama tasarlanmıştır: Birinci uygulama "Evin Bölümleri ve Eşyaları" [26]başlığıyla, temel mekân adlarını ve içindeki nesneleri öğretmeyi amaçlarken; ikinci uygulama, "Sıfatlar"[27] temasıyla, bu nesnelere dair nitelikleri ifade edebilecek kelimelerin öğretimini hedeflemiştir.

[25] *Miftahul Arabiyye*, 53.
[26] https://learningapps.org/display?v=p49zoq3ma25
[27] https://learningapps.org/display?v=p5s7afvy325

Ünitenin ikinci dersi olan "Evin Eşyaları" bölümünde ise bu kelimelerle kullanılabilecek temel fiiller ve zarflar öğretilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda da yine iki ayrı interaktif uygulama tasarlanmıştır. İlk uygulama "Fiiller"[28], ikincisi ise "zarflar"[29] başlığıyla oluşturulmuştur. Kelime çeşitliliğinin fazla olması nedeniyle, her bir dil unsuru için ayrı bir oyun tasarlanmış; böylece öğrenme süreci daha hedefli ve verimli hâle getirilmiştir.

Tüm bu içerikler LearningApps adlı interaktif öğrenme aracı aracılığıyla oluşturularak öğrencilerin hem kelime dağarcıklarını geliştirmeleri hem de dil yapılarını daha anlamlı bağlamlarda kullanmaları amaçlanmıştır. LearningApps, öğretmenlerin hazır şablonlar üzerinden interaktif etkinlikler ve mini oyunlar tasarlayabildiği kullanıcı dostu bir Web 2.0 platformudur. Bu platform, özellikle eşleştirme, sıralama, boşluk doldurma gibi çeşitli uygulama biçimleri sunarak çok yönlü öğrenme deneyimleri sağlar. Uygulama sayesinde öğrenciler, sunulan içeriği oyunlaştırılmış bir formatta tekrar edebilir; görsel destekli etkileşimli yapı sayesinde kelime bilgilerini kalıcı hâle getirebilmektedirler. LearningApps'in, öğretmenler tarafından kolayca özelleştirilebilir olması ve sınıf içinde ya da bireysel olarak kullanılabilirliği, benzer platformlardan ayıran güçlü yönleri arasında yer almaktadır. Bu etkinlikler aracılığıyla öğrencilerin hem kelime dağarcıklarını geliştirmeleri hem de dil yapılarını daha anlamlı bağlamlarda kullanmaları amaçlanmıştır.

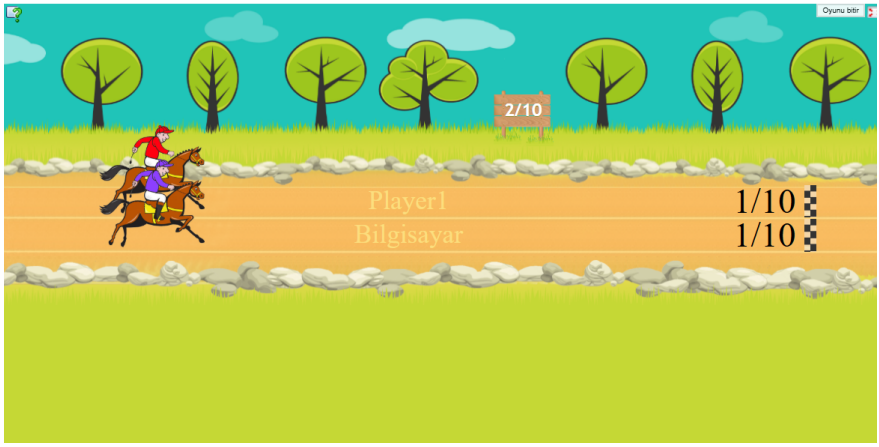


Resim 5. LearningApps Platformunda "Evin Eşyaları" İçin Tasarlanmış İnteraktif Uygulama Örneği

[28] https://learningapps.org/display?v=pe3esh9uk25
[29] https://learningapps.org/display?v=pysw2jugk25



Resim 6. LearningApps "Zarflar" İçin Tasarlanmış İnteraktif Uygulama Örneği



Resim 7. LearningApps "Zarflar" İçin Tasarlanmış İnteraktif Uygulama Örneği Puan Tablosu

5. Ünite: Günlük İşler – Plickers

Beşinci ünitede, "Günlük İşler" teması doğrultusunda öğrencilerin zamanı sorma ve söyleme becerisi kazanarak gün içerisindeki temel aktiviteleri ifade edebilmeleri hedeflenmiştir.[30] Ünite iki dersten oluşmaktadır. İlk ders olan "Saat Kaç?" başlığı altında öğrencilerin Arapça'da saat sorma ve zamanı belirtme yapılarını öğrenmeleri amaçlanmıştır. İkinci ders olan "Günlük Aktiviteler" ise öğrencilerin gün

[30] *Miftahul Arabiyye*, 69.

içinde yaptıkları eylemleri sıralayabilmeleri ve bu fiilleri zaman bağlamında kullanabilmeleri üzerine odaklanmaktadır. Bu hedefler doğrultusunda, 5. ünitede dijital ölçme-değerlendirme temelli bir Web 2.0 aracı olan Plickers uygulaması tercih edilmiştir. Bu kapsamda "Saat kaç?"[31] ve "Günlük Aktiviteler"[32] başlıklı interaktif uygulamalar tasarlanmıştır.

Plickers, öğretmen merkezli yürütülen ancak öğrencilerin bireysel olarak aktif katılımını mümkün kılan, teknolojik donanıma ihtiyaç duymadan sınıfta anlık yoklama, bilgi ölçme veya tekrar etkinlikleri yapılabilmesini sağlayan bir platformdur. Uygulamada her öğrenciye özel tanımlanan karekod kartları sayesinde öğretmen yalnızca bir akıllı telefon veya tablet kamerasıyla sınıftaki tüm öğrencilerin yanıtlarını hızlıca tarayabilmekte ve anlık olarak sonuçları dijital ekranda görebilmektedir. Plickers kartlarının fiziki olarak sağlam, tek tek tanımlı ve öğrenciye özel olması, sınıf içi dağınıklığı önlemekte ve materyalin tekrar kullanılabilirliğini artırmaktadır.

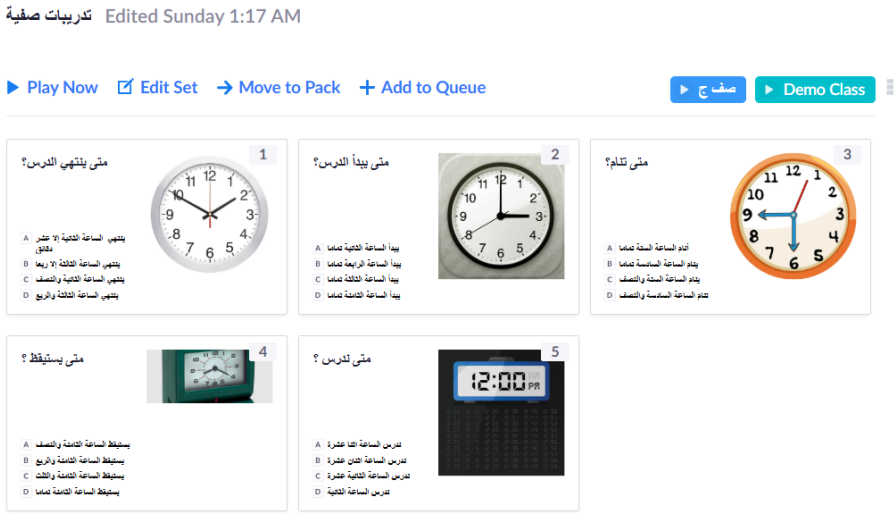


Resim 8. Her Öğrenciye Özel Tanımlanan Karekod Kartları

Bu ünitede her iki derse özel Plickers testleri hazırlanmış; saat sorma yapıları ve günlük fiiller konularını kapsayan çoktan seçmeli sorularla öğrencilerin hem bilgileri pekiştirmesi hem de sınıf ortamında oyunlaştırılmış bir ölçme deneyimi yaşaması sağlanmıştır. Bu yöntem, hem öğretmene anlık dönüt alma imkânı sunmakta hem de öğrencilerin dersle daha fazla etkileşim kurmasına katkı sağlamaktadır. Plickers'ın özellikle düşük teknolojili sınıf ortamlarında bile etkili bir araç olması, onu diğer Web 2.0 uygulamalarından ayıran önemli bir özelliktir.

[31] https://www.plickers.com/set/67a71f4a264ed55dd73c6822 (Plickers uygulaması, öğretmen hesabına özel olarak çalıştığı için genel erişime açık bir şekilde paylaşılamamaktadır.)

[32] https://www.plickers.com/set/683246856d834984e20947c7



Resim 9. "Saat kaç?" İsimli Dersin İnteraktif Uygulama Örneği



Resim 10. "Günlük Aktiviteler" İsimli Dersin İnteraktif Uygulama Plickers Örneği

6. Ünite: Yemekler ve İçecekler – Quizizz

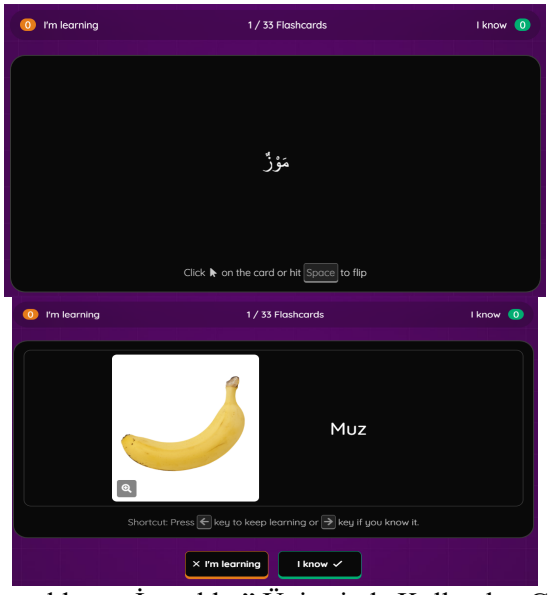
Altıncı ünitede, "Yemekler ve İçecekler" teması doğrultusunda öğrencilerin farklı kültürlerdeki yiyecek ve içecekleri tanıyabilmeleri, yemek öğünlerini ve bu öğünlerde tüketilen besinleri ifade edebilmeleri hedeflenmiştir.[33] Bu kapsamda, birinci derste "Dünyadaki Yiyecekler" başlığı altında çeşitli ülkelere ait yemek isimleri, ikinci derste ise "Yemek Öğünleri" konusu çerçevesinde kahvaltı, öğle ve akşam yemeği gibi öğünlerle ilgili kelimeler ve ifadeler ele alınmıştır. Bu kapsamda birinci

[33] *Miftahul Arabiyye*, 87.

"Dünyadaki Yiyecekler"[34] ve "Yemek Öğünleri"[35] isimli iki interaktif uygulama tasarlanmış olup, temel kelimelerin öğretimini desteklemek amacıyla dijital oyun tabanlı öğrenme aracı Quizizz platformu kullanılmıştır.

Quizizz; öğretmenlerin çoktan seçmeli sorular, eşleştirme etkinlikleri ve görsel içerikli testler hazırlayabildiği, öğrencilerin ise bireysel olarak ya da sınıfça yarışabildiği etkileşimli bir Web 2.0 aracıdır. Bu platform, kullanıcı dostu arayüzü sayesinde hem sınıf içi hem de çevrim içi ortamlarda kolayca uygulanabilmekte; renkli tasarımı, geri bildirim özellikleri ve puanlama sistemiyle öğrencilerin dikkatini çekmektedir. Araştırmada, her iki derse ait kelime ve kavramlar esas alınarak Quizizz üzerinde oyunlaştırılmış test etkinlikleri oluşturulmuştur. Soruların görsellerle desteklenmesi, öğrencilerin hem görsel hafızasını hem de anlam bilgisini pekiştirmiştir.

Quizizz'in diğer platformlardan en belirgin farkı, gerçek zamanlı geri bildirim sağlaması ve öğrencilerin kendi hızlarında ilerleyebilmelerine olanak tanımasıdır. Ayrıca, öğretmenlere başarı oranlarını içeren ayrıntılı analiz raporları sunarak öğrenme sürecinin değerlendirilmesine de katkı sağlar. Bu uygulama sayesinde öğrencilerin hem kültürel farkındalıkları hem de tematik kelime bilgileri artmış, eğlenceli ve rekabetçi bir ortamda öğrenmeleri desteklenmiştir.



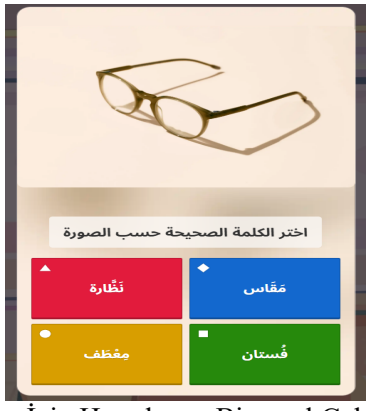
Resim 11. "Yemekler ve İçecekler" Ünitesinde Kullanılan Görsel Destekli Flashcard Örneği

[34] https://quizizz.com/join?gc=35635116&autostart=true
[35] https://quizizz.com/join?gc=58703788&autostart=true

7. Ünite: Kişiler ve Kıyafetler – Kahoot

Yedinci ünitede, "Betimleme" teması kapsamında öğrencilerin kişi ve nesne tanımlamalarını yapabilmeleri, dış görünüşe dair ifadeleri kullanabilmeleri ve giysi isimlerini öğrenerek betimleyici cümleler kurabilmeleri hedeflenmiştir.[36] Bu doğrultuda, birinci derste "Şahısları Betimleme" başlığı altında yaş, fiziksel özellikler ve temel kişisel sıfatlara dair kelimeler tanıtılmış; ikinci derste ise "Kıyafetler" konusu kapsamında çeşitli giysi türleri ve giyimle ilgili temel ifadeler öğretilmiştir. Her iki derste de etkileşimli ve eğlenceli bir öğrenme ortamı sağlamak amacıyla Kahoot adlı dijital oyun tabanlı öğrenme platformu kullanılarak "Şahısları Betimleme"[37] ve "Kıyafetler"[38] dersleri için interaktif uygulamalar tasarlanmıştır. Kahoot, öğrencilerin çoktan seçmeli sorulara bireysel veya grup hâlinde, sınıf içinde rekabet ederek cevap verebildiği bir Web 2.0 aracıdır. Öğrencilerin görsel dikkatini çeken renkli arayüzü ve süreli cevap sistemiyle, kelime dağarcığını pekiştirme ve hızlı düşünerek cevap verme becerilerini geliştirme imkânı sunmuştur.

Bu uygulama yalnızca sınıf içi derslerde öğretmen rehberliğinde oynanmakla kalmamış, aynı zamanda öğrencilerin bireysel olarak evde tekrar yapabilmeleri için de erişime açık hâle getirilmiştir. Öğrencilerin evde kendi başlarına oynayabildikleri bu özellik, özellikle tekrar ve kalıcı öğrenme açısından önemli katkı sağlamaktadır.



Resim 12. Öğrenciler İçin Hazırlanan Bireysel Çalışma Sayfası Kahoot Örneği

[36] *Miftahul Arabiyye*, 107.
[37] https://kahoot.it/challenge/09073973?challenge-id=9934ccce-ec97-4497-8eab145e55eb40fd_1749582781664
[38] https://kahoot.it/challenge/004537372?challenge-id=9934ccce-ec97-4497-8ea145e55eb40fd_1749582876036

Kahoot'un rekabetçi yapısı, öğrencilerin derse aktif katılımını artırmış, aynı zamanda eğlenerek öğrenmelerine olanak tanımıştır. Derste öğrenilen sıfatlar, kıyafet isimleri ve betimleyici ifadeler bu dijital oyun aracılığıyla pekiştirilmiş; hem bireysel başarı hem de sınıf içi dinamizm desteklenmiştir.



Resim 13 "Şahısları Betimleme" İsimli Dersin İnteraktif Uygulama Kahoot Örneği

Sonuç

Çalışma, Arapça öğretiminde kelime kazanımını dijital oyunlar aracılığıyla desteklemeyi hedeflemiş ve bu doğrultuda Web 2.0 teknolojilerinin eğitsel potansiyelinden faydalanarak yenilikçi uygulamalar geliştirmiştir. Ders içeriklerine entegre edilen oyun tabanlı etkinlikler, öğrencilerin öğrenmeye aktif katılımını artırmış, hem sınıf içi uygulamalarda hem de bireysel çalışma süreçlerinde motivasyonlarını güçlendirmiştir. Ayrıca her bir ünitede farklı temalara odaklanılarak kullanılan dijital araçlar, öğretimin sadece kavramsal değil aynı zamanda işlevsel yönünü de öne çıkarmıştır. Aşağıda sıralanan sonuçlar, çalışmanın ortaya koyduğu uygulamaların belirlenen amaç ve alt hedeflerle olan ilişkisini ortaya koymaktadır:

1. Bu çalışma kapsamında, Miftahul' Arabiyye A1 seviyesinde yer alan kelime listeleri esas alınarak, Wordwall, Quizlet, Baamboozle, LearningApps, Plickers, Quizizz ve Kahoot gibi farklı Web 2.0 araçları kullanılmış ve her bir dersin içeriğine uygun, tematik olarak çeşitlendirilmiş dijital oyunlar geliştirilmiştir. Bu sayede

öğrencilerin hedef kelimeleri bağlama yerleştirerek öğrenmeleri, oyun temelli ve etkileşimli bir ortamda sağlanmıştır.

2. Hazırlanan bu dijital uygulamaların öğretmenler tarafından farklı kitaplara ve öğretim materyallerine kolayca uyarlanabilir olduğu görülmüştür. Oyunların içerik yapıları, esnek tasarım ilkelerine dayandığı için, öğretmenlerin müfredatlarına uygun olarak rahatça entegre edilebileceği anlaşılmıştır. Böylece farklı sınıf düzeylerinde ve öğretim yaklaşımlarında bu oyunların kullanılabilirliği artmıştır.
3. Kullanılan Web 2.0 araçları doğrultusunda oluşturulan uygulamalar, Arapça kelime öğretimi için dijital oyun temelli bir öğretim modeli sunmuştur. Bu model, derslerin dijital araçlarla nasıl desteklenebileceğini somut örneklerle göstermiş, sınıf içi etkileşimli öğrenme ile bireysel çalışma imkânlarını bir araya getirmiştir. Ayrıca, öğrencilerin kendi kendine çalışma süreçlerine de hitap eden yapı sayesinde öğrenme süreci ders dışında da desteklenmiştir.
4. Literatürde çoğunlukla teorik düzeyde ele alınan Web 2.0 araçlarının, Arapça kelime öğretiminde uygulanabilir örneklerle nasıl kullanılabileceği gösterilmiş ve bu araçların somut sınıf içi uygulamaları ortaya konulmuştur. Böylelikle Web 2.0 teknolojilerinin Arapça öğretiminde pedagojik olarak nasıl yapılandırılabileceğine dair örnek teşkil edecek uygulamalar geliştirilmiş ve alana pratik katkı sunulmuştur.

Kaynakça

Algozzine, Bob, ve Dawn Hancock. *Doing Case Study Research: A Practical Guide for Beginning Researchers*. 2. baskı. New York: Teachers College Press, 2011.

Karatay, Halit. "Kelime Öğretimi." *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27, no. 1 (2007): 141–153.

Miftahul Arabiyye: Başlangıç Seviyesi Konuşma ve Dinleme 1. 8. baskı. İstanbul: Akdem Yayınları, 2023.

"Miftahul Arabiyye Hakkında." *Miftahalarabiyya.com*. Erişim tarihi 10 Mayıs 2025. https://miftahalarabiyya.com/tr/bio.

Sak, İkbal Tuba Şahin, ve Ramazan Sak. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi." *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4, no. 1 (2021): 227–256.

Yalçın, Sena, ve İsmail Çakır. "Arapça Öğretmenlerinin Kelime Öğretiminde Web 2.0 Araçlarını Kullanmaya Yönelik Algıları." *Journal of Language Research* 6, no. 1 (Aralık 2022): 1–15.

Yazıcı, Sibel, İjlal Ocak, ve Münevvere Bozkurt. "Web 2.0 Araçları ile İlgili Eğitim Çalışmalarının İncelenmesi." *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8, no. 2 (2021): 474–487.

Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme ve Değerlendirme – Tamamlayıcı Cilt (Türkçe Çeviri)*. Aralık 2021. https://ttkb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2022_01/04144518_cefr_tr.pdf.

Baamboozle. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://baamboozle.com

Kahoot!. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://kahoot.com

LearningApps. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://learningapps.org

Plickers. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://plickers.com

Quizlet. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://quizlet.com

Quizizz. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://quizizz.com

Wordwall. Erişim tarihi: 12 Mayıs 2025. https://wordwall.net

Ek-1

1.ÜNİTE : TANIŞMA VE SELAMLAŞMA	QR KOD
1. DERS 1. UYGULAMA: “Tanıştığıma Memnun Oldum”	
2. DERS 1. UYGULAMA: “Ülkeler ve Uyruklar 1”	
3. DERS 2. UYGULAMA: “Ülkeler ve Uyruklar 2”	

2.ÜNİTE : EĞİTİM	QR KOD
1. DERS : “Sınıfta”	
2. DERS: “Ne okuyorsun?”	

3.ÜNİTE : AİLEM	QR KOD
1. DERS: “Çekirdek Ailem”	
2. DERS: “Akrabalarım”	

4.ÜNİTE : EV	QR KOD
1. DERS(Evin Bölümleri) 1. UYGULAMA: “Evin Bölümleri ve Eşyaları”	
1. DERS (Evin Bölümleri) 2. UYGULAMA: “Sıfatlar”	
2. DERS (Evin Eşyaları) 1. UYGULAMA : “Fiiller”	
3. DERS (Evin Eşyaları) 2. UYGULAMA: “Zarflar”	

6.ÜNİTE : YEMEKLER VE İÇECEKLER	QR KOD
1. DERS: “Dünyadaki Yiyecekler”	
2. DERS: “Yemek Öğünleri”	

6.ÜNİTE : YEMEKLER VE İÇECEKLER	QR KOD
1. DERS: “Dünyadaki Yiyecekler”	
2. DERS: “Yemek Öğünleri”	

7.ÜNİTE : BETİMLEME	QR KOD
1. DERS: “Şahısları Betimleme”	
2. DERS: “Kıyafetler”	

MİTOLOJİK SEMBOLLERİN EDEBÎ YANSIMALARI: ARAP VE TÜRK MİTOLOJİLERİNDE ORTAK SEMBOLLERİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

MERYEM ÜN*

Öz

Mitoloji, toplumların tarihsel ve kültürel hafızasını yansıtan kolektif anlatılardır. Bu çalışma, Arap ve Türk mitolojilerinde yer alan ortak sembol ve motiflerin edebi eserlere yansıma biçimlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Söz konusu semboller, hem kültürlerarası etkileşimin bir sonucu olarak ortaklaşır hem de evrensel mitolojik yapıların ürünü olarak çeşitli metinlerde benzer şekillerde temsiller bulur. Bu çalışmada Simurg/Anka, Kaf Dağı, Güneş ve Ay, kutsal mekânlar, mitolojik hayvanlar ve kahraman figürler gibi ortak unsurlar incelenmiş; bu sembollerin özellikle şiir, destan, halk hikâyesi ve roman türlerindeki kullanımı örneklerle analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap mitolojisi, Türk mitolojisi, karşılaştırmalı edebiyat, mitolojik semboller, kültürel etkileşim.

LITERARY REFLECTIONS ON MYTHOLOGICAL SYMBOLS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF COMMON SYMBOLS IN ARABIC AND TURKISH MYTHOLOGY

Abstract

Mythology is a collective narrative that reflects the historical and cultural memory of societies. This study examines the ways in which symbols and motifs common to Arabic and Turkish mythology are reflected in literary works. Shared as a result of cross-cultural interaction, these symbols are also represented in various texts as products of universal mythological structures, appearing in similar forms. The study will analyse the use of common elements such as the Simurg/Anka bird, Mount Kaf, the Sun and Moon, sacred places, mythological animals and heroic figures in poetry, epics, folk tales and novels.

Keywords: Arabic mythology, Turkish mythology, comparative literature, mythological symbols, cultural interaction.

*Araştırma Görevlisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arap Dili Eğitimi ABD, meryemun@sdu.edu.tr

Giriş

Mitler, toplumların hayal gücüyle şekillenen, genellikle yaratılışla ve kutsalla ilgili konuları işleyen alegorik anlatılardır. Ritüel ve sembollerle iç içe geçmiş bu anlatılar, eski çağ insanının evreni ve doğayı anlama çabasının bir yansımasıdır. Ancak mitleri sadece geçmişe ait masalsı öyküler olarak değil, aynı zamanda insan düşüncesini biçimlendiren evrensel bir anlatı biçimi olarak görmek gerekir. Bu yönüyle mitoloji, yalnızca tarihsel bir miras değil, insanın var olduğu her dönemde karşılık bulan bir düşünme biçimidir. Başka bir deyişle, mitlerin tarihi aynı zamanda insanlığın düşünsel gelişim tarihidir (Özüdoğru, 2022).

Mitoloji, bir toplumun evreni, insanı ve kutsalı anlama biçimidir. Mitolojik anlatılar, tarih öncesi dönemlerden bugününe tanrılar, kahramanlar ve semboller aracılığıyla aktarılarak hem bireysel hem toplumsal hafızanın inşasında rol oynar. Böylece toplumların kültürel yapılarını şekillendirir ve edebiyat ile sanata ilham verir.

Edebiyat, insanlık tarihinin en köklü anlatı biçimlerinden biri olup, toplumların düşünsel ve kültürel mirasını yansıtan önemli bir sanat dalıdır. Sözlü ve yazılı formlar aracılığıyla bireylerin ve toplulukların duygu, düşünce ve inançlarını aktarmalarına olanak sağlayan edebiyat, aynı zamanda kültürel belleğin taşıyıcısı konumundadır. Mitoloji ise edebiyatın önemli bir bileşeni olarak, toplumların ortak bilinçaltını, tarihsel deneyimlerini ve değer sistemlerini şekillendiren anlatılar sunar. Edebiyat, mitolojik unsurları yeniden üretip dönüştüren dinamik bir alan olarak, mitlerin çağdaş anlamlarını da biçimlendirmektedir. Bu bağlamda, mitolojik öğelerin edebi eserlerdeki temsili, kültürel kimliğin oluşumunda ve korunmasında kritik bir rol oynamaktadır.

Çalışma kapsamında seçilmiş şiir, roman ve hikâyeler üzerinden yapılan metin analizleri ile mitolojik sembollerin edebiyat içerisindeki yeniden üretimi ve kültürel kimlik inşasındaki işlevleri ele alınmıştır. Arap ve Türk edebiyatlarında mitolojik temsillerin kültürlerarası etkileşimi nasıl yansıttığı, bu sembollerin zamanla geçirdiği dönüşüm ve farklı bağlamlarda kazandıkları yeni anlamlar üzerinden tartışılmaktadır. Bu doğrultuda, ortak mitolojik sembollerin edebî anlatılardaki işlevleri ve kültürel kimlik inşasındaki rolleri tartışılmaktadır.

Sonuç olarak, Arap ve Türk mitolojilerindeki sembol ve imlerin edebi eserlerdeki yansımaları, bu iki kültür arasındaki etkileşimi pekiştiren ve ortak insanlık deneyimlerini görünür kılan önemli unsurlar olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, mitolojik sembollerin edebiyat aracılığıyla nasıl evrildiğini ve kültürel temsillerinin daha geniş bir çerçevede ele alınmasını önermektedir.

Arap Mitolojisi

Arap mitolojisi, İslam öncesi döneme (Câhiliye devrine) ait halk inançları, doğaüstü varlıklar, kutsal mekânlar ve kahramanlık anlatılarından oluşan zengin bir sözlü anlatı geleneğini kapsar. Bu mitolojik yapı, Arap toplumunun kozmolojiye, varoluşa, tabiat olaylarına ve kutsal olanla kurduğu ilişkiye dair kolektif hayal gücünü yansıtır.

Araplarda mitoloji kavramına karşılık gelen kelime ustur/esâtîr kelimesidir. Köken olarak 'yazmak, çizmek, çizgi çekmek ve tanzim etmek' gibi anlamlara gelen (سطر(kökünden elde edilen bu kelime Kur'ân'da da geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan ifadelerden anlaşıldığı üzere, Kureyşli müşrikler Hz. Muhammed'in ilettiği vahyi "esâtîrü'l-evvelîn" (öncekilerin masalları) olarak nitelendirmiş ve bu metinlerin ilahi kaynaklı değil, geçmiş nesillerin uydurma anlatıları olduğunu ileri sürmüşlerdir (bk. Furkân, 25/5) (Yeşil, 2020). Bu tutum, klasik Arap toplumunda mitolojik ya da hayalî nitelikteki anlatıların hem bilinen hem de rağbet gören bir kültürel unsur olduğuna işaret eder. Nitekim "esâtîr" kavramı, erken dönem Arap düşüncesinde hayal ürünü anlatıları, şiirsel yaratıcılığın ve sözlü edebiyatın başlangıç noktasını temsil eden bir yapı olarak değerlendirilmiştir.

Arap mitolojisinin temel unsurlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Tanrı ve Tabiat İnançları: İslam öncesi Araplar çoktanrılı bir inanç sistemine sahipti. Lat, Menat, Uzza gibi putlaştırılmış tanrılar ve tapınaklar mevcuttu. Güneş, ay, yıldızlar gibi gök cisimleri kutsal kabul edilirdi.

Mitolojik Yaratıklar ve Doğaüstü Varlıklar: Cinler, ğûl, ifrit, marid gibi varlıklar; gece, ıssızlık, çöl gibi unsurlarla ilişkilendirilmiş ve korku unsuru olarak işlenmiştir. Cinlerin şiirle ve kâhinlikle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Ğûl (الغول(: İnsanları korkutan, şeytani bir varlık veya canavarca bir insansıdır. Ruhh (الرُخ(: Sinbad anlatılarında da yer bulan efsanevi dev kuştur. Anka / Simurg (العَنْقَاء المُغْرب(: Güzelliği ve gücüyle öne çıkan efsanevi kuştur.

Kutsal Mekânlar ve Coğrafi Mitler: Kâbe çevresi kutsal alan sayılmış, Zemzem gibi kaynaklara doğaüstü anlamlar yüklenmiştir. "Kaf Dağı" gibi efsanevi coğrafi unsurlar hem Arap hem İran etkisiyle anlatılarda yer almıştır.

Kahramanlık Anlatıları: Antara ibn Şeddad gibi savaşçı-şair figürler, hem tarihsel hem efsanevi özellikler taşıyan mitolojik kahramanlardır. Arap mitolojisi, sözlü anlatılar, kasîde tarzı şiirler, halk hikâyeleri ve daha sonra Binbir Gece Masalları gibi eserlerle edebiyata taşınmıştır.

Arap mitolojisinin görece sınırlı görünmesinin başlıca nedenleri arasında, İslam öncesi Arap toplumlarının sözlü kültüre dayalı yapısı ve

mitolojik anlatıların yazılı olarak aktarılmaması yer alır. İslam'ın gelişiyle birlikte çoktanrılı inançlara yönelik reddiyeci tutum, bu anlatıların bastırılmasına veya dönüştürülmesine yol açmıştır. Kur'an'da geçen "esâtîrü'l-evvelîn" ifadesi, bu anlatıların değersizleştirildiğine dair algıyı yansıtır. Ayrıca, Sâmi ve Âri halklar arasındaki düşünsel farklılıklar da belirleyicidir: Âri kültürlerde mitolojik hayal gücü gelişmişken, Sâmi kültürlerde görsellik ve işitsellik öne çıkmıştır. Arapların yazıya geç geçmesi ve arkeolojik verilerin yetersizliği de Arap mitolojisinin sistemli bir biçimde belgelenmesini engellemiştir. Bu nedenlerle Arap mitolojisi, daha çok folklorik anlatılar ve halk edebiyatı içinde varlığını sürdürmüştür (Usta, 2015).

Arap mitolojisinin İslam mitolojisini de kapsadığı düşünülebilir, ancak Arap mitolojisi İslam öncesine dayanır. İslam sonrası dönemde de Araplarda mitolojik unsurlar bütünüyle ortadan kalkmamış, dönüştürülerek cin, şeytan, melek ve keramet gibi figürlerle dini anlatılar içinde yaşamaya devam etmiştir. İslam mitolojisi, Kur'an'da ve hadislerde geçen cin, melek, şeytan, kıyamet, cennet-cehennem, Hızır gibi figürlerin halk anlatılarında geliştirilmiş şekillerini içerir. İslam mitolojisi, yalnızca Arap kültürüne ait değildir. Türk, İran, Hint, Endonezya gibi birçok İslam kültürü bu mitolojiyi kendi anlatılarıyla zenginleştirmiştir.

Arap mitolojisi dendiğinde akla gelen bir diğer kavram da Mısır mitolojisidir. Mısır mitolojisi, antik Mısır medeniyetinin özgün kültürel yapısı içerisinde şekillenmiş; Ra, İsis, Osiris gibi tanrılar etrafında örgütlenen çoktanrılı bir inanç sistemini, ölüm sonrası yaşamı merkeze alan ritüel pratikleri ve Nil Nehri çevresindeki doğa merkezli mitolojik anlayışları kapsamaktadır. Buna karşılık, Arap mitolojisi daha çok İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'nda yaşamış kabilelerin inanç dünyasını yansıtır; Lat, Menat, Uzza gibi putlar ile cin, ğûl gibi doğaüstü varlıklar etrafında şekillenen çoktanrılı ve animistik öğeler barındırır. Her iki mitolojik yapı, ölüm sonrası yaşam tasavvuru ve çoktanrıcılık gibi bazı yapısal benzerlikler taşısa da; kökenleri, dilleri, coğrafi bağlamları ve sembolik sistemleri bakımından birbirinden ayrışmaktadır. Mısır mitolojisinin, İslam öncesi Arap kültürleri üzerinde bazı dolaylı etkileri olduğu ileri sürülse de, bu durum söz konusu mitolojik sistemin Arap mitolojisinin alt kolu olarak değerlendirilebileceği anlamına gelmez.

Özetle, Mısır mitolojisi ve İslam mitolojisi, Arap mitolojisiyle kesişen ancak ondan bağımsız mitolojik geleneklerdir. Arap mitolojisi, ancak bu geleneklerle karşılaşma, etkileşim ve dönüştürme bağlamında değerlendirilebilir.

Türk Mitolojisi

Türk mitolojisi, tarihsel olarak İslam öncesi dönemden başlayarak İslamiyet, Budizm ve Şamanizm gibi inanç sistemlerinin etkisiyle biçimlenmiş; doğa merkezli, kozmolojik ve kahramanlık temelli anlatılardan oluşan zengin bir sözlü kültür mirasıdır. Bu mitolojik yapı, başta Göktürk, Uygur, Oğuz ve Hun toplumları olmak üzere birçok Türk boyunun yaşam tarzı, dünya görüşü ve doğayla kurduğu ilişkiyle şekillenmiştir. Gök Tanrı (Tengri) inancı, yer-su ruhları, Erlik Han gibi özgün tanrılar ve ruhlar sistemi, üç katlı evren tasarımı (gök–yer–yeraltı), kutsal dağ ve ağaç motifi gibi kozmolojik öğeler bu mitolojinin temelini oluşturur. Ayrıca, Oğuz Kağan Destanı, Alp Er Tunga, Dede Korkut gibi anlatılar, hem kahramanlık mitolojisinin hem de kutsal-soy anlatılarının taşıyıcısıdır. Hayvan sembolleri (kurt, geyik, kartal), doğa olayları (gök gürültüsü, rüzgâr, fırtına), atalara tapınma ve şamanik ritüellerle birleşerek Türk mitolojisini hem kutsal hem de toplumsal hafızanın dinamik bir parçası hâline getirmiştir. Bu mitolojik yapı, sadece dinsel veya efsanevi değil, aynı zamanda tarihsel bilinç ve kimlik inşası açısından da geniş bir içerik sunar.

Türk mitolojisinin temel unsurlarını şu şekilde özetleyebiliriz:

Yaratılış ve Kozmoloji: Evrenin yaratılışı, gökyüzü (Tengri), yer ve su ruhları, ağaç kültü, dağ kültü gibi unsurlar etrafında şekillenir. "Üç katlı evren" anlayışı yaygındır: gökyüzü (göksel ruhlar), yeryüzü (insanlar), yeraltı (karanlık ruhlar).

Tanrılar ve Ruhlar: Tengri (Gök Tanrı) en yüce varlık, kozmik düzenin yaratıcısıdır. Ayrıca doğa unsurlarının ruhları, saygı gösterilmesi gereken varlıklardır.

Mitolojik Varlıklar: Bozkurt genellikle soyun kurucusu ve yol gösterici bir figürdür. Ağaç Ana, Su Perisi, Albız gibi doğayla ilişkili mitolojik varlıklar bulunmaktadır. Ayrıca Şaman (Kam), Ruhlarla iletişim kuran kişi, anlatılarda sıklıkla merkezi bir roldedir.

Kahramanlık Anlatıları: Alp Er Tunga, Ergenekon Destanı, Oğuz Kağan Destanı, Dede Korkut Hikâyeleri gibi eserlerde mitolojik kahramanlık, kutsal soy ve tarihsel bilinç bir araya gelir. Kahramanlar doğaüstü güçlerle donatılmıştır; doğumları, yolculukları ve mücadeleleri kutsal sayılır.

Hayvan Sembolleri: Kurt, geyik, kartal, ejderha gibi hayvanlar kutsallık, yol göstericilik ve koruyuculuk işlevi görür. Totemik inanç izleri taşır.

Türk mitolojisi, sadece zengin içerik çeşitliliği ile değil, aynı zamanda tarihsel sürekliliği ve geniş coğrafi yayılımı ile de dikkat çeken kapsamlı bir mitolojik sistemdir. Orta Asya bozkırlarından Anadolu'ya, hatta Balkanlara kadar uzanan geniş bir coğrafyada, farklı dönemlerde ve farklı

inanç sistemleriyle (Şamanizm, Budizm, Maniheizm, İslam) etkileşerek biçimlenmiştir. Bu etkileşim, mitolojik unsurların durağan değil, dönüşüm geçiren yapılar olduğunu gösterir. Türk mitolojisi, İslamiyet'in kabulüyle dönüşüme uğramış; bazı figürler İslami yorumlara entegre edilmiştir. "Alp" figürünün "Gazi" figürüne evrilmesini buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak sözlü gelenekte ve halk anlatılarında mitolojik unsurlar varlığını korumuş, masallar, efsaneler ve destanlar yoluyla günümüze kadar ulaşmıştır.

Türk mitolojisi, yalnızca geçmişe ait sembolik bir anlatı sistemi değil; aynı zamanda Türk halklarının doğa, toplum ve kutsal olanla kurduğu ilişkinin kültürel hafızasıdır. Bu yönüyle hem tarihsel kimliğin taşıyıcısı hem de edebî yaratıcılığın kaynağıdır.

Arap ve Türk Edebiyatında Mitolojik İzler Ve Örneklerle Ortak Semboller

Tarihsel süreç içerisinde uzun dönemler boyunca aynı coğrafyada yaşayan, dinî, kültürel ve sosyal alanlarda yoğun etkileşim içinde bulunan Arap ve Türk toplulukları, mitolojik miraslarını karşılıklı olarak beslemiş ve şekillendirmiştir. İslamiyet'in ortak inanç zemini oluşturmasının yanı sıra, dil ve yaşam kültürlerindeki yakınlık da mitolojik anlatıların biçimlenmesinde belirleyici olmuştur. Bu karşılıklı etkileşim, hem her iki kültürün özgün mitolojik figürlerini korumasına hem de zamanla ortak sembollerin ve anlatı motiflerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Yeşil, 2020).

Bu ortak öğelerin edebiyattaki temsilleri, sadece estetik bir anlatı değil; aynı zamanda kültür aktarımının bir aracıdır. Mitolojik anlatılar, toplumların kültürel belleğini ve kolektif bilinçaltını yansıtan zengin sembolik sistemler sunmakta ve toplumsal hafızanın inşasında önemli bir rol üstlenmektedir. Özellikle Zümrüdüanka (Simurg) gibi mitolojik kuşların, güneş, ay ve diğer doğa unsurlarının her iki mitolojide temsilleri bulunmakta ve bu unsurların edebi eserlerde işlendiği görülmektedir. Söz konusu semboller yalnızca inanışları ve kültürel değerleri yansıtmakla kalmayıp, aynı zamanda tarihsel ve kültürel değerlerin edebî formlar aracılığıyla yeniden üretilmesini de mümkün kılmaktadır. Arap ve Türk edebiyatlarında mitolojik sembollerin temsili, kültürlerarası etkileşimin izlerini taşımakta ve bu unsurların zaman içindeki dönüşümünü ve farklı bağlamlarda yeniden yorumlanmasını ortaya koymaktadır.

Arap ve Türk toplumlarının tarihsel olarak aynı dini benimsemeleri, özellikle İslam sonrası dönemde mitolojik aktarımı sınırlamış; bu nedenle Arapların İslam öncesi mitolojik figürlerinin Türk kültürüne doğrudan etkisi oldukça sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte, her iki toplumun mitolojik yapılarında hem özgün hem de ortak figürler tespit edilebilir (Yeşil, 2020).

Yeşil (2020) bu ortak figürler altı başlık altında incelemiştir:

1. Tanrılar / Putlar: Menât, Lât, ‘Uzzâ, Hübel ve Vedd Arapların Kur’ân’da da adları geçen meşhur putlarıdır. Türklerde ise yaratıcı ya da bir konumda görevli olduklarına inanılan mitolojik figürlerden bazıları şunlardır: Kara Han, Ülgen, Ak Ana, Erlik Han.

2. Kâhinler / Şamanlar: İslam öncesi Arap toplumunda kâhinler, gizli bilgilere ve sezgisel güce sahip olduklarına inanılan, saygı duyulan ve danışılan figürlerdi. Kehanet; gelecek öngörüsü, soy tayini ve karar alma süreçlerinde kullanılırdı. Benzer bir rol, İslam öncesi Türk toplumlarında “kam” veya “baksı” olarak adlandırılan şamanlar tarafından üstlenilmiştir. Ruhsal rehberlik işlevi gören bu figürler, İslam sonrası dönemde ozan ve âşık kimliğine bürünerek kültürel varlıklarını sürdürmüşlerdir.

3. Cinler: Cinler, hem Arap hem de Türk mitolojisinde önemli ve yaygın figürler arasında yer alır. Arap toplumunda putların, kâhinlerin ve şairlerin olağanüstü güçlerini cinlerden aldığına inanılmış; cinler İfrit, Ğûl, Amîr gibi alt sınıflarda tasnif edilmiştir. Türk mitolojisinde ise cinler, özellikle Erlik Han’ın hizmetindeki kötü ruhlar olarak görülmüş, şamanlar bu varlıklarla iletişim kurarak hastalıkları tedavi etmeye çalışmıştır. Her iki kültürde de cinlerin hayvan şekline bürünebilme yetisine sahip olduğuna inanılmıştır. Araplarda cinlerle ilişkilendirilen kutsal veya uğursuz mekânlar öne çıkarken, Türklerde ise bu varlıklar ruh göçü ve ölüm sonrası yaşam inancı ile bağlantılıdır. Türklerin İslamiyet’i kabulüyle birlikte cin ve şeytan inancı İslami yorumlarla yeniden şekillenmiştir.

4. Kutsal Yerler: Zaman ve Sayılar: Araplarda kutsal olarak atfedilen putların veya tapınaklarının olduğu mekanlara veya değer verdikleri bir önderin inşa ettiği bazı yapılar bulunmaktadır. Hz. İbrahim’in inşa ettiği Kâbe bunların başında gelmektedir. Sindâd, Ğumdân ile Riam tapınakları, Uzzâ ve Necrân hurmalıkları kutsal görülen yerlerdir. İslamiyet’ten sonra ise hem Araplarda hem de Türklerde kutsal kabul edilen özgün mekanların yanı sıra ortak mekanların en önemlileri şunlar olmuştur: Arafat, Medine, Mekke, Hira mağarası, Mescid-i Aksa, Cudi ve Sevr dağları. İslam öncesi Türk toplumlarında ise kutsal görülen bazı mekanlar şu şekildedir: Kaf Dağı, Altın Dağ, Ergenekon Dağı.

5. Zaman ve Sayılar: Arap ve Türk mitolojilerinde bazı sayılar, tarihsel, dini ve kültürel bağlamlar nedeniyle sembolik anlamlar kazanmış ve kutsallık atfedilen unsurlar hâline gelmiştir. Arap kültüründe sayılar; özellikle Ebced hesabı, hurûfîlik ve tasavvufî düşünce içinde simgesel değer taşımış; yedi, bir ve on iki gibi rakamlar göklerin katları, haftanın günleri ve Kur’an’ın yedi harf üzerine indirilmesi gibi olgularla ilişkilendirilmiştir. Benzer biçimde Türk mitolojisinde de bazı rakamlar—özellikle bir, üç, yedi,

dokuz, on iki ve kırk—kutsal kabul edilmiştir. Bu sayılar, hem Şamanist dönemden gelen mitolojik birikim hem de İslamî sembolizm ile bütünleşerek kültürel uygulamalarda varlığını sürdürmüştür. Üç sayısı evrenin üç katlı yapısını, birlik ve toplum dayanışmasını simgelerken; yedi rakamı göksel yapılarla, yedi başlı ejderha mitiyle ve dini ritüellerle anlam kazanmıştır. Kırk ise hem destanlarda kahramanlık vurgusu hem de İslam'da çile, riyazet ve ölüm sonrası ritüellerle kutsallık kazanan önemli bir rakamdır. Bu sayıların dini ve mitolojik anlamları, toplumsal yaşamın birçok alanına atasözleri, deyimler ve geleneksel pratikler aracılığıyla yansımıştır.

6. Olağanüstü Güce Sahip İnsanlar: Türk ve Arapların sahip olduğu özgün bazı şahsiyetler bulunmaktadır. Ortak kahramanlar ise İslam dini sonrasında ortaya çıkan figürlerdir. İslam öncesi Araplardaki mitolojik insan figürleri şunlardır: Lokmân b. 'Âd, Zülkarneyn, Seyf b. Zîyezen, Dahhâk. İki toplumda da ortak figür olarak verilebilecek en önemli şahsiyet ise Battal Gazi'dir.

Hem Arap hem de Türk edebiyatında yer alan Acâ'ibü'l-Mahlûkât türü, dönemin ansiklopedik eserlerinde bir bölüm olarak yer alarak olağanüstü ve şaşırtıcı varlıkları tanımlamak üzere yazılmıştır (Erdem, 2024). Bu eserlerde yer alan mitoloji ögeler hayvansı ve insansı forma sahip kriptidler, kuşlar, ejderhalar, atlar, balıklar ve diğer su canlıları ve daha pek çok ilginç varlıklardır.

Arap ve Türk mitolojilerindeki bazı ortak sembollerin edebi eserlere nasıl yansıdığı ile ilgili örnek verecek olursak;

Anka Kuşu ve Kaf Dağı

Mürg-i ankâ-yı Kâf-ı dîgerdir

Şark u garba ırâğdır gönlüm (G.258)

Lâle-i derde bâğdır gönlüm

Lâne-i murg-ı dâğdır gönlüm (G.257)

Şeyh Galib, bu beyitlerinde gönlünü Anka'ya benzetmiştir, birincisinde, "Bambaşka bir Kaf'ın Anka'sı olan gönlüm şarka ve garba ıraktır." demiş. Şark zahirin, garp içselliğin (batın) sembolüdür. İkinci beyitte ise murg-ı dâğ sözüyle Anka, lâne-i murg-ı dâğ sözüyle de Kaf dağı kastedilmiştir. Şair bu şekilde gönlünü hem Anka'ya hem Kaf'a benzetmiştir (Güler, 2014).

"Kanat çırpıyor Simurg içimde

Toprağı ve ölümü parçalayarak."

Modern Türk edebiyatında ise Sezai Karakoç, Diriliş şairi olarak Simurg mitini yeniden ele alır. Bu kuş, hem medeniyetin hem de bireysel dirilişin metaforudur.

الإيمان الصادق أندر من العنقاء

(Gerçek iman, Anka kuşundan da nadirdir) Necib Mahfûz, Leyâlî Elf Leyle eserinde gerçek îmânın nadir görülen bir şey olduğunu düşünmektedir, îmânın gerçek anlamının sadece dışsal inançtan daha fazlası olduğunu vurgular. Bu yüzden yazar, nadir bulunan halis bir îmânı mitolojik bir kuş olan anka kuşuna benzetmektedir (Ayyıldız, 2023).

Güneş ve Ay Sembolleri

Şem'-i rûyun âftâb-ı âlem-ârâdur senün

Nûr-ı Hak hurşîd-i ruhsârunda peydâdur senün

(Senin madde aleminde aydınlatıcı bir muma benzeyen yüzün hakikatte alemi süsleyen güneştir. Çünkü yüzünün güneşinde Hakk'ın nuru açıkça görülür, Gazel 170). Divan edebiyatında Fuzûlî güneşi ilahi aşkın metaforu olarak kullanır; sevgilinin yüzüyle özdeşleştirilen bu sembol, metafizik bir aşka gönderme yapar.

عندما يُولَدُ في الشرق القمر

فالسُطوحُ البيضُ تَغْفُو

(Ay doğunca doğuda / Uykuya dalar beyaz çatılar.) Nizar Kabbani'nin şiirlerinde ay kaybolmuş bir medeniyetin simgesidir. Bu da mitolojik sembollerin tarihsel bir anlam yüklenmesine olanak tanır. Örnekteki Hubz, Haşîş ve Kamer şiirinde "ay" ifadesiyle yazar Arap toplumunda var olan bazı sorunlara işaret etmektedir. Ay sembolü, toplumun kandırılmasına neden olan sebepleri temsil eder. (Ayyıldız, 2023).

El-Ğul / Gulyabani

وتزوّجْتُ في الشَّبيبةِ غُولاً

بغزال وصَدْقَتي زقُّ خَمْرِ

(Gençliğimde bir ceylan ve bir testi şarapla bir gulyabaniyle evlendim). onun mehrini bir ceylan ve bir testi şarap yaptığını iddia etti, çünkü şarap hoş koku içindir ve ceylan da onu bir araç yapmak içindir, çünkü antiloplar cinlerin araçları arasındadır.

Arabacı: O gulyabaninin yemeği çiftliğin matbahından verilirmiş.

Bir gece vermezler ise oralarını allak bullak edermiş.

Ne kümeste tavuk bırakırmış ne ahırda hayvan ne de ağılda koyun (Gürpınar,2021).

Gulyabani adlı romanında Hüseyin Rahmi Gürpınar, romanda geçen bir diyalogda arabacının bu sözleri ile Gulyabaninin davranışlarını tanımlamıştır.

Sonuç

Mitoloji, edebiyatı besleyen en eski kaynaklardan biridir. Mitolojik motifler, edebî eserlerde hem tema hem de yapı olarak kullanılmakta; bireysel, toplumsal ve metafizik sorulara yanıt arayan yazarlar için anlatısal bir çerçeve sunmaktadır. Semboller aracılığıyla kurulan bu anlatılar, çoğu zaman kolektif bilinçaltının üretimidir. Arap ve Türk edebiyatlarında mitoloji, tarih boyunca şiir, destan, hikâye ve roman gibi türlerde farklı şekillerde varlığını sürdürmüştür.

Mitolojik semboller, Arap ve Türk edebiyatında sadece estetik birer motif değil; aynı zamanda kültürlerarası ortak hafızanın taşıyıcısıdır. Bu sembollerin edebi metinlerdeki temsilleri, mitlerin zamana ve topluma göre dönüşüp yeniden yorumlandığını gösterir.

Arap ve Türk edebiyatlarında yer alan mitolojik semboller, kültürlerarası etkileşimin izlerini taşımakta ve edebî geleneklerin birbirini nasıl etkilediğini göstermektedir. Bu semboller sadece gelenekten miras alınan unsurlar değil; aynı zamanda çağdaş kimlik, inanç ve anlam üretim süreçlerinde yeniden şekillenen yapılar olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, mitoloji ve edebiyat arasındaki ilişki, hem tarihsel derinliği hem de kültürel sürekliliği anlamak açısından önemli bir inceleme alanı sunmaktadır.

Kaynakça

Ayyıldız, Ebrar, ve Doğru, Emel. “Necîb Mahfûz’un Sufi Kişiliği ve ‘Leyâlî Elf Leyle’ Adlı Romanındaki Tasavvufi Yansımalar.” Sufiyye 15 (2023): 233–260.

Ayyıldız, Ebrar. “Nizâr Kabbânî’nin ‘Hubz, Haşîş ve Kamer’ Adlı Şiirindeki Semboller.” Rize İlahiyat Dergisi 24 (2023): 129–142.

Cahiz. Kitābu’l-Hayevân. Beyrut: Dārü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011.

Erdem, İpek Sıla. “Acâibü’l-Mahlûkāt’ta Yer Alan Kriptozoolojik ve Mitolojik Unsurların Yorumlanması.” Yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2024.

Güler, Zülfi. “Şeyh Galib Divanında Anka-Simurg Sembolü.” International Journal of Language Academy 2, no. 1 (2014): 63–72.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi. Gulyabani. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.

Özüdoğru, Büşra. “Toplumsal Bir Kavram Olarak Mitler ve Modern Dünyanın Yeni Mitleri.” Pearson Journal 7, no. 22 (2022): 154–166.

Usta, İbrahim. İslam Öncesi Arap Mitolojisi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Yeşil, Selman. “Türk ve Arap Mitolojisinin Ortak ve Özgün Figürleri.” Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, no. 24 (2020): 368–392.

تحديات وآفاق توظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية: دراسة تحليلية واستشرافية

مالك عبد القادر*

ملخص

تستهدف هذه الورقة البحثية استكشاف التحديات والفرص المتعلقة بتوظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية، مع التركيز على التفاعل بين اللسانيات الحاسوبية وتقنيات الذكاء الاصطناعي. تنطلق الدراسة من التساؤلات التالية: ما هي التحديات الرئيسة التي تواجه تحليل النصوص العربية باستخدام التكنولوجيا؟ وما هي الأدوات والتقنيات الحالية المستخدمة في هذا المجال؟ وما هي الآفاق المستقبلية لتعزيز دقة وفعالية التحليل الإحصائي للنصوص العربية؟ وللإجابة على هذه الأسئلة، تعتمد الورقة على منهجية تحليلية استشرافية، حيث يتم استعراض الأدبيات السابقة وتحليل التحديات اللغوية والتقنية، بالإضافة إلى تقديم توصيات لتعزيز التطبيقات التكنولوجية في هذا المجال .وقد خلصت الدراسة إلى حصر أبرز التحديات في هذا المضمار، مثل صعوبة تحليل النصوص غير المشكولة والتعامل مع اللهجات المحلية والبنية الصرفية الخاصة للألفاظ العربية. كما وصلت الدراسة إلى ضرورة إنشاء قواعد بيانات لغوية شاملة، وتطوير نماذج لغوية متقدمة مخصصة للعربية، وتعزيز التعاون بين اللغويين والمطورين التقنيين.

الكلمات المفتاحية: علم اللغة، اللسانيات الحاسوبية، الإحصاء اللغوي، الذكاء الاصطناعي.

Challenges and Prospects of Employing Technology in the Linguistic Statistics of Arabic Texts: An Analytical and Foresight Study

Abstract

This research paper aims to explore the challenges and opportunities associated with the application of technology in the statistical analysis of Arabic texts, with a particular focus on the intersection of computational linguistics and artificial intelligence techniques. The study is guided by the following questions: What are the main challenges facing the analysis of Arabic texts using technology? What are the current tools and techniques employed in this field? And what are the future prospects for enhancing the accuracy and effectiveness of statistical analysis of Arabic texts? To address these questions, the paper adopts a forward-looking analytical methodology, reviewing existing literature, examining linguistic and technical challenges,

* أستاذ مشارك، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، كلية التربية، قسم تعليم اللغات الأجنبية، قسم تعليم اللغة العربية، abdulqadermalek@gmail.com

and providing recommendations to improve technological applications in this domain. The study identifies key challenges in this field, such as the difficulty of analyzing unvowelized texts, handling local dialects, and addressing the unique morphological structure of Arabic words. Additionally, the research concludes that there is a pressing need to develop comprehensive linguistic databases, create advanced language models specifically tailored for Arabic, and foster greater collaboration between linguists and technical developers.

Keywords: Linguistics, Computational Linguistics, Statistical Linguistics, Artificial Intelligence.

مقدمة

شهدت السنوات الأخيرة تطورًا هائلًا في توظيف التكنولوجيا في مجال الإحصاء اللغوي، خاصة مع انتشار أدوات الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغة الطبيعية (NLP). ويُعَدُّ الإحصاء اللغوي أحد مباحث علم اللغويات الحديث الذي أظهرت التجربة مدى أهميته في مختلف ميادين الدراسات اللغوية والأدبية، كالدراسات اللغوية الوصفية والتاريخية والدراسات النقدية الأسلوبية وكذلك في صناعة المعاجم وغيرها...

وعلى الرغم من وجود محاولات عربية قديمة للإحصاء اللغوي إلا أنَّها كانت تتصف إما بضيق العينة المدروسة وذلك في الدراسات الإحصائية القرآنية مثل كتاب "البيان في عدِّ آيِ القرآن" لأبي عمرو الداني (ت: 1053م) أو أنها كانت تأخذ صورة ملاحظات شخصية غير مدعمة بقوائم إحصائية مثل تجارب الرواة واللغويين في جمع اللغة وتصنيفها حيث استخدموا مصطلحات إحصائية كالتواتر والندرة والشذوذ. وفي كلا الحالتين كانت النتائج تفتقر إلى الدقة المطلوبة؛ لبدائية آلية الإحصاء ولاختلاف المؤلفين في تعريف مصطلحات أساسية في الإحصاء اللغويّ مثل تعريف الكلمة.

وقد شكل التطور الحاسوبيُّ من برمجيات إحصائية وأدوات الذكاء الاصطناعي فرصة عظيمة لتيسير عملية الإحصاء اللغوي وجعلها أكثر دقة وأوسع مدى من خلال التحليل الواسع للمدونات اللغوية. ومع ذلك، تظل اللغة العربية واحدة من أكثر اللغات تعقيدًا من حيث البنية اللغوية والخصائص الصرفية والنحوية وطريقة الكتابة؛ فتقد تأخذ الكلمة ذاتها أشكالا عديدة وفق موقعها الإعرابي ووفق السوابق واللواحق والدواخل الملحقة بها. وهذا الأمر يطرح تحديات كبيرة أمام الباحثين والمطورين في مجال الإحصاء اللغوي.

من هنا تبرز أهمية هذه الدراسة من حيث تحليلها للتحديات التي تواجه توظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية، واستشراف الآفاق المستقبلية لهذا المجال، مع تقديم توصيات لتعزيز الفعالية والدقة في تحليل النصوص العربية باستخدام الأدوات التكنولوجية الحديثة.

وتنطلق الدراسة من الأسئلة البحثية التالية: ما هي التحديات الرئيسة التي تواجه تحليل النصوص العربية باستخدام التكنولوجيا؟ وما هي الأدوات والتقنيات الحالية المستخدمة في هذا المجال؟ وما هي الآفاق المستقبلية

لتعزيز دقة وفعالية التحليل الإحصائي للنصوص العربية؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، تعتمد الورقة على منهجية تحليلية استشرافية، حيث يتم استعراض الأدبيات السابقة وتحليل التحديات اللغوية والتقنية، بالإضافة إلى تقديم توصيات لتعزيز التطبيقات التكنولوجية في هذا المجال.

1. الإحصاء اللغوي: المفهوم والتطور التاريخي

إنَّ الإحصاء بصورة عامة هو "فرع من الدراسات الرياضية التي تعتمد على جمع المعلومات والبيانات لمدونة معينة وتنظيمها وتبويبها وعرضها جدوليا أو بيانيا واستخلاص النتائج بشأنها والعمل على تفسيرها"[1]. والإحصاء اللغوي هو أحد تطبيقات الإحصاء الرياضي إلا أنه يدرس المادة اللغوية من أصغر وحداتها وهو الصوت وانتهاء بالنصوص مرورا بالبنى الصرفية والنحوية راصدا عددها وتكرارها وشيوعها وندرتها وتحولاتها.

وعلى الرغم من أنَّ الإحصاء اللغويَّ هو أحد أفرع علم اللغويات الحديث إلا أنَّه قد مرَّ بمراحل تاريخية عديدة إلى أن وصل إلى مرحلة الذروة الحالية. ولقد كان جهود اللغويين العرب الأوائل أوَّل نماذج الإحصاء اللغوي قاطبة. إذ نشهد ملامح الإحصاء اللغوي المبني على الملاحظة في روايات اللغويين للغة حيث استعملوا مصطلحات إحصائية لتوصيف الظواهر اللغوية كالتواتر والندرة والشذوذ. وقد طبق اللغويون العرب المنهجية الإحصائية على النصوص القرآنية مثل كتاب (البيان في عدِّ آيِ القرآن) لأبي عمرو الداني (ت: 1053م)، كما صنف لغويون آخرون أبوابا في كتبهم تناولت النصوص القرآنية إحصائيا كما فعل الفيروزآبادي (ت: 1414م) وفي كتابه (البصائر)، وجلال الدين السيوطي (ت: 1505م) في كتابه (الإتقان في علوم القرآن). كما أنَّه من الممكن أنَّ نعَدَّ معاجم الموضوعات أحدَ تطبيقات الإحصاء اللغوي على صعيد المفردات.

وفي القرن السابع عشر ظهرت أول دراسة مسجلة لتطبيق الإحصاء اللغوي على النصوص الأدبية. فقد قام الشاعر الإنجليزي جون ملتون John Milton بتحليل توزيع الكلمات في مؤلفاته الشعرية[2].

ومع ظهور علم الإحصاء الحديث في القرن التاسع عشر تطورت الدراسات الإحصائية اللغوية. فقد قام اللغويون بدراسة توزيع الكلمات في النصوص الأدبية لفهم الأنماط اللغوية. من ذلك ما قام به أوغست شلايشر August Schleicher من دراسة توزيع الكلمات في اللغات الهندية الأوروبية مما أسهم في تطور علم اللغات المقارن[3]. وكذلك قام الخبير الإحصائي فرانسس غالتون Francis Galton بتطبيق الأساليب الإحصائية على توزيع الكلمات في النصوص العلمية، وهذا ما أدى بدوره إلى تطور مفاهيم إحصائية مثل التكرار النسبي للكلمات[4].

---

[1] علي الجندلي، تقنيات البحث في العلوم السياسية والاجتماعية، (الجزائر: ديوان المطبعة الجامعية، 2005)، 213.

[2] John Smith, *The History of Linguistic Statistics* (London: Scientific Publishing House, 1995), 45

[3] Mark Brown, *The Evolution of Linguistics* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 78.

[4] Robert Johnson, *Statistics and Language* (New York: Technical Publishing House, 2003), 32.

وفي القرن العشرين ومع تطور الأساليب والأدوات الإحصائية أصبح من الممكن دراسة كميات هائلة من النصوص. وتوسعت دائرة الإحصاء اللغوي لتشمل التراكيب النحوية أيضا إلى جانب المفردات. فقد قام العالم الأمريكي زيليغ هاريس Zellig Harris بتطوير نموذج (التوزيع النحوي) الذي يقوم بتحليل توزيع الكلمات في النصوص المدروسة لفهم تراكيبها النحوية[5]، كما قام العالم الروسي أندريه ماركوف Andrey Markov بتطوير نموذج (سلاسل ماركوف) الذي يقول بتحليل تسلسل الكلمات في النصوص، وهو النموذج الذي تعتمده العديد من التطبيقات الحديثة في معالجة اللغة الطبيعية[6].

وفي العقود الأخيرة، شهدت الإحصاءات اللغوية تطورا هائلا مع ظهور الذكاء الاصطناعي وتعلُّم الآلة. فقد أصبح من الممكن تحليل النصوص باستخدام نماذج إحصائية معقدة مثل "نموذج اللغة الذاتية " (Language Model)و"نموذج الترميز الذاتي (Autoencoder) " هذه النماذج تعتمد على تحليل توزيع الكلمات وتراكيب الجمل باستخدام شبكات عصبية عميقة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، قامت شركة Googleبتطوير نموذج "BERT" الذي يعتمد على تحليل السياق اللغوي باستخدام الأساليب الإحصائية. هذا النموذج يستخدم في تحسين نتائج البحث وفهم النصوص الطبيعية[7].(Anderson, 2020, p. 200)

2. أهمية الإحصاء اللغوي

تكمن أهمية الإحصاء اللغوي في استخداماته التي تغطي جميع مستويات اللغة فضلا عن أهميته في جوانب حياتية وتكنولوجية متعددة. ومن هذه الاستخدامات التي تكشف أهميته ما يلي:

i. الدراسات اللغوية الوصفية والتاريخية. فالدراسات الوصفية تقوم على دراسة اللهجات المحلية من أفواه الناطقي بها، وأصبح لزاما على الدارس الوصفي أن يختار أحد أبناء اللهجة المطلوبة ويَلْزمه ويسجل ما يقوله[8]. وهذا الرصد والتسجيل ومن ثم التحليل يقتضي بالضرورة إجراء إحصاء لغوي للمادة المدروسة، ومع التطور التكنولوجي في هذا الإحصاء اللغوي يمكن للدارس أن يحلل البيانات اللغوية لعشرات الآلاف بل ملايين الأشخاص بدلا من ملازمة شخص واحد كما اقترح حسان في خمسينات القرن الماضي. وأما الدراسات اللغوية التاريخية فتفيد من الإحصاء اللغوي في رصد شيوع وانحسار ظواهر لغوية معينة خلال المراحل التاريخية وتطورها بنيويا ودلاليا راصدة أسباب هذه التغيرات.

ii. الصناعة المعجمية المتخصصة. من ذلك صناعة معاجم لألفاظ ميدان معرفي أو مسلكيَّ ما كمعجم الألفاظ الصحفية أو الألفاظ التجارية وغيرها.

---

[5] See: Zellig S. Harris, *Methods in Structural Linguistics* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 120.

[6] Andrei Petrov, *Markov Theory and Its Applications* (Moscow: Russian Publishing House, 2015), 135.

[7] Michael Anderson, *Artificial Intelligence and Natural Language Processing* (New York: Modern Publishing House, 2020), 200.

[8] تمام حسان، *اللغة العربية: معناها ومبناها* (القاهرة: دار المعارف، 1958)، 113.

iii. الدراسات النقدية الأسلوبية. إنَّ الأسلوب الأدبي هو خيار أو انتقاء يقوم به المنشئ لسمات لغوية معينة صوتية وصرفي وتركيبية بقصد أو دون قصد للتعبير عن مراده. فاللغة متاحة للجميع وما يميز أسلوبا عن آخر هو طريقة الانتقاء من هذه اللغة وتراكيبها. من هنا فإنَّ دراسة أسلوب كاتب معين أو فئة من الكتاب تقتضي عمل مسح إحصائي للظواهر اللغوية المتعددة في نتاجاتهم الادبية ورصد البنى اللغوية المهيمنة لبناء تصور دقيق عن أساليبهم الأدبية. ولا يقف هذا النمط من الدراسات عند النصوص الأدبية بل تشمل نصوصا مختلفة علمية أو سياسية أو فكرية أو غيرها فيما يعرف بتحليل الخطاب.

iv. إعداد المناهج الدراسية في تعليم اللغة. فالبناء اللغوي يتبع قاعدة التدرج وفقا لاعتبارات عديدة أحدها التدرج في تقديم المفردات والتراكيب وفق أهميتها الوظيفية. والأهمية الوظيفية للبنى اللغوية مرتبطة بشيوع استعمالها وهذا المعيار يحدده الإحصاء اللغوي.

v. استخدامات حياتية مختلفة. مثل الترويج التجاري أو السياسي وغيرهما. فالإحصاء اللغوي الذي يقدم قوائم محدثة باستمرار للكلمات الأكثر رواجا على المواقع الإلكترونية وخاصة مواقع التواصل الاجتماع يزود المعلنين ببيانات توجه عمله سواء من حيث صياغة الإعلان الترويجي أو من حيث آلية توزيعه من حيث ربطه بكلمات رائجة فيظهر الإعلان في المساحة التي ترد فيها تلك الكلمات.

vi. تطوير تقنيات الذكاء الاصطناعيّ. إنَّ تقنيات الترجمة الآلية والتحليل النصي ترتكز في عملها وتطورها الذاتي بصورة أساسية على الإحصاء اللغوي[9].

3. تحديات الإحصاء اللغوي تكنولوجيا في اللغة العربية

تبين فيما تقدم الأهمية البالغة للإحصاء اللغوي في مختلف الميادين، كما يظهر جليًّا الفارق بين الإحصاء اللغوي التقليدي وبين الإحصاء اللغوي التكنولوجي خاصة بواسطة تقنيات الذكاء الاصطناعي على صعيد الكم والدقة والسرعة. لكنَّ واقع الإحصاء اللغوي في اللغة العربية إذا ما قورن بلغات عالمية أخرى كالإنجليزية مثلا ليس بأفضل حال، وتعتوره العديد من التحديات والصعوبات التي تفضي إلى ضعف في المعالجة والنتائج. من هنا كان لا بدَّ من توصيف هذه التحديات لتكون الخطوة الأولى لتطوير الإحصاء اللغوي في اللغة العربية. وهذه التحديات بعضها متعلق بطبيعة اللغة العربية وبعضها الآخر متعلق بمعوقات فنية تتعلق بطبيعة البيانات النصية وعدم ملاءمتها جزئيا لآلية عمل برمجيات وأدوات الذكاء الاصطناعي. ومن أبرز هذه المعوقات ما يلي:

i. خصوصية نظام الكتابة العربية. عادة ما تعالج الكلمات بواسطة البرمجيات استنادا إلى أنَّ الكلمة عبارة عن مجموعة من الحروف قبلها فراغ وبعدها فراغ. وهذا التعريف قد يجعل للكلمة العربية الواحدة أشكالا متعددة نظرا لنظام الكتابة العربية الذي يلصق بالكلمة أدوات وضمائر وعلامات إعرابية ليست منها فضلا عن علامات الترقيم التي لا يفصلها فراغ عن الكلمة التي تسبقها. فمثلا عند البحث عن أكثر الكلمات تكرارا في النصوص العربية الكلاسيكية بواسطة برنامج Sketch engine المتخصص بالإحصاء اللغوي

[9] Nizar Habash and Owen Rambow, "Arabic Tokenization, Part-of-Speech Tagging and Morphological Disambiguation in One Fell Swoop," *Proceedings of the 43rd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics* (2005): 573-580, at 575.

سيقدم كلمة (الله) في صور مختلفة مثل: (الله) و (لله) و (والله) و (الله،) ولكلّ صورة من هذه الصور سيعطي رقما تكراريا معينا. ومع أن هناك تطبيقات بحثية حاولت معالجة هذا الأمر من خلال خيارات بحثية متقدمة مثل تطبيق المكتبة الشاملة إلا أنَّه لا يحلُّ المشكلة جذريا إنما يقلل هامش الخطأ في الإحصاء اللغوي لمفردة ما لكنه يعطي نتائج غير دقيقة في الوقت عينه. إذ يمكن بواسطة تطبيق المكتبة الشاملة البحث عن كلمة مع ما يتعلق بها من سوابق ولواحق من خلال وضع الكلمة بين نجمتين وهذا يعطي إحصاء أدق للكلمة بمختلف أشكالها لكنه في الوقت عينه يعطي نتائج لا علاقة بها بالكلمة المرادة؛ نظرا لوجود كلمات تشتمل على حروف الكلمة المقصودة. وفي مثل واقعي عايشه الباحث في البحث عن كلمة (نَبْل) بواسطة رمز البحث (*نبل*) كان من ضمن النتائج التي خرجت كلمات (حنبل وسنبل وقنبلة...)

ii. البنية الصرفية في اللغة العربية. فبينما تعتمد الكثير من اللغات على السوابق واللواحق في عملية الاشتقاق، فإنَّ الاشتقاق الصرفي يتضمن أيضا دواخل تفصل حروف الجذر اللغوي مما يعقد عملية الإحصاء اللغوي للجذور أو الإحصاء المبني عليها. ويزداد الأمر تعقيدا في تغيُّر بنية الجذر في السياقات اللغوية بالحذف والقلب بحيث يصبح للكلمة صورة مغايرة عن جذرها. وتشكل البنية الصرفية ونظام الكتابة العربية تحديا مشتركا فيما يتعلق بالحركات التي تدخل في بنية الكلمة؛ فهي من جهة عمدة في البناء الصرفي للكلمة ومن جهة أخرى هي مهملة في أغلب النصوص العربية، وهذا يعقد إمكانية الإحصاء اللغوي بناء على الوزن الصرفي للألفاظ.

iii. الازدواجية اللغوية. إنَّ السمة الغالبة على النصوص العربية المنشأة على وسائل التواصل الاجتماعيّ أنها تمزج العربية الفصيحة مع اللهجة؛ نظراً لطبيعة الكتابة العربية المستجلبة لبنى لغوية فصيحة ولغة المنشئ اللهجية. وهذا يشكل صعوبة في برمجة أداء تعالج أكثر من مستوى لغويٍّ في الوقت عينه[10]. سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن اللهجة ليست نسقا واحدا بل هي أنماط لغوية مختلفة ومتعددة.

iv. نقص البيانات اللغوية المعلَّمة Labeled data. تُعتبر البيانات اللغوية المعلمة (Labeled Data) أحد الركائز الأساسية في تطوير تقنيات معالجة اللغة الطبيعية (Natural Language Processing – NLP). وهي عبارة عن نصوص أو كلام يتم إضافة معلومات وصفية (تسميات) إليها، مثل التصنيف النحوي، والتحليل الدلالي، والترابط السياقي. بعبارة أخرى فإنَّ هذا النمط من النصوص هو الميدان الذي يشتغل فيه الذكاء الاصطناعي في جانب تحليل النصوص اللغوية في مختلف مستوياتها. وعلى الرغم من وجود مشاريع للبيانات العربية المعلمة مثل (Arab Treebank) الذي يوفر نصوصا معلمة نحويا ودلاليا، ومشروع (Quranic Arabic Corpus) الموجه لتحليل النصوص القرآنية، ومشروع (MADAR) الذي يوفر نصوصا عربية لهجية معلَّمة، على الرغم من هذا تبقى اللغة العربية فقيرة في هذا الميدان إذا ما قورنت بلغات أخرى. فاللغات التي تركز عليها أنظمة الذكاء الاصطناعيّ هي الإنجليزية والصينية بشكل رئيس في حين تبقى الكثير من اللغات ومنها العربية مهمشة في هذا المضمار. فوفقًا لدراسة أجرتها جامعة ستانفورد في عام 2022، فإن اللغة العربية تمثل أقل من 1% من البيانات

[10] فهد العتيبي، *التشكيل الآلي للنصوص العربية: التحديات والحلول* (الكويت: دار العلم للنشر، 2015)، 12.

المعلمة المستخدمة في تدريب نماذج الذكاء الاصطناعي العالمية[11]. كما أظهرت دراسة من جامعة نيويورك أبوظبي: أن 80% من البيانات المتاحة باللغة العربية غير مُعلَّمة أو غير مناسبة للاستخدام في تدريب النماذج[12] (New York University Abu Dhabi, 2022).

إنَّ الوقوف على هذه التحديات والعمل على تجاوزها سوف يفتح آفاقا واسعة لتوظيف التكنولوجيا وتقنيات الذكاء الاصطناعيّ في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية على مختلف مستوياتها.

4. آفاق توظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية

مع التطورات الحديثة في التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي، أصبحت هناك فرص واسعة لاستخدام هذه الأدوات في الإحصاء اللغوي للغة العربية. وفي هذا المقام تحاول الدراسة أن تقف بشيء من التفصيل على آفاق استعمال التكنولوجيا والذكاء الاصطناعي في الإحصاء اللغوي للغة العربية، مع التركيز على التطبيقات العملية والفرص المستقبلية.

i. تحليل تردد المفردات وتكرارها. وهذه العملية تقع في صلب غايات الإحصاء اللغوي. وهذا الرصد يقدم مادة قيمة يمكن توظيفها لغايات علمية وتعليمية وحياتية سبق ذكرها أعلاه في مبحث أهمية الإحصاء اللغوي.

ii. تحليل السياقات والدلالات. إذ يمكن للذكاء الاصطناعي أن يحلل النصوص العربية لفهم السياق والدلالات. وهذا يسهل تطوير عملية الإحصاء اللغوي لتتجاوز الإحصاء الشكلي للمفردة إلى الإحصاء الدلالي لها فتكشف مثلا عن أكثر الدلالات شيوعا للفظ ما وليس فقط تكراراتها على اختلاف دلالاته. وهذا الجانب الذي لا زالت تفتقده التجارب العربية القليلة في صناعة المعجم التاريخي. فالمعجم التاريخي للغة العربية الصادر عن مجمع اللغة العربية بالشارقة وإنْ كان يتميز عن معجم الدوحة التاريخي في تتبعه لدلالات الألفاظ تاريخيا إلا أنَّه يكتفي بتقديم أقدم شاهد لغوي للدلالة ولا يقف عند شيوعه أو ندرته لتعذر ذلك بالوسائل المتاحة؛ علما أنه قد اكتمل إنجازه عام 2024، ولعلَّ تجاوز التحديات التقنية فيما يتعلق بمعالجة النصوص العربية على صعيد تحليل الدلالات والإحصاء اللغوي تساعد في تلافي القصور الحاصل في هذه المعاجم وكذلك في صناعة تجارب معجمية تاريخية أكثر تقدما.

iii. معالجة اللغة الطبيعية (NLP) واللغة العربية. إنَّ معالجة اللغة الطبيعية (NLP) هي أحد المجالات الرئيسة التي يستخدم فيها الذكاء الاصطناعي لتحليل النصوص اللغوية. وبالنسبة للغة العربية، يمكن أن توفر تقنيات (NLP) فرصًا كبيرة في تحليل النصوص وفهمها بشكل آلي. من ذلك: التشكيل الآلي للنصوص الذي يعسر تطبيقه على النصوص في المدونة العربية كلِّها بطريقة بشرية. وهذا من شأنه أن يقدم إحصاءً لغويا أكثر دقة على صعيد المفردات والنحو والصرف.

---

[11] Stanford University, *The State of AI in Arabic Language Processing* (Stanford, CA: Stanford University, 2022), 15.

[12] New York University Abu Dhabi, *Arabic Language Datasets: Challenges and Opportunities* (Abu Dhabi: NYU Abu Dhabi, 2022), 8.

iv. تصنيف النصوص. فالتكنولوجيا الرقمية تتيح تصنيف النصوص وفق اعتبارات عديدة كالنوع والموضوعات وغيرها، وفيما يتعلق بالإحصاء اللغوي يمكن أن يقوم الذكاء الاصطناعي بتصنيف النصوص حسب تضمنها للألفاظ والبنى الصرفية والتراكيب النحوية والصيغ البلاغية الأكثر شيوعا فالأقل. وهذا يقدم مادة تعليمية فعالة للمتعلمين وفق مستواهم اللغوي الثقافي.

v. تحليل الأنماط اللغوية وتكرارها. إذ يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي في تحليل الأنماط اللغوية في النصوص العربية صرفا ونحو ومعجما وبلاغة وأسلوبا ويمكنه تقديم ترتيب لهذه الأنماط من حيث الشيوع والندرة وهي بيانات مهمة للعديد من المجالات العلمية والتطبيقية لا سيما في ميدان الدراسات الأسلوبية.

النتائج والتوصيات

توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج فيما يتعلق بتحديات وآفاق توظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية. أولاً، تم تحديد التحديات الرئيسية التي تواجه تحليل النصوص العربية باستخدام التكنولوجيا، ومن أبرزها صعوبة تحليل النصوص غير المشكولة، حيث يؤثر عدم وجود التشكيل في معظم النصوص العربية على دقة التحليل الإحصائي. بالإضافة إلى ذلك، تشكل اللهجات المحلية تحديًا كبيرًا بسبب الازدواجية اللغوية بين الفصيحة واللهجات، خاصة في النصوص المنشورة على وسائل التواصل الاجتماعي. كما أن البنية الصرفية المعقدة للغة العربية، بما في ذلك الاشتقاق والتغيرات في الجذور، تجعل عملية الإحصاء اللغوي أكثر تعقيدًا مقارنة باللغات الأخرى. وأخيرًا، يعاني مجال الإحصاء اللغوي للعربية من نقص في البيانات المعلَّمة (Labeled Data)، والتي تعتبر ضرورية لتدريب نماذج الذكاء الاصطناعي وتحسين أداء تقنيات معالجة اللغة الطبيعية.

من ناحية أخرى، استعرضت الدراسة الأدوات والتقنيات الحالية المستخدمة في الإحصاء اللغوي للنصوص العربية، مثل برامج التحليل الإحصائي (Sketch engine) والمشاريع اللغوية (Arab Treebank، Quranic Arabic Corpus،MADAR), ومع ذلك، فإن هذه الأدوات تواجه قيودًا بسبب الخصائص الفريدة للغة العربية، مثل نظام الكتابة والبنية الصرفية، مما يحد من فعاليتها في تحليل النصوص بدقة.

أما بالنسبة للآفاق المستقبلية، فقد أشارت الدراسة إلى إمكانية تعزيز توظيف التكنولوجيا في الإحصاء اللغوي للعربية من خلال إنشاء قواعد بيانات لغوية شاملة ومعلَّمة، وتطوير نماذج لغوية متخصصة تأخذ في الاعتبار خصوصيات اللغة العربية. كما أكدت على أهمية تعزيز التعاون بين اللغويين والمطورين التقنيين لتصميم أدوات تحليل إحصائي تلبي احتياجات البحث اللغوي، مع مراعاة الخصائص الفريدة للغة العربية.

وبناء على هذه النتائج توصي الدراسة بما يلي:

1. يجب العمل على إنشاء قواعد بيانات لغوية عربية شاملة ومعلَّمة Labeled data ، تغطي مختلف المستويات اللغوية (صرفية، نحوية، دلالية)، لدعم تدريب نماذج الذكاء الاصطناعي وتحسين دقة التحليل الإحصائي.

2. تحسين أدوات التحليل الإحصائي وتطوير أدوات تحليل إحصائي متخصصة للغة العربية، تأخذ في الاعتبار خصوصياتها اللغوية مثل التشكيل، والبنية الصرفية، والازدواجية اللغوية بين الفصيحة واللهجات.

3. **تعزيز استخدام الذكاء الاصطناعي** والاستفادة من تقنيات الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغة الطبيعية (NLP)لتحليل النصوص العربية بشكل أكثر دقة، خاصة في مجالات تحليل السياق والدلالات، والتصنيف الآلي للنصوص.

4. تعزيز التعاون بين اللغويين والمطورين التقنيين لتصميم أدوات تحليل إحصائي تلبي احتياجات البحث اللغوي، مع مراعاة الخصائص الفريدة للغة العربية.

5. تطوير نماذج لغوية متقدمة: مثل العمل على تطوير نماذج لغوية متخصصة للعربية، كنماذج اللغة الذاتية (Language Models) التي تأخذ في الاعتبار السياق اللغوي والبنية الصرفية للنصوص العربية.

6. زيادة الاهتمام باللهجات العربية إذ يجب توجيه المزيد من الاهتمام إلى تحليل اللهجات العربية وتطوير أدوات قادرة على التعامل مع التنوع اللغوي في النصوص العربية، خاصة في وسائل التواصل الاجتماعي. وهذا الاهتمام هدفه التعامل مع نمط لغوي موجود وليس بقصد إحلال اللهجات محل العربية الفصيحة.

7. نشر الوعي بأهمية الإحصاء اللغوي في مختلف المجالات الأكاديمية والتطبيقية، وتشجيع الباحثين على استخدام الأدوات التكنولوجية في دراساتهم اللغوية.

المصادر والمراجع

Anderson, Michael. *Artificial Intelligence and Natural Language Processing*. New York: Modern Publishing House, 2020.

Brown, Mark. *The Evolution of Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Habash, Nizar, and Owen Rambow. "Arabic Tokenization, Part-of-Speech Tagging and Morphological Disambiguation in One Fell Swoop." *Proceedings of the 43rd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics* (2005): 573-580.

Harris, Zellig S. *Methods in Structural Linguistics*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

Johnson, Robert. *Statistics and Language*. New York: Technical Publishing House, 2003.

New York University Abu Dhabi. *Arabic Language Datasets: Challenges and Opportunities*. Abu Dhabi: NYU Abu Dhabi, 2022.

Petrov, Andrei. *Markov Theory and Its Applications*. Moscow: Russian Publishing House, 2015.

Smith, John. *The History of Linguistic Statistics*. London: Scientific Publishing House, 1995.

Stanford University. *The State of AI in Arabic Language Processing*. Stanford, CA: Stanford University, 2022.

الجندلي، علي .*تقنيات البحث في العلوم السياسية والاجتماعية* .الجزائر: ديوان المطبعة الجامعية، 2005.

العتيبي، فهد .*التشكيل الآلي للنصوص العربية: التحديات والحلول* .الكويت: دار العلم للنشر، 2015.

حسان، تمام .*اللغة العربية: معناها ومبناها* .القاهرة: دار المعارف، 1958.

SAVAŞ EDEBİYATINDA HİTABETİN ROLÜ: KASSÂM SÖZCÜSÜ EBÛ UBEYDE'NİN SÖYLEMLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

MUHAMMED ŞEHİT HAKÇIOĞLU*

Öz

Savaş edebiyatı, toplumsal ve bireysel deneyimlerin savaş teması etrafında şekillendiği bir edebi tür olarak dikkat çeker. Bu türün kökenleri antik dönemlere kadar gitmekle birlikte, zamanla toplumların savaş algısı ve bu konudaki deneyimlerinin farklılaşması, edebi eserlerde özgün anlatıların doğmasını sağlamıştır. Şiirden romana, hikayeden drama kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan savaş edebiyatı, hem savaşın fiziksel ve ruhsal yıkımları hem de yaşanan kahramanlıklar, trajediler ve insan direncini kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Özellikle modern dönemdeki edebi çalışmalarda savaş edebiyatı, I. ve II. Dünya Savaşları gibi büyük ölçekli çatışmalardan doğan eserlerle zenginleşmiş, savaşın doğası, insan psikolojisi üzerindeki etkileri ve barış arayışları gibi önemli temaları derinlemesine işler hale gelmiştir. Bu nedenle savaş edebiyatı, yalnızca bir edebi tür olarak değil, aynı zamanda tarihi ve sosyolojik bir inceleme alanı olarak da değerlendirilmektedir. Savaş edebiyatı, tarih boyunca savaşın hem dramatik hem de etkileyici doğasını anlatan bir tür olarak dikkat çekmiş olup, bu eserlerde hitabet önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Savaş edebiyatı, savaş olaylarını ve sonuçlarını derinlemesine ele alarak, bireyler ve toplumlar üzerinde bıraktığı etkileri çok yönlü bir biçimde analiz ederken hitabet, bu edebi türlerin etkililiğini artırarak dinleyicilere ve okuyuculara güçlü duygusal ve düşünsel mesajlar iletme işlevi görmektedir. Hitabetin rolü, dinleyicilerin dikkatini çekmek ve mesajı daha etkili bir şekilde iletmek için kullanılan çeşitli retorik araçlardan oluşur ve savaş edebiyatında bu açıdan önemli bir yer kaplamaktadır. Hitabet, sözcüğün gücünü vurgularken, dinleyiciler üzerinde kalıcı bir etki bırakma yeteneğine de sahiptir. Etkili bir hitabetin önemi, kelimelerin doğru bir biçimde seçilmesi, uygun bir vücut dili kullanımı ve tutkulu bir ses tonuyla birleşerek dinleyicileri etkileme ve ikna etmekten gelmektedir. Özellikle kriz ve savaş dönemlerinde, liderlerin toplumu harekete geçirme veya moral aşılamak adına hitabete başvurmaları, sözün gücünün bariz bir örneğidir. Bu bağlamda hitabet, yalnızca bireysel başarılar için değil, toplumsal dönüşümler için de oldukça önemli bir unsur

* Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD, muhammedsehid_yyu@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-4126-5983

olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmada, İzzettin el-Kassâm Tugayları sözcüsü Ebû Ubeyde'nin söylemleri üzerinde durulacak ve bu söylemlerin hitabetin savaş bağlamında nasıl stratejik bir araç olarak kullanıldığı incelenerek özellikleri sunulmaya çalışılacaktır. Çalışmamızın temel hedeflerinden biri, savaş edebiyatında hitabeti sadece edebi bir araç olarak değil, aynı zamanda etkili bir iletişim stratejisi olarak değerlendirmeyi de amaçlamaktır. Bu sayede, alanda yeni bir bakış açısının kazandırılması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Savaş Edebiyatı, Direniş, Filistin, Gazze, Kassâm, Ebû Ubeyde.

THE ROLE OF RHETORIC IN THE LITERATURE OF WAR: A STUDY ON THE RHETORIC OF QASSAM SPOKESPERSON ABU UBAIDAH

Abstract

War literature draws attention as a literary genre in which social and individual experiences are shaped around the theme of war. Although the origins of this genre date back to ancient times, the differentiation of societies' perception of war and their experiences on this subject over time has led to the emergence of unique narratives in literary works. War literature, which covers a wide range of genres from poetry to novels, stories to drama, comprehensively deals with both the physical and psychological destruction of war and the heroism, tragedies and human resistance. Particularly in modern literary works, war literature has been enriched with works born out of large-scale conflicts such as World Wars I and II, and has become an in-depth study of important themes such as the nature of war, its effects on human psychology and the search for peace. For this reason, war literature is considered not only as a literary genre but also as a historical and sociological field of study. Throughout history, war literature has attracted attention as a genre that depicts both the dramatic and impressive nature of war, and rhetoric stands out as an important element in these works. While war literature provides in-depth coverage of the events and consequences of war and analyzes their impact on individuals and societies in a multifaceted way, rhetoric enhances the effectiveness of these literary genres and functions to convey powerful emotional and intellectual messages to listeners and readers. The role of rhetoric consists of a variety of rhetorical devices used to capture the attention of the audience and deliver the message more effectively, and it occupies an important place in war literature in this respect. Rhetoric emphasizes the power of the word and has the ability to leave a lasting impression on the audience. The importance of effective oratory lies in the ability to influence and persuade the audience through the correct choice of words, appropriate body language and a passionate tone of voice. It is a clear example of the power of the spoken word, especially in

times of crisis and war, when leaders resort to oratory to mobilize the public or instill morale. In this context, oratory is an important element not only for individual achievements but also for social transformations. This study will focus on the discourses of Abu Ubaydah, the spokesperson of the Izz al-Din al-Qassam Brigades, and try to present the characteristics of these discourses by examining how oratory is used as a strategic tool in the context of war. One of the main objectives of our study is to evaluate oratory in the literature of war not only as a literary tool but also as an effective communication strategy. In this way, it is aimed to provide a new perspective in the field.

Keywords: Arabic Language and Literature, War Literature, Resistance, Palestine, Gaza, Kassam, Abu Ubayda.

Giriş

Ülkelerin kaderi savaşlar aracılığıyla belirlenip kanla yazılır. Çoğunlukla siyaset ve ekonomi kaynaklı sebeplerle çıkan bu savaşların sonuçları, zaferleri ve yenilgileri, krizleri ve çözümleri de tarihçiler tarafından kaydedilir. Savaşlar, sebep oldukları büyük toplumsal değişikliklerle tarihin ve diğer sosyal bilimlerin en önemli malzemeleri hâline gelir. Sosyal bilimlerin somut verilere ve belgelere dayanarak işlediği savaş olgusu, diğer bütün sanat dallarıyla birlikte, özellikle edebiyat için başka açıdan zengin bir kaynak sayılır. Toplu bir şekilde işlenen rakamların arkasında kalan insan hayatlarına yönelen edebiyat, savaşın dramatik yönünü gözler önüne serdiği gibi bazen de belirli bazı propagandalara hizmet edebilir.[1]

Savaş edebiyatı, tarih boyunca savaşların doğası, nedenleri ve sonuçları hakkında derinlemesine bir anlayış sunan bir disiplin olmuştur. Bu tür edebiyat, hem askeri stratejilerin hem de toplumsal ve psikolojik durumların ifadesi açısından önemli bir işlev taşımaktadır. Savaş durumları, bireylerin ve toplulukların dile getirdiği duygusal deneyimlerin yanı sıra, iktidar ilişkileri ve politik ideolojilerin çatışmasıyla da şekillenmektedir. Bu bağlamda, hitabetin rolü, savaş edebiyatında önemli bir unsur olarak öne çıkar; zira sözlü iletişim ve propagandayı içeren güçlü ifadeler, savaşın seyrini ve kamuoyunun algısını büyük ölçüde etkileyebilmektedir.

İsrail'in 1947'den itibaren başlayan sistemli işgaline karşın kendi topraklarında onurlu bir yaşam için mücadele veren Filistinlilerin yaşadıkları herkesçe bilinmekte ve işgalci güç tarafından yaşatılan trajedi herkesçe izlenmektedir. Bu yüzden direniş, Filistinliler için her zaman saklı bir haktır. Filistin topraklarının İslâm dini açısından son derece önemli olması ve Müslümanların ilk kıblegahı Mescid-i Aksâ'yı da içine alıyor olması işgal

[1] Hatice Yıldız, "Savaş Edebiyatı ve Mehmet Nureddin Semin'in Şiirlerinde Savaş Karşıtlığı", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 10/28 (2023), 504.

topraklarındaki varlık mücadelesinin önemini ortaya koyma açısından oldukça önemlidir. Yıllardan beridir kendi topraklarında varoluş mücadelesi veren Filistinliler kısıtlı imkânlara rağmen özgürlüğün sadece o kutsal toprakların öz çocuklarının eliyle gelebileceğine inandıkları için temelde Kudüs ve Mescid-i Aksâ'yı taşıyan ve taşlarla başlayan bir özgürlük meşalesi yakmış ardından zamanla bu direniş kendisini kısıtlı ancak yerli üretim olan hafif imkânlarla hayatta kalmaya çalışan bir hüviyete evrilmiştir. Kassâm birliğinin sözcüsü Ebû 'Ubeyde'nin söylemleri, bu dinamiklerin somut bir örneğini teşkil etmektedir. Savaş edebiyatına ilişkin hitabetin işlevi, sadece bilgi verme değil, aynı zamanda hedef kitleyi yönlendirme ve motivasyon sağlama çabalarından ibarettir. Ebû Ubeyde'nin yaptığı konuşmalar, toplumsal normlar, dini inançlar ve millî duygulara atıfta bulunarak, hem askeri birliklere hem de sivil halk üzerinde psikolojik bir etki meydana getirmeyi amaçlamaktadır. Bu tür hitabet, aynı zamanda temas ettiği noktaların anlamını yüceltmekte ve mücadelenin meşruiyetini sağlamaktadır. Dolayısıyla, bu tür söylemler sadece birer retorik araç değil, aynı zamanda bir strateji parçası olarak savaşın dinamiklerine şekil vermektedir.

Bu çalışma, savaş edebiyatındaki hitabetin rolüne dair bir inceleme sunarak, Ebû 'Ubeyde'nin söylemlerinin analizini merkez noktasına alacaktır. Bu çerçevede, bu söylemlerin dilsel yapısı, içerik analizi ve bağlamı üzerine çözümler elde edilerek, savaş edebiyatının kapsamı içerisinde hitabetin yeri irdelenecektir. Ebû Ubeyde'nin retorik unsurlarının, Hamâs'ın askeri kanadı olan İzzettin el-Kassâm birliğinin ideolojik duruşu ve toplumsal etkileri üzerindeki rolü, bu incelemenin temel uğraş noktalarından biri olacak ve bu tür edebi anlatımların savaşın toplumsal algısı üzerindeki etkisi tartışılacaktır.

1. Savaş Edebiyatı

Uluslararası ilişkilerde krizlere neden olan anlaşmazlıklar, diplomatik girişimler, ara buluculuk ve tahkim gibi barışçıl yöntemlerle çözülemediğinde ortaya çıkan en yoğun ilişki biçimi savaştır. Modern devletler hukuku doktrinine göre, tarafların çıkarlarını zorla kabul ettirmek amacıyla silahlı mücadele olarak tanımlanan savaş, İslam geleneği ve hukuku açısından farklı bir perspektife sahiptir. Tarihsel ve modern bakış açılarına göre, siyasi, ekonomik ve askeri hedeflerin savaş yoluyla elde edilmesi, İslam hukukçuları tarafından müslümanların güvenliğini tehdit eden güçlerle mücadele olarak ve Allah'ın insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği dinin yayılmasını engelleyen engellerle mücadele olarak algılanmıştır. Bu nedenle, İslam hukukçuları, diğer savaş tanımlamaları yerine "cihad" terimini kullanmayı tercih etmiş ve bu terimi,

diğer savaşlardan ayırmak için "Allah'ın yolunda" (fî sebîlillah) ifadesiyle birlikte kullanmışlardır.[2]

"Savaş" ve "Edebiyat" bu iki kavram ayrı ayrı değerlendirildiğinde, aralarında bir münasebet olmadığı söylenebilir. Fakat bunların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan "Savaş Edebiyatı" kavramı, zihinlerde bazı çağrışımlara yol açar. Burada önce bu kavram üzerinde durulup onun oluşturduğu çağrışım alanı incelenecektir. Ancak, böyle bir incelemeye geçmeden evvel, savaş ve edebiyat kavramlarına açıklık getirmek yerinde olacaktır. Savaş edebiyatı, savaşın etkilerini, deneyimlerini ve insan psikolojisini ele alan bir edebiyat türüdür. Genellikle savaş sırasında yaşanan olaylar, kahramanlık hikayeleri ve travmalar etrafında şekillenen bu edebiyat biçimi, hem bireylerin hem de toplulukların savaşın içsel ve dışsal yansımalarını anlamalarına yardımcı olur. Tarih boyunca, savaş edebiyatı; romanlar, şiirler, anıların yanı sıra tiyatro ve sinema gibi çeşitli biçimlerde kendini göstermiştir. Bu türün amacı, savaşın yalnızca askeri bir çatışma değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal düzeyde derin psikolojik ve sosyolojik etkileri olan bir olay olduğunu vurgulamaktır.[3]

Savaş edebiyatı, aynı zamanda savaşın tarihî ve kültürel bağlamda incelenmesine olanak tanır. Savaşın nedenleri ve sonuçları üzerine düşünceler, kişisel deneyimlerin anlatıldığı anekdotlarla zenginleşir. Özellikle, farklı dönemlerde, farklı coğrafyalarda meydana gelen savaşlar, edebi çalışmalarda yansıtılan ve sorgulanan konular arasında yer alır. Bunun yanı sıra, yazarlar ve şairler, savaşın getirdiği yıkım, kayıplar ve insanlık onuru gibi temaları işleyerek okuyucularını derin bir düşünceye sevk ederler. Edebiyat, bu süreçte tarihî belgelerin ötesine geçerek, bireylerin içsel yaşamlarını, korkularını ve umutlarını aktarma fırsatı sunar.

Günümüzde savaş edebiyatı, medya ve popüler kültür aracılığıyla da geniş bir kitleye ulaşmaktadır. Savaşın anlatımı, yalnızca bir olayın kaydedilmesi değil, aynı zamanda onun anlamının üzerine düşünülmesi ve yorumlanmasıdır. Bu bağlamda, Hamas'ın askeri kanadı İzzettîn el-Kassâm birliğinin sözcüsü Ebû 'Ubeyde'nin söylemleri gibi konuşmalar, savaş edebiyatının belâğî stratejilerle nasıl şekillendiğine dair örnekler sunar. Dil ve söylem, savaşın tartışılmasını ve algılanmasını etkileyen önemli unsurlardır. Dolayısıyla, savaş edebiyatı, bireysel ve kolektif hafızanın inşasında, toplumsal dönüşümde ve bir kimlik oluşturmada önemli bir rol oynamaktadır; bu da onu yalnızca bir edebi tür olarak değil, aynı zamanda sosyal ve politik bir olgu olarak da anlamlı kılar.

---

[2] Ahmet Yaman, "Savaş", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).
[3] Bk.Harun Duman, "Savaş edebiyatı", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2018, 101-106.

2. Hitabetin Tanımı ve Önemi

Hitâb kelimesi sözlükte, خ-ط-ب harflerinden türemiş bir mastar olup görüşmenin gerçekleştiği konu, mesele ve durum anlamına gelmektedir.[4] Istılahta ise bir dizi biçimsel, içeriksel ve tematik özellik olarak tanımlanmaktadır.[5] Hitâbet kelimesi ise dinleyicilerin ruhlarında etki meydana getirmek üzere konuşmacıda yerleşik olan bir nitelik olarak tanımlanmıştır. Bu bakımdan konuşmacı, dinleyici kitlesini hem etkilemeye, hem ikna etmeye hem de konuşmadan hedeflediği şeye teşvik etmeye çalışır. Dolayısıyla topluluk önünde konuşmanın amacı dinleyicileri etkilemek ruhunu etki meydana getirip vicdanına hitap etmek ve duyularını uyandırmaktır. Böylece ilgili süreçte devam eden meseleye dikkatini çekip ona karşı bir bilinç oluşturmaktır.[6] Aristo ise hitabeti, her konuda mümkün olan ikna gücü olarak tanımlamıştır.[7] Ayrıca hitabet, ikna etmek, inandırmak ve etkilemek amacıyla bir kitle ile iletişim kurma sanatı olduğunu ifade etmiştir.[8]

Hitabet, birçok tarihi ve kültürel bağlamda belirleyici bir iletişim aracı olarak öne çıkan bir sanattır. Geleneksel olarak, hitabet; kitlelere yönelik etkili ve ikna edici konuşma yeteneğini ifade eder. Bu bağlamda, hitabetin yalnızca sözlerin düzenlenmesi veya estetik biçimi değil, aynı zamanda dinleyicilere belli bir düşünce veya duyguyu iletme kapasitesi üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Hitabet, bir konuşmacının bir yargıyı benimsetme çabası içinde, ses tonu, vurgu ve beden dili gibi pek çok unsuru ustalıkla bir araya getirdiği bir sanat dalıdır. Özellikle tümcesel yapı ve retorik unsurların kullanılmasında dikkatli bir dengeleme gerektirir.[9]

Hitabetin önemi, tarihsel süreçte birçok sosyal ve siyasi dönüşümle doğrudan ilişkilidir. Savaş ve çatışma dönemlerinde, etkileyici bir hitabet, toplulukların motivasyonunu artırma, bir arada tutma ya da düşmanlık besleme gibi işlevler üstlenebilir. Ebû Ubeyde'nin söylemleri, bu noktada dikkat çekici bir örnektir; zira onun konuşmaları, Hamas'ın ve askeri kanadı olan İzzettin el-Kassâm birliğinin ideolojik duruşunu pekiştirmenin yanı sıra, toplumsal dayanışmayı da güçlendirmiştir. Hitabetin sübjektif taşıyıcılığının

[4] Muhammed b. Mükerrem İbn Manẓûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 1 (Lübnân: Dâru Ṣâdır, 2004), 199 (h-t-b).
[5] Mecmeʿu'l-Luġati'l-'Arabiyye, *el-Muʿcemu'l-kebîr*, 1. bs, c. 6 (Kâhire, 2004), 501-502.
[6] Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *el-Ḫiṭâbetu uṣûluhâ târîḫuhâ fî ezheri 'uṣûrihâ ʿinde'l-ʿArab*, 1. bs (Maṭbaʿatu'l-ʿUlûm, 1934), 12.
[7] Aristo Tales, *el-Ḫiṭâbe*, ed. Abdurrahman Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1997).
[8] Efnân Nâhid Yûnus, "el-Ḫiṭâbu's-siyâsî ʿinde Yaser ʿArafât" (Yüksek Lisans Tezi, Gazze, Câmiâtu'l-Ezher, 2017), 25.
[9] Muhammed İsmâîl Alî, *Fennu'l-ḫiṭâbe ve mehârâtu'l-ḫaṭîb* (Mısır: Dâru'l-Kelîme, 2016), 13-15.

yanı sıra, toplumsal dinamizme katkıda bulunma kapasitesi, savaş edebiyatında da belirgin bir rol oynamaktadır.

Aynı zamanda, hitabet, belli bir grubun kimliğini belirginleştirme veya meşrulaştırma yolunda etkili bir araç olarak da işlev görmektedir. Savaş edebiyatı bağlamında, bu tür bir iletişim biçimi, sadece sözlü bir ifade değil, aynı zamanda grup dinamiklerinin şekillenmesi üzerinde emek veren bir unsur olarak değerlendirilebilir. Hitabetin başarısı, çoğu kez dinleyicinin algısına ve durumun aciliyetine bağlı olarak değişiklik gösterir; dolayısıyla bu bağlamda yapısal ve stratejik bir planlama gerektirir. Mücadele durumlarında etkili bir hitabet, yalnızca muhalefeti hedef almaz, aynı zamanda destekçi kitlelerin duygusal bağlarını da güçlendirir, bu yönüyle dikkat çeken bir araç olma özelliği taşır.

3. Ebû ‘Ubeyde’nin Söylemleri

Ebû ‘Ubeyde, İslâmi Direniş Hareketi (Hamas)’ın askeri kanadı olan İzzettin el-Kassâm Tugaylarının resmî basın sözcüsüdür. Hamas’ın yürüttüğü psikolojik ve medya savaşlarında sahip olduğu üstün yeteneklerden dolayı işgalci yönetim tarafından birinci derecede arananlar listesindedir. Ebû ‘Ubeyde olarak künye almasının nedeni, Hz. Ömer döneminde Kudüs fatihi olarak anılan Ebû ‘Ubeyde b. Cerrâh’tan dolayıdır. Bu künyeyi alması aynı zamanda misyonunu göstermesi açısından da önemlidir. Bunun dışında "الملثّم" “kefiyeli” gibi bir çok lakapla anılmaktadır. Kassâm tugaylarının askeri basın dairesini yürütmekte ve hitâbet sanatındaki üstünlük, sahip olduğu fesâhat özellikleriyle öne çıkmaktadır.[10]

İşgalci yönetimin Ebû ‘Ubeyde’nin gerçek ismine yönelik ortaya atmış olduğu tüm söylemlerin birer iddiadan öteye geçmediğini belirtmek gerekir. Askeri kanadın sözcüsü olarak Ebû ‘Ubeyde’yi öne çıkaran özellik sadece belâğî üslubu değil bunun ötesinde verdiği haberlerin, yaptığı duyuruların kesinlik değeri taşımasıdır. Nitekim sadece Aksâ Tûfânı değil öncesinden de bunu ispatlayan bir çok durum olmuştur. Ayrıca siyonist bir çok yorumcu da kritik bir çok noktada bizatihi kendi yönetimlerinin değil Ebû ‘Ubeyde’nin söylemlerini esas aldıklarını ve onun açıklamaları üzerinden strateji geliştirmeye çalıştıkları defalarca ortaya çıkmıştır.[11]

Filistin direnişinin bir sesi olarak Ebû ‘Ubeyde’nin ve genel olarak direnişin poetikasını taşıyan hitâp, direniş, direnişin savunduğu ilkeler ve bunun kamuoyunca benimsenmesi, buna yönelik bilincin oluşturulması,

[10] İzzet Muhammed, “Ebû ʿUbeyde.. eṣ-ṣavtu’ṣ-ṣâdıḳ fî zemeni ṣuveri’l-kâẕibe”, *el-Cezîre*, Erişim Tarihi: 01 Haziran 2025, https://www.aljazeera.net/midan/reality/politics/2023/11/20/

[11] “Who is Abu Obeida”, Haber, Middle East Eye, 30 Mayıs 2024, https://www.middleeasteye.net/who-abu-obeida-hamas-speech-palestine, Erişim Tarihi:01.06.2025.

halkın dayanışması ve dayanıklılığının güçlendirilmesi gibi özellikleriyle öne çıkmaktadır.

Direniş konuşmasının en önemli özelliği, aktarılacak bilgilerin, ifadelerin ve kelimelerin iyi kullanımı sonucu ortaya çıkan derin etki unsurudur. Elbette böylesi bir etkinin kendiliğinden ve spontane bir şekilde ortaya çıkması düşünülemez. Hitâp öncesinde dikkatli bir hazırlık ve doğru göstergelerin ve kelimelerin seçilmesiyle, dinleyicilerin psikolojik durumunun yanı sıra olayın zamansal ve mekansal durumu ve direniş konuşmasının zamanı dikkate alınarak, konuşmanın etkinliğini sağlayan stratejiler ve mesajlar kullanılarak istenen sonuçlara elde edilir. Direniş konuşması ayrıca, gerçekleri belirterek ve bunları resim ve videolarla destekleyerek düşmanın konuşmasını ve yaydığı yanlış propagandayı çürütmeyi hedefler. Nitekim Ebû 'Ubeyde'nin konuşmalarındaki doğruluk ve geçerliliği bunu ortaya koymaktadır.

Ebû 'Ubeyde'nin konuşmalarının temelini şiirsel bir formdan çok ifadelerindeki rasyonellik, tarafsızlık ve gerçeklik kimi ilkeler oluşturmaktadır. Bu şekilde bir hitâp yöntemini benimsemesi, konuşmalarının Filistin meselesinde kamuoyunu etkilemesi, hem bölgesel hem de küresel desteğin sağlanmasında meydana getireceği etkinin farkında olmasından dolayıdır. Arap ve uluslararası desteği çekmek için terminoloji ve kelimelerin üzerinde titizlikle çalışması, Filistin davasına destek veren halkın ruhunu uyandırmıştır. Siyonist varlığın ele alınmasında etkili olan hassas ifadelerin kullanımı, işkence mağduru Filistin halkının gerçekliği ve uluslararası siyasetin konumu ile bağlantılıdır. Ebû 'Ubeyde'nin dil ve terminoloji konusundaki üstün yetenekleri, uluslararası ve bölgesel tüm çekişmelere rağmen herkese hitap edebilme becerisini ortaya koymuştur. Direniş konuşmalarında dili, kelimeleri ve terminolojiyi doğru bir şekilde kullanması, onun dehasını ve etkileyici, objektif bir üslubu kullanma becerisini ortaya koymaktadır.

Ebû 'Ubeyde, kefiyesi ve peçesine rağmen psikolojik savaşı idare etmedeki başarısını konuşmaları sunarken ifadelerindeki ses ve beden dilini eşsiz bir şekilde kullanmasıyla da ortaya koymaktadır. Hitâptaki bu üstün performansı, konuşmasına eşsiz bir etki temsiliyet kabiliyeti katmaktadır. Konuşmasının nidâ ile başlaması, sesinde meydana gelen vurgu değişiklikleri ve ses tonunun ayarlanması, sesin bazen alçaltılıp bazen yükseltilmesi Ebû 'Ubeyde hitâbının ayırt edici bir özelliği olarak öne çıkmaktadır. Seslenişine örnek olarak şunu verebiliriz;

يا جماهيرَ شعبنا المعطاءة، يا أحرارَ العالَمِ، يا أمتنا العربية

Ey fedakâr halkımız, ey dünyanın özgür insanları, ey Arap ümmetimiz…

Ebû ‘Ubeyde bu seslenişini, kararlığını ve metanetini ortaya döker şekilde, kendisinin sembolü haline gelmiş işaret parmağını da kullanarak yapmıştır. Konuşmada tercih edilen ifadeler incelendiğinde bunların da ne kadar isabetli seçildiği görülmektedir. Örneğin hitâbında direkt olarak "يا شعبنا" diye başlayabilirdi. Ancak "يا جماهير شعبنا" ve mübâlağa anlamı katan "المعطاءة" “çok fedakâr” sıfatını da ekleyerek hem halkın bu kutlu mücadelede çektiği sıkıntılara değinmiş hem de askeri kanat olarak bu yolda feda edilenlerin, kayıpların ne denli büyük olduğunun farkında olduklarını îmâ etmiştir. Yine devamında "يا أحرار العالم" ifadesini kullanması Filistin meselesinin sadece dar bir bölgenin değil küresel bir mesele olduğunu ve bu davayı tüm özgür vicdanlı insanların taşıması gerektiğine de bir göndermedir. Nitekim bu tür hitâplar sahada da karşılık bulmuş ve Filistin davası bu sayede küresel bir hüviyet kazanmıştır.

Ebû ‘Ubeyde’nin giymiş olduğu askeri üniforma da hatîbin amacına yönelik bir mesaj vermektedir. Başında kefiyenin olması ve bunun kırmızı renkli olarak tercih edilmesi kendisinin direnişin bir ikonu haline gelen bir efsaneye dönüşmesini sağlamıştır. Özellikle gençler üzerinde meydana getirdiği etki dolayısıyla hem haklı davasının herkesçe benimsenmesini sağlamış hem de gerçek bir “kahraman” arayışında olan bir çok kişiye ruh vermiştir.

Ebû ‘Ubeyde’nin askeri üniformayla sözcülük yapması, direnişin her zaman ve her yerde hazır olduğunu ayrıca Filistinli direnişçinin Filistin ve Mescid-i Aksâ’ya kendisini feda etmek için ruhunu omuzlarında taşıdığını sembolize etmektedir. Üniformasının sol kolu üzerinde dört renkli (kırmızı, yeşil, beyaz, siyah) Filistin’in resmi bayrağını taşıması da başka bir mesaj taşımaktadır. Şöyle ki; kırmızı kanı, yeşil toprağı, beyaz özgürlüğü ve siyah ise yıllar boyunca Filistin halkının şehitlerine yönelik süregelen hüznü temsil etmektedir. Sağ kolunda taşıdığı İzzettin Kassâm’ın sembolü olan kelime-i tevhîd (لا إله إلا الله محمد رسول الله) ifadesi ise hareketin Allah yolunda cihadı benimsediklerini ve bu ilkeden asla geriye bir dönüşlerinin olmadıklarını ifade etmektedir.

Ebû ‘Ubeyde’nin mübarek gün ve gece gibi bazı seslenişlerinde arka plan olarak Kubbetü’s-Sahra ve Mescid-i Aksâ’yı kullanması bu ikisinin İslâm’ın mukaddesatından olduğunu belirtmek ve bunlardan hiçbir şekilde vazgeçmeyeceklerini temsil etmektedir. Direniş, bedeli ne olursa olsun gözünden sakındığı bu değerlerden asla vazgeçmeyeceğini bu değerlere yönelik herhangi bir saldırı olması durumunda işgalci, zalim yönetime bunun bedelinin ağır ödetileceğini göstermektedir.

Ebû ‘Ubeyde’nin yaptığı seslenişlerin içerikleri şu şekilde öne çıkmaktadır; dînî içerikler, işgale başkaldırıya davet eden içerikler, sosyal

içerikler gibi birçok konunun yanı sıra insan hakları, şehitler, yaralılar ve işgal hapishanelerindeki Filistinli esirler…

Hitabetin bir türü olarak ortaya çıkan dînî içerikli seslenişler, genel olarak İslam dini açısından önem arz eden bazı konulara dair bir bilinç meydana getirmek üzere bir takım araç ve stratejilerin kullanılmasıdır.[12] Nitekim Ebû 'Ubeyde'nin yapmış olduğu hitapların âyet ve hadîsler içermesi, besmele, hamdele ve salvele ile başlaması, seslenişlerinde Filistin meselesinin kutsallığını ve haklılığını vurgulaması ayrıca hitap kitlesinin ruhlarında herhangi bir endişe barındırmayan bir direnişi yerleştiren ifadeler seçmesi seslenişinin içeriğine dair bilgi vermektedir. Bu tür zengin içeriklere sahip bir konuşmanın gelişigüzel olarak meydana gelmesi düşünülmesi elbette mümkün değildir. Nitekim Ebû 'Ubeyde'nin bu konuda yetkin olması, sahip olduğu liderlik karizması ve İslâmî ilimlerdeki derinliği kendi hitaplarına dînî bir boyut kazandırmasını sağlamaktadır. Buna örnek olarak yaptığı seslenişlerin birinde okuduğu şu âyeti örnek olarak verebiliriz;

وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبۡتِغَآءِ ٱلۡقَوۡمِۖ إِن تَكُونُواْ تَأۡلَمُونَ فَإِنَّهُمۡ يَأۡلَمُونَ كَمَا تَأۡلَمُونَۖ وَتَرۡجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرۡجُونَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Düşman topluluğunu izlemekte gevşeklik göstermeyin. Eğer siz acı duyuyorsanız, kuşkusuz onlar da sizin acı duyduğunuz gibi acı duyuyorlar. Üstelik siz Allah'tan onların ümit edemeyecekleri şeyleri umuyorsunuz. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."[13]

Ebû 'Ubeyde'nin zikrettiği bu âyetin tefsirine bakıldığında cihad meydanında düşmanla ilgili takibat ve diğer işlerde gevşeklik yapılmaması istenmektedir. Müslümanların acı çektikleri gibi düşmanların da aynı şekilde acı çektiğini vurgulanmış ancak beklenilen mükafat noktasında iki grubun aynı olmadığı belirtilmiştir. Ebû 'Ubeyde bu konuşmasında cephelerde düşmanı gözetleyen mücahit direnişçilerin hem maneviyatını yükseltmeyi amaçlamış hem de nihâî amacın cihad ve bu yolda şehit olmak olduğunu açıklıkla ifade etmiştir.

Ebû 'Ubeyde'nin konuşmalarının diğer bir kısmı ise içerisinde işgale karşı baş kaldırmaya ve siyonist varlığın yok edilmesine davet eden ifadelerin olmasıdır. Nitekim kendi topraklarında maruz kaldıkları işgalin, ölümün ve açlığın uluslararası arenada da kabul edilmemesi gerektiğini bu tür konuşmalarında belirtmektedir. İnsan hakları, uluslararası hukuk gibi kavramları ve Filistin gerçeği karşısında uygulanan çifte standartları ortaya dökerek özgür vicdan sahiplerini harekete geçirmeyi hedeflemektedir.

---

[12] Ahmed Ebû's-Saîd, "eṣ-Ṣûretu'ẕ-ẕehebiyye li'r-reîs Yâser 'Arafât leda'n-nuḫbeti'l-iʿlâmiyyeti'l-Filisṭîn" (Yâser 'Arafât ẕâkiretu vaṭan ve mesîretu şaʿb, Gazze: Câmi'atu'l-Aḳṣâ, 2005), 77.

[13] en-Nisâ 4/102.

Ebû ‘Ubeyde’nin hitaplarında göze çarpan bir diğer özellik ise kendi toplumuna dair yaptığı değerlendirmedir. Yetiştiği çevrenin farkında olan bir hatip olarak başlatılan direnişin asıl kaynağı olan halkına da yer vermektedir. Seslenişlerinde şehit ve yaralıları anması, anne ve babalara teşekkür etmesi, çocuk ve yaşlılara ehemmiyet vermesi, toplumsal birlikteliği sağlama amacına hizmet ettiği gibi direnişin halk kitlesinden destek elde etmesinin en önemli adımlarındandır. Daha geniş bir anlamda seslenişlerin Arap toplumunun birlikteliğini sağlama hedefi taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim hitâbın bağlamına göre seçtiği ifadeler, birlik, kararlılık ve direnişin hedefini ortaya koymaktadır. Örnek olarak seslenişlerdeki şu ifadeleri verebiliriz; يا جماهير شعبنا الصابر الأبي (Ey sabırlı ve onurlu halkımız!), أيها الصامدون في وجه عدو الله وعدوكم (Ey Allah’ın ve sizin düşmanlarınıza karşı direnenler!), يا عنوان كرامة الأمة أمل فجرها (Ey ümmetin onurunun sembolü ve yarınının umudu!), يا شعبنا العظيم يا رأس مالنا وتاج رؤوسنا (Ey büyük halkımız, ana sermayemiz, başlarımızın tacı!).

Ebû ‘Ubeyde’nin hitâplarındaki bir diğer özellik ise meydana getirdiği etki ve söylemlerin belâğî açıdan sahip olduğu üstünlüktür. Nitekim 23 Ekim 2023’te yaptığı seslenişinde kullandığı ifadeler, kendisinin hatipliğini ve hitâbın gücünü göstermektedir;

إنَّنا لا نُطالِبُكم بالتَحرُّكِ لتُدافِعُوا عَنْ أَطْفالِ العُروبَةِ والإسلامِ في غَزَّةَ من خلال تحريكِ جُيُشِكُمْ ودَباباتِكُمْ –لا سمح الله– ولا أَنْ تُدافِعوا عَنْ أَقْدَسِ مُقَدَّساتِكُمْ التي تُرْتَكَبُ فيها الجَرائِمُ

“Biz sizden -Allah korusun- ordularınızı ya da tanklarınızı harekete geçirerek Arap ve İslam’ın Gazze’deki çocuklarını savunmanızı talep etmiyoruz; ne de, içerisinde suçların işlendiği en kutsal mukaddesatınıza karşı çıkmanızı istiyoruz.”

Ebû ‘Ubeyde’nin hitâbından sonra bu ifadeler sosyal medya platformları ve siyasi yorumcuların arasında oldukça popüler hale geldi. İnsanların günlük konuşmalarında yer alan bir ifade olmasına rağmen Ebû ‘Ubeyde bu ifadelere belâğî açıdan tehekkum/alay anlamı katan bir boyut kazandırmıştır. İfadede geçen "لا سمح الله" (Allah korusun / hâşâ ve asla) ifadesi özellikle ironik ve eleştirel bir ton taşır. Ebû ‘Ubeyde, muhatapların (Arap ve Müslüman ülkelerin) harekete geçmeyeceğini bildiği için onların pasifliğini iğneleyici bir dille vurgulamaktadır.

Ebû ‘Ubeyde’nin söylemlerinin en önemli özelliği, metinler arası var olan süreklilik, ifadelerin Arap gramerine uygunluğu ve belâğî açıdan taşıdığı değerdir. Kendisi Arap dilindeki ustalığı sayesinde kadîm nahivciler gibi kurallara uygun ifadeleri kullanmakta ve Arap grameri açısından uygun olmayan bir ifadeyi neredeyse kullanmamaktadır. Nitekim seslenişlerinde kullandığı ifadelerle hedef kitleye istediği mesajı ustalıkla iletebilmiştir. Örneğin 8 Mart 2024’te şu ifadeleri zikretmiş ve işgal edilmiş topraklarda

siyonistlerin yapmış olduğu mezâlime lakayt kalan ibadet edenlerin dikkatlerini çekmeyi hedeflemiştir;

يا عابدَ الحَرَمينِ لوْ أبصرْتَنا لَعلمْتَ أنّك في العبادةِ تَلْعبُ

مَنْ كان يَخْضِبُ خدَّهُ بدموعِهِ فَنُحُورُنا بِدِمَائِنا تَتَخَضَّبُ[14]

"Ey Harameyn'de ibadete duran, Bir görseydin bizi, anlardın o zaman;
Sen secdede gözyaşı dökerken hâlâ, Bizim sinemiz kanla dolmuş her an."

Ebû 'Ubeyde, bu beyitleri ibadet ayı olan 2024 yılı Ramazan ayı öncesinde yaptığı seslenişte kullanmış ve Filistin'de özellikle Gazze'deki zulme başkaldırıya destek verilmesini istemiştir.

Sonuç

Savaş edebiyatında hitabetin duygusal etkileri, dinleyici üzerinde derin izler bırakma kabiliyetine sahip olmasıyla öne çıkar. Gerek tarihsel bağlamda, gerekse günümüzde yapılan konuşmalarda hitabetin duygusal boyutunun etkili bir şekilde kullanılması, kitlelerin motivasyonunu artırmakta ve duygusal bağlar kurmaktadır. Hitabetin bu tür duygusal etkileri, yalnızca bireysel inançları güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda gruplar arası aidiyet hissini de pekiştirir. Duygusal etkiler, kitlelerin harekete geçirebilme kapasitesi üzerinde büyük bir etki yaratır ve dolayısıyla savaşın psikolojik dinamiklerinde önemli bir rol oynar.

Ebû Ubeyde'nin hitabet üslubu, söylemlerini etkili kılmak amacıyla, stratejik bir biçimde yapılandırılmıştır. Onun hitabetindeki en belirgin özelliklerden biri, güçlü bir duygusal etki meydana getirmesidir. Bu bağlamda, kullandığı imgeler ve ifadeler, dinleyicilerin duygusal dünyasına erişim sağlama amacı güder. Özellikle, savaşın yarattığı acılar ve fedakarlıklar üzerine yoğunlaşarak, dinleyicilerde bir aidiyet hissi uyandırmayı ve mücadele ruhunu pekiştirmeyi hedefler. Bunun yanı sıra, söylemlerinde kullandığı belâğî unsurlar, dinleyicilerin kafasında belirli bir imgeler bütünü oluşturur; böylece, anlatımının güçlenmesine ve dinleyicilerin bu anlatımla etkileşiminin artmasına olanak tanır.

---

[14] Bu beyitler büyük âlim, mücahid Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797)'e nispet edilmektedir. Bunları arkadaşı olan el-Fudayl b. 'İyâz (ö. 187/803)'a yazmıştır. İyâz, Mekke ve Medine'de sürekli dolaşan, ibadetle meşgul olan bir adamdır. Lakabı "'Âbidu'l-Haremeyn"dir. Başlarda İbn Mübârek te O'nun gibi ibadetle meşgul olmuş ancak daha sonraları Bizanslılara karşı cihada katıldığı için Haremeyn'i ve arkadaşını terk etmiştir. 'İyâz, kendisini kınayan bir mektup yazmış ve Haremeyn'e geri dönmesini telkin etmiştir. Ancak İbn Mübârek gelen mektuba bu beyitlerle cevap vermiştir. Mektubu alan 'İyâz, göz yaşları içerisinde okumuş ve İbn Mübârek'in haklı olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳātü'l-)meşâhîr ve'l-aʿlâm.*, c. 4 (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 895.

Ebû ‘Ubeyde’nin hitabet üslubunun bir diğer önemli boyutu, mantıksal yapı ve akıl yürütmenin önemi üzerinedir. Savaş bağlamında, kullandığı argümanlar, ideolojik bir çerçeve içinde sunulur. Dinleyicilere, Hamas’ın meşruiyetini ve amaçlarını net bir şekilde aktarmaya çalışırken, karşıt görüşleri çürütmek adına somut örnekler ve tarihsel referanslar kullanır. Bu yaklaşım, onun söylemlerinin sadece duygusal değil, aynı zamanda mantıksal bir zemine oturduğunu göstermektedir. Dinleyicilerin savunduğu fikirleri sorgulamasını sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda kendi yanında saf tutmaları adına ikna edici bir dil kullanarak, toplumsal bir bilinç oluşturmayı amaçlar.

Sonuç olarak, Ebû Ubeyde’nin hitabet üslubu, hem duygusal hem de mantıksal unsurları harmanlayarak, savaş edebiyatının dinamiklerini yansıtır. Onun söylemleri, dinleyiciler üzerinde derin bir etki bırakırken, savaşın sadece bir çatışma değil, aynı zamanda bir kimlik ve ulusal bilinç mücadelesi olduğunu vurgular. Bu tür bir üslup, sadece anlık bir etki yaratmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal ve psikolojik bir dönüşüm sürecine katkı sağlar. Dolayısıyla, Ebû Ubeyde’nin hitabet yeteneği, Hamas ve askeri kanat olan İzzettin el-Kassâm birliğinin ideolojik söylemlerinin inşasında ve sürdürülmesinde kilit bir unsurdur.

Kaynakça

Duman, Harun. “Savaş edebiyatı”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 2018.

Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *el-Ḫiṭâbetu uṣûluhâ târîḫuhâ fî ezheri ‘uṣûrihâ ʿinde’l-ʿArab*. 1. bs. Maṭbaʿatu’l-ʿUlûm, 1934.

Ebû’s-Saîd, Ahmed. “eṣ-Ṣûretu’ẕ-ẕehebiyye li’r-reîs Yâser ‘Arafât leda’n-nuẖbeti’l-iʿlâmiyyeti’l-Filisṭîn”. Gazze: Câmi‘atu’l-Aḳṣâ, 2005.

İbn Manẓûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu’l-‘Arab*. C. 12. Lübnân: Dâru Ṣâdır, 2004.

İsmâîl Alî, Muhammed. *Fennu’l-ḫiṭâbe ve mehârâtu’l-ḫaṭîb*. Mısır: Dâru’l-Kelîme, 2016.

Mecmeʿu’l-Luġati’l-‘Arabiyye. *el-Muʿcemu’l-kebîr*. 1. bs. C. 6. Kâhire, 2004.

Middle East Eye. “Who is Abu Obeida”. Haber, 30 Mayıs 2024. https://www.middleeasteye.net/who-abu-obeida-hamas-speech-palestine.

Muhammed, İzzet. “Ebû ʿUbeyde.. eṣ-ṣavtu’ṣ-ṣâdıḳ fî zemeni ṣuveri’l-kâẕibe”. *el-Cezîre*. Erişim 01 Haziran 2025. https://www.aljazeera.net/midan/reality/politics/2023/11/20/

Tales, Aristo. *el-Ḫiṭâbe*. Editör Abdurrahman Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1997.

Yaman, Ahmet. "Savaş". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:189-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yıldız, Hatice. "Savaş Edebiyatı ve Mehmet Nureddin Semin'in Şiirlerinde Savaş Karşıtlığı". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi* 10, sy 28 (2023): 501-23.

Yûnus, Efnân Nâhid. "el-Ḫiṭâbu's-siyâsî ʿinde Yaser ʿArafât". Yüksek Lisans Tezi, Câmiâtu'l-Ezher, 2017.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Târîḫu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳātü'l-)meşâhîr ve'l-aʿlâm.* C. 4. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

BAŞLANGIÇTAN GÜNÜMÜZE NAHİV DERS KİTABI ANLAYIŞININ GELİŞİMİ

MUHAMMET ÇELİK*

Öz

İslami ilimlerin pek çok alanında olduğu gibi nahiv sahasında da "ders kitabı" kavramı modern döneme ait bir terimdir. Burada akla gelen ilk soru, geçmişte nahiv ders kitabı diye bir fenomenin var olup olmadığıdır. Nahiv tarihinde öne çıkan eserler incelendiğinde, her ne kadar "ders kitabı" ifadesi kullanılmasa da, öğrencilerin istifadesine sunulmak üzere yazılmış ve medreselerde okutulmuş birçok eserin varlığı dikkat çeker. Araştırmamız, bugünkü tabirle ders kitabı olmak üzere yazılmış kitapların tarihsel gelişimini ve modern dönem ile önceki dönemler arasındaki farkları ortaya koymayı amaçladığı gibi aynı zamanda tarihteki ders kitabı anlayışının günümüzdekinden farklı taraflarını, daha açık bir ifadeyle geçmişte ders kitabı olan eserlerle diğer eserler arasındaki ayrımın keskin bir ayrım olmadığını göstermeyi hedeflemektedir. Nahiv ders kitapları ile nahiv alanında yazılmış diğer kitaplar arasındaki ayrımı bugün dayandırdığımız "ta'lîmî nahiv – ilmî nahiv" ayrımı da aynı şekilde geçmişte bu derece net değildi. Bunun devlet yapısından toplumsal hayata ve yaşam tarzına kadar birçok sebebi bulunmaktadır. Nahiv ders kitabı anlayışının tarihsel gelişimini inceleyecek araştırma, Halefu'l-Ahmer'in (ö.180/796) *el-Mukaddime fi'n-nahv*'i, Zeccâcî'nin (ö.337/949) *el-Cümel*'i, Nehhâs'ın (ö.338/950) *Kitâbu't-Tüffâha*'sı gibi ilk dönemde yazılmış öğretici nahiv kitaplarının yanı sıra, sonraki dönemlerde telif edilmiş İbn Mâlik'in (ö.672/1274) *Elfiyye*'si İbn Âcurrûm'un (ö.723/1323) *el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye*'si, İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) *Katrü'n-nedâ*'sı gibi öğretici nahiv kitaplarını da ele alacak, bunlarla modern dönemde Ali el-Cârim (ö.1949) ve Mustafa Emin'in kaleme aldığı *en-Nahvu'l-vâzıh* ve benzeri ders kitapları karşılaştırılacak ve günümüzde ders kitabı serilerinin nasıl ve hangi hedeflerle hazırlandığı örneklendirilecektir. Modern dönemde sanayileşme, modern devlet yapısının ortaya çıkışı ve eğitimde standartlaşma gibi dönüşümler, ders kitaplarının biçim ve içerik açısından önceki dönemlerden farklılaşmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra günümüzde öğretici nahiv ile dilbilimsel nahiv arasındaki keskin ayrımın modern dönem öncesinde bu kadar keskin bir şekilde var olmayışı, özelde nahvin genelde de dil ilimlerinin doğuşlarından itibaren sadece dil-gramer kurallarını öğreten birer disiplin olmadığını, aynı zamanda tüm İslami ilimleri ve İslam coğrafyasını kuşatan bir düşünme biçimini de şekillendirdiğini göstermektedir. Bu yüzden modern öncesi

* Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, mcelik@fsm.edu.tr

dönemde, öğretici nahiv ile felsefi-mantıki dilbilimin birbiriyle tedahülü hem toplumsal hem entelektüel temellere sahiptir. Günümüzde telif edilen nahiv ders kitapları ise bir topluma ait düşünme biçiminin mantıksal-felsefi temellerini vermekten ziyade dil becerilerinin kazandırılmasına odaklanmaktadır. Sonuçta, ilk bakışta modern dönem öncesinde nahiv ders kitabı kavramının veya anlayışının zayıf olduğu sanılmakta, ancak daha yakından bakıldığında bu anlayışın örtük ama güçlü bir şekilde var olduğu fakat zihinsel temelleri açısından günümüze benzemediği görülecektir. Tarihsel karşılaştırma ve metin analizi yöntemlerini kullanan araştırmamız, nahiv ders kitabı kavramının gelişimini izleyerek öğretimsel ve teorik ayrımlara yeni bir boyut kazandırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili eğitimi, Arap dili grameri, Nahiv, Nahiv ders kitabı.

FROM ORIGINS TO MODERNITY: THE EVOLUTION OF INSTRUCTIONAL APPROACHES IN ARABIC GRAMMAR (NAHW)

Abstract

As in many other fields of Islamic sciences, the term "textbook" in the context of Arabic grammar (nahw) is a modern construct. This raises the fundamental question: did a phenomenon equivalent to the nahw textbook exist in earlier periods? A review of the historical trajectory of Arabic grammar reveals that, although the specific term was not used, numerous works were composed explicitly for students' instruction and were widely taught in madrasas. This study aims to trace the historical development of such instructional texts and highlight the differences between pre-modern and modern approaches. It also seeks to demonstrate that the distinction between what constituted a textbook and other types of grammatical works was far less rigid in earlier periods than it is today. The contemporary binary classification of ta'līmi nahw (instructional grammar) and 'ilmi nahw (theoretical grammar) did not exist in a clearly defined form in the pre-modern era. This fluidity is rooted in broader socio-cultural and institutional dynamics, ranging from political structures to modes of education and intellectual life. Accordingly, the study examines key instructional grammar works from the formative and classical periods, such as al-Muqaddima fi al-nahw by Khalaf al-Ahmar (d. 796), al-Jumal by al-Zajjaji (d. 949), and Kitab al-Tuffaha by al-Nahhas (d. 950), alongside later authoritative texts such as Ibn Malik's (d. 1274) Alfiyya, Ibn Ajurrum's (d. 1323) al-Muqaddima al-Ajurrumiyya, and Ibn Hisham's (d. 1360) Qatr al-Nada. These will be compared with modern textbooks like al-Nahw al-Wadih by Ali al-Jarim (d. 1949) and Mustafa Amin. The modern era, marked by industrialization, the rise of the nation-state, and educational standardization, brought significant

changes to the form and content of textbooks. Moreover, the sharp divide today between instructional grammar and linguistic theory did not characterize earlier periods. Rather, grammar served not only to teach language rules but also to shape a broader epistemological framework that underpinned Islamic sciences and modes of reasoning. Pre-modern nahw thus functioned as a bridge between language and logic, rooted in both social and intellectual foundations. Ultimately, what may appear as the absence of a nahw textbook tradition before modernity reveals itself—upon closer examination—to be a subtle yet robust pedagogical practice, whose cognitive foundations differ markedly from those of contemporary educational models. This study, employing historical comparison and textual analysis, seeks to offer a new perspective on the evolution of Arabic grammar instruction.

Keywords: Arabic Language Education, Arabic grammar, Nahw, Nahw Textbook.

Giriş

Nahiv tedrisatı İslam tarihi boyunca İslami ilimlerin bir parçası hatta başlangıcı olarak görülmüş, nahiv bilgisi olmaksızın ilmi ve edebi sahalarda ilerlemenin imkânsız olduğu kabul edilmiştir. Tarih boyunca gelişerek ilerleyen nahiv birikimi ve onun öğretimi modern dönemde farklı bir dönemece girmiş, bu farklılaşma ders kitaplarına da yansımıştır. Günümüzde bir bilim olarak Arapçanın kurallarını inceleme işi dili öğretme işinden tamamen ayrılmış, dilbilimin felsefi-metafiziksel tarafları dil öğretiminden uzaklaştırılmıştır. Günümüzde her ne kadar klasik nahiv kitaplarına benzer eserler yazılmaya devam etse de eğitim-öğretimin yaygın ve resmi şekilde yürütüldüğü okullarda nahiv kitapları yerine Arapçayı doğrudan veren ama kâideleri dolaylı yoldan öğreten dil setleri kullanılmaktadır. Nahiv ders kitaplarındaki değişimler aynı zamanda zihniyet değişimini de yansıtmaktadır. Bu makalede modern öncesi dönemlerin nahiv kitapları ile modern dönemin nahiv kitapları ve dil öğretim setleri arasındaki anlayış farklılaşmasının izi sürülecek, karşılaştırmalı bir tahlil yapılacaktır.

1. Modern Anlamıyla Ders Kitabı Kavramının Ortaya Çıkışı ve Günümüzde Dil Öğretimi

Ders kitabı kavramı aslında yenidir ve modern dönemde kavramlaşmasını tamamlamıştır. Bu kavramlaşmanın birbiriyle ilgili birçok sebebi bulunuyor. Öncelikle sanayileşme ve matbaanın yaygınlaşması kitap basım ve dağıtımını hızlandırmış, ortak kitap kullanımı daha mümkün hale gelmiştir. Böylece ders kitabı, yayıncılık sektörünün bir ürünü haline gelmiş oldu. Konu sadece ders kitabının fiziki görünümüyle sınırlı değildi, aynı zamanda değişen hayat tarzları ders kitabının içeriğini de şekillendirdi. XX. yüzyılda eğitim psikolojisi ve öğrenme kuramlarının gelişimi de ders

kitaplarına yansıdı. Tüm bu süreçte ders kitabı, devlet politikası tarafından tasarlanan, ideolojik ve milli kimliğin oluşmasında öncü rol oynayan bir araç haline geldi.[1]

Eğitim anlayışındaki kültürel ve toplumsal dönüşümler, ders kitabının muhtevası, dili, biçimi ve öğretim hedefleri üzerinde etkili olmuştur. Modern devlet yapısının totaliter ve merkeziyetçi tutumu tek tip vatandaş hedefini tek tip ders kitabı üzerinden de hedeflemiş, ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla da ders kitapları aynı zamanda milli kimliklerin inşası için kullanılan bir araç haline gelmiştir. Bu durum, standartlaşmanın olduğu kadar siyasallaşmanın da bir yansımasıydı. Modern dönemde ders kitabını mücessem kılan bir başka husus da eğitimin yaygın ve zorunlu hale gelmesidir. Okullaşması tamamlanan çocuk, tüm ülke sathında belli dersler için kararlaştırılmış "ders kitabı" neyse onu işlemek zorundadır.

Hayat tarzında, devlet yapılarında ve teknolojide meydana gelen bu değişimler pedagojik yaklaşımlardaki değişimi de beraberinde getirmişti. Çocuk yaşta başlayıp yıllara yayılan ve farklı alanları kapsayan zorunlu ve yaygın bir eğitimin sağlıklı yürütülebilmesi için, ezberci yöntemden uzaklaşılarak, giderek yerinde yapılandırmacı ve öğrenci merkezli eğitim yöntemine doğru ilerleyen bir süreç izlendi. Pratikler hayatın içinde değil okul ortamında icra edilmeye, teori ile uygulama sınıfta birleştirilmeye başlandı. Bu da ders kitaplarının örnek, alıştırma ve etkinliklerle dolu kitaplar haline gelmesine yol açtı. Günümüze doğru geldikçe, küreselleşmenin de bu dönüşümü hızlandırdığı görüldü. Yayıncılık sektöründeki rekabetler, ders kitaplarının sürekli güncellenmesine ve en güncel gelişmeleri yakalama konusunda rakiplerinin önüne geçmesine sebep oldu. Günümüzde artık interaktif içeriğin de yaygınlaşmasıyla birlikte, ders kitapları yazılı, görsel, sesli ve etkileşimli bir materyal şeklinde karşımıza çıkıyor.

Günümüzde artık dil öğretimi alanında bir ders kitabının hazırlanması, pedagojik yeterliliklerin yanı sıra teknik bir beceriye de sahip olmayı gerektiriyor. Başka bir ifadeyle interaktif bir dil öğretim kitabının ortaya çıkması, yazılı, sesli, görsel ve etkileşimli kısımlarını kapsayacak şekilde çok boyutlu bir hazırlık sürecini zorunlu kılıyor ki bu da tek bir kişinin yapabileceği bir şey değildir. Günümüzde piyasaya sürülen dil öğretim setleri genelde ekip işi olarak tasarlanmaktadır.

2. Günümüzde Bir Dil Öğretimi Ders Kitabının Hazırlanmasında Dikkat Edilen Hususlar

[1] John F. Wakefield, *A Brief History of Textbooks: Where Have We Been All These Years?* (paper presented at the Meeting of the Text and Academic Authors, St. Petersburg, FL, June 12–13, 1998), ERIC Document ED419246, https://eric.ed.gov/?id=ED419246.

Günümüzde özellikle yabancı dil öğretimi için hazırlanan ders kitaplarında birçok değişken aynı anda hesaba katılmak zorundadır. Bu yüzden bir yabancı dil öğretim kitabı veya seti bir program için uygunken başka bir program için geçersiz olabilir.

Kitabın hazırlanma aşamasında öncelikle yabancı dil öğretiminin hedefleri belirlenmelidir. Başka bir ifadeyle, bir yandan kitabın ve dil öğretiminin hedef kitlesi tam olarak tespit edilmeli, diğer yandan bu hedef kitledeki öğrencilerin hedefleri tam olarak bilinmelidir. Öğrencilerin yaşı, seviyesi, hazır bulunuşluğu, yabancı dil öğrenimindeki amaçları tüm bu değişkenlerin sadece bir kısmını oluşturur. Dikkat edilmesi gereken bir başka husus, hazırlanan kitabın muhtevası ile öğretim ortamı arasındaki uyumun sağlanmasıdır. Bunun için sınıf imkânları ve materyalin uygulanabilirliği test edilmelidir. Bir diğer husus, bir bütün olarak ders kitabının ve ayrıca her bir bölümün ne kadarlık bir zaman dilimi içinde işleneceğinin planlanmış olmasıdır. Genelde ölçme-değerlendirme de bu ders kitabı tasarımındaki yerini alır.

Yabancı dil öğretim programlarında günümüzde en fazla tercih edilen eğilim, dört dil becerisinin kazandırılmasına yönelik bütüncül yaklaşımlardır.[2] Bu yaklaşım dahilinde dilbilgisi kuralları doğrudan değil dolaylı yoldan kazandırılır. Kültürel öğeler programın içine gömülerek milli ya da uluslararası hedefler sağlanmış olur. Öğrenci merkezli interaktif eğitimdeki bu yaklaşımlar öğrencinin farkına varmadan dili ve onun kurallarını o dilin kültürel arka planıyla birlikte edinmesine yardımcı olur.

3. Modern Öncesi Dönemlerde Arapça Öğretimi ve Günümüzdeki Anlayışla Karşılaştırılması

Bu girişi yaptıktan sonra makale şu soruları sorarak ilerleyecektir: Nahiv ders kitapları baştan beri var mıydı? Nahiv alanında "ders kitabı" diyebileceğimiz materyal ne zamandan beri mevcuttu? Klasik dönemde "ders kitabı" olan ürün ile ders kitabı olmayan diğer kitapları birbirinden ayırt etmemiz mümkün müdür? Modern dönem ile modern öncesi dönemler arasında "ders kitabı" anlayışında görülen farklılıklar nelerdir? Öğretimsel nahiv ile dilbilimsel nahiv arasındaki ilişkiyi bu süreçte nasıl tahlil edebiliriz?

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, yaşanan çok boyutlu değişim ve dönüşümler, ders kitabı ve onun işlenişi açısından modern dönem ile modern öncesi dönemi ayırt etmemizi mümkün kılıyor. Şimdi modern öncesi dönemdeki nahiv kitaplarının bize bugün farklı görünmesinin arkasındaki sebepleri irdeleyeceğiz. Karşımıza çıkan ilk fenomen bu eserlerden bir

[2] Muhammed Ali el-Hûlî, *Esâlîbu tedrîsü'l-lügati'l-Arabiyye*, (Ürdün: Dârü'l-Felâh, 2000), s.22-26.

kısmının kapalı ve zor metinlerden oluşmasıdır. Bunun da çeşitli sebepleri vardır. Bunlardan biri nahiv ders kitabının hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde okunmasıdır. Metindeki anlaşılmayan kısımları hoca öğrencilere açıklar. Öğrenciler hocaya soru sorar veya kendi aralarında kitabı müzakere ederler. Câhız'ın (ö.255/869) Ahfeş'ten (ö.215/830) bahsederken aktardığı ve hocanın ücret karşılığında kendi eserini okutması meselesini içeren diyalog, vakıanın eğlenceli bir sunumudur sadece.[3] *en-Nahvu'l-vâfî* yazarı Hasan Abbas (ö.1399/1979) geçmiş ile bugün arasındaki sosyal değişmeler üzerinden bunu açıklıyor. Öğrencilerin tüm zamanını ilme ayırdığı, metinleri ezberlediği, hocalarının eşliğinde veya şerh-hâşiye türü kitapların yardımıyla çetin ibareleri sökmenin zevkine vardığı, hayatın sade, ihtiyaçların sınırlı, kanaatin baskın, öğrencilerin yaşça daha büyük olduğu, para peşinde hırsla koşulmayan ve Allah'a tevekkülün tam olduğu asırlarda bu zorluklar problem olarak görülmüyor aksine onların üstesinden gelmek bir meziyet halini alıyordu.[4]

Nahiv ilminin bize ulaşan en eski eseri Sîbeveyhi'nin (ö.180/796) *el-Kitâb*'ı bir ders kitabı mıydı? Şüphesiz bu kitap hem kendine kadar oluşmuş nahiv (en geniş anlamıyla nahiv) birikimini bir araya getiren ansiklopedik bir eser hem kendinden sonraki tüm nahiv çalışmalarının ana kaynaklarından biri hatta birincisi ve hem de hoca-öğrenci ilişkisi çerçevesinde yüzyıllar boyunca okunmuş-okutulmuş bir ders kitabıdır.[5] Bu eseri başkalarına ilk okutan kişi az önce adı geçen Ahfeş'tir. Biyografi kitapları tarandığında karşımıza çıkan ve bir ilim adamı ile onun öğrencisinden bahsederken sarf edilen "ondan *Kitâbu Sîbeveyhi*'yi okudu" şeklindeki ifadeler bu eserin yüzyıllar boyunca sadece kaynak olarak değil aynı zamanda ders kitabı olarak da tarihteki yerini aldığını gösterir. Mesela hicri VIII. yüzyıla geldiğimizde İbn Hişâm'ın (ö.761/1360) aynı eseri defalarca okuttuğunu görüyoruz.[6] Fakat bu kitap hangi seviyedeki öğrenciye okutuluyordu? Bu konunun ayrıca araştırılması gerekiyor, ancak başlangıç seviyesindeki veya zayıf seviyedeki bir öğrenciye okutulamayacağı açıktır.

Sîbeveyhi ile aynı dönemde yaşayan Halefu'l-Ahmer (ö.180/796) ise başlangıç seviyesindeki öğrenciler (mübtedi) için muhtasar bir kitap kaleme almış, nahvin temel meselelerini özet bir şekilde ve anlaşılır bir üslupla vermiş, ayrıntıları ve illetlerin bir kısmını dışta bırakarak kitabı *Mukaddime*

---

[3] Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 2. bs. (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1965), I, 91.

[4] Abbas Hasan, *el-Lugatu ve'n-nahv beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1966), s.214-215.

[5] Ebu Saîd el-Hasen b. Abdillah es-Sîrâfî, A*hbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmün'im Hafâcî, (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1955), s.39.

[6] Bkz: Ebü's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *A'yanü'l-asr ve a'vanü'n-nasr*, thk. Ali Ebu Zeyd vd. (Beyrut: Dârü'l-Fikr; Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998), III, 6.

fi'n-nahv diye adlandırmıştır.[7] Bu da daha ilk dönemden itibaren Arapçanın kurallarının derlendiği ve farklı seviyelerdeki öğrenciler için kitaplaştırıldığı anlamına geliyor. Halefu'l-Ahmer'in kendi eserini illetlerden -daha doğrusu illetlerin bir kısmından- arındırarak vermesi illetlerin öğretici bir gayeye matuf olmadığı anlamına gelmiyor. Aksine gramer kurallarının gerekçelendirilmesi de öğretici bir hedefin sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Ancak burada işe yarayan illetler, cümlenin öğelerini bulmaya yönelik birincil illetlerdi.[8]

Nahiv alanındaki telif geleneği İslam medeniyetindeki telif geleneğinin bir parçasıdır. Bu açıdan baktığımızda, teliflerin genellikle birbiriyle ilişkili olduğunu görürüz. Bu ilişki bazen dilbilimsel hedeflere bazense öğretimsel hedeflere yönelik oluyor. Bir yanda nahvin tüm konularını kapsayan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı veya onun biraz "budanmış" hali olan Müberred'in (ö.286/900) *el-Müktedab*'ı gibi kapsamlı eserler kaleme alınırken, diğer yandan Halefu'l-Ahmer'in *Mukaddime*'si, Nehhâs'ın (ö.338/950) *Kitâbu't-Tüffâha*'sı veya İbn Acurrûm'un (ö.723/1323) *Mukaddime*'si gibi sade ve özlü kitaplar telif edilmiştir. İbnü's-Serrâc'ın (ö.316/929) *el-Usûl*'ü ve Zeccâcî'nin yıllar boyunca ders kitabı olarak okutulan *el-Cümel*'i yine nahvin temel konularını bir araya getirme maksadıyla yazılmış ve bu maksat kitapların isimlerine yansıtılmıştır (usul: temel bilgiler / cümel: ana konuların tamamı). Bu maksadın kitap ismine yansıdığı bir diğer kapsamlı eser de İbn Hişâm'ın "başka kitaba ihtiyaç bırakmayan" anlamındaki *Muğni'l-lebîb*'idir. Nahvin malzemesi giderek büyük bir birikim olma yolunda ilerlerken, kimi müellif onu ayrıntılı bir şekilde ele almaya veya kendinden önceki bir eseri şerh ederek bu birikimi en geniş biçimde telif etmeye çalışırken, bazı müellifler de özetleyip sadeleştirmeye çalışmıştır. Hacimce genişleyip daralarak ilerleyen bu telif yolculuğu sırasında genellikle öğrencilerin seviyesi dikkate alınmış, bazense bu eylem müellifin kendi bilimsel yönelimlerinin kaçınılmaz bir ürünü olarak ortaya çıkmış, onun teorilerini, yöntemlerini ve tasnif biçimini yansıtmıştır. Örneğin Zemahşerî (ö.538/1144) *el-Mufassal*'ında yeni bir tasnif ve tasarım denemiş, nahvin birikimini tüm konularını kapsayacak şekilde bu eserde toplamış[9] ve eserini yıllarca okunacak bir ders kitabı haline getirmeyi başarmıştır.

---

[7] Halef el-Ahmer, *Mukaddime fi'n-nahv*, thk. İzzeddin et-Tanûhî (Dımaşk: Vizâratü's-sekâfe ve'l-irşâdü'l-kavmî, 1961), s.33-34.

[8] Gramer kurallarının gerekçelendirilmesi ve illet türleri hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz: Ali Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, (Kahire: Dâru Garîb, 2007), s.149-173.

[9] Müellif eserin mukaddimesinde "muhîtun bi-kâffeti'l-ebvâb" ifadesiyle bu maksadını dile getirmiştir. Bkz: Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fahr S. Kadare, (Amman: Dâru Ammar, 2004), s.31.

Bu niceliksel gelişmelere bir de disiplinlerin gelişerek müstakil hale gelmelerini ekleyebiliriz. Yani Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında sarf, nahiv, belagat konuları birlikte işlenirken zamanla bu ilimler genişlemiş ve birbirinden ayrılarak müstakil teliflere konu olmuştur.

Telif geleneğindeki metin-şerh ikilemesi, diğer derslerde olduğu gibi gramer öğretimi derslerinde de belli basamakları, belli seviyeleri hedeflemekteydi. Kısa ve özlü bir muhtevaya sahip olan metinlerin, anlaşılması zor bir dille yazılmış olması bizi şaşırtmamalı. Çünkü metinle hedeflenen şey, öğrencinin onu tam olarak anlaması değil, aksine anlayıp anlamadığına bakılmaksızın öğrencinin onu ezberlemesidir. Metinler genellikle bir önbilgi olarak hafızada depolanır. Daha sonra bu metnin üzerine yazılmış olan şerhler yine hoca-talebe birlikteliğiyle okunurken bu metinlerin esrarı yavaş yavaş açılır. Ezberlenen metin, yıllar geçse de unutulmaz ve bu yıllar boyunca gelişen gramer bilgisi söz konusu "metin" temeli üzerine sağlam bir şekilde inşa edilir. Ancak metnin şerhe ihtiyaç duyması, öğrencinin onu kendi başına okuyamayacağı anlamına gelmez. Hocanın olmadığı durumlarda öğrenci bu metinleri şerh ve haşiyeleri üzerinden kendi başına da okuyabilir. Metin, *Âcurrûmiyye* gibi mensur mukaddimelerden oluşabildiği gibi, İbn Mu'tî'nin (ö.628/1231) veya İbn Mâlik'in (ö.672/1274) *Elfiyye*'leri gibi manzum mukaddimelerden de oluşabilir. İbn Mâlik'in *Elfiyye*'si en fazla ünlenen ve en çok ezberlenen Elfiyye olma özelliğine sahiptir. Günümüzde hala ezberlenmeye devam eden bu eser, üzerine en çok şerh-hâşiye vb. yazılan eserler listesinde de yine başlardadır.

Başlangıçta Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ile Halefu'l-Ahmer'in *Mukaddime*'si arasında görülen tedrici farklılaşma, daha sonraki yıllarda bu metin-şerh geleneğinin de eklenmesiyle devam etmiştir. İbn Hişâm gibi bazı alimler bu tedriciliği başkalarına bırakmadan kendi telifleriyle ve çok boyutlu bir şekilde inşa etmişlerdir. Onun *Katrü'n-nedâ* metni ve şerhi, *Şüzûru'z-zehep* metni ve şerhi, *Kavâidu'l-i'râb* metni, onun daha da özeti olan *el-Mevârid* adlı eseri ve *Kavâid*'in bir nevi şerhi sayılabilecek *Muğni'l-lebîb* adlı eseri, ayrıca *el-Câmi'u's-sağîr* veya *Evdahu'l-Mesâlik* gibi eserlerinin tümü, -günümüzdeki anlamda olmasa bile- bir tür dil öğretim setinin parçalarını teşkil etmekteydi.[10]

Osmanlı medreselerinde okutulan Birgivî'nin (ö.981/1573) *İzhâru'l-esrâr*'ı yine onun *Avâmil* adlı eserinin bir şerhi değildi aslında, sadece onun genişletilmiş halinden oluşan başka bir metindi. Dolayısıyla *İzhâr*'ın zor bir metin olması, üslubuyla veya mantık ve dil felsefesinin içine derç edilmiş olmasıyla alakalı değildir; aksine bu durum onun bir "metin" olması ve

[10] Kitaplara dair ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Fevde Nil, *İbn Hişam el-Ensârî: âsâruhû ve mezhebuhû'n-nahvî*, (Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1985).

ancak şerhleri vasıtasıyla veya bir hocanın izahatı aracılığıyla anlaşılabilecek şekilde tasarlanmış olmasıyla alakalıdır.[11] Başka bir deyişle, *Avâmil-i Birgivî* Cürcânî'nin (ö.471/1078) *Avâmil*'inin muadili bir metin olarak, *İzhâru'l-esrâr* ise bir anlamda *İbnü'l-hâcib*'in (ö.646/1249) *Kâfiye*'sinin muadili bir metin olarak yazılmıştı. İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye* ve *Şâfiye*'si nasıl Kahire, Bağdat ve Anadolu medreselerinde müderrisin izahatı eşliğinde ya da Radî el-Esterâbâdî'nin (ö.688/1289'dan sonra) şerhlerinden veya Osmanlı medreselerinde genelde olduğu üzere Abdurrahman Câmî'nin (ö.898/1492) *el-Fevâidü'z-ziyâiyye*'sinden (Molla Câmi) istifadeyle okunmuştuysa, *İzhâru'l-esrâr* ve benzeri metinler de müderrislerin izahatı ve bu esere yazılmış şerhler eşliğinde okunmuştur.

Öyle gözüküyor ki modern öncesi dönemin müellifleri öğrenci için metin, şerh ve haşiyeler inşa ederken, öğrencinin müderrisle olması kaçınılmaz hoca-öğrenci ilişkisini hesaba katmakta, hatta kasıtlı olarak bu ilişkinin kesintisiz devam etmesini istemekteydiler. Öğrencinin ders halkasına dahil olması sadece bir kitabı okuması veya dinlemesiyle sınırlı bir eylem olmayıp, aynı zamanda konuşma, yazma gibi diğer dil becerilerini geliştirdiği, gramer bilgilerini tatbik etme imkânı bulduğu bir öğrenim ortamı sunmaktaydı kendisine. Bazen bu ders halkaları veya onlar için önceden yapılan müzakere ve ön hazırlıklar başka eserlerin, başka şerh ve haşiyelerin doğmasına vesile olmuştur. İbn Ya'îş'in (ö.643/1245) *Şerhu'l-Mufassal*'ı, Üşmûnî'nin (ö.918/1513) *Menhecü's-sâlik*'i ve onun üzerine Sabbân'ın (ö.1206/1792) yazdığı haşiye gibi medreselerde okunan, istifade edilen kitaplar ders halkaları olmaksızın telif edilemezlerdi. Şunu söyleyebiliriz ki bu gibi eserler hem ders halkalarının ürünü olmuş hem de yazıldıkları andan itibaren ders halkalarında okunmaya veya başvuru eseri olarak kendilerinden istifade edilmeye başlanmıştır.

Modern öncesi dönemde nahiv eserlerinden hangilerinin ders kitabı olduğu konusunda net cevap verebileceğimiz kitaplar varsa da bunun sınırlarını tam olarak çizmemiz mümkün gözükmüyor. Çünkü klasik dönem nahiv tedrisatında dersin eksenini oluşturan ilişki, hocanın öğrencilerine belli bir kitabı okutması ameliyesindeki ilişkidir. Modern dönemde dil öğretimini hedefleyen "ders kitapları" aslında gerçek anlamda kitap olmaktan ziyade, bir tür öğretimsel materyal olup dil öğretim programının bileşenlerinden biridir sadece. Oysa modern dönem öncesinin nahiv ders kitapları, gerçek anlamda "kitap"tır. Yani belli bir müellif tarafından kaleme alınmış ve okuyucu tarafından besmelesinden hatimesine kadar harfi harfine okunan herhangi bir kitaptır. Günümüz dil öğretim kitapları/setleri, öğrencinin tümünü okumaktan sorumlu olduğu gerçek kitaplar değildir, öğrenci sadece programda ilgili ders saatinde işlenecek bölümle ilgilenir. Kitabın müellifini

[11] İslam telif geleneğinde kitaplar arasındaki ilişki ve iletişimi inceleyen bir araştırma için bkz: Kemal Arafat Nebhan, *'Abkariyyetü't-te'lîfi'l-Arabî* (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 2010).

ve başka kitaplarla ilişkisini bilmek zorunda değildir. Hatta günümüz ders kitapları, alanında meşhur ilim adamları tarafından kaleme alınmaz, yazarları genelde tanınmamış kişilerdir. Öğrenci bu kitapların girişini ve sonucunu okumaz. Dil öğretim seti işlenip bitirildiğinde bir kenara terk edilir veya geri dönüşüm çöpüne atılır. Çünkü genellikle öğrenci, kitap üzerinde alıştırmaları çözmüş ve kitabın tekrar kullanılma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Oysa klasik dönemdeki gerçek nahiv "kitap"larını okuyan öğrenci, onun müellifini bilir, eğer şerh ise neyin şerhi olduğundan haberdar olur, hocasıyla birlikte kitabın başından sonuna kadar okuyup bitirir ve sonra başka bir kitaba geçer. Klasik nahiv tedrisatında kur sistemi yoktur, onun yerine bir kitabı bitirip onun icazetini alma ve sonra da başka bir kitaba geçme şeklinde ilerleyen bir sistem vardır. Bu arada kitap okunurken önceki kitap ve müelliflere bolca atıfta bulunulur. Hem öğrenci hem de hoca kendi nüshası üzerine notlar alır ve bu notlar kimi zaman başka bir telifin zeminini oluşturur. Buna binaen şunu söyleyebiliriz ki klasik dönem nahiv tedrisatının merkezinde gerçek anlamda "kitap" vardır ve o kitap üzerinden öğrenci, ilmi ve ulemayı tanır. Günümüz dil öğretiminde hangi öğrenim setinin takip edileceğine program koordinatörleri karar verirken, klasik dönemde hangi kitabın okunacağına karar veren hocadır. Bu yüzden de şu kitaplar ders kitabıdır, şunlar ders kitabı değildir diye bir ayrımı kolayca yapamayız klasik dönem için. Hemen her öğrencinin okuduğu *Elfiyye*, *Kavâidü'l-i'râb*, *Kâfiye* gibi ders kitaplarını veya bazı öğrencilerin hocasından okuduğu Ebu Ali el-Fârisî'nin (ö.377/987) *el-Îzâhu'l-Adûdî*'si ya da İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) *el-Lüma'* adlı eseri gibi ders kitaplarını bu kapsamda kolayca zikredebiliyoruz. Ama aynı zamanda dileyen müderris bir veya birkaç öğrencisiyle mesela İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'ini veya Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-İktirâh*'ını okuyabilirdi ama bu dil-gramer öğretiminin günümüz tabiriyle belki yüksek lisans veya doktora seviyesine denk gelen bir okuma eylemiydi. Bir başka dikkat çeken husus da klasik ders kitabı olarak zikrettiğimiz eserlerin aynı zamanda dilbilim alanındaki kaynak kitaplar listesinde de yer almasıdır. Günümüzde durum farklıdır. Bu bir yandan aşağıda açıklayacağımız üzere ta'lîmî nahiv ile dilbilimsel/nazarî/ilmî nahiv arasındaki modern ayrımdan kaynaklanırken, diğer yandan kitap ile ders kitabı arasındaki ayrımdan yani bir "kitab"ın derste okunmak üzere seçilmesi ile "ders kitabı" olarak bir materyalin tasarlanması arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır.

Modern öncesi dönemin ders kitabı anlayışındaki farklılıklardan biri de hedef farklılığıdır. Klasik nahiv öğretiminin hedefi, Arapçanın gramer kurallarını öğretmek, bu alanda meleke kazandırmak ve bu sayede dili hatalardan korumaktır. Oysa modern dönemde hedeflenen şey, gramer kurallarını öğretmek değil, dil becerilerini kazandırma yoluyla dilin kendisini öğretmektir. Hatta bu dil öğretiminde gramerin doğrudan verilmesi bir kusur olarak görülmekte, dil becerileri verilirken gramer dolaylı ve gizil

bir şekilde öğretilmektedir.[12] Klasik nahiv öğretiminde dil becerilerinin edinimi, nahiv kitabının dışında gerçekleşen bir şeydi. Çünkü ders ve müzakere halkaları, münazara meclisleri, imlâ meclisleri ve benzeri her türlü sosyal-kültürel ortamlar, dinlediğini anlama, kendini sözlü ve yazılı ifade etme becerilerinin gelişimini sağlamaktaydı. Başka bir ifadeyle gramer kuralları bir kitap üzerinden verilirken, bu kuralların pratiğe aktarılması sosyal ve entelektüel hayatın farklı alanlarına dağıtılmaktaydı. Klasik tedrisatta sadece nahiv değil her türlü ders "kitap" üzerinden okutularak verilirdi. Okunan bu farklı kitaplar gramer kurallarının metin üzerindeki tatbikine de fırsat veriyordu. Sözgelimi Harîrî'nin (ö.516/1122) *Makâmât*'ı gibi edebi nesir metinleri veya *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ* gibi şiir metinleri hem edebiyat alanında okunan kitaplar hem de sarf, nahiv ve belagat ilimlerinin uygulama alanlarıydı. Çocuk yaşta ezberlenen *Sübhâ-i Sıbyân* veya *Nûbahara Biçûkân* gibi manzum sözlükler vasıtasıyla da öğrenci kelime haznesini daha erken yaşlarda zenginleştirmiş oluyordu.[13] Modern dönemde ise teori ile pratik "dilsel kullanım örnekleri" üzerinden aynı ders dahilinde öğrenciye verilmekte, dil becerileri kazandırılırken onun pratiği de bu dersin kapsamına sokulmaktadır. Başka bir ifadeyle, modern dönemde nahiv dersi ve nahiv ders kitabı, tüm dil becerilerini, dilin kurallarını ve bunların pratiğini aynı kitap seti içinde ve sınıf ortamı dahilinde verip bitirmek isteyen bir yapıya sahiptir. Modern dönem eğitim-öğretiminin mantığı da budur zaten. Bu mantığa göre hayatın tüm veçheleri okul ortamında temsil yoluyla öğrenciye verilir. Modern dönem ile modern öncesi dönem arasındaki bu anlayış farklılığı nahiv ders kitaplarına da yansır. Yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı klasik nahiv kitabında alıştırmalar yoktur; var olan örneklerin büyük çoğunluğu gramer kuralının doğruluğunu ispatlamak için Arap kelamından getirilmiş "şâhit"lerdir. Bazı kitaplarda gördüğümüz "örnek"ler ise öğrenciye beceri kazandırmayı amaçlamaz, sadece kuralın nasıl kullanıldığını gösteren yapay ve sembolik cümlelerden ibarettir. Bu yüzden modern döneme gelindiğinde "alıştırmalar" kısmı ve örnek cümleler gittikçe artan şekilde nahiv ders kitaplarındaki yerini almaya başladı. Mustafa Emin ve Ali el-Cârim'in (ö.1949) birlikte hazırladıkları *en-Nahvu'l-vâzıh* bunun tipik bir örneği olarak modern dönemde en çok okutulan nahiv kitaplarından biri olmuştur. Modern devlet yapısı her alanda çalışacak ve sistemin çarkını çevirecek teknisyenlere ihtiyaç duyduğu için, öğrencinin her dersi ders içinde halletmesini, hayatın tüm teknik alanlarına hazır bir şekilde atılmasını hedeflemiş, dolayısıyla

[12] Geniş bilgi için bkz: Muhammet Çelik, *Nahivde Tecdid Çabaları -Teorik Temeller-*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023), s.503 vd., 529 vd.

[13] Bu iki manzum sözlüğü karşılaştıran bir araştırma için bkz: Abdurrahim Büyükdağ, *Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Çerçevesinde Sübha-i Sıbyân ve Nûbahara Biçûkân Manzum Sözlükleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

okul eğitimini bir fabrika işçilerine verilen eğitim gibi görerek disipline etmiştir.

Sözünü ettiğimiz şekilde disipline edilen eğitim hayatı, sistemin işleyişinde işe yaramayacak bilgileri, ilmi değeri ne olursa olsun dışarı çıkarmak ister. Bu da dil öğretiminin faydacı temellere dayalı bir süreç şeklinde yapılandırılmasına sebep olmuştur. Bu yüzden modern dönemde öğretimsel nahiv ile dilbilimsel nahiv birbirinden ayrılmıştır. Klasik nahiv ders kitaplarının içi dil felsefesi ve mantık unsurlarıyla doludur. Hatta doğrudan başlangıç öğrencilerinin hedeflendiği ve sade bir dille yazılmış muhtasar kitaplar bile bu unsurlardan arınmış değildir. Mesela medreselerde çok okutulan İbnü'l-Hâcib'in *Kâfiye*'si, İbn Âcurrum'un *Mukaddime*'si, İbn Akîl'in (ö.769/1367) *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*'i, İbn Hişâm'ın *Kavâid*'i veya Birgivî'nin *Avâmil*'i farklı boyut ve yoğunluklara[14] sahip nahiv kitapları olmasına rağmen hepsi de bir parça dil felsefesi ve bir parça mantık ihtiva eder. İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'inden İbnü'l-Enbârî'nin (ö.577/1181) *Lüma'u'l-edille*'sine ve Suyûtî'nin *İktirâh*'ına kadar nahiv usulü kitaplarında gördüğümüz teorik zeminler, mukaddime türü en muhtasar nahiv kitaplarında bile vardır. Amil-mamul ilişkisi, asl-fer' ayrımı, takdir-tevil, zahir-muzmer, umde-fazla, isnadın tarafları, bir şeyin başka bir şeyden 'ivez olması, lafzi-manevi ayrımı, zât-hey'et ayrımı, benzerlik illeti vb. konular hep bu mantığın birer yansımasıdır. Metnin kısa, üslubun basit olması bu mantığın dışına çıkmayı gerektirmemiştir klasik dönemde. Çünkü söz konusu mantık, sadece nahiv ilminin içindeki bir mantık olmakla sınırlı değildir, aksine dil ilimlerinin ve onların üzerine inşa edilmiş olan bütün bir İslami ilimlerin ya da Câbirî'nin (ö.2010) adlandırmasıyla "beyan ilimleri"nin mantığıdır.[15] Dahası sarf, nahiv ve belagat ilimleri bütünüyle Arapların ve Arapçayı bir ilim dili olarak kabul eden Müslümanların düşünme biçimini ya da en azından bu düşüncenin mantıksal temellerini oluşturmuştur desek abartmış olmayız sanırım. Sîrâfî'nin (ö.368/979) Mettâ b. Yunus'la (ö.328/940) yaptığı tartışmada nahvi Arap dilinin mantığı olarak gördüğü ve bu yüzden ayrıca bir Yunan mantığına ihtiyaç duymayacaklarını ileri sürdüğü olay meşhurdur.[16] Tefsir, fıkıh, usul ve kelamı da içinde barındıran bu beyan ilimleri o günkü toplumların sosyal ve entelektüel dinamiklerini de teşkil ettiğinden, gramer kitaplarında mantık ve dilbilimsel nahvin bulunuşu yadırganmamalıdır. Aynı şeyi tefsir, fıkıh ve kelam kitaplarının metinlerindeki dilbilimsel tahliller üzerinden de okuyabiliriz.

[14] Osmanlı alimlerinden Taşköprizâde (ö.968/1561), *Miftâhu's-saade* adlı eserinde kitapları bu tedriciliklerine göre tasnif eder. Bkz: Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-saade ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1985).

[15] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetü'l-'akli'l-'Arabî*, (Beyrut: Merkezu Dirâsâtil-Vahdeti'l-Arabiyye, 2009), s.13 vd.

[16] Bkz: Ebû hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-müâese*, thk. Ahmed Emin – Ahmed ez-Zeyn (Müessesetü Hindâvî, 2017), s.120.

Mesela Zemahşerî *el-Mufassal*'ın girişinde tefsir, fıkıh, hadis, kelam gibi İslami ilimlerin tümünün nahve ihtiyaç duyduğunu ve nahvin üzerine inşa edildiğini vurgular.[17] Bu tedahül klasik dönem için tartışmasız bir gerçeklikten ibaretti. Osmanlı alimleri için de Arapça ilimlerinin tahsili şer'î ilimlerin tahsilinin bir parçasıydı.[18]

Burada şu soru akla geliyor: Günümüzde özellikle Türkiye gibi Müslüman ülkelerde Arap olmayanlara Arapça öğreten dil programları bu mantığın dışına çıkarak salt dil becerilerinin edinimine odaklanabilir veya salt dilsel kullanıma dayanarak dilin kendisini öğretebilir mi? Böyle bir şeyin gerçekleştirilmesi için dil öğretiminin belki de bu toplumların tarihsel gerçekliğinden ve söz konusu İslami ilimlerden bir parça kopuk olarak yürütülmesi gerekecektir. Başka bir ifadeyle, dini metinlerin ve beyan ilimlerinin toplumda kapladığı alan ve ehemmiyet ne miktarda ise, nahvin içindeki mantığa ve dilbilimsel unsurlara da o kadar gerek duyulacaktır.

Modern döneme gelinceye kadar klasik nahiv ders kitaplarında esas unsur ilim adamının kendi ilmi birikimini telif ederek bir kitap haline getirmesidir. Müellifin Arap dil ilimlerinin sarf, nahiv, belagat gibi dallarından birine dahil olan bu telifi, aynı zamanda İslami ilimlerin de bir parçasını teşkil etmekteydi. Bu çalışmalar, devlet ve maslahat unsurlarından tamamen bağımsız olmamakla birlikte onun baskısı altında değildi. Kimi zaman devlet adamları için yazılmış olan kitaplar veya girişte onlara yapılan dualar, bu gerçeği değiştirmez. İslam dininin hayatın merkezinde bulunduğu, İslâmî-beyânî ilimlerinin Kur'ân, sünnet ve Arap dilinden hareketle inşa edildiği bu ortamda, öğretimsel nahiv ile dilbilimsel nahiv, birbirini besleyen ve birbiriyle tedahül halinde olan iki sahaydı. Din (Kur'ân, sünnet, tefsir, hadis), dil (Arap dil ilimleri) ve hayat (fıkıh ve usulü, görüş farklılıkları, kelam) birlikteliğinden oluşan bu yapının mantıksal zeminini oluşturan teoriler sarf, nahiv, belagat ve usul konularında varlık buluyordu. Bu da bugünkü adlandırmayı ödünç alarak "nahiv ders kitabı" dediğimiz ve aslında gerçek anlamda "kitaplar" olan söz konusu eserlerin satırları üzerinden ders halkalarına ve oradan nesiller boyu tarihe yayılıyordu. Modern dönemde ise modern ulus devletlerin totaliter rejimleri tarafından kendi şemsiyesi altında konumlandırılan eğitim öğretim faaliyetleri, tüm bilim dallarını kendi devlet yapısının ve onun temelini oluşturan toplumsal yapının işleyişini sağlayacak şekilde yapılandırmış, bunun neticesinde dil öğretim kitapları da ister devlet tarafından ister özel şirketler tarafından hazırlanmış olsun söz konusu toplumsal-siyasi hedeflere uygun olarak telif edilmiştir. Bu sebeple öğretimsel nahiv ile teorik nahiv birbirinden ayrı iki farklı yöne giden, iki farklı istikamette yolunu sürdüren ayrık şeyler haline gelmiştir. Sözgelimi

[17] Zemahşerî, *el-Mufassal*, s.30.
[18] Şükran Fazlıoğlu, "Kevâkib-i Seb'a'ya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belâgati Öğretimi", *Osmanlı'da Dil ve Edebiyat*, (2018), 153-166.

Temmam Hassan'ın (ö.2011) *el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ* adlı eseri Arap dilbilimine dair telif edilmiş yeni bir eserdir. Onu bir kaynak kitap olarak görebilir, fakat bir ders kitabı olarak göremeyiz. Hatta günümüzde yüksek lisans veya doktora düzeyindeki derslerde bile dönemlik ders saati bu hacimdeki bir kitabı baştan sonra okumaya-okutmaya yeterli gelmez. Böyle bir kitabın birlikte okunması ancak özel teşebbüslerin ürünü olabilir. Diğer yandan, yukarıda bahsi geçen *en-Nahvu'l-vâzıh* adlı eser ise bir ders kitabıdır, bunu da dil araştırmaları için bir kaynak kitap olarak görmemiz mümkün değildir. Bu ayrımın giderek keskinleşmesi nahvin güncelliğini yitirerek tarihselleşmesine yol açabilir. Hatta modern bazı yaklaşımlarda klasik nahvin tarihte kalması gerektiği gibi bir hükümle ortaya çıkanlar olmuş, bazı çevrelerde onun tamamen terki ile modern Batılı dilbilim teorilerinin ikamesi konuşulmaya başlanmıştır.[19] Bu ontolojik-epistemolojik bütünlüğün dağılması neticesinde, klasik nahiv kitaplarında ya da İslami ilimlerin herhangi birine ait kitaplarda temerküz eden mantığın da dağıldığını müşahede ediyoruz. Tıpkı fıkıh ve fıkıh usulünün güncelden ziyade kadim olana hitap eder hale gelmesi gibi klasik nahiv de tarihsel olana hizmet eder hale gelmiş oluyor böylece. Nitekim günümüzde sosyal hayatla ilgili olanlar da dahil din referanslı kitaplar din alanında, okul kitapları eğitim-öğretim alanında, bilimsel kitaplar bilimsel-teorik alanda kümelenerek birbirinden ayrılma yoluna gitmiştir. Hayat daha ziyade küresel gerçekliği oluşturan teknolojik gelişmelerin güdümünde ilerlerken, Arapçayı öğreten dil kitapları da kendi tarihsel gerçekliğinden kopmamak için muhtevasını kültürel malzemeyle doldurmak zorunda kalmış, kopan mantıksal bütünlük en azından bu kültürel unsurlar sayesinde yeniden bağlanmaya çalışılmıştır. Bunu günümüzde hazırlanan yeni dil öğretim setlerinin muhtevasında görebiliyoruz. Ancak bu kültürel muhteva, yukarıda sözünü ettiğimiz müşterek mantık ve dilbilim zeminiyle alakalı değil, mevcut dünyadaki gündelik hayatla alakalıdır. Tanışma, alışveriş, ev hayatı, eğitim ve okul hayatı, sağlık, hastane, seyahat, doğa, bayram ve törenler, mekanlar ve hobiler, yeme içme alışkanlıkları, farklı kültürler, farklı inançlar gibi konuları içeren bu dil öğretim setlerinin nasıl bir kültürel muhtevaya sahip olması gerektiği de tartışma konusu olmaya devam ediyor.[20]

Ancak bugün nahvin mantığı veya dilbilimsel nahiv tamamen terk edilmiş değildir, aksine ya yüksek lisans ve doktora gibi ihtisas alanlarına hasredilmiş ya da klasik medrese usulü ders yapan müesseselerde yürütülmektedir. Böylece gramerdeki dilbilimsel-felsefi yönelim ya bu işin

[19] Örneğin bkz: Abdulkadir el-Fâsî el-Fehrî, *el-Lisâniyyât ve'l-lugatü'l-'Arabiyye*, (Dârulbeyza: Dâru Tûbkâl li'n-neşr, 1993), s.52-54.

[20] Böyle bir set hakkında yapılmış bir inceleme için bkz: Gül Şen Yaman, "Türkiye'de Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi Kitaplarında Kültür Aktarımı: Miftâhu'l-ʿArabiyye Arapça Öğretim Seti Örneği," *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021): 772–785.

ihtisasını yapanlara ya da İslami hassasiyetini sürdürenlere bırakılmıştır. Bu yüzden, İslami ilimlerle nahiv arasındaki müşterek zeminin kavranması veya başka bir ifadeyle nahvin İslami ilimlerin bir parçası olarak konumlandırılması, ana eğitim kurumlarında öğrenilen/eylenen bir şey olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine öğrenci Arapçayı iletişimde kullanabilecek şekilde işlevsel bir yöntemle öğrenmektedir. Fakat teorik şekilde böyle planlanan dil öğretimi yine de tarihsel köklerinden kopmamak için kültürel unsurlarla desteklenmekte, zaman zaman tarihsel sürekliliğin devamına vurgu yapan yeni denemelerle güncellenmektedir.

Burada nahiv ders kitabının modern öncesi ve sonrası durumunu karşılaştırırken, belli bir dönemi yüceltmek veya belli bir dönemi yermek amacını gütmüyoruz. Aksine vakıayı olduğu gibi betimleyip, toplumsal-tarihi yönelimimizi olduğu gibi görme gayesiyle bu karşılaştırmayı yapıyoruz. Geçmiş zamanlar hatadan arınmış olmadığı gibi, günümüzdeki yalpalayışlar da belli başarıların gösterilmesine engel teşkil etmez. Elbette günümüzdeki sosyal hayat belli bir eğitim-öğretim yöntemini zorunlu kılmakta ve geçmişteki yöntemleri değiştirmemizi gerektirmektedir. Bugün klasik nahvi tamamen yok saymak isteyen yönelimler nasıl bizi tarihsizliğe, köksüzlüğe iteceği için zararlı ise, modern dönemin başından günümüze kadar geliştirilen yeni yöntemlerden istifade etmeksizin geçmişi olduğu gibi tekrarlamaya kalkan yönelimler de aynı şekilde zararlıdır. Ders kitaplarının öğrenci seviyesine ve hedeflere göre tedrici olarak hazırlanması, bol alıştırmalarla ve hayatın içinden metinlerle desteklenmesi gibi gelişmeler, tarihsel süreçten kopmayı gerektirmeyeceği gibi klasik nahvi bir kenara atmayı da gerektirmez. Aksine günümüzde Abduh er-Râcihî (ö.2010) gibi dilciler modern gelişmelerden de istifade ederek klasik nahvi geliştirmemizi ve günümüzdeki dil öğretimini tarihteki bu devasa birikimin üzerine inşa etmemizi salık vermektedir.[21] Yazarın *et-Tatbîkü's-sarfî* ve *et-Tatbîku'n-nahvî* adlı eserleri klasik nahvin yeni bir üslupla ve alıştırmalar eşliğinde yeniden inşasından ibarettir.

Tüm bu çıkarımların ardından şunu da itiraf etmek gerekir ki günümüzde örgün eğitimdeki öğrencilerin büyük ilim ve fikir adamlarının yazdığı gerçek kitapları ders halkalarında okumak yerine "ders kitabı" denilen materyal üzerinden bilgileri edinmesi, nahivle sınırlı bir durum değildir. Klasik dönemde öğrencinin hocasıyla birlikte okuduğu herhangi bir kitabın belli bir ağırlığı vardır; öğrenci ve hoca bu kitabın kendisine ve müellifine hürmet ederler, rahmet okurlar, bazen aynı kitabı tekrar tekrar bitirirler. İnteraktif ders kitaplarının revaçta olduğu günümüzde ise artık "ders kitabı" modern dönemin başlarındaki ağırlığını bile kaybetmiş, çok

[21] Bkz: Abduh er-Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-dersu'l-hadîs: bahsun fi'l-menhec*, (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1979), s.159-161.

ortamlı öğretimin parçalarından sadece biri haline gelerek merkeziliğini yitirmiştir.[22]

Sonuç

Nahiv ders kitabının başlangıçtan günümüze kadarki gelişimini incelediğimiz bu makalede şu sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz: İlk günlerden modern dönemlere gelinceye kadarki gelişim, ders kitabı anlayışındaki temel niteliksel bir gelişim değil, yöntemsel ve niceliksel bir gelişimdir. Yani nahiv ders kitapları ilk günden modern döneme gelinceye kadar aynı zihniyetle kaleme alınmış, fakat zaman içinde ya yeni tasnif ve üsluplarla güncellenmiş, farklı seviyelere hitap edecek şekilde tasarlanmış veya nahiv ilmindeki birikimin artmasıyla birlikte genişleyerek yenilenmiştir. Başlangıçta farklı dil ilimlerini içinde barındıran nahiv kitaplarının, zamanla diğer ilimlerin gelişerek müstakil teliflere konu olması sonucunda, sözdizimi/sentaks konularıyla kendini sınırlaması da aynı niceliksel gelişmenin bir ürünü sayılabilir.

Klasik dönem nahiv tedrisatında merkezde olan şey kitaptı. Ders halkalarında hoca-öğrenci ilişkisi doğrultusunda başından sonuna kadar birlikte okunan, müzakere ve mütalaa edilen kitap, kendinden önceki nahiv birikimi ile kendinden sonraki nahiv birikimi arasında bir köprü de olmuştur. Ezberlenmek üzere yazılmış muhtasar manzum veya mensur metinler ve onlara yazılan şerh veya haşiyeler, hem farklı seviyelere hitap etmesi açısından kendi içlerinde bir tedricilik barındırmış hem de tarihsel bilinci bir bütün haline getirmiştir. Klasik nahiv kitapları öğrenciye nahiv kaidelerini vermekle yetinmiş, pratiğini bu kitaba katmamıştır. Bu kitaplarda alıştırmalar yoktur, kuralların delillendirilmesi için getirilen şahitler ve sembolik örnekler vardır sadece. Öğrenci okuma dışındaki diğer dil becerilerini veya kaidelerin tatbikini diğer derslerdeki kitaplarda ve ders halkalarındaki müzakere, mütalaa ve münazara ortamlarında edinir. Yine bu nahiv kitaplarını günümüz ders kitaplarından ayıran bir başka özellik de, onların İslami ilimlerle müşterek belli bir usulün mantık ve felsefesini de içinde barındırıyor oluşudur. Bu mantık diğer ilimlerin ve dahası o toplumların düşünme ve yaşama biçimiyle de bir bütünlük arz ettiği için, ders kitaplarında az ya da çok bulunmaktaydı. Bu da klasik dönemde öğretimsel dilbilgisi ile felsefi dilbilimin iç içe olduğu anlamına gelmektedir.

Modern dönemde zorunlu ve yaygın eğitimin başlamasıyla birlikte ders kitabı anlayışı değişmiş, öğrencinin farklı dersleri sınıf ortamında mümkün olduğunca hızlı bir şekilde geçerek ilerlemesi gerekmiştir. Bu yüzden nahiv ders kitaplarına alıştırmalar eklenmiştir. Her şeyin sistematik

[22] Abdurrahman Özdemir, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 27-47.

hale geldiği bu dönemde ders kitabı, hedef kitlesinden öğretim yöntemine, sınıf ortamına uyumundan eğitim sürecine, ölçme ve değerlendirme kriterlerinden dil becerilerine kadar birçok unsurun önceden planlandığı bir materyale dönüşmüştür. Modern dönemin ilk zamanlarından günümüze kadar da çok şey değişmiş, artık nahiv kitapları yerine dil öğretim setleri hazırlanır olmuştur. Klasik dönemde gramer kaidelerini öğreten nahiv kitapları yerine günümüzde kuralları doğrudan vermeyen, dil becerilerini kazandırmaya çalışan interaktif dil öğretim setleri hazırlanmaktadır. Bu setlerde mantık, felsefe ve dilbilim zemini yer almaz. Dilin iletişimsel işlevi ön plandadır. Böylece geçmişte ilim adamlarının kendi birikimlerinin bir ürünü olarak hazırladıkları kitapların tedrisi ile başlayan nahiv öğrenimi, günümüzde modern ulus devletlerin sistematik eğitim düzeni için ders kitabı yazım komisyonlarına hazırlattıkları dil öğretim setleriyle dolaylı hale getirilmiş, dilbilimsel gramer ile öğretimsel gramer birbirinden ayrılmıştır. Bu durum, hayat tarzının ve devlet yapılarının değişimi, teknolojik gelişmeler ve küreselleşme gibi birçok unsurun bir neticesi olarak kendini dayatmıştır diyebiliriz.

Son olarak Arapları olduğu kadar diğer Müslüman toplumları da ilgilendiren Arapça öğreniminin, tarihsel bağlarından kopmadan yoluna devam etmesi gerektiğini ileri sürüyoruz. Modern pedagojik yöntemlerden istifade edilerek nahiv tedrisatının güncellenmesi, İslam ilimlerle müşterek bir zemine sahip olan, hatta onların temelini oluşturan Arap dil ilimlerinin tarihsel terminolojisinden ve kendi dilbilimsel mantığından koparılmasını gerekli kılmaz, aksine tarihsel sürekliliğin güncellenerek ve çağın ihtiyaçlarını da karşılayacak şekilde yenilenerek devam etmesi bu toplumların yararına olacaktır.

Kaynakça

Abbas Hasan. *el-Lugatu ve'n-nahv beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1966.

Abdurrahim Büyükdağ. *Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi Çerçevesinde Sübha-i Sıbyân ve Nûbahara Biçûkân Manzum Sözlükleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Abdurrahman Özdemir. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004): 27–47.

Abduh er-Râcihî. *en-Nahvu'l-ʿArabî ve'd-dersu'l-hadîs: bahsun fi'l-menhec*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1979.

Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde. *Miftâhu's-saade ve misbâhu's-siyâde fî mevzuʿâti'l-ʿulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿilmiyye, 1985.

Ali Ebu'l-Mekârim. *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*. Kahire: Dâru Garîb, 2007.

Ali Fevde Nil. *İbn Hişam el-Ensârî: âsâruhû ve mezhebuhü'n-nahvî*. Riyad: Câmiatü'l-Melik Suud, 1985.

Ebu Hayyân et-Tevhîdî. *el-İmtâʿ ve'l-müʾânese*. Tahkik: Ahmed Emin – Ahmed ez-Zeyn. Müessesetü Hindâvî, 2017.

Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî. *el-Mufassal fî ʿilmi'l-ʿArabiyye*. Tahkik: Fahr S. Kadare. Amman: Dâru Ammar, 2004.

Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhıız. *Kitâbü'l-hayevân*. Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun. 2. baskı. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1965.

Ebu Saîd el-Hasen b. Abdillah es-Sîrâfî. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. Tahkik: Taha Muhammed ez-Zeynî, Muhammed Abdulmün'im Hafâcî. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhû, 1955.

Ebü's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî. *Aʿyânü'l-ʿasr ve aʿvânü'n-naṣr*. Tahkik: Ali Ebu Zeyd vd. Beyrut: Dârü'l-Fikr; Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998.

Gül Şen Yaman. "Türkiye'de Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretimi Kitaplarında Kültür Aktarımı: Miftâhu'l-ʿArabiyye Arapça Öğretim Seti Örneği." *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2021): 772–785.

Halef el-Ahmer. *Mukaddime fi'n-nahv*. Tahkik: İzzeddin et-Tanûhî. Dımaşk: Vizâratü's-sekâfe ve'l-irşâdü'l-kavmî, 1961.

John F. Wakefield. *A Brief History of Textbooks: Where Have We Been All These Years?* Paper presented at the Meeting of the Text and Academic Authors, St. Petersburg, FL, June 12–13, 1998. ERIC Document ED419246. https://eric.ed.gov/?id=ED419246.

Kemal Arafat Nebhan. *ʿAbkariyyetü't-teʾlîfi'l-ʿArabî*. Kuveyt: Vizâratu'l-evkâf, 2010.

Muhammed Âbid el-Câbirî. *Bünyetü'l-ʿakli'l-ʿArabî*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtil-Vahdeti'l-ʿArabiyye, 2009.

Muhammed Ali el-Hûlî. *Esâlîbu tedrîsü'l-lügati'l-ʿArabiyye*. Ürdün: Dârü'l-Felâh, 2000.

Muhammet Çelik. *Nahivde Tecdid Çabaları -Teorik Temeller-*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

Şükran Fazlıoğlu, "Kevâkib-i Seb'a'ya Göre Osmanlı Medreselerinde Arap Dili ve Belâgati Öğretimi", *Osmanlı'da Dil ve Edebiyat*, (2018), 153-166.

TECVİD İLMİ BAĞLAMINDA TERÂDÜF OLGUSU

MÜCELLA HACIMISIROĞLU[1]

Öz

Arap dilinde lafza dökülmüş olmasının bir sonucu olarak Kur'an-ı Kerim Arapça'nın telaffuz biçimi doğrultusunda seslendirilmiş, Tecvid ilmi de bunun ilke ve esaslarını belirleme görevini üstlenmiştir. Bu görevi ifa gayesiyle hicri dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren varlık kazanan ilk metinlerden başlayarak tecvide dair süregelen ve belli bir kavramsal düzlemde seyreden incelemelerde, aynı olgunun kimi zaman farklı kavramlarla ifade edilmiş olması, Tecvid İlmi bağlamında "ıstılahi terâdüf" olgusunun varlığına işaret etmektedir. Bu durum gerek tecvid metinlerinde belli bir ses olayının farklı kavramlarla ifade edilmiş oluşunun gerekse de bunu tevlit eden faktörlerin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Zira böyle bir inceleme yapılmadığında, gerçekte aynı delalete sahip metin ve değerlendirmeler arasında farklılık ve hatta zıtlıklar görülebilmektedir. Sözgelimi cumhur ulema kalkale ses olayının uygulanışına ilişkin olarak "Kalkale, ilgili harf sakin olduğunda uygulanır." şeklinde değerlendirmeye gitmişken dilci reflekse sahip bir kesim "Kalkale, vakf durumunda uygulanır." demişlerdir. Bu iki değerlendirme arasında delalet bakımından hiçbir fark bulunmamakta, sadece sükûn halini ikinci kesim "vakf" kavramıyla ifade etmektedir. Ne var ki bu gerçeğin farkına varılmaması durumunda ikinci kesimin ilgili harf kelime sonunda olup da üzerinde vakfedildiğinde kalkalenin uygulanacağı görüşünde olduğu anlaşılabilecektir. Oysa İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) gibi müdekkik âlimler tarafından da ifade edildiği üzere işin aslı sükûn halinin iki kesim tarafından farklı kavramlarla ifade edilmesinden ibarettir. İşte tebliğde ıstılâhî terâdüf kapsamına dâhil edilebilecek nitelikteki daha başka örnekler incelenecek, bunun beraberinde getirdiği kapalılıkların izahına çalışılacaktır. Tebliğde ilgili örnekler farklı dönemlere, farklı yaklaşımlara ve farklı coğrafyalara mensup âlim ve metinlerden seçilecektir. Tecvid İlmi bağlamında ıstılâhî terâdüf olgusundan ve bu olgunun tevlit ettiği anlama sorunundan bahseden herhangi bir çalışmanın olmaması tebliğin özgün yanına işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Istılâhî Terâdüf, Tecvid Edebiyatı, Kur'an Fonetiği, Ses Olayları.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Email: **mucellahacimisiroglu@gmail.com**

THE PHENOMENON OF SYNONYMY IN THE CONTEXT OF THE SCIENCE OF TAJWID

Abstract

The Qur'an, having been revealed in Arabic, has been recited in accordance with the phonetic patterns of the Arabic language. The science of Tajwīd has undertaken the task of determining the principles and rules governing this recitation. Beginning in the second half of the fourth century AH, the early texts that emerged with this aim and the subsequent scholarly works that followed within a particular conceptual framework reveal that the same phonetic phenomenon has been expressed through different terms. This points to the existence of the phenomenon of *terminological synonymy* within the discipline of Tajwīd. Accordingly, it becomes necessary to investigate both the fact that certain phonetic events are described with varying terminology in Tajwīd literature, and the factors giving rise to this variation. Without such an inquiry, interpretations of texts and evaluations that actually convey the same meaning may appear to differ or even contradict one another. For instance, while the majority of scholars state that *qalqala* is applied "when the relevant letter is in a state of sukūn," others, with a linguistic reflex, describe the same condition as "qalqala is applied during a *waqf*." Although these two evaluations do not differ in meaning, the second group expresses the state of sukūn using the term *waqf*. However, failure to recognize this terminological overlap may lead to the mistaken belief that the second group considers *qalqala* applicable only at word endings and in cases of pausing of recitation. In truth, as noted by meticulous scholars such as Ibn al-Jazarī (d. 833/1429), the matter merely involves different terms used to refer to the same phonetic state. This paper will examine further examples of terminological synonymy within the science of Tajwīd and attempt to elucidate the semantic ambiguities that result from it. The selected examples will come from scholars and texts representing different periods, methodologies, and geographical regions. The lack of any existing study that directly addresses terminological synonymy and the semantic problems it produces in the context of Tajwīd highlights the originality of this paper.

Keywords: Terminological Synonymy, Tajwīd Literature, Qur'anic Phonetics, Phonological Phenomena.

Giriş

Arap dilinde lafza dökülmüş olmasının bir sonucu olarak Kur'an-ı Kerim Arapça'nın telaffuz biçimi doğrultusunda seslendirilmiş, Tecvid ilmi de bu telaffuz biçiminin ilke ve esaslarını belirleme görevini üstlenmiştir. Bu görevi ifa gayesiyle hicri dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren varlık kazanan öncü metinlerden başlayarak tecvide dair süregelen ve belli bir

kavramsal düzlemde seyreden incelemelerde, aynı olgunun kimi zaman farklı kavramlarla ifade edildiği görülmektedir. Bu durum tecvid ilminde "ıstılahi terâdüf" olgusunun mevcudiyetine delalet etmektedir ki tebliğin gayesi de bu olguyu mevcudiyeti ve mahiyeti itibariyle ele almaktır. İşte bu tebliğde önce tecvid ilmi bağlamında ıstılahi teradüfün mevcudiyeti temellendirilecek, akabinde de buna yol açan ana faktörlerin tespitine çalışılacaktır. Tespitlerimize göre tecvid ilmi bağlamında böyle bir olgunun varlığına işaret eden ilk çalışma olması, yanı sıra bu olguya yol açan belli faktörlere işaret etmesi, tebliğin, alan araştırmalarına katkı sunan bir vasfa sahip olduğunu söyleme imkânı vermektedir.

1. Istılahi Teradüf Olgusu ve Tecvid İlminde Mevcudiyeti

Bilindiği üzere her bir ilim dalında yürütülen inceleme ve müzakereler ıstılahlar çerçevesinde seyreder, dolayısıyla da ıstılahlar bir disiplinin mebadi ve mesailinin vuzuha kavuşturulmasında rol üstlenirler. Ne var ki belli bir disiplin dâhilinde varlık kazanan ıstılahlar arasında tam veya kısmi düzeyde bir iç içelik de görülebilir. Bu durumu tevlit eden faktörler arasında aynı husus için birden çok ıstılahın kullanılmasından kaynaklanan teradüf olgusunun geldiği bilinmektedir.

Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) "Anlam bakımından aynılık.", "Aynı açıdan aynı şeye delalet eden müfret lafız."[2] ve "Anlamı aynı olup da ismi çok olan ve müşterek olanın zıttı bulunan."[3] şekillerinde tariflere konu ettiği teradüf olgusu, dil ve usul âlimleri tarafından bahse konu edilmiş ve bu da daha ziyade tam teradüfün mevcut olup olmadığı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere bu kapsamda bir dizi âlim dilde tam teradüften bahsedilemeyeceği, müteradif addedilen kelimeler arasında cüzi de olsa bir delalet farkı bulunduğu tezini savunmuşlarken bazıları aksi yönde görüş ileri sürmüş ve müteradifler arasında tam bir örtüşme olmadığı fikrine sıcak bakmamışlardır.[4] Bu kapsamda teradüfe sebep olan olgular ile teradüfün olumlu ve olumsuz yanları üzerinde de durulmuştur.[5]

Teradüf olgusunun ıstılahi boyutuna gelince Fahreddin er-Râzî (ö. 606) ıstılah düzeyinde müteradifliğe yol açan en öncelikli faktör olarak aynı

---

2 Alî b. Muḥammed b. Alî eş-Şerîf el-Curcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿArabî, 1405H), 56.

3 Cürcânî, *Kitâbu't-Taʿrîfât*, 199.

4 Ebû'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî, *el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mütekâribetü'l-Maʿnâ* [Naşirin mukaddimesi], nşr. Fethullâh Salih Alî Mısrî, Mansûre 1407/1987, s. 14-20. Ayrıca bkz. Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûku'l-Lüğaviyye, Naşirin mukaddimesi, nşr. Muhammed İbrâhîm Selim, Kahire trs., 6-7.

5 Bk. Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs el-Ḳarâfî, *Nefâ'isu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, nşr. Âdil Aḥmed Abdulmevcûdi, Alî Muḥammed Muavviḍ, 1416/1995, II, 692-693; Celâluddîn Abdurraḥmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî,, *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*, nşr. Fuâd Alî Mansûr, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1418/1998), II, 362.

olgunun farklı kesimler tarafından farklı kavramlaştırmalara konu yapılmasını göstermiştir.[6] Bir başka ifadeyle disiplinler arası tedahül ile aynı meselenin farklı disiplinlerce ele alınmış olması ıstılahi teradüfe yol açmış olmaktadır.[7] Bir tespite göre de ilmi birikimin gelişmesi ve bir meselenin yeni boyutlar kazanması süreç içerisinde müteradif kavramların vücut bulmasına yol açmıştır.[8]

Diğer disiplinlerde olduğu gibi Tecvid İlminde de "ıstılahi teradüf" olgusunun varlığından bahsedilebilir. Meselenin tecvid alanında bahis konusu olduğu hususlardan biri müteradif addedilen kavramlar arasında tam bir örtüşmenin bulunup bulunmaması meselesi olmuştur. Nitekim "ihtilas" ve "revm" kavramlarının müteradif olup olmadığı hususunda serdedilen farklı görüşler bu yönde bir çıkarıma imkân vermektedir. Zira anılan kavramları müteradif addedenler bunların "Standart ölçüsünde olmakla birlikte, harekenin ortadan kalktı zannına sevk edecek şekilde hızlı okunması" anlamına geldiğini belirtmişler, aralarında ayrıma gidenler ise ihtilası "Harekenin üçte ikilik kısmını okumak." olarak tarif etmişler ve böylece revmden ayırmışlardır.[9]

Bu bağlamda müteradif kavramlar arasında tam bir örtüşme bulunmadığı görüşünde olanlar, müteradiflerin gerek kullanıldığı bağlamların gerekse de ilişkilendirildiği hükümlerin birbirinden farklı olduğu tezini de savunmuşlardır. Bu değerlendirme sahiplerine göre sözgelimi "tefhîm" (تفخيم) ve "tağlîz" (تغليظ) kavramları harfin kalın okunmasını ifade etseler de bunlardan ilki yani tefhîm *râ*'nın kalın okunuşunu ifade etmek için, tağlîz ise *lâm*'ın, özellikle de Verş rivayetinde kalın okunuşunu ifade etmek için kullanılan bir kavramdır, dolayısıyla da delaletleri aynı olsa da kullanıldıkları bağlam ve ilişkilendirildikleri ses olayı birbirinden farklıdır.[10]

2. Istılahi Teradüf Olgusuna Yol Açan Faktörler

Tecvid âlimlerinin değerlendirmelerine bakıldığında ıstılahi teradüfe yol açan birtakım faktörlerin olduğu görülür. Bunların başında tecvid âlimlerinin müzakerelerinin esasını, dil âlimlerinin incelemelerinin oluşturması gelmektedir. Bilindiği üzere Tecvid İlmi dördüncü asırda

---

6 Ebû Abdullah Muḥammed b. Ömer et-Teymi er-Râzî, *el-Maḥṣûl*, nşr. Ṭâhâ Câbir Feyyâḍ el-Alvânî, (Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997), I, 256.

7 Necrân b. Süleyman b. Muhammed b. Abdullah, "et-Terâdüf fi'l-Mustalahi'l-Usûlî", *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, sy. 116, y. 2018, 329.

8 Necrân b. Süleyman, "et-Terâdüf fi'l-Mustalahi'l-Usûlî", 332.

9 Nureddin Ali b. Muhammed ed-Dabbâğ, *el-İdâe fî Beyâni Usûli'l-Kırâe*, (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezher, 1999), 53.

10 Abdülfettâh b. Abdülğanî b. Muhammed el-Kâdî, *Şerhu'n-Nazm el-Câmi' li Kırâeti'l-İmâm Nâfi'*, (Tanta: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.) 70; a.mlf., *el-Vâfî fî Şerhi'ş-Şatıbiyye*, (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 4.Baskı,1992), 170.

müstakil bir disiplin olarak varlık gösterene kadar, başta Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) olmak üzere dil âlimlerinin eserlerinde, özellikle de harflerin mahreç ve sıfatları bağlamında kapsamlı bir inceleme yürütülmüş,[11] dördüncü asırla birlikte tecvid âlimleri de incelemelerini anılan dil âlimlerinin eserlerinden iktibas ettikleri malzeme üzerine bina etmişlerdir.[12] Bu durum tecvid âlimlerinin incelemelerini, dil âlimlerinin kullandıkları kavramsal çerçevede yürütmelerine, dolayısıyla dilciler arasında vuku bulan müteradif kavram kullanımının tecvid araştırmalarına yansımasına yol açmıştır.

Tecvid âlimlerinin harflerin çıkış yerini belirtmeye yönelik kavramsal kullanımları buna örnektir. Zira tecvid âlimleri harfin çıkış yerini belirtmek amacıyla başta "مَقْطَعْ", "حَيِّزْ", "مَخْرَج", "مَدْرَج" kavramları olmak üzere bir dizi kavram kullanmışlardır. Sözgelimi Abdülvehhâb el-Kurtubî (ö. 460/1062), harfin sesin kesintiye uğradığı mahalden ibaret olduğunu söylerken *makta'* kavramını kullanmış;[13] Ebû'l-Alâ el-Hemezânî el-Attâr (ö. 569/) da harfin çıkış yeri için *medrac* kelimesinin çoğulu olan *medâric*i kullanma yoluna gitmiştir.[14] İşte bu durum tecvid âlimlerinin, dilcilerin kavramsal kullanımlarını esas almış olmalarının bir sonucudur. Zira Kurtubî'nin *makta'* kavramını kullanmasında İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) etkisi belirgindir. Çünkü Kurtubî'nin "harfin çıkış yeri, sesin kesintiye uğradığı mahalden ibarettir" mealindeki izahı ve söz konusu mahalli *makta'* kavramıyla ifadelendirmesi bütünüyle İbn Cinnî'den mülhem görünmektedir. Dolayısıyla Kurtubî'nin kavram tercihinde İbn Cinnî etkisi vâzıhtır.[15]

Tecvid ilminde müteradif kavramların varlık kazanmasına yol açan bir diğer etken, "dönem farkı"dır. Bu kapsamda özellikle mütekaddimûn-müteahhirûn farkına işaret etmek mümkündür. Şöyle ki dördüncü asırla birlikte kendini gösteren tecvide dair telif faaliyeti bağlamında, süreç içerisinde, gerek meselelere yaklaşımda gerekse ifadelendirmede bir dizi fark kendini göstermiştir ki bu farklardan biri de aynı tecvid olgusunun farklı kavramlarla ifade edilmesidir. Buna göre bazı kavramlar belli devirlerde yaygın kullanım yakalamış, başka devirlerde ise yaygınlık elde

---

11 Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*'ı, Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı, Müberrid'in (ö. 285/900) *el-Muktedab*'ı, Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî'nin *Sırru Sınâ'ati'l-İ'râb*'ı bu eserlere örnektir.

12 Geniş bilgi için bk. Ganim Kaddûrî Hamed, *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler Tecvîd Âlimleri Özelinde*, çev: M. E. Maşalı-N. Demirci- F.Y. Mısırlı-M. Hacımısıroğlu, (İstanbul: 2022), 31.

13 Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî, *el-Mûdıh fi't-Tecvîd*, nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1442/2020), 71.

14 Ebu'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemezânî el-Attâr, *et-Temhîd fi Marifeti't-Tecvid*, nşr. Cemalüddin Muhammed Şeref – Mecdî Fethî es-Seyyid, (Tanta: Darussahabe li't-Türâs 1426/2005), 243.

15 Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *Sirru Sınâ'ati'l-İ'râb*, nşr. Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ruşdî Şehhâte Âmir, (Beyrut: Dûru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), I, 60.

edememiştir.[16] Nitekim İbnü't-Tahhân'ın (Ebu'l-Esbağ) (ö.560) ifadesine göre mütekaddim âlimler "imâlesiz okuma"yı[17] ifade etmek için "fağr" (فَغْر) kavramını,[18] "imâle-i kübrâ yapmayı" ifade etmek için ise "bath" (بَطْح) ve "اِضْجَاع" kavramlarını kullanmışlardır. Dolayısıyla bu üç kavram kadim olup yalnızca mütekaddim âlimlerin eserlerinde geçmektedir.[19]

Keza tecvid âlimleri, idğamı, harfler arası yakınlık durumuna göre kısımlara ayırmışlardır. Mütekaddim ulema, harfler arası yakınlığı "misliyet" ve "tekârub" şeklinde iki kavramla ifade etmiş ve böylece harfler arasında iki tür yakınlık tesis etmiştir. Buna karşın müteahhirûn, harfler arasında üçüncü bir yakınlık durumundan bahsetmiş ve bunu da "tecânüs" kavramıyla ifade etmiştir. Dolayısıyla Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed- Dânî (ö. 444/1053) gibi mütekaddimuna mensup âlimler "misleynin idğamı" ve "mütekaribeynin idğamı" şeklinde iki idğam türünden bahsetmişken,[20] müteahhiruna mensup âlimler "mütecâniseynin idğamı" şeklinde üçüncü bir idğam türünden bahsetmişlerdir. Bu ayırımla birlikte müteahhirunun yaklaşımında "mütekâribeyn" ve "mütecâniseyn" kavramları eş anlamlı olmaktan çıkmış, müstakil delalet kazanmıştır. Oysaki ilk dönem âlimleri nezdinde "mütekâribeyn" terimi, her ikisini de karşılamaktadır. Nitekim Ahmed b. Ebû Ömer'in (ö. 470/ 1077) kullanımında erken dönemde mütecânis ve mütekârib kavramlarının aynı anlamda kullanıldıkları açıkça görülmektedir. Zira o, idğam bakımından harfler arası yakınlıktan bahsederken "mütecânis" ve "mütekârib" kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmış,[21] ve iki çeşit idğamdan bahisle şöyle demiştir: "İdğam iki şekilde olur; mütemâsileynin idğamı ve mütekâribeynin idğamı."[22]

Tecvid ilminde müteradif kavram olgusunu tevlit eden bir diğer faktör olarak "coğrafya ve bölge farkı" zikredilebilir. Mısır'ın batısına karşılık gelen mağribin ilmi mirası (Mağâribe) ile Mısır'ın doğusuna karşılık gelen

---

16 Abdülalî el-Mes'ûl, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Kırââti'l-Kur'âniyye ve mâ Yete'allaku bih*, (Kahire: Dârusselâm, 1428/2007), 18-19.

17 Bilindiği üzere imâlesiz okuma daha ziyade "feth" kavramıyla ifade edilmiştir.

18 Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî İbnü't-Tahhân, Murşidü'l-Kârî ilâ Tahkîki Me'âlimi'l-Mekârî, nşr. Hâtim Sâlih eḍ-Ḍâmin, (Muessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Beşîr, [ys.] 1419/1999), 71.

19 İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-Kârî*, 73.

20 Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf ʿan vechi'l-qırâʾâti's-sebʿ ve ʿIleliha ve Hıcecihâ*, nşr. Dr. Muhyîddîn Ramazan, Beyrut: Cemîʿu'l- Hukûki Mahfûza li Müesseseti'r-Risâle, 3. Baskı, 1404/1984, I, 135; Ebü'l-Amr Osman b. Said ed-Dânî, *el-İdğâmu'l-Kebîr*, nşr. Abdusselâm Muhammed Amr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), s. 95. Mekkî ve Dânî'nin iki kavramı kullanması Sîbeveyh'in de "misleyn" ve "mütekâribeyn" terimlerini kullanmasına bağlanabilir. Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 1966–1977), IV, 473.

21 Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî, *el-Îzâh fi'l-Kırâât*, nşr. Halid Hasan Ebu'l-Cûd, Dâru'l-Lü'lü', (Mısır: 1442/2021), II, 449.

22 Enderâbî, *el-Îzâh*, 480.

Maşrığın ilmi müktesebatı (Maşârika) arasında tecvide yaklaşımda belli bir farkın varlığı göze çarpmaktadır ki bunlardan biri de kavramsal kullanım düzeyinde görülmektedir. Sözgelimi harflerin sıfat ve keyfiyet temelli tasnifinde maşârikaya mensup bir grup âlim, med harfleri için "zâib harf" kavramını kullanmış ve harfleri "câmid-zâib" ayrımı üzerinden değerlendirmiştir. Nitekim maşrık ulemasından Ebû'l-Fadl er-Râzî'nin (ö. 454) açıklamalarında bu husus açıkça görülür. Dolayısıyla o, harfleri, câmid-zâib karşıtlığı üzerinden tasnife tabi tutmuştur.[23] Râzî'nin açıklamalarının nakline aracılık eden Enderâbî de aynı tasnifi esas almıştır.[24] Bu iki örnek "zaib" kavramının en azından beşinci ve altıncı asra mensup maşrık uleması nezdinde kullanılan bir kavram olduğunu gösterir.[25] Mağâribe'ye mensup âlimler ise "zâib harf" şeklinde bir kavramlaştırmaya gitmemişlerdir. Nitekim Dânî, sair harfler için "câmid" kavramını kullansa da med harfleri için zâib kavramını değil "med ve lin harfleri" kavramını kullanmıştır. Kurtubî de dilcilerin etkisinde kalarak med harflerini "musavvit"[26] olarak kavramlaştırmış, ama "zaib" kavramını kullanma yoluna gitmemiştir.

Coğrafya farkının kavramsal kullanıma olan etkisine bir örnek olarak med türlerini ifadelendirmede kullanılan kavramları gösterebiliriz. Nitekim maşrık ulemasından Enderâbî'nin meddü'l-asl, meddü'l-hacz, meddü'l-bast, meddü'r-revm, meddü'l-bünye, meddü'l-müctelebe[27] gibi kullandığı kavramların, çağdaşı mağrib ulemasında görülmemesi calibi dikkattir. Bazı tespitlere göre imâle-i suğrâ için "إِمَالَة" ve "تَقْلِيل" kavramlarının kullanımında da bölgesel farktan bahsedilebilir. Zira "تَقْلِيل" kavramı Şam, Hicaz ve Mısır'da kullanılmıştır. Mağâribe ise bu kıraat veçhini yalnızca "إِمَالَة" kavramıyla ifade etmiştir.[28]

Tecvid ilminde teradüf olgusuna yol açan dördüncü faktör olarak âlimlerin tecvid ilminin müstakil bir disiplin olma vasfını teyit etme çabaları gösterilebilir. Zira tecvid âlimleri, dil âlimlerinin incelemelerini referans almalarının bir sonucu olarak kavram kullanımında dilcilerin etkisinde kalmış olsalar da, tecvidin müstakil bir disiplin oluşunu tahkim etme yönünde bir çaba içerisinde olmuşlardır. Bu durum tecvid âlimlerini

---

23 Râzî'nin ifadeleri şöyledir: "Kur'anı okuyan kimse için, tevcid ve tertîl (meselesi), ancak... câmid harflerle zâib harfleri birbirinden tefrik etmekle çözülebilir" Bk. Enderâbî, *el-Îzâh*, II, 143. ve "Okuyucunun… câmid harflerle aynı dengede olsun diye zâib harfleri özellikle de medleri hemzelemekten mümkün mertebe kaçınması gerekir." Bk. Enderâbî, *el-Îzâh*, II, 151.

