



İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ
AYDIN ARAPÇA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
AYAD

Cilt 8 Sayı 1 - Haziran 2026

DOI: 10.17932/IAU.ARAP.2019.020

<http://arapcadergisi.aydin.edu.tr>

İSTANBUL AYDIN ÜNİVERSİTESİ
AYDIN ARAPÇA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ISSN : 2687-279x

Sahibi

Prof. Dr. Mustafa AYDIN

Yazı İşleri Müdürü

Zeynep AKYAR

Editör

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALKHALAF

Editör Yardımcıları

Dr. Öğr. Üyesi Kutaiba AL İBRAHİM

Dr. Öğr. Üyesi Mohammed MusdifTHER

Dr. Öğr. Üyesi İnayetulla AZİM

Arş. Gör. Eranur YAZAR

Arş. Gör. Reyhan ÖNAL

İdari Koordinatör

Dr. Öğr. Üyesi Burak SÖNMEZER

Grafik Tasarım

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALKHALAF

Dr. Öğr. Üyesi Kutaiba AL İBRAHİM

Arapça Redaksiyonu

Prof. Dr. Nadir BOULMALİ

Dr. Abdul Hadi GHAZİ

Farsça Redaksiyonu

Dr. Öğr. Üyesi Moustafa ALBAKOUR

İngilizce Redaksiyonu

Dr. Öğr. Üyesi Roghayeh POURBAHRAM

<http://arapcadergisi.aydin.edu.tr>

ISSN : 2687-279x

Yayın Periyodu

Yılda iki kez yayınlanır / Haziran - Aralık

Dil

Türkçe, Arapça, Farsça, İngilizce

Yazışma Adresi

Florya Yerleşkesi Beşyol Mah.

İnönü Cad. No: 38 Sefaköy 34295

Küçükçekmece/İstanbul, Türkiye

Tel: 444 1 428

Faks: 0 212 425 57 97

web: www.aydin.edu.tr

E-mail: aydinarapca@aydin.edu.tr

Baskı

Sertifika No: 42719

Gamze Yayıncılık Matbaacılık Reklam

Kırtasiye Turizm San. ve Tic. Ltd. Şti.

15 Temmuz Mh. 1485. Sokak No: 58A Bağcılar-İstanbul

Tel: 0 (212) 424 56 40

Gsm: 0 (532) 303 41 84

E-mail: cengiztas@gamzecopy.com

İstanbul Aydın Üniversitesi, Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi, özgün bilimsel araştırmalar ile uygulama çalışmalarına yer veren ve bu niteliği ile hem araştırmacılara hem de uygulamadaki akademisyenlere seslenmeyi amaçlayan hakemli bir dergidir.

Amaç ve Kapsam

İAÜ Arapça Araştırmaları Dergisi, Eğitim Fakültesi Arap Dil Eğitimi Bölümü'nün uluslararası hakemli yayın ilkeleri çerçevesinde yayın yapan bilimsel bir yayındır.

Dergide Arapçanın öğretilmesi, Arap dili ve edebiyatına dair çalışmalar ile bu alanda günümüze ulaşmış el yazması eserlerin edisyon kritiği gibi çalışmalar yayınlanmaktadır.

Derginin yayın dili Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizcedir. Yılda (Aralık-Haziran) iki defa yayınlanır. Dergide yayınlanan yazıların ve kullanılan kaynakların sorumluluğu yazarlara aittir.

Aim and Scope

IAU Journal of Arabic Studies is a scientific publication published within the framework of international refereed publication principles of the Arabic Language Teaching Department of the Faculty of Education.

The journal includes studies on teaching Arabic, as well as Arabic language and literature, along with the critique of the manuscripts that have survived to date in this field.

The language of publication of the journal is Turkish, Arabic, Persian and English. It is published twice a year (December-June). The responsibility of the articles and the sources used in the journal belongs to the authors.

BİLİM VE HAKEM KURULU

- Prof. Dr. Abdullah Kızılcık**, İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir**, İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ**, Kırıkkale Üniversitesi
- Prof. Dr. Adem YERİNDE**, İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI**, Sakarya Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Kazım ÜRÜN**, Selçuk Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Suphi FURAT**, İstanbul Aydın Üniversitesi
- Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
- Prof. Dr. Ali BULUT**, İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ**, İstanbul Üniversitesi
- Prof. Dr. Aysel ERGÜL KESKİN**, İstanbul Aydın Üniversitesi
- Prof. Dr. Bassem ITANI**, Seekersguidance Institute – ABD
- Prof. Dr. Boulmali NADIR**, Yahia Fares University of Medea – Cezayir
- Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR**, Dicle Üniversitesi
- Prof. Dr. Erdinç DOĞRU**, Gazi Üniversitesi
- Prof. Dr. Eyüp TANRIVERDİ**, Dicle Üniversitesi
- Prof. Dr. Gassan MORTADA**, Siirt Üniversitesi
- Prof. Dr. Hüseyin ELMALI**, İstanbul Aydın Üniversitesi
- Prof. Dr. İlyas KARSLI**, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
- Prof. Dr. Kerim AÇIK**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
- Prof. Dr. Loui Ali KHALIL**, Qatar University- Katar
- Prof. Dr. M. Faruk TOPRAK**, Ankara Üniversitesi
- Prof. Dr. M. Hakkı SUÇİN**, Gazi Üniversitesi
- Prof. Dr. Mehmet Mesut ERGİN**, Dicle Üniversitesi
- Prof. Dr. Muammer SARIKAYA**, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Prof. Dr. Musa YILDIZ**, Gazi Üniversitesi
- Prof. Dr. Mustafa KAYA**, Atatürk Üniversitesi
- Prof. Dr. Murat ÖZCAN**, Gazi Üniversitesi

Prof. Dr. Nebil MİZVAR, Echahid Hamma Lakhdar University- Cezayir

Prof. Dr. Necdet GÜRKAN, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Hafis YANIK, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Omid GHAEMMAGHAMI, Binghamton Üniversitesi-ABD

Prof. Dr. Ömer AYDIN, İstanbul Aydın Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer İSHAKOĞLU, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan EGE, Uşak Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan KAZAN, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Sait UYLAŞ, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Salih TUR, Harran Üniversitesi

Prof. Dr. Selami BAKIRCI, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Senem CEYLAN, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Yakup CİVELEK, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmad OMAR, İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet Hamdi CAN, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet MISIRLI, Bursa Uludağ Üniversitesi

Doç. Dr. Emad Abdelbaky Abdelbaky ALY, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim ŞABAN, İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Mahmut ÜSTÜN, Kafkas Üniversitesi

Doç. Dr. Mohamad Anas SARMINI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Nurullah YILMAZ, Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Usame İHTİYAR, Bingöl Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ALŞİBLİ, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İhsan HAMMAD, Dicle Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mürüvvet TÜRKEN ÇAKIR, Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Rawya JAMOUS, Keio University – Japonya

Dr. Öğr. Üyesi Rumeysa BAKIR DAYI, Bayburt Üniversitesi

AYDIN ARAPÇA ARAŞTIRMALARI DERGİSİ (AYAD)

Cilt 8 Sayı 1 - Haziran 2026

İÇİNDEKİLER - TABLE OF CONTENTS

Ses Bilimi: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ekol Çeşitliliği Üzerine Köken Temelli Bir İnceleme <i>The Term of Phonetics: A Foundational Study of Its Emergence, Development, and Diversity of Schools</i> Kutaiba AL İBRAHİM.....	1
Tecâhül-i Ârif Sanatının Doğuşu, Gelişimi ve Amaçları <i>The Emergence, Development, and Purposes of the Art of Tajahul al-Arif</i> Enes İZZETAĞA.....	55
Mahmud Derviş'in Şiirinde Metinsel Bağdaşıklık: "Ene Yûsufun Yâ Ebî" Şiiri Örneği <i>Textual Cohesion in the Poetry of Mahmoud Darwish: The Poem "I am Yousef, O Father" as a Model</i> Seher DOĞANCI, Zeinab Abdalrahman İBDAH.....	79
Kur'an-ı Kerim'deki El İfadesinin Belâgatı: Üslûpbilimsel Analitik Bir İnceleme <i>The rhetoric of hand gestures in the Quran: A stylistic analytical study</i> Sacid SALİH.....	99
18. Yüzyılda Halep'te Nesir Üslupları: Tematik Sınıflandırma Işığında Bir Analiz <i>Prose Styles in Eighteenth-Century Aleppo: An Analytical Study Based on Thematic Classification</i> Ahmet HATİP.....	125
Modern Arap Anlatı Şiirinde Zaman Mekanizmaları: Seçilmiş Örnekler <i>Time Mechanisms in Modern Arabic Narrative Poetry: Selected Examples</i> Salah ALHASAN.....	151
Sahih-i Müslim'de İsm-i Fâilin Anlamsal İşlevleri: Bağlamsal Bir İnceleme <i>The Semantic Functions of the Active Participle in Sahih Muslim: A Contextual Study</i> Yaser HATİP.....	169
Ahmed Teymur Paşa'nın Hz.Ömer Döneminden İtibaren Mısır'daki Askerî, İlmiye ve Kalemiye Sınıflarının Rütbe ve Unvanlarına Dair Bir Dil Risalesi Adlı Eserinin Tercümesi <i>Translation of Ahmed Taymour Pasha's Work Entitled A Linguistic Treatise on the Ranks and Titles of the Military, İlmiye, and Kalemîye Classes in Egypt Since the Era of Caliph Umar ibn al-Khattab</i> Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFİK.....	203
Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Klasik Metinler: Betimsel ve Analitik Bir Çalışma <i>Classical Texts in Teaching Arabic to Non-Native Speakers: A Descriptive Analytical Study Abstract</i> Muhammed AKİF, Ahmed DEHMAN.....	237

Arapça Dil Eğitiminin Arap Olmayan İslam Dünyasındaki Tarihyazımı: Analitik Bir Literatür İncelemesi
Historiography of Arabic Language Education in the Non-Arab Islamic World: An Analytical Literature Review
İslam ELHADKİ.....267

İşitme Engelli ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerde Okuduğunu Anlamayı Geliştirmede İşaret Sözlüğünün (MSL) Dilsel Arabuluculuğunun Etkisi: Çift Kodlama Teorisi Işığında Yarı DeneySEL Bir Çalışma
The Influence of Sign Lexicon Language Mediation (MSL) On Enhancing Reading Comprehension in Deaf and Hard-Of-Hearing Learners: A Semi-Empirical Study Based on The Double Coding Theory
Lahoussine OUBAHA.....303

Arapçada Diglossia ve Lehçe Çeşitliliği: Bunların Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretimine Etkileri
Arabic Diglossia and Dialectal Variation: Their Impact on Teaching Arabic to Non-Native Speakers
Mahmoud Lutfi Al-MOHAMMAD 333

Azerbaycanlı Arap Dilbilimci Mahmud b. Muhammed el-Arrânî'nin el-Kâfiyetu fî Şerhi'ş-Şâfiye İsimli Kitabında Kendisinden Önceki Âlimler Karşısındaki Tutumu
The Attitude of the Azerbaijani Arab Linguist Mahmud Bin Muhammad Al-Arrani Toward His Preceding Scholars in His Book Titled Al-Kafiyatu Fi Sharhi'sh-Shafiya
Fikri GÜNEY, İntikam MAMMADOV.....351

Kur'an-ı Kerim'de Fiilinin Anlam Alanı Ve Kullanım Biçimleri
The Semantic Field and Usage Patterns of the Verb in the Holy Quran
Abdulhamit TURGUT.....395

El-Mütelemmis Ed-Dubey'î'nin Şiirinde Hayvan: Varlık ve Anlam
Animals in the Poetry of Al-Mutalammis Al-Dubay'î: Presence and Significancem
Ahmad SHAIKH HUSAYN, Abdulkadir KARACADAĞ.....427

Bilim Kurgu: Ortaya Çıkışı, Özellikleri ve Arap Dünyasının Katkıları
Science Fiction: Origins, Features, And Arab Contributions
Khansa ALHAMAD.....455

DOI NUMARALARI

Genel DOI: 10.17932/IAU.ARAP.2019.020

AYAD Haziran 2026 Cilt 8 Sayı 1 DOI: 10.17932/IAU.ARAP.2019.020/2026.801

Ses Bilimi: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ekol Çeşitliliği Üzerine Köken Temelli Bir İnceleme

The Term of Phonetics: A Foundational Study of Its Emergence, Development, and Diversity of Schools

Kutaiba AL IBRAHIM

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1001

Tecâhül-i Ârif Sanatının Doğuşu, Gelişimi ve Amaçları

The Emergence, Development, and Purposes of the Art of Tajahul al-Arif

Enes İZZETAĞA

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1002

Mahmud Derviş'in Şiirinde Metinsel Bağdaşıklık: "Ene Yûsufun Yâ Ebî" Şiiri Örneği

Textual Cohesion in the Poetry of Mahmoud Darwish: The Poem "I am Yousef, O Father" as a Model

Seher DOĞANCI, Zeinab Abdalrahman IBDAH

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1003

Kur'an-ı Kerim'deki El İfadesinin Belâgatı: Üslûpbilimsel Analitik Bir İnceleme

The rhetoric of hand gestures in the Quran: A stylistic analytical study

Sacid SALIH

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1004

18. Yüzyılda Halep'te Nesir Üslupları: Tematik Sınıflandırma Işığında Bir Analiz

Prose Styles in Eighteenth-Century Aleppo: An Analytical Study Based on Thematic Classification

Ahmet HATİP

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1005

Modern Arap Anlatı Şiirinde Zaman Mekanizmaları: Seçilmiş Örnekler

Time Mechanisms in Modern Arabic Narrative Poetry: Selected Examples

Salah ALHASAN

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1006

Sahih-i Müslim'de İsm-i Fâilin Anlamsal İşlevleri: Bağlamsal Bir İnceleme

The Semantic Functions of the Active Participle in Sahih Muslim: A Contextual Study

Yaser HATİP

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1007

Ahmed Teymur Paşa'nın Hz.Ömer Döneminden İtibaren Mısır'daki Askerî, İlmiye ve Kalemiye

Sınıflarının Rütbe ve Unvanlarına Dair Bir Dil Risalesi Adlı Eserinin Tercümesi

Translation of Ahmed Taymour Pasha's Work Entitled A Linguistic Treatise on the Ranks and Titles of the Military, Ilmiye, and Kalemiye Classes in Egypt Since the Era of Caliph Umar ibn al-Khattab

Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1008

Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Klasik Metinler: Betimsel ve Analitik Bir Çalışma

Classical Texts in Teaching Arabic to Non-Native Speakers: A Descriptive Analytical Study Abstract

Muhammed AKİF, Ahmed DEHMAN

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i1009

Arapça Dil Eğitiminin Arap Olmayan İslam Dünyasındaki Tarihyazımı: Analitik Bir Literatür İncelemesi

Historiography of Arabic Language Education in the Non-Arab Islamic World: An Analytical Literature Review

İslam ELHADKİ

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10010

İşitme Engelli ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerde Okuduğunu Anlamayı Geliştirmede İşaret Sözlüğünün (MSL) Dilsel Arabuluculuğunun Etkisi: Çift Kodlama Teorisi Işığında Yarı DeneySEL Bir Çalışma

The Influence of Sign Lexicon Language Mediation (MSL) On Enhancing Reading Comprehension in Deaf and Hard-Of-Hearing Learners: A Semi-Empirical Study Based on The Double Coding Theory

Lahoussine OUBAHA

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10011

Arapçada Diglossia ve Lehçe Çeşitliliği: Bunların Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretimine Etkileri

Arabic Diglossia and Dialectal Variation: Their Impact on Teaching Arabic to Non-Native Speakers

Mahmoud Lutfi Al-MOHAMMAD

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10012

Azerbaycanlı Arap Dilbilimci Mahmud b. Muhammed el-Arrânî'nin el-Kâfiyetü fi Şerhi'sh-Şâfiye İsimli Kitabında Kendisinden Önceki Âlimler Karşısındaki Tutumu

The Attitude of the Azerbaijani Arab Linguist Mahmud Bin Muhammad Al-Arrani Toward His Preceding Scholars in His Book Titled Al-Kafiyatu Fi Sharhi'sh-Shafiya

Fikri GÜNEY, İntikam MAMMADOV

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10013

Kur'an-ı Kerim'de Fiilin Anlam Alanı Ve Kullanım Biçimleri

The Semantic Field and Usage Patterns of the Verb in the Holy Quran

Abdulhamit TURGUT

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10014

El-Mütelemmis Ed-Dubey'î'nin Şiirinde Hayvan: Varlık ve Anlam

Animals in the Poetry of Al-Mutalammis Al-Dubay'î: Presence and Significance

Ahmad SHAİKH HUSAYN, Abdulkadir KARACADAĞ

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10015

Bilim Kurgu: Ortaya Çıkışı, Özellikleri ve Arap Dünyasının Katkıları

Science Fiction: Origins, Features, And Arab Contributions

Khansa ALHAMAD

10.17932/IAU.ARAP.2019.020/ayad_v08i10016

Editörden;

Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nin 2026 yılı 8. Cilt, 1. Sayısını değerli okuyucularımızın ve bilim camiasının istifadesine sunmaktan büyük bir memnuniyet duyuyoruz. Dergimiz, Arap diline, bu alanda çalışan araştırmacılara ve Arap dili üzerine bilimsel çalışmalar yürüten tüm akademisyenlere hizmet etme misyonunu kararlılıkla sürdürmektedir. Dünyanın farklı ülkelerinden araştırmacıları desteklemeyi ve onların bilimsel katkılarını teşvik etmeyi temel ilkelerinden biri olarak benimseyen Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi, nitelikli akademik çalışmaları bilim dünyasına kazandırmayı görev edinmiştir.

Bu sayıda yürütülen hakemlik süreci sonucunda on altı bilimsel makale yayımlanmaya kabul edilmiştir. Makaleler; Arap dilinin farklı alanlarını kapsayacak şekilde nahiv, sarf ve edebiyatın yanı sıra Arapçanın yabancı dil olarak öğretimi ve öğrenimi gibi disiplinlerde hazırlanmış olup Türkçe, Arapça ve İngilizce olmak üzere üç farklı dilde kaleme alınmıştır. Bu çeşitlilik, dergimizin uluslararası niteliğini ve farklı akademik çevreleri bir araya getirme misyonunu yansıtmaktadır.

Yayın Kurulu olarak, duydukları güvenle çalışmalarını dergimizde yayımlamayı tercih eden değerli araştırmacılara en içten teşekkür ve takdirlerimizi sunarız. Ayrıca, hakemlerimizin değerlendirmelerine verdikleri yapıcı yanıtlar ile makalelerin kalitesini önemli ölçüde artıran düzeltme ve iyileştirme önerilerine gösterdikleri olumlu yaklaşımdan dolayı kendilerine teşekkür ederiz.

Bu vesileyle, çalışmalarını dergimize göndererek bize güven duyan tüm araştırmacılara en içten teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca hakem değerlendirmeleri sürecinde gösterdikleri sabır, bilimsel olgunluk ve hakem önerileri doğrultusunda gerçekleştirdikleri düzeltme, ekleme ve değişikliklerde sergiledikleri titizlik ve iş birliği, yayımlanan çalışmaların akademik niteliğinin yükselmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Aynı şekilde, makalelerin büyük bir özveriyle değerlendirilmesi, bilimsel eksikliklerin giderilmesi ve çalışmaların en yüksek akademik düzeye ulaştırılması için yoğun emek harcayan değerli hakemlerimize de şükranlarımızı sunarız. Bilimsel değerlendirme sürecine sundukları kıymetli katkılar, dergimizin akademik kalitesinin korunması ve geliştirilmesinde temel bir rol oynamaktadır.

Son olarak, İstanbul Aydın Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı Sayın Prof. Dr. Mustafa Aydın'a, Arap diline ve bu alandaki bilimsel çalışmalara verdiği sürekli destek ile İstanbul Aydın Üniversitesi bünyesinde Aydın Arapça Araştırmaları Dergisi'nin yayımlanmasına sağladığı değerli katkılar dolayısıyla en içten teşekkür, takdir ve saygılarımızı sunarız.

Dr. Öğr. Üyesi Mohamad ALKHALAF
AYAD Editörü

يَسْرَتَنَا أَنْ نَضَعُ بَيْنَ يَدَيِ جُمْهُورِ مَجَلَّتِنَا وَقَرَاتِنَا الْكَرَامِ الْعِدَدَ الْأَوَّلَ مِنَ الْمَجْلَدِ الْقَامِنِ لِعَامِ 2026 مِنْ مَجَلَّةِ "آيَدِنَ لِلدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ"، وَهَذَا نَوَاصِلُ مَسِيرَتِنَا فِي خِدْمَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَالْبَاحِثِينَ فِي مَجَالَتِهَا الْمُتَنَوِّعَةِ مِنْ كُلِّ دَوْلِ الْعَالَمِ، وَكُلٌّ مِنْ يَعْشَقُ الْبَحْثَ فِي لُغَةِ الضَّادِ، فَمَجَلَّةُ "آيَدِنَ لِلدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ" تَدْعُمُ الْبَاحِثِينَ وَتَرْخُبُ بِجُهِودِهِمْ، وَنَحْنُ نَقْدِّرُ هَذِهِ الْجُهِودَ تَقْدِيرًا عَالِيًّا. وَقَدْ أَثْمَرَتْ عَمَلِيَةُ التَّحْكِيمِ فِي هَذَا الْعِدَدِ قَبُولَ سِتَّةِ عَشَرَ بَحْثًا تَنْوَّعَتْ فِي مَجَالَاتِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ مِنَ النُّحُو، وَالصَّرَفِ، وَالْأَدَبِ، إِلَى جَانِبِ بَحْثٍ فِي تَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَتَعَلُّمِهَا، وَقَدْ جَاءَتْ هَذِهِ الْبَحْثُوتُ مُتَنَوِّعَةً مِنَ اللُّغَاتِ بَيْنَ التَّرْكِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ وَالْإِنْجَلِيزِيَّةِ.

لَا يَزِيدُ لَنَا أَنْ نَشْكُرَ الْبَاحِثِينَ الَّذِينَ وَضَعُوا ثِقَتَهُمْ فِي مَجَلَّةِ "آيَدِنَ لِلدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ"، فَأَرْسَلُوا إِلَيْهَا دَرَسَاتِهِمْ وَمَقَالَاتِهِمْ الْقِيَمَةَ، وَنَحْنُ نَشْكُرُهُمْ كَذَلِكَ عَلَى صَبْرِهِمْ عَلَى مَلاحِظَاتِ الْأَسَاتِذَةِ الْمُرَاجِعِينَ لِلْوَصُولِ بِجُهِودِهِمْ إِلَى الْوَجْهِ الْأَمْثَلِ كَيْ تَخْرُجَ الْبَحْثُوتُ بِأَفْضَلِ صُورَةٍ لْجُمْهُورِ مَجَلَّتِنَا وَلِلْقُرَّاءِ عَلَى اخْتِلَافِ أَمَاكِنَ وَجُودِهِمْ، وَإِدَارَةُ الْمَجَلَّةِ تَشْكُرُ هُمْ مَا أَظْهَرُوهُ خِلَالَ فِتْرَةِ تَقْيِيمِ الْبَحْثُوتِ مِنْ حَسَنِ التَّعَامُلِ، وَالتَّعَاوُنِ، وَالِاتِّزَامِ الْعِلْمِيِّ بِمَا طُلِبَتْ مِنْهُمْ مِنْ حَذْفٍ أَوْ تَعْدِيلٍ أَوْ إِضَافَةٍ.

وَنَحْنُ نَشْكُرُ الْأَسَاتِذَةَ الْمُرَاجِعِينَ الَّذِينَ بَذَلُوا جُهِودًا كَبِيرَةً جَدًّا فِي قِرَاءَةِ الْبَحْثُوتِ وَتَقْيِيمِهَا، وَمَحَاوَلَةِ سَدِّ الثَّغَرَاتِ، وَمَتَابَعَةِ عَمَلِيَّاتِ التَّقْيِيمِ مَعَ فَرِيقِ التَّحْرِيرِ وَالْبَاحِثِينَ لِلْوَصُولِ بِالْدَرَسَاتِ إِلَى الصُّورَةِ الْأَفْضَلِ، وَمَحَاوَلَةِ إِصْدَارِهَا فِي أَفْضَلِ صُورَةٍ عِلْمِيَّةٍ مُمَكِّنَةٍ. فَلَهُمْ خَالِصُ الشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ عَلَى مَا قَدَّمُوهُ مِنْ مَلاحِظَاتٍ عِلْمِيَّةٍ قِيَمَةٍ.

وَأَخِيرًا نَوَاصِلُ شُكْرِنَا الْعَمِيقِ لِلدُّكْتُورِ مُصْطَفَى آيَدِنَ رَئِيسِ مَجْلِسِ الْأَمْنَاءِ فِي جَامِعَةِ إِسْطَنْبُولِ آيَدِنَ عَلَى جُهِودِهِ الْعَظِيمَةِ فِي خِدْمَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَبَاحِثِيهَا فِي دَعْمِ إِصْدَارِ مَجَلَّةِ الدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ صَادِرَةً عَنْ جَامِعَةِ إِسْطَنْبُولِ آيَدِنَ، فَلَهُ مِنْ خَالِصِ الشُّكْرِ وَالتَّقْدِيرِ وَالْاحْتِرَامِ.

الْمُحَرَّر

د. مُحَمَّدُ الْخُلَف

مصطلح علم الأصوات: دراسة تأصيلية في النشأة والتطور وتعدد المدارس¹

Kutaiba AL IBRAHIM²

المُلخَص

تعدُّ علوم العربية وفنونها منظومة متكاملة تقوم في أساسها على أربعة أنظمة رئيسة هي: النظام الصوتي، والنظام الصرفي، والنظام النحوي، والنظام الدلالي. ويُعدُّ النظام الصوتي الأساس الذي تُبنى عليه سائر هذه الأنظمة؛ إذ يُشكِّل الحرف وحدته الأولى، ومن الحروف تتكوَّن الكلمات التي يختصُّ بدراستها علم الصرف، ومن الكلمات تتألف الجمل التي يتناولها علم النحو بالبحث والتحليل، ثم يأتي علم الدلالة ليدرس المعاني التي تؤدِّيها الكلمات مفردة أو في سياقاتها التركيبية المختلفة. وانطلاقاً من هذه الأهمية، جاءت هذه الدراسة لتبحث في مصطلح علم الأصوات من خلال مجموعة من المطالب؛ فتعرِّف به لغة واصطلاحاً، وتحدِّد موضوعه ومجاله، وتبين أهميته وفائدته، كما تتبَّع نشأته وتطوره، وتكشف عن علاقته بالعلوم الأخرى. كذلك تعرض لأبرز الرؤاد الذين أسهموا في تأسيس هذا العلم، وأهم مؤلفاتهم، وتناقش مدارسه المختلفة، وخصائص كل مدرسة، وأبرز الملاحظات التي وُجِّهت إليها، وصولاً إلى بيان أقسام علم الأصوات وفروعه في التراث اللغوي القديم والدراسات اللسانية الحديثة. ولتحقيق أهداف الدراسة، تمَّ اعتماد المنهج الاستقرائي والمنهج التاريخي لتتبَّع نشأة علم الأصوات عند أوائل المستعملين له من العلماء القدماء، والكشف عن مراحل تأصيله وترسيخ مفاهيمه وتطوره عبر العصور حتَّى العصر الحديث. كما اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لوصف البدايات الأولى لنشأة هذا العلم، وكيفية استعمالهم له وتوضيح مظاهر الاهتمام به، وبيان الدوافع التي أسهمت في نشأته وتطوره، فضلاً عن دراسة جهود العلماء في تحديد أصوات العربية ومخارجها وصفاتها، واستعراض أبرز المؤلفات التي عالجت هذه القضايا. ورُكِّزَت الدراسة كذلك على تصنيف العلماء الذين اشتغلوا بعلم الأصوات في ضوء تخصصاتهم المعرفية، فتمَّ تقسيمهم إلى مدارس صوتية متنوعة ارتبطت بمجالات اللغة والنحو والتجويد والبالغة والطبِّ والموسيقا. وفي ضوء التتبُّع التاريخي والتحليل الوصفي لمراحل تطوُّر هذا العلم من القديم إلى الحديث، توصَّلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي تُسهم في إبراز مكانة علم الأصوات وأثره في الدرس اللغوي العربي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، المصطلح، علم الأصوات، النشأة، المدارس الصوتية، دراسة تأصيلية.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 18.02.2025 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 26.06.2026

² Dr. Öğr. Üyesi, Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, kutaibaalibrahim@dpu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-1852-4032

Ses Bilimi: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ekol Çeşitliliği Üzerine Köken Temelli Bir İnceleme

ÖZ

Arap dili bilimleri ve sanatları, temelde dört ana sistem üzerine kurulu bütüncül bir yapıyı oluşturmaktadır. Bunlar; ses sistemi (fonetik/fonoloji), biçimbilim sistemi (morfoloji), sözdizimi sistemi (sentaks) ve anlam bilimi sistemidir (semantik). Bu sistemler arasında ses sistemi temel bir konuma sahiptir; zira harf, dilin en küçük birimini teşkil eder. Harflerin birleşmesiyle kelimeler meydana gelir ve bunlar biçimbilimin inceleme alanına girer. Kelimelerin birleşmesiyle oluşan cümleler ise sözdiziminin konusu olur. Ardından anlam bilimi, kelimelerin tek başlarına veya farklı yapısal bağlamlar içerisinde kazandıkları anlamları inceler. Bu önemden hareketle söz konusu çalışma, ses bilimi (‘İlmü’l-Esvât) terimini çeşitli yönleriyle ele almaktadır. Çalışmada öncelikle bu kavramın sözlük ve terim anlamları açıklanmakta, konusu ve kapsamı belirlenmekte, ayrıca önemi ve işlevleri ortaya konulmaktadır. Bunun yanı sıra ses biliminin ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimi takip edilmekte, diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi incelenmektedir. Çalışma ayrıca bu alanın oluşumuna katkı sağlayan öncü âlimleri ve onların önemli eserlerini tanıtmakta; farklı ses bilimi ekollerini, her ekolün temel özelliklerini ve bunlara yöneltilen başlıca eleştirileri değerlendirmektedir. Nihayetinde, klasik dil mirası ile modern dilbilim çalışmalarında ses biliminin bölümleri ve alt dalları ele alınmaktadır. Araştırmada tümevarım yöntemi ve tarihsel yöntem benimsenmiştir. Bu çerçevede, ses biliminin ilk dönem âlimleri arasındaki ortaya çıkışı takip edilmiş; kavramlarının temellendirilmesi, kurumsallaşması ve günümüze kadar geçirdiği gelişim süreçleri incelenmiştir. Bunun yanında betimleyici-analitik yöntem kullanılarak bu ilim dalının ilk oluşum evreleri, kullanım biçimleri ve ona gösterilen ilginin tezahürleri açıklanmıştır. Ayrıca ses biliminin ortaya çıkmasına ve gelişmesine katkı sağlayan etkenler ortaya konulmuş; âlimlerin Arapça seslerin tespiti, mahreçleri ve nitelikleri konusundaki çalışmaları ile bu meseleleri ele alan önemli eserleri değerlendirilmiştir. Çalışmada ayrıca ses bilimiyle ilgilenen âlimler, uzmanlık alanları esas alınarak sınıflandırılmış ve böylece dil, nahiv, tecvid, belâgat, tıp ve musiki gibi farklı disiplinlerle ilişkili çeşitli fonetik ekoller belirlenmiştir. Ses biliminin klasik dönemden modern döneme uzanan gelişim sürecinin tarihi ve betimleyici-analitik bir yaklaşımla incelenmesi sonucunda, bu ilmin Arap dil araştırmalarındaki konumunu ve etkisini ortaya koyan çeşitli bulgulara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Terim, Ses Bilimi, Ortaya Çıkış, Ses Bilimi Ekolleri, Köken İnceleme.

Phonetics: A Foundational Study of Its Emergence, Development, and Diversity of Schools

Abstract

Arabic linguistic sciences and disciplines constitute an integrated system founded upon four principal components: the phonetic system, the morphological system, the syntactic system, and the semantic system. Among these, the phonetic system occupies a foundational position, as the phoneme (represented by the letter) constitutes the basic unit of language. Letters combine to form words, which fall within the domain of morphology, while words combine to form sentences, which are examined by syntax. Semantics, in turn, investigates the meanings conveyed by words both in isolation and within their various structural contexts. In light of this significance, the present study examines the concept of phonetics through several dimensions. It defines the term both linguistically and technically, identifies its subject matter and scope, and highlights its significance and functions. The study further traces the origins and historical development of phonetics and explores its relationship with other fields of knowledge. In addition, it presents the most prominent pioneers who contributed to the establishment of this discipline and reviews their major works. It also discusses the various schools of phonetic scholarship, their distinguishing characteristics, and the principal criticisms directed at them, culminating in an examination of the branches and subdivisions of phonetics in both the classical linguistic heritage and modern linguistic studies. To achieve its objectives, the study adopts both the inductive and historical approaches. These methods are employed to trace the emergence of phonetics among the earliest scholars who engaged with it, as well as to investigate the stages of its development, conceptual consolidation, and evolution up to the modern era. Furthermore, the study utilizes the descriptive-analytical approach to examine the initial stages of the discipline's formation, the ways in which it was employed, and the manifestations of scholarly interest in it. It also identifies the factors that contributed to its emergence and development, while analyzing scholars' efforts in describing Arabic speech sounds, their articulatory points, and their phonetic features. Moreover, the study reviews the most significant works devoted to these topics. The study also classifies scholars who contributed to phonetic studies according to their respective fields of specialization. Accordingly, they are grouped into various phonetic schools associated with disciplines such as linguistics, grammar, Qur'anic recitation (tajwid), rhetoric, medicine, and music. Based on a historical and descriptive-analytical examination of the development of phonetics from the classical to the modern period, the study arrives at a number of findings that underscore the significance of phonetics and its impact on Arabic linguistic scholarship.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Terminology, Phonetics, Emergence, Phonetic Schools, Foundational Study.

المقدمة

تُعَدُّ المصطلحات مفاتيح لأي علم، فهي تفتح مغاليقها وتُيسِّر أفكارها، وتُسَهِّلُ على الدَّارس فهمها؛ لذا فإنَّ قضيةَ المصطلح من القضايا المهمة التي أولاها العلماء اهتمامًا كبيرًا من حيث تيسير هذه العلوم، وتقليل مجالات الاختلاف بينها، وتوفير الجهد على الباحثين. وكلِّما كان المصطلح واضحًا ومفهومًا كان التقارب بين العلماء أكثر، وقلَّتْ هُوَّةُ الاختلاف بينهم.

فقالوا في المصطلح هو: "لفظ علمي يُؤدِّي المعنى بوضوح ودقَّة، يكون، غالبًا، متَّفَقًا عليه عند علماء علم من العلوم أو فنٍّ من الفنون"³. إذا يُشترط فيه تأدية المعنى بوضوح، والاتِّفاق عليه ثانيًا بين أهل العلم أو الفنِّ، وقيل هو: "كلمة تُستعمل في معنًى خاصٍّ غير معناها اللُّغويِّ المعجميِّ العامِّ، مثل مصطلح: (بيت) لبيت الشَّعر في علم العروض"⁴. إذا فالمصطلح هو استعمال الكلمة في تأدية معنى خاصٍّ يُغايِر دلالتها المعجمية العامة، مع ملح صلةٍ تربط المعنى الجديد بالمعنى اللُّغويِّ.

انطلقت هذه الدراسة من أهمية مصطلح الصوت بوصفه أحد الأنظمة الأساسية التي تقوم عليها اللغة، فهدفت إلى بيان مفهومه اللُّغوي والاصطلاحي، وتحديد موضوع علم الأصوات ومجاله، وإبراز أهميته وفائدته في الدَّرس اللُّغويِّ. كما سعت إلى تتبع نشأة هذا العلم وتطوره عبر المراحل التاريخية المختلفة، والكشف عن صلاته بالعلوم الأخرى التي أسهمت في بنائه وتطور مناهجه. واهتمت الدراسة كذلك بالتعريف بأبرز العلماء الذين كان لهم دور رياديٌّ في تأسيس هذا العلم وترسيخ قواعده، مع الوقوف على أهمِّ مؤلِّفاتهم وإسهاماتهم العلميَّة، فضلًا عن عرض المدارس الصَّوتية المختلفة وبيان خصائصها ومراكزها الفكرية والمنهجية والمأخذ عليها، وصولًا إلى توضيح أقسام علم الأصوات وفروعه القديمة والحديثة.

ولتحقيق هذه الأهداف اعتمدت الدراسة على المنهج الاستقرائي التاريخي؛ إذ تم تتبُّع البدايات الأولى لظهور علم الأصوات عند العلماء الأوائل، ورصد مراحل تطوره وتبلور مفاهيمه وقضاياه حتَّى استقراره بوصفه علمًا مستقلًّا في الدِّراسات اللُّغويَّة الحديثة. كما استعانت بالمنهج الوصفيِّ التحليليِّ من أجل وصف الملامح الأولى لهذا العلم وتحليل مظاهر تشكُّله، والكشف عن الدَّوافع العلميَّة واللُّغويَّة التي أسهمت في توجيه اهتمام العلماء به، وما نتج عن ذلك من جهود في

³ اميل يعقوب وآخرون، قاموس المصطلحات اللُّغويَّة والأدبيَّة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 362.

⁴ عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، المعجم الموسوعي لمصطلحات اللِّسانيَّات التَّطبيقيَّة، مراجعة: محمود إسماعيل صالح (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربيَّة، 2023/1445)، 3/ 1554.

دراسة أصوات العربية وتحديد مخارجها وصفاتها وتصنيفها. كذلك تناولت الدراسة اتجاهات العلماء والمشتغلين بهذا المجال، وصنفت إسهاماتهم في ضوء الحقول المعرفية التي انتموا إليها، كاللغة والنحو والتجويد والبلاغة والطب والموسيقا، مع بيان أثر كل مجال في إثراء الدرس الصوتي وتطويره.

وعلى الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت علم الأصوات وتنوعها من حيث الأهداف والمناهج والموضوعات، فإن هذه الدراسة تسعى إلى تقديم معالجة شاملة تجمع عددًا من القضايا والمباحث التي وردت متفرقة في البحوث السابقة، فتضمها في إطار علمي واحد ذي تنظيم واضح وعناوين محددة، مع الاستفادة من بعض الدراسات الحديثة التي أسهمت في توسيع آفاق البحث الصوتي وتحديث مناهجه. ومن هنا تتجلى أهمية هذه الدراسة وأصالتها في سعيها إلى تقديم رؤية متكاملة تجمع بين الجانبين التاريخي والوصفي، وتربط بين الجهود التراثية والاتجاهات الحديثة في علم الأصوات.

وانطلاقًا من ذلك، انتظم البحث في تسعة مطالب رئيسة، تناولت مختلف القضايا المتعلقة بعلم الأصوات من حيث مفهومه ونشأته وأعلامه ومدارسه وأقسامه وفروعه، بما يحقق صورة علمية شاملة لهذا العلم ويبرز مكانته في الدراسات اللغوية القديمة والحديثة.

1. المطلب الأول: تعريف الصوت وعلم الأصوات

1.1. الصوت لغةً واصطلاحًا

1.1.1. الصوت لغةً: مصدرٌ للفعل (صات) من الجذر الثلاثي المجرد (ص و ت)؛ فيقال: صاتَ يَصوتُ ويصاتُ صوتًا فهو صائتٌ بمعنى صائح. وصاتٌ مثله. وصوتٌ فلانٌ بفلانٍ يُصوتُ تصويئًا أي دَعا. وكلُّ ضَرْبٍ من الأغنيات صوتٌ من الأصوات. ورجلٌ صائتٌ وصيئتٌ وصيئتٌ: حسنُ الصوتِ شديدهُ. وفلانٌ حسنُ الصيئتِ: له صيئتٌ وذُكرٌ في الناسِ حسنٌ.⁵ والصوتُ في العُرفِ جَزْءُ الكلامِ والجمعُ أصواتٌ وهو مذكَّرٌ.⁶ إذا فإنَّ كلمة (صوت) مذكورة وجمعها أصوات، والمعاني الكلية لها تدور حول: المناداة والصياح، والذكر الحسن والشهرة، وجزء الكلام.

1.1.2. الصوت اصطلاحًا: عُرِفَ الصوتُ تعاريفَ عديدة تدورُ معظمها في دائرة

⁵ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تج: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 4/ 197؛ والصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تج: محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1414/ 1994)، 174/8.

⁶ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (المكتبة العلمية، د.ت)، 1/ 350.

واحدة، فمن ذلك ما نصَّ عليه الجاحظُ (ت:255هـ) إذ قال: "الصَّوتُ هو آلة اللَّفْظِ، والجوهر الَّذي يقومُ به التَّقْطِيعُ، وبه يُوجَدُ التَّأْلِيفُ. ولن تكونَ حركاتُ اللِّسانِ لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهورِ الصَّوتِ، ولا تكون الحروفُ كلاماً إلا بالتَّقْطِيعِ والتَّأْلِيفِ".⁷

وعرّفه الرَّاعِبُ الأصفهانيّ (ت:502هـ) أيضاً بأنه "الهواء المنضغَطُ عن قَرْعِ جِسمين، وذلك ضربان: صَوْتُ مجرَّدٌ عن تنفّسٍ بشيءٍ كالصَّوتِ الممتدِّ، وتنفّسٍ بِصَوْتٍ ما. والمتنفّسُ ضربان: غير اختياريّ: كما يكون من الجمادات ومن الحيوانات، واختياريّ: كما يكون من الإنسان، وذلك ضربان: ضربٌ باليد كصَوْتِ العودِ وما يجري مجراه، وضربٌ بالفم. والَّذي بالفمِ ضربان: نطقٌ وغير نطقي، وغير النطقي كصَوْتِ النَّاي، والنُّطقُ منه إمّا مفردٌ من الكلام، وإمّا مُركَّبٌ، كأحد الأنواع من الكلام. قال تعالى: ﴿وَحَشَعْتَ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾،⁸ وقال: ﴿إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾،⁹ ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾،¹⁰ وتخصيص الصَّوتِ بالنَّبِيِّ لكونه أعمّ من النُّطقِ والكلام، ويجوزُ أنّه خصّه لأنّ المكروه رفع الصَّوتِ فوقه، لا رفع الكلام".¹¹

وعرّفه القسطلانيّ (ت:923هـ) بأنه "الحاصل من دفع الرِّثَّةِ الهواءِ المحتبسِ بالقوّة الدّافعة، فيتموِّجُ، فيصدمُ الهواءِ الساكن، فيحدثُ الصَّوت من قرعِ الهواءِ بالهواءِ المندفعِ من الرِّثَّةِ".¹²

تلك من تعريفات الصَّوت عند القُدّامي، ويمكننا أن نعرض لتعريف معاصر إذ قال تمام حسان (ت:1432هـ) في تعريف الصَّوت بأنه "عمليةٌ حركيّةٌ يقومُ بها الجهاز النُّطقيّ وتصحبها آثار سمعيّة معيّنة تأتي من تحريك الهواء فيما بين مصدر إرسال الصَّوت وهو الجهاز النُّطقيّ ومركز استقباله وهو الأذن".¹³ الخلاصة من ذلك أنّ الصَّوت مصدره جهاز النُّطق البشري يندفع من الرِّثَّة تصحبه حركات اصطداميّة من قرع الهواء، ومركز استقباله هو الأذن.

⁷ عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، د.تح (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423)، 1/ 84.

⁸ سورة طه 108/20.

⁹ سورة لقمان 19/31.

¹⁰ سورة الحجرات 2/49.

¹¹ أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تج: صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، 1412)، 496.

¹² أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءة، تج: خالد حسن أبو الجود (مصر، الجيزة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، 2014)، 1/ 336.

¹³ تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها (بيروت: عالم الكتب، 2006/1427)، 66.

2.1. تعريف علم الأصوات

هناك تعاريف عديدة حول تعريف هذا العلم تدور جميعها مدارًا واحدًا، وهو أنه يدرس الصَّوت البشري وخصائصه، نذكر تعريفًا منها على سبيل المثال، إذ جاء فيه: "علم الأصوات هو العلم الذي يدرس الأصوات الإنسانيّة في جانبها المادّي، وذلك من أجل وصفها وتفسيرها وتصنيفها. ... أو هو العلم الذي يبحث في أصوات اللُّغة؛ للوقوف على الحقائق والقوانين العامّة المتعلّقة بأصوات الكلام وإنتاجه".¹⁴

2. المطلب الثَّاني: موضوع علم الأصوات ومجّاله

موضوع علم الأصوات: هو حروفُ الهجاء والتَّهجيّ التي سمّاها الخليلُ بن أحمد الفراهيديّ (ت: 170هـ) وتلميذه سيبويه (ت: 180هـ) حروف العربيّة، وهي التي يترَكَّبُ منها الكلام العربيّ، وتُسمّى حروف المعجم؛ لأنّها مُقطَّعة لا تُفهم إلّا بإضافة بعضها إلى بعض، أو لأنّها يُنقَطُ منها ما يُنقَطُ.¹⁵

فمثلاً كلمة (رجل) تترَكَّبُ من أصواتٍ صامتةٍ وصائتةٍ، ويُمكنُ تسمية كلّ منها بالصَّوْت اللُّغويّ، وهذه الوحدات هي موضوع علم الأصوات الذي يقومُ فيه أيّ باحثٍ بدراسة هذه الأصوات، وتعرّفُ مخارجها، وكيفيّة حدوثها، وانتقالها، وصفاتها المختلفة، ووظائفها.¹⁶

إذاً موضوع هذا العلم هو كلامُ الإنسان أو الصَّوْتُ الإنسانيّ الحيّ،¹⁷ فالصَّوْت الذي يُحدثه الإنسان عند النُّطق للتعبيرِ عمّا يُريدُ يَتَمَثَّلُ مجّالُه في الوحدات الصَّوتيّة التي تتألَّفُ منها الكلمات. إذاً "هو أصوات اللغة المدركة (الفونات) التي هي حقائق عامة ويمكن قياسها بدقة بالآلات الميكانيكية".¹⁸ ويمكننا القول: إنّ موضوع علم الأصوات: هو الأصوات اللُّغويّة من حيث عدّها ومخارجها وصفاتها وأحوالها ووظائفها.

وأما مجال هذا العلم فهو إعطاء هذه الحروف حقّها من النُّطق السليم من مخارجها وأحيازها، ومستحقّها من الصِّفات التي يوصفُ بها الحرفُ. وإنّ أبرز مجالات علم الأصوات هي: دراسة جهاز النُّطق البشري، ووصف الصَّوْت اللُّغوي، والتَّفريق بين الفونيم والألوفون (الصَّوْت

¹⁴ عاطف فاضل محمّد، الأصوات اللُّغويّة (عمّان: دار المسيرة، 2013/1434)، 37.

¹⁵ القسطلاني، لطائف الإشارات لفنون القراءة، 1/ 337.

¹⁶ محمّد، الأصوات اللُّغويّة، 38.

