

ARAP DİLİ VE BELÂGATİNE DAİR AKADEMİK ÇALIŞMALAR



Editör
ALİ SEVDİ



BİDGE Yayınları

**ARAP DİLİ VE BELÂGATİNE DAİR AKADEMİK
ÇALIŞMALAR**

Editör: ALİ SEVDİ

ISBN: 978-625-372-802-1

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-08-06

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltpe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



İÇİNDEKİLER

MAKLÛB TEŞBÎH SANATININ KUR'AN'IN ANLAM İNŞASINA ETKİSİ (KEŞŞÂF, MEDÂRİK VE ENVÂRÜ'T-TENZİL ÖRNEĞİ)	1
---	---

BÜNYAMİN ARVASI

ARAP DİLİNİN HAFIZASI: KAHİRE MECMAU'L-LÜGATİ'L- 'ARABİYYE'NİN KURUMSAL VE KÜLTÜREL SERÜVENİ	21
--	----

SEMİRA KARUKO

CAHİLİYE ARAP ŞİİRİNDE HRİSTİYANLIK TERMİNOLOJİSİ YANSIMALARI-TEMATİK KAVRAM ALANLARI ÜZERİNDEN BİR İNCELEME	62
--	----

SEMİRA KARUKO

SÎBEVEYH'İN NAHİV MESELERİNDE AYET VE KİRÂAT İLE İSTİŞHÂDİ	103
---	-----

MUHAMMED TÜRKMEN

SÎBEVEYH'İN SARF MESELERİNDE AYET VE KİRÂAT İLE İSTİŞHÂDİ	137
--	-----

MUHAMMED TÜRKMEN

SİYER-İ NEBEVÎ'NİN EDEBÎ TÜRLERİN ŞEKİLLENMESİ VE GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ	158
---	-----

MUHAMMED MEŞHUD HAKÇIOĞLU, MUHAMMED ŞEHİT HAKÇIOĞLU

ةيبرعلا ةغللا يف ىنعمل تاددحم مهأ	185
---	-----

MAHIEDDİN RACHİD

BÖLÜM 1

MAKLÛB TEŞBÎH SANATININ KUR'AN'IN ANLAM İNŞASINA ETKİSİ (*KEŞŞÂF, MEDÂRİK* *VE ENVÂRÜ'T-TENZÎL* ÖRNEĞİ)

BÜNYAMİN ARVASI¹

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, çeşitli konularda inkârcılara meydan okuyup onları aciz bıraktığı gibi yüksek düzeydeki edebiyat ve belâgat açısından da inkârcılara meydan okumuştur. Bu bağlamda Kur'an'ın üslubu, sadece içerdiği mesajlarla sınırlı değil aynı zamanda bu mesajların muhataba iletme yöntemini de kapsamakta ve muhatabın durum ve şartlarına göre en uygun metotla belâğî ve edebî yorumları içermektedir. Kur'ân'da kullanılan belâgat ilminin sanatlarından bir tanesi de teşbih (benzetme) sanatıdır. Bu sanat metinlerin hem şekilsel hem de içerik boyutlarını iyi anlama ve etkili kavrama açısından son derece önemli bir araçtır. Özellikle soyut olan olayların somutlaştırılması, dolayısıyla daha anlaşılır olması hasebiyle teşbih sanatı, muhatapların ikna edilmesinde sıkça başvurulan bir belâgat aracıdır. Teşbihin alt türlerinden biri olan teşbîh-i maktûb ise Kur'an'da hem inançla ilgili sapmaların

¹ Dr. Öğr. Görevlisi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Bölümü, Orcid: 0000-0003-0108-267X.

çirkinliğini hem de inkârcılar tarafından iddia edilen durumların yanlış olduğunu bir yandan alaylı, öte yandan daha etkili biçimde ortaya koymaktadır.

Teşbih-i mablûb sanatı, Kur'an'da birçok âyette dolaylı olarak bulunmaktadır. Ancak bu sanatın en açık ve dikkat çeken örneklerinden biri, Bakara sûresinin 275. âyetinde geçen “قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ

“مِثْلُ الرِّبَا” *“Alışveriş de ancak faiz gibidir”* cümlesinde yer almaktadır.

Söz konusu cümlede meşru olmayan riba (faiz), meşru olan alış veriş akdine benzetilmemiş, aksine meşru olan alış veriş akdi, gayrı meşru olan ribaya benzetilmiştir. Aynı şekilde, Nahl sûresinin 17. âyetinde yer alan “أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ” *“Yaratan, yaratmayan gibi olur mu?”*

ifadesi de, teşbîh-i mablûb sanatının başka açık bir örneği olarak görülmektedir. Zira söz konusu âyette yaratma fiilinden aciz varlıklar, yaratıcı olan Allah'a benzetilmemiş, aksine gerçek yaratıcı olan Allah, yaratma kudretinden yoksun olan varlıklara benzetilmiştir. Yine Furkân sûresinin 43. âyetinde yer alan “أَرَأَيْتَ مَنْ

“اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ” *“Görmedin mi, hevasını ilah edinen kimseyi?”* cümlede de teşbîh-i mablûb sanatının bir başka açık örneğini gerçekleştirmiştir.

Âyette, هَوَاهُ ifadesinin إِلَهُهُ ifadesinden önce zikredilmekle boş arzu ve heveslerden ibaret olan arzular ilaha benzetilmemiş, aksine ilah boş heves ve arzulara benzetilmiş, böylece kişinin kendi arzularını ve hevesini ilah edinmesinin mantıksızlığı ve sapkınlığı ortaya konmuştur.

Kur'an'da teşbih-i mablûb sanatı ile ilgili bazı genel çalışmalar olsa² da bu teşbihin tefsirler çerçevesinde mükâyeseli bir

² Kur'an'da teşbih-i mablûb sanatını ele alan iki çalışma tespit edilmiştir. Bir tanesi Mervan b. Zari'el-Cühenî tarafından yazılan “et-Teşbihu'l-mablûb dirâsetün tatbikiyyetün ‘ala'l-Kur'an” isimli makaledir. Makalede Kur'an'dan bazı örnekler

şekilde işleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu sanatın Kur'an'ın anlamına etkisinin ne derecede olduğu ve müfessirlerin bu çerçevede hangi metotla hareket ettikleri gibi konulara ışık tutmak amacıyla bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de yer alan teşbih-i mahlûb sanatının kullanımı, özellikle Bakara 275, Nahl 17 ve Furkân 43. âyetler ekseninde incelenmiştir. Bu âyetlerin yorumlanmasında klasik tefsir literatürünün üç temel eseri olan Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*¹, Nesefî'nin (öl.710/1310) *Medârikü't-Tenzîl*'i ve Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-Tenzîl*'i temel alınmıştır. Çalışmanın bu tefsirler çerçevesinde ele alınmasının nedenleri şu şekilde sıralanabilir:

- Söz konusu tefsirlerin dirâyî tefsirler arasında gramer ve belâgat kurallarına çokça yer verip âyetleri bu kurallar çerçevesinde yorumlamaları.
- Söz konusu tefsirlerin birbirilerinden etkilenerek gerek âyetlerin tefsirlerindeki çeşitli yönler noktasında gerekse gramer ve belâgat çerçevesindeki yorumları noktasında aralarında benzer yönlerin bulunması
- Gerek itikadî gerekse amelî farklı mezhepler çerçevesinde teşbih-i mahlûb çerçevesinde yapılan tefsir yönteminin mukâyeseli olarak kavranmasıdır. Zira Zemahşerî, Hanefî mezhebine ve Mu'tezilî kelâm ekolüne, Beyzâvî, Şâfiî mezhebine ve Eş'ârî kelâm ekolüne, Nesefî ise Hanefî

ele alınmış, ancak tefsirler arası bir karşılaştırma yapılmadan konular kısa bir şekilde işlenmiştir. bk. Mervan b. Zari' Cühenî, "et-Teşbihü'l-Mahlûb: Dirâse Tatbikiyye alâ'l-Kur'an'ı'l-Kerim" *ILA*, 20/2 (2020), 351-365. Diğer çalışma ise Muhammed Ebü'l-Âl Ebü'l-Âl el-Hamzâvî tarafından yazılan "et-Teşbihü'l-Mahlûb fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'l-Kabûl ve'r-Red" isimli makaledir. Çalışmada başlıktan da anlaşıldığı üzere Kur'an'da teşbih-i mahlûbun uygulanmasının caiz olup olmadığı meselesi üzerinde durulmuştur. bk. Mahmud Ebu'l-Alâ el-Hamzâvî, "et-Teşbihü'l-Mahlûb fi'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'l-Kabûli ve'r-Red", *el-Mecelletu'l-İlmiyye, Külliyyetü'l-luğati'l-'Arabiyye bi-Esyût* 38/1 (2019), 351-365.

mezhebine ve Mâtûrîdî kelâm ekolüne mensuptur (Topaloğlu, 2007: 499).

Çalışmanın temel amacı, ismi geçen müfessirlerin teşbîh-i mablûbu nasıl anladıklarını ve anlayışları bağlamında etkisinin Kur'an'ın hitap tarzına nasıl yansıdığını tespit etmektir. Böylece hem klasik tefsirlerin belâğî kabiliyeti hem de bu sanatın Kur'an'ın mesajlarını anlaşılmasındaki katkısı anlaşılabilir.

Teşbîh-i Mablûbun Sözlük ve Kavramsal Tanımı

Teşbîh-i mablûbun daha iyi anlaşılabilmesi için bu terimin hem sözlük anlamının hem de kavramsal çerçevesinin detaylı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Söz konusu sanat sadece Arap edebiyatında değil aynı zamanda dinî metinlerde ve özellikle Kur'an'da da belâğî olarak etkili bir anlatım üslubu oluşturur. Bu nedenle teşbîh-i mablûbun ne anlama geldiğini ve nasıl işlendiğini tam olarak kavrayabilmek için öncelikle terimin sözlük ve kavramsal anlamının bilinmesi gerekmektedir.

Sözlük Tanımı

Teşbih ifadesi شَبَّهَ fiilinin mastarı olup sözlükte bir şeyi, herhangi bir yönüyle başka bir şeye benzetmektir. Yani iki şey arasında bir özelliğin ortak olduğunu iddia etmektir.³ Mablûb ifadesi ise فَلَـبَّ fiilinden türetilmiş bir ism-i mef'ûl olup bir şeyin durumunu tersine çevirmek veya onu değiştirmek anlamına gelmektedir.⁴ Dolayısıyla, teşbîh-i mablûbun sözlük anlamı: Teşbih unsurlarının yerlerinin tersine çevrildiği, yani müşebbeh ile müşebbehu bihin yer değiştirdiği teşbih türü demektir.

³ İbn Menzûr. *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır. 1990), 3/412; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2010), 1248.

⁴ Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 127.

Kavramsal Tanımı

Teşbîh-i mablûb, Arap edebiyatı terminolojisinde “tersine benzetme” olarak tanımlanmaktadır. Bu teşbihte, benzeyen/müşebbeh olması gereken unsur, kendisine benzetilen/müşebbehe bih yerinde zikredilir ve teşbih şekli tersine çevrilir.⁵

Teşbîh-i mablûb sanatının Kur'an'daki durumu incelendiğinde genellikle inkârcıların tutumlarını veya bâtil inançlarını açığa çıkarmak ve karşıt görüşü kendi mantığı üzerinden çürütme amacıyla kullanıldığı söylenebilir. Yani iddia edilen durum ters ve doğruluktan uzak bir durum olunca ters teşbihle ifade edilir ki hem iddianın ters bir iddia olduğu bilinsin hem de daha etkili biçimde iddianın boş olduğu ortaya çıksın.⁶

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserinde bazı benzetmelerin ilk bakışta ters gibi görünebileceğini, ancak aslında bu tür benzetmelerin muhatabın düşüncesindeki mantık hatasını ortaya koymak için bilinçli olarak yapıldığını ifade etmektedir.⁷

İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) göre teşbih-i mablûb

وبدا الصّباح كأنّ غرّته وجه الخليفة حين يمتدح

“Sabah oldu ve sanki onun aydınlığı halifenin övüldüğü zamanki yüzü gibidir.”⁸ şiirinde olduğu gibi fer'î delilin -yani tali ve

⁵ Hatîb el-Kazvînî. *Telhîsu'l-Miftâh* (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312), 112; Celâluddin es- Süyûtî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 2/116; Bedreddin ez-Zerkeşî. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994), 3/478.

⁶ Adem İslam, *Belâgat ve Kur'an'da Retorik Anlatım* (İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2018), 142/145.

⁷ Abdulkahir el- Cürcânî. *Delâ'ilü'l-İ'câz* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rifa, 2003), 79/81.

⁸ Bu beyit, Abbâsî dönemine mensup şair Muhammed b. Vuhayb el-Himyari tarafından, Abbâsî Halifesi el-Me'mûn'un methine dair kaleme alınmış bir

ikinci derecedeki benzetme unsurunun- aslî delil olan ana benzetme unsuruna galip gelmesidir.⁹

Beyitte ilk aydınlandığı vakitteki sabahın ışıkları, halifenin övgü duyduğu vakitteki yüzüne benzetilmiştir. Burada asıl olan teşbih yöntemi tersine çevrilmiştir. İbn Cinnî'nin dikkat çektiği husus şudur: Benzetme ilişkisinde merkez kaymış, asli olması gereken unsur (sabahın aydınlığı) ikinci planda bırakılmış, fer'î unsur (halifenin yüzü) daha etkili ve belirleyici hâle gelmiştir. Böylece geleneksel teşbih mantığı tersine dönmüştür.

Cürcânî, bu beyti yorumlarken aynı şekilde şairin halifenin yüzünü sabahın kendisinden bile daha tanınır, daha parlak ve daha mükemmel bir ışık kaynağı olarak anlattığını zikredip edip bu tür benzetmelerde alışıldık teşbih yapısının bilinçli olarak tersine çevrildiğini ifade etmektedir.

Cürcânî'ye göre bu tarzı etkileyici kılan şey şairin abartıyı doğrudan söylemeden, aksine söylediğini herkesin zaten doğru kabul ettiği bir gerçek gibi sunmasıdır. Şair, halifenin yüzünü sabaha benzetirken bile sanki sabah bu benzetmeye layık değilmiş gibi bir intibah vermiş ve okuyucunun zihninde halifenin yüzü sabahı bile geride bırakacak kadar üstünmüş gibi bir izlenim oluşturmuştur.¹⁰

Kur'an'ı Kerim'deki Örnekler

Kur'an'ı Kerim'de teşbih-i mablûp çerçevesinde yapılan araştırma neticesinde, Kur'an'da bu sanatın örneklerine birçok âyette rastlandığı görülmektedir. Ancak Kur'an'daki Bakara sûresi 275., Nahl sûresi 17. ve Furkân sûresi 43. âyetlerindeki örnekler konunun anlaşılmasını sağlayan güçlü örnekler olarak öne

kasidenin parçasıdır. bk. Ebu'l-Hilâl el-Askerî, *es-Sın'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 1998), 63.

⁹ Ebû'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'e el-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb), 1/308

¹⁰ Cürcânî. *Delâ'ilü'l-İ'câz*, 223.

çıkılmaktadır. Dolayısıyla çalışmada söz konusu örnekler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda klasik müfessirlerden Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseî'nin ilgili âyetler üzerine yaptıkları yorumların tahlil ve mukâyesesi ele alınmıştır. Böylece hem teşbîh-i mahlûbun Kur'an'daki kullanım alanlarına ışık tutulmuş, hem de ismi geçen müfessirlerin bu sanatla ilgili söylem tarzları ortaya konmuştur.

Bakara 275. Âyet

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"Faiz yiyenler ancak şeytanın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, "Alım-satım da ancak faiz gibidir" demeleridir. Hâlbuki Allah alım-satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır."¹¹

Zemahşerî, ayette yer alan *الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا* (Alım-satım da ancak faiz gibidir) cümlesinde teşbih sanatının mahlûb biçimde kullanıldığını ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre âyette normalde alışveriş ribaya değil, riba alışverişe benzetilmeliydi. Zira meşru olan işlem alışveriş, meşru olduğu iddia edilen işlem ise ribadır. Dolayısıyla zemahşerî'ye göre varlığı iddia edilen şey var olan şeye benzetilip onunla kıyas edilmelidir. Zemahşerî, bu âyette teşbihin bilinçli bir şekilde mahlûp şekilde kullanılmasının iki ana gerekçesinin olduğunu ifade etmektedir:

Birincisi, konunun merkezinde ribanın yer almasıdır. Zira âyette asıl konu ribanın helal olduğu iddiasıdır. Dolayısıyla teşbihin asıl unsuru riba olunca helalmiş gibi görülüp alışveriş akdi kendisine benzetilmiştir.

İkincisi ise teşbihin mahlûp şekilde kullanılmasıyla belâgat açısından daha güçlü ve etkili bir vurgu elde edilmiş olmasıdır. Zira

¹¹ Bakara, 2/275.

âyette inkârcılar, ribanın helalliğine dair iddialarında o denli ısrarcı ve emin bir tavır sergilemişlerdir ki alışverişi faize benzetmek suretiyle mablûb teşbih sanatıyla bu inançlarını vurgulu biçimde dile getirmişlerdir.¹²

Beyzâvî'ye göre bu söz, müşriklerin veya faizi savunan kimselerin, faiz ile alışverişi aynı kategoriye koyarak her ikisinin de kâr getirici yönüne dikkat çektiklerini ortaya koymaktadır. Bu benzerlik iddiası üzerinden faizi meşrulaştırmaya çalışıp onu meşru olan alışveriş gibi değerlendirmişlerdir.

Beyzâvî de aynı şekilde burada kullanılan teşbihin mablûb teşbih olduğunu belirtmektedir. Ona göre de doğru teşbih şekli "Faiz, alışveriş gibidir" şeklinde olmalıdır. Burada yapılan mablûb teşbih, iddiayı daha etkili kılmak içindir. Zira inkârcılar böyle yapmakla faizin esas olduğunu ve alışverişin ona kıyaslandığını göstermeye çalışmışlardır. Dolayısıyla helal olan alışveriş akdi, haram olan ribaya benzetilmek suretiyle gayrimeşru bir temele indirgenmeye çalışılmıştır.

Beyzâvî, bir kimsenin iki dirhem verip bir dirhemi alması o kimsenin bir dirhemini kaybetmiş olduğu anlamına geldiğini, ancak bir kimsenin, bir dirhem değerindeki bir malı iki dirheme satın aldığında o kimsenin herhangi bir zarara uğraması söz konusu olmadığını vurgulamaktadır. Zira karz (veresiye) işleminde, malın ihtiyaç doğrultusunda elde edilmesi ve ileride değer kazanma beklentisi olduğundan ortaya çıkan fiyat farkı meşru olmaktadır. Beyzâvî'ye göre veresiye akdi belirsiz kazanç içerse de temelinde ihtiyaç ve mübadele esas bulunduğu için meşru görülmüştür. Ancak faizde böyle bir durum söz konusu değildir. Zira onda doğrudan başkasının zararı üzerinden kazanç elde etme amacı bulunmaktadır.

¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, thk. Muhammed Hüseyin Ahmed, 3. bs. (Kahire: Dârü'r-Rayyân li't-Turâs; Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/506.

Dolayısıyla faiz akdinin veresiye akdi ile herhangi bir münasebeti söz konusu değildir.¹³

Nesefî ise söz konusu âyetin tefsirinde aynı şekilde mablûb teşbih olduğunu ifade etmiştir. Zira kıyas edilmesi gereken unsur faizin kendisidir. Doğru ve mantıklı teşbih “Faiz, alışveriş gibidir” şeklinde olmalıydı. Çünkü burada eleştirilen ve tartışma konusu yapılan işlem faizdir. Alışveriş ise şer‘î olarak helal ve kabul gören bir akittir.

Nesefî’ye göre inkârcılar bu teşbihi tersine kurarak, faizi meşru bir zemine oturtmak isteyip alışverişi ona benzetmişlerdir. Bu durum da onların faiz konusundaki aşırı meşrulaştırıcı gayeye sahip olduklarını ve bu konudaki haksız isteklerini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla âyetle söz konusu iddia bir belâgat sanatı olan mablûb teşbih ile açıklanmıştır.¹⁴

Değerlendirme

Zemahşerî, Beyzâvî ve Nesefî’nin yorumlarına bakıldığında ittifak ettikleri noktalar olduğu gibi farklı yaklaşım gösterdikleri noktalar da olduğu görülmektedir. Zira bu müfessirler mablûb teşbihin işlevi konusunda ortak bir görüşe sahip olup âyetteki teşbihi mablûb sanatının faizin helal kabul edilmesi iddiasını eleştirel bir belâğî metodu olarak kullanıldığını kabul etmektedirler. Ancak Müfessirlerden her biri teşbihin yapısına ve belâgat açısındaki gücü ve etkisine farklı bakış açılarıyla yaklaşmıştır. Zira Zemahşerî, teşbihin mablûb şekilde kurulmasının sebebini abartı olarak değerlendirip âyetteki bu sanatın tercihinin inkârcıların aşırı güvenini vurgulamak amacı taşıdığını belirtirken Beyzâvî, söz

¹³ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâr İhyâ’i’t-Türâsî’l-‘Arabî, 1997), 1/162.

¹⁴ Ebû’l-Berekât en-Nesefî. *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 1/224.

konusu sanatı faizi meşrulaştırma çabası olarak yorumlayıp bu meşrulaştırma çabasının yanlışlığını faiz ve veresiye akdi arasındaki farkları anlatarak ortaya koymaktadır. Neseî ise âyetteki teşbihin, inkârcıların inançlarının çirkinliğini ve batıl kanaatlerini ortaya koyduğunu ve bu benzetmenin sadece edebî bir süsleme değil, aynı zamanda temelsiz iddialara karşı güçlü ve etkili bir eleştiri olduğunu ifade etmektedir.

Nahl 17. Âyet

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

*“O halde yaratanla yaratamayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?”*¹⁵

Zemahşerî, bu âyeti Allah'ın mutlak kudretine dair çok sayıda delilin ardından gelen yaratılmış şeylerin yaratan gibi gösterilip anlaşılmasına bir inkâr ve reddiye olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre âyette Allah'ın yaratma fiilinde tek ve mutlak otorite olduğu vurgulanmış ve yaratma gücü ve kudretinden tamamen yoksun olan varlıkların O'na eş tutulamayacağı açıkça ortaya konmuştur.

Zemahşerî'ye göre âyette normalde cümlelerin düzeni " أَفَمَنْ لَا يَخْلُقُ كَمَنْ يَخْلُقُ " (Yaratmayan, yaratan gibi olur mu?) şeklinde olmalıydı. Ancak âyette teşbih tersine çevrilerek “teşbîh-i mahlûb” olarak bilinen sanat şeklinde kullanılmıştır. Dolayısıyla yaratma kudretine sahip olmayan varlıkların Allah'a benzetilmesi, onları yaratıcı gibi göstermek anlamına geldiğinden bu ifadeyle o batıl inanç reddedilmiştir.

Zemahşerî, âyette geçen "مَنْ" (kim) zamirinin Arapçada akıl ve bilgi sahibi varlıkları ifade ettiğini, dolayısıyla Kur'an'ın,

¹⁵ Nahl, 16/17.

müşriklerin algısına uygun olarak bu varlıklara "ما" (cansız varlık zamiri) değil de "مَنْ" zamiriyle hitap ettiğini ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre bu hitap, onların iddialarını tasdik etmek değil, söz konusu iddiaları bizzat kendi perspektiflerinden ele alarak çürütmek anlamına gelmektedir. Zira âyette akıl ve ilim sahibini ifade eden "مَنْ" edatı kullanılarak akıl ve ilim sahibi olduğu varsayılan varlıkların bile Allah'la kıyaslanamayacağına işaret edilmiştir. Bu da akıl ve bilgiden yoksun putların Allah ile kıyaslanmasının tamamen batıl olduğu anlamına gelmektedir.¹⁶

Beyzâvî'ye göre âyetin düzeni Zenahşerî'nin dediği gibi "أَفَمَنْ لَا يَخْلُقُ كَمَنْ يَخْلُقُ" şeklinde olmalıydı. Âyette teşbihin şeklinin ters çevrilmesi, müşriklerin batıl şeyleri Allah'a benzetmeye çalışarak O'nun tevhidini iptal etme eylemlerine yönelik bir reddiye anlamındadır. Zira müşrikler hakikati ters çevirerek Allah'ı aciz varlıklarla aynı tutmaya çalışmışlardır. Kur'an ise bu ters kıyası, teşbihi ters yönde kurmak suretiyle alaycı bir biçimde ifşa edip reddetmiştir.

Beyzâvî, مَنْ zamiri hakkında Zemahşerî ile aynı fikre sahip olup bu edatın akıl ve bilgi sahibi kimseleri ifade etmesi müşriklerin zihniyetine uygun, ancak onları çelişkileriyle yüzleştiren bir belâgat metodu olduğunu ifade etmektedir.

Yine Beyzâvî'ye göre âyetin sonunda yer alan "أَفَلَا تَذَكَّرُونَ" (Hâla düşünmez misiniz?) cümlesi hakikatin tefekkürle kavranabileceğini hatırlatıp uyarıcı nitelikte bir işarettir. Dolayısıyla bu üslup aklın tefekkürüne vurgu yapıp müşriklerin bu konudaki

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/599.

iddialarının çarpıtılmış ve akıl dışı olduğunu gözler önüne sermektedir.¹⁷

Nesefî'ye göre ise söz konusu âyette aynı şekilde teşbîh-i mahlûb sanatı gerçekleşmiş, âyette yer alan kıyaslama, ters kurulmuştur. Zira “Yaratmayan, yaratan gibi olur mu?” şeklinde ifade edilmesi beklenen cümle ters çevrilerek “Yaratan, yaratmayan gibi olur mu?” şeklinde kurulmuştur. Bu da müşriklerin putları ilah edinmeleri ve onlara yaratıcı güce sahipmiş gibi davranmaları bağlamında değerlendirilebilir. Zira müşrikler, yaratma kudretinden yoksun olan putları, ilim ve irade sahibi varlıklarmış gibi algılayarak onlara ibadet etmişlerdir. Dolayısıyla her şeyin yaratıcısı olan Allah'ı yaratılmış varlık statüsüne indirgemişlerdir. Kur'an ise hakikate ters düşen bu durumu ters kurulmuş teşbihle reddetmektedir.

Nesefî de Zemahşerî ve Beyzâvî'nin dediği gibi, âyetteki مَنْ zahirinin, müşriklerin putlara akıl ve bilgi isnat ettiklerine işaret ettiğini vurgulayıp Kur'an'ın, müşriklerin iddialarını kendi dilleriyle reddettiğini ifade etmektedir.¹⁸

Değerlendirme

Her üç müfessir de bu ifadeyi, müşriklerin Allah'a ortak koşmalarına karşı bir eleştiri ve reddiye olarak değerlendirmiştir. Zemahşerî, bu âyetin müşriklerin yaratma kudretinden yoksun varlıkları ilah kabul etmelerinin mantıksal çelişkisini ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Ona göre müşrikler, yaratma gücünden yoksun varlıklara ilah demekle yaratma kudretine sahip olan Allah'ı aciz varlıklarla eşitlemişlerdir. Dolayısıyla Zemahşerî, bu çelişkinin Kur'an'ın belâgat üslûbu aracılığıyla eleştirildiğini belirtmektedir. Beyzâvî de bu âyette teşbih-i mahlûb olduğunu ve bu sanatın müşriklerin akıl dışı inançlarını açığa çıkaran güçlü ve etkili bir sanat

¹⁷ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. 3/223.

¹⁸ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1/224

olduğunu ifade etmektedir. Neseî ise bu âyeti sadece belağî değil aynı zamanda itikâdî çerçevede de ele almıştır. Ona göre, Kur'an'ın bu varlıklara “مَنْ” zamiriyle hitap etmesi onların iddialarını kendi dilleriyle çürütmesi demektir. Neseî'ye göre bu teşbih, müşriklerin bâtil kıyaslarını tersleme yoluyla açığa çıkarmıştır. Ayrıca, bu âyet Mu'tezile'nin insan fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki görüşüne karşı, yaratma fiilinin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu vurgulayan bir delildir.

Furkân 43. Âyet

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوًى أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

"Bayağı arzularını tanrılaştıran kişiyi gördün mü? Şimdi sen, bu adamı da doğru yola getirmekle yükümlü olabilir misin?"¹⁹

Zemahşerî, “أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوًى” cümlesinin tefsirinde ilgili kişiyi dinî yaşantısında hevâsına mutlak tâbi olan ve onu hayatının her safhasında belirleyici otorite kılan kişi olarak vurgulamaktadır. Zemahşerî'ye göre böyle bir kişi, artık ne bir delilin farkına varabilir ne de herhangi bir delile kulak verebilir. Zira Onun delil getirme kabiliyeti yok olmuş ve iradesi mutlak olarak hevâsının emrine girmiştir. Dolayısıyla bu durum, kişinin hevâsına ibadet edercesine bağlanması ve onu fiilen bir mabud haline getirmesine yol açmıştır.

Zemahşerî'ye göre insanın hevâsını dizginlemesi ve onu kötü şeylerden arındırarak kontrol altına alması beklenirken âyette tam tersi bir kurgu ile hevâ ilahlaştırılmış ve insan ona bir kul konumuna indirgenmiştir. Bu anlatım ise ilah-mabûd ilişkisinin tersyüz edilmesiyle ortaya çıkan ters bir anlatım biçimidir. Zira Hevâ, emir alan değil emir veren hâline getirilmiştir. Dolayısıyla bu teşbih bir yandan alaycı bir yandan da düşündürücü bir mesaj vermektedir. Zemahşerî, bundan dolayı âyetin devamında Hz. Peygamber'e:

¹⁹ Furkân, 25/43.

Onun üzerine vekil mi olacaksın? (Onu nasıl hidâyete çağıracaksın? Onu zorla mı Müslüman yapacaksın?) sorusunun sorulduğunu ve o kimsenin hidâyete ermesinin imkânsız olduğunu vurgulandığını ifade etmektedir. Zemahşerî, âyete göre hevâsının hâkimiyetine girmiş bir kimsenin özgür iradesini yitirdiğini ve irşâda icabet edemeyecek kadar tefekkürden yoksun olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Zemahşerî, âyetteki “hevâ” kelimesinin mef’ûl-i evvel (birinci nesne) olmasına rağmen tehir edildiğini, mef’ûl-i sâni (ikinci nesne) olan “ilah” kelimesinin ise takdim ettiğini, bu durumun da ilgili kişi için hevânın gerçekten kutsallaştırıldığına işaret ettiğini vurgulamaktadır.²⁰

Beyzâvî bu âyeti açıklarken, kişinin kendi istek ve arzularını hayatında en önemli şey haline getirmesinden bahsetmektedir. Ona göre böyle biri, nefsinin peşinden sorgulamadan gider, inancını ve dini yaşantısını da bu arzular üzerine kurar.

Beyzâvî de Zemahşerî’nin dediği gibi âyette “hevâ” kelimesinin “ilah edinme” fiilinden önce gelmesini, ona verilen önem ve vurgu sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kullanım, edebi sanatlardan biri olan teşbîh-i mahlûptur. Çünkü burada hevâ, gerçek ilahın yerine konmuştur. Âyetin devamındaki “*Peki, sen mi onun üzerine bir vekil olacaksın?*” sözü ise, Hz. Peygamber’e hitaben sorulmuş ve kişinin kendi iradesiyle sapmış olması karşısında, dışarıdan bir müdahalenin fayda vermeyeceğini ifade etmektedir. Beyzâvî’ye göre hevânın ilah edinilmesi, gerçeği ters algılamaya yol açan bir zihin bozulmasıdır.²¹

Nesefî ise söz konusu âyeti tefsir ederken, “hevâsını ilah edinen” ifadesiyle, bireyin arzu ve tutkularına mutlak bir şekilde tabi olmasını ve bunları hayatında belirleyici bir konuma yerleştirmesini kastettiğini ifade etmektedir. Ona göre, hevâsına itaat eden kimse,

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/282.

²¹ Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*. 5/108.

fiilen ona kulluk etmiş ve onu ilah edinmiş olur. Dolayısıyla Allah, Rasûlüne hitaben, yalnızca hevâsını ilah kabul eden bir kimsenin hidâyete davet edilmesinin mümkün olmayacağını haber vermiştir. Neseî, bu konuda câhiliye Araplarının bir taşı ilah edip, daha güzelini bulduklarında öncekini terk edip yenisine yönelmelerini örnek vererek, hevâlarına tâbi olmanın geçici ve keyfi olduğuna işaret etmiştir. Neseî, “*Peki, sen mi onun üzerine bir vekil olacaksın?*” sorusunun Hz. Paygamber’e sorulması Hz. Peygamber’in bu tür bir kimse üzerinde bir kontrolünün olmadığına işaret ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu ifade, peygamberin görevinin sadece tebliğle sınırlı olduğu; insanların ise hidâyet veya sapkınlık yolunu kendi iradeleriyle seçecekleri anlamına gelmektedir. Ona göre söz konusu kişinin “hevâsından başka hiçbir şeyi mabûd kabul etmediğini” belirtmesi, klasik belâgat terimiyle teşbîh-i mablûb özelliği taşıdığına işaret eder. Zira burada, aslında kulluğa layık olmayan bir şey (hevâ), ilah makamına yükseltilmiş; bu ise benzetmede unsurların yer değiştirmesiyle yapılan bir anlatım biçimidir ve âyetin anlam derinliğini kuvvetlendirmiştir.²²

Değerlendirme

Zemahşerî, âyetteki teşbîh-i mablûb sanatını sadece anlam açısından değil, aynı zamanda kelimelerin dizilişi açısından da incelemektedir. Zemahşerî’ye göre normalde sonda gelmesi gereken “hevâ” kelimesi en başta yer almış, ikinci nesne olan “ilah” ifadesi ise cümlelerin sonuna atılmıştır. Bu sıra değişikliği ise tesadüf değil aksine bu durum hevânın sadece anlam bakımından değil, kelime yapısı bakımından da ilah gibi gösterilmesine işaret etmektedir. Ayrıca Zemahşerî’ye göre kişinin hevâsını ilah edinmesi, aklını ve iradesini devre dışı bıraktığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla da teşbîhin mablûb olarak oluşmasında ince alay ve zihinsel tersliğe bir işaret vardır. Beyzâvî, bu âyeti açıklarken Zemahşerî’ye göre daha

²² Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl*, 3/582.

özet bir biçimde yorumlamaktadır. Beyzâvî'ye göre âyette hevânın Allah yerine konması, sadece belâğî bir anlatım tarzı değil; aynı zamanda kişinin gerçeği algılayış biçiminin bozulduğunu gösteren bir durumdur. Beyzâvî dil yapısına kısaca değinse de, Zemahşerî kadar ayrıntılı açıklamalar yapmamaktadır. Ona göre âyette önemine vurgu yapılan durum, sadece hevânın tapılan bir varlık hâline gelmesinin çirkinliği değil aynı zamanda insanın tüm dinî inanç ve davranışlarını bunun üzerine kurmasıdır. Bu da âyette kullanılan teşbih sanatının belâgat gücünden kaynaklanmaktadır. Neseî ise câhiliye insanların taşlara tapmasını örnek vererek insanların inancının aslında keyfî ve değişken olup heveslerine göre şekillendiğini ve âyette gerçek mabud ile hevâ arasında yanlış bir benzetme yapıldığını ifade etmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, Neseî'nin *Medârik* ve Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* adlı tefsirleri çerçevesinde ele alınan teşbîh-i maktûb sanatıyla ilgili ulaşılan sonuç şu şekilde özetlenebilir

Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseî'nin Bakara 275. âyeti üzerine yaptıkları yorumlara bakıldığında, ortak noktaları olduğu gibi birbirinden farklı düşündükleri noktaların olduğu da görülmektedir. Bu bağlamda üç müfessir de âyette geçen benzetmenin asıl amacının faizi meşru göstermeye çalışan yanlış bir iddiayı eleştirmek olduğunu ifade etmektedirler. Onlara göre bu sanat, inançtaki sapmayı ortaya koymak için bilinçli bir şekilde kullanılmış güçlü bir anlatım aracıdır. Ancak Zemahşerî, bu ifadeyi inkârcıların aşırı kendine güvenini açığa çıkarmak için yapılmış bir abartı ve alay unsuru olarak yorumlarken Beyzâvî bu teşbihin, faizi haklı gösterme çabasının bilinçli bir çarpıtma olduğunu ve bu yanlışın alım-satım ile faiz arasındaki farklar üzerinden netleştirildiğini ifade etmektedir. Neseî ise teşbîh-i maktûbu sadece bir edebi teknik değil, aynı

zamanda inanç yönünden temelsiz iddialara karşı yapılan güçlü bir eleştiri ve reddiye olarak değerlendirmektedir.

Üç müfessir de Nahl sûresinin 17. âyetindeki “*Yaratan, yaratamayan gibi olur mu?*” ifadesinin, müşriklerin mantıksız inançlarını ve akıl dışı kıyaslarını ortaya koyan güçlü bir teşbîh-i mablûb örneği olduğunu belirtmektedirler. Ancak Zemahşerî, bu teşbîh-i mablûb örneğinin, yaratma gücü olmayan varlıkları ilah kabul etmenin mantıksal çelişkisini ifşa ettiğini ve Kur’an’ın bu çelişkiyi etkili bir şekilde dile getirdiğini vurgularken Beyzâvî, benzetmenin tersine çevrilmiş olmasının, müşriklerin sahte ilahlarının zayıflığını ve güçsüzlüğünü çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğunu söylemektedir. Neseî ise, bu teşbîh-i mablûb aracılığıyla, müşriklerin sahip oldukları bâtil kıyasların ve yanlış inançlarının nasıl dilsel bir tersleme ile çürütüldüğünü ifade etmektedir.

Furkân sûresinin 43. âyetinde hevânın ilah gibi gösterilmesi meselesine bakıldığında Zemahşerî’ye göre hevânın cümlede ilah gibi en başa alınması, sadece anlam olarak değil, biçim olarak da hevânın tanrılaştırıldığını gösterip akıl ve iradenin devre dışı bırakıldığını ve kişinin zihinsel olarak ters bir inanca saplandığını ortaya koyarken Beyzâvî’ye göre bu âyette asıl sorun, hevânın ilahlaştırılmasından çok, insanın tüm inanç ve yaşamını hevâyâ göre şekillendirmesiyle hakikati algılama biçiminin bozulmasıdır. Neseî’ye göre ise insanlar başka şeylere tapıyor gibi görünse de, asıl yöneldikleri hevâdır; bu yüzden benzetme lafızdan çok anlam bağlamında tersine çevrilmiştir.

Kısacası Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseî, teşbîh-i mablûb sanatının Kur’an’da yanlış inançları eleştirmek için bilinçli ve etkili bir şekilde kullanıldığını kabul edip bu sanatın, gerek faiz gibi tartışmalı konularda gerekse sahte ilah ve hevâ örneklerinde, akıl dışı inançları ve mantıksal çelişkileri ortaya koymak amacıyla tercih edildiğini belirtmektedirler. Ancak her biri benzetmenin biçimsel

yapısına, anlam düzeyine veya toplumsal boyutuna farklı açılardan yaklaşılarak, teşbîh-i maklûbun çok zengin bir anlatım aracı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Askerî, Ebu'l-Hilâl, *es-Sin'ateyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.

Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.

Cühenî, Mervan b. Zari'. "et-Teşbîhü'l-Maklûb: Dirâse Tatbîkiyye alâ'l-Kur'ân'ı'l-Kerîm," *ILA* 20, no. 2 (2020): 351–365.

Cürcânî, Abdulkahir. *Delâ'ilü'l-İ'câz*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 2003.

Çağrıcı, Mustafa. "Beyzâvî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5 (1992): 543–545.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2010.

Hamzâvî, Mahmud Ebu'l-Alâ. "et-Teşbîhü'l-Maklûb fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-Kabûli ve'r-Red," *el-Mecelletu'l-İlmiyye, Külliyyetü'l-luğati'l-'Arabîyye bi-Esyût* 38, no. 1 (2019): 351–365.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. Tahkik: Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'e el-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.

İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.

İslam, Adem. *Belâgat ve Kur'an'da Retorik Anlatım*. İstanbul: İlahiyat Yayınları, 2018.

Kazvînî. Hatîb *Telhîsu'l-Miftâh*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1312.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Öztürk, Mustafa & Mertoğlu, M. Sefa. “Zemahşerî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44 (2013): 235.

Süyûtî, Celâluddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.

Topaloğlu, Burak. “Nesefî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 33 (2007): 499–501.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Tahkik: Muhammed Hüseyin Ahmed. 3. bs. Kahire: Dârü'r-Rayyân li't-Turâs; Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1994.

BÖLÜM 2

ARAP DİLİNİN HAFIZASI: KAHİRE MECMAU'L- LÜGATİ'L-‘ARABİYYE’NİN KURUMSAL VE KÜLTÜREL SERÜVENİ

SEMİRA KARUKO ¹

Giriş

Arapça, tarih boyunca yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda İslam medeniyetinin ilim, kültür ve sanat alanlarındaki yükselişinin temel taşıyıcısı olmuştur. Kur'an'ın dili olması dolayısıyla önem kazanan bu dil, aynı zamanda islamî ilimlerin, felsefî düşüncenin, bilimsel birikimin ve edebî teliflerin de ana kaynağı hâline gelmiştir. Ancak özellikle 19. yüzyıldan itibaren Arap coğrafyasının sömürge yönetimleriyle karşı karşıya kalması, Batı merkezli modernleşme baskıları ve bilimsel terminolojide yaşanan hızlı değişim, Arapçanın çağdaş dünyada hem içeriden hem dışarıdan çözülme riskleriyle yüzleşmesine neden olmuştur. Bu koşullar, Arapçanın sadece geleneksel yapısını muhafaza etmekle

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Bölümü, Orcid: 0000-0002-3850-3717.

kalmayıp, aynı zamanda çağın ihtiyaçlarına uygun bir yeniden inşa sürecine tabi tutulmasını da zorunlu kılmıştır.²

Arapların dili muhafazaya yönelik ilgisi, yalnızca modern dönemle sınırlı olmayıp, köklü bir tarihî zemine dayanmaktadır. Hicrî I. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Arapçanın farklı coğrafyalarda ve halklar arasında yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan dilsel bozulmalar (lahn), dilin korunmasına yönelik sistematik çalışmaları beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda Abbâsî Halifesi Me'mun'un (ö.218/833 himayesinde kurulan Beytül-Hikme, sadece felsefî ve bilimsel tercümelerin değil, aynı zamanda dilbilimsel birikimin de Arapçaya aktarılmasında önemli bir merkez hâline gelmiştir. Beytül-Hikme bünyesinde farklı dillerden yaklaşık dört yüz eserin Arapçaya çevrilmiş olması, Arapçanın ilmî ve entelektüel düşüncenin taşıyıcısı konumuna yükselmesini sağlamıştır.³

Ancak 19. yüzyılda başlayan sömürgecilik süreci, Arap dilinin toplumsal, kültürel ve akademik etkisini zayıflatmış; özellikle eğitim ve bilim dilinin yabancılaşması Arapçayı toplumda toplumda ikinci plana itilme tehdidiyle karşı karşıya bırakmıştır. Bu durum, Arapçanın sadece geleneksel metinlerde değil, aynı zamanda çağdaş bilimsel alanlarda da işlevsel hâle getirilmesini zorunlu kılmış; bunun sonucunda dilin modernleşmesi, standartlaştırılması ve korunması amacıyla kurumsal düzeyde girişimler artmıştır.⁴

Bu bağlamda, Arap dünyasında 19. yüzyılın sonlarından itibaren farklı ülkelerde dil akademileri/kurumları (mecma') kurulmaya başlanmıştır. Bu kurumlar, yalnızca modern terimlerin

² Hanân Ünîs, *Cuhûdu'l-Mecâmi 'i'l-Luğaviyyeti fî Tevhîdi'l-Muştalâhi'l- 'İlmî: Mektebu Tensîki't-Ta'rib ve Mecma'u'l-Luğati'l- 'Arabiyye fî'l-Kâhire Enmûzecen* (Kahire: Mecelletu'l-Luğati'l-Vazifiyye, 2021), 8/1/689.

³ Şevki Dayf, *Mecmau'l-Luğati'l- 'Arabiyye fî Hamsîne Âmen* (Kahire: Mecma'u'l-Luğati'l- 'Arabiyye, 1984), 6-7.

⁴ Mustafa Hicazî, *el-Mu'cemü'l-Vecîz* (Kahire: Mecmau'l-Luğati'l- 'Arabiyye, 1980), 105.

türetilmesiyle değil, aynı zamanda klasik mirasın korunması ve Arapçanın bilim dili olarak yeniden konumlandırılması hedefiyle ortaya konmuştur. İlk olarak 1919'da Suriye'nin Şam şehrinde kurulan Arap Dil Kurumu, terim üretimi, el yazmaları ve edebî mirasın ihyası gibi çok yönlü çalışmalarıyla dikkat çekmiştir. Ardından, 1947'de Irak, 1976'da Ürdün, 1993'te Sudan, 1998'de Cezayir ve Libya dil akademileri faaliyet göstermeye başlamıştır. Bu kurumlar yalnızca ulusal düzeyde değil, bölgesel düzeyde de iş birliğini sağlamak amacıyla 1956 yılında kurulan Arap Dil Kurumları Birliği (İttihadü'l-Mecâmi' el-Luğaviyye) çatısı altında bir araya gelmiştir.⁵

Birlik, Arapçanın ortak bilimsel terimlerle güçlendirilmesini ve çağdaş gelişmelere cevap verebilecek dinamik bir yapıya kavuşturulmasını hedeflemiştir. Özellikle teknik, ilmî ve medenî terimlerin türetilmesinde koordinasyon sağlamaya çalışan bu yapı, Arapçayı çağdaş epistemolojik üretimin dili olarak yeniden konumlandırma çabalarının önemli bir parçası olmuştur.⁶

Bu akademiler, Arapçanın modern bilimsel ve medenî alanları ifade edebilecek düzeye ulaşması için yoğun bir çaba göstermiştir. Arapça, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda Arap toplumlarının kültürel kimliğinin ve ulusal aidiyet duygusunun en temel göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda, İslam dininin bu dil aracılığıyla insanlara ulaştırılmış olması, Arapçanın dinî kimlik açısından da özel bir anlam taşımasına neden olmuştur.

Dil akademilerinin çalışmaları yalnızca çağdaş bilimsel kavramları Arapçaya kazandırmakla sınırlı kalmamış; aynı zamanda klasik edebiyat ve dil mirasına yönelik araştırmalar, el yazmalarının

⁵ Ünîs, "Cuhûdu'l-Mecâmi'i'l-Luğaviyyeti", 689.

⁶ Hatice Arslan Sözüdoğru, *Arap Dünyasında Dil Kurumları ve Çalışmaları* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2024), 19.

incelenmesi, Arap-İslam kültürünün yaşatılması ve geliştirilmesi gibi çok yönlü faaliyetleri de kapsamıştır. Bu çerçevede kurulan Arap Dil Kurumları Birliği, Arap ülkelerindeki akademiler arasında iş birliğini güçlendirmeyi, çalışmaların eşgüdüm içinde yürütülmesini sağlamayı ve ortak dil politikalarının belirlenmesine katkı sunmayı amaçlamıştır.

Birlik, özellikle bilimsel, teknik ve fasih terimlerin Arapça karşılıklarının belirlenmesi ve bunların sistemli şekilde yaygınlaştırılması konularında önemli adımlar atmıştır. Bu bağlamda, Arapçanın çağın gereksinimlerine cevap verebilecek şekilde güçlendirilmesi hedeflenmiştir.⁷

İşte bu tarihsel ve düşünsel zemin üzerinde, 1932 yılında Mısır'ın başkenti Kahire'de Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye adıyla bir dil akademisi/kurumu kurulmuştur. Kuruluşu itibarıyla hem Arapçayı modern bilim ve düşünceyle uyumlu hâle getirmek hem de tarihsel mirasını sistematik biçimde koruma altına almak amacı güden bu kurum, Arap dünyasında devlet destekli ilk dil akademisi olma özelliğini taşımaktadır. Kurum, terminoloji üretimi, klasik eserlerin tenkidî neşri, dilde sadeleşme ve standardizasyon gibi çok katmanlı faaliyet alanlarıyla kısa sürede entelektüel çevrelerin ilgisini çekmiş ve benzer kurumlara ilham vermiştir.

Bu akademiler içinde Kahire Dil Kurumu, sahip olduğu tarihsel birikim ve etkili çalışmalarıyla öne çıkmakta; Arapçanın zenginliğini muhafaza ederken aynı zamanda onu güncel gelişmelerle uyumlu hâle getirme misyonunu da başarıyla sürdürmektedir.

Kahire merkezli bu akademi, yalnızca dilin teknik meseleleriyle ilgilenmemiş; aynı zamanda Arap düşünce geleneğinde önemli yer tutan isimleri takdir ederek ödüller vermiş

⁷ Hicazî, *el-Mu'cemü'l-Vecîz*, 105-106.

ve böylece kültürel sürekliliğe katkı sunmuştur. Kurum bünyesinde oluşturulan ödül sistemi, dil, edebiyat, felsefe ve sosyal bilimler gibi alanlarda öne çıkan şahsiyetleri onurlandırmak suretiyle bir tür "entelektüel kanon" inşasına da hizmet etmiştir. Dolayısıyla bu alanda entelektüel gelişimin temel taşları olarak görülen eser ve fikirleri sunmuştur. Taha Hüseyin, Ahmed Lûtfi es-Seyyid, İbrahim Medkûr ve Şevkî Dayf gibi isimler bu anlamda yalnızca dilin değil, modern Arap düşüncesinin temsilcileri olarak da dikkat çekmiştir. Bu ödüller, sadece şahsi başarıların taltifi değil, aynı zamanda Arapçanın modern çağda taşıyıcılığını üstlenen fikir geleneklerinin kurumsal olarak tanınması anlamına da gelmektedir.

Bu çalışmada, Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'nin tarihî bağlamı, kurumsal yapısı, temel faaliyet alanları ve ödül sistematigi genel biçimde ele alınacaktır. Kurumun kuruluşunda etkili olan siyasal, toplumsal ve entelektüel dinamikler değerlendirilerek hem içeriye dönük hem de bölgesel etkileri analiz edilecektir. Ayrıca kurum tarafından ödüllendirilen bazı önemli isimler zikredilecek; böylece kurumun kültürel ve düşünsel yönelimleri konusunda kapsamlı bir perspektif sunulacaktır.

Türkiye'de Arapça dil kurumları üzerine yapılan çalışmalar sınırlı sayıda olmakla birlikte, özellikle Kahire Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye üzerine doğrudan odaklanan, faaliyet bazlı inceleyen müstakil ve derinlemesine bir çalışmaya pek rastlanmamaktadır.

Sonuç olarak bu kitap bölümü, Arapçanın modern çağda kurumsal temsiline, korunmasına ve geliştirilmesine dair kurumun etkisinin sunulduğu çok boyutlu bir çerçeve çizmeyi amaçlamaktadır. Kahire'de kurulan bu kurum, sadece bir dilin değil; aynı zamanda bir medeniyetin entelektüel sürekliliğini temsil eden yapılar arasında değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'nin Kuruluşu ve Kurumsallaşma Süreci

Kurumdan Önceki Girişimler

Arapça, tarih boyunca İslam dünyasının bilim, düşünce ve kültür sahasında merkezî rol üstlenmiş; klasik çağlardan itibaren fıkıh, kelim, felsefe ve edebiyat gibi alanlarda birikmiş olan entelektüel mirasın taşıyıcısı olmuştur. Ancak 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında Arap coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaşanan siyasi çalkantılar, Batı sömürgeciliğinin etkisi ve kültürel çözülme, bu dilin işlevselliğini ve geleceğini tartışmalı hâle getirmiştir. Söz konusu dönemde hem halk arasında kullanılan dilin yozlaştığına dair eleştiriler hem de eğitim ve yayın dünyasında yaşanan dil karmaşası, Arapçanın yeniden yapılandırılması gereğini ortaya çıkarmıştır.⁸

Bu şartlar altında Mısır, Arap dünyasında modernleşme hareketlerinin öncüsü olarak öne çıkmıştır. Özellikle II. Meşrutiyet'le birlikte Osmanlı'da ve eş zamanlı olarak Mısır'da gelişen dil ıslahı tartışmaları, Arapçanın yeniden canlandırılması yönünde güçlü bir entelektüel zemin oluşturmıştır. Arap diline dair sistematik ve kurumsal bir yaklaşımın gerekliliği bu tartışmaların ortak paydasını teşkil etmiştir. Bu bağlamda, Avrupa'daki Fransız ve Alman dil akademilerinin yapıları dikkatle incelenmiş ve Arapça için benzer bir akademik kurumun kurulması fikri tartışmaya açılmıştır.

Nitekim bu kuruma öncelikli olarak ilham olan Fransız Akademisi (Académie Française), 1635 yılında Kardinal Richelieu'nun girişimiyle kurulmuş olup, Fransız dilini koruma ve geliştirme amacı güden en eski kurumlarından biridir. Akademi, Fransız dilinin resmi sözlüğünü yayımlamakta ve dilin doğru

⁸ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî* (Abû Dabî: Mektebetü's-Safâ, 2010), 441.

kullanımını teşvik etmektedir. Üyeleri "les immortels" (ölümsüzler) olarak adlandırılan bu kurum, kırk sabit üyeden oluşur ve üyelik ömür boyudur. Akademi, dilin yanı sıra edebiyat ve kültür alanlarında da önemli roller üstlenmiştir.⁹

Bu kurumun ilk girişimi olarak, 19. yüzyılın sonlarına doğru, Mısır'da edebiyat ve düşünce dünyasının önde gelen isimlerinden oluşan bir grup entelektüel, Arap dilinin karşı karşıya olduğu sorunlara çözüm aramak amacıyla bir araya gelmeye başladı. Bu toplantıların merkezi, Kahire'nin Harnuf Mahallesi'nde yer alan ve el-Bekrî ailesine ait olan bir konuttu. Bu ev, kısa sürede Arapçanın geleceğini düşünen ve bu alanda fikir üreten aydınların gayrı resmî buluşma mekânına dönüştü. Katılımcılar, Arapçanın zengin kelime hazinesinin sistemli bir biçimde düzenlenmesi, dile yabancı dillerden sızan unsurların ayıklanması ve dilbilgisel hatalara karşı korunması gerektiği yönünde ortak bir kanaate sahipti. Bu doğrultuda, yalnızca bireysel çabalarla değil, kurumsal düzeyde bir organizasyonla çalışmalar yürütülmesinin elzem olduğu görüşü benimsendi. Sonuç olarak, modern bir sözlük hazırlamak ve dilin arındırılması sürecine rehberlik etmek üzere bir dil akademisinin kurulmasının yararlı olacağı kararlaştırıldı.¹⁰

Bu fikirler doğrultusunda, 1892 yılında söz konusu aydınlar tarafından bir dil akademisi kuruldu. Bu teşebbüs, dönemin önde gelen düşünürlerinden Şeyh Muhammed Abduh'un yanı sıra dil bilimci eş-Şinkîî gibi önemli şahsiyetleri de üyeleri arasında barındırıyordu. Ne var ki, bu erken dönem dil akademisi, yalnızca yedi oturum gerçekleştirdikten sonra faaliyetlerini sona erdirdi. Her ne kadar uzun ömürlü olmasa da bu kurumun gündeminde dönemin toplumsal yapısında yer edinmiş bazı yabancı kökenli kelimelerin Arapça karşılıklarının oluşturulması da yer alıyordu. Bu çabalar

⁹ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 7-9.