24 Enderâbî, *el-Îzâh*, II, 191-192.

25 Hamed bu kavramın altıncı asırdan sonraki maşrık metinlerinde geçmediğini belirtir. Bk. Hamed, *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler*, 160.

26 Kurtubî, *el-Mûdıh*, 108.

27 Enderâbî, *el-Îzâh*, IV, 141. Enderâbî med bahsini İbn Mes'ûd hazretlerinin "Medler, Kur'an'ın ipeksi yüzeyidir, hemzeler onun çivileridir, vakflar ise duraklama yerleridir" sözüyle sonlandırmıştır.

28 Abdülalî el-Mes'ûl, *Mucemu Mustalahâti'l-Kırââti'l-Kur'âniyye*, 18-19.

dilcilerin kavramlarının müradifi kavramlar kullanma arayışına sevk etmiştir. Bunun en tipik örneği olarak "teşdîd" kavramını zikretmek mümkündür. Zira tecvidin müstakil bir disiplin olarak kendini göstermesine aracılık eden beşinci asra ait metinlerde "idğam"ın müradifi olarak "teşdîd" kavramını kullanma yönünde bir isteğin varlığı göze çarpmaktadır. Çünkü Sîbeveyh'in harflerin mahreç ve sıfatlarıyla ilgili açıklamalarını idğam konusunu izah için temel bir bilgi olarak ele almasının da gösterdiği üzere idğam, dilci yaklaşımı yansıtan bir kavramdır. İşte tecvid âlimleri idğamın müradifi olarak teşdîd kavramını kullanmak suretiyle, yürüttükleri ses incelemesinin nevi şahsına münhasır bir vasfa sahip olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlamışlardır. Böyle olduğu içindir ki Kurtubî, idğam ile teşdîd arasında bir ayniyet tesis etmiş olsa da bu ses olayını daha ziyâde teşdîd kavramı üzerinden ifadelendirmiştir.[29] Anlaşılan o ki Kurtubî idğamın lügavî bir karakter taşıdığını ve daha ziyade dilcilerin kullanımına konu olduğunu gözlemlemiş, teşdîd kavramının kullanımını tercih etmek suretiyle de tecvid ilmine has bir kavram kullanmayı hedeflemiştir.

Mekkî'nin "Bâbü'l-Müşeddedât" şeklinde müstakil bir başlık açması, harfleri tek tek ele alırken idğama konu olan durumlarda idğam kavramının yanı sıra sıklıkla teşdîd kavramını da kullanması da yine bu amaca hamledilebilir. Sözgelimi Mekkî, *tê* (ت) harfi *tâ* (ط) harfine idğam edilirken, *tâ*'nın ıtbak ve isti'lâ özelliklerinin belirgin kılınmasının gereğine işaret etmiş, gerekçe olarak da bu vasıfların *tâ* harfinde idğam ve teşdîd durumunda da tekerrür edişini göstermiştir. Mekkî'nin idğamın yanı sıra teşdîd kavramını kullanması anlamlıdır.[30] Kurtubî'nin harflerin çıkış yerini ifade etmek amacıyla dilciler tarafından kullanılan "hiyâze" kökünden bir kelimeyi (تَحَيَّزْ) kullandığı yerde dahi "mahreç" kavramını kullanmayı sürdürmesi de bu tavrın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Tecvid âlimlerinin, tecvidin müstakil bir disiplin olma vasfını tahkim etme amacıyla aynı ses olayı için dilcilerin kullandıkları kavramlar yerine müradif kavram kullanmış olmalarının dikkate alınmaması durumunda hatalı değerlendirmelerin varlık kazandığı görülmektedir. Sözgelimi bazı tecvid âlimleri "Kalkale, yalnızca vakf halinde uygulanır." demişken kahir ekseriyet "Kalkale, ilgili harfler sakin olduğunda, kelimenin ortasında veya sonunda olmalarına bakılmaksızın uygulanır." demişlerdir. İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833) göre kalkalenin sadece vakf durumunda uygulanacağı yönündeki değerlendirme hatalıdır ve bu hataya yol açan şey de değerlendirme sahiplerinin, dilcilerin "vakf" kelimesini "sükûn"un müradifi olarak

---

29 Mücella Hacımısıroğlu, *Tecvid İlminde Meğâribe Meşârika Mukayesesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 231.

30 Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kırâe ve Tahkîki Lazi't-Tilâve*, nşr. Ahmed Hasen Ferhât, (Amman: Dâru Ammâr, 3. Baskı, 1417/1996), s. 204. Kaldı ki *er-Ri'âye* bunun sayısız örneğiyle doludur.

kullandıklarını gözden kaçırmalarıdır. İbnü'l-Cezerî özetle şöyle demiştir: "Geç dönem âlimlerimiz kalkaleyi vakfa özgü kılma yoluna gitmişlerdir. Böyle bir düşünceye giderken söz konusu harflerdeki kalkalenin vakfta kendini gösterdiği şeklinde erken dönem âlimlerinin açıklamalarında gördükleri ifadelerin zahirine tutunmuşlar; dolayısıyla da vakftan kastın vaslın zıddı olduğunu zannetmişlerdir. Oysa kastedilen sükûndan öte bir şey değildir. Zira erken dönem âlimleri sükûn için vakf kelimesini kullanmışlardır."[31]

Sonuç

Tecvid âlimleri belli bir ses özelliğini ve ses olayını kavramsal düzlemde ifadeye dökerken muhtelif kavramlaştırmalara gitmişlerdir. Böyle bir farklılığa sevk eden çok sayıda amil bulunsa da bunlardan öne çıkanlar olarak şunlar zikredilebilir: (1) Tecvid âlimlerinin Arap dili bilginlerinin incelemelerinden yararlanmış olmaları, dolayısıyla da dil bilginleri nezdinde görülen ıstılahi teradüf olgusunun aynıyla tecvid âlimlerine de yansımış olması. (2) Mütekaddim tecvid âlimlerinin meseleyi kavramsal düzlemde ifadelendirme biçimleri ile müteahhir ulemanın ifadelendirme biçimi arasında farklar bulunması. (3) Maşârika ve Mağaribenin aynı ses özelliklerini ve ses olaylarını farklı kavramlarla ifade etmesi. (4) Tecvid âlimlerinin kendilerine özgü kavramlar kullanma çabası içinde oluşu, tecvidin müstakil bir disiplin olduğunu ve dil ilimleri kapsamında yürütülen ses incelemesinden farklı yönler barındırdığını tahkime çalışması.

Kaynakça

Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*. Naşirin mukaddimesi. nşr. Muhammed İbrâhîm Selim. Kahire trs.

Attâr, Ebu'l-Alâ el-Hasen b. Ahmed el-Hemezânî. *et-Temhîd fî Marifeti't-Tecvid*. nşr. Cemalüddin Muhammed Şeref – Mecdî Fethî es-Seyyid. Tanta: Darussahabe li't-Türâs 1426/2005.

Curcânî, Alî b. Muḥammed b. Alî eş-Şerîf. *Kitâbu't-Taʿrîfât*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿArabî, 1405H.

Dabbâğ, Nureddin Ali b. Muhammed. *el-İdâe fî Beyâni Usûli'l-Kırâe*, Dabbâ'. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezher, 1999.

Dânî, Ebü'l-Amr Osman b. Said. *İdğāmü'l-Kebîr*. nşr. Abdusselâm Muhammed Amr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Enderâbî, Ahmed b. Ebû Ömer. *el-Îzâh fi'l-Kırâât*. nşr. Halid Hasan Ebu'l-Cûd. Mısır: Dâru'l-Lü'lü',1442/2021, I-IV.

[31] İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., I, 203-204.

Hacımısıroğlu, Mücella. *Tecvid İlminde Meğâribe Meşârika Mukayesesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

Hamed, Ganim Kaddûrî. *Kur'an Fonetiği Üzerine Tetkikler: Tecvîd Âlimleri Özelinde*. çev: M. E. Maşalı-N. Demirci- F.Y. Mısırlı-M. Hacımısıroğlu, İstanbul 2022.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırââti'l-'Aşr*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sirru Sınâ'ati'l-İ'râb*. nşr. Muhammed Hasen İsmail-Ahmed Ruşdî Şehhâte Âmir. Beyrut: Dûru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012, I.

İbnü't-Tahhân, Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî. *Murşidü'l-Kârî ilâ Tahkîki Me'âlimi'l-Mekârî*. nşr. Hâtim Sâlih eḍ-Ḍâmin. Muessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Beşîr, [ys.] 1419/1999.

Kâdî, Abdülfettâh b. Abdülğanî b. Muhammed. *Şerhu'n-Nazm el-Câmi' li Kırâeti'l-İmâm Nâfi'*. Tanta: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.;

-el-Vâfi fi Şerhi'ş-Şatıbiyye. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 4.Baskı,1992.

Ḳarâfî, Ebu'l-Abbâs Aḥmed b. İdrîs. *Nefâ'isu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. nşr. Âdil Aḥmed Abdulmevcûdi- Alî Muḥammed Muavviḍ. 1416/1995, I-IX.

Kaysî, Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Keşf 'an vechı'l-qırâ'âti's-seb' ve 'Ileliha ve Hıcecihâ*. nşr. Dr. Muhyîddîn Ramazan. Beyrut: Cemî'u'l- Hukûki Mahfûza li Müesseseti'r-Risâle, 3. Baskı, 1404/1984, I-II.

- *er-Ri'âye li-Tecvîdi'l-Kırâe ve Tahkîki Lazi't-Tilâve*. nşr. Ahmed Hasen Ferhât. Amman: Dâru Ammâr, 3. Baskı, 1417/1996.

Kurtubî, Abdülvehhâb b. Muhammed. *el-Mûdıh fi't-Tecvîd*. nşr. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1442/2020.

Mes'ûl, Abdülalî. *Mu'cemu Mustalahâti'l-Kırââti'l-Kur'âniyye ve mâ Yete'allaku bih*. Kahire: Dârusselâm, 1428/2007.

Necrân b. Süleyman, b. Muhammed b. Abdullah. "et-Terâdüf fi'l-Mustalahi'l-Usûlî". *Mecelletü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye*, sy. 116, y. 2018.

Râzî, Ebû Abdullah Muḥammed b. Ömer et-Teymi. el-*Maḥsûl*. nşr. Ṭâhâ Câbir Feyyâz el-Alvâni. Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997, I-VI.

Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Îsâ. *el-Elfâzu'l-Müterâdifetü'l-Mütekâribetü'l-Ma'nâ*. Naşirin mukaddimesi. nşr. Fethullâh Salih Alî Mısrî, Mansûre: 1407/1987.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman., *el-Kitâb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 1966–1977), I-V.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurraḥmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fî ʿUlûmi'l-Luğa ve Envâʿihâ*. nşr. Fuâd Alî Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998, I-II.

الأدب الشعبي السوري ودراسة بلاغية على بعض أهازيج الثورة السورية

MÜMİNE ATTAR*

ملخص

تهدف هذه الدراسة بداية إلى التعريف بالأدب الشعبي عموماً، لكونه المرآة التي تعكس الصورة الصافية لحقيقة حياة وبيئة وثقافة مجتمع من المجتمعات، فهو بطاقة هوية لفهم حضارات الشعوب المختلفة، وما توالت عليها من أحداث تاريخية وما تركته في تغيرات فيها، مع تبيان خصائص الأدب الشعبي من حيث اللغة والشكل والموضوع والانتشار والمؤلف، والتي قد بيّنها النقاد ليسهل تمييزه عن الأدب الرسمي، ثم التعريف بالأدب الشعبي السوري خصوصاً، فهو الذي يصور الإنسان السوري ويوضح سلوكه وعاداته وهمومه اليومية مع تبيان مزايا هذا الأدب، مع التركيز على شطر الأغاني والأهازيج منه، وما تحمله من خصائص وأهداف وأهمية لأبناء الشعب السوري الذي كان الغناء يعني له الكثير، وقد تم تخصيص هذه الدراسة للحديث عن فترة الثورة في سورية التي بدأت عام 2011، ومالها من تأثيرات على الأدب الشعبي وخصوصاً الأغاني والأهازيج الوطنية منذ بداية تلك الفترة وحتى الآن، تليها دراسة بلاغية لبضع أهازيج وأغانٍ تمّ تأليفها في فترة الثورة السورية، وصدحت بها حناجر السوريين في كل المحافل، فهي تؤرخ لها ولأحداثها، ولمعاناة روّادها، فما يميّز هذا النوع من الأدب أنه يصدر من الشعب أولاً، يعاصر قضاياه، ويحكي همومه وأفكاره وآماله، ويعكس التغيرات الأدبية والثقافية التي تعتريه، بالإضافة لتتبع الأسلوب العام لهذه الأهازيج والأغاني، وتسليط الضوء على مواطن البيان والبديع فيها، وشرح عامٍ لتشبيهاتها واستعاراتها وكناياتها البديعة، فهي وإن كانت قد كُتبت بلهجةٍ عاميّةٍ فهي لاتزال تحمل في لُبّها الموروث العربي الفصيح، مع التأكيد على سحر جمال وتأثير هذه الأهازيج والأغاني، ليسهل على دارس الأدب بشكل عام ودارس الأدب الحديث بشكل خاص الاطّلاع على الميراث الأدبي الشعبي في سورية من وجهة نظر بلاغية أدبية، لكونه لا يقل أهمية عن الأدب الرسمي، سواءً من ناحية البناء أو المعنى أو الأفكار، وذلك لقلّة هذا النوع من الدراسات، لكن لربما يمكننا أن نعزي ضعف التأليف في هذا الموضوع لعامل اللغة فيه، فلا بدّ لدارس الأدب الشعبي من معرفة اللهجات العربية المختلفة، ولكي يسهل عليه أيضاً المقارنة بين الميراث الأدبي الشعبي لهذه الفترة مع غيرها من الفترات.

الكلمات المفتاحية: الأدب الشعبي، الأدب الشعبي السوري، الأهازيج، الأغاني، الثورة السورية.

A SYRIAN FOLK LITERATURE AND A RHETORICAL STUDY OF SYRIAN REVOLUTION SONGS

Abstract

* Yüksek lisans öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, mumina.alhamvi@ogr.iu.edu.tr

This study aims to introduce popular literature in general, considering it as a mirror that reflects the true image of a society's life, environment, and culture. It serves as an identity card for understanding civilizations, historical events, and transformations among different peoples. Additionally, the study highlights the key characteristics of folk literature, including its language, form, subject matter, dissemination, and authorship. These features, as outlined by critics, facilitate distinguishing folk literature from official literature. The study further focuses on Syrian folk literature, which portrays the Syrian people, their behavior, habits, daily concerns, and cultural and social realities. It emphasizes the value of this literature, particularly the section on songs, exploring their characteristics, objectives, and the significance they hold for the Syrian people, for whom singing has always been of great importance. This research specifically dedicates itself to the period of the Syrian Revolution, which began in 2011, and its impact on popular literature, especially national songs, from the onset of the revolution until the present. It is followed by a rhetorical analysis of several songs written during the Syrian Revolution, sung by the people in various forums. These songs chronicle the revolution, its events, and the suffering of its pioneers. What distinguishes this type of literature is that it originates from the people themselves, reflecting their concerns, thoughts, hopes, and moral and cultural changes. In addition to examining the general style of these songs, the study sheds light on their figures of speech, aesthetic qualities, and overall impact. Although written in colloquial dialects, these songs still carry the essence of the eloquent Arab heritage. The study emphasizes the beauty and influence of these songs, contributing to a broader understanding of popular literature in Syria from both literary and rhetorical perspectives. Finally, the research highlights the importance of folk literature, asserting that it is no less significant than official literature in terms of structure, meaning, and ideas. However, it is important to acknowledge that some challenges in this field may stem from linguistic factors, as scholars of folk literature must be knowledgeable about the various Arabic dialects to facilitate meaningful comparisons between the popular literary heritage of different periods.

Keywords: Folk literature, Syrian folk literature, Songs, Syrian Revolution.

المقدمة

لما كان الأدب الشعبي هو المرآة التي تعكس الصورة الصافية لحقيقة حياة وبيئة وثقافة مجتمع ما من المجتمعات، كان لزاماً علينا أن نسلط الضوء على مفهومه وخصائصه وأنواعه كما بينها النّقاد والدّارسين. فالأدب الشعبي يعدّ فرعاً هاماً من فروع العلوم الإنسانية، فهو بطاقة هوية لفهم حضارات الشعوب المختلفة وما توالت عليها من أحداث تاريخية، كما أنه يشكل حنجرة الشعب التي يصدح بها بآرائه وأفكاره وآماله وآلامه أيضاً. لذا لم

يأت هذا الأدب في شكل واحد محدد، وإنّما ضمّ أنماطاً مختلفة من الحكايات والأمثال والأقوال والأغاني، وغيرها مما يستخدمه العامة في حياتهم اليومية، ينساب منهم بلهجاتهم عفو الخاطر دون تكلفٍ يذكر، يتناقلونه بينهم مشافهةً، ولهم أن يضيفوا أو يعدّلوا عليه ما يشاءون حسب حاجتهم ومرامهم. وبما أن دراسة الأدب الشعبي تعتبر من الدراسات المستحدثة، فقد نتج عن ذلك تعارض في تحديد مفاهيمه وخصائصه المميزة له، فبعضهم من عرّفه تبعاً لميزة واحدة فقط من مزاياه، ككونه مجهول المؤلف أو بكونه عامي اللهجة، وهذا فيه اقتصار كبير، ومنهم من أنكره واعتبره جمعاً للأخبار والقصص، وكل ذلك فيه خلط للمفاهيم بشكل أو بآخر، لذا كان حرياً أن نعرف ونشرح مفهوم الأدب الشعبي أولاً.

1 مفهوم الأدب الشعبي:

فإن مصطلح الأدب الشعبي ينقسم إلى لفظين "الأدب" و "الشعبي"، أما "الأدب" فهو من المصطلحات التي تطور معناها بتطور الأمم وتقدمها، فقد تطور معناها من إقامة الولائم والدعوة إليها في العصر الجاهلي إلى التأدب بالأخلاق والخصال الحميدة في عصر صدر الإسلام، فقد روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنّه قال: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي»[1]، ثم انتقل إلى كونه مصلحاً مرافقاً لمختلف علوم اللغة العربية وفنونها في العصر الحديث، فقد حدد ابن خلدون (1332-1406) في مقدمته مفهوم اللفظة بقوله: «الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف»[2]، وعليه فإن الأدب هو نتاج التجارب الإنسانية، يصدر عن الإنسان ويعبر عمّا يدور في وجدانه، ليوصل أفكاره وأحاسيسه.

وأما "الشعبي" فهي لفظة مشتقة من "الشعب" وهم الجماعة من النّاس تخضع لنظام اجتماعيّ واحد وتتكلم لسانا واحدا، وجمعها "شعوب"[3]، ومنها قوله تعالى: ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾[4]، فقد خلقنا الله مختلفين كلّ له لغته وعاداته وحاجاته وطموحاته المختلفة، لذا فإنه لابد من التعارف والانفتاح لتقريب المسافات، والاطلاع على الشعوب الأخرى وفهم أفكارها وآمالها في مختلف مجالات الحياة، والأخذ منها وفق ما تقتضيه الحاجة. والمراد من هذه اللفظة عموماً عامة الناس أي طبقة العامة، أي انتاجاتهم المادية والمعنوية، والمقصود بإضافتها إلى لفظة الأدب، أي أن هذا الأدب هو نتاج الشعب أو ملك له، فهو حتّى وإن كان نتاج فرد بعينه إلا أن انتشاره السريع يجعله يتخطّى حدود الفردية ليعبر إلى العالمية، فيمسي ملكاً للشعب يعبر عنه بلسانه. وقد كان القدماء كالجاحظ يسمّونه أدب العوام، ولكن أخذت هذه التسمية توحي باحتقار طبقة العامة وتمييزهم، لذا أبدلت هذه التسمية.

---

[1] جلال الدين بن أبي بكر السيوطي، *الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير*، (بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2004)، ص25.

[2] عبد الرحمن بن خلدون، *المقدمة*، (دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981)، ص401.

[3] مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، *المعجم الوسيط*، (مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة،2004)، ص483.

[4] *سورة الحجرات*، الآية 13

وعليه فمصطلح الأدب الشعبي هو مصطلح مستحدث لم تعرفه العرب قديماً، وهو مرادف لكلمة "فلكلور" الغربية، والتي تعني مجموع التقاليد الشعبية والعادات الخاصة بثقافة بلد ما وحضارته[5]، وقد عرّفه بعض النقاد بكونه «الأدب الذي يصدره الشعب فيعبر عن وجدانه، ويمثل تفكيره، ويعكس اتجاهاته ومستوياته الحضارية»[6].

2 خصائص الأدب الشعبي:

عرّف بعض الدارسين الأدب الشعبي باعتبار خصائصه، محددين بذلك الأوصاف التي يجب أن يتسم بها هذا النتاج الأدبي لاعتباره شعبياً، ليسهل التفريق بينه وبين الأدب الرسمي، وقد حددوا هذه الفروقات من حيث خصائص عدّة؛

اللغة: يعرف الأدب الشعبي بأنه أدب يعبر عنه بلهجة عامية لكونها لغة الشعب، وبأسلوب سهل مفهوم، يخلو من كل غريب ومعقّد، وقد يتضمن بعض الأسماء والمصطلحات الشعبية.

الشكل: فالأدب الشعبي لا يتخذ شكلاً محدداً له كما هو الحال في الشعر في الأدب الرسمي مثلاً، وإنما يصدر بشكل تلقائي متخذاً الشكل الأنسب لتحقيق أهدافه، فقد يكون مثلاً شعبياً أو أغنية أو حكاية أو حتّى لغزاً مثيراً.

الموضوع: وهو أحد أبرز السمات التي تميّز الأدب الشعبي وهو الذي يسبغ عليه مكانته، لأنه يتناول أي موضوع له اتصال مباشر بقضايا الشعب السياسية والاجتماعية والثقافية، معبراً عن أفكاره، ومعاناته، وأحلامه، وتصوراته.

الشعبية والانتشار: ينتقل مشافهة من جيل إلى جيل، فهو سريع الانتشار سهل التناقل والتداول بين أبناء الشعب، يغيّر فيه من يشاء منهم تبعاً للحالة والحاجة التي يصبو إليها، فيكسر بذلك حاجزي الزمان والمكان، ويضمن لنفسه الخلود والاستمرار جيلاً بعد جيل.

المؤلف: غالباً ما يكون الأدب الشعبي مجهول المؤلف لا ينسب إلى شخص محدد، فهو لا يعبر عن أفكار وآراء شخصية، وإنما يعبر عن حال الأمة بلسان أبنائها. وقد يكون معروف المؤلف لكنه يستحيل ملكاً لعامة الشعب بعد أن ذاب في الموروث الشعبي.

3. 1. الأدب الشعبي السوري:

عُرفت سورية بكونها إحدى الدول الحافلة بالفنون الشعبية والغنية بالتراث والأدب الشعبي الذي يعكس صورة المجتمع السوري ومظاهر الحياة فيه، ويصور الإنسان السوري ويوضح سلوكه وعاداته وهمومه اليومية، فهو أشبه بمرآة واقعية تعكس فلسفة الأفراد من خلال الأشياء الملموسة في واقعهم. وهي على تعدد أنواعها قد تختلف من منطقة

[5] أحمد مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، (عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2008)، ج3، ص1743.

[6] محمد يسري عبد العزيز العزب، *مقالات في الأدب الشعبي*، (الطبعة الأولى، 2006)، ص8.

إلى أخرى فيها، كانتشار فن العتابا والميجانا في منطقة الساحل السوري دوناً عن غيرها من المناطق. وكما أن سورية اشتهرت عبر العصور بكونها عقدة مواصلات ومركزاً تجارياً هاماً يتوسط العالم القديم ومركزاً صناعياً وزراعياً وسياسياً مهماً، كان أدبها الشعبي من أغانٍ، ومواويل، وحكايات الشعبية، وأمثال مرتبطاً بذلك. وكما هو الحال في الآداب الشعبية الأخرى جاء أدبها الشعبي محلى بالاستعارات، والكنايات، والتشابيه المستقاة من ذلك الواقع، فقالوا في الأمثال: "السكافي حافي والحايك عريان"، فمهنتي "الإسكافي" و"الحائك" من المهن الشعبية التي تشتهر بهما سورية، ومن الأغاني الشعبية المشهورة:

يا رايحين ع حلب حبي معاكم راح يا محملين العنب، تحت العنب تفاح

كل مين وليفه معه وأنا وليفي راح يا ربي نسمة هوى ترد الولف[7] ليا

وفي الأغنية ذكر العنب والتفاح، وهما من المحاصيل الزراعية المهمة في سورية. فالفنون الشعبية أشدّ التصاقاً بروح الشعب، وبوجهة نظره في الحياة من الفنون الأخرى، لذا تعتبر أنّها أكثر دلالةً على أفكار وتطلعات الشعب من الآداب الرسمية.

3. 2.الأغاني والأهازيج الشعبية السورية:

الغناء الشعبي جزء مهم من السجل الشفوي الذي يوثق الحياة الاجتماعية في سورية، ويتم تداول تلك الأغاني في مختلف المناسبات العامة والخاصة، وقد تتداخل الأغاني المعروفة في سورية مع تلك المعروفة في بلاد الشام عامة وذلك بسبب التداخل الجغرافي بين مناطق تلك البلاد وما تشترك فيه من تاريخ ثقافي وسياسي. وقد تنوعت الأغاني والأهازيج في سورية حسب التنوع الجغرافي بين المناطق والأرياف والمدن، فيها فكان لكل مكان منها طابعه الخاص كما ذكرنا. وقد تنوعت أيضاً بحسب الأغراض التي قيلت فيها كأغاني السهرات والأفراح التي تدعو للفرح وإظهار السرور، وأغاني النزهات التي تصف جمال طبيعة وأنهار المنطقة، وأغاني المناسبات الاجتماعية والدينية كأغاني العيد والمديح النبوي، والأغاني الوطنية التي تؤكد على محبة أبناء الشعب لبلدهم وجاهزيتهم الدائمة للدفاع عنها بأرواحهم. وإن خفتت تلك الأخيرة خلال الأربعين سنة التي سبقت اندلاع الثورة الأخيرة في سورية، ثم عاودت الظهور بقوة في السنوات الأخيرة.

3. 3. الثورة وأثرها على الأدب الشعبي السوري (الأغاني والأهازيج):

بدأت ثورة الكرامة في سورية في شهر آذار من عام 2011، بعد أن قامت قوات النظام باعتقال وتعذيب عدد من الأطفال الذين قاموا بكتابة عبارات على الجدران مماثلة للشعارات التي كانت ترفع في وقتها في الدول التي ظهر فيها الربيع العربي بوقت أبكر من سورية مثل تونس وليبيا ومصر. فانتفض الأهالي مطالبين بحرية أبنائهم، وإن

[7] "الولِف" وأصلها الإلف صفة ثابتة للمفعول من ألِفَ أي الصديق والحبيب والونيس، انظر: أحمد مختار عمر، المصدر نفسه، ج1، ص110.

بدت الثورة السورية آنذاك أنها قد لحقت بركب الدول التي سبقتها لما بات يعرف اليوم بالربيع العربي، إلا أن للثورة جذوراً أعمق في سورية، فبعد فترة الاحتجاجات الشعبية التي سادت سورية في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي والتي قوبلت أيضاً بكثير من العنف وإراقة الدماء وقتها، احتكر النظام الحاكم الأهازيج والأغاني الوطنية وأصمت الشعب عنها، فلم تعد تلك الأغاني تعبر عن الشعب وتحكي بلسانه واقع حاله، وإنما جاءت ممجدة للحزب الحاكم وقائده. لذا وعندما عادت تلك الاحتجاجات الثورية للواجهة مرّةً أخرى، ظهرت الأهازيج الوطنية الثورية جلية في المظاهرات والاعتصامات الشعبية، وسبب هذا كما يرى المفكر السوري أحمد برقاوي يعود لطبيعة الشعب السوري حيث يقول: "إن الغناء أصيل في الشعب السوري، فالسوري حين يحصد يغني، وحين يحرث يغني، السوري حين يعمل يغني، وحين يحزن يغني وحين يفرح يغني، السوري حين يشيع الشهيد يشيعه بالغناء والأكف التي تستجيب لصوت الموسيقى. فالغناء مفردة حياتية مستديمة مع السوري، فالغناء الثوري استمرار لحالة أصلية وتقاليد أصيلة."[8]. هكذا رافقت الأهازيج جميع أحداث الثورة السورية بدءاً من الاحتجاج السلمي وحتى الخروج والتّهجير وعبور المخاطر واللجوء، مروراً بآلام القتل وأخطار القصف والاعتقال، والتشريد، والحروب، والمعارك، ومؤخراً النصر.

4 دراسة بلاغية على بعض أهازيج الثورة السورية:

تميزت الأغاني والأهازيج التي برزت في فترة الثورة في سورية بتشابيهها واستعاراتها المؤثرة، على الرغم من بساطة لغتها، ولم تخرج عما جاءت به الأغاني الشعبية المعروفة من أساليب الخبر والإنشاء، وعلى الرغم من أنها كتبت بلغة عامية عفوية إلا أنها استطاعت التأثير بأسلوبها ذاك، لما جاءت به من مطابقتها لمقتضى الحال، ولما تحلت به من محسنات لفظية كالطباق والجناس وغيرهما. وهذا ما حاولت دراسته من خلال بضع أهازيج لتكون أنموذجاً يمثل هذا النوع من الأدب الشعبي الذي قد لا يُرى بكثرة ضمن الميراث الأدبي لشعوب أخرى.

4. 1. يا حيف – سميح شقير:

وهي أحد أوائل الأهازيج التي ظهرت في أواخر شهر آذار عام 2011 أي في بداية الحراك الثوري، وكانت من أوائل الأهازيج التي غناها أبناء الشعب في المظاهرات والاعتصامات الشعبية. ومع أن كاتب هذه الأغنية معروف إلا أنها ما لبثت أن أصبحت رمزاً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالثورة، حيث جسدت في مطلعها صدمة أبناء الشعب تجاه موقف الظلم الذي تعرض له الأطفال الذين قاموا بكتابة الشعارات على الجدران، هذا الموقف الذي بدأ معه كلّ شيء، فأحيا شرارة الثورة مرّةً أخرى:

يا حيف[9] آخ[10] ويا حيف

---

[8] https://2u.pw/PYBxeGLO تاريخ الاطلاع 2025/06/01

[9] كلمة بالعامية السورية، وتعني بئس ما فعلت

[10] للتأوه، وتعني آه

زخ رصاص على الناس العزّل يا حيف

وأطفال بعمر الورد تعتقلن كيف

وأنت ابن بلادي تقتل بولادي

وظهرك للعادي[11] وعليّ هاجم بالسيف

ويتجلى في مطلع الأغنية الأسلوب الخبري الذي جاء لنقل وتقرير الوقائع التي حدثت، فقد حاول الشاعر نقل صورة الأحداث الدائرة. فيتأسف الشاعر على الحال الذي وصل إليه أبناء شعبه، فقد امتدت يد الظلم والطغيان لتهتك براءة الأطفال، وقد عبر عن ذلك بالتشبيه البليغ في قوله "أطفال بعمر الورد" فقد شبه الأطفال الصغار الذين تم اعتقالهم بالورود النضرة حديثة التفتّح، فعَذبت ونَكلت وقَتلت قوات الأمن هذه الأرواح البريئة دون رحمة أو هوادة، تاركة وراء ظهرها المهمة الأساسية التي أنشأت من أجلها وهي حماية الوطن والدفاع عنه في وجع العدو الحقيقي. كما جاءت الأبيات محلّاة بالسجع في كل من "حيف – كيف" و"بلادي–ولادي". وفي كلمة "السيف" مجاز مرسل علاقته الجزئية، فقد ذكر السيف وأراد به الأسلحة بشكل عام، فذكر الجزء وحذف الكل.

سمعت هالشباب يما[12] الحرية عالباب يما.. طلعوا يهتفولا

شافوا[13] البواريد[14] يما قالوا إخوتنا هن.. ومش رح يضربونا

ضربونا يما بالرصاص الحي

متنا بإيد إخوتنا

باسم أمن الوطن

وإحنا[15] مين إحنا

واسألوا التاريخ

يقرا صفحتنا

---

[11] كلمة بالعامية السورية، وتعني العدو

[12] تعني أمّي بالعامية السورية

[13] من الفعل شاف، وتعني رأى بالعامية السورية

[14] جمع بارودة، أي بندقية بالعامية السورية

[15] أي نحن بالعامية السورية

ثم يتابع واصفاً لنا حال شباب هذا الوطن الذي يتوق للحرية، في قوله "الحرية عالباب" فهو بهذه الاستعارة المكنية يشبه الحرية برجل قادم يطرق الأبواب ويناشد أبناء الوطن للخروج معه والدفاع عنه، فيهب الشباب لنصرته، لكن هذا الشباب يتفاجأ برؤية البنادق موجهة نحوه دون العدو، وفي كلمة "البواريد" مجاز مرسل أيضاً علاقته الجزئية، فقد ذكر البنادق وأراد أصحابها أو حملتها. ولا يكاد الثائر يحسن الظن بحاملي تلك البنادق، حتى ينهالوا عليه بالرصاص الحي، بحجة حماية أمن الوطن، فقد شبه الشباب الثائر بصفحات كتب التاريخ التي ستكتب باستشهادها ونضالها تاريخ تلك الحقبة، وقد عبر عن ذلك باستعارة مكنية بقوله "يقرا صفحتنا". وقد نوع في هذا المقطع بين الأسلوب الخبري التقريري والأسلوب الإنشائي، ويتجلى الأسلوب الإنشائي واضحاً في الاستفهام في "إحنا مين إحنا" وفيه نوع من التهويل لشأن هذا الشباب الثائر.

مش تاري[16] السجان يما كلمة حرية وحدة.. هزتله أركانه

ومن هتفت[17] الجموع يما أصبح كالملسوع يما.. يصلينا بنيرانه

وإحنا للي قلنا للي[18] بيقتل شعبه

خاين.. يكون من كاين

الشعب مثل القدر

من ينتخي ماين

والشعب مثل القدر

والأمل باين[19]

يا حيف آخ ويا حيف

ثم ينتقل بنا للناحية الأخرى من المشهد يصف لنا حال قوات الأمن وما يعتريهم من مشاعر، فبمجرّد سماعهم لكلمة "حرية" تهتز وتتزعزع أركانهم القائمة على التسلط على الشعب، فشبّه عناصر الأمن بالملسوع الذي يصرخ من بحرقة من شدّة ألم اللّدغ، فيفزع ويطلق النار في جميع الأرجاء بدون وعي أو تفكير، ويؤكد على أن قتل أبناء الشعب هي الخيانة العظمى للوطن. وفي قوله "الشعب مثل القدر" تشبيه مجمل حذف فيه وجه الشبه، فقد شبّه الشعب بالقدر الذي لا يمكن الهروب منه فهو آتٍ لا محالة وسيعلي كلمته مهما طال الزمان. وفي قوله "الأمل

---

[16] كلمة بالعامية السورية، وتعني غير أنّ

[17] أي هتاف الجموع

[18] تعني الذي

[19] تخفيف بائن، أي ظاهر وواضح

باين" شبّه الأمل بشيء حسيّ يُرى بالعين، وفي هذه الصورة استعارة مكنية. وكما رأينا في جميع المقاطع هنا أيضاً تحلّت الأبيات بالسجع في كلمات مثل "أركانه – نيرانه" و "كاين – بين".

4. 2. طالع ع الموت يا أمي:

طالع[20] ع الموت يا أمي بتحدى الموت	الظالم خلّى[21] عيشتنا أصعب من الموت
روحي على كفي وبتحدى الظالم بالصوت	طالع والشعب نتظاهر ونعلّي[22] الصوت
طالع ع الموت يا أمي لا تخافي عليّ	الخايف ميّت يا أمي واللي بيطلع حيّ
وأمانة عليك يا أمي كرمال[23] عينيّ	لو جالك خبري يا أمي لا تبكي عليّ
أنا يا برجعلك يا أمي مرفوع الراس	يا مستشهد برفع راسك ما بين الناس
والخايف عايش كالميت ما فيه احساس	أما الشهيد يا أمي رحوا بتنباس[24]
يا يامو والله أنا بعرف يا أغلى أم	الدنيا ما فيها أرحم من قلب الأم
لا تخافي ولا تبكي ابنك بتحدى الظلم	زغردي لو جيتك مستشهد يا أعظم أم

هذه الأغنية هي رسالة وداع الشهيد لأمه التي سيتركها خلفه، فهو يودعها مفارقاً يعلم أنه خارج "للموت" كما عبر عنه، حيث شبّه التظاهرات التي يخرج لها الشباب بالموت على الرغم من سلميتها، وذلك لما يتعرض له الشباب فيها من أخطار، بسبب مواجهة تلك الاحتجاجات بالعنف والقتل من قبل قوات الأمن. لكنه وبرغم ذلك فهو مستعد ليتحدّى الموت والمخاطر التي سيواجهها كما عبر بقوله "بتحدّى الموت" وهو استعارة مكنية شبه فيها الموت بإنسان يُتحدّى. فبالنسبة لهذا الشهيد الحياة تحت هذا القمع باتت أصعب من الموت. وفي كلمتي "الموت" جناس تام. وأما كلمتي "العيش – الموت" فبينهما طباق. لذا قرر الخروج والمخاطرة بأغلى ما يملك، فقال "روحي على كفي" وفيه استعارة مكنية فقد شبه الروح بأنها شيء مادي يحمل على الأكف ويقدم ربما كقربان أو كثمن للحرية، ثم أكد على أنه لن يتراجع فقال "بتحدى الظالم بالصوت" أيضاً استعارة مكنية فقد شبه الصوت بشيء مادي يمكن أن يدافع الإنسان به عن نفسه وروحه ووطنه، وهو ليس وحده في هذا فجميع أبناء الوطن سيسلكون هذا الطريق معه، وسيعلون أصواتهم دفاعاً عن وطنهم. ثمّ يطمئن أمه ويوصيها بألا تخاف عليه، بل يجب عليها أن تفخر به، فعلى حد تعبيره "الخايف ميت – اللي بيطلع حي" وهو تشبيه بليغ، فقد شبه الخائف

---

[20] من الفعل طَلَع، بمعنى خرج

[21] كلمة بالعامية السورية، وتعني جعل

[22] من عَلَّى، أي رفع

[23] أي كُرمى لعينيك

[24] كلمة بالعامية السورية، وتعني تُقبّل

والخانع بإنسان ميت لا رجاء منه، أما الذي يخرج ليعلي كلمة الحق فهو الحي، حتى وإن استشهد. ويوجد طباق أيضاً بين لفظتي "ميت – حي". ويؤكد عليها مرّة أخرى بألا تبكي عليه عندما يصلها الخبر الأعظم والأقسى على قلب كل أم، كُرمى لعينيه اللتان أغلقهما للأبد، فهو منذ لحظة خروجه يعلم بأنه أمام خيارين لا ثالث لهما إما أن يعود "مرفوع الراس" أي مزهواً بإعلاء كلمة الحرية، وهو كناية عن فخره واعتزازه بنيل الحرية، وإما أن يعود مستشهداً وهو بذلك سيرفع رأس والدته بين الناس، وهو هنا أيضاً كناية عن فخر والدة الشهيد بشجاعة وإقدام ولدها في الدفاع عن وطنه وشعبه. ويعود ليأتي بصورة التشبيه البليغ التي قدّمها سابقاً بقوله "الخايف عايش كالميت ما فيه إحساس"، ويفاضل بينها وبين الصورة الأخرى فالشهيد لا يشبه الأحياء الميتين على حد تعبيره، فجاء باستعارة مكنية بأن شبه روح الشهيد بشيء مادي محسوس يمكن أن يقبله أبناء الشعب إجلالاً لتضحيته وذلك في قوله "الشهيد روحه بتنباس". وقبل الختام يطمئن والدته بأنه يعرف عظيم قدرها، ويدرك حنان وإشفاق قلبها عليه، فقلب ورأفة الأم لا يمكن أن يماثله أي شيء آخر بالدنيا، وأن ما يطالبها به من ثبات وتصبّر ليس بالأمر الهين، ولكن يذكرها بأن ما قدّم روحه من أجله هو سبيل الحق ورفض الظلم، ففي قوله "بتحدى الظلم" استعارة مكنية مشابهة للاستعارة التي جاء بها في مطلع الأبيات فهنا أيضاً شبه الظلم بشخص يُتحدى. ثم يوصيها بأن تدع عنها الحزن والبكاء وتزغرد فرحة بنبأ استشهاده وهو أسمى غاياته.

الأسلوب في الأبيات بشكل عام أسلوب خبري تقريري فالشهيد يبلغ وصيته الأخيرة قبل الرحيل. كما جاءت بعض الأبيات محلّاة بالسجع في كل من "موت – صوت" و"علي – حي" و "عيني – علي" و "الراس – الناس" و "إحساس – تنباس"، وهو ما يعطي موسيقا داخلية محببة وطبيعية للأغنية.

4. 3. يا يما بثوب جديد:

يا يما بثوب جديد	زفيني جيتك[25] شهيد.. يا يما.. يا يما
جيتك شهيد بثوب العيد	والجنة بيتي الجديد.. يا يما.. يا يما
زفيني وافرحي فيني	وإن فارقتك سامحيني.. يا يما.. يا يما
لمي[26] دمعاتك يما وآهاتك	فرّحيني بضحكاتك.. يا يما.. يا يما
الوصية ارضي عليّ	بوّسي[27] لي أختي وخيي[28].. يا يما.. يا يما
يما نادي أهلي وأولادي	يمشوا بدرب الشهادة.. يا يما.. يا يما

[25] أي جئت إليك

[26] وهي من الفعل لمّ، أي جمعه بشدّة

[27] كلمة بالعامية السورية، وتعني قبّلي

[28] كلمة بالعامية السورية، وتعني أخي

صفيت[29] بدار فيها الأبرار فيها الصحابة والمختار.. يا يما.. يا يما

بالجنة نور ورجال وحور سعدها ما يبور.. يا يما.. يا يما

ارتقى الشهيد، وجاء الفصل الأهم من حكايته، فهو الآن سيزف إلى مثواه الأخير كما يزف العروس إلى عروسه، فيقول مخاطباً والدته "زفيني جيتك شهيد" وفيه استعارة مكنية. كما شبه كفنه أو ربما ملابسه المضرجة بالدماء بثوب جديد تارةً وبثوب العيد تارةً أخرى في قوله "بثوب جديد – بثوب العيد" وهي استعارة تصريحية، فهو الآن سيزف بأجمل وأبهى حلة إلى بيته الجديد وهي الجنة. ويعيد عليها مؤكداً رغبته بأن تزفّه فرحة باستشهاده، وأنا تسامحه بأن تركها خلفه تعاني لوعة الفقد. ويوصيها بألا تبالغ في ذرف دموع الحرقة على استشهاده ففي قوله "لمي دمعاتك وآهاتك" وفيه استعارة مكنية لتشبيهه الدموع والآهات بأشياء مادية حسية يمكن جمعها، ويؤكد أن ما يسعده ويفرحه هو رؤيتها ضاحكة سعيدة لما نال ابنها من شرف عظيم ومنزلة رفيعة في الجنة. ويذكرها بالوصية الأهم وهي أن ترضى عليه ليذهب للقاء ربّه نقياً طاهراً من أي آثام، فرضى الأم من رضى الله عز وجل. ويحمّلها السلام أيضاً إلى باقي إخوته وأخواته وهو كناية عن حبّه لهم واشتياقه إليهم، ثم يطلب منها أن تنادي على من بقي خلفه من الأهل والأصحاب بالسير على نفس الدرب، درب الوقوف في وجه الظلم، وكأنما الشهادة استحالت طريقاً محسوساً يسير فيه من يسعى لنيلها بالوقوف في وجه الظلم، ففي قوله "يمشوا بدرب الشهادة" تشبيه بليغ. ويبشرنا بأنه لم يعد في دنيانا هذه المليئة بالظلم والقهر، بل أصبح الآن في خير دار وهي الجنة حيث الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام الأبرار وفي ذلك كناية عن علوّ منزلة الشهيد. وفي الجنة أيضاً من سبقه إلى هذه المنزلة من الرجال الشجعان الذين يكافئهم الله تعالى بالحور العين، وفي ذلك كناية عن فرحه وسروره بما سيلقاه من نعيم في الجنة، وفي قوله "بالجنة نور" تشبيه لها ولمن فيها بالنور الساطع الذي يطغى على كل شيء، كما أن النعيم فيها دائم لا ينقطع وشبه نعيم الجنة بالأرض المثمرة التي لا يمكن ألا تعطي بخير ووفرة وفيه استعارة مكنية لحذفه المشبه به.

وقد اعتمد في هذه الأبيات الأسلوب الخبري التقريري، وشبه الشهيد الذي فارق هذه الحياة وعدّ ميتاً، بالإنسان الحي الذي مازال يتكلم ويُسمع وفي هذا استعارة مكنية أيضاً. كما جاءت الأبيات مسجوعة أيضاً في كلٍ من "جديد – شهيد" و"العيد – الجديد".

5 النتائج

تأتي أهمية دراسة الأدب الشعبي من كونه أدب يصدر من الشعب، فهو يعاصر قضاياه، ويحكي همومه وأفكاره وآماله، وهو بشكل أو بآخر يؤرخ للفترة الزمنية التي يظهر فيها، فينقل للأجيال اللاحقة حال الشعب في تلك الفترة. لذا فإن دراسة الأدب الشعبي لشعب ما أو منطقة معينة، هو دراسة لتاريخ تلك المنطقة، فكما يساعدنا في فهم ماضيها، وبنيتها الديموغرافية، ومكوناتها الثقافية، فهو يقودنا لاستشراف مستقبلها أيضاً. كما أن

[29] من العامية السورية، بمعنى أصبحت

لهذا الأدب أبعاد أخرى ليست فقط ثقافية وسياسية وتاريخية، بل وتربوية أيضاً وهي لا تقل أهمية عن أهميته الأدبية، فقد قال الراحل علي عزت بيجوفيتش متحدثاً عن مجزرة سربرنيتسا: "عليكم أن لا تنسوا المجزرة مهما حصل. لأن المجزرة التي تُنسى تتكرر"، فالحقبة التي ترصدها هذه الدراسة حقبة حديثة لا يمكن أن نقول إنها انتهت بعد، فهي تعكس جزءاً من صورة ما تزال تتشكل من تاريخ سورية المعاصر. والمصادر الأدبية لا تحفل بالكثير من هذه الدراسات المعاصرة بعد. وتفتقر إلى الدراسات المتعلقة بالأدب الشعبي بشكل عام، على الرغم من كونه لا يقل أهمية عن الأدب الرسمي، سواءً من ناحية البناء أو المعنى أو الأفكار، لكن ربما يمكننا أن نعزي هذا الضعف لعامل اللغة فيه، فلا بدّ لدارس الأدب الشعبي من معرفة اللهجات العربية وهي على انتشارها شديدة التنوع حتى ضمن البلد الواحد. لذا أتمنى أن تكون هذه الدراسة بمثابة دعوة لأبناء كل أمة، كي تنقب عن مواطن الفائدة والأصالة والجمال في أدبها الشعبي.

6 المراجع

السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر .*الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير* .بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 2004.

مجمع اللغة العربية .*المعجم الوسيط* .جمهورية مصر العربية: مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 2004.

عمر، أحمد مختار .*معجم اللغة العربية المعاصرة* .ج3. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2008.

العزب، أحمد يسري عبد العزيز .*مقالات في الأدب الشعبي* .الطبعة الأولى، 2006.

بوقفة، صابرينة .*محاضرات في مقياس الأدب الشعبي العام* .تبسة، الجزائر: جامعة العربي التبسي، مطبوعات طلبة السنة الثانية، 2021.

السامرائي، عامر رشيد .*مباحث في الأدب الشعبي* .بغداد، العراق: مطبوعات وزارة الثقافة والإرشاد، 1964.

ابن خلدون، عبد الرحمن .*المقدمة* .بيروت: دار القلم، الطبعة الرابعة، 1981.

أحمد، سلوى عثمان. "اللغة والأدب الشعبي ".*مجلة الكلم*، العدد الرابع، منشورات مختبر البحث: اللهجات ومعالجة الكلام، جامعة وهران، ديسمبر 2017.

الراس، شريف .*ملاحظات حول الفنون الشعبية في سورية* .دمشق: مطبوعات وزارة الثقافة، 1962.

المصادر الالكترونية

https://2u.pw/PYBxeGLO تاريخ الاطلاع: 2025/06/01

https://2u.pw/A4bBM1Nq تاريخ الاطلاع: 2025/06/04

https://2u.pw/CwSBAQxI تاريخ الاطلاع: 2025/06/03

https://2u.pw/La2ipUEZ تاريخ الاطلاع: 2025/06/03

https://2u.pw/6D9DNTWP تاريخ الاطلاع: 2025/06/05

https://2u.pw/CwSBAQxI تاريخ الاطلاع: 2025/06/05

أثر برنامج تعليمي مستند إلى الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي في مدينة عمّان

* د.ناصر حسن نصير أبو غليون

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن فاعليّة برنامج تعلمي مُقترح مستند إلى الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي في الأردن في مدينة عمّان، واعتمدت الدراسة المنهج التجريبيّ، وتكوّن أفراد الدراسة من (94) طالبًا وطالبة في مدرستي: عثمان بن عفان الثانوية للبنين، ورفيدة الأسلمية الثانوية للبنات، اختيرتا بالطريقة القصدية، وُزّع أفراد الدراسة عشوائيا في أربع مجموعات: تجريبيتان (ذكور/ إناث)، وعددهم (47) طالبًا وطالبة؛ دُرّسوا وفق البرنامج التعليمي المقترح، وضابطتان (ذكور/ إناث)، وعددهم (47) طالبًا وطالبة؛ دُرّسوا وفق البرنامج الاعتيادي، ولتحقيق أهداف الدراسة أُعِدَّ دليلُ المعلمِ واختبارُ التحدث الإبداعي وبطاقة ملاحظة أداء الطلبة، وأُجريت لها معاملات الصدق والثبات، وطُبِّقَ الاختبار وبطاقة الملاحظة على المجموعتين قبل التجربة وبعدها .وأظهرت النتائج وجود فروق دالّة إحصائيًا بين المجموعتين في اختبار التحدث الإبداعي لصالح المجموعة التجريبيّة، وفي ضوء ذلك أوصى الباحث ببعض التوصيات منها توظيف البرنامج التعليمي المقترح في تدريس مهارات التحدث لطلبة المرحلة الأساسية.

الكلمات المفتاحية: الرسوم المتحركة، التحدث الإبداعي، المرحلة الأساسية.

THE EFFECT OF AN ANIMATION-BASED EDUCATIONAL PROGRAM ON DEVELOPING CREATIVE SPEAKING SKILLS AMONG FIFTH-GRADE STUDENTS IN AMMAN

Abstract

This study aimed to reveal the effectiveness of a proposed learning program based on animation in developing creative speaking skills among fifth grade students in the city of Amman. The study adopted the experimental approach, and the study individuals consisted of (94) male and female students in two schools: Othman bin Affan Secondary School for Boys, and Rufaida Al-Aslamia Secondary School for Girls, which were chosen intentionally, The study subjects were randomly distributed into four groups: two experimental groups (males/females), numbering (47) male and female students; they were taught according to the proposed educational program, and two control groups (males/females), numbering (47) male and

* دكتوراه مناهج اللغة العربية وأساليب تدريسها، كلية المجتمع العربي، قسم تعليم اللغة العربية ، البريد الإلكتروني (aaanaser12@gmail.com)

female students; they were taught according to the regular program. To achieve the study objectives, the teacher's guide, creative speaking test, and student performance observation card were prepared, and validity and reliability coefficients were conducted for them. The test and observation card were applied to the two groups before and after the experiment. The results showed statistically significant differences between the two groups in the creative speaking test in favor of the experimental group. In light of this, the researcher made some recommendations, including employing the proposed educational program in teaching speaking skills to primary school students.

Keywords: Animation, Creative Speaking, Primary Stage.

المقدمة

يُوظِّف أبناءُ العربية لغتَهم في التعبير عن أفكارهم وحاجاتهم ومسراتهم وخلجات نفوسهم، فهي سبيلهم للتواصل مع الآخرين ونقل تجاربهم ودواخلهم الشعريّة إلى مَن حولهم قصد التفاعل معهم ومشاركتهم تجاربهم الحياتية ومشكلاتهم اليومية، وتبرز مهارة التحدث من بين المهارات اللغوية في الاستعمال اليومي؛ إذ يُكثر أبناءالعربية التعبير عن ذاتهم وأفكارهم عبر مهارة التحدث، مما جعلها ترافقهم في شتى مناحي حياتهم وظروفهم اليومية وسياقاتهم التواصلية.

وإن شيوع استخدام التحدث وتوظيفه بين أبناء العربية يوجه الأنظار إلى التحدث بمستوياته العُليا، كأن يتحدث المتحدث بأسلوبٍ إبداعي يعبر من خلاله عن حاجاته وأفكاره بدقةٍ ووضوح، مما يجذب المتلقي ويوجه انتباهه نحو المتحدث؛ للباقة أسلوبه وجرأته وسعة فكره وتنوع دلالاته، ولعل ذلك يدعو التربويين ومعلمي العربية إلى العناية بالتحدث الإبداعي في برامجهم التعليمية وحصصهم الدراسة؛ لما له من أثرٍ في تعابير الطلبة وانغماسهم في بيئتهم وتواصلهم مع مَن حولهم (عبد القادر وحمد، 2019).

فالتحدث الإبداعي مهارةٌ تعبيريةٌ تُبرز ذاتية الفرد وتظهر أفكاره ومشاعره بأسلوبٍ لغوي يتسم بالإبداع، فقد عرّف الغصن (2018) التحدث الإبداعي بـ "العملية التي يقوم بها التلميذ للتعبير عن أفكاره ومشاعره وأحاسيسه النابعة من وجدانه بأسلوبٍ واضح ومؤثرٍ وبعبارات سهلة ومنتقاة وجيدة النسق".

ويرى كل من (عمران وعثمان وعامر، 2016) أن التحدث الإبداعي يكمن بإظهار المشاعر والإفصاح عن العواطف وخلجات النفس، وترجمة الإحساسات المختلفة بألفاظٍ مختارة وأسلوبٍ أدبي يتضمن مهارات إبداعية كالطلاقة والأصالة والمرونة، يؤثر في السامع ويجذبه للتفاعل مع المتحدث.

ويُعرّف الباحث التحدث الإبداعي بعمليةٍ ذهنيةٍ ومهارةٍ تعبيريةٍ يُعبّر بها المتعلم عن أفكاره وعواطفه بأسلوبٍ لغوي قويم يتسم بالجدة والأصالة وتنوع الدلالة ورقة الأسلوب، يؤثر في المتلقي ويحثه نحو التفاعل الوجداني مع المتحدث.

وثمة العديد من المهارات الذهنية والأدائية التي يرتكز عليها التحدث الإبداعي، كمهارة الطلاقة في التحدث، وتكون بإنتاج أكبر عدد من الأفكار المناسبة والمترابطة بموضوع التحدث، وتوظيف العديد من التعابير والتراكيب المتنوعة والمناسبة للتعبير عن تلك الأفكار، بالإضافة إلى مهارة المرونة في التحدث، وتتمثل بإعادة تنظيم الأفكار بما ينسجم مع موضوع التحدث، فضلًا عن التسلسل المنطقي في عرضها والتنقل بينها، ناهيك عن مهارة الأصالة في التحدث وتكون بابتكار أفكار جديدة تناسب الموضوع، وطرح حلول جديدة للمشكلات، ولا يمكن صرف النظر عن مهارات التحدث الرئيسة كسلامة نطق الحروف وتوظيف التنغيم الصوتي بما ينسجم مع المعنى (وربي وعبد النبي وطلبة، 2025؛ محمد ورشوان وعلام، 2023)

ويرى الباحث أن تمكين الطلبة من تلك المهارات يعزز تواصلهم بمن حولهم ويربطهم بمجتمعهم ويساعدهم على التعبير عن حاجاتهم وعواطفهم تعبيرًا مؤثرًا فقد ذكر علي وحامد (2022) أن تنمية مهارات الإبداع اللغوي تنسجم مع طبيعة اللغة العربية وسماتها، وتتيح الفرصة أمام الطلبة لإظهار مواهبهم التعبيرية ضمن سياقات تواصلية تنعكس على من حولهم .

وإن اكتساب الطلبة مهارات التحدث الإبداعي يُمكنهم من التعبير عن ذواتهم وأفكارهم ومشاعرهم بوضوحٍ وطلاقة، مما يُعزِّز تواصلهم مع من حولهم ويُنمي مهاراتهم الذهنية والتواصلية؛ إذ يوظف المتحدث خبراته وأفكاره ومهاراته في مناقشة قضايا متنوعة وإبداء الآراء حولها وعرض الأدلة الداعمة لها، فضلًا عن براعة المتحدث المبدِع في انتقاء الألفاظ وبناء التراكيب المؤثرة في السامع (محمد ورشوان وعلام ،2019).

ويرى الباحث أن تمكين الطلبة في المرحلة الأساسية من مهارات التحدث الإبداعي يعزز ذاتيتهم، ويساعدهم على تنظيم أفكارهم ومناقشة آرائهم بأسلوبٍ لغويٍّ قويم، الأمر الذي ينعكس شخصياتهم وتكوينهم الذهني؛ ذلك أن تدريب الطلبة في المرحلة الأساسية على مهارات التحدث الإبداعي يساعدهم على التعبير الطلق، واضح الأفكار والمعاني، المدعّم بالأدلة والبراهين، فالمتعلم يوازن بين الأفكار والخبرات التي يتلقاها ممن حوله، ويصدر النتائج حولها، وهي سمات رئيسة للفرد المبدع المؤثر في مَن حوله والقادر على حل المشكلات التي تواجهه، فقد ذكر (Preist,2002) أن الفرد المبدع يملك الثقة والدافعية في استقبال الأفكار والآراء والحقائق ومناقشتها والموازنة بينها للتوصل إلى استنتاجات معينة وحلول مبتكرة.

ويبدو للباحث أن تنمية مهارات التحدث الإبداعي تتطلب فهم المتعلم لموضوعات التحدث والتفاعل معها؛ وذلك للتعبير عنها وعن آرائه حولها ومناقشتها مع زملائه، مما يُعزز مهارات التحدث الإبداعي ويُحسن توظيفها في سياقات تواصلية حقيقية، الأمر الذي يدعو إلى استثمار وسائل تعليمية تتمحو حول المتعلم، وتعزز دافعيته نحو التعلم، ولعل استثمار الرسوم المتحركة يؤكد ذاتية المتعلم ويثري دافهيته نحو التعلم، وذلك عبر توظيفها ضمن برامج تعليمية منظمة تجسد وظيفتها التربوية في تحقيق أهداف تعليمية محددة.

فقد عرّف أمين وعزمي (2001) الرسوم المتحركة بـ "مجموعة من الرسوم الثابتة والتي تُعرض متتابعة وبسرعة معينة مما يُعطي الإيحاء بالحركة". فهي رسوم متداخل تعرض أحداثًا متنوعةً عبر سياقات تواصلية، مما يوجد موضوعات وأحداث يُمكن التعليق عليها ومناقشتها والإبداع في ضوئها.

وذكرت البشلاوي(2005) في معجمها للمصطلحات السينمائية أن الرسوم المتحركة تقنية تبث الحياة في الرسوم مما ينشئ عالما خياليًا مليئا بالحياة والمتعة، يتضمن شخصيات مختلفة تؤدي أدوارًا عديدةً للتعبير عن الأفكار بطرائق إبداعية خيالية.

وفي ضوء ذلك يرى الباحث أن استناد الرسوم المتحركة إلى الخيال يجذب المتلقي ولا سيّما في المراحل الأولى من عمره؛ إذ تَخرج تلك الرسوم عن المألوف، وتُعرض بطرائق خارقة للعادة وبأشكال وألوانٍ عديدة تلفت انتباه الإنسان في مراحل عمره الأولى، الأمر الذي يدعو إلى استثمار تلك الرسوم في العملية التعليمية التعلمية وبخاصة تعليم اللغة العربية وتنمية مهاراتها؛ لما تحمله الرسوم المتحركة من طاقاتٍ كامنة في جذب المتلقي وعرض جوانب حياتية مختلفة.

ويساعد توظيف الرسوم المتحركة في العملية التعليمية التعليمة على تجسيد المفاهيم المجردة؛ فهي تقدّم واقعًا حسيًّا يربط بين الجانب الذهني والجانب المهاري في تقديم القضايا الذهنية المجردة؛ فالمتعلم يستثمر حواسه البصرية والسماعية في تلقي المعلومات والمفاهيم المجردة، الأمر الذي يُعزز نموه المعرفي ومهاراته الذهنية الإدراكية، كما تجذب تلك الرسوم انتباه الطلبة؛ لما تملك من أساليب متنوعة في عرض قضايا وأفكار واقعية أو خيالية، كما أنها تنمي اتجاهات الطلبة وميولهم وتعزز مهاراتهم الذهنية لاستكشاف المعلومات وتحليلها والتوصل إلى معاني جديدة وتوظيفها في حلِّ المشكلات وتقويم الأداء، كما أنها وسيلة تعلمية تدعم مهارات الطلبة التواصلية وتحسن توظيفهم اللغوي (حمزة، Dunsworth,2007;2013).

وتناول التربويون الرسوم المتحركة بالدراسة والتحليل وأبانوا إمكانية الإفادة منها تبعًا لنظرياتهم التربوية؛ إذ يرى منظرو التعلم الاجتماعي إمكانية تنمية الجانب الوجداني لدى الطلبة بعرض مواقف مجتمعية عبر الرسوم المتحركة، في حين يرى أصحاب نظرية التعلم بالملاحظة أن تقديم سلوك معين بصورة متكررة من خلال الرسوم المتحركة يساعد في فهم ذلك السلوك وامتثاله في الحياة، أما أصحب النظرية السمعية البصرية فيروا أن تلقي المعلومات ومعالجتها تعتمد على حاستي السمع والبصر؛ إذ يفترضون أن ذاكرة الإنسان مقسمة إلى قسمين؛ أحدهما لفظي يعالج البيانات والمعلومات اللفظية، والآخر بصري يعالج المعلومات غير اللفظية، في حين افترض البنويون أن الرسوم المتحركة تساعد المتعلم على ربط الخبرات الجديدة بالخبرات السابقة لبناء خبرات جديدة بأسلوب شائق ممتع، كما أكد أصحاب النظرية الاتصالية على دور الرسوم المتحركة إلى جانب العديد من التطبيقات والوسائل التقنية الحديثة في تنمية خبرات المتعلمين ومهاراتهم التواصلية (منصور، 2001؛ الزغلول، 2003الشهراني وأحمد، 2021 Dunsworth, 2007).

لذا يرى الباحث إمكانية الربط بين تلك النظريات للإفادة منها في بناء برنامج تعليمي يستند إلى الرسوم المتحركة، فيغدو برنامجًا تعليميًا مستندًا إلى رسوم المتحركة يراعي الجانب الاجتماعي لدى الطلبة، يربطهم بواقعهم الاجتماعي عبر ملاحظة السلوكيات الإيجابية والتعابير اللغوية السليمة وتوظيفها في مواقف تواصلية يومية، عدا عن العناية بطبيعة الإنسان وتكوينه الذهني وذلك بتنويع أسلوب عرض المعلومات والخبرات بين الأسلوب السمعي والبصري والحركي مما يعزز دافعية الطلبة وينمي خبراتهم ومهارتهم الذهنية، ويمكنهم من ربط المعلومات وبناء معلومات جديدة، وذلك بأسلوبٍ تقني حديث يفيد من التكنولوجيا والوسائط المتعددة، مما يسهم في تعزيز خبرات الطلبة وتنمية مهاراتهم اللغوية والذهنية.

ويستند توظيف الرسوم المتحركة إلى أسس تربوية تعزز فاعليتها وتساند أداءها لتحقيق الغاية التربوية المرجوة، كملاءمة الرسوم المتحركة لمستويات الطلبة وخصائصهم العمرية، عدا عن تنظيمها بما ينسجم والأهداف التربوية، فضلًا عن صدق محتواها؛ إذ تعد الرسوم المتحركة وسائل داعمة للمقرارات الدراسة، فينبغي أن تثبت الحقائق العلمية المقدمة للطلبة وتعزز فهمها، كما يحسن التنبه إلى اختصار الرسوم المتحركة وتركيزها على جانب محدد، مما يساعد الطلبة على فهم المادة المقدمة وتحليلها والتفاعل معها (حمزة، 2013).

ويرى الباحث أن توظيف الرسوم المتحركة بما يدعم التحدث الإبداعي لدى طلبة المرحلة الأساسية يقتضي تنبه المعلم إلى الأسس التربوية في عرض الرسوم المتحركة، ويتحقق ذلك بإعداده وتخطيطه لاختيار الرسوم التعليمية المناسبة لمستويات الطلبة وخبراتهم، فضلًا عن تحديد وقت عرضها ومكانه من الدرس، لما لذلك من أثر في فهم المادة المقدمة والتفاعل معها، أضف إلى ذلك تنوع الرسوم المتحركة وتعدد مضامينها العلمية والثقافية؛ الأمر الذي يتطلب امتلاك المعلم بعض المهارات التقنية التي تساعده على اجتزاء الرسوم المتحركة المعروضة، واختيار ما يناسب الطلبة، ويركز على المادة المقدمة، ناهيك عن ضرورة إعداد بعض الأسئلة السابرة والنقاشات الجماعية التي تثري دافعية الطلبة وتعزز مهاراتهم الإبداعية مما يحسن مهارات التحدث الإبداعي لدى الطلبة.

وفي ضوء ذلك يرى الباحث أن إكساب مهارات التحدث ولا سيما التحدث الإبداعي للطلبة في المراحل الأساسية يقتضي استثمار وسائل تعليمية تفاعلية، تناسب مستويات الطلبة العمرية وتلبي أهداف المعلم وتطلعاته من تعليم التحدث الإبداعي، ولعل إستثمار الرسوم المترحركة في تعليم التحدث الإبداعي للطلبة في المراحل الأساسية يحقق أهداف التعليم ويكسبهم المهارات اللازمة للتحدث الإبداعي ويعزز اتجاهتهم نحو تعلم اللغة العربية

وقد تناولت العديد من الدراسات الرسوم المتحركة في التعليم، فقد هدفت دراسة (العمري، 2020) إلى التعرف إلى أثر برنامج تعليمي قائم على الرسوم المتحركة في تنمية مهارات القراءة الجهرية لدى طلاب الثاني الابتدائي، ولتحقيق هدف الدراسة استخدم الباحث المنهج التجريبي لتطبيق البرنامج على عينة الدراسة المكونة من (39) طالبًا من مدرستين من المدارس التابعة إلى التعليم في محافظة المخاواة، وزّعت عشوائياً إلى مجموعتين؛ تجريبية مكونة من (19) وضابطة مكونة من (20). وطّبّق البرنامج التدريبي الذي طوره الباحثان، وبطاقة الملاحظة

لقياس مهارات القراءة الجهرية في مادة اللغة العربية. وأظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية لبرنامج القائم على الرسوم المتحركة في تنمية مهارات القراءة الجهرية لدى أفراد العينة التجريبية.

وهدفت دراسة (غرايسة وسعداني، 2021) إلى معرفة فاعلية الرسوم المتحركة في إكساب اللغة العربية الفصحى لطلبة الطفولة المبكرة الذين تتراوح أعمارهم (3-6)، واستخدم الباحث المنهج شبه التجريبي لتحقيق أهداف الدراسة، فقد طُبِّقت الدراسة على عينة عشوائية مكونة من (13) طالبًا وطالبة من طلاب المرحلة التحضيرية للدراسة المدرسية، وأجرى الباحث مجموعة من المقابلات لتحقيق أهداف الدراسة والتعرف إلى عدد المفردات الفصحى التي اكتسبها الطلبة بفعل الرسوم المتحركة، وأظهرت النتائج وجود فروق دالة إحصائيًا لصالح الرسوم المتحركة وفاعليتها في تعليم اللغة الفصحى للطلبة.

في حين أجرت الهادية والغنامي (2016) دراسة كمية هدفت إلى التعرف إلى فاعلية برنامج تعليمي قائم على الرسوم المتحركة في تنمية مهارات الاستماع الاستيعابي والناقد لطلبة الصف الأول الخامس الأساسي، وذلك بالاعتماد على المنهج شبه التجريبي، وتكونت عينة الدراسة من (135) طالبًا وطالبة من كلية التربية تم تقسيمهم إلى مجموعتين؛ تجريبية وضابطة؛ إذ تكونت كل منهما من شعبين إحداهما للذكور والأخرى للإناث، تم اختبارهم قبليًا وبعديًا لتحقيق أهداف الدراسة، وقد أعدَّ الباحث اختبارًا لقياس مهارات الاستماع الاستسعابي والناقد لدى عينة الدراسة، وأظهرت النتائج عن وجود فروق دالة إحصائيا لصالح البرنامج التعليمي القائم على الرسوم المتحركة.

كما هدفت دراسة البيك (2019) إلى الكشف عن مدى فاعلية الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التفكير البصري و التحدث في مادة اللغة العربية لدى طلبة الصف الثالث الأساسي بغزة، فقد طُبِّقت الدراسة على عينة مكوّنة من (42) طالبًا و طالبة من طلاب الصف الثالث الأساسي وزِّعوا عشوائيا إلى مجموعتين؛ تجريبية وضابطة، واعتمدت الباحثة المنهج الإجرائي في تطبيق الدراسة والتوصل إلى النتائج، وأعدت اختبارًا لقياس مهارات التفكير البصري، وأداة ملاحظة لرصد مهارات التحدث في اللغة العربية، وقد أظهرت النتائج تحسنًا في مهارات التفكير البصري والتحدث لدى عينة الدراسة، وأشارت الباحثة فعالية إلى الرسوم المتحركة في تحسين مهارات التفكير البصري والتحدث في اللغة العربية لدى طلبة الصف الثالث الأساسي بمدينة غزة.

وقد أفاد الباحث من الدراسات السابقة في تحديد منهجية دراسته، وتصميمها، وبنائها، وتحديد سبل إعداد برنامج تعليمي مستند إلى الرسوم المتحركة وتطبيقه على طلبة الصف الخامس الأساسي، وقد اتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة بالتعرف إلى فعاليّة الرسوم المتحركة في التعليم اللغة العربية، وتنمية المهارات اللغوية والعقلية لدى المتعلمين، كما تميزت الدراسة الحاليّة عمّا سبقها من دراساتٍ أنها وبحسب علم الباحث تُعدُّ من الدراسات الحديثة والأصيلة التي وظّفت الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي.

مشكلة الدراسة وسؤالها

تسعى برامج تعليم اللغة العربية ومناهجها إلى إعدادٍ متعلم معبّرٍ عن ذاته ورؤاه بأسلوبٍ إبداعي، ينتمي إلى لغته وهويته العربية، وقد لاحظ الباحث في ضوء خبرته في تدريس اللغة العربية ضعفًا في التعبير الإبداعي المنطوق لدى طلبة المرحلة الأساسية، كما أكدت دراسات عديدة كدراسة (عوض،2013؛ عبد العظيم،2019؛ محمد ورشوان وعلام،2023) ضعف متعلمي اللغة العربية بمهارات التحدث وتفاعلهم مع من حولهم تفاعلًا إبداعيًا منطوقًا، وتبعًا لذلك فقد سعى الباحث إلى معالجة ذلك الضعف بتصميم برنامج تعليمي قائم على الرسوم المتحركة يُحسن مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي، فقد أشارت دراسات عديدة إلى فاعلية الرسوم المتحركة في العمليّة التعليمية التعلميّة كدراسة(حمزة، 2013؛ البيك، 2019؛ الشهراني،2021) وبذلك تتحدد مشكلة الدراسة الحالية في الإجابة عن السؤال الآتي:

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائيّة عند مستوى (α=0.05) بين متوسّطات أداء أفراد الدّراسة في اختبار التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي تُعزى إلى البرنامج التعليمي (البرنامج التعليمي المقترح، البرنامج التعليمي الاعتيادي)؟

أهداف الدراسة

هدفت الدراسة إلى الكشف عن فاعلية برنامج تعليمي قائم على الرسوم المتحركة في تحسين مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي.

أهمية الدراسة

قد تُثري هذه الدراسة الأدبَ التربوي بخصائص الرسوم المتحركة، وتطبيقاتها التربوية، وما لها من أثرٍ في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي، مما يُطلع الباحثين والمختصين في مجال تعليم اللغة العربية على خبرات ومعارف علميّة وتربويّة تعزز تعليم اللغة العربية، وذلك مع قلّة الدّراسات والأبحاث التي تناولت مهارات التحدث الإبداعي وسبل تنميته.

مصطلحات الدراسة وتعريفاتها الإجرائية

الرسوم المتحركة: عرّفها عزمي (2014: 45) بأنها مجموعة من الرسوم الثابتة المتسلسلة والتي تعرض متتابعة وبسرعة معينة مما يعطي الإيحاء بالحركة".

ويُعرّفها الباحث إجرائيًا: بمجموعة من الرسوم المتسلسلة المتضمنة لقيم خلقية واجتماعية توظّف اللغة العربية الفصحى، والتي تعرض أمام طلبة الصف الخامس الأساسي ليتحدثوا عن محتواها ويعبروا موضوعاتها ويبدوا آراءهم حولها.

البرنامج التعليمي القائم على الرسوم المتحركة: ويُعرّفه الباحث إجرائيًّا بمجموعة من الإجراءات التعليمية المخططة والمدروسة لتطبيق خطوات منظمة لتوظيف الرسوم المتحركة في تدريس مهارات التحدث الإبداعي لطلبة

الصف الخامس الأساسي، ويتناول البرنامج أهدافًا ومحتوى وموضوعات تعبيرية في منهاج اللغة العربية للصف الخامس الأساسي، مُدعّمًا بدليلٍ للمعلم يوضح نتاجات التعليم وإجراءاته وأنشطته ووسائله، وإستراتيجيات التقويم وأدواته التي تُساعد المعلم على تمكين المتعلمين من مهارات التحدث الإبداعي وفق خطوات منظمة.

التحدث الإبداعي: عرّفتها الغصن (2018:125) بـ"العملية التي يقوم بها التلميذ للتعبير عن أفكاره ومشاعره وأحاسيسه النابعة من وجدانه بأسلوب واضح ومؤثر وبعبارات سهلة ومنتقاة وجيدة النسق".

ويعرّفها الباحث إجرائيًا: بأنها مهارة لغويّة وجدانيّة عقلية يؤديها طلبة الصف الخامس الأساسي، عند مشاهدة الرسوم المتحركة؛ إذ يربط المتعلم ما يشاهده بخبراته السابقة؛ لفهمه وتفسيره، وإبداء الآراء وحوله والتعبير عن المشاعر اتجاهه. وتتحدد مهاراته بالطلاقة والمرونة والأصالة وسلامة النطق.

الصف الخامس الأساسي: يعرفه الباحث إجرائيًا بالصف الخامس من صفوف المرحلة الأساسية المكونة من عشرة صفوف متتالية في المدارس الحكومية والخاصة الواقعة تحت إشراف وزارة التربية والتعليم الأردنية، وتتراوح أعمار الطلبة في هذا الصف بين (10-11) سنة تقريبًا.

حدود الدراسة

اقتصرت هذه الدراسة على ما يأتي:

الحدود الزمانية: طُبِّقت الدراسة في الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي 2025/2024.

الحدود المكانية: طُبقت الدراسة في مدرستي (عثمان بن عفان الثانوية للبنين، ورفيدة الأسلمية الثانوية للبنات) التابعتين إلى مديرية التربية والتعليم للواء سحاب في مدينة عمّان في الأردن.

الحدود البشرية: اقتصرت الدراسة على طلبة الصف الخامس الأساسي البالغ عددهم (94) طالبًا وطالبة.

الحدود الموضوعية: اقتصرت الدراسة على مهارات التحدث الإبداعي: (الطلاقة، والمرونة، والأصالة، سلامة النطق)، باختيار أربع وحدات دراسية: (الوحدة السادسة: بالعمل نحيا، والوحدة السابعة: البيئة داري وكياني، والوحدة الثامنة: من الشعر القصصي، والوحدة التاسعة: معالم مدهشة) من كتاب اللغة العربية المقرر للصف الخامس الأساسي لعام 2024/ 2025.

ويتحدد تعميم نتائج الدراسة في ضوء طبيعة أداتي الدراسة (اختبار التحدث الإبداعي، وبطاقة الملاحظة) من صدق وثبات زيادة على موضوعية المستجيبين.

الطريقة والإجراءات

منهجية الدّراسة

اعتمد الباحث المنهج التجريبي ذا التصميم شبه التجريبي الذي يقوم على أربع مجموعات: تجريبية (ذكور/ إناث) وضابطة (ذكور/ إناث)، وعلى قياسين: قبلي وبعدي لمهارات التحدث الإبداعي؛ وذلك لمناسبة المنهج لأغراض الدراسة.

أفراد الدراسة

تكوّن أفراد الدراسة من طلبة الصف الخامس الأساسي البالغ عددهم (94) طالبًا وطالبة في مدرستي: (عثمان بن عفان الثانوية للبنين, ورفيدة الأسلمية الثانوية للبنات) التابعتين لمديرية التربية والتعليم للواء سحاب في مدينة عمّان في الأردن. وقد اختيرت المدرستان بالطريقة القصدية؛ لوجود معلمين ومعلمات ذوي خبرة وكفاية، وتعاون إدارة المدرستين مع الباحث لتنفيذ إجراءات الدراسة، ووجود العديد من الشعب للصف الخامس الأساسي. ووزعت شعب الصف الخامس الأساسي عشوائيًا إلى مجموعتين: تجريبية (ذكور، إناث)، وعددهم(47) طالبًا وطالبة، وضابطة (ذكور، إناث)، وعددهم (47) طالبًا وطالبة، والجدول (1) يوضّح توزيع أفراد الدراسة تبعًا للمجموعات:

الجدول(1): توزيع أفراد الدراسة حسب المجموعات

المدرسة	عدد الشعب	المجموعة التجريبية	المجموعة الضابطة	المجموع
عثمان بن عفان للبنين	**2**	24 (أ)	24 (ج)	48
ورفيدة الأسلمية للبنات	**2**	23 (ب)	23 (د)	46
المجموع	4	47	47	

أدوات الدّراسة

أعدّ الباحث اختبارًا للتحدث الإبداعي وبطاقة ملاحظة بهدف جمع البيانات المناسبة لتحقيق أهداف الدّراسة، كما اقتضت الدّراسة إعداد دليل للمعلم يساعده على تطبيق البرنامج التعليمي المقترح بما يحقق أهداف الدّراسة، ويمكن وصف أداة الدّراسة على النّحو الآتي:

أولًا: اختبار التحدث الإبداعي

أعدَّ الباحث اختبارًا يهدف إلى قياس فاعلية برنامج تعليمي قائم على الرسم المتحركة في تحسين مهارات التحدث الإبداعي لدى طلبة الصف الخامس الأساسي، وتكوّن الاختبار من عشرة أسئلة شفوية؛ لمناسبتها لمهارات التحدث، وتوزّعت الأسئلة على التحدث الإبداعي (الطلاقة، المرونة، الأصالة، سلامة النطق)؛ وذلك وفق وزن كل وحدة من الوحدات المختارة في منهاج اللغة العربية المقرر لطلبة الصف الخامس من العام الدراسي 2024/ 2025.

ووزعّت فقرات الاختبار على مهارات التحدث الإبداعي المعتمدة في الدراسة وفق جدول مواصفات أُعدّ لهذا الغرض، لتتراوح درجات الطلبة بين (0-50)، كما روعي التدرج في ترتيب الأسئلة؛ إذ يبدأ الاختبار بالأسئلة السهلة نسبيًا ومن ثم يتدرج في الصعوبة. وأعدّ الباحث اختبار التحدث الإبداعي وفق الإجراءات الآتية:

1- الرجوع إلى الأدب التربوي، والدراسات المتصلة بالتحدث الإبداعي كدراسة (الزغلول، 2003الشهراني وأحمد، 2021؛ Dunsworth,2007)، لتحديد مهاراته والمؤشرات الأدائيّة الدالة عليه، كما اطلع الباحث على أهداف تدريس اللغة العربية لطلبة الصف الخامس الأساسي، بالإضافة إلى خبرة الباحثَ التدريسية، وحصر الباحث مهارات التحدث الإبداعي، وحدد المؤشرات الأدائيّة الدالة عليها.

2- تحديد الأهداف التعليميّة التي تضمنتها الوحدات المختارة من المنهاج المقرر لتعليم اللغة العربية لطلبة الصف الخامس الأساسي؛ وذلك لبناء جدول مواصفات للتحقق من توازن أسئلة الاختبار، وشمولها للمادة التعليمية.

3- صياغة أسئلة الاختبار في ضوء الأهداف المحددة؛ إذ تكوّن الاختبار في صورته النهائية من عشرة أسئلة شفوية.

4- عَرض الاختبار في صورته الأوليّة على مجموعةٍ من المحكمين المختصين والأخذ بملحوظاتهم.

صدق اختبار التحدث الإبداعي وثباته

تم التثبت من صدق الاختبار بعرضة في صورته الأوليّة على مجموعة من المتخصصين في المناهج والتدريس والقياس والتقويم في الجامعات الأردنية، وعدد من مشرفي اللغة العربية ومعلميها؛ لإبداء آرائهم حول الاختبار من حيث: وضوح صياغته اللغويّة، ومناسبته لمستوى طلبة الصف الخامس الأساسي، ومدى تمثيل فقراته لمهارات التحدث الإبداعي، وارتباطه بالمؤشرات الأدائية الدالة عليه، وفي ضوء ملاحظات المحكمين أجرى الباحث التعديلات المطلوبة؛ كاستبدال كلمة (تضافر المجتمع) في السؤال الثاني بـ (بتعاون المجتمع)، وإعادة صياغة السؤال الرابع لينسجم مع مهارت التحدث الإبداعي.

وللتأكد من ثبات الاختبار تمّ حساب الاتّساق الدّاخلي باستخدام معادلة (كرونباخ ألفا)، حيث بلغ ثبات الاختبار (0.87)، وتعدّ هذه النّسبة جيّدة إحصائيّا لأغراض الدّراسة الحاليّة. كما استُخدِمت طريقة الاختبار وإعادة الاختبار (Test, Retest)، فطُبِّق الاختبار على عينة استطلاعيّة من مجتمع الدراسة ومن خارج أفرادها؛ إذ تكونت من (50) طالبًا وطالبة من طلبة الصف الخامس الأساسي من مدرستي محمد بن القاسم للبنين وخديجة بنت خويلد لإناث في مدينة عمّان، وبعد مرور أسبوعين أعيد تطبيق الاختبار على أفراد

العيّنة أنفسهم، وتمّ بعد ذلك حساب معامل الارتباط بين درجات الطّلبة بين التّطبيقين الأوّل والثّاني باستخدام معامل الارتباط (بيرسون)؛ وبلغت قيمة معامل الارتباط (0.90)، وتعدّ هذه القيمة مناسبة لأغراض الدّراسة.

ثانيًا: بطاقة ملاحظة مهارات التحدث الإبداعي ومقياس تقديرها:

أعد الباحث بطاقة ملاحظة لرصد أداء الطلبة لمهارات التحدث الإبداعي، وذلك لقياس مدى تمكن طلبة الصف الخامس الأساسي من تلك المهارات، وفي ضوئها يمكن تحديد مدى فاعلية البرنامج التعليمي المستند إلى الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي، وذلك بمعرفة الفرق بين التطبيقين القبلي والبعدي.

وقد استخدم الباحث بطاقة ملاحظة مهارات التحدث الإبداعي كأداة للتعرف إلى مستوى الطلبة – عينة الدراسة– من تلك المهارات؛ وذلك لمناسبة هذه الأداة لطبيعة مهارات التحدث؛ فهي مهارات أدائية تُرصَد بالملاحظة، فضلًا عن أن أسلوب التقويم القائم على الملاحظة يرصد سلوك الأفراد وما يؤدونه من قولٍ أو فعل، وأعدّ الباحث بطاقة ملاحظة مهارات التحدث الإبداعي وفق الإجراءات الآتية:

- الطلاع على الدراسات السابقة التي تناولت مهارات التحدث الإبداعي والإفادة منها في بناء فقرات بطاقة الملاحظة.
- صياغة مفردات بطاقة الملاحظة تبعًا لمهارات التحدث الإبداعي المناسبة لطلبة الصف الخامس الأساسي.
- الاستعانة ببعض المختصين في مناهج اللغة العربية وأساليب تدريسها في بناءفقرات بطاقة الملاحظة بما يناسب مستويات الطلبة وأهداف التحدث الإبداعي.

صدق بطاقة الملاحظة

تم التأكد من صدق بطاقة الملاحظة بعرضها في صورتها الأوليّة على مجموعة من المتخصصين في المناهج والتدريس والقياس والتقويم في الجامعات الأردنية، وعدد من مشرفي اللغة العربية ومعلميها؛ لإبداء آرائهم حول بطاقة الملاحظة من حيث: وضوح صياغته اللغويّة، ومناسبته لمستوى طلبة الصف الخامس الأساسي، ومدى تمثيل فقراتها لمهارات التحدث الإبداعي، وارتباطها بالمؤشرات الأدائية الدالة عليها، وفي ضوء ملاحظات المحكمين أجرى الباحث التعديلات المطلوبة؛ كإضافة بعض بنود البطاقة لتنسجم مع مهارت التحدث الإبداعي.

وللتأكد من ثبات بطاقة الملاحظة تمّ حساب الاتّساق الدّاخلي باستخدام معادلة (كرونباخ ألفا)، حيث بلغ ثبات البطاقة (0.84)، وتعدّ هذه النّسبة جيّدة إحصائيًا لأغراض الدّراسة الحاليّة. كما استُخدِمت طريقة الاختبار وإعادة الاختبار (Test, Retest)، فطُبِّقت البطاقة على عينة استطلاعيّة من مجتمع الدراسة ومن خارج أفرادها؛ إذ تكونت من (50) طالبًا وطالبة من طلبة الصف الخامس الأساسي من مدرستي محمد بن القاسم للبنين وخديجة بنت خويلد للإناث في مدينة عمّان، وبعد مرور أسبوعين أعيد تطبيق بطاقة الملاحظة على أفراد العيّنة أنفسهم، وتمّ بعد ذلك حساب معامل الارتباط بين درجات الطّلبة بين التّطبيقين الأوّل والثّاني باستخدام معامل الارتباط (بيرسون)؛ وبلغت قيمة معامل الارتباط (0.88)، وتعدّ هذه القيمة مناسبة لأغراض الدّراسة.

ثالثًا: دليل المعلم لتطبيق البرنامج التعليمي المستند إلى الرسوم المتحركة

وضع الباحث دليلًا للمعلم يتضمن إرشادات تعليمية تساعد في تطبيق البرنامج التعليمي المستند إلى الرسوم المتحركة وتحقيق النتاجات المرجوة من تدريس الوحدات؛ إذ تضمن الدليل الوحدة السادسة: بالعمل نحيا، والوحدة السابعة: البيئة داري وكياني، والوحدة الثامنة: من الشعر القصصي، والوحدة التاسعة: معالم مدهشة من كتاب اللغة العربية المقرر للصف الخامس الأساسي لعام 2024/ 2025، وأعدَّ الباحث هذا الدليل بالاستعانة بالأدب التربوي والدراسات السابقة المتصلة بالرسوم المتحركة والتحدث الإبداعي كدراسة (الهادية والغنامي، 2016؛ البيك، 2019). وتضمن دليل المعلم، إرشادات مكتوبة ضمن محورين على النحو الآتي:

المحور الأول: الإطار النظري ويقدم تعريفًا بالبرنامج التعليمي وأهدافه وإجراءاته، والتعريف بمصادر التعليم ووسائله وإستراجيات تقويمه، وأدوار المتعلم والمعلم، والخطة الزمنية اللازمة لتحقيق الأهداف المرجوة.

المحور الثاني: الإطار التطبيقي: ويتضمن خطوات منظمة ومفصلة حول آلية تطبيق البرنامج التعليمي على طلبة المجموعة التجريبية، وذلك وفق الخطوات الآتية:

1- التمهيد لموضوع التحدث ومناقشة الطلبة حوله.

2-عرض فلمًا قصيرًا من الرسوم المتحركة يتضمن محتوى وأفكار معينة.

3- مناقشة الطلبة بما عُرض أمامهم.

4- طرح مجموعة من الأسئلة التي تمكن الطلبة من التحدث بأكبر قدر من الأفكار والخبرات حول الموضوع.

5- طرح مجموعة من الأسئلة التي تمكن الطلبة من تعبير الشفوي عن مشاعرهم واعتقاداتهم حول الموضوع.

4- تمكين الطلبة من الإتيان بأدلة تدعم آراءهم ومعتقداتهم

5- طرح مجموعة من الأسئلة التي تمكن الطلبة من الإتيان بالأفكار جديدة حول الموضوع.

6- كتابة الأفكارة الجديدة على السبورة.

7- تقويم نقاشات الطلبة وأفكارهم الجديدة وتقديم تغذية راجعة حول حديثهم الإبداعي.

صدق دليل المعلم

تم التثبت من صدق محتوى دليل المعلم بعرضة في صورته الأوليّة على مجموعة من المتخصصين في المناهج والتدريس والقياس والتقويم في الجامعات الأردنية، وعدد من مشرفي اللغة العربية ومدرسيها؛ للتأكد من خطوات تنفيذ البرنامج التعليمي، ومدى مناسبة نتاجات التعليم وخطوات التدريس وأنشطته اللغويّة لطلبة الصف الخامس الأساسي، وقد اقترح المحكمون إضافة بعض الأسئلة الإبداعية في أثناء تطبيق البرنامج، بالإضافة إلى التأكيد على دور المتعلمين في أثناء التحدث، وقد تم إجراء التعديلات، وبذلك يكون الدليل صادقًا لأغراض تنفيذ الدراسة.

إجراءات الدراسة

سار الباحث وفق الإجراءات الآتية لتحقيق أهداف الدراسة:

1– مراجعة الأدب النظري والدراسات السابقة المتصلة بالرسوم المتحركة، ومهارات التحدث الإبداعي.

2– اختيار الوحدات التدريسية من منهاج اللغة العربية المقرر لطلبة الصف الخامس الأساسي لعام 2024 / 2025، وهي: الوحدة السادسة: بالعمل نحيا، والوحدة السابعة: البيئة داري وكياني، والوحدة الثامنة: من الشعر القصصي، والوحدة التاسعة: معالم مدهشة.

3– إعداد أدوات الدراسة: اختبار التحدث الإبداعي، وبطاقة الملاحظة، ودليل المعلم الخاص بالبرنامج التعليمي المقترح، وعرضها على مجموعة من المحكمين؛ للتأكد من صدقها.

4– تنفيذ التجربة الاستطلاعية على عينة من مجتمع الدراسة ومن خارج أفرادها؛ من طلبة الصف الخامس الأساسي من مدرستي محمد بن القاسم الثانوية للبنين، خديجة بنت خويلة الثانوية للبنات؛ للتحقق من ثبات أداتي الدراسة (اختبار التحدث الإبداعي وبطاقة الملاحظة)، وزمن تطبيقهما.

5– اختيار عينة الدراسة قصديًا، وتحديد أفراد الدراسة، وهم طلبة الصف الخامس الأساسي من مدرستي عثمان بن عفان الثانوية للبنين، ورفيدة الأسلمية الثانوية للبنات التابعتين للواء سحاب في مدينة عمّان.

6– لقاء معلمي المجموعتين التجريبية والضابطة، وتزويدهما بدليل المعلم الذي يحتوي على الإرشادات والتوجيهات اللازمة لتطبيق البرنامج التعليمي المقترح.

7– تطبيق الاختبار القبلي للتحدث الإبداعي على أفراد المجموعتين؛ الضابطة والتجريبيّة في وقت واحد، وذلك بتاريخ 20 / 1 / 2025 ، والاحتفاظ بالبيانات التي تم الحصول عليها؛ لتحديد النتائج النهائيّة بعد إجراء الاختبار البعدي.

8– تطبيق البرنامج التعليمي المقترح على طلبة الصف الخامس الأساسي في مدرستي عثمان بن عفان الثانوية للبنين ورفيدة الأسلمية الثانوية للبنات التابعتين للواء سحاب في مدينة عمّان؛ إذ بدأ التطبيق بتاريخ 25 / 1 / 2025، إلى 20 / 3 / 2025.

9– تطبيق الاختبار البعدي للتحدث الإبداعي على أفراد المجموعتين؛ الضابطة والتجريبيّة بعد الانتهاء من تطبيق البرنامج التعليمي، وفي وقتٍ واحد، وذلك بتاريخ 23 / 3 / 2025 ، ومن ثم تصحيح الاختبار ورصد النتائج.

متغيّرات الدراسة

- المتغيّر المستقلّ: البرنامج التعليمي، وله مستويان: البرنامج التعليمي المستند إلى الرسوم المتحركة، البرنامج التعليمي الاعتيادي.
- المتغيّر التّابع: مهارات التحدث الإبداعي التي يقيسها الاختبار.

نتائج الدّراسة ومناقشتها

للإجابة عن سؤال الدراسة تم استخراج المتوسطات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة لأداء مجموعتي الدراسة (التجريبيّة والضابطة) على اختبار التحدث الإبداعي الذي طُبِّقَ قبليًّا وبعديًّا على أفراد الدراسة وفق المجموعة، والجدول (2) يبين ذلك:

الجدول (2) المتوسطات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة للقياسين القبلي والبعدي

المجموعة	التطبيق القبلي		التطبيق البعدي	
	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
التجريبيّة	32.022	5.1213	40.844	7.4624
الضابطة	32.210	5.4641	37.220	7.6891
الكلي	32.116	5.2927	39.032	7.5757

يُبيّن الجدول (2) وجود فرق ظاهريّ في المتوسّطين الحسابيَين بين أفراد المجموعتين التّجريبيّة والضّابطة لاختبار التحدث الإبداعي؛ إذ بلغ المتوسط الحسابي في المجموعة التجريبيّة للقياس البعدي في اختبار التحدث الإبداعي (40.844)، أما القياس القبلي (32.022)، في حين بلغ المتوسط الحسابي في المجموعة الضابطة للقياس البعدي في اختبار التحدث الإبداعي (37.220)، أما القياس القبلي (32.210)، ولمعرفة فيما إن كانت هذه الفروق دالة إحصائيًا، استخدمت معادلة تحليل التباين المشترك الأحادي "ANCOVA" والجدول (3) يبين ذلك:

الجدول(3) نتائج اختبار (ANCOVA) لدلالة الفرق بين مجموعتي الدراسة

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط الربعات	ف	مستوى الدلالة	مربع إيتا
المجموعة	445.145	1	445.145	11.221	.001	.230
التطبيق القبلي	221.371	1	221.371	5.352	.015	.123
الخطأ	1544.833	45	33.507			
الكلي المصحح	3625.392	49				

يُشير الجدول (3) إلى وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين المتوسطين الحسابيين لاختبار التحدث الإبداعي؛ إذ بلغت قيمة "ف"(11.221) وهي دالة إحصائيًا عند مستوى الدلالة (a=0.05)، وكانت هذه الفروق لصالح المجموعة التجريبيّة، وقد بلغت قيمة مربع إيتا (.230)، وهي تشير إلى أن قيمة التباين المفسر للبرنامج التعليمي القائم على الرسوم المتحركة (23%)، ولمعرفة عائديّة الفرق ذي الدلالة الإحصائية، تم استخراج المتوسطات الحسابيّة المعدّلة والأخطاء المعياريّة، والجدول (4) يبين ذلك:

الجدول (4) المتوسطات الحسابيّة المعدلة والأخطاء المعياريّة للتطبيق البعدي لاختبار التحدث الإبداعي باختلاف البرنامج التدريسي (البرنامج المُقترح، البرنامج الاعتيادي)

المجموعة	المتوسط الحسابي المعدل	الخطأ المعياري
تجريبية	55.424	2441.
ضابطة	414.53	4221.

يُشير الجدول (3) إلى أن الفرق بين المتوسطين الحسابيين يُعزى للمجموعة التجريبيّة التي تم تدريسها باستخدام البرنامج التعليمي المقترح؛ إذ بلغ المتوسط الحسابي المعدّل للمجموعة الضابطة (35.144)، في حين بلغ للمجموعة التجريبيّة (42.455).

ويمكن أن تُعزى هذه النتائج إلى طبيعة البرنامج التعليمي المستند إلى الرسوم المتحركة؛ إذ عمل على تحسين مهارات التحدث الإبداعي عبر مجموعة من الخطوات المنظمة، التي عززت دافعية الطلبة في المجموعة التجريبية، ومكنتهم من فهم موضوعات التحدث ووصفها والتعبير عن مشاعرهم واعتقاداتهم حولها، بالإضافة إلى ابتكار أفكار جديدة تثري الموضوع، وهذا يتفق مع دراسة (الهادية والغنامي، 2016) التي أشارت إلى أن توظيف الرسوم المتحركة يُعزز دافعية الطلبة ويحقق فاعليتهم في العلمية التعليمية التعلمية.

وقد تُعزى هذه النتيجة أيضًا إلى خصائص الرسوم المتحركة، فهي تجذب انتباه الطلبة؛ لتنوع أساليبها في عرض القضايا والأفكار، كما أنها تنمي اتجاهات الطلبة وميولهم وتعزز مهاراتهم الذهنية لاستكشاف المعلومات وتحليلها والتوصل إلى معاني جديدة، مما انعكس على مهارات التحدث الإبداعي لدى الطلبة ومكنهم من طرح أفكار عديدة ومتنوعة حول موضعات التحدث، وابتكار أفكار جديدة واقتراحات متنوعة تعزز الموضوعات (منصور، 2001; Dunsworth,2007).

ويعزو الباحث تفوق الطلبة في المجموعة التجريبيّة إلى طبيعة التعليم المستند إلى الرسوم المتحركة التي تتمحور حول الطلبة، فتمكنهم من إبداء الآراء ومناقشتها وعرض الأدلة الداعمة لها؛ إذ شاهد الطلبة مشاهد متنوعة من الرسوم المتحركة وتحدثوا عنها بأساليب عديدة وأضافوا إليها أفكارًا جديدةً، كما أنهم قيّموا تلك المشاهد وناقشوا محتواها مدعمين آراءهم بأدلة وبراهين مختلفة، وهذا يتفق مع دراسة (البيك، 2019) التي ذكرت أن التعليم القائم على الرسوم المتحركة يتمحور حول المتعلمين وينمي مهاراتهم العقلية.

التوصيات والمقترحات

في ضوء النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة، يوصي الباحث بالآتي:

- توظيف البرنامج التعليمي المقترح في تدريس مهارات التحدث لطلبة المرحلة الأساسية.
- تدريب معلمي اللغة العربية على توظيف إستراتيجيات تدريس تدعم التعبير الإبداعي لدى الطلبة.
- إجراء المزيد من الدراسات للكشف عن فاعلية الرسوم المتحركة في تنمية المهارات الإبداعي لدى متعلمي اللغة العربية في الصفوف الدراسية الأخرى.
- إجراء دراسات تتناول أثر الرسوم المتحركة في دافعية الطلبة نحو تعلم اللغة العربية وتوظيفها.

قائمة المراجع

أمين، زينت وعزمي، نبيل (2001). نظم تأليف الوسائط المتعددة باستخدام Autherware5، المينا: دار العهد للنشر والتوزيع.

البشلاوي، خيرية (2005). معجم المصطلحات السينمائية، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

البيك، يسرى (2019). فاعلية الرسوم المتحركة في تنمية مهارات التفكير البصري و التحدث في مادة اللغة العربية لدى طلبة الصف الثالث الأساسي بغزة، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية ، فلسطين.

جمعة، وفاء عوض (2013). أثر قصص الأطفال في تنمية بعض مهارات التعبير الشفهي الإبداعي لدى طلبة الصف الرابع الأساسي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية – الجامعة الإسلامية، غزة.

حمزة، إيهاب (2013). أثر كثافة المعلومات ببرنامج كمبيوتري قائم على الرسوم المترحكة في إكساب بعض المفاهيم العلمية لدى طلاب كلية التربية الموسيقية بجامعة حلوان، دراسات عربية في التربية وعلم النفس، (42) 4، 57 – 96.

الزغلول، عماد (2003). نظريات التعلم، عمان، دار الشروق

الشهراني، تهاني وأحمد، هالة (2021). فاعلية برنامج تعليمي قائم على الرسوم المتحركة في تنمية مفاهيم الرياضيات لدى طالبات الصف الثاني متوسط بمحافظة بيشة، دراسات عربية في التربية وعلم النفس، (136)، 367- 398.

عبد العظيم، انتصار فرغلي (2019). أثر استخدام إستراتيجيات القراءة الفعالة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية، المجلة التربوية – جامعة سوهاج، (66)، 577-612.

عبد القادر، عبد الرزاق ومحمد، انتصار ورشوان، أحمد (2019). أثر استخدام إستراتيجيات القراءة الفاعلة في تنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية، المجلة التربوية – جامعة سوهاج، 67، 577 – 612.

العمري، محمد (2020) أثر برميجية تعليمية قائمة على الرسوم المتحركة الناطقة في تنمية مهارات القراءة الجهرية لدى تلاميذ الصف الثاني الابتدائي، مجلة العلوم التربوية – جامعة القاهرة، (3) 28، 473- 497.

عزمي، نبيل (2014). تكنولوجيا التعليم الإلكتروني، دار الفكر العربي، القاهرة.

علي، رقية وحامد، شيماء (2022). برنامج تدريبي قائم على التعلم السريع لتنمية مهارات التدريس الإبداعي لدى معلمي اللغة العربية بالمرحلة الابتدائية وأثره على مهارات التحدث الإبداعي لدى تلاميذهم، مجلة العلوم التربوية- جامعة سوهاج، 104، 907- 983.

عماشة، سناء (2010). الاتجاهات النفسية والاجتماعية، أنواعها ومدخل قياسها، عمان: دار المسيرة.

عمران، حسن وعثمان، دعاء وعامر، عبد الوهاب (2016). أثر استخدام استراتيجية قبعات التفكير الست في تنمية بعض مهارات التعبير الشفهي الإبداعي لدى تلاميذ المرحلة الابتدائية، مجلة كلية التربية – جامعة أسيوط، (1) 32، 430- 460.

غرايسة، مريم وسعداني، سليم (2021) أثر الرسوم المتحركة في اكتساب اللغة عند أطفال ما قبل التمدرس، مجلة لغة.كلام، (2) 7، 39 -49.

الغصن، إقبال بنت صالح (2018). فاعلية برنامج تدريبي قائم على الوحدات التعليمية في تنمية مهارت التحدث الوظيفي لدى الطالبة معلمة الصفوف الأولية بجامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن، مجلة العلوم التربوية- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 17، 109-165.

محاميد، شاكر (2003). علم النفس الاجتماعي، الأردن: دار المدى للنشر.

محمد، أحمد ورشوان، أحمد وعلام، صابر (2023). برنامج قائم على أنشطة التوكاتسو لتنمية مهارات التحدث الإبداعي لدى تلاميذ الصف الرابع الابتدائي، المجلة العلمية لكلية التربية – جامعة أسيوط، (8) 39، 1- 45.

منصور، علي (2001). التعلم ونظرياته، سوريا، منشورات جامعة تشرين.

نصر، حمدان (2003). اتجاهات معلمي اللغة العربية في سلطنة عُمان نحو استخدام المنحى التكاملي في التدريس وعلاقة ذلك بعدد من المتغيرات ذات الصلة. مجلة كلية التربية – جمعة أسيوط، 19 (1): 71- 110.

الهادية، نجمة والغنامي سليمان (2016). فاعلية الرسوم المتحركة في تنمية مهارات الاستماع الاستيعابي والناقد لدى طلبة الصف الخامس الأساسي بسلطنة عمان، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عُمان.

وربي، محمد وعبد النبي، صابر وطلبة، خلف (2025). برنامج قائم على معايير نحو النص لتنمية مهارات التحدث الإبداعي في اللغة العربية لدى تلاميذ المرحلة الإعدادية، المجلة الدولية للمناهج والتربية التكنولوجية، 33، 160- 195.

Bnher & Wanke (2002). Attitudes and Attitdes Change, Hove, UK: Psychology Press.

Dunsworth, Q A (2007). Fostering Multimedia Learning of Science: Exploring the Role of an Animated Agents Image, Computers & Education, 49(3), 677- 690.

Gee, J & Gee, V (2006). The winner's Attitude: Using the "switch" Methods to change How You Deal. New York. McGraw- Hill.

Preist, T (2002). Creative Thinking in Instructional Classes. *Music Educaters Journal*,88(4), 47- 53.

ERKEK ANLATICI MASKESİYLE YAZAN KADIN YAZARLAR: AHLÂM MUSTEGÂNİMÎ ÖRNEĞİ

NESRİN KAY*

Öz

Cezayir'de 1830-1962 yılları arasındaki Fransız sömürge yönetimi, ülkedeki pek çok alanı etkilediği gibi edebiyat alanını da etkilemiştir. Arapçanın yasaklanması ve Fransızcanın yeni öğrenilen bir dil olması edebi ürünlerin oluşmasını geciktirmiş ve buna bağlı olarak yeni bir edebi tür olan roman sanatı burada geç ortaya çıkmıştır. Cezayir'de başlangıçta Fransızca romanlar yazılırken Arapça romanlar 1970'lerin başında yazılmaya başlanmıştır. Edebiyat dünyasına ilk adım atanlar ve burada hakimiyet kuranlar ise erkek yazarlar olmuştur. Cezayir'de bağımsızlık kazanıldıktan sonra kadınların hakları konusunda çok az kazanım elde edilmiştir. Bağımsızlık Savaşı'nda önemli bir rol oynamış olmalarına rağmen sömürge yönetimi sona erdiğinde kadınlar gelenek tarafından sınırlanmış ve toplumsal rollerine ve evlerine geri dönmeleri konusunda baskıya maruz kalmışlardır. Bu güçlükler karşısında kadın yazarlar, edebiyat alanında kabul görmek, ciddiye alınmak ve toplumsal önyargıları kırmak için bazı yöntemler geliştirmek durumunda kalmışlardır. Cezayirli kadın yazarlar başlangıçta takma ad kullanma ve erkek egemen edebî dili taklit etme gibi çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Ahlâm Mustegânimî ise erkek egemen edebiyat dünyasına girmek erkek anlatıcı kullanmayı bir strateji olarak benimser. İlk romanı olan Zâkiratu'Cesed'de (Bedenin Hafızası) erkek anlatıcı kullanarak kadın kimliğini maskeler. Mustegânimî'nin erkek sesiyle edebî alana girmek istemesinde daha az eleştiri alma ve okur kitlesi tarafından daha kolay kabul görme beklentisi yatmaktadır. Ancak bu tercihin ardında yatan temel gaye, yalnızca bir "erkek sesi" maskesi altında güvende olmakla sınırlı değildir. Bunun arka planında erkek romancıların özellikle kadınlara ilişkin kalıplaşmış sembol ve söylemlerine erkek sesiyle ayna tutma ve bunlara eleştirel bir bakış sunma amacı vardır. Mustegânimî, bunu doğru yansıtabilmek için erkek yazarların kullandığı temsilleri aynen taklit eder ve bu sembolleri eleştirir. Romanda sıklıkla karşılaşılan sembollerden biri kadınların vatan ve anne olarak sunulması ve bu şekilde nesneleştirilmeleridir. Devam romanı olan Fevda'l-Havâs'ta (Duyular Kaosu) ise kadın anlatıcı tercih edilir. Böylece eril semboller ters yüz edilerek erkek yazarların kullandığı cinsiyetçi sembollere yönelik eleştiri pekiştirilir. Kadınların kadından başka bir şey olmadığının beyanı ve onları nesneleştiren sembolleri reddetmeleri bu romanda bir kadın sesiyle açığa

*Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati ABD, nesrindursun@erciyes.edu.tr

çıkarılır. Bu eleştirinin yanı sıra yazar, ilk romanında seçtiği erkek anlatıcıyla önemli bir konuya daha işaret eder. Kurgudaki erkek anlatıcı başlangıçta vatansever, gazi ve ressam olmasıyla olumlu ve güçlü bir karakter olarak sunulurken kurgu ilerledikçe karakterin zayıf ve güçsüz yanlarının öne çıkarılması yazarın kurduğu "erkeklik" paravanının ardındaki eleştirel katmanı açığa çıkarmaktadır. Mustegânimî, böylece bir maske olarak kullandığı erkek karakterin zaaflarını gün yüzüne çıkarırken özgür, eğitimli ve güçlü kadın figürünü öne çıkararak cinsiyetçi yaklaşımlara yönelik bilinçli bir müdahalede bulunur.

Anahtar Kelimeler: Kadın edebiyatı, Cezayir romanı, anlatıcı seçimi, erkek anlatıcı, Ahlam Musteganimi.

FEMALE AUTHORS WRITING IN THE MASK OF A MALE NARRATOR: THE CASE OF AHLAM MOSTEGHANEMI

Abstract

The French colonial rule in Algeria between 1830 and 1962 affected the field of literature as it affected many other fields in the country. Accordingly, the art of the novel emerged late here. Male writers were the first to step into the world of literature and dominate it. Although they played an essential role in the War of Independence, once colonial rule ended, women were restricted by tradition and pressured to return to their social roles and homes. In the face of these difficulties, they had to develop ways to be recognized and taken seriously in the literary field and to break social prejudices. In this context, Algerian women literary writers developed strategies for using male narrators to establish their presence in the literary field. This study examines the use of a male narrator in Dhākirat al-Jasad (The Memory in the Flesh), the first novel by Ahlam Mosteghanemi, the first Algerian woman novelist to write in Arabic, within the framework of this strategy. Mosteghanemi's desire to enter the literary field with a male voice is based on the expectation of receiving less criticism and being more easily accepted by the readership. However, the primary purpose behind this choice is not limited to being safe under the mask of a "male voice ." In this background, the aim is to hold up a mirror to the stereotypical symbols and discourses of male novelists, especially those concerning women, in a male voice and present a critical view of them. To reflect this accurately, Mustegānimī imitates the representations used by male writers. One of the most frequently encountered symbols in the novel is the presentation of women as homeland and mother and their objectification in this way. In the sequel, Fawda al-Hawās (Chaos of the Senses), the female narrator's inversion of masculine symbols reinforces the criticism of sexist symbols used by male writers. The declaration that women are nothing but women and their rejection of the symbols that objectify them are revealed through a

female voice in this novel. Thus, the author, who the readers accepted with her first novel, makes the female voice heard by bringing the female narrator to the forefront in her second novel. In addition to this criticism, the author points to another critical issue with the male narrator he chooses in his first novel. While the male narrator in the fiction is initially presented as a positive and strong character because he is a patriot, a veteran, and a painter, the highlighting of his weaknesses and weaknesses as the fiction progresses reveals the critical layer behind the "masculinity" screen set up by the author. Mosteghanemi thus makes a conscious intervention against sexist attitudes by highlighting the figure of the free, educated, and strong woman while revealing the weaknesses of the male character he uses as a mask.

Keywords: Women's literature, Algerian novel, choice of narrator, male narrator, Ahlam Mosteghanemi.

Giriş

Aslen Cezayirli olan Mustegânimî, 1953'te Tunus'ta dünyaya gelmiştir.[1] Eserlerini Arapça yazan Cezayirli ilk kadın romancı olmasıyla Cezayir edebiyatında önemli bir konum elde eden yazar, 1993 yılında ilk romanı Zâkiratu'l-Cesed (Bedenin Hafızası)'i kaleme almıştır.[2] Bu roman aynı zamanda yazarın Üçleme'sinin ilk kitabıdır. Mustegânimî, bu romanıyla 1998 yılında Kahire Amerikan Üniversitesi tarafından "Necîb Mahfûz Ödülü"ne layık görülmüştür.[3] Söz konusu roman Bedenin Hafızası adıyla 2021 yılında Türkçeye çevrilmiştir.[4]

Cezayir'de 132 yıl süren Fransız kolonyalizmi ülkedeki sosyal, siyasal ve kültürel alanları etkilemiştir. Sömürge yönetiminin uzun sürmesi Cezayir'in edebiyat alanında diğer Arap ülkelerine göre geride kalmasına neden olmuştur. Edebî türler arasında ise en geç ortaya çıkan tür romandır.[5] Sömürge döneminde ilk roman örnekleri Fransızca verilmiştir. Arapçanın önündeki engel ve yasaklar, Arapça yazılan romanların çok daha geç bir tarihte ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1971'de Abdulhamid b. Heddûka'nın Rîhu'l-Cenûb (Güney Rüzgarı) romanı, türünün ilk başarılı örneği kabul edilir. Edebiyat dünyasına ilk adım atanlar ve burada hakimiyet

[1] Raîse Mûsâ Kurayzim, *'Âlem Ahlâm Mustegânimî er-Rivâî*, 1. bs (Ürdün: Dâr Zehrân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015), 37.
[2] Kurayzim, 18.
[3] Kurayzim, 27.
[4] Ahlam Mosteghanemi, *Bedenin Hafızası*, çev. Mustafa İsmail Dönmez, 1. bs (İstanbul: Nemesis Kitap, 2021).
[5] Abdulkâdir Sî Ahmed, "er-Rivâyetu'l-'Arabiyyetu'l-Cezâiriyye -en-Neş'e ve't-Tetavvur-", *Mecelletu'l-Murtegâ* 4, sy 1 (2021): 68.

kuranlar ise erkek yazarlar olmuştur.[6] Çünkü Cezayir'de bağımsızlık kazanılmış olsa da kadınların hakları konusunda çok az kazanım elde edilmiştir. Bağımsızlık Savaşı'nda önemli bir rol oynamış olan kadınlar, sömürge yönetimi sona erdiğinde gelenek tarafından sınırlandırılarak toplumsal rollerine ve evlerine geri dönmeleri konusunda baskıya maruz kalmışlardır.[7]

Bu güçlükler karşısında kadın yazarlar, edebiyat alanında varlık kazanabilmek, kabul görmek ve toplumsal önyargıları kırmak için bazı yöntemler geliştirmek durumunda kalırlar. Kadın yazarlar başlangıçta, öncüleri olan erkek yazarların oluşturdukları edebiyat geleneğini izlerler. Çünkü henüz bir kadın edebiyatı söz konusu değildir. Bu yüzden erkek yazarların yazma biçimine uyum sağlayıp onları taklit ederek yazmaya başlarlar. Taklit ve uyum aşamasından sonra ise dişil benliklerine ve bedenlerine odaklanarak kadın meselelerini ele alırlar. Böylece erkek yazarların kadınlara ilişkin oluşturdukları eksik ve yanlış algı ve sembolleri yeniden ele alırlar.[8] Türk edebiyatında da benzer şekilde kadın yazarların başlangıçta erkeklerin yazma biçimini taklit ettikleri görülmektedir. Örneğin divan şiirlerinde âşık rolünün erkekte, mâşuk rolünün kadında olması yaygın bir tema olduğu için kadın şairler bir erkeğin ağzından kadın sevgiliye olan aşklarını yazmışlardır. Bunun sebebi ise bir kadının erkeğe karşı olan duygularının açıkça söylenmesine gelecek olan eleştirilerdir. Toplumsal ahlakın belirlediği kabuller nedeniyle kadınlar, özgürce yazabilmek için başlangıçta kadınlıklarını, duygularını ve kendi dillerini gizleyecek bu tarz yöntemler kullanmışlardır.[9] Erkek yazarları taklit etmenin yanı sıra Cezayirli kadın yazarların bir kısmı başlangıçta takma ad kullanmışlardır. Örneğin Âsiye Cebbâr'ın gerçek adı Fatma Zehra Emaleyen'dir.[10] Takma adıyla yazmaya başlamış ve böyle ün kazanmıştır. Aïcha Lemsine de takma adıyla tanınan bir diğer Cezayirli yazardır.[11] Dünya edebiyatında da kadınların takma isimler kullandığı görülmektedir. George Sand ismiyle tanınan yazar, erkek egemen edebiyat dünyasında yer edinebilmek için asıl adı olan Aurore Dudevant ismini gizlemiştir. Kadınların bu girişimini

---

[6] Meriem Bougherira, "Restor(y)ing the Postcolonial Algerian Na(rra)tion in the Fiction of Ahlam Mosteghanemi" (İngiltere, Faculty of Humanities, University of Manchester, 2020), 17-18.

[7] Bougherira, 62.

[8] Ellen McLarney, "Unlocking the Female in Ahlam Mustaghanami", *Journal of Arabic Literature* 33, sy 1 (2002): 26.

[9] Ali İhsan Kolcu, *Edebiyat Kuramları: Tanım-Tenkit-Tahlil*, 1. (Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi, 2008), 410-11.

[10] Turgay Gökgöz, "Frankofon Cezayir Edebiyatında Feminist Bir İsim: Âsiye Cebbâr", içinde *Sosyal Bilimler Işığında Kadın (Edebiyat, Sosyoloji ve Felsefe Yazıları)*, ed. Seher Maşkaraoğlu ve Muhammet Yasin Çakır (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2022), 194.

[11] Turgay Gökgöz, "Modern Cezayir Romanına Bir Bakış", *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1, sy 1 (2022): 48.

desteklemek üzere kadın takma adıyla yazan erkek yazarlar da olmuştur. Cezayir'de 1990'lı yılların sonunda tanınmaya başlayan Yasmina Khadra isimli yazar, gerçek adı Muhammed Mûlsehûl olmasına rağmen Cezayirli kadınların cesaretine duyduğu saygıdan dolayı bir kadın ismiyle yazmayı tercih etmiştir.[12]

Kadın edebiyatçıların geliştirdiği stratejilerden bir diğeri ise edebî alanda varlık gösterme amacıyla erkek anlatıcı kullanmayı tercih etmeleridir. Ahlâm Mustegânimî, ilk romanı olan Zâkiratu'l-Cesed'de (Bedenin Hafızası) bu strateji çerçevesinde erkek anlatıcı kullanır.

Erkek Anlatıcı Seçiminin Arkasında Yatan Sebepler

Bir kurgu metninde başkişi anlatıcı kullanıldığında kahramanın tek işlevi olayların aktarılması olmayacaktır. Karakter, hikayeye dahil olan bir figür olduğu için olaylar onun bakış açısından aktarılır. Okurla konuşan başkişi anlatıcı olduğu için onun psikolojik durumu detaylı bir şekilde analiz edilebilir.[13] Mustegânimî, Üçleme'sinde başkişi anlatıcı kullanarak okurla kendisi arasına bir paravan oluşturur. Yazarın ilk romanında anlatıcı olarak erkek bir kahramanı seçmesinde ise başlıca dört sebebi vardır. Bunlardan ilki Cezayir siyasi tarihini yansıtan bir hikaye anlattığı için buradaki gerçekçilik unsurunu sağlamak istemesidir. Mustegânimî, Üçleme'sinde sanatın gerçekliği yansıtma işlevini kullanır. Lukacs'ın gerçekçilik yöntemine göre yazarın görevi, içinde bulunduğu toplumun tarihini, iç dinamiklerini ve yapısını kavramaktır. Buna göre mevcut gerçekliği edebi eserde somutlaştırabilmek için tipik karakter ve olaylara yer verilmesi gerekir.[14] Mustegânimî, bu yüzden Cezayir'in bağımsızlık savaşının ancak bir erkek karakter tarafından anlatılabileceğini düşünür. Erkek anlatıcı Hâlid bu savaşı yaşamış ve acılarını çekmiş biri olduğu için yazar, kurmacanın inandırıcılığını artırma umuduyla erkek anlatıcı kullanır.[15] Böylece tipik bir tarihi olay, tipik bir karakterle yansıtılmış olur.

İkinci etken ise erkek sesinin arkasına gizlenerek yazarın kadınlığını gizleme çabasıdır. Mustegânimî'nin erkek sesiyle edebî alana girmek istemesinde daha az eleştiri alma ve okur kitlesi tarafından daha kolay kabul görme beklentisi yatmaktadır. Kadın bir yazarın kadın anlatıcı kullanması durumunda okurlarda oluşabilecek olası önyargılar göz önünde bulundurularak erkek anlatıcı tercih edilmiştir. Böylece kadın yazar,

[12] Gökgöz, 56.
[13] Hakan Sazyek, *Roman Terimleri Sözlüğü*, 4. bs (Ankara: Hece Yayınları, 2021), 60.
[14] Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 29. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 55.
[15] Nuha Ahmad Baaqeel, "Decolonising Language: Towards a New Feminist Politics of Translation in the Work of Arab Women Writers, Ahlam Mosteghanemi, Nawal al Sadawim and Assia Djebbar", *International Journal of Comparative Literature & Translation Studies* 7, sy 3 (2019).

erkeklerin etkin olduğu edebî alana kurgu karakterlerinin erkekliğini kullanarak girmiş olur.

Ayrıca erkek anlatıcı seçimi kadın yazarlara daha özgür bir alan açar. Bu yüzden kadın yazarlar, kendileri ile kadın karakterler arasına erkek anlatıcıyı bilinçli olarak yerleştirirler. Özellikle aşk hikayelerinin yer aldığı anlatılarda eğer yazar kadınsa bu hikâyenin otobiyografik olup olmadığı merak edilir.[16] Mustegânimî de bunu Zakiratu'l-Cesed'de Agatha Cristie'nin romanlarını örnek vererek eleştirir:

> *Agatha Christie'nin romanlarında altmıştan fazla cinayet var. Diğer kadın yazarların romanlarında ise maktul sayısı daha fazladır. Ama hiçbir okur, tüm bu suçlardan dolayı onların yargılanması ya da hapse atılmaları için sesini çıkarmamıştır. Öte yandan bir kadın yazarın tek bir aşk hikâyesi yazması tüm suçlayıcı parmakların ona yöneltilmesi ve pek çok adli soruşturmacının yazarın kendi hikâyesini yazdığına dair delil araması için yeterlidir. Bence eleştirmenlerin bir gün bu meseleyi kesin olarak çözmeleri gerekiyor. Ya kadının hayal gücünün erkeğinkinden daha üstün olduğunu kabul etsinler ya da hepimizi topluca yargılasınlar.*[17]

Mustegânimî'nin erkek anlatıcı seçimindeki bir diğer stratejik amacı ise erkek romancıların özellikle kadınlara ilişkin kalıplaşmış sembol ve söylemlerine erkek sesiyle ayna tutmak ve bunlara eleştirel bir bakış sunmaktır. Mustegânimî, bunu doğru yansıtabilmek için erkek yazarların kullandığı temsilleri ironik bir şekilde taklit eder. Romanda sıklıkla karşılaşılan sembollerden biri kadınların vatan ve anne olarak sunulması ve bu şekilde idealize edilerek nesneleştirilmeleridir. Bu sembollerin somutlaştığı yer ise ressam olan erkek anlatıcının devamlı olarak çizdiği Konstantin köprüleridir. Hâlid bu köprüleri baş kadın karakter Hayât'a benzetir. Bu bakış açısıyla Cezayir köprüleri, Cezayir'i temsil ederken Hayat tüm ulusun sembolü olur. Hâlid, Hayât'a "Sen bir kadın değil, bir şehirsin. Ne zaman Konstantin'i çizsem aslında seni resmetmiş olacağım ve bunu sadece sen bileceksin."[18] diyerek zihnindeki Hayât-Konstantin özdeşliğini bir kez daha vurgular. Hâlid, Hayât'ı sembollerle resmederken hem sevdiği kadında kutsallaştırdığı şehri görür hem de onun yüzü ve bedeniyle bir tabloda olmasını utanç vesilesi sayar. Ona göre bir kadının gerçekçi bir şekilde tasvir edilmesi iffetine gölge düşürür. Klasik Arap şiirinde kadının adının anılması yerine onun ceylan, antilop, şimşek gibi sembollerle ele

---

[16] Ayşegül Utku Günaydın, "Cumhuriyet Öncesi Kadın Yazarların Romanlarında Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik Sorunsalı (1877-1923)" (Doktora Tezi, Ankara, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2012), 14.

[17] Ahlâm Mustegânimî, *Zâkiratu'l-Cesed*, 10. bs (Beyrut: Menşûrât Ahlâm Mustegânimî, 2004), 126.

[18] Mustegânimî, 164.

alınmasında öne çıkan eril bilinç, modern Cezayir romanında Halid'in resimlerindeki sembollerde ortaya çıkar.[19] Kadını koruyup değerli hissettirme arzusu taşıyan Hâlid, bunu yaparak onu marjinalleştirdiğinin ve sosyal hayattan soyutladığının bilincinde değildir. Mustegânimî bu yüzden bilinçli ya da bilinçsizce yapılmış olan bu tarz sembolik söylemlere eleştiri getirir. Bunun yanı sıra Cezayir'i temsil eden Hayât olurken *öteki* olan Fransa da Fransız bir kadın (Catherine) aracılığıyla sembolize edilir. Hâlid, Catherine'yi "koruma" amacı taşımadığı için onun resmini açıkça yapmakta bir sakınca görmez. Hatta Hayât, neden kendisi yerine bir köprü resmi yaptığını sorduğunda ona şaşkınlıkla şöyle cevap verir:

> *Yani ben senin sahte bir kopyanı mı çizdim? Gerçekten seninle bu köprü arasında hiçbir benzerlik yok mu? Bu tablo hafızamın aslına uygun bir kopya değil mi… Yani sonunda senin hayalin, bedenini açığa çıkaran ve yüzü makyajlı Catherine'nin bir kopyası olmaktan ve sıradan bir tabloya dönüşmekten başka bir şey değildi.*[20]

Bu alıntıda erkek yazarların kadınlar hakkında yaygın olarak kullandıkları sembolik anlatım ve buna yükledikleri anlamlar açıkça görülmektedir. Değerli ve kutsal olan Konstantin korunup saklanırken öteki olan Paris'in değersizliği onu temsil eden kadının yüzünün ve bedeninin resmedilmesiyle yansıtılır.

Mustegânimî, kadınlar hakkındaki bu sembolleri taklit ederek kullanmasının ardından romanın sonunda Hâlid'in dilinden: "Bilinçli olarak kadınları ilk sembollerinden soyutladım. Her kim kadın sürgün yeridir ya da kadın vatandır derse yalan söylemiştir. Kadınların bedenleri dışında bir alanları yoktur."[21] itirafıyla eril söylemlere karşı çıkışını sağlamlaştırır. Sesiyle ön planda olan erkek anlatıcının bu itirafı, yazarın eleştirisinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Böylece kadınların sembolize edilmesinin yanlışlığı sadece kadınlar tarafından değil erkekler tarafından da anlaşılmış olur.

Devam romanı olan Fevda'l-Havâs'ta ise kadın anlatıcı kullanılarak ilk romandaki eril semboller ters yüz edilir. Kadınların kadından başka bir şey olmadığının beyanı ve onları nesneleştiren sembolleri reddetmeleri bu romanda bir kadın sesiyle açığa çıkarılır. Bunun en somut örneği ise kadının köprünün ve Cezayir'in sembolü olmayı reddetmesidir. Aslında kadın karakter bunu ilk romanda da ifade eder. Ressam Hâlid, onun portresinin yerine bir köprü resmi yaptığında ona karşı çıkarak yüzü ve bedeniyle bir kadın olarak kendisini resmetmesini: "Ama ben bu köprüyü değil de beni çizmeni tercih ederdim. Çünkü bir ressam tanıyan her kadın içten içe bir

[19] McLarney, "Unlocking the Female in Ahlam Mustaghanami".
[20] Mustegânimî, *Zâkiratu'l-Cesed*, 169.
[21] Mustegânimî, 385.

köprü resmiyle değil de ressamın bizzat resmini yaparak kendisini ölümsüzleştirmesini ister."[22] sözleriyle ifade eder. Yazarın amacı eril sembollere dikkat çekmek ve bunlara eleştiri getirmek olsa da buradaki karşı çıkışını belli sınırlılıkları gözeterek yapar. Ancak ilk romanıyla okurdan kabul gördükten sonra ikinci romanında kadın anlatıcıyı ön plana çıkararak kadın sesini daha güçlü duyurur.

Fevda'l-Havâs'ta ise kahraman anlatıcı rolü Hayât'a verilir. Bu sayede kadının sahneye çıkmasıyla kadınların köprü ve vatan olarak sembolleştirilmelerine karşı çıkılır. Bunu yaparken köprünün tüm sembolik anlamları yıkıma uğratılır. Hayât için köprü, herhangi bir simgesel anlam taşımayan, salt fiziksel bir köprüye dönüşür. Gerçek bir köprüyü ise sevmediğini itiraf eder. Çünkü Cezayir köprülerinin birinde amcası gibi sevdiği şoförünün silahlı bir saldırı sonucunda ölümüne tanıklık eder. Bu travmatik olayın etkisiyle önceden fikrini açıkça belirtmediği ya da tarafsız kaldığı köprü ile ilgili yaklaşımını netleştirir. Anlatıcı kahramanlık rolünün erkekten kadına geçmesiyle köprüye yüklenen anlamlar ters yüz edilir.

Mustegânimî'nin erkek anlatıcı kullanarak planladığı bir diğer strateji de erkek karakteri zayıflatmaktır. Romanlarda erkek karakterin toplumdaki otoritesinden yararlanma amacıyla erkek anlatıcılar öne çıkarılsa da kadın yazarlar onlara kendi zayıflıklarını ve eksik taraflarını anlattırırlar. Kadın ve erkek karakter arasındaki ilişki üzerinden erkeğin kırılgan, çocuksu, güçsüz tarafı öne çıkarılır.[23] Romandaki erkek anlatıcı başlangıçta vatansever, ülkesinin bağımsızlık savaşında bir kolunu kaybetmiş bir gazi ve Paris'te tanınmış bir ressam olmasıyla olumlu ve güçlü bir karakter olarak sunulurken kurgu ilerledikçe karakterin zayıf ve güçsüz yanları açığa çıkarılır. Paris'te tanınan ressam olmasının arkasında bile bedensel eksikliklerini sanatıyla arka planda tutma düşüncesi gizlidir. Çünkü insanlar, sergide onun eksik kolu yerine tablolarına bakmaktadır.[24] Önceden kendisine duyulan saygıyı ise şöyle anlatır:

> *Bağımsızlığın ilk yıllarında askerlere saygı duyulurdu; savaş malulleri insanlar arasında değer görürdü. Onlar acıma hissinden ziyade saygı uyandırırlardı. Herhangi bir açıklama yapman ya da hikayeni anlatmanı beklenmezdi. Hafızanı bedeninde taşıyordun ve bu hiçbir açıklama gerektirmiyordu. Çeyrek yüzyıl sonra bugün ise ceketinin cebinde mahcup bir halde gizlediğin boş kolundan utanıyorsun.*[25]

---

[22] Mustegânimî, 168.
[23] Sibel Irzık ve Jale Parla, "Önsöz", içinde *Kadınlar Dile Düşünce*, ed. Sibel Irzık ve Jale Parla, 4. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 10-11.
[24] Tanja Stampfl, "The (Im)posibility of Telling: of Algeria and Memory in the Flesh", *College Literature* 37 (2010): 135.
[25] Mustegânimî, *Zâkiratu'l-Cesed*, 72.

Hâlid'in yaralandıktan sonra kolunun kesilmesi hem bugünkü Cezayir'den kopuşunu hem de sürgünde yaşam süren bir Cezayirli olarak tamamlanmamışlığını sembolize eder.[26] Artık tam anlamıyla ne Cezayir'e ne de Paris'e ait hisseden karakter, iki ülke arasında sıkışır. Paris'te bir metroda gaziler ve hamileler için ayrılan yerler yazısını gördüğünde içinden şöyle geçirir:

> *Bu yerler senin için değil. Kalan saygınlık ve şerefin sana tek elinle tutunarak ayakta kalmayı tercih ettirir. Buralar savaşı senin savaşın olmayan, belki yaralarının senin elinden açıldığı, senden başkaları için ayrılmış yerlerdir. Senin yaraların ise burada tanınmaz. Ne garip bir çelişkiyle karşı karşıyasın. Yeteneklerine saygı duyan ama yaralarını görmezden gelen bir şehirde yaşıyorsun. Aynı zamanda yaralarına saygı duyan ama seni reddeden bir vatana aitsin. Peki hangisini seçeceksin? Sen aynı anda bir adam ve bir yarasın. Engelli bedeni, vitrininden başka bir şey olmayan yaralı bir hafızasın.*[27]

Yukarıdaki örneklerde Hâlid'in hem bedensel eksikliğinden kaynaklanan travması hem de bu eksiklik üzerinden ortaya konulan kimlik karmaşası görülmektedir. Erkek anlatıcının zamanla ortaya çıkan bir diğer zayıf tarafı ise Hayât'a olan aşkının saplantılı bir boyut almasıdır. Hayât, bu ilişkinin daha mesafeli ve soğukkanlı tarafı olurken Hâlid duygularıyla başa çıkmakta zorlanan bir karakter olarak sunulur. Hâlid'in annesini genç yaşta kaybetmesi ve ilgisiz bir babayla büyümesi de onun çocuksu yanını oluşturan önemli etkenlerdendir. Bu yüzden âşık olduğu kadında anne sevgisi ve şefkati bulmayı da umar. Yazar, erkek anlatıcının iç dünyasını onun dilinden ortaya koyarak kurduğu "erkeklik" paravanının ardındaki eleştirel katmanı açığa çıkarmaktadır. Mustegânimî, böylece bir maske olarak kullandığı erkek anlatıcının zaaflarını aşamalı olarak gün yüzüne çıkarır. Diğer yandan ise genç, özgür, üniversite öğrencisi ve aynı zamanda roman yazarı olan güçlü kadın figürünü öne çıkararak cinsiyetçi yaklaşımlara yönelik bilinçli bir müdahalede bulunur.

Sonuç

Bu çalışma, kadın yazarların ataerkil ve postkolonyal toplumlardaki edebi varoluş mücadelelerini Ahlâm Mustegânimî'nin eserleri özelinde ele almıştır. Uzun yıllar sömürge altında yaşayan Cezayir'de, başarılı roman örnekleri diğer Arap ülkelerine göre geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. Edebiyat alanında erkekler egemen olurken kadın yazarlar geri planda kalmıştır. Bağımsızlık sonrasındaki dönemde özellikle Arapça roman

[26] Lamiaa Youssef, "The Embodiment of Algerian Trauma as Injury in Literature and Film: Two Female Voices from Memory in the Flesh and Rachida", *International Journal of Language and Literature* 6, sy 2 (2018): 10.
[27] Mustegânimî, *Zâkiratu'l-Cesed*, 73.

yazımında gelişme kaydedilmekle birlikte kadın yazarlar erkek yazarlarla aynı özgürlük alanına sahip olamamışlardır. Bu şartlarda edebiyat dünyasına girmek isteyen kadınlar, gelecek eleştirilerden kaçınmak ve önyargılardan korunmak için bazı stratejiler geliştirmişlerdir. Türk ve Dünya edebiyatında da örnekleri olan takma ad kullanımı bu stratejilerin başında gelir. Kadınların cesaretini takdir etmek, onlara destek vermek için kadın takma ismi kullanan erkek yazarların olduğu da bilinmektedir. Bunun yanı sıra henüz bir kadın edebiyatı ve kadın yazını oluşmadığı için roman yazmaya başlayan kadın yazarlar erkeklerin kullandıkları edebî dil ve üslubu taklit etmişlerdir. Bu taklit dönemi bir geçiş aşaması olarak görülmelidir.

Cezayirli bir yazar olan Ahlâm Mustegânimî ise ilk romanı Zâkiratu'l-Cesed'de kadınlığını maskelemek amacıyla başkişi anlatıcı olarak Hâlid'i kullanır. Erkek anlatıcı kullanmasında daha az eleştiri alma kaygısının yattığı görülmektedir. Ancak Mustegânimî'nin bir röportajında da belirttiği gibi tek amacı dişiliğini gizlemek değildir. Roman, Cezayir'in yakın tarihinin ve mevcut siyasi durumunun merkeze alındığı bir aşk hikayesi olduğu için bunu savaşa dahil olmuş bir erkeğin anlatmasının daha gerçekçi olacağını düşünmüştür. Gerçekçilik kaygısıyla birlikte ilk romanının kendi aşk hikayesi olduğu düşünülmesin diye erkek anlatıcı kullandığı da yine yazarın açıklamasında yer almaktadır. Kadın yazarların romanlarında onlara dair izlerin aranması, romanda yazar olan Hayât aracılığıyla eleştirilir. Ona göre cinayet romanlarında yazarın kâtil olabileceği düşünülmüyorsa aşk romanlarında da bu hikayenin kadın yazara ait olma ihtimali düşünülmemelidir. Özellikle kadın yazarlar hakkındaki bu düşünceler, onların rahatça ve özgürce yazmasını engellemekte ve bazen yazarların kimliklerini gizleme yoluna gitmelerine neden olmaktadır.

Mustegânimî, aşk ve cinsellik içeren ifadelerini erkek bir anlatıcıya söyleterek kendisine biraz daha özgür bir alan açmayı başarır. Bunun yanı sıra erkek anlatıcı maskesinin arkasında yazarken erkek yazarların kadınlarla ilgili yaygın olarak kullandığı sembol ve söylemleri ironik bir şekilde taklit ettiği de dikkatleri çekmektedir. Yazar bu sembolik anlatımları eleştirmenin bir yolu olarak erkek anlatıcı Hâlid'i seçer. Onun bakış açısından kadınları vatan ve anne olarak idealize edip nesneleştirir. Hayât, Cezayir'i temsil ederken Catherine Fransa'nın sembolüne dönüşür. Biri korunup sakınılan diğeri ise kıymet verilmeyen kadın/şehir olur. Ancak nihayetinde kadınların vatana dönüştürülerek nesneleştirildiği bir yaklaşım kurgunun merkezindedir. Mustegânimî, erkek anlatıcı sesini öne çıkararak Cezayirli erkek yazarlara ayna tutar ve bu sembolleri reddeder. Fevda'l-Havâs'ta kadın anlatıcı seçerek ve kadını özne yaparak bu eleştirisini pekiştirir.

Son olarak erkek anlatıcının öne çıkarılması aslında onu zayıflatmanın bir yoluna dönüşür. Romanın başında vatansever ve sanatçı olarak güçlü yönleriyle sunulan Hâlid, kronolojik anlatı sürecinde travmatik geçmişi,

saplantılı aşkı ve kimlik bunalımları nedeniyle giderek çözülen bir karaktere dönüşür. Tek kolunun eksikliği ve genç yaşta annesini kaybetmiş olması başta olmak üzere tüm zaafları bilinçli olarak açığa çıkarılır. Yazar, erkek anlatıcının konumunu zayıflatırken Hayât karakterini güçlü bir biçimde öne çıkarır. Eğitimli, entelektüel, diline ve kültürüne saygı duyan bu genç kız profili, Hâlid ile kıyaslandığında son derece olgun ve kendinden emin bir duruş sergiler. Böylece Mustegânimî, geleneksel cinsiyet rollerini bilinçli olarak tersine çevirirken, kadınların edebi alandaki varoluş mücadelesinin karmaşık ve yaratıcı yollarını da gözler önüne serer.

Kaynakça

Baaqeel, Nuha Ahmad. "Decolonising Language: Towards a New Feminist Politics of Translation in the Work of Arab Women Writers, Ahlam Mosteghanemi, Nawal al Sadawim and Assia Djebbar". *International Journal of Comparative Literature & Translation Studies* 7, sy 3 (2019).

Bougherira, Meriem. "Restor(y)ing the Postcolonial Algerian Na(rra)tion in the Fiction of Ahlam Mosteghanemi". Faculty of Humanities, University of Manchester, 2020.

Gökgöz, Turgay. "Frankofon Cezayir Edebiyatında Feminist Bir İsim: Âsiye Cebbâr". İçinde *Sosyal Bilimler Işığında Kadın (Edebiyat, Sosyoloji ve Felsefe Yazıları)*, editör Seher Maşkaraoğlu ve Muhammet Yasin Çakır. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2022.

———. "Modern Cezayir Romanına Bir Bakış". *Yedi Aralık Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1, sy 1 (2022): 44-66.

Günaydın, Ayşegül Utku. "Cumhuriyet Öncesi Kadın Yazarların Romanlarında Toplumsal Cinsiyet ve Kimlik Sorunsalı (1877-1923)". Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 2012.

Irzık, Sibel, ve Jale Parla. "Önsöz". İçinde *Kadınlar Dile Düşünce*, editör Sibel Irzık ve Jale Parla, 4. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları: Tanım-Tenkit-Tahlil*. 1. Ankara: Salkımsöğüt Yayınevi, 2008.

Kurayzim, Raîse Mûsâ. *'Âlem Ahlâm Mustegânimî er-Rivâî*. 1. bs. Ürdün: Dâr Zehrân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015.

McLarney, Ellen. "Unlocking the Female in Ahlam Mustaghanami". *Journal of Arabic Literature* 33, sy 1 (2002).

Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. 29. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Mosteghanemi, Ahlam. *Bedenin Hafızası*. Çeviren Mustafa İsmail Dönmez. 1. bs. İstanbul: Nemesis Kitap, 2021.

Mustegânimî, Ahlâm. *Zâkiratu'l-Cesed*. 10. bs. Beyrut: Menşûrât Ahlâm Mustegânimî, 2004.

Sazyek, Hakan. *Roman Terimleri Sözlüğü*. 4. bs. Ankara: Hece Yayınları, 2021.

Sî Ahmed, Abdulkâdir. "er-Rivâyetu'l-'Arabiyyetu'l-Cezâiriyye -en-Neş'e ve't-Tetavvur-". *Mecelletu'l-Murtegâ* 4, sy 1 (2021): 67-73.

Stampfl, Tanja. "The (Im)posibility of Telling: of Algeria and Memory in the Flesh". *College Literature* 37 (2010): 129-58.

Youssef, Lamiaa. "The Embodiment of Algerian Trauma as Injury in Literature and Film: Two Female Voices from Memory in the Flesh and Rachida". *International Journal of Language and Literature* 6, sy 2 (2018): 6-10.

أساليب التقويم وعلاقتها بقياس تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الحلقة الثانية في محافظة حلب

أسامة الحاج حامد[1]

الملخص:

يعدُّ تقويم تحصيل الطلبة من أهمّ مراحل العملية التعليمية، فهي الوسيلة التي تساعد القائمين على عملية التعليم في الحكم على مدى فاعليتها وملاءمتها لمستويات الطلبة من حيث النتاجات المطلوبة. تهدف هذه الدراسة إلى تحديد أساليب تقويم اللغة العربية ومدى فاعليتها في قياس تحصيل قواعد اللغة العربية لدى طلاب الحلقة الثانية، كما تهدف إلى المقارنة بين أساليب التقويم التقليدية التي تعتمد الحفظ والاستظهار وأساليب التقويم التي تعتمد التوظيف. وتكمن المشكلة البحثية في اعتماد أنماط التقويم التقليدية بكثرةٍ في قياس التحصيل الدراسي في العملية التعليمية في مادة اللغة العربية في معظم المناهج دون الارتقاء بهذه الأنماط التقويمية إلى المستويات العليا في سلّم الأهداف المعرفية على تصنيف بلوم والتي تتمثل في توظيف المعلومات المكتسبة بشكلٍ عمليٍّ يعتمد التطبيق. وتأتي أهمية دراسة هذه المشكلة من اقتصار معظم أساليب التقويم في المناهج التعليمية في اللغة العربية على ما ذكرنا، ونظراً لأهمية أساليب التقويم التوظيفية في الرقي بطرائق وأساليب التعليم التي ترفع سويّة العملية التعليمية لتصل إلى الأهداف المرجوة سيّما في مجال تعليم اللغة العربية وتوظيف قواعدها بشكلٍ عملي، ولندرة الدراسات السابقة التي تناولت هذه المشكلة البحثية. تقوم طريقة البحث على إعداد تقويمٍ لمجموعةٍ من دروس النحو والإملاء في كتاب اللغة العربية في الصفين الخامس والسادس، حيث يطبّق هذا التقويم كتقويمٍ بعديّ يُقسم إلى قسمين يكون الأول منه بالطريقة التقليدية التي تعتمد الحفظ والاستظهار، بينما يكون القسم الثاني بالطريقة التوظيفية التي تعتمد توظيف المعلومات بشكلٍ تطبيقي، وقد استُخلصت هذه الأساليب في التقويمين من الأساليب الموجودة في مناهج اللغة العربية وعُرضت على لجنة من أصحاب الخبرة والاختصاص قبل اعتمادها.

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي لتحليل أساليب التقويم في مناهج اللغة العربية واستقصاء تطبيقاتٍ عمليّة للأساليب التوظيفيّة، كما يتم توظيف أسلوب التحليل النقدي لقراءة نتائج التطبيق. يجري تطبيق هذا التقويم على عيّنةٍ من طلّاب وطالبات المدارس الابتدائية في محافظة حلب في الصفين الخامس والسادس. بعد التطبيق يجري جمع نتائج التقويم في القسمين لبيان نتائج الطلبة في كلّ قسمٍ وبيان مدى الفروقات بين القسمين في نتائج الطلبة، وذلك بتحديد النسبة المئوية لمعدلات الطلبة في القسم الأول ومقارنتها بمعدلاتهم المئوية في القسم الثاني. وتخلص الدراسة إلى أنّ نسب درجات الطلاب في التقويم التقليدي أعلى من مثيلاتها في التقويم التوظيفي، مما يشير إلى نسبٍ ومعدّلاتٍ وهمية تعطيها أساليب التقويم التقليدية لا تُعبّر عن التحصيل الفعلي فهي تُقصي المهارات العليا

[1] جامعة باشاك شهير/ حلب – سوريا ousamalhajhamed@gmail

وتُضعف الصلة بين المعرفة النحوية والإملائية وسياقاتها الحياتية. توصي الدراسة بمراجعة هذه الأساليب التقويمية وعدم الاقتصار عليها في المناهج وطرائق التدريس وضرورة تطويرها لتشمل الأساليب التوظيفية التي تدعم الفهم العميق والتطبيق الواقعي بهدف رفع سوية العملية التعليمية.

الكلمات المفتاحية: أساليب التقويم، قياس التحصيل، قواعد اللغة العربية.

ASSESSMENT METHODS AND THEIR RELATIONSHIP TO MEASURING ARABIC GRAMMAR ACHIEVEMENT AMONG SECOND-RING PRIMARY SCHOOL STUDENTS IN ALEPPO GOVERNORATE

Abstract

Evaluating Student achievement is one of the most important stages of the educational process. It is the tool that helps those in charge of the educational process judge its effectiveness and suitability for students' levels in terms of desired outputs. This study aims to determine the assessment methods of the Arabic language and their effectiveness in measuring the language requirements of second-ring students. It is also necessary to distinguish between traditional assessment, which relies on memorization and narration, and assessment methods that rely on practical application. The problem lies in the over-reliance on traditional assessment methods to measure academic achievement in Arabic in most curricula without elevating these assessment methods to a higher level of the cognitive objectives ladder on Bloom's taxonomy, which is represented by employing the acquired information practically based on application. The importance of studying this problem stems from the fact that most assessment methods in Arabic language educational curricula are limited to what we have mentioned, in addition to the importance of functional assessment methods in advancing teaching methods and techniques that raise the level of the educational process to achieve the desired goals, particularly in the field of teaching the Arabic language and the practical application of its rules. It is also due to the scarcity of previous studies that addressed this research problem. This research method is based on preparing an assessment of grammar and spelling lessons in the Arabic language textbook for the fifth and sixth grades. This assessment is divided into two parts: the first is a traditional assessment, which relies on memorization and narration, while the second is the functional method, which relies on practically applying information. These lessons in both assessments were extracted from selected Arabic language curricula and are presented to a committee of experts and specialists before approval. This research relies on a descriptive approach to analyze assessment in Arabic language curricula and explores practical applications of the functional techniques. A critical analytical method is also employed to interpret the results of these techniques. This assessment was

applied to a sample of students from new schools in Aleppo Governorate in the fifth and sixth grades. After the application, the assessment results were combined in both sections to demonstrate the students' scores in each section and the extent of differences in student scores between the two sections. The students' averages in the first section were summed, and their differences in the second section were determined. The study concludes that the percentage of students in traditional assessments is higher than in functional assessments. This indicates inaccurate rates and percentages given by traditional assessments that do not measure actual achievement. They exclude higher-order skills and can't distinguish between grammatical and spelling knowledge and their real-life contexts. The study emphasizes reviewing these assessment methods and not limiting them to curricula and teaching methods. It is essential to develop them to include functional methods that support deep understanding and realistic application to raise the level of the educational process.

Keywords: Assessment Methods, Achievement Measurement, Arabic Grammar.

مقدّمة

يُعَدُّ التقويم حجر الأساس في العملية التعليمية، حيث يُمكِّن من قياس مدى تحقيق الأهداف التعليمية وتوجيه استراتيجيات التدريس نحو تحسين مخرجات التعلم. كما يعدّ القياس ركناً أساسياً وعنصراً هاماً من عناصر العملية التربوية بشكلٍ عام، والعملية التدريسية بشكلٍ خاصٍ، ولا يستطيع المعلم في مدرسته والمدرس في جامعته أو كليته القيام بدوره الأساسي كمقوّمٍ بدون توفر الحد الأدنى من المعلومات والمهارات الأساسية في مجال القياس والتقويم بشكل عام[2].

وقد أدت مجموعة كبيرة من الأسباب إلى تطوير أدوات القياس والتقويم منها التطور في تكنولوجيا المعلومات، وتطوّر استراتيجيات وأساليب التدريس، وتطوير المناهج والكتب المدرسية وتقديمها بطريقةٍ تتوائم مع طبيعة المتعلمين وميولهم. ولتلبية احتياجات النظام التربوي من المعلومات اللازمة عن أدوات التقويم الحديثة وعلاقتها بالتحصيل الدراسي، وبهدف تحليل أساليب التقويم المتبعة في مناهج اللغة العربية والتركيز على توظيف قواعد اللغة في مواقف حياتية واقعية جاءت هذه الدراسة للتعرف على الأدوات الفاعلة في التقويم وعلاقتها بالتحصيل الدراسي في مادة اللغة العربية لدى طلاب الحلقة الثانية في محافظة حلب، وذلك في سياق تطوير طرائق وأساليب التدريس لتحقيق تعلّم أكثر فاعلية وشمولية.

مشكلة الدراسة

2- أحمد عودة، *القياس والتقويم في العملية التربوية*، ط ٢ (عمان: دار الأمل، 2002).

شهدت الأعوام الأخيرة حركةً متسارعةً في تطوير العملية التعليمية وما يرتبط بها بغية الوصول بهذه العملية إلى حالةٍ مثاليةٍ، وبالنظر لما تشكّله عملية التقويم ضمن هذه السلسلة المترابطة، ولأنّ تطوير المناهج وطرائق عرضها وتقديمها لابدَّ أن يستند إلى معلوماتٍ دقيقةٍ تعبّر عن الواقع وتعطي للمعلمين عموماً ولمعلم اللغة العربية خصوصاً فكرةً واضحةً عن ارتباط أساليب التقويم بنتاجات التعليم ارتباطاً وثيقاً، ولما نلحظه من إهمال كثيرٍ من معلمي اللغة العربية لجانب التقويم التوظيفي نظراً لنفور الطلبة من هذا النوع من التقويم واستصعابه تأتي هذه الدراسة لتجيب عن السؤال التالي:

هل يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متوسط درجات الطلبة في التقويمين التقليدي والتوظيفي؟

أهمية الدراسة

تتجلى أهمية الدراسة من موضوعها الذي تتناوله، وهو أدوات التقويم الفاعلة، كما تعد الدراسة الحالية على درجة بالغة من الأهمية، لكونها جزء من الدراسات التطبيقية التي تدور حول موضوع أساليب التقويم الفاعلية على اعتبار أن تقويم تعلم الطلبة يُعدّ من أهم مراحل العملية التعليمية التعلّمية وأكثرها ارتباطا بالتطوير التربوي الذي تسعى إليه الكثير من الأنظمة التربوية بفلسفاتها المختلفة، فهو الوسيلة التي تمكن القائمين على عملية التعلّم والتعليم من الحكم على فعاليتها من حيث النتاجات المطلوبة، ومدى ملاءمتها لمستويات الطلبة ونموهم وقدراتهم ومهاراتهم المتعددة[3].

يُستخدم التقويم لقياس مدى اكتساب الطلاب للمعارف والمهارات المستهدفة، مما يساعد في تحديد نقاط القوة والضعف لديهم. كما يوفر التقويم تغذية راجعة للمعلمين حول فعالية أساليبهم التدريسية، مما يمكنهم من تعديل وتطوير استراتيجياتهم لتلبية احتياجات الطلاب بشكلٍ أفضل.

ومما يشير إلى أهمية هذه الدراسة أن الأهداف التعليمية الحالية تركّز بشكل أكبر على تطوير الطلاب الأكفاء والموظفين المستقبليين بدلاً من مجرد اكتساب المعرفة، ويتمثل هدف التقييم في اكتساب عمليات وكفاءات التفكير العليا بدلاً من المعرفة الواقعية والمهارات الأساسية[4].

يمكن أن تسهم نتائج هذه الدراسة في تحسين العملية التربوية لكون أدوات القياس من العوامل المؤثرة في التحصيل الدراسي، إن إجراء مثل هذه الدراسات في البيئة التعليمية له أثر في بيان مدى إدراك المعلمين في مدارس سوريا بأهمية استخدام هذه الأدوات، وأيضا له أثر في إقناع المعلمين بأهميتها من خلال بيان أثرها على التحصيل الدراسي.

3- أكرم عادل عبد الله البشير، وأريج عصام برهم، «استخدام استراتيجيات التقويم البديل وأدواته في تقويم تعلّم الرياضيات واللغة العربية في الأردن»، *مجلة العلوم النفسية والتربوية* جامعة البحرين13. (العدد 1. 2012): 248.

4 -Judith T. M. Gulikers, «A Five-Dimensional Framework for Authentic Assessment». *ETR&D*, Vol. 52, No. 3, (2004): pp. 67.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن أدوات التقويم الفاعلة للتحصيل الدراسي لقواعد اللغة العربية لدى طلاب الحلقة الثانية في مدارس محافظة حلب السورية، وبحث العلاقة الارتباطية بين استخدام أدوات التقويم والتحصيل الدراسي والكشف عن الفروق بين استخدام أدوات التقويم والتحصيل الدراسي تبعاً لأسلوب التقويم (التقليدي والتوظيفي).

حدود الدراسة

اقتصرت الدراسة الحالية على مستويين هما: أدوات التقويم التقليدية وأدوات التقويم التوظيفية، كما اقتصرت على عينة أخذت بالطريقة العشوائية في مدارس محافظة حلب للعام الدراسي 2025/2024، كما تُحدد الدراسة بأدوات التقويم وما تتمتع به من صدقٍ وثباتٍ.

مصطلحات الدراسة

1- أساليب التقويم:

- أساليب التقويم: هي الطريقة أو الأسلوب الذي تقاس به صفة أو ظاهرة أو موضوع ما[5].
- أساليب التقويم التقليدية: تركز على قياس قدرة الطالب على تذكر واسترجاع المعلومات المحفوظة، وتعتمد على إجابات محددة وتقيس المعرفة النظرية للطالب دون التركيز على التطبيق العملي.
- أساليب التقويم التوظيفية: تتطلب من الطالب تطبيق ما تعلمه في مواقف حقيقية تُمكِّن الطلاب من استخدام اللغة في سياقات مشابهة للواقع، مما يعزز مهارات التواصل والتفكير النقدي لديهم.

2- التحصيل الدراسي:

المعدل الدراسي في تقويم النحو والإملاء في مادة اللغة العربية التي حققها الطالب أو الطالبة حسب نتائج التقويم المطبّق على 100 طالب وطالبة خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي 2025/2024 في مدرستين من مدارس مدينة الباب في محافظة حلب وبواقع 50 طالباً وطالبة في كل مدرسة.

الإطار النظري:

تعريف التقويم:

التقويم لغة: جاء في المعجم الوسيط: قوّم الشيء أيّ عدّله وأزال العوج عنه، وقوّم السلعة قدّرها وثمّنها. وقيّم الشيء تقييماً أيّ قدّر قيمته.

جاء في لسان العرب أن "قوَّم الشيء" أي عدّله وسوّاه وجعله مستقيماً، ومنه: "قوَّم السلعة" أي بيّن قيمتها[6].

5- مصطفى دعمس، *استراتيجيات التقويم التربوي الحديث وأدواته* (عمّان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2008).

6- محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، 2003).

التقويم اصطلاحاً: التقويم بشكل عام هو وسيلة يُحكم بها على مدى النجاح الذي تحقق من وراء العملية التعلمية كلها: المنهاج ومحتواه، وأهدافه، والطريقة والأساليب التي اختارها المعلم لتنفيذ مفردات المنهاج، والطالب المتعلم ومدى ما حصل عليه من معارف ومهارات واتجاهات نتيجة مروره بالمواقف التعليمية[7].

أهمية التقويم

لضمان تحصيل معارف ومهارات اللغة العربية المختلفة كان لا بدّ من عنايةٍ خاصةٍ بموضوع التقويم، ولذا حاز موضوع تقويم مهارات اللغة العربية على اهتمام المربين، ونال قدراً كبيراً من اهتمام المتخصصين في مجال التربية واللغات لما له من أهمية كبيرة. فكما يقول برونر: "لنعلّم إنساناً في مادّةٍ أو علمٍ معيّنٍ فإنّ المسألة لا تكون في أن نجعله يملأ عقله بالنتائج بل أن نعلّمه أن يشارك في العملية التي تجعل في الإمكان ترسيخ المعرفة أو بنائها، ولينظر في المسائل كما يصنع المؤرخ، وليشارك في عملية تحصيل المعرفة، إنّ المعرفة عملية وليست نتاجاً."[8]

انعكست ثورة التكنولوجيا على أساليب التقويم كمكوّن رئيسي من مكونات منظومة التعليم، فظهرت العديد من فلسفات التقويم شملت في جملتها مناهج اللغة العربية التي تكوّن جزءاً من مناهج التعليم في الدول العربية. إضافةً إلى ما ذكره الباحثون من مبرراتٍ عدّة لتطوير أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية للدول الأعضاء بمكتب التربية العربي لدول الخليج، ومن أهمها التركيز على تقويم جوانب التعلم اللغوي (المعارف والمهارات والقيم والوجدانيات)، ومواكبة التطوّر الحادث في أدوات التقويم بصورةٍ عامّةٍ وتقويم التعلم اللغوي بصورةٍ خاصّةٍ[9].

ولأهمية أساليب التقويم في الدورة التعليمية لابدّ من عناية خاصة بتطويرها لمواكبة متطلَّبات الواقع فقد "أثبتت الدراسات أن الثبات على الأساليب التقليدية في التقويم، والركون إلى الأنماط الشائعة من الاختبارات المقالية وحدها، والعجز عن وضع تصوّر متكامل لقياس مختلف أهداف منهج اللغة العربية عن الطلاب، كل هذا كان كفيلاً بأن يحد من فعاليّة التقويم كبعدٍ رئيسي من أبعاد المنهج، وكأداةٍ رئيسة من أدوات التطوير"[10].

من هنا، تأتي أهمية هذا البحث الذي يسعى إلى استكشاف واقع تقويم مناهج اللغة العربية في ضوء هذه التحولات، وتحليل أوجه القصور في الأساليب التقليدية، ومدى تطبيق الأساليب التوظيفية في السياقات التعليمية العربية، ومدى فاعليتها في تحسين مخرجات تعلم اللغة العربي.

أنواع التقويم:

7- وليد أحمد جابر، *تدريس اللغة العربية: مفاهيم نظرية وتطبيقات عملية* (الطبعة الأولى، عمان:دار الفكر، 2002).

8- رشدي أحمد طعيمة، *تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها مناهجه وأساليبه* (المغرب، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو، 1989)، 45.

9- عيسى صالح يوسف أحمد الحمادي، «أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية الواقع والمأمول». *مجلة عالم التربية* المجلد 17، العدد 54 (2016): ص 199- 228.

10- رشدي أحمد طعيمة، *نماذج من الاختبارات الموضوعية في اللغة العربية للمرحلة الثانوية* (القاهرة: دار الفكر العربي، 2000)، 24.

هناك تصنيفات كثيرة لأنواع التقويم نعرض لبعضها مختصراً ونفصّل الحديث في النوع الذي بنينا عليه هذه الدراسة وهو التقويم حسب توقيت تطبيقه، كما نبسط الحديث في تطبيقات التقويم اللغوي وهي المجال النظري الذي يدعم موضوع دراستنا هذه.

أولاً: حسب الغرض: ويقسم إلى تشخيصي ووقائي وعلاجي

ثانياً: بحسب نوع المحك: تقويم محكي المرجع وتقويم معياري المرجع

ثالثاً: بحسب توقيت التقويم:

التقويم القبلي: (التمهيدي)

يتم التقويم القبلي قبل تعلم الطلاب المحتوى منظومة تدريسية (مقرر – وحدة – فصل) لتحديد ما يتوافر لدى المتعلم من خصائص ومعارف ومهارات، وميول، واتجاهات ترتبط بموضع التعلم. ويهدف التقويم القبلي إلى قياس مدى استعداد المتعلمين وامتلاكهم متطلبات التعليم السابق أي تحديد المفاهيم والمبادئ والمهارات السابقة الضرورية لفهم المعارف والمهارات الجديدة المتضمنة في وحدة دراسية أو موضوع.[11]

ومن فوائد التقويم القبلي ما يأتي:[12]

1. يساعد على تفريد التعليم، أي إنه يساعد التلاميذ على دراسة ما يحتاجون إلى تعلمه بمعنى أن المعلم في ضوء نتائج التقويم القبلي يمكن أن يوزع المهام التعليمية بما يتوافق مع الفروق والقدرات الفردية للأفراد.
التحديد الدقيق المستوى التلاميذ قبل دراسة موضوع ما.
2. بيان أثر تدريس وحدة دراسية ما أو موضوع ما، من خلال مقارنة نتائج الاختبارين القبلي والبعدي.
3. توفير الوقت والجهد اللذين يبذلان في تعليم التلاميذ أشياء يعرفونها، فكثيراً ما تكون لدى التلاميذ معلومات كافية عن الموضوع الذي يدرسونه.
4. تقديم التغذية الراجعة الفورية للمعلم عن مستوى طلابه، ففي ضوء ما سوف تسفر عنه نتائج التقويم القبلي، فإن المعلم سوف يعيد النظر في الأهداف، فيخطط لتلك التي لم تتحقق، ويعيد تدريسها بأساليب وتقنيات جديدة، ولربما في ضوء نتائج التقويم القبلي أعاد المعلم تقسيم مجموعات التعلم لتكون أكثر تجانساً، وذلك بحسب درجة الإتقان.
5. **التقويم البنائي (التكويني):**

التقويم البنائي يحدث في أثناء تكوين أو تشكيل تعلم التلاميذ، وهدفه تصحيح مسار العملية التعليمية، ومعرفة مدى تقدم التلاميذ[13].

11- نبيل النجار، *القياس والتقويم منظور طبيعي مع تطبيقات بروجية* Spss (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2010)، 25.

12- محمد جابر قاسم، وآخرون، *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية (الواقع والمأمول)* (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج. 2016/1437)، 28.

ويمد هذا النوع من التقويم المعلم بتغذية راجعة عن سير تعلم الطلاب، ومن أبرز الوظائف التي يحققها التقويم التكويني ما يأتي[14]:

1- توجيه تعلم التلاميذ في الاتجاه المرغوب فيه.
2- تحديد صعوبات التعلم التي يعانيها التلاميذ.
3- تزويد المتعلم بتغذية راجعة عن نتائج تعلمه، وإعطاؤه فكرة واضحة عن أدائه ومدى تقدمه في تحقيق أهدافه.
4- مساعدة المعلم على تحسين تدريسه، وتطوير أساليب وطرائق تدريس بديلة أكثر فاعلية في أهداف التعلم وتحقيق الأهداف.
5- تحديد الخلل في التعلم لربطه بالمتعلم أو المعلم، أو المنهج.
6- وضع برامج للتعلم العلاجي، وتحديد متطلبات البرنامج العلاجي.
7- تقويم واقعية التعلم لدى التلاميذ، وذلك نتيجة للمعرفة الفورية لنتائجه وأخطائه وتصحيحها.

التقويم الختامي:

يتم تطبيق التقويم الختامي في ختام الموقف الصفي، أو بعد الانتهاء من المقرر الدراسي بقصد الوقوف على نتائج العملية التعليمية، لتحديد مدى تمكن التلاميذ، وإتقانهم للتعلم[15].

ومن الأغراض التي يحققها التقويم الختامي، ما يأتي[16]:

1- رصد علامات الطلاب.
2- الحكم على جهود المعلمين وفاعلية التدريس.
3- تقدير مدى تقدم أو تحصيل التلاميذ أو كفاياتهم في نهاية التعلم.
4- تزويد المعلم بأساس أو معيار لوضع الدرجات أو التقديرات.
5- التحقق من الأهداف طويلة المدى.
6- قياس علامات تراكمية متفاعلة مع الخبرات.
7- تطوير الأداء التدريسي، والبرامج التعليمية بعد إصدار الأحكام النهائية عليها.

تطبيقات التقويم اللغوي:

إن تقويم أساليب تعلم الطلبة في اللغة العربية يمكن أن تندرج تحت ثلاثة مجالات بحسب الأهداف التربوية واللغوية المنشودة منها، هي كما يأتي[17]:

تقويم المعارف اللغوية (الجانب المعرفي).

تقويم المهارات اللغوية (الجانب المهاري).

13- النجار، *القياس والتقويم منظور طبيعي مع تطبيقات برمجية Spss*، 26.
14- قاسم، وآخرون، *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية (الواقع والمأمول)*، 29.
15- ناصر الخوالدة، ماجد والجلاد، *تدريس التربية الإسلامية* (الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات، رقم 94. 2006)، 406.
16- قاسم، وآخرون، *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية (الواقع والمأمول)*، 29.
17- المرجع السابق، *30*.

– تقويم الميول والاتجاهات والقيم اللغوية (الجانب الوجداني).

أولاً: تقويم المعارف اللغوية:

إن أول ما يهتم به واضع الأهداف التعليمية، لتعليم اللغة العربية هو اهتمامه بالمفاهيم اللغوية وتقويمها لدى الطلاب وتطويرها لديهم، لما للمفاهيم اللغوية من دور مهم وأساسي في تكوين محتوى منهج اللغة العربية، حيث تشكل هيكله المعرفي، وتساعد المتعلمين على وضع الكلمات والجمل في أماكنها الصحيحة، وباكتسابها يستطيع المتعلم أن يطبق ما يطابق أمثلتها المتعلمة من دون الحاجة إلى تعلم جديد، وإلى جانب ذلك فإن تعلم المفاهيم اللغوية عن طريق الإلمام بسماتها، يساعد في إتقان القواعد اللغوية على اختلاف أنواعها[18].

ومن المفاهيم اللغوية التي تخضع للتقويم[19]:

1- المفاهيم النحوية والصرفية
2- المفاهيم الإملائية
3- المفاهيم النقدية
4- المفاهيم البلاغية
5- المعارف اللغوية

ثانياً: تقويم المهارات اللغوية[20]:

ويقصد بالمهارات اللغوية الأداء اللغوي الصوتي أو غير الصوتي، والذي يتميز بالسرعة والكفاءة، والدقة، والفهم، مع مراعاة القواعد المنطوقة والمكتوبة.

وتبرز أهمية تقويم الطلاب في مهارات اللغة العربية من حيث إنه يمد المعلمين بمؤشرات واضحة عن مدى تقدم طلابهم في فهم النصوص المسموعة والمقروءة، وفي التعبير تحدثا وكتابة تعبيرا صادقا، إلى جانب ما يسبقها من مراحل في تعلم مبادئ القراءة والكتابة، ثم الانطلاق في القراءة والفهم والطلاقة في التعبير مع الوضوح ودقة الأداء وجماله.

وإن لكل فن من فنون التعبير الإبداعي (الشعر، والقصة، والخاطرة، والرواية) مهاراته اللغوية الخاصة به، والذي يتم تقويم الطلاب فيه، بحيث يعطي دلالة على مدى تقدم الطلاب في توظيف اللغة العربية بمعارفها ومفاهيمها ومهاراتها في كل متكامل يظهر وحدة اللغة العربية وتكاملها.

ثالثا: تقويم الاتجاهات والميول اللغوية:

ولها نوعان[21]:

18- وزارة التربية والتعليم، *الوثيقة الوطنية لمنهج اللغة العربية للتعليم العام في دولة الإمارات العربية المتحدة*، 2002، 52.

19- قاسم، وآخرون، *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية* (الواقع والمأمول)، 31-32.

20 – المرجع السابق، 33.

النوع الأول: اتجاهات وميول إيجابية نحو اللغة العربية وحبها والاعتزاز والفخر بالانتماء إليها، وتفضيلها على غيرها من اللغات الأخرى. والأهم من ذلك كله هو التمكن من معارفها ومهاراتها وممارسة توظيفها استماعاً وتحدثاً وقراءة وكتابة، وهذه الاتجاهات والميول يمكن تقويمها من خلال اختبارات أو مقاييس وقوائم تقدير خاصة بالميول والاتجاهات.

والنوع الثاني: اتجاهات وميول وقيم يكتسبها الطلاب من النصوص اللغوية التي يقرؤونها فيتأثرون بما فيها من قيم نبيلة، وغايات سامية، واتجاهات إيجابية نحو الإنسان والكون والحياة وينمون ميولا جديدة نحو حب القراءة والأدب.

أهمية تقويم أداء المتعلمين في اللغة العربية:

لعملية التقويم أهمية كبرى في المجال اللغوي لأنها مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً فقد أكد محمد عبد الخالق بقوله: "الحقيقة أن عمليتي الاختبار وتعلم اللغة العربية هما عمليتان مرتبطتان يصعب فصل إحداهما عن الأخرى "[22].

بالتغذية الراجعة التي يحصل عليها مدرّس اللغة العربية يتمكّن من كشف أخطائهم وتعديل لغتهم، ومن خلال اطلاعه على نتائج التقويم يتمكن من تحديد جوانب القوة والضعف لدى متعلميه، والوقوف على أبرز الأخطاء اللغوية لمتعلميه، وبالتالي يتمكن من معالجتها.

تصنيف بلوم Bloom[23]:

من أشهر تصنيفات الأهداف المعرفية وأكثرها شيوعاً واستخداماً، تقسيم بلوم للأهداف المعرفية فقد قسم بلوم وزملاؤه، هذه الأهداف المعرفية إلى ستة مستويات متدرجة من البسيط إلى المعقد حسبما تتطلبه تلك المستويات من قدرات عقلية. وهي كالآتي:

1- أسئلة التذكر أو التعرف:

تتطلب الإجابة عن أسئلة هذا المستوى من التلميذ أن يتعرَّف أو يتذكّر بعض الحقائق أو المعلومات أو المفاهيم والقوانين والنظريات.

2- أسئلة الفهم:

تتطلب الإجابة عن أسئلة هذا المستوى من التلميذ أن يعبر عن فكرة معينة بكلماته وأسلوبه الخاص، وأن يربط بين معلوماته السابقة وبين المعلومات الجديدة، وأن يفسر ويشرح ويتنبأ بناء على أفكار معينة.

3- أسئلة التطبيق:

21- المرجع السابق، 34.

22- محمد عبد الخالق محمد فضل، *اختبارات اللغة*، (الرياض: جامعة الملك السعود، 1417)، 37.

23- قاسم، وآخرون. *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية (الواقع والمأمول)*، 90.

تتطلب الإجابة عن أسئلة هذا المستوى من التلميذ أن يستخدم ما لديه من معلومات ومفاهيم وحقائق في مواقف جديدة، كأن يعد جداول أو رسوما بيانية، أو يوضح الاستخدام السليم لقانون أو طريقة معينة.

4- أسئلة التحليل:

تتطلب الإجابة عن أسئلة هذا المستوى من التلميذ أن يحلل موقفاً معيناً، أو مشكلة معينة فيردها إلى أسبابها، أو عناصرها الأساسية التي تتكون منها، ويحدد أوجه التماثل أو التباين أو الارتباط بين تلك العناصر والمكونات.

5- أسئلة التركيب:

تتطلب الإجابة عن عن أسئلة هذا المستوى من التلميذ تجميع الأجزاء وتركيبها ليكون منها كلا متكاملاً جديداً لم يكن معروفاً للتلميذ من قبل، وذلك في ضوء المعلومات المتوافرة وقدرته على إيجاد طرق لاختبار الفروض.

6- أسئلة التقويم:

تتطلب الإجابة عن أسئلة هذا المستوى من التلميذ أن يصدر أحكاماً يحكم بها على صدق موقف معين أو صحة الكشف عن صلاحية الأشياء والتعرف على القيمة العامة لها، وقد يكون هذا الحكم في صورة كمية أو كيفية، كما أن المعايير قد تكون من اختيار التلميذ أو تكون معطاة له من قبل المعلم.

معايير التقويم الجيد في تعليم اللغة:

يذكر التربويون معايير عامة للتقويم الجيد، يمكن الإفادة منها في تقويم تعليم اللغة العربية، هي[24]:

1- شمولية التقويم:

وذلك بأن يشمل تقويم اللغة العربية، مختلف المجالات المعرفية والمهارية والوجدانية من دون الاقتصار على المجال المعرفي، كما يمتد التقويم ليشمل تقويم المستويات العليا من التفكير كالتحليل والتركيب والتقويم، وعدم اقتصاره على تقويم المستويات الدنيا فقط وبخاصة مستوى التذكر.

2- استمرارية التقويم:

24- المرجع السابق، 34.

وذلك بأن يطال التقويم جميع مراحل تعلم وتعليم اللغة العربية، بحيث يشمل التقويم القبلي والتقويم البنائي، والتقويم الختامي أي تقويم قبل تعليم المهارة اللغوية، وفي أثناء تعليم المهارة اللغوية، وبعد الانتهاء من تعليم المهارة اللغوية.

3- التنوع:

وذلك من خلال استخدام أساليب وأدوات متنوعة ومختلفة في تقويم تعلم اللغة العربية، بحيث يتم استخدام التقويم القائم على الأداء وإعطاء مهام حقيقية للتلاميذ تحدد مدى تقدمهم في تعلم اللغة العربية، إلى جانب استخدام الاختبارات المقالية المفتوحة والمغلقة، والاختبارات الموضوعية بأنواعها، والاختبارات الشفوية، بالإضافة إلى استخدام أدوات متنوعة في التقويم كالملاحظة والمقابلة، والاستبانة.

4- الموضوعية:

وذلك من خلال التزام التقويم باتباع الأسس العلمية للتقويم الجيد من حيث توافر الصدق والثبات في أدوات التقويم، وفي جمع البيانات ورصدها وتحليلها، وتوافر معايير يتم في ضوئها تقويم أداء التلاميذ.

5- التمايز:

وذلك من خلال كشف التقويم عن الفروق الفردية في المهارات اللغوية بين التلاميذ، بحيث لا يكون من السهولة بحيث يحصل جميع التلاميذ على تقديرات عالية ومتساوية، ولا يكون من الصعوبة بحيث يحصل التلاميذ فيه على تقديرات متدنية، إنما يكون تقويما مميزا يحدد المستوى الحقيقي لكل تلميذ ويأخذ فيه كل تلميذ ما يستحقه من تقدير.

الأسلوب التقليدي في التقويم وانتقاداته:

يؤكد واقع تعليم اللغة العربية الحاجة الملحة إلى إصلاح منظومة منهج اللغة العربية بكل عناصره الأهداف، والمحتوى، وطرائق التدريس، وأساليب التقويم. وإن من أهم ما ينبغي الالتفات إليه في إصلاح منظومة منهج اللغة العربية، هو إصلاح أساليب تقويم الطلاب في اللغة العربية في مراحل التعليم العام في المدارس.

كما هي الحال في تقويم الطلبة في مختلف المواد الدراسية، فقد ساد التقويم التقليدي ردحاً من الزمن كأسلوب وحيد في تقويم الأداء اللغوي لطلبة التعليم العام في اللغة العربية في المدارس العربية والمتمثل في منظوره الضيق والمغلق المرادف للامتحانات التقليدية والعمليات الاختبارية الروتينية[25].

وقد وجهت الكثير من الانتقادات إلى هذا التقويم التقليدي المعتمد على الاختبارات وحدها في تقويم أداء المتعلمين، ومن تلك الانتقادات ما يأتي[26]:

25- غادة عيد، *القياس والتقويم التربوي* (الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 2006)، ص 60.

26- قاسم، وآخرون. *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية (الواقع والمأمول)*، ص 35-36.

1. الاختبارات التقليدية، لا تقيس قدرات المتعلمين العلمية، والأدبية والفنية.
2. تفتقر إلى الموضوعية، والصدق والثبات، ولا تصمم بطريقة دقيقة ومتسقة مع أهداف المحتوى فمعظمها اختبارات متحيزة تعتمد على ما يراه المعلمون مهما.
3. أدى الاستخدام المبالغ فيه للاختبارات التقليدية إلى التركيز على الحفظ والتلقين الأصم والاتجاه نحو البحث عن إجابة صحيحة واحدة وليس تنمية القدرة على طرح الأسئلة والبحث عن إجابات ابتكارية.
4. يركز المتعلم في الاختبارات التقليدية على ما يمكن قياسه وتعلمه بسهولة، أكثر من التركيز على ما يجب أن يتعلمه الطالب.
5. يقدم صورة ضيقة وسريعة عن تعلم الطلبة، فهو لا يبين ما يستطيع أن يقوم به الطلبة في الحياة العملية.
6. يقدم المعلومات عن تقدم الطلبة في شكل درجات، ويقتصر على مقارنة الطالب بغيره، وإهمال معيار التقويم الذي يتحدد في الهدف التعليمي والذي لابد من أن يحققه الطالب.
7. يركز على قياس المستويات الدنيا من التفكير، مثل التذكر، والفهم بمعناه الضيق من دون التركيز على المهارات العليا من التفكير، مثل: التقويم والتحليل والتركيب، وحل المشكلات وعمليات العلم.
8. نادراً ما يركز على قياس المجالات المهارية، والوجدانية، ويقتصر قياسه على الجانب المعرفي والتحصيل

الاتجاهات الحديثة في تقويم التعلم اللغوي:

في ضوء الفكر التربوي المستقبلي لتعليم اللغة العربية، سوف يتم التركيز على اللغة الوظيفية والنحو الوظيفي، وسوف يتم تعليم اللغة من خلال معالجة اللغة نفسها ومزاولة عباراتها، بحيث يتم التركيز على اللغة الصحيحة وعرضها على الأسماع والأنظار، وتمرين الألسنة والأقلام على استخدامها، حتى يشعر المتعلم بأن ما يتعلمه له مغزى وله معنى في حياته لذلك على منهج تعليم اللغة العربية أن يراعي نشاط المتعلم، وكفاءة المعلم، كما يراعي الوظيفية والتكامل في انتقاء المحتوى، وتطبيق أساليب التدريس والتقويم والعناية بالمهارات والقدرات اللغوية في مقابل المعلومات وتدريسها في الكتب وحشو أذهان الطلاب بها[27].

السببان الأهم لاستخدام التقييمات الأصيلة القائمة على الكفاءة هما: (أ) صلاحيتها، و(ب) تأثيرها على تعلم الطلاب، ويُسمى أيضًا الصلاحية التبعية[28].

وهنا نرى أن الاتجاه الحديث في تدريس اللغة العربية تقوم على اعتماد ما يسمّى باختبارات الأداء وهي: " كل اختبار تكون أسئلته على شكل قائمة تتضمن مجموعة من المهارات، أو الاتجاهات، أو الأعمال، وأن المتعلم يستجيب فعليًا وعمليًا لأداء المهارة والقيام بها، أو تحديد الاتجاه، أو انتقاء العمل، أو اختبار الأداء الذي يريد أن يقوم به"[29].

---

[27]- حسن شحاته، *مفاهيم جديدة لتطوير التعليم في الوطن العربي* (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2003)، ص 68-69.

[28] -Dochy. F. Gielen. S. & Dierick. S, «The influence of assessment on learning. In M. Segers, F. Dochy, & E. Cascallar (Eds.)», *Optimising new modes of assessment: In search of quality and standards*. (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), pp.40.

29- نبيل عبد الهادي، *القياس والتقويم التربوي استخدامه في مجال التدريس الصفي* (عمّان، الأردن: دار وائل، 2001)، ص 334.

الدراسات السابقة:

1. **دراسة الزهراني 2021 بعنوان**[30]: واقع التقويم البديل في التعليم العام بمحافظة القنفذة من وجهة نظر المعلمين.

قام الباحث في هذه الدراسة بعمل استفتاء إلكتروني بهدف تشخيص الوضع الراهن لتطبيق المعلمين في التعليم العام لاستراتيجيات التقويم البديل وفنياته، وقد تم توزيع أداة الدراسة بشكل إلكتروني على معلمي التعليم العام بمحافظة القنفذة، وتحصل الباحث على النتائج التالية؛ حيث بينت نتائج الدراسة سيطرة الاختبارات الكتابية في تقويم تعلم طلاب التعليم العام، كذلك بينت النتائج أنت تطبيق المعلمين لاستراتيجية التقويم المعتمد على الأداء واستراتيجية الملاحظة والتواصل ومراجعة الذات كانت بدرجة متوسطة، كما أوضحت نتائج الدراسة وجود فرق دال إحصائياً في متغير الخدمة التعليمية لصالح أصحاب الخدمة الأعلى من 10 سنوات، وكذلك وجود فروق دالة إحصائيا في متغير الدورات التدريبية الصالح أصحاب الدورات الأكثر، وفي ضوء ما سبق من نتائج توصلت الدارسة إلى عدد من التوصيات.

2. **دراسة القحطاني والمالكي. 2020 بعنوان**[31]: أهمية أساليب التقويم البديل وأدواته في تقويم تعلم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من وجهة نظر المعلمين بمحافظة جدة. والتي هدفت إلى التعرف على واقع استخدام معلمي اللغة العربية أساليب التقويم البديل وأدواته في المرحلة الابتدائية، وقد استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي، وتمثلت أداة البحث في استبانة لأهمية التقويم البديل في تقويم تعلم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من وجهة نظر المعلمين، مكونة من 73 مهارة، وموزعة على سبعة أساليب هي (التقويم المعتمد على الأداء، والتقويم المعتمد على التواصل، والتقويم بالملاحظة، والتقويم الذاتي، والتقويم بالأقران، والتقويم المعتمد على ملفات أعمال التلاميذ (البورتفوليو)، والتقويم بالورقة والقلم). وتمثلت عينة البحث من 200 معلما، وأظهرت النتائج أن المتوسط الكلي للأساليب في استبانة التقويم البديل بلغ 3.71 وبدرجة مهمة. وجاء أسلوب التقويم البديل المعتمد على الأداء في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي 3.92 بدرجة مهمة، وفي ضوء النتائج يوصي البحث بإعداد دليل إجرائي للمعلم لاستخدام أساليب التقويم البديل، وأنْ تأخذ وزارة التعليم بالاعتبار أساليب التقويم البديل عند تصميم وتطوير مناهج اللغة العربية وإثراء البرامج التدريبية لمعلمي اللغة العربية بما يعزز من أساليب التقويم البديل وأدواته.

30- محمد بن راشد بن عبد الكريم الزهراني، «واقع التقويم البديل في التعليم العام بمحافظة القنفذة من وجهة نظر المعلمين»، *رابطة التربويين العرب*، مصر، العدد 137 (2021): ص 139-162.

31- عادل بن عبد الله القحطاني، وإبراهيم بن محمد المالكي، «أهمية أساليب التقويم البديل وأدواته في تقويم تعلم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من وجهة نظر المعلمين بمحافظة جدة». *مجلة التعلوم التربوية والنفسية*، فلسطين، المجلد 4، العدد 34 (2020): ص 16-39.

1- *دراسة براهمي وبو جلال. 2015 بعنوان[32]: **تقييم كتاب اللغة العربية للسنة الخامسة من التعليم الابتدائي في الجزائر ومدى فاعليته في التحصيل اللغوي لتعلم اللغة العربية من وجهة نظر معلمي المرحلة الابتدائية بمدينة المسيلة: دراسة ميدانية.***

سعت الدراسة إلى تقييم كتاب اللغة العربية للسنة الخامسة من التعليم الابتدائي في الجزائر ومدى فاعليته في التحصيل اللغوي لتعلم اللغة العربية من وجهة نظر معلمي المرحلة الابتدائية بمدينة المسيلة. عرضت الدراسة إطارًا مفاهيميًا اشتمل على مفهوم التقييم، التقويم، كتاب اللغة العربية وتقييمه، وجهة نظر، المرحلة الابتدائية، معلم المرحلة الابتدائية. اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي. بلغت حجم العينة (42) من معلمي السنة الخامسة ابتدائي بواقع (24) ذكر و (18) أنثى، طبقت عليهم استبانة تقييم الكتاب المدرسي. توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج نذكر منها وجود فروق دالة إحصائيًا بين المعلمين والمعلمات في التقديرات التقييمية الإجمالية للكتاب لصالح فئة المعلمات. مختتمًا بعرض مجموعة من التوصيات نذكر منها زيادة الاهتمام بتقييم وتقويم الكتاب المدرسي لجعله أكثر فاعلية في التحصيل الدراسي، وأكثر ملائمة لبيئة التلميذ المحلية وخبراته السابقة.

وبناء على ما تقدم يمكن القول إن هذه الدراسة تعد قاعدة معرفية وبحثية لإجراء المزيد من الدراسات المستقبلية حول أساليب النقويم، إذ لم يعثر الباحث على أيّة دراسة بحثت في أدوات القياس التقليدية والحديثة وعلاقتها بالتحصيل الدراسي بطريقة التجريب والمقارنة، وقد استفاد الباحث من نتائج الدراسات السابقة في اختيار عينة الدراسة وتحديد مشكلة الدراسة، والتأكيد على أهميتها، وإجراءات الدراسة، والأدوات التي استخدمتها.

منهج الدراسة وإجراءاتها:

مجتمع الدراسة وعينتها:

تكون مجتمع الدراسة من الطلاب في المدارس الخاصة التابعة لوزارة التربية في محافظة حلب للفصل الدراسي الثاني 2025/2024 وتألفت عينة الدراسة من 100 طالب وطالبة، في مدرستين بواقع 50 طالب في كل مدرسة 25 طالب من الصف الخامس و 25 طالب من الصف السادس. تم اختيارهم بطريقة العينة شبه القصدية.

منهج الدراسة:

32- إبراهيم براهمي، وسهيلة بو جلال، «تقييم كتاب اللغة العربية للسنة الخامسة من التعليم الابتدائي في الجزائر ومدى فاعليته في التحصيل اللغوي لتعلم اللغة العربية من وجهة نظر معلمي المرحلة الابتدائية بمدينة المسيلة: دراسة ميدانية»، *مجلة العربية*، الجزائر، العدد 6 (2015): ص 183-207.

اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يستند إلى دراسة الظاهرة التربوية ووصفها كما توجد في الواقع والتعبير عنها كيفاً وكمّاً، وهذا المنهج لا يقف عند جمع المعلومات التي تخص الظاهرة المدروسة من أجل استقصاء مظاهره فقط، إنما للوصول إلى الاستنتاجات التي تسهم في فهم الواقع وتطويره من خلال تحليل الظاهرة وتفسيرها، بهدف تطوير الواقع وتحسينه.

أداة الدراسة:

أعدّ الباحث لأغراض الدراسة الحالية تقويم وفق الخطوات الآتية:

1- تعريف أساليب القياس التقليدي والتوظيفي تعريفاً إجرائياً.

2- صوغ فقرات التقويم وتحديدها، قام الباحث بمسح أساليب التقويم الموجودة في مناهج اللغة العربية في المرحلة الابتدائية وتحليلها وتوصل إلى مجموعة من الأساليب تخص أدوات التقويم بنوعيه.

3- صيغت فقرات التقويم ليكون في صورته الأولية من 10 أسئلة عُرضت على مجموعة المحكّمين، وبناء على ملاحظاتهم أُعيد صياغة الفقرات وتبسيطها.

4- تكون التقويم في صورته النهائية من 10 فقرات تقريباً خُصصت لأسئلة النحو ومثلها لأسئلة الإملاء لكل من الصفين الخامس والسادس، حيث يجيب الطالب على الفقرة حسب صيغة كل سؤال.

6- تم حساب معدل كل طالب في اختباري النحو والإملاء معاً.

المعالجة الإحصائية:

لحساب نتائج تحصيل كل الطلاب في التقويمين التقليدي والتوظيفي، تم استخدام المتوسطات الحسابية والنسبة المئوية. وللمقارنة بينهما سيتم استخدام اختبار wilcoxon لعينتين مترابطتين و ذلك لمعرفة العلاقة بين أساليب التقويم بنوعيه التقليدي والتوظيفي.

النتائج:

أشارت نتائج الدراسة إلى حصول الطلاب على معدل 85.4 بالمئة بالتقويم التقليدي و 60.1 بالمئة بالتقويم التوظيف. أي ما نسبته 25% تقريباً لصالح التقويم التقليدي. وترجع هذا الفوارق لطبيعة هذه الأساليب أولاً ولطرائق وأساليب التدريس التي يعتمدها مدرسو اللغة العربية وعزوفهم عن هذا النوع من التقييم ثانياً ولعدم وجود الرغبة والدافع لدى الطلاب للمشاركة بهذا النوع من الأساليب التقويمية.

عيّنة من نتائج الطلاب في التقويمين:

رقم الطالب	درجة التقويم التقليدي/ من 10	درجة التقويم التوظيفي / من 10
1	8	4
2	8	4
3	2	2
4	6	6
5	8	5
6	10	4
7	7	6
8	7	4
9	6	6
10	7	4
11	9	5
12	10	6
13	10	7
14	9	6
15	4	5
16	10	6
17	10	9
18	6	5
19	9	6
20	10	6

وقد جاءت نتائج اختبار **Wilcoxon** للاختبارين كالتالي:

Descriptive Statistics

	N	Mean	Std. Deviation	Minimum	Maximum	Percentiles		
						25th	50th (Median)	75th
التقويم التوظيفي	100	6.0100	1.96687	1.00	10.00	5.0000	6.0000	8.0000
التقويم التقليدي	100	8.5400	1.76051	2.00	10.00	7.2500	9.0000	10.0000

Wilcoxon Signed Ranks Test

Ranks

		N	Mean Rank	Sum of Ranks
التقويم – التقليدي التقويم التوظيفي	Negative Ranks	2[a]	33.25	66.50
	Positive Ranks	92[b]	47.81	4398.50
	Ties	6[c]		
	Total	100		

a. التوظيفي التقويم < التقليدي التقويم

b. التوظيفي التقويم > التقليدي التقويم

c. التوظيفي التقويم = التقليدي التقويم

Test Statistics[a]

	التوظيفي التقويم – التقليدي التقويم
Z	-8.216-[b]
Asymp. Sig. (2-tailed)	.000

a. Wilcoxon Signed Ranks Test

b. Based on negative ranks.

ومن الجداول السابقة يتبيّن أن درجة الدلالة دون 0.05 وهذا يعني أننا نرفض الفرضية الصفرية التي تقول بأنه لا يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الاختبارين ونقبل الفرضية البديلة التي تقول بأنه يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين درجات الطلاب في الاختبارين التقليدي والتوظيفي.

التوصيات والمقترحات:

1. أساليب التقويم التقليدية لها دورها المهم ولكنها لا تحل محل أساليب التقويم التوظيفي.
2. الأساليب التقويمية التوظيفية موجودة بنسبة محدودة في المناهج ولكنها مهملة من المعلمين والطلاب وبحاجة تفعيل.
3. زيادة اهتمام المؤسسات التربوية بالصعوبات التي تحد من تطبيق أساليب التقويم التوظيفي.
4. تركيز المؤسسات التربوية على أساليب التقويم التوظيفي في بناء مناهج اللغة العربية.
5. اعتماد أساليب وطرائق التدريس التي تتواءم مع التقويم الوظيفي.
6. إقامة دورات تدريبية للمدرسين لتمكينهم من استخدام هذا النوع من التقويم.
7. توجيه اهتمام الطلبة لإنجاز ما تتطلبه هذه الأساليب التوظيفية ولفت انتباههم لأهميتها.

تمَّ بحمد الله

المراجع

أولا: المراجع العربية:

ابن منظور، محمد بن مكرم (2003). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.

براهمي، إبراهيم وبو جلال، سهيلة (2015). تقييم كتاب اللغة العربية للسنة الخامسة من التعليم الابتدائي في الجزائر ومدى فاعليته في التحصيل اللغوي لتعلم اللغة العربية من وجهة نظر معلمي المرحلة الابتدائية بمدينة المسيلة: دراسة ميدانية. *مجلة العربية*. الجزائر. العدد 6. ص 183-207.

البشير، أكرم عادل عبد الله، وبرهم، أريج عصام (2012). استخدام استراتيجيات التقويم البديل وأدواته في تقويم تعلّم الرياضيات واللغة العربية في الأردن. *مجلة العلوم النفسية والتربوية*. جامعة البحرين. العدد 1. المجلد 13. ص241-270.

جابر، وليد أحمد (2002). *تدريس اللغة العربية: مفاهيم نظرية وتطبيقات عملية*. الطبعة الأولى، عمان:دار الفكر.

الحمادي، عيسى صالح يوسف أحمد (2016). أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية الواقع والمأمول. *مجلة عالم التربية*. العدد 54. المجلد 17. ص 199- 228.

الخوالدة، ناصر، والجلاد، ماجد (2006). *تدريس التربية الإسلامية*. الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات رقم 94 .

دعمس، مصطفى (2008). *استراتيجيات التقويم التربوي الحديث وأدواته* ،عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع.

الزهراني، محمد بن راشد بن عبد الكريم (2021). واقع التقويم البديل في التعليم العام بمحافظة القنفذة من وجهة نظر المعلمين. *رابطة التربويين العرب*. مصر. العدد 137. ص 139-162.

شحاته، حسن (2003). *مفاهيم جديدة لتطوير التعليم في الوطن العربي*. القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب.

طعيمة، رشدي أحمد (1989). *تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها مناهجه وأساليبه*. المغرب. الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو.

طعيمة، رشدي أحمد (2000). *نماذج من الاختبارات الموضوعية في اللغة العربية*. مصر. القاهرة: دار الفكر العربي.

عبد الهادي، نبيل (2001). *القياس والتقويم التربوي استخدامه في مجال التدريس الصفي*. عمّان. الأردن: دار وائل.

عودة، أحمد (2002). *القياس والتقويم في العملية التربوية*. ط ٢. عمان: دار الأمل.

عيد، غادة (2006). *القياس والتقويم التربوي*. الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع.

قاسم، محمد جابر والحديبي، علي والظنحاني، محمد عبيد (2016). *أساليب تقويم الطلبة في اللغة العربية (الواقع والمأمول)*. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج.

القحطاني، عادل بن عبد الله والمالكي، إبراهيم بن محمد (2020). أهمية أساليب التقويم البديل وأدواته في تقويم تعلم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية من وجهة نظر المعلمين بمحافظة جدة. *مجلة التعلوم التربوية والنفسية*. فلسطين. المجلد 4. العدد 34. ص 16-39.

محمد فضل، محمد عبد الخالق (1417). *اختبارات اللغة*، جامعة الملك السعود، الرياض.

النجار، نبيل (2010). *القياس والتقويم منظور طبيعي مع تطبيقات بروجية Spss*. عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع.

وزارة التربية والتعليم (2002). الوثيقة الوطنية لمنهج اللغة العربية للتعليم العام في دولة الإمارات العربية المتحدة.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

Gielen. S. Dochy. F. & Dierick. S. (2003). The influence of assessment on learning. In M. Segers, F. Dochy, & E. Cascallar (Eds.), *Optimising new modes of assessment: In search of quality and standards*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, (pp. 37–54).

Gulikers. Judith T. M. (2004). A Five-Dimensional Framework for Authentic Assessment. *ETR&D*, Vol. 52, No. 3, 2004, pp. 67–86.

ملحق البطاقات التقويمية

بطاقة تقويم خاصة بدرس الصفة

الصف: الخامس

الرقم:.....

الاسم:.....

الدرجة:.....

القسم الأول:

1- ما صفة المعدن في المثال التالي: – الذهب معدنٌ ثمينٌ. .....

2- أكمل ما يلي:

– نسمّي الاسم الذي يسبقُ الصفةَ .....

3- بيّن وجه التطابق بين الصفة والموصوف فيما يلي: – دُعينا إلى نزهةٍ بحريّةٍ في شاطئِ البحرِ.

.....

.....

4- أعرب ما تحته خط في الجملة التالية: إنّ السياراتِ الكهربائيةَ تحافظُ على البيئة نظيفةً.

.....

5- اختر الإجابة الصحيحة مما بين قوسين:

– يُعرب الاسم الذي يسبق الصفة: (موصوفاً – صفةً – حسبَ موقعِهِ في الجملةِ).

القسم الثاني:

1- املأ الفراغات التالية بالصفات المناسبة:

– البيئةُ ..... بيئةٌ ..... بالأسرارِ.

– المحامون ..... يدافعون عن الأبرياء.

2- اختر الإجابة الصحيحة لكل مما يلي مما بين قوسين:

– أجلسُ بينَ (طالبان – طالِبَينِ – طالِبِينَ) نشيطَينِ.

– تحصدُ العاملات (النشيطاتُ – النشيطاتِ – النشيطةُ) القمحَ.

3- اضبط آخر ما تحته خط بالشكل الصحيح:

– تشكيلُ المعادنِ حرفةٌ متعبة.

– دخلَ الماء السيارةَ من زجاجِهَا المكسور.

4- تخيّل أنك أمام نهرٍ جميلٍ صفه مستخدماً بعض حالات الصفة والموصوف.

.....

بطاقة تقويم خاصة بدرس الحال

الصف: السادس

الرقم:.....

الاسم:.....

الدرجة:.....

القسم الأول:

1- دل على الاسم الذي يشير إلى حال الطفل في المثال التالي:

– استيقظ الطفل فزعاً. الحال:.....

2- أكمل ما يلي: – نسمّي الاسم الذي يسبق الحال .....

3- أجب بصح أو غلط: – تطابق الحال الاسم الذي قبلها في التعريف والتنكير. (.....)

4- أعرب ما تحته خط في الجملة التالية: يستمع الأطفال إلى جدتهم فَرِحِينَ.

.....

.....

5- اختر الإجابة الصحيحة مما بين قوسين:

– الحال اسم: (نكرة – معرفة).

– الحال اسمٌ (مرفوعٌ – منصوبٌ).

القسم الثاني:

1- املأ الفراغات التالية بالحال المناسبة وما يسبقها مستعيناً بالكلمات ما بين قوسين:

– يؤدي ..... الصلاة استجابةً لأمر الله. (إيمان)

– يحكم القاضي على المجرم ..... للعدل. (يقيم)

2- اختر الإجابة الصحيحة لكل مما يلي مما بين قوسين:

– حرّك الطائر جناحيه (مرفرفتانِ – مرفرفتينِ – مرفرفةً)

– استلم الطالب جائزته (متفائلٌ – سعيداً – حزيناً).

3- ضع كلمة (مُسرِع) في جملةٍ مفيدةٍ على أن تكون حالاً.

.....

4- اضبط آخر ما تحته خط بالشكل الصحيح:

– تنصتُ الطالباتُ إلى معلمتهنَّ فرحات.

– يهطلُ المطر من السماءِ غزيراً.

5- تخيّل أنك أمام مزرعة خيولٍ جميلةٍ صفها موظفاً معلوماتك عن درس الحال.

.....

بطاقة تقويم خاصة بدروس الإملاء

الصف: الخامس

الرقم:.....

الاسم:.....

الدرجة:.....

القسم الأول:

1- تقسم التاء في آخر الكلمة لقسمين هما: التاء ..... والتاء .....

2- التاء التي تلفظ هاءً عند الوقوف عليها هي التاء: .....

3- علل كتابة التاء مبسوطةً في كلمة (قالتْ).

.....

4- لكتابة الهمزة المتوسطة:

- نقارن بين حركة ..... وحركة ..... ونكتبها على ما يناسب ..... الحركتين.

5- علل كتابة الهمزة على صورتها في كلمة: –

سُؤَالٌ:.....

.....

القسم الثاني:

1- اكتب الكلمات المطلوبة:

- مضارع الفعل (سأل): .....
- جمع كلمة (رغيف): .....
- جمع كلمة (مسألة): .....

2- جرّد الكلمات التالية من الضمائر المتصلة بآخرها:

- معدتي: .....
- جهاتها: .....

3- اتمم الكلمات بهمزةٍ متوسطةٍ:

- القوةُ في أبنا... ها.
- القمرُ ضو...ه جميلٌ.

4- اكتب فقرة عن مدينتك مستخدماً فيها بعض حالات الهمزة المتوسطة بأشكالها المختلفة.

.....

بطاقة تقويم خاصة بدروس الإملاء

الصف: السادس

الرقم:.....

الاسم:.....

الدرجة:.....

القسم الأول:

1- تقسم الألف اللينة في آخر الكلمة لقسمين هما: الألف ..... والألف .....

2- هل تختلف قاعدة كتابة الألف اللينة بين الكلمات الثلاثية والكلمات فوق الثلاثة: .....

3- علل كتابة الألف اللينة في كلمة (دعا).

.....

4- املأ الفراغات التالية بالمعلومات المناسبة:

- لكتابة الألف اللينة في الكلمات الثلاثية نبحث عن ..... إذا كان أصلها ..... تكتب ممدودة وإذا كان أصلها..... تكتب مقصورة.

القسم الثاني:

1- رد الألف اللينة إلى أصلها في كل كلمةٍ من الكلمات التالية من خلال:

- مضارع الفعل (عدا): ..... أصلها: .....
- المضارع المسند إلى تاء الفاعل المتحركة (رأى): ..... أصلها: .....
- مفرد كلمة (قُرى): ..... أصلها: .....

2- رد الكلمات التالية إلى ثلاثية منتهية بألفٍ ليّنةٍ وضعها في جملةٍ مفيدةٍ:

- جرتْ: ..... -

.....

- فَتَيَان: ..... -

.....

3- اتمم الكلمات بألف لينة مقصورة أو ممدودة:

- الاسم: عصـ.....
- الفعل: عصـ.....

4- اكتب فقرة عن حدثٍ طريفٍ حصل معك مستخدماً فيها كلماتٍ ثلاثية تنتهي بألفٍ ليّنةٍ.

.....

.....

الحب الإلهي في شعر يونس إمره

Rana Elsayed ERDEMİR[1]

ملخص

لقد كان التصوف الإسلامي على مر التاريخ أحد أغنى مصادر الإلهام الأدبي والفلسفي لكل المهتمين باللغة والأدب والفلسفة في جميع أنحاء العالم. ومن أكثر خصائص هذا المجال جاذبية أنه يجمع بين جماليات اللغة والأفكار المتأملة للكتاب الصوفيين ويعكس مشاعرهم بطريقة مثيرة للاهتمام. ومن بين الأسماء البارزة في هذا المجال بلا شك يونس إمره الدرويش الذي عاش في الأناضول في تركيا في القرن الثالث عشر. ويعتبر يونس إمره من الأسماء المؤثرة في الأدب والفلسفة الصوفية الأناضولية. وتحظى مساهماته في اللغة والأدب التركي بإشادة وتقدير كبيرين في جميع أنحاء العالم. وهو في الواقع مدرسة فكرية في حد ذاتها عندما يتعلق الأمر بكيفية استخدامه للغة لنقل أفكار صوفية عميقة للغاية. وعلى الرغم من أن اللغة التركية هي واحدة من أقدم لغات العالم، إلا أن اللغة المكتوبة لا تزال حديثة العهد إلى حد كبير مع تطور اللهجات المختلفة لقبائل أوغوز التي وصلت إلى الأناضول من آسيا الصغرى خلال القرن التاسع. وكان يونس إمري رائدًا في وضع أسس لغة مكتوبة جديدة عبر فيها عن نهجه التجديدي للغة. ولهذا السبب بالتحديد، يُعَد يونس إمره أعظم كاتب وشاعر مجدد في تاريخ اللغة التركية. وفي هذا الصدد، ستلقي الورقة التالية الضوء على أحد أهم موضوعاته في قصائده؛ ألا وهو موضوع الحب الإلهي وكيف انعكس في شعره. فمن ناحية، فإن موضوع الحب هو انعكاس لموقف إنساني خالص أظهره يونس إمره في مرحلة مبكرة واستمر في إظهاره على نطاق واسع في كتاباته التالية. ومن ناحية أخرى، فإن عمله بشكل عام يشيد بمجد خلق الله عزّ وجل بشكل عام لأنه يرى فعل الخلق كفعل حب في المقام الأول. بالنسبة ليونس إمره ، فإن علاقة الإنسان بالله هي علاقة قائمة على الحب والرحمة أكثر من أي شيء آخر. ومن هذا المنظور، ستحاول الباحثة تسليط الضوء على كيف تمكن يونس إمره من أسر قلوب قرائه بلغة دقيقة بشكل مثير للإعجاب للتعبيرعن مشاعره ونقلها إلى القراء. إن الأدوات اللغوية التي استخدمها يونس إمره ليست مجرد أدوات شعرية، بل هي في جوهرها تجسيد مصمم بشكل جيد للغاية لأفكار ميتافيزيقية متطورة.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الحب الإلهي، الشعر، الخلق، الإنسانية، يونس إمري

Divine Love in Yunus Emre's Poetry

Abstract

Islamic Mysticism has always been one of the richest sources of literary and philosophical inspirations throughout history to everyone

[1] Öğr. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, rana.erdemir@deu.edu.tr

concerned with language, literature and philosophy around the world. One of the most appealing characteristics of this field is that it combines the aesthetics of the language along with the pondering thoughts of the mystic writers and reflect their emotions in an intriguing manner. An iconic name in this field is undoubtedly Yunus Emre the Darwish who lived in Anatolia in Turkey in the 13th century. Yunus Emre is considered an influential name in Anatolian mystical literature and philosophy. His contributions to the Turkish language and literature are highly praised and appreciated worldwide. He is indeed a school of thought on its own when it comes to how he employed language to convey very deep mystical ideas. Although the Turkish language is one of the oldest languages of the world, yet the written language is considerably young with the development of the various dialects of the Oguz tribes who arrived to Anatolia from minor Asia during the 9th century. Yunus Emre pioneered to lay the foundations of a new written language in which he expressed his renovating approach to language. For this specific reason, he is coined as the biggest renovating writer and poet in the history of the Turkish language. In this respect, the following paper will shed light on one of his most important themes in his poems; that is the theme of Godly Love and how it has been reflected in his poetry. On one hand, the theme of love is a reflection of a pure humanistic attitude which Yunus Emre showed at an early stage and continued to exhibit extensively in his following writings. On the other hand, his work in general praises the glory of God's creation overall since he sees the act of creation as an act of love at the first place. For Yunus Emre, Man-God relationship is a relation based on love and mercy more than anything else. From this perspective, the researcher will attempt to highlight how Yunus Emre managed to captivate the hearts of his readers with an impressively subtle language to carry and transfer to the readers his emotions. The linguistic tools of Yunus Emre are not merely poetic vehicles but they are at core a very well designed embodiment of sophisticated metaphysical thoughts.

Keywords: Mysticism, Divine love, Poetry, Creation, Humanism, Yunus Emre.

نص المقال

يونس إمره، درويش الأناضول الذي عاش في القرن الثالث عشر، شخصية بارزة في تاريخ التصوف والفلسفة والأدب على مر العصور. استطاع أن يأسر قلوب القراء في الشرق والغرب، متجاوزًا كل الحدود والحواجز الثقافية والزمنية. كتاباته الخالدة تُعتبر من أكثر الكتابات عالمية في تاريخ البشرية، ناهيك عن قدرته على مخاطبة كل الناس، من أبسطهم إلى أكثرهم تعقيدًا. في العرض التالي سنحاول تسليط الضوء على يونس امره وقيمته من خلال مناقشة ثلاث نقاط رئيسية:

أولاً: لماذا يونس إمره ؟ ما الذي جعله يحتل هذه المكانة الخاصة في قلب الأدب الإنساني والتراث الثقافي؟ في هذا السياق، سيتم تسليط الضوء بإيجاز على خصائص إرثه الأدبي وفلسفته، وخاصةً إسهاماته في مجال اللغة.

ثانيًا : يُشكل "الإنساني" يونس إمره ركنًا أساسيًا في مناقشة موضوعاته المتعلقة بـ"الحب الإلهي". كان النهج الإنساني في التصوف الإسلامي ضرورةً أساسيةً في ذلك العصر، لا سيما بعد فترةٍ اتسمت بالتوتر الشديد، اتسمت بالحروب والفتوحات العسكرية والتغييرات السياسية في الأنظمة، واستعراض القوة والنفوذ المستمر.

ثالثًا: اعتبر يونس إمره الحب احتفالًا بالحياة. ومن هذا المنظور، سيُشكل فهمه للحب الإلهي، إلى جانب العلاقة المعقدة التي يُشكلها بين الله والإنسان، محور البحث. وسيتم عرض أمثلة من شعره مع شرح أدبي.

أولاً: لماذا يونس إمره ؟ ما الذي جعله يحتل هذه المكانة الخاصة في قلب الأدب الإنساني والتراث الثقافي؟

لا شك أن يونس إمره يُمثل مدرسة فكرية فريدة من نوعها في توظيفه للغة لنقل أفكار صوفية عميقة. لذا، ربما تكون الكلمة المفتاحية هنا عند محاولة الإجابة على السؤال أعلاه هي "**الابتكار**". تنبع قوته من قدرته على تجديد تقاليد التصوف القديمة التي انتقلت إلى الثقافة الأناضولية من التقاليد الفارسية القديمة، مثل تراث جلال الدين الرومي الذي أثّر بلا شك على الساحة الثقافية آنذاك، وأصبح مصدر إلهام لأتباعه.

يونس إمره وجلال الدين الرومي، شخصيتان بارزتان في الأدب التركي والفارسي، عاشا خلال الفترة نفسها، لكنهما لم يلتقيا. وُلد يونس إمره حوالي عام 1238 وتوفي حوالي عام 1320، بينما وُلد الرومي عام 1207 وتوفي عام 1273. تداخلت حياتهما، ولكن لا يوجد دليل أو سجل تاريخي يشير إلى أنهما التقيا شخصيًا.

يشتهر كلا الشاعرين بشعرهما الصوفي والفلسفي، وقد ساهما بشكل كبير في التصوف، لكن أعمالهما وتعاليماها تعكس جوانب مختلفة من الرحلة الروحية. يُعرف الرومي بشعره العميق والمعقد، الذي غالبًا ما يركز على موضوعات الحب الإلهي، بينما يتميز شعر يونس إمره ببساطته وسهولة فهمه، مؤكدًا على العلاقة المباشرة مع الله والإنسانية.

ما ميّز الرومي ويونس إمره هو قدرتهما على الاعتماد على الحب كوسيلة للوصول إلى المعرفة؛ معرفة الذات ومعرفة الله والخلق أجمعين. وبهذا المعنى، يتناقض نهجهما مع نهج أفلاطون الذي شدد على أهمية تجاوز الحواس في سبيل البحث عن الحكمة الحقيقية. يُعد دور الحواس هنا أساسيًا لكل من يونس أمره والرومي. فقد أشاد كلاهما بقدرة الحواس على إدراك الجمال الحقيقي وعجائب خلق الله البديع. في حالة أفلاطون، يمكن للحواس أن تكون مضللة وفاتنة، بل ويمكنها أن تعيق المعرفة الحقيقية. أما بالنسبة للرومي ويونس إمره ، فمن خلال الحب يمكننا في الواقع تجاوز العقل، وبالتالي الارتقاء إلى الحكمة الحقيقية والحب الإلهي.

فلسفة هذا النهج هي فلسفة الحب بمعناه النقي والراقي. يدعو يونس إمره إخوانه من المخلوقات للانضمام إليه في مشاهدة جمال الخلق، والاستمتاع بالمشاهد، وتذوق أفراح الحب، والانغماس في نشوة الحب التي لا يمكن تفسيرها إلا من خلال الاتحاد مع الخالق العظيم والثناء على مخلوقاته. يشرح يونس إمره أهمية النظر حولنا في الكون الواسع، وكذلك النظر إلى داخلنا لرؤية الجمال الحقيقي. يقول في قصيدته:

ما الذي ينبت في قلب من صخر؟
إسمعني جيداً أيها الصديق
العشق مثل شمس ساطعة
أما القلب الذي لا يحب
فهو مثل صخر أصم

ما الذي ينبت في قلب من صخر؟
رغم أن الحديث يبدأ ناعماً
فإن كلمات السم سرعان ما تثور
وتنقلب سريعاً إلى حرب

الروح المصابة بالعشق تحترق
وتذوب في احتراقها مثل الشمع
أما قلوب الصخر فإنها مثل الشتاء
مظلمة وقاسية لا دفء فيها

أهل الحقيقة رجال الله هم مثل المحيط
وعلى العاشقين أن يغوصوا في ذلك البحر
وحتى الحكماء عليهم أن يغطسوا فيه
لكي يخرجوا بأنفس الجواهر

لقد توجهنا إلى أولئك الحكماء ثانية

لكي نأتي بالجواهر من الأعماق
الصائغ وحده يعلم
كم هي نفيسة تلك الكنوز

لقد بحث محمد عن حقيقة الله
فوجد الله في حقيقة ذاته

الله موجود في كل مكان
لكن لا بدّ من عين مبصرة لكي تراه

حكماء الحقيقية يؤلفون الكتب
حبراً أسود على أوراق بيضاء
لكن جميع فصول كتابي مكتوبة
بمداد قلوب العاشقين[2]

في الأبيات الشعرية السابقة، نرى يونس إمره يتأمل الكون ليرى عظمة الله. يربط بين قدرة القلب على الرؤية الباطنية وملاحظة العالم الخارجي. ويؤكد أن رقة القلب تنبع من قدرته على رؤية وتدبّر ما خلقه الله. فالعاشق يرى بعينيه وقلبه، على عكس أصحاب القلوب الحجرية، الذين لا يستطيعون رؤية وتذوق الحب الإلهي الحقيقي. تشبيهاته التي يستخدمها، كما نرى، عن الطبيعة والمحيط والسماء والبحر والشتاء، جميعها في متناول القارئ العادي وبسيطة، لكنها تحمل معانٍ أعمق حول العلاقة المعقدة بين الإنسان والله. كما يستخدم يونس سعي النبي صلى الله عليه وسلم وراء الحقيقة لتعميق معناه. ألسنا مثل النبي محمد صلى الله عليه وسلم الذي بحث في أعماق نفسه ليرى الله ويتفاعل معه؟ إن كنوز الحكمة الحقيقية والإيمان العميق والمحبة الإلهية التي لا مثيل لها تُشبه كنوزًا ثمينة مدفونة في الروح.