¹⁷ محمود السَّعْران، علم اللُّغة مقدِّمة للقارئ العربي (حلب: منشورات جامعة حلب، 2000)، 85، 98.

¹⁸ ماريو باي، أسس علم اللغة، ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر (بيروت: عالم الكتب، ط. 8، 1419/1998)، 50.

اللُّغَوِيُّ والبَدَل (الصَّوْتِي). ومن المجالات الأخرى الَّتِي يعتمدُ عليها علم الأصوات علم التَّشْرِيح، وعلم النَّفْس، وأمراض الكلام.¹⁹

3. المطلب الثالث: أهميَّةُ عِلْمِ الأصواتِ وقَوَائِدُهُ

تجلَّتْ أهميَّةُ هذا العلم حين تنبَّه العربُ لوجود اللَّحْن قبل الإسلام؛ لأنَّهم أَلْفَوْا بعضَ الموالي الَّذِينَ عاشوا بينهم لا يُتَقْنُونَ نُطْقَ بعضِ أصواتِ العربيَّةِ؛ ويرجعُ سبب ذلك إلى افتقارِ لغتهمِ الأصليَّةِ لأصواتِ اللُّغةِ العربيَّةِ، فضلاً عن صعوبةِ إخراجهم لها وإلمامهم بصفاتها. وبانتشار الإسلام ودخول الأعاجم في هذا الدِّين الجديد زاد شيوعُ اللَّحْنِ الصَّوْتِي.²⁰

وقد جاءَ الاهتمامُ بالبحوثِ الصَّوْتِيَّةِ عند العربِ نتيجةً لجهودِ السَّابِقِينَ في ضبطِ تلاوةِ القرآنِ الكريمِ وحُسْنِ أدائه، ويُضافُ إلى ذلك أنَّ للصَّوْتِ في اللُّغةِ العربيَّةِ في رحابِ القرآنِ الكريمِ أهميَّةٌ وقيمةٌ فنيَّةٌ خاصَّةٌ تتمثَّلُ بالمعايير الَّتِي وضعت لضبطِ هذا الصَّوْتِ وإجادتهِ أدائه.

فضلاً عن ذلك لا ننسى أنَّ تعليمِ العربيَّةِ للأعاجم أسهمَ إسهاماً كبيراً في اجتِهَادِ اللُّغَوِيِّينَ في معرفةِ أصواتِ العربيَّةِ ومخارجها وإدراكِ قيمتها بهدفِ تعليمهم لغةَ القرآنِ الكريمِ.²¹ وبناءً على ذلك يمكنُ أن نُجَمِّلَ بعضاً من فوائدِ هذا العلم في عددٍ من الأمور، منها:

1- إطلاعُ أبناءِ اللُّغةِ على الخصائصِ الصَّوْتِيَّةِ للغتهمِ الأمِّ، بما يُمكنهم من إجادتها والمحافظةِ على سلامةِ النُّطْقِ بها.

2- توجيهُ الألسنةِ نحو الفصحى وضبطُ نطقها بعيداً عن تأثيرِ اللَّهجاتِ المحليَّةِ، الأمرُ الذي يُسهمُ في الحدِّ من المشكلاتِ اللَّسانيَّةِ ويُقَرِّبُ بين أبناءِ اللُّغةِ الواحدةِ.

3- مُساعدةُ المُعلِّمينَ والمُدرِّسينَ على تعليمِ الطَّلَبَةِ النَّظَامَ الصَّوْتِيَّ لِلُّغةِ، وتيسيرُ عمليَّةِ تشخيصِ الأخطاءِ والأغلاطِ الصَّوْتِيَّةِ وتصحيحها على أسسٍ علميَّةٍ سليمةٍ.

4- تيسيرُ عمليَّةِ المقارنةِ بين الأنظمةِ الصَّوْتِيَّةِ لِلُّغاتِ المختلفةِ، بما يُعينُ المتعلِّمينَ الأُجانبَ على معرفةِ خصائصِ اللُّغةِ الَّتِي يدرسونها، وإدراكِ ما يُميِّزُها من لغتهمِ الأمِّ من النَّاحِيَةِ الصَّوْتِيَّةِ.²²

¹⁹ محمَّد، الأصوات اللُّغَوِيَّة، 38.

²⁰ بوعناني سعاد أمّنة، "المصطلح الصَّوْتِي بين علماء اللُّغة وعلماء التَّجويد"، الأكاديميَّة للدراسات الاجتماعيَّة 20 (جوان 2018)، 68.

²¹ هلا السَّعيد، نظرة متعمِّقة في علم الأصوات (د.م: مكتبة الأنجلو المصريَّة، د.ت)، 15.

²² السَّعيد، نظرة متعمِّقة في علم الأصوات، 13، 14.

- 5- الإسهام في إتقان تعلّم اللُّغات الأجنبيّة؛ إذ تمتلك كلّ بيئةٍ لغويّةٍ عاداتٍ نُطقيّةٍ خاصّةٍ بها، ممّا يجعلُ متعلّمي اللُّغات الأخرى عُرضةً للوقوع في أخطاءٍ نُطقيّةٍ نتيجةً تأثرهم بعادات لغتهم الأمّ، وما قد يترتّب على ذلك من خلطٍ بين أصوات اللّغتين.
- 6- الإسهام في وضع الألفبائيّات وتطويرها؛ فدراسةُ الأصوات اللّغويّة تُعدُّ ذات أهميّةٍ بالغةٍ في بناء الألفبائيّات الخاصّة باللُّغات غير المكتوبة، كما تُسهم في إصلاح الألفبائيّات الّتي تُقصّر عن الوفاء بأغراضها بما يضمنُ تمثيل الأصوات اللّغويّة تمثيلاً أكثر دقّةً وكفاءةً.
- 7- ترتبط الدِّراسة الصّوتيّة ارتباطاً وثيقاً بالدِّراسة المعجميّة؛ إذ لا يقتصر دور المعجم على بيان معاني الألفاظ والتّراكيب ورصد ما يعتريها من تطوّر دلاليّ، بل يشمل أيضاً توضيح كيفية نُطقها وتمثيلها الصّوتيّ، وذلك من خلال اعتماد نظامٍ من الرُّموز الكتابيّة يكون أكثر دقّةً في تصوير النُّطق من الألفبائيّة التّقليديّة.
- 8- تُعدُّ الدِّراسة الصّوتيّة ركيزةً مهمّةً في دراسة أيّة لغةٍ بمختلف مستوياتها؛ إذ تسهم في فهم الجوانب الصّرفيّة والنّحويّة والدّلاليّة، وتُعين على تحليل الظواهر اللّغويّة تحليلاً أكثر دقّةً وشمولاً.
- 9- تُعدُّ الدِّراسة الصّوتيّة أساساً لا غنى عنه في دراسة اللّهجات؛ إذ لا يمكنُ تناولها أو تحليلها على أيّ مستوى من المستويات دون الاعتماد على وصفٍ صوتيّ دقيقٍ يبرز أوجه الاختلاف بين اللّهجات المحليّة واللّغة المشتركة، ويوضّح خصائص كلّ منها.
- 10- تكتسب الدِّراسة الصّوتيّة أهميّةً كبيرةً في مجالاتٍ تتجاوز نطاق اللّغة ذاتها، ومن أبرزها مجال الإعلام؛ إذ ينبغي للعاملين في الصحافة ووسائل الإعلام المسموعة والمرئيّة أن يمتلكوا معرفةً وافيةً بطرائق نُطق الأصوات اللّغويّة نُطقاً سليماً. ويعود ذلك إلى ما يتمتّعون به من تأثيرٍ واسعٍ في المجتمع ثقافياً واجتماعياً، بحكم نقلهم المضامين اللّغويّة إلى الجمهور الواسع، الّذي يتأثّر بطريقة أدائهم ويحاكمها. ومن ثمّ فإنّ سلامة نُطقهم تُسهم في الارتقاء بالمستوى اللّغويّ لدى أفراد المجتمع وتعزيز جودة الأداء اللّغويّ العامّ.
- 11- من أبرز الخدمات الّتي يُقدّمها علمُ الأصوات إسهامه في معالجة اضطرابات النُّطق والكلام، ولا سيّما تلك النّاتجة عن اكتساب عاداتٍ نُطقيّةٍ غير سليمةٍ، من خلال تشخيصها ووضع الأساليب المناسبة لتقويمها.
- 12- لعلم الأصوات أهميّةٌ بالغةٌ في مجال هندسة الصّوت؛ وذلك لأنّ أجهزة الصّوت الحديثة كالهاتف وغيره تحتاج إلى إحاطة القائمين على شؤونها بتفاصيل نُطق كلّ صوتٍ، وتحديد عددٍ ذبذباته ونوعها.

يتمتع علم الأصوات بأهمية كبيرة في مجال هندسة الصوت؛ إذ تعتمد الأجهزة الصوتية الحديثة، كالهاتف وسائل وسائل الاتصال الصوتي، على معرفة القائمين عليها بخصائصها، بما في ذلك طبيعة ذبذباتها وأنواعها.

13- تبرز أهمية علم الأصوات كذلك في مجال تعليم الصم والبكم؛ إذ يسهم في تدريبهم على طرائق خاصة لإنتاج الأصوات وإدراكها، بما يُعينهم على فهم كلام الآخرين والتواصل معهم، ومن ذلك تنمية مهارة قراءة الشفاه ومتابعة الحركات المصاحبة للكلام.²³

4. المطلب الرابع: غاية علم الأصوات

كانت غاية هذا العلم عمليّة منذ البداية، فقد جُعِلت مبادئه ومعطياته أساساً لعلوم العربيّة من صرفٍ ونحوٍ ومعجمٍ وغير ذلك من معارف أدبيّة ونقدية وبلاغية. ويتقدّم الزمن ازداد توظيف معطيات علم الأصوات في علوم العربيّة من جهة، وفي القراءات القرآنيّة من جهة أخرى حتّى ظهر "علم التجويد"، فكانت نشأة هذا العلم من الحاجة إلى تفسيرٍ علميٍّ للوجوه الصوتيّة التي احتوتها القراءات القرآنيّة، فحمل أصحاب هذا العلم على عاتقهم مهمّة المتابعة الجادة لما توصّل إليه أهل اللّغة في هذا الصّدد، فجذّت مسائل وعُدّلت أخرى مع بقاء الأسس التي أرسيت من قبل.²⁴

5. المطلب الخامس: مكانة علم الأصوات وعلاقته بغيره من العلوم

علم الأصوات علمٌ متكامل، له أقسامه المختلفة، ومناهجه وأساليبه المستقلّة، وهو أحد أنظمة اللّغة العربيّة الأربعة الرئيسيّة أو أحد أنظمة علم اللسانيّات؛ وهي الصوت والصرف والنحو والدلالة. وإنّ هذا النظام اللّغوي لا يقوم إلّا به؛ لأنّه يُعنى باللّغة المنطوقة، ويُعدّ اللبنة الأولى والرئيسية في هذا النظام؛ لأنّه يدرس الجانب الصوتي من حيث معرفة خصائص الأصوات، وملاحظتها المميّزة، وطرائق نُطقها، وما إلى ذلك من أمور لها صلة بهذا العلم وتتعلّق به، فاللّغة المكتوبة لا قيمة لها إذا لم تكن معروفة الأصوات ومنطوقاً بها. فالدرس الصوتي هو النظام الأوّل والأساس الذي يجب أن يسبق غيره من أنظمة اللّغة في عمليّة الدّراسة، ثمّ يأتي الدّرس الصّرفي تماماً كما فعل العلماء العرب القدامى، كسيبويه وغيره، وذلك من منطلق كون الدّرس الصوتي

²³ محمّد، الأصوات اللّغويّة، 39-44.

²⁴ أحمد محمّد قدّور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين (دمشق: دار الفكر، 1424 / 2003)،

يُمَيِّدُ لَعْلَمِ الصَّرْفِ، وهما معًا يُعَدَّانِ الوَسِيلَةَ الصَّرَوِيَّةَ الْمُثْلَى لِفَهْمِ الدَّرْسِ النَّحْوِيِّ وَالتَّرْكِيْبِيِّ، وَقَضَايَاهُ الْمُخْتَلَفَةُ.²⁵

إِذَا فَعْلَمُ الْأَصْوَاتِ هُوَ الرَّئِيسُ فِي هَذَا النِّظَامِ اللُّغَوِيِّ الرَّبَاعِيِّ، وَمَا الْفُرُوعُ الْآخَرَى إِلَّا تَبَعٌ لَهُ، لَا تَقُومُ إِلَّا عَلَيْهِ، فَالْدِّرَاسَةُ تَكُونُ لِلصَّوْتِ أَوَّلًا، ثُمَّ لِلْكَلِمَةِ، ثُمَّ لِلْجُمْلَةِ أَوْ التَّرْكِيْبِ.²⁶ وَتَوْضِيْحُ عِلَاقَةِ هَذَا الْعِلْمِ بِغَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ اللُّغَوِيَّةِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

5.1. عِلَاقَةُ عِلْمِ الْأَصْوَاتِ بِعِلْمِ الصَّرْفِ

لَا يُمَكِّنُ دِرَاسَةَ الصَّرْفِ دِرَاسَةً صَحِيْحَةً إِلَّا بِالْعَتِمَادِ عَلَى الْوَصْفِ الصَّوْتِيِّ،²⁷ إِذْ "لَيْسَ هُنَاكَ عِلْمٌ لِلدَّلَالَةِ بِلَا دِرَاسَةٍ لِلصَّرْفِ؛ أَي دِرَاسَةُ الصَّيْغِ".²⁸ وَلَا عِلْمٌ لِلصَّرْفِ بِلَا أَصْوَاتٍ. فَدِرَاسَةُ الْأَصْوَاتِ هِيَ الْمَقْدِمَةُ الْأَوَّلَى لِدِرَاسَةِ تَرْكِيبِ الْكَلِمَاتِ، أَوْ دِرَاسَةِ الصَّرْفِ بِمَعْنَاهُ الْخَاصِّ.²⁹

فَالظَّاهِرُ الصَّوْتِيَّةُ تَلْعَبُ دَوْرًا بَارِزًا فِي تَحْدِيدِ الْوَحْدَاتِ الصَّرْفِيَّةِ وَبَيَانِ قِيَمَتِهَا، وَلَيْسَتْ ضَرُورَةُ اعْتِمَادِ عِلْمِ الصَّرْفِ عَلَى عِلْمِ الْأَصْوَاتِ مَقْصُودَةً عَلَى لُغَةٍ دُونَ أُخْرَى، فَإِنَّ لُغَاتِ الْأَرْضِ جَمِيعُهَا تَسْتَوِي فِي هَذَا الْأَمْرِ، وَإِنَّمَا يَكُونُ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَهَا فِي نَوْعِ اسْتِغْلَالِ الْحَقَائِقِ الصَّوْتِيَّةِ فِي الْمَجَالِ الصَّرْفِيِّ، وَفِي مَدَى هَذَا اسْتِغْلَالِ وَنَتَائِجِهِ.

فَالنَّبْرُ³⁰ مَثَلًا عَلَى مَسْتَوَى الْكَلِمَةِ الْمَفْرَدَةِ يَقْتَصِرُ دَوْرُهُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى تَمْيِيزِ الصَّيْغِ وَالْأَوْزَانِ الصَّرْفِيَّةِ؛ فَالْفِعْلُ الْمَاضِي الثَّلَاثِي الْمَجْرَدُ يَكُونُ النَّبْرُ فِي مَقْطَعِهِ³¹ الْأَوَّلِ، وَلَكِنْ مَوْقِعُ هَذَا

²⁵ محمَّد، الأصوات اللُّغَوِيَّة، 37، 38.

²⁶ محمَّد، الأصوات اللُّغَوِيَّة، 41.

²⁷ محمَّد، الأصوات اللُّغَوِيَّة، 41.

²⁸ تمام حسان، مناهج البحث في اللُّغة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، 253.

²⁹ محمَّد، الأصوات اللُّغَوِيَّة، 41.

³⁰ النَّبْرُ أَوْ النَّبْرَةُ: قُوَّةُ التَّلْفُظِ النَّسْبِيَّةِ الَّتِي تُعْطَى لِلصَّائِتِ فِي كُلِّ مَقْطَعٍ مِنَ مَقَاطِعِ الْكَلِمَةِ أَوْ الْجُمْلَةِ. وَتَوَثُّرُ دَرَجَةِ النَّبْرِ فِي طُولِ الصَّائِتِ وَعِلْوِ الصَّوْتِ. وَالنَّبْرَةُ أَحْيَانًا فُونِيمٌ فَوْقَطِيٌّ ذُو أَرْبَعِ دَرَجَاتٍ؛ هِيَ النَّبْرَةُ الرَّبِيسَةُ، وَالنَّبْرَةُ الثَّانِيَّةُ، وَالنَّبْرَةُ الثَّالِثِيَّةُ، وَالنَّبْرَةُ الضَّعِيفَةُ. وَإِذَا كَانَ الْمَقْطَعُ مَنْبُورًا فَإِنَّهُ يَتَطَلَّبُ طَاقَةُ زَائِدَةٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ تَجْعَلُ نَوَاطِ الْمَقْطَعِ أَكْثَرَ بَرُوزًا مِنْ سَوَاهَا مِنَ الْأَصْوَاتِ حَوْلِهَا. أَمَّا السَّمَاعُ فَيَحْسِنُ نَوَاطِ الْمَقْطَعِ الْمَنْبُورِ أَعْلَى مِنْ سَوَاهَا مِنَ الْأَصْوَاتِ غَيْرِ الْمَنْبُورَةِ. وَلَيْسَتْ النَّبْرَةُ فُونِيمًا فِي جَمِيعِ اللُّغَاتِ، بَلْ هِيَ فُونِيمٌ فِي اللُّغَاتِ النَّبْرِيَّةِ الَّتِي تُسْتَعْمَلُ لِلتَّفْرِيقِ بَيْنَ الْمَعَانِي كَاللُّغَةِ الْإِنْجَلِيزِيَّةِ مَثَلًا. يُنْظَرُ: محمَّد علي الخولي، معجم علم الأصوات (د.م: مطابع الفرزدق التَّجَارِيَّة، 1402/1982)، 169.

³¹ المَقْطَعُ: وَحْدَةٌ صَوْتِيَّةٌ تَتَكُونُ مِنْ عِدَّةِ أَصْوَاتٍ، وَلَكِنْ يُمَكِّنُ أَنْ تَتَكُونُ مِنْ صَوْتٍ وَاحِدٍ فَقَطْ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ صَائِتًا. وَلَكِنْ مَقْطَعٌ نَوَاطِ تَأْخُذُ النَّبْرَةَ الْمُنَاسِبَةَ. وَقَدْ يَكُونُ الْمَقْطَعُ كَلِمَةً، مَثَلُ: (قَف) أَوْ جِزْءًا مِنْ كَلِمَةٍ تَتَكُونُ مِنْ مَقْطَعَيْنِ أَوْ أَكْثَرِ، مَثَلُ: (الْجِلْسِ). وَلِلْمَقْطَعِ فِي كُلِّ لُغَةٍ نِظَامٌ خَاصٌّ يَحْكُمُ عِدَدَ وَتَرْتِيبِ الصَّوَامَتِ وَالصَّوَانَتِ. يُنْظَرُ: الخولي، معجم علم الأصوات، 160.

النَّبَر يختلفُ بمجردَ اتِّصالِ هذا الفعلِ باللاحقةِ صرفيّةٍ، فالنبر في الفعلِ (ضَرَبَ) هو في مقطعه الأول، في حين أنَّ الفعلَ (ضَرَبْتُ)، أو (ضَرَبْتُ)، وَقَعَ النَّبَرُ على المقطعِ الثَّانِي فيهما.³²

إِذَا فَإِنَّ الدَّرْسَ الصَّرْفِيَّ بِحَاجَةِ مَاسَّةٍ إِلَى الرَّجُوعِ إِلَى الْحَقَائِقِ الَّتِي يُقَرِّرها الدَّرْسُ الصَّوْتِيّ. فعلى سبيل المثال إنَّ علماء الصَّرْفِ القُدَامَى اعتادوا في تحليل فعل الأمر (قُلْ) أن يقول إنَّ أصله (قُولُ)، سبب ذلك أنَّه التقى ساكنان، هما الواو واللام، فحُذِفَت الواو لالتقاء الساكنين، فأصبحت: قُلْ. إلَّا أنَّ الَّذِي يبدو أنَّ صيغةَ فعلِ الأمرِ (قُلْ) جاءتْ على هذه الصَّيْغَةِ منذُ بدايةِ الأمرِ، ولم يكنْ من المستطاعِ أن تأتي على الصُّورَةِ الأخرى (قُولُ) في النُّطْقِ الفعليّ، والسَّبَبُ في ذلك سببٌ صوتيٌّ واضحٌ يرتبطُ بخواصِّ التَّركيبِ المقطعيّ في العربيَّةِ الفُصحى.³³ بناءً على ذلك يمكننا أن نشير إلى أنَّنا في العامية نلفظ هذا الفعل على أصله ويجري على ألسنتنا بسهولة أيضًا، فنقول في المعتل الواوي: قُولُ، رُوخُ، شُوفُ، وكذلك في المعتل اليائي، نحو: يِنْعُ، سِيْرُ، فهو الأصل قبل الإعلال، فهذا من الفروق بين العامية والفصحى.

وإنَّ صيغةَ الفعلِ (قُولُ) الَّتِي افترضها الصَّرْفِيُّونَ القُدَامَى يتألَّف نسيجُها المقطعيُّ من: صوت صامت + حركة طويلة + صوت صامت؛ أي من: ص + ح + ح + ص،³⁴ وهذا النَّسِجُ المقطعيُّ لا يجوزُ في العربيَّةِ إلَّا في حالة الوقف، أو أن تكونَ الحركةُ الطَّويلةُ متلوَّةً بصامتَيْنِ متماثلين مدغمين من أصل الكلمة، نحو: شائبة، ودائبة، أمَّا ما ذهب إليه علماؤنا الصَّرْفِيُّونَ القُدَامَى فهو عملٌ افتراضيٌّ لا يؤخذُ به في الدَّرْسِ اللُّغويِّ الحديث.³⁵

"ومما يدلُّ على ارتباط الصَّوْت ارتباطاً وثيقاً بالبنية الصَّرْفِيَّة: أنَّ قيم تأليف الكلمات تعتمدُ على قيم الأصوات ذاتها، فترتيب الحروف وتأليف الكلمات من خلال الأصوات له قواعد تحكمه حيث لا يسمح في صيغة ما بتجاوز الهمزات أو الباءات مثلاً تجاوزاً ترفضه طبيعة تأليف ونظم الكلمات اللُّغويَّة. فلم تقبل اللُّغة تجاوز الهمزتين في أمثال: ءَمْنُ - أَلْمُ - أُثْرُ، ... ومن هنا كان البديل الَّذِي يحلّ مشكلة ذلك التَّجاوز المرفوض هو مجيء تلك الكلمات المفترضة على النُّحو التَّالِي كما يرى الصَّرْفِيُّونَ: (أَوْمن، أُولم، أُوثر، ...".³⁶

³² نايقة حسن، "علم الأصوات العربيَّة - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللُّغة العربيَّة"، التَّعريب، مجلَّة بنديكان 2/6 (2018)، 152.

³³ محمَّد، الأصوات اللُّغويَّة، 41، 42.

³⁴ كمال بشر، علم اللُّغة العام "الأصوات" (القاهرة: دار المعارف، 1980)، 185، 186.

³⁵ محمَّد، الأصوات اللُّغويَّة، 42.

³⁶ أحمد كشك، من وظائف الصَّوْت اللُّغويِّ محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي (القاهرة: دار غريب، 2007)، 15، 16.

5.2. علاقة علم الأصوات بعلم النحو

إنَّ عِلْمَ النَّحْوِ مَبْنِيٌّ بِدَرَجَةٍ كَبِيرَةٍ عَلَى عِلْمِ الْأَصْوَاتِ؛ وَيتَجَلَّى ذَلِكَ فِي جَوَانِبٍ مُخْتَلِفَةٍ وَصُورٍ شَتَّى، يَتَضَحُّ ذَلِكَ وَفْقَ الْآتِي:³⁷

أَوَّلًا: التَّفْرِيقُ بَيْنَ أَنْمَاطِ الْجُمْلِ

إنَّ الْجَانِبَ الصَّوْتِيَّ يَقُومُ فِي حَالَاتٍ عَدِيدَةٍ فِي التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْجُمْلَةِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ، وَالْجُمْلَةِ الْإِثْبَاتِيَّةِ، مُعْتَمِدًا فِي ذَلِكَ عَلَى التَّنْغِيمِ،³⁸ أَوْ التَّلْوِينِ الْمَوْسِيقِيِّ، الَّذِي يُعَدُّ جِزْءًا مِنَ النَّطْقِ ذَاتِهِ.

أَمْثَلُهُ هَذَا النَّوعُ كَثِيرٌ إِذْ إِنَّكَ تَجِدُ الْجُمْلَةَ تَتَضَمَّنُ أَدَاةَ اسْتِفْهَامٍ إِلَّا أَنَّهَا فِي مَعْنَاهَا لَا تَدُلُّ عَلَى صِيغَةِ الْاسْتِفْهَامِ الْحَقِيقِيِّ، وَهَذَا الْأَمْرُ كَثِيرٌ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَمِنْ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾،³⁹ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾،⁴⁰ فَقَدْ جَاءَ فِي عُرْفِ الْبَلَاغِيِّينَ الْقُدَامَى وَتَحْلِيلِهِمُ الْأَسْلُوبِيَّ أَنَّ أَدَاتِي الْاسْتِفْهَامِ (هَلْ)، وَالْهَمْزَةُ قَدْ خَرَجَتَا عَنْ مَعْنِيهِمَا الْحَقِيقِيِّ، وَهُوَ الْاسْتِفْهَامُ، إِلَى مَعْنَى التَّقْرِيرِ، وَإِنَّ الَّذِي يَدُلُّنَا عَلَى ذَلِكَ هُوَ أَسْلُوبُ نُطْقِ صِيغَةِ الْاسْتِفْهَامِ وَتَنْغِيمِهَا فِي كُلِّ مِنْهُمَا.

وَعَلَى عَكْسِ ذَلِكَ هُنَاكَ أَمْثَلُهُ "تَخْلُو مِنْ أَدَوَاتِ الْاسْتِفْهَامِ وَهِيَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ جُمْلٌ اسْتِفْهَامِيَّةٌ، وَمَدَارُ الْأَمْرِ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ عَلَى الْمَوْسِيقَا وَالتَّنْغِيمِ الَّذِي يُصَاحِبُ النَّطْقَ. مِثَالُ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ﴾،⁴¹ فَقَدْ قَرَّرَ الْبَلَاغِيُّونَ أَنَّ جُمْلَةً (تَبْتَغِي) جُمْلَةٌ اسْتِفْهَامِيَّةٌ، وَإِنْ كَانَتْ تَخْلُو مِنْ أَدَاةِ اسْتِفْهَامٍ، وَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ هُوَ: أَتَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ؟ وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الْحُكْمَ بِكَوْنِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ اسْتِفْهَامِيَّةً يَعُودُ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ إِلَى تَنْغِيمِ النَّطْقِ عَلَى نَحْوِ يُلَايِمُ الْأَنْمَاطَ التَّنْغِيمِيَّةَ لِلْجُمْلَةِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ الَّتِي مِنْ هَذَا النَّوعِ، وَلَيْسَ هُنَاكَ مَا يَدْعُو إِلَى تَقْدِيرِ مُحْذُوفٍ؛ إِذْ إِنَّ الْكَلَامَ مَفْهُومٌ بِدُونِ هَذَا التَّقْدِيرِ، فَضْلًا عَنْ كَوْنِ هَذَا التَّقْدِيرِ عَمَلًا افْتِرَاضِيًّا لَا يُفِيدُ الْمَوْضُوعَ شَيْئًا عَلَى الْإِطْلَاقِ".⁴²

ثَانِيًا: تَحْدِيدُ أَنْمَاطِ الْجُمْلِ وَالْعِبَارَاتِ

³⁷ مُحَمَّدٌ، الْأَصْوَاتُ اللَّفْظِيَّةُ، 42.

³⁸ التَّنْغِيمُ: هُوَ إِعْطَاءُ الْقَوْلِ الْأَنْعَامَ الْمُنَاسِبَةَ وَالْفَوَاصِلَ الْمُنَاسِبَةَ. وَقَدْ يَكُونُ الْقَوْلُ كَلِمَةً أَوْ جُمْلَةً أَوْ جِزْءًا مِنْ جُمْلَةٍ. وَالْقَوْلُ كَلَامٌ مُسَبَّوقٌ بِصَمْتٍ وَمَتَبَوِّعٌ بِصَمْتٍ. يُنْظَرُ: الْخُولِي، مَعْجَمُ عِلْمِ الْأَصْوَاتِ، 47.

³⁹ سُورَةُ مَرْيَمَ 19/65.

⁴⁰ سُورَةُ الْأَعْرَافِ 7/172.

⁴¹ سُورَةُ النَّحْرِيمِ 66/1.

⁴² مُحَمَّدٌ، الْأَصْوَاتُ اللَّفْظِيَّةُ، 42، 43.

نأخذُ جملةً على سبيل المثالِ هي قولك: (خالدٌ الذَّكِيُّ) دون مراعاةِ النُّطْقِ وخواصِّها الصَّوْتِيَّةِ يمكنُ تحليلها نحوياً على وجهين؛ فقد تكونُ مبتدأً وخبراً عندما نقولُ: (خالدٌ الذَّكِيُّ)، وقد تكونُ مبتدأً وصفةً، فإذا ما أخذنا النُّواحي الصَّوْتِيَّةَ في الاعتبارِ أمكننا تفريعُ هذه الجملة أو العبارة إلى نموذجين مُختلفين نظماً وإعراباً: اسم معرفة زائد إمكانية السَّكْتِ (خالد) سكتة زائد صفة معرفة نغمها (الذَّكِيُّ) اسم معرفة زائد استحالة السَّكْتِ صفة معرفة نغمة صاعدة (خالدٌ الذَّكِيُّ)، فعلى الأوَّل تكونُ العبارةُ (خالدٌ الذَّكِيُّ) جملةً من مبتدأ وخبرٍ وبها تمَّ الكلامُ، وعلى الثَّاني تكونُ العبارةُ مبتدأً وصفةً فقط، وذلك إذا قلتُ: (خالدٌ الذَّكِيُّ نَجَحَ).⁴³

ثالثاً: توجيه الإعراب

كثيراً ما يعمدُ النَّحْوِيُّونَ إلى إعرابِ المثالِ الواحدِ بوجودِ مختلفةٍ مهمليْنِ في أغلبِ الأحيانِ ربطاً هذه الوجوه بظروفِ الكلامِ وملابساتها، ومكتفينِ بالاعتمادِ على ما تجوِّزُه قواعدُ اللُّغةِ من احتمالاتٍ افتراضيةٍ أو عقليةٍ.⁴⁴

إذ إنَّه "ممَّا يؤكِّدُ ارتباطُ الظواهر الصَّوْتِيَّةِ ارتباطاً كاملاً بالنَّحو؛ العلامات الإعرابية، فهي دلالات صوتية، نستدلُّ من خلالها، ومن خلال غيرها على فهم الباب النَّحْوِيِّ وتحديدِه".⁴⁵ فمن ذلك التَّنوين الَّذي هو دليلٌ على الاسم دون غيره، وكذلك تنوين اسم الفاعل من عدمه يدلُّنا على عمله فيما بعده أو بإضافته إلى ما بعده وعليه لكلِّ حالةٍ دلالةٌ معينة.⁴⁶ مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بُلِّغَ أَمْرُهُ﴾،⁴⁷ إذ قرئ اسم الفاعل بالضمِّ وما بعده مضاف إليه وحكمه بلوغ أمره، وبالتَّنوين على عمله فيما بعده ومعناه المستقبل أي لم يحصل بعد.

3.5. علاقة علم الأصوات بعلم الدَّلالة

علمُ الدَّلالةِ هو "العلم الَّذي يبحثُ في معاني الكلمات وتطوُّر هذه المعاني، مركِّزاً على معانيها الاجتماعية، وعلى معانيها الواردة في المفاهيم اللُّغوية".⁴⁸ إذاً هو دراسةُ المعنى في اللُّغة، في حين أنَّ علمَ الأصواتِ هو دراسةُ النِّظامِ الصَّوْتِيِّ لِلُّغة، وإنَّ العلاقةَ بينهما هي أنَّهما فرعان مختلفان من علمِ اللُّغة النَّظري، ويهتمَّان بدراسةِ بنيةِ اللُّغة ومعناها.

⁴³ حسن، "علم الأصوات العربيَّة - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللُّغة العربيَّة"، 152، 153.

⁴⁴ حسن، "علم الأصوات العربيَّة - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللُّغة العربيَّة"، 154.

⁴⁵ كشك، من وظائف الصَّوْتِ اللُّغويِّ محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي، 16.

⁴⁶ كشك، من وظائف الصَّوْتِ اللُّغويِّ محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي، 16 - 18.

⁴⁷ سورة الطلاق 65/3.

⁴⁸ إميل يعقوب وآخرون، قاموس المصطلحات اللُّغوية والأدبية، 278.

فعلُ الأصوات يتعامل مع أصوات اللغة وأنماطها وكيفية نطقها، وتشكيل الكلمات، بينما يهتم علم الدلالة بمعنى الكلمات والعبارات والجمل. وإنَّ كلاً من العلمين يساهمان في فهمنا لكيفية عمل اللغة وكيفية اكتسابها واستخدامها وفهمها.

وإنَّ علاقة الصَّوت بالدلالة ترتبط بطبيعة العلاقة بين الدالِّ والمدلول على اعتبار الصَّوت دالًّا؛ لأنَّه يمثِّل مكوِّنًا شكليًّا في اللغة. وقد انقسم العلماء القدماء والمحدثون حول العلاقة بين الدالِّ والمدلول إلى فريقين؛ الفريق الأوَّل يرى أنَّ هذه العلاقة طبيعية، بينما يرى الفريق الثَّاني أنَّها علاقة اصطلاحية.

يعتمد تحديد المعنى وتوضيحه على خواصَّ صوتية معينة، سواء أكان ذلك على مستوى المعجم أم السيمانتيك؛ فإنَّ التَّغايير الصَّوتيَّة في الكلمات له أثر تغيُّر الدلالة، فمثلاً الأفعال: (قال، نال، سال، جال) تعتمد في دلالتها على صوت الحرف وما يُرمز له من معنى.

فاللُّغة العربيَّة لها العديد من الكلمات التي تصدرُ بنغماتٍ مختلفة، فتدلُّ على معاني مختلفة، وقد تتقاربُ أصواتٌ لفظين، وتختلفان في صوتٍ واحدٍ، وهذا يؤدي إلى اتِّفَاقٍ في المعنى العامِّ للفظين واختلافهما في دلالة اللفظ بحسب ما يميله جرسُ الصَّوت المختلف بينهما.

وخير مثالٍ على ذلك ما أورده ابنُ جني (ت: 392هـ) في كتابه "الخصائص" إذ قال: "فإنَّ كثيراً من هذه اللغة وجدته مضاهياً بأجاسٍ حروفه أصوات الأفعال التي عبَّر بها عنها؛ ألا تراهم قالوا قَضَمَ في اليابس، وخَضَمَ في الرطب؛ ذلك لقوَّة القافِ وضَعْف الخاءِ فجَعَلُوا الصَّوتَ الأقوى للفعلِ الأقوى، والصَّوتَ الأضعفَ للفعلِ الأضعفَ"،⁴⁹ "فالخضمُّ لأكلِ الرطبِ كالبطيخِ والقثاءِ وما كانَ نحوهما من المأكولِ الرطبِ، والقضمُ للصلبِ اليابسِ نحو: قَضَمَتِ الدَّابَّةُ شَعِيرَها ونحو ذلك. فاخْتارُوا الخاءَ لرخاوتها للرطبِ، والقافَ لصلابتها لليابسِ خَدَوْا لمسموعِ الأصواتِ على محسوسِ الأحداثِ".⁵⁰

وقد أشار ابن جني إلى التَّنَاسُبِ بين اللفظ ومدلوله وهو "أن تتقارب الحروف لتقارب المعاني"،⁵¹ فقال: "من ذلك قول الله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَوَهُمُ أَرْأَوْا﴾"،⁵² أي: تزعمهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزُّمهم هزًّا، والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان

⁴⁹ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تج: محمد علي النجار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دت)، 1/ 66.

⁵⁰ ابن جني، الخصائص، 2/ 159، 160.

⁵¹ ابن جني، الخصائص، 2/ 148.

⁵² سورة مريم 83/ 19.

لتقارب المعنيين. وكأَنَّهُمْ خَصَّوْا هذا المعنى بالهمزة لِأَنَّهَا أَقْوَى مِنَ الْهَاءِ، وهذا المعنى أعظمُ في النَّفُوسِ مِنَ الْهَيِّ؛ لِأَنَّكَ قَدْ تَهَيَّرَ مَا لَا بَالَ لَهُ كَالْجَذَعِ وَسَاقِ الشَّجَرَةِ، ونحو ذلك. ومنه الْعَسْفُ وَالْأَسْفُ، والعَيْنُ أَخْتُ الْهَمْزَةِ، كما أَنَّ الْأَسْفَ يَعْسِفُ النَّفْسَ وَيَنَالُ مِنْهَا، والهمزةُ أَقْوَى مِنَ الْعَيْنِ، كما أَنَّ أَسْفَ النَّفْسِ أَغْلَظُ مِنَ التَّرَدُّدِ بِالْعَسْفِ. فقد ترى تصاقُبَ اللَّفْظَيْنِ لِتَصَاقُفِ الْمَعْنَيْنِ".⁵³

وقد تنبَّه اللُّغَوِيُّونَ الْعَرَبُ إِلَى وجود ارتباطٍ بَيْنَ التَّقَارِبِ الصَّوْتِيِّ وَالتَّقَارِبِ الدَّلَالِيِّ فِي بعضِ الْحَقُولِ الْمُعْجَمِيَّةِ، حيثُ يُلاحَظُ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الَّتِي تَشْتَرِكُ فِي بعضِ الصَّوَامَتِ الْأَصْلِيَّةِ قَدْ تتقاربُ فِي معانيها الْكَلِمَةُ. ومن أمثلة ذلك الْأَفْعَالُ: (نَفَثَ، نَفَخَ، نَفَذَ، نَفَذَ، نَفَسَ)، الَّتِي تَتَّفَقُ فِي الْأَصْلَيْنِ الصَّامَتَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ (ن-ف)، وتلتقي دلاليًّا فِي مفهوم الحركة أو الخروج أو الامتداد من مصدرٍ إِلَى جهةٍ أُخْرَى، مع احتفاظ كُلِّ لَفْظٍ بِخُصُوصِيَّتِهِ الدَّلَالِيَّةِ الَّتِي يَحْدِدُهَا الصَّوْتُ الثَّلَاثُ وَالسِّيَاقُ الِاسْتِعْمَالِي.

وأشارَ إِلَى هذه العلاقة الْفَرَاهِيدِيُّ فِي أَثناءِ تَصْرِيفِهِ لِلْفِعْلِ (قَرَّ)، فَقَالَ: "قَالُوا: قَرَّرَ فَيُظْهِرُونَ حُرُوفَ الْمُضَاعَفِ لظهور الرّاءَيْنِ فِي قَرَّرَ، ولو حكي صوته وقال: قَرَّ، وَمَدَّ الرَّاءَ لكان تَصْرِيفُهُ: قَرَّ يَقَرُّ قَرِيرًا، كما يُقال: صَرَّ يَصِرُّ صَرِيرًا، وَإِذَا خَفَّفَ وَأَظْهَرَ الْحَرْفَيْنِ جَمِيعًا، تَحَوَّلَ الصَّوْتُ مِنَ الْمَدِّ إِلَى التَّرْجِيعِ فَضُوعَفَ لِأَنَّ التَّرْجِيعَ يُضَاعَفُ كُلُّهُ فِي تَصْرِيفِ الْفِعْلِ إِذَا رَجَعَ الصَّائِتُ، قَالُوا: صَرَصَرَ وَصَلَّصَلَ، عَلَى تَوْهُمِ الْمَدِّ فِي حَالٍ، وَالتَّرْجِيعِ فِي حَالٍ".⁵⁴

وكذلك يُعَدُّ التَّنْغِيمُ مِنَ التَّأَثِيرَاتِ الصَّوْتِيَّةِ الَّتِي قَدْ تَغَيَّرَ فِي دَلَالَةِ التَّرْكِيبِ اللَّغَوِيِّ تَغْيِيرًا ملحوظًا، فمن ذلك على سبيلِ الْمَثَالِ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ يُوسُفَ بَعْدَ فَقْدِ صُورِ الْمَلِكِ: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾،⁵⁵ فنقرأ الآيةَ فِي صَوْرَتَيْنِ تَنْغِيمِيَّتَيْنِ؛ الْأُولَى: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ﴾ بِتَنْغِيمِ الْاسْتِفْهَامِ. وَالثَّانِيَّةُ: ﴿مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ بِتَنْغِيمِ التَّقْرِيرِ، فبسبب تَغَايِرِ التَّنْغِيمِ الصَّوْتِيِّ فِي قِرَاءَةِ الْآيَةِ أَدَّتْ إِلَى تَغْيِيرٍ فِي دَلَالَةِ الْمَعْنَى.

خلاصةُ الْقَوْلِ إِنَّ عِلْمَ الدَّلَالَةِ وَعِلْمَ الْأَصْوَاتِ فِرْعَانِ مُخْتَلِفَانِ مِنْ عِلْمِ اللَّغَةِ النَّظَرِيِّ، إِلَّا أَنَّ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةً وَطِيدَةً؛ إِذْ إِنَّ الدَّلَالَةَ هِيَ الصُّورَةُ الدِّهْنِيَّةُ لِلْأَصْوَاتِ، وَلَهَا عِلَاقَةٌ خَاصَّةٌ بِهَا وَعِلَاقَةٌ عَامَةٌ بِالْعُلُومِ الْأُخْرَى.

وَوَفَّقَ مَا يُذَكِّرُ مِنْ تَعْرِيفَاتِ الدَّلَالَةِ الَّتِي تَنْصُ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَةَ هِيَ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ الدَّلَالِ

⁵³ ابن جني، الخصائص، 2/ 148.

⁵⁴ الْفَرَاهِيدِيُّ، كِتَابُ الْعَيْنِ، 5/ 23.

⁵⁵ سُورَةُ يُوسُفَ 12/ 75.

والمُدلول فهي ذاتها العلاقة بين الصَّوت والمعنى، على اعتبار الصَّوت دالًّا. فتغيُّر الصَّوت وتنغيمة يكون له تأثيرٌ على المعنى، فتحديد المعنى كثيرًا ما يعتمد على خواصَّ صوتيةٍ معيَّنة.

وبناءً على ما تقدّم يتّضح أنّ العلاقة بين هذين العلمين طبيعِيَّةً واصطلاحِيَّةً، وأنّه اشترك في دراستها العلماء القُدامى والمُحدّثون على حدٍّ سواء، رغم إنكار المُحدّثين للعلاقة بين الأصوات ومدلولاتها في معظم ألفاظ اللُّغة، وكان اهتمامهم جميعهم باللُّغة عمومًا والدَّلالة خصوصًا، وكذلك ارتباط الدلالة بالأصوات خصوصًا وارتباط العلوم الأخرى عمومًا.

5.4. علاقة علم الأصوات بالمعجم

لا يُمكننا أن نُغفل أيضًا أنّ لعلم الأصوات علاقةً وطيدةً بالمعجم أو الدَّلالة المعجميّة؛ إذ إنّ علم الأصوات يتداخل مع المعجم في بعض الوظائف الأساسيّة فهو يُسجِّل "طريقة النُّطق الصَّحيح للكلمات، إذ ينبغي أن يكون موثوقًا به من هذه النّاحية، وليس من النّادر أن تعجز الأبيديّة الإملائيّة العاديّة عن القيام بهذا الدَّور، كما هو الحال في كثير من اللُّغات كالإنجليزيّة والفرنسيّة وغيرهما. وهذا يُصبح من الضَّروريّ الاعتماد على الرُّموز الصَّوتية التي تكفل لنا الوصول إلى هذا الهدف بسهولةٍ ويُسرٍ. فهذه الرُّموز لها قيمٌ محدّدة في مقدورها تسجيل النُّطق تسجيلًا أمينًا دقيقًا إلى حدٍّ كبيرٍ".⁵⁶

إدّا لِلدِّراسة الصَّوتية صلةٌ قويّةٌ بالدِّراسة المعجميّة، ولا بدّ للمعاجم اللُّغويّة من الاستعانة بالدَّرْسِ الصَّوتيّ اللُّغويّ. وإنّ واجبَ المعجم لا يقتصرُ على تبيان معاني الكلمات والتَّراكيب، وما يطرأ عليها من تطوُّرٍ دلاليّ فقط، وإنّما يتعدّاه إلى تمثيل نُطق هذه الكلمات والتَّراكيب، وهذا أمرٌ لا يتأتّى إلّا باصطناعِ نظامٍ من الرُّموز الكتابيّة يكون أدنى تمثيلًا للنُّطق من الألفبائيّة التَّقليديّة. ومن هذا المنطلق فإنّ مقدِّمات أكثر المعاجم تحوي معلوماتٍ عن أصوات اللُّغة، وهذا يدلُّ دلالةً واضحةً على حاجة الدَّرْسِ المعجميّ للدَّرْسِ الصَّوتيّ.⁵⁷

5.5. علاقة علم الأصوات بعلم العَرُوض (موسيقا الشَّعر)

إنّ علاقة علم الأصوات بعلم العَرُوض أو ما يُسمّى بـ(موسيقا الشَّعر) علاقة وثيقة جدًّا؛ لأنّ العَرُوض يعتمد في أساسه على الخصائص الصَّوتية للكلام المنطوق، لا على الكتابة وحدها.

⁵⁶ بشر، علم اللغة العام "الأصوات"، 187.

⁵⁷ محمّد، الأصوات اللُّغويّة، 41.

وتقوم العلاقة بين هذين العلمين على أساس أنَّ الوزن الشَّعري العربيُّ يُبنى من وحدات صوتية لا كتابية، وأنَّ التَّفعيلات العروضية تمثِّل أنماطاً منتظمة من المقاطع الصَّوتية تختلف في بنيتها الزَّمنية. لذلك يعدُّ المقطع الصوتي والكمية الزَّمنية للأصوات من أهم المفاهيم المشتركة بين العلمين، إذ يمدُّ علم الأصوات العروض بالأساس الوصفي للبنية الإيقاعية، بينما يتولَّى العروض تنظيم هذه البنية في أوزان شعرية تحقِّق الموسيقى الخارجية للنَّص.