¹⁰ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 19.

neticesinde "palto" kelimesi için mı‘taf, "polis" kelimesi için ise şurta gibi alternatifler önerildi. Ancak bu türden önerilerin yalnızca bir kısmı toplum tarafından benimsendi ve kalıcı hâle geldi.¹¹

20. yüzyılın başlarına gelindiğinde, Arapçaya giren yabancı kökenli kelimelerin dil üzerindeki etkileri ve bu kelimelerin arapçalaştırılması meselesi daha geniş bir zeminde tartışılmaya başlandı.¹² Bu tartışmaların merkezinde, Darü'l-Ulûm mezunlarından oluşan bir topluluk yer alıyordu. Bu topluluk, dildeki yabancılaşmaya karşı çözüm yolları geliştirmek amacıyla bir kulüp kurdu. 1908 yılında kulüp başkanı Hifnî Nâsîf'ın öncülüğünde düzenlenen özel bir oturumda, Arap diline giren yabancı kelimeler üzerine yoğun bir müzakere gerçekleştirildi. Toplantıya katılan isimler arasında yer alan Fethî Zağlûl, diller arası kelime alışverişinin tarihsel ve doğal bir süreç olduğunu savundu. Zağlûl'e göre, Arapçanın da zaruret hâlinde başka dillerden kelime alması, dilin gelişimini olumsuz yönde etkilemezdi.¹³ Toplantıya katılan Şeyh Muhammed Hıdrî, özellikle yabancı özel isimlerin arapçalaştırılması meselesini gündeme getirerek, bu yöndeki çabaların Rifâa el-Tahtâvî'den bu yana devam ettiğine dikkat çekti. Tantâvî Cevherî ise halk dilinin, genel kanaatin aksine, büyük ölçüde fasih Arapçaya yakın olduğunu ve yabancı unsurların sanıldığı kadar yaygın olmadığını savundu. Bu çerçevede, klasik Arapça ile halk lehçeleri arasında bir uyum sağlanması gerektiğini dile getirdi. Oturumun sonunda Hifnî Nâsîf, modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni kavramlara Arapça karşılıklar bulunmasının zaruretine işaret etti. Toplantı, bu tür kavramların, dilin kendi kurallarına uygun

¹¹ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye fî Hamsîne Âmen*.

¹² İmân Mirdâsî, “Devru'l-Mecâmi' ve'l-Hey' âti'l-'Arabiyye fî 'Ameliyyeti't Terceme fi'l-Vatani'l-'Arabî ve Âfâkihâ'l-Mustakbeliyye”, *Mecelletü't-Terceme ve't-Tevsîl* 13 (2022): 121.

¹³ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 21.

şekilde arapçalaştırılması gerektiği yönünde bir mutabakatla sonuçlandı.¹⁴

Arapçanın korunması ve geliştirilmesi amacıyla bir dil akademisinin kurulması yönünde atılan bu adımlar, çeşitli nedenlerle kurumsal bir yapıya kavuşamamıştır. Bu çerçevede somut bir sonuç elde edilememesi üzerine, dönemin Maarif (Eğitim) Bakanı Ahmed Haşmet, ilgili meseleye farklı bir çözüm yolu sunmuştur. Haşmet, bakanlığı bünyesinde akademi işlevi görecek yarı-resmî bir birimin kurulmasını önermiştir. Bu birimin temel amacı, bilimsel terimlerin oluşturulması ve bu terimlerin özellikle yükseköğretim kurumlarında eğitim sürecine kazandırılması olmuştur.

Bu hedef doğrultusunda Ahmed Haşmet, kendi bakanlığından seçtiği altı nitelikli âlimden oluşan bir komisyon kurmuştur. “Bilimsel Terimler Komisyonu” adıyla anılan bu yapı, resmi bir nitelik taşımasa da dil planlaması açısından önemli bir işlev üstlenmeyi amaçlamıştır. Komisyonun başkanlığını bizzat Ahmed Haşmet yürütmüştür.¹⁵

Komisyon, faaliyetlerine başladığında ilk olarak coğrafi haritalarda doğru biçimde kullanılmak üzere ülkelerin isimleri üzerinde çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu çalışmalar, dilin terminolojik zenginliğini artırma ve standartlaşmayı sağlama amacını taşımıştır. Ancak Ahmed Haşmet’in Maarif Bakanlığı görevinden ayrılması, komisyonun devam eden çalışmalarını sekteye uğratmış ve bu girişim kısa süre içinde sona ermiştir.¹⁶

1916 yılı başlarında ise, Arapçanın gelişimi ve korunması yönündeki fikrî arayışlar yeni bir ivme kazanmıştır. Bu süreçte, Mısır Kütüphaneler Dairesi Müdürü Ahmed Lütî es-Seyyid, bir dil

¹⁴ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 19-20.

¹⁵ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 20.

¹⁶ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 20.

akademisi kurma düşüncesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak önceki girişimlerden farklı olarak, bu yapının devlet bünyesinde değil, bağımsız ve sivil bir kimlikle teşekkül etmesi gerektiğini savunmuştur. Bu doğrultuda, önerdiği akademiye “ Mecma’ Dâri’l-Kütüb Akademisi” adının verilmesini teklif etmiştir.

Planlanan akademi, çoğunluğu Mısırlılardan oluşan yirmi sekiz üyelik bir yapıya sahip olacaktı. Üyelerin yirmi beşi Arap kökenli olacak, kalan üç üye ise İran, Sudan ve Brezilya’dan seçilecekti. Akademi üyeleri arasında Atıf Berkat, Hafnî Nâsîf ve Şeyh Ahmed el-İskenderî gibi dönemin önde gelen entelektüel ve edebiyatçıları yer almıştır. Sekreterlik görevini Ahmed Lûtî es-Seyyid üstlenirken, başkanlık görevi önce Ezher Şeyhi Selîm el-Beşrî’ye, onun vefatından sonra ise Şeyh Ebü’l-Fazl el-Cezâvî’ye devredilmiştir.¹⁷

Akademnin temel gayesi, modern uygarlığın ortaya çıkardığı yeni kavramlara Arapça karşılıklar geliştirmek olmuştur. Bu çerçevede, toplumsal yaşamda ve bilimsel alanlarda kullanılan terimlere Arapça karşılıklar önerilmiş, ancak sunulan bazı kelimeler halk arasında kabul görmeyerek yaygınlık kazanamamıştır.¹⁸

1919 yılında Mısır’da başlayan devrimci hareketlerin etkisiyle, bu sivil girişim de sekteye uğramış ve faaliyetlerine son vermek zorunda kalmıştır. 1925 yılında akademnin yeniden canlandırılması yönünde bir teşebbüste bulunulmuş, ancak yalnızca bir oturum gerçekleştirilebilmiş ve bu oturumdan sonra akademi fiilen dağılmıştır.¹⁹

¹⁷ Dayf, *Mecmau’l-Lugati’l-‘Arabiyye*, 20.

¹⁸ Dayf, *Mecmau’l-Lugati’l-‘Arabiyye*, 20.

¹⁹ Muhammed Reşâd Hamzâvî, *A ‘mâlû Mecma’i’l-Lugati’l-‘Arabiyye bi’l-Kâhire* (Beyrut: Dâru’l-Ğarb el-İslâmî, 1988), 31; Dayf, *Mecmau’l-Lugati’l-‘Arabiyye*, 21.

Kahire Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'nin Resmi Olarak Kurulması ve Hedefleri

Arap diline yönelik kurumsal bir yapılanma fikri, 19. yüzyılın sonlarından itibaren zaman zaman gündeme gelmiş, ancak önceki girişimler çeşitli nedenlerle sonuçsuz kalmıştır. Buna rağmen dil akademisi kurma düşüncesi, özellikle Mısır'daki aydın çevrelerin zihninde canlılığını sürdürmüştür; nihayetinde 1932 yılında bu fikir somut bir gerçekliğe dönüşmüştür. Aralık 1932'de yayımlanan bir kararname ile Kahire'de "Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye el-Melikî" (Kraliyet Arap Dili Kurumu) adıyla resmî bir dil enstitüsü kurulmuş ve bu kurum, o dönemde Maarif Nezareti (Eğitim Bakanlığı) olarak anılan devlet dairesine bağlanmıştır.²⁰

Akademnin resmi sayfasında, "Kurumumuz, 13 Aralık 1932'de Eğitim Bakanlığı'na bağlı "Kraliyet Arap Dili Akademisi" adlı bir enstitü kurulmasına dair bir kararname ile faaliyete başladı" ibaresi yer almaktadır. Nitekim kurum dönemin Mısır Kralı I. Fuad'ın şahsî desteğiyle gerçekleşmiş; kral bu projeyi yalnızca dilsel bir hamle olarak değil, aynı zamanda Arap dünyasında Mısır'ın kültürel liderliğini güçlendirmeye yönelik bir millî prestij yatırımı olarak görmüştür. Zamanın hükûmetinin milliyetçi ve vatansever eğilimlerini ortaya koyma isteği ile Kral Fuad'ın Arapları dil aracılığıyla birleştirme arzusu gibi siyasî etkenler, akademnin kuruluş sürecinde belirleyici rol oynamıştır.²¹ Bu icraat, Fransa'daki "Institut de France" ve Mısır'daki "Institut d'Égypte" (المجمع العلمي) gibi kurumlardan esinlenerek yapılandırılmıştır. Kurumun ilk başkanı Muhammed Tevfik Ra'fet olmuştur.²²

²¹ Muhammed Harb, "Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye (Mısır)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/260.

²² Hamzâvî, *A 'mâlû Mecma'*, 15.

İlk olarak yirmi üyeyle kurulan kurumda Mısırlı, Doğulu ve müsteşriklerden oluşan bir yapı gözetilmiş, kurucu üyeleri, farklı dinî, kültürel ve ilmî çevreleri temsil eden seçkin şahsiyetlerden oluşmuştur. Bu isimler arasında Hâyim Nâhûm, Fâris Nemr, Mansûr Fehmî, Ali el-Cârim, Şeyh Muhammed el-Hıdr Hüseyn gibi Arap dünyasının önde gelen âlim ve entelektüellerinin yanı sıra, Batılı şarkiyatçılar Sir Hamilton Gibb, August Fischer ve Carlo Nallino da yer almıştır. Bu çeşitlilik, kurumun yalnızca Arapça'nın korunması değil, aynı zamanda evrensel bilimle entegrasyonu amaçladığını göstermektedir. Yirmi kişilik kurucu kurul sayısı zamanla kırk kişilik uluslararası üyeli bir yapıya evrilmiştir. 1956'da Ahmet Ateş, 1975'te Fuat Sezgin ve 1990'larda Ekmeleddin İhsanoğlu, Arap dili ve İslam bilimleri alanındaki çalışmalarıyla Mısır Arap Dili Kurumu'na Türkiye'den seçilen üç önemli isim olmuştur.²³ Bu üyelikler, Türkiye'nin Arap dil mirasına akademik katkısının bir göstergesi niteliğindedir.

1956 yılında Şam Bilim Kurumu ile yönetsel olarak birleştirilmiş, ancak 1961'e kadar süren bu birliktelik sonrasında kurum yeniden bağımsızlığını kazanmıştır.²⁴

Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'nin kuruluş amacı, Arapçanın köklü yapısını koruyarak onu çağın gereksinimlerine uygun şekilde geliştirmek, dilin öğretimini kolaylaştırmak, imlâ kurallarını düzenlemek ve modern bilimsel kavramlara uygun terimler üretmektir. Kurum, yalnızca dilin teknik meselelerine odaklanmamış; aynı zamanda Arap dünyasının ilmî, kültürel ve felsefî sürekliliğini sağlayacak bir entelektüel merkez olarak da konumlandırılmıştır.²⁵

²³ Sözüdoğru, *Arap Dünyasında Dil Kurumları*, 48.

²⁴ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 21-22.

²⁵ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 21-22.

Bu hedefler akademinin tüzüğünde detaylı bir şekilde sıralanmıştır. Amaçların ortak noktası, Arapçayı yozlaşma ve yabancı etkiler karşısında korumak, onu çağdaş hayatın, bilimin, kültürün ve sanatın gereklerine cevap verebilecek bir düzeye ulaştırmak olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede kurum, fasih Arapçanın söz varlığını yansıtan kapsamlı sözlükler hazırlamayı, Arapçanın tarihsel gelişimini ortaya koyacak lugatlar telif etmeyi, semantik alanda akademik çalışmalar yayımlamayı ve Arap lehçeleri üzerine bilimsel araştırmalar yürütmeyi görev edinmiştir. Ayrıca, Arap dili ve filolojisine dair klasik metinlerin ilmî usullerle tahkik edilerek yayımlanması, dilin gelişimine katkı sağlayacak kelime ve terkiplerin tespit edilmesi ve bu çalışmaların kamuoyuyla paylaşılması amacıyla bir dergi çıkarılması da kurumun faaliyet alanları arasında yer almaktadır. Bu yönüyle, daha önce bireysel ya da yarı resmî düzeyde sürdürülen Arapçayı koruma ve ihya etme çabaları, kurum sayesinde resmi bir yapıya kavuşmuş ve sistematik hale getirilmiştir.

Tüzüğün üçüncü maddesi, Akademi'ye birtakım önemli görevler yüklemektedir. Buna göre, üyelerin bilimsel çalışmalarını yayımlamak üzere bir dergi çıkarması, ayrıca Akademi'nin kullanımını önerdiği ya da kaçınılmasını uygun bulduğu kelimeler hakkında kamuoyunu bilgilendirmesi gerekmektedir. Aynı maddede, Arap diliyle ilgili yürütülen çalışmalarda ve araştırmalarda başvurulana, Arap mirasına ait değerli bazı metinlerin de Akademi tarafından yayımlanması öngörülmektedir. Akademi her ne kadar ilk dönemlerinde bu sorumlulukları yerine getirmekte zorlanmış olsa da zamanla bu görevleri başarıyla üstlenmiştir. Dördüncü maddesinde, Akademi'nin, Arap dili alanında derin bilgiye sahip ya da bu dilin yapısı ve lehçeleri üzerine önemli araştırmalar yapmış yirmi asil üyeden oluşacağı belirtilmiştir. Üyelik için herhangi bir vatandaşlık şartı getirilmemiş; tıpkı önceki Arap akademilerinde olduğu gibi, bu konuda Fransız Akademisi örnek alınarak milliyet kısıtlaması

kaldırılmıştır. Böylece Kahire Dil Akademisi, üyelerini yalnızca bilimsel yeterliliğe göre belirlemiş; bir üyenin asli şartı olarak Arapçaya derinlemesine vâkıf olması, dilin özelliklerini ve inceliklerini iyi bilmesi ve bu bilgiyi anlamlandırabilecek düzeyde olması, ayrıca bilimsel, felsefî ve teknik terimlerin geliştirilmesinde aktif rol alabilecek donanıma sahip olması şart koşulmuştur.²⁶

Kahire Arap Dili Akademisi'nin evrensel niteliği, kurucu üyelerinin çeşitliliğinde açıkça görülmektedir. Kurul, Arapçaya hâkim bazı yabancı üyeleri de içerecek biçimde, hükümet kararnamesiyle atanmış yirmi kişiden oluşmuştur. Akademinin ilk başkanı ve genel sekreteri Dr. Mansur Fehmî olurken, üyeler arasında Şeyh İbrahim Hamruş, Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Ahmed el-İskenderî ve Mekâvî Paşa gibi seçkin isimler yer almıştır.. 1934'te, Arap dili alanındaki katkılarıyla tanınan Muhammed Kürd Ali, Abdülkadir el-Mağribî, Enastas Mari el-Kermeli, İsa İskender el-Maaluf ve Hasan Abdulvehhab gibi bilim insanlarının da üyeliğe kabul edilmiştir. Akademi tüzüğüne göre, yeni üyeler mevcut üyelerin üçte ikisinin onayı ve bilimsel liyakatlerini içeren bir rapor eşliğinde önerilerek fermanla atanır.²⁷

Akademi, kuruluşunun ardından ilk resmî toplantısını Ocak 1934'te gerçekleştirebilmiştir. Bu oturum, idari yapılanma açısından oldukça verimli geçmiş; Muhammed Tevfik Rif'at başkanlık görevine, Fehmi Menşur ise sekreterliğe seçilmiştir. Toplantı neticesinde on bir komite oluşturulmuştur. Bilimsel içerikli olanlar arasında matematik, fen ve kimya bilimleri, tıp ve yaşam bilimleri, sosyal ve felsefî bilimler, edebiyat, güzel sanatlar, sözlük çalışmaları ile lehçeler ve genel ilkelere dair komiteler dikkat çekmektedir. Ayrıca dergi yayını, kütüphane yönetimi ve mali işler için üç idari komite kurulmuştur. Bu yapısal düzenlemeler ve alınan kararlar,

²⁶ Harb, "Mecmau'l-Lugati'l- 'Arabiyye (Mısır)", 28/260.

²⁷ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l- 'Arabiyye*, 22.

Akademi dergisinin 1934'te çıkan ilk sayısında ayrıntılı biçimde yayımlanmıştır.²⁸ Kahire Arap Dil Kurumu, dilin kökeni, evrimi ve yapısal özellikleri gibi çeşitli konuları ele alan araştırma yazıları yayımlamış; özellikle terimlerin standart hale getirilmesi amacıyla bu çeşitli komisyonları kurmuştur. Bu süreçte, terim belirleme yöntemine dair görüş ayrılıkları yaşanmış; ancak zamanla, farklı yaklaşımlar arasında bir uzlaşa sağlanarak Arapçanın temel ilkeleriyle çelişmeyen ve ortak mutabakatla kabul edilen terimler benimsenmiştir.

Kahire Arap Dili Akademisi'nin kuruluş tüzüğünde de açıkça görüldüğü üzere, akademinin hedefleri temelde dilsel niteliktedir.²⁹ Bu amaçlar, *Mecelletü'l-Müctema* ' , Ekim 1936 tarihli 1. sayısının 22. sayfasında şu şekilde özetlenmiştir:

- Arapçanın özgünlüğünü koruyarak onun bilim, sanat ve çağdaş yaşamın gereklerine cevap verecek bir yapıya kavuşmasını sağlamak; bu doğrultuda, akademi dil kurallarını gözden geçirme yetkisine sahiptir.
- Akademi, halk arasında yaygın olan deyim ve yabancı kökenli kelimeleri inceleyerek, öncelikle bunlara karşılık gelebilecek Arapça kökenli kelimeler arar; eğer uygun karşılık bulunamazsa, türetme, mecaz veya diğer yöntemlerle yeni kelimeler üretir. Bu da mümkün olmazsa, söz konusu kelimeleri Arapçanın harf ve yapı sistemine uygun şekilde ta'rib (Arapçalaştırma) yöntemiyle dile kazandırır.³⁰

²⁸ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 24.; *Mecmau'l-Lüğa'l-'Arabiyye*, *Kuruluş Kararnamesi ve İç Tüzük*. 1934.

²⁹ Hicazî, *el-Mu'cemü'l-Vecîz*, 105.

³⁰ Mahmûd Fâhûrî, “‘Dawr Mecâmi‘i'l-Luğati'l-'Arabiyye fî Waḍ'î'l-Muşṭalaḥâti ve Tevhîdihâ li-Himâyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye', (el-Mu'tamaru't-tânî li-Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye Bi-Dimaşk, Şam), 3.

- Dilin tarihsel gelişimini gösteren bir tarihsel sözlük hazırlamak, terimlere dair küçük sözlükler ve anlamı az bilinen veya unutulmuş kelimeleri içeren kapsamlı sözlükler oluşturmak; bu çalışmalarla birlikte, Mısır'da ve diğer Arap ülkelerinde kullanılan modern kelimeleri içeren listeler ve açıklamalar yayımlamak.
- Arap dilinin ilerlemesine katkı sağlayacak her türlü konu hakkında, Mısır Maarif Bakanlığı'nın onayıyla araştırma yürütmek.
- Arap ülkelerinde, başta Mısır olmak üzere, çağdaş Arap diyalektlerini bilimsel yöntemlerle incelemek.³¹
- Arapçanın tarihî sözlüğünü hazırlamak ve bazı kelimelerin tarihî süreçte geçirdiği anlam değişimlerine dair derinlemesine araştırmalar yayımlamak.³²

Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye, kuruluşundan itibaren Arap dilini bilimsel esaslarla koruma, geliştirme ve standartlaştırma misyonunu üstlenmiş kurumsal bir yapıya sahiptir. Akademinin yönetim ve çalışma mekanizması, dilin farklı yönlerini ele alan çeşitli komisyonlar ve uzman gruplarından oluşur. Bu yapı, dilin karmaşık ve çok katmanlı doğasına uygun olarak organize edilmiştir.

Kurumun yönetim organı, başkan ve üyelerden oluşan bir heyettir. Üyelik, alanında yetkin akademisyenler, yazarlar ve dil uzmanlarından seçilir. Bu üyeler hem dilin geleneksel yapısını korumak hem de güncel bilimsel gelişmeler doğrultusunda yenilikçi adımlar atmakla görevlidir. Yönetim, kurumun politikalarını belirler, projeleri denetler ve dış ilişkileri yürütür.³³

³¹ Hamzâvî, *A 'mâlû Mecma'*, 52.

³² Nassar, *el-Mu'cemü'l-'Arabî*, 696.

³³ Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 437-438; Hennâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, 12. bs. (Beyrut: el-Mektebetü'l-Bûlûsiyye, 1987), 259-260.

Kahire Arap Dili Akademisi Bünyesindeki İhtisas Komisyonları

Arap dilini çağdaş gelişmelere uyumlu bir şekilde korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan Mecma‘u’l-Lugati’l-‘Arabiyye bi’l-Kāhira (Kahire Arap Dili Akademisi), kuruluşundan itibaren ilmî, kültürel ve terminolojik birçok alanda faaliyet gösteren ihtisas komisyonları (لجان) oluşturmuştur. Bu komisyonlar, hem dilin yapısal bütünlüğünü gözetmekte hem de modern ihtiyaçlara cevap verebilecek esnek ve fonksiyonel çözümler üretmektedir.

Mecmau’l-Lugati’l-‘Arabiyye’nin temel çalışma organları arasında imla komisyonu, sözlük hazırlama birimi, terminoloji komisyonu ve araştırma bölümleri gibi çeşitli komisyonlar yer alır. Bu komisyonların faaliyetleri kurumun resmi sayfasında düzenli olarak aktarılmaktadır. Bu komisyonlardan bazılarını bu şekilde sıralamak mümkündür:

Terminoloji Komisyonu (Lecnetü’l-İstilâhât)

Bu komisyon, bilimsel ve teknik alanlarda ortaya çıkan yeni kavramlara Arapça karşılıklar belirlemekle görevlidir. Çalışmalarında, kıyasî türetim yöntemlerini, klasik Arapça vezinleri ve Arapçalaştırma tekniklerini esas alır. Terminoloji komisyonu; özellikle fen, teknoloji ve sosyal bilimler gibi alanlarda, Arapçanın çağdaş ihtiyaçlarını karşılayacak yeni terimler üretmekte ve mevcut yabancı kavramları Arapça dil yapısına uygun biçimde adapte etmektedir.

Naht Komisyonu

Naht yoluyla kelime üretimi, özellikle modern bilim dallarında ihtiyaç duyulan kısa ve anlamlı terimlerin elde edilmesinde kullanılır. Komisyon, hem klasik naht örneklerini analiz eder hem de çağdaş örnekler geliştirir.

Vezin ve Türetim Komisyonu

Yeni kelimelerin hangi sarfî kalıplarla üretileceğini belirleyen bu komisyon, Arapça türetim sisteminin sınırlarını zorlamadan yenilikçi öneriler geliştirir. Bu çalışmalar, *el-Karârâtü 'l-Mecma 'iyye fi 'l-Elfâz ve 'l-Esâlib* gibi karar metinlerine yansıtılır.

Yazım ve İmlâ Komisyonu

Modern Arap yazı dilinde birlik sağlamak amacıyla, yazım kuralları, noktalama işaretleri ve imlâ standartları üzerinde çalışmalar yürütür. Arap ülkeleri arasındaki imlâ farklılıklarını azaltma hedefi güder. İmlâ komisyonu, yazım kurallarını standartlaştırmak ve dildeki tutarlılığı sağlamak için düzenli olarak revizyonlar yapar.

Arapçaya Çeviri ve Arapçalaştırma Komisyonu

Yabancı kökenli kelimelerin Arapçaya aktarımı konusunda hangi stratejilerin izleneceğini belirler. Çeviri mi yoksa Arapçalaştırma mı yapılacağı bu komisyonun tavsiyelerine göre şekillenir.

Edebî Metinler ve Deyimler Komisyonu

Klasik ve modern edebiyat metinlerinde yer alan deyim, atasözü ve kültürel söyleyişlerin standartlaştırılması bu komisyonun görev alanına girer. Ayrıca bu unsurların sözlüklere alınması sürecinde danışma kuruludur.

Bilimsel Terimler Komisyonları

Tıp, fizik, kimya, matematik ve mühendislik gibi her bir bilim dalı için ayrı alt komisyonlar oluşturulmuştur. Her biri, kendi alanına özgü teknik terimlerin Arapça karşılıklarını geliştirir ve önerir.

Ansiklopedik Sözlük Komisyonu

el-Mu‘cemü’l-Vasît ve *el-Mu‘cemü’l-Kebîr* gibi önemli sözlüklerin hazırlanmasında doğrudan görev alan bu komisyon, hem kelime seçimi hem tanımın sınırlandırılması açısından önemli görevler üstlenir.

Klasik Miras (Turâs) Komisyonu

Arap dilinin klasik dönemine ait metinlerin tahkik edilmesi, yayımlanması ve çağdaş kullanım için değerlendirilmesi bu komisyonun görev alanına girer. Bu komisyon, geçmişle bağ kurma bakımından merkezî bir işlev üstlenir.

Eğitim Dili Komisyonu

Arapçanın eğitim dili olarak kullanımı, ders kitaplarının dil düzeyi, Arapça öğretimi metotları gibi konularda raporlar ve öneriler sunar.

Bu komisyonlar, Akademi'nin her yıl düzenli olarak yayımladığı *el-Karârâtü'l-İlmiyye* (Bilimsel Kararlar) ve *el-Karârâtü'l-Mecma‘iyye* (Kurumsal Kararlar) gibi belgelerle karar altına alınmış uygulamaların temelini oluşturur. Bu yönüyle Kahire Mecma‘ı, yalnızca bir dil koruma kurumu değil, aynı zamanda çağdaş Arapçanın şekillenmesinde etkin rol oynayan stratejik bir merkez konumundadır.³⁴

Kahire Arap Dili Akademisi'nin Faaliyet Alanları ve Katkıları

Kahire Arap Dili Akademisi, Arap dilinin tarihsel mirasını koruma, geliştirme ve çağdaş bilimsel gereksinimlere uygun şekilde kullanımını sağlama amacıyla 1932 yılında kurulmuş, o tarihten itibaren Arap dünyasında en etkin ve sistematik dil kurumlarından biri haline gelmiştir. Kurumun faaliyetleri, hem klasik mirası ihya

³⁴ Hamzâvî, *A‘mâlü Mecma‘i‘l-Luğati‘l-Arabiyye*, 3 Mehmet Reşit Özbalkıç, “Naht”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).1;

etmeyi hem de modern düzeyde kavram ve terim üretmeyi hedefleyen çalışma alanlarını kapsamaktadır.

Terminoloji ve Kavram Üretimi

Akademi, Arapçanın bilimsel alanlarda kullanımını sağlamak için yeni terimlerin üretilmesine öncelik vermiş; bu kapsamda klasik Arap dili kaynaklarına dayanan iştikak (türetme), nahiv (sentaks) ve beyân (ifade) ilkelerini esas alan kararlar almıştır. Her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen oturumlarda, modern ve çağdaş kavramların Arapçaya aktarımında izlenmesi gereken dil politikaları kapsamlı biçimde müzakere edilmiştir. Bu bağlamda, söz konusu kavramların hangi vezin kalıplarıyla türetileceği, hangi durumlarda kısaltma yöntemi olan *naht*³⁵ ya da yeni kelime oluşturma yöntemi olan *muvelledeye* başvurulacağı gibi meseleler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Yeni kelimelerin kıyasi vezinlerle üretimi ve arapçalaştırma süreçleri *el-Karârâtü'l-İlmiyye* ve *el-Karârâtü'l-Mecma'iyye fi'l-Elfâz ve'l-Esâlib* adlı yayınlarla belgelendirilmiştir. Bu karar metinlerinde, özellikle teknik ve bilimsel alanlarda karşılaşılan yabancı terimlerin Arapçaya nasıl kazandırılması gerektiğine dair ilke ve yöntemler ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Ayrıca, bu yayınlar aracılığıyla, klasik türetme yollarının yanı sıra modern dil ihtiyaçlarına cevap verebilecek yenilikçi yaklaşımların da dile kazandırılmasına yönelik kurumsal bir çaba gözlemlenmektedir. Böylece Arap dil kurumları, hem dilin özgün yapısını korumayı hem de çağdaş kavramları karşılayacak bir terminoloji geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Yazım ve Telaffuz Standartları

Kurumun ilk kararlarından biri, dergi ve gazetelerdeki kelimelerin bizzat sözlüklerde bulunmaması durumunda bu

³⁵ Mehmet Reşit Özbalıkcı, “Naht”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/310-311.

kelimelerin hatalı veya galat-i meşhur olarak kullanıldığını tespit etmek olmuştur. Bu bağlamda, uzmanların görüşleriyle kelimelerin Arapçaya uygun olup olmadığı netleştirilmiş; Arapça'dan olmadığı hâlde halk tarafından kullanılan kelimelerin ayıklanmasına yönelik kararlar alınmıştır.

Ayrıca yabancı özel isimlerin Arapçaya aktarılmasında kullanılacak harfler ve bu harflerin yazım biçimi belirlenmiştir. Şefik Gırbâl tarafından sunulan bildiriye, "p" sesi için "b" harfinin altına nokta, "v" sesi için "f" harfinin altına nokta, "ç" sesi için "c" harfinin altına nokta konması önerilmiş fakat bu görüşlerde ihtilafa düşülmüştür.³⁶

Sözlük ve Lügat Çalışmaları

Sözlük çalışmaları, Arapçanın hem klasik hem de modern kullanımını yansıtacak şekilde hazırlanır; bu yönüyle kurumun en önemli projeleri arasında yer alır. Kurum, Arap dili sözlükçülüğünde dönüm noktası sayılan nitelikte önemli projelere imza atmıştır. Bu çalışmalar dilin gelişimine katkı sağlamak ve çağdaş ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla yapılmıştır. el-Mu‘cemu’l-Kebîr, el-Mu‘cemu’l-Vasît, Mu‘cemu Elfâzi’l-Kur‘ân gibi önemli sözlük projelerine imza atan kurum; August Fischer’in Arap diline dair tarihî sözlük çalışmasına da destek vermiştir. Bu kapsamda, Arapça’da kullanılan kelimelerin ıstikakî, nahvî ve beyânî analizleri dikkate alınarak kapsamlı sözlükler oluşturulmuştur.³⁷

Arapça sözlükçülüğün başlangıcı, sahabe Abdullah b. Abbas’a atfedilen ve Nafi‘ b. el-Ezrak’ın sorularına verdiği cevapları içeren rivayetlere dayandırılır. Bu rivayetlerin önemli bir bölümü, 1968 yılında merhum Dr. İbrahim es-Samerraî tarafından tahkik

³⁶ Yusuf İbrâhim el-Hâc, *Devru’l-Mecâmi ‘i’l-Luğati’l-‘Arabiyye fi’t-Ta’rib*. (Trablus: Câmi‘atu’t-Trablus, Külliyyetü Daveti’l-İslâmiyye, yüksek lisans tezi, 2002), 110-157.

³⁷ Mısır Arap Dili Akademisi, 1932, <https://www.arabicacademy.gov.eg> (erişim 9 Temmuz 2025).

edilmiştir. Nafi‘ b. el-Ezrak, bazı Kur'an ayetlerinin anlamını sormuş, İbn Abbas da cevaplarında bu kelimelerin Arap şiirinde nasıl kullanıldığını örneklerle açıklamıştır. Bu yaklaşımlar, erken dönem sözlük çalışmaları açısından öncül kabul edilmektedir.

İbn Abbas'ın bu yorumları, Arapça'da "garîb" kabul edilen kelimelere açıklık getirmeye yönelik ilk ciddi girişimlerdenidir. Nitekim Arap lügat ilmi, özellikle Kur'an ve hadis metinlerini anlama çabasıyla başlamıştır. Başlangıçta sözlük anlamına gelen "mu‘cem" kelimesi yaygın kullanılmazken, zamanla bu tür eserler gelişmiş ve sistematik hâle gelmiştir.

Kahire Arap Dil Akademisi, Arap dilcileri ve şarkiyatçılardan oluşan bir sözlük komisyonu kurmuştur. Bu komisyon, 20. yüzyıldan günümüze kadar Arapçaya giren yeni anlam ve kelimeleri de kapsayacak nitelikte bir sözlük çalışmasının gerekli olduğuna kanaat getirmiştir. Bu doğrultuda, klasik dilcilerin kullandığı kıyas ve istikak (türetme) yöntemlerinden faydalanmanın hem mümkün hem de yararlı olduğu düşüncesi benimsenmiştir.

Akademnin sözlük çalışmaları arasında en dikkat çeken, henüz tamamlanmamış olmasına rağmen büyük öneme sahip olan August Fischer'in "Tarihi Arapça Sözlüğü" (el-Mu‘cemü'l-luğavî et-târîhî) adlı çalışmadır. Bu eser, Kurum'un sözlükçülük sahasında edindiği en kapsamlı ve etkili tecrübe olarak kabul edilmektedir.³⁸ Diğer önemli sözlükleri ve genel özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

el-Mu‘cemü'l-Vasît

Mecma‘u'l-Luğa el-‘Arabiyye'nin temel hedeflerinden biri olan çağdaş bir sözlük hazırlama çabası, el-Mu‘cemü'l-Vasît adlı eserle somutlaşmıştır. Bu sözlük, bir yandan dönemin ihtiyaçlarına

³⁸ Harb, "Mecmau'l-Lugati'l-‘Arabiyye (Mısır)", 28/260.

etkili bir başvuru kaynağı sunmaktır. Alfabetik sıralamayı birebir taklit etmek yerine Arapçaya özgü bir sistem geliştirilmiştir. Bu, dili anlamada kolaylık sağlarken, sağlıklı bir dil yetisinin gelişimine de katkı sağlamaktadır.⁴¹

el-Mu‘cemü’l-Vasîṭ, hazırlanırken geçmişle bugün arasında sağlam bir bağ kurmayı amaçlamış; bu doğrultuda Câhiliye ve sadr-ı İslâm dönemlerine ait lafızlarla XX. yüzyılın kelimeleri aynı sözlükte bir araya getirilerek, Arapçanın tarihî katmanları arasındaki zaman ve mekân sınırları aşılmıştır. Sözlük hakkında değerlendirmede bulunan Mecma‘u’l-Luġati’l-‘Arabiyye’nin genel sekreteri İbrâhim Medkûr da bu eserin, yirminci yüzyılda kaleme alınmış diğer tüm sözlüklerden daha açık, daha doğru, daha sistematik ve daha çağdaş niteliklere sahip olduğunu vurgulamıştır.⁴²

Sözlük, genel okuyucu, öğrenci ve aydın kesime hitap edecek şekilde sade, açık ve kolay anlaşılır bir dille hazırlanmıştır. Özellikle ortaöğretim düzeyindeki gençler için eğitici özellikler taşır:

- Açıklamalar yalın ve anlaşılırdır.
- Tanımlar açık ve kesin ifadelerle verilmiştir.
- Notlar, semboller ve bilinmeyen kelimelerden kaçınılmıştır.
- Anlatım, görsellerle desteklenmiştir.
- Edebi alıntılara ve şiirlere çok az yer verilmiştir.⁴³ Dilci İbrahim Mezkûr’a göre bu sözlük, yirminci yüzyılda

⁴¹ Kenan Demirayak, “el-Mu‘cemü’l-Vasîṭ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/347-348.

⁴² Demirayak, “el-Mu‘cemü’l-Vasîṭ”, 30/348.

⁴³ Hamdî Buhîṭ Imrân, *el-Mufasssal fî’l-Me‘âcim el-‘Arabiyye* (Kahire: Mektebetü Zehrâ’i’ş-Şark, 2005), 231.

eşsiz bir örnektir. Gerek açıklık gerek doğruluk açısından büyük önem taşır.⁴⁴

el-Mu‘cemü’l-Kebîr

Mecma‘u’l-Luğa el-‘Arabiyye'nin bu sözlük çalışması, tarihî ve etimolojik bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Kelimelerin gerçek ve mecaz anlamları, tarihsel gelişimleri, semitik dillerdeki benzerleri ve şiirlerden alıntılar eşliğinde açıklanmıştır. İlk cilt 1970 yılında 500 sayfa olarak yayımlanmış ve uzmanlardan değerlendirme alınması istenmiştir. Bu sözlük üç temel boyut içerir:

- Yöntemsel Boyut

Kelimeler köklerine göre dizilmiş; alfabetik değil, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-Belâğa* adlı eserindeki gibi ilk, ikinci ve üçüncü harfe göre sıralanmıştır.

- Dilbilimsel Boyut

Klasik Arapça kadar modern Arapça ile ilgilenenlere de hitap edecek şekilde kapsamlı bir dil tasviri sunulmuştur.

- Ansiklopedik Boyut

Terimler, şahıs isimleri, bitki ve hayvan adları gibi birçok bilimsel ve kültürel alanı da kapsayacak şekilde hazırlanmıştır.⁴⁵

1987 yılına kadar, Akademi yaklaşık 27 cilt hâlinde bilimsel terim listeleri yayımlamış ve bu listelerde yılda yaklaşık iki bin yeni terim onaylanmıştır. Fizik, kimya, matematik, tıp, tiyatro gibi çok çeşitli alanlarda terimler yayımlanmıştır.⁴⁶ Özel terminoloji sözlükleri olarak da kabul edilen bu çalışmalar birçok disiplin ve

⁴⁴ Abdüssemi‘ M Ahmed, *el-Me‘âcimü'l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 226-239.

⁴⁵ Ahmed, *el-Me‘âcimü'l-‘Arabiyye*, 230.

⁴⁶ Muhammed Hasan Abdülazîz, *Masâdiru'l-bahsi'l-luğavî fi'l-şavti ve'ş-şarf ve'n-naḥv ve'l-mu‘cem ve fiḥhi'l-luğa; me‘e nemâziç şâriḥa* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2009), 230-231.

güzel sanatlar alanlarında tematik sözlükler olarak vücut bulmaktadır.⁴⁷

Başka bir ifadeyle kurum, yalnızca genel sözlüklerle yetinmemiş; aynı zamanda özel alanlara dair terminolojik sözlüklerin telif ve neşrini de üstlenmiştir. Medenî hukuk ve ticaret hukuku gibi alanlara dair terimler ile tıbbî, kimyevî, jeolojik, atom fiziksel, biyolojik ve felsefî terimleri içeren çeşitli sözlükler de hazırlanmıştır. Bu sözlükler, Arapçanın çağdaş bilim ve düşünce dünyasında da etkili ve yeterli bir ifade aracı olarak kullanılmasını sağlamayı amaçlamaktadır.⁴⁸

Mu‘cemu Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm

Kur’an lafızları sözlüğü hazırlama fikri, Mısır Eğitim Bakanı Muhammed Hüseyin Heykel tarafından ortaya atılmış, Akademi tarafından da desteklenmiştir. 1953 yılında çalışmalara başlanmış, ilk cilt yayımlanmış; 1959’da ikinci, 1961’de üçüncü cilt tamamlanmıştır. Sözlük, 1970 yılında tamamlanmış ve daha sonra Dârü’ş-Şurûk tarafından tek cilt hâlinde yeniden yayımlanmıştır. Günümüzde ise Mecmâ’, yeni bir baskı için çalışmalar yürütmektedir.⁴⁹ Bu sözlük:

- Normal harf sırasına göre düzenlenmiştir.
- Kelimeleri dilbilgisel açıdan açıklamıştır.
- Anlamlar, somut olandan soyut ve mecazî anlamlara ve kullanım sıklığına göre sıralanmıştır.

⁴⁷ Hamzâvî, *A ‘mâlû Mecma’*, 133.

⁴⁸ Hişâm Riyâd, “Kâhire Arap Dili Akademisi: Bilimsel başarıların 86 yılı,” *Al-Ain Haber*, 15 Aralık 2018, <https://al-ain.com/article/arabic-achievements> (erişim 01.05.2025).

⁴⁹ Hamzâvî, *A ‘mâlû Mecma’*, 520.

- Açıklamalar hem kadim hem de modern tefsirlere dayanmakta; özellikle mecaz ve gerçek anlamları birlikte değerlendirilmektedir.
- Mekân adları coğrafi haritalarla desteklenmiş, olaylar tarihsel bağlamlarıyla birlikte aktarılmıştır Kur'an'da yer alan tarihsel olaylar, vahyin iniş sürecindeki anlamlarına uygun olarak açıklanmıştır.

Yabancı kökenli kelimeler açıklanmış, klasik Arapçaya nasıl girdiği izah edilmiştir. Bu çaba, aynı zamanda muarreb kelimelerin kökenlerinin ve eski dönemlerde nasıl arapçalaştırıldıklarının açıklanmasını; bu açıklamaların Kurum araştırmaları çerçevesinde bilimsel olarak ortaya konmasını gerektirmiştir.⁵⁰

Kahire Arap Dili Akademisi'nin sözlük faaliyetlerindeki temel amacı, Arapça söz varlığını geliştirmek ve yabancı kökenli terimlere karşılık bulmaktır. Bu doğrultuda Kurum, terim üretme sürecinde belirli ilkelere dayalı kararlar almıştır. Bilimsel terimlerin karşılıklarını oluşturmak üzere, Arapça bilim kaynaklarında yer alan kavramlar tespit edilmiş, her bilim dalına ilişkin kavramlar ilgili komisyonlara sunulmuştur. Ardından, bu kaynaklara dayalı olarak konuya özel terim sözlükleri hazırlanmış, her bir eserde geçen terimlerin sistemli biçimde derlendiği sözlükler oluşturulmuştur. Bu çalışmalar, Arapçalaştırma sürecinde başvurulabilecek temel kaynaklar arasında yer almıştır. Akademi, 1932 yılında başlayan bu süreci sistemli bir şekilde yürütmüş ve terim alanında kayda değer bir birikim sağlamıştır.⁵¹

Kurumun Tahkik Çalışmaları

Arap-İslam medeniyetinin temelini teşkil eden ilmî miras, yalnızca Arap toplumunun değil, dünya kültür tarihinin de en zengin

⁵⁰ Hamzâvî, *A 'mâlû Mecma'*, 523.

⁵¹ Ya 'kûb, *el-Me 'âcimü'l-Luğaviyyetü'l- 'Arabiyye*, 20.

birikimleri arasında yer alır. Dinî ilimlerden dil ve edebiyata, felsefeden tabiat bilimlerine uzanan bu çok katmanlı miras; asırlar boyunca çeşitli coğrafyalarda muhafaza edilmiş, aktarılmış ve yeniden inşa edilmiştir. Ancak bu zenginliğe rağmen, Arap dünyasında klasik metinlerin neşri uzun süre ihmal edilmiş; özellikle sömürgecilik döneminin ardından ilmî disiplin ve metodolojiden uzak, eksik ve gelişigüzel neşir faaliyetleri öne çıkmıştır. Şarkiyatçılar öncülüğünde başlayan metin tenkidi ve yayıncılığı ise, zamanla Arap araştırmacılar tarafından eleştirilmiş; kendi ilmî geleneklerine uygun, rivayet temelli ve çok nüshalı mukayeseye dayalı neşir anlayışı yeniden ihya edilmeye çalışılmıştır.

Kahire Arap Dili Akademisi, Arap diline hizmet etmenin en sağlam yollarından birinin onun kadîm mirasını ihya etmek olduğu anlayışıyla, klasik dil kaynaklarını ilmî usullerle tahkik etmeyi öncelikli hedeflerinden biri olarak benimsemiştir. Bu çerçevede, Arap dilinin tarihî seyri içerisinde yazılmış ancak zamanla unutulmaya yüz tutmuş kıymetli eserleri yeniden ilmî dünyaya kazandırmak üzere sistemli bir tahkik faaliyeti başlatmıştır.

Akademi, bu hedef doğrultusunda bazı önemli Arap Dili eserlerinden oluşan bir liste tespit etmiş, bunları ilmî kıymeti, kullanım sahası ve tarihî önemi gibi ölçütlere göre sıralayarak tahkik çalışmalarına öncelik vermeye başlamıştır.⁵² Hazırlanan bu öncelikli eserler listesinde şu çalışmalar yer almaktadır:

Ucâletü'l-Mübtedî ve Fadâletü'l-Müntehî fîn'Neseb - Ebû Bekir Muhammed b. Ebî 'Uşmân Mûsâ el-Hâzimî el-Hemdânî (ö. h. 584)

Arap kabilelerinin kökenleri ve dalları hakkında bilgi veren, alfabetik tertipli bu eser; sahabe, tâbiîn, kıraat imamları ve meşhur simaların nesebine dair bilgiler içermektedir. Abdullah Kânnûn

⁵² Harb, "Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye (Mısır)", 28/260.

tarafından tahkik edilen bu eser, Akademi tarafından 1965 yılında yayımlanmış, 1972’de ise yeniden basılmıştır.⁵³

Kitâbü’t-Tekmile, vez-Zeyl ve’s-Sıla-fi’l-Lüğa - Hasan b. Muhammed Riyâdüddîn es-Sağânî (ö.h.577)

Lügat, edebiyat ve biyografi alanlarında önemli bir külliyyat olarak dikkat çeken bu eser, önceki kaynaklara ek ve tashih mahiyetindedir. 1970- 11979 yılları arasında altı cilt halinde Abdülalîm et-Tahâvî başkanlığında kurumun çeşitli hocaları tarafından tahkik edilmiştir.⁵⁴

Dîvânu’l-Edeb fi’l-Lüğa -İshak b. İbrahim el-Fârâbî (ö. h.350)

Kelime hazinesi ile edebî terkiplerin kaynağını bir araya getiren, dilciler ve edebiyatçılar için temel başvuru eserlerinden biridir. 1974- 1979 tarihleri arasında Ahmed Muhtâr Ömer tarafından 4 cilt halinde tahkik etmiştir.⁵⁵

Kitâbu’l-Cîm - Ebû ‘Amr İsmâîl b. Kâsım eş-Şeybânî (ö. h. 213)

Arap kabile lehçelerine dair malzeme barındıran, dilin yaşayan ve mahallî yönünü yansıtan erken dönem lugat çalışmalarındandır. Aralarında İbrâhim el-Ebyârî’nin olduğu birden fazla muhakkik tarafından 4 cilt olarak tahkik edilmiştir.⁵⁶

Kitâbu’l-Ef‘âl- ‘Abdurrahmân b. İsmâ‘îl es-Sîrkîstî

Sarf ilminin temellerine dair zengin veriler sunan bu eser, fiil çekimlerinin anlam ve kullanım farklılıklarını işler. Tahkikini Mehdi Allâm üstlenmiştir.⁵⁷

⁵³ Dayf, *Mecmau’l-Luga*, 193.

⁵⁴ Dayf, *Mecmau’l-Luga*, 194.

⁵⁵ Dayf, *Mecmau’l-Luga*, 194.

⁵⁶ Dayf, *Mecmau’l-Luga*, 195.

⁵⁷ Dayf, *Mecmau’l-Lugati’l- ‘Arabiyye*, 195.

Kitâbu'l-İbdâl- Ebu Yusuf Yakub b. İshak İbnü's-Sıkkâtel-Kuffi (ö. h. 243)

Arap dilinde lafızların birbirine dönüşümü, ses ikamesi ve lehçe farklılıklarını konu edinir. Necdî Nâsîf tarafından tahkik edilmiştir.⁵⁸

Kitâbu'l Tenbîh vel- İzâh amme vakae fis-Sıhâh (meşhur adıyla Hamâsetu İbn Berrî) - 'Abdülkhîr b. Tâhîr b. Muhammed İbn Berrî (ö. h. 582)

Cevherî'nin *es-Sıhâh* adlı meşhur lugatı üzerine kaleme alınmış bu eser, lugat ilminin yanı sıra şiir ve bedî gibi sanatlara da temas eder.⁵⁹

Risâletu'l-'Adl fî'l-Kelâm -İbn Belâm el-Basrî (ö. tarihi kesin değildir)

Dilsel adalet kavramı üzerine felsefî-dilbilimsel bir yaklaşım sunan özgün bir risaledir.⁶⁰

Ğarîbü'l-Hadîs- Ebû Ubeyd el-Kâsım Selâm (ö. h. 223)

Aralarında Abdüsselâm Hârûn'un da olduğu akademi üyelerinden bazı muhakkikler tarafından tahkik edilmiştir.⁶¹

Bu listedeki eserlerin bir kısmı henüz tümüyle yayımlanmamış olmakla birlikte, Şevki Dayf'ın "*Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye fî hamsine âmen*" adlı eserinde yer almaktadır. Akademi 1965 yılından itibaren tahkik çalışmalarına hız kazandırmış ve bazı eserleri küçük risaleler halinde neşretmiştir. Tahkiki tamamlanan eserler akademinin resmi sitesinde

⁵⁸ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 196.

⁵⁹ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 196.

⁶⁰ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 196.

⁶¹ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 197.

yayımlanmaktadır.⁶² Böylece Akademi, sadece sözlük ve lugat literatürüne değil, Arap dilinin tarihsel gelişim seyrine de ışık tutan bir arşiv çalışması yürütmüş olmaktadır.

Yapılan tahkik faaliyetleri, hem metin tenkidi geleneğini sürdürme açısından hem de klasik dil mirasının yeni kuşaklara aktarılması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Akademi'nin bu yöndeki çabaları, Arapçanın sadece yaşayan bir iletişim aracı değil, aynı zamanda ilmî bir medeniyetin taşıyıcısı olarak görülmesinin en açık göstergesidir.

Bu çabalar, sadece akademik bir katkıdan ibaret kalmamış, Arap dilinin tarihsel derinliğiyle bugünü arasındaki bağı kuvvetlendirmeye yönelik bir misyonun da ifadesi olmuştur. Akademi'nin yürüttüğü tahkik faaliyetleri sayesinde, yüzyıllardır kütüphane raflarında mahfuz kalan birçok kıymetli metin, günümüz ilim dünyasına sağlam kaynaklar olarak kazandırılmıştır. Böylece Arap dili, sadece yaşayan bir iletişim aracı değil, aynı zamanda ilmî bir medeniyetin sürekliliğini temsil eden kültürel bir miras olarak da değer kazanmıştır. Kurum da özellikle bu yönüyle Arap dilinin hafızası niteliğindedir.

Klasik Edebî Mirasın İhyası ve Edebiyat Komitesi'nin Rolü

Arap dili ve edebiyatı alanında ilmî faaliyetlerde bulunan kurumların başında gelen Kahire Arap Dil Kurumu, yalnızca lugat çalışmalarıyla değil, aynı zamanda klasik edebî mirasın ihyası ve neşri noktasında da önemli bir misyon üstlenmiştir. Akademi, özellikle Câhiliye ve ilk İslâmî dönem Arap şiirini ihtiva eden mecmuaların ve divanların tahkikine yönelik ciddi çabalar sarf etmiş; bu şiir külliyyatını ilmî usullerle yayına hazırlayarak hem dil hem de edebiyat araştırmalarına kayda değer katkılar sunmuştur.

⁶² Majma' al-Lugha al-'Arabiyya, <https://www.arabicacademy.gov.eg/ar>, erişim: 10.04. 2025.

Arap edebiyatında kaydedilen gelişmeleri sistematik olarak gözlemlemek, değerlendirmek ve yönlendirmek amacıyla Kurumbünyesinde müstakil bir birim kurulması gereği ortaya çıkmış; bu doğrultuda “Edebiyat Komitesi” adıyla bir iç komite teşkil edilmiştir. Komitenin temel görevleri arasında, Arap dünyasında ortaya konan edebî eserlerin yıllık olarak izlenmesi, özgünlük ve estetik ölçütler çerçevesinde tahlili ve bu eserler aracılığıyla dilsel üretim süreçlerinin desteklenmesi yer almaktadır. Ayrıca komite, Akademi’nin yayın etiğine uygun biçimde üretilmiş nitelikli çalışmaların teşvik ve ödüllendirilmesinde de etkin rol oynamaktadır.⁶³

Kurumun edebî metinlere dair bu ilmî faaliyetleri, yalnızca metinleri neşretmekle sınırlı kalmamış; dilsel tahliller, gramer açıklamaları ve tarihsel bağlamlandırmalarla da desteklenmiştir. Böylece Arap şiirinin hem içerik hem de şekil bakımından çok boyutlu incelenmesine imkân tanınmış; klasik metinlerin çağdaş ilim dünyasına sistematik ve anlaşılır biçimde sunulması sağlanmıştır.