اللغة التي استخدمها يونس إمره إمره فريدة في بساطتها، لكنها في الوقت نفسه تحمل معانٍ عميقة. وبالنظر عن كثب إلى أبياته الشعرية، نلاحظ ميله أحيانًا إلى الاستعارة من لغة القرآن. فعندما يتحدث عن وحدة الله وعظمته وجلاله وقدرته غير المسبوقة على خلقه، نرى لغةً مشابهةً للغة القرآن الكريم. على سبيل المثال يقول في شعره:" إبحث عنه في داخلك/ الله الحي القيوم في كل شيء"[3] ينبع استخدام يونس إمره للغة القرآنية في أشعاره من فهمه العميق للخطاب الديني وأهميته في إيصال الرسائل الروحية للقارئ. فمن جهة، نراه يقتبس من القرآن الكريم بعض الكلمات ليُقرّبها إلى القارئ البسيط الذي يستطيع أن يتفاعل معها ويشعر بالراحة والألفة مع النص المقدس. ومن جهة أخرى، كان يونس إمره مُجدّدًا في استخدام اللغة، إذ كان يؤمن بضرورة تحرير اللغة من جمودها وغرابتها للوصول إلى الغالبية العظمى من الشعب التركي آنذاك.

ثانياً: يونس إمره كمتحدث إنساني

كان إيمانه الراسخ هو الإنسانية، ذلك النظام الفكري الذي يُعلي شأن الإنسان في علاقاته مع الله والطبيعة والمجتمع. يقبل الإنسان معيارًا للخلق، لكن عقيدة العديد من الديانات الكبرى تُجادل بأن وجود الإنسان

[2] ديوان يونس امره

[3] ديوان يونس امره

على الأرض خالٍ من أي أهمية أو قيمة. وقف يونس إمره – أول شخصية بارزة في الإنسانية التركية/الخيرية محبة الخير العام – في مواجهة المسلمين المتشددين بحزم في التعبير عن الأهمية الأساسية للوجود البشري:

أرى قمري هنا على الأرض

ماذا أفعل بكل السماوات؟

عيناي على هذه الأرض التي

تنزل عليّ منها أمطار الرحمة.

ماذا لو كان يونُس عاشقاً؟
كثيرون هم عاشقو الله
ويونُس أيضاً يطأطئ رأسه
لأن عاشقي الله تذيبهم نار العشق ماذا لو كان يونُس عاشقاً؟
كثيرون هم عاشقو الله
ويونُس أيضاً يطأطئ رأسه
لأن عاشقي الله تذيبهم نار العشق.

في الأبيات الشعرية السابقة، نرى يونس إمره الإنساني المهتم باللحظة الحاضرة. مقارنته بين السماء والأرض تتجاوز المعنى الحرفي لتمثل امتنان يونس لوجوده على الأرض. الحاضر، وزخم المكان، وشموليته، كلها تجسيد حي لشوق عاشق يتمنى الاستمتاع بكل لحظة يعيشها في حضرة محبوبه. بالنسبة له، إنَّه لنعمة عظيمة أن يكون جزءًا من خلق الله العجيب. يحتفي يونس بوجوده ويفخر بخلقه أكثر من أي شخص آخر. يدعو إخوانه البشر للانضمام إليه في احتفاله، وأن يصبحوا جزءًا من أعظم المخلوقات: خلق الإنسان. يُقدَّم النهج الإنساني هنا من خلال مزيج من الاحتفال بالحياة الدنيوية بتقدير وامتنان كاملين، بالإضافة إلى التوق إلى السعادة المطلقة التي ستتحقق في الآخرة بالاتحاد مع الخالق العظيم.

وفي هذا الصدد يمكننا أن نقول إذن أن يونس الدرويش كان هو الحرّ، المنسجم تمامًا مع الطبيعة. انتمى إليها وأصبح جزءًا منها في انسجامٍ بديع. عبّر عن هذه الفكرة ببراعة في شعره، مُحتفيًا بكونه جزءًا من الخلق العظيم للخالق الأعظم.

إذهب وأخبر العاشقين في كل مكان
بأنني أنا الذي بذلت روحي في العشق
أصبحت مثل طير بري يحلق بنار الشوق
وأنا أسرع الطيور غوصاً في سماء المحبين

من أمواج البحر آخذ الماء
وأنثره في كل أنحاء السماء
بخشوع التسبيح ارتفع في الفضاء مثل غمامة
انا ذاك الذي يطير إلى السماوات العلى[4]

وهنا، مرة أخرى، يدعو يونس الجميع للانضمام إليه في رحلته الحرة نحو الله. إنه هذه المرة طائر يحلق في سماوات اللامحدودية والفضاء الواسع. الحرية هنا من أهم مواضيع يونس إمره الإنساني، وكذلك يونس درويش، الذي يجوب بحرية بحثًا عن الحقيقة والحكمة. ومع ذلك، لا يمكننا تجاهل التركيز على حرية الإرادة البشرية في جميع كتاباته. يمكننا أن نرى أن يونس يدّعي المسؤولية الكاملة عن خياراته. فهو يتخذ خيارًا في كل مرة، وهو مستعد للدفاع عنه. صورة الطائر هنا انعكاسٌ لروحٍ حرةٍ لا تقيدها قيود المكان والزمان. بل على العكس، يُجسّد الطائر الإنسان في سعيه وراء الحقيقة، وربما يكون كذلك لذاته. يونس هنا مثلنا جميعًا، واحدٌ منّا يسعى للتحرر من كل القيود التي تُعيق تقدمه. قد تكون هذه القيود قيود جمود اللغة وغموض تفسير النصوص الدينية. كان يونس إمره يُدرك مخاطر الدعوة إلى التحرر من كل تلك المعوقات للوصول إلى الحقيقة المطلقة، والتي كانت بالنسبة له الحب الإلهي المطلق.

مع ذلك، استمر في التحرر من كل القيود. استمتع بالرحلة، وكان واثقًا من المسار الذي اختاره بمحض إرادته ليكون رائدًا مهما كانت العواقب. كان يعلم أنه سيُتهم بإساءة التقاليد. لكن يونس أمره كان شجاعًا بما يكفي ليُنشئ تقاليده الجديدة. ثقته وإيمانه بقدرات الإنسان منحاه القدرة على المضي قدمًا.

من أبرز سمات يونس إمره منهجه النقدي في التعامل مع المعتقدات العقائدية. فهو يؤمن بدين الحب أساسًا. ومن خلال استخدام الشعر الشعبي، استخدم نظمًا شعرية ولهجة عامية مفهومة بسهولة لدى الأتراك غير المتعلمين في عصره، والتي أكدت على أهمية القيم الإنسانية، ولم تنظر إلى الإسلام من منظور صيغ جامدة، بل من منظور حرية الضمير والأخلاق الأساسية.

من أكثر الأسئلة التي تُثار حول يونس إمره جوهر عقيدته ودينه. يشرح صباح الدين أيوب أوغلو ذلك في كتابه (تحية إلى يونس إمره):

ما هي عقيدة يونس إمره ؟

"كان يونس يدعونا إلى أن لا نكون متدينين، ولا نؤمن بهذا النبي أو ذاك، بل أن نكون بشرًا.

على الرغم من كل تقواه وإسلامه، فإن يونس ليس رجل دين، على العكس من ذلك، فهو رجل إيمان يتجاوز كل الأديان، خارج المساجد والكنائس، وخاصة في معارضة مباشرة للمتعصبين ، بلا كتب، ولا عبادة، ولا

[4] ديوان يونس امره

احتفال أو قبلة. القاعدة الوحيدة، القانون، العقيدة الوحيدة لهذا الاعتقاد هي الحب، الحب بمعناه الأوسع، غير المحدود، والأكثر إنسانية. عندما نسأل يونس عن دينه وعن ربه، يسميه حباً وصديقاً، ولا يقول شيئاً آخر."[5]

يُقدّم يونس نفسه لجمهوره كأعظم عاشق. ويُحدّد مهمته تحديدًا بنشر الحب، ولا شيء غير الحب، بين إخوانه من المخلوقات. يقول في قصائده:

أنا هنا من أجل الحب
لم آت إلى هذا العالم لكي أقيم فيه
بل دخلته لكي أغادره
أنا تاجر ولدي الكثير من البضائع
أبيع لأي إنسان يرغب في الشراء

لم آت إلى هذا العالم لأثير المشاكل
أنا هنا من أجل الحب لا غير[6]

واحدة من أكثر الذكريات الملهمة لكيفية تذكر يونس إمره كإنساني في الثقافة التركية هي الطريقة التي مثله بها ناظم حكمت: "وقد جعل ناظم حكمت نور الدين إشفق يتحدث على النحو التالي في قصيدته الملحمية (القوى الوطنية)، والتي بدأ كتابتها في عام 1939 وانتهى منها في عام 1941، ولكن تم نشرها لأول مرة في عام 1965:

فجأة عاد يونس إمره إلى ذهني مرة أخرى أنا أفهم يونس بشكل مختلف: أعتقد أن حقبة كاملة من الفلاحين الأتراك تم التعبير عنها من خلاله. لا يتعلق الأمر بالعالم الآخر، لكن الأمر يتعلق بالمخاوف بشأن هذا العالم. "[7]

امتد تأثير يونس إمره على الساحة الثقافية في المجتمع التركي عبر الزمن، مُظهرًا مرونةً وانسجامًا لا يُضاهى. ولعلّ هذه إحدى أبرز سمات يونس إمره الذي حافظ على عالميته عبر مختلف عصور التاريخ التركي. وبهذا المعنى، استطاع يونس إمره التغلب على أشدّ الصراعات، سواءً كانت قائمة على خلافاتٍ سياسية أو على أسسٍ دينيةٍ جوهرية. لم تُلغِ التغيرات الكبيرة في المنظورين الثقافي والاجتماعي للهوية التركية، وخاصةً بعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٢٣، تأثير يونس إمره في تراث الشعب التركي. فقد احتفظ بمكانته كأحد أهم المؤثرين في وجدان الأتراك.

---

[5] أيوب أوغلو، صباح الدين. تحياتي ليونس امري. منشورات جان، اسطنبول، 1966. ص28-29

[6] ديوان يونس امره

[7] Kuvâyi Milliye (haz. Cevdet Kudret), Bilgi Yayınevi, Ankara 1968, s. 56; Kuvâyi Milliye, şiirler 3, YKY, İstabul 2002, s. 48

ثالثا: يونس العاشق والحب الإلهي

يونس إمره يُعرف في الواقع باسم يونس العاشق. السمة الرئيسية لشخصيته الشعرية الصوفية هي الحب الإلهي الخالص. قدّم يونس أمره وقصائده الصوفية للشعب التركي قوةً شفائيةً بعد عصرٍ حافلٍ بالاضطرابات السياسية. فقد استنزفت حروب المغول قواهم، وعانى الشعب من مشاكل جمة ناجمة عن الحروب المتتالية والصراعات والنزاعات وعدم الاستقرار. وكانوا في أمسّ الحاجة إلى راحة روحية تُشفي جراحهم وتُعيد إليهم قوتهم وإيمانهم. كانت البيئة مهيأة تمامًا ليونس إمره ليقدم علاجه لشعبه. شجعه إيمانه الراسخ بقوة الحب العلاجية، وخاصةً الحب الإلهي، على تصوير علاقة الإنسان بالله كعاشق ومحبوب. وبهذا المعنى، يمكننا القول إن التصوف الإسلامي قد وجد نهضته مع يونس إمره، الذي تأثر تأثرًا عميقًا بالشاعر الصوفي أحمد يسوي وآخرين، فأعاد إحياء أسلوب الشعر الصوفي الحر.

ذاق يونس آلام الغربة والتيه في أماكن ومدن مختلفة، وكان درويشاً متجولاً يبحث عن الحكمة والراحة في آلام الغربة. كما هو الحال في التراث الصوفي، فإن الدرويش هو من يسعى للمعرفة من خلال رحلاته وتجواله. ويتجسد سعيه الداخلي لفهم المعنى الحقيقي لوجوده في رحلاته المتواصلة من مكان إلى آخر، متعلمًا من القادة الصوفيين والأشخاص الذين يلتقيهم طوال الطريق. ويحافظ على سلامه الداخلي في مواجهة الصعوبات الخارجية. وكغيره، لجأ يونس أمره إلى التفكير الصوفي أثناء تنقله بين بلدان مختلفة مثل إيران وأذربيجان وشيراز. كان مهتمًا بفهم معنى وجودنا، ولماذا خُلق الإنسان، وما هي مهمته النهائية في هذا العالم.

رحلة يونس امره هي رحلة بحث عن الحب، عن قيمة الإنسان ووجوده. من الظلم ربط بحثه بالبحث الصوفي التقليدي عن الحقيقة. ما نواجهه هنا مع يونس إمره هو تأمل أعمق وأصدق في جوهر الوجود، في خلق الله، في الأبعاد الميتافيزيقية لوجود الإنسان والكون. يتجلى تناوله لهذه المواضيع المعقدة بلغة بسيطة ودقيقة، تصل إلى قلوب القراء دون أي رقابة. كان يونس أمره درويشا متصوفا يرى أن سبب خلق الوجود الحب». والحب في مفهومه هو العشق الإلهي الذي يجعل الإنسان يصل إلى أعلى ذروة في مراتب العبودية . ويستند في رأيه هذا إلى الحديث القدسي الذي يقول فيه المولى عز وجل : "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الكون فبه عرفوني"[8]

بهذا المعنى، آمن يونس أمره بعظمة الإنسان، باعتباره أثمن المخلوقات، وهو المسؤول عن تمجيد عظمة الله في خلقه. يصبح الإنسان هو الذي يحمل الأمانة ، فبقدر ما يُكرِم الإنسان بهذا، فهو مسؤول أيضًا عن تعظيم الله تعالى في كل جانب من جوانب حياته. الإنسان في شعر يونس إمره كائنٌ جليلٌ مُنِحَ شرفَ الحبِّ الإلهي. وخلافًا لسائر المخلوقات، فإن الإنسان هو الذي يستحقُّ التقديرَ من هذا المنظور. حتى الملائكة، وفقًا ليونس

[8] عبد العال، بديعة محمد. (ترجمة) ديوان الشاعر التركي الأسطورة يونس أمره. الدار الثقافية للنشر، القاهرة. ٢٠٠٧

إمره، ليسوا على قدم المساواة مع الإنسان، إذ صرّح اللهُ بأن الإنسانَ خيرُ المخلوقات، وقد أنعمَ عليه بنعمةِ العقلِ ليعبدَهُ على أكملِ وجه.

يتولى يونس أمره مسؤولية شفاء القلوب المنكسرة بتقديم علاج المحبة الإلهية بقدراتها الشافية التي تزيل أي جراح أو أوجاع ناجمة عن قسوة الحياة. تشبيهاته للقلوب التي قست وتحولت إلى حجارة لا سبيل لها إلاطريق واحد لاستعادة حياتها وهدوئها، ألا وهو التقرب إلى الله بالمحبة.

ما الذي ينبت في قلب من صخر؟
إسمعني جيداً أيها الصديق
العشق مثل شمس ساطعة
أما القلب الذي لا يحب
فهو مثل صخر أصم

.....

لقد بحث محمد عن حقيقة الله
فوجد الله في حقيقة ذاته
الله موجود في كل مكان
لكن لا بدّ من عين مبصرة لكي تراه

حكماء الحقيقية يؤلفون الكتب
حبراً أسود على أوراق بيضاء
لكن جميع فصول كتابي مكتوبة
بمداد قلوب العاشقين[9]

اللغة التي استخدمها هي لغة درويش الصوفي ولكن أيضًا الإنسانوي والعاشق والإمام فهو مطمئن ومتأكد تماما من المسار الذي اختار اتباعه ويدعو إخوانه من المخلوقات للانضمام إليه:

"الحب وحده أصبح دليلي حتى نهاية الطريق، وحدي في طريقي إلى الصديق العظيم الحب وحده أصبح دليلي حتى نهاية الطريق، وحدي في طريقي إلى الصديق العظيم"

إنه يدرك تمامًا دينه وسنة النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا واضح في استخدامه للغة القرآنية وأحاديث النبي لأصحابه. من ناحية، يُدرج في قصائده الأوامر والممارسات الدينية بطريقة خفية للغاية، ومن ناحية أخرى، فهو كل إنسان عالمي لا ينتمي إلى دين محدد سوى دين الحب. " أما أنا فإني ذاك الذي أصبح عبداً

[9] ديوان يونس امره

للعشق".بعبارة أخرى، يصبح يونس إمره معالجًا للأرواح المنهكة المتعطشة للحب والتوبة في كل مكان بغض النظر عن أي اختلاف في الدين أو العرق أو العمر أو الجنس.

الخلاصة: إن فهم يونس إمره للحب الإلهي يضعه في مكانة أعظم بكثير من أي دين أو انتماء ديني.

"من يشعر بروعة الحب الحقيقي، يتخلى عن دينه ووطنه".

علّمنا يونس إمره لغة الحب العالمية. كان الحب بالنسبة له قوة روحية تتجاوز كل الصراعات والاختلافات. الحب هو الصفة الأسمى للإنسان والله على حد سواء، لذلك ليس من المستغرب أن يُشيد عمله عمومًا بعظمة خلق الله. فهو يرى أن فعل الخلق هو فعل محبة في المقام الأول. بالنسبة ليونس إمره، فإن علاقة الإنسان بالله قائمة على الحب والرحمة أكثر من أي شيء آخر.

المراجع

أيوبوغلو، صباح الدين. تحياتي ليونس امري. منشورات جان، اسطنبول، 1966. ص28-29

تاتجي، مصطفى، قصائد يونس العاشق والعشاق الآخرين، منشورات وزارة الثقافة، أنقرة 1991

تاتجي، مصطفى، الحب كالشمس، إسطنبول 2008

عبد العال، بديعة محمد. (ترجمة) ديوان الشاعر التركي الأسطورة يونس أمره. الدار الثقافية للنشر، القاهرة. 2007

غولبينارلي، عبد الباقي، ديوان يونس امره ، مكتبة أحمد خالد، اسطنبول، 1948

غولبينارلي، عبد الباقي، يونس امره: حياته، فنه، قصائده، دار فارليك للنشر، اسطنبول 1963

هلمان، طلعت سعيد: "الإنسان والحب والله في شعر يونس إمره"، المجلة التركية، واشنطن العاصمة، المجلد. 6، العدد 2، فبراير 1970.

يونس أمره (تحرير أحمد يشار أوجاك)، منشورات وزارة الثقافة والسياحة، أنقرة 2012

يونس أمره: قصائد مختارة (ترجمة: طلعت سعيد هلمان)، منشورات وزارة الثقافة، أنقرة 1990.

يونس أمره. ديوان، (تحرير. سليم يامور)، منشورات درغا، اسطنبول 2014

Kuvâyi Milliye (haz. Cevdet Kudret), Bilgi Yayınevi, Ankara 1968, s. 56; Kuvâyi Milliye, şiirler 3, YKY, İstabul 2002, s. 48

تاريخ الترجمة والتحولات التي أحدثتها اللغة العربية في التراث الفلسفي تفسيرات المتكلمين أنموذجاً

*رواد محمد محمود العبدلي

ملخص

يتناول موضوع الدراسة تتبع مسار حركة الترجمة في التاريخ خصوصاً في العصر الجاهلي والقرن الأول الهجري لمعرفة المستوى الثقافي الذي انتقل بالعرب سريعاً من حكم الديانات السابقة إلى حكم الإسلام، وهل تمت تلك الانتقالة دون وجود استعدادات مسبقة أم كانت هنالك حركات علمية ساهمت في تعزيز حكم الإسلام بالخطاب الفلسفي الذي ظهر على جميع الخطابات السابقة، خصوصاً وأن المخاوف التي أثارت في السريان خشية اندثار التراث الذي هو كنز جهودهم منذ المسيحية وحتى العصر العباسي قد دفعتهم إلى ترجمة ذلك التراث في هاتين الفترتين مع تصاعد حاكمية اللغة العربية التي قادها القرآن إلى إحداث تحولات غير مسبوقة في مختلف العلوم. أي تتبع مسار الترجمة في العصرين: الأموي والعباسي أيضاً لمعرفة التحولات التي انتقلت باللغة والفلسفة والتفسير إلى عهد جديد. تسعى الدراسة إلى التحقق من مشكلة اختفاء الترجمة من المسار التاريخي الرابط بين الجاهلية والقرن الأول الهجري، مع أن ملامح الترجمة قد بدأت بالظهور عند العرب منذ الجاهلية، الزمن الذي كانت فيه بيئتهم مركزاً لشرائح أركان التمدن القديم البارعين في العلوم الذين قصدوا الجزيرة لأسباب سياسية واقتصادية أدت بهم إلى النزوح إليها بحثاً عن الأمن والاستقرار. وغير تلك الشرائح من الجنسيات الأخرى الذي بقتضي لقائهم بلا شك الترجمة من لغتهم إلى تلك اللغات والعكس كذلك. تبرز أهمية الدراسة من حركة الترجمة واسهامتها في تنمية التفسير وتحديث منهج التفسير على يد المتكلمين الأمر الذي اضطر بعض المفسرين دخول ميدان الفلسفة، والاستفادة من كتبها في التفسير. اعتمدت الدراسة على المنهج التاريخي، وتحليل الأحداث باسلوب موضوعي، واستقراء البيانات في ضوء المتغيرات، مع عينات من تفسيرات المتكلمين لبيان مدى التأثير الذي أحدثته الترجمة في التفسير، ومدى استجابة اللغة العربية لتمثيل الفلسفة بأسلوب عال، وكأنها اللغة التي ولدت الفلسفة في أحضانها. تهدف الدراسة إلى تعميق فكرة اللغة العربية هي القاعدة الاساسية لجميع اللغات، من منطلق التشابه الكبير في المنطق والنحو والصرف بين العربية وباقي اللغات اليونانية والسريانية والعبرانية للتدليل على أن العربية هاجرت مع الفلسفة إلى اليونان فكانت بمثابة الروح لليونانية، والفلسفة بمثابة العقل المدبر لها. وإبراز التحولات التي أحدثتها العربية في الفلسفة على الصعيد اللفظي: عندما استحدث المتكلمين مصطلحات فلسفية لم تكن في قاموس العربية الأمر الذي يدل على قابليتها في التعبير عن معاني العلم بلفظ جديد. وعلى الصعيد التعبيري: فقد منحت اللغة العربية الفلاسفة فرصة التعبير بأسلوب علمي، وإجراء إضافات دقيقة لم تستطع الفلسفة اليونانية على حذاقتها أن تولد مثل تلك الإضافات بإمكانات لغتها.

* دكتور، جامعة الأنبار، كلية العلوم الإسلامية، قسم التفسير وعلوم القرآن، rawad.mohammed@uoanbar.edu.iq

الكلمات المفتاحية: اللغة، الترجمة، الفلسفة، التفسير، المتكلمين.

THE HISTORY OF TRANSLATION AND THE TRANSFORMATIONS BROUGHT ABOUT BY THE ARABIC LANGUAGE IN PHILOSOPHICAL HERITAGE: THE INTERPRETATIONS OF THE THEOLOGIANS AS A MODEL

Abstract

The study topic addresses the trajectory of translation movements in history, particularly during the pre-Islamic era and the first century of the Islamic calendar, to understand the cultural level that quickly transitioned the Arabs from the rule of previous religions to the rule of Islam. It examines whether this transition occurred without prior preparations or if there were scientific movements that contributed to reinforcing Islamic rule through the philosophical discourse that emerged in all previous discourses. This is especially relevant given the fears that arose among the Syrians regarding the potential loss of their heritage, which is a treasure of their efforts from Christianity to the Abbasid era, prompting them to translate that heritage during these two periods alongside the rising dominance of the Arabic language, driven by the Quran, which led to unprecedented transformations in various sciences. The study also aims to trace the path of translation during the Umayyad and Abbasid periods to understand the transformations that language, philosophy, and interpretation underwent into a new era. It seeks to investigate the issue of the disappearance of translation from the historical trajectory linking the pre-Islamic period and the first century of the Islamic calendar, even though the signs of translation began to appear among the Arabs since the pre-Islamic era, a time when their environment was a center for the pillars of ancient civilization proficient in sciences, who came to the Arabian Peninsula for political and economic reasons that led them to migrate there in search of security and stability. Additionally, there were other nationalities whose interactions undoubtedly necessitated translation from their languages to Arabic and vice versa. The importance of the study emerges from the movement of translation and its contributions to the development of interpretation and the modernization of the methodology of interpretation by the theologians, which compelled some interpreters to enter the field of philosophy and benefit from its books in interpretation. The study relied on a historical approach, analyzing events in an objective manner, and extrapolating data in light of changes, with samples of the interpretations of the theologians to illustrate the extent of the impact that translation has had on interpretation, and the extent to which the Arabic language has responded to represent philosophy in a high manner, as if it were the language that gave birth to philosophy in its embrace. The study aims to deepen the idea that the Arabic language is the fundamental basis for

all languages, based on the significant similarities in logic, grammar, and morphology between Arabic and other Greek, Syriac, and Hebrew languages, to demonstrate that Arabic migrated with philosophy to Greece and served as the spirit of Greek thought, while philosophy acted as its guiding intellect. It highlights the transformations that Arabic has brought to philosophy on the verbal level: when theologians created philosophical terms that were not in the Arabic vocabulary, indicating its ability to express scientific meanings with new terminology. On the expressive level: the Arabic language provided philosophers with the opportunity to express themselves in a scientific manner and to make precise additions that Greek philosophy, despite its sophistication, could not generate with the capabilities of its language.
Keywords: language, translation, philosophy, interpretation, theologia

مقدمة

عندما يتم البحث عن حركة ما في التاريخ فإن الهدف من البحث هو قياس المستوى الثقافي والحضاري لمجتمع تلك الحقبة من التاريخ، فمصير الأمة وثقافتها في الوقت الحاضر مرتبط بمصيرها في الماضي، فالأجيال تمثل بعضها البعض بالانتقال من حالة إلى أخرى، أعني أن الاهتمام بالثقافة بذرة مغروسة في نفوس الأجداد يمتد نباتها في الأبناء، وحركة الترجمة في التاريخ هي واحدة من أهم الحركات التي تسعى الدراسة إلى تسليط الضوء عليها لإزاحة ولو قليلاً من العتمة التي تغطي هذه الحركة بالذات في الفترتين التي بينهما اتصال كبير، الجاهلية وهي الفترة القريبة من ظهور الإسلام، و (القرن الأول الهجري)، فاختفاء حركة الترجمة عن مسار هاتين الفترتين يشكل قلقاً كبيراً بالنسبة للمؤرخ الذي يعتقد بجهل العرب في العصر الجاهلي وعدم اكتراثهم بالعلم والترجمة، وبالنسبة للمفسر الذي أغفل وجود الترجمة والفلسفة والصراع الفكري مع أصحاب الديانات في (القرن الأول الهجري)، وقد تكون عن هذا النمط فكرة بائسة في المخيال العلمي وكانت مصدراً للعديد من الدراسات التي تبنت آراءً لا تمت لواقع العرب الثقافي في تلك الفترتين بصلة، فإذا كان العرب في الجاهلية وفي (القرن الأول الهجري)، ليس لهم تاريخ في حركة الترجمة، ولا يفقهون في الفلسفة حديثاً، فمن تولى إذاً مواجهة اليهود والنصارى والمتفلسفة ممن هم في الديار التي تنتشر فيها مراكز تدريس الفلسفة والعلوم الفلكية والطبية بصورة منهجية ومدرسية منظمة؟ ومن هذا المنطلق فإن البحث عن حركة الترجمة في التاريخ هو بحث عن ثقافة الأمة ومدى اهتمامها بالاطلاع على النتاجات الفكرية والعلمية للأمم الأخرى لمواكبة التطور على الأقل أو محاولة الانتقال بالواقع القومي إلى نقطة أبعد من النقطة التي توصلت إليها باقي الأمم، وبعد البحث وتحقق الغاية ستهدف الدراسة إلى رصد التحولات التي أجرتها أفهام المتفلسفة العرب منذ نعومة آرائهم الفلسفية على التراث الفلسفي القديم، وكيف أحدثوا تحولات على مستوى اللغة، والفلسفة، والتفسير بدعم من ميادين الآيات القرآنية.

1. مفهوم اللغة وتاريخ اللغة العربية

1.1. مفهوم اللغة

تناول العرفاء اللغويين مفهوم اللغة بتعبيرات تبدو للوهلة الأولى مختلفة عن بعضها في تحديد هوية المفهوم الأساسية بالذات وأن الكلمة الأولى التي يفتتح اللغوي بها مفهوم المصطلح تترك انطباعاً لدى القارئ على أنها المفتاح الأساسي المعبر عن المفهوم بشكل عام، فاللغة تارة هي: الصوت، وتارة هي: اللفظ، وتارة أخرى هي: الكلام، فابن جني (392هـ)، يرى أنها:"أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم".[1] وابن حزم (456هـ)، يرى أنها: "ألفاظ يُعبرُ بها عن المسميات والمعاني المراد إفهامها، ولكل أمة لغتهم".[2] وعند مرتضى (1205هـ)، هي: "الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلٍ".[3] ويرى الطيار أن هذه: "التعريفات متقاربة في الدلالة، وإن اختلفت تعبيرات المعبرين عنها"،[4] والواقع أن اختلافهم هذا يدل على أن مفهوم اللغة يتكون من ثلاثة عناصر رئيسية هي بمثابة اشتراطات لازمة في تحقق فعل اللغونة، وهي: (الصوت، واللفظ، والكلام)، واللافت في الأمر أن اختيار ابن جني للصوت قبل كل شيء هو اختيار دقيق يدل على أهمية الصوت كناقل معنوي ينقل اللفظ بصفته المسؤول عن أداء الكلام، والمساهم في تكوين اللغة، نعم أن بعض الأصوات قد تنقل ألفاظاً غير معبرة فذلك إما أن يكون بسبب فقدان أحد العناصر قوته الفعلية في تحقق الغرض المراد، وإما لضمور في عنصر التكوين الذي يُحسن به المتكلم صياغة الكلام في قالب معنوي تظهر فيه صلابة جميع العناصر بلا استثناء. ولكل موجود متحرك صوت يليق بطبيعته الخاصة، ولا شك أن يكون لأصوات الموجودات الطبيعية دور في تشكيلات اللغة استلهم الإنسان منها ما يساهم في تطور لغته،[5] بل وترجمة تلك الأصوات إلى لغته في محاولة منه لإيجاد المعاني التي يصدرها صوت ذلك الموجود، وهذا يشكل حافزاً لدى الإنسان ورغبة في معرفة معاني الأصوات، أي أصوات الموجودات عموماً، وأصوات البشر خصوصاً من الأقوام والأمم الذين يتحدثون بلغات أجنبية يستطيع الإنسان معرفة معانيها، وتكون دافعاً لتعلم تلك اللغات، وترجمة ما لدى الآخر إلى لغة أخرى، وهذا المفهوم الذي يصور اللغة على أنها الناقل الوحيد الذي يستطيع به الإنسان في الحاضر سماع صوت الماضي كان قد أثار اهتمام الباحثين في مجال اللسانيات إلى ترصد نشأة اللغة، والبحث عن أصولها بالنظريات العلمية. لا يمكن اختزال النظريات في هذه المناسبة القصيرة، ولكن أبين باختصار الخطوط الأساسية للنظريات العامة الباحثة في أصل اللغة، وأكثرها تجاذباً بين الفلاسفة واللغويين والأدباء نظريتان، الأولى: النظرية التواطئية، فقد اعتبر ديمقراطيس منشأ اللغة عملية تواطئية لأن الإسم الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة مسميات، بمعنى أن الأسماء تعطى للأشياء من لدن الإنسان، لا من لدن قوة إلهية. أما الثانية: وهي ذات الهيمنة على العقول أكثر من سابقتها، وهي النظرية التوقيفية، وقد قرر هرقليطس أن الأسماء تدل على مسمياتها بالطبيعة لا بالتواطؤ والاصطلاح، وأن هذه الأسماء قد أعطيت من لدن قوة إلهية لتكون أسماء لمسمياتها. وظلت هاتان النظريتان تتجاذبان الفلسفة اللغوية، فالغرب المسيحي سيطرت عليه التوقيفية، بينما الغرب الحديث انقسم إلى فئة تمثل التواطئية، وأخرى التوقيفية، وأخرى رفضت التواطئية والتوقيفية وأرجأتها إلى

---

[1] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد النجار (مصر: الهيئة المصرية، د.ت)، 34/1.

[2] علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: فواز أحمد (بيروت: دار ابن حزم، 2016)، 86/1.

[3] محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 2001)، 462/39.

[4] سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم (الرياض: دار ابن الجوزي، 2011)، 33.

[5] جرجي زيدان، تاريخ اللغة العربية (مصر: مطبعة الهلال، 1904)، ج.

المستقبل، أما العرب فبين التوقيفية والتواطئية والتوفيق بينهما، فابن فارس وابن جني وابن حزم ذهبوا إلى أنها توقيفية أو توقيفية تواطئية، بالدليل السمعي والبرهاني، أما السمعي، قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة:31]، أي بجميع اللغات: العربية، والفارسية، والسريانية، والعبرية، والرومية، وغيرها. وأما البرهاني، وهو أن الكلام لو كان اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح عليه أقوام قد كملت أذهانهم، وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم.[6] ومن خلال قراءتي لهذه القضية من وجهات النظر السابقة رأيت في مذهب دعاة التوقيف وكأنهم يريدون القول بأن آدم عليه السلام هو رسول اللغة كما أن إدريس عليه السلام هو رسول الحكمة والعلم، وأن أولي العزم هم رسل الإسلام والشرائع السماوية، فيمكن إذن التوسط بين النظريتين باعتبار اللغة من جهة الأنبياء وحي وإلهام، ومن جهة المخاطبين مواضعة واصطلاح.

2.1. تاريخ اللغة العربية

تُعد الجزيرة العربية الطريق الرئيسي الرابط بين الشرق والغرب، والمعبر بين القارات الثلاث: آسيا وأفريقيا وأوروبا، ومنذ الأزمنة القديمة يُعد الحجاز مركز الجزيرة الموطن الأول لآدم عليه السلام، ومن هذا المركز انطلقت ذريته إلى الأقاليم المجاورة، وعلى هذا المعنى العرب أمة أقدم من الأسم الذي عُرفت به، ونشأت في بلادهم دول أمدت العالم بالقوة البشرية، والمنجزات الحضرية، وتفرع منها سائر الأمم من أهل الحضارات: السومرية والأكادية والبابلية والآشورية والكلدانية وتدمر والبتراء والحيرة وغسان وميسان والحضر والرها ومكة وغيرها،[7] كما أمدته بالتوحيد دين الإسلام، والشرائع السماوية الموسوية والعيسوية والمحمدية.[8] إن قدم أمة العرب يدل على أن اللغة العربية يساوق قدمها قدم الأمة التي تكلمت بها، ومن خلال تقسيم فلولوجيٍّ هذا العصر يمكن معرفة ذلك،[9] والمعني هنا هي الطائفة السامية نسبة إلى سام بن نوح، وفي مقدمتها اللغة العربية التي تعد أعلى اللغات شأناً من حيث أنها: غنية الألفاظ، وواسعة النطاق، ودقيقة التعبير وظهر التمدن أولاً في التاريخ بين المتكلمين بها كالبابليين

---

[6] لمزيد من التفاصيل ينظر: ابن جني، الخصائص، 41/1؛ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 29/1؛ مرتضى الحسيني، سليمان ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، 6؛ الوزير جمال الدين القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 7؛ تاج العروس، /12؛ محمد الأنطاكي، دراسات في فقه اللغة (بيروت: دار الشرق العربي، د.ت)، 47.

[7] محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار النفائس، 2009)، 5.

[8] عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013)، 15؛ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014)، 27.

[9] فاللغات عندهم مرتقية، وغير مرتقية، والأخيرة هي اللغات الزنجية التي يتحدث بها قاطنو جنوبي أفريقيا والامريكانية التي يتكلم بها هنود أمريكا والسنغال، والصينية التي ألفاظها إحادية المقطع لا فرق فيها بين الإسم والفعل والحرف، والحامية وهي المصرية القديمة والحبشية والبربرية وقيل أن الحامية هم من نسل حام بن نوح. أما المرتقية، وهي قسمين متصرفة وغير متصرفة، والأخيرة تشمل اللغات الطورانية منها الفروع التركية وهم آخر حدود اوسترليا الشرقية وآسيا الصغرى، ومنها أيضاً اللغات المنغولية والتنقاسية والاوغرانية وغيرها، وهذه اللغات مؤلفة من أصول جامدة لا تقبل التغيير في بنائها مطلقاً، والاشتقاق فيها يقوم بالحاق أدوات في آخر تلك الأصول بدون أدنى تغيير. أما المتصرفة تنقسم إلى طائفتين، الطائفة الآرية أو الارايانية أو الهندية الأوروبية وتسمى اليافثية نسبة إلى يافث بن نوح، فالجنوبية: هي الفارسية والأفغانية والكردية والبخارية والأرمينية والاوستية، والشمالية: وهي اللاتينية وفروعها لغات فرنسا وإيطاليا وإسبانيا والبورتغال وغيرها. جرجي زيدان، الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية (بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، 1886)، 4.

والآشوريين والفينيقيين وغيرهم من الذين سبق ذكرهم قبل قليل، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، الآرامية: وفرعاها السريانية والكلدانية، والآرامية لغة بابل القديمة،[10] وقد غلبت على العبرية والكتب الدينية، وتم ترجمة التوراة والتلمود، وبعض الأسفارة ودنيال إلى الآرامية، فلما كان عصر الميلاد كانت الآرامية هي اللغة التي يتكلمها السيد المسيح، ويخاطب بها تلامذته، وبهذا تكون الآرامية هي عربية تلك الأيام في مواطنها، وهي قريبة جداً من العربية الفصحى لما بينهما من التشابه في الإعراب والحركات وصيغ الأفعال،[11] فالعبرية والعربية والسريانية هي: "ألسن تجمع بينها وجوه كثيرة من الشبه توحي بوحدة الأصل لها جميعاً، وبأنها كانت في غابر الأزمان لساناً واحداً، أو لهجات متعددة للسان واحد".[12] وباعتراف جميع المحققين فإن اللغة العربية هي أشرف اللغات السامية لثلاثة أسباب، أولهما: هي أقدم من تلك اللغات. ثانيهما: أغنى من كل تلك اللغات. وثالثهما: أن معرفتها لازمة لمن أراد يتقن اللغات السامية الأخرى ولا سيما السريانية،[13] وهذا يُزيد من احتمالية أن تكون اللغة العربية هي أصل لغات الساميين والحاميين، خاصة وأن عباس العقاد يشير إلى أن تلك اللغات قد تفرعت عن أصل واحد: "فهذه الأمم كلها تتكلم بفرع من فروع لغة واحدة هي أصل اللغات السامية، ويدل على تلك اللغة اشتراك فروعها في بنية الفعل الثلاثي الذي انفردت به بين لغات العالم بأسره وتشابه الضمائر والحروف".[14] حتى أن هذا التشابه قد فاض على اللغة اليونانية وعدها لغة من اللغات المهاجرة من العربية،"فالأبجدية اليونانية عربية بحروفها وبمعاني تلك الحروف وأشكالها، منسوبة عندهم إلى قدموس الفينيقي وهو في كتاب مؤرخهم الأكبر هيرودوت".[15] فضلاً عن أخبار التاريخ التي تثبت: "أن الحروف اليونانية القديمة كالحروف العربية، وأنهم كانوا يكتبونها من اليمين إلى الشمال كما نكتب العربية اليوم".[16] وسيأتي إثبات ذلك.

2. تاريخ الترجمة

1.2. الترجمة في العصر الجاهلي

قد تبدو الحركة العلمية في هذا العصر شبه معدومة في بعض كتب التاريخ التي ضيقت نطاق النظر في عرب الجاهلية، وطالعت أحوالهم بمنظار الجهل والظلام، والبؤس والشقاء، وسيادة العداوة والبداوة والبغضاء،[17] على العكس من ذلك في القرآن الكريم حيث تبدو الجاهلية فيه أكثر وضوحاً من خلال الآيات التي سجلت طرح المخاطبين العديد من التساؤلات الفلسفية التي كانت عقيمة وشائكة في الفلسفة القديمة، فاستحدث له مصطلح

---

[10] جرجي زيدان، الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية، 4.

[11] عباس محمود العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين (مصر: مكتبة النهضة المصرية، د.ت)، 18.

[12] محمد الأنطاكي، دراسات في فقه اللغة، 66.

[13] إقليميس يوسف داود، اللمعة السهية في نحو اللغة السريانية (الموصل: دير الآباء الدومنيكيين، 1879)، 8.

[14] عباس العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، 11.

[15] العقاد، الثقافة العربية، 5.

[16] العقاد، الثقافة العربية، 33 . 38.

[17] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، المقدمة (مصر: المطبعة البهية، 251 . 283.

(الجاهلية)، للدلالة على: الطيش والسفه والغضب والضلال، وجعلها من مضادات كلمة الإسلام التي تعني: التعقل والتروي والطمأنينة، فهي ليست من الجهل الذي هو ضد العلم وإنما من الجهل الذي هو ضد السلوك المتزن،[18] ومع تطور الدراسات، والتقاء الغرب بالشرق بواسطة التراث الإلكتروني، وتزايد الكشوفات الأثرية بدأت الحقائق تسير بالعصر الجاهلي وملامح الحركة العلمية فيه عكس الاتجاه الذي تتبناه الدراسات التاريخية القديمة فبدأت الآراء تتجه نحو الاعتقاد بأن: "العرب لم يكونوا أهل جهل مطبق، وإنما كانوا أصحاب شعر، وحكمة ودين، كان فيهم بلاغة المنطق، وصحة العقول، وشعور ديني قوي".[19] فضلاً عن تواجد أخوانهم من أركان التمدن القديم من الضالعين بالعلوم الفلسفية والفلكية بينهم، ويمكن القول بأن حركة الترجمة في هذا العصر كانت تسير وفق مقتضيات دينية وعلمية، أما المقتضيات الدينية: فقد قامت اليهودية والنصرانية في العصر الجاهلي بتشكيل حركات فلسفية تعمل على قراءة النصوص بالفلسفة الخالصة لحمل الجماهير على اعتناق الديانة التي تظهر على الأخرى حسب المعايير الفلسفية التي يحتملها الخطاب، ويعد فيلون الإسكندري الممثل الأكبر للحركة الفلسفية اليهودية، وتتناول هذه الحركة فلسفة نصوص التوراة، وأقوال الأنبياء، وصفات الله تعالى، وكذلك كليمنت الإسكندري برز كممثل لحركة الفلسفة المسيحية في ذلك العصر، وتتناول هذه الحركة المسائل الجوهرية كالألوهية وخلق العالم وحرية الإنسان ونفي التجسيم وطبائع الأشياء وغير ذلك،[20] ومن هذا المنطلق بادر العرب إلى ترجمة الإنجيل، يقول كارل بروكلمان: "أن أول ترجمات قديمة للإنجيل قد ترجع إلى زمن الجاهلية".[21] وبلا شك أن يكون العرب الذين اعتنقوا النصرانية قد دفعهم تدينهم إلى التوسع في معرفة أمور دينهم من جهة، ومعرفة الجدل الفلسفي الدائر والمحتدم بين الدياناتين والفرق المسيحية ذاتها من جهة أخرى، إضافة إلى أن وفود العرب كانت تتردد إلى بلاط كسرى، واتصالهم الدائم بالغساسنة المتصلين بالروم، والحيرة المتصلة بالفرس كل ذلك يقتضي ضرورة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، ومن اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية.[22] وأما المقتضيات العلمية: فإن مكانة السريان في العلم والدين والفلسفة والترجمة قد مكنتها من قيادة المسيحية وتمثيلها على المستويين الديني والعلمي خير تمثيل، وقد دفعت هذه المكانة العرب والغرب إلى جعل السريانية اللغة الأم في المراكز الدينية، والمدارس الفكرية، والأديرة الشهيرة المنتشرة في بلادهم،[23] وقام السريان بدورهم تعليم العرب اللغة السريانية عن طريق الكنائس، وتعليمهم مضامين الكتاب المقدس، وترجمة الفلسفة اليونانية، بل وتعليم العرب اللغة اليونانية في

---

[18] جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)، 301/1؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق (عمان: دار النفائس، 2012)، 196.

[19] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، 1989)، 30 . 36.

[20] رواد محمد محمود، الضوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم (تركيا: مجلة جامعة بولو عزت بايسال، 11/1, 2023)، 192.

[21] كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار (مصر: دار المعارف، 1974)، 90/4.

[22] أحمد أمين، فجر الإسلام (مصر: مطبعة الاعتماد، د.ت)، 27/1؛ عمر عبد الله عبد الرحمن فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب (بيروت: مكتبة ميمنة، 1947)، 96.

[23] إقليميس يوسف، اللمعة الشهية، 15؛ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: أبو ريدة (بيروت: دار النهضة، د.ت)، 34.

بعض الأحيان،[24] وذلك لعدة أسباب، **الأول**: اختصاصم الدقيق بالترجمة، ومعرفتهم الجيدة باللغة اليونانية، وفلسفة اليونان بل وأن تأليفهم وخطبهم ودروسهم أحياناً تكون باللغة اليونانية.[25] **الثاني**: أن أبحاث السريان الفلسفية ترتكز على جهتين في فلسفة أرسطو، وهما: المنطق والأخلاق، فنتج عن تلك الجهود ظهور المذاهب الدينية المختلفة بين العرب خصوصاً بعد قيامهم ترجمة قواعد اللغة من نحو وصرف إلى اللغة العربية من علوم اليونان في المنطق، وبيان أوجه الشبه الكبيرة بين العربية واليونانية من خلال تقسيم الكلمة إلى إسم وفعل وحرف،[26] والذي يعتقد أنه تقسيم استنسخ من العربية، يقول أرسطو:"إن كل شيء مخلوق لا بد أن يكون في زمان ومكان معينين يكونان بمثابة ظرف له، ولذلك سمي المفعول فيه ظرفاً، كذلك قوله: إن الكلام هو تركيب كلمات تفيد معنى، وهو الذي نعرفه بالعربية الآن، كذلك لديهم أن الصرف هو تحويل حرف في آخر الكلمة إلى حرف آخر، فأخذ السريان كل ذلك وهذبوه ثم نقل إلى اللغة العربية".[27] وهذا التقارب بين اللغتين يجعل تعلم العرب اللغة اليونانية في غاية السهولة، بل وأن هذا التقارب يدل على أن هجرة اللغة العربية إلى اليونان كان لأجل تأصيل اليونانية على العربية من منطلق التقارب الكبير في الدلالات اللفظية والمعنوية والحرفية، وهذا يقتضي بلا شك سهولة ترجمة تراث اليونان إلى العربية بدون تحريف أو تغيير.[28] **الثالث**: أظهرت حركة السريان العلمية نشاطاً كبيراً على كافة الأصعدة في الدين والفلسفة، وترجمة الكتب المقدسة، وترجمة التراث اليوناني وكأنها كانت تسير بالوعي نحو جاهزية عليا لاستقبال أمر عظيم سيتحدى كل تلك القوى، فأنشأوا لنجاح حركتهم وبسط نفوذها نحو خمسين مدرسة أشهرها الرها ونصيبين، وكانت تلك المدارس عبارة عن مراكز لنشر العلوم، وترجمتها من اللغات الأجنبية تارة إلى السريانية وتارة إلى اللغة العربية، وتارة أخرى إلى اللغتين معاً،[29] فترجموا (المنطق)، و(مقولات أرسطو لفرفوريوس)، و(كتاب النفس)، في أواسط القرن الخامس للميلاد، ومن المترجمين سرجيس الرأس عيني أو الرسعني،[30] وفي أوائل القرن السابع للميلاد أنشأ السريان مدرسة (قنسرين)، على الفرات لتعليم العلوم الفلسفية باللغة اليونانية، وأنجبت عدداً كبيراً من كبار العلم والترجمة، ومنهم الأسقف (سويرس)، الذي ترجم بعض آثار العلوم الرياضية واللاهوتية، ومن بعده تلميذه (جورجيوس)، أسقف العرب قبيلتي تغلب وبكر الذي ترجم بعض كتب أرسطو، كما ترجم آخرين منهم بعض كتب أفلاطون وفيثاغورس،[31] وساهمت هذه الحركة إجمالاً في

---

[24] رابطة الكتاب المسيحيين في الشرق، ضحى المسيحية (بيروت: المطبعة الأمريكانية، 1957)، 29.

[25] علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف (مصر: مكتبة الشرق، 1983)، 69؛ رابطة الكتاب المسيحية، ضحى المسيحية، 27؛ جودة محمود الطحلاوي، تاريخ اللغات السامية (مصر: مطبعة الطلبة، 1932)، 97.

[26] جودة الطحلاوي، تاريخ اللغات السامية، 97.

[27] جودة الطحلاوي، تاريخ اللغات السامية، 100.

[28] عباس العقاد، الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان، 19 . 76؛ إقليميس يوسف، اللمعة الشهية، 24 . 48.

[29] جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية (مصر: دار الهلال، د.ت)، 28/2.

[30] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، 34؛ جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 28/2.

[31] جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 28/2.

تصاعد الوعي الثقافي بتلك العلوم في الأديرة العربية، وتمكنوا من النفوذ إلى حياتهم الفكرية، فاستحدثوا لأنفسهم أفكاراً جديدة دونها الشعراء الجاهليين في قصائدهم كشعر عدي بن زيد وغيره الكثير من الشعراء.[32]

2.2. الترجمة في القرن الأول الهجري

ظهر الإسلام في شبه جزيرة العرب مختاراً اللغة العربية من بين اللغات لتمثيله في العالمين العربي والغربي بلا تحديد تأكيداً منه على فاعلية هذه اللغة، ورشاقتها، ومرونتها، وقابلية احتوائها لمختلف العلوم التي كانت شائعة قبل مجيئه آنذاك، والتعبير عن دعوته بشكل عام بمبادئها وتفسيراتها وتشريعاتها حاضرة وقادرة على أداء ذلك كله دون عجز أو تقصير،[33] وهذا الاختيار هو بمثابة الإعلان عن سلطان اللغة العربية، وظهورها على كل اللغات، وبداية انحسار دور اللغات الأخرى، وفي مقدمتها السريانية اللغة التي مثلت الدين، وقادت الفلسفة شوطاً طويلاً،[34] ومع ظهور وانتشاره الإسلام أخذت هذه اللغة التي كانت اللغة السائدة في التأليف والتراجم الدقيقة التي لا تعد ولا تحصى لأمهات المؤلفات اليونانية القيمة بالانحناء شيئاً فشيئاً من ألسنة عامة البلاد التي انتشر فيها الإسلام حتى أنه مع مرور الزمان لم يبق قوم يتكلم بها إلا بعض الفئات،[35] ومع الترحيب الذي أظهرته المسيحية للإسلام في شبه الجزيرة العربية، قام السريان بدورهم في خدمة الإسلام عن طريق الحركة العلمية وترجمة التراث الأجنبي لأسباب، **الأول:** ظهور الإسلام مطالباً جميع المخاطبين الالتحاق به، ومع تزايد أعداد الداخلين فيه أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية لأهل العلم والعوام فدفع هذا التحول السريع الآباء إلى ترجمة التراث الذي بين أيديهم من اليونانية والسريانية إلى العربية، خلال القرنيين الأولين للإسلام، وهذه البداية هي النقطة المركزية لبداية الترجمة في الإسلام، وليس كما تدعي الدراسات التاريخية بدايتها في العصر العباسي. **الثاني:** أن السريان قد قاموا بترجمة الكتب المقدسة، وكتب فلسفة العقائد إلى العربية منذ الجاهلية، ولا شك أن الإسلام قد ظهر وما زالت تلك الترجمات والكتب بين أيديهم، خصوصاً وأن موضوعات العقائد بين المسيحية والإسلام متقاربة فيما بينها، مثل: الإيمان بالله الواحد، والبعث والنشور، والحياة الأبدية، والجنة والجحيم وغيرها، وهذا يدفع بعجلة الترجمة إلى الأمام لأن الإسلام مسؤول بشكل مباشر عن التحول بعقيدة الاتباع في هذه العناوين الرئيسية من الفلسفة المسيحية إلى الفلسفة الإسلامية وإلا ستبقى تلك العناوين مرهونة بانتظار من ينبغ في الفلسفة، وهذا الموقف ضعيف لا يدعمه القرآن الذي طالب منذ أول نزوله بالعقلنة، بمعنى أن البيئة فيها عناصر متسلحة بالفلسفة جاهزة للتعبير عن تلك المسائل بما يتوافق مع المقاصد القرآنية وهكذا يتحقق الغرض المقصود من

---

[32] الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، 75؛ سمير عبده، السريان قديماً وحديثاً (عمان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، 1997)، 60.

[33] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت: دار الفارابي، 2008)، 223/1.

[34] مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني (مصر: مطبعة المقتطف والمقطم، 1949)، 13.

[35] إقليميس يوسف، اللمعة الشهية، 13؛ مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، 14.

الرسالة.[36] **الثالث:** وهذا السبب مرتبط بالذي قبله، وهو أنه لما نزل القرآن يعول على العقل في مسار الرسالة أظهر الرسول صلى الله عليه وسلم في توجيه أصحابه وحثهم على: "تعلم العبرية والسريانية ليدون بها رسائله".[37] أي استعمال تلك اللغات لأغراض الترجمة، وليس للتدوين فحسب؛ بل وقد أمر بها كما أمر زيد بن ثابت تعلم لسانهم ولغتهم،[38] وهذا الأمر عام وليس خاص بزيد، خصوصاً بعد إرساله البعثات الدعوية والتعليمية إلى الأمصار طلب من أصحابه أن يتعلموا لغة غير اللغة العربية لحاجتها الضرورية في الإفهام والتفهيم،[39] وهذا لا يعني جهل العرب بالسريانية فقد كانت لغة الكثير من القبائل إلى جانب لغتهم العربية،[40] وإنما يتوجب على رئيس الحملة الدينية معرفة لغة القوم المرسل إليهم بصفته المخول من الرسول بتمثيل الإسلام أمامهم، فبين الصحابة والتابعين أناس أصحاب علم وكتابة وقراءة، وجماعة منهم كانت على حظ عظيم من الحكمة والعلم بأخبار اليهود ورهبان النصارى قبل مجيء الإسلام،[41] كما تربط الخلفاء علاقة جيدة بالسريان وكانوا يقدرونهم ويثقون بهم ويحترمونهم ويوفرون لهم الأمان مثلما فعل ذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع الفيلسوف النصراني البطريق يحيى النحوي الذي كان عالماً باللغة اليونانية والسريانية والعربية وله دور كبير في نقل العلم المسيحي والفلسفة اليونانية إلى الإسلام، وكان عامل أميرالمؤمنين قد اعترضه وتسبب في إزعاجه وعمد إلى تخريب ديره، فكتب يحيى قصته إلى الإمام علي فكتب له أمراً بالأمان، واستطاع يحيى بواسطة جهوده العلمية ومناظراته الفلسفية أن يُطلع المسلمين، ويبصر أذهانهم بطبيعة الفكر والفلسفة اليونانية، ومن تقدير الخلفاء لهم أيضاً أنهم اختاروا منصور بن يوحنا السرياني وزيراً للمالية،[42] وهذا يعني أن السريان أصحاب الرتب العلمية والقيادية كانوا يشاركون الخلفاء في إدارة الدولة، وفي تعزيز الحركة العلمية بالفلسفة والترجمة. ففي سنة (643م)، ترجم العلماء العرب من بني طي وتنوخ وعاقولا (الكوفة)، الإنجيل المقدس إلى العربية بأمر البطريرك القديس يوحنا الثاني استجابة لرغبة عمير بن سعد بن أبي وقاص الأنصاري أمير الجزيرة، وما يدل على نشاط هذه الحركة أن الكنيسة السريانية الأنطاكية كانت ذات شأن كبير في العلوم اللاهوتية والموسيقية والفلسفية والطبية واللغوية والتاريخية والرياضية والفلكية، وكانت كوادر مدارسها من جهابذة العلماء، واستعان العرب الفاتحين بالكثير من أساتذة تلك المدارس في نقل الكثير من الكتب اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، وكانت تلك الترجمات مصدراً للمختصين بهذا الشأن من العرب وللفلاسفة من بعدهم.[43] واصل السريان جهودهم في الترجمة وتعليم الفلسفة والعلوم إلى ما بعد الفتح العربي، وكان يعقوب الرهاوي أحد أبرز المختصين بالفلسفة والترجمة في هذه الفترة، فترجم كتب اليونان في الإلهيات، وكان

---

[36] مراد كامل، تاريخ الأدب السرياني، 15؛ أوكين بولس منوفر برصوم، السريان في القامشلي (الولايات المتحدة: سنتر الفولس، 1982)، 15؛ الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، 71؛ سمير عبده، السريان قديماً وحديثاً، 38 . 41.

[37] أحمد أمين، فجر الإسلام، 163 . 186.

[38] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 53/1.

[39] أحمد أمين، فجر الإسلام، 163.

[40] البطريرك زكا الأول عيواص، نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية السريانية (دمشق: مطبعة الكتاب العربي، 1995)، 5.

[41] جواد علي، تاريخ العرب في الإسلام (لبنان: دار الحداثة، د.ت)، 17.

[42] البطريرك زكا الأول، نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية، 19؛ الشحات السيد زغلول، السريان والحضارة الإسلامية، 143.

[43] مار اغناطيوس يعقوب الثالث، الكنيسة السريانية الأنطاكية الأرثذوكسية (هولندا: دير مار أفرام السرياني، 1985)، 7 . 9.

قد استُفتي في جواز أن يدرس للقساوسة النصرانيين هذه العلوم لأبناء المسلمين فأفتى بجواز ذلك، وهذا يدل على شغف المسلمين تعليم أبنائهم الفلسفة في وقت مبكر، ورغبتهم في تحصيلها.[44]

3.2. الترجمة في العصر الأموي

وهي الفترة الزمنية التي حكم بها أمراء بني أمية منذ بيعة معاوية سنة (41هـ)، وحتى زوالها على يد العباسيون سنة (132هـ)،[45] ويكاد تاريخ الترجمة في هذا العصر يكون موجزاً لأن الأمويين لم يعطوا اهتماماً واسعاً لحركة تعليم الفلسفة وترجمة آثارها، بينما ركزوا اهتمامهم على الحركة الأدبية ففتحوا أبوابهم للشعراء والخطباء، واحتضنوهم ووفروا لهم الأموال، وعينوا القصاص في المساجد، ولم يقدموا شيئاً من ذلك لا للعلماء ولا الفلاسفة، وهذا يعني أنهم قدموا القصص والشعر والخطابة على العلوم الأجنبية والترجمة والفلسفة،[46] وقد سادت هذه الفكرة كتب التاريخ، فابن النديم اقتصر حركة الترجمة في هذا العصر على خالد بن يزيد بن معاوية ويسمى حكيم آل مروان، يقول:"خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مصر، وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي".[47] فأمرهم بترجمة (الأورجانون)، مجموعة كتب أرسطو المنطقية، وكتب النجوم والطب والكيمياء من اليونانية إلى العربية، والغريب أن ابن النديم يعتبر هذا النقل هو الأول من نوعه في الإسلام،[48] وليس هو الأول على الإطلاق لأن حركة الترجمة أقدم من ذلك بكثير، وكذلك اقتصر القفطي وغيره من المؤرخين أعمال الترجمة في هذا العصر على الحركة التي قام بها الخليفة عمر بن عبد العزيز بتكليف الطبيب البصري ماسرجويه بترجمة كتاب (أهرن القس)، في الطب،[49] وكانت الحاجة قد دعت إليه فأجاز الخليفة ترجمة الكتب الطبية إلى العربية، وهذا يعني أن الترجمة في هذا العصر ركزت على كتب الطب والنجوم والصنعة، وقلما تناولت كتب المنطق والفلسفة،[50] ولذلك يقول أحمد أمين (1954م)،"إذا عدونا هذين خالداً وعمر لم نجد كبير أثر للأمويين في تشجيع الحركة الفلسفية والدينية والتاريخية كالذي نجده للعباسيين".[51] رغم أن التفرق والجدل في العقائد كان قد شاع في وقت مبكر مع احتكاك المسلمين بالمتفلسفين من أهل الديانات الأخرى.[52]

---

[44] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، 35.

[45] جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 203/1.

[46] أحمد أمين، فجر الإسلام، 183.

[47] أبو الفرج ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 303.

[48] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، 41؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، 184؛ محمد صالح محمد السيد، مدخل إلى علم الكلام (القاهرة: دار قباء، 2001)، 124.

[49] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، 242.

[50] أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تحقيق: ألبير نصري (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1968)، 53.

[51] أحمد أمين، فجر الإسلام، 184.

[52] فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة: جورج حداد (بيروت: دار الثقافة، د.ت)، 114/2.

4.2. الترجمة في العصر العباسي

فتح الخلفاء العباسيين أبواب عاصمتهم بغداد أمام العلماء ووفروا لهم الدعم بصرف النظر عن مللهم وعقائدهم، فتقاطر إليها المتمرسين الذي كانوا في مراكز العلم القديمة من جنديسابور وحران ونصيبين وغيرها،[53] فاجتمع فيها العربي والفارسي والرومي والنبطي والتركي والصقلبي والهندي والبربري والزنجي، أي المسلم واليهودي والنصراني والصابئي والسامري والمجوسي والبوذي وغيرهم،[54] وملامح هذه السياسة أنها تهدف لأمرين، الأول: تحويل العاصمة بغداد إلى مركز علمي عالمي عن طريق تحشيدها بالعلماء والمترجمين، وصرف المبالغ الطائلة لعملية ترجمة الكتب الأجنبية في العلوم الطبية والفلكية والأدبية والفلسفية.[55] الثاني: جعل المادة اللازمة للأبحاث الفلسفية والعلمية في متناول يد الطالب الناطق بالضاد. ويمكن تقسيم الترجمة في هذا العصر إلى ثلاثة مراحل، **المرحلة الأولى**: وتبدأ من عصر أبي جعفر المنصور (158هـ)، سنة (136هـ)، وتنتهي بعصر هارون الرشيد سنة (193هـ)، أي من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد، وبناءً على أوامر المنصور ترجمت الكثير من الكتب اليونانية والسريانية والفارسية إلى العربية.[56] وأشهر من ترجم في هذه الفترة، هم: يوحنا البطريق (180هـ)، وعبد الله بن المقفع (142هـ)، ويوحنا بن ماسويه (243هـ)، وطبيب المنصور جورجيس بن بختيشوع السرياني، فترجموا كتب المنطق لأرسطاطاليس، والمجسطي لبطليموس، والأرثماطيقي وأوقليدس،[57] أما يوحنا فقد ترجم (أقليدس في الهندسة)، (وطيماوس) لأفلاطون، وقد عرف العرب (طيماوس الروحاني)، و(طيماوس الطبيعي)، الأول: يتكلم عن الناحية الروحية، والثاني: يتكلم عن تنظيم الطبيعة أو العالم المحسوس.[58] أما ابن المقفع فقيل إنه أول من ترجم المنطق إلى العربية، فترجم كتب أرسطو الثلاثة: (قاطيغوراس)، و(باري أرميناس)، و(أنالوطيقا)، والمدخل إلى المنطق المعروف بـ(إيساغوجي)، وقد دعت الحاجة إلى ترجمة هذه الكتاب لكي يتمكن المسلمون من مواجهة فلسفة خصومهم بالفلسفة،[59] فتأثرت بها الفرق الإسلامية، وطورت منها مباني فلسفية لم تعرفها الفلسفة من قبل،[60] وعندما تولى المهدي (169هـ)، الخلافة سنة (158هـ)، ظهر في عهده الزنادقة فوجه المتكلمين التصدي لهم بالبحث والتأليف فانشغل بهذه الحركة عن مواصلة ما ابتدأ به المنصور، وأتى من بعده الهادي (170هـ)، وكانت أيامه معدودة، ولم يسجل التاريخ عن أيامه شيئاً من تلك الحركات، فلما تولى الرشيد (193هـ)، الخلافة سنة (170هـ)، توجه الاهتمام مرة أخرى إلى العلوم القديمة بعدما قدم الكثير من الأطباء والعلماء السريان والفرس

---

[53] سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1996)، 88.

[54] جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، 18/2.

[55] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 110/1.

[56] دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: إسماعيل البيطار (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، 93 . 95.

[57] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، 107؛ شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 111/1؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)، 152/3؛ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (مصر: دار المعرفة الجامعية، 2000)، 75.

[58] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 75.

[59] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته (القاهرة: دار الثقافة، د.ت)، 23.

[60] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 75.

والهنود إلى بغداد، فأخذوا يتعلمون العربية ويباحثون العرب بتلك العلوم،[61] وشكلت هذه الحركة لدى هارون الرشيد دافعاً لإنشاء بيت الحكمة سنة (215هـ)، كأكاديمية يجتمع فيها العلماء والمترجمين،[62] فوظف فيه طائفة كبيرة من المترجمين، واستورد الكتب له من بلاد الروم، وعين ماسويه والد يوحنا بصفة مسؤول على أعمال الترجمة، وكان يوحنا يجيد اليونانية وهو استاذ حنين بن إسحاق وهما من أشهر المترجمين في العصر العباسي، فترجموا (البرهان)، و(البصيرة)، وعدداً من كتب الطب التي غنمها الخليفة في بعض غزواته على آسيا الصغرى، كما شملت الترجمة كتب الهندسة والرياضة والفلك،[63] فكانت تلك الجهود منطلقاً حقيقياً في ثورة العلوم. **المرحلة الثانية:** وتبدأ من عصر المأمون (218هـ)، سنة (198هـ)، وتنتهي سنة (300هـ)،[64] وانطلق المأمون بحركة الترجمة نحو آفاق أوسع مما كانت عليه في السابق، إذ حول بيت الحكمة إلى معهداً علمياً كبيراً،[65] وعين يوحنا البطريق رئيساً لديوان الترجمة، وقرب إليه سهل بن سابور وابنه سابور بن سهل وهما فيلسوفين نصرانيين،"وكان المأمون معجباً للغاية بحنين بن إسحاق فاختاره لتقليد رئاسة بيت الحكمة، وجعل بين يديه كتاباً نحارير يترجمون ذخائر العلم اليوناني".[66] وقد حصل المأمون على تلك الذخائر أثناء غزواته على الروم، فعندما انتصر عليهم وعلم بأمر خزانة كتبهم الفلسفية اغتنم الفرصة في أن تكون الخزانة له كشرط من شروط الصلح، وقد ظن (ثيوفيلوس)، ملك الروم أن هذا الشرط كسباً له بينما المأمون عده نعمة كبرى،[67] فأرسلوا إليه ما لديهم من كتب أفلاطون وأرسطو وسقراط وغيرهم من الفلاسفة، فترجمت أمهات الكتب اليونانية في مختلف الاتجاهات، وأعيدت ترجمة (المجسطي) لبطليموس، و(الحكم الذهبية) لفيثاغورس، وكتب أخرى لأبقراط وجالينوس، ومحاورات (طيماوس)، و(السياسة المدنية)، و(النواميس) لأفلاطون، و(المقولات) لأرسطو.[68] واختار لترجمتها من المترجمين: قسطا بن لوقا البعلبكي (239هـ)، وثابت بن قرة (288هـ)، وإسحاق بن حنين (298هـ)، وسنان بن ثابت بن قرة (321هـ)، والحجاج بن يوسف بن مطر الكوفي، وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي (220هـ)، وحبيش بن الأعسم (301هـ)،[69] وجبرائيل الذي خلف والده جورجيس كطبيب للخلفاء، ولديه مقدمة في المنطق، ورسالة للمأمون في الأغذية والأشربة، وكتاباً في الطب أسسه على ديسقورس وجالينوس وبولس الأجنبي، ورسالة في العطور،[70]

---

[61] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 154/3.

[62] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 77؛ محمود محمد عيد نفيسة، أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام (دمشق: دار النور، 2010)، 63.

[63] فيليب حتي، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، 176/2؛ أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 77.

[64] موفق الدين ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (القاهرة: دار المعارف، 1996)، 41؛ أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، 78.

[65] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 113/1.

[66] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 37.

[67] عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، 97.

[68] عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة (مصر: دار المعرفة الجامعية، 1998)، 25.

[69] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 113/1؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن، 159/3؛ سعيد عبد الفتاح، تاريخ الحضارة الإسلامية، 89.

[70] دي لاسي أوليري، الفكر العربي، 97.

وكانت أعمال هذه الحركة تسير تحت إشراف المأمون"فكلفهم إحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما يمكن، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم في تعليمها".[71] المرحلة الثالثة: وتبدأ من سنة (300هـ)، وتنتهي منتصف القرن الرابع الهجري سنة (350هـ)،[72] وترجم في هذه المرحلة أيضاً بعض الكتب من اليونانية والسريانية إلى العربية،[73] ومن أشهر مترجميها: متي بن يونس (328هـ)، وسنان بن ثابت بن قرة، ويحيى بن عدي (364هـ)، وابن زرعة (398هـ)، وكانت كتب أرسطو المنطقية والطبيعية في مقدمة ما ترجموه وفسروه،[74] وكان لمتي بن يونس"مدرسة للترجمة في بغداد في خلافة الراضي سنة (320هـ)، وقد ترجم من كتب أرسطو مايلي: تفسير (تامسطيوس)، على المقالات الثلاث الأواخر للتحليلات الأولى، و(البرهان)، و(سوفسطيقا)، و(الشعر)، و(الكون والفساد)، كما نسب إليه ترجمة بعض أجزاء ميتافيزيقا أرسطو (مقالة اللام)،[75] وبهذا تكون صورة الترجمة في التاريخ قد عبرت عن حقيقة النشاط الإنساني الذي تخطى جميع حواجز الجغرافيا بحثاً عن التفاعل المشترك، وتقديم العلم في خدمة التوحيد والعدل، والتوصل إلى ما ينفع في معرفة حقائق الوجود والإنسان والعلاقة بينهما.

3. حركة المتكلمين والتحولات التي أحدثتها العربية في ضوء تفسيراتهم الفلسفية

أظهرت الحركة العلمية في العصر العباسي مدى اهتمام الخلفاء بالعلم وإجلالهم للعلماء، وبدى هذا الأثر واضحاً منذ الخليفة الأول أبو جعفر المنصور الذي دفعته معرفته الجيدة بالفلسفة حب أهلها وتقريبهم إلى دار الخلافة، فانتقل ذلك الحب من الجد إلى الأحفاد، فلما تسلم المأمون الخلافة أقبل على طلب العلم من مواضعه،[76] وتمم ما بدأه جده بترجمة ما استطاع الوصول إليه من كتب الفلسفة، حتى أن شخصية المنصور في التاريخ تساوي شخصية المأمون، وذلك أن المنصور:"في العلوم رحب الصدر، يتسع صدره للمعتزلة وتعاليمهم، فقرب إليه أحد زعمائهم عمرو بن عبيد"،[77] وهذا يشير إلى أن علاقة الخلفاء بالمعتزلة هي علاقة تلمذة وتعلم وليست مجرد علاقة إجلال للعالم، فالمأمون منذ صباه كان متصلاً بشيوخ الاعتزال، وتتلمذ على يحيى بن المبارك (384هـ)، وكان من كبار شيوخ المعتزلة، وتربطه علاقة جيدة بثمامة بن أشرس، وهذا يفسر كيف أقبل المأمون على الترجمة وكتب الفلسفة بنزعة عقلية مبكرة،[78] أسست فيه فطنة عالية، وسعة علم جعلته شديد الميل إلى القياس العقلي، ومطالع جيد لكتب القدماء، فازداد رغبة في القياس والرجوع إلى أحكام العقل، وتمسك بمذهب

---

[71] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 78.

[72] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 41؛ أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 84.

[73] عباس محمد، الصلة بين علم الكلام والفلسفة، 29.

[74] توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة كتب ثقافية شهرية (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1985)، 78.

[75] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 85.

[76] موفق الدين أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 35.

[77] أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012)، 413.

[78] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 79.

الاعتزال وقرب إليه أشياخه كأبي هذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام.[79] وعلى هذا النحو تطور التفسير العقلي للنصوص الدينية، وكان ذلك من تجليات العقل العربي في العصر العباسي الأول بصفته عقلاً متفلسفاً بالمعنى التقني لا من حيث فهمه بعلوم الأوائل فحسب؛ بل من حيث إسهاماته وإضافاته الجديدة،[80] وتوليده المصطلحات والمفاهيم بالإمكانات التي وفرتها له اللغة العربية، فدونت في هذا العصر العلوم النقلية والعقلية ومن بينها الفلسفة والمنطق، واستمر نشاط الحركة بفضل رعاية المأمون لها فأصبحت بغداد عاصمة للترجمة والمترجمين، وحققت الترجمة أقصى غايات العاملين والمشرفين على أعمالها بتقديم كافة الذخائر الأجنبية باللغة العربية وجعلها في متناول العلماء وطلبة العلم، واستمرت هذه الحركة إلى ما بعد المأمون، فحين تولى المعتصم (227هـ)، زمام الخلافة سار على مذهب أخيه في الاعتزال، وقدم الرعاية لحركة العلم والعلماء، ولما أفضت الخلافة إلى أخيه الواثق (233هـ)، تشبه بأخيه المأمون، فعقد المجالس العلمية وتباحث مع الفقهاء والمتكلمين في أنواع العلوم، وعقب وفاته خلفه أخوه جعفر المتوكل (247هـ)، ولكنه سار على غير نهج السابقين فأهلك جماعة من العلماء، وعادى العلم وأهله، وخصوصاً من لهم شأن في الفلسفة.[81] إذن الحركة العلمية في العصر العباسي هي حركة امتداد للترجمة منذ انطلاقها في التاريخ على نحو متطور وفعال، قدم العباسيون لرعايتها ونجاحها الدعم المادي والمعنوي على كافة الأصعدة كما تقدم كإحضار الكتب والمترجمين من البلدان الأخرى، وتمويل مشروع الترجمة، وتخصيص رواتب للمترجمين، واستقبال الوفود العلمية من مختلف البلدان، وتحويل دور الخلافة إلى مسرح للمؤتمرات والندوات العلمية وغير ذلك من أجل صعيد أهم، وهو: هو جعل المادة العلمية في متناول المتكلمين لإثبات حضورهم الفعال في التاريخ، والانتقال بالتفسير إلى مرحلة جديدة،[82] فقد ساهم المتكلمون فعلاً في تطور التفسير العقلي ووصلوا به إلى التفسير الفلسفي الخالص نتيجة تأثرهم بالفلسفة اليونانية، وانتاجهم لفلسفة خاصة تعد في مصاف الفلسفات الأخرى، فحاز المتكلمون بهذه الانتقالة صفة الفلاسفة، إذ هم لا يقلون شأناً عن الفلاسفة اللاحقين، والذي يؤكد ذلك هو وصفهم في الكتب الفلسفية والكلامية بـ(الفلاسفة)، فالعلاف مثلاً عُرف بـ"فيلسوف المعتزلة الذي استطاع أن يعرض آراءه الفلسفية من خلال النظرية الاعتزالية، وفلسفته قد تنحني قليلاً باتجاه النظريات الفلسفية، والنظام كذلك يُعد أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي".[83] وهو: "أول من مثل الأفكار اليونانية تمثيلاً واضحاً، وأن موقفه من الإسلام شبيه بموقف الكندي أو الفارابي أو ابن سينا".[84] ومن هذا المنطلق تُعد التفسيرات الفلسفية التي قام بها المتكلمون حلقة وصل بين الفلسفة اليونانية والفلاسفة العرب الذين دخلوا ميدان التفلسف دون عناء كبير للأسباب الآتية، **أولاً**: قرب المتكلمين من المترجمين ومحاولة الفهم منهم لأن المترجم الذي

---

[79] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 155/3.

[80] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 117/1.

[81] جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 184/3.

[82] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 105/1؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن، 154/3؛ عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلىالعرب، 97؛ سعيد عبد الفتاح، تاريخ الحضارة الإسلامية، 88.

[83] أحمد علي زهرة، الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج (دمشق: نينوى للنشر،2004)، 141 . 149.

[84] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، د.ت)، 66 . 68.

يستطيع ترجمة النصوص من السهل عليه شرح معانيها لإلمامه باللفظ والمعنى الأجنبي على حد سواء. **ثانياً**: مناظرتهم العلماء من الجنسيات الأخرى الذين حضروا إلى بغداد وشاركوا في إثراء الحركة العلمية في ذلك العصر. **ثالثاً**: استعانتهم بجميع العلوم من إلهيات وطبيعيات وطب وفلك ورياضيات في مقارعة حجج التيارات المجوسية والثنوية والغنوصية والاستفادة منها في تقديم تفسيرات أكثر شمولية.[85] **رابعاً**: قراءتهم النصوص الفلسفية قراءة تفسيرية وتأويلية، فعملوا على تفسير المعقد الغامض منها وبيان معانيه، وتأويلهم الذي لا يتلائم مع المقاصد القرآنية، وهذه هي فلسفتهم الخاصة التي قدموها مقابل الفلسفة التي درسوها، فهذه الأسباب تدل على أن حركة المتكلمين هي بمثابة الفتح المبين على من أتى بعدهم من الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد.[86]

1.3. التفسير الفلسفي عند أبي الهذيل العلاف

أبو الهذيل، هو: محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العلاف،[87] ولد في البصرة سنة (135هـ)، ونشأ في مدرسة المعتزلة بالبصرة،[88] تلقى تعليمه فيها عن شيوخ الاعتزال، مثل: بشر بن سعيد، وأبي عثمان الزعفراني صاحبي واصل بن عطاء، ألف ألفاً ومائتي كتاب يرد فيها على المخالفين،[89] فحاز بجهوده لقب شيخ الاعتزال الأكبر،[90] ولقب المكافح الأعظم عن الإسلام لمساهمته في تقويض أفكار التيارات المجوسية والثنوية والغنوصية حتى أسلم الكثير من أهلها،[91] انتقل العلاف من البصرة إلى بغداد سنة (203هـ)، وشارك في الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة في العصر العباسي،[92] وأفاد منها بشكل كبير،[93] من طريقين، طريق: اختلاطه بالتيارات الفكرية، والأمم الأجنبية بصفته رجل دين متكلم ومدافع عن الحقائق الدينية متسلحاً بالوسائل الفلسفية، وهذا قبل قدومه إلى بغداد. وطريق: الكتب التي ترجمت إلى العربية، ومجالسته المترجمين، فمجالس المأمون كانت محاطة بتراجم الفلسفة تسودها أجواء الجدل والمناظرة.[94] فدعى المأمون العلاف إلى قصره في بغداد سنة (204)، ودعى النظام أيضاً حتى يجادلا أنصارها وأعداءها،[95] ولكن العلاف كان أمضى سلاحاً بالتفلسف من النظام، بل وأدهش النظام الذي كان يظن أنه مُلماً بدقائق الفكر اليوناني فلما ناقشه في الفلسفة

---

[85] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، 39؛ جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، 156/3.

[86] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 340.

[87] عبد الستار عز الدين الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الإنعزالية دراسة فلسفية (القاهرة: دار الخلود للتراث، 2006)، 61.

[88] أحمد علي، الكلام والفلسفة عند المعتزلة، 133؛ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 444/1.

[89] أبي الحسن الملطي، التنبيه (بيروت: المعهد الألماني للأبحاث، 2009)، 31.

[90] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 67.

[91] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 445/1.

[92] عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الإنعزالية، 62.

[93] علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 444/1.

[94] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، 39/1؛ علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف (مصر: مطبعة حجازي، 1949)، 31؛ طلعت الأخرس، أبو الهذيل العلاف المعتزلي (بيروت: دار خضر، 1994)، 19.

[95] ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1950)، 16/1.

علم بأن العلاف قد تلقى تعليمه الفلسفي في الكوفة،[96] ومع أن المأمون كان متبحراً بالفلسفة دفعته مكانة العلاف إلى أن يتتلمذ عليه، فكان العلاف أستاذاً للمأمون في المقالات والأديان،[97] وهذا يعني أن العلاف صار مركزاً للحكمة في عصره، فاختاره المأمون رئيساً لمجلس مناظراته، واختاره العلماء مرجعاً لهم، فرحل له العلماء من الأقطار الأخرى، فتحول العلاف بالاعتزال من طور التقليد إلى طور التجديد لاستفادته من الفلسفة في رسم منهجه الجدلي الخاص، ولإقحامه الفلسفة في برمجة أصول العقيدة الإسلامية، ولعدم تطويعه أصول الدين للنظريات الفلسفية بل أنه يخالف النظريات من أجل المحافظة على قوام الأصول، وتثبيت أركانها بمقاربات فلسفية خاصة.[98] إن فكرة إقحام العلاف الفلسفة في التفسير قد تكون أتت استجابة لمقتضيات الواقع الذي كان يواجهه القرآن، والتحديات التي وضعت التفسير في موقف صامت لا يستطيع تقديم مقاربات غير التي يفهمها من ظاهر النص، فالتفسير ليس بمقدوره نقض ادعاءات الفلسفة، ولا الفلسفة قانعة بتقبل نتائج التفسير، مع أنها نتائج واقعية تناسب أفهام العوام والمدرسيين، فهي في حق الحكماء بحاجة إلى نظر واعتبار لإنها توقظ أفهامهم في معنى غير المعنى الظاهر، وهذا يدفع بطبائعهم إلى ملاحقة المعاني، والجري خلف النصوص بحثاً عن الدرس الكامن في الآيات. إذن استعمال العلاف الفلسفة في تفسير النصوص يأتي ضمن إطار تصحيح التصورات الخاطئة التي تناقض التوحيد، وإعادة تأويلها بما ينسجم مع المقاصد، وكذلك رد شبه المشككين بها إذ لا يُعقل أن تترك تلك النصوص بلا تأويل وأفهام المخالفين تتجاذبها بالطعن والتظليل. ومثال ذلك تفسيره الفلسفي لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى11]، أي أنه تعالى ليس بجسم، ولا صورة، ولا بذي هيئة يحدها شيء من الجهات، فقدرة الله، وعلمه، وصفاته الأخرى عند أبي الهذيل هي مجرد اعتبارات ذهنية للمخلوقين وليس لها وجود حقيقي في ذاته الواحدة،[99] أي مجرد إطلاقات مجازية لا حقيقة لها سوى نفي الأضداد عنه، فالمعنى المراد من علم الله أنه تعالى عالم لا يجهل،[100] وقد ذكر الأشعري قول العلاف في مقالاته، أنه قال: "إن علم البارئ سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته، فإذا زعم أن الباري عالم فقد أثبت علماً هو الله، ونفى عن الله جهلاً"،[101] وبعبارة أخرى ذكر الشهرستاني قول العلاف أنه تعالى:"عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادرة بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته، ويعني أن الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته".[102] ويرى ألبير نصري أن هذه الفكرة قد ذكرها أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة، قوله: أن علم الله علم كله، قدرة

---

[96] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 16/1.

[97] يقول الملطي (377هـ)، وهو من أشد الناقدين للمعتزلة،"وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وكانوا الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق يقدمونه ويعظمونه". الملطي، التنبيه، 31؛ عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الإنعزالية، 62.

[98] الغرابي، أبو الهذيل العلاف، 16؛ طلعت الأخرس، أبو الهذيل العلاف، 31؛ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية (بيروت: دار النهضة، 1985)،190/1.

[99] عبد الستار الراوي، ثورة العقل مدرسة بغداد الإنعزالية، 67.

[100] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 57/1.

[101] أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محي الدين (بيروت: المكتبة العصرية، 1990)، 177/2.

[102] محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار المعرفة، 1975)، 50/1.

كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فاقتبسها منه بعد أن اطلع على ترجمات أرسطو وأفلاطون أثناء مشاركته في الحركة العلمية ببغداد،[103] وهذا المعنى يدل على أن العلاف كان مقلداً وليس مجدد، فهل كان فعلاً مجرد ناقل أم هو ناقد حاذق؟ أنقل هنا المقارنة التي سجلها الشهرستاني في بيان الفرق بين أرسطو والعلاف، فالقول الذي يفيد أنه تعالى عالم بذاته لا بعلم يدل على معنى نفي الصفة، وهو قول أرسطو. أما الذي يفيد بأنه تعالى عالم بعلم هو ذاته فإنه يفيد معنى إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات، وهو قول العلاف.[104] وبناءً على هذه المقارنة فإذا كان القول الأول، يعني: "نفي الصفة أو إثبات ذات مجردة عن الصفة، والقول الثاني يعني: إثبات صفة هي بعينها ذات فلا وجه إذن من نسبة رأي العلاف إلى أرسطو أو أفلاطون"،[105] والدليل على نفي النسبة أن علم الله عند أرسطو مقتصر على إدراك ذاته بينما عند العلاف علم الله مطلق، وهذا معنى تفسيره لقوله تعالى:﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الحجرات16]، قال:"إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء".[106] أما إله أرسطو فهو: "لا يعلم العالم ولا يعنى به"،[107] بحجة أنه: "يدرك ذاته لأنها أفضل الموجودات وبناءً على ذلك يصبح إسناد معرفة الجزئيات إلى الله عسيراً جداً".[108] وهذه الفكرة في نظر العلاف مطابقة للفلسفة فقط وغير مطابقة للدين، بينما هو يبحث عن فكرة تطابق الدين والفلسفة معاً، فأراد"أن يوفق بين ما جاء به القرآن وما قالت به الفلسفة، فإن القرآن قد أثبت هذه الصفات، والفلسفة تمنع أن يكون لله صفات، فتوسط العلاف وأثبت لله صفات كمال قال القرآن، ولكنها ليست أمراً مغايراً للذات كما قالت الفلسفة، فيكون قد جعل الحمل في القرآن على معنى مغايرة المفهوم فقط كي لا يفهم أن هناك حقيقتين بل هناك حقيقة واحدة هي الذات وموصوفة بما يترتب على الصفات التي اتصف بها".[109]وغرض العلاف من الفلسفة هو معالجة مشكلة الذات والصفات،[110] فاستعمل قول الفلاسفة بأن: الصفات هي عين الذات،[111] وليست شيئاً غيرها، فالذات هي: العلم والعلم هو الذات لايمكن فصلهما،[112] من أجل دحض فكرة التشبيه والتجسيم ومعارضة التصور المسيحي الذي يؤدي إلى التعدد والكثرة في وصف الذات الإلهية.[113]

2.3. التفسير الفلسفي عند إبراهيم بن سيار النَّظّام

---

[103] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 58/1.

[104] الشهرستاني، الملل والنحل، 50/1.

[105] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية، 192.

[106] الخياط المعتزلي، الانتصار، تحقيق: نيبرج (القاهرة: الدار العربية، 1993)، 123.

[107] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012)، 214.

[108] ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأول (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1958)، 101.

[109] الغرابي، أبو الهذيل العلاف، 42.

[110] أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 192.

[111] عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة، 37.

[112] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 57/1.

[113] أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 192.

النظام، هو: إبراهيم بن سيار أبو إسحاق النظام، ولد في البصرة سنة (160)،[114] حفظ في نشأته القرآن والتوراة والإنجيل والزبور مع تفسيرها،[115] وهذه الأساسيات سهلت عليه تلقي الكلام والفلسفة عن خاله العلاف شيخ الطائفة الهذيلية،[116] وكان يصطحبه إلى مجالس المناظرة التي تعقدها الدولة ويحضرها كبار المسؤولين والعلماء، وكان المأمون يوجه بدعوته مع خاله للمشاركة في مناظرة الخصوم،[117] حظى النظام باهتمام واحترام المأمون والمعتصم والواثق،[118] وعاصر حركاتهم العلمية واتاحت له هذه الفرصة التعرف على العلماء والمترجمين، فتعرف على حنين بن إسحاق الذي كان رئيساً لبيت الحكمة وطالع الكتب اليونانية المترجمة،[119] وكتب الكثير من الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة،[120] حتى عرف عنه بأنه تلميذ متخصص بالفلاسفة اليونان، وكاتباً موسوعياً، ومثالاً للفلاسفة العرب الذين تركز اهتمامهم على تطبيق العلوم اليونانية في تفسير الحياة الطبيعة عموماً.[121]سافر النظام إلى العديد من الأقطار الإسلامية، واتصل بالثقافات الهندية والفارسية، واطلع على ما لديهم من فلسفة، وما قدموه حول المسيحية،[122] وشارك في العديد من المؤتمرات، وناظر الكثير من أهل الديانات الأخرى،[123] وحاز بتلك الجهود لقب شيخ الطائفة النظَّامِيَّة،[124] وتخرج من مدرسته الكثير من الطلبة، وأشهرهم الجاحظ،[125] ولذلك عده المؤرخون بأنه من الذين مهدوا الطريق أمام ازدهار الفلسفة في القرنين الثالث والرابع، بل وعده بعضهم بأنه فيلسوف كالكندي والفارابي وابن سينا.[126] فسر النظام آيات الخلق في القرآن واستدل بها على فكرة الخلق المستمر، فالخلق نوعان، الأول: الإيجاد من العدم. والثاني: حفظ الوجود، الذي يعني الخلق المستمر. فحفظ الوجود ودوامه متوقف على الخلق واستمراره، وصلة الله بالمخلوق هي صلة متصلة لا تنقطع بمجرد الخلق

---

[114] أبي بكر الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام بغداد، تحقيق: بشار عواد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، 623/6؛ عبد الستار الراوي، ثورة العقل، 70.

[115] أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة (بيروت: مؤسسة ديفلد فلزر، 1987)، 50.

[116] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 119.

[117] الملطي، التنبيه، 31؛ ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 18/1؛ فرج بالحاج، إبراهيم بن سيار النظام بين الفلسفة وعلم الكلام (تونس: الدار التونسية، 2014)، 20.

[118] عبد الستار الراوي، ثورة العقل، 71.

[119] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 18/1.

[120] الشهرستاني، الملل والنحل، 53/1.

[121] دي لاسي أوليري، الفكر العربي، 111.

[122] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان (القاهرة: مكتبة ابن سينا، د.ت)، 119؛ الملطي، التنبيه، 31؛ ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 18/1.

[123] طلعت الأخرس، أبو الهذيل العلاف، 31.

[124] الشهرستاني، الملل والنحل، 53/1.

[125] أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، 254.

[126] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 64 . 68.

الأول، فيلزم من بقائه وحفظ وجوده من الفناء أو ترجيح وجوده على عدمه استمرار الخلق فيه،[127] وقد بين الجاحظ معنى قول النظام، قوله: "كان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها".[128] مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[المؤمنون14]، و﴿خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾[الزمر6]، فالله تعالى: "في كل حين يحفظ على الموجودات وجودها وذلك هو المقصود بالخلق المستمر، فليست علاقة إيجاد في مبتدأ وجودها فحسب، كعلاقة الصانع بمصنوعاته، وإنما هي علاقة مستمرة دوماً لحفظ الموجود".[129] إذن علاقة الله بالعالم ليست علاقة حدوث فقط، وإنما هي علاقة مستمرة لحفظ الوجود، وبما أن العالم في ذاته ممكن الوجود فإن فعل الموجد هو الذي يرجح جانب الوجود على جانب العدم،[130] وقد أكد ابن حزم على تأييد فكرة النظام، وعلق عليها شارحاً فكرته قائلاً: "وقول النظام هاهنا صحيح فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً مادام ذلك الموجود موجوداً، وطرح ابن حزم سؤالاً على من يعارض فكرة النظام هذه، فقال: ما معنى قولكم خلق الله تعالى؟ فإن كان الجواب أنه: تعالى أخرجه من العدم إلى الوجود، فنقول لهم أليس معنى هذا أنه أوجده ولم يكن موجوداً فلا بد من قولهم نعم، فنقول لهم: أن الخلق هو الإيجاد عندكم بلا شك، وأنه تعالى موجداً لكل موجوداً أبداً مدة وجوده، فإن أنكروا ذلك أحالوا وأوجبوا أن الأشياء موجودة وليس الله تعالى موجداً لها وهذا تناقض".[131] من ذلك كله استنتج النظام: "أن الأجسام لا تبقى زمانين إلا بمبق يحفظ لها البقاء، وإذا كان العالم حادثاً وخارجاً من العدم إلى الوجود، ولله فيه فعل مستمر، فلا جرم أنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان"،[132] ويحاول النظام من خلال هذه الفكرة أن يصلح مشكلة قديمة في الفلسفة، والغاية من قوله بالخلق المستمر هو معنى حفظ الوجود في الزمان وحاجة الموجود إلى مؤثر في وجوده ذاته، فالله لا يفني العالم ويعيده، وإنما يحفظ له الوجود الذي أعطاه له، فالخلق المستمر هو صورة أولية مبهمة لمسألة الإمكان عند الفلاسفة الذين قالوا إن تعلق العالم بموجده هو من جهة الإمكان لا من جهة الحدوث.[133] وهذا التفسير يدل بوضوح على البعد الفلسفي الذي يحاول به تقريب القضايا القرآنية على الوجه الذي لا يحتمل التضاد بين الدين والفلسفة.

3.4. التحولات التي أحدثتها اللغة العربية في التراث الفلسفي

القرآن الكريم كتاب شمولي لا يمكن وصف ما انطوت عليه آياته بالكلمات من أسرار الحكمة الإلهية وأنوار المعارف العقلية والبراهين والقوانين العالمية، فلما أعلن الإسلام الذي هو مركز الديانات ومنتهى أمرها نهاية

---

[127] أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 248.

[128] الخياط، كتاب الانتصار، 52.

[129] أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 249.

[130] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 163.

[131] ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: مكتبة السلام العالمية، 1348)، 35/5.

[132] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 163؛ أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 249.

[133] أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 249.

الخطابات السابقة بالقرآن اقتضت حكمته تعالى أن تكون العربية هي اللغة المعبرة عن تلك الشمولية بمبادئها وتفسيراتها وتشريعاتها في تمام الجاهزية لإعادة تأسيس المنظومة الإنسانية طبقاً لمقتضيات المقاصد القرآنية،[134] ولكن مع تلك الجاهزية وتفاخر العرب برشاقة لغتهم جاء القرآن فانتقل بالعربية من طور البداءة إلى طور الأصالة، فمنذ الجاهلية وحتى الإسلام كانت تنبسط من طور إلى طور ولو تتبعناها إلى العصر العباسي لأحطنا علماً بمقادير الألفاظ التي تنبت على جذع اللغة العربية ولم تكن من قبل على هذا الجذع،[135] وهذا من تفرد القرآن عن طرائق التعبير، ومن خصوصية أسلوبه الذي يعد خرقاً لعادة العرب في الكلام،[136] وعلى هذا المعنى يكون القرآن قد منح العربية قوة في التعبير، وخصوصية في الأسلوب، وأدخل عليها ألفاظاً لا عهد لعرب الجاهلية بها،[137] ومازال كذلك يمنحها قوة إلى قوتها في كل طور من أطوارها، وقابلية إلى قابليتها لتغطية كافة احتياجات العلوم التي ستقودها العربية وتباري بها جميع الملامسات العقلية، والمستجدات الواقعية، والتحديات المستمرة على مد الزمان، كون العربية أنطق، وأوسع ولفظها أدل، وأقسام التأليف في كلامها أكثر، وذلك خاص فيها من بين بقية اللغات الهندية والفارسية والرومية، وحتى اليونانية التي تنقصها قوة الإقناع والتأثير، وبذلك تكون اللغة قد ساهمت في توسع المتكلمين ليس في الفلسفة فحسب؛ وإنما في الهندسة والفلك والحساب والفقه والاجتماع وغيرها من العلوم.[138] تعرجت الفلسفة بمباحثها ردحاً من الزمن حتى آلت إلى الغموض والتعقيد، وقد تنبأ إدريس عليه السلام بتشويش الحكمة وتحويلها إلى الانغلاق لأسباب عقائدية ومذهبية وسياسية،[139] حتى حصلت فجوة بين مقاصد العقل الأكبر من الحكمة وبين الاستنتاجات البشرية عليها، وقد اهتم القرآن بقضايا الفلسفة في الإلهيات والطبيعيات والرياضيات كما اهتم بغيرها من العلوم إن كان على سبيل الحقيقة والمجاز أو على سبيل الأجمال والتفصيل، فأدوات اللغة قد قررت حجة الله في عقول المتكلمين،[140] وتحولت الفلسفة معهم إلى عهد جديد خصوصاً مع قيام ثورتهم الفكرية والتي تبنتها المعتزلة نهايات (القرن الأول الهجري)، وسعت إلى بناء أنساق فلسفية جديدة متسلحين بالبراهين القرآنية، والقواعد اللغوية، والارتكازات العقلية في مواجهة حملات النقد والطعن

---

[134] جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 17/1؛ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1973)، 106؛ محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام (بيروت: دار الزهراء، 1973)، 115؛ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، 223؛ موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة (القاهرة: مدبولي، 2004)، 183. 190.

[135] شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل والأدب (مصر: دار المعارف، 1948)، 15.

[136] أبي الحسن علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله (مصر: دار المعارف، 1976)، 96. 113؛ عماد حسن مرزوق، الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة (الإسكندرية: مكتبة بستان المعرفة، 2005)، 50.

[137] شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل، 18.

[138] شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل، 72. 79؛ تيموثي فريك، متون هرمس، 32.

[139] تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة: عمر الفاروق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، 33.

[140] أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1948)، 114.

والتشكيك،[141] وانطلاقاً من هذه الحركة قاد القرآن الكريم اللغة العربية لأن تحدث أثرها في المتكلمين، وتقودهم إلى إجراء أربعة تحولات هامة في تاريخ التراث الفلسفي، **التحول الأول**: توليد المصطلحات الجديدة، فأوجدوا ألفاظاً جديدة لتأدية ما حدث من المعاني التي لم يكن لها مثيل في لسان العرب في العلوم: الطبية والكيماوية والفلسفية والطبيعية والرياضية والفلكية والمنطقية،[142] مثل: الماهية والجوهر والعرض وليس والبطلان والتلاشي والمؤيس والكمون والظهور والاستطاعة والكمية والقدم والحدوث والاثبات والنفي والسكون والمماسة والمباينة والطفرة والتحرير والمصاف والهاجس والمراد والسطح والقطب والهيبة والأنس والبقاء والعناء والشاهد والفترة والمجاورة والمداخلة،[143] يقول الجاحظ:"وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني واشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، واصطلحوا على تسمية ما لم يكن له في لغة العرب أسم، فصاروا قدوة لكل تابع".[144] بل وساهمت أبحاثهم الفلسفية بوضع أسس علم البيان في العربية والأسس التي بني عليها علم البحث والمناظرة، وبهذه الحنكة سبق المتكلمون ابن فارس والثعالبي والسيوطي والزمخشري بالكلام عن خصائص اللغة.[145] إن التحول الذي ولد فيه المتكلمون المصطلحات كان له دور كبير في تشكيل **التحول الثاني**: وهو دراسة فلسفة القدماء دراسة نقدية قاموا من خلالها بتفكيك بعض آرائهم وإعادة تأويلها من جديد، وذلك أن بعض آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين والغزالي وديكارت وهيغل قد غدت مغلوطة في نظر العلم الحديث؛[146] فمن الطبيعي أن تكون مغلوطة في نظر المتكلمين وهم جهابذة الفلسفة في ذلك الحين،[147] فمثلاً: وجدنا رأي العلاف في الصفات مختلف تماماً عن رأي أرسطو فيها، في حين أن أرسطو لم يبحث الصفات لذاتها وإنما بحث عن الإدراك الإلهي وموضوعه، فهو أثبت صفة العلم لله ومغزاه من إثباتها يقتضي ارتباط علمه بالموجودات الجزئية، وهذا يناقض رأي أرسطو مناقضة أساسية.[148] أما النظام فقد روى المرتضى عن جعفر ابن يحيى البرمكي أنه ذكر أرسطوطاليس في مجلس النظام، فقال له قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فاندفع النظام يحدثه بما كتب أرسطو وينقض عليه، فتعجب منه جعفر.[149] كما نقض الكثير من مقالات الماديين أو الطبيعيين الذين استمدوا تعاليمهم

---

[141] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 32؛ أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، ط؛ أبو زهرة، تاريخ المذاهب، 133. 209؛ ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 4؛ أحمد محمود، في علم الكلام دراسة فلسفية، 51/1؛ علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي، 61/1؛ عبد الستار الراوي، ثورة العقل، 17؛ فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة، 20؛ سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية، 74.

[142] جرجي زيدان، تاريخ اللغة العربية، 31.

[143] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 781/3؛ ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، 102؛ جرجي زيدان، تاريخ اللغة العربية، 33؛ أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 2؛

[144] الجاحظ، البيان والتبيين، 139/1.

[145] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 758/3؛ علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، 8. 13.

[146] علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، 10.

[147] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 162/1.

[148] حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، 203/2.

[149] أحمد بن يحيى المرتضى، المنية والأمل (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1898)، 29.

الفلسفية من الفلسفة اليونانية،[150] وقد ساهم هذا التحول في تشكيل **التحول الثالث**: وهو تطوير نظريات فلسفية سابقة، وإيجادة نظريات جديدة لا عهد للفلاسفة القدماء بها، مثل: نظرية العلاف في الصفات،[151] ونظريات النظام في: (الظهور والكمون)،[152] والطفرة،[153] فالكمون عند النظام مختلف تماماً عن الكمون في الفلسفة الرواقية، والفلسفة الإغريقية منذ أناكساغوارس.[154] وكما سار الجاحظ على هذا النهج من بعدهم، ويبدو أن الحيوانات كانت تثير اهتمامه، فخصص لها كتاب ضخم، وبين فيه حكمة الله من خلقها، ونظر فيها من جهة دلالتها على وجود الخالق، وناقش أرسطو في هذا الميدان وصحح له بعض أخطائه، وجعل هذا الكتاب معارضاً لكتاب أرسطو في الحيوان وناقداً له فيه، ومبارياً له في هذا المضمار، كما نقد قول أرسطو وأفلاطون بأن الأفلاك تتمتع بالحياة والحركة وهو يرفض هذا الرأي ويرى أنها أجسام غير نامية، وأن حركتها لا تكفي لإخراجها من قسم الجمادات.[155] **التحول الرابع**: تحديث منهج البحث في تفسير القرآن الكريم، أول ما يمكن ملاحظته في هذا التحول هي الطفرة التي أصابت اللغة العربية من حيث النشأة الجديدة، والتطور الواسع بفعل المناظرات اللغوية والكلامية التي كان لها الأثر العظيم في تأويل النصوص القرآنية وإمداد المتكلمين بمقولات ومصطلحات طبعت هذا العلم بطابع خاص،[156] كما ساعدهم هذا التطور على إحداث تغييرات في منهج تفسير الآيات وفهمها، فألحقوا: مقدمات القياس، والمنطق، ووسائل الفلسفة بأدوات التفسير واعتبروها سبيلاً إلى فهم موضوعات القرآن، مثل: الإلهيات والطبيعيات، وأحوال الأنبياء، والأئمة بعدهم، والموت والحياة، والقيامة، والبعث والحساب، ورؤية الله،[157] واستعملوا هذه الأدوات في الدفاع عن حقائق الدين، ونصرة آراء المتكلمين، فكل ما انتجه التفسير بناءً على هذه

---

[150] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 781/3.

[151] طلعت الأخرس، أبو الهذيل العلاف المعتزلي، 67.

[152] والكمون عند النظام يعني:"إن النار كامنة في العود، وإنها أحد أركانه التي بني منها، وهي عنده أربع: النار والدخان والماء والرماد، والنار كامنة في جميع العود، وكل ركن من هذه الأركان مركب من مجموعة أشياء، النار تتكون من حر وضياء، والماء من طعم ورائحة وبلة، والدخان من طعم ولون ويبس، فالعناصر المفردة التي يتألف منها العود متناهية في العدد – وهذا المنحنى هو نظرية النظام الجديدة – ومن ينكر أن في الحجر أو العود نارا يلزمه إنكار وجود الدهن في السمسم أو الزيت في الزيتون"، أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 145. 147.

[153] ومفادها:"أن الجسم قد يكون في المكان الأول ثم يصير منه إلى المكان العاشر من غير المرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأول ومعاداً في العاشر"، وذلك أن الجسم عند النظام:"يُخلق في كل وقت، وهو إذا تحرك يُخلق أيضاً في كل وقت، ولما كانت الحركة عند النظام عرضاً لا يبقى زمانين فأجزاؤها لا يرتبط بعضها ببعض، والله قد يخلق الجسم في مكان ثم يخلقه في اللحظة التالية في المكان العاشر، فالأساس الذي يقوم عليه رأي النظام هو أن الجسم لا وجود له بذاته، بل يخلق الله له باستمرار؛ وعلى هذا فإن أحوال الجسم لا يرتبط بعضها ببعض، ولا ينبني بعضها على بعض، فلا يتحتم أن يخضع في حركته لقانون، ولا في ماهيته أو بقية أحواله"، أبي الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 19/2؛ أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 131؛ علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، 75؛ عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة (الرياض: مكتبة الرشد، 1995)، 59.

[154] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 144.

[155] علي بو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، 11. 69. 81.

[156] جورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية (بيروت: دار العلم، د.ت)، 71/1.

[157] أحمد بن يحيى الهروي، الدر النضيد (مصر: مطبعة التقدم، 1322)، 136.

الأدوات كان يمثل مصدر قوة وأساس في التفسير للبرهنة على أصول الدين،[158] وبهذا النهج خلطوا الكلام بالفلسفة، حتى أصبحت السمعيات هي الدليل الوحيد الذي يقود القارئ إلى التمييز بين الكلام والفلسفة في مقالاتهم،[159] وكان لهذا الخلط فائدة كبيرة في عدة أمور، **الأول:** دفع بعجلة التفسير نحو الأمام. **ثانياً:** حافظ على هوية الفيلسوف المسلم الذي تأول الفلسفة بالغوص على معاني الدين،[160] **ثالثاً:** محاولة عدم الابتعاد عن المعنى الذي تدل عليه الألفاظ، والابتعاد عن الجري خلف التأويلات الغريبة،[161] **رابعاً:** تحكيم العقل في قبول ورد آراء الثنوية والبوذية والنصارى من التي لا تنتمي لمقاصد القرآن،[162] **خامساً:** عرض النظريات الفلسفية على القرآن فإن كانت موافقة له توسعوا في تفصيلها، وإن كانت مخالفة رفضوها، كما فعل العلاف في نفي أبدية الحركة وقدمها، وكما خطأ النظام أرسطو والطبعيين ورد عليهم مذاهبهم،[163] **سادساً:** كان القرآن الكريم، والحديث الصحيح، واللغة العربية، والبلاغة، والشعر مستندهم الأساسي في التفسير الفلسفي للآيات، وهو منهج عام أهل التفسير وخاصتهم،[164] **سابعاً:** إيجادهم الأصل القرآني للآراء الفلسفية بالنظر الإجمالي إلى معاني الألفاظ لاقتناص الاحكام والدلالات العقلية والمنطقية الكامنة في الآيات، لأن جل مباحث المتكلمين تقوم على أساس الحجاج العقلي والقياس لتنزيه القرآن عن المطاعن،[165] ومن أمثلة ذلك أن العلاف تنازع مع الأصم الذي نفى الحركة، فقال له: خبرني عن قول الله عز وجل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور2]، وذكر القاذف في قوله: ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[النور4]. فأيهما أكثر؟ فقال الأصم:"حد الزاني، فسأله: بكم؟ قال: بعشرين، فقال له: حدثني عن الجلد أهو يد الجلاد؟ قال الأصم: لا، فسأله: هل هو ظهر المجلود؟ قال: لا، فسأله: أفثم شيء غير هذا يقال هو الجلد؟ قال: لا، فقال أبو الهذيل: فإنما تقول أن لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، فانقطع الأصم الذي ينكر القول بالحركة".[166] وهذه التساؤلات قد لا تدل على إثبات الحركة بعدد الحركات فقط، وإنما إثبات أيضاً أن لها قوانين خاصة قد تؤثر في انتظام حركة الجسم حسب قوة الحركة التي يتعرض لها من قوة أخرى أو جسم آخر. ومن الأمثلة أيضاً: نظرية الكمون عند النظام، وهو يحاول أن يكون جذر النظرية قرآني وفرعها فلسفي، فيستدل على الفرع الفلسفي: "النار كامنة في جميع العود، وهي أحد أخلاطه؛ فإذا احتك الطرف، فحمى، زال مانعه، وظهرت النار التي فيه، بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ

---

[158] عباس محمد، الصلة بين علم الكلام والفلسفة، 36. 38.

[159] التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، 23. 28.

[160] طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 132. 138؛ محمود محمد، أثر الفلسفة اليونانية، 29.

[161] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، 40.

[162] ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، 19/1.

[163] علي مصطفى الغرابي، أبو الهذي العلاف، 66؛ فرج بالحاج، إبراهيم بن سيار النظام، 23.

[164] الغرابي، أبو الهذيل العلاف، 16؛ طلعت الأخرس، 32. 36.

[165] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، 40؛ علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1995)، 47.

[166] علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، 16.

نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾[الواقعة71-72]، وهو يريد إظهار التعجيز من اجتماع النار والماء، ويذكر قوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾[يس80]، فيقول: ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداءً لم يكن بين خلقها عند اخضرار الشجر اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى".[167] وهذا التفسير يوضح أثر لغة القرآن التي قادت النظام إلى وضع مقاربات فلسفية خالصة، باطنها قرآني وظاهرها فلسفي، فآراؤه وفلسفته إنما هي صدى لأصوت الآيات، وملامح لنضوج طبيعة الفكر الفلسفي في (القرن الثالث الهجري)،[168] فما يقرره النظام باللفظ والمعنى ليس له علاقة بالفلسفات السابقة، نعم أن الفلسفة كانت رافداً من روافد فلسفة المتكلمين؛ ولكنها لم تكن الجوهر الأساسي لتأويلاتهم،[169] وهذا ما دلت عليه التحولات السابقة.

النتائج

توصل البحث إلى الاستنتاجات التالية: أن اللغة العربية والعبرانية والسريانية تعود إلى أصل واحد، لما بين هذه اللغات من التقارب في الحروف ودلالات الألفاظ والمنطق، وتقود المعطيات التاريخية إلى الاعتقاد بأن العربية هي الأصل الذي تفرعت عنه جميع اللهجات، واللغات التي كان يتحدث بها أبناء الحضارات، وسكان الجزيرة من الأقوام والملل، وأصحاب الديانات التي ظهرت في الصحارى العربية، كما تبين أن اللغة العربية قد هاجرت مع الفلسفة إلى اليونان، فاستفاد اليونانيون من العربية في تكوين لغتهم، في الحروف، والألفاظ، والتركيب، وتقسيم الكلمة إلى إسم وفعل وحرف، ومن أوجه التقارب الكبيرة في ذلك الزمن بين اللغتين كتابة اليونانية على الطريقة العربية حيث تبدأ الكتابة من اليمين، وقد ساعد هذا التقارب الكبير بين العربية وتلك اللغات العرب على ترجمة الكتب المقدسة، والآثار العلمية بمساعدة السريان قبل مجيء الإسلام، فالترجمة غير مرتبطة بزمان أو مكان، نعم أن وتيرتها تصاعدت في العصر العباسي، ولكنها كحركة قد سبقت ذلك العصر بكثير، لاعتماد اليهودية والنصرانية على الفلسفة في تفسير العقائد، والعرب آنذاك منهم يهود ومنهم نصارى وهكذا انتقلت إليهم عدوى الكلام في الفلسفة للتعرف على أصول دينهم، وللإنخراط في الجدل الفلسفي الدائر بين الأحبار والرهبان من جهة، وبين فرقهم من جهة أخرى، واستمرت هذه الحركة إلى مجيء الإسلام فيتضح من اعتراض اليهود والنصارى القرآن بالنقد الفلسفي، واشتباكهم مع الوحي الذي تبنى نقض آرائهم، وزجرهم وإلزامهم تقديم البراهين على ادعاءتهم للمسلمين أن حركة الترجمة قد استأنف الرسول العمل بها لمقتضيات واقعية تتطلب منهم التحرك تجاه تلك التحركات، وتقديم تفسيرات منطقية، وهكذا تتصاعد حدة الجدل مع اقتراب (القرن الأول الهجري)، من النهاية لتخفت في العصر الأموي، وتعود إلى أوج قوتها في العصر العباسي الذي احدث فيه المتكلمون تحولات رسمية للتراث الفلسفي غيروا

[167] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، 147.

[168] فرح بالحاج، إبراهيم بن سيار النظام بين الفلسفة وعلم الكلام، 70.

[169] أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، 86؛ فرح بالحاج، إبراهيم بن سيار النظام، 71.

بها مجرى الفلسفة ومجرى التفسير على حد سواء فكان ذلك بمثابة الفتح على من عاصرهم ومن أتى بعدهم من الفلاسفة والمفسرين.

المصادر

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. القاهرة: دار المعارف، 1996.

ابن النديم، أبو الفرج. الفهرست. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان. طبقات الأطباء والحكماء. تحقيق: فؤاد سيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق: محمد النجار. مصر: الهيئة المصرية، د.ت.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: فواز أحمد. بيروت: دار ابن حزم، 2016.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. مصر: المطبعة البهية، د.ت.

ابن سلامة، طه حسين. مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014.

أبو ريان، محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2000.

أبو ريدة، محمد عبد الهادي. إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، د.ت.

الأخرس، طلعت. أبو الهذيل العلاف المعتزلي. بيروت: دار خضر، 1994.

الأشعري، أبي الحسن. مقالات الإسلاميين. تحقيق: محمد محي الدين. بيروت: المكتبة العصرية، 1990.

الأنطاكي، محمد مرعي الأمين. دراسات في فقه اللغة. بيروت: دار الشرق العربي، د.ت.

أوليري، دي لاسي. الفكر العربي ومركزه في التاريخ. ترجمة: إسماعيل البيطار. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

بالحاج، فرج. إبراهيم بن سيار النظام بين الفلسفة وعلم الكلام. تونس: الدار التونسية، 2014.

برصوم، أوكين بولس منوفر. السريان في القامشلي. الولايات المتحدة: سنتر الفولس، 1982.

بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. ترجمة: عبد الحليم النجار. مصر: دار المعارف، 1974.

البغدادي، أبي بكر الخطيب. تاريخ مدينة السلام بغداد. تحقيق: بشار عواد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001.

البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق: محمد عثمان. القاهرة: مكتبة ابن سينا، د.ت.

بو ملحم، علي. المناحي الفلسفية عند الجاحظ. بيروت: دار الطليعة، 1980.

بوكاي، موريس. القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة. القاهرة: مدبولي، 2004.

التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. علم الكلام وبعض مشكلاته. القاهرة: دار الثقافة، د.ت.

الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1948.

جبري، شفيق. الجاحظ معلم العقل والأدب. مصر: دار المعارف، 1948.

حتي، فيليب. تاريخ سورية ولبنان وفلسطين. ترجمة: جورج حداد. بيروت: دار الثقافة، د.ت.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. التفسير الموضوعي بين النظرية والتطبيق. عمان: دار النفائس، 2012.

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. الانتصار. تحقيق: نيبرج. القاهرة: الدار العربية، 1993.

داود، إقليميس يوسف. اللمعة السهية في نحو اللغة السريانية. الموصل: دير الآباء الدومنيكيين، 1879.

دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة: أبو ريدة. بيروت: دار النهضة، د.ت.

رابطة الكتاب المسيحيين في الشرق. ضحى المسيحية. بيروت: المطبعة الأمريكانية، 1957.

الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. بيروت: دار الكتاب العربي، 1973.

الراوي، عبد الستار عز الدين. ثورة العقل مدرسة بغداد الإنعزالية دراسة فلسفية. القاهرة: دار الخلود للتراث، 2006.

الرماني، أبي الحسن علي بن عيسى. النكت في إعجاز القرآن. تحقيق: محمد خلف الله. مصر: دار المعارف، 1976.

زادة، طاش كبرى. مفتاح السعادة ومصباح السيادة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 2001.

زهرة، أحمد علي. الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج. دمشق: نينوى للنشر،2004.

زيدان، جرجي حبيب. الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية. بيروت: مطبعة القديس جاورجيوس، 1886.

زيدان، جرجي حبيب. تاريخ آداب اللغة العربية. مصر: دار الهلال، د.ت.

زيدان، جرجي حبيب. تاريخ اللغة العربية. مصر: مطبعة الهلال، 1904.

زيدان، جرجي حبيب، تاريخ التمدن الإسلامي. بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

سليمان، عباس محمد حسن. الصلة بين علم الكلام والفلسفة. مصر: دار المعرفة الجامعية، 1998.

السيد، محمد صالح محمد. مدخل إلى علم الكلام. القاهرة: دار قباء، 2001.

السيوطي، جلال الدين. المزهر في علوم اللغة وأنواعها. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.

السيوطي، جلال الدين. معترك الأقران في إعجاز القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

الشحات، السيد زغلول. السريان والحضارة الإسلامية. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.

الشهرستاني، محمد عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت: دار المعرفة، 1975.

صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية. بيروت: دار النهضة، 1985.

ضيف، شوقي. تاريخ الأدب العربي. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

الطباخ، أحمد أمين إبراهيم. فجر الإسلام. مصر: مطبعة الاعتماد، د.ت.

الطباخ، أحمد أمين إبراهيم، ضحى الإسلام. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.

الطباطبائي، محمد حسين. القرآن في الإسلام. بيروت: دار الزهراء، 1973.

الطحلاوي، جودة محمود. تاريخ اللغات السامية. مصر: مطبعة الطلبة، 1932.

طقوش، محمد سهيل. تاريخ العرب قبل الإسلام. بيروت: دار النفائس، 2009.

الطويل، توفيق. في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة كتب ثقافية شهرية. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1985.

الطيار، سليمان بن ناصر. التفسير اللغوي للقرآن الكريم. الرياض: دار ابن الجوزي، 2011.

الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة السلام العالمية، 1348.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. تاريخ الحضارة الإسلامية العربية. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1996.

عبد الفتاح، علي. الفرق الكلامية الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة، 1995.

عبده، سمير. السريان قديماً وحديثاً. عمان: المعهد الملكي للدراسات الدينية، 1997.

العقاد، عباس محمود. أثر العرب في الحضارة الأوروبية. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013.

العقاد، عباس محمود. الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين. مصر: مكتبة النهضة المصرية، د.ت.

علي، جواد. تاريخ العرب في الإسلام. لبنان: دار الحداثة، د.ت.

عيواص، البطريرك زكا الأول. نظرات خاطفة في تاريخ كنيسة أنطاكية السريانية. دمشق: مطبعة الكتاب العربي، 1995.

الغرابي، علي مصطفى. أبو الهذيل العلاف. مصر: مطبعة حجازي، 1949.

الفارابي، أبو نصر. الجمع بين رأي الحكيمين. تحقيق: ألبير نصري. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1968.

فخري، ماجد. أرسطوطاليس المعلم الأول. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1958.

فروخ، عمر عبد الله عبد الرحمن. الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب. بيروت: مكتبة ميمنة، 1947.

فريك، تيموثي. وبيتر غاندي. متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة. ترجمة: عمر الفاروق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

القفطي، الوزير جمال الدين. إخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

قنواتي، جورج، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية. بيروت: دار العلم، د.ت.

كامل، مراد. تاريخ الأدب السرياني. مصر: مطبعة المقتطف والمقطم، 1949.

كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.

محمود، رواد محمد. الضوابط التفسيرية التي استمدها ابن رشد من الطبري في تأويله الفلسفي للقرآن الكريم. تركيا: مجلة جامعة بولو عزت بايسال، 11/1, 2023.

محمود، عبد الحليم. التفكير الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، 1989.

المرتضى، أحمد بن يحيى. المنية والأمل. حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1898.

المرتضى، أحمد بن يحيى. طبقات المعتزلة. بيروت: مؤسسة ديفلد فلزر، 1987.

مرزوق، عماد حسن. الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة. الإسكندرية: مكتبة بستان المعرفة، 2005.

مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: دار الفارابي، 2008.

المسعودي، علي بن الحسين، التنبيه والإشراف. مصر: مكتبة الشرق، 1983.

المعتق، عواد بن عبد الله. المعتزلة وأصولهم الخمسة. الرياض: مكتبة الرشد، 1995.

الملطي، أبي الحسن. التنبيه. بيروت: المعهد الألماني للأبحاث، 2009.

نادر، ألبير نصري. فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1950.

النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، د.ت.

نفيسة، محمود محمد عيد. أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام. دمشق: دار النور، 2010.

الهروي، أحمد بن يحيى. الدر النضيد. مصر: مطبعة التقدم، 1322.

يعقوب الثالث، مار اغناطيوس. الكنيسة السريانية الأنطاكية الأرثذوكسية. هولندا: دير مار أفرام السرياني، 1985.

KLASİK MİRASLA MODERN YÜZLEŞME: RIZAEDDİN B. FAHREDDİN'İN EBU'L-ʿALÂ EL-MAʿARRÎ ÜZERİNDEN RUSYA CEDİTÇİLİĞİNDE TAVIR ARAYIŞI

RECEP ÇELİK*

Öz

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Rusya Müslümanları arasında gelişen Cedit hareketi, yalnızca eğitimsel ve toplumsal reformlarıyla değil, aynı zamanda klasik İslam mirasına yönelik eleştirel ve özgün tutumlarıyla da öne çıkmıştır. Bu bildiride, söz konusu hareketin önemli temsilcilerinden biri olan Rızaeddin b. Fahreddin'in (ö. 1936), Arap-İslam düşüncesi ve edebiyatının sıra dışı simalarından Ebu'l-ʿAlâ el-Maʿarrî'ye (ö. 1057) dair değerlendirmeleri analiz edilmektedir. Fahreddin'in başta *Âsâr* adlı eseri olmak üzere çeşitli metinlerinde el-Maʿarrî hakkında yaptığı yorumlar, sadece biyografik bir ilginin değil, aynı zamanda ahlâkî, felsefî ve edebî bir sorgulamanın izlerini taşımaktadır. Bildiri kapsamında, öncelikle Rızaeddin'in el-Maʿarrî'ye duyduğu hayranlıkla eleştiriyi harmanlayan bakışı ortaya konmakta; şairin yüksek edebî kudreti kabul edilirken, onun dine, ahlaka ve toplumsal değerlere yönelik sorgulayıcı ve şüpheci yaklaşımı ortaya konmaktadır. Rızaeddin, el-Maʿarrî'nin kötümser dünya görüşünü "münzevî bir ruhun trajik ürünü" olarak değerlendirirken, şiirlerindeki din karşıtı temaları ise "akılla aydınlanmış ama kalpten kopmuş bir bilgelik" olarak tanımlar. Ayrıca, Rızaeddin'in klasik edebiyatı sadece estetik bir alan değil, aynı zamanda ahlâkî sorumluluğun taşındığı bir mecra olarak gördüğüne dikkat çekmekte; bu bağlamda edebî deha ile toplum inşası arasında bir denge arayışında olduğu vurgulanmaktadır. Rızaeddin'in yaklaşımında, El-Maʿarrî'nin tarihsel koşulluluk bağlamında değerlendirilmesine dair sınırlı ancak dikkat çekici bir farkındalık görülmektedir. Ancak bu farkındalığın, eleştirilerini geri çekmeye değil, onları daha tutarlı bir muhafazakâr-modernist çerçevede temellendirmeye hizmet ettiği görülecektir. Sonuç olarak bu bildiri, Rızaeddin b. Fahreddin'in el-Maʿarrî hakkında kaleme aldığı yorumları hem bireysel bir entelektüelin fikir dünyasına hem de Rusya İslâm modernizminin klasik İslam mirasına karşı takındığı tavra ışık tutacak şekilde incelemektedir. Karşılaştırmalı metin çözümlemeleriyle desteklenen bu çalışma, Cedit hareketinin kültürel süreklilik ile yenilik arasındaki gerilimli pozisyonunu çözümleme noktasında özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

* Dr. Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı, recepcelik@nevsehir.edu.tr. Orcid: 0000-0002-5099-1231

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, İslam Modernizmi, Ceditçilik, Rızaeddin b. Fahreddin, Ebu'l-ʿAlâ el-Maʿarrî.

CLASSICAL HERITAGE AND MODERN CONFRONTATION: RİZAEDDİN B. FAHREDDİN'S ATTITUDE FORMATION IN RUSSIAN JADIDISM VIA ABŪ AL-ʿALĀʾ AL-MAʿARRĪ

Abstract

The Jadid movement, which emerged among Russian Muslims in the late 19th and early 20th centuries, stood out not only for its educational and social reforms but also for its critical and original engagement with the classical Islamic heritage. This paper analyzes the views of Rizaeddin b. Fahreddin (d. 1936), one of the prominent figures of this movement, on Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (d. 1057), a remarkable figure in Arab-Islamic thought and literature. Fahreddin's reflections on al-Maʿarrī, particularly in his work Āsār and other writings, reflect not only a biographical interest but also a moral, philosophical, and literary interrogation. The study first presents Fahreddin's nuanced perspective, which blends admiration with criticism: while acknowledging al-Maʿarrī's exceptional literary genius, it also highlights the poet's skeptical and questioning stance toward religion, morality, and social values. Fahreddin interprets al-Maʿarrī's pessimistic worldview as the "tragic product of a reclusive soul," and describes the anti-religious themes in his poetry as a form of "wisdom illuminated by reason but severed from the heart." Moreover, the study emphasizes Fahreddin's view of classical literature not merely as an aesthetic field, but as a domain of moral responsibility. In this context, his writings suggest a search for balance between literary brilliance and the ethical foundations of society. While Fahreddin shows a limited yet noteworthy awareness of the historical conditions that shaped al-Maʿarrī, this awareness does not lead him to retract his critiques; rather, it serves to ground them within a coherent conservative-modernist framework. In conclusion, this paper examines Rizaeddin b. Fahreddin's commentaries on al-Maʿarrī as a reflection of both an individual intellectual trajectory and the broader stance of Russian Islamic modernism toward the classical Islamic legacy. Supported by comparative textual analysis, the study aims to offer an original contribution to understanding the Jadid movement's tense position between cultural continuity and innovation.

Keywords: Arabic Literature, Islamic Modernism, Jadidism, Rizaeddin b. Fahreddin, Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī.

Giriş

19. ile 20. Yüzyıl, İslam dünyasında siyasi, toplumsal ve entelektüel dönüşümlerin yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu süreçte Çarlık

Rusyası'ndaki Müslümanlar, hem kimliklerini korumak hem de modernleşmeye uyum sağlamak arayışındaydılar.[1] Bu arayışın en önemli tezahürlerinden biri, eğitim, toplumsal reform ve İslamî mirasın yeniden yorumlanmasına odaklanan Ceditçilik (Usûl-ü Cedid) hareketidir. Ceditçilik, geleneksel İslamî kurumlarla modern Batı paradigması arasında bir sentez kurmaya çalışmış; modernleşmeyi yalnızca teknolojik ilerleme değil, aynı zamanda ahlakî bir ideal olarak değerlendirmiştir. Bu çalışma, Ceditçiliğin klasik İslam mirasıyla kurduğu yenilikçi diyaloğu, Rızaeddin b. Fahreddin'in (ö. 1936) düşünceleri ve onun Ebu'l-ʿAlâ el-Maʿarrî'ye (ö. 1057) yönelik yaklaşımı üzerinden analiz etmektedir. Tataristanlı âlim ve müftü Rızaeddin, hem klasik İslamî mirasa bağlılığı hem de modern fikirlerle kurduğu açık ilişkiyle öne çıkmıştır. Öte yandan, Arap edebiyatında özgün bir eleştirel tavır sergileyen Maʿarrî, bu dönemde özellikle fasîh şiir ve felsefi düşünce bağlamında yeniden değerlendirilmiştir. Fahreddin'in Maʿarrî'ye yaklaşımı, hem geleneksel İslamî düşüncenin sınırlarını sorgulama hem de modern ahlakî değerler arayışına katkı sunma çabası olarak okunabilir. Bu çerçevede, Rızaeddin ve Ceditçilik hareketi, İslam dünyasında modernleşme ile gelenek arasında kurulan entelektüel köprülerin anlaşılması için önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Çalışmanın odak noktasını oluşturan Ebu'l-ʿAlâ el-Maʿarrî, İslam düşünce tarihinde şüpheciliği ve kötümser felsefesiyle öne çıkan bir figürdür. Maʿarrî'nin dinî dogmatizme ve toplumsal adaletsizliğe yönelttiği keskin eleştiriler, onun akılcılığını ve eleştirel zekâsını ortaya koyarken; kötümser dünya görüşü, insanı metafizik bir yalnızlığa hapseden "akılla aydınlanmış ama kalpten kopmuş" bir varoluş tasavvuru sunar. Rızaeddin, Maʿarrî'ye duyduğu edebî hayranlık ile bu felsefî karamsarlığı birbirinden ayırt ederek Ceditçiliğin klasik mirasa yönelik "seçici benimseme" stratejisini örneklendirir. Ona göre Maʿarrî'nin akılcı eleştirelliği, modernleşme için değerli bir araç olabilir; ancak ahlakî ve toplumsal bağlamdan kopuk bir entelektüalizm, Ceditçi ideallerle bağdaşmaz. Bu perspektiften hareketle çalışma, üç temel argüman üzerine inşa edilmiştir:

1. Cedit hareketi, geleneksel İslamî miras ile modern değerleri sentezleme çabasında, klasik metinlere eleştirel bir diyalogla yaklaşarak "üçüncü bir yol" önermiştir.

2. Rızaeddin b. Fahreddin'in Maʿarrî yorumu, bu diyaloğun somut bir örneği olarak hem edebî estetiği hem de toplumsal ahlakı önceleyen bir modernleşme anlayışını yansıtır.

---

[1] Mehmet Erkan Kıllıoğlu, "Çarlık Rusyasında Cedidcilik/Yeni Usul Hareketi", *Journal of Awareness*, 2019, 82, https://doi.org/10.26809/joa.4.006.

3. Ceditçiliğin bu tavrı, günümüz İslam dünyasında süregelen klasik-modern gerilimlerine ışık tutacak tarihsel bir model sunmaktadır.

Çalışmanın önemi, Cedit hareketinin entelektüel stratejilerini tek boyutlu bir modernleşme projesi olarak değil, geleneksel değerlerle eleştirel bir hesaplaşma süreci olarak okumaktan kaynaklanır. Bu bağlamda Rızaeddin'in Maʿarrî üzerinden geliştirdiği modern-muhafazakâr eleştiri, yalnızca tarihsel bir olgu olarak değil çağdaş İslamî düşüncede *eleştirel süreklilik*[2] arayışlarına rehberlik edebilecek bir perspektif olarak değerlendirilmiştir.

1. Cedit hareketinin fikrî arka planı ve klasik mirasla ilişkisi

19. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde Çarlık Rusyası sınırlarında yaşayan Müslüman halklar sosyal ve siyasal olarak ağır baskılar altında hayatlarını sürdürmüştür. Rus yönetimi fethettiği bölgelere Rus nüfusunu yerleştirerek yerli Türk-Müslüman toplulukları azınlık konumuna düşürmüş, ticaret ve sanayi gibi ekonomik alanları Rus elitine tahsis etmiştir.[3] Bu dönemde İsmail Gaspıralı'ya göre 1881'de Rusya'da 17 milyon Türk bulunmakta ve 16.000 mahalle mektebi ile 214 medrese çalışmaktaydı.[4] Ancak bu eğitim kurumlarında neredeyse sadece Kur'ân-ı Kerim ve temel ilmihâl bilgileri okutulmakta, eğitim süresi ise keyfî olarak birkaç yılla sınırlı kalmaktaydı. Dahası, Çarlık hükûmeti medrese ve vakıflarına el koyarak bu kurumların maddî imkânlarını kurutmuş, geleneksel eğitim kurumları çağın gereklerine uyum sağlamakta zorlanmıştır.

Ceditçiler İslâmî mirası bütünüyle reddetmemiş, aksine onun özünü yeni bir usûl ile ihya etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda hareketin önde gelenlerinden Abdünnasır Kursâvî (ö. 1812), Şehabettin Mercânî (ö. 1889), Kayyûm Nasirî (ö. 1902), İsmail Gaspıralı (ö. 1914), Alimcan Bârûdî (ö. 1921) ve Musa Carullah Bigiyev (ö. 1949) gibi isimler, eski kadîm usûlün eksik kaldığı eğitim sistemlerini eleştirip, eğitimde usûl-i cedîd yöntemini savunmuş; Batı'daki aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasına yansımasıyla

---

2 John A. Vasquez, *The Power of Power Politics: From Classical Realism to Neotraditionalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 42.

3 Ümmet Erkan, "Rusya'da Modernleşme Hareketleri, Rusya Müslümanları ve İsmail Gaspıralı / Modernization Movements in Russia, Russian Muslims and İsmail Gaspirali", *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 12, sy 27 (2019): 766, https://doi.org/10.12981/mahder.578882.

4 Fahri Temizyürek, "Ceditçilik", t.y., https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/ceditcilik#yazar-1, https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/ceditcilik#yazar-1. (Erişim: 27.04.2025)

ortaya çıktığı kabul edilen bu hareket, hem İslâmî inanç ve kültürü hem de modern bilimleri iç içe geçirerek İslam'ı yenilemeyi hedeflemiştir.[5]

Cedit hareketi, geleneksel din anlayışı ile modern eğitim ve kültürel yenileşme arasında bir denge kurma çabası gütmüştür. Bu kapsamda yeni usûl mekteplerde hem Kur'an-ı Kerim ve dinî öğretiler aynı önemde tutulurken, hem de matematik, coğrafya gibi beşerî bilimler müfredata girmiştir.[6] Örneğin Kazan'daki bazı yeni usûl medreselerinde hem dinî eğitim hem de dönemin ihtiyaçlarına uygun modern dersler okutulmaya başlanmıştır. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde "mekteplerde dinî bilgilerin yanı sıra dünyevî bilgilerin de öğretilmesi zorunluluğu çağın bir gereği" olarak ortaya çıkmıştır.[7] Böylece Ceditçiler, İslâm'ın temel inanç ve değerlerine bağlı kalarak, cemaatin çağdaş dünyaya uyumunu sağlayacak yeni eğitim ve kültür imkânları sunmayı amaçlamış; geleneksel din anlayışı ile modernleşme arayışları arasında bir uyum zemini tesis etmeye çalışmışlardır.

2. Rızaeddin b. Fahreddin'in entelektüel portresi ve tasavvur dünyası

1859–1936 yılları arasında yaşamış olan Rızaeddin b. Fahreddin, Tataristan'ın Kiçüçat köyünde dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.[8] On yaşında girdiği Aşağı Çırşılı Medresesi'nden itibaren çok sayıda klasik Arapça, Farsça ve Türkçe eser okumuş; genç yaşta hem talebe hem de öğretmen olarak eğitim faaliyetleriyle meşgul olmuştur. 1884'te İsmail Gaspıralı'nın çıkardığı Tercüman gazetesini takip edip Gaspıralı ile mektuplaşmaya başlamış; kısa süre sonra Kazan'da Şihâbeddin Mercanî ile de tanışmıştır. 1888'de Cemaleddin Afgânî ile Petersburg'da görüşmesi, dönemin İslâmî yenilikçi fikirleriyle doğrudan temasını sağlamıştır. Böylece klasik Osmanlı aydınlarından Ahmed Cevdet Paşa, Namık Kemal ve Ahmed Midhat'ın eserlerini benimsemesiyle entelektüel kimliğinde yenileşmeci bir yönelim belirmiştir. Ayrıca "Nahda" dönemine ait Arap entelektüellerinden Muhammed Abduh, Kasım Emin ve Afgânî gibilerinin fikirlerini de takip etmesi, ona modernleşmeci bir duruş kazandırmıştır. Rızaeddin, eleştirilerini her zaman nazik ve dengeli bir üslupla sunmuş; bu yaklaşımı ona gelenekçi

---

5 Seyfi Yıldırım, Nazgul Saburgaliyeva, ve Baktyly Boranbayeva, "Kazakistan Ceditçilik Hareketinde Bir Din Adamı: Ömer Karaş, Hayatı ve Faaliyetleri (1875–1921)", *Akademik Bakış* 12, sy 24 (2019): 250.

6 Taha Akyol, "Cedîdcilik", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 211-13.

7 Fahri Temizyürek, "Selim Sâbit Efendi ve Usûl-i Cedîd Hareketi İçerisindeki Yeri" (Ankara, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), 109.

8 Rızaeddin Fahreddin hakkında fazla bilgi için bkz. İsmail Türkoğlu, *Rızaeddin Fahreddin*, İstanbul 2000, Ötüken Yay.

din âlimleri arasında bile saygınlık kazandırmış ve daima ılımlı dili sayesinde, kadimci çevrelerde bile kabul görmüştür.[9]

Rızaeddin'in entelektüel dünyasında ahlakî eğitim ve toplumsal vazife ön plandadır. Çocukluğundan itibaren ahlakî terbiye geleneğine bağlı kalmış; ilkokul sınıfındaki öğrencilere ders vermesiyle başlayan bu ilgisi, ömrünün sonuna dek sürmüştür. O, sadece teorik değil, aynı zamanda pratik bir eğitimci olarak topluma örnek olacak çalışmalar yapmıştır. Farklı dillerdeki bilimsel ve dinî kaynakları çevirip inceleyerek zengin bir kültür birikimi oluşturmuş; bu süreçte okuduğu Mercânî gibi müelliflerden edindiği bilimsel yöntem ve görüşleri hayatına yansıtmıştır. Fahreddin, dinî ve edebî ilgilerini eğitim reformuyla birleştirmiş; *Terbiyeli Bala* (Kazan 1897), *Terbiyeli Ana* (Kazan 1898) ve *Terbiyeli Hatun* (Kazan 1899) gibi eserler kaleme alarak aile ve çocuk eğitiminde ahlakî değerlere vurgu yapmıştır.[10] Bu eserlerde ve diğer yazılarında ahlak, terbiye ve iyi örnek verme konularını işleyerek edebî eserleri aynı zamanda pedagojik toplumsal bir görev olarak görmüştür.

Rızaeddin'in ansiklopedik düzeydeki bilgi birikimi ve geniş entelektüel kişiliği, onu tarih ve biyografi alanlarında eserler kaleme almaya yöneltmiştir. Rızaeddin, meşhur Tatar tarihçisi Şehabettin Mercanî'nin (ö. 1889) "*Müstefâdü'l-Ahbâr*" gibi tarihî yapıtları çevirip inceleyerek entelektüel ufkunu genişletmiştir.[11]

3. Cedit hareketinin kültürel zemininde Rızaeddin b. Fahreddin

Ceditçilik Hareketi, 19. yüzyılda özellikle Kazan, Buhara, Semerkand gibi İdil-Ural ve Türkistan merkezlerinde doğmuş, Osmanlı İslâm dünyasındaki yenileşme fikirlerinden de ilham alan bir reform akımıdır.[12] Bu hareketin temel amacı, Batı'nın bilimsel ve eğitimsel üstünlüğüne karşı İslâm toplumlarının çöküşünü önlemek için ıslah, eğitim reformu ve kültürel yenilenme yolunu açmak olmuştur. Tatarlar arasında Ceditçilik; dil birliği, yeni usûl okullar, gazete ve dergi faaliyetleriyle topluma aydınlanma getirmeyi hedeflemiştir. 1898 yılında Ufa'da "Islâh-ı Lisân-ı Türkî", "Islâh-ı Mekâtib", "Neşr-i Meârif beyne'l-Müslimîn" gibi teşkilatlı cemiyetler kurulmuş, yeni eğitim metotları yerli dille uygulanmış ve din eğitimine Batılı unsurlar sokulmaya çalışılmıştır. Böylece Ceditçiler, dinde yeniliği

---

9 Goulnar Baltanova, "Rızâeddîn Fahreddîn", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 70-71.

10 Enver Heyri, "Büyük Âlim Rızâeddîn Fahreddîn / A Famous Scholar Rızaeddin Fahreddin", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi* 8 (2016): 156.

11 Heyri, 156.

12 Kıllıoğlu, "Çarlık Rusyasında Cedidcilik/Yeni Usul Hareketi", 69.

savunurken aynı zamanda gelenek ve adetleri İslâmî bağlamda eleştirmekten çekinmemişlerdir.[13]

Bu entelektüel iklim içinde Rızaeddin b. Fahreddin, Mercânî'nin tarihçilik geleneğini sürdürmüş, Gasprinski'nin Tanzimat etkilerini taşımış ve reformcu Ceditçilerle işbirliği yapmış bir şahsiyet olarak öne çıkmıştır. Bu minvalde 1891 yılında İdil-Ural bölgesinin Orenburg Müftülüğüne kadı olarak atandığında bulunduğu konumu bu hareketin hizmetine sunmuştur.[14] Bu dönemde Hacı Abdülgani Efendi ve yeğeni Fatih Kerimî gibi bölgesel Ceditçi şahsiyetlerle birlikte çalışmış, Islahat Cemiyetlerine katılmış ve İsmail Gaspıralı'nın fikirlerinin yaygınlaşmasını desteklemiştir. Onun düşüncesi, hem klasik mirasa bağlılığı hem de yenilikçi görüşleri birleştirmesi bakımından "modern İslâmî muhafazakârlık"ın örneklerinden sayılmıştır. Nitekim Rızaeddin'in yazıları, 1905 Rus devriminin ardından yayımladığı açık mektuplar ve reform programlarında dinî mirasla modern yönetim anlayışını dengelemeye yönelik fikirler barındırmıştır.[15]

4. Ebu'l-ʿAlâ el-Maʿarrî: zamanın dışındaki bir bilge

Ebu'l-'Alâ Ahmed b. Abdullah el-Maʿarrî (973–1057), Şam-Halep bölgesinde yaşamış bir şair-filozof olarak Arap edebiyatında özgün bir yer tutar.[16] Çocuk yaşta geçirdiği çiçek hastalığı nedeniyle görme yetisini kaybetmiş, kendi deyimiyle, dönemin sıkıntılarından ötürü "iki türlü mahpus" yaşamıştır. Derin bilgiye yönelen münzevî yaşamı, öğrencilerinin yoğun ilgisini celbetmiş; şiir ve risaleleri talebeler tarafından hürmetle dinlenmiş ve vefatı vesilesiyle başkalarına örnek teşkil eden görkemli bir övgü merasimi düzenlenmiştir.[17] Maʿarrî'nin eserleri —özellikle şiirleri— felsefî, ahlâkî ve toplumsal meselelere odaklanır. Onun *Risâletü'l-Gufrân*, *Luzûmiyyât* adlı eserleri ve diğer şiirlerinde insan hayatının anlamı, ölüm, ahiret, dinî ritüeller ve toplumsal adalet gibi temalar sıklıkla işlenir.[18]

Maʿarrî'nin felsefî görüşleri radikal bir özgür düşünce çizgisindedir. Kendisinin ifadesiyle, bilimsel bilgi kaynaklarını akıl ve tecrübeye dayanarak değerlendirir. Maʿarrî, cennet-cehennem gibi bâtın âleme dair

---

13 Kıllıoğlu, 69, 82; Abdurreşit İbrahim, "Rusya İmparatorluğu'nda Müslümanlar Çoban Yıldızı", ed. Seyfettin Erşahin (Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2015), 35-48.

14 Baltanova, "Rızâeddîn Fahreddîn".

15 Baltanova.

16 Sahbân Halîfât, "Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 287-91.

17 Ali Kürşat Turgut ve Feyza Nur Çınar, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî ve Risâletü'l-Gufrân'ı Çerçevesinde Bazı Felsefî Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy 43 (2019): 26.

18 Halîfât, "Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî".

kuşkularını saklamamış; duyu organlarının yalnızca şüphe ürettiğini öne sürerek aşırı derecede kuşkucu bir duruş benimsemiştir.[19] Maʿarrî, geleneksel dinî otoritelerin görüşlerine itimat etmez; Şiirlerinde bilginin kaynağına dair rasyonalist bir iddiayı, "akıldan başka önder bulunmaz" şeklinde özetlemiş ve toplumun büyük çoğunluğu tarafından dokunulmaz kabul edilen inanç meselelerini bile açıkça tartışmıştır.[20] Ancak bu eleştirel yaklaşım, Maʿarrî'nin şiirinde genellikle semboller ve mecazlar aracılığıyla ifadesini bulur. Bu yönüyle bazı yorumcular onun felsefî fikirlerini yalnızca nazım yoluyla dile getirdiğini ileri sürmüşse de, kendisi bizatihi şiir dilinin içinden ilerleyen kompleks düşünceleri ile dikkat çekmiştir.

Maʿarrî'nin şiir dünyasında karamsar bir dünya görüşü öne çıkar. Kendi dönemindeki siyasi ve dini baskılar, kişisel trajediler (görme yetisini kaybetmek gibi) onun hayatı algısını karartmış, yaşamı "irrasyonel ve tefessüh içerisinde" olarak değerlendirmesine yol açmıştır. Bazı araştırmacılar onu "pesimist filozoflar" arasına koymuş, yaşamı boyunca sık sık ölüm vurgusu yapmasından ötürü karamsarlık tanımlarıyla ele almıştır.[21] Öte yandan Maʿarrî, ahlâkî hayatın şairi olarak da tanınır; dinî formallikten çok fıtrî vicdan ve merhamet vurgusu yapmış, yapmacık ritüelcilik karşısında sert bir tutum takınmıştır.[22]

Sonuç olarak el-Maʿarrî, klasik İslam düşüncesinde benzersiz bir konum işgal eder. Onun fiziksel karanlığın içinden yükselen aydınlanmış aklı, döneminin ötesine geçen sorgulamalarıyla dikkat çeker. Katı şüpheciliği ile derin ahlaki hassasiyeti arasında kurduğu denge, düşünce tarihinde nadir görülen bir derinliği yansıtır. Toplumsal eleştirileri, dini sorgulayışları ve varoluşsal kaygıları, onu yalnızca bir şair değil, İslam medeniyetinin ürettiği en özgün filozoflardan biri haline getirir. Maʿarrî'nin mirası bugün bile, inanç ile akıl, gelenek ile yenilik arasında sıkışmış modern insanın arayışlarına ışık tutabilecek zenginliktedir. Onun düşüncesi, eleştirel aklın gücünü kaybetmeden ahlaki ideallere bağlı kalmanın mümkün olduğunu hatırlatan bir pusula gibidir.

5. Rızaeddin'in el-Maʿarrî değerlendirmesi: savunma ve eleştiri dengesi

[19] Muhammed Hilmî Tammâre, "'Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî' (Osmanlıcaya Çev. Abdüllatif Nevzâd; Osmanlıcadan Sad. Yıldız, Musa-Ceviz Nurettin)", *Nüsha Dergisi*, sy 22 (28 Ocak 2006): 124.

[20] Tammâre, 123.

[21] Turgut ve Çınar, "Ebü'l-Alâ el-Ma'arrî ve Risâletü'l-Gufrân'ı Çerçevesinde Bazı Felsefî Görüşleri", 37.

[22] Ebü'l-Alâ el-Maarrî, *Gufran Risalesi*, çev. N. H. Yanık ve S. Bakırcı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 258.

Rızaeddin bin Fahreddin, Ebü'l-Alâ el-Maʿarrî'nin zühd temelli, ahlâkî ve felsefî düşüncelerine derin bir saygı ve hayranlık duymuş; onun eserlerini yalnızca edebî değerleri bakımından değil, aynı zamanda vahyi esas alan bir hayat anlayışının entelektüel rehberleri olarak görmüştür.[23] Rızaeddin'e göre Maʿarrî'nin yazıları, salt estetik kaygılarla kaleme alınmış sanatsal ürünler değil; bireyin iç dünyasını arındırmaya ve toplumun ahlâkî yapısını sağlamlaştırmaya yönelik evrensel ilkeler barındıran, kalıcı birer hikmet kaynağıdır. Bu anlayışla hareket eden Rızaeddin, özellikle Maʿarrî'nin "el-Luzûmiyyât" adlı şiir külliyatını Türkçeye kazandırmak ve ilmî ölçütlere uygun şekilde yayıma hazırlamak için büyük bir gayret sarf etmiştir.[24] Ebu'l-'Alâ'nın zekâsı ve üslubuna duyduğu saygıyı estetik beğenisini ifade ederken dile getirmiş, ancak onun imanî konulardaki aşırı eleştirel yaklaşımının toplumsal etkilerine de dikkat çekmiştir. Fahreddin'e göre şiir, doğanın güzellikleri ve sanatsal ilgiyle beslenir. Ma'arrî'nin görme engeline rağmen büyük bir şair olması, onun dehasını daha da etkileyici kılar.[25]

Rızaeddin, Maʿarrî'yi İslam düşünce tarihinde bir "büyük filozof" olarak konumlandırır. Onun felsefî derinliğini, zühdî yaşam anlayışını ve eleştirel aklını yüksek bir takdirle anarken, özellikle *el-Luzûmiyyât*'ın gelecekte layık olduğu itibarı mutlaka bulacağına olan sarsılmaz inancını vurgular.[26] Maʿarrî'nin, bireysel erdemleri ve düşünsel özgürlüğü ön plana çıkaran duruşu, Rızaeddin'in zihninde, sadece geçmişin değil geleceğin de önemli bir kılavuzu olarak şekillenir.

Rızaeddin, Maʿarrî'nin iktidar çevrelerine mesafeli duruşunu ve dönemin yozlaşmış saray kültürüne yönelik açık eleştirilerini bir fazilet ve erdem göstergesi olarak sunar. Şairin, toplumun tüm katmanları arasında adaleti ve eşitliği esas alan yaklaşımını; "halife ile çoban arasında fark görmeyen" bir adalet ve insanlık perspektifi olarak yüceltir. Bu tutumun, gerçek İslami ahlâk anlayışıyla ve sahih bir vicdan bilinciyle uyumlu olduğunu belirtir.[27]

Rızaeddin, Maʿarrî'nin düşüncelerinin evrensel niteliğine de dikkat çeker. Onun görüşlerinde, Rousseau (ö. 1778), Schopenhauer (ö. 1860) gibi Batılı düşünürlerde görülen bazı temel fikirlerin öncüllerini bulur. Hatta, bu Avrupalı filozofların kimi fikirlerinde Maʿarrî'den etkilenmiş olabileceklerini ima eder. Ancak Batı dünyasının bu tür etkileri bilinçli

---

23 Rızaeddin bin Fahreddin, *Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî*, ed. İbrahim Kunt ve Hasan Harmancı (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 112-14.

24 Fahreddin, 155-56.

25 Fahreddin, 109.

26 Fahreddin, 156-59.

27 Fahreddin, 158.

olarak görmezden geldiğini ve İslam dünyasının entelektüel birikimini küçümsediğini iddia eder.[28]

Rızaeddin'in Maʿarrî'yi Batı felsefesiyle ilişkilendirmesi, stratejik bir entelektüel hamledir. Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778) ve Arthur Schopenhauer (ö. 1860) gibi modern Batılı filozofların düşüncelerinin kökenlerini Maʿarrî'de tespit ederek çift yönlü bir kazanım sağlar: Bir taraftan İslam düşünce mirasının evrensel değerini ve tarihsel etkisini vurgulayarak kültürel özgüveni güçlendirir; diğer taraftan Batı'nın İslam düşüncesini görmezden gelen kolonyal bilgi hiyerarşilerini sorgular. Bu yaklaşım, Ceditçilerin modernleşme sürecindeki özgün sentez arayışını yansıtır. Rızaeddin ne katı gelenekçiliğe ne de köksüz taklitçiliğe saplanır; bunun yerine eleştirel bir diyalog zemininde özgün bir kültürel kimlik inşa etmeye çalışır. Bu tavırla hem Maʿarrî'nin düşüncelerinin evrensel geçerliliğini tescil eder hem de İslam entelektüel mirasının Batı karşısındaki özgünlüğünü ve derinliğini savunur.

Rızaeddin'in bu çabası, modernleşme sürecinde yerel değerler ile evrensel kültürel etkileşimi dengeleme gayretinin örneğidir. Maʿarrî üzerinden kurduğu düşünsel köprü, doğu-batı ayrımını aşarak insanlığın ortak entelektüel mirasına vurgu yapar, ancak bu ortaklığın eşit düzeyde tanınmadığı eleştirisini de içerir.

Rızaeddin'e göre Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin eserlerinin tarih boyunca göz ardı edilmesi ve yanlış anlaşılması, kişisel kusurlardan değil; dönemin siyaset, mezhep çatışmaları, toplumsal yapılar ve Batı sömürgeciliğinin ortak etkilerinden kaynaklanmaktadır. İktidar sahipleri, kendi meşruiyetlerini pekiştiren; saray erkânını, yöneticileri ve hâkim sınıfı öven metinleri desteklemeyi tercih ederken, Ma'arrî'nin eleştirel ve sade yaşamı savunan söylemi sistematik olarak geri planda bırakılmıştır. Bu bağlamda şiirlerindeki güç odaklarını eleştiren ve makam peşinde koşmayı "ahmaklık" sayan Ma'arrî, saray çalgıcılarını ve soytarıları öven edebiyata karşı durduğu için dönemin yöneticilerince hoş karşılanmamıştır. Mezhep çatışmalarının yoğun olduğu bir ayrışma ortamında, Ma'arrî'nin sorgulayıcı felsefesini "tehlikeli" bulan grupların güçlenmesine yol açmış; dolayısıyla eserlerinin ilmî ve edebî değeri yeterince tanınamamıştır. Aynı dönemde Osmanlı ve İran topraklarından kaçırılan el-Ma'arrî nüshaları, Batı kütüphanelerinde sahiplenilip asılları gizlenmiş; İslâm dünyasının bu mirasa erişimi fiilen engellenmiştir. Böylece orijinallerin kaybı, tahrifi ve nadir bulunması, Ma'arrî'nin düşüncelerinin tam olarak anlaşılmasını imkânsız hâle getirmiştir.[29]

---

28 Fahreddin, 159.

29 Fahreddin, 157-60.

Ona göre; toplumsal açıdan bakıldığında, muhafazakâr düzen ve saray entrikaları, felsefî derinliği kavrayacak akademik ortamın oluşmasını engellemiştir. Eserleri değerlendirebilecek bir entelektüel iklim yokken, metinler üzerindeki tasnif, şerh ve tercüme işlemleri kısıtlı kalmış; Ma'arrî'nin hakiki öğretilerine dair yorumlar kuşkulu kişilerce yapılmıştır. Rızaeddin, Ma'arrî'ye yönelen tekfirci ve küçümseyici tavrı dönemin siyasi ve mezhepsel çekişmelerinin bir uzantısı olarak değerlendirir; bu eleştirileri, yozlaşmış yönetimin eleştiriye tahammülsüzlüğünün ve mezhepsel fay hatlarının beslediği yapay bir tepki olarak görür.[30]

Sonuç olarak, Rızaeddin bin Fahreddin'e göre Ma'arrî'nin eserlerinin ihmal edilmesi onların değersizliğinden değil; onları anlayacak, yorumlayacak ve yayına hazırlayacak akademik ve kültürel altyapının eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu mirasın gün yüzüne çıkarılması, eksik kalan entelektüel tarihimizi tamamlama ve İslam felsefesinin unutulmuş hazinelerini yeniden keşfetme adına büyük önem taşımaktadır.

6. Ceditçiliğin edebiyatla toplum inşası arasındaki gerilimli konumu

Rızaeddin Fahreddin'in söz konusu eleştirel yaklaşımı, Cedit ideolojisinin edebiyat ve toplum anlayışıyla da uyumludur. Ceditçiler edebiyatı salt estetik bir faaliyet olarak değil, bir ahlâkî görev ve toplumsal aydınlanma aracı olarak görmüşlerdir. Fahreddin de eserlerinde aynı çizgiyi takip etmiştir. O, edebiyatın insanı doğruya yönlendirme ve toplumu eğitme işlevine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda tarikat ve tasavvufla ilgili bilgiler verdiği metinlerin yanı sıra çocuklar, kadınlar ve ailelere yönelik çok sayıda ahlakî kitap yazmış, böylece okurları eğitmeye çalışmıştır.[31] Yine aynı dönemde kaleme aldığı *Esmâ Ya ki Amel ve Ceza* (Orenburg 1903) ve *Selime Ya ki İffet* (Kazan 1899) adlı iki hikâyesinde, Osmanlı ve Tatar topluluklarının karşılaştığı kimlik ve yenilenme sorunlarına değinmiş, buralarda okuduğu geleneklerle modern hayata köprü kurmaya çalışmıştır.[32]

Rızaeddin'in Ceditçilik bağlamında bu tutumu, klasik mirasla hesaplaşmayı ve onu yeniden yorumlamayı gerektirmiştir. Onun eserlerinde Maʿarrî gibi "klasik" şahısları işlemeye yönelmesi bunun örneğidir. *Âsâr* adlı biyografi külliyatında klasik İslâm düşünürlerine (Ömer Hayyâm'dan Gazzâlî'ye, İbn Arabî'den Maʿarrî'ye kadar) yer vermesi, gelenekle modern aklı bir arada düşünme çabasını ortaya koyar. Öte yandan Fahreddin, edebiyatı ahlâkî misyonuyla değerlendiren bir yazar olarak, Klasik Türk ve

30 Fahreddin, 120, 135, 162.

31 Heyri, "Büyük Âlim Rızâeddîn Fahreddîn / A Famous Scholar Rızaeddin Fahreddin", 156.

32 Baltanova, "Rızâeddîn Fahreddîn".

İslam medeniyetinin güzelliklerini koruyup yüceltmeyi isterken; onların içindeki bid'at veya batıl unsurları da eleştiri süzgecinden geçirmeyi savunmuştur. Bu bağlamda edebiyat, onun nazarında bir bakıma mirasın yeniden inşası aracı işlevi görmüş ve eski metinleri gelecek kuşaklara aktarırken, aynı zamanda gerekli gördüğü uyarılarda bulunmayı kendisi için bir görev addetmiştir. Bu yönüyle Fahreddin, edebî mirasla muhasebe ve toplumsal yenilenme arasında köprü kurmaya çalışan Ceditçi bir vizyonu temsil etmiştir.

Sonuç

Rızaeddin b. Fahreddin, klasik mirası benimseyen bir muhafazakâr olarak, Ma'arrî üzerinden geliştirdiği modern eleştirel yaklaşımla Ceditçi modernleşmenin özgün bir örneğini sunar. Gelenekle bağını koparmadan akıl ve duyguyu dengeleyen bu yorum, Çarlık sonrası ve Sovyet döneminde göz ardı edilse de 1990'lardan itibaren yeniden keşfedilip önem kazanmıştır. Fahreddin, Ma'arrî'ye hem hayranlık duymuş hem de eleştirel yaklaşmış; bu da Rusya Müslümanlarının entelektüel tarihinde modern-muhafazakâr bir senteze örnek teşkil etmiştir. Bu sentez, klasikleri reddetmek yerine eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirmeyi esas alır. Günümüzde de Fahreddin'in yaklaşımı, gelenekle eleştirel diyalog arayanlar için önemli bir model oluşturmaktadır. Güzeli takdir edip kötüyü yapıcı bir şekilde eleştiren (hayrı ikame-şerri izâle) yaklaşımı, İslam dünyasındaki modernleşme tartışmalarına hala ışık tutmaktadır.

Fahreddin'in Ma'arrî'ye yaklaşımı, Ceditçiliğin klasik mirasla ilişkisini anlamak için kilit bir örnektir. Ma'arrî'nin şiirsel dehasına ve entelektüel derinliğine hayran kalan Fahreddin, onun karamsarlığını ve dini eleştirisini Ceditçi ideallerle bağdaştırmaz. Bu seçici tutum, Ceditçilerin modernleşirken geleneği tamamen reddetmediklerini, aksine onu yeniden yorumladıklarını gösterir. Fahreddin, Ma'arrî'nin akılcılığını ve eleştirelliğini benimserken nihilizmini reddeder; ahlakî ve toplumsal sorumluluğu öne çıkaran bir modernleşme anlayışı sunar.

Bu çalışma, Rızaeddin b. Fahreddin'in Ma'arrî okuması üzerinden Ceditçiliğin hem geleneksel değerleri koruyan hem de modern dünyaya uyum sağlayan "üçüncü bir yol" arayışını inceler. Ma'arrî, bu sentezin mümkün olduğunu gösteren bir örnektir. Fahreddin, şairin edebî yeteneğini överken felsefî karamsarlığını eleştirerek Ceditçiliğin estetik ve ahlakî boyutlarını vurgular. Ceditçiliğin bu deneyimi, günümüz İslam dünyasına da yol gösterir. Klasik miras ve modern değerler arasında kalan Müslüman toplumlar, Ceditçiler gibi bir sentez arayışındadır. Fahreddin gibi geleneği eleştirel bir gözle yeniden yorumlamak, hem kültürel kimliği korumak hem de modernleşmek için önemlidir. Bu yaklaşım, köprüler kurarak tek boyutlu modernleşmenin yarattığı kopuşları önleyebilir. Ancak bu sentezin,

Fahreddin'in Ma'arrî örneğinde görüldüğü gibi, dikkatli ve bilinçli bir seçicilik gerektirdiği unutulmamalıdır.

Kaynakça

Akyol, Taha. "Cedîdcilik". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 7:211-13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Baltanova, Goulnar. "Rızâeddîn Fahreddîn". İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 35:70-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Erkan, Ümmet. "Rusya'da Modernleşme Hareketleri, Rusya Müslümanları ve İsmail Gaspıralı / Modernization Movements in Russia, Russian Muslims and İsmail Gaspirali". Motif Akademi Halkbilimi Dergisi 12, sy 27 (2019): 758-76. https://doi.org/10.12981/mahder.578882.

Fahreddin, Rızaeddin bin. Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî. Editör İbrahim Kunt ve Hasan Harmancı. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.

Halîfât, Sahbân. "Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî". İçinde TDV İslam Ansiklopedisi, 10:287-91. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Heyri, Enver. "Büyük Âlim Rızâeddîn Fahreddîn / A Famous Scholar Rızaeddin Fahreddin". Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi 8 (2016): 156-61.

İbrahim, Abdurreşit. "Rusya İmparatorluğu'nda Müslümanlar Çoban Yıldızı". editör Seyfettin Erşahin, 35-48. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Kıllıoğlu, Mehmet Erkan. "Çarlık Rusyasında Cedidcilik/Yeni Usul Hareketi". Journal of Awareness, 2019. https://doi.org/10.26809/joa.4.006.

Maarrî, Ebü'l-Alâ el-. Gufran Risalesi. Çeviren N. H. Yanık ve S. Bakırcı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.

Tammâre, Muhammed Hilmî. "'Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî' (Osmanlıcaya Çev. Abdüllatif Nevzâd; Osmanlıcadan Sad. Yıldız, Musa-Ceviz Nurettin)". Nüsha Dergisi, sy 22 (28 Ocak 2006): 113-34.

Temizyürek, Fahri. "Ceditçilik", t.y. https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/ceditcilik#yazar-1.

———. "Selim Sâbit Efendi ve Usûl-i Cedîd Hareketi İçerisindeki Yeri". Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Turgut, Ali Kürşat, ve Feyza Nur Çınar. “Ebü’l-Alâ el-Ma‘arrî ve Risâletü’l-Gufrân’ı Çerçevesinde Bazı Felsefî Görüşleri”. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2, sy 43 (2019).

Vasquez, John A. The Power of Power Politics: From Classical Realism to Neotraditionalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Yıldırım, Seyfi, Nazgul Saburgaliyeva, ve Baktyly Boranbayeva. “Kazakistan Ceditçilik Hareketinde Bir Din Adamı: Ömer Karaş, Hayatı ve Faaliyetleri (1875–1921)”. Akademik Bakış 12, sy 24 (2019).

II. DÜNYA SAVAŞI'NIN IRAK ROMANCILIĞINA ETKİSİ BAKIMINDAN GÂİB TU'MAH FERMÂN'IN EN-NAHLE VE'L-CÎRAN ADLI ROMANININ ANALİZİ

SALİH ZOR*

Öz

Bu çalışma, Gâib Tu'mah Fermân'ın *en-Nahle ve'l-Cîrân* (1966) adlı romanı çerçevesinde II. Dünya Savaşı'nın Irak toplumuna ve Irak romancılığına etkilerini incelemektedir. Roman, savaş döneminde Irak'ta yaşanan sosyal, siyasal, ekonomik ve mekânsal dönüşümleri edebî bir gerçekçilikle yansıttığı için dikkat çekicidir. Siyasal düzlemde, İngiliz işgalinin yerel otoriteyi zayıflatmasıyla oluşan otorite boşluğu, resmî kurumlara olan güvenin sarsılması ve gayri resmî güç odaklarının öne çıkması üzerinden ele alınmaktadır. Karakterlerin dönemin yerel ve küresel siyasi figürlerine dair algıları, savaşın toplumsal bilinç üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Ekonomik bağlamda ise savaşın tetiklediği kriz; karne uygulamaları, enflasyon, karaborsa ve yaygın işsizlik gibi olgular üzerinden analiz edilmiştir. Özellikle İngiliz askeri varlığının şekillendirdiği gayri resmî ekonomi ve bu güçlerin çekilmesiyle artan işsizlik, toplumda derin bir çaresizlik yaratmaktadır. Mekânsal olarak roman, Bağdat'ın kenar mahallelerindeki geleneksel yapılarla savaş ve sömürge etkisiyle oluşan modern mekânlar arasındaki karşıtlığı gözler önüne sermektedir. Bu durum, sınıfsal ayrışmaların mekâna nasıl yansıdığını göstermektedir. Sonuç olarak *en-Nahle ve'l-Cîrân*, savaşın Irak toplumundaki yıkıcı etkilerini ve bu sürecin edebiyata nasıl yansıdığını anlamak açısından önemli bir örnek sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Irak romanı, II. Dünya Savaşı, Gaib Tumah Ferman.

THE IMPACT OF WORLD WAR II ON IRAQI FICTION: A CASE STUDY OF GHÂ'IB TU'MAH FARMÂN'S AL-NAKHLA WA AL-JÎRÂN

Abstract

This study examines the effects of World War II on Iraqi society and Iraqi fiction within the framework of Ghāib Tu'mah Fermān's novel an-Nahle wa'l-Jīrān (1966). The novel is remarkable because it reflects the social, political, economic and spatial transformations in Iraq during the war

* Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, salih.zor@cbu.edu.tr.

period with literary realism. On the political plane, the vacuum of authority created by the British occupation weakening the local authority is addressed through the shaking of trust in official institutions and the emergence of unofficial power centers. The characters' perceptions of local and global political figures of the period reveal the impact of the war on social consciousness. In the economic context, the crisis triggered by the war is analyzed through phenomena such as rationing, inflation, black market and widespread unemployment. Especially the unofficial economy shaped by the British military presence and the increasing unemployment after the withdrawal of these forces create a deep despair in the society. Spatially, the novel reveals the contrast between the traditional structures in the slums of Baghdad and the modern spaces created by the war and colonial influence. This situation shows how class divisions are reflected in space. In conclusion, al-Nahla wa al-Jirān provides an important example for understanding the destructive effects of the war on Iraqi society and how this process is reflected in literature.

Keywords: Iraqi novel, World War II, Gaib Tumah Ferman.

Giriş

Modern Arap edebiyatının önemli bir kolunu oluşturan Irak romancılığı, Mısır, Suriye ve Lübnan gibi bölgenin diğer edebî merkezlerine kıyasla daha geç bir dönemde şekillenmeye başlamıştır. Buna karşın, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren Irak'ta kaleme alınan roman ve öyküler hem yerel hem de bütün Arap edebiyatı, kültürü ve eleştiri dünyası üzerinde kayda değer etkiler yaratmıştır. Irak romancılığının kökenlerine dair süregelen tartışmalar, bu türün Batı ile kültürel temaslar sonucu modern Avrupa romanının etkisiyle şekillendiğini savunan görüş ile Arap anlatı geleneğindeki makâme, siyer ve ahbâr gibi klasik türlerden beslendiğini ileri süren yaklaşımlar arasında yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte, modern roman formunun yapısal ve tematik özellikleriyle büyük ölçüde Batı kaynaklı bir edebi tür olduğu genel kabul görmektedir.[1]

Irak romanının gelişim süreci, genel hatlarıyla Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasındaki dönem ile İkinci Dünya Savaşı sonrasını kapsayan iki ana evrede ele alınmaktadır. Irak romancılığının ilk ve biçimlendirici erken dönemi, Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı akabinde Bağdat, Basra ve Musul vilayetlerindeki yönetiminin sona ermesinden II. Dünya Savaşı'na kadar olan zaman dilimini kapsamaktadır.[2] Süleyman Feyzî'nin *er-Rivâyetü'l-Îkâziyye* (1919), Mahmud Ahmed es-Seyyid'in *Celâl Hâlid* (1928) ve Zun-Nûn Eyyûb'un *ed-Dûktûr İbrâhîm* (1939) adlı üç temel

[1] Mohammadzadeh, "Modern Irak Romanında Fuâd et-Tekerlî ve El-Lâsu'al ve'l-Lâcevâb Romanı Üzerine Bir İnceleme", 162.
[2] Batur, *Irak Romancılığı ve Fuâd et-Tekerlî'nin Romanları*, 16-17.

eserin öne çıktığı bu dönemde[3] yazarlar genel olarak milli kimlik, toplumsal değişimler, siyasi mücadeleler ve İngiliz hakimiyetine karşı direniş gibi konulara yoğunlaşmıştır.[4]

II. Dünya Savaşı ve sonrası dönemi kapsayan Irak romancılığının gelişim evresinde Abdulmelik Nûrî (1921-1998), Zunnûn Eyyûb, Abdulhak Fâdıl (1911-1992), Fuâd et-Tekerlî (1927-2008), Abdurrezzak el-Matlabî (d. 1943), Gânim ed-Debbâğ, Fâdıl el-Azzâvî (d. 1940), Burhan el-Hatîb (d. 1944), Âdil Abdulcabbar (d. 1937), Abdurrahman Mecîd er-Rabîî (d. 1939), Muhyiddîn Zenkene (1940-2010) ve Gâib Tu'mah Fermân (1927-1990) gibi yazarlar öne çıkmaktadır.[5]

Dönemin önemli yazarlarından biri olan Fermân, 1927 yılında Bağdat'ın eski ve yoksul mahallelerinden biri olan el-Murabba'a'da dünyaya gelmiş ve II. Dünya Savaşı yıllarına değin burada büyümüştür.[6] Kahire Üniversitesi'nde Arap edebiyatı okuduktan sonra eğitimini Bağdat Üniversitesi'nde tamamlamış ve 1954 yılında mezun olmuştur.[7] Kahire'de edebiyat eğitimi aldığı dönemde, modern eleştirel yaklaşımların egemen olduğu içlerinde Necîb Mahfûz'un da yer aldığı dinamik bir entelektüel çevreyle karşılaşmıştır. 1951 yılında Bağdat'a dönen Farman, çalıştığı Savtü'l-Ehâlî gazetesinin kapatılmasının ardından, 1954'te yeniden ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Aynı yıl, ilk kısa öykü derlemesi olan *Hasîdü'r-Rahâ* yayımlandı. Bu dönem, 1958 yılında cumhuriyetin ilan edilmesinin hemen ardından gelişen kısa süreli bir Irak kurmaca edebiyatı yükselişi olarak tanımlanmaktadır. Ancak 1958'deki bu siyasi kırılmanın yazarlar ve entelektüeller arasında yarattığı coşku, birçok kişinin hapse atılması ya da gönüllü veya zorunlu sürgüne gitmesiyle kısa sürede sönmüştür. Fermân da 1959 veya 1960 yıllarında Moskova'ya gitmiş ve 1990'daki ölümüne dek orada yaşamıştır. Romanlarının tamamı bu sürgün döneminde yayımlanmıştır.[8]

Fermân'ın ilk kısa hikâye derlemesi olan "*Hasâdü'r-Rahâ*" (1954), "*Mevlûd Âhar*" (1959) adlı ikinci öykü kitabıyla takip edilmiştir. İlk romanı *en-Nahle ve'l-Cîrân* (1966), onu hemen toplumsal gerçekçi romanın önde gelen yazarları arasına yerleştirmiştir. Bu konumunu, "*Hamse Esvât*" (1967), "*el-Mehâz"* (1974), "*el-Kırbân"* (1975), "*Zilâl 'ala'n-Nâfize"* (1979) ve "*Âlâmü's-Seyyîd Ma'rûf"* (1980) gibi daha sonraki eserleriyle pekiştirmiştir. Farman, erken dönem eserlerinde Bağdat burjuvazisini betimlemiş ve bu

[3] Caiani ve Cobham, *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts*, 4.
[4] Batur, *Irak Romancılığı ve Fuâd et-Tekerlî'nin Romanları*, 16.
[5] Batur, 42-45.
[6] Caiani ve Cobham, "Bread and Cinema", 231.
[7] Jayyusi, *Modern Arabic Fiction : An Anthology*, 282.
[8] Caiani ve Cobham, "Bread and Cinema", 232; Meisami ve Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, 1:221.

dönemde iyimser bir bakış sergilemiştir. Ancak bu iyimserlik, zamanla Irak'ta ve Arap dünyasında derinleşen toplumsal adaletsizlik, yoksunluk ve kayıplarla birlikte eserlerinde yerini karamsarlığa bırakmıştır.[9]

Fermân'ın *en-Nahle ve'l-Cîrân* (Palmiye Ağacı ve Komşular, 1966) adlı romanı, Irak romancılığında ilk sanatsal roman olarak kabul edilmektedir. *Hamsetü Asvât* (1967) ve *el-Merkeb* (1989) gibi diğer romanları da Irak romanının önemli örnekleri arasında yer almakta ve toplumsal eleştiriyi sanatsal bir yetkinlikle birleştirmektedir.[10]

Her ne kadar Fermân'ın en tanınmış eseri en-Nahle ve'l-Cîrân adlı romanı 1966'da yayımlanmış olsa da yazarın edebî kimliğinin esasen II. Dünya Savaşı sonrasının siyasî ve toplumsal atmosferi içinde şekillendiğini belirtmek mümkündür. Fermân'ın savaş yıllarında edindiği gözlemler ve deneyimler, ilerleyen dönemde ele alacağı toplumsal adaletsizlik, yoksulluk ve siyasî baskı gibi temaların sağlam zeminini oluşturmuştur. Nitekim romanın girişinde de vurgulandığı üzere bu eser, Irak roman geleneğinde önemli bir dönüm noktasıdır. Roman gerçekçi bir perspektifle sıradan insanların yaşamlarını ve mücadelelerini sahici bir dille aktarmaktadır. Dolayısıyla romandaki bu gerçekçilik arayışının, savaşın getirdiği zorlukların ve toplumsal sorunların yazara yüklediği tecrübelerin doğal bir yansıması olduğu ileri sürülebilir.[11]

1. En-Nahle ve'l-Cîrân (Palmiye Ağacı ve Komşular, 1966)

Gâib Tu'mah Fermân'ın *en-Nahle ve'l-Cîrân* romanı, II. Dünya Savaşı'nın son yıllarında, İngiliz sömürgesi altındaki Bağdat'ın kenar mahallelerinden birinde geçmektedir. Roman, savaşın, yoksulluğun ve toplumsal çözülmenin gölgesinde yaşam mücadelesi veren alt sınıf bireylerin hayatlarını merkezine almaktadır. Eserde olaylar, dul bir kadın olan Selîme ve çevresindeki karakterler etrafında gelişmektedir.

Roman, Selîme karakterinin yaşamına odaklanarak başlamaktadır. Kocasını kaybetmiş olan Selîme, üvey oğlu Hüseyin ile yıkık dökük bir evde yaşamaktadır. Kadın, geçimini evin avlusundaki geleneksel tandırda ekmek pişirerek sağlamaktadır. Bahçede bulunan bodur ve meyve vermeyen bir hurma ağacı, Selîme'nin yaşadığı yoksulluk ve kısırlığın metaforu olarak öne çıkmaktadır. Selîme ile bu ağaç arasında sembolik bir kader ortaklığı kurulmaktadır.

Bir gece Selîme'nin kapısını, kocasının eski dostu olduğunu iddia eden Mustafa adında bir adam çalmıştır. Mustafa, savaşın yarattığı kargaşadan faydalananların nasıl zenginleştiğini anlatarak Selîme'yi

[9] Jayyusi, Modern Arabic Fiction : An Anthology, 282.
[10] Caiani ve Cobham, *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts*, 115.
[11] Fermân, *en-Nahle ve'l-Cîrân*, 7.

etkilemeye çalışmıştır. Ona, Hâcik adında bir Ermeni'nin işlettiği modern bir fırına ortak olmasını teklif etmiş, bunun için de otuz dinar istemiştir. Günlük bin somun ekmeğin İngilizlere satılacağını söyleyen Mustafa, Selîme'yi umut dolu hayallerle ikna etmiştir. Büyük güçlüklerle biriktirdiği parasını Mustafa'ya veren Selîme, tandırda çalışmayı bırakmış ve fırından gelecek kazancı beklemeye başlamıştır. Ancak Mustafa'nın amacı farklıdır. Ortaklık iddiası bir aldatmacadan ibarettir. Mustafa, aldığı parayla İngiliz askerlerinden temin ettiği kaçak malları (sigara, viski, çay, konserve gibi) satarak kazanç elde etmeye çalışmaktadır. Başlangıçta malları bir berber dükkânında saklamış, daha sonra ise bunları Selîme'nin evindeki boş bir odaya taşımıştır. Selîme, zamanla Mustafa'dan beklediği geliri elde edememiş ve büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır.

Romanın bir diğer odak noktası, Selîme'nin üvey oğlu Hüseyin'in yaşadığı olaylardır. Hüseyin, sinema çıkışında Temâdur adlı genç bir kızla tanışmış ve onunla evden kaçarak halası Neşmiye'nin evine sığınmıştır. Ailesi tarafından yaşlı bir adamla evlendirilmek istenen Temâdur, yeni bir hayat umuduyla Hüseyin'e tutunmuştur. Hüseyin ise sorumsuz ve hayalperest bir yapıya sahiptir. Babasından kalan mirası ve borç aldığı paraları bilinçsizce harcamış, bu süreçte hem Temâdur'un hem de kendi hayatını çıkmaza sürüklemiştir. Temâdur, Hüseyin ile kurduğu hayata uyum sağlayamamış, kendini sürekli boşlukta ve kaybolmuşluk içinde hissetmiştir. Bu bireysel dramlar yaşanırken, mahallede de sosyoekonomik dönüşümler etkisini göstermektedir. Selîme'nin komşuları arasında yer alan seyis Merhûn ve arabacı Hammâdî'nin geçim kaynakları olan Hacı Ahmed Ağa'ya ait ahır satılmış ve ardından yıkılmıştır. Bu durum, alt sınıf için büyük bir yıkım anlamına gelmektedir; zira bu insanlar geçimlerini yalnızca bu sınırlı iş alanları üzerinden sürdürebilmektedir. Ahırın yıkılması, savaş sonrası mülkiyet dönüşümünün en alt sınıf üzerindeki yıkıcı etkisini temsil etmektedir. İngilizlerin Bağdat'tan çekilmeye başlamasıyla Mustafa'nın kaçakçılık faaliyetleri de sona ermiştir. Bu durum Selîme'nin maddi kaybını kalıcı hâle getirmiştir. Yaşadığı umutsuzluk, yalnızlık ve tükenmişlik içinde Mustafa ile evlenmeyi kabul eden Selîme, bu evlilikte de aradığı huzuru bulamamıştır. Bu süreçte Hüseyin'in hayatı daha karanlık bir yola girmiştir. En yakın arkadaşı ve sırdaşı olan bisikletçi Sâhib, mahallenin zorbalarından Mahmûd tarafından öldürülmüştür. Hüseyin hem arkadaşına duyduğu sadakat hem de yaşadığı içsel çöküntüyle intikam almaya yönelmiştir. Mahmûd'u bir otelde öldüren Hüseyin, ardından daha derin bir yalnızlığa ve çaresizliğe sürüklenmiştir.

1.1.Dil ve Anlatım Özellikleri

Eserde kullanılan dil, oldukça sade ve anlaşılır olmasının yanı sıra Irak lehçesinin (ammîce) karakterler arası diyaloglarda yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Romanda geçen diyalogların oldukça doğal ve

gerçekçi olduğu dikkat çekicidir. Yazar, betimlemelerle ve sembollerle karakterlerin iç dünyasını güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Örneğin, Palmiye ağacı (en-Nahle), Selîme'nin kaderiyle özdeşleşen bir metafor olarak öne çıkmakta ve ikili arasında sembiyotik bir bağ kurulmaktadır.

32 bölümden oluşan romanda üçüncü tekil şahıs anlatıcı tipi hakimdir. Başlangıçta birçok karaktere odaklanılsa da roman ilerledikçe Selîme, Hüseyin, Mustafa ve Temâdur adında dört karakter öne çıkmaktadır. Romanın başları ve ortaları karakterden karaktere geçen bir kurguda devam ederken, son altı bölüm tamamen Hüseyin'e odaklanmaktadır.[12]

Fermân, basit bir gündelik dil kullanmakla birlikte, yer yer sembolik anlatıma da başvurmaktadır. En çarpıcı örnek, romanın adını da oluşturan palmiye ağacıdır. Bahçede bulunan, meyve vermeyen, kurak ve bakımsız bu ağaç hem Selîme'nin hem de tüm alt sınıf bireylerin yaşamlarındaki verimsizliği, çaresizliği ve köksüzlüğü temsil etmektedir. Ağaç ile insan arasında kurulan bu sembiyotik ilişki, romanın diline metaforik bir boyut kazandırmaktadır.

2. II. Dünya Savaşı'nın sosyopolitik, ekonomik ve mekânsal etkileri

2.1. Sosyopolitik Etkileri

II. Dünya Savaşı yıllarındaki İngiliz işgalinin Irak toplumu üzerindeki sosyopolitik etkilerini, karakterlerin algıları, ilişkileri ve dönemin genel atmosferi üzerinden derinlemesine incelemektedir. Bu etkiler, güç dinamiklerinden bireysel siyasi bilince kadar geniş bir yelpazede kendini göstermektedir.

2.1.1. Otorite Boşluğu

Romanda ele alınan en güçlü temalardan biri, II. Dünya Savaşı yıllarında Irak'ta merkezi otoritenin çökmesiyle birlikte yaşanan sosyal çözülmedir. Romanda yer alan birçok diyalog ve betimleme toplumsal düzeyde yaşanan otorite ve güvenlik krizine işaret etmektedir. Romanda mahalle halkının sık sık tekrarladığı مَاكُو حُكُومَة [13] (devlet yok) ifadesi kamu otoritesine duyulan güvensizliğin halk arasındaki yansımalarını göstermektedir.

Mahalle kabadayısı Mahmûd'un bisikletçi Sâhib'i öldürmesi ve cezasız kalması bu istikrarsızlık ortamında görülen sosyal çözülmenin neticelerinden biridir. Nitekim bu olay üzerine romanda: "*Bir ay ortadan kaybolur, sonra çıkar insanları yaralar.*"[14] şeklinde yer alan cümle durumu

[12] Caiani ve Cobham, "Bread and Cinema", 235.
[13] Fermân, *en-Nahle ve'l-Cîrân*, 48.
[14] Fermân, 195.

özetler niteliktedir. Hüseyin'in ise babasının arkadaşı olan Sâhib'in öldürülmesi olayı üzerine çözümü şiddette araması ve Mahmûd'u öldürmesi birey ve toplum nezdinde şiddetin şiddet ile çözülebileceğini düşündürmektedir.

İngiliz işgali neticesinde Bağdat'ta, devlet otoritesinin yerine yabancı güçler geçmiştir. Bu durum, halkın kendi vatanında sömürge nesnesine dönüşmesini simgelemektedir:

"İki kişi daha çıktı... sarhoşlar. Gidip işeyecekler... Bağdat, İngilizlerin tuvaleti olmuş. Ne diyorsun amca? Sarhoş, polise sordu. Polis şöyle dedi: Susman daha iyi. Yani beni tehdit mi ediyorsun? Kim seni tehdit ediyor? Ben de senin gibi işemenin dibine oturdum. Bırak da yemeğimi yiyeyim.[15]

Bu sahnede, halkın kent mekânı üzerindeki egemenliğinin kalmadığı, İngiliz askerinin şehri aşağılayıcı biçimde işgal ettiği vurgulanmaktadır. Sarhoşun polise meydan okuyarak bu sözleri sarf etmesi, güvenlik birimlerinin de halk nezdinde hiçbir meşruiyet taşımadığını göstermektedir.

2.1.2. Siyasi Kimliklerin Karikatürleşmesi

Roman, II. Dünya Savaşı'nın Irak üzerindeki etkilerini ele alırken, dönemin karmaşık siyasi atmosferini ve bu atmosferin sıradan insanlar üzerindeki yansımalarını sadece doğrudan anlatımla değil, aynı zamanda siyasi kimliklerin ve tartışmaların karikatürleştirilmesi ve alaycı bir dil kullanımı aracılığıyla da aktarmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle karakterlerin siyasetle kurdukları bazen yüzeysel, bazen çelişkili ilişkiyi ve dönemin ideolojik kutuplaşmasının absürtlüğünü vurgulamaktadır.

Romanın 7. bölümündeki meyhane sahnesi, siyasi kimliklerin basitleştirilerek karikatürleştirildiğinin en belirgin örneğidir. Meyhaneci Ebu Fethûhî'nin, Hâcik'i sadece dış görünüşünden yola çıkarak Hitler'e benzetmesi: "... شكلك شكل هتلر هيع هالحنج، وهالعيون، وهالهيع النازل على الكصة، وهالشوارب السودة" [16] (Görünüşün tıpkı Hitler'e benziyor, şu çene yapısı, şu gözler, alına düşen o saç perçemi ve o siyah bıyıklar) ve Mustafa'nın da buna karşılık Ebu Fethûhî'yi Mussolini'ye benzetmesi (وانت تشبه موسوليني) [17] (sen de Mussolini'ye benziyorsun) küresel liderlerin ve temsil ettikleri ideolojilerin kişisel ve sathî algılamalara indirgendiğini göstermektedir. Karakterler arasındaki bu benzetmeler, sarhoşluğun etkisiyle daha da abartılı hale gelerek, siyasi taraftarlığın çoğu zaman derin bir anlayıştan ziyade sloganlara veya basmakalıp yargılara dayanabileceğini ima etmektedir.

[15] Fermân, 130.
[16] Fermân, 71.
[17] Fermân, 72.

Romanda yerel yönetim ve otorite figürlerine yönelik hayal kırıklıkları ve eleştiriler de zaman zaman alaycı ve karikatürleşmiş bir dille ifade edilir. Hayriyye'nin, kocası Razûkî'nin görevden alınmasından sonra sıkça kullandığı: "Hükümet Allah selamet versin" (الحكومة الله يسلمها)" ifadesini artık kullanmayacağını belirtiği esnadaki tepkisi, hükümete yönelik bir karikatürleştirmedir:

"Artık Hükümet ... (ماكو بعد الحكومة الله يسلمها ماكو بعد حكومة. حكومة خرك)" Allah selamet versin yok, artık hükümet yok. Paçavra bir hükümet..." [18]

Hayriyye'nin ifade ettiği bu cümle hükümetin adaletsizliğine yönelik halk tepkisinin abartılı bir yansımasıdır. Sâhib'in hükümeti eleştirirken: "Senin hükümetin .. (حكومتج مثل طولة حاج احمد آغا جايفه يراد لها شلع من الاساس)" Hacı Ahmed Ağa'nın ahırı gibi, çürümüş, temelinden sökülüp atılması gerek"[19] şeklinde sarf ettiği cümlesi de dönemin mevcut otoritesine yönelik eleştirinin güçlü bir benzetmeyle karikatürleştirilmesidir.

2.2 İşgalin Ekonomik Etkileri

Savaşın ve İşgalin birey ve toplum üzerindeki en büyük etkilerinden biri ekonomidir. Nitekim birçok insan savaşlar ve işgaller sebebiyle açlığı ve sefaleti yaşamaktadır. İki büyük dünya savaşından doğrudan ve dolaylı olarak etkilenen ve bilfiil işgale maruz kalan Irak'ın ekonomisi de bu savaş yıllarında olumsuz etkilenmiştir. II. Dünya Savaşı'nın yaşandığı yılları konu *en-Nahle ve'l-Cîrân* ise Irak toplumunun yaşadığı ekonomik sıkıntıları roman karakterlerinin günlük hayatları üzerinde resmetmektedir. Bu sıkıntıların başında enflasyonun bir sonucu olarak gıda krizi ve savaş döneminde uygulanan karne sistemi gelmektedir.

2.2.1. Karne sistemi, enflasyon ve gıda krizi

Romanda savaş koşulları un, şeker, çay ve kumaş gibi temel tüketim maddelerinin karneyle (بالبطايق) dağıtıldığı bir sistem meydana getirmiştir. Bu durum kara pahalılık (الغلاء الأسود) olarak tanımlanan ciddi bir enflasyona yol açmıştır. Karne ile dağıtılan maddelerin kalitesizliği de ayrı bir konudur. Bu bağlamda ekmeğin hapishane somununa (صمون السجون) benzetilerek kalitesizliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bir diğer husus karneyle un veya yağ almanın sıkıntılı bir süreç olduğudur. Özellikle Selîme'nin un teminindeki zorluğu ve bunun günlük hayatına etkisi dikkat çekicidir:

"Hiçbir şey mi? Yani canımı dişime takarak karneyle un alıyorum, sonra ellerime ve yere bakıyorum? Her gün bir makine gibi çalışıyorum ama insanlar hiç kıymet bilmiyor. Kara ekmek, hep kara ekmek... Sanki ben unu

[18] Fermân, 179.
[19] Fermân, 78.

öğütüyorum! Her gün paranın yarısının uçup gittiğini görüyorum... Hüseyin, bu sana haram değil mi?"[20]

Selîme'nin duygu ve düşüncelerine yer veren bu pasaj işgal döneminde temel tüketim maddelerine ulaşmanın zorluğunu ve bu dönemde ciddi bir enflasyonun yaşandığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim "kara ekmek kara ekmek" söylemi dönemin ekonomik durumunun kısa özetidir. Mustafa ile Selîme arasında geçen başka bir diyalogda ise benzer şekilde ülkenin ekonomik durumu hakkında verilmektedir:

"-Mustafa, Dünya savaşta iken kim ne yapabilir ki? ve her şey ateş pahası.

- Selime: Bu savaş mı, yoksa kara felaket mi?

- Mustafa: tesbih çekerek: Savaş Allah'ın belasıdır. ...

- Mustafa: Savaş hem kötülük hem de iyilik getirir. Kötülük, şu kara kıtlık, hapishane ekmeği, karneyle verilen çay, şeker ve kumaş... Ve ne zaman bir bomba düşüp seni öldürecek, kim bilir?"[21]

2.2.2. Endüstrileşme ve Karaborsa

İngilizler, Irak'ın tarım ve el sanatlarına dayalı geleneksel ekonomisini endüstriyel sistemlerle çökertmiştir. Selîme'nin fırını gibi küçük işletmeler, İngiliz destekli endüstriyel fırınlarla rekabet edemez hale gelmiştir. Romanda: "(الفرن يعادل خمسين تنور) *Bir endüstriyel fırın, elli geleneksel tandıra bedeldir*" ifadesi işgalden sonra Irak'ta yerel ekonominin çöküşünü sembolize eden fenomenlerden biridir. Nitekim savaş döneminde İngilizlerin tesis ettiği endüstriyel fırınların gelişiyle yerel üretim değersizleşmeye ve insanların geçim kaynakları ellerinden alınmaya başlamıştır.

Fermân, İngiliz işgali neticesinde Irak'ta yaşanan ekonomik yıkımı yalnızca geçim sıkıntısı düzeyinde değil, bu yıkımın doğurduğu etik erozyon ve sistem dışı pratikler üzerinden de işlemektedir. İngiliz işgaliyle birlikte kentte oluşan yeni güç dengeleri, sadece geleneksel üretim ve ticaret düzenini sarsmakla kalmamış, aynı zamanda karaborsa ve kaçakçılık gibi gayrimeşru ekonomik faaliyetleri, sıradan bir geçim stratejisine dönüştürmüştür. Romanda bu yozlaşmanın merkezinde yer alan karakterlerden Mustafa, Selime'den borç para alarak İngiliz ordusundan çalınmış malzeme ticaretine girişmeyi planlamaktadır. Bu durum, hem savaş ekonomisinin etik dışı doğasını hem de bireylerin, devletin denetiminden uzaklaşarak meşru olmayan yollardan ayakta kalma çabalarını gözler önüne

[20] Fermân, *en-Nahle ve'l-Cîrân*, 17.
[21] Fermân, 22.

sermektedir. Romanda yer alan diyaloglar, bu süreci oldukça canlı biçimde yansıtmaktadır:

"-Pahalılığı kim çıkardı?

- Onlar mı?

- Belli ki... Bu kadar büyük orduya yemek gerekmez mi

- Sus amca... Bu güzel konserve yiyecekleri bırakıp da hapishane ekmeğine mi geliyorlar

- Hapishane ekmeği bize, Kürt buğdayı onlara... Kepeği bize, beyaz unu onlara."[22]

Bu diyalog, yalnızca kıtlık koşullarını değil, aynı zamanda kayırmacı ve ayrımcı dağıtım düzenini, işgalin ekonomik sonuçlarının sınıfsal ve etnik ayrımlara nasıl dönüştüğünü de göstermektedir. Nitekim İngiliz askerler ve onlara hizmet eden gruplar, yüksek kaliteli gıdaya ve kaynaklara ulaşırken, halkın geri kalanı sistematik biçimde dışlanmaktadır. Buna rağmen, sistemin beslediği rant yapısı sayesinde bazı Iraklılar (kasaplar, şoförler, işçiler) İngilizlerin varlığına ekonomik bir bağımlılık geliştirmiştir. Romanda: *"Ama kaç kişiyi geçindiriyorlar, biliyor musun? Binlerce kişi... Kasaplar, şoförler, işçiler... İngilizler giderse, bunlar açlıktan ölürler*"[23] şeklinde yer alan ifadeler, sömürge düzeninin yalnızca zorbalıkla değil, ekonomik bağımlılık ilişkileriyle de sürdürüldüğünü göstermektedir.

2.2.3.İşsizlik

İngiliz işgali ve savaş yıllarında yaşanan temel ekonomik sorunlardan biri işsizlik ve yoksulluktur. Roman karakterlerinin çoğu geçimini sağlayamamakta, sürekli para sıkıntısı çekmektedir. Özellikle Selîme, fırınında sabahlara kadar ekmek pişirerek para kazanmaya çalışmaktadır. Bu durum savaş döneminde halkın en temel ihtiyacı olan günlük ekmek kavramının hayatla özdeş hale geldiğini göstermektedir.

Savaşın ekonomik göstergelerinden biri de İngiliz temsilciliğinin bulunduğu meydanda, iş arayan kalabalıkların saatlerce beklemesidir. Nitekim Hüseyin'in de burada iş aradığı ve sonuçsuz kaldığı görülmektedir. Hüseyin'in bu bekleyişi sırasında, kendisi gibi işsiz olan ve uzun süredir iş arayan bir öğrenciyle de karşılaşması ve öğrencinin de ona: "(صار لي عشرين يوم اجي للوكفه، وما حصل شغل وأكو ناس ما عدهم أي شهادة، وحصلوا شغل بنفس اليوم) *Yirmi gündür iş için geliyorum ve iş bulamadım, oysa hiçbir belgesi olmayan bazı*

[22] Fermân, 128.
[23] Fermân, 128.

insanlar aynı gün iş buldu" sözlerini dile getirmesi, vasıflı ve tahsilli kesimin de işsizlikle mücadelesini resmetmektedir.[24]

İngiliz kuvvetlerinin Bağdat'tan çekilmeye başlaması işsizlik sorununu daha da derinleştirmiştir. Bu durum, özellikle Şevvâke kahvehanesindeki sahnede canlı bir şekilde tasvir edilmektedir: (وامتلأ مقهى الشواكه بسواق عاطلين جلسوا على تخوت عارية بالقرب من الكراج ليسهل عليهم اقتناص الشغل وهو طاير) Ve Şevvâke kahvehanesi, uçuşan işleri kapmak için garajın yakınındaki çıplak sıralara oturmuş işsiz şoförlerle doldu"[25] Mustafa'nın kaçakçılık ve ticaret üzerine kurduğu tüm planların da İngilizlerin ayrılışıyla suya düştüğü görülmektedir. Onunla iş yapan veya ona mal temin eden kişiler de işlerini kaybetmişlerdir. Mustafa'nın kendisi de bu durum karşısında büyük bir umutsuzluğa kapılmış ve sermayesinin tükendiğini, İngilizlerin gittiğini "(راح كل شي .. الصرمايه راحت والانكليز راح يطلعون) Her şey gitti... Sermaye gitti ve İngilizler gidiyor"[26]sözleriyle dile getirmiştir.

2.3.İşgalin Mekânsal Etkileri

İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz işgalinin etkisiyle Bağdat'ta meydana gelen mekânsal ayrışma, sadece fiziki değil ideolojik bir dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Romanda nehrin bir yakasında geleneksel, yoksul mahalleler yer alırken; diğer yakasında Batılılaşmış, medenî addedilen bir şehir dokusu oluştuğu görülmektedir. Bir yakada yoksulların yaşadığı hanlar, yıkık dökük yapılar, çökmüş avlular, köhne dükkanlar diğer yakada ise lüks yapılar, düzenli sokaklar ve modern yapılar yer almaktadır. Bu durum sadece coğrafi bir ayrımı değil, aynı zamanda zihinsel ve kültürel bir yarılmayı temsil etmektedir. Selîme'nin diğer yakaya yaptığı ziyaret sırasında yaşadığı şaşkınlık, Batılı mekân algısının, geleneksel bakış açısı üzerindeki etkisini somutlaştırılmış şeklidir. Bu bağlamda romanda mahalleler yalnızca coğrafi değil, ideolojik ayrışmanın mekânları olarak tezahür etmektedir. Aynı zamanda bu durumu mekânsal olduğu kadar sembolik bir ayrım olarak da değerlendirmek mümkündür. Nitekim Selîme'nin geleneksel tandırının, Hacı Ahmed Ağa'nın hanı ve hizmetlileri, bisikletçi Sâhib'in yaşadığı kenar mahallede ikamet edenler kendilerini ikinci sınıf vatandaş, sinemaların, barların, modern tüketim ürünlerinin yer aldığı daru'ş-şevk kesiminde kalanlar ise kendilerini birinci sınıf vatandaş olarak hissetmektedir.

Romanda mekânsal dönüşüm sadece İngiliz işgali ile değil, tarihsel bağlamda Irak'ın daha öncesi bir dönemiyle de kıyaslanmaktadır:

"-Dünya her geçen gün değişiyor. Osmanlı zamanındaki Bağdat, bugünün Bağdat'ı gibi mi?

[24] Fermân, 83.
[25] Fermân, 136.
[26] Fermân, 141.

-Uzaklara gitme! İngilizler ilk kez girdiğinde, Hacı Ahmed Ağa'nın bostanı koca bir bahçeydi, ta Karrâda'ya kadar uzanıyordu. Ama şimdi bak… Saraylar, caddeler, meyhaneler, sinemalar."[27]

İngiliz işgali, Bağdat ve çevresinde yeni askeri ve idari yapıların oluşmasına veya mevcut yapıların da bu amaçla kullanılmasına yol açmıştır. Reşid Kampı (معسكر الرشيد), Salihiyye Kampı (معسكر الصالحية), Vaşşaş Kampı (الوشاش), Demiryolu Dairesi Yakınındaki Kamp (المعسكر الموجود قرب دائرة السكك) işgalin mekansal yansımalarıdır. İngiliz Manda/Komiserlik Binası (المفوضية البريطانية), sömürge yönetiminin bir merkezi ve aynı zamanda yerel halkın iş aramak için gittiği bir yer olarak romanda önemli bir mekândır. Askeri depolar ve mağazalar işgalin lojistik altyapısının bir parçası olarak ve aynı zamanda Mustafa gibi karakterlerin kaçakçılık faaliyetleri için kaynak olarak önem taşımaktadır.

Sonuç

Gâib Tu'mâh Fermân'ın *en-Nahle ve'l-Cîrân* adlı romanının, II. Dünya Savaşı'nın Irak toplumu ve dolayısıyla Irak romancılığı üzerindeki çok boyutlu ve sarsıcı etkilerini edebi gerçekçilik prensibiyle ne denli başarılı bir şekilde yansıttığını kapsamlı bir biçimde ortaya koymaktadır. Romanın incelenmesi neticesinde, savaşın yarattığı tahribatın sadece fiziksel ve ekonomik bir yıkımla sınırlı kalmadığı; aynı zamanda toplumsal yapıyı, siyasal bilinci, bireylerin ahlaki değerlerini ve kentsel dokuyu derinden dönüştürdüğü görülmüştür.

Siyasal düzlemde, İngiliz işgalinin pekiştirdiği otorite boşluğunun, halkın resmî kurumlara olan güvenini sarsarak gayri resmi güç odaklarının ve keyfiliğin önünü açtığı, karakterlerin diyalogları ve olay örgüleriyle kanıtlanmıştır. Dönemin yerel ve küresel siyasi figürlerine dair geliştirilen karikatürleşmiş algılar ise savaşın sıradan insanın bilincindeki travmatik ve karmaşık yansımalarını göstermesi açısından dikkate değer bulunmuştur.

Ekonomik bağlamda, savaşın bir sonucu olarak ortaya çıkan karne uygulamaları, enflasyon, karaborsa ve yaygın işsizlik gibi olguların, roman karakterlerinin gündelik yaşamlarını nasıl bir çıkmaza sürüklediği, özellikle Selîme, Mustafa ve Hüseyin karakterleri üzerinden detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. İngiliz askeri varlığına endeksli gayri resmi ekonominin ve bu varlığın çekilmesiyle artan işsizliğin toplumda yarattığı derin çaresizlik ve ahlaki erozyon, romanın en çarpıcı bulgularındandır.

Mekânsal olarak ise çalışma, romanın Bağdat'ın kenar mahallelerindeki geleneksel yaşam alanları ile savaş ve sömürgecilikle şekillenen modern mekanlar arasındaki karşıtlığı ve bu ayrımın sınıfsal

[27] Fermân, 24.

farklılıkları nasıl pekiştirdiğini etkili bir biçimde gözler önüne serdiğini göstermiştir. Nehrin iki yakası arasındaki sembolik ayrım ve işgal güçlerinin kurduğu askeri yapılar, bu mekânsal ve ideolojik dönüşümün somut göstergeleri olarak tespit edilmiştir.

Fermân'ın Irak lehçesini (ammîce) diyaloglarda ustalıkla kullanması ve başta "en-Nahle" (palmiye ağacı) olmak üzere sembolik anlatıma başvurması, esere hem sahicilik hem de evrensel bir boyut katmıştır. Bu analizin ortaya koyduğu üzere, *en-Nahle ve'l-Cîrân*, II. Dünya Savaşı'nın Irak toplumunda yarattığı çok yönlü yıkımı ve bu sürecin edebiyata yansıma biçimlerini anlamak açısından temel bir eserdir. Roman, sadece bir dönemin panoramasını sunmakla kalmamış, aynı zamanda modern Irak romanının gelişiminde önemli bir dönüm noktası teşkil ederek kendisinden sonraki çalışmalara da zemin hazırlamıştır.

Kaynaklar

Batur, İslam. *Irak Romancılığı ve Fuâd et-Tekerlî'nin Romanları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2025.

Caiani, Fabio, ve Catherine Cobham. "Bread and Cinema: Baghdad in al-Nakhla wa-'l-jīrān by Ghā'ib Ṭu'ma Farmān". *Middle Eastern Literatures* 13, sy 3 (Aralık 2010): 231-59. https://doi.org/10.1080/1475262X.2010.523203.

———. *The Iraqi Novel: Key Writers, Key Texts*. Editör Rasheed El-Enany. Edinburgh University Press, 2013.

Fermân, Gâib Tu'mah. *en-Nahle ve'l-Cîrân*. Dâru'l-Fârâbî, 1988.

Jayyusi, Salma Khadra. *Modern Arabic Fiction : An Anthology*. New York: Columbia University Press, 2005.

Meisami, Julie Scott, ve Paul Starkey. *Encyclopedia of Arabic Literature*. C. 1. 2 c. New York: Routledge, 1998.

Mohammadzadeh, Esmaeil. "Modern Irak Romanında Fuâd et-Tekerlî ve El-Lâsu'al ve'l-Lâcevâb Romanı Üzerine Bir İnceleme". *Şarkiyat Mecmuası*, sy 22 (Aralık 2013): 161-74.

ARAP BASININ DİLİ: GELENEK VE MODERNLİK

SARVINOZ KASIMOVA[1]

Özet

Bu çalışma, Arap basınının tarihsel gelişimini İslam'ın ilk dönemlerinden günümüze kadar kapsamlı şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Arap basını, sadece bir haberleşme aracı değil, aynı zamanda Arap toplumunun sosyal, kültürel ve siyasi gelişmelerine doğrudan etki eden bir faktör olmuştur. Bu bağlamda, çalışmanın aktüelliği, hem Arap dünyasında hem de küresel ölçekte bilgi yayma, kamuoyu oluşturma ve toplumsal bilinçlenme süreçlerinde Arap medyasının artan rolünden kaynaklanmaktadır. Dijital çağda medya araçlarının evrilmesiyle birlikte Arap basınının dönüşümü, bu konunun günümüzde yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Çalışmanın yeniliği, Arap basınının sadece tarihi bir anlatımıyla sınırlı kalmayıp, bu basının kamusal üslup ve toplumsal yönlendirme işlevlerini İslam'dan günümüze eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmesidir. Ayrıca modern medya (El-Cezire, El-Arabiya) ve dijital teknolojilerin Arap basını üzerindeki etkisi, çalışmada detaylı olarak incelenmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Albert Hourani, Philip Sadgrove, Ami Ayalon ve Muhammed Abdülcabbar gibi araştırmacılar, Arap medyasının tarihsel gelişimi üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapmışlardır. Ancak bu çalışmada, dini, siyasi ve teknolojik boyutlar bütüncül bir yaklaşımla birleştirilerek Arap basınının evrimsel yapısı daha derinlemesine ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça dil, medya üslubu, teorik çalışmalar, Marghinani, Ebu Bekir Sıddık, dilbilimsel miras, bilimsel analiz, Özbek bağlamı.

THE LANGUAGE OF THE ARAB PRESS: TRADITION AND MODERNITY

Abstract

This study aims to provide a comprehensive overview of the historical development of the Arab press from the early Islamic period to the present day. The Arab press has served not only as a means of communication but also as a significant factor influencing the social, cultural, and political evolution of Arab societies. The relevance of this topic stems from the growing role of Arab media in disseminating information, shaping public opinion, and raising societal awareness—both within the Arab world and on

[1] Doç. Dr., Özbekistan Gazetecilik ve Kitle İletişim Üniversitesi, sarvinozksmv@gmail.com, Orcid: 0009-0006-2712-0450

a global scale. In the digital age, the transformation of media tools makes it essential to revisit and reassess the evolution of the Arab press. The originality of this study lies in its multidimensional analysis of the Arab press—not merely as a historical narrative but as a dynamic institution that has embodied public rhetoric and societal guidance since the time of Islam. It also explores the impact of modern media technologies, such as satellite television (e.g., Al Jazeera, Al Arabiya) and social media, which have expanded the reach and influence of Arab journalism in recent decades. Researchers such as Albert Hourani, Philip Sadgrove, Ami Ayalon, and Muhammad Abduljabbar have contributed significantly to academic discussions on the history of Arab media. However, this study offers a more integrated perspective, combining religious, political, and technological dimensions to deliver a deeper analysis of the Arab press and its historical transformation.

Keywords: Arabic language, media style, theoretical studies, Marghinani, Abu Bakr Siddiq, linguistic heritage, scientific analysis, Uzbek context.

Giriş

Proto-gazeteciliğin temel özellikleri: belirli mesleki standartların ve editoryal çalışmanın olmaması; öznellik ve otoritenin ya da dinin yüksek düzeyde etkisi; bilginin yayılmasının zorluğundan dolayı sınırlı kitleye ulaşması; genellikle propaganda veya siyasi amaçlarla kullanılması. Fransız araştırmacı C. Coulet, Antik Yunan'da kitlesel iletişimin gazetecilik öncesi deneyiminin MÖ 9. yüzyıldan MÖ 1. yüzyıla kadar olan dönemi kapsadığını belirtmektedir.[2]

Proto-gazetecilik, matbaanın (Gutenberg'in icadı), okuryazarlığın artması, 17. ve 18. yüzyıllarda gazeteciliğin gelişimi ile birlikte kademeli olarak modern gazeteciliğe dönüşmüştür.

Yayıncılık faaliyetinden söz ederken, Türkistan halklarının ve özellikle Özbek halkının sözlü ve yazılı yaratımının tarihî köklerinin de antik dönemlere dayandığını belirtmek gerekir. Bölgemizin ilk yazılı kaynakları, kabile toplumu döneminde oluşturulmuştur. Antik çağlarda hitabet, çeşitli konuşmalar ve dervişlik gibi faaliyetler, günümüz bölgesinde gazetecilik faaliyetlerinin ilk filizleri olarak kabul edilir.[3]

Arap basınının tarihi, uzun dönemler boyunca gelişmiş olup, Arap kültürünün ve İslam medeniyetinin önemli bir parçası olarak şekillenmiştir. Bu tarih çeşitli evrelerden geçmiş ve her bir evre belirli süreçler ve

[2] K. Kule. SMI v Drevney Gretsii. Soçineniya, rechi, razyskaniya, peteshecstviya. M.: Novoe lit. Obozrenie, 2004. 9-s
[3] Abduazizova N. Tarix-i milliy jurnalistikasi. T.: Sharq, 2012. B-47

faktörlerin etkisi altında değişmiştir. Aşağıda Arap basınının tarihine dair geniş bir analiz sunulmuştur. İslam'ın ortaya çıkışı ve yayılması döneminde bilgi esas olarak sözlü olarak yayılmıştır. Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) döneminde bilgi, vaazlar yoluyla halka aktarılmıştır. Bu dönemde ana bilgi kaynağı Kur'an-ı Kerim olup, ayetler ezberlenir ve yazıya geçirilirdi. Kur'an'ın yazılı hale getirilmesi ve sonrasında çeşitli kaynaklara kopyalanması, bilgi yayma sürecinde önemli bir aşama olarak tarihe geçmiştir.

Kamuya yönelik üslup, toplumsal ve siyasi yaşamda önemli bir rol oynamıştır. Bu yöntemle kamuya önemli ve güncel bilgiler aktarılmış, kamuoyu oluşturulmuş, toplumsal sorunlar ele alınmış ve tartışmalar yürütülmüştür.

Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonraki dönem, İslam toplumu için önemli bir dönemi başlatmış olup, bu dönemde birinci halife Ebu Bekir Sıddık'ın sözleri ve davranışları özel bir öneme sahip olmuştur. Onun sözleri, doğrudan halka yönelik olup, kamusal üslubun bazı özelliklerini taşımaktadır. Yani, toplumu ikna etmek, etkilemek ve vaazlarıyla toplumu bir araya getirmek önemli bir rol oynamıştır. [3;28]

Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra Müslüman toplumu büyük bir sınavla karşı karşıya kaldı. Bazıları şaşkınlık yaşarken, diğerleri ise İslam'ı kabul etme konusunda tereddüt etti. Bu dönemde Ebu Bekir Sıddık (r.a.), toplumu bir araya getirerek onları cesaretlendirdi ve Peygamberin vefatını kabul etmeleri gerektiğini vurguladı. [3;29]

Onun bu sözleri çok açık ve netti: " مَن كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَن كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ." - "Kim Muhammed'e ibadet ediyorsa bilsin ki, Muhammed vefat etmiştir. Kim Allah'a ibadet ediyorsa bilsin ki, Allah her zaman diridir ve ölümsüzdür." Bu sözler, kamusal üslubun sadelik ve açıklık özelliklerini taşımakta olup, Ebu Bekir'in halkı Peygamber'e olan bağlılıklarını korumaya, ancak Allah'a sevgi ve bağlılıklarını daha da güçlendirmeye çağırmıştır.

Peygamber'in vefatı büyük bir sınav olduğu için Ebu Bekir (r.a.) Müslüman toplumu bir araya getirerek, onların manevi gücünü korumaya çalışmıştır. Bu sözleriyle, onları Allah'a olan bağlılıklarını güçlendirmeye ve geçici hayatın anlamını kavramaya teşvik etmiştir. Bu, kamusal üslubun sadelik ve anlaşılabilirlik özelliklerini barındırmaktadır.

Ebu Bekir Sıddık (r.a.), bu sözlerinde çok açık ve anlaşılır ifadeler kullanmıştır. Onun amacı, Peygamber'in (s.a.v.) vefat etmiş olmasına rağmen İslam yolunda devam edilmesi gerektiğini vurgulamaktı. Bu basit ve anlaşılır sözler, topluma önemli görev ve sorumlulukları hatırlatmıştır. Bu ifade, kamusal üslubun sadelik ve anlaşılabilirlik özelliklerinin bir örneğidir.

Ebu Bekir'in (r.a.) sözleri, Müslümanlara Allah'a sadık kalmaları ve kendi sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiğini hatırlatan güçlü bir manevi terbiyeye sahiptir. Bu sözler, İslam toplumunu bir araya getirerek, onların gücünü korumak ve başarılı bir gelecek için yol göstermek amacıyla söylenmiştir.

Ebu Bekir Sıddık'ın (r.a.) sözleri, kamusal üslubun birçok özelliğini barındırmaktadır. Bu ifadeler, toplumu bir araya getirmek, Müslümanları desteklemek, Peygamber'e olan bağlılıklarını (Peygamber'in vefatıyla) hatırlatmak ve onlara sabırlı olmalarını telkin etmek amacı taşımaktaydı. Ayrıca, Allah'a olan inançlarını derinleştirmek ve onların doğru yolda kalmalarını sağlamak için yönlendirme görevini üstlenmiştir. Ayrıca, Ebu Bekir'in (r.a.) sözleri, toplumu teşvik etme amacı taşımakta olup, onlara cesaret verip zorluklarla baş etmeleri için manevi destek sağlamıştır. Bu bağlamda, onun sözleri büyük bir anlam taşımaktaydı.

Ebu Bekir Sıddık (r.a.), Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra Müslümanların birliğini koruma ve onların sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlama amacıyla önemli bir manevi rehberlik sağlamıştır. Bu sözleri, toplumun ahlaki değerlerini korumak ve Müslümanların dayanıklılığını artırmak için güçlü bir çağrı niteliği taşımaktadır.

"أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة. والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".

"Ey insanlar, eğer bana tapıyorsanız, bilin ki ben ölümlüyüm. Eğer Allah'a tapıyorsanız, bilin ki O her zaman diridir. Peygamber Muhammed ise bir insandır; o da yaşamını yitirmiştir. Eğer O'nun gücüne tapıyorsanız, bilin ki o artık hayatta değildir. Allah'a ve Peygamberine sadık kalanlar, yalnızca Allah'a ve Peygamberine sadık kalmış olurlar.".[4]

Bu sözler, Ebu Bekir Sıddık'ın (r.a.) Müslümanların birliğini koruma ve toplumu rehberlik altında tutma amacını taşıdığı gibi, onların manevi güçlerini pekiştirmek için de söylenmiştir. Bu nedenle, kendi liderliğinde toplumu bir araya getirme ve onları doğru yola yönlendirme gayesini gütmüştür.