كان الخليل بن أحمد رائداً في علم العروض إذ يُعدُّ المؤسِّس الأوَّل له، فقد "عني كثيراً بدراسة الأصوات، وموسيقا اللُّغة، وقد ساعده سماعه المرفه الحسَّاس على التَّفوق في هذه النَّاحية، فوجَّه عنايته لأوزان الشَّعر وإيقاعه، واستخرج لنا بحور الشَّعر وقوافيه أو علم العروض، الَّذي لا يعدو أن يكون دراسة صوتية، لموسيقا الشَّعر، واتَّجه كذلك إلى الألحان والأنغام، وألف في الإيقاع والنَّغم".⁵⁸

وكذلك درسَ أبو نصر الفارابي (ت:339هـ) الأصوات لاشتغاله بالموسيقا وألف في ذلك كتاباً أسماه (الموسيقا الكبير)، وقد تنبَّه ابن جني لصلة علم الأصوات بالموسيقا (والعروض منها) حين قال في كتابه سر صناعة الإعراب: "ولكن هذا القبيل من هذا العلم، أعني علم الأصوات والحروف، له تعلق ومشاركة للموسيقا، لما فيه من صناعة الأصوات والنَّغم".⁵⁹ فضلاً عن أنَّه صرَّح بأنَّ ميزان العروض حاكمٌ وعبارةٌ على السَّاكن والمتحرِّك، فقال: "وقد تقدمت الدلالة على أن همزة بين كغيرها من سائر المتحركات في ميزان العروض، الَّذي هو حاكم وعبارة على السَّاكن والمتحرِّك".⁶⁰

إذاً يتَّضح أنَّ العلاقة بين هذين العلمين وطيدة إذ إنَّ العروضيين كانوا يعتمدون على علم الأصوات في التَّفعيلات والأوزان الشَّعرية ونحو ذلك، من ذلك أنَّهم فطنوا إلى أهمية التنوين -الَّذي يُعدُّ نوعاً ساكنة- وقيمتها فاستخدموه ضابطاً قافوياً فأسموه تنوين التَّرنم والتنوين الغالي.⁶¹

6. المطلب السَّادس: نَشأة عِلْم الأصوات وتطوُّره

إنَّ الحديث عن نشأة أيِّ علم يكشفُ عن الطُّروف التي اكتنفت تلك النشأة وتطوُّرها

⁵⁸ رمضان عبد التَّواب، المدخل إلى علم اللُّغة ومناهج البحث اللُّغوي (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1417/1997)، 14.

⁵⁹ أبو الفتح عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، د.ت.ح (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421/2000)، 1/22.

⁶⁰ ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1/71.

⁶¹ كشك، من وظائف الصَّوت اللُّغوي محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي، 17.

عبر الزمن، فضلاً عن أنه يكشف عن تداخل هذا العلم بعلوم أخرى قبل أن يصل إلى استقلاليتيه.

يُعدُّ علمُ الأصوات من العلوم اللغوية التي تبلورت ملامحها في الثقافة العربية خلال القرن الثاني الهجري، في سياق النهضة العلمية والفكرية التي شهدتها ذلك العصر، والذي ارتبط بنشأة عدد كبير من العلوم العربية وتطورها. غير أنَّ علم الأصوات تميَّز عن غيره من العلوم اللغوية بدرجة أقل من الاستقلال المصطلحي والتأطير المعرفي في مراحله الأولى؛ إذ لم تتحدد موضوعاته وحدوده العلمية بصورة واضحة، بل تداخلت قضاياها مع مباحث علوم لغوية أخرى، كالنحو والصرف والمعجم، فضلاً عن ارتباطه ببعض العلوم المجاورة كالتجويد والبلاغة.

ويُعزى ذلك إلى أنَّ الظواهر الصوتية لم تكن تُدرس ضمن إطارٍ علميٍّ مستقل، وإنما كانت موزعة بين عددٍ من الحقول المعرفية التي تناولتها من زوايا مختلفة؛ الأمر الذي حال دون تشكُّل مصطلح جامع أو بناءٍ نظري متكامل يضم قضايا هذا العلم ويحدد موضوعه ومنهجه تحديداً دقيقاً. كما أنَّ معطياته ومفاهيمه كانت موضع اهتمام تخصصات متعددة، من بينها علوم اللغة والبلاغة والتجويد، بل امتد أثرها إلى بعض الدراسات الطبية والفلسفية، وهو ما أسهم في تأخر استقراره بوصفه علماً مستقلاً ذي حدود معرفية واضحة، مقارنةً بعلوم عربية أخرى كالنحو والصرف والبلاغة والعروض.

ومع ذلك، فإنَّ هذا التداخل المعرفي لا يعني غياب الاهتمام العربي المبكر بالدراسات الصوتية أو محدوديته؛ بل على العكس من ذلك، فقد زخرت مؤلفات النحاة واللغويين والبلاغيين وعلماء التجويد والفلاسفة بمباحث صوتية ثرية تناولت الأصوات اللغوية من جوانبها النظرية والتطبيقية، وأسهمت في بناء تراث صوتي رصين شكَّل الأساس الذي قامت عليه الدراسات الصوتية العربية اللاحقة.⁶² بمعنى أنَّه مازح هذه العلوم وداخلها حتَّى لا تكادُ تُقَعَّ على كتابٍ منها يخلو من علم الأصوات أو أثرٍ منه.⁶³

ويُجمَعُ الباحثون اللغويون على أنَّ العربَ ومعهم الهنود كانوا من أقدم الشعوب التي كان لها جهدٌ بارزٌ في علم الأصوات؛ ويقولُ المُستشرقُ الألمانيُّ برجستراسر (ت: 1886م): "لم يسبق الغربيين في هذا العلم إلا قومًا من أقوام الشرق، وهما أهل الهند، يعني البراهمة، والعرب".⁶⁴

⁶² قدور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين، 13.

⁶³ حسن، "علم الأصوات العربية - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللغة العربية"، 144.

⁶⁴ رمضان عبد الثواب، التطور النحوي للغة العربية، محاضرات المستشرق الألماني برجستراسر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994/1414)، 11.

وإنَّ نواة الإِرهاصات الأولى لهذا العلم جاءت من أبي الأسود الدُّؤليّ (ت: 69هـ) عندما استعانَ بالِشِّفاهِ في نقطِ المصحفِ الشَّريفِ، فطلبَ رجلاً لَقِناً، فأتوا له برجلٍ من بني عبد القيسِ، فقالَ له: "إذا رأيتني لفظت بالحرف فضممتُ شَفَتي فأجعلُ أَمَامَ الحَرْفِ نُقْطَةً، فإذا ضَمَمْتُ شَفَتي بَغْنَةً فأجعلُ نُقْطَتَيْنِ، فإذا رأيتني قد كَسَرْتُ شَفَتي فأجعلُ أَسْفَلَ الحَرْفِ نُقْطَةً، فإذا كَسَرْتُ شَفَتي بَغْنَةً فأجعلُ نُقْطَتَيْنِ، فإذا رأيتَ قد فَتَحْتُ شَفَتي فأجعلُ على الحَرْفِ نُقْطَةً، فإذا فَتَحْتُ شَفَتي بَغْنَةً فأجعلُ نُقْطَتَيْنِ".⁶⁵

فهذه المقولة تحملُ بدايات نشوء المصطلح الصَّوتي وإِرهاصاتٍ له؛ إذ حاولَ أن يضعَ رموزاً لجانبٍ مهمٍّ من جوانبِ الدَّرسِ الصَّوتيّ، وهي الحركاتُ الإِعرابيَّةُ؛ ذلك أنَّ العربَ وغيرهم من الشُّعوب السَّاميَّة لم يُعبروا هذا الجانبَ اهتماماً ذا بالٍ، ممَّا أدَّى إلى وقوعِ الخطأ في تلاوة القرآن، فعقدَ أبو الأسود العزمَ على وضعِ الحركاتِ درءاً لذلك الخطرِ.⁶⁶

وقد مثَّلت الجهود التي بذلها أبو الأسود الدُّؤلي في وضعِ نقطِ الإِعرابِ خطوةً تأسيسيةً في سبيل ضبطِ العربية وصونها من اللحن، إذ عُيِّنَ هذا النظامُ بتمثيلِ الحركاتِ الإِعرابيةِ والدلالةِ على أوجهِ النطقِ المختلفة. وتلت هذه المبادرةَ جهودٌ أخرى أسهمت في تطويرِ نظامِ الكتابةِ العربيةِ، من أبرزها ما قام به نصر بن عاصم (ت: 89هـ) ويحيى بن يعمر (ت: 129هـ) من وضعِ نقطِ الإعجام، وهو النظام الذي استهدف التمييزَ بين الحروفِ المتشابهة في الرسم، كالباء والتاء والثاء، والجيم والحاء والخاء، وغيرها من الحروف التي كانت تُكتب بصورة واحدة أو متقاربة. وقد أسهم هذا الإجراء في تقليلِ احتمالات اللبسِ القرآني، وتيسيرِ عمليةِ القراءة، وتحقيقِ قدر أكبر من الدقة في تمثيلِ الأصوات اللغوية كتابَةً، مما جعله مرحلةً مهمةً في تطورِ الدرسِ الصوتي والكتابي عند العرب.

بيدَ أنَّ هذه الجهودِ الأوَّليَّة وما جاءَ على شاكلتها لم تكن أكثرَ من ملاحظاتٍ فرديَّةٍ لم تصلِ إلى مرحلةِ التَّأطيرِ ووَضْعِ النَّمَاذِجِ الفِكْريَّةِ في المجالِ اللُّغويِّ، إلى أن قُبِضَ للعربيَّةِ مَن استطاعَ أن يضعَ لها الأطرَ والنَّمَاذِجَ الَّتِي بَلَغَتْ، مِن الأصالةِ والعُمقِ، مرحلةً من النُّضجِ المُبَكِّرِ.⁶⁷

فَسَطَعَ نجمُ الخليلِ بنِ أحمدَ الفراهيديِّ العالمِ اللُّغويِّ النُّحَويِّ الَّذِي بدأ معه الدَّرسُ الصَّوتيُّ بدايةً علميَّةً حقيقيَّةً، إذ يُعدُّ أوَّلَ مَنِ التَفَتَ إلى هذا العلمِ ووضعَ أُسُسَهُ وقواعده في معجمِهِ (كتاب العين) الَّذِي رَبَّه على مَخارجِ الأصواتِ؛ فبدأ بأصواتِ الحَلْقِ، وجعلها أقسامًا، ثمَّ

⁶⁵ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، /المحكم في نقط/ المصاحف، تح: عزة حسن (دمشق: دار الفكر، 1407)، 6.

⁶⁶ محمَّد جواد النُّوري، علمُ أصواتِ العربيَّة (الأردن، عمَّان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، 1996)، 25.

⁶⁷ النُّوري، علمُ أصواتِ العربيَّة، 26.

أَصْوَاتٍ أَقْصَى الْفَمِ، ثُمَّ أَوْسَطَ الْفَمِ، ثُمَّ أَدْنَى الْفَمِ، ثُمَّ الشَّفَتَيْنِ، وقد كانت غايته منه معرفة كلام العرب وألفاظهم، فصَدَّرَه بمَقْدِمَةٍ تُعَدُّ البَوَاكِرِ الْأُولَى لهذا العلم إذ قال فيها: "هذا ما أَلْفَهُ الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ الْبَصْرِيِّ -رحمة الله عليه- من حُرُوفٍ: ا، ب، ت، ث، مع ما تَكَمَّلَتْ به فكان مدار كلام العرب وألفاظهم. فلا يخرج منها عنه شيءٌ. أراد أن تُعَرِّفَ بِهِ الْعَرَبُ فِي أَشْعَارِهَا وَأَمْثَالِهَا وَمَخَاطِبَاتِهَا فَلَا يَشِدُّ عَنْهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَأَعْمَلَ فِكْرَهُ فِيهِ فَلَمْ يُمَكِّنْهُ أَنْ يَبْتَدِئَ التَّأْلِيفَ مِنْ أَوَّلِ ا، ب، ت، ث، وهو الألف؛ لِأَنَّ الْأَلْفَ حَرْفٌ مُعْتَلٌّ فَلَمَّا فَاتَهُ الْحَرْفُ الْأَوَّلُ كَرِهَ أَنْ يَبْتَدِئَ بِالثَّانِي - وهو الباء - إِلَّا بَعْدَ حُجَّةٍ وَاسْتِقْصَاءِ النَّظَرِ، فَدَبَّرَ وَنَظَرَ إِلَى الْحُرُوفِ كُلِّهَا وَذَاقَهَا فَوَجَدَ مَخْرَجَ الْكَلَامِ كُلِّهِ مِنَ الْحَلْقِ، فَصَيَّرَ أَوَّلَاهَا بِالْإِبْتِدَاءِ أَدْخَلَ حَرْفٍ مِنْهَا فِي الْحَلْقِ.

وإنَّما كان ذَوَاقُهُ إِيَّاهَا أَنَّهُ كَانَ يَفْتَحُ فَاهُ بِالْأَلْفِ ثُمَّ يُظْهِرُ الْحَرْفَ. نحو: اب، اث، اخ، اغ، اء، فوجد العَيْنَ أَدْخَلَ الْحُرُوفِ فِي الْحَلْقِ، فَجَعَلَهَا أَوَّلَ الْكِتَابِ ثُمَّ مَا قُرِبَ مِنْهَا الْأَرْفَعُ فَالْأَرْفَعُ حَتَّى أَتَى عَلَى آخِرِهَا وَهُوَ الْمِيمُ. فَإِذَا سُئِلَتْ عَنْ كَلِمَةٍ وَأُرِدْتَ أَنْ تُعَرِّفَ مَوْضِعَهَا. فَاَنْظُرْ إِلَى حُرُوفِ الْكَلِمَةِ، فَمَهْمَا وَجَدْتَ مِنْهَا وَاحِدًا فِي الْكِتَابِ الْمَقْدَّمِ فَهُوَ فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ".⁶⁸

ثُمَّ "قَلَّبَ الْخَلِيلُ ا، ب، ت، ث، فَوَضَعَهَا عَلَى قَدَرِ مَخْرَجِهَا مِنَ الْحَلْقِ، وَهَذَا تَأْلِيْفُهُ: ع، ح، هـ، خ، غ - ق - ك - ج، ش، ض - ص، س، ز - ط، د، ت - ظ، ث، ذ - ر، ل، ن - ف، ب، م - و، ا، ي - همزة".⁶⁹

من خلال مقَدِّمَةِ الْخَلِيلِ نَجِدُ أَنَّهُ مُبْتَدِعُ طَرِيقَةٍ عِلْمِيَّةٍ قَائِمَةٍ عَلَى تَحْلِيلِ أَصْوَاتِ الْكَلِمَةِ وَمَشَاهِدَتِهَا فِي طَرِيقَةِ إِخْرَاجِهَا فِي حِيزِ الْفَمِ، فَلَمْ يَعْتمدْ فِي ذَلِكَ عَلَى التَّرْتِيبِ الْأَبْجَدِيِّ وَالتَّرْتِيبِ الْأَلْفَبَائِيِّ؛ لِأَنَّهُمَا يَهْدِرَانِ الْقِيَمَةَ الصَّوْتِيَّةَ الَّتِي جَعَلَهَا مَبْدَأً مِنْ مَبَادِئِ عَمَلِهِ. فَقَدْ عَرَفَ خِصَائِصَ اثْتِلَافِ الْأَصْوَاتِ وَنَسْجِهَا، وَوَقَفَ مِنْ خِلَالِ رِوَايَتِهِ الْوَاسِعَةِ عَلَى الْمَهْمَلِ وَالْمُسْتَعْمَلِ مِنَ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ، وَحَدَّدَ عَنْ طَرِيقِ الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ مَا تُقَدِّمُهُ التَّقَالِيبُ مِنْ صُورٍ مُحْتَمَلَةٍ أَحْصَاهَا إِحْصَاءً دَقِيقًا.⁷⁰

فبناءً على ذلك نُدْرِكُ أَنَّ الْخَلِيلَ كَانَ عَلَى دَرَايَةٍ بِالْجِهَازِ الصَّوْتِيِّ وَتَرْكِيبِهِ وَأَجْزَائِهِ وَمَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ مِنْ أَحْيَازٍ وَمَدَارِجٍ فَاسْتَطَاعَ أَنْ يُحَدِّدَ مَخَارِجَ الْأَصْوَاتِ.⁷¹

⁶⁸ الفراهيدي، كتاب العين، 1/ 47.

⁶⁹ الفراهيدي، كتاب العين، 1/ 48.

⁷⁰ قدور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين، 20.

⁷¹ الفراهيدي، كتاب العين، مقدِّمة المحقق، 1/ 10.

وقد سارَ سِيبَوَيْهٌ على نهج شيخه الخليل فأفادَ منه في دراسةِ الأصواتِ، إذْ كانَ في كتابه (الكتاب) ينقلُ عنه ويثبتُ آراءه وأقواله، وقد كانت غايته من الحديث عن حروفِ العِربِيَّةِ ومخارجها وصفاتها دراسةً ظاهرة (الإدغام) في العِربِيَّةِ فافتتح ذلك بمقدِّمةٍ عن هذا الفنِّ الجليل فقال: "هذا بابُ عددِ الحروفِ العِربِيَّةِ، ومخارجها، ومهموسها ومجهورها، وأحوالِ مجهورها ومهموسها، واختلافها".⁷²

فضلاً عن أنَّه عرضَ لظواهرِ صَوْتِيَّةٍ أخرى، كأحكامِ الهمزِ من تَحْقِيقٍ وتَسْهِيلٍ، والإمالةِ والفتحِ، وما يتعلَّقُ بهما من أحكامٍ، والإغلالِ والإبدالِ والتَّعْلِيلِ الصَّوْتِيَّ لهما، وغير ذلك. إلَّا أنَّه خالفَ الخليلَ في بعضِ الأمور وذلك نحو: ترتيبه لحروفِ العِربِيَّةِ ترتيباً مخالفاً له، اعتماداً على مخارجها وهي: (ء هـ، ع ح، غ خ، ق، ك، ج ش ي، ض، ل، ن، ر، ط د ت، ز س ص، ظ ذ ث، ف، ب م و)، وهذا هو التَّرتيب الَّذي سارَ عليه علماء اللُّغة والتَّجويد من بعده، وأثنوا عليه.⁷³ وأضافَ سيبويه أيضاً حروفاً أخرى دعاها بالفروعِ الَّتِي أصلها من التَّسعةِ والعشرين وهي كثيرةٌ بلغت اثنين وأربعين.⁷⁴

ونلاحظُ أنَّ مصطلح (صوت) لم يردْ في مادَّةِ الخليل الصَّوْتِيَّةِ، ولا في مادَّةِ تلميذه سيبويه كذلك، فقد كانَ المصطلح الشائع عندهما هو (الحرف)، وهو واضحٌ وصريحٌ عند كلِّ منهما، ففي مقدِّمة الخليل قصدَ بقوله: "حروف الكلمة" أصواتها، ويشيرُ إلى أنَّه ضمَّن مقدِّمته الَّتِي دعاها "الكتاب المقدَّم" هذه الموادَّ الصَّوْتِيَّةَ واللُّغَوِيَّةَ.⁷⁵

في حين شاعَ مصطلح الصَّوْت في بداية القرن الرَّابِع الهجري على يدي ابنِ دُرَيْدِ الأزدِي (ت: 321هـ) في معجمه (جمهرة اللُّغة)، إلَّا أنَّ شيوخه أكثرُ كانَ على يدي أبي الفتح عثمان بن جني، الَّذي أفردَ له كتاباً أسماه (سرَّ صناعة الإعراب)، وكذلك في كتابه (التَّصريف الملوكي).⁷⁶

ودليل ذلك ما وردَ من لفظة صوت وجمعها أصوات في بعضِ أقوالِ ابنِ دُرَيْدِ في معجمه الجمهرة، فمن ذلك حديثه عن مخرجِ حروفِ الحلقِ إذ قال: "أما الهمزة مِنْهُنَّ فَمَنْ مَخْرَجِ أَقْصَى

⁷² عمرو بن عثمان سيبويه، الكتاب، تج: عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408/1988)، 4/431.

⁷³ سيأتي البحث على ذِكْر بعض أسمائهم في مطلب المدارس الصَّوْتِيَّةِ.

⁷⁴ قدور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين، 26، 27.

⁷⁵ الفراهيدي، كتاب العين، مقدِّمة المحقِّق، 1/11.

⁷⁶ الفراهيدي، كتاب العين، مقدِّمة المحقِّق، 1/10.

الأصوات⁷⁷. وكذلك ورد في أثناء حديثه عن جنسي الحروف المذلفة إذ قال: "والجنس الثاني من المذلفة بين أسلة اللسان إلى مقدّم الغار الأعلى، وهي: الرأ والنون واللام، وهنّ مُمتزجات بصوت الغنة؛ لأنّ الغنة صوت من أصوات الخيشوم، والخيشوم مركّب فوق الغار الأعلى وإليه يسمو هذا الصوت⁷⁸. وكذلك وضوح هذا المصطلح في أثناء حديثه عن حروف المدّ، فقال: "وأما حروف المدّ واللين فتلاثة لا غير: الواو والياء والألف، وإنّما سميت لينّة لأنّ الصوت يمتدّ فيها فيقع عليهما الترنّم في القوافي وغير ذلك، وإنّما احتملت المدّ لأنّها سواكن اتسعت مخارجها حتّى جرى فيها الصوت⁷⁹".

بناءً على ذلك يتضح لنا شيوع لفظة مصطلح (الصوت) في بداية القرن الرابع الهجري على يدي ابن دريد، ثمّ استعمله ابن جني استعمالاً موسّعاً في كتابه "سر صناعة الإعراب"، واستقرّ عنده بوضوح، وذلك في قوله: "اعلم أنّ الصوت عرض يخرج من النفس مستطيلاً متصلاً، حتّى يعرض له في الحلقي والفم والشفتين مقاطعٌ تُثنيه عن امتداده واستطالته، فيسقى المقطع أينما عرض له حرفاً، وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها، وإذا تفتّنت لذلك وجدته على ما ذكرته لك؛ ألا ترى أنّك تبتدئ الصوت من أقصى حلقك، ثمّ تبلغ به أي المقاطع شئت، فتجد له جرّساً ما، فإن انتقلت عنه راجعاً منه، أو متجاوزاً له، ثمّ قطعت، أحسست عند ذلك صدًى غير الصدى الأوّل وذلك نحو: الكاف، فإنّك إذا قطعت بها سمعت هنا صدًى ما، فإن رجعت إلى القاف سمعت غيره، وإنّ جزت إلى الجيم سمعت غير ذينك الأولين⁸⁰".

وابن جني في دراسته للأصوات نهج أيضاً نهج المؤسّس الأوّل لهذا العلم وتلميذه سيويه، فمن ذلك أنّه نقل عن الخليل طريقة ذوق الحروف من غير أن يُشير إلى مصدره، وكأنّه صاحب الطريقة، وهذا دأبه في كثير ممّا كان يقتبسه من الخليل أو ينقله⁸¹. إذ قال: "وسبيلك إذا أردت اعتبار صدى الحروف، أن تأتي به ساكناً لا متحرّكاً؛ لأنّ الحركة تقلق الحرف عن موضعه، ومستقرّه، وتجذبّه إلى جهة الحرف التي هي بعضه، ثمّ تدخل عليه همزة الوصل مكسورة من قبله لأنّ الساكن لا يمكن الابتداء به، فتقول: الك. اق. أج، وكذلك سائر الحروف، إلّا أنّ بعض الحروف أشدّ حصراً للصوت من بعضها. ألا تراك تقول في الدالّ والطاء واللام: اد. اط. ال. ولا

⁷⁷ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، تح: رمزي منير يعليكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 1/ 43.

⁷⁸ ابن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، 1/ 45.

⁷⁹ ابن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، 1/ 46.

⁸⁰ ابن جني، *سر صناعة الإعراب*، 1/ 19.

⁸¹ قدّور، *أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين*، 24، 25.

تجدد للصوت منفذاً هناك: ثم تقول: اص. اس. از. اث. اف، فتجد الصوت يتبع الحرف".⁸²

ومع أنه كان يأخذ عن الخليل إلا أنه يرد ترتيبه لبعض الحروف ويثني على ترتيب سيبويه، فيقول: "فهذا هو ترتيب الحروف على مذاقيها وتصعدها، وهو الصحيح، فأما ترتيبها في كتاب العين فيه خلل واضطراب، ومخالفة لما قدمناه آنفاً، مما رتبته سيبويه، وتلاه أصحابه عليه، وهو الصواب الذي يشهد التأمل له بصحته".⁸³

ونضيف أيضاً أنه تأثر بسيبويه في عدد المخارج وصفات الحروف، وانفرد بشيء عنه وهو الوسيلة التي اعتمدها في عملية إيضاح حدوث الأصوات، وذلك ما لم يمتد إليه سيبويه، إذ راح يشبه مجرى النفس في أثناء النطق بالمزمارة، كما يشبه مدارج الحروف ومخارجها بفتحات هذا المزمارة التي توضع عليها الأصابع، أو بوتر العود وأثر الأصابع، فيقول: "شبه بعضهم الحلق والقم بالنأي، فإن الصوت يخرج فيه مستطيلاً أملس ساذجاً، كما يجري الصوت في الألف غفلاً بغير صنة، فإذا وضع الزامر أنامله على خروق النأي المنسوقة، وراخ بين أنامله، اختلفت الأصوات، وسمع لكل خرق منها صوت لا يشبه صاحبه، فكذلك إذا قطع الصوت في الحلق والقم، باعتماد على جهات مختلفة، كان سبب استماعنا هذه الأصوات المختلفة".⁸⁴ ويجدر بنا أن نشير إلى أن من جاء من النحاة بعد ابن جني لم يضيف شيئاً إلى هذا العلم.⁸⁵

وقد لقي علم الأصوات اهتماماً كبيراً عند علماء التجويد الذين كان لهم أثر كبير في تطوير هذا العلم من خلال تركيزهم على ظاهرة اللحن الخفي؛ و"هو ألا يوفي الحرف حقه، وأن يقصر في صفته التي هي له، أو يزيد على ذلك كالإفراط في التمطيط، والتعسف في التفكيك، والإسراف في إشباع الحركات، وفي التشديد".⁸⁶

سار أغلب هؤلاء العلماء على نهج سيبويه في مخارج الحروف وصفاتها، فهي أبو عمرو الداني (ت: 444هـ) يصرح بذلك ويرجع ترتيب سيبويه للحروف، فيقول: "اعلموا أن قُطِبَ التجويد وملاك التحقيق معرفة مخارج الحروف وصفاتها التي بها ينفصل بعضها من بعض، وإن اشتهر في

⁸² ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1/ 19، 20.

⁸³ ابن جني، سر صناعة الإعراب، 59/ 1.

⁸⁴ ابن جني، سر صناعة الإعراب، 1/ 21، 22.

⁸⁵ السعيد، نظرة متعمقة في علم الأصوات، 18.

⁸⁶ علي بن محمد المصري علم الدين السخاوي، جمال الفراء وكمال الإقراء، تج: مروان العطية ومحسن خرابة (دمشق - بيروت: دار المأمون للتراث، 1418/ 1997)، 643.

المخرج. وأنا أذكر ذلك على مذهب سيبويه خاصةً، إذ هو الصَّحِيحُ المعوَّلُ عليه".⁸⁷ وهذا لا يعني أنه -وغيره- لم يقتفوا أثر الخليل بشيء بل إنه اعتمدَ طريقةَ الخليل في ذواقي الحروف، وذلك في أثناء معرفته لمخرج الحرف، إذ قال: "ومعنى المخرج أنه الموضع الذي يَدشُّ منه الحرفُ، وتقربُ معرفته أن يسكنَ الحرفُ وتدخلَ همزةُ الوصلِ عليه، ليتوصلَ إلى النُّطقِ به، فيستقرَّ اللسانُ بذلك في موضعه فيتبيَّن مخرجه".⁸⁸ كما أن ابن الجزري (ت: 833هـ) في منظومته (طَبَّبة النُّشْرِ في القراءات العشر) قد نصَّ على أن عدد مخارج الحروف هو سبعة عشر مخرجًا، مرجحًا بذلك رأي الخليل على قول سيبويه الذي جعلها ستة عشر بإسقاط حروف الجوف، وعلى رأي الفراء والمبرد اللذين ذهبا إلى أنها أربعة عشر مخرجًا بجعل مخرج النون واللام والراء مخرجًا واحدًا وإسقاط حروف الجوف.⁸⁹

وكذلك علماء البلاغة كالجاحظ وابن سنان الخفاجي (ت: 466هـ) والسكاكي (ت: 626هـ) وغيرهم، الذين درسوا هذا العلم من حيث فصاحة الكلام، ومخارج الحروف وصفائها، وعيوب النُّطق، ونحو ذلك، ولا تُغفل دور الفلاسفة والأطباء كالكندي (ت: 259هـ) والفارابي وابن سينا (ت: 428هـ) الذين كان لهم دورٌ كبيرٌ في الحديث عن جهازِ النُّطقِ وآليةِ السَّمْعِ والطَّبَّيةِ الفيزيائيةِ للأصوات. ويمكننا الآن أن نُجملَ أسبابَ نشأةِ علمِ الأصواتِ عند العربِ في عددٍ من الأمور، هي:

(أ) مقاومة اللحن والحفاظ على اللغة:

دَفَعَ دخولُ الأعاجم في الإسلام، واختلاط العربِ الفاتحين بأهلِ البلادِ المفتوحةِ إلى تفشِّي اللحن، إلى أن وصلتِ الآفةُ إلى البلغاءِ من خلفاء وأمرأ كعبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف الثقفي، وقد بَلَغَ الأمرُ مبلغَهُ حَتَّى أَصَابَ بعضًا من قراء القرآن، ممَّا استدعى القيام بضبطِ الأصوات والكلام، فزادت أهمية مقاومة اللحن مع امتداد الزَّمن وتطاوله.

(ب) خدمة القرآن الكريم:

رغبةً لطلبٍ من أراد قراءة القرآن قراءةً محكمةً خاليةً من اللحن وغيرها، انبرى علماء لإيجادِ علمٍ يضبطُ أصولَ القراءةِ للوصولِ إلى النُّطقِ السَّليمِ، ومن هنا كان الاهتمامُ بالقرآنِ وقراءته، فنشأ علمُ التَّجويدِ ليساعدَ على ضبطِ قراءةِ قارئ القرآن.

⁸⁷ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، *التحديد في الإتيان والتجويد*، تج: غانم قدوري حمد (بغداد: مكتبة دار الأنبار، 1407/1988)، 104.

⁸⁸ الداني، *التحديد في الإتيان والتجويد*، 104.

⁸⁹ روضة جمال الحصري، *المهمل المفيد في أصول القراءات والتجويد*، قدَّم له وراجعته: الشيخ كريم سعيد راجح وآخرين (دمشق-بيروت: دار الكلم الطيب، 1425/2004)، 68.

ج) استكمالُ الدَّرْسِ اللُّغَوِيِّ:

يُعَدُّ النُّحُو والصَّرَفُ صنوَيْنِ مهمَّينِ في ضبطِ اللُّغَةِ، ثُمَّ جاءَ علمُ الأصواتِ -الَّذِي نشأَ في كَنَفِ الدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ- ليستكملَ ضبطَ اللُّغَةِ معَ هَذينِ العِلْمَيْنِ. وقد كانَ الخليلُ رائدَ هذا العلمِ وواضِعَ أُسسِهِ وقواعده.⁹⁰

7. المطلوب السَّابِع: العُلَمَاءُ والمُؤَلِّفُونَ في عِلْمِ الأصواتِ وأبرزُ مؤلِّفاتِهِم

يُصَنَّفُ علماءُ الأصواتِ بينَ قُدامى ومُحدثين؛ فهناكَ رِوَاذُ كَثُرَ من العلماءِ القُدامى الَّذِينَ أسَّهَمُوا إسهاماتٍ كَبِيرَةً فيه، فَكانَ منهم لُغَوِيُونَ ونحاةٌ وبلاغِيُونَ وقراءٌ وأطباءٌ وفلاسفةٌ، وهناكَ أيضًا رِوَاذُ من المُؤَلِّفِينَ المُحدثين الَّذِينَ اتَّكَّؤُوا في دراساتهم على جُهودِ القُدامى، إِلَّا أَنَّهُ لاَ يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أنْ يُنْكِرَ أَنَّهُم لم يأتوا بشيءٍ من الجِدَّةِ أو يُطَوِّرُوا شيئًا مِمَّا سَبَقَ.

وأما مصادِرُ هذا العلمِ فقد توزَّعتْ بينَ عِدَدٍ من العلومِ، وذلكَ كُلٌّ حسبَ اختصاصِهِ، فنَجدها في كُتُبِ اللُّغَةِ والنُّحُو والبلاغةِ والتَّجويدِ والقراءاتِ القرآنيَّةِ والطِّبِّ والموسيقا، وسنعرِّضُ لهؤلاءِ العلماءِ ومؤلِّفاتِهِم وَفْقَ الآتي:

7.1. أوَّلًا: العلماءُ القُدامى وأبرزُ مؤلِّفاتِهِم في هذا العلمِ

- أبو الأسود الدؤلي (ت: 69هـ) مؤسِّسُ علمِ النُّحُو، وواضِعُ البذرةِ الأولى لعِلْمِ الأصواتِ.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ) الرائدُ الأوَّلُ في عِلْمِ الأصواتِ صاحبُ معجم "كتاب العين".
- عمرو بن عثمان بن قنبر سيويهِ (ت: 180هـ) صاحبُ "الكتاب".
- أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ (ت: 255هـ) صاحبُ كتاب "البيان والتبيين".
- محمَّد بن يزيد المبرِّد (ت: 285هـ) صاحبُ كتاب "المقتضب".
- علي بن عيسى أبو الحسن الرُّماني (ت: 386هـ) صاحبُ رسالة "النَّكْتِ في إعجازِ القرآن".
- أبو الفتح عثمان بن جَيِّ الموصلي (ت: 392هـ) صاحبُ كتاب "سَرِّ صناعَةِ الإعرابِ".
- الحسين بن عبد الله بن سينا (ت: 428هـ) صاحبُ "رسالةِ أسبابِ حدوثِ الحروفِ".
- مكي بن أبي طالب القيسي (ت: 437هـ) صاحبُ كتاب "الرَّعايَةِ لتجويدِ القراءةِ وتحقيقِ لفظِ اللَّلاوَةِ".

⁹⁰ السَّعِيد، نظرة متعمِّقة في علمِ الأصوات، 16.

- أبو محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (ت:466هـ) صاحب كتاب "سر الفصاحة".
- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت:471هـ) صاحب كتابي "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز".
- ضياء الدين بن الأثير (ت:637هـ) صاحب كتاب "المثل السائر".
- علي بن مؤمن بن محمد ابن عصفور الإشبيلي (ت:669هـ) صاحب "المتع الكبير في التصريف".
- أبو حامد أحمد بن علي بهاء الدين السبكي (ت:773هـ) صاحب كتاب "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح".
- شمس الدين أبو الخير ابن الجزري (ت:833هـ) صاحب كتاب "التمهيد في علم التجويد"، و"المقدمة الجزرية"، و"طبعة النشر".
- جلال الدين السيوطي (ت:911هـ) صاحب كتاب "المزهر في علوم اللغة وأنواعها".
- ويجدر بنا أن نُشير إلى أنَّ أَكْثَرَ مَنْ أَلْفَ في هذا الفنّ الجليل هم علماء التجويد، فما خَلَفُوهُ هو من الكثرة والتنوع بمكان.⁹¹

2.7. ثانيًا: العلماء المُحدِّثون وأبرزُ مؤلِّفاتهم في هذا العلم

في عصرنا الحديث علماء أُولُوا الدِّراسَاتِ الصَّوْتِيَّةَ أَهْمِيَّةً، فكانَ لَهُم باعٌ طَوِيلٌ في هذا المجالِ، وقد بُنِيتْ أَغْلَبُ مؤلِّفاتهم على جهودِ قُدامى العلماء، فتناولت هذا العلم بالدِّرسِ والشرحِ والتَّحليلِ، فضلًا عن بعضِ الإضافاتِ الَّتِي تَوَصَّلَ إِلَيْهَا العِلْمُ الحديثُ، وسنذكرُ عددًا من المؤلِّفاتِ العربيَّةِ في هذا العلم، على سبيلِ المِثالِ لا الحصرِ، مرتبين ترتيبًا ألفبائيًا وذلك وَفْقَ بياناتِ الجدولِ الآتي:

اسمُ المؤلِّفِ	عنوان الكتابِ	دار النشر	تاريخ الطَّبعة
إبراهيم أنيس	الأصوات اللُّغويَّة	مكتبة الأنجلو المصرية	1975م
أحمد محمَّد قدور	المدخل إلى فقه اللُّغة العربيَّة	منشورات جامعة حلب	2003م
أحمد محمَّد قدور	مبادئ اللِّسانيَّات	دار الفكر	2008م

⁹¹ قدَّور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين، 13، 14.

Ses Bilimi: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ekol Çeşitliliği Üzerine Köken Temelli Bir İnceleme

أحمد مختار عمر	دراسة الصَّوت اللُّغوي	عالم الكتب	1997م
بسّام بركة	علم الأصوات العام	مركز الإنماء القومي	د.ت
تَمّام حسان	اللُّغة العربيّة معناها ومبناها	عالم الكتب	2006م
تَمّام حسان	مناهج البحث في اللُّغة	مكتبة الأنجلو المصرية	1990م
خليل إبراهيم العطية	في البحث الصَّوتي عند العرب	بغداد	1983م
سعد عبد العزيز مصلوح	دراسة السَّمع والكلام	القاهرة	1980م
سمير إستيتية	الأصوات اللُّغويّة رؤية عضويّة ونُطقيّة وفيزيائيّة	دار وائل للنّشر	2003م
صالح الفاخري	الدّلالة الصَّوتيّة في اللُّغة العربيّة	المكتب العربي الحديث	د.ت
صلاح حسين	المدخل في علم الأصوات المقارن	د. دار نشر	2006م
عاطف فضل محمّد	الأصوات اللُّغويّة	دار المسيرة	2013م
عبد العزيز أحمد علام وعبد الله ربيع محمود	علم الصَّوتيّات	مكتبة الرُّشد	2009م
عبد القادر مرعي العلي خليل	المصطلح الصَّوتي عند علماء العربيّة القدماء في ضوء علم اللُّغة المعاصر	أطروحة دكتوراة	1989م
عبد القادر عبد الجليل	الأصوات اللُّغويّة	دار صفاء	2014م
عصام نور الدّين	علم وظائف الأصوات اللُّغويّة – الفونولوجيا	دار الفكر اللّبناني	1992م
علاء جبر محمّد الموسوي	المدارس الصَّوتيّة عند العرب: النّشأة والتّطور	أطروحة دكتوراة	2004م
غانم قدوري حمد	الدراسات الصَّوتيّة عند علماء التّجويد	دار عمّار	2007م

كمال بشر	علم الأصوات	دار غريب	2000م
محمّد علي الخولي	الأصوات اللغويّة	مكتبة الخرنجي	1987م
محمّد جواد النّوري	علم الأصوات العربيّة	منشورات جامعة القدس المفتوحة	1996م
محمّد المبارك	فقه اللغة	طُبِعَ في دمشق	1960م
محمود السّعران	علم اللّغة مقدّمة للقارئ العربي	منشورات جامعة حلب	2000م
هلا السّعيد	نظرة متعمّقة في علم الأصوات	مكتبة الأنجلو المصرية	د.ت

الجدول (1) أبرز المؤلّفين المُحدّثين في علم الأصوات

8. المطلب الثّامن: المدارس الصّوتيّة العربيّة القديمة والتّيّارات الفكريّة

للعرب القُدّامى إسهاماتٌ بارزةٌ في مجال الدّرس الصّوتيّ؛ إذ امتلكوا معرفةً دقيقةً بطبيعة الصّوت اللّغويّ، فضلاً عن إدراكهم لجهاز النّطق وأعضائه ووظائفها. وقد أولّوا أصوات لغتهم عنايةً خاصّةً، فدرسوها دراسةً مستفيضةً، ووصفوها وصفاً دقيقاً قائماً على الملاحظة والتحليل، كما بيّنوا خصائصها ومخارجها بياناً علمياً، ووضعوا لها من القواعد والضوابط ما أسهم في تنظيمها وتفسير ظواهرها.⁹²

ويتبيّن من خلال تتبّع جهود العلماء العرب في علم الأصوات أنّها توزّعت على عدديّن من المعارف والعلوم المختلفة، فشملت علوم العربيّة، وعلوم الفلسفة والحكمة والطبّ والموسيقا، فضلاً عن علوم القراءة والتّجويد والرّسم والضّبط. وانطلاقاً من هذه المجالات المتنوّعة يمكن تصنيف جهودهم الصّوتيّة في خمس مدارس رئيسيّة، وذلك استناداً إلى الموضوعات التي عالجها كلّ فريق منهم، مع ترتيبها ترتيباً زمنياً يبدأ بالأقدم فالأحدث، وبيانها على النحو الآتي:

8.1. أولاً: مدرسة المعجميّين الصّوتيّة

بدأت هذه المدرسة مع الخليل بن أحمد الفراهيدي، الذي يُعدّ من روادها الأوائل، ويظهر ذلك بوضوح في معجمه "كتاب العين" الذي اعتمد فيه ترتيباً صوتياً للألفاظ؛ إذ بُني على أساس المخارج الصوتيّة، من أبعد نقطة مخرجيّة إلى أقربها. وقد أراد بهذا المنهج أن يجعل تنظيم

⁹² علاء جبر محمد الموسوي، المدارس الصّوتيّة عند العرب النّشأة والتّطوّر (الجامعة المستنصرية: كليّة الآداب، قسم اللغة العربيّة، أطروحة دكتوراة، 1425/ 2004)، المقدّمة، 1.

مفردات العربية قائماً على البنية الصوتية للكلمات. كما أشار الخليل إلى أن اتحاد المخارج أو تقاربها قد يؤدي إلى إهمال بعض الألفاظ في الاستعمال اللغوي، فاعتمد معياراً صوتياً لتمييز المهمل من المستعمل، مستنداً إلى مخارج الأصوات وصفاتها. ووضع كذلك معياراً للحكم على الألفاظ الدخيلة، قائماً على معياري الذلاقة⁹³ والإصمات⁹⁴؛ فالكلمة التي تخلو من أصوات الذلاقة (ل، ر، ن، ف، ب، م) يُنظر إليها على أنها غير عربية الأصل أو دخيلة على الاستعمال العربي.

وهكذا كان منهجُ الخليل في ترتيبِ معجمه، ثمَّ سارَ على نهجه عددٌ من المعجميين مع وجودِ فوارقٍ يسيرةٍ من ناحية تقديم بعض الحروفِ على بعضي من حيث المخرج، أو من حيث تقليباتِ الكلمة، إضافةً إلى بعض الإضافاتِ الطُفيفية، وذلك كابن دريد الأزدِي (ت:321هـ) في معجمه (جمهرة اللُغة)، وأبي علي القالي (ت:356هـ) في معجمه (البارع في اللُغة)، وأبي منصور ابن الأَزهري (ت:370هـ) في معجمه (تهذيب اللُغة)، وأبي بكر محمَّد بن الحسين الرُّبَيْدِي (ت:379هـ) في معجمه (مختصر العين)، والصَّاحِب بن عبَّاد (ت:385هـ) في معجمه (المحيط في اللُغة)، وابن سيَّده الأندلسي (ت:458هـ) في معجمه (المُحكَّم والمحيط الأعظم).⁹⁵

ويشهدُ ابن دريد الأزدِي بأنَّ كلَّ من جاء بعد الخليل فهو تَبِعٌ له، إذ قال: "وقد أَلَفَ أبو عبد الرَّحمن الخليل بن أحمد الفَرهودي، رضوان الله عليه، كتابَ العين، فأَتَعَبَ مَنْ تصدَّى لغايته، وعنى من سما إلى نهايته، فالمنصف له بالغلب معترفٌ، والمعاندُ مُتَكَلِّفٌ، وكلُّ مَنْ بعده له تبعٌ أَقرُّ بذلك أم جحدٌ، ولكِنَّه رحمه الله أَلَفَ كتابَهُ مُشاكلاً لِثُقُوبِ فَهْمِهِ وَذِكَاءِ فِطْنَتِهِ وَجَدَّةِ أَذْهَانِ أَهْلِ دَهْرِهِ".⁹⁶

1.8.1. مميَّزاتُ هذه المدرسة

1- أسهمت هذه المدرسة في تأسيس معجمٍ لغويٍّ يعتمد المعيار الصوتي أساساً في ترتيب الألفاظ، بحيث يُحدَّد موقع الكلمة وأسبقيتها في الترتيب وفق بنيتها الصوتية.

⁹³ الإذلاق: هو الاعتماد عند النُّطق بالحرف على ذلق اللِّسان والشَّفة أي طرفيهما، بحيث يخرجُ من طرف اللِّسان اللَّام والراء والثُّون، ومن طرف الشَّفتين الفاء والميم والباء. وهذه الحروف مجموعة في قولهم: (فِرٌّ من لب). يُنظر: عبد العلي المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنيَّة وما يتعلَّق به (القاهرة: دار السَّلام، 1428/2007)، 63.

⁹⁴ الإصمات: هو امتناع المتكلم عن الإتيان بكلمة رباعيَّة أو خماسيَّة الأصل خالية من أحد أحرف الإذلاق، أي لا بدَّ أن يكون فيها مع الحروف المصمتة حرف من الحروف المذلفة، لتعادل خفَّة المذلق ثقل المصمت. يُنظر: المسؤول، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنيَّة وما يتعلَّق به، 85.

⁹⁵ الموسوي، المدارس الصَّوتية عند العرب النُّشأة والتَّطوُّر، المقدِّمة، 2.

⁹⁶ ابن دريد، جمهرة اللُغة، 1/40.

2- تجاوزت هذه المدرسة الترتيب الألفبائي والأبجدي، واعتمدت بدلاً منه ترتيباً صوتياً يقوم على مخارج الأصوات، بدءاً من أقصى نقطة مخرجية في الحلق، وانتهاءً بأقربها إلى الشفتين.

3- اعتمدت هذه المدرسة تقسيم الأصوات إلى مجموعات صوتية، تبدأ بالحروف الحلقية، مروراً بالحروف الشفوية، وصولاً إلى حروف العلة، بحيث تتميز كل مجموعة بخصائص صوتية تميزها عن غيرها، مثل الأصوات الصّحاح والجوف، والمصمتة والمذّلقة. كما لجأت إلى تصنيف الأصوات ضمن تسميات اصطلاحية دقيقة، فجمعت بعض الحروف تحت مسميات محدّدة مثل الشّجرية، والحلقية والمذّلقة واللّهوية، وغيرها من التصنيفات التي تعكس خصائصها المخرجية والصوتية.

4- أسهمت هذه المدرسة في تحديد الأصول الصوتية لانطلاق الأصوات من مخارجها الدقيقة، مع إسناد تسميات اصطلاحية لكل صوت وفق خصائصه المخرجية، في ضوء مدارج النطق وما يعتري أجهزة النطق من تأثيرات أثناء إنتاج الصوت أو تجاوزه بفعل اندفاع الهواء.

5- يُعدّ علماء هذه المدرسة من أوائل مَنْ أسهموا في بلورة ظاهرة التعليل الصوتي، القائم على الموازنة بين الأصوات من حيث مخارجها وخصائصها، وتقديم بعضها على بعض، ثمّ تفسير أسباب هذا التقديم تفسيراً صوتياً منهجياً.