Bu çabalar, sadece birer akademik yayın faaliyeti olmaktan öte, Arap dilinin klasik formunun korunması, genç nesillere aktarılması ve çağdaş dil çalışmalarıyla ilişkilendirilmesi bakımından stratejik bir anlam taşımaktadır. Neticede Akademi, edebî mirası yalnızca muhafaza etmekle kalmamış; onu ilmî yöntemlerle yeniden gün yüzüne çıkarmak ve yorumlamak suretiyle yaşayan bir kültürel değer hâline getirmiştir.⁶⁴

Kurumsal Yayınlar

Mecma‘ el-Luġa‘l-‘Arabiyya, kuruluşundan itibaren Arap diline dair kapsamlı bilimsel çalışmalar gerçekleştirmiştir. Kurum tarafından yayımlanan önemli eserler ve içerikleri şöyledir:

⁶³ Dayf, *Mecmau‘l-Lugati‘l-‘Arabiyye*, 206-207.

⁶⁴ Dayf, *Mecmau‘l-Lugati‘l-‘Arabiyye*, 207.

Usûlu'l-Luġa

Üç ciltten oluşan bu eser, akademinin 29. dönemden 41. döneme kadar yaptığı dilsel çalışmaları ve aldığı kararları içerir. Dilin genel yapısı, terim üretimi, sözlük oluşturma, dilbilgisi ve yazım kuralları gibi konuları ele alır.

el-Elfâz ve'l-Esâlib

İki ciltlik bu eser, dilin çağdaş kullanımlarını inceleyerek klasik dil ile modern dil arasındaki farklara dikkat çeker. İçeriğinde yeni ortaya çıkan kelimeler ve kalıplar değerlendirilmiş, klasik dil ile modern dil kullanımları karşılaştırılarak arasında denge kurulmaya çalışılmıştır.⁶⁵

el-Karârâtü'l-İlmiyye fî Hamsîne 'Âmen (1934–1984)

Akademi'nin elli yıllık dil kararlarını sınıflandıran temel kaynaktır. Şevki Dayf'ın kaleme aldığı bu eser kurumun elli yıllık bilimsel kararlarını dört ana başlık altında toplar: Dil ölçütleri, çeviri ve yabancı özel adların yazımı, sözlük ve terim çalışmaları, nahiv ve yazım kolaylaştırmaları.⁶⁶

el-Karârâtü't-Teysîriyye

Nahivde karşılaşılan zorluklar nedeniyle ortaya çıkan sadeleştirme kararlarını içerir. Bu kararlar çoğunlukla kurumun yıllık genel kongrelerinden sonra yayımlanmıştır.

Kararat Elfaz ve Esalib ila 1987

Dilin kullanımına dair alınan kararlar bu çalışmada toplanmıştır. Yeni terimlerin seçimi ve eski kelimelerin güncel bağlamda değerlendirilmesi gibi konulara yer verilir.

⁶⁵ Bkz. Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 1984.

⁶⁶ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*.

Teysîrât Lugaviyye

Şevkî Dayf'ın dilsel kolaylık ve reform çalışmalarını içerir. Eser üç bölümden oluşur. Birinci bölümde bazı dil kurallarına açıklık getirilir, ikinci bölümde doğru kalıplar ele alınır, üçüncü bölümde ise halk arasında kullanılan bazı ifadeler dilsel açıdan gerekçelendirilir.

Tecdidu'n-Nahv: Şevki Dayf

Kaleme aldığı bu eserinde klasik nahiv kitaplarının yeniden düzenlenmesini, gereksiz kuralların ayıklanmasını ve dil öğretiminde kolaylaştırıcı bir yaklaşım benimsenmesini önerir. Ayrıca İbn Madâ'nın görüşleri ve önceki dil kongrelerinin önerileri de eserde dikkate alınmıştır.

Adı geçen eserler Kurumun resmi sayfasında “el-İsdârât” kısmında yer almaktadır.

Mecelletü'l- Mecma' (Kurum Dergisi)

Mecelletu'l-Mecma' adlı kurum dergisi, dil kararları, bilimsel terimler ve biyografik bilgiler gibi çeşitli içerikleri yayınlamaktadır. Bu derginin ilk dönemlerde yayınlanmasının amacı, tarihî dil çalışmaları ile birlikte kullanılmasında yarar görülen veya kaçınılması gereken terimlerin yayımlanmasıdır.⁶⁷ Ayrıca, Kurum sözlüklerinin hazırlanmasıyla ilgili el yazmaları da bu dergide yer alır.⁶⁸ Dergi şu ana bölümlerden oluşur: Birinci bölüm, toplumun farklı alanlarında kullanılan çeşitli terimlerle birlikte bilimsel ve teknik terminolojiye ayrılmıştır. İkinci bölümde, Arapçanın gelişimini desteklemek amacıyla yayımlanan dil kararları yer alır. Üçüncü bölüm gramer konularını ele alırken dördüncü bölüm de Kurum üyelerinin, kuruluşundan günümüze kadar olan

⁶⁷ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 74.

⁶⁸ Hamzâvî, *A 'mâlû Mecma'*, 151.

biyografik bilgilerine ayrılmıştır.⁶⁹ “*Mecelletü'l-Müctema*” günümüzde de sözü geçen arşivsel ve güncel çalışmaları yayımlamaya devam etmektedir.⁷⁰

el-Mahâdir (Bilimsel Kurum Raporları)

el-Mahâdir adlı rapor dizisi kurum oturumlarının bilimsel tutanaklarını sunar. Daha açık bir ifadeyle, Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'nin tarihî kayıtları olup, bu belgelerde Kurumun resmi toplantı kararları, düzenlediği konferanslarda yapılan bilimsel araştırmalar, tebliğler, ilmî tartışmalar ve Arapçayı kolaylaştırmaya yönelik dil kararları da titizlikle kaydedilir.

Kurumun bünyesinde yayımlanan bu eserler, Arap dilinin bilimsel ve kültürel kalkınmasına büyük bir katkı sağlamış; özellikle fıkıh, dilbilim, felsefe ve kelâm alanlarında yayımlanan çalışmalar, Arapçanın gelişimi ve yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Yazarlar, Arapçanın yapılandırma, kıyas ve ıstikak özelliğinden faydalanarak terim ve kelime üretiminde de bulunmuşlardır. Böylece Modern kavramların klasik Arapçaya entegre edilmesi sağlanmıştır.

Kurumun Klasik Mirası İhyaya Yönelik Ödülleri

Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye'nin, Arap dilinin tarihsel ve bilimsel mirasını ihya ve tahkim etme misyonu doğrultusunda 1979 yılında klasik mirasın tahkikine dair çalışmaları teşvik etmek amacıyla bir ödül programı başlatmıştır. Bu çerçevede, her yıl klasik metinler üzerinde yapılan nitelikli tahkik çalışmaları değerlendirilmiş ve ödüllendirilmiştir. Ödüller, yalnızca metin tahkikiyle sınırlı kalmayıp, Arap dilinin tarihsel gelişimini ortaya

⁶⁹İbrahim et-Terzî, *et-Turâsu'l-Mecma'î fî Hamsetin ve Seb'îne 'Âmen: Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye fî 'İydi-hi'l-Elmâsî, 1932-2007*, (Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2007), 259-267.

⁷⁰Yâsîn Ebû'l-Heycâ', *Mazâhirü't-tecdîdi'n-nahvî lede Mecma'î'l-Lugati'l-'Arabiyye fî'l-Kâhire hattâ 'âme 1981* (Amman: Câmi'atü'l-İsrâ' – Kulliyyetü'l-Âdâb / 'İlmu'l-Kütübi'l-Hadîs, 2008), 9.

koyan, lugat, şiir, gramer, hadis ve edebî mirasa dair çalışmaları da kapsamıştır.

1979-1980 dönemi ödülü, *el-Müncid fi'l-Luğa* adlı eserin tahkiki ile Dr. Ahmed Muhtâr Ömer ve Dr. Dâhî Abdülbâkî'ye verilmiştir. Eserin müellifi, hicrî 310 yılının başlarında vefat eden Mısırlı dil âlimi Ali b. Hasan el-Hanâî el-Mısırî'dir (lakabı Kurâ' en-Neml'dir) O, erken dönem Mısır dil ekolü imamlarındandır.

1980-1981 döneminde, ödül Helvân Üniversitesi'nden o dönemler Yardımcı Doçent görevi yapan Seyyid İbrahim Muhammed'e verilmiştir. Bu ödül, İbn Asfûr el-Hadramî el-İşbîlî'nin (ö. 663/1265) şiir dilinde vezin dışı kullanım türlerini ele alan *Darâirü's-si'r* adlı eseri üzerine yaptığı tahkik çalışmasıyla ilgilidir. Eser, nazım dilindeki zarurî sapmaları açıklayan öncü metinlerden biridir.

1981-1982 dönemi, ödüllerin çift kategoride verildiği bir yıl olmuştur. Bu dönemde birincilik ödülünü, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emsâl* adlı atasözleri derlemesi ile *Garîbü'l-Hadîs* çalışmasını tahkik eden Dr. Abdülmecîd Katamış almıştır. Bu iki eser hem Arap edebiyatının hem de hadis dilinin anlaşılması açısından klasik mirasın en temel kaynakları arasında yer alır.

Bu dönemde Akademi, sadece ödül dağıtmakla kalmamış, aynı zamanda klasik metinlerin tahlili ve ilmî olarak değerlendirilmesi konusunda da ciddi mesai harcamıştır. Akademi'nin klasik mirasa olan ilgisi, yalnızca Arap diline has eserlerle sınırlı kalmamış, Arapça yazılmış felsefe ve kelâm metinlerine de yönelmiştir. Bu bağlamda, *eş-Şifâ* ve *el-Muğnî* gibi önemli eserlerin tahkikine de öncülük edilmiştir. Söz konusu çalışmalar, bizzat Akademi Meclis Başkanları olan Dr. Taha Hüseyin ve Dr. İbrahim Medkûr'ün denetiminde yürütülmüştür:

İbn Sînâ'nın “*eş-Şifâ*” adlı eseri, 1948 yılında yayımlanmaya başlanmış ve 1981 yılında tamamlanmıştır. Felsefe, mantık, doğa

bilimleri ve metafizik alanlarını kapsayan bu külliyat, İslam düşünce tarihinde merkezi bir yer işgal etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar'ın "el-Muğnî" adlı kelâm eseri, Kurum tarafından çok ciltli olarak yayımlanmaya başlanmıştır. Eser, Mutezile kelâmının sistemli bir şekilde sunulduğu temel kaynaklardan biridir.⁷¹

Ayrıca Mısır Dil Kurumu'nun kütüphanesi, geçmişten bu yana Arapça ve yabancı dillerdeki zengin koleksiyonuyla dikkat çekmektedir. Temelleri Mehmed Ali Paşa döneminde atılmış, el-Mektebetü'l-Hidâviyye ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye gibi önemli kütüphanelerle gelişmiştir. Zamanla satın alma ve bağış yoluyla çok sayıda kıymetli eser toplanmış; yazma ve basım olmak üzere otuz binden fazla ciltlik kaynağa ulaşılmıştır. Kurumun koleksiyonunda özellikle Arapça sözlük, kaynak ve eserler ön plandadır.⁷²

Sonuç olarak, Kahire Dil Kurumu'nun verdiği bu ödüller ve yürüttüğü yayın faaliyetleri, sadece klasik metinleri gün yüzüne çıkarmakla kalmamış; aynı zamanda Arap dilinin tarihî gelişimini belgeleyen, anlam katmanlarını derinleştiren ve akademik gelenekle bağ kuran bir ilmî miras stratejisinin parçası olmuştur.

Bu ilmî faaliyetlerin yanı sıra Akademi, edebiyat alanındaki canlılığı artırmak amacıyla konferanslar, sempozyumlar ve yarışmalar da düzenlemiştir. Bu etkinlikler sayesinde hem klasik hem de modern Arap edebiyatına dair meseleler akademik çevrelerde tartışmaya açılmış; genç araştırmacılar teşvik edilerek bilimsel üretime yönlendirilmiştir. Böylece Akademi, Arap dil ve edebiyatının geçmişiyle geleceği arasında köprü kurma ve hafıza işlevini başarıyla sürdürmektedir.

⁷¹ Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 197-198.

⁷² Dayf, *Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye*, 53.

Sonuç

Dil, bir milletin hafızasını, düşünce biçimini ve kültürel kimliğini taşıyan temel unsurlardan biridir. Bu sebeple dillerin korunması ve geliştirilmesi, yalnızca birer iletişim vasıtası olarak değil; aynı zamanda toplumsal sürekliliğin ve medenî hafızanın teminatı olarak değerlendirilmelidir. Arap dili de gerek dinî metinlerle kurduğu köklü ilişki gerekse tarih boyunca taşıdığı ilmî ve edebî miras itibarıyla, yaşatılması ve geliştirilmesi gereken nadide bir değer konumundadır.

Bu bağlamda Kahire’de kurulan Mecma’u’l- Lugatil’l- Arabiyye (Kahire Dil Kurumu), Arapçanın modern dünyada hem bilimsel hem kültürel alanda etkinliğini sürdürmesi amacıyla 20. yüzyılın başlarında sistemli bir kurumsallaşma sürecine giren en köklü dil kurumlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Kuruluşundan itibaren dilin korunması, geliştirilmesi ve standartlaştırılması yönünde yürüttüğü çalışmalar, Arap dünyasında benzeri kurumlara model teşkil etmiş ve uluslararası düzeyde takdir toplamıştır. Akademinin terminoloji üretiminden klasik metin tahkikine, modern sözlük hazırlığından dil reformlarına kadar pek çok alanda ortaya koyduğu faaliyetler, Arapçanın entelektüel sürekliliğini ve bilim dili olarak yeniden inşasını hedefleyen çok yönlü bir stratejinin ürünüdür.

Kurum, Arapçanın bilimsel, edebî ve terminolojik alanlardaki varlığını güçlendirme amacıyla faaliyet göstermiş; sadece klasik metinlerin ihyasıyla değil, aynı zamanda çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek dilsel açılımlarla da dikkat çekmiştir. Akademi, klasikle modern arasında bir denge gözeterek Arapçanın hem tarihî köklerine bağlı kalmasını hem de çağdaş bilim ve düşünce dünyasıyla bütünleşmesini hedefleyen çok yönlü bir strateji benimsemiştir.

Ayrıca yürüttüğü çalışmalar; dilin sadeleştirilmesi, teknik terimlerin Arapçaya kazandırılması, klasik eserlerin ilmî neşri ve eğitim dilinin sistematikleştirilmesi gibi geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu çerçevede, Arapçayı durağan bir miras değil, yeniden üretilebilen ve gelişebilen dinamik bir yapı olarak ele almış; dili hem koruyan hem de yenileyen bir yaklaşım sergilemiştir.

Kuruluş aşamasında görev alan seçkin ilim ve düşünce adamları sayesinde kurum, sadece dil alanında değil; aynı zamanda Arap dünyasının modernleşme sürecinde etkili bir entelektüel merkez işlevi de görmüştür. Öte yandan, Akademi'nin ortaya koyduğu model; Suriye, Ürdün, Irak ve Sudan gibi ülkelerde benzer akademik yapılar kurulmasına da öncülük ederek bölgesel ölçekte kalıcı etkiler bırakmıştır.

Ancak bu güçlü kurumsal mirasa rağmen, Kurumun Arapça öğretimi ve kullanımına dair pratik yansımalarının sınırlı kaldığı da göz ardı edilmemelidir. Özellikle Mısır'da eğitim dilinin yerel lehçelere kaymış olması, fasih Arapçanın geniş kitlelere ulaşmasını ve akademik hayatta işlevselleşmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum, dil planlaması ile dil politikalarının toplumsal uygulama sahasında yeterince bütünleşemediğini göstermektedir. Kurumun kavramsal üretimi ve klasik mirasa dair çabaları yüksek nitelikli olsa da bu birikimin yaygınlaştırılmasına yönelik pedagojik stratejilerin zayıf kalması, Arapçanın çağdaş eğitim süreçlerinde karşılaştığı en temel sorunlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Kahire Arap Dili Akademisi'nin kurumsal serüveni; Arapçanın çağın gereklerine uygun biçimde yeniden yapılandırılması, ilmî ve kültürel hafızanın sistematik olarak korunması ve modern Arap düşüncesine yön veren entelektüel mirasın devam ettirilmesi açısından kilit bir rol üstlenmiştir. Bu yönüyle akademi, yalnızca bir dil kurumu değil; geçmiş ile gelecek arasında köprü kuran, Arap kültürünün sürekliliğini sağlayan stratejik bir bilim ve düşünce merkezi olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

Ahmed, Abdüssemî' M. el-Me'âcimü'l-'Arabiyye. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

Dayf, Şevki. Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye fî Hamsîne Âmen. Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1984.

Demirayak, Kenan. "el-Mu'cemü'l-Vasît". TDV İslâm Ansiklopedisi. 347-348. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Ebü'l-Heycâ, Yâsîn. . "Mazâhirü't-tecdîdi'n-nahvî lede Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye fî'l-Kâhire hattâ 'âme 1981". Câmi'atu'l-İsrâ'-Kulliyetü'l-Âdâb-'İlmu'l-Kütübi'l-Hadîs,.

Fâhûrî, Mahmûd. "Dawr Mecâmi'i'l-Lugati'l-'Arabiyye fî Waḍ'î'l-Muşṭalaḥâtî ve Tevhîdihâ li-Himâyeti'l-Lugati'l-'Arabiyye'." Şam. Erişim 09 Temmuz 2025. <https://arabacademy-sy.org/uploads/conferences/conference2/conf2-10.pdf>.

Hâc, Yusuf İbrâhim el-. Devru'l-Mecâmi'i'l-Lugati'l-'Arabiyye fî't-Ta'rîb. Trablus: Câmi'atu't-Trablus, Külliyyetü Daveti'l-İslâmiyye, yüksek lisans tezi, 2002.

Hamzâvî, Muhammed Reşâd. A'mâlû Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi'l-Kâhire. Beyrut: Dârü'l-Ğarb el-İslâmî, 1. Basım, 1988.

Harb, Muhammed. "Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye (Mısır)". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/260. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Hicazî, Mustafa. el-Mu'cemü'l-Vecîz. Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-'Arabiyye, 3. Basım, 1980.

Imrân, Hamdî Buhîr. el-Mufasssal fî'l-Me'âcim el-'Arabiyye. Kahire: Mektebetü Zehrâ'i's-Şark, 1. Basım, 2005.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Naht”. TDV İslâm Ansiklopedisi. 32/310-311. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Sözüdoğru, Hatice Arslan. Arap Dünyasında Dil Kurumları ve Çalışmaları. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2024.

Terzî, İbrahim et-. et-Turâsu'l-Mecma'î fî Hâmetin ve Seb'îne 'Âmen: Mecmau'l-Luğati'l-'Arabiyye fî 'İydi-hi'l-Elmâsî (1932–2007). Kahire: Mecmau'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2007.

Ünîs, Hanân. Cuhûdu'l-Mecâmi'i'l-Luğaviyyeti fî Tevhîdi'l-Muştalâhi'l-'İlmî: Mektebu Tensîki't-Ta'rîb ve Mecma'u'l-Luğati'l-'Arabiyye fî'l-Kâhire Enmûzecen. Kahire: Mecelletu'l-Luğati'l-Vazifiyye, 2021.

Zeyyât, Ahmed Hasan ez-. Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî. Abû Dabî: Mektebetü's-Safâ, 2. Basım, 2010.

BÖLÜM 3

CAHİLİYE ARAP ŞİİRİNDE HRİSTİYANLIK TERMİNOLOJİSİ YANSIMALARI-TEMATİK KAVRAM ALANLARI ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

1. SEMİRA KARUKO¹

Giriş

İslam öncesi Arap toplumunun dini ve kültürel yapısı, tek tanrılı dinlerle kurduğu etkileşimler üzerinden daha iyi anlaşılabilir. Bu etkileşimlerin en dikkat çekici göstergelerinden biri, dönemin sözlü ve yazılı edebi mirası olan şiirlerdir. Cahiliye dönemi şiiri, sadece bireysel duyguların ya da kabilevi değerlerin dışı vurumu değil; aynı zamanda dönemin inanç dünyasının, dini anlayışlarının ve kültürel temaslarının da bir yansımasıdır.

Arap Yarımadası'nın kuzeyinde yer alan Gassanîler ile güneyindeki Hristiyan Himyerî ve Habeşî etkisi altında kalan bölgeler, Hristiyanlığın Arap toplumu üzerindeki etkisinin yoğun

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Bölümü, Orcid: 0000-0002-3850-3717.

olarak hissedildiği alanlardı. Bu temas, yalnızca siyasi veya ticari alanla sınırlı kalmamış; dil, sembolizm ve düşünce dünyasında da kendini göstermiştir. Bu bağlamda Hristiyanlık terminolojisinin, özellikle Hanif eğilimli şairlerin şiirlerinde iz bırakması dikkat çekicidir. Tanrı'nın birliği, hesap günü, bağışlanma, rahiplik kurumu gibi teolojik ve kültürel kavramların şiir diline taşınması, bu etkinin edebi boyutunu gözler önüne serer.

Bu çalışma, Hristiyanlık terminolojisinin Cahiliye dönemi Arap şiirine yansımalarını tematik kavram alanları çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, terminoloji üç ana başlık altında sınıflandırılmıştır:

- Din adamlarına dair kavramlar,
- Dini mekânlara dair kavramlar
- Teolojik kavramlar.

Her başlık altında, hem Hristiyanlık bağlamında ilgili kavramın anlam dünyası ortaya konacak hem de Cahiliye şiirindeki kullanım biçimleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede, dinî terminolojinin şiirsel dile nasıl yansıdığı ve hangi anlamlarla zenginleştiği ortaya konulacaktır.

Söz konusu kavramların, sadece kelime düzeyinde bir aktarımı değil; aynı zamanda bir düşünce formunun, bir teolojik altyapının nasıl temsil edildiği bu bölümün ana sorunsalını teşkil etmektedir. Bu bakış açısı, Cahiliye dönemi Arap şiirinin sadece kabile şiiri olarak değil, aynı zamanda çok dinli bir kültürler arası temas zemini olarak değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Cahiliye Araplarında Dinî İnanç Yapısı

İslam'ın ortaya çıkışından önceki dönem, Arap toplumunda “Cahiliye devri” olarak isimlendirilmiştir. Bu kavram, Kur'ân-ı

Kerîm ve Hadis-i şeriflerde; bilgi, ahlak ve din yönünden İslam'ın ölçülerine uygun olmayan tutumları tanımlamak üzere kullanılmıştır. Bu dönemde baskıcı toplumsal yapı, adalet eksikliği, kadınlara yönelik ağır ayrımcılık ve aşırı dünyevîlik gibi olgular yaygındır.² Arap yarımadasındaki dinî inançlar oldukça çeşitlilik göstermekteydi. En yaygın inanç biçimi, çok tanrılı tapınmaya dayanan şirk idi. Rivayetlere göre Mekke başta olmak üzere birçok şehirde her evde bir put bulunmaktaydı.³ Bununla birlikte, yüce bir tanrı inancı da mevcuttu ve “Allah” ismi bu tanrıyı ifade etmekteydi. Eski Arap şiiri ve bazı metinlerde “Rahmân” isminin de tek tanrı anlamında kullanıldığına dair işaretler yer alır.⁴

Arap yarımadası, tarih boyunca birçok peygamberin davetine tanıklık etmiş bir bölgedir. Hud, Sâlih, İbrahim, İsmail ve Şuayb gibi peygamberlerin bu coğrafyada tebliğde bulundukları rivayet edilmektedir. Özellikle Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'in Hicaz bölgesinde bıraktığı etkiler, Kâbe'yi tavaf, hac ibadeti, kurban sunma ve telbiye gibi bazı dinî ritüellerde izlenebilmektedir.⁵ Bu da bölgeyi semâvî dinler açısından önemli hale getirmekteydi.

Dolayısıyla bölgedeki en yaygın inanç olan putperestliğe ilaveten, Yahudilik ve Hristiyanlık da belirli bölgelerde etkili olmuştur. Necran, Hire ve çevresinde Hristiyan Araplar, bazı şehirlerde ise Yahudi kabileleri yaşamaktaydı. Ayrıca herhangi bir

² Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/17-19.

³ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, nşr. Ahmed Zekî Paşa (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, ts.), 39.

⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmî'ü'l-Beyân 'an te'vili'l-âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001), I, 131-132.; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/471-498.

⁵ Tülücü, Süleyman. “Eski Arap Yarımadası'nda Muhtelif Dinler ve Mensupları.” *Din Öğretimi Dergisi*, (Ocak-Şubat 1991): 26/73-89.; Ali Bulut, “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005): 213-235.

kurumsal dine bağılı olmadan, Hz. İbrahim'in tevhid inancını yaşatmaya çalışan Hanifler de mevcuttu. Bu kişiler putperestliğe karşı durmuş ve tek tanrı inancını korumaya gayret etmişlerdir.⁶ Câhiliye dönemi dinî inançlarının coğrafi dağılımı incelendiğinde, Yahudiliğin daha çok Medine ve Yemen civarında, Hristiyanlığın Necran, Irak ve Suriye gibi kuzey bölgelerinde etkili olduğu görülür. Mecusilik özellikle Temîm kabilesi içinde varlık gösterirken, putperestlik Mekke başta olmak üzere Arap Yarımadası'nın geniş kesimlerine yayılmış durumdadır.⁷

Sonuç olarak İslam öncesi Arap toplumunda öne çıkan inanç sistemleri şunlardır:

- Şirk (çok tanrıcılık)
- Haniflik (tevhid temelli inanç)
- Yahudilik
- Hristiyanlık
- Sabiilik ve Mecusilik gibi diğer inançlar

Bu dinî çeşitlilik, İslam'ın doğuşuna zemin hazırlayan sosyal ve kültürel koşulların şekillenmesinde belirleyici olmuştur.

Din Adamlarına Dair Kavramlar

Câhiliye dönemi şiiri, her ne kadar doğrudan tarihî bir kaynak olmasa da Arap toplumunun kültürel kodlarını, değerlerini ve düşünce dünyasını yansıtan önemli metinler arasında yer alır. Bu şiirler, dönemin toplumsal yapısına dair zengin veriler sunmakla birlikte, yazıya aktarılmaları nispeten geç bir dönemde gerçekleştiği

⁶ Mustafa Çağrı, “Arap (İslâm'dan Önce Araplarda Din)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/317.

⁷ Régis Blachère, *Târîhu'l-Edebî'l-'Arabî*, çev. İbrâhîm Kîlânî (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1956), 70- 75.

için, özgünlükleri üzerine çeşitli tartışmalar doğmuştur. Özellikle Batılı araştırmacılar, şiirlerin sonraki dönemlerde tahrife uğramış olabileceğini savunarak, bunların tarihsel gerçekliği yansıtmaya gücünü sorgulamışlardır. Buna karşılık, daha temkinli ve dengeleyici bir yaklaşım benimseyen bazı araştırmacılar ise, câhiliye şiirinin Arap örf ve inançlarını anlamada birincil kaynaklardan biri olabileceğini belirtmişlerdir.⁸

Cahiliye dönemi Arap şiirinde Hristiyan din adamlarına dair kavramların yer alması, dönemin şiirsel söyleminin sadece estetik değil, aynı zamanda kültürel ve dini etkileşimleri de barındırdığını göstermektedir. Hristiyan dinî terminolojisinin bazı unsurları, özellikle kuzey ve güney Arabistan'daki Hristiyan topluluklarla kurulan ilişkiler sayesinde şiir diline sızmıştır. Bu bölümde, bu terminolojinin şiire nasıl yansıdığı, hangi anlam katmanlarıyla kullanıldığı ve şiirsel bağlamda ne tür işlevlere sahip olduğu incelenmektedir.

Patrik (بطريك)

Patrik, sözlük anlamı itibarıyla “baba, yönetici, bir topluluğun veya ailenin reisi” manasına gelir. Yunanca patriarches ve Latince patriarcha kökenli bu kelime, Septuagint’te ve Yeni Ahid’de “ata” ya da “baba” anlamında kullanılmakta olup; Eski Ahid bağlamında İbrâhim, İshak ve Ya’kûb gibi İbrânî ataları ile İsrailoğulları kabilelerinin liderleri ve Dâvud gibi kralları nitelemek için de geçmektedir.⁹

⁸ Mehmet Yalar, “Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006): 24-25.

⁹ Mahmut Aydın, “Patrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2007), 34/ 188–189.

Hristiyanlıkta patrik, özellikle Doğu Kiliselerinde, geniş bir coğrafi bölge üzerinde yetki sahibi olan en yüksek ruhani lideri ifade eder. Bu unvan, sadece dinî değil, aynı zamanda sembolik olarak siyasî otoriteyi de temsil eder. Patrik, kilise hiyerarşisinin zirvesinde yer alır ve ruhban sınıfının en üst düzey temsilcisidir.¹⁰

Cahiliye dönemi Arap şiirinde bu unvana doğrudan pek rastlanmazsa da “en bilgili rahip” veya “başrahip” gibi dolaylı anlatımlarla patrik figürüne işaret edildiği görülür. “Patrik” terimi, Arap kaynaklarında genellikle “بَطْرِيْقْ” (bitrîk) ya da “بَطْرَكْ” (pitrâk) şeklinde geçmektedir. Bu ifadeler hem dinî hem de sosyal otoriteyi yansıtan çok katmanlı kavramlardır.¹¹

Ümeyye b. Ebî's-Salt'a nispet edilen bir beyt, bu bağlamda dikkat çekicidir: göndermeye yer verilir:

مِنْ كُلِّ بَطْرِيْقٍ لِّبَطْرِيْقٍ نَقِيَّ الْقَوْنِ وَاضِحٌ

“Her biri patrikten patrike, yüzleri temiz ve aşikâr (parlak/ayırt edici).”¹²

Bazı dilbilimcilere göre, “Petrak” ifadesi Hristiyanlığın ileri gelen dinî şahsiyetlerinden birini tanımlamak üzere kullanılmıştır. Aynı anlama gelen “Patrik” kelimesi ise, sadece ruhani liderliği değil, tarihsel bağlamda askerî veya idarî otoriteleri de kapsayan daha geniş bir kavramsal alanı ifade etmektedir. Nitekim “patrik”, bazı kaynaklarda “Rum ordusunun komutanı” olarak da tanımlanmıştır.¹³

¹⁰ Louis Şeyho, *Şu 'arâ'u'n-Naşrâniyye* (Beyrut, 1890), 52.

¹¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1980), 6/639.

¹² Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut, 1306), 10/ 469.

¹³ 'Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 640.

Arapçaya “el-Petrāk” (الْبَطْرَك) şeklinde geçen bu kelimenin, Yunanca kökenli Patriarkhēs teriminden türediği kabul edilir. Bu ifade, “papaların babası” anlamına gelir; zira patrik, tüm ruhban sınıfının başı ve kilise hiyerarşisinin zirvesindeki otorite olarak değerlendirilir. Diğer yandan “Petrak” biçiminin Latince kökenli olduğu ve Patricius ya da Patrikos terimleriyle ilişkili bulunduğu da ileri sürülmüştür. Bu bağlamda söz konusu kavram, Batı Roma geleneğinde bir devlet memuriyetini ya da idarî-askerî bir rütbeyi ifade eder. Bu nedenle “Petrak” teriminin Hristiyanlıkla doğrudan ilişkili bir dinî sistem terimi değil, tarihsel olarak daha çok idarî/siyasi otoriteye işaret eden çok işlevli bir kavram olduğu da söylenebilir.¹⁴

Matran (مطران)

Doğu Hristiyanlık geleneğinde “matran”, piskoposlara verilen yüksek dereceli unvanlardan biridir. Arap kaynaklarında ve erken dönem Arap şiirlerinde bu kavram, genellikle bilgeliği, vakar ve ruhani olgunluğu temsil eden bir din adamı figürü olarak yer alır. Matran, dini otoritenin yanı sıra sosyal saygınlığı da temsil eder. Bu bağlamda kelime, sadece ruhban bir kişiliği değil, aynı zamanda toplum içinde çözüm üretici, adalet sağlayıcı bir bilgeyi de çağırır.¹⁵

Kilise hiyerarşisinde matran, patrikten sonra gelen ancak sıradan bir piskopostan daha üst düzeyde konumlanan bir makamı ifade eder. Bu sebeple çoğu zaman başpiskopos olarak tanımlanır. Matran, Hristiyan toplumlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde

¹⁴ Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 640.

¹⁵ Ebû'l-‘Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A‘şâ fî Sinâ‘ati'l-İnşâ*, (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1913-1922), 5/476.

arabulucu sıfatıyla görev yapan ve bazı kaynaklarda "kadı" olarak nitelenen dinî bir otoritedir.¹⁶

Bazı dilbilimcilere göre “el-Matran” kelimesi, Arapça kökenli olmayıp, Yunanca “Metropolitıs” teriminden Arapçaya geçmiştir. “Metropolitıs”, kelime anlamı itibariyle “başkent piskoposu” ya da “şehir episkoposu” anlamına gelir. Bu etimolojik geçiş, kavramın daha çok şehir merkezli ruhani liderliği yansıttığını gösterir.¹⁷

Matran unvanı, sadece teorik ve yazılı kaynaklarda değil, Hristiyan takvimlerinde ve edebî metinlerde de yer bulmuştur. Kaldenî din adamı Hûrî Butrus Aziz tarafından yayımlanan Nasturî kiliselerine ait bir takvimde şu ifadeye yer verilmektedir:

والیوم مطران سلمست فی العجم

“Ve bugün, Selmasat’ın metropoliti Acem diyarındadır”¹⁸

Bu ifade, matranın hem coğrafi hem ruhani bir liderliği elinde tuttuğunu; aynı zamanda takvim bilgisiyle resmî bir görevi temsil ettiğini göstermektedir.

Piskopos (أسقف / پیسکوپس)

Piskopos, kilise hiyerarşisinde yüksek bir ruhban rütbesidir. Yerel veya bölgesel kiliselerden sorumlu dinî otoriteyi temsil eder. Arap edebî mirasında genellikle “başrahip” anlamında kullanılır. Bu kavram, sadece unvan olarak değil, aynı zamanda Hristiyan ruhban sınıfının temsilcisi olarak şiirsel metinlerde de karşımıza çıkar.

¹⁶ Kalkaşandî, *Subhu’l-A’sâ*, 5/472.

¹⁷ Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 3/546.; ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 639.

¹⁸ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 20,78.

Etimolojik olarak piskopos kelimesi, Yunanca episkopos kökünden türemiş, oradan Süryaniceye geçmiş ve sonrasında Arapçaya “uskuf” (أُسْقُف) ya da “biskubus” (بِسْكُبُس) biçiminde aktarılmıştır.¹⁹ Anlamı itibarıyla “gözeten, denetleyen” olan bu terim, erken Hristiyanlık döneminde hem dinî hem idarî yetkilere sahip kimseler için kullanılmıştır.

Arap kaynaklarında bu kavrama erken dönemlerden itibaren rastlanır. Özellikle Hz. Peygamber’in Necran Hristiyanları ile yaptığı meşhur barış antlaşmasının şartlarında yer alması dikkat çekicidir:

لَا يُعَيَّرُ أُسْقُفٌ عَنْ أُسْقُفِيَّتِهِ، وَلَا رَاهِبٌ عَنْ رَهْبَانِيَّتِهِ

“Ne bir piskoposun piskoposluğu ne de bir rahibin rahipliği değiştirilecektir.”²⁰

Câhiliye dönemi şiirlerinde ise piskopos kavramı daha çok simgesel düzeyde temsil edilir. Antere b. Şeddâd’a ait bir beyitte “uskuf” kelimesi geçer:

فَإِنْ يَكُ فِي قُضَاعَةٍ ثَابِتٌ فَإِنْ لَنَا فِي رَحْرَحَانٍ وَأُسْقُفٍ

“Eğer Kudaa’da köklü bir şan varsa yerleşik, Bizim de Rahrahan’da, Uskuf’ta izimiz sabit”.²¹

Bu beyitte geçen “Uskuf”, bazı yorumlara göre bir şahsiyeti değil, Hristiyanlara ait kutsal veya dinî önemi olan bir mekânı ifade etmektedir. Yakut el-Hamevî, bu ifadenin bedevî çölünde yer alan bir

¹⁹ Seyho, *en-Nasrâniyye*, 191.

²⁰ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 641.

²¹ Yakut el-Hamevî Ebu’l-Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdullah er-Rumî, *Mu‘cemu’l-Büldân*, (Beyrut: Dâr Sadır, 1995), 1/ 252.

bölge adı olduğunu ve Arap kabileleri arasında gerçekleşen savaşlara sahne olduğunu belirtir.²²

Her ne kadar piskopos terimine dair Câhiliye dönemine ait kaynaklarda çok sayıda örnek bulunsa da şiirlerde bu unvana doğrudan sahip olan kişilerin kimliklerine dair açık bilgilere nadiren rastlanmaktadır. Şiir dilinde bu figürler genellikle sembolik, soyut ya da coğrafi bağlamda temsil edilmektedir.²³

Kıssis/Kasis (قس/قسيس)

Kıssis (ya da kasis), Hristiyanlıkta özellikle ibadetleri yöneten, cemaatle doğrudan ilişki kuran ruhban sınıfına mensup kişileri ifade eder. Bu unvan Arap edebiyatında “papaz”, “keşiş”, “bilge din adamı” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aramice kökenli olduğu kabul edilen bu kavramın, Süryanice “qašišā” veya Aramice “gachicho” kelimelerinden türediği ve köken anlamının “kahin, keşiş” ya da “yaşlı rehber” olduğu ifade edilir.²⁴

Arap dil âlimlerine göre, “kıssis” kelimesi ilim, takva ve zühd sahibi Hristiyan din adamlarını nitelemek için kullanılmıştır. Hatta bazıları bu terimin kökeninin Arapça “ق س س” kökünden geldiğini ve “gece bir iz takip etmek” anlamına dayandığını belirtmişlerdir. Buna göre kıssis, hakikatin izini süren, bir yolun ardınca giden kimse anlamı da taşır.²⁵

Câhiliye dönemi şiirlerinde bu kavramın çoğul biçimine de rastlanmaktadır. Ümeyye b. Ebî's-Salt, kıssis kelimesini قَسَاقِسَة

²² el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldân*, 1/252.

²³ el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-Büldân*, 3/348.; Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 229, 433.

²⁴ ‘Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 192.; Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 640.

²⁵ Zebidî, *Tâcü’l-‘Arûs*, 4/216.

(kasâkisa) şeklinde çoğul olarak kullanmış ve Hristiyan din adamlarının toplumda nasıl göründüklerine işaret etmiştir.²⁶

“El-kıss” kelimesi Kur'an'da da geçmektedir:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً
لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

“Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da, “Biz hristiyanız” diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde (insafılı) keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar.” (Mâide 5/82)

Bu durum İslamiyet'e karşı Hristiyanların tutumunun Yahudilerden daha ılımlı olduğunu gösteriyor. Bu özellik de papaz ve ruhbanlara atfedilmiştir. Kavramın geçtiği diğer bir beyit ise şöyledir:

وعندك قسيس النصارى وصلبها وغانية صحباء مثل جنى النحل

“ Ve senin yanında Hristiyan papaz ve onun haçı vardır.

Ve bal gibi tatlı arkadaşlar.”²⁷

Şemmas (شماس)

Şemmas, Hristiyanlıkta kilise ayinlerinde rahiplere eşlik eden ve yardımcı ruhban statüsünde görev yapan kişidir. Özellikle liturjik görevlerde - yani ayin düzeni ve kutsal ritüellerde – kıssis veya piskopos gibi üst ruhbanlara destek olur. Görevi ibadet merkezlidir; maddî kazanç amacı gütmeyen, çoğunlukla ruhani sorumlulukla

²⁶ Zebîdî, *Tâcû'l-'Arûs*, 4/207.

²⁷ Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l- Eğâni*, (Bulak: Bulak Matbaası, 1285), 13/46.

hareket eden bir figürdür. Bu yönüyle “şemmas”, kilise içi bağlılık ve hizmet temelli bir görevi temsil eder.²⁸

Etimolojik olarak terim, Süryanice “cihamocho” kelimesinden türemiştir. Bu kök, “hizmetkâr” veya “bağlı olan” anlamına gelir. Arapçaya bu biçimiyle geçmiş ve zamanla “şemmas” (شماس) şeklinde yerleşmiştir. Hristiyan mezheplerinde özellikle diyakoz kavramıyla örtüşür. Diyakozlar, kilise görevlerini üstlenen ancak başrahip ya da patrik gibi üst rütbede olmayan görevlilerdir.²⁹

Bazı kaynaklarda diyakozun ibadet disiplini ve dış görünüşü hakkında da bilgiler yer alır. Örneğin saçlarının orta kısmını tıraş edip yanlarını daire biçiminde bırakmaları, onların ruhani kimliğini sembolize eden bir görsel gelenektir. Aynı zamanda pazar ayinlerinde ve büyük dinî bayramlarda kıssislere yardımcı olurlar. Ruhbanî görevlerini tamamen ibadet niyetiyle yerine getirirler.³⁰

Her ne kadar Arap şiirinde bu unvana doğrudan rastlamak nadir olsa da şemmas figürü bazen dolaylı biçimde, “dua eden genç”, “yardımcı ruhban” veya “ayin görevlisi” gibi imgesel anlatımlarla temsil edilir. Bu duruma örnek olarak Abdullah b. Abbas er-Rubâî’nin bir beyti zikredilebilir:

قد تَحَلَّيْتُهَا بِنَايٍ وَعودٍ قَبْلَ ضَرْبِ الشَّمَّاسِ بِالنَّافُوسِ

“Şemmas çanı çalmadan Süsledim onu imkansız
vaatlerle”³¹

²⁸ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 640.

²⁹ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Kahire: Matbaa-i Âmire, 1890), 6/113.; Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 287-288.

³⁰ el-Kalkaşandî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî, *Subhu’l-A‘şâ fî Sînâ‘ati’l-İnşâ*, (Kahire: Dârü’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1913-1922), 5/472.

³¹ İsfahânî, *Eğânî*, 11/129.

Rahip ve Ruhban (رَاهِب - رُهْبَان)

Rahip رَاهِب kelimesi "korkan, çekinen" kökünden gelir ve dinî korku/huşı içinde yaşayan kişi anlamındadır.³² İbadet hayatına kendini adayan kişidir ve temel görevi ruhbanlık sistemine bağlı kalarak dini hizmetlerde bulunmaktır.³³ Dil âlimlerinin bir kısmına göre, ruhbanlık; dünyaya dair haz ve menfaatleri terk edip tüm varlığıyla ibadete yönelmeyi ifade eder.³⁴ Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de de çeşitli ayetlerde kendine yer edinir. İslam dininin ruhbanlığı tasvip etmediği, hadislerde de açıkça ifade edilmiştir. Örneğin, Peygamber Efendimiz bir hadisinde "İslam'da ruhbanlık yoktur" buyurarak, bu anlayışa İslam'da yer olmadığını belirtmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de bu konuyla ilgili olarak şu ayet dikkat çeker:

”إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيُصْطَفُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

“Şüphesiz ki hahamların ve rahiplerin birçoğu, insanların mallarını haksız yollarla yiyorlar...” (Tevbe, 9/34).

Bu ayetten anlaşıldığına göre, bazı din adamları kendilerine vakfedilen malları kötüye kullanmakta ve bu vesileyle refah içinde yaşamaktadırlar. Bu durum, onların halka yansıttığı zühd ve takva söylemleriyle çelişmektedir. Kimileri manastır hayatı yaşamasına rağmen, aslında kimseye muhtaç olmadan son derece konforlu bir

³² İbn Manzûr, *Lisānü'l- 'Arab*, haz. Cemilüddîn Muhammed b. Mükrim el-Ensârî, (Beyrut: Dârü's-Sadr), ts., 1/438.

³³ Salime Leyla Gürkan, “Ruhban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/204–205,

³⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Elfâzû'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân Dâvûdî, (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2009), 203.

hayat sürmüş, hatta toplumdan üstün görülme arzusuna kapılmışlardır.

Bazı dinî liderler, bağlılarının kendilerini kutsamalarını istemiş ve öyle bir konuma gelmişlerdir ki, adeta tanrılaştırılmışlardır. Bu durum şu ayette eleştirilmiştir:

“إِخْذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ”

“Allah’ı bırakıp da din bilginlerini, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler.” (Tevbe, 9/31).

Ayetten açıkça anlaşılacağı üzere, bu kişiler Allah’ın hükmü yerine kendi keyfi kurallarını koymuş, Allah’ın helal kıldığını haram, haram kıldığını ise helal saymışlardır. Ne namaz kılıyor ne oruç tutuyor; ama buna rağmen kendilerini Rab gibi gösteriyorlardı. İnsanlar da onlara sorgusuz sualsiz boyun eğiyor, söylediklerini sorgulamadan kabul ediyorlardı.

Bu hususla ilgili olarak, sahabeden Adiyy bin Hâtim’in bir hatırası aktarılır. Peygamber Efendimiz, yukarıdaki ayeti ona okuyunca, Adiyy “Ey Allah’ın Resûlü, biz onlara ibadet etmiyorduk” dedi. Bunun üzerine Peygamberimiz şöyle buyurdu: “Onlar Allah’ın helalini haram, haramını da helal kılmıyorlar mıydı? Siz de onları bu şekilde kabul etmiyor muydunuz?” Adiyy, “Evet” deyince, Peygamberimiz: “İşte bu, onlara kulluk etmektir.” diyerek, itaatin sınırını ve mahiyetini açıklamıştır.³⁵

Ehli Ahbar’ın aktardığı rivayetlerde, rahip sınıfı içerisinde zühd ve ruhbanlık anlayışını aşırıya vardırان kimselerden bahsedilmektedir. Bu kişiler, dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşmak adına bedenlerine çeşitli zorluklar yüklemişlerdir. Kimileri, kendilerini hadım etmiş; kimileri de ellerine, ayaklarına ve

³⁵ Taberî, *el-Câmi‘u l-Beyân*, 10/80.

boyunlarına zincirler takarak nefislerini adeta prangalamıştır. Yeme içmeden uzak durarak yalnızca biraz su ve kuru ekmekle yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Sessizliği ibadetin bir parçası sayarak konuşmaktan bile uzak durmuş; vakitlerinin büyük bir kısmını oruçla ve inzivayla geçirmişlerdir.

Toplumdan uzak durmayı tercih eden bu kişiler, dağlar, mağaralar ve تنها alanları ibadet ve tefekkür için kendilerine mesken edinmişlerdir. Bu tavırları, İslam'ın dengeli ibadet anlayışıyla çelişmektedir. Zira İslam, bu tür aşırılıkları tasvip etmemiş, ruhban hayatı yerine Allah yolunda mücadele (cihadı) ön plana çıkarmıştır.

Rahiplerin uygulamaları arasında et yemekten ve yumuşak gıdalardan kaçınmak da vardır ki, bu tutum, cahiliye dönemindeki bazı zahitlerin de benimsediği bir anlayıştır. Ayrıca, manastır ve hücrelere çekilmek, keçe gibi sert giysiler giymek, siyah elbiselerle yaşamak da bu sınıfa özgü uygulamalar arasındadır. Bu tarz yaşam, zamanla hanif din mensuplarına ve bazı aşırı zahidlere de sirayet etmiştir. İmruu'l-Kays beytinde bir rahibi şöyle zikreder:

“ Aydınlatır gecenin karanlığını,

ibadete çekilen bir rahibin akşam feneri gibi”

Rahiplerin birçoğu, duygularını bastırmayı, hislerini yok saymayı erdem bilmiş; bu nedenle ruhî yönleri zayıflamış, hissizleşmiş bir duruma gelmişlerdir. Nitekim, bu kişilerin arasında saçlarını kesmeyip kontrolsüzce uzatanlara da rastlanır. Bunlardan biri, dış görünüşünden ötürü "el-Eş'as" (dağınık saçlı) lakabıyla anılmıştır.³⁶

³⁶ Zebidî, *Tâcü'l-‘Arûs*, 1/638.

Ruhbân (رهبان) ise Rahipler topluluğu anlamına gelir. Hem bireysel keşifleri hem de toplu manastır yaşamını ifade eder. Şiirde çoğunlukla dua eden, ibadetle meşgul olan kişiler olarak tasvir edilir. Ruhbanlar bazen içe kapanıklığın, bazen de Tanrı'ya yönelişin sembolüdür. Ruhbanlardan bir kısmı, yerleşik hayatı terk ederek seyahati tercih etmiştir. Arap coğrafyasını boydan boya dolaşmış, kimi zaman ıssız çöllerde, kimi zaman da farklı kabilelerin yaşadığı bölgelerde amaçsız gibi görünen fakat kendilerince derin bir anlam taşıyan yolculuklara çıkmışlardır. Karşılaşılabilecekleri tehlikeleri ve zorlukları önemsemeden, çoğunlukla içsel arayış, keşif ve bilgi edinme arzusu ile hareket etmişlerdir.

Bazıları ise insanlardan uzak, تنها bölgelerde kendilerine barınaklar inşa etmişlerdir. Bu kişiler, yaşamak için gerekli olan suya erişmek amacıyla kuyular kazmış; ayrıca temel gıda ihtiyaçlarını karşılamak üzere bakliyat gibi ürünler ekerek kendi kendine yeten bir hayat kurmuşlardır.³⁷ Bu rahipler, toplumdan uzak, sessiz ve sakin bir hayatı tercih ederek manastır hayatlarını şekillendirdiler. İçinde bulundukları manastırın işlerini birlikte yürütmekte birbirlerine yardımcı oldular. Sosyal bir hayatın bir parçası olarak, birlikte dua ettiler, çalıştılar ve manastırın ihtiyaçlarına hizmet ettiler.³⁸

رهبان مدين والذين عهدتهم ييكون من حذر العقاب قعوداً³⁹

"Medyen'in keşifleri, senin ahitleştiklerin

Ceza korkusuyla oturup ağlıyorlar."

İbn Sükýt'in "el Elfâz"ında da şu beyit geçmektedir:

³⁷ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, 27/124.; Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 643.

³⁸ Gürkan, "Ruhban", 35/205-206.

³⁹ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 51.

“Sanki yere düşüşü göğüs kemiği üstüne, Namaza durmuş bir rahibin elleri gibi.”

Bir şiirde de gece ibadetine dalan bir rahibi tasvir edilir. Şair, rahibin sabaha kadar kandil ışığında Zebur okuyarak ibadet ettiğini anlatır. Bu betimleme, teheccüd vaktinde yapılan içten bir kulluğu yansıtır.⁴¹

يَتْلُو الزُّبُورَ وَنَجْمُ الصُّبْحِ مَا طَلَعَ

كَأَنَّهُ رَاهِبٌ فِي رَأْسِ صَوْمَعَةٍ

Hadis-i Şerif’te “İslam’da sarura (*evlenmemek*) yoktur”⁴² buyrulur, bekar kalma ve evlilikten uzak durma anlayışı reddedilmiştir. "Sarura", evlenmemeyi bir yaşam biçimi olarak benimsemek anlamına gelir. Bu tutum, Müslümanlara değil, daha çok Hristiyan rahiplerin yaşam tarzına aittir. Benzer şekilde Cahiliye dönemi şairlerinden en-Nâbiğa ez-Zübyânî de bir rahibi diz çöküp dua ederken anlatır. Şiirlerinde, yaşlı bir rahibin, karşılaştığı bir kadının güzelliğine karşı koyamayışını ve manastırdaki yeminiyle yaşadığı iç çatışmayı dile getirirler.⁴³ Bu ve benzeri örnekler, o dönemde rahip figürünün şiirlerde nasıl yansındığını göstermektedir.⁴⁴

⁴⁰ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 205.

⁴¹ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 643.

⁴² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 312.

⁴³ Zebidî, *Tâcü’l-‘Arûs*, 3/331.; ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 649.

⁴⁴ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 214.

Diğer Dini Figürler ve Sembol İsimler

Vâkıf (واقف)

Kelime köken olarak dua veya ibadet için durma hâlinde olan kişi anlamındadır. Bu duruş, ruhani duruşun ifadesidir.

Vâkıf kilisenin idari işlerinden sorumlu olan ayı zamanda kilisenin idari ve mali işlerine danışmanlık yapan kimsedir. Bu kavram Resulullah'ın Necran liderine yazdığı risalede “ne bir piskoposun piskoposluğu ne bir rahibin rahipliği ne de bir vâkıfın vâkıfılığı değişecektir.” şeklinde geçmektedir. Buradan Vâkıfın, kilisenin mali işlerini yani malları ile vakıflarına danışmanlık yapan kimse ve Necran'ın dini rütbelerinden biri olduğu ortaya çıkıyor.⁴⁵

Bazı dil âlimleri, “Vâkıf, kilisenin hizmetinde olan kişidir; çünkü kendini bu işe adamıştır” şeklinde bir yorumu savunmuşlardır. Buna karşı çıkan diğer bir grup ise, Hz. Peygamber'in Necran heyetiyle yaptığı barış antlaşmasında bu tür bir konuma yer verilmesini mantıksız bulmuş ve bu görüşü eleştirmiştir. Onlara göre, burada geçen “vâkıf” ifadesi doğrudan bir hizmet anlamı taşımaz; aksine, dönemin hükümdarları ve ileri gelenleri bile zaman zaman kendilerini kilisenin hizmetkârı olarak nitelendirmiştir – ancak bu, mecazî bir ifade tarzıdır. Gerçekte, vâkıfların sıradan bir hizmetli gibi kiliseyi temizlemek ya da günlük işlerle uğraşmak gibi fiilî görevleri yoktu. Bu nedenle, burada söz konusu olan hizmetkârlık, manevi veya sembolik bir aidiyetin ifadesi olarak anlaşılmalıdır.⁴⁶

⁴⁵ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 641.

⁴⁶ Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs*, 9/461.