Ebu Bekir Sıddık'ın, Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra söylediği bu sözler, korku, üzüntü ve hayal kırıklığını gidermeye yönelik

[4] Xaybullin, I.N. **Arab tilining stilistikasi.** – Moskva: SAD, 2008. 28-s

olup, kamusal üslubun sadelik ve anlaşılabilirlik özelliklerini açıkça yansıtmaktadır

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Arap dünyasında ilk resmi yayınlar ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde Arapça dilindeki gazete ve dergiler hükümet ve diğer resmi kuruluşlar tarafından yayımlanmış olup, esas olarak devlet faaliyetlerini iletmek ve halkı hükümet kararlarıyla tanıştırmak amacı taşıyordu. 1828 yılında Mısır'da "El-Vaqa'i al-Misriyya" adıyla ilk Arap gazetesi yayımlandı. Bu gazete hükümete ait olup, esas olarak resmi belgeler, bildiriler ve devletle ilgili önemli bilgileri içeriyordu. Osmanlı İmparatorluğu döneminde basın genellikle hükümetin kontrolü altında olup, bağımsız görüşlerin ifade edilmesinde sınırlamalar bulunmaktaydı.

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Arap dünyasında milli ve bağımsız yayınlar ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde Arap milliyetçiliği fikirleri güçlenmiş, hükümet kontrolü dışında gazeteler ve dergiler de yayımlanmıştır. Bu yayınlar, devlete ait bilgilerle sınırlı kalmayıp, toplumun çeşitli sosyal ve siyasi sorunlarını tartışmak için bir platform işlevi görmeye başladı.

Örneğin, Mısır'da 1875 yılında yayımlanan "El-Ahram" gazetesi, bağımsız fikirlerin dile getirildiği bir platform haline geldi. Bu gazetede toplumdaki sosyal sorunlar, milletin geleceği ve reformlarla ilgili konular tartışıldı. Milli yayınlar aracılığıyla Arap toplumunda belirli bir okuryazarlık düzeyi oluştu ve halkın siyasi bilinci arttı. 20. yüzyılın ikinci yarısında birçok Arap devleti bağımsızlığa kavuştu. Bunun sonucunda, kendi milli basınlarını geliştirmeye önem vermeye başladılar. Milli devletler, kendi bilgi politikalarını belirlemeye özen göstererek, basını siyasi reformların bir parçası olarak gördüler.

Bu dönemde devlet, kitle iletişim araçları aracılığıyla devlet politikası ve reformlar hakkında bilgi yaymaya özen gösterdi. Milli basın, devlet kontrolü altında olduğu için çoğu zaman bir propaganda aracı olarak da kullanıldı. Buna rağmen Arap devletleri, bu araçlar aracılığıyla kendi milli kültürlerini tanıtmaya ve toplumda birlik sağlamaya çalıştılar.

Günümüzde Arap basını, dünya çapındaki bilgi araçlarıyla rekabet etmektedir. Uydu televizyonları, internet ve sosyal medya gibi modern bilgi teknolojileri Arap basını üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Mısır'daki "El-Cezire" televizyon kanalı ve Suudi Arabistan'daki "El-Arabiya" gibi kanallar, Arap dünyasındaki çeşitli konuları aktaran önde gelen medya araçları haline gelmiştir.

Bu televizyon kanalları, sadece Arap ülkelerinde değil, tüm dünyada geniş bir izleyici kitlesine sahip olup, Arap toplumu, siyaset ve kültürü hakkında bilgi yaymada önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca, internet ve

sosyal medya aracılığıyla her bireyin bilgi yayma imkanına sahip olması nedeniyle Arap basını genişlemeye devam etmektedir.

Sonuç

Arap basınının tarihi, çeşitli aşamalardan geçmiş olup, Arap toplumunun siyasi, ekonomik ve kültürel gelişmeleriyle yakından ilişkilidir. İslam döneminden başlayarak günümüze kadar Arap basını gelişmiş ve modern bilgi araçlarıyla bütünleşmiştir. Günümüzde Arap basını sadece bölgesel değil, küresel ölçekte de önem taşımakta ve uluslararası toplum için önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir.

Kaynakça

K. Kule. **SMI v Drevney Gretsii. Soçineniya, rechi, razyskaniya, peteshecstviya.** M.: Novoe lit. Obozrenie, 2004.

Abduazizova N. **Tarix-i milliy jurnalistikasi.** T.: Sharq, 2012.

Xaybullin, I.N. **Arab tilining stilistikasi.** – Moskva: SAD, 2008.

Belkin, V.M. **Arab leksikologiyasi.** – Moskva: MGU, 1961. – 200 bet.

Fitrat, Abdurauf. **Roshid xalifalar tarixi.** – Toshkent.

Matyakubov, Dilshodbek. **Hilolning to‘rt nuri.** – Toshkent.

Mahmud Zamaxshariy. *al-Mufaṣṣal fī ṣifati-l-i‘rāb* (المفصل في صفة الإعراب). – Qo‘lyozma №5198. O‘zR FAShI, 1357-yil.

Kasimova, S.S. **XI-XIII asrlarda Movarounnahr tilshunoslarining arab grammatik nazariyasi bo‘yicha ilmiy tadqiqotlari.** – Toshkent: [Nashriyot nomi], 2019.

İBN KAYYİM EL-CEVZÎYYE'DE SEVGİ ANLAMLI KELİMELERİN TASNİFİ

SEYHAN ÖZSOY *

Öz

İnsanlar, önem verdikleri, yücelttikleri alanlarda zengin edebî içerikler oluşturmuş, bu alanlardaki küçük nüans farklarını bile ifade etmek için ayrı kelimeler kullanmış, dil ve edebiyat alanında sanatlı ürünler ortaya koymuşlardır. Sevgi anlamına gelen kelimeler de böyledir. Bütün dillerde sevgi ile ilgili kelimeler bulunmakta, edebiyat ürünlerinde ayrıntılı işlenmektedir. Tasavvufî eserlerde de sevgi kelimesi titizlikle ele alınmış, Muhabbetullaha (Allah sevgisine) ve marifetullaha (Allah'ı tanımaya) ulaştıran önemli vesilelerden sayılmıştır. Ayet ve hadislerin yorumunda tefsir ve hadis alanlarında geniş bir literatür oluşmuştur. Tasavvuf alanında yazılan *Ravdatü'l-Mühibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn* adlı eserin müellifi İbn Kayyim el-Cevziyye(ö. 751/1350) bu eserinde sevgi ile ilgili altmış kelimeden bahsetmiş ve bunların elli tanesini saymıştır. Eserin ilk bölümünde yer alan tasnif ve tarifler, dil bilimi açısından da önem arz etmektedir. Bu çalışmada bu eserdeki mahabbet, aşk kavramları başta olmak üzere sevgi anlamlı kelimeleri inceleyip değerlendirmeye çalışacağız. Burada yer alan kelimeler, sadece sevgi anlamına gelmemekte, bazıları, sevginin insan üzerindeki etkilerini, tezahürlerini ve sonuçlarını da ele almaktadır. Ona göre kâinatta sevgi hakimdir. O, mahabbet, kelimesini etimolojik olarak tahlil etmiş ardından farklı açılardan ele alan çok sayıda tarife yer vermiş. Müellif, aşırılıktan uzak, insanı Allah'a götüren sevgileri makbul görmüş, insanın dengesini bozan, Allah'tan uzaklaştıran sevgileri ise makbul saymamıştır. Tasavvufî yönelimlerde sıkça kullanılan aşk kavramı üzerinde ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sevgi, Aşk, Arap Dili, İbn Kayyim el-Cevziyye, Yorumlama.

THE CLASSIFICATION OF WORDS WITH THE MEANING OF LOVE IN IBN AL-QAYYIM AL-JAWZĪYYA

Abstract

People have created rich literary contents in the fields they attach importance to and glorify, they have used different words to express even small nuance differences in these fields, and they have produced artistic

* Dr, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati ABD, seyhanozsoy@duzce.edu.tr Orcid: 0000-0002-5078-905X

products in the field of language and literature. There are words related to love in all languages, and they are treated in detail in literary works. In Islamic works, the word love has been treated meticulously, and it has been considered as one of the important ways that lead to Muhabbetulaha (love of Allah) and marifetullaha (recognition of Allah). A wide literature has been formed in the interpretation of verses and hadiths. There are also many words related to love in the Arabic language. In fact, Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350), the author of the work Ravdat al-Mubhibbîn and Nuzhetü al-Müştâkîn written in the field of Sufism, mentioned sixty words related to love in this work and counted fifty of them. The classification and definitions in the first part of the work are also important in terms of linguistics. In this study, we will try to analyse and evaluate the words meaning love, especially the concepts of mahabbet and love in this work. The words here do not only mean love, some of them also deal with the effects, manifestations and consequences of love on human beings. According to him, love dominates the universe. He has analysed the word 'mahabbet' etymologically and then included a large number of definitions dealing with it from different angles. The author considers the loves that are far from excessive and lead people to Allah as acceptable, and the loves that disrupt the balance of human beings and take them away from Allah as unacceptable. He has made detailed evaluations on the concept of love, which is frequently used in Sufi orientations.

Keywords: Love, Işk, Arabic Language, Ibn Qayyim al-Jawziyya.

Giriş

Sevgi Türkçe sözlükte *"İnsanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu; muhabbet"* olarak tarif edilir.[1] Sevgi kelimesi hemen her dilde birçok sözlükle ifade edilmektedir. Arap dili, sevgi konusunu derinlemesine işlediği için onlarca farklı kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin bir kısmı Kur'ân'da, bir kısmı hadislerde bir kısmı ise şiir ve edebî eserlerde yer almaktadır.[2] Bu da Arap dilinde sevginin hem bireysel hem de toplumsal hayatta ne kadar merkezi bir rol oynadığını gösterir. Hubb kelimesi her alanda kullanılırken, şevk kelimesi daha çok tasavvufî alanda kullanılagelmiştir. Aşk kelimesi ilk dönem eserlerinde yer almazken sonraki dönemlerde sıkça kullanılması bu kelimenin kullanımı hakkında bazı tartışmaların konusu olmuştur. Arap edebiyatındaki aşk anlatıları da bu dilsel ve düşünsel arka planla şekillenmiştir. Câhiliye ve erken İslam döneminde kaleme alınan şiirlerde aşk, nadiren platonik ve idealize edilmiş biçimde işlenmiş; Mecnûn ile Leylâ, Cemîl ile Büseyne gibi

1 "sevgi TDK Sözlük Anlamı" (Erişim 26 Mayıs 2025).

2 ez-Zâhirî el-Endelûsî İbn Hazm, Tavku'l-Hamâme, thk. Abbas İhsan (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1987).

efsanevî hikâyeler, aşkın hem yüceltici hem de acı verici doğasına dikkat çekmiştir.

İncelediğimiz *Ravdatü'l-Mühibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn* adlı eserin müellifi Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd ez-Zer'î ed-Dımaşkî İbn Kayyim el-Cevziyye(ö. 751/1350), Hanbelî ekolüne mensup bir âlim olup selefî-muhaddis çizgide, Ahmed b. Hanbel ile hocası İbn Teymiyye'nin takipçisi olarak tanınır. Eserde duygular, kalp ve ahlak üzerine derinlemesine çalışmalar yaparak, özellikle sevgi, aşk, tevekkül ve sabır gibi kalbî halleri işlediği eserleriyle meşhurdur.[3]

Tasavvuf alanında yazılan *Ravdatü'l-Mühibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn* adlı eserinde, sevgiyle ilgili altmış kelimeden bahseder ve bunların elli tanesini sayar. Sevgi kavramını yalnızca bir duygu olarak değil; kalbi, zihni, ruhu ve bedeni etkileyen çok boyutlu bir olgu olarak ele alır. Müellifin zikrettiği kelimeler yalnızca sevgiyi değil, aynı zamanda onun derecelerini, etkilerini, tezahürlerini de kapsar. Bu eser, kalbî hâlleri, sevgi mertebelerini ve aşkı detaylı bir şekilde ele alan bir eserdir. Bu eser, sevginin psikolojisini, fıtratla ilişkisini, meşru ve gayrimeşru sevgi türlerini, Allah sevgisinin derecelerini ve mecazî ile hakikî aşkı ele alır. Eser, Kur'an ve Sünnet'te geçen sevgi kelimeleri, sahabe ve sûfîlerin yaklaşımları ve şairlerden alıntılarla işlenmiştir. Ayrıca, Arap dilindeki sevgi kelimelerinin etimolojik açıklamaları ve anlam derinlikleri de bu eserin değerini artırmaktadır. Eserde, sevginin mahiyeti, sebepleri, aşk ile sevgi arasındaki farklar, Allah sevgisi ile beşerî sevgi arasındaki ayrımlar, sevginin zararları, sınırları ve helal-haram boyutu ele alınmaktadır. Ayrıca, gönül halleri, hicran, hasret, sabır ve rızâ gibi duygular da incelenmiştir. İbn Kayyim, eserdeki sevgi halleri ve kavramlarını ayetler, hadisler, sufi kaynaklar ve şairlerin alıntılarıyla zenginleştirerek mertebelere ayırarak açıklamaktadır. Sevgi, sadece bir duygu olarak değil, insanı kemale ulaştıran bir yol olarak sunulmuş; *hubb*, *mevedde*, *hıyâm*, *aşk*, *tevellî*, *vüdd*, *şavk*, *teaccüb*, *vülû* gibi kavramlar hiyerarşik bir düzende ele alınmıştır. Her bir sevgi derecesi, kişinin Allah'a olan yönelişinin yoğunluğu ile ilişkilendirilmiş ve sevgi mertebeleri hem psikolojik hem de tasavvufî boyutlarda açıklanmıştır.

1. Müellifin Açıkladığı Bazı Sevgi Anlamlı Kelimeler

Müellifin sevgi anlamlı olarak zikrettiği kelimeler şunlardır:

المَحَبَّة، العِلاقة، الهَوى، الصَّبْوة، الصَّبابة، الشَّغَف، المِقَة، الوجد، الكَلَف، التَّتَيُّم، العِشق، الجَوى، الدَّنَف، الشَّجْو، الشَّوق، الخِلابة، البلابل، التَّباريح، السَّدَم، الغَمَرَات، الوَهَل، الشَّجَن، اللّاعِج، الاكتئاب، الوَصَب، الحُزْن، الكَمَد، اللَّذْع، الحُرَق، السُّهْد، الأَرَق، اللَّهَف، الحَنين، الاستِكانة، التَّبالة،

3 İbn Kayyım el-Cevziyye, Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn (Riyad: Dâru 'İtâ'âti'l-İlm, 2019).

اللَّوعة، الفُتون، الجُنون، اللَّمَم، الخَبَل، الرَّسِيس، الدَّاء المُخامِر، الوُدّ، الخُلَّة، الخِلْم، الغَرَام، الهُيَام، التَّدْلِيه، الوَلَه، التعبُّد.

Eserde yer alan bu kelimelerin bir kısmı doğrudan aşkın isimleri değil, onun neticeleri, halleri veya etkileridir.[4] Müellif bu yöntemle doğrudan sevgi kavramıyla ilgili geniş bir literatür ortaya koymuştur. Bu kelimelerden bazıları ve anlamları kısaca şöyledir:

1. المحَبَّة (mahabbe) En genel ve kapsayıcı sevgi terimidir. Kur'an[5] ve hadislerde de[6] sıkça kullanılmıştır.

2. العِشْق (ışk) Tutkulu aşk. Olumsuz çağrışımları da vardır, ama yaygındır.

3. الوُدّ (vudd) İçten, kalıcı sevgi. Kur'an'da da yer alır.[7] El-Esmâü'l-Hüsnâ'da el-Vedûd ismi yer almaktadır.

4. الهَوَى (hevâ) Heves, arzu. Genellikle nefsî yönüyle anılır.

5. الشَّوْق (şevk) Özlem. Tasavvufta Allah'a yöneliş özlemiyle kullanılır.

6. الحُبّ (hubb) Sevgi. (Aslında metinde geçmese de mahabbe'ın köküdür, çok yaygındır.)

7. الغَرَام (ğarâm) Ayrılıkla da devam eden aşk. Tehlikeli derecede bağlılık.

8. الحَنِين (hanîn) İçten gelen özlem. Şiirlerde çok kullanılır. Hadiste حنين الجذع şeklinde geçer.[8]

---

4 el-Cevziyye, Ravzatü'l-Muhibbîn, 25.

5 إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (Allah iyilik yapanları sever.), (Şüphesiz Allah, takvâ sahiplerini sever. وَاللهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (Allah sabredenleri sever.) (el-Bakara 2/195, Al-i İmran 3/17, 146). Kur'an yolu tefsiri (Ankara: DİB Yayınları, 2017), el-Bakara 2/195, Al-i İmran 3/17, 146.

6 إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ الْعَبْدَ، نَادَى جِبْرِيلَ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبَّهُ، فَيُحِبُّهُ " : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم) جِبْرِيلُ، فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ، فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ.

"Allah bir kulunu sevdi mi, Cebrâil'e şöyle der: 'Ben falanı seviyorum, sen de onu sev.' Cebrâil de onu sever. Sonra göktekiler arasında, 'Allah falanı seviyor, siz de sevin' diye nida edilir. Göktekiler de onu sever. Sonra yeryüzünde onun için kabul (halkın gönlünde sevgi) yerleştirilir.") ((Ebû Abdillah b. Muhammed b. İsmâil Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dımaşk: Daru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993), ksm. Bed'ü'l-Halk, 6; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, Sahîhu Müslim (Kahire, 1955), ksm. Birr, 157.))

7 Hûd 11/90; el-Burûc 85/14

8 كانَ المسْجِدُ مَسْقُوفًا علَى جُذُوعٍ مِن نَخْلٍ، فَكانَ النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ إذَا خَطَبَ يَقُومُ إلى جِذْعٍ منها، فَلَمَّا صُنِعَ له المِنْبَرُ وكانَ عليه، فَسَمِعْنَا لِذلكَ الجِذْعِ صَوْتًا كَصَوْتِ العِشَارِ، حتَّى جَاءَ النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا فَسَكَنَتْ. "Mescit, hurma

9. الصَّبَابَة (sabâbe) İçli ve yakıcı aşk. Hasretle iç içedir.

10. الشَّغَف (şağaf) Kalbin zarına işlemiş derin sevgi. Kur'an'da Yusuf sûresinde geçer.[9]

2. Mahabbet/ Hubb Kelimeleri

Müellif ikinci bölümde bu kelimenin lügat anlamını ve türevlerini sırayla saymaktadır. İlk olarak " المحبَّة/mahabbet" kelimesiyle başlar. Bu kelimenin hangi kelimelerden türediği konusunda rivayetleri zikreder. Bu kelimenin aslı حبُّ/hubb (sevgi) kelimesidir. Eserde bu kelimenin ayrıntılı olarak etimolojisi yapılmıştır. Onlardan bazıları şunlardır:

1. Bu kelimenin berraklık ve parlaklık manasına gelen صفاء (berraklık, parlaklık) anlamına geldiği söylenir. Örneğin dişlerin parlaklığı için حَبَب الأسنان denilir.
2. Şiddetli yağmurda suyun yükselmesi anlamına gelen حَباب kelimesinden gelir. Kalp sevgiliyle buluşunca heyecana geldiği için bu kelime kullanılır.
3. Lüzum ve sebat anlamında kullanılır. Örneğin deve çöküp kalkmayınca أحبَّ البعيرُ: إذا بَرَكَ فلم يَقُم denir.
4. Endişe ve çalkantı anlamına gelmektedir. Kulakta sürekli çalkalandığı için "küpe"ye حِبًّا denir.
5. Bir şeyin özü anlamına geldiği, bitkinin ve ağacın özü olan tohum anlamına gelen حَبَّةkelimesinden alındığı söylenir. Bunun çoğulu حَبِّ kelimesidir.
6. İçine bir şey konulup tamamen dolan kap anlamına gelen حُبّ kelimesinden türemektedir. Sevenin kalbinde sevilenden başkasına yer kalmadığı için böyle söylenir.
7. Tencerenin ateşin üzerinde durmasını sağlayan dört ayağa denilen حُبّ kelimesinden gelmiştir. Tencerenin içine konan bütün ağırlıkları taşıdığı gibi seven de sevdiği için bütün yüklere tahammül eder.

---

kütüklerinden yapılmış direklerle örtülüydü. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) hutbe okuduğunda o direklerden birine dayanarak dururdu. Kendisi için minber yapılıp da onun üzerine çıktığında, o kütükten deve yavrusunun iniltisi gibi bir ses duyduk. Nihayet Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) gelip elini onun üzerine koyunca sakinleşti.") (Buhârî, "Menâḳıb", 25)

[9] وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) "Şehirdeki bazı kadınlar, "Aziz'in karısı, hizmetindeki genç ile birlikte olmak istiyormuş; (Yûsuf'un) sevdası kalbine işlemiş! Biz onu gerçekten açık bir sapkınlık içinde görüyoruz" dediler.") (Yûsuf 12/30).

8. حَبَّة القلب kelimesinden gelir. Bu da kalpteki siyah noktaya denir. Sevgi kalbin derinliklerine ulaşmaya vesile olduğu için bu kelimeden gelmiştir. Bu anlam için sülasi mücerred ve if'âl babından olan iki fiil (حَبَّ، وأَحَبَّ) de yaygın olarak kullanılır. Şiirde bu iki kelime şöyle kullanılmıştır:[10]

أُحِبُّ أَبا مروانَ من أجلِ تَمْرِهِ ... وأعلمُ أنَّ الرِّفْقَ بالمرءِ أرْفَقُ

ووالله لولا تَمْرُهُ ما حَبَبْتُهُ ... ولا كانَ أدنى مِن عُبَيْدٍ وَمُشْرِق

Seven anlamına gelen kelimenin ismi faili olan مُحِبٌّ if'âl babında kullanılmakta ismi mef'ûlü olan مَحْبُوبٌ kelimesi ise sülâsi mücerred vezninden türetilmektedir. Mezid babdan olan ismi mef'ûl vezni olan مُحَبٌّ kelimesi ise pek yaygın olarak kullanılmamaktadır. Antere b. Şeddâd bunu şiirinde şöyle kullanmıştır:[11]

وَلَقَدْ نَزَلْتِ فلا تَظُنِّي غيرَه ... منِّي بمنزلةِ المُحَبِّ المُكْرَم

Bu kelimenin türevlerinden olan حَبِيب kelimesi de mahbub (sevilen) anlamında kullanılmaktadır. حِبٌّ kelimesi de aynı anlamda kullanılmaktadır. Ha harfi dammeli olursa حُبّ masdar, kesralı olursa حِبّ mef'ûl olur denilmiştir. Kesra, dammeden daha hafif olduğu gibi sevilenin değeri, sevenin kalbinde işgal ettiği yükten gerçekte daha hafif şeklinde nükteli bir izah yapılmıştır.[12]

3. Sevgi Tarifleri

Müellif, محبة (mahabbe) sevgiyi çeşitli yönleriyle birçok tarif yapmıştır. Bu tariflerin bir kısmı güçlü sevginin insan üzerindeki etkilerini ifade etmektedir.[13] Çok sayıda yapılan tariflerden bazıları şunlardır:

1. Sadece mahbubunu sevme: أن تمحو من قلبك ما سوى المحبوب
   Kalpten sevgiliden başkasını silmek.
2. **Sevdiğini değerli kılmak:** الغيرة للمحبوب أن تُنْتَقَصَ حُرمته، والغيرة على القلب أن يكون فيه سواه
   Sevgilinin izzetine halel gelmesini istememek; kalbinde ondan başkasına yer vermemek.

10 (Ben Ebû Mervân'ı hurması için seviyorum; ve bilirim ki insana yumuşak davranmak daha uygun olandır. Vallahi! Hurması olmasaydı onu hiç sevmezdim; ne Ubeyd'den ne de müşrik'ten daha üstün olurdu.) Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî Cevherî, es-Sıhâh Tâcü'l-Lügati ve Sıhâhu'l-Arabiyyeti, thk. Ahmed b. Abdulgafur Attâr (Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyîn, 1987), 1/105.

11(Gerçekten bana indin/girdin (kalbime yerleştin); başka bir şey zannetme! Benim nezdimde sevilen, değer verilen, ikram edilen bir sevgilinin konumundasın.) ((Muhammed Hasan Şerrâb, Şerhu Şevâhidi'ş-şi'riyye (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007), 3/30.))

12 el-Cevziyye, Ravzatü'l-Muhibbîn, 27.

13 el-Cevziyye, Ravzatü'l-Muhibbîn, 31.

3. **Sevgi sabitliği:** الإرادة التي لا تنقص بالجفاء، ولا تزيد بالبرّ
Ne ilgisizlikle eksilen ne de iyilikle artan sabit bir irade.

4. **Sınırları korumak:** حفظ الحدود، فليس بصادق من ادعى محبة من لم يحفظ حدوده
Sevdiğinin sınırlarını korumak. Sınırlarına uymayan kişi, sevgide sadık değildir.

5. **Emrine amade olmak:** قيامك لمحبوبك بكل ما يُحبّه منك
Sevgilinin senden hoşnut olacağı her şeyi yerine getirmektir.

6. **Hatırda tutmak:** مجانبة السُّلُوّ على كل حال
Her hâlükârda sevgiliyi unutmayı aklına dahi getirmemek.

Şair Ebu Bekir eş-Şiblî'den beyitte

ومن كانَ مِنْ طُول الهوى ذاقَ سَلْوَةً ... فإنّيَ مِنْ ليلى لها غيرُ ذَائق[14]

Ardından gelen beyitte hayal kırıklığı dile getirilir[15]

وأكبر شيءٍ نِلْتُهُ من وصالها ... أمانيُّ لم تَصْدُق كَلَمْعَةِ بَارِق

Ateş: نار تحرق من القلب ما سوى مراد المحبوب
Sevgiliden başka her şeyi kalpten yakıp geçiren bir ateş.

7. **Hatırlamak:** ذكر المحبوب على عدد الأنفاس
Nefes sayısınca sevgilinin hatırlanması. Beyitte şöyle yer alır:[16]

يُرادُ مِن القلبِ نسيانُكم ... وتَأبى الطباعُ على الناقل

8. **Sadece sevdiğini görme:** عمى القلب عن رؤية غير المحبوب وصممه عن سماع العذل فيه
Sevgiliden başkasını görmeyen ve sevgiye itiraz eden sözleri duymayan bir kalp körlüğü ve sağırlığı.

Hadiste bu anlamda حُبُّكَ الشَّيْءِ يُعْمِي ويُصِمşeklinde[17] bir ifade yer almaktadır: Bu tarifin bu hadisten hareketle yapılmış olması muhtemeldir.

9. **Yönelme, yüceltme:** ميلك إلى المحبوب بكليتك، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك، ثم موافقتك له سرًّا وجهرًا، ثم علمك بتقصيرك في حبّه
Kendini tüm benliğinle sevgiliye yöneltmen; onu canından, malından üstün tutman; onunla hem açıkta hem gizlide uyum içinde olman ve yine de sevginde eksiklik hissetmendir.

---

[14] Aşkın uzunluğu sebebiyle kim unutmayı tattıysa, ben Leyla'dan öyle değilim, ben unutmam.

[15] Ona kavuşmaktan elde ettiğim en büyük şey, bir şimşek parıltısı gibi gelip geçen boş umutlardı.

[16] Kalpten sizi unutması isteniyor; fakat tabiatı onu gitmesine karşı koyuyor.

[17] (Bir şeyi sevmen, seni kör ve sağır eder.) Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'a ait olan bu rivayetin senedinde zayıflık olsa da anlam itibariyle yaygındır.) ((Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, thk. Şuayp el-Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 36/25.))

10. **Razı etmek:** بذلك المجهود فيما يُرضي الحبيب
Sevgiliyi razı edecek şeyler için tüm gücünü harcamak.
11. **Çalkantıda Huzur:** سكون بلا اضطراب، واضطراب بلا سكون
Huzur içinde huzursuzluk; huzursuzluk içinde huzur bulmaktadır. Kalp sadece sevgilide sükûn bulur, yokluğunda ise çırpınır.
12. **Yönelme:** حركة القلب على الدوام إلى المحبوب وسكونه عنده
Kalbin daima sevgiliye yönelmesi ve sadece onunla huzur bulması.
13. **Beraberlik arzusu:** مصاحبة المحبوب على الدوام
Sevgiliyle sürekli beraber olma arzusu.
14. **Sürekli meyil:** هي الميل الدائم بالقلب الهائم
Kalbin kendinden geçmiş hâliyle sürekli meyletmesidir.
15. **Tercih:** إيثار المحبوب على جميع المصحوب
Sevgiliyi, birlikte olunan herkese tercih etmektir.
16. **Uyum:** موافقة الحبيب في المَشهد والمَغيب
Sevgiliyle hem huzurunda hem gıyabında uyum içinde olmaktır.
17. **İradede birlik:** اتِّحاد مُراد المحبِّ ومراد المحبوب
Âşığın iradesiyle mâşukun iradesinin birleşmesidir.
18. **Tercih:** إيثار مُراد المحبوب على مُراد المحبِّ
Sevgilinin istediğini, sevenin kendi isteğine tercih etmesidir.
20. **Saygıyla hizmet:** إقامة الخدمة مع القيام بالحُرْمة

Hizmeti yerine getirirken, aynı zamanda saygıyı da yerine getirmektir.

21. **Minnettarlık:** استقلالُ الكثير منك لمحبوبك، واستكثارُ القليل منه إليك

Sevdiğine karşı çok şeyi az bulmak, sana gelenden ise azını çok bulmak.

22. **Hakimiyet:** استيلاء ذكر المحبوب على قلب المحبِّ
Sevilenin anısının âşığın kalbini tamamen ele geçirmesidir.
23. **Adanma:** حقيقتها أن تَهَبَ كلَّكَ لمن أحببتَه، فلا يبقى لك منك شيء
Sevginin hakikati, kendini tamamen sevdiğine adamandır; öyle ki, artık sende senden hiçbir şey kalmaz.

24. **Teklik:** هي أن تمحوَ من قلبك ما سوى المحبوب

Sevgi, kalbinden sevgiliden başka her şeyi silmendir.

25. **Kıskançlık- Koruma:** هي الغَيرة للمحبوب أن تُنْتَقَصَ حُرْمتُه، والغيرة على القلب أن يكون فيه سواه

Sevgi, sevgilinin hürmetinin zedelenmesine karşı kıskançlık duymaktır; kalpte başkası bulunmasına karşı da kalbi koruma kıskançlığıdır.

26. **Koşulsuz Sevgi:** بالجفاء، ولا تزيد بالبِرّ هي الإرادة التي لا تنقُصُ

Sevgi, ilgisizlikle azalmayan ve iyilikle artmayan bir iradedir.[18]

---

18 el-Cevziyye, Ravzatü'l-Muhibbîn, 31-35.

4. Kelimelerin Tasnifi

Müellif, sevgi anlamı içeren kelimeleri çok farklı açılardan incelemiş ve kelimeleri kısa kısa tarif etmiştir. Biz bu kelimelerin tariflerinden hareketle dört seviyede şöyle tasnif etmeye çalıştık. Bu tasnif çok iddialı olmamakla birlikle bazı bilgiler vermektedir.

4.1. Düzey/Başlangıç ve Normal Sevgi

4.1.1. المحبة (mahabbe): Sevgi, dostça meyil. Kökü hubb'tur. Habbe köküyle bağlantılıdır; bu da tohum, öz, berraklık anlamlarını taşır.

4.1.2. الحبّ (hubb): Sevgi. Habb (tohum) kökünden geldiği söylenir. Kalpte yerleşmiş, sevilene adanma hissidir.

4.1.3. الودّ (vüdd): İçten ve kalıcı sevgi. Kur'ân'da Allah'ın isimlerinden biri olarak geçer (el-Vedûd).

4.1.4. العلاقة (alâka): Bağ, bağlanma. Kökeni alaka (yapışmak, bağ kurmak).

4.1.5. الهوى (hevâ): Arzu, istek. Genellikle nefsî yönüyle olumsuz çağrışımlıdır.

4.2. Düzey - Artan Duygusal Derinlik

4.2.1. الصبابة (sabâbe): Yoğun özlem ve içten aşk.

4.2.2. الكلف (kelef): Aşırı sevgi, mecnunluk derecesinde bağlılık.

4.2.3. المقة (mika): Kalpten gelen doğal meyil.

4.2.4. الحنين (hanîn): Özlem, içe işleyen hasret.

4.2.5. الشوق (şevk): Şiddetli arzu, hasret.

4.2.6. الخلّة (hulle): Samimi dostluk. Halîlullah (Allah'ın dostu) nitelemesiyle İbrahim aleyhisselâm için kullanılır.[19]

4.3. Düzey: Ruh ve Bedene Etkileri

4.3.1. الجوى (cevâ): İçte duyulan, gizli acı.

4.3.2. الدنف (denef): Aşk yüzünden zayıf düşme, hastalık.

4.3.3. اللذع (lezʿ): Kalbi yakan, içsel bir acı.

4.3.4. الحرق (hurak): Yanma, sevgiyle yakılma hali.

4.3.5. السهد (sühd): Uykusuzluk, aşk acısından kaynaklı.

---

[19] وَمَنْ اَحْسَنُ دينًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًاۗ وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا İşini güzel yaparak kendini Allah'a veren ve hanîf olarak İbrâhim'in dinine uyan kimseden kimin dini daha güzel olabilir! Ve Allah İbrâhim'i dost edinmiştir.) en-Nisâ 4/125.

4.3.6. الأرق (erek): Uyuyamama, zihinsel meşguliyet.

4.3.7. الوصب (vesab): Süreğen rahatsızlık, aşkın bedensel yorgunluğu.

4.3.8. الاكتئاب (iktîâb): İç sıkıntısı, melankoli.

4.4. Düzey: Teslimiyet ve Aşkın Zirvesi

4.4.1. العشق (ışk): Tutkulu aşk, genellikle ölçüsüz.

4.4.2. الشغف (şeğaf): Kalbin dış zarına kadar işleyen tutkulu aşk. Kur'an'da Yusuf Suresi 30. ayette قد شغفها حبا şeklinde geçer.

4.4.3. الغرام (ğarâm): Bitmeyen aşk, kişinin kendini kaybetmesi.

4.4.4. التتيم (teteyyüm): Kul gibi bağlanma, köleleşme.

4.4.5. التعبد (teabbüd): Aşkı ibadet gibi yaşamak.

4.4.6. الجنون (cünûn): Delilik, aşk sebebiyle aklın yitirilmesi.

4.4.7. الهيام (hıyâm): Mecnunca aşk, çöllerde gezme hali.

4.4.8. التبالة (tebâle): Aklı baştan alan, aklı zedeleyen aşk.

5. İslam'da Sevginin Yeri

Kur'ân'da "muhabbet" kelimesi bir defa, "hubb" kelimesi ise dokuz yerde geçmekte, aynı kökten türeyen fiil ve isimler toplamda yetmiş iki yerde yer almaktadır. Bu âyetlerde sevgi hem Allah'a hem de insana nispet edilmiştir. Allah'ın takvâ sahiplerini, iyilik yapanları, temizliğe önem verenleri, tevekkül edenleri, sabredenleri, adaletli olanları ve Peygamber'e uyanları sevdiği; buna karşılık inkâr edenleri, zalimleri, günahlarında ısrarcı olanları, nankörleri, kibirlenenleri, hainleri ve aşırıya kaçanları sevmediği bildirilmiştir. Ayette yer alan "Allah onları, onlar da Allah'ı severler" (el-Mâide 5/54) gibi ifadeler Allah ile kulları arasındaki karşılıklı sevgi bağını vurgular. Allah'ın isimlerinden biri olan "Vedûd" (Hûd 11/90; el-Burûc 85/14) da O'nun kullarını çok sevdiğini ifade eder. Sevginin insana nispet edildiği âyetlerde ise Allah'a ve imana duyulan sevgi, müminler arasındaki muhabbet gibi konular övülerek ele alınırken; dünya malına, geçici hazlara, hak edilmeden övülmeye ve çirkin şeylerin yayılmasına yönelik sevgi eleştirilmiştir. Ayrıca bazı âyetlerde Allah sevgisinin tüm sevgilerden üstün olması gerektiği (el-Bakara 2/165), Allah'ı sevmenin göstergesinin Peygamber'e bağlılık olduğu (Âl-i İmrân 3/31) belirtilmekte; Allah'ın sevdiği kulların müminlere karşı mütevazı, inkârcılara karşı ise onurlu bir duruş sergiledikleri ifade edilmektedir (el-Mâide 5/54).[20]

20 Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/386-386.

Bu kelimeler arasında bazıları makbul ve meşru aşk hallerine, bazılarıysa aşırılık ve sapkınlığa işaret eder. Örneğin "mahabbe" ve "vüdd" gibi kelimeler Kur'an'da da yer bulur ve ilahî aşkı ifade ederken; "ışk" ve "hıyâm" gibi terimler ise tasavvufta temkinle yaklaşılması gereken kavramlardır.

İbn Kayyim, bu kavramları hem dil açısından hem de psikolojik ve ahlaki sonuçları bakımından analiz eder. Ona göre hakiki sevgi, sevilenin zatında bulunan kemal ve cemal sebebiyle olur. Bu da en yüce mertebe olan Allah sevgisine karşılık gelir.

5.1. Makbul (Olumlu) Sevgi Kavramları

Sevgi anlamlı bu kelimeler, çoğunlukla Allah sevgisi, dostluk, sadakat, içtenlik ve ölçülü muhabbet gibi olumlu bağlamlarda kullanılır:

5.1.1. المحبة (mahabbe): Temiz, ölçülü ve kalbi bir sevgi. Kur'an'da da geçer.

5.1.2. الودّ (vüdd): Dostça sevgi. Allah'ın isimlerinden biridir (el-Vedûd).

5.1.3. الخلة (hulle): En samimi dostluk. İbrahim Peygamber'e atfedilen "halîl" sıfatının köküdür. Allah, Hz. İbrahim'i (as) kendisine halil edinmiştir.

5.1.4. العلاقة (alâka): Bağ kurma, gönül ilişkisi. Olumsuz anlam taşımaz.

5.1.5. المقة (mika): Samimi sevgi. İlahi sevgi için kullanılabilir.

5.1.6. الحنين (hanîn), الشوق (şevk): Özlem anlamı taşır. Özellikle Allah'a duyulan iştiyak için olumlu görülür. Hurma kütüğünün Hz. Peygamber'in ayrılığından dolayı özlemini ifade ederek ağlaması bu kelime ile ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu kelimenin tasavvufi dünyada bir derinliği bulunmaktadır.

5.1.7. التعبد (teabbüd): Aşkı ibadet gibi yaşama. Sevgide en yüksek mertebeye işaret eder.

5.2. Makbul Olmayan (Aşırı/Zararlı) Sevgi Kavramları

Aşk, İslam alimlerinin çoğu tarafından makbul görülmez. Çünkü zihni ve kalbi meşgul eder, mecazi aşkların hakikati gölgeleme riski taşır. Bu duygu, irade zayıflığına, hastalığa, hatta deliliğe yol açabilir. Ayrıca ilahi sevginin yerini alarak sapmaya neden olabilir. Bu kelimeler genellikle ölçüsüz tutkular, nefsânî bağlılıklar, psikolojik yıkım ve dengesizlik ifade eder. Bunlar:

5.2.1. العشق (ışk): Tutkulu aşk. Tasavvuf geleneğinde tartışmalıdır. İbn Kayyim bunun ifrata kaçan bir aşk türü olduğunu ve Allah için olmayan aşkın kişiyi helâke götürebileceğini söyler.

5.2.2. الغرام (ğarâm): Saplantılı aşk. “Ebedi azap” anlamında da Kur’an’da geçer.[21] (Furkân 65).

5.2.3. الهوى (hevâ): Genellikle nefsî arzuyu ifade ettiği için kınanmıştır.[22]

5.2.4. الدنف (denef), الجوى (cevâ), الاكتئاب (iktîâb): Aşkın bedeni ve ruhu hasta eden halleri.

5.2.5. الجنون (cünûn): Delilik. Aşk yüzünden aklın yitirilmesi.

5.2.6. الهيام (hıyâm): Mecnunca aşk, çöllerde dolaşmak. Aşırı hali ifade eder.

5.2.7. التبالة (tebâle): Sevgi nedeniyle aklın karışması, zihinsel çözülme.

6. ‘Işk’ın (عشق) Arap Dilindeki Yeri

İlk dönemde Araplar 'ışk' kelimesini açıkça kullanmaktan kaçınmışlardır. Çünkü ilk dönem Arapça eserlerde bu kelimenin kullanımı pek nadirdir. Kur’an’da ve sahih hadislerde ise bu kelimeye rastlanmamaktadır. Ancak sonraki dönemlerde bu kelime yaygın şekilde, yer yer bağlam dışı biçimde kullanılmaya başlanmıştır. İslami literatürde bu kelimenin kullanılması bazı çekinceler barındırmaktadır.

‘Işk kelimesi عشِق يَعْشَق عشقا, bab olarak عِلم يَعْلَم عِلمًا fiiliyle aynıdır. Ferrâ, عشَقا şeklinde de masdarının gelebileceğini söyler. Sıhah’ta ise (العِشْق: فَرْط الحبّ) Işk, aşırı sevgi olarak tarif edilmiştir.[23] Bu kelimenin türevlerinden olan عِشِّيقٌ çok aşık olan, تَّعشُّق tekellüf anlamında kullanılmaktadır. Işk, sarmaşığa denilmektedir. Sarmaşık ağacı kuşattığı gibi aşk da insanı kuşatır.

Bu kelimenin şiirde kullanımına şu örneği verebiliriz:[24]

وماذا عسى الواشونَ أنْ يتحدَّثوا ... سوى أن يقولوا إنني لكِ عاشقُ

نعم صدقَ الواشون أنتِ حبيبةٌ ... إليَّ وإن لم تَصْفُ منكِ الخلائِقُ

8. عشق **Fiilinin Faili Allah Olabilir mi? Allah’a Aşk Nispeti Meselesi**

İslamî eserlerde çoğu zaman açıkça söylenmese de bu fiilin faili ve mef‘ulunun ne olduğu konusu ayrıntılı tartışılmıştır. İbn Kayyim el-Cevzî, İmam-ı Gazâlî ve bir din alimi bunu mahzurlu görürken bazı sufiler bunu makbul görürler. Ebû Hâmid el-Gazâlî (ö. 505/1111), aşk kavramının

---

[21] وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا (Ve onlar, ‘Ey Rabbimiz! Cehennem azabını bizden uzaklaştır. Şüphesiz onun azabı sürekli bir helaktır, derler) el-Furkan 25/65.

[22] أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ Hevâsını ilah edinen ve Allah’ın bir bilgi üzere saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Artık Allah’tan sonra onu kim doğru yola iletebilir? Hâlâ düşünmüyor musunuz?) el-Casiye 45/23.

[23] Cevherî, es-Sıhâh.

24 el-Cevziyye, Ravzatü’l-Muhibbîn, 44.

özellikle dinî terminoloji içerisinde kullanılmasına mesafeli yaklaşır ve onun yerine daha dengeleyici kavramlar olan muhabbet ve mârifeti tercih eder. Gazâlî'ye göre aşk, sevginin ifrat noktasıdır ve çoğu zaman kişiyi akıldan ve hikmetten uzaklaştırabilir.[25] Buna karşın, tasavvufî düşüncenin önemli isimlerinden İmam-ı Gazali'nin kardeşi Ahmed Gazâlî, (ö. 520/1126) aşkı sadece olumlayan bir bakışla değil, aynı zamanda mânevî terakkiyi sağlayan asli bir unsur olarak değerlendirmiştir. O, tasavvufta aşkı merkeze koyar. Manevi terakkileri buna göre izah etmiştir. İlahi sevgiye vesile olan aşkta dikkatli ve ölçülü olmalıdır. Ona göre aşk, kulun Allah'a vuslatında bir köprü, mecazdan hakikate geçişte bir araçtır.[26]

Tasavvufî gelenekte aşk, ilâhî cezbe ve fena fillah tecrübelerinin bir parçası olarak değerlendirilmiş; Cüneyd-i Bağdâdî(ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr(ö. 309/922) gibi sûfîler bu kavram üzerinden mistik deneyimlerini temellendirmiştir. Bazı sufilere göre Allah'ın aşık olması mümkün görülür. فإذا فعلَ ذلك عَشِقَني وعَشِقتُه sahih mi? Yani Kulun Allah'a aşık olması, Allah'ın da kula aşık olması mümkün müdür? İbn Kayyim el-Cevziyye, bu konuyu ele almıştır. Ona göre Cumhur bunu uygun görmez. Bunun bazı sebepleri vardır. Öncelikle bu konuda şer'î delil yoktur. Diğer bir sebep ise aşk ifrat olduğu için Allah ifratla nitelenemez. Allah, mahlukuna aşık olamaz. Kelami açıdan da bakıldığında aşk değişim içermekte Allah ise değişimden münezzehtir.

İslâmî edebiyatta birçok eserde bunlara rastlamak mümkündür. Örneğin Süleyman Çelebi'nin (ö.825/1422) *Vesîletü'n-Necât* adlı mevlidi[27], Peygamber sevgisini çok güzel işlemiş ancak kanaatimizce onun mevlidindeki bir cümlenin tashih edilmesi daha uygun olacaktır. O, miraç bahrinde Allah'ın Hz. Muhammed (a.s.)'e sevgisini

Gel Habibim sana âşık olmuşam

Cümle halkı sana bende kılmışam

Ben sana âşık gılunca ey şerif

Senin olmaz mı dü-âlem ey Lâtif

olarak ifade etmiştir.[28] bunun yerine "Gel habibim sana rahmet eyledim Âlemlere adını servet eyledim…" şeklinde veya daha uygun bir ifade ile değiştirilmesi dil ve kelam ilmi açısından daha uygundur. İnsanın, bir varlığa

25 Ebû Hâmid Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn (Beyrut: Daru'l-Mârife, t.y.), 4/294.

26 Ahmed Gazâlî, Sevânihu'l-Uşşâk (İran: İntişârât-ı Bünyâd, 1956).

27 Bkz. Süleyman Çelebi, Vesîletü'n-Necât (Ankara: Cumhurbaşkanliği İletişim Başkanliği Yayinlari, 2022).

28 Bilal Kemikli, Vefatının 600. Yılında Süleyman Çelebi Ve Mevlid Geleneği (Türkiye Bilimler Akademisi, 2023), 19.

aşık olması ise çok daha geniş bir konu olduğu için bu konuya çalışmamızda yer vermeyeceğiz.

Bundan hareketle aşk kelimesinin sık kullanıldığı edebiyat ve günümüzde söylenen na't, kaside ve ilahiler dini açıdan değerlendirildiğinde bir kısmında bazı mahzurlar bulunduğunu, daha temkinli olunması gerektiğini söyleyebiliriz.

Sonuç

İnsanlar, bu duyguları günlük hayatta sıkça hissettikleri için dillerde sevgi anlamına gelen çok sayıda kelimeler yer almaktadır. İbn Kayyım el-Cevziyye çok sayıda sevgi anlamlı kelimeyi eserinde bir araya getirmiş ve ayrı ayrı açıklamıştır. Mahabbet kelimesini etimolojik olarak tahlil etmiş ve bu kavramı açıklamak için çok sayıda tariflerle sevgi kavramının farklı yönlerini açıklamıştır. Sevgi ile ilgili kelimeleri çeşitli yönlerden ele almış, ölçülü ve aşırı olanları incelemiştir. bu kelimelerin bir kısmı çok nadir eserlerde bu anlamda kullanılmıştır. İbn Kayyim, tasavvuf alanında yazdığı bu eserde sevgi ile ilgili kavramları ele alırken ele alırken Arap diline önemli bir katkıda bulunmuştur.

Dilciler ve mutasavvıflar, sevgi kavramlarının çeşitli tariflerini yapmışlardır. Aşk kelimesi ise bazı mutasavvıfların yaygın kullanımının aksine cumhur tarafından pek kabullenilmemiştir. Müellif, sevgi anlamlı kelimeleri farklı açılardan ele alarak her birinin dilsel, psikolojik ve ahlaki yönlerini açıklamıştır.

İbn Kayyım el-Cevziyye göre makbul sevgi, ölçülü, içten ve Allah için olandır. Aşırılığa kaçan tutkular ise kişiyi zayıflatabilir ve manevî zarar verebilir. Bu tasnif, sevgi kavramlarına daha dikkatli, bilinçli ve anlam merkezli yaklaşmamız gerektiğini göstermektedir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. el-Müsned. thk. Şuayp el-Arnavut vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Buhârî, Ebû Abdillah b. Muhammed b. İsmâil. Sahîhu'l-Buhârî. thk. Mustafa Dîb el-Buga. 7 Cilt. Dımaşk: Daru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Fârâbî. es-Sıhâh Tâcü'l-Lügati ve Sıhâhu'l-Arabiyyeti. thk. Ahmed b. Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm lilmelâyîn, 4. Basım, 1987.

Cevziyye, İbn Kayyım el-. Ravzatü'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştâkîn. Riyad: Dâru 'İtâ'âti'l-İlm, 2019.

Çelebi, Süleyman. Vesîletü'n-Necât. Ankara: Cumhurbaşkanliği İletişim Başkanliği Yayinlari, 2022.

Gazâlî, Ahmed. Sevânihu'l-Uşşâk. İran: İntişârât-ı Bünyâd, 1956.

Gazâlî, Ebû Hâmid. İhyâu Ulûmi'd-Dîn. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mârife, t.y.

İbn Hazm, ez-Zâhirî el-Endelûsî. Tavku'l-Hamâme. thk. Abbas İhsan. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1987.

Karaman, Hayrettin vd. Kur'an yolu tefsiri. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2017.

Kemikli, Bilal. Vefatının 600. Yılında Süleyman Çelebi Ve Mevlid Geleneği. Türkiye Bilimler Akademisi, 1. Basım, 2023. https://doi.org/10.53478/TUBA.978-625-8352-50-4

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. Kahire, 1955.

Şerrâb, Muhammed Hasan. Şerhu Şevâhidi'ş-şi'riyye. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". TDV İslâm Ansiklopedisi. 30/384-386. Ankara: TDV Yayınları, 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/muhabbet

"sevgi ne demek TDK Sözlük Anlamı". Erişim 26 Mayıs 2025. https://sozluk.gov.tr/?kelime=sevgi

MODERN ARAPÇA VE ÖZBEK HİKAYELERİNDE DİNİ FİLOSOFİK SEMBOLLER

SHAKHNOZA GAIPOVA[1]

Özet

Edebiyat her milletin geçmişini özümsemiş, onun zengin manevi mirasını, kültürel değerlerini, geleneklerini yansıtan, çağdaş öğelerle dolu bir bilimdir. Çağdaş yaratıcılar eserlerinde arketipal olay örgülerini, imgeleri ve motifleri kullanır, bunları modern gerçekliğe uygular ve okuyucuların dünya görüşünü genişletir. Bu çalışmada halk sözlü edebiyatından ve Kur'an hikâyelerinden etkilenerek bunları geliştiren ve çeşitli sembollerle realizm ve varoluşçuluk akımlarını yeni bir üslupla destekleyen Suriyeli yazar Zekeriya Tamer'in eserleri ile Özbek edebiyatında nesir türünde etkili çalışmalar yapan iki yazar Uluğbek Hamdam ve İsajon Sultan'ın eserleri arasındaki benzerlikler karşılaştırılacaktır. Yazarların öykülerindeki sanatsal üslup, büyülü ve psikolojik gerçekçilik öğeleri, yaygın imgeler, gezi konusu ve gezi imgesi sorunları analiz sonucunda ele alınmıştır. Zekeriya Tamer'in "Küçük Güzel Perişan Yusuf", Uluğbek Hamdam'ın "İyi ki varsın" ve İsajon Sultan'ın "Yusuf ile Züleyha" adlı eserlerinde başkarakter olarak ele alınan arketipal bir imge ve dinsel motif incelenmektedir. Özbek oryantalistler, 20. yüzyıl Arap edebiyatında yeni hikaye şeklinin oluşumu ve gelişimi, Arap ve Özbek yazarların öykülerindeki olay örgüsü ve sanatsal psikoloji konularında araştırmalar yapmışlardır. Bu makalede ise Arap ve Özbek hikâyelerindeki dinî ve felsefi sembollerin dili incelenmektedir. Çağdaş Arap ve Özbek kısa öykücülerinin eserlerindeki sembol tipolojisi ile dini ve felsefi motiflerin karşılaştırmalı incelemesi, bu araştırmanın çağdaş Arap çalışmaları, özellikle de Arap edebiyatı çalışmaları açısından önemini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, sembollerle işlenen, her döneme ait kısa, öz ve anlamlı felsefi düşünceler barındıran psikolojik öykünün, küreselleşme sürecini yaşayan bilgi çağının yazarı ve okuyucusu için en kullanışlı tür haline geldiği görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Büyülü gerçekçilik, Psikolojik gerçekçilik, Arketipal görüntü, Dini motif, Sembol, Hikaye.

RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL SYMBOLS IN MODERN ARABIC AND UZBEK STORIES

Abstract

[1] Özbekistan Gazetecilik ve Kitle İletişim Üniversitesi, shakhnoza.makhmud@gmail.com, Orcid: 0009-0005-0123-521X

Literature is a science that has absorbed the past of each nation, reflects its rich spiritual heritage, cultural values and traditions, and is imbued with modern elements. Contemporary writers use archetypal plots, images and motifs in their works, applying them to modern reality, and broadening the worldview of readers. Influenced by folk oral literature and stories from the Quran, they have assimilated them and, through various symbols, have been supporting the trends of realism and existentialism in a new style, side by side, the Syrian writer Zakaria Tamer, and two writers who are currently working effectively in prose genres in Uzbek literature – Ulugbek Hamdam and Isajon Sultan, are analyzed in this study. The artistic style, elements of magical and psychological realism, common images, including the issues of the mobile plot and the mobile image, are discussed in the analysis. An archetypal image and religious motif taken as the main character in Zakaria Tamer's "Little, Beautiful, Perishing Yusuf", Ulugbek Hamdam's "Good, You Are Here", and Isajon Sultan's "Yusuf and Zulaykha" are examined. Uzbek orientalists have conducted research on the formation and development of the 20th century Arab new narrative, archetypal plots in the stories of Arab and Uzbek writers, and artistic psychologism. In contrast to them, this article examines the language of religious and philosophical symbols in Arab and Uzbek stories. The comparative study of the typology of symbols and religious and philosophical motifs in the work of representatives of contemporary Arab and Uzbek short stories demonstrates the relevance of this research in contemporary Arabic studies, in particular, Arabic literary studies. In conclusion, it is noted that the psychological story, worked with symbols, with its short, concise and relevant philosophical ideas for each era, has become the most convenient genre for the writer and reader of the information age living in the process of globalization today.

Keywords: Magical realism, Psychological realism, Archetypal image, Religious motif, Symbol, Short story.

Giriş

Bir sanat eseri, yaratıcısının yaratıcılığının ürünü, entelektüel ve ruhsal faaliyetin meyvesi, sanatsal düşüncenin eseridir. Edebi eserin başlıca ve tek aracı kelimedir ve yazarlar insanlığın hayatını tüm yönleriyle kağıda aktarmaya çalıştıkları kelimedir. Kelimelerin gücü sınırsızdır. Tek bir kelimeyle birçok kalbi memnun edebilir ve sadece bir başka kelimeyle birçok kalbi incitebiliriz. Allah, evreni sadece "Ol!" diyerek yarattı ve O'nun gücünden daha büyük bir mucize yoktur. Hadiste "Sözlerde sihir vardır"

denir ve akıllı insanlarımız "Sözler kılıçtan keskindir" derler. Kelimeler aklımızın tacı, kalbimizin ateşi ve insanlığımızın bir işaretidir.[2]

Edebiyat, halklar arasında sürekli edebi temaslar olmadan gelişemez. Bu kadar yakın edebi bağlar ve karşılıklı edebi etkiler kadim tarihe dayanır. Özellikle Özbek halkının Arap dünyasına olan ilgisi kadim zamanlara dayanır ve ikisi arasındaki edebi temaslar günümüze kadar devam eder ve verimli sonuçlar üretir.

Günümüzde hala aktif olan Özbek yazarlar Uluğbek Hamdam ve İsajon Sultan'ın eserlerine dönersek, eserlerini ve tarzlarını ünlü Arap yazar Zakaria Tamer ile karşılaştırırsak, bir dizi benzerlik gözlemleyebiliriz. Zakaria Tamer farklı bir zaman ve mekanda yaşamış ve çalışmış olmasına ve eserleri Özbek veya hatta Rus dillerine çevrilmemiş olmasına rağmen, yani aralarında edebi temas ve etkileşimin olmadığı bir ortamda, bu yazarların eserlerinde bir dizi benzer yön gözlemlenebilir.

Karşılaştırmalı analizin amacı, karşılaştırılan nesneler arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemek ve aralarındaki ortak örüntüleri ortaya çıkarmaktır.Halkımız kadim zamanlardan beri "Hakikat kıyas yoluyla bilinir". demiştir. Bu yüzden kıyas metodolojisi insanların günlük hayatlarında yaygın ve yaygın olarak kullanılmaktadır. Günümüzde kıyas metodu bilginin her alanında kullanılmaktadır.[3]

Uluğbek Hamdam'ın "İyi ki varsın", İsajon Sultan'ın "Yusuf ile Züleyha" ve Zakaria Tamer'in " Küçük, Güzel, Ölmekte Olan Yusuf" adlı öykülerinde başkarakter olarak arketipal bir görüntü ve dini bir motif yer alır.

Z. Tamer'in "Küçük, Güzel, Ölmekte Olan Yusuf" adlı öyküsü, Kuran'daki olay örgüsünün sembolizasyonunun canlı bir örneğidir. Öykünün başlığı bile bizi peygamberlerden biri olan Güzel Yusuf hakkındaki ünlü efsaneye yönlendirir; bu efsane dünya edebiyatı, müzik ve resim alanında birçok önemli eserin temelini oluşturmuştur.[4]

Zakaria Tamer'in bu öyküsünde, başkarakter Adnan adında genç bir çocuktur ve yazarın eserin başında çizdiği Adnan portresi, "Kur'an-ı Kerim"deki Yusuf (a.s.) arketipine gönderme yapmaktadır. Adnan, güzel taranmış saçları ve yakışıklı bir yüzü olan mütevazı giyimli bir çocuktur. Yüzme bilmediğini bilmelerine rağmen, arkadaşları Mahmud ve Salim

---

[2] *Umurov, Khotam.* Adabiyotshunoslik nazariyasi. – Toshkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 2004.

[3] *Khallieva, Gulnoz.* Qiyosiy adabiyotshunoslik. O‘quv qo‘llanma. – Toshkent: Mumtoz nashr, 2020. – B. 17.

[4] *Akbarova, Mokhira.* Zakariya Tamer ijodida folklor motivlar/Barkamol avlod tarbiyasida sharqshunos olimalarning o‘rni. To‘plam. – Toshkent, 2010.

Adnan'ı nehre götürür ve çeşitli şekillerde onu suya girip yıkanmaya teşvik ederler. Adnan suda boğulur ve ölürken, "arkadaşları" Mahmud ve Salim bu süreci sadece izlerler. Öykünün başlığındaki duraklamanın ("Yusuf...") kullanımı, eserin trajik sonuna bir gönderme niteliğindedir. Yazar, eserde, insanlar arasındaki düşmanlık, kıskançlık ve nefret gibi çirkin duyguları kısa ve ustaca ortaya koymaktadır.

Eserin dili ve havası, yazarın kahramanı Yusuf'a karşı sevgi dolu ve sempatik bakışını aktarır. Sanki kendisi Yusuf'un trajik kaderinden dolayı üzülmüş ve acı çekmiş gibidir. Ancak, hayatın acı gerçeğini her zaman göstermeye çabalayan Z. Tamer'in ruhunda karamsarlık hakimdir. Yazarın eserine dikkatlice bakarsak, öykülerinin birçoğunun beklenmedik ve sıra dışı bir durumla sona erdiğini görürüz. Bu şekilde, biz okuyucuları hayattan, gerçek varoluştan uzaklaşmamaya ve kaderin çeşitli "hediyelerine" hazırlıklı olmaya, güçlü olmaya ve derin düşünmeye çağırır.

Z. Tamer, modern Suriye toplumundaki mevcut sorunları listelemekle sınırlı kalmıyor, bunun yerine karakterlerinin iç dünyasına yakından dikkat çekiyor ve çevreleyen dünyayla trajik ve çelişkili ilişkilerini vurguluyor. Bu, Tamer'in hikayelerinin karakteristik bir özelliğidir. Yazar, karakterlerini sürekli olarak kendi bireysel düşünceleri ve görüşleriyle zenginleştiriyor. Z. Tamer, folklor ve dini motifleri kullanarak hikayenin anlatı kapsamını genişletiyor. Eserlerinde metinlerarasılık belirtileri belirgindir, metafor ve yapmacıklık güçlüdür. Ayrıca, hikayelerinin çoğu açıkça tanımlanmış bir çözüme sahip değildir. Hikayelere çözüm vermemek, bir yandan okuyucuyu bağımsız gözleme davet ederken, diğer yandan yazarın sanatsal düşüncesinin benzersizliğini ortaya koyar.

Yazarın öykülerinde mecazi araçlar koşullu olarak verilir ve çağrışımsallık güçlü bir karakter kazanır. Zakaria Tamer, dünyayı anlama konusundaki görüşlerini metaforlar, anlatıya semboller, masal, fantastik öğeler, renk sembolleri dahil ederek ve ayrıca alegori, alıntı ve animasyon gibi mecazi araçlar aracılığıyla ifade eder. Bazı öykülerinde, büyülü gerçekçiliğin karakteristiği olan gerçeklik ve fantezinin birleşimini ve bunun sonucunda anlatıda ikiliğin ortaya çıkış durumlarını bulabiliriz. Zakaria Tamer, kendi yeni sanatsal tasvir tarzını, yani bir semboller sistemini yarattı. Eserlerinde evrensel semboller, kişisel semboller, tarihsel olay örgülerini sembolleştirme yöntemi ve insan ruhunun entelektüel içgüdülerine derin bir dikkat gibi yeni yöntemleri etkili bir şekilde kullanır.

Modern Batı edebiyatını, halkının zengin edebi mirasını ve İslam dünyasının felsefi görüşlerini yakından tanıyan Z. Tamer, tüm bilgisini ve yeteneğini eserinde ortaya koyar. Modern dünya edebiyatının tasvir araçlarını ve ilkelerini eserine taşıyarak bunları ulusal edebiyata uyarlar. Z. Tamer'in öyküleri esas olarak sembolizmle karakterize edilir. Yazar

sembolleri kullanırken okuyucuya ne söylemek istediğini veya öne sürdüğü fikri açıkça göstermez, aksine ima eder ve okuyucuları içerik ve anlam aramaya davet eder.

U. Hamdam'ın "İyi ki varsın" adlı öyküsünde aşk ve sadakat teması işlenir. Öykünün başkarakterleri olan Yusuf ve Züleyha, bu dünyanın tüm zorluklarının üstesinden birlikte gelirler. Yazar, öykünün en başından itibaren diyaloglar aracılığıyla olayların şimdiki zamanda gerçekleştiğini belirtir:

– Neden telefonuma zamanında cevap vermiyorsun, Züleyha?

– Sessiz kalmış, geç gördüm, af edersin, Yusuf[5].

Sonra çarşıya girerler. Bizim görüşümüze göre çarşı eserde sembolik bir anlam taşır ve Doğu edebiyatında ölümlü dünyanın simgesi çarşının simgesi olarak zaten kullanılmıştır. Bu öyküde çarşı, hayatımızın, günümüzün maddeciliğe dayalı değerlerinin simgesi olarak ifade edilmiştir. Bu görüşümüzün kanıtını eserdeki "çarşı da dünyanın bir parçasıydı" betimlemesinde görebiliriz. Çarşıda (yaşamda) iki sevgili çeşitli zorluklarla ve çelişkilerle karşılaşır: Yusuf, Züleyha'yı altın cazibesinden kurtarırken, Züleyha Yusuf'u kariyerci memurların pençesinden kurtarmak için güzelliğinden vazgeçecek (yüzünü bıçakla kesecek) kadar ileri gider. Genç adam ve kız, bu zorluklardan kurtulmak için uzun süre çarşıdan çıkış yolu ararlar ve uzun süre dolaştıktan sonra ancak mezarlıktan geçerek çıkış yolunu bulabilirler. Mezarlığın da resmi bir anlamı vardır ve mezarlık, pazarın "yaşamı" simgelemesi gibi "ölümü" simgeler. Ancak bu ölüm sembolik bir ifadedir, aslında maddi dünyanın (pazarın) ölümüdür, bu maddiliği mezarlık aracılığıyla terk eder ve manevi dünyada ebediyen yaşar. Bu fikir aslında yazar tarafından doğrudan eserin ana fikrine atıfta bulunan hikayenin epigrafında okuyucuya sunulur:

..."Ve şüphesiz Allah kabirlerdekileri diriltir" (Kur'an-ı Kerim, "Hac" Suresi, ayet 7).[6]

Okuyucu, edebi bir eserin sembolik alt metnini çözmede aktif bir rol oynar. Yazarın dünya görüşünü iletmek için alegorik bir araç arayışının bir sonucu olarak semboller değişebilir, yeni içerikle doldurulabilir, ancak yine de tanınabilir kalırlar.

Uluğbek Hamdam'ın bu öyküsü, stil ve sanatsal değer açısından modern Özbek öykücülüğünün en çarpıcı örneklerinden biri olarak adlandırılabilir. Öykü, psikolojik gerçekçilik ve büyülü gerçekçiliğin

[5] *Khamdam, Ulug'bek.* To'lin oy qissasi. Yaxshiyam sen borsan. Hikoyalar. To'plam. – Toshkent: O'zbekiston, 2017. – B. 140.
[6] *Khamdam, Ulug'bek.* To'lin oy qissasi. Yaxshiyam sen borsan. Hikoyalar. To'plam. – Toshkent: O'zbekiston, 2017. – B. 140.

kesiştiği noktada yazılmıştır, yazar karakterleri ve iç dünyalarını derinlemesine tasvir eder, eserdeki ruhun analizini geliştirmek için sembolleri ustaca kullanır ve "büyülü gerçekçilik"in karakteristiği olan gerçek gerçeklik çerçevesinde, tuhaf, gizemli, fantastik bir gerçekliği, yani sonu (çıkışı) olmayan bir pazarı, dünya gibi yorumlar ve çıkış kapısı bir mezarlıktır.

Isajon Sultan'ın "Yusuf ve Züleyha" hikayesi Yusuf'un arketipal imajını temsil eder. Yusuf adında bekar bir genç adam, Züleyha adında bir genç adama aşık olur. Hikaye açıkça Yusuf ve Züleyha'nın geçmişteki aşkına gönderme yapar:

Yusuf genç kadına deliler gibi aşıktı. Hastanenin yanında bir kavak gibi dikilip onun çıkmasını bekliyordu. Genç kadın bazen konuşuyor, bazen de konuşmadan gidiyordu. Çay evindekiler, "Peki ya genç kadın?" diye merak ediyorlardı. Genç kadına ne oldu? Tarihte Yusuf adında bir adam, Züleyha adında dul bir kadınla evlenmişti. Ya peygamberimiz? Sonuçta dünyada bilmediği hiçbir sır yoktu. Yüce Allah isteseydi onun için eşsiz bir kadın yaratabilirdi, ama o, Hatice adında dul bir kadının kaderiyle karşı karşıyaydı... Allah'ın peygamberi kayırılmıştı, Yusuf'u nasıl suçlayabilirsiniz?[7]

Aşık Yusuf dileğine kavuşur – sevgilisi Züleyha ile evlenir ve bir aile olarak mutlu bir şekilde yaşamaya başlarlar. Ancak, bir yıldan kısa bir süre sonra, aylakların dedikoduları ve suçlamaları nedeniyle Yusuf karısını sadakatsizlikle suçlar ve evi terk edip bozkıra gider. Züleyha kocasına birkaç kez yalvarır, kocasına karşı dürüst olduğunu ve söylentilerin asılsız olduğunu söyler. Ancak, genç bir adamın onuru aşkından daha üstündür. Züleyha, Yusuf'tan bir erkek çocuk doğurur, ancak genç adam ailesinin yanına dönmez ve bozkırda yaşamaya devam eder.

– Ey millet, kadın erkeğin namusudur, – dedi. – Şimdi düşününce ateş gibi yanıyorum. Hey millet! Gençsiniz artık, evlenirseniz eşinize iyi bakın! – dedi. – O, Tanrı'nın öyle bir lütfu ki, konuşması, bakışı, gülüşü – hepsi sizin. Ona iyi bakın, sadece sizin olsun!.

– Aman Tanrım, bozkıra bile sığamıyorum, – dedi. – Dünya yok olsa, tek bir canlı kalmasın isterdim. Keşke herkes ölse![8]

Gençliğinin masumiyetini, gururunu ve aşkının onurunu her şeyin üstünde tutar. Masumiyeti yüzünden insanlar arasında kibirlenir. Yazar, hikayede, etrafındaki aylak insanların asılsız iftiralarının ve sürekli dedikodularının sonuçlarını, Yusuf ve Züleyha'nın saf ve boğucu aşkının trajedisi üzerinden anlatır.

[7] https://ziyouz.uz/ozbek-nasri/isajon-sultonov/isajon-sulton-yusuf-va-zulayho-hikoya/
[8] https://ziyouz.uz/ozbek-nasri/isajon-sultonov/isajon-sulton-yusuf-va-zulayho-hikoya/

İsajon Sultan'ın eserlerinde dini motifler yaygındır ve "Benim Bahçem" adlı öyküsü de bu motife dayanmaktadır. Öykü iki bölümden oluşur, bu tarza öykü içinde öykü de denebilir. Öykünün başından sonuna kadar, hendekten akan suya batırılmış sıcak pişmiş ekmek teması, benzersiz ifadesi ve tadı ve çocukluk anıları – bir kompozisyon aracı olarak ekmek detayı – baskındır. Çocukluktan yetişkinliğe, eserin kahramanı zaman zaman doğal olmayan bir bahçe görürdü.

Ona bakmak için hendekten atladım ve yaşlı adam da kendini unuttu ve bakarken gözlerim dondu. Ne gördün? Kendimi altın kapaklı ve kristal kulplu bir bahçenin önünde gördüm! Kapağın yanında duran, benim gibi bir çocuk, elinde kristal bir yüzük tutarak bana gülüyor ve içeriyi işaret ediyordu. ...Oradaki ağaçlar, her zamanki gibi gördüğümüz ağaçlara benzeseler de, tamamen farklıydılar. Oradaki kuşlar, su... Bu bahçe cennet gibiydi! Çok güzeldi! Bu güzellik için uygun bir tanım bulamıyorum. ...Kapağın hemen yanında çok büyük yeşil bir ağaç vardı. Dalları bulutların arasında saklıydı. Ara sıra dallarından yapraklar düşüyordu.[9]

Kahraman bu doğaüstü olaya her tanık olduğunda, büyük ağaçtan bir yaprak düşer ve ayaklarının altına düşerdi. Yaprağın üzerine adı yazılan kişi kısa süre sonra ölür ve Cennet Bahçesi'ne girerdi. Hikaye boyunca toplamda dört tane böyle garip olay gerçekleşir. Kahramanın ayağının altına düşen sarı yaprakta, kahramanın komşusunun adı, sonra babasının adı, sonra yaşlandığında arkadaşının adı ve son olarak bahçeyi dördüncü kez gördüğünde kendi adı yazılırdı. Hepsi bu garip gerçekle birlikte ölür ve Cennet Bahçesi'ne girerdi.

"Hikayede otobiyografik özellikler taşıyan anlatıcının imgesi dikkat çekicidir. Cennet kapılarının bekçisi imgesinde, her seferinde onu bekleyen ve onu Eram bahçesine çağıran bir benzeri vardır. Hikâyesinde büyülü gerçekçiliğin bazı özelliklerini kullanan I. Sultan, okuyucuyu kadim, güzel bir efsaneyle tanıştırır, onu insan hayatının anlamı, ahlaki ve etik standartları üzerine düşüncelerle tanıştırır".[10]

Sonuç

Sonuç olarak, kısa öykü türü epik türlerin en küçüğü olarak kabul edilse de, sanatsal imgenin ruhunu ortaya koymada – sanatsal psikolojiyi ve onun çeşitli biçimlerini okuyucuya ulaştırmada – diğer düzyazı türleri arasında liderdir. Her döneme uygun kısa, öz ve felsefi fikirleriyle psikolojik öykü, küreselleşme sürecinde yaşayan bilgi çağının okuyucusu ve yazarı için en kullanışlı tür haline gelmiştir. Yeni yaratılan hikâyeler, özgün, yani

[9] https://ziyouz.uz/ozbek-nasri/isajon-sultonov/isajon-sulton-bogi-eram-hikoya/

[10] *Akbarova, Mokhira.* Modifikatsiya arxetipicheskih syujetov v rasskazah arabskih i uzbekskih pisateley. Sharq mash'ali. 2-son. – Toshkent: ToshDShU, 2018. – B. 10.

entelektüel olarak gelişmiş, geniş bir dünya görüşüne sahip, sanatsal tasvirdeki evrensel ve kişisel sembolleri, mitolojik olay örgülerini, gizli anlamları ve dinsel kaynakların özünü doğru bir şekilde kavrayabilen okuyuculara yöneliktir.

Milli edebiyatın eserleri hızla popülerlik kazandı, etnik gruplar arası edebi etkileşim arttı. Birçok bakımdan, yazarların folklor ve Kuran olay örgülerini bağımsız ve özgün bir biçimde değiştirdiği bu tür eserler sayesinde, yaratıcılıkları salt ulusal sınırların ötesine geçerek evrensel bir karakter kazanır.

Kaynakça

Akbarova, Mokhira. Zakariya Tamer ijodida folklor motivlar/Barkamol avlod tarbiyasida sharqshunos olimalarning o‘rni. To‘plam. – Toshkent, 2010.

Akbarova, Mokhira. Modifikatsiya arxetipicheskih syujetov v rasskazah arabskih i uzbekskih pisateley. Sharq mash’ali. 2-son. – Toshkent: ToshDShU, 2018.

Khallieva, Gulnoz. Qiyosiy adabiyotshunoslik. O‘quv qo‘llanma. – Toshkent: Mumtoz nashr, 2020.

Khamdam, Ulug‘bek. To‘lin oy qissasi. Yaxshiyam sen borsan. Hikoyalar. To‘plam. – Toshkent: O‘zbekiston, 2017.

Umurov, Khotam. Adabiyotshunoslik nazariyasi. – Toshkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 2004.

KUR'AN-I KERİM'DE EN SIK GEÇEN KELİME VE DİL BİLGİSİ YAPILARINDAN FAYDALANARAK ARAPÇA ÖĞRETİM PROGRAMI: İHTİYAÇ ANALİZİ VE TEMEL BİLEŞENLERİN BELİRLENMESİ

SHIRIN ABDULFATTAH ABDULFATTAH ABDULNABY[1]

Öz

Allah (celle celâluhu) insanlığa kelamını indirmek için Arapçayı seçmiş ve bu dili Kur'an-ı Kerim'in indiriliş aracı kılmıştır. İbn Kesir tefsirinde belirtildiği üzere, Arapça en fasih, en açık ve anlamları en iyi ifade edebilen dildir. Kur'an'ın Arapça indirilişinin temel hikmeti, onun anlaşılması ve üzerinde düşünülmesidir. Bu nedenle, ana dili Arapça olmayanların Kur'an'ı sahih bir şekilde anlayabilmesi için Arapça öğrenmeleri elzemdir. Ancak mevcut Arapça öğretim materyalleri genellikle günlük iletişimi hedeflemekte, Kur'an'ı anlamaya yönelik bir müfredat eksikliği göze çarpmaktadır. Yapılan araştırmalar, Arapça öğrenenlerin çoğunun temel amacının Kur'an ve Sünnet'i anlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Bu alanda bazı çalışmalar bulunsa da, mevcut yaklaşımların ya metin analizine odaklı (temel dil becerilerini ihmal eden) ya da çeviri merkezli yaklaşımlarla dil bilgisi ağırlıklıdır. Bu çalışma, mevcut eğitim programlarındaki bu açığı kapatmak amacıyla, Kur'an-ı Kerim'de en sık geçen kelime ve dil bilgisi yapılarının istatistiksel analizine dayanan yeni bir Arapça öğretim programı geliştirmeyi hedeflemektedir. Üç aşamadan oluşan bu kapsamlı çalışmanın ilk aşamasını temsil eden bu araştırma, Kur'an'ın yaklaşık %2,3'üne denk gelen 1.760 kelimelik bir örneklemin sistematik analizine dayanmaktadır. Bu ön araştırma, kelime sıklığı ve dil bilgisi yapılarının dağılımını inceleyerek, sonraki aşamalarda tüm Kur'an kelimelerinin analizine zemin hazırlamaktadır. Bu hedef doğrultusunda yürütülen nitel araştırma, doküman analizi ve vaka çalışması desenleriyle Kur'an'ı Kerim'deki kelime ve tekrarlar sistematik olarak incelenmektedir. Abdulbaki'nin "el-Mu'cemü'l-Müfehres" eseri kullanılarak sık tekrarlanan kelimeleri tespit ederek, Ahmed Muhtar Ömer'in "el-Mu'cemü'l-Mevsû'î" adlı eseriyle dil bilgisi yapılarının (Nötr Form, zamir, cer harfleri, fiil çekimleri vb.) sınıflandırılması, son olarak Derviş'in "İ'râbü'l-Kur'an" eseriyle gramer kurallarının tekrarları belirlenmektedir. İlk aşama olan bu araştırmanın üç ön bulgusu ise 37 Nötr

[1] Öğrenci, FSMVÜ, shirin.abdulnaby@stu.fsm.edu.tr, Orcid:0009-0005-8718-1899

Form (kelimenin fiil çekimi, zamirler ve irab ekleri olmayan temel halidir), örneklemdeki kelimelerin %2.1'ini oluşturmasına rağmen, tüm 1760 kelime öğretiminde temel alınabilir. Kur'an cümlelerinin %79'unun fiil cümlesi olması, geleneksel yöntemlerin aksine fiil cümlelerine öncelik veren bir öğretim modelinin daha verimli olabileceğini göstermektedir. Dil bilgisi konularının öğretim sırasında, Kur'an'daki kullanım sıklığına göre belirlenmesi mümkündür. Bu bulgular ışığında araştırma; Kur'an'ı anlamaya yönelik, veriye dayalı yeni bir Arapça öğretim metodolojisinin temellerini atmaktadır. Kur'an kelimelerinin kapsamlı analizine dayanan bu çalışmanın sonraki aşamalarında, öncelikle tüm Kur'an kelimelerinin analizi tamamlanacak ardından müfredat geliştirme sürecine geçilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arapça öğretimi, Kur'an dili, kelime tekrarları analizi, dil bilgisi analizi, Kur'an merkezli yöntem.

TEACHING ARABIC THROUGH THE MOST FREQUENT QUR'ANIC VOCABULARY AND GRAMMATICAL STRUCTURES: A NEEDS ANALYSIS AND IDENTIFICATION OF CORE COMPONENT

Abstract

Allah Subhanaho Wa Taala chose Arabic to reveal His message. " Arabic is the most eloquent, clear, and comprehensive language, capable of conveying meanings with precision", as mentioned in Ibn Kathir's Explanation (Tafseer) of the Noble Quran. One of the wisdoms behind the revelation of the Quran in Arabic is to facilitate its understanding and contemplation, making learning Arabic an absolute necessity for non-native speakers who wish to understand the Quran properly. However, current educational curricula suffer from clear shortcomings, as they primarily focus on everyday communication skills, while lacking specialized curricula that aim to understand the Quran. Studies indicate that most Arabic learners seek to understand the Quran and Sunnah; however, available curricula often focus on analyzing texts, neglecting basic skills, or overemphasizing grammatical rules. This research aims to fill this gap by developing an educational curriculum for teaching Arabic that relies on the most frequently occurring words and grammatical structures in the Quran. The research consists of three stages. The first stage, described in this research, focuses on analyzing a sample of 1,760 words to establish the analytical foundations for studying the words of the Holy Quran. The qualitative research approach was acquired through document examination and case studies to conduct a systematic analysis of Quranic words and their frequency. Three primary references were used: "Al-Mu'jam Al-Mufhares" by Abdul-Baqi, to determine the recurrence rate of Quranic words; "Al-Mu'jam Al-Mawsoo'ei"

by Ahmed Mukhtar Omar, to classify linguistic structures in the Quran (neutral forms, pronouns, prepositions, and verb conjugations); and "I'rab Al-Quran" by Darwish, to determine the recurrence rate of grammatical rules. The preliminary results of the first stage showed the presence of 37 neutral forms (words without pronouns, alamat al i'rab -elements of grammar-, and conjugation additions), making up 2% of the sample. These neutral forms can be considered as a basis for teaching and instruction. Furthermore, 79% of Quranic sentences are verbal sentences, which calls for prioritizing the teaching of verbal sentences. These preliminary results also showed that there is a possibility of creating a hierarchical order for teaching grammar rules based on their recurrence in the Quran. This research establishes a new educational methodology based on data derived from Quranic word analysis, aiming to facilitate the understanding of the Quran. The subsequent phases will involve: comprehensive analysis of the complete Quranic words, then development of an instructional curriculum derived from these analytical findings.

Keywords: Arabic teaching, language of the Qur'an, word frequency analysis, grammatical structure analysis, Qur'an-based approach.

Giriş

Allahu Teâlâ, Kur'an'da şöyle buyurmuştur: " إنآ أنزلناه قرآنًا عربيا لعلكم تعقلون" yani "Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik." Bu ayet, Kur'an'ın anlaşılmasının Arapçayla doğrudan bağlantılı olduğuna işaret eder. Bu ayet, (Zira Arap dili dillerin en basiti, en açığı, en genişi, gönüllerde olan manaları en güzel ve en çok karşılayabilen bir dildir) İbn Kesir tefsirinde açıklanmıştır. Bu nedenle, diğer dillere yapılan çeviriler ne kadar nitelikli olursa olsun, Allah'ın Kur'an ayetlerinden istediği anlamın tamamını aktarmakta yine de âciz kalacaktır. Dolayısıyla, Kur'anı sahih bir şekilde anlamak isteyen Müslümanlar için Arapça öğrenmek bir zarurettir.

Ancak, bunu anlayan ana dili Arapça olmayan Müslümanlar, bu dili öğrenmek için gösterdikleri çabalara rağmen, genellikle hedeflerine ulaşmakta zorlanmaktadırlar. Bunun temel sebeplerinden biri mevcut Arapça öğretim materyalleri büyük ölçüde günlük iletişimi hedefleyen öğrenciler için tasarlanmıştır. Bu kitaplar CEFR, ILR ya da ACTFL Amerika veya Avrupa kaynaklı dil çerçevelerin yöntemlerini kullanmakta ve bu durum, özellikle Allah'ın kelamı kavramak isteyen öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaklaştırmıştır. Elbette bu kitaplarının yazarlarının geçerli sebepleri vardır ve bu sebepler de tartışmaya açıktır. Ancak burada vurgulamak istenen nokta şudur: Yüce Allah'ın Arapça dilini seçmiş olması, onun özel bir dil olduğunu açıkça göstermektedir ve bu nedenle diğer diller aynı şekilde ele alınmamalıdır.

Arapça öğretiminin dini motivasyonları, İslam'ın kendisi kadar eski ve "إِذَا جَاءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ" geldikten sonra yeryüzünün dört bir yanına yayılışı kadar geniştir. Çeşitli ırklardan, milletlerden ve dillerden insanların " يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا" başlamasından bu yana on dört asır geçmiştir. Günümüzde, İslam'a inanan 1 milyardan fazla insan, ibadetlerini Arapça diliyle yerine getirmekte, Kur'an-ı Kerim'i Arapça okumakta ve günde beş vakit namazı bu dille kılmaktadır. إن الدوافع الدينية لتعلم اللغة العربية قديمة قدم الإسلام نفسه، وواسعة اتساع انتشاره في مختلف أرجاء المعمورة، بعد أن (إِذَا جَاءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ) وبعد أن أخذ الناس من شتى الأجناس والقوميات واللغات (يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا) منذ أربعة عشر قرنا حتى الوقت الحاضر حيث يدين بالإسلام أكثر من 1000 مليون شخص يمارسون شعائر الدين الحنيف خلال العربية ويتلون القرآن المجيد ويقيمون الصلاة بها خمس مرات في اليوم.

Bu bağlamda yapılan araştırmaların aşamalı olarak geliştiği görülmektedir. Konuyla ilgili sınırlı sayıda olsa da çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bu alandaki çalışmalardan ikisi Suudi Arabistan'da birisi Türkiye'de de yapılmış olan araştırmaların sonucu Arapça öğrenen öğrencilerin çoğunun amacı Kur'an ve Sünnet'i anlamak olduğunu ortaya koymaktadır. Suudi Arabistan'da da yapılan başka bir çalışmada, hem Arapça öğrenen öğrencilerin büyük çoğunluğunun Kur'an ve Sünnet'i anlamak amacıyla bu dili öğrendikleri tespit edilmiş hem de program geliştirmeye yönelik değerli öneriler sunulmuştur. Buna ilaveten Nijerya'da yapılan bir araştırmada da Kur'an'daki sık kullanılan kelimelerden yararlanılması tavsiye edilmiş ve bazı örnekler sunulmuştur.

Bu amaca hizmet etmek için bazı kitaplar, Kur'an metinlerini temel alarak Arapça öğretim yöntemleri geliştirmeye çalışmıştır. Fakat bu kitapların bir kısmı Kur'an'dan alınan metinleri, ana dili Arapça olmayan öğrencilere, bu metinlerin anlamak için temel dilsel ihtiyaçları karşılamadan sunma eğilimindedir . Bir kısmı ise çeviri merkezli yaklaşımlarla dil bilgisi kurallarını ön plana çıkarmaktadır. Türkiye'de yapılan önemli bir araştırmada ise yazar, mevcut kitap setlerinin Kur'an'dan uzaklaştığını örneklerle eleştirmekte ve ayetlerle hadislere dayalı bir eğitim yöntemi önermektedir.

Öğrenme sürecinde, öğrencilerin hedefleri ve motivasyonları en önemli faktörlerden biridir. Bu bağlamda, Allah'ın kelamı kavramak isteyen öğrenciler için özel olarak tasarlanmış bir müfredatın eksikliği açıkça görülmektedir. Bazı çalışmalar, bu ihtiyacı ortaya koymuş ve üzerine öneriler vermiş olsa da, henüz bu amaca yönelik kapsamlı bir öğretim programı tasarlanmamıştır.

Bu bulgular ışığında, ana dili Arapça olmayan ve Kur'an'ı anlamak isteyen öğrenciler için bu hedefe uygun bir öğretim programının eksikliği

önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemi aşmak için yeni bir Arapça eğitim programı geliştirilmesinin gerekliliği açıktır.

İşte bu çalışma, bu boşluğu doldurmak, Kur'an anlamak isteyen ana dili Arapça olmayan öğrenciler için uygun bir öğretim programı oluşturmayı hedeflemektedir.

Yüce Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: " إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ" yani "Hiç şüphesiz bu Kur'an, insanları her hususta en doğru yola, en sağlam ve en isabetli tutuma iletir". Ayette geçen "التي" ism-i mevsulü, Arapçada genel ve kapsayıcı bir anlam taşımaktadır, " يخبر تعالى عن شرف القرآن وجلالته وأنه يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ

أي: أعدل وأعلى من العقائد والأعمال والأخلاق، فمن اهتدى بما يدعو إليه القرآن كان أكمل الناس وأقومهم وأهداهم في جميع أموره".

Bu bağlamda Kur'an, yalnızca akide, şeriat ve ahlak konularında değil, aynı zamanda Arapça -Kur'an dili olarak- öğretim yönteminde de en isabetli ve en sağlam yolu göstermektedir. Bu yüzden bu hususta en doğru yolu bulmak istersek, Kur'an-ı Kerim'i yol gösterici olarak almamız gerekmekte ve bu yolda izleyeceğimiz yöntemin temel özellikleri şunlar olmalıdır:

1. Kur'an'daki en sık kullanılan kelime ve dil bilgisi yapılarına öncelik vermek

2. Kur'an'dan ilham alarak içerik ve dil öğretimini bütünleşik bir şekilde sunmak.

Yöntem

Bu çalışma kapsamlı bir öğretim yöntemi geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bu yöntemde Kur'an-ı Kerim, yol gösterici bir esas olarak alınacaktır. Bu hedef doğrultusunda yürütülen nitel araştırma, doküman analizi ve vaka çalışması desenleriyle Kur'an'daki kelime ve dil bilgisi tekrarları sistematik olarak incelenmektedir.

Nitel araştırmayı, "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma" olarak tanımlamak mümkündür. Nitel yöntemle tasarlanmış araştırmalarda ele alınan konu hakkında derin bir kavrayışa ulaşma çabası vardır. Bu yönüyle araştırmacı bir kaşif gibi hareket ederek ilave sorularla gerçekliğin izini sürer ve muhatabının öznel bakış açısına önem verir.

Doküman İncelemesi, araştırma kapsamında incelenen konuyla ilgili olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı belgelerin analiz edilmesiyle veri sağlanmasına doküman incelemesi denilmektedir. Araştırma yapılan alanla ilgili pek çok bilgi görüşme ve gözlem yapmaya gerek kalmaksızın belge inceleme yoluyla elde edilebilir. Bu sayede araştırmacı zaman ve kaynak tasarrufu sağlamış olur. Hangi dokümanın önemli olduğu ve veri kaynağı olarak kullanılabileceğine araştırma konusuna bakarak karar vermek gerekir. Bu araştırmadaki dokümanlar: Kur'an-ı Kerim metni (temel doküman) ve referans alınan kitaplardır.

Durum: Gerring (2007) durumu belirli bir zaman diliminde ya da zaman içerisinde tek bir noktada gözlemlenen olgu olarak tanımlamaktadır. Durum çalışması ise Merriam (2013)'e göre durum çalışmasını sınırlı bir sistemin derinlemesine betimlenmesi ve incelenmesi olarak tanımlamaktadır. Öte yandan, Creswell (2007)'e göre durum çalışması; araştırmacının zaman içerisinde sınırlandırılmış bir veya birkaç durumu çoklu kaynakları içeren veri toplama araçları (gözlemler, görüşmeler, görsel-işitseller, dokümanlar, raporlar) ile derinlemesine incelediği, durumların ve duruma bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma yaklaşımıdır.

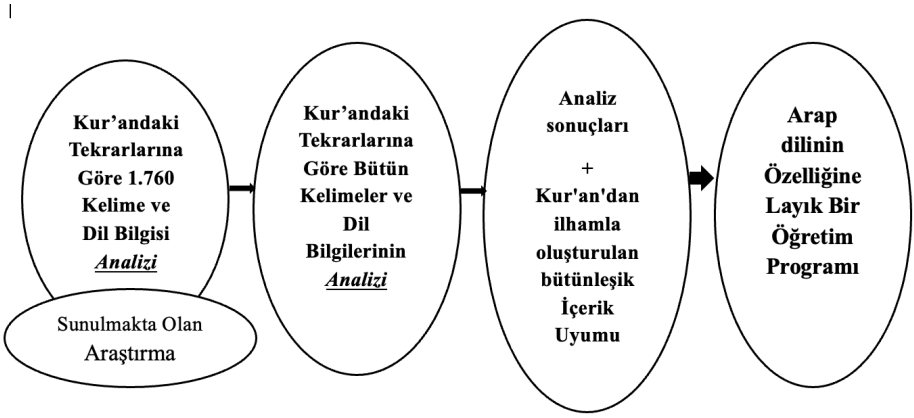
Bu araştırmadaki vaka seçimi: Hedeflenen kelime veya dil bilgisi yapısı belirlenir. Ardından tüm Kur'an taramasıyla ilgili vakanın geçtiği ayetler listelenir. Son olarak tekrarların türü ve dil bilgisi açıklanır.

Çalışma üç aşamalı olarak planlanmıştır ve sunulmakta olan ilk aşamadır.

Birinci Aşama: Analiz Sistemi oluşturma ve 1.760 kelimelik örneklem analizi (tamamlandı)

İkinci Aşama: Oluşturulmuş analiz sisteme göre tüm Kuran kelimelerinin analizi (77.432 kelime)

Üçüncü Aşama: Bulgulara Kur'an'dan ilham alan bir içeriğe dayalı bir müfredat tasarlanacak ve elde edilen sonuçlar müfredata entegre edilecektir. Çelişki durumunda ise önce, içerik bütünlüğüne öncelik verilecek, sonra tekrar oranları dikkate alınacaktır (yüksek lisans tezimi oluşturacaktır).



Şekil 1: Çalışmanın Aşamaları

İlk Aşama: Sunulmakta Olan Araştırma Detayları:

- 1.760 Kelime Örneklem Olarak Seçimi: Abdulbaki'nin El-Mu'cemü'l-Müfehres'inde kelimeler, ilk üç harfin alfabetik sırasına göre dizilmiştir. Her kelime, tüm surelerde taranarak tekrar sayımları kaydedilmiştir. Bu araştırmadaki örneklem seçimi aynı bu düzeni takip etmektedir.

- Analiz Yöntemi: Dakik bir otomatik analiz araçlarının yokluğu sebebiyle, üç dokümandan toplanan verilerin manuel analiz yöntemine dayanmaktadır.

- Kullanılan Dokümanlar: Abdulbaki'nin El-Mu'cemu'l-Müfehres eseri kullanılarak Kur'an'daki kelimelerin tekrar sayımları tespit edilmekte ve Excel programı aracılığıyla sistematik olarak kaydedilmektedir. Ardından Ahmed Muhtar Ömer'in El-Mu'cemü'l-Mevsû'î adlı eseri temel alınarak Kur'an'ın dil bilgisi yapıları (kelimenin nötr formu, zamirler, cer harfleri, fiil çekimleri vb.) sistematik olarak incelenmekte ve Excel formülleriyle otomatik sayım yapılmaktadır.

Son olarak dil bilgisi kurallarının tekrarları ise Derviş'in İ'rabu'l-Kur'an eserinden yararlanarak öncelikli gramer konuları sınıflandırılmaktadır. Her kelimenin muhtemel irabı dikkate alınarak belirlenmiştir. Toplanan tüm veriler en öz ve kısa ifadeyle sunulmaktadır.

- Bu analiz, El-Mu'cemü'l-Mevsû'î'de tanımlandığı şekliyle 'Nötr Form' esas alınarak yapılmıştır. 'Nötr Form' Kelimenin fiil çekimi, zamirler ve irab ekleri olmayan temel halidir.

- Verilerin güvenilirliği için: Tekrar sayımları Excel formülleri kullanılarak yapılmıştır. Aynı zamanda veri girişi, analizin güvenilirliğini sağlamak üzere birbirinden bağımsız üç ayrı kontrol turu şeklinde

gerçekleştirilmiştir. Bununla beraber tüm analizler en az üç farklı zaman diliminde bağımsız olarak tekrarlanmıştır. Ayrıca hataları önlemek için Excel formülleri ile otomatik veri tutarlılık kontrolleri yapılmaktadır.

Bulgular

Analiz edilen 1.760 kelimelik örneklemden ümit vaat eden sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçlar kullanılarak öğrencilerin ilk dersten itibaren Kur'an'da karşılaştıkları kelimeleri tanıyabilmeleri sağlanacak ve dolayısıyla motivasyonları artacaktır. Öğrenci, verimli bir eğitim programına dahil olduğunu fark ederek öğretim sürecine devam etmek isteyecektir.

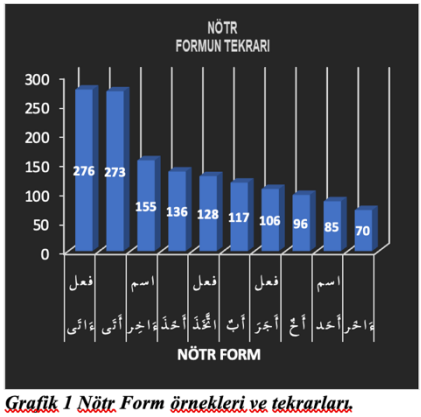
Ayrıca, kapsamlı, Kur'an'dan ilham alınmış ve isabetli seçilmiş bir içerik birleşince, bu sonuçlar öğrencilerin Kur'an'ı adım adım anlayabilecekleri ve nihai hedeflerine ulaşabilecekleri öngörülmektedir.

Öğrenci, Kur'an'da karşılaştıkları kelimeleri ya nötr formda ya da nötr formun i'rab, zamirler veya fiil çekimleri eklenmiş şekillerinde göreceklerdir. Bu yöntem vasıtasıyla:

1. Nötr formun tekrarlarıyla kelimeleri öğrenecekler,
2. Genel anlamı kavrayacaklar,
3. Öğrenmeye karşı merakları uyanmış olacaktır.

Bu analizin en önemli üç bulgusu aşağıda sunulmaktadır:

Bulgu 1:
Nötr Form (Grafik 1 ve Tablo 1):



Grafik 1 Nötr Form örnekleri ve tekrarları.

تكرار الصورة الحيادية Nötr Formun Tekrarı	التصنيف Sınıflan-dırma	الصورة الحيادية Nötr Form
276	فعل	ءاتى
273	فعل	أتَى
155	اسم	ءاخِر
136	فعل	أخَذَ
128	فعل	اتَّخَذَ
117	اسم	أبّ
106	فعل	أجَرَ
96	اسم	أخ
85	اسم	أحَد
70	اسم	ءاخَر

Tablo 1 Nötr Form örnekleri ve tekrarları

Analiz sonuçları, nötr formun (kelimenin fiil çekimi, zamirler ve i'rab ekleri olmayan temel hali; örneğin:

)،تأتينا، فأتيا، ءاتية، يأتيانها،.... كلها صورتها الحيادية أتى)) أتى

Kuran öğretiminde temel bir rol oynabileceğini ortaya koymaktadır. 1.760 kelimelik örneklemde üzerinde yapılan incelemelerde:

- Örneklemde sadece 37 farklı nötr form tespit edilmiştir. Bu 37 nötr form, örneklemdeki 1.760 kelimenin yaklaşık %2'si olduğuna rağmen örneklemin tamamını kapsadığı ve örneklemdeki tüm kelimelerin öğretilebileceği öngörülmektedir.

- Pedagojik Avantajlar:

* Öğrenme yükünün azalması

* Kelime tanıma becerisinde hem kalite hem de hız artışı

* Öğrenci motivasyonunun artışı

*Kuran okurken kelimelerin nötr formlarıyla tanımasının kolaylığı

- Öğrenme mantığı açısından nötr formun avantajları:

* Kelime köklerine kıyasla daha kolay öğrenilebilirlik

* Kökler bazen kelimelerin yalnızca yakın anlamını değil uzak anlamlarını da taşıyabilirken, nöt form daha net ve doğrudan bir öğrenme imkanı sağlar.

Neticede; bu bulgu, Kuran öğretiminde nötr form temelli bir yöntemin son derece verimli olacağını göstermektedir. Öğrenciler, temel nötr formları öğrenerek Kuran'daki kelimeleri tanıyabilecek ve bu yaklaşım öğrenme sürecini büyük ölçüde kolaylaştıracaktır.

Bulgu 2:

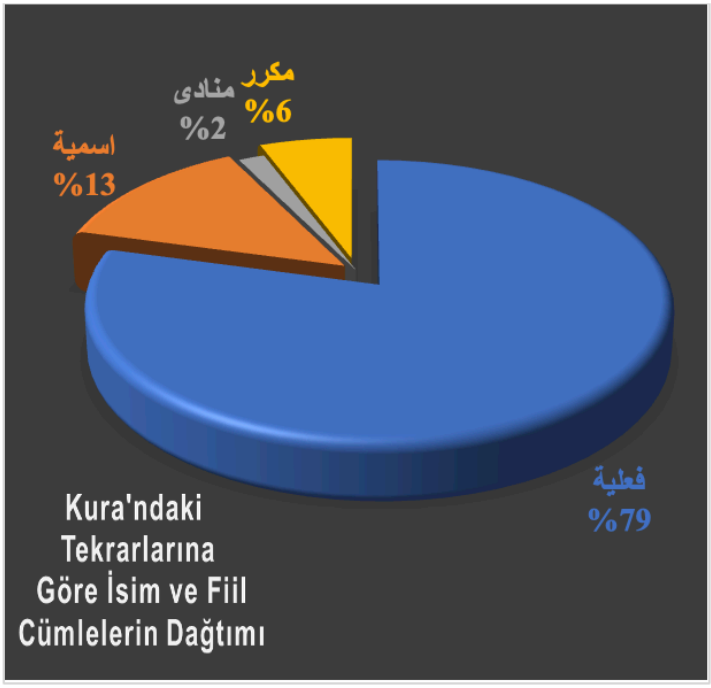
İsim Cümlesi ve Fiil Cümlesi Dağılımı (Grafik 2, 3 ve Tablo 2):

Arapça öğretiminde en önemli konulardan biri isim cümlesi ve fiil cümlesidir. Geleneksel Arapça öğretim yöntemlerinde isim cümlesiyle başlamak gerekmektedir. Ancak bu araştırmada Kur'an cümleleri üzerinde yapılan analizin sonuçlarına göre Kur'an dilinde fiil cümlelerinin baskın olduğunua dair önemli sonuçlar sunulmaktadır.

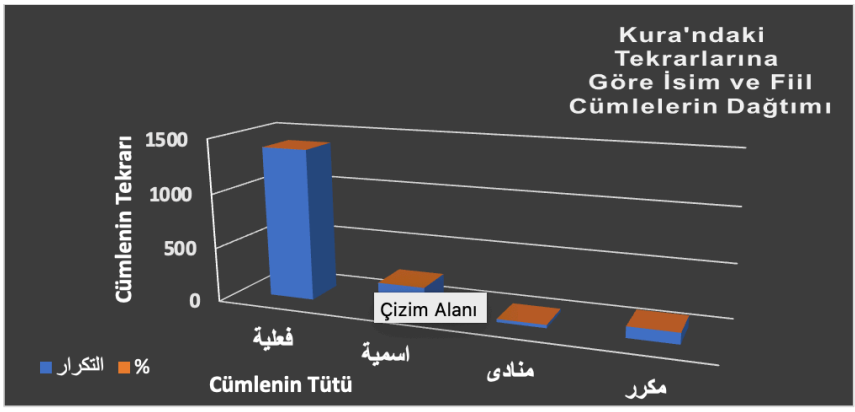
Tablo 2 İsim cümlesi ve Fiil Cümlesinin Tekrarları ve Oranları

نوع الجملة	عدد الجمل	النسبة %
فعلية	1394	%79.2
إسمية	235	13.35
منادى	29	1.64
مكرر	102	5.81

Grafik 2 İsim cümlesi ve Fiil Cümlesinin Tekrarları ve Oranları



Grafik 3 İsim cümlesi ve Fiil Cümlesinin Tekrarları



Araştırma bulguları şu sonuçları göstermektedir:

-Kur'an'daki cümlelerin %79'u fiil cümlesi yapısındadır. Bu oran, geleneksel Arapça öğretim yöntemlerinde önerilen isim cümlesi önceliğiyle tezat oluşturmaktadır.

- Fiil cümlelerinin dil bilimsel avantajları:

*Daha net ve öğrenmesi kolay bir yapı sunması

*İsim cümlelerinde "haber" olarak kullanılabilme özelliği bakımından basitten zora ve tümevarım yöntemine daha uygundur. Bu nedenle fiil cümleleri daha basit yapılar sergilerken, isim cümleleri daha karmaşık yapılar içerme eğilimindedir.

- Önerilen Yöntemsel Yaklaşım:

Fiil cümleleriyle başlayan kademeli bir öğretim modeli geliştirilebilir. Temel fiil yapıları öğretildikten sonra isim cümlelerine geçiş yapılması, bu sıralamayla öğrenme verimliliğini artırması beklenmektedir.

Metodolojik Not:

Tablo 2 ve Grafik 3'teki toplamların 1.760 kelimelik örneklemle tam olarak eşleşmemesinin nedeni:

Analiz biriminin cümle değil kelime olması ve tek bir cümlenin birden fazla kelime içerebilmesi nedeniyle cümle sayısının kelime sayısından az olması elzemdir.

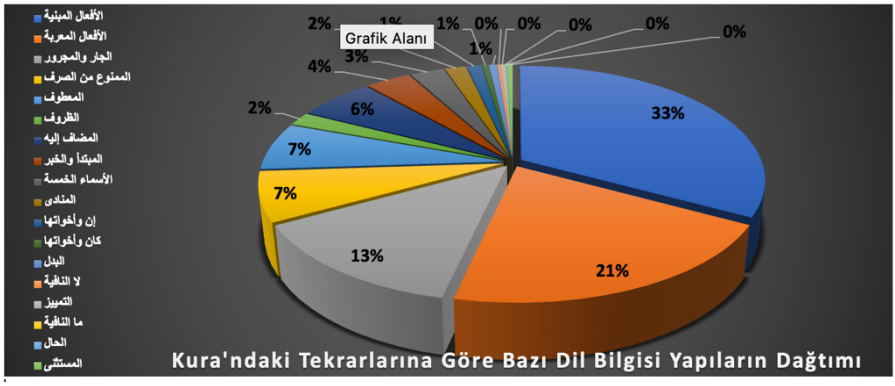
Neticede, bu bulgu, Kur'an Arapçası öğretiminde fiil cümlelerine öncelik verilmesi gerektiğine dair ampirik kanıt sunmaktadır. Geleneksel

yöntemlerin aksine, bu veriye dayalı yaklaşım öğrenme sürecini optimize edebilir ve daha verimli sonuçlar alınmasını sağlayabilir.

Bulgu 3:

Dil Bilgisi Kurallarının Öncelik Sıralaması (Grafik 4, 5):

Grafik 4: Dil bilgisi kuralları sıralaması yapmak mümkündür.



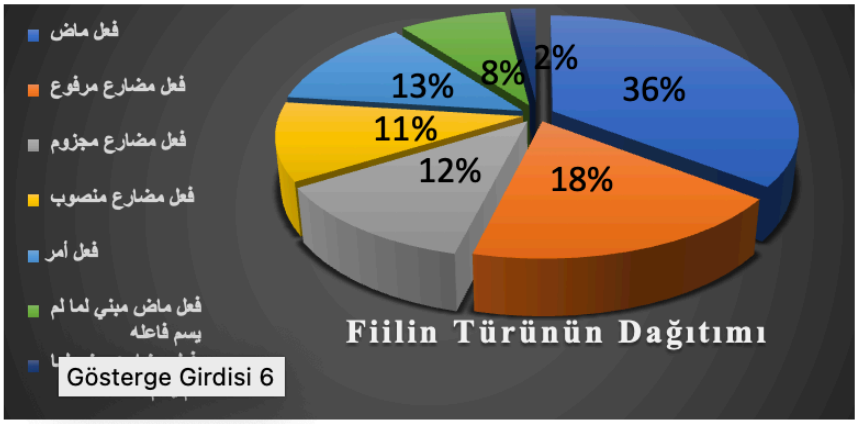
Grafik 4 ‘te gösterildiği gibi elde edilen sonuçlara göre, Kur'an üzerinden sistematik ve tutarlı dil bilgisi kuralları öncelikli bir sıralama yapmak mümkündür. Kur'an'ı anlamak için ilk derslerde ve başlangıç seviyelerinde, tekrar oranlarına göre dil bilgisi kurallarına öncelik vermek öğretimde en kısa yolu sunmaktadır.

Bu yöntemle öğrenci, dil şifresini çözmek için önemli bir mesafe katetmiş olacaktır.

Ancak burada dikkate alınması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır: Tekrar önceliğine aykırı düşse bile, diğer unsurların temelini oluşturan yapılar öncelikle öğretilmelidir.

Sadece genel konular değil, aynı zamanda kuralların içindeki alt konular da sıralaması yapmak mümkündür.

Örnek:



Grafik 5: Fiillerin sıralamasını yapmak mümkündür.

Grafik 5 'in verdiği sonuçlara göre fiil türlerinin öğretim sıralaması:

1. Mazi fiilleri (Geçmiş zaman)
2. Merfu' Muzari (Ref edilmiş geniş zaman)
3. Meczum Muzari (Cezimli geniş zaman)
4. Mansub Muzari (Nasb edilmiş geniş zaman)

Tartışma

Bu araştırmadan elde edilen sonuçlara baktığımızda, Kur'an'ı anlamaya yönelik Arapça öğretiminde yeni bir metodolojik dönemin eşiğinde olduğumuz söylenebilir. Bu yeni dönem, Kur'an'dan ilham alan ve analiz sürecinde adım adım öncelikleri ve temelleri belirlenen yepyeni bir metodolojik çerçeve oluşturma aşamasındadır.

Avrupa ve Amerikan referans çerçevelerini temel alan mevcut Arapça öğretim serilerinin metodolojileriyle kıyaslandığında, bu yeni metodolojinin Kur'an'ı anlamak için Arapça öğrenenlere daha uygun olduğu öngörülmektedir. Zira bu yöntem, öğrencilerin hedeflerine ulaşmaları için gerekli araçları sunmakta, harcadıkları zaman ve emeği optimize ederek onları en kestirme yoldan amaçlarına ulaştırmaktadır.

Daha önceki bahsedilen çalışmalarda, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenenlerin büyük çoğunluğunun temel amacının Kur'an ve Sünnet'i anlamak olduğu belirtilmişti. Bu araştırma ise bu önceki çalışmalarla kıyaslandığında, onların açtığı yolda ilerlemekte ve sağladıkları teorik temeller üzerine bilimsel bir ilerleme kaydetmektedir.

Abdullah'ın çalışması Kur'an'daki kelime tekrarlarına işaret etmiş olsa da, bu araştırma sadece tekrarları tespit etmekle yetinmeyip Kur'an'ın dili olan Arapça'ya uygun metodolojik bir çerçeve oluşturmak amacıyla, Kur'an'daki kelime ve dilbilgisi tekrarlarını sistematik bir şekilde analiz ederek açık bir yol ve yöntem sunmuştur.

Kannas'ın çalışmasında mevcut Arapça öğretim serilerinin Kur'an'ın kelime dağarcığı ve üslubundan uzaklaştığı eleştirilmektedir. "Örneğin '(Yabancılar için Temel Arapça Öğretim Serisi)' gibi eserler, üçüncü cildinde seçkin edebî metinlere yer vermesine rağmen tamamen Kur'an ayetlerinden arındırılmıştır. Diğer yandan 'El-Arabiyye Beyne Yedeyk' serisi ise Kur'an ayetlerine yalnızca ders sonlarında izole bir bağlamda yer vermekte, bu ayetlerin kelime ve yapılarını diyaloglara ve ders metinlerine entegre etmemektedir."

الكتاب اَلأساسي فَي تَعليم اَللغة اَلعربية لَغير اَلناطقين بَها (إصدار اَلمنظمة اَلعربية لَلتربية وَالثقافة (وَالعلوم بَالاشتراكَ مع جَمعية اَلدعوة اَلإسلامية اَلعالمية بَليبيا) خَالٍ تَمامًا مَن أيات اَلقرآن اَلكريم رَغم أَن جَزأه اَلثالث يَقوَم عَلى انتقاء نَصوص أَدبية رَاقية .... العربية بَين يَديك تَستخدم اَلآيات اَلقرآنية فَي سَياق مَنعزل بَنهاية اَلدروس، دَون تَوظيف أَلفاظ وَتراكيب هَذة الآيات ضَمن اَلحوارات وَالنصوص)اَلدراسية

Kannas'ın çalışması, Kur'anî üslubun önemini vurgulamakta ve farklı serilerin Kur'an'a yakınlık derecelerini örneklerle karşılaştırmış olsa da, nihayetinde Kur'an'ı anlamaya yönelik kapsamlı bir Arapça öğretim programı için net bir metodoloji sunamamıştır. Bu araştırma ise tam da bu metodolojik eksiği giderme amacını taşımaktadır.

Kur'anî metinleri temel alarak Arapça öğretmek amacıyla hazırlanan ders kitapları söz konusu olduğunda, öğrencilerin çoğunlukla bu materyaller karşısında çaresiz hissettikleri gözlemlenmektedir. Bunun temel nedeni söz konusu kaynakların tümevarım yöntemini benimsememesi ve kolaydan zora doğru kademeli bir öğrenme süreci sunmaktan yoksun olmasıdır. Bu araştırma ise kelimeler ve dil bilgisinin tekrarlarının analizine dayanan tasarlamayı hedeflediği yöntem ise, bir yandan kademeli bir yaklaşım sunarken diğer yandan ilk dersten itibaren öğrencinin metinleri öğrenebilmesi için gerekli dilsel ihtiyaçları karşılayacaktır. Bu durum, öğrencinin anlayabildiğini ve ilerleyebildiğini hissetmesini sağlayacak; dolayısıyla öğrenme motivasyonunu artıracak, öğrenme isteğini pekiştirecek, öğrenme tutkusunu uyandıracak ve bilgi edinme arzusunu sürekli kılacaktır.

Gramer-çeviri yöntemini benimseyen kitaplar ise dil yapılarının sistematik şekilde oluşturulması, edebi ve seçkin bir dil kullanımı ile yazma ve okuma becerilerinin geliştirilmesi gibi avantajlar sunsa da, öğrencilere sınırlılıklar da taşımaktadır. Öncelikle bu yaklaşım, yabancı dilin kültürel bağlamından kopuk bir öğrenme sürecine yol açmakta ve bu durum dil

edinimini önemli ölçüde zayıflatmaktadır. Ayrıca, Arapça gibi zengin ve detaylı bir dil söz konusu olduğunda pek çok kelime, ifade ve hatta bazı gramer kurallarının başka bir dilde karşılığının bulunmaması, öğrencinin dil öğreniminde belirli sınırlar içinde kalmasına neden olmaktadır. Bu durum, öğrencinin orta düzeyden ileri düzeylere geçişini zorlaştırarak dilde yetkinleşmesinin önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Buna ilaveten, bu tür çeviri merkezli metodolojiler (İngilizce aracı dil kullanılarak), yalnızca İngilizce ana dili olan veya bu dili iyi derecede konuşabilen öğrenci kitlesine hitap etmektedir. Bu araştırmanın temelini oluşturan esas; Arapça kelimelere dayalı öğrenim ve bunların Kur'an'daki sıklık tekrarlarına göre bir öğretim sıralamasıdır. Malumdur ki Kur'an, Arapça fesahatin ulaştığı benzersiz mucizevi seviyeyi temsil eder. Allahu Teâlâ, Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: (قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا). Yani De ki: "İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kuran'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar." Dolayısıyla bu metodoloji, öğrenciye hem Arapça öğreniminde sağlam ve zengin bir dil temeli sunmakta hem dil becerilerinde kolaylıkla ileri seviyelere ulaşmayı mümkün kılmakta hem de özellikle dini metinleri anlamayı büyük ölçüde kolaylaştırmaktadır. Nötr formlarla başlamakla da dil öğrenimini kolaylaştırmakta, farklı gramer yapıları içindeki tekrarlarla derinlemesine kavramayı sağlamakta, kelimelerin çeşitli kullanımlarını tanımayı ve anlamayı hızlandırmakta ve ileride öğrenilecek mecazi anlamların bulunursa kavranmasını da kolaylaştırmaktadır.

Sonuç

- Kur'an'da En Sık Geçen Kelimeler ve "nötr form" (Kelimenin fiil çekimi, zamirler ve irab ekleri olmayan temel hâli) ile Arapça öğretimini basitleştirilebilir.

- İncelenen 1.760 kelimelik örneklemde, yalnızca 37 nötr form (örneklemin yaklaşık %2'si) tüm kelimeleri kapsamaktadır; bu bulgu, kelime öğretiminin verimliliğini artırabilecek bir potansiyel taşımaktadır.

-Kur'an'da fiil cümleleri (%79) baskındır. Geleneksel yöntemlerin aksine, Arapça öğretimine fiil cümleleriyle başlamak daha verimli olabilir.

-Dil bilgisi kuralları, Kur'an'daki kullanım sıklığına göre öğretilebilir.

- Bu araştırma, teorik çerçeveyi ve sınırlı bir örneklemden elde edilen ön bulguları sunsa da, sonraki aşamalar (kapsamlı analiz ve müfredat tasarımı) ileride yayınlanacak makalelerde paylaşılacaktır.

- Elde edilen bu ön bulgular ön verileri yansıtmakta ve Kur'an'ın kelime analizlerinin derinleştirilmesiyle gelişmeye açık olsa da, değişmeyecek olan

temel hakikat Yüce Allah'ın buyurduğu ayetidir: “ إِنَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ يَهۡدِي لِلَّتِي هِيَ أَقۡوَمُ” "Hiç şüphesiz bu Kur’an, insanları her hususta en doğru yola, en sağlam ve en isabetli tutuma iletir" .

Geliştirmeyi hedeflediğim bu yöntem, Tamamen Kur'an'a dayanan ve gösterdiği yoldan ilerleyen bir çalışmanın ürünü olacaktır.

Kaynakça

Abdullah, Halid Hasan. نحو منهج مقترح لتعليم اللغة العربية لفهم القرآن الكريم في نيجيريا Nijerya'da Kur'an-ı Kerim'i Anlamak İçin Arapça Öğretimine Yönelik Önerilen Bir Müfredat. Dördüncü Uluslararası Özel Amaçlı Arap Dili ve Edebiyatı Öğretimi Konferansı: Hakemli Araştırmalar, Cilt 1, düzenleyen [Editör Adı], 303-316. Kuala Lumpur: Uluslararası İslam Üniversitesi, İlahiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, 1434H/2013M, 303-316.

Abdülbaki, Muhammed Fuad. El-Muʿcemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) (Kur'an-ı Kerim Kelimelerinin Dizin Sözlüğü). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364H/1945M.

Çelik, Ömer. Kur'an-ı Kerim Meali. Erişim tarihi: 02.06.2025. https://www.kuranvemeali.com/meal_bul?sure=isra&ayet=9&meal=&kelime=

Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. İʿrâbü'l-Ḳurʾân ve beyânühû (إعراب القرآن وبيانه) (Kur'an-ı Kerim'in İrabı ve Açıklaması). 4. baskı. Humus: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şuûni'l-Câmiʿiyye; Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme ve Dâru İbn Kesîr, 1415H/1995M.

Diyanet Meali (Türkçe çeviri): Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an-ı Kerim Meali. Diyanet Vakfı Meali, erişim tarihi: 20.05.2025, https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/2-ayeti-meali.

Diyanet Meali (Türkçe çeviri): Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur'an-ı Kerim Meali. Diyanet Vakfı Meali, erişim tarihi:12.06.2025. https://www.kuranvemeali.com/meal_bul?sure=isra&ayet=88&meal=diyanet-isleri-eski&kelime=

El-Vasıtî, Selman Davud. Arapça Öğrenen Yabancı Öğrenciler ve Nitelikleri. Arap Olmayanlara Arapça Öğretimi Sempozyum Bildirileri içinde. Riyad: Arap Körfez Ülkleri Eğitim Bürosu, 1406 H./1985 M. Cilt 2.

En-Nakka, Mahmud Kamil. برامج تعليم اللغة العربية للمسلمين الناطقين بلغات أخرى في ضوء دوافعهم دراسة ميدانية (Diğer Dilleri Konuşan Müslümanlar İçin

Arapça Öğretim Programları: Motivasyonları Işığında Bir Saha Çalışması). Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1406 H./1986 M, 58.

Es-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır. Taysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân. Erişim tarihi: 02.06.2025. https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/saadi.

Es-Sultan, Muhammed b. Sultan ve Alâ Ramazan Abdülkerim Ahmed. تصوُّر مقترح لمنهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في جامعة القصيم في ضوء دوافعهم (Kasim Üniversitesi'nde Arapçayı Yabancı Dil Olarak Öğrenenlerin Motivasyonları Işığında Önerilen Bir Müfredat Taslağı). Bilimsel Dergi 35, no. 10 (Ekim 2019): 247-287.

Eş-Şehri, Meryem bint Abdurrahman. دوافع تعلُّم اللغة العربية لدى طالبات معهد اللغويات العربية بجامعة الملك سعود)Kral Suud Üniversitesi Arap Dilbilim Enstitüsü Öğrencilerinde Arapça Öğrenme Motivasyonları). Arapçanın İkinci Dil Olarak Öğretimi Dergisi 1, no. 1 (1440 H./2019 M.).

İbn Kesir, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail. Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri, 8. cilt (İstanbul: Enes Matbaacılık, 2006)

İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesi, سلسلة تعليم اللغة العربية المستوى الأول دروس من القرآن الكريم تلاوة وتفسيرا)Arapça Öğretim Enstitüsü, Arapça Öğretim Serisi: 107, 204, 309, 408 Kitapları - Kur'an-ı Kerim'den Dersler Tilavet ve Tefsir), 1. baskı (Riyad: İmam Muhammed bin Suud İslam Üniversitesi Yayınları, 1413H/1992M-1425H/2004M).

Kannas, Muhammed Burhan. Yabancılara Arapça Öğretiminde Kur'ân-ı Kerîm'den Yararlanılması. Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 8, no. 16 (Temmuz 2021): 858-872.

Karataş, Zeki. Sosyal Bilim Araştırmalarında Paradigma Değişimi: Nitel Yaklaşımın Yükselişi. Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi 1, no. 1 (2017): 1-86.

Krashen, Stephen D. Principles and Practice in Second Language Acquisition (İkinci Dil Ediniminde İlkeler ve Uygulama). Los Angeles: University of Southern California, 1982. İnternet baskısı, Temmuz 2009. https://www.researchgate.net/publication/242431410_Principles_and_Practice_in_Second_Language_Acquisition#fullTextFileContent

Kur'an-ı Kerim (Arapça metin):Kur'an-ı Kerim. İsrâ Suresi 17:9

Kur'an-ı Kerim (Arapça metin):Kur'an-ı Kerim. Nasr sûresi, 110:1,2.

Kur'an-ı Kerim (Arapça metin):Kur'an-ı Kerim. Yusuf Suresi 12:2.

Menaa, Amena ve İman Şaşe. Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Küresel Standart Çerçeveler. el-Mevâris 9, no. 2 (2021): 348-359

Ömer, Ahmed Muhtar. El-Mu‘cemü'l-Mevsû‘î li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve kırââtihî (المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته)(Kur'an-ı Kerim Kelimeleri ve Kıraatlerinin Ansiklopedik Sözlüğü). 1. baskı. Riyad: Sütûru'l-Ma‘rife Yayınları, Fihristü Mektebeti'l-Melik Fahd el-Vataniyye li'n-Neşr, 1423H/2002M.

Subaşı, Münevver ve Kübra Okumuş. Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 21, no. 2 (Haziran 2017): 419-426.

Tekeli, Mariam. تحليل وتقويم منهج اللغة العربية في كلية الإلهيات في جامعة أرجياس في تركيا)Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arapça Ders Programının Analizi ve Değerlendirilmesi, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi 9, no. 113 (Şubat 2021): 36-55. https://doi.org/10.29228/ASOS.48585.

Uroosa, İzzeth. Learning Arabic Language of the Quran (Kur'an Arapçası Öğrenimi).Riyad: Darusselam Yayınevi, 2009.

DİLBİLİMDE DERLEM KAVRAMI VE DERLEM TABANLI ARAPÇA SIKLIK SÖZLÜKLERİ

SONER AKDAĞ*

Öz

Dilin herhangi bir alanına ait çalışmada kullanılan veriler toplamı anlamına gelen derlem veya bütünce (corpus / مدوّنة), modern dilbilimin alt disiplinlerinden biri olan derlem dilbiliminin merkezini oluşturur. Çağdaş dönemde vücut bulan ve gün geçtikçe daha fazla ilgi çeken derlem dilbilimi, dilin kullanımı konusunda bilgi edinmek maksadıyla dil numunelerinin toplanarak çeşitli açılardan analizlerinin yapıldığı bir yöntem izler. Bu yöntem, bir dili tüm yönleriyle anlamayı kolaylaştırıcı verileri sistematik bir şekilde bir araya getirir ve bu verilerin bilimsel bir incelemesini gerçekleştirir. Mezkûr alan; dilsel yapıların (sözdizimsel ve biçimbilimsel) işleyişini, iletişime konu olan ögelerin bağlama göre şekillenişini ve sözcük ya da sözcük gruplarının kullanım sıklıklarını ortaya koyması açısından çok önemlidir. Bir derlem çalışması iki şekilde yapılabilir: Metin derlemi ve sesli derlem. Bunlardan ilki yazı dilinin örneklerini (kitap, dergi, gazete, makale, web sayfası vb.) içerirken ikincisi konuşma dilinin örneklerini ihtiva eder. Herhangi bir dil için yapılan derlem çalışmaları o dilin öğrenim ve öğretimi, eğitim materyallerinin geliştirilmesi, doğal dil işleme (NLP), sözlükbilim ve çeviribilim çalışmaları, metin oluşturma ve analiz etme, tipolojik araştırmalar, dil teknolojileri ve yapay zekâ gibi birçok alana ciddi katkılar sağlar. Çoğunlukla bilgisayar teknolojileri kullanılmak suretiyle oluşturulan derlemlerin en mühim faydalarından biri, sıklık listeleri (frequency list / قائمة الشيوع) veya sözlükleridir. Bunlar, söz konusu dilde oluşturulan sözcük havuzunda yer alan binlerce (bazen milyonlarca) sözcüğün, matematiksel analizler sonucunda en sık kullanılandan en az kullanılana doğru sıralandığı çalışmalardır. Bu çalışmalar sayesinde bir dilin en sık kullanılan sözcükleri, yine kullanım sıklıklarına göre sıralanarak belirlenmiş ve böylece o dili öğrenmek isteyen kişilerin öğrenme öncelikleri de ortaya çıkarılmış olmaktadır. Bu metotla yabancı dil öğreniminde daha kısa sürede çok daha verimli sonuçların elde edilmesi mümkün olabilmektedir. Genel hatlarıyla tanıtılan derlem dilbilimi çerçevesinde şekillenen bu araştırmada, Arapça özelinde hazırlanan ve derlemin bir veçhesini oluşturan bazı önemli sıklık sözlükleri değerlendirilecek ve bu sözlüklerin Arapça eğitim-öğretimi ile materyal geliştirme konusundaki muhtelif katkıları üzerinde kısaca durulacaktır.

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, turkology@gmail.com

Anahtar Kelimeler: Arapça, Derlem, Derlem Dilbilimi, Sıklık Sözlükleri, Dilbilim.

THE CONCEPT OF CORPUS IN LINGUISTICS AND CORPUS-BASED ARABIC FREQUENCY DICTIONARIES

Abstract

The term corpus (مدوّنة), referring to the body of data used in the study of any area of language, lies at the core of corpus linguistics—one of the sub-disciplines of modern linguistics. Emerging in contemporary times and gaining increasing scholarly attention, corpus linguistics adopts a methodology based on collecting and analyzing language samples from various perspectives to gain insights into language use. This approach systematically compiles data that facilitate a comprehensive understanding of a language and conducts a scientific examination of these data. The field is particularly significant for revealing the functioning of linguistic structures (syntactic and morphological), the context-dependent shaping of communicative elements, and the frequency of word or phrase usage. A corpus study can be conducted in two forms: a text corpus and an audio corpus. The former includes examples of written language (books, magazines, newspapers, articles, web pages, etc.), while the latter contains samples of spoken language. Corpus studies carried out for any language contribute significantly to a wide range of fields, including language learning and teaching, the development of educational materials, natural language processing (NLP), lexicography, translation studies, text generation and analysis, typological research, language technologies, and artificial intelligence. One of the most significant benefits of corpora—typically created using computer technologies—is the generation of frequency lists (قائمة الشيوع) or dictionaries. These studies rank thousands (sometimes millions) of words in the language's lexicon from the most to the least frequently used, based on mathematical analysis. Through such work, the most commonly used words in a language are identified by frequency, helping to establish learning priorities for language learners. This makes it possible to achieve more effective outcomes in foreign language learning within a shorter period of time. Within the framework of corpus linguistics outlined above, this study will examine several key frequency dictionaries developed specifically for Arabic—each representing a particular aspect of the corpus—and briefly explore their various contributions to the Arabic language education and material development.

Keywords: Arabic, Corpus, Corpus Linguistics, Frequency Dictionaries, Linguistics.

Giriş

Dil, sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda düşünce biçimlerinin ve kültürel yapının taşıyıcısıdır. Modern dilbilim, bu çok katmanlı yapıyı anlamak için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemler arasında *derlem dilbilimi*, 20. yüzyılın ortalarından itibaren gelişen dijital teknolojilerle birlikte öne çıkmış ve dilin doğal kullanımlarına dayalı nesnel veriler sunması sayesinde özellikle son 50 yılda büyük bir ivme kazanmıştır. Derlem temelli yaklaşımlar, normatif dil kuramlarının ötesine geçerek gerçek dil kullanımını anlamaya olanak tanımaktadır. Bu durum, özellikle toplumdilbilimsel açıdan çeşitlilik arz eden Arapça gibi dillerde daha da önem kazanmaktadır. Arapçanın gerek klasik gerekse çağdaş biçimlerinde yürütülen derlem çalışmalarının sınırlı olması, bu alandaki pedagojik ve teknolojik gelişmeleri de sınırlamaktadır. Bu çalışma, derlem temelli Arapça sıklık sözlüklerini hem kuramsal hem uygulamalı yönleriyle ele alarak bu boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Böylece, söz konusu sözlüklerin dil öğretimi, sözlükbilim, çeviri ve doğal dil işleme gibi alanlardaki potansiyel katkıları ortaya konulacaktır.

Bu araştırmada; öncelikle *derlem* ve *derlem dilbilimi* kavramları kısaca açıklanacak, derlem çeşitleri genel hatlarıyla tanıtılacak, ardından *sıklık sözlükleri*nin dil çalışmalarındaki yeri değerlendirilecektir. Özellikle Arapça için hazırlanmış bazı derlem tabanlı sıklık sözlüklerine odaklanılarak bu alandaki gelişmeler ve mevcut kaynaklar örneklerle ele alınacaktır.

1. Derlem, Derlem Dilbilimi ve Sıklık Listesi/Sözlüğü

Derlem (corpus / مُدَوَّنَة), belirli ölçütlere göre seçilmiş ve dijital ortamda derlenmiş yazılı veya sözlü dil verilerinden oluşan bir veri kümesidir. Türkçe dilbilim çalışmalarında *bütünce* olarak da karşılanan derlem şu şekilde de tanımlanabilir: "*Dil betimlemelerinde ya da dil konusundaki varsayımları doğrulamada kullanılan yazılı/sözlü veriler toplamı.*".[1] *Derlem dilbilimi* (corpus linguistics / عِلْمُ لُغَةِ الْمُدَوَّنَات) ise bu veriler üzerinde yapılan sistematik ve nicel incelemeleri kapsayan bir araştırma alanıdır. Bu yöntem sayesinde dilin gerçek kullanımına dayalı güvenilir ve tekrar edilebilir sonuçlar elde edilir. Diğer bir deyişle derlem dilbilimi, benzer koşullarda üretilmiş büyük miktarda metne bakarak dil çeşitliliğini ve kullanımını açıklar ve derlem dilbilim çalışmaları sıklıkla iki farklı dil üretim biçimi arasındaki genel ayrıma dikkat çeker: Yazılı dil ve sözlü dil.[2]

[1] Kâmile İmer v.dğr., *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2011), 66.
[2] Eniko Csomay ve William J. Crawford, *Doing Corpus Linguistics* (New York: Routledge, 2024), 5.

"*Belirli bir birimin sıklığı, o birimin belirli bir bağlamda ortaya çıkma sayısı*"[3] şeklinde tanımlanan *sıklık* (frequency / شُيُوع) olgusu çerçevesinde oluşturulan *sıklık listesi* (frequency list / قَائِمَةُ الشُّيُوع) ve *sözlükleri*ne (frequency dictionary / مُعْجَمُ الشُّيُوع) gelince bunlar, derlem dilbiliminin sunduğu çok önemli araçlardandır. Belirli bir derlemde en çok geçen kelimeleri sıralayan bu çalışmalar; özellikle kelime öğretimi, çeviri, sözlük hazırlama, dil seviyesi belirleme ve doğal dil işleme (NLP) gibi alanlarda çok işlevseldir. Sıklık temelli yaklaşımlar, dilin yaşayan yönünü ve pratik kullanımını merkeze alır.

1.1. Dilbilimsel Derlem Çeşitleri

Dilin insan düşüncesinin ve kültürünün bir yansıması olarak hem kuramsal hem de uygulamalı birçok disiplinde incelendiği daha önce belirtilmişti. Bu alanlardan biri olan derlem dilbilimi, toplanan büyük ölçekli dil verilerini tek yönlü olarak değil çok çeşitli yönlerden ele almaktadır. Buna göre farklı amaçlarla oluşturulan derlemler de yine birçok başlık altında değerlendirilmektedir ki en önemlileri şunlardır:

1. Genel dilbilimsel derlemler
2. Dil türü açısından dilbilimsel derlemler
3. Etiketleme açısından dilbilimsel derlemler

Genel dilbilimsel derlemler, test ve araştırma derlemleriyle eğitim maksatlı oluşturulan derlemlerden oluşur.[4] Bu türdeki derlemler, şu şekilde tablolaştırılabilir:

[3] Keith Brown ve James E. Miller, *The Cambridge Dictionary of Linguistics* (New York: Cambridge University Press, 2013), 181.

[4] Ayrıntılı bilgi için bk. Eymen ed-Dekrūrī, *el-Mudevvenātuʾl-Luġaviyye ve Devruhā fī Muʿāleceti ʾn-Nuṣūṣiʾl-ʿArabiyye* (Riyad: Mecmeʿuʾl-Melik Selmān el-ʿĀlemī liʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye, 1445/2024), 57-61.

Tablo 1: Genel Dilbilimsel Derlem Çeşitleri

Genel Dilbilimsel Derlem Çeşitleri (الأنواعُ العامةُ للمدوناتِ اللغويةِ / General Types of Linguistic Corpora)			
Türkçe	***Arapça***	***İngilizce***	***Açıklama***
Test Derlemleri	مدوناتٌ لغويةٌ اختباريةٌ	Test Corpora	Test etme, deneme, değerlendirme veya performans standardizasyonu amacıyla kullanılan özgün ya da üretilmiş metinlerden oluşan bir içerik havuzudur.
Araştırma Derlemeleri	مدوناتٌ لغويةٌ بحثيةٌ	Research Corpora	Bilgiyi geliştirmek amacıyla yürütülen araştırma deneylerinde kullanılan özgün metinlerden oluşan bir havuzdur; doğal dilin bir deposu olarak düşünsel analiz için bir temel sağlar ve birçok çeşidi vardır.
Eğitim Derlemleri	مدوناتٌ لغويةٌ تعليميةٌ	Educational Corpora	Hem dil öğrenenlere hem de dil öğretenlere yönelik belirli bir kullanıcı grubuna hizmet eder ve ikiye ayrılır:
1. Öğrenici Derlemleri	مدوناتُ الدارسينَ (للغاتِ)	Learner Corpora	Dil öğrenenler tarafından hazırlanmış metinlerden oluşan bir havuzdur. Bu nedenle, genellikle bu öğrenciler tarafından üretilmiş makaleleri içerir.
2. Pedagojik Derlemler	مدوناتٌ لغويةٌ تربويةٌ أو تدريسيةٌ	Pedagogical Corpora	Bir dili öğrenenlerin maruz kaldığı tüm metinlerden oluşur; yani, bu öğrencilerin kullandığı tüm kitapları, eğitim materyallerini, alıştırmaları ve görsel-işitsel kaynakları kapsar.

Dil türü açısından dilbilimsel derlemlerse ele aldıkları dilin *konuşma* veya *yazma dili* olup olmamasına göre biçimlenir.[5] Bu türdeki derlemler de şu şekilde tablolaştırılabilir:

Tablo 2: Dil Türü Açısından Dilbilimsel Derlem Çeşitleri

Dil Türü Açısından Dilbilimsel Derlem Çeşitleri (أنواعُ المدوناتِ اللغويةِ من حيثُ نوعِ اللغةِ/ Types of Linguistic Corpora in Terms of Language Type)			
Türkçe	***Arapça***	***İngilizce***	***Açıklama***
Konuşma Dili Derlemleri	مدوناتٌ لغويةٌ منطوقةٌ/محكيةٌ	Spoken Language Corpora	Telefon konuşmaları, radyo/televizyon yorumları ve günlük konuşmalar gibi konuşma dilini içerir. Mısır lehçesi için

[5] Ayrıntılı bilgi için bk. Sāliḥ b. Fehd el-ʿUṣaymī, *el-Mudevvenātuʾl-Luġaviyyetuʾl-ʿArabiyye: Bināʾuhā ve Ṭarāʾiḳu'l-İfādeti minhā* (Riyad: Mecmeʿuʾl-Melik Selmān el-ʿĀlemī liʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye, 1445/2024), 26.

			bunlardan sınırlı sayıda vardır. Burada konuşulan metni basitçe yazılı bir metne dönüştüren basit bir transkripsiyon ile konuşulan metni doğru bir şekilde kaydeden bir transkripsiyon arasındaki farka dikkat etmek önemlidir (duraklamalar, tonlama ve konuşma sırasında gerçekleşen diğer şeyler).
Yazı Dili Derlemleri	مدوناتٌ لغويةٌ مكتوبةٌ	Written Language Corpora	Çoğu derlem yazılı metinleri kullandığından yazı dili derlemleri içerisinde yer alır.

Bazı derlemlerde sözcükler dilbilgisel kategorileri de dikkate alınarak etiklenirken bazılarında böyle bir etiketleme söz konusu olmayabilir. İşte etiketleme açısından dilbilimsel derlemler de buna göre şekillenir.[6] Bu türdeki derlemler, şu tabloyla gösterilebilir:

Tablo 3: Etiketleme Açısından Dilbilimsel Derlem Çeşitleri

İmleme/Etiketleme Açısından Dilbilimsel Derlem Çeşitleri
(أنواعُ المدوناتِ اللغويةِ من حيثُ الوَسْم / Types of Linguistic Corpora in Terms of Tagging)

Türkçe	***Arapça***	***İngilizce***	***Açıklama***
Etiketlenmemiş Derlemler	مدوناتٌ لغويةٌ خامةٌ	Untagged Corpora	Herhangi bir açıklama (biçimbilimsel, sözdizimsel, sözlüksel vb.) içermeyen bir derlem anlamına gelir. Özellikle Arapça için çoğu derlem böyledir.
Etiketlenmiş Derlemeler	مدوناتٌ لغويةٌ موسومةٌ	Tagged/Annotated Corpora	Bu derlem, kelimelerin ait oldukları sözcük türüyle etiketlendiği dolgu maddelerine (biçimbilimsel, sözdizimsel, sözlüksel vb.) sahiptir.

1.2. Derlem Dilbiliminin Kullanım Alanları

Derlem dilbilimi, dilin doğal kullanımını veri temelli bir yaklaşımla inceleyen bir alt disiplindir ve günümüzde çok çeşitli alanlarda uygulama imkânı bulmaktadır. Bu alanların başında dil öğretimi gelir. Yabancı dil eğitiminde sıklıkla kullanılan derlemler, öğrencilerin hedef dildeki en yaygın yapı ve sözcük kalıplarını öğrenmelerine yardımcı olur. Aynı zamanda, dil

[6] el-ʿUṣaymī, *el-Mudevvenātuʾl-Luġaviyyetuʾl-ʿArabiyye*, 26-27.

öğretim materyallerinin hazırlanmasında, ders kitaplarının içeriklerinin belirlenmesinde ve sınav sorularının hazırlanmasında da derlem verileri temel alınmaktadır. Özellikle sıklık temelli yaklaşımlar sayesinde, öğrenicilerin gerçek kullanım sıklıklarına dayalı içeriklerle karşılaşmaları sağlanır.[7]

Bunun yanı sıra derlem dilbilimi; sözlük hazırlama, çeviri çalışmaları ve dil teknolojileri gibi alanlarda da önemli katkılar sunmaktadır. Sözlükbilim açısından bakıldığında derlem verileri sözcüklerin anlamları, kullanım bağlamları ve sıklıkları hakkında nesnel bilgiler sunar. Makine çevirisi ve doğal dil işleme uygulamalarında ise derlemler, algoritmaların eğitilmesinde kullanılan temel veri kaynaklarıdır. Ayrıca toplumdilbilimsel çalışmalar, söylem analizleri ve tarihsel dil incelemelerinde de derlem temelli analizler, araştırmalara bilimsel bir dayanak kazandırır. Dolayısıyla derlem dilbilimi, hem teorik hem de uygulamalı dil çalışmalarında vazgeçilmez bir araç hâline gelmiştir.[8] Derlem dilbiliminin kullanım alanları tablolaştırılarak şu şekilde özetlenebilir:

Tablo 4: Derlem Dilbiliminin Kullanım Alanları

Alan	***Açıklama***
Dil Öğretimi	Hedef dildeki doğal kullanımların öğretilmesi, sıklık temelli içerik geliştirme
Sözlükçülük	Anlam, kullanım bağlamı, kelime sıklığı, deyim ve kalıp analizleri
Çeviri	Paralel derlemler ile çeviri eşdeğerlerinin bulunması
Doğal Dil İşleme	Makine çevirisi, otomatik özetleme, anlamsal analiz
Söylem Analizi	Akademik yazılar, medya söylemi, politik dil kullanımı gibi metinlerin çözümlenmesi

2. Sıklık Sözlüklerinin Avantaj veya Faydaları

Derlem dilbiliminin en mühim semereleri olarak *sıklık sözlükleri*, dil öğrenicileri ve araştırmacılar için oldukça işlevsel kaynaklardır. En sık kullanılan kelimelere odaklanarak dilin çekirdek sözcük dağarcığını ortaya koyar, bu da özellikle yabancı dil öğretiminde öğrenme sürecini hızlandırır. Öğrenciler, öncelikli olarak en yaygın kelimeleri öğrenerek daha kısa sürede etkili iletişim kurabilir. Ayrıca sıklık sözlükleri, çeviri çalışmalarında daha isabetli sözcük seçimlerine olanak tanır. Sözlükbilim açısından, hangi

[7] B. Tahir Tahiroğlu, "Derlem Dilbilimi ve Güncel Gelişmeler" (VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri, TDK Yay., Ekim 20-25, 2008), s. 4044-4045.

[8] Konu hakkında mühim bir monografi olarak bk. Susan Hunston, *Corpora in Applied Linguistics* (New York: Cambridge University Press, 2022).

kelimelerin temel, hangi kelimelerin daha az kullanıldığını göstererek tanım ve örnek cümle seçimlerini yönlendirir. Dil teknolojileri açısından ise makine çevirisi ve metin analizinde önemli girdiler sağlar.

4. Sıklık Sözlüklerinin Dezavantajları

Her ne kadar sıklık sözlükleri pek çok avantaj sunsa da bazı sınırlılıkları da beraberinde getirir. Öncelikle, sıklık tek başına sözcüğün anlam ya da bağlam içindeki önemini yansıtmaz. Çok sık geçen kelimeler genellikle işlevsel (gramatikal) sözcüklerdir ve bu durum içeriksel (leksikal) sözcüklerin ön plana çıkmasını engelleyebilir. Ayrıca derlemin kapsadığı alan, tür ve kaynaklar sıklık sonuçlarını ciddi ölçüde etkiler. Örneğin sadece gazetelerden derlenen bir veritabanı, günlük konuşma dilini yansıtmaz. Bu nedenle derlem seçimi ve temsil gücü, sıklık sözlüğünün güvenilirliği açısından kritik öneme sahiptir.

5. Bazı Arapça Sıklık Sözlükleri

Arapça üzerine yapılan derlem temelli sıklık çalışmaları, özellikle son 40 yılda belirgin bir artış göstermiştir. Bu bölümde, çeşitli tarihlerde yayımlanmış ve farklı yöntemlerle hazırlanmış sadece bazı Arapça sıklık sözlükleri kısaca tanıtılacaktır. Tarih ve içerik itibarıyla eskiyen diğer çalışmalara değinilmeyecektir.

4.1. Ḳāʾimetu Mekke liʾl-Mufradātiʾş-Şāʾiʿa (1984)

Suudi Arabistan'da Mekke Ummuʾl-Ḳurā Üniversitesi tarafından hazırlanan ve hazırlama komisyonu içerisinde ünlü dilbilimci *Temmām Ḥassān*'ın (1918-2011) da bulunduğu bu sözlük, klasik ve modern Arapça metinlerinden oluşturulan bir derleme dayanır. Eser, erken dönem Arapça sıklık sözlüklerinden biri olup dönemin pedagojik ihtiyaçlarına göre yapılandırılmıştır. Sıklık sıralamasıyla birlikte tematik gruplamalar da yer alır.

Bu eser, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenenler için hazırlanmış, Arapçadaki en yaygın ve gerekli kelimeleri sistematik biçimde sunmayı amaçlayan temel bir kaynak kitaptır. Mekke'deki Ummuʾl-Ḳurā Üniversitesi Arap Dili Enstitüsü tarafından geliştirilmiştir ve hem dil öğretiminde görev alan uzmanların hem de öğrencilerin ihtiyaçlarına göre şekillendirilmiştir. 5 farklı listeyi esas alan ve 5446 kelime ihtiva eden kitap; sadece kelime öğretimi değil aynı zamanda kültürel farkındalık, anlam ilişkileri, metin çözümleme becerileri ve dilbilimsel derinlik kazandırma amacı da gütmektedir.[9]

[9] Detaylı bilgi için bk. Komisyon, *Ḳāʾimetu Mekke liʾl-Mufradātiʾş-Şāʾiʿa* (Mekke: Cāmiʿatu Ummuʾl-Ḳurā, 2018), 16-26.

4.2. A Frequency Dictionary of Arabic (2011)

Tim Buckwalter ve *Dilworth Parkinson* tarafından hazırlanan bu eser, yaklaşık 30 milyon kelimelik çağdaş Arapça derlemine dayalı olarak oluşturulmuştur. Sözlük, hem kelime frekanslarını hem de örnek cümleleri içererek kullanım bağlamını da sunmaktadır. Özellikle dil öğrenicileri için büyük kolaylık sağlamaktadır. "Arapça Sıklık Sözlüğü", Modern Standart Arapça (MSA) ile birlikte en yaygın konuşulan bazı Arap lehçelerinde en sık kullanılan 5.000 kelimeyi içeren listesiyle, Arapça öğrenen herkes için son derece değerli bir kaynaktır.

Tüm Arap dünyasından yazılı ve sözlü materyalleri içeren 30 milyon kelimelik bir Arapça derlem temel alınarak hazırlanan bu sözlük; her bir kelime için İngilizce karşılığı, örnek cümle, bu cümlenin İngilizce çevirisi, kullanım istatistikleri, tür farklılıklarına dair bilgiler ve çeşitli büyük Arap lehçelerindeki kullanım dağılımını içeren ayrıntılı bilgiler vermektedir. Kullanıcılar, en sık kullanılan 5.000 kelimeye hem temel sıklık listesi aracılığıyla hem de Arapça köklere göre düzenlenmiş alfabetik dizin üzerinden erişebilmektedir. Sıklık listesi boyunca spor, hava durumu, giyim ve aile terimleri gibi çeşitli önemli konulara ait tematik olarak düzenlenmiş en sık kelime listeleri de yer almaktadır. İlgi çekici ve son derece faydalı bir kaynak olan Arapça Sıklık Sözlüğü, her seviyedeki öğrencilerin modern Arapça kelime bilgisi çalışmalarından en yüksek verimi almasına yardımcı olacaktır.[10]

4.3. Ḳāʾimetuʾl-Mufradātiʾş-Şāʾiʿa fiʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye (2018)

Feṯḥī ʿAlī Yūnus, Ḫālid es-Sādāt İbrāhīm, es-Seyyid el-ʿArabī Yūsuf ve el-Berrāʾ Ṣafvān ʿAbdulġanī tarafından hazırlanan ve isminin Türkçesi "Câhiliye Dönemi'nden Modern Çağa Kadar Arapçada Yaygın Kullanılan Kelimeler Listesi" olan bu 3 ciltlik sözlük, Arap dilinin tarihsel gelişimi boyunca en sık kullanılan kelimeleri derleyerek dilin evrimini ve kullanım sıklığını belgelemeyi amaçlamaktadır.

Câhiliye Dönemi'nden modern çağa kadar olan süreçte, farklı dönemlerin metinlerinden seçilen kelimelerle oluşturulan bu liste, Arapçanın zenginliğini ve çeşitliliğini gözler önüne sermektedir. Kitap, özellikle Arap dili eğitimi, dilbilimsel araştırmalar ve Arapça öğretimiyle ilgilenen akademisyenler ve öğrenciler için değerli bir kaynak niteliğindedir. Ayrıca,

[10] Tim Buckwalter ve Dilworth Parkinson, *A Frequency Dictionary of Arabic* (New York: Routledge, 2011), 1-7.

Arapçayı yabancı dil olarak öğrenenler için de kelime dağarcığını geliştirmeye yönelik önemli bir başvuru kaynağıdır.[11]

4.4. A Frequency Dictionary of Contemporary Arabic Fiction (2021)

Laila Familiar tarafından hazırlanan "Çağdaş Arap Edebiyatı Sıklık Sözlüğü", çağdaş Arap edebiyatında en sık kullanılan 2.019 kelimenin bir listesini sunmaktadır. 144 edebi örnek içeren yazılı bir derleme dayanan bu sözlük, Arapça öğrenimi ve öğretimi açısından önemli alanlara (kelime sıklığı, okuma becerileri ve Arap edebiyatı) odaklanmaktadır. Ana sıklık dizinindeki her bir madde, bir örnek cümle, İngilizce çeviri ve sıklık göstergesi içermektedir. Bunun yanında kullanım kolaylığı için alfabetik ve sözcük türüne göre dizinler de mevcuttur.

Sözlükte ayrıca yiyecek, yerler, duygular ve doğa gibi çeşitli konulara dair tematik olarak düzenlenmiş ve sıklığa göre sıralanmış 19 kelime listesi yer almaktadır. İlgi çekici ve son derece faydalı olan bu sıklık sözlüğü, Arapçayı yabancı dil olarak öğrenen öğrenciler ve eğitmenler ile Arapça derlem dilbilimiyle ilgilenen uygulamalı dilbilimciler için değerli bir kaynaktır. Sözlük, çağdaş Arap romanlarından oluşturulan 271.121 kelimelik, temsili ve dengeli bir derlemeye dayanmaktadır. Derlem, 1996–2016 yılları arasında Necib Mahfuz Edebiyat Madalyası ile Uluslararası Arap Kurgu Ödülü'ne layık görülen veya aday gösterilen romanlardan seçilmiştir.

Leksik ögelerin belirlenmesinde, MADAMIRA adlı otomatik çözümleyici kullanılmış, ancak yazınsal metinlerdeki hata oranı nedeniyle manuel düzeltmelerle doğruluk artırılmıştır. Derlemde yer alan sözcükler, kullanım sıklığına, sözcük türüne, tematik gruplara ve örnek cümlelerle desteklenen bağlamlara göre sınıflandırılmıştır. Ayrıca dil öğrenicilerinin görsel tanıma ve sözcük dağarcığı edinimini kolaylaştırmak amacıyla bazı biçimbilimsel türler (ör. düzensiz çoğullar, işlevsel sözcükler) özel olarak değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak bu sözlük, Arapçayı ikinci dil olarak öğrenenlerin literatür okuryazarlığını geliştirmeye yönelik kapsamlı bir kaynak olarak öne çıkmakta; özellikle Graded Readers (Derecelendirilmiş Okuma Kitapları) tasarımı ve pedagojik amaçlı sözcük listeleri oluşturma çalışmalarına temel teşkil etmektedir.[12]

4.5. Senarai Perkataan Paling Kerap Berulang Bahasa Arab (2021)

---

[11] Detaylı bilgi için bk. Fetḥī ʿAlī Yūnus v.dğr., *Ḳāʾimetuʾl-Mufradātiʾş-Şāʾiʿa fiʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye mineʾl-ʿAṣriʾl-Cāhilī ileʾl-ʿAṣriʾl-Ḥadīṯ* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2018), 1:25-36.
[12] Laila Familiar, *A Frequency Dictionary of Contemporary Arabic Fiction* (New York: Routledge, 2021), 1-6.

Çoğu öğrencilerden oluşan bir grup tarafından proje olarak Malezya'da hazırlanmış olan bu sıklık listesi, Arapçanın yabancı dil olarak öğretildiği Asya ülkelerinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Sözlük, Arapçanın öğretimini kolaylaştırmaya yönelik olup temelde pedagojik amaçlarla geliştirilmiştir. Kitap Malay (Malayca) dilindedir ve yazılışıyla neredeyse aynı telaffuza sahip olup adı "Arapçada En Sık Tekrarlanan Kelimeler Listesi" anlamına gelmektedir. 2021 yılında basılan ve oldukça geniş bir komisyon tarafından hazırlanan bu sözlük, 3650 kelime içermektedir. Büyük oranda *Mekke Listesi* (قائمة مكة) adıyla bilinen ve 1984 yılında yayımlanan Arapça yaygın kelime listesinden uyarlanmıştır. Ancak yazarlar, bu listeyi kendi eğitimsel bağlamlarına göre yeniden düzenlemiş, çağ dışı kelimeleri çıkarmış, anlamı güncellenmiş kelimeler eklemiş ve bazı kelime gruplarını (örneğin sayılar, türev isimler) eklerden ayırarak ek bölümlere taşımıştır.

Kitap her kelimeyi Arapça kökü, yazımı, Malayca anlamı ve gerektiğinde fiil çekimleriyle birlikte vermektedir. Kelimeler, öğrenme kolaylığı açısından köklerine göre sıralanmış ve günlük ezber çalışmaları için uygun hâle getirilmiştir. Ayrıca kitap sonunda zamir çekimleri, masdar yapıları, isim-fiil örüntüleri, sıkça kullanılan yapıların açıklamaları ve kelime testleri gibi öğretici ekler bulunmaktadır. Eser, Uluslararası İslam Üniversitesi Malezya iş birliğiyle yayımlanmış olup hem bireysel ezber hem sınıf içi kullanım için tasarlanmıştır.[13]

4.6. Arapçada Çok Kullanılan Kelimeler Sözlüğü (2023)

7500 sözcük içeren bu sözlük, daha önce zikredilen sözlüklerin ilk üçünü ve diğer bazı sözlükleri esas alarak hazırlanmış bir çalışmadır. Kitapta sözcükler alfabetik sıraya göre ve harekeli olarak verilmiş, ayrıca her sözcüğün karşısına Türkçe anlamları yazılmıştır. Sözlük, sözcüklerin sınıflarına değinmediği gibi kullanım sıklıklarını da vermemekte, sadece derlenen kelimeleri anlamlarıyla alfabetik olarak listelemeyi amaçlamaktadır. Bu da sözü edilen eser için ciddi bir eksikliktir. Bununla birlikte Türkçede bu konudaki tek eser olması ve son çalışmaları ihtiva etmesi dolayısıyla kitap, Arapça derlem dilbilimi açısından önemli bir yere sahiptir denebilir.[14]

Sonuç ve Öneriler

[13] Komisyon, *Senarai Perkataan Paling Kerap Berulang Bahasa Arab* (K. Lumpur: Institut Pendidikan Guru Malaysia, 2021), 4-6.
[14] Bilgi için bk. M. Sadi Çögenli, *Arapçada Çok Kullanılan Kelimeler Sözlüğü* (İstanbul: Dönem Yay., 2023).

Arapça özelinde değerlendirildiğinde, sıklık sözlüklerinin tarihsel gelişiminin; pedagojik kaygılarla sınırlı tematik listelerden çağdaş derlem verilerine dayalı, istatistiksel ve bağlamsal zenginliği olan eserlere doğru evrildiği görülmektedir. Bu süreçte Ḳāʾimetu Mekke, A Frequency Dictionary of Arabic, A Frequency Dictionary of Contemporary Arabic Fiction gibi kaynaklar, hem içeriksel hem yapısal çeşitliliğiyle dikkat çekmiş; sözlüklerin sözcük kökenlerine, kullanım örneklerine, morfolojik bilgilerine ve hatta lehçelere göre sınıflandırılmaları sayesinde Arap dili öğrenicilerine ve araştırmacılarına önemli katkılar sunmuştur.

Ancak tüm bu gelişmelere rağmen mevcut sıklık sözlüklerinin hâlâ bazı sınırlılıkları barındırdığı da unutulmamalıdır. Derlem çeşitliliği, bağlamsal derinlik, kelime sınıfı dengesi ve kullanıcı etkileşimi gibi unsurlar, bu sözlüklerin güvenilirliği ve etkililiği açısından belirleyici olmaktadır. Bu nedenle, sadece sözcük sıklığını veren düz listeler yerine, bağlam içinde anlam farklılıklarını ve pragmatik kullanımları da içeren çok katmanlı ve etkileşimli modeller geliştirilmelidir.

Bu bağlamda, ileriki çalışmalara yönelik şu öneriler sunulabilir:

Lehçeye Dayalı Derlem Geliştirme: Özellikle konuşma dili derlemeleri henüz yeterince temsil edilmemektedir. Arapçanın bölgesel lehçelerini dikkate alan, dengeli ve temsili derlemlere dayalı sıklık sözlüklerinin hazırlanması, öğretimsel verimliliği artıracaktır.

Bağlamsal Zenginlik ve Anlam Katmanları: Sıklık sözlüklerine sözcüklerin çok anlamlılığı, deyimsel kullanımları ve kültürel bağlamları gibi katmanların eklenmesi; öğrenicilerin anlam derinliğini kavramalarını kolaylaştıracaktır.

Dijital ve Etkileşimli Sözlükler: Mobil uygulamalar ve dijital platformlar üzerinden erişilebilen, kullanıcıya özel içerikler sunabilen dinamik sıklık sözlükleri geliştirilmeli; özellikle yapay zekâ destekli dil öğretim sistemleriyle entegre modeller oluşturulmalıdır.

Çokdilli ve Karşılaştırmalı Sıklık Listeleri: Arapçanın diğer dillerle etkileşim içinde olduğu bağlamlar (özellikle çeviri çalışmaları ve çift dillilik durumları) için paralel derlemlerle karşılaştırmalı sıklık sözlükleri hazırlanmalıdır.

Pedagojik Uyum ve Kademeli İçerik: Farklı yeterlilik seviyelerine göre hazırlanmış derecelendirilmiş (graded) sıklık sözlükleri, öğrencilerin aşamalı öğrenmelerine büyük katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak derlem tabanlı Arapça sıklık sözlükleri, sadece bir kelime listesi değil; dilsel zenginliğin ve öğretim stratejisinin temel

araçlarından biri olarak değerlendirilmelidir. Bu alandaki metodolojik çeşitlilik ve teknolojik entegrasyon arttıkça, sözlüklerin işlevselliği ve akademik katkısı da paralel biçimde gelişecektir.

Kaynakça

Brown, Keith ve James Edward Miller. *The Cambridge Dictionary of Linguistics*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Buckwalter, Tim ve Dilworth Parkinson. *A Frequency Dictionary of Arabic: Core Vocabulary for Learners*. New York: Routledge, 2011.

Csomay, Eniko ve William J. Crawford. *Doing Corpus Linguistics*. New York: Routledge, 2024.

Çögenli, M. Sadi. *Arapça'da Çok Kullanılan Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2023.

Eymen ed-Dekrūrī. *el-Mudevvenātuʾl-Luġaviyye ve Devruhā fī Muʿāleceti'n-Nuṣūṣiʾl-ʿArabiyye*. Riyadh: Mecmeʿuʾl-Melik Selmān el-ʿĀlemī liʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye, 1445 [2023/2024].

Familiar, Laila. *A Frequency Dictionary of Contemporary Arabic Fiction*. New York: Routledge, 2021.

Hunston, Susan. *Corpora in Applied Linguistics*. New York: Cambridge University Press, 2022.

İmer, Kâmile, Ahmet Kocaman ve A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2011.

Komisyon. *Senarai Perkataan Paling Kerap Berulang Bahasa Arab*. Kuala Lumpur: Institut Pendidikan Guru Malaysia, 2021.

McEnery, Tony, and Andrew Hardie. *Corpus Linguistics: Method, Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Saied, Ahmed. *Ḳāʾimetuʾl-Mufradātiʾş-Şāʾiʿa fiʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye*. Cairo: Dār al-Maʿārif, 2018.

Sāliḥ b. Fehd el-ʿUṣaymī. *el-Mudevvenātuʾl-Luġaviyyetuʾl-ʿArabiyye: Bināʾuhā ve Ṭarāʾiḳu'l-İfādeti minhā. Riyadh: Mecmeʿuʾl-Melik Selmān el-ʿĀlemī liʾl-Luġatiʾl-ʿArabiyye*, 1445 [2023/2024].

Tahiroğlu, B. Tahir. *"Derlem Dilbilimi ve Güncel Gelişmeler"* (VI. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri, 20–25 Ekim 2008).

Yūnus, Feṯḥī ʿAlī, Ḫālid es-Sādāt İbrāhīm, es-Seyyid el-ʿArabī Yūsuf ve el-Berrāʾ Ṣafvān ʿAbdulġanī. *Ḳāʾimetuʾl-Mufradātiʾş-Şāʾiʿa fiʾl-*

Luġatiʾl-ʿArabiyye mineʾl-ʿAṣriʾl-Cāhilī ileʾl-ʿAṣriʾl-Ḥadīṯ. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2018.

İMAM HATİP ORTAOKULU (İHO) 7.SINIF ARAPÇA DERS KİTABININ ÖLÇME VE DEĞERLENDİRME ETKİNLİKLERİNİN DÖRT TEMEL DİL BECERİSİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

FATİH KAYA [*]

BETÜL ÇAĞLAYAN [*]

Öz

Bu çalışma, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip Ortaokullarının ders kitabı olarak okutulan Mektep Yayınları'na ait 7. sınıf Arapça ders kitabındaki ölçme ve değerlendirme süreçlerini dört temel dil becerisi (dinleme, konuşma, okuma-anlama, yazma) açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Ders kitabında kullanılan değerlendirme araçlarının bilişsel düzeylere ve yaş seviyesine uygunluğu, dil becerilerini geliştirmeye yönelik katkıları ve çağdaş dil öğretim yöntemleriyle ne kadar uyumlu olduğu araştırmanın temel odak noktaları arasındadır. Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemiyle oluşturulmuş olup, çalışmanın hem eğitim bilimleri literatürüne hem de yabancı dil eğitimine katkı sağlaması beklenmektedir. Bu araştırmanın çalışma grubunu, Millî Eğitim Bakanlığı tarafından İmam Hatip Ortaokullarında okutulmak üzere olan Arapça ders kitapları arasından, 2024–2025 eğitim-öğretim yılında Mektep Yayınları tarafından yayımlanan 7. sınıf Arapça ders kitabı oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında bu ders kitabının sadece "et-temrînât" olarak adlandırılan ölçme ve değerlendirme etkinlikleri incelenmiştir. Veri toplama aracı olarak Mektep Yayınları tarafından yayımlanan 7. sınıf Arapça ders kitabı kullanılmıştır. Yapılan doküman incelemesi sonucunda, 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan ölçme ve değerlendirme etkinliklerinin dört temel dil becerisi açısından orantısız bir dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Okuma-anlama ve yazma becerilerine yönelik etkinliklerin daha ağırlıkta olduğu, dinleme ve konuşma becerilerine dair etkinliklerin sayıca yetersiz ve içerik bakımından yüzeysel olduğu gözlemlenmiştir. Dinleme ve konuşma becerilerine yönelik etkinliklerin çoğunlukla tekrar ve ezbere dayalı yapılardan oluştuğu gözlemlenmiştir.

[*] Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimler Bölümü, Din Eğitimi ABD, fkaya@bayburt.edu.tr

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimler ABD, betlcglyn@icloud.com

Ayrıca bazı etkinliklerin öğrencilerin iletişimsel dil yeterliğini desteklemede yetersiz kaldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arapça öğretimi, Ders kitabı analizi, Ölçme ve Değerlendirme.

AN EVALUATION OF THE ASSESSMENT AND EVALUATION ACTIVITIES IN THE 7TH GRADE ARABIC TEXTBOOK OF IMAM HATIP SECONDARY SCHOOL (IHO) IN TERMS OF THE FOUR BASIC LANGUAGE SKILLS

Abstract

This study aims to examine the assessment and evaluation processes in the 7th grade Arabic textbook published by Mektep Publishing, which is officially used as a coursebook in Imam Hatip Secondary Schools affiliated with the Ministry of National Education in Turkey. The main focus of the research is to analyze the appropriateness of the assessment tools in the textbook in terms of cognitive levels and age suitability, their contribution to the development of language skills, and their alignment with contemporary language teaching methods. The study was conducted using the document analysis method, one of the qualitative research approaches, and is expected to contribute to both the educational sciences literature and the field of foreign language education.The study group consists of the 7th grade Arabic textbook published by Mektep Publishing for the 2024–2025 academic year and approved for use in Imam Hatip Secondary Schools by the Ministry of National Education. The scope of the research is limited to the analysis of only the assessment and evaluation activities, referred to as “et-temrînât,” in the textbook. The textbook itself served as the data collection tool. As a result of the document analysis, it was found that the distribution of assessment and evaluation activities across the four basic language skills is imbalanced. Activities targeting reading comprehension and writing skills are more prevalent, while those addressing listening and speaking skills are limited in number and superficial in content. It was observed that the activities related to listening and speaking mostly consist of repetitive and rote-based structures. Furthermore, some of the activities were found to be inadequate in supporting students’ communicative language competence.

Keywords: Arabic language teaching, Textbook analysis, Measurement and Evaluation.

Giriş

Teknolojinin hızla geliştiği ve önemli bir ivme kazandığı bu Çağ’da eğitim ve öğretimde ders kitapları güncelliğini korumakta ve varlığını

sürdürmektedir. Ders kitapları en çok kullanılan materyaller arasında ilk sıralarda yerini almakta ve öğrencinin eğitim hayatında önemli rol oynamaktadır. Eğitim-öğretimde etkin bir rolü olan ders kitaplarının seçimi oldukça önemlidir ve ders kitaplarının değerlendirilmesi, kitapların daha nitelikli olmalarına imkân sağlar.[1] Bu nitelik öğrencilerin ders materyallerinin iyileştirilmesinde ve eğitim paydaşlarına dönüt sağlamada mühimdir. Ders kitabının tanımına bakıldığında ise; "öğrencilerin öğrenme süreçlerine yardımcı olan ve onları bilişsel, duyuşsal ve dil becerileri açısından geliştiren, öğretmenlere de derslerde çeşitli kolaylıklar sağlayan materyaller olduğu"[2] şeklinde ifade edilmektedir.

Dil, insanlıkla birlikte var olmuş olan; toplumların kültürünü, değerlerini, düşüncelerini yansıtan ve sonraki kuşaklara aktarımını sağlayan birincil araçtır. Dil öğrenimi, kişilerin küreselleşen dünyada yer edinebilmesi ve var olan bilgi birikiminden faydalanabilmesi için gereklidir. Bir yabancı dil olan Arapça, mahiyeti açısından dünyanın kadim dillerinden olup gerek Kuranı Kerim'in dili olması gerekse Ortadoğu ile olan ilişkilerin gelişmesi açısından önem arz etmektedir.[3]

Ülkemizde Arapça dersi, İmam Hatip Ortaokulları'nda (İHO) 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda zorunlu olarak, ilköğretim ve ortaokullarda ise seçmeli ders olarak okutulmaktadır.[4] İHO Arapça öğretim programının içeriğine bakıldığında, "öğrencilerin Arapça öğrenmeye istekli olmalarını, Arapça konuşulan coğrafyadaki çeşitli kültürleri tanımalarını, bunlara hoşgörü ve saygı göstermelerini, hedef dilde dinleme-anlama, konuşma, okuma-anlama ve yazma dil becerilerini geliştirmelerini, seviyelerine uygun görsel, işitsel ve yazılı kaynakları takip etmelerini, yaş ve seviyelerine uygun bir şekilde bilgi teknolojilerinden yararlanarak öğrenme becerilerini geliştirmelerini''[5] amaçladığı görülmektedir.

Öğrencinin ne öğrendiğinden ziyade ne kadar öğrendiğini ve bu kazanımlara ne ölçüde ulaştığını belirlemek açısından ölçme ve

---

[1] Sevim Özdemir, "Arapça Öğretmenlerine Göre Arapça Ders Kitapları", *Turkish Academic Research Review* 7, sy 2 (28 Haziran 2022): 491, https://doi.org/10.30622/tarr.1127314.

[2] Bünyamin Sarıkaya, "Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarındaki (5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Etkinliklerin Değerlendirilmesi", *Journal of Turkish Research Institute*, sy 64 (31 Ocak 2019): 564, https://doi.org/10.14222/Turkiyat4047.

[3] Nedim Öz ve Ahmet Gür, "Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22, sy 2 (30 Aralık 2023): 747, https://doi.org/10.14395/hid.1322073.

[4] Şakir Demirbaş, "Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016), 1.

[5] MEB Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi (2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı* (Ankara: MEB, 2016), 6.

değerlendirme büyük önem taşımaktadır. "Ölçme ve değerlendirme sayesinde hedef davranışların ne kadarının öğrenciye kazandırılabileceği, kazandırılmayan amaçların neler olduğu, hangi konuların öğrenciler tarafından öğrenildiği, hangi konu ve kavramlarda eksiklerin veya hataların olduğu görülebilir, bunlar düzeltilebilir veya iyileştirilmeye çalışılabilir."[6] Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere ölçme ve değerlendirme aslında sürece yönelik bir geri bildirimdir. Söz konusu olan ölçme değerlendirme süreci, MEB 7. sınıf Arapça ders kitabı bağlamında bu araştırmanın konusu olacaktır.

Araştırmanın problem cümlesi şöyle ifade edilebilir: İmam Hatip Ortaokulu 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan ölçme ve değerlendirme etkinlikleri, dört temel dil becerisini (dinleme, konuşma, okuma, yazma) destekleme açısından nasıl bir yapı ve içerik özelliği göstermektedir? Bu etkinlikler dört temel dil becerisi açısından yeterli midir?

Bu çalışma, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı İmam Hatip Ortaokullarının ders kitabı olarak okutulan Mektep Yayınları'na ait 7. sınıf Arapça ders kitabındaki ölçme ve değerlendirme süreçlerini dört temel dil becerisi (dinleme, konuşma, okuma-anlama, yazma) açısından incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışma; ölçme değerlendirme uygulamalarının söz konusu dört temel dil becerisinden hangisini ne ölçüde desteklediğini, bu desteğin yeterli olup olmadığını ve öğretim sürecine olan katkısını doküman analizi yöntemi ile incelemeyi amaçlamaktadır.

Yabancı dil öğretiminde dört temel dil becerisinin dengeli bir biçimde yer alması önem arz etmektedir. Bu becerilerin dengeli yer alması ve doğru şekilde kazandırılması kadar, nasıl ölçüldüğü ve değerlendirildiği de öğretimin kalitesini etkilemektedir. Ölçme ve değerlendirme yalnızca başarıyı ölçmez, öğretim sürecinin eksik yönlerinin tespit edilebilmesi için bir dönüt niteliği de taşımaktadır.

Bu çalışma, 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan ölçme-değerlendirme etkinliklerini dört temel dil becerisi açısından incelemesi yönüyle, Arapça öğretiminde kullanılan ders kitaplarının değerlendirme boyutuna odaklanan sınırlı sayıdaki çalışmalardan biri olma özelliği taşımaktadır. Elde edilen bulgular, öğretmenlere ve kitap hazırlayanlara önemli geri bildirimler sunarak daha etkili ve beceri odaklı bir öğretim süreci oluşturulmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışma, 7. sınıf Arapça ders kitabının yalnızca *ölçme ve değerlendirme (*et-temrînât) bölümleriyle sınırlı tutulmuştur. Kitabın genel içeriği, görselleri bu araştırma kapsamına dâhil edilmemiştir. Bu tercih,

[6] Suat Ünal, "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme", içinde *Ölçme Değerlendirmede Web 2.0*, ed. Zeynep Tatlı, 2. Basım (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 2.

çalışmanın derinlemesine analiz yapma amacına bağlı olarak belirlenmiştir. Etik açıdan herhangi bir katılımcı ile çalışma yürütülmediği için görüşme ve anket gibi nitel veri toplama tekniklerine yer verilmemiştir. Elde edilen bulguların yalnızca doküman incelemesine dayalı olması da çalışmanın bağlamını daraltmaktadır.

Yöntem

Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği tercih edilmiştir. Doküman incelemesi, "Araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar."[78] Bu yöntem, araştırmacıya doğrudan veriyle etkileşim kurma imkânı sunarak, yeni bilgiler elde ettiği gibi, belirli bir yapının, temanın veya yaklaşımın sistematik bir biçimde çözümlenmesine de olanak sağlar.

Araştırmamız kapsamında, İHO'da okutulan ve Mektep Yayınları tarafından hazırlanan 7. sınıf Arapça ders kitabının ölçme-değerlendirme bölümleri, dört temel dil becerisi (dinleme, konuşma, okuma, yazma) esas alınarak incelenmiştir. Doküman analizi yöntemiyle yürütülen çalışmada, kitabın her ünitesinde yer alan ölçme-değerlendirme etkinlikleri, beceri odaklı bir çerçevede kategorize edilmiş ve niteliksel olarak değerlendirilmiştir.

Bulgular

Bu bölümde 7. sınıf Arapça ders kitabının ölçme ve değerlendirme (et-temrînât) bölümündeki etkinlikler; sayfa numarası, konu başlığı, etkinlik türü ve içeriği, ölçülen temel beceri ve kazanım açıklamaları tablolaştırılmıştır. Tablolar aşağıda verilmiştir.

[7] Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Genişletilmiş 9.baskı (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 189-90.
[8] Yıldırım - Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 189-190.

Tablo 1: "Meslekler" Teması Ölçme ve Değerlendirme Etkinliklerinin Analizi

Sayfa Numarası/Konu Başlığı	**Etkinlik İçeriği**	**Etkinlik Türü**	**Ölçülen Temel Beceri**	**Açıklamalar**
24 / Mesleğin Nedir?	Kelimelerle eşleştirme (mesleği tanıma)	Kelimelerle eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenciden meslek adlarını tanıması ve eşleştirmesi beklenmektedir.
24 / Mesleğin Nedir?	Verilen harflerden meslek ismi oluşturma	Harf birleştirme yoluyla yazma	Yazma	Öğrencinin verilen harfleri anlamlı biçimde sıralayarak meslek isimlerini yazması beklenmektedir.
25 / Mesleğin Nedir?	Görsele bakarak meslek ismi yazma	Görsele göre yazma	Yazma	Burada öğretim programının "Okuduğu ifadelerde geçen basit bağlaçları tanır." kazanımıyla ilişkili olarak bazı edatlar üzerinde durulması istenmektedir.
33 / Öğretmenim	Görsellerle meslek eşleştirme	Görsel ve kelimeye göre eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenciden yazılı olan meslekleri uygun görsellerle eşleştirmesi beklenir.
33 / Öğretmenim	Görsele göre meslek yazma	Görsele göre yazma	Yazma	Öğrenciden görseldeki öğretmenin branşına uygun olan dersi yazması istenmektedir.
34 / Öğretmenim	Görsele göre uygun mesleği işaretleme	Görsele göre işaretleme	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrenciden verilen görsellerden farklı olan mesleği işaretlemesi istenmektedir.
34 / Öğretmenim	Cümleye göre boşluğa uygun edatı yerleştirme	Boşluk doldurma	Okuma-Anlama	Burada "Okuduğu ifadelerde geçen basit bağlaçları tanır." kazanımıyla ilişkili olarak bazı edatlar üzerinde durulması

				istenmektedir.
42 / Hayalim	Görsele göre meslek yazma	Görsele göre yazma	Yazma	Öğrenciden görsele göre uygun meslek adını yazması beklenmektedir.
43 / Hayalim	Uygun sözcüklerden diyalog tamamlama	Diyalog tamamlama	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrenciden diyaloğun akışına göre eksik bölümleri tamamlaması istenmektedir.
44 / Hayalim	Hayalindeki mesleği yazma	Serbest yazma	Yazma, Konuşma	Öğrenciden kendi mesleki hayalini yazması ve bunun hakkında arkadaşlarıyla konuşması beklenmektedir.
45-46	Şıklar arasından uygun olanı işaretleme	Çoktan Seçmeli	Okuma-Anlama	Öğrencinin seçeneklerden soruya uygun cevabı işaretlemesi beklenmektedir.

Tablo 1'de görüldüğü üzere "Meslekler" temalı 1. ünitenin ölçme değerlendirme etkinlikleri arasında 6 adet okuma-anlama, 7 adet yazma, 1 adet konuşma etkinliğini ölçen beceri yer almaktadır. Bu etkinlikler arasında dinleme becerisine hiç yer verilmediği gözlemlenirken, konuşma becerisi kapsamında ise sınırlı düzeyde etkinliğe yer verildiği ifade edilebilir. 1. ünitenin ölçme değerlendirme kısmında yer verilen etkinlikler arasında; kelimelerle eşleştirme, harf birleştirme yoluyla yazma, görsele göre yazma, görsele göre işaretleme, boşluk doldurma, görsel ve kelime eşleştirme, diyalog tamamlama, serbest yazma ve çoktan seçmeli sorular yer almaktadır. Yer verilen bu etkinliklerin dört temel dil becerisinden; okuma-anlama, konuşma ve yazma becerilerini ölçtüğü gözlemlenmektedir.

Tablo 2: "Alışveriş" Teması Ölçme ve Değerlendirme Etkinliklerinin Analizi

Sayfa Numarası / Konu Başlığı	**Etkinlik İçeriği**	**Etkinlik Türü**	**Ölçülen Temel Beceri**	**Açıklamalar**
61 / Bakkalda	Kelime-Görsel Eşleştirme	Görsel Eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenciden gıda maddesi kelimesini görseller ile eşleştirmesi beklenmektedir.
62 / Bakkalda	Rakam ve sayılar ile yazılışlarını eşleştirme	Sayı Eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenciden Arapça sayıların yazımı ile rakamları eşleştirmesi istenmektedir.
62 / Bakkalda	Rakam ve sayılar ile yazılışlarını eşleştirme	Boşluk doldurma	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrenciden sayıların karşısına yazılışını yazması ve yazıların karşısına rakamları yazması beklenmektedir.
63 / Bakkalda	Görsele göre cevap verme	Görsele göre cevap verme	Yazma	Öğrenciden görselden hareketle sorulan sorulara yazılı cevap vermesi istenmektedir.
76 / Kırtasiyede	Görsele göre cevap verme	Görsel eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenciden kırtasiye eşyalarının görselleri ile kelimeleri eşleştirmesi beklenmektedir.
77 / Kırtasiyede	Sayıları yazma	Sayı Yazma	Yazma	Verilen sayıların Arapça yazımı yapılarak yazma becerisi desteklenir.
77 / Kırtasiyede	Soru yazma ve cevap verme	Soru Yazma	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrenciden fiyat bilgisi soruları yazarak yazılı anlatım becerisini geliştirmesi beklenir.
78 / Kırtasiyede	Harf tamamlama	Boşluk Doldurma/ Bulmaca	Yazma	Eksik harflerle kelimeler tamamlanarak kelime bilgisi pekiştirilir.
89 / Halk Pazarında	Görseller ile eşleştirme	Eşleştirme	Okuma-Anlama	Sebze ve meyve isimleri görsellerle eşleştirilir, kelime bilgisi artar.

90 / Halk Pazarında	Soru yazma ve cevap verme	Soru Yazma	Yazma	Öğrenciden fiyat bilgisi soruları yazarak yazılı anlatım becerisini geliştirmesi beklenir.
91 / Halk Pazarında	Sorulara cevap verme	Görsel Yorumlama	Yazma	Görselden çıkarımlarla kısa yazılı ifadeler üretilir.
92-93	Şıklar arasından uygun olanı işaretleme	Çoktan Seçmeli	Okuma-Anlama	Seçeneklerden soruya uygun cevap işaretlenir.

Tablo 2'de görüldüğü üzere 2. temanın ölçme değerlendirme etkinlikleri arasında 7 adet okuma-anlama, 7 adet yazma etkinliği bulunmaktadır. Bu etkinlikler arasında dinleme ve konuşma becerilerine yer verilmediği gözlemlenmektedir. "Alışveriş" temasının ölçme değerlendirme kısmında yer verilen etkinlikler arasında; görsel eşleştirme, sayı eşleştirme, sayı yazma, görsele göre soru-cevap, boşluk doldurma/bulmaca, eşleştirme, soru yazma, görsel yorumlama, çoktan seçmeli sorular yer almaktadır. Yer verilen bu etkinliklerin dört temel dil becerisinden; okuma-anlama ve yazma becerilerini ölçtüğü gözlemlenmektedir.

Tablo 3: "Hava Durumu" Teması Ölçme ve Değerlendirme Etkinliklerinin Analizi

Sayfa Numarası / Konu Başlığı	**Etkinlik İçeriği**	**Etkinlik Türü**	**Ölçülen Temel Beceri**	**Açıklamalar**
109 / Hava Yağmurlu	Günleri sıralama	Boşluk Doldurma	Okuma-Anlama, Yazma	Haftanın günlerini doğru sıralayarak kavramsal zaman bilgisi oluşturulur.
110 / Hava Yağmurlu	Hava durumu sorularına cevap verme	Görsele göre soruya cevap yazma	Yazma	Basit sorulara sözlü ya da yazılı yanıt vererek ifade yeteneği geliştirilir.
122 / Hava Karlı	Görsele dayalı cümle üretme	Görsele göre soruya cevap yazma	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrencilerin görsellerden yola çıkarak Arapça cümle kurması beklenmektedir.
123 / Hava Karlı	Görsele dayalı cümle üretme	Görsele göre soruya cevap yazma	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrencilerin görsellerden yola çıkarak Arapça cümle kurması beklenmektedir.

132 / Hava Güneşli	Tatil planı - görsel eşleştirme	Görsele göre eşleştirme	Okuma-Anlama	Verilen cümleler uygun görsellerle eşleştirilir.
133 / Hava Güneşli	Görsele dayalı cümle üretme	Görsele göre cevap verme	Okuma-Anlama, Yazma	Sorular verilen görsele göre cevaplanır.
134 / Hava Güneşli	Uygun görsel seçme	Uygun görseli seçme	Okuma-Anlama	Öğrencinin uygun görselin altına işaret koyması beklenmektedir.
135-136	Şıklar arasından uygun olanı işaretleme	Çoktan Seçmeli	Okuma-Anlama	Seçeneklerden soruya uygun cevap işaretlenir.

Tablo 3'te 3. temanın ölçme değerlendirme etkinlikleri arasında 7 adet okuma-anlama, 5 adet yazma etkinliği yer almaktadır. Bu etkinlikler arasında dinleme ve konuşma becerisini ölçen etkinliğe rastlanmamaktadır. "Hava Durumu" temasının ölçme değerlendirme kısmında yer verilen etkinlikler arasında; boşluk doldurma, görsele göre soruya cevap verme, görsele göre eşleştirme, uygun görseli seçme ve çoktan seçmeli sorular bulunmaktadır. Yer verilen bu etkinliklerin dört temel dil becerisinden; yazma ve okuma-anlama becerilerini ölçtüğü gözlemlenmektedir.

Tablo 4: "Vatanım" Teması Ölçme ve Değerlendirme Etkinliklerinin Analizi

Sayfa Numarası/ Konu Başlığı	**Etkinlik İçeriği**	**Etkinlik Türü**	**Ölçülen Temel Beceri**	**Açıklama**
149 / Tarihi Mekânlar	Görsel eşleştirme (tarihi mekânlar)	Eşleştirme	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrenci, görseldeki mekân adını tanır ve uygun ifadeyle yazar.
150 / Tarihi Mekânlar	Tarihi mekânlarla eşleştirme	Eşleştirme	Okuma-Anlama, Yazma	Öğrenci, şehir ve mekân ilişkisini kurar. Görsele uygun eşleştirme yapar.
150 / Tarihi Mekânlar	Ziyaret edilen yerlerle ilgili yazı yazma	Serbest yazma	Yazma	Öğrenci, yukarıda verilen görsellerden faydalanarak kişisel deneyimini yazılı olarak aktarır.
160 / Ülkemi Seviyorum	Harita üzerinde şehirleri tanıma	Görsele göre soruya cevap yazma	Okuma-Anlama	Türkiye haritası üzerinden şehirler konumlandırılır. Okuma ve harita yorumlama becerisi gelişir.

161 / Ülkemi Seviyorum	Görsele bakarak cümle yazma	Cümle tamamlama	Yazma	Öğrenci, görsele göre kavramları yazar. Bilinç kazandırma amaçlıdır.
161 / Ülkemi Seviyorum	Boşluk doldurma	Boşluk doldurma	Yazma	Öğrenci çevre, vatan, hayvan gibi kavramları anlamlı şekilde kullanır. Bilinç kazandırma amaçlıdır.
168 / Örnek Şahsiyetler	Yönleri tanıma ve yazma	Boşluk doldurma	Okuma-Anlama	Öğrenci Türkiye'nin bölgelerini yön kavramlarıyla ilişkilendirir.
169 / Örnek Kişiler	Özelliklere göre şahsiyet eşleştirme	Eşleştirme	Okuma-Anlama	Tarihi şahsiyetler verilen özelliklerle eşleştirilir. Anlam çıkarımı yapılır.
169 / Örnek Kişiler	Karışık kelimelerle cümle kurma	Cümle oluşturma	Yazma	Verilen kelimelerle anlamlı cümle kurulur. Yazma ve dil bilgisi becerisi gelişir.
170-171	Şıklar arasından uygun olanı işaretleme	Çoktan Seçmeli	Okuma-Anlama	Seçeneklerden soruya uygun cevap işaretlenir.

Tablo 4'te görüldüğü üzere 4. ünite olan "Vatanım" temasının ölçme değerlendirme etkinlikleri arasında 6 adet okuma-anlama, 6 adet yazma etkinliği vardır. Bu etkinlikler arasında da dinleme ve konuşma becerisini ölçen etkinlik yer almamaktadır. Bu temanın ölçme değerlendirme kısmında yer verilen etkinlikler arasında; eşleştirme, serbest yazı yazma, görsele göre cevap verme, cümle tamamlama, boşluk doldurma, cümle oluşturma ve çoktan seçmeli sorulara yer verilmiştir. Yer verilen bu etkinliklerin dört temel dil becerisinden; okuma-anlama ve yazma becerilerini ölçtüğü gözlemlenmektedir.

Tablo 5: "İbadetler" Teması Ölçme ve Değerlendirme Etkinliklerinin Analizi

Sayfa Numarası / Konu Başlığı	**Etkinlik İçeriği**	**Etkinlik Türü**	**Temel Beceri**	**Açıklama**
185 / Beş Vakit Namaz	Namaz aşamalarını görsel ve ifadeyle eşleştirme	Görsel- metin eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenci, görsellerdeki hareketleri namaz ifadeleriyle eşleştirir. İbadet kavramı pekiştirilir.
185 / Beş Vakit Namaz	Namaz türlerini sıraya koyma	Karşılaştırma ve Sıralama	Okuma-Anlama	Farklı namaz türleri ve vakitleri sıralanır. Kavramsal farkındalık sağlanır.
186 / Beş Vakit Namaz	Kur'an ayeti okuma ve anlamını araştırma	Soruya göre cevap yazma	Okuma-Anlama	Öğrenci ayeti defterine yazar ve anlamını araştırır.
187 / Beş Vakit Namaz	Cümle-görsel eşleştirme	Görsel-ifadeyle eşleştirme	Okuma-Anlama	Namaz öncesi ve esnasındaki durumlar resimlerle eşleştirilir. Kavramsal farkındalık gelişir.
196 / Oruç	Oruçla ilgili görsellere göre cümle sıralama	Kronolojik sıralama	Okuma-Anlama	Oruçla ilgili görsellerin cümleleri sıralanır.
197 / Oruç	Görsel sorulara cevap verme	Görsele göre soru cevaplama	Yazma	Görsellerdeki duruma uygun şekilde sorulara yazılı cevap verilir.
203 / Dini Bayramlar	Bayram sabahı etkinlikleri sıralama	Olayları sıralama	Okuma-Anlama	Bayram sabahı yapılan etkinlikler görsellere uygun şekilde sıralanır. Günlük hayatla bağ kurulur.
205 / Dini Bayramlar	Bayram sabahı davranışları sıralama	Görsel-ifadeyi eşleştirme	Okuma-Anlama	Görsel ipuçlarından yola çıkarak davranışlar sıralanır ve metinle bağı kurulur.

206 / Dini Bayramlar	Bayramlarla ilgili sorulara yazılı cevap verme	Kavramsal yazılı ifade	Yazma	Bayramlarla ilgili sorular cevaplandırılır. Kavramsal pekiştirme yapılır.
207-208	Şıklar arasından uygun olanı işaretleme	Çoktan Seçmeli	Okuma-Anlama	Seçeneklerden soruya uygun cevap işaretlenir.

Tablo 5'te görüldüğü üzere 5. tema olan "İbadetler" bölümünün ölçme değerlendirme etkinlikleri arasında 8 adet okuma-anlama, 2 adet yazma etkinliği yer almaktadır. Bu etkinlikler arasında dinleme ve konuşma becerisine yer verilmediği gözlemlenmektedir. Ölçme değerlendirme kısmında yer verilen etkinlikler arasında; görsel-metin eşleştirme, karşılaştırma ve sıralama, görsel-ifadeyle eşleştirme, kronolojik sıralama, görsele göre soru cevaplama, olayları sıralama, kavramsal yazılı ifade, çoktan seçmeli sorular yer almaktadır. Yer verilen bu etkinliklerin dört temel dil becerisinden; okuma-anlama ve yazma becerilerini ölçtüğü gözlemlenmektedir.

Tablo 6: "İletişim" Teması Ölçme ve Değerlendirme Etkinliklerinin Analizi

Sayfa Numarası/ Konu Başlığı	**Etkinlik İçeriği**	**Etkinlik Türü**	**Temel Beceri**	**Açıklama**
217 / Cep Telefonu	Görsel-kavram eşleştirme	Görsel-cümle eşleştirme	Okuma-Anlama	Görsel ile eşleştirilen cümle okunmalı ve anlamlandırılmalıdır.
218 / Cep Telefonu	Verilen kelimeyi kullanarak cümle oluşturma	Cümle oluşturma	Okuma-Anlama, Yazma	Parantez içinde verilen fiili kullanarak cümle oluşturması beklenir.
218 / Cep Telefonu	Görsele uygun cümle yazma	Görsel-cümle eşleştirme	Yazma	Öğrenciden görsele uygun cümleler oluşturması beklenmektedir.
219 / Cep Telefonu	Diyalog tamamlama	Diyalog tamamlama	Yazma	Verilen diyalog bağlamına göre boşluklar doldurulur.

225 / Bilgisayar	Görsel ve kavramı eşleştirme	Görsel-kavram eşleştirme	Okuma-Anlama	Bilgisayar parçalarına dair görsellerle kavramlar eşleştirilir.
226 / Bilgisayar	Cümleye göre kavram yerleştirme	Boşluk doldurma	Yazma	Verilen kelimelerle anlamlı cümleler oluşturulur.
227 / Bilgisayar	Kelimelerle anlamlı cümle yazma	Cümle oluşturma	Okuma-Anlama, Yazma	Karışık halde verilen kelimeler uygun biçimde sıralanır.
227 / Bilgisayar	Doğru-yanlış işareti koyma	Doğru-yanlış işareti koyma	Okuma-Anlama	Cümle doğruluğunu kontrol etme etkinliği yapılır.
234 / Mektup	Görsel eşleştirme	Görsel eşleştirme - mesaj türleri	Okuma-Anlama	Mesaj türlerine dair görsel eşleştirme yapılır.
235 / Mektup	Görsel okuma	Saat okuma	Okuma-Anlama	Saat görselleri ile zaman belirleme çalışması yapılır.
236 / Mektup	Cümle eşleştirerek tamamlama	Cümle eşleştirme	Okuma-Anlama	Öğrenciden cümleleri uygun bir biçimde eşleştirmesi beklenmektedir.
236 / Mektup	Mektup yazma	Yazı yazma	Yazma	Öğrenciden mektup yazması ve sınıf içerisinde okuması beklenmektedir.
237-238	Şıklar arasından uygun olanı işaretleme	Çoktan seçmeli	Okuma-Anlama	Seçeneklerden soruya uygun olan cevap işaretlenir.

Tablo 6'da görüldüğü üzere 6. ve temalardan sonuncusu olan "İletişim" temasının ölçme ve değerlendirme etkinlikleri incelendiğinde, 6 adet yazma 11 adet okuma-anlama etkinliği yer almaktadır. Bu etkinlikler arasında dinleme ve konuşma becerisine yer verilmediği görülmektedir. Bu ünitenin ölçme değerlendirme kısmında yer verilen etkinlikler arasında; görsel-cümle eşleştirme, cümle oluşturma, görsel-kavram eşleştirme, diyalog tamamlama, boşluk doldurma, doğru yanlış işareti koyma, görsel eşleştirme, saat okuma, yazı yazma ve çoktan seçmeli sorular yer almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, İHO 7. sınıf Arapça ders kitabında yer alan "et-temrînât" bölümlerinin dört temel dil becerisi bakımından incelenmesi sonucu, ölçme-değerlendirme etkinliklerinde okuma ve yazma becerilerine ağırlık verildiği; buna karşılık dinleme ve konuşma becerilerine sınırlı düzeyde yer verildiği

tespit edilmiştir. Bu da kitabın "et-temrînât" bölümlerindeki etkinliklerin dört temel dil becerisi açısından düzenli ve dengeli bir dağılım göstermediğini ortaya koymaktadır.

Etkinliklerin genel olarak alt düzey düşünme becerilerini (eşleştirme, sıralama) içerdiği, üst düzey düşünme becerileri (çıkarım yapma, eleştirel düşünme) hedefleyen etkinliklerin yeterince yer almadığı belirlenmiştir. Özellikle yazma becerisini ölçen etkinliklerin alt düzey bilişsel düzeyde kaldığı, özgün ve serbest yazma etkinliklerini sınırlı sayıda kapsadığı ifade edilebilir. Çeşitli bilişsel düzeyleri ölçen, çağdaş dil becerileri ile uyumlu ve dil becerisini dengeli bir biçimde kapsayan değerlendirme etkinliklerine ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır**.**

Kitapta yer alan ölçme-değerlendirme etkinliklerinin büyük bir bölümünün okuma-anlama becerisine yönelik olduğu görülmüştür. Diğer dil becerisi alanlarına kıyasla fazlaca yer kaplayan okuma becerisi bağlamında diyaloglar, kısa metinler ya da kelime grupları üzerinden öğrencilere doğru-yanlış, eşleştirme, çoktan seçmeli ve boşluk doldurma türünde sorular yöneltilmiştir. Bu etkinlikler, öğrencinin okunan metni ne düzeyde anladığını ölçmeye yöneliktir; ancak metinlerin karmaşıklık seviyesi genellikle düşüktür ve üst düzey okuma stratejilerini (örneğin çıkarım yapma, eleştirel düşünme) ölçen sorulara sınırlı olarak yer verildiği gözlemlenmiştir. Bu etkinliklerin, öğrencinin yaratıcı düşünme becerisini geliştirecek düzeyde etkinlikler olmadığı değerlendirme yapılabilir.

Yazma becerisine ilişkin etkinlikler genellikle kelime ya da cümle tamamlama şeklindedir. Bazı etkinliklerde öğrencilerden kısa diyaloglar oluşturması veya verilen kelimelerle anlamlı cümleler yazması beklendiği görülmektedir. Ancak yaratıcı yazma, metin üretme, paragraf oluşturma gibi daha üst düzey yazma becerilerini geliştirecek veya ölçecek etkinliklere nadiren rastlanmıştır. Yazma etkinliklerinin daha çok yapılandırılmış ve yönlendirilmiş yazma becerisine sahip olması, öğrencinin kendine özgü fikir üretmesi ve yazı dilinde anlamlı bir şekilde ortaya koyması açısından sınırlılıklara sebep olmaktadır. Dolayısıyla, yazma becerisinin değerlendirilmesi yüzeysel kalmakta, öğrencilerin yazılı anlatımda yeterlilikleri derinlemesine ölçülmemektedir.

Dinleme becerisine yönelik ölçme-değerlendirme etkinlikleri oldukça sınırlıdır. Kitapta yer alan dinleme etkinlikleri çoğunlukla öğretmenin sesli okumasına ya da teknoloji tabanlı materyallere dayanmaktadır. Ancak bu etkinlikler ölçme-değerlendirme bölümlerinde sistematik biçimde yer almamaktadır. Bu durum, öğrencilerin işitsel anlama ve yorumlama yeterliliklerinin çok boyutlu biçimde değerlendirilmesine engel olmakta ve

Arapça gibi bir dili öğrenmede dinleme etkinliğini ölçen etkinliklerin yer almaması iletişim kurma açısından engel teşkil etmektedir.

Konuşma becerisinin ölçme-değerlendirme bölümlerinde en az yer verilen beceri olduğu gözlemlenmektedir. Bazı ünitelerde öğrencilerden kısa tanıtım cümleleri kurmaları ya da verilen yapı ile kısa bir diyalog oluşturmaları istenmektedir. Ancak konuşma becerisinin ne düzeyde kazanıldığını ölçen nitelikli sorulara ya da performans görevlerine yer verilmemiştir. Ölçme-değerlendirme bölümlerinde konuşma becerisi genellikle görsel destekli olup yüzeysel etkinliklerle sınırlı kalmıştır. Bu durum, öğrencilerin akıcı ve anlamlı konuşma becerilerini sınıf içinde sergilemelerine yönelik imkânların kısıtlı olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Demirbaş'ın (2016) İmam-Hatip Ortaokullarında okutulan Arapça ders kitapları üzerine öğretmen ve öğrenci görüşlerini ele aldığı çalışmasında, katılımcıların önemli bir kısmı ders kitaplarının özellikle konuşma becerisi açısından yetersiz olduğunu ve görsel materyal ile etkinlik çeşitliliğinin dil gelişimini tam anlamıyla desteklemediğini ifade etmişlerdir. Bu yönüyle, iki çalışmanın sonuçları paralellik arz etmektedir.

Bu çalışmanın sonuçlarına göre İmam Hatip Ortaokulları Arapça 7.Sınıf Ders Kitabının ölçme değerlendirme etkinliklerini hazırlayan komisyonlar için aşağıdaki öneriler sunulmuştur:

- Ders kitaplarının etkinlik dağılımı daha dengeli ve düzenli yapılabilir.
- Konuşma ve dinleme becerilerine yönelik ölçme araçları geliştirilmeli, sesli okuma, dramatizasyon, beyin fırtınası, diyalog tamamlama gibi etkinliklerle desteklenebilir.
- Çoklu zekâ kuramı doğrultusunda öğrencilerin işitsel, görsel, kinestetik, görsel zekâya hitap edebilecek etkinlikler oluşturulabilir.
- Kitabın içeriği ve özellikle ölçme değerlendirme kısmı daha ilgi çekici, Arapçayı öğrenmeye teşvik edici hale getirilebilir.
- Öğrencilerin yaş gelişim seviyesine uygun olarak çoklu ölçme teknikleri (portfolyo değerlendirme, öz değerlendirme formları) kullanılabilir.

Kaynakça

Demirbaş, Şakir. "Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi ile İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2016.

MEB Din Öğretimi Müdürlüğü. *İlköğretim Arapça Dersi (2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara: MEB, 2016.

Öz, Nedim, ve Ahmet Gür. "Arapçaya Metaforik Bir Yolculuk: Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22, sy 2 (30 Aralık 2023): 745-61. https://doi.org/10.14395/hid.1322073.

Özdemir, Sevim. "Arapça Öğretmenlerine Göre Arapça Ders Kitapları". *Turkish Academic Research Review* 7, sy 2 (28 Haziran 2022): 487-509. https://doi.org/10.30622/tarr.1127314.

Sarıkaya, Bünyamin. "Ortaokul Türkçe Ders Kitaplarındaki (5, 6, 7 ve 8. Sınıf) Etkinliklerin Değerlendirilmesi". *Journal of Turkish Research Institute*, sy 64 (31 Ocak 2019): 563-80. https://doi.org/10.14222/Turkiyat4047.

Ünal, Suat. "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme". İçinde *Ölçme Değerlendirmede Web 2.0*, editör Zeynep Tatlı, 2. Basım., 2-36. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.

Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Genişletilmiş 9.baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

CİNAS SANATI VE ESRÂRU'L-BELÂĞA'DAKİ KARŞILIĞI

SULTAN DURAN GÜRBÜZ [*]

Öz

Belâğatın lafza dayalı süsleme sanatlarından biri olarak kabul edilen cinas, aynı veya benzer kelimelerin farklı anlamları dile getirmesini ifade etmektedir. Cinas, sanatsal bir söyleyiş üslûbu olması yönüyle anlatıma güzellik katmakta, ifadeyi daha çekici hale getirmektedir. Benzer lafızlarla farklı anlamların oluşumuna cinas sanatı başlığı altında birçok isim verilmiştir. Buradaki isimlendirmeye sebep olan unsur cinas bulunan kelimeler arasında vücûh-u erbaa denilen dört uyumun bulunup bulunmamasıdır. Harflerin hareke, sayı, çeşit ve tertip yönüyle benzeyip farklılık gösterdiği bu dört unsur, temelde cinası *"tam cinas"* ve *"ğayr-ı tam cinas"* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kelimeleri arasında vücuh-u erbaa yönüyle tam bir uyum bulunan cinas çeşidine tam cinas denmektedir. Tam cinas da cinasın söz konusu olduğu kelimelerin bir ya da birden fazla olması göz önüne alınarak basit ve mürekkeb cinas olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kelimeleri arasında vücûh-u erbaa'dan biri bulunmayan cinasa tam olmayan, ğayr-ı tam veya nakıs cinas denmektedir. Nakıs cinas, vücûh-u erbaa'nın her bir kısmı itibariyle farklı bölümlere ayrılmaktadır. *Esrâru'l-Belâğa'*da cinas sanatının çeşitleri ve özelliklerine dair terimsel kavramların açıklanmasından ziyade anlama etki eden cinas sanatının özellikleriyle cinasın manaya giydirmiş olduğu zihinsel tevehhüm üzerinde durulmuştur. Başka bir deyişle Addülkâhir el-Cürcânî, bu eserinde cinas sanatından asıl anlaşılması gerekenin ne olduğuyla birlikte makbul olabilecek cinasın hangi şartları taşıması gerektiğine dair düşüncelerine yer vermiştir. Buradaki temel ölçüt ise cinaslı ifadelerin anlamın estetik bir hale gelmesindeki ikincil etkilerinin neler olduğunun belirlenmesidir. Cürcânî, sanatsal bir deyişteki estetik algının sebebini sözdizimine dayandırdığından cinas içeren bir ifadedeki güzelliği de bu eksende ele almıştır. Cürcânî'nin cinas sanatına yaklaşımının anlaşılması, onun lafız-mana ayrımında manaya verdiği önceliğin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü cinas, estetik anlamın üretiminde lafız savunucularının öncelikli olarak dayandığı sanatsal deyişlerden biridir. Abdülkâhir'in cinas ve seci konularına eserinin en başında lafız ve manaya dair verdiği bilgilerden sonra yer vermesi de bu sebepten kaynaklanmaktadır. İfadedeki güzelliğin lafızdan kaynaklandığının öne sürülebileceği öncelikli alanın cinas olmasından hareketle Abdülkâhir,

[*] Öğrerim Görevlisi Dr., Adıyaman Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Ana Bilim Dalı, sultanduran@adiyaman.edu.tr

mânânın lafız üzerindeki hâkimiyeti savını delillendirmek için seçmiş olduğu beyitlerden cinasa dair örnekler vermiştir. Yinelemek gerekirse onun buradaki amacı, bu sanatın bizatihi kendisi değil de anlamı güzelleştirmesindeki sözdizimsel felsefesidir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve Belagatı, Cinas, Esrâru'l-Belâga.

THE ART OF PUN AND ITS EQUİVALENT İN ESRĀRU'L-BALĀGHA

Abstract

Puns, which is accepted as one of the word-based ornamentation arts of eloquence, refers to the same or similar words expressing different meanings. Puns, being an artistic style of expression, adds beauty to the narration and makes the expression more attractive. The formation of different meanings with similar words has been given many names under the title of the art of pun. The factor that causes the naming here is the presence or absence of four harmonies called wujūh-u erbaa between the words in the pun. These four elements, in which the letters resemble and differ in terms of movement, number, variety, and arrangement, basically divide the pun into two as *"complete pun"* and *"incomplete pun"*. The type of pun in which there is a complete harmony between the words in terms of wujuh-u erbaa is called complete pun. Full puns are also divided into simple and inkeb puns, depending on whether the words in question are one or more than one. A pun that does not contain one of the wujūh-u erbaa between its words is called incomplete, incomplete or missing pun. In Esrāru al-Balāgha, rather than explaining the terminological concepts of the types and features of the art of pun, the emphasis is on the features of the art of pun that affect the meaning and the mental conception that the pun has clothed the meaning with. In other words, in this work, Add al-Qāḥīr al-Jurjānī has included his thoughts on what should be understood from the art of pun, as well as the conditions that an acceptable pun should fulfill. The main criterion here is the determination of the secondary effects of puns on the aestheticization of meaning. Since al-Jurjānī attributes the aesthetic perception of an artistic expression to its syntax, he also considers the beauty of an expression containing puns on this axis. Understanding al-Jurjānī's approach to the art of pun will contribute to a better understanding of the priority he gives to meaning in the distinction between words and meaning. This is because pun is one of the artistic idioms that proponents of the verbal rely primarily on in the production of aesthetic meaning. To reiterate, his aim here is not the art itself, but its ability to beautify meaning.

Keywords: Arabic language and Rhetoric, The Art of Pun, Esrāru al-Balāgha.

Giriş

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), hicrî beşinci asırda, Cürcân'da yaşamış önemli bir Arap dilbilimci, edebiyat teorisyeni ve belâgat uzmanıdır.[1] Çalışmaları Kur'ân, belâgat ve nahiv konularına yöneliktir.[2] Abdülkâhir el-Cürcânî, belâgat ilminin meânî, beyân, bedî bölümlerine yeni ve özgün bir bakış açısı getirmiştir. Onun söz konusu bu alanlara dair öne çıkan çalışmaları *Esrâru'l-Belâğa* ve *Delâilu'l-İ'câz* adlı iki eserinde yer almaktadır. *Esrâru'l-Belâğa*, Beyân başta olmak üzere Bedî ilimlerine dair bilgiler içermektedir. Beyân ilminin temellerini atan bu çalışmada Cürcânî, üslûp ve içerik olarak yeni bir edebî eleştiri teorisi ortaya koymuştur. Bu anlamda Cürcânî, bu çalışmasında kendi dönemindeki edebî metne yaklaşımın eksik ve yanlış yönlerine değinmiş, edebî sanatların zevk unsuru olmasındaki temel unsurları irdelemiştir. Böylece sanatsal zevkin öznel ve nesnel yönlerini ortaya koymuştur.[3] *Delâilu'l-İ'câz* ise Kur'ân'ın i'câzına dairdir. Cürcânî, *Delâil'*de Kur'ân metninin mu'ciz yönünün nazm/söz diziminden kaynaklandığı tezinden hareket eder. Söz dizimi Câhiz (ö. 255/869), Rummânî (ö. Ö. 384/994), Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından da ele alınmıştır. Ancak Cürcânî tarafından sistemli bir edebiyat kuramı haline getirilmiştir.[4]

Cürcânî'nin *Delâil* ve *Esrâr'*da ele aldığı tüm sanatsal kullanımların amacı, söz dizimi teorisine dayanak oluşturmaktır. Cürcânî'nin nazm/söz dizimi yaklaşımı, bir metin okuma projesidir ve bu teorinin ilkelerinin iyi anlaşılması gerekmektedir. En genel anlamda Cürcânî, söz dizimini şu şekilde tarif etmiştir: *"Söz dizimi, bir cümle kurarken kullanılacak olan kelimeleri nahiv ilminin gerektirdiği şekilde sıralamak, nahiv kurallarına uymak ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çiğnememektir.*"5 Yine ona göre söz dizimi *"...dizilenlerin birbirine karşı konumlarının dikkate alındığı bir dizimdir..... Bütün bu sayılanlarda, parçaların birbiriyle ilişkisi göz önünde tutulur, her bir*

---

1 Ahmet Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî Belâğatuhu ve Nakduhu* (Vekâletu'l-Matbûat, 1973), 11.

2 Matlûb, 25.

3 Hulûsi Kılıç, "Esrârü'l-Belâğa", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1995, 435.

4 Hulûsi Kılıç, "Delâilü'l-İ'câz", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 114.

5 Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 5. (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004), 81,83.

*parçanın bulunduğu yere konmasını gerektiren bir sebep vardır ve şayet buradan başka yere konursa yakışmaz."*6

Cürcânî'nin metin okuma ve eleştiri yaklaşımını ifade eden nazm teorisi, daha çok *Delâil*'de ele alınmaktadır. *Esrâru'l-Belâğa*'da ise nazm ve ilkeleri bir kuram olarak değil de örneklemeli sanatsal kullanışlar düzeyinde ele alınmıştır. "*Cürcânî* Esrârü'l-belâğa*'da esasen belâgatın beyan kısmının konuları olan teşbih, istiare, mecaz, temsil ve kinaye yanında bedî' ilminin meselelerinden cinas, seci ve tatbiki ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. Kendi zamanındaki edebî tenkit ve belâgat anlayışı üzerinde durarak bu konuda gerçek anlamda ilmî düşüncenin eksikliğinden ve müelliflerin edebî sanatların temelini teşkil eden meselelerle meşgul olmamasından yakınır; böylece edebî zevkin hem öznel (sübjektif) hem de nesnel (objektif) yönlerini ele alan yeni bir ilim dalının (beyan) temellerini ortaya koyar."*[7]

Bu çalışma cinas sanatı ve *Esrâru'l-Belâğa*'daki karşılığını konu edinmektedir. Çalışmanın amacı ise *Esrâru'l-Belâğa* özelinde cinas sanatının özellikleri ve mantıksal çerçevesinin ne olduğunu incelemektir. Cürcânî'nin ele aldığı belâgat konularının tamamında temel dayanak noktası söz dizimidir. Ondaki cinas sanatının anlatı teknikleri de söz dizimi ekseninde ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmayla Cürcânî'nin edebi eleştiri yöntemini ifade eden söz dizimi kuramının etkinliği ve derinliği de gizil bir güç olarak yerini alacaktır. Söz diziminin cinas sanatındaki otoritesinin doğrudan olmamasının sebebi ise *Esrâru'l-Belâğa*'da bu teorinin baskın bir şekilde vurgulanmamasıdır. Bu anlamda onun teorisinin en fazla yer bulduğu çalışması *Delâilu'l-İ'câz*'dır. Bu araştırmada *Esrâr*'ın seçilmesinin sebebi ise Cürcânî'nin cinas gibi sanatsal ifadelerinin daha fazla bu eserinde yer edinmesidir. Ayrıca onun cinas sanatı özelinde edebi metne yaklaşımın ne olduğu, edebi metindeki estetik algının nelerden etkilendiği, hangi örnekleri niçin seçtiği gibi sorulara cevap bulma isteği de bu çalışmaya iten temel saiklerdendir.

Çalışma cinas sanatı ve *Esrâru'l-Belâğa*'da cinas sanatı şeklinde iki konu başlığı altında ele alınacaktır. İlk kısımda cinasın tanımı ve kısımları incelenecektir. Cinas bulunan kelimelerdeki harfler hareke, sayı, çeşit ve tertip yönüyle benzeştiğinden bu ayrıma göre bir başlıklandırma tercih edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ide *Esrâru'l-Belâğa'*da cinas sanatının görünürlüğü, mantıksal çerçevesi ve çeşitleri ele alınacaktır.

1. Cinas sanatı

6 Cürcânî, 49; Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, 59.

7 Hulûsi Kılıç, "Esrâru'l-Belâğa", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 435.

Şeklen birbirine benzeyen iki kelimenin farklı mânalar ifade etmesi olarak tarif edilen cinas,[8] bedî sanatının içerisinde yer almaktadır. Tecnîs, tecânüs, mücânese isimleri de verilen cinasta aslolan anlamları farklı, söyleniş veya yazılışları aynı veya benzer iki lafzın bir arada kullanılmasıdır. Cinasa böyle bir isimin veriliş sebebi ise her iki harfe ait lafızların aynı cinsten olmasıdır.[9]

Türkçede kullanılan cinas da Arap dilindeki kullanım alanıyla örtüşmektedir. Söz gelimi *"Ayırma beni senden yaradan, düştüm ölürüm ben bu yaradan."* beyti ile *"Her nefeste işledim ben bir günâh, bir günâh için demedim bir gün âh."* beyti ve bir de Necip Fâzıl'a ait olan *"Bu kesvet dünyasında kalmadı özlediğim / Namaz vaktinden başka yolunu gözlediğim."* beyitlerinde cinas bulunmaktadır. Burada ilk beyitte geçen *"yaradan"* kelimeleri arasında cinas sanatı bulunmaktadır. Diğer iki beyitte de *"günâh"* kelimesi ile *"gün âh"* kelimesi; *"özlediğim"* kelimesi ile de *"gözlediğim"* kelimeleri arasında cinas kullanılmıştır. Burada söz konusu kelimelerin kendileri veya harfleri arasında benzerlik olmasına rağmen anlamları farklıdır.[10]

Cinas bulunan kelimeler arasında vücûh-u erbaa olarak adlandırılan dört bakımdan uyum aranır. Bu uyum harflerin; hareke, sayı, çeşit ve tertip yönüyledir. Cinas bulunan kelimeler arasında bu dört uyumun bulunup bulunmamasına göre cinas sanatı *"tam cinas"* ve *"tam olmayan cinas"* şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[11]

1.1. Tam cinas

Kelimeleri arasında vücuh-u erbaa yönüyle tam bir uyum bulunan cinas çeşidine tam cinas denmektedir.[12] Tam cinas da cinasın söz konusu olduğu kelimelerin bir ya da birden fazla olması göz önüne alınarak basit ve mürekkeb cinas olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

a) Basit cinas: Cinasın gerçekleştiği ifadelerin ikisi de tek bir kelimeden oluşuyorsa buna basit cinas adı verilmektedir.[13] Bu cinas da kendi arasında ikiye ayrılmaktadır.

---

[8] Abdülkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa fî İlmi'l-Beyân* (Beyrût: Matbaatu'l-Medenî, 2001), 15.
[9] Ali Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 54.
[10] Coşkun Menderes, *Sözün Büyüsü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 255.
[11] Hulûsi Kılıç ve Kâzım Yetiş, "Cinâs", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 12-14.
[12] Bahâuddîn Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, c. 2 (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 283.
[13] Subkî, 2:283.