6- لم يقتصر عمل هذه المدرسة على التنظير الصوتي، بل امتد إلى الربط بين الصوت وبنية الكلمة، من خلال تطبيقات عملية تهدف إلى التحقق من أصالة الألفاظ العربية عبر تحليل انسجامها الصوتي، وذلك بالاعتماد على معياري الدلاقة والإصمات، بوصفهما معيارين ذوقيين في التمييز بين الأصيل والدخيل من الألفاظ.⁹⁷

2.1.8. المأخذ على منهج هذه المدرسة

1- غلبة الطابع الإجمالي في الوصف المخرجي لأصوات العربية، فقد اقتصر التصنيف على تقسيمات عامة لمناطق النطق، كالحلق واللثة واللّهاة والشفّتين، دون الوصول إلى تفصيلات دقيقة للمخارج كما تقرره الدراسات الصوتية الحديثة.

2- وجود تباين في تحديد مخارج بعض الأصوات وعدم الاستقرار في نسبتها إلى مواضعها المخرجية، وهو ما يعود إلى اعتماد الملاحظة السمعية والاجتهاد الفردي في غياب أدوات القياس الصوتي الدقيقة.

⁹⁷ الموسوي، المدارس الصوتية عند العرب النشأة والتطور، 36 – 38.

3- محدودية معالجة المادة الصوتية، إذ لم تتجاوز الدراسة إطار التوظيف المعجمي في كثير من الأحيان، مع ضعف التوجه نحو التحليل الصوتي المستقل والتفسير التفصيلي للظواهر الصوتية.

4- محدودية التوسع في دراسة صفات الأصوات، وغياب بناء نظام وصفي متكامل لها، مع توظيف بعض المفاهيم الجزئية مثل الذلاقة والإصمات في سياقات معيارية أكثر من كونها تصنيفاً صوتياً علمياً دقيقاً.

5- وجود اختلاف في ترتيب الأصوات بحسب مخارجها بين المعجميين، نتيجة تباين الاجتهادات في تحديد الأساس المعتمد في الترتيب الصوتي وتدرج المخارج.

6- اضطراب في معالجة أصوات العلة والهمزة، من حيث تصنيفها وتحديد طبيعتها الصوتية؛ إذ عُدَّت الهمزة في بعض التصورات صوتاً هوائياً يخرج من الجوف، وهو توصيف لا ينسجم بدقة مع التحليل الصوتي الحديث.⁹⁸

7- غياب المنهج التجريبي والقياس الصوتي الدقيق، حيث اعتمدت المدرسة على الوصف والانطباع السمعي دون الاستفادة من أدوات التحليل الفيزيائي، مما حدَّ من دقة النتائج وقابليتها للتحقق العلمي.

8- عدم التكامل المنهجي في دراسة الظاهرة الصوتية، إذ لم يتم الفصل بوضوح بين الصوت بوصفه ظاهرة فيزيائية وبين وظيفته اللغوية، كما غاب الاهتمام بجانب الإدراك السمعي وآليات معالجة الصوت.

9- محدودية التعميم والنظام التوثيقي للأصوات، نتيجة غياب نظام رمزي موحد ودقيق، والاعتماد على أوصاف لفظية تقليدية، ممَّا صعبَّ بناء نموذج صوتي شامل وقابل للمقارنة الدقيقة.

2.8. ثانياً: مدرسة النُّحاة الصَّوتِيَّة

يُعدُّ سيبويه الرَّائد الأوَّل لهذه المدرسة، ويظهر ذلك جلياً في كتابه المشهور بقرآن النَّحو⁹⁹ الموسوم بـ(الكتاب)، الذي يُعدُّ من أهم المصادر المؤسسة لعلم الصَّوت والصَّرف والنحو في التراث العربي، وقد استقى فيه قدرًا كبيراً من المادة الصوتية عن شيخه الخليل بن أحمد

⁹⁸ الموسوي، المدارس الصَّوتِيَّة عند العرب النَّشأة والتَّطوُّر، 36 – 44.

⁹⁹ أحمد بن عبد المؤمن أبو العباس الشَّريشي، شرح مقامات الحريري (بيروت: دار الكتب العلمية، 1427 / 2006)، 3 / 462.

الفراهيدي، ثم أعاد توظيفها ضمن نسقٍ علمي خاص به. غير أنّ سيبويه لم يسلك تمامًا مسلك شيخه، إذ اتجه في دراسته الصوتية إلى هدفٍ محدد يتمثل في تفسير ظاهرة الإدغام في العربية، بوصفها إحدى الظواهر الصوتية ذات الصلة بالبنية اللغوية. فقد قال بعد أن نصّ على عددٍ حروفٍ المعجم وبينَ مخارجها وصفاتها وأحوالها: "وإنّما وصفْتُ لك حروفَ المعجم بهذه الصِّفات لِتَعْرِفَ ما يَحْسُنُ فيه الإدغامُ وما يجوزُ فيه، وما لا يَحْسُنُ فيه ذلك ولا يجوزُ فيه، وما تُبدِلُهُ استثقالاً كما تُدْغِمُ، وما تُخْفِيه وهو بِزَنَةِ المتحرِّك".¹⁰⁰

فهو بذلك يكونُ قد أرسى دعائم هذه المدرسة وقواعدها، ثم استقى التّحويّون من هذا الكتاب أُسسَ علمِ الأصوات في قواعده وتطبيقاته، وساروا فيها على نهج سيبويه مع فوارقٍ يسيرة، فخصّصوا بعض الأبواب تمهيداً لدراسة ظاهرة الإدغام أيضاً.¹⁰¹ وذلك كالمبرد (ت: 285هـ) في كتابه "المقتضب"، وابن السّراج (ت: 316هـ) في كتابه "الأصول في النّحو"، والرّمخسري (ت: 538هـ) في كتابه "المفصل في صنعة الإعراب"، وغيرهم من النّحاة.

إلا أنّ ابنَ جنّي نظّر إلى المباحث الصوتية على أنّها علمٌ قائم بذاته، فخصّها بكتابٍ مستقلٍّ أسماه "سرّ صناعة الإعراب"، حيثُ بسطَ فيه الكلامَ على حروفِ العربية؛ مخارجها، وصفاتها، وأحوالها، وما يعرضُ لها من تغييرٍ يُؤدّي إلى الإعلالِ أو الإبدالِ أو الإدغامِ أو النّقلِ أو الحذفِ، والفرق بين الحرف والحركة، والحروف المستحسنة والمستقبحة، ومنج الحروف وتنافرِها، وغير ذلك من المسائل التي بوّأته المقامَ الأوّل في هذا الفنّ.¹⁰²

8. 2. 1. مميّزات هذه المدرسة

1- اعتمدَ علماء هذه المدرسة على الجانب الوصفي المدعوم بالأدلة المنطقية التي حاولوا من خلالها البرهنة على صحّة ما توصّلوا إليه من نتائج صوتية، كدراساتهم للإدغام والإبدال والإعلال وغير ذلك.

2- التّأصيل الدقيق للمصطلحات الصوتية لدى علماء هذه المدرسة، فضلاً عمّا ورثوه من فكر الفراهيدي من مصطلحات، وذلك كمصطلح المجهور والمهموس والمكرر والهاوي والإصمات وغيرها.

¹⁰⁰ سيبويه، الكتاب، 4/ 436.

¹⁰¹ الموسوي، المدارس الصوتية عند العرب النشأة والتطور، المقدمة، 2، 3.

¹⁰² حسن، "علم الأصوات العربية - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللغة العربية"، 145.

- 3- عرفَ علماء هذه المدرسة أعضاء النُطق فتمكنوا بواسطتها من معرفِ نُطقِ الأصواتِ والوقوفِ على وظيفةِ كلِّ عضوٍ منها.
- 4- الإدراك السليم لدى علماء هذه المدرسة بأنَّ الصَّوت يحدثُ من التقاءِ أعضاء النُطقِ في منطقةٍ معيَّنة تُنسبُ إليها هذه الأصوات، فرتَّبوا الأصوات ووزَّعوها بناءً على مخارجها.
- 5- ربَّطَ علماء هذه المدرسة في حديثهم عن الأصوات بين صفاتها ومخارجها.
- 6- استطاع علماء هذه المدرسة أن يُوظِّفوا الدَّرس الصَّوتيَّ في إطاره التَّركيبيَّ للجملة؛ فدرسوا الأصوات في حيِّز التَّركيبِ بعد أن درسوها كوحدياتٍ صوتيَّةٍ من حيث المخارجُ والصِّفَاتُ، ثمَّ بيَّنوا كيف تُؤثِّرُ في النِّظام اللُّغويَّ وخاصَّةً في البنية الصَّرفيَّةَ الَّذي يدخلُ فيها الجانبُ الصَّوتي.
- 7- كان علماء هذه المدرسة على درايةٍ دقيقةٍ في تقسيم الأصوات إلى أصواتٍ صائتةٍ، وأخرى صامتةٍ، ولشدَّة دقَّتِهم هذه فإنَّ المُحدِّثين لم يخرجوا عن تقسيمهم لهذين النُّوعين.¹⁰³

2.2.8. المآخذ على منهج هذه المدرسة

- 1- الابتعاد عن الجانب السَّمعي في العمليَّة الصَّوتيَّة من حيث حدوثُ الصَّوت أو انتقاله أو استقباله.
- 2- تعدُّد المنهج في النَّظر إلى الجانب الصَّوتيِّ؛ فمرَّةً ينظرون إليه من خلال المنهج الوصفيِّ وهو الغالب، ومرَّةً أخرى ينظرون إليه من خلال المنهج المعياري.
- 3- الاختلاف في عدد مخارج الأصوات العربيَّة؛ فبعضهم رأى أنَّ عددها (16) مخرجًا، وبعضهم رأى أنَّ عددها (14) مخرجًا.
- 4- الاعتماد على بعض خُطى منهج مدرسة المعجميين، من ذلك مذهبيها في تحديد مخارج (الغين والخاء والكاف) حيث إنَّ مخرج الغين والخاء من منطقة تلي اللِّهاة وليس ممَّا يسبقها، ثمَّ إنَّ وصفهم للكاف بأنَّها لهويَّة أمر مجانب للصَّواب.
- 5- عدم وضع حدٍّ دقيقٍ لمفهوم الإعلال؛ فقد اكتفوا بتعداد حالات الإعلال ومحاولة إيجاد التفسيرات لتغيراته الَّتِي تحدث في الكلمة، ممَّا جعلهم يخلطون بين الإعلال الَّذي يقع في أصوات العلَّة فقط، وبين الإبدال الصَّرفي الَّذي يقع في الأصوات الصَّحيحة والمعتلَّة.
- 6- الاضطراب في رصدٍ متابعة النُّطق بالظَّاهرة عند العرب؛ وذلك نتيجة لإهمالهم بعض اللِّهجات العربيَّة، مثال ذلك تحديد موانع الإمالة بقوانين وتقبيد النَّاطقين بها إذ فيه شيء من التَّعسُّف والتمحُّل.¹⁰⁴

¹⁰³ الموسوي، المدارس الصَّوتيَّة عند العرب النُّشأة والتَّطوُّر، 81، 82.

¹⁰⁴ الموسوي، المدارس الصَّوتيَّة عند العرب النُّشأة والتَّطوُّر، 83، 84.

7- رائد هذه المدرسة "لم يكن يعرف وظيفة الأوتار الصوتية في الجهر والهمس، بل لم يكن يعرف حتى تركيب الحنجرة بدليل تسميته إياها أقصى الحلق، واعتباره إياها جزءاً قصياً من الحلق".¹⁰⁵

8.3. ثالثاً: مدرسة المجوّدين والقراء الصوّتيّة

استثمر علماء التّجويد جهود علماء النّحو والصّرف في القراءات القرآنيّة،¹⁰⁶ فقد وُسمت مُصنّفات علماء هذه المدرسة بأنّها أكثر الكتب احتفاءً بالمادّة الصّوتيّة؛ وذلك لابتغائها الدّقة في تأدية كلمات القرآن الكريم قراءةً وتدويناً إلى حدٍّ جعل بعض الباحثين يذهبون إلى أنّ هذه العلوم انفردت بالدّرس الصّوتي وأغنته، وأفادت من علم النّحو عامّةً، ومن كتاب سيبويه خاصّةً¹⁰⁷ فيقول برجشتراسر في ذلك: "كان علم الأصوات في بدايته جزءاً من أجزاء النّحو، ثمّ استعاره أهل الأداء والمقرئون، وزادوا فيه تفصيلات كثيرة مأخوذة من القرآن الكريم".¹⁰⁸

وقد نشأ علم التّجويد في القرن الرابع الهجريّ، وهو أسبق من علم القراءات، وغايته تطبيق المعلومات الصّوتيّة وتدريب قارئ القرآن على أداء قراءة القرآن الكريم قراءةً صحيحةً كما وردت عن النّبي ﷺ.¹⁰⁹ وقد كانت بدايات التّصنيف فيه مع موسى بن عبيد الله الخاقاني (ت:325هـ) صاحب أول منظومة في التّجويد، الّتي تضمّ واحداً وخمسين بيتاً في حُسن أداء القرآن الّتي شرحها الدّاني.¹¹⁰

وإنّ دراسة علماء التّجويد للأصوات كانت ترتبط ارتباطاً أساسياً بمعالجة ما سمّوه باللّحن الخفي، الّتي يُنسب إلى ابن مجاهد (ت:324هـ) أنّه قسّم اللّحن إلى قسمين جلي وخفي،¹¹¹ بدليل ما نقله أبو عمرو الدّاني في قوله: "... سمعت ابن مجاهد يقول: اللّحن في القرآن لحنان: جلي وخفي، فالجلي لحن الإعراب، والخفي ترك إعطاء الحرف حقه من تجويد لفظه".¹¹² ويؤكد ذلك ما جاء في كتاب ابن مجاهد (السّبعة في القراءات) أنّه في أثناء حديثه عن حروف القرآن قال: "ومنها ما تُوهِم فيه فغلط به، فهو لحنٌ غير جائز، عند من لا يُبصر من العربيّة إلّا اليسير. ومنها

¹⁰⁵ حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، 62.

¹⁰⁶ السّعيد، نظرة متعمّقة في علم الأصوات، 18.

¹⁰⁷ حسن، "علم الأصوات العربيّة - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللّغة العربيّة"، 146.

¹⁰⁸ عبد التّواب، التطور النّحوي، 11.

¹⁰⁹ السّعيد، نظرة متعمّقة في علم الأصوات، 19.

¹¹⁰ حسن، "علم الأصوات العربيّة - تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللّغة العربيّة"، 146.

¹¹¹ غانم قدوري الحمد، الدّراسات الصّوتيّة عند علماء التّجويد (الأردن، عمان: دار عفار، 2007/1428)، 47، 48.

¹¹² الدّاني، التحديد في الإتقان والتّجويد، 118.

اللَّحْنُ الْخَفِيُّ الَّذِي لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْعَالِمُ النَّحِيرُ".¹¹³

وَيُعَدُّ عِلْمُ التَّجْوِيدِ عِلْمًا تَطْبِيقِيًّا هَدَفُهُ تَعْلِيمِيٌّ بَامْتِيَازٍ، وَيَبْرُزُ فِي مَقَدِّمَةِ آثَارِهِ كِتَابُ "الرَّعَايَةِ لَتَجْوِيدِ الْقِرَاءَةِ وَتَحْقِيقِ لَفْظِ التَّلَاوَةِ" لِمَكِّي بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْقَيْسِيِّ، وَهُوَ كِتَابٌ نَادِرٌ فِي بَابِهِ، يُعْرِفُ بَادِيَّ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ أَوَّلًا، ثُمَّ يَتَحَدَّثُ عَنْ صِفَاتِ الْحُرُوفِ الْعَرَبِيَّةِ وَبَعْضِ التَّطْبِيقَاتِ الصَّوْتِيَّةِ كَالِإِدْغَامِ وَأَحْكَامِ النُّونِ السَّاكِنَةِ وَالتَّنْوِينِ.¹¹⁴

وَمِنْ رَوَاذِ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ أَيْضًا أَبُو عَمْرٍو الدَّانِي (ت: 444هـ) فِي كِتَابِهِ "التَّحْدِيدُ فِي الْإِتْقَانِ وَالتَّجْوِيدِ"، وَقَدْ ضَمَّنَهُ بَابًا فِي ذِكْرِ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ الْمَعْجَمَةِ وَتَفْصِيلِهَا، وَآخَرَ فِي أَصْنَافِهَا وَصِفَاتِهَا، ثُمَّ ذَكَرَ أَحْوَالَ النُّونِ السَّاكِنَةِ وَالتَّنْوِينِ عِنْدَ جَمِيعِ حُرُوفِ الْمَعْجَمِ بَأَنَّ لَهَا أَرْبَعَ أَحْوَالٍ، إِضَافَةً إِلَى أَنَّهُ أَفْرَدَ بَابًا لِلْحُرُوفِ الَّتِي يَلْزَمُ اسْتِعْمَالُ تَجْوِيدِهَا وَتَعْمَلُ بِبَيَانِهَا وَتُلَخِّصُهَا لِتَنْفَصَلَ بِذَلِكَ مِنْ مِثْلِهَا عَلَى مَخَارِجِهَا.¹¹⁵ وَمِنْ الْمُجَوِّدِينَ الْقَدَامَى أَيْضًا عِلْمُ الدِّينِ السَّخَاوِيِّ (ت: 643هـ) فِي كِتَابِهِ "جَمَالُ الْقِرَاءَةِ وَكَمَالُ الْإِقْرَاءِ"، وَشَرْحُ الشَّاطِبِيَّةِ"، وَابْنُ الْقَاصِحِ (ت: 801هـ) فِي كِتَابِهِ "شَرْحُ الشَّاطِبِيَّةِ"، وَابْنُ الْجَزَرِيِّ (ت: 833هـ) فِي كِتَابِهِ "التَّمْهِيدُ فِي عِلْمِ التَّجْوِيدِ"، وَ"الْمَقَدِّمَةُ الْجَزَرِيَّةُ"، وَالنُّوْبَرِيِّ (ت: 857هـ) فِي كِتَابِهِ "شَرْحُ طَبِيعَةِ النَّشْرِ"، وَأَمَّا الْمُحَدِّثُونَ فَهَمُ كَثُرَ اعْتِمَادُهَا فِي دَرَسَاتِهِمْ عَلَى كُتُبِ الْمُتَقَدِّمِينَ تَهْدِيًّا وَتَشْدِيدًا مَعَ بَعْضِ الْإِضَافَاتِ وَالتَّحْلِيلَاتِ، مِنْهُمْ عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ اللَّغَوِيُّ الْعِرَاقِيُّ غَانِمُ قُدُورِيِّ الْحَمْدِ فِي كِتَابِهِ "الدَّرَاسَاتُ الصَّوْتِيَّةُ عِنْدَ عُلَمَاءِ التَّجْوِيدِ".

إِذَا فَقَدَ أَوَّلَتْ هَذِهِ الْمَدْرَسَةُ عِلْمَ الْأَصْوَابِ اهْتِمَامًا خَاصًّا؛ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ مَادَّتِهِ أَسَاسًا تَقُومُ عَلَيْهِ دَرَسَاتُهُمْ، حَيْثُ اشْتَمَلَتْ عَلَى مَبَاحِثَ فِي مَخَارِجِ الْأَصْوَابِ وَطَرِيقَةِ نُطْقِهَا وَصِفَاتِهَا، فَكَانَ عِلْمُ التَّجْوِيدِ مُحَاوَلَةً لِتَقْنِينِ قَوَاعِدِ الْقِرَاءَةِ وَاقْتِفَاءً أَثَرِهَا وَتَوْجِيهًا وَبَيَانًا لَهَا، وَبَيَانًا لِطَرَائِقِ الْأَدَاءِ الْقُرْآنِيِّ وَظَوَاهِرِهِ مِنْ مِثْلِ، وَقَصْرِ، وَإِدْغَامٍ، وَإِظْهَارٍ، وَإِخْفَاءٍ، وَوَقْفٍ، وَرُومٍ، وَإِشْمَامٍ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ.

8.3.1. مِمِّزَاتُ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ

1- قَدَّمَ عُلَمَاءُ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ مِنْهَجًا تَعْلِيمِيًّا دَقِيقًا لِلْعَالِمِ وَالْمُتَعَلِّمِ الْمُتَصَدِّي لِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ أَوْ تَعْلِيمِهِ لِلنَّشْءِ؛ وَذَلِكَ بِوَضْعِ حُلُولٍ نَاجِحَةٍ لِلْمُخَالَفَاتِ الصَّوْتِيَّةِ الْمُتَلَمَّسَةِ فِي تَأْدِيَةِ الْأَصْوَابِ.

¹¹³ أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُجَاهِدٍ، كِتَابُ السَّبْعَةِ فِي الْقِرَاءَاتِ، تَح: شَوْقِي ضَيْف (مِصْر: دَارُ الْمَعَارِفِ، 1400)، 49.

¹¹⁴ السَّعِيدُ، نَظَرَةٌ مُتَعَمِّقَةٌ فِي عِلْمِ الْأَصْوَابِ، 19.

¹¹⁵ حَسَنٌ، "عِلْمُ الْأَصْوَابِ الْعَرَبِيَّةِ - تَطَوُّرَاتُهَا وَنَظَرِيَّتُهَا وَالِاسْتِفَادَةُ مِنْهَا لِتَعْلِيمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ"، 146.

- 2- إكمال معطيات ظاهرة اللّحن الجليّ واللّحن الخفيّ من خلال إنزال ملاحظات المخالفة النُطقيّة لتأديّة الأصوات مُنزل الواقع، عبر تثقيف لسان الطالب والقارئ بالتأديّة الصّحيحة.
- 3- وضع منهج تعليمي دقيق لتثبيت المعلومة على نحو صحيح في ذهن الطالب والقارئ، بحيث تُرسخ في ذهنه عبر ممارساته النُطقيّة للصُّورة الصّحيحة لنُطق الصّوت، ولا يتأتّى ذلك إلاّ عبر رصد الخطأ وتجنّب الوقوع فيه، أو رصده ووضع العلاج الأمثل له.¹¹⁶
- 3.8. 2. المآخذ على منهج هذه المدرسة

تكاد تكون المآخذ على هذه المدرسة قليلة إلى حدٍّ ما؛ وذلك بسبب تخصيص دراستهم للأصوات على ظاهرة اللّحن الخفي، ومع ذلك شابه شيءٌ من التّقصير في بعض جوانب الدّرس الصّوتي؛ وذلك بسبب توسّعهم واهتمامهم بدراسة شاملة للّسان العربي.¹¹⁷ ومع ذلك هناك بعض المآخذ هي:

- 1- غياب القياس الصّوتي الحديث: تعتمد هذه المدرسة على السّماع المباشر دون استخدام أدوات التّحليل الصّوتي، ممّا يقلّل من دقّة التّحقّق العلميّ للظواهر الصّوتيّة.
- 2- عدم الفصل بين الصّوت والقاعدة التّجويدية: تختلط الخصائص الصّوتية اللّغوية بالأحكام التّجويدية، فلا يظهر تمييز واضح بين الوصف اللّغويّ والوصف المعياريّ للأداء.
- 3- اختلاف الأداء بين القراء: الاعتماد على التّلقّي الشّفهيّ يؤدّي إلى تباين في نطق المخارج والصفّات، ممّا يحدّ من إمكانية التّوحيد العلميّ الدّقيق.
- 4- غياب النّظريّات الصّوتية الحديثة: لا تستند هذه المدرسة إلى مفاهيم اللّسانيّات الحديثة، كالسمّات المميّزة أو البنية المقطعية، لذلك يبقى التّحليل وصفيّاً أكثر منه تفسيريّاً.
- 5- التّركيز على الأداء دون التّنوع اللّغويّ: تهتمّ المدرسة بتحقيق التّلاوة الصّحيحة فقط، ولا تدرس التّنوعات الصّوتية في العربيّة بوصفها ظاهرة لغويّة عامّة.

4.8. رابعاً: مدرسة الفلاسفة والأطباء المسلمين الصّوتية

شغلت هذه المدرسة حقبةً زمنيّةً ليست قصيرة، إلّا أنّها لم تتمكّن من جذب اهتمام الدّارسين باستثناء الذين حاولوا دراسة الجوانب اللّغوية عند علماء هذه المدرسة، وكان الجانب الصّوتي من بين دراساتهم التي أوّلوها اهتماماً كبيراً.

¹¹⁶ الموسوي، المدارس الصّوتية عند العرب النّشأة والتّطور، 133 – 136.

¹¹⁷ الموسوي، المدارس الصّوتية عند العرب النّشأة والتّطور، 137.

ويجد الدارسَ للجانبِ الصَّوتي عند علماء هذه المدرسة أنَّهم اتَّخذوا لأنفسهم مسارًا مغايرًا عن غيرهم في دراسة الأصواتِ العربيَّة؛ إذ نظروا إليها نظرةً فيزيائيَّةً ونُطقيَّةً، فدرسوها من جوانبٍ متعدِّدة، كلٌّ حسبَ اهتمامه وحرفته، فمثلًا الكنديَّ كانَ طبيبًا، فدرسَ اللَّغَةَ في رسالته "اللَّغَةُ" وهي من عيوبِ النُّطق، والفارابيَّ كانَ فيلسوفًا وموسيقياً، فدرسَ في كتابه "الموسيقا الكبير" الصَّوتَ استنادًا إلى الموسيقا وأنغامها وخصائصها، وابن سينا (ت:428هـ) كانَ فيلسوفًا طبيبًا، فدرسَ أسبابَ حدوثِ الصَّوتِ في "رسالة أسباب حدوث الحروف".

إلا أنَّ الجانبَ الأبرز في دراسات هذه المدرسة كان الجانبَ الفيزيائي الذي درسوه في مصنِّفاتهم المتعدِّدة دراسةً موسَّعةً، إضافةً إلى أنَّ هذه المدرسة لم تقف على الأمور العامَّة لهذا الجانب الفيزيائي، بل وقفت على الخصائص الجزئيَّة في علم الأصوات، فقد تحدَّثوا عن طبيعَةِ الصَّوت وكيفيَّة انتقاله عن طريق تموجِ الهواء، كدراسة الفارابيَّ، وإخوان الصِّفا، وابن سينا؛ فالفارابيَّ كان يشغلُ بالموسيقا التي كانت سببًا في دراسته للأصوات التي تُعدُّ ضرورةً مُلحَّةً لمن يدرسُ النِّغم وطرائق الأداءِ الصَّوتي له، فقد انطلقَ في دراسته من علم الأصوات الطَّبِيعي الَّذي حاولَ فيه أن يقفَ على ماهية الصَّوت ومصدره وكيفيَّة انتقاله ودرجته والعملية السَّمِعيَّة وصولًا إلى دراسة التَّنْغيم وأقسامه وخصائصه، ثمَّ انتقلَ إلى علم الأصوات النُّطقي متحدِّثًا عن أعضاء النُّطق، وقد توسَّعَ في دراسته، فتحدَّثَ عن طبيعَةِ الحروف وخصائصها، فضلًا عن حديثه عن المقطعِ الصَّوتي والنِّغم، وإشارته إلى ضرورة استعمالِ الآلات للقيام ببعض القياسات التي يصعبُ تحديدها بالسمع.

وأما إخوان الصِّفا فإنَّهم لم يختلفوا في دراستهم عمَّن سبقهم من العلماء، فقد بحثوا في طبيعَةِ اللَّغَةِ وكيفيَّة التَّصوُّتِ وحدوثِ الصَّوت وانتقاله، وأشاروا إلى العملية السَّمِعيَّة وكيفيَّة استقبالِ الصَّوت.

إلا أنَّ هذه المدرسة شهدت تطوُّرًا ملحوظًا على يدِ ابن سينا الفيلسوف الرَّئيس الَّذي توسَّعت دراسته الصَّوتية لتشملَ الحديثَ عن علمِ الأصوات الطَّبِيعي ابتداءً من طبيعَةِ الصَّوت وحدوثه وانتقاله والوسطِ الناقلِ له وصولًا إلى العملية السَّمِعيَّة، فضلًا عن دراسته التَّفصيليَّة لعلمِ الأصوات النُّطقي والوقوفِ على أعضاء النُّطق وتفصيلاتها، إضافةً إلى حديثه عن حروفِ العربيَّة وكيفيَّة حدوثها وبيانِ خصائصها، وأسبابِ اختلافِ كلِّ حرفٍ عن غيره.

وكذلك لم يتعدَّ البغداديُّ (ت:429هـ) والبيرونيُّ (ت:440هـ) وابنُ رشد (ت:520هـ) وابنُ باجة (ت:533هـ) في دراساتهم لِلَّغَةِ عمومًا والأصواتِ خصوصًا عن دراساتِ السَّابِقين لهم من الفلاسفة المسلمين بل ساروا على خطاهم حيث تناولوا الطَّبِيعَةَ الفيزيائيَّة للأصوات، وكيفيَّة

حدوث الصوت وانتقاله.

وباجتماع هذه الجهود تكوّنت مدرسة صوتيّة كانت ذات ميل فيزيائي في دراستها للصوت، وهذا ما جعلها واضحة المعالم والمنهج ومميّزة الخصائص في إضافة المفاهيم والمصطلحات، فأمن أصحاب هذه المدرسة بأنّ العلم هو مجموعة من الملاحظات والاستدلالات المؤسّسة عليها، ثمّ دراستها وأخذ الخلاصات منها، وهذه الخلاصات هي العلم؛ أي هي اكتشاف الحقائق ومعرفة القوانين التي تربط هذه الحقائق.¹¹⁸

8.4.1. مميّزات هذه المدرسة

- 1- سار علماء هذه المدرسة على خطّ منهجيّ واحد في دراستهم للجانب الطّبيعيّ (الفيزيائي) للأصوات.
- 2- تدّرج دراسة علماء هذه المدرسة للأصوات من دراسة فرديّة مجردة تعتمد على التجربة لتتطوّر عند الآخر وتأخذ ما هو أشمل وأوسع في الدّراسة وصولاً إلى تكوينهم لمنظومة أو قانون شاملٍ لعلم الأصوات السّمعيّ.
- 3- تقوم هذه المدرسة في تفسيرها لظاهرة السّمع على الملاحظة والتّجربة الذاتيّة لرصد أشكال الظّواهر السّمعيّة.
- 4- انفردت هذه المدرسة بعددٍ من المصطلحات الصّوتيّة كمصطلح القرع والقلع، والحدّة والثّقْل، والرّطوبة واليُبوسة.
- 5- درس علماء هذه المدرسة علم وظائف الأصوات دراسةً دقيقةً، إذ درسوا المقطع والنّبر والتّنغيم، فحدّدوا مفاهيم هذه المصطلحات، وبيّنوا تفاصيلها.¹¹⁹
- 6- تقديم أمثلة موضّحة للدّراسة الصّوتيّة؛ وذلك باعتماد الظّواهر المنظورة، كتشبيه الفارابي لحركة الجزئيّات الهوائيّة بحركة الخرز التي تنفلت من بين الأصابع التي تضغط عليها.¹²⁰

8.4.2. المآخذ على منهج هذه المدرسة

- 1- الخلط بين الوصفية والمعيّارية في تفسير الظواهر الصوتية؛ إذ تميل هذه المدرسة إلى التفسير التعقيدي والتقني للظواهر السمعية، مع توظيف تعليقات غير تجريبية أحياناً، مثل ربط بعض

¹¹⁸ الموسوي، المدارس الصّوتيّة عند العرب النّشأة والتّطوّر، المقدّمة، 3، 139 – 157.

¹¹⁹ الموسوي، المدارس الصّوتيّة عند العرب النّشأة والتّطوّر، 162 – 166.

¹²⁰ أبو نصر محمد بن محمّد الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، تج: غطاس خشبة (القاهرة: دار الكاتب العربي، دت)، 1/

الخصائص الصوتية بمفاهيم فيزيائية عامة كسرعة الصوت مقارنة بسرعة الضوء، وغيرها من التفسيرات غير المبنية على قياس صوتي دقيق.

2- تبعثر المادة الصوتية وغياب الوحدة الموضوعية؛ حيث لا تُقدّم الظواهر الصوتية ضمن إطار تصنيفي واحد متكامل، مما يؤدي إلى تشتت المعالجة وصعوبة بناء تصور شمولي منسجم للظواهر الصوتية عند علماء هذه المدرسة.

3- إغفال عدد من الظواهر الصوتية الأساسية؛ إذ لم تحظ بعض الظواهر المهمة كالإدغام والإمالة والمائلة وغير ذلك بمعالجة منهجية كافية أو شاملة ضمن هذا الاتجاه الصوتي.

4- غياب التّحديد الدقيق لمخارج الأصوات على جهاز النطق؛ إذ لم تعتمد هذه المدرسة توصيفاً تشريحيًا دقيقاً لمواضع إنتاج الأصوات، وكان الاهتمام غالباً منصباً على الجانب الفيزيائي العام للصوت أكثر من التحليل النطقي التفصيلي.

5- التفاوت الكمي في معالجة الظواهر الصوتية بين العلماء؛ حيث تختلف درجة التناول من عالم لآخر، فمثلاً اكتفى بعض العلماء كإخوان الصفا بتعليل عدد من الظواهر الصوتية دون استكمال معالجة أخرى، مما يعكس عدم تجانس منهجي في تناول المادة الصوتية.¹²¹

8.5. خامساً: مدرسة البلاغيين الصوتية

إنّ رواد هذه المدرسة من المفسرين والبلاغيين الذين اعتنوا بقضية إعجاز القرآن كالجاحظ، وعلي بن عيسى الرّماني (ت:386هـ)، وأبي هلال العسكري (ت:395هـ)، وابن سنان الخفاجي، وعبد القاهر الجرجاني (ت:471هـ)، وضياء الدين بن الأثير (ت:637هـ)، وبهاء الدين السبكي (ت:773هـ).

وقد اتخذ علماء هذه المدرسة مساراً مختلفاً لدراسة الأصوات إذ لم يكن هدفهم دراسة علم الأصوات، فقد تناولوا قضية انسجام الحروف عند تأليف الكلمة العربية وفصاحة الحروف والإيقاع الموسيقي الذي تتركه في الكلمة¹²²، فأتخذوا من نظرية مخارج الأصوات معياراً بلاغياً ونقدياً لبيان فصاحة اللفظة، فكان تقارب المخرج وتباعدهما الفيصل عندهم في تمييز الألفاظ الفصيحة من غيرها؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى تنافر الأصوات وتآلفها، فبناءً على ذلك قسّموا الكلام إلى متنافر ومتلائم.¹²³

8.5.1. مميزات هذه المدرسة

¹²¹ الموسوي، المدارس الصوتية عند العرب النشأة والتطور، 163 – 166.

¹²² السعيد، نظرة متعمقة في علم الأصوات، 19.

¹²³ الموسوي، المدارس الصوتية عند العرب النشأة والتطور، 167 – 190.

1- اهتمّ علماء هذه المدرسة بمفهوم الفصاحة ومعاييرها، إذ وضعوا ضوابط لتحديد الفصاحة في اللسان العربي، وقاسوها من خلال بنيتها اللفظية الصغرى المتمثلة في الكلمة، وبنيتها الكبرى المتمثلة في التركيب.

2- عُيّن علماء هذه المدرسة بآلة البلاغة، والمقصود بها سلامة جهاز النطق وكفاءته في إنتاج الأصوات، وهو ما عبّروا عنه بمصطلحي آلة البيان وآلة المنطق، باعتبارها الأساس في تحقق الأداء اللغوي السليم.

3- رصد علماء البلاغة عيوب آلة النطق وأثرها في البلاغة، إذ سعوا إلى تحديد الاضطرابات التي قد تصيب جهاز النطق وتعوّق أدائه، بهدف تشخيص الخلل الصوتي ومحاولة معالجته إن أمكن، ومن هذه العيوب: الفأفة، والتمتمة أو التمتام، والحُبْسَة، والعجز أو العي، وغيرها من الظواهر المشابهة.¹²⁴

8.5.2. المآخذ على منهج هذه المدرسة

1- تقليد النحاة واللغويين في توصيف الظواهر الصوتية؛ إذ يظهر تأثر واضح بمصطلحاتهم وتصنيفاتهم، مع بعض محاولات محدودة للتعديل أو الإضافة عليها دون تجاوز الإطار العام للموروث اللغوي.

2- غياب التأسيس الصوتي النظري المتكامل؛ حيث لا تتوفر معالجة منهجية لمكونات الصوت من حيث آلية إنتاجه ومخارج الحروف وصفاتها، باستثناء إشارات جزئية ومتفرقة ترد في سياق خدمة التحليل البلاغي.

3- عدم التناول المستقل لظواهر التفاعل الصوتي؛ مثل الإدغام والإظهار والإخفاء والإقلاب، إذ لا تُدرس هذه الظواهر بوصفها قضايا صوتية مستقلة، وإنما ترد في إشارات محدودة ترتبط بالجانب البلاغي.¹²⁵

تلك هي أبرز جهود علماء العرب القدامى في دراسة الأصوات، أما في العصر الحديث فقد انكبّ عدد كبير من علماء اللغة العرب والباحثين على دراسة علم الأصوات، ويمكن تصنيف اتجاهاتهم في ذلك إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

- الفريق الأول: تأثر بالتراث الصوتي عند العلماء العرب القدامى، والتزم في الغالب بما ورد فيه دون تجاوزه أو تطويره تطويراً منهجياً واسعاً.

¹²⁴ الموسوي، المدارس الصوتية عند العرب النشأة والتطور، 191 - 195.

¹²⁵ الموسوي، المدارس الصوتية عند العرب النشأة والتطور، 195 - 198.

- الفريق الثَّاني: تأثر بالمناهج اللسانية الحديثة عند علماء الغرب، واعتمد عليها في دراسة الأصوات، مع إهمال أو ضعف الاستفادة من التراث العربي في علم الأصوات.
- الفريق الثَّالث: جمع بين الاتجاهين؛ إذ استفاد من الجهود الصوتية عند العلماء العرب القدماء، وفي الوقت نفسه وظَّفَ المناهج اللسانية الحديثة الغربية في تحليل الظواهر الصوتية ودراستها.

9. المطلب الثَّاسِع: تقسيماتُ عِلْمِ الأصْوَواتِ وفُرُوعُهُ

يَخْضَعُ عِلْمُ الأصْوَواتِ إلى عدَّةٍ تقسيماتٍ بحسبِ مسيرة إصدارِ الكلامِ وأدائه نطقًا، وبحسبِ طبيعة هذه الأصْوَواتِ من حيثُ كونُها أحداثًا مادِّيَّةً منطوقةً، أو كونُها ذات وظائفٍ معيَّنة في بنية الكلمة، وبحسبِ وجهاتِ النَّظَرِ في الدَّرْسِ والتَّحْلِيلِ ومجالِ الدِّراسَةِ.

التَّقْسيمُ الأوَّلُ كان بالنَّظَرِ إلى الأصْوَواتِ من حيثُ كونُها مادَّةً منطوقة مُرسلة من متكلِّم إلى سامعٍ يقتضي تفرُّع علم الأصْوَواتِ إلى ثلاثة فروعٍ، هي: 1. علم الأصْوَواتِ النُّطْقِي (الفسِيولوجي). 2. علم الأصْوَواتِ الفيزيائي (الأكوستيكي). 3. علم الأصْوَواتِ السَّمْعِي. ولكلِّ خصائصه ومجآله. وقد أُضيفَ فرعٌ رابعٌ يُخْضَعُ نتائج ما توصَّلت إليه الفروعُ الثلاثةُ الأولى للتَّجريبِ والتَّوثيقِ بوساطة الآلاتِ والأجهزة الصَّوتِيَّة، وقد سَمِّيَ هذا الفرع بعِلْمِ الأصْوَواتِ المعْمَلي أو التَّجْرِيبي أو العَمَلي.

والتَّقْسيمُ الثَّاني بالنَّظَرِ إلى أصْوَواتِ اللُّغة التي وجدوا لها جانبين: جانبًا مادِّيًّا، وآخر وظيفيًّا، فنَتَجَّ عن ذلك فرعانَ آخران لهذا العلم، هما: 1. الفوناتيک (علم الأصْوَوات). 2. الفونولوجيا (علم وظائف الأصْوَوات).

والتَّقْسيمُ الثَّالث جاء من نَظَرٍ بعضهم إلى علم الأصْوَواتِ من حيثُ العموم والخصوص، فتولَّدَ فرعانِ آخران لهذا العلم، هما: 1. علم الأصْوَوات العام. 2. علم الأصْوَوات الخاص.

والتَّقْسيمُ الرَّابِعُ نظروا إليه من حيثُ المنهج وطرائقُ التَّحْلِيلِ وأغراضُ الدِّراسَةِ، فنَتَجَّ عن ذلك فروعٌ أخرى لهذا العلم، وهي: 1. علمُ الأصْوَواتِ الوصفِي. 2. علمُ الأصْوَواتِ التَّاريخِي. 3. علمُ الأصْوَواتِ المُقارن.¹²⁶

وتوضيحُ هذه الأقسام الأربعة على النَّحو الآتي:

التَّقْسيمُ الأوَّلُ من حيثُ كونُ المادَّةِ المنطوقة، وله أربعة فروعٍ، هي:

¹²⁶ كمال بشر، علم الأصْوَوات (القاهرة: دار غريب، 2000م)، 8، 9.

1. عِلْمُ الْأَصْوَاتِ النَّطْقِي (الفسيولوجي): أقدمُ فروع علم الأصوات وأرسخها قدمًا وأكثرها حظًا من الانتشار في البيئات اللغوية كلها،¹²⁷ فقد عرفه الهنود والإغريق والرومان والعرب. وهو يعتني بطريقة إنتاج الصوت في الجهاز النطقي للمتكلّم، محدّدًا وظائف أعضاء النطق لدى الإنسان مع ما يترتّب عليها من صفاتٍ تميّز بها كلّ مجموعة من الأصوات.

ويستعين هذا العلم اليوم بعلوم أخرى كعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا)، وعلم التشريح، وعلم الأحياء، وعلم الفيزياء، ومعامل خاصّة بتوليد الأصوات وتحليلها، فصنعت برامج خاصّة بالتوليد الصوتي وتوليف الكلام والإدراك الصوتي، كما صنعت برامج أخرى خاصّة بتعليم النطق وإصلاح عيوبه.¹²⁸

2. عِلْمُ الْأَصْوَاتِ الْفِيزِيَائِي (الأكوستيكي): حديث العهد نسبيًا، ويُمثّل المرحلة الوسطى بين علم الأصوات النطقي وعلم الأصوات السّمي.¹²⁹ وهو يعتني بدراسة الدّبذبات الصوتيّة التي تنتقل من جهاز النطق إلى جهاز الاستقبال، ويُرَكّز على انتقال الموجات الصوتيّة عبر قناة الاتّصال بين المتكلّمين، وقد توصّل علماء الأصوات إلى نتائج مذهلة في هذا المجال انعكست إيجابيًا على وسائل الاتّصال المعاصرة.¹³⁰

3. عِلْمُ الْأَصْوَاتِ السّمي: أحدثُ فروع علم الأصوات، وهو ذو جانبين: الأوّل: جانبٍ عضويٍّ أو فسيولوجيٍّ، وظيفته دراسة الدّبذبات الصوتيّة التي تستقبلها أذن السّامع وفي ميكانيكيّة الجهاز السّمي ووظائفه عند استقبال هذه الدّبذبات. والثّاني: جانبٌ نفسيٍّ (عقليٍّ)، ويهتمّ بدراسة تأثير هذه الدّبذبات ووقعها على أعضاء السّمع، وفي عمليّة إدراك السّامع للأصوات وكيفيّة هذا الإدراك.¹³¹

4. عِلْمُ الْأَصْوَاتِ الْمُعْمَلِيّ أو التّجريبيّ أو الآليّ أو العمليّ: وظيفته هذا العلم إجراء التّجارب المختلفة بوساطة الوسائل والأدوات الفنيّة في مكانٍ مُعَيّن لذلك يُسمّى "معمل الأصوات".

ومن هذه الأجهزة ما يخدم علم الأصوات النطقي ومنها ما يُستخدم في دراسة الجانب الفيزيائي للأصوات، وهي أجهزة متعدّدة متنوّعة في طُرُزها ووظائفها وفي درجة الدّقة وفي النتائج التي تُقدّمها، ويرجع استخدام هذه الأجهزة إلى أوائل القرن التاسع عشر ومنصفه. ومن هذه

¹²⁷ بشر، علم الأصوات، 46.

¹²⁸ السّعيد، نظرة متعمّقة في علم الأصوات، 25.

¹²⁹ بشر، علم الأصوات، 48.

¹³⁰ السّعيد، نظرة متعمّقة في علم الأصوات، 26.

¹³¹ بشر، علم الأصوات، 42، 43.

الأجهزة جهاز رسم الأظياف الذي يُحدّد نوع الصّوت وقوّته ونغمته، وجهاز الحنك الاصطناعيّ الذي يُستخدم لدراسة الأصوات الحنكيّة.

ويعتمد علم الأصوات النطقيّ وعلم الأصوات الفيزيائيّ أشدّ الاعتماد على هذا الفرع، وهو مُتممّ لهما، ولا يُمكن السّير في أحدهما -وبخاصّة علم الأصوات الفيزيائيّ- بدونه إذا أردنا أن نحصل على نتائج صحيحة يُمكن الاعتماد عليها.¹³²

ويقوم علم الأصوات التجريبيّ في وقتنا الحاضر بأدوار حيويّة مهمّة ليس في مجال الأصوات وحدها، بل في ميادين كثيرة ذات بالإنسان وحاجاته المباشرة، كتقديم العون للمشتغلين بالصّوت الإنسانيّ في أيّة صورة، وللمهتمين بعلاج عيوب النطق والصّم.¹³³

التقسيم الثّاني من حيث جانبا أصوات اللّغة له فرعان، هما:

1. الفوناتيک (علم الأصوات):

علم يُعنى بدراسة الأصوات من حيث كونها أحداثاً منطوقّة بالفعل لها تأثيرٌ سمعيّ معيّن، دون النّظر في قيم هذه الأصوات أو معانيها في اللّغة المعيّنة؛ أي يُعنى بالمادّة الصّوتيّة لا بالقوانين الصّوتيّة، وبخواصّ هذه المادّة أو الأصوات بوصفها ضوضاء، لا بوظائفها في التّركيب الصّوتيّ للغة من اللّغات.¹³⁴

2. الفونولوجيا (علم وظائف الأصوات):

علم يبحر في الأصوات من حيث وظائفها وقيمتها في اللّغة المعيّنة، منهيّا بوضع قواعد ونظم تحدّد نوعيات هذه الأصوات وصنوفها من حيث أدوارها في البناء اللّغويّ.¹³⁵ ويسعى هذا العلم أيضاً علم الأصوات الوظيفي.

التقسيم الثّالث من حيث العموم والخصوص له فرعان هما:

1. علم الأصوات العامّ:

يُعنى هذا العلم بالنّظر في جهاز النطق ووظائفه وبالتّركيب الطّبيعيّ للأصوات اللّغويّة من حيث طبائعها العامّة، بوصفها خاصّة لغويّة للإنسان بقطع النّظر عن أصوات اللّغة

¹³² بشر، علم الأصوات، 55، 56.