Es-Sâi (الساعي)

Tanrı yolunda koşan, hizmet eden kişi anlamında kullanılmakla birlikte Hristiyanlıkta hizmetkâr ve ruhani bir figürdür. Bu ifade, Hristiyanlıkta önemli bir makamı ifade eden unvanlardan biridir. Aynı kavramın Yahudilikte de bulunduğu bilinmektedir. Gerek Hristiyan gerekse Yahudi topluluklarında bu kişi, topluluğun iř ve sorumluluklarını üstlenen, karar süreçlerinde son sözü söyleyen bir tür lider olarak kabul edilir. Hristiyanlar, bu şahsın onayını almadan herhangi bir meselede hükme varmaz ya da harekete geçmezler. Nitekim Huzeyfe (r.a.)'nin rivayet ettiği meşhur “emanet hadisi”nde geçen řu cümle dikkat çekicidir: “İster Yahudi ister Hristiyan olsun, emanet mutlaka sahibine iade edilmelidir” (إن كان يهوديًا أو نصرانيًا ليردنه على ساعيه). Bu da gösteriyor ki, söz konusu şahıslar, kendi dinî topluluklarında emanet ve sorumluluğun merkezi kişileridir.⁴⁷

El-Vâfe (الوافة) ve el- Vâka (الواقاة)

Kiliseye dair idari görevlerle ilgili bir terim olarak karşımıza çıkan kavramlardan biri de "el-Vâfe" (الوافة) ve "el-Vâka" (الواقاة)'dır. Bu unvanla anılan kişi, haçın bulunduğu kilisede görev yapan ve oradaki düzeni sağlayan kişidir. Aynı bağlamda kullanılan bir başka lafız da "el-Vâhif" (الواهف)'tir. Bu kişi, kutsal haçı ve ona bağlı değerli emanetleri korumakla yükümlüdür. Haç, genellikle altınla süslendiği için hırsızlık tehlikesine açıktır; bu nedenle güvenli bir

⁴⁷ Zebidî, *Tâcü'l- 'Arûs*, 10/178.

yerde saklanması gerekir. el-Vâhif'in görevi de onu koruyup ibadet zamanlarında ait olduğu yere yerleştirmektir.⁴⁸

Bu kavram, dil bilginleri tarafından farklı şekillerde harekelenmiş ve yazılmıştır: "el-Vahāfa" (الوہافة), "el-Vahîf" (الوہيف) ve "el-Huffa" (الهفّة) gibi. Görüldüğü üzere, köken olarak aynı terime dayanan bu formlar, sadece harekeleme farklılıklarından dolayı çeşitli varyantlar hâlini almıştır. Ancak anlamları bakımından büyük bir fark bulunmamaktadır; her biri kiliseye bağlı kutsal objelerin korunmasıyla ilgili görevli kişiyi ifade eder.⁴⁹

Diğer yandan, Peygamber Efendimiz'in Necran Hristiyanlarıyla yaptığı meşhur barış anlaşmasının metninde geçen “ve lâ vâkıfeten min vekâhiyyehâ” (ولا واقفة من وقاهيته) ibaresi etrafında hadis ve siyer âlimleri arasında bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar metnin harekelenmesi, nüsha farkları ya da rivayetlerin değişik yazımlarıyla ilgilidir. Nitekim, farklı râvilerin ellerindeki yazılı nüshalar arasında kelime kullanımı ve harekeleme bakımından belirgin farklar bulunmakta, bu da bazı terimlerin anlamlarının zamanla muğlaklaşmasına neden olmaktadır.⁵⁰

Bazı âlimler, “el-Vâfe”nin anlamının "kilise hizmetkârı" olduğunu belirtirken, bu kullanımın Necran halkının yerel diline ait olduğunu savunmuşlardır. Diğer bazı görüşlere göre ise bu terim Hîra bölgesinin halk diline aittir. Ancak çoğu görüş, lafız farklılıklarına rağmen bu terimlerin aynı anlama geldiği, yani

⁴⁸ Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs*, 9/461.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisānû'l-'Arab*, haz. Cemilüddîn Muhammed b. Mükrim el-Ensârî, Beyrut: Dârü's-Sadr, ts., 14/387.

⁵⁰ 'Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 641.

kiliseye bağı kutsal görevleri ifa eden kişiyi ifade ettiğı hususunda birleşmektedir.⁵¹

el-Ustus (الأسطس)

Bazı ilim ehline göre, Hristiyanlar arasında yaygın olarak kullanılan unvanlardan biri de “el-‘Ustūs” (الأسطس) lafzıdır. Bu terim, onların dinî görevlerini ifa eden, ibadet ve ayinleri yöneten kişi için kullanılır. Aynı zamanda, bu şahıs cemaatin başında bulunan ve topluluğun manevi liderliğini üstlenen konumda kabul edilir.⁵²

er-Râbıt (الرابط)

Dünya nimetlerinden uzak durarak zühdü tercih eden ve kendini ibadete adayan rahip için Arapçada “er-Râbıt” ifadesi kullanılırdı. Bu kişi, aynı zamanda bilgelik ve takvâ ile de tanımlanırdı.⁵³

Ona verilen bir diğer isim ise “el-Habîs”tir. Bu ad, rahibin kendisini Allah’a ibadet için adeta hapsederek manastıra kapatması, insanlardan uzak bir hayat sürmesi ve böylece dünyadan soyutlanmış biri hâline gelmesini ifade eder.⁵⁴

el-Ebîl /el-Celâzî (الأييل/الجلّازي)

Hristiyan geleneğinde öne çıkan ve cahiliye Arap şiirine de yansıyan bir başka unvan “el-Ebîl”dir. Bu lafız, Hristiyanların ileri

⁵¹ el-Kalkaşandî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali, *Subhu'l-A‘şâ fî Sînâ‘ati'l-İnşâ*, Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1913–1922, 5/482.

⁵² Manzûr, Lisân, 6/141.; Zebîdî, *Tâcü'l-‘Arûs*, 4/192.

⁵³ Zebîdî, *Tâcü'l-‘Arûs*, 5/143.

⁵⁴ Manzûr, Lisân, 8/208.; Zebîdî, *Tâcü'l-‘Arûs*, 5/143.

gelen ruhani liderleri için kullanılırdı ve bazılarına göre doğrudan Mesih'e işaret ederdi. "Ebîl" kelimesi, Süryanicede "zahit, keşiş, rahip" anlamına gelen "Abilo" kökünden gelmiş ve Arapçaya geçmiş bir terimdir. Bu kişiler evlenmeyerek bekar kalmayı sürdürürlerdi. El-A'şâ ve Adî b. Zübeyd gibi şairler, şiirlerinde "Ebîlû'l-Ebîlîn" şeklinde bu terimi Mesih için kullanmışlardır. Ayrıca Ebîl, çan taşıyan ve çalan kişi olarak da bilinir; bu işlev, rahiplerin ayinlerde üstlendiği rolden kaynaklanır. Çanı çaldıkları alete de işaret etmekle birlikte bu, onlara özgü kutsal bir araç olarak görülürdü.⁵⁵

El- Aşa bir beytinde şöyle demektedir:

وَمَا يُبْلِي عَلَى هَيْكَلٍ بَنَاهُ وَصَلَّبَ فِيهِ وَصَارَا
يُرَاوُحُ مِنْ صَلَوَاتِ الْمَلِيكِ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُورًا

“ Bir Ebîl, onu inşa etti ve orada haç işaretini yaptı ve orası bir tapınak oldu

Krala dualar eder, sakince, bazen de bağırarak.”⁵⁶

Celâzînin ise kilisedeki hizmetkar ve onu süsleyen rahip olduğu söylenilir. İbn Mukbil şöyle der:

صَوْتُ النَوَاقِيسِ فِيهِ مَا يَفْرَطُهُ أَيْدِي الْجَلَّادِي جَوْنُ مَا يَعْفِينَا

“Çanların sesi, Celâzînin ellerinin, bizi rahatlatmadığı bir şey içeriyor.”⁵⁷

⁵⁵ Manzûr, *Lisân*, 11/6.

⁵⁶ İsfahânî, *Eğânî*, 11/129.; 'Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 648-649.

⁵⁷ Manzûr, *Lisân*, 3/482.; Zebîdî, *Tâcü'l- 'Arûs*, 2/257.

Sâûr

“Sâûr” Mesih’in isimlerinden biridir. Süryanice kökenli bu kelime, “ziyaretçi” anlamına gelir. Hristiyan geleneklerinde piskoposlar adına köyleri gezerek halkın halini soran, onları denetleyen kimselere verilen bir unvandır. Bazı dilciler, bu kelimenin kökeninin Süryanice “saura” olduğunu ve tıpta uzman olan, hastaları ziyaret edip tedavi eden kişiler için de kullanıldığını ifade eder. Böylece, “Sâûr” hem dini hem de tıbbi sahada Hristiyan kültüründe saygın bir konumda yer alır.⁵⁸

Makdis

Rahipler için kullanılan unvanlardan biri de “el-Makdisî” yani “Aziz”dir.⁵⁹ Bu unvan, özellikle kutsal kabul edilen ve manastır yaşamına kendini adanmış rahipleri tanımlamak için kullanılırdı. Hristiyan topluluklarında erkek çocukları, kutsanmak amacıyla bu rahibin elbisesine dokunur, hatta onunla temas etmek için elbiselerine sürtünürlerdi. Bu kişiye “müteabbid” veya “el-‘âbid” gibi derin ibadet ve zühdü ifade eden isimler de verilirdi. İmru’ul-Kays’a atfedilen bir beyitte, kadınların bir erkeğe yalvararak sarılmaları, manastırdaki çocukların Aziz’in elbisesine yapışmalarına benzetilir. Bu, Makdisî rahibin toplumda nasıl bir dini hürmet gördüğünü gösterir:

فأدركته يأخذن بالساق والنسا

كما شبرق الولدان ثوب المقدس

“Kadınlar onun bacaklarına yapışıp yakardılar

Tıpkı manastırın çocuklarının Aziz’in elbisesini yapışmaları gibi”⁶⁰

⁵⁸ Zebîdî, *Tâcû'l-‘Arûs*, 3/468.

⁵⁹ Manzûr, *Lisân*, 6/169.; Zebîdî, *Tâcû'l-‘Arûs*, 2/257.

⁶⁰ Zebîdî, *Tâcû'l-‘Arûs*, 6/390.

Ebîl

Hristiyan geleneğinde öne çıkan ve cahiliye Arap şiirine de yansıyan bir başka unvan “el-Ebîl”dir. Bu lafız, Hristiyanların ileri gelen ruhani liderleri için kullanılırdı ve bazılarına göre doğrudan Mesih’e işaret ederdi. “Ebîl” kelimesi, Süryanicede “zahit, keşiş, rahip” anlamına gelen “Abilo” kökünden gelmiş ve Arapçaya geçmiş bir terimdir. Bu kişiler evlenmeyerek bekar kalmayı sürdürürlerdi.⁶¹ El-A’şâ ve Adî b. Zübeyd gibi şairler, şiirlerinde “Ebîlû’l-Ebîlîn” şeklinde bu terimi Mesih için kullanmışlardır. Ayrıca Ebîl, çan taşıyan ve çalan kişi olarak da bilinir; bu işlev, rahiplerin ayinlerde üstlendiği rolden kaynaklanır. Çanı çaldıkları alet de onlara özgü kutsal bir araç olarak görülürdü.

أبيل الأبيلين المسيح بن مريمَا وما سَبَّحَ الرهبان في كل بيعة

“Meryem oğlu Mesih, Ebillerin Ebilidir (en muhteremdir/yücedir.)

Her kilisede keşişlerin tesbih ettiği (yüce isim) odur.”⁶²

Bu kavramların şiirdeki görünüm biçimleri, her zaman kelime olarak değil; bazen rol, sosyal konum, ya da duygusal çağrışım düzeyinde ortaya çıkar. Rahip figürü, hikmetin ve geleceği okuma yetisinin simgesi olurken; manastırda ibadete çekilen keşiş, dünyevî zevklerden uzaklaşmanın şiirsel karşılığı olarak işlenmiştir.

Dinî Mekânlara Dair Kavramlar

Hristiyanlığın yaygın olduğu kuzey Arabistan (Gassanîler) ve güney bölgelerinde (Necaşi ile ilişkili Hristiyan Yemen) manastır ve kilise gibi dinî mekânların varlığı, bölgedeki Arap şairler üzerinde

⁶¹ Manzûr, *Lisân*, 11/6.; Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 453.

⁶² Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 222.

hem estetik hem de içerik düzeyinde etkiler bırakmıştır. Bu mekânlar, cahiliye şiirinde sadece ibadet yerleri olarak değil, aynı zamanda yalnızlık, bilgelik, zühd ve ölüm gibi temalarla birlikte anılmıştır.

Deyr (دير)

Deyr (الدير), Araplar arasında meşhur olmuş ve Arapçalaşmış Hristiyan terimlerinden biridir. Süryanice kökenli olup "ev" anlamına gelen bu kelime, zamanla özellikle rahiplerin ibadet ve ikamet ettiği yerleri ifade etmek için kullanılmıştır. Arap dilcilerine göre deyr, Hristiyanların meskeni ve rahiplerin ibadetgahıdır. Yakut el-Hamevî, bu yapıları rahiplerin ibadet ettiği evler olarak tanımlar; Mısır gibi büyük şehirlerde nadir olduğunu, varsa da onların kilise (kenîse) ya da biy'a türünde olduğunu belirtir.⁶³

Deyrlar, çoğunlukla çöllerde, dağ başlarında inşa edilmekle birlikte şehir ve köylerde de bulunabilmekteydi. Irak, Şam ve Arap Yarımadası'nda yaygın oluşları, ticaret yolları üzerinde yer almaları ve yolcuların bu mekânlara uğrayarak yardım istemeleri gibi pratik nedenlerle Araplar arasında tanınmışlardır. Ayrıca manastırlar, doğal güzellikleri, içkileri ve sakin atmosferleriyle şairler ve zevk ehli kimseler için cazibe merkezleriydi. Bu yönüyle hem Cahiliye hem İslâmî dönem şairleri manastırları şiirlerinde sıkça anmışlardır. A'şa bir beytinde şöyle der:

حلفتُ بثوبي رَاهِبَ الدَّيْرِ وَالتي بناها قُصَيٌّ وَالْمَضَاضُ بن جرهم

“Manastır keşişinin iki giysisine yemin ederim ki Onu Kusay ve Cürhüm'den Mudad bin Cürhüm inşa etti.”⁶⁴

⁶³ Manzûr, Lisân, 5/287; Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 212.

⁶⁴ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 217.

Başka bir beyitte de deyr kelimesi şöyle geçmektedir:

بمارة مريم وبدير زكي وممر توما ودَيْر الجاثليق

“Thomas ve Katolikos Manastırı, Mara Mary ve Zakka Manastırı'nın yanından geçiyordu.”⁶⁵

Hristiyan şair Adî b. Zeyd el-İyâdî de deyrden (manastırdan) söz etmiş, Beni Alkame'ye orada yağmur suyuyla karıştırılmış içki sunduğunu dile getirmiştir. Böylece deyr, hem dinî hem kültürel hem de edebî hafızada yer edinmiş çok yönlü bir terim hâline gelmiştir.

Bu manastırlar, sadece ibadet yeri değil, aynı zamanda toplumsal ve ahlaki saygınlığa sahip mekânlardı. Bu itibarlarından dolayı, bazı Arap toplulukları nikâhlarını bu yapılarda kıyar, putperestlerin putlar önünde yaptıkları gibi burada antlaşmalar yapar ve yemin ederlerdi. Hristiyanlar, özellikle Hîra'da bulunan "Dârü's-Sivâ" adlı manastırda toplanır, aralarında sözleşmeler yapar ve haklarını teminat altına almak için yeminlerde bulunurlardı. Böylece manastırlar, dinî işlevlerinin ötesinde birer sosyal güven ve hukuk zemini olarak da işlev görmekteydi.⁶⁶

Kanîse / Kenîse (كنيسة)

(Kenise) ve (Kenis), Yahudi ve Hristiyanların ibadet ettikleri mekânlar için kullanılan isimlerdir. Bu kelimeler, Aramice kökenli olup Arapçaya geçmiştir. Süryanicede “Knouchto” kelimesi topluluk ya da toplanma anlamına gelir ve özellikle Yahudilerin mabetleri için kullanılmıştır.⁶⁷ Araplar da bu terimi Yahudi ibadet yerlerine özgü olarak benimsemişlerdir. Bu nedenle Arapça metinlerde Yahudilerin

⁶⁵ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 223.

⁶⁶ 'Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 654.

⁶⁷ Levent Öztürk, “Kilise”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26./s 14–16.

ve Hristiyanların ibadet yerlerinin birbirinden ayrıldığını görürüz. (el-Kenis) kelimesi sinagog, yani Yahudi ibadet yeri anlamında; (el-Kenise) ise kilise, yani Hristiyanların ibadet ettiği yer anlamında kullanılmıştır. Bazı dil bilginleri, (el-Kenise) kelimesinin esasen Yahudilere ait ibadet mekânını ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre, Hristiyanların ibadet ettiği yer ise (el-Bîa) olarak adlandırılır.⁶⁸

Cahiliye şiirinde nadir geçmekle birlikte, bazı metinlerde “gümüşle süslenmiş, ahşap oymalı” yapılar olarak tasvir edilir. Genellikle manastıra eşlik eden yapılar arasında geçer. Hristiyanlar ibadet mekânlarını özenle süsleyerek estetik bir görünüme kavuşturdular; kiliseleri heykeller, ikonalar ve resimlerle bezediler. Haç sembolünü kiliselerin kapılarına ve iç bölümlerine yerleştirerek ona kutsallık atfettiler. Geceleri mekânı aydınlatmak amacıyla kandiller astılar ve bu ışıklar kutsal alanın ruhani atmosferini pekiştirdi. Ayrıca kiliselere çanlar yerleştirerek bu sesli uyarıcılarla hem ibadet vakitlerini hem de dini ve doğum, ölüm, düğün gibi toplumsal olayları halka duyurmayı amaçladılar. Arap Hristiyanlar nezdinde büyük itibara sahip kiliseler arasında el-Kıyâme, Necrân ve Er-Resâfe kiliseleri öne çıkmıştır. Meşhur Cahiliye şairi En-Nâbiğa, (صليب على الزوراء منصوب) şeklindeki beytinde bu kiliselere göndermede bulunmuştur.⁶⁹ Aynı şekilde:

فِي كَنَائِسَ مِنْ نَجْرَانَ أَوْ دِيْرَةِ حِمْيَرِيَّةِ

“Necran’daki kiliselerde ya da Himyeri manastırlarında...”

يَدُورُونَ بِي فِي ظِلِّ كُلِّ كَنِيسَةٍ فَيُنْسَوْنِي قَوْمِي وَأَهْوَى الْكَنَائِسَا

⁶⁸ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 649-650.

⁶⁹ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 650.

“Beni dolaştırırlar her kilisenin gölgesinde Unuttururlar kavmimi; ben de severim kiliseleri.”

şeklindeki şiiriyle de kilise kavramını zikretmiştir. Şair Abbâs b. Mirdâs'ın bir beytinde kavram şöyle geçmektedir:

“Halkım bana unutturuyor, kiliseleri de seviyorum. Beni her kilisenin gölgesinde gezdiriyorlar.”⁷⁰

Savmea (الصومعة)

Tek başına ibadete çekilmiş keşişlerin kaldığı küçük ibadethanelerdir. Rahiplerin evleri olarak da kullanılmışlardır. Arap dil alimleri Savame (الصومعة) için “çatısı yapııştırılan her yapıdır” demişlerdir. el-Asma’ “Kulakları başına yapışık olan” demektir. Çoğulu Savâmî’ (صوامع)’dir.⁷¹ وَصَوْمَعَةُ الرَّاهِبِ الْمُتَعَبِّدِ. “İbadet eden rahibin savma ‘ası (keşiş hücresi) ...” şeklinde kullanılan “Savma ‘a”, rahiplerin makamı ve ibadet ettikleri yerdir.⁷² Bireysel ibadet mekânı olarak ön plana çıkar. Zühd ve ruhanîyetin sembolüdür.

Küllâye (كَلَايَة) ve Kalâye (قَلَايَة)

Küllâye (القَلَايَة), "kapalı yer", "inziva hücresi" anlamına gelir. Rahiplerin inzivaya çekilip tek başlarına ibadet ettikleri yer anlamında kullanılmıştır. Savmâa’ya benzer bir yapı olup bazen eş anlam da taşımıştır. Arapçaya, Yunanca Kellion (küçük hücre, keşiş odası) kelimesinden geçmiş; bu kökten türeyen kelime Süryanicede

⁷⁰ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 652.; Manzûr, *Lisân*, 10/76.; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Elîfâzü’l-Kur’ân*, haz. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut: Dâru’ş-Şâmiyye, 2009.; 13,64.

⁷¹ ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 652.; İsfahânî, *Müfredât*, 277.

⁷² Manzûr, *Lisân*, 10/76.

Kulleytâ şeklini almış, özellikle Şam Hristiyanları arasında kullanılmaya başlanmış, oradan da Arap dünyasına yayılmıştır.⁷³ Arap dil alimleri onun arapçalaşmış kelimelerden olduğunu bildirdiler ve şöyle dediler: O, (كلّاية) (barınak) kelimesinin arapçalaşmış verisyonudur. Onların yani Hristiyanların ibadet evleridir. Hadiste de geçmiştir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in Şam hristiyanlarıyla yaptığı barış anlaşmasında kendisine yazdıkları Kitabede geçmektedir: kitabe de “Biz şehrimizde ne bir kilise ne de (Kuleyye) inşa ederiz.”⁷⁴

Bu kelime Hadislerde ve tarihî metinlerde de yer alır. Nitekim Hz. Ömer döneminde Şam Hristiyanlarıyla yapılan antlaşmada, “Şehrimizde ne kilise ne de Kullâye inşa ederiz”⁷⁵ ifadesiyle anılmıştır. Bu da kelimenin Hristiyan dünyasında rahiplerin ikamet ettiği yapılar için yerleşik bir anlam kazandığını ve zamanla kulübe ya da küçük manastır anlamında genişletildiğini gösterir.⁷⁶

Cahiliye döneminde doğrudan “kullâye” kelimesiyle geçen şiir örnekleri çok sınırlıdır. Ancak kimi kaynaklarda (özellikle Kuzey Arabistan’da yaşayan şairlerde) bu tür yapılara atıf dolaylı biçimde yapılır.

وإن أنتما حييئتماني تحية فلا تعدوا ریحان قلاية القس⁷⁷

"Eğer siz ikiniz bana bir selam verirseniz, Piskoposun hüccresinin reyhanını (hoş kokusunu) aşmayın."

⁷³ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 213.

⁷⁴ Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemu Me'sta'cem min Esmâ'i'l-Bilâd ve'l-Mevâzî*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/583.

⁷⁵ Bekrî, *Mu'cemu Me'sta'cem*, 2/583.

⁷⁶ Bekrî, *Mu'cemu Me'sta'cem*, 2/180.

⁷⁷ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 252.

Bu tip tasvirlerde kalâye, hem coğrafi uzaklığı hem de ruhsal yalnızlığı vurgular. ‘کَلَايَة’, ifadesi de özellikle Hîre civarında yaşayan rahiplerin tasvirlerinde doğrudan geçebilmektedir. Ayrıca Günümüz Arap Hristiyan geleneğinde hâlâ kullanılan bir terimdir. Mârûni ve Keldâni manastırlarında keşiş hücresi anlamındadır.

وَهُمْ مِنْ تَامُورِهِ يَنْزِلُ⁷⁸

Ve o, inziva hücrelerinden aşağıya iner."

Bu beyitte geçen "تامور" (temûr), rahibin inziva hücreğini ifade eder ve "kullâye" ile benzer bir anlam taşır.

Bîâ‘ (بيع)

Dil alimleri, el-Bîa kelimesinin Arapçaya Süryanice’den geçmiş olduğunu belirtmişlerdir. Süryanicede bu kelimenin kökü “بعثو” olup “yumurta” anlamına gelir. Bu benzetme, kiliselerin mimari yapısının çoğunlukla kubbeli, yani yumurta şeklinde olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı kullanım Habeşistan’da da görülmüş, bu nedenle bazı araştırmacılar kelimenin Habeşî kökenli olabileceğini de öne sürmüşlerdir. Habeşistan’da da bu şekilde kullanılmıştır.⁷⁹ Sıklıkla “dayr” veya “kanîse” ile birlikte kullanılan bu kelimeye Kur'an’da da işaret edilmiştir.⁸⁰

Bazı dil âlimleri, Bîa kelimesinin Yahudilere ait bir ibadet mekânını ifade ettiğini savunmuşlardır.⁸¹ Ancak çoğunluk, bu

⁷⁸ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 213.

⁷⁹ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 250.

⁸⁰ Öztürk, “Kilise”, 26/15.

⁸¹ Manzûr, *Lisân*, 8/26.

kelimenin Hristiyan mabetlerine işaret ettiğini kabul eder. Bîa lafzının tarihî kullanımlarından biri, Ebrehe'nin Ma'rib Seddi üzerine kazıttığı bir kitabede yer almaktadır. Bu metinde “el-Kudsü'l-Bîa” ifadesi geçerek, kutsal bir Hristiyan ibadethanesi kastedilmiştir. Ayrıca bu kelime, Varaka bin Nevfel'e nispet edilen şiirlerde de zikredilmiş, böylece İslam öncesi Arap kültüründe de bilinen bir kavram olduğu anlaşılmıştır:

أقول إذا صليت في كل بيعة تباركت قد أكثرت باسمك داعياً⁸²

“Diyorum ki, eğer her kilisede dua edersen, kutsanacak ve adınla çoğalacaksın.”

Diğer bir şiirde de şu şekilde geçmektedir:

وعندك قسيس النصرى وصلبها وغانية صحباء مثل جنى النحل⁸³

“Yanında Hristiyan papazı ve onun haçı, Ve bal gibi tatlı, kırmızı şarapla bir güzel.”

Bîa kelimesi, Abdülmesih bin Bakile, Lukayt bin Mabed ve Ez-Zebrakan bin Bedr et-Temîmî gibi isimlere nispet edilen şiirlerde geçmiştir. Bu durum, cahiliye dönemindeki Hristiyan Arapların bu terime aşına olduklarını göstermektedir. Putperest Araplar bile, Hristiyanlarla olan ilişkileri dolayısıyla bu kelimeyi tanımışlardır. Kilise anlamına gelen bu kelime, yalnızca şehir ve köylerde değil, çöl bölgelerinde de yaygın olarak bilinir hâle gelmiştir. Özellikle bedevî Araplar, kiliseleri sadece ibadet yeri değil; sıcak veya

⁸² ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 651.

⁸³ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 203.

soğuktan korunmak, zaman geçirmek ve hatta içki içmek için bir mekân olarak da kullanmışlardır.⁸⁴

Teolojik Kavramlar

Bu bölümde Hristiyan teolojisine ve ibadet uygulamalarına ait bazı temel kavramların Cahiliye dönemi Arap şiirinde nasıl geçtiğini inceleyeceğiz. Bu terimler genellikle ya doğrudan dini anlamlarıyla ya da mecazî, kültürel yansımalarıyla kullanılmıştır.

en-Nâkûs (الناقوس)

Cahiliye dönemi şiirlerinde de yer alan Hristiyan kökenli bir terim olup çan anlamındadır. Şair el-Mütelemmis'in yanı sıra el-Murakkaş el-Ekber, el-A'sâ ve Esved b. Ya'fer gibi isimlerin şiirlerinde de geçmektedir. Bu beyitlerde, çanların özellikle fecrin doğuşunu ve namaz vaktinin gelişini haber vermek için kullanıldığına işaret edilir. Çanlar genellikle köylerdeki kiliselerde ve manastırlarda bulunur; bunları rahipler, rahibeler ve keşişler çalardı.⁸⁵

حنت فلوصي بها والليل مطرق
بعد الهدوء وشافتها النواقيس⁸⁶

“Gece sessizliğe bürünmüş, karanlık çökmüşken Felusî orada inledi, ardından çan sesleri duyuldu.”

و تسمع تزقاء من البوم حولنا
كما ضربت بعد الهدوء النواقيس

⁸⁴ 'Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 650-652.

⁸⁵ 'Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 650-648.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*, (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1423/2002), 2/ 206.

“Etrafımızda baykuşların tiz ötüşlerini işitiyorsun tıpkı sessizlikten sonra çanların çalınması gibi.”⁸⁷

فَصَدَّاهُمْ مِنْطَقِ الدَّجَاجِ عَنِ الْعَهْدِ
وَضَرَبُ النَّاظُوسِ فَاجْتُنِبَا

“Tavukların sesi onları ahitten (bağlılıktan) uzaklaştırdı. Ve çan çalınca o ikisi yüz çevirdiler.”⁸⁸

Ğırbâl

Ğırbâl kavramının da rahiplerin mekanlarından biri olduğu söylenir. Mimarisi, yüksekliği ve yapısı açısından manastır formatındadır. Her yüksek binadır. Arapçalaşmış lafızlardan olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹

Sîrâc (سراج) ve Kandîl (قندیل)

Rahipler ve diğer din adamları, manastırları ve kiliseleri aydınlatmak için kandil ve lambalar kullanılmıştır. Bu aydınlatma araçları, Arapçada sıklıkla “sîrâc” “kandil kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu lambalar, sadece fiziksel bir işlev görmekle kalmayıp, şairlerin hayal dünyalarında da güçlü imgeler olarak yer edinmiştir. Işığın mistik etkisi, özellikle gece ve ibadet atmosferiyle birleştiğinde, şiirlerde duygusal ve estetik bir boyut kazanmıştır.

بَرْجَاجَةٍ مَلَأَ الْيَدَيْنِ كَأَنَّهَا
قَنْدِيلٌ صُبْحَ فِي كَنِيسَةِ رَاهِبٍ

“Bir keşişin kilisesinde bir sabah kandili sanki iki avuç dolusu (parlayan) cam.”⁹⁰

⁸⁷ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 208.

⁸⁸ Lebîd ibn Rabî‘a, *Dîvânü Lebîd el-‘Âmirî*, ed. Yûsuf Deyyân el-Hâlîdî (Viyana: Matba‘at Adolph Holzhausen, 1880), 137.

⁸⁹ Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs*, 3/525.

⁹⁰ İsfahânî, *Eğânî*, 2/172.

Nitekim Müzerred bin Dırâr ez-Zübyânî'nin bir şiirinde bu durum şu şekilde dile getirilmiştir:

"كَأَنَّ سِرَاجًا فِي دُهرِهِ يَتَوَقَّدُ"

“Sanki zamanın içinde bir lamba yanıyor gibiydi.”⁹¹

Bu dizede geçen sirâc, sadece maddi bir ışık değil, aynı zamanda zamanın karanlığını delip geçen, anlam ve sezgi yayan sembolik bir ışık olarak da yorumlanabilir. Bu tür imgeler, Hristiyan dinî yapılarında kullanılan unsurların Arap şiirine ne ölçüde estetik malzeme olarak yansıdığını göstermesi bakımından önemlidir.

Rahiplerin kandilleri ve lambaları, şairlerin ha yal dünyasında derin bir iz bırakmıştır. Müzerred bin Dırâr ez-Zübyânî'nin şiirinde bu durum şöyle betimlenir:

كَأَنَّ شِعَاعَ الشَّمْسِ فِي حَجَرَتِهَا مَصَابِيحَ رَهْبَانٍ زَهَتْهَا الْقَنَادِيلُ

“Odasındaki güneş şuaları, fenerlerle süslenmiş keşiş lambalarına benziyordu.”⁹²

Kandil lafzı da arapçalaşmış kelimelerdendir. Aslı Yunancadan olup (candela) yani mumdur.⁹³ Arapçaya İslamiyetten önce Arap Yarımadası ile Biladüş-Şam arasında gerçekleşen ticaret kanalıyla geçmiştir.⁹⁴

⁹¹ İsfahânî, *Eğânî*, 11/674.

⁹² ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 650-657.

⁹³ İsfahânî, *Eğânî*, 11/129. Manzûr, Lisân, 6/59

⁹⁴ İsfahânî, *Eğânî*, 11/129. ‘Alî, *el-Mufasssal*, 6/ 650-657.

Salīb (صليب) Haç

En-Nâbiğa'nın şiirinde (صليب على الزوراء منصوب) diyerek haç üzerinden kiliseye işaret etmiştir.

el-A'şâ'nın şiirindedeki salib,

كأني بمصلوبٍ على جذع نخلة كأنَّ عليه الصليب قد عُلمَا

“Sanki hurma gövdesine gerilmiş bir adam gibiyim; haç da ona asılmış gibi...”⁹⁵ şeklinde geçmektedir.

el-Vebîle (الوبيلة)

(el-Vebil) denilen kendisiyle çana vurulan kısa ahşap çubuk vardır. Yesrib Yahudilerindeki borazanın karşılığıdır. Onu, ibadet zamanını ilan etmek istediklerinde kullanırlardı. Yesrip Araplarında bu borazana (el-Kan') (القنec)⁹⁶ ve (eş-Şebûr) (الشبور)⁹⁷ da denmiştir.

Dil alimlerine göre (eş-Şebûr) Hristiyanların birbirlerine yaklaşmak için verdikleri kurban tarzı şeydir. Bazıları da kurbanın bizzat kendisidir demişlerdir. Şebûr'un kendisine üflenene bir şey olduğunu ve Yahudilerin borazanına tekabül ettiğini ayrıca İbrani kökenli Arapçalaşmış bir kelime olduğunu zikrederler.⁹⁸

Şebûr (şofar), Yahudi ve Hristiyan gelenekte ilahi çağırışı simgeler. Burada bir uyanış ya da kıyamet çağırışı metaforu oluşur.

⁹⁵ Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs*, 3/289.;

⁹⁶ Manzûr, *Lisân*, 8/126

⁹⁷ Manzûr, *Lisân*, 8/126.

⁹⁸ Zebidî, *Tâcü'l-'Arûs*, 3/289.

Mihrab

Mihrab kelimesi, Hristiyanların ibadetle ilgili kavramlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kiliselerde genellikle ön tarafa yerleştirilir ve ibadetin yönünü simgeler. İslam'da ise kibleye yönelimi gösteren, imamın cemaate namaz kıldırıldığı yerdir. Bazı dil âlimleri, mihrabın Benî İsrail'in ibadet ettikleri mescitler için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bu kavram hem Kur'an-ı Kerim'de hem de bazı Cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinde geçmektedir.

Tefsir âlimleri, mihrabı bazen yüksekçe yerler olarak yorumlamışlardır. Aynı zamanda içinde namaz kılınan yer olduğu da belirtilmiştir. Mihraplar, saraylara kıyasla daha alçak ama manastırlar arasında en değerli ve üst düzey mekânlar olarak görülürdü.

Nitekim Hristiyan şairlerden 'Adî b. Zeyd el-İbâdî bir şiirinde şöyle demektedir:

كدمای العاج في المحاريب أو كالبیض في الروض زهره

“Mihrablardaki fil dişi heykeller gibi

Ya da bahçenin açan çiçekleri gibi beyaz”⁹⁹

Bu beyitte “mihrab”, değerli ve özenle süslenmiş bir mekân olarak tasvir edilmekte, estetik bir bağlam içinde kullanılarak dönemin dini ve mimari algılarına da işaret edilmektedir.

دُمية عند راهبٍ ذي اجتهدٍ صَوَّروها في جانب المهراب

"Onu mihrap kenarında resmetmişlerdi,

⁹⁹ Manzûr, *Lisan*, 10/131)

Gayretli bir keşişin yanındaki bir figür (ikon) gibi."¹⁰⁰

Mihrab, burada dua edilen yön olarak somut şekilde tanımlanır. Aynı zamanda kutsal mekânda Tanrı'yla ilişki kurulan noktadır.

Sonuç

İslam öncesi Arap toplumunun dinî ve kültürel yapısı, farklı inanç sistemleriyle kurduğu temaslar üzerinden şekillenmiş ve bu temasların izleri dönemin sözlü edebiyatında çeşitli düzeylerde yansımıştır. Bu dönemin en yaygın anlatım biçimi olan şiir, sadece bireysel ya da kabilevî söylemleri değil; aynı zamanda inançlar arası etkileşimin izlerini de taşımaktadır. Hristiyanlık, Arap Yarımadası'nda azınlık konumunda olsa da özellikle Gassanî, Lahmî ve Necran Hristiyanları aracılığıyla kültürel ve sembolik düzlemde şiir diline belirli ölçülerde yansımıştır.

Bu bağlamda yürütülen çalışma, Cahiliye dönemi şiirinde Hristiyanlık terminolojisine ait unsurların kullanım biçimlerini tematik kavram alanları üzerinden analiz etmiş; din adamları, ibadet mekânları ve teolojik içerikli kelime ve imgelerin nasıl temsil edildiğini ortaya koymuştur. Söz konusu terimlerin, yalnızca doğrudan anlamlarıyla değil, çoğu zaman sembolik ya da çağrışımsal bağlamlarda yer aldığı görülmektedir. Bu durum, şiirin Hristiyanlıkla ilişkili dinî motifleri, toplumsal statüleri ve ritüel unsurları belirli bir anlatım tarzıyla işlediğini göstermektedir.

Bu kavramsal yansımalar, şiirlerde sistemli bir teolojik içerik aktarımından ziyade, kültürel bir temasın ve sembolik farkındalığın ürünü olarak değerlendirilebilir. Hristiyanlık terminolojisinin şiire

¹⁰⁰ Şeyho, *en-Nasrâniyye*, 417.

dahil edilmesi, dönem toplumunda dinî çoğulculuk olgusunun, kültürel etkileşimlerin ve inançlar arası temsillerin dilsel düzeydeki yansımalarını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Sonuç olarak, incelenen veriler, Cahiliye şiirinin yalnızca edebî değil; tarihsel, kültürel ve dinî bağlamların izini sürebileceğimiz çok katmanlı bir veri kaynağı işlevi gördüğünü ortaya koymaktadır. Hristiyanlıkla ilgili terminolojinin bu şiirlerdeki varlığı, Arap toplumunun İslâm öncesi dinî haritasının anlaşılmasında önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

‘Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fî Târîhi ’l-‘Arab Kable ’l-İslâm*. 10 cilt. Beyrut: Dârü’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1980.

Aydın, Mahmut. “Patrik.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 34, 317–318. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Bekrî, Ebû Ubeyd. *Mu‘cemu Me’sta‘cem min Esmâ’i ’l-Bilâd ve ’l-Mevâzî*. Thk. Mustafa es-Sekkâ. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983.

Bulut, Ali. “Cahiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler.” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/19 (2005): 213–235.

Çağrııcı, Mustafa. “Arap (İslâm’dan Önce Araplarda Din).” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 3, 316–321. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kur’an Yolu Meali ve Tefsiri*. Cilt 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Mâide-suresi/751/82-86-ayet-tefsiri> (Erişim: 4 Temmuz 2025).

Fayda, Mustafa. “Câhiliye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 7, 253–256. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Gürkan, Salime Leyla. “Ruhban.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 35, 204–205. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemu’l-Büldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *eş-Şi‘r ve ‘Şu‘arâ’*. 2 cilt. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1423/2002.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dârü’s-Sâdır, ts.

İbnü’l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed. *Kitâbu’l-Esnâm*. Nşr. Ahmed Zekî Paşa. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, ts.

İsfahânî, Ebû’l-Ferec. *Kitâbu’l-Eğânî*. 20 cilt. Bulak: Bulak Matbaası, 1285/1868.

Kalkaşandî, Ebû’l-‘Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî. *Subhu’l-A‘şâ fî Şinâ‘ati’l-İnşâ*. 14 cilt. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1913–1922.

Lebîd b. Rabî‘a. *Dîvânu Lebîd el-‘Âmirî*. Nşr. Yûsuf Deyyân el-Hâlidî. Viyana: Matba‘at Adolph Holzhausen, 1880.

Öztürk, Levent. “Kilise.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 26, 14–16. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Râgıb el-İsfahânî. *Müfredât Elfâzü’l-Kur‘ân*. Hzl. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dârü’s-Şâmiyye, 2009.

Şeyho, Louis. *Şu‘arâ‘u’n-Naşrâniyye*. Beyrut: el-Matba‘atu’l-Kâsîriyye, 1890.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmi‘u’l-Beyân ‘an Te‘vîli’l-Âyi’l-‘Kur‘ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru’l-Hicr, 1422/2001.

Topaloğlu, Bekir. “Allah.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 2, 438–440. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.

Tülücü, Süleyman. “Eski Arap Yarımadası’nda Muhtelif Dinler ve Mensupları.” *Din Öğretimi Dergisi*, sy. 26 (Ocak–Şubat 1991): 73–89.

Yalar, Mehmet. “Din Faktörü Işığında Cahiliye Şiirine Bir Bakış.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006): 207–232.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. Beyrut, 1306.

Zevzenî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed. *Şerhu’l-Mu‘allaqâti’s-Seb‘*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1972.

BÖLÜM 4

SÎBEVEYH'İN NAHİV MESELERİNDE AYET VE KİRÂAT İLE İSTİŞHÂDİ

MUHAMMED TÜRKMEN¹

Giriş

Arap dili gramerinin kurucu isimlerinden biri olan ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Sîbeveyh özellikle Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk kapsamlı eser olan *el-Kitâb* adlı çalışmasıyla, sarf ve nahiv alanında kalıcı bir miras bırakmıştır.² Sîbeveyh'in bu eseri, sadece dilbilgisi kurallarını değil, aynı zamanda Arapça'nın Kur'an merkezli dilsel zenginliğini yansıtan ayet ve kırâatleri de kapsamlı şekilde ele almıştır.

Onun gramer anlayışı, dönemin dil otoriteleriyle birlikte şekillenmiştir; dil kurallarının tespiti ve delillendirilmesinde şiir, atasözleri, günlük konuşma dili gibi kaynakların yanı sıra Kur'an ayetlerine ve farklı kırâatlere de başvurulmuştur. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerîm'in lafzî yapısı ve onun farklı kırâatleri, sadece tefsir

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Bölümü, Orcid: 0000-0003-35-35-4012.

² Muhammed Çiçek, “Sîbeveyhi (ö. 180/796)”, *İslam Düşüncesini etkileyen Şahıslar* (Ankara, 2022), 32.

ve kırâat ilmi açısından değil, Arap dili grameri açısından da büyük önem taşır.

Sîbeveyh, gramatik meseleleri açıklarken Kur'an ayetlerinden örnekler getirmiş; özellikle nahiv meselelerinin temellendirilmesinde ayetlerdeki lafız ve yapı farklılıklarını göz önünde bulundurmuştur. Onun bu yöntemi hem dilsel bir otoriteye dayanmaya hem de Arap dilinin Kur'an'la olan organik bağıı vurgulamaya yöneliktir.

Bu bağlamda, Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde nahiv alanında ayetler ile istişhâd ederek benimsemiş olduğu kurallardan bazıları zikredilecektir. Sîbeveyh'in konuyla ilgi düşüncesi ortaya konulduktan sonra kronolojik olarak diğer dilci ve müfessir âlimlerin görüşünden de istifade edilecektir.

Sîbeveyh, bir konuyu ele alırken istişhâdda bulunduğu kırâat ve ayetler hususunda bazı çağdaş dilciler tarafında tenkit edilmiştir. Dolayısıyla bu tenkitler ele alınarak bunların doğruluğu *el-Kitâb*'tan hareketle ortaya konulmaya çalışılacak ve bu şekilde karşılaştırmalı bir yöntem takip edilecektir.

Sîbeveyh'in Nahiv Meselerinde Ayet ve Kırâat ile İstişhâdı

Sîbeveyh'in Kur'an ayetleriyle istişhâdı, hem onun dil anlayışını hem de klasik Arapçanın gelişimini anlamak açısından çok değerlidir. Kur'an'ı mucizevî bir dil örneği olarak görmesine rağmen, onun yapısal örneklerinden yararlanmıştır. Bu yaklaşım, sonraki dilcilerde daha da gelişmiş ve Kur'an, nahiv ilminin merkez kaynaklarından biri haline gelmiştir. Sîbeveyh'in Nahiv Meselerinde Ayet ve Kırâat ile İstişhâdı ederek benisemiş olduğu görüşlerden bazıları şu şekildedir:

Muzâf ve Muzâfun İleyh Arasına Fasıla Girmesi

Birçok dilci tarafından belirlenen kurallarda muzâf, muzâfun ileyhden hiçbir şekilde ayrılmamaktadır. Ancak Kur'an'ın bazı

kırâatlerine göre bu kuralın aksine farklı ayetlere rastlanmıştır. İstişhâd ayeti şu şekildedir:

“وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ”³

Bu kırâatte nahve ait sorun, İbn ‘Âmir’in (ö. 118/736) (قتل) kelimesini ref ile (أولادهم) kelimesini ise nasb ile okumasıdır.⁴ Böylelikle muzâfın, muzâfun ileyhden ayrılmasına sebep olmuştur. Bu durum dilciler arasında ihtilafa yol açmıştır. Bazıları tarafından kabul görmezken bazıları da normal karşılamıştır. Bu nedenle ilgili ayeti yorumlarken değişik teviller ortaya çıkmıştır. İbn ‘Âmir’in kırâati mütevâtir görülen kırâat-i seb‘adan olmasına rağmen bazı dilciler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır.⁵

Sîbeveyh, İbn ‘Âmir’in kırâatine hiçbir şekilde değinmemiş olsa da muzâf ve muzâfun ileyh arasına herhangi bir fasılanın girmesini kabul etmemiştir. Bu hususta Sîbeveyh, şu ifadeleri kullanmıştır: “يا سَارِقَ اللَّيْلَةِ أَهْلَ الدَّارِ” *denilmesi şiir zarureti hariç caiz görülmemiştir. Zira câr ile mecrûr arasına herhangi bir fasılanın girmesi hoş karşılanmamıştır.*”⁶

Sîbeveyh’in câr ile mecrûrdan kastı, *el-Kitâb*’ın muhakkiki Abdüsselâm b. Muhammed b. Hârûn’e (1909-1988) göre muzâf-muzâfun ileyhidir.⁷ Sîbeveyh başta olmak üzere Basralılar bu

³ En‘âm, 6/137.

⁴ Muhammed Ezherî, *Meâni’l-kırâât* (Riyad: Merkezi’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1991), 223.

⁵ Yusuf, *Menhecu Sîbeveyh fi’l-istişhâd bi’l-Kur‘ân*, (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, Riyad, 2008), 453.

⁶ Ebî Bîşr b. Osmân b. Kanbur, *el-Kitâb*, (Kahire: Harûn, Mektebetu’l-Hancî, Kahire, 1988), 1/176.

⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1, 176.

durumu kabul etmemiş, muzâf-muzâfun ileyhi bir bütün olarak görmüşlerdir.⁸

Konuyla ilgili dilciler birçok görüş ve yorum dile getirmişlerdir. Bunlardan bazıları muzâf ve muzâfun ileyh arasına herhangi bir fasılın girmesini kabul etmemekle birlikte İbn ‘Âmir’in kırâatini farklı teviller ile açıklamaya çalışmışlardır.⁹ Tevile gitmelerinin sebebi ise söz konusu kırâatin kırâat-ı seb‘a’dan sayılması ve onu reddetmemektir. Ebû Ya‘kûb Sirâcuddîn es-Sekkâkî (ö. 626/1229), bu kırâati şu şekilde savunmuştur: “... *Bu kırâati tenkit etmek yanlışdır. Zira bu kırâat güvenilir (sika) ravilere isnad edilmektedir. Bunun yanı sıra şiirlerdeki emsali de pek çoktur.*”¹⁰

Kimileri muzâf ile muzâfun ileyhin ayrılmasını kabul etmeyip böyle bir kırâatin hatalı olduğunu ileri sürüp ciddi bir şekilde eleştiriye tabi tutmuşlardır. Bazıları ise muzâf ve muzâfun ileyh arasına fasıl girmesini kabul ederek İbn ‘Âmir’in ilgili kırâatini savunmuştur.¹¹

Bu görüş ve yorumların sahipleri ve ortaya atmış oldukları delilleri, aşağıdaki şekliyle aktarılabilir. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, (ö. 207/822) bu kırâati tenkit edenlerin başında gelmiştir.¹²

Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed İbnu’l-Cezerî, (ö. 833/1429), *Tayyibetu’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr* adlı eserinde et-

⁸ ‘Abdurrahmân b. Muhammed *el-Enbârî, el-İnsâf fî mesâilî’l-hilâf* (Kahire: Mektebetu-l Hâncî, 2003), 348.

⁹ Şehâbeddin Mahmûd, *el-Âlûsî, Rûhu’l-me‘ânî* (Beyrut, Dâru’l-İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2010), 5/132.

¹⁰ Ebû Ya‘kûb Sirâcuddîn Yusuf es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999), 1/129.

¹¹ Hâtîr, *Menhecu Sibeveyh fi’l-istişhâd bi’l-Kur‘ân*, 455.

¹² Yahya b. Ziyâd, *el-Ferrâ, Me‘ânî’l-Kur‘ân* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 2010), 1/358.

Taberî'nin İbn 'Âmir'e ait olan bu kırâati ilk eleştirenlerden olduğunu dile getirmektedir.¹³ Ancak yapılan araştırmalar ilk tenkitte bulunanın el-Ferrâ olduğu yönündedir. Bilindiği gibi el-Ferrâ ile et-Taberî arasında yaklaşık bir asırlık zaman vardır.¹⁴

Yine bu kırâat ile ilgili Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273) Ebû Ca'fer en-Nehhâs'dan (ö. 338/950) şu ifadeleri nakletmiştir: *"Ebû Ubeyd'in İbn 'Âmir ve Şam ehlinde nakletmiş olduğu kırâatin ne sözde ne de şiirde yeri vardır. Zira dilciler muzâf ve muzâfun ileyhine sadece zarf ile ayrılmasını mümkün görmüşlerdir. Bunu isimler ile ayırmış olsak hata yapmış olurduk..."*¹⁵

Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002), İbn 'Âmir'in kırâatini her ne kadar savunduğunu göstermiş olsa da zımnen gönlünün söz konusu kırâatten yana olmadığı hissini uyandırmıştır. İbn Cinnî'nin *"Böyle bir kırâat belki de eski bir dil üzerine okunmuştur. Daha sonra o eski dil kaybolmuş ve insanlar tarafından unutulmuştur."*¹⁶ Şeklindeki açıklaması bize onun bu kırâatin Arapça kurallarına pek de uymadığı düşüncesini uyandırmaktadır.¹⁷

İbn Hâleveyh (ö. 370/980)¹⁸ ve Ebû 'Alî el-Farîsî,¹⁹(ö. 377/987) kırâati çirkin/kubuh diye nitelendirirken Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) şu ifadelerle eleştirmiştir: *"Bu kırâatte zayıflık söz konusudur. Zira bu kırâat muzâf ile muzâfun ileyhine ayrılmasına"*

¹³ Muhammed İbu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s), 2/263.

¹⁴ Ferrâ'nın ölüm tarihi, 207. et-Taberî'nin ise, 310

¹⁵ Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb,2003), 7/92.

¹⁶ Muhammed Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr* (Kahire:Mektebetu'l-Hancî, 1998), 5/658.

¹⁷ Hâtır, *Menhecu Sîbeveyh fi'l-istişhâd bi'l-Kur'ân*, s. 470.

¹⁸ Hüseyin b. Hâleveyh *el-Hucce fi'l-kırâât*, thk. Sâlim Mukerrem (Beyrut: Dâru's-Şurûk,1970), 150.

¹⁹ Muhammed et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm,2004), 5/129.

sebebiyet vermektedir. Böyle bir durum ise şiir haricinde mümkün değildir."²⁰

Çok sert bir dille söz konusu kırâati tenkit edenler arasında yerini alan Zemahşerî şu ifadeleri kullanmıştır: "Zaruretlerin çok görüldüğü şiirde yapılsa bile kötü ve merduttur. Şiirde böyle ise nesirde nasıl olabilir ki? Dolayısıyla muciz olan Kur'ân'da hiç olmaması gerekmez mi?"²¹

Ebü'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181), "*İcmâ ile zayıftır.*"²², İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), "*Kabihdir, fasih değildir*"²³ sözüyle nitelendirirken Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) "*Bu şiirde bile olmadığına göre muciz olan Kur'ân'da hiç olamaz*"²⁴ cümleleri ile reddetmiştir.

Kûfeliler İbn 'Âmir'in bu kırâatini olduğu gibi kabul etmiş, hiçbir tevilde bulunmadıkları gibi muzâf ve muzâfun ileyhin arasına bir fasıla girmesinin de mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Bu fasıla zarf olsun ya da olmasın, şiirde veya başka bir yerde olsun herhangi bir şart ileri sürmemişlerdir.

Bu durumda el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) da Kûfelilerin görüşüne katılmıştır.²⁵ İbn Mâlik (ö. 672/1274) muzâf ve muzâfun ileyhin ayrılmasını uygun gören dilcilerin arasında yerini almış olup şu şu beyti Elfiyesinde söylemiştir:

²⁰ Muhammed el-Mekkî, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kırâati's-seb'* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984), 5/ 454.

²¹ Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.s), 2/70.

²² Muhammed el-Enbârî, *el-Beyân fî i'râbi ğarîbi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1980), 1/343.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/137.

²⁴ Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut:Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002), 1/1347.

²⁵ Ebû'l-Bekâ b. Ya'îş Muvaffakuddîn, *Şerhu'l-Mufasssal* (Kahire: et-Tibâa'l-Muniriyye, Kahire, t.s), 1/ 23.

فصل مضافٍ شبه فعلٍ ما نصب مفعولاً أو ظرفاً أجز ولم يعب²⁶

“Mef’ul, zarf veya fiil ile muzâf ile muzâfun ileyhi ayırmak bana göre caizdir ve hiçbir şekilde ayıp görülmemiştir.”

Yine İbn Mâlik *el-Kâfiye*’de şu beyitleri sıralamıştır:

وظرف أو شبهه قد يفصل جزأي إضافة وقد يستعمل

وعمدتي قراءة ابن عامر وكم لها من عاضد وناصر²⁷

“Zarf veya zarfa benzeyen şeyle ile iki izâfet arasının ayrılması mümkündür.”

“Benim en sağlam delilim İbn ‘Amir’in kırâatidir ve bu kırâati destekleyen nice kaynaklar ve sebebler vardır.”

Aynı görüşü İbn Hişâm (ö.761/1360),²⁸ Ebû Hayyân el-Endelusi²⁹ ve Celâluddîn es-Suyûtî da (ö.911/1505) benimsemiştir.³⁰

Yukarıdaki düşünceler değerlendirildiğinde Kûfelilerin görüşünün tercihe şayan olduğu görülmektedir. Bu tercihin sebebi ise hem semâî hem de kıyâsî delillerdir. Semâî deliller için Kur’ân-ı Kerîm’den şu iki ayet örnek verilebilir: Birincisi İbn ‘Âmir’in (وَكذلك زَيْنَ لَكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) kırâatidir. Herkes tarafından icmâ ile bilinip kabul edildiği üzere İbn ‘Âmir’in kırâati mütevatir olan Seb’a kırâatler arasındadır. İkinci örnek ise bazıları

²⁶ Muhammed b. Mâlik, *Elfiyye*, (Kahire: Dâru’t-Teâvun, , t.s.), 38.