1) **Mümasil cinas:** İsmin isimle fiilin fiille oluşturduğu cinas çeşididir.[14]

عَبَّاسٌ عَبَّاسٌ إذا اِحْتَدَمَ الْوَغى والْفَضْلُ فَضْلُ و الرُّبْعُ رَبِيعٌ

"Abbas, savaş şiddetlendiği zaman aslanların bile kendisinden korkup kaçtığı bir aslandır. Fazl, ihsan; Reb'i de bahar yağmuru gibi boldur."[15] Verilen bu örnekte geçen عباس, فضل ve ربيع kelimeleri kendilerinden sonra gelen kelimelerle yazılış olarak benzer olup anlam olarak farklıdırlar. Bu yönüyle aralarında cinas bulunan bu kelime gruplarının her biri de isim olduğu için mümasil cinas grubunda yer almaktadırlar.

2) **Müstevfâ cinas:** Basit cinasın bu türünde ise cinası oluşturan kelimelerden biri isim, diğeri ise fiil veya edattır.[16]

وَ سَمَّيْتُهُ يَحْيى لِيَحْيَى فَلَمْ يَكُنْ إلى رَدِّ أَمْرِاللهِ فِيهِ سَبِيلُ

"*Yaşasın diye ona Yahya ismini koydumsa da bunda Allah'ın emrine karşı bir yol olmadı.*"[17] Bu beyitte geçen يَحْيى kelimeleri arasında cinas bulunmaktadır. Bu kelimelerden ilkinde kastedilen özel bir isim olmasına karşın ikincisinde kastedilen *"yaşamak"* eylemidir. Dolayısıyla aralarında benzerlik bulunan iki kelimeden ilki isim, ikincisi de fiil olarak kullanıldığından burada müstevfâ cinas bulunmaktadır.

b) Mürekkeb cinas: Cinası oluşturan ibarelerden birinin veya her ikisinin iki veya daha fazla kelimeden meydana gelmesi durumunda ortaya çıkan cinasa mürekkeb cinas denmektedir.[18] Mürekkeb cinas, cinasın meydana geldiği ifadelerin telaffuz veya yazıda uyum sağlayıp sağlamamaları açısından üçe ayrılmaktadır.

1) Müteşabih cinas: Yazılışları ve okunuşları birbirine uyan lafızların meydana getirdiği mürekkeb cinaslara müteşabih cinas denmektedir.[19]

إذا مَلِكٌ لَمْ يَكُنْ ذا هِبَةٍ فَدَعْهُ فَدَوْلَتُهُ ذاهِبَةٌ

[14] Subkî, 2:284.
[15] İbn Reşîk el-Kayravânî, *El-Umde*, c. 1 (Suriye: Dâru'l-Ceyl, 1934), 321.
[16] Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, 2:284.
[17] Hatîb Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh* (Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2010), 289.
[18] Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, 2:284.
[19] Subkî, 2:285.

"Hükümdar bağış yapan biri değilse onu bırak. Zira devleti yok olmaya mahkûmdur."[20] Verilen örnekte ذاهبة kelimeleri arasında cinas bulunmaktadır. Burada ilk geçen kelime *"bağış sahibi"* anlamında mürekkeb bir terkip iken ikinci kelime *"gidici"* anlamında tek bir kelimedir. Her ikisinin de yazılışı aynı olmakla birlikte ilk geçen benzer kelime iki kelimeden oluştuğu için burada mürekkeb cinasın müteşabih olan kısmı bulunmaktadır.

2) Mefrûk cinas: Yazılışları farklı, okunuşları aynı, birbirine uyan lafızların meydana getirdiği mürekkeb cinaslara mefrûk cinas denmektedir.[21]

سَلْ سَبِيلاً إلى النَّجاةِ وَ دَعْ دَمْعَ عُيُونِي تَجْرِي لَهُمْ سَلْسَبِيلاً

"Kurtuluş için bir yol ara ve onlar için bir pınar gibi akan gözyaşlarımı bırak."[22] Bu beyitte geçen iki kelimeden oluşan سلْ سَبيلا *(yol ara)* kelime terkibi ile tek kelimeden oluşan سلسبيلا *(pınar)* kelimesi arasında, cinası oluşturan kelimelerden biri terkip diğeri de tek bir kelime olması yönüyle mürekkeb cinas bulunmaktadır. Bu iki kelime grubunun okunuşları aynı olmasına rağmen سلْ سَبيلا kelime terkibinin ayrı, سلسبيلا kelimesinin de bitişik yazılması sebebiyle burada mürekkeb cinasın mefrûk çeşidi bulunmaktadır.

3) Merfûv cinas: Bir kelime ile diğer kelimenin bir parçasının oluşturduğu mürekkeb cinasa merfûv cinas denmektedir. Burada cinası oluşturan kelimeler arasında mürekkeb ve tek kelime olma şartının bulunmayıp kelimelerden birinin tek, diğerinin de yanında bulunan bir cüzüyle cinas oluşturduğuna dikkat edilmelidir.[23]

وَ الْمَكْرُ مَهْما اِسْتَطَعْتْ لا تأْتِيهِ لِتَقْتَنِيَ السُّودَدَ وَالْمَكْرُمَةَ

"Şeref ve fazilet sahibi olman için gücün yetse bile hile yapma."[24] Bu beyitte والمكر مه yarı mürekkeb kelime grubuyla والمكرمة kelimesi arasında mürekkeb cinasın merfûv çeşidi bulunmaktadır.

1.2. Tam olmayan cinas/ğayr-ı tam/nakıs

[20] Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali Sekkâkî, *Miftâhu'l'ulûm* (Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1987), 430.
[21] Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, 2:285.
[22] Ahmed Şuayb İbn Abdillâh, *Buhûsun Menheciyyetun fî Ulûmi'l- Belâğati'l-Arabiyye* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008), 410.
[23] Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb Nevîrî, *Nihâyetul-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, c. 7 (Beyrût: Dâru'Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 78.
[24] Abdurramân Hasan Habenneke el-Meydânî, *El-Belâğatu'l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, c. 2 (Şam: Dâru'l-Kalem, 1996), 490.

Kelimeleri arasında vücûh-u erbaa'dan biri bulunmayan cinasa tam olmayan, ğayr-ı tam veya nakıs cinas denmektedir. Bir diğer ifadeyle cinas bulunan iki kelime arsında hareke, sayı, çeşit ve tertip yönüyle bir farklılık varsa bu durumda tam olmayan cinas meydana gelmiş olmaktadır.[25] Nakıs cinas, vücûh-u erbaa'nın her bir kısmı itibariyle farklı bölümlere ayrılmaktadır. Söz gelimi cinası meydana getiren iki kelime arasında harekeden kaynaklı bir farklılık varsa bunlar muharrref cinas ve musahhaf cinas adını almakta; kelimeyi oluşturan harflerin sayıları farklıysa merdûf canas, mutarraf cinas, muktenef cinas, muzeyyel cinas olarak adlandırılmakta; kelimeler harflerin çeşidi bakımından farklılık gösteriyorsa muzarî cinas, lahik cinas diye isimlendirilmekte; kelimeler harflerinin tertibi bakımından farklılık gösteriyorsa kalb-i kül ve kalb-i ba'z olarak adlandırılmaktadır.[26]

a) Hareke farklılığından kaynaklı cinas

1) **Muharrref Cinas:** Cinası meydan getiren kelimeler arasındaki farklılık harekelemeden kaynaklı ise buna muharref cinas denmektedir.[27]

اللهُمَّ كَمَا أَحْسَنْتَ خَلْقِي فأحْسِنْ خُلُقِي

"Allah'ım yaradılışımı güzelleştirdiğin gibi ahlakımı da güzel kıl." (Ahmeb b. Hanbel, Müsned, 1: 403.) verilen hadiste geçen خلقي *(yaradılışım)* ve خلقي *(ahlakım)* kelimeleri arasında cinasın muharrref çeşidi bulunmaktadır. Bu ki kelime arasındaki tek farklılık harekelerinden kaynaklanmaktadır. İlk kelime fetha ile okunurken ikincisi dammeli okunmaktadır.

2) **Musahhaf Cinas:** Cinası meydan getiren kelimeler arasındaki farklılık noktalamadan kaynaklı ise buna musahhaf cinas denmektedir.[28]

"وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ "

"O, bana yediren ve içirendir. Hastalandığımda da bana şifa verendir." (eş-Şuara 79-80) Ayetinde geçen يَسْقِينِ ve يَشْفِينِ kelimeleri arasında cinasın musahhaf çeşidi bulunmaktadır. Bu iki kelime arasında farklılığa neden olan durum noktalamadan kaynaklanmaktadır. Zira burada

[25] Sekkâkî, *Miftâhu'l'ulûm*, 429.
[26] Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, 54-74.
[27] Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, 2:286.
[28] Nevîrî, *Nihâyetul-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, 7:79.

cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık ilkinde س , ikincisinde ise ش ; yine ilkinde ق , ikincisinde ise ف olarak gelmiştir.

b) Harf sayısı farklılığından kaynaklı cinas

1) **Merdûf Cinas:** Cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık, bunlardan birinin başına bir harf ziyadesinden kaynaklanıyorsa cinasın bu türüne merdûf cinas denmektedir.[29]

"وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ ﴿٢٩﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ "

"Bacakların birbirine dolandığı zaman; o gün kişi ancak Rabbi'nin huzuruna sevk edilir." (el-Kıyame 29-30). Ayette geçen الساق ile المساق kelimeleri arasında cinas bulunmaktadır. İki kelimeyi görünüş olarak birbirinden ayıran şey س harfinden önce kelimenin başına bir م harfinin getirilerek مساق şeklinde söylenmesidir. Böylece cinas, kelimenin başına bir harf ziyadesiyle sayıca farklı bir kelimenin oluşumundan dolayı merdûf cinas adını almıştır.

2) **Mutarraf cinas:** Cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık, bunlardan birinin sonuna bir harf ziyadesinden kaynaklanıyorsa cinasın bu türüne mutarraf cinas denmektedir.[30]

تَصُولُ بِأَسْيافٍ قَواضٍ قَواضِبٍ يَمُدُّونَ بِأَيْدٍ عَواصٍ عَواصِمٍ

"Dostu koruyan, düşmanı kahreden güçlü ellerini uzatıp; iş bitiren keskin kılıçlarla hücum ederler."[31] Verilen bu örnekte قواض kelimesi ile قواضب kelimesi arasında; عواص kelimesi ile عواصم kelimesi arasında cinasın mutarraf çeşidi bulunmaktadır. Çünkü adı geçen bu kelime gruplarını birbirinden ayıran şey sonlarına ziyade edilen bir harftir.

3) **Muktenef cinas:** Cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık, bunlardan birinin ortasına harf ziyadesinden kaynaklanıyorsa cinasın bu türüne muktenef cinas denmektedir.[32]

مَنْ فَقَدَ بِالسُّكْرِ عَقْلَهُ كُشِفَ سِتْرُهُ، واسْتُبِيحُ سِرُّهُ.

"Kim sarhoşluk sebebiyle aklını yitirirse örttükleri açılır, sırları ifşa olur." [33]Verilen bu beyitte aralarında cinas bulunan iki kelime ستره kelimesi ile سره kelimeleridir. Bu iki kelimenin görüntü olarak ayrıldığı husus ستره

[29] Taftazânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs* (İstanbul: Matbaâti Âmire, 1891), 448.
[30] Abdülkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa* (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 17.
[31] Taftazânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, 448.
[32] Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, 67.
[33] Bulut, 67.

kelimesinin ortasında bulunan ت harfidir. Dolayısıyla burada cinasın muktenef çeşidi bulunmaktadır.

4) Muzeyyel cinas: Cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık, bunlardan birinin sonuna birden fazla harf ziyadesinden kaynaklanıyorsa cinasın bu türüne mutarraf cinas denmektedir.[34]

وَ كُنَّا مَتَى يَغْزُو النَّبِيُّ قَبِيلَةً نَصِلُ جانِبَيْهِ بِالْقَنا وَ الْقَنابِلِ

"Hz. Peygamber bir kabile ile savaştığı zaman biz mızraklarla ve süvari alayıyla onun etrafını kuşatırdık."[35] Verilen örnekte القنا ve القنابل kelimeleri arasında muzeyyel cinas bulunmaktadır. Her iki kelimeyi şeklen birbirinden ayıran durum القنابل kelimesinin sonuna ziyade edilen birden fazla sayıdaki harfi ifade eden ب ve ل harfleridir.

c) Harf çeşidinden kaynaklı cinas

1) Muzârî cinas: Cinası oluşturan kelimelerdeki harflerin türlerinin farklı olup mahreçlerinin benzer olduğu cinasa muzârî cinas denmektedir.[36]

"وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ"

"Onlar hem insanları peygamberden uzaklaştırmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar." (el-Enâm 6/26) bu ayette يَنْهَوْنَ ve يَنْأَوْنَ kelimeleri arasında muzari cinas bulunmaktadır. Bunun sebebi de her iki kelimenin farklılığının mahreçleri birbirine yakın olan ء ve ها harflerinden kaynaklanmasıdır.

2) Lâhik cinas: Cinası oluşturan kelimelerin harflerinin mahreçlerinin birbirinden uzak olduğu cinasa lâhik cinas denmektedir.[37]

"وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ "

"Arkadan çekiştiren, ayıp kusur arayan herkesin vay haline!" (el-Hümeze 104/1) Verilen ayette geçen هُمَزَةٍ kelimesi ile لُمَزَةٍ kelimesi arasında lahik cinas bulunmaktadır. İki kelimenin farklılığı ه ve ل harflerinden kaynaklanmaktadır. Buradaki cinasın türünün lâhik cinas olmasının sebebi adı geçen harflerin mahreç yönüyle birbirine benzememesidir.

d) Harf tertibinden kaynaklı cinas

---

[34] Sekkâkî, *Miftâhu'l'ulûm*, 429.
[35] Hasân İbn Sâbit, *Dîvânu Hasân b. Sâbit* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 187.
[36] Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, 2:289.
[37] Subkî, 2:289.

1) **Kalb-i kül:** Cinası oluşturan kelimelerden birisinin harfleri ters dizildiğinde diğer kelime oluşuyorsa bu cinasa kalb-i kül cinas denir.[38]

حُسامُهُ فَتْحٌ لِأَوْلِياءِهِ، حَتْفٌ لِأَعْداءِه

"Onun kılıcında dostları için fetih, düşmanları için ölüm vardır."[39]
Verilen bu beyitte فتح kelimesi ters yüz edildiğinde karşılığı حتف kelimesidir. Dolayısıyla burada cinasın kalb- kül çeşidi bulunmaktadır.

2) **Kalb- i ba'z:** Cinası oluşturan kelimelerden birinin harflerinin bazılarının ters yüz edilmesiyle oluşan cinasa kalb-i ba'z denmektedir.[40]

"اللهُمَّ اسْتُرْ عَوْراتِنا وَ آمِنْ رَوْعاتِنا"

" Allah'ım! Ayıplarımız ört, korkularımızdan emin eyle!" (Ahmed b. Hanbel, Müsned , 2: 425) Verilen hadiste عورات ve روعات kelimeleri arasında bazı harflerin tertibinde ters yüz olma bulunduğundan burada kalb-i ba'z cinası bulunmaktadır.

Cinasla ilgili verilen bu terimler bu kadarla sınırlı olmayıp belâğat kitaplarında bu konuyla ilgili literatür bilgisi bir hayli kabarıktır. Bu terimlerden bazısı bir cinasa birden fazla isim verilmesinden kaynaklanmaktadır. Burada açıklamasına yer verilmeyen cinasa ait diğer terimler şunlardır:

Cinas-ı hakiki (tam cinas), cinas-ı hattî (musahhaf cinas), cinas-ı iktidab (cinas-ı iştikak), cinası-ı itlak (cinas- ı müşabehe), cinas-ı işaret, cinas-ı iştikak, cinas- ı müstevî, cinas-ı kâmil (tam cinas), cinas-ı kinâye (cinas-ı işaret), cinas-ı muhalif, cinas-ı muhtelif (cinas-ı muharref), cinas-ı muktedab (cinas-ı iştikak), cinas-ı mutlak (cinas-ı müstevfâ), cinas-ı mücennahi'l- kalb (cinas-ı kalb), cinas-ı mükerrer (cinas-ı müzdeviç), cinas-ı müleffak, cinas-ı mümasil, cinas-ı müredded (cinas-ı müzdeviç), cinas-ı müreffel (cinas-ı müzeyyel), cinas-ı müsemmât, cinas-ı müşabehe, cinas-ı müştak (cinas-ı iştikak), cinas- ı müteşabih, cinas-ı reddü'l-Acz Ale's-Sadr, cinas-ı tahrif (cinas-ı muharref), cinas-ı tashif (cinas-ı hattî), cinas-ı tedâhül, cinas-ı teğayür (cinas-ı müstevfâ), cinas-ı temâsül (cinas-ı mümâsil), cinas-ı tercî (cinas-ı tedâhül), cinas-ı tezyîl (cinas-ı tedâyül).[41]

2 Esrâru'l-belâğa'da cinas sanatı

[38] Subkî, 2:290.
[39] Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, 54.
[40] Subkî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*, 2:290.
[41] Bulut, *Belâğat Terimleri Sözlüğü*, 54-74.

Abdülkâhir el-Cürcânî, cinasın ne olduğuna dair tam bir tanım getirmemiştir. Ancak yine de makbul cinasta olması gereken özellikleri ele aldığı bir bölümde cinasa dair söylediği şu sözlerden bir cinas tanımı yaptığı görülmektedir: *"İki lafzın birbiriyle benzeşip uyum içerisinde olması ancak ikisinin de mânâsının aklen güzel bulunması ve ikisinin arasında uzak bir irtibat bulunmaması…."*[42] Abdülkâhir'in cinasa dair yapmış olduğu bu tanımda cinasın taşıması gereken hususlar genel ilke olarak tespit edilmiştir. Bu ilkeleri şu şekilde sıralayabiliriz: i) Cinası oluşturan iki lafız da birbiriyle benzerlik göstererek birbirine uyum sağlamalıdır. ii) Her iki lafzın da ifade ettiği mânâ aklen güzel bulunmalıdır. iii) Her iki kelimenin de arasında uzak olmayan bir alaka bulunmalıdır. Abdülkâhir'in cinasa dair vermiş olduğu bu kavramsal çerçevede onun felsefî görüşünün izlerine de rastlanmaktadır. Zira ona göre bir şeyin anlamlı olması onun zihin tarafından anlaşılıp yorumlanmasına bağlıdır. Abdülkâhir, cinas sanatını kendinden önceki dilciler gibi bedî sanatları içerisinde ele almıştır. [43] Cürcânî, bu sanatı *"tecnîs" (تجنيس)* şeklinde, *"tef'îl" (تفعيل)* vezninde ifade etmiştir.[44]

Abdülkâhir el-Cürcânî, belâgat ilimleriyle *"nazm/söz dizimi teorisi"* temelli bir yaklaşımla ilgilenir. Bu yüzden metni analiz ederken, sözün ifade gücünü keşfetmeye çalışır ve belâgatın sırlarını ortaya çıkarmaya özen gösterir. Bu da onun teorisinin doğruluğunu kanıtlamaya hizmet eder. *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde tecnîs (cinas) ve secî (uyak) konularını ele almasının sonunda şöyle der: *"Bil ki, artık dönmemiz gereken esas konuya gelmiş bulunuyoruz. Bu, en büyük mesele ve en önemli hedeftir ki, sanki başlangıç noktası da odur. Diğer tüm meseleler ona ulaşmak için birer vasıtadır. O, aranan şeydir; diğerleri ise ona ulaştıran sebeplerden ibarettir. O da, bir nazmın (dizilişin) başka bir nazma üstünlük sağlayan nedenlerini açıklamaktır. Bu üstünlük meselesi derinleşmeli ve nihai gayelere ulaşmalıdır."* [45]

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrâru'l-Belâğa* adlı iki eserinde edebiyat metnine genel yaklaşım yöntemi, tekil kelimeye değil, bileşik söz (bütünlüklü metin) esasına dayanır. Ona göre, parçaların (kelimelerin) tek başına büyük bir etkisi yoktur; aksine, bütün (metin) parçayı anlamlı kılar ve gerektirir. Cürcânî, kendinden önce lafzın güzelliği bağlamında ele alınan cinas ve secî sanatlarını *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde mananın güzellliğine dayandırarak anlatmıştır. Burada sözün veya ifadenin tek tek kelimelerle değil bir bütün halinde yerli yerinde kullanılmasıyla

[42] Abdülkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, çev. Zekeriyâ Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 35.
[43] Abdülkâhir Cürcânî, *Esrârul Belâğa* (Kâhire: Dâru'l-Medenî, t.y.), 9,399.
[44] Cürcânî, 7,11,14.
[45] Cürcânî, 524.

güzelleştiğini söylemektedir. Bir diğer deyişle onun buradaki asıl amacı, üstünlüğün (belâgatin) aslen nazma (söz dizimine) ait olduğunu ortaya koymaktır.

2.1. Makbul cinasın özellikleri

Abdülkâhir el-Cürcânî, kabul edilen cinâsı, anlamın gereksinimleri ve mantığın kabulüne uygun olarak tanımlar. Yani, burada kullanılan cinâs, sadece estetik amaçlı değil, anlamla uyumlu olmalıdır.[46] Abdülkâhir, cinâs ve seciyi[47] sadece nazm teorisini desteklemek amacıyla ele alır. Bu öğeler, sadece estetik amaç için değil, aynı zamanda dilin anlam yapısına hizmet etmesi için de kullanılır. [48] Ahmet Matlûp bu konuda şöyle demektedir: ***"****Bedî sanatlar arasında Abdülkâhir'in eserlerinde değindiği konulardan biri de cinâstır****,*** *fakat o bu konuya yalnızca nazm teorisini destekleyecek ölçüde ilgi göstermiştir. Onun gözünde, cinasın güzellik veya çirkinliği yalnızca lafız ve ses uyumu ile sınırlı değildir; ona göre önemli olan cinasın akla ve ruha hitap eden yönüdür. İki lafzın benzeşmesi****,*** *anlamlarının zihinde olumlu bir izlenim bırakması hâlinde beğenilir; yoksa, bu benzerliğin dayandığı ortak yön****,*** *zorlama veya uzak bir anlam bağı içeriyorsa, bu tür cinaslar hoş karşılanmaz.*"[49]

Cinasın kabul edilebilirliğinin bazı şartlara tabi olduğunu ileri süren Abdülkâhir, genel anlamda burada mânâya verdiği önem üzerinden hareket etmiştir. Ona göre güzel bulunabilecek cinasta öncelikle şu öncüller bulunmalıdır: i) Mânâ cinas bulunacak kelimeye ihtiyaç duymalı ve o lafzı gerektirmelidir. ii) Mânâyı ifade ederken başka bir üslûp bulunamadığında cinas veya seciye başvurulmalı, cinaslı kelime mânânın ifade edilmesinde son çare olmalıdır. iii) Cinas zorlama olmaksızın ve önceden düşünmenin

---

[46] İbn Mutlak el-Muaylî el-Harbi, "Menhecu Abdilkâhir el-Cürcânî fî Tenâvulihi li fenni'l-Cinâsi, ve's-secí fî Kitâbeyhi Delâili'l-İ´câz ve Esrâri'l-Belâğa: Dirâsetun Tahlîliyyetun", *el-Mecelletu'l-İlektironiyyeti'ş-Şâmile Müteaddidetu't-Tehassusât* 4, sy 23 (2020): 11.

[47] Seci, nesir türünde, cümle veya cümle bölümlerinin sonlarında yer alan kelimelerin ses bakımından birbiriyle örtüşmesiyle oluşan ahenkli bir ifade biçimidir. Bu yapı, genellikle fasıla adı verilen kelimelerle gerçekleşir. Seci, tam veya yarım uyaklarla meydana gelebilir; kimi zaman vezinle birlikte kullanılırken, kimi zaman sadece ses benzerliğiyle sınırlı kalabilir. Fonetik olarak kulağa hoş gelen bu yapı, ses, ritim ve ahenk yönünden estetik bir değer taşır. Bu yönüyle, tarihsel süreçte özellikle hitabet, mesel ve dini metinlerde tercih edilen bir anlatım tekniği olmuş, edebi türler içerisinde etkileyici bir anlatım aracı olarak benimsenmiştir. Cahiliye dönemi kâhinlerinin söylemlerinde sıkça görülen seci, zamanla klasik Arap nesrinin vazgeçilmez ögelerinden biri hâline gelmiştir.Yaşar Fatih Akbaş, "Seci Sanatının Kullanım Alanları ve İslâmî Dönemde Seci Sanatına Yaklaşımlar", *Diyanet İlmî Dergi*, sy 59 (2023): 317.

[48] el-Harbi, "Menhecu Abdilkâhir el-Cürcânî fî Tenâvulihi li fenni'l-Cinâsi, ve's-secí fî Kitâbeyhi Delâili'l-İ´câz ve Esrâri'l-Belâğa: Dirâsetun Tahlîliyyetun", 11.

[49] Ahmet Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî Belâğatuhu ve Nakduhu* (Beyrût: Vekâletu'l-Matbûat, 1973), 164.

verdiği bir netice olmadan konuşmanın akışında ortaya çıkmalıdır. Mânânın kendi akışına bırakılmasıyla elde edilen cinaslı üslûp, zorlama neticesinde elde edilen sanatlı ifadeden daha makbul olacaktır. Abdülkâhir bu konuda tek ölçütün mânânın kendisi olduğunu, mânânın cinaslı kelimeye ihtiyaç duyduğu halde cinaslı söyleyişe başvurulmamasının da cinasta zorlamaya gidilmesiyle aynı derecede hatalı olduğunu ifade etmektedir.50

2.1.1. *Cinasta mânânın lafza üstünüğü*

Esrâru'l-Belâğa'da ele alınan ilk konu lafız-mânâ meselesidir. Eserine bu konuyla başlayan Abdülkâhir, beyânın yani ifadenin sadece lafza dayanarak güzel olmayacağını, beyânı güzelleştiren şeyin ifade ettiği mânâ olduğunu, lafızların mânaya hizmet etmek için var olup mânânın oluşumunda sözlerin dizimiyle makbul bir ifade elde edilebileceğini ifade etmektedir. Burada özellikle sözdiziminin ilkelerinden bahsetmiştir. Lafızların anlamlara göre düzenlenmesi gerektiğini, lafızların yalnızca sesinden veya biçiminden dolayı değil, içerdiği anlam sebebiyle değer kazandığını ifade etmiştir. Ayrıca lafızların esas rolü, belirli bir düzende tertip edilmeleri sonucunda ortaya çıkmaktadır.[51]

Ona göre lafzın bizatihi kendisinin güzel bulunması için kullanım alanında aşinalığın bulunması gerekmektedir. Bir diğer ifadeyle lafzın ifade edeceği mânanın o toplumda anlaşılabilen cinsten olması gerekmektdir. Lafzın güzel bulunabileceği bu duruma Abdülkâhir, fiillerin farklı bablardaki kullanımını örnek vermektedir. Söz gelimi شغلت ve فسدت fiillerinin yerine انشغلت ve انفسدت fiillerinin kullanımı bu cinstendir.52 Abdülkâhir, tam bu noktada yaygın kullanım özelliklerine sahip lafzın makbul olmasının şartının mânâsının güzel olmasına bağlı olduğunun altını çizmektedir.53 Aslında burada lafza güzellik katan şey ifade edilmek istenilen mânâ olduğundan lafız bir nevî görünürdeki sebep olmaktadır. Yani ifadeyi güzel kılan asıl unsur yine mânâ olacaktır.

Abdülkâhir'in cinas ve seci konularına eserinin en başında lafız ve manaya dair verdiği bilgilerden sonra yer vermesi, bu sanat çeşitlerinin ifadeye katığı güzelliğin onların lafızlarından kaynaklı olduğunun zannedilmesi sebebiyledir. İfadedeki güzelliğin lafızdan kaynaklandığının öne sürülebileceği öncelikli alanın cinas olmasından hareketle Abdülkâhir, mânânın lafız üzerindeki hâkimiyeti savını delillendirmek için seçmiş

[50] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 15.
[51] Cürcânî, *Esrârul Belâğa*, 4-6.
[52] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 7-9.
[53] Cürcânî, 9.

olduğu beyitlerden cinasa dair örnekler vermiştir. Onun buradaki amacı bu sanatın bizatihi kendisi değil de anlamı güzelleştirmesindeki felsefesidir.

2.1.2. Cinasın aşırı ve gereksiz işlenmesi

Cürcânî, cinasta aşırı süslemelerin anlamı gölgede bırakabileceğini, buradaki asıl maksadın ifadeyi daha etkili şekilde söylemek olduğunu, lafızların da bu anlamda kendi görev sınırlarını aşmamaları gerektiğini Esrâr'da birçok kez yinelemiştir. Cürcânî, anlamlı ve düzgün bir söyleyiş için doğallığa sadık kalarak süslü sözcüklerden kaçınmanın ifadeye sağladığı faydalardan da bahsetmiştir. Böyle bir ifade, akıllarda daha kolay yer edinir, dinleyende sanatsal zevk hissini canlandırır ve maksadı daha açık kılar. Ayrıca süslü dilin aldatıcı etkisinden uzak kalan söyleyişle, ifadenin amaçlılığına daha fazla yakınlaşılır. Cürcânî, anlamı gölgede bırakmayacak derecede kulanılan cinasa dair en güzel örnekleri eskilerden örnek vererek anlatır. Kendi dönemi öncesindeki kullanımlardan özellikle Câhiz'in üslûbunu bu anlamda taktir etmiştir.[54]

Cürcânî, aşırı cinas ifadeler içeren bir metni işlevini kaybetmekle nitelendirir. *"Eğer bir metin aşırı derecede süsleme ve nakışlarla doldurulmuşsa ve yazarı onu çeşitli takılar ve süslemelerle ağırlaştırmışsa bu durum; sedef işlemeli ama keskin olmayan bir kılıcın durumuna benzer.*"[55] Cürcânî, kendi dönemindeki edebiyatçıları metinleri bu tarzda oluşturdukları için eleştirmiştir:

"Son dönem yazarlarda, bedî sanatlarına aşırı tutkularından dolayı, asıl maksatlarının anlamı açıklamak ve anlaşılır kılmak olduğunu unuttuklarını görebilirsin. Onlara öyle gelir ki bir beyit çeşitli bedî sanatlarıyla dolsa, beytin anlattığı şeyin belirsizleşmesi önemli değilmiş gibi davranırlar. Böylece, okuyucuyu hedeften saptırır ve karanlıkta el yordamıyla yolunu bulmaya çalışır gibi bir duruma sokarlar. Bazıları ise, anlamı öylesine süsleyip bezemeye çalışır ki, anlamı boğar ve onun özünü yok eder. Bu, tıpkı bir gelini aşırı takılarla süsleyip güzelliğini gölgelemek gibi bir durumdur." [56]

2.1.3. Cinasın kendiliğinden oluşması

Abdülkâhir, en yüksek derecede kabul edilen cinâsın, istemeden ve zorlanmadan, doğal bir şekilde ortaya çıkan cinâs olduğunu belirtir. *"Genel olarak, kabul edilen bir cinâs ya da seci örneği, kelimelerin ve anlamın doğal bir şekilde bir araya gelmesidir. Bunun en güzel örneği, konuşmacının*

[54] Cürcânî, *Esrârul Belâğa*, 8.
[55] Cürcânî, 9.
[56] Cürcânî, 9.

istemeden ve doğal olarak kullandığı cinâs ve secidir" der.[57] Zorlama olan her tür metnin, anlamı geri planda bırakması Cürcânî'nin istemediği bir şeydir. Cürcânî cinasta ölçüyü ve yerinde kullanımın gerekliliğini şu sözeleiryle ifade etmiştir:

"Eğer, söz ustalarının bu tür bedî sanatlara ancak anlamın gücünden emin olduklarında başvurduklarına dair bir örnek arıyorsan, o zaman Câhiz'in eserlerinin başlarındaki hitabına bak. Çünkü hitabeler, doğası gereği ölçülü ve uyaklı (secîli) olur. Bu tür metinler, tıpkı şiirler gibi ezberlenir ve dilden dile aktarılır. Ama buna rağmen, Câhiz, bu tür süslemeleri kullanırken bile anlamı bozmadan, doğal bir üslupla aktarım yapmayı başarmıştır. Gerçekten de en güzel ve yüksek cinas, kasıtlı olarak değil de konuşmacının doğal ifadeleriyle ortaya çıkan, anlamı en uygun şekilde bulduğunda karşımıza çıkar. Bu tür bir cinas, bir şeyin doğal olarak ve kolayca ortaya çıkmasından kaynaklanır. Örnek olarak, Şâfi'nin (Allah ona rahmet etsin) içkiyle ilgili olarak verdiği cevabı ele alabiliriz. Şâfi'ye içki hakkında sorulduğunda, "Harem bölgesinin halkı, onun haram olduğunda ittifak etmiştir." demiştir. Burada anlam kendiliğinden ve kolayca ortaya çıkmıştır, kelimeler zorlanmamış, doğal bir şekilde bir araya gelmiştir."[58]

Önceden düşünülerek ortaya çıkan cinastaki ifadenin makbul olmasının ön koşulu ise aynı ifadenin düşünülmeden söyleniş tarzıyla kasıtlı olarak yapıldığı üslûbunun kıyasıdır. Bu kıyasta varılan neticede anlama giydirilen güzellik eşit derecede ise kasten yapılan cinas makbul konuma getirilebilir.59 Böyle bir cinas ise ona göre her zaman makbul olmayacaktır. Abdülkâhir'e göre söz konusu olan bu cinasın bazen makbul olmasında mantıklı ve tutarlı bir sebep bulunmamakla birlikte gösterilebilecek tek sebep söylenilen o ifadenin şans eseri mânâya denk düşmesidir.60

2.1.4. Cinasta fazladan mânaya kazandırılan anlam

Abdülkâhir'e göre cinasta mânâya kazandırılan fazladan bir anlamın bulunması bu sanatı değerli kılan hususlardan biridir. Ona göre yeni ve fazladan bir şeyin dile getirilmemesi var olan mânânın güzelliğini bozmaktan başka bir işe yaramayacaktır. O, mânâya fazladan bir anlam katarak mânâyı güzelleştiren cinası aşağıdaki beyitlerle delillendirmiştir.[61]

حَتَّى نَجَا مِنْ حَوْفِهِ وَمَا نَجَا

[57] Cürcânî, 14.
[58] Cürcânî, 10-11.
[59] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 11.
[60] Cürcânî, 15.
[61] Cürcânî, 10.

"Korkudan altına kaçırdı ama yine de kurtulmadı."[62]

نَاظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرِاهُ أَوْ دَعانِي أُمِتْ بِما أَوْ دَعَانِي[63]

"Gözlerinin işlediği cinayetten ötürü onu gözleyin! Ya da bırakın beni de gözlerinin bana bıraktığı emanetten ötürü öleyim."[64]

Abdülkâhir, mânâya fazladan bir anlam katmayan lafızların ifadede fazlalık olduğunu ve söyleyişi güzelleştirmekten ziyade çirkin hale getirdiğini bildirmektedir. O, bu iddiasına delil olarak şu beyitte geçen cinaslı kelimeleri göstermiştir.

ذَهَبَتْ بِمُذْهَبِهِ السَّماحَةُ فالْتَوَتْ فِيهِ الظُّنُنُاً مَذْهَبٌ اَمْ مُذْهَبٌ[65]

"(Hasan b. Vehb'in) tabiatına, cömertlik o kadar galip geldi ki insanlar bunun, tabiata mal olmuş bir cömertlik mi yoksa bir delilik mi olduğu hususunda ihtilafa düştüler." Abdülkâhir'e göre Ebû Temmâm'a ait bu beyitteki مذهب lafızlarında cinas bulunmasına rağmen ifadeye kazandırılan fazladan bir anlam bulunmamaktadır. Bu yönüyle burada kabul edilebilir bir cinas sanatı bulunmamaktadır. Zira ona göre cinas sanatında aslolan ilk bakışta kelimelerin birbirine benzemesi yönüyle tekrar eden lafızlardan ibaret olduğu izleniminin verilmesi, ardından da anlamın zihne ulaşmasıyla birlikte yeni ve fazla bir anlamın mânâya güzellik kazandırmasıdır.[66]

2.1.5. Cinasta tevehhüm

Abdülkâhir'e göre cinas sanatının olmazsa olmaz unsurlarından biri de tevehhüm yani zan olmalıdır. Onun burada tevehhümden kastettiği aralarında benzerlik bulunan kelime gruplarının aynı mânâyı ifade ediyor olma zannıdır. Bir diğer ifadeyle benzeşim gösteren lafızların mânâya güzellik katabilmesinin ön koşulu ilk bakışta görüntüde aynı mânayı veriyormuş zannını vermeleridir. Bu zannın cinas sanatında karşılık bulabilmesi için de aynılık ön yargısını alt üst edip fazlalık olarak nitelenebilecek bir mânâ ortaya koymasıdır.[67]

Abdülkâhir el-Cürcânî, cinas sanatındaki tevehhümü yakîn derecesine ulaştıran zan ve yakîn derecesine ulaştırmayan zan olarak ikiye ayırmaktadır. Onun burada yakîn derecesinden kastettiği birbirine çok fazla benzeyen kelimelerle yapılan cinasa karşılık gelirken; yakîn derecesine ulaştırmayan

[62] Cürcânî, 36.
[63] Cürcânî, 10.
[64] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, 36.
[65] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 10.
[66] Cürcânî, 10.
[67] Cürcânî, 19.

zandan kastettiği birbirine benzerliği az olan kelimelerle yapılan cinastır.[68] Şüphesiz burada onun vurgulamaya çalıştığı nokta tekrar gibi görünen lafızların aslında farklı şeyler demeleri yönüyle muhatabı şaşırtma dereceleridir. Bir diğer ifadeyle zihnî olarak dinleyende hareketlilik meydana getiren lafızlarla mânâya katılmış olan fazla anlamın güzelliği en başta aynıymış izlenimi veren lafızların zannından kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle o, kendisinin de ifade ettiği üzere cinas çeşitlerinden en fazla müstevfâ cinası beğenmektedir.

2.2. Esrâru'l-belâğa'da cinas çeşitleri

Abdülkâhir el-Cürcânî, cinâs konusunu ele alırken Özellikle Ebu Tammâm (ö. 231/846) ve el-Buhtürî (ö. 284/897) gibi şairlerin şiirlerinden alıntılar yaparak bu şairlerin kullanımlarını inceler.[69] Burada Cürcânî'nin ortaya koymuş olduğu, Arap dili belâğatının bizatihi kendisi değil de sanatsal anlamda felsefesi olduğundan beyan ilmine dair işlenen her bir konu kavramsal çerçeve olarak değil de zihinsel temelli olarak ele alınmıştır. Esrâru'l-Belâğa'da ele alınan konular genel itibariyle beyân ilmine dair olması yönüyle söz konusu ilmin şubelerinden olan teşbih, temsil, istiare, kinaye ve mecaz ayrıntılı bir şekilde Cürcânî'nin savunduğu söz dizimi tezi ekseninde ele alınmıştır.

Bedî ilmine dâhil edilen cinas ve seci gibi konular ise burada ortaya konulan iddiaya dayanak oluşturacak kadar ele alınmıştır. Bir diğer ifadeyle Cürcânî'nin başta Kurân'ın icazına dayanak oluşturmak için savunduğu nazm teorisi cinas sanatı üzerinden de örneklendirilmek istenildiğinden bu sanat, beyan ilimleriyle irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Burada Cürcânî'nin yaptığı bir nevî lafzın tek başına cinas sanatında bir değerinin olmayıp manayla anlamlı hale geleceğidir. Onun cinas sanatına dair vermiş olduğu bilgiler bu sanatsal ifade tarzına açıklık getirerek türlerine örnekler vermek olmadığından *Esrâru'l-Belâğa*'da var olan bilgiler de cinas çeşitlerine dair olmayıp cinasın manaya giydirmiş olduğu zihinsel tevehhüm eksenlidir.

2.2.1. Müstevfâ cinas

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فإِنَّهُ يَحْيَى لَدى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللهِ[70]

"Zamanın keremi vesilesiyle ölmedi. O, Yahya b. Abdullah sayesinde yaşıyor."[71] Buradaki cinas, ilk يحيى kelimesinin fiil, ikincisinin ise isim olarak

[68] Cürcânî, 10.
[69] el-Harbi, "Menhecu Abdilkâhir el-Cürcânî fî Tenâvulihi li fenni'l-Cinâsi, ve's-secí fî Kitâbeyhi Delâili'l-İ'câz ve Esrâri'l-Belâğa: Dirâsetun Tahlîliyyetun", 12.
[70] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 17.
[71] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, 45.

kullanılması yönüyle tam cinasın müstevfâ çeşididir. Abdülkâhir'e göre beyitte geçen يحيى kelimelerinin ifadeyi güzel kılmasının sebebi bu kelimelerin zahiren tekrardan ibaretmiş gibi gözükmesiyle beraber farklı manalar ifade ederek zihinde anlamı güzelleştirmeleridir. Cinasa dair genel kaidesinin zahiri bir görüntüyle gerçek bir zihinsel anlamlandırma olduğunu dile getiren Abdülkâhir, cinas sanatına dair verilebilecek en güzel örneğin bu beyitte de görüldüğü üzere müstevfâ cinasa dair olduğunu ifade etmektedir.[72]

2.2.2. Mefrûk cinas

أَوْ دَعَانِي أَمُتْ بِمَا أَوْدَعَانِي[73]

"Ya da bırakın beni de o gözlerin bende bıraktığı etkiyle öleyim."[74] Beyitte geçen أَوْدَعَانِي kelimeleri arasında mürekkeb cinasın mefrûk çeşidi bulunmaktadır. Mefruk cinas**,** birbirine benzer seslere sahip iki kelime arasına bir başka kelime ya da harf eklenerek yapılan cinas türüdür**.** Bu ek, kelimeleri birbirinden ayıran bir fark yaratır ama yine de ses benzerliği korunur.

Burada ilk kelime أوْ atıf harfiyle دَعْ emir fiil sîgasının tesniye formatında gelmiş bir terkipten diğer kelime de أَوْدَعَ fiilinin mazi formatında gelmiş tek bir kelimeden oluşmaktadır.[75] Abdülkâhir, burada geçen mefrûk cinasın, tam cinas gibi değerlendirilebileceği yönünden hareketle, kâmil bir cinas çeşidi olduğunu ifade etmektedir.[76] Şüphesiz yine ona göre buradaki cinası güzel hale getiren şeyin müstevfâ cinasta geçerli olan şartlar olduğu da dikkatlerden kaçmamalıdır.

2.2.3. Mutarraf cinas

يَمُدُّونَ مِنْ أَيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ تَصُولُ بِأَسْيَافٍ قَوَاضٍ قَوَاضِبِ[77]

"Onlar düşmana karşı asi, dosta karşı koruyucu olan, öldürücü ve keskin kılıçlarla çarpışan eller uzatırlar."

لَئِنْ صَدَفْتَ عنَّا فَرُبَّتْ أَنْفُسٍ صَوَادٍ إِلَى تِلْكَ الْوُجُوهُ الصَّوادِفِ[78]

---

[72] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 17.
[73] Cürcânî, 17.
[74] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, 45.
[75] Muhammet Tarancı ve el-Esmer Râci, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi Ulûmu'l-Luğa*, c. 1 (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 252.
[76] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 17.
[77] Cürcânî, 17.
[78] Cürcânî, 17.

"Bizden ayrılırsa bilsin ki burada bu çekip giden yüzlere karşı aşırı özlem duyan birçok can vardır."79

Abdülkâhir'e göre mânaya güzellik katan bir diğer cinas çeşidi de mutarraf cinastır. Nakıs cinasın alt dalı olan mutarraf cinasta cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık, bunlardan birinin sonuna bir harf ziyadesiyle sayıca farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Abdülkâhir'in güzel bulduğu müstevfâ ve mefrûk cinasa ilaveten zikremiş olduğu bu cinas çeşidinde de anlama güzellik katan şey tevehhüm ve düşüncedir. Ona göre benzer kelime gruplarının ard arda sırlanmasıyla bir algı yanılması olmaktadır. Bu yanılma okunan şeyin öncelikle yeni bir şey ifade etmekden uzak olmasıdır. Zira yüzeysel bir bakış açısıyla benzer lafızların tekit amacıyla aynı mânayı vermiş olduğu düşünülmektedir. Bu aynîlikten sonra kelimelerin yerli yerinde okunarak anlamlandırma aşamasına geçildiğinde ilk bakışın vermiş olduğu kanaatten vazgeçilecektir. Böylece ifadede bir heyecan ve tatlılık hissedilmiş olunacaktır. Abdülkâhir'e göre burada geçen iki beyitte de bu güzellik bulunmaktadır. İlk beyitte geçen عواصٍ ve عواصم kelimeleriyle ikinci beyitte geçen صواد ve صوادف kelimeleri arasında mutarraf cinas bulunmaktadır. Ve bu kelime gruplarını birbirinden ayıran sonlarına eklenmiş م ve ف harfleridir. Bu harfler Abdülkâhir'e göre kelimelerin sonlarında olmaları dolayısıyla cinasta olması gereken tevehhüm ilkesine uyum sağladığından makbul birer cinas olarak kabul edilmiştir.[80]

2.2.4. Merdûf cinâs

بِسُيُوفٍ إيماضُها أَوْجَالُ للأَعَادِي وَوَقْعُها آجالُ[81]

"Parıdayışı düşmanlar için korku ve saplanışı da ölüm olan kılıçlarla…"[82]

وَكَمْ سَبَقَتْ مِنْهُ إِلَيَّ عَوَارِفُ ثَنَائِي مِنْ تِلْكَ الْعَوَارِفِ وارِفُ

وَكَمْ غُرَرٍ مِنْ بِرِّهِ وَلَطَائِفٍ لَشُكْرِي عَلى تِلْكَ اللَّطائِفِ طَائِفُ[83]

"Onun bana olan nice iyilikleri vardır. Bunların hepsini sena etmek benim vazifemdir.

Ve yine onun nice ihsanı vardır. Bunlara çokça teşekkür etmek de benim vazifemdir."[84]

79 Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, 45.
80 Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 17.
81 Cürcânî, 17.
82 Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, 46.
83 Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 18.

Verilen bu iki beyitte de nakıs cinasın merdûf çeşidi bulunmaktadır. Merdûf cinasta cinası oluşturan kelimelerdeki farklılık, bunlardan birinin başına bir harf ziyadesiyle sayıca farklı olmasından kaynaklanmaktadır. İlk beyitte geçen جال ve آجال kelimeleri ile عوارف ve وارف kelimelerini benzerlik olarak farklı kılan husus da her iki kelime grubunun başlarına eklenen آ harfi ile ع harfidir. Abdülkâhir'e göre bu beyitlerde söz konusu kelimeler arasında mânayı güzelleştiren cinas sanatı bulunmaktadır ve ortaya çıkan bu güzellik onun anlayışında var olan tevehhümden kaynaklanmaktadır. Ancak ona göre burada bulunan cinas çeşidi mutarraf cinastan daha makbul değidir. Zira mutarraf cinasta var olan tevehhüm burada geçen merdûf cinastan daha kuvvetlidir. Bu da ilkinde bulunan cinasın kelime sonunda bulunması yönüyle tevehhüme daha fazla müsait olmasından kaynaklanmaktadır.[85]

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin cinas sanatına dair genel görüşleri dikkate alındığında bu sanatın amacına hizmet etmesi ortaya çıkacak mânanın güzel olmasına bağlıdır. O, bu güzellliğin şartlarını verdiği örneklerle izah etmiştir. Ona göre cinasta aranması gereken ilk şart lafızların aynı veya benzer olmasından hareketle aynı mânânın ortaya çıkacağı tevehhümüdür. Bu noktada onun kendisinin de ifadesiyle en makbul cinas tam cinasın müstevfâ çeşidi olacaktır. Bunu sırasıyla mefrûk cinas, mutarref cinas ve merdûf cinas takip edecektir. Dikkat edilirse onun güzel bulduğu cinas öncelikle tam cinastır. Ğayr-ı tam cinas ise onda daha sonra gelmektedir. Nakıs cinas olarak da isimlendirilen ğayr-ı tam cinasta onun güzel bulduğu iki tür olan mutarref ve merdûf cinasın birbirine kıyasında ise mutarrref cinasın ifadeye katacağı güzellik onda daha ağır basmaktadır. Zira onun cinasta öncelikle aramış olduğu tevehhüm en fazla, kelimenin sonuna eklenen harf ziyadesi yönüyle, mutarref cinastadır.

Sonuç

Bu çalışmada, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Esrâru'l-Belâğa adlı eseri özelinde cinas sanatının tanımlanışı, ele alınışı, işlevi ve söz dizimi teorisiyle ilişkisi ele alınmıştır. Söz dizimi, Cürcânî'nin edebi metinlere yaklaşımını ifade eden bir kuramdır. Bu kuramın temel ilkesi, metindeki anlamın ve estetik algılayışın kelimelerin dizilişi ve birbiriyle ilişkisi neticesinde oluştuğudur. Cürcânî söz sanatları içerisinde yer alan cinas sanatını da söz dizimi eksenli ele almıştır. Onun buradaki amacı edebiyat metnindeki estetik anlamın, kelimelerin bizzat kendisinden kaynaklı olarak oluşmadığı, bütünsel ve zihinsel olarak ele alınan dizimsel bir söz uyumuyla olduğu tezini delillendirmektir.

---

[84] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*, 46.
[85] Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 18.

Esrâru'l-Belâğa'da cinas sanatı, lafızdan çok manayla ilişkilendirilmiştir. Nitekim Cürcânî'nin temel savı, lafzın karşısına manayı yerleştirmek ve savunmaktır. Cinas sanatı lafız taraftarlarının en fazla öne çıkardığı söz sanatı olduğundan Cürcânî, Esrâr'da bu konunun hemen sonrasında cinas sanatına yer vermiştir. Onun buradaki temel amacı ise bu sanatın çeşitlerini açıklamak veya belirginleştirmek değildir. Asıl amacı, cinası nazm teorisi ekseninde ele alarak, estetik unsurun lafızlardan değil, manadan kaynaklandığını vurgulamaktır. Cinasın işlevi, Cürcânî'ye göre benzer kelimeler arasındaki anlam ilişkisini güçlendirmek ve böylece metindeki estetik zevki artırmaktır. Buradaki estetik zevk unsurları da şekilsel olarak benzeyen kelimeler arasında tam bir anlam farklılığının bulunması, muhatapta algı yanılsamasına sebep olarak onda bir düşünüş hali yaratmasıdır.

Cürcânî'nin cinas sanatına yönelik yaklaşımı, söz diziminin edebi sanatlar üzerindeki etkisini vurgulamakla kalmamış, aynı zamanda edebi metinlerdeki estetik algının oluşturulmasında söz diziminin merkezi bir rol oynadığını da ortaya koymuştur. Abdülkâhir'in cinas sanatına dair dile getirmiş olduğu görüşleri bir nevi sanatın kendisi için mi yoksa toplum için mi olduğu ikilemini akıllara getirmektedir. Onun buradaki tarafı ise mânânın güzel olmasının gerekliliğini savunmasından hareketle sanatın toplum yararına olması gerektiği ilkesi olacağıdır. Sonuç olarak Cürcânî'nin cinas sanatına yönelik yaklaşımı, belâgat ve edebiyat teorisi alanında anlam ve estetik arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Gelecekte yapılacak çalışmalar, söz dizimi kuramı çerçevesinde cinasın yanı sıra diğer edebi sanatların da incelenmesiyle edebi metinlerin yapısal ve anlamsal zenginliğini daha iyi ortaya koyabilir.

Kaynakça

Akbaş, Yaşar Fatih. "Seci Sanatının Kullanım Alanları ve İslâmî Dönemde Seci Sanatına Yaklaşımlar". *Diyanet İlmî Dergi*, sy 59 (2023): 317-42.

Bulut, Ali. *Belâğat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. 5. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 2004.

———. *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. Çeviren Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

———. *Esrâru'l-Belâğa*. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.

———. *Esrâru'l-Belâğa, Belâğatın Sırları*. Çeviren Zekeriyâ Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

———. *Esrâru'l-Belâğa fî İlmi'l-Beyân*. Beyrût: Matbaatu'l-Medenî, 2001.

Habenneke el-Meydânî, Abdurramân Hasan. *El-Belâğatu'l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*. C. 2. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.

Harbi, İbn Mutlak el-Muaylî el-. "Menhecu Abdilkâhir el-Cürcânî fî Tenâvulihi li fenni'l-Cinâsi, ve's-secí fî Kitâbeyhi Delâili'l-İ´câz ve Esrâri'l-Belâğa: Dirâsetun Tahlîliyyetun". *el-Mecelletu'l-İlektironiyyeti'ş-Şâmile Müteaddidetu't-Tehassusât* 4, sy 23 (2020): 1-17.

İbn Abdillâh, Ahmed Şuayb. *Buhûsun Menheciyyetun fî Ulûmi'l- Belâğati'l-Arabiyye*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2008.

İbn Sâbit, Hasân. *Dîvânu Hasân b. Sâbit*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Kayravânî, İbn Reşîk el-. *El-Umde*. C. 1. Suriye: Dâru'l-Ceyl, 1934.

Kazvînî, Hatîb. *Telhîsu'l-Miftâh*. Pakistan: Mektebetu'l-Buşrâ, 2010.

Kılıç, Hulûsi. "Delâilü'l-İ´câz". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9:114-15, 1994.

———. "Esrâru'l-Belâğa". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 11:435. İstanbul, 1995.

Kılıç, Hulûsi, ve Kâzım Yetiş. "Cinâs". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8:12-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Matlûb, Ahmet. *Abdülkâhir el-Cürcânî Belâğatuhu ve Nakduhu*. Beyrût:Vekâletu'l-Matbûat, 1973.

Menderes, Coşkun. *Sözün Büyüsü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Nevîrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetul-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. C. 7. Beyrût: Dâru'Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Sekkâkî, Sirâcuddîn Ebî Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l'ulûm*. Beyrût: Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1987.

Subkî, Bahâuddîn. *Arûsu'l-Efrâh fî Şerh-i Telhîsi'l-Miftâh*. C. 2. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.

Taftazânî. *el-Mutavvel ale't-Telhîs*. İstanbul: Matbaâti Âmire, 1891.

Tarancı, Muhammet, ve el-Esmer Râci. *el-Mu'cemu'l-Mufassal fî Ulûmu'l-Luğa*. C. 1. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

KLASİK ARAP ELEŞTİRİ GELENEĞİNDE BİR METİNLERARASILIK TÜRÜ OLARAK "TEVLÎD"

SÜHEYLA HALE BAYIRBAŞ[1]

Öz

Bir metnin başka bir metin veya metinlerle gizli veya açık bir biçimde ilişkili olduğunu ifade eden "metinlerarasılık" kavramı, yirminci yüzyıl postmodern edebiyat kuramcıları tarafından ortaya konulmuştur. Bir edebiyat teorisi olarak metinlerarasılık edebi bir metnin mutlak olarak özgün ve bağımsız olmadığını; bir şekilde başka metinlerin izlerini taşıdığını öne sürer. Çağdaş bir yaklaşım olarak görülen bu teorinin esaslarının bir kısmına klasik edebiyat eleştiri metinlerinde rastlamak mümkündür. Arap edebi eleştiri geleneğinde, edebi metinlerin özgünlüğü şiir özelinde ele alınmış önemli bir meseledir. Şairlerin başka şairlere ait şiirlerden alıntı yapması klasik dönem Arap edebi eleştirisinin temel problemlerinden biri olmuştur. Pek çok gözde şair dahi eleştirmenler tarafından kendisinden önceki şairlerden alıntı yapmakla itham edilmiş, bu durum ciddi bir kusur olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte özellikle edebi eleştirinin sistemleştiği dönemlerde şekli, miktarı, kullanımındaki farklılıklar nedeniyle söz konusu alıntıların pek çok çeşidi tespit edilmiş, tanımlanmış ve kavramsallaştırılmıştır. Alıntıların bir kısmı olumsuz olarak nitelenirken bir kısmı eleştirmenlerce olumlanmış ve hatta bazı alıntı türleri sanatsal bir üslup olarak kabul görmüştür. Bir şairin şiirsel anlamların içeriklerini alarak onları yeni bir biçimde nazmetmesi manasına gelen "tevlîd" kavramı da "yeniden üretim"e gönderme yapan olumlu bir alıntı biçimini ifade etmektedir. Bu bakımdan çağdaş bir edebiyat kuramı olan ve edebi metinlerin birbirileri ile ilişkilerini ve bağlantılarını inceleyen metinlerarası yaklaşımın ele aldığı bazı ilişki türleri ile benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada Arap edebi eleştirisindeki "tevlîd" kavramı, metinler arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığı bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada Arap eleştirisinin klasik dönemi olarak kabul edilen hicri ilk beş yüzyıldaki edebiyat kuramcılarının şiirde özgünlük konusundaki görüşleri kronolojik bir şekilde mukayeseli olarak incelenmiş, örtük teori yöntemi kullanılarak değerlendirilmiştir. Bu araştırmanın amacı, çağdaş bir kuramın geçmişteki izlerini göstermekten ziyade, metinlerarası etkileşime dair Arap eleştirmenlerin geliştirdiği bir yaklaşımın esaslarını ortaya koymak ve bu alandaki edebiyat çalışmalarına katkı sunmaktır.

[1]Araş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, suheylahale@erciyes.edu.tr

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Eleştiri, Şiir, Metinlerarasılık, Özgünlük, Tevlîd.

"TAWLĪD" AS A TYPE OF INTERTEXTUALITY IN THE CLASSICAL ARABIC CRITICAL TRADITION

Abstract

The concept of "intertextuality", which expresses that a text is implicitly or explicitly related to another text or texts, was introduced by twentieth century postmodern literary theorists. Intertextuality as a literary theory argues that a literary text is not necessarily unique and independent; it somehow bears the traces of other texts. Some of the principles of this theory, which is seen as a contemporary approach, can be found in classical literary criticism texts. In the tradition of Arabic literary criticism, the authenticity of literary texts is an important issue that has been addressed with a special interest on poetry. Poets plagiarizing other poets' poems was one of the main problems of Arabic literary criticism in the classical period. Even many prominent poets have been accused by critics of plagiarizing their predecessors, and this has been considered a serious flaw. However, especially in the periods when literary criticism was systematized, many types of quotations were identified, defined and conceptualized due to differences in the form, amount and use of these quotations. While some of the quotations have been characterized as negative, some of them have been positively evaluated by critics and some types of quotations have even been accepted as an artistic style. The concept of "tawlīd," which means a poet's taking the content of poetic meanings and versifying them in a new form, also expresses a positive form of quotation that refers to "reproduction". In this respect, it is similar to some of the types of relationships addressed by the intertextual approach, a contemporary literary theory that examines the relationships and connections between literary texts. In this study, the concept of "tawlīd" in Arabic literary criticism is discussed in the context of the inevitability of the relationship between texts. The views of the literary theorists of the first five centuries of Hijri, which is considered as the classical period of Arabic criticism, on the subject of originality in poetry are examined chronologically and comparatively, and evaluated using the implicit theory method. The aim of this study is not to show the roots of a contemporary theory in the past, but rather to present the principles of an approach to intertextuality developed by Arab critics and to contribute to literary studies in this field.

Keywords: Arabic literature, Criticism, Poetry, Intertextuality, Authenticity, Tawlīd.

1. Bir Eleştiri Kuramı Olarak Metinlerarasılık

Yakın bir geçmişe kadar edebi metinlerin incelenmesinde ağırlıklı olarak yazarın biyografisi, psikolojisi, düşünceleri, dönemin sosyo-kültürel yapısı ve eserin biçimsel özellikleri ön plandaydı. Eleştirmenler için bir metnin unsurları "yazar, ortaya çıktığı ortam (dış gerçeklik) ve okur"dan ibaretti ve edebî eleştiride bu üç ana unsura bağlı olarak gelişmiş kuramlar ortaya çıkmıştı.[2] Yirminci yüzyılın ikinci yarısında yapısalcı ve özellikle postyapısalcı yaklaşımların yükselişiyle birlikte bu üç unsurlu metin anlayışı değişmiş ve metinlerarasılık kavramı merkezî bir konuma yerleşmiştir. Anlatıbilim alanındaki çalışmalar, bir metnin yazarı ve biçimi ile diğer metinlerden yalıtılmış bir varlık olmaktan ziyade, kendinden önceki metinlerle ve söylemlerle kaçınılmaz bir etkileşim içinde olduğunu ortaya koydu.[3] Bu perspektife göre, bir metnin anlamlandırılması ve değerlendirilmesi yalnızca yazarının kimliği, ait olduğu dönem ve biçimsel yapısıyla sınırlı kalmamalı, aynı zamanda diğer metinlerle kurduğu ilişkiler de dikkate alınmalıdır.

Bu bağlamda, geleneksel edebi eleştirinin savunduğu, eserin özgün ve çizgisel bir bütünlüğe sahip bir ürün olduğu düşüncesi radikal bir dönüşüm geçirmiştir. Metin, artık farklı kaynaklardan beslenen bir alıntılar mozaiği olarak görülmüş ve daha geniş bir söylemsel uzamın parçası olarak tanımlanmıştır.[4]

Metinlerarasılık kavramı, özellikle 1960'lı yılların postmodern romanlarında belirgin bir şekilde kendini göstermiş olsa da bu olgu yalnızca postmodern yazına özgü değildir. Klasik ve modern metinlerde de çeşitli biçimlerde hep var olagelmiştir. Metinlerarasılığın eleştiri kuramına yeni bir boyut kazandıran asıl unsur, bu olgunun teorik olarak tanımlanması ve sistematik bir eleştiri aracı olarak kullanılmasıdır.

Postmodern eleştiri alanında, bir metnin diğer metinler veya söylemlerle kurduğu ilişkileri ve söylemin sürekli olarak farklı söylemlere açık, çok sesli yapısını vurgulamak amacıyla "metinlerarasılık" kavramını ilk kez Julia Kristeva kullanmıştır.[5] Mihail Bahtin'in "söyleşimcilik" ve Gérard Genette'in "metinsel aşkınlık" olarak adlandırdığı bu olguya, Roland Barthes'ın "metin kuramı" temel teşkil etmiştir.[6] Ancak Kristeva'nın metinler arasındaki her türlü ilişkiyi kapsayan "metinlerarasılık" kavramı, bu olguyu ifade etmek için en yaygın kabul gören kapsamlı bir terim haline gelmiştir.

---

[2] Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 10.
[3] Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 8.
[4] Aktulum, 41.j
[5] Ömer Faruk Huyugüzel, *Eleştiri Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 314.
[6] Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 21-55.

Metinlerarasılık kavramı, edebi metinlerin anlamlandırılması ve değerlendirilmesinde yeni bir perspektif sunmaktadır. Bir metnin yalıtılmış bir varlık olmadığı, aksine kendinden önceki ve sonraki metinlerle sürekli bir diyalog içinde olduğu fikri, edebi eleştirinin temel paradigmalarını derinden etkilemiştir.[7] Bu yaklaşım, okuyucunun metinle kurduğu etkileşimi ve metinler arasındaki çok katmanlı anlam ilişkilerini anlamak için önemli bir çözümleyici araç sunmaktadır.

2. Metinlerarası İlişki Türleri

Edebî metinler arasındaki ilişki biçimleri oldukça fazladır. Bu ilişki ve bağlantılar farklı ölçütler esas alınarak muhtelif şekillerde sınıflandırılmıştır.

Bir edebi metinde başka metinlerden alıntılar yapılmasını esas alan bir sınıflandırmaya göre dört çeşit ilişkiden bahsedilebilir: Kaynağın belirtildiği açık alıntılar, kaynağı belirtilmeden yapılan gizli alıntılar (intihal), çağrışım yolu ile başka bir metne gönderme içeren alıntılar (anıştırma) ve belli bir sahibi olmayan basmakalıp (klişe) ifadeler kullanmak.[8]

Metinlerarası ilişkiler alıntılarla sınırlı değildir. Bazen bir edebi metin başka bir türe taşınarak, onda yeniden inşa edilebilir. Türev ilişkileri denilen bu tür bir ilişkide metin bazen farklı bir yazar tarafından farklı bir amaçla yeniden söylenebilir (parody) veya kasten bir yazarın biçim veya içerik olarak taklidi olabilir (pastiş). Bu tür ilişki biçimlerinden biri de dönüştürmedir. Dönüştürme, bir metnin biçimsel veya anlamsal yapısında yapılan değişikliklerle yeni metinler üretilmesidir. Biçimsel dönüştürmeler metnin yapısını, anlamsal dönüştürmeler ise içeriğini yeniden şekillendirir.[9]

3. Arap Eleştiri Geleneğinde Metinlerarasılık

3.1. Arap Şiirinde Yenilik ve Taklit

Eski Arap edebi eleştirisinde metinler arası ilişkiler ile ilgili meselelerin özgünlük tartışmaları içinde ele alındığı görülür. Klasik dönem Arap eleştirisinin en önemli meselelerinden biri olan serikât (çalıntılar) konusunda yapılan çeşitli değerlendirmeler bize o dönemde kabul gören metinler arası ilişki biçimlerini gösterir niteliktedir.

Bir kimsenin kendisinin söylediğini iddia ederek başkasına ait bir şiiri veya sözü alması anlamına gelen "intihal" için Arap edebiyatında

---

[7] Kubilay Aktulum, *Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık* (Ankara: Kanguru Yayınları, 2011), 140.
[8] Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, 93.
[9] Aktulum, 116.

çoğunlukla "çalma" anlamına gelen "serika" (السَّرِقَة) tabiri kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda aynı olgu "الأخذ" (alma) kelimesi ile ifade edilmiştir.[10] İntihal konusu, Arap edebiyatının en eski problemlerinden biridir. Şiirde intihal konusunun ilk defa muhdes şairler ile ilgili bir mesele olarak ortaya çıktığı söylenmiş olsa da şiir intihalinin eski şairler arasında da söz konusu edildiğine dair bazı rivayetler, meselenin İslâm öncesi döneme kadar uzandığını göstermektedir.[11] Ancak bu konunun özellikle şiirde gelenekçi ve yenilikçi yaklaşımların sahne aldığı, eski şiir-yeni şiir tartışmalarının cereyan ettiği hicri üçüncü yüzyılda önem kazandığı görülmektedir. Abbâsîler döneminde yaşayan yeni şairlerin bir kısmı daha önceden kullanılmış anlamları aynen almış, bir kısmı ise anlamlarda tasarrufta bulunarak bazı değişikliklerle yeni bir formda tekrar kullanmış, bir kısmı da daha önceki şairlerde görülmemiş yeni anlamlar ortaya koymuşlardı. Arap edebiyatı bilginleri bu yeni şiirlerin eski şiir karşısındaki konumunu özgünlük ve taklit konusu etrafında ele almışlardır.

Klasik Arap eleştirisinde eleştirmenlerin şiirde yenilik konusundaki genel kanaatleri şiirde anlamların eski şairler tarafından kullanılıp tüketildiği ve yeni şairlerin yeni anlamlar bulma konusunda hareket alanlarının dar olduğu şeklindedir. Bir yandan şiirde yaratıcılığı (ibdâʿ, ibtikâr, ihtirâʿ) üstün görürken diğer yandan eski şiir yollarını takip etme gerekliliğini (yani taklidi) savunmaları çelişkili görülebilecek bir durum olmakla birlikte Arap şiir alimlerinin bu çelişkiyi, yaratıcılık ve taklit ikilemini bir şekilde çözmek istedikleri görülür.

Araplardaki yerleşik şiir anlayışının şekil ve yapıya kapalılığı nedeniyle, özgünlük tartışmaları daha çok şiirin konusu, içeriği ve soyut düşünceye karşılık gelen "anlam" üzerinden yürütülmüştür. Şekil ve lafızlardaki yenilikler genellikle tahrifat olarak görülmüştür. Şiirlerin anlamlarında özgünlüğü yakalayabilmek şairler için zor bir hale gelmiştir. Çünkü Araplarda kabul görmüş ve hatta idealize edilmiş yerleşik bir şiir anlayışı vardır. Uzunca bir süre şiir temaları, şiirin bölümleri, hayal unsurları değişmemiş; şairlerden insanlar tarafından anlaşılacak, eski şiir ustalarının yollarını izleyen, bilinen anlamlar kullanmaları beklenmiştir. Yeni şairler zamanla eski şiiri taklit eden bir yol izlemişlerse de yeni şiirsel anlamlar, temalar ve imgeler kullanmışlardır. Bu durum özellikle eski Arap şiirini üstün gören eleştirmenleri şiirde yaratıcılık ve taklit konusunda ölçüler belirlemeye itmiştir. Bütün bu tartışmalar, Arap şiirinin sürekliliği ile yaratıcılık arasındaki gerilimle beslenmiştir.

---

[10] Ahmed Matlûb, *Muʿcemu mustalahâti'n-nakdi'l-ʿArabî el-kadîm* (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2001), 52,250.

[11] Ebû Abdillah Muhammed bin Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şuʿarâ'*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Medenî, 1277), 58.

3.2. Arap Eleştirisinde Tevlîd Düşüncesi

Kelime olarak "doğurtmak" anlamına gelen tevlîd, edebiyat sahasında ilk defa İbn Reşîk (ö.456/1064) tarafından bir ıstılah olarak kullanılmış olup[12] "Bir şairin başka bir şairin kullandığı anlamı alıp onu daha ileri taşıması, bir şey eklemesi" anlamına gelir.[13] Tevlîd anlayışı edebî metinler arasında kaçınılmaz bir etkileşim olduğu düşüncesinden hareketle gelişen eleştirel bir hassasiyetten doğmuştur. Şairin diğer metinlerden etkilenerek veya alıntı yaparak yeni bir metin inşa etmesi Arap eleştirmenlerce mutlak bir yaratıcılık olarak görülmese de intihal de sayılmamıştır. Tevlîd, ıstılah olarak erken dönemlerde kullanılmamış olsa da bir anlayış olarak Arap eleştirisinde hep var olmuş ve eleştirmenlerce pek çok şekilde temas edilmiş bir olgudur.

Meşhur belâgat alimi Câhız (ö.255/869) mutlak özgünlüğün şairler için mümkün olmadığını, yaratıcılığın anlamdan ziyade lafız ve üslupta ortaya çıktığını belirtmiştir. Ona göre hiçbir yeni şair benzersiz teşbihler yapmamıştır. Farklı, üstün, eşsiz kabul edilen bütün anlamlar bir şekilde başka şairler tarafından da kullanılmıştır. Şairin yaratıcılığı bu anlamları ifade etmek için kullandığı üslup ve lafızlardadır.[14] Câhız'ın şiirin mahiyetine ilişkin "Anlamlar yollara saçılmıştır, herkes tarafından bilinir. Aslolan güzel bir örgü, sağlam bir üslup, ustaca yapılmış tasvirler ve özenle seçilmiş lafızlardır" minvalindeki sözleri de onun anlamda bir özgünlük aramadığını gösterir.[15]

Câhız'ın bu görüşleri kendisinden sonraki pek çok eleştirmeni etkilemiştir. Bunlardan biri olan İbn Kuteybe (ö.276/889), şairlerin başka şairlerden alıntılar yaptıklarını ama bunların bir kısmının kusur olarak görülmeyeceğini belirtmiştir. Şiirde yaratıcılığı bir üstünlük olarak kabul etmesine rağmen başka şairler tarafından kullanılmış anlamların daha güzel ve etkileyici bir şekilde kullanılmasının intihal sayılmayacağını ifade etmiştir.[16]

Bütün şiirsel anlamların şairler tarafından kullanıldığı ve tükenmiş olduğunu düşünen isimlerden bir diğeri de İbn Tabâtabâ (ö.322/934)'dır. Ona göre eski şairlerden sonra ortaya konulabilecek mutlak anlamda yeni bir anlam bulmak neredeyse mümkün değildir. Yeni şairlere düşen, kendilerine

---

[12] Ebû Ali el-Hasan bin Reşîk el-Kayravânî İbn Reşîk, *Kitâbu'l-ʿUmde fî nakdi'ş-şiʿr*, thk. Afîf Nâyif Hâtûm, 3. bs (Beyrut: Dâr Sâdır, 2012), 543.
[13] Matlûb, *Muʿcemu mustalahâti'n-nakd*, 197.
[14] Ebû Osman ʿAmr bin Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3. bs (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3/149.
[15] el-Câhız, 3/67.
[16] Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1982), 19.

ulaşan güzel anlamlardan faydalanarak yetenekleri nispetinde onları etkileyici bir surete kavuşturmalarıdır.[17] İbn Tabâtabâ bu taklit sorununun aşılması için "tevlîd" (yeniden üretme) yöntemine işaret ederek şairlerin mevcut anlamları farklı şekillerde ifade ederek yaratıcılıklarını gösterebileceğini savunmuştur. Ona göre şairin durumu altın ve gümüşü eriterek onlardan bambaşka mücevherler üreten bir sarrafın durumundan farksızdır. Bu yeni mücevher öncekilerden daha üstün, daha süslü ve daha etkileyici olabilir. Şairin çabalaması gereken konu budur.[18]

Hicrî dördüncü yüzyıl Arap edebiyat çevrelerinde intihal konusu eleştirinin merkezine yerleşmiştir. Özellikle karşılaştırmalı edebiyat eleştirisi alanında ve şairler hakkında eleştiri, övgü ve savunma şeklinde hazırlanmış eserlerde müellifler alıntı/intihal konusuna oldukça ağırlık vermişlerdir. Eleştirmenlerin bir kısmı şiirlerdeki alıntıları tespit etmek ve bu yolla şairlerin değerini düşürmek amacı taşırken diğer bir kısmı edebi metinler arasındaki kaçınılmaz etkileşimi kabul etmiş, taklit ve intihal konusunda olumlu ve olumsuz (makbul-merdud) türleri tespit etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte Ebû Temmâm (ö.231/846), Buhturî (ö.284/897), Mütenebbî (ö.354/965) gibi pek çok şair alıntı yapmakla itham edilmiştir.

Meşhur Arap şair el-Mütenebbî'ye yönelik eleştirilere cevap vermek amacı ile bir eser yazan edebiyat alimi Kâdî Cürcânî (ö.392/1001) metinler arasındaki benzerliklerin tamamının kusur olarak görülmeyeceğini düşünüyordu. Ona göre başka şairler tarafından kullanılmış şiirsel anlamlar yeni bir telif, yeni bir tertip veya farklı lafızlarla tekrar tekrar kullanılabilir. Yaratıcı bir deha neredeyse bütün şiirlerde kullanılmış, yaygın olan çok meşhur anlamlar kullanarak bile diğer şairlerin üzerine çıkabilir.[19] Onun metinler arasındaki bu etkileşimi mevcut malzemelerden yeni şeyler üretmek, yani "tevlîd" şeklinde anladığı görülüyor. Ona göre her şair farkında olarak ya da olmayarak diğer şairlerden etkilenir. Bazen geçmiş metinleri kasıtlı olmadan içselleştirir. Bu etkilenmenin taklide dönüşmemesi için şairlerin bu anlamları değiştirerek nazmetmesi gerekir.[20] el-Kâdî'ye göre özgünlük yaratıcılıkla aynı anlama gelmemektedir. Yaratıcılık bir şeyi "ilk" olarak ortaya koymaktır. Özgünlüğün şartı ise ilk olmak değil "tek" olmaktır.[21] Bu yüzden bazı şiirlerde veya beyitlerde yaratıcılık olmasa da özgünlük vardır.

---

[17] Muhammed Ahmed el-Alevî İbn Tabâtabâ, *ʿİyâru'ş-şiʿr*, thk. Abbas Abdüssâtir, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 15.
[18] İbn Tabâtabâ, 80,81.
[19] Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî* (Matbaʿatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 184.
[20] Kâdî el-Cürcânî, 204.
[21] Kâdî el-Cürcânî, 184.

Klasik dönem Arap edebiyatına mukayeseli eleştirinin güzel örneklerinden birini kazandıran Âmidî (ö.371/981) şiirler arasındaki etkileşimi olağan kabul eden başka bir eleştirmendir. Kâdî Cürcânî gibi, şairlerin isteyerek veya istemeyerek birbirlerinden etkilendiklerini belirterek kasti olmayan alıntıların kusur sayılmayacağını ifade etmiştir.[22] Şairler arasında bazı anlamların yaygın olarak kullanıldığını (meâni'l-müştereke, meâni'l-mütedâvile), bu anlamların kullanılmasında bir mahsur olmadığını ifade etmiştir.[23]

Arap şiirinde metinler arasında kurulan ilişkilere dair önemli değerlendirmeleri olan diğer bir kişi meşhur belâgat alimi Abdülkâhir Cürcânî (ö.471/1078)'dir. Abdülkâhir bu etkileşimin iki şekilde olduğunu belirtir. Öncelikle yazar metninde mesel, hikmetli söz, herkes tarafından bilinen meşhur ifadeler (klişe) ve bazı mantıki önermeler kullanabilir. Şairin bunları kullanması diğer insanların kullanması kadar normaldir ve bu onun için bir kusur teşkil etmez. Bazı ifadeler ise şairin hayal gücü ile ürettiği (tahyîlî) sanatsal ifadelerdir. Bunlar sahibine ait olup başkaları tarafından kullanılmaları belli şartlara bağlı olarak kabul edilebilir.[24] Bu "belli şartlar" daha önceki eleştirmenlerin tevlîd kapsamında değerlendirdikleri, anlamın dönüştürülmesi şartları ile benzerlik göstermektedir.

Arap eleştirisinde metinler arasındaki etkileşimin biçimleri, görüldüğü üzere "alıntı" (intihal) meselesi kapsamında ele alınmıştır. Eleştirmenlerin çoğu bir şiirin mutlak anlamda özgün, diğer metinlerden bağımsız, kapalı bir yapıya sahip olamayacağı kanaatindedirler. Bir şairin diğer şairlerden farkında olarak ya da olmayarak etkilendiğini, alıntının kaçınılmaz olduğunu kabul etmekle birlikte bunun biçimlerinin önem arz ettiğine dikkat çekmişlerdir. Onlar için "yaratma"dan ziyade "yeniden yaratma" söz konusudur. Arap eleştirisindeki özgünlük tartışmalarını karşıt görüşleri bir araya getirerek çözmeye çalışan Ebû Hilâl Askerî (ö.400/1009), Merzubânî (ö.384/994), Hâtimî (ö.388/998) gibi nispeten geç dönem eleştirmenler "yeniden yaratma" düşüncesini teorik bir zeminde ele almaya çalışmışlardır. Nihayet İbn Reşîk "yeniden yaratma" için bir ıstılah ortaya koymuş, bu olguyu ifade etmek için "tevlîd" kavramını kullanmıştır.

3.3. Tevlîd Yolları:

[22] Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr ve Abdullah el-Muhârib, 4. bs (Dâru'l-Meʿârif, Mektebetü'l-Hancî, 1994), 1/8,9,58.
[23] el-Âmidî, 1/126.
[24] Ebu Bekir Abdülkâhir bin Abdürrahman el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa* (Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, t.y.), 263-69.

Klasik dönem Arap edebi eleştirisinde, edebi metinler arasında bir etkileşimin olduğu ve şairlerin alıntı yaptığı olgusu, hem bunun kaçınılmaz görülmesi hem de bir gerçeklik olması dolayısıyla kabul edilmiştir. Metinler arası ilişkinin olumlu bir türü olarak gördükleri tevlîd onlara göre sanatsal bir alıntı biçimidir. Ancak alıntının özgün sanatsal bir biçime dönüşmesinin öncelikli şartı onu dönüştürmek ve "yeni" bir ifade oluşturmaktır. Arap eleştirmenler için bunun pek çok yolu vardır. Eleştirmenlerin, anlamı alıntılayarak yeniden kurmak için tespit ettikleri ve şairlere önerdikleri yollar şu şekildedir:

1. Anlamı farklı bir temada kullanmak. Örneğin gazelde kullanılan bir anlamı medihde kullanmak veya medihdeki bir anlamı hicivde kullanmak.[25]
2. İnsanlar için kullanılan bir vasfı diğer canlılar için kullanmak veya tersini yapmak.[26]
3. Nesir halinde kullanılan bir anlamın nazma çevrilmesi veya nazım şeklinde kullanılmış bir anlamın nesre çevrilmesi.[27]
4. Anlamı eksiltmek/daraltmak veya fazlalaştırmak/genişletmek.[28]
5. Anlamdaki kapalılığı açmak, eksiklikleri gidermek, takdim ve tehir yapmak.[29]
6. Anlamı usta bir şekilde gizlemek, alıntıyı gizlemek.[30]
7. Anlamı delillerle güçlendirmek ve pekiştirmek.[31]
8. Lafızların sözdizimini (nazmı) değiştirmek.[32]
9. Tahyîlî anlamları kullanmak: Mecâz, istiare, temsil, kinaye, mübalağa gibi yollarla anlama başka bir suret kazandırmak.[33]

---

[25] İbn Tabâtabâ, *ʿİyâru'ş-şiʿr*, 80.
[26] İbn Tabâtabâ, 80.
[27] İbn Tabâtabâ, 80; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali İbn Vekiʿ, *el-Munsif li's-sâriki ve'l-mesrûk minhu*, thk. Ömer Halîfe (Libya: Menşûrât Camiʿatü Kâr Yûnus, 1994), 102; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-ʿAskerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn el-kitâbe ve'ş-şiʿr* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2008), 154; İbn Reşîk, *el-ʿUmde*, 543.
[28] İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, 74; Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 184; Ebû Alî Muhammed b. Hasen b. Muzaffer el-Bağdâdî el-Hâtimî, *Hilyetü'l-muhâdara fî sınâʿati'ş-şiʿr*, thk. Cafer el-Kitânî, Silsiletü Küyübi't-Turâs 83 (Irak: Dâru'l-Reşîd li'n-Neşr, 1979), 2/90; Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 228; İbn Vekiʿ, *el-Munsif*, 108; el-ʿAskerî, *es-Sınâʿateyn*, 157.
[29] Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 204.
[30] Kâdî el-Cürcânî, 201; el-Hâtimî, *Hilyetü'l-muhâdara*, 214; el-ʿAskerî, *es-Sınâʿateyn*, 154.
[31] Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 204.
[32] Ebu Bekir Abdülkâhir bin Abdürrahman el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2008), 258.
[33] el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, 342.

10. Lafızları güçlendirmek, güzelleştirmek.[34]

Sonuç

Klasik Arap edebiyatında "tevlîd" (yeniden üretme) düşüncesi alıntının olumlu türlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Eski Arap şiirlerinde bir olgu olarak hep var olan yeniden üretim, metinler arası ilişki biçimlerine örnek teşkil etmektedir. Çağdaş edebiyat kuramları arasında yer alan metinlerarasılık kuramının "metinlerin diğer metinlerden yalıtılmış olmadığı" şeklindeki kabulü ile Arap edebi eleştirisindeki "alıntının kaçınılmazlığı" kabulü arasında bir örtüşme bulunmaktadır. Metinlerarası ilişkilerin çok sayıda türünden biri olan "yazarın mevcut bir metni bir dönüşüm sürecine tâbi tutarak ona yeni bir anlam yüklemesi" Araplardaki "tevlîd" anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Söz konusu dönüşüm sürecinde şair daha önce okuduğu bir metnin izlerini eserine yerleştirmekle sınırlı kalmaz; aksine bir yeniden yazma eylemiyle yeni bir anlam, yeni bir görünüm ve yeni bir işlev yaratmayı hedefler. Câhız'ın ifadesi ile "şiir bir dokuma, işleme, örmedir". İbn Tabâtabâ'nın deyimiyle "şair, aynı altını ve aynı gümüşü başka başka şekillere sokan bir sarraftır". Compagnon'un ifadesiyle de "yazmak hep yeniden yazmaktır."

Kaynakça

Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.

———. *Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık*. Ankara: Kanguru Yayınları, 2011.

Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr ve Abdullah el-Muhârib. 4. bs. 3 cilt. Dâru'l-Meʿârif, Mektebetü'l-Hancî, 1994.

Câhız, Ebû Osman ʿAmr bin Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. 3. bs. 7 cilt. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Cumahî, Ebû Abdillah Muhammed bin Sellâm. *Tabakâtü fuhûli'ş-şuʿarâ'*. Thk. Mahmud Muhammed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1277.

Cürcânî, Ebu Bekir Abdülkâhir bin Abdürrahman. *Delâilü'l-iʿcâz*. Thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2008.

[34] Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm* (Kahire: Matbûatu Lecneti't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1937), 38.

———. *Esrâru'l-belâğa*. Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, t.y.

Hâtimî, Ebû Alî Muhammed b. Hasen b. Muzaffer el-Bağdâdî. *Hilyetü'l-muhâdara fî sınâʿati'ş-şiʿr*. Thk. Cafer el-Kitânî. 2 cilt. Silsiletü Küyübi't-Turâs 83. Irak: Dâru'l-Reşîd li'n-Neşr, 1979.

Huyugüzel, Ömer Faruk. *Eleştiri Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Dâru'l-Meʿârif, 1982.

İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasan bin Reşîk el-Kayravânî. *Kitâbu'l-ʿUmde fî nakdi'ş-şiʿr*. Thk. Afîf Nâyif Hâtûm. 3. bs. 2 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 2012.

İbn Tabâtabâ, Muhammed Ahmed el-Alevî. *ʿİyâru'ş-şiʿr*. Thk. Abbas Abdüssâtir. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

İbn Vekiʿ, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ali. *el-Munsif li's-sâriki ve'l-mesrûk minhu*. Thk. Ömer Halîfe. Libya: Menşûrât Camiʿatü Kâr Yûnus, 1994.

Kâdî el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmihî*. Matbaʿatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.

Matlûb, Ahmed. *Muʿcemu mustalahâti'n-nakdi'l-ʿArabî el-kadîm*. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2001.

Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Ahbâru Ebî Temmâm*. Kahire: Matbûatu Lecneti't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, 1937.

ʿAskerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-Sınâʿateyn el-kitâbe ve'ş-şiʿr*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2008.

SÎBEVEYHİ'NİN GRAMER TEORİSİNİN KURTUBÎ'NİN EL-CÂMİʿ Lİ-AHKÂMİ'L-KUR'ÂN ADLI TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI

TUNCAY AKCAOĞLU*

DR. SEYHAN ÖZSOY*

Öz

Bu çalışma, Arap dilinin kurucularından biri olan Sîbeveyhi'nin geliştirdiği nahiv sisteminin, Endülüs'ün önemli müfessirlerinden biri olan Kurtubî'nin *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki etkilerini incelemektedir. Çalışmanın temel amacı, klasik Arap gramer teorilerinin, özellikle Sîbeveyhi'nin geliştirdiği âmil-mamûl sistemi başta olmak üzere, Kur'an tefsirinde nasıl uygulandığını ve anlam inşasında nasıl bir işlev gördüğünü tespit etmek ve Kurtubî'nin Sîbeveyhi'den referansta bulunduğu dilbilgisi yapılarını kullanarak ayetleri nasıl yorumladığı analiz etmektir. Araştırmada, betimsel analiz ve karşılaştırmalı yöntem temel alınarak Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eseri ile Kurtubî'nin tefsiri karşılaştırılmış, dil unsurlarının tefsirî yoruma katkısı, ayetlerdeki lafzî yapılar ve i'râb örnekleriyle değerlendirilmiştir. Özellikle fiil kipleri, emir-soru yapıları, fail-mef'ûl dizilimi, harf-i cer kullanımları ve takdîm-tehîr gibi yapılar üzerinden Kurtubî'nin yorumlarında Sîbeveyhi'nin sistematiğinin ne ölçüde etkin olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada *el-Kitâb* ile *el-Câmiʿ* tefsiri arasındaki ilişkiler, cümle öğeleri (fâil-mef'ûl)ve yapısı(isim-fiil cümlesi), fiil-fâil arasındaki nispet, fiil kipleri, kıraat farklılıkları ve i'râb yapıları üzerinden örneklendirilmiştir. Elde edilen bulgular, klasik Arap gramerinin yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda tefsir, fıkıh ve kıraat yorumlarında anlamı belirleyen temel bir araç olduğunu göstermektedir. Kurtubî'nin, Sîbeveyhi'ye sıkça atıfta bulunması ve dilsel çözümlemelerinde onun sistematiğini uygulaması, klasik İslami ilimler arasında gramer-tefsir ilişkisinin güçlü etkileşimini ortaya koymaktadır. Bu çalışma, klasik İslam düşüncesinde Arap gramerin salt dil bilgisi kuralları olarak değerlendirilmediği, aynı zamanda tefsir ilminde anlamı yönlendiren temel bir unsur olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır. Sîbeveyhi ile Kurtubî arasında kurulan bu teorik ve pratik etkileşim, Arap grameri, tefsir, fıkıh,

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Arap Dili ve Belâgati, tuncayakcaoğlu@gmail.com

* Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Arap Dili ve Belâgati, seyhanozsoy@duzce.edu.tr

tasavvuf, kelam gibi İslâmî ilimler arasındaki ayrılmaz bütünlüğünü göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Sîbeveyhi, Gramer, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân,* Kurtubî*,* Tefsir*, el-Kitâb.*

REFLECTIONS OF SÎBAWAYHI'S GRAMMATICAL THEORY IN KURTUBÎ'S TAFSÎR AL-JÂMI' LI-AHKÂMI'L-QUR'ÂN

Öz

This study examines the influence of the grammatical system developed by Sîbeveyhi, one of the founders of the Arabic language, on the exegesis of Kurtubî, one of the important exegetes of Andalusia, in his work entitled el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân. The main objective of the study is to determine how classical Arabic grammatical theories, particularly Sîbeveyhi's âmil-mamûl system, are applied in Qur'anic exegesis and what role they play in the construction of meaning, as well as to analyze how Kurtubî interprets the verses using the grammatical structures he references from Sîbeveyhi. In the study, Sîbeveyhi's work el-Kitâb and Kurtubî's exegesis were compared using descriptive analysis and comparative methods, and the contribution of linguistic elements to exegetical interpretation was evaluated with examples of literal structures and i'râb in the verses. In particular, the extent to which Sibawayh's system was effective in Kurtubi's interpretations was examined through verb tenses, imperative-interrogative structures, syntactic structure of subject and object, preposition usage, and structures such as takdim-tehir. The study is based on descriptive analysis and comparative methods; the relationships between al-Kitab and al-Jami' tafsir are exemplified through sentence elements (subject-object), verb conjugations, qiraat differences, and i'rab structures. The findings show that classical Arabic grammar is not only a formal tool but also a fundamental tool that determines meaning in exegesis, jurisprudence, and recitation interpretations. Kurtubî's frequent references to Sîbeveyhi and his application of Sîbeveyhi's systematic approach in his linguistic analyses reveal the strong interaction between grammar and exegesis in classical Islamic sciences. This study once again demonstrates that classical Arabic grammar is not merely regarded as a set of linguistic rules in classical Islamic thought, but also as a fundamental element that guides meaning in the science of exegesis. The theoretical and practical interaction established between Sîbeveyhi and Kurtubî demonstrates the inseparable unity between Arabic grammar and Islamic sciences such as exegesis, jurisprudence, mysticism, and theology.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Sîbawayhi, Grammar, *al-Jâmi' li-Ahkâmi al-Qur'ân*, al-Qurtubî, Tafsir, *al-Kitâb*.

Giriş

Arap dili grameri ilmi, İslam düşüncesiyle iç içe geçmiş bir bilgi alanı olarak tarihsel süreçte önemli bir yer edinmiştir. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in lafzî yapısının doğru anlaşılması ihtiyacı, nahiv ilminin gelişimini teşvik etmiş, bu çerçevede dilsel kuramlar, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlerin temel kaynaklarından biri olmuştur. Nahiv sahasında ortaya koyduğu sistematik yaklaşımla öne çıkan Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796),[1] Arap dilinin en etkili kuramcılarından biri kabul edilmekte olup, *el-Kitâb*[2] adlı eseriyle grameri ilk kez teorik yazılı bir disiplin hâline getirmiştir.[3] Bu disiplinin teşekkülünde yer alan önemli kavramlardan biri de "âmil"dir. Nahiv meselelerini ele aldığı eserin başlangıç bölümünden itibaren, dilin yapısal farklılıklarını âmil kavramına bağlı olarak kategorize etmiş ve kelime sonlarındaki harekeleri i'râb ve binâ şeklinde iki temel kategoriye ayırmıştır. Bu, âmil kavramının sadece gramer kurallarını değil, aynı zamanda dilin işleyiş mekanizmasını belirleyen bir unsur olduğunu göstermektedir.[4]

Öte yandan Endülüs coğrafyasında yetişen büyük müfessirlerden Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö.671/1273)[5], *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furḳān*[6] adlı tefsiriyle sadece tefsîrî ve fıkhî yorumları değil, dilsel çözümlemeleriyle de dikkat çekmiştir. Kurtubî'nin dilsel yaklaşımı, klasik nahiv geleneğine olan bağlılığı kadar, bu geleneğe dair eleştirel değerlendirmelere de yer vermektedir. Bu durum, onun tefsirinde Sîbeveyhi'ye olan atıflarda açıkça görülmektedir.[7]

---

[1] Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Sîbeveyhi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/130.
[2] Özbalıkçı, 37/131.
[3] Mehmet Emin Güzel, "Nahvin Öncülerinden Sîbeveyhi, Prof. Dr.Ali Bulut", *Rize İlahiyat Dergisi*, sy 23 (20 Nisan 2023): 233, https://doi.org/10.32950/rid.1241409.
[4] İbrahim Güngör, "Sîbeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve 'Âmilin Etkisi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3, sy 2 (25 Aralık 2022): 452,253.
[5] Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 455-56.
[6] Muhammed Coşkun, "el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 7/100-101.
[7] Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. bs (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrî, 1964), 134-36.

Bu çalışmada, Sîbeveyhi'nin geliştirdiği gramer teorisinin, Kurtubî'nin tefsirinde nasıl tezahür ettiği incelenmekte, lafız ve anlam ilişkisi, i'râb tercihleri, fiil-isim-harf yapıları ve kıraat farklılıkları gibi konular bağlamında bu etkileşim analiz edilmektedir. Böylece, klasik Arap gramerinin yalnızca dilsel değil, aynı zamanda tefsirî ve anlam inşacı bir işlev gördüğü başlıklar halinde ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sîbeveyhi'nin, Kurtubî' nin *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* Adlı Tefsirindeki Yeri

Arap dilbiliminin yapıtaşlarından biri olan Sîbeveyhi'nin ortaya *el-Kitâb* adlı eseri, sonraki asırlarda da büyük etki oluşturmuş, özellikle de tefsir, kıraat ve fıkıh alanlarında derin izler bırakmıştır. Dolayısıyla o, yalnızca gramer alanında değil, tefsir ilminde de önemli bir otorite olarak kabul edilmiştir. Aradan yaklaşık beş asır geçmesine rağmen, Sîbeveyhi'nin etkisinin hala devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu izler, Endülüslü önemli müfessir Kurtubî'nin *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde de açıkça görülmektedir.

Kurtubî, dilbilgisel çözümlemelerinde, fıkhî yorumlarında ve kıraat tartışmalarında kimi zaman doğrudan ya da dolaylı olarak Sîbeveyhi'nin gramer teorisine başvurmaktadır. Bu çerçevede fiil, isim ve harf yapıları, kıraat farklılıkları ve ilgili fıkhî meseleleri ele alırken onun görüşlerinden faydalanmaktadır. Kurtubî, edebi bir üslupla bu referansları verirken, Sîbeveyhi'ye duyduğu saygıyı muhafaza ederek ona muhalif olduğu konulara da işaret etmektedir.[8] Kurtubî, tefsirinde nahvî tahlillere büyük önem atfederken, Arap gramerinin kurucu isimlerinden biri olan Sîbeveyhi'ye de ayrı bir ihtimam göstermektedir. Onun otoritesini göz ardı edilemez bir referans noktası olarak kabul etmiştir. Sîbeveyhi'nin görüşlerini nakletme biçimi, yalnızca bir gramer bilgisine atıf yapmakla sınırlı kalmaz, aksine, onun dil anlayışını derinlemesine kavradığını ve bu anlayışı tefsirî bağlamda işlevsel hâle getirdiğini gösterir. Bunu Sîbeveyhi hakkında," وَقَدْ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الطَّبَرِيُّ سَمِعْتُ الْجَرْمِيَّ يَقُولُ: أَنَا مُنْذُ ثَلَاثِينَ سَنَةً أُفْتِي النَّاسَ فِي الْفِقْهِمِنْ كِتَابِ سِيبَوَيْهِ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ: وَذَلِكَ أَنَّ أَبَا عُمَرَ الْجَرْمِيَّ كَانَ صَاحِبَ حَدِيثٍ، فَلَمَّا عَلِمَ كِتَابَ ِ تَفَقَّهَ فِي الْحَدِيثِ، إِذْ كَانَ كِتَابُ سِيبَوَيْهِ يُتَعَلَّمُ منه النظر والتفسير. ثم فِي السُّنَنِ الْمَأْثُورَةِ الثَّابِتَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" şeklindeki[9] naklinden anlayabiliriz.

Burada Ebû Cafer Muhammed ibn Cerîr et-Taberî'nin(ö.923) naklettiğine göre, nahiv âlimi Ebû Kılâbe Abdullâh b. Zeyd b. Amr el-Cermî 'yi (ö.722), ben otuz senedir insanlara fıkıh konusunda Sîbeveyhi'nin kitabından fetva veriyorum, dediğini, duyduğunu rivayet etmiştir. Ebu'l-

[8] el-Kurtubî, 1/27.
[9] el-Kurtubî, 1/27.

Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Ümeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî (ö.900)[10], bu söylemin sebeplerini beyan ederken el-Cermî'nin önceleri hadisle iştiğâl eden bir âlim olduğunu, fakat Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını öğrendikten sonra hadis ilmine dair derin bir anlayış geliştirdiğini ifade etmiştir. Çünkü Sîbeveyhi'nin bu eseri sadece nahiv öğretmekle yetinmemekte, nazar, yani derinlemesine tefekkür ve tefsir gibi faaliyetler için de temel bir kaynak olarak görüldüğünü söylemiştir. Yani bu eser, Hz. Peygamber'den sabit olan sünnetlerin anlaşılmasında da yol gösterici bir metin olarak kullanılmaktadır. Bu nakil, Sîbeveyhi'nin nahiv-sarf ilminin ötesinde şer'î ilimlerde de tesirli bir otorite olarak kabul edildiğini ve eserinin ilmî olarak, çok yönlü olduğunu açığa çıkarmaktadır.[11]

Cümle Öğelerinden Faile Dair Referans Vermesi

Kurtubî, tefsirinde cümle öğelerine dair nahivsel çözümlemelere sıklıkla yer verirken, bu çerçevede Sîbeveyhi'nin dil teorisine de birçok defa doğrudan veya dolaylı biçimde atıfta bulunmaktadır. Özellikle failin belirlenmesi noktasında, fiilin anlamıyla ilişkili olarak bazı isimlerin görünürde fail olsa da işlevsel olarak başka bir konumda değerlendirmelerini, Sîbeveyhi'nin yaklaşımıyla temellendirmiştir.[12]

Bu örneklerden biri إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ ayetidir.[13] Bu ayette Sîbeveyhi, bazı isimlerin fâil gibi görünmesine rağmen, asıl işlevlerinin fiilin gerçekleştiği zamanı veya mekânı belirtmek olduğunu ifade eder. Bu örnekte de fâil gibi görünen أَجَل kelimesi, aslında eylemin gerçekleştiği zamanı ifade etmek için kullanıldığını ve onun zarf olarak değerlendirilmesi gerektiğini beyan etmektedir. Böylece Sîbeveyhi, fiilin failini belirlemede zaman-mekân zarfının etkisini göstermiştir. Kurtubî'nin bu konuda Sîbeveyhi'yi referans aldığı görülmektedir.[14]

Yine *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserde Sîbeveyhi'ye yapılan referanslardan birinde o وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ayetinde[15] mef'ul konumunda olan الشَّجَرَةَ kelimesinin hem müfred hem de cemi olarak kullanılan isimlerden biri olduğunu, yani hem bir tek ağaç anlamında hem de ağaçlar anlamında kullanılabildiğini ifade etmiştir.[16]

---

[10] İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/430.
[11] el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/27.
[12] el-Kurtubî, 14/303.
[13] *es-Sebe* 34/33
[14] Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 14/303.
[15] el-Bakara 2/35
[16] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/235.

وَما أَصابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ ayetinde de [17] الَّذِي nın/nın gibi ism-i mevsul olduğu için فَبِإِذْنِ اللَّهِ cümlesine fa'nın dahil olduğunu beyan etmiştir. Ona göre bu cümle وَالَّذِي أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى cümlesinde olduğu gibi الَّذِي قَامِ فَلَهُ دِرْهَم الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ şeklinde şart ceza manası taşımaktadır.[18]

Burada, şart-cezâ ilişkisi üzerinden yapılan dilbilimsel yapı analizi, Sîbeveyhi'nin nahivdeki semantik ve sentaktik işlev ayrımlarını nasıl yorumladığını göstermesi açısından önemlidir. Kurtubî'nin bu tarz dilsel detaylara tefsir bağlamında yer vermesi, onun Sîbeveyhi'nin gramer teorisini yalnızca biçimsel bir kalıp olarak değil, aynı zamanda anlam inşasında etkili bir yöntem olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Kıraat Tartışmalarına Dair Referans Vermesi

Kurtubî, yalnızca nahivsel çözümlemelerde değil, kıraat farklılıklarını açıklama bağlamında da Sîbeveyhi'nin dil teorisinden faydalanmıştır. Bu çerçevede *el-Kitâb*'a yapılan doğrudan atıflar, onun kıraat tercihlerini temellendirirken nahiv ilminden nasıl yararlandığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kurtubî kıraat tartışmalarında da *el-Kitâb'*a atıflar yapmıştır. Çünkü Sîbeveyhi'yi dilbilgisi konularında olduğu kadar kıraat konularında da önemli bir yere koymaktadır. Örneğin "فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" ifadesinde,[19] "لأمه" kelimesinin kıraat farklarını tahlil ederken Kûfelilerin görüşünü delillendirmek için Sîbeveyhi'yi referans vermiştir. Onların bu kelimeyi "لِإِمِّهِ" şeklinde hemzeyi kesre ile okuduklarını nakletmiş, bu görüşünü de Sîbeveyhi'nin zikrettiği bir lehçeye dayandırmıştır. Bu telaffuz farklılığının sebebi olarak sarf ve nahiv kuralları gösterilmiştir. "لِـ" harfinin (lam-ı cer) sonundaki kesreden (î sesi) sonraki "أم" kelimesine gelen "الثلث" kelimesindeki zammenin (u sesi) telaffuz açısından zorlayıcı olduğu, bu sebeple zammenin kesreye çevrildiği ifade edilir. Bu tür ses uyumu ve kolaylığı, Arap dilinde yaygın olup, Sîbeveyhi gibi dilciler tarafından kayıt altına alınmıştır.[20]

Cümle Yapısına (İsim-Fiil Cümlesi) Dair Referans Vermesi

Kurtubî'nin tefsirinde, Sîbeveyhi'ye yapılan atıflar yalnızca kelime ve i'rab bağlamında kalmayıp, Arapça cümle yapısıyla ilgili daha kapsamlı dilbilimsel çözümlemeleri de içermektedir. Özellikle cümlede öğelerin dizilişi, haber-mübtedâ ilişkisi ve fiil-özne uyumu gibi sentaktik konularda

[17] Âli- İmrân 3/166
[18] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/265.
[19] en-Nîsa 4/11-13
[20] el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/72.

Kurtubî'nin beyanlarında, Sîbeveyhi'in görüşlerinin bariz etkisi görülmektedir.

Kurtubî'nin cümle yapısına dair dilsel tespitlerini güçlendirmek amacıyla Sîbeveyhi'nin görüşlerine başvurduğu, böylece tefsirî anlam inşasında dilbilgisel ilkeleri sistematik bir şekilde kullandığı görülmektedir. Onun yaklaşımı, hem lafzın anlaşılmasında hem de bu anlamın dilbilimsel kuramlarla temellendirilmesine dayanarak, gramerin tefsirle bütünleştiği bir bakış açısı sunmaktadır. Kurtubî cümle yapısına dair yapılan tartışmalara Sîbeveyhi'yi de referans göstermiş, onun görüşleri çerçevesinde tartışmaları şekillendirmiştir. Buna örnek "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" ayetinde[21] geçen "السارق" ve "السارقة" kelimelerinin kıraat vecihleri verilebilir. Bu konuda cumhur kıraatine göre ref' (merfû) hâlinde okunduğunu nakletmiştir. Ancak bu görüşe muhalif olarak Kurtubî, Sîbeveyhi'nin, söz konusu yapının Arap dilindeki doğal emir cümleleriyle tam olarak uyumlu olmadığı yönündeki beyanını nakletmiştir.

Onun nakline göre, Sîbeveyhi, bu kelimelerin nasb hâlinde olması, Arap dilinde yerleşik olan emir fiili yapısına daha uygun olduğunu dile getirmiştir. Nitekim klasik Arapçada emir fiilleri genellikle doğrudan nesneyle birlikte kullanılır. O, bu kuralı "زيداً اضربه" (Zeyd'i döverim). Örneğiyle açıklamıştır. Burada Zeyd kelimesi fiilin doğrudan nesnesidir ve nasb konumundadır. Bu kaideye dayanarak Sîbeveyhi, ayetin şu şekilde yapılandırılmasının daha doğru olduğunu belirtir. "اقطعوا السارقَ والسارقةَ" (Hırsız erkekle kadını kesin).

Sîbeveyhi'nin bu tercihinin altında yatan dilsel gerekçe, ayette zikredilen kişilerin belirli (ma'rûf) bir şahıs olmayıp genel bir tür veya sınıfa ait olmasıdır. Zira eğer ayette kastedilen belirli bir kişi olsaydı, Arap dilinde bu tür yapılar mensûb olarak ifade edilirdi. Sîbeveyhi bu durumu şöyle izah eder;وَلَيْسَ الْقَصْدُ إِلَى مُعَيَّنٍ إِذْ لَوْ قُصِدَ مُعَيَّنًا لَوَجَبَ النَّصْبُ (Ayette belirli bir şahıs kastedilmemiştir. Zira eğer maksat belirli biri olsaydı, o zaman kelimeler mutlaka nasb hâlinde olurdu.)Ancak buna rağmen, Sîbeveyhi, halk arasında yaygın olan ve kıraat imamlarının benimsediği şekli de göz önünde bulundurarak, kıraat çoğunluğunun ref' yönünde ısrarcı olduğunu belirtir. وَلَكِنَّ الْعَامَّةَ أَبَتْ إِلَّا الرَّفْعَ (Fakat halkın çoğunluğu, yani okuyucular, ref' dışında bir okuma kabul etmemiştir.)"[22]

[21] el-Maide 19/38

[22] el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/165-166.

Bu ifade, Sîbeveyhi'in gramer teorisini sistemli biçimde ortaya koyarken, aynı zamanda kıraat otoritelerinin uygulamalarını dikkate aldığını göstermektedir. Onun nazarında dilsel olarak en doğru form nasb olsa da, Kur'ân kıraati açısından refʿ kıraati muteber görülmüş ve bu şekilde sabit olmuştur.

Buradan da anlaşılacağı üzere o, Sîbeveyhi'yi tenkit etmemiş kuralı hatırlatıp bu kurala muhalif olmasına rağmen kıraat imamlarının okuyuşunun halk arasında daha muteber ve makbul olduğunu ifade etmiştir. Kurtubî'nin bu kıraat farklılığını açıklarken başvurduğu yöntem, onun nahiv kuralları ile kıraat ilmi arasında kurduğu sistemli ilişkiyi ortaya koymaktadır. Böylece Sîbeveyhi'nin dil anlayışı, yalnızca sözdizimi ve iʿrâb bağlamında değil, lehçe ve ses bilimi (fonetik) temelli kıraat farklarının gerekçelendirilmesinde de başvurulan temel kaynaklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kurtubî'nin Sibeveyhi'ye Muhalefetini İşaret Etmesi

Kurtubî, tefsirinde Sîbeveyhi'ye sıkça atıfta bulunmakla birlikte, bazı konularda onun görüşlerine doğrudan veya dolaylı biçimde muhalefet ettiği de görülmektedir. Ancak bu muhalefet, üslup ve içerik bakımından ne edebî ne de ahlâkî sınırları aşan bir tutum taşımaktadır. Aksine, Kurtubî'nin Sîbeveyhi'ye yönelik eleştirileri, bir nahiv otoritesine duyulan saygıyı koruyarak yapılmakta; onun dilsel otoritesini gölgelemeye çalışmaksızın görüş ayrılıklarını ilmî bir çerçevede sunmaktadır.

Gramer kurallarının yorumlanmasından, kelimelerin iʿrâbı konusundaki tartışmalarda Kurtubî'nin Sîbeveyhi'in görüşlerine doğrudan olmasa da, dolaylı olarak muhalefet ettiği örnekler göze çarpmaktadır. Buna Meryem Sûresindeki "ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا" ifadesindeki[23], özellikle "أَيُّهُمْ" kelimesinin iʿrâbı bağlamındaki tartışmada sergilediği tavrı örnek gösterebiliriz. Bu tartışma çerçevesinde Kurtubî, tefsirinde Sîbeveyhi'nin bu konuda ortaya koyduğu görüşü aktarmış, ancak bu görüşe getirilen çok sayıda eleştiriyi de dikkatle ve ayrıntılı biçimde okuyucuya sunmuştur. Sîbeveyhi'nin, kendisinden sonraki hazfedilen zamir sebebiyle tanınabilirlik unsurunun kaybolmasından dolayı "أَيُّهُمْ" kelimesinin mebnî olması gerektiği görüşünde olup ona göre bu kelime, kendisine izâfet edilen zamiri "هو"yi barındırmakla birlikte, "من هو أف"yapılarında olduğu gibi bu cümlede de hazf yapılmıştır. Bu görüş nahivciler arasında büyük tartışmalara yol açmış, özellikle Basralı ve Kûfeli nahivciler arasında farklı yaklaşımlar doğmuştur.[24]

---

[23] Meryem 19/69

[24] el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 117135-36.

Kurtubî'nin tutumu burada oldukça dikkat çekicidir. Her ne kadar Sîbeveyhi'nin görüşünü doğrudan reddetmiyorsa da, bu görüşe yöneltilmiş sert eleştirilere geniş ve vurgulu biçimde yer verir. Örneğin Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî'nin (ö. 311/923)[25] مَا يَبِينُ لِي أَنَّ سِيبَوَيْهِ غَلِطَ فِي كِتَابِهِ إِلَّا فِي مَوْضِعَيْنِ، هٰذَا أَحَدُهُمَا ifadesiyle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* iki yerde hata yaptığını açıkça aktarması, sadece bir nahivci eleştirisini nakletmekten öte, söz konusu görüşün istisnai değil, tartışmalı bir yön taşıdığını göstermektedir. Bu kadar sert bir eleştiriyi aynen aktarmasından Kurtubî'nin bu görüşü benimsemediği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû İshâk'ın وَ هِيَ مُفْرَدَةٌ لِأَنَّهَا تُضَافُ، فَكَيْفَ يَبْنِيهَا وَ هِيَ مُضَافَةٌ؟"أَيًّا"قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ سِيبَوَيْهِ أَعْرَبَ şeklindeki mantıksal çelişki vurgusunu metne dâhil etmesi, Sîbeveyhi'nin iç tutarlılığına yönelik sorgulamanın önünü açar.[26]

Bununla da yetinmeyen Kurtubî, Sîbeveyhi'nin görüşünün karşısında duran altı farklı yaklaşımı arka arkaya sıralar. Bu çeşitlilik, yalnızca ilmi bir zenginlik olarak değil, aynı zamanda Sîbeveyhi'nin görüşünün bazen isabetli olamayacağını göstermektedir. Özellikle Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805)[27], Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ (ö. 207/822)[28], Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?])[29]ve bazı Kûfeli nahivcilerin görüşlerini, izahları ve benzetmeleriyle birlikte detaylandırması, okuyucunun bu görüşler arasında değerlendirme yapmasına olanak tanır. Sîbeveyhi'nin görüşüne nispeten daha kısa, daha teknik ve sınırlı açıklamalara yer verilirken, karşıt görüşlerin hem anlam hem de lafız bağlamında açıklanması, Kurtubî'nin tercihini açığa çıkarmaktadır. Mesela el-Mehdevî'ye göre fiil, مِنْ كُلِّ شِيعَة ifadesine râcidir; "أَيُّهُمْ أَشَدُّ" ise mübtedâ-haber yapısına daha uygundur. Ferrâ da "لَنَنْزِعَنَّ" fiilini "seslenme" manasında yorumlayarak, dilbilimsel ilişkiyi tamamen farklı bir bağlama yerleştirir.[30]

Görüldüğü gibi Kurtubî, Sîbeveyhi'ye muhalif olduğu yerlerde ilmî edebini korumuş, onun görüşlerine katılmadığı yerlerde dilcilerden referanslar göstererek ona itirazını nazik bir üslupla yapmıştır. Örneğin "bu

---

[25] Musa Yıldız, "Zeccâcî, Ebü'l-Kāsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/173.

[26] el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/135-136.

[27] Tayyar Altıkulaç, "Kisâî, Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/69.

[28] Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/406.

[29] Tayyar Altıkulaç, "Mehdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/367.

[30] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 11/134-136.

yanlıştır" veya "hatalıdır" demek yerine Sîbeveyhi'nin görüşünü özetleyerek, kimi zaman örneğini terk ederek karşı görüşleri ise daha detaylı yer vermiş ve kimi zaman da dilcileri en sert eleştiri ifadelerine yer verdiği görülmüştür. Bu tutum, onun yalnızca rivayetleri nakleden değil, analiz eden, rivayetler arasında tercih yapan, vurgularıyla okuyucunun zihnini yönlendiren iyi bir dilci olduğunu da gösterir. Kurtubî, Sîbeveyhi'nin otoritesini gölgelemeden onun tartışmalı yanlarını öne çıkararak eleştiriye açık bir alan bırakmakta, bu da onu klasik tefsir geleneğinde hem dilci hem de yorumcu olarak önemli bir konuma yerleştirmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, klasik nahiv teorisinin Kur'ân tefsirinde nasıl işlevsel hale geldiğini, Sîbeveyhi'nin dilsel yaklaşımının Kurtubî'nin *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kur'ân* tefsirindeki yorumlara nasıl nüfuz ettiğini gösterilmeye çalışılmıştır. Kurtubî'nin ayetleri çözümleme sürecinde âmil-mamûl ilişkisi, kıraat farklılıklarının gramatik temellendirilmesi ve sentaktik yapıların yorumlayıcı işlevi gibi başlıklarda Sîbeveyhi'nin dil anlayışına sıkı şekilde bağlı kaldığı, hatta bu anlayışı tefsir metodolojisinin parçası hâline getirdiği gözlemlenmiştir.

Bununla birlikte Kurtubî, Sîbeveyhi'nin otoritesine karşı eleştirel bir mesafeyi de korumuş; bazı tartışmalı yerlerde Arap diliyle ilgili farklı görüşlerini sistemli biçimde karşılaştırarak kendi yorumunu temellendirmiştir. Bu yönüyle Kurtubî'nin yaklaşımı, nahiv ilminin salt dilsel değil, aynı zamanda anlambilim için önemli bir araç olarak kullanıldığını göstermektedir.

Araştırma, klasik İslam düşüncesinde dilbilim ile tefsir arasındaki ilişkilerin yeniden okunmasına katkı sunmakta, nahiv sistematiğinin sadece teorik bir çerçeve olmadığını, anlam üretimi ve hüküm istinbatında vazgeçilmez bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Çalışma, Sîbeveyhi'nin teorik kavramlarının diğer müfessirlerdeki yansımaları veya farklı Kur'ân ilimlerine (kıraat, fıkıh usûlü, kelam, vb.) etkisi üzerinden yapılabilecek çalışmaların çeşitlendirilebileceğini de göstermektedir. Bu bağlamda, klasik Arapçanın yapısal unsurlarının yorum bilimleriyle kesişimi, İslâmî ilimler arası etkileşim açısından verimli bir araştırma alanı sunmaktadır.

Kaynakça

Altıkulaç, Tayyar. “Kisâî, Ali b. Hamza”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

———. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:455-57. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

———. “Mehdevî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:367-68. Ankara: TDV Yayınları, 2003

Coşkun, Muhammed. “el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7:100-101. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. “Müberred”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31:432-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Güngör, İbrahim. “Sîbeveyhi’nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve ‘Âmilin Etkisi”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3, sy 2 (25 Aralık 2022): 441-76.

Güzel, Mehmet Emin. “Nahvin Öncülerinden Sîbeveyhi, Prof. Dr.Ali Bulut”. *Rize İlahiyat Dergisi*, sy 23 (20 Nisan 2023): 231-34. https://doi.org/10.32950/rid.1241409.

Karaman, Hayreddin, ve vd. *Kur’an Yolu Meali*. Ankara: Diyanet İşleri başkanlığı, 2017.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*. 2. bs. 20 c. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısrî, 1964.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Sîbeveyhi”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:130-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. 4 c. Kâhire: Mektebetü’l-Hancı, 1988.

Tüccar, Zülfikar. “Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12:406-8. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Yıldız, Musa. “Zeccâcî, Ebü’l-Kāsım”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44:175-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

SAVAŞ VE ZULME KARŞI ŞİİRSEL BAŞKALDIRI "BEDEVÎ EL-CEBEL'İN ŞİİRİNDE TEMATİK VE SANATSAL YANSIMA"

SÜLEYMAN CAN[1]

Özet

Bedevî el-Cebel (öl. 1981), yirminci yüzyıl Arap edebiyatında klasik ve modern şiiri harmanlayan öncü Suriyeli bir şairdir. Onun şiirlerinde dinî, tarihî ve metafizik unsurlar; zengin imgeler ve derin anlam katmanlarıyla birlikte işlenmiştir. Özellikle kaside formunu çağdaş meselelerle buluşturarak şiiri sadece bir estetik araç değil, aynı zamanda savaş ve zulme karşı direnişin ve protestonun dili hâline getirmiştir. Bu bağlamda, Bedevî el-Cebel'in مِنْ وَحْيِ الْهَزِيمَةِ (Yenilginin İlhamıyla) adlı şiiri, klasik Arap şiir geleneği ile modern siyasal söylem arasındaki bağlantıyı temsil etmektedir. Söz konusu şiir, yalnızca edebî bir metin değil, aynı zamanda bir dönemin sosyo-politik krizlerine karşı yazılmış güçlü bir direniş belgesidir. Bu açıdan şiirin incelenmeye değer oluşu, hem klasik Arap şiiri tarzının çağdaş işlevselliğini ortaya koyması hem de Arap halklarının yaşadığı tarihî kırılmaları sanat yoluyla yansıtması yönüyle alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu araştırmada, betimleyici ve yorumlayıcı metin çözümleme teknikleri birlikte kullanılmıştır. İncelenen şiir kavram, biçim ve anlam çerçevesinde katmanlı bir yaklaşımla analiz edilmiştir. Bu analizlerde şiirin dili, yapısı ve anlam örgüsü ve teması dikkatle çözülmüş; edebî sanatlar bağlamında içerik yorumlaması yapılmıştır. Araştırmanın temel amacı, klasik Arap şiir geleneğinde önemli bir yere sahip olan kaside biçiminin ve aruz vezninin modern Arap dünyasında bir savaş anlatısı, protesto ve farkındalık aracı olarak nasıl dönüştüğünü ortaya koymaktır. Çalışmanın odağında yalnızca مِنْ وَحْيِ الْهَزِيمَةِ adlı şiir yer almakta olup, bu şiir hem biçim hem tema hem de içerik açısından kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Bu yönüyle araştırma, tekil örneklemli bir nitelik taşımakta ve derinlemesine bir metin çözümlemesi esas alınmaktadır. Çalışmada şiirin orijinal Arapça metni esas alınmıştır. Şiirin metni, klasik Arap edebiyatına ve modern Arap şiiri üzerine yapılmış akademik kaynaklarla birlikte değerlendirilmiştir. Aynı zamanda şiir üzerindeki çözümleme süreci, bağlam analizleri, tema tespiti ve edebî sanat taramalarıyla desteklenmiştir. Metindeki metaforlar, semboller, kinayeler, aruz vezni, seci ve diğer sanatsal yapılar; tematik çerçevede

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı ABD, suleyman0202@gmail.com, 0000-0002-9254-8721

(savaş, zulüm, direniş, inanç) analiz edilerek değerlendirilmiştir. Ayrıca, şiirin hem klasik aruz vezinli yapısını hem de modern direniş estetiğini aynı anda nasıl harmanladığı detaylı bir çözümlemeyle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap dili edebiyatı, Edebî protesto, Şiirde toplumsal eleştiri, Savaş teması, Bedevî el-Cebel.

POETIC REBELLION AGAINST WAR AND OPPRESSION: THEMATIC AND ARTISTIC REFLECTIONS IN THE POETRY OF BADAWI AL-JABAL

Abstract

Badawi al-Jabal (died 1981) was a pioneering Syrian poet in twentieth-century Arabic literature who blended classical and modern poetry. His works skillfully intertwine religious, historical, and metaphysical elements with rich imagery and deep layers of meaning. Particularly by merging the traditional qasida form with contemporary issues, he transformed poetry from a purely aesthetic medium into a language of resistance and protest against war and oppression. In this context, Badawi al-Jabal's poem Min Waḥy al-Hazīmah ("Inspired by Defeat") represents a vital link between classical Arabic poetic tradition and modern political discourse. This poem is not only a literary text but also a powerful document of resistance written in response to a period of socio-political crises. Its significance lies in its ability to demonstrate the continued relevance and functionality of the classical Arabic poetic style in addressing the historical ruptures experienced by the Arab peoples. This study aims to fill a gap in the literature by showcasing how classical forms can serve contemporary critical functions through art. The research employs both descriptive and interpretative textual analysis methods. The poem is examined through a layered approach encompassing conceptual, structural, and semantic dimensions. The analysis focuses on the poem's language, structure, thematic network, and overall message, with interpretive commentary provided in the context of rhetorical and poetic devices. The main objective of this study is to reveal how the qasida form and the ʿarūḍ metrical system—key components of the classical Arabic poetic tradition—have been reimagined in the modern Arab world as vehicles for war narrative, protest, and social awareness. The study is centered exclusively on the poem Min Waḥy al-Hazīmah, which is explored comprehensively in terms of form, theme, and content. Thus, the research is characterized by a single-case, qualitative approach based on an in-depth textual analysis. The original Arabic text of the poem forms the foundation of this analysis. Furthermore, the poem is evaluated alongside classical Arabic literature and academic sources on modern Arabic poetry. The interpretive process is supported by

contextual analysis, thematic mapping, and rhetorical examination. The poem's metaphors, symbols, allusions, prosody, sajʿ (rhyme), and other artistic structures are analyzed thematically—focusing on war, oppression, resistance, and faith. The study also reveals how the poem harmoniously integrates the structure of classical Arabic meter with the aesthetics of modern poetic resistance.

Keywords: Arabic Language Literature, Literary protest, Social criticism in poetry, Theme of war, Badawi al-Jabal.

Giriş

Arap şiiri, tarihsel olarak sanatsal bir anlatım şekli olmasının yanında toplumsal ve siyasal olaylara karşı duruşun ve milli bilincin taşıyıcısı olagelmiştir. Bu gelenek, özellikle sömürü, savaş ve işgal zamanlarında öne çıkmıştır. Şair, sadece bir sanatçı değil, aynı zamanda halkın vicdanı ve direnişin sesi hâline gelmiştir. Bütüncül olarak bakıldığında, modern Arap şiirinde zulüm, direniş, hürriyet, ihanet ve ümmet şuuru gibi tematik kavramların çokça kullanılması rastlantı olarak görülmemelidir. Arap edebiyatının önde gelen şairlerinden Bedevî el-Cebel hem klasik dil yapısını hem de çağdaş temaları ustaca birleştirmiş, şiirini sade duygu olmaktan çıkarıp siyasi, ideolojik ve direnişçi bir zemine oturtmuştur.

Çalışmanın problematiği, modern Arap şiirinde siyasî ve toplumsal direnişin sanatla nasıl harmanlandığı ve Bedevî el-Cebel'in şiirlerinin ne tür temalar ve edebî sanatlar vasıtasıyla bu direnişi dile getirdiği meselesidir. Özellikle مِنْ وَحْيِ الْهَزِيمَةِ (Yenilginin İlhamıyla) adlı şiirinde şairin savaş, yenilgi ve zillet karşısında ortaya koyduğu direniş dili, bu problemin odak noktasını teşkil etmektedir. Şiirdeki mecâzlar, istiareler, tıbâklar, iltifatlar ve diğer belagat sanatları edebî bir zevk oluşturmakla beraber ideolojik bir yönlendirme ve bilinç kazandırma işlevi de görmektedir.

Çalışma tema ve edebî sanatlar düzleminde Bedevî el-Cebel'in direnişçi şiir anlayışını ortaya koymayı hedeflemekte; Arap şiirinin geçmişte olduğu gibi günümüzde etkinliğinin devam ettiğine dikkat çekmektedir.

Arap devletlerinde son derece popüler olan Bedevî el-Cebel'in şiiriyle ilgili Türkiye'de de akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlar Hüseyin Elcüneyt'in "Ömer Ebu Rişe ile Bedevi el-Cebel'in şiirlerinde Yabancılaşma"[2] adlı yüksek lisans tezi ve Abdurrahman Özdemir'in

[2] Hüseyin Elcüneyit, "Ömer Ebû Rişe ile Bedevi el-Cebel'in Şiirlerinde Yabancılaşma" (Yüksek Lisans Tezi, Mardin, Artuklu Üniversitesi, 2020).

hazırladığı "Suriyeli Şair Bedevî el-Cebel ve Elli Yaş Adlı Şiiri"[3] adlı makale çalışmasıdır.

1. Bedevî el-Cebel'in Hayatı

Asıl adı Muhammed Süleyman el-Ahmed'dir. Kendisinin söylediğine göre 1905 yılında Lazkiye'nin kuzeydoğusundaki dağlık bölgede yer alan Dîfe köyünde dünyaya gelmiştir.[4] Ancak farklı kaynaklarda 1899, 1903, 1904[5] ya da 1906 yılında doğduğuna dair bilgiler bulunmaktadır.[6] Babası Süleyman el-Ahmed, Alevî fakihi olup ve tanınan bir edebiyat adamıdır.[7]

Küçük yaşta annesini kaybeden el-Cebel, başka bir kadınla evlenen babasının yanında büyümüştür.[8] Bedevî el-Cebel, babasıyla fıkıh, Arabî ilimler ve edebiyat derslerini okumuştur.[9] Küçük yaşlarda Medresetü'l-Küttâb'ta okuma, yazma öğrenip Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş, on bir yaşında Lazkiye'de ortaokul okumaya başlamış, daha sonra Dimaşk'ta bulunan Medresetü Anber'e kaydolmuştur.[10] Bedevî el-Cebel, edebî ve siyasî yaşantısında hürriyet ve adalete gösterdiği önemle tanınmaktadır. Fransız işgaline karşı mücadele etmiş, Amerika tarafından desteklenen direniş hareketlerinde yer almıştır. 1920'den itibaren Fransızlara karşı olan mücadelede etkin bir rol oynamıştır. Şiirleri, bu direnişin sesi hâline gelmiş ve bu yüzden "direniş şairi" olarak anılmıştır. Bunun üzerine Fransızlar tarafından tutuklanmış ve beş yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. On beş yaşlarında girdiği hapisten yaklaşık üç yıl sonra çıkmıştır.[11]

1925 yılında yayımladığı ilk şiir divanının girişine dönemin ünlü edebiyatçıları olan Muhammed Kürd Ali (öl. 1953), Halîl Merdem Bek (öl. 1959) ve Abdülkâdir el-Mağribî (öl. 1956) takriz (övgü yazısı) yazmıştır.[12]

---

[3] Abdurrahman Özdemir, "Suriyeli Şair Bedevî el-Cebel ve 'Elli Yaş' Adlı Şiiri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2005): 31-50, https://doi.org/10.17335/suifd.28445.

[4] Hânî el-Hayyir, *Bedevî el-Cebel 'Umlâku'l-kilâsîkiyyeti'l-mu'âsıra* (Dimaşk: Dâru Rasülân, 2010), 8.

[5] Ahmed el-Cündî, *Şu'arâü's-Sûriyye* (Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1965), 54.

[6] Michel Halil Cuha, *eş-Şi'ru'l-arabiyyi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Avde, 1999), 189.

[7] Aziz Nassar, *Bedevî el-Cebel Zâkirâtü'l-ümme ve'l-vaṭan* (Dimaşk: Vezâratü's-Sekâfe, 2013), 5.

[8] Adnan el-Hatîb, *Bedevî el-Cebel hayâtühü'l-â'sıfe ve hubbühü'llezî lâ yefnâ* (Dimaşk: Matbû'âtü'l-Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1985).

[9] Abdülkadir Ayyâş, *Mu'cemü'müellifîne's-Sûriyyîn fi'l-karni'l-i'şrîn* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 20.

[10] Abdülkerim el-Eşter, "er-Ru'yetü'l-fikriyye ve'l-fenniyye fî şi'ri Bedevî el-Cebel", *Mecelletü mecma'i'l-luġati'l-'Arabiyye* 82, sy 3 (t.y.): 449.

[11] el-Eşter, 449.

[12] el-Hatîb, *Bedevî el-Cebel*, 37.

Bir dergiye yazdığı kasidesini bedevî şiiri üslubu ile yazması ve giyim tarzının bedevilere benzemesi sebebiyle dergi sahibi onun şiirini "Bedevî el-Cebel" imzası ile yayımlamıştır. Şair, daha sonra yazdığı tüm şiirlerini "Bedevî el-Cebel" mahlası ile kaleme almıştır.[13] Kasidelerini yenilikçi bir üslupla yazmış, şiirlerinin içeriğinde farklı tarzlar denemiş; vatan ve toplum temalarını işlemiştir.[14]

1930 ve 1936 yıllarında iki kere parlamento üyesi olmuştur. 1939 yılında Fransız baskısı sebebiyle Irak'a gitmiş ve bir süre Bağdat'ta kalmıştır.[15] 1942 yılında Suriye'ye dönmüş ve Fransızlar tarafından tutuklanarak hapse atılmıştır. Üç ay sonra hapisten çıkmış ve tekrar parlamento üyeliğine dönmüştür. 1949'daki askeri darbe sonrasında Lübnan'a gitmiştir. Dimaşk'a tekrar dönmesinin ardından sağlık bakanlığı gibi çeşitli devlet kademelerinde görev almıştır.[16] 1955 yılında yeni kurulan hükümette devlet bakanı olarak görev yapmış,[17] 1956 yılında ise bakanlık görevini bırakmıştır.[18]

Şair, 1963 yılında Suriye'ye dönüşünden sonra hakkında verilen bir tutuklama kararı nedeniyle ülkeyi yeniden terk etmek zorunda kalmış, tutuklama kararının kaldırılmasına kadar bir yıl boyunca Avusturya ve İsviçre arasında gidip gelmiştir. Arap dünyasında yaşanan olaylar Bedevî'yi derinden sarsmıştır. Özellikle 1967 yılında İsrail'e karşı yapılan Altı Gün Savaşları'nda Arap ülkelerinin yenilmesi onu fazlasıyla etkilemiştir. Bu dönemde مِنْ وَحْيِ الْهَزِيمَةِ (Yenilginin İlhamıyla) kasidesini kaleme almış, daha sonra başarısız bir suikast girişimine maruz kalmıştır. Bu olaydan sonra, tüm siyasî faaliyetleri bırakmıştır. Yazdığı şiirleri, *Dîvânu Bedevî el-Cebel* adıyla 1978 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. Şair, 8 Temmuz 1981 Salı günü Dimaşk'ta vefat etmiştir.[19]

مِنْ وَحْيِ الْهَزِيمَةِ

Yenilginin İlhamıyla

رَمْلُ سِينَاءَ قَبْرُنَا الْمَحْفُورُ وَعَلَى الْقَبْرِ مُنْكَرٌ وَنَكِيرُ

كِبْرِيَاءُ الصَّحْرَاءِ مَرَّغَهَا الذُّلُّ فَغَابَ الضُّحَى وَغَارَ الزَّبِيرُ

[13] el-Hatîb, 27-30; Elcüneyit, "Ömer Ebû Rişe ile Bedevi el-Cebel", 15.
[14] İsmail Abdülmünşavî, "Cemâliyyâtu'n-nesîci'l-fennî fî şi'ri Bedevî el-Cebel", *Mecelletu'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-'Arabiyye* 1, sy 3 (2019): 89.
[15] Nassar, *Bedevî el-Cebel*, 21.
[16] Nassar, 17-18.
[17] Gassân Muhammed Reşad Haddâd, *Min târîh-i Sûriye'l-mu'âsır 1946-1967*, 1. Baskı (Amman: ed-Dirâsâtü'l-İstirâtîciyye, 2001), 96.
[18] Bedevî el-Cebel, *Dîvânü Bedevî el-Cebel* (Beyrut: Dâru'l-'Avde, ts), 14.
[19] el-Hayyir, *'Umlâku'l-kilâsîkiyye*, 7.

لَا شَهِيدٌ يُرْضِي الصَّحَارَى وَجَلَّى هَارِبٌ فِي رِمَالِهَا وَأَسِيرُ

أَيُّهَا الْمُسْتَعِيرُ أَلْفَ عَتَادٍ لِأُعَادِيكَ كُلُّ مَا تَسْتَعِيرُ

هَدَّكَ الدُّعْرُ لَا الْحَدِيدُ وَلَا النَّارُ وَعِبْءٌ عَلَى الْوَغَى الْمَذْعُورُ[20]

Sina'nın kumu bizim kazılmış kabrimiz ve mezarın üstünde Münker ve Nekîr bekler.

Çölün gururunu zillet yere serdi, gündüzün ışığı kayboldu, bir kükreme patladı.

Ne bir şehit çölleri memnun etti ve aydınlattı, ne de bir kaçak ya da bir esir kurtuldu kumlarında.

Ey binlerce silahı ödünç alan kişi! Ödünç aldığın her şey düşmanlarınındır.

Seni yıkan demir ve ateş değil korkudur, korkuya kapılan (kişi ise) savaşta bir yüktür.

Bedevî el-Cebel'in bu beyitleri, bir milletin aşağılanması, savaştan çekinme, onursuzluk ve korkaklık temaları çerçevesinde şekillenir. Şair, Sina Çölü'nün bir mezara dönüşmesini, savaş erdeminin yerini zilletin almasını ve cesaretin korkuya yenik düşmesini eleştirel bir üslupla dile getirir. Bu kısımda bireysel kahramanlık yüceltilmez; toplu bir çöküş ve yenilgi vurgulanır.

Şiirden bazı örnekler ve içerdiği edebî sanatlar şu şekildedir: رَمْلُ سِينَاءَ قَبْرُنَا الْمَحْفُورُ (Sina'nın kumu bizim kazılmış kabrimiz) cümlesinden Sina Çölü'nün kumlarının gerçekten bir mezar olması anlaşılmakta, ancak "kumların mezar olması" sözüyle ölüm ve felaket kinaye[21] yoluyla anlatılmaktadır. كِبْرِيَاءُ الصَّحْرَاءِ مَرَّغَهَا الذُّلُّ (çölün gururu, zilletle yere serildi) ifadesinde "çölün gururu" sanki canlı bir varlık gibi kişileştirilmiş ve "zillet" tarafından yere serilmiştir. Burada teşbih[22] türlerinden teşbih-i belîğ[23] vardır. غَابَ الضُّحَى وَغَارَ الزَّئِيرُ فَغَابَ (gündüzün ışığı kayboldu, bir kükreme patladı.)

[20] el-Cebel, *Dîvân*, 192.

[21] Kinâye: Bir sözün gerçek anlamında kullanılmasına olmaksızın farklı bir manada kullanılmasıdır. Bk. Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed b. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 403.

[22] Teşbîh: Müşebbehün bihteki mevcut olan niteliklerin benzeri bir veya daha çok niteliğin (vech-i şebeh) müşebbehte de var olmasıdır. Bk. es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.), 213.

[23] Teşbîh-i belîğ: Edâtü't-teşbîh ve vech-i şebeh beraberce hazfedilen teşbihe denir. el-Hâşimî, 242.

(kaybolmak) normalde kuşluk zamanına değil ışığa ait bir özelliktir, fakat kuşluk için kullanılmıştır. Burada mecâz-ı aklî[24] vardır. وَعِبْءٌ عَلَى الْوَغَى الْمَذْعُورُ (savaş meydanında korkak sadece bir yüktür) mısrasında عِبْءٌ (yük) kelimesi hem hakikî hem de mecâzî "sıkıntı" anlamını taşımaktadır. Uzak anlamı olan "sıkıntı" kastedilmiş, böylece tevriye[25] yapılmıştır. وَعَلَى الْقَبْرِ مُنْكَرٌ وَنَكِيرُ (mezarın üstünde Münker ve Nekîr) ifadesinde şair hadislerde adı geçen Münker ve Nekir meleklerini zikrederek iktibas[26] yapmıştır.

أَغُرُورٌ عَلَى الْفِرَارِ لَقَدْ ذَابَ حَيَاءٌ مِنَ الْغُرُورِ الْغُرُورُ

الْقِلَاعُ الْمُحَصَّنَاتُ إِذَا الْجُبْنُ حَمَاهَا حَوْرَنَقٌ وَسَدِيرُ

لَمْ يُعَانِ الْوَغَى لِوَاءٌ وَلَا عَانَى فَرِيقٌ أَهْوَالَهَا وَمُشِيرُ

رُتَبٌ صَنْعَةُ الدَّوَاوِينِ مَا شَارَكْ فِيهَا قُرُّ الْوَغَى وَالْهَجِيرُ

وَتَطِيرُ النُّسُورُ مِنْ رَحْمَةِ النَّجْمِ وَفِي عُشِّهِ الْبُغَاثُ يَطِيرُ[27]

Kaçış üzerine bir gurur mu olur? Gerçekten, gururdan dolayı hayânın eriyip gittiği gurur!

Korkaklık koruyorsa (kaleleri) eğer, o zaman kaleler ne kadar sağlam olursa olsun, sadece Havranak ve Sedîr'dir.[28]

Ne bir sancak savaşın sıkıntısını çekti ne bir grup ne de bir danışman onun dehşetini yaşadı.

Bunlar, divanlarda yapılan rütbelerdir, savaşın şiddeti ve kızgın öğle sıcağının hiç katılmadığı divanlar.

---

[24] Mecâz-ı Aklî: Fiil veya şibih fiilin bir alaka sebebiyle kendi failinden başka bir faile nispet edilmesidir. Bk. Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz* (Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, 1992), 293.

[25] Tevriye: Mütekellimin hem yakın hem uzak iki anlamı bulunan müfred bir lafzı söyleyip bu iki anlamdan uzak olanı kastetmesidir. Bk. Ali el-Cârim ve Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha fî'l-beyân ve'l-meʻânî ve'l-bedʻî* (Beyrut: Mektebetu Dâru'l-Fecr, 2014), 517.

[26] İktibâs: Bir şair veya yazarın kelâmı süslemek ve manayı pekiştirmek için ayet ya da hadisten belli bir kısmı şiir veya nesirde zikretmesidir. Bk. Abdurrahmân b. Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-ʻArabiyye üsüsühâ ve ʻulûmuhâ ve funûnuhâ* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/536.

[27] el-Cebel, *Dîvân*, 192-93.

[28] "Havranak ve Sedîr" ifadesi "debdebe ve ihtişam" anlamında beraber kullanılan bir kalıp olmuştur. Haranak ve Sedîr, Hîre şehrinde Fırat nehrinin kenarında korunamadığı için yıkılıp gitmiş birbirine yakın tarihi iki saray. Bk. Âtik b. Ğays b. Züveyyir b. Zâyir el-Bilâdî el-Harbî, *Muʿcemü'l-meʿâlimi'l-cuġrâfîyye fi's-sîreti'n-nebeviyye*, 1. Baskı (Mekke: Dâru Mekke, 1982), 155.

Kartallar yıldızların kalabalığından (savaşın çokluğundan) uçar (kaçar), küçük kuşlar ise yuvalarında uçar.

Şair, bu beyitlerde sahte kahramanlar ve liyakatsiz bürokratlar, savaş, şeref, korkaklık, uydurma makamlar, sahte kahramanlar ve millî çöküş temalarını işler. Şair, savaşlarda bulunmayan ama rütbe alan kişilerle gerçek savaşçıları karşılaştırır. Savaşın zorluğunu yaşamayanlar kahramanlık taslamakta, gerçek kahramanlığın yerini sahte unvanlar almakta, sesi çok çıkanın yüceltilip susanın ezildiği düzen eleştirilmektedir.

Şiirden bazı örnekler ve içerdiği edebî sanatlar şu şekildedir: لَقَدْ ذَابَ حَيَاءٌ مِنَ الْغُرُورِ الْغُرُورُ ifadesi mecâzî bir anlatımdır. Gerçekte hayâ erimez, ama burada utanılacak kadar kibirli bir durum ortaya konuluyor. Öyle ki artık hayâ duygusu bile kalmamış. Burada mecâz-ı lügavî[29] vardır. وَتَطِيرُ النُّسُورُ مِنْ زَحْمَةٍ وَفِي عُشِّهِ الْبُغَاثُ يَطِيرُ النَّجْمِ beytinde النُّسُورُ (kartallar) ve الْبُغَاثُ (küçük kuşlar) anlam ve çağrışım bakımından iki zıt unsurdur. تَطِيرُ fiili her ikisi için farklı anlamda kullanılmıştır. Kartalın uçuşu kaçmak (alçalma) için, küçük kuşun uçuşu ise yükselmek içindir. Bu da tıbâk[30] meydana getirmiş ve uçma eylemi iki farklı anlamda kullanılmıştır. الْقِلَاعُ الْمُحَصَّنَاتُ إِذَا الْجُبْنُ حَمَاهَا خَوَرَنَقٌ وَسَدِيرُ Beyitte geçen Havranak ve Sedîr, yıkılıp gitmiş tarihî kaleler ve saraylardır. Havranak ve Sedîr, burada gerçek anlamda kale değil, korkakların kendilerine sığındığı boş gösterişli yapılar gibi gösterilmektedir. Şair, bu kelimeleri kullanarak "cesaretin olmadığı yerde kalelerin adı Havranak bile olsa hiç fark etmez, içerik boşsa yapı da boştur" demek istemektedir. Yakın anlam "süslü yapılar", uzak anlam ise "yetersizlik" olduğu için burada tevriye vardır.

جُبْنُ الْقَادَةِ الْكِبَارِ وَفَرُّوا وَبَكَى لِلْفِرَارِ جَيْشٌ جَسُورُ

تَرَكُوهُ فَوْضَى إِلَى الدُّورِ فَيْحَاءَ لَقَدْ ضَمَّتِ الْمَسَاءَ الْخُدُورُ

هُزِمَ الْحَاكِمُونَ وَالشَّعْبُ فِي الْأَصْفَادِ فَالْحُكْمُ وَحْدَهُ الْمَكْسُورُ

هُزِمَ الْحَاكِمُونَ لَمْ يَحْزَنْ الشَّعْبُ عَلَيْهِمْ وَلَا انْتَحَى الْجُمْهُورُ

يَسْتَجِيرُونَ وَالْكَرِيمُ لَدَى الْغَمْرَةِ يَلْقَى الرَّدَى وَلَا يَسْتَجِيرُ[31]

---

[29] Mecâz-ı Lügavî: Hakikî ve mecâzî anlamın arasındaki bulunan alaka ile hakikî manayı kastetmeye engel bir karine sebebiyle kelimenin vaz' edildiği hakikî anlamın dışında kullanılmasıdır. Bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991), 352.

[30] Tıbâk: Olumlu veya olumsuz, hakîki ya da mecâzî iki zıt anlamı aynı cümlede söyleyerek kullanma sanatıdır. Bk. Ebu'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiye, 2003), 257.

[31] el-Cebel, *Dîvân*, 193.

Büyük komutanlar! korkuyla kaçtılar ve cesur ordu ise bu kaçış sebebiyle ağladı.

(Komutanlar) evlere yayılan bir kargaşa bıraktılar; öyle ki gecenin örtüsü haremlikleri bile sardı.

Yönetenler yenildi, halk ise zincirler içinde kaldı; kırılan (zarar gören) sadece yönetilenler oldu.

Yönetenler yenildi, ama halk onların için üzülmedi ve halk sahip çıkmadı onlara.

Komutanlar yardım istiyorlar; oysa yüce kişi tehlike karşısında ölüme koşar da yardım dilemez.

Bu şiir, siyasî eleştiri ve toplumsal çözülme açısından önemli hicivdir. Şair, ucuz kahramanlara, yüreksiz yönetime ve esir olmuş halka seslenirken, gerçek soyluluğun ölümü göze almakta olduğunu söyler. Bu şiirin teması yöneticilerin korkaklığı, toplumun ihanete karşı kayıtsızlığı, halkın kırgınlığı ve gerçek cesaretin tanımı üzerinedir.

Şiirden bazı örnekler ve içerdiği edebî sanatlar şu şekildedir: وَبَكَى لِلْفِرَارِ جَيْشٌ جَسُورُ ifadesi mecâzlı bir anlatımdır. Çünkü gerçek anlamda bir ordunun topluca ağlaması mümkün olmayacak kadar zordur. Burada kastedilen, ordunun onurunun kırılması, üzülmesi ve çaresizlikten bir çöküş yaşamasıdır. لَقَدْ ضَمَّتِ الْمَسَاءَ الْخُدُورُ ifadesindeki "örtüler" ifadesi, doğrudan kadınlara ve harem yaşam tarzına kinayedir. Bu, savaşın değil, zevkin ve kadınların tercih edildiğine kinayedir. فَالْحُكْمُ وَحْدَهُ الْمَكْسُورُ ifadesinde "hüküm" için "kırılma" ifadesi kullanılmış. Normalde "kırılmak" somut şeyler için söylenir. Oysa hüküm soyut bir şey olup gerçek anlamda kırılmaz. Bu yüzden burada hükmün kırılması ifadesiyle istiâre[32] yapılmıştır: Hüküm, kırılabilen bir nesneye benzetilmiştir. Şair burada "istiâre-i tasrîhiyye"[33] (açık istiâre) sanatı kullanmıştır. لَقَدْ ضَمَّتِ الْمَسَاءَ الْخُدُورُ beytindeki "harem odaları", "akşam"ı içine almakta yani canlı bir özne gibi hareket etmektedir.

[32] İstiâre: Müşebbeh veya müşebbeh-i bihten birini hazfederek hakikî ve mecâzî anlam arasındaki benzerlik alakasından dolayı bir kelimenin anlamını başka bir kelimeye geçici olarak vermektir. Bk. el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 212.

[33] İstiâre-i Tasrîhiyye: Müste'âr minh (müşebbeh-i bih) söylenip müste'âr leh (müşebbeh) söylenmezse bu istiâreye istiâre-i tasrîhiyye (açık istiâre) denir. Bk. Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî'Arap Edebiyâtı* (İstanbul: İfay, 2015), 92.

Soyut bir zaman kavramı olan "akşam", somut bir mekân olan "oda" tarafından kucaklanıyor gibi sunulmuş ve doğrudan teşhis[34] yapılmıştır.

لَا تَسَلْ عَنْ نَمِيرِهَا غُوطَةَ الشَّامِ أَلَحَّ الصَّدَى وَغَاضَ النَّمِيرُ

وَانْسَ عِطْرَ الشَّامِ حَيْثُ يُقِيمُ الظُّلْمُ تَنْأَى وَلَا تُقِيمُ الْعُطُورُ

أَطْبَقُوا لَا تَرَى الضِّيَاءَ جُفُونِي فَجُفُونِي عَنِ الضِّيَاءِ سُتُورُ

بَعْضُ حُرِّيَّتِي السَّمَاوَاتُ وَالْأَنْجُمُ وَالشَّمْسُ وَالضُّحَى وَالْبُدُورُ

بَعْضُ حُرِّيَّتِي الْمَلَائِكُ وَالْجَنَّةُ وَالرَّاحُ وَالشَّذَى وَالْحُبُورُ[35]

Şam'ın Gûta bölgesinin tatlı suyunu sorma, çünkü susuzluk bastırdı ve tatlı su çekildi.

Şam'ın kokusunu unut; çünkü zulüm orada duruyor, uzaklaşır artık kokular kalmaz.

Kapattılar, artık gözlerim ışığı görmüyor; çünkü göz kapaklarım ışığa perde oldu.

Özgürlüğümün parçalarıdır gökler, yıldızlar, güneş, sabah aydınlığı ve dolunaylar.

Özgürlüğümün parçalarıdır melekler, cennet, içki, güzel koku ve sevinç.

Bu şiirin ana teması özgürlüğün kaybıyla birlikte yok olan güzelliklerdir. Şaire göre Şam, artık ne güzel kokmakta ne de ışık vermektedir. Zulüm her şeyi gölgelemiş, maddî ve manevî âlemde bir karanlık hâkimdir. Buna karşılık özgürlük, kutsal sembollerle öyle yüceltilmektedir ki, âdeta cennet gibi bir yapıya kavuşmaktadır.

أَلَحَّ الصَّدَى وَغَاضَ النَّمِيرُ beytinde الصدى kelimesi, "yankı" anlamındadır. Ancak burada yankı, mecâzî olarak "susuzluk" anlamında kullanılmıştır. Yankı kavramı, doğrudan susuzluk kavramının yerine geçirilerek istiâre-i mekniyye[36] (kapalı istiâre) yapılmıştır. غاضَ النمير (su çekildi) ifadesine gelince, su normalde akıcıdır ve çekilmesi mümkündür. Fakat burada tatlı suyun

[34] Teşhîs: Cansız ya da hayattan yoksun bir varlığı duygu, hareket ve hayatla öne çıkan bir varlık biçiminde tasvir yoluyla ortaya koymaktır. Bk. Cebbûr Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 67.

[35] el-Cebel, *Dîvân*, 193.

[36] İstiâre-i Mekniyye: Müste'âr minhin (müşebbeh-i bih) hazfedildiği ancak kendisine bir karine ile işaret bulunan istiâreye ise istiâre-i mekniyye (kapalı istiâre) denir. Bk. Bolelli, *Belâgat*, 92.

kaybolması ile soyut olarak bolluğun bitmesi, rahmetin kesilmesi anlamında istiâre yapılmıştır. وَانْسَ عِطْرَ الشَّامِ ifadesinde sadece fiziksel bir güzel koku anlaşılmamalıdır. Bu ifade, Şam'ın güzelliği, geçmişi, hatıraları, sevgiliyi, vatanı veya çocukluğu gibi soyut şeyleri temsil eden bir semboldür. Bu soyut anlam kinaye yoluyla ifade edilmiştir. فَجُفُونِي عَنِ الضِّيَاءِ سُتُورُ beytinde göz kapaklarının "perde" olarak adlandırılması, teşbih unsuru verilmediği için teşbih-i belîğdir.لَا تَسَلْ عَنْ نَمِيرِهَا غُوطَةَ الشَّامِ أَلَمَّ الصَّدَى وَغَاضَ النَّمِيرُ beytinde Şam'ın verimli, güzel vadisi olan Gûta ile bereket, canlılık ve medeniyet simgelenmiştir. نَمِيرُ (tatlı su) ifadesi ise gerçekten su değil, hayat kaynağı, refah, özgürlük, bilgi gibi değerleri sembolize[37] etmektedir.

بَعْضُ حُرِّيَّتِي الْجَمَالُ الْإِلٰهِيُّ وَمِنْهُ الْمَكْشُوفُ وَالْمَسْتُورُ

بَعْضُ حُرِّيَّتِي وَيَكْتَحِلُ الْعَقْل بِنُورِ الْإِلْهَامِ وَالتَّفْكِيرُ

بَعْضُ حُرِّيَّتِي وَنَحْنُ الْقَرَابِينُ لِمِحْرَابِهَا وَنَحْنُ النُّذُورُ

بَعْضُ حُرِّيَّتِي مِنَ الصُّبْحِ أَطْيَابٌ وَمِنْ رِقَّةِ النَّسِيمِ حَرِيرُ

نَحْنُ أَسْرَى وَلَوْ شَمْسُنَا عَلَى الْقَيْدِ لَمَا نَالَنَا الْعَدُوُّ الْمُغِيرُ[38]

Özgürlüğümün parçaları, ilahî güzelliktir; onun hem açıkta olan hem de gizli kısmıdır.

Özgürlüğümün parçaları, aklın ilham ve düşünce nuru ile sürmelenmesidir (süslenmesidir).

Özgürlüğümün parçaları, bizim onun mihrabına sunulan kurbanlar ve adaklar olmamızdır.

Özgürlüğümün parçaları, sabahtan gelen güzel kokular ve esintinin yumuşaklığından gelen ipektir.

Biz esiriz; fakat eğer güneşimiz prangalarımıza doğsaydı, saldıran düşman bize ulaşamazdı!

Bu beyitler, insanın özgürlüğe olan özlemini; özgürlüğün kutsal bir güzellik ve aklın ışığı olduğunu dile getiriyor. Özgürlük görünen ve görünmeyen yönleriyle insana ilham veren yüce bir değer olarak nitelenirken esaret altında bile onun ışığının aydınlığında hiçbir düşmanın zarar

[37] Sembolizm: Bir kelimeyle, somut ya da soyut bir şeye işaret ederek, kesin olarak belirlenmemiş ve anlamı edebî hayale göre değişen bir anlama yönelmek. Bk. Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 124.

[38] Tasvîr: İç ve dış duyguları çözümleyici ya da betimleyici bir şekilde anlamlı ve etkili kelimelerle ifade etmektir. Bk. el-Cebel, *Dîvân*, 194.

veremeyeceği vurgulanıyor. Şair, özgürlüğün insan ruhunu yücelten ve hayatı anlamlı kılan en büyük nimet olduğunu anlatıyor.

بَعْضُ حُرِّيَّتِي الْجَمَالُ الْإِلٰهِيُّ mısrasında şair, soyut olan özgürlüğü, "güzellik" ile somutlaştırıyor. Bu güzelliğin bir kısmının açıkça görülebildiğini, bir kısmının ise görünmediğini söylüyor. Özgürlüğün görünür ve görünmeyen boyutlarını "güzellik" üzerinden hayal ettiriyor. Şairin burada yaptığı tasvir, zihinde duyular yoluyla canlandırmak anlamında klasik tasvirdir.[39] نَحْنُ أَسْرَى وَلَوْ شَمْسُنَا عَلَى الْقَيْدِ ifadesinde شَمْسُنا (güneşimiz), gerçek anlamıyla gökyüzündeki güneş değil, "özgürlük" anlamında kullanılmıştır. Gerçek anlamı olan gökcismi olmaktan çıkıp, onunla sürekli birlikte anılan, ondan ayrılmaz olan "aydınlatan lider" anlamına geçmiştir. Bu da mecâz-ı mürseldir[40] ve aralarındaki ilişki mülâzemet (zorunlu birliktelik) alâkasıdır. Güneş ile ışık, hayat ve özgürlük arasındaki sürekli beraberlik sebebiyle güneş söylenmiş, özgürlük kastedilmiştir. وَمِنْهُ الْمَكْشُوفُ وَالْمَسْتُورُ mısrasında, الْمَكْشُوفُ (açığa çıkmış) ve الْمَسْتُورُ (gizli) kelimeleri birbirine anlamca zıt iki kavram olup burada bir tıbâk sanatı yer almaktadır.

لَاقْتَحَمْنَا عَلَى الْغُزَاةِ لَهِيبًا وَعَبَرْنَا وَمَا اسْتَحَالَ الْعُبُورُ

سَأَلُونِي عَنِ الْغُزَاةِ فَجَاوَبْتُ رِمَالٌ تُسْفَى وَنَحْنُ الصُّخُورُ

سَأَلُونِي عَنِ الْغُزَاةِ فَجَاوَبْتُ لَيَالٍ تَمْضِي وَنَحْنُ الدُّهُورُ[41]

Saldırganların üzerine alev gibi atılırdık ve geçerdik; zaten geçmek imkânsız değildir.

Bana işgalcileri sordular, ben de cevap verdim: Savrulan kumlardır onlar, biz ise kayalarız!

Bana işgalcileri sordular, ben de cevap verdim: Onlar gelip geçen gecelerdir, biz ise (bitmeyen) asırlarız!

Beyitlerde, işgalcilere karşı sürdürülen direnişin kalıcı ve sarsılmaz olduğunu vurgulayan bir duruş hâkimdir. Şair, saldırılara karşı ateş gibi atılgan, kaya gibi sağlam ve uzun asırları temsil eden bir toplulukla geçici, zayıf ve silik olan işgalcileri karşılaştırmaktadır.

---

[39] Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 69.

[40] Mecâz-ı Mürsel: Müşâbehetten farklı bir alakayla, gerçek anlamı dışında kullanılan kelimedir. Bu kullanımda, kelimenin gerçek anlamının kastedilmediğini gösteren lafzî veya hâlî bir karine bulunmalıdır. el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 205.

[41] el-Cebel, *Dîvân*, 194.

لَاقْتَحَمْنَا عَلَى الْغُزَاةِ لَهِيبًا mısrasında teşbih yönü hazfedildiği için teşbih-i belîğ vardır. Metindeki sembol ifadeler لَهِيبًا (alev), doğrudan fiziksel bir ateşi temsil etmiyor. Şiddetli saldırıyı, yakıcı gücü, durdurulamaz öfkeyi sembolize ediyor. رِمَالٌ تُسْفَى (savrulan kumlar) ifadesiyle saldırganlar, rüzgârla savrulan kumlar gibi tasvir edilmiştir. الصُّخُورُ (kayalar) ifadesiyle şair kendilerini kayaya benzetmiş ve sağlamlık ve direnç anlamlarını sembolize etmiştir. İki beytin ilk mısralarındaki سَأَلُونِي عَنِ الْغُزَاةِ فَجَاوَبْتُ ifadeleri lafzen (yani kelimesi kelimesine) aynen tekrardır. Aynı mısranın iki kez tekrarı, anlamı pekiştirir, duygusal etkiyi artırır.

هَلْ دَرَتْ عَدْنُ أَنَّ مَسْجِدَهَا الْأَقْصَى مَكَانٌ مِنْ أَهْلِهِ مَهْجُورُ

أَيْنَ مَسْرَى الْبُرَاقِ وَالْقُدْسُ وَالْمَهْدُ وَبَيْتٌ مُقَدَّسٌ مَعْمُورُ

لَمْ يُرَتَّلْ قُرْآنُ أَحْمَدَ فِيهِ وَيُزَارُ الْمَبْكَى وَيُتْلَى الزَّبُورُ

طُوِيَ الْمُصْحَفُ الْكَرِيمُ وَرَاحَتْ تَتَشَاكَى آيَاتُهُ وَالسُّطُورُ

تُسْتَبَى الْمُدُنُ وَالْقُرَى هَاتِفَاتٍ أَيْنَ أَيْنَ الرَّشِيدُ وَالْمَنْصُورُ[42]

Adn (Cenneti) biliyor mu? Onun Mescid-i Aksâ'sı, halkı tarafından terk edilmiş bir yer hâline geldi.

Nerede Burak'ın gece yolculuğu (yaptığı yer), Kudüs, doğum yeri ve bakımlı Beyti Mukaddes?

Orada artık Ahmed'in Kur'an'ı tertil edilerek okunmuyor, oysa Ağlama Duvarı ziyaret ediliyor ve Zebur okunuyor.

Kur'an-ı Kerîm dürüldü ve ayetleri ile satırları şikâyet eder hâle geldi.

Şehirler ve köyler yağmalanıyor; haykırıyorlar: Nerede, nerede Reşîd ve Mansûr?

Bu şiir, Kudüs ve Filistin bağlamında İslâmî mukaddesatın ihmal edilişini, ümmetin sessizliğini ve Abbasi halifeleri Hârun er-Reşîd (ö. 193/809) ve el-Me'mûn (ö. 218/833) gibi İslam tarihinin büyük figürlerinin yokluğunu dile getirir. Bu beyitler Kudüs'ün kutsallığı ve ümmetin zayıflığı üzerine yazılmış sembollerle dolu bir ağıttır. Bu beyitlerin teması İslâm'ın mukaddes mekânlarının terk edilmesi, ümmetin tarihi sorumluluğunun unutulması ve dinî yöndeki bilinçsizlik ile siyaseten zayıflığın eleştirisidir.

[42] el-Cebel, 195.

Şair, Kudüs'te artık Kur'an değil, Zebur okunduğunu söyleyerek Müslüman kimliğinin zayıfladığına vurgu yapmaktadır.

تَشَاكَى آيَاتُهُ وَالسُّطُورُ (ayetleri ve satırları şikâyet ediyor) ifadesinde teşhis sanatı vardır. Çünkü ayetler ve satırlar cansız varlıklardır. Onlara insana ait bir fiil olan "şikâyet etme" isnat edilerek teşhis yapılmıştır. طُوِيَ الْمُصْحَفُ الْكَرِيمُ (Mushaf dürüldü, kapandı) ifadesinde Mushaf'ın kapanması, Kur'an'ın unutulması ya da okunmaması anlamında kullanılmıştır. Kapama fiili hakikî değil, manevî kapanmayı (ihmal edilmeyi) sembolize eder. Bu dolaylı anlatım istiâredir. المسْجِد الأَقْصَى, Kudüs'ün manevî merkezliği; الْمَبْكَي وَالزَّبُور, Yahudi kimliği ve الرَّشِيد وَالْمَنْصُور, şanlı hilafet sembolleri geniş tarihî ve manevî anlamı temsil eden birer semboldür.

يَا لَذُلِّ الْإِسْلَامِ إِرْثُ أَبِي حَفْصٍ بَدِيدٌ مُضَيَّعٌ مَغْمُورُ

يَا لَذُلِّ الْإِسْلَامِ لَا الْجُمُعَةُ الزَّهْرَاءُ نُعْمَى وَلَا الْأَذَانُ جَهِيرُ

كُلُّ دُنْيَا الْمُسْلِمِينَ مَنَاحَاتٌ وَوَيْلٌ لِأَهْلِهَا وَثُبُورُ

لَبِسَتْ مَكَّةُ السَّوَادَ وَأَبْكَتْ مَشْهَدَ الْمُرْتَضَى وَدَكَّ الطُّورُ

هَلْ دَرَى جَعْفَرٌ فَرَفَّ جَنَاحَاهُ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَزِينِ يَطِيرُ[43]

Ey İslâm'ın zilleti! Ebu Hafs'ın (Ömer b. Hattâb) mirası parçalanmış, kaybolmuş ve örtülmüş.

Ey İslâm'ın zilleti! Ne Cuma'nın aydınlığı nimet olarak kaldı ne de ezan artık gür sesle yankılanıyor!

Müslümanların bütün dünyası matem yerleri oldu; Müslüman halk için eyvahlar ve felaketler var.

Mekke siyahlara bürünüp Murtazâ'nın (Hz. Ali'nin) türbesini ağlattı ve Tûr dağı sarsıldı.

Yoksa Cafer (Tayyâr) durumu öğrendi de kanatlarını çırparak hüzünlü mescide doğru mu uçtu?

Bu beyitler, İslam ümmetinin zilletinden, İslam'a ait kutsalların kaybedilişinden ve manevî yıkımın ağırlığından duyulan hüznü dile getiren ağıttır. Aynı zamanda tarihe, kutsal mekânlara ve sahabilere yönelik derin sembollerle örülüdür. Bu beyitlerdeki ana tema, İslam ümmetinin tarihi ihtişamından bugünkü zillete düşüşüdür. Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Cafer-i Tayyâr gibi geçmişin izzetli mirası artık unutulmuştur. Cuma, ezan, mescit

[43] el-Cebel, 195-96.

gibi semboller suskundur. Mekke ve Tûr dağı gibi kutsal mekânlar keder içindedir. Manevî bir hezimet, dini değerlerin yok oluşu ve tarihî hafızanın kaybı vurgulanmaktadır.

لَبِسَتْ مَكَّةُ السَّوَادَ ifadesinde Mekke'ye insan gibi matem elbisesi giydiriliyor. Bu doğrudan teşhis sanatıdır. وَأَبْكَتْ مَشْهَدَ الْمُرْتَضَى (Murtazâ'nın türbesini ağlattı) ifadesinde türbe insana özgü bir fiil olan "ağlama" fiiliyle nitelenmiş. Burada da teşhis vardır. لَبِسَتْ مَكَّةُ السَّوَادَ (Mekke siyah giydi) ifadesi hakikî değil, yas tutmayı simgeleyen bir istiâredir. Çünkü Arap kültüründe siyah giymek yas, matem, hüzün anlamını taşımaktadır. Beyitlerde çok fazla sembolik ifade bulunmaktadır. مَكَّة (Mekke), huzur, vahiy, İslam'ın kalbi ve kutsallığı sembolize eder. Genellikle güven ve emniyet yurdu olarak bilinen Mekke'nin yas tutar hâle gelmesi, büyük bir ahlaki, toplumsal ya da manevî çöküşü sembolize eder. السَّوَاد (siyah), matem, yas, acı ve felaket anlamlarında kullanılmaktadır. Burada "Mekke siyah giydi" denilerek, kutsal beldede bile büyük bir trajedinin etkisi anlatılıyor. مَشْهَدَ الْمُرْتَضَى (Hz. Ali'nin makamı veya türbesi), adaletin, cesaretin ve imametin sembolüdür. الْمُرْتَضَى Hz. Ali'nin lakabıdır. Onun makamının ağlaması, adaletin, düzenin ve manevî durumun bozulması anlamındadır. الطُّور, Hz Musa'ya vahyin iniş yeri, yücelik ve azamet anlamındadır. Tûr'un sarsılması, tabiatın bile İslam aleminin acısına dayanamayışını, hatta ilahi düzenin sarsıldığını simgelemektedir.

نَاجَتِ الْمَسْجِدَ الطَّهُورَ وَحَنَّتْ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى وَظِلٌّ طَهُورُ

أَيْنَ قَبْرُ الْحُسَيْنِ قَبْرٌ غَرِيبٌ مَنْ يَضُمُّ الْغَرِيبَ أَوْ مَنْ يَزُورُ

أَيْنَ آيُ الْقُرْآنِ تُتْلَى عَلَى الْجَمْعِ وَأَيْنَ التَّهْلِيلُ وَالتَّكْبِيرُ

أَيْنَ آيُ الْإِنْجِيلِ فَاحَ مِنَ الْإِنْجِيلِ عِطْرٌ وَضَوَّأَ الْكَوْنَ نُورُ

أَيْنَ رُومَا وَجَلَّ خَبْرٌ بِرُومَا مَهْدُ عِيسَى يَشْكُو وَيَشْكُو الْبَحُورُ[44]

Sidretü'l-Müntehâ ile pak gölge özlemle temiz mescide (Mescid-i Aksâ'ya) seslendi.

Hüseyin'in kabri nerede? Garip bir kabirdir; o garibi kim kucaklayacak, ya da kim ziyaret edecek?

Topluluklara Kur'an ayetleri nerede okunuyor? Ve nerede tehlîl ve tekbîr sesleri?

[44] el-Cebel, 196.

İncil'in ayetleri nerede? İncil'den bir koku yayıldı ve bir nur, âlemi aydınlattı.

Roma nerede? Roma'da bir din adamı yücelmişti ya! İsa'nın beşiği ve tütsüler de şikâyet ediyor.

Bu beyitler, kutsal mekânların sahipsizliği, dinî değerlerin unutuluşu, İslâm ve Hristiyan kutsallarının kaygı verici durumu üzerine yazılmış bir ağıttır. Şair, Mekke'den Medine'ye, Kerbela'dan Roma'ya uzanan geniş bir coğrafyada, imanın silinmesi ve dinî şiarların sönmesi temalarını işlemektedir.

وَحَنَّتْ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى (Sidretü'l-Müntehâ seslendi) ifadesinde doğrudan teşhis sanatı vardır. أَيْنَ قَبْرُ الْحُسَيْنِ قَبْرٌ غَرِيبٌ مَنْ يَضُمُّ الْغَرِيبَ أَوْ مَنْ يَزُورُ beytinde soru sorma şeklinde bir hitap değişimi bulunmaktadır. Şair konuşmaya أَيْنَ قَبْرُ الْحُسَيْنِ (Hüseyin'in kabri nerede) şeklinde gâible ilgili başlamış ama sonra مَنْ يَضُمُّ الْغَرِيبَ أَوْ مَنْ يَزُورُ (garibi kim kucaklayacak, ya da kim ziyaret edecek) diyerek doğrudan muhataba soru sorarak iltifat[45] yapmıştır.

النَّصَارَى وَالْمُسْلِمُونَ أَسَارَى وَحَبِيبٌ إِلَى الْأَسِيرِ الْأَسِيرُ

صُلِبَ الرُّوحُ مَرَّتَيْنِ الطَّوَاغِيتُ جِرَاحٌ كَمَا يَضُوعُ الْعَبِيرُ

يَا لَذُلِّ الْإِسْلَامِ وَالْقُدْسُ نَهْبٌ هُتِكَتْ أَرْضُهُ فَأَيْنَ الْغَيُورُ

قَدْ تَطُولُ الْأَعْمَارُ لَا مَجْدَ فِيهَا وَيَضُمُّ الْأَمْجَادَ يَوْمٌ قَصِيرُ

مَنْ عَذُولِي عَلَى الدُّمُوعِ وَفِي الْمَرْوَةِ وَالرُّكْنِ وَالصَّفَا لِي عَذِيرُ[46]

Hristiyanlar da Müslümanlar da esirdir ve esiri sevenin de (gönlü) esirdir.

Ruh iki kez çarmıha gerildi; tağutlar birer yara (gibidir), tıpkı amberin koku yayması gibi.

Ey İslam'ın zilleti! Kudüs yağmalanıyor, toprağı ayaklar altına alındı; peki nerede gayretli kişi?

Ömürler içinde bir şeref olmadan uzayabilir; kısa bir gün ise nice şanları toplayabilir.

---

[45] İltifat: Konuşanın hitaptan habere, haberden de hitaba yönelmesidir (geçiş yapması). Buna benzer diğer geçişler de iltifat kapsamına girer. İltifatın bir türü de konuşmanın bir anlamdan başka bir anlama yönelmesidir. Bk. Bedevî et-Tabâne, *Mu'cemü'l-belâğati'l-Arabiyye*, 3. Baskı (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988), 614.

[46] el-Cebel, *Dîvân*, 196-97.

Gözyaşlarım için beni kınayan kimdir? Oysa Merve'de, Rükn'de ve Safâ'da benim için bir mazeret vardır.

Bu beyitler, İslâmî hüzün, Kudüs'ün işgali, dinler arası ortak esaret ve şanlı geçmişin kaybı üzerine yüksek duyguyla yazılmış semboller ve hicivle yoğrulmuş bir ağıttır. Özellikle Kudüs, Hristiyanlık ve İslâm adına kutsal bir merkez olarak ele alınmakta, çöküş karşısında insanların sessizliği eleştirilmektedir. Şair, sadece İslâm ümmetini değil, aynı zamanda tüm insanlığı sorgulamaktadır. Beyitlerin teması, dinlerin ortak kaderi, sömürgeciliğe bağlı zillet, İslâmî şiarların kaybı, özgürlüğün ve onurun yok oluşudur.

صُلِبَ الرُّوحُ مَرَّتَيْنِ الطَّوَاغِيتُ جِرَاحٌ كَمَا يَضُوعُ الْعَبِيرُ beytinde, ruhun çarmıha gerilmesi ve tağutların yara olması ifadeleriyle soyut veya cansız unsurlar insana ait fiillerle ifade edilmiş ve teşhis sanatı yapılmıştır. يَا لَذُلِّ الْإِسْلَامِ (ey İslam'ın zilleti) ifadesinde şair, zillete somut bir varlık gibi sesleniyor. Normalde zillet, soyut bir kavramdır ama burada nida harfiyle çağrılarak canlı varlık gibi sunulmuş ve istiâre-i tasrîhiyye (açık istiâre) yapılmıştır. هُتِكَتْ أَرْضُهُ (toprağı çiğnendi) sözünde Kudüs'ün toprağının "iffetini kaybetme" fiiliyle anlatılması, mecâzî olarak onun bir kadın gibi iffetinin çiğnendiği anlamına gelir.

وَحَرَامٌ عَلَيَّ أَنْ يَنْزِلَ الْبَشَرُ بِقَلْبِي وَأَنْ يَلُمَّ الْحُبُورُ

كَحَّلَتْ بِالثَّرَى الْخَصِيبِ جُفُونٌ وَهَفَتْ لِلثَّرَى الْحَبِيبِ ثُغُورُ

لَا تُشَقُّ الْجُيُوبُ فِي مِحْنَةِ الْقُدْسِ وَلَكِنَّهَا تَشُقُّ الصُّدُورُ

حَبَسَتْ أَدْمُعَ الْأَبَاةِ مِنَ الْخَوْفِ وَيَبْكِي الشَّذَى وَتَبْكِي الطُّيُورُ

أَنَا حُزْنٌ شَخْصٌ يَرُوحُ وَيَغْدُو وَمَسَائِي مَعَ الْأَسَى وَالْبُكُورُ[47]

İnsanların kalbime yerleşmesi ve sevinçlerin gönlümü doldurması bana haramdır.

Verimli toprağa gözkapakları sürme çekti ve dudaklar sevgili toprağa özlemle yöneldi.

Kudüs musibetinde sineler (yakalar) yırtılmaz, fakat kalpler parçalanır.

Korkudan asil kimselerin gözyaşları tutuldu; fakat güzel koku ağlıyor ve kuşlar da ağlıyor.

[47] el-Cebel, 197.

Ben, sabah akşam üzüntüyle yaşayan hüznün kendisiyim, akşamım da sabahım da kederlidir.

Bu beyitlerin teması, Kudüs'ün uğradığı zulüm ve bu zulme karşı hissedilen derin bir hüzündür. Şair, bireysel duygularıyla ümmetin acısını birleştirerek Kudüs'ün işgaliyle yıkıma uğrayan bir coğrafyayla beraber kırık kalplerin ve suskun sevinçlerin matemini yaşamaktadır. Hüzün, adeta duygu olmaktan çıkar, şairin bizzat kimliği olur. Kudüs'ün mukaddes toprağına duyduğu hasreti, sevda ile bağlılık arasında gidip gelen sembollerle yansıtır.

وَحَرَامٌ عَلَيَّ أَنْ يَنْزِلَ الْبَشَرُ (insanların kalbime yerleşmesi haramdır) mısrasında şair, kimsenin kalbinde gerçek bir yer edinemeyeceğini, ya da kalbinin yalnızlığa mühürlendiğini mecâzî olarak ifade ediyor. يَلُمَّ الْحُبُورُ (sevinçlerin gönlümü doldurması da haram) ifadesinde sevinç somut bir varlık gibi kişileştirilmiş ve kalbe girmesi kinayeli biçimde menedilmiştir. وَهَفَتْ لِلثَّرَى الْحَبِيبِ تُغُورُ (dudaklar sevgili toprağa özlemle yöneldi.) Burada hem teşhis hem de tecrîd[48] olup cansız dudaklara duygu yüklenmiştir. مَسَاء (akşam) ve بُكُور (sabahın ilk vakti) anlamca zıt zaman dilimlerini ifade eder. Bu iki zaman diliminin aynı cümlede birlikte kullanılması tıbâk sanatına örnektir.

أَنَا حُزْنٌ يَمُرُّ فِي كُلِّ بَابٍ سَائِلٌ مُثْقَلُ الْخُطَى مَنْهُورُ

طَرَدَتْنِي الْأَكْوَاخُ وَالْبُؤْسُ قُرْبِي وَتَعَالَتْ عَلَى شَقَائِي الْقُصُورُ

يَخْتَوِينِي الْهَجِيرُ حِينًا وَلَا يَرْحَمُ أَسْمَالَ فَقْرِي الزَّمْهَرِيرُ

وَعَلَى الْجُوعِ وَالضَّنَى وَالرَّزَايَا فِي دُرُوبِي أَسِيرُ ثُمَّ أَسِيرُ

نَقَلَتْنِي الصَّحْرَاءُ حِينًا وَحِينًا نَقَلَتْنِي إِلَى الشُّعُوبِ الْبُحُورُ[49]

Ben, her kapıdan geçen bir üzüntüyüm; ağır adımlarla yürüyen bitkin bir dilenciyim.

Küçük kulübeler beni kovdu, sefalet bana yakın oldu, saraylar ise benim sefaletimin üzerinde yükseldi.

Bazen kızgın güneş beni kuşatır, fakat fakirliğimin paçavralarına dondurucu soğuk acımaz.

[48] Tecrîd: Varlıklardan zihinsel olarak özleri (mahiyetleri) çıkarmak ve bunları duyusal ve tekil olan şeylerden genel ve kapsayıcı meselelere yükseltmektir. Bk. Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 59.
[49] el-Cebel, *Dîvân*, 197-98.

Açlık, zayıflık ve felaketlerle yollarımda yürürüm, sonra yine yürürüm.

Bir vakit çöl ve bir vakit de denizler beni halklara taşıdı.

Bu beyitlerin teması fakirlik ve sosyal adaletsizliğin kol gezdiği acı dolu bir hayatın tasviridir. Şair kendisini her kapıyı çalan, yorgun adımlarla gezen bir üzüntü gibi niteleyerek hem kişisel hem de toplumsal çöküntüyü anlatmaktadır. Saraylardaki şatafat ve kulübelerdeki dışlayıcılık arasındaki tezat; çöl sıcağı ile dondurucu soğuk gibi uç iklimler arasında yalnız kalışı, şairin içinde bulunduğu çaresizliği göstermektedir.

أَنَا حُزْنٌ (ben hüznüm) ifadesi, açık istiâredir. Şair burada kendisini doğrudan "hüzün" ile özdeşleştirerek hüzne bürünmeyi değil, hüzün olmayı iddia eder. Bu, insanın içindeki acıyı bir varlık gibi yaşadığına işaret eden mecâzî bir anlatımdır. يَمُرُّ فِي كُلِّ بَابٍ (her kapıdan geçer) ifadesi, hem gerçek hem kinevî anlam taşır. Burada kinevî anlamda "kapı", yardım aranan yerleri temsil eder. Bu, çaresizliği kinayeli şekilde sunar. مُثْقَلُ الْخُطَى مَنْهُورُ (yürüyüşü ağır) sözleriyle şairin bitkinliği abartılı şekilde tasvir edilmiştir.

حَامِلًا مِحْنَتِي أُجَرِّرُ أَقْدَامِي وَيَوْمِي سَحٌّ الْغَمَامِ مَطِيرُ

حَامِلًا مِحْنَتِي أُوَزِّعُهَا فِي كُلِّ دُنْيَا وَشَرُّهَا مُسْتَطِيرُ

مِحْنَتِي الْغَيْثُ إِنْ أَرَادُوا وَإِلَّا فَهَدِيرُ الْبُرْكَانِ وَالتَّدْمِيرُ

حَامِلًا مِحْنَةَ الْخِيَامِ فَتَزْوَرُّ وُجُوهٌ عَنِّي وَتُغْلَقُ دُورُ

الْخِيَامِ الْمُمَزَّقَاتِ وَأُمٌّ فِي الزَّوَايَا وَكِسْرَةٌ وَحَصِيرُ[50]

Mihnetimi taşıyarak ayaklarımı sürüklüyorum ve günüm, cömert bulutlarla yağmurlu geçiyor.

Mihnetimi taşıyor ve onu bütün dünyaya dağıtıyorum ve dünyanın şerri dört bir yana yayılıyor.

Mihnetim, isterlerse yağmur gibidir; yoksa bir yanardağın uğultusu ve bir yıkımdır.

Çadırların mihnetini taşıyarak ilerliyorum; yüzler benden uzaklaşıyor ve kapılar kapanıyor.

Yırtılmış çadırlar, bir köşede bir anne, bir kuru ekmek parçası ve bir hasır var.

[50] el-Cebel, 198.

Bu beyitlerde şair, "mihnet" kavramını yüklenerek hem kendisinin hem de tüm mazlumların sesini duyurmaya çalışmaktadır. Çadırların yıkıldığı, annelerin çaresiz kaldığı bir dünyada, sefaletin ve açlığın simgesi haline gelen hayatı anlatır. Buna karşın, bu sefaletin hem yağmur gibi rahmet olarak algılanabileceğini hem de volkan gibi yıkıcı bir şey olarak düşünülebileceğini vurgulayarak bir uyarıda bulunur. Böylece şiir, sosyal adaletsizliğe, çaresizliğe, merhametsizliğe ve vurdumduymazlığa karşı hem bir ağıt hem de bir direniş çağrısına dönüşür.

وَيَوْمِي سَمْحُ الْغَمَامِ مَطِيرُ (günüm, cömert bulutlarla yağmurlu geçiyor) mısrasında günün kişileştirilmesi ile birlikte istiâre vardır. فَهَدِيرُ الْبُرْكَانِ وَالتَّدْمِيرُ مِحْنَتِي الْغَيْثُ إِنْ أَرَادُوا وَإِلَّا ifadesinde rahmet (yağmur) ile azap (volkan) karşı karşıya konularak açık bir tıbâk sanatı yapılmıştır.

وَفَتَاةٌ أَذَلَّهَا الْعُرْيُ وَالْجُوعُ وَيَلْهُو بِالرَّمْلِ طِفْلٌ صَغِيرُ

كُلَّمَا أَنَّ فِي الْخِيَامِ شَرِيدٌ خَجِلَ الْقَصْرُ وَالْفِرَاشُ الْوَثِيرُ

خَجِلَ الْحَاكِمُونَ شَرْقًا وَغَرْبًا وَرَئِيسٌ مُسَيْطِرٌ وَوَزِيرُ

هَيْئَةٌ لِلشُّعُوبِ تُمْعِنُ فِي الذَّنْبِ وَلَا تَوْبَةٌ وَلَا تَكْفِيرُ

شَارَكَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ فِي أَذَانَا وَمِنَ الْقَوْمِ غُيَّبٌ وَحُضُورُ[51]

Çıplaklık ve açlığın aşağıladığı bir genç kız ve kumla oynayan küçük bir çocuk.

Ne zaman ki çadırlarda bir kimsesiz inledi, saray ve yumuşak döşekler utanç duydu.

Doğudaki ve batıdaki yöneticiler utandı, bir baskıcı başkan ve bir bakan da (utandı).

Halklar için kurulmuş bir teşkilat var, günah işlemeye dalmış ne bir tövbesi var ne de bir kefareti.

Bütün halklar bizim acımıza ortak oldu, kimisi yanımızda yok kimisi de hazır bulunuyor.

Bu beyitler, savaşın ve yoksulluğun masumlar üzerindeki yıkıcı etkisini vurgulayan bir eleştiridir. Aç ve çıplak olan bir genç kız çocuğu ile kumda oynayan küçük bir çocuk sahnesi üzerinden insanlık trajedisi somut hâle getirilmiştir. Çadırlarda yaşayan fakir insanların hâli, şatafat içinde yaşayan saraylara ve yumuşak döşeklere karşı utanç verici bir tezat olarak

[51] el-Cebel, 198-99.

sunulmuştur. Şair, bu sefaletten doğu ve batıdaki tüm yöneticileri, başkanları, bakanları ve milletleri sorumlu tutar; zira bu zulme sessiz kalmakla suça ortak olmuşlardır. Şiirin teması, adaletsizlik karşısında bütün dünyanın kayıtsız kalması, vicdanların susturulması ve insanlık onurunun çiğnenmesidir.

خَجِلَ الْقَصْرُ وَالْفِرَاشُ (saray ve yumuşak döşek utandı) ifadesinde saray ve döşek gibi cansız varlıkların utanması, açık bir teşhis sanatıdır. أَذَلَّهَا الْعُرْيُ وَالْجُوعُ (çıplaklık ve açlık onu aşağıladı) ifadesinde ise açlık ve çıplaklık insanlar gibi zulmeden güçler olarak resmedilmiş, dolayısıyla açık istiâre ile soyut kavramlara somutlaştırılmış bir anlam yüklenmiştir.

مِنْ قَوَانِينِهَا الْمُدَارَاةُ لِلظُّلْمِ وَمِنْهَا التَّغْرِيبُ وَالتَّهْجِيرُ

وَيُقَامُ الدُّسْتُورُ أُضْحُوكَةُ السَّاخِرِ مِنَّا وَيُوأَدُ الدُّسْتُورُ

كُلُّ عِلْمٍ يَغْزُو النُّجُومَ وَيَغْزُو بِالْمَنَايَا الشُّعُوبَ عِلْمٌ حَقِيرُ

وَالْحَضَارَاتُ بَعْضُهُنَّ بَشِيرٌ يَتَهَادَى وَبَعْضُهُنَّ نَذِيرُ

نَعْمَيَاتُ الشُّعُوبِ شَتَّى فَنَعْمَى حَمِدَتْ رَبَّهَا وَنَعْمَى كَفُورُ[52]

Onun kanunlarından biri zulme göz yummak diğerleri de sürgün ve tehcirdir.

Anayasa yapılır, bizden alay eden bir gülüş olur ve anayasa daha doğmadan gömülür.

Yıldızlara ulaşan, ama halklara felaketlerle saldıran her ilim, alçak bir ilimdir.

Medeniyetlerin bazıları bir müjdeci gibi ilerler ve bazıları da bir uyarıcıdır.

Halkların nimetleri çeşit çeşittir; bir nimet vardır ki Rabbine şükreder ve bir nimet vardır ki nankördür.

Bu beyitler, modern uygarlığın çelişkili yapısını ve adaletin yozlaşmasını derin bir eleştiriyle işler. Şair, zulme karşı suskun kalan sistemleri, adaletin yerini baskıya bıraktığı düzenleri ve halkları bilimin ilerlemesine rağmen felaketlere sürükleyen medeniyet anlayışını sert bir dille eleştirir. Anayasayla alay edilip gömülmesi, kanunların boş olması; bilimin yıldızlara ulaşırken halklara ölüm getirmesi, ilerlemenin insanî değerlerden

[52] el-Cebel, 199.

yoksun oluşunu simgeler. Ayrıca, medeniyetlerin bazılarının barışçıl, bazılarının ise tehditkâr olduğu vurgulanır.

وَيُقَامُ الدُّسْتُورُ أُضْحُوكَةُ السَّاخِرِ (anayasa, alaycıların gülmece konusu olarak yapılır) dizesinde anayasanın bir sahne gibi sunulması ve alay konusu edilmesi teşbih-i belîğdir. Çünkü anayasa gülünç bir gösteriye benzetilmiş, benzetme edatı zikredilmemiştir. بَشِيرٌ ve نَذِيرُ (müjdeci ve uyarıcı) kelimeleri zıt anlamlı kelimeler olup beraberce kullanılması tıbâk sanatıdır.

لَنْ يَعِيشَ الْغَازِي وَفِي الْأَنْفُسِ الْحِقْدُ عَلَيْهِ وَفِي النُّفُوسِ السَّعِيرُ

يُحْرِقُ الْمُدُنَ وَالْعَذَارَى سَبَايَا وَصَغِيرٌ لِذَبْحِهِ وَكَبِيرُ

دِينُهُ الْحَرْقُ وَالْإِبَادَةُ وَالْحِقْدُ وَشَتْمُ الْأَعْرَاضِ وَالتَّشْهِيرُ

صَوَّرَتْهُ التَّوْرَاةُ بِالْقَتْلِ وَالتَّدْمِيرِ حَتَّى لَيَفْزَعَ التَّصْوِيرُ

مِنْ طِبَاعِ الْحُرُوبِ كَرٌّ وَفَرٌّ وَالْمُجَلِّي هُوَ الشُّجَاعُ الصَّبُورُ[53]

İçlerde ona karşı kin ve nefret varken ve gönüllerde cehennem ateşi yanarken işgalci yaşayamayacaktır.

Şehirleri ve esir genç kızları yakıyor, küçükler ve büyükler ise kesilmek için (bekliyor).

Onun dini, yakmak, yok etmek, kin beslemek, namusları aşağılamak ve insanları rezil etmektir.

Tevrat, onu öldürmek ve yıkımla tasvir etti, öyle ki tasvirin bile dehşete düşer.

Savaşların doğasında saldırı ve geri çekilme vardır; (savaşta) öne çıkan sabırlı ve cesur kişidir.

Bu beyitler, savaşın yıkıcılığını, zalim işgalcinin insanlık dışı eylemlerini ve bu eylemlere karşı duyulan derin nefreti tema edinmektedir. Şair, işgalcinin sadece şehirleri değil, masum kızları, çocukları ve yaşlıları da hedef aldığını dile getirerek onun medeniyetten uzak, yakma, yıkma ve aşağılamaya dayalı bir inanca sahip olduğunu vurgular. Şiir, savaşların doğasındaki ilerleme ve geri çekilme döngüsünü hatırlatarak, gerçek kahramanlığın sabır ve cesaretle tanımlandığını dile getirir. Böylece metin, savaşın trajedisini, düşmanın acımasızlığını ve adaletin sabır ve cesaretle temsilinin lüzumunu işler.

[53] el-Cebel, 199-200.

دِينُهُ الْحَرْقُ وَالْإِبَادَةُ وَالْحِقْدُ وَشَتْمُ الْأَعْرَاضِ وَالتَّشْهِيرُ beytinde "onun dini, yakmaktır" ifadesiyle istiâre yapılmıştır. Din, aslında manevî bir değer iken, burada düşmanın barbarca eylemleriyle özdeşleştirilerek ahlaksızlık gibi gösterilmiştir. Şair burada istiâre-i mekniyye yaparak asıl benzetilen "ahlaksızlık" ifadesini zikretmeyip yerine "din" ifadesini söylemiştir. وَفِي النُّفُوسِ السَّعِيرُ sözünde insanların içindeki öfke o kadar açıktır ki bunu yeniden ifade etmek, bilmezlikten gelerek söylemek olur. Şair, herkesin bildiği bir gerçeği tekrar ediyormuş gibi yaparak tecâhül-i arif[54] yapmıştır.

لَيْسَ يُبْنَى عَلَى الْفَجَاءَاتِ فَتْحٌ عَلَمِي فِي غَدٍ هُوَ الْمَنْشُورُ

تَنْتَخِي لِلْوَغَى سُيُوفٌ مُعَدٌّ وَيَقُومُ الْمَوْتَى وَتَمْشِي الْقُبُورُ

عَرَبِيٌّ فَلَا حِمَايَ مُبَاحٌ عِنْدَ حِقْدِي وَلَا دَمِي مَهْدُورُ[55]

Sürprizler üzerine bir fetih kurulmaz; benim sancağım yarın dalgalanacaktır.

Savaşa çağrılıyor hazırlanmış kılıçlar; ölüler ayağa kalkıyor, mezarlar yürüyor.

Ben bir Arap'ım; kinim karşısında hiçbir koruma serbest değil ve kanım boş yere akmamıştır.

Bu beyitler, hazırlık yapılmadan elde edilen zaferlerin faydalı olamayacağını, gerçek zaferin hazırlıkla ve kararlılıkla geleceğini işaret ederken, aynı zamanda kimliğine ve onuruna sahip çıkan bir halkı yansıtır. Zafer sancağının yücelmesi için uyanışa ve fedakârlığa ihtiyaç olduğu belirtilirken, Araplık kimliği üzerinden, halkın onurunun, kanının ve değerlerinin asla küçümsenemeyeceğini ortaya koyar.

يَقُومُ الْمَوْتَى (ölüler kalkıyor) ifadesi gerçek anlamda ölülerin dirilmesi değil; ölü gibi olan halkların ya da ideallerin yeniden harekete geçmesini ifade eden mecâz-ı mürseldir. وَتَمْشِي الْقُبُورُ (mezarlar yürüyor) cümlesi ise mezarların yürüdüğü gibi gerçek dışı bir ifade üzerinden, ölümün bittiği ve yeniden dirilişin başladığına mecâzla işaret eder. Aynı zamanda hareketsizlik ve çaresizliğin sembolü olan mezarın, bir canlı gibi davranması teşhis sanatıdır.

نَحْنُ أَسْرَى وَحِينَ ضَيْمٌ حَمَانَا كَادَ يَقْضِي مِنْ حُزْنِهِ الْمَأْسُورُ

[54] Tecâhülü ârif: Konuşanın övgü, yergi, delirme, şaşırma, pekiştirme veya uyarma için aslında bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi yaparak sormasıdır. Bk. İbn Ebi'l-İsba', *Tahrîru't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire, 1963), 135.
[55] el-Cebel, *Dîvân*, 200.

كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرَّعِيَّةِ عَبْدٌ وَمِنَ الْحُكْمِ كُلُّ فَرْدٍ أَمِيرُ

وَمَعَ الْأَسْرِ نَحْنُ نَسْتَشْرِفُ الْأَفْلَاكَ وَالدَّائِرَاتِ كَيْفَ تَدُورُ

نَحْنُ مَوْتَى وَشَرُّ مَا ابْتَدَعَ الطُّغْيَانُ مَوْتَى عَلَى الدُّرُوبِ تَسِيرُ

نَحْنُ مَوْتَى وَإِنْ غَدَوْنَا وَرُحْنَا وَالْبُيُوتُ الْمُزَوَّقَاتُ قُبُورُ

نَحْنُ مَوْتَى يَسُرُّ جَارٌ لِجَارٍ مُسْتَرِيبًا مَتَى يَكُونُ النُّشُورُ

بَقِيَتْ سُبَّةُ الزَّمَانِ عَلَى الطَّاغِي وَيَبْقَى لَنَا الْعُلَا وَالضَّمِيرُ[56]

Biz esiriz ve bir zulüm bizi koruduğunda, esir üzüntüsünden neredeyse yok oluyordu.

Halkın her bir ferdi köledir ve hükümetin her bir ferdi yöneticidir.

Ve esaret içinde gökyüzüne ve dönen yörüngelere bakarız, nasıl döndüklerini izleriz.

Biz ölüyüz, zorbalığın en kötü icadı yollarda yürüyen ölülerdir.

Biz ölüyüz, sabah çıksak da akşam dönsek de süslü evlerimiz ancak birer mezardır.

Biz ölüyüz, bir komşu diğerine kuşkuyla sevindirir; diriliş ne zaman olacak?

Zamanın ayıbı zalimin üzerinde kaldı, yücelik ve vicdan ise bizimle kaldı.

Bu beyitlerin teması, esaret altındaki toplumların ruh hâli, adaletsiz yönetim, görünüşte hayat devam etse de içsel bir ölüm ve çaresizlik duygusu etrafında şekillenmektedir. Şair, halkın esaret altında olduğunu, yöneticilerin ise sınırsız bir yetkiyle hareket ettiğini vurgulamaktadır. Toplumdaki herkes kendisini bir ölü gibi hissetmektedir. Lüks evler süslü mezara dönüşmüş, insanlar birbirine şüpheyle bakar olmuştur. Şair, yeniden dirilişin ne zaman olacağını merak etmektedir. Şaire göre bütün bu karamsar manzaranın ortasında, zalimin zamanla rezil olacağı ve mazlumun vicdanıyla yüceleceği inancı bir umut ışığı olarak görünmektedir.

نَحْنُ مَوْتَى وَإِنْ غَدَوْنَا وَرُحْنَا وَالْبُيُوتُ الْمُزَوَّقَاتُ قُبُورُ beytindeki "ölüyüz" ifadesi hakikî anlamda değil, içsel ve ahlaki ölüm anlamında istiâreli anlatımdır. Evlerin mezara benzetilmesi de açık istiâredir. Çünkü süslenmiş evler görünüşte yaşama ait olmasına rağmen içlerinde yaşayanların ruhsuz oluşu sebebiyle

[56] el-Cebel, 200-201.

mezar olarak nitelenmiştir. وَالْبُيُوتُ الْمُزَوَّقَاتُ قُبُورُ (süslenmiş evler, mezarlardır) ifadesinde teşbih-i belîğ vardır. Çünkü burada benzetme edatı ve vech-i şebeh zikredilmemiştir. Şair, نَحْنُ أَسْرَى (biz esiriz) sözünü söylüyor, sonraki beyitte ise كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرَّعِيَّةِ (halkın her bir ferdi) diyor. Şair burada mütekellimden gâibe geçmekte, sonra tekrar mütekellime dönmektedir. Bu geçişler iltifat sanatıdır ve şiirin duygusal etkisini artırmaktadır.

سَأَلُوا عَنْ ضَنَايَ مَحْضَ تَشَفٍّ هَلْ يَصِحُّ الْمُعَذَّبُ الْمَوْتُورُ

أَمِنَ الْعَدْلِ أَيُّهَا الشَّاتِمُ التَّارِيخَ أَنْ تَلْعَنَ الْعُصُورَ الْعُصُورُ

أَمِنَ النُّبْلِ أَيُّهَا الشَّاتِمُ الْآبَاءَ أَنْ يَشْتُمَ الْكَبِيرَ الصَّغِيرُ

وَإِذَا رَفَّتِ الْغُصُونُ اخْضِرَارًا فَالَّذِي أَبْدَعَ الْغُصُونَ الْجُذُورُ[57]

Acımla alay etmek için zayıflığımı sordular; acı çeken ve hakkı gasp edilen biri sıhhat bulur mu?

Ey tarihe söven kişi! Asırları, tüm çağları lanetlemen adalet midir?

Ey atalara söven kişi! küçük birinin büyüğe sövmesi soyluluk mudur?

Eğer dallar yeşillik içinde salınıyorsa, (bil ki) o dalları var eden köklerdir.

Bu beyitler, geçmişe yönelik küçümsemeleri ve tarihe karşı yapılan saygısız tavırları eleştirmektedir. Şair, geçmişte yaşamış büyük şahsiyetlere, önceki çağlara ve atalara yönelik aşağılayıcı sözlerin ne adaletle ne de asaletle bağdaşmadığını vurgular. Tarihin şerefiyle bağ kurmak yerine onu lanetle ananlara, küçüğün büyüğe hakaretini meşrulaştıranlara karşı güçlü bir duruş sergiler. Şaire göre yemyeşil dallar nasıl ki köklerin var ettiği bir eserse, bugünün değerleri de geçmişin bir ürünüdür.

هَلْ يَصِحُّ الْمُعَذَّبُ الْمَوْتُورُ (acı çeken ve hakkı gasp edilen biri sıhhat bulur mu) sorusu aslında bir inkâr ifade eder; yani "elbette iyi olamaz" anlamında kullanılmıştır. أَمِنَ الْعَدْلِ (adalet midir?) ve أَمِنَ النُّبْلِ (soyluluk mudur?) soruları da olumsuz bir sorgulama içerir ve karşı tarafı mahkûm eden bir edebî unsurdur. Ayrıca şair, cevabı bildiği hâlde soru sorarak muhatabın cehaletine dikkat çekmekte ve tecâhül-i ârif yapmaktadır. أَيُّهَا الشَّاتِمُ (ey kötüleyen) ifadesiyle doğrudan muhataba hitaba geçerek bir iltifat sanatı yapmıştır.

اشْتِرَاكِيَّةٌ وَكَنْزٌ مِنَ الدُّرِّ وَزَهْوٌ وَمِنْبَرٌ وَسَرِيرُ

[57] el-Cebel, 201.

اشْتِرَاكِيَّةٌ تَعَالِيمُهَا الْإِثْرَاءُ وَالظُّلْمُ وَالْخَنَا وَالْفُجُورُ

اشْتِرَاكِيَّةٌ فَإِنْ مَرَّ طَاغٍ صَفَّ جُنْدٌ لَهُ وَدَوَّى نَفِيرُ

كُلُّ وَغْدٍ مُصَعِّرُ الْخَدِّ لَا سَابُورُ فِي زَهْوِهِ وَلَا أَرْدَشِيرُ

يَغْضَبُ الْقَاهِرُ الْمُسَلَّحُ بِالنَّارِ إِذَا أَنَّ أَوْ شَكَا الْمَقْهُورُ[58]

(Onlar) bir sosyalizm, incilerden bir hazine, bir görkem, bir minber ve bir tahttır.

Bir sosyalizmdir ki, öğretileri zenginleşme, zulüm, hayasızlık ve azgınlıktır.

Bir sosyalizmdir ki, eğer bir zorba geçerse, askerler saf saf dizilir ve borular çalar.

Her alçak, yanaklarını kibirle kabartır, ama onun büyüklüğü ne Ezdeşîr[59] ne de Sâbûr[60] gibidir.

Ateşle silahlanmış zorba, ezilen biri inleyince veya şikâyet edince öfkeye kapılır.

Bu beyitlerin teması, sosyalizmin söylemleriyle uygulamaları arasındaki çelişkiyi ve özellikle baskıcı rejimlerin halk üzerindeki tahakkümünü eleştirel bir dille işlemektedir. Şair, eşitlik, zenginlik ve onur gibi kavramlarla süslenen sosyalist söylemlerin gerçekte zulüm, fuhuş ve yolsuzlukla iç içe olduğunu savunmaktadır. Tarihteki Erdeşîr ve Şâpûr gibi büyük hükümdarlarla kıyaslanamayacak derecede basit kişilerin kibirle dolaştığını, halkın ise ezildiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda şiir, politik eleştiriyle bezenmiş, sahte ideolojilere ve zalim yöneticilere karşı bir uyarı niteliği taşımaktadır.

اشْتِرَاكِيَّةٌ (sosyalizm) kelimesi, doğrudan كَنْزٌ مِنَ الدُّرِّ (inci hazinesi), زَهْوٌ (görkem), مُنِيرٌ (kürsü) ve سَرِيرٌ (taht) gibi olumlu ve parlak imgelerle teşbih edilmiştir. Bu, teşbih-i müekked[61] örneğidir. Çünkü teşbih edatı kullanılmadan benzetme yapılmıştır. الْإِثْرَاءُ (zenginleşme) kelimesi görünüşte ekonomik refah anlamı taşısa da uzak anlam olan kişisel çıkar ve yolsuzluk

[58] el-Cebel, 201.

[59] Ezdeşîr: Sâsânî hükümdarı Erdeşîr. Bk.Tahsin Yazıcı, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi", içinde *Erdeşîr* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/284.

[60] Sâbûr: Sâsânî hükümdarı Erdeşîr'in oğlu Kral I. Şâpûr. Bk. Esko Naskali, "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi", içinde *Şâpûr* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/346.

[61] Teşbîh-i müekked: Teşbîh edatının hazfedildiği teşbîhtir. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 242.

anlamı kastedilmiş ve burada tevriye yapılmıştır. سَابُورُ ve أَرْدَشِيرُ, meşhur Sâsânî krallarının isimleri olup şair, bu isimlerle geçmişteki büyük isimlerle bugünün değersiz tiplerini kıyaslayarak hiciv[62] yapmaktadır. زَهْو kelimesi de hem "görkem" hem de "kibir" anlamını çağrıştırdığı için tevriyeli kullanılmıştır.

يُنْكِرُ الطَّبْعُ فَلْسَفَاتِ عُقُولٍ شَأْنُهُنَّ التَّعْقِيدُ وَالتَّعْسِيرُ

كُلُّ شَيْءٍ مُتَمِّمٌ لِسِوَاهُ لَيْسَ فِينَا مُسْتَأْجَرٌ وَأَجِيرُ

بَارَكَ اللَّهُ فِي الْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَاءِ فِيهَا التَّسْهِيلُ وَالتَّيْسِيرُ[63]

Tabiat, işleri karıştırmak ve zorlaştırmak olan akılların felsefelerini reddeder.

Her şey birbirini tamamlar; bizim aramızda ne kiralık ne de ücretli çalışan vardır.

Allah, yumuşak ve kolaylaştırıcı Hanif dinini mübarek kılsın; onda kolaylık ve rahatlatma vardır.

Bu beyitlerin teması, yaratılışla bağdaşmayan felsefî karmaşıklıkların inkârı, her şeyin birbirini tamamladığı ve İslam'ın kolaylaştırıcı yönünün yüceltilmesidir. Şair, karmaşık ve zorlayıcı felsefî öğretileri yaratılışa aykırı bularak eleştirir; buna karşılık hayatın bir bütün olan yapısına vurgu yapar ve hiçbir unsurun yalnızca kiralık ya da çıkarcı bir işleve sahip olmadığını belirtir. Son beyitte ise İslam'ın Hanîf yönünü överek kolaylaştırıcılık ve zorlukları giderici ilkelerin önemini vurgular.

كُلُّ شَيْءٍ مُتَمِّمٌ لِسِوَاهُ dizesinde "şey" kelimesi, somut ve soyut tüm varlıkları kuşatacak şekilde kullanılmıştır. Bu ifade, bütün parçaların birbiriyle tamamlanması üzerinden, varlıkların anlamını işlevleriyle tanımlayan bir mecâz-ı mürsel örneği sunar. يُنْكِرُ الطَّبْعُ (tabiat inkâr eder) ifadesiyle tabiat, düşünen ve yargılayan bir varlık gibi sunulmuş, teşhis sanatı yapılmıştır.

وَرَقِيبٌ عَلَى الْخَيَالِ فَهَلْ يَسْلَمْ مِنْهُ الْمَسْمُوعُ وَالْمَنْظُورُ

عَازِفٌ عَنْ حَقَائِقِ الْأَمْرِ لَوْمًا وَكَفَى أَنْ يُلَفِّقَ التَّقْرِيرُ

فَيُجَافِي أَخٌ أَخَاهُ وَيَشْقَى بِالْجَوَاسِيسِ زَائِرٌ وَمَزُورُ

[62] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, "Hicv", içinde *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993), 15/353.
[63] el-Cebel, *Dîvân*, 202.

لِصِغَارِ النُّفُوسِ كَانَتْ صَغِيرَاتُ الْأَمَانِي وَلِلْخَطِيرِ الْخَطِيرُ

يَنْدُرُ الْمَجْدُ وَالدُّرُوبُ إِلَى الْمَجْدِ صِعَابٌ وَيَكْثُرُ التَّزْوِيرُ[64]

Hayallerin üzerinde bir gözetleyici var; peki, işitilen ve görülen (şeyler) ondan kurtulabilir mi?

Suçlayarak hakikatlerden yüz çeviren kimse; yeter ki rapor uygun olsun, kâfidir ona.

Kardeş kardeşinden uzak durur, ziyaretçi de ziyaret edilen de casuslar sebebiyle huzursuzdur.

Küçük kimseler için küçük emeller, önemli olan için ise büyük işler vardır.

Şan ve şeref az bulunur ve şerefe giden yollar çetindir; oysa sahtecilik çoktur.

Bu beyitlerin teması, baskı, sansür ve toplumsal yozlaşma altında özgürlüklerin kısıtlanmasıdır. Şair, hayal dünyasına bile bir gözcü dikildiğini söyleyerek, düşünce ve ifade özgürlüğünün kısıtlandığını vurgular. Hakikati görmek istemeyenlerin, gerçekle yüzleşmek yerine raporlar uyduranların olduğu bir sistemde, kardeşin kardeşe yabancılaştığı, ziyaretlerin bile casusluk korkusuyla huzursuz ettiği bir ortam tasvir edilir. Şair bu dizelerle, ahlaki ve fikrî yozlaşmanın toplumda nasıl yaygınlaştığını eleştirir ve hakikatin, samimiyetin ve yüce ideallerin değerini savunur.

فَهَلْ يَسْلَمْ مِنْهُ الْمَسْمُوعُ وَالْمَنْظُورُ dizesinde, duyulan ve görülen şeylerin gözcüler tarafından denetlendiği söylenir. Nesnelere bu şekilde insanlara mahsus fiillerin izafe edilmesi, mecâz-ı aklîdir. Aynı zamanda teşhis de yapılarak ses ve görüntü, denetlenen şeyler hâline getirilmiş, sanki onlar da korku hissedermiş gibi yansıtılmıştır. وَرَقِيبٌ عَلَى الْخَيَالِ ifadesinde, hayali gözetleyen bir gözcü bulunması, gerçek bir durum değil, hayal gücünü bile denetleyen baskıcı bir rejimi simgeler. Bu anlatım bir temsili istiâredir.[65] Şair, يَنْدُرُ الْمَجْدُ (şan ve şeref azalıyor) ve وَيَكْثُرُ التَّزْوِيرُ (sahtecilik artıyor) ifadelerinde toplumda şan, şeref ve kahramanlık gibi yüksek değerlerin azaldığını, buna karşılık tahrif ve sahtekârlığın arttığını söyleyerek bir tezat kurmuş ve tıbâk yapmıştır.

---

[64] el-Cebel, 202.

[65] İstiâre-i Temsîliyye: Bir durumu veya olayı temsil eden bir terkibin, benzerlik ilişkisine dayanarak başka bir durumu anlatmak için mecâzlı şekilde kullanılmasıdır. Bu kullanımda, terkibin gerçek anlamını kastetmeyi engelleyen açık bir karine bulunur. Bk. el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, 185.

عَلِمُوا أَنَّهُ عَسِيرٌ فَهَابُوهُ وَلَا بُدْعَ فَالنَّفِيسُ عَسِيرُ

مِحْنَةُ الْحَاكِمِينَ جَهْلٌ وَدَعْوَى جُبْنٌ فَاضِحٌ وَمَجْدٌ عَثُورُ

نَهَبُوا الشَّعْبَ وَاسْتَبَاحَ حِمَى الْمَالِ جُنُونُ النَّعِيمِ وَالتَّبْذِيرُ

كَيْفَ يَغْشَى الْوَغَى وَيَظْفَرُ فِيهَا حَاكِمٌ مُتْرَفٌ وَشَعْبٌ فَقِيرُ

مَزَّقُوهُ وَلَنْ يُمَزَّقَ فَالشَّعْبُ عَلِيمٌ بِمَا أَرَادُوا خَبِيرُ[66]

Onun zor olduğunu bildiler ve korktular; bu garip değildir çünkü kıymetli şey zor bulunur.

Yöneticilerin belası, cehalet; iddiaları, rezil bir korkaklık ve yıkılmış bir şandır.

Onlar halkı yağmaladılar; servet hırsı ve israf çılgınlığı, malın dokunulmazlığını çiğnedi.

Lüks içindeki yönetici halk fakirken savaşa nasıl çıkıp zafer kazanabilir ki?

Halkı parçaladılar ama halk asla parçalanmayacak; çünkü halk, onların ne istediğini çok iyi biliyor.

Bu şiir, yöneticilerin halk üzerindeki baskısını ve cahilliğini eleştiren bir temaya sahiptir. Şair, halkın sıkıntılarına rağmen yöneticilerin lüks ve israf içinde yaşadığını vurgular. Yöneticilerin cehalet ve korkaklıkla nitelendirildiği bu şiirde, gerçek büyüklüğün zorluklarla elde edileceği ifade edilirken zorbalıkla yönetilen halkın aslında her şeyin farkında olduğu mesajı verilir.

مَزَّقُوهُ وَلَنْ يُمَزَّقَ (halkı parçaladılar ama halk asla parçalanmayacak) cümlesindeki هُ, halka dönen zamirdir. "Parçalama" fiili ise halkın bizzat fiziksel olarak parçalanması anlamına gelmez. Çünkü halk maddi bir varlık değil, toplumsal birliktir. Yani "parçalama" fiili, aslında doğrudan birliğin dağıtılması, kurumların yıkılması, değerlerin sarsılması gibi eylemlere aittir. Ama bu parçalanma, halkın kendisine nispet edilerek ifade edilmiştir. Burada mecâz-ı aklî vardır. كَيْفَ يَغْشَى الْوَغَى cümlesi hem durum bildirir hem de soru formatında kullanılarak inkârî istifham[67] oluşturur. Yani "savaş meydanına nasıl girsin ki?" sorusu, aslında "giremez" anlamına gelmektedir.

[66] el-Cebel, *Dîvân*, 202-3.

[67] İstifhâm: Daha önce bilinmeyen bir şeyi bilmek istemektir. Bk. el-Cârim ve Emîn, *el-Belâğatu'l-vâzıha*, 358.

حَكَمُوهُ بِالنَّارِ فَالسَّيْفُ مَصْقُولٌ عَلَى الشَّعْبِ حَدُّهُ مَشْهُورُ

مِحْنَةُ الْعَرَبِ أُمَّةٌ لَمْ تُهَادِنْ فَاتِحِيهَا وَحَاكِمٌ مَأْجُورُ[68]

Onu ateşle yargıladılar; kılıç bile bilenmiş ve keskin tarafı halka karşı çekilmiştir.

Arapların musibeti, işgalcileriyle barışmayan bir millet ve satılmış bir yöneticidir.

Beyitlerin teması, Arap halkının zulüm ve baskı altında olmalarına rağmen düşmana ve satılmış yöneticilere karşı direnişidir. "Kılıç halka çekildi" ifadesiyle, yöneticilerin halka yaptıkları baskıcı politikalar eleştirilir. Dış güçlerin uşağı olan yöneticiler, milletin acısını artıran unsurlar olarak gösterilir.

السَّيْفُ مَصْقُولٌ عَلَى الشَّعْبِ ifadesinde "kılıç" halka çekilmiş olarak sunulmuştur. Gerçek anlamda, bir kılıç değil, zulüm ve baskı kastedilmektedir. Burada istiâre-i temsiliyye vardır. Buna göre kılıç, zulüm anlamında kullanılmış ve halkın üzerine çevrilmesiyle haksız yönetime işaret edilmiştir.

هَتَكُوا حُرْمَةَ الْمَسَاجِدِ لَا جِنْكِيزُ بَارَاهُمْ وَلَا تَيْمُورُ

اقْتَحَمُوهَا عَلَى الْمُصَلِّينَ بِالنَّارِ فَشَلْوٌ يَعْلُو وَشَلْوٌ يَغُورُ

أَمْعَنُوا فِي مَصَاحِفِ اللَّهِ تَمْزِيقًا وَيَبْدُو عَلَى الْوُجُوهِ السُّرُورُ

فُقِئَتْ أَعْيُنُ الْمُصَلِّينَ تَعْذِيبًا وَدِيسَتْ مَنَاكِبٌ وَصُدُورُ

ثُمَّ سِيقُوا إِلَى السُّجُونِ وَلَا تَسْأَلْ فَسَجَّانُهَا عَنِيفٌ مَرِيرُ[69]

Mescitlerin kutsiyetini çiğnediler; Öyle ki Cengiz ve Timur (zulümde) onlarla boy ölçüşemez.

Namaz kılanların üstüne ateşle saldırdılar; bir ceset parçası yukarı fırlarken diğeri toprağa gömülüyordu.

Allah'ın Mushaflarını paramparça ederek haddi aştılar; öyle ki yüzlerinde sevinç görünüyordu.

Namaz kılanların gözleri işkenceyle çıkarıldı; omuzları ve göğüsleri çiğnendi.

[68] el-Cebel, *Dîvân*, 203.
[69] el-Cebel, 203.

Sonra zindanlara götürüldüler, sorma; zindancı çok zalim ve acımasızdı.

Bu beyitlerin teması, dinî mekânlara ve mukaddes değerlere yapılan ağır saldırılar, özellikle camilere yapılan baskınlar ve bu sırada ibadet eden Müslümanlara reva görülen zulümdür. Şair, Cengiz (öl. 1227) ve Timur (öl. 1405) gibi tarihî figürlerle kıyas yaparak, düşmanın bunlardan bile daha vahşi olduğu vurgular. Şiirde, camilere baskın yapılması, ateş açılması, bedenlerin parçalanması, Mushafların yırtılması, müminlerin işkenceyle gözlerinin çıkarılması, vücutlarının çiğnenmesi ve bu zulümler karşısında düşmanların sevinç gösterileri yapması gibi ağır vahşet sahneleri tasvir edilir. Sonunda mağdurların zindanlara götürülmesiyle birlikte zalimlerin merhametsizliğine ve insanlık dışı uygulamalarına dikkat çekilir.