¹³³ بشر، علم الأصوات، 56، 57.

¹³⁴ بشر، علم الأصوات، 66.

¹³⁵ بشر، علم الأصوات، 9، 67.

2. علم الأصوات الخاص:

يَهْتَمُ بدراسة الأصوات في لغة معينة، فيحللها ويجري التجارب عليها، ويخضع النتائج للتنظيم والتّقييد، كدراسة الأصوات في اللغة العربيّة فقط أو الإنكليزيّة فقط، وغير ذلك من اللّغات، فيقولون: علم أصوات العربيّة، أو علم أصوات الإنكليزيّة وغيرها.¹³⁷

التّقسيمُ الرابعُ من حيثُ المنهج وطرائقُ التّحليل وأغراضُ الدّراسة، وله ثلاثة أفرع،

وهي:

1. علم الأصوات الوصفي:

من ناحية المنهج وطريقة البحث والتّحليل فإنّ علم الأصوات إمّا وصفيّ وإمّا معياري؛ فالوصفيّ وظيفته النّظر في أصوات اللّغة المعينة في فترة زمنيّة محدّدة على أن يتمّ هذا النّظر بطريق الوصف الصّرف، أي بتسجيل هذه الأصوات وتحليلها بالصّورة التي تبدو بها من غير اعتمادٍ على افتراضٍ أو تأويلٍ أو رجوعٍ إلى فترات زمنيّة سابقة يستمدُّ منها العون في التّفسير والتّحليل. وليس من شأنه كذلك أن يفرض نوعاً معيّناً من أساليب النّطق، إنّهُ يبحثُ عن الحقيقة في ذاتها ليس غير، وهذا المنهج الوصفيّ هو المتّبِع عادةً في أكثر البحوث العلميّة.

وأما المعياريّ فيُعنى بتحديد قواعد وضوابط معيّنة للنّطق الجيّد للغة من اللّغات مع محاولة فرض هذه القواعد والضّوابط بوصفها معايير مقبولة يمكن الاعتماد عليها دون غيرها في هذا المجال. ومن الواضح أنّ هذا المنهج يفترض وجود نمطٍ أو نموذجٍ للنّطق صالحٍ للتّقليد والاتباع في البيئة اللّغويّة الخاصّة، كما أنّ من المفروض أن تكون الدّراسة المعياريّة مسبوقةً بأخرى وصفيّة. والمنهج المعياريّ لا يؤخذُ به عادةً في البحث، ولكنّه أكثر ما يُستعملُ في الأغراض التّعليميّة.¹³⁸

2. علم الأصوات التّاريخي:

علمُ الأصوات من حيثُ ارتباطه بفكرة الزّمن إمّا "سينكروني" وإمّا "دياكروني"؛ فالسينكروني يُعنى بدراسة أصوات اللّغة في فترة زمنيّة محدّدة لا يتعدّاها، ويُسمّيه بعضهم "علم الأصوات المتزامن" لتوضيح فكرة المعاصرة ووحدة الفترة الزمنيّة، في حين أنّ الدّياكروني يتضمّن

¹³⁶ بشر، علم الأصوات، 9، 58، 59.

¹³⁷ بشر، علم الأصوات، 9، 59.

¹³⁸ بشر، علم الأصوات، 61.

تعدُّ الفترة الزمنية، وينظرُ في أصوات اللُّغة من مرحلةٍ إلى أخرى ويُلاحظُ تطوُّرها وما أصابها من تغيُّر في مسارها التاريخي. وقد يُطلقُ بعضهم مصطلحَ "علم الأصوات الوصفي" على "علم الأصوات السنكروني" على أساس أنَّ الوصفَ من أهمِّ خواصِّه، كما قد يُشارُ إلى "علم الأصوات الدياكروني" بعلم "الأصوات التاريخي"؛ لارتباطه بفتراتٍ متعدِّدة من التاريخ وبفكرة التَّطوُّر كذلك.¹³⁹

3. علِّمُ الأصواتِ المقارن: يقومُ بمقارنةِ الحقائقِ الصَّوتِيَّةِ بعضها ببعضٍ إمَّا في اللُّغةِ الواحدةِ بمقارنةِ جُربها بين أصواتها من فترةٍ زمنيَّةٍ إلى أخرى، وإمَّا في اللُّغاتِ المتعدِّدة ذات الصِّلَةِ والقِرابَةِ، فيُقارنُ بين أصواتها؛ إمَّا في الحاضرِ وإمَّا في الماضي على حدٍّ سواءٍ،¹⁴⁰ بهدفِ الكشفِ عن التَّشابهِ والاختلافِ بينها.

الخاتمة

عرضنا فيما تقدَّم لعلمِ الأصواتِ الَّذي يُعدُّ نظامًا أصليًّا من أنظمة اللُّغة العربيَّة، إذ لا غنى لدارسِ العربيَّة وقارئ القرآن عن معرفته لكونه يقوم على معرفةِ مخارجِ الحروفِ وصفاتها، فتناولتِ الدراسةُ الحديث عن بداياتِ نشوئه وتطوُّره والتَّعرُّف على مدارسه وأبرزِ أعلامها وأهمِّ مؤلِّفاتهم الَّتِي تناولوا فيها هذا الفنَّ الجليلَ والتَّطَرُّق إلى أقسامه وفروعه، فتوصَّلنا إلى عددٍ من النَّتائِج أثبتتها الدِّراسة، وهي:

- تُشير المعطيات التاريخية إلى أنَّ البدايات الأولى للاهتمام بالدراسة الصوتية في التراث العربي تعود إلى أبي الأسود الدؤلي، وذلك من خلال اعتماده على حركة الشفتين أساسًا في وضع نظام تنقيط المصحف الشريف وضبط قراءته.

- يُعدُّ الخليل بن أحمد الفراهيدي الرائد الأول للدراسات الصوتية العربيَّة؛ إذ قدَّم في معجمه كتاب العين معالجهً صوتيَّةً غير مسبوقه، شكَّلت الأساس الذي انطلقت منه الدراسات اللاحقة في هذا المجال.

- لم يكن الهدف الرئيس للخليل من تأليف كتاب العين دراسة الأصوات دراسةً مستقلة، وإنما وضع معجم شامل لألفاظ العربيَّة مرَّتَّب وفق مخارجِ الحروف، مبتدئًا بأصوات الحلق، غير أنَّ هذا المنهج أفضى إلى تأسيس رؤية صوتية متكاملة.

¹³⁹ بشر، علم الأصوات، 61، 62.

¹⁴⁰ بشر، علم الأصوات، 62.

- كشفت الدراسة دقة المعرفة التي امتلكها الخليل بن أحمد بجهاز النطق الإنساني ومخارج الأصوات؛ إذ قدّم أوصافاً علمية دقيقة لمواضع إنتاج الأصوات وصفاتها، بما يعكس وعياً مبكراً بالجوانب الفسيولوجية للنطق.
- كلُّ مَنْ جاء بعد الخليل استند إليه في بناء تصوراته اللغوية وتطويرها، فغلب على نتاجه طابع الاتباع العلمي لمنهجه. غير أن هذا الأثر قد يرد أحياناً ضمنياً دون تصريح، كما يظهر عند ابن جني في بعض مباحثه، في طريقة «ذوق الحروف»، إذ يتجلى تأثير الخليل دون إحالة مباشرة إليه.
- لم تكن المقدمة الصوتية التي ضمّنها سيبويه في باب الإدغام من الكتاب غايةً خالصةً لعلم الأصوات، بل جاءت خدمةً للقضايا الصرفية المرتبطة بأحكام الإدغام وأنواعه وشروطه.
- أفاد سيبويه من آراء أستاذه الخليل بن أحمد في كثير من القضايا الصوتية، مع مخالفته له في بعض الجوانب، ومن أبرزها ترتيب الحروف بحسب مخارجها؛ وهو الترتيب الذي حظي بقبول واسع لدى العلماء وأصبح أساساً معتمداً في الدراسات الصوتية العربية اللاحقة.
- بيّنت الدراسة أن المصطلح الشائع للدلالة على هذا العلم في المراحل الأولى كان مصطلح «الحرف» لا الصّوت، في حين ظهر مصطلح «الصوت» بصورة صريحة في أوائل القرن الرابع الهجري عند ابن دريد الأزدي في جمهرة اللغة، ثم اكتمل تأصيله العلمي والمنهجي على يد ابن جني في كتابه سر صناعة الإعراب.
- تبين أن الدافع الرئيس وراء اهتمام العلماء العرب بالدراسات الصوتية كان الحفاظ على سلامة تلاوة القرآن الكريم وصيانتها من اللحن الجلي والخفي.
- شغل علماء القراءات والتّجويد مكانة بارزة في تطوير الدرس الصوتي العربي؛ إذ أكثروا من التأليف فيه، وغنّوا بضبط مصطلحاته وتقعيد مسائله وإفرادها بالمصنّفات المستقلة، فشغلوا الصّدارة في ذلك.
- أسهم عدد من العلماء المنتمين إلى مجالات معرفية أخرى، كالموسيقى والطب، في إثراء الدراسات الصوتية؛ ومن أبرزهم أبو نصر الفارابي والكندي وابن سينا، الذين سعوا إلى استكشاف الجوانب العلمية والفلسفية والفيزيائية للصوت.
- شهد علم الأصوات في العصر الحديث تطوراً ملحوظاً على أيدي الباحثين المعاصرين، تمثّل في استحداث مفاهيم ومصطلحات جديدة، وإنشاء المختبرات الصوتية، وتطوير الأجهزة والوسائل التقنية المخصّصة لتحليل الأصوات ودراسة خصائصها الفيزيائية والذبذبية بدقة علمية متقدمة.

- كشفت الدراسة أن التقسيم الحديث لعلم الأصوات إلى أصوات نطقية (Articulatory Phonetics)، وأصوات فيزيائية أو صوتية (Acoustic Phonetics)، وأصوات سمعية (Auditory Phonetics)، أتاح فهمًا أكثر دقة للظاهرة الصوتية من مختلف أبعادها العلمية.
- أثبتت الدراسة أن كثيرًا من القضايا التي تناولها علماء العربية القدامى، مثل المخارج والصفات والإدغام والتنغيم، ما تزال تمثل موضوعات رئيسة في الدراسات الصوتية الحديثة، وإن اختلفت المناهج والأدوات المستخدمة في معالجتها.
- أظهرت الدراسة أن مفهوم علم الأصوات في الدرس اللغوي الحديث أصبح أكثر شمولًا واتساعًا مما كان عليه في التراث العربي؛ إذ لم يعد مقتصرًا على دراسة مخارج الأصوات وصفاتها، بل أصبح يضم مستويات متعددة تشمل الجوانب النطقية والفيزيائية والسمعية والوظيفية.
- بيّنت الدراسة أن التمييز بين علم الأصوات (Phonetics) وعلم الفونولوجيا (Phonology) يُعدّ من أهم منجزات اللسانيات الحديثة؛ إذ يختص الأول بدراسة الأصوات من حيث إنتاجها وانتقالها واستقبالها، في حين يهتم الثاني بوظيفتها داخل النظام اللغوي والعلاقات التي تربط بينها.
- أظهرت الدراسة أن المختبرات الصوتية الحديثة مكّنت الباحثين من تحليل الخصائص الفيزيائية للأصوات اللغوية، مثل التردد والشدة والزمن والصيغة الصوتية (Formants)، مما أسهم في رفع مستوى الدقة والموضوعية في البحث الصوتي.
- كشفت الدراسة اتساع مجالات الاستفادة من علم الأصوات في العصر الحديث، حيث تجاوز نطاق الدراسات اللغوية ليشمل مجالات تعليم اللغات، وعلاج اضطرابات النطق والكلام، وتقنيات التعرف الآلي على الكلام، والذكاء الاصطناعي، والاتصالات الرقمية.
- أوضحت الدراسة أن علم الأصوات الحديث أصبح علمًا متعدد التخصصات، يستفيد من نتائج اللسانيات والتشريح ووظائف الأعضاء والفيزياء والهندسة وغيرها من العلوم.
- كشفت الدراسة أن الدرس الصوتي العربي المعاصر يشهد جهودًا متزايدة لربط التراث الصوتي العربي بالنظريات اللسانية الحديثة، بما يسهم في إعادة قراءة المنجز التراثي وتقييمه في ضوء المناهج العلمية المعاصرة.

المصادر والمراجع

- أمنة، بوعناني سعاد. "المصطلح الصوتي بين علماء اللغة وعلماء التجويد". *الأكاديمية للدراسات الاجتماعية* 20 (جوان 2018)، 67-73.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تح: محمد علي النجار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.ت.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *سر صناعة الإعراب*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1421/2000.
- ابن دريد الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تج: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ط.1، 1987.
- ابن عبّاد، الصّاحب إسماعيل. *المحيط في اللغة*. تج: محمّد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب، ط.1، 1414/1994.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس. *كتاب السبعة في القراءة*. تج: شوقي ضيف. مصر: دار المعارف، ط.2، 1400.
- أبو العباس الشّريشي، أحمد بن عبد المؤمن. *شرح مقامات الحريري*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.2، 1427/2006.
- باي، ماريو. *أسس علم اللغة*. ترجمة وتعليق: أحمد مختار عمر. بيروت: عالم الكتب، ط.8، 1419/1998.
- بشر، كمال. *علم الأصوات*. القاهرة: دار غريب، دط، 2000.
- بشر، كمال. *علم اللغة العام "الأصوات"*. القاهرة: دار المعارف، دط، 1980.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. *البيان والتبيين*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، دط، 1423.
- حسان، تمام. *اللغة العربية معناها ومبناها*. بيروت: عالم الكتب، ط.5، 1427/2006.
- حسان، تمام. *مناهج البحث في اللغة*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، دط، 1990.
- حسن، نايفة. "علم الأصوات العربيّة – تطوراتها ونظريتها والاستفادة منها لتعليم اللغة العربيّة". *التّعريب، مجلّة بنديديكان* 2/6 (2018)، 143-155.
- الحصري، روضة جمال. *المنهل المفيد في أصول القراءة والتجويد*. قدّم له وراجعته: الشيخ كريم سعيد راجح وآخرين. دمشق-بيروت: دار الكلم الطيّب، ط.1، 1425/2004.
- الحمد، غانم قدوري. *الدراسات الصوتيّة عند علماء التّجويد*. الأردن، عمان: دار عمّار، ط.2، 1428/2007.
- الخولي، محمّد علي. *معجم علم الأصوات*. السّعودية، الرياض: مطابع الفرزدق التجاريّة، ط.1، 1402/1982.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. *التحديد في الإتيان والتجويد*. تج: غانم قدوري حمد. بغداد: مكتبة دار الأنبار، ط.1، 1407/1988.
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. *المحكم في نقط المصاحف*. تج: عزة حسن. دمشق: دار الفكر، ط.2، 1407.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. *المفردات في غريب القرآن*. تج: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، ط.1، 1412.
- السّعران، محمود. *علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي*. حلب: منشورات جامعة حلب، 2000.
- السّعيد، هلا. *نظرة متعمّقة في علم الأصوات*. د.م: مكتبة الأنجلو المصريّة، دط، دت.
- سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تج: عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.3، 1408/

1988.

عبد التّوّاب، رمضان. التّطوّر النّحويّ للغة العربيّة. محاضرات المستشرق الألماني برجستراسر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.2، 1414/1994.

عبد التّوّاب، رمضان. المدخل إلى علم اللّغة ومناهج البحث اللّغويّ. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.3، 1417/1997.

العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. المعجم الموسوعي لمصطلحات اللّسانيّات التّطبيقيّة. مراجعة: محمود إسماعيل صالح. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربيّة، ط.1، 1445/2023.

علم الدين السخاوي، علي بن محمد المصري. جمال القراء وكمال الإقراء. تج: مروان العطية ومحسن خرابة. دمشق - بيروت: دار المأمون للتراث، ط.1، 1418/1997.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمّد. كتاب الموسيقى الكبير. تج: غطاس خشبة. القاهرة: دار الكاتب العربي، د.ت.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. كتاب العين. تج: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت، د.ط.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية، د.ط، د.ت. قدّور، أحمد محمّد. أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال مقدمة كتاب العين. دمشق: دار الفكر، ط.2، 1424/2003.

القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر. لطائف الإشارات لفنون القراءات. تج: خالد حسن أبو الجود. مصر، الجيزة: مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط.1، 2014.

كشك، أحمد. من وظائف الصّوت اللّغويّ محاولة لفهم صرفي ونحوي ودلالي. القاهرة: دار غريب، ط.1، 2007.

محمّد، عاطف فاضل. الأصوات اللّغويّة. عمّان: دار المسيرة، ط.1، 1434/2013. المسؤول، عبد العلي. معجم مصطلحات علم القراءات القرآنيّة وما يتعلّق به. القاهرة: دار السّلام، ط.1، 1428/2007.

الموسوي، علاء جبر محمد. المدارس الصّوتيّة عند العرب النّشأة والتّطوّر. الجامعة المستنصريّة: كليّة الآداب، قسم اللغة العربيّة، أطروحة دكتوراة، 1425/2004.

النّوري، محمّد جواد. علم أصوات العربيّة. الأردن، عمّان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط.1، 1996.

يعقوب، إميل - وآخرون، قاموس المصطلحات اللّغويّة والأدبيّة. بيروت: دار العلم للملايين، ط.1، 1987.

KAYNAKÇA

- Abdü't-Tevvâb, Ramazan. *et-Taṭavvuru'n-Nahviyyu li'l-Luġati'l-'Arabiyye: Muḥâdarâtü'l-Müsteşriki'l-'Almânî Bergstrasser*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1414/1994.
- Abdü't-Tevvâb, Ramazan. *el-Medhal ilâ 'İlmi'l-Luġa ve Menâhici'l-Bahsi'l-Luġavî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. basım, 1417/1997.
- 'Alemüddîn es-Sehâvî, Ali b. Muhammed el-Mısırî. *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlü'l-İkrâ*. thk. Mervân el-Atiyye ve Muhsin Harâbe. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1418/1997.
- Âmine Bu'nânî Su'âd, "el-Mustalahu's-Savtî beyne 'Ulemâ'i'l-Luġa ve 'Ulemâ'i't-Tecvîd", *el-Akâdîmiyya li'd-Dirâsâtî'l-İctimâ'iyye*, 20 (Haziran 2018), 67-73.
- Beşr, Kemal. *'İlmu'l-Aşvât*. Kahire: Dâr Gharîb, b.y., 2000.
- Beşr, Kemal. *'İlmu'l-Luġati'l-'Âmm: el-Aşvât*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, b.y., 1980.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, b.y., 1423.
- Ebü'l-Abbâs eş-Şürîşî, Ahmed b. Abdülmü'min. *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. basım, 1427/2006.
- Ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muḥkem fî Nakti'l-Meşâḥif*. thk. İzzet Hasan. Şam: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1407.
- Ed-Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Taḥdîd fî'l-'İtkânî ve't-Tecvîd*. thk. Gânim Kadûrî Hamd. Bağdat: Dârü'l-Enbâr Kütüphanesi, 1407/1988.
- Er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Es-Sa'rân, Mahmûd. *'İlmü'l-Luġa: Mukaddime li'l-Kârî'i'l-'Arabî*. Halep: Menşûrâtü Câmi'ati Haleb, 2000.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mûsîkâ el-Kebîr*. thk. Gattâs Haşebe. Kahire: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, ts.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, b.y., ts.
- Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *'Alî, el-Misbâḥu'l-Munîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*. el-Mektebetü'l-İlmiyye, b.y., ts.
- Hamd, Gânim Kaddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savtiyye 'inde 'ulemâ'i't-tecvîd*. Ürdün, Amman: Dâr Ammâr, 2. basım, 1428/2007.
- Hasan, Nâife. "'İlmu'l-Eşvâtî'l-'Arabiyye - Taṭavvurâtühâ ve Nazariyyetühâ ve'l-İstifâdetü minhâ li-Ta'limi'l-Luġati'l-'Arabiyye". *et-Ta'rib, Bendîdkân Dergisi* 6/ 2 (2018), 143-155.

- Hassân, Temmâm. *el-Lugatü'l-Arabiyye: Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1427/2006.
- Hassan, Tamam. *Menâhîcu'l-Baḥs fi'l-Luḡa*. Kahire: el-Mektebetü'l-İngilizîyye'l-Mısriyye, 1990.
- Hulî, Muhammed Ali. *Mu'cem 'İlmü'l-Esvât*. Suudi Arabistan, Riyad: Matba'at al-Farazdaq at-Ticariyya, 1402/1982.
- Husrî, Ravzatü Cemâl. *el-Menhelü'l-Müfîd fî Usûli'l-Kirâ'ât ve't-Tecvîd*. Takdîm ve tashih: Kureym Saîd Râciḥ ve diğerkleri. Dimaşk-Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 1425/2004.
- İbn Abbâd, es-Sâhib İsmâil. *el-Muhît fi'l-Luḡa*. thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Ḥaṣâ'îş*. thk. 'Alî en-Neccâr. Mısır: el-Hey'etü'l-Mıṣriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, b.y., ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *Sirru Şinâ'ati'l-İ'râb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-Luḡa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ. b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kirâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 2. basım, 1400.
- Kaddûr, Ahmed Muhammed. *Asâletu 'İlmi'l-Asvât 'inde'l-Halîl bin Hilâli Mukaddimeti Kitâbi'l-'Ayn*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1424/2003.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir. *Latâifu'l-İşârât li-Fünûni'l-Kirâât*. thk. Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd. Mısır, el-Cîze: Mektebetü Evlâdi's-Şeyḥ li't-Türâs, 2014.
- Keşk, Ahmed. *Min Veẓâ'ifi's-Şavti'l-Luḡavî: Muḥâvele li-Fehmin Şarfî ve Naḥvî ve Delâli*. Kahire: Dâr Ğarîb, 2007.
- Mes'ûl, Abdülalî. *Mu'cemü Muṣṭalaḥâtî 'İlmi'l-Kirâ'âti'l-Kur'âniyye ve Mâ Yete'allaku Bihi*. Kahire: Dârü's-Selâm, 1428/ 2007.
- Muhammed, Âtîf Fâdil. *el-Asvâtü'l-Luḡaviyye*. Amman: Dârü'l-Mesîre, 1434/2013.
- Müsevî, Alâ' Ceber Muhammed. *el-Medârisu's-Savtiyye 'inde'l-'Arab: en-Neş'e ve't-Taṭavvur*. el-Câmi'atu'l-Müstensiriyye: Külliyyetü'l-Âdâb, Kısmu'l-Luḡa'l-'Arabiyye, Doktora Tezi, 1425/2004.
- Nûrî, Muhammed Cevâd. *'İlmu Asvâti'l-'Arabiyye*. Ürdün, Amman: Menşûrâtu Câmi'ati'l-Kuds el-Meftûḥa, 1996.
- Pei, Mario. *Esesü 'İlmi'l-Luḡa*. Tercüme ve ta'lîk: Ahmed Muhtâr Ömer. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 8. basım, 1419/1998.
- Saîd, Helâ. *Naẓra Mu'ammaka fî 'İlmi'l-Aşvât*. Y.y: Mektebetü'l-Enclû el-Mıṣriyye, b.y., ts.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn.

Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.

‘Uşaylî, ‘Abd al-‘Azîz b. Ibrâhîm. *al-Mu‘jam al-Mawsû‘î li-Muşṭalaḥât al-Lisâniyyât al-Taṭbîqiyya*. Gözden geçiren: Maḥmûd Ismâ‘îl Şâlih. Riyad: Majma‘ al-Malik Salmân al-‘Âlamî li-l-Luġa al-‘Arabiyya, 1445/2023.

Ya‘kûb, Emîl vd. *Kāmûs al-Muşṭalaḥât al-Luġawiyya wa al-Adabiyya*. Beyrut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyyîn, 1987.

نشأة فنّ تجاهل العارف وتطوّره وأغراضه¹Enes İZZETAĞA²

المُلخَص

اختار الكاتبُ في هذا البحثِ مصطلحًا بلاغيًا مشهورًا هو (تجاهل العارف)، فتتبّعه تتبُّعًا تاريخيًا ورصد تسمياته المتنوّعة من أول ظهوره إلى استقراره بتسميته المعروفة في شروح (التلخيص)، ولم يكتفِ بالعرض التاريخي المتسلسل، بل ناقش جميع تلك الأسماء مناقشة نقدية تحليلية، وبَيّن سبب شهرة مصطلحه المعروف وما أثّر حوله من اعتراضات، واستخرج أبرز نُكته وأغراضه مع شواهدا وبيان ما فيها، منيّا على أنّ المذكور منها في كتب البلاغة هو المشهور، وأنها لا ترباطها بالسّياق لا تُحصر، ومؤكّدًا في الوقتِ نفسه أنها يمكن أن تعود جميعها إلى غرض تأكيد الكلام والمبالغة فيه، وختم البحث بأبرز النتائج التي وصل إليها، منيّا على أهميّة مثل هذا التتبع التاريخي النقدي في بيان الحركة المصطلحيّة عند العلماء وطرائق نخلهم لمصطلحاتهم واختيارهم لها، ومُشيدًا باعتراضات العلامة بهاء الدين السبكي (ت773هـ) وانتقاداته في الموضوع، ومؤكّدًا مركزيّة القرآن الكريم في البحث البلاغي واختيارات أرباب البلاغة.

الكلمات المفتاحيّة: اللّغة العربيّة وآدابها، تجاهل العارف، ابن المعتز، بهاء الدين السبكي، البيديّات، الإعنات، التّشكُّك، التأكيد.

Tecâhül-i Ârif Sanatının Doğuşu, Gelişimi ve Amaçları

ÖZ

Bu araştırmada yazar, meşhur bir belâgat terimi olan “tecâhül-i ârif”i ele almış; bu terimin ilk ortaya çıkışından, *et-Telhîs*’in şerhlerinde bilinen adıyla yerleşik hale gelene kadar geçirdiği tarihî süreci takip ederek farklı isimlendirmelerini tespit etmiştir. Bununla yetinmeyip söz konusu adlandırmaların tamamını eleştirel ve gerekçeli bir şekilde değerlendirmiş, terimin yaygınlık kazanmasının sebeplerini ve hakkında ileri sürülen itirazları ortaya koymuştur. Ayrıca bu sanatın en önemli inceliklerini ve kullanım amaçlarını örnekleriyle birlikte incelemiş; en bilinenlerin belâgat kitaplarında zikredilenler olduğunu ancak bağlamla ilişkisi sebebiyle bunların sınırlandırılmayacağını belirtmiştir. Bununla birlikte, söz konusu amaçların tamamının sözü pekiştirme ve mübalağalı bir şekilde ifade etme amacına dayandığını vurgulamaktadır.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 28.05.2025 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 24.06.2026

² Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ezzat.anas88@gmail.com, ORCID:0009-0007-8357-6214

Araştırma, ulaşılan en önemli sonuçların sunulmasıyla son bulmuş; âlimlerin terim oluşturma süreçlerini, terimleri ayıklama ve tercih etme yöntemlerini ortaya koymada bu tür tarihî ve eleştirel takiplerin önemine dikkat çekilmiştir. Ayrıca, Bahaeddin es-Sübkî'nin konuya ilişkin itiraz ve eleştirileri takdirle anılmış, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat araştırmalarındaki ve belâgat âlimlerinin tercihlerindeki merkezi konumu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Tecâhül-i Ârif, İbnü'l-Mu'tez, Bahâeddin es-Sübkî, Bedîiyyat, el-I'nât, et-Teşekkük, et-Te'kid.

The Emergence, Development, and Purposes of the Art of Tajahul al-Arif

Abstract

In this research, the author selects a prominent Balagha term, Tajahul al-Arif, providing a historical tracing of its development. The study monitors its diverse nomenclature from its initial emergence until its stabilization with the well-known designation found in the commentaries of (Al-Talkhis). Beyond a chronological presentation, the researcher engages in a critical and explanatory discussion of these various names, clarifying the reasons behind the term's prominence and the objections raised against it. Furthermore, the paper extracts the most significant nuances and purposes of this figure, supported by illustrative evidence, while noting that the purposes mentioned in Balagha books are the most famous ones and—due to their contextual nature—are not exhaustive. The study emphasizes that these purposes ultimately serve the functions of emphasis and hyperbole. The research concludes with key findings, highlighting the importance of such critical historical tracking in demonstrating the terminological movement among scholars and their methods of refining and selecting terms. It also commends the objections and critiques of Baha' al-Din al-Subki (d. 773/1371) on the subject, while reaffirming the centrality of the Al-Qur'an al-Karim in Balagha research and the choices made by the masters of Balagha.

Keywords: Arabic Language and Literature, Tajahul al-Arif, Ibn al-Mu'tazz, Baha' al-Din al-Subki, Al-Badi'iyyat, Al-Inat, Al-Tashakkuk, Al-Takid.

المقدمة

يُدرج أكثرُ البلاغيينَ هذا البحثُ في المحسّنات المعنوية من فنون علم البديع³، ويُعرّف البديع بأنه: علمٌ تُعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة⁴.

ويتضح من التعريف أن رتبة هذا العلم بعد رتبة علم المعاني الذي يُعنى بمراعاة مقتضى الحال، وبعد علم البيان الذي يُعنى بإيراد الكلام في طرائق مختلفة في وضوح الدلالة، وأنه لا يكون حسنًا إلا إذا راعى مطابقة الكلام لمقتضى الحال وخلا عن التعقيد المعنوي⁵.

ووجوه تحسين الكلام إما عائدة إلى المعنى فتُسمى بالمحسنات المعنوية، وإما عائدة إلى اللفظ فتُسمى بالمحسنات اللفظية⁶.

ولعلَّ السَّرد التاريخيَّ الموجزَ لتطوُّر هذا العلم يُعين في هذا البحث، فأقول: إنَّ أوَّل من ألَّف في هذا الفنِّ عبد الله بن المعتز (ت 296هـ) في كتاب سَمَّاه "البديع"، ولم يُخلص هذا الكتاب لفنون البديع، بل أدرج فيه عددًا من مباحث البيان. وبذلك يكون موضوع الكتاب مجموعةً من المباحث البلاغية المختلطة.

ثمَّ جاء من بعده عدد من العلماء أضافوا إلى ما ذكره أضعافًا مضاعفةً من الفنون الأخرى، منهم قدامة بن جعفر (ت 337هـ) في "نقد الشعر"، وأبو هلال العسكري (ت 395هـ) في "كتاب الصناعتين"، وابن رُشيق القيرواني (ت 456هـ) في "العمدة في محاسن الشعر وآدابه"، وأسامة بن منقذ (ت 584هـ) في "البديع في نقد الشعر".

إلى أن ظهر فنُّ البديعيَّات القائم على مدح النبي -عليه الصلاة والسلام- بقصيدة يُشترط فيها ألاَّ تقلَّ أبياتها عن خمسين بيتًا، وأن يكونَ رويُّها ميمًا مكسورة، وأن تكون موزونة على

3 ومن مباحثه: المحسنات المعنوية ك(الطباق، المقابلة، التورية، حسن التعليل،...) والمحسنات اللفظية ك(الجناس، الاقتباس، السجع...)، ينظر: محمد عبد الرحيم، "الترجمة من اللغة العربية إليها (بين كفايات المترجم والتكامل المعرفي)"، مجلة أيدن للدراسات العربية AYAD 2 / 5 (ديسمبر 2023)، 330.

4 جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر القزويني الخطيب، الإيضاح لتلخيص المفتاح، تحقيق ضياء الدين القالش (إسطنبول: دار اللباب، 1445/2023)، 509.

5 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح تلخيص المفتاح (المطول)، تحقيق ضياء الدين القالش (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1442/2021)، 741.

6 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المختصر شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عجاج برغش (دمشق: دار التقوى، 2022)، 531/3.

بحر البسيط، وفي كل بيت منها فنٌ بديعي، وقد ابتكر أربابها فنونًا بلاغية كثيرة.

وكان أول من نظم فيها على المشهور صفى الدين الحلي (ت752هـ)، وسعى قصيدته (الكافية البديعية)، وجعلها في مئة وخمسة وأربعين بيتًا مشتملة فنون بديعية بعدد أبياتها، وتبعه عدد من الأدباء والكتاب والعلماء، كابن حجة الحموي (ت837هـ) وإسماعيل بن المقري (ت837هـ) وشعبان الأثاري (ت828هـ) الذي نظم ثلاث بديعيات، وكانت الكبرى منها في أربع مائة بيت.⁷

أما في كتب البلاغة العامة فلم يُعَنَ به عبد القاهر (ت474هـ) ومن تأثر به، ولم يفصلوا الكلام فيه، لأنه لا يدخل في قضية الإعجاز القرآني، ولأن كثيرًا من ألوانه مُستحدث، وما جاء منه في القرآن فقد جاء من غير تكلف.⁸

ثم إن أبا يعقوب السكاكي (ت626هـ) قد جعله ذيلًا لعللي المعاني والبيان وقسمه قسمين: ما يرجع إلى اللفظ وما يرجع إلى المعنى.⁹

ولعل أول من جعل البديع علمًا مستقلًا هو بدر الدين بن مالك (ت686هـ) في كتابه (المصباح في المعاني والبيان والبديع)، كما ذكر ذلك محققه.¹⁰

وجاء بعده الخطيب القزويني (ت739هـ) وترسم خطاه في جعل علوم البلاغة ثلاثة، واستتب الأمر على ذلك إلى يوم الناس هذا.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية موضوع هذا البحث، بما تضمنه من تتبع مصطلح (تجاهل العارف) تتبعًا تاريخيًا في كتب أعلام البلاغة. وتتبع اقتراحات تسمياته المتنوعة إلى أن استقر رأي المتأخرين على التسمية المعروفة، ثم بيان أبرز أغراضه... في كونه أنموذجًا يسيرًا يكشف عن حركة علمية نقدية متينة في تداول المصطلحات وبيان ما فيها من قوة وضعف، وعن جهود جبارة من علماء البلاغة في التدقيق في مصطلحاتهم لانتخاب الأحسن منها.

7 علي أبو زيد، *البديعيات في الأدب العربي* (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 40-53-268.

8 شوقي ضيف، *البلاغة تطور وتاريخ* (القاهرة: دار المعارف، 1995)، 265.

9 التفنازاني، *المختصر شرح تلخيص المفتاح*، 3/531.

10 بدر الدين محمد بن محمد بن عبد الله بن مالك، *المصباح في المعاني والبيان والبديع*، تحقيق حسني عبد الجليل يوسف (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت)، مقدمة المحقق، (م).

إشكالية البحث

في هذا البحث إلى الإجابة عن أسئلة مُهمّة هي مُنطلقه وأساسه، أبرؤها: ما أثر التّتبّع التاريخي لمصطلح تجاهل العارف وتسمياته المختلفة في الكشف عن جهود العلماء في نخلها وانتخابه منها بعد التداول والنقاش؟ وهل يمكن ردّ جميع نُكته وأغراضه إلى غرضٍ واحد فقط؟

الدراسات السابقة

1- (تجاهل العارف دراسة بلاغية "تاريخية فنية"): بحثٌ محكّم للدكتور محمد سويفي السمين مدرّس البلاغة والنقد في كلية اللغة العربية في أسيوط، نُشر في العدد الحادي والعشرين من حولية كلية اللغة العربية بنين بجرجا لعام 2017م. وقد وقع اتفاق في عدد من النتائج بين هذا البحث وبحث الدكتور بعد أن اطلعت عليه، كالحديث عن نشأة هذا المصطلح ومعظم مراحل تطوره، واستفدت منه أيضًا في عدد من النتائج كقوله: إن ابن أبي الإصبع المصري هو أوّل من ذكر لهذا المحسّن البديعي نكاتًا وأغراضًا. ومع أنّ ذلك البحث بحثٌ مفيدٌ جامع، فقد انتهج الباحث في مُجمل بحثه هذا خطأ آخر: بناه على الإيجاز وإحكام العبارات دون تطويل وتكرير كما وقع في ذلك البحث، وتكلم على الصيغة الصرفية وأثرها في المفاضلة بين المصطلحات الواردة في كتب التراث، وحاول أن يعلل لظهور تلك المصطلحات ويقترح ما يراه أنسب ويبين سبب عدول العلماء عن مصطلح إلى آخر، وكذلك اعتمد ردّ جميع النكات إلى معنى واحد، وكان منطلق هذا البحث وإشكاليته غير منطلق ذلك البحث..

2- (تجاهل العارف: قراءة تداولية): بحثٌ محكّم للدكتور أسماء سعود إدهام أستاذة البلاغة في جامعة الموصل كلية الآداب، نُشر في العدد الثالث والعشرين من مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية لعام 2015م. وهو بحثٌ مغايرٌ لهذا البحث في المنطلقات وأساليب المعالجة والنتائج، ويدور حول فكرة تداولية هذا المصطلح التي تُعنى بالعلاقة بين بنية هذا النص وعناصر الموقف التواصلية المرتبطة به بانتظام، مما يسعى بمقتضى الحال الذي كانت عنه المقولة المشهورة: لكلّ مقام مقال.

منهج الدراسة

جمعت هذه الدّراسة بين عدة مناهج:

1. المنهج التاريخي: وقد احتاج الباحث إليه في تتبع نشأة المصطلح منذ القرن الثالث الهجري حتى القرن الثاني عشر الهجري، ورصد به تطوّره عبر العصور.

2. المنهج التحليلي النقدي: استعان به الباحث في تحليل أسباب رفض بعض العلماء لبعض أسمائه وفي نقد كلٍّ منها.
3. المنهج المقارن: استعان به الباحث في المقارنة بين مختلف تعريفات هذا المصطلح وأسمائه في مختلف كتب البلاغة

نشأة مصطلح "تجاهل العارف" وأسماءه وتعريفه

1.1. نشأته

هذا المصطلح من أقدم مصطلحات فنون البديع ظهوراً، إذ نصَّ عليه بهذا الاسم عبد الله بن المعتز في كتابه (البديع) الذي أودع فيه فنوناً بلاغية بديعية وبيانية، ولم يعن به ما صار يُعرف بعدُ باسم "علم البديع" الذي صار ذليلاً ومتيمِّماً لعللي المعاني والبيان.¹¹

وكان قد صنَّف كتابه هذا في سنة أربع وسبعين ومائتين، وأراد به أن يدلَّ دلالة قاطعة على أنَّ ما يُكثر منه المُحدِّثون مما يسئ بديعاً موجود من قديم في القرآن والسنة وكلام الجاهليين.¹²

1.2. أسماءه ونقدها

أولُ أسمائه ظهوراً هو "تجاهل العارف"، وأوَّلُ من أطلق عليه هذه التسمية ابنُ المعتز في كتابه كما ذكرنا. ونجده كذلك بهذا الاسم عند أبي هلالٍ العسكري في كتابه (كتاب الصناعتين) مع زيادة فيه؛ فقد قال: "الفصل الثالث والعشرون في تجاهل العارف، ومزج الشك باليقين"، وهو ضمن الباب التاسع الذي جعله لشرح البديع.¹³ ولعلَّ أبا هلالٍ انفرد بهذه التسمية اللطيفة "مزج الشك باليقين"، وقد أعجب بها شراح الحديث، فكَرَّروها مراراً دون أن ينسبوها إلى معيَّن مكتفين

11 مازن المبارك، *الموجز في تاريخ البلاغة* (دمشق: دار الفكر، 2014)، 68-69.

12 شوقي ضيف، *البلاغة تطور وتاريخ*، ص 67؛ وعبد الله بن المعتز، *البديع*، تحقيق عرفان مطرجي (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2012)، 9.

13 أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، *كتاب الصناعتين*، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952)، 396.

بقولهم: "وسمّاه بعضهم منجّ الشك باليقين"، بل قد يكتفون بذكر مصطلح أبي هلال فقط.¹⁴ وسمّاه ابنُ رُشَيْقٍ في كتابه (العمدة في محاسن الشعر وآدابه) "التَّشْكُكُ".¹⁵ أمّا أسامة بن منقذ في كتابه (البدیع في نقد الشعر) فقد سمّاه "التجاهل"،¹⁶ وهي قريبة من تسمية ابن المعتز.

وأما أبو يعقوب السَّكَّاكِيُّ (ت626هـ) فلم يُحبَّ تسميته بالتجاهل،¹⁷ وسمّاه "سوق المعلوم مساق غيره"، وعلّل ذلك سعدُ الدين التفتازاني (ت792هـ) في (شرح مفتاح العلوم) بوقوعه في كتاب الله تعالى.¹⁸

وأما أبو محمد القاسمُ السَّجَلَمَاسِيُّ (القرن الثامن الهجري) فقد جعله على شطرين: ما ورد منه في الاستفهام سمّاه التَّشْكِيك، وما ورد منه في الخبر سمّاه التَّجَاهُل وتجاهل العارف وإرخاء العنان. وهذه تسمية لم أجدّها عند أحدٍ قبله، وقد شرحها حين ذكر أن فيه ضرباً من التَّغاضي والمسامحة والمجاملة.¹⁹

وأما الخطيب القزويني (ت739هـ) في تلخيصه وشُراحه فقد اعتمدوا مصطلح ابن المعتز (تجاهل العارف) مع إشارتهم إلى مذهب السَّكَّاكِيِّ في ذلك.²⁰

14 أبو زكرياء يحيى بن شرف النووي، *المهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392/1972)، 15/203؛ و71/17؛ وشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، *الكاشف عن حقائق السنن*، تحقيق عبد الحميد هندواي (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997)، 12/3922.

15 أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1981)، 2/66.

16 أسامة بن منقذ، *البدیع في نقد الشعر*، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد (الجمهورية العربية المتحدة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي، د.ت)، 93.

17 أبو يعقوب السكاكي، *مفتاح العلوم*، ضبطه وعلق هوامشه نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ/1989م)، 427.

18 التفتازاني، *شرح تلخيص المفتاح*، 3/565.

19 أبو محمد القاسم السَّجَلَمَاسِيُّ، *المزج البديع في تجنيس أساليب البديع*، تحقيق علال الغازي (الرباط: مكتبة المعارف، 1401هـ/1980م)، 280.

20 الخطيب القزويني، *الإيضاح لتلخيص المفتاح*، 577؛ والتفتازاني، *شرح تلخيص المفتاح (المطول)*، 798؛ وهاء الدين أحمد بن علي السبكي، *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*، تحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، 275/2.

وقد ذكر ابن أبي الإصبع (ت654هـ) أنَّ مَنْ بعدَ ابن المعتز سمَّاهُ "الإعْنَات"،²¹ ولم أقف على من سمَّى تجاهلَ العارف إعْنَاتًا، سوى ما ذكره بهاء الدين السبكي (ت773هـ) في (عروس الأفراح)²² من أنَّ ابن المعتز سمَّى تجاهلَ العارف إعْنَاتًا لنكتة، وهو غير صحيح، والمعروف أنَّ ابن المعتز ومن كتب بعده في البلاغة يذكرون أنَّ "لزوم ما لا يلزم" يسميه بعضهم "الإعْنَات"، وهو: أنَّ يلتزم الناظم قبل حرف الرَّوِّي حرفًا مخصوصًا، أو حركةً مخصوصة من الحركات قبل حرف الرَّوِّي أيضًا.²³

هذه هي التسميات التي وقفت عليها لهذا الفنَّ البديعي، والمشهور منها الذي درجت عليه كتب البلاغة هو مصطلح ابن المعتز (تجاهل العارف). وقد تبينَ لنا أنَّ سبب رفض السكاكي لتسمية التجاهل هو وروده في كتاب الله تعالى صيانةً للذات العلية عن أيِّ صفة تُؤهِم نقصًا. ولولا ورودها فيه لما كان فيها من جُنَاح. فالتَّجاهلُ مصدرٌ مزيدٌ للفعل: تجاهل، والزيادة فيه للإيهام، وهو كما يقول الصرفيون: أنَّ يُخَيَّلَ الفاعل لغيره أصل الفعل، وهو غير متَّصف به في الحقيقة.²⁴ ومن هذا التعريف للإيهام نعرف سرَّ إعراض أبي يعقوب عنه؛ فإن المتكلم فيه يُظهر للمخاطب أنه جاهل، وهو ليس كذلك.

ولم يكن لأسامة بن منقذ من عمل في هذا المصطلح إلا أنَّ اختصره بقوله: "التجاهل"، وهو إيجاز حسن، لأنَّ التَّجاهل كما قلنا: هو إيهام المخاطب بأصل الفعل مع أنَّ صاحبه ليس كذلك. فهو واف في الدلالة على أنَّ صاحبه عارف، ويكون إيراد العلماء لكلمة "العارف" بعده من باب التوكيد وزيادة التبيين في المصطلح.

ويرى الباحث أنَّ ميل ابن رشيقي عن هذا المصطلح مع شهرته إلى "التشكُّك" سببه أيضًا التَّحَرُّج مما يوهمه التجاهل من معنى مرفوض فيما ورد من نماذجه في كلام الله سبحانه وتعالى. ومع أنَّ الزيادة في الفعل "تشكُّك" للإيهام أيضًا فإنَّ ثمَّ فارقًا بين الإيهامين: إظهار الجهل وإظهار الشكِّ، ولا شكَّ أنَّ الثَّاني أخفَّ في المعنى وأسلم.

21 عبد العظيم بن أبي الإصبع العدواني، تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحقيق حفي محمد شرف (الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث، د.ت)، 135.

22 بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، 275/2.

23 ابن المعتز، البديع، 102؛ وشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002)، 113/7؛ ويحيى بن حمزة العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز (بيروت: المكتبة العصرية، 2002)، 209/2.

24 فخر الدين قباوة، تصريف الأسماء والأفعال (بيروت: مكتبة المعارف، 1988)، 117.

أما تسمية أبي هلال العسكري لهذا الفن "مزج الشك باليقين" فلم تلق قبولاً على طرفها في كتب البلاغة، وأعجب بها شراح الحديث فتناقلوها بكثرة كما ذكرنا قبل.

وكانت تسمية السجلماسي "إرخاء العنان" تسمية بديعة لطيفة معبرة عن مقصود من مقصودات هذا المحسن البديعي، وهو إرخاء العنان للمخاطب لضرب من المسامحة وحسم العناد.

والملاحظ مما سبق أن المصطلحات التي وردت في غير كتب البلاغة لم تلق قبولاً بين العلماء، وكذلك الكتب البلاغية التي لم تنتشر بين أيدي أهل العلم، ككتاب السجلماسي، وأن كتاب ابن المعتز لمركزيته في البلاغة وبديع ما أتى به كان لمصطلح "تجاهل العارف" شهرته وتداوله في كتب القوم بعده.