²⁷ Muhammed b. Mâlik, *el-Kâfiyetü’ş-Şâfiye*, (Mekke, Dâru’l-ihya et-Türas, Mekke), 2/ 978.

²⁸ ‘Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, (Beyrut: Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1979), 5/150.

²⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 5/ 230.

³⁰ ‘Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi*‘ (Kahire: Mektebetu’t-Tevfikiyye, 1990), 2/ 52.

tarafından okunmuş olan “فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله”³¹ kırâatidir.³²

Vermiş olduğumuz bu ayette (وعده) nasb ile gelmesiyle birlikte muzâf olan (مخلف) kelimesi ile muzâfun ileyhi olan (رسله) kelimesini ayırmıştır.

Ayetlerin yanı sıra şiirde de buna benzer birçok örneğe rastlanmaktadır. Mesela ‘Amr b. Kulsûm b. Mâlik (ö. 584 veya 600) bir şiirinde şu beyti dile getirmiştir:

وحلق ماذي القوانس فدا سهم دوس الحصاد الدائس

“Bembeyaz zırhlarımızla onları kırdık bitirdik.”

Bu şiirde mefulün bih olan (الحصاد) kelimesi muzâf olan (دوس) kelimesi ile muzâfun ileyhi olan (الدائس) kelimesini ayırmıştır.

Bu konuya diğer bir örnek de Ebû Cendel et-Tâî’nin şu şiiridir:

يفركن حسب السنبيل الكنافج بالقارع فرك القطن المحالج³³

“Pamuğu çekirdeğinden ayırır gibi tok başakları ovalıyorlar.”

Yine bu şiirde de mefulün bih olan (القطن) kelimesi muzâf olan (فرك) kelimesi ile muzâfun ileyh olan (المحالج) kelimesini ayırmıştır.³⁴

Buna benzer bir şiirde de şair şöyle der:

³¹ İbrâhîm, 14/47.

³² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 5/ 456. Daha.

³³ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/ 351.

³⁴ Hâtır, *Menhecu Sibeveyh fi’l-istişhâd bi’l-Kur’ân*, 460.

عتوا إذ اجبناهم إلى السلم رافةً فسقناهم سوق البغاث الأجادل

“Onlara acıyarak barışa davet ettik ancak onlar anlaşılmayı bozdular, bu hıyanet sonucu onları güçlü kartalların zayıf kuşları kovalaması gibi önümüze kattık ve kovaladık.”

Yine yukarıdaki şiirde de dile getirildiği gibi mefulün bih olan (البغاث) kelimesi muzâf olan (سوق) kelimesi ile muzâfun ileyh olan (الأجادل) kelimesini ayırmıştır.

Ebû Bekr et-Tirmâh’ın şu sözü de başka bir örnek olarak zikredilebilir:

يطفن بحوذي المراتع لم يرع بواديه من قرع القسي الكنائن³⁵

Etrafımda döner durular (yabani hayvanlar) bu otlak yerde sadece ben oklarım ve tirkeşim vardır.

Şair bu şiirde mefulün bih olan (القسي) kelimesi muzâf olan (الكنائن) kelimesi ile muzâfun ileyhi olan (قرع) kelimesini ayırmıştır.

Şairin şu beyti son bir örnek olarak belirtilebilir:

مازال يوقن من يؤمك بالغنى وسواك مانع فضله المحتاج³⁶

“Sana yardım için gelen bir kimse, kesin biliyor ki ona yardım edeceksin, hâlbuki senden başkaları fakirden ve muhtaçtan yardımı kesiyorlar.”

³⁵ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/ 351.

³⁶ Muhammed el-Fârîdî, *Şerhu’ İmamı’l-Fârîdî ‘ale Elfıyeti İbn Mâlîk* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, t.s), 2/524.

Şair bu şiirde mefulün bih olan (فضله) kelimesi muzâf olan (مانع) kelimesi ile muzâfun ileyh olan (المحتاج) kelimesini ayırmıştır.

Yine sema‘ ile alakalı Ebû Hayyân’ın naklettiğine göre Arapların “غلامٌ . إن شاء الله أخيك” örneğini vererek muzâf ve muzâfun ileyhin arasına bir cümle girmesinin mümkün olduğunu dile getirmişlerdir.³⁷ Buradan hareketle cümle ile fasl etmenin mümkün olduğu bir yerde kelime ile fasl etmenin daha kolay mümkün olduğu söylenebilir.³⁸

Kıyâsa gelince Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) şöyle bir kıyâsta bulunmuştur: “Dilciler câr ile mecrûr arasına bir fasıl girmesini caiz görmüşlerdir. Örneğin (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ) ve (فَبِمَا نَقْضِهِمْ) (مَيْثَاقُهُمْ) ayetleridir ki câr ile mecrûr birbirine muzâf ve muzâfun ileyhden daha çok bağlıdır. Durum böyle iken muzâf ve muzâfun ileyhde neden olmasın?!”³⁹

İbn ‘Âmir’in kırâatini eleştirenlere gelince buna ‘Alî b. Yûsuf el-Cezerî’nin şu sözleri ile cevap verilebilir:

“Bizlere gelen rivayete göre bu imamın (İbn ‘Âmir) meclisinde tam kırk bilgin otururdu ondan kırâat öğrenirlerdi. Değişik mezhep ve dillerden olan ve aynı zamanda verâ ve takvâ sahibi olan bu bilgin insanlardan İbn ‘Âmir’in kırâtına yönelik hiçbir tenkit veyahut zayıf bir kırâat şeklinde olumsuz bir görüş beyan edilmemiştir. Gerek Şam’da gerekse diğer Bilâdu’ş-Şam’da olsum

³⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 5/ 658.

³⁸ Hâtir, *Menhecu Sibeveyh fî l-istişhâd bi l-Kur’ân*, 477.

³⁹ Semîn el-Halebî, *ed-Durru’l-masûn* (Beyrut: Dâru’l-İhyai’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1998), 2/147.

tüm isanlar İbn ‘Âmir’in kırâatini başka hiçbir kırâat tercih etmezlerdi. Bu iş beşinci yüzyıla kadar böyle devam etmiştir.”⁴⁰

Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin bu kırâate yapmış olduğu tenkite karşılık şöyle bir yanıtta bulunmuştur:

“Nahivde zayıf olan bir acemînin/yabancınnın kalkıp da fâsih Arap olan ve mütevâtir kırâatten sayılan bir kimseyi tenkit etmesi beni çok şaşırtmıştır. Böyle bir acemînin, Allah’ın kitabını batı ve doğuda neşretmek için yola çıkan, ümmet tarafından seçilen imamlar hakkında suizanda bulunması beni daha çok şaşırtmıştır...”⁴¹

Buna benzer bir şekilde Zemahşerî’nin bu kırâati eleştirisine klasik sünnî bir yaklaşımla Nâsiruddin Ahmed b. Muhammed b. el-Muneyyir; *“Zemahşerî’yi bu hayalperest yorumuna gramer kurallarına olan aşırı bağlılığı sürüklemiştir. O aklınca kesin gördüğü bu kurallara dayanarak bu kırâatin reddedilebileceğini düşünmüştür”* diye tenkit etmiştir.⁴²

Ahmed b. Muhammed b. el-Muneyyir, muzâf ve muzâfun ileyhinin arasına bir fasıla girmesinin mümkün olduğuna dair birçok delil getirdikten sonra şunları söylemiştir: *“İşte bunlar kısa ve semâî delillerimizdir. Bilinmesi gerekir ki amacımız kırâati Arapça ile değil, Arapçayı kırâat ile düzeltmektir.”*⁴³

Sonuç olarak İbn Mâlik’in ifade ettiği gibi bir kırâat sahih sened ile rivayet edildiğinde ve aynı zamanda Osmanî hattına uyduğunda böyle bir kırâati dışlamak kabul edilmez. Zira kırâat Arapça ile değil de Arapça kırâat ile kıyas edilmelidir. Zira kırâate uymak gerekir.⁴⁴

⁴⁰ Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*, 2/ 264.

⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 5/456.

⁴² İbnu’l-Muyyir Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf*, 2/69.

⁴³ İbn’l-Muyyir Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf*, 2/69.

⁴⁴ İbn Mâlik, *el-Kâfiyetu’s-Şâfiye*, 2/ 984.

(إِنَّ) Harfinin (نعم) Manasında Gelmesi

Asıl itibariyle (إِنَّ) ve benzerlerinden sonra gelen isim müfred ise fethâ (ـَ), tesniye ve cemi ise yâ/ي ile mansûb şeklinde gelmesi gerekmektedir. Örneğin (إِنَّ المهندسين ماهران), (إِنَّ المهندسين ماهراً) ve (إِنَّ المهندسين ماهرون). Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de ref ile gelen ayetler olmuştur. İstişhâd ayeti (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ)⁴⁵’dir.

(هَذَانِ) kelimesin nasb yerine ref ile gelmesi istişhâd konusu olmuştur. Böyle bir durum ise nahiv kurallarına uymayan bir durumdur. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi (إِنَّ) ve benzerlerinden sonra gelen isim nasb ile gelmelidir. Böyle bir tezat dilciler arasında farklı tevillere yol açmıştır.

Söz konusu ayetle ilgili altı kırâat vechi rivayet edilmiştir. Bunlardan sadece üçünün mütevâtir kırâat olduğu görülmektedir. Bu kırâatler kâripleri ile birlikte şu şelildedir:

(إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ) ve (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ), (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ) şeklinde farklı vecihler ile okunmuştur. Birincisini, Hafs b. Süleyman el-Esedî ve ‘Abdullâh b. Kesîr’in; ikincisi, Ebû ‘Amr’ın; üçüncüsü ise Hamza b. Habîb ez-Zeyyât, Nâfi‘ el-Medenî Ya’kûb b. İshâk el-Hadramî ve Ebû İmrân ‘Abdullâh b. ‘Âmir’in kırâati olmuştur.⁴⁶

⁴⁵ Tâhâ, 20/63.

⁴⁶ Sâlim, Muhammed Muhammed, *Şerhu Tibetu’n-neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*, (Beyrut, Dâru’l-Cil, 1997), 3/ 44.

Konumuzu ilgilendiren ve üzerinde duracağımız kırâat ise (إِنَّ هَذَانِ) ⁴⁷(لساحران) kırâatidir.

Sîbeveyh bu kırâati *el-Kitâb* adlı eserinde zikretmese de buna benzer yerlerde (إِنَّ) harfini (نعم) anlamına geldiğini belirtmiş bu bağlamda müellif konuya şu ifadeler ile açıklık getirmiştir: “Araplar’ın (إِنَّه) söylemi ise (أَجَل) manası taşımaktadır. Bağlamak istersen (إِنَّ يَأْتِي) dediğinde (أَجَل) anlamına gelmektedir. Nitekim şair de şiirinde şunları söylemektedir:

بكر العواذل في الصَّبْوِ ح يلمني وألومهنَّ
ويلقن شيبٌ قد علا ك وقد كبرت فقلتُ إِنَّه⁴⁸

“Kadınlar beni kınamak ve ayıplamak için sabah erkenden gelirler ve bana ‘artık yaşlandın saçların beyazladı’ derler. Ben de bazen onları kınarım bazen de evet haklısınız doğru söylüyorsunuz derim.”

el-Kitâb’ın muhakkiki ‘Abdusselâm Hârûn (إِنَّه)’de (إِنَّ) harfinin (نعم) anlamına geldiğini beyan ederken (هـ) harfini de “sekt” için olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Basralılardan Ebû İshâk ez-Zeccâc ve

⁴⁷ Tâhâ, 20/63.

⁴⁸ Bu iki beyit ‘Ubeydullâh b. Kays b. Şureyh er-Rukayyât’a (ö. 75/694) nispet edilmiştir. Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb*, Mektebeu’l-Hâncî, Kahire, 1988, XI, 312.

⁴⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/ 151.

el-Ahfeş el-Asgar bu görüşü kabul ederken⁵⁰ Muberrred, (إِنَّ)'nin (نعم) anlamına geldiğini söylemiştir.⁵¹

Dilciler (إِنَّ)'nin (نعم) anlamına geldiğine dair semâî bir delil öne sürmüşlerdir. Onlardan bazılarını şu şekilde aktarabiliriz:

Hiz. Ali'den şöyle rivayet edilmiştir: “Resûlullah (s.a) minberinde (إِنَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ) şeklinde söylediğini o kadar işittim ki sayısını aklımda tutamadım.”⁵²

Ebû ‘Amr Ahmed el-Haffâf en-Nîsâbûrî (ö. 299/912) bu rivayete şöyle bir açıklık getirmiştir: “Aslına bakılırsa (إِنَّ الْحَمْدَ) nasb ile söylenir. Ancak Araplar (إِنَّ)'yi (نعم) anlamında söylemişlerdir. Sanki onlar bunu (نعم الْحَمْدُ لِلَّهِ) şeklinde ifade etmişlerdir. Zira Câhiliye hatipleri hutbelerine (نعم) ile başlardı.”⁵³

Bunun yanı sıra şiir dilinde de bunu teyit eden çok sayıda beyit bulunmaktadır:

قالوا غدرت قلت إِنَّ وربما نال العلا وشفا الغليل⁵⁴

“Bana ihânet ettin dediler, ben de evet, belki yüksek mertebelere nail oldu ve hırsını giderdi diyerek cevap verdim.”

⁵⁰ Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, thk. Gâzî Zâhid (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988), 3/31.

⁵¹ İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâât*, 243.

⁵² Ebû Muhammed 'Abdulahak el-Gırnâtî, *el-Muharreru'l-vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 5/50.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/ 93.

⁵⁴ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 3/31. Kaynaklarda şiirin şairine rastlanmamıştır.

Yine başka bir şiirde et-Tâî'lerden bir şair şu beyti dile getirmiştir:

قالوا أخفت قلت إنّ وخيفتي ما إن تزال منوطة برجائي⁵⁵

“Bana korktun mu diye sordular, ben de evet dedim. Bende umut oldukça korkum devam edecek, kaybetmekten korkuyorum, başarmak için de çok umutluyum.”

Ebû Zueyb Huveylid b. Hâlid b. Muharris el-Huzelî (ö. 28/648-49) bir şiirinde şöyle der:

شباب المفارق إنّ إنّ من البلى القذال من العذار الواصل⁵⁶

“Bana saçların beyazlamış dediler, ben de evet insanın kafasının arkası, sakalının yanları beyazladı mı o zaman yaşlılık belası başlar dedim.”

Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]) de bu yönde şu beytini söylemiştir:

يقول أعمى قلت إنّ وربما أكون وإني من فتى لبصير⁵⁷

“Bana kör diyorlar ben de evet öyle diyorum, ancak insan haramı ve helali gördü mü o kör değil, bilakis genç bir delikanlıdan daha güçlü görür.”

Getirilen bu şiir şahidlerinden sonra dildilerin (إنّ هذان) ayetinin irâbı ile ilgili görüşülerine dönülecek olursa yaklaşık altı tevil ortaya koymuşlardır:

⁵⁵ İbn Hişâm, Cemâluddîn ‘Abdûlmelik, *Muğni’l-lebîb* (Beyrut: el-Mubarek, Dâru’l-Fikr, 1985), 333.

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/74.

⁵⁷ İbn Mâlik, Muhammed, *Şerhu’t-Teshîl* (Beyrut: Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1990), 2/32.

Birincisi: (ه) zahirini (إن) harfinde gizli olarak görmüşler, (هذان لساحران) cümlesini de onun haberi olarak irâb etmişlerdir. Takdiri ise (إنه هذان لساحران) şeklinde olmuştur. Böyle bir görüşü en-Nehhâs dile getirmiştir.⁵⁸ Nitekim Sîbeveyh'in bu yorumu dile getirdiği yerler olmuştur.⁵⁹

İkincisi: (لهما) manasında hazf olunmuş bir mübteda bulunmakta olup takdiri (إن هذان لهما ساحران) şeklindedir. Bu Ebû'l-Abbâs el-Muberred (ö. 286/900)⁶⁰ ve öğrencisi Zeccâc'ın⁶¹ (ö. 311/923) görüşüdür.

Üçüncüsü: (هذان) kelimesinde elif tesniye ile elif asliyye bir yerde buluşmuştur. Böyle bir durumda ictimâu's-sâkineyne (iki sükûnun yanyana gelmesi) yol açmıştır. Bu da mümkün olmadığına göre tesniye elifi düşmüş, asliye elifi ise sabit kalmıştır. (هذان) kelimesi de işâret ismi olan (هذا) gibi mebnî olarak ref, nasb ve cer hâllerinde de sabit kalır diye bir yorum ortaya koymuşlardır. Bu görüşü İbn Hişâm, *Şuzûru 'z-zeheb fî ma 'rifeti kelâmi 'l-'Arab* adlı eserinde dile getirmiştir.⁶²

Dördüncüsü: Tesniye işâret ismi sayılan (هذان) kelimesini müfred olan (هذا) hükmünde görülmesidir. Dolayısıyla tekilde nasıl irâb alemeti yok ise bu (هذان) isminde de görülmemiştir. Bu yorumun

⁵⁸ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 3/ 32.

⁵⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/ 132.

⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/349.

⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/349.

⁶² İbn Hişâm, *Şuzûru 'z-zeheb fî ma 'rifeti kelâmi 'l-'Arab*, 33.

sahibi ise Muhammed b. Keysân el-Bağdâdî⁶³ (ö. 320/932 [?]) ve Ebû'l-Berekât Mecdüddîn b. Teymiyye (ö. 652/1254)'dir.⁶⁴

Beşincisi: (هذان) ismindeki (elif/) destekleyeci elif olarak görülmüş olup ve her hâlükârda kalıcı olarak devam etmiştir. Böyle bir tevili ilk ortaya atan Ebû Zekerîyyâ el-Ferrâ olmuştur.⁶⁵ Daha sonra Taberî de bu yorumu benimsemiştir.⁶⁶

Altıncısı: (إن هذان لساحران) ayeti Benî Hâris⁶⁷ kabilesi dili üzerine okunmuştur. Zira bu kabileye mensup olan insanlar tesniye elifini ref, nasb, cer hâlinde düşürmeksizin konuştukları rivayet edilmiştir.⁶⁸

en-Nahhâs'ın Kisâî'den rivayet ettiğine göre (إن) şeklinde şeddeli ve aynı zamanda (هذان)'nin elifiyle olarak okuyanlar Benî Hâris b. Kâ'b lehçesine göre okuduklarını ileri sürmüşlerdir.⁶⁹

Benî Has'am,⁷⁰ Benî Zubeyd⁷¹ ve Benî Hâris gibi Arap kabileleri, tesniye bir ismi tek hâlde (elif hâli ile) konuştuklarını zikretmiştir.⁷² en-Nehhâs böyle bir tevili en eftal tevil olarak yorumlamıştır.⁷³

İbn Cinnî konuyla ilgili şu şekilde bir açıklama getirmiştir: “(Benî Rebîa) ve Benî Hâris gibi Araplar iltibâs endişesi duymayıp

⁶³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/32.

⁶⁴ İbn Hişâm, *Şüzûru'z-zeheb*, 34.

⁶⁵ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/184.

⁶⁶ Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, 33/329.

⁶⁷ Kahtânîler'e mensup bir Arap kabilesidir.

⁶⁸ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/32.

⁶⁹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/32.

⁷⁰ Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesidir.

⁷¹ Kahtânîler'e mensup Yemenli bir Arap kabilesidir.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/328.

⁷³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/33.

Ebû Hayyân el-Endelûsî,⁷⁹ İbn Hişâm en-Nahvî,⁸⁰ Bahâuddîn İbn ‘Abdillâh b. Akîl (ö. 769/1367)⁸¹ ve Nûruddîn ‘Alî b. Muhammed el-Uşmûnî (ö. 918/1513) gibi âlimler de bu görüşten yana olmuşlardır.⁸²

Süyûtî, bu dilin sadece Benî Haris kabilesine ait olmadığını, (Benî Kinâne),⁸³ (Benî Bekir b. Vâil),⁸⁴ Hemdân, (Benî Fezâre)⁸⁵ ve (Benî Uzre)⁸⁶ gibi Arap kabilelerine dayandığını belirtmiştir.⁸⁷

Yedinci görüşe gelince; (إِذْ هَذَا لِسَاكِرَانِ)’nin musnedün ileyhtir ki o da aslında merfudur. Bu görüş ise çağdaş dilcilerden sayılan İbrâhîm Mustafâ’ya aittir.⁸⁸

Bizim düşüncemize göre sözü edilen teviller arasından tercihe şayan olan görüş, “Benî Harîs dili üzerine okunmuştur” diyen altıncı görüştür. Bu tercihimizin sebebi ise hem Kur’ân-ı Kerîm hem Hadîs hem de şiirden gelen naklî delillerdir.

Kur’ân’dan delillere gelince yukarıda mevzu bahis olan ve aynı zamanda cumhurun kırâati olarak görülen (إِذْ هَذَا لِسَاكِرَانِ) ayetidir.

⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 8/349.

⁸⁰ İbn Hişâm, *Şüzûru’z-zeheb*, 34.

⁸¹ İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfîyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhyiddîn ‘Abdulhamîd (Kahire: Dâru’t-Turâs, 1980), 59.

⁸² Uşmûnî, *Şerhu’l-Uşmûnî Li elfîyyeti İbn Mâlik*, 1/8.

⁸³ Adnânîler’e mensup büyük bir Arap kabilesidir.

⁸⁴ Adnânîler’e mensup büyük bir Arap kabilesidir.

⁸⁵ Adnânîler’e mensup bir Arap kabilesidir.

⁸⁶ Kudâ’a’ya mensup bir Arap kabilesidir.

⁸⁷ Suyûtî, *Hem‘u’l-hevâmi‘ fî şerhi Cem‘u’l-cevâmi‘* (Kahire: Mektebetu Tevfikiyye, 2001), 1/145.

⁸⁸ Mustafâ, İbrâhîm, *İhyau’n-Nahv* (Kahire: Muessesetu Handâvî, 2012), 33.

Hadîs-i Şerîf'ten delillere gelince Hz. Peygamberden (إني (وإياك وهذا الراقد في مكان واحد يوم القيامة)⁸⁹ rivayet edilen Hadîstir. Hadîsteki istişhâd yeri ise (هذان) kelimesi (ya/ي) ile mansûb gelmesi gerekirken (elif/ا) ile ref hâlinde gelmesidir.

Şiirlerden birkaç örnek vermek mümkündür. Şair Benî Hâris diline göre elif ile şu şiiri okumuştur:

كَأَن صَرِيف نَابَاهُ إِذَا مَا أَمَرَهُمَا صَرِيرَ أَخْطَابَانِ⁹⁰

“Azı dişlerin sesi hızlanınca çıkardığı sesler ahtaban kuşunun çırpınan kanat sesleri gibi kuvvetlidir.”

Beyitteki istişhâd yeri cer hâlinde olması gereken (نابيه) ismi (ناباه) şeklinde merfû hâlde gelmesidir.

Başka bir şiirde Ebû'n-Necm er-Râciz el-İclî (ö. 125/743'ten önce) şu beyti dile getirmiştir:

إِنْ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا قَدْ بَلَّغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَهَا⁹¹

“Babası ve babasının babası şan ve şeref mertebesine nail olmuşlardır”

Şiirdeki ikinci (أبَاهَا) kelimesi muzâfun ileyh olduğuna göre (أبيها) şeklinde gelmesi gerekiyordu. Ancak Benî Hâris'in lehçesine göre ref ile gelmiştir.

⁸⁹ Suyûtî, 'Ukûdu'z-zeberced ('Ukûdu'z-zeberced fî i'râbi'l-hadîs), (Kahire: Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1994), 2/135.

⁹⁰ Ebû Şâme Ebû'l-Kâsım, Şihâbuddîn, İbrâzu'l-me'ânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s), 1/592.

⁹¹ İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik, 1/ 51.

Son bir örnek daha verecek olursak Ebû'n-Necm'in şu sözleridir:

واهاً لريا ثم واهاً واهاً ياليت عيناها لنا وافاها
وموضع الخلخال من رجلاها بئمن نزجي بها أباها⁹²

“Ah Reyya Ah, ne kadar güzeldir, keşke o güzel gözleri bize nasip olsa!”

“Ayağındaki halhal babasını razı edecek değerdedir.”

Yine yukarıdaki beyitlerde olduğu gibi bu şiirde de (رجلاها) ismi mecrur olması itibariyle (رجليها) gelmesi gerekirken elif ile gelmek suretiyle ref hâlinde gelmiştir. Yani Benî Haris'in lehçesine göre merfu ile gelmiştir.

Böylece tercih ettiğimiz görüşle ilgili Kur'ân-ı Kerîm, Hadîs ve şiirden gelen naklî delilleri aktarılmış oldu. Bunun yanı sıra Suyûtî'nin de ifade ettiği gibi bu dilin sadece Benî Haris kabilesine mahsus olmaması, ancak o kabileyle birlikte birçok kabilenin böyle bir dil ile konuşması tercih edilen bu görüşü ayrıca teyit etmektedir. Bunun yanında çok sayıda dilci de bu görüşü tercih etmiştir. en-Nahhâs konuyla ilgili yorumunu teyit etmek babında şu ifadeleri kullanmıştır:

“Bu dil bilinen bir dildir. Aynı zamanda ilmîne ve emanetine güvenilen Ebû Zeyd el-Ensârî de böyle bir görüştedir ki bir yerde “Sîbeveyh bunu söylediye o söz benim için yeterlidir.” demiştir. Ayrıca bu dili lûgat imamları kabul etmiş ise artık böyle bir dili yok saymanın hiçbir anlamı kalmamıştır.”⁹³

⁹² İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 1/70.

⁹³ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 3/33.

Meseleyi sonuçlandırmadan önce bir konu üzerinde durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. O da şudur: (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ)

Mütevâtir ve Kırâat-i Seb‘a’da yerini almış bir kırâat olup bazı dilciler tarafından tenkide tabi tutulmuştur.⁹⁴ Dayandıkları kaynak ise Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) *Fedâilu’l-Kur’ân* adlı eserinde Hişâm b. Urve b. ez-Zubeyr’den (ö. 146/763) nakletmiş olduğu şu rivayettir: “*Aişe (r.a)’ya (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) ayetini sordum, o da bana evet kardeşimin oğlu bu yazarların (vahiy katiblerinin) hatasıdır, kitapta (Kur’ân) yanlış yaptılar.*”⁹⁵

Buna benzer bir rivayet ise şu şekildedir: Ebbân, babası Osman b. ‘Affân şöyle der:

“Bu ayeti babam Osman b. ‘Affân’a okudum o da bana bunda yanlış var dedi. Bunun üzerine ben de peki neden düzetlmiyorsunuz dedim. O da bana öyle bırakın, zira ne helali haram ne de haramı helal ediyor şeklinde cevap verdi.”⁹⁶

Bu iki rivayetin birkaç nedenden ötürü asılsız olduğu kanaatindeyiz. Birincisi, böyle bir rivayet çok zayıf bir rivayet olarak âlimlerce tespit edilmiştir.⁹⁷ İkincisi, bu kırâat icmâ ile mütevâtir kabul gören Hamza b. Habîb ez-Zeyyât, Nâfi‘el-Medenî Ya‘kûb b. İshâk el-Hadramî, Ebû İmrân ‘Abdullâh b. ‘Âmir gibi kurrânın kırâatidir. Üçüncüsü ise Hz. Osman gibi sahabeler tarafından Kur’ân-ı Kerîm’de bir hata tespit edip bu hataya karşı sükût etmelerinin mümkün olmamasıdır. Fahreddin er-Râzî de bu kırâati savunarak tenkit edenlere sert bir dille karşı çıkmıştır:

⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Riyad: Dâru Alemlîl-Kütüb, 2003), 11/90.

⁹⁵ Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, , 1995), 1/287.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, , 90.

⁹⁷ Mazharî, Muhammed, Senâullah, *Tefsîru’l-mazharî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye,1971), 2252.

“Böyle muşhur bir kırâati tenkit etmek birçok yönden çirkindir. Birincisi bu kırâat Kur’ân-ı Kerîm’in diğer ayetleri gibi tevâtür ile nakledilmiştir. Eğer ki yok sayılacak ise tüm Kur’ân yok sayılmalıdır. Bu durum tevâtür anlayışını zedelemeye yol açacaktır. Dolayısıyla tüm Kur’ân yok addedilecektir ki bu da bâtıldır. İkincisi, tüm Müslümanların icmâi ile Kur’ân-ı Kerîm’in iki kapak arasındaki mevcut her şey mütevâtirdir. Böylelikle Aîşe (r.a) ve Osman (r.a) nakledilen rivayetler asılsızdır. Üçüncüsü ise sahâbilerin böyle bir yanlışa göz yummaları mümkün müdür?!...”⁹⁸

(لو) Edatından Sonra İsim Gelmesi

(لو) edatı gerçekleşmesi imkân dâhilinde olmayıp temenni bildiren bir edeattır. Dil âlimleri tarafından tesis edilen kural, (لو) edatından sonra hiçbir ismin gelmemesidir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de ilgili edattan sonra gelen birkaç örnek vardır. Bu durum dâhililer arasında muhtelif tevellere sebep olmuştur. İstişhâd ayeti şu şekildedir:

(قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا)⁹⁹

Ayetteki (لو أنتم) kelimesi istişhâd mevzusu olmuştur. Zira (أنتم) zamiri (لو) edatından sonra gelmiştir. Yukarıda da zikredildiği gibi bu edattan sonra sadece fiil gelebileceği dâhililer tarafından kural hâline getirilmiştir.¹⁰⁰ Ancak kural dışı gelen bu ayet farklı yorumlara neden olmuştur. Bu hususla ilgili öncelikle Sîbeveyh’in, daha sonra ise diğer dâhililerin ve müfessirlerin görüşü aktarılacaktır.

⁹⁸ Râzî’nin, *Meîâtîhu’l-ğayb*, 22/ 66.

⁹⁹ İsrâ, 17/100.

¹⁰⁰ Mekî, *Muşkilu i’râbi’l-Kur’ân*, 1/435.

Sîbeveyh başta olmak üzere Basralılar¹⁰¹ (لو) edatın sonra herhangi bir ismin gelmesini uygun görmemişlerdir. Sîbeveyh *el-Kitâb* adlı eserinde “(لو لا), (لو) anlamına gelmektedir, ancak (لو)’den sonra sadece (ف) gelir.”¹⁰² Şeklinde görüş beyan etmiştir. İlgili ayeti ise (لو أنكم تملكون خزائن رحمة ربِّي) şeklinde yorumlamıştır.¹⁰³

Ayetin tevili yönünde dilciler birçok görüş sergilemişlerdir. Bu görüş ve düşüncelerin üç grup halinde zikredilmesi mümkündür:

Birincisi: (لو) edatından sonra hiçbir ismin gelmemesidir. Bu durumda ilgili ayetin tevili (لو تملكون أنتم) şeklinde olmuştur. Ebû İshâk ez-Zeccâc, bu görüşün önde gelen isimlerinden biridir.¹⁰⁴ ez-Zaccâc, görüşünü teyit etmek için Cerîr b. ‘Abdilesîh (Mutelemmis) (ö. 569 veya 580) şu beytini dile getirmiştir:

فَلَوْ غَيْرُ أَخْوَالِي أَرَادُوا نَقِصَتِي جَعَلْتُ لَهُمْ فَوْقَ الْعَرَانِينَ مِيسَمًا¹⁰⁵

“Eğer ki dayılarım hariç, beni bir kimse ayıplamaya kalkarsa ceza olarak onun burnunu dağlardım.”

Ebû İshâk ez-Zeccâc şiirdeki (فلو غير) cümlesini (لو أراد غير) şeklinde yorumlamış ve (لو)’den sonra ancak fiil geleceğini belirtmiştir.¹⁰⁶

¹⁰¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/139.

¹⁰² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/139.

¹⁰³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/140.

¹⁰⁴ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me‘âni l-Kur‘ân* (Beyrut: Alemu’l-Kütüb, 1988), 1/261.

¹⁰⁵ Zeccâc, *Me‘âni l-Kur‘ân ve i râbuh*, 2/261.

¹⁰⁶ Zeccâc, *Me‘âni l-Kur‘ân ve i râbuh*, 2/261.

Zeccâc'ın yanı sıra Mekki¹⁰⁷ ve Ahmed b. Muhammed el-Meydânî (ö. 518/1124)¹⁰⁸ de bu tevili kabul etmişlerdir.

Zemahşerî, (لو)'den sonra sadece fiilin gelebileceğini belirterek ilgili ayetteki تملكون, لو تملكون şeklinde tevil etmiştir.¹⁰⁹

Konuyla ilgili Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, (ö. 616/1219) Basralıların görüşünü benimseyerek şöyle bir yorumda bulunmuştur: “(لو أنتم) mübteda değildir. Ancak hazf olunmuş fiilin f

âilinin yerini almaktadır. Zira (لو)'den sonra fiilin gelmesi elzemdır, takdiri ise (لو) şeklindedir.”¹¹⁰

Yine aynı şekilde İbn Yâîş,¹¹¹ Cemâluddîn İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249)¹¹² ve İbn Usfûr el-İşbîlî (ö. 669/1270)¹¹³ gibi dilciler de (لو)'den sonra ancak fiilin gelebileceğini vurgulamışlardır.

İbn Malik ise (لو)'den sonra ismin gelmesini kabul etmeyerek şu beyitleri sıralamıştır:

لو حرف شرطٍ في مضيٍّ ويقلَّ إيلأؤه مستقبلاً لكن قبل

وهي في الاختصاص بالفعل كإن لكن لو أنّ بها قد تقترن

¹⁰⁷ Mekki, *Muşkilu i 'râbi'l-Kur'ân*, 1/435.

¹⁰⁸ Meydânî Ahmed b. Muhammed, *Mecma'ul-emsâl*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.), 2/172.

¹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/692.

¹¹⁰ Ukberî 'Abdullâh, *et-Tibyân fî I 'râbu'l-Kur'ân*, (Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1976), 2/ 833.

¹¹¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5/ 9.

¹¹² İbn Mâlik, *Şerhu'l- Kâfiye*, 3/1637.

¹¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/118.

وإن مضارعَ تلاها صُرِّفاً إلى الماضي نحو لو يفِي كَف¹¹⁴

İbn ‘Atiyye el-Endelusî¹¹⁵ (ö. 541/1147), Ebû Ca‘fer et-Tûsî (ö. 460/1067)¹¹⁶ Razi¹¹⁷ ve Beyzâvî¹¹⁸ gibi müfessirler de bu görüş yönünde yorumlarda bulunmuşlardır.

Ebû'l-Hasen es-Sâîğ ayette hazf olunmuş (كان) olduğunu söyleyerek ayetin takdirini ise (لو كنتم) olarak tevil etmiştir.¹¹⁹ Ebû'l-Hasen'in öğrencisi olan Ebû Hayyân, bu tevilin en iyileri olduğunu belirterek şöyle bir eklemede bulunmuştur: “*Bana göre bu en iyi görüştür. Zira Arap dilinde (لو) 'den sonra (كان) 'nin hazf olunmasına sıkça rastlanmıştır.*”¹²⁰

Ebû Dâvûd Süleymân b. Omer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî¹²¹ (ö. 1204/1790) ve Ahmed es-Sâvî el-Mâlikî (ö. 1241/1825)¹²² de bu görüşe katılanlar arasındadır.

İkincisi: Dilcilerden bazıları (لو) 'den sonra ismin gelmesini uygun görmüşlerdir. İbn Hişâm bu görüşü benimseyenlerin başında gelmiş ve şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “*(لو) 'den sonra isim de gelebilir. Bu ismin merfu ya da mansub gelmesi mümkündür. Veya*

¹¹⁴ İbn Mâlik, *Elfiyye*, 59.

¹¹⁵ İbn, Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 3/ 487.

¹¹⁶ Ebû Ca‘fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-‘Arabî, t.s), 5/525.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/ 62.

¹¹⁸ Hafâcî, *Hâşiyetu'ş-şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, (Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-‘Arabiyye, 1999), 5/64.

¹¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/118.

¹²⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/118.

¹²¹ Cemel, Omer, *el-Futuhâtu'l-ilâhiyye bitavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn bi'd-dekâiki'l-hafîyye* (Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-‘Arabiyye ,1999), 2/651.

¹²² Sâvî, Ahmed el-Mâlikî el-Halvetî, *Hâşiyetu's-Sâvî* (Kahire: el-Matba‘atu'l-Ezheriyye, 1926), 2/308.

mübteda gelebilir; daha sonra gelen cümlelerin de haber olması imkân dâhilindedir.”¹²³ Suyutî,¹²⁴ Uşmûnî¹²⁵ ve Muhammed el-Hudârî¹²⁶ gibi âlimler de İbn Hişâm’ın bu görüşünü desteklemişlerdir.

(لو)’den sonra mübteda üzerine merfu bir ismin gelmesini mümkün gören düşünce, bizim de tercih ettiğimiz düşüncedir. Bu düşünceyi tercih sebebimiz şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi, konuyla ilgili Kur’ân-ı Kerîm, nesir, şiir ve Kelâmu’l-Arab’tan çok sayıda örneğin mevcudiyetidir. İlk olarak Kur’ân-ı Kerîm’den örnek verecek olursak (لَوْ أَنَّكُمْ تَمْلِكُونَ حَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي) ayeti zikredilebilir. Nesirde ise (Ebû Adî) Hâtim b. ‘Abdillâh b. Sa’d et-Tâî el-Kahtânî (ö. 578 [?])’den rinayet edilen (لو ذات سوار لطمتني)¹²⁷ sözüdür. Yine nesir olarak Hz. Ömer’in (لو غيرك قالها يا أبا عبدة)¹²⁸ sözü de ele alınabilir. Şiirden delillere gelince şu beyitlerin zikredilmesi mümkündür: Cerîr b. ‘Abdilmesîh (‘Abdiluzzâ) şöyle der:

لَوْ غَيْرَكُمْ عِلْقَ الزَّيْرِ بِحَبْلِهِ أَدَّى الْجَوَارِ إِلَى بَنِي الْعَوَامِ¹²⁹

“Sizden başkası Zubeyr’den imdad ve yardım istemiş olsaydı hiç tereddüt etmeden ailesi el-Avvâm gibi korurdu.”

Başka bir örnek de Benî Şukra’dan bir şairin şu sözüdür:

¹²³ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 1/353.

¹²⁴ Suyutî, *Hem ‘u’l-hevâmi ‘fî şerhi Cem ‘u’l-cevâmi*, 2/66.

¹²⁵ Sabbân, Muhammed, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Uşmûnî*, (Dımeşk Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1990), 5/39.

¹²⁶ Hudârî, Muhammed, *Hâşiyetu’l-Hudârî*, 2/128.

¹²⁷ Muhammed el-Meydânî, *Mecma ‘u’l-emsâl*, (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 2010), 2/174.

¹²⁸ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebib*, 1/353.

¹²⁹ Zeccâc, *Me‘âni’l-Kur’ân ve i’râbuh*, 2/261.

أخلاء لو غير الحمام أصابكم عتبا ولكن ليس على الدهر معتب¹³⁰

“Arkadaşlarım! Ölümünden başka bir musibete uğramış olsaydınız sizleri ayıplardım, çünkü ölüme söylenecek hiçbir söz yoktur.”

Aktarmış olduğumuz bu deliller konunun şaz ve nadir olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Ki Uşmûnî meseleyi ele alırken (لو)‘den sonra ismin gelmesini şu sözleriyle normal karşılamıştır: “*Görünen o ki bu durum zarurete mahsus veya nadir olan bir durumdan ibaret değildir. Aksine (لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي) ayetinde de olduğu gibi fasih sözler arasında (إِذَا لَأْمَسَكُمْ خَشْيَةُ الْإِنْفَاقِ) ayetinde de olduğu gibi fasih sözler arasında yer almıyor.*”¹³¹ Bir tercihte bulunmamızın ikinci sebebi ise (لو) ile (إِنْ) arasında açık bir farkın olmasıdır. Zira (إِنْ) cezm edatıdır, (لو) ise hem mazi hem de muzarinin başına gelen bir edattır. Bu farklılığı Muhammed Muhyiddîn b. ‘Abdilhamîd el-Mısırî (1900-1973) şu şekilde dile getirmiştir:

“(إِنْ)‘den sonra ancak fiil gelir. Zira o bir cezm edatıdır. (لو)‘den sonra da isim gelir. Örneğin (لو بغير الماء حلقي شرق). Böylece (لو)‘den sonra isim gelmiş ise (لو) ile daha çok tercih edilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı, şiirde de hazf olunmuş bir fiilin takdir edilmesi pek de yerinde olmadığı düşüncesine varılmıştır.”¹³²

¹³⁰ Bu şiir el-Gatammaş’a nisbet edilmiştir, bkz. *Lisânu’l-‘Arab*, 1/557.

¹³¹ Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ Şerhi’l-Eşmûnî*, 5/ 39.

¹³² İbn Hişâm, *Evdahu’l-mesâlik*, 3/ 205.

Sonuç

Sîbeveyh, Arap grameri tarihinde yalnızca bir dil bilgini değil, aynı zamanda dilin sistematik yapısını kuramsal temellere oturtan öncü bir âlim olarak kabul edilmektedir. "*el-Kitâb*" adlı eseriyle sadece döneminin dil verilerini kayda geçirmekle kalmamış, aynı zamanda dilin temel kaynaklarına dayalı bir gramer metodolojisi geliştirmiştir. Bu metodolojide Kur'ân-ı Kerîm ayetleri ve kırâat farklılıkları önemli bir yer tutmaktadır.

Sîbeveyh'in nahiv meselelerinde ayet ve kırâat ile istişhâd, onun dilsel otorite olarak Kur'an'ı kabul ettiğini ve bu kutsal metni sadece dini değil, aynı zamanda dilsel bir referans olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Kur'an ayetlerinin lafzî yapılarındaki farklılıklar ve çeşitli kırâat imamlarının rivayet ettiği okuyuş biçimleri, Sîbeveyh'in gramer tartışmalarında hem teorik hem pratik anlamda açıklayıcı ve destekleyici deliller olarak kullanılmıştır. Bu yaklaşım, onun dil ile vahiy arasındaki ilişkiyi kavradığını ve grameri, Kur'an'ın dilsel zenginliğini yansıtan bir ilim olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Ayrıca, Sîbeveyh'in kırâat farklılıklarını değerlendirme biçimi, onun sadece bir dilci değil, aynı zamanda farklı okuyuşlar arasında mukayeseli bir analiz yapabilecek yetkinliğe sahip bir âlim olduğunu da ortaya koyar. O, kırâatler arasındaki tercih ve değerlendirmelerinde dilsel kuralları öncelemiş; bazı durumlarda kırâati gramer kuralına, bazı durumlarda ise gramer kuralını kırâate tâbi kılmıştır. Bu da onun dil yaklaşımının hem katı kurallara dayalı olmadığını hem de bağlamı ve rivayet otoritesini dikkate alan esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Sîbeveyh'in nahiv meselelerinde ayet ve kırâatlerle istişhâd, onun gramer anlayışının ne kadar derinlikli, bütüncül ve Kur'an merkezli olduğunu ortaya koymakta; klasik Arap gramerinin şekillenmesinde Kur'ân-ı Kerîm'in ve onun farklı

okuyuşlarının ne denli etkili bir kaynak olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durum hem Arap dili tarihi açısından hem de Kur'an ilimlerinin dilsel boyutu açısından dikkate değer bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

Âlûsî, Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2010.

Bağdâdî, 'Abdulkâdir, Kahire: *Hizânetu'l-edeb*, Mektebeu'l-Hâncî, 1988.

Çiçek, Muhammed. "Sîbeveyhi (ö.180/796)". *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

ebû Dâvûd, Suleymân, *el-Futuhâtu'l-ilâhiyye*. Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1999.

ebû Hayyân, Muhammed *el-Bahru'l-muhît*. Kahire:Mektebetu'l-Hancî, 1998.

ebû Hayyân, Muhammed, *el-Bahru'l-muhît*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.

ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım, *İbrâzu'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.s.

el-Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 2003.

Enbârî, 'Abdurrahmân, *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf*. Kahire: Mektebetu-l Hâncî, 2003.

Enbârî, Muhammed, *el-Beyân*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1980.

en-Nehhâs, Ahmed, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Gâzî Zâhid. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Ferrâ,Yahya, *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2010.

Gırnâtî, Muhammed 'Abdulhak, *el-Muharreru'l-vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

Hafâcî, *Hâşiyetu's-şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: İhyâu'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1999.

Hâlidî, Fuâd, *Lehcetü Rabîa*. Amman, Dâru'l- Me'mûn, , t.s.

İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Kahire: Dâru't-Turâs, 1980.

İbn Hişâm, 'Abdumelik, *Muğni'l-lebîb*. Beyrut: el-Mubarek, Dâru'l-Fikr, 1985.

İbn Mâlik, Muhammed, *Şerhu't-Teshîl*. Beyrut: Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990.

İbn. Hâleveyh Hüseyin *el-Hucce fi'l-kirâât*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1970.

İbn. Hişâm, 'Abdullâh b. Yûsuf, *Evdahu'l-mesâlik*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1979.

İbn. Mâlik Muhammed, *Elfiyye*. Kahire: Dâru't-Teâvun, , t.s.

Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.

Mekkî, Muhammed, *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirââti's-seb'*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.

Meydânî, Muhammed, *Mecma'u'l-emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.

Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2002.

Sekkâkî, Yusuf, *Miftâhu'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1999.

Suyûtî, 'Abdurrahmân, *Hem'u'l-Hevâmi'*. Kahire: Mektebetu't-Tevfikiyye, , 1990.

Tabersî, Muhammed, *Mecma' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm, 2004.

Tûsî, Ebu Ca'fer, *et-Tibyân*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.s.

Ukberî, 'Abdullâh *et-Tibyân*. Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1976.

Zeccâc, Ebu İshâk, *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb. 1999.

Zemahşerî, Mahmut *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.s.

İbn. Sellâm, el-Kâsım, *Fedâilu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, , 1995.

İbn. Ya'îş Ebû'l-Bekâ, *Şerhu'l-Mufasssal*. Kahire: et-Tıbbâa'l-Munîriyye, Kahire, t.s.

Mazharî, Muhammed, *Tefsîru'l-mazharî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971.

Meydânî Ahmed b. Muhammed, *Mecma'ul-emsâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.s.

Muhammed b. Mâlik, el-Kâfiyetü's-Şâfiye, (Mekke, Dârü'l-ihya et-Tûras, Mekke), 2/ 978.

Muhammed Ezherî, *Meâni'l-kirâât*. Riyad: Merkezu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1991.

Muhammed İbu'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, t.s.

Mustafâ, İbrâhîm, *İhyau'n-Nahv*. Kahire: Muessesetu Handâvî, 2012.

Sabbân, Muhammed, *Hâşiyetu's-Sabbân*. Dımaşk: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye 1990.

Sâlim, Muhammed, *Şerhu Tibetu'n-neşr fî'l-kirâati'l-'aşr*. Beyrut, Dâru'l-Cîl, 1997.

Sâvî, Ahmed el-Mâlikî el-Halvetî, *Hâşiyetu's-Sâvî*. Kahire: el-Matba'atu'l-Ezheriyye, 1926.

Semîn, el-Halebî, *ed-Durru'l-masûn*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1998.

Sibeveh, Osmân, *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.

Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'u'l-cevâmi'*. Kahire: Mektebetu Tevfikiyye, 2001.

Suyûtî, Celâluddin, *Ukûdu'z-zeberced*. Kahire: Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1994.

Yusuf, Ahmed, *Menhecu Sibeveyh fî'l-istişâd bi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2008.

Zemahşerî, Mahmûd, *el-Musteksâ fî emsâli'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.s.

BÖLÜM 5

SÎBEVEYH'İN SARF MESELERİNDE AYET VE KIRÂAT İLE İSTİŞHÂDİ

MUHAMMED TÜRKMEN¹

Giriş

Arap dilinin ilmî disiplinler çerçevesinde incelenmeye başlandığı ilk dönemlerde, dil kurallarının tespiti ve sistematize edilmesinde başvurulan en önemli kaynaklardan biri Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Arap gramerinin kurucu isimlerinden kabul edilen Sîbeveyh (ö. 180/796), bu süreçte hem dilsel verileri sistemli bir çerçeveye oturtmuş hem de dilin temel dayanak noktalarını belirlemiştir. Onun “el-Kitâb” adlı eseri, yalnızca nahiv değil, aynı zamanda sarf alanında da klasik dönemin en etkili ve özgün çalışması olarak kabul edilir.²

Bu bağlamda, Sîbeveyh'in sarfî meseleleri ele alış biçimi, dönemin dil anlayışını ve istidlal yöntemlerini yansıtmaya açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada, Sîbeveyh'in sarf meselelerini ele alırken Kur'ân âyetleri ve kırâat vecihlerini nasıl ve ne ölçüde istişhâd kaynağı olarak kullandığı tahlil edilecektir. Ayrıca

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, Orcid: 0000-0003-35-35-4012.

² Muhammed Çiçek, “Sîbeveyhi (ö. 180/796)”, *İslam Düşüncesini etkileyen Şahıslar* (Ankara, 2022), 32.

bu tercihlerin, dönemin dil anlayışı, kırâat ilmiyle ilişkiler ve gramerin teşekkül süreci açısından ne tür sonuçlar doğurduğu üzerinde durulacaktır. Böylece hem Sîbeveyh'in metot ve yaklaşımı daha yakından incelenmiş olacak, hem de Kur'ân'ın klasik dil çalışmalarındaki belirleyici rolü bir kez daha vurgulanacaktır.

Sîbeveyh'in sarf meselelerine dair tahlillerinde Kur'ân âyetlerine ve farklı kırâat vecihlerine başvurması, hem dilin yapısal özelliklerini tanıma çabasının bir göstergesi hem de Kur'ân'ın dilsel otoritesinin kabul edildiği ilmî geleneğin bir tezahürüdür. Sîbeveyh, bazı fiil çekimlerini, isim yapılarını ve istisnai morfolojik örnekleri değerlendirirken bu kutsal metinlerden örnekler sunmakta; farklı kırâatleri ise Arapçadaki lehçe zenginliğinin ve kullanım çeşitliliğinin birer delili olarak görmektedir.

Bu yönüyle onun yaklaşımı, yalnızca teorik bir dil tasavvurunu yansıtmakla kalmamakta, aynı zamanda Kur'ân'ın gramer literatürü içindeki işlevsel konumunu da ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, "*el-Kitâb*"ta geçen ayet ve kırâat örnekleri taranarak, bu istişhâdların hangi sarf meselelerinde, ne şekilde kullanıldığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, konuyla ilgili hem Sîbeveyh'in hem de diğer dilcilerin görüşleri üzerinde durulmuştur.

Hemzenin Hafif ve Tam Okunması

Hemze Arapça'da söylenmesi en zor harflerden biridir. Bunun sebebi ise mahrecinin uzak olmasıdır. Genel anlamda hemzenin tam okunması ve söylenirken kendini belli etmesi tarzı Arap Yarımadası ve doğu kısmında bulunan Bedevî Temim Kabilesi'nin lehçesi olarak bilinmiştir.³ Hemzeyi hafifleterek okunması tarzı da yine Arap Yarımadasının kuzey tarafında oturan Hicaz kabilesinin lehçesi olarak belirtilmiştir.⁴

³ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, Beyrut, 1996), 1/22.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/22.

İstişhâd ayeti (الذين يؤمنون بالغيب)⁵’dir. Ayetin istişhâd yeri (يؤمنون) fiilindeki (ؤ) hemze üzerinde olmuştur. Çünkü bazı kurrâ (يؤمنون) okuyarak tahkîku’l-hemze/hemzeyi tam okumuş, bazıları ise (يؤمنون) tahfifu’l-hemze/hızlı geçerek okumuştur.

Sîbeveyh, Arap lehçelerine hemzenin hafifçe veya tam okunması konusunu uzun bir şekilde ele almıştır. Bununla ilgili Kur’ân-ı Kerîm, şiir ve nesirden birçok örnek ve delil göstermiştir. Sîbeveyh’in bu değerlendirmesi kendinden sonra gelen dilci ve müfessirler için zengin bir kaynak olmuştur.⁶

Sîbeveyh konuyu şöyle ele almıştır:

“Bilin ki hemze üç şekilde okunur. Tahfif (hızlı okumak), tahkik (tam okumak) ve bedeldir (başka bir harf ile değiştirmek). Tahkîk (تأنيث), (سأل), (لؤم) ve (بئس) gibi. Tahfif, ikisi arası bir okuma. Bedel ise, bir harfi başka bir harfle değiştirme veyahut hazf olunmasıdır... Bize gelen rivâyete göre (نبي) ve (برية) okunmuştur. İlim ehli bedel ile okumuştur. Buna benzeyen tüm isimlerde böyle okunma şartı yoktur, zira sema’ yoluyla gelmiştir. Nitekim Hicazlı ilim ehlinin (نبي) (برية) şeklinde okudukları yönünde rivâyetler de vardır. Ancak bu da çok azdır ve çürüktür.”⁷

Sîbeveyh bu konuyu uzunca ele almış, tüm hemze çeşitlerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Bunun yanı sıra Hicaz ve Temîm kabileleri gibi Arap lehçeleri üzerinde yoğun bir inceleme yapmıştır. Bununla birlikte Sîbeveyh, bu hususta bazı haksız eleştirilere tabi

⁵ Bakara, 2/3.

⁶ Osmân b. Kanbur, Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk, ‘Abdusselâm Harûn, (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1988, 3/541.

⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/541.

tutulmuştur. Bu konuyu ele alma nedeni ise âlimlerin görüşlerinden ziyade Sîbeveyh'e yöneltilmiş bu haksız tenkitlerin doğruluk payının ortaya konulmasıdır. Her ne kadar Sîbeveyh, (برية), (نبي) isimlerindeki hemzelerin okunuş tarzını açıklarken Arap lehçelerine değinmiş olup ve hiçbir şekilde bu yöndeki kırâatleri ne uzaktan ne de yakından dile getirmemiş olsa da yine de bazı dilciler tarafından yanlış anlaşılaraq yanlış yorumlara gidilmiş ve asılsız tenkitlere maruz kalmıştır.

Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî er-Radî (ö. 688/1289'dan sonra), Sîbeveyh'e karşı tenkitte bulunanlardan biridir. er-Radî, *Şerhu's-şâfiye* adlı eserinde Sîbeveh'in konuyla ilgili açıklamış olduğu meseleyi yanlış anlayarak yanlış yorumlarda bulunmuştur.⁸

Radî, Sîbeveyh'in çürüktür ifadesini alarak şöyle değerlendirmede bulunmuştur: "Sîbeveyh böyle (برية) ve (نبي) söylenmesini çürük olarak nitelendirmiştir. Hâlbuki bu kırâatu's-seb'a'da geçmiştir. Nasıl olur da Sîbeveyh buna çürük der! O kırâatu's-seb'ayı mütevâtir kırâatten görmüyor mu?! Yoksa Allah'ın ayetine çürüklük vasfını mı yakıştırmıştır..."⁹

Acaba Radî, *kırâatu's-seb'a*, *mütevâtir*, *aşere* ve *kurrâ* gibi ıstılahların Sîbeveyh zamanında henüz meydana gelmediğini bilmiyor mu veya biliyor da unutmuş mudur? Bunun yanı sıra Radî zamanındaki meşhur kurrâ ve kırâatler Sîbeveyh zamanında da var mıydı veyahut Sîbeveyh tüm kırâatlere hâkim miydi?!

Radî'nin tenkidinin asılsız olduğunun başka bir kanıtı ise Sîbeveyh'in "Buna benzeyen her isimde bunun gibi okunulacak diye bir kural yoktur. Ancak sema' yoluyla gelmiştir. Nitekim Hicaz

⁸ Muhammed b. el-Hasen er-Radî, *Şerhu's-şâfiye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975), 3/35.

⁹ Radî, *Şerhu's-şâfiye*, 3/35

ehline bağılı ilim ehlinin (نبيء) (بريئة) şeklinde okudukları yönünde rivâyetlerde vardır. Bu da çok azdır ve çürüktür.”¹⁰

Sîbeveyh burada hiçbir şekilde kırâatlere değinmemiştir. Sadece böyle bir söylemin az ve çürük olduğunu belirtmiştir.

Çağdaş dilcilerden Muhammed ‘Abdulhalik ‘Adîme (ö. 1404/1984), *Dirâsât li usûli ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm* adlı eserinde aynı hataya düşmüştür.¹¹ Yine çağdaş dilcilerden biri olan Mekkî el-Ensârî de yukarıda adı geçen dilcilerin yolundan gitmiştir. Ensârî, Sîbeveyh’in böyle bir kırâatin mütevâtir olduğuna açık bir şekilde itiraz ettiğini dile getirmiş ve şu ifadelerini aktarmıştır: “*Sîbeveyh’e bir bakınız, kırâate uymanın vacip olduğunu bilerek o bile kırâate itiraz ediyor.*”¹² Ensârî’nin söylemiş olduğu bu söz asılsız bir iddiadan ibarettir. Zira Sîbeveyh, her iki ayete de gerek kırâat bakımından gerekse normal olarak herhangi bir yorumda bulunmamış hatta *el-Kitâb* eserinde hiç zikretmemiştir.

Şayet Sîbeveyh her konuyla ilgili iki ayeti dile getirmemiş ise *azlık* ve *çürüklük* kelimelerini kırâatler hakkında söylemediği pek açıktır. *Azlık* ve *çürüklükten* kastetmiş olduğu şey ise tüm Arap kabilelerini kapsamayıp bazı Hicaz kabilerini içermiştir. Bu durum onun yukarıda zikretmiş olduğumuz sözünden de anlaşılmaktadır.

İbn Manzûr bu konuyu ele alırken şöyle bir izah getirmiştir:

“Sîbeveyh şöyle demiştir: (نبيء) kelimesini hemze ile okumak az ve çürüktür. Sîbeveyh’in azlık ve çürüklükten kastetmiş olduğu şey, Araplar arasında az kullanıldığı anlama gelmektedir. Zira biri Peygamber Efendimize şöyle seslendi (يا نبيء الله) Ey Allah’ın

¹⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/541.

¹¹ Muhammed ‘Adîme, *Dirâsât li usûli ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004), 1/49.

¹² Ahmed Mekkî el-Ensârî, *Sîbeveyh ve ‘l-kırâât* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1999), 89.

Peygamberi) O da bunun üzerine benim ismimi nebîrâ (hemze) ile okuma zira ben (الله نبى değilim ben ancak الله نبى/Allah'ın Peygamberiyim) diye cevap verdi. ”¹³

İşte İbn Manzûr (ö. 711/1311) Sîbeveyh'in bu sözünde sadece az kullanım olduğunu anlamıştır. Bu bizim için güçlü bir kanıttır.

Netice itibariyle (نبي) ve (البرية) kelimesini hemze ile sadece Hicaz ehlinin çok az bir kısmı okumuştur. Diğer Arap kabileleri ise genel anlamda tahfif olarak okumuşlardır. Zira onlara göre hemze ile okumak şaz olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Sîbeveyh az ve çürüklükle nitelendirmiştir.

Her şey bir tarafa şayet Sîbeveyh böyle bir kırâati bu tür şeylerle ile nitelemiş olsaydı o zamandan günümüze kadar âlimler böyle bir niteleme karşısında susarlar mıydı? Kaldı ki yapılan araştırmalar neticesinde herhangi bir dilcinin Sîbeveyh'e yönelik böyle tenkidine rastlanmamıştır.

(يدع) ile (يدر) Fiillerinin Mazisi

Dilci ve müfessir âlimlerin icmâ ile (يدع) ve (يدر) fiillerinin mazisinin Arap dilinde kullanımının çok az olduğu görüşüne varmıştır. İlgili fiillerin mazisi ancak şiir zarureti ile dile getirilmiştir. İsm-i fâil, ism-i meful ve masdarlarına ise şiir dışında neredeyse hiçbir yerde rastlanmamıştır. Genel olarak Arapçada bu fiillerin muzari (يدع), (يدر) ve emri (دع) (ذر) kullanılmıştır. İleride de bahsedileceği üzere bazı şaz kırâatlerde, Hadîslerde ve şiirlerde mazi şeklinde gelmesine rastlanılmıştır. İsm-i fâil, ism-i meful ve masdarları ise sadece şiirlerde geçmiştir. Her ne kadar bazı âlimler

¹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 1/162.

“Araplar bu fiillerin mazi kullanımını öldürdüler” demiş olsa da sonuç itibariyle Arapçada var ama az kullanılır görüşüne varılmıştır. Konuyla ilgili Sîbeveyh ve diğer dilcilerin görüşleri şu şekildedir:

Sîbeveyh her ne kadar bu konuya geniş yer vermemiş olsa da diğer dilciler gibi kullanımının az olduğunu belirtmiştir.¹⁴

Sîbeveyh, el-Hurûfu’s-Sitte bölümünde ilgili konuya şöyle değinmiştir: “Onlar (Araplar) يا الله şeklinde söylemiş oldukları yerler olmuştur. Aynı şekilde لاس değil de ليس demişlerdir. Buna benzer يدع v

e يذر fiileridir. Her ne kadar kullanılmamış olsa da mazileri ودعْتُ ve وذرتُ şeklindedir.”¹⁵

Sîbeveyh el-Kitâb’ın başka bir yerinde de konuyu şöyle dile getirmiştir: “Bazen bir şeyi başka bir şeyle tebdil etmişlerdir. Mesela onlar (Araplar) (ودع) değil de (يدع) derler, (ودع)’yı ise (ترك) ile tebdil etmişlerdir.”¹⁶

Sîbeveyh’in bu sözünden iki sonuç elde etmemiz mümkündür: Birincisi (يدع) ve (يذر) fiillerinin mazi hâli, tâ (ت) ref zamiri bitişmiş halde ile hiç kullanılmamıştır veya Araplardan işitilmemiştir. İkincisi ise (يدع) ve (يذر) fiillerinin mazi şekli tamamen yok değil de az kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunun delili ise Sîbeveyh (ودعْتُ) ve (وذرتُ), (يا الله) isminin hem nidâ hem de kat‘ hemzesiyle söylenmesine benzetmesidir. (يا الله) şeklinde de söylenmesinde ise âlimler arasında hiçbir zaman ihtilâf söz konusu

¹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 5/109.

¹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 5/109.

¹⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/25.

olmamıştır.¹⁷ Sîbeveyh (يدع) ve (يدر) ism-i fâil, ism-i meful ve masdar kullanış şekline değinmemiştir.

İbn Cinnî (يدع) ve (يدر) fiileri ancak şiir zaruretiyle geleceğini belirterek şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Bunların sadece zaruret zamanında olması mümkündür. Zira şair mecbur kaldığında ona her şey caiz olur. Ebû'l-Esved ed-Duelî'nin şu şiirine gelince:

ليت شعري عن خليلي مالذي غاله في الحب حتى ودعه¹⁸

“Bir bilseydim, dostum sevgi ve aşktan kendini rahatsız edici ne görmüş de onlardan vazgeçmiş ve yüzçevirmişti.”

Bu şiir şaz olduğu gibi (ما ودّعك ربك وما قلى) kırâati de şazdır.”¹⁹

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) (ما ودّعك ربك) kırâatiyle istişhâd etmemesi herhalde kırâatin şaz olması, dolayısıyla delil gösterilecek kuvvette olmamasından kaynaklanan bir durumdur.

Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî (ö. 502/1109) *Şerhu Dîvânî'l-hamâse* adlı eserinde aşağıdaki şiiri açıklarken şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

أرى ضيعة الأموال أن لا يضمه إمام ولا في أهله المال يودع²⁰

“(يودع) fiili (يترك) anlamına gelmesi mümkündür ki bu da çok nadir bir dildir. (ودع) kelimesi (ترك) anlamına geldiğine

¹⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/115.

¹⁸ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Sîde, *el-Muhkem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/331.

¹⁹ Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis* (Beyrut: 'Alemlu'l- Kütüb, t.s), 1/91.

²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 7/375.

hükmedilmiştir. Eğer ki fiili meçhul sigasında getirilmek istenseydi (وَدَّعَ) ve (يُودَّعُ) şeklinde olurdu. Bazıları (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى) okuduğu rivayet edilmektedir. Bunu da Hz. Peygamber (s.a)’e isnâd edildiği söylenmiştir.

Ebû Zekerıyyâ et-Tebrîzî (يدع) fiilinin mazi şeklinde gelmesi (وَنَلَّكَ لَعَةً قَلِيلَةً/Ki bu da kullanımı nadir olan bir dildir.) ifadesini dile getirmiştir.²¹

Zemahşerî konuyu şöyle ele alır: “(مَا وَدَّعَكَ) kasemin cevabıdır, anlamı ise seninle hiçbir daha görüşmemek üzere veda etmedi anlamına gelmektedir. Tahfîf şeklinde (مَا وَدَّعَكَ) şeklinde de okunmuştur. Buradaki anlamı ترك/bıraktırır.”²² Bu bağlamda şair şöyle der:

وَتَمَّ وَدَّعَنَا آلَ عَمْرٍو وَعَامِرَ فَرَائِسَ أَطْرَافِ الْمُتَقَفِّةِ السَّمَرِ²³

“Daha sonra Benî ‘Amr ve Benî ‘Âmir’i orada terk ettik, keskin mızrak ve kılıçlara yem oldular.”

Ebû'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219) yine böyle bir şeyin nadir olduğunu beyân ederek şu ifadeleri aktarmıştır: “(مَا وَدَّعَكَ) ayeti teşdîd (şedde) ile okunur. Ancak tahfîf (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ) ile okuyanlar da olmuştur ancak kullanımı nadir olan bir dildir.”²⁴

²¹ Tebrîzî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*, 2/85.

²² Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, t.s), 5/ 766.

²³ İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 2/331.

²⁴ Ukberî 'Abdullâh, *et-Tibyân fî İ'râbu'l-Kur'ân*, (Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1976), 1/1292.

Ukberî de dilin nadir olduğunu söyledikten sonra yukarıda zikretmiş olduğumuz Ebû'l-Esved ed-Duelî'in beytini örnek olarak vermiştir.²⁵

Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî (ö. 671/1273) diğer âlimler gibi ilgili fiillerin mazi şekli ile kullanımının az olduğunu söyledikten sonra Muberrred'in (ö. 286/900) konuyla ilgi şu sözünü nakletmiştir: “*Neredeyse (ودع) ve (وذر) diyen hiç kimse kalmamıştır. Bunun sebebi ise (vav/و) herfinin başa geldiğinde zayıf olmasıdır. دعو fiilini ترك fiiline tebdil etmişlerdir.*”²⁶

Dilci ve müfessirlerin yanı sıra lügat âlimlerinin de aynı görüşe sahip oldukları görülmektedir. Örneğin Cevherî konuyu şu şekilde değerlendirmiştir: “*(دع) şeklinde asla denilmez (لا دع) denildiğinde de aslı (ودع) 'dir, ancak mazisi kullanılmamaktadır; (ودع) yerine (ترك) denilir.*”²⁷

Cevherî böyle bir açıklamadan sonra birkaç şiirle konuya yönelik örnekler göstermiştir. Buna yakın bir değerlendirme hem *el-Kamûs*²⁸ hem de *Lisânu'l-'Arab* 'da²⁹ geçmiştir.

Böylece âlimlerin (يدع) ile (يذر) fiillerinin mazisi ile ilgili görüşleri aktarılmış oldu. Böylece bu iki fiilin mazisinin çok az ve nadir de olsa kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Bazı dilcilerden “*Bu*

²⁵ Ukberî, *et-Tibyân fî l-râbu'l-Kur'ân*, 1/1292.

²⁶ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 2003), 6/195

²⁷ Muhammed el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1999), 13/ 96.

²⁸ Ebû't-Tâhir Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Dimaşk: Muesesetu'r-Risâle, 2005), 1/769.

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/162.

tür fiillerin mazisi öldürülmüştür yerine (تَرَك) fiili kullanılmaktadır.”

görüşlere rastlanılmıştır. Ancak *öldürülmüştür* kelimesini yok olmuş değil de az kullanılmış anlamında yorumlamak mümkündür.³⁰

Tahfif ile okunan (ما ودَعَا) kırâatine gelince Mucahid, Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), İbn Ebî Able ve Yezîd en-Nehavî gibi âlimler tarafından okunmuştur.³¹ Ancak böyle bir kırâat, kırâat kitaplarında zikredilmeyecek kadar şazdır. Örneğin ne Ebû ‘Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), ne Cezerî, ne de Bennâ, eserlerinde hiçbir şekilde değinmemişlerdir.

Söz konusu kırâat eserlerinde olduğu gibi tefsir eserlerinde de pek yer verilmemiştir. Nitekim Taberî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ebûssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Beyzâvî gibi müfessirler eserlerinde bu konuya hiç değinmemişlerdir. Râzî ise Zemahşerî'nin yorumuna yakın bir açıklamada bulunurken Ebû Hayyân el-Endülüî (ö. 745/1344) şunları söylemiştir: “*Araplar fasih sözlerinden (ودع) ve (وذر) gibi fiillerinden vazgeçerek bunları (تَرَك) ile tebdil etmişlerdir. İsm-i fâili (تَرَك) ile ism-i mefulu (مَتَرَك) ile masdarı ise (لَتَرَك) ile tebdil etmişlerdir.*”³²

Ebû Hayyân böyle bir açıklamadan sonra yukarıda zikrettiğimiz şiirleri örnek vererek Zemahşerî'nin yorumuyla bitirmiştir.³³

³⁰ ‘Abdurrezzâk Hammûde, *Eseru'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî's-sina'ati'l-mu'cemiyye*, (Kahire: Hilvân Üniversitesi, Doktora Tezi, Hilvân Üniversitesi, 2010),166.

³¹ Hammûde, *Eseru'l-kırââtî'l-Kur'âniyye fî's-sina'ati'l-mu'cemiyye*, 166.

³² Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 6/496.

³³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6/496.

Söz konusu fiilerin mazî hallerinin Hadîs-i Şerîfte de geçtiği yerler olmuştur. Şu iki Hadîs örnek verilebilir:

Birincisi; “ترك الترك ما تركوكم ودعوا الحبشة ما ودعوكم”³⁴ “Türkler size dokunmadığı, harb etmediği sürece sakın siz de Türklere dokunmayınız, yine Habeşiler Sizi bıraktıkları müddetçe siz de onları bırakın.”³⁵

İkincisi ise; Hz. Aîşe’den rivâyet edilen bir hadistir.

عن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً استأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال ائذنوا له، فبئس الرجل العشيرة، فلما دخل ألان له القول، فقالت عائشة رضي الله عنها يا رسول الله قلت له الذي قلت فلما دخل أكنت القول؟ فقال "يا عائشة إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه الناس أو تركه الناس اتقاء فحشه."³⁶

Bir adam, Resulullah (s.a)’ın huzuruna girmek için izin istemişti. Hz. Peygamber: “*Ne kötü bir aşiretin kardeşidir!*” buyurdu. Ama adam girince ona iyi davrandı, yumuşak sözle hitap etti. Adam gidince: “*Ey Allah’ın Resülü! Adamın sesini işitince şöyle şöyle söyledin. Sonra yüzüne karşı iyi davrandın*” dedim. O da bana, “*Ey Ayye! “Kıyamet günü, Allah yanında mevkice insanların en kötüsü, kabalığından korkarak halkın kendini terkettiği kimsedir*” diye cevap verdi.”³⁷

Şiire gelince (يدع) ile (يدر) fiillerinin mazisine yukarıda yeterince örnek verilmişti. İsm-i fâil, ism-i meful ve masdar ile ilgili şu şiirler örnek verilebilir:

³⁴ Suleymân b. el-Eş‘as Ebû Dâvûd, *es-Sunen* (Kahire: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, t.s), 5/112.

³⁵ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 5/112, Hadîs no, 4302.

³⁶ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 5/ 251, Hadîs no, 4791.

³⁷ Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, 5/ 251, Hadîs no, 4791.

İsm-i fâil konusuna örnek olarak Kays b. Hidâdiyye'nin şiiri şöyledir:

فأيهما ما أتبعن فإنني حزين على ترك الذي أنا وادع³⁸

“Hangisinin arkasından gideyim, çünkü ben kime veda etsem, veda ettiğim kimseye çok üzülüyorum”

İsm-i meful konusuna örnek olarak el-Haffâf b. Nudbe'nin şiiri şöyledir:

إذا ما استحمت أرضه من سمائه جرى وهو مودوع وواع مصدق³⁹

Masdara gelince; el-Kuttâmî şu beyti dile getirmiştir:

قفي قبل التفرق يا ضباعا ولا يك موقف منك الوداع⁴⁰

Dur Ey Diba' birazcık dur, ayrılmadan önce sana veda edeyim, bu vedanın da seninle hiç buluşmama vedası olmamasını temenni ederim.”

Sonuç olarak hiç kimse (يدع) ile (يذر) fiillerinin mazi, ism-i fâil, ism-i meful ve masdarının şiir zarureti dışında emir ve muzari gibi Arapçada yaygın olduğunu iddia etmemiştir.

Çağdaş dilciler arasında yer alan ‘Abdulvehhâb Hammûde dilcilerin (kullanımı azdır) sözünü kabul etmemiştir. İbn Esîr'in konuyla ilgili görüşünü beyân ettikten sonra şunları söylemiştir:

“Görmez misiniz dilcilerin mezhep taassubu, görüş kutsallığı, sahih kırâati ihmal etme konusundaki hadsizlikleri nereye kadar gitmiştir? En ılımlı görmüş olduğumuz İbn Esîr bile ‘Çok az

³⁸ ‘Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetul-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l- Arab* (Kahire: Mektebeu'l-Hâncî, 1988), 5/427.

³⁹ Bağdâdî, *Hizânetul-edeb*, 5/427.

⁴⁰ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l- Arabî, 2002), 2/340.

kullanılır.’ ifadesini dile getirmiştir. Biz de (يدع) ve (يدر) fiillerin gerek mâzîsi gerek muzârîsi gerek masdar ve ism-i fâilinin Arapçada fasih ve yaygın olan bir kelime olduğu kanaatindeyiz.”⁴¹

Hammûde’nin böyle bir müdahalesine şu yanıtı vermemiz mümkündür. Hiçbir dilci ve müfessir böyle bir şeyin fasih olmadığını söylememiş, ancak çok nadir kullanıldığını belirtmiştir. Nadir kullanılması fasih olmadığı anlamına gelmemektedir. İkincisi yaygın olmayan bir şeyin nasıl yaygın olduğu söylenir. Üçüncüsü, hiçbir dil âlimi (يدع) ve (يدر) fiillerin mazisini yok saydığına dair bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak var olup da daha başka fiiller ile tebdil edildiğini belirtmişlerdir. Son olarak söz konusu fiillerin muzari ve emri hariç çok az kullanılmış olduğunu ve aynı zamanda fasih olduğunu ancak üzerine kıyas edilemeyeceğini belirtmek mümkündür.

Fâilin Cümle Şeklinde Gelmesi

Arapça’da fiil cümlesi, sıfat, haber ve hâl olarak gelmiş ve dilciler arasında ittifak ile kabul görmüştür. Fiil cümlesinin fâil olarak gelmesine bazı dilciler cevâz vermiş olsa da cumhur tarafından hiçbir şekilde kabul görmemiştir. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de Yûsuf suresinin 35. ayetinde dilcilerin kabul görmemiş oldukları şeyin aksini göstermektedir. Böyle bir durum, ilgili ayet üzerinde farklı tevil ve yorumlara neden olmuştur.

İstişhâd ayeti şu şekildedir: (ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنتَهُ) (حَتَّىٰ حِينٍ).⁴² Ayetin istişhâd yeri (ليسجنه) kelimesi ile ilgilidir. Çünkü bu cümle (بدا) fiilin fâili konumundadır. Böyle bir durum dilcilerce

⁴¹ Hammûde, *Eseru 'l-kırââtî 'l-Kur'âniyye fi 's-sîna 'atî 'l-mu'cemiyye*, 166.

⁴² Yûsuf, 12/35.

kabul görmeyince değişik teviller ortaya atılmıştır. Başta Sîbeveyh olmak üzere diğer dilcilerin tevil ve görüşleri şu şekilde sıralanabilir:

Sîbeveyh, (بدا) fiilinin fâilinin mahzûf olduğunu söylemiş ve onun yerine (ليسجنه) cümlesinin geldiğini belirtmiştir.⁴³ Sîbeveyh, eserinin kaseb bölümünde konuyu şöyle değerlendirmiştir: “Allah şöyle der (ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّى حِينٍ).⁴⁴ Zira burada mübteda yerini almıştır. Mesela (بدا لهم أيهم أفضل) demiş olsan iyi olurdu, sanki sen (ظهر لهم هذا أفضل أم هذا) demiş gibi olursun.”⁴⁵

Anlaşıldığı kadarıyla Sîbeveyh, fâilin cümle şeklinde gelmesini ancak fiilin kalbî fiillerden olduğu durumlarda cevâz vermiştir. Bunun dışında hiçbir şekilde fâilin cümle şeklinde gelmesini kabul etmemiştir.

Başta da belirtildiği gibi dilci ve müfessirler konuya yönelik çok sayıda tevil ve yorum ortaya koymuştur. Bu tevilleri beş grupta incelemek mümkündür:

Birincisi: (ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَجُنَّهُ حَتَّى حِينٍ)⁴⁶ ayetindeki fâil, müstetirdir. (ليسجنه) fiili de ona delalet etmiştir. Takdiri ise (بدا لهم بداءً) şeklindedir.

Bu görüşü Ebû Osmân el-Mazinî (ö. 249/863) benimsemiştir. Mazinî, fâil fiilde müstetirdir, takdiri ise (بدا لهم بداءً) iken daha sonra

⁴³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/110.

⁴⁴ Yûsuf, 12/35.

⁴⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/110.

⁴⁶ Yûsuf, 12/35.

izmâr olunmuştur. Böyle bir cümle başka kaynaklarda da gelmiştir. Örneğin (بدا له بداء) ifadesi bir şiirde şöyle geçmiştir:⁴⁷

لعلك والموعود حق لقاءه بدا لك في تلك القلوص بداء⁴⁸

“Bana bir deve vereceğine dair söz verdin, ancak görünen o ki sözünden geri durdun ve deveyi vermekten vazgeçtin.”

Muberred, (ليسجنه) cümlesini fâil konumunda görenlerin görüşünü yanlış bulmuştur. Fâilin hazf olduğunu söylemiş, (بدا) fiilinin de ona delalet ettiğini belirtmiştir.⁴⁹ Muberred konuyu şöyle değerlendirmiştir: “*Bu yanlıştır, fâil hiçbir şekilde cümle olarak gelemmez.* (ثم بدا لهم من بعد ما راوا الآيات ليسجنه)⁵⁰ ayetinde de fâil hazf olmuştur. Zira (بدا) fiili ona delalet etmiş olması sebebiyle fâili tekrar zikretmeye gerek kalmamıştır. Bunun açık örneği de Zurrumme’nin (ö. 117/735) şu beytidir:⁵¹

وحق لمن أبو موسى أبوه يوفقه الذي نصب الجبال⁵²

“Babası Ebû Musa olan bu iyiliği hak etmiştir ve yüce dağları yaratan Allah onu muvaffak kılacaktır.”

Ukberî⁵³ ve Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî⁵⁴ bu tevili tercih eden âlimlerdendir.

⁴⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri 'z-zehab fî ma 'rifeti kelâmi 'l-'Arab*, 218.

⁴⁸ Bu şiir Muhammed b. Beşîr'e nisbet edilmiştir. Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu 'l-Kâfiye*, 5/189.

⁴⁹ Ebû Ca'fer Ahmed, en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Gâzî Zâhid (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1/ 203.

⁵⁰ Yûsuf, 12/35.

⁵¹ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 2/203.

⁵² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 2/ 203.

⁵³ Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, 2/ 53.

⁵⁴ Enbârî, *el-Beyân fî i'râbi ğaribi'l-Kur'ân*, 2/ 41.

İkincisi: (ليسجنه) cümlesi fâil olup (السجن) kelimesine döndüğü görüşüne katılmıştır. Bu tevili, Ebû Hayyân el-Endelûsî,⁵⁵ Suyûtî⁵⁶ ve Alûsî⁵⁷ gibi âlimler yapmıştır.

Ebû Hayyân, konuya şu şekilde açıklık getirmiştir: “Benim kendi görüşüm fâil (السجن) ismine dönen bir zamir halinde gelmiştir. Bu da (ليسجنه) cümlesinden anlaşılmaktadır.”⁵⁸

Üçüncüsü: Fâilin mahzûf olup cümlelerin gelişinin de ona delalet etmesidir. Ayetin takdiri ise (ثم بدا لهم رأي) şeklindedir. Bu görüş ise Ebû'l-Berekât el-Enbârî'nin ikinci görüşü olarak kayda geçmiştir.⁵⁹

Dördüncüsü: (ظهر له ما لم يكن يعرفه) fiili (بدا) olarak tevil edilmiştir. Buna göre de fâili takdir edilecek olursa (ثم بدا لهم ما لم يكن) şeklinde olmuş, daha sonra cümlelerin gelişini ona işaret etmesi nedeniyle hazf olunmuştur. Bu görüşü Nehhâs *Î'râbu'l-Kur'ân*, adlı eserinde dile getirmiştir.⁶⁰

Beşincisi: Fâilin kayıtsız ve şartsız cümle halinde gelmesi mümkündür. Bu görüş, İbn Hişâm ve Sa'leb Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö. 291/904)'ya nispet edilmiştir. (وما راعني إلا يسير بشرطة) sözünü de buna kanıt olarak öne sürmüşlerdir.

⁵⁵ Ebû Hayyân *el-Bahru'l-muhît*, VI, 274.

⁵⁶ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'u'l-cevâmi'*, 1/ 589.

⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/427.

⁵⁸ Ebû Hayyân *el-Bahru'l-muhît*, 5/ 274.

⁵⁹ Enbârî, *el-Beyân fî i'râbi ğarîbi'l-Kur'ân*, 2/ 41.

⁶⁰ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 2/ 203.

Fâilin hazf olması ve cümlenin gelişinin de ona delalet etmesi, tercih ettiğimiz görüştür. Ayetin takdiri ise (ثم بدا لهم سجنه) şeklindedir. Bu tercihimizi güçlendiren husus, ayetin anlamıdır. Zira ayette, birçok delil olmasına rağmen onun hapsedilmesine karar verilmiştir. Fâilin cümle halinde gelmesini şartsız kabul edenlerin görüşü tarafımızca kabul edilmemiştir. Zira bu durum Hasen Abbas'ın da ifade ettiği gibi karışıklağa yol açmaktadır.

Sonuç

Sîbeveyh, Arap dilinin sistematik olarak ele alındığı ilk büyük gramer çalışması olan *el-Kitâb*'ında, sarfî meselelerin tahlilinde dönemin dilsel birikimini, yaşayan dil örneklerini ve özellikle Kur'ân-ı Kerîm'i esas alarak kapsamlı bir metodoloji geliştirmiştir. Onun sarf konularına dair yaklaşımında, Kur'ân âyetlerinden ve kırâat vecihlerinden istişhâd etmesi, sadece teorik dil yapısını ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda Arapçanın fitrî yapısını kavrama ve koruma çabasının da bir tezahürü olmuştur.

Sîbeveyh'in kırâatlere yaklaşımı, onları sadece dinî bir okumadan ibaret görmeyip, dilin farklı lehçelerini ve fonetik varyasyonlarını barındıran sahih birer dilsel kaynak olarak değerlendirmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, hem sarf alanında teorik tahlillere zemin hazırlamış hem de gramer kurallarının Kur'ân merkezli bir referans sistemine oturtulmasını sağlamıştır. Böylece Kur'ân, yalnızca dini bir metin olarak değil, dilin teşekkül sürecine yön veren bir otorite olarak da konumlandırılmıştır.

Sonuç olarak, Sîbeveyh'in sarf meselelerinde âyet ve kırâat ile istişhâd, klasik Arap dil biliminde hem metot hem de kaynak kullanımı açısından belirleyici bir örneklik arz etmektedir. Onun bu tavrı, sonraki dil âlimleri için sadece metodolojik bir miras değil, aynı zamanda dilin asli kaynaklarına yönelişte bir istikamet

belirleyici olmuştur. Bu çerçevede, Sîbeveyh'in çalışmaları hem Arap gramerinin teorik temellerini hem de Kur'ân'ın dilsel referans değeri bakımından bilimsel bir zemin teşkil etmeye devam etmektedir.

Kaynakça

‘Adîme, Muhammed, *Dirâsât li usûli’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kahire: Dâru’l-Hadis, 2004.

Bağdâdî, ‘Abdulkâdir, *Hizânetul-edeb*. Kahire: Mektebeu’l-Hâncî, 1988.

Cevherî, Muhammed *Tâcu’l-luğa*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1999.

Çiçek, Muhammed. “Sîbeveyhi (ö.180/796)”. *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş‘as *es-Sunen*. Kahire: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1999.

Ebû Hayyân, Muhammed, *el-Bahru’l-muhît*. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998.

Ensarî, Ahmed Mekkî, *Sîbeveyh ve’l-kirâât*. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1999.

Ezherî, Muhammed, *Tehzîbu’l-Luğa*. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2002.

Fîrûzâbâdî, Ebu’-m-Tâhir, *el-Kâmûsu’l-muhît*. Dımaşk: Muesesetu’r-Risâle, 2005.

Hammûde, ‘Abdurrezzâk, *Eseru’l-kirââti’l-Kur’âniyye fî’s-sina’ati’l-mu’cemiyye*. Kahire: Hilvân Üniversitesi, Doktora Tezi, Hilvân Üniversitesi, 2010.

İbn Hişâm, ‘Abdumelik, *Şerhu Şuzûri’z-zeheb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999.

İbn. Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân, *el-Hasâis*. Beyrut: ‘Alemlu’l-Kütüb, t.s.

İbn. Manzur, Muhammed, *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdîr, Beyrut, 1996.

İbn. Sîde, Ebû'l-Hasen 'Alî, *el-Muhkem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Kurtubî, Muhammed, *el-Câmi' li-ahkâm*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 2003.

Nehhâs, Ahmed, *I'râbu'l-Kur'ân*, thk. Gâzî Zâhid. Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Radî, Muhammed, *Şerhu's-Şâfiye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.

Sîbeveyh, Osman b. Kanbur, *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.

Ukberî, 'Abdullâh *et-Tibyân*. Beyrut: İhyâu'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1976.

Zemahşerî, Mahmut, *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, t.s.

BÖLÜM 6

دور السيرة النبوية في تشكيل الأنواع الأدبية وتطورها

¹ محمد مشهود حقجي أوغلو

² محمد شهيد حقجي أوغلو

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبي الرحمة الذي علم الناس الأدب، فكان الأدب جزءاً من الدين ولذا، كان هناك رابط قوي بين الدين والأدب. وبعد ذلك، فإن الله عز وجل قد استخدم الأسلوب البياني الأدبي لنشر دينه بين الناس، من خلال الجمل المسجوعة، والنصوص البليغة، والآيات المحكمة، والسور المتحدّى بها في إعجازها البياني والعلمي حيث لما قص علينا القصص (قصة أصحاب الفيل - قصة أصحاب الجنة وغيرها) قصها علينا

¹ أستاذ مشارك، جامعة وان يوزونجو يل، كلية الإلهيات، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، فرع اللغة العربية وبلاغتها، أوركيد: 0000=0003=3894-2231.

² أستاذ مساعد، جامعة موش ألب أرسلان، كلية الإلهيات، فرع العلوم الإسلامية الأساسية، فرع اللغة العربية وبلاغتها، أوركيد: 0000=0002=4126-5983.

بأسلوب بليغ وكلام فصيح. وأسلوب القرآن في الطرح الأدبي هي طريقة الایجاز والاختصار مع تبليغ العرض وتحقيق الهدف.³

لذلك سلك الأدباء والشعراء في الماضي والحاضر أسلوب القرآن في تناول أحداث السيرة النبوية، وصوروا أحداث السيرة النبوية على شكل مواقف شعرية حتى كان للنبي صلى الله عليه وسلم شعراء أدباء يصوّرون أحداث السيرة على شكل الشعر والنثر ومنهم حسان بن ثابت (ت. ٦٠/٦٨٠) وعبدالله بن رواحة (ت. ٨/٦٢٩). وكذلك في العصر الحديث قد تناول الأدباء أحداث السيرة النبوية على هيئة مواقف قصصية كل قصة تكون مستقلة بذاتها ومنهم طه حسين (ت. ١٩٧٣) ومحمد حسين هيكل (ت. ١٩٥٦) وعباس محمود العقاد (ت. ١٩٦٤) وغيرهم وتناول كذلك توفيق الحكيم (ت. ١٩٨٧) أحداث السيرة النبوية على هيئة مسرحية شيقة وتناولت بشكل رواية أيضا على يد كثير من الأدباء. وكذلك بشكل ملحمة شعرية وغيرها من فنون الأدب. فتظل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم عمادا راسخا في تطور الأدب سواء أكان هذا التطور في الشعر أم في نشأة الأنواع الأدبية الجديدة. فللسيرة النبوية دور كبير في نشأة الأنواع الأدبية وتطورها. وسيناقش إن شاء الله كل هذه الأفكار خلال هذا البحث بمقدمات عامة عن السيرة والأدب حتى يوصل في النهاية إلى أن تكون العلاقة بينهما واضحة جلية.

السيرة والأدب

تعريف السيرة النبوية

السيرة في اللغة تعني السنة والطريقة والحالة التي يكون عليها الإنسان وغيره، يقال: فلان له سيرة حسنة، ويُقال: سار بهم سيرة حسنة،⁴ والسيرة: الهيئة،⁵ وبه فُسِّر قوله تعالى:

³ محمد مسعد ياقوت، مقالة السيرة النبوية بين الطرح الأدبي والمنهج العلمي (الكويت: منظمة النصرة العالمية، تاريخ النقل: ٢٠٢٤/١١/٢١).

⁴ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٩)، "سير"، ١٥٩.

⁵ محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (القاهرة: دار الهداية، بدون تاريخ)، "سير"، ١١٧/١٢.

{سُنْعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى}،⁶ وجمعها السِّير وهي الطريقة، سواء كانت خيراً أو شراً، يقال: فلان محمود السيرة، وفلان مذموم السيرة.⁷

السيرة في الاصطلاح (تعريفاً أدبياً) فن أدبي يعتمد على الانتقاء والترتيب لإعادة الشخصية إلى سياقها الحقيقي دون أي تزيف. يتعلق هذا الفن بقصة الحياة وتاريخها، وتُعرف الكتب التي تتناول هذا الموضوع بكتب السير. يُقال "قرأت سيرة فلان" بمعنى الاطلاع على تاريخ حياته. أما السيرة النبوية، فهي تشمل جميع الوقائع المتعلقة بحياة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخصائصه الخلقية والخلقية، بالإضافة إلى غزواته وسراياه، فهي تعني بإيجاز "مجموع ما ورد لنا من وقائع حياة النبي، وأحوال عصره، وأخبار أصحابه، وصفاته الخلقية"،⁸ ويقال لكتب السيرة أيضاً: كتب المغازي؛ لوصفها للغزوات والمعارك والرحلات، ويقال لها أيضاً: كتب الطبقات لتصنيف الشخصيات الشهيرة، يتم تقسيمها إلى فئات، حيث تتضمن كل فئة مجموعة من السنوات تتراوح عادةً بين مئة عام، أو أكثر أو أقل، وفقاً لتقسيم المؤلف.⁹

يعود الاستخدام الأول لكلمة "السيرة" إلى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث أطلق على المؤلفين في هذا المجال لقب "أصحاب السير". في أواخر القرن الثالث الهجري، قام أحمد بن يوسف بن الداية (ت. ٩٥١/٣٤٠) بتأليف كتاب بعنوان "سيرة ابن طولون"، مما يمثل على الأرجح أول انتقال لاستخدام مصطلح "السيرة" من سيرة النبي إلى سيرة شخصيات أخرى.¹⁰

⁶ طه، الآية: ٢١.

⁷ علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ١٢٢.

⁸ محمد بن عبد الله أبو موسى، السيرة النبوية ومكانتها وأهميتها ومصادر دراستها (القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٠)، ١٢.

⁹ أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٤)، ٧١/١/٢.

¹⁰ ضيف الله بن يحيى بن علي الزهراني، مصادر السيرة النبوية دراسة تحليلية نقدية (المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٠)، ٦٠.

تعريف الأدب

يُعتبر الأدب أحد أشكال التعبير الإنساني عن مشاعر الفرد وأفكاره وهواجسه، حيث يُستخدم فيه أرقى الأساليب الكتابية التي تتنوع بين النثر والشعر. يتيح الأدب للإنسان فرصة التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه بطرق أخرى. في فترة الجاهلية، كان الأدب يتمثل في الشعر والخطب، وقد اختلفت الآراء حول ما إذا كانت القصص تُعتبر جزءاً من الأدب أم لا، فمصطلح الأدب استخدم منذ مطلع القرن الثامن عشر في أوروبا للدلالة على "مجموع من الكتابة".¹¹

فالأدب هو تعبير فني يتمثل في الكتابة والكلام، ويشبه بذلك الفنون الأخرى مثل التصوير والغناء والموسيقى والرقص. يُعتبر الأدب أحد أشكال الفن، حيث يُعد الأديب فناناً، والفن يُعبر عن الروح وليس العقل، ويخاطب النفس بدلاً من الذهن. لذا، يُعتبر الأدب لوناً من الألوان التي تتحدث إلى العواطف والمشاعر والوجدان.¹² يتضح من ذلك أن السيرة الأدبية تُعتبر أحد الأنواع الأدبية التي تهتم بتقديم تعريف شامل لحياة شخص أو أكثر، حيث يمكن أن يكون هذا التعريف مفصلاً أو مختصراً، عميقاً أو سطحيّاً، وذلك وفقاً لظروف العصر الذي كُتبت فيه السيرة، بالإضافة إلى ثقافة كاتب السيرة الأدبية وقدرته على تقديم صورة واضحة ودقيقة استناداً إلى المعلومات والمعارف التي جمعها عن الشخص المعني.

العلاقة بين السيرة النبوية وعلوم الأدب مجملًا

إن الأديب يستعين بالأحداث ليصور بها ما يشاء من خلجات النفس وحركة الشعور. منذ القدم، استمد الأدب قوته التعبيرية والتأثيرية من الدين، حيث تحمل النصوص الأدبية بصمات دينية واضحة، مما يجعلها تعبر عن مبادئ إنسانية في كل الأوقات. وقد ظهرت أنواع متعددة من الإنتاج الأدبي، سواء في الشعر أو النثر، في تراثنا، حيث تناولت

¹¹ ويكيديا، موسوعة الحرة، عنوان الدخول: تعريف الأدب، تاريخ الدخول: ٢٠٢٤/١٢/٠٤.
¹² أحمد حسن تيمور، "الأدب الشعبي"، مجلة الرسالة ١٠٢٠ (١٩٥٣)، ٣/١٠٢٠.

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من خلال قصائد وأناشيد ونصوص سردية، بالإضافة إلى أدب المدائح النبوية. بدأ توثيق أحداث السيرة النبوية في الشعر منذ بداية البعثة، وتعتبر أشعار شعراء الرسول صلى الله عليه وسلم مثل حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة من أوائل هذه الأعمال الأدبية. يزخر الشعر العربي، قديماً وحديثاً، بقصائد مدح الرسول صلى الله عليه وسلم التي تتناول شمائله وصفاته بتفصيل. وفي عصرنا الحالي، شهدنا ظهور أجناس أدبية وإعلامية جديدة تقدم السيرة النبوية بشكل متجدد، مثل "الرواية التاريخية". ومع صعوبة الوصول إلى الكتب والمراجع المتعلقة بالسيرة النبوية بالنسبة للكثيرين، أصبح من الضروري استخدام العنصر الأدبي للوصول إلى جمهور أوسع. وهكذا، أصبحت السيرة النبوية مجالاً واسعاً للكتب الثقافية والأدبية، حيث اتخذ بعضها طابع الفن القصصي والروائي والمسرحي.¹³

ومما لا شك فيه أن ألسنة الشعراء المسلمين قد اضطرت إلى الدفاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم في مواجهة المشركين الذين هاجموا الرسول عليه الصلاة والسلام؛ ولهذا السبب نجد أن كتب الأدب، والسيرة قد تضمنت قسطاً كبيراً من الأشعار التي نستطيع أن نستنتج منها حقائق كثيرة عن البيئة التي كان يعيش فيها الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي ترعرعت فيها دعوة الإسلام أول قيامها.¹⁴ يتضح لنا من ذلك أن السيرة تُعتبر نوعاً من الأدب الحي الذي يزخر بالنماذج البشرية الخالدة، والتي تثير الانتباه وتفتح آفاق الفهم. فهي تجمع بين الفن والأدب والخيال، بقدر ما تحتويه من علم وتاريخ.

مراحل تطور كتابة السيرة (متى ظهرت السيرة بشكل أدبي)

مرت السيرة النبوية بمرحلتين: المرحلة التاريخية والمرحلة الأدبية. في المرحلة التاريخية، تجلت السيرة النبوية في الأدب العربي من خلال السيرة التاريخية، التي أولت اهتماماً خاصاً للجوانب التاريخية المتعلقة بحياة النبي. ومن هذه الكتب التي اعتنت بالجانب التاريخي من السيرة: سيرة ابن اسحاق (ت. ١٥١/٧٦٨) وتحدث فيها عن سيرة الرسول صلى الله عليه

¹³ ياقوت، السيرة النبوية بين الطرح الأدبي والمنهج العلمي.

¹⁴ محمد إبراهيم السباعي، السيرة النبوية (القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٨)، ١٢.

وسلم، وكتاب الطبقات لابن السعد (ت. ٨٤٥/٢٣٠) وكتاب المغازي للواقدي (ت. ٨٢٣/٢٠٨)، وكتاب السيرة النبوية لابن هشام (ت. ٨٣٣/٢١٨).

أما المرحلة الأدبية ذات الطابع الأدبي فقد ظهرت مع القرن الخامس الهجري. ومن الكتب التي اعتنت بالجانب الأدبي ومن أولها الامتاع والمؤانسة، وأخلاق الوزرين لأبي حيان التوحيدي (ت. ١٠٢٣/٤١٤)، وترجمة ابن سينا لابن سينا (ت. ١٠٣٧/٤٢٧) نفسه، وكتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ (ت. ١١٨٨/٥٨٤) عن حياته وفروسيته ومجتمعه زمن الأيوبيين.

أهم المصادر والمراجع التي درست السيرة بشكل أدبي

نذكر أهم هذه المصادر علي سبيل المثال لا الحصر: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز: لرفاعه رافع الطهطاوي (ت. ١٨٧٣)، على هامش السيرة: لطف حسين (ت. ١٩٧٣)، وحياة محمد صلى الله عليه وسلم: لمحمد حسين هيكل (ت. ١٩٥٦)، ومحمد صلى الله عليه وسلم رسول الحرية: لعبد الرحمان الشرقاوي (ت. ١٩٨٧)، ومسرحية محمد صلى الله عليه وسلم: لتوفيق الحكيم (ت. ١٩٨٧)، وعبقريّة محمد صلى الله عليه وسلم: لعباس محمود العقاد (ت. ١٩٦٤)، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين معه: لعبد الحميد جودة السحار (ت. ١٩٧٤).¹⁵

يُعتبر ما كتبه رفاعه رافع الطهطاوي في بداية النهضة عن السيرة النبوية من أبرز الأعمال في هذا المجال، حيث اعتبره الباحثون بداية جديدة لكتابة السيرة. وقد تميز الطهطاوي بتوثيقه لأعمال الرسول صلى الله عليه وسلم في تأسيس دولة الإسلام الأولى. كما أن أسلوبه كان يميل إلى الطابع الأدبي، إذ يُعد كتابه "نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز" أول مؤلف في عصر النهضة. يتضمن الكتاب عدة فصول تستعرض الأسس التي وضعها الرسول صلى الله عليه وسلم لدعوته في بناء مجتمع إسلامي قوي ومترابط. ويظهر في الكتاب الأسلوب

¹⁵ أحمد عمر فضل الله، "القصة الأدبية في خدمة السيرة النبوية"، الشبكة العنكبوتية، تاريخ الدخول: ٢٠٢٤/٠٩/٠٤.

الذي اتبعه الطهطاوي، حيث بدأ بأسلوب أدبي مترافق مع التاريخ، خاصة عندما تناول الأسس التي كانت قائمة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في مجالات الحكم وبناء المجتمع الحديث،¹⁶ على نهج الطهطاوي، سار العديد من المبدعين في القرن العشرين، حيث كانت الألوان الأدبية هي القلب الذي احتضن أعمالهم في تناول سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. ويعتبر الباحثون أن ما قدمه الطهطاوي يمثل مدخلاً مميزاً لتنوع الكتابات حول السيرة النبوية. وقد تميزت كتاباته بعرض جذاب، حيث جمع بين العديد من الروايات في سرد واحد، معتمداً على آراء الثقات من العلماء القدماء. كما أضفى الطهطاوي لمسة فريدة على كتاباته من خلال تضمينها أبيات شعرية وقصائد طويلة، مما جعل أسلوبه متميزاً.¹⁷ كان عمل الطهطاوي بمثابة البذور التي زرعها المعاصرون بأفكارهم وأقلامهم، حيث تناولوا سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بشكل خاص والإسلام بشكل عام. وقد شهدت هذه الفترة انقضاء عهد ومرور قرن، حيث كان الأسلوب التاريخي هو السائد في تناول السيرة النبوية.¹⁸

الفنون الأدبية والسيرة النبوية: العلاقة بين السيرة والأدب من خلال تناولها بشكل أدبي: الشعر والنثر والملاحم مع نماذج عن الأعمال الأدبية في السيرة (بشكل شعري ونثري وملحمي)

لا شك أن المشركين قد هاجموا الرسول صلى الله عليه وسلم ودعوته، مما دفع المسلمين للرد عليهم من خلال شعرائهم مثل حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة وغيرهما، الذين يُعتبر شعرهم بداية للأدب العربي. وقد احتوت كتب الأدب والسيرة التي كُتبت لاحقاً على جزء كبير من هذه الأشعار، التي يمكننا من خلالها استنتاج العديد من الحقائق عن البيئة التي عاش فيها الرسول صلى الله عليه وسلم والتي نشأت فيها دعوة الإسلام في بداياتها. يُعتبر الشعر ديوان العرب، حيث وثقوا من خلاله أحداثهم وتواريخهم، وبه يفهمون لغتهم. وقد

¹⁶ رفاعة رافع بن بدوي الطهطاوي، نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز (القاهرة: دار الذخائر، ١٤١٩ هـ)، ٢.
¹⁷ فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم (أمريكا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، بدون تاريخ)، 11.
¹⁸ مصطفى السباعي، السيرة النبوية دروس و عبر (القاهرة: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)، ١٥.

اعتُبر الشعر من مصادر المعلومات المهمة عن السيرة النبوية، حيث لا يكاد يخلو مؤلف في هذا المجال، قديماً أو حديثاً، من الاستشهاد بأبيات شعرية. بل إن الكثير من الكتّاب اهتموا بصياغة أحداث السيرة في شكل شعري. وقد بدأ توثيق أحداث السيرة النبوية منذ بداية البعثة، حيث يزخر الشعر العربي بقصائد مدح الرسول صلى الله عليه وسلم التي تناولت شمائله وصفاته بالتفصيل.¹⁹ إن الحقائق التاريخية والأحداث التي وقعت للرسول صلى الله عليه وسلم لم يتم تعديلها أو تصحيحها من قبل الكاتب بأفكاره ومشاعره. لذا، فإن هذه السير لم تكن سوى تأكيد للحقائق من خلال الاستطراد والأساطير والخرافات والتكرار.²⁰

أهم الأعمال الأدبية التي عرضت السيرة بصورة شعرية (النماذج)

تعتبر دواوين الشعر مصادر هامة تتناول العديد من الموضوعات، ومن أبرز الأمثلة على ذلك كتاب "المغازي" لابن إسحاق و"السيرة النبوية" لابن هشام، حيث يحتويان على عدد كبير من الأبيات الشعرية التي تعكس جزءاً مهماً من أحداث السيرة النبوية. كما أن دواوين شعراء مثل حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبدالله بن رواحة تحتوي على الكثير من المعلومات حول سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم.²¹ توجد أعمال شعرية تتناول حياة النبي صلى الله عليه وسلم في العصر الحديث، وقد تُكتب هذه السيرة بشكل منظوم.

مع أهمية كتب الأدب الثرية والشعرية إلا أنه يجب الانتباه إلى أن كتب الأدب تعنى بالشاذ والغريب. فتدوينها أكثر من عنايتها بأحداث الحياة اليومية ومن هنا تتبين خطورة تعميم ما فيها.²² ومن النماذج التي عرضت السيرة النبوية بشكل ملحمي قصيدة البردة للبصري (ت. ١٢٩٥/٦٩٦) وما جاء على منوالها من معروضات الشعراء لها. وقد برزت الملاحم في العصر الحديث، ومن أهم شعراء الملحمة الذين اعتنوا بالسيرة النبوية وصوّروها

¹⁹ ياقوت، السيرة النبوية بين الطرح الأدبي والمنهج العلمي.

²⁰ علي الجمبلاطي - أبو الفتوح التونسي، محمد صلى الله عليه وسلم نبي الإنسانية والسلام (مصر: دار النهضة، ١٩٦٠)،

١٥.

²¹ السباعي، السيرة النبوية دروس وعبر، ١٩.

²² الزهراني، مصادر السيرة النبوية، ٦٩.

بشكل الملحمة عامر بحيري (ت. ١٩٨٨) و أحمد محرم (ت. ١٩٤٥) وكامل أمين وغيرهم إلا أن هذه الإتجاه الحديث لتصوير السيرة النبوية يشهد الآن ضمورا واضحا.

النماذج التي عرضت السيرة النبوية بشكل نثري

فمن أهمها هي ما يطلق عليه اسم (الموالد) مثل مولد البرزنجي وغيره، وهي صورة من النثر المسجوع الذي يقرأ بصفة معينة في اجتماع أطباق من مدارس الذكر وتنشد في هذه الاجتماعات أيضا المدائح النبوية التي صارت سمة ثقافية وأدبية مشهورة في غالب المجتمعات الإسلامية.²³ وسأتحدث بشيء من الإسهاب قليلاً عن سيرة ابن هشام، وكيف اعتنت بالشعر في عرضها لأحداث وتصوير السيرة النبوية:

فسيرة ابن هشام لا تخلو من الاخبار الأسطورية إلا أنها تعد أصح ما وصل إلينا من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم. وهي تصور أحداث السيرة بصورة شيقة ممتعة قريبة إلى الملحمة وتتضمن قدرا كبيرا من المادة الخرافية غير القابلة للتصديق لكن (فن السرد) للأخبار فيها أظهرها لتكون أصدق وأحسن سيرة موثوق بها جديرة بالتصديق على غيرها من السير. وهذا ما يوجد علينا دراسة السيرة النبوية بطرائق حديثة في الأدب تقوم على نقد للنصوص وفحص للأخبار بأسلوب علمي يرضي العقل ويبرز شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم كما هي إنسانية سامية.²⁴

القصة مع عرض النماذج الأدبية التي عرضت السيرة بشكل قصصي

لقد طرحت أحداث السيرة النبوية على هيئة مواقف قصصية كل قصة مستقلة بحد ذاتها وذلك أبعد عن الملل والضجر والنفور والإعراض. لقد طرح الكتاب والأدباء العالمين الطريقة الجزلة الحلوة في تعريف الناس بسيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم بلغة أدبية فيها من الجمالي والبياني الشيء الكثير حتى وصلوا إلى درجة الإبداع في عرضهم وإن كان لا يخلو

²³ فاروق ذكي خورشيد، محمد صلى الله عليه وسلم في الأدب المعاصر (مصر: المكتب الفني للنشر، ١٩٥٩)، ٢٥.

²⁴ ابن هشام عبد الملك بن أيوب المعامري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا (مصر: البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ١٥.