فَشَلْوٌ يَعْلُو وَشَلْوٌ يَغُورُ ifadesinde, insan bedeni parçalarının savrulması üzerinden bir tasvir yapılır. شَلْوٌ (cesetten kopan uzuv) kelimesiyle insanların parçalanmış bedenleri kastedilerek mecâz-ı mürsel yapılmıştır. Ayrıca "yükselen" ve "alçalan" uzuvlar arasında tıbâk sanatı vardır. اقْتَحَمُوهَا عَلَى الْمُصَلِّينَ بِالنَّارِ mısrasında camiye ateşle girilmesi doğrudan saldırıyı gösterse de kinaye yoluyla ibadetin ve maneviyatın yok edilmek istendiği ima edilmiştir.

يَشْبَعُ السَّوْطُ مِنْ لُحُومِ الضَّحَايَا وَتَأْبَى دُمُوعُهُمْ وَالزَّفِيرُ

مُؤْمِنٌ بَيْنَ آلَتَيْنِ مِنَ الْفُولَاذِ دَامٍ مُمَزَّقٌ مَعْصُورُ

هَتَفُوا بِاسْمِ أَحْمَدَ فَعَلَى الْأَصْوَاتِ عِطْرٌ وَفِي الْأَسَاسِيرِ نُورُ

هَتَفُوا بِاسْمِ أَحْمَدَ فَالسِّيَاطُ الْحُمْرُ نُعْمَى وَجَنَّةٌ وَحَرِيرُ

طَرْفُ أَتْبَاعِ أَحْمَدَ فِي السَّمَاوَاتِ وَطَرْفُ الطَّاغِي كَلِيلٌ حَسِيرُ[70]

Kırbaç, kurbanların etlerine doyar; onların gözyaşları ve iniltileri kabul edilmez.

Bir mümin, iki çelik aletin (işkence aletinin) arasında; kan içinde, parçalanmış ve ezilmiş hâldedir.

Hz. Ahmed'in adını haykırdılar; haykırışların üzerinde bir koku yayıldı ve prangalar içinde bir nur parladı.

Hz. Ahmed'in adını haykırdılar; ardından kızıl kırbaçlar onlara nimet, cennet ve ipek oldu.

[70] el-Cebel, 204.

Hz. Ahmed'in takipçilerinin bakışları göklerde; zorbanın bakışı ise bitkin ve yorgundur.

Bu beyitler, zulme karşı imanlı bir şekilde direnişin onurunu yücelten, mazlumların sabrı ile zalimlerin acizliğini karşılaştıran temaya sahiptir. Şair, adeta mazlumların etine doyan kamçılarla zulmü nitelerken onların gözyaşlarına ve iç çekişlerine bakılmadığını vurgular. Zincirler arasında ezilen müminin haliyle, isminin anılması bile bir aydınlık ve umut olan Peygamber sevgisinin manevî gücünü birleştirir. Hz. Muhammed'in isminin anılmasının işkenceyi bile cennete çeviren bir ilahi teselliye dönüştüğü anlatılırken ümmetin başı dik, zalimlerin ise yorgun ve çaresiz oldukları tezat halinde sunulur. Şiir, iman gücünün en ağır işkencelere karşı bile manevî bir dayanma psikolojisi olduğu fikrini işler.

يَشْبَعُ السَّوْطُ مِنْ لُحُومِ الضَّحَايَا (kamçı, kurbanların etlerine doyar) ifadesinde "kamçının doyması" gerçek anlamda mümkün değildir. Kamçıya canlı varlık gibi davranılarak mecâzî anlamda işkenceye doyması ifade edilmiştir. Kamçının fail olması, aslında failin zalim olmasına rağmen onun yerine aletin fail olarak getirilmesi mecâz-ı aklîdir. فَالسِّيَاطُ الْحُمْرُ نُعْمَى وَجَنَّةٌ وَحَرِيرُ (kızıl kırbaçlar onlara nimet, cennet ve ipek oldu) mısrasında bariz bir tezat yer alır. İşkence aracı olan kamçı, normalde acı ve zulümle bağdaştırılırken burada cennetle, nimetle ve ipekle birlikte anılarak hem bir tıbâk hem de tevriye sanatı yapılmıştır.

عِبْرَةٌ لِلطُّغَاةِ مَصْرَعُ طَاغٍ وَانْتِقَامٌ مِنْ عَادِلٍ لَا يَجُورُ

الْمُصَلُّونَ فِي حِمَى اللَّهِ يُرْدِيهِمْ مُدَلٌّ بِجُنْدِهِ مَخْمُورُ

جَامِعٌ شَادَهُ فِي حِمَى اللَّهِ يُرْدِيهِمْ أُمَوِيٌّ مُعَرَّقٌ مَنْصُورُ

لَمْ تُرَعْ فِيهِ قَبْلَ حُكْمِ الطَّوَاغِيتِ طُيُورٌ وَلَا اسْتُبِيحَتْ وَكُورُ

مُطْلَقُ النَّارِ فِيهِ فِي الْجُمُعَةِ الزَّهْرَاءِ شَلْوٌ دَامٍ وَعَظْمٌ كَسِيرُ

وَالَّذِي عَذَّبَ الْأُبَاةَ رَأَى التَّعْذِيبَ حَتَّى اسْتَجَارَ مَنْ لَا يُجِيرُ[71]

Bir zorbanın helaki zorbalara ibrettir; adil birinin intikam alması ise zulüm değildir.

Allah'ın koruması altında namaz kılanları ordusuyla böbürlenen, sarhoş bir zorba öldürüyor.

Allah'ın korumasında yapılmış bir camide, (düşman tarafından) desteklenen Emevî kökenli biri onları öldürüyor.

[71] el-Cebel, 204-5.

Tağutların hükmünden önce o camide kuşlar bile rahatsız edilmedi, yuvalara dokunulmadı.

Mübarek cuma günü, orada ateş serbest bırakıldı; kanlar içindeki cesetler ve kırılmış kemikler kaldı.

Ve izzet sahibi insanlara işkence eden zorba, öyle bir işkence gördü ki yardım edemeyecek birinden yardım diledi.

Bu beyitlerin teması, ilahi adaletin tecellisi, zalimlerin ceza çekmesi ve suçsuz insanların uğradığı zulme karşı duyulan öfkedir. Şair, bir camide cuma günü yapılan bir katliamı tasvir ederek zulmün mukaddes mekânlara ulaştığını ve artık kuşların bile uzak durduğu bir yıkımı anlatır. Son beyitte, zalimin aynı işkencelere maruz kaldığı ve yardım isteyecek hale geldiği belirtilerek ilahi adaletin tecellisi vurgulanır.

أُمَوِيٌّ مُعَرَّقٌ مَنْصُورُ (desteklenen Emevî biri) ifadesinde "Emevî" ifadesi, İslam tarihindeki zulümle anılan bir dönem ve özellikle Hz. Hüseyin'in şehit edilmesiyle ilişkilendirilen siyasî iktidara işaret eder. Bu ifade, Emevî yönetimindeki adaletsizliklere telmihte[72] bulunmaktadır. فِي حِمَى اللَّهِ يُرْدِيهِمْ ifadesi iki kez tekrar edilmiştir. Bu tekrar, Allah'ın korumasına rağmen işlenen zulmün büyüklüğünü vurgulamak için yapılmıştır.

قَدَمَاهُ لَمْ تَحْمِلَاهُ إِلَى الْمَوْتِ فَزَحَفَ عَلَى الثَّرَى لَا مَسِيرُ

وَحَزَّتْهُ الْحِرَابُ وَهُوَ مَسُوقٌ لِرَدَاهُ مُحَطَّمٌ مَجْرُورُ

وَيُجِيلُ الْعَيْنَيْنِ فِي إِخْوَةِ الْحُكْمِ وَأَيْنَ الْحَانِي وَأَيْنَ النَّصِيرُ

كُلُّ فَرْدٍ مِنْهُمْ لِقَتْلِ أَخِيهِ يَصْدُرُ الرَّأْيُ مِنْهُ وَالتَّدْبِيرُ

وَإِذَا يُذْبَحُ الرَّفِيقُ رَفِيقٌ مِنْهُمْ وَالْعَشِيرُ فِيهِمْ عَشِيرُ

يَأْكُلُ الذِّئْبُ حِينَ يُرْدَى أَخُوهُ وَيَعَضُّ الْعَقُورَ كَلْبٌ عَقُورُ[73]

Ayakları onu ölüme taşımadı; toprak üzerinde süründü, yürüyemedi.

Mızraklar onu delik deşik etti, elbisesi paramparça ve yerde sürüklenerek ölümü doğru götürülürken.

Gözlerini yönetici kardeşlerinin arasında gezdiriyor; ona şefkat gösterecek ve yardımcı olacak nerede?

---

[72] Telmih: Şair ya da yazarın hakkında hiçbir şey yazmadan hikâye, deyim veya şiire işarette bulunmasıdır. Bk. Besyûnî Abdülfettâh Feyyûd, *İlmü'l-beyân dirâse târîhiyye ve fenniyye li üsûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'* (Kahire: Müesseseti'l-Muhtâr, 2015), 264.
[73] el-Cebel, *Dîvân*, 205.

Onların her biri kardeşini öldürmek için kendi görüşünü ve planını ortaya koyuyor.

Bir dost yine kendi dostu tarafından öldürülüyor; bir akraba da kendi akrabaları arasında öldürülüyor.

Bir kurt, kardeşi öldürüldüğünde onu yer; azgın bir köpek de başka bir azgın köpeği ısırır.

Bu beyitler, ihanet, parçalanma ve kardeşin kardeşi vurduğu bir yozlaşma ortamını tasvir etmektedir. Şair, ölüme giden birisi üzerinden adaletsizliği, yöneticiler arasındaki ihaneti ve kardeşliğin bozulduğunu anlatır. Liderlerin iktidar mücadelesi verdikleri, dost ve akrabanın birbirinin kuyusunu kazdığı bir toplum dile getirilir.

قَدَمَاهُ لَمْ تَحْمِلَاهُ إِلَى الْمَوْتِ فَزَحَفَ عَلَى الثَّرَى لَا مَسِيرُ beytinde, çaresiz bir insanın toprakta sürünmesi temsilî bir benzetmeyle verilmiştir. Öleceği yere bile yürüyemeyecek bitap düşmüş olması, zilletten doğan bir teslimiyeti mecâzen anlatır. وَيَعَضُّ الْعَقُورَ كَلْبٌ عَقُورُ (azgın bir köpek de başka bir azgın köpeği ısırır) ifadesindeki "saldırgan köpek" tamlaması ile aslında gerçek bir hayvan değil saldırgan, zararlı, kötü niyetli bir insan kastedilmektedir. Kastedilen şey, yani insan zikredilmemiş sadece benzetilen "köpek" zikredilmiş ve açık istiare yapılmıştır.

ارْجِعُوا لِلشُّعُوبِ يَا حَاكِمِيهَا لَنْ يُفِيدَ التَّهْوِيلُ وَالتَّغْرِيرُ

صَارِحُوهَا فَقَدْ تَبَدَّلَتِ الدُّنْيَا وَجَدَّتْ بَعْدَ الْأُمُورِ أُمُورُ

لَا يَقُودُ الشُّعُوبَ ظُلْمٌ وَفَقْرٌ وَسِبَابٌ مُكَرَّرٌ مَسْعُورُ

وَالْإِذَاعَاتُ هَلْ تَخَلَّعَتِ الْعَاهِرُ أَمْ هَلْ تَقَيَّأَ السَّكِيرُ

صَارِحُوهَا وَلَا يُغَطِّي عَلَى الصِّدْقِ ضَجِيجٌ مُزَوَّرٌ وَهَدِيرُ[74]

Ey halkı yönetenler! Halkınıza dönün; korkutmanın ve aldatmanın artık faydası yoktur.

Halklara açık konuşun; çünkü dünya değişti ve olaylardan sonra yeni olaylar oldu.

Halkları zulüm, fakirlik ve tekrar eden vahşi hakaretler yönetemez.

Radyo yayınları (soruyor): Fahişe mi edepli oldu, ayyaş mı kustu?

[74] el-Cebel, 205-6.

Halklara gerçeği söyleyin; çünkü sahte gürültüler ve uğultular gerçeği örtemez.

Bu beyitler, halk ile halkı yönetenler arasındaki kopukluğu ve mevcut yönetim anlayışının devamını eleştiren toplumsal bir mesaj taşımaktadır. Şair, yöneticilere seslenerek halka yakın olmalarını, yalanla ya da korkutmayla yönetimin sürdürülemeyeceğini vurgular. Çünkü artık dünya değişmiştir ve eski yöntemlerle halkı sindirmek mümkün değildir. Medyanın ahlak dışı durumu ise bu bozuk düzeni daha da gözler önüne serer.

لَا يَقُودُ الشُّعُوبَ ظُلْمٌ وَفَقْرٌ (zulüm ve fakirlik halkları yönetemez) ifadesinde mecâz-ı aklî bulunmaktadır. Çünkü zulüm ve fakirlik cansız soyut kavramlar olmaları sebebiyle yönetici olamazlar. Yönetmek, insanların yapabileceği bir şeydir. Cümlede zulüm ve fakirlik, mecâzî olarak yönetici yerine konmuştur.

وَاتَّقُوا سَاعَةَ الْحِسَابِ إِذَا دَقَّتْ فَيَوْمُ الْحِسَابِ يَوْمٌ عَسِيرُ

يَقِفُ الْمُتَّهَمَانِ وَجْهًا لِوَجْهٍ حَاكِمٌ ظَالِمٌ وَشَعْبٌ صَبُورُ

كُلُّ حُكْمٍ لَهُ وَإِنْ طَالَتِ الْأَيَّامُ يَوْمَانِ أَوَّلٌ وَأَخِيرُ

كُلُّ طَاغٍ مَهْمَا اسْتَبَدَّ ضَعِيفٌ كُلُّ شَعْبٍ مَهْمَا اسْتَكَانَ قَدِيرُ

وَهَبَ اللَّهُ بَعْضَ أَسْمَائِهِ لِلشَّعْبِ فَهُوَ الْقَدِيرُ وَهُوَ الْغَفُورُ[75]

Hesap saati çaldığında ondan sakının; çünkü hesap günü zor bir gündür.

İki sanık yüz yüze durur; biri zalim bir yönetici diğeri sabırlı bir halktır.

Her hükmün, günler uzasa da iki günü vardır, biri başlangıç ve bir son.

Her zorba, ne kadar baskı yapsa da zayıftır; her halk, ne kadar boyun eğse de güçlüdür.

Allah, bazı isimlerini halka vermiştir; O, kudret sahibidir ve bağışlayandır.

Bu beyitler, adaletin tecelli edeceğine vurgu yapan bir anlam taşır. Şiirin ana teması, zalimlerin geçici hâkimiyetine karşı mazlum halkın sabrının, sonunda ilahi hesapla taçlanacağıdır. “Hesap vakti” ifadesiyle kıyamet veya nihai adalet günü ima edilmekte, her yöneticinin ve halkın yüz yüze hesap vereceği bir sahne tasvir edilmektedir. Beyitlerde, zalimlerin

[75] el-Cebel, 206.

hükmünün süreli ve fani olduğu, halkın ise her ne kadar ezilmiş görünse de özünde kudret sahibi olduğu vurgulanır. Şair, Allah'ın "el-Kadîr" ve "el-Gafûr" gibi sıfatlarının sembolik olarak halka verildiğini söyleyerek halkın hem güç hem merhamet sahibi olabileceğini ifade eder. Böylece şiir, zayıf görünen halkın sabrını, zamanla hakikatin ve adaletin galip geleceği bir güce dönüştürür. Bu da hem dünyevî hem uhrevî adalet anlayışını bir araya getirir.

وَاتَّقُوا سَاعَةَ الْحِسَابِ إِذَا دَقَّتْ mısrasında "çaldığında" ifadesi kıyamet zamanının gelmesine benzetilmiştir. Burada "saatin çalması", görünmeyen bir kıyamet anına teşbih yapılmış, benzeyen "hesap vakti" zikredilmiş, benzetme yönü "haber verici zaman" ima edilmiş, benzetilen "zil" ise zikredilmemiş, açık istiâre yapılmıştır. يَقِفُ الْمُتَّهَمَانِ وَجْهًا لِوَجْهٍ حَاكِمٌ ظَالِمٌ وَشَعْبٌ صَبُورُ beytinde hâkim ve halk kelimeleri burada zulüm ve sabır kavramlarının yerine kullanılmış, sebep-sonuç ilişkisiyle mecâz-ı mürsel yapılmıştır.

يُبْغِضُ الظُّلْمُ نَاصِحِيهِ وَإِنِّي لَمَلُومٌ فِي نُصْحِكُمْ مَعْذُورُ

يَشْهَدُ اللَّهُ مَا بِقَلْبِي حِقْدٌ شَفَّ قَلْبِي كَمَا يَشِفُّ الْغَدِيرُ

وَجِرَاحِي يَنْطِفْنَ شَهْدًا وَعِطْرًا أَدْمُعِي رَحْمَةٌ وَشِعْرِي شُعُورُ

يُرْشَفُ النُّورُ مِنْ بَيَانِي فَإِنْ غَنَّيْتُ فَهُوَ الْمُدَلَّهُ الْمَخْمُورُ

وَطِبَاعِي عَلَى ازْدِحَامِ الرَّزَايَا لَمْ يَنَلْهَا التَّبْدِيلُ وَالتَّغْيِيرُ[76]

Zulüm, kendisine nasihat edenlere kinlenir; ben ise size nasihat ettiğim için kınansam da mazurum.

Allah şahittir, kalbimde hiçbir kin yoktur; kalbim, duru bir su birikintisi gibi temiz ve berraktır.

Yaralarım bal ve güzel koku damlatır; gözyaşlarım rahmet, şiirim ise duygudur.

Sözlerimden nur damlar; eğer şarkı söylersem, bu sarhoş ve aşkla dolu bir şarkı olur.

Musibetler birbirine karıştığında bile, tabiatım değişmedi ve (başka bir duruma) dönüşmedi.

Bu şiirin teması, zulme karşı hakikati ve nasihati dile getirerek samimiyetin ve ahlaki bütünlüğün savunulmasıdır. Şair, zulme karşı uyarıda bulunduğu için kınandığını ama bu nasihatte samimi olduğunu, içinde kin

[76] el-Cebel, 206-7.

taşımadığını belirtir. Şair, kalbinin temizliğini "duru bir su gibi temiz" benzetmesiyle ifade ederken çektiği acıların bal ve güzel koku gibi olumlu etkilerle dışa yansıdığına vurgu yapar. Tüm yaşadığı zorluklara rağmen karakterinin değişmediğini, özündeki sağlamlığın korunduğunu dile getirir.

يُبْغِضُ الظُّلْمُ نَاصِحِيهِ ifadesinde zulme canlı bir varlık gibi "kinlenmek" fiili nispet edilerek mecâz-ı aklî yapılmıştır. شَفَّ قَلْبِي كَمَا يَشِفُّ الْغَدِيرُ (kalbim, duru bir su birikintisi gibi temiz ve berraktır) ifadesin teşbih-i mufassala[77] örnektir. Bu teşbihte dört unsurun tamamı da yer almaktadır. وَجِرَاحِي يَنْطِفْنَ شَهْدًا وَعِطْرًا (yaralarım bal ve güzel koku damlatır) ifadesiyle acıların olumlu ürünler ortaya çıkardığı mecâz-ı aklî ile anlatılmıştır.

مُسْلِمٌ كُلَّمَا سَجَدْتُ لِرَبِّي فَاحَ مِنْ سَجْدَتِي الْهُدَى وَالْعَبِيرُ

وَمَعَ الشَّيْبِ وَالْكُهُولَةِ قَلْبِي كَعُهُودِ الصِّبَا بَرِيءٌ غَرِيرُ

لِيَ حُرِّيَّتِي وَإِيمَانِيَ السَّمْحُ فَحُلْمِي هَتانٍ وَجَفْنِي قَرِيرُ

لَمْ أُهَادِنْ ظُلْمًا وَتَدْرِي اللَّيَالِي فِي غَدٍ أَيُّنَا هُوَ الْمَدْحُورُ

لَمْ أُهَادِنْ ظُلْمًا وَتَدْرِي اللَّيَالِي فِي غَدٍ أَيُّنَا هُوَ الْمَدْحُورُ

لَمْ أُهَادِنْ ظُلْمًا وَتَدْرِي اللَّيَالِي فِي غَدٍ أَيُّنَا هُوَ الْمَدْحُورُ[78]

Müslümanım; ne zaman Rabbime secde etsem, secdemden hidayet ve güzel koku yayılır.

Saçlarım ağarsa ve ihtiyarlasam da kalbim gençlik günlerindeki gibi saf ve temizdir.

Özgürlüğüm ve hoşgörülü imanım vardır; bu yüzden hayalim sakin yağmur gibi ve gözüm huzur doludur.

Ben zulümle barışmadım ve geceler biliyor yarın hangimizin mağlup olacağını.

Ben zulümle barışmadım ve geceler biliyor yarın hangimizin mağlup olacağını.

Ben zulümle barışmadım ve geceler biliyor yarın hangimizin mağlup olacağını.

[77] Teşbih-i Mufassal: Teşbîh-i mufassal: Teşbih yönü zikredilerek yapılan teşbihtir. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 242.
[78] el-Cebel, *Dîvân*, 207.

Bu son beyitler, bir Müslümanın iç dünyasını, imanla yoğrulmuş onurlu duruşunu, zulüm karşısındaki dik tavrını ve temiz kalpliliğini konu edinir. Şair, secdeyle birlikte yayılan "hidayet" ve "güzel koku" ifadeleriyle ibadetinin hem maddî hem de manevî bir etki doğurduğunu ifade eder. Yaşlanmasına rağmen kalbinin çocukluktaki gibi saf ve temiz kaldığını vurgularken, özgürlük ve iman çerçevesinde şekillenen bir hayal dünyası çizer. Aynı zamanda zulme boyun eğmediğini, mazlumun değil zalimin kaybedeceğini zamanın tanıklığıyla dile getirir.

فَاحَ مِنْ سَجْدَتِي الْهُدَى وَالْعَبِيرُ (secdemden hidayet ve güzel koku yayılır) ifadesi, istiâreli anlatımdır. Aslında secde kokmaz ama secdeyle birlikte ortaya çıkan manevî hâl, güzel koku ile açık istiâreli olarak kokuyormuş gibi anlatılır. كَعُهُودِ الصِّبَا قَلْبِي (kalbim gençlik günleri gibidir) ifadesi, teşbih-i mürsel[79] örneğidir. وَمَعَ الشَّيْبِ وَالْكُهُولَةِ قَلْبِي كَعُهُودِ الصِّبَا بَرِيءٌ غَرِيرُ beytinde "yaşlılık" ile "gençlik" arasında açık bir karşıtlık olup burada tıbâk sanatı vardır. لَمْ أُهَادِنْ ظُلْمًا وَتَدْرِي اللَّيَالِي (ben zulümle barışmadım ve geceler biliyor) ifadesinde mütekellim şahıstan gâib şahsa geçilerek iltifat yapılmıştır.

Sonuç

Bu çalışma, Arap şiirinin önemli temsilcilerinden birisi olan Bedevî el-Cebel'in, مِنْ وَحْيِ الْهَزِيمَةِ şiirinde savaş, zulüm, kimlik kaybı ve direniş gibi temel meseleleri edebi sanatları kullanarak nasıl işlediğini ortaya koymuştur. Şairin bireysel duygular ve ortak hafıza arasında kurduğu denge, şiirinde hem sanatsal hem de fikrî bir mukavemet hattı oluşturmuştur. Temel temalar arasında halkın parçalanmışlığı, özgürlük isteği, ihanetin etkileri, tarihsel bilinç ve ilahi adalete yöneliş dikkat çekmektedir.

Araştırmanın bulguları, Bedevî el-Cebel'in şiir tarzında klasik Arap şiirinin biçim özelliklerini korurken, içerik bakımından çağdaş meseleleri işlediğini göstermektedir. Özellikle mecâz, istiâre, teşbih, kinaye, tıbâk ve teşhis gibi belagat sanatlarının etkili kullanımıyla şair, okuyucunun hafızasında güçlü imgeler oluşturmaktadır. Bu yönüyle şiir, sade bir sanatsal ifadenin ötesinde bir bilinçlendirme aracı ve bir tür edebî isyan çağrısı olarak değerlendirilebilir.

Bu araştırma, şiirin duygu dili olmasının yanında insanlığa tarihi mesuliyet ve toplumsal şuuru kazandıran bir araç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bedevî el-Cebel'in şiirinde ortaya konan düşmana ve sıkıntılara karşı mücadele dili, mazlum halkların edebiyatının taşıdığı gücü

[79] Teşbih-i Mürsel: Teşbih edatı zikredilerek yapılan teşbihtir. Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 242.

gözler önüne sermektedir. Onun eserlerinde, ferdi acıların toplumsal mücadeleye dönüşme süreci hem edebi hem de felsefi bir derinlikle işlenmiştir.

Çalışmamıza konu olan Bedevî el-Cebel'in şiirinde dikkat çeken en çarpıcı özellik; şiirin bir ağıt olmasının yanında bir çağrı, bir diriliş ve uyanış özelliği taşımasıdır. Bu da onun, klasik şiiri modern şiirle, geleneksel temayı çağdaş tema ile, duygu ile ilgili şeyleri akıl ile harmanlayabildiğini göstermektedir.

Gelecek çalışmalarda, şairin şiirlerinde işlediği tarihsel ve dinî temalar ayrıntılı biçimde analiz edilebilir. Ayrıca onun savaş ve başkaldırı şiirlerinin farklı Arap şairlerinin şiirleriyle karşılaştırılması, Arap dünyasında ortak bir mücadele edebiyatının olup olmadığını anlamak açısından faydalı olacaktır.

Kaynakça

Abdülmünşavî, İsmail. "Cemâliyyâtu'n-nesîci'l-fennî fî şi'ri Bedevî el-Cebel". *Mecelletu'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-'Arabiyye* 1, sy 3 (2019): 89.

Abdünnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1984.

Ayyâş, Abdülkadir. *Mu'cemü'müellifîne's-Sûriyyîn fi'l-karni'l-i'şrîn*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî'Arap Edebiyâtı*. İstanbul: İfay, 2015.

Cârim, Ali, ve Mustafa Emîn. *el-Belâğatu'l-vâzıha fi'l-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bed'î*. Beyrut: Mektebetu Dâru'l-Fecr, 2014.

Cebel, Bedevî. *Dîvânü Bedevî el-Cebel*. Beyrut: Dâru'l-'Avde, ts.

Cuha, Michel Halil. *eş-Şi'ru'l-arabiyyi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1999.

Curcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz*. Kahire: Matbaʿatü'l-Medenî, 1992.

Cündî, Ahmed. *Şu'arâü's-Sûriyye*. Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1965.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâğa*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991.

Elcüneyit, Hüseyin. "Ömer Ebû Rişe ile Bedevi el-Cebel'in Şiirlerinde Yabancılaşma". Yüksek Lisans Tezi, Artuklu Üniversitesi, 2020.

Eşter, Abdülkerim. "er-Ru'yetü'l-fikriyye ve'l-fenniyye fî şi'ri Bedevî el-Cebel". *Mecelletü mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyye* 82, sy 3 (t.y.): 449.

Feyyûd, Besyûnî Abdülfettâh. *İlmü'l-beyân dirâse târîhiyye ve fenniyye li üsûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'*. Kahire: Müesseseti'l-Muhtâr, 2015.

Haddâd, Gassân Muhammed Reşad. *Min târîh-i Sûriye'l-mu'âsır 1946-1967*. 1. Baskı. Amman: ed-Dirâsâtü'l-İstirâtîciyye, 2001.

Harbî, Âtik b. Ğays b. Züveyyir b. Zâyir el-Bilâdî. *Muʿcemü'l-meʿâlimi'l-cuğrâfiyye fi's-sîreti'n-nebeviyye*. 1. Baskı. Mekke: Dâru Mekke, 1982.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Hatîb, Adnan. *Bedevî el-Cebel hayâtühü'l-â'sıfe ve hubbühü'llezî lâ yefnâ*. Dimaşk: Matbû'âtü'l-Mecma'i'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1985.

Hayyir, Hânî. *Bedevî el-Cebel 'Umlâku'l-kilâsîkiyyeti'l-mu'âsıra*. Dimaşk: Dâru Rasülân, 2010.

İbn Ebi'l-İsba'. *Tahrîru't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. Kahire, 1963.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. "Hicv". İçinde *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1993.

Kazvînî, Ebu'l-Me'âlî Celâlüddîn el-Hatîb Ömer b. Ahmed. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiye, 2003.

Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-'Arabiyye üsüsühâ ve 'ulûmuhâ ve funûnuhâ*. 2 c. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Naskali, Esko. "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi". İçinde *Şâpûr*, 346. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Nassar, Aziz. *Bedevî el-Cebel Zâkirâtü'l-ümme ve'l-vaṭan*. Dimaşk: Vezâratü's-Sekâfe, 2013.

Özdemir, Abdurrahman. "Suriyeli Şair Bedevî el-Cebel ve 'Elli Yaş' Adlı Şiiri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2005): 31-50. https://doi.org/10.17335/suifd.28445.

Sekkâkî, Ebû Ya'kub Yûsuf b. Ebî Bekir b. Muhammed. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Tabâne, Bedevî. *Mu'cemü'l-belâğati'l-Arabiyye*. 3. Baskı. Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988.

Yazıcı, Tahsin. “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi”. İçinde *Erdeşîr*, 284-85. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

ARAP DİLİ VE SAMİ DİLLERDE "İSİM" LAFZININ KARŞILAŞTIRMALI İNCELENMESİ

Emine Nur ÇALIŞKANÖZTÜRK[1]

Öz

Bu çalışma "isim" lafzının Arapça ile diğer Sami dillerdeki kullanımını ele almaktadır. Araştırmada "isim" lafzı çeşitli dilsel düzeylerde ele alınmaktadır. Bunlar; anlamsal düzey, sesbilimsel düzey, sarfi ve nahvi düzeylerdir. Anlamsal düzeyde bu lafzın sözlük ve terim anlamları açıklanarak Kur'an'daki kullanımlarına atıfta bulunmaktadır. Sesbilimsel düzeyde harflerin çıkış yerleri, nitelikleri ve bu özelliklerin Sami dillerinde nasıl değişim gösterdiğine işaret edilmektedir. Sarfi düzeyde Arapça ve Sami diller bağlamında bu kelimenin türevleri, kökenleri ve yapısı arasındaki farklar incelenirken nahvi düzeyde ise belirli – belirsiz isim olma durumları gibi bazı dilbilgisel kullanımlara örnekler sunulmaktadır. Araştırma, ele alınan konuyu betimlemeye yönelik olarak betimleyici yöntem ile lafzın farklı dillerdeki kullanımını incelemesinin bir gereği olarak da tarihsel karşılaştırmalı yöntemi benimsemektedir. Bu çerçevede "isim" lafzı Arapça ile diğer Sami dillerinde çeşitli yönleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Araştırmanın sonucunda birtakım önemli bulgular elde edilmiştir. Bu neticelere göre; "isim" lafzı bir varlığı gösteren ve zamanı bildirmeksizin kendi başına anlam ifade eden bir kelimedir. Ayrıca Kur'an'da yalnızca bir kez yalın ve izafetsiz olarak geçmektedir. İsim kelimesinin etimolojisinde farklı görüşler mevcuttur. Buna göre "isim" lafzı ya bir işaret anlamına gelen "vesm" kökünden ya da yücelik anlamına gelen "semv" kökünden gelmektedir. Ayrıca mim, sin ve vav harflerinin Arap dilindeki çıkış yerleri ile Sami dillerdeki karşılıkları büyük ölçüde örtüşmektedir. Bu sesler Sami dillerde zaman içinde değişikliğe uğramış olsalar da öz niteliklerini korumuşlardır.

Anahtar Kelimeler: "İsim" lafzı, Arap Dili, Sami dilleri, Köken Çalışması.

[1] Doktora Öğrencisi, Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Arap Dili ve Belagatı, Dil Çalışmaları Bölümü, enmertoglu@gmail.com

A COMPARATİVE STUDY OF THE TERM “ISM” IN THE ARABIC LANGUAGE AND SEMITIC LANGUAGES

Abstract

This study examines the usage of the term *"ism"* ("name") in Arabic and other Semitic languages. The research approaches the term from various linguistic levels, including semantic, phonological, morphological, and syntactic perspectives. At the semantic level, the study explores both the lexical and terminological meanings of the term, with references to its occurrences in the Qur’an. At the phonological level, it highlights the articulation points and phonetic characteristics of the letters, and how these features appear and evolve across Semitic languages. On the morphological level, the research analyzes the derivations, etymological roots, and structural differences of the word within Arabic and other Semitic languages. Finally, at the syntactic level, examples are provided to illustrate grammatical usages such as definiteness and indefiniteness. The study adopts a descriptive method to explore the subject matter in detail, while also employing a historical-comparative approach as a necessity to examine the usage of the term across different languages. Within this framework, the term *"ism"* ("name") is analyzed comparatively in Arabic and other Semitic languages from various linguistic perspectives. As a result of the study, several significant findings have been obtained. According to these findings, the term *"ism"* refers to a word that denotes an entity and conveys meaning independently, without reference to time. Furthermore, it appears only once in the Qur’an in its bare and unpossessed form. There are different views regarding the etymology of the word *"ism"*. It is argued that the term either derives from the root *"wasm"*, meaning "sign" or "mark," or from the root *"samw"*, meaning "elevation" or "highness." Additionally, the articulation points of the letters *mīm (م)*, *sīn (س)*, and *wāw (و)* in Arabic closely correspond to their counterparts in other Semitic languages. Although these sounds may have undergone some changes over time in Semitic languages, they have largely retained their essential phonetic characteristics.

Keywords: The Term “ism”, Arabic Language, Semitic Languages, Etymological Study.

دراسة مقارنة للفظ "اسم" بين اللغة العربية واللغات السامية

الملخص

تُعنى هذه الدراسة باستعمال لفظ "اسم" في اللغة العربية وعددٍ من اللغات السامية، وقد تم بحث هذا اللفظ من خلال مستويات لغوية متعددة، وهي: المستوى الدلالي، والمستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى النحوي، فعلى المستوى الدلالي، شُرحت المعاني المعجمية والاصطلاحية للفظ، مع الإشارة إلى مواضع وروده في القرآن الكريم، أما على المستوى الصوتي، فقد تم التطرّق إلى مخارج الحروف وصفاتها، مع بيان كيفية تغيّر هذه الخصائص أو ثباتها في اللغات السامية، وفي المستوى الصرفي، تناولت الدراسة اشتقاقات الكلمة، وأصولها، وبنْيَتها في اللغة العربية مقارنةً باللغات السامية، أما في المستوى النحوي، فقد قُدِّمت أمثلة على بعض الاستخدامات النحوية، مثل: التعريف والتنكير. وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي في تحليل الموضوع محل الدراسة، إلى جانب المنهج التاريخي المقارن، الذي اقتضته طبيعة البحث في استعمال اللفظ في لغات مختلفة. وفي هذا السياق، جرت مقارنة لفظ "اسم" بين اللغة العربية وبعض اللغات السامية من جوانب لغوية متعددة. وقد أسفرت الدراسة عن عدد من النتائج المهمّة، من أبرزها: أن لفظ "اسم" يدل على مُسمّى ويفيد معنىً قائماً بذاته دون اقترانه بزمن، كما ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم مرة واحدة بصيغة مفردة غير مضافة، وفيما يخص الاشتقاق اللغوي، فقد تباينت الآراء؛ فإما أن اللفظ مشتق من "وسم" بمعنى العلامة، أو من "سمو" بمعنى العلوّ والرفعة، أما من حيث مخارج الحروف (الميم، والسين، والواو) في اللغة العربية، فتتوافق إلى حدّ كبير مع نظيراتها في اللغات السامية، وعلى الرغم من أن هذه الأصوات قد طرأ عليها بعض التغيّر عبر الزمن في تلك اللغات، إلا أنها حافظت على صفاتها الأساسية.

الكلمات المفتاحية: لفظ "اسم"، اللغة العربية، اللغات السامية، الدراسة التأصيلية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

عنوان البحث: "لفظ (اسم) بين اللغة العربية واللغات السامية"، ويتكوّن هذا البحث من أربعة مطالب: المطلب الأول: يتناول لفظ "اسم" في المستوى الدلالي، والمطلب الثاني: يركّز على لفظ الاسم في المستوى الصرفي، والمطلب الثالث: خاص بدراسة لفظ الاسم في المستوى الصوت، وأخيراً المطلب الرابع: يتطرق إلى لفظ الاسم في المستوى النحوي.

أهمية البحث: يُقدّم هذا البحث دراسة للفظ الاسم من نواحي مختلفة، ويُجري مقارنة بين هذا اللفظ في عدد من اللغات، وتكمن أهمية البحث أولاً: في هذه المقارنة اللغوية، وثانياً: في إتاحته فهمًا أعمق للفظ الاسم في كل مستويات اللغة، مع تقديم الأمثلة.

استندت هذه الدراسة إلى العديد من المصادر والمراجع المتنوعة، من أبرزها: "الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين" للأنباري، و"أبنية الأسماء والأفعال والمصادر" للصقلي، و"فقه اللغة السامية" لبروكلمان، و"المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي" لرمضان عبد التواب، و"التطور النحوي للغة العربية" لبرجشتراسر، وغيرها من المؤلفات ذات الصلة.

تتمثل المشكلة الأساسية التي تعالجها هذه الدراسة في التساؤل الآتي: ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين اللغة العربية واللغات السامية فيما يتعلّق بلفظ الاسم ضمن مستويات اللغة المختلفة؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية، من أبرزها:

- ما المقصود بلفظ الاسم في اللغة والاصطلاح؟
- ما أصل الاسم من حيث الاشتقاق والأصول والبناء؟
- ما هي مخارج أصوات هذا اللفظ وصفاتها في اللغة العربية وفي اللغات السامية؟
- ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين هذه اللغات في المستوى النحوي من حيث إطار اللفظ؟

وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي إلى جانب المنهج التاريخي المقارن، حيث تم أولًا محاولة تقديم وصف دقيق للموضوع المدروس، ثم إجراء مقارنة منهجية لِلفظ الاسم من نواحي مختلفة بين اللغة العربية واللغات السامية.

وأما الخطة التي اتُّبعت في إعداد البحث، فقد جاءت على النحو الآتي:

I. المطلب الأول: لفظ (اسم) في المستوى الدلالي

- تعريف الاسم لغةً
- تعريف الاسم اصطلاحاً
- لفظ الاسم في القرآن الكريم

II. المطلب الثاني: لفظ (اسم) في المستوى الصرفي

- الاشتقاق في الاسم
- الأصول في الاسم
- البناء في الاسم

III. **المطلب الثالث: لفظ (اسم) في المستوى الصوتي**

- مخارج الأصوات
- صفات الأصوات
- الأصوات في اللغات السامية

IV. **المطلب الرابع: لفظ (اسم) في المستوى النحوي**

- التعريف والتنكير
- التذكير والتأنيث
- العدد

V. **الخاتمة**

المطلب الأول: لفظ (اسم) في المستوى الدلالي

تعريف الاسم لغةً:

جاء في مقاييس اللغة: (سمو) السين والميم والواو أصل يدل على العلو، يقال: سموت، إذا علوت، وسما بصره: علا[2].

وفي تاج العروس يُستعمل الجذر (سمو) للدلالة على الارتفاع والعلو، فيُقال: سما – يسمو – سموّاً، كعُلُو، بمعنى ارتفع وعلا. وسما به: أي: أعلاه، ويُقال: سما لي الشيء: أي: رُفع من بعيد فاسْتَبَنْتُهُ[3].

وجاء في بيان أصل الجذر (وسم) أن الواو والسين والميم تشكّل أصلًا دلاليًا واحدًا يدل على أثر ومَعلم، يُقال: وسمتُ الشيء وسماً: أي: أثّرتُ فيه بسمة. ومنه الوسْميّ؛ وهو أوّل المطر، لأنه يَسِمُ الأرض بالنبات، قال الأصمعي: توسّم: طلب الكلأ الوسمي[4].

وفي اللغة اسم الشيء وسمُه وسِمُه، وسُمُه، وسماه: علامته، وجاء في لسان العرب أن للاسم أربع لغات هي: اِسْمٌ (بالكسر الهمزة)، وأُسْمٌ (بالضم)، وسِمٌ (بالإسقاط مع كسر السين)، وسُمٌ (بالإسقاط مع بضم السين)[5].

وقال ثعلب: الاسم رسم وسمة توضع على الشيء وتعرف به[6].

---

[2] ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م، ٩٨/٣.

[3] الزبيدي، أبو الفيض، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٣٠١/٣٨.

[4] ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، السابق، ١١٠/٦.

[5] ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ، فصل العين المهملة، ٤٠١/١٤.

وقال ابن سيدة: الاسمُ اللفظُ الموضوع على الجوهر أو العرض لتفصِل به بعضه من بعض كقولك مُبتدِئاً اسم هذا كذا، وإن شئت قلت: اسم هذا كذا وكذلك سُمه وسِمه.[7]

إضافة إلى ذلك، وردت عدة تعريفات لغوية أُخرى للاسم، من أبرزها[8]:

- الاسم: هو اللفظ الدال على المسمى.
- الاسم: هو القول الدال على المسمى.
- الاسم: حروف منظومة دالة على معنى.
- الاسم: قول يدل على مذكور يُضاف إليه.

تعريف الاسم اصطلاحاً:

عُرّف الاسم في اصطلاح النحويين بأنه: "كل كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان"[9]، وهذا التعريف يُعد من أكثر التعريفات تداولًا بين النحاة.

كما ورد في تعريف الاسم أيضًا أنه: "ما يُخبر عنه ويُخبر به"، بمعنى أنه يقع مبتدأً وخبرًا، نحو: العلم نور، وهذا بخلاف الفعل، فإنه يخبر به لا عنه، نحو: عليّ نجح.

والاسم هو أشرف أنواع الكلمات الثلاث؛ ولذلك يتقدم في الكلام عليه، ويتأخر عن الفعل والحرف، وقد ورد هذا التوجه في العديد من أبحاث ودراسات علماء اللغة العربية، ويمكن تعليل ذلك بأن الاسم هو الموجود للفعل الذي هو أثر من آثاره.

إضافة إلى هذه التعريفات نجد سيبويه قد اكتفى بالمثال لتوضيح مفهوم الاسم فقال: الاسم رجل وفرس وحائط[10]، وهذا يعني أن سيبويه لم يُقدّم تعريفًا واضحًا للاسم في كتابه، بل اكتفى بإجراء لغوي مألوف، مُقلصًا تعريف الاسم إلى مجرد تمثيل.

---

[6] أبو المنصور، الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م، ٧٩/١٣.

[7] ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم **والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٦٢٤/٨.

[8] التميمي، محمد بن خليفة بن علي، **معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى**، الناشر أضواء السلف، الرياض، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٢٧٣.

[9] ابن هشام، جمال الدين عبد الله، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ٣١/١.

[10] سيبويه، أبو بشر، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام أحمد هارون، دار النشر، بيروت، د ط، د ت، ١٢/١.

وقال ابن سراج: الاسم كل لفظ دلّ على معنى مفرد في نفسه وذلك المعنى يكون شخصاً وغير شخص، نحو: رجل وفرس وحجر، وأما ما كان غير شخص، فنحو: الضرب والأكل والعلم.[11]

أما عند الزجاج، فيُعرّف الاسم بأنه: صوت مقطع مفهوم دلّ على معنى غير دال على زمان ولا مكان[12].

وقد جاء تعريف الاسم في النحو الوافي على النحو التالي: الاسم هو كلمة تدل بذاتها على شيء محسوس، مثل: نحاس، وبيت، وحمل، أو شيء غير محسوس يُعرف بالفعل، مثل: شجاعة، شرف، نيل. وفي الحالتين، لا يقترن بزمن[13].

لفظ الاسم في القرآن الكريم:

وردت كلمة (اسم) مفردةً غيرَ مضافةٍ مرة واحدة في القرآن الكريم، في قوله تعالى: (بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)[14]، وقد بيّن المفسرون أن (اسم) هنا لا يُرادُ به ما يقابِل اللقب والكُنية في تقسيمات (العَلَم) عند اللغويين، ولا ما يقابل الفعل والحرف في تقسيم الكلمة عند النحاة، وإنما المراد به هنا (الذِكْر المرتفع)، والمعنى: بئس الذِكْر المرتفع أن يوصَف المؤمن ثَنَائُه وصِيتُه، وحقيقته ما سَمَا ذِكْرُه، وارتفع بين الناس[15].

وقد وردت تعريفات أخرى ذكرها المفسرون في تحديد معنى (الاسم) ودلالاته في القرآن الكريم، أبرزها تعريفان اثنان:

– التعريف الأول: اللفظ الدال على موجود بالعِيَان إن كان محسوساً، وفي الأذهان إن كان معقولاً، من غيرِ تعرُّضٍ للزمان، ويستفاد من هذا التعريف أن فائدة ذِكْر (الاسم) هو إثباتُ وجود المسمى، ونفيُ عدمه[16].

– التعريف الثاني: هو ظهورُ ما خَفِيَ أو غَمُضَ للقلوب بواسطة الآذان على صورة الأفراد، ويستفاد من هذا التعريف أن الاسم يُظْهِر المسمى ويُبَيّن عنه عن طريق الإخبار به[17].

---

[11] ابن السراج، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت، ٣٦/١.

[12] أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، الناشر محمد علي بيضون، ط ١، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م، ص ٤٠.

[13] حسن، عباس، **النحو الوافي**، دار المعارف، ط ١٥، د ط، د ت.

[14] سورة الحجرات، الآية ١١.

[15] القاسمي، محمد جمال الدين، **محاسن التأويل**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ، ٥٣٣/٨.

[16] الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د ط، ١٤٢٠ هـ، ٣٠/١.

والمتتبع لألفاظ التسمية في القرآن يلاحظ تنوعًا في دلالاتها، حيث تحمل معاني متعددة، منها[18]:

– التشريف والحرص على المواظبة عليه، ومنه قوله تعالى: (هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)[19].

– التحقير وعدم مطابقتها للمسمى، ومنه قوله تعالى: (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ)[20].

– التمييز عن الغير به، وينطبق على جميع الأسماء، ومنه قوله تعالى: (وإِنِّي سَمَّيْتُها مَرْيَمَ)[21].

– بيان أصله وجنسيته، ومنه قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنْثَىٰ)[22].

المطلب الثاني: لفظ (اسم) في المستوى الصرفي

الاشتقاق في الاسم:

إن الاشتقاق من الخصائص التي امتازت بها العربية، ودراسته من المعارف التي صنعها العقل العربي، وقد لقي من اهتمام علماء اللغة حظاً وافراً، ويرتبط الاشتقاق ارتباطًا وثيقًا بدلالة الكلام، ومن أبرز غايات علم الدلالة البحث في الاشتقاق والتصريف والأبنية، وتغيرها بتغير المعنى.

الاشتقاق في لفظ الاسم:

ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوسم وهو العلامة، واحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من الوسم، لأن الوسم في اللغة هو العلامة، والاسم وسْم على المسمى، فصار كالوسم عليه، فلهذا قلنا: إنه مشتق من الوسم، ولذلك قال ثعلب: الاسم سمة توضع على الشيء يعرف بها، والأصل في اسم وسْم، إلا أنه حذفت منه الفاء التي هي الواو في وسم، وزيدت الهمزة في أوله عِوَضاً عن المحذوف، ووزنه اعْلٌ، الحذف الفاء منه[23].

---

[17] البقاعي، إبراهيم، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت، ٢٦/١.

[18] عبد العزيز، محمد حسام عبد الكريم، **دلالة لفظ "اسم" مضافاً للفظ الله والرب في القرآن الكريم**، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، ج ٢٨، ع ٤، ٢٠٢٠ م، ص ١٤٨.

[19] سورة الحج، الآية ٧٨.

[20] سورة النجم، الآية ٢٣.

[21] سورة آل عمران، الآية ٣٦.

[22] سورة النجم، الآية ٢٧.

[23] الأنباري، أبو البركات، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، ٨/١.

وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السُّمُوّ وهو العُلو، واحتجوا بأن قالوا: إنما قلنا إنه مشتق من السمو، لأن السمو في اللغة هو العلو، يقال: سما يسمو سُمُواً، إذا علا، ومنه سميت السماء سماءً لعلوها، والاسم يعلوا على المسمى، ويدل على ما تحته من المعنى، ولذلك قال المبرد: الاسم ما دل على المسمى تحته، وهذا القول كاف في الاشتقاق، لا في التحديد، فلما سما الاسم على مسماه، وعلا ما تحته من معناه دل على أنه مشتق من السمو، لا من الوسم[24].

وقال قوم[25]: الأسماء سماتٌ دالة على المسميات، ليُعْرَف بها خطاب المخاطب، وهذا الكلام محتمل وجهين؛ أحدهما: أن يكون الاسم سمة كالعلامة والسمات، والآخر أن يقال: إنه مشتق من السمة، فإن أراد القائل إنها سمات على الوجه الأول فصحيح، وأما إذا كان المقصود الوجه الثاني، فقد رُويَ عن الزَّجّاج أنه قال: 'معنى قولنا: "اسمٌ" مشتق من السموّ، والسموّ الرفعة، فالأصل فيه "سِمْوٌ" على وزن "حِمْل"، وجمعه "أسماء"، مثل قولك: "قِنو" وجمعه "أقناء". وإنما جعل الاسم تنويهًا ودَلالة عَلى المعنى، لأن المعنى يكون تحت الاسم.

ومَن قال: إن اسمًا مأخوذ من وسَمْتُ فهو غلط؛ لأنه لَوْ كانَ كذلك لكان تصغيره وُسَيْمٌ كما أن تصغير عِدَّة وصِلَة: وُعَيْدَة ووُصَيْلَة.

ويُعدّ أبو إسحاق الزَّجّاج أول من ذكر اشتقاق "الاسم" من "السموّ"، وقد استدل على ذلك بدليلين: الجمع والتصغير، وبيّن أن اشتقاقه من "السموّ" يأتي بضم السين وكسرها، بمعنى العلوّ، إذ إن الاسم يُعدّ رفعة للمسمّى وإبرازًا له، وهو ما يتوافق مع رؤية الكوفيين الذين ربطوا ذلك بالضمة.

وقد لاحظ العلماء في مقام الموازنة بين الرأيين أن ما ذهب إليه الكوفيون كان صحيحاً من جهة المعنى، إلا أنه فاسد من جهة التصريف، أما رأي البصريين فقد كان أقوى في جانب التصريف[26].

وإذا رجّحنا الجانب العملي الصوري، فإن (الوسم) يكون أقرب؛ باعتباره علامة على الكائن، أما إذا رجّحنا الجانب الفكري النظري، فإن (السمو) يبدو أقوى وأرجح؛ إذ إن كل مسمّى يسعى لتحقيق المكانة العالية في محيطه.

الأصول في الاسم:

في العربية:

---

[24] الأنباري، أبو البركات، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**، السابق، ٨/١.

[25] أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، السابق، ص ٥٢ – ٥٣.

[26] أحمد، إسراء غانم – ابن شمس الدين، صلاح الدين، **روائع اشتقاقية في منظومة لبدر الدين الغزو**، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ج ٥، ع ٢، ٢٠١٤ م، ص ١١١.

ينقسم الاسم في اللغة العربية إلى قسمين: مُتَمَكِّن وغير متمكن. وأقل أصول الأسماء المتمكنة يتكون من ثلاثة أحرف، مثل: صقر، حجر، جذع، برد، ويُعدّ هذا البناء هو الأكثر شيوعًا في الكلام، كما يأتي الاسم على أربعة أحرف، مثل: جعفر، زبرج، برتن، وهو أقل في الكلام من البناء الثلاثي، ويأتي أيضًا على خمسة أحرف، مثل: سفرجل، جحمرش (وهي: الأفعى العظيمة)، وهو أقل استعمالًا من البناء الرباعي، ولا يجاوز الاسم هذا البناء إلا مزيدا، وأقصى ما ينتهي إليه الثنائي والثلاثي والرباعي بالزيادة سبعة أحرف، ومن الأمثلة على ذلك: المطيطياء (مشية المتكبر)، والخصيصاء (الخاصة).

وقد يجيء من الأسماء المتمكنة ما يتكون من حرفين محذوفاً من أصل بنائه، غير أن ذلك قليل في اللغة، نحو: يد ودم، فإذا لحقت به هاء التأنيث كثر استخدامه؛ لأنها تصير عوضاً مما حذف منه، نحو: ثبة، شفة، لثة، ولا يأتي اسم من الأسماء المتمكنة على حرف واحد أبداً.

وأما الأسماء غير المتمكنة، فأقل أصولها أن يأتي الاسم منها على حرف واحد غير محذوف، ولا يكون إلا مَكْنِيا متصلا، لأن المنفصل يلزمك ابتداء النطق به بالحركة، والسكوت عليه بالإسكان، ولا يكون هذا في حرف واحد، لذلك لَزِمَ اتصالِها، كالتاء في (فعلت)، والكاف في (رأيتك)، وقد ورد في اللغة اسم واحد غير مكني على حرف واحد محذوفا متصلا بما بعده[27].

وقد اتفق معظم اللغويين على أن أصل الصيغة العربية ثلاثي: حرف يبتدأ به، وحرف تحشى به الكلمة، وحرف يوقف عليه.

ومن آراء المحدثين حول أبنية الأسماء أن الأصل فيها هو البناء الثلاثي، فإن الأغلبية تجمع على أن معظم المباني الإفرادية تقوم على الأصول الثلاثية[28].

في اللغات السامية:

ترجع الغالبية العظمى من أبنية الاسم في اللغات السامية إلى ثلاثة أصول من الأصوات الصامتة، غير أن هناك أيضاً أسماء ثنائية الأصل ضمن المفردات اللغوية القديمة، وتتمثل في مجموعتين رئيسيتين: الأولى: هي الكلمات الدالة على القرابة مثل: أب، أخ، حم، وهي كلمات يُعتقد أنها مشتقة من لغة الأطفال بطريقة ما،

---

[27] الصقلي، ابن القطاع، **أبنية الأسماء والأفعال والمصادر**، تحقيق أحمد محمد عبد الدوام، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، د ط، ١٩٩٩ م، ص ٩٤.

[28] بويش، نورية، **الاسم في اللغة العربية مقاربة صوتية**، الناشر مختبر اللهجات ومعالجة الكلام، مجلة الكلم، ج ٧، ع ١، ٢٠٢٢ م، ص ٧٤٤.

والمجموعة الثانية: من هذه الأسماء هي العدد اثنان، والكلمات التي تتكرر في اللغات السامية، ففي اللغة العربية نجد كلمات مثل: شفة وماء[29]:

- وفي العبرية Šâfâ، mâyim
- وفي السريانية sefṭá، mayyã
- وفي الآشورية saptu، mã

يمكن القول إذًا: إن بناء الكلمة في اللغات السامية يقوم على أساس الصوامت، حيث يرتبط معنى المادة اللغوية بمجموع الصوامت التي تشكل كل مادة، وأكثر الكلمات في اللغات السامية تتكون من مادة ثلاثية.

وإذا نظرنا في اللغات السامية المختلفة نجد أنها تستخدم أبنية اسمية متعددة ومتنوعة للتعبير عن شتى أوجه المفاهيم الاسمية، وهذه الأبنية[30]:

- توجد في اللغات السامية أسماء ثنائية مشتركة الأصول وصلت إلينا، وتتألف من أصلين اثنين، وخاصة تلك الألفاظ التي تدل على صلة القرابة وأعضاء الجسم، مثل: أب، أخ، دم، وهذه الأسماء موجودة في مختلف اللغات السامية؛ ففي العربية نجد كلمة ففي العربية نجد كلمة (أب) تقابلها في العبرية كلمة (aob)، وفي السريانية (aba)، وفي الأكادية (abu).
- أسماء ثلاثية مجردة، وهي الأسماء الأكثر استعمالاً وتداولاً في كل هذه اللغات، وقد عبّر النحاة العرب عن هذه الأصول الثلاثية الصامتة بالفاء والعين واللام، ويقول بروكلمان: إن الكثرة العظيمة لأبنية الاسم في اللغات السامية ترجع إلى ثلاثة أصول من الأصوات الصامتة، ففي العربية كلمة (كلب) تقابلها في العبرية (keleb)، وفي الآرامية (kleb)، وفي الأكادية (kalbu).
- أسماء رباعية مجردة، وهي ليست قليلة في اللغات السامية، وهناك أيضًا أبنية للأسماء الخماسية المجردة في هذه اللغات، لكنها قليلة.

أوجه التشابه بين اللغة العربية واللغات السامية تَكْمُن في أن أبنية الأسماء في هذه اللغات تعود غالبًا إلى ثلاثة أصول، مع وجود أبنية مختلفة قد تتنوع وفقًا للغة.

البناء في الاسم:

في العربية[31]:

---

[29] بروكلمان، كارل، **فقه اللغات السامية**، ترجمة رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، رياض، د ط، ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م، ص ٩٣.

[30] قطريب، الياس، **الاسم في اللغات السامية**، الناشر وزارة الثقافة، المعرفة، ج ٥٦، ع ٦٤٩، ٢٠١٧ م، ص ١٤٧.

البناء خلافُ الإعراب، وهو ألا يختلف الآخر باختلاف العامل، فالبناء على السكون في الاسم نحو: "كم"، تقول: بكم رجلاً مررت، وكم رجلاً جاءك، فتختلف العوامل ولا يختلف الآخر.

ينقسم المبنى على الحركة في اللغة إلى ثلاثة أقسام تتناسب مع الحركات: الضمة، الفتحة، والكسرة. فالمبني على الفتح من الأسماء نحو: أين وكيف، والمبني على الكسر نحو: أمس وحذار، أما الاسم المبني على الضم فمثاله: أول وقبل.

أما الأسماء المُعْرَبة فهي على ضرْبين: صحيح ومعتل:

فالصحيح في هذا الباب ما لم يكن آخره ألفاً، ولا ياء ولا واواً، وذلك نحو: رجل، وفرس، ووعد، وثوب، وعلم، وذكر، فهذا الضرب تتعاقب عليه حركات الإعراب.

والمعتل ما كان آخره ياء، أو ألفاً، أو واواً، ولا يخلو ما قبل هذه الحروف المعتلة من أن يكون ساكناً.

إضافة إلى ذلك، يرتبط التنوين والتمكين بالاسم، حيث يُعد التنوين ظاهرة إعرابية اسمية ذاتية، أي: أن ما عدا الاسم والمشتق منه لا يُنوّن، ويُستثنى من ذلك الفعل والحرف، اللذان لا يخضعان للتنوين.

في اللغات السامية[32]:

تتميز الحالة الإعرابية للأسماء في اللغات السامية بتنوع ثَلاثي، وقد أطلق النحاة العرب على هذه الحالات مصطلحات الرفع والنصب والجر، ويعد الإعراب على هذا النحو الثلاثي في العربية امتدادًا للغة السامية الأولى.

وقد احتفظت اللغة الأكادية بظاهرة الإعراب على هذا النحو أيضاً، فالخط الأكادي يثبت الحركات دائماً، ولذا فقد أمكن التعرف من رموزه المدونة على حقيقة أن الاسم في الأكادية كان يتخذ ثلاثة أشكال، ينتهي أحدها بالضمة والثاني بالفتحة والثالث بالكسرة، وتطابق هذه الأشكال الثلاثة للاسم الأكادي الأشكال المقابلة في العربية رفعًا ونصبًا وجرًّا.

ولم تحتفظ أكثر اللغات السامية بالنهايات الإعرابية، وفقدت اللهجات العربية التمييز بين الحالات الإعرابية للاسم أيضاً.

إضافة إلى ذلك، فإن السريانية أيضاً لا يُعْرِبون الأسماء في لغتهم، أي: أن أواخر الأسماء لا تتغير باختلاف تركيبها كما يحدث في العربية.

---

[31] الفارسي، **الإيضاح العضدي**، تحقيق حسن شاذلي فرهود، مركز النخب العلمية، ط ١، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ص ١٧.

[32] حجازي، محمود فهمي، **علم اللغة العربية**، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت، ص ١٤٤.

إذاً، فقد احتفظت العربية بحالات الإعراب الثلاثة الرئيسية سالمةً، بينما في الحبشية بقيت حالة الرفع في الأعداد فقط، مثل: àhadù، في حين بقيت حالة النصب تنتهي بـ (a)، أما في العبرية، فلم تبقَ كذلك إلا حالة النصب، وفي الآرامية أيضًا، لم تبقَ سوى حالة النصب، ومن هنا يظهر الخلاف بين هذه اللغات، أي: بينما تحتفظ الأسماء العربية بميزة الإعراب الخاصة بها، فقدت بعض اللغات السامية هذه الميزة.

المطلب الثالث: لفظ (اسم) في المستوى الصوتي

يتعلق هذا القسم بمخارج أصوات اللفظ (اسم) وصفاتها، وتغييرها في اللغات السامية.

مخارج الأصوات:

في العربية:

وفقًا للكوفيين، فإن أصول هذه الكلمة تأتي من أصل (وسم)، بينما يرى البصريون أن أصول الكلمة تأتي من أصل (سمو)، أما مخارج هذه الأصوات فهي (م – س – و) كما يلي[33]:

الميم: هو صوت من الأصوات الشفوية، والسين: هو صوت من الأصوات الأسنانية اللثوية، والواو: هو صوت من الأصوات الشفوية.

الميم	السين	الواو
الشفوي	الأسناني اللثوي	الشفوي

في اللغات السامية:

نرى أن مخارج هذه الأصوات في اللغات السامية توافق مخارج الأصوات في اللغة العربية، فمخارج هذه الأصوات في اللغات السامية[34]:

الميم شفوية (bilabial)، والسين أسنانية (dental)، والواو شفوية (bilabial).

---

[33] عبد التواب، رمضان، **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ص ٤٢ – ٤٦.

[34] موسكاتي، سباتينو (وآخرون)، **مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن**، ترجمة مهدي المخزومي – عبد الجبار المطلبي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م، ص ٤٨.

الميم	السين	الواو
الشفوي (bilabial)	الأسناني اللثوي (dental)	الشفوي (bilabial)

صفات الأصوات:

في العربية:

وجاءت صفات هذه الأصوات في المباحث اللغوية على الشكل التالي[35]:

الميم	السين	الواو
الجهر	الهمس	الجهر
المتوسط	الرخاوة (الاحتكاكي)	الرخاوة (الاحتكاكي)
الترقيق	الترقيق	الترقيق
الاستفال	الاستفال	الاستفال
–	الصفيري	اللين

إذاً[36]؛ **الميم** هو صوت أنفي مجهور، يُنْطَق بأن تنطبق الشفتان تماماً، فيحبَس خلفهما الهواء، ويُخَفَّض الطبق، ليتمكن الهواء من الخروج عن طريق الأنف، مع حدوث ذبذبة في الأوتار الصوتية، وبقاء اللسان في وضع محايد، و**السين** هي نظير الزاي المهموس، وهذا معناه أنه صوت رخو مهموس مرقق، لا يفترق عن الزاي في نطقه، إلا في أن الأوتار الصوتية تهتز مع الزاي، ولا تهتز معه، و**الواو** هو صوت مجهور، ومرقق، وهذا الصوت ضمن الأصوات الصامتة.

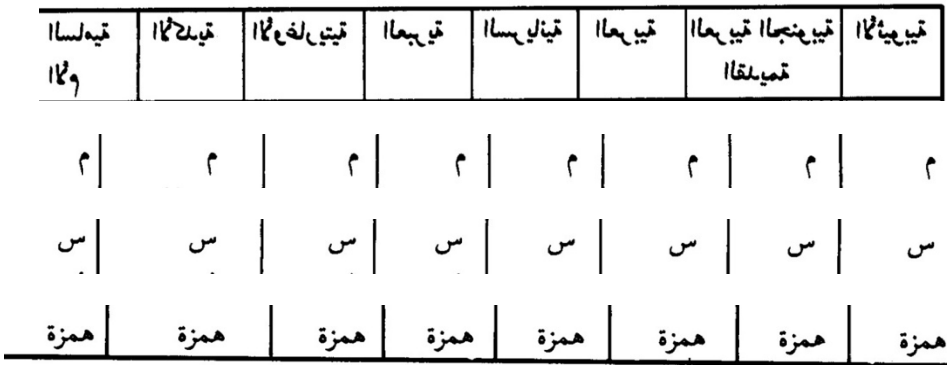
الأصوات في اللغات السامية:

في اللغات الساميات:

[35] الحاج، محمد سرير، **المهارات اللغوية**، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الهرم، ط ١، ٢٠١٨ م، ص ٢١ – ٢٤.

[36] عبد التواب، رمضان، **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، السابق، ص ٤٦.

يُظهر الجدول التالي أن هذه الأصوات قد حافظت على خصائصها في اللغات السامية، مما يعني أن أيّ صفات مرتبطة بهذه الأصوات لم يطرأ عليها أيّ تغيير[37]:



أما الواو فهو صوت شفوي قد يُقْلَب إلى الباء أو الميم أو الهمزة، ويُلاحظ أن رمزه النقشي في الأكادية غير مؤكد تماماً وناقص، حيث يُستعاض عن الواو بالميم في أغلب الأحوال، ففي الآشورية مثلاً تُستخدم الرموز التي تدل على الباء، مثل: اَوَاتُم (awãtum)، وفي الآشورية المتوسطة اَبَتُ (abatu)، وقد احتفظت الواو بموقعها في أوائل الألفاظ بشكل عام[38].

المطلب الرابع: لفظ (اسم) في المستوى النحوي

يمكن في هذا المطلب التطرق إلى قضايا التعريف والتنكير، والتذكير والتأنيث، والعدد للاسم في اللغة العربية واللغات السامية.

التعريف والتنكير[39]:

لم تكن اللغات السامية تمتلك في الأصل رمزًا أو أداة معينة للتعريف، وقد حافظت الآشورية والحبشية على هذا الأصل، ففي الحبشية يمكن للاسم المجرد أن يدل على التعريف الآشوري الدقيق، كما في كلمة yõm التي تعني (اليوم)، ولا تزال تلك الخاصية قائمة إلى الآن.

---

[37] موسكاتي، سباتينو (وآخرون)، **مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن**، السابق، ص ٧٩ – ٨٠.

[38] موسكاتي، سباتينو (وآخرون)، **مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن**، السابق، ص ٨٢.

[39] بروكلمان، كارل، **فقه اللغات السامية**، السابق، ص ١٠٣.

وفيما عدا ذلك، نجد أن اللغات السامية قد طوَّرت أدوات تعريف مختلفة؛ ففي العربية الأداة "ال"، وفي العبرية الأداة 'hã، وكلتاهما تُوضع في أول المعَرَّف، أما في العربية الجنوبية فتُستخدم الأداة "n"، بينما في الآرامية الأداة "ã"، التي يُعتقد أنها ما تبقَّى من الأداة 'hã بعد سقوط الهاء منها، واللتان توضعان في آخر المعَرَّف، غير أنه في السريانية فقدت "ã" قوتها التعريفية، وأصبحت النهاية العادية للاسم، دون أن تدل على التعريف.

وإلى مثل ذلك يذهب برجشتراسر إذ يقول: "والأدوات المستعملة في هذه اللغات لتأدية التعريف اثنتان: "hã" في العبرية والآرامية، مع أنها تَلْحَق بأول الكلمة في العبرية، وبآخرها في الآرامية، نحو hammêlek وأصلها؛ hãmêlek في العبرية، و malkã أصلها malkhã في الآرامية، وهي "al" في العربية[40].

وفي كل اللغات السامية تكون الأسماء التي تأتي في حالة إضافة، وبعدها مضاف إليه مُعرفة بطبيعتها، ولهذا تتعرف الأسماء التي تضاف إلى الضمير المتصلة كذلك.

يرى علماء اللغات السامية أن الأصل في أداة التعريف السامية هو "الهاء واللام"، وهما عنصران يدخلان في تركيب العديد من أسماء الإشارة في تلك اللغات، غير أن هذا الأصل لم تحتفظ أية لغة من اللغات السامية بصورته الكاملة، مما أدى إلى اختلاف العلماء في تصور بنيته، ففي العبرية تظهر الهاء وحدها مشكلة بالفتحة القصيرة، يليها حرف مشدد ما لم يكن من حروف الحلق؛ وفي حال كان حرفًا حلقيًا لا يُشدَّد، وأطيلت حركة الهاء أحيانًا عوضاً عن التشديد[41].

أما التنكير؛ فقد كان قدامى اللغويين العرب يَعْرِفون أن الأصل في التنوين في العربية هو التنكير، حيث يُعد التنوين بمثابة علم التنكير، والإضافة موضوعة للتعريف[42].

وتَمِلك العربية الشمالية والجنوبية في الاستعمال الحي رمز أو أداة للتنكير؛ ففي العربية الجنوبية تُستخدم النهاية 'm (التمييم)، والتي يُرجَّح أنها اختصار من "ما" بمعنى "شيء ما".

التذكير والتأنيث[43]:

---

[40] برجشتراسر، **التطور النحوي للغة العربية**، ترجمة؛ رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م، ص ١٤٣.

[41] عبد التواب، رمضان، **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، السابق، ص ٢٤٥.

[42] ابن جني، **الخصائص**، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، د ت، ٦٥/٣.

[43] عبد التواب، رمضان، **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، السابق، ص ٢٥١.

تميَّزت اللغات السامية جنسين، المذكر والمؤنث ولا يُختَم المذكر بنهاية خاصة (لا وحدة صوتية له)، في حين أن المؤنث يكون مصحوباً بوحدة خاصة (بمورفيم خاص)[44].

مثلاً:

اللغات	المذكر	المؤنث
في العربية	حمار	أتان
في العبرية	Áyil (كبش)	rãhêl (رِخل)
في السريانية	gadyã (جدي)	Ezzã (عنز)
في الآشورية	gadû (جدي)	enzu (عنز)
في الحبشية	áb (أب)	êm (أم)

وقد فطن اللغويون العرب إلى هذه الظاهرة، فقد قال الشيخ بهاء الدين بن النحاس في التعليق على المقرب: كان الأصل أن يوضع لكل مؤنث لفظ خاص به، مُغَايِرٌ للفظ المذكر، كما في قولهم: حمل ورَخِل، لكنهم خافوا أن تَكثُر عليهم الألفاظ، فاختصروا ذلك بأن أتَوْا بعلامة، فرَّقوا بها بين المذكر والمؤنث، تارة في الصفة كضارب وضاربة، وتارة في الاسم كمرء ومرأة.

تتميز اللغات السامية بوجود علامات خاصة للتأنيث، وأبرز هذه العلامات هي التاء، فهي أهم العلامات وأكثرها انتشاراً في هذه اللغات، كما توجد أيضًا الألف الممدودة، التي تستخدم في اللغة العربية خاصة في صيغة "فعلاء" المؤنث، التي تدل على الألوان والعيوب الجسمية، وتطابق هذه الألف في اللغة العبرية، أما الألف المقصورة، فهي موجودة في اللغة العربية في صيغة "فعلى" المؤنث، التي تدل على التفضيل، وهي أيضًا مقابلة للألف المقصورة في اللغة العبرية.

العدد:

في اللغات السامية، يوجد التمييز بين المفرد والمثنى والجمع، فيُصاغ المثنى عادةً بزيادة علامة خاصة على المفرد، وقد يصاغ الجمع بإضافة علامات، وفي هذه الحالة يُطلق عليه اسم "الجمع الخارجي" أو "الجمع السالم"، أو قد يُعبر عن الجمع بتغيير الصيغة، (أي: استعمال صيغة مختلفة عن تلك التي تستعمل للمفرد)، وهذا

[44] موسكاتي، سباتينو (وآخرون)، **مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن**، السابق، ص ١٤٥.

يسمى "الجمع الداخلي" أو "جمع التكسير"، في اللغة العربية على سبيل المثال: فإن جمع قَصَّبون جمع قصّاب هو جمع خارجي (سالم)، بينما ملوك هو جمع داخلي (تكسير) جمع ملك[45].

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، وهي فيما يلي:

– تعددت تعريفات الاسم في اللغة، وأكثرها يُشير إلى أن الاسم هو اللفظ الدال على المسمى، أو: هو كل كلمة دلت على معنى في نفسها غير مقترنة بزمان.

– وردت لفظة (الاسم) مفردة وغير مضافة في القرآن الكريم مرة واحدة فقط.

– تباينت الآراء حول أصل اشتقاق الاسم؛ فإما أن يكون مشتقًّا من (الوسم) بمعنى العلامة، أو من (السمو) بمعنى العلو.

– تعود الأصول في الاسم غالبًا إلى الجذور الثلاثية في العربية واللغات السامية، وتُعد هذه السمة من السمات المشتركة بين تلك اللغات.

– احتفظت العربية بالحالات الإعرابية، بينما فقدت بعض اللغات السامية هذه الخصيصة.

– تتطابق مخارج الأصوات (الميم – السين – الواو) في العربية مع نظيراتها في اللغات السامية.

– ظلت هذه الأصوات ثابتة في اللغات السامية دون أن يطرأ عليها تغيير.

– تتشارك العربية واللغات السامية في بعض خصائص الاسم، مثل: التعريف والتنكير، والتذكير والتأنيث.

المصادر والمراجع

– **القرآن الكريم**

– أبو المنصور، الأزهري، **تهذيب اللغة**، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2001 م.

– أحمد بن فارس، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، الناشر محمد علي بيضون، ط ١، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م.

[45] بروكلمان، كارل، **فقه اللغات السامية**، السابق، ص ١٤٨.

- أحمد، إسراء غانم – ابن شمس الدين، صلاح الدين، **روائع اشتقاقية في منظومة لبدر الدين الغزو**، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ج ٥، ع ٢، ٢٠١٤ م.
- ابن السراج، **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلى، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، د ت.
- ابن جني، **الخصائص**، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، د ت.
- ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم **والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.
- ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ، فصل العين المهملة، د ط، د ت.
- ابن هشام، جمال الدين عبد الله، **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت.
- الأنباري، أبو البركات، **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين**، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م.
- الأندلسي، أبو حيان، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، د ط، ١٤٢٠ هـ.
- البقاعي، إبراهيم، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت.
- التميمي، محمد بن خليفة بن علي، **معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى**، الناشر أضواء السلف، الرياض، ط ١، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م.
- الزبيدي، أبو الفيض، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د ت.
- الصقلي، ابن القطاع، **أبنية الأسماء والأفعال والمصادر**، تحقيق أحمد محمد عبد الدوام، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، د ط، ١٩٩٩ م.

- الفارسي، **الإيضاح العضدي**، تحقيق حسن شاذلي فرهود، مركز النخب العلمية، ط ١، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.
- القاسمي، محمد جمال الدين، **محاسن التأويل**، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.
- برجشتراسر، **التطور النحوي للغة العربية**، ترجمة؛ رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- بروكلمان، كارل، **فقه اللغات السامية**، ترجمة رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، رياض، د ط، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
- بويش، نورية، **الاسم في اللغة العربية مقاربة صوتية**، الناشر مختبر اللهجات ومعالجة الكلام، مجلة الكلم، ج ٧، ع ١، ٢٠٢٢ م.
- حجازي، محمود فهمي، **علم اللغة العربية**، دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د ت.
- حسن، عباس، **النحو الوافي**، دار المعارف، ط ١٥، د ط، د ت.
- سيبويه، أبو بشر، **الكتاب**، تحقيق عبد السلام أحمد هارون، دار النشر، بيروت، د ط، د ت.
- عبد التواب، رمضان، **المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- عبد العزيز، محمد حسام عبد الكريم، **دلالة لفظ "اسم" مضافاً للفظ الله والرب في القرآن الكريم**، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، ج ٢٨، ع ٤، ٢٠٢٠ م.
- قطريب، الياس، **الاسم في اللغات السامية**، الناشر وزارة الثقافة، المعرفة، ج ٥٦، ع ٦٤٩، ٢٠١٧ م.
- لحاج، محمد سرير، **المهارات اللغوية**، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الهرم، ط ١، ٢٠١٨ م.
- موسكاتي، سباتينو (وآخرون)، **مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن**، ترجمة مهدي المخزومي – عبد الجبار المطلبي، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣ م.

تقويم واقع مهارة القراءة في سلاسل تعليم العربيّة للناطقين بغيرها

NADİR MENDERES*

ملخّص

مع الإقبال الكبير من مختلف الجنسيّات على تعلّم اللغة العربيّة نشطت حركة تأليف السلاسل التعليميّة للناطقين بغير العربيّة، وشمل التأليف مهارات اللغة الأربع؛ الاستماع والقراءة والمحادثة والكتابة، لكنّ مؤلّفي السلاسل التعليميّة لم يقفوا على مسافةٍ واحدةٍ من المهارات الأربع؛ فبعضهم ركّز على مهارةٍ معيّنةٍ أكثر من البقيّة، وجعلها محور التعليم في السلسلة، وبعضهم قدّم المهارات الأربع بصورة متوازنة دون التمييز بينها. تناولت هذه الدراسة مهارة القراءة، فاستعرضت تعريفات التربويّين لهذه المهارة، ثمّ وضّحت مستوياتها الثلاثة: مستوى القراءة الآليّة، ومستوى الفهم الأساسيّ، ومستوى الاستيعاب التامّ، ثمّ حلّلت باستخدام المنهج التحليليّ واقع هذه المهارة في ثلاثٍ من سلاسل تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها، هي سلسلة اللسان، وسلسلة مفتاح العربيّة، وسلسلة العربيّة للعالم، وقارنت بين هذه السلاسل من حيث موضوعات النصوص، وحجمها، وتنوّعها، وما يليها من التمرينات، والمستويات القرائيّة التي قدّمتها، والأهداف التي سعت كلّ سلسلة في الوصول إليها من تدريس القراءة، وذلك ووصلت الدراسة في الختام بهدف إلقاء الضوء على المكانة التي حازت عليها هذه المهارة في سلاسل تعليم العربيّة. إلى أنّ السلاسل التعليميّة الثلاث ركّزت على مستويي الفهم القرائيّ الأساسيّ والاستيعاب التامّ، ولم تعط مستوى القراءة الآليّة حقّه من الاهتمام، وتفاوتت فيما بينها تفاوتًا كبيرًا في النصوص القرائيّة وموضوعاتها؛ ففي حين كانت النصوص القرائيّة كثيرة ومتنوّعة تنوّعًا واسعًا في موضوعاتها في بعض السلاسل، كانت في بعضها الآخر قليلة النصوص محدودة الموضوعات، وكانت السلاسل الثلاث المدروسة متقاربة في التمارين القرائيّة وتقديم القواعد التي تساعد المتعلّم على الفهم القرائيّ.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربيّة، الناطقون بغير العربيّة، السلاسل التعليميّة، مهارة القراءة.

AN EVALUATİON OF READİNG SKİLL İN ARABİC TEACHİNG SERİES FOR NON-NATİVE SPEAKERS

Abstract

With the growing interest from diverse nationalities in learning Arabic, the development of educational series for non-native speakers has expanded significantly. These series typically address the four language skills: listening, reading, speaking, and writing. However, authors have not

* Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, nadir.menderes@gmail.com.

treated these skills equally; some prioritize one skill—often making it the focal point of instruction—while others aim for a more balanced integration. This study focuses on reading, beginning with a review of pedagogical definitions and outlining its three levels: mechanical reading, basic comprehension, and full understanding. Using an analytical approach, the study evaluates how reading is presented in three Arabic teaching series for non-native speakers: Al-Lisaan, Miftah Al-'Arabiyyah, and Al-'Arabiyyah Lil-'Aalam. It compares these series in terms of text topics, volume and diversity of readings, accompanying exercises, reading levels addressed, and educational goals related to reading. The findings show that all three series emphasize basic comprehension and full understanding, while giving insufficient attention to mechanical reading. The variety and quantity of texts also vary notably: some series offer a broad range of topics, while others are more limited. However, all three show similar approaches in their reading exercises and the inclusion of grammar rules to support comprehension.

Keywords: Arabic language, non-Arabic speakers, educational series, reading skill.

مقدّمة

اللغة العربيّة من أهمّ اللغات الحيّة التي "تمثّل أداةً للتواصل والاجتماع وتبادل المعارف والمعلومات بين الناس"[1] وأوسعها انتشارًا وأكثرها جذبًا للمتعلّمين لأسباب عديدةٍ دينيّة وتاريخيّة وأدبيّة وسياسيّة واقتصاديّة وغيرها، ومع الإقبال الكبير على تعلّمها أُلّفت عشرات السلاسل التعليميّة المصمّمة للمتعلّمين الناطقين بغير العربيّة، وعلى الرغم من تنوّع تلك السلاسل التعليميّة واختلافها فيما بينها في منهجيّة التأليف وعدد المستويات وموضوعات النصوص وما إلى ذلك فإنّها جلّها ضمّت المهارات اللغويّة الأربع: القراءة والكتابة والاستماع والمحادثة، بالإضافة إلى مجموعة من القواعد. لكنّ بعض السلاسل التعليميّة ركّز على إحدى المهارات الأربع فجعلها محورًا تدور حوله بقيّة المهارات كسلسلة التكلّم التي ركّزت على مهارة المحادثة أكثر من المهارات الأخرى ولهذا "أُطلق عليها اسم (التكلُّم) في إشارة إلى منهجها الذي يدعم اللغة باعتبارها أداة للتواصل"،[2] وكذلك سلسلة اللسان التي ركّزت على مهارة القراءة —كما سنرى في هذه الدراسة — فجعلتها الركيزة التي بنت عليها بقيّة المهارات.

وتتناول هذه الدراسة مهارة القراءة في سلاسل تعليم اللغة العربيّة، لتقويم واقع هذه المهارة ومكانتها، والمستويات القرائيّة التي هدفت السلاسل التعليميّة إلى تمكين المتعلّمين منها، فحلّل الباحث دروس القراءة في سلسلة اللسان

---

[1] طراف النهار، "أنماط التواصل غير اللفظي في الشعر العربي"، ***التواصل وأنساقه المعرفية في التراث العربي، مفاهيم وقضايا ونماذج***، (المغرب: منشورات مختبر الأنساق اللغوية والثقافية، 2016)، 257.

[2] صابر المشرفي، سعاد الخولي، أبو أويس محمود، ***سلسلة التكلّم*** (القاهرة: مكتبة البروج للنشر والتوزيع، 2014م)، 3.

وسلسلة مفتاح العربيّة وسلسلة العربيّة للعالم، ودَرَسَ الموضوعات التي تضمّنتها هذه السلاسل في مهارة القراءة، كما حلّل التمارين القرائيّة وتنوّعها وأهدافها.

وتكمن أهمّيّة هذه الدراسة في ندرة الأبحاث التي تحلّل أهداف مهارة القراءة وإستراتيجيّات تدريسها في السلاسل التعليميّة على الرَّغم من أنّها مهارة رئيسة في تعليم العربيّة للناطقين بغيرها، "فلا شكّ أنّ القِراءة تَلعبُ دَورًا كَبيرًا في زيادةِ الحَصيلة اللّغويّة للمُتعلّم من مفردات وتراكيب"،[3] وتزداد أهمّيّتها بالنسبة لمن يتعلّمون العربيّة خارج البلاد العربيّة بسبب عدم تعرّض المتعلّمين للاستماع للغة العربيّة، وعدم توفّر الفرص الكافية لممارسة المحادثة بها، ممّا يجعل الثقل الأكبر على عاتق مهارة القراءة في تعلّمهم للغة العربيّة.[4] وهنا تسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما هو موقع مهارة القراءة في سلاسل تعليم العربيّة بالنسبة للمهارات الأخرى؟

ما هي المستويات القرائيّة التي قدّمتها السلاسل التعليميّة للمتعلّم؟

هل راعت السلاسل رفع المستوى القرائيّ مع تقدّم المستوى اللغويّ؟

هل التمارين القرائيّة في السلاسل التعليميّة مناسبة للأهداف والمستويات القرائيّة؟

وقبل الإجابة عن الأسئلة السابقة يوضّح الباحث في الفقرة التالية مفهوم القراءة، ومستويات القراءة، ثمّ يحلّل مهارة القراءة في السلاسل التعليميّة ويصل في الختام إلى إجابات عن تساؤلاته.

تعريف القراءة:

القراءة إحدى المهارات اللغويّة الأربع التي تهدف سلاسلُ تعليم اللغات الأجنبيّة إلى تمكين المتعلّم منها، وهي تعدّ أداة المتعلّم في تعلّم اللغة الجديدة، وأداته أيضًا في الاتصال بالإنتاج الفكريّ والأدبيّ والحضاريّ مع المتكلّمين الأصليّين باللغة.[5]

تعرّف عاشور القراءة بأنّها "عمليّة عقليّة معرفيّة معقّدة تقتضي فكّ الرموز المكتوبة وإعادة بناء المعنى بمهارات وعمليّات خاصّة من أجل فهم ما يُقرأ"،[6] ويعرّفُ شحاتة القراءة بأنّها "عمليّة عقليّة انفعاليّة تشمل تفسير الرموز

---

[3] محمد الخلف، وأمين حميدو، "فاعليّة القراءات الثريّة في برامج تعليم اللغة العربيّة من الناطقين بغيرها، القصص التعليميّة نموذجًا"، ***مجلّة التواصليّة***، 17/6 (2020)، 165.

[4] محمود كامل الناقة، ***تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه، مداخله، طرق تدريسه*** (مكّة المكرّمة: منشورات معهد تعليم اللغة العربية بجامعة أمّ القرى، 1985م)، 185.

[5] الناقة، ***تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه، مداخله، طرق تدريسه***، 185.

[6] الزهراء عاشور، "إستراتيجيّات الفهم القرائيّ"، ***مجلّة العلوم الإنسانيّة لجامعة أمّ البواقي***، 2/5 (2018)، 584.

والرسوم التي يتلقّاها القارئ عن طريق عينيه، وفهم المعاني، والربط بين الخبرة السابقة وهذه المعاني".[7] فهي إذن عمليّة تحويل الرموز المكتوبة إلى أصوات منطوقة بقراءة صامتة أو جهريّة.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مهارة الفهم القرائيّ في اللغة العربيّة لا تقتصر على فكّ رموز الحروف، بل تشمل معرفة الحركات، وعلامات الترقيم، ومواطن الوقف والوصل، وكذلك القدرة على أداء النبر والتنغيم المناسبين لأنّهما يلعبان دورًا في صحّة القراءة وفهم المعاني أيضًا.

ولذلك يمكن تعريف مهارة القراءة في مجال تعليم العربيّة للناطقين بغيرها بأنّها مهارة التعرّف على الحروف العربيّة والحركات، وفهم معاني الكلمات المتشكّلة منها، والقدرة على مراعاة علامات الترقيم والنبر والتنغيم.

مستويات القراءة:

إذا قلنا بأنّ القراءة عبارة عن مهارة التعرّف على الرموز المكتوبة، وتحويلها إلى أصوات منطوقة فإنّنا نتحدّث عن المستوى البدائيّ البسيط في مستويات القراءة، والذي يتطلّب التعرّف بالعين والأداء بالفم، فمن يعرف الحروف العربيّة والحركات ويستطيع تحويلها إلى أصوات منطوقة فهو يمتلك المستوى الأوّل من مستويات القراءة وإنْ لم يفهم ما يقرأ، ويُطلق على هذا المستوى مستوى التعرّف، لكنّ مهارة القراءة تشتمل على مستوياتٍ أخرى أعمق وأعقد، مستوياتٍ عديدة متدرّجة تشمل – بالإضافة إلى مستوى التعرّف – مستويات الفهم والتفاعل والنقد، وبتعبير آخر؛ إنّ "مرحلة الوعي الصوتيّ للغة المكتوبة لا يمثّل إلا المرحلة الأولى من مراحل القراءة، كما أنّ الفهم الناقد للمقروء وربطه بخبرات القارئ يمثّل المرحلة العليا للقراءة، ولا يمكن أن تتمّ القراءة بمرحلة دون أخرى".[8]

وهكذا فإنّ مهارة القراءة بالنظر إلى مستوياتها المتعدّدة تعدُّ عمليّة معرفيّة معقّدة تتضمّن فكّ الرموز وفهم المعاني والتأثّر العاطفيّ أو العلميّ وتفسير السياقات وربط الأفكار واستنتاج المضامين، كما أنّها ليست مهارة آنيّة مستقلّة، بل هي مهارة توظّف المعارف والخبرات السابقة المرتبطة بالموضوع المقروء في عمليّة الفهم والنقد، وتفعّل المهارات العقليّة في المقارنة والتحليل والتقويم. ولذلك نجد أنّ بعض المتخصّصين يعرّف مهارة القراءة تعريفًا أشمل وأعمق حين ذهب إلى أنّها "عمليّة عقليّة فكريّة، تشتمل على نطق الرموز، وفهمها، ونقدها، وتحليلها، والتفاعل معها".[9]

---

[7] حسن شحاتة، ***تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق***، ط.2 (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1996م)، 105.

[8] هاني إسماعيل رمضان، "مهارة القراءة للناطقين بغير العربيّة، الأهداف – الإشكاليّات – الإستراتيجيّات"، ***كتاب أبحاث المؤتمر الدوليّ الرابع: العربيّة للناطقين بغيرها، الحاضر والمستقبل*** (تركيا–جيرسون: منشورات كليّة العلوم الإسلاميّة بجيرسون، 2022م)، 81.

[9] حاتم حسين البصيص، ***تنمية مهارات القراءة والكتابة*** (دمشق: منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، 2011م)، 53.

ولم يتّفق التربويّون في تصنيفهم لمستويات القراءة، فكلّ منهم كان له وجهة نظرٍ في عدد المستويات وتفاصيلها وتسمياتها، وليس هذا محلّ مناقشتها ونقدها، لذلك نكتفي بتقديم لمحة عامّة عن مستويات القراءة في مجال تعليم العربيّة للناطقين بغيرها، وأقترح تصنيفها لهذه الفئة من المتعلّمين على ثلاث مستويات هي:

مستوى القراءة الآليّة:

هو أدنى مستويات القراءة،[10] ويمكن أن نطلق عليه أيضًا مستوى التعرّف أو فكّ الحروف، فهو يعني القدرة على الربط بين الرمز المكتوب والصوت الذي يمثّله، كالتعرّف على الرمز (حَ) وأنّه يمثّل حرف الحاء المفتوح، والتعرّف على كلمة (كُتِبَ) وأنّها تمثّل حروف الكاف المضمومة والتاء المكسورة والباء المفتوحة، والقدرة على تحويل الرموز المكتوبة إلى أصوات منطوقة. ولا يشمل هذا المستوى الفهم أو الربط بين الكلمة ومعناها، بحيث يستطيع المتعلّم في هذا المستوى قراءة الحروف والحركات والكلمات والجمل، والتمييز بين الحروف وعلامات الترقيم، لكنّه قد يعجز عن الوصول إلى المعنى الذي تؤدّيه. وعلى الرَّغم من ذلك فإنّه مستوًى في غاية الأهمّيّة لأنّه يمثّل الأساس للوصول إلى المستويات العُليا من القراءة، وإتقانه يساعد على الوصول إلى المستويات الأعلى، فلا يُتصوّر أن يكون يخلط للعربية لا يستطيع التفريق في كلامه بين (الصاد والثاء والسين) أو بين (الكاف والقاف) أو هناك دارسٌ بينها إلى غير ذلك،[11] لأنّه كلّما كانت القراءة صحيحة وسريعة كان ذلك أدعى للفهم وهو المستوى الثاني من مستويات القراءة، أمّا القراءة الخاطئة فتؤدّي إلى فهمٍ خاطئٍ، وكذلك فإنّ البطء في القراءة يحوّل الجمل المترابطة إلى كلمات متفرّقة ممّا يؤثّر على فهم الجملة على الرَّغم من معرفة معاني الكلمات.

وهنا تَجدُرُ الإشارة إلى أنّ هذا المستوى سهل المنال لأنّ الحروف محدودة، ومعرفتها والتدرّب على القراءة الصحيحة لا يستهلك وقتًا طويلًا ولا جهدًا كبيرًا. ولذلك نجد كثيرًا من المسلمين في أنحاء الدنيا يعرفون هذا المستوى من القراءة باللغة العربيّة، فهم يقرؤون القرآن الكريم بالعربيّة قراءة صحيحة دون أن يعرفوا معنى ما يقرؤون.

والوصول بالمتعلّم إلى التمكّن من مستوى القراءة الآليّة باللغة العربيّة يتطلّب تعريفه بالحروف، وأشكالها، والحركات، والشدّة، والتنوين، والتاء المربوطة، والألف المقصورة، وهمزة الوصل، ولام التعريف القمريّة والشمسيّة، والحروف التي تُقرأ ولا تُكتب، والحروف التي تُكتب ولا تُقرأ، وهنا لا يخفى أنّ موضوعات الكتابة الإملائيّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقراءة لأنّ القراءة أصلًا هي قراءة للرموز الكتابيّة.

---

[10] للتوسّع يُنظر: رشدي طعيمة، ***المرجع في تعليم العربيّة للناطقين بلغات أخرى***، ج1 (مكّة المكرّمة: منشورات معهد اللغة العربية في جامعة أمّ القرى، 1987م)، 521.

[11] محمد عبد الرحيم، "الترجمة من اللغة العربية وإليها بين كفايات المترجم والتكامل المعرفي"، ***مجلة آيدن للدراسات العربية***، 2/5 (2023)، 323.

مستوى الفهم الأساسيّ:

هو المستوى الثاني من مستويات القراءة،[12] ويمكن أن نطلق عليه أيضًا مستوى الفهم الحرفيّ أو المباشر أو السطحيّ أو الظاهريّ أو المعجميّ... إلخ، ويكون على مستويين؛ معجميّ ونحويّ، فالمعجميّ هو القدرة على الربط الذهنيّ بين الكلمة المقروءة والمعنى الذي تحمله، كاستحضار صورة الكُرْسِيّ في الذهن عند قراءة كلمة (كُرْسِيّ)، والنحويّ هو القدرة على فهم العلاقة بين الكلمات في الجملة، كفهم معنى الجمل: (لعبَ أحمدُ)، (السيّارة بيضاء)، (في الحديقة أشجار)... أمّا المعاني العميقة فقد لا يُتوصّل إليها في هذا المستوى، حيث يمكن أن تُفهم المعاني المعجميّة لكلمات الجملة: (فلانٌ كثير الرماد)، دون القدرة على الاستنتاج بأنّ هذا التعبير يُستخدم لوصف الشخص بالكرم، وقد يصعب على القارئ في هذا المستوى فهم المقصود بجملة (أشرقت شمس الحرّيّة على سوريا).

وعلى الرَّغم من سطحيّة الفهم في هذا المستوى، واقتصاره على المعاني المعجميّة، وصعوبة الوصول فيه إلى المعاني العميقة أو المجازيّة، إلا أنّه يعدّ هدفًا يرجوه معظم متعلّمي اللّغات الأجنبيّة، إذ إنّ معرفة المعنى المعجميَّ للكلمات في اللغة الهدف ليس سهلًا، ويتطلّب تخصيصَ وقتٍ كثير وبذلَ جهدٍ كبير، ولا يُقارن إطلاقًا مع مستوى القراءة الآليّة، لأنّ الحروف في اللغة الجديدة محدودة معدودة، أمّا الكلمات التي تتألّف من تلك الحروف فكثيرة جدًّا، تبلغ مئات الآلاف.

والوصول بالمتعلّم إلى التمكّن من مستوى الفهم الأساسيّ يستدعي تنويع الموضوعات لتعريض المتعلّم إلى أكبر عدد من المفردات ولا سيّما الشائع منها، كما يتطلّب – للهدف نفسه – التركيز على المرادفات والأضداد وتمارين المفرد والجمع، وما شابه من التمارين اللغويّة، بالإضافة إلى تزويد المتعلّم بالقدر الأساسيّ من القواعد التي تضبط الجملة العربيّة الفعليّة والاسميّة ليتمكّن المتعلّم من فهم الجمل في النصوص. وفي الوقت نفسه ينبغي – قدر الإمكان – تجنّب الغوص بالمتعلّم في التعابير المجازيّة والأفكار العميقة للنصوص قبل تمكينه من الحدّ الأدنى من مستوى الفهم الأساسيّ.

مستوى الاستيعاب التامّ:

في هذا المستوى يُنتظر من المتعلّم أن يصل إلى مستوًى لغويٍّ متقدّم، سواءً بالذخيرة الكافية من المفردات أو بالمعرفة الجيّدة بالقواعد النحويّة والصرفيّة، بحيث يكون قادرًا على استيعاب النصّ استيعابًا كاملًا، فيفهم الفكرة العامّة، ويكون قادرًا على وضع عنوان مناسب للنصّ، ويميّز بين الأفكار الرئيسة والفرعيّة، كما أنّه يفهم المعلومات التفصيليّة الواردة في النصّ، ويستطيع أن يخمّن معاني الكلمات الجديدة اعتمادًا على السياق، ويستطيع أن يربط

[12] أحمد مصرلي، ***الفهم القرائيّ في تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها***، ج2 (أنقرة: منشورات صونجاغ، 2024م)، 24.

بين المعلومات المقدّمة في النصّ ويستنتج منها معلومات غير مذكورة صراحة، كاستنتاج المكان الذي تجري فيه الأحداث، أو اكتشاف بعض الصفات النفسيّة لشخصيّة ما، دون أن يُذكر ذلك صراحة في النصّ. ومن جهة أخرى يمكن للمتعلّم في هذا المستوى أن يبدي رأيه في بعض الأفكار الواردة في النصّ موافقًا أو مخالفًا، كأن يقرأ نصًّا يفيد بأنّ الميّزات الإيجابيّة الموجودة في القرية أكثر من نظيرتها في المدينة، فيخالف المتعلّم ذلك الرأيَ، ويدعم رأيه بذكر بعض الميّزات الموجودة في المدينة، ممّا ينمّ عن فهم عميق للنصّ.

وأخيرًا ينبغي أن يكون الهدف البعيد من تدريس القراءة للمستوى المتقدّم في سلاسل تعليم العربيّة للناطقين بغيرها هو الوصول بالمتعلّمين إلى هذا المستوى الاستيعابيّ. أمّا المستويات القرائيّة الأكثر تقدّمًا، والتي ذكرها التربويّون كالقراءة الناقدة والقراءة الإبداعيّة والقراءة التذوّقيّة وما سواها فهي مستويات تناسب الناطقين الأصليّين باللغة أو ذلك المتعلّم الذي أتقن اللغة الثانية ويريد أن يخوض في بحرها فذلك يمكن أن يصل إلى هدفه بالقراءة في الروايات والكتب المتخصّصة لا بقراءة السلاسل التعليميّة المصمّمة لتعليم اللغات الأجنبيّة.

والوصول بالمتعلّم إلى مستوى الاستيعاب التامّ يستوجب تقديم نصوص ذات موضوعات فكريّة قابلة للحوار وإبداء الرأي والاستنتاج والتحليل.

تحليل المستويات القرائيّة في السلاسل التعليميّة

حلّلت مهارة القراءة في السلاسل التعليميّة، فدرست نصوص القراءة وموضوعاتها والتمارين القرائيّة والقواعد التي قدّمتها السلاسل التعليميّة في كلّ من المستويات القرائيّة الثلاث: مستوى القراءة الآليّة، ومستوى الفهم الأساسيّ، ومستوى الاستيعاب التامّ.

تحليل مستوى القراءة الآليّة في السلاسل التعليميّة:

نعرض هنا ما قدّمته السلاسل التعليميّة للمتعلّم لتمكينه من القراءة الآليّة، وذلك في النصوص القرائيّة، والتمارين والواجبات التي يتدرّب المتعلّم فيها على القراءة الآليّة الصحيحة، والقواعد التي تقدّمها السلاسل لمساعدة المتعلّم في هذا المجال.

سلسلة اللسان:

لا تَضَعُ سلسلة اللسان[13] المهاراتِ الأربع في دروس منفصلة بل تجمعها ضمن مقرَّر واحد، حيث تبدأ بنصوصٍ قرائيَّةٍ وصوتيَّةٍ، وتبني عليها تمارين شفهيَّة وكتابيَّة.[14] وقد قدّمت في الكتاب التمهيديّ الأوّل الحروف وأشكالها مع أمثلة لكلّ حرف بأشكاله المتعدّدة. ثمّ تبدأ بالنصوص القرائيّة مباشرةً دون تقديم أيٍّ من مهارات القراءة الآليّة

[13] محمّد صبحي عبس وآخرون، ***سلسلة اللسان*** (إسطنبول: منشورات جامعة السلطان محمّد الفاتح، 2017م).

[14] نادر مندريس، ***معايير تصميم مقرّرات القواعد للناطقين بغير العربيّة*** (أنقرة: منشورات صونجاغ، 2024م)، 76.

للمتعلّم كالحركات أو الشدّة أو التنوين أو غيرها. وكأنّها تفترض بأنّ المتعلّم يعرف القراءة الآليّة مسبقًا، لكنّها مع ذلك أفردت سبعَ عشرةً صفحة للحروف وأشكالها!

سلسلة مفتاح العربيّة:

لسلسلة مفتاح العربيّة[15] كتاب تمهيديّ مستقلّ، يُدرّس قبل البدء بالمستويات اللغويّة، ويحتوي هذا الكتاب على الحروف وأشكالها والحركات والمدود والشدّة والتنوين واللام الشمسيّة والقمريّة والتاء والمربوطة. ويؤخذ على السلسلة أنّها كانت تستهدف من تقديم هذه الموضوعات مهارة الاستماع والكتابة دون الاهتمام بمهارة القراءة، فلم يحتو الكتاب على نصوص قرائيّة بل اكتفى بعرض مفرداتٍ لكلّ موضوع، وكذلك كانت التمارين تستهدف الاستماع والكتابة دون القراءة، ومن أمثلة التمارين في الكتاب التمهيديّ: (صل بين الحروف المتشابهة)، (حلّل الكلمات إلى حروف)، (اكتب ما تسمع)، (استمع وكرّر)، ولا يوجد في الكتاب التمهيديّ كلّه تمرين قرائيّ واحد.

) خُصّص قسم للقراءة، لكنّه يخدم مستوى الفهم، وهكذا يمكن القول بأنّ A2، A1وفي المستوى المبتدئ (السلسلة تخلو تمامًا من تدريب المتعلّم على القراءة الآليّة.

سلسلة العربيّة للعالم:

تتألّف سلسلة العربيّة للعالم[16] من ثلاثة كتب، وهي تقدّم في كلّ كتاب منها المهارات الأربع مع القواعد في الكتاب نفسه، لكنّها تفصل بين المهارات في الوحدة التعليميّة التي تتألّف من عدّة دروس، فلكلّ مهارة درس مستقلّ، بالإضافة إلى دروس للمفرادات والتراكيب والقواعد. وفي الكتاب الأوّل من السلسلة أُخّرت مهارة القراءة إلى الدرس السادس من كلّ وحدة تعليميّة، ويحتوي الدرس على نصٍّ قرائيّ، يُطلب من المتعلّم قراءته قراءة جهريّة، ثمّ الاستماع إلى النصّ نفسه للتأكّد من صحّة القراءة، ثمّ تتلوه أسئلة استيعابيّة، ولا تقدّم السلسلة للمتعلّم ما يساعده على إتقان القراءة الآليّة، سوى ما يوجد في درس الكتابة من الحروف وأشكالها، ولا يوجد تقديم لمعلومات عن الحركات أو المدود أو التنوين أو غيرها من أدوات القراءة. وفي التمارين على القراءة الآليّة هناك تمرين المزاوجة بين الكلمات المتشابهة فقط، بالإضافة إلى بعض التمارين في قسم المفردات لا القراءة مثل الإشارة إلى الكلمة التي يسمعها المتعلّم، والتفريق بين الحركة والتنوين، وبين اللامين الشمسيّة والقمريّة. وهكذا فإنّ السلسلة لم تقدّم للمتعلّم ما يحتاجه من أدوات أساسيّة لإتقان القراءة الآليّة وكأنّها –كسلسلة اللسان – تفترض معرفة المتعلّم للقراءة مسبقًا.

---

[15] أحمد الرهبان وآخرون، ***سلسلة مفتاح العربيّة*** (إسطنبول: منشورات أكدم، 2022م).

[16] حسن الشمرانيّ، علي آل شريدة، محمد فضل، ***سلسلة العربيّة للعالم*** (الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 2010م).

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ وجود موضوعات تساعد على القراءة الآليّة في هذه السلسلة مثل: علامات الترقيم، همزة الوصل والقطع، والهمزة المتوسّطة، والهمزة المتطرّفة، ودخول حروف الجرّ على أل التعريف، والتاء المربوطة... لكنّ هذه الموضوعات جاءت متأخّرة جدًّا حيث نجدها في الكتاب الثاني (المستوى المتوسّط)، وفي قسم الكتابة لا القراءة.

وهكذا نرى أنّ السلاسل الثلاث السابقة لم تعط القراءة الآليّة حقّها، ولم تقدّم للمتعلّم الأدوات التي يحتاجها لإتقان مهارة القراءة ولم تدرّبه بشكلٍ كافٍ عليها.

تحليل مستوى الفهم الأساسيّ في السلاسل التعليميّة:

نعرض هنا ما قدّمته السلاسل التعليميّة للمتعلّم لتمكينه من فهم ما يقرأ، نقدّم إحصاءً لعدد النصوص التي احتوتها، وتنويعها للموضوعات، وتوظيفها للتمارين والواجبات في إكساب المتعلّم ذخيرة كافية من المفردات التي تساعده على فهم المقروء، والقواعد النحويّة الأساسيّة التي تمكّنه من معرفة نظام الجملة العربيّة.

سلسلة اللسان:

سلسلة اللسان أغنى السلاسل المدروسة في هذا البحث بالمفردات والنصوص والموضوعات، ففيها مئة وستّون نصًّا في موضوعات متنوّعة جدًّا قاربت الثمانين موضوعًا، وقد اتّبعت السلسلة سياسة تدوير الموضوعات؛ إذ نجد بعض الموضوعات مكرَّرة مرّتين أو ثلاثة في نصوص أكبر وبصورة أعمق، وفي السلسلة أربعة وعشرون موضوعًا غير موجودٍ في السلاسل الأخرى مثل: النبات، عالم الحيوان، الفلك، الفضاء، الصناعة، الموسيقى، الرياضيّات، الشعر، البناء والعمران... وفوق ذلك ففي المستوى التمهيديّ تقدّم السلسلة للمتعلّم بعد كلّ نصّ جملًا متنوّعة مع صورة لكلّ جملة، وهذا كلّه ينمّي الذخيرة اللغويّة لدى المتعلّم ممّا يقوّي مستوى الفهم الأساسيّ لديه. وقد جعلت السلسلة مهارة القراءة محوريّة، فالوحدات التعليميّة تحتوي على نصّين قرائيّين في الغالب، ولا يوجد للمحادثة أو الكتابة نصوص مستقلّة بل تُقدَّم المهارات الأخرى على صورة تمارين شفهيّة وكتابيّة مبنيّة على النصوص القرائيّة.

أمّا فيما يخصّ التمارين القرائيّة فيختلف الأمر بحسب المستوى؛ ففي المستوى التمهيديّ تقلّ الأسئلة الاستيعابيّة بعد النصوص، ولا وجود على الإطلاق للتمارين اللغويّة كالمفرد والجمع والمترادفات والأضداد... ولكن في المستوى المبتدئ نجد أسئلة استيعابيّة كافية بعد كلّ نصّ قرائيّ، كما نجد الأسئلة اللغويّة المتنوّعة كالمترادفات والأضداد والمفرد والجمع والمذكّر والمؤنّث وملء الفراغات بالكلمة المناسبة وأدوات الربط واستخدام الكلمة في جملة مفيدة وأسئلة صحيح أو خطأ، وترتيب الكلمات لتشكيل جملة.

أمّا القواعد في سلسلة اللسان فهي تساعد المتعلّم على فهم النصوص، وخاصّة في المستويَين التمهيديّ والمبتدئ، لأنّها مرتبطةٌ بالنصوص ارتباطًا مباشرًا خادمة لها، ولا تُعرض في قسم مستقلّ بل تكون على صورة ملاحظاتٍ

صغيرة في زاوية النصّ، وتحتوي معلوماتٍ أساسيَّةً، كأدوات الاستفهام، والظروف، والضمائر، والنسبة، والمعرفة والنكرة وغيرها، ويزداد عددها وحجمها بتقدّم المستوى.

وهكذا فإنّ العدد الكبير لنصوص القراءة والتنوّع في موضوعاتها وتمارينها القرائيّة يجعل هذه السلسلة ناجحة إلى حدّ بعيد في مساعدة المتعلّم على الوصول إلى درجة عالية من مستوى الفهم الأساسيّ.

سلسلة مفتاح العربيّة:

في سلسلة مفتاح العربيّة واحدٌ وخمسون نصًّا قرائيًّا في جميع المستويات، بعضها يكون موضوعه مكرّرًا لكن بصورة أوسع، وبالإضافة إلى تلك النصوص هناك في الكتاب التمهيديّ مفردات كثيرة جدًّا، فهو يحتوي على كلمات كثيرة في موضوعات متنوّعة وشائعة هي: أيّام الأسبوع، الشهور، الفصول، الأرقام، أعضاء جسم الأنسان، الصفات، الألوان، الملابس، الطعام، الشراب، أثاث المدرسة والبيت، الفواكه والخضروات، المهن. ولذلك فالسلسلة تُعدّ غنيّة بالمفردات، وتأتي بعد سلسلة اللسان من حيث كثرة المفردات والنصوص والموضوعات.

وقد خصّصت السلسلة للقراءة والكتابة والقواعد كتابًا مستقلًّا كانت فيه مهارة القراءة المحور الرئيس الذي تدور في فلكه دروس الكتابة والقواعد، وفي قسم القراءة نجد نصوصًا قرائيّة تتلوها تمارين قرائيّة متنوّعة تتطلّب من المتعلّم قراءة النصّ مرارًا للإجابة عنها مثل: (أسئلة استيعابيّة حول النصّ)، (املأ الجدول بمعلومات من النصّ)، (أجيب بصحيح أم خطأ حسب النصّ)، (زاوج حسب النصّ)، وكذلك احتوى قسم القراءة على أسئلة لغويّة متنوّعة: كالمزاوجة بين الكلمة وصورتها أو تعريفها، والمزاوجة بين المترادفات أو بين الأضداد، وبين المفرد والجمع، وملء الفراغات، واستبعاد الكلمة الغريبة.

أمّا على صعيد القواعد فقد قدّمت السلسلة مجموعة من القواعد تساعد المتعلّم على الفهم الأساسيّ، وهي: المذكّر والمؤنّث، المثنّى، الجموع، النكرة والمعرفة، الجملة الاسميّة، الجملة الفعليّة، الصفة، الإضافة، العطف، إسناد الفعل إلى الضمائر، النفي، النهي، النسبة، المشتقّات، البناء للمجهول.

وهكذا فإنّ التنويع في موضوعات النصوص والتمارين القرائيّة واللغويّة في سلسلة المفتاح، بالإضافة إلى تقديم القواعد الأساسيّة يساعد المتعلّم على الوصول إلى درجة جيّدة من مستوى الفهم الأساسيّ.

سلسلة العربيّة للعالم:

سلسلة العربيّة للعالم أقلّ السلاسل المدروسة في هذا البحث بالمفردات والنصوص والموضوعات، ففيها أربعة وأربعون نصًّا في واحد وثلاثين موضوعًا فقط، وفوق ذلك فلم تقدّم —كسلسلة اللسان —كمًّا كبيرًا من الجمل إضافة إلى النصوص، وليس لها كتاب تمهيديّ غنيّ بالمفردات كسلسلة المفتاح، وهذا يبقي دارس هذه السلسلة ضعيفًا في الموضوعات والمفردات ممّا يؤدّي إلى ضعفه في مستوى الفهم القرائيّ الأساسيّ.

ولم تكن القراءة ذات أهمّيّة في الكتاب الأوّل من السلسلة؛ فلم يُخصّص لها سوى نصّ صغير مع سؤال استيعابيّ على صورة ملء الفراغات فقط، وكان قسم القراءة يخلو في بعض الوحدات التعليميّة من نصّ قرائيّ ويكون عبارة عن تمرين قرائيّ للنصوص في المهارات الأخرى. أمّا في الكتاب الثاني فأخذت مهارة القراءة أهمّيّة أكبر، وصار لها نصّ أطول، وأحيانًا أكثر من نصّ، ويلي كلَّ نصّ أسئلة استيعابيّة تدرّب المتعلّم على فهم ما يقرأ. وإلى جانب ذلك نجد في قسم المفردات في الكتاب الاوّل تمارين لغويّة كالأضداد والمزاوجة بين الكلمة والصورة، وبين الجملة والصورة، والكلمة وضدّها، واستبعاد الكلمة الغريبة، وملء الفراغات، وترتيب الكلمات في جملة مفيدة، وكذلك المزاوجة بين الكلمة وما يناسبها مثل: المهنة ومكان العمل، والمضاف والمضاف إليه المناسب، والصفة والموصوف. وهذه التمارين – وإن كانت مبنيّة على نصوص المهارات الأخرى – تنمّي ذخيرة المتعلّم اللغويّة وتساعده على الفهم القرائيّ الأساسيّ.

أمّا القواعد فكانت في الكتاب الأوّل مهمّة جدًّا لفهم المقروء؛ إذ كانت تطبيقيّة لا نظريّة، مرتبطة بالنصوص وحاجة المتعلّم، وتهدف إلى إكسابه نظام الجملتين الفعليّة والاسميّة، وتدرّبه على إسناد الفعل إلى الضمائر، وعلى استخدام أسلوب الاستفهام، وتقدّم له معلومات عن المذكّر والمؤنّث، واسم التفضيل، والمفرد والجمع، ومطابقة الصفة للموصوف، والنكرة والمعرفة، كما درّبته على استخدام بعض الأدوات المهمّة وهي: كان، ليس، عدم، سوف، لدى.

وأخيرًا فإنّ سلسلة العربيّة للعالم قدّمت للمتعلّم عددًا لا بأس به من النصوص التي تغطّي موضوعات متنوّعة، كما قدّمت له القواعد الأساسيّة التي تساعده على فهم نظام الجملة العربيّة، ولا يمكننا أن نعدّ هذه السلسلة ناجحة في مساعدة المتعلّم على الوصول إلى المستوى المأمول في الفهم القرائيّ الأساسيّ.

وهكذا فإنّ السلاسل الثلاث تفاوتت فيما بينها تفاوتًا كبيرًا في إكساب المتعلّم مهارة الفهم القرائيّ، وكان التفاوت فيما بينها من أكثر من جهة؛ عدد النصوص القرائيّة، وتنوّع الموضوعات، والتمارين، والقواعد، فقد تفوّقت سلسلة اللسان على نظيرتيها تفوّقًا واضحًا من حيث عدد النصوص وكثرة المفردات وتنوّع الموضوعات بينما كانت سلسلة العربيّة للعالم هي الأضعف. ومن حيث التمارين فقد كانت السلاسل الثلاث متقاربة نوعًا ما مع تفوّق طفيف لسلسلة مفتاح العربيّة، أمّا من حيث القواعد فكانت السلاسل الثلاث موفّقة في تقديم قواعد تطبيقيّة مرتبطة بالنصوص، وتساعد المتعلّم على فهم المقروء، مع الإشارة إلى أنّ القواعد في سلسلة اللسان كانت أقلّ من القواعد في السلسلتين الأخريَيْن.

تحليل مستوى الاستيعاب التامّ في السلاسل التعليميّة:

نعرض هنا ما قدّمته السلاسل التعليميّة للمتعلّم لرفع مستواه القرائيّ، وتمكينه من التمييز بين الأفكار الرئيسة والفرعيّة في النصّ، وإبداء رأيه فيما يقرأ، وذلك من خلال انتقاء الموضوعات الصالحة لذلك، بالإضافة إلى تزويده بالقواعد المتقدّمة وأدوات الربط التي تساعده في الاستيعاب التامّ للنصوص.

سلسلة اللسان:

موضوعات النصوص في كتب المستوى المتوسّط والمتقدّم مناسبة للمناقشة وإبداء الرأي والنقد والاستنتاج، مثل: الكائنات الفضائيّة، والثورات الاقتصاديّة، والإعلام، والشِّعر، وحقوق الإنسان، واختلاف الثقافات، والطموحات، وما إلى ذلك، ولذلك نجد الأسئلة الاستيعابيّة العميقة بعد هذه النصوص كأسئلة إبداء الرأي، والخيال، ووضع عنوان للنصّ والتلخيص والفكرة العامّة للنصّ، وكذلك نجد في تمارين هذه النصوص اهتمامًا بالتعبيرات الخاصّة ومعانيها مثل: الموادّ الحافظة والقيمة الغذائيّة والدورة الدمويّة... وأخيرًا فإنّ انحصار النصوص في السلسلة في مهارة القراءة وعدم وجود نصوص للمحادثة أو الكتابة جعل المهارات الأخرى كلّها تدور حول موضوعات نصوص القراءة ممّا يجعل المتعلّم يتمكّن من تلك النصوص ويساعده على القراءة الاستيعابيّة العميقة.

أمّا القواعد في كُتُبِ المستويَيْن المتوسّط والمتقدّم فلم تعد ترتبط بحاجة المتعلِّم في النصوص، بل صارت مستقلَّة عنها تمامًا، ومرتَّبةً ترتيبًا موافقًا لكتب النحو والصرف، وتعتمد الطريقة الاستقرائيّة؛ فتقدِّم أمثلة للمتعلِّم وتناقشها ثمَّ تصل إلى القاعدة، ولذلك فقد ضعُف دورها في مساعدة المتعلّم على الاستيعاب التامّ.

سلسلة مفتاح العربيّة:

) مناسبة للمناقشة وإبداء الرأي والنقد والاستنتاج، B2، B1موضوعات النصوص في كتب المستوى المتوسّط (مثل: نساء في مهن رجاليّة، الطبّ البديل، اختراعات غيّرت حياتنا، جرائم ومخالفات، كوارث، الهجرة، وما إلى ذلك، وبدأت الأسئلة والتمارين اللغويّة بعد تلك النصوص تتحوّل من الأسئلة السطحيّة إلى أسئلة عميقة بالتدريج، حيث بدأت تقلّ تمارين المترادفات والأضداد والمفرد والجمع وغيرها، وبدأت تظهر الأسئلة الاستنتاجيّة، وإبداء الرأي، والتلخيص، والفكرة العامّة للنصّ، والأفكار الرئيسة، وأسئلة تخمين معاني الكلمات الجديدة من السياق، وعائديّة الضمير، ممّا يدلّ على إستراتيجيّة واضحة للسلسلة في تدريب المتعلّم تدريجيًّا على القراءة العميقة، ممّا يخدم رفع مستوى الاستيعاب التامّ لدى المتعلّم.
أمّا القواعد فقد كانت في كتب المستوى المتقدّم بعيدة عن النصوص، مشابهة للقواعد في كتب النحو التقليديّة، كأنواع الخبر، المفعول المطلق، المفعول لأجله، الحال، الاستثناء، أسلوب الشرط، أسلوب التعجُّب.

ويُحسب للسلسلة اهتمامها بأدوات الربط والتعابير والقوالب، ومعلوم أنّ لهذه دورًا مهمًّا في فهم النصّ فهمًا دقيقًا. فقد كان للأدوات والتراكيب المسكوكة قسمًا ثابتًا ضمن مهارة الكتابة، يستخدمها المتعلّم في جمل من إنشائه، وهكذا فقد وُظّفت مهارة الكتابة لخدمة مهارة القراءة والاستيعاب. واستمرّت مهارة القراءة في محوريّتها وبقيت نصوص قراءة إثرائيّة في B2، B1دروس الكتابة والقواعد تدور حولها. كما نجد في كتب المستوى المتوسّط (نهاية كلّ وحدة تعليميّة.

سلسلة العربيّة للعالم:

معظم الموضوعات المطروحة في نصوص القراءة في الكتابين الثاني والثالث مناسبة للقراءة الاستيعابيّة الناقدة، فنجد في الكتاب الثاني بعد النصوص القرائيّة أسئلة استيعابيّة واستنتاجيّة عامّة كالفكرة الرئيسة للنصّ وإبداء الرأي والتعليل. أمّا في الكتاب الثالث فقد أوليت مهارة القراءة أهمّيّة كبيرة، وصار النصّ أطول، وغالبًا ما يُتبع بنصّ ثانٍ، وأحيانًا بنصّ ثالثٍ ورابعٍ، ويلي النصوص تمارين قرائية كافية، مع رفع مستوى الأسئلة لتحتوي على أسئلة إبداء الرأي، والتمييز بين الرأي والحقيقة، ووضع عنوان آخر للنصّ، وعنوان لكلّ فقرة، وأسئلة استنتاجيّة عن معلومات لم تذكر صراحة في النصّ.

وأمّا القواعد المقدّمة للمتعلّم في الكتابين الثاني والثالث فقد اختلفت عنها في الكتاب الأوّل؛ فقد صارت مرتّبةً ترتيبًا تقليديًّا، ولم تعد مرتبطةً بالنصوص، فبدأت بأقسام الكلمة، ثمّ المفرد والمثنى والجموع الثلاثة، وأزمنة الفعل، والمبنيّ والمعرب، والضمائر المنفصلة والمتّصلة، وكان وأخواتها، وإنّ وأخواتها، والمفعولات... فكان بعضها يساعد المتعلّم على الفهم العميق للجملة وبعضها الآخر كان نظريًّا لا دور له في مساعدة المتعلّم على الاستيعاب القرائيّ التامّ.

وهكذا فإنّ السلاسل الثلاث قدّمت للمتعلّم نصوصًا قرائيّة ذات موضوعات مناسبة لمستوى الاستيعاب التامّ، فقد كانت الموضوعات قابلة للنقاش وإبداء الرأي والاختلاف مع الكاتب، كما كانت النصص طويلة متعدّدة الفقرات تسمح بمناقشة الأفكار الرئيسة والفرعيّة للنصّ الواحد. وفي القواعد نجد أنّ السلاسل الثلاث قد اشتركت في فكّ الارتباط بين النصوص والقواعد، ووجدنا القواعد في جميعها مستقلّة عن النصوص، بعيدة عن الوظيفيّة، أقرب إلى دروس النحو النظريّة التي يدرسها المتعلّم الناطق بالعربيّة. ونشير هنا إلى تفوّق طفيف لسلسلة مفتاح العربيّة على السلسلتين الأخريَين باهتمامها الكبير بأدوات الربط، فقد كانت مفيدة جدًّا للمتعلّم.

الخاتمة

تناولت الدراسة مهارة القراءة في ثلاثٍ من سلاسل تعليم اللغة العربيّة هي سلسلة اللسان وسلسلة مفتاح العربيّة وسلسلة العربيّة للعالم، بهدف تقويم واقع هذه المهارة ومكانتها، والوقوف على المستويات القرائيّة التي قدّمتها هذه

السلاسل التعليميّة للمتعلّمين. فحلّل الباحث نصوص القراءة، وموضوعاتها، والتمارين التي تلتها، ووصل إلى النتائج الآتية:

النتائج:

- لم تقف السلاسل التعليميّة الثلاث على مسافةٍ واحدةٍ من المهارات الأربع؛ فسلسلة اللسان جعلت مهارة القراءة محور السلسلة التعليميّة، وبنت عليها التمارين الكتابيّة والشفهيّة، أمّا السلسلتان الأخريان فقد قدّمتا المهارات الأربع بصورة متوازنة دون تمييز واضح بينها.
- اختلفت السلاسل التعليميّة فيما بينها في عدد النصوص القرائيّة، فقد وصل عددها في سلسلة اللسان إلى مئة وستّة وستّين نصًّا بينما عددها في سلسلة مفتاح العربيّة واحد وخمسون نصًّا، أمّا في العربيّة للعالم فقد كان عددها أربعة وأربعون نصًّا فقط.
- ظهرت فروق كبيرة بين السلاسل الثلاث في تنويع موضوعات القراءة، ففي سلسلة اللسان يوجد ثمانية وسبعون موضوعًا مختلفًا، أمّا في سلسلة المفتاح فهناك اثنان وأربعون موضوعًا، وفي سلسلة العربيّة للعالم واحد وثلاثون موضوعًا فقط.
- لم يقدّم أيٌّ من السلاسل الثلاث للمتعلّم أدوات القراءة الآليّة، فقد خلت سلسلة العربيّة للعالم من ذلك تمامًا، وتضمّنت سلسلة اللسان الحروف وأشكالها فقط، أمّا سلسلة المفتاح فقد قدّمت الحروف وأشكالها والحركات والتنوين وما إلى ذلك في مهارة الكتابة فقط ولم تدرّب المتعلّم على القراءة.
- قدّمت السلاسل الثلاث للمتعلّم ما يحتاجه في مستوى الفهم القرائيّ؛ فكانت النصوص وموضوعاتها – عمومًا – مناسبة، وتمريناتها الاستيعابيّة محفّزة للمتعلّم على القراءة، وقواعدها تساعده على فهم المقروء.
- النصوص في السلاسل الثلاث مناسبة للارتقاء بالمتعلّم إلى مستوى الاستيعاب التامّ بما تناولته من موضوعات قابلة للتعمّق والنقاش وإبداء الرأي، والتمارين التي تلت تلك النصوص كانت متنوّعة ومحفّزة للمتعلّم على القراءة الاستيعابيّة العميقة.
- في مستوى الاستيعاب القرائيّ التامّ لم تكن السلاسل الثلاث موفّقة في تقديم قواعد تطبيقيّة على النصوص القرائيّة، وإنّما كانت تقدّم القواعد في دروس مستقلّة، ولذلك لم يكن للقواعد دورٌ كبير في مساعدة المتعلّم على الاستيعاب القرائيّ التامّ.

التوصيات والمقترحات:

- هناك أدوات لتمكين المتعلّم من القراءة الآليّة، وهي الحروف، وأشكالها، والحركات، والشدّة، والتنوين، والتاء المربوطة، والألف المقصورة، وهمزة الوصل، ولام التعريف القمريّة والشمسيّة، والحروف التي تُقرأ ولا تُكتب، والحروف التي تُكتب ولا تُقرأ. فيُفضّل تقديم هذه الأدوات للمتعلّم في الكتاب الأوّل أو في كتاب تمهيديّ مستقلّ مع الانتباه إلى تدريب المتعلّم على قراءتها وعدم الاكتفاء بتدريبه على كتابتها.

- يُفضّل زيادة عدد النصوص القرائيّة وتنويع موضوعاتها، لأنّ ذلك يساهم في توسيع الذخيرة اللغويّة لدى المتعلّم، ويقوّي قدرته على الفهم القرائيّ.
- يُقترح تنويع التمارين اللغويّة بعد النصوص القرائيّة، والتدرّج بها بحيث تناسب المستوى القرائيّ المستهدف منها، وترتقي بالمتعلّم تدريجيًّا من مستوى القراءة الآليّة إلى مستوى الاستيعاب التامّ.
- يفضّل بناء القواعد على النصوص القرائيّة لتكون خادمة لها، ومساعدة للمتعلّم على الفهم القرائيّ.
- يوصى بالاهتمام بأدوات الربط أكثر في دروس القراءة لأنّها تساعد المتعلّم على الفهم القرائيّ الدقيق والعميق.
- يوصى بإجراء المزيد من الأبحاث حول مستويات المهارات الأربع، وتحليل المزيد من السلاسل التعليميّة لتكون مُعينًا لمؤلّفي السلاسل التعليميّة في التركيز على المستويات أثناء وضع النصوص والتمارين.

المصادر

البصيص، حاتم حسين. ***تنمية مهارات القراءة والكتابة***. دمشق: منشورات الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، 2011م.

الخلف، محمد، وحميدو، أمين. "فاعليّة القراءات الثريّة في برامج تعليم اللغة العربيّة من الناطقين بغيرها، القصص التعليميّة نموذجًا". ***مجلّة التواصليّة***. 17/6، 2020م، 163-194.

رمضان، هاني إسماعيل. "مهارة القراءة للناطقين بغير العربيّة، الأهداف – الإشكاليّات – الإستراتيجيّات"، ***كتاب أبحاث المؤتمر الدوليّ الرابع: العربيّة للناطقين بغيرها، الحاضر والمستقبل***. تركيا-جيرسون: منشورات كليّة العلوم الإسلاميّة بجيرسون، 2022م، 74-104.

الرهبان، أحمد وآخرون. ***سلسلة مفتاح العربيَّة***. إسطنبول: منشورات أكدم، 2022م.

شحاتة، حسن. ***تعليم اللغة العربية بين النظرية والتطبيق***. ط.2 القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1996م.

الشمرانيّ، حسن، وآل شريدة، علي، وفضل، محمّد. ***سلسلة العربيَّة للعالم***. الرياض: منشورات جامعة الملك سعود، 2010م.

طعيمة، رشدي. ***المرجع في تعليم العربيّة للناطقين بلغات أخرى***. ج1 مكّة المكرّمة: منشورات معهد اللغة العربية في جامعة أمّ القرى، 1987م.

عاشور، الزهراء. "إستراتيجيّات الفهم القرائيّ". ***مجلّة العلوم الإنسانيّة لجامعة أمّ البواقي***. 2/5، 2018، 582-596.

عبد الرحيم، محمد. "الترجمة من اللغة العربية وإليها بين كفايات المترجم والتكامل المعرفي"، ***مجلة آيدن للدراسات العربية***، 2/5 2023، 311-338.

عبس، محمَّد صبحي وآخرون. ***سلسلة اللسان***. إسطنبول: منشورات جامعة السلطان محمَّد الفاتح، 2017م.

المشرفي، صابر، والخولي، سعاد، ومحمود، أبو أويس. ***سلسلة التكلّم*** القاهرة: مكتبة البروج للنشر والتوزيع، 2014م.

مصرلي، أحمد. ***الفهم القرائيّ في تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها***. ج2 أنقرة: منشورات صونجاغ، 2024م.

مندريس، نادر. ***معايير تصميم مقرّرات القواعد للناطقين بغير العربيّة***. أنقرة: منشورات صونجاغ، 2024م.

الناقة، محمود كامل. ***تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، أسسه، مداخله، طرق تدريسه***. مكّة المكرّمة: منشورات معهد تعليم اللغة العربية بجامعة أمّ القرى، 1985م.

النهار، طراف. "أنماط التواصل غير اللفظي في الشعر العربي"، ***التواصل وأنساقه المعرفية في التراث العربي، مفاهيم وقضايا ونماذج***، المغرب: منشورات مختبر الأنساق اللغوية والثقافية، 2016، 253-281.

RUSYA'DA ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ÇALIŞMALARI: KLASİK İSLAM MİRASININ KEŞFİ VE İLGİLİ PLATFORM TANITIMI

Recep ÇELİK*

Öz

Dijitalleşme, 21. yüzyılda yalnızca bilgiye erişimi hızlandırmakla kalmamış; aynı zamanda kültürel ve ilmî mirasın korunması, yeniden keşfi ve yaygınlaştırılmasında da köklü bir dönüşüm başlatmıştır. Bu dönüşümün önemli örneklerinden biri, Rusya Federasyonu'ndaki akademik ve arşiv kurumlarının iş birliğiyle oluşturulan ve Volga-Ural havzasında şekillenen klasik İslam mirasını dijital ortama aktaran elektronik bir platformdur. "Tatar Teolojik Mirası, Modern Edebiyat ve Rusya Müslümanlarının Teolojik Mirası" başlığı altında sunulan bu dijital kütüphane; Arapça, Farsça, Osmanlıca, Tatarca ve İngilizce yazılmış binlerce eseri, Fıkıh, Akâid, Tefsir, Hadis, Arap Dili ve Edebiyatı, Tarih, Mantık, Coğrafya, Biyografi ve Pedagoji gibi farklı ilim alanlarında araştırmacıların hizmetine sunmaktadır. Bu bildiride, söz konusu platformun koleksiyon yapısı, kataloglama sistemi, arama motoru ve erişim kolaylıkları ele alınacak; lisansüstü tez, makale ve akademik projelerde nasıl etkin kullanılabileceğine dair örneklerle açıklamalar yapılacaktır. Ayrıca bu dijital kaynakların rehberlik faaliyetlerinde, tarihî miras turizmi projelerinde ve Arapça öğretim programlarında nasıl değerlendirilebileceğine dair önerilere de yer verilecektir. Sonuç olarak bu sunum, klasik İslam mirasının dijital muhafazası ve akademik entegrasyonuna yönelik örnek bir modeli tanıtmakta; dijital arşivciliğin bilimsel araştırma, pedagojik kullanım ve kültürel aktarım arasındaki köprü rolüne dair bütüncül bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dijital Arşiv, Dijital Kütüphane, İslam Araştırmaları, Klasik İslam Eserleri, Rusya Uleması, Tatar Teolojik Mirası.

ARABIC LANGUAGE AND LITERATURE STUDIES IN RUSSIA: EXPLORATION OF THE CLASSICAL ISLAMIC HERITAGE AND INTRODUCTION TO RELEVANT PLATFORMS

* Dr. Öğr. Gör., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâgatı, recepcelik@nevsehir.edu.tr. Orcid: 0000-0002-5099-1231

Abstract

Digitization in the 21st century has not only accelerated access to information but also initiated a profound transformation in the preservation, rediscovery, and dissemination of cultural and scholarly heritage. One of the significant examples of this transformation is an electronic platform developed through the collaboration of academic and archival institutions within the Russian Federation, aimed at digitizing the classical Islamic heritage that took shape in the Volga-Ural region. Presented under the title "Tatar Theological Heritage, Modern Literature, and the Theological Legacy of Russian Muslims," this digital library provides researchers with access to thousands of works written in Arabic, Persian, Ottoman Turkish, and Tatar. These texts span a wide range of disciplines including Islamic Jurisprudence (Fiqh), Theology (‘Aqīdah), Qur’anic Exegesis (Tafsīr), Hadith, Arabic Language and Literature, History, Logic, Geography, Biography, and Pedagogy. This paper will explore the structure of the collection, its cataloging system, search engine, and user-friendly accessibility features. It will also provide examples of how the platform can be effectively utilized in postgraduate theses, academic articles, and scholarly projects. Furthermore, the presentation will offer suggestions on how this digital resource can be integrated into heritage tourism, Arabic language education, and university-based research and community outreach programs. Ultimately, this presentation aims to introduce a model for the digital preservation and academic integration of classical Islamic heritage. It offers a comprehensive perspective on how digital archiving can serve as a bridge between scientific research, pedagogical practice, and cultural transmission.

Keywords: Digital Archive, Digital Library, Islamic Studies, Classical Islamic Works, Russian Ulama, Tatar Theological Heritage.

Giriş

19. yüzyılda dijitalleşme, bilgiye erişimi kolaylaştırmanın ötesinde, kültürel ve bilimsel mirasın korunması, yeniden keşfedilmesi ve yaygınlaştırılmasında da devrim niteliğinde bir dönüşüm başlatmıştır. Bu dönüşümün çarpıcı örneklerinden biri, Tataristan Müftülüğü’nün desteği ve koordinasyonunda, Rusya Federasyonu’ndaki çeşitli akademik ve arşiv kurumlarının iş birliğiyle hayata geçirilen ve Volga-Ural havzasında gelişen zengin İslam mirasını dijital ortama taşıyan elektronik platformdur. “Tatar Teolojik Mirası, Modern Edebiyat ve Rusya Müslümanlarının Teolojik Mirası” (электронная библиотека татарского богословского наследия) başlığı altında sunulan bu dijital kütüphane, Arapça, Farsça, Osmanlıca, Tatarca ve İngilizce kaleme alınmış binlerce eseri, Fıkıh, Akâid, Tefsir, Hadis, Arap Dili ve Edebiyatı, Tarih, Mantık, Coğrafya, Biyografi ve

Pedagoji gibi farklı disiplinlerde araştırmacıların istifadesine sunmaktadır. Bu bildiri, "Darul-Kutub" platformunun, koleksiyon yapısını, kataloglama sistemini, arama motorunu ve erişim kolaylıklarını ele alarak, lisansüstü tez, makale ve akademik projelerde nasıl etkin bir şekilde kullanılabileceğini açıklamayı amaçlamaktadır. Ayrıca, bu dijital kaynağın rehberlik faaliyetlerinde, tarihi miras turizmi projelerinde ve Arapça öğretim programlarında nasıl değerlendirilebileceğine dair önerilerde bulunulacaktır. Böylece, "Darul-Kutub" özelinde klasik İslam mirasının dijital ortamda korunması ve akademik hayata entegrasyonuna yönelik örnek bir model sunulacak; dijital arşivciliğin bilimsel araştırma, pedagojik kullanım ve kültürel aktarım arasında köprü vazifesi gören rolüne dair bütüncül bir bakış açısı ortaya konacaktır. Bu bağlamda, Rusya'daki Arap Dili ve Edebiyatı çalışmalarının tarihsel gelişimine de kısaca değinilerek, Darul-Kutub'un bu alandaki araştırmalara sağlayabileceği katkılar vurgulanacaktır.

1. Rusya'da Arap Dili ve edebiyatı çalışmaları: tarihsel gelişim ve eğilimler

Rusya'da Arap dili çalışmalarının kökleri 18. yüzyıla, II. Petro'nun Kur'ân çeviri emrine kadar uzanır.[1] Volga-Ural bölgesi tarih boyunca İdil-Bulgarları ve Altın Orda gibi İslamî devletlerle iç içe olduğu için bölge Müslümanları arasında Arap dili hâkim kültürel unsur olmuştur.[2] İdil Bulgarları 922'de İslam'ı kabul ederek Arap harfini benimsediler; bu yazı sistemi "bin yıl boyunca zengin bir edebiyatın gelişimine ve Tatar kültürünün omurgasına" dönüşmüştür.[3] Çünkü Tatarlar, başlangıçta Osmanlılar gibi Arap alfabesini kullanmışlardır. Ancak ilerleyen dönemlerde Rus yönetimi, Arap alfabesini kaldırarak onun yerine Kiril alfabesini zorunlu hale getirmiştir.[4]

19. yüzyılda Kazan ve İdil-Ural hanlıklarının yerini Sovyet Rusya'nın almasıyla Arapça eğitim devlet politikasının odağı haline gelmeye başlamıştır. Bu dönemde Kur'ân-ı Kerim tercüme girişimleri, medreselerin ders planları ve Osmanlı-Türk ilim geleneği etkisini sürdürmüştür.[5] Nitekim

[1] İsmail Türkoğlu, "V. Rusya'da İslâm Araştırmaları", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 266-70.
[2] İ. Türkoğlu, "Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk – Tatar Aydınları", *Düşünce Dünyasında Türkiz* 3, sy 17 (2022): 113.
[3] İbn Fadlan, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 9.
[4] A. Akbaş, "İbrahim İshakoviç Halfin'in Ruslara Yabancı Dil Olarak Tatar Türkçesi Öğretimindeki Rolü", *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, sy 8 (2024): 1.
[5] Ignatiy Yulianovich Krachkovskiy, *Ocherki po istorii russkoy arabistiki (Rus Arap Dili ve Edebiyatı Çalışmalarının Tarihi Üzerine İncelemeler)* (Moskova-Leningrad: Akademiya Nauk SSSR, 1950), 9.

1710'dan itibaren Tatar bölgelerinde kurulan Arap harfli matbaalar sayesinde çok sayıda "Arap, Çağatay ve Türk" edebiyatından dinî/edebî eser Tatarcaya çevrilmiştir.[6] Bu, Arap dili okuryazarlığının yaygınlığını ve literatürdeki etkileşimi göstermektedir. 20. yüzyıl başında ise Rus İmparatorluğu'ndaki aydınlanma hareketleri (Cedidçilik) Arapça eğitim reformunu gündeme getirmiş; alanın önde gelen entelektüellerden Şehabeddin Mercanî, Kayyûm Nasırî, Rızaeddin b. Fahreddin ve Musa Carullah Bigiyev gibi isimlerin çalışmaları, dilin bilimsel açıdan incelenmesini teşvik etmiştir. Sovyet dönemi kısıtlamalarına rağmen Arapça dil eğitimi eğitim fakülteleri ve dini yüksekokullarda sürdürülmüş, modern akademisyenler Arap filolojisi üzerine araştırmalar yapmıştır.

Günümüzde Kazan Federal Üniversitesi ve İslam Üniversitesinde Arap dili araştırmaları devam etmekte, Arapça eğitiminin önemine vurgu yapan çalışmalar yayımlanmaktadır.[7] Bu çalışmalarda Tatar okullarında Arapça öğretimini ele alarak "Arapça'nın Tatar halkının kültürel mirasının oluşumuna büyük etkisi olduğu" belirtilmiştir.[8] Ayrıca genel bilimsel literatürde Volga-Tatar edebiyatının 13.-16. yüzyıllardan başlayarak Arapça şair ve yazarlarla yakın ilişkisi, İslam etkisi altındaki ilk Tatar metinlerinden 19. yüzyıl şiir ve nesir geleneğine kadar uzanan zengin bir etkileşimi ortaya koymaktadır.[9] Güncel akademik çalışmalar, bu tarihî süreci ve eserleri inceleyerek Arapçanın bölge dillerine girişi ve söz varlığına etkisini analiz etmektedir. [10] Kısacası, Rusya'daki Arap dili çalışmaları, İdil-Ural bölgesinin İslamî geçmişiyle sıkı sıkıya bağlantılı olarak gelişmiş ve klasik dönemden cumhuriyet dönemine kadar uzanan edebî ve ilmî eserlerin incelenmesi, bugün de önemini koruyan bir araştırma alanı haline gelmiştir.

Bu araştırmalara önemli bir katkı sağlayan dijital platformlar, özellikle Darul-Kutub gibi, İslam düşüncesi, Tatar dinî hareketleri, fıkıh, kelâm, tarih ve Arapça eğitim tarihi alanlarında çalışan araştırmacılar için çok yönlü bir

---

6 İsmail Türkoğlu, "Tataristan, IV. Kültür ve Edebiyat", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 163-68.

7 Vitaly Glebovich Subich vd., "Improvement Strategies Of Teaching The Arabic Language In The Tatarstan Schools", *Modern Journal of Language Teaching Methods*, 2017, www.mjltm.org.

8 Subich vd., 2.

9 https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/volga-tatars#:~:text=Tatar%20literature%20developed%20along%20two,the%20end%20of%20the%201920s

10 Bkz. Muhammed Salih Ammarî vd., "Место и значение арабского языка в России (Arapça dilinin Rusya'daki yeri ve önemi)", *Eurasian Arabic Studies*, sy 4 (Aralık 2018): 40-56; P. P. Hayruddinov, H. Г. Mingazova, ve P. P. Zakirov, "Развитие арабистики в Татарстане: достижения и перспективы (Tataristan'da Arapça Çalışmalarının Gelişimi: Başarılar ve Beklentiler)", *Арабистика Евразии*, sy 8 (Ekim 2018): 104-15.

kaynak oluşturmaktadır. Tatarca, Rusça ve Arapça dillerinde yazılmış klasik ilmî eserlerin dijital ortama aktarılması, Osmanlı sonrası Rusya İslam coğrafyasına ait kaynakların korunması ve uluslararası karşılaştırmalı din ve kültür çalışmalarına olanak sağlaması açısından büyük önem taşımaktadır.

Araştırmacılar, Darul-Kutub gibi dijital platformlardan edinecekleri eserler sayesinde yalnızca kavram karşılaştırmaları yapmakla kalmayacak, aynı zamanda bu metinleri dilsel, bağlamsal ve tarihî yönleriyle derinlemesine analiz ederek, dönemin entelektüel atmosferine dair daha kapsamlı sonuçlara ulaşacaklardır. Biyografik bilgilerle desteklenecek bu incelemeler, onları uzun süre göz ardı edilmiş zengin bir düşünsel mirasla buluşturacak ve bu mirası çok katmanlı bir şekilde değerlendirmelerini sağlayacaktır.

Mesela İbrahim İshakoviç Halfin'in (ö. 1829) 1809 yılında Kazan'da yayımladığı *Tatar Dilinin Alfabesi ve Etimolojisi (Tatarskogo Yazıka Alfabeti Grammatika)* adlı eseri, kültürel miras çalışmaları ve Arap dili çalışmaları için çığır açıcı bir örnektir. Bu eser, Tatar dilini Arap harfleriyle öğreten ilk örneklerden biri olmasının yanı sıra, Arap, Türk ve Fars alfabelerini de içermesiyle doğu dillerini öğrenmek isteyenler, özellikle Tatar dilini bir basamak olarak kullananlar için değerli bir kaynaktır. Halfin'in Arapça, Farsça, Türkçe, Latince ve Rusça gibi dillere olan hakimiyeti, onu dönemindeki diğer yabancı oryantalistlerden ayırmıştır. Kazan Üniversitesi'ndeki yabancı hocalar yalnızca Latince ders verebilirken, Halfin Rusça bilgisinin avantajıyla öğrencilerle doğrudan iletişim kurabilmiş ve Rusçadan Tatarcaya çeviriler yapmıştır. Kendi inisiyatifiyle, öğrenciler ve üniversite gençliğine Arapçayı tanıtmak ve sevdirmek amacıyla, Rusçadan Tatarcaya çevrilmek üzere didaktik metinler seçmiştir. Halfin Tatarcayı, İslam kültürünü öğrenme ve öğretmede anahtar olarak saymıştır.[11]

Halfin, bu çalışmasıyla Tatar halkı arasında tarihe ve tarihî anıtlara olan ilgiyi uyandırmayı amaçlamıştır. *Tatar Dilinin Alfabesi ve Etimolojisi*, Batı Avrupa'da geniş bir kabul görmüş, doğu kaynaklarının araştırılması için bir temel oluşturmuş ve Tatar tarihî kaynaklarının Batı Avrupa'da yayımlanmasının başlangıcı olmuştur. Batılı oryantalistler, Halfin'in ders kitaplarını benzersiz tarihî kaynaklar içeren koleksiyonlar olarak sıklıkla kullanmışlardır. Kazan Üniversitesi'nin doğu bilimcilerinin eserlerinin editörlüğünü, bilimsel, edebi ve teknik editörlüğünü de yapan Halfin, Arap dili ve edebiyatı çalışmalarının Rusya'daki gelişiminde önemli bir rol

[11] Paşa Yavuzarslan, "Kazan Üniversitesinde Türkoloji Çalışmaları-I", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, sy 18 (2004): 114.

oynamıştır.[12] Hatta Arap dili ve diğer Doğu dilleri eğitiminin temelini de ilk defa İ. İ. Halfin atmıştır.[13]

Netice olarak Darul-Kutub gibi dijital platformlar, İslam düşüncesi, Rusya'daki dinî hareketleri, fıkıh, kelâm, tarih ve Arapça eğitim tarihi gibi alanlarda çalışan araştırmacılar için çok yönlü bir kaynak niteliği taşımaktadır. Tatarca, Rusça ve Arapça dillerinde yazılmış klasik ilmî eserlerin erişilebilir olması, Osmanlı sonrası Rusya İslam coğrafyasına ait kaynakların dijital ortamda korunması ve uluslararası araştırmalarda karşılaştırmalı din ve kültür çalışmalarına imkân tanıması bakımından bu platformlar büyük önem arz etmektedir.[14]

2. "Darul-Kutub" platformunun genel özellikleri

"Darul-Kutub", Tataristan merkezli "Татарское богословское наследие" adıyla anılan Tatar teolojik mirasını dijital ortama aktarma projesidir. 2013'te başlatılan platform, Hanefî mezhebi çerçevesinde Müslümanlara zengin erişilebilir kaynaklar sunmayı ve Tatar teolojik mirasını korumayı hedeflediğini bildirmektedir.[15]

"Darul-Kutub" platformu, 2013 yılında Tataristan Müftüsü Kamil Samigullin'in inisiyatifiyle hayata geçirilmiş ve Tataristan Cumhuriyeti Müslümanları Dini İdaresi'ne bağlı Huzur Yayınevi tarafından geliştirilmeye devam etmektedir. Proje, Tatar teolojik mirasının korunması, ileri araştırmalara konu edilmesi, çağdaş Tatar ve Rus dillerine çevrilmesi, radikal ideolojilerle mücadele ve Hanefi mezhebine ait güvenilir kaynakların Müslümanlara sunulması hedeflerini taşımaktadır. Platform, nadir eserlere erişimin yanı sıra, bu eserlerin çevrimiçi okunmasını veya ücretsiz

---

12 İbrahim İshakoviç Halfin (1778-1829), 1804 yılında kurulan Kazan Üniversitesi'nde görev yaptığı dönemde, özellikle Doğu dilleri eğitimi alanında karşılaştığı ağır önyargılar ve ideolojik yönlendirmelerle büyük bir mücadele vermiştir. Komünist Rusya'da Arap dili ve edebiyatına karşı yürütülen sistematik küçümseme politikasına rağmen, Halfin bu önyargılara boyun eğmeyerek üstün bir fedakârlık ve kararlılıkla çalışmalarını sürdürmüştür. Üniversitenin oryantalist kadrolarınca savunulan ve ders kitaplarında yer verilen görüşlerde, Arap şiiri yüzeysel bulunmakta; doğayı taklit etmemesi nedeniyle duygusal derinlikten yoksun olduğu ileri sürülmekteydi. Arap kültürüne dair birçok başarı, Hristiyan çevirmenlerin katkısına veya Yunan kaynaklara bağlanıyor, Arap düşüncesine özgünlük atfedilmiyordu. Halfin ise tüm bu oryantalist bakış açılarına rağmen Arap dilinin ve İslamî ilimlerin önemini savunarak, Tatar halkı başta olmak üzere bölgedeki Müslüman toplulukların kültürel mirasını korumaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Bu tutumuyla yalnızca bir dil eğitmeni değil, aynı zamanda kültürel direnişin ve ilmî adaletin temsilcisi olmuştur. (https://libweb.kpfu.ru/z3950/ubiz/halfin.pdf)

13 Yavuzarslan, "Kazan Üniversitesinde Türkoloji Çalışmaları-I", 112.

14 Akbaş, "İbrahim İshakoviç Halfin'in Ruslara Yabancı Dil Olarak Tatar Türkçesi Öğretimindeki Rolü", 1.

15 https://darul-kutub.com/about

indirilmesini de sağlamaktadır. Web sitesi arayüzü, tüm bilgisayar, akıllı telefon ve tablet ekranlarına uyumlu olacak şekilde tasarlanmıştır. Kullanıcılar, yazar, eser adı ve kategori bazında arama yapabilmektedir.[16]

Eserler başta Tatarca, eski Tatarca, Arapça ve İngilizce olmak üzere çok dilli içerik sunar (18–19. yy kitapları, dergi vs.). Örneğin platforma tarama yoluyla yeni eklenen 35 eserin arasında 19. yy Tatar medreselerinde ders kitabı olarak kullanılan *ed-Durûs eş-Şifâhiyye*, *Rusistan* ve *Şerâitü'l-Îmân* gibi klasik metinler vardır. Bu eserler Fıkıh, Hadis, Tefsir, Arap dili gibi alanlarda yazılmıştır. Genel olarak platform, klasik Arapça ve eski Tatarca eserleri, özgün Arap harfli metinleriyle, yanında Rusça çeviri ve basitleştirilmiş kiril transliterasyonuyla sunmaktadır.

Platform, araştırmacıların farklı ihtiyaçlarına cevap verebilmek için üç temel arama işlevi sunmaktadır: Bunlar yazar adı, kitap başlığı ve kategori temelli arama seçenekleridir. Yazar temelli arama işlevinde, kullanıcılar arama alanına yazarın ismini girmeye başladıklarında, sistem otomatik tamamlama özelliğiyle mevcut yazarları listelemektedir. Seçilen yazar doğrultusunda "Ara" komutunun çalıştırılmasıyla, o müellife ait platformda mevcut tüm eserler erişilebilir hâle gelmektedir. Bu özellik, özellikle belirli bir şahsiyetin ilmî mirasını incelemek isteyen araştırmacılar için önemli bir işlevsellik sunmaktadır. Ayrıca kitap adları hem Arap harfleriyle hem de sadeleştirilmiş Kiril alfabesiyle verilmiştir. Kategori temelli arama sekmesinde toplam 23 farklı disipline ait eserler yer almaktadır. Bu disiplinler şunlardır: Fıkıh, Akide, Kur'ân-ı Kerim, Hadis, Tefsir, Pedagoji ve Eğitim, Etik, Tarih ve Coğrafya, İslam Tarihi (Sîre), Arap Dili, Mantık, Vaaz, Gazetecilik, Tasavvuf, Şûra Takvimi, El Yazmaları, İslamî Gazete ve Dergiler, Felsefe, Temel İslam Eserleri, Dua, Biyografi, Sözlükler ve Diğer adıyla verilen kategorilerdir. El Yazmalar kısmında ise 26 adet kitaba yer verilmiştir.

Tüm eserler, ana sayfada yer alan üç ana kategori sekmesi içerisinde sınıflandırılmıştır. Bu sekmelerden "Tatar Teolojik Mirası" başlığı altında 1544 eser, "Modern Literatür" başlığı altında 130 eser ve "Rusya Müslümanlarının Teolojik Mirası" başlığı altında ise 48 eser bulunmaktadır. Böylece sitede toplamda 1722 eser yer almaktadır.

3. Platformun kataloglama, arama ve kullanıcı arayüzü

"Darul-Kutub" dijital kütüphanesi, İslamî eser koleksiyonunu bibliyografik standartlara uygun şekilde sistematize eden metodolojik bir yaklaşım benimsemektedir. Eserler; müellif adı, eser başlığı ve tematik kategori olmak üzere üç ana metadata parametresi üzerinden multidisipliner

[16] https://dumrt.ru/ru/news/news_27138.html

bir kataloglama mimarisiyle şekillendirilmiştir. Koleksiyondaki her bir kayıt, orijinal Arapça başlık ve dilbilimsel özelliklerle birlikte sunulmakta, ayrıca Kiril alfabesiyle transliterasyon seçeneği eklenerek kullanıcıların metinlere erişiminde paleografik engeller minimize edilmektedir. Katalog, dinamik olarak güncellenen bir veri tabanı üzerinde işlev görmekte olup, platforma yeni eklenen eserler "Yeni Yüklenenler" modülünde kronolojik sıralamayla görüntülenebilmektedir.

Platformun gelişmiş arama motoru, kullanıcıların hedef kaynağa üç temel kriter üzerinden ulaşmasını mümkün kılmaktadır:

1. Müellif Bazlı Arama: Yazar adı girildiğinde, ilgili müellife ait tüm eserler bibliyografik tamlıkla listelenmektedir.
2. Eser Adı Arama: Eser başlığına dair kısmi veya tam girişlerde, algoritma benzerlik skorlaması yaparak spesifik sonuç kümesi üretmekte ve yanıt süresini optimize etmektedir.
3. Tematik Kategori Filtresi: Arap dili, fıkıh, tefsir, kelam gibi disiplinlere özgü kategoriler üzerinden taranan eserler, tür bazlı sınıflandırma ile kullanıcıya sunulmaktadır.

Arama alanı boş bırakılıp "Ara" butonu tetiklendiğinde, tüm koleksiyon yüklendiği sıralama seçeneğiyle görüntülenebilmektedir.

Platformun arama modülü, kullanıcıların yazar ve eser isimlerini girerken otomatik tamamlama algoritması (autocomplete) ile anlık öneriler sunarak veri girişi hatalarını minimize eden bir optimizasyon sağlamaktadır. Tüm dijitalleştirilmiş eserler ücretsiz olarak çevrimiçi okunabilmenin yanı sıra PDF formatlarında indirilebilme imkanıyla erişilebilirlik standartlarını karşılamaktadır. Platformun Rusça dil desteğine sahip kullanıcı arayüzü, minimalist tasarım prensipleri doğrultusunda kurgulanmıştır.

Arama motorunun ürettiği sonuç kümeleri, koleksiyondaki metinleri bibliyografik standartlara uygun şekilde sayfalandırarak sunmakta; her kayıt, orijinal Arapça metadata (eser adı, müellif, telif tarihi) analiz bilgileriyle birlikte görselleştirilmektedir. Entegre dijital kataloglama sistemi, makine öğrenimi tabanlı indeksleme teknikleriyle desteklenerek çağdaş bilgi erişim protokolleriyle uyumlu hale getirilmiştir. Bu işlevsel mimari, akademik kullanıcıların multidisipliner araştırma gereksinimlerini karşılayarak hedef kaynaklara ulaşım süreçlerinde zamansal ve anlamsal verimlilik sağlamaktadır.

Özetle platform; ontolojik sınıflandırma mekanizmaları, bulut tabanlı depolama altyapısı ve kullanıcı merkezli etkileşim desenleriyle donatılmış

olup, dijital beşeri bilimler (digital humanities) paradigmasına[17] uygun şekilde kullanıcıların hedef akademik içeriklere etkin şekilde erişimini mümkün kılmaktadır.

4. Platformun Arap dili koleksiyon kapsamı

Darul-Kutub, özellikle Tatar teolojik mirası ve Arapça dil çalışmaları alanında zengin ve özgün bir dijital koleksiyon sunmaktadır. Klasik Arapça metinlerin yanı sıra Tatar ulemasının eserlerine ve Rusça çevirilerine de yer vermesi, platformu benzersiz kılmaktadır.

1710 yılından itibaren Tatar bölgelerinde Arap harfli matbaaların yaygınlaşmasıyla birlikte, "Arap, Çağatay ve Türk edebiyatlarından" birçok dinî ve edebî eserin Tatarcaya tercüme edildiği bilinmektedir.[18] Bu çeviri faaliyeti, Dâru'l-Kutub'ta yer alan zengin Arapça kaynak mirası içerisinde önemli bir yer tutmakta ve koleksiyonun kültürel çeşitliliğini gözler önüne sermektedir. Genel olarak Darul-Kutub, tarihsel derinliği olan Osmanlı-Medrese geleneğiyle uyumlu olarak Arapça klasik metinleri ve bunlara parelel Tatarca ve Arapça eserler ve çevirilerini barındırmaktadır. Özetle, platformun koleksiyonu Arap dili alanında akademik araştırmalarda kullanılabilecek temel eserleri içeririr. Araştırma odağımız gereği Arap dili alanındaki eserler özellikle dikkat çekicidir. Örneğin koleksiyonda, Arap dili ve edebiyatına dair toplamda 110 adet eser bulunmaktadır.

Arap diline dair sunulan katalog, Arap dilbilgisi (nahiv), morfoloji (sarf), belagat (retorik) ve pedagojik yöntemlere dair klasik ve geç dönem İslami eserleri kapsayan kapsamlı bir koleksiyonu temsil etmektedir. Bu eserler, Arap dilbilim düşüncesinin evrimini ve İslami ilimlerdeki merkezi rolünü anlamak için kritik öneme sahiptir.

Arap diline dair eserlerin tematik kategorileri ve öne çıkan bazı çalışmalar şöyledir:

Temel dilbilgisi ve morfoloji eserlerinden Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ı (Bulak: 1898) (كتاب سيبويه): Arap dilbiliminin kurucu metni olarak kabul edilen bu eser, dil yapısının sistematik analizini ortaya koyar. İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *Elfiye*'si (Mısır: 1907) (ألفية ابن مالك) nazım formunda dil kurallarını özetleyerek sonraki nesiller için bir standart oluşturmuştur. Es-Sa'dî'nin *Fethu'l-Celîl* (فتح الجليل) gibi şerhleri, geleneksel yorumlamaların

[17] Fatma Aladağ, "Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18, sy 36 (2020): 774.

[18] İsmail Türkoğlu, "Tataristan", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 163-68.

derinliğini yansıtır. Yine İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* (الكافية) gibi metninin farklı şerhlerle tekrar edilmesi, bu eserlerin kanonik statüsünü teyit eder.

Ceditçi Tatar alimlerinden Salihcan Barudî'nin (1857-1904) *Sarf-ı Arabî* (Kazan: 1898) (صرف عربي) adlı eseri, Arap morfolojisi (sarf) üzerine kaleme alınmış temel bir ders kitabıdır. Eser, Arapça dilbilgisinin sarf (kelime türetimi ve çekimleri) kurallarını sistematik bir şekilde öğretmeyi amaçlar. Arapça-Tatarca iki dilli olarak hazırlanması, öğrencilerin dilsel ve dini metinleri anlamalarını kolaylaştırmak için pedagojik bir yaklaşım sergiler. Dönemin tipik özelliklerini taşıyan kitap, Kazan Tatarları arasında Arapça öğretiminin standartlaşmasına hizmet etmiş ve medrese müfredatında önemli bir yer edinmiştir. Barudî'nin bu çalışması, hem İslami ilimlerin korunması hem de eğitimde yenilikçi metodolojilerin benimsenmesi arasındaki dengeyi yansıtır. Eser, Türk-İslam coğrafyasında dil eğitiminin modernleşme sürecine ışık tutan tarihî bir belge niteliğindedir. Rusya'daki Cedit hareketi temsilciliği ile ön plana çıkan Alimcan Bârûdî (ö. 1921), Müftü Rızaeddin b. Fahreddin (ö. 1936), Ahmed Hâdî Maksûdî (ö. 1941), Musa Carullah Bigiyev (ö. 1949) ve Zakir Kadiri Ugan (ö. 1954) gibi bir çok Tatar ulemasına ait eserler de yer almaktadır.

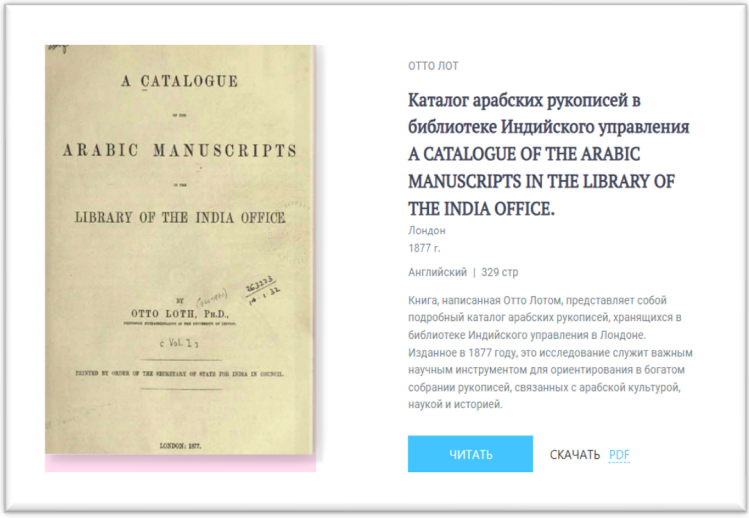
Didaktik ve Pedagojik Arap dili metinlerinden *Mebâdi'l-'Arabiyye* (مبادئ العربية) ve *ed-Dürûsü'ş-Şefâhiyye* (الدروس الشفاهية) gibi eserler, teorik bilgiyi pratik uygulamayla birleştiren metodolojik bir yaklaşım sergiler. Eserler Rusya Tatar uleması tarafından yazılmış yerel örnek eserlerdir. *Tabsîtü Kava'idi'l-'Arabiyye* (تبسيط قواعد العربية) gibi çalışmalar, karmaşık dil kurallarının öğrenciler için basitleştirilmesine odaklanarak geç dönem eğitim anlayışını yansıtır. *el-Havâşî en-Nakiyye* (الحواشي النقية) gibi belagat çalışmaları ve *el-Muhtasarü'ş-Şâfî* (مختصر الشافي) gibi aruz ilmine dair metinler, dilbilim ile edebî analiz arasındaki disiplinlerarası bağlantıyı vurgular.

Sözlükbilim ve çok dilli eserlerden *Küçük Lugat-ı Nâcî* (كوجك لغة ناجي) gibi Arapça-Farsça-Osmanlıca sözlükler, Arapçanın akademik bir lingua franca (ortak dil) olma rolünü ortaya koyar. Mesela *Tercüme-i Kâmûs* (ترجمة القموس) adlı eser, karşılaştırmalı dilbilime olan ilginin bir göstergesidir. Hat Sanatına dair olan *Numûne-i Hutût ve Resm* (نمونهء خطوط و رسم) adlı eser ise Arap yazı sisteminin estetik boyutunu ve metin koruma geleneğini vurgular.

Bölgesel Adaptasyon çalışmaları bağlamında görülebilecek *Arabça Nahv Tatarca Telende* (عربجه نحو تاتارجه تلنده) gibi çalışmalar, Arap dilbilgisinin Türk-İslam coğrafyasındaki yerel uyarlamalarını gösterir.

Katalog, klasik Arap dili metinlerine odaklandığı kadar, Rusya'daki Tatar ulemasının Arap dili üzerine kaleme aldığı eserlere de yer vermektedir. Bu durum, koleksiyonun tarihî niteliği göz önüne alındığında anlamlı bir çeşitlilik sunmaktadır. Bazı eserlerin birden fazla versiyonunun bulunması, metin tenkidi açısından özel bir dikkat gerektirmektedir. Ayrıca belagat ilmine dair akademik projelerde site, orijinal Arapça metinlerin yanı sıra Rusça arama imkanı verdiği için Arapça-eski Tatarca ilişkisini kolayca inceleme olanağı sağlar. Örneğin *Kitâbü'l-Belâğa* üzerine yorumlar veya klasik Arap şiirleriyle ilgili müstakil eserler, Darul-Kutub'ta bütünlük içinde bulunabilir. Bir araştırmacı, ansiklopedik yarar adına platformdaki Arapça kitapları indirerek dilbilimsel analiz yapabilir; zira katalogda yüzlerce klasik Arapça-Arabî metin yer almaktadır. Dolayısıyla Darul-Kutub, Arap Dili ve Edebiyatı disiplininde kaynak taraması, metin analizleri ve karşılaştırmalı çalışmalar için kullanılabilecek bir veritabanı niteliğindedir.

Resim 1. Darul-Kutub'taki Otto Loth'un 1877'de Londra'da yayımlanan "A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office" adlı Arapça Elyazmaları Kataloğu.



Darul-Kutub platformunda Otto Loth'un "A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office" adlı eseri de erişime sunulmuştur. Bu eser, 1877 yılında Londra'da yayımlanmış olup Arap dil bilimci ve tanınmış Alman oryantalist katalog uzmanı Otto Loth (1844–1881) tarafından hazırlanmıştır. Eser, Londra'daki Hindistan Kütüphane Dairesi'nde (India Office Library) muhafaza edilen Arapça elyazmalarına dair kapsamlı bir bibliyografik envanterdir. 329 sayfadan oluşan bu eser, 19.

yüzyıl oryantalizminin bilgi derleme ve sistematik kataloglama anlayışının bir ürünüdür ve hem Arap dili ve edebiyatı hem de İslam ilimleriyle ilgili çalışan araştırmacılar için kıymetli bir başvuru kaynağı teşkil etmektedir. Loth'un eseri, yalnızca bir listeleme faaliyeti olmanın ötesine geçerek, elyazmalarının içeriklerine dair özet bilgiler, müelliflerin biyografik verileri, eserlerin istinsah tarihleri ve fiziksel özellikleri gibi pek çok ayrıntıyı da içermektedir. Bu yönüyle katalog, hem paleografik (yazı biçimleri ve el yazısının üslubu) hem de kodikolojik (fiziki unsurlardan kâğıt/parşömen, cilt, düzen, malzeme) analizlere imkân tanıyan bir çalışmadır. Hindistan Yarımadası'nın uzun yıllar boyunca Arapça ilimlerinin üretildiği ve dolaşıma sokulduğu bir merkez olması hasebiyle, bu koleksiyonun tanıtımı, Arapça yazma geleneğinin coğrafi çeşitliliği ve tarihsel sürekliliği açısından da özel bir önem arz etmektedir.

Eser, Batı dünyasında Arapça yazma mirasına duyulan akademik ilgiyi yansıtırken, aynı zamanda İngiliz sömürge idaresinin bilgiye hükmetme ve kültürel verileri tasnif etme stratejisinin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Günümüzde hem yazma eser kütüphaneleri üzerine çalışan bibliyografya uzmanları hem de İslam bilim tarihi, edebiyatı ve kültürü alanındaki akademisyenler için vazgeçilmez bir referans kaynağıdır. Bu kataloğun dijital erişime açılması, nadir yazma eserlerin akademik dolaşıma daha yaygın biçimde katılmasını sağlaması bakımından da çağdaş araştırmalar için önemli bir kolaylık sunmaktadır.

Neticede katalog, klasik Arap filolojisi, İslami eğitim metodolojisi ve kültürlerarası etkileşim üzerine çalışan araştırmacılar için önemli bir kaynaktır. İçerdiği temel dilbilgisi metinleri, analiz ve yorumlamaları sistematik bir yapı içinde bütünleştiren disipliner formasyonuyla, İslam medeniyetinin entelektüel evriminin anlaşılmasında merkezi bir role sahiptir. Bu metinlerin korunması ve metodolojik incelemesi, Arap dilinin tarihsel gelişiminin izlenmesinin ötesinde, İslam dünyasının bilimsel birikiminin sürekliliğini sağlamak ve bu birikimin epistemolojik temellerinin analiz edilmesi açısından kritik önem taşımaktadır. Zira söz konusu eserler, dilbilimsel normların kodifikasyonunun yanı sıra, İslami bilimlerin kurucu dönemlerine ait bilişsel ve kültürel parametreleri içeren çok katmanlı veri kaynaklarıdır. Bu metinler üzerine yapılacak filolojik ve disiplinlerarası çalışmalar, İslam medeniyetinin zihinsel mimarisinin yeniden inşasına katkıda bulunarak, söz konusu entelektüel geleneğin tarihsel bağlamını ve teorik çerçevesini nesnel verilerle ortaya koymayı mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla bu metinlerin bilimsel yöntemlerle incelenmesi, dilsel evrim süreçlerinin haritalandırılmasından kültürlerarası etkileşim dinamiklerinin deşifre edilmesine kadar multidisipliner bir araştırma alanı sunmakta ve

akademik sorumluluğun gereği olarak bilimsel bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir.

5. Darul-Kutub için öneriler

Darul-Kutub'un mevcut işlevselliği takdire şayan olmakla birlikte, platformun küresel erişilebilirliğini ve kullanıcı etkileşimini optimize etmek için bazı iyileştirmeler yapılabilir.

Öncelikli olarak, platformun tek dilli Rusça arayüzünün çok dilli bir yapıya dönüştürülmesi, platformun erişim potansiyelini önemli ölçüde artıracaktır. Tatarca ve İngilizce gibi yaygın akademik dillerin yanı sıra, stratejik olarak seçilmiş diğer dünya dillerinde arayüz seçeneklerinin sunulması, hem yerel hem de uluslararası araştırmacı toplulukları için platformun kapsayıcılığını ve kullanım kolaylığını geliştirecektir. Bu dilsel çeşitlilik, Darul-Kutub'un kaynaklarından faydalanabilecek kullanıcı tabanını genişleterek, platformun bilimsel etkisini ve bilgi paylaşım kapasitesini güçlendirecektir.

İkinci olarak taramalı metinlere *OCR (Optik Karakter Tanıma)* yani kopyalanabilir metne dönüştürülme desteği entegre edilmeli; böylece eski baskı Arap harfli kitapların metinleri tam olarak tanınarak içerik içi arama imkânı sağlanabilir. Ayrıca platforma bir mobil uygulama geliştirerek akıllı telefon ve tablette daha etkin kullanım imkânı sunulabilir. Kullanıcı deneyimini zenginleştirmek adına gelişmiş filtre ve anahtar kelime tabanlı arama, not alma/işaretleme gibi interaktif özellikler eklenebilir. Eser metinlerinin analizini kolaylaştıracak *API* (Uygulama Programlama Arayüzü) desteği de düşünülmelidir. Tüm bunlar Darul-Kutub'un akademik ve yaygın kullanıcılar için çekiciliğini artıracaktır.

Üçüncü olarak platformda kullanıcıların yorum yapabilmesi, değerlendirmelerde bulunabilmesi ve birbirleriyle etkileşim kurabilmesi, platformun canlılığını ve akademik tartışma ortamını zenginleştirecektir.

Sonuç

Darul-Kutub dijital kütüphanesi, kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması bağlamında stratejik bir öneme sahiptir. Dijitalleştirme yoluyla, fiziksel bozulma ve kayıp riski altındaki eserler güvence altına alınırken, aynı zamanda küresel erişim demokratikleştirilmektedir. UNESCO gibi uluslararası kuruluşların da vurguladığı gibi, dijital platformlar kültürel hazinelerin paylaşımı ve korunmasında kilit bir rol oynamaktadır. Darul-Kutub, Tataristan ve Volga-Ural bölgesinin İslami yazılı mirasını dijital ortama aktararak bu misyonu başarıyla yerine getirmektedir. Platform, Rusya'daki İslamî çalışmalarının

önündeki engelleri kaldırarak, bölgenin zengin entelektüel mirasının bilimsel araştırmalara açılmasını kolaylaştırmaktadır.

Bu çalışma, Darul-Kutub'u Rusya'daki Arap dili ve edebiyatı çalışmalarının tarihsel perspektifi içinde inceleyerek, platformun klasik İslam mirasının korunması, araştırılması ve yaygınlaştırılmasındaki katkısını değerlendirmiştir. Tatar teolojik mirasının yanı sıra Arapça, Farsça, Osmanlıca, Tatarca ve İngilizce eserlerden oluşan zengin koleksiyonu, platformu İslamî ilimler alanında çalışan araştırmacılar için önemli bir kaynak haline getirmektedir.

Darul-Kutub'un güçlü yönleri arasında işlevsel arama motoru, kullanıcı dostu arayüzü, açık erişim politikası ve gelişmiş kataloglama sistemi öne çıkmaktadır. Kullanıcılar, yazar, eser adı ve kategori bazlı aramalarla istedikleri kaynaklara kolayca ulaşabilmekte, eserleri çevrimiçi okuyabilmekte ve PDF formatında indirebilmektedir. Platformun klasik Arapça metinlerin yanı sıra Tatar ulemasının eserlerini ve Rusça çevirilerini sunması, onu özgün kılmaktadır.

Ancak, platformun yalnızca Rusça dil desteği sunması, uluslararası erişilebilirliğini sınırlamaktadır. Çok dilli arayüz desteği (İngilizce, Tatarca, Arapça vb.), OCR entegrasyonu, zenginleştirilmiş metaveri, kullanıcı etkileşimi ve mobil uygulama gibi geliştirmeler, platformun potansiyelini tam olarak ortaya çıkaracaktır.

Sonuç olarak Darul-Kutub, klasik İslam mirasının dijitalleşmesi ve erişilebilir kılınmasında önemli bir kilometre taşıdır. Önerilen iyileştirmelerle platform, Rusya ve dünya genelindeki araştırmacılar için daha da değerli bir akademik kaynak haline gelecektir. Zengin koleksiyonu ve arama özellikleri, lisansüstü tezlerden akademik makalelere, rehberlik faaliyetlerinden tarihi miras turizmine ve Arapça öğretimine kadar geniş bir yelpazede kullanılabilir. Platformun uzun vadeli başarısı, sürekli güncellemeler, teknik iyileştirmeler ve kullanıcı geri bildirimlerine duyarlı bir yaklaşımla sağlanabilir. Böylece Dârü'l-Kütüb, dijital arşivciliğin yalnızca veri saklama işleviyle sınırlı kalmayan, aynı zamanda bilimsel araştırmaları derinleştiren, eğitim süreçlerini zenginleştiren ve kültürel mirasın yeni kuşaklara aktarımını mümkün kılan çok yönlü bir bilgi köprüsü işlevini daha etkin bir biçimde üstlenecektir.

Kaynakça

Akbaş, A. "İbrahim İshakoviç Halfin'in Ruslara Yabancı Dil Olarak Tatar Türkçesi Öğretimindeki Rolü". *Hacettepe Üniversitesi Yabancı Dil Olarak Türkçe Araştırmaları Dergisi*, sy 8 (2024): 7-26.

Aladağ, Fatma. “Dijital Beşerî Bilimler ve Türkiye Araştırmaları: Bir Literatür Değerlendirmesi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18, sy 36 (2020): 773-96.

Ammarî, Muhammed Salih, Muhammed Hannaş, Said Musavî, ve Elfiye Marsileyevna Habibullina. “Место и значение арабского языка в России (Arapça dilinin Rusya’daki yeri ve önemi)”. *Eurasian Arabic Studies*, sy 4 (Aralık 2018): 40-56.

Fadlan, İbn. *İbn Fadlan Seyahatnamesi*. Çeviren Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.

Hayruddinov, P. P., H. Г. Mingazova, ve P. P. Zakirov. “Развитие арабистики в Татарстане: достижения и перспективы (Tataristan’da Arapça Çalışmalarının Gelişimi: Başarılar ve Beklentiler)”. *Арабистика Евразии*, sy 8 (Ekim 2018): 104-15.

Krachkovskiy, Ignatiy Yulianovich. *Ocherki po istorii russkoy arabistiki (Rus Arap Dili ve Edebiyatı Çalışmalarının Tarihi Üzerine İncelemeler)*. Moskova-Leningrad: Akademiya Nauk SSSR, 1950.

Subich, Vitaly Glebovich, Nailya Gabdelkhamitova Mingazova, Rafis Rafaelevich Zakirov, ve Raheem Ali Al-foadi. “Improvement Strategies Of Teaching The Arabic Language In The Tatarstan Schools”. *Modern Journal of Language Teaching Methods*, 2017. www.mjltm.org.

Türkoğlu, İ. “Türk Dünyasının Kuzey Yıldızları Türk – Tatar Aydınları”. *Düşünce Dünyasında Türkiz* 3, sy 17 (2022): 113-50.

Türkoğlu, İsmail. “Tataristan”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40:163-68. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

———. “Tataristan, IV. Kültür ve Edebiyat”. Içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40:163-68. Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

———. “V. Rusya’da İslâm Araştırmaları”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:266-70. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Yavuzarslan, Paşa. “Kazan Üniversitesinde Türkoloji Çalışmaları-I”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, sy 18 (2004).

دلالات حروف الجر في تغير الأحكام الفقهية آية الطهارة أنموذجاً

* سعدون محمد ثميل

ملخص

يركز موضوع الدراسة على تحري الأبعاد المفاهيمية لحروف الجر في آية الطهارة من منطلق أن تلك الحروف وهي تؤدي غرضاً لغوياً فإنها في الآن نفسه تؤدي إلى تنوع مفاهيمي في تحديد الحكم المراد من الآية، إذ هي ليست مجرد روابط لغوية تربط الجمل ببعضها وإنما هي أدوات ترمز إلى معاني وسياقات قد تتغير حسب الموقع والحكم الذي يريد الحرف استنطاقه بواسطة الأفهام. إذن مشكلة الدراسة هي أن وجود حروف الجر في النصوص الدينية قد يعطي دلالات تؤثر أحياناً على فهم المراد من الأحكام الشرعية، وهذا الفهم قد يؤدي بدوره إلى نشوء تنوع واختلاف في بعض الأحيان يمتد إلى تعدد آراء الفقهاء فيما بينهم وكذا اللغويين في تحديد مفهوم وابطال آخر، وهذا قد يؤدي بدوره إلى الإشكال على العامة من حيث اضطراب المعنى على أفهامهم. ومن هذه الزاوية تبرز أهمية البحث في قراءة كيفية تعامل الفقهاء مع هذه الأختلافات، وبيان أن الإدراك والفهم العميق لأدوات اللغة العربية في النصوص الدينية قد يؤدي إلى طرق استنباط نوعية تجعل قابلية النص في مقام يدل على احتواء الحكم وتغيره وبالتالي هذا التنوع يعزز الوعي بتعدد المفاهيم وليس بحصرها لتكون ضحية لرأي واحد وإنما لآراء صائبة متعددة. إن الغاية من موضوع الدراسة تكمن في العناية بدلالات هذه الحروف من حيث تأثيرها الفعال في التناسب بين الأحكام، وتقديم الحكم الأعلى موافقةً بناءً على الدليل العلمي الذي يكشف أهميته الفائقة في اعتباره مقدماً على غيره، فتعدد دلالات حروف الجر يعني تعدد المعاني وتعدد المعاني يعني تعدد الآراء الفقهية التي فسرت آية الطهارة حسب قوة الدليل الذي اعتمده الرائي، فادعاء الدراسة ليس توحيد الفهم الفقهي وإنما تعدد المفاهيم شريطة أن يتوفر لكل مفهوم ما يثبت قوته بالدليل وليس لمجرد الرأي. وبناءً على ذلك اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي لكيفية فهم الاستعمال اللغوي في آية الطهارة من سورة المائدة بتقصي مفاهيم تلك الحروف، وبيان أن الاختلافات الفقهية، ربما يكون منشئها التغيرات التي تضفيها حروف الجر على الانعكاسات التصورية للآية الواحدة، كما هو الحال الذي يُغير فيه حرف الجر (إلى)، في آية الطهارة عند استخدامه بدلاً من حرف الجر (على)، أو حرف (عن)، بدلاً من الحرف (في)، وهذا بالتأكيد سيؤدي إلى استنتاجات وأحكام فقهية مختلفة بالنسبة لكيفية الطهارة وسبل تحقيقها.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الطهارة، حروف الجر، اختلاف التنوع، الدليل.

THE IMPLICATIONS OF PREPOSITIONS IN THE CHANGE OF LEGAL RULINGS: THE VERSE OF PURIFICATION AS A MODEL

* دكتور، جامعة الأنبار، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقيدة والدعوة والفكر، اللقب العلمي، saadoon.moh@uoanbar.edu.iq

Abstract

The subject of the study focuses on investigating the conceptual dimensions of prepositions in the verse of purification, based on the premise that these prepositions, while serving a linguistic purpose, at the same time lead to conceptual diversity in determining the intended ruling of the verse. They are not merely linguistic links connecting sentences to each other, but rather tools that symbolize meanings and contexts that may change depending on the position and the ruling that the prepositions seek to articulate through understanding. Thus, the problem of the study is that the presence of prepositions in religious texts may convey implications that sometimes affect the understanding of the intended legal rulings, and this understanding may, in turn, lead to the emergence of differences; which sometimes develops into a conflict among the group in defining a concept and negating another. This, in turn, may lead to confusion among the general public regarding the disruption of meaning in their understanding. From this perspective, the importance of researching how jurists deal with these differences emerges, demonstrating that a deep understanding of the tools of the Arabic language in religious texts leads to qualitative methods of deduction that make the text's applicability indicate the inclusion and change of the ruling. Consequently, this diversity enhances awareness of multiple concepts rather than limiting them to being victims of a single opinion, but rather to multiple correct opinions. The aim of the study lies in paying attention to the implications of these prepositions in terms of their effective influence on the correlation between rulings, and presenting the highest ruling in accordance with the scientific evidence that reveals its supreme importance in being considered prior to others. The multiplicity of the implications of prepositions means a multiplicity of meanings, and the multiplicity of meanings means a multiplicity of legal opinions that have interpreted the verse of purification according to the strength of the evidence relied upon by the viewer. The claim of the study is not to unify the understanding of jurisprudence but rather to acknowledge the multiplicity of concepts, provided that each concept has evidence to prove its strength, not merely opinion. Accordingly, the study relied on the analytical method to understand the linguistic usage in the verse of purification from Surah Al-Ma'idah by exploring the concepts of those prepositions, and demonstrating that the jurisprudential differences may stem from the changes that prepositions impose on the conceptual reflections of a single verse, as is the case when the preposition (to) changes the meaning in the verse of purification when used instead of the preposition (on), or (about) instead of (in). This will certainly lead to different conclusions and jurisprudential rulings regarding how purification is achieved and the means to accomplishit.

Keywords: jurisprudence, purification, prepositions, diversity of differences, evidence.

المقدمة

الحمد لله حمداً يستحقه بعلو شأنه، وسبوغ إحسانه، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. وبعد: ألتمس أحيانا بما يسمح به وسعي أَن أدرس بعض العنوانات التي تجمع في محتواها بين اللغة العربية وبين الأحكام الفقهية لعلي أتمكن من جمع بعض أقوال اللغويين والفقهاء في مصادرهم وأرتبها وأعدها على أن تكون بحثاً مستقلاً يتكون من وريقات ألخص فيها وأختصر ما أجمعوا أو اختلفوا عليه في المسائل والأحكام فوقع نظري على آية الطهارة وما ورد فيها من حروف للجر؛ لأنها من العناصر الأساسية في اللغة العربية، فهي تضفي على الجمل معاني ودلالات خاصة، وسوف أسلط الضوء على هذه الدلالات من خلال فهم المراد من الآية الكريمة في قوله تعالى:(يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)[1]، إن استخدام حروف الجر في النصوص القرآنية يعطي دلالات خاصة قد تؤثر أحياناً على فهم المراد من الأحكام الشرعية. فتكمن أهمية هذا البحث في كيفية تعامل الفقهاء مع هذه الاختلافات، وبيان أن الإدراك والفهم الواسع العميق للغة العربية في الدراسات الفقهية، يمكن أن يؤدي إلى دقة عالية في استنباط الأحكام، وضرورة تعزيز الوعي واعتبار السياقات اللغوية عند دراسة النصوص الشرعية، وبما أن العناية بدلالات هذه الحروف قد تؤدي إلى تأثيرات واضحة في الأحكام ومحاولة الوصول إلى مفهومها الصحيح لغرض الوصول إلى الحكم الشرعي الموافق لدلالة الحرف، جاءت أهمية البحث. أما مشكلات هذا الموضوع فهي بسبب تعدد الدلالات والمعاني لحروف الجر في اللغة العربية مما يؤدي إلى تفسيرات فقهية مختلفة تحدث تباين وتنوع بين آراء الفقهاء وكيفية تفسير آية الطهارة فتدعو الحاجة إلى دراسة هذه الحروف لتوحيد المفهوم الفقهي وتوضيح الاختلاف والأشكالات فيها مع دقة معالجتها لتجنب النتائج غير الدقيقة في الأحكام الفقهية. أما معالجة مثل هذه الدلالات يكون بالبحث والتقصي لمفاهيم تلك الحروف مما يتوجب على العلماء والمختصين في المجال الفقهي المزيد من البحث والدراسة في هذا الاتجاه، وبما أن الاختيار وقع على آية الطهارة ودراسة حالة الحروف فيها؛ لأنها لعبت دورًا محوريًا في تحديد المعاني وسياقات النصوص، حيث تستند الدراسة إلى تحليل دقيق للاستخدامات اللغوية في الآية، فتُظهر كيفية وجود اختلافات فقهية قد تكون ناشئة من تغييرات بسيطة في حروف الجر أو في تغير فهم المراد منها، فعلى سبيل المثال قد يُغير حرف الجر "إلى" في آية الطهارة عند استخدامه بدلاً من حرف الجر "على"؛ لأنه يعتبر من المحاور الأساسية لفهم كيفية أداء الطهارة ومكانتها في العبادات، اختلف اللغويين والفقهاء في فهم مدلوله وما يترتب عليه من أحكام، كذلك حرف الجر "الباء" ودلالته وأثره على الأحكام المستنبطة من الآية الكريمة. أو أستخدام حرف "عن" بدلاً من الحرف "في" بالتأكيد سيؤدي إلى استنتاجات وأحكام فقهية مختلفة بالنسبة لكيفية الطهارة وسبل تحقيقها. ولمعرفة مدى تأثيرها على فهم الأحكام

[1] المائدة، من الآية: 6 .

الفقهية المتعلقة بالطهارة، أرتأيت أن أتكلم في بداية هذا البحث عن أهمية حروف الجر ومدلولاتها وأعدادها وما ورد بحقها، فبدأت بحرف هو ليس من حروف الجر ورد في بداية الآية، لكن له دلالة واضحة يحتاج لذكرها ضمن دلالات حروف الجر الواردة فيها، آلا وهو حرف "الفاء" مع بيان المراد منه ومدى تأثيره على الأحكام فهو يحمل دلالة تنوع الحكم في الآية، ثم تطرقت لحرف الجر "إلى" وبعده حرف "الباء" وأخيراً بينت مدلول الآية الكريمة وفهم المراد منها في أحكام الطهارة. فاشتمل هذا البحث على مقدمة وست فقرات وخاتمة أبينها بالتفصيل مع الادلة الواردة فيها، والله أسأل أني قد وفقت لهذا العمل، وأن يتقبله خالصاً لوجهه الكريم.

1.مفهوم الطهارة وتعريفها اللغوي واصطلاحي

الطهارة في اللغة: الطهور بالضم: التطهر، وبالفتح الماء الذي يتطهر به، كالوضوء والوضوء، والسحور والسحور. وقال سيبويه: الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معا، فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وضمها، والمراد بهما التطهر.[2] أو الطهارة: النزاهة عن الأقذار، يقال: طهرت المرأة من الحيض، والرجل من الذنوب، بفتح الهاء وضمها وكسرها[3]. الطهارة في الاصطلاح: النظافة، والتطهير، والتنظيف، وهو إثبات النظافة في المحل، وأنها صفة تحدث ساعة فساعة، وإنما يمتنع حدوثها بوجود ضدها، وهو القذر، فإذا زال القذر، وامتنع حدوثه بإزالة العين القذرة، تحدث النظافة، فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة، لا أن يكون طهارة، وإنما سمي طهارة توسعاً لحدوث الطهارة عند زواله[4]. أو هي الغسل والمسح في أعضاء مخصوصة، وفيه المعنى اللغوي، لأنه يحسن به الأعضاء التي يقع فيها الغسل والمسح، فالغسل: هو الإسالة، والمسح: الإصابة[5]. أو هي إرتفاع ما يمنع الصلاة، وما أشبهه من حدث أو نجاسة بالماء، أو ارتفاع حكمه بالتراب، فدخل في ارتفاع ما يمنع الصلاة: الوضوء، والغسل، وغسل النجاسة[6]. أو هي عبارة عن غسل أعضاء مخصوصة بصفة مخصوصة[7].

2.أهمية حروف الجر في اللغة العربية

---

[2] مجد الدين المبارك أبي السعادات بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ابن الأثير الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: 606هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ، 1979م: 147/3.

[3] محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله شمس الدين، المطلع على ألفاظ المقنع، (المتوفى: 709هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى، 1423هـ ،2003م: 15.

[4] علاء الدين بن مسعود بن أحمد الكاساني، أبو بكر الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: 587هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ ، 1986م: 3/1.

[5] عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي أبي الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، ت: 683هـ، تعليق: الشيخ محمود أبو دقيقة، القاهرة: مطبعة الحلبي، 1356هـ، 1937م: 1/ 7.

[6] المطلع على ألفاظ المقنع، محمد بن أبي الفتح: 15.

[7] علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ت: 816هـ) تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1983م: 142.

سميت حروف الجر، لأنها تجر معنى الفعل قبلها إلى الاسم بعدها. و"بحروفَ الخفض"؛ لأنها تجر ما بعدها من الأسماء، أي تَخفِضُه، و"بحروف الإضافة"، لأنها تُضيفُ معانيَ الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها، وحروف الجر سبعة عشر، وقيل: عشرون حرفاً، وهي "الباء ومِن وإلى وعن وعلى وفي والكاف واللام وواو القَسم وتاؤهُ ومُذْ ومنذ ورُبَّ وحتى وخَلا وَعدَا وحاشا وكي ومتى –لي في لغة هُذَيل, لعل في لغة عُقَيل–. وهذهِ الحروف منها ما يختصّ بالدخولِ على الاسمِ الظاهر، ومنها ما يدخلُ على الظاهر والمضمَر. وأن من حروف الجر ما لفظُه مشترك بين الحرفية والاسمية، ومنها بين الحرفية والفعلية، ومنها ما هو ملازم للحرفية. [8]

3.معاني حروف الجر في اللغة العربية

لحروف الجر مفاهيم ومعاني تتميز بها عن غيرها وسننبين هنا فقط ما نحن بصدد دراسته من الحروف التي وردت في آية الطهارة وهي: حرف الجر "الباء": لها ثلاثة عشر معنى، أهم معانيها الإلصاق لهذا اقتصر عليه سيبويه، حقيقياً كان مثل: "أمسكت بيدك" أو مجازياً مثل: "مررت بدارك"، ثم الاستعانة مثل: "أكلت بالملعقة"، والسببية والتعليل مثل: "بظلمك قوطعت"، والتعدية مثل: "ذهبت بسحرك"، والعوض أو المقابلة مثل: "خذ الكتاب بالدفتر أو بدينار"، والبدل "أي بلا مقابلة" "مثل: ليت له بماله عافية"، والظرفية مثل "مررت بدمشق بالليل"، والمصاحبة مثل: "اذهب بسلام"، والقسم مثل: "أقسمت بالله، بالله لأسافرن". [9] وحرف الجر "إلى": لها ثلاثة معانٍ، معنى الإنتهاء مطلقاً، أي انتهاء الغاية الزمانيّة، كقوله تعالى:(ثم أتموا الصيام إلى الليل)[10]، ونحو: "سهرت إلى الفجر" ، وانتهاء الغاية المكانية، كقولهِ تعالى: (من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى)[11] ونحو: :سرت إلى الربوة". وانتهاء الغاية في الأشخاص، نحو: "جئتُ إليك"، وانتهاء الغاية في الأحداث نحو: "صِلْ بالتّقوى إلى رضا الله". ومعنى كونها للانتهاءِ أنها تكونُ منتهًى لابتداء الغاية. وتأتي بمعنى المصاحبةُ "معَ" كقوله تعالى:(ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم)[12]، ونحو: "فلانٌ حليمٌ إلى أدبٍ وعلمٍ". وتأتي بمعنى "عند"، وتُسَمّى المبَيّنَة؛ لأنها تُبين أن مصحوبها فاعلٌ لما قبلها، وهي التي تقع بعد ما يفيد حُباً أو بُغضاً من فعل تعجب أو اسم تفضيل، كقوله تعالى:

---

[8] مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، جامع الدروس العربية، ت: 1364هـ، بيروت: المكتبة العصرية، صيدا، الطبعة: الثامنة والعشرون، 1414هـ، 1993م: 3/ 167، 168، وسعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية، ت: 1417هـ، بيروت: دار الفكر، الطبعة : 1424هـ، 2003م: 329.

[9] جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني: 3/ 168، والموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني: 330 ، وعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، أبي بكر السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت: 911هـ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مصر: المكتبة التوفيقية: 2/ 416.

[10] البقرة، من الآية: 187.

[11] الاسراء، من الآية: 1.

[12] النساء، من الآية: 2.

(قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه)[13]، أي أحبُّ عندي. وكقولك: "القراءة أحب إلي من الحديث"، أي أحب عندي.[14]

4.تحليل الآية الكريمة المتعلقة بالطهارة وكيفية تأثير دلالات حروف الجر وغيرها فيها

4،1.دلالة حرف "الفاء" وتأثيره في تغير الأحكام الشرعية

وكون وجوب غسل الاعضاء عند الوضوء على الترتيب الوارد في الآية من حيث دلالة حرف "الفاء" على وجهين: تقتضي الترتيب في الوضوء وهو فرض؛ لأنها وردت في الآية الكريمة مرتبة، قال تعالى:(يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)[15]، فأوجب غسل الوجه عقيب القيام إلى الصلاة من غير فصل؛ لأن الفاء للتعقيب، ومن أجاز البداءة بغيره فقد فصل، والواو تدل على عطف الاعضاء على بعضها بحيث يكون الوضوء حسب الترتيب الوارد في الآية، كما أن إدخال العضو الممسوح، بين المغسولات وهي الأيدي والأرجل، يراد به الترتيب، وإليه ذهب الشافعية والحنابلة[16]. لا تقتضي الترتيب في الوضوء وهو سنة؛ لأن الأمر في الآية الكريمة ورد بغسل الأعضاء، وعطفها على بعض بالواو، ولا يمكن التعبير عنها مفصلة إلا بذكر اسم كل واحد منها، فوقع ذكر الأول من ضرورة التفصيل؛ لأن الواو في الآية لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة، أما تعلقه بالفاء؛ فلإنها وإن اقتضت الترتيب لكن المعطوف على ما دخلت عليه الفاء بالواو مع ما دخلت عليه كالشيء الواحدة، فأفادت ترتيب غسل هذه الأعضاء على القيام إلى الصلاة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا مما يعلم بالبديهة، قال الله تعالى: (ومن قتل مؤمناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله)[17]، فللقاتل أن يبدأ بأيهما شاء إجماعا، ونظيره قول القائل: "إذا دخلت السوق فاشتر الخبز

---

[13] يوسف، من الآية: 33.

[14] جامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني: 3/ 173، 174، 175، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين، أبي بكر السيوطي: 2/ 414 ، والموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني: 331.

[15] المائدة، من الآية: 6 .

[16] علي بن محمد بن حبيب، الشهير بالماوردي، أبي الحسن البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ت: 450هـ، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1419هـ، 1999م: 1/ 139، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة أبي محمد الحنبلي، الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، ت: 620هـ، القاهرة: مكتبة القاهرة، الطبعة: بلا: 1/ 90 ، ومحيي الدين يحيى بن شرف، أبي زكريا النووي، المجموع شرح المهذب – مع تكملة السبكي والمطيعي- ، ت: 676هـ، دار الفكر: 1/ 317 ، والحسين بن محمد، أبي القاسم الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، ت: 502هـ، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، الطبعة الأولى: 1420هـ، 1999م: 4/ 282 ، وأحمد سلامة، وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، بيروت: دار الفكر، الطبعة: بلا، 1415هـ،1995م: 1/ 57 ، وخليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، صلاح الدين أبو سعيد، الفصول المفيدة في الواو المزيدة، ت: 761هـ، تحقيق: حسن موسى الشاعر، عمان: دار البشير، الطبعة: الأولى، 1410هـ 1990م: 72.

[17] النساء، من الآية: 92 .

واللحم والفاكهة"، فإن ذلك لا يقتضي تقديم ما بدأ به، وإليه ذهب الحنفية والمالكية[18]، لحديث علي رضي الله عنه أنه قال: "ما أبالي إذا أتممت وضوئي بأي أعضائي بدأت"[19].

2.4.دلالة حرف الجر "إلى" وتأثيره في تغير الأحكام الشرعية

وأيديكم الى المرافق الى الغاية ، وأما كون ما بعدها يدخل فيما قبلها فمحل خلاف: وأما "إلى" فتكون على وجهين: "إلى" بمعنى "مع" وذهب سيبويه وجماعة الى أن ما بعدها إن كان من نوع ما قبلها دخل وإلا فلا، كما في آية الطهارة، أي: مع المرافق ومع الكعبين.[20] "إلى" تفيد الغاية مطلقاً وأما دخولها في الحكم أو عدمه فلا دلالة عليه، أي يدور الحكم مع الدليل وإنما يعلم من خارج ولم يكن في الآية وكانت الأيدي متناولة لها فحكم بدخولها احتياطاً كقولك: "سرت من الكوفة إلى البصرة" وإليه ذهب قوم.[21]

3.4.دلالة حرف الجر "الباء" وتأثيره في تغير الأحكام الشرعية

---

[18] جمال الدين علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود، أبي محمد الخزرجي، الأنصاري المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ت: 686هـ، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة: الثانية، 1414هـ، 1994م: 1/ 107 ، وعثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ت: 743هـ، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي، ت: 1021هـ، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، الطبعة: الأولى، 1313هـ: 1/ 6 ، ومحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ت: 1252هـ، بيروت: دار الفكر، الطبعة: الثانية، 1412هـ ، 1992م: 1/ 91 ، وصالح بن عبد السميع الابي الازهري، جواهر الاكليل شرح مختصر خليل في مذهب الامام مالك، بيروت: المكتبة العصرية، 2014م: 1/ 16 ، وعثمان بن جني، أبي الفتح الموصلي، سر صناعة الإعراب، ت: 392هـ، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 2000م: 2/ 277 ، والفصول المفيدة في الواو المزيدة، خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي: 72.

[19] عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، أبي بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، ت: 235هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة: الأولى، 1409: كتاب الطهارات، في الرجل يتوضأ يبدأ برجليه قبل يديه: 1/ 43 (418)، وعلي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، أبو الحسن الدارقطني، سنن الدارقطني، ت: 385هـ، تحقيق: شعيب الارنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1424هـ، 2004م: كتاب الطهارة ، باب ما روي في جواز تقديم غسل اليد اليسرى على اليمنى: 1/ 151 (293).

[20] حمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، ت: 1250هـ، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414هـ: 2/ 21 ، وعبد الملك بن محمد بن إسماعيل، أبي منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ت: 429هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1422هـ، 2002م: 249 ، وكمال الدين الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري أبي البركات، أسرار العربية، ت: 577هـ، دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة: الأولى، 1420هـ، 1999م: 194، وكمال الدين الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبي البركات، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ت: 577هـ، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى 1424هـ، 2003م: 216/1 ، وجامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني 3/ 174، وعباس حسن، النحو الوافي، ت: 1398هـ، دار المعارف، الطبعة: الخامسة عشرة: 3/ 436، 456.

[21] فتح القدير، حمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: 2/ 21 ، وناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أبي سعيد الشيرازي، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: 685هـ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 1418هـ: 2/ 116، وأسرار العربية، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري: 194، وجامع الدروس العربية، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني: 174/3.

في قوله تعالى "وامسحوا برؤوسكم" فالباء تكون على ثلاثة وجوه فتأتي: الباء زائدة: والمعنى امسحوا رؤوسكم وذلك يقتضي تعميم المسح لجميع الراس. واستدل القائلون بالتعميم بقوله تعالى في التيمم: "فامسحوا بوجوهكم" ولا يجزى مسح بعض الوجه بالاتفاق.[22] الباء للتبعيض: وذلك يقتضي أنه يجزى مسح بعضه فإنه الفارق بين قولك: "مسحت المنديل وبالمنديل".[23] الباء للالصاق: أي الصقوا ايديكم برؤسكم وعلى كل حال فقد ورد في السنة المطهرة ما يفيد أنه يكفي مسح بعض الراس، فكان دليلا على المطلوب غير محتمل كاحتمال الآية على فرض أنها محتملة ولا شك أن من أمر غيره بأن يمسح رأسه ممتثلا بفعل ما يصدق عليه من مسمى المسح وليس في لغة العرب ما يقتضي أنه لا بد في مثل هذا الفعل من مسح جميع الرأس وهكذا سائر الأفعال المتعدية نحو: "اضرب زيد أو اطعنه أو ارجمه" فانه يوجد في المعنى العربي بوقوع الضرب او الطعن او الرجم على عضو من أعضائه ولا يقول قائل من أهل اللغة أو من هو عالم بها إنه لا يكون ضارباً إلا بايقاع الضرب على كل جزء من أجزاء زيد، وكذلك الطعن والرجم وسائر الأفعال فأعرف هذا حتى يتبين لك ما هو الصواب من الأقوال في مسح الراس.[24]

5.4.دلالة الغسل والمسح وفهم المراد منها في الطهارة

*دلالة على الغسل[25] ، أي: أنه يجب غسل الرجلين مع الكعبين –وهما العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم– وهما من أركان الوضوء بدليل ما ورد في آية الطهارة، ولما روي في حديث عثمان رضي الله عنه في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم: "ثم غسل رجله اليمنى ثلاثاً، ثم غسل اليسرى ثلاثاً"[26] وفي لفظ: "ثم غسل رجله اليمنى إلى الكعبين ثلاث مرات، ثم غسل اليسرى مثل ذلك"[27]. وحديث: "ويل للأعقاب من النار"[28]، وذلك عندما رأى قوما يتوضئون وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء. وحديث عمر رضي الله عنه: "أن رجلا توضأ، فترك موضع

---

[22] فتح القدير، حمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: 2/ 21 ، وتفسير، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي: 116/2.

[23] فتح القدير، حمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: 2/ 21 ، وتفسير، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي: 2/ 116.

[24] فتح القدير، حمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني: 2/ 21 ، وتفسير، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي: 2/ 116 .

[25] الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: 2/ 498 ، وجمال الدين ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ت: 761هـ، تحقيق: عبد الغني الدقر، سوريا، الشركة المتحدة للتوزيع: 430 .

[26] محمد بن إسماعيل الجعفي، أبي عبدالله البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ: كتاب الصوم، باب سواك الرطب واليابس للصائم: 3/ 31 (1934).

[27] مسلم بن الحجاج النيسابوري، أبي الحسن القشيري،، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ت: 261هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي:كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله: 1/ 204 (226).

[28] صحيح البخاري محمد بن إسماعيل الجعفي، كتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم: 22/1 (60).

ظفر على قدمه فابصره النبي صلى الله عليه وسلم فقال: ارجع فأحسن وضوءك، فرجع ثم صلى"[29]، وإليه ذهب جمهور الفقهاء.[30]

*ودلالة على المسح[31] أي: أنه يجب مسح الرجلين لا غسلهما، وذلك أخذاً بقراءة الخفض، فإنها تقتضي كون الأرجل ممسوحة لا مغسولة، وإليه ذهب بعض السلف[32]، وروي عن علي رضي الله عنه، "أنه مسح على نعليه، ثم أقيمت الصلاة فخلع نعليه، ثم تقدم فأم الناس" والمشهور عن علي: أنه غسل رجليه حين وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو لا يخالف النبي "صلى الله عليه وسلم" فأما مسحه على النعلين فهو محمول على غسل الرجلين في النعلين والمسح على النعلين؛ لأن المسح رخصة لمن تغطت رجلاه بالخفين فلا يعدانها

---

[29] صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، كتاب الطهارة، باب وجوب استيعاب جميع أجزاء محل الطهارة: 1 / 215 (243) .

[30] محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، ت: 483هـ، بيروت: دار المعرفة، الطبعة: بلا ، 1414هـ ، 1993م: 8/1، ورد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين: 1 /98 ، والاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود: 7/1 ، ويوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، أبي عمر القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: 463هـ، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة: الثانية، 1400هـ،1980م: 169/1 ، ومحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بابن رشد الحفيد، أبي الوليد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: 595هـ، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بلا، 1425هـ ، 2004 م: 21/1، ومحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ت: 1230هـ، دار الفكر، الطبعة: بلا، التاريخ: بلا: 1/ 89 ، وأحمد بن محمد الخلوتي، أبي العباس المالكي، الشهير بالصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الامام مالك)، ت: 1241هـ، دار المعارف، الطبعة: بلا، التاريخ، بلا: 1/ 109، 110 ، ومحمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي أبي عبد الله الشافعي، ، الأم ، ت: 204هـ، بيروت: دار المعرفة، الطبعة: بلا، 1410هـ/1990م: 1/ 42 ، وعبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، ركن الدين، أبو المعالي الجويني، الملقب بإمام الحرمين، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: 478هـ، تحقيق: أ. د.عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1428هـ، 2007م: 1/ 84 ، ويحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني، أبي الحسين الشافعي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ت: 558هـ، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 2000م: 130/1، وشمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ت: 977هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ ، 1994م: 177/1 ، والمغني لابن قدامة المقدسي: 1/ 98 ، وبهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد، العدة شرح العمدة، ت: 624هـ، القاهرة: دار الحديث، الطبعة: بلا، 1424هـ، 2003م: 32 ، وشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، شرح الزركشي، ت: 772هـ، دار العبيكان، الطبعة: الأولى، 1413هـ، 1993م: 194/1، ومنصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ت: 1051هـ، دار الكتب العلمية: 101/1، وعبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ت: 1360هـ، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1424هـ، 2003م: 127/1، وسيد سابق، فقه السنة، ت: 1420هـ، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1397هـ، 1977م: 44/1 ، وإسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي، أبي الفداء القرشي، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، ت: 774هـ، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، لطبعة: الأولى، 1419هـ: 3/ 45، 46 ، وتفسير الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد: 4/ 283 ، ومحمود بن عمرو بن أحمد، جار الله ، أبي القاسم الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ت: 538هـ، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1407هـ: 1/ 611.

[31] شرح شذور الذهب، جمال الدين ابن هشام: 429.

[32] بدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني: 1/ 5 ، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد القرطبي: 1/ 22.

موضعها.[33] ولم يثبت المسح عن أحد من الصحابة الا عن علي وابن عباس وانس وقد ثبت رجوعهم عن ذلك[34]، فعن علي أنه قال: اغسلوا الأقدام إلى الكعبين[35] ، وابن عباس أنه قرأ الآية بالنصب، وقال: عاد الأمر إلى الغسل.[36] دلالة على "التخيير" أي: أن المتوضئ مخير بين غسل الرجلين وبين مسحهما؛ لأن كل واحدة من القراءتين قد ثبت كونها قراءة وتعذر الجمع بين مقتضيهما وهو وجوب الغسل بقراءة النصب ووجوب المسح بقراءة الجر، فيخير المكلف إن شاء عمل بقراءة النصب فغسل، وإن شاء عمل بقراءة الخفض فمسح، وأيهما فعل يكون آتيا بالمفروض، كما هو الحال في الأمر بأحد الأشياء الثلاثة في كفارة اليمين وإليه ذهب الحسن البصري والجبائي ومحمد بن جرير الطبري.[37]

*ودلالة على الجمع: فقد ذهب بعض أهل الظاهر إلى وجوب الجمع بين الغسل والمسح، بحجة أن القراءتين في آية واحدة بمنزلة آيتين، فيجب العمل بهما جميعا ما أمكن، وأمكن هنا لعدم التنافي، إذ لا تنافي بين الغسل والمسح في محل واحد، فيجب الجمع بينهما.[38]

النتائج

---

[33] أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي، السنن الكبرى، ت: 458هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424هـ، 2003م: كتاب الطهارة، باب ما ورد في المسح على النعلين: 1/ 431 (1366) ، وأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبي بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، ت: 458هـ، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي، باكستان) ، دار قتيبة (دمشق، بيروت) ، دار الوعي (حلب، دمشق) ، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)، الطبعة: الأولى، 1412هـ، 1991م: 2/ 121 (2046).

[34] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، نيل الأوطار، ت: 1250هـ، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر: دار الحديث، الطبعة: الأولى، 1413هـ، 1993م: 1 / 168.

[35] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ت: 310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ ، 2000م: 10/ 54 (11454).

[36] تفسير الطبري، محمد بن جرير: 10/ 55 (11459) ، وعبد الرزاق بن فراج الصاعدي، أصول علم العربية في المدينة، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: السنة الثامنة والعشرون، 1417هـ ، 1987م: 307.

[37] رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين: 1 / 266، وبدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني: 1/ 5، وشمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، أبي عبد الله المالكي, المعروف بالحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ت: 954هـ، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ، 1992م: 1 / 211، 212، والحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي: 1/ 123، والمجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي: 1 / 417، وجواهر الإكليل، صالح بن عبد السميع الازهري: 1/ 14، والمغني لابن قدامة المقدسي: 1/ 98، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد القرطبي: 1/ 22، وتفسير الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد: 1/ 611، ونيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني: 1/ 212.

[38] بدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني: 1/ 5،6، والمجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي: 1 /417، ونيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني: 1/ 212.

والحمد لله على التمام ثم الصلاة مع سلام شائع في البدء والختام والدوام على النبي وصحبه والتابعين. في ختام هذا البحث، تبين لنا ضرورة الإهتمام بدلالات اللغة العربية وخصوصاً حروف الجر فيها والفهم العميق للغة العربية في الدراسات الفقهية، ودراسة الفقه الإسلامي والتمسك بالمعاني الصحيحة للنصوص، الشرعية والأحكام الفقهية، فدلالة حروف الجر في آية الطهارة تلعب دوراً مهماً في فهم الأحكام الفقهية، حيث تساعد المسلمين على كيفية أداء الطهارة الصحيحة، مما يكون لها التأثير الايجابي بصورة مباشرة على صحة صلاتهم؛ لأن دلالات حروف الجر وفهمها فهماً حقيقياً تجعل العبادات مُحَقَّقة وصحيحة، ما يوجب على المسلمين الالتزام بكل شروط الطهارة التي جاءت بها النصوص الشرعية. ومن أهم نتائج هذا البحث تكمن فيما يلي:

1. دلالة حرف الجر "إلى" تشير إلى الغاية ونهاية التنفيذ، حيث تفيد بأن الغسل يجب أن يشمل منطقة محددة فتدخل المرافق عند غسل الايدي، والكعبين عند غسل الارجل.
2. دلالة حروف الجر لها دوراً مهماً في فهم الترتيب بين الغسل والمسح، حيث يأتي كل منهما بصيغة معينة، كما يدل حرف الجر "إلى" في مسح الرأس على ضرورة التغطية الكاملة لهذا الجزء.
3. دلالة حرف "الفاء" في بداية آية الطهارة يدل على الترتيب والتعقيب ما يجعل أهمية الوضوء شرط أساسي لصحّة الدخول بالصلاة، مما يساعد على فهم أركان الصلاة وكيفية أدائها بشكل صحيح.
4. دلالة حروف الجر لها تأثير بارز باتباع أمر الله سبحانه وتعالى بتطبيق أركان الوضوء في الآية وغسل الاعضاء قبل الدخول بالصلاة واعتباره جزء لا يتجزأ عنها، مع الالتزام بسنة الترتيب بين اليمنى واليسرى؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء.

المراجع

أبو البركات كمال الدين الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. أسرار العربية، ت: 577هـ، دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة: الأولى، 1420هـ، 1999م.

أبو البركات كمال الدين الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، ت: 577هـ، المكتبة العصرية، الطبعة: الأولى 1424هـ، 2003م.

أبو الحسن البصري، علي بن محمد بن حبيب، الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ت: 450هـ، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1419هـ، 1999م.

أبو الحسن الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، سنن الدارقطني، ت: 385هـ، تحقيق: شعيب الارنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1424هـ، 2004م.

أبو الحسن القشيري، مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ت: 261هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

أبو الحسين الشافعي، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، ت: 558هـ، تحقيق: قاسم محمد النوري، جدة: دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 2000م.

أبو السعادات الشيباني، مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: 606هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ، 1979م.

أبو العباس المالكي، أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الامام مالك)، ت: 1241هـ، دار المعارف، الطبعة: بلا، التاريخ، بلا .

أبو الفتح الموصلي، عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، ت: 392هـ، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 2000م.

أبو الفداء القرشي، إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، ت: 774هـ، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1419هـ.

أبو الفضل الحنفي، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، الاختيار لتعليل المختار، ت: 683هـ، تعليق: الشيخ محمود أبو دقيقة، القاهرة: مطبعة الحلبي، 1356هـ، 1937م.

أبو القاسم الأصفهاني، الحسين بن محمد، تفسير الراغب الأصفهاني، ت: 502هـ، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، الطبعة الأولى: 1420هـ، 1999م.

أبو القاسم الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ت: 538هـ، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1407هـ.

أبو المعالي الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: 478هـ، تحقيق: أ. د.عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1428هـ، 2007م.

أبو الوليد القرطبي، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ت: 595هـ، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: بلا، 1425هـ ، 2004 م.

أبو بكر البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، السنن الكبرى، ت: 458هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424هـ، 2003م.

أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، ت: 458هـ، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي، باكستان) ، دار قتيبة (دمشق، بيروت) ، دار الوعي (حلب، دمشق) ، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)، الطبعة: الأولى، 1412هـ، 1991م.

أبو بكر الحنفي، علاء الدين بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ت: 587هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ ، 1986م .

أبو بكر السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت: 911هـ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مصر: المكتبة التوفيقية.

أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي المصنف في الأحاديث والآثار، ت: 235هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة: الأولى، 1409.

أبو جعفر الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، ت: 310هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ ، 2000م.

أبو زكريا النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب – مع تكملة السبكي والمطيعي– ، ت: 676هـ، دار الفكر.

أبو سعيد الشيرازي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: 685هـ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى، 1418هـ.

أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبد الله الدمشقي العلائي، الفصول المفيدة في الواو المزيدة، ت: 761هـ، تحقيق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمان، الطبعة: الأولى، 1410هـ 1990م.

أبو عبد الله الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الأم ، ت: 204هـ، بيروت: دار المعرفة، الطبعة: بلا، 1410هـ/1990م.

أبو عبد الله المالكي, شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ت: 954هـ، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ، 1992م.

أبو عبد الله شمس الدين، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع، ت: 709هـ، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى، 1423هـ ،2003م.

أبو عبد الله البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسننه وأيامه، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

أبو عمر القرطبي، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، الكافي في فقه أهل المدينة، ت: 463هـ، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة: الثانية، 1400هـ،1980م.

أبو محمد الحنبلي، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي، الشهير بابن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، ت: 620هـ، القاهرة: مكتبة القاهرة، الطبعة: بلا .

أبو محمد الخزرجي، جمال الدين علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري المنبجي، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، ت: 686هـ، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، الطبعة: الثانية، 1414هـ، 1994م.

أبو محمد بهاء الدين المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، العدة شرح العمدة، ت: 624هـ، القاهرة: دار الحديث، الطبعة: بلا، 1424هـ، 2003م.

أبو محمد، جمال الدين ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ت: 761هـ، تحقيق: عبد الغني الدقر، سوريا، الشركة المتحدة للتوزيع.

أبو منصور الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، ت: 429هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى 1422هـ، 2002م.

أحمد، سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، الموجز في قواعد اللغة العربية، ت: 1417هـ، بيروت: دار الفكر، الطبعة : 1424هـ، 2003م.

أحمد، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ت: 977هـ، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ ، 1994م.

أحمد، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، ت: 483هـ، بيروت: دار المعرفة، الطبعة: بلا ، 1414هـ ، 1993م.

سيد سابق، فقه السنة، ت: 1420هـ، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة: الثالثة، 1397هـ، 1977م.

صلاح الدين، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، كشاف القناع عن متن الإقناع، ت: 1051هـ، دار الكتب العلمية.

عابدين الحنفي، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، رد المحتار على الدر المختار، ت: 1252هـ، بيروت: دار الفكر، الطبعة: الثانية، 1412هـ ، 1992م.

عباس حسن، النحو الوافي، ت: 1398هـ، دار المعارف، الطبعة: الخامسة عشرة.

عبد السميع، صالح بن عبد السميع الابي الازهري، جواهر الاكليل شرح مختصر خليل في مذهب الامام مالك، بيروت: المكتبة العصرية، 2014م.

عبد الله، حمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، فتح القدير، ت: 1250هـ، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، الطبعة: الأولى، 1414هـ.

عبد الله، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي، شرح الزركشي، ت: 772هـ، دار العبيكان، الطبعة: الأولى، 1413هـ، 1993م.

عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ت: 1230هـ، دار الفكر، الطبعة: بلا، التاريخ: بلا.

علي، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ت: 816هـ، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1983م .

عوض، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ت: 1360هـ، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1424هـ، 2003م.

فراج، عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، أصول علم العربية في المدينة، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة: السنة الثامنة والعشرون، 1417هـ ، 1987م.

القليوبي، أحمد سلامة، وأحمد البرلسي عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، بيروت: دار الفكر، الطبعة: بلا، 1415هـ،1995م.

محجن الحنفي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ت: 743هـ، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي، ت: 1021هـ، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، الطبعة: الأولى، 1313هـ .

محمد سليم، مصطفى بن محمد سليم الغلاييني، جامع الدروس العربية، ت: 1364هـ، بيروت: المكتبة العصرية، صيدا، الطبعة: الثامنة والعشرون، 1414هـ، 1993م.

محمد، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، نيل الأوطار، ت: 1250هـ، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر: دار الحديث، الطبعة: الأولى، 1413هـ، 1993م.

FİLİSTİN'DE SİYONİZM KARŞITI BİR AFGAN ŞAİR: MAHMÛD NEDÎM EL-AFGÂNÎ (1912-1978)

ŞEKİB ASIM*

Öz

Afgan asıllı Filistin Yafa doğumlu Mahmûd Nedîm el-Afgânî, 20. Yüzyılda yaşamış Filistinli şairlerdendir. 19. Yüzyılın sonlarında Afganistan'ın başkenti Kabil'den Filistin'e gelen bir ailenin çocuğu olan el-Afgânî, ülkesi Afganistan'a hiç gitmemiştir. Bir Filistinli olarak büyüyen el-Afgânî, gençliğinde İslamî ilimlerin yanı sıra Arapça, Farsça ve Türkçe de öğrenmiştir. Ayrıca o, Muhammed Emîn el-Kurdî, Muhammed İsmail er-Rimâvî ve "Hassanu Filasṭîn" lakaplı şair Selim el-Ya'ḳûbî gibi Yafa'nın önde gelen âlimlerinden dil ve edebiyat dersleri almıştır. Onun yaşadığı dönemde Filistin toprakları İngiliz Manda İdaresi altında bulunuyordu. el-Afgânî'nin gençlik yılları da Yahudilerin Filistin'e akın ettikleri ve toprak satın alma yarışına girdikleri bir döneme rastlar. O, Araplarla Yahudiler arasında neredeyse her gün devam eden kavga ve çatışmalara tanıklık ederek büyümüştür. İngilizlerin Yahudi yanlısı politikaları ve sonrasında onların desteğiyle İsrail Devleti'nin kurulması gibi olaylar el-Afgânî'yi derinden sarsmıştır. Küçük yaşlardan itibaren Filistin halkının var oluş mücadelesine tanık olarak büyüyen el-Afgânî, ulusal ve hamasî şiirleriyle bu mücadelede taraf olmuştur. Öyle ki o, "*ey halkım*" adlı ilk şiirini dokuzlu yaşlarındayken yazmıştır ve halk arasında "*Filistinli Gençlerin Şairi*" lakabıyla meşhur olmuştur. el-Afgânî'nin Siyonizm ve işgal karşıtı faaliyetlerinden rahatsız olan İngiliz Manda İdaresi onu gençleri isyana teşvik etme ve Antisemitizm suçlarından üç kez tutuklamış ve hapse atmıştır. Tutuklamalara, işkencelere, yıldırmalara ve tehcire rağmen ömrünün sonuna kadar Filistin davasından vazgeçmeyen el-Afgânî, 1978'de Ürdün'ün başkenti Amman'da vefat etmiştir. Vefatından iki sene sonra basılan şiir divanını Siyonizm'le mücadele ederken şehit olan ve yurtlarından edilen Filistinlilere ithaf etmiştir. Vefatının 47. yılında rahmetle andığımız merhum Mahmud Nedîm el-Afgânî, modern Orta Doğu'da öne çıkan siyâsî ve edebî şahsiyetlerden birisidir ve aynı zamanda ilk nesil Filistin direniş şairlerinin öncülerindedir. Şiirlerinde daha çok siyasî konulara ağırlık veren el-Afgânî'nin sosyal konulara da yer verdiği görülmektedir. Onun dünya kamuoyunu Filistin meselesine celbetmeye çalıştığı da gözlerden kaçmamaktadır. Nitekim o, 1964 yılında Papa VI. Paulus'un Ürdün ziyareti sırasında okuduğu şiiriyle

* Dr. Öğretim Üyesi, MCBÜ İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, (sekibasim@cbu.edu.tr) Orcid: 0000-0003-0259-1986.

Hıristiyan dünyasındaki vicdanlı insanları Filistin'de devam eden zulme karşı çıkmaya çağırmıştır. el-Afgânî, kendilerini Hz. İsa'nın öğretilerine bağlı olduklarını iddia etikleri halde Siyonist Yahudileri destekleyen Batılı devletleri de eleştirmektedir. O, Hz. İsa'ya hitaben yazdığı bir şiirinde bu devletleri Filistin konusunda iki yüzlülükle suçlamaktadır. el-Afgânî'nin şiirlerinde öne çıkan bir diğer konu da şehirdir. Filistin şehirleri arasında özellikle onun doğup büyüdüğü ve daha sonra ayrılmak zorunda kaldığı Yafa'ya özlemini birkaç şiirinde dile getirmektedir. el-Afgânî'nin ayrıca Hanım Fedvâ Tuqan (ö. 2003) ve Harun Haşim Reşid (ö. 2020) vd. çağdaşı bazı Arap şairlerle kardeşlik şiirleri de vardır. Şiirlerini klasik tarzda yazan el-Afganî, kendi döneminde yaygın olan serbest nazmın tüm türlerini ve biçimlerini reddetmiş; onları şiirden ziyade bir düzyazı olarak gördüğü için şiddetle karşı çıkmıştır. Tüm bunların yanı sıra el-Afgânî'nin şiirlerinde Sembolizm edebî akımının izleri de görülmektedir. Bu çalışmada Mahmûd Nedîm el-Afgânî'nin hayatı ve edebî kişiliğinin yanı sıra onun Siyonizm karşıtlığı ve direniş şiirleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap, Şair, Şiir, Filistin, Mahmûd Nedîm el-Afgânî, Siyonizm, Direniş şiiri.

AN AFGHAN POET AGAINST ZIONISM IN PALESTINE: MAHMŪD NADĪM AL-AFGHANĪ (1912-1978)

Abstract

Mahmud Nadīm al-Afghanī, born in Jaffa, Palestine, is a prominent 20th-century Palestinian poet. He was born into a family that emigrated to Palestine from Kabul, the capital of Afghanistan, in the late 19th century. Al-Afghanī never traveled to his ancestral Afghanistan. He, raised as a Palestinian, and he studied Arabic, Persian, and Turkish, as well as Islamic sciences, during his youth. He also took language and literature lessons from prominent scholars of Jaffa, such as Muhammad Amīn al-Kurdī, Muhammad Ismaʿil al-Rimāwī, and the poet Selim al-Yaʿḳūbī, nicknamed "Hassanu Palestine." His lifetime coincided with the British Mandate in Palestine, a period marked by increased Jewish immigration and land acquisition. He witnessed frequent conflicts and clashes between Jews and Arabs. The pro-Jewish policies of the British and the subsequent establishment of the Israel at 1948 deeply affected him. From an early age, he observed the Palestinian struggle for existence and passionately supported the Palestinian cause through his nationalistic and patriotic poems. In fact, he wrote his first poem, "O my people," at the age of 9 and became known as the "Poet of Palestinian Youth." The British Mandate administration, disturbed by al-Afghanī's anti-Zionist and anti-occupation activities, arrested and imprisoned him three times for inciting the youth to revolt. Despite

arrests, torture, intimidation, and deportation, he remained dedicated to the Palestinian cause until his death in Amman, Jordan, in 1978. His poetry collection, published two years posthumously, was dedicated to the Palestinians martyred and displaced in their struggle against Zionism. The late Mahmoud Nedîm al-Afghanī, whom we remember with mercy on the 47th anniversary of his death, is one of the most prominent political and literary figures in the modern Middle East, as well as one of the pioneers of the first generation of Palestinian resistance poets. Al-Afghānī's poetry mostly focused on political issues, but he also included social issues. It is also evident that he tried to call the world public opinion to the Palestinian issue. As a matter of fact, al-Afghānī called on people of conscience in the Christian world to oppose the ongoing persecution in Palestine with the poem he recited during the visit of Pope Paul VI to Jordan in 1964. Al-Afghānī also criticizes the Western states that support the Zionist Jews even though they claim to adhere to the teachings of Jesus Christ. In a poem addressed to Jesus Christ, he accuses these states of hypocrisy. Another prominent subject in al-Afghanī 's poetry is the city. Among the cities of Palestine, al-Afghānī expresses his longing for Jaffa, where he was born and raised, and from which he had to leave later on, in several of his poems. al-Afghānī also has poems of brotherhood with some of his contemporary Arab poets, such as Mrs. Fedwā Tuqan (d. 2003) and Harun Hashim Rashid (d. 2020). Al-Afghanī, who wrote his poetry in the classical style, rejected all forms and genres of free verse prevalent in his time, and strongly opposed them as he considered them to be prose rather than poetry. In addition to all these, traces of the literary movement of Symbolism can also be seen in al-Afghanī's poetry. In this study, Mahmūd Nedīm al-Afghānī's life and literary personality as well as his anti-Zionism and resistance poems are discussed.

Keywords: Palestine, Poetry, Poet, Arab, Mahmūd Nadīm al-Afghanī, Zionism, Resistance Poetry.

Giriş

Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Filistin'in İngilizlerce işgali ve bu topraklarda bir Yahudi Devleti'nin kurulması Arap dünyasında İngiliz ve Yahudi karşıtı hareketlerin ortaya çıkmasını sağlarken Arap aydınlar arasında da Filistin meselesi ciddî olarak tartışılmaya başlanmıştır. Gerçi Birinci Dünya Savaşı öncesinde Arap dünyasının bazı bölgelerinde görülen milliyetçi hareketler vardı. Bu hareketler daha çok Osmanlılara yönelik propaganda faaliyetleriyle kendini belli ederken milliyetçi bazı Arap aydınların çoğu zaman bireysel kalan Osmanlı karşıtı söylem ve eylemlerinin kendi Arapları arasında bile hoş karşılanmadığı, kimi zaman Cemal Paşa (ö. 1922) gibi Osmanlı paşaları tarafından bastırıldığı da

oluyordu.[1] Fakat bu sefer Orta Doğu'daki Araplar, Müslüman olmayan yabancı iki farklı milletle karşı karşıyaydılar: Hıristiyan olan İngilizler ve Siyonist Yahudiler. Osmanlılar Sünnî Müslüman oldukları için yaklaşık dört asır kadar Filistin ve Şam bölgesinde kaldılar. Birleşik Krallığın bölgedeki Arapları Osmanlılara karşı kışkırtmasına kadar da Osmanlıların bölgedeki varlığına ciddî bir itiraz görülmemiştir. Hal böyle iken Birinci Dünya Savaşı sırasında Filistin'in Birleşik Krallık tarafından işgali, ardından Manda İdaresi ve daha sonra İngilizlerin desteğiyle 1948'de İsrail'in kurulması gibi olaylar Araplar arasında milliyetçi hareketlerin canlanmasına neden oldu. Yıllarca donuk kalan ve çoğu zaman da sanat sergilemek için yazılan Arap şiirinde de bir hareketlilik görüldü. Arap şairlerin ekseriyeti artık direniş, toprak, vatan, şehir konulu ulusal temalara ağırlık vermeye başlamışlardı. Bu dönemde yetişen ve edebî hayatının tamamını Filistin meselesine adayan Arap şairlerden birisi de Afgan asıllı Mahmûd Nedîm el-Afgani'dir.

A. Şair Mahmûd Nedîm el-Afgânî'nin Hayatı

1331/1912 yılında Filistin'in Yafa şehrinde doğan Mahmûd Nedîm Abdulhamid el-Afganî, 19. Yüzyılın sonlarında Kabil'den Filistin'e göç eden Afgan bir ailenin çoğudur.[2] el-Afganî ailesinin 1878-1880 yıllarında II. Afgan-İngiliz Savaşı sırasında veya sonrasında Filistin'e gelmiş olabileceği tahmin edilmektedir.[3] Mahmûd Nedîm'in babası Abdulhakim Ḫan el-Uşkûrî'nin ise dil, edebiyat ve antika uzmanı dindar bir insan olduğu söylenir. Kendisi bir din âlimi olan Abdulhakim Ḫan'ın Farsça ve Türkçe şiirler yazdığı da belirtilir. O, aynı zamanda Filistin ulusal hareketinin önderlerindendi. Filistin'in Yafa Şehri'nde bir antikacı dükkânı işleten Abdulhakim Ḫan'ın 1948'deki Nekbe'den sonra ailesiyle beraber Ürdün'e sığındığı ve başkent Amman'a bağlı es-Salt beldesine yerleşerek aynı işi yapmaya devam ettiği bilinir.[4] Arkeoloji alanında uzman olduğu için onun belli bir süre Filistin ve Ürdün'deki Doğu Antikaları Derneği'nin

---

1 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kâmil es-Sevâfîrî, *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtallah*, www.mosvarat.com, 5. Baskı, 1991, s.17-19.

2 Dr. Kâmil es-Sevâfîrî, şair Mahmud Nedim'in doğum tarihinin 1926 olduğunu söylemektedir. Bk. Kâmil es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, Ḳahire: Maṭâbi'u Sicilli'l-Arab, 1985, s. 211.

3 II. Afgan-İngiliz Savaşı, Afganistan Emirliği ile Britanya Hindistan'ı arasında 1878-1880 yıllarında gerçekleşmiştir. Detaylı bilgi için bk. Abduḥayy Ḥabîbî, *Tariḫ-ı muḫtaṣar-ı Afganistan*, Kabil: Kitab Çapoloo Muessese, 1346, s.293-296.

4 Şairin divanına bir mukaddime yazan en yakın arkadaşı Ürdün Eski Başbakanı merhum Abulmun'im er-Rufâ'î (ö. 1985), Adulhakim Han'ın Yafa'daki bu dükkânının şair ve arkadaşları için bir toplanma yeri olduğunu söylemektedir. Bk. *Divanu'l-Afgânî Şâ'iru'ş-şebâb Filasṭîn: Maḥmûd Nedîm el- Afgânî*, Ammân: Maṭâbi'u'd-Dustûri't-Ticâriyye, 1983, s.9.

başkanlığını yürüttüğü de söylenir.[5] Abdulhakim Ḫan, oğlu Mahmûd Nedîm'in eğitimine büyük önem vermiş ve onun için büyük çaba sarf etmiştir. Mahmûd Nedîm, babasının desteği ile ilk eğitimini Yafa Daru'lulûm İslam Medresesi'nde almıştır. Lise eğitiminden sonra da Muhammed Emîn el-Kurdî, Muhammed İsmail er-Rimâvî ve "Hassanu Filistin" lakaplı şair Selim el-Ya'ḳûbî (ö. 1946) gibi Yafa'nın önde gelen âlimlerinden İslamî ilimlerin yanı sıra Arapça, Farsça, Türkçe ve edebiyat dersleri almıştır.[6]

Mahmûd Nedîm'in yetiştiği yıllarda Filistin, İngiliz Manda İdaresi altında bulunuyordu. Balfour Deklarasyonu'ndan cesaret alan Yahudilerin Filistin topraklarına akını günden güne artarken dünya çapında Siyonizm'e destek veren devletlerin ve kuruluşların destekleriyle Yahudilerin Filistin'de toprak satın alma yarışları da hız kesmeden devam ediyordu.[7] İngilizlerin Yahudi yanlısı politikaları da Filistinli Araplar arasında bir hoşnutsuzluğa neden olmuş ve halk arasında bir uyanış ve itirazlar başlamıştı.[8] Durumun ciddiyetinin farkında olan Arap aydınlar ülke genelinde konferanslar ve yürüyüşler düzenliyor ve halkı Siyonizm tehlikesine karşı bilinçlendirmeye çalışıyorlardı. Mahmud Nedîm de bu konferans ve yürüyüşlerin çoğuna babasının yanında iştirak etmiş ve bu tür etkinliklerde Filistin ulusal hareketinin liderleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Filistin'deki milliyetçi hareketlere ve mücadelelere ta baştan itibaren tanıklık eden el-Afgânî'nin ulusal bilincinin zenginleşmesinde, hitabet ve şiir yeteneğinin gelişmesinde onun bu girişkenliğinin etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim o "*Ummetî = ey halkım*" adlı ilk şiirini dokuzlu yaşlarında iken söylemiş ve onun bu şiiri Yafa'da çıkarılan "Filistin Gazetesi"nde yayınlanmıştır.[9]

---

5 Yaser Ali, "Mahmud el-Afganî…el-Muḳâvim fi's-sevre ve'l-lâci' el-meskûn bi'l-'avdah", https://arabi21.com/story/1406654/محمود-الأفغاني-المقاوم-في-الثورة-واللاجئ-المسكون-بالعودة (Erişim 25.12.2024).

6 Bk. Emile Ya'ḳûb, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ munzu bed'i 'aṣi'n-nahḍati*, Beyrut: Dâru Ṣâdır, 2004, c. 3, s. 1201.

7 I. Dünya Savaşı sırasında Büyük Britanya başbakanı Lord Arthur Balfour 02.11.1917 tarihinde uluslararası Siyonist hareketin liderlerinden Lord Walter Rothchild'e Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulması durumunda kendilerinin destek vereceklerini belirten bir mektup yazmıştır. Onun bu girişimiyle başlayan süreç Orta Doğu tarihinde Balfour Deklarasyonu olarak kayıtlara geçmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Abdulvahhab el-Keyâlî, *Tariḫu Filasṭîn el-ḥadîs*, Amman: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1990, s.80-84.

8 Detaylı bilgi için bk. Eyyüp Tanrıverdi, "Filistin'de Basının Oluşması ve Yahudi Göçlerine (Aliya) İlk Tepkiler (1908-1914)", *Harran İlahiyat Dergisi* 52 (Aralık 2024), 234-48.

9 Bk. Ziyâd Ebû Ġunaymah, "Esmâ'un fi'z-zâkireti Mahmûd Nedîm el-Afgânî…Ṣa'iri şebâbi Filasṭîn", *ed-Destûr*, Cumartesi, 23 Nisan 2011.

1948 Nekbe'sine kadar Filistin ulusal hareketine öncülük eden gençlerle siyasî ve edebî faaliyetlerine devam eden el-Afgânî, hayatını Filistin davasına adamıştır. Filistin halkı arasında *Şa'iru'ş-şebâb (gençlerin şairi)* ve *Şa'ir'ş-Şebâbi'l-Filasṭînî (Filistinli gençlerin şairi*) lakaplarıyla meşhur olmuştur.[10] 1948'den sonra ailesiyle birlikte ilk olarak Beyt Lahim'e sonra da Ürdün'ün başkenti Amman'ın es-Salt beldesine sığınan el-Afgânî, faaliyetlerine bu şehirde de devam etmiştir. Bunun yanı sıra o, baba mesleği olan Doğu antikaları ticaretiyle uğraşmış, belli bir süre Paris'teki Louvre Müzesi'nde çalışarak Doğu antikaları ve sikkeleri konusunda uzmanlaşmıştır. Ayrıca o, Filistin ve Ürdün'de "Filistinli Genç Müslümanlar Derneği" de dâhil olmak üzere çeşitli dernek ve sivil toplum kuruluşlara üye olmuştur. Her şeyden önemlisi o, Filistinli gençleri, işgal, sömürge ve Siyonizm tehlikesine karşı bilinçlendirmek adına bir dizi faaliyete imza atmıştır. 2 Kasım 1978'de Amman'da vefat eden el-Afgânî, oraya defnedilmiştir.[11]

İlk nesil Filistinli direniş şairlerin öncülerinden olan Mahmûd Nedîm el-Afganî, yaratıcılığından dolayı Fas Kralı V. Muhammed'den (ö. 1961) bir onur madalyası almıştır. 1964 yılında Ürdün ziyareti sırasında Afgânî'nin okuduğu bir şiirinden etkilenen Papa VI. Paulus (ö. 1978) da ona bir onur madalyası takdim etmiştir.[12] Günümüzde de Ürdün'ün başkenti Amman'da bulunan *Masjidu Nezâli'l-Kebîr'*in arkasındaki caddeye bir vefa numunesi olarak şair Mahmûd el-Afgânî'nin adı verilmiştir.[13] Mahmûd Nedîm el-Afganî, gerek İngiliz işgaline gerek Siyonizm'e karşı verdiği mücadelesi ve dik duruşu sayesinde Filistinli Araplar arasında sevilen bir şair olarak yaşamıştır. Buna bakılırsa şairin ailesinin mülteci olarak geldikleri topraklarda bir yabancı olarak kalmadıkları, bilakis Filistin'e bağlı bir yurttaş olarak yaşadıkları ve çocuklarını da bu ruhla yetiştirdikleri görülmektedir.

B. Siyonizm'e Karşı Faaliyetleri

Divanından anlaşıldığı kadarıyla Mahmûd Nedîm el-Afgânî'nin son nefesine kadar şiirleriyle Filistin'in İngiliz işgaline, Manda İdaresi'ne ve Siyonizm'e karşı olduğu görülmektedir. Filistin halkının haklılığını dillendirmeye devam etmesi Manda İdaresini ve Siyonistleri rahatsız

---

https://www.addustour.com/articles/769785--أسماء-في-الذاكرة-محمود-نديم-الأفغاني-شاعر-شباب-فلسطين (Erişim 12.02.2025).

10 Ya'ḳûb, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ munzu bed'i 'aṣi'n-nahḍati*, c. 3, s. 1201-1202.

11 Bk. es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, s.211.

12 Bkz. *Divanu'l-Afgânî*, s.148.

13 Bk. https://www.cartogiraffe.com/الأردن/عمان/لواء+قصبة+عمان/ناحية+عمان/شارع+محمود+الأفغاني/ (Erişim 13.02.2025).

etmiştir. Zira o, Filistin'in kurtulacağından umutludur ve gece gündüz durmadan verilen mücadele ile tekrardan bağımsızlığın kazanılacağını düşünür ve her fırsatta bunu pervasızca dile getirmekten de çekinmemektedir. Ayrıca o, bu yolda verilen mücadelenin boşa gitmeyeceğinden emindir. Bunun için de o, parçalanmaya, kayıtsızlığa ve gevşekliğe karşıdır.[14] Filistin'in kurtuluşu konusunda o, Arap gençliğine güvenmekte ve onlara bel bağlamaktadır. Bu sebeple onları intikam almaya çağırmaktadır:

شَبابَ العَرُوبَةِ، أسُدُ العَرين

شَبَابَ الجِهادِ، شَبَابَ الشَّمَمْ

إلى الثأرِ، مِنْ زُمرَةِ المُجرِمينَ

فَقَد جَاوَزَ الخَصمُ، كُلَّ الذِّمَمْ

إلى الثأرِ، هَيّا بنا أجمَعِين

إلى الثأرِ، تَحتَ ظِلالِ العَلَمْ

"*Ey Arap gençliği, ey ininde yatan aslanlar!*

Ey cihat gençliği, ey gurur gençliği!

Hadi, suçlular güruhundan intikam almaya!

Düşman tam anlamıyla haddi aşmıştır.

Hadi, hep birlikte intikam almaya!

Hadi, sancakların gölgesinde intikam almaya!"[15]

Mahmûd Nedîm'in Siyonizm ve işgal karşıtı faaliyetlerinden rahatsız olan İngiliz Manda İdaresi, onu gençleri isyana teşvik etme ve Antisemitizm suçlamasıyla üç kez tutuklamış ve hapse atmıştır. İlkinde Yafa Merkez Hapishanesinde kalan şair, serbest kaldıktan kısa bir süre tekrar göz altına alınmış ve tutuklanarak Gazze'nin güneyindeki 'Avcatu'l-Ḥafîr çöl hapishanesine gönderilmiştir. Bu hapishanede ne kadar kaldığı belli olmayan şairin buradan da serbest kaldığı görülmektedir. Zira o daha sonra tekrar tutuklanarak, Filistin ulusal hareketine mensup gençlerin ve aydınların tutulduğu Hayfa *Sarfand Askeri Hapishanes*i'ne gönderilmiştir.[16] Yahudi çetelerin İngilizlerin yardımıyla Hayfa'yı işgal etmesinden kısa bir süre önce

---

14 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.11.

15 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.50-51.

16 Muhammed Husayn el-Maşâyiḫ, *el-Edeb ve'l-udebâ ve'l-kuttâb el-mu'âṣırûn fi'l-Urdun,* Ammân: Maṭâbi'u'ddustûr, 1989, s.252-253.

serbest kalmayı başaran şair, 1948 Nekbe'sinden sonra da ailesiyle birlikte Ürdün'e sığınmak zorunda kalmıştır. Şair Filistin'den ayrılışını şu sözleriyle anlatmaktadır:

أينَ رَهطِي، لَقَد غَدَوتُ شرِيداً

أطلُبُ المَوتَ كُلَّ يَومٍ مَلحا

أينَ أمسِي، لَقَد طَوَتهُ الليالي

وَطَوتْنِي فَلَستُ أرقَبُ صُبحا

"*Nerede halkım? Evsiz -barksız ortalıkta kaldım? Her gün ısrarla ölümü çağırıyorum.*

Gündüzümü nerede akşam ederim? Geceler de çok uzadı ve belimi büktü. Artık sabahı bekleyemiyorum."[17]

Mahmûd Nedîm el-Afgânî, çektiği onca ızdıraba, tutuklamalara ve tedhişe rağmen gençleri direnişe çağırmaya devam etmiştir. O, bunun yanı sıra gasp edilen topraklara, geride kalan ihtişamlı günlerin anısına ve mültecilerin perişan görüntülerine ağıt yakarak Filistin'de yaşanan mezalimi dünyaya duyurmaya çalışmıştır.[18]

C. **Yazıları**

Mahmûd Nedîm el-Afgânî şairliğinin yanı sıra nesirde de güçlü bir edip ve siyaset adamdır. Lakin onun yazıları şiirlerine göre daha azdır. Onun yaşadığı dönemde bazı gazetelerdeki köşe yazıları, dergilerde makaleleri ve Ürdün Radyosu için hazırlanan ve bölümler halinde yayınlanan konuşmaları dışında nesre dair çok fazla bir şeyi yoktur.[19]

D. **Şiirleri**

20. yüzyıl Arap şairler arasında önemli bir yere sahip olan Mahmûd Nedîm el-Afganî, şiirlerinde daha çok ulusal, sosyal ve siyasî konulara ağırlık vermiştir. Filistin meselesi onun şiirlerinde merkezde yer alır. Onun şiirleri Filistin ve Ürdün'de çıkan *Filistin*, *Difâ'*, *el-Câmi'atu'l-İslâmiyye* ve *eş-Şırâṭu'l-Mustakîm* gibi gazetelerde ve her iki ülkede yayın yapan radyolarda yayımlanmıştır. 1970'ten sonra Ürdün'deki *ed-Dustûr Gazetesi'nde* yayımlanmaya başlayan rubaileri de diğer şiirleriyle birlikte ölümünden sonra oğlu ve sevdikleri tarafından derlenmiştir. Bu şiirler toplamı ***Divanu'l-Afgânî Şâ'iru'ş-şebâbı Filasṭîn: Maḥmûd Nedîm el-***

---

17 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.12.

18 es-Sevâfîrî, *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*, s.212.

19 Bk. http://www.almoajam.org/lists/inner/7047 (Erişim 13 02.2025).

Afgânî adıyla 1983'te Ürdün'ün başkenti Amman'da basılmıştır. Yakın arkadaşı ve aynı zamanda kendisi de bir şair olan ve daha sonra Ürdün Başbakanlığına getirilen merhum Abdulmun'im er-Rufâ'î (ö. 1985), el-Afganî'nin bu divanına bir mukaddime yazmıştır. el-Afganî, hayatta iken toplayıp yayımlatmaya muvaffak olamadığı bu şiir divanını direnişçilerin, vatanı uğruna şehit olanların ve tehcire maruz kalıp gurbette vefat eden Filistinlilerin ruhlarına ithaf ettiğini belirtmiştir:

إلى أرواحِ مَنْ بَذَلُوا، وَ جادُوا بِالدَّمِ القانِي

إلى شُهَدائِنا الأبطالِ فِي جَنّاتِ رِضوانِ

إلى ... اللّاجِئِ بِالأردُنِ، بِالشّامِ، بِلُبنَانِ

بِأرضِ النّيلِ، بِالكُوَيتِ، بِاليَمَنِ، بِتَطوانِ

و فِي تُونُسَ، في ليبيا، و فِي نَجدٍ و بغدانِ

و فِي قطَرٍ، و فِي عَدَنٍ، و فِي لُحُجٍ و سُودانِ

إلى يافا إلى وطَني، إلى أهلِي و إخوانِي

إليهِمْ أرفَعُ اليومَ مَعَ الإجلالِ "دِيوانِي"

"*Canlarını ve kızıl kanlarını feda edenlerin ruhlarına,*

Rıdvan Cennetindeki kahraman şehitlerin ruhlarına,

Ürdün'e, Şama, Lübnan'a,

Mısır'a, Kuveyt'e, Yemen'e, Tatvan'a,

Tunus'a, Libya'ya, Necd'e ve Boğdan'a,

Katar'a, Aden'e, Lahıc'a ve Sudan'a sığınmacı olan Filistinlilere,

Vatanım Yafa'ya, aileme ve kardeşlerime,

Bugün, divanımı, saygıyla sunuyorum/ithaf ediyorum."[20]

Mahmûd Nedîm el-Afgânî, İsrail'in Filistin topraklarında her geçen gün topraklarını genişletmeye devam ettiğini ve bu durum karşısında Arapların âdeta uyduğunu düşünerek onları en ağır dille eleştirmektedir:

يا نائِمِينَ على المذَلّة! حَسبُكُمُ

هذا الرّقاد..! ألستُمُوا أحياء؟ !

[20] Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.7.

في كُلّ يومٍ لِلعَدُوِّ مَكيدَة

والكُلُّ في لعبٍ..! صَباحَ، مَساءَ

والفأرُ أصبَحَ ضَيغَماً في أرضِكُمْ

وَطغى اللّئيمُ، بلُؤمِهِ، وَأَسَاءَ

وَ غَدَت قَضِيَّتُكُمُ، تُباعُ وتُشتَرَى

وَغَدَوتُمُو في دارِكُم غُرَبَاءَ

جِئتُمْ تُداوُونَ البلاءَ... فَكُنْتُمُو

أصلُ البلاءِ، وَفرعُهُ، والدّاءَ

نامُوا، على ذُلّ الهَوانِ، وَ خَسفِهِ

وَ تَنَعَّمُوا في ذلكُم... ما شاءَ

"*Ey zillet içerisinde uyuyanlar!*

Yeter artık size bu uyku, sizler diri değil misiniz?

Düşmanın her gün yeni bir komplosu vardır.

Sizler ise çocuklar gibi sabah akşam eğleniyorsunuz.

Sizin toprağınızda fare aslan kesildi.

Ve aşağılık insan da alçaklığıyla bildiği her kötülüğü yaptı.

Meseleniz satılan ve satın alınan bir şey haline gelirken

Sizler ise kendi ülkenizde garipler haline geldiniz.

Siz acıları iyileştirmek için geldiniz. Fakat siz belanın kökü, belanın dalı ve hastalığın ta kendisiydiniz.

Onlar aşağılanma ve küçük düşürülme havasında uyudular.

Ve istediğiniz kadar zilletinizin tadını çıkarabilirsiniz."[21]

Mahmud Nedîm el-Afgânî Siyonizm'in Orta Doğu'da yarattığı ve ileride yaratacağı tehlikenin farkındadır. O, bu tehlike karşısında Arapların ortak hareket edememesinden şikâyet etmektedir:

مَتَى أرَى العَرَبَ قَلباً واحِداً وَ أرَى

[21] Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.93.

كُلَّ العُرُوبَةِ جِسماً، إن شَكّا نَصَبا؟

مَتَى أرَى العَرَبَ فِي الآمالِ واحِـدَةً

وَ أبْصَرُ الخَصمَ، مَذهُولاً، وَمُضطَرَبا

مَتَى أرَاكِ "فِلَسطِـينِي" مُـحَـرَّرَةً

وَ أشهَدُ العَلَمَ الخَفَّاقَ مُنْتَصَبَا

"*Arapları, ne zaman tek bir kalp ve dertleştiklerinde ise dimdik ayakta duran yek vücut olarak görürüm?*

Arapları, ne zaman ortak emeller etrafında birleştiklerini; düşmanı ise derbeder ve acınacak halde görürüm?

Filistin'im, seni ne zaman özgür bir şekilde görür ve göndere çekilmiş bayrağını da dalgalandığına şahit olurum?"

el-Afgânî'nin şiirlerinde direniş de önemli bir yere sahiptir.[22] O, Filistin'in kurtuluşu için gençleri her fırsatta direnişe çağırmaktadır:

شَبَاب البلاد و رُكنَ الحِمى

دعاكُم حِماكُم فلَبُّوا الندا

"*Ey ülkenin gençleri ve savunmanın direkleri!*

Savunmanız sizi kendine çağırıyor. Öyle ise onun davetine icabet edin!"[23]

el-Afgânî'nin şiirlerinde özellikle doğup büyüdüğü memleketi Yafa'nın ayrı bir yeri vardır. O, Yafa'ya olan özlemini şiirlerinde tekrar tekrar dile getirmiş ve yaşadığı her gününü bu şehre geri dönüş hayaliyle geçirmiştir.[24] Bir şiirinde bu şehre olan özlemini şöyle dile getirmektedir:

سلامُ اللهِ يا {يَافا} على جنَّاتِكَ الخُضرِ!

فَكَمْ أهفُو لِلُقْياها وَكَمْ أشتَاقُ لِلبَحرِ

تُطاوِلُ لَيلُنَا حَتّى أكادُ أشكُ بِالفَجرِ

مَتى غَدُنا، وَ مَوعِدُنا مَتَى غَدُنا معَ الدّهرِ

مَتَى ألقاكَ يا وَطَنِي؟ مَتَى ألقَاكَ؟!.. لا أدرِي

---

22 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.49-50.

23 Yaser Ali, "Mahmud el-Afganî…el-Muḳâvim", s.3.

24 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.10, 19, 20, 25, 39, 54, 57, 95, 96, 112, 158.

"*Allah'ın selamı senin ve yeşil bahçelerin üzerine olsun ey Yafa!*

Onunla buluşmayı ne kadar çok arzu ediyorum! Onun sahillerini ne kadar çok özlüyorum!

Gecemiz o kadar uzun oldu ki, neredeyse şafak vaktinden şüphe ediyorum.

Yarınımız ve randevumuz ne zaman? Ve zaman içindeki yarınımız ne zamandır?

Ne zaman kavuşacağım sana ey vatanım? Ne zaman kavuşacağım? Bilmiyorum!"[25]

Mahmûd Nedîm el-Afgânî, Ürdün'e sığındıktan sonra da Filistin'i unutamadığını ve asla unutamayacağını haykırıyor:

أنا، ما نَسِيتُكَ، يا وَطَنْ

رُغمَ النَّوائِبِ، والمِحَنْ

رُغمَ الدّسائِسِ والفِتَنْ

رُغمَ العَواذِلِ، والزّمَنْ

عزمي، وَ حَقَّكَ، ما وَهَنْ

أنَا لَستُ أنسَى، لا، و لَنْ

"*Çilelere ve musibetlere rağmen ben seni unutmadım, ey vatanım.*

Desiselere ve fitnelere, kınayanlara ve içinde yaşadığımız zamana rağmen.

Sana yemin olsun ki, direnişim zayıflamadı. Seni unutmadım, unutmuyorum ve unutmayacağım."[26]

لَستُ أنسَاكَ مَوطِني، لَستُ أنسى

كُنتَ قُدساً، وَلمْ تَزَل لِي، قدْسَا

لَستُ أنساكَ، رُغمَ مُرِّ اللَّيالِي

مَوطِني، جَنَّتِي، بِلادَ الجَلالِ

لَستُ أنسَاكَ، لَستُ أنساكِ يافا

كَمْ خيالٍ بِخاطِرِي، مِنْكِ طافا

---

[25] Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.112.

[26] Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.21.

"*Vatanım seni unutamıyorum, unutamıyorum.*

Sen benim için kutsaldın ve hala kutsalsın.

Acı ve ızdıraplı gecelere rağmen seni unutmuyorum.

Vatanım, cennetim, asaletli ülkem,

Vatanım seni unutmuyorum, unutmuyorum seni Yafa

Seninle ilgili ortalıkta dolaşan ne kadar çok hayalim var."[27]

el-Afgâni, kendilerini Hz. İsa'nın öğretilerine bağlı olduklarını iddia ettikleri halde Siyonist Yahudileri destekleyen Batılı devletleri de eleştirmektedir. O, Hz. Mesih'e hitaben yazdığı bir şiirinde bu devletleri Filistin konusunda iki yüzlülükle suçlamaktadır.[28]

el-Afgânî'nin şiirlerinde Sembolizmin izlerine rastlamak da mümkündür. Lakin onun şiirlerinde görülen sembolik unsurlar gayet sade olup teşbih, kinaye ve istiarenin ötesine geçmemektedir. Söz gelimi onun Papa VI. Paulus'un huzurunda okuduğu şiirinde, Filistin'de devam eden trajediye dikkat çekerken, Hz. Yusuf'u ihanet eden kardeşlerinin ve bir zamanlar Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesine sebep olan Yahudilerin bugün o zulmün benzerini Filistin halkına yaşattıklarını ifade etmeye çalışmaktadır. Ona göre günümüz Filistin halkının durumu, kardeşlerinin ihanetine uğrayan Hz. Yusuf'un ve Hıristiyan inancına göre çarmıha gerilen Hz. İsa'nın durumuyla aynıdır. Siyonist Yahudiler de Hz. Yusuf'u kuyuya atan büyük kardeşi Yahuda'nın 20. Yüzyıldaki temsilcileridir.

سيّدي ... وارِثُ عرشِ البابويه سيّدي البابا ... سلاما، و تحِيّه

مِن شَريدٍ مِنْ فِلسطينَ الأبيه مِنْ طريدٍ مِن ضَحايا البربريه!

صاغَها مِنْ دفقة القلب زَكِيّه

تُرفَعُ اليومَ إليكُمْ ... سَيّدي

سَيِّدي .. أهلاً بِذِي الوجَهِ الصّبيح مرحَباً بِالعِلمِ، بالعَقْلِ الرّجيح

مَرحباً بالحِبرِ في ﴿المهدِ الجَريح﴾ في بِلادٍ، كُلّ ما فيها أُبيح

لَيَهُودُ الغدرُ أعداءُ المَسِيح

فاستَباحُوا كُلَّ شَيءٍ، سَيِّدي

---

27 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.26-27.

28 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.65-66.

سَيِّدي في الغربِ قومٌ آثمونْ شَرَّدُوا شَعبِي .. وها هُمْ يَسخرُونْ!

كَمْ أعانُوا الظُّلمَ، كَمْ كَمْ يُجرِمُونْ كَمْ عَلى أعداءِ عِيسى يَحدُبُون

كَم مسيحٍ كُلَّ يَومٍ يُصْلَبُونَ ؟

هُمْ يَهُوذا عَصرِنَا يا سَيِّدي

"*Efendim, Papalık tahtının varisi,*

Papaz efendi, bir dışlanmıştan, bir barbarlığın kurbanından size selam olsun.

Efendim, size takdim edilen bu dizeleri o, kalbin atışından saf bir surette kalıba dökmüştür.

Efendim, aydınlık yüzünüzle hoş geldiniz.

Bilgiyle, iyi akılla hoş geldiniz.

Âlim kişiliğinizle yaralı beşiğe, her şeyin mübah olduğu ülkeye hoş geldiniz.

Hain Yahudilere, Mesih'in düşmanlarına gelince, onlar her şeyi mübah saydılar efendim.

Efendim, Batı'da günahkâr insanlar var.

Halkımı yerinden ettiler ve işte şimdi onlarla alay ediyorlar.

Bu zulme nasıl da yardım ettiler? Kaç defa cinayet işlediler?

İsa'nın nice düşmanlarını koruyup kolluyorlar.

(Hal böyle iken Filistin'de) her gün nice Mesihler çarmıha geriliyor. Onlar (Siyonist Yahudiler) ise çağımızın Yahuda'sıdırlar, efendim."[29]

el-Afgânî şiirlerinde 1948 Nekbe'sine de yer vermiştir.[30] Nekbe ile ilgili şiirleri ve mersiyeleri melodramatik bir temayla yazılmıştır. el-Afgânî çağdaşı bazı kimseler için mersiyeler de yazmıştır. Divanında babası için ve Ürdün başbakanı Hüseyin Fahri el-Ḫalidî (ö. 1962) gibi arkadaşları için söylediği mersiyeleri de yer almaktadır.[31]

el-Afgânî'nin Hz. Peygamber'in kutlu doğumu münasebetiyle yazdığı kasidesi de en güzel naat örnekleri arasında sayılabilir.[32] Onun ayrıca

29 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.148-152.
30 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.53-54, 129-131.
31 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.76-80, 114-117, 153-155.
32 Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.177-183.

Hanım Fedvâ Tuqan (ö. 2003) ve Harun Haşim Reşid (ö. 2020) vd. çağdaşı bazı Arap şairlerle kardeşlik şiirleri de vardır.[33]

Şiirlerini klasik tarzda yazan el-Afgânî, kendi döneminde yaygın olan serbest nazmın tüm türlerini ve biçimlerini reddetmiş; onları şiirden ziyade bir düzyazı olarak gördüğü için şiddetle karşı çıkmıştır. el-Afgânî'nin vezin ve kafiye konusundaki bu tutuculuğu zaman zaman şiirlerinin ağırlaşmasına neden olsa da onun kelime seçiminde halkın seviyesine inmesi, sahip olduğu dil becerisi ve şiir yeteneği ve sanat sergilemekten ziyade konuya odaklanması şiirlerinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Şiirlerini karakterize eden hüzün tonuna rağmen, şiirlerinin sonunda genellikle iyimser bir havanın hâkim olduğu hissedilmekte ve ayrıca onun hayal gücünün şiirlerinin mefhumu ve amaçlarıyla bir tutarlılık gösterdiği söylenebilir.

el-Afgânî, daha çocuk yaşta yazmaya başladığı ve ömrünün sonuna kadar yazmaya devam ettiği, ulusal duyguları okşayan ve dinî hassasiyeti harekete geçiren şiirleriyle Filistin halkı arasında işgale ve Siyonizm'e karşı baş gösteren pasif direnişe destek vermiştir. Şiirlerinde klasik dönem şairlerin hangisinden etkilendiği net olarak bilinmese de aruz vezni konusundaki titizliği ve klasik kaside yapısına bağlılığı onun kendinden önceki şairleri çokça okumuş olabileceğini göstermektedir.

Sonuç

Hayatını incelediğimiz, siyasî ve edebî faaliyetleri hakkında araştırma yaptığımız, 20. Yüzyıl Filistinli şairlerden olan Mahmûd Nedîm el-Afgânî ile ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır:

O aslen 19. Yüzyılın sonlarında Afganistan'ın başkenti Kabil'den Filistin'e gelen bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İngiliz işgali altındaki Filistin'de büyümüş ve bir şair olarak yetişmiştir. O, ata vatanı Afganistan'a bir daha dönememiştir. el-Afgânî'nin yaşadığı dönemde Filistin'in İngiliz işgali altında bulunması, Yahudilerin bölgeye akını ve ardından İngilizlerin desteğiyle 1948'de İsrail Devleti'nin kurulması gibi olaylar onu derinden etkilemiştir. Bu sebeple neredeyse bütün edebî faaliyetlerini Filistin'e hasretmiştir. Filistin'in bir gün kurtulacağından umudunu kaybetmeyen el-Afgânî, yıldırmalara rağmen yazmaya devam ettiği şiirleriyle Filistinli gençlere ilham vermiş ve Modern Filistinli şairler arasında işgale ve Siyonizm'e karşı dik duruşu ve mücadelesi ile tanınmıştır. İngiliz Manda İdaresi tarafından birkaç kez tutuklanıp hapse atılmışsa da davasından vazgeçmeyen el-Afgânî 1948'te serbest kaldıktan sonra ailesiyle

[33] Bk. *Divanu'l-Afgânî*, s.21, 49, 98, 101, 104.

birlikte sığındığı Ürdün'ün başkenti Amman'da hayatının sonuna kadar edebî ve siyasî faaliyetlerine devam etmiştir.

el-Afgânî'yi çağdaşlarından ayıran bazı noktalar vardır. Onlardan birisi de kendi döneminde yaygın olan serbest nazmın tüm türlerini ve biçimlerini reddetmiş olması ve onları şiirden ziyade bir düzyazı olarak görerek şiddetle karşı çıkmasıdır. Bir diğer nokta da onun Filistin meselesini dünya kamuoyuna duyurmaya çalışmasıdır. Nitekim 1964 yılında Ürdün ziyareti sırasında Papa VI. Paulus'un (ö. 1978) huzurunda okuduğu şiiriyle özellikle Katolik Hıristiyan dünyasının dikkatini Filistin'de devam eden trajedi ve zulme çekmeye çalışması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Şiirlerinde görülen sembolik unsurlar gayet sade olup teşbih, kinaye ve istiarenin ötesine geçmemektedir.

Kaynakça

Divanu'l-Afgânî Şâ'iru'ş-şebâb Filasṭîn: Maḥmûd Nedîm el- Afgânî. Ammân: Maṭâbi'u'ddustûri't-Ticâriyye, 1983.

Ḥabībī, Abduḥayy. *Tariḫ-ı muḫtaṣar-ı Afganistan*. Kabil: Kitab Çapoloo Muessese, 1346.

el-Keyâlî, Abdulvahhab. *Tariḫu Filasṭîn el-ḥadîs*. Amman: el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1990.

el-Maşâyiḫ, Muhammed Husayn. *el-Edeb ve'l-udebâ ve'l-kuttâb el-mu'âṣırûn fi'l-Urdun*. Ammân: Maṭâbi'u ed-Dustûr, 1989.

es-Sevâfîrî, Kâmil. *eş-Şi'ru'l-Arabî el-hadîs fî me'âsâti Filasṭîn*. Ḳahire: Maṭâbi'u Sicilli'l-Arab, 1985.

es-Sevâfîrî, Kâmil. *Şu'arâu'l-arḍi'l-muḥtallah*, www.moswarat.com, 1991.

Tanrıverdi, Eyyüp. "Filistin'de Basının Oluşması ve Yahudi Göçlerine (Aliya) İlk Tepkiler (1908-1914)", *Harran İlahiyat Dergisi* 52 (Aralık 2024), 234-48.https://doi.org/10.30623/hij.1546657

Ya'ḳûb, Emile. *Mu'cemu'ş-Şu'arâ munzu bed'i 'aṣi'n-nahḍati.* Beyrut: Dâru Ṣâdır, 2004.

Muessesetu Abdilaziz Su'ûd el-Bâbaṭîyîn's-Seḳâfe, "Mahmûd Abdulhamî Abdulhakîm Ḫan el-Uşkûrî", Erişim 13 Şubat 2025.

http://www.almoajam.org/lists/inner/7047

Arabi21, "Mahmûdu'l-Afgânî…el-Muḳâvim fi's-sevre ve'll'âci'u'l-meskûnu bi'l-'avdeti", Erişim 25 Aralık 2025.

https://arabi21.com/story/1406654/محمود-الأفغاني-المقاوم-في-الثورة-واللاجئ-المسكون-بالعودة

ed-Dustûr, “Esmâ’un fî’z-zâkire: Mahmûd Nedîm el-Afgânî…Şâ‘iru Şebâbi Filasṭîn”, Erişim 12 Şubat 2025.

https://www.addustour.com/articles/769785--أسماء-في-الذاكرة-محمود-نديم-الأفغاني-شاعر-شباب-فلسطين

cartogiraffe, “Şâri‘u Mahmûd Nedîm el-Afgânî, Nâhiyetu Ammân, Livâu ḳaṣabati Ammân, Ammân, el-Urdun”, Erişim, 13 Şubat 2025.

https://www.cartogiraffe.com/الأردن/عمان/لواء+قصبة+عمان/ناحية+عمان/شارع+محمود+الأفغاني/

نَـحْـوُ الـنَّـصِّ في عُـلُـومِ الـعَـرَبِـيَّـةِ

*د. ياسر تربه جي

المُلَخَّصُ

يَهْدُفُ هذا البَحْثُ إلى دِراسَةِ مَظاهِرِ نَحْوِ النَّصِّ في التُّراثِ اللُّغويِّ العَربيِّ، بِوَصْفِه واحدًا مِن العُلُومِ اللُّغَوِيَّةِ الحَديثَةِ الَّتِي تَتَّجِهُ إلى دِراسَةِ النُّصوصِ بِوَصفِها وَحداتٍ مُتكامِلَةً تَتجاوَزُ حُدُود الجُمْلَةِ. ويَسْعَى إلى الكَشْفِ عَنِ الجُهُودِ العَرَبيَّةِ القَديمَةِ الَّتي عالَجَتْ ظَواهِرَ نَصِّيَّةً في العُلُومِ اللُّغويَّةِ المُخْتَلِفَةِ. وقد تناوَلَ البَحثُ أَبْرَزَ العُلُومِ اللُّغَوِيَّةِ الَّتِي تُوجَدُ فِيها مَظاهِرُ نَحْوِ النَّصِّ، وهِيَ: النَّحْوُ والبَلَاغَةُ والنَّقدُ والمُناسَبَةُ الَّتي هِيَ جُزْءٌ مِنْ عِلْمِ التَّفْسيرِ، ودَرسَ جُهُودًا لأَبْرَزِ العُلماءِ فيها، وذلك كَسِيبَوَيهِ وابْنِ هِشامٍ والجاحِظِ وابْنِ طَباطَبا والجُرجانيِّ والبِقاعِيِّ والسُّيوطيِّ وغَيرِهِم، وناقَشَ جُملةً مِمّا قَدَّموهُ من مُعالجاتٍ نَظَريّةٍ وتطبيقيّةٍ في النُّصوصِ المُختلفةِ. وخَلَصَ البَحثُ إلى أَنَّ عُلماءَ العَرَبيّةِ، عُمومًا، قدّموا جُهودًا نَصيّةً مُتنوّعةً، وعَرفُوا دِراسَةَ النُّصوصِ دِراسةً شاملةً، ولم يقتصِرُوا بالمُطلقِ على حُدودِ الجُملةِ النَّحويّةِ الضّيقةِ، وأَنَّهُم سَبقوا بِذلكَ جُهودَ الدَّارِسينَ الغَربيينَ في دِراسةِ الرَّوابِطِ النَّصَّيّةِ، وإن لم يُنَظِّمُوها في إِطارٍ نَظَريٍّ مُتكامِلٍ، كما هُوَ الحالُ في الدِّراساتِ الحَدِيثَةِ.

الكلمات المفتاحية: (أدب اللغة العربية)، نحو النص، التماسك، التلاحم، النحو، البلاغة، علم المناسبة.

TEXT GRAMMAR IN ARABIC SCIENCES

Abstract

This research aims to study the manifestations of text grammar in the Arabic linguistic heritage, as one of the modern linguistic sciences that focuses on studying texts as integrated units beyond the limits of the sentence. It seeks to reveal the ancient Arab efforts that addressed textual phenomena through various linguistic sciences. The research examined the most prominent sciences in which text grammar phenomena emerged, namely: syntax, rhetoric, criticism, and the science of correspondence in interpretation. It reviewed the efforts of prominent scholars such as Sibawayh, Ibn Hisham, Al-Jahiz, Al-Jurjani, Al-Biqa'i, Al-Suyuti, and others, through their theoretical and applied treatments of texts. The research concluded that Arab scholars did not confine their studies to the limits of the sentence only but dealt with texts in a comprehensive manner, preceding Western scholars in studying textual links, even though they did not organize them into an integrated theoretical framework as is the case in modern studies.

Keywords: Arabic language literature, Text Grammar, Cohesion, Coherence, Structure, Rhetoric, Science of Harmony.

المقدمة

* باحِثٌ ، جامعة حلب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، اللغويات، y.turbaji@hotmail.com

الحَمْدُ لله رَبِّ العالَمينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على خاتَمِ المُرسلِينَ.

وبَعدُ، فقَدْ نَشَأَ عِلمُ النّصِّ ولِسانيّاتُهُ حَديثًا، واشتُهِرَ عِندَ الدّارسينَ الغربيّينَ، وسُرعانَ ما صارَ واحدًا مِن أهمِّ العُلُومِ اللُّغَويّةِ، وأَكثرِها اهتمامًا مِن عُلَماءِ اللُّغاتِ. وهو عِلمٌ يَتَّجِهُ إلى دِراسَةِ النُّصوصِ بِوَصفِها وَحداتٍ مُتكامِلةً مُتماسكةً، ويَكْشِفُ عَنْ أَوجُهِ التَّماسُكِ فيها مِن الناحِيَتَينِ اللفظيَّةِ والدّلاليّةِ.

وقد تَعرَّفَ الدَّارِسونَ العَرَبُ هذا العِلْمَ مِنَ الغَربيّينَ حديثًا، حتَّى صارَ كَأَنّه مِن ابتكارِهِمْ واختراعِهِم، مِنْ دُونِ أن تَكونَ لَهُ جُذورٍ أقدَمُ مِنه، معَ وُجودِ مَظاهِرَ لِهذا العِلْمِ لَدَى عُلَماءِ العربيّةِ مُنذُ مَرحلةٍ مُتَقدِّمةٍ مِنَ الدِّراساتِ اللُّغويَّةِ العربيّةِ. إذْ قَدَّمَ عُلماءُ العَربيَّةِ الكثيرَ مِنَ الجُهُودِ التي تَندَرِجُ ضِمنَ مَيدانِ نَحوِ النَّصِّ بِمَفْهومِهِ الحَدِيثِ، وذلكَ في أَكثَرَ مِن علمٍ مِن علُوْمِهِمُ اللُّغويّةِ، غيرَ أنَّهم لم يَضَعوا هذا المُصطلَحَ لِمُعالجاتِهِمُ النّصيَّةِ، ولم يَنقُصهُمْ إلّا الإطارُ التَّنظيريُّ المُستقِلُّ الذي كانَ مِن نَصيبِ المُحدَثِينَ.

مُشْكِلَةُ البَحْثُ:

يَنطَلِقُ البَحثُ مِن إشكاليَّةِ حَداثَةِ عِلمِ نَحو النَّصِّ، ونِسبتِهِ إلى الغَربيّين، وإغفالِ دِراسةِ المظاهِرِ النَّصّيّة لدى عُلَماءِ العَربيّةِ وتَقريرِ وأَسبقيَّتِها، وزَعْمِ اقْتِصارِهم على حُدودِ الجُملَةِ، وإهمالِ النّظرَةِ الكُلّيَّةِ إلى النُّصوص.

هَدَفُ البَحْثِ:

انطِلاقًا مِن الإشكاليّةِ السّابقةِ، سيُحاولُ البَحثُ دِراسةَ مَظاهِرِ نَحوِ النَّصِّ في العُلُومِ العَرَبيَّةِ التُّراثيّةِ الرَّئيسةِ التي هي مَظنَّةٌ لَها، وهي: النَّحْوُ والبَلاغَةُ والنَّقْدُ والمُناسَبَةُ، لإثْباتِ اعتِناءِ هذهِ العُلُومِ بالمُعالجاتِ النّصيّةِ وعَدمِ إهمالِها، ومِن ثَمَّ أَسبقيّتِها إلى الاهتمامِ بهذا العِلمِ أو مظاهِرِهِ.

أَهَمِّيَّةُ البَحْثِ:

تَكْمُنُ أَهَمّيّةُ هذا البَحْثِ في مَجموعَةِ النّقاطِ الآتيةِ:

- مُعالَجَة جانِبٍ مُهِمٍّ في التُّراثِ اللُّغَويّ العَربيّ، وهو الجانِبُ النَّصيُّ، والرَّبط بينَ عِلمٍ لُغويٍّ مُعاصِرٍ والعُلُومِ التُّراثيّةِ، تَدليلًا على استمرارِ أهمّيّتِها وحُضورِها في مَيادِين العِلمِ والحَياةِ.
- مُحاوَرة نُصوصٍ وتطبيقاتٍ لأبرزِ عُلماءِ العَربيَّةِ، وتِبيانها ومُناقشتها، وجَمْعها في سِلكٍ مَعرفيٍّ واحدٍ.
- الجَمع بَينَ عُلومٍ مُختلفةٍ تَلتَقي في نَظْرَةٍ واحدةٍ مُتكامِلةٍ، وهي دِراسةُ النُّصوصِ والرّوابِطِ النّصّيّةِ فيها، وبيان ارتباطِ بَعضِها بِبَعضٍ.
- تَصحيح بَعضِ الأوهامِ حولَ العُلُومِ التُّراثيّةِ، بِبَيانِ أنّها لا تَخْلو من مَظاهِرِ نَحوِ النّصِّ الحَديثِ، ولا تَقتصِرُ على حُدودِ الجُملةِ الوَاحِدةِ، بَل اعتَنَتْ بِالنَّظرَةِ الكُلّيّةِ في دِراسَةِ النُّصوصِ.
- التَمهيد لِمزيدٍ مِنَ الدِّراساتِ في هذا الشَّأنِ، تَأسيسًا لنَحوِ نَصٍّ عُروبيٍّ إسلاميٍّ يكُونُ امتدادًا للعُلومِ التُّراثيّةِ الأَصيلةِ.

مَنْهَجُ البَحْثِ:

جاءَ مَنهَجُ البَحثِ وَصفيًّا تَحليليًّا، وذلك بِوَصفِ المَظاهِرِ النّصّيّةِ في كلِّ عِلمٍ مِنَ العُلُومِ

المذكورةِ وتحليلِها واستنباطِ الدّلالاتِ مِنها، مَعَ مُراعاةِ المَنهجِ التَّاريخيّ في سَردِ آراءِ العُلماءِ، فضلًا عَن تَصنيفِ المَظاهِرِ في كُلِّ عِلمٍ.

خُطّةُ البَحثِ:

انتظَمَ البَحثُ في تَمهيدٍ وعَرضٍ وخاتمةٍ. أَمّا التَّمهيدُ فكانَ لا بُدَّ فيهِ مِنَ الوُقوفِ عِندَ نَحوِ النَّصِّ عِندَ الغربيّينَ، وقد تناولَ القضايا الآتيةَ:

1-تاريخَ نَحْوِ النّصِّ ومَفهومَهُ
2-النَّصَّ
3-المعاييرَ النَّصيّةَ
4-الرَّوابطَ النّصيّةَ

وأمّا العَرضُ فجاءَ في ثَلاثةِ أقسامٍ على النَّحوِ الآتي:

القِسمُ الأوَّلُ- مظاهِرُ نَحْوِ النَّصِّ عِندَ النُّحاةِ: وتناولَ ثلاثَ قَضايا، وهي:

1- نَحوُ النَّصِّ في نَحوِ الجُملةِ والتَّتابُعِ الجُمليّ

2- مِنَ التَّماسُكِ الدّلاليّ عندَ سِيبوَيهِ

3- مِنَ التَّحليلِ الكُلّيُّ عِندَ ابنِ هشامٍ

القِسمُ الثّاني: مظاهِرُ نَحْوِ النَّصِّ عِندَ النُّقّادِ والبَلاغيّينَ: وتَوقَّفنا فيهِ عِندَ النَّظَراتِ النَّصيّةِ عِند أشهرِ عُلماءِ هذَينِ الفنَّينِ، وهُم:

1- الجاحِظُ

2- ابنُ طَباطَبا

3- عبدُ القاهرِ الجرجانيُّ

3- حازِمٌ القَرطاجنّيُّ

القسم الثالث- مظاهِرُ نَحْوِ النَّصِّ عِندَ عُلَماءِ المُنَاسَبةِ: وتضمَّنَ المسألتَينِ الآتيتينِ:

1- مَفهومُ المُناسَبةِ
2- كَيفيَّةُ بَيانِ المُناسَبَةِ وأنواعُهَا

القِسمُ الرّابِعُ: نَموذجانِ تَطْبيقيّانِ للمُعالجَةِ النّصيّةِ عِندَ عُلماءِ العربيّةِ: وفيه:

1- تَحليلُ القَرْطاجَنّيّ لقصيدةٍ لِلمُتنبّي
2- تَحليلُ البِقاعِيّ لِسُورَةِ الطّارِقِ

ثمّ كانَتِ الخاتمةُ ببيانِ أَبرزِ النَّتائجِ الَّتي تَوصَّلَ إليها البَحثُ.

والشُّكْرُ الجَزيلُ لِعِمادَةِ كُلّيَّةِ التّربيةِ بِجَامِعَةِ السُّلطانِ مُحمَّدٍ الفاتِح، والبروفيسور الدّكتور حُسين يازيجي رَئيسِ اللَّجنةِ المُنظِّمةِ، وجَميعِ الأساتِذةِ والعُلماءِ المَعنيّينَ، لتنظيمِ هذا المُؤتَمرِ المُهمّ عنِ اللُّغةِ العربيّةِ وآدابِها، وإتاحةِ الفُرصَةِ لي وللباحثينَ مِن كافّةِ الدُّوَلِ للمُشاركةِ. نَسألُ اللهَ العظيمَ أن يَجزِيَهُمُ الخَيراتِ الحِسانَ، وأنّ يكتبَ لِلمُؤتَمرِ النَّجاحَ والتوفيقَ، ولِجميعِ الإخوةِ

الباحثينَ.

-التَّمهيدُ (في نَحْوِ النَّصِّ عِنْدَ الغَربيّينَ):

يُعَدُّ نَحوُ النّصِّ من أَحدثِ العُلومِ اللّسانيّةِ وأَهمّها عندَ الغربيّينَ، وقَدِ اهتمّوا بهِ أَيَّما اهتمامٍ، وأولَوهُ عِنايةً كَبيرةً، جاءَ على إثْرِها اهتمامُ المعاصِرينَ العَربِ بهِ، وتَأَثُّرهم بِهِم. وسَنعرضُ في هذا التَّمهيدِ لِتاريخِ هذا العِلمِ عِندَ الغربيّين، وأهمِّ مَباحثِهِم فيهِ. ولَيستِ الغايَةُ أن نَفرِضَ هذا المباحِثَ على النُّصوصِ العربيّةِ، ولا أن نَتكلَّفَ اكتشافَها في العُلومِ اللُّغويّةِ التُّراثيّةِ. وهكذا سيضمُّ التّمهيدُ تاريخَ عِلمِ النَّصِّ ونَحوِ النَّصِّ ومَفهومَهُما، ثم مَفهومَ النَّصِّ وأَبرزَ ما ذُكِرَ فيهِ مِن شُرُوطٍ، ثمَّ الرَّوابطَ النَّصيّةَ.

1-تَاريخُ عِلْمِ النَّصِ ونَحوِ النَّصِّ ومَفهومُهُما:

يَرجِعُ استقرارُ العِلمِ الّذي يَختصُّ بِدِراسةِ النُّصوصِ حَدِيثًا عِندَ الغربيّينَ إلى سَبعينيّاتِ القرنِ العشرينَ(1)، أي: إنّهُ جاءَ بعدَ المظاهِرِ النصّيّة العربيّة التي سنراها في العُلومِ التُّراثيّةِ بمئاتِ السنينَ، وقد تُرجِمَ اسمُ هذا العلمِ إلى العربيّةِ أكثرَ مِن تَرجمةٍ، فسُمّيَ (عِلمَ لُغةِ النّصِّ)، أو (عِلمَ اللُّغةِ النَّصـّيّ)، أو (عِلمَ النّصّ)(2).

ويمكن أن أَوجِزَ كُنْهَ هذا العِلمِ عِندَهم بأنّهُ يدْرُسُ النّصَّ بِوصفِهِ كُتلةً واحدةً، ومُهمّتُهُ الكشفُ عن البِنيةِ الدّلاليّةِ الكُبرَى أوِ المَوضوعِ الشّاملِ لهُ، عَن طريقِ تَحليلِ الجُملِ المتواليةِ أوِ الأَبنيةِ الصُّغرى وأَوجهِ الرَّبطِ النّحويّةِ والدّلاليّةِ بَينَها، مَعَ مَعرفةِ السّياقِ والمَقامِ، وُصُولًا إلى البِنيَةِ أوِ الأَبْنِيةِ الكُبرى(3). وهو عِلمٌ يَتداخَلُ معَ عُلومٍ أُخرى، كالشِّعرِ والبَلاغةِ والأَدَبِ والإِجْتماعِ(4).

-أمّا نَحوُ النَّصِّ فهو فَرعٌ عَنْ عِلمِ النَّصِّ(5)، والـمُرادُ به ما أُريدَ بعِلمِ النّصِّ. فهو يتجاوزُ

- يُنظر: فضل، صلاح، بلاغةُ الخطابِ وعلمُ (discourse analysis)، وفي الإنجليزيّة:(Scince du texte)(1) واسمه في الفرنسيّة: . (Text linguistics)النّص، مكتبةُ لبنان ناشرون، لبنان، والشركة المصرية العالمية، مصر، الطبعة الأولى، 1996م: ص 319- أو

يُنظر: الفقي، صبحي إبراهيم، عِلمُ اللغةِ النّصي بين النظريّة والتطبيق، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1431هـ2000م: 1/ 34.

(2) يُنظر: بحيري، سعيد: عِلمُ لغةِ النّص، المفاهيمُ والاتّجاهات، مكتبةُ لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية، الطبعة الأولى، 1997م: ص 99.

(3) يُنظر: المرجع نفسه ص 99-102، و132،130 وراجع كلام (فان دايك) و(هارتمان) فيه، و: صلاح فضل: بلاغةُ الخطابِ وعلمُ النّص ص 319، والفقي، صبحي إبراهيم، عِلمُ اللغةِ النّصيّ بين النظريّة والتطبيق 1: 35، و36، وما ذكره (نايلس) فيه، ودايك، فان، علم النّصّ، مدخلٌ متداخلُ الاختصاصات، ترجمة وتعليق: سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م: ص 80-81 وما بعدهما.

(4) يُنظر: بحيري، سعيد، عِلمُ لغةِ النّص، المفاهيمُ والاتّجاهات، ص 100-101.

(5) وكذلك تفرّع عنه: دلالةُ النصّ وبراجماتيّةُ النّصّ. يُستفادُ من: دي بوغراند، روبرت. دريسلر، ولفغانغ، مدخلٌ إلى علمِ لغة النّص، ترجمة: إلهام أبو غزالة، علي خليل حمد، مركز نابلس للطبع، الطبعةُ الأولى، 1413هـ-1992م. ص 60.

حدودَ الجُملةِ، ويَنظرُ إلى النّصّ بِوَصفِه وَحْدةً كليّةً، ويَبحثُ عن الترابطاتِ بينَ عناصرِه، بخلافِ نَحوِ الـجُملةِ الّذي يدرسُ مَعاييرَ الخطأِ والصَّوابِ في الجُملةِ الواحدةِ أو ما يُجاوِرُها (6).

وزعَمَ الأزهَرُ الزنّادُ أنَّ نَحوَ النّصّ لا يَهتمُّ بدِراسةِ المضمونِ في النُّصوصِ (7). وهذا بعيدٌ، إذ إنَّ نَحوَ النّصِّ يَدرسُ الرّوابطَ الدّلاليّةَ، كما يَدرسُ الرَّوابطَ اللَّفظيّةَ.

2-النَّصُّ:

قدَّمُ الباحِثونَ تَعريفاتٍ كَثيرةً للنّصّ، يَشترِكُ أَغلبُها في اشتِراطِ سِمَةِ التّماسُكِ في النّصّ. فمِن ذلكَ ما أَوردَهُ (زَتيسلاف وَاورزنياك) مِن قَولِهِ: «**تَنظُرُ نَظَريَّةُ النَّصِّ إلى النَّصِ بِوَصفِه وَحْدةً كَلاميّةً تامَّةً، مُستقِلَّةً نِسبيًّا، يُحقِّقُها المُتكلِّمُ بِهَدفٍ مُعيَّنٍ، وفي إطارِ ظُرُوفٍ مَكانيّةٍ وزَمانيّةٍ مُحَدَّدَةٍ، ويُفرِّقُ بَينَها مُجرَّدُ تَوالٍ لأيِّ عَدَدٍ مِنَ الجُملِ**»(8).

ثم نقلَ (واورزنياك) تعريفًا لـ (فان دايك) يَنطلِقُ مِن مُحاولاتِ بِناءِ نَحوٍ تَوليديٍّ للنّصّ. فهُوَ يُعرّفُ النّصَّ بأنّه: «**بِنيةٌ سَطحيّةٌ تُوجّهُها وتحفّزُها بِنيةٌ عَميقةٌ دلاليّةٌ**» . ويرى (واورزنياك) أنَّ هذا المنظورَ يَدعَمُ، بِحَسبَ (فان دايك)، جَوانبَ مِنها التّماسُكُ الدّلاليُّ للنّصوص، الذي يُعَدُّ في رأيِهِ ظاهرةً تركيبيّةً عميقةً(9).

وسِمَةُ التّرابُطِ الدّلاليّ مِن أَهمّ السِّماتِ التي اشتُرطَتْ في النَّصّ وفي تَعريفِهِ. فقد اشترطَ (جون لاينز) أنّ يَحتويَ تَعريفُ النّصّ على التَّرابطِ أو التّماسُكِ بَينَ الجُملِ، ولا يكفي عندَه أن يُقالَ: إنّه تتابُعُ جُمَلٍ(10)، وعرَّفَ (برينكر) النصَّ بناءً على هذا التّرابُطِ الدّلاليّ(11). وقالَ (هاليدي) و(رُقيّة حسن): «**والنَّصُّ أساسًا: وَحْدَةٌ دلاليّةٌ ... والنّصُ إنتاجٌ وعَمليّاتٌ ... والنَّصُّ تَبادُلُ المعنَى بَينَ المُشاركينَ في الحَديثِ، مِثل الحِوارِ**»(12).

---

(6) ينظر: دايك، فان، علم النّص، مدخلٌ متداخلُ الاختصاصات، ص 40- 41، 45، ودي بوغراند، روبرت. دريسلر، ولفغانغ، مدخلٌ إلى علمِ لغة النّصِ، ص 60. ويُنظر حولَ الفرقِ بين الجملةِ والنّص ونحوهما أيضًا: دي بوغراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعةُ الأولى، 1418هـ-1998م: ص 88-93. وطابق الأزهرُ الزّنّادُ بينَ (لسانيّاتُ النصّ) و(نحوُ النّص). ينظر: الزّنّادُ، الأزهرُ، نسيجُ النّصّ، بحثٌ فيما يكونُ به الملفوظُ نصًّا، المركز الثقافي العربي، بيروت والدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993م: ص 18. وأميلُ إلى تخصيص نحو النّصِ بالملفوظ وما له اتصالٌ بالجانب اللغويّ.

(7) ينظر: نسيجُ النّصّ، ص 18.

(8) واورزنياك، زتيسلاف، مدخلٌ إلى علمِ النّص، مُشكلاتُ بناءِ النّصّ، ترجمه وعلّق عليه: سعيد بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، الطبعةُ الأولى، 1424هـ-2003م: ص 53.

(9) المرجعُ نفسهِ الصفحة نفسها.

(10) يُنظر: لاينز، جونِ اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس الوهاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1987: ص 218-221.

(11) ينظر: بحيري، سعيدٍ عِلمُ لغةِ النّصّ، المفاهيمُ والاتّجاهات ص 109-110، عن: Sowinski: op. cit, S. 52.

(12) ينظر: الفقي، صبحي إبراهيم، عِلمُ اللغةِ النّصيّ بين النظريّة والتطبيق، نقلًا عن: Haliday .M.A.K. and R Hasan, language, context and text: aspects of language in asocial semiotic perspective, p 10-11.

ومِن أهمِّ مَظاهِرِ ترابُطِ النّصِّ الدلاليّةِ سِمَةُ الأبنيَةِ النّصيّةِ، وذلكَ بِأَن يَحمِلَ النّصُّ بِنيةً دلاليّةً كُبرى، تَحمِلُ مَوضوعَهُ العامَّ، ويُمكنُ أن تكونَ لِأجزائِهِ النّصيَّةِ بِنًى كُبرَى خاصّةٌ بها، وتكون أبنيةُ الجُمَلِ والتتابعاتُ الجُملِيّةُ أبنيةً صُغرى(13).

3-المَعاييرُ النَّصّيّةُ:

لا بُدَّ في كُلِّ نَصٍّ من تَحقُّقِ مَعاييرَ، بِها تَكونُ نَصّيّتُهُ وماهيَّتُهُ ووُجودُهُ الحقيقيُّ الفعّالُ، وقد ذكرَ الدارسونَ أنّ هذهِ المعاييرَ سبعةٌ، وهي: **السَّبكُ والالتِحامُ والقَصدُ ورِعايةُ المَوقفِ والتَّناصُّ والإعْلاميّةُ.** ويُمكِنُ إجمالُها على النَّحوِ الآتي (14):

1- السَّبكُ *Cohesion* (أو التماسكُ النَّحويُّ أو الشَّكليُّ أو التّضامّ): وهو يَعني ترابُطَ العناصرِ السَّطحيَّةِ في النّصِّ، ويتمثّلُ بأدواتٍ مِنها: الهيئاتُ النحويَّةُ للعناصر اللفظيَّةِ، والتّكرارُ، والأدواتُ، والإحالةُ، والحذفُ.
2- الالتِحامُ *Coherence* (أو التّماسُكُ المَعنويُّ): وبهِ يتحقّقُ التّرابطُ المفهوميُّ *Conceptual Connectivity*، ووسائلُهُ: العناصرُ المنطقيّةُ، كالسببيَّةِ والعُمومِ والخُصوصِ، ومعلوماتٌ عن الأحداثِ والأعمالِ والموضوعاتِ والمواقفِ، والتّماسُكُ مع التّجربةِ الإنسانيّةِ، وتفاعلُ المعلوماتِ مَعَ المعرفةِ القبْليّةِ بالعالمِ.
3- القَصدُ *Intentionality*: ويَتضمَّنُ مَوقفَ مُنشِئِ النّصِّ بأنّه قَصدَ إلى إنتاجِ نصٍّ ذي سَبكٍ والتِحامٍ، للوصولِ إلى غَايةٍ بعينها.
4- القَبولُ *Acceptability*: ويَتضمَّنَ موقفَ مُستقبِلِ النَّصِّ منهُ مِن حَيثُ سَبكُهُ والتحامُهُ.
5- رِعايةُ المَوقفِ *Situationality*: وتَتضمَّنُ العواملَ التي تَجعلُ النّصَّ مُرتبطًا بمَوقفٍ سائدٍ يُمكِّنُ استرجاعُهُ.
6- التَّناصُّ *Intertextuality*: ويتضمَّنُ علاقةَ النّصِّ بغيرِهِ من النّصوصِ المرتبطةِ بهِ.
7- الإعلاميّةُ *Informativity*: وتدلُّ على ما يَجِدُهُ مُستقبِلُو النّصِّ في عرضِهِ مِن جِدَّةٍ وعَدَمِ توقُّعٍ.

وتَحدّثَ بَعضُ الدّارسينَ عن طُولِ النَّصِّ، فذكَرَ أنّ ما يُميّزُ النّصَّ هو اكتمالُ دلالتُهُ، واكتفاؤُهُ بذاتِهِ، بِغضّ النَّظرِ عَن طُولِهِ(15). وقصَرَ بعضُهُم النّصَّ على ما صارَ مَكتوبًا، فميّزهُ بِذلكَ مِنَ الخطابِ (16)، في حينَ أنّ آخرينَ لم يَشترطُوا ذلكَ، ولم يُفرّقوا بينَ النّصِّ والخطابِ(17).

---

(13) يُنظر: دايك، فان، علم النّصّ، مدخلٌ متداخلُ الاختصاصات، ص 74- 76، 79-80. ومِن هنا يذكرُ أحد الباحثين أنّ سِمة البِنية الكُبرى هي المهمّةُ في النّصّ. ينظر: فضل، صلاح، بلاغةُ الخِطابِ وعلمُ النّصّ، ص 310.

(14) يُنظر: دي بوغراند، روبرت، النّص والخطاب والإجراء ص 103-105، وراجع: دي بوغراند، روبرت. دريسلر، ولفغانغ، مدخل إلى علم لغة النّص ص 25-37.

(15) فقد عرّفَ النّصّ (دريسلر) النّصَّ بأنّه: «القولُ اللغويُّ المكتفي بذاتِه، والـمُكتمِلُ في دلالتِه». فضل، صلاح، بلاغةُ الخِطابِ وعلمُ النّصّ ص 299، وتُنظر فيه الصفحة السابقة، و: بحيري، سعيد، عِلمُ لغةِ النّصّ، المفاهيمُ والاتّجاهاتُ، ص 104.

(16) ينظر: فضل، صلاح، بلاغةُ الخِطابِ وعلمُ النّص، ص 304.

(17) ينظر: الفقي، صبحي إبراهيم، عِلمُ اللغةِ النّصي بين النظريّة والتطبيق1: 29، عن: Haliday .M.A.K. and R Hasan, Cohesion In English, p 1-2.

4-الرَّوابِطُ النَّصِّيَّةُ:

جَعلَ الغربيّونَ الرَّوابِطَ النَّصّيّةَ نوعَينِ مُتمايزَينِ: شَكليّةً أو نَحويّةً ظاهرةً في البنيّةِ السّطحيّةِ، تُمثِّلُها الأدواتُ اللُّغويّة، ويُستنَدُ فيها إلى الإحالةِ(18)، ودلاليّةً أو معنويّةً كامنةً في البِنيةِ العميقةِ، تُمثِّلُها العلاقاتُ التصوّريّةُ المنطقيّةُ، ويُستنَدُ فيها إلى مَعنَى الجُملِ(19). وذكروا أنّ مُهمّةَ الدّارسِ النّصيّ هي أن يُبيّنَ أوجهَ التّرابطِ هذهِ في النّصِّ. فهيَ الوجْهُ اللُّغويُّ الذي يُعنى بهِ الدارسُ اللِّسانيُّ في كلِّ نصٍّ.

وبعدَ هذا التَّمهيدِ، ننتقلُ إلى تتبُّع مَظاهِرِ نَحْوِ النَّصِّ في عُلُومِ العربيّةِ كما قَدَّمنا. فقد كانَ لعلماءِ العربيّةِ جُهودٌ وافرةٌ في دِراسةِ مظاهرَ نصيّةٍ متنوّعةٍ، توزَّعها كثيرٌ مِن كُتُبِهِم وعُلُومِهِم، مِن دونِ أن تَتّخذَ مِن مُصْطَلحِ نَحْوِ النّصِّ عُنوانًا لها. وسنعرِضُ فيما يأتي أمثلةً مِن دراساتِ النّحويينَ والنُّقّادِ والبلاغيّينَ وعُلَماءِ المُناسَبةِ المَعنيّةِ بالظّواهرِ النّصيَّةِ.

القِسمُ الأَوّلُ- مظاهِرُ نَحْوِ النَّصِّ عِندَ النُّحاةِ:

يُعدُّ البَحثُ في عِلمِ النحوِ التّقليديّ بمفهومِ الدّراساتِ اللُّغويّةِ المُعاصرةِ مِن أكثرِ الأمورِ تعقيدًا. فقد وُجِّهتْ له الكثيرُ منَ الاتّهاماتِ الّتي تَنفي عنهُ المُعالجَةَ النّصيّةَ، وتَحصُرُهُ في حُدودِ الجُملةِ الواحِدةِ. وإمعانُ النظرِ يُشيرُ إلى وُجودِ مَظاهرَ نَصيّةٍ مُختلفةٍ لَدَيهِم، في الجُملةِ والتتابُعِ الجمليّ، وفي المستوى الدّلاليّ، وفي التحليلِ النحويّ الكُليّ.

1- نَحوُ النَّصِّ في نَحوِ الجُملةِ والتَّتابُعِ الجُمليّ:

بحسَبِ وِجهةِ النّظرِ اللّسانيّ الحديثِ، تتَّجهُ دِراسةُ النَّحوِ التقليديّ -ومنه النحوُ العربيُّ- إلى الجُملةِ بوصفها أكبرَ وحدةٍ لغويةٍ يَطمَحُ إلى تحليلها وتقعيدها(20)، وينتهي مَجالُهُ، في أَقصى هَرَمِهِ، عندَ حُدودِ هذه الجملةِ، ولا يَهتمُّ بالنصِّ، بل يَعزلُ الجُملَ مِن سياقِها النّصيّ. ولذا أطلقُوا على هذا العلمِ مُصطلحاتٍ تصنيفيّةً تبيّنُ هذه السِّمةَ، فقالوا: نَحوُ الجملةِ، وعلمُ لغة الجُملةِ، ولسانيّاتُ الجُملةِ، واللِّسانيّاتُ الضيّقةُ. وذلك تمييزًا لهذا المجالِ الذي أصبحَ

(18) العناصرُ الإحاليّة هي: الألفاظ التي تعودُ على عنصرٍ أو عناصرَ أخرى في النص، وتقومُ بوظيفة الربط، ومنها الضمائر والتكرار والأعلام وضمائر الإشارة والاسم المعرف بالأداة والإحالة المقاميّة والإحالة النصيّة. يُنظر: واورزنياك، زتيسلاف، مدخلٌ إلى علمِ النّص، ص 61-63، ودي بوغراند، روبرت، النص والخطاب والإجراء، ص 172، والفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 1/70-71، والزّناد، الأزهر، نسيج النّص، ص 118-119.

(19) ينظر: دي بوغراند، روبرت، النّص والخطاب والإجراء ص 99، ودايك، فانْ، علم النص ص 46 وما بعدها إلى 73، و بحيري، سعيد، عِلمُ لغةِ النّصِ، المفاهيمُ والاتّجاهات، ص 122-123، والفقي، صبحي إبراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق 1/ 75. ودرس الباحثون قوانين ربطِ الجملِ المتجاورةِ والمتباعِدة. فهناك قانونُ ارتباطِ كلّ جملة في النّص (وَثاقةِ الصّلةِ) بالموضوع، وقانونُ ارتباط كل جملة بالجملة الآتية وتشكيلها أساس معلوماتها الجديدة (الدّيمومةِ الجُمْليّة)، والارتباط بين الجمل السابقة المباشرة والجمل المباشرة اللّاحقة لها، وقانون الرّبط المتجاور، وقانونُ القيمة الموقعيّة. يُنظر: واورزنياك، زتيسلاف، مدخلٌ إلى علمِ النّص، ص 64-65.

(20) يُنظر: مصلوح، سعدٍ من نحو الجملة إلى نحو النص، جامعة الكويت، 1990م: ص 406، وراجع: سليمان، عزمي، لسانيات النص وتحليل الخطاب، دار كنوز، عمّان، 1441هـ-2020م: ص 78.

تقليديًا، في مُقابلةِ الاتجاهِ الذي صارَ حديثًا، وصار يُعرفُ بـ: نَحوِ النَّصِّ، وعِلمِ لُغةِ النَّصِّ، ولسانيّاتِ النصِّ، وقواعِدِ النصِّ، واللسانيّاتِ المُوسَّعةِ، وما وراءَ النحوِ، وما وراءَ علمِ اللغةِ(21). وكانَ هذا مِن القُصورِ في هذا النحوِ بزعمهم، فكانَ لا بُدّ مِن تجاوزِ الجُملةِ وحُدودها الضيّقةِ، ودراسةِ النّصِّ كاملًا بالوقوفِ على المعاييرِ النّصيّةِ السبعةِ.

وفي الحقيقةِ فإنّ الدّراسةَ الكُلّيّة للنصِّ لا يُمكن أن تقومَ إلّا على نَحوِ الجُملةِ، لأنّه الذي يضمنُ السّلامَةَ اللغويّةَ لها، ولأنّ الجملةَ هي النَّواةُ الصُّغرى لأيِّ نصٍّ، ولا بُدّ لذلكَ من أن تتحقَّقَ فيها معاييرُ النّصيّةِ أوّلًا، بما فيها من انسجامٍ والتحامٍ، لتتحقّقَ بعد ذلكَ النّصيّةُ على مُستوى النّصِّ. فالجُملةُ إذًا جُزءٌ جَوهريٌّ من النّصِّ الذي يَتركّبُ مِن تتابُعِ الجُملِ، بل إنَّ النّصَّ يمكنُ أن يكونَ جُملًا يسيرةً، أو جملةً واحدةً، وهذا ما سمّاه (جون لاينز): جُملةَ النّصِّ(22).

وذكر (فان دايك) أنّ الجُملةَ هي البنيةُ الصُّغرى التي يقومُ عليها أيُّ نصٍّ، ويبدأُ بِها التحليلُ، ولا يتحقَّقُ الانسجامُ فيهِ إلّا بتحقُّقِ الانسجامِ في تلكَ البنية(23).

ثمّ إنّ النحوَ لا يدرس الجملةَ الواحدةَ فقطْ، كما صرّحَ الغربيّونَ أنفسُهُم، بل يَصِفُ جُملًا مُتتابعةً عندما تُوجدُ بينها عَلاقاتٌ مُحدَّدةٌ، وهذا ما يُسمّيهِ (فان دايك) بالتتابُعاتِ الجُمليّة(24). فقد ميّز (دايك) بين نوعينِ من الأبنيةِ، وهما: الأبنيةُ الكُبرى، والأبنيةُ الصُّغرى، وذكرَ أنَّ دراسةَ النُّصوصِ تكونُ بدراسةِ الأبنيةِ الصُّغرى التي تتمثَّلُ في الجملِ والتراكيبِ وبيانِ ما فيها من انسجامٍ، وصولًا إلى دراسةِ الأبنيةِ الكُبرى فيها، وبيانِ ما فيها من انسجامٍ أيضًا(25).

وقد درسَ النُّحاةُ قواعِدَ الانسجامِ في الجُملةِ الواحدةِ والتتابُعِ الجُمليّ على نَحوٍ واضِحٍ لسنا بحاجةٍ فيه إلّا إلى تمثيلٍ يسيرٍ. فالقرائنُ المعنويّةُ تُعدُّ تمثيلًا دقيقًا للرّوابطِ المعنويّة التي تمثّلُ الانسجامَ بين عناصِرِ الجُملةِ الواحدةِ، وذلك كالإسنادِ والتّعديةِ والغائيّةِ والمعيّةِ والظرفيّةِ والمُلابسةِ والتفسيرِ والإخراجِ والنِّسبةِ والتّبعيّةِ، وكذلكَ تُمثّلُ المُطابَقةُ والرَّبطُ الانسجامَ اللفظيَّ بينَ عناصِرِ الجُملةِ(26). وترى عِندَ النُّحاةِ اشتراطَ الانسجامِ في التتابُعِ الجمليّ أو ما يُسمّى الجُملَ الكُبرى التي تحتوي على جُملٍ صُغرى أيضًا، والمرادُ الارتباطُ اللفظيُّ والمعنويُّ في الجملِ الخبريّةِ والحاليّةِ والواقعةِ مَفعولًا به ثانيًا والجملِ التّابعةِ في العطفِ والبدلِ والنَّعتِ. وبالعمومِ فإنّ التماسُكَ اللفظيَّ والمعنويَّ لا يكادُ يخلو مِنهما بابٌ مِن أبوابِ النّحوِ العربيّ.

وخُذْ مِثالًا لذلكَ بابَ المبتدأِ والخبر، فلا بدَّ من أن يُطابق الخبرُ المبتدأَ في المعنى، لأنّه عينُ المبتدأ، كـ (زيدٌ قائمٌ)، وأن يطابقَهُ في اللّفظِ في العَددِ والنوعِ، وإن كان الخبرُ جملةً

(21) يُنظر: مصلوح، سعد، من نحو الجملة إلى نحو النص، ص 406، وسليمان، عزمي، لسانيات النص وتحليل الخطاب، ص 79-80.

(22) يُنظر: لاينز، جون، اللغة والمعنى والسياق، ص 217.

(23) يُنظر: بحيري، سعيد، علم لغة النص، المفاهيم والإجراءات، ص 130.

(24) يُنظر: دايك، فان، علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ص 45.

(25) يُنظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(26) يُنظر: حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الوطن، الجزائر، 2001: ص191 وما بعدها.

اشتملتْ على ضميرٍ يربطُها بالمبتدأ، كـ (زيدٌ جاء)، والرَّبطُ بالضمير من أهمِّ الرَّوابطِ اللفظيّةِ، وكذلكَ التكرارُ وإعادةُ الذكر و(أل) ونحوُ ذلكَ. وقد فصّلَ ابنُ هشامٍ (ت 761هـ) الحديثَ عن رَوابطِ بعضِ الجملِ بما تتعلّقُ به صناعيًّا، كروابطِ الجملةِ الخبريّةِ بما تُخبرُ عنهُ، وغيرِ هذه الجملِ ممّا تحتاجُ إلى رابطٍ(27).

ومع ذلكَ، لم تقتصِرِ المظاهِرُ النصّيّةُ على هذهِ النِقاطِ الأساسيّةِ في الجملةِ الواحدةِ، بل كان هناكَ نظراتٌ مُتعمّقةٌ في التماسُكَ الدلاليَّ بينَ العناصِرِ، وفي المُعالجةِ النّصّيةِ الكُلّيّةِ لِلنُّصوصِ.

2- مِنَ التَّماسُكِ الدّلاليّ عندَ سِيبويهِ:

مَن يَتفحّصْ كُتبَ النُّحاةِ يرَ مُعالجاتٍ نَصيّةً مُتعمّقةً، تتجاوَزُ الوظيفةَ النحويّةَ التي تتعلَّقُ بالعملِ النحويّ، وتصلُ إلى التماسُكِ الدلاليّ بين العناصِر، سواءٌ أكانَ ذلكَ في الجُملةِ الواحدةِ أمْ في تتابُعِ الجُملِ.

فسيبويهِ (تـ 180هـ) مثلًا يُقدّمُ في بابِ (الاستِقامَة مِنَ الكَلامِ والإحالَة) أوجهَ التّماسُكِ الدّلاليّ والصّناعيّ في تتابُعِ جمليّ يُمثّلُ جُملَ النّصّ بتعبيرِ (لاينز)، فيقولُ: «**فمِنهُ مُستقِيمٌ حَسَنٌ، ومُحالٌ، ومُستقِيمٌ كَذِبٌ، ومُستقِيمٌ قَبيحٌ، وما هُوَ مُحالٌ كَذِبٌ. فأمّا المُستقِيمُ الحَسَنُ فقولُكَ: (أَتيتُكَ أَمْسِ، وسآتيكَ غدًا)، وأمَّا المُحالُ فأنْ تَنقُضَ أوَّلَ كلامِكَ بآخِرِه، فتقولَ: (أَتيتُكَ غدًا، وسآتِيكَ أَمْسِ)، وأمَّا المُستقِيمُ الكَذِبُ فقولُكَ: (حَمَلتُ الجَبَلَ، وشَرِبْتُ ماءَ البَحرِ)، ونحوُهُ، وأمّا المُستقِيمُ القَبيحُ فأنْ تضعَ اللَّفظَ في غيرِ مَوضِعِهِ، نَحو قولِكَ: (قد زيدًا رأيتُ، وكي زَيدٌ يأتيكَ) وأشباهِ هذا، وأمّا المُحالُ الكَذِبُ فأنْ تقولَ: (سَوفَ أَشرَبُ ماءَ البَحرِ أَمْسِ)**»(28). فهذهِ الجُملُ التي عَرضَها سِيبويهِ تمثّلُ نُصوصًا مُصغّرةً، يُعالِجُها على المُستويينِ الصّناعيّ والدّلاليّ، وهذا لُبُّ الدّراسةِ النّصيّةِ الحديثةِ. فمُصطلحا (المُستقيم، والقبيح) يتعلّقانِ بالتّلاحُمِ الشكليّ الجاري على قَوانينِ صِناعةِ النّحوِ، ومصطلحاتُ (الحَسَن والمُحال والكَذِب) تتعلَّقُ بالتّماسُكِ المعنويّ بينَ أجزاءِ الكلامِ، وهي مُصطلحاتٌ مِعياريّةٌ، يُؤدّي الحُكمُ بها إلى الحُكمِ على الانسجامِ الدّلاليّ ودَرَجتِهِ بينَ أجزاءِ الكلامِ.

3- مِنَ التَّحليلِ الكُلّيّ عِندَ ابنِ هشامٍ:

لم يقتصرِ النُّحاةُ على حُدودِ الجُملةِ الواحدةِ والتتابُعِ الجُمْليّ. فقد راعَوُا النَّصَّ بِوَصفِهِ وَحدةً كامِلةً عِندَ التحليلِ النحويّ لَهُ، ولا سِيَّما عِندَ التعرُّضِ لإعراب الشِّعرِ والقُرآنِ الكريمِ، بل رُبّما يتجاوَزُونَ حُدودَ النّصّ الواحِدِ إلى نُصوصٍ مُتجاورةٍ مُترابِطةٍ.

فابنُ هِشامٍ الأنصاريُّ يذكرُ أنّهُ على المعربِ أن يُراعِيَ في تحليلِهِ للكلامِ ما يكونُ مُشابِهًا لهُ في سياقٍ آخرَ مِن نصٍّ مُجاوِر. فمِن الجِهاتِ التي يَدخُلُ على المُعرِبِ الاعتراضُ مِنها عِندَهُ: «**أَنْ يَحمِلَ كلامًا على شَيءٍ، ويَشْهَدَ استِعمالٌ آخرُ، في نَظيرِ ذلكَ المَوضِعِ،**

(27) يُنظر: ابن هشام، جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، منشورات جامعة حلب، 1426هـ-2005م: ص 647-663.

(28) الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408هـ-1988م: 1/ 25-26.

(29): إنّهُ)مُخْرِجُ الْـمَيّتِ مِنَ الْحَيّ(بِخِلافِهِ. ولَهُ أَمثلةٌ: أَحدُها: قَولُ الزَّمخشَرِيّ في لِأَنَّ)يُخْرِجُ الْـحَيَّ مِنَ الْـمَيّتِ(، ولَمْ يَجْعَلْهُ مَعطوفًا عَلى)فَالِقُ الْحَبّ وَالنَّوَى(مَعطوفٌ عَلى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْـمَيّتِ وَيُخْرِجُ (عَطْفَ الِاسمِ عَلى الِاسمِ أَولَى. ولكِنَّ مَجِيءَ قَولِهِ تعالى: (30)، بِالفِعلِ فِيهِما، يَدلُّ على خِلافِ ذلكَ»(31). فابنُ هشامٍ يَردُّ على)الْـمَيّتَ مِنَ الْحَيّ الزّمخشريّ الذي لَم يُراعِ خُصوصيّةَ الوحدةِ الكلّيّةِ للنصوصِ القُرآنيّةِ. فقد أَعربَ (مخرجُ) في سورةِ الأنعامِ بالنظرِ إلى ما قبلها فقط، فعطفها على الاسمِ (فالق) للتناظُر في الإسميَّةِ، وابنُ هشامٍ بالرّجوعِ إلى نصٍّ مُشابهٍ في القرآنِ جعلَ العطفَ على الفعلِ (يُخرج)، لأنّه قد شهدَ بذلك. فهو يرى إذًا أنّ النّصَّ القرآنيَّ وَحْدةٌ كُلّيّةٌ في التحليلِ النّحويّ، ولا يَستقِلُّ بعضُه عن بعضٍ، وعلى المُعرِبِ أن يُراعي ذلك كُلَّهُ ويَأخُذَ بهِ في تحليلِهِ.

-وهكذا نَجدُ أنّ للنُّحاةِ نظراتٍ نصيّةً عُنيتْ بالتماسُكِ الشكليّ والدلاليّ في الجملةِ والنُّصوص، بِخلافِ من زَعمَ خِلافَ ذلكَ. وقد تمثّلتْ جُهودُهُمْ في المُعالَجةِ النَّصيَّةِ للجُملةِ، لأنّها النّواةُ الصُّغرى لأيّ نصٍّ، ولأنّ تحقُّقَ النّصيّةِ فيها شرطٌ أساسيٌّ لتحقُّقِ نَصّيّةِ النّصّ، وفي المُعالَجةِ النَّصيَّة للتّتابُعِ الجُمليّ الذي تُبنى عليهِ النُّصوصُ أيضًا، وفي دراسةِ مظاهَرَ مِن التماسُكِ الدّلاليّ بينَ هذا التّتابُعِ، وفي مُراعاةِ النّصوصِ الكامِلةِ في التّحليلِ النّحويّ. وكانَ اقتصارُهُم على الجُملةِ والتتابُعِ الجُمليّ غالبًا لأنَّ دراستَهُمْ تتعلّقُ بِها أكثرَ مِنَ النُّصوصِ، بِخلافِ النُّقادِ الذين عالَجُوا نُصوصًا كاملةً، فبدتْ عِندَهُمُ المعالجةُ النّصيّةُ أكبرَ.

القِسمُ الثَّاني: مظاهِرُ نَحْوِ النصِّ عِندَ النُّقّادِ والبَلاغِيّينَ:

كثيرًا ما توقّفَ النُّقّادُ والبلاغيونَ، في دراستِهِم لِلشّعرِ وغَيرِهِ، عِندَ مظاهرَ نَصّيّةٍ تتعلّقُ بالتّماسُكينِ الشّكليّ والدّلاليّ، وتجاوزوا في ذلكَ حُدودَ الجملةِ. وسنتلمّسُ أطرافًا من ذلك عند أبرزِ أعلامِ النَّقدِ والبلاغةِ على النحوِ الآتي:

1- الجَاحِظ:

مِن القضايا النّصيّةِ المهمّةِ التي توقّفَ عندَها الجاحِظُ (ت 255هـ) قضيّةُ مَقبوليّةِ النّصّ بما له من انسجامٍ لفظيٍّ. فقد أوردَ مثلًا امتداحَ الشّعْرِ المُتلاحِمِ الأجزاءِ، الحَسَنِ السّبْكِ، السَّهلَ المخارج، وتقبيحَ الشّعْرِ المُتفرّقِ، السَّيِّئِ الاقترانِ، وتَشبيهَهُ بِأولادِ العَلّةِ، وبَعْرِ الكَبشِ الّذي يَكونُ مُتفرّقًا بِلا نِظامٍ(32)، وقال: «**وأَجْودُ الشِّعْرِ ما رَأيتَهُ مُتَلاحِمَ الأَجزاءِ، سَهلَ**

الأنعام: 95.)إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى، يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ، وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ((29) تمامُ الآية:

قُلْ: مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ؟ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ((30) الرّوم: 19، وفي يونس أيضًا:

الآية: 31، وفي آل عمران: ﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ)وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ؟

مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ الآية: 27.

(31) مغني اللبيب ص 773.

(32) يُنظر: الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السّابعة، 1418هـ-1988م: 1/ 66-67.

وأولادُ العَلّةِ: بنو الرّجلِ الواحدِ مِن أُمهاتٍ شتّى. حاشيةُ المرجع نفسه.

المَخارِجِ، فتعلَمُ بِذلكَ أنّهُ قَدْ أُفْرِغَ إفراغًا وَاحدًا، وسُبِكَ سَبْكًا وَاحِدًا. فهُوَ يَجرِي عَلى اللّسانِ كما يَجرِي الدِّهانُ»(33). فالجاحِظُ يُنبّهُ على أنَّ تلاحُمَ أجزاءِ الكلامِ وسَبْكَهُ سَبْكًا واحِدًا لهُ أهمّيّةٌ في قَبولِ النّصّ وتلقّيه بما له من سُهولةِ المخارجِ وتماثُلِ الكلماتِ وتسلسل نُطقِ النّصّ خفيفًا على اللّسانِ، ونحوِ ذلك من أوجُهِ التماسُكِ اللفظيّ التي تُحقّقُ نصيّةَ النّصّ وذيوعَهُ ومقبوليّتَهُ.

2- ابن طَباطَبا:

ثمّ تَجِدُ محمّدَ بنَ طَباطَبا العلَويَّ (ت 322هـ) يتوسَّعُ قليلًا في المُعالجةِ النّصيّةِ، إذ تحدّثَ عن فُصُولِ الشِّعرِ أو مَقاطِعِهِ الدّلاليّةِ، كالغزَلِ والرّحلةِ والمَديحِ، وذَكَرَ أنَّ الشّاعِرَ عِندَ الانتقالِ مِن فَصلٍ إلى آخَرَ يَستعملُ التّخلُّصَ بينَهُما، أي: يكونُ انتقالٌ تمهيديٌّ بحيثُ يكونُ بينَ الفُصولِ تلاحُمٌ وتَماسكٌ، وهذا يُحقّقُ وَحدةً نَصّيّةً في القَصيدةِ، ويُبعدُ عنها التّنافرَ. يقول ابنُ طباطَبا: «**إنَّ لِلشِّعْرِ فُصُولًا كَفُصولِ الرَّسائلِ، فَيَحتاجُ الشّاعِرُ إلى أنْ يَصِلَ كلامَهُ، على تَصَرُّفِهِ في فُنُونِهِ، صِلَةً لَطِيفةً، فيتخلَّصَ مِنَ الغَزَلِ إلى المَديحِ، ومِنَ المَديحِ إلَى الشَّكوى، ومِنَ الشَّكوى إلَى الاستِماحةِ، ومِنْ وَصْفِ الدِّيارِ والآثارِ إلى وَصْفِ الفَيافي والنّوقِ... بِأَلْطَفِ تَخلُّصٍ وأَحْسَنِ حِكايةٍ، بِلَا انْفِصالٍ لِلمَعنى الثّاني عَمّا قَبلَهُ، بل يَكونُ مُتَّصِلًا بِهِ، ومُمْتَزِجًا مَعَهُ**»(34). وهذا الاتّصالُ الدّلاليُّ اللّطيفُ الذي يَذكُرُهُ ابن طَباطبا، معَ عدَمِ انفصالِ المعاني، من أهمِّ ما يَدرُسُه نَحوُ النّصّ بِمفهومِه المعاصِرِ، وقد استَعملَ فيه مُصطلحاتٍ دقيقةً تُوافقُ المصطلحاتِ الحديثةَ، كالامتزاجِ والاتّصالِ والوصلِ.

3- عَبدُ القاهِرِ الجُرْجانيُّ:

مِن أهمّ البلاغيّينَ الذين تتّضحُ لديهمُ مظاهِرُ لِنَحوِ النّصّ عَبدُ القاهِرِ الجرجانيُّ (ت 471هـ) الذي تحدّثَ عن النّظمِ على نَحوٍ قريبٍ من الترابُطِ الذي يدرسُه نَحوُ النّصِ في الكَلامِ والنّصوص، ولا يَتعلّقُ بِالجُملَةِ الواحِدَةِ فقط، فقالَ: «**مَعلُومٌ أَنْ لَيسَ النَّظْمُ سِوَى تَعلِيقِ الكَلِمِ بَعْضِها بِبَعْضٍ، وجَعْلِ بَعْضِهَا بِسَبَبٍ مِنْ بَعْضٍ**»(35). فنظمُ الكلام والنصوصِ مَردُّهُ إلى ارتباطِ بعضِ عَناصرِ الكلامِ بِبَعضٍ، أو إلى تَعليقِ بعضِها على بعضٍ، وهذا التعليقُ يُؤَدّي وظيفةَ التّلاحُمِ الدّلاليّ في النّصّ، ومِن دونِهِ لا يَكونُ نَظمٌ، أي: لا يكونُ نصٌّ، بل تنافرٌ وعدمُ نصّيّةٍ.

ومَن يتفحّصْ (دلائل) الجرجانيّ يَجدْ شرحَ نظريَّةِ النّظمِ مُتَحقّقًا في هذا الإطارِ النحويّ النّصّيّ، ولا سيّما مَبحثُ (الفَصلِ والوَصلِ) عندَهُ -وهذا المَبحثُ يمثّلُ أبرز مظاهرِ نَحوِ النّصّ عند البلاغيينَ عُمومًا- إذ دَرسَ فيه قوانينَ رَصفِ والتحامِ الكلامِ والجملِ في النّصّ وحالاتِ ذلكَ، وما يَكونُ منهُ نَصٌّ وما لا يكونُ، وفْقَ معاييرِ التّلاحُمِ الدّلاليّ العميقِ، وما يُنتجُهُ مِن فصلٍ أو وَصلٍ لَفظيٍّ في السَّطحِ. قال الجُرجانيُّ: «**وذلكَ أَنّا لا نَقولُ: (زَيدٌ قائمٌ،**

(33) المرجع نفسه 1/ 67.

(34) عيارُ الشّعر، تحقيق: عبد العزيز المانع، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م: ص 9.

(35) دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1424هـ -2004م: ص 4، وتُنظر منه ص 55.

وعَمرٌو قاعِدٌ) حتَّى يَكونَ (عمرٌو) بِسبَبٍ من (زيدٍ)، وحتّى يكُونَا كالنَّظيرَينِ والشَّريكَينِ، وبِحَيثُ إذا عَرَفَ السَّامِعُ حالَ الأوَّلِ عَنَاهُ أن يَعرفَ حالَ الثّاني. يدلُّكَ على ذلكَ أنَّكَ إنْ جِئتَ فعَطَفتَ على الأوَّل شيئًا ليسَ مِنهُ بسببٍ، ولا هُوَ مِمّا يُذْكَرُ بِذِكرِهِ ويَتَّصِلُ حديثُهُ بحديثِهِ، لم يَستقِمْ. فلو قُلتَ: (خَرَجْتُ اليومَ مِن دَارِي)، ثمَّ قُلتَ: (وأَحسَنَ الذي يَقولُ بيتَ كذا)، قُلتَ ما يُضْحَكُ منهُ. ومِن هُنا عابُوا أبا تَمّامٍ في قَولِهِ [الكامل]:

لا، والَّـذِي هُـوَ عَالِـمٌ أنَّ النَّـوَى صَـبِرٌ، وأنَّ أَبَـا الحُسَـيْنِ كَـرِيمُ

وذلكَ لأنَّهُ لا مُناسبةَ بَينَ كَرَمِ أبي الحُسينِ ومَرارَةِ النَّوى، ولا تَعلُّقَ لِأَحدِهِما بالآخرِ، وليسَ يَقتضي الحَديثُ بِهذا الحَديثَ بِذاكَ»(36).

إنّ الجُرجانيَّ يَعرضُ في هذا النَّصِّ نَمطَينِ مِنَ الكلامِ، وهما:

1- زيدٌ قائمٌ، وعَمرٌو قاعدٌ.
2- خَرجْتُ اليومَ من داري، وأَحسَنَ الّذي يَقولُ بيتَ كذا.

والنّمطُ الأوّلُ يُشكِّلُ نَصًّا، لتلاحُمِه دلاليًّا، ذلكَ التّلاحُمَ الذي أدّى إلى وَصلِ الجملتينِ، وذلكَ بشرطِ أن يكون عمرٌو بسببٍ من زيد، أي بينهما اتصالٌ معنويٌّ من جهةٍ ما، والنمطُ الثّاني لا يُشكِّلُ نصًّا، لِتنافُرِهِ دلاليّا، ولم يشفعْ له الوصلُ، لأنّ شرطَ الوصلِ أن يكونَ تناسُبٌ دلاليٌّ بين الجُملتينِ، وكذلك بَيتُ أبي تمّام.

والجُرجانيُّ يذكرُ ههنا نماذجَ مِنَ العلاقاتِ المَنطقيّةِ الدّلاليّةِ بينَ الجُملِ المَوصولةِ في النّصِّ، كأن يكونَ المُحدَّثُ عنه في الجُملةِ الأُولى بِسَببٍ مِن المُحدَّثِ عنهُ في الثّانيةِ، أو يكونَ المُخبَرُ عنهما في الجملتين مُتشابهَينِ أو مُتناقضينِ، وكلُّ هذا يعودُ إلى تلاحُمٍ دلاليّ بينَ عناصرِ الجُملتَينِ. يقولُ الجُرجانيُّ: «**واعْلَمْ أنّهُ كما يَجِبُ أن يكونَ المُحَدَّثُ عَنهُ في إحدَى الجُملتَينِ بِسَببٍ مِنَ المُحَدَّثِ عَنهُ في الأُخرَى، كذلكَ يَنبغِي أنْ يكونَ الخبرُ عَنِ الثّاني مِمّا يَجْرِي مَجْرَى الشَّبيهِ والنَّظيرِ أوِ النَّقيضِ لِلخَبرِ عَنِ الأوّلِ. فلو قلتَ: (زَيدٌ طَويلُ القامَةِ، وعَمرٌو شاعِرٌ)، كان خَلْفًا**(37)**، لأنه لا مُشاكلَةَ ولا تَعلُّقَ بينَ طُولِ القَامَةِ وبينَ الشِّعْرِ، وإنّما الواجِبُ أن يقالَ: (زيدٌ كاتبٌ وعمرٌو شاعرٌ)، و(زيدٌ طَويلُ القامَةِ وعَمرٌو قصيرٌ).**

وجملةُ الأَمرِ أنَّها لا تَجيءُ [أي: الواوُ] حتَّى يكونَ المَعْنَى في هذِهِ الجُملَةِ لِفْقًا لِلمَعنى(38) **في الأُخرَى ومُضَامًّا لهُ، مِثل أنَّ (زَيدًا وعَمرًا) إذا كانا أَخوَيْنِ أو نَظيرينِ أو مُشتبِكَي الأحوالِ على الجُملةِ كانتِ الحالُ التي يكونُ عَلَيها أحدُهما، مِنْ قِيامٍ أو قُعُودٍ أو ما شاكَلَ ذلكَ، مَضْمومةً في النَّفسِ إلى الحالِ التي عَلَيها الآخَرُ من غَيرِ شَكٍّ. وكذا السَّبيلُ أبدًا.**

---

(36) المرجع نفسه ص 224-225.

(37) الخَلْفُ: الرَّديءُ مِن القولِ، وفي المَثَل: سكتَ ألْفًا ونطقَ خَلْفًا. ينظر: ابن السّكيت، إصلاحُ المنطق، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى 1423 هـ- 2002 م: ص 17.

(38) في المطبوعةِ: «لِفَقًا لِمعنى»، والصّواب ما أثبتناه. واللِّفق: أحدُ لِفْقَي المُلاءَةِ، أي: شِقَّيها. ينظر: الزَّبيديّ، محمّد مُرتضى، تاج العروس مِن جواهر القاموس، تحقيق مجموعة، وزارة الإرشاد والإنباء، الكويت، طبع ابتداءَ مِن 1385 هـ-1965م: (لفق) 26/360.

والمعاني في ذلك كالأَشخاصِ. فإنّما قلتَ مثلًا: (العِلْمُ حسَنٌ، والجهْلُ قبيحٌ)، لِأنَّ كَونَ العِلْمِ حَسَنًا مَضمُومٌ في العُقولِ إلى كَونِ الجَهلِ قَبيحًا»(39). فالجرجانيُّ في كلِّ هذا يقومُ ببحثِ وُجُوهِ التلاحُمِ الدلاليّ بينَ الجملِ الموصولةِ والعلاقاتِ المنطقيةِ بينَها. وهذا هو المطلوبُ في نَحوِ النّصِّ، بل يَغوصُ الجرجانيُّ أَعمقَ من ذلكَ، فيرى أنَّ هذا الاتِّصالَ المعنويَّ بين الجملِ في النّصِّ يَعودُ إلى اتّصالِها في النَّفسِ. فالارتباطُ النّصّيُّ الناجِزُ انعكاسٌ للارتباطِ الذّهنيِّ المُبدِعِ.

3- حازمٌ القَرطاجنّيّ:

يُقدِّمُ حازمٌ القَرطاجنّيُّ (ت 684هـ) مُعالجاتٍ نصّيّةً متميّزةً لا تقلُّ أهمّيّةً عن مُعالجاتِ الجُرجانيّ، ولعلَّهُ يَزيدُ عَليهِ في التَّبويبِ ووُضوحِ المَرامِي. فقد توقّفَ حازمٌ عِندَ فُصُولِ الشِّعْرِ، وذَكرَ أنَّ ترتيبَ الفُصولِ في الشِّعرِ على أَربعةِ أَضرُبٍ، تَعودُ إلى الاتّصالِ أو الانفصالِ بينَها في اللَّفظِ أو المعنى، إذْ قال: «**وَصْلُ بَعْضِ الفُصُولِ بِبَعْضٍ...عَلى أَربَعةِ أَضرُبٍ:**

1- **ضَرْبٍ مُتَّصِلِ العِبارَةِ والغَرَضِ.**
2- **وضَرْبٍ مُتَّصِلِ الغَرَضِ دونَ العِبارَةِ**(40).
3- **وضَرْبٍ مُتَّصِلِ العِبارَةِ دونَ الغَرَضِ.**
4- **وضَرْبٍ مُنْفَصِلِ الغَرَضِ والعِبارَةِ»**(41).

فهو يَرى أنَّ فُصولَ الشِّعرِ قد تَكونُ مُتّحدةً لَفظًا ومَعنًى، أو لَفظًا فقط، أو مَعنًى فقط، أو مُنفصِلةً في اللَّفظِ والمَعنَى. وقد قدَّمَ حازمٌ الضّربَ الثّانيَ -وهُوَ المُتَّصِلُ الغرَضِ دونَ العبارةِ- على بَقِيَّةِ الضُّرُوبِ، فقالَ عنهُ: «**وأمّا المُتَّصِلُ الغَرَضِ، المُنفَصِلُ العِبارةِ، فَهُوَ الَّذي يَكونُ أَوَّلُ الفَصلِ فيهِ رَأسَ كَلامٍ، ويكونُ لِذلكَ الكَلامِ عُلْقَةٌ بِما قَبلَهُ مِن جِهةِ المَعنَى. وهذا الضَّرْبُ، إذا نِيطَ بِرَأسِ الفَصْلِ فيهِ مَعنًى تَعْجِيبِيٌّ أو دُعائيٌّ أو غيرُ ذلكَ مِمّا أَشرْنا إلَيهِ، هُوَ أَفْضَلُ الضُّرُوبِ الأَربَعةِ، لِكَونِ النُّفُوسِ تَنبَسِطُ ويَتجدَّدُ نَشاطُها بِإشعارِها الخُروجَ مِنْ شَيءٍ إلى شَيءٍ، واستِئنافِ كلامٍ جَديدٍ لَها، معَ ما يَشفَعُ بهِ إلَيها في قَبولِ الكَلامِ مِن نِياطَةِ ما ذُكِرناهُ مِن تَعجِيبٍ أو دُعاءٍ أو غَيرِ ذلكَ مِمَّا لَهُ بِالمَعنَى عُلْقَةٌ بِالكلامِ وتَصديرُهُ بِهِ. وهذا الضَّرْبُ، على كُلِّ حالٍ، أَفضلُ الضُّرُوبِ الأَربعةِ. وقدْ يُقرَنُ الحَرفُ الرَّابطُ بِهذا النَّحوِ، فلا يَغضُّ مِن طَلاوَتِهِ، ولا يُنقِصُ مِمَّا تَجِدهُ النَّفسُ مِن حَلاوَتِهِ»**(42). فالقرطاجنيُّ يُقدِّمُ هذا الضَّربِ على غَيرِهِ بِشَرطِ أن يَحملَ مَزِيّةً مَعنويّةً، كالمَعنَى العَجيبِ أو الدُّعاءِ، ويُعلِّلُهُ بأنّه سيَكونُ في مَظهرِ كلامٍ جديدٍ، فيكونُ له قَبولٌ أكثرَ عِندَ المتلقّي، بما يُحدِثُهُ من تَجديدِ نَشاطٍ بِحَملِ المعاني الجديدةِ البديعةِ. ومجيءُ حرفِ الوصلِ حِينَها يُبقي لِلكلامِ حَلاوتَهُ وحُسنَهُ.

---

(39) دلائل الإعجاز، ص 225-226.

(40) في المطبوعةِ بجعلِ هذا الضّربِ ثالثًا، وجعلِ الثّالي له ثانيًا. والصّوابُ الترتيبُ الذي ذكرناه، بدليلِ شرحِ حازمٍ للضربينِ الثّاني والثّالثِ على هذا الترتيبِ المذكورِ.

(41) منهاجُ البلغاء وسراجُ الأدباء، تحقيق: محمد الحبيب، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م: 290/2.

(42) المرجع نفسه 291/2، ويُنظر ما ذكره عن بقيّةِ الضّروب: المرجع نفسه 2/ 290-291.

وهذا تحليلٌ نصّيٌّ دقيقٌ، اعتنى فيه القرطاجنيُّ بالرّوابطِ الدّلاليّةِ، وكيفيّةِ الانتقالِ بينَ المعاني في النّصّ، وأثرِ ذلكَ في المتلقّي، واستعملَ فيهِ مُصطلحاتٍ تُشيرُ إلى القَبولِ والإعلاميّة، كالطَّلاوة والحَلاوةِ ونَحوِ ذلك.

وكذلك قامَ حازمٌ بِعملٍ تطبيقيٍّ نَحويٍّ نَصّيٍّ مُميَّزٍ، إذ قسَمَ قصيدةً لِلمُتنبّي على فُصولٍ، بحسَبِ أغراضِها، ثمّ بَيّنَ جِهةَ الارتباطِ فيما بينَ هذهِ الفُصولِ، واطّرادَها، وحُسْنَ الانتقالِ فيما بينَها(43).

- وهكذا نَجِدُ أنّ النُّقادَ والبلاغيّينَ تَطوّرتْ لَديهُمُ المُعالجاتُ النّصّيّةُ، إذ دَرسُوا نُصوصًا كامِلةً، وحَكمُوا عليها استِحسانًا وبَلاغَةً بِما فيها من تَرابُطٍ وتماسُكٍ، وكانتْ عِنايتُهُم بِمَبحثِ الفَصلِ والوصلِ وما يَتّصلُ بِهِ مِن أبرزِ المعالجاتِ النَّصّيّةِ، لأنّها الّتي تُبيّنُ طُرُقَ اتّصالِ الجملِ في النّصّ. ويبدو أنَّ هذهِ المُعالجاتِ النّصيّةَ قد أثمرَتْ تطوُّرًا أعمَقَ في عِلمِ المُناسَبةِ.

القِسمُ الثَّالِثُ- مظاهِرُ نَحْوِ النَّصِّ عِندَ عُلَماءِ المُنَاسَبةِ:

عِلْمُ المُناسَبةِ جُزءٌ من عِلمِ التفسيرِ، وهُوَ العِلمُ الذي وَصَلتْ فيهِ مظاهرُ نَحوِ النّصِّ عِندَ عُلماءِ العربيّةِ إلى ذروتِها، ونَستطيعُ أن نقولَ: إنّه تَمثيلٌ لِنَحوِ النّصِّ وعِلمِ النصّ العربيّ المتكامِلِ. فهو عِلمٌ يَهتمُّ بدراسةِ النَّصِّ ومُعالَجتِهِ على أنّهُ وَحدةٌ متكامِلةٌ، ويقومُ بدراسةِ الرَّوابطِ الدّلاليّةِ واللفظيّةِ في النّصّ، ويُرجعُهُ إلى مقصدٍ كبيرٍ واحدٍ.

وقد نَشأَ هذا العِلمُ في ظِلالِ القُرآنِ الكريمِ، واتَّخذَ مِن سُوَرِهِ وآياتِهِ مجالًا تَطبيقيًّا غنيًّا، لِيُبرزَ الوحدةَ النّصيّةَ فيه وفي سُورِهِ على نَحوٍ يكشفُ عن جانبٍ من أهمِّ جوانبِ إعجازِهِ الذي لا يُصارُ إليهِ في أيِّ نصٍ من النُّصوصِ الأُخرى.

وهذا العِلمُ هو الدّليلُ الأكبرُ على سَبقِ العلماءِ المُسلمينَ الغربَ بِمئاتِ السنينِ في نَحوِ النّصّ والدّراسةِ النّصيّةِ، كما سنرى. وسنُحاولُ أن نستعرضَ المباحثَ النصيّة فيه بدَرسِ مَفهومِ المُناسَبة، وكَيفيَّةِ بَيانِ المُناسَبَةِ وأَنواعِهَا:

1- مَفْهُومُ المُناسَبةِ:

يبدو أنَّ مُصطَلَحَ المُناسَبة مَرَّ بأكثرَ مِن مَرحلةٍ عِند عُلماءِ العربيّةِ، بَلاغيّينَ ومُفسّرينَ، حتّى أَخَذَ مَفهومَهُ الكُلّيَّ الدقيقَ، وهو يَعودُ عُمومًا إلى معاني الرّبطِ والارتباطِ بينَ أجزاءِ النّصِّ الواحدِ.

والمُناسَبةُ في اللُّغةِ: المُشاكَلَةُ والمُشابَهَةِ، يُقالُ: بَينَ الشَّيْئَينِ مُنَاسَبَةٌ وتَنَاسُبٌ، أَي: مُشَاكَلَةٌ وتَشَاكُلٌ(44). وهي مِن الفعل (ناسَبَ)، والزيادةُ فيهِ لِلمُشارَكةِ، أي: إنَّ الحدَثَ فيه يَقعُ مِنْ أكثَرَ مِنْ طَرَفٍ.

ويبدو أنّ العُلماءَ كانُوا يَنظُرونَ بِدايةً إلى المُناسَبةِ نَظرةً جُزئيّةً نوعًا ما، بحيثُ يَرونَها تَبحثُ في وُجُوهِ الارتباطِ بينَ الجُملِ المُتجاورةِ، ورُبّما عبَّروا عَنها بِمُصطلحٍ قَريبٍ، كمُصطلَحِ المُؤاخاةِ الذي ذكره ضياءُ الدّينِ بنُ الأثيرِ (ت 637هـ) وبيَّنَ أنّه نوعانِ: مُؤاخاةٌ

(43) يُنظر: المرجع نفسه 2/ 298-299.

(44) يُنظر: الزَّبيديّ، تاج العروس: (نسب) 4/265.

بينَ المَعاني، وهِيَ أن يُذكَرَ المعنى معَ أَخيهِ، لا معَ الأجنبيّ، ومؤاخاةٌ بينَ المَباني، وهي تتعلّقُ بِالمُؤاخاةِ بينَ مباني الألفاظِ(45).

وصرَّحَ ابنُ أبي الإصبَعِ الـمِصريُّ (ت 654هـ) بمُصطلَحِ المُناسبَةِ، وهي عِندَهُ مُناسَبةٌ لَا تُدْرِكُهُ (بين المعاني والألفاظِ أيضًا، ومثَّلَ لِلـمُناسَبةِ في المعاني بِقولِ اللهِ سُبحانَهُ وتعالى: (46). قال: «**فإنَّهُ -سُبْحانَهُ- لَـمّا قدَّمَ نَفيَ**)الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْـخَبِيرُ **إدراكِ الأَبصارِ لَهُ عَطَفَ عَلى ذلكَ قولَهُ: (وهُوَ اللَّطِيفُ) خِطابًا للسَّامِعِ بما يَفْهَمُ، إذْ مُعتَرَفُ العادَةِ أنَّ كُلَّ لَطيفٍ لا تُدْرِكُهُ الأَبصارُ... ولذلكَ لَـمّا قالَ: (وهو يُدْرِكُ الأَبْصارَ) عَطَفَ على ذلكَ قولَهُ (الخَبيرُ)، تَخصيصًا لِذاتِهِ -سُبْحانَهُ- بِصفاتِ الكَمالِ، لِأَنَّ كُلَّ مَن أَدْرَكَ شَيئًا كانَ خَبيرًا بِذلكَ الشَّيءِ**»(47). وأمّا المُناسَبةُ اللَّفظيَّةُ، فخصَّصَها بإيرادِ ألفاظٍ مُتوازنةٍ، مُقفّاةٍ أو مِـمَّا كانَ يَرقِي به ρغَيرِ مُقفّاةٍ. فالمُقفّاةُ -وتُسمَّى تامَّةً- شاهدُها مِنَ السُّنّةِ قَولُ الرَّسولِ الحَسنينِ رضي الله عنهما: «**أُعِيذُكُما بِكَلماتِ اللَّـهِ التَّامَّةِ، مِنْ كُلِّ شَيطانٍ وهامَّةٍ، ومِنْ كُلِّ** ق وَالْقُرْآنِ الْـمَجِيدِ. بَلْ (**عَينٍ لامَّةٍ**»(48)، وأمّا غَيرُ المُقفّاةِ أو غَيرُ التّامّةِ فمنها قولُه تعالى: (49).)عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ

وسمَّى ابنُ النقيبِ (ت 698هـ) المُناسَبةَ تشابهًا أيضًا، وحَصَرَها في إيرادِ المَعاني المُتلائمةِ غَيرِ المتنافِرةِ، ذاكِرًا أنّ النَّصَّ القرآنيَّ كلَّهُ مُتناسِبٌ، فقال: «**التَّناسُبُ، ويُسمَّى التَّشابُهَ أَيضًا، وهُوَ: تَرتِيبُ المَعاني المُتآخِيَةِ الَّتي تَتَلاءَمُ ولا تَتَنافرُ، والقُرآنُ العَظيمُ كُلُّهُ مُتَناسِبٌ، لا تَنافُرَ فِيهِ ولا تَبايُنَ**»(50).

وقد فَطِنَ العُلماءُ إلى أنّ هذا التناسُبَ يُعطِي النُّصوصَ مِيزةً فَريدةً. فقد نقلَ بَدرُ الدّينِ الزَّركشيُّ (ت 794هـ) عن بَعضِ الأئمّةِ قَولَهم: «**مِن مَحاسِنِ الكَلامِ أن يَرتَبِطَ بَعضُهُ بِبَعضٍ، لِئلَّا يَكونَ مُنقَطِعًا**»(51)، فهذا التناسُبُ مِمّا يُحقِّق قُوَّةَ النّصِّ، أو نصيَّتَهُ بِعبارَةِ المُحدثينَ.

ورأى عُلماءُ العربيّةِ أنَّ النظرَ في التناسُبِ القرآنيّ ذو أهمّيّةٍ بالغةٍ، لأنّهُ يَكشِفُ عن قُوّتِهِ

---

(45) يُنظر: المَثَل السّائر في أدبِ الكاتبِ والشّاعر، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة (د ت): 3/153-154.

(46) الأنعام: 103.

(47) تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق: حنفي شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، الجمهورية العربية المتحدة، 1383هـ-1963م: ص 363.

(48) وروايته عن ابن عبّاسٍ -رضي الله عنهما- مع بعض الاختلاف في: البخاريّ، صحيحه (الجامع الصحيح)، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، وصورها: محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ. الحديث رقم: 3371، 4/147.

(49) ق: 1-2. وينظر: تحرير التحبير ص 367.

(50) مقدمة تفسيره في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، كشف عنها: زكريا علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ- 1995: ص 177.

(51) البرهان، في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1376هـ-1957م 1/ 36.

وتَفوّقِهِ على غيرِهِ من النُّصوصِ. فقد نقلَ الزركشيُّ أيضًا عن القاضي أبي بكرِ بنِ العربيّ في (سراج المريدينَ) قوله: «**ارْتِباطُ آيِ القُرآنِ بَعْضِها بِبَعضٍ، حتَّى تَكونَ كالكَلِمةِ الواحدةِ، مُتَّسِقَةَ المَعاني، مُنتَظِمَةَ المَباني، عِلمٌ عَظيمٌ**»(52).

وهكذا فَصَّلَ العُلماءُ التّناسُبَ النَّصّيَّ في القرآنِ الكريمِ، لِكشفِ ما يَمتازُ به مِن تَرابُطٍ، وكانَ بُرهانُ الدّين البِقاعيُّ (ت 885هـ) مِن أَبرزِ الذين دَرسوا النّصَّ القُرآنيَّ دراسةً تطبيقيّةً نصّيّةً، تكشفُ عن أوجهِ التَّرابطِ فيه، وتُبيّنُ ما فيهِ من قُوّةٍ وتَرابُطٍ عَجيبٍ. وقد نظَّرَ البِقاعيُّ لِمُعالجتِهِ النّصّيّةِ بقوله: «**وعِلمُ المُناسَباتِ الأهمُّ مِن مُناسَباتِ القُرآنِ وغَيرِه: عِلمٌ تُعرَفُ منهُ عِللُ التّرتيبِ، ومَوضوعُهُ: أَجزاءُ الشَّيءِ المَطلوبِ عِلمُ مُناسَبَتِهِ مِن حَيثُ التّرتيبُ، وثَمرتُهُ: الاطِّلاعُ على الرُّتبةِ التي يَستحِقُّها الجُزءُ بِسَببِ ما لَهُ بِما وَراءَهُ وما أَمامَهُ مِنَ الارتباطِ والتَّعلُّقِ الذي هُوَ كالُّلحْمَةِ النَّسَبِ**»(53). فقد أصبحتِ المناسبةُ عندَ البقاعيّ عِلمًا مُستقِلًّا، له غايةٌ ومَوضوعٌ وثمرةٌ ومنهجٌ. فغايتُهُ كَشفُ عِللِ ترتيبِ الكلام، ومَوضوعُهُ: أجزاءُ النصوصِ المدروسةِ، وفائدتُه: مَعرفةُ ما يَستحقُّهُ الكلامِ في سِياقِهِ من رُتبةٍ، أي: أينَ يجبُ أن يكونَ حتى يصلَ إلى أقصَى ارتباطٍ والتحامٍ.

ويُلاحَظ انشغالُ هؤلاءِ العُلماء بالترابُطِ المعنويّ أكثرَ من اللفظيّ، ويبدو أنَّ ذلك لخفاءِ الرّوابطِ المعنويّةِ، وظُهورِ الروابطِ اللفظيّةِ. وهذا ما نَجِدُهُ عندَ السُّيوطيُّ (ت 911هـ) أيضًا، الذي فصَّلَ أوجُهَ الترابطِ المعنويّ بين أجزاءِ النصوصِ. فالمُناسبةُ عِندَهُ: «**مَرْجِعُها في الآياتِ ونَحْوِها إلى مَعنًى رَابطٍ بينَها**(54)**، عامٍّ أو خاصٍّ، عَقليّ أو حِسّيّ أو خَياليّ، أو غَيرِ ذلكَ من أنواعِ علاقاتِ التلازُمِ الذِّهنيّ، كالسَّبَبِ والمُسبَّبِ، والعِلَّةِ والمعلُولِ، والنَّظيرَينِ والضّدَّينِ ونَحوِهِ**»(55). وهذه العلاقاتُ المنطقيّةُ التي ذكرَ السيوطيّ أنها تربطُ بين أجزاء الكلامِ، فتجعله متلائمًا مُلتحمًا، عينُ ما أرادَهُ المحدثونَ بالتلاحُمِ المعنويّ عبرَ عَلاقاتِهِ المَنصوصِ عليها في نَحوِ النَّصّ.

ولَمّا رَأى هَؤلاءِ العُلماءُ أنّ المناسَبةَ في القُرآنِ الكريمِ شَديدةُ القُوّةِ، وأنّ النصَّ القُرآنيَّ شَديدُ الالتحامِ والإحكامِ، على نَحوٍ عجيبٍ لا يُوجَدُ في غَيرِهِ من النُّصوصِ، حتّى كَأنَّهُ كَلِمةٌ واحدةٌ، عَدُّوا ذلكَ مِن وُجوهِ إعجازِ القُرآنِ الكريمِ، فقالَ السُّيوطيُّ: «**الوَجْهُ الرَّابعُ مِن وُجُوهِ إعْجازِهِ: مُناسَبةُ آياتِه وسُورِهِ، وارتباطُ بَعضِها ببعضٍ، حتَّى تَكونَ كالكَلِمةِ الوَاحدةِ، مُتَّسِقةَ المعاني، مُنتظِمةَ المباني**»(56).

---

(52) المرجع نفسه، 1/ 36.

(53) البقاعيُّ، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بنُ عمرَ (تـ 885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تصحيح: محمد عبد الحميد، وغيره، تنقيح: محمد حبيب الله الرشيد وغيره، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدَر آباد، الطبعةُ الأولى، ابتداءً من 1389هـ-1969م. 1/ 5.

(54) في المطبوعةِ: «بينهما»، ويبدو أنّ المرادَ «بينها».

(55) معترك الأقران في إعجاز القرآن، ضبطه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م: 1/ 44-45، ويُنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدّراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 1426هـ أيضًا، 5: 1840، والزركشيّ، البرهان في علوم القرآن، 1/ 35.

(56) معترك الأقران 1/43.

هذا، وتجدُرُ الإشارةُ إلى أنّ هناكَ من أَنكَرَ المُناسَبَةَ في القُرآنِ الكريمِ، بِدَعوى أنّهُ نزلَ مُفرَّقًا في نيِّفٍ وعشرينَ سنةً، في أحكامٍ مُختلفةٍ، ولأسبابٍ مُختلفةٍ، ومِن هؤلاءِ عِزُّ الدينِ بنُ عبدِ السّلامِ الذي ذكرَ أنّ المناسَبَةَ لا تُشترطُ فيما هكذا شأنُهُ، بل لا بُدَّ من أن يكونَ الكلامُ مُتَّحدًا مُرتبطًا أوّلُه بآخرِه لِتُبحثَ فيه(57). وقد ردّ عليه الزركشيُّ بأنّ القُرآنَ أُنزِلَ جُملةً إلى السَّماءِ الدُّنيا، ثمّ أُنزِلَ مُفرَّقًا على حَسَبِ المَصالِحِ، وبأنّ ترتيبَهُ تَوقيفيٌّ على الرَّاجح(58). ولعلّ نُزُولَ القرآنِ مُفرَّقًا، مع هذا الترابُطِ العَجيبِ، مَلْمَحٌ عجيبٌ من مَلامِحِ إعجازِهِ أيضًا. كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ (وقد وَصَفَ المولى تَعالى كِتابَهُ بالإحكامِ، فقالَ: خَبِيرٍ(59).)

2- كَيفِيَّةُ بَيانِ المُناسَبَةِ وأَنواعُهَا:

تحدّثَ العُلَماءُ عن كَيفيّةِ بيانِ الارتباطِ في السُّورِ القرآنيَّةِ بِوَصْفِها نُصوصًا مُتكامِلةً، وذكرُوا لَهُ مَظاهِرَ مُخْتلفةً وأنواعًا مُتعدِّدةً.

فقد تحدَّثَ الزركشيُّ عن الارتباطِ بين الآياتِ، وذكر أنّه نوعانِ، بِحَسبَ استقلالِ الآيةِ عما قبلَها أو ارتباطِها به، وهما(60):

1- رَبطٌ ظاهرٌ: وذلك عندَما تَكونُ الآيةُ مُكملةً لِما قبلَها، ومِنهُ أن تكونَ مُؤكِّدةً أو مُفسِّرةً أو مُعترِضةً أو مُشدِّدَةً لما قبلَها، وهذا لا يَحتاجُ إلى بيانٍ، لِوضوحِ شأنِهِ، كما يَرى.

2- رَبطٌ خَفِيٌّ: وذلك عندَما تَكونُ الآيةُ مُستقِلّةً عمّا قبلَها. ومزْجُها بهِ إمّا مَزجٌ لَفظيٌّ، وذلكَ عندَما تكونُ معطوفةً بحرفٍ من حُروفِ العَطفِ، فيُؤذِنُ ذلكَ بوُجودِ جِهةٍ جامعةٍ بينَهما اسْتوجَبتِ العطفَ، وإمّا مَزجٌ مَعنويٌّ، وذلكَ عندَما لا تكونُ مَعطوفةً، فيُؤذِنُ ذلكَ بقرائنَ معنويةٍ تؤدّي الرّبطَ، كالنظيرِ والمُضادَّةِ والاستطرادِ.

وذكرَ البِقاعيُّ قانونًا كُلّيًّا في كَيفيَّةِ بيانِ الارتِباطِ النّصّيّ في السُّورِ القُرآنيّةِ، فهوَ عِندَهُ يكونُ بِمَعرفةِ القصدِ الدّلاليّ الكُلّيّ الذي يَجمعُ أجزاءَ كُلّ سُورةٍ، وتتبُّعِ هذا القصدِ في المُقدّماتِ وما يَستتبِعُها مِن أجزاءٍ في السُّورةِ، والبَحثِ عَنهُ في كلّ آيةٍ، وكذا في كلّ سُورةٍ(61).

وذكر العُلماءَ أنواعًا كثيرةً لِلمُناسبَةِ في السُّورةِ الواحدةِ، بوَصفِها نَصًّا مُتكاملًا مُستقِلًّا، ابتداءً مِن العنوانِ، وانتقالًا إلى افتتاحِ السُّورةِ، فمقاطِعِها وخِتامِها، ثمّ في القُرآنِ كُلِّه، أي: بَينَ سُوَرِهِ، بِوَصْفِهِ كِتابًا واحدًا، وهذهِ الأنواعُ هي(62):

---

(57) الزركشي، البرهان 1/ 37.

(58) المرجع نفسه 1/ 37.

(59) هود: 1.

(60) ينظر: الزركشي، البرهان: 37/1، و1: 40، 46-50. والسيوطي، معترك الأقران، 45/1-48.

(61) ينظر: البقاعي، نظم الدرر، 1/ 18، والسيوطي، معترك الأقران، 1/ 49.

(62) يُنظر: السيوطي، الإتقان 5/ 1851-1857، و1862، والسيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن 1/ 51-57.

1-مُناسَبةُ اسمِ السُّورةِ لمقصدِها.
2-مُناسَبةُ افتتاحِ السُّورةِ لها، بما في ذلكَ مُناسَبةُ افتتاحِ الحروفِ المقطَّعةِ لِسُوَرِها.
3-مُناسَبةُ افتتاحِ السُّورةِ لختامِها، وتُسمَّى: مُناسَبةَ المطالِعِ لِلمقاطِعِ.
4-مُناسَبةُ افتتاحِ السُّورةِ لختامِ السُّورةِ السّابقةِ لها.
5-مُناسَبةُ الآيةِ لِلآيةِ.
6-مُناسَبةُ الفاصِلةِ لآيتِها.
7-المُناسَبةُ بينَ السُّورِ.

-وهكذا نَستنبِطُ أنَّ كُلَّ هذهِ التَّحليلاتِ والأقسامِ الدقيقةِ عِندَ عُلماءِ المناسبَةِ تَشهَدُ بِعُمقِ وَعيِهِم لِمفهومِ نَحْوِ النّصِ الّذي وَصَلُوا مِنهُ، قبلَ عَصرِهِ، إلى دَرجةٍ كَبيرةٍ مِنَ التَّنظيمِ والتبويبِ والمُعالجاتِ التطبيقيّةِ، وما يَضمُّهُ ذلكَ مِن مَظاهِرَ للرَّوابِطِ اللَّفظيَّةِ والدّلاليّةِ.

القِسمُ الرّابِعُ: نَموذَجَانِ تَطْبِيقيّانِ لِلمُعالَجَةِ النّصّيّةِ عِندَ عُلَماءِ العَرَبيّةِ:

في نِهايةِ المطافِ، نَعرضُ نموذجَينِ تَطبيقيَّينِ لتناولِ بعضِ عُلماءِ العربيّةِ نُصوصًا كامِلةً، وبيانِ كيفيّةِ مُعالجتِها على نَحوٍ قَريبٍ مِن مُعالجةِ نَحوِ النَّصِ. وسنختارُ مِن ذلكَ نصًّا شِعريًّا تناوَلَهُ القرطاجنيُّ مِن النُّقادِ والبَلاغَيّينَ، وآخرَ قُرآنيًّا عِندَ البِقاعيِّ مِن عُلماءِ المُناسَبةِ.

1- تَحليلُ القَرْطاجَنّيِّ لِقَصيدةٍ لِلمُتنبّي:

بَعدَ أنْ ذَكَرَ القَرطاجنيُّ فُصولَ الشِّعرِ وكيفيّةَ الترابُطِ بينَها، أرادَ أن يَسوقَ مِثالًا تطبيقيًا يُبيّنُ فيهِ غرَضَهُ، فدرسَ قَصيدةً لِلمُتنبّي، وقسَمَها إلى فُصولٍ دلاليّةٍ مُستقلّةٍ، في ظاهرِها الانفصالُ، ثمّ حاولَ بيانَ أَوجُهِ التَّرابُطِ المعنويِّ بينها. ونحن نُجملُ ما أَوردَهُ على هذا النَّحوِ(63):

المقطع الأوّل- التّعجُّبُ مِنَ الهَجرِ، ويتألّفُ مِن بَيتَينِ، وهما:

أُغَالِـبُ فِيـكَ الشَّـوقَ، وَالشَـوقُ أَغلَـبُ ... وَأَعجَـبُ مِـن ذا الهَجـرِ، وَالوَصْـلُ أَعْجَـبُ
أَمـا تَغْلَـطُ الأَيّـامُ فِـيَّ، بِـأَنْ أَرَى ... بَغِيضًـا تُنـائِي، أَوْ حَبِيبًـا تُقَـرِّبُ؟

فهو يَتضمَّنُ معنًى تعجيبيًّا من هَجرٍ لا يُعقبُهُ وصلٌ، ومن أيّامٍ تلجُّ في بُعدِ الأحبَّةِ، وقُرب الأعداء.

(63) ينظر: القرطاجنّي، منهاج البلغاء، 298/2-299. وراجع القصيدة في: البرقوقي، عبد الرحمن، شرح ديوان المتنبّي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1986م: 301/1-304 وما بعدها. وأغالبُ فيك: يُخاطِب محبوبه. التَّئِيَّة: التلبُّث والتثبّت، وهو تمييز. والحدالى: موضع بالشام، وهو مُبتدأ، وغُرَّب: جبلٌ هُناك، وشرقيَّ: ظرفٌ هو الخبر. ، وأحفى الناس: أشدُّهم اهتمامًا، يُريد سيف الدولة، فهو نادمٌ على فراقه. والمانويّة: أصحابُ ماني من المجوس، القائلونَ بأنّ النور مطبوع على الخير، والظلمة مطبوعة على الشر، وعِندك: يُخاطِبُ نفسه، ويقول: كم للظلامِ عندي من نعمةٍ، تدلّ على أن كذبهم في أنّ الظلام لا يفعل الخير، وفسّره بالبيت التالي، فالليل يستره عن الأعداء، ويزوره فيه المحبوب فلا يُكشف. وكمنته: كمنتُ فيه، أي استترت حتى يكون الظلام لأسير فيه. ينظر: المعري، أبو العلاء، شرح ديوان أبي الطّيب المتنبي (مُعجز أحمد)، تحقيق: عبد المجيد دياب، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1413هـ-1992م: 100-105.

المقطع الثاني- التّعجُّبُ مِن قُربِ بينِهِ وسُرعَةِ سَيرِهِ، ويتألّفُ مِن بيتَينِ أيضًا، وهما:

وَلِلَّهِ سَـــيرِي! مـــا أَقَـــلَّ تَئِيَّـــةً ... عَشِـيَّةَ شَـرقِيَّ الحَـدالَى وَغُـرَّبُ!
عَشِيَّةَ أَحْفَى النَّـاسِ بِـي مَـنْ جَفَوتُـهُ ... وَأَهْـدَى الطَّـرِيقَينِ الَّتِـي أَتَجَنَّـبُ

ومُناسَبَتُهُ لِما سَبقَ مِن جِهةِ التّعجُّبُ وذِكرِ الرَّحيلِ وحالِهِ وحالِ مَن وَدَّعَهُ عِندَ الوداعِ.

المقطع الثالث- تذكُّرُ العهودِ السارَّةِ وتَعديدُها، ويتألّفُ مِن بيتَينِ كذلكَ أيضًا، وهُما:

وَكَـمْ لِظَـلامِ اللَّيـلِ عِنـدَكَ مِـنْ يَـدٍ ... تُخَبِّـــرُ أَنَّ المانَويَّـــةَ تَكْـــذِبُ!
وَقـاكَ رَدَى الأَعـداءِ تَسـرِي إِلَـيهِمُ ... وَزَارَكَ فِيــهِ ذُو الـدَّلالِ المُحَجَّــبُ

ومُناسَبَتُهُ لِما قَبلَهُ أنَّ ذلكَ تَذكُّرٌ لِموطِنِ البَينِ، وهذا تَذكُّرٌ لِمَوطِنِ الوَصلِ والقُربِ.

المقطع الرابع- تذكُّرُ حالِهِ عندَ رَحيلِهِ عَن سَيفِ الدّولةِ، ومُحاذرتُه فيهِ الرَّقَبَةَ، وهُو:

وَيَـــومٍ كَلَيـــلِ العاشِـــقينَ كَمَنتُـــهُ ... أُراقِـبُ فيـهِ الشَّمسَ، أَيّـانَ تَغـــــــــــــــرُبُ؟

وقد استطردَ عِندَ ذِكرِ هذا الرَّحيلِ في وَصْفِ فَرَسِهِ الذي كان وَسيلةَ الرَّحيلِ، وكانَ ذلك في سِتّةِ أبياتٍ.

المقطع الخامس- ذَمُّ الدُّنيا وأَحوالِها وصُرُوفِها، وهو في ثلاثةِ أبياتٍ، رَأْسُهُا قولُهُ:

لَحَـا اللهُ ذي الـدُّنيا مُنَاخًـا لِراكِـبٍ! ... فَكُـلُّ بَعِيـدِ الهَـمِّ، فِيهَـا، مُعَـذَّبُ

وهذا مُناسِبٌ لِما مَضى مِن ذِكْرِ الفِراقِ والهَجرِ ومُكابَدةِ الأعداءِ.

ويُؤخَذُ على القرطاجنّيّ في هذا التحليلِ بعضُ المآخِذ، منها أنّ ما ذكرَ أنّه المقطعُ الرّابعُ يبدو جُزءًا مِن المقطعِ الثالِث، فهوَ يتحدَّثُ عَنِ نِعَمِ اللَّيلِ على نَحوِ ما ردَّ بهِ على المانويّة، ومِنها أنَّهُ اكتفى بهذا القدرِ مِنَ القصيدةِ، وتَرَكَ البقيّةَ، ويبدُو لأنّها في مَدحِ كافورٍ الإخشيديّ، وترابطُ المعاني فيهِ واضح. وكان يُفضّلُ أن يبيّنَ وجهَ الترابُطِ بينَ بدايةِ هذا المديحِ وبينَ الفُصُولِ السابقةِ. ويبدو أنّهُ في جَعلِ كافورٍ وَطَنًا يُغنِيهِ عَن أَهلِهِ، ويُنسيه غُربتَهُ التي تَقدَّمَ ذِكرُها في المطلعِ، ومنها أنّه لم يُبيّنْ وَجْهَ اتّصالِ المقاطِعِ المتقدّمةِ بالغرضِ الذي سِيقتْ لهُ القصيدةُ، وهو مَدحُ كافورٍ. والظّاهرُ أنّهُ بَيانُ ما عاناهُ لِلممدوحِ مِن فراقٍ للوطنِ وبُعدٍ عَنِ الأحبّةِ ورِحلةٍ وتَحمُّلٍ لِلهُمومِ، تَجَشُّمًا لِلقائِهِ ومَدحِهِ.

2- تَحليلُ البِقاعِيّ لِسُورَةِ الطَّارِقِ:

على قِصَرِ هذهِ السُّورةِ، فقد فَصَّلَ البِقاعيُّ أَوجُهًا كثيرةً مِن التّرابُطُ الدّلاليّ فيها، نُجملُها على النّحوِ الآتي، جاعلين إيّاها في أربعةِ مقاطِعَ، بعدَ بيانِ مقصدِها، ووجهُ المناسَبةِ في

عُنوانِها، وارتباطها بالسورةِ قبلها(64):

- مَقصدُها: بيان مَجدِ القرآنِ في صِدقِهِ في الإخبارِ بِتَنعيمِ أهلِ الإيمانِ، وتَعذيبِ أهلِ الكُفرانِ، في يَومِ القِيامةِ.

- مُناسبَةُ اسْمِها لها: اسمُ الطارق أدلُّ ما فيها على هذا المَوعودِ الصّادِقِ بِتأمُّلِ القسَمِ والمُقسَمِ عَلَيهِ (كذا).

- مُناسَبتُها لِسُورَةِ البُروجِ: تقدَّمَ في آخِرِ البُروجِ أنَّ القُرآنَ في لَوحٍ مَحفوظٍ، وذُكِرَ مِن حِفظِهِ هنا حِفظُ جَميعِ الخَلائِقِ.

1- ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3) إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (4)﴾: القَسَمُ بالسَّماءِ، لأنّها ذاتُ النُّجومِ المُعَدَّةِ لِحفظِها مِنَ المَرَدَةِ لِحفظِ القُرآنِ، وخُصَّ منها النَّجمُ المُعدُّ لِلحراسةِ الّذي يَطرقُ مُسترقِي السَّمعِ، لِحفظِ القرآنِ وهِدايةِ الناسِ بهِ. والاستفهامُ بَعدُ: تعظيمٌ للمُقسَمِ بهِ، وتَهويلٌ لهُ، وجاء الجوابُ عنه بِتَخصيصِ الطارقِ بالنَّجمِ الّذي يَثْقُبُ الظَّلامَ بِنُورِهِ، أو الشَّيطانَ بنارِهِ. وجاءَ جوابُ القَسَمِ الدّالِّ على حِفظِ القُرآنِ بِحِفظِ النُّفوسِ التي جُعِلَ فيها قابليَّةُ حِفظِ القُرآنِ.

2- ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾: كلامٌ مُسبَّبٌ عمّا قبلَهُ، ليَعلَمَ الإنسانُ مِن مَعرفةِ أَمرِ مَبدَئِهِ أمرَ مَعادِهِ. فمَن قَدَرَ على البَدءِ قادرٌ على الإعادةِ. فإن صَحَّ ذلكَ عِندَهُ اجْتَهدَ في ألّا يُملِيَ على حافظَيهِ إلَّا ما يُرضي اللهَ تعالى.

3- ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (8) يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (9) فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ﴾: ذِكْرُ الإعادَةِ تأكيدٌ لِمَا فُهِمَ مِن قَبلُ، مِن أنَّ الحفظَ والخلْقَ إنّما هُما لأمرٍ عَظيمٍ هُوَ الحِسابُ، وأنَّ القُدرَةَ على البَدْءِ قُدرَةٌ على الإعادَةِ.

4- ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ (11) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ (12) إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ (13) وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ (14)﴾: ما مَضَى قِمَّةٌ في البلاغَةِ في إثباتِ البَعثِ والجزاءِ والوَحدانِيَّةِ، وهو دَليلٌ على حَقِّيَّةِ القُرآنِ وأنّهُ كَلامُ اللهِ، فأقسَمَ هُنا على تِلكَ الحَقِّيّةِ. وذِكرُ الرُّجوعِ في الأرضِ إلى أَحوالٍ مُنصرِمةٍ مُناسبٌ لِما تَقدَّمَ مِن إعادةِ ما فَنِيَ، وذِكرُ صَدعِ الأرضِ بالنّباتِ مُناسبٌ لِانصداعِها عنِ الناسِ عِندَ الإعادَةِ بالبَعثِ.

5- ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (15) وَأَكِيدُ كَيْدًا (16) فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًا (17)﴾ : ما مَضَى يَقتضي أنْ يَرجِعَ الكافِرونَ عَن عنادِهِم، وهُوَ مُحرّكُ لِلسامِعِ لِيعلَمَ أَمرَهُمْ، فجاءَتِ المُفارَقَةُ بِبَقائِهِم عَلَيهِ. وسُمِّيَ جزاؤهُ لهم كيدًا مِن بابِ المُشاكَلةِ. ولأنَّ مُجازاتَهم تَقتضي أنَّهُ لا اعتبارَ لَهم، سُبِّبَ عَن ذلكَ إمهالُهُم تهديدًا ووعيدًا. ووَصْفُهُم بالكفرِ وصفٌ لهم بما اقتَضَى لهم المُجازاةَ.

هذا، ويُؤخَذُ على البِقاعيّ أُمورٌ، منها أنّ مُناسبةَ عنوانِ الطّارقِ عِندَه غير واضِحة، وأنّ لم يوضِّح وجود المَقصدِ الذي ذكرَهُ في المقاطِع، فضلًا عن طُولِهِ. ويبدو أنّ المقصد الكُلّيَّ

(64) ينظر: البقاعي، نظم الدرر 21/370-386.

الأقرب هو: حِفظُ القُرآنِ والإنسانِ. وأنّ مُناسبَةَ اسم الطّارق في العُنوانِ مِن أنّه وسيلةٌ لحِفظِ القرآنِ والإنسانِ بِرمِي مُسترقِي السمعِ. والله أعلم.

ـالخاتِمَةُ والنَّتائِجُ:

مِمّا تقدَّمَ مِن مَفهومِ نَحوِ النَّصِّ عِندَ الغربيّينَ، وما مَرَّ مِن مَظاهِرِ هذا العلمِ عِندَ عُلماءِ العربيّةِ، نَستطيعُ استخلاصَ النَّتائِجِ الآتيةِ:

ـعرفَ عُلماءُ العَربيّةِ، عُمومًا، دِراسةَ الكثيرِ مِنَ المَظاهِرِ النَّصيَّةِ، وذلكَ انطِلاقًا مِن البنيةِ الصُّغرى، وهي الجُملةُ، ووُصُولًا إلى الأَبنيةِ الكُبرى فالنُّصوصِ. فلم تَقتصرْ دِراستُهُم على حُدودِ الجُملةِ النَّحويّةِ الضّيقةِ، بِخلافِ ما اتُّهموا بِهِ عُمومًا. وقد رَأينا مَظاهِرَ مِن ذلكَ عِندَ النحاةِ، ثم النُّقادِ والبلاغيّينَ، وُصُولًا إلى عِلمِ المُناسبةِ.

ـأمّا النُّحاةُ فقدْ تمثّلتْ جُهودُهُمُ النّصّيّةُ في مُعالَجةِ الجُملةِ بِوَصفِها النّواةَ الصُّغرى لأيِّ نصٍّ، فدَرَسُوا ما يكونُ فيها مِن ترابُطٍ دلاليٍّ عَبرَ العلاقاتِ المعنويَّةِ، وترابُطٍ نَحويٍّ عَبرَ الرَّوابِطِ اللَّفظيّةِ، ولم يقتصِرُوا على ذلك، بلْ تَجاوزُوهُ إلى دِراسَةِ الرَّوابِطِ في التّتابُعِ الجُمليِّ الذي تُبنَى عَليهِ النُّصوصُ أيضًا، ثُمَّ في التَّحليلِ النَّحويِّ لِمَا كانَ جُزءًا مِن نَصٍّ كامِلٍ.

ـ وتوسَّعَتْ مَظاهِرُ نَحوِ النّصِّ لَدى النُّقادِ والبلاغيّينَ، وذلكَ بتوقُّفِهِمْ عِندَ طُرُقِ ترابُطِ الكَلامِ في النُّصوصِ لَفظًا ودِلالةً، والحُكمِ عَلَيها استِحسانًا وفقًا لذلكَ. وكانَتْ نَظَريّةُ النّظْمِ والتَّعليقِ عِندَ الجُرجانيِّ تمثيلًا لِعنايَتِهِمُ الشديدةِ بترابُطِ الكلامِ وتَعلّقُ بَعضِهِ ببعضٍ. وقدْ مَثَّلَ مَبحثُ الفَصلِ والوَصلِ أَبرزَ ما اعتنَوا بِهِ مِن وجوهِ التّرابُطِ في النُّصوصِ، إلى أَنْ وَصلُوا إلى مُعالجةِ هذهِ الوُجوهِ في نُصوصٍ كاملةٍ، على نَحوٍ مُتقدِّمٍ مِن التنظيمِ والتطبيقِ، كما رَأينا عِندَ حازمٍ القرطاجنّيِّ.

ـوقد وَصلَتْ مَظاهِرُ نَحوِ النّصِّ إلى الغايةِ عِندَ عُلماءِ المُناسبةِ الذين اعتنَوا بِكَشفِ الرّوابِطِ الدّلاليّة الناظِمةِ للسُّورِ القُرآنيّةِ، وأبدَعُوا في التَّبويبِ لِأنواعٍ دَقيقةٍ مِنَ الرّوابطِ بينَ أجزاءِ النَّصِّ الواحدِ أوّلًا، ثُمّ بَينَ مجموعةٍ مِن النُّصوصِ المترابِطَةِ ثانيًا. وقَدَّموا مُعالجاتٍ تطبيقيّةً تَشْهَدُ بِعُمقِ وَعيِهِم لِمفهومِ نَحْوِ النّصِّ قبلَ عَصْرِهِ بِقرونٍ.

ـ ومِمّا تَقدَّمَ نَستطيعُ أن نقولَ: إنَّ عُلماءَ العربيَّةِ كانُوا هُمُ السبّاقينَ إلى دِراسةِ مَظاهِرِ نَحوِ النّصِّ والرَّوابطِ النّصيَّةِ في النُّصوصِ في العُلُومِ المذكورةِ قَبلَ ظُهورِهِ بِالمفهومِ الحديثِ في القرنِ العشرينَ، غيرَ أنّهُمْ لم يكُنْ لهمْ ذلكَ المُصطَلَحُ الحديثُ بِما لَهُ مِن تنظيمٍ وتبويبٍ خاصٍّ يُمكنُ أن يُعدَّ مزيّةً وإضافةً للغربيّينَ. ولعلَّنا لا نُبعدُ إن قُلنا: إنّهُمُ انطلقُوا في هذا العِلمِ من جُهُودِ عُلَماءِ العَرَبيّةِ أَنفُسِهِم، ونَظّروا لها ونَظَّموها في نَحوِ النّصِّ، بعد أن اطّلعوا عليها في نَهضَتِهِمُ الحَديثةِ.

المراجع:

1- ابن الأثير، ضياء الدين، **المَثَل السّائِر في أدبِ الكاتبِ والشّاعِرِ**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة (د ت).

2- ابن أبي الإصبع، **تحرير التّحبير في صناعة الشّعر والنّثر وبيان إعجاز القرآن**، تقديم وتحقيق: د. حنفي محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، الجمهورية العربية المتحدة، 1383هـ-1963م.

3- بحيري، سعيد، **عِلمُ لغةِ النّصِ، المفاهيمُ والاتّجاهاتُ**، مكتبة لبنان ناشرون، والشركة المصرية العالمية لونجمان، 1997م.

4- البخاريّ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيحه (الجامع الصحيح)**، الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، وصورها: محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.

5- البرقوقي، عبد الرحمن، **شرح ديوان المتنبّي**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ-1986م.

6- البقاعيُّ، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بنُ عمرَ، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، تصحيح: محمد عبد الحميد، وغيره، تنقيح: محمد حبيب الله الرشيد وغيره، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدَر آباد، الطبعةُ الأولى، ابتداءً مِن 1389هـ-1969م.

7- الجاحظُ، أبو عثمان عمرُو بنُ بحرٍ، **البيان والتّبيين**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السّابعة، 1418هـ-1988م.

8- الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلّق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1424هـ -2004م.

9- حسان، تمام، **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الوطن، الجزائر، 2001.

10- دايك، فان، **علم النّصّ، مدخلٌ متداخلُ الاختصاصات**، ترجمة وتعليق: د. سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001م،

11- دي بو غراند، روبرت، **النّصّ والخطاب والإجراء**، ترجمة: تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعةُ الأولى، 1418هـ-1998م.

12- دي بوغراند، روبرت. دريسلر، ولفغانغ، **مدخلٌ إلى علم لغة النّص**، ترجمة: إلهام أبو غزالة، وعلي خليل حمد، مركز نابلس للطبع، الطبعةُ الأولى، 1413هـ-1992م.

13- الزَّبيديّ، محمّد مُرتضى، **تاج العروس مِن جواهر القاموس**، تحقيق مجموعة، وزارة الإرشاد والإنباء، الكويت، طبع ابتداءً مِن 1385 هـ-1965م.

14- الزرّكشيّ، بدر الدين محمد بن عبد الله، **البُرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي، الطبعة الأولى، 1376هـ-1957م.

15- الزّنّاد، الأزهر، **نسيجُ النّصِ**، بحثٌ فيما يكونُ به الملفوظُ نصًّا، المركز الثقافي العربي، بيروت والدّار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993م.

16- ابن السّكيت، **إصلاحُ المنطقِ**، تحقيق: محمد مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1423 هـ- 2002 م

17- سليمان، عزمي، **لسانيات النص وتحليل الخطاب**، دار كنوز، عمّان، 1441هـ-2020م.

18- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قُنْبُر، **الكتاب**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة. 1408هـ-1988م.

19- السيوطي، جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: مركز الدّراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، 1426هـ.

20- السيوطيّ، جلال الدين، **مُعترك الأقران في إعجاز القرآن**، ضبطه وصححه وكتب فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.

21- ابن طباطبا، **عيارُ الشّعر**، تحقيق: د. عبد العزيز بن ناصر المانع، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م.

22- فضل، صلاح، **بلاغةُ الخِطابِ وعلمُ النّصِ**، مكتبةُ لبنان ناشرون، لبنان، والشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، مصر، الطبعة الأولى، 1996م.
23- الفقي، صبحي إبراهيم، **عِلمُ اللّغةِ النّصّيّ بين النظريّة والتطبيقِ**، دراسةٌ تطبيقيّةٌ على السور المكيّة، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1431هـ2000م.
24- القرطاجنيّ، حازم، **منهاجُ البلغاء وسراجُ الأدباء**، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1981م.
25- لاينز، جون، **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة: عباس الوهاب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1987م.
26- مصلوح، سعد، **من نحو الجملة إلى نحو النص**، جامعة الكويت، 1990م.
27- المعري، أبو العلاء، شرح ديوان أبي الطّيب المتنبي (مُعجز أحمد)، تحقيق: عبد المجيد دياب، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1413هـ-1992م.
28- ابن النقيب، محمد بن سليمان، **مقدمة تفسيره في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن**، كشف عنها: زكريا علي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1415هـ- 1995.
29- ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، حققه وعلّق عليه: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، منشورات جامعة حلب، 1426هـ- 2005م

واورزنياك، زتيسلاف، **مدخلٌ إلى علمِ النّص**، مُشكلاتُ بناءِ النّص، ترجمه وعلّق عليه: سعيد بحيري، مؤسسة المختار، القاهرة، الطبعةُ الأولى، 1424هـ-2003م.

DİN-DİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA CERMÂNÛS FERHÂT'I YENİDEN OKUMAK[1]

Yunus Emre ÖZTÜRK[2]

Mehmet Şirin ÇINAR[3]

Öz

Cermânûs Ferhât'ın Baḥṣü'l-meṭâlib adlı eseri bir gramer kitabı olup dil ve din arasındaki ilişkinin incelenebilmesine olanak sağlayan önemli bir eser olarak öne çıkmaktadır. Ferhât, eserini kaleme alırken sadece dil bilgisi kurallarını aktarmakla yetinmemiş, aynı zamanda Hıristiyanlık dininin inançlarına dair derin bilgiler sunarak dini temaları öne çıkarmıştır. Ferhât, örnek cümlelerde Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar yaparak dili, dinî değerleri aktarmanın bir aracı olarak konumlandırır. Hz. İsa, Petrus, Pavlus gibi Hristiyanlık dininin önemli figürlerine ve Kudüs, Tur Dağı gibi kutsal mekânlarına sıkça atıf yapar. Bu yöntemle Ferhât, dilin sadece bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda dini değerlerin ve bilgilerin aktarılmasında önemli bir araç olduğunu göstermektedir. Ferhât, eserini kaleme almada üç ana hedefi olduğunu zikretmektedir. Bunlar, kapalı ifadelerdeki karmaşıklığı ortadan kaldırmak, Arap gramerine dair bilinmesi gereken hususları özet bir şekilde bir araya getirmek ve imkân ölçüsünde Kitâb-ı Mukaddes'ten örnekler sunmaktır. Temel gramer konularını ele almanın yanında Kitâb-ı Mukaddes'ten şahitler getirme çabası en önemli hedefi olarak ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımı sayesinde, eserini sadece bir dil öğretim materyali olmaktan çıkarıp pedagojik ve ruhani bir rehbere dönüştürmüştür. Dinî ve ahlâkî temalar, gramer kuralları ile harmanlanarak, iman, ruhbanlık, ahde vefa ve ibadet gibi konular örnekler üzerinden ele alınmıştır. Ayrıca Ferhât, gramer kurallarını öğretirken, öğrencilerini manevi olarak yönlendirmeyi ve dini inançlarını güçlendirmeyi hedeflemiştir. Eserde yer alan şahitlerin bir kısmı Kitâb-ı Mukaddes'te lafzen, bazıları ise anlamca yer almakta; böylece metin hem dil öğretimi hem de inanç aktarımı bağlamında işlevsel hale

*Bu çalışma Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde yürütülen SBA-202411019 numaralı ve "Arap Gramer İlmi Tarihinin Dönemlendirilmesi Üzerine Bir Çalışma" başlıklı bilimsel araştırma projesi kapsamında üretilmiştir.

*Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, ozturkyunus518@gmail.com

*Prof. Dr.Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, msirin@yyu.edu.tr

gelmektedir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'den de birkaç örnek alınması, Ferhât'ın Arapça dilinin zenginliğine ve dinî çeşitliliğe olan bakışını yansıtmaktadır. İslâm dünyasının saygın alimlerinden olan Birgivî'nin, gramer eserlerini ele alırken takip ettiği metot ile Ferhât'ın metodunun paralellik arz ettiği görülmektedir. Sonuç olarak, *Baḫşü'l-meṭâlib* adlı eser, dilin yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda dini değerlerin taşıyıcısı olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ferhât, dil bilgisi öğretimiyle birlikte manevî rehberlik, irşad ve hatta vaaz özelliği kazandırdığı kitabında din ve dili bütünleştiren pedagojik bir yöntem benimsemiştir. Biz de Ferhât'ın çok yönlü bu eseri bağlamında din-dil ilişkisini ele almaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Cermânûs Ferhât, Baḫşü'l-meṭâlib, Din, Dil.

RE-READING CERMÂNÛS FERHÂT IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND LANGUAGE

Abstract

Cermânûs Ferhât's *Baḫşü'l-Maṭālib* emerges as a distinguished grammatical treatise that serves as a significant point of departure for the investigation of the intricate relationship between language and religion. In composing this work, Ferhât did not confine himself merely to the transmission of syntactic rules; rather, he infused the text with profound theological insights pertaining to Christian doctrine, thereby foregrounding religious themes. Through frequent citations from the *Kitāb al-Muqaddas* (Holy Bible) in his illustrative examples, Ferhât repositions language as not merely a vehicle of communication but as an instrumental medium for the transmission of sacred values and theological knowledge. The work recurrently references pivotal Christian figures such as Jesus Christ, Peter, and Paul, alongside sacred locales including Jerusalem and Mount Tabor. Ferhât explicitly outlines three principal objectives in authoring his work: to dispel the obscurity surrounding ambiguous grammatical expressions, to concisely synthesize the essential principles of Arabic grammar, and, insofar as possible, to incorporate scriptural exempla from the Holy Bible. Among these, the invocation of biblical testimony occupies a particularly central role, elevating the work beyond the confines of conventional grammatical instruction into a spiritually pedagogical guide. Religious and ethical motifs—such as faith, monastic devotion, fidelity to covenants, and ritual worship—are intricately interwoven with grammatical paradigms and expounded through illustrative examples. Moreover, Ferhât's intent extends beyond linguistic instruction; he aspires to provide spiritual guidance and reinforce the faith commitments of his students. The textual witnesses

employed throughout the work derive either verbatim from the Holy Scriptures or reflect semantic equivalences, thereby rendering the text effective not only as a didactic instrument for language acquisition but also as a conduit for doctrinal edification. Notably, the incorporation of select examples from the Qur'ân underscores Ferhât's appreciation for the linguistic richness of Arabic and his acknowledgment of interreligious textual interconnectivity. Ferhât's methodological approach bears striking resemblance to that of the eminent Islamic scholar Birgivî, whose grammatical works similarly integrate theological instruction. Ultimately, *Baḥ̲ü'l-Maṭālib* stands as a compelling testament to the dual function of language—as both a communicative apparatus and a vessel for the transmission of religious meaning. Through this work, Ferhât advances a pedagogical model in which grammar instruction is seamlessly conjoined with spiritual exhortation and moral guidance. In the present study, we endeavor to examine the nexus between religion and language through the multifaceted lens of Ferhât's seminal contribution.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Cermânus Ferhât, Baḥ̲ü'l-meṭâlib, Religion, Language.

Giriş

Müslüman alimler arasında gramer kitabı yazıp bu kitap içerisinde gramer bilgilerinin yanında dinî temaları ön plana çıkaran alimler olagelmiştir. Bu alimlerden en fazla ön plana çıkanı Birgivî'dir (ö. 981/1573). el-ʿAvâmil adlı gramer kitabının müellifi Birgivî (ö. 981/1573), eserini kaleme alırken yalnızca dil bilgisi kurallarıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda iman, ahlak ve itikada dair temalara yer vererek kitabının muhtevasını genişletmiştir. Bu yaklaşımı, eserin yalnızca bir dil bilgisi kitabı olmasının ötesine geçerek, aynı zamanda bir vaaz ve irşad kitabı niteliği kazanmasını sağlamıştır. Birgivî, gramer bilgisini öğretmenin ötesinde, okuyucularına manevi bir yönlendirme sunmayı hedeflemiş ve dil bilgisi kurallarını dinî öğretilerle harmanlayarak, pedagojik bir yaklaşımla okuyucularının dini yaşamlarını canlandırmayı amaçlamıştır.[4] Bu bağlamda, Birgivî'nin eseri, dil eğitimi ile dini bilgiyi bir arada sunarak her iki alanda da önemli bir katkı sağlamaktadır.

Ele alacağımız eserin yazarının asıl adı Cermânûs b. Ferhân b. Şâhîn Matar el-Hasrûnî el-Halebî Mataran olup 1680 yılında Halep'te dünyaya

[4] Zülfikar Durmuş ve Ramazan Meşe, "Birgivî'nin el-Avâmil Adlı Eserinin Nahiv İlminin Öğretimindeki Yeri ve Önemi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 1, sy 1 (30 Aralık 2018): 23. M. cüneyt Gökçe, "BİRGİVÎ AVAMİLİ'NDE KELAMÎ UNSURLAR", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 6, sy 8 (21 Ekim 2019): 166.

gelmiştir.[5] Hristiyan bir ruhban olan Ferhât, özellikle dil, edebiyat ve şiir alanında temâyüz etmiştir. Hristiyan dinini yaymak amacıyla eserler kaleme alan Ferhât, 1732 yılında Halep'te vefat etmiştir.[6] Cermânûs Ferhat da Birgivî'ye benzer bir yaklaşımla eserini kaleme alırken, hem dil bilgisi hem de dini öğretiler arasında bir köprü kurmuştur. Ferhat'ın eserinde yer alan örnekler, Hristiyanlık inancına dair derin bilgiler içermekte, Hristiyanlıkla ilgili önemli şahsiyetlerin isimleri ve onların inançları hakkında açıklamalar sunmaktadır. Bu da eserin yalnızca bir dil bilgisi kitabı olmadığını, aynı zamanda bir dini eğitim aracı olarak da işlev gördüğünü göstermektedir. Ferhat, eserinde sadece dilin kurallarını değil, aynı zamanda Hristiyan inançlarının temel esaslarını da öğretmek amacını gütmüştür. Bu yöntemle, dilin gramerinin yanında Hristiyanlık inancıyla ilişkili bir öğüt manzumesi ortaya koymaya çalışmıştır.

Kitâb-ı Mukaddesten Şahit Getirme Yöntemi

Ferhât, eserinin üç ana maksadını şu şekilde ifade etmektedir:

- Kapalı ifadelerdeki karmaşıklığı ortadan kaldırmak,
- Bu ilim dalına ait bilinmesi gereken hususları özet bir şekilde bir araya getirmek,
- İmkân ölçüsünde Kitâb-ı Mukaddesten örnekler sunmak.[7]

Bu üç esas maksadını gerçekleştirirken Ferhat, sadece Kitâb-ı Mukaddesten alıntılar yapmakla kalmamış, aynı zamanda Allah'a kulluk, ruhbanlık, ahlaki erdemler, cömertlik ve diğer faziletli davranışlar gibi mümin kişide olması gereken özelliklere dair örnekleri de eserinde kullanmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'ten alınan bu şahitler ve diğer dini nitelikli örnekler Ferhat'ın eserini sadece bir gramer kitabı olmaktan çıkarıp, aynı zamanda dini öğretileri içeren bir rehber hâline getirmiştir. Böylece hem dil bilgisi öğrenmek isteyenler hem de Hristiyan inancına dair bilgi edinmek isteyenler için kapsamlı bir kaynak sunulmuştur. Dil öğretimi için ele alınan eser din için de bir araç mesabesine getirilmiştir. Böylelikle dilin ve diğer tüm ilimlerin dine giden yolda birer köprü vazifesinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Biz de dil ve din arasındaki ilişkiyi Cermânûs Ferhât'ın Baḥs̱ü'l-meṭâlib adlı eseri üzerinden okumaya çalışacağız.

Cermânûs'un söz konusu eserini kaleme almadaki temel amaçlarından biri, yukarıda da zikredildiği üzere Kitâb-ı Mukaddes'ten

---

[5] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c. 3 (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'ArabÎ, 1985), 128.

[6] Halit Zavalsız, "FERHÂT, Cermânûs", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 389.

[7] Ferhât Cermânûs, *Baḥs̱ü'l-meṭâlib* (Beyrût: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1881), 6.

örnekler ve şahitlikler sunmaktır. Bu şahitlikler üç farklı şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak, verilen örnekler Kitâb-ı Mukaddes'te birebir lafzen yer almaktadır. İkinci olarak, bazı ifadelerde ufak değişiklikler yapılmış bir şekilde örnek olarak sunulmuştur. Üçüncü olarak ise, örnekler Kitâb-ı Mukaddes'teki karşılıklarını doğrudan lafzen değil, anlamsal düzeyde bulmaktadır. Bu çalışmada, belirtilen üç farklı kullanım biçimini açıklamaya çalışacağız.

Önce bir istifhâm edatı gelip mübtedânın nekra olarak kullanılabilmesi konusu ele alınırken "هل شيطان يُخرج شيطانا" cümlesi örnek olarak verilmiştir.[8] Bu ifadenin tam karşılığı İncil'de yer almamakla birlikte, çok yakın bir versiyonu bir pasajda zikredilmektedir. " وَأَمَّا الْكَتَبَةُ الَّذِينَ نَزَلُوا مِنْ أُورُشَلِيمَ فَقَالُوا: إِنَّ مَعَهُ بَعْلَزَبُولَ، وَإِنَّهُ بِرَئِيسِ الشَّيَاطِينِ يُخْرِجُ الشَّيَاطِينَ. فَدَعَاهُمْ وَقَالَ لَهُمْ بِأَمْثَالٍ: كَيْفَ يَقْدِرُ شَيْطَانٌ أَنْ يُخْرِجَ شَيْطَانًا؟ وَإِنْ انْقَسَمَتْ مَمْلَكَةٌ عَلَى ذَاتِهَا لاَ تَقْدِرُ تِلْكَ الْمَمْلَكَةُ أَنْ تَثْبُتَ." "Yeruşalim'den gelen din bilginleri, 'O Baalzevul'un etkisi altında. Cinleri, cinlerin önderinin gücüyle kovuyor' dediler. İsa onları yanına çağırdı ve benzetmelerle şöyle dedi: 'Şeytan nasıl Şeytan'ı kovabilir? Eğer bir ülke kendi içinde bölünmüşse, ayakta kalamaz.'".[9]

"قال الجاهل في قلبه ليس إلهٌ" cümlesi, "ليس" edâtına has özellikler ele alınırken örnek olarak verilmektedir.[10] Aynı ifadenin birebir karşılığı Kitâb-ı Mukaddeste yer almaktadır. Mezmunlar 14:1'de şu şekilde geçmektedir:" قَالَ ٱلْجَاهِلُ فِي قَلْبِهِ: «لَيْسَ إِلَهٌ». فَسَدُوا، وَرَجَسُوا بِٱلْفِعْلِ. لَيْسَ مَنْ يَعْمَلُ صَلَاحًا." "Akılsız kişi içinden, 'Tanrı yok.' İnsanlar yozlaşmış, iğrenç işler yapmış; iyilik yapan kimse yok, der."[11] Aynı pasaj farklı bir yerde daha tekrarlanmaktadır.[12]

Şart cümlesinin başına "ف" harfinin gelmesi konusunda verilen örneklerden biri olan "إن سألتكم فلا تردُّون جوابا"[13] cümlesi, Kitâb-ı Mukaddes'te birebir karşılık bulmamaktadır. Ancak, aynı bağlamda değerlendirilebilecek iki pasaj bulunmaktadır. Bunlardan ilki: " فَلَمْ يُجِبْهُ بِكَلِمَةٍ وَلا وَاحِدَةٍ حَتَّى تَفَاجَأَ الوَالِيُ جِدًّا." "Fakat ona tek bir kelimeyle bile cevap vermedi, bu durum vali için büyük bir şaşkınlık oldu."[14]. Diğer benzer ayet için ise Markos 15:5'e bakılabilir.

[8] Cermânûs, 182.

[9] Markos 3:22-24.

[10] Cermânûs, *Baḥṡü'l-meṭâlib*, 198.

[11] Mezmunlar 14:1.

[12] Mezmunlar 53:1.

[13] Cermânûs, *Baḥṡü'l-meṭâlib*, 303.

[14] Matta 27:14.

Hristiyanlığın Önemli İsim ve Mekanları

Eserde hz. İsa'nın ismi otuz yedi defa, Hz. İsa'nın havarilerinden biri olan Petrus'un ismi 164 defa, Hristiyanlığın mimarı kabul edilen Pavlus'un[15] ismi otuz üç defa, Hz. Meryem'in ismi eserde on beş defa zikredilmiş ve üç yerde Hz. Meryem'in iffetli ve temiz bir kadın olduğu belirtilmiştir. Hz. İsa tarafından diriltilenlerden biri olan Lazarus'un[16] ismi eserde üç defa geçmektedir. Diriltilenlerden biri de Marta isimli kadındır[17] ve eserde bir defa zikredilmiş, Meryem'in kendisinden daha üstün olduğu ifade edilmiştir. İsa'ya ihanet ettiği kabul edilen Judas'ın[18] ismi bir defa geçmekte ve "Allah'a yemin olsun ki Judas helak oldu" şeklinde yer almaktadır[19]. İskenderiyeli kilise babası Kiril'in[20] ismi eserde bir defa zikredilmiştir.

Hıristiyanlık dini için önemli birtakım mekanlar bulunmaktadır. Bunların üç tanesi Ferhât tarafından eserde zikredilmektedir. Hz. İsa'nın fikirlerini şekillendirdiği yer olduğu ifade edilen Bâbil[21], eserde iki kez anılmaktadır.[22] Hıristiyanlık dininin başlangıç yeri, Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği, defnedildiği ve göğe yükseldiği yer olarak kabul edilen "kutsal kent" Kudüs[23], eserde iki defa geçmektedir.[24] Hristiyanlık için kutsal sayılan ve Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yer olarak kabul edilen Kudüs'teki Tur Dağı[25], eserde iki kez anılmıştır.[26]

---

[15] Ernest Renan, "Roma Kilisesi Efsanesi- Petrus ve Pavlus", çev. Ömer Faruk Kalıntürk, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23, sy 2 (30 Aralık 2023): 636, https://doi.org/10.33420/marife.1338132.

[16] Göksevi Ayhan Atak, "GÖREME KAYA KİLİSELERİ FRESKLERİNDE LAZARUS'UN DİRİLİŞİ", *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 2, sy 1 (30 Nisan 2019): 54.

[17] Atak, 198.

[18] Atak, 198.

[19] Cermânûs, *Baḥṣü'l-meṭâlib*, 316.

[20] Salih Çinpolat, "Meryem'in Hristiyanlıktaki Konumuna Katolik ve Protestan Bakışı", *Kilitbahir*, sy 20 (18 Mart 2022): 196.

[21] Ali Özbey ve Ali Coşkun, "Pavlus Hristiyanlığından Protestan Evanjelizmine Misyonerlik Süreci", *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 2, sy 2 (31 Aralık 2017): 148, https://doi.org/10.24013/jomelips.349838.

[22] Cermânûs, *Baḥṣü'l-meṭâlib*, 281-86.

[23] Ümran Çokdoğan, "Dinler Açısından Kudüs ve Önemi", *Kadim Akademi SBD* 8, sy 1 (02 Temmuz 2024): 24, https://doi.org/10.55805/kadimsbd.1420556.

[24] Cermânûs, *Baḥṣü'l-meṭâlib*, 310-52.

[25] Zeynep Güngör, "Sokaklarından Süt ve Bal Akan Kutsal Belde: Haçlı Seferleri Öncesinde Kudüs Algısı", *Cedrus* 8 (30 Haziran 2020): 617, https://doi.org/10.13113/CEDRUS.202031.

[26] Cermânûs, *Baḥṣü'l-meṭâlib*, 310-52.

Dinî-Ahlâkî ve İtikâdî Örnekler

Bu minvalde ele alınan örnekler çok fazla çeşitlilik arz etmektedir. Ferhât, verdiği örneklerde çeşitli dini temaları işlemektedir. Kendisi de zâhid bir râhip olması sebebiyle ruhbanlığa teşvik niteliğinde örnekler vermekte ve kulluk, itaat, ibadet, iman, itikat, ahde vefa, yardımseverlik, şarap vb. konuları da örnekler üzerinden işlemektedir. Dolayısıyla bir gramer kitabı olan eserini dil sınırlarından aştırıp manevî bir havaya büründürmek suretiyle pedagojik düzeyde bir vaaz, irşad ve inanç kitabı seviyesine getirmektedir.

Ruhbanlık, Hıristiyanlık dini açısından büyük bir önem arz etmekte olup rahipler hz. İsa'nın dünya üzerindeki temsilcileri olarak kabul edilmektedir.[27] Ferhât da rahip biri olması ve dini her zaman ön planda tutması hasebiyle ruhbanlığa teşvik edici örnekler kullanmıştır. " جئت لكي أترهبَ"[28], "بعت الدنيا يدا بيدٍ"[29], "هلا ترهبت", "هلا تترهب"[30], "ليتني راهب أخلصْ".[31]

Râhip kimliğinin vermiş olduğu dindarlık etkeniyle dünyanın geçiciliği, imanın ve itaatin önemi, ölümün hak olduğu gibi temalar ağırlıklı olarak eserde yer almıştır. "لو" harfi ele alınırken "يود الإنسان لو يعمر" "İnsan uzun ömür yaşamak ister".[32] İhtisâs konusu işlenirken "أنتم المؤمنين لا تجزعوا" "sizler müminlersiniz, korkmayın !" örneği verilmiştir.[33] Burada "المؤمنين" kelimesinin mansûb olması mahzûf bir fiilden dolayıdır. "ل" harfi ele alınırken verilen örneklerden biri de "لولا الإيمان لهلك الإنسان" "Şayet iman olmasaydı, insan helak olurdu" ifadesidir.[34] Mübteda ögesinin nekra ve muzâf olarak gelebilmesine "طاعةُ ساعة خيرٌ من صيام عامٍ" "bir saat itaat bir yıl oruçtan daha hayırlıdır" cümlesi örnek olarak serdedilmiştir.[35] Mefûl leh ögesi anlatılırken "سجدت إجلالا للقربان المقدس" "kutsal kurbanı (hz. İsa) yüceltmek için secde ettim." şeklinde bir örnek zikredilmiştir.[36] Tahzîr konusu ele alınırken "الموتَ الموتَ" "dikkat ölüm! dikkat ölüm!" şeklinde bir

[27] Nadide Şahin, "KATOLİK KİLİSESİNDE RUHBANLIĞIN KÖKENİ VE VATİKAN BİLDİRİLERİ ÇERÇEVESİNDE KADINLARIN RUHBANLIĞI", *EKEV Akademi Dergisi*, sy 73 (29 Nisan 2018): 472.

[28] Cermânûs, *Baḥşü'l-meṭâlib*, 297.

[29] Cermânûs, 258.

[30] Cermânûs, 311.

[31] Cermânûs, 305.

[32] Cermânûs, 151.

[33] Cermânûs, 250.

[34] Cermânûs, 328.

[35] Cermânûs, 183.

[36] Cermânûs, 239.

örnek verilmiştir.[37] Aslî olmayan mansûbların i'râbı ele alınırken verilen örneklerden biri "إياك والموتَ" "ölümden sakın" şeklindedir.[38]

Hristiyanlığın teslis inancı, hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve şarap da işlenen diğer konular arasında yer almaktadır. Hemzelerin yan yana gelmesi durumunu ele alırken "Âb" "آب (بالمد) المسمى به الأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة المقدسة" -baba- (uzatma ile), kutsal üçlüdeki üç özden ilkine verilen isimdir."[39], nüdbe konusu anlatılırken "وا من صلبه اليهود" "vah, Yahudilerin çarmıha gerdiği kişiye"[40], sıfatın durumu işlenirken "أبقيت الخمر الأجود" "en kaliteli şarabı sakladım"[41] ifadeleri verilen örnekler arasında yer almaktadır.

Bu şekilde eserde yer alan konuların tasnifini daha da genişletmek mümkündür. Zira ibadetin önemi (özellikle oruç), hayata dair hikmetli sözler, helak olma, puta tapmanın kötülüğü vb. konular da örnekler üzerinden işlenmiştir. Bunun yanında İslam Dininin kutsal kitabı olan Kurân-ı Kerîmden de üç yerde -bir yerde ufak bir ifade fazlalığıyla beraber- iktibas yapılarak örneklerde zikredilmiştir. "الحاقة ما الحاقة"[42], " سواء عليهم أ ما أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون"[43] altı çizili ifade fazlalık ihtiva etmektedir, "منعك ألا تؤمنَ أي أن تؤمنَ".[44] Hristiyanlar tarafından dahi Kur'ân-ı Kerîm'den şahitler getirilmesi bizlere; Kur'ân-ı Kerîm'in dilinin sadece müslümanlar tarafından değil, diğer milletler tarafından da delil kabul edildiğini gösterirken Kur'ân-ı Kerîm'in îcâz özelliğine sahip olma durumunu da teyit etmektedir.

Sonuç

Cermânûs Ferhât'ın eserine dair yapılan inceleme, dil ve din arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amaçlıdır. Ferhât, dil öğretimiyle sınırlı kalmayıp, eserdeki dini öğretilerle dil bilgisi arasındaki organik ilişkiyi kurarak, dilin sadece iletişim aracı değil, aynı zamanda dini değerlerin aktarılmasında önemli bir araç olduğunu göstermiştir. Dinî temaların dil bilgisi kurallarıyla birleşmesi eserin dini pedagojik açıdan değerini artırmıştır. Ferhât'ın dil bilgisi eserinde yer verdiği dini referanslar ve Kitâb-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılar, gramer bilgilerinin ötesinde bir anlam derinliği oluşturmuş ve bu metni sadece dil öğretiminden öte bir dini rehber

[37] Cermânûs, 274.
[38] Cermânûs, 352.
[39] Cermânûs, 98.
[40] Cermânûs, 249.
[41] Cermânûs, 281.
[42] Cermânûs, 185.
[43] Cermânûs, 322.
[44] Cermânûs, 324.

olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşım, dilin öğretilmesinde kullanılan araçların, bireylerin dini ve etik değerler kazanmasına hizmet edebileceğini ortaya koymaktadır. Ferhât, dilin gramerini öğretirken, aynı zamanda dini öğretisini de sunarak, bireylere birer manevi rehberlik sağlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda, dilin ve dinin birbirini tamamlayan iki unsur olduğu söylenebilir.

Ferhât'ın eserinin dini içerik taşıması, dil ve din ilişkisini yeniden gözlemleyebilmemizi sağlamakta, özellikle dini metinlerin dil öğrenme sürecine katkı sağladığına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. Ferhât, dilin, dini değerlerin ve bilgilerin aktarılmasında bir araç olarak kullanılabileceğini, aynı zamanda bireylerin manevi gelişimine katkı sunacak bir yol olarak işlev gördüğünü göstermektedir.

Sonuç olarak, Cermânûs Ferhât'ın gramer kitabı, dil ve dinin iç içe geçtiği, hem dil bilgisi hem de dini öğretinin bir arada sunulduğu bir eser olarak, dini pedagojik açıdan önemli bir kaynak olarak kabul edilebilir. Bu metin, dilin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda dinî değerlerin öğrenilmesi ve aktarılmasında kritik bir rol oynadığını ortaya koyan bir örnektir.

Kaynakça

Atak, G. A. (2019). GÖREME KAYA KİLİSELERİ FRESKLERİNDE LAZARUS'UN DİRİLİŞİ. *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi*, *2*(1), Article 1.

Cermânûs, F. (1881). *Baḫşü'l-meṭâlib*. Mektebetu Lübnân Nâşirûn.

Çinpolat, S. (2022). Meryem'in Hristiyanlıktaki Konumuna Katolik ve Protestan Bakışı. *Kilitbahir*, *20*, Article 20.

Çokdoğan, Ü. (2024). Dinler Açısından Kudüs ve Önemi. *Kadim Akademi SBD*, *8*(1), Article 1. https://doi.org/10.55805/kadimsbd.1420556

Durmuş, Z., & Meşe, R. (2018). Birgivî'nin el-Avâmil Adlı Eserinin Nahiv İlminin Öğretimindeki Yeri ve Önemi. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi*, *1*(1), Article 1.

Gökçe, M. Cüneyt. (2019). BİRGİVÎ AVAMİLİ'NDE KELAMÎ UNSURLAR. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, *6*(8), Article 8.

Güngör, Z. (2020). Sokaklarından Süt ve Bal Akan Kutsal Belde: Haçlı Seferleri Öncesinde Kudüs Algısı. *Cedrus*, *8*, 613-624. https://doi.org/10.13113/CEDRUS.202031

Kehhâle, Ö. R. (1985). *Mu'cemu'l-Müellifîn* (C. 3). Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî.

Kızgut, R. (2024). Eskiçağ'da Tartışmalı Bir Dini Karakter: Judas Iscariot. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, *16*(30), Article 30. https://doi.org/10.38155/ksbd.1419949

Marife Dini Araştırmalar Dergisi » Makale » Roma Kilisesi Efsanesi- Petrus ve Pavlus. (t.y.). Geliş tarihi 06 Ocak 2025, gönderen http://marife.org/tr/pub/issue/78904/1338132

Özbey, A., & Coşkun, A. (2017). Pavlus Hristiyanlığından Protestan Evanjelizmine Misyonerlik Süreci. *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi*, *2*(2), Article 2. https://doi.org/10.24013/jomelips.349838

Şahin, N. (2018). KATOLİK KİLİSESİNDE RUHBANLIĞIN KÖKENİ VE VATİKAN BİLDİRİLERİ ÇERÇEVESİNDE KADINLARIN RUHBANLIĞI. *EKEV Akademi Dergisi*, *73*, Article 73.

Zavalsız, H. (1995). FERHÂT, Cermânûs. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 389-390). TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

20. YÜZYILDA KLASİK YÖNTEMLE TELİF EDİLEN VAZ‘ ESERLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

ZEYNEP RANA KANTEPE*

Öz

Vaz‘ ilmi, Arap dili ilimlerinden biri olup lafzın mananın karşısına konulmasını konu edinmektedir. Bu bağlamda vaz‘ ilmi, kelimeleri lafız/mevzû‘ ve mana/mevzû‘ leh açısından incelemeye tabi tutmaktadır. Vaz‘ ilminde lafızlar mevzû‘a göre şahsî ve nev‘î olarak; mevzû‘ leh/âletü’l-vaz‘ açısından ise vaz‘-ı hâss li mevzû‘ leh hâss, vaz‘-ı âmm li mevzû‘ leh âmm ve vaz‘-ı âmm li mevzû‘ leh hâss olarak incelenmektedir. Bunun yanında vaz‘ı gerçekleştiren vâzîa göre vaz‘; luğavî, şer‘î ve örfî olarak üç kısma ayrılır. Vaz‘, 14. yüzyıla kadar diğer ilimlerin içinde dağınık surette incelenmiştir. Literatürde vaz‘ alanındaki ilk müstakil eser 14. yüzyılın önde gelen isimlerinden Adudüddîn el-Îcî’nin (ö. 756/1355) kaleme aldığı *er-Risâletü’l-vaz‘iyye* kabul edilmektedir. Îcî bu eseriyle mütekaddim ulemanın ism-i işaret, zamir, ism-i mevsûl gibi mübhem lafızların vaz‘ı hususundaki görüşüne karşı âletü’l-vaz‘ kavramını ortaya atmıştır. Daha sonra başta Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Ebü’l-Leys es-Semerkandî ve (ö. 888/1483’ten sonra) İsâmüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538) olmak üzere birçok isim Îcî’nin risalesine şerh yazmıştır. Ali Kuşçu (ö. 879/1474) *‘Unkûdü’z-zevâhir*, Taşköprizâde (ö. 968/1561) *Nüzhetü’l-elfâz*, Abdullah Necib el-Ayıntâbî (ö. 1219- 1804) *er-Risâletü’l-vaz‘iyye*, İbrahim Hakkı Eğinî (ö. 1312/1894) *Metnün fi’l-vaz‘* isimli eserleri ile vaz‘ literatürüne katkı sağlayan isimler arasındadır. Vaz‘ literatürünün tarihsel gelişimi açısından 20. yüzyıl, bu ilimde birçok telif esere sahiplik etmesi açısından öne çıkmaktadır. Söz konusu yüzyıldaki vaz‘ alanında yazılan telif eserlerin bazılarının klasik üslubu sürdürerek Doğu medreselerinde ilmi faaliyet gösteren müellifler tarafından yazıldığı görülmüştür. Bu eserler arasında Molla Fahreddin ‘Arnâsî’nin (ö. 1392/1972) *Risâletün fi’l-vaz‘* isimli eseri, Abdulkerîm el-Müderris’in (ö. 1426/2005) *el-Hulâsa fi’l-vaz‘* ve *et-Tibyân fi’l-vaz‘* isimli risaleleri, Ahmed Hilmî Koğî’nin (ö. 1417/1996) *er-Risâletü’l-hilmiyye fi’l-kavâ‘idi’l-vaz‘iyye* isimli eseri yer almaktadır. Bahsi geçen eserlerin incelenmesi, 14. yüzyılda telifi başlatılan vaz‘ eserlerinin geçtiğimiz yüzyıla kadar geçirdiği dönüşüm ve evrelerinin anlaşılması için önemli görünmektedir. Bu çalışmada 20. yüzyılda vaz‘ alanında klasik yöntemlerle telif edilen eserlerin değerlendirilmesi yapılmış, son yüzyılda vaz‘ eserlerinin geldiği aşama tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada

* Arş.Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, zeynep.kantepe@istanbul.edu.tr

incelenen eserler arasında benzerlikler, farklılıklar ve ortak referanslar olup olmadığı sorusuna cevap aranmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap dili edebiyatı, Va'z ilmi, 20.yüzyıl.

AN EVALUATION OF WAD‘ WORKS COMPOSED USING THE CLASSICAL METHOD IN THE 20TH CENTURY

Abstract

Wad‘ is a branch of Arabic linguistics concerned with the assignment of words to meanings. In this context, wad‘ examines words in terms of lafẓ (utterance) and ma‘nā (meaning). Within this discipline, words are classified based on their mawḍū‘ (designated term) as either shakhṣī (individual) or naw‘ī (generic). Additionally, in terms of mawḍū‘ lah (designated meaning) or ālat al-wad‘ (instrument of designation), they are analyzed under three categories: waḍ‘ khāṣ li-mawḍū‘ lah khāṣ (specific designation for a specific meaning), waḍ‘ ‘ām li-mawḍū‘ lah ‘ām (general designation for a general meaning), and waḍ‘ ‘ām li-mawḍū‘ lah khāṣ (general designation for a specific meaning). Furthermore, depending on the authority that establishes the designation (wāḍi‘), Wad‘ is classified into three types: lughawī (linguistic), shar‘ī (legal-religious), and ‘urfī (conventional). Until the 14th century, the study of wad‘ remained dispersed across various disciplines. The first independent work dedicated to wad‘ is considered to be al-Risālat al-Waḍ‘iyya, authored by ‘Aḍud al-Dīn al-Ījī (d. 756/1355), a leading scholar of the 14th century. In this work, Ījī introduced the concept of ālat al-waḍ‘ in response to the views of earlier scholars regarding the designation of ambiguous words such as demonstrative pronouns (ism al-ishārah), personal pronouns (ḍamīr), and relative pronouns (ism al-mawṣūl). Following Ījī, numerous scholars, including Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), Abū al-Layth al-Samarqandī (d. post-888/1483), and ‘Iṣām al-Dīn al-Isfarāyīnī (d. 945/1538), wrote commentaries on his treatise. Several other notable figures contributed to the Wad‘ literature, such as ‘Alī Qūshjī (d. 879/1474) with ‘Unqūd al-Zawāhir, Ṭaşköprīzāde (d. 968/1561) with Nuzhat al-Alfāẓ, ‘Abdullāh Najīb al-‘Ayntābī (d. 1219/1804) with al-Risālat al-Waḍ‘iyya, and Ibrāhīm Ḥaqqī al-Aghīnī (d. 1312/1894) with Matn fī al-Waḍ‘. In terms of historical development, the 20th century holds particular significance in wad‘ literature, as it witnessed the production of numerous original works on the subject. Some of these works, maintaining a classical style, were authored by scholars associated with Eastern madrasas, continuing traditional scholarly activity. Among these, notable works include Mollā Fakhr al-Dīn ‘Arnāsī’s (d. 1392/1972) Risāla fī al-Waḍ‘, ‘Abd al-Karīm al-Mudarris’s (d. 1426/2005) al-Khulāṣa fī al-Waḍ‘ and al-Tibyān fī al-Waḍ‘, and Aḥmad Ḥilmī Kogī’s (d. 1417/1996) al-Risālat al-Ḥilmiyya

fī al-Qawā‘id al-Waḍ‘iyya. Examining these works is crucial for understanding the transformation and phases of Wad‘ literature from its inception in the 14th century to the present. This study aims to evaluate 20th-century works on wad‘ composed using classical methodologies, assessing the current stage of wad‘ scholarship. Furthermore, it seeks to determine whether these works share common references, similarities, or differences, contributing to a broader understanding of the continuity and evolution of the classical approach in wad‘ studies.

Keywords: Arabic language literatüre, Wad’, 20th century.

Giriş

Dil ilimleri içinde lafız-anlam ilişkisi yüzyıllardır incelenen bir alan olmuştur. Bu bağlamda lafzın mananın karşısına tayinini inceleyen vaz‘ ilmi 14. yüzyıldan itibaren müstakil olarak ilimler sahasında yerini almıştır. Literatürün kurucu ismi Adududdîn el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *er-Risâletü’l-vaz‘iyye* isimli eseri başta olmak üzere vaz‘ ilmi literatürü çeşitli eserler verilmek suretiyle zenginleşmiş ve günümüze kadar gelişim göstermiştir.

Vaz‘ literatürünün tarihsel gelişiminde 20. yüzyılın önemli bir konumda olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde, hem klasik medrese telif metodunun takip edilmesi hem de vaz‘ ilminin modern eğitim kurumlarının müfredatlarına dâhil edilmesi neticesinde birçok yeni telif eser kaleme alınmıştır. Bu bağlamda, 20. yüzyılda kaleme alınan *Risâletün fi’l-vaz‘* (Molla Fahreddin el-‘Arnâsî, ö. 1392/1972), *er-Risâletü’l-hilmiyye fi’l-kavâ‘idi’l-vaz‘iyye* (Ahmed Hilmî Koğî, ö. 1417/1996), *el-Hulâsa fi’l-vaz‘* ve *et-Tibyân fi’l-vaz‘* (Abdülkerîm el-Müderris, ö. 1426/2005) gibi eserler, klasik medrese geleneğini sürdüren önemli örnekler arasında yer almaktadır. Bu eserler, vaz‘ ilminin son yüzyıldaki seyrini tespit etmek açısından dikkate değerdir. Söz konusu eserler arasında klasik medrese telif metodunu takip eden eserler ise klasik dönemde teşekkül eden vaz‘ ilminin 20. yüzyılda nasıl anlatıldığını ortaya koyması açısından ayrıca önemli görünmektedir. Bu çerçevede bu çalışmanın konusunu vaz‘ ilminde 20. yüzyılda klasik yöntemle yazılan temsil gücü yüksek eserler oluşturmaktadır. Çalışmanın hedefi yukarıda zikredildiği üzere incelenen eserler üzerinden 20. yüzyılda vaz‘ ilminin vaziyetini tespit etmektir.

1. Vaz‘ Kavramı ve Vaz‘ İlminin Meseleleri

1.1. Vaz‘ Kavramı

Sözlükte vaz‘ (وضع) maddesi “bir şeyi bir yere koymak, doğum yapmak, borcunu silmek, düşürmek” gibi anlamlara gelmektedir.[1] Istılahta ise vaz‘ “lafzı, mananın karşısına -bu tayinin bilinmesi durumunda- kendisinden o mana anlaşılacak şekilde tayin etmek” için kullanılır.[2] Vaz‘a söz konusu olan lafız için mevzû‘, mana ise mevzû‘ leh olarak isimlendirilir. Vaz‘ı gerçekleştiren, bir diğer deyişle lafzı mananın karşısına koyan için vâzı‘ terimi kullanılmaktadır. Örneğin, yeni doğan bir bebeğe babasının Zeyd ismi vermesi durumunda “Zeyd” lafzı mevzû‘, bebek/bebeğin hakikati mevzû‘ leh, baba ise vâzı‘ olarak kabul edilir.

Lafızla mana arasındaki ilişkiyi konu edinmesi sebebiyle vaz‘ ilmi; mantık, fıkıh usulü, belâgat ve nahiv gibi delâletle yakından ilgili ilimlerle sıkı bir irtibat hâlinde olmuştur. Nitekim delâletin temelini teşkil eden vaz‘, bu ilimlerin çoğuyla doğrudan etkileşim halindedir. İslami gelenekte dil çalışmalarının Kur’an-ı Kerîm ve sünnetin doğru anlaşılmasını hedeflediği göz önünde bulundurulduğunda vaz‘ ilminin hemen her İslami ilimle irtibatlı olduğunu söylemek de mümkündür.

1.2. Vaz‘ İlminin Meseleleri

Vaz‘ ilminde incelenen meselelerin büyük bir kısmını mevzû‘, mevzû‘ lehe ve vâzı‘a göre taksim oluşturmaktadır.

1.2.1. Mevzû‘a Göre Vaz‘

Vaz‘a konu olan mevzû‘a yani lafza göre vaz‘ şahsî ve nev‘î olarak iki kısma ayrılır. Bir diğer deyişle vaz‘ lafız itibarıyla iki türde incelenir.

Şayet lafız, hiçbir bir kalıbın altına girmeksizin bizzat kendisi düşünülerek vaz‘a tâbi tutuluyorsa bu durumda vaz‘ şahsî olarak isimlendirilir. Söz gelimi, زيد (Zeyd) lafzının vaz‘ı sırasında lafzın bizatihi kendisi düşünülmüş ve başka küllî bir kuralın altına dahil edilmemiştir. Lafzı oluşturan seslerin itibara alındığı bu vaz‘ türünde câmid isimler, sülâsî mücerred fiillerin masdarları, cins isimler ve ‘alem isimler gibi çeşitli lafız türlerine rastlanır.[3]

Lafza göre taksimin ikinci kısmı nev‘î vaz‘dır. Nev‘î vaz‘da şahsî vaz‘ın aksine lafzın belli bir kategorinin altına dahil olması itibara alınır.[4] Örneğin, كاتب (kâtip) kelimesi كتب (yazdı) fiilinin ism-i fâili olarak vaz‘

[1] Muhammed b. Ya‘kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 996.; İbrahim Mustafa ve diğerleri, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, cilt 2 (Kahire: Mecme‘u’l-Luğati’l-‘Arabiyye, 1972), 1096.
[2] Yusuf ed-Dicvî, *Hulâsatü ‘ilmi’l-vaz‘* (Mısır: Mektebetü’l-Kahire, 1920), 3.
[3] İsmail Hakkı Eğinî, “Metnün fi’l-vaz‘,” *el-Mecmûu’l-muntahab min mutûni’l-vaz‘* içinde, thk. Şâmil eş-Şâhin (Suriye: Dârü Ğâri Hirâ, 2006), 129.
[4] Eğinî, “Metnün fi’l-vaz‘”, 130.

edilmiştir. İsm-i fâilde olduğu gibi ism-i meful, ism-i tafdîl, sıfat-ı müşebbehe gibi müştak lafızlar ve sülâsî mücerred dışındaki fiillerin masdarları nev'î olarak vaz' edilen lafız türlerine örnek gösterilebilir.

1.2.2. Mevzû' Lehe Göre Vaz'

Vaz' mevzû' lehe/manaya göre vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm, vaz'-ı hâss li mevzû' leh hâss ve vaz'-ı âmm li mevzû' leh hâss olmak üzere üç kısımdır.[5]

Şayet vâzı' âmm bir manayı düşünüp bu mananın karşısına küllî bir lafız vaz' ederse bu durumda vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm olur.[6] أسد (aslan) gibi cins isimler bu vaz' türüne örneklik teşkil etmektedir zira vâzı', âmm bir mana olan "aslan olma" manasını altına birden fazla ferdin girdiği küllî bir lafız olan أسد lafzına vaz' etmiştir.

Mevzû' lehe göre taksimin ikinci kısmında vaz'-ı hâss li mevzû' leh hâss yer almaktadır. İlk kısmın tam aksine bu tür vaz'da hususî bir mana düşünülür ve cüz'î bir lafzın karşısına tayin edilir.[7] Örneğin, زيد (Zeyd) gibi 'alem isimlerin vaz'ında hâss bir mana ve sadece bir ferdin altına girdiği cüz'î bir lafız söz konusudur.

Üçüncü kısmı ise vaz'-ı âmm li mevzû' leh hâss kategorisi teşkil eder. Buna göre vâzı' küllî bir mana düşünüp bu manaya delâlet eden her bir lafza tek tek vaz' eder.[8] Müphem olarak kabul edilen zamir, ism-i işaret, ism-i mevsûl gibi lafızların vaz'ı bu kategorinin altındadır.

1.2.3. Vâzı'a Göre Vaz'

Vaz'ı gerçekleştiren vâzı'a göre vaz' luğavî, şer'î ve örfî olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. Bu bağlamda bir lafzın sözlük anlamına olan vaz'ı luğavî olarak, şer'î olarak kazandığı anlamın karşısındaki vaz'ı şer'î olarak isimlendirilir.[9] Örneğin صلاة lafzının sözlük anlamı olan "dua" anlamına vaz'ı luğavî, "namaz" anlamına vaz'ı ise şer'î vaz'ın birer örneğidir.

Örfî vaz' ise bir lafzın bir örfî kullanımdaki manasına olan vaz'ını karşılamaktadır. Lafzın toplumun geneli tarafından belirlenen manasına olan vaz'ı örf-i âmm olarak kabul edilmektedir. Öte yandan belirli bir grubun

---

[5] Dicvî, *Hulâsatü 'ilmi'l-vaz',* 8.
[6] Eğinî, "Metnün fi'l-vaz'", 132.
[7] Eğinî, "Metnün fi'l-vaz'", 131.
[8] Eğinî, "Metnün fi'l-vaz'", 131.
[9] İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 73.

özel bir manaya vaz‘ ettiği lafızlarda vaz‘, örf-i hâss olarak değerlendirilir.[10] Söz gelimi سماء kelimesinin “gökyüzü” anlamına vaz‘ı örf-i âmm iken, nahiv alimleri tarafından فاعل lafzının “fiili/eylemi gerçekleştiren merfu mâmul” manasına vaz‘ edilmesi örf-i hâss vaz‘ olarak kabul edilir.

2. Tarihsel Süreçte Vaz‘ İlmi

2.1. 20. Yüzyıla Kadar Vaz‘ İlminin Gelişimi

Vaz‘ ilmi 14. yüzyıla kadar sistematik bir şekilde incelenmeye tâbi tutulmamış; vaz‘la ilgili bilgilere mantık, belâgat, fıkıh usulü gibi alanlarda yazılan eserlerde dağınık şekilde yer verilmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390) başta olmak üzere dilcilerin ism-i işaret, zamir, ism-i mevsûl gibi mübhem lafızların vaz‘ı meselesindeki görüşlerine cevap vermek için Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) *er-Risâletü’l-vaz‘iyye*’yi kaleme almıştır.[11] Bu noktada müellif *âletü’l-vaz‘* kavramını öne sürerek *vaz‘-ı âmm li mevzû‘ leh hâss* kategorisini tespit etmiştir.[12] Îcî’nin bu eseri vaz‘ literatürünün ilk müstakil eseri olarak kabul edilmektedir.

15. yüzyılda Seyyîd Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) *Hâşiye ‘ale’l-Vaz‘iyye* isimli haşiyesiyle, Ali Kuşçu (ö. 879/1474) *‘Unkûdu’z-zevâhir* ve *Risâle fî vaz‘i’l-müfredât* isimli eserleriyle, Semerkandî (ö.888/1483’ten sonra) *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz‘iyye* isimli şerhiyle, Molla Lütfî (ö. 900/1495) *el-Metâlibü’l-ilâhiyye* isimli eseri ve Kemaleddîn Mesud eş-Şirvânî (ö. 905/1499) *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz‘iyye* isimli eseriyle vaz‘ ilminin gelişimine katkı sağlamışlardır.

16. yüzyılda İsâmüddin el-İsferâyînî (ö. 945/1538), *Şerhu’r-Risâleti’l-vaz‘iyye* ve Taşköprizâde (ö. 968/1561), *Nüzhetü’l-elfâz* isimli eserleriyle vaz‘ ilminde verilen eserler arasında ön plandadır. 17. yüzyılda el-Buhûtî (ö. 1089/1678), *Urcûze fi’l-vaz‘* isimli eserinde Îcî’nin metnini manzum olarak yeniden literatüre kazandırmıştır. Hafnâvî (ö. 1181/1767), *Haşiye ‘alâ Şerhi’s-Semerkandî ‘ale’r-Risâleti’l-‘Adudiyye* isimli haşiyesiyle ve Abdullah Necib Ayıntâbî (ö. 1218/1803), *er-Risâletü’l-vaz‘iyye* isimli eseriyle 18. yüzyılda vaz‘ alanında eser telif eden isimler arasında yer almıştır.

19. yüzyılda vaz‘ alanında verilen eserler arasında Molla Halil Siirdî’nin (ö. 1259/1843) *er-Risâletü’l-Halîliyye* isimli eseri, Desûkî’nin (ö. 1300/1883) *Hâşiyetü’d-Desûkî ’alâ şerhi’l-muhakkık Ebî Leys Semerkandi*

[10] Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, 75.

[11] Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu’s-Semerkandî ale’r-Risâleti’l-vaz‘iyye* (Mısır: el-Matbaatü’l-Cemâliyye, 1911), 104.

[12] Adudüddin el-Îcî, “*er-Risâletü’l-vaz‘iyye”*, *el-Mecmû‘u’l-müntehab min mütûni ‘ilmi’l-vaz‘* içinde, thk. Şâmil eş-Şâhin (Suriye: Dârü Ğârî Hirâ, 2006), 39.

‘ale’r-Risaleti'l-vaziyye adlı haşiyesi ve İbrahim Hakkı Eğinî (ö. 1312/1894), *Metnün fi’l-vaz‘* isimli telif eseri ön plandadır.