3.1. تعريفه

لم يُعرفه ابن المعتز، واكتفى بسرد أمثلة شعرية له، وعرفه أبو هلال العسكري بقوله: "هو إخراج ما يُعرف صِحتَه مُخَرَجَ ما يُشَكَّ فيه ليزيد بذلك تأكيداً".²⁵ أما أبو يعقوب السكاكي فلم يُعرفه كذلك واكتفى باسم "سوق المعلوم مساق المجهول".²⁶

وأما الخطيب القزويني ومن تبعه فجعلوا تسمية السكاكي كالتعريف له، وأضافوا له قيماً، وهو "لنكتة"، فصار التعريف عندهم: "سوق المعلوم مساق غيره لنكتة".²⁷

وعرفه صفى الدين الجلي (ت752هـ) بأنه: "سؤال متكلم عما يعلمه على سبيل التعجب أو التقرير أو الإذكار أو التوبيخ".²⁸

وقد انفرد ابن حجة الحموي (ت837هـ) بتخصيص تجاهل العارف بنكتة التشبيه فحسب، قال: "لنكتة المبالغة في التشبيه. وهو عبارة عن سؤال المتكلم عما يعلم سؤال من لا يعلم، ليؤهم أن شدة التشبيه الواقع بين المتناسبين أحدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به. وفائدته المبالغة في المعنى، نحو قولك: أوجهك هذا أم بدر؟ فإن المتكلم يعلم أن الوجه غير البدر، إلا أنه لما أراد المبالغة في وصف الوجه بالحسن استفهم: أهذا وجه أم بدر؟ ففهم من ذلك شدة

25 العسكري، كتاب الصناعتين، 396.

26 يوسف بن محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 537.

27 جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، تلخيص المفتاح، تحقيق ضياء الدين القالاش (إسطنبول: دار الباب، 1446/2024)، 312-313.

28 صفى الدين عبد العزيز بن سرايا الحلي، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، تحقيق نسيب نشاوي (بيروت: دار صادر، 1992)، 117.

الشبه بين الوجه والبدر. فإن كان السؤال عن الشيء الذي يعرفه المتكلم خاليًا من الشبه لم يكن من هذا الباب..²⁹

ونقله عنه ابن معصوم المدني (ت1120هـ) في كتابه الحافل (أنوار الربيع في أنواع البديع) دون أن يسميه مشيرًا إلى أن الإطلاق هو الأشهر، فقال: "وخصّه بعضهم بأن يكون على طريق التشبيه، ليُوهم أنّ شدة التشبيه بين المشبّه والمشبّه به أحدثت التباسَ أحدهما بالآخر، وفائدته المبالغة كقول البحري:

أَلَمْعُ بَرْقٍ سَرَى أَمْ ضَوْءٌ مَصْبَاحٍ؟ أَمْ ابْتِسَامُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي؟

فإنه يعلم أنّ الابتسام غير لمع البرق وضوء المصباح، لكنه لما قصد المبالغة في وصفه باللمعان والضياء استفهم استفهامً من لا يعلم، حتى كأنه من شدة الشبه بينهما التباس عليه أحدهما بالآخر. والمشهور الأول، أعني سَوَقَ المعلوم مساق المجهول، سواءً كان على طريق التشبيه أو غيره..."³⁰

2. نكت تجاهل العارف

الأغراض البلاغية على ما هو مقرّر عند أهل هذا الفن لا تنتهي، لأنها مرتبطة بالسياق والمقام، والسياقات تتعدد ولا تكاد تنحصر، وإنّما يذكر العلماء منها أشهرها وأكثرها تردّدًا في البيان العالي. ولذا قال السعد التفتازاني في أغراض التّجاهل ونكته: "وهذا أنموذج من نكت التّجاهل، وهي أكثرُ من أن يضبطها القلم".³¹

غير أنّها يمكن أن تُردّد جميعًا إلى غرض واحد هو تأكيد الكلام والمبالغة في التعبير، وقد اهتدى إلى ذلك مبكرًا أبو هلال، فأدرجه في التعريف وقال: "ليزيد بذلك تأكيدًا" كما تقدّم،³² وكان ابن أبي الإصبع أول³³ من ذكر له نكتًا وأغراضًا، فقال: "هو سؤال المتكلم عمّا يعلمه حقيقةً تجاهلاً منه ليُخرج كلامه مخرج المدح أو الذّم، أو ليدلّ على شدة التّدلّ في الحب، أو لقصد

29 أبو بكر علي بن عبد الله المعروف بابن جّة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب، تحقيق كوكب دياب (بيروت: دار صادر، 2001)، 2/299.

30 السيد علي صدر الدين بن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، تحقيق شاكِر هادي شكر (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، 1969)، 5/119.

31 التفتازاني، المختصر شرح تلخيص المفتاح، 742. فليُنبّه إلى أنّه قد تصحفت كلمة "القلم" إلى "العالم" في طبعة ابن معصوم المدني، أنوار الربيع، 5/119.

32 العسكري، كتاب الصناعتين، 396.

33 محمد سويقي السمين، "تجاهل العارف دراسة بلاغية (تاريخية فنية)"، حولية كلية اللغة العربية بنين بجرجا 7/21 (2017)، 6338.

التَّعَجُّبُ أَوْ التَّقْرِيرُ أَوْ التَّوْبِيخُ"،³⁴ وكذلك فعل من جاء بعده كابن معصوم المدني، فقال: "لكن لا بُدَّ له من نكتة، كالمبالغة في المدح أو الذم أو التعظيم أو التحقير أو التوبيخ أو التقرير أو التذلل أو التعريض، أو غير ذلك".³⁵

2.1. المبالغة في المدح

كقول حسان بن ثابت يفتخر بمناقب قومه ويمدح المحبوبة:

أَنْسِيْمُ رِيْقِكِ، أُخْبِتْ آلِ الْعَنْبَرِ هَذَا أَمْ اسْتِنْشَاقَةُ مَنْ عَنْبَرٍ؟
وَنَظَامُ دَرٍّ مَا أَرَى أَمْ لَمَحَةُ مَنْ بَارِقٍ أَمْ لَمْعَةُ مَنْ جَوْهَرٍ؟³⁶

فهو يتساءل متجاهلاً: أريقُّ الحبيبة هذا أم استنشاقة عنبر؟ وعياناها هاتان أم عقد دُرٍّ أم لمحة من برق أم لمعة من جوهر؟

وكقول البحتري:

الْمَلْعُ بَرْقٍ سَرَى أَمْ ضَوْءُ مِصْبَاحٍ أَمْ ابْتِسَامَتُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي؟³⁷

فإنه يعلم أنَّ الابتسام غيرُ لمع البرق وضوء المصباح، لكنه لما قصد المبالغة في وصفه باللمعان والضياء استفهم استفهامً من لا يعلم، حتى كأنه من شدة الشبه بينهما التبس عليه أحدهما بالآخر.³⁸

وكقول القاضي الفاضل يمدح الملك العادل:

أَهْذِهِ سَيِّئٌ فِي الْمَجْدِ أَمْ سُوءٌ؟ وَهَذِهِ أَنْجُمٌ فِي السَّعْدِ أَمْ غُرُرٌ؟³⁹
وكقول أبي هلال العسكري:

34 ابن أبي الإصبع، تحرير التحرير، 135.

35 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 119/5.

36 السري بن أحمد الرقاء، المحب والمحبوب والمشموم والمشروب، تحقيق مصباح غلاونجي (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1986)، 174/3. ونظام دُرٍّ، أي: أسنانها كالدر المنظم.

37 الخطيب القزويني، الإيضاح لتلخيص المفتاح، 578. المكان الضاحي: البارز.

38 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 119/5.

39 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 123/5.

أَتَغُرُّ مَا أَرَى أَمْ أَفْجُـوَانُ؟ وَقَدْ مَا بَدَأَ أَمْ خَيَّرُ زُرَانُ؟
وَطَرَفُ مَا تَقَلَّبَ أَمْ حُسَامُ؟ وَلَفْظُ مَا تَسَاقَطَ أَمْ جُمَانُ؟⁴⁰

2.2. المبالغة في الدم:

كقول زهير بن أبي سلمى:

وَمَا أَذْرِي، وَسَوْفَ إِخَالُ أَذْرِي: أَقَوْمُ آلِ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ؟⁴¹

فهو يُعَيِّرُهُم بأنهم لا يحملون من قِيم الرجلِ شيئاً، وهم أشبه بالنساء اللواتي يحتجن إلى الرعاية والعطف، لكنّه أخرج الكلام مُخرج السؤال مبالغةً في الدم.

2.3. المبالغة في التوبيخ:

كقول ليلى بنت طريف الخارجية:

أَيَا شَجَرَ الْخَابِرِ، مَا لَكَ مُورِقًا كَأَنَّكَ لَمْ تَجَزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ؟⁴²

قال السبكي: "ولقائل أن يقول: ليست النكتة هنا إرادةً توبيخ الشجر، بل النكتة إرادة إيهام أن الحزن على المذكور من الأمور العامة، حتى لا يختصُّ بها إنسانٌ عن شجر، فهو تجاهل، فأتى في ظاهر اللفظ بالتوبيخ لنكتة المبالغة في المدح على جهة الغلوّ بالوجه المستحيل، كقوله:

وأخفت أهلك الشَّركَ حتَّى إنَّه لتخافُكَ النُّطْفُ التي لم تُخَلِّقِ⁴³

وقال المرشدي (ت1037هـ): "ويحتملُ أن تكون النكتة في ذلك إظهارَ الدَّهْشَةِ والولهِ، لفرط الحزن، كأنها لعظيم مصيبتها ولهت فظنَّت أنَّ أخاها يحزن له كل أحد حتى الشجر، فوبَّخت ما لم تره منه ذا حزن عليه".⁴⁴

ومنه قوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾.⁴⁵

40 العسكري، كتاب الصناعتين، 397. والأفحوان: زَهْرٌ أبيضٌ يُشْبِهُ به الثَّغَرُ.

41 الخطيب القزويني، الإيضاح لتلخيص المفتاح، 578.

42 الخطيب القزويني، الإيضاح لتلخيص المفتاح، 578.

43 بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح، 276/2.

44 عبد الرحمن بن عيسى المرشدي، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، تحقيق عيسى العاكوب (دمشق: دار نينوى،

2017)، 1085.

45 محمد 22/47.

فلو عدل عن الاستخبار المتضمن للتوبيخ إلى تصريح الإخبار، بأنكم إذا توليتم أمر الناس أفسدتم، وقطعتم الأرحام، للبسوا له جلد النمر، ولكن إذا تأملوا في الاستخبار أنصفوا وأذعنوا.⁴⁶

ومنه كذلك قول حسان بن ثابت موبخاً أبا سفيان:

أتهجوهُ، ولسنت له بكُفٍّ؟ فَشَرُّكُمْا لِخَيْرِكُما الفِداء⁴⁷

2.4. التقرير:

وهو حمل المخاطب على إقرار بما يعرفه⁴⁸. ومن أشهر أمثله قوله تعالى مخاطباً نبيه عيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾.⁴⁹ فقد أراد الله سبحانه من هذا الاستفهام أن يقرر عيسى -عليه السلام- بعبوديته أمام الذين آلهوه وعبدوه في الدنيا ويظهر كذبه.⁵⁰ وتحتل الآية معنى التوبيخ أيضاً لمن ادعى فيه ذلك.⁵¹

ومما جاء للتقرير قول جرير يمدح عبد الملك بن مروان:

أَلَسْتُمْ خَيْرَ مَنْ رَكِبَ الْمَنَيا وَأُنْدَى الْعَالَمِينَ بَطُونِ رَاحٍ؟⁵²

2.5. التحقير:

كما في الآية الكريمة حكاية لقول الكفار في حق النبي عليه السلام: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.⁵³ كأنهم لم يكونوا يعرفون

46 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 133/5.

47 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 131/5.

48 جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/1988م)، 329/1.

49 المائدة 116/5.

50 علي بلوط، البلاغة الميسرة، (إسطنبول: مطبوعات جامعة مرمره، 2024)، 202.

51 ابن حجة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب، 300/2.

52 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع، 131/5.

53 سبأ 7/34.

منه إلا أنه رجل ما،⁵⁴ ولما أخرجوا الكلام مُخَرَّجَ الغرائب المضحكة لم يذكروا اسمه مع أنه أشهر الأسماء.⁵⁵

هذا، وقد أعرَضَ الإمام السبكي عن هذه النكتة وعن شاهدها هذا، تأدُّبًا مع النبي المصطفى -عليه السلام- وإن كان على سبيل حكاية مقالة المشركين، قال: "وزاد في الإيضاح قسمًا لا أستحسن ذكر مثاله".⁵⁶ ولا عجب في ذلك؛ فهو ولد العلامة الكبير تقي الدين السبكي المنافع عن الجناب النبوي الشريف الهائم في حبه.

تنبيه: رأى السبكي أن هذه الآية شاهدٌ على "تجهيل العارف"، فقال: "وقد عدُّوا من تجاهل العارف ما ينبغي أن يُسمَّى تجهيل العارف، كقول الكفار لإخوانهم الكفار: ﴿هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ﴾. فقد جهَّلُوهم مع كونهم عارفين بالنبي صلى الله عليه وسلم لغرض فاسد لهم لعنهم الله".⁵⁷ وهذه لفظة لطيفة منه رحمه الله تعالى. على أنه يمكن أن يقال: إنها للتجاهل والتجهيل معًا.

ومن التحقير قول محمد بن علي التهامي:

مَنْ حَاتَمَ جُودًا إِذَا ذُكِرَ النَّدَى؟	مَنْ سَيْفٌ ذِي يَزَنٍ مِنَ الْأَقْوَامِ؟
مَنْ قُسُطُهُمْ نَظْمًا؟ وَمَنْ فُصَحَاؤُهُمْ	نَثْرًا؟ وَمَنْ لِقْمَانُ فِي الْأَحْكَامِ؟
مَنْ يُوسَفُ فِي عَقَّةٍ وَصَبَاحَةٍ؟	مَنْ مِثْلُهُ عَلَمًا مِنَ الْأَعْلَامِ؟

ولا يخفى ما في البيت الأخير من المبالغة القبيحة.⁵⁸

6.2. المبالغة في التعجب

كقول نصر بن سيار:

54 الخطيب القزويني، الإيضاح لتلخيص المفتاح، 579.

55 برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1984)، 450/15.

56 السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، 277/2.

57 السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، 277/2.

58 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 130/5.

أَرَى خَلَلَ الرَّمَادِ وَمِیْضَ جَمْرٍ وَيُوشِكُ أَنْ يَكُونَ لَهَا ضَرَامُ
فَإِنَّ النَّارَ بِالزُّنْدِينَ تُؤْرَى وَإِنَّ الْحَرْبَ أَوَّلَهَا كَلَامُ
أَقُولُ مِنَ التَّعْجُبِ: لَيْتَ شِعْرِي أَأَيُّ قَاطِ أُمِّيَّةُ أَمْ نِيَامُ؟⁵⁹

وكان نصرٌ واليًا على خراسانٍ من قبل مروان بن محمد، وقد أرسل له هذه الأبيات يحذِّره خطر أبي مسلم الخراساني، ولكنه لم يستجب له لأنه كان مشغولاً بخوارج الجزيرة وغيرها. ولذا أخرج الكلام مُخَرَّج الاستفهام مع علمه ويقينه بأن بني أمية نيامٌ عن مكر العباسيين.⁶⁰

2.7. الإيناس

وشاهدها المشهور قوله تعالى لسيدنا موسى عليه السلام: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾.⁶¹ ففي السؤال هنا إيناس لقلب موسى وإزالة لِمَا في قلبه من عظيم الهيبة والخوف في هذا المقام الزهيب. وفيها أيضًا تنبيه لسيدنا موسى لحال العصا الأولى، وكيف أنه سيحولها في يده إلى معجزة، تبيانًا لكمال قدرة الله تعالى.⁶²

2.8. التَّدْلُهُ فِي الْحَبِّ⁶³

التَّدْلُهُ: ذهاب العقل من الهوى، وقد دَلَّهَ الهَمُّ أو العشقُ إذا حَيَّرَهُ وأدهشَّه، فتدَّلَه.⁶⁴

ومما جاء في هذا الغرض قول الحسين بن عبد الله الغريبي:

بِاللَّهِ، يَا ظَنِّيَّاتِ الْقَاعِ، قَلْنَ لَنَا: لَيْلَايَ مِنْكُنَّ، أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ؟⁶⁵

وقد ذكر الهاء السَّبَكِيُّ أن هذا الشاهد يندرج تحت المبالغة في مدح ليلي،⁶⁶ وهو متَّجه.

59 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 121/5. الضَّرام: ما دَقَّ من الحطب مما تُشعل به النار. والزُّند: عودٌ تُقدح به النار.

60 أحمد بن يحيى البلاذري، جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر، 1417هـ/1996م)، 313/9.

61 طه 17/20.

62 المرشدي، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، 1084؛ وعلي بلوط، البلاغة الميسرة، 200.

63 هو التَّحْيَرُ والدَّهْشُ.

64 جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق عامر أحمد حيدر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1430هـ/2009م)، "دله"، 604/13.

65 الخطيب القزويني، الإيضاح لتلخيص المفتاح، 578.

66 السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، 2، 277.

ومنه قول مهيار الديلمي:

أَمِنْ بَابِلٍ أَمْ مِنْ نَوَاطِرِكَ السَّحَرُ؟ أَمِنْ حَانَةِ أَمْ مِنْ مَرَاشِفِكَ الْخَمَرُ؟
وَهَلْ مَا أَرَاهُ الْمَوْتُ أَمْ حَدِثَ النَّوَى؟ وهل هو شوقٌ بَيْنَ جَنَبَيَّ أَمْ جَمْرُ؟
سَلُّوا بَعْدَكُمْ وادي الجَمَى: مَا أَسْأَلُهُ؟ دمي أم دموعُ العاشقين أم القطر؟⁶⁷

وقد جعل التفتازاني في المطوّل من هذا القبيل خطابَ الأطلال والرسوم والمنازل والاستفهام عنها، كقول ذي الرُّمّة:

أَمَزَلْتَنِي مَيِّ، سَلَامٌ عَلَيْكُمَا هَلِ الْأَزْمُنُ اللَّاتِي مَضَى رَوَاجِعُ؟
وَهَلْ يَرْجِعُ التَّسْلِيمُ أَوْ يَدْفَعُ الْبُكَاءُ ثلاثُ الأثافي والديّارُ الْبَلَاقِعُ؟⁶⁸

وقول مهيار الديلمي:

نَشَدْتُكَ، يَا بَانَةَ الْأَجْرِعِ متى رَفَعَ الْحَيُّ مِنْ لَعْلَعِ؟
وَهَلْ مَرَّ قَلْبِي بِالتَّابِعِي—— نَ أَمْ خَارَ ضَعْفًا، فلم يَنْبُعِ؟⁶⁹

2. 9. التّعريض

وذكر القزويني شاهداً له قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾.⁷⁰ ولعلّه أخذه من الزمخشري (ت538هـ) إذ قال: "وفي دَرْجِه بعد تقدّمة ما قدّم من التقرير البليغ دلالةٌ غيرُ خفيّة على مَنْ هو من الفريقين على الهدى ومن هو في الضلال المبين، ولكنّ التعريض والتورية أنضَلُ بالمجادل إلى الغرض، وأهْجَم به على الغلبة، مع قِلّة شَغَبِ الخصم وفلّ شوكته بالهُويي، ونحوه قول الرجل لصاحبه: "علم الله الصادق مني ومنك، وإنّ أصدنا لكاذب".⁷¹

2. 10. المبالغة في النحول

ومنه قول أبي العباس التّامي:

67 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 120/5.

68 التفتازاني، شرح تلخيص المفتاح (المطول)، 799. الأثافي: أحجار يُوضع عليها القدر. والبلاقع: الخالية لا شيء فيها.

69 ابن معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع، 133/5. بانه الأجرع: شبه المحبوبة بضرب من الشجر طويل ينبت في الأجرع.

70 سبأ 24/34.

71 محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 564/3.

وَقَفْتُ، وَقَدْ فَقَدْتُ الصَّبْرَ حَتَّى
وَشَكَّتْ فِيَّ عُذَّالِي، فَقَالُوا
تَبَيَّنَ مَوْقِفِي أَنِّي الْفَقِيدُ
لِرَسْمِ الدَّارِ: أَيُّكُمَا الْعَمِيدُ⁷²

2. 11. المبالغة في الشوق

ومنه قول الشاعر:

وَشَوْقُ مَا أَقَامِي أَمْ حَرِيْقُ
وَلَيْلُ مَا أَكْبَدُ أَمْ زَمَانُ؟⁷³
فلشدة شوقه إلى محبوبه تجاهل وتساءل: أشوق هذا الذي في قلبي أم حريق مضطربة نيرانه؟
أوأرق ليل ما هو فيه أم زمان طويل؟

3. فيما ورد منه في البديعيات

لم تخلُ البديعيات من حديث عن (تجاهل العارف)، وقد جمعت أشهر ما ورد فيه منها:
بيت بديعية الشيخ صفي الدين الحلي:
يَا لَيْتَ شِعْرِي: أَسِحْرًا كَانَ حُبُّكُمْ
أَزَالَ عَقْلِي أَمْ ضَرَبَ مِنَ اللَّيْمِ؟⁷⁴
وبيت بديعية ابن جابر:
إِذَا بَدَا الْبَدْرُ تَحْتَ اللَّيْلِ قُلْتُ لَهُ:
أَأَنْتَ يَا بَدْرُ أَمْ مَرَأَى وَجْهِهِمْ؟
وبيت بديعية الشيخ عز الدين الموصلي:
وَعَارِفٌ مُذْ بَدَا بَدْرِي تَجَاهَلَ لِي
وَقَالَ: حُبُّكَ أَمْ ذَا الْبَدْرِ فِي الظُّلْمِ؟
وبيت بديعية ابن حجة:
وَأَفْتَرَّ عَجْبًا، تَجَاهَلْنَا بِمَعْرِفَةٍ
قُلْنَا: أَبْرَقُ بَدَا أَمْ نَغْرُ مُبْتَسِمِ؟⁷⁵
وبيت بديعية الطبري:

72 ابن حجة الحموي، خزائن الأدب وغاية الأرب، 301/2. والعميد: الذي أضناه الحب وأسقمه.

73 ابن حجة الحموي، خزائن الأدب وغاية الأرب، 301/2.

74 اللمم: ضرب من الجنون.

75 افتَرَّ: ابتسم.

سَرَاةٌ حُسْنٍ بَدَا، قُلْنَا: سَنَا قَمَرٍ
تَجَاهُلًا أَمْ سَنَا بَرْقٍ عَلَى إِضْمٍ؟⁷⁶

وبيت بديعية ابن معصوم المدني:

تَجَاهَلَ الْعَارِفُ الْبَاغِي، فَقَالَ لَهُ:
وَبِيتِ بَدِيعِيَةِ ابْنِ الْمُفْرِي:

هَلْ بَيْنَ بَدْرِي وَبَيْنَ الْأَفْقِ مِنْ نَسَبٍ
فَالْكُلُّ لِلْجَدِّ سَامٍ قَدْ عَزِيَ وَنُمِي؟⁷⁸

4. جماليات فنّ تجاهل العارف

يقول الدكتور عيسى العاكوب: "لعلك تبينّت أنّ المتكلم يسوق المعلوم مساق غيره ليبُلِّغ مراده من وجهة تُثبت المعنى المراد، من مدح أو ذم أو سوى ذلك. ومرجع تأكيد المعنى وإثباته في هذا الضرب إظهار المتكلم أنه تحرّى الدقة والتمس الحقيقة، فوجد الأمر على ما وصف. وحُكْم مَنْ تطمئنُّ إلى حياده ونزاهته أكثر تأثيراً في نفسك من حُكْم ذلك الذي يكون حَكَمًا وَخَصَمًا في الوقت نفسه. كما يقول الشخص لآخر: "الناس يهتمونك بالحمق"، فيشتدُّ نكيره لذلك، لكنه يكون أقلَّ شَغَبًا ورفضًا حين يقول ثانية: "الناس يقولون لا أنا"، فيكون ذلك أثبت".⁷⁹

ومن جمالياته كذلك أنّه لوْنٌ من ألوان الخطاب الواسعة في العربية التي تُوقِظُ المخاطَب وتشدُّ انتباهه بما أوقعته في نفسه من مفاجأة، وتجعله يتدبر في ظاهر السؤال الذي وُجِّهَ إليه، ثم بعد أن يتفحصه يتبيّن أنّ لا سؤال وأنَّ المتكلم أراد ترسيخ الكلام في نفس مستمِعه وتثبيته.

5. مشكلة إيراد بعض نكته في علم المعاني

قد ورد شيء من مفردات فنّ التجاهل في علم المعاني في باب (تنكير المسند إليه)، وقد قَطِنَ إلى هذا الإشكال العلامة سعد الدين التفتازاني وأجاب عنه في شرحه على "مفتاح العلوم" للسَّكَاكِي جوابًا حسنًا، فقال: "إن قيل: قد سبق في بحث (تنكير المسند إليه) أنّ التجاهل في باب

76 سراة: جمع سري، وهو السيد الشريف النسب. إضم: واد بين مكة والمدينة.

77 الباغي: المعتدي. مجترم: مقترف للذنب.

78 أورد جميعها ابن معصوم في أنوار الربيع في أنواع البديع، 134/5؛ وأورد بعضها ابن ججة في خزنة الأدب وغاية الأرب، 281/1.

79 عيسى علي العاكوب، المفصل في علوم البلاغة (حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 2004)، 611.

البلاغة والى سحرها، والبلاغة مُرْجِعُهَا إلى علم المعاني والبيان. فكيف يكون التجاهل من الوجوه المحسّنة الخارجة عن البلاغة الداخلة في توابعها؟ وكذا الكلام في الاعتراض والالتفات.

قُلْنَا: قد تَقَرَّرَ أَنَّ مباحث الوجوه المحسّنة من علم المعاني، وليست علماً مغايراً له خارجاً عنه، ومع ذلك فلا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ داخلياً في البلاغة من جهة تَعَلُّقِهِ بمطابقة مقتضى الحال، خارجاً عنها من جهة تَعَلُّقِهِ بالتحسين الزائد على حصول أصل البلاغة. مثلاً: الالتفات من حيث مطابقته لمقتضى الحال غير الظاهر يتعلّق بعلم المعاني، ومن حيث كونه الإخراج لا على مقتضى الظاهر كنايةً تتعلق بنظر البيان، ومن جهة كونه حُسْنًا للكلام زائداً تحصيل البلاغة بدونه قد يكون من علم البديع. وعلى هذا القياس⁸⁰.

الخاتمة

حلّل الباحث في هذه الجولة التأصيليّة قضايا (تجاهل العارف)، فبيّن نشأته وتطوّره ونقد أسماءه المتعدّدة مع التّعليق، وذكر بالتفصيل نكاته وبيّن شيئاً من جمالياته. وقد تبين له بعد الدراسة المستفيضة فيه عدد من النتائج:

- الأولى أَنَّ تَبَعُ ظهور المصطلحات البلاغية، وتطوّرها وما أقيم حولها من نقاشٍ نقديّ غنيّ، يكشف لنا بوضوح أَنَّ السّمة العامّة للمدارس العلميّة الإسلاميّة قديماً هو النّقاش والتّفطيش والنّقد لاستخلاص أفضل النّتائج.
- والثّانية أَنَّ المصطلح الذي اقترحه ابن المعتز نال القبول عند أرباب الصناعة، ولم يكن ذلك لغيره من المصطلحات التي تجاوزت الأربعة.
- والثّالثة أَنَّ القرآن الكريم عليه مدار قبول قوانين البلاغة ومصطلحاتها وردّها أو تأويلها. ولا عجب في ذلك؛ فما نشأت هذه العلوم إلا خدمة له ورغبة في الكشف عن أسرارهِ وكنوزه.
- والرّابعة أن تجاهل العارف شأنه شأن غيره من الفنون البلاغية لا تنحصر أغراضه ولا نكته، لأنها مرتبطة بالسياق والمقام، والسيقات لا تكاد تنتهي أو تنحصر.
- والخامسة أَنَّ النّكات البلاغية عامّة ليس فيها ضبط صارم، بل قد يُنظر إلى النصّ من جهاتٍ مختلفة فتختلف بذلك النّكاتُ المستنبطة منه.

80 التفّازاني، شرح مفتاح العلوم، 567/3. وانظر حديثه عن تجاهل العارف في باب تنكير المسند إليه، 427/1.

- والسادسة أنّ بهاء الدين السبكيّ كان له أثرٌ نقدي مهمٌ جدًّا في تقويم النُكتِ التي ذكرها أرباب البديع لهذا الفن. وهذا يدلُّ على مكانة خاصّة للرجل في هذا الفن.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الإصبع العدواني، عبد العظيم. *تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن*. تحقيق: حفي محمد شرف. الجمهورية العربية المتحدة: لجنة إحياء التراث، د. ت.
- ابن حجة الحمو، أبو بكر بن علي. *خزانة الأدب وغاية الأرب*. تحقيق: كوكب دياب. بيروت: دار صادر، 2001.
- ابن رشيقي القيرواني، الحسن بن رشيقي. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، 1981.
- ابن المعتز، عبد الله. *البديع*. تحقيق: عرفان مطرجي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 2012.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. *لسان العرب*. تحقيق: عامر أحمد حيدر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- ابن منقذ، أسامة. *البديع في نقد الشعر*. تحقيق: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد. الجمهورية العربية المتحدة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، د. ت.
- ابن الناطم، بدر الدين محمد بن محمد بن مالك. *المصباح في المعاني والبيان والبديع*. تحقيق: حسني عبد الجليل يوسف. القاهرة: مكتبة الآداب، د. ت.
- أبو زيد، علي. *البديعيات في الأدب العربي*. بيروت: عالم الكتب، 1983.
- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. *كتاب الصناعتين*. تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952.
- إدهام، أسماء سعود. "تجاهل العارف: قراءة تداولية". *مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية في الموصل* 23 (2015م). 75-85.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1984.
- بلوط، علي. *البلاغة الميسرة*. إسطنبول: مطبوعات جامعة مرمرة، 2024.
- البلاذري، أحمد بن يحيى (ت279)، *جمل من أنساب الأشراف*، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي (بيروت: دار الفكر، 1996/1417)، 313/9.

- التفتازاني، مسعود بن عمر. *شرح تلخيص المفتاح (المطول)*. تحقيق: ضياء الدين القالاش. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2021.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. *المختصر شرح تلخيص المفتاح*. تحقيق: عجاج برغش. دمشق: دار التقوى، 2022.
- الرفاء، السري بن أحمد. *المحب والمحبوب والمشموم والمشروب*. تحقيق: مصباح غلاونجي. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1986.
- الزمخشري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. تحقيق: محمد عبد السلام شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي. *عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح*. تحقيق: عبد الحميد هنداي. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.
- السجلماسي، أبو محمد القاسم. *المنزعة البديع في تجنيس أساليب البديع*. تحقيق: علال الغازي. الرباط: مكتبة المعارف، 1980/1401.
- السكاكي، يوسف بن محمد بن علي. *مفتاح العلوم*. تحقيق عبد الحميد هنداي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- السمين، محمد سويقي. "تجاهل العارف دراسة بلاغية (تاريخية فنية)". *حولية كلية اللغة العربية بنين بجرجا* 7/21 (2017)، 6281-6407.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *معترك الأقران في إعجاز القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/1988م.
- صفي الدين الجلي، عبد العزيز بن سرايا. *شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع*. تحقيق: نسيب نشاوي. بيروت: دار صادر، 1992.
- ضيف، شوقي. *البلاغة تطور وتاريخ*. القاهرة: دار المعارف، 1995.
- الطبي، الحسين بن عبد الله. *الكشاف عن حقائق السنن*. تحقيق: عبد الحميد هنداي. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1997.
- العاكوب، عيسى علي. *المفصل في علوم البلاغة*. حلب: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، 2004.
- عبد الرحيم، محمد. "الترجمة من اللغة العربية والها (بين كفايات المترجم والتكامل المعرفي)". *مجلة آيدن للدراسات العربية* 2/5 (ديسمبر 2023)، 328-311.
- العلوي، يحيى بن حمزة. *الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز*. بيروت: المكتبة العصرية، 2002.

- قباوة، فخر الدين. *تصريف الأسماء والأفعال*. بيروت: مكتبة المعارف، 1988.
- المبارك، مازن. *الموجز في تاريخ البلاغة*. دمشق: دار الفكر، 2014.
- المدني، علي صدر الدين بن معصوم. *أنوار الربيع في أنواع البديع*. تحقيق: شاكر هادي شكر. النجف الأشرف: مطبعة النعمان، 1969.
- المرشدي، عبد الرحمن بن عيسى. *شرح عقود الجمان في المعاني والبيان*. تحقيق: عيسى العاكوب. دمشق: دار نينوى، 2017.
- النووي، يحيى بن شرف. *المناهج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1972.
- النوري، أحمد بن عبد الوهاب. *نهاية الأرب في فنون الأدب*. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002.

Kaynakça

- Abdürrahim, Muhammed. "et-Terceme mine'l-Lugati'l-'Arabiyye ve İleyhâ (Beyne Kefâyâtî'l-Mütercim ve't-Tekâmüli'l-Ma'rifi)". *Mecelletü Aydin li'd-Dirâsâtî'l-'Arabiyye AYAD*, 5/2 (Aralık 2023), 311-328.
- Âkûb, Îsâ Ali. *el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâga*. Halep: Üniversite Kitapları ve Yayınları Direktörlüğü, 2004.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâz li-Esrârî'l-Belâga ve Ulûmi Hakâiki'l-Î'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-Eşraf (Cümelü min Ensâbi'l-Eşraf)*. Thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâz Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Bikâî, İbrâhim b. Ömer. *Nazmü'd-Durer fî Tenâsübi'l-Âyâtî ve's-Suver*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1984.
- Bulut, Ali. *Kolay Belâgat (el-Belâgatü'l-Müeyyessere)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Dayf, Şevkî. *Belâgat: Tarih ve Tekâmül (el-Belâga: Tetavvur ve Târîh)*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995.
- Ebû Zeyd, Ali. *el-Bedîyyât fî'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasan b. Abdullah. *Kitâbü's-Sînâateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Ebû'l-İsba' el-Advanî, Abdülazîm. *Tahrîrû't-Tahbîr fî Sînâati's-Şi'r ve'n-Nesr ve Beyânî İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hifnî Muhammed Şeref. Birleşik Arap Cumhuriyeti: Lecnetü lhyâi't-Türâs, ts.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebû Bekir b. Alî. *Hizânetü'l-Edeb ve Gâyetü'l-Ereb*. Tahkik: Kevkeb Diyâb. Beyrut: Dâru Sâdır, 2001.
- İbnü'l-Mu'tezz, Abdullah. *el-Bedî'*. thk. İrfan Matracî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2012.

- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Münkiz, Üsâme. *el-Bedî' fî Nakdi's-Şi'r*. tah. Ahmed Ahmed Bedevî ve Hâmid Abdülmecîd. Birleşik Arap Cumhuriyeti: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbnü'n-Nâzım, Bedreddin Muhammed b. Muhammed b. Mâlik. *el-Misbâh fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. thk. Husnî Abdülcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- İbn Raşîk el-Kayravânî, el-Hasan b. Raşîk. *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.
- İdhâm, Esmâ Suûd. "Tecâhülü'l-Ârif: Pragmatik Bir Okuma (Tecâhülü'l-Ârif: Kırâetün Tedâvüliyye)". *Musul Temel Eğitim Fakültesi Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 23 (2015): 75-85.
- Kabâve, Fahreddin. *Tasrîfü'l-Esmâ' ve'l-Ef'âl*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1988.
- Medenî, Ali Sadruddin b. Ma'sûm. *Envârü'r-Rebi' fî Envâi'l-Bedî'*. Tahkik: Şâkir Hâdî Şükr. Necef: el-Nu'mân Matbaası, 1969.
- Mübârek, Mâzin. *Belâgat Tarihi Özeti (el-Mûcezz fî Târîhi'l-Belâga)*. Şam: Dâru'l-Fikr, 2014.
- Mürşidî, Abdurrahman b. Îsâ. *Şerhu Ukûdi'l-Cumân fî'l-Meânî ve'l-Beyân*. Tahkik: Îsâ el-Âkûb. Şam: Dâru Nînevâ, 2017.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972.
- Nüveyrî, Şihâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Raffâ, Serî b. Ahmed. *el-Muhib ve'l-Mahbûb ve'l-Meşmûm ve'l-Meşrûb*. Tahkik: Misbah Galâvencî. Şam: Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye Yayınları, 1986.
- Safiyüddin el-Hillî, Abdülaziz b. Sarâyâ. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-Bedîyye fî Ulûmi'l-Belâga ve Mehâsini'l-Bedî'*. Tahkik: Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Semîn, Muhammed Süveyfî. "Belâgat Açısından Tecâhülü'l-Ârif: Tarihi ve Sanatsal Bir İnceleme". *Girga Erkek Arap Dili Fakültesi Yıllığı*, 21/7 (2017): 6281-6407.
- Sicilmâsî, Ebû Muhammed el-Kâsım. *el-Menzaü'l-Bedî' fî Tecnisî Esâlîbi'l-Bedî'*. thk. Allâl el-Gâzî. Rabat: Mektebetü'l-Maârif, 1980.
- Sübkî, Bahâeddin Ahmed b. Alî. *Arûsü'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Mu'terakü'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *el-Muhtasar: Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. Tahkik: Accâc Bergaş. Şam: Dâru't-Takvâ, 2022.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh (el-Mutavvel)*. Tahkik: Ziyâeddin el-Kâliş. Katar: Evkaf ve İslâm İşleri Bakanlığı, 2021.
- Tîbî, Şerefeddin el-Hüseyn b. Abdullah. *el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

الاتّساق النصّي في شعر محمود درويش، قصيدة "أنا يوسف يا أبي" أنموذجاً¹

Seher DOĞANCI²

Zeinab Abdalrahman IBDAH³

المُلخَص

ينطلق هذا البحث من اهتمام لسانيات النص بدراسة النص بوصفه وحدة دلالية متكاملة تتجاوز حدود الجملة المفردة، وتقوم على شبكة من العلاقات اللغوية التي تحقق الترابط والانسجام. وتتمثل مشكلة البحث في أن معظم الدراسات التي تناولت شعر محمود درويش انصرفت إلى أبعاده الموضوعية والرمزية والتاريخية، في حين لم تحظ آليات الاتّساق النصّي فيه بعناية كافية تكشف دورها في بناء الدلالة الشعرية. ومن ثم يهدف البحث إلى الكشف عن مظاهر الاتّساق النصّي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي» الواردة في ديوان «ورد أقل»، وبيان دورها في تحقيق التماسك الدلالي والجمالي للنص. وتنبع أهمية الدراسة من تناولها أحد المفاهيم المركزية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، فضلاً عن تطبيقه على نموذج شعري من شعر محمود درويش الذي يتسم بكثافة رمزية وبنية لغوية ثرية تتيح دراسة آليات الترابط النصّي ووظائفها. كما تتمثل إضافتها العلمية في تقديم قراءة تطبيقية تكشف عن تفاعل الوسائل اللغوية مع البنية الرمزية والتناصية في تشكيل المعنى الشعري. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في إطار لسانيات النص وتحليل الخطاب، من خلال تتبع أبرز أدوات الاتّساق النصّي المتمثلة في الإحالة والاستبدال والوصل والتكرار والحذف وتحليل وظائفها داخل البنية الشعرية. وقد أظهرت النتائج أن الإحالة تعدّ الآلية الأكثر حضوراً في بناء التماسك النصّي، وأن توظيف الضمائر والاستدعاء التناصي لقصة يوسف أسهم في إحكام الروابط الدلالية بين أجزاء النص، كما أسهمت وسائل الاستبدال والوصل والتكرار والحذف في تعزيز الانسجام النصّي وإثراء البعد الجمالي للقصيدة، بما يؤكد أن الاتّساق النصّي يؤدي دوراً محورياً في بناء الرؤية الشعرية وإنتاج الدلالة الكلية للنص.

الكلمات المفتاحية: اللّغة العربيّة وآدابها، الاتّساق النصّي، الإحالة، الاستبدال، الوصل، التكرار، البنية الشعرية، قصيدة "أنا يوسف يا أبي".

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 18.02.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:26.06.2026

² Doç. Dr, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı, seherkaynamazoglu@kmu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3993-1171

³ Dr, Irbid National University, Faculty of Arts, Arabic Language and Literature Department, zeinabibdah77@gmail.com, ORCID: 0009-0006-6758-6255

Mahmud Derviş'in Şiirinde Metinsel Bağdaşıklık: "Ene Yûsufun Yâ Ebî" Şiiri Örneği

ÖZ

Bu araştırma, metin dilbiliminin metni tek bir cümlelin sınırlarını aşan, kendi içinde bütünlüklü bir anlam birimi olarak ele almasına dayanır. Metin, anlam ve uyumu sağlayan dilsel ilişkiler ağı üzerinden incelenmektedir. Araştırmanın problemi, Mahmud Derviş'in şiirleri üzerine yapılan çalışmaların çoğunun şiirlerin konu, sembol ve tarih boyutlarına odaklanması; buna karşılık şiirdeki metinsel bağdaşıklık (metin içi tutarlılık) mekanizmalarının, şiirsel anlamın kurulmasındaki rolünü yeterince incelememiş olmasıdır. Bu doğrultuda araştırma, "Ben Yusufum Babacığım" adlı şiirde görülen metinsel bağdaşıklık unsurlarını ortaya koymayı ve bunların metnin anlamsal ve estetik bütünlüğünü nasıl sağladığını açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın önemi, hem metin dilbilimi ve söylem çözümlemesinin temel kavramlarından biri olan bağdaşıklık kavramını ele almasından, hem de yoğun sembolik yapısı ve zengin dilsel örgüsüyle dikkat çeken Mahmud Derviş şiiri üzerinde uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca araştırma, dilsel araçların sembolik ve metinlerarası yapıyla nasıl etkileşime girerek şiirsel anlamı oluşturduğunu göstermesi bakımından bilimsel katkı sunmaktadır. Araştırmada betimleyici-çözümleyici yöntem kullanılmış; metin dilbilimi ve söylem çözümlemesi çerçevesinde, şiirdeki başlıca bağdaşıklık araçları olan gönderim, yerine koyma, bağlama, tekrar ve eksilti unsurları incelenmiştir. Elde edilen sonuçlar, özellikle gönderimin metinsel bütünlüğün kurulmasında en baskın araç olduğunu göstermektedir. Zamirlerin kullanımı ve Yusuf kıssasına yapılan metinlerarası göndermeler, metnin bölümleri arasındaki anlam bağlarını güçlendirmiştir. Bunun yanında yerine koyma, bağlama, tekrar ve eksilti gibi araçlar da metinsel uyumu artırmış ve şiirin estetik boyutunu zenginleştirmiştir. Sonuç olarak çalışma, metinsel bağdaşıklığın, şiirsel bakış açısının kurulmasında ve metnin genel anlamının üretilmesinde merkezi bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Metinsel Bağdaşıklık, İstibdal, Bağlama, Tekrar, Poetik Yapı, Ene Yûsuf Yâ Ebî Şiiri.

Textual Cohesion in the Poetry of Mahmoud Darwish: The Poem "I am Yousef, O Father" as a Model

Abstract

This study is grounded in the concern of text linguistics with the analysis of text as an integrated semantic unit that transcends the boundaries of the individual sentence and is structured through a network of linguistic relations that ensure cohesion and coherence. The research problem lies in the fact that most studies on Mahmoud Darwish's poetry have focused on its thematic, symbolic, and historical dimensions, whereas insufficient attention has been paid to the mechanisms of textual cohesion and their role in constructing poetic meaning. Accordingly, the study aims to identify the manifestations of textual cohesion in the poem "*I Am Joseph, O Father*" from the collection *Ward Aqall*, and to demonstrate their role in achieving the semantic and aesthetic unity of the text. The significance of the study stems from its engagement with one of the central concepts in text linguistics and discourse analysis, in addition to applying this concept to a poetic model drawn from Mahmoud Darwish's oeuvre, which is characterized by symbolic density and a rich linguistic structure that allows for an examination of textual cohesive devices and their functions. Its scholarly contribution also lies in offering an applied reading that reveals the interaction between linguistic devices and the symbolic and intertextual structure in the formation of poetic meaning. The study adopts a descriptive-analytical approach within the framework of text linguistics and discourse analysis by tracing the most prominent cohesive devices, namely reference, substitution, conjunction, repetition, and ellipsis, and by analyzing their functions within the poetic structure. The findings show that reference constitutes the most salient mechanism in the construction of textual cohesion, and that the use of pronouns and the intertextual evocation of the story of Joseph contribute significantly to tightening the semantic links between the parts of the text. In addition, substitution, conjunction, repetition, and ellipsis enhance textual coherence and enrich the aesthetic dimension of the poem. These findings confirm that textual cohesion plays a central role in shaping the poetic vision and in producing the overall meaning of the text.

Keywords: Arabic Language and Literature, Textual Cohesion, Substitution, Conjunction, Repetition, Poetic Structure, I am Yousef o Father Poem.

المقدمة

يُعدّ علم اللغة النصي من الاتجاهات الحديثة في اللسانيات المعاصرة، إذ تحوّل اهتمام الباحثين من تحليل الجملة المفردة إلى دراسة النص بوصفه بنية متكاملة تقوم على شبكة من العلاقات الداخلية، وتتأثر بعوامل لغوية وغير لغوية تسهم في تشكيله. ومن هذا المنطلق تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن مظاهر الاتساق النصي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي» للشاعر محمود درويش (ت 2008)، عبر تحليل النص الشعري لاستخراج أبرز آلياته اللغوية، مثل الإحالة، والاستبدال، والربط، والتكرار، والحذف. وتنبع أهمية هذا البحث من كونه يتناول الاتساق النصي بوصفه أحد المفاهيم الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب، إذ يسهم في الكشف عن الكيفية التي تنتظم بها العلاقات اللغوية داخل النص الشعري لتشكل بنية دلالية متماسكة. كما يكتسب البحث أهميته من تطبيق هذه المقاربة على شعر محمود درويش الذي يُعد من أبرز شعراء الشعر العربي المعاصر، لما يتسم به شعره من كثافة رمزية وبنية لغوية ثرية تسمح بدراسة آليات الترابط النصي. ويجب البحث عن الأسئلة الآتية: ما مظاهر الاتساق النصي في شعر محمود درويش من خلال قصيدته "أنا يوسف يا أبي"؟ وما دورها في إيضاح المعنى الشعري وإبراز أبعاده الجمالية والدلالية في قصيدة "أنا يوسف يا أبي".

وتنطلق مشكلة البحث من ملاحظة أن كثيرًا من القراءات النقدية لشعر محمود درويش ركزت على الأبعاد الموضوعية والرمزية والتاريخية، في حين لم تحظ البنية اللغوية للنص الشعري. ولا سيما آليات الاتساق النصي. بدراسة تحليلية كافية تكشف عن دورها في بناء الدلالة الشعرية. ومن هنا يسعى هذا البحث إلى الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: كيف تتجلى آليات الاتساق النصي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي»، وما الدور الذي تؤديه هذه الآليات في تحقيق التماسك الدلالي والجمالي للنص الشعري؟

وتعتمد هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي في إطار لسانيات النص وتحليل الخطاب؛ إذ تقوم على وصف الظواهر اللغوية المتمثلة في آليات الاتساق النصي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي»، ثم تحليل وظائفها التركيبية والدلالية والجمالية داخل البنية الشعرية.