العرض من سيطرة ثقافة الكاتب عن التصوير التي غالبا ما تكون بعيدة عن الرؤية الشرعية. ومن أشهر أولئك القصاص كما عرضنا فيما سبق العقاد وهيكمل وطه حسين. وسنتناول قصة كل واحد من هؤلاء الأدباء بكثير من التفصيل موضحا في كل منها العناصر الأدبية الموجودة في القصة مع نماذج من القصة ونتناولها بشيء من التحليل الأدبي.²⁵

عباس محمود العقاد وكتابه (عبقريّة محمد صلى الله عليه وسلم)

● مقدمة: يعتبر العقاد من الأدباء المعاصرين الذين اعتبروا إحياء السيرة النبوية وسيلة هامة للإصلاحات الاجتماعية الحديثة، بالإضافة إلى تصحيح العقائد الخاطئة وتحسين سياسة المجتمع واقتصاده، وغيرها من مجالات الإصلاح. فقد شهد المجتمع فترة من الفساد التي أبعده عن الطريق الصحيح. وابتعد عن الطريق القويم الذي رسم النبي صلى الله عليه وسلم وتمكن فيه الفساد فوجد العقاد مع ما يحمل من أفكار أن الجمود قد استشرى بين الكتاب وأتبعه تخلفا أقعد المجتمع عن اللحاق بركب الحضارات الأخرى فلذلك حاول في هذا الكتاب أن يجعل من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم سبيلا لتخليص المجتمع وإصلاحه.²⁶

● العناصر الأدبية في كتابه (عبقريّة محمد صلى الله عليه وسلم):²⁷ قبل البدء في توضيح هذا الأسلوب، يجدر بالذكر أن كتاب "عبقريّة محمد" يحتوي على لمسات بارعة من المنطق العميق، كما يعبر عن ذلك قول العامة (ضربة معلم!). هذه اللمسات تتوزع بكثرة في صفحات الكتاب. كما يتميز الكتاب بإشارات نفسية وفكرية جديدة، مما يجعله مؤهلاً لإدراكها من خلال اتساع النفس وغنى المشاعر

²⁵ الجليلاني - التونسي، محمد صلى الله عليه وسلم نبي الإنسانية والسلام، ١٦.

²⁶ عباس محمود العقاد، عبقريّة محمد (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٤٦)، ١٠.

²⁷ محمد حامد الحضيبي، السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠)، ٤٠.

وحيوية الطبع والضمير.²⁸ والعقاد في كتابه هذا ينطلق في أسلوب أدبي صاغ من خلاله مضامين هامة، وتأتي في مقدمة هذه المضامين:

رسم الشخصية التي وصفها بالعبقريّة: حيث يقول إن شخصية الرجل الحق الذي تتطلع الجزيرة العربية والعالم بأكمله عالم يتطلع إلى نبي وأمة تتطلع إلى نبي، ومدينة تتطلع إلى نبي، وقبيلة وبيت وأبواب أصلح ما يكونون لإنجاب ذلك النبي وحيث صور العقاد النبي صلى الله عليه وسلم صديقا وداعيا وزوجا وأباً وسيدا وعابداً، ويصور ممشاه بين الناس فعلاً وقولاً ويوضح معالم الشخصية من خلال الاختلاط بالشخصيات المحيطة، ومن خلال تعامله مع الأحداث الجسام. فمحمد الداعي صلى الله عليه وسلم لا بد أن يكون له من فصاحة اللسان وبهاء الطلعة والثقة والغيرة على دعوته، وقد وضحت فصاحته في جمال منطقته، وفصاحته كلامه كما وصفته السيدة عائشة رضي الله عنها بقولها: "إِنْ صَمَتَ فَعَلَيْهِ الْوَقَارُ، وَإِنْ تَكَلَّمَ سَمَاهُ وَعَلَاهُ الْبَهَاءُ، أَجْمَلُ النَّاسِ وَأَبْهَاهُ مِنْ بَعِيدٍ، وَأَحْسَنُهُ وَأَجْمَلُهُ مِنْ قَرِيبٍ، حُلُوُ الْمَنْطِقِ فَصْلًا، لَا نَزْرٌ وَلَا هَذَرٌ، كَأَنَّ مَنْطِقَهُ خِرَزَاتُ نَظْمٍ".²⁹ وقد صور العقاد في كتابه أيضاً الصورة للنبي صلى الله عليه وسلم من خلال البيئة والعصر والوضع الاجتماعي وبين ما لهذه الشخصية العظيمة من المناقب. فالعقاد في تصويره لا يكتفي بالكشف عن الشخصية من داخلها بصفاتها النبيلة الفاضلة وإنما يكشف تفاعل هذه الشخصية مع أبناء المجتمع.³⁰

أسلوب المقارنة والموازنة (بطريقة العرض والتحليل): يقوم العقاد في كتابه بمقارنة الحروب الإسلامية بالحروب الأوروبية المسيحية واليهودية، حيث كانت الأديان الكتابية قبل الإسلام تميل إلى استخدام أقصى الأسلحة ليس فقط لإخضاع الحكام، بل أيضاً لإخضاع الأفكار والعقائد. ومن هنا، نجد أن الإسلام لم يفرض القتال إلا في الحالات التي فرضتها الشرائع الأخرى. كما يتناول العقاد في تحليلاته المنطقية مقارنة بين النبي محمد صلى الله عليه

²⁸ تيمور، "الأدب الشعبي"، ٤٢٠.

²⁹ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ١٠/٣/٥.

³⁰ محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية (مصر: مكتبة القاهرة، ٢٠٠١)، ١٢٧-١٢٨.

وسلم ونابليون، حيث يبرز عبقرية النبي في استراتيجيات الحرب والعادات التي تسبقها، والتي تبناها نابليون بعد مئات السنين حيث يقول العقاد في ذلك: "ولم يتخذ محمد صلى الله عليه وسلم الحرب صناعة ولا عمد اليها الا لدفع غارة واتقاء عداوة فإذا كان هذا يتقن منها ما يتولاه مدفوعا اليها فله سبق الفضل على جبار الحرب الحديثة الذي تعلمها وعاش لها ولم ينقطع عنها منذ ترعرع إلى ان أسكن متعاه و لم يبلغ من نتائجه بعض ما بلغ القائد لأمي بين رجال الصحراء".³¹

البناء الفني: في كتابه، يقوم العقاد بتحليل وشرح وتفسير الموضوعات بأسلوب منطقي، مما يتيح للقارئ استيعاب كل ما يطرحه. يُعرف العقاد بأسلوبه الاستدلالي والمعالجة الموضوعية، حيث يستند إلى بعض الأحداث والوقائع لتوضيح الأفكار التي تشكل في ذهنه. ومن أجل ذلك، يختار الشواهد والأمثلة التي تعزز جوانب العظمة في الشخصية وتكون مقنعة للقارئ. يُعتبر هذا الجانب بالغ الأهمية في تناول العقاد لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث يعتمد على العقل كوسيلة لإثبات الحقيقة. وهذا ما ينبغي أن يتبعه الكتاب في تناولهم للسيرة، أي السعي نحو الحقيقة. تتميز ذاتية العقاد بطابع عقلائي، وكل ما يقدمه يعد اقتراحاً من الأدب، وقد تجلّى الجانب التاريخي في تناوله للغزوات.³²

وجدير بالذكر أن العقاد رحمه الله في كتابه عبقرية محمد قد استطاع أن يبني كل جوانب العبقرية في شخصية محمد موفيا إياها كامل الحق حتى أثبت أن محمدا يرجح بميزان العبقرية، وميزان العمل، وميزان العقيدة، وهو في دفاعه عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورده على المستشرقين يمزج بين شخصية محمد الرجل الإنسان، وشخصية محمد النبي؛ ليصور لنا شخصية كاملة، واضحة معالمها، فتصرفات محمد لا بد وأن تفهم ككل متكامل.³³

³¹ محمود العقاد، عبقرية محمد، ٢٥.

³² محمود العقاد، عبقرية محمد، ٢٧.

³³ هيام شبل، اتجاهات قراءة السيرة النبوية (القاهرة: دار البصائر، بدون تاريخ)، ٢٢٣.

السرد: استخدم العقاد أسلوب السرد في تقديم أحداث السيرة النبوية. على سبيل المثال، يروي كيف تمكن النبي صلى الله عليه وسلم من خلال رجل واحد، هو نعيم بن مسعود الغطفاني، من تفكيك تحالف الأحزاب التي اجتمعت تحت راية واحدة لمحاصرة المسلمين في المدينة. وقد استطاع العقاد في كتابه أن يبرز جميع جوانب العبقرية في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم مُعطياً إياها حقها، حتى أثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم يُعتبر رمزاً للعبقرية من خلال أعماله.³⁴

إن الشخصية التي يرسمها العقاد للنبي محمد صلى الله عليه وسلم متكاملة وهو في دفاعه عن النبي صلى الله عليه وسلم وردة على المستشرقين يمزج بين شخصية محمد صلى الله عليه وسلم الرجل الإنسان وشخصية محمد صلى الله عليه وسلم النبي ليصور لنا شخصية كاملة واضحة فأضحى مزيج هذا كله عبقرية نادرة خالدة للنفس نفس حملت رسالة تضيئ للبشر كافة سبل حياتهم إلى الرشاد، وقد بدأ العقاد قبل عرضه لهذه الشخصية بتصوير الحالة الاجتماعية. حيث يصور العقاد أحوال الأمة المائجة من إفراق في الشرك وانحماك في الغي واللهو ووسط ذلك تعيش قبيلة لها من رفعة النسب وكرمه والسماحة وكرامة النفس وإبائها مما يجعلها أهلاً لتولي بيت الله الحرام.³⁵ فكان العقاد في كتابه هذا فنناً أحسن فعبر وجاست نفسه بانفعالات قوية أرادت ألا تخرج على الناس وقد اكتست هذا الثوب المنطقي الذي لا يستطيع أن يخفي جوهر الوجدات الحي وراءه.³⁶

محمد حسين هيكل وكتابه (حياة محمد صلى الله عليه وسلم)

● المقدمة: إن ما قدمه محمد حسين هيكل في كتابه "حياة محمد صلى الله عليه وسلم" يمثل نقلة بارزة من التاريخ إلى الأدب، حيث أدرج فيه صوراً أدبية مميزة. وقد اعتمد في تحقيق الأخبار على المنهج العلمي الحديث، الذي يسعى إلى استخدام الأسلوب

³⁴ الزهراني، مصادر السيرة النبوية، ٧٠.

³⁵ محمود العقاد، عبقرية محمد، ٢٦.

³⁶ محمود العقاد، عبقرية محمد، ٢٣.

العلمي كوسيلة لإثبات الحقائق المتعلقة بالسيرة النبوية، وقد دفع هيكل الاستعمار الجاثم فوق أرض العرب لإستلهم قيمة الحرية من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم.³⁷

● العناصر الأدبية في كتابه حياة محمد صلى الله عليه وسلم:

العرض التاريخي: لقد اتخذ هيكل من العرض التاريخي لمقدمات سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أسبابا للحرية من حيث تكوين أمة مسلمة لها استقلالها عن الأمم المجاورة لها التي حاولت في عصر ما قبل الإسلام أن تبسط نفوذها على بلاد العرب. وهكذا بين الكاتب كيف احتاج المجتمع الأول إلى الحرية في أوضح معانيها. فعرض هيكل عرضا تاريخيا مازجا بين التاريخ الأدب يعكس واقع بلاد العرب قبل الإسلام، حيث يربط بين التاريخ وجغرافيا المكان، مما يسهم في توضيح الحقائق التاريخية بأسس علمية حديثة.

أما بالنسبة للخيال الواسع والصور الأدبية، فقد كان لاستفادة هيكل من خياله الواسع واستخدامه للعقل في استكشاف الحقائق تأثير كبير في الوصول إلى بعض القضايا، وقد عالج هيكل في كتابه كثيرا من القضايا بأسلوب أدبي رائع حيث استطاع أن يغلف تلك القضايا في قوالب، وأساليب أدبية تؤثر في القارئ لها تأثيرا كبيرا، واستطاع من خلال الصور الأدبية أن يُبرز شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم العظيمة كشخصية تاريخية نادرة لها عمقها وإشعاعاتها عبر العصور.

التحليل والمقارنة: لقد قارن هيكل بين ما يسوء مجتمعنا الحاضر من الفوضى والفساد بشكل أدبي وبين ما يجب عليه أن يكون. وثقافة الكاتب يستخدم علم النفس في تحليله للقيم التي تحلى بها الرسول صلى الله عليه وسلم. وحلل الكاتب الشخصية من خلالها أفعالها وقد تدخل بشخصه في تشكيل المادة وصياغتها في صورة حديثة. ولكننا لا ننكر أن شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم هي من الشخصيات التي يجد الأديب معها تحرجا في اتخاذها

³⁷ الحضيرى، السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث، ٣٠.

أساساً لإبداعه حيث لا تحتل أكثر مما هي عليه فلا يستطيع الكاتب أن يُعمل خياله معها لأنها شخصية مقدسة.³⁸

فيتضح لنا مما سبق من دراسة وتحليل قصة حياة محمد صلى الله عليه وسلم لمحمد حسين هيكل أن الذي كتبه هيكل لم يكن قصة أو رواية أو مسرحية وإن كان يصنف عمله تصنيف القصة وإنما عمله هو مجموعة فصول جمعها منهج واحد في التناول فهو وإن جاء بشكل أدبي على شكل القصة إلا أنه نوقش بطريقة عقلية.³⁹

طه حسين وكتابه (على هامش السيرة النبوية)

الذي ينظر في هذا الكتاب لعميد الأدب العربي يرى الدقة أولاً في عنوان الكتاب الذي سماه العميد "على هامش السيرة" وهذا العنوان يوحي بالإجلال، والتعظيم من مؤلفة للسيرة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام؛ لأن الكاتب يرى من خلال العنوان أنه مهما بلغ من مجهود في بيان السيرة النبوية فجهده جهد المقل؛ لأنه لا يستطيع أن يغوص في المعاني النبوية السامية، ولا يستطيع أن يلم بالسيرة كما ينبغي أن يكون، وقد ذكر الكاتب ذلك في مقدمة كتابه هذا حيث قال: "هذه صحف لم تكتب للعلماء ولا للمؤرخين؛ لأنني لم أرد بها إلا العلم، ولم أقصد بها إلا التاريخ، وإنما هي صورة عرضت لي أثناء قراءتي للسيرة، فأثبتتها مسرعاً، ثم لم أر بنشرها بأساً، ولعلي رأيت في نشرها شيئاً من الخير".⁴⁰

● مقدمة: يظهر أن المؤلف في هذا الكتاب قد تناول العديد من قضايا السيرة النبوية بشكل غير تقليدي، حيث لم يلتزم بالترتيب الزمني للأحداث. فعندما يجد شخصية تثير إعجابه، يتعمق في وصفها حتى النهاية دون أن يعيقه عن ذلك أي حدث آخر. على سبيل المثال، كان لديه إعجاب كبير بشخصية أم أوفى، حاضنة النبي،

³⁸ الخضير، السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث، ٦٠.

³⁹ خورشيد، محمد صلى الله عليه و لم في الأدب المعاصر، ٤٢.

⁴⁰ حسين طه علي سلامة، على هامش السيرة النبوية (القاهرة: دار المعارف، ٢٠١١)، ١.

فاستمر في سرد حياتها منذ ولادة محمد بن عبد الله وحتى عهود أبي بكر وعمر وعثمان، ثم عاد بعد ذلك للحديث عن الرضاعة ووفاة عبد المطلب.⁴¹

● العناصر الأدبية في كتابه: تبدو فصول القصة عند طه حسين متكاملة ومتطورة، حيث تتشكل وتنمو وتنتهي من خلال الحوار. نتعرف على الشخصيات وكأننا نشاهدها بأعيننا، ونشعر بما يعتل في نفوسها من خير أو شر، وما تحمله عقولها من علم أو جهل. عندما يقدم شخصيات جديدة أثناء السرد، يتعمق طه حسين في الحوار، مما يؤدي إلى تعقيد وتشابك الأحداث. نجد أنفسنا أمام نسيج متكامل يمثل لحظة حقيقية في حياة فرد أو جماعة، وفي تاريخ حدث أو أحداث معينة. تتفاعل مشاعرنا مع هذه الأحداث، فنرضى عن شخصية معينة أو نغضب من أخرى. ومن خلال هذه التجربة، نخرج إما راضين عن نهاية القصة أو غير راضين. ومن أبرز العناصر الأدبية في قصته "على هامش السيرة":

فن السرد القصصي: تلعب فنية السرد نضجا واكتمالا عند طه حسين في كتابه. فكانت كل قصة تأتي بطريقة السرد عن طريق محدثه أو عن طريق الحوار الذي يدور بين الشخصيات وقد غلب الحوار على السرد في بعض المواضع.⁴² وقد غلب الإخبار على القص عندما يتدخل بشخصه من حين لآخر في بعض القصص ليسرد خبرا يكمل به ما نقص من محدثه. ويقول الخضير عن أسلوبه هذا: "وقد بدأ هذا الأسلوب في فك بعض الثغرات وكان واضحا أكثر في فك الثغرات لاستكمال ما نقص من حوار الشخصيات، فالكتاب يسرد الأخبار عن طريق محدثه الذي لا تربطه بالموضوع صلة، وإنما يروي الأحداث التي سمعها أو شاهدها أو عايشها. وقد نجح طه حسين نجاحا كبيرا في هذا الجانب بتدخله المباشر لكن تدخله هذا أفقده السرد القصصي.⁴³

⁴¹ محمد عوض محمد، "على هامش السيرة"، مجلة الرسالة ٢٤ (١٩٣٣)، ٨.

⁴² علي سلامة، على هامش السيرة النبوية، ١.

⁴³ الخضير، السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث، ١٠٢.

يظهر أن طه حسين في كتابه "على هامش السيرة" قد أولى اهتماماً خاصاً بأسلوب السرد الذي يُعرف به. هذا الاهتمام ينبع من شغفه بقدرات السرد التي تتولد في داخله، بالإضافة إلى تراكمات اللغة التي تنبع من تجربته الشخصية. وهو لا يتوانى عن الإشارة إلى ذلك، حيث تمثل طاقات السرد والتعبير عنها بأسلوب روائي، والتفرغ لها، بعداً عميقاً في مراحل حياته. وقد كانت هذه الطاقات هي التي دفعته لإطلاق أكبر طاقة روحية يمكن للأدب أن يضيء بها الحياة.⁴⁴

القلب الفني الواحد المحدد: بالنسبة للقلب الفني في رواية "على هامش السيرة"، فإن طه حسين قد استطاع أن يصوغ الرواية في قالب فني بديع، فمن حيث اللغة، فإنه قد استطاع أن يبين عما في صدره من المعاني من خلال سيطرته التامة على اللغة التي لا تضار عنها لغة في قوتها وفصاحتها، فمن خلال اللغة، من خلال أسلوبه القوي والمتين، تمكن المؤلف من التعبير عن خياله الواسع في معالجة الموضوع، حيث بدا الأمر سهلاً وميسراً بالنسبة له، فاستمر في الكتابة كما يتدفق النهر. وقد قدم معانيه بلغة تتميز بالبلاغة والإبداع، تفوق ما اعتدنا عليه منه. ويعود سبب هذه البراعة إلى أن الموضوع الذي يتناوله هو موضوع عربي بحت، والبيئة التي يتحدث عنها عربية خالصة، والمتحدثون هم من قريش وغيرهم من الناطقين بالعربية. كل هذا أتاح له الفرصة ليعبر عن أفكاره بلغة عربية فصيحة خالية من أي تعقيد. يتمتع المؤلف بشغف كبير بالوضوح والبيان، فهو لا يسعى لإخفاء معنى أو فكرة، كما أن الوجه الجميل لا يحتاج إلى غطاء. هو ليس من محبي الغموض، بل يميل إلى الإفراط في حب الوضوح والجلاء، مما يجعله يكرر بعض العبارات بشكل قد لا يدركه قارئه كسر، وربما لم يدرك هو نفسه سبب هذا التكرار. قد يعتبر البعض أن هذا التكرار ضروري في النثر المتناغم، ولهم

⁴⁴ هاء حسب الله، "السرد الروائي عند طه حسين، مقالة على موقع الشبكة العنكبوتية"، الشبكة العنكبوتية، (بدون التاريخ).

بعض الحق في ذلك، لكن الأهم هو أن دافعه لتكرار الكلمات هو رغبته في أن يفهم القارئ ما يقوله بوضوح ودون أي لبس.⁴⁵

الإطالة والإسهاب: لجأ طه حسين إلى هذا الأسلوب مما قرب القصة إلى الرواية نظراً لما في أحداث السيرة من مواقف وشخصيات تتيح للكاتب أن ينسج منها رواية كاملة معروفة الأهداف والدلالات فهو يقدم فصوله المتتابعة الشيقة كأجل ما تكون القصة الطويلة عميقة كأعمق ما يكون التحليل المخلص الجاد وإذا بك لا تحس أنك أمام رواية متكاملة إلا إذا انتهيت من القراءة.

تسلسل الأحداث: إذا أمعنت في قراءة قصة الكاتب ترى أن تسلسل الأحداث عنده يبدو طبيعياً منطقياً فكل أمر قضى إلى الذي يليه في بساطة ولغة أدبية متفردة وقد منحت السيرة النبوية هذه الساحة الفسيحة يصول فيها ويحول كيفما ترى له. يقول الخضيرى في ذلك "إن كل الأحداث عند طه حسين مرتبطة بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وبه عوته الجديدة وإن كانت هذه الأحداث تدور حول شخصيات ثانوية".⁴⁶

يتحدث طه حسين عن 'قصة اليتيم' الذي فقد أباه ثم ينتقل إلى أمه التي ترسله إلى مرضعته ثم يحكي قصة المرضعة وموقف الصبي منها. وإستغرقت قصة مولد الرسول صلى الله عليه وسلم من الكتاب جزئه الاول فمألت خمسة فصول وأكلمت في أربعة أخرى وتخللتها قصة الفيل.⁴⁷ وقد اضطر الكاتب إلى الطول لأنه إنما يتتبع حدثاً تاريخياً معيناً حتى يبدو متسلسلاً منطقياً. فنرى أن قصة طه حسين هي من أهم القصص الأدبية التي اعتنت بالسيرة النبوية من حيث شكلها الفني. فالمقدمة تحمل الخيوط الأولى للشخصيات، يتجمع الحدث والبناء في القصة من خلال ربط خيوط متعددة، حيث يتطور الحدث حتى يصل إلى ذروته، ثم تأتي الخاتمة لتوضح المعنى الذي أراد الكاتب إيصاله. تتميز شخصيات القصة

⁴⁵ حسب الله، "السرد الروائي عند طه حسين، مقالة على موقع الشبكة العنكبوتية، تاريخ الدخول: ٢٠٢٤/١١/١٢.

⁴⁶ خورشيد، محمد صلى الله عليه و لم في الأدب المعاصر، ٥٦.

⁴⁷ علي سلامة، على هامش السيرة النبوية، ٥٢.

بالحيوية والعمق، حيث تتجلى فيها مشاعر ونوازع متنوعة، وتخوض صراعات واضحة المعالم. وعندما تصل الخاتمة، لن تكون مفاجئة، إذ تم إعداد القارئ لها مسبقاً. تعتمد قصة طه حسين بشكل أساسي على حدث يرويهِ الراوي من تجربته الشخصية، ويتعمق في تحليل هذا الحدث وما يترتب عليه من تغييرات، لينتهي إلى نتائج تعكس تأثير الحدث في بناء الدعوة وأثره على تطوير شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم في سياق القصة الأدبية الحديثة.⁴⁸

المسرح: مع عرض نموذج مسرحي عرضت السيرة النبوية بالطريقة المسرحية

لقد نجح الأدباء والكتاب في تقديم السيرة النبوية في قالب المسرح. فإن رسالة المسرح تتمثل في معالجة الصراع الدائر بين الإنسان وبين قوى الشر المتحكمة فيه، وإن بعض الأدباء لم يتناولوا حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من مبدئها إلى منتهاها وإنما عمدوا إلى بعض الشخصيات الثانوية التي تمكن من أجلاء نوازع الخير أو الشر فيها وقيادة الحوار وفقاً لما تقتضيه أهداف المسرحية وإن الكاتب يلتجئ إلى إفحام شخصيات لم يكن لها وجود حقيقي أحياناً خدمة للمسرحية وللجانب الأدبي منها. وسنتناول في هذا العنوان مسرحية محمد صلى الله عليه وسلم للكاتب توفيق الحكيم بشيء من الإيضاح والتفسير ومدى إرتباطها مع السيرة النبوية وخدمتها لها.⁴⁹

توفيق الحكيم في كتابه (مسرح محمد صلى الله عليه وسلم)

إن ما كتبه فولتير في "تمثيلية محمد" عن الرسول صلى الله عليه وسلم كان دافعا للحكيم لأن يرد عليه بعمل أدبي يُبرز حقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما لم يكتف بذلك فقط بل دعا كُتّاب المسلمين وأدباءهم أن يردوا على تلك الأعمال الهدامة بأعمال أخرى فيها حقيقة الفكر ومتعة الأدب يقول الحكيم "فلم أركاتباً من كُتّاب الإسلام في ذلك الوقت يدفع عن دينه هذا الهراء الذي قاله فولتير ويقذف في وجه هذا الكتاب بالحقائق

⁴⁸ فضل الله، "القصة الأدبية في خدمة السيرة النبوية"، ١٣.

⁴⁹ الخضير، السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث، ١٥٠.

الباهرة" ولقد قسم الحكيم المسرحية إلى ثلاثة فصول وخاتمة وكل فصل إلى عدد من المناظر واستخدم الحكيم في كتابه شكل المسرحية في بناء إطار السيرة النبوية. وقد تحققت الفنية في الهيكل العام واندرجت في الهيكل فنية الحوار حتى يبرز الصراع الذي يقوم على أساسه مسرحية.⁵⁰

إن عمل الأديب يقتضي منه أن يتعامل مع المواقف والأحداث بحرية تتيح له إبداء الصراع الذي ينمو شيئاً فشيئاً حتى يصل إلى ذروته ثم تنعرج أزمته وتتبدى من خلال حقيقة الصورة الإنسانية. وإذا كان بطل المسرحية محمداً صلى الله عليه وسلم نفسه وكل الأحداث تدور لإبداء جوانب شخصيته فهذا يوضح أن السيرة عمل فني تحتاج إلى كاتب يجيد كتابة المسرحيات وعرضها من خلال الكلام والنصوص التاريخية التي وردت في الكتب المعتمدة.

لقد استطاع الحكيم أن يبين المضامين الفكرية في قالب حوارى ومسرحى فيه كل مقومات الدراما والذي لا يمكن أن يخطر على بال. لقد استعمل الحكيم في مسرحيته مناظر طويلة وقصيرة فيها إستعراض لحياة النبي صلى الله عليه وسلم بأبهى صورة وأجمل أسلوب بحيث لا تستطيع أن تقتطع أي منظر من هذه المناظر لوحده فهذا يخل بالمسرحية ويفقدها عنصر الدراما.⁵¹

إن مسرحية محمد صلى الله عليه وسلم من الصعوبة أن تمثل على خشبة المسرح لأنها في الأغلب تتبع حوارى وإن كان عملاً مسرحياً إلا أنه يفتقر إلى وجهة النظر الخاصة وإن كان يأخذ شكل المسرحية فشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم المقدسة قد منع الكثير من الأدباء من تقديم وإنتاج هذا اللون من الأدب المسرحى في السيرة النبوية.⁵²

⁵⁰توفيق الحكيم، صلى الله عليه وسلم سيرة حوارية (القاهرة: دار الشرق، ٢٠٠٥)، ١.

⁵¹الحكيم، صلى الله عليه وسلم سيرة حوارية، ١٥٠.

⁵²خورشيد، محمد صلى الله عليه وسلم في الأدب المعاصر، ٩٠.

الرواية: مع عرض نموذج أدبي عرض السيرة النبوية بشكل رواية

تعد الرواية أفضل نموذج للنص الأدبي الذي يلتزم الصدق الفني والتمحيص الدقيق بين روايات الإخباريين للوصول إلى ما هو أقرب إلى الواقع التاريخي.⁵³ وسنعرض لرواية ترجمان الملك ومدى ارتباطها بالسيرة وخدمة فن الرواية للسيرة وذلك بشيء من التفصيل والتوضيح.

الدكتور عمر أحمد فضل الله وروايته (ترجمان الملك)

الدكتور عمر أحمد فضل الله، كاتب رواية "ترجمان الملك" قدم العديد من الإسهامات الفكرية والثقافية باللغتين العربية والإنجليزية. وأسهم في تأسيس عدد من المؤسسات ومراكز البحوث والدراسات في السودان.⁵⁴ يمكن تلخيص كتابه وتعريفه كما يلي:

- مقدمة: تعد هذه الرواية مرآة ساطعة تعكس زمان وأحداث هجرة الصحابة إلى الحبشة برواية أحد سكان مدينة سوبا السودانية وتجمع بين الحقيقة والخيال في قالب إبداعي يضع هذه الرواية في مصاف الروايات العالمية ويقدم لها المؤلف بمقدمتين إحداها له والأخرى مقدمة الراوي. وهذه الرواية تحكي قصة الصحابة رضي الله عنهم وهجرتهم إلى الحبشة واستقبال ملكها النجاشي لهم.⁵⁵

- ب. العناصر الأدبية في رواية ترجمان الملك: الأسلوب الجزل واللغة الرصينة: أول ما يجذب انتباه القارئ في الرواية هو أسلوبها القوي ولغتها الراقية التي تستعير مفردات وأسماء من ثقافة هذه البلاد. اللغة هنا فصيحة وسلسة، والأسلوب مُعنى به بشكل واضح. يحرص الكاتب على تضمين بعض الألفاظ التي تشير إلى عالم ولغة الأكليروس الكنسي القبطي، مثل استخدامه للفعل "تَنَيَّحَ" بمعنى الموت أو انتهاء

⁵³ فضل الله، "القصة الأدبية في خدمة السيرة النبوية"، ١٨.

⁵⁴ علاء الدين محمد الهدوي، "الملاحم التاريخية في رواية ترجمان الملك"، الشبكة العنكبوتية، تاريخ الدخول: ٢٠٢٤/٢٢/٠٤.

⁵⁵ فضل الله عمر أحمد، ترجمان الملك (القاهرة: دار النهضة، ٢٠٠٩)، ٩.

الحياة. كما أن البيئة في الرواية تضيف جواً من الغموض الفني، مما يسمح للخيال بالانتقال إلى الماضي ليعيش تفاصيله وصوره.⁵⁶

- السرد المتناغم: من حيث أسلوب السرد، تعتمد الرواية على تقنية السرد المتناغم الذي يغوص في أعماق الشخصيات، مستعرضاً عالمها الداخلي وما يعتل فيه من أفكار ومشاعر، وهو ما يُعرف بالسرد النفسي في النقد الأدبي. تتضمن الرواية العديد من العلاقات الإنسانية التي تكشف عن حياة الناس في تلك الحقبة التاريخية العميقة، من خلال سرد قصصي جذاب. ولتعزيز الذاكرة التاريخية، استخدم الكاتب أسلوب السرد القصصي الذي يجعلنا نتابع الأحداث التاريخية بشغف ولهفة، نظراً لارتباطها بالحبكة الروائية الجذابة. إن السرد هو العنصر الرئيسي في الرواية، وهو الذي يوجه مسارها؛ فقد بدأ ببطء في الصفحات الخمسين الأولى، ثم انطلق بسرعة، مما جعل القارئ يلتهم الكلمات بشغف، ويشعر برغبة في المزيد.⁵⁷

الخاتمة

بعد هذا التطواف حول موضوع السيرة النبوية وعلاقتها بالأدب توصل البحث إلى كثير من النتائج، والتي يمكن إجمال أهم هذه النتائج في النقاط التالية:

تبين من خلال البحث أن السيرة النبوية احتلت في تاريخ الأدب العربي مكانة كبيرة لم يظفر بها موضوع آخر، ومن هنا وجدنا كتاب الأدب قد عنوا عناية خاصة بتسجيل الأحداث النبوية في مروياتهم من الشعر والنثر؛ وهذا مما لا شك فيه يؤكد أهمية السيرة النبوية في نفوس الأدباء مما دفعهم لتسجيل أحداثها، وكتابة تاريخها.

تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن الأدباء قد وظفوا السيرة النبوية في أدبهم توظيفا أدبيا في قوالب شعرية رائعة، وسهلة، وكذلك من خلال القصص، والملاحم، ومن خلال

⁵⁶ خالد فرح، "قراءة في رواية ترجمان الملك"، الشبكة العنكبوتية، تاريخ الدخول: ٢٠٢٤/٢٣/٠٤.

⁵⁷ حنان الهواري، "قراءة في رواية ترجمان الملك"، الشبكة العنكبوتية، تاريخ الدخول: ٢٠٢٤/٢٥/٠٤.

الرواية الأدبية، والمسرحيات الشعرية، وجاء هذا التوظيف في أساليب رائعة، وعبارات ممتعة، وسهلة حتى نالت مكانتها في نفوس الناس جميعا، مما جعل من السيرة النبوية وأحداثها ثابتة راسخة في النفوس والعقول، ومن هنا يتضح الترابط والتشابك بين السيرة النبوية والأدب وفنونه عموما.

تبين لنا من خلال الدراسة أن المؤلفات في السيرة الأدبية تختلف عن بعضها من حيث الإيجاز والإطناب، ومن حيث العرض، والتحليل، ومن حيث المقارنة والموازنة، وكذلك من حيث المنهج المتبع في تلك المؤلفات على كثرتها، فهي وإن كان الموضوع واحدا إلا أنها تختلف فيما بينها، وإن كان يجمعها كلها وحدة الموضوع، والغرض.

تبين لنا من خلال عرض المؤلفات التي ألفت في السيرة الأدبية أنها تمتاز بالعناصر الأدبية من الأساليب الجزلة، واللغة الرصينة، وأنها تنطلق جميعها من وحي الخيال الذي يغلفها بشيء من الغموض؛ وكان الغرض من ذلك هو أن تكون السيرة الأدبية ذات تأثير أدبي، وفني؛ لتصل إلى قارئها في سهولة، ويسر، ووضوح.

كشف لنا البحث أن الدين كان ولا زال له أكبر الأثر في قوة الأدب من حيث التعبير، والتأثير؛ وذلك لأن الأدب يستمد قوته من الدين؛ ولذلك وجدنا كثيرا من النصوص الأدبية قد حملت بصمات الدين في التعبير عن خلجات النفس، والشعور؛ ولهذا لم تخل يوما من أن تكون تعبيراً من مبدأ إنساني.

أظهر البحث فروقا في تناول المواقف القصصية عند كتاب السيرة الأدبية من حيث الشخصيات، وطريقة تعامل الكاتب، أو الروائي في عرض قصصه من ناحية الأسلوب، والصياغة، وصبغها في قوالب أدبية ذات تأثير على نفوس القارئ كما تبين لنا ذلك من خلال البحث.

وهذه هي أبرز وأهم النتائج التي توصل إليها البحث، وفضلا عن هذه النتائج فإن البحث يشير إلى بعض التوصيات الهامة، والتي يأتي في مقدمتها ما يلي:

يوصي البحث الدارسين، والدراسات في الأقسام الأدبية أن يولوا اهتماما خاصا للكشف عن علاقة السيرة النبوية بالأدب، فما كشف عنه البحث قليل من كثير، وما زال هذا الموضوع في حاجة ماسة إلى كثير من الدراسات، والأبحاث العلمية.

يوصي البحث أيضا العاملين في حقل الدراسات الأدبية بعمل دراسات مقارنة بين الكتب التي أُلِّفت في السيرة الأدبية؛ للكشف عن أوجه الاتفاق، والاختلاف فيما بينهما، فهناك كثير من الكتب التي أُلِّفت في السيرة الأدبية، ولا شك أن هذه المؤلفات في حاجة ماسة إلى دراستها دراسة تكشف عن خصائصها الأدبية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أبو موسى، محمد عبد الله. السيرة النبوية ومكانتها وأهميتها ومصادر دراستها. القاهرة: دار الفضيلة، (١٩٩٠).

أحمد، فضل الله عمر. ترجمان الملك. القاهرة: دار النهضة، (٢٠٠٩).

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. كتاب التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٨٣).

الجبلاطي، علي؛ التونسي، أبو الفتوح. محمد ﷺ نبي الإنسانية والسلام. مصر: دار النهضة، (١٩٦٠).

الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله. المستدرک علی الصحیحین. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، (١٩٩٠).

الحكيم، توفيق. سيرة حوارية. القاهرة: دار الشرق، (٢٠٠٥).

الخصيري، محمد حامد. السيرة النبوية في الأدب العربي الحديث. القاهرة: دار المعارف، (١٩٩٠).

الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة الخامسة، (١٩٩٩).

الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، 40 مجلدًا. القاهرة: دار الهداية، بدون تاريخ.

الزهراني، ضيف الله بن يحيى. مصادر السيرة النبوية: دراسة تحليلية نقدية. المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٩٩٠).

السباعي، محمد إبراهيم. السيرة النبوية. القاهرة: دار الفضيلة، (١٩٩٨).

السباعي، مصطفى. السيرة النبوية: دروس وعبر. القاهرة: المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، (١٩٨٥).

الطهطاوي، رفاعه رافع. نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز. القاهرة: دار الذخائر، (١٤١٩ هـ).

العمري، أكرم ضياء. السيرة النبوية الصحيحة. المملكة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٩٩٤).

المعامري، ابن هشام عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى السقا. مصر: البابي الحلبي، الطبعة الثانية، (١٩٥٥).

الهدوي، علاء الدين محمد. "الملاحم التاريخية في رواية ترجمان الملك". على الشبكة العنكبوتية.

الحواري، حنان. "قراءة في رواية ترجمان الملك". على الشبكة العنكبوتية.

تيمور، محمود. "الأدب الشعبي". مجلة الرسالة.

حسب الله، بهاء. "السرد الروائي عند طه حسين". مقالة منشورة على موقع الشبكة العنكبوتية.

خليل، فوزي. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم. أمريكا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، بدون تاريخ.

خورشيد، فاروق زكي. محمد ﷺ في الأدب المعاصر. مصر: المكتب الفني للنشر، (١٩٥٩).

شبل، هيام. اتجاهات قراءة السيرة النبوية. القاهرة: دار البصائر، بدون تاريخ.
عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. مصر: مكتبة القاهرة، (٢٠٠١).
علي سلامة، حسين طه. على هامش السيرة النبوية. القاهرة: دار المعارف، (٢٠١١).

فرح، خالد. "قراءة في رواية ترجمان الملك". على الشبكة العنكبوتية.

فضل الله، أحمد عمر. "القصة الأدبية في خدمة السيرة النبوية". على الشبكة العنكبوتية.

محمد، محمد عوض. "على هامش السيرة". مجلة الرسالة، العدد ٢٤، (١٩٣٣).

محمود العقاد، عباس. عبقرية محمد. بيروت: المكتبة العصرية، (١٩٤٦).

ياقوت، محمد مسعد. السيرة النبوية بين الطرح الأدبي والمنهج العلمي. الكويت:
منظمة النصر العالمية، (٢٠٠٨).

BÖLÜM 7

أهم محددات المعنى في اللغة العربية

محيي الدين رشيد^١

تمهيد

تُعدّ دراسة الدلالة في اللغة من أهمّ مجالات البحث اللغوي، حيث تركز على تحليل اللفظة من حيث بنيتها ودلالاتها، ثم تتبع كيفية تشكيل المعنى من خلال التركيب والسياق، فكلّ لفظة تحمل دلالة محددة، ولكن هذه الدلالة لا تبقى ثابتة، بل تتأثر بالعلاقات التركيبية التي تربطها بغيرها من الألفاظ داخل الجملة أو النص.

لقد كان البحث في الدلالة محط اهتمام كبير من قبل العلماء العرب، فقد كانوا يركزون على دلالات الكلمات وتفسير معانيها في السياق اللغوي الذي يحدد مفاهيمها، وساهموا في تطوير هذا المجال من خلال فهم النصوص القرآنية الكريمة،

^١ أستاذ مساعد، جامعة أتابورك، قسم العلوم الإسلامية، فرع اللغة العربية وبلاغتها، أوركيد:

٠٠٠٠-٠٠٠٢-٠١٠٤-٥٨٨X

وخاصة في تفسير معاني القرآن الكريم، الذي أعجز بلغاء العرب ولا يزال معجزاً إلى يومنا هذا.

لقد اعتنت العديد من العلوم بدراسة الدلالة، حيث تناولها علماء اللغة العربية، وعلماء البلاغة، وعلماء المنطق، وعلماء أصول الفقه والفلاسفة وغيرهم من بقية المجالات، كلٌ من زاوية تخص تخصصه، ومع ذلك، نجد أنَّ اللغويين هم الذين تناولوا جميع جوانب الدلالة بشكل شامل، بينما ركَّز البلاغيون والأصوليون والفلاسفة على جوانب معينة تتعلق بمجال دراستهم.

عند دراسة الدلالة، يبدأ التحليل بفهم حدود المعنى الكامن في اللفظة ذاتها، أي معناها الأساسي والمجال الذي تدرج فيه، ثم ينتقل البحث إلى كيفية تشكُّل المعنى من خلال التركيب، حيث تتفاعل الكلمات وفق قواعد لغوية تحدد العلاقات النحوية والصرفية، ومن هنا يأتي دور السياق، الذي يُعدّ عنصراً أساسياً في توجيه المعنى، إذ يساعد على كشف الدلالات المتعددة ويحدد ما إذا كان المعنى مباشراً أو مجازياً، جزئياً أو كلياً، ولا يقتصر البحث في الدلالة على المستوى الفردي للكلمات، بل يمتدّ إلى تحديد الغرض من النص، والفكرة العامة التي يسعى إلى إيصالها، بالإضافة إلى تحليل الأفكار الجزئية التي تبني النص تدريجياً، فبواسطة هذه المستويات المتداخلة، يمكن الوصول إلى فهم شامل للدلالة التي يحملها النص، مما يُسهل في تفسيره وتأويله بطريقة دقيقة تتناسب مع مقاصده اللغوية والسياقية، وقبل الحديث عن أهم محددات المعنى في اللغة العربية نقف على تعريف الدلالة ونشأتها وتطورها.

تعريف علم الدلالة

الدلالة في المعاجم اللغوية جاءت على عدة معاني متقاربة، فقد أتت بمعنى الهداية وإراءة الطريق والإرشاد^٢. والدلالة أعم من الإرشاد والهداية^٣. وفي القرآن وردت في سبعة مواضع كلها تعني الإشارة إلى الشيء^٤.

وأول ظهور لتعريف الدلالة كان في أواخر القرن الرابع عند ابن جني (ت: ٣٩٢هـ) حيث قال: الدلالة هي دلالة الألفاظ للمعاني وموصلة إليها ومحصلة المراد منها^٥ وعرفها الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ) بأنها "ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعنى"^٦، أما الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦ هـ) فقد عرف الدلالة بأنها "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال،

^٢ الأزهري: محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ج ٤٧/١ ص ٤٧. ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ، ج ١١/١ ص ٢٤٨ و ٢٤٩. الزبيدي: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقّب بمرتضى، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، ج ٢٨/١ ص ٤٩٨. الزنجشيري: محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م، ج ١/٢٩٥.

^٣ الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني القريني، أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص ٤٣٩.

^٤ منقور، عبد الجليل، علم الدلالة-أصوله ومباحثه في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب-دمشق، ٢٠٠١، ص ٢٣.

^٥ ابن جني: أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص: دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، ج ١/٣١٣.

^٦ الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢ هـ، ص ٣١٦.

والثاني هو المدلول^٧ فالعلم باللفظ وهو الدال يلزم منه العلم بالمعنى وهو المدلول. وفي العصر الحديث ساق لنا أحمد مختار عمر عدة تعاريف فقال: "الدلالة هي: دراسة المعنى، أو هو العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع من علم اللغة الذي يتناول نظرية المعنى"^٨. عند مقارنة تعريف الدلالة في الاصطلاح بتعريفها في المعاجم اللغوية، قد يبدو للوهلة الأولى أن هناك عدم توافق بين التعريفين، حيث إن المعنى الاصطلاحي للدلالة يختلف عن معناها في المعاجم. لكن عند التدقيق، نلاحظ أن هناك صلة بينهما، إذ انتقلت كلمة "الدلالة" من معناها الحسي، الذي يشير إلى إرشاد الطريق في المعاجم، إلى معناها المجازي الذي يدل على معاني الألفاظ في الاصطلاح.

وعن العملية الدلالية فقد رسم لنا ابن سينا الخطوات التي تتم من خلالها، وخلاصة ما قاله: إن الإنسان أوتي قوة حسية ترسم فيها صور الأمور الخارجية فتصل إلى النفس فيترسم فيها وإن غاب الحس، ثم تنقلب هيئاتها المحسوسة إلى التجريد، أما الصوت فهو الآلة التي تدل على ما في النفس من أثر، والكتابة آلة لإعلام الغائبين^٩. ثم جاء الغزالي وبسّط لنا قول ابن سينا فقال: "اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في

^٧ الجرجاني: الشريف علي بن محمد بن علي الزين، كتاب التعريفات، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ١٠٤.

^٨ عمر: أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨ م، ص ١١.

^٩ ابن سينا، كتاب الشفاء، المنطق، ٣. العبارة، تحقيق محمود الحصري، دار الكتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، ص ١-٢.

النفس هو مثال الموجود في الأعيان"^{١٠}، أما ابن خلدون فقد رتب المراحل من الأخف إلى الأعلى فقال: "أولاً: دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قولها المعروفة في صناعة المنطق"^{١١}

وأما مواضيع علم الدلالة فهي تشمل كل ما يتصل بدراسة الدلالة، كاللفظ المفرد، والتراكيب، والجمل، والسياق، وكل ما يتعلق بمجالاته اللغوية كالترادف والمشارك والتقابل، وغيرها من الجوانب كالتطور الدلالي، والحقول الدلالية، ومحددات المعنى...

إن تناول الفلاسفة والمناطق واللغويين والأصوليين والبلاغيين وغيرهم لهذا العلم بالدراسة توضح لنا أهمية وحجم علم الدلالة^{١٢} أضف إلى ذلك أن كثيراً من فروع علم اللغة كالنحو والصرف والمعاجم والأصوات ما وضعت إلا لخدمة هذا العلم.

نشأة علم الدلالة

اللغة مركز التواصل والتخاطب بين الناس في المجتمعات منذ خلق البسيطة، والاستخدام الفعلي للغة هو الكلام. و"الكلام يقوم بثلاثة أشياء: لفظ حامل، ومعنى

^{١٠} الغزالي: أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص ٧٥.

^{١١} ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد أبو زيد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ١/ص ٧٣٧.

^{١٢} علم الدلالة لأحمد مختار عمر: ٢٠-٢١.

به قائم، ورباط لهما ناظم^{١٣} فالناظر في طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى يجدها علاقة ضرورية^{١٤} فلا ينفك أحدهما عن الآخر، والاهتمام بدراسة المعنى وفهم المراد من الكلام بدأ منذ أن حصل للإنسان وعي لغوي^{١٥}، ويرجع إبراهيم أنيس نشأة البحث في دلالات الألفاظ إلى فلاسفة اليونان^{١٦}، ولعل أقدم ما وصلنا من الجاهلية حول ما يتعلق بدراسة قضايا اللفظ والمعنى الأحكام النقدية اللحظية للشعر، فقد كان العرب في الجاهلية يجتمعون في مجالس ونوادي مثل سوق عكاظ ويطلعون على آخر الإنتاجات الشعرية ليحكموا على الشعر من خلال فحص الألفاظ وما تحمله من دلالات، وعلى ضوء هذه الأحكام يتم التمييز بين الرديء والحيد ويتم التفاضل بين الشعراء، وقد عاب طرفة بن العبد على المسيّب بن علس؛ لأنه استنوق الجمل^{١٧}، والأمثلة كثيرة جداً على هذا، بل حتى ألفت في هذا الموضوع أبواباً مثل كتاب الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، فقد خصص المرزباني الباب الأول للعصر الجاهلي^{١٨} ساق المؤلف فيه أمثلة كثيرة على تحقق النقاد في العصر الجاهلي من صحة دلالة الألفاظ على المعاني.

^{١٣} الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، بيان إعجاز القرآن- مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م، ص ٢٧.

^{١٤} علم الدلالة لأحمد مختار عمر: ١٩.

^{١٥} علم الدلالة-أصوله ومباحثه في التراث العربي: ص ١٥.

^{١٦} أنيس: إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م، ص ٧.

^{١٧} تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٢/ص ٣١٦.

^{١٨} المرزباني: أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٩٩٥م، ص ٣٧-١٢٦.

وعندما نزل القرآن ازداد اهتمام العرب بالبحث الدلالي بشكل كبير، سعيًا منهم لفهم القرآن أولاً ولاستنباط الاحكام الشرعية ثانياً، ولتفصيل العلوم وتدوينها ثالثاً. وكان البحث الدلالي آنذاك يبحث في ماهية الكلمة ودلالاتها^{١٩}، والاعتناء بضبط الكلمات؛ لأن تغيير حركة ما قد تؤدي إلى تغيير المعنى، وإن محاولة ضبط المصحف على يد أبي الأسود الدؤلي بأمر من علي بن أبي طالب (ت: ٤٠هـ) كي لا تتغير معاني القرآن، وكذلك محاولة جمع نافع بن الأزرق (ت: ٦٤هـ) مسائل في غريب القرآن معتمداً على الشعر تُعدّان من المحاولات التي تهتم بالبحث الدلالي. ثم بدأ العلماء يهتمون بدلالة الألفاظ والتراكيب، وتوسعوا في فهم معاني نصوص القرآن والحديث، وانكب اللُّغَوِيُّونَ على الاهتمام بعلوم اللغة العربية أكثر لحفظ لغة القرآن من الضياع أو التغيير وللعتاية بالقراءات والحديث^{٢٠}.

وقد اتخذت الدراسات الدلالية لدى اللغويين العرب اتجاهين بارزين في ذلك العصر: الأول: اتجاه نظري تَمَثَّلَ في الدراسات التي تناولت العلاقات الدلالية بين المفردات، مثل بحوث الدخيل والمعرب والمترادف والمشتراك والمجاز^{٢١}. والثاني: اتجاه تطبيقي تمثل في الأعمال المعجمية، التي بدأت على شكل رسائل لغوية في غريب القرآن والحديث. ثم تطورت فكرة الرسائل على يد الخليل بن أحمد (ت: ١٧٠هـ) ليضع معجمه العين، وظهرت أيضاً المعاجم في الموضوع الواحد مثل كتاب الخيل لمعمر بن

^{١٩} بوزواده: حبيب، علم الدلالة التأصيل والتفصيل، مراجعة عبد القادر سلامي وأحمد عزوز، مكتبة الرشاد - الجزائر، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م، ص ١٧.

^{٢٠} علم الدلالة - أصوله ومباحثه في التراث العربي: ص ١٦.

^{٢١} علم الدلالة التأصيل والتفصيل ص ١٧.

المثنى (ت: ٢٠٩هـ)، وكتاب الإبل للأصمعي (ت: ٢١٥هـ)، وكتاب النوادر لأبي زيد الأنصاري (ت: ٢١٥هـ)، وغيرها من الكتب. ثم توالى جهود العلماء في تأليف المعاجم اللفظية والمعنوية^{٢٢}. وفي نفس الفترة تفاعلت الدراسات اللغوية مع الدراسات الفقهية فنتج عن ذلك وعلى يد الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) علم أصول الفقه الذي خصص أبواباً للدلالة كدلالة اللفظ، ودلالة المنطوق، ودلالة المفهوم...، إلا أن بحوث اللغويين في موضوع الدلالة أسبق في الترتيب الزمني من بحوث الأصوليين. وقد بدأت البحوث الدلالية بشكل حقيقي في القرن الثالث^{٢٣}، بعد أن كانت اعتباطية^{٢٤}.

وكذلك اعتنى الفلاسفة والمتكلمين بالبحث الدلالي وإن دراسة الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) للألفاظ^{٢٥} وتعيين ابن سينا (ت: ٤٢٧هـ) العلاقة بين اللفظ والمعنى وتقسيمه لها لثلاثة جوانب^{٢٦} لصيقٌ بعلم الدلالة.

ثم تنوعت اهتمامات العرب في الدلالة، فتمثلت اهتمامات اللغويين في^{٢٧}:

- ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها كمحاولة ابن فارس في معجمه المقاييس.

^{٢٢} حسين: وائل عبد الله أبو محيي الدين، دلالة النص الشعري في تفسير النص القرآني، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية- فلسطين، ٢٠٠٤م، ص ٢٩.

^{٢٣} علم الدلالة-أصوله ومباحثه في التراث العربي: ١٧.

^{٢٤} الداية: فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دار الفكر-دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، ص ١٨.

^{٢٥} الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي- لبنان، ١٩٩١م، ص ٩-١٢.

^{٢٦} ابن سينا، منطق المشريقين، نشر المكتبة السلفية، القاهرة، ص ١١.

^{٢٧} علم الدلالة لأحمد مختار عمر: ص ٢٠.

● التفرقة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية كمحاولة الزمخشري في أساس البلاغة.

● ربط المادة الممكنة بمعنى واحد كمحاولة ابن جني في كتابه الخصائص.

وجذب البحث في الدلالة اهتمام البلاغيين فقضية اللفظ والمعنى^{٢٨} من أهم القضايا التي أثارها الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)،

وكذلك دراسة عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) للنظم لا تخفى على أحد. ونخلص من هذه الفقرة إلى أن البحث في الدلالة قديم ارتبط بتطور دراسة اللغة وازداد هذا البحث مع نزول القرآن وتفرع علوم الشريعة. ثم توسع الأصوليون أكثر فيما وضعه الشافعي في علم الأصول، وأضافوا أبحاثاً دلالية، وساق الباحث "هادي نهر" عمل الأصوليين في الأبحاث الدلالة بعد الشافعي^{٢٩}. وعليه فقد لقي البحث الدلالي اهتمامات اللغويين والنحويين والأصوليين والفلاسفة والبلاغيين، فكل صنف ضربوا سهماً فيه، وللغويين حصة الأسد في ذلك.

أما عن ارتباط علم الدلالة بغيرها من العلوم فقد ارتبطت بجميع العلوم لأنها الوسيلة الوحيدة لفهم النص أيا كان موضوعه. أما عن العلوم التي تناولتها بالدرس وجعلت لها أبواباً فهي اللغة العربية وتشمل البلاغة، وأصول الفقه...