2.2. 20. Yüzyılda Vaz‘ İlmi

Vaz‘ ilmi, 20. yüzyılda bir yandan klasik medrese müfredatında bir diğer yandan başta Ezher olmak üzere modern eğitim kurumlarının müfredatında yer almasından dolayı zengin bir literatüre sahip olmuştur. 20. yüzyılda Mısır’daki el-Ezher sisteminin lise ve üniversite düzeyinin müfredatında okutulan vaz‘ ders kitapları çağdaş öğretim yöntem ve teknikleri kullanmış, açık ve anlaşılır bir üslup benimsemiştir. Bunun yanı sıra konu anlatımları çok sayıda örnek ve alıştırmalarla desteklenmiştir. Klasik telif metodunun kullanıldığı eserler ise genellikle Doğu medreseleri olarak da isimlendirilen Batman, Diyarbakır ve Irak’taki medreselerde ders kitabı olarak okutulmak üzere kaleme alınmıştır. Söz konusu eserler modern üslupla yazılan eserlerin aksine risale formatlı olması, konu anlatımlarının kısa olması ve sınırlı sayıda örnekler içermesi bakımından ortak özellikler taşımaktadır.[13]

3. Vaz‘ Alanında 20. Yüzyılda Klasik Yöntemle Telif Edilen Eserler

3.1. *Risâletün fi’l-vaz‘*, Molla Fahreddin el-‘Arnâsî

Molla Fahreddin el-‘Arnâsî’nin *Risâletün fi’l-vaz‘* isimli eseri küçük hacimli, risale formatlı bir eserdir. Müellif risalesinde vaz‘ın tanımını Eğînî’nin *Metnün fi’l-vaz‘* isimli eserinde yaptığı tanımla aynı olarak şu şekilde yapmıştır:

"...اعلم أن الوضع لغة جعل الشيء في حيّز واصطلاحا تعيين شيء لشيء متى فُهم الأول فهم منه الشيء الثاني للعالم به..."[14]

Vaz‘ taksimine öncelikle mevzû‘a göre taksimle başlayan müellif sırasıyla şahsî ve nev‘î vaz‘ hakkında açıklamalarda bulunmuş, daha sonra mevzû‘ lehe göre taksimle devam etmiştir. Müellifin nev‘î vaz‘ kategorisinde vaz‘-ı hâss li mevzû‘ leh hâss kısmını kabul etmesi dikkate değerdir.[15] Nitekim bazı alimler bu kısmın varlığını literatürde kabul etmemiştir. ‘Arnâsî bu kısım için fiillerin vezninin vaz‘ını örnek göstermiştir. Aynı yaklaşımı Eğinî’nin eserinde de görmek mümkündür.[16]

---

[13] Zeynep Rana Kantepe, *20. Yüzyılda Bir Dilbilimi Olarak Vaz‘ İlmi Çalışmaları* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 87.

[14] Fahreddin el-‘Arnasi el-Batmânî, *İsâgocî fi’l-mantık ve yelîhi risaletü’l-vaz‘i ve’l-istinâre fi’l-isti‘âre* (İstanbul: Mektebetü’l-Hanefiyye, 2007), 61.

[15] ‘Arnâsî, *Risâletü’l-vaz‘*, 67.

[16] Eğinî, “Metnün fi’l-vaz‘”, 131.

‘Arnâsî, risalesinin fevâid bölümünde Hanefî ve Şâfîler arasındaki mananın zihnî-hâricîliği ihtilafı, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf arasındaki kasdî-zımnî vaz‘ ihtilafına ışık tutmuş fakat kendi görüşünü belirtmemiştir. Aynı bölümde vâzı‘a göre vaz‘ taksimini de ele alan müellif, delâlet- vaz‘ ilişkisine de değinmiştir. Bunun yanında delâlette iradenin şart olması hakkında İbn Sînâ’nın görüşünü nakleden müellif herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. ‘Arnâsî son olarak lafzî-manevî müşterek ayrımına kısaca değinerek risaleyi sona erdirmiştir.[17]

‘Arnâsî’nin *Risâletün fi’l-vaz‘* isimli eserinde gerek yaptığı alıntılar gerekse konu tertibi açısından Eğinî’nin *Metnün fi’l-vaz‘* isimli eserini takip ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

3.2. *er-Risâletü’l-hilmiyye fi’l-kavâ‘idi’l-vaz‘iyye*, Ahmed Hilmî Koğî

Ahmed Hilmî Koğî, *er-Risâletü’l-hilmiyye fi’l-kavâ‘idi’l-vaz‘iyye* isimli eserinde öncelikle vaz‘ın lafzî ve manevî türlerine değinmiştir.[18] Bu itibarla, müellifin delâlet temeline dayandığını söylemek mümkündür. Daha sonra lafzî vaz‘ üzerinden devam eden Koğî, vâzı‘, mevzû‘ ve mevzû‘ lehe göre taksimlerin hepsine yer vermiştir.

Müellifin vaz‘la ilgili risalesi *el-Hilmiyye*, kısa bir risale olmasına rağmen mütekaddim-müteahhir ulemânın vaz‘-ı âmm li mevzû‘ leh hâss kategorisindeki ihtilafa ışık tutması dikkat çekici görünmektedir. Risaleyi özel kılan hususlardan birisi de sayı lafızlarının şahsî olarak vaz‘-ı hâss li mevzû‘ leh hâss olarak kabul etmesidir.[19]

Koğî, eserinin fevâid bölümünde öncelikle küllînin zât veya hades olması meselesine daha sonra ism-i mevsûl ve harfin farklarına değinmiştir. Fiil ve harfin farklarını da zikrettikten sonra ğâib zamirin (هو) cüz’î sayılması gerektiğini belirtmiştir. Bunun yanında lafızların birbiri yerine kullanılmasının vaz‘ı değiştirmeyeceğini vurgularken, Îcî’nin risalesindeki ibarelere benzer ifadeler kullanmıştır.[20]

Koğî’nin *er-Risâletü’l-hilmiyye* isimli muhtasar eseri vaz‘la ilgili hemen her konuyu içermesi açısından ön plandadır. Eserde, Îcî’nin risalesinde yer alan lafızların aynen kullanılması, aradan geçen yüzyıllara rağmen müellifin Îcî’ye olan ilmî bağlılığını ortaya koymaktadır.

3.3. *el-Hulâsa fi’l-vaz‘*, Abdülkerîm el-Müderris

[17] ‘Arnâsî, *Risâletü’l-vaz‘*, 67.
[18] Ahmet Tekin, “Ahmet Hilmi Koğî’nin *er-Risâletu’l-Hilmiyye fi’l-Kavâ‘idi’l-Vad‘iyye* Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği,” *Artuklu Akademi* 8, no. 1 (2021): 230.
[19] Ahmet Tekin, “Ahmet Hilmi Koğî’nin er-Risâletu’l-Hilmiyye...”, 230.
[20] Ahmet Tekin, “Ahmet Hilmi Koğî’nin er-Risâletu’l-Hilmiyye...”, 231.

Abdülkerîm el-Müderris, *el-Hulâsa fi'l-vaz'* isimli eserinde öncelikle delâletin tanımına vermiş; nakil, menkûl ve menkûlün kısımlarına eserin mukaddimesinde yer vermiştir.[21]

Müellif, vaz'ın taksimine mevzû'ya göre taksimle başlamış, şahsî ve nev'î vaz'a iki bâb ayırmıştır.[22] İlk bâbda şahsî vaz'ı ele alan Müderris'in bu bölümde 'alem-i cins türündeki lafızları vaz'ını vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm olarak kabul etmesi dikkat çekicidir zira literatürde bu lafızların vaz'-ı hâss li mevzû' leh hâss olarak vaz' edildiğine dair görüşler mevcuttur.

Abdülkerîm el-Müderris, eserinde şahsî vaz'da vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm, vaz'-ı hâss li mevzû' leh hâss ve vaz'-ı âmm li mevzû' leh hâss olmak üzere üç taksimi de kabul etmiş, nev'î vaz'da ise sadece vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm kategorisi kabul etmiştir.[23] Nev'î vaz'da her üç taksimi de kabul eden alimler olduğu göz önünde bulundurulduğunda müellifin buradaki tutumu dikkate değer görünmektedir.

3.4. *et-Tibyân fi'l-vaz'*, Abdülkerîm el-Müderris

Abdülkerîm el-Müderris, *et-Tibyân* isimli eserinde *el-Hulâsa*'daki konuların tümüne yer vermiş, fakat meselelerde daha açıklayıcı bir tutum sergilemiştir. Söz gelimi fiil ve müştaklar arasındaki farklar konusuna detaylı yer verdiği görülmektedir.

Müellifin *el-Hulâsa*'da olduğu gibi nev'î vaz'da sadece vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm kısmını kabul etmiştir.[24] Aynı şekilde 'alem-i cinsi de vaz'-ı âmm li mevzû' leh âmm olarak değerlendiren müellifin *et-Tibyân* isimli eserinin *el-Hulâsa*'nın genişletilmiş hâli olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Gerek meselelerde okuyucunun zihninde oluşabilecek mukadder sorulara detaylı cevapları gerekse meseleleri ele alırken verdiği örneklerin çeşitliliği bu durumu destekler niteliktedir.

4. Sonuç

20. yüzyıl, vaz' ilminde birçok eserin telif edilmesi dolayısıyla zengin bir literatüre sahiptir. Bahsi geçen yüzyılda özellikle Doğu medreselerinde verilen eserlerin klasik telif metodunu devam ettirdiği görülmüştür. Bu eserlerde mevzû' ve mevzû' lehe göre vaz' taksimlerine yer verilmiş, vâzı'a göre vaz' taksiminin bazı eserlerde metinde, bazı eserlerde fevâid kısmında yer aldığı tespit edilmiştir. Ele alınan eserlerin tümünde az sayıda örnekle

[21] Abdülkerîm el-Müderris, "el-Hulâsa fî 'ilmi'l-vaz'", *el-Mecmû'u'l-vaz'î* içinde, (Amman: Darü'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 219-221 .
[22] Müderris, "el-Hulâsa", 223-225.
[23] Müderris, "el-Hulâsa", 223-225.
[24] Abdülkerîm el-Müderris, "el-Tibyân fî 'ilmi'l-vaz'", *el-Mecmû'u'l-vaz'î* içinde, (Amman: Darü'n-Nûri'l-Mübîn, 2016), 211.

yetinildiği görülmüştür. Bunun yanı sıra mütekaddim-müteahhir ulema ve Teftâzânî-Seyyid Şerîf arasındaki ihtilaflar başta olmak üzere vaz'la ilgili ihtilaflara yer verilmiştir. Eserlerde başta Îcî ve Eğînî olmak üzere önceki âlimlerin tanım ve üslubuna bağlılık ön plandadır. Müellifler arasında Abdülkerîm el-Müderris'in özellikle nev'î vaz' ve 'alem-i cinsin vaz'ı konusundaki görüşleri dikkat çekicidir. Tüm bunlar ışığında vaz' ilminde 20. yüzyılda klasik telif metoduyla yazılan eserlerin zengin bir perspektife sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Kaynakça

el-'Arnâsî, Fahreddin. *İsâgocî fi'l-mantık ve yelîhi Risaletü'l-vaz'i ve'l-istinâre fi'l-istiare*. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, 2007.

ed-Dicvî, Yusuf. *Hulâsatü 'ilmi'l-vaz'*. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1920.

Eğinî, İsmail Hakkı. "Metnün fi'l-vaz'", *el-Mecmûu'l-muntahab min mutûni'l-vaz'* içinde, thk. Şâmil eş-Şâhin, Suriye: Dârü Ğâri Hirâ, 2006.

Fazlıoğlu, Şükran. "Vaz'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. 42, 576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

el-Îcî, Adudüddin. "er-Risâletü'l-vaz'iyye", *el-Mecmû'u'l-müntehab min mütûni 'ilmi'l-vaz'* içinde, thk. Şâmil eş-Şâhin, Suriye: Dârü Ğârî Hira, 2006.

Kantepe, Zeynep Rana. *20. Yüzyılda Bir Dilbilimi Olarak Vaz' İlmi Çalışmaları.* Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

Mustafa, İbrahim, vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. 2 cilt. Kahire: Mecme'u'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1972.

el-Müderris, Abdülkerîm. "el-Hulâsa fî 'ilmi'l-vaz'". *el-Mecmû'u'l-vaz'î*, 1-xx. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.

el-Müderris, Abdülkerîm. "et-Tibyân fî 'ilmi'l-vaz'". *el-Mecmû'u'l-vaz'î*, 1-xx. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.

es-Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Şerhu's-Semerkandî ale'r-Risâleti'l-vaz'iyye*. Mısır: el-Matbaatü'l-Cemâliyye, 1911.

Tekin, Ahmet. "Ahmet Hilmi Koğî'nin 'er-Risâletu'l-Hilmiyye fî'l-Kavâ'idi'l-Vad'iyye' Adlı Risalesinin Haşiyesiyle Birlikte Edisyon Kritiği." *Artuklu Akademi* 8/1 (2021): 215-264.

Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Yıldırım, Abdullah. “Vaz‘ İlmi.” *İslam Medeniyetinde Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, 425-545. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

مهارتي الإنتاج اللغوي في سلسلة "الطريق إلى العربية" لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها- دراسة تحليلية

الدكتورة. الزهرة عدار

ملخص

نروم من خلال هذه الورقة العلمية معالجة موضوع غاية في الأهمية؛ ذلك أنه يرتبط ارتباطا وثيقا بأهداف تعليم اللغة العربية وتعلمها لغير الناطقين بها، ألا وهو موضوع المهارات اللغوية باعتبارها أهم ما تصبو إلى تحقيقه كل عملية تعليمية–تعلمية موضوعها اللغة، ومن هذا المنطلق تأتي هذه الدراسة هادفة إلى تحليل مهارتي الإنتاج اللغوي (التحدث والكتابة) في إحدى أهم السلاسل المستخدمة في تدريس اللغة العربية للناطقين بها وهي سلسلة "الطريق إلى العربية"، وبيان مدى إيفاء هذه السلسلة بالمعايير العلمية في تدريس مهارتي التحدث والكتابة، من خلال أنشطتها والتدريبات التي تتضمنها، والوقوف على أهم التحديات التي تواجه مستعملي هذه السلسلة في اللغة العربية للناطقين بغيرها. ولمعالجة الموضوع تم الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وأداة البحث المتمثلة في استمارة تحليل المحتوى لمهارتي التحدث والكتابة في سلسلة الطريق إلى العربية، بتحليل الأنشطة والتدريبات الخاصة بهاتين المهارتين من حيث وضوح الأهداف، ملاءمة النشاط، تنوع المحتوى والتدرج في عرضه. أظهرت النتائج مايلي:

- تغييب مهارة التحدث في جميع المستويات في سلسلة "الطريق إلى العربية" على الرغم من أهميتها في التواصل الشفوي لدى دارس اللغة العربية لغة ثانية، في حين طغت مهارة الكتابة على المشهد من أول مستوى.
- تنويع محتوى التدريبات وعرضها بشكل متدرج وتسلسل منطقي مقبول يتلاءم إلى حد بعيد مع المستويات المختلفة في مهارة الكتابة.
- تركيز السلسلة على الجانب النحوي من اللغة والذي يعد تحد لدارس اللغة العربية لغة ثانية.
- عدم وضوح الأهداف بالشكل الكافي فيما يتعلق بمهارة الكتابة وغيابها تماما في مهارة التحدث.
- إدراج موضوعات تتعلق بالثقافة العربية والإسلامية (حكم، شعر، أمثال،) بشكل يخدم غايات السلسلة.

وأوصت الدراسة بضرورة إعادة النظر في السلسلة بصياغة أهدافها بشكل أكثر وضوحا، وإثراء السلسلة بأنشطة تفاعلية (حوارات، لعب أدوار، ألعاب لغوية) تستهدف مهارة التحدث، ودمج التكنولوجيا (تسجيلات صوتية لتحسين النطق، ومنصات رقمية للتفاعل)، مع ضرورة تعزيز تدريبات الكتابة الإبداعية والوظيفية، خاصة في المستويات المتقدمة.

LANGUAGE PRODUCTION SKILLS IN "TAREEK ILA AL-ARABIYYA" SERIES FOR TEACHING ARABIC TO NON-NATIVE SPEAKERS:AN ANALYTICAL STUDY

Abstract

Through this scientific paper, we aim to address a very important topic, as it is closely related to the objectives of teaching and learning the

Arabic language to non-native speakers, namely the topic of language skills as the most important goal of any teaching-learning process focused on language. From this perspective, this study aims to analyze the language production skills (speaking and writing) in one of the most important series used in teaching the Arabic language to non-native speakers, namely the "Tareek ila al-Arabiyya" series. The study examines the extent to which this series fullfills the scientific standards in teaching speaking and writing skills through its activities and exercises, and identifies the most important challenges facing the users of this series in the Arabic language for non-native speakers. To address the topic, a descriptive-analytical approach was employed, using a content analysis grid as a research tool to assess the speaking and writing skills in " Tareek ila al-Arabiyya " series. series, the analysis focused on evaluating the activities and exercises related to these two skills in terms of clarity of objectives, relevance of the tasks, diversity of content, and gradualness in its presentation. The results indicate the following:

- Diversifying the content of the exercises and presenting them in a gradual and logical sequence that fits well with the different levels of the writing skill.

The absence of speaking skill across levels in the " Tareek ila al-Arabiyya " series, despite its importance in oral communication among learners of Arabic as a second language, while writing skill dominated the scene from the first level.

- The series focuses on the grammatical aspect of the language, which presents a challenge for learners of Arabic as a second language.

- Insufficient clarity of objectives regarding writing skill and their complete absence in the speaking skill.

- The inclusion of topics related to Arab and Islamic culture (wisdom, poetry, proverbs) in a way that serves the goals of the series.

The study recommended the necessity of revising the series by formulating its objectives more clearly, enriching the series with interactive activities (dialogues, role-playing, language games) targeting the speaking skill, integrating technology (audio recordings to improve pronunciation, digital platforms for interaction), with the need to enhace creative and functional writing exercises, especially at advanced levels.

المقدمة

تمثل مسألة تعليم اللغات الأجنبية وتعلمها ميدانا شديد التعقيد، يتطلب فهما عميقا للعوامل المؤثرة في اكتساب الكفاءة اللغوية، ولأن الهدف الأسمى لأي عملية تعليمية لغوية هو تمكين المتعلم من التواصل الفعال؛ الأمر الذي يستلزم إتقان

المهارات اللغوية باعتبارها حجر الزاوية في أي برنامج تعليمي ناجح للغات الأجنبية، وتمثل أساسا لا غنى عنه في بناء قدرات المتعلم التواصلية وتعكس قدرته على استيعاب اللغة والتواصل بها، حيث تصنف هذه المهارات إلى صنفين رئيسيين: مهارات الاستقبال اللغوي (الاستماع والقراءة) ومهارات الإنتاج اللغوي (التحدث والكتابة)، وتكتسي مهارات الإنتاج اللغوي أهمية بالغة لكونها تمثل المحصلة النهائية لعملية تعلم اللغة، إذ تمكن المتعلم من التعبير عن أفكاره ومشاعره، والتواصل الفعال مع أبناء اللغة الهدف.

كما يعدّ الإنتاج اللغوي بنوعيه من المهارات الأساسية التي تبنى عليها الكفاءة اللغوية العامة في تعلم اللغات، إذ يمثلان الجانب النشط من اللغة الذي يعكس مدى قدرة المتعلم على التعبير عن أفكاره ومشاعره ضمن سياقات لغوية متنوعة، وتزداد أهمية هذه المهارات في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، نظرا للتباين الكبير بين البنى اللغوية للغة العربية واللغات الأم للمتعلمين، مما يتطلب معالجة منهجية دقيقة ومدروسة تأخذ في الحسبان البعدين اللغوي والتواصلي على حد سواء[1] .

ومع تزايد الطلب على تعلم اللغة العربية لأغراض أكاديمية، دينية، ومهنية، شهدت العقود الأخيرة تطورا كبيرا في إنتاج السلاسل التعليمية الموجهة للناطقين بغير العربية، حيث تسعى كل سلسلة إلى تقديم محتوى لغوي يتدرج من البسيط إلى المركب، ويراعي الخصائص النفسية والثقافية للمتعلمين. ومن بين هذه السلاسل برزت سلسلة "الطريق إلى العربية "بوصفها واحدة من أهم هذه السلاسل ذات المحاولات التعليمية الطموحة، التي تستهدف تمكين المتعلم من التواصل الشفهي والكتابي في مواقف الحياة اليومية والتعليمية، من خلال تنظيم محكم للدروس والأنشطة والتمارين[2].

رغم هذا الجهد الظاهر في تصميم المحتوى، لا تزال تساؤلات تطرح حول مدى فعالية هذه السلاسل في تنمية مهارات الإنتاج اللغوي بشكل متوازن وفعّال، خصوصا في ظل التحوّل من المقاربات التقليدية إلى المقاربات التواصلية والوظيفية، التي تركز على استعمال اللغة بوصفها أداة للتواصل لا مجرد نسق نحوي صرف[3] فنجاح المتعلّم في اكتساب اللغة لا يقاس فقط بقدرته على الفهم؛ بل بقدرته على الإنتاج السليم والدقيق والمناسب لمواقف التواصل الواقعي.

تعدّ مهارة التحدث أو الكلام مؤشّرا مهما على قدرة المتعلم على معالجة المواقف الكلامية الآنية، وتوظيف الرصيد المعجمي والتراكيب في تفاعلات حقيقية، وهي مهارة تتطلب تمرسا مستمرا وتغذية راجعة من البيئة التعليمية. كما يعدّ الإنتاج الكتابي أداة لقياس مدى قدرة المتعلم على التعبير المنظم والتفكير المركّب واستيعاب ضوابط اللغة الكتابية من نحوٍ وإملاء وربط منطقي بين الأفكار[4]؛ وهذا يتطلب من السلاسل التعليمية أن تصمّم أنشطة تنمّي مهارات التخطيط والتنقيح، لا أن تكتفي بالتمارين الشكلية أو النقل الحرفي للنصوص.

---

[1] السيد، فاطمة محمد. "الاتجاهات الحديثة في تعليم اللغة الثانية: من التلقين إلى التواصل ".*المجلة الدولية للعلوم التربوية* 8، العدد 1 (2020): 22–41.

2 حسن، نادية. "تحليل محتوى كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء الكفايات اللغوية ".مجلة البحوث التربوية 38، العدد 2 (2019): 55–84.

3 Richards, Jack C., and Theodore S. Rodgers. Approaches and Methods in Language Teaching. 3rd ed. Cambridge University Press, 2014.

4 الجمل، عبد الله أحمد. "الكتابة الأكاديمية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ".المجلة العربية للدراسات التربوية والاجتماعية 4، العدد 9 (2021): 77–91.

وفي ذات السياق أكدت دراسات حديثة[5] أن إهمال المهارات الإنتاجية في المناهج التعليمية يؤدي إلى ضعف في كفاءة التواصل العام لدى المتعلمين، حتى وإن امتلكوا قدرا جيدا من الفهم القرائي أو المعجمي. ومن هنا تبرز أهمية هذه الدراسة في تحليل سلسلة "الطريق إلى العربية " من حيث مدى إيفاء هذه السلسلة بالمعايير العلمية المعتمدة في تدريس هاتين المهارتين، وذلك من خلال تحليل أنشطتها والتدريبات التي تتضمنها ومدى تكامل مهارتي التحدث والكتابة داخل بنيتها التعليمية، ومستوى التدرج في تقديمهما، ونوعية الأنشطة المعتمدة في تدريبهما، وهل تتماشى مع المبادئ الحديثة في تعليم اللغات أم لا؟

وتتضاعف أهمية هذه الدراسة من كونها تتناول جانبا محوريا في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ألا وهو مهارات الإنتاج اللغوي التي تمثل غاية أساسية للدارس في تعلمه للغة العربية والمؤشر الحقيقي لمدى استيعاب المتعلم للغة وقدرته على توظيفها في مواقف التواصل المختلفة، كما تزداد أهميتها بالنظر إلى مكانة سلسلة "الطريق إلى العربية" وانتشارها الواسع في مراكز ومعاهد تعليم اللغة العربية للأجانب.

ولتحقيق هذه الأهداف، اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، باستخدام استمارة تحليل المحتوى كأداة رئيسية، لفحص وتحليل الأنشطة والتدريبات المتعلقة بمهارتي التحدث والكتابة في مختلف مستويات السلسلة .ويركز التحليل على وضوح الأهداف، وملاءمة الأنشطة، وتنوع المحتوى، والتدرج المنطقي في عرض المهارات. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن التحليل البنيوي لمحتوى سلسلة "الطريق إلى العربية "سيسهم في الكشف عن مدى حضور مهارات الإنتاج اللغوي فيها، ويبين نقاط القوة والقصور في تصميم المحتوى التعليمي. كما تسعى إلى سدّ الفجوة البحثية المتمثلة في قلة الدراسات التي تناولت هذه السلسلة بقراءة تحليلية تطبيقية تركز على المخرجات المهارية، لا مجرد توصيف المضمون.

وبناء عليه، فإن هذه الدراسة لا تهدف فقط إلى تقديم تشخيص لحالة سلسلة تعليمية معينة، بل إلى فتح نقاش علمي أوسع حول كيفية تدريس مهارات الإنتاج اللغوي في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها، وتحسين فعالية المحتوى التعليمي بما يتماشى مع معايير الجودة اللغوية والبيداغوجية الحديثة.

أ– الإطار النظري

1– مهارتي الإنتاج اللغوي: الماهية والأهمية

يعدّ الإنتاج اللغوي مكونا جوهريا من مكونات الكفاءة التواصلية، ويشمل القدرة على التحدث بطلاقة ودقة في مواقف الحياة اليومية، والقدرة على كتابة نصوص سليمة وذات معنى في سياقات مختلفة. ويمثل الإنتاج الشفهي (Speaking) والكتابي (Writing) ما يعرف في أدبيات تعليم اللغات بـ"المهارات الإنتاجية"، في مقابل المهارات الاستقبالية المتمثلة في الاستماع والقراءة[6].

1–1– مهارة الكلام وأهميتها في تعليم العربية للناطقين بغيرها

[5] Derşevi, Mehmet, and Ayşe Tülü. "The Role of Four Language Skills in Arabic Textbooks for Non-Native Speakers: A Case Study of 'Al-Kitab fi Ta'allum al-'Arabiyya'." Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5, no. 1 (2021): 130–149.

[6] Brown, H. Douglas. *Principles of Language Learning and Teaching*. 5th ed. Pearson Education, 2007.

يستخدم الناس الكلام والكتابة في ممارساتهم اللغوية، إلا أن استخدامهم للكلام يفوق استخدام الكتابة؛ لأن اللغة في الأصل منطوقة قبل أن تكون مكتوبة، لذا يشكل الكلام أهم ألوان النشاط اللغوي والأكثر تداولا في حياة الأفراد، فهو الشكل الرئيس للتواصل اللغوي والإنجاز الفعلي للغة، فإذا كان الاستماع وسيلة لتحقيق الفهم؛ فإن الكلام وسيلة للإفهام، والفهم والإفهام طرفا العملية التواصلية، ويقصد بالكلام "ترجمة اللسان عما تعلّمه الإنسان عن طريق الاستماع والقراءة والكتابة، كما أنه من العلامات المميزة للإنسان، فليس كل صوت كلاما، فالكلام هو اللفظ والإفادة، واللفظ هو الصوت المشتمل على بعض الحروف، والإفادة هي ما دلت على معنى من المعاني في ذهن المتكلم."[7]

ومهارة الكلام من أهم الأنشطة اللغوية لدى متعلمي اللغة عامة ودعامة أساسية لتحصيل الملكة اللغوية لديه، كما أنها أحد أبرز مكونات الكفاءة التواصلية، إذ تمثل الجانب الشفهي من التعبير الذي يمكّن المتعلم من إنتاج منطوق بهدف نقل معلومات والتعبير عن آرائه ومشاعره حول موقف ما وبالتالي التفاعل مع محيطه اللغوي والاجتماعي. وتؤكد الدراسات الحديثة أن اللغة في أصلها نشاط صوتي قبل أن تكون رمزيا كتابيا، مما يجعل الكلام النشاط الأسبق والأهم ضمن المهارات اللغوية الأربعة (الاستماع، الكلام، القراءة، الكتابة)[8].

في سياق تعليم العربية للناطقين بغيرها، تبرز مهارة الكلام بوصفها ضرورة وظيفية تمكّن المتعلم من التعبير الشفهي عن أفكاره ومشاعره باستخدام التراكيب المناسبة والإشارات المصاحبة، لا سيما في ظل بيئات تعليمية متعددة الثقافات واللغات، ويتفق الدارسون على أن الكلام عملية إدراكية–حركية مركبة تبدأ بالتخطيط وتنتهي بالإنتاج الصوتي، حيث يقوم المتعلم بترتيب أفكاره واختيار مفرداته ونطقها بشكل سليم، وهو ما يبرز أهمية الدقة في الأداء النطقي والمعجمي والنحوي [9]. لذا ينبغي على المعلم أن يحرص على تحقيق جملة من الأهداف في تعليمه لمهارة الكلام أهمها:

–أن ينطق المتعلم أصوات اللغة سليمة صحيحة، وأن يؤدي أنواع النبر التنغيم بطريقة مقبولة.

–التعبير عن المعاني باستعمال التراكيب النحوية والصيغ الصرفية المناسبة.

–اكتساب ثروة لفظية موافقة لمستوى نضجه و قدراته

–القدرة على استعمال أساليب اللغة المفيدة في التواصل مع الآخرين، في معانيها ووظائفها.

في هذا السياق، ينبغي أن يركز تدريس مهارة الكلام للناطقين بغير العربية على أهداف منها: تمكين المتعلم من النطق السليم، استخدام التراكيب النحوية الصحيحة، وتوظيف المفردات في مواقف حياتية. كما ينبغي التفريق بين "الكلام "

---

[7] زين كمال خويسكي :المهارات اللغوية، دار المعرفة الجامعية، دط، الاسكندرية، مصر،2016 ، ص61.

[8] غويرق، فاطمة، وعبيزة، عبد القادر. "أهمية المدخل الوظيفي في تنمية مهارات اللغة العربية في المرحلة الابتدائية ".*مجلة إشكالات في اللغة والأدب* 11، العدد 4 (2022): 261–275.

9 غويرق، فاطمة، وعبيزة، عبد القادر. "أهمية المدخل الوظيفي في تنمية مهارات اللغة العربية في المرحلة الابتدائية ".مجلة إشكالات في اللغة والأدب 11، العدد 4 (2022): 261–275 Nation, I. S. P., and Jonathan Newton. *Teaching ESL/EFL Listening and Speaking*. Routledge, 2009.

(speaking)كإنتاج لغوي فوري، و"التحدث (talking) "كاستعمال ملائم للغة ضمن سياقات اجتماعية، و"القول " (saying)كنتاج لسلوك لغوي وظيفي مرتبط بالموقف الاتصالي[10].

وهذا ما يجعلنا نؤكد على المعلمين بأن يتجهوا إلى تعليم التعبير في الفصول الدراسية ليس لأجل الكلام والنطق السليم لأصوات اللغة فحسب وإنما إضافة إلى ذلك تمكين المتعلمين من صياغة اللغة في إطارها الاجتماعي من خلال القيام بجميع ألوان النشاط اللغوي في وضعيات تواصلية مختلفة مستقاة من واقع المتعلمين؛ بعرضهم لمواقف تدفعهم إلى التحدث، وهنا تبرز أهمية اختيار الموضوع مدار الكلام، والذي يفترض أن يكون له علاقة بحياة المتعلمين وواقعهم الذي يعيشون، ويستجيب لحاجاتهم العمرية العقلية والوجدانية والحسحركية، وبذلك يكون الأساس الذي يقوم عليه تعليم التعبير هو ألوان النشاط الوظيفي مثل: المحادثة، المناقشة، حكاية القصص، وإلقاء الخطب والكلمات والأحاديث، وإدارة الاجتماعات المحاضرة والندوة والمناظرة والخطابة...إلخ

1-2- مهارة الكتابة كمنتج معرفي واتصالي

تأتي مهارة الكتابة من حيث ترتيب المهارات اللغوية الكبرى، في المرتبة الرابعة بعد كل من الاستماع والكلام والقراءة، يتم تعليمها بالتدرج وفق مستويات ثلاثة، بداية بالرسم الهجائي، ثم الخط، وصولا إلى التعبير الكتابي، وهي مستويات تتوافق مع النمو العقلي والحسحركي عند المتعلم، تعرّف الكتابة بأنها «عملية ذهنية قائمة على نقل الأفكار والآراء والانطباعات والأحاسيس من الحيّز المجرد إلى ميدان التعبير المادي المتجسد في المفردات والتعابير والجمل المترابطة مع بعضها البعض والمدوّنة كتابيا حسب نظام لغة معيّنة في ما يسمى نصا»[11]وتعرّف بأنها تصوير اللفظ بواسطة حروف الهجاء، ونظام لتسجيل الكلام وهي بتعريف آخر بمثابة تلفظ خطي[12] وهي من المهارات التي تكتسب عن طريق التعليم.

تحتل مهارة الكتابة مكانة بارزة في تعليم العربية للناطقين بغيرها بوصفها نشاطا معرفيا حركيا مركبا، يكسب المتعلم القدرة على التعبير الذاتي وتنظيم الأفكار ونقلها إلى الآخرين بشكل مكتوب وفق قواعد اللغة ومعايير الاتساق والانسجام. وقد أظهرت العديد من الدراسات أن تعليم الكتابة يتطلب المرور بمراحل متدرجة تبدأ من التمارين الحركية الدقيقة إلى إنتاج النصوص التعبيرية، مما يستوجب إدراك المعلم لأبعاد هذه المهارة وتقديمها وفق تدرج منهجي ملائم للمستوى العقلي واللغوي للمتعلمين[13]

الكتابة ليست مجرد مهارة تقنية، بل هي تجلٍّ للفكر والهوية، كما أنها تمثل نشاطا تعبيريا عالي المستوى يتضمن التفكير، والتخطيط، والتنظيم، والإنتاج، والمراجعة. وتكتسب الكتابة طابعها الوظيفي من كونها وسيلة لنقل المعاني وإقناع القارئ

10 Thornbury, Scott. How to Teach Speaking. Pearson Education, 2005.

غويرق، فاطمة، وعبيرة، عبد القادر. "أهمية المدخل الوظيفي في تنمية مهارات اللغة العربية في المرحلة الابتدائية ".مجلة إشكالات في اللغة والأدب 11، العدد 4 (2022): 261–275.

11 صياح، أنطوان، وآخرون .تعلّمية اللغة العربية .ط. 2، ج. 1. بيروت: دار النهضة العربية، 2009.

12 عبد الباري، شعبان .الكتابة الوظيفية والإبداعية: المجالات – المهارات – الأنشطة والتقويم .عمان: دار المسيرة، 2010.

13 غويرق، فاطمة، وعبيرة، عبد القادر. "أهمية المدخل الوظيفي في تنمية مهارات اللغة العربية في المرحلة الابتدائية ".مجلة إشكالات في اللغة والأدب 11

.، العدد 4 (2022): 261–275 Hyland, Ken. *Second Language Writing*. Cambridge University Press, 2019.

والتأثير عليه، وهو ما يجعلها تتقاطع مع مهارات أخرى كالتحدث من حيث كونها نشاطا إنتاجيا، ومع القراءة بوصفها مصدرا للمعرفة والأسلوب والمفردات.[14]

تشترك مهارة الكتابة مع مهارة القراءة في خصائص النص المكتوب، فالمتعلم عندما يقرأ يقوم بتحديد معنى المقروء من خلال بناء علاقات بين أجزاء النص وبين ما لديه من خبرات سابقة، وفي حالة الكتابة نجده يحاول استدعاء المعاني التي يقوم بتنظيمها في ضوء العلاقات القائمة بينهما وكتابتها في جمل وفقرات مستعينا في ذلك بما لديه من خبرات لغوية سابقة[15]، وتتفق الكتابة مع مهارة التحدث أو الكلام في عملية الإنتاج، «فإذا كانت القراءة عملية يقوم الفرد فيها بفك الرموز وتحويل الرسالة من نص مطبوع إلى خطاب شفوي، فإن الكتابة عملية يقوم الفرد فيها بتحويل الرموز من خطاب شفوي إلى خطاب مطبوع[16].

وبذلك تكون القراءة مصدرا للأفكار والمعاني ومصدرا لتكوين ثروة لغوية، والكلام أرضية ممهدة للكتابة؛ فالمتعلم وهو يكتب يحاول الإمساك بأطراف الحدث الكلامي من جهة، وبالخبرات والمعارف التي يتعرض لها إدراكه باستمرار من جهة ثانية المثبت عن طريق الرموز الكتابية المتواضع عليها، والمنتقى من مادة التعبير الشفوي الذي هو المادة الخام والمعين اللغوي الدافق الذي يغني آلية الكتابة على تعقّد مراحلها[17]، وبالتالي يرتقي المتعلم مراقي الحديث بارتقاء ما استمع إليه، ورتقي مراقي الكتابة بارتقاء ما يقرأه؛ وهذا ما يبرر ارتباط المهارات اللغوية مع بعضها البعض في شكل متكامل ومتشابك حتى إذا أنجز المتعلم مهمة اتصالية معينة يجعلها تبدو ممارسة طبيعية لتحقيق أهداف ذات معنى في حياته.

2- استراتيجيات تدريس المهارات الإنتاجية للناطقين بغير العربية

شهد مجال تعليم اللغات تطورا لافتا في المناهج والمقاربات التربوية، وانتقل من المنهج البنيوي القائم على حفظ القواعد والتكرار، إلى المقاربة التواصلية التي تدمج المتعلم في وضعيات لغوية حقيقية تحاكي الواقع الاجتماعي والثقافي للغة الهدف(Communicative Approach)، ثم إلى المقاربة التفاعلية(Interactionist Approach) ، التي تجعل من المتعلم فاعلا مشاركا في صناعة المعنى. في هذا الإطار، يصبح الهدف من تعلم اللغة ليس حفظها كنسق لغوي، بل استعمالها أداة للتفاوض والتعبير والتأثير[18].

وتؤكد الأدبيات المعاصرة على ضرورة تصميم أنشطة إنتاج لغوي تراعي "السياقية "(contextuality) و"التلقائية "(spontaneity)، و"الهدفية"(goal-directedness) ، وهي الخصائص التي تعزز التواصل الواقعي وتقلل من الطابع الاصطناعي للغة الصف. كما تدعو هذه المقاربات إلى توظيف استراتيجيات مثل "المشاريع الكتابية"، و"الحوار

---

[14] Richards, Jack C., and Willy A. Renandya, eds. *Methodology in Language Teaching: An Anthology of Current Practice*. Cambridge University Press, 2002.

[15] فياض، محمد سعيد، وآخرون .*استراتيجيات تربوية ومهارات الاتصال التربوي* .عمان: دار صفاء للطباعة والنشر، 1201 ص311.،

[16] صياح، أنطوان، وآخرون .*تعلّمية اللغة العربية* .ط. 2، ج. 1. بيروت: دار النهضة العربية، . ص189. 2009.

[17] صياح، أنطوان، وآخرون .*تعلّمية اللغة العربية* .ط. 2، ج. 1. بيروت: دار النهضة العربية، . ص47. 2009.

18 Richards, Jack C., and Theodore S. Rodgers. Approaches and Methods in Language Teaching. 3rd ed. Cambridge University Press, 2014.

التفاعلي"، و"لعب الأدوار"، و"التدوين الشخصي"، بوصفها وسائل فعالة لتنمية المهارات الإنتاجية[19]. بالاعتماد على أنشطة متنوعة مثل: المحادثة الحرة، تمثيل الأدوار، الخطابة، كتابة الرسائل والبريد الإلكتروني، إعداد العروض، وكتابة القصص والمقالات، وذلك بهدف تحفيز المتعلمين على الإنتاج اللغوي السليم والهادف.(Brown, 2007)

كما ينبغي أن يكون المحتوى التعليمي مرتبطا بحياة المتعلمين واهتماماتهم، ويأخذ بعين الاعتبار خلفياتهم الثقافية واللغوية، حتى يشعر المتعلم أن اللغة وسيلة تواصل حقيقية لا مجرد مادة دراسية. ويجب على المعلم أن يبصّر المتعلم بالإجراءات ما قبل الكتابة (كالتخطيط وتنظيم الأفكار) والإجراءات ما بعدها (المراجعة والتنقيح)، مع التركيز على أن الكتابة والتحدث هما نتاج لسماع وقراءة جيدين، مما يبرز تكامل المهارات اللغوية.

إن تعليم المهارات الإنتاجية للناطقين بغير العربية ليس هدفا في حدّ ذاته، بل هو مسار تكاملي يستوجب وعيا بالمحتوى، واستراتيجيات واضحة في التدريس، وفهما عميقا لحاجات المتعلمين. ومن خلال الدمج بين الممارسة اللغوية العملية والتخطيط البيداغوجي المنهجي، يمكن تحقيق تواصل لغوي فعّال يمكّن المتعلمين من استعمال اللغة العربية بمرونة وكفاءة في مواقف الحياة المختلفة.

3– إنتاج اللغة العربية بوصفها لغة ثانية/أجنبية

إن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها يتطلب مراعاة خصوصيات هذه اللغة من جهة، وخصوصيات المتعلمين من جهة أخرى. فاللغة العربية تتسم ببنية صرفية معقدة، ونظام اشتقاقي وتثنية غير شائع في كثير من اللغات، مما يجعل إنتاجها – شفهيا وكتابيا– تحديا ملحوظا للمتعلمين المبتدئين. وتشير الدراسات إلى أن أغلب المناهج التعليمية في هذا المجال ركّزت على المهارات الاستقبالية، خصوصا القراءة، في حين أهملت المهارات الإنتاجية، أو قدمت بطريقة نمطية لا تراعي مبدأ التدرج ولا تتيح للمتعلمين هامشا كافيا للتعبير الحر[20] . كما أن الأنشطة الكتابية غالبا ما تكون مقيدة بقوالب إنشائية، ولا تدرب المتعلم على إنتاج النصوص الوظيفية أو الإبداعية التي يحتاجها في الحياة الواقعية أو في الدراسة الجامعية.

لهذا، تؤكد الاتجاهات الحديثة على ضرورة تحليل المحتوى التعليمي من زاوية تنمية الكفاية الإنتاجية، وتقييم مدى حضور هذه المهارات ضمن أهداف، ووسائل، وأنشطة، وتقويمات المقررات.

4– سلسلة "الطريق إلى العربية" – رؤية تحليلية أولية

تعدّ سلسلة الطريق إلى العربية إحدى السلاسل التعليمية المعاصرة التي تستهدف تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في السياق العام (الخطاب الوظيفي العام)، صادرة عن "مركز قطر الثقافي الإسلامي" تهدف إلى تمكين الدارسين من المهارات اللغوية الأساسية والتواصل مع العرب في مواقف الحياة العامة، مع تركيز واضح على البُعد الثقافي الإسلامي. وهي مصممة وفق تدرج يتراوح من المستوى المبتدئ إلى المتقدم، وتستعمل في عدد من المؤسسات التعليمية في العالمين العربي والإسلامي. وتعرف السلسلة بتنظيمها المحكم لدروس القواعد والمفردات والأنشطة التطبيقية، وتسعى، حسب مقدمتها، إلى تمكين المتعلم من "التواصل باللغة العربية في مواقف الحياة العامة" تتكون سلسلة "الطريق إلى العربية" من خمسة كتب، وهي:

19 Harmer, Jeremy. The Practice of English Language Teaching. 4th ed. Longman, 2007.

20 Derşevi, Mehmet, and Ayşe Tülü. "The Role of Four Language Skills in Arabic Textbooks for Non-Native Speakers: A Case Study of 'Al-Kitab fi Ta'allum al-'Arabiyya'." Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5, no. 1 (2021): 130–149.

الكتاب الأول: المستوى المبتدئ: ورد هذا الكتاب في مئة وثماني صفحات موزعة على ثماني وحدات ويُعد حجر الأساس في السلسلة، حيث يهدف إلى تمكين الدارس من إتقان الحروف العربية عبر منهجية صوتية فريدة. تقسم الحروف إلى 7 وحدات تعليمية حسب قرب مخارجها وصعوبتها، بدءًا من الأحرف الشفوية وصولًا إلى الحلقية. يقدم تدريبات على القوانين الصوتية الداخلية، مثل الإدغام والتفخيم، مع تركيز على الربط بين الشكل الكتابي والصوتي.

الكتاب الثاني: المستوى المتوسط: يقع الكتاب في مئة واثنين وخمسين صفحة يرتقي فيها إلى مستوى تركيب الجمل البسيطة مع تعزيز القواعد الإملائية (التنوين، الشدة، الألف المقصورة). يوزع المحتوى على 16 درسًا تشمل مواضيع حياتية ، لكنه يكرر أخطاء سابقه في إغفال المهارات التواصلية.

الكتاب الثالث: المستوى المتقدم: احتوى هذا الكتاب على خمسة عشر درسا جاءت في مئتين وست صفحات، وتم الانتقال فيه إلى التعقيد النحوي عبر شرح مصطلحات كـ"المبتدأ والخبر" و"إن وأخواتها"، مع محاولة دمجها في نصوص تطبيقية. كما تميز بتقديمه لخط النسخ عبر نصوص شعرية وأحاديث نبوية.

الكتاب الرابع: المستوى المتميز: ركّز على تعزيز الحصيلة اللغوية لدى متعلم اللغة العربية عبر قواعد متقدمة (جمع المؤنث السالم، نائب الفاعل)، وبلغ عدد صفحاته مئة وخمسة وخمسين صفحة موزعة على أربعة عشر درسا.

الكتاب الخامس: المستوى المتفرق: يجمع بين النحو، الصرف، البلاغة، والأمثال في محاولة لتقديم خلاصة السلسلة، بالتركيز على اكساب المتعلمين المهارات اللغوية بشكل أفضل، حيث جاء هذا الكتاب في مئة وتسع وخمسين صفحة وأربعة عشر درسا.

ب– الدراسات السابقة

1– سلسلة "الطريق إلى العربية" للناطقين بغيرها: قراءة تحليلية نقدية (2021)

تعدّ هذه الدراسة من الدراسات النقدية النادرة التي تناولت سلسلة تعليمية واسعة الانتشار موجهة للناطقين بغير العربية، وهي سلسلة "الطريق إلى العربية". وتكمن أهمية الدراسة في ندرة البحوث التي تخضع مثل هذه السلاسل للتحليل النقدي المنهجي رغم انتشارها الواسع. وقد كشفت نتائج الدراسة عن جوانب متعددة من القصور، أبرزها ضعف كبير في المهارات الإنتاجية وغياب التدرج المنهجي في تقديم المهارات اللغوية، خاصة مهارتي التحدث والاستماع ، وغياب التكامل بين المهارات، واعتماد محتوى ثقافي أحادي البعد. كما لاحظت الدراسة وجود مشكلات منهجية وفنية تتعلق بتصنيف المستويات، واستخدام الصور، وضعف الترابط بين المفردات وسياقاتها.

2– كيفية تناول مهارة الكتابة في بعض سلاسل تدريس اللغات الثانية للناطقين بغيرها (2022)

تناولت هذه الدراسة مهارة الكتابة ضمن ثلاث سلاسل تعليمية، منها سلسلة "الكتاب" لتعليم العربية، بهدف الوقوف على مدى مراعاة المبادئ البيداغوجية ومراحل العملية الكتابية (ما قبل، أثناء، ما بعد الكتابة). وخلصت إلى أن غالبية الأنشطة الكتابية المقدمة توظف كمهارات تابعة للقراءة أو التحدث، وتفتقر إلى البعد الإنشائي والتعبيري. أوصى الباحث بإعادة بناء المحتوى الكتابي وفق النموذج المعرفي التدرّجي، وتقديم مهام كتابية تعكس السياقات الواقعية.

***3- تعليم مهارة التحدث في سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسة تحليلية تقويمية*(2020).**

تعد هذه الدراسة من المحاولات الجادة لتقويم تعليم مهارة التحدث في سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، حيث قام الباحث بتحليل ثلاث سلاسل تعليمية شهيرة بهدف بتحليل وتقييم طرق تعليم مهارة التحدث فيها. وقد كشفت النتائج عن تفاوت واضح في طريقة عرض مهارة التحدث وغالبا ما يكون غير منهجي ويفتقر إلى التدرج، وافتقار العديد من الأنشطة إلى الطابع التفاعلي والواقعي. كما أظهرت الدراسة قصورا في تصميم التدريبات وضعفا في تكاملها مع بقية المهارات؛ مما يؤثر على فعالية التعلم

وأوصت الدراسة بضرورة إعادة تصميم الأنشطة الحوارية، وتضمين مواقف تواصلية حقيقية في المحتوى، واستخدام التقنيات التعليمية الحديثة لتحفيز المتعلمين على التحدث. وتقدم هذه الدراسة إطارا عمليا لتقويم مكونات التحدث في المناهج، مما يجعلها ذات صلة مباشرة بموضوع المهارات الإنتاجية في سياق تعليم العربية للناطقين بغيرها.

4- دراسة تحليلية لكتاب اللغة العربية بمعهد تعليم العربية للناطقين بغيرها في ضوء مهارات الاتصال اللغوي (2022)

استهدفت هذه الدراسة تحليل محتوى كتاب اللغة العربية من حيث توافر مهارات الاتصال اللغوي واكتسبت أهميتها من تركيزها على تحليل محتوى كتاب اللغة العربية الموجّه للناطقين بغيرها في الجامعة الإسلامية، في ضوء معايير مهارات الاتصال اللغوي، وبشكل خاص المهارات الإنتاجية (الكلام والكتابة). وقد أظهرت النتائج أن نسبة تحقق المهارات الإنتاجية لم تتجاوز 29.4% من إجمالي المعايير، ما يعكس ضعفا واضحا في دعم المتعلمين على التعبير الشفهي والكتابي. أوصت الدراسة بإعادة تصميم الكتاب وفقا للمقاربة التواصلية، وتضمين أنشطة هادفة لتنمية الإنتاج اللغوي.

5- دراسة المهارات اللغوية الأربع في سلاسل تعليم العربية للناطقين بغيرها: سلسلة "الكتاب في تعلم العربية" أنموذجا (2021)

حللت هذه الدراسة سلسلة "الكتاب" من حيث توظيف المهارات الأربع، مع التركيز على التوازن في تقديمها. أظهرت النتائج أن السلسلة تولي اهتماما بالاستماع والقراءة، لكنها تقصّر في دعم مهارتي التحدث والكتابة من حيث التدرج والتكامل. وقد سجلت الدراسة ملاحظات بيداغوجية تتعلق باستخدام اللغة العامية وإغفال السياقات الوظيفية للغة. أوصى الباحثان بضرورة توظيف المهارات الأربع بشكل متوازن، وتطوير المحتوى الإنتاجي بما يلائم الواقع الاتصالي للمتعلمين.

6. The Role of Four Language Skills in Arabic Textbooks for Non-Native Speakers: A Case Study of "Al-Kitab fi Ta'allum al-'Arabiyya" (2021)

توسّعت هذه الدراسة في تحليل حضور وتكامل المهارات اللغوية الأربع في سلسلة "الكتاب في تعلم العربية"، بوصفها من أبرز السلاسل التعليمية المستخدمة لتعليم العربية للناطقين بغيرها. وقد استخدم الباحثان منهجا تحليليا دقيقا لقياس مدى اتساق تقديم المهارات مع الأساليب التربوية الحديثة ومعايير تعليم اللغة الثانية.

أظهرت النتائج تفاوتا ملحوظا في تقديم المهارات الأربع، حيث تم التركيز أكثر على مهارتي القراءة والاستماع، بينما عانت مهارتا التحدث والكتابة من ضعف في التناول والتدرج. وأكد الباحثان على أهمية إعادة تصميم الأنشطة التعليمية لتكون

تفاعلية، وتعزز الإنتاج اللغوي الحقيقي، وتراعي الخصائص المعرفية والثقافية للمتعلمين. وأوصت الدراسة بدمج المهارات ضمن مواقف لغوية متكاملة، والابتعاد عن التدريبات التقليدية التي تفصل بين المهارات. كما شدّدت على ضرورة إحداث توازن في المحتوى التعليمي بمكّن المتعلم من اكتساب اللغة العربية بمستوى وظيفي وتواصلي فعّال.

يتضح من الدراسات السابقة وجود اهتمام متزايد بتحليل مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، مع التركيز على التوازن بين المهارات اللغوية، وتكشف عن مجموعة من القضايا المحورية المرتبطة بتعليم المهارات الإنتاجية للناطقين بغير العربية، تتكرر في سلاسل تعليمية مختلفة، أشهرها سلسلة "الكتاب" وسلسلة "الطريق إلى العربية". أول ما يلاحظ هو التفاوت في تناول المهارات الأربع، حيث تحظى مهارتا الاستماع والقراءة بتمثيل أكبر، بينما يتم تهميش مهارتي التحدث والكتابة أو تقديمهما في شكل غير وظيفي.

تعاني أغلب السلاسل من غياب التدرج في تقديم المحتوى الإنتاجي، مع التركيز على الحفظ والاستظهار بدل التعبير الحر. كما أن كثيرا من الأنشطة الكتابية تفتقر إلى العمق البنائي، ولا تراعي مراحل الكتابة. ويمتد الخلل إلى البعد الثقافي، حيث تسود أحيانا توجهات إيديولوجية ضيقة أو محتوى غير متنوع ثقافيا.

تتفق هذه الدراسات على أن المقاربات التعليمية التقليدية لا تناسب طبيعة تعلّم اللغة الثانية، وتدعو إلى اعتماد استراتيجيات أكثر تواصلية وتكاملية. كما تؤكد الحاجة إلى تصميم محتوى تعليمي متدرج، وظيفي، يعكس الواقع الاتصالي والثقافي للمتعلمين. رغم ما تقدمه هذه الدراسات من معالجات مهمة، إلا أن فجوة واضحة تبرز في مجال تقويم المهارات الإنتاجية بشكل مركز داخل سلسلة تعليمية بعينها. فالدراسات السابقة ركزت إما على المهارات اللغوية مجتمعة، أو على مهارة واحدة دون تحليل شمولي دقيق لمهارتي التحدث والكتابة في مستويات مختلفة داخل سلسلة معينة.

ومن هنا تأتي أهمية البحث المعنون بـ: "مهارتي الإنتاج اللغوي في سلسلة الطريق إلى العربية لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها – دراسة تحليلية"، إذ يستهدف سدّ هذه الفجوة من خلال تحليل دقيق لمضامين التعبير الشفهي والتحريري في السلسلة المذكورة، عبر معايير علمية حديثة مستندة إلى الإطار الأوروبيCEFR ، ونماذج التعلّم التواصلي، ومبادئ التدرج والتكامل بين المهارات.

ج– المنهجية:

1– نوع الدراسة ومنهجها

تندرج هذه الدراسة ضمن الدراسات الوصفية التحليلية التي تهدف إلى توصيف الظواهر التربوية وتحليل مكوناتها في ضوء معايير علمية وتربوية معاصرة. ويعد المنهج الوصفي التحليلي أحد أكثر المناهج شيوعا في ميدان تعليم اللغات، لما يوفره من أدوات لقراءة المحتوى التعليمي قراءة علمية ممنهجة، تقوم على تصنيف المعطيات، وتحليلها، وتفسيرها، واستنباط دلالاتها[21].

تتطلب معالجة إشكالية هذه الدراسة، المتمحورة حول تحليل مهارتي الإنتاج اللغوي (التحدث والكتابة) في سلسلة "الطريق إلى العربية"، اعتماد منهجية بحثية دقيقة ومناسبة تضمن تحقيق الأهداف المرجوة وتقديم نتائج موثوقة. لقد ارتأت هذه الدراسة الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي .يعدّ المنهج الوصفي التحليلي من المناهج البحثية الملائمة لدراسات تقييم

[21] Best, John W., and James V. Kahn. *Research in Education*. 10th ed. Pearson, 2014.

وتحليل المحتوى التعليمي، حيث يتيح وصف الظواهر كما هي موجودة في الواقع، ومن ثم تحليلها وتفسيرها للوصول إلى استنتاجات عميقة .فمن خلال هذا المنهج، يمكن وصف طبيعة الأنشطة والتدريبات المتعلقة بمهارتي التحدث والكتابة في السلسلة، وتحليل مدى توافقها مع المعايير العلمية والتربوية لتعليم اللغات الأجنبية.

2– أداة الدراسة

اعتمد في الدراسة على استمارة تحليل المحتوى أداة رئيسية، وهي أداة نوعية تهدف إلى تحليل وحدات المحتوى اللغوي والتربوي الموجودة في سلسلة "الطريق إلى العربية"، وتحديد طبيعة الأنشطة المتعلقة بالإنتاج اللغوي، سواء الكلام أو الكتابة. وتعتمد هذه الأداة على شبكة تحليل تضم مجموعة من المعايير المستمدة من أدبيات تعليم اللغات الأجنبية، خصوصا ما يتعلق بالكفايات الإنتاجية، وقد جرى تصميم هذه الاستمارة بناء على نماذج تحليل محتوى مستخدمة في دراسات مشابهة[22]، مع تكييفها بما يتلاءم مع خصوصيات سلسلة "الطريق إلى العربية" من حيث المستوى، واللغة المستخدمة، وطبيعة المتعلم المستهدف.

إذ تمكّن استمارة تحليل المحتوى من تفكيك المحتوى إلى وحدات قابلة للتحليل وتحديد مدى توفر معايير محددة فيها. وقد صممت هذه الاستمارة خصيصا لتحليل الأنشطة والتدريبات الخاصة بمهارتي التحدث والكتابة في سلسلة "الطريق إلى العربية ."وشملت عناصر التحليل في الاستمارة عدة محاور أساسية لتقييم جوانب المهارات الإنتاجية، وهي: وضوح الأهداف وصياغتها، ومدى ملاءمة الأنشطة للمستويات التعليمية المختلفة، وتنوع المحتوى وأساليب عرضه، بالإضافة إلى التدرج والتسلسل المنطقي في تقديم المهارات.

تطبيقيا، تم فحص وتحليل الأنشطة والتدريبات المتعلقة بمهارتي التحدث والكتابة في جميع مستويات سلسلة "الطريق إلى العربية ."تركز التحليل على كل محور من المحاور المذكورة أعلاه لكل مهارة على حدة .ففي مهارة التحدث، تم تقييم مدى توفر أهداف محددة وواضحة، ومدى ارتباط هذه الأهداف بمواقف اتصالية حقيقية، إضافة إلى وجود تدرج في الأهداف حسب المستويات .كما تم فحص ملاءمة الأنشطة التفاعلية، وتنوعها (كالحوارات ولعب الأدوار والمناقشات)، ومناسبتها لمستوى المتعلمين .وفيما يتعلق بتنوع المحتوى والتدرج في عرضه لمهارة التحدث، تم تقييم مدى تنوع موضوعات التحدث، والتدرج في صعوبتها، ودمج الجوانب الثقافية فيها.

أما بالنسبة لمهارة الكتابة، فقد تم تحليل وضوح الأهداف الخاصة بها، ومدى ارتباطها بمواقف كتابية وظيفية، بالإضافة إلى تدرج الأهداف حسب المستويات .كما تم تقييم ملاءمة أنشطة الكتابة ومدى تنوعها (كالإملاء والتعبير والإنشاء)، ومناسبتها لمستوى المتعلمين .وفيما يخص تنوع المحتوى والتدرج في عرضه لمهارة الكتابة، تم فحص تنوع موضوعات الكتابة، والتدرج المنطقي في صعوبتها، ومدى دمج الجوانب الثقافية فيها .علاوة على ذلك، تم تحليل التركيز على الجوانب اللغوية في السلسلة، بما في ذلك التركيز على القواعد النحوية وتدرج عرضها وربطها بالاستخدام الوظيفي ، بالإضافة إلى الاهتمام بمهارات الإملاء والخط وتدريبات علامات الترقيم .وأخيرا، شملت المنهجية تقييم توظيف التكنولوجيا والوسائط المتعددة، مثل

[22]Al-Batal, Mahmoud. *Arabic as One Language: Integrating Dialect in the Arabic Language Curriculum*. Georgetown University Press, 2017. Richards, Jack C. *Curriculum Development in Language Teaching*. Cambridge University Press, 2001.

استخدام التسجيلات الصوتية والمنصات الرقمية .تمكّن هذه المنهجية الشاملة من تقديم صورة واضحة ومفصلة عن نقاط القوة والقصور في معالجة مهارتي الإنتاج اللغوي في سلسلة "الطريق إلى العربية."

3– مجتمع الدراسة وعينتها

يتكون مجتمع الدراسة من سلسلة "الطريق إلى العربية" بجميع مستوياتها، والتي تتراوح من المستوى الأول إلى المستوى السادس، وتستخدم في العديد من المؤسسات التعليمية في العالمين العربي والإسلامي، وقد روعي في اختيارها انتشارها الواسع واعتمادها في تعليم العربية لغير الناطقين بها.

أما عينة الدراسة فهي عينة قصدية تمثلت في المستويات الثلاثة الأولى من السلسلة (المستوى الأول، الثاني، والثالث)، لكونها تمثل المرحلة التأسيسية التي تبنى فيها الكفايات الإنتاجية الأولية، وهي المرحلة التي تشهد، بحسب الخبرات التربوية، تحديات كبيرة في إرساء مهارات التحدث والكتابة لدى المتعلم غير الناطق بالعربية[23].

د– نتائج الدراسة ومناقشتها

1– مهارة التحدث في سلسلة "الطريق إلى العربية"

كشفت الدراسة عن قصور واضح في تناول مهارة التحدث في جميع مستويات السلسلة، على الرغم من أهميتها القصوى في التواصل الشفهي لدى دارس اللغة العربية كلغة ثانية. ويتمثل هذا القصور في:

1. غياب أنشطة التحدث الموجهة والمنظمة في معظم دروس السلسلة
2. عدم تخصيص وحدات مستقلة لتنمية مهارة التحدث
3. افتقار السلسلة للأنشطة التفاعلية كالحوارات ولعب الأدوار والألعاب اللغوية التي تساعد على تنمية الطلاقة اللغوية
4. غياب الأهداف المرتبطة بمهارة التحدث في مقدمات الكتب ووحداتها

ويعد هذا القصور إشكالية جوهرية في السلسلة، إذ إن مهارة التحدث تمثل وسيلة أساسية للتواصل اليومي، ومرآة تعكس قدرة المتعلم على توظيف ما اكتسبه من مفردات وتراكيب في مواقف حقيقية.

2– مهارة الكتابة في سلسلة "الطريق إلى العربية"

[23] Hinkel, Eli. "Current Perspectives on Teaching the Four Skills." *TESOL Quarterly* 40, no. 1 (2006): 109–131.

على النقيض من مهارة التحدث، أظهرت الدراسة اهتماما واضحا بمهارة الكتابة في السلسلة منذ المستوى الأول، ويتجلى ذلك في:

1. تنوع أنشطة الكتابة من تدريبات إملائية بسيطة في المستويات المبتدئة إلى كتابة فقرات وموضوعات متكاملة في المستويات المتقدمة
2. التدرج المنطقي في عرض محتوى الكتابة بشكل يتلاءم مع المستويات المختلفة للدارسين
3. ربط تدريبات الكتابة بالقواعد النحوية والصرفية المدروسة
4. إدماج موضوعات ذات صلة بالثقافة العربية والإسلامية (حكم، شعر، أمثال) في أنشطة الكتابة

غير أن الدراسة سجلت بعض الملاحظات على طريقة تناول مهارة الكتابة في السلسلة، منها:

- ✓ عدم وضوح الأهداف المرتبطة بمهارة الكتابة بالشكل الكافي
- ✓ التركيز المفرط على الجانب النحوي من اللغة، مما يشكل عائقا أمام الدارس في المراحل الأولى
- ✓ قلة التدريبات المخصصة للكتابة الإبداعية والوظيفية، خاصة في المستويات المتقدمة
- ✓ الافتقار إلى نماذج توضيحية كافية تساعد المتعلم على محاكاتها

3- توصيات الدراسة

في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة، يمكن تقديم التوصيات الآتية:

1. إعادة النظر في السلسلة وصياغة أهداف واضحة ومحددة لكل من مهارتي التحدث والكتابة
2. إثراء السلسلة بأنشطة تفاعلية متنوعة تستهدف مهارة التحدث، مثل الحوارات ولعب الأدوار والألعاب اللغوية
3. دمج التكنولوجيا في تدريس المهارات اللغوية من خلال تسجيلات صوتية لتحسين النطق، ومنصات رقمية للتفاعل
4. تعزيز تدريبات الكتابة الإبداعية والوظيفية، خاصة في المستويات المتقدمة
5. تحقيق التوازن بين مهارتي الإنتاج اللغوي في جميع مستويات السلسلة
6. إدراج نماذج توضيحية للكتابة وتسجيلات صوتية للتحدث تساعد المتعلم على المحاكاة والتقليد
7. تخفيف التركيز على القواعد النحوية المعقدة في المراحل الأولى من تعليم اللغة
8. تطوير أدوات تقييم فعالة لقياس أداء المتعلمين في مهارتي التحدث والكتابة

خاتمة

تعد سلسلة "الطريق إلى العربية" من السلاسل المهمة في مجال تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها تؤكد هذه الدراسة أن هذه سلسلة تحتاج إلى مراجعة وتطوير فيما يتعلق بمهارتي الإنتاج اللغوي، لاسيما فيما يتعلق بمهارة التحدث التي تكاد تكون غائبة في جميع مستويات السلسلة، رغم أهميتها في تحقيق التواصل الفعال. أما بالنسبة لمهارة الكتابة، فعلى الرغم من الاهتمام الواضح بها، إلا أنها تحتاج إلى تعزيز من حيث تنويع الأنشطة وتوضيح الأهداف وتطوير أساليب التقييم، وتعزيز الجانب التفاعلي من خلال دمج التكنولوجيا والوسائط المتعددة، مع ضرورة تحقيق التوازن بين مهارتي الإنتاج اللغوي (التحدث والكتابة)

إن تطوير سلسلة "الطريق إلى العربية" بما يحقق التوازن بين مهارتي الإنتاج اللغوي سيسهم بلا شك في الارتقاء بمستوى تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، وتمكين الدارسين من اكتساب الكفاءة اللغوية المنشودة. ويعد التوازن بين مهارتي الإنتاج اللغوي (التحدث والكتابة) أمرا ضروريا لتحقيق الأهداف المرجوة من تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، خاصة وأن الغاية النهائية هي تمكين المتعلم من التواصل.

هـ- قائمة المصادر والمراجع

الأشقر، محمد. "مهارات التعبير الشفهي في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها ".*مجلة دراسات اللغة العربية* 9، العدد 2 (2022): 30–45.

الجمل، عبد الله أحمد. "الكتابة الأكاديمية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ".*المجلة العربية للدراسات التربوية والاجتماعية* 4، العدد 9 (2021): 77–91.

حسن، نادية. "تحليل محتوى كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء الكفايات اللغوية ".*مجلة البحوث التربوية* 38، العدد 2 (2019): 55–84.

الحلاق، عبد السميع .*المرجع في تدريس مهارات اللغة العربية وعلومها* .طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2014.

السيد، فاطمة محمد. "الاتجاهات الحديثة في تعليم اللغة الثانية: من التلقين إلى التواصل ".*المجلة الدولية للعلوم التربوية* 8، العدد 1 (2020): 22–41.

الشريدة، محمد. "سلسلة الطريق إلى العربية للناطقين بغيرها: قراءة تحليلية نقدية ".*دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية* 48، العدد 3 (2021): 36–49.

الشمري، نورة عبد الله. "تنمية مهارات الكتابة لدى متعلمي العربية لغير الناطقين بها: دراسة وصفية تحليلية ".*مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم التربوية* 29، العدد 1 (2021): 85–102.

صياح، أنطوان، وآخرون .*تعلّمية اللغة العربية* .ط. 2، ج. 1. بيروت: دار النهضة العربية، 2009.

طعيمة، رشدي .*المهارات اللغوية: مستوياتها، تدريسها، صعوباتها* .القاهرة: دار الفكر العربي، 2004.

عبد الباري، شعبان .*الكتابة الوظيفية والإبداعية: المجالات – المهارات – الأنشطة والتقويم* .عمان: دار المسيرة، 2010.

العمري، محمد بن صالح. "دراسة تحليلية لكتاب اللغة العربية بمعهد تعليم العربية للناطقين بغيرها بالجامعة الإسلامية في ضوء مهارات الاتصال اللغوي." رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، 2021.

غويرق، فاطمة، وعبيزة، عبد القادر. "أهمية المدخل الوظيفي في تنمية مهارات اللغة العربية في المرحلة الابتدائية ".*مجلة إشكالات في اللغة والأدب* 11، العدد 4 (2022): 261–275.

فياض، محمد سعيد، وآخرون .*استراتيجيات تربوية ومهارات الاتصال التربوي* .عمان: دار صفاء للطباعة والنشر، 2011.

قطاف، محمد الأمين، وبكير، سارة. "تعليم مفردات اللغة العربية للناطقين بغيرها: قراءة في معايير الانتقاء، الأنواع، أساليب الشرح ".*مجلة اللسانيات التطبيقية* 3، العدد 1 (2020): 15–30.

مسلم، عبد الرحمن. "تعليم مهارة التحدث في سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: دراسة تحليلية تقويمية ".*مجلة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها* 5، العدد 2 (2020): 50–70.

Al-Batal, Mahmoud. Arabic as One Language: Integrating Dialect in the Arabic Language Curriculum. Georgetown University Press, 2017.

Best, John W., and James V. Kahn. Research in Education. 10th ed. Pearson, 2014.

Brown, H. Douglas. Principles of Language Learning and Teaching. 5th ed. Pearson Education, 2007.

Brown, H. Douglas. Teaching by Principles: An Interactive Approach to Language Pedagogy. 3rd ed. Pearson Longman, 2007.

Derşevi, Mehmet, and Ayşe Tülü. "The Role of Four Language Skills in Arabic Textbooks for Non-Native Speakers: A Case Study of 'Al-Kitab fi Ta'allum al-‘Arabiyya'." Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi 5, no. 1 (2021): 130–149.

Harmer, Jeremy. The Practice of English Language Teaching. 4th ed. Longman, 2007.

Hinkel, Eli. "Current Perspectives on Teaching the Four Skills." TESOL Quarterly 40, no. 1 (2006): 109–131.

Hyland, Ken. Second Language Writing. Cambridge University Press, 2019.

Nation, I. S. P., and Jonathan Newton. Teaching ESL/EFL Listening and Speaking. Routledge, 2009.

Richards, Jack C. Curriculum Development in Language Teaching. Cambridge University Press, 2001.

Richards, Jack C., and Theodore S. Rodgers. Approaches and Methods in Language Teaching. 3rd ed. Cambridge University Press, 2014.

Richards, Jack C., and Willy A. Renandya, eds. Methodology in Language Teaching: An Anthology of Current Practice. Cambridge University Press, 2002.

Thornbury, Scott. How to Teach Speaking. Pearson Education, 2005.

İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN ARAPÇA ÖĞRENME AMAÇLARI VE DERS ÇALIŞMA SÜRELERİNE YÖNELİK TANIMLAYICI BİR İNCELEME[1]

SARA AKKUŞ[2]

Öz

Yabancı dil eğitimi, bireylerin bilişsel gelişimini desteklemenin yanı sıra kültürlerarası etkileşimi artırarak küresel düzeyde iletişim becerilerini güçlendirme açısından önemli bir yere sahiptir. Türkiye'de imam hatip liselerinde verilen Arapça dersi yalnızca yabancı dil öğrenimi değil, aynı zamanda dinî metinleri anlama ve yorumlama yetisini de geliştirmeyi hedeflemektedir. Ancak öğrencilerin bu derse yönelik tutumları, motivasyon düzeyleri ve öğrenme amaçları öğretim sürecinin etkinliğini doğrudan etkilemektedir. Bu bağlamda öğrencilerin Arapça dersine yönelik çalışma alışkanlıkları ve öğrenme motivasyonlarının belirlenmesi, öğretim stratejilerinin yeniden şekillendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, imam hatip lisesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik haftalık çalışma sürelerini ve bu dili öğrenme amaçlarını tanımlayıcı istatistikler yoluyla ortaya koymaktır. Ayrıca bu değişkenlerin eğitim sürecine yansıyan olası etkilerine ilişkin çıkarımlarda bulunulması hedeflenmektedir. Özellikle Arapça öğretiminin uygulandığı imam hatip lisesi bağlamında öğrencilerin motivasyonel durumları incelenerek öğretim planlamalarına katkı sunulması amaçlanmaktadır. Araştırma betimsel tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından yürütülen ölçek geliştirme çalışmasında yer alan demografik bilgiler kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini 2024-2025 eğitim-öğretim döneminde Beyoğlu AİHL (n=210), Tenzile Erdoğan AİHL (n=218) ve Hakkı Demir AİHL (n=253)'nde öğrenim gören toplam n=681 öğrenci oluşturmaktadır. Verilerin analizinde tanımlayıcı istatistiklerin yanı sıra, değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla bağımsız örneklem t-testi ve korelasyon analizi gibi ilişkisel analiz yöntemleri kullanılmıştır. İstatistiksel analizler için SPSS 21 programı kullanılmıştır. Elde edilen bulgular, öğrencinin çalışmaya ayırdığı zaman arttıkça öğrenme amacının daha ileriye dönük ve anlamlı hâle geldiğini göstermektedir. Haftalık

[1] Bu çalışmanın verileri araştırmacı tarafından yürütülen doktora tezi kapsamında toplanan verilerin demografik bilgilerinden elde edilmiştir.

[2] Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi ABD, sakkus@fsm.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8612-3017

çalışma süresi ile toplam tutum puanı arasında zayıf ama anlamlı bir pozitif ilişki ($r= 0.218$, $p < .001$), öğrenme amacı ile tutum puanı arasında ise orta düzeyde ve anlamlı ilişki olduğu ($r= 0.301$, $p < .001$) görülmüştür. Bu bulgular, öğrencilere hedef belirlemeye yönelik rehberlik sunmanın ve ders dışı zamanlarını etkili kullanmaları konusunda teşvik etmenin, öğrencilerin Arapça öğrenme tutumlarını olumlu yönde geliştirebileceğini göstermektedir. Ayrıca Cinsiyetler arasında toplam tutum puanı açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ($p>0.05$). Bu, kız ve erkek öğrencilerin Arapça dersine yönelik genel tutumlarının benzer olduğunu gösterir. Bu bulgular, Arapça öğretiminde öğrencilerin içsel motivasyonlarını artırıcı yaklaşımların önemine işaret etmektedir. Öğrencilerin dil öğrenimini yalnızca akademik bir zorunluluk olarak değil, aynı zamanda kişisel ve mesleki gelişimlerine katkı sağlayan bir süreç olarak algılamaları sağlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Arapça öğretimi, öğrenme motivasyonu, imam hatip lisesi, tanımlayıcı analiz.

A DESCRIPTIVE STUDY ON IMAM HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS' ARABIC LEARNING OBJECTIVES AND THEIR STUDY DURATION

Abstract

Foreign language education has an important place in terms of supporting individuals' cognitive development as well as supporting their communication skills at the global level by increasing their intercultural interaction. The Arabic language course given in Imam Hatip high schools in Turkey aims not only to teach a foreign language but also to develop the ability to understand and interpret religious texts. Nevertheless, students' attitudes towards this course, their motivation levels and learning objectives directly affect the efficiency of the teaching process. In this context, determining students' study habits and learning motivations for Arabic language courses is a crucial issue in terms of reshaping teaching strategies. The main purpose of this study is to reveal the weekly study time of Imam Hatip high school students for Arabic language course and their purpose of learning this language through descriptive statistics. It is also aimed to make inferences about the possible effects of these variables on the education process. It is aimed to contribute to teaching planning by examining the motivational status of students especially in the context of Imam Hatip high schools where Arabic language teaching is applied. The research is conducted by using the descriptive survey model. As a data collection tool, demographic information that is included in the scale development study which was conducted by the researcher, is used. The sample of the research

is consisted of a total n=681 students who are studying at Beyoğlu AİHL (n=210), Tenzile Erdoğan AİHL (n=218) and Hakkı Demir AİHL (n=253) in the academic year of 2024-2025. In addition to descriptive statistics, correlational analyzing methods such as independent sample t-test and correlation analysis have been used to examine the relationships between variables. The program of SPSS 21 has been used for statistical analyses. The obtained findings show that the more time the student spends on studying, the more prospective and meaningful the learning goal becomes. It was seen that there is a weak but significant positive relationship between weekly working hours and total attitude score ($r = 0.218$, $p < .001$), a moderate and significant relationship between learning purpose and attitude score ($r = 0.301$, $p < .001$). These findings suggest that providing the students guidance for their goals and encouraging them to use their extracurricular time more effective can positively improve their attitudes towards Arabic language teaching. Furthermore, there has been no statistically significant difference between genders in terms of total attitude score ($p > 0.05$). This indicates that the general attitudes of male and female students towards the Arabic course are similar. These findings point out the importance of approaches that increase the students' inner motivation in the Arabic language teaching. It should be ensured that students perceive the language learning not only as an academic obligation but also as a process that contributes to their personal and professional development.

Keywords: Teaching Arabic, motivation to learn, imam hatip high school, descriptive analysis.

Giriş

Yabancı dil eğitimi, bireylerin bilişsel gelişimini desteklemenin yanı sıra kültürlerarası etkileşimi artırarak küresel düzeyde iletişim becerilerini güçlendirme açısından önemli bir yere sahiptir (Demircan, 1990). Günümüzde yabancı dil öğrenimi yalnızca dilsel bir beceri kazanımı olarak değil, aynı zamanda bireylerin farklı kültürleri anlama, empati kurma ve dünya vatandaşlığı bilincini geliştirme süreci olarak değerlendirilmektedir (Demirel, 2021). Dil öğrenim sürecinde bireyin bilişsel, duyuşsal ve sosyal boyutları bir arada etkileşim göstermekte; bu nedenle yabancı dil eğitimi, çok yönlü bir gelişim alanı olarak görülmektedir.

Türkiye'de imam hatip liselerinde verilen Arapça dersi yalnızca yabancı dil öğrenimi değil, aynı zamanda dinî metinleri anlama ve yorumlama yetisini de geliştirmeyi hedeflemektedir (Kervankaya, 2014). Arapça öğretiminin bu yönü, onu hem dil eğitimi hem de din eğitimi açısından özel bir konuma yerleştirmektedir. Bu bağlamda Arapça, imam

hatip liselerinde hem dinî kimliğin inşasında hem de akademik başarıda belirleyici bir role sahiptir.

Ancak öğrencilerin bu derse yönelik tutumları, motivasyon düzeyleri ve öğrenme amaçları öğretim sürecinin etkinliğini doğrudan etkilemektedir (Dörnyei, 2005; Yeşilyurt, 2017). Özellikle Arapça gibi yapısal olarak Türkçeden oldukça farklı bir dilin öğreniminde öğrencinin içsel motivasyonu, öğrenme stratejilerini kullanma sıklığı ve derse yönelik olumlu tutumu başarının temel belirleyicileri arasındadır. Bu nedenle öğretim sürecinin verimliliği, yalnızca kullanılan öğretim yöntemlerine değil, öğrencilerin bu derse yönelik algı ve yönelimlerine de bağlıdır (Gardner, 2011). Bu bağlamda öğrencilerin Arapça dersine yönelik çalışma alışkanlıkları ve öğrenme motivasyonlarının belirlenmesi, öğretim stratejilerinin yeniden şekillendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Özellikle öğrencilerin Arapça öğrenme amaçlarının bilinmesi, öğretmenlerin ders planlarını öğrenci merkezli bir biçimde düzenlemelerine ve öğrenme ortamlarını daha motive edici hâle getirmelerine katkı sağlayabilir.

Bu çalışmanın temel amacı, imam hatip lisesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik haftalık çalışma sürelerini ve bu dili öğrenme amaçlarını tanımlayıcı istatistikler yoluyla ortaya koymaktır. Ayrıca bu değişkenlerin eğitim sürecine yansıyan olası etkilerine ilişkin çıkarımlarda bulunulması hedeflenmektedir. Özellikle Arapça öğretiminin uygulandığı imam hatip lisesi bağlamında öğrencilerin motivasyonel durumları incelenerek öğretim planlamalarına katkı sunulması amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda oluşturulan problem cümlesi "*İmam hatip lisesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik öğrenme motivasyonları ve haftalık çalışma süreleri nelerdir ve bu değişkenler öğrencilerin Arapça öğrenme amaçlarıyla nasıl bir ilişki göstermektedir?*" şeklinde belirlenmiştir. Bu doğrultuda aşağıdaki alt problemlere yanıt aranmıştır:

1- İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik haftalık çalışma süreleri nedir?
2- Öğrencilerin Arapçayı öğrenme amaçları hangi kategorilerde yoğunlaşmaktadır?
3- Öğrencilerin Arapça dersine yönelik haftalık çalışma süreleri ile öğrenme amaçları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?

Yöntem

Bu araştırma, nicel yöntem çerçevesinde betimsel tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Betimsel tarama modelleri, mevcut durumu olduğu gibi ortaya koymayı ve olaylar, bireyler ya da nesneler hakkında var olan koşulları betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımlarıdır (Karasar, 2006). Bu yönüyle çalışma, imam hatip lisesi öğrencilerinin Arapça dersine

yönelik haftalık çalışma süreleri ile öğrenme amaçlarını mevcut durum temelinde incelemeyi hedeflemektedir.

Çalışma Grubu

Araştırmanın örneklemini, 2024-2025 eğitim-öğretim yılında İstanbul'da öğrenim gören imam hatip lisesi öğrencileri oluşturmaktadır. Bu kapsamda, Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi (n=210), Tenzile Erdoğan Anadolu İmam Hatip Lisesi (n=218) ve Hakkı Demir Anadolu İmam Hatip Lisesi (n=253) olmak üzere toplam 681 öğrenci araştırmaya dâhil edilmiştir. Katılımcıların seçiminde kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, araştırmacının erişimi kolay bireylerden veri toplamasına olanak tanıyan pratik bir örnekleme türü olup eğitim araştırmalarında sıkça tercih edilmektedir (Karasar, 2006).

Veri Toplama Aracı

Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından yürütülen ölçek geliştirme çalışmasında yer alan demografik bilgi formu kullanılmıştır. Formda öğrencilerin haftalık Arapça çalışma süresi, Arapça öğrenme amaçları ve motivasyonel eğilimlerine ilişkin sorular yer almaktadır. Bu sorular daha önce yapılmış benzer çalışmalar incelenerek hazırlanmıştır.

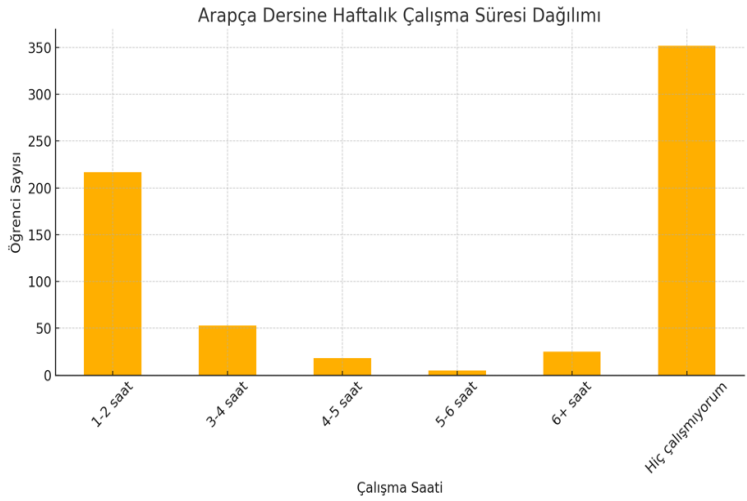
Verilerin Analizi

Araştırma sorularına uygun olarak verilerin analizinde betimsel istatistikler (frekans, yüzde, aritmetik ortalama) ve bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır. Betimsel istatistikler verilerin genel eğilimlerini ve dağılımını ortaya koymak amacıyla tercih edilmiştir (Field, 2014). Tüm istatistiksel analizler SPSS 21 paket programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

Bulgular

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Yönelik Haftalık Çalışma Süreleri

Araştırma kapsamında öğrencilerin Arapça dersine yönelik haftalık çalışma süreleri incelenmiştir. Elde edilen veriler, öğrencilerin büyük bir kısmının haftada hiç Arapça çalışmadığını veya yalnızca 1–2 saat çalıştığını göstermektedir. Katılımcıların yaklaşık yarısı "hiç çalışmıyorum" seçeneğini işaretlerken, ikinci en yüksek oran "1–2 saat" aralığında toplanmıştır. Buna karşılık haftalık 4 saat ve üzeri çalışan öğrenci sayısının oldukça düşük olduğu tespit edilmiştir (Grafik 1).



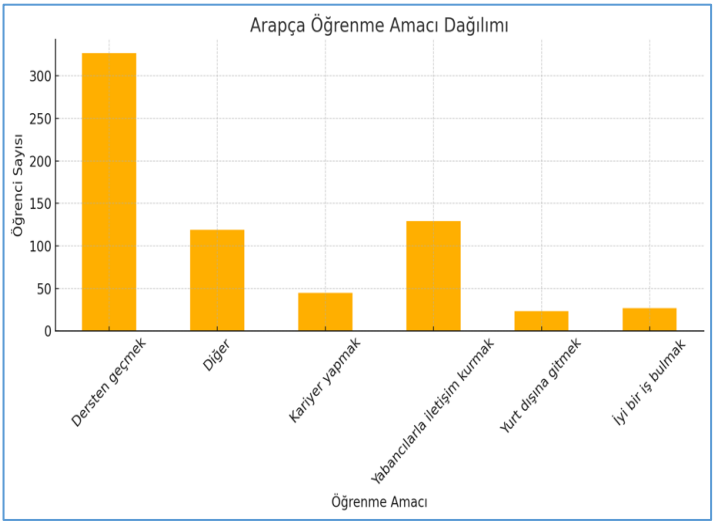
Grafik 1. Haftalık Arapça Dersi Çalışma Süreleri

Bu bulgular, öğrencilerin Arapça dersine yönelik ders dışı çalışma alışkanlıklarının yetersiz olduğunu ve motivasyon düzeylerinin düşük seyrettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim öğrencilerin büyük bir bölümü, Arapça dersini yalnızca zorunlu bir ders olarak görmekte ve öğrenme sürecine aktif katılım göstermemektedir. Dörnyei (2005) ve Gardner (1985) tarafından vurgulandığı üzere, yabancı dil öğreniminde içsel motivasyonun düşük olması öğrencinin çalışma süresini doğrudan sınırlamakta ve öğrenme başarısını olumsuz etkilemektedir.

Elde edilen sonuçlar imam hatip liselerinde Arapça öğretiminin öğrenci merkezli yaklaşımlarla desteklenmesi, özerk öğrenme becerilerinin geliştirilmesi ve ders dışı öğrenme ortamlarının teşvik edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu bağlamda öğrencilerin Arapça dersine yönelik düşük çalışma sürelerinin, öğrenme motivasyonunu artıracak stratejik müdahalelerle desteklenmesi önem arz etmektedir.

Öğrencilerin Arapçayı Öğrenme Amaçlarına Dair Bulgular

Araştırmada öğrencilerin Arapça öğrenme amaçları da incelenmiştir. Elde edilen veriler, öğrencilerin büyük çoğunluğunun Arapçayı yalnızca "dersten geçmek" amacıyla öğrenmeye çalıştığını göstermektedir. Katılımcıların yaklaşık yarısı bu seçeneği işaretlerken Arapçayı yabancılarla iletişim kurmak, kariyer yapmak veya yurt dışına gitmek gibi daha uzun vadeli hedeflerle öğrenmek isteyen öğrenci sayısının oldukça düşük olduğu belirlenmiştir (Grafik 2).



Grafik 2. Öğrencilerin Arapça Öğrenme Amaçları

Bu bulgu, öğrencilerin Arapçayı uzun vadeli bir akademik veya mesleki hedefin parçası olarak değil, geçici bir ders yükümlülüğü olarak değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, Dörnyei'nin (2005) belirttiği şekilde araçsal motivasyonun bütünleyici motivasyona kıyasla daha baskın olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, öğrenciler Arapçayı içsel bir öğrenme isteğiyle değil, kısa vadeli akademik başarı hedefiyle ilişkilendirmektedir.

Benzer şekilde, Gardner (2011) yabancı dil öğreniminde öğrenme amacının motivasyonun yönünü belirleyen en önemli faktörlerden biri olduğunu vurgulamaktadır. Bu doğrultuda, elde edilen sonuçlar imam hatip lisesi öğrencilerinin Arapça öğrenme sürecinde bütünleyici motivasyonun düşük, araçsal motivasyonun ise baskın olduğunu göstermektedir. Bu durum, Arapça öğretiminde öğrencilerin kişisel ilgilerini, dini ve kültürel bağlarını destekleyecek etkinliklerle bütünleyici motivasyonun artırılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Ayrıca öğrencilerin dil öğrenimini akademik bir zorunluluk olarak değil, iletişimsel ve kültürel bir kazanım olarak görmelerini sağlayacak öğretim yaklaşımlarının geliştirilmesi önerilmektedir.

Öğrencilerin Arapça dersine yönelik haftalık çalışma süreleri ile öğrenme amaçları arasındaki ilişki

Araştırmada, öğrencilerin haftalık Arapça çalışma süreleri ve Arapçayı öğrenme amaçları ile derse yönelik toplam tutum puanları

arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Korelasyon analizlerinden elde edilen sonuçlar Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Haftalık çalışma süresi ve öğrenme amacı değişkenlerinin toplam tutum puanı ile ilişkisi

Değişkenler	Korelasyon Katsayısı (r)	Anlamlılık (p)
Haftalık çalışma süresi - Toplam tutum puanı	0.218	0.00000017
Öğrenme amacı - Toplam tutum puanı	0.301	0.000000000022

Korelasyon analizlerinden elde edilen bulgulara göre haftalık çalışma süresi ile toplam tutum puanı arasında zayıf fakat anlamlı bir pozitif ilişki bulunmaktadır ($r = 0.218$, $p < .001$). Bu bulgu, öğrencilerin Arapçaya daha fazla zaman ayırdıkça derse yönelik olumlu tutumlarının arttığını göstermektedir.

Öğrenme amacı ile tutum puanı arasındaki ilişki ise orta düzeyde ve anlamlıdır ($r = 0.301$, $p < .001$). Özellikle "kariyer yapmak" veya "yurt dışına gitmek" gibi uzun vadeli hedeflere sahip öğrencilerin tutum puanları anlamlı biçimde daha yüksek bulunmuştur.

Bu sonuçlar, öğrencilerin hedef belirleme ve amaç yönelimi açısından desteklenmesinin, Arapça dersine yönelik motivasyon ve tutumlarını olumlu yönde etkileyebileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Dörnyei (2005) ve Gardner (2011)'in dil öğrenme motivasyonu kuramlarına göre, bireylerin amaç odaklı öğrenme eğilimleri, yabancı dil tutumlarını güçlendiren temel etkenlerdendir. Dolayısıyla, öğrencilere hedef belirlemeye yönelik rehberlik sunulması ve ders dışı çalışma alışkanlıklarının desteklenmesi, Arapça öğretiminde tutumsal gelişimi artıran stratejiler arasında değerlendirilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada imam hatip lisesi öğrencilerinin Arapça dersine yönelik tutumları, haftalık çalışma süreleri, öğrenme amaçları ve cinsiyet değişkeni bağlamında incelenmiştir. Çalışma, betimsel istatistiklerin yanı sıra bağımsız örneklem t-testi ile desteklenen nicel analizleri içermektedir. Elde edilen bulgular neticesinde öğrencilerin büyük bir çoğunluğunun haftada hiç Arapça dersi çalışmadığı (%55) veya sadece 1-2 saat çalıştığı gözlemlenmiştir. Bu durum, öğrencilerin ders dışı zamanlarında Arapçaya yeterince zaman ayırmadığını ve bu bağlamda dersin etkinliğinin sınıf içi süreçlerle sınırlı kalabileceğini göstermektedir. Öğrenme amaçları incelendiğinde ise öğrencilerin çoğunlukla "dersten geçmek" amacı güttüğü,

daha idealist hedefler (örneğin “kariyer yapmak”, “yurt dışına gitmek”) gibi motivasyonların ise sınırlı olduğu görülmüştür.

Kaynakça

Demircan, Ö. (1990). *Yabancı dil öğretim yöntemleri*. Ekin Eğitim-Yayıncılık ve Dağıtım.

Demirel, Ö. (2003). *Yabancı dil öğretimi*. Pegem Yayıncılık.

Dörnyei, Z. (2005). *The psychology of the language learner: Individual differences in second language acquisition*. Routledge.

Field, A. (2024). *Discovering statistics using IBM SPSS statistics*. Sage publications limited.

Gardner, H. (2011). *Frames of Mind: The theory of multiple intelligences.* Basic Books.

Karasar, N. (2006). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Nobel Yayıncılık.

Kervankaya, F. (2014). İmam hatip liselerinde Arapça öğretimi üzerine bir değerlendirme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *1*(1), 125-134.

Yeşilyurt, A. (2017). Arapça konuşma becerisi özyeterlik algısı ölçeğinin geliştirilmesi. *Electronic Turkish Studies*, *12*(6).

EDEBİ İNTİFADA YAHUT HANZALA'NIN YÜZÜNÜ ÇİZENLERİN DESTANI 'DİKEN VE KARANFİL'

ŞABAN SAĞLIK[1]

Öz

'Edebiyatın toplumun aynası olduğu' görüşü insanlık tarihi kadar eskidir. Bu görüşe göre türü ne olursa olsun her bir edebi metin içinde şekillenip üretildiği toplumu yansıtır. O toplumda neler olup bittiği, o toplumdaki insanların birey ve toplum olarak özellikleri, o toplumdaki insanların insana ve diğer varlıklara bakışı vs. gibi bütün hususlar üretilen edebi metinde bir şekilde karşılık bulur. Metni üreten yazar, bu hususları bilen biriyse ürettiği metin daha bir nitelikli olur. Bu durum modern zamanlarda ve hatta günümüzde de devam eder. Bu duruma "roman" türü bağlamında bakıldığında karşımıza pek çok alt başlık çıkar. Birinci alt başlık, ünlü edebiyat kuramcısı Lukacs'ın "destandan romana" şeklinde özetleyeceğimiz katmandır. Bu katmanda kadim bir tür olan destanın (epik'in) milletin bütününü anlatması; buna karşılık modern tür olan romanın ise birey ya da aileyi anlatması vurgulanır. Ancak roman birey ya da aile ekseninde kalsa da, arka planında yine toplumu hissettirir. İkinci alt başlık da buna bağlı olarak tecelli eder. "Sembolik anlatım" olarak adlandırdığımız bu katmanda, metinde anlatılan her bir kişi, olay, durum, nesne vs. belirli bir gerçekliği sembolize eder. Üçüncü alt başlık ise milletlerin din merkezli inanç ve kültürel durumlarını ilgilendirir. Buna göre mesela Müslüman bir insanın "kulun imtihanı" diyeceğimiz bir zor hayatı; buna karşılık Müslüman olmayan kişilerde ise aynı zor hayat "trajik hal" olarak gözler önüne serilir. Dördüncü alt başlık ise modern anlatılarda karşımıza çıkan "antikahraman" kavramında tecelli eder. Antikahramana yer veren yazarlar , epik anlatıların zıddına, herhangi bir insanı süper gücü olan bir "kahraman" (hero) olarak sunmazlar. Sıradan, aciz bir insan olarak kişi karşımıza çıkabilir. Daha bir artıracağımız bu özellikleri fazlasıyla taşıyan bir roman vardır. Yaşanan gerçek hadiselerin aynası sayacağımız bu roman, özellikle son zamanlarda bütün dünya gündemini işgal eden Filistin meselesi bağlamında ele alınabilir. Romanın yazarı çok tanıdık bir isim olan Yahya İbrahim Sinvar'dır. Yahya İbrahim Sinvar, Filistin'de doğup yaşayan ve İsrail'e karşı savaşan bir mücahittir. Yahya Sinvar, 16 Ekim 2024 tarihinde İsrail güçleri tarafından öldürülmüştür. Bu kişiyi önemli kılan, söz konusu şahsın aynı zamanda bir "edebiyat öğretmeni" olması ve Filistin'de yaşanan bütün olaylara tanıklık etmesidir. Yahya Sinvar, hem silahı ile savaşan bir

[1] Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, ssaglik@fsm.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0780-3776

“mücahit” hem de kalemi ile savaşan bir “aydın”dır. Filistin sorunu bağlamında okunacak olan “Diken ve Karanfil” adlı romanı, yukarıda değindiğimiz gibi pek çok alt başlık altında incelenecek nitelikte bir kitaptır. Bu romanın üst başlığı “Filistin’in Bilinmeyen Hikayesi” şeklindedir. Bildirimizde söz konusu romanı yukarıda kısaca değindiğimiz katmanlarda ele alacağız.

Anahtar Kelimeler*:* Filistin, Yahya Sinvar, Roman, Trajedi, Kulun imtihanı.

LITERARY INTIFADA OR THE EPIC OF THOSE WHO DRAW HANZALA’S FACE:

'THORNS AND CARNATIONS'

Abstract

The notion that "literature is the mirror of society" is as old as human history. According to this perspective, every literary text—regardless of genre—reflects the society in which it was created. The issues, struggles, values, and perspectives of the people within that society are embedded in the texts they produce. The more familiar the author is with these societal dynamics, the more profound and insightful the text is likely to be. This relationship between literature and society continues to thrive into modern times. When considering this relationship in the context of the "novel" genre, several key themes emerge. The first, as articulated by the renowned literary theorist Lukács, can be summarized as “from epic to novel.” Here, it is argued that while the epic, an ancient genre, narrates the story of a nation, the modern novel focuses on the individual or the family. However, even though novels tend to center on personal or familial narratives, they still convey a broader sense of society and its issues. The second theme, which we can call “symbolic narration,” suggests that every character, event, object, and situation in a text represents a deeper, symbolic reality. The third theme explores the influence of religious beliefs and cultural contexts on narratives. For example, the difficult life of a Muslim individual is portrayed as a “test of the servant,” while in non-Muslim narratives, similar struggles may be framed as a “tragic situation.” The fourth theme is the concept of the “antihero,” a key feature of modern narratives. Unlike in epic tales, where protagonists are often larger-than-life heroes with extraordinary abilities, the modern novel frequently features characters who are ordinary and flawed, sometimes even helpless. A prime example of these literary themes can be found in the work of Yahya İbrahim Sinvar, whose novel *The Thorn and the Carnation* serves as a mirror for real-world events, particularly the ongoing Palestinian struggle. Sinvar, a well-known Palestinian mujahid who fought

against Israeli forces, was also a literature teacher and intellectual. He was killed by Israeli forces on October 16, 2024. His dual identity as a fighter and an intellectual gives his work a unique perspective on the Palestinian experience. *The Thorn and the Carnation*, with its subtitle "The Unknown Story of Palestine," is a novel that can be examined through the lens of the themes mentioned above. In this article, we will analyze Sinvar's work in relation to these thematic layers, exploring how the novel encapsulates the struggles, symbols, and narratives of the Palestinian people.

Keywords: Palestine, Yahya Sinvar, Novel, Tragedy, The Servant's Test.

Destandan Romana

'Edebiyatın toplumun aynası olduğu' görüşü insanlık tarihi kadar eskidir. Bu görüşe göre türü ne olursa olsun her bir edebi metin içinde şekillenip üretildiği toplumu yansıtır. O toplumda neler olup bittiği, o toplumdaki insanların birey ve toplum olarak özellikleri, o toplumdaki insanların insana ve diğer varlıklara bakışı vs. gibi bütün hususlar üretilen edebi metinde bir şekilde karşılık bulur. Metni üreten yazar, bu hususları bilen biriyse ürettiği metin daha bir nitelikli olur. Bu durum modern zamanlarda ve hatta günümüzde de devam eder.

'Edebiyatın toplumun aynası olduğu' anlamındaki bu duruma "roman" türü bağlamında bakılabilir. Ünlü edebiyat kuramcısı Georg Lukacs'ın "destandan romana" şeklinde özetleyeceğimiz bir görüşü vardır.[2] Bu görüşün esası şöyle özetlenebilir: Kadim bir tür olan destan (epik) milletin bütününü anlatır; buna karşılık modern bir tür olan roman ise birey ya da aileyi ele alır. Ancak roman birey ya da aile ekseninde kalsa da, arka planında yine toplumu hissettirir. Roman sanatı söz konusu hissettirmeyi "sembolik" yollarla açık eder. Dolayısıyla romanda anlatılan her bir kişi, olay, durum, nesne vs. belirli bir gerçekliği sembolize eder.

Türk ve dünya edebiyatında bu durumun örneği olan pek çok roman vardır. Mesela Thomas Mann, "Buddenbrooklar / Bir Ailenin Çöküşü" adlı romanında bir aile üzerinden Alman toplumunun tarihini ele alır. Türk Edebiyatında aynı şeyi Orhan Pamuk, "Cevdet Bey ve Oğulları" romanıyla yapar. Orhan Pamuk'tan önce mesela Münevver Ayaşlı "Pertev Bey" adlı roman serisinde Osmanlı-Türk tarihini ele alır. Keza Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Kiralık Konak" adlı romanında, "konak" üzerinden Osmanlı Devleti'ni çözümler. Aynı şekilde Necip Fazıl Kısakürek ise "Ahşap Konak" adlı tiyatro oyununda Türk toplumunun farklı katmanlarını

[2] Ünlü edebiyat kuramcısı Georg Lukacs bu görüşünü Türkçeye "Roman Kuramı" adıyla çevrilen kitabının baş taraflarında dile getirir.

bir konağın farklı katlarında oturanlar üzerinden anlatır. Bu örnekleri elbette artırabiliriz.

Görülüyor ki bir roman bazen bir medeniyeti ya da bir milleti anlatmaya yetebiliyor. Filistin sorunu, dolayısıyla Gazze hadisesi de işte böyle bir romanda ele alınıyor. Yaşanan gerçek hadiselerin aynası sayacağımız bu roman, özellikle son zamanlarda bütün dünya gündemini işgal eden Filistin meselesi bağlamında ele alınabilir. Romanın yazarı çok tanıdık bir isim olan Yahya İbrahim Sinvar'dır. Yahya İbrahim Sinvar, Filistin'de doğup yaşayan ve İsrail'e karşı savaşan bir mücahittir. Yahya Sinvar, 16 Ekim 2024 tarihinde İsrail güçleri tarafından şehit edilmiştir. Bu kişiyi önemli kılan, söz konusu şahsın aynı zamanda bir "edebiyat öğretmeni" olması ve Filistin'de yaşanan bütün olaylara tanıklık etmesidir. Yahya Sinvar, hem silahı ile savaşan bir "mücahit" hem de kalemi ile savaşan bir "aydın"dır. Filistin sorunu bağlamında okunacak olan "Diken ve Karanfil" adlı romanı, yukarıda değindiğimiz gibi pek çok hususu içeren bir kitaptır. Bu romanın üst başlığı "Filistin'in Bilinmeyen Hikayesi" şeklindedir. Kadim zamanlarda "epik" bir anlatı olan "destan"ın yaptığını modern zamanlarda "roman" sanatı yapmaktadır. Bu da, bazı romanların epik olanın devamı ya da modern şekli olduğu anlamına gelir.

Her medeniyetin başlangıcında "epik" anlatılar vardır ve bu anlatılar medeniyetten medeniyete farklılık gösterir. Söz konusu farklılık günümüzde de devam eder. Bu farklılığa rağmen epik olanın "evrensel" bağlamda değişmeyen anlamı da vardır. Değişmeyen bu anlam katmanı için "romantizm" kavramını kullanabiliriz. Hatta Türk Edebiyatında romantizm karşılığı olarak kullanılan "milli romantik duyuş tarzı" ifadesini de tercih edebiliriz. Yani epik olan ve "milli kimlik" olarak da nitelendirilebilecek olan anlatılar, hem yazarın hem de okurların milli hassasiyetlerini de yansıtır. Yazar ile okurunu milli kimlik ve daha başka milli / yerel değerler ekseninde buluşturan epik anlatılar, aynı zamanda millet kimliği inşa etmede de oldukça işlevseldir. Bütün medeniyetlerin epik anlatılarında ve onların devamı sayılan roman metinlerinde bu içeriği görmek mümkündür.

Bu ortak noktanın yanında gerek destanlarda gerekse romanlarda yansıtılan insan dramı için kullanılabilecek olan "trajik" kavramı ise, medeniyetler bazında farklılık içerir. İnsanın acılar yaşaması, çatışmalar içinde olması, kendini çaresiz hissetmesi ve adeta alın yazısıyla karşı karşıya kalması gibi durumlar her destanda ve de romanda karşımıza çıkabilir. Ancak bu trajik halleri yaşayan insanın, yaşadığı bu durumu nasıl algıladığı, o travmatik durumlarla nasıl yüzleştiği noktasında medeniyetler bazında farklılıklar görülür. Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki, özellikle İslam dışı medeniyetlerde insanın yaşadığı bütün büyük dramlar "insanının trajedisi"

olarak adlandırılabilir. Buna karşılık İslam dünyasında yaşanan büyük travmalar için de "kulun imtihanı" kavramını tercih edebiliriz.

"İnsanın trajedisi" ile "kulun imtihanı" arasında ne fark vardır? Her iki kategorideki insanlar da acı çeker, büyük çaresizlikler yaşayabilirler. Ancak trajedi yaşayanlar genellikle "isyan" edip, çaresizlik tavrını sergileyebilirler. Onlar ayrıca "ölüm"den de çok korkarlar. Buna karşılık "kulun imtihanı" dediğimiz bir dram yaşayanlar ise daha bir teslimiyetçi ve olgun hareket ederler. Onlar isyan tavrı içinde de görülmezler. Hatta ölümden bile korkmazlar. Hiçbir zaman umutlarını da yitirmezler. Yukarıda adını andığımız Yahya Sinvar'ın "Diken ve Karanfil" adlı romanı işte bu manada tipik bir "kulun imtihanı" hikayesidir.

Filistin (Gazze) ve "Diken ve Karanfil" Romanı

Burada kısaca Filistin sorunu hakkında bilgi verelim:[3] Avrupa coğrafyasında bir Yahudi devletinin kurulmasını istemeyen güçler, 1897'de İsviçre'de I. Siyonist Kongresi'ni düzenlediler. Burada *"Halkı olmayan bir ülkeyi, ülkesi olmayan bir halka devredin!"* sloganı ile Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulması fikrini ortaya attılar. Hatta bu coğrafyanın adı olarak Filistin değil Kenan (Canaan) veya Siyon adını da önerdiler. O yıllarda Osmanlı Devleti vardı ve başında da İkinci Abdülhamit oturuyordu. Abdülhamit Yahudilerin bu faaliyetlerinden haberdardı ve asla onlara geçit vermedi. Yahudiler ancak 1948 yılında Batılıların desteği ile İsrail Devletini kurdular. İsrail kurulduğu günden beri Filistinlilere zulmetmeğe devam etti ve her geçen gün sınırlarını genişletti. Yani Filistin'i işgal etti. Bütün bunlar olurken Filistin halkı 1987 yılında İsrail'e karşı büyük bir direnme yolu seçti. İşte o direnme yolunun adı da "intifada" oldu.[4]

Dini fanatizmin sağladığı motivasyonla (Arz-ı Mev'ud) Filistin topraklarının her geçen gün gasp edilmesi yeni bir durum değildir.[5] Özellikle "Siyonist" anlayışa sahip Yahudilerin yaptığı bu işgal Filistin sorununun da asıl sebebini oluşturur. Freud, işte bu Siyonist Yahudileri "Tanrısız

[3] Bu konuda bak. Şaban Sağlık, "Öldükçe Çoğalan Bir Halkın Şiiri: Modern Filistin Şiirinde Yüceltilen Filistin Kimliği", *FSMVÜ II. ULUSLARARASI ARAP DİLİ VE EDEBİYATI ARAŞTIRMALARI KONGRESİ / BİLDİRİLER,* Yayına Hazırlayan ve Editör: Arş. Gör. Sara AKKUŞ, Demavend Yayınları, İstanbul, 2023, (s. 634-661)

[4]Elif Süreyya Genç, "Mavera Dergisinin Ortadoğu İzlenimleri ve Bugüne Yansıması", *Türkiye'nin Sosyo-Politik Biçimlenmesinde Mavera Dergisi*, Ahmet Cihan – Ömer Say, İstanbul Medeniyet Ünv. İst. 2016, 82-84.

[5] Kemal Özden, "Geçen Bir Yılın Ardında Aksa Tufanı", *İnsicam,* Ekim 2024, Sayı, 44, s. 13.

Yahudiler" olarak tanımlamaktadır.[6] İşte bu Siyonist Yahudiler, Filistin'de büyük bir "göç"ün yaşanmasına da sebep olmuşlardır. Sürekli işgal, göç ve katliam Filistin halkını çokça etkilemiştir. Yersiz yurtsuz kalan pek çok Filistinli ise ömrünün büyük bir kısmını "mülteci kamplarında" geçirmiştir. Edward Said bu bağlamda Filistinliler için şu çarpıcı tespiti yapar: *"...kendini hiçbir zaman evinde hissetmeyen, etrafına hiç uyum sağlayamayan, geçmişe yatıştırılamaz bir acıyla, bugüne ve geleceğe ise buruklukla bakan biri, sürekli toplumdışı olan biri olmak anlamına da geliyordu."*[7] Hüseyin Yazıcı ise Arap Edebiyatında bir terim olarak kullanılan "Mehcer Edebiyatı" (Göç Edebiyatı) kavramına dikkat çeker ve bu kavramla Lübnan, Suriye, Filistin ve Ürdün gibi ülkelerden özellikle Amerika'ya gidenlerin anlatıldığını söyler.[8]

"Diken ve Karanfil" romanını yazan Yahya Sinvar işte böyle bir Filistin'de dünyaya gelmiş biridir. Yazarın ömrü de adeta mülteci kampında geçmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi yaşadıklarını bir "imtihan" olarak gören Yahya Sinvar, hiçbir zaman umudunu yitirmemiş ömrünü cihat ederek geçirmiştir.

Tam ismi "Yahya İbrahim Sinvar" olan yazar, 1948 Nekbe felaketinde Gazze'ye hicret eden mülteci bir ailenin çocuğudur. Yahya Sinvar Gazze'de 1962 yılında doğmuştur. Gazze İslam Üniversitesi'nde Arap Dili ve Edebiyatı okumuştur. Uzun yıllar hapiste yatmış, yüzlerce yıl hapis cezası almıştır. İsrail ile yapılan bir mahkûm takasında serbest bırakılmıştır. 2017'de HAMAS'ın siyasi Büro Şefi olarak seçilmiştir. Netanyahu onun için "yürüyen ölü adam" tabirini kullanmıştır. Yahya Sinvar 16 Ekim 2024 tarihinde İsrail tarafından öldürülmüştür.

"Diken ve Karanfil" Romanı

Yakın zamanda Vahdettin İnce tarafından "Filistin'in Bilinmeyen Hikâyesi" üst başlığı ile Türkçeye çevrilen "Diken ve Karanfil", İsrail'in korkulu rüyası olan Kassam Tugayları liderlerinden Yahya İbrahim Sinvar'ın kaleminden direnişin yakın tarihini okurla paylaşıyor. Yahya Sinvar, romanda kendi hayat hikayesine çokça gönderme yapar. Hatta romanda anlatıcı karakter olarak görev üstlenen Ahmet, Yahya Sinvar'ı

---

[6] Semiha Karahan, "Siyonizm Kuramının Anatomisi", *İnsicam,* Ekim 2024, Sayı, 44, s. 82.

[7] Edward Said, "Entelektüel Sürgünler. Göçmenler ve Marjinaller", *SÜRGÜN EDEBİYATI EDEBİYAT SÜRGÜNLERİ*, Yayına Haz. Feridun Andaç, Bağlam Yay. İst. 1996, s. 81.

[8] Hüseyin Yazıcı, "Modern Arap Edebiyatında Mehcer (Göç) ve Sürgün Edebiyatı", SÜRGÜN EDEBİYATI EDEBİYAT SÜRGÜNLERİ, Yayına Haz. Feridun Andaç, Bağlam Yay. İst. 1996, s. 205.

temsil ediyor, desek yeridir. Sadece Ahmet karakteri de değil, romanda anlatılan her olay Sinvar'ın yaşadıkları ve tanık olduklarına dayanır.

"Diken ve Karanfil"de Filistin tarihi adeta panoramik olarak yer alır. 1948 İsrail'in kurulması (Nekbe); 1970 Kara Eylül olayları; Sabra ve Şatilla katliamları; Birinci İntifada (1987-1993); İkinci İntifada (2000-2005)…. Roman 30 bölümden oluşmaktadır. Romanın sonunda yer alan not ise şöyledir: *"Filistin, Biru's Seb'a Zindanında 2004 Aralık ayında bitti. Bu roman Biru's Seb'a Zindanında otuz bölüm olarak tamamlandı. Ama romanın yazarı ve arkadaşlarının işgal zindanlarındaki imtihanları hala devam ediyor."*[9] Romanın Önsöz'ünde ise şunlar yazılıdır: *"Romanın içerisinde anlatılan bütün olaylar gerçek olmakla birlikte; anlatılan hikayeler, benim veya belirli bir kişinin hikayesi değildir. Her bir olay veya olayların tamamı, bir şekilde Filistinlilerin başından geçmiştir. Bu romanda hayali olarak aktarılan tek şey; romanın belirli şahıslar etrafında dönen bir formatta yazılmış olmasıdır. Bunun dışındaki her şey gerçektir. Romanda anlatılanlar; ya sevgili Filistin toprakları üzerinde onlarca yılda bizzat yaşadıklarımdan ya da kendilerinin, ailelerinin, komşularının başından geçenleri anlatan Filistinlilerden duyduklarımdan ibarettir. Bu kitabı, okyanustan körfeze ve okyanusun ötesine uzanan İsra ve Miraç topraklarına gönülden bağlı olanlara ithaf ediyorum.*

Yahya İbrahim Sinvar

Biru's Seb'a Zindanı, 2004" (s. 5)

Mücahit Ahmet'in hikâyesi olarak da görebileceğimiz romanda Ahmed ve ailesi, kampta basit bir evde yaşıyorlar. Ahmet'in işittiği yahut hatırladığı mekân ve şahıs manzaraları, kitabın ilk sayfasında belirtildiği gibi, uzun ve acı bir geçmişi özetliyor. Aile, İsrail'in işgal ettiği küçük bir Filistin kasabası olan Felluce'den 1948'de göç ettikten sonra istikrarlı bir hayat kurmaya çalışıyor. Çocuklar, yerleştikleri bu evde yıllarca çeşitli sıkıntılar çekerek büyüyorlar. Evlerini sel basıyor, çatıdan yağmur giriyor, eşyaları su içinde yüzüyor, kışın üşüyorlar ve çoğu zaman doğru dürüst uyuyamıyorlar. İlk bölüm, sadece yazarın anılarını ve çocukluk hislerini değil, ailenin içinde debelendiği yokluk ve yoksulluğu da resmediyor. Boğucu nüfus yoğunluğunun da etkisiyle temel ihtiyaçların bile bazen karşılanamadığı bir ortamda, planlanma ve organizasyon fırsatı olmadan aceleyle inşa edilen öteki mülteci kamplarında da manzara farklı değildir. Ahmed'in ailesi de hem içerideki hem de diasporadaki diğer Filistinlilerle aynı zorluk ve sefaleti paylaşıyor.

[9] Yahya Sinvar, *Diken ve Karanfil,* Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İst. 2024, s. 262. (Metin içindeki sayfa numaraları bu baskıya aittir.

Çekilen sıkıntılar, ailenin yardım aldığı Birleşmiş Milletler'den sık sık bahsedildiği bölümlerde daha da belirginleşiyor. Ahmed, "babasının ortadan kaybolması üzerine", tek sığınak olarak gördüğü direnişin saflarına katılır. Bu esnada, mahiyetini tam öğrenemesek de babasının ve amcasının Ürdün'de öldüğü haberi gelir. Kendi yetimleriyle birlikte kocasının kardeşinin çocukları Hasan ve İbrahim'i de büyütmeye çalışan annenin vefatı, kederi ve zorluğu iki katına çıkarır. Ahmed'in çocukluk ve gençlik yıllarında gittiği caminin hocası, kendisine manevi babalık yapar.

Roman, Gazze'deki abluka sürecini de bütün detayları ile anlatır. İsrail'in saldırıları, dikenli teller, amansız kontrol noktaları, insanı canından bezdiren baskınlar, keyfî tutuklamalar, göz yaşartıcı gazlar, açlık grevleri, yerleşim adı altında sayısı sürekli artan istila birimleri ve ortalık biraz sakinleştiğinde daha şiddetli ve vahşi bir şekilde tekrar başlayan bombardıman ve katliamları okurken 7 Ekim 2023 Aksa Tufanı öncesi de yaşam şartlarının ne kadar ağır olduğu gözler önüne serilir.

Edebi İntifada yahut Hanzala'nın Yüzü

Tarihte yaşanan büyük hadiseler bazen belirli "semboller" yaratır. Filistin direnişi de insanlığa iki önemli sembol hediye etmiştir. Bunlardan birincisi "intifada" kavramı, diğeri ise meşhur bir çizgi / karikatür kahramanı "Hanzala"dır. "Diken ve Karanfil" romanı her iki sembole de yer verir.

"İntifada", Arapça bir kelimedir ve bir isyan, ayaklanma veya bir direniş hareketi anlamına gelir. Ayrıca zulme karşı bir ayaklanmayı ifade etmek için de kullanılabilir. "Hanzala" ise Filistinli karikatürist Naci el-Ali (1938 – 1987) tarafından üretilen ve Filistin'in temsilcisi sayılan sırtını insanlara dönen çocuk kahramanın adıdır. Elleri arkasında bağlı ve yüzünü görmediğimiz bu fakir çocuğu Naci e-Ali ilk kez 1969'da çizmiştir. Çok geçmeden Hanzala direnişin sembolü olmuştur. Hanzala, hep 10 (on) yaşında olan ve Filistin bağımsız olana kadar büyümeyecek olan bir çocuktur aynı zamanda.[10]

Gerek intifada gerekse Hanzala kavramları, bütünüyle sürgünlük, göç ve bir anlamda "minör edebiyat"[11] kavramlarıyla da ifade edeceğimiz bir düzlemde Filistin insanının dramını gözler önüne sermektedir. Çağdaş Filistin edebiyatı her şeyden önce bir "sürgünlük edebiyatı"dır. Kendi evinde ya da zindanlarda hapsedilme, kişiliğin parçalanması, kısmi hafıza kayıpları, işkence vs. gibi problemler bu edebiyatta çokça ele alınır. Bu tür

[10] Elif Yonar Atabaş, "Sumud'un Tezahürü", *İnsicam,* Ekim 2024, Sayı, 44, s. 107.

[11] Minör Edebiyat, yersiz, yurtsuz ve de dilsiz kalan insanları anlatan edebiyat türüdür. Bak. Şaban Sağlık, "Kimlik Sorununun Edebiyattaki İzdüşümü Olarak Minör Edebiyat", *Bizim Külliye*, Mart Nisan Mayıs 2016, Sayı: 67, s. 40-46.

edebiyatta yazarlar ya mutlu geçen çocukluk yıllarını ararlar ya da ütopik dünya tasavvuru içeren metinler yazarlar. Emile Habibi bu konuda şunu söyler: *"Düşlediğim gelecek, geçmiş zamandır…. Geleceği düşünür düşünmez gözümün önünde geçmiş canlanıyor."*[12]

"Diken ve Karanfil", başka uğraşlarının yanında "yazarak direnmeyi", yani "edebi intifada"yı boşlamayan zamanı bol bir mahkûmun "otobiyografi"si ya da bir "hatıralar toplamı" olarak da okunabilir. Yahya Sinvar'ın, 300 sayfayı aşan kitabını öznel bir tanıklık cehdiyle yazdığı söylenebilir. Uzun esaret günlerinin yükünü hafifletmek amacıyla, herhangi bir kontrol ya da kısıtlama olmaksızın esnek ve akışkan bir anlatımla çatılan eser Gazze'deki direnişe dair çok içeriden bilgilerle bu onurlu mücadelenin arka planına dikkat çekiyor. "Diken ve Karanfil" romanında Hanzala da yer alıyor demiştik. Romanın kapağında Hanzala'yı hatırlatan bir çocuk resmi var. Bu çocuk da tıpkı Hanzala gibi arkasını dönmüş ve belki de geleceğe bakıyor.

Kadim anlatılarda, özellikle destanlarda bir milletin ve de bir medeniyetin bütün unsurları bir şekilde anlatılmaktadır. Destanların bir anlamda devamı sayılan "roman" sanatında da aynı zenginliği görmek mümkündür. Bu manada Yahya Sinvar'ın "Diken ve Karanfil" adını taşıyan romanı da pek çok açıdan büyük bir zenginlik içermektedir. Yani bu roman adeta bir "ayna" gibi Filistin ve Gazze ile ilgili hemen her şeyi göstermektedir. Şimdi de ona bakalım:

Diken ve Karanfil Aynasından Yansıyanlar

"Diken ve Karanfil" romanında, "sembolik anlatım", "milli romantik duyuş tarzı", "trajedi – kulun imtihanı farkı", "İsrail – Filistin (Arap) ilişkileri, Filistin meselesinin romanın arka planında sezdirilmesi", "Filistin Sosyolojisi", "Filistinlilerde Bozulma", "İNTİFADA / Direniş", "Filistin (Kudüs'ün Kutsiyeti)", "HAMAS'ın Kuruluşu", "Filistin Dramı, Nekbe" gibi daha bir artıracağımız alt başlıklar altında pek çok konuya değinilir. Şimdi romandan hareketle söz konusu konular hakkında nelere yer verildiğine bakalım.

Sembolik Anlatım

"Diken ve Karanfil"de anlatılan her şey adeta semboliktir. Romanda büyük babanın (İslam Birliği, halife) ölümü; aileyi annenin (vatan) ayakta tutması; kardeşlerin bölük pörçük olması (dağınık Arap devletleri); üvey

[12]Georgia Makhlouf, "Filistin'in Tarihleri", *SÜRGÜN EDEBİYATI EDEBİYAT SÜRGÜNLERİ,* Yayına Haz. Feridun Andaç, Bağlam Yay. İst. 1996, s. 237.

kardeşler (Filistin'i Arap saymamaları) gibi sembolik tarzda ele alçağımız birçok gönderme vardır. Mesela romandaki "büyük baba" İslam halifesini çağrıştırır. Romandaki baba, devleti ima eder; "ana" ise vatanı sembolize eder. Büyük babanın oğulları ayrı ayrı evlerde otururlar. Her bir ev ayrı bir devlete tekabül eder.

Romanda İslam birliğini temsil eden ya da bir "halife" imajı çizen büyük baba hakkında şu söylenir: *"...uzun zamandır babamdan haber alamıyorduk." (s. 22) "Amcam, Filistin Kurtuluş Ordusu'na, babamsa Halk Direniş Hareketi'nin saflarına katılmıştı." (s. 11)* Romandaki anne ise, vatanın birliğini temsil eder: *"Annem, bize nasıl davranıyorsa amcamın çocuklarına da öyle davranır, onlara olabildiğince anne ve babalarının eksikliğini hissettirmemeye çalışırdı." (s. 26) "Her zaman olduğu gibi bana da durmadan öğüt verdi annem." (s. 40)*

Romanda her bir ismin bir Arap kavmi ya da devletini temsil ettiğini söylemiştik. Özellikle Arap devletleri arasındaki ihtilaf ve tartışmalar romana kardeşler ve amca çocukları arasında geçen tartışmalar olarak girmiştir: *"Çok kere bizim evde, ağabeyim Mahmut ile diğer ağabeyim Hasan veya Muhammed veya amcamın oğlu İbrahim arasında keskin ve hararetli tartışmalar yaşanırdı." (s. 281).*

Romandaki ailede, bir dede vardır. Bu Dede bir anlamda İslam Halifesini temsil eder gibidir. Dedenin iki oğlu da kayıptır. Romanın anlatıcısı (Ahmet) ve ailesi romanda ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahmet'in annesi ve kardeşleri romanda ağırlık merkezini oluşturmaktadır. Ahmet'in erkek kardeşleri (Mahmut, Hasan), kız kardeşi ve özellikle annesi romanda oldukça belirgin şahıslardır. Ahmet'in amcasının çocukları (İbrahim, Hasan) da romanda geçer. Ancak Hasan romanda hep olumsuz bir kişi olarak karşımıza çıkar. Romanda Hasan hep İsrail adına çalışır. Hatta İsrail'de yaşar ve yine İsrailli bir kızla evlenir. Bu çocukların anneleri, yani Ahmet'in amcasının hanımı evi terk etmiştir. Eltisinin çocuklarına da Ahmet'in annesi bakmaktadır. Bu ailenin çatısı ise Dede'dir. Bu dede ailenin adeta manevi çatısıdır. Ancak bu Dede oldukça hastadır. Evlatlarının param parça dağıldığını gören Dede sonunda vefat eder: *"Dedemin sağlığı iyice kötüleşmişti. Sonunda ruhunu Rabbime teslim etti. Ağlayarak, gözyaşı dökerek ona veda ettik. Allah ona bol ve geniş rahmetini bahşetsin, sonsuz cennetlerine alsın inşallah. Dedem, beş seneden beri kayıp babamın akıbetine dair bir şey öğrenemeden, İsrail'de çalışmak üzere kaçan torununu göremeden ve Mahmut da yanı başında olmadan öldü." (s. 82).*

Bu arada dağılan ve yok olan Arap Devletlerine de romanda bir şekilde yer verilir. *"Amcamın evi yengemin yeniden evlenmesinden bu yana boştu." (s. 73).*

Milli Romantik Duyuş Tarzı

Romantizmin, yani insanın duygusal beni'nin milli bir romana yansıması, karşımıza "milliyetçi hassasiyet"i çıkarır. "Diken ve Karanfil" romanında bu hassasiyet de her satırda adeta hissettirilir. Söz konusu hassasiyet çoğu zaman ya bir ayetle ya da bir Peygamber hadisi ile irtibatlandırılır. Mesela romanda kamp okulunda okuyan çocuklar "epik" niteliği olan oyunlar oynarlar. Adına Arap-Yahudi oyunu denilen bir oyun oynarlar ve bu oyunda hep Arap çocukları kazanır, Yahudiler kaybeder (s. 21). Bu oyun aynı zamanda Filistinlilerin şuur altını da açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla Filistinlilerin hep umut içinde olduğu çocuk oyunlarına da yansır: *"Her gün aynı oyunu oynardık. Arapların galip gelip düşmanlarını öldüreceği inancı hakimdi." (s. 39).*

Gazzeliler her zafer kazandığında bunun Allah'ın bir lütfu olduğuna inanır. Mesela sokağa çıkma yasağının olduğu bir gecede nöbetçilere yakalanmadan nasıl gelindiği bir ayetle açıklanır: *"Onların önlerinden bir set, arkalarından da bir set çektik, böylece gözlerini perdeledik; onlar artık göremezler." (s. 35).* Bu, Yasin Suresi, 9. Ayet'in mealidir aynı zamanda.

Gazze'de Ebu Yusuf isimli mücahit şehit edilince bütün Gazzeliler, kampta yaşamalarına rağmen olayı protesto ederler: *"...Bütün kamp yediden yetmişe, kadını, erkeği, yaşlısı ve çocuğu ile evlerinden dışarı çıktı. Ebu Yusuf'un şehit düşmüş olması herkesi çok etkiledi. (...) Kampın bütün halkı katılmıştı ve dillerinden "canımızla kanımızla sana fedayız ey şehit!" "Canımızla kanımızla sana fedayız ey Filistin!" sloganları yükseliyordu." (s. 44).* Romanda bu manada çok gönderme yer alır.

Trajedi – Kulun İmtihanı Farkı

"Allah var, gam yok!.." sözüyle de ifade edilen ve İslam medeniyetinde bir müminin vasfını yansıtan bu tavır, Batı dünyasında "trajedi" kavramıyla ifade edilir. "Diken ve Karanfil" romanında bu durum İsrailli askerlerin "ölüm korkusu" olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla romanda İsraillilerin ve özellikle İsrailli askerlerin "trajedi"leri, Gazzeli müminlerin ise "imtihanları" açığa çıkarılmaktadır. Mesela Gazzeli Müslümanlar en olumsuz anlarda bile "umut"larını yitirmezler, ye'se düşmezler. Çünkü Müslüman hiçbir zaman Allah'tan umudunu kesmez. Romanda büyük direniş (intifada) başlayınca halkta nasıl bir tepki olduğu anlatılır: *"Göğüslerimizin üzerine çöken aşağılayıcı işgalden sonra ilk defa şeref ve gurur duyuyordu herkes. Belirsiz gelecekten endişeliydiler..." (s. 38).*

Filistin'de İsrailliler tutukladıkları Müslümanlara çok ağır eziyetler ederler. Ancak hiçbir Gazzeli mümin o anda bile ümidini yitirmez. Onlar

ölüm korkusunu değil, şehit olmanın sevincini hissederler. *"İşgal kuvvetleri (...) tutukladıkları insanları es- Seraya adı verilen bir binaya götürüyorlardı. Burası aynı zamanda istihbaratın da merkeziydi. Tutukladıkları çok sayıda askeri, tekme tokat döverek ve cop darbeleriyle karşılıyorlardı. Gözlerini bağlayarak yüzleri duvara dönük olacak şekilde uzun süreler ayakta bekletiyorlardı. Elleri arkadan bağlı olurdu. Saatlerce yağmurun, dondurucu soğuğun altında bekletirlerdi…" (s. 54)* Dolayısıyla romanda şehitlik de her fırsatta yüceltilir: *"Şehitler için ağlanmaz, onların yası tutulmaz. Onlar zılgıtlarla yolcu edilir. Şehit düştükleri için aileleri tebrik edilir." (s. 345).*

Romanda zaman zaman insani durumlar da gözler önüne serilir: *"Demir parmaklıkların arkasında oldukları için çocuklarını kucaklayamayan, onlarla oynayamayan babaların gözlerinden yaşlar boşalırdı. (...) Teyzemin kocası gözyaşlarını gardiyanlara göstermemeye çalışırdı, sevinmesinler diye." (s. 65).*

Filistin'in mücahitleri hapishaneleri de adeta akademi ya da okula çevirmişlerdi (s. 297).

Romanda HAMAS mücahitlerinin "canlı bomba" oluşlarına da dikkat çekilir. Henüz on altı yaşında olan ve alnında, üzerinde "La İlahe illallah Muhammedun Resulallah. Ketaibu'ş- Şehid el-Kassam" yazan bir alınlık taşır. Bu genç adı İmad olan bir şehit mücahide özenmektedir. Hatta İmad gibi şehit olmayı hayal edip hep şehit olma rüyaları görmektedir (s. 457-458).

İsrail – Filistin (Arap) İlişkileri, Filistin Meselesinin Romanın Arka Planında Sezdirilmesi…

Romanda en geniş yeri kaplayan konu İsrail'in Arap dünyası ve özellikle Filistin'le ilişkileridir. Romanın pek çok yerinde bu durum bir şekilde sezdirilir. Aşağıdaki alıntılarda bu durumlar açıkça sezdirilmektedir:

Romanda Filistin'de İsrail'e karşı çıkan farklı gruplardan da söz edilir: *"…hem Filistin Kurtuluş Ordusu hem de Halk Direnişi saflarında birçok kayıp vardı." (s. 17). "Amcam, Filistin Kurtuluş Ordusu'na, babamsa Halk Direniş Hareketi'nin saflarına katılmıştı." (s. 11).* Filistin'de İsrail'e karşı mücadele eden örgütlerden biri de El – Fetih'tir. Romanda bu örgütün direnişte pek etkili olmadığı da vurgulanır (s. 52). *"Gazze Şeridi'nde Halk Kurtuluş Cephesi'nin güçleri bulunuyordu. Bunlar 1967 savaşında dağılan Filistin Kurtuluş Ordusu'na mensup subay ve savaşçıları yeniden toparlamak üzere bir araya gelmişlerdi. Filistin Kurtuluş Ordusu'na bağlı güçler direnişin en büyük grubuydu." (s. 53). "Birleşmiş Milletler gibi*

uluslararası kuruluşlar da FKÖ'yü Filistin halkının tek meşru temsilcisi olarak kabul ediyorlardı." (s. 198)

Romanda Filistin'deki farklı gruplar arasındaki çekişme ve tartışmalar da yer alır: *"...el-Fetih, Halk Cephesi gibi FKÖ bünyesinde yer alan fraksiyonlar toplanarak Hamas ve İslami Cihat gibi İslamcı örgütleri tanımama hususunda anlaşmışlardı." (s. 287).*

Romanda İsrail'in iki yüzlü ve kalleşçe uygulamaları da sıkça vurgulanır. Mesela İsrail güçleri bir baskın anında kendi bayraklarını değil de Mısır bayrağı asarak Filistinlileri yanıltırlar: *"...Bu arada araçlara ve tanklara astıkları Mısır bayraklarını indirip İsrail bayraklarını astılar. Bu hile ile neredeyse direnişçilerin hepsini öldürmeyi başarmışlardı." (s. 14).*

Romanda mülteci kampları da çokça tanıtılır: *"Yoksul kamp evlerinin üzerini zifiri bir karanlık kaplamıştı. Her tarafa derin bir sessizlik, ürkütücü bir sakinlik hakimdi. (...) Kampın labirent gibi birbirine bağlanan dar sokaklarında, tavizsiz uygulanan sokağa çıkma yasağı..." (s. 30). "Gece Gazze'nin üzerine simsiyah perdelerini indirmiş, Gazze'yi kapkara bir denize gark etmişti." (s. 34) "Her seferinde de işgal askerleri var güçleriyle sivil halka şiddet uyguluyordu." (s. 36)*

Romanda gerçek hayatta olan bazı olaylara da adeta gönderme yapılır. Mesela, romanın yazarı Yahya Sinvar, bir direniş komutanıdır ve şehit edilmiştir. Romanda adı geçen Ebu Yusuf ise halk kurtuluş kuvvetlerinin komutanıdır. Ebu Yusuf halk arasında kahramanlığı ile bilinir. Ebu Yusuf da sonunda şehit edilir (s. 45).

Romanda kendi halkına ihanet eden ve İsrail adına ajanlık yapan hainlerden de söz edilir. Hatta Ebu Yusuf'u ihbar eden de bir yerli haindir. Romanda halka önderlik yapan kahramanlardan biri olarak anılan Ebu Hişam, bu konuda şunu söyler: *"Arkadaşlar, aşağılık işgalci Yahudiler topraklarımızı işgal ettiler. Bizi vatanımızdan çıkardılar. Erkeklerimizi öldürdüler. Namuslarımızı çiğnediler. Fakat içimizdeki bazı adamlar, kelle koltukta savaşan fedailere karşı Yahudilerle işbirliği yapıyorlar. Arkadaşlar, Yahudilerle işbirliği yapan bir hainin cezası nedir? İnsanlar hep bir ağızdan "Ölüm! Ölüm!" diye bağırdılar." (s. 46).*

Romanda ayrıntılı olarak "mültecilik" de izah edilir. Romanın anlatıcısı Ahmet'in kız kardeşi başkasından gelen yardımlardan pek hoşlanmaz. Bu konuyu onur meselesi yapar. Hatta Ahmet'in kız kardeşi bu manada okulda kendisine verilen "yemek kartı"nı bile sorun yapar. Romanda Ahmet'in annesinin ağzından bu manada şunlar söylenir: *"Biz mülteciyiz, çocuklarımızdan birinin yemek kartı alması son derece doğaldır. Biz aslında ajansın desteği ile yaşıyoruz. Ev, okullar, sağlık merkezi, hepsi*

ajansın. İnsanların evleri yıkılınca ajansın dışında kim onlara ev verdi." (s. 76). "Semt sakinlerinin büyük kısmı evlerini bırakıp deniz sahiline, kırsal kesimlere veya yakınlardaki açık alanlara kaçmışlar ya da daha önce kazdıkları hendeklere sığınmışlardı." (s. 13).

"Diken ve Karanfil"de, daha önce de değindiğimiz gibi İsraillilerin mahkûm ve esirlere karşı canice tutumları da geniş yer alır. Romanda anlatıldığına göre, Gazze hapishanesinin sorgu bölümüne "maslah" deniyordu. Oraya girenlerin türlü işkencelere, dayanılmaz baskılara maruz kalmalarından, derilerinin adeta yüzülmesinden dolayı bu adı vermişlerdi." (s. 108). İsrail'deki Filistinli esirler, insan haklarının ve Cenevre şartlarının öngördüğü hiçbir haktan yararlanamıyorlardı (s. 116).

Romanda sık sık Filistin hakkında gerçek bilgiler de verilmektedir: *"Biz Filistinlilerin hayatında somut bir iyileştirmeye, zorlukları hafifletmeye sebep olmamakla birlikte 1973 zaferi, hepimizin duyguları açısından stratejik bir dönüşüme yol açmıştı. Kuşkusuz İsrail'in yok edildiğini, Yahudilerin Filistin'den çekip gittiklerini görmemiştik; hala 1948 tarihinde uzaklaştırıldığımız vatanımıza, şehirlerimize, köylerimize dönmemiştik. 1967 Savaşında işgal edilen bölgeler, Batı Şeria, Gazze Şeridi, Golan Tepeleri ve Sina Yarımadası kurtarılmamıştı." (s. 150).*

Romanda Mısır Devlet başkanı Enver Sedat'ın İsrail ile barış yapması da eleştirilir. Hatta Enver Sedat'ın İsrail ziyareti de çokça olumsuzlanır (s. 150). Yine romanda anlatıldığına göre yetmişli yıllardan sonra Mısır Üniversiteleri kapılarını özellikle Gazzeli öğrencilere kapamıştır. (s. 152).

Romanda sıkça vurgulanan hususlardan biri de İslam dünyasının Filistin'e karşı duyarsız davranmasıdır. *"İşgalciler dilediklerinin mescide girmesine izin veriyor, dilediklerinin girişini de engelliyorlar. İslam ümmeti, Arap alemi milyonlarca nüfusu, büyük zenginlikleri, görkemli ordularıyla Kudüs'ü kurtarmaktan, bu alçak, melun çetelerin elinden alıp özgürleştirmekten acizdirler." (s. 178).*

İsrail ile Filistin arasında 1993 yılında yapılan Oslo barış görüşmeleri hep Filistin'in aleyhine olmuştur. Romanda bu sebeple her fırsatta Oslo süreci eleştirilir. HAMAS'a göre Oslo süreci İntifada ile elde edilen bütün kazanımları itibarsızlaştırmıştır (s. 440). Ayrıca romanda şu anda (2025) İsrail başbakanı olan Netanyahu'nun adı da geçer. Anlaşılan o ki, Netanyahu, yıllar önce de azılı bir Filistinli düşmanı idi: *"Başbakan Netanyahu, gerilim ve çatışma siyasetini sürdürüyordu. Bu amaçla Kudüs'teki Ebu Ganim arazilerine el koydu ve burada bir Yahudi yerleşim yerinin inşa edilmesi için çalışmalar başlattı. Bu, Arapların yoğun olarak yaşadığı yerler ile Arap köylerinin Kudüs'ten kopması anlamına geliyordu." (s. 432).*

Romanda Yahudi (İsrail) gerçeğini ifade eden deyimlere de yer verilir. Filistin İsrail savaşında en çok ölenler Müslümanlar, çok az ölenler ise Yahudilerdir. *"Yahudinin ölmesi gibi kırk yılda bir oluyor "deyimi…" (s. 205).*

Gerçek hayatta vuku bulan bunlar gibi daha pek çok hadise bir şekilde romanda yer almıştır.

Filistin Sosyolojisi

Her toplumda şu üç tip insan (sosyoloji) bulunur: Birincisi, oldukça idealist olan ve din, vatan ve bayrak gibi milli konularda oldukça duyarlı olan "idealist kitle"; ikincisi bunun tam karşıtı olan kitle. Bu kitlede bir vatan ve din (maneviyat) kaygısı hissedilmez. Hatta onların pek çoğu düşmanla işbirliği bile yapabilecek bir tavra sahiptir. Üçüncü grup ise bu iki keskin grubun ortalamasıdır. Onlar daha çok gününü gün eden, hayatını yaşamak isteyen çoğunluktur. Bu sosyolojik yapı aynıyla Filistin'de de vardır ve romanda bu üç grup insanın ilişkileri ayrıntılı olarak gözler önüne serilir. Filistin – İsrail savaşında her iki tarafta da belirli bir sosyolojiden söz edilebilir. Daha doğrusu iki ülke arasında bir savaş varsa, her iki ülkede mevcut olan üç farklı sosyolojiden söz edilebilir.

Romandan yaptığımız aşağıdaki alıntılar her üç sosyolojik grubun olduğuna işaret etmektedir:

"İnsanların çoğu İsrail için çalışmayı kabullenmiyor, hatta bu durumu sert sözlerle eleştiriyordu. (…) Bazıları gidip işgal edilmiş topraklarda çalışmayı bir tür ihanet sayıyordu. Bazı realistler ise, realitenin kendisini dayattığını ve İsrail devletinin artık kurulduğunu söylüyorlardı." (s. 67).

"Aralarında bazıları (Filistin sorunundan) en güzel şekilde sıyrılmak istiyordu. Huzur içerisinde yaşamak istiyorlardı. Ne işgalcilerin yanında ne de karşısında, aynı şekilde ne direnişin safında ne de karşısında… Çok azı da kendini, kanını çok ucuz bir bedel karşılığında işgalcilere satıyordu. Direnişle, direnişe katılanlarla ilgili bildiği her şeyi anlatıyor, kendileriyle işbirliği yapmaya hazır olduklarını söylüyorlardı." (s. 55).

"Gerçekten Filistin topraklarında son zamanlara kadar memleketin realitesiyle ilgisi olmayan, vatan derdi çekmeyen şeyhlere veya dindarlara yahut din ile dindarlıkla alakası olmayan vatanseverlere ve fedailere tanık oluyordu öteden beri." (s. 90).

"Şehirlilerin özellikle el-Halil sakinlerinin kamplarda yaşayanlara tepeden bakmaları hep devam etti. Köylerinden ve şehirlerinden sürülmüş bu insanlara yönelik bu üstenci bakış o yıllarda da devam etti." (s. 105).

Romanda daha önce adı anılan üç ana akım dışında İslami hassasiyeti merkeze alan "İhvan-ı Müslimin" oluşumundan da söz edilir. Ancak bu oluşum yenidir ve tam olarak kurumsallaşmamıştır (s. 128).

Romanda Cemal Abdulnasır'ın şahsında Arap milliyetçilğinden de söz edilir (s. 100).

Filistin direnişinde üç ana akım: Leninizme bağlı Halk Özgürlük Hareketi, yalnızca vatanseverlik ekseninde mücadele eden el-Fetih Hareketi ve sol Marksist tezini savunan Halk Cephesi (s. 122).

Filistinlilerde Bozulma

"Diken ve Karanfil"de, yukarıda değindiğimiz sosyolojik gerçekliğe bağlı olarak ele alınan bir önemli husus daha vardır. O da Filistin halkında meydana gelen olumsuz değişimdir. Elbette bütün Filistinlileri içermeyen bu olumsuz durum da romanda ele alınır.

Mesela romanda İsrail'de çalıştığı halde kimliğini koruyan Filistinlilerden bahsedilir. Az da olsa İsrail'de çalışan bazı Filistinli kişilerdeki bozulma ve problemlere de yer verilir. *"Halkının değerlerinden uzaklaşan bazı gençlerin etkilendiği oluyordu. Bazıları içki içmeye, eğlence yerlerine ve barlara gitmeye başlamışlardı. Az da olsa bazıları, Yahudi kızlarla tanışıyor, ilişkiyi ilerletiyor, hatta Yahudi toplumunun alışkanlıklarına uygun şekilde birlikte yaşamaya başlıyordu." (s. 86).*

İNTİFADA / Direniş

"Diken ve Karanfil" romanında vurgulanan en önemli sembolik anlamın "intifada" olduğunu yukarıda söylemiştik. Filistin'de çok farklı durumlar olurken, farklı gelişmeler yaşanırken asla ihmal edilmeyen bir şey vardır. O da "direniş"tir. Halkın ekonomik durumu kısmen düzelse de direniş devam etmektedir. *"Direniş hiçbir zaman sadece halkın maddi durumuyla irtibatlı olmadı, bilakis daha çok vatanseverlikle ve millete karşı görev bilinciyle ilgiliydi." (s. 87).*

Romanda vurgulandığına göre, toprağı özgürleştiren tek şey "intifada"dır: *"Toprağı ancak onun evlatları özgürleştirir, tıpkı atalarımızın "Erken davranan tarlayı sürer" dedikleri gibi." (s. 122)* Romanda önemli bir HAMAS mücahidi olarak rol alan İbrahim ise intifada konusundan şunu söyler: *"...intifada onları bizi ve haklarımızı kabul etmeye zorladı. İntifadadan önce bizim adımız bölgelerdi. İntifadanın üzerinden iki ay geçtikten sonra adımız, bölgelerde yaşayan Filistinliler oldu. Sonra adımız Filistinliler oldu. Daha sonra, önceleri terörist ve yıkıcı bir örgüt olarak gördükleri Filistin Kurtuluş Örgütü ile oturmak zorunda kaldılar." (s. 416).*

Filistin'in (Kudüs'ün) Kutsiyeti

"Diken ve Karanfil"de her fırsatta Kudüs'ün kutsiyetine vurgu yapılır. Dolayısıyla romanda sık sık Filistin topraklarının kutsiyeti de vurgulanır. Özellikle Hz. Muhammed'in Miraç hadisesi Kudüs'te (Filistin'de)

gerçekleşmiştir. *"İsra ve miracın gerçekleştiği yer olan Filistin toprakları…" (s. 90).*

İbrahim, anlatıcı Ahmet'in amcasının oğludur. Anlatıcı Ahmet'in Meryem adlı bir ablası vardır. İbrahim Meryem'le (yani amcasının kızıyla) evlenir. İbrahim'in Meryem'den bir kız çocuğu olur ve bu kızın adını da "İsra" koyarlar. İbrahim bu isim konusunda şunu söyler: *"Onu her gördüğümde bana isra ve miracın gerçekleştiği toprakları ve Mescid-i Aksa'yı hatırlatsın." (s. 306).*

Anlatıcının amcasının oğlu olan İbrahim romanda İhvan-ı Müslimin anlayışına uygun hareket eder. Mesela bir yolculuk anında okuduğu duadan sonra şunu söyler: *"Resulullah'ın (s.a.v.) ashabının tertemiz kanlarıyla suladıkları bu toprak bizim toprağımızdır. Bu arazi bizim arazimizdir. Bu toprakların tekrar özgürlüğüne kavuşması için yeniden Resulullah'ın (s.a.v.) izinden gidenlerin tertemiz kanlarıyla sulanması gerekiyor." (s. 176).* İbrahim, romanda Filistin davasının önemini ise şu şekilde ifade eder: *"Bizim hikayemiz İrlandalıların, Kızılderililerin veya Pakistanlıların hikayesine benzemez. Filistin hikayesinin merkezinde Mescid-i Aksa var." (s. 242). "Bizim hikayemizin Filistin'in acılarla dolu hikayesi olduğunu, bu hikâyede tek bir sevgiden, tek bir aşktan başkasına yer olmadığını anladım." (s. 246).*

Romanda oldukça önemli bir güç olarak HAMAS da Kudüs'ün kutsiyetine vurgu yapar. HAMAS, Hz. Muhammed'in Miraç hadisesini yaşadığı Kudüs'ün bu özelliğini sürekli olarak gündemde tutmaktadır (s. 303). Romanda ayrıca bazı İslam şehirleri de yüceltilmektedir. Bunlar arasında Şam ayrıca anılır. Hatta Şam hakkında bir de hadis-i şerife yer verilir (s. 460).

HAMAS'ın Kuruluşu

1987'de HAMAS (İslami Direniş Hareketi) kuruldu. Aynı yıl Birinci İntifada hareketi başlatıldı. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, HAMAS'ın ülkesinin bağımsızlığını savunan bir mücahitler grubu olduğu manasındaki mesajı oldukça önemlidir. Çünkü Türkiye dışında pek çok ülke HAMAS'ı adeta terör örgütü olarak nitelemektedir.[13]

İçlerinde roman kahramanlarından İbrahim'in de olduğu Filistinli mücahitler, romanda HAMAS adını da kullanırlar. Daha önceki adı İhvan-ı Müslimin olan oluşumun içinde şekillenen başka bir oluşum adını HAMAS kısaltmasıyla duyurur. Bu kelime "İslami Direniş Hareketi" anlamına gelir. Kendi varlığını bir bildiri ile deklare eden bu yeni oluşum romanda şöyle

[13] Kemal Özden, " Geçen Bir Yılın Ardında Aksa Tufanı", *İnsicam,* Ekim 2024, Sayı, 44, s. 15.

geçer: *"Bildiri "İslami Direniş Hareketi" (Hamas) adına imzalanmıştı. Bildirinin başlığı "Ölümsüzlüğü tattık, ne yapsın bize ölüm"*[14] *anlamına gelecek bir Arapça deyim "Boğulmuşum zaten, ne diye boğulmaktan korkacakmışım" şeklindeydi." (s. 273).*

Romanda, yukarıda da ifade ettiğimiz Filistin'de faaliyet gösteren mücadeleci kuruluşların adı da anılmaktadır. Bunlara daha sonra HAMAS da katılacaktır. Her ne kadar romanda HAMAS adı sıkça geçmese de, İhvan-ı Müslimin adı altında faaliyet gösteren Müslümanların daha sonra adlarını HAMAS olarak duyurdukları anlaşılmaktadır. Romanın anlatıcısının ağabeyi Hasan da bu kişilerden biridir. Daha önce de değindiğimiz gibi romanda hikayesi merkeze alınan ailede Filistin'deki bütün oluşumlar temsil edilmektedir.

Filistin Kurtuluş Örgütü kurucu lideri olan Yaser Arafat (Ebu Ammar) anlatıcı dahil herkesin sevdiği ve takdirle andığı biridir. *"Fakat ağabeyim Hasan'ın benim ve kamptaki diğer gençler gibi düşünmediğini hissediyordum. Ebu Ammar'ın adı anılırken bizim gibi heyecanlandığını, etkilendiğini hiç görmedim." (s. 143).*

Hasan'ın temsil ettiği anlayış hiçbir şekilde İsrail'in varlığını kabul etmez. Hasan diğer grupları şöyle suçlar: *"Siz 1948'de kurulan İsrail devletini ilk tanıyan Sovyetler Birliği'nin kuyruğu olmuşsunuz." (s. 144).*

Romanda adı geçen şahıslardan biri de Şeyh Ahmet'tir ve bu şahıs İhvan-ı Müslimin'in Filistin'deki lideri gibidir.[15] Şeyh Ahmet tarihi İran savaşında Rebi adlı kişinin bir soruya verdiği şu cevabı önemser: *"Kulları kulların kulluğundan kurtarıp Allah'ın kulu yapmaya, dinlerin zulmünden çıkarıp İslam'ın adaletine ulaştırmaya, dünyanın darlığından kurtarıp dünya ve ahiret genişliğine kavuşturmaya geldik." (s. 145).* Bu söz adeta HAMAS'ın amacını özetlemektedir.

Romanda dikkat çeken hususlardan biri de özellikle İhvan-ı Müslimin anlayışına bağlı kişilerin diğer İslam ülkelerindeki zulüm ve baskılara karşı da tavır almalarıdır. 1979 yılında Rusya Afganistan'ı işgal etti. Bu duruma Filistinli pek çok genç (üniversite öğrencisi) karşı çıktı. Hatta Afganistan'a yardım yardım kampanyaları bile başlattılar (s. 161).

---

[14] Bu ifadeler Erdem Bayazıt'ın "Bulmak" adlı şiirinde geçen *"Ölüm bize ne uzak bize ne yakın ölüm / Ölümsüzlüğü tattık bize ne yapsın ölüm"* mısralarıdır.

[15] Bu kişi HAMAS'IN olan Şeyh Ahmet Yasin'i temsil etmektedir. Bilindiği üzere Şeyh Ahmet Yasin, 1987'de kuruluşundan sonra Hamas'ın ruhani lideri olarak görev yaptı. Felçli ve yürüme özürlü olan Şeyh Ahmet Yasin, İsrail hükümetince bazı İsrailli sivillerin öldürülmesinden sorumlu tutuldu. 2004'te de, Gazze Şehri'ndeki sabah namazından dönerken bir İsrail helikopterinin kendisine füze atması sonucu öldürüldü.

Romanda HAMAS'ın eylemlerinin İsrail'i nasıl dize getirdiği de vurgulanır. Daha önce Filistin adını hiç anmayan İsrail devlet adamları, HAMAS'ın eylemlerinden sonra adlarından söz ettirir olmuştur (s. 275). HAMAS mücahitleri sürekli kayıp verdirdikleri İsrail askerlerine karşı bir marş olarak şunu da haykırırlar: *"Hayber'i Hayber'i unutma ey Yahudi, Muhammed'in ordusu dönecek" (s. 278).*

Romanda Saddam Hüseyin'in Irak'ın başkanı iken İsrail'e saldırması (1991) ve Tel-aviv'e füze atması da çokça yüceltilir. Bu olayda ilk kez İsrailliler çok korkmuşlar, maske takarak evlerine saklanmışlardır. HAMAS taraftarı halk Saddam'ın bu tavrı karşısında şunu söyler: *"Canımızla, kanımızla sana fedayız ey Saddam!", "Saddam, ey sevgili", "Vur, Telaviv'i vur şeklinde slogan atıyorlardı." (s. 312).*

Romanda HAMAS mensubu bir mücahidin tavrına da dikkat çekilir. Mescid-i Aksa'da namaz kılan Müslümanlara İsrail askerleri saldırır ve pek çok Müslüman namaz kılarken öldürülür. Bazı HAMAS mücahitleri bunun intikamını almak için bir Yahudi sinagogunu basarlar. Sinagogda ibadet eden Yahudiler vardır. Ancak HAMAS mücahitleri ibadet eden insanları öldürmeyi doğru bulmayıp, sinagoga saldırmaktan vaz geçerler (s. 318).

Romanda ayrıca HAMAS'ın askeri cephesi olarak bilinen "İzzettin Tugayları"nın adı da geçer (s. 328).

Romanın sonunda başta İbrahim olmak üzere, bütün HAMAS mücahitleri hem Kur'an'da yer alan Yahudi konulu ayetlere hem de Hz. Muhammed'in aynı konudaki hadislerine genişçe yer verilir. Mesela şu hadis anılır: *"Sizler Yahudilerle savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Öyle ki taş size seslenecek, ey Müslüman, ey Allah'ın kulu, şu bir Yahudidir arkama saklanmış, gel öldür onu, diyecek." (s. 453).*

Filistin Dramının Kod Adı "Nekbe"

"Diken ve Karanfil"de Filistin sorunun değinilmeyen hiçbir cephesi yok gibidir. Ancak her hadisenin bir başlangıcı ve temel sebebi vardır. Filistin'de o başlangıç ve temel sebep olarak anılan kavram "Nekbe"dir. Bilindiği gibi Nekbe, İsrail Devleti'nin kurulduğu gün ve bugünden sonra Filistinlilerin çokça çile çekmesi, evlerinden, vatanlarından sevdiklerinden ayrıldıkları günün adıdır. Nekbe "büyük felaket" anlamına gelmektedir. 1948'deki felaket: Nekbe… Bu felaketten sonra Filistin'de göçler başlamıştır. Yahya Sinvar doğduğunda Nekbe olarak anılan "kötü gün"ün 14. Yılı yaşanmaktadır. Zaten romandaki Ahmet de olaylar başladığında bu yaşlardadır.

Sonuç

Ece Ayhan'ın "Mor Külhani" adlı bir şiiri vardır. O şiirde şöyle bir mısra yer alır: *"Şiirimiz her işi yapar abiler."* Kadim bir edebiyat türü olan "destan", tam da bu mısrada ifade edilen duruma uygun bir edebiyat formudur. Çünkü destanlar tarih biliminden sosyolojiye, psikolojiden coğrafyaya, folklordan ekonomiye kadar hemen her alana hitap eden zengin bir içeriğe sahiptir. Bu yüzden destanlar adeta modern sosyal bilimler başta olmak üzere, insani bütün birikim ve kültürün adeta bir deposu olarak da görülürler. Destanlar bugün aynı işlevi sürdürüyorlar mı?... Pek çok düşünür modern bir edebiyat türü olan "roman" sanatının bu işlevi destandan aldığı görüşünü dile getirir. Mikhail Bakhtin, meşhur "karnaval" kuramıyla da işte bu duruma dikkat çeker ve "roman" sanatını "karnaval" olarak nitelendirir.

Roman sanatının belirli ölçülerde "destan" türünün devamı ya da modern versiyonu olduğu yönündeki görüşe biz de iştirak ediyoruz. Hatta elimizde bu görüşe uygun çokça örnekler vardır. İşte bu örneklerden biri de Yahya Sinvar'ın kaleme aldığı "Diken ve Karanfil" adlı romandır. Çünkü bu roman hem destan özellikleri taşıyor hem de modern roman özelliklerini içeriyor. Bu yazıda söz konusu romanı işte bu açılardan değerlendirmeye çalıştık.

Bugün (2025) itibarıyla bakarsak, İsrail'in Filistin'e uyguladığı işgalci ve katliamcı politikası son 77 yıldan beri dünyanın gündemini bir şekilde işgal etmektedir; halen de işgal etmeye devam ediyor. Yahya Sinvar "Diken ve Karanfil" romanında işte bu sürede olup bitenleri söz konusu romanında ele alıyor. Dolayısıyla bu romanda, İsrail – Filistin (Arap) ilişkileri, Filistin meselesinin arka planı, Filistin Sosyolojisi, Filistinlilerde Bozulma, İNTİFADA / Direniş, Filistin (Kudüs'ün Kutsiyeti), HAMAS'ın Kuruluşu, Filistin Dramı, Nekbe gibi pek çok konu ve husus, bir şekilde yer alıyor. Romanda ayrıca, Filistinli olma / Filistinli olma bilinci, Filistin kültürü, Filistin vatanı, Filistinli insanlar (erkekler, kadınlar, çocuklar), Filistin ve Filistinlilerin tarihi; Filistinlilerin geleceğe dair umut ve beklentileri gibi konular da ele alınır.

Romanın yazarı olan Yahya Sinvar, esasında bir edebiyat öğretmeni ve roman sanatını da bilen biridir. Bu manada özellikle roman sanatının içerdiği "sembolik anlatım", "milli romantik duyuş tarzı", "trajedi – kulun imtihanı farkı" gibi edebi kavramlarla ifade edeceğimiz durumları da başarılı bir şekilde romanında görünür kılmış. Aynı zamanda inanan bir mümin olan yazar romanında pek hatırlatmada da bulunur. Mesela, kendi maddi gücüne ve özellikle arka planda kendisini destekleyen büyük ülkelere (mesela Amerika) güvenen İsrail, kendini "dev", Filistin'i de "küçük" olarak görmektedir. Romanda "Yunus Emre: Çıktım Erik Dalına" şiirinde geçen şu

dörtlüğe adeta bir gönderme yapılır: *"Bir sinek bir kartalı / Salladı vurdu yere / Yalan değil gerçektir / Ben de gördüm tozunu"* Aynı şekilde Necip Fazıl'ın "Sakarya Türküsü" şiirinde yer alan *"Ne ağır imtihandır, başındaki, Sakarya! / Binbir başlı kartalı nasıl taşır kanarya?"* beytindeki imkânsızlık da romanda bir şekilde sezdirilir. Bu iki metindeki göndermeleri yerli yerine oturtursak, "bir sinek" (Filistin), bir kartalı (İsrail'i) yenmiştir. Aynı şekilde "bir kanarya" (Filistin), binbir başlı kartalı (İsrail'i) adeta sırtında taşımaktadır. Bu göndermeler Filistin'in İsrail karşısındaki pozisyonunu en güzel şekilde ifade etmektedir. Bütün bunlar ifade edilirken, hep bazı fedakâr kişiler de ön planda gösterilir. Dolayısıyla romanda en çok yüceltilen kişiler arasında Filistinli anneler gelmektedir. Her bir Filistinli adeta Filistinli şair Mahmut Derviş'in bir mısraında ifade edilen şu ilkeye uygun hareket eder: *"Vatanı olmayan mezar isteyemez."*

"Diken ve Karanfil" romanında modern romanda karşımıza çıkan insani durumlar da yer alır. Bu durumların başında "kahraman"ın "antikahraman" olması durumu gelir. Antikahraman, bir "kurtarıcı" olmaktan çok, sadece ayakta kalmaya çalışan sıradan insanların adıdır. Bu tür kahramanların yaşadığı ülke de artık bir "distopya"dır. "Distopya" korkunç manzara, insanı ürküten olay ve durumların hâkim olduğu ülke anlamın gelir. Romanda "distopya" kavramı geçmez ama, Filistin adeta "distopik" bir ülke olarak gözler önüne serilir. Distopik bir ülkede yaşayan, daha doğrusu ayakta kalmaya çalışan insanların durumu ise "minör edebiyat" gibi bir kavramla ifade edilir. Dolayısıyla "minör edebiyat" olarak adlandırılan ve insanın yersizliği yurtsuzluğu, sürgünlük hali ve göçler de romanda gözler önüne serilir. Gerek "distopya" gerekse "minör edebiyat" kavramları ise "antikahramanın" yer aldığı ülkeleri ifade etmektedir.

Sonuç olarak şunu vurgulayalım ki, Filistin halkı "İntifada" (direniş, vatanı asla terk etmeme bilinci) kavramını nasıl kendine temel bir yöntem seçtiyse ve bu seçiminde ne kadar isabetli hareket ettiyse, Yahya Sinvar başta olmak üzere pek çok Filistinli şair ve yazar da adeta "edebi bir intifada"nın yolunu açmaktadır. Çünkü Filistin'de mevcut olan siyasi intifada şayet edebi intifada ile tamamlanmazsa, yarım kalır. Çünkü "edebi intifada" Filistin davasını asla unutturmayacak ve geleceğe taşıyacak en büyük yollardan biridir. Bu iki intifada bir araya gelirse, işte o zaman "Hanzala" sırtını değil yüzünü insanlığa çevirecektir.

Kaynakça

Atabaş, Elif Yonar, "Sumud'un Tezahürü", *İnsicam*, Ekim 2024, Sayı, 44.

Genç, Elif Süreyya, "Mavera Dergisinin Ortadoğu İzlenimleri ve Bugüne Yansıması", *Türkiye'nin Sosyo-Politik Biçimlenmesinde Mavera*

Dergisi, Ahmet Cihan – Ömer Say, İstanbul Medeniyet Ünv. İst. 2016.

Karahan, Semiha, "Siyonizm Kuramının Anatomisi", *İnsicam*, Ekim 2024, Sayı, 44.

Makhlouf, Georgia, "Filistin'in Tarihleri", *Sürgün Edebiyatı Edebiyat Sürgünleri*, Yayına Haz. Feridun Andaç, Bağlam Yay. İst. 1996.

Özden, Kemal, " Geçen Bir Yılın Ardında Aksa Tufanı", *İnsicam*, Ekim 2024, Sayı, 44.

Said, Edward, "Entelektüel Sürgünler. Göçmenler ve Marjinaller", *Sürgün Edebiyatı Edebiyat Sürgünleri,* Yayına Haz. Feridun Andaç, Bağlam Yay. İst. 1996.

Sinvar, Yahya*, Diken ve Karanfil,* Çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay. İst. 2024.

Yazıcı, Hüseyin, "Modern Arap Edebiyatında Mehcer (Göç) ve Sürgün Edebiyatı", *Sürgün Edebiyatı Edebiyat Sürgünleri*, Yayına Haz. Feridun Andaç, Bağlam Yay. İst. 1996.

الدمج الثقافي في تعليم العربية لغة ثانية:
تحليل نقدي ومقترح ضبط المخرجات الثقافية

مؤمِن العَنّان[1]

الملخص

يؤكد البحث على أن تعلم اللغة الثانية وتعليمها يدخل المتعلم في عمق ثقافة اللغة الهدف، إذ تصبح المضامين الثقافية جزءًا أساسيًا من العملية التعليمية. في هذا السياق، فإن محتوى المواد التعليمية لبرامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يتمحور حول موضوعات ثقافية تعكس الفكر والقيم الاجتماعية والدينية والأخلاقية لمجتمعات اللغة الهدف. هذه المضامين تشكل الإطار الذي تُبنى عليه الكفاءة اللغوية والثقافية للمتعلمين. غير أن التزايد الملحوظ في الإقبال على تعلم العربية لغة ثانية في العقود الثلاثة الماضية كشف عن تحديات كبيرة تتعلق بالدمج الثقافي في برامج تعليمها. وتتجلى هذه التحديات في اختيار المحتوى الثقافي، وتحديد طبيعة الدمج الثقافي المناسب بين اللغة والثقافة، وكيفية توظيفه لتطوير كفاءة المتعلمين للغة العربية سواء من خلال البرامج أو مناهج تعليمها، حيث يتم تقديم موضوعات ثقافية بصورة مجتزأة وانتقائية دون تقديم صورة شاملة أو متوازنة. يقوم البحث بوصف وتحليل الممارسات الحالية في الدمج الثقافي الانتقائي داخل برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مع التركيز على الأنواع المختلفة للدمج الثقافي وأثرها على تحقيق الكفاءة الثقافية واللغوية. ونقد المخاطر المترتبة على الدمج الانتقائي للمفاهيم الثقافية، ويقترح أسسًا علمية لضبط هذا الدمج، وتحسين جودة المخرجات التعليمية، مع مواجهة.

الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية، الدمج الثقافي، اللغة والثقافة، الكفاءة الثقافية، الهيمنة الثقافية، القيم الثقافية، المضامين الثقافية، العولمة والهوية الثقافية، الانتقائية الثقافية، الدمج الموضوعي، الدمج الانتقائي.

[1]Dr., Director of Lisan of Arabic Language – London, UK, mumin@lisaninstitute.com Orcid: 0000-0001-9996-9062

Cultural Integration in Teaching Arabic as a Second Language: A Critical Analysis and Proposal for Enhancing the Quality of Cultural Outcomes

Abstract

This study highlights that learning and teaching a second language immerses learners into the culture of the target language, as cultural elements become an essential part of the educational process. In this context, the content of instructional materials in Arabic language programs for non-native speakers revolves around cultural topics that reflect the intellectual, social, religious, and moral values of the target society. These elements form the framework upon which learners' linguistic and cultural competence is built. However, the growing demand for learning Arabic as a second language over the past three decades has exposed significant challenges related to cultural integration in teaching programs. These challenges include the selection of cultural content, determining the appropriate type of integration between language and culture, and how to utilize it to enhance learners' proficiency in Arabic. Programs and curricula often present cultural topics in a fragmented and selective manner, failing to provide a comprehensive and balanced perspective. This research describes and analyzes current practices in selective cultural integration within Arabic language teaching programs for non-native speakers. It focuses on the various types of cultural integration and their impact on achieving linguistic and cultural competence. Furthermore, it critiques the risks associated with selective integration of cultural concepts and proposes scientific principles for regulating this integration. The study aims to improve the quality of educational outcomes while addressing challenges posed by globalization and cultural hegemony.

Keywords: Arabic language teaching, cultural integration, language and culture, cultural competence, cultural hegemony, cultural values, cultural content, globalization and cultural identity, selective integration, objective integration.

مقدمة البحث

لم تعد اللغة مجرد وسيلة تواصل فحسب، بل أصبحت نافذة يطل منها الإنسان على عوالم ثقافية وفكرية تمتد وراء الكلمات والرسوم. فحين يتعلم الفرد لغةً غير لغته الأم، فإنه لا يقتني مجموعة جديدة من المفردات والتراكيب فحسب، بل يبدأ رحلة غوص في أعماق ثقافة مغايرة، متذوقًا أنماط تفكيرها، ومشاركًا رموزها وقيمها. وتأتي اللغة الثانية، في هذا السياق، كجسرٍ عبورٍ حضاري يربط المتعلم بثقافة اللغة الهدف ويجعله يعيش في نسيجها الاجتماعي والإنساني ويشارك أبناء اللغة والثقافة الأم شعورهم ويدرك مفاهيمهم القائمة على هذا الامتداد والعمق الثقافي.

شهد العالم، في العقود الثلاثة الأخيرة، تزايدًا لافتًا في الإقبال على تعلم اللغة العربية بوصفها لغة ثانية، مدفوعًا باعتبارات أكاديمية، أو دينية، أو اقتصادية، أو ثقافية، إضافة إلى دوافع جديدة ظهرت بعد موجات الحروب والثورات والتدافعات السياسية، أدت إلى اختلاطات ثقافية كبيرة، اختلف السياسيون والأكاديميون في توصيفها وتصنيفها، وإبراز آثارها بأساليب متباينة على النسيج الاجتماعي الذي كشف عجز كثير من الدول والحكومات في استيعاب هذا التباين الثقافي واعتباره تهديدًا لأمن المجتمع، في حين قامت دول أخرى باستيعابه واعتبرته بوابة اجتماعية واقتصادية مهمة للدفع بتطوير المجتمعات وإثرائها. غير أن هذا التوسع الكمي لم يصحبه دومًا نضجٌ نوعي في تصميم برامج تعليم العربية واستيعاب ثقافتها، خاصة فيما يتعلق بدمج المضامين الثقافية ضمن المناهج والمواد التعليمية، إذ غالبًا ما يتم تقديم الثقافة العربية بصورة مجتزأة أو سطحية، ما يحدّ من قدرة المتعلم على بناء كفاءة ثقافية أصيلة ومتكاملة.

ينطلق هذا البحث من إشكالية محورية تتمثل في التحديات المرتبطة بدمج الثقافة في برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. ويتناول بالنقد والتحليل طبيعة هذا الدمج، وأنماطه، ومستوى تمثيله للثقافة العربية بمكوناتها المتعددة، مع تسليط الضوء على الإشكالات الناتجة عن الانتقائية الثقافية، وتداعياتها على الكفاءة اللغوية والثقافية للمتعلمين.

ويهدف هذا البحث إلى:

- تحليل البنية الثقافية للمحتوى التعليمي في برامج تعليم العربية لغير الناطقين بها.
- توصيف أنماط الدمج الثقافي المتبعة ومناقشة إشكالاتها التربوية واللغوية.
- اقتراح معايير علمية لضبط جودة هذا الدمج وتوجيهه بما يعزز مخرجات التعلم.

ويعتمد البحث على منهج وصفي تحليلي نقدي، يجمع بين دراسة نظرية للإطار المفاهيمي والتربوي للموضوع، وتحليل عملي لممارسات الدمج الثقافي في عدد

من البرامج والمناهج المعاصرة، وصولًا إلى بناء إطار معياري متوازن يراعي خصوصية الثقافة العربية وتنوع خلفيات المتعلمين.

هيكل البحث:

تأطير البحث في مقدمة وإطار مفاهيمي وثلاثة مباحث وملحقين وخاتمة.

الإطار النظري والمفاهيمي

يستند هذا البحث إلى خلفية نظرية متعددة الأبعاد، تجمع بين الفلسفة اللغوية والنظريات اللسانية والمنظورات التربوية في تعليم اللغة الثانية، لتأطير العلاقة بين اللغة والثقافة وفهم أبعاد الدمج الثقافي في البرامج التعليمية. ويتناول هذا الإطار مجموعة من المفاهيم والمقولات الأساسية كما يلي:

أولًا: اللغة بوصفها كينونة ثقافية (الفلسفة اللغوية)

يؤكد هايدغر (Heidegger 1971)[1] في فلسفته اللغوية على أن "اللغة هي بيت الكينونة"، ويرى أن الإنسان لا يسكن العالم إلا عبر اللغة، وأن الكلمات ليست مجرد رموز بل هي مفاتيح لفهم الوجود. ومن هذا المنطلق، يصبح تعلم لغة جديدة أشبه بالولوج إلى شكل جديد من الوجود، محكوم بقيم ورموز ورؤى مغايرة. ويقول: "إن لغتي هي مسكني، وهي موطني ومستقري، هي حدود عالمي الحميم ومعالمه وتضاريسه، ومن نوافذها ومن خلال عيونها أنظر إلى بقية أرجاء الكون الواسع"[2]. في سياق بحثنا، يفتح تصور هايدغر المجال لفهم تعلم اللغة الثانية، وخاصة العربية، على أنه دخول في عمق ثقافي وفكري لا يمكن فصله عن البعد اللغوي.

أما فوسلر (Vossler 1935)[3]، أحد رواد المدرسة التعبيرية، يرى أن اللغة لا تُفهم بوصفها أداة عقلية فحسب، بل باعتبارها تعبيرًا عن الروح القومية والثقافة الجمعية، ويؤكد على أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير، بل هي تجسيد للروح القومية والثقافة الجمعية، وأن كل لغة تحمل طابعًا حضاريًا وروحيًا خاصًا، ولا يمكن تعليمها دون تمرير هذه الروح. ويقول: "إن اللغة الأم هي وطن روحي، يُؤوي مَن حُرِمَ وطنه على الأرض".[4]

وقد صدّر أستاذنا الدكتور مازن المبارك كتابه "مقالات في العربية" بعبارة تصف مكانة الثقافة من اللغة العربية، ودو اللغة في تماسك ثقافة أبنائها عبر الارتباط العمق الزماني

---

1 مارتن هايدغر (Martin Heidegger) فيلسوف ألماني، (1889-1976)، عاش مناضلاً في سبيل الحرية من خلال الفلسفة والفكر، وجّه اهتماماته الفلسفية نحو مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة، فكتب الوجود والزمان، والمفاهيم الأساسية في الميتافيزيقيا، ونداء الحقيقة في ماهية الحرية الإنسانية، أعاد توجيه الفلسفة بعيدًا عن الميتافيزيقية واللاهوتية وطرح أسئلة النظرية الوجودية التي تركز على الحقيقة والماهية. توفي سنة 1979. ينظر: https://www.britannica.com/biography/Martin-Heideger-German-philosopher

2 هذه العبارة وردت في رسالته "في النزعة الإنسانية" (Letter on Humanism) عام 1947، ينظر: Heidegger, M. (1971). نحو وعي لغوي، مازن المبارك، 19-38 .

3 كارل فوسلير (Karl Vossler) فيلسوف ألماني وعالم لغوي، اهتم كثيرًا باللغة، دعم الجيش الألماني في الحرب العالمية الأولى إلا أنه عارض النازية وحكومتها، كان أستاذ اللغة الرومانسية في جامعة ميونيخ، ودعا إلى الهوية والفن، وعارض اللسانيات الوضعية، وساهم في تطوير اللسانيات بالتركيز على الثقافة والأدب، له أعمال مهمة، منها: الروح والثقافة في اللغة، والبدائية والأيدلوجية في اللغويات، وغيرها. توفي سنة 1949.

4 Vossler, Karl (1935), pp. 123.

والموضوعي في ذات الفرد: "اللغة صفة للأمة في الفرد، وآية الانتساب إلى القوم، وحكاية التاريخ على اللسان. فمن أضاع لغته فقد تاه عن أمّته، وفقد نسبَه، وأضاع تاريخه".[5]

ثانيًا: الكفاءة الثقافية والاتصالية (اللسانيات الاجتماعية والتطبيقية)

قدّم ديل هايمز (Hymes) مفهوم "الكفاءة الاتصالية" التي تشمل ليس فقط معرفة قواعد اللغة، بل القدرة على استخدامها استخدامًا مناسبًا ثقافيًا في سياقات متعددة. وبذلك، تصبح الثقافة شرطًا في تحقق الكفاءة الحقيقية في اللغة. وقد قدم هذا المفهوم في معرض نقده لتصور نعوم تشوميسكي للكفاءة اللغوية، مشيرًا إلى أن المعرفة اللغوية لا تقتصر على القواعد النحوية فقط، بل تشمل القدرة على استخدام اللغة بشكل مناسب في السياقات الاجتماعية المختلفة.[6]

يضيف ستيفن كراشن (Krashen) في نظريته حول اكتساب اللغة الثانية أن السياق الوجداني والثقافي له دور كبير في تقبّل اللغة واستيعابها، مشيرًا إلى أهمية توظيف المحتوى الثقافي بذكاء داخل بيئة آمنة ومحفزة. وقد طور كراشن مجموعة فرضيات مثيرة في تعلم اللغة الثانية، من أبرزها فرضية المدخل (*Input Hypothesis*) التي تؤكد أن التعرض للغة في سياقات مفهومة هو العامل الأساسي في اكتساب اللغة. كما أشار إلى أهمية العوامل الوجدانية، مثل الدافعية والقلق، في تسهيل أو عرقلة عملية التعلم.[7]

أما دوغلاس براون (Brown) فقد شرح التشابك بين اللغة والثقافة، وربط بينهما ربطًا لا فكاك منه، ويؤكد أن "كل تعليم لغوي هو تعليم ثقافي بالضرورة". ويشير إلى أن التحيزات الثقافية أو تقديم الثقافة الهدف بشكل قسري أو مشوَّه قد يولد مقاومة لدى المتعلم، ويعيق تطوره اللغوي والثقافي معًا.[8]

ثالثًا: الثقافة بوصفها محتوى تعليميًا

تستند رؤية الباحث إلى أن الثقافة ليست مجرد خلفية في تعليم اللغة، بل هي محتوى يجب تصميمه وتعليمه وتقييمه مثل المهارات اللغوية تمامًا. ومن الناحية العملية في الأطر التربوية والتعليمية العالمية اليوم لم يعد تعليم اللغة قابلا للفصل عن تعليم الثقافة، بل أصبح ينظر إلى الثقافة على أنها مكون جوهري من مكونات الكفاءة اللغوية والتواصلية. وتؤكد العديد من المقاربات التربوية أن المضامين الثقافية ينبغي أن تُصمم وتُدرّس وتُقيّم بعناية، مثل المهارات اللغوية تمامًا.[9]

وفي هذا السياق، تقترح كلير كرامش (Kramsch, 1993) تصورًا هرميًا لمستويات الثقافة في تعليم اللغة، يتضمن ثلاثة مستويات رئيسة:

1. **المنتجات الثقافية (Products):** وهي الثقافة الظاهرة أو السطحية، وتشمل المأكولات، واللباس، والمعمار، والأدب، والموسيقى، ..

---

5 مقالات في العربية، مازن المبارك، 33.

6 Hymes, D. (1972).

7 Krashen, S. D. (1982).

8 Brown, H. D. (2007).

9 المخرجات الثقافية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مؤمن العنان، 5-6.

2. **الممارسات الثقافية (Practices):** وتتمثل في السلوكيات، العادات اليومية، طقوس المناسبات، آداب الحديث، وأساليب التفاعل.
3. **وجهات النظر الثقافية (Perspectives):** وهي المستوى الأعمق، وتعبر عن القيم، والمعتقدات، وأنماط التفكير، والنظرة إلى العالم.[10]

هذا التصور ينسجم مع ما يسمى بالثقافة السطحية والعميقة، ويؤكد على ضرورة ألا يقتصر تعليم الثقافة في برامج اللغة الثانية على عرض مظاهرها الخارجية، بل يجب التدرج نحو تمكين المتعلم من قراءة الرموز الثقافية وفهم دلالاتها العميقة. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الإطار يعزز أهمية الوعي الثقافي النقدي، حيث لا يكون المتعلم متلقيًا سلبيًا للثقافة الهدف، بل مشاركًا ناقدًا، قادرًا على المقارنة والتحليل والانفتاح على الاختلافات الثقافية.

رابعًا: التعلم الثقافي في ضوء التربية النقدية

يستلهم البحث كذلك من نظريات التربية النقدية التي ترى في تعلم الثقافة وسيلة لبناء وعي متعدد المناظير (Multicultural Awareness)، وليس مجرد تلقي لقيم الآخر. أي أن المتعلم يجب أن يكون مشاركًا ناقدًا لا متلقيًا سلبيًا، وهو ما يتطلب من البرامج التعليمية أن تتجنب التلقين الثقافي وتتبنّى أنشطة حوارية ومنفتحة.

المبحث الأول: البعد الثقافي في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

1. العلاقة التفاعلية بين اللغة والثقافة

تقوم اللغة بدور محوري في تشكيل الفهم الثقافي؛ فهي ليست وسيلة لنقل المعاني فحسب، بل أداة لإنتاجها ضمن سياق ثقافي محدد. وعند تعلم لغة ثانية، لا يكتسب المتعلم مفردات وتراكيب فحسب، بل يدخل في عالم جديد من القيم والتصورات. ومن هذا المنظور، فإن تعلم اللغة لا يمكن أن يكون محايدًا ثقافيًا، بل هو دائمًا مشبع بدلالات تعكس أنماط الحياة والتفكير لدى أهل اللغة. هذا التكامل بين اللغة والثقافة يؤسس لما يسمى بـ"الكفاءة التواصلية متعددة الثقافات"، والتي تشمل القدرة على التفاعل بوعي واحترام في سياقات ثقافية متنوعة. ومن خلال هذه العلاقة، تصبح الثقافة وسيلة لفهم اللغة، واللغة نافذة لفهم الثقافة.[11]

2. تحليل المضامين الثقافية في المحتوى التعليمي

المضامين الثقافية التي تُدمج في محتوى تعليم اللغة العربية تساهم بشكل كبير في تشكيل الوعي الثقافي لدى المتعلم. لكن، المشكلة تكمن في أن العديد من المناهج التعليمية قد تقدم الثقافة العربية بشكل مجتزأ أو سطحي، ما يؤدي إلى نقص في التفاهم الثقافي العميق. على سبيل المثال، قد يتم التركيز فقط على بعض المظاهر الثقافية مثل الأعياد أو الملابس التقليدية، دون الإشارة إلى القيم المجتمعية العميقة مثل المفاهيم الاجتماعية والسياسية التي تؤثر على الحياة اليومية. ولذلك، من المهم أن يكون المحتوى التعليمي متنوعًا وشاملًا ويعكس جوانب مختلفة من الثقافة العربية: الدينية،

10 Kramsch, C. (1993).

11 لسان حضارة القرآن، محمد الأوراغي، 45-47.

الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية. يجب أن يتضمن المحتوى نصوصًا أدبية، واقعية، وفنية، بالإضافة إلى محاكاة المواقف اليومية التي يتعامل فيها العرب في بيئات مختلفة. من خلال هذا التنوع، يتمكن المتعلم من تكوين صورة شاملة وعميقة عن الثقافة العربية، مما يساهم في تطوير كفاءته اللغوية والثقافية على حد سواء.

تتباين طبيعة الدمج الثقافي في المناهج التعليمية بين التناول السطحي للمظاهر الثقافية (كالأطعمة، اللباس، الأعياد) والتناول العميق الذي يستكشف القيم والمعتقدات وأنماط التفكير. كما يختلف أسلوب الدمج بين المباشر (الذي يخصص وحدات صريحة للمفاهيم الثقافية)، والضمني (الذي يمرر الثقافة عبر الأنشطة والسياقات دون تسميتها صراحة). وغالبًا ما تعاني برامج تعليم العربية لغير الناطقين بها من اختلال في هذا الدمج، حيث يغلب الطابع الانتقائي الذي يركز على عناصر معزولة دون تقديم رؤية متكاملة. لذلك، فإن تحليل طبيعة هذا الدمج يساهم في فهم مدى تحقيقه لهدف الكفاءة الثقافية لدى المتعلم.[12]

3. أنواع الدمج الثقافي (الظاهري/العميق، المباشر/الضمني)

تتعدد أساليب الدمج الثقافي في برامج تعليم اللغة، حيث يتم التمييز بين أنواع الدمج وفقًا للعمق والطريقة المتبعة في تقديم الثقافة. فالدمج الثقافي الظاهري أو السطحي يتناول العناصر الظاهرة فقط مثل العادات والتقاليد، والملابس، والطعام، دون التعمق في معانيها الثقافية. أما الدمج الثقافي العميق، فيستهدف القيم والمعتقدات الأساسية التي تشكل حياة المجتمع، مثل نظام القيم الأخلاقية، والمعتقدات الدينية، وفلسفة الحياة. كما يمكن أن يتم الدمج الثقافي بشكل مباشر، حيث تُخصص وحدات دراسية لدراسة الثقافة العربية كموضوع مستقل، أو بشكل ضمني، حيث تُدرج الثقافة داخل السياقات اللغوية المختلفة مثل المحادثات اليومية، النصوص الأدبية، أو الأنشطة التعليمية التي تعتمد على التفاعل بين الطلاب. من المهم أن يتسم الدمج الثقافي بالتوازن بين هذه الأنواع، بحيث لا يكون سطحيًا فقط أو عميقًا للغاية لدرجة أن المتعلم يشعر بالتحدي المفرط. يجب أن يكون الدمج الثقافي واقعيًا ومؤثرًا، ويُسهم في تكامل الفهم اللغوي والثقافي في آن واحد.

4. تمثيل الثقافة العربية: الدينية، الاجتماعية، اليومية

تمثيل الثقافة العربية في برامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يُعد أمرًا حيويًا لفهم السياق الذي يتم فيه التواصل. تتنوع الثقافة العربية بشكل كبير حسب المنطقة والجغرافيا، مما يخلق تحديًا في تمثيلها بشكل شامل ومتوازن. غالبًا ما يُركز المحتوى التعليمي على الجوانب الدينية من خلال التعريف بالمفاهيم الإسلامية، مثل الصلاة، الصوم، والحج، وهذه جوانب مهمة لفهم الثقافة العربية، لكن لا ينبغي أن تكون محورية في كل برامج تعلم اللغة. من ناحية أخرى، يجب أيضًا أن تُعرض الجوانب الاجتماعية والثقافية اليومية التي تشكل الروابط بين الأفراد، مثل العادات في المناسبات الاجتماعية (الأعياد، الأفراح)، وتقاليد الضيافة، والعلاقات الأسرية. هذا التنوع في التمثيل الثقافي

12 مباديء الدمج الثقافي في تعليم اللغة العربية ومعاييره، مؤمن العنان، 79-80.

يُسهم في تحفيز المتعلم على التعرف على واقع الحياة في البلدان الناطقة بالعربية، بعيدًا عن الصورة النمطية التي قد تكون متداولة في بعض الأوساط. يمكن تحقيق هذا التمثيل عبر نصوص أدبية معاصرة، محاكاة المواقف الحياتية، وعرض القصص التي تعكس أوجه الحياة اليومية المتنوعة. [13]

المبحث الثاني: إشكالات الدمج الثقافي في الممارسات التعليمية المعاصرة

1. التحديات المرتبطة باختيار المحتوى الثقافي المناسب

يواجه القائمون على إعداد مناهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها تحديًا كبيرًا في اختيار المحتوى الثقافي الذي يُدرج ضمن المناهج. يكمن التحدي في الموازنة بين تمثيل حقيقي ومتوازن للثقافة العربية وبين قدرة المتعلم الأجنبي على استقبال هذا المحتوى والتفاعل معه. فبعض الموضوعات قد تكون حساسة دينيًا أو سياسيًا أو يصعب تأويلها خارج سياقها الثقافي الأصلي. كما قد يُعاني المعلمون من نقص في التكوين التربوي والتأهيل في فهم الخلفيات الثقافية للمتعلمين، مما يعيق حسن اختيار المضامين المناسبة. لذلك، يجب أن يُراعى في اختيار المحتوى المستوى اللغوي والثقافي للمتعلم، وتجنب التقديم الانتقائي أو الموجَّه الذي قد يؤدي إلى تكوين صورة نمطية عن الثقافة العربية. ويتطلب ذلك وجود معايير تربوية ولغوية تضمن التكامل بين الكفاءة اللغوية والكفاءة الثقافية.

2. مشكلة الانتقائية الثقافية في تقديم الموضوعات

الانتقائية الثقافية تعني تقديم موضوعات ثقافية معينة في المحتوى التعليمي مع تجاهل موضوعات أخرى لا تقل أهمية. هذا الأسلوب، رغم شيوعه، يخلق خللًا في التمثيل الثقافي ويؤدي إلى نظرة محدودة أو مجزأة للعالم العربي. فعلى سبيل المثال، قد يتم التركيز على ثقافة بعض الدول دون غيرها، أو على أبعاد دينية معينة دون التطرق إلى التنوع الطائفي والعرقي والثقافي في العالم العربي. كما أن الاقتصار على عرض الثقافة في صورتها "النموذجية" أو "التقليدية" دون إظهار التحولات الاجتماعية المعاصرة، يُنتج فهماً جامدًا غير واقعي. هذا التناول الانتقائي يضر بالهدف التربوي من الدمج الثقافي الذي يفترض أن يُنمّي لدى المتعلم الوعي بالتنوع والاختلاف، ويهيئه للتفاعل بين الثقافات. من هنا، تبرز الحاجة إلى تبنّي مقاربة متوازنة وشاملة تعكس الواقع الثقافي العربي بأبعاده المتعددة.

3. تأثير الدمج الثقافي غير المتوازن على المتعلم

الدمج الثقافي غير المتوازن قد يؤدي إلى آثار سلبية على تجربة المتعلم في تعلم اللغة. فعندما يتلقى المتعلم محتوى ثقافيًا غير شامل، أو يحمل طابعًا توجيهيًا أو تبريريًا، فإن ذلك قد يخلق لديه إما انبهارًا مبالغًا فيه أو نفورًا غير مبرر، وهو ما يؤثر على دافعيته للتعلم. كما قد يشعر المتعلم بالغربة أو العجز عن الفهم، خصوصًا إذا قُدمت

13 مباديء الدمج الثقافي في تعليم اللغة العربية ومعاييره، مؤمن العنان، 82.

عناصر ثقافية دون سياق أو دون شرح كافٍ. وقد يتطور لديه فهم مشوش أو منقوص للثقافة العربية، مما يُضعف قدرته على التفاعل اللغوي والثقافي في الحياة الواقعية. هذا النوع من الدمج يُعيق بناء الكفاءة الثقافية التي تتطلب إدراكًا عميقًا لاختلاف الأنماط الثقافية وكيفية التعامل معها بمرونة. لذلك، فإن تقديم محتوى ثقافي غير متوازن يُعدّ عائقًا تعليميًا يجب تداركه من خلال تدريب المعلمين وبناء مناهج تراعي التنوع الثقافي وتقدّمه بروح نقدية ومنفتحة.

4. الحاجة إلى معايير واضحة لضبط الدمج الثقافي

تتجلى الحاجة إلى معايير علمية واضحة تضبط عملية الدمج الثقافي في المناهج التعليمية من أجل ضمان الجودة والفاعلية. فغياب إطار مرجعي للدمج يؤدي إلى تفاوت في الممارسات التعليمية واختلاف كبير في نوعية التجربة التي يمر بها المتعلمون. من بين هذه المعايير: تمثيل التنوع الثقافي داخل العالم العربي، تحقيق التوازن بين الجوانب السطحية والعميقة من الثقافة، مراعاة الخلفية الثقافية للمتعلمين، وتضمين السياقات الواقعية في تقديم المحتوى. كما يجب أن تشمل المعايير أدوات تقييم لمدى تحقق الكفاءة الثقافية، سواء من خلال الأداء اللغوي أو التفاعل الثقافي. هذه المعايير لا يجب أن تُترك لاجتهادات فردية، بل ينبغي أن تُبنى على أسس تربوية ولسانية واضحة تأخذ في الاعتبار أهداف تعليم اللغة بوصفها وسيلة للتواصل بين الثقافات، لا مجرد نقل لمعارف لغوية. وجود هذه المعايير يساهم في رفع جودة التعليم وضمان تحقيق الأهداف التربوية والثقافية المرجوة.

المبحث الثالث: معايير مقترحة لضبط جودة الدمج الثقافي في تعليم اللغة العربية

يُعد ضبط جودة الدمج الثقافي هدفًا تربويًا أساسياً لضمان تحقيق كفاءة لغوية وثقافية متكاملة. ولكي يصبح الدمج أداة تعليمية فعالة، لا بد من تحويله من ممارسة عفوية أو اجتهادية إلى نظام مضبوط بمعايير واضحة، قابلة للتطبيق والتقويم. ويقترح هذا المحور مجموعة من المعايير التي تتوزع على أربعة جوانب رئيسية:

1. معيار التمثيل الثقافي الشامل والمتوازن

يقتضي هذا المعيار ضرورة تمثيل مختلف أوجه الثقافة العربية بطريقة تعكس تنوعها وغناها دون اقتصار أو تحيز لمنطقة جغرافية (كبلد دون آخر)، أو فئة اجتماعية (كالطبقة الوسطى فقط)، أو نمط ثقافي واحد (مثل الثقافة الدينية دون غيرها). ينبغي أن تتضمن المواد التعليمية عناصر من الثقافة الدينية كالشعائر والقيم الأخلاقية، والاجتماعية مثل العادات في المناسبات، والاقتصادية كأنماط المعيشة والعمل، والفنية مثل الموسيقى، الفنون البصرية، والأدب الشعبي. [14]

أمثلة توضيحية:

14 المخرجات الثقافية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مؤمن العنان، 10 11.

- **في الجانب الاجتماعي:** تضمين وحدة تعليمية عن تقاليد الضيافة في المجتمعات الخليجية، وأخرى عن نظام العائلة الممتدة في المجتمعات الشامية، وثالثة عن التغيرات في أنماط الزواج في المدن المغاربية.
- **في الجانب الديني:** تقديم مقاطع نصيّة أو حوارات تتناول الأعياد الإسلامية (كعيد الفطر)، إلى جانب تسليط الضوء على التعايش الديني كما في مصر ولبنان حيث توجد طوائف متنوعة.
- **في الجانب الثقافي المعاصر:** عرض نصوص أو مقاطع مرئية من السينما أو الشعر العربي الحديث، مع مقاطع من وسائل التواصل الاجتماعي تُظهر تعبيرات الجيل الجديد في المدن العربية الكبرى مثل الرياض، بيروت، وتونس.
- **تحقيق التوازن:** الحرص على أن لا تقتصر المادة على تمجيد الماضي فحسب، بل تبرز التحولات الحديثة مثل دور المرأة في العمل والتنمية، أو الانتقال من المجتمعات الزراعية إلى المجتمعات الحضرية، والانتقال من النظم التقليدية الرتيبة إلى النظم الرقمية والتحولات المرتبطة بها.

بهذا، تُبنى صورة أكثر واقعية وديناميكية للمتعلم تعكس التعدد والواقعية في المجتمعات العربية، مما يعزز من فهمه وسرعة تأقلمه الثقافي.

2. التدرج في تقديم الثقافة حسب مستوياتها

يشير هذا المعيار إلى أهمية عرض المضامين الثقافية وفق تسلسل منطقي من السطح إلى العمق، بدءًا من المستوى الظاهري (المرئي) كالعادات والأطعمة والملبس، ثم المستوى السلوكي المتعلق بالقيم الاجتماعية كآداب الحديث أو احترام الكبار، وانتهاءً بـ المستوى العميق المتعلق بالمنظومة الفكرية والدينية والنظرة للوجود.

أمثلة توضيحية:

- **المستوى الظاهري:** يبدأ البرنامج بتعريف المتعلمين بالزي التقليدي في بعض الدول العربية، أو بالأطعمة المشهورة في المناسبات كالكبسة والمقلوبة.
- **المستوى السلوكي:** في المستوى التالي، يتم تعليم كيفية إلقاء التحية، أو آداب زيارة منزل عربي، وأهمية إكرام الضيف.
- **المستوى العميق:** يقدم للمتعلمين في مراحل متقدمة أنماط التفكير المرتبطة بمفاهيم مثل "القدر"، "الحياء"، أو "البركة"، مع نقاش حول تأثير هذه القيم على التفاعل اليومي واتخاذ القرار.

بهذا التسلسل، تُبنى الكفاءة الثقافية تدريجيًا، ما يُسهّل على المتعلم فهم العادات في سياقها الأعمق، ويقلل من الصدمة الثقافية أو سوء الفهم.

3. الارتباط الوظيفي بين الثقافة واللغة

هذا المعيار يؤكد على ضرورة تقديم المفردات والتراكيب اللغوية في سياقات ثقافية حقيقية، بحيث لا يتعلم المتعلم اللغة بمعزل عن بيئتها الاجتماعية والثقافية، بل يرى كيف تُستخدم في الحياة اليومية لمواقف محددة.

أمثلة توضيحية:

- **سياقات واقعية:** تقديم المفردات المرتبطة بالتحية من خلال مشهد تواصلي في سوق عربي أو مجلس تقليدي، مما يُظهر اختلاف الأساليب حسب المكان والمقام.
- **وظيفة لغوية ثقافية:** عند تعليم الضمائر أو صيغ الجمع، يتم ربطها بمفاهيم مثل "الجماعة" و"الهوية الجمعية"، كما في استخدام "نحن" بدل "أنا" في بعض السياقات الاجتماعية.
- **تمارين عملية:** إدراج أنشطة يتفاعل فيها المتعلم مع مواقف ثقافية، ككتابة دعوة رسمية لحفل زفاف أو الرد على دعوة رمضانية، مما يجعله يستخدم اللغة بوعي ثقافي.

هذا الارتباط يعزز قدرة المتعلم على استخدام اللغة بشكل طبيعي وسليم في مواقف الحياة الحقيقية داخل الثقافة العربية.

4. مراعاة التنوع واختلاف الخلفيات الثقافية للمتعلمين

يركز هذا المعيار على أن المتعلمين يأتون من ثقافات وخلفيات مختلفة، وقد يختلف مدى تقبلهم لبعض العناصر الثقافية العربية، لذا ينبغي أن تُعرض الثقافة بطريقة تحفز الحوار وتُراعي السياقات المتنوعة.

أمثلة توضيحية:

- **أنشطة مقارنة:** يُطلب من المتعلمين مقارنة تقاليد الزواج أو تحية الضيف بين ثقافتهم الأصلية والثقافة العربية، ما يعزز الحوار الثقافي ويفتح المجال للفهم المتبادل.
- **مراعاة الحساسيات:** تجنب فرض أحكام قيمية عند عرض مواضيع مثل الدين أو دور المرأة، والتركيز على الطرح التفسيري لا التقييمي.
- **تمكين المتعلم:** يُشجَّع المتعلم على التعبير عن وجهة نظره، وربط تعلمه بما هو مألوف له، مما يزيد من انخراطه وفاعليته في العملية التعليمية.

هذا المعيار يجعل من تعليم الثقافة عملية تبادلية، وليس مجرد نقل لمعارف من طرف واحد، ويزيد من عمق التفاعل الثقافي.

ملحق 1:

مقياس الكفاءة الثقافية بين الثقافات

يُعد "مقياس التنمية بين الثقافات" (Intercultural Development Inventory – IDI) من أشهر مقاييس الكفاءة الثقافية بين الثقافات من أكثرها شيوعًا واعتمادًا أكاديميًا. أنشأه Mitchell Hammer اعتمادًا على نموذج Milton Bennett المعروف باسم نموذج تنمية الحساسية الثقافية (DMIS). ويهدف إلى قياس مواقف الأفراد واستعداداتهم في التعامل مع الاختلافات الثقافية، ومدى تطورهم من الإنكار والرفض إلى التقدير والتكامل الثقافي.

واستنادًا إليه وضع بنسون وجاردنر (Benson & Gardner, 1993)[15] إطار عمل لتقييم الكفاءة الثقافية لدى الأفراد في سياقات متعددة الثقافات. يشمل المقياس أبعادًا متكاملة، مثل الوعي الثقافي، تقبل الاختلاف الثقافي، التكيّف مع السياقات الثقافية، والأداء التفاعلي الثقافي. كما تم تطوير هذا المقياس واستخدامه في العديد من الدراسات التعليمية لتقييم مدى تأثير دمج الثقافة في برامج تعليمية متنوعة.

مقياس الكفاءة الثقافية بين الثقافات يقيم قدرة الأفراد على التفاعل بفعالية مع ثقافات متنوعة، من خلال قياس مستويات الوعي والتقبّل الثقافي، وتكيّف الأفراد مع سياقات ثقافية جديدة، بالإضافة إلى تقييم أدائهم في مواقف ثقافية متعددة.[16]

تطبيق مقياس الكفاءة الثقافية في سياق تعليم اللغة العربية

- **الغرض:** قياس قدرة المتعلم على الوعي بالثقافة العربية، وتقبّلها، والتفاعل معها، وتكييف سلوكه اللغوي والاجتماعي ضمن بيئات ثقافية عربية متعددة أو مختلفة.
- **عدد البنود المقترحة:** يتم تقسيم مقياس الكفاءة الثقافية إلى 4 أبعاد رئيسية، يتم تخصيص مجموعة من البنود لكل بعد. يتم تحديد 20 بندًا بشكل عام، موزعة على هذه الأبعاد الأربعة.

البُعد الأول: الوعي الثقافي (Cultural Awareness)

- أُدرك أن المجتمعات العربية ليست متجانسة تمامًا، بل متنوعة في قيمها وممارساتها. مثل: اختلاف أنماط الألوان والألبسة والنكهات والأطعمة وتصاميم الأبنية بين البلدان العربية.
- ألاحظ الاختلافات الثقافية بين بلدي الأصلي والمجتمعات العربية دون إصدار أحكام. مثل: تفضيل بعض البلدان ألوانًا زاهية وبلدان أخرى ألوانًا محايدة. وكذلك في الاختلاف في أنواع الأطعمة والأشربة.
- أستطيع تحديد أمثلة واقعية على قيم عربية تؤثر على استخدام اللغة اليومية. مثل: طرق المصافحة واللقاء بعد غياب، والتقبيل والعناق والإيماء بالتحية وغير ذلك.

[15] Benson, C. & Gardner, R. C (1993).
[16] Spitzberg, B. H., & Changnon, G. (2009).

البُعـد الثـانـي: تقبـل الاختلافـات الثقافيـة وتقـديرها (Acceptance and Appreciation of Cultural Differences)

- أشعر بالراحة عند التفاعل مع ممارسات ثقافية عربية غير مألوفة. مثل: المشاركة في مناسبات اجتماعية أو قبول طرق الضيافة العربيـة دون الشعور بالارتبـاك أو الرفض.
- أُقدّر الأدوار التي تلعبهـا اللغـة والـدين والعائلـة فـي الحيـاة العربيـة. مثـل: أُظهـر تقديرًا للأطعمة والمشروبات التي تُقدّم في المناسبات الثقافية العربية وأتعامـل مـع هذه الاختلافات بثقة واحترام.
- أحترم الممارسات الثقافية التي قد تختلف عن معتقداتي أو عـاداتي. مثـل: إظهـار الاحترام لطقوس دينية أو ثقافية، مثل استخدام تعبيـرات مناسـبة عنـد التفاعـل مـع أشـخاص مـن ثقافـات تختلـف فـي العـادات الدينيـة، مثـل الـدعاء أو التمنيـات فـي مناسبات دينية.

البُعد الثالث: التكيّف مع السياقات الثقافية (Cultural Adaptation)

- أُعدّل أسلوبي في التواصل عندما أتحدث مع أشـخاص مـن خلفيـات عربيـة. مثـل: أستطيع الانخراط في محادثات مع متحدثين باللغة العربية، لكـن مـن غيـر اللائـق الانصراف أو الخروج دون إذن او وداع لائق، أما في بعض الثقافات الغربية قـد تكون المغادرة مباشرة أمرًا مقبولا.
- أستخدم تعبيرات ومواقف تتناسب مع السياق الاجتمـاعي والثقـافي العربـي. مثـل: تكرار عبارات الترحيـب بالضـيوف والمبالغـة فـي إكـرامهم فـي الثقافـة العربيـة. وكذلك استخدام عبارات معينـة للترحيـب بالقـادم مـن سـفر مثـل: "حمـدًا لله علـى السلامة". أو التعبير عن الشكر بعبارات مثـل: "جـزاك الله خيـرًا". أو "بـارك الله فيك".
- أستطيع تفسير ردود فعل الناس من ثقافات عربية بناءً على خلفياتهم الثقافية. مثل: رفض دعوة حفلة أو شرب شاي في شهر رمضـان. أو إظهـار التقـدير للآخـرين مـن خـلال كلمـات التشـجيع والاعتـراف بالإنجـازات الشخصـية، مثـل قـول "الله يوفقك "أو "ما شاء الله عليك"، وهـي تعبيـرات تشـبعها معـاني الاحتـرام والـدعاء بالخير.

البُعد الرابع: الأداء الثقافي التفاعلي (Intercultural Performance).

- **أشارك بنشاط في نقاشـات أو مهـام تعليميـة تتنـاول موضـوعات ثقافيـة عربيـة.** مثل: قد يشارك الطالب في مناقشة حول مفهـوم "الضـيافة العربيـة" ودورهـا فـي تعزيـز الـروابط الاجتماعيـة. فـي هـذا النقـاش، قـد يتحـدث الطالـب عـن طقـوس الضيافة مثل تقديم القهوة العربية أو التمر للضيوف، ويعبر عن فهمه لأهميـة هـذه العادات في المجتمعات العربية. أو مناقشة حول تأثير القصيدة العربية على الثقافة

العربية، مثل دراسة شعر نزار قباني أو أحمد شوقي، وكيف يعبر عن الهوية الثقافية والمجتمعية في العالم العربي.

- **أتمكن من التعبير عن أفكاري حول القضايا الثقافية باحترام ووعي.** مثل: الاختلافات الثقافية بين العالم العربي وأماكن أخرى، يمكن للطالب أن يُعبر عن احترامه للقيم الثقافية العربية مثل الاحترام الكبير للكبار. مناقشة الملابس التقليدية في المجتمعات العربية، مثل العباءة أو الثوب العربي، ويراعي الحساسيات الثقافية حول هذه الموضوعات، ويكون قادرًا على التعبير عن آرائه بشكل محايد وواعٍ.
- **أستطيع لعب أدوار مختلفة في مواقف تحاكي الحياة اليومية في بيئة عربية.** مثل: في جلسات تدريبية أو ورش عمل، قد يُطلب من الطلاب لعب أدوار مثل الضيف في منزل عربي أو صديق عربي، حيث يتعلمون كيفية التفاعل في مواقف اجتماعية مثل جلسة قهوة عربية أو دعوة إلى العشاء. يجب أن يظهر الطالب الفهم والتقدير لطقوس الضيافة، مثل الوقوف عند الباب قبل الدخول، والجلوس بطريقة معينة على الأرض.

- **نوع المقياس: ليكرت (Likert scale) الخماسي**

1	2	3	4	5
لا أوافق إطلاقًا	لا أوافق	محايد	أوافق	أوافق تمامًا

- **آلية القياس:**

1. **التقييم الكمي:** يتم جمع التقييمات من خلال درجات ليكرت، حيث يتم تخصيص درجة لكل إجابة.
2. **حساب الدرجة الإجمالية**: بمجرد أن يتم جمع إجابات المشاركين على البنود المختلفة في المقياس، يتم حساب درجات كل بعد من الأبعاد الأربعة على حدة، ومن ثم تجميع الدرجات للحصول على الدرجة النهائية للمتعلم.
3. **تفسير الدرجات:** تستخدم الدرجات لفهم مستوى الكفاءة الثقافية للمتعلمين في كل بعد من الأبعاد، ومن ثم يتم تحديد ما إذا كان المتعلم يتسم بكفاءة ثقافية عالية أو بحاجة إلى تطوير في بعض المجالات.

نموذج تطبيق المقياس:

عند تطبيق هذا المقياس على مجموعة من المتعلمين للغة العربية، يتم جمع الإجابات وتوزيعها على الأبعاد المختلفة. على سبيل المثال، يمكن أن يحصل أحد الطلاب على النحو التالي:

- الوعي الثقافي: 4 (أوافق بشكل كبير)

- تقبل الاختلافات الثقافية وتقديرها التكيف الثقافي: 4 (أوافق بشكل كبير)
- التكيّف مع السياقات الثقافية 3 (محايد)
- الأداء الثقافي التفاعلي: 5 (أوافق تمامًا)

يتم حساب درجات الطالب بناءً على مجموع هذه الدرجات لتحليل مستوى كفاءته الثقافية. إذا كانت مجموع الدرجات مرتفعة، فهذا يعني أن الطالب يتسم بكفاءة ثقافية جيدة، وإذا كانت الدرجات أقل، فهذا يشير إلى وجود مجال للتحسين في بعض الأبعاد الثقافية.

ملحق 2:

جدول ربط المستويات الثقافية بمعايير الدمج الثقافي

في هذا الجدول، يتم ربط **المستويات الثقافية الثلاثة** التي حددتها **كلير كرامش (Kramsh, 2015)**، والمعايير الأربعة لضبط الدمج الثقافي التي تم تحديدها في البحث، بحيث يكون كل معيار مرتبطًا بكيفية تفعيل المستويات الثقافية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. يوضح الجدول كيفية دمج هذه المستويات مع المعايير الثقافية المختلفة بما يضمن تقديم تعليم لغوي ثقافي متوازن.

	المعيار:			
المستوى الثقافي	**التمثيل الثقافي الشامل**	**التدرج في تقديم الثقافة حسب مستوياتها**	**الارتباط الوظيفي بين اللغة والثقافة**	**مراعاة الخلفيات الثقافية للمتعلمين**
الظاهري	تمثيل العادات والتقاليد (مثل الملابس، الطعام، الفن الشعبي)	التعريف بالعادات الظاهرة أولًا مثل الملابس والموسيقى	تقديم مفردات وعبارات تتعلق بالممارسات اليومية	تقديم الأمثلة على ثقافات متعددة وبيئات متنوعة
السلوكي	تمثيل القيم الاجتماعية، مثل آداب الحديث والتعامل	تعليم السلوكيات المقبولة أولًا، ثم التحول للقيّم الثقافية العميقة	ربط المفردات المستخدمة في سياقات سلوكية ثقافية	مراعاة الاختلافات الثقافية في فهم السلوكيات الاجتماعية
العميق	استكشاف القيم والمفاهيم المعنوية (كالقدر، والمساواة)	تعميق الوعي بالقيم الثقافية في مراحل متقدمة	استخدام اللغة للتعبير عن مفاهيم ثقافية عميقة ومعقدة	تعليم مفاهيم ثقافية عميقة تعكس تباين خلفيات المتعلمين الثقافية.

الخاتمة:

لقد بيّن هذا البحث أن تعليم اللغة لا ينفصل عن تعليم الثقافة، بل إن العلاقة بينهما علاقة تكاملية جوهرية، تجعل من كل ممارسة لغوية تعبيرًا عن خلفيات ثقافية وقيم اجتماعية عميقة. وأثبتت الدراسة أن الاقتصار على المستوى الظاهري من الثقافة أو تقديم محتوى انتقائي ومجتزأ يضعف من قدرة المتعلمين على التفاعل الحقيقي مع الناطقين بالعربية، ويحد من كفاءتهم في الفهم والتأويل والتواصل.

كما أظهر التحليل أن غياب المعايير العلمية في اختيار المضامين الثقافية، وتجاهل تنوع المجتمعات العربية، يؤدي إلى تشويش ثقافي ومعرفي قد يُفضي إلى تبني صور نمطية أو فهم مشوّه للواقع العربي. ولهذا فإن الدمج الثقافي ينبغي أن يكون مدروسًا، شموليًا، ومتدرجًا في تقديم المستويات الثلاثة للثقافة (الظاهري، الوسيط، العميق)، مع تضمين أنشطة تعليمية تفاعلية تُمكّن المتعلم من الملاحظة والتحليل والمشاركة، لا مجرد الحفظ والاستظهار.

كما تم تقديم مقياس واضح للكفاءة الثقافية بين الثقافات، يساعد على ضبط جودة المخرجات التعليمية، ويضمن تحقيق أهداف تعليم اللغة بوصفها جسرًا للتفاهم والتواصل بين الثقافات، لا مجرد وسيلة تقنية للتخاطب.

إن هذا البحث يدعو إلى إعادة التفكير في تصميم مناهج تعليم العربية لغير الناطقين بها، بحيث تراعي التنوع الثقافي، وتُشجع على التقبل والاحترام، وتُنمّي الكفاءات التفاعلية، وهو ما من شأنه أن يجعل من تعليم اللغة العربية تجربة ثقافية ثرية وإنسانية عميقة.

التوصيات:

1. **تصميم مناهج ثقافية متكاملة**

ضرورة إعادة النظر في محتوى المناهج الحالية بحيث تُبنى وفق تصور واضح للمستويات الثقافية الثلاثة (الظاهري، المتوسط، العميق)، وتُراعى فيها التدرج، والتنوع الجغرافي والثقافي داخل العالم العربي، والانسجام مع خلفية المتعلمين.

2. **تضمين معايير القياس المعتمدة عالميًا**

اعتماد مقياس الكفاءة الثقافية بين الثقافات (مثل نموذج بايرام Byram وموجهات CEFR وUNESCO)، وتكييفه بما يتناسب مع السياقات العربية لتقييم كفاءة المتعلمين في الجوانب المعرفية والوجدانية والتفاعلية.

3. **تدريب المعلمين على التربية الثقافية**

تطوير برامج تأهيل المعلمين لتشمل مهارات التدريس الثقافي، وكيفية التعامل مع التنوع والاختلاف الثقافي، وتوظيف استراتيجيات التعلم الذاتي والتفاعلي المتعدد الثقافات داخل الصف.

4. **دمج أنشطة تعليمية تفاعلية**

إعداد أنشطة صفية وغير صفية (مثل المحاكاة، وتمثيل الأدوار، والمقارنات الثقافية) تُحفّز المتعلمين على المشاركة الفعالة، وتساعدهم على بناء وعي نقدي بالثقافات المختلفة وتقديرها.

5. تشجيع البحوث التطبيقية في التربية الثقافية

فتح مجالات بحثية جديدة لدراسة أثر إدماج الثقافة على اكتساب اللغة، ومتابعة المخرجات التعليمية من حيث الكفاءة التفاعلية والثقافية لدى المتعلمين في بيئات متعددة.

المصادر والمراجع

العربية:

1. الضوابط الثقافية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مؤمن العنان، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، إستانبول، تركيا، العدد 03، سنة 2021، ISSN 2687-3974.
2. لسان حضارة القرآن، محمد الأوراغي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010م.
3. مبادئ الدمج الثقافي في تعليم اللغة العربية ومعاييره، مؤمن العنان، مجلة التواصلية، منصة البحوث الأكاديمية الجزائرية، جامعة المدية، الجزائر، العدد2، سنة 2023، ISSN 2437-0894. EISSN 6202-X537.
4. مقالات في العربية، مازن المبارك، دار البشائر، دمشق 1999.
5. نحو وعي لغوي، مازن المبارك، دار البشائر، دمشق 2003.
6. المخرجات الثقافية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، مؤمن العنان، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية، إستانبول، تركيا، العدد 02، سنة 2020، ISSN 2687-3974.

بلغات أخرى:

6. Benson, C. & Gardner, R. C (1993). The Measurement of Intercultural Competence: A Guide to the Development of a Cultural Awareness Program. Journal of Language and Social Psychology, 12(1), 31-47.
7. Brown, D. (2007). Principles of Language Learning and Teaching. Pearson Education.
8. Brown, D. (2007). Teaching by Principles: An Interactive Approach to Language Pedagogy (3rd ed.). Pearson Education.
9. Byram, Michael (1997). Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence. Multilingual Matters.
10. Heidegger, Martin (1971). Poetry, Language, Thought. Trans. Albert Hofstadter. Harper & Row.
11. Hymes, D. (1972). "On Communicative Competence". In J. B. Pride & J. Holmes (Eds.), Sociolinguistics. Penguin.
12. Kramsch, Claire (1993). Context and Culture in Language Teaching. Oxford University Press.

13. Krashen, S. D. (1982). Principles and Practice in Second Language Acquisition. Pergamon Press.
14. Spitzberg, B. H., & Changnon, G. (2009). Conceptualizing Intercultural Competence. In The SAGE Handbook of Intercultural Competence (pp. 2-52).
15. Vossler, Karl (1935). The Spirit of Language in Civilization. Trans. Oscar Oeser, Routledge.