حدود الدراسة: تقتصر هذه الدراسة على تحليل مظاهر الاتساق النصي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي» للشاعر محمود درويش، الواردة في ديوان ورد أقل، وذلك من خلال تتبع أبرز أدوات الاتساق النصي المتمثلة في الإحالة، والاستبدال، والوصل، والتكرار، والحذف، وتتجلى الإضافة العلمية لهذه الدراسة في تقديم قراءة نصية تطبيقية لآليات الاتساق النصي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي» للشاعر محمود درويش، والكشف عن الكيفية التي تتفاعل بها الوسائل

اللغوية مع البنية الرمزية والتناسية في تشكيل المعنى الشعري. كما تسهم الدراسة في إبراز الوظيفة الجمالية والدلالية لأدوات الاتساق داخل الخطاب الشعري، وتفتح المجال أمام دراسات لاحقة تُعنى بتطبيق مقاربات لسانيات النص على نماذج أخرى من الشعر العربي المعاصر. ومن الدراسات السابقة حول آليات الاتساق النصي في الشعر الحديث: «عناصر الاتساق والانسجام النصي: قراءة نصية تحليلية في قصيدة أغنية لشهر أيار» ليحيى عابنة وأمنة الزعبي، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، مجلد 29، ع 12، 2013، و«وسائل الاتساق والانسجام النصي، قراءة تحليلية في "مرثية الطائر الحزين" لفاروق جويده، لعلاء الدين أحمد الغريبة، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة. ع 101، 2017. و«آليات التماسك النصي في قصيدة (من ليالي تشرين) لعلّي السبتي» للباحثة: عليه طلاق فلاح الهاجري، مجلة كلية دار العلوم، ع 142، 2022.

1. النص: قصيدة "أنا يوسف يا أبي/محمود درويش":

أَنَا يُوسُفُ يَا أَبِي. يَا أَبِي، إِخْوَتِي لَا يُحِبُّونِي، لَا يُرِيدُونَنِي بَيْنَهُمْ يَا أَبِي. يَعْتَدُونَ عَلَيَّ وَيَرْمُونَنِي بِالْحَصَى وَالْكَالَامِ يُرِيدُونَنِي أَنْ أَمُوتَ لِكَي يَمْدَحُونِي. وَهُمْ أَوْصَدُوا بَابَ بَيْتِكَ دُونِي. وَهُمْ طَرَدُونِي مِنَ الْحَقْلِ. هُمْ سَمَّمُوا عَيْنِي يَا أَبِي. وَهُمْ حَطَّمُوا لُعْيِي يَا أَبِي. حِينَ مَرَّ النَّسِيمُ وَلَاعَبَ شَعْرِي غَارُوا وَتَارُوا عَلَيَّ وَتَارُوا عَلَيْنِكَ، فَمَاذَا صَنَعْتَ لَهُمْ يَا أَبِي؟ الْفَرَاشَاتُ حَطَّتْ عَلَى كَتِفِي، وَمَالَتْ عَلَيَّ السَّنَابِلُ، وَالطَّيْرُ حَطَّتْ عَلَى رَاحَتِي. فَمَاذَا فَعَلْتَ أَنَا يَا أَبِي؟ وَمَاذَا أَنَا؟ أَنْتَ سَمَّيْتَنِي يُوسُفًا، وَهُمْ أَوْقَعُونَنِي فِي الْجُبِّ، وَاتَّهَمُوا الذَّنْبَ؛ وَالذَّنْبُ أَرْحَمُ مِنْ إِخْوَتِي.. أَبْتَ! هَلْ جَنَيْتُ عَلَى أَحَدٍ عِنْدَمَا قُلْتُ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا، وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ.⁴

1.1. بين يدي النص الشعري

قصيدة "أنا يوسف يا أبي" إحدى قصائد ديوان "ورد أقل"، تتكوّن من عشرة أسطر شعرية، من بحر المتقارب الذي يقع في ثماني تفعيلات صافية، وهي (فَعُولُنْ). وتتميز بكثافتها الدلالية وطاقاتها الإيحائية الواسعة، إذ استوحى محمود درويش دلالات قصة النبي يوسف عليه السلام، ووقف عند جانب معين؛ وهو ما فعله إخوته به، حيث عبّر من خلالها عن ألم يوسف

⁴ محمود درويش، ديوان ورد أقل (لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987)، 77.

وحسرتة لما فعله إخوته، دون أن يكون له ذنب في ذلك، فجاءت القصيدة غنية بالمرجعيات الدلالية، التي تستثير الوجدان الجمعي، وتدخل القارئ في متاهة الدلالة؛ فمن هو "يوسف" الذي يقصده درويش في هذه القصيدة؟ ومن هم أخوته؟

وقد يتبادر إلى الذهن أن «يوسف» في النص يمثل الإنسان الفلسطيني الذي يعاني شعور الاضطهاد من بعض إخوته العرب الذين ينظرون إليه بوصفه عبئاً ثقيلاً، فيسعون إلى إقصائه أو التخلص منه. وليس ذلك بعيداً عن التجربة الشعرية لدرويش التي حملت في معظمها همّ الوطن ومعاناة الاحتلال. كما يمكن فهم «يوسف» بوصفه رمزاً للقارئ ذاته حين يشعر بالقهر داخل محيطه الاجتماعي أو العائلي، وهو إحساس لا يقتصر على زمان أو مكان بعينه. وقد يُقرأ أيضاً باعتباره تجسيداً للشاعر نفسه، بما يعكس تجربته الشخصية منذ مغادرته فلسطين، مروراً بخروجه من بيروت مع الثورة الفلسطينية، وما رافق تلك الرحلة من ألم ومعاناة وإحباطات. وتظل دلالات النص متسعة لتشمل هذه الرموز جميعاً، وهو ما يمنح العمل بعده الإبداعي، إذ يفتح المجال أمام القارئ ليعيد إسقاط المعنى على ذاته، وعلى الشاعر، وعلى الإنسان الفلسطيني المثقل بتجارب الألم والمعاناة.

2. أدوات التماسك النصي في قصيدة "أنا يوسف يا أبي"

يحصل الربط بين جمل النص ومقاطععه بعدد من الوسائل المختلفة في طبيعتها ووظائفها ومعانيها، وتتوزع آليات الاتساق النصي في هذه القصيدة في: الإحالة، والاستبدال، والوصل (الربط)، والاتساق المعجمي (التكرار والتضام). تفصيلها في الآتي:

2.1. الإحالة

تعد الإحالة واحدة من أهم الأدوات اللغوية التي تحقق التماسك النصي، وهي معيار من المعايير التي تُسهم في تحقيق الكفاية النصية؛ إذ تقوم بسبك العبارات لفظياً مع الاهتمام بالترابط الدلالي الكامن وراءها، فتربط وحدات النص المتباعدة، عن طريق "علاقة معينة بين ألفاظ وأدوات محددة، كالضمير، واسم الإشارة، والاسم الموصول) وتشير إلى مواقف سابقة لاحقة في النص".⁵ ولا يتحقق الربط الإحالي في النصوص إلا من خلال عدة أركان، تُسهم في تحقيقه، وتتمثل في الآتي:

2.2. الإحالة المقامية، تتمثل فيما يمكن أن يحيل إليه المبدع خارج النص، وقد تمثلت

في هذه القصيدة من خلال تناصٍ فكرتها الرئيسية مع قصة النبي يوسف عليه الصلاة والسلام، لما

⁵ نائل محمد اسماعيل، "الإحالة بالضمائر ودورها في النص القرآني"، مجلة جامعة الأزهر بفرع 1/13، (أبريل 2011)،

تحمله هذه القصيدة، من ربط تاريخي يجمع الماضي، ليُسَطِّره في واقع الأيام، فيرسم صورة معاناة هذا الشعب وهذه القضية بإبداع يصعب على غير شاعر مبدع كدرويش إحضاره في متن القصيد. وفي انتقاء هذا البعد التاريخي والديني والوجداني ندرك مدى إبداع الشاعر، إذ يعلم مدى حضور قصة يوسف في الذاكرة الإنسانية، وليس الإسلامية فحسب، لما تختزنه من بلاغة في الموضوع، وإنسانية تحاكي الوجدان وتشعل الخاطر، فكانت قصيدة "أنا يوسف يا أبي" تأخذ أبعادها بكل المقاييس لتكون خطاباً إنسانياً كما هي القضية الفلسطينية، وكما كان يريدنا ويراهنا درويش.

2. 3. الإحالة النصية، وتتمثل في عودة الملفوظ على عناصر لفظية أخرى، يمكن تقديرها داخل السياق، وتتفرع إلى المظاهر الإحالية الآتية:

1.3.2. إحالة قبلية: وهي عودة العنصر الإحالي إلى عنصر إشاري بعده،⁶ وتعد أكثر أنواع الإحالات استعمالاً ودوراً في الكلام.⁷

2.3.2. إحالة بعدية: وهي إحالة إلى الأمام، لما سيأتي ذكره في النص، "وتعود على عنصر إشاري مذكور بعدها في النص ولاحق علمها".⁸ ولم يوظف درويش هذه الإحالة في قصيدته.

واللافت أن بناء الإحالة الضميرية في قصيدة "أنا يوسف يا أبي" تأخذ شكلاً تراتبياً معيناً في النص بشكل عام؛ ينتظم في دلالة ضمير المتكلم المفرد على المحال إليه "يوسف" على الإطلاق، كما ينتظم ضمير جماعة الغالبين للدلالة على المحال إليه "إخوتي" أينما ورد في القصيدة. ويمكن تفصيل الإحالات الضميرية (الحالية القبلية) في النص على النحو الآتي:

- ضمير المتكلم المفرد: انتظمت إحالات ضمائر المتكلم المفرد في القصيدة بصور ثلاث، وكلها تشير إلى المُحَال إليه "يوسف"، وبيائها فيما يأتي:
- الضمير المنفصل (أنا)، كما في: "أنا يوسف يا أبي" و "ماذا فعلت أنا يا أبي" و "لماذا أنا".
- الضمير المتصل (يا المتكلم)، كما في: "أبي، إخوتي، يحبوني، عليّ، يرموني، يريدوني، يمدحوني، دوني، طردوني، عني، لعبي، كتفي، يديّ، سميتني، إنّي، لي).
- الضمير المتصل (تاء المتكلم): "صنعتُ، رأيتُ، قلتُ، رأيتُ". وكلها تُحال إلى "يوسف" رمز المعاناة الفردية الفريدة.

- ضمير جماعة الغائبين، كما في: (يحبوني، يريدوني، يعتدون، ويرموني، وطردوني، وسموا، وحطموا، وغاروا، وثاروا، وهمو (المشبعة). وجميعها تحيل إلى "إخوتي"،

⁶ الأزهري الزناد، نسيج النص (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 118.

⁷ أحمد العفيفي، نحو النص اتجاه جديد في الدرس التحوي (مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2001)، 117.

⁸ الزناد، نسيج النص، 117.

وقد اتخذ الشاعر من المحال إليه "إخوتي" رمزاً للأهل والمقربين الذين يكيّدون لأحبيهم، ويتحلون عنه في الأزمات.

وتعدّ أسماء الإشارة آلية أخرى من آليات الإحالة، وتقوم بربط أجزاء الكلام، وتسهم في اتساقية النص، وهي تصنف حسب الظرفية الزمانية (الآن، غداً)، أو المكانية (هنا، هناك) أو حسب الحياد أو الانتقاء (هذا، هؤلاء)، أو حسب البعد، (ذلك، تلك)، والقرب (هذه، هذا) ويكون ربطها قبلياً أو بعدياً بين عناصر النص.⁹ إلا أنّ قصيدة درويش "أنا يوسف يا أبي" خلّت من هذا العنصر الإحالي، ولعلّ توجيه ذلك يعود إلى أنّ حال الشعب الفلسطيني مرّياً لا يستدعي لفت النظر بالإشارة إليه، ومن جهة أخرى فإنّ غياب الإحالات الإشارية يجعل النص متماهياً ومكتظاً بأمّاكن العى والغموض من الناحية التركيبية والدلالية، ممّا يدفع إلى بذل الكثير من الجهد في سبيل تأويله وتحليله.¹⁰

ولا يقتصر دور الإحالة الضميرية في القصيدة على تحقيق الترابط الشكلي بين عناصر النص، بل تؤدي وظيفة دلالية عميقة داخل الخطاب الشعري. فالتقابل بين ضمير المتكلم المفرد «أنا» وضمير الجماعة «هم» لا يكتفي بربط الجمل بعضها ببعض، وإنما يؤسس بنية تقابلية دلالية تقوم على التّضاد بين الفرد والجماعة.

فالضمير «أنا» يتكرر بوصفه مركز التجربة الشعورية في النص، مما يرسّخ مركزية الذات المتكلمة التي تمثل البراءة والضعف والضحية. وفي المقابل، يتكرر ضمير الغائب الجمع «هم» ليشير إلى جماعة تمارس فعل الإقصاء والعدوان. ويؤدي هذا التقابل الضميري وظيفة أسلوبية مزدوجة؛ إذ يحقق من جهة اتساقاً نصياً عبر الإحالة المتكررة إلى مرجع واحد، ومن جهة أخرى يخلق توتراً دلالياً بين طرفي الصراع. وبهذا يتحول الضمير من مجرد أداة إحالة إلى أداة بناء درامي داخل النص الشعري.

كما يلاحظ أنّ تكرار ضمير المتكلم في سياقات الشكوى والاستفهام، مثل: "فماذا فعلت أنا يا أبي؟" و"لماذا أنا؟" يسهم في تعزيز البعد الوجداني للنص، إذ تتحول الإحالة هنا إلى وسيلة لإبراز حالة الاستفهام الوجودي التي يعيشها المتكلم، مما يجعل الضمير حاملاً لشحنة عاطفية لا تقل أهمية عن وظيفته النحوية.

⁹ فتحي رزق الخوالدة، تحليل الخطاب الشعري (عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2006)، 62.

¹⁰ يحيى عبابنة-أمنة الزعبي، "عناصر الاتساق والانسجام النصي: قراءة نصية تحليلية في قصيدة: أغنية لشهر أيار"، مجلة جامعة دمشق 2-1/29 (2013)، 520-521.

1.3.1. الاستبدال:

أخذت هذه اللفظة طريقها في علم لسانيات النص، لتشكل عنصراً من عناصر أنساقه، وتكشف تقنيات تنظيمه، وسلامة تركيب المظهر اللساني التي تضمن سلامة بناء الخطاب. وتعتمد معالجة الاستبدال في النص "على مجموع العلاقات التي تنشأ بين العنصر اللغوي والعناصر الأخرى التي يمكن أن يحلّ محلها في نفس السياق من التركيب"¹¹. مما يضمن الاستمرارية المتجددة في وجود العنصر المستبدل في الحملة اللاحقة.¹²

ويتمُّ الاستبدال على المستويين النحوي والمعجمي داخل النص، ويختلف عن الإحالة في أنها تقع على المستوى الدلالي، كما أنها أحياناً تُحيل على أشياء خارج النص، ويتميز الاستبدال عن الإحالة أيضاً في أنَّ معظم حالاته قبلية، وذلك أنَّ العلاقة بين الكلمات فيه تكون بين عنصر متأخر وآخر مُتقدِّم.¹³

ومن معالم الاستبدال التي تبدو في قصيدة "أنا يوسفُ يا أبي" الآتي:

2.3. استبدال المصدر المؤوّل بالمصدر الصريح، حيث حلَّ المصدر المؤوّل "لكي يذبحوني" محل المصدر الصريح (ذبحي)، ولا شكَّ أنَّ هذا الاستبدال يضفي معاني بلاغية خاصة؛ إذ تقتصر دلالة المصدر الصريح على الحدث، فيما يضيف المصدر المؤوّل دلالة الزمن،¹⁴ فجاء استعمال درويش لصيغة المصدر المؤوّل متوافقاً مع الدلالة اللازمة للفعل المضارع ليؤكد استمرار المعاناة، علاوة على قدرة الفعل على حمل ضميري الفاعل والمفعول، فيظهر الجاني والمجني عليه.

3.3. استبدال درويش صيغة الاسم المصروف بالممنوع من الصرف في الاسم الأعجمي "يوسف" والأصل منعه، وعلى هذا جاء القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلِّسَائِلِينَ﴾ [سورة يوسف: 7]،¹⁵ ولكنَّ كلمة "يوسف" وردت في النص الشعري مرتين مصروفة بالتنوين؛ الأولى: في مطلع القصيدة "أنا يوسفُ يا أبي"، والثانية في قوله: "أنت سمَّيتني يوسفًا".

ولعل هذا الاستبدال - الذي جاء به درويش قصداً - يحقّق قيمة أسلوبية جمالية، لأجلها كان هذا الانزياح اللغوي؛ إذ إنَّ التنوين في العربية علامة التنكير، وهذا حال يوسف الذي

¹¹ عثمان أحمد أبو زنيد، نحو النص: إطار نظري ودراسات تطبيقية (إربد: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2010)، 243.

¹² محمد الخطابي، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 20.

¹³ محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النصّ ومجالات تطبيقه (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، 91.

¹⁴ عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله أبو البركات الأنباري، أسرار العربية (مكة: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1999)، 137.

¹⁵ سورة يوسف 12/11، 17، 29، 46، 51، 58، 69، 77، 80، 84، 85، 87، 90، 94، 99.

وظفه الشاعر في القصيدة رمزاً لكل مضطهد بريء، كحال الإنسان الفلسطيني – فهو نكرة بين أهله، متفرد بالمعاناة.

ويَحتمِل التحليل النصي للقصيدة أن الشاعر تعمَّد تنوين "يوسف" لمخالفة النص القرآني؛ وذلك لكي يخالف أحداث قصة يوسف -عليه السلام- ولا يشابهها، فيوسف النبي أنصِفَ في القرآن، وهنا- في النص الشعري- ظل مظلوماً مهضوماً حقه، أو أنه تعمد صرف الاسم لتخصيصه بالعروبة، أي أنَّ هذه القصيدة تتحدث عن يوسف العرب لا العجم أو اليهود، أي القضية الفلسطينية العربية.

4.3. استبدال الضمير بالاسم الصريح: صرَّح درويش في مطلع القصيدة بالفاعل الجاني (إخوتي)، ثم استبدله في مواضع القصيدة الأخرى بضمير الجماعة الغائب (هم)، وذلك في قوله:

وهم أوصدوا باب بينك دوني.

وهم طردوني من الحقل

هم سَمَّوا عني يا أبي

وهم حطَّموا لُعي يا أبي.

وهو أوقعوني في الجُب¹⁶

ويبدو أن غاية استبدال الضمير "هم" بالاسم الصريح "إخوتي" إنما جاءت لتحقير أفعالهم وعدم الإشارة إلى مسمياتهم؛ كي ينكرهم بتغيب الضمير لقوله: "هم"، ولو قال: "إخوتي" لعرفهم ونسبهم إليه، إضافة إلى أنه بريء مما كادوا له وحاكوا من حبائل شيطانية.

وأما قوله في الأخيرة: "هو" بواو الوصل وإشباع الضم، فقد مدَّ الميم في الضمير "هم" كي يُشبع الميم واوٍ من أهاتٍ وتأوهاتٍ وآلامٍ وأوجاعٍ وديمومةٍ في الألم الواقع له من "هم"؛ أي من إلقاءهم به في الجُبِّ (البئر)، في الوقت الذي كان يأمل منهم الأُنس واللفظ والمساندة. وهكذا، يظهر أثر الاستبدال في تقريب الفهم على مستوى اتِّساق النص وتماسكه، ويكشف عن قيم جمالية أسلوبية حاكها الشاعر قاصداً ليؤدي الفكرة التي أنشأ النص من أجلها.

ولا يقتصر الاستبدال في القصيدة على كونه وسيلة لتجنب التكرار اللفظي، بل يؤدي دوراً بارزاً في تنويع البناء الدلالي للنص وإثراء حركته التعبيرية. فعندما يستبدل الشاعر الاسم الصريح «إخوتي» بالضمير «هم»، فإنه لا يكتفي باختصار العبارة، وإنما يحقق انزياحاً دلالياً يتمثل في إبعاد العلاقة النسبية بينه وبينهم. إذ يحمل الاسم «إخوتي» دلالة القرابة والانتماء، أما الضمير «هم» فيجردهم من تلك العلاقة، ويجعلهم أقرب إلى جماعة مجهولة أو قوة معادية.

¹⁶ درويش، ديوان ورد أفل، 77.

وبذلك يتحول الاستبدال إلى وسيلة لتغيير زاوية الرؤية داخل النص، حيث ينتقل الخطاب من علاقة أسرية إلى علاقة صراع.

كما أن هذا التحول يعكس تطور الحالة النفسية للمتكلم؛ إذ يبدأ الخطاب بتسمية «إخوتي» التي تشير إلى رابطة طبيعية، ثم يستبدلها بالضمير الغائب، وكأن الشاعر يعلن انفصلاً نفسياً عنهم نتيجة أفعالهم.

وهذا اللون من الاستبدال ينسجم مع طبيعة الخطاب الشعري عند محمود درويش، الذي يوظف التحولات اللغوية الصغيرة لإنتاج تحولات دلالية أعمق في بنية النص.

1.4. الوصل (الربط):

يشكّل النصُّ متتاليات متعاقبة من الجمل خطئاً، وحتى تبدو هذه الجمل متماسكة لا بدّ من روابط متنوعة تصلّ أجزاء النص. وتُقدم أدوات الوصل (الربط) معلوماتٍ دلاليةً ونحوية تساعد في توضيح مفهوم النص،¹⁷ ولا شكّ أن لكل رابط في النص خصوصية من حيث المعنى، فيؤدّي دلالة محددة في سياقه الخاص، ولذا عدّ الجرجاني (ت471هـ) معرفة مواطن الفصل والوصل من أسرار البلاغة، وجاء في باب الفصل والوصل من كتابه "دلائل الإعجاز" قوله: "أعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء ما منثورة، تستأنف واحدة منها بعد الأخرى من أسرار البلاغة".¹⁸

وتتنوع الروابط النصية من موضع إلى آخر، ويتباين حجمها في النص، حسب الأهمية الدلالية التي يريدها الشاعر، ومن هذه الروابط التي تصل أواصر النص: العطف، والشرط، والاستدراك (لكن)، والتعليل، وأبرزها حضوراً في قصيدة "أنا يوسف يا أبي": "العطف"، والعطف في اللغة "يُ الشئ والالتفاف إليه، يقال عطف العود إذا ثنيت، وعطف على الفارس: التفت إليه، وهو بهذا المعنى في النحو".¹⁹

والعطف أسلوب وصل يربط بين أجزاء الكلام، ويصل معانيه بعضها ببعض، فيشكل مظهرًا من مظاهر اتّساق النص، "وبه تأتلف أركان القول، وتتوحد مجرياته، ويتحصّل الإيجاز، ويظهر أثره في ترابط النص وبنائه وتنظيمه".²⁰ استعان درويش بالعطف، بوصفه أداة لوصل أواصر النص ببعضه ببعض، في مواضع عدة، منها:

¹⁷ الخطابي، لسانيات النص، 88.

¹⁸ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر (السعودية: مطبعة المدني، 1992)، 222.

¹⁹ أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، الباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي مختار طليمات (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995)، 416.

²⁰ أبو زنيد، نحو النص، 247.

يعتدون علي ويرمونني بالحصى والكلام.
وهم أوصدوا باب بيتك دوني، وهم طردوني من الحقل
غاروا وثاروا عليّ وثاروا عليك.
ومالت عليّ السنابل، والطير حلق فوق يديّ
وهمو أوقعوني في الجبّ واتهموا الذنب.
ويضمن الرابط اللغوي "الواو" معنى التكتيف، وضمان الاتصال بين الأشياء المعطوفة،
إذ يسهم الربط العطفّي بين الأسطر الشعرية في تنشيط الاستقراء لدى المتلقّي، حيث ربطت الواو
في الموضع الأول بين الأذى الماديّ والمعنويّ، فلا يسلم من أحدهما، كما تعزّز وتكثّف صورة الكيد
والعدوان لدى المتلقّي، وترسخ "الواو" مقدار الألم والتأوهات حين تربط بين الجملتين الآتيتين:
وهم أوصدوا باب بيتك دوني، وهم طردوني من الحقل
ويدرك الدارس للقصيدة أن الحضور الأبرز لأدوات الوصل في النص الشعري المذكور
تمثل في العطف بالواو، وأدت دوراً فعالاً في اتّساقية النص، في حين غابت الروابط الأخرى،
"ولعل الحضور القليل لأدوات الربط قد عزّز من فكرة بقاء حركة الأسطر الشعرية مسكونة
بوجود المتتاليات الجُمليّة إمعاناً في إيصال حركتها إلى المتلقّي الذي سيسهم بفعل الربط الدلاليّ
لعلاقة أوضح من التي ستؤسسها الروابط اللغوية المعروفة".²¹
ولا يؤدي العطف بالواو في القصيدة وظيفه الربط النحوي فحسب، بل يسهم أيضاً في
خلق إيقاع تراكمي يعكس تصاعد معاناة المتكلم. فالجمل المعطوفة تتابع دون توقف تقريباً، مما
يوّلد شعوراً بتراكم الأفعال العدائية التي يتعرض لها يوسف. ويتجلى ذلك في تسلسل الأفعال:
يعتدون عليّ ويرمونني، و"هم أوصدوا باب بيتك دوني، وهم طردوني"، "هم سمّموا عني، وهم
حطّموا لعبي". فالعطف هنا لا يربط الأحداث فقط، بل يوحى بتكاثرها وتلاحقها، حتى تبدو وكأنّها
سلسلة متواصلة من الأذى. وهذا الأسلوب يعزز الإحساس بالضغط النفسي الذي يتعرض له
المتكلم.
كما أن الواو العاطفة تؤدي وظيفة دلالية تتمثل في المساواة بين الأفعال المعطوفة،
بحيث تبدو جميعها متكافئة في مستوى القسوة، مما يزيد من حدّة الصورة الدرامية في النص.
1.5. التكرار:

تبرز أهمية التكرار في صناعة اتّساق النص في كونه يخدم النص الشعريّ عن طريق
إغناء الجانب التعبيريّ، ويمنح النّصّ شعريّة خاصة تقوم على الإيقاع الداخليّ، كما يوضّح

²¹ الخوالدة، تحليل الخطاب الشعري، 91.

الدلالة التي تحمل رؤية الشاعر.²² وللتكرار حضور وافر في قصيدة "أنا يوسف يا أبي"، تمثل في مظاهر عدة، منها:

2.5. تكرار جملة النداء "يا أبي": حيث تكررت في القصيدة تسع مرات في عشرة أسطر شعرية، لتشكل بذلك أعلى نسبة في تكرار مفردات النص. وقد جاء اختيارها دون غيرها من أدوات النداء؛ لتتناسب مع نغمة الشكوى المبررة التي غلّفت الصياغة بمجملها، ويكاد الشاعر ينثف بها كلّ ما يصدره من مشاعر وآلام، ومما زاد من تكثيف تلك النغمة مصاحبة "يا" النداء لمفردة بعينها هي "أبي" التي تفيض بمعاني الدفء والعطاء والحماية.

ولا يقتصر تكرار النداء في القصيدة على كونه أداة اتّساق معجمي، بل يؤدي دورًا أساسيًا في تشكيل البنية الشعورية للنص. إذ يمنح تكرار جملة النداء "يا أبي" القصيدة إيقاعًا دائريًا يوحي باستمرار الشكوى وعدم انقطاعها. والنداء في هذا السياق ليس مجرد طلب للانتباه، وإنّما يمثل بحثًا عن ملاذ نفسيّ يلجأ إليه المتكلم في مواجهة قسوة الواقع. وتكرار هذه العبارة يعكس حالة من الاستنجد المتكرر، وكأن المتكلم يحاول إعادة تأسيس علاقة الحماية التي فقدها.

3.5. التكرار بالترادف: وهو تكرار المعنى مع اختلاف اللفظ، وقد استعان درويش بالترادف في ترسيخ صورة المعاناة، وبثّ صورة الأنا الفريدة ومنها:

- لا يحبوني = لا يريدوني = يريدوني أن أموت
- يعتدون عليّ = يرموني بالحصى والكلام
- فماذا صنعت؟ = فماذا فعلت؟
- أوصدوا باب بيتك دوني = طردوني

4.5. تكرار صيغ الفعل المسند إلى واو جماعة الفاعلين وياء المفعول، كما في قوله: يحبوني - يريدوني - يرموني - يمدحوني - طردوني.

وقد تراوحت هذه الأفعال بين صيغ الماضي والمضارع، وظّفها الشاعر لتصف جوّ العلاقة السائد بين يوسف وإخوته من ناحية، ولتبين كيفية تعامل يوسف معه من ناحية أخرى، وهي تسرد لنا حقائق ووقائع تصف أثر الشحناء والبغضاء.

5.5. تكرار الضمير "هم": دار هذا الضمير ست مرات في عشرة أسطر شعرية، حيث استطاع درويش - من خلال دوران الضمير "هم" في ثنايا القصيدة - ترسيخ تحقير أفعالهم وعدم الإشارة إليهم، ولو ذكر مسمياتهم لقال: "إخوتي" وهو يستنكر صنيعهم، فأشار إليهم بالضمير المنفصل حتى لا يضمّهم إليه.

²² عبابنة-الزعي، "عناصر الاتّساق والانسجام النصي"، 520-521.

• **تكرار حرف النفي "لا":** مثَّلَ تكرار حرف النفي أقل العناصر المكررة دورانا في النص، حيث ورد مرتين، في موضعين متتاليين، هما: لا يحبونني، لا يريدونني ويسهم التكرار في تكوين ما يمكن تسميته بالمحور العاطفي للنص، حيث تدور حوله بقية الجمل والمعاني، فيتحول النداء إلى مركز دلاليّ تتجمع عنده عناصر الخطاب. ومن جهة أخرى، فإن تكرار الأفعال المرتبطة بواو الجماعة مثل: "يحبونني - يريدونني - يرمونني - طردوني" يخلق إيقاعًا دلاليًا قائمًا على تعاقب الأفعال العدائية، مما يعزز صورة الاضطهاد الجماعي الذي يتعرض له المتكلم. وهكذا، فقد سرت مظاهر التكرار في جسد النص، لتشكّل ملمحًا بارزًا من ملامح اتّساق النصّ الشعريّ، يشحن دلالاته ويخلق إحياء جديدًا.

1.6. الحذف

ويقصد به الاستغناء عن ركن من أركان الجملة الاسمية أو الفعلية، لغرض في المعنى، وتبقى الجملة تحمل معنًى يحسن السكوت عليه،²³ وفي باب "القول في الحذف" يقول الجرجاني: "هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانًا إذا لم تُبَيّن".²⁴

ويشكّل "الحذف" عند اللغويين مظهرًا من مظاهر اتّساق النصّ، إذ يسهم في تسخير الطاقات التعبيرية للغة، ويعدّ إحالة قبلية، لكنّه لا يترك أثرًا في النصّ، كأثر الاستبدال والإحالة، وتسعى هذه الآلية إلى تنشيط خيال المتلقي.²⁵

واللافت أنّ هذا الملمح نادر في قصيدة "أنا يوسف يا أبي"، وممّا يمكن أن يُدرج في باب الحذف في هذه القصيدة، قول الشاعر: إخوتي لا يحبونني، لا يريدونني بينهم إذ أورد المُسنَد إليه في الجملة الأولى (إخوتي لا يحبونني)، ثم استغنى عنه في الموضع اللاحق (.... لا يريدونني)، وذلك أن (الأخوة) هنا لم يقوموا بالدور المأمول منهم؛ فكانوا يكيّدون ويتأمرون، ويسعون لإيذائه والتخلص منه، فأثر الشاعر الاستغناء عنهم وحلفهم، لا سيما أنه لا يريد أن ينسبهم إليه، واكتفى بالإشارة إليهم في مطلع القصيدة. في حين كرّر درويش الضمير "هم"

²³ خليل عمارية، في نحو اللغة وتراكيبها: منهج وتطبيقات (جدة: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 1948)، 13.

²⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 111.

²⁵ علي عشري زايد، بناء القصيدة العربية الحديثة (الكويت: دار الفصحى للطباعة والنشر، 1981)، 57.

الذي استبدله في الحديث عن وحشيتهم، تحقيراً لهم، وهكذا، وظَّف درويش الحذف ليشكّل به إيحاءٌ يُجلي الغرض ويقرب الفهم فيتماسك النص.

ويؤدي الحذف في القصيدة وظيفة تأويلية مهمة، إذ يفتح المجال أمام المتلقي للمشاركة في استكمال المعنى. فحين يقول الشاعر: "إخوتي لا يحبونني ... لا يريدونني بينهم" فإن حذف كلمة "إخوتي" في الجملة الثانية يجعل المتلقي يعود ذهنياً إلى الجملة الأولى لاستحضار المرجع المحذوف، وبذلك يتحقق الترابط النصي عبر ما يسمى في لسانيات النص الاسترجاع السياقي²⁶.

كما يسهم الحذف في تسريع إيقاع العبارة؛ إذ يختصر البنية اللغوية ويجعل الجملة أكثر كثافة، وهو ما يتناسب مع طبيعة الخطاب الشعري الذي يميل إلى الاقتصاد اللغوي²⁷. ومن ناحية دلالية، يمكن النظر إلى الحذف بوصفه علامة على التوتر النفسي الذي يعيشه المتكلم؛ فالكلام المبتور أو الناقص يوحي بأن الألم أكبر من أن يُقال بشكل كامل، مما يضيف على النص بعداً درامياً إضافياً.

وتؤكد الدراسة في نهاية المطاف أنّ آليات الاتساق في هذه القصيدة لا تعمل بمعزل عن بعضها، بل تتداخل لتُشكّل شبكة ترابط لغوي ودلالي متكاملة. فالإحالة الضميرية ترتبط بالتركرار، والتركرار يتعزز بالوصل، بينما يسهم الحذف والاستبدال في تنوع البنية التعبيرية للنص. وهذا التفاعل بين الآليات المختلفة يفضي إلى بناء نص شعري متماسك تتضافر فيه الوسائل اللغوية مع الرؤية الشعرية لإنتاج خطاب رمزي يعكس تجربة المعاناة والاغتراب.

الخاتمة

تكشف هذه الدراسة أن الاتساق النصي في قصيدة «أنا يوسف يا أبي» لا ينهض بوصفه مجرد تنظيم شكلي للعلاقات اللغوية، بل يتجاوز ذلك ليشكّل بنية دلالية عميقة تُسهم في إنتاج المعنى الشعري وتكثيف أثره الوجداني. فقد بيّن التحليل أن آليات الإحالة، والاستبدال، والربط، والتركرار، والحذف لا تعمل بوصفها أدوات متفرقة، بل تتآزر داخل نسيج لغوي متماسك يعيد تشكيل تجربة المعاناة الفردية في إطار رمزي واسع. فالإحالة الضميرية أسهمت في ترسيخ مركزية الذات المتكلمة في مواجهة الجماعة، والتركرار أنتج إيقاعاً شعورياً دائرياً يضاعف الإحساس بالاستمرار الزمني للألم، بينما أدّى الربط العاطفي إلى تراكم دلالي متصاعد يُكثّف صورة الصراع.

²⁶ مايكل هالبيدي-رقية حسن، *الاتساق في اللغة الإنجليزية*، ترجمة: محمد خطاي (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991)،

145.

²⁷ فخر الدين قباوة، *الاقتصاد اللغوي في صياغة المفرد* (لونجمان: الشركة المصرية العالمية للنشر، الطبعة الأولى، 2001)،

244.

أما الحذف والاستبدال فعملان على توسيع أفق التأويل، من خلال إشراك المتلقي في ملء الفراغات الدلالية واستكمال البنية المعنوية للنص.

وتؤكد نتائج الدراسة أن الاتساق النصي في هذا النموذج الشعري يؤدي وظيفة مزدوجة: تنظيم البنية اللغوية من جهة، وبناء الرؤية الوجودية للنص من جهة أخرى، بحيث يصبح الترابط الشكلي حاملاً للمعنى لا مجرد إطار له. كما تكشف القراءة أن توظيف المرجع الثقافي والديني لا يأتي بوصفه إحالة سردية فقط، بل باعتباره بنية رمزية يعاد تشكيلها شعرياً لتوليد دلالات إنسانية مفتوحة. وبذلك يتجلى النص فضاءً تتفاعل فيه العلاقات اللغوية مع الرؤية الشعرية في بناء تجربة دلالية مركبة.

وعليه، تبرز هذه الدراسة أهمية المقاربة النصية في تحليل الخطاب الشعري، إذ تتيح الكشف عن الكيفية التي تتحول بها الوسائل اللغوية إلى أدوات فاعلة في إنتاج المعنى الجمالي. كما تؤكد أن شعر محمود درويش يمثل مجالاً خصباً لدراسات لسانيات النص، لما يتسم به من كثافة رمزية عالية وبنية ترابطية دقيقة. وتفتح هذه النتائج آفاقاً لدراسات لاحقة يمكن أن تتجه إلى المقارنة بين نصوص شعرية متعددة، أو إلى استكشاف العلاقة بين الاتساق النصي والبنية الإيقاعية أو التداولية في الخطاب الشعري المعاصر.

المصادر والمراجع

- أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله. *أسرار العربية*. مكة: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، 1999.
- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين بن عبد الله. *اللباب في علل البناء والإعراب*. تحقيق: غازي مختار. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2015.
- أبو زنيد، عثمان أحمد. *نحو النص (إطار نظري ودراسات تطبيقية)*. اردب: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2010.
- إسماعيل، نائل محمد. "الإحالة بالضمائر ودورها في النص القرآني". *مجلة جامعة الأزهر بغزة* 1/13، (2011)، 1100-1061.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. *دلائل الإعجاز*. تحقيق: محمود محمد شاكر. السعودية: دار الفكر، 1992.
- الخطابي، محمد. *لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب)*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.
- الخوالدة، فتحي رزق. *تحليل الخطاب الشعري*. عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2006.
- درويش، محمود. *ديوان ورد أقل*. لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.
- زايد، علي عشري. *بناء القصيدة العربية الحديثة*. الكويت: دار الفصحى للطباعة والنشر، 1981.
- الزناد، الأزهر. *نسيج النص*. بيروت: المركز الثقافي العربي، د. ط، 1993.
- الصبيحي، محمد الأخضر. *مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه*. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.
- عبابنة، يحيى -الزعي، أمنة. "عناصر الانساق والانسجام النصي (قراءة نصية تحليلية في قصيدة: أغنية لشهر أيار)". *مجلة جامعة دمشق* 29/ 2-1 (2013)، 507-550.
- العفيفي، أحمد. *دراسة في الدلالة والوظيفة*. القاهرة: جامعة القاهرة، د. ط، 2005.
- العفيفي، أحمد. *نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي*. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، ط1، 2001.
- عمارة، خليل. *في نحو اللغة وتراكيبها (منهج وتطبيق)*. جدة: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 1948.
- قباوة، فخر الدين. *الاقتصاد اللغوي في صياغة المفرد*. لونغمان: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 2001.
- المتوكل، أحمد. *قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية (بنية الخطاب من الجملة إلى النص)*. الرباط:

دار الأمان للنشر والتوزيع، 2011.

هاليدي، مايكل-حسن، رقية. *الآتساق في اللغة الإنجليزية*، ترجمة: محمد خطابي، المغرب: الدار البيضاء،

1991.

KAYNAKÇA

- 'Ababne, Yahyâ- Za'bî, Âmine. " 'Anâsıru'l-İttisâk ve'l-İnsicâmu'n-Nassî (Kırâ'atun Nassiyyetun Tahlîliyyetun fî Kasîdeti: Uğniyyetun lişehri Eyâr)". *Mecelletu Cami'ati Dimeşk*, 29/1-2, (2013), 507-550.
- 'Affî, Ahmed. *Dirâsatun fî'd-Delâleti ve'l-Vazîfeti*. Kahire: Câmi'atu'l-Kâhira, 2005.
- 'Affî, Ahmed. *Nahvu'n-Nas: İtticâhun Cedîdun fî'd-Dersi'n-Nahvî*. Kahire: Mektebetu Zehra', 2001.
- Curcânî, 'Abdu'l-Kahir bin 'Abdu'r-Rahmân bin Muhammed Delâ'ilü'l-İcâz. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Es-Su'ûdiyye: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Dervîş, Mahmûd. *Divân Verd Akal*. Lübnan: el-Muessesetu'l- 'Arabiyyeti li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1987.
- Ebû'l-Bekâ' el-'Akberî, 'Abdu'llah bin el-Huseyn bin 'Abdullah. *El-Babû fî 'İleli'l-Binâ'i ve'l-İ'râb*. Tahkîk: Ġâzî Muhtâr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2015.
- Ebû'l-Berekât el-Enbârî, 'Abdu'r-Rahmân bin Muhammed 'Ubeydullah. *Esraru'l- 'Arabiyye*. Mekke:Dâru'l-Erkâm bin Ebî'l-Erkâm, 1b,1999.
- Halliday, Michael- Hasan, Rukıyye. *El-İttisâk fî'l-Luğati'l-İncilîziyye*, Tercüme: Muhammed Hitâbî, el-Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ', 1991.
- Havâlide, Fethî Rızk. *El-Hitâbu's-Şî'rî*. Amman: Ezmenetu li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.
- Hitâbî, Muhammed. *Lisâniyyâtu'n-Nas (Medhal ilâ İnsicâmî'l-Hitâb)*.Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 1991.
- İsmâ'îl, Na'il Muhammed. El-İhâletu bi'd-Damâ'iri ve Devruhâ fî'n-Nassî'l-Kurânî. *Mecelletu Câmi'ati'l-Ezher bi Ġazze* 13/1, (2011), 1061-1100.
- Kabâva, Fahre'd-Dîn. *El-İktisâdu'l-Luğavî fî Sıyagati'l-Mufred*. Loncman: Eş-Şeriketu'l-Mısıriyyeti'l-Âlemiyyeti li'n-Neşr, 2001.
- Mutevekkel, Ahmed. *Kadâya'l-Luğati'l-'Arabiyyeti fî'l-Lisâniyyati'l-Vazîfiyyeti (Bunyetu'l-Hitâbi Mine'l-Cumleti ilâ'n-Nas)*. Rabat: Dâru'l-Emân li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2011.
- Subhî, Muhammed el-Ahdar. *Medhal ilâ 'İlmi'n-Nas ve Mecâlâti Tatbîkihi*. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyyeti li'l-'Ulûmi Naşirûn, 2008.
- 'Umâyra, Halîl. Fî Nahvî'l-Luğati ve Terâkîbiha (Menhecun ve Tatbîkun). Cidde: 'Âlemu'l-Ma'rifeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1948.
- Zâyid, 'Alî 'Aşerî. *Binâ'u'l-Kasîdeti'l-'Arabiyyeti'l-Hadîse*. Kuveyt: Dâru'l-Fushâ li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1981.
- Zenâd, el-Ezher. *Nesîcu'n-Nas*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l- 'Arabî, 1993.

Mahmud Dervîş'in Şiirinde Metinsel Bağdaşıklık: "Ene Yûsufun Yâ Ebî" Şiiri Örneği

Zuneyd, 'Osmân Ahmed. *Nahvu'n-Nas (Îtâr Nazarî ve Dirâsât Tatbîkıyye)*.
İrbid: 'Âlemu'l-Kutubu'l-Hadîs Li'n- Neşr ve't-Tevzî ', 2010.

بلاغة إشارة اليد في القرآن الكريم: دراسة تحليلية أسلوبية¹

Sacid SALIH²

المُلخَص

تناول هذه الدراسة بلاغة إشارة اليد في القرآن الكريم بوصفها من الألفاظ ذات الكثافة الدلالية المتعددة الاستعمالات في سياقات الخطاب القرآني. وتتمثل مشكلة البحث في الحاجة إلى تجديد النظر في بعض تأويلات دلالة إشارة اليد من زاوية بلاغية، توازن بين المحافظة على أصول الاعتقاد وفتح آفاق أوسع لفهم جماليات التعبير القرآني ودلالاته المجازية. وتهدف الدراسة إلى الكشف عن الأبعاد البلاغية والدلالية لإشارة اليد، وبيان وظائفها التعبيرية في بناء الصورة والمعنى، وإبراز أثرها في توجيه المعنى وإغنائه. وتعتمد أساساً على المعاني المعجمية للفظ، وعلى تفسيرات العلماء له، من خلال عرض موجز لاتجاهاتهم في فهم اليد المنسوبة إلى الله تعالى بين الإثبات والتفويض والتأويل، دون الوقوف عند الجدل الكلامي، بل تركز على المقاربة البلاغية التي تُعنى بجمالية التوظيف في مختلف السياقات القرآنية. وتسير وفق المنهج التحليلي الأسلوبي في قراءة الآيات التي وردت فيها إشارة اليد، سواء تعلقت بالله تعالى أم بالإنسان، وتستحضر معطيات كتب التفسير واللغة والبلاغة، كاشفة عن طائفة واسعة من الاستعمالات المجازية والتشبيهية والكنائيات، ومظاهر الإيجاز بالحذف، وغيرها من الأساليب البلاغية التي تُبين عمق الأثر النفسي والانفعالي في نفس المتلقي. وتعالج الدراسة حقل اليد وارتباطه بشبكات من الإشارات والصور المتداخلة، وتؤكد أهمية الخلفية الثقافية في فهم المجاز، بحيث لا يمكن فهم المجاز في تلك التعابير دون الاستناد إلى طريقة العرب في استعمالها، وهذا يمثل القرينة الحاكمة في فهم تجليات التعابير المجازية في اليد وغيرها في القرآن الكريم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الآيات التي جرى تحليلها، والتي ورد فيها لفظ اليد المنسوبة إلى الإنسان بلغت عشر آيات، بينما التي تُسببت إلى الله سبحانه وتعالى آيتين، ظهرت وظائفها التعبيرية في ضوء السياق الذي ارتبطت به.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، القرآن الكريم، البلاغة، اليد، المجاز.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 24.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:30.06.2026

² Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, d.sajedsaleh@gmail.com, ORCID:0000-0001-7468-4810

Kur'an-ı Kerim'deki El İfadesinin Belâgatı: Üslûpbilimsel Analitik Bir İnceleme

ÖZ

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "el" ifadesinin belâgat yönü ve anlam boyutlarını, Kur'ân söylemi içerisindeki çok katmanlı kullanımları çerçevesinde ele almaktadır. Araştırmanın problemi, "el" ifadesinin anlamına ilişkin bazı yorumların metinsel ve belâgat açısından bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi ihtiyacına dayanmaktadır. Çalışma, inanç esaslarını korurken Kur'ânî ifadenin estetik yönlerini ve mecazî anlamlarını daha geniş bir perspektiften ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, "el" ifadesinin belâgat yönleri ve anlamsal boyutları incelenmekte, anlamın kurulmasındaki işlevleri ve ifade gücü açıklanmaktadır. Araştırma, kelimenin sözlük anlamlarına ve müfessirlerin yorumlarına dayanmakta; Allah'a nispet edilen "el" kavramına dair ispat, tefvîz ve te'vil yaklaşımlarını kısaca tanıtmakla birlikte, kelâmî tartışmalardan ziyade belâgat açısından incelemeye odaklanmaktadır. Çalışmada analitik ve üslûp incelemesine dayalı bir yöntem izlenmiş; "el" ifadesinin Allah'a veya insana nispet edildiği ayetler, tefsir, dil ve belâgat kaynaklarının verileri ışığında değerlendirilmiştir. İnceleme sonucunda mecazlar, teşbihler, kinayeler, hazfe dayalı îcâz örnekleri ve diğer belâgat sanatları ortaya konulmuş; bunların muhatap üzerindeki psikolojik ve duygusal etkileri açıklanmıştır. Ayrıca araştırma, "el" kavramının Kur'ân'daki işaret ve imge ağlarıyla ilişkisini ele almakta ve mecazın anlaşılmasında kültürel arka planın önemini vurgulamaktadır. Bu tür ifadelerin Araplar tarafından kullanılma tarzına başvurulmaksızın doğru biçimde anlaşılması mümkün değildir. Zira bu husus, Kur'ân-ı Kerîm'de el ve diğer organlarla ilgili mecazî ifadelerin tezahürlerini anlamada belirleyici karineyi oluşturmaktadır. Burada belirtmek gerekir ki analiz edilen âyetler arasında, insana nispet edilen "el" ifadesinin yer aldığı on âyet ile Allah Teâlâ'ya nispet edilen iki âyet bulunmaktadır. Bu ifadelerin anlamsal işlevleri, bağlı bulundukları bağlam çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Kur'ân-ı Kerîm, Belâgat, El, Mecaz.