^{٢٨} الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، الحيوان، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ، ج ٣/ ص ٦٧.

^{٢٩} نهر: هادي، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل - الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٣٠ - ٤٤.

بعد هذا التمهيد الذي تناول تعريف الدلالة وأهميتها ونشأتها وارتباطاتها،
نتنقل الآن إلى جوهر الموضوع وهو تناول محددات المعنى.

تُعتبر مسألة المعنى من أهم القضايا التي شغلت بال الباحثين في علوم اللغة
والبلاغة، إذ أن فهم المعاني يتطلب أكثر من مجرد معرفة الكلمات نفسها، فلا يتحدد
المعنى من خلال المفردات فقط، بل يتأثر بعوامل متعددة تجتمع لتشكيل الفهم الكامل
والدقيق للكلام، هذه العوامل، أو ما يعرف بمحددات المعنى، تلعب دوراً حيوياً في
تحديد المراد من النصوص والكلمات والجمل والسياق، وتتنوع محددات المعنى فمنها ما
يتعلق بالبنية الصوتية للفظ، ومنها بالبنية الصرفية، ومنها بالبنية النحوية، ومنها ما يتعلق
بالسياق، وتنطوي تحت كل محدد عدة أبحاث تناولتها بالتفصيل.

البنية النحوية

تعد البنية النحوية ركناً أساسياً في تحديد الدلالة، فلو وضعنا المفردات دون
ترتيب نحوي لا نحصل على دلالة صحيحة، و"الكاتب أو الشاعر إذا كان عارفاً
بالمعاني، مختاراً لها، قادراً على الألفاظ، مجيداً فيها، ولم يكن عارفاً بعلم النحو؛ فإنه
يفسد ما يصوغه من الكلام ويختلّ عليه ما يقصده من المعاني"^{٣٠} وإن تحديد المعنى
وعدم غموضه هو الدافع الذي دفع النحويين لوضع قواعد النحو، فقد دخل الأسود
الدؤلي على ابنة له بالبصرة فقالت له: يا أبت ما أشدُّ الحر! متعجبة، ورفعت أشدُّ،

^{٣٠} ابن الأثير: نصر الله بن محمد بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد
الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٠هـ، ج ١/ ص ٣٢.

فظنها مستفهمة، فقال: شهرٌ ناجر^{٣١} فقالت: يا أبت إنما أخبرتك ولم أسألك! فأتى عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال: يا أمير المؤمنين، ذهبت لغة العرب^{٣٢}. بعد ظهور هذه الأحداث أدرك النحويون ضرورة وضع قواعد تحمي اللغة من الضياع، فبدأوا باستقراء كلام العرب مستنديين إلى المعاني، فلاحظوا أن الفاعل يأتي مرفوعاً والمفعول منصوباً... وهكذا، فوضعوا قواعد بناءً على هذا الاستقراء، وشذ عن كل قاعدة استثناءات، فسميت القواعد قياسية والاستثناءات سماعية.

إن هذا الاهتمام من النحويين بتأصيل قواعد النحو قبل غيره من العلوم يدل على أهمية هذا العنصر في تحديد الدلالة، ولا بد من مراعاة هذه القواعد لكي تؤدي معاني الكلمات وظائفها في الجملة، ومن خلال هذه القواعد نصل إلى صحة الكلام وفهم الفاعل للحدث وعلى من وقع عليه الفعل ومن المسند ومن المسند إليه.... بل من الصعب جدا إجراء أي دراسة دلالية دون الرجوع إلى قوانين النحو. وقد تناول القدماء البنية النحوية بوصفها عنصرا من عناصر تحديد المعنى من عدة محاور:

العلاقة بين النحو والدلالة

هناك علاقة متبادلة في التبعية بين النحو والدلالة، فعند إنشاء جملة أو تعبير عن معنى ما، علينا أن نراعي قواعد النحو والإعراب، فيكون الإنشاء من هذه الناحية تابعا لقواعد النحو. أما لو كان هناك جملة أو كلاما ووقع لك خطأ في النحو أو

^{٣١} كل شهر في صميم الحر يسمى ناجر. وسمي بذلك لأن الإبل تَنَجِرُ فيه من شدة الحرّ، من نَجَرَ يَنْجُرُ نَجْرًا إذا أَكْثَرَ من شرب الماء ولم يَكْدُ يَزْوَى. انظر: لسان العرب، ٥-١٩٥.

^{٣٢} المثل السائر: ج ١/ ص ٣٠.

تجاذبُ المعاني والإعراب فيكون النحو تابع للمعنى من هذه الناحية، وعلينا في هذه الحالة أن تتبع المعنى لتصحيح الإعراب، "فكل ما صلح به المعنى فهو جيد، وكل ما فسد به المعنى فهو مردود"^{٣٣} وقد وضع هذه المسألة ابن جني فقد تناولها تحت عنوان تجاذب المعاني والإعراب، وخلص إلى أن تقدير الإعراب يجب أن يكون على سَمْتِ المعنى، يقول: "تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تَقَبَّلَتْ تفسير المعنى على ما هو عليه، وصححت طريق تقدير الإعراب حتى لا يشذ شيء منها عليك وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه"^{٣٤}، فإذا وُجد فرق بين الإعراب والمعنى فلا بد من تغليب المعنى وتصحيح تقدير الإعراب، وكان أبو علي الفارسي ملماً بهذا الأمر كثيراً حسب قول ابن جني ويعرف تفاصيله، فقد قال في باب في تجاذب المعاني والإعراب: "هذا موضع كان أبو علي -رحمه الله- يعتاده، ويلم كثيراً به، ويبعث على المراجعة له، وإلطاف النظر فيه. وذلك أنك تجد في كثير من المنشور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اغْتَوَرَا كلاماً ما، أمسكت بعروة المعنى وارتحت لتصحيح الإعراب"^{٣٥}

^{٣٣} المبرد: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عظمة، دار عالم الكتب. -

بيروت، ج ٤/٣١١.

^{٣٤} الخصائص ج ١/ ص ٢٨٥.

^{٣٥} الخصائص ج ١/ ص ٢٨٥.

ثم ساق ابن جني أمثلة كثيرة منها قوله تعالى: (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ)^{٣٦} فمعنى هذا: إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر، فإن حملته في الإعراب على هذا كان خطأ؛ لفصلك بين الظرف الذي هو "يوم تبلى"، وبين ما هو معلق به من المصدر الذي هو الرجوع، والظرف من صلتته، والفصل بين الصلة والموصول الأجنبي أمر لا يجوز. فإذا كان المعنى مقتضيا له والإعراب مانعا منه، احتلت له، بأن تضرر ناصبا يتناول الظرف، ويكون المصدر الملفوظ به دالاً على ذلك الفعل حتى كأنه قال فيما بعد: يرجعه يوم تبلى السرائر. ودل "رجعه" على "يرجعه" دلالة المصدر على فعله. ومنها قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لَمَقْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ)^{٣٧} ف"إذ" هذه في المعنى متعلقة بنفس قوله: لمقت الله، أي يقال لهم: لمقت الله إياكم وقت دعائكم إلى الإيمان فكفركم أكبر من مقتكم أنفسكم الآن، إلا أنك إن حملت الأمر على هذا كان فيه الفصل بين الصلة التي هي إذ وبين الموصول الذي هو لمقت الله. فإذا كان المعنى عليه ومنع جانب الإعراب منه أضمرت ناصبا يتناول الظرف ويدل المصدر عليه، حتى كأنه قال بأخرة: مقتكم إذ تدعون. وإذا كان هذا ونحوه وقد جاء في القرآن فما أكثره وأوسع في الشعر على حدّ قوله، فمن ذلك قول الشاعر:

لَسْنَا كَمَنْ حَلَّتْ إِيَادُ دَارِهَا تَكَرَّيْتَ تَنْظُرُ حَبَّهَا أَنْ يُحْصَدَا

^{٣٦} سورة الطارق: آية ٨.

^{٣٧} سورة غافر: آية ١٠.

فمعناه: لسنا كمن حلت دارها ثم أبدل "إياد" من "من حلت دارها" فإن حملته على هذا كان لحناً؛ لفصلك بالبدل بين بعض الصلة وبعض، فجرى ذلك في فساده مجرى قولك: مررت بالضارب زيد جعفرًا. وذلك أن البدل إذا جرى على المبدل منه آذن بتمامه وانقضاء أجزائه، فكيف يسوغ لك أن تبدل منه وقد بقيت منه بقية هذا خطأ في الصناعة، وإذا كان كذلك والمعنى عليه أضمرت ما يدل عليه "حلت" فنصبت به الدار، فصار تقديره: لسنا كمن حلت إياد، أي: كإياد التي حلت، ثم قلت من بعده: حلت دارها. فدلّ "حلت" في الصلة على "حلت" هذه التي نصبت "دارها"^{٣٨}.

الاستقامة النحوية سبيل للوصول إلى الاستقامة الدلالية

قسّم سيبويه الكلام -عند حديثه عن الاستقامة من الكلام والإحالة- إلى: مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب.

فأما المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس وسأتيك غداً، وأما المحال، فإن تنقض أول كلامك بآخره، فتقول: أتيتك غداً، وسأتيك أمس، وأما المستقيم الكذب فقولك: حملتُ الجبل، وشربت ماء البحر ونحوه، وأما المستقيم القبيح فأَنْ تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيت، وكى زيدا يأتيك، وأشبه هذا. وأما المحال الكذب فإن تقول: سوف أشرب ماء البحر أمس.^{٣٩}

^{٣٨} الخصائص: ج ٣/ ص ٢٥٩

^{٣٩} سيبويه: ج ١/ ص ٢٥-٢٦.

من خلال هذا التقسيم يمكن أن نتوصل إلى فكرة الاستقامة النحوية والتي يمكن أن نعرفها بأنها ترتيب الجملة عند إنشاء الكلام حسب قواعد النحو العربي مع مراعاة اختيار الألفاظ المناسبة التي توصل لمعنى الكلام من غير غموض أو إبهام. على ضوء هذا التعريف نرى أن هناك علاقة بين الاستقامة النحوية والاستقامة الدلالية، فالاستقامة النحوية هي من تحدد درجة الاستقامة الدلالية من ناحية الوضوح والغموض وصحة الكلام، وذلك حسب اختيار الألفاظ، ولا تكفي الاستقامة النحوية في إيضاح المعنى، بل لا بد من اختيار اللفظ المناسب للوصول إلى الاستقامة الدلالية. وحقل الاستقامة النحوية والبحث فيها حقل بكر، يحتاج إلى بحث وعناية من الباحثين.

الإعراب دليل على المعنى

لا يخفى على أحدنا من أن الإعراب ركن أساسي في توضيح المعاني، وفي الرجوع إلى تعريف الإعراب في المعاجم والاصطلاح نجد دور حول تبين المعاني وتوضيحها. فالإعراب لغة: هو التبيين والإيضاح، وأعرب الرجل عن حجته أي بينها^{٤١} فسمي الإعراب بذلك لأنه يبين المعاني^{٤٢}، وأما في الاصطلاح فهو "الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيداً أبوه علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ولو كان الكلام شرحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه"^{٤٣} فلو قال قائل: ما أحسن زيد، ولم يبين الإعراب في ذلك، لما

^{٤١} لسان العرب، ١-٥٨٩. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، ٣-٣٣٥.

^{٤٢} السامرائي: فاضل، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ -

٢٠٠٠م، ج ١/ ص ٢١.

^{٤٣} الخصائص: ج ١/ ٣٦.

علمنا غرضه منه؛ إذ يحتمل أن يريد به التعجب من حسنه، أو يريد به الاستفهام عن أي شيء منه أحسن، ويحتمل أن يريد به الإخبار بنفي الإحسان عنه، ولو بين الإعراب في ذلك فقال: ما أحسن زيدا، وما أحسن زيداً، وما أحسن زيداً؛ علمنا غرضه، وفهمنا مغزى كلامه؛ لانفراد كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة بما يعرف به من الإعراب؛ فوجب حينئذ بذلك معرفة النحو؛ إذ كان ضابطاً لمعاني الكلام، حافظاً لها من الاختلاف^{٤٣}، وإن "الخطأ والتحريف في الحركات كالحطأ والفساد في المتحركات"^{٤٤} ومن هذه التعاريف نستدل على أهمية الإعراب في تحديد وتوضيح المعنى.

ومما يتعلق بهذا الموضوع الإعراب الدلالي أو التعدد الإعرابي أو الاحتمالات الإعرابية وهي التي يمكن أن تقدم لنا إمكانيات التعدد في الأوجه الإعرابية للكلمة الواحدة، وينتج عنه احتمالات دلالية متعددة في المعاني. وقد ورد في القرآن أمثلة كثيرة منها قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)^{٤٥} وقد اختلف القراء في نصب اللام وخفضها من قوله "وأرجلكم" فقرأ ابن كثير وحَمْزَةً وَأَبُو عَمْرٍو "وَأَرْجُلُكُمْ" خفضاً وَقَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ وَالْكَسَائِيُّ "وَأَرْجُلُكُمْ" نصباً^{٤٦} وترتب على هذا الاختلاف في القراءة اختلاف في استنباط الأحكام الشرعية، فالقراءة بالكسر عطف على مسح

^{٤٣} المثل السائر: ج ١/ ص ٣٠

^{٤٤} التوحيدي: أبو حيان علي بن محمد بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ، ص ٩٣.

^{٤٥} سورة المائدة: آية.

^{٤٦} البغدادي: أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف — مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ، ص ٢٤٢.

الرأس وهي تجيز في الوضوء مسح الرجلين دون غسلهما، والقراءة بالفتح عطف على غسل الوجه واليدين، وهي لا تجيز مسح الرجلين. والأمثلة كثيرة في هذا الموضوع حتى أن كتباً ألفت في اختلاف القراء في حركات الإعراب مثل كتاب السبعة في القراءات لمجاهد.

وهناك نقطة أخيرة نختم به هذه الفقرة وهو أن تغيير دخول العوامل على التركيب يعطي معاني جديدة، كدخول لن أو لم على الفعل المضارع، وكتاب معاني النحو يفصل هذه الفروق كلها. فتغيير العوامل له دور كبير في تغيير الدلالة.

التغيير في التراكيب النحوية تؤدي إلى التغيير في المعنى والدلالة

بحث اللغويون القدماء التغيير في التراكيب النحوية في كتبهم؛ لأن لها أثر في إضافة معاني جديدة، ومما بينوه الفروقات الدلالية بين الجملة الاسمية والفعلية، يقول عبد القاهر الجرجاني "وَمِنْ أَتَيْنَ شَيْءٍ فِي ذَلِكَ الاستفهامُ بالهمزة، فَإِنَّ موضع الكلام على أنك إذا قلت: أَفَعَلْتَ؟ فبدأت بالفعل، كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أَنْ تعلم وجوده، وإذا قلت: "أأنت فعلت؟"، فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو، وكان التردد فيه. ومثال ذلك أنك تقول: "أبنت الدار التي كنت على أن تبنيها؟ لأنك لم تشك في الفعل أنه كان، وإنما شككت في الفاعل من هو؟"^{٤٧} ومثل الفروقات الدلالية بين الجملة الاسمية والفعلية أيضا تقديم المبتدأ على الخبر أو العكس أو تقديم المفعول على العامل... وما يترتب عليه من تغييرات دلالية.

^{٤٧} دلائل الإعجاز: ص ١١١.

نظرية النظم

اعتنى القدماء في النظم وبحوثها فيه بشكل متعمق؛ لأن النظم الصحيح موصل للدلالة. والنظم: في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك، وفي الاصطلاح يوجد له عدة تعاريف، منها: تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل.^{٤٨} وقد اشتهر عبد القاهر الجرجاني بنظرية النظم؛ لأنه فصلها تفصيلاً دقيقاً؛ فقد دار كتابه دلائل الإعجاز على هذه النظرية، وخلص إلى أنَّ النظم هو "توخي معاني النحو"^{٤٩} فليس النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم^{٥٠}، وليست الاطالة محمودة هنا في عرض نظرية النظم عند الجرجاني، لكن يمكن أن تأتي على أهم الركائز في هذه النظرية والتي تتعلق ببحثنا.

أهم ركائز نظرية النظم عند الجرجاني

- مدار النظم على علم النحو: لا يتم النظم إلا بعد تتبع معاني النحو أثناء ترتيب الكلمات. يقول: "النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم"^{٥١}.
- الإعراب إحدى ركائز النحو العربي: "الإعراب هو المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه، لا يُنكر ذلك إلا من يُنكر حسّه، وإلا من غلط في

^{٤٨} كتاب التعريفات: ص ٢٤٢.

^{٤٩} الجرجاني: عبد القاهر، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بمكة، الطبعة: الثالثة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٨١.

^{٥٠} دلائل الإعجاز: ص ٣٩٢.

^{٥١} دلائل الإعجاز: ص ٣٦١.

الحقائقِ نَفْسَه"٥٢. وقد تحدثنا بإسهاب عن هذا في فقرة الإعراب دليل على المعنى.

● هناك اختلاف بين نظم الكلمة المفردة ونظم الجملة أو الكلام: نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى، ولا الناظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل، فلو أن واضع اللغة كان قد قال «ريض» مكان «ضرب» لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. أما "نظمُ الكَلِم فليس الأمر فيه كنظم الحروف، لأنك تقتضي في نظمها آثارَ المعاني، وتُربّيها على حسب ترتب المعاني في النفس، فهو إذن نظمٌ يعتبَرُ فيه حالُ المنظوم بعضُهُ مع بعضٍ، وليس هو النّظم الذي معناه ضمُّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق"٥٣.

● نظم الكلام داخل الجملة لا يكون اعتباراً: نظم الكلام عند الجرجاني يكون بملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، فالتركيب اللغوية لا تكون اعتبارية في بيان الدلالات، بل تخضع لقوانين تحددها قواعد النحو، يقول: "الألفاظ لا تتفاضلُ من حيث هي ألفاظٌ مجرّدة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأن الفضيلة وخلافها، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها"٥٤. ويقول في مكان آخر: "لا حال للفظٍ مع صاحبها تُعتَبَر إذا أنت عزلت دالّتهما

٥٢ دلائل الإعجاز: ص ٢٨.

٥٣ دلائل الإعجاز: ص ٤٩.

٥٤ دلائل الإعجاز: ص ٤٨.

جانبا...الألفاظ لا تستحق من حيث هي ألفاظ، أن تنظم على وجه دون وجه^{٥٥}. ويأتي بمثال قول ابن الرومي:

والله يُبْقِيكَ لَنَا سَالِمًا بُرْدَاكَ تَبْجِيلٌ وتعْظِيمٌ

فقوله: "برداك تبجيل"، في مَوْضِعِ حَالٍ ثانية، ولو أنك أَسَقَطْتَ "سالماً" من البيت فقلت: "والله يُبْقِيكَ بُرْدَاكَ تبجيل"، لم يكن شيئاً.^{٥٦}

• أي تصرف في الجملة نحويا من تقديم أو تأخير أو ذكر أو حذف أو...
يترتب عليه ملامح دلالية جديدة^{٥٧} وقد "كانت العرب يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بشأنه أغنى، وإن كانا جميعاً يهماهم ويغنياهم"^{٥٨}. وأيضاً تحدثنا عن هذا في فقرة التغيير في التراكيب النحوية. هذه أهم الركائز لنظرية النظم والتي تخص موضوع الدلالة.

إن البنية النحوية تشكل عنصراً أساسياً في تحديد المعنى، فبدونها تظل المعاني مبهمة وغير واضحة، ولا يمكن التمييز بين الفاعل والمفعول، ولأجل هذا قام اللغويون بوضع قواعد تصون مقاصد المتكلم.

^{٥٥} دلائل الاعجاز: ص ٥٠.

^{٥٦} دلائل الاعجاز: ٢١١.

^{٥٧} وهذه المواضيع بحثت في الكتب التي تتحدث عن معاني النحو.

^{٥٨} دلائل الاعجاز: ٦٠٥.

البنية الصرفية

الصرف لغة هو التقليل والتحويل والتغيير. وفي الاصطلاح علم يعرف به أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب ولا بناء. وفائدته الاحتراز عن الخطأ في اللسان والتمكن من الفصاحة والبلاغة.^{٥٩} وهو يدرّس ما يلحق ببنية الكلمة من تغييرات، مثل الحذف والإبدال والقلب والإعلال والإدغام وغير ذلك. والأبنية الصرفية هي أبنية دلالية لمجموعة من المعاني المتشعبة عن معنى واحد^{٦٠} واللفظ كما هو معروف إذا كان على وزن من الأوزان، ثم نقل إلى وزن آخر أكثر منه، قد يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولاً؛ لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى غالباً وهي قاعدة ليست مطردة؛ فبعض الأحيان الزيادة في الألفاظ لا توجب زيادة في المعاني، ومثاله التصغير فإنه ينقص من المعنى ولا يزيده^{٦١}.

وقد أولى القدماء أهمية للبناء الصرفي كونه عنصر من عناصر تحديد المعنى، ولعل أول من أبحر في هذا الجانب سيبويه فقد رصد بعض الأوزان التي استخدمها العرب والتي تساعد على تحديد المعنى فقال: "وقد جاء على فعالٍ نحو النَّزَاءِ والقِمَاصِ، كما جاء عليه الصوت نحو الصَّراخِ والتَّبَاحِ، لأن الصوت قد تكلف فيه من نفسه ما تكلف من نفسه في التَّنَوُّانِ ونحوه.... ومثل هذا العَلَيَّانِ، لأنه زعزعة وتحرك. ومثله

^{٥٩} الحملاوي: أحمد بن محمد، شذا العرف في علم الصَّرف، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢٣.

^{٦٠} الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م، ودار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، (ثم صَوَّرته دار

المعرفة، بيروت، لبنان - وبنفس ترقيم الصفحات)، ٤ ج ١/ ٢٩٧.

^{٦١} المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج ٢/ ٥٦.

العَثَيَان، لأنه تجيش نفسه وتثوّر. ومثله الحَطَرَان واللَّمَعَان، لأن هذا اضطراب وتحرك. ومثل ذلك اللَّهَبَان والصَّخَدَان، والوَهَجَان، لأنه تحرك الحر وثووره، فإنما هو بمنزلة الغليان. وقالوا: وجب قلبه وجيباً ووجف وجيفاً، ورسم البعير رسيماً، فجاء على فَعِيلٍ كما جاء على فعال، وكما جاء فَعِيلٌ في الصوت كما جاء فعال. وذلك نحو الهدير، والضجيج، والقليل، والصهيل، والنهيق، والشحيج، فقالوا: قلخ البعير يقلخ قليخاً، وهو الهدير.^{٦٢} من هذا نفهم أن العرب قابلوا بتوالي حركات المثل توالي حركات الأفعال.^{٦٣}

وتوسع أكثر ابن جني في البنية الصرفية ورصد ما يلي:

- المصادر الرباعية المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو: الزعزعة، والقلقلة، والصلصلة، والقعقة "والصعصة" والجرجرة والقرقرة.^{٦٤}
- الفَعَلَى في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة نحو: البشكى والجمزى والولقى.^{٦٥}
- وقد جعل العرب استفعل في أكثر الأمر للطلب، نحو: استسقى واستطعم واستوهب واستمنح، واستقدم عمراً، واستصرخ جعفرًا.^{٦٦}

^{٦٢} . سيبويه: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ٤/١٤.

^{٦٣} . الخصائص: ج ٢/١٥٤.

^{٦٤} . الخصائص: ج ٢/١٥٥.

^{٦٥} . الخصائص: ج ٢/١٥٥.

^{٦٦} . الخصائص: ج ٢/١٥٥.

• وجعلوا تكرير العين في الفعل الثلاثي دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر وقطّع وفتح وغلّق. وذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلاً المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، وذلك لأنها واسطة لهما ومنكوفة بهما، فصارا كأنهما سباج لها، ومبدولان للعوارض دونها. ولذلك تجد الإعلال بالحذف فيهما دونها... فلما كانت الأفعال دليلاً المعاني كرروا أقواها وجعلوه دليلاً على قوة المعنى المحدث به، وهو تكرير الفعل^{٦٧}.

ويدخل تحت هذا الباب تكرير العين مع الواو كما في فعل وافعوعل، مثل خشن واخشوشن وعشب واعشوشب، والغاية هي المبالغة والتوكيد^{٦٨}. وأضاف ابن الأثير غاية أخرى لتكرير العين وهي التكرير لكن اشترط أن ينقل الفعل من الثلاثي إلى الرباعي كَقَتَلَ وَقَتَلَ أما إن وردت من غير نقل لم تكن دالة على التكرير، كقوله تعالى: وكلم الله موسى تكليماً، فإن كَلَّمَ على وزن قَتَلَ، ولم يرد به التكرير، بل أريد به أنه خاطبه، سواء كان خطابه إياه طويلاً أو قصيراً، قليلاً أو كثيراً، وهذه اللفظة رباعية، وليس لها ثلاثي نقلت عنه إلى الرباعي..... وكذلك ورد قوله تعالى: ورتل القرآن ترتيلاً فإن لفظة «رتل» على وزن لفظة قَتَلَ، ومع هذا ليست دالة على كثرة القراءة، وإنما المراد بها أن تكون القراءة على هيئة التأني والتدبر، وهذه اللفظة لا ثلاثي لها حتى تنقل عنه إلى رباعي^{٦٩}.

^{٦٧} الخصائص: ج ٢/١٥٧.

^{٦٨} الكتاب: ج ٤/٧٥.

^{٦٩} المثل السائر: ج ٢/٥٩-٦٠.

- ما جاء على وزن المفاعلة يدل على المشاركة في الفعل من الطرفين، فإن قلت: فاعلته، فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت فاعلته، ومثل ذلك: ضاربته، وفارقته، وكارمته، وعازني وعاززته، وخاصمني وخاصمته^{٧٠}.

إن البنية الصرفية محدد دلالي مهم، بل هو أكثر أهمية من البنية النحوية في تحديد معنى الكلمة؛ لأن التصريف هو نظر في ذات الكلمة، أما النحو فهو نظر في عوارضها، وهو من العلوم التي يحتاج إليها المفسر وغيره.^{٧١}

الدلالة السياقية

السياق في المعاجم الأدبية هو بناء كامل يتألف من فقرات مترابطة في علاقته بأي جزء من أجزائه، أو مترابطة بالأجزاء التي تسبق أو تتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة^{٧٢}، والسياق هو إطار الألفاظ للقيام بوظيفة الدلالة وبدونه لا يتم تحديد المعنى المراد من النص، فلو عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدا كيف جاء واتفق دون ترتيبه الذي أفاد ما أفاد كأن تقول ومنزل قفا ذكرى من نبك حبيب بدلا

^{٧٠} الكتاب: ج ٤/٦٨.

^{٧١} البرهان في علوم القرآن. ج ١/٢٩٧.

^{٧٢} فتحي: إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحددين، التعااضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقي - الجمهورية التونسية، ١٩٨٨م، ص ٢٠١.

من قفا نبكي من ذكرى حبيب ومنزل“ خرج عن كمال البيان إلى مجال الهذيان وسقطت نسبته من صاحبه.^{٧٣}

وقد شغلت نظرية السياق حيِّزًا واسعًا في كتب القدماء النحويين والبلاغيين والأصوليين والمفسرين وشراح الحديث وغيرهم؛ لأن عملهم الأساسي في فهم النص يعتمد على سياق الكلام، فالنحوي من المواضيع التي يعالجها هي بنية الجملة، والبلاغي يذهب إلى معنى المعنى من خلال السياق والقارئ، والأصولي يستند إلى السياق لتحديد المعنى الخاص أو العام، ويستعين به لاستنباط الأحكام الشرعية، وكذا المفسر والشارح يراعي السياق أثناء تفسيره الآية أو شرحه للحديث.

وتتجلى أهمية السياق في أنه عنصر مهم من عناصر تحديد المعنى والسياق، فهو يكشف عن معنى اللفظ المشترك للكلمة الواحدة، أو الترادف، أو التضاد، أو الأبنية المتحدة الأوزان المختلفة المعاني^{٧٤}، وعن المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، ويدفع توهم الحصر، ويبين المجلد ويخصص العام، ويرد المفهوم الخاطئ، والاستدلال الخاطئ ويبين الناسخ والمنسوخ، ويدفع اللبس والغموض، والكلمات المحذوفة من الجمل وغيرها مما يعتري بعض الدلالات من الغموض والإيهام. ولنأخذ بعض الأمثلة: في قوله تعالى (مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ)^{٧٥} وكذلك قوله تعالى: (وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكٌ

^{٧٣} الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني - جدة،

ج ٤/١.

^{٧٤} مثل كلمة مجتمع.

^{٧٥} سورة إبراهيم، الآية ١٦.

يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا)^{٧٦} فكلمة وراء في المواضع الثلاث من ألفاظ الأضداد التي لفظها متحد لكن متضادة بالمعنى، فليس معناها الخلف كما يتبادر للذهن، ولكن بمعنى الأمام. والذي حدد لها معناها هو السياق. وفي قوله تعالى: (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)^{٧٧} بمعنى إنك أنت الذليل الحقير وليس العزيز الكريم، وقد ساقها القرآن على سبيل التوبيخ والاستهزاء والاستخفاف، وقد علمنا هذا من سياق الآية. وفي كلمة مجتمع بناء متحد الوزن مختلف المعنى. نلاحظ كلمة مجتمع في هذه الجملة: مجتمع الطلاب حاشد. ومجتمع الطلاب عصرا. ومجتمع الطلاب اليوم في باحة المدرسة. فكلمة مجتمع في الجملة الأولى تدل على المصدر والثانية تدل على الظرف الزماني والثالثة على الظرف المكاني. وما وصلنا إلى هذه الدلالة إلا من سياق الجملة. وفي قولنا بنت الدهر، بنت الكرم، بنت شفة، عدول عن المعنى الحقيقي إلى المجازي في معنى كلمة بنت.

وقد تكلم ابن جني في باب شجاعة العربية عن حذف العرب للجملة والمفرد والحرف والحركة وما ذلك إلا لدليل السياق اللغوي عليه^{٧٨} وكذا قبله النحويون كالخليل بن أحمد وسيبويه والأخفش وغيرهم استعانوا بالسياق لبيان الحذف الموجود في الكلام. يقول سيبويه: "سألت الخليل عن قوله جل ذكره: (حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)^{٧٩}

^{٧٦} سورة الكهف، الآية ٧٩.

^{٧٧} سورة الدخان، الآية ٤٩.

^{٧٨} الخصائص: ج ٢ / ٣٦٢.

^{٧٩} سورة الزمر، الآية ٧٣.

أين جوابها؟ وعن قوله جل وعلا: (وَلَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوُونَ الْعَذَابَ)^{٨٠}، (وَلَوْ تَرَى إِذْ وُفِّقُوا عَلَى النَّارِ)^{٨١} فقال: إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم، لعلم المخبر لأي شيء وضع هذا الكلام^{٨٢}.

ومن خلال السياق نفهم أيضا معنى المعنى، وعلم البيان مداره على معنى المعنى كما هو واضح في التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية، حيث لا تكون الدلالة على الغرض من اللفظ إنما من معنى المعنى، وقد تحدث البلاغيون عن هذا وخاصة الجرجاني وجعل له بابا اسمه بيان في شرح قوله: المعنى، ومعنى المعنى، يقول: "نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة ونعني بمعنى المعنى: أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر، وقد أفاض الجرجاني في الحديث عن هذا"^{٨٣}.

وقبل أن نختم الحديث عن محدد السياق لا بد من الحديث عن محددات أخرى تتعلق بالسياق وليست منه، سماها البعض عناصر خارجية للسياق وهي قرائن متعلقة بالسياق وتعين على الكشف عن المراد، منها الحال أو سياق الحال أو البيئة العامة للمتكلم والمتلقي والظرف الزماني والمكاني الذي قيلت فيه، وهو ما يسمى عند البلاغيين بالمقام إذ لكل مقام مقال حسب القاعدة المشهورة عندهم وقد فصل الجاحظ

^{٨٠} سورة البقرة، الآية ١٦٥.

^{٨١} سورة الأنعام، الآية ٢٧.

^{٨٢} الكتاب لسيبويه ٣-١٠٣.

^{٨٣} دلائل الإعجاز، ١/٢٦٣.

في هذا^{٨٤}. وقد تكلم ابن قتيبة وابن جني عن الحال الذي نصل من خلاله إلى المعنى المراد^{٨٥} وساق ابن جني بعض الأمثلة منها: "قول الشاعر:

تَقُولُ وَصَكْتُ وَجْهَهَا يَمِينُهَا أَبْعَلِي هَذَا بِالرَّحَى الْمُتَقَاعِسِ

فلو قال حاكياً عنها: أبعلي هذا بالرحى المتقاعس من غير أن يذكر صك الوجه لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكراً، لكنه لما حكى الحال فقال: (وصكْتُ وجهها) علم بذلك قوة إنكارها وتعاضم الصورة لها. هذا مع أنك سامع لحكاية الحال غير مشاهد لها ولو شاهدتها لكنت بها أعرف ولعظم الحال في نفس تلك المرأة أبين، وقد قيل "ليس المخبر كالمعاني" ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة بقوله: وصكت وجهها لم نعرف به حقيقة تعاضم الأمر لها. وليست كل حكاية تروى لنا ولا كل خبر ينقل إلينا يشفع به شرح الأحوال التابعة له، المقترنة كانت به. نعم ولو نقلت إلينا لم نفد بسماعها ما كنا نفيده لو حضرناها"^{٨٦}

ومن العناصر الخارجية للسياق أيضاً: سبب نزول الآية أو سبب ورود الحديث ولو كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^{٨٧}. فكل هذا محددات متعلقة بالسياق اللغوي يساعد على تحديد المعنى المراد، وهذا الأمر لا يخص السياق كما

^{٨٤} الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ١٤٢٣هـ، ج ١/١٤٤.

^{٨٥} ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص ١٧. الخصائص: ج ١/ص ٢٤٦.

^{٨٦} الخصائص: ج ١/ص ٢٤٧.

^{٨٧} لأن الغالب يكون سبب الورد موافق لعموم اللفظ.

ذكرت إنما أمر خارج عنه يمكن أن نسميه محددات المعنى المتعلقة بالسياق اللغوي أو يمكن أن يقترح له اسم آخر. وهو حقل بكر جدير بالبحث.

وقبل أن أنهي الفقرة لا بد لي أن أذكر أن الدلالة المعجمية لا تعد وسيلة موصلة لإفادة المعنى بدقة، حيث قد تحمل الكلمة في سياقات معينة معنى مختلفاً عن المعنى المعجمي المعتاد، ففي بعض الحالات، يمكن أن يكون للكلمة دلالة معجمية واحدة، ولكن في السياق النصي قد تأخذ الكلمة معاني متعددة أو مختلفة تماماً، على سبيل المثال، قد تُستخدم كلمة قلب في المعجم العضو الذي يضخ الدم في الجسم، بينما في سياق شعري قد تُشير إلى المشاعر أو العواطف، لذلك، من الضروري أن يتم فهم الكلمة في سياقها، إذ لا يمكن الاعتماد فقط على المعنى المعجمي للتمكن من الوصول إلى المعنى الدقيق المراد، بل يجب أخذ السياق بعين الاعتبار لتفسير المعاني بدقة.

البنية الصوتية

البنية الصوتية ملمح دلالي تنبه إليه الباحثون القدماء فأولوا هذه المسألة أهمية كبيرة في دراساتهم بهدف إثبات القيمة التعبيرية للصوت، والصوت هو آلة اللفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف^{٨٨}. والنظام الصوتي له قوانين ينتظم تحتها، من هذه القوانين التي تتعلق

^{٨٨} البيان والتبيين: ج ١/ ص ١٢

بالدلالة: تقدير مناسبة الأصوات للمعاني، يعني أن كل لفظ له مقدار من الصوت، فإذا زاد الصوت زاد المعنى أو تغير. ومنها وجود علاقة بين جرس الكلمة ومعناها، ومن خلال معرفة هذه العلاقة يمكن تحديد الدلالة، ولعل أول من تكلم عن هذه العلاقة الخليل بن أحمد (ت: ١٧٠هـ)، فقد قال: "والعربُ تشَتَّقُ في كثير من كلامها أبنية المضاعف من بناء الثلاثي المُثَقَّل بِحَرْزِيّ التضعيف ومن الثلاثي المعتلّ، ألا ترى أنهم يقولون: صَلَّ اللَّجَامُ يَصِلُ صَليلاً، فلو حكيت ذلك قلت: صَلَّ تَمُدُّ اللام وتثقلها، وقد حَقَّقَتَهَا في الصلصلة وهما جميعاً صوت اللَّجَامُ، فَالْيَقْلُ مدٌّ، والتضاعف ترجيعٌ يَخِفُّ... وأيضاً قولك: صَرََّ الجندبُ صريراً، وَصَرَصَرَ الْأَخْطَبُ صَرَصَرَةً، فكأنهم تَوَهَّمُوا في صوت الجندب مداً وتوهّموا في صوت الأخطب ترجيعاً. ونحو ذلك كثيرٌ مُخْتَلِفٌ"^{٨٩}، وكذلك نحاً سيبويه (ت: ١٨٠هـ) نحو أستاذه الخليل ووضح المسألة بأمثلة أكثر، لكن من الناحية الصرفية. وسيأتي الحديث عن ذلك في موضعه.

فتحت هذه المحاولات الباب لابن جني (ت: ٣٩٢هـ) ليبحر في علاقة اللفظ بالمعنى، وقد فصل في الموضوع وجعل له باباً في كتابه الخصائص اسمه: باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني: فقال: "اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نَبَّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته"^{٩٠}، ومن جملة ما تناوله في الدرس هو الدلالة الصوتية ويمكن تلخيص درسه بـ:

^{٨٩} الفراهيدي: الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال، ج ١/٥٦.

^{٩٠} الخصائص: ج ٢/١٥٤.

● توسع ابن جني فيما قرره الخليل بن أحمد في مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث ووصفه بأنه باب عظيم واسع وأن العرب كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، وساق أمثلة على ذلك منها: قولهم: حَضَمَ وَقَضَمَ، فالخضم لأكل الرطب كالبطيخ والقضاء والقضم للصلب اليابس نحو: قضمت الدابة شعيرها ونحو ذلك.. فاختاروا الحاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث. ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه، والنضح أقوى من النضح، قال الله سبحانه: (فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَاحَتَانِ)^{٩١} فجعلوا الحاء لرفقتها للماء الضعيف، والحاء لغلظها لما هو أقوى منه. ومن ذلك القَدْ طَوَّلاً والقَطَّ عرضاً. وذلك أن الطاء أحصر للصوت وأسرع قطعاً له من الدال، فجعلوا الطاء المناجزة لقطع العرض؛ لقربه وسرعته، والدال المماطلة لما طال من الأثر وهو قطعه طَوَّلاً.^{٩٢} والأمثلة التي ساقها ابن جني كثيرة^{٩٣}

● ترتيب الحروف في الكلمة حسب أصواتها بالأحداث: فقد ملح ابن جني ملمحا دلاليا في اختيار العرب الحروف وترتيبها في الكلمة حسب مضاهاة أصوات الحروف للأحداث، فقال: "قد يضيف العرب إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها بما ترتبها، وتقديم ما يضاهي أول الحدث، وتأخير ما يضاهي آخره، وتوسيط ما يضاهي أوسطه، سوفاً

^{٩١} سورة الرحمن، آية ٦٦.

^{٩٢} الخصائص: ج ٢ / ١٥٩-١٦٠.

^{٩٣} الخصائص: ج ٢ / ١٦١-١٦٣.

للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب" ^{٩٤} وساق أمثلة توضيحية لما لمح، منها قوله: "ومن ذلك قولهم: شدَّ الحبل ونحوه. فالشين بما فيها من التفشي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثم يليه إحكام الشدِّ والجذب وتأريب العقد، فَيُعَبَّرُ عنه بالبدال التي هي أقوى من الشين، ولاسيما وهي مدغمة، فهو أقوى لصنعتها وأدَل على المعنى الذي أريد بها" ^{٩٥}.

● وتحدث ابن جني عن تسمية الأشياء بأصواتها، "كالخازباز لصوته، والبط لصوته، والخاباق لصوت الفرج عند الجماع، والواق للصرد لصوته، وغاق للغراب لصوته... ومثله كقولهم: حاحيت وعاعيت وهاهيت، إذا قلت: حاء وعاء وهاء" ^{٩٦}.

● ولفت ابن جني الانتباه إلى جانب من جوانب تحديد الدلالة من الناحية الصوتية من خلال بحثه عن حالة لم يتوسع البحث العلمي فيها بعد، وهي ممازجة حرف ما لمجموعة من الحروف تقدما أو تأخيرا، وتنتج عن هذه الممازجة شيء يشبه تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني الذي خصص له ابن جني بابا مستقلا، وتعطي هذه الممازجة - رغم اختلاف التشكل الصوتي للرموز اللغوية - معاني متقاربة، وساق نماذج لممازجة عدة أحرف لحرف ما، وما أعطاه هذا المزج من دلالات، ومن جملة ما ساق: "ومن طريف ما مرَّ بي

^{٩٤} الخصائص: ج ٢/ ١٦٤.

^{٩٥} الخصائص: ج ٢/ ١٦٥.

^{٩٦} الخصائص: ج ٢/ ١٦٧.

في هذه اللغة التي لا يكاد يعلم بُعْدُها، ولا يحاط بقاصيها، ازدحام الدال والتاء والطاء والراء واللام والنون إذا ما زجتهن الفاء على التقديم والتأخير، فأكثر أحوالها ومجموع معانيها أنها للوهن والضعف ونحوهما، من ذلك الدالف: للشبخ الضعيف، والشيء التالف. والطفيف، والظليف: المعجّان، وليست له عصمة الثمين. والطنف: لما أشرف خارجاً عن البناء، وهو إلى الضعف لأنه ليست له قوة الراكب. والنطف: العيب، وهو إلى الضعف. والدنف: المريض. ومنه التنوفة: وذلك لأن الفلاة إلى الهلاك، ألا تراهم يقولون لها: مهلكة. ومنه الترفة: لأنها إلى اللين والضعف. ومنه الفرد: لأن المنفرد إلى الضعف والهلاك. ومنه الفتور: للضعف، والرفت: للكسر والرديف؛ لأنه ليس له تمكّن الأول. ومنه الطفل: للصبي لضعفه. ومنه القلّة: لضعفة الرأي، وقتل المغزل لأنه تشنّ واستدارة، وذاك إلى وهي وضعفة. والفطر: الشق، وهو إلى الوهن^{٩٧}

نلاحظ في المثال الذي ساقه ابن جني أن مخارج الدال والتاء والطاء والراء واللام مخارج متقاربة وعند مزج هذه الحروف بحرف الفاء تقديماً أو تأخيراً كان أكثر أحوالها تؤدي معاني متقاربة. وقد كرر السيوطي (ت: ٩١١ هـ) في مزهره ما أقره ابن جني تحت عنوان مناسبة الألفاظ للمعاني، ولم يقم إلا بإضافة أمثلة^{٩٨}.

^{٩٧} الخصائص: ج ٢/١٦٨-١٧٠.

^{٩٨} السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م، ج ١/٤٦-٤٧.

وهناك بعض المواضع ترتبط بالبنية الصوتية وتساهم في تحديد الدلالة، وهي ظواهر مصاحبة للأداء الصوتي كالوقف والابتداء والنبر، وهذه لمحة عنهم:

الوقف والابتداء

الوقف له قرينة صوتية لأنه يتعلق بالصوت من جهة، كما له قرينة نحوية من جهة أخرى؛ إذ الوقف مرتبط بالإعراب يقول الأنباري "من تمام معرفة إعراب القرآن ومعانيه وغريبه معرفة الوقف والابتداء فيه"^{٩٩} والوقف هو قطع الصوت عن آخر الكلمة زمنًا يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة لا بنية الإعراض عنها^{١٠٠}، أما الابتداء فهو الشروع في القراءة بعد قطع أو وقف^{١٠١}، والوقف والابتداء محددان دلاليان يحددان لنا المعنى، وإذا لم يراع هذا الأمر يؤدي ذلك إلى تغيير في المعنى الذي قصده قائله. فمثلا لو بدأت بقوله تعالى (قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ)^{١٠٢} ووقفت عند "فأكله" لفهم السامع أنَّ يوسف أكل المتاع، وهذا تغيير كبير للمعنى المراد، لذلك قام العلماء وخاصة علماء التجويد والقراءات بوضع قواعد لهذا العلم، وقسموا الوقف إلى تام وحسن وكافي وقبيح^{١٠٣}، وهذا التقسيم مبني على دلالة المعنى. فالوقف

^{٩٩} الأنباري: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، الطبعة الخامسة، ١٩٧١م، ج ١/١٠٨.

^{١٠٠} المرصفي: عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة - المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ج ١/ص ٣٦٨.

^{١٠١} هداية القاري إلى تجويد كلام الباري: ج ١/ص ٣٩٢.

^{١٠٢} سورة يوسف، الآية ١٧.

^{١٠٣} الداني: عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار عمار - عمان الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م، ص ١٣.

التام هو الذي يحسن القطع عليه والابتداء بما بعده، وهو أقوى محدد للدلالة من بقية الوقوف؛ لأنه لا يتعلق بشيء مما بعده لا لفظاً ولا معنى، ومثال ذلك قوله تعالى: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) والابتداء بقوله: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا)^{١٠٤}.

والوقف الكافي هو الذي يحسن الوقف عليه أيضاً والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به من جهة المعنى دون اللفظ ومثال ذلك قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) والابتداء (وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ...)^{١٠٥}.

والوقف الحسن هو الذي يحسن الوقف عليه، ولا يحسن الابتداء بما بعده لتعلقه به من جهة اللفظ والمعنى جميعاً، وذلك نحو قوله: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) و (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ)^{١٠٦}. أما الوقف القبيح فهو الذي لا يعرف المراد منه والمعنى يستحيل بفصل ذلك مما قبله أو بعده، وذلك نحو الوقف على قوله: (إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ)^{١٠٧} و (يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ)^{١٠٨} و (فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ)^{١٠٩}.

^{١٠٤} سورة البقرة، الآية ٥.

^{١٠٥} سورة النساء، الآية ٢٣.

^{١٠٦} سورة الفاتحة، الآية ١ و ٢.

^{١٠٧} سورة المائدة، الآية ٧٣.

^{١٠٨} سورة المائدة، الآية ٦٤.

^{١٠٩} سورة البقرة، الآية ٢٥٨. وهذه الأنواع اقتبسناها من كتاب المكتفى في الوقف والابتداء، ص ١٣.

وكما ينطبق القول على الوقف ينطبق على الابتداء. وقد أفرد بعض العلماء تصانيف في معرفة الوقف والابتداء، منهم أبو جعفر النحاس وابن الأنباري والزجاج والداني والعماني والسَّجَّاءُ وَنَدِيُّ وغيرهم^{١١٠}.

والوقف والابتداء له أغراض دلالية كثيرة منها: الأمن من اللبس وذلك بدفع التوهم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾ قيمة لينذر... فالوقوف على كلمة عوجا بسكتة بسيطة ثم المتابعة بـ قيمة يدفع الوهم عن اتباع كلمة قيمة لعوجا وأنها ليست صفة لها، والمعنى أنزل على عبده كتابا قيمة وليس فيه عوج. ومنها التشويق وهو أن يُشَوِّق السامع من خلال أنباء مجهولة لديه، ومثال ذلك قوله تعالى: (غلبت الروم في أدنى الأرض..) فيقف القارئ على كلمة الروم فيتشوق السامع ويتساءل أين وكيف؟ فيأتيه الجواب في أدنى الأرض.. ومنها لفت النظر بغرض التحذير والانتباه كقوله صلى الله عليه وسلم: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ وقالها ثلاثاً وقد التفت الجميع بعد هذا الوقف والانتقطاع عن المتابعة حتى ألح السامعون على الجواب حيث قالوا: قلنا: بلى يا رسول الله، وعندما ضمن سماع الجميع وانتباههم ابتداء كلامه فقال: الإِشْرَاقُ بالله، وعقوق الوالدين وكان متكئا فجلس، وهذا أشد

^{١١٠} السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ج ١/ ص ٢٨٢.

لانتباه السامعين فقد رأوه وهو يغير هيئة جلوسه فقال: ألا وقول الزور، وشهادة الزور،
فما زال يكررها حتى قلنا: ليتك سكنت^{١١١}.

لقد انتبه القدماء إلى الوقف والابتداء وبينوا أهميتهما في تحديد المعنى، وأنت
ترى وضوح المعنى عندما يقف القارئ -لأي نص وخاصة القرآن- على تمام الجمل
مراعياً استيفاء الجمل للمعاني مع النبر وكأنه يصور لنا الواقعة.

النبر

والنبر عند العرب هو ارتفاع الصوت، يقال: نبر الرجل نبرة إذا تكلم بكلمة
فيها علو، ومنها قول الشاعر:

إني لأسمع نبرة من قولها فأكاد أن يغشى عليّ سرورا^{١١٢}

والنبر محدد دلالي واضح فمثلاً لو قلت: أنت ذكيّ فهذه الجملة تحتمل
معنيين، فهي تعني المدح وتعني أيضاً الاستخفاف والاستهزاء والمحدد هو نبرة الصوت.

خاتمة

لقد تناول هذا البحث بالدراسة والتحليل أهم محددات المعنى في اللغة العربية،
والتي تشمل البنية النحوية، الصرفية، الصوتية، والسياقية. وقد بيّن الباحث أن هذه

^{١١١} البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار النشر: طوق النجاة .
مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الأدب، باب عقوب الوالدين من الكبائر، رقم الحديث
٥٩٧٦، الطبعة الأولى، ج ٨/ ص ٤.

^{١١٢} لسان العرب: ج ٥/ ص ١٨٩.

المحددات تلعب دوراً أساسياً في فهم المعاني بدقة ووضوح، حيث تساهم في تحديد المقصود من النصوص وتوضيح المعاني المتعددة التي قد تحملها الكلمات أو العبارات.

إن الدلالة تتطلب الانتباه إلى الجوانب الصوتية والصرفية لكل كلمة وكيفية تفاعلها داخل التركيب، مع الأخذ في الاعتبار العلاقة بين الكلمات وتكامل وظائفها. كما يجب مراعاة موقع الكلمة في الجملة وتأثير السياق أو المقام الذي تُستخدم فيه اللغة؛ فمعاني الكلمات الفردية وحدها لا تكفي لفهم المعنى المراد، بل يُضاف إليها المعنى الذي ينشأ من التفاعل بين المفردات والنص في سياقاته المختلفة، ويتطلب ذلك فهماً عميقاً للمفهوم "المعنى الوظيفي" وعلاقاته داخل النص.

إن الاهتمام بهذه المحددات يساعد في تجنب التفسير الخاطئ أو اللبس في فهم النصوص، ولذا فإن الحفاظ على دقة اللغة في استخدامها يتطلب مراعاة هذه المحددات وتطبيقها بشكل صحيح، مما يضمن فهماً سليماً للمعاني ويسهم في تطوير قدرة الأفراد على تفسير النصوص بشكل أكثر دقة ووعي.

قائمة المصادر والمراجع

الأزهري: محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى- ٢٠٠١.

الأنباري: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية - دمشق، الطبعة الخامسة، ١٩٧١م.

أنيس: إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م.

البخاري: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار النشر: طوق النجاة . مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى.

البغدادى: أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر بن مجاهد كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف - مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

ابن الأثير: نصر الله بن محمد بن محمد، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤٢٠هـ.

ابن جني: أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص: دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.

- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن محمد أبو زيد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ابن سينا، كتاب الشفاء، المنطق، ٣. العبارة، تحقيق محمود الخضري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة.
- ابن سينا، منطق المشركين، نشر المكتبة السلفية، القاهرة.
- ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.
- بوزواده: حبيب، علم الدلالة التأصيل والتفصيل، مراجعة عبد القادر سلامي وأحمد عزوز، مكتبة الرشاد - الجزائر، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- التوحيدي: أبو حيان علي بن محمد بن العباس، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.
- الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ١٤٢٣هـ.
- الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب، الحيوان، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.

الجرجاني: الشريف علي بن محمد بن علي الزين، كتاب التعريفات، تحقيق
جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

الجرجاني: عبد القاهر، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي، دلائل
الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة -
دار المدني - جدة، الطبعة: الثالثة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

الجرجاني: عبد القاهر، أبو بكر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي، أسرار
البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني -
جدة.

حسين: وائل عبد الله أبو محيي الدين، دلالة النص الشعري في تفسير النص
القرآني، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية - فلسطين، ٢٠٠٤م.

الحملاوي: أحمد بن محمد، شذا العرف في علم الصّرف، المكتبة العصرية،
صيدا - بيروت، ٢٠٠٩م.

الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، بيان
إعجاز القرآن - مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف
الله، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م.

الداني: أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار عمار - عمان الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

الداية: فايز، علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق، دار الفكر-دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢ هـ.

الزبيدي: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الملقب بمرتضى، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م، ودار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، (ثم صوّرت دار المعرفة، بيروت، لبنان - وبنفس ترقيم الصفحات).

الزحخشري: محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

السامرائي: فاضل، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م.

السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ/ ١٩٧٤ م.

سيبويه: عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
عمر: أحمد مختار، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨ م.

الغزالي: أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١ م.

الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي - لبنان، ١٩٩١ م.

فتحي: إبراهيم، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، التعااضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقي - الجمهورية التونسية، ١٩٨٨ م.

الفراهيدي: الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال.

الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني القريني، أبو البقاء الحنفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت.

المبرد: محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، دار عالم الكتب. - بيروت.

المرزباني: أبو عبيد الله بن محمد بن عمران بن موسى، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٥م.

المرصفي: عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة - المدينة المنورة، الطبعة الثانية.

منقور، عبد الجليل، علم الدلالة-أصوله ومباحثه في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب- دمشق، ٢٠٠١.

نهر: هادي، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، دار الأمل - الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

ARAP DİLİ VE
BELÂGATİNE DAİR
AKADEMİK
ÇALIŞMALAR