The rhetoric of hand gestures in the Quran: A stylistic analytical study

Abstract

This study examines the rhetoric of the hand expression in the Qur'an as one of the terms characterized by semantic richness and diverse functions within Qur'anic discourse. The research problem arises from the need to reconsider certain interpretations of hand-related expressions from a rhetorical perspective that preserves the foundations of Islamic belief while broadening the understanding of the aesthetic and figurative dimensions of Qur'anic language. The study aims to uncover the rhetorical and semantic dimensions of the hand expression, clarify its role in constructing imagery and meaning, and demonstrate its contribution to directing and enriching interpretation. The study is based on the lexical meanings of the term and on scholarly interpretations of its usage. It briefly presents the major approaches to understanding references to the hand of Allah—affirmation, delegation, and interpretation—without engaging in theological debate, focusing instead on the rhetorical value of these expressions in their Qur'anic contexts. Adopting an analytical-stylistic methodology, the research examines verses in which the hand is attributed either to Allah or to human beings, drawing on works of Qur'anic exegesis, linguistics, and rhetoric. The analysis reveals a variety of figurative usages, including similes, metonymies, and ellipses. It emphasizes the importance of the Arab cultural and linguistic background in understanding figurative language, since such expressions cannot be fully understood apart from the ways Arabs employed them. The analysis covers ten verses in which the hand is attributed to human beings and two verses in which it is attributed to Allah, examining their expressive functions in light of their respective contexts.

Keywords: Arabic Language and Literature, Qur'an, Rhetoric, Hand, Metaphor.

المقدمة

تُعَدُّ اليَدُ من الألفاظ القرآنيَّة ذات الكثافة الدَّلاليَّة المُتنوِّعة الاستعمال، فقد ورد ذكرها في القرآن الكريم، ثم في السُّنَّة النَّبويَّة وكلام الصحابة والتابعين، في مواضع كثيرة جدًّا، وبصيغ شتى، مقرونةً في الغالب بسياقات تدلُّ على حقول دلاليَّة مُعيَّنة كالْفِعْل والتصرُّف والتأثير والإمساك عن الفِعْل والسَّلْب والقَبْض والبَسْط والخَلْق والكِتابة والأخْذ والعطاء، ممَّا جعل هذا اللفظ مدَّارًا لاجتهاداتٍ كلاميَّة وتفسيرية واسعة، قبل أن يكون مدَّارًا لتحليلات بلاغيَّة وأُسلوبية.

وتتحدَّد مشكلة البحث في محاولة الكشف عن الوظائف البلاغية التي تؤدِّيها إشارة اليد في الخطاب القرآني، وبيان ما إذا كانت هذه الإشارة تُشكِّل حقلاً دلاليًّا مستقلًّا له نظامه التعبيري الخاص، أم أنَّها مجرد استعمالات متفرقة يحكمها السياق الجزئي لكل آية. وانطلاقًا من ذلك، يسعى البحث للإبانة عن الوظائف البلاغية التي تنهض بها إشارة اليد في القرآن الكريم، والكشف عن الحقول الدَّلاليَّة لليد في بنية الخطاب القرآني، وأثر السياق في توجيه دلالاتها المجازية والتصويرية.

وإذا رجعنا إلى بيان المفسِّرين، وجدناهم ينطلقون أوَّلًا من التفسير الدلاليِّ اللغوي؛ فالعرب تُطَلِّق اليَدَ على الجارحة المعروفة، ولكنَّها تستعملها كذلك مجازًا في معاني النِّعْمة والقوَّة، والمُلْك، والولاية، ونحوها؛ فيقال: "لَكَ عِنْدِي يَدٌ"؛ أي نِعْمة، ويقال: "الأَمْرُ بِيَدِهِ"؛ أي في مُلكه وسُلْطانه. وهذا الثراء في الحَقْل الدلالي للفظة اليَد هو الذي مهَّد لِظهور اتجاهات متعدِّدة في تفسير الآيات الواردة فيها، ولا سيَّما ما كان متعلِّقًا بصفات الله تعالى. وتتلخَّص آراء المفسِّرين في اليَد المنسوبة لله سُبحانه في القرآن الكريم في ثلاثة اتجاهات رئيسة:

الأوَّل قال: إنَّها يَدٌ حقيقيَّةٌ، على وجهٍ يليق بجلاله، مع نفي المُمائِلة عن الخَلْق. والثاني قال: إنَّها من المُتشابِه الذي يُؤمِّن به كما وَرَدَ دون تأويلٍ، مع تَفْويض الكيفيَّة والمُراد التَّفْصيليِّ إلى الله تعالى؛ وهو ما عُرِفَ بِطريقة السَّلَف. والثالثُ أوَّلُها تأويلًا مجازيًّا، فجعل اليَدَ دالَّةً على القُوَّة أو الجود أو النِّعْمة أو المُلْك، بحسب السِّياق.³

ثم بعد ذلك انقسم الرأْيُ فيها من جهة الاتجاه العقائديِّ والكلاميِّ، فالاتجاه الأوَّل الذي يرى أنَّها حقيقيَّة رُدَّ بِنقْدٍ عَقْلِيٍّ وَشَرْعِيٍّ، ورأى أغلْبُ العُلَماء فيه مسارًا يُوَدِّي إلى التَّجْسيم والتَّشْبِيهِ، مع تأكيد تنزيه الإله عن مُشابهة المخلوقات.

³ حسن بن إسماعيل عبد الرزاق، من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القادر الجرجاني (القاهرة: جامعة الأزهر، 1981)،

وأما الاتجاهان الثاني والثالث فإنهما يلتقيان -على اختلاف صيغتهما- في أصلٍ مُشترك، هو تنزيه الله تعالى عن الجوارح والأعضاء، والإقرار بأن المراد باليد ليس هو اليد الجارحة، بل معنى آخر يليق بجلاله؛ غير أن طائفة السلف توقفت عند حد الإيمان بالنص وتفويض المراد التفصيلي إلى الله سبحانه، بينما عمّد الخلف من بعدهم إلى تعيين ذلك المراد في معاني القوة أو النعمة أو الجود، كما نبّه بعض الأئمة إلى أن الفارق بين الطريقتين في جوهر التنزيه ليس شاسعاً.⁴

ويأتي تفسيرُ مقاتل بن سليمان (ت 150هـ) شاهداً على هذا التقاطع بين المنهجين؛ إذ إنّه فسّر اليد في بعض المواضع بمعنى القدرة والقوة، في معرض ورودها في الآيات التي تحمل سياق النصرة أو التأييد، وفسرها في مواضع أخرى بمعنى النعمة، كما في قوله تعالى في سياق ردّ مقالة اليهود: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.⁵ حيث يفهم من تقريره أن المراد فيها سعة نعمته تعالى، لا جارحة حقيقية. ومع ذلك لم يصح مقاتل هنا بتأويل كلامي كما صرح في ألفاظ أخرى وردت منسوبة إلى الله تعالى، كالوجه والعين، بل اكتفى بما يوافق مسلك السلف من حيث ترك الخوض في الكيفية، مما يتيح للقارئ أن يلمح في تفسيره مزيجاً من التفويض وملاح التأويل في آي واحد.⁶

في المقابل، يمثل أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280 هـ) مثلاً واضحاً لاتجاه أهل الحديث في الردّ على التأويل المجازي المفرد؛ فهو يناقش تأويل الجهمية لليد بالنعمة أو الرزق، ولا سيما ما ورد في الآيات التي صرح فيها النص بتعدد اليدين أو بإضافتها إلى سياق المباشرة والملازمة، من ذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾،⁷ وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾،⁸ وقوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾،⁹ وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.¹⁰ ويرى الدارمي أن حمل اليد في هذه المواضع على معنى النعمة أو الرزق يوقع في لوازم لغوية وعقائدية فاسدة؛ إذ لا يقال في لسان العرب: خَلَقَ اللَّهُ أَدَمَ بِنِعْمَتِهِ، مَكَانَ قَوْلِهِ: (بِيَدَيْ)، ولا يُقال: بِنِعْمَتِكَ الْخَيْرُ، بَدَلْ قَوْلِهِ: (بِيَدِكَ الْخَيْرُ)، ولا يفهم من قوله: (يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) أن له نعمتين فقط، مع أن نعم الله لا تحصى. لذلك يرى أن هذا التأويل مُحالٌ في منطق اللسان العربي، فضلاً

⁴ مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تج. عبد الله شحاته (بيروت: دار إحياء التراث، 2002)، 92/5.

⁵ المائدة 64/5.

⁶ ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 91/5.

⁷ المائدة 64/5.

⁸ ص 75/38.

⁹ آل عمران 26/3.

¹⁰ الفتح 10/48.

عن كونه مؤدّيًا إلى نفي الصِّفات، مع إقراره بأنَّ إثبات اليدِ صِفَةً لا يعني تشبُّهها بأيدي المخلوقين.¹¹

ويؤكد الطَّبْرِيُّ (ت 310 هـ) في تفسيره قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾¹²، هذا المعنى الخاصَّ لليدِ في سياق خَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ إذ يقرّر أن قوله تعالى: (لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ) يُفيد اختصاص آدَمَ بِخَلْقِهِ مُباشرةً بيدي الله سبحانه، خلافًا لسائر الخلق الذين تعلّقت بهم القُدرةُ الإلهيةُ العامة من غير هذا التّشريف الخاص. ويستشهد الطَّبْرِيُّ بما روي عن ابن عمّار رضي الله عنهما أنَّ الله خَلَقَ أَرْبَعَةً بِيَدَيْهِ؛ العَرْشُ، وَجَنَّةُ عَدْنُ، وَالْقَلَمُ، وَآدَمُ، ثم قال لسائر الخلق: كُنْ، فكانوا. وهو ما يُبرز الخَلْقَ التّفْضيليَّ في إضافة اليدِ في خَلْقِ آدَمَ، ويُفهم منه أنَّ سياق اليدِ هنا سياقٌ تشريفيّ واختصاص، لا مجرد ذكر جارحة.¹³

ثم يأتي تقرير ابن قَيِّم الجوزية (ت 751 هـ)، فيجمع النصوص التي ورد فيها ذِكْرُ اليدِ في أكثر من مئة موضع من القرآن والسُّنة وأقوال السلف، مُبينًا تنوع السياقات فيها؛ فمن القُنْصِ والبَسْطِ والخَلْقِ والكتابةِ وعَرْسِ جَنَّةِ عَدْنُ ووقوف العباد بين يدي الله سبحانه وكون المُقْسِطِينَ على يَمِينِهِ وقيام النَّبِيِّ ﷺ عن يمينه يوم القيامة، وأخذ الصّدقة باليمين، وكتابة الرّحمة على نفسه بيده، وطَيِّ السّماوات والأرض بيديهِ، ونحو ذلك. ويستنتج من هذه النصوص أنَّ اليدَ عند أهل السُّنَّةِ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ لله تعالى تُثَبَّتُ كما وَرَدَتْ، مع نفي التّمثيل والتّكْييفِ، وأنَّ كثرة هذه الشواهد تُضعِفُ إمكانَ رَدِّهَا كُلِّهَا إلى مجرد المجاز اللُّغَوِيِّ.¹⁴

في ضوء هذا كلّهِ، تتضح مكانة اليد بوصفها مفهومًا يتداخل فيه التفسير العقائدي الكلامي باللُّغَوِيِّ، وهذا التداخل بين مستويات الدلالة هو ما سيُشكِّلُ الإطار العامَّ للمُقارَبةِ البلاغيّةِ في هذه المقالة؛ إذ تنطلق من وَعْيٍ بالخلفيّةِ التّفْسيريةِ لها، مع تركيزها في المقام الأوّل على طرائق توظيف لفظ اليدِ في الخطاب القرآنيّ، وأبعادها التّصويرية والمجازية في جميع سياقات استعمالها، سواءً أكانت اليد المنسوبة إلى الله تعالى أم إلى الإنسان، مع تنبُّع البُنْيَةِ البلاغيّةِ لآيات اليد في القرآن الكريم، بعيدًا عن الخوض في الجدل الكلامي، للكشف عن الدلالات المجازية والصُّور البيانية في النصّ القرآني.

¹¹ عثمان بن سعيد الدارمي، الرد على الجهمية، تج. بدر بن عبد الله البدر (الكويت: دار ابن الأثير، 1995)، 199.

¹² ص 75/38.

¹³ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تج. عبد الله التركي (مصر: دار هجر للطباعة والنشر، 2001)، 239/21.

¹⁴ محمد بن محمد ابن الموصلي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تج. سيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، 2001)، 405.

ومن الجدير بالذّكر ههنا التنبيه على مسألة مهمّة وأساسيّة في فهم التجليات المجازيّة في استعمال لفظ اليد وغيرها في القرآن الكريم، وهي أنّ التعابير المجازيّة في القرآن الكريم، ومن بينها إشارة اليد، لا يمكن فهمها على وجهها الصحيح إلّا في ضوء الخلفيّة اللّغويّة والثقافيّة للعرب الذين نزلَ فيهم القرآن. فالقارئ الحاكمة لإظهار معنى المجاز إنّما تُستقى من طرائق العرب في خطابهم وشعرهم وأمثالهم واستعمالهم اليوميّ. وبناءً على ذلك، يكون الرجوع إلى معهود العرب في القول، وإلى ما قرّره أئمة اللغة والبيان شرطاً منهجياً سابقاً لأيّ تأويل. وإنّ تجاوزَ هذه الخلفيّة أو إسقاط مفاهيم ثقافاتٍ لاحقة على النصّ يؤدّي إلى إضعاف الدلالة القرآنيّة، بل إلى سوء الفهم في تقديرها وبنائها. لذلك تعتمد هذه الدراسة تتبّع استعمالات العرب في التعبير المجازي بوصفه قرينة أساسيّة لضبط المعنى المجازي وتقديره، وتكشف تجليات صوره في القرآن الكريم. ولأجل ذلك كلّاه اعتمدت هذه الدراسة المنهج الأسلوبّي التحليلي في قراءة آيات اليد في القرآن الكريم، مع الإفادة من المقاربة التداوليّة السياقيّة في تفسير الدلالات البلاغيّة؛ إذ يُنظر إلى إشارة اليد بوصفها عنصراً لغوياً لا يكتمل معناه إلّا في ضوء السياق الذي ترد فيه، سواء أكان سياقاً نصّياً داخلية أم مرتبطاً بالمقام الخارجي للنصّ. ويمكن الإشارة هنا إلى أنّ ثمة دراسات بلاغيّة تطرقت لحركة اليد في القرآن الكريم ودرستها من جهة المجاز، لكنّها لم تأت على تفرّعات المعاني الكثيرة التي أنتجها الاستعمال المجازي لها، وهو ما اهتمّ به هذا البحث، ومن تلك الدراسات مقالتان، عنوان الأولى "حركة اليد في القرآن الكريم"، للسيد محمد سالم وكمال عبد العزيز إبراهيم، والثانية "حركات اليد ودلالاتها البلاغيّة في التعبير القرآني"، لبشرى عبد المجيد.

1. إشارة يد الإنسان

نعرضُ هنا الآيات التي وردت فيها إشارات يد الإنسان في دلالاتها المتعدّدة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾.¹⁵

قوله تعالى: (كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ) فيه إشارة إلى عدم قتال الكفّار في مكّة، وذلك أن بعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلّم طلبوا منه أن يقاتلوا الكفّار وهم في مكّة نصرةً للدين ورَفْعاً للظلم عنهم من قبِل كفّار قُريش، فلم يأذن لهم الله تعالى، حتى هاجروا إلى المدينة المنورة وبعد ذاك أُذِنَ لهم بقتالهم. ومعنى الآية كما أولّها الطبريّ في تفسيره: "ألم ترّ بقلبك -يا محمد فتعلّم- إلى الذين قيل لهم من أصحابك حين سألوكم أن تسأل ربّك أن يفرض عليهم القتال: كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ، فأَمْسِكُوها

عن قتال المشركين وحرهم".¹⁶

والأمر بكفّ الأيدي ههنا في الآية أمرٌ بالإمساك عن مبادرة الكفار بالقتال، أو مواجهتهم بالسيف، أو بأي شيءٍ يثيرُ حرباً بين المسلمين والكفار، فهو تعبيرٌ يفيدُ معنى العموم، فيدخلُ فيه التحريض أو التجهيز أو المبادرة أو المناوشة أو دخول أي قتالٍ معهم، وهذا الإيجازُ بالتعبيرِ إيجازُ المعنى، فقد ذكرَ أمراً يدخلُ فيه ما جميع متعلقاته، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا آلَ زَيْنَىٰ﴾.¹⁷ أي لا تقتربوا من الزنا وما يؤدي إليه. فالكفُّ يعني الإمساك، والإمساك يعني التوقُّف وعدم الحركة، فلا فعلٌ ولا مبادرة.¹⁸ وقيل: معنى الكفّ في الآية هو المنعُ من القتال، وذلك كان في بداية الدعوة بمكة ثم نُسِخَ هذا الحكمُ بعد الهجرة إلى المدينة.¹⁹

وفيه أيضاً الإيجازُ بالحذف، فقد حذف الجار والمجرور (عن القتال)، والتقدير: (كفُّوا أيديكم عن القتال)، وهو حذف متعلّق الفعل (كفُّوا)، وتقديره متحصّلٌ من السياق، وجلُّه في الفهم متحصّلٌ من معنى الآية وجهة الكلام، ويدلُّ عليه أيضاً قوله تعالى فيما بعد: (فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ).

وقد جاء استعمال فعل الكفّ دون غيره، إشعاراً بأنهم كانوا يرغبون بالقتال رغبةً شديدةً، فقد طلبوا الإذن به مراراً من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنّه لم يأذن لهم، وأمرهم بالصبر والترثُّت حتى تقوى شوكة المسلمين، وقد حصل ذلك بعد أن هاجروا إلى المدينة، فلما قال الله تعالى: (كفُّوا أيديكم) دلّ على أنّهم كانوا راغبين في القتال.²⁰

ومعنى إشارة كفّ اليد في الآية السابقة مثل إشارة كفّ اليد في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَغْتَرْلَوْكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَٰمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخَذَلُوهُمْ وَأَقْلَبُوا وَجْهَهُمْ حَيْثُ تَقَعْتُمُوهُمْ﴾.²¹ وهو الكفُّ عن الحرب والقتال.²² وقوله تعالى: (ويكفُّوا أيديهم)، أي: ويكفُّوا أيديهم عن قتالكم.²³ والإيجازُ

¹⁶ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 230/7. [الإسراء: 32]

¹⁷ الإسراء 32/17.

¹⁸ أبو محمد بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تج. عبد السلام محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 79/2.

¹⁹ عبد الرحمن الجوزي، ناسخ القرآن ومنسوخه، تج. محمد المليباري (المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 2003)، 267/1.

²⁰ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تج. صديقي جميل العطار وآخرين (بيروت: دار الفكر، 2000)، 317/3.

²¹ النساء 91/4.

²² أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعراجه، تج. عبد الجليل شليبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 89/2.

ههنا جارٍ على حذف الجار والمجرور وهو من متعلق الفعل (يَكْفُوا)، وتقديره: ويكفوا أيديهم عن حربكم.²⁴ وقُدِّرَ المحذوف بـ: (عنكم) دون الاسم المضاف (قتالكم أو حربكم).²⁵ وقُدِّرَ بـ: (أذاكم).²⁶

وفي ذكر جملة (ويكفوا أيديهم) ذِكُرَ العام بعد الخاص، فقد ذَكَرَ كَفَّ الأيدي عن الحرب وترك القتال وهو أمرٌ عامٌّ، بعد ذِكُرِ السَّلَمِ وهو أمرٌ خاصٌّ، فَإِنَّ إلقاءَ السَّلَمِ يُلْزِمُ الكَفَّ عن القتال، لأنه إذا ثبت الخاص لزم ثبوت العام. وتفسير هذا الذِّكْرَ للعام بعد الخاص أَنَّ النفي جرى على الخاص (إلقاء السَّلَمِ) كما جرى على (الكف عن القتال) بالعطف، والنفي إذا جرى على الخاص صار نفي الخاص أعم من نفي العام، لذلك احتج إلى ذكر العام المنفي لأنه صار أخص من ذكر الخاص المنفي، فعدم إلقاء السَّلَمِ لا يلزم به عدم الكف عن القتال.²⁷

وفي سورة المائدة ذكر الله تعالى بَسَطَ اليَدِ مع ذكر كفِّ اليد على نحو من التَضَادِّ لِيُظْهِرَ رَحْمَتَهُ بِالْمُؤْمِنِينَ، وحفظه لهم من غدر الكافرين، ورعايته لهم بالغيب وهم لا يعلمون، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ اَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾.²⁸ ذكر الله تعالى إشارة اليد مرتين في الآية السابقة، فذكرها مرة ببسط يد المشركين أيديهم لأذية المسلمين، وذكرها مرة ثانية بكفِّ الله أيدي الكافرين عن أن يصيبوا المسلمين بأذى أو قتلٍ غادر. وإشارة اليد ههنا بالبسط دلالة على مدِّ الكافرين من اليهود أيديهم للبطش بالمسلمين، وترئصهم بالنبي ﷺ والمسلمين الأذى والقتل، فكفَّها الله تعالى عن أن تصيبهم بأذى ولم ينالوا منهم شيئاً، أي منعها أن تُمدَّ إليهم.²⁹

وفي قوله تعالى: (أن يبسطوا إليكم أيديهم) إيجازٌ بحذف الجار والمجرور، وتقديره: يبسطوا إليكم أيديهم بالسوء أو بالقتل.³⁰ وفي قوله تعالى أيضاً: (فكفَّ أيديهم عنكم) حذف الجار والمجرور، وتقديره: فكفَّ أيديهم عنكم بالمنع، وهو تأويل ابن عباس رضي الله عنهما.³¹ وفي بسط

²³ الطبري، جامع البيان، 303/7.

²⁴ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 90/2.

²⁵ الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، تج. عادل الشَّيْدي (الرياض: دار الوطن، 2003)، 1388/3.

²⁶ برهان الدين البقاعي، تَطْمُحُ الدُّرَرِ فِي تَنَاسُبِ الْآيَاتِ وَالشُّوَرِ، تج. محمد عبد المعيد خان (حيدر آباد: دائرة المعارف

العثمانية، 1969)، 359/5.

²⁷ محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، تج. جلال الأسيوطي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 44/2.

²⁸ المائدة 11/5.

²⁹ محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تج. مصطفى حسين

أحمد (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 614/1.

³⁰ ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 460/1.

³¹ أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تج. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 477/3.

اليد ههنا وكفها كناية أيضاً، ففي بسط يد اليهود كناية عن إرادة القتل وإهلاك جماعة المسلمين، وفي كف الله أيديهم كناية عن منعه مضرّتهم.³²

وفي قوله تعالى: (يبسطوا إليكم أيديهم) تقديم الجار والمجرور (إليكم) على المفعول به الصريح (أيديهم)، وفائدته أنه أظهر تعجيل إرادة الكافرين الأذى بالمسلمين أولاً بأن سارعوا إلى بسط أيديهم ليضربوا بالمسلمين، وحمل المسلمين على الشكر لله تعالى على رده كيد الكافرين وإزالة ضررهم عنهم. وجاءت الفاء العاطفة في قوله تعالى: (فكف أيديهم عنكم) بمعنى التعقيب لإظهار المسارعة في حماية الله للمسلمين والدود عنهم إذ أراد الكافرون بهم الأذى، والإسراع في الحفاظ نعمة مضافة إلى نعمة الحفاظ، وذلك من تمام نعمة الله تعالى عليهم. وفي قوله تعالى: (فكف أيديهم عنكم) ذكر الأيدي في موضع الحذف والإضمار، لأنها ذكرت في الجملة التي قبلها فجاز إضمارها، وذكرها ههنا لبيان التقرير والتأكيد على منع الله سبحانه أيدي الكافرين أن تُمَدَّ إليكم أيها المسلمون بعد همتهم أن يضربوكم بالقتل غدراً، وذلك من تمام نعمة الله على المسلمين أيضاً، إذ أنجاهم الله دون أن يلحق به ضرر من خوف أو قلق.³³

ومن إشارة بسط اليد قوله تعالى في المشركين: ﴿إِنْ يَنْقُضُوكُمْ يُكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾.³⁴ قوله تعالى: (ويبسطوا إليكم أيديهم) كناية عن عداوة المشركين للمسلمين، ولا سيما بعد وقعة بدر التي أملت المشركين كثيراً فزادت حنقهم على المسلمين فأصبحوا يترصدون بهم العداوة في كل مكان وتناولت ألسنتهم المسلمين بالشتم والسب، وذلك في قوله تعالى: (وألسنتهم بالسوء).³⁵ وفي تفسير قوله تعالى: (ويبسطوا إليكم أيديهم) أن بسط اليد ههنا يعني القتال بالسيف، وفيه دلالة على تربص المشركين في مكة بالمسلمين في المدينة الحرب والقتال.³⁶

ولبسط اليد في القرآن الكريم معانٍ عدّة منها الذي في الآية السابقة، وهو معنى الحرب والضرب بالسيف وغيره، ومنها مدّ اليد عند النوم وغيره، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُمْ بِاسِطٌ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ﴾،³⁷ ومنها الطلب، وذلك في قوله تعالى: ﴿كَبَاسِطٌ كَفِّهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾.³⁸

³² أبو سعيد البضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، نج. محمد المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 118/2.

³³ أبو السعود العبادي، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 13/3.

³⁴ الممتحنة 2/60.

³⁵ الطبري، *جامع البيان*، 564/22.

³⁶ أبو المظفر السمعاني، *تفسير القرآن*، نج. ياسر بن إبراهيم وغنيم بن غنيم (الرياض: دار الوطن، 1997)، 414/5.

³⁷ الكهف 18/18.

ومن إشارة اليد إلى البخل قوله تعالى: ﴿الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.³⁹ هذه الآية تبين صفات المنافقين، فهم ليسوا من المؤمنين بشيء؛ لأن بعضهم من بعض، وهم يدعون إلى الكفر والمعاصي ويصدون عن أمر الله والإيمان، وهم أشد الناس شحاً وفسقاً. وقول الله تعالى فيهم: (ويقبضون أيديهم) كناية عن بخليهم وانعدام إنفاقهم في سبيل الله.⁴⁰ أو كناية عن الإمساك عن النفقة في خير.⁴¹ أو عدم النفقة على النبي ﷺ.⁴² أو كناية عن إمساكهم عن التصدق على فقراء المسلمين.⁴³ أو إمساكهم عن إعطاء الزكاة.⁴⁴ والعرب تكفي عن منع الخير عن الناس والإفضال عليهم بقولهم: قبض فلان يده عنا؛ أي منعنا الخير والنفقة.⁴⁵ ووجه ذلك أن من أراد أن يُعطي بيده شيئاً فإنه يمدّها ويبسطها بالعطاء، ومن لا يريد أن يُعطي شيئاً فإنه يقبضها عن العطية، فيقال له: قبض يده، ويده مقبوضة؛ أي ممسوكة عن العطاء.⁴⁶ وفي قوله تعالى: (ويقبضون أيديهم) إيجازٌ بالحذف، وهو حذف الجار والمجرور، متعلّقٌ بالفعل (يقبضون)، وتقديره: يقبضون أيديهم عن كل خير.⁴⁷ وفيه على ما فسره الماتريدي (ت: 333 هـ) تشبيه ضمني، وتمثيلٌ لحالة كَفِّ المنافقين أنفسهم عن الإنفاق، ومنعها من فعل الخيرات في سبيل الله كحال من يقبض يده ولا يمدّها للإنفاق أو العطاء، وقد ذكر أيضاً احتمال معنى الآية للكناية عن بخليهم وعدم إنفاقهم في الجهاد.⁴⁸

ومن إشارات اليد في القرآن الكريم استعمالها في الإعراض عن الإيمان بالله وما جاءت به الرسل من الدعوة إلى توحيد الله والإيمان به، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمٌ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ وَالَّذِينَ مِن بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي

38 الرعد 14/13.

39 التوبة 67/9.

40 الزمخشري، الكشاف، 287/2.

41 ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 180/2.

42 يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تج. أحمد النجاشي وآخرين (مصر: دار المصرية، 1982)، 445/1.

43 محمد الواقي، المغازي، تج. مارسن جونس (لندن: جامعة أكسفورد، 1996)، 1067/3.

44 الطبري، جامع البيان، 548/11.

45 معمر بن المثنى أبو عبيدة، مجاز القرآن، تج. محمد فؤاد سزكين (مصر: مكتبة الخانجي، 1961)، 263/1.

46 عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تج. إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 106.

47 عبد الرزاق أبو بكر، تفسير عبد الرزاق، تج. محمود محمد عبدة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 158/1.

48 الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 422/5.

أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ ۖ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٤٩﴾ في قوله تعالى: (فردُّوا أيديهم في أفواههم) كناية عن إظهار الكفار الغيظ والضجر من دعوة الرُّسل لهم بالإيمان وتوحيد الله، وردُّ الأيدي في الأفواه هنا بمعنى عضِّها بالأصابع من الغيظ والغضب.⁴⁹

ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾.⁵¹ ومثله قول الشاعر:⁵²

تَرْدُونَ فِي فِيهِ عَشْرَ الْحَسُو *** دِ حَتَّى يَعْضَّ عَلَيَّ الْأَكْفَا

أي تُغضبونه حتى يعضَّ عليَّ أناملهُ العشر وكفَّيه. وقول الآخر:⁵³

لَوْ أَنَّ سَلَى أَبْصَرْتَ تَخْدُدِي

وِدْقَةً فِي عَظْمِ سَاقِي وَيَدِي

وَبُعْدَ أَهْلِي وَجَفَاءَ عَوْدِي

عَضَّتْ مِنَ الْوَجْدِ بِأَطْرَافِ الْيَدِ

وقد يحتمل أن تكون فيه كناية عن ضحكهم واستهزائهم بدعوة الرُّسل بأن جعلوا أيديهم في أفواههم كمن يضع يديه على فيه إذا غلبه الضحك. وقد يحتمل أيضاً أن تكون فيه كناية عن عدم التصديق له، بأن طلبوا من الرُّسل أن يغلّقوا أفواههم إشارةً إلى إسكاتهم، فلا ينطقوا بدعوتهم إلى الإيمان بالله.⁵⁴ وبهذا التأويل فسرها مقاتل بن سليمان، قال: "قالوا للرُّسل: اسْكُتُوا فَإِنَّكُمْ كَذِبَةٌ، يَغْنُون الرُّسل، وَأَنَّ الْعَذَابَ لَيْسَ بِنَازِلٍ بِنَا فِي الدُّنْيَا".⁵⁵ وعند أبي عُبَيْدَةَ معمر بن الْمُثَنَّى أَنَّهُ كَنَايَةً عَنْ قَوْلِهِمْ: كُفُّوا. أي كُفُّوا عن هذا الحديث.⁵⁶

و ثَمَّةَ وَجْهٌ نَقَلَهُ الْإِمَامُ الطَّبْرِيُّ عَنْ مُجَاهِدٍ يَجْعَلُ الْإِيْدِي فِي الْآيَةِ كَنَايَةً عَنْ نِعَمِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى النَّاسِ، لَكِنَّ الْكُفَّارَ رَدُّوْهَا رَافِضِينَ لَهَا بِفِكْرِهِمْ بِهَا، أَيْ رَفَضُوهَا بِقَوْلِهِمْ بِاللَّسْتِيْهِمْ، وَعَلَى هَذَا

⁴⁹ إبراهيم 9/14.

⁵⁰ الطبري، جامع البيان، 604/13.

⁵¹ آل عمران 119/3.

⁵² عبد الرحمن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تج. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2001)، 505/2.

⁵³ النحاس، معاني القرآن، 520/3.

⁵⁴ الرمخشري، الكشف، 542/2.

⁵⁵ ابن مقاتل، تفسير ابن مقاتل، 399/2.

⁵⁶ أبو عُبَيْدَةَ، معارج القرآن، 336/1.

التأويل يكون (في) في قوله: (في أفواههم) بمعنى الباء، أي رفضوها بأفواههم، وحرف الجرّ في يأتي بمعنى الباء في كلام العرب، ومنه قول الشاعر:⁵⁷

وَأَرْغَبُ فِيهَا عَنْ لَقِيْطٍ وَرَهْطِهِ***وَلَكِنِّي عَنْ سِنْبِسٍ لَسْتُ أَرْغَبُ

يعني أنه يرغّب بها عن لقيط، ولا يرغّب بها عن قبيلته سنْبِس.

ومن كناية اليد التعبير بها عن الندامة، وذلك بأن يعضّ النّادِمُ عليها بأسنانه حسرةً وندامةً على تفريطه وإضاعته ما كان يجب أن يحبب أن يحرص عليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيِّنِي أَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً*يُوَلِّتُنِي لِئَتِيَ لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلاً﴾.⁵⁸ يعضّ الظالم على يديه يوم القيامة، ليظهر ندمه وحسرتة على ما فرط في جنب الله تعالى من كفر بالله وبنبيه صلى الله عليه وسلم في الحياة الدنيا، ولأن ساعة مندم، وهذا ندم غير نافع، وإنما ظهر لبيان العجز والقنوط واليأس من إصلاح ما فرط المشركون به من الإيمان بالله والتصديق بالنبي ﷺ، ويظهر هذا القنوط والعجز من خلال قول المشركين يوم القيامة بعد أن رأوا ما وعدوا حقاً من العذاب: يا وليّ، ليتني لم أتخذ فُلاناً خليلاً، وإنما يتمّ المرء ما يستحيل وقوعه.⁵⁹ وجازت ههنا الكناية عن الندامة والحسرة؛ لأنّ الذي يشتد ندمه وحسرتة ويتفجّر به الغيظ على شيء فرط به ورأى عاقبته وبالأعلى عليه فإن أهون ما يفعله أن يعضّ يديه تعبيراً عما في جوفه من الغيظ.⁶⁰

ومن المبالغة في إظهار شدّة الجزع وعظم النّدم وقوّة الفاجعة أن جاء فعل العَضّ متعدياً بحرف الجرّ (على) الذي يفيد الاستعلاء والفوقيّة، وذلك تنبيه على أن العَضّ جارٍ من أعلى اليد أخذ بها كلياً. ولو عني بعض اليد أو جزءاً منها لجاء متعدياً بالباء أو من، فيقال: عَضَضْتُ به أو منه. وقد يتعدّى الفعل بنفسه إذا لم يُردّ به المعاني السابقة، فيقال: عَضَضْتُه.⁶¹ وهذه الكناية عن الندامة بالعَضّ على اليدين مشهورة في لغة العرب، ومنها قول قيس بن ذريح يصف ندمه على تطليقي زوجته لُبَيّ:⁶²

⁵⁷ الطبري، جامع البيان، 608/13.

⁵⁸ الفرقان 27/25-28.

⁵⁹ ابن مقاتل، تفسير ابن مقاتل، 232/3.

⁶⁰ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 22/8.

⁶¹ عبد الله بن جعفر بن دُرستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، تج. محمد بدوي المختون (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1998)، 62.

⁶² عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، تج. أحمد محمد شاكر (مصر: دار المعارف، 1958)، 629.

فَأَصْبَحْتُ الْعَدَاةَ أَلَوْمُ نَفْسِي*** عَلَى شَيْءٍ وَلَيْسَ بِمُسْتَطَاعٍ

كَمَغُوبُونَ يَعْضُّ عَلَى يَدَيْهِ*** تَبَيَّنَ غُبْنُهُ بَعْدَ الْبَيَاعِ

ومن فوائد التعبير عن الشيء بإحدى كنياته أن ذلك من علامات الفصاحة والبلاغة والبيان، فالتعبير في الآية السابقة عن الندم والتَّحَسُّر بلفظِ عَضَّ يَدَيْهِ، خطابٌ ذو طبقةٍ رفيعةٍ في الفصاحة؛ لأنَّ عَضَّ يَدَيْهِ يكونُ من سببٍ متعلِّقٍ بصاحبهما، فذكرُ المُسَبِّبِ والنتيجة يدلُّ على المُسَبِّبِ وإن لم يظهر في الكلام، لذلك يجد السامع لهذا الكلام المكثي به روعةً واستحساناً لا يجدهما في الكلام المُباشر الخالي من الكناية أو الإشارة اللغوية المستترة.⁶³

ومن الكناية باليد عن القوَّة قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَأِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾.⁶⁴ الأيدي في الآية الكريمة قرئت بياء وبغير ياء، وقراءتها بغير ياء من (الأيد) الذي هو القوَّة، وهذه قراءةٌ نُسِبَتْ إلى عبد الله بن عباسٍ رضي الله عنهما.⁶⁵ والقراءة الشائعة فيها بياء، وفيها وجهان: الأوَّلُ أنها من (الأيد)، والياء فيها للإشباع، وهذا رأيُ الخليل الفراهيدي.⁶⁶ وهو أحدُ الوجهين عند الفراء.⁶⁷ والوجهُ الثاني أنها جمعُ اليد، وعليه أغلبُ المفسرين، وفيها كنايةٌ عن القوَّة في العبادة والعمل عند جمهور المفسرين.⁶⁸ ومنه قولهم: "هُم يَدٌ عَلَى الْآخَرِينَ"؛ أي هم عليهم قادرون، وقول الشاعر:⁶⁹

فَاعْمَدْ لِمَا تَعْلُو فَمَا لَكَ بِالْيَدِي*** لَا تَسْتَطِيعُ مِنَ الْأُمُورِ يَدَانِ

أي: ليس لك فيها طاقةٌ ولا قوَّة. وكنايةٌ عن التَّعَمُّدِ عند الأخفش.⁷⁰ وعند ابن عَزِيزِ السجستاني كناية عن الإحسان والعطاء، كما يُقال: فلانٌ لَهُ يَدٌ فِي الْخَيْرِ.⁷¹ ومن ذلك قول أبي ذَهَبٍ الْجُمَحِيِّ:⁷²

⁶³ الزمخشري، *الكشاف*، 276/3.

⁶⁴ ص 45/38.

⁶⁵ الفراء، *معاني القرآن*، 406/2.

⁶⁶ الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*، تج. مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي (مصر: دار ومكتبة الهلال، 1980)، 370/8.

⁶⁷ الفراء، *معاني القرآن*، 406/2.

⁶⁸ ابن مقاتل، *تفسير ابن مقاتل*، 649/3.

⁶⁹ أحمد بن محمد الهروي، *الغريبين في القرآن والحديث*، تج. أحمد فريد المزيدي (المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1999)، 2050/6.

⁷⁰ الأخفش الأوسط أبو الحسن، *معاني القرآن*، تج. هدى محمود قراعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط 1، 1990)، 284/1.

⁷¹ محمد بن عزيز السجستاني، *غريب القرآن*، أبو بكر الغزيري، تج. محمد أديب جمران (سوريا: دار قتيبة، 1995)، 76.

فَكَيْفَ أَنْسَاكَ لَا أَيْدِيكَ وَاحِدَةً***عِنْدِي وَلَا بِلَدِّي أُسْدَيْتَ مِنْ قَدَمِ

أَي عَطَايَاكَ. وقال النابغة الذبياني:⁷³

إِنِّي أَتَمِّمُ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ***مَثْنَى الْأَيْدِي وَأَكْسُو الْجَفْنَةَ الْأُذْمَا

الأيادي: أي المعروف.

ومن كناية اليد عن القهر والإدلال قوله تعالى: ﴿فَقْتُلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا
الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.⁷⁴ معنى (عَنْ يَدٍ): عَنْ ذُلِّ وَقَهْرٍ، ولذكر اليد دلالة على الكلام
المكتفي به، منها دلالة على القوة ونفاذ الأمر بالقهر، كقوله تعالى في الآية السابقة، وكما تقول
العرب: "اليد في هذا الأمر لفلان؛ أي الأمر النافذ له فيه".⁷⁵ ويحتمل قوله تعالى: (عَنْ يَدٍ) الكناية
عن الإنعام على دافعي الجزية، لأن أخذ الجزية منهم إنعام عليهم لما فيها من حفظ دمائهم وحماية
أرواحهم.⁷⁶ والعرب تقول في هذا المعنى: "لفلان علي يد"، أي نعمة. وتقول أيضاً: "أعطاه عن يد
وعن ظهر يدٍ"؛ إذا أعطاه بلا مقابل.⁷⁷ ويحتمل أن يكون ذكر اليد في الآية كناية عن الجماعة،
واليد يُراد بها في بعض الكلام جماعة القوم، كما يقال: "القوم على يدٍ واحدة"؛ أي هم
مُجْتَمِعُونَ.⁷⁸ ويحتمل أن تكون أيضاً كناية عن الغنى والمقدرة على أداء الجزية، فلا تُؤخذ من
الفقير.⁷⁹

ومن كناية الندم باستعمال لفظ اليد قوله تعالى: ﴿وَأُحْصِطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ
عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾.⁸⁰ قوله: (فَأَصْبَحَ
يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ): أي يصفق بكفَّيه ندامة على ما أنفق فيها.⁸¹ أو يضرب إحداهما بالأخرى.⁸² والعرب

⁷² أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيويه، تج. أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 326/4.

⁷³ أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيويه، 326/4.

⁷⁴ التوبة 29/9.

⁷⁵ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 442/2.

⁷⁶ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 442/2.

⁷⁷ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 401/5.

⁷⁸ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 401/5.

⁷⁹ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 401/5.

⁸⁰ الكهف 42/18.

⁸¹ ابن مقاتل، تفسير ابن مقاتل، 587/3.

تَقُولُ لِلنَّادِمِ عَلَى شَيْءٍ فَاتَهُ أَوْ ضَاعَ مِنْهُ: أَصْبَحَ فُلَانٌ يَقْلِبُ كَفِّهِ، وَمِثْلُ مِنْ أَمْثَالِهَا.⁸³ وذلك لبيان ندامته وتلّفه على شيءٍ فات أو ضاع واستحال الرجوع إليه مرة أخرى.⁸⁴ ودليل النَّدَم لاستحالة الرجوع إلى الشيء المُتَحَسَّرِ عليه قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾، وتميُّ رجوع الشيء يعني استحالته، إذ لا يتميُّ شيءٌ إلّا إذا كان مُحَالًا، كما أنّ رجوع جَنَّة الرجل الكافر إلى سابق عَهْدِها محمّلةٌ بالثَّمَر بعد كُفْر صاحبها أمرٌ مُحَالٌ. ولأجل ذلك عبّر صاحبُ الجَنَّتَيْنِ عن النَّدَم الكبير الذي وقع فيه بتقليبِ كَفِّهِ يأسًا منه ونَدَمًا على ما حلَّ بجَنَّتِهِ وشجره بعدما أنفق عليها وتعب في رعايتها. وتعبيره هذا جاء بحركة اليدين وتقليبِ إحدهما على الأخرى، إشارةً إلى حُزنه الشديد ونَدَمِهِ الكبير. وقد صَوَّر القرآن هذا المشهد لليدين بتعبيرٍ فيه الإيجازُ والكناية، وإلّا فإنَّ المعنى الذي أفادته هذه الكناية عن النَّدَم بكلمتين يُقالُ في كلامٍ طويل حتى يصل به إلى المعنى الذي وردَ في تقليبِ اليدين، وهو الإيجازُ في اللفظ ليدلَّ على معاني كثيرة، كالنَّدَم والتَّحَسُّر والبكاء والتلّف وإضاعة المال وانقطاع الرزق وتعطيل مورد المعاش وكثرة التعب والمعاناة في إنشائها وزراعتها مرة أخرى لو كان في إمكانه ذلك. قال الرَّمَّخَشَرِيُّ يشرُح معنى الكناية في الآية السابقة: "وتقليبُ الكَفَيْن كنايةٌ عن النَّدَم والتَّحَسُّر، لأنَّ النّادِم يقلِّبُ كَفِّهِ ظَهْرًا لِبَطْنٍ، كما كُنِيَ عن ذلك بَعْضُ الكَفِّ والسُّقُوط في اليَدِ، ولأنَّه في معنى النَّدَم عدَّى تعديته بعلَى، كأنَّه قيل: فأصبح يندمُ على ما أنفقَ فيها؛ أي أنفق في عمارتها".⁸⁵

2. إشارة اليد المنسوبة إلى الله سبحانه

من إشارات اليد التي نُسِبت إلى الله سبحانه في القرآن الكريم، ما جاء من افتراء قوم من اليهود على جناب الله تعالى بقولهم: إن يده -حاشى- مغلولة؛ أي بخيلٌ بمسك الرزق والعطاء عنهم. وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.⁸⁶ أرادوا أن يقولوا: يد الله ممسكةٌ عَنِ الإنفاق والإسباغ علينا.⁸⁷ وفي قولهم هذا كناية عن البخل، وأنَّ خيرَ الله مُمَسِّكٌ.⁸⁸ ويعنون به أنَّ الله سبحانه منع برّه

⁸² يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، تفسير يحيى بن سلام، تج. هند شلي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 1/187.

⁸³ أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني، مجمع الأمثال، تج. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، 1997)، 426/2.

⁸⁴ أبو عبيدة، مجاز القرآن، 404/1.

⁸⁵ الرمخشري، الكشف، 724/2.

⁸⁶ المائدة 64/5.

⁸⁷ الفراء، معاني القرآن، 315/1.

⁸⁸ أبو عبيدة، مجاز القرآن، 170/1.

وإحسانه ونعمته وإفضاله عنهم، وهم في اعتقادهم أن الله تعالى قد ظلمهم بأن أظهر لهم البخل ومنع عنهم الخير، وهم في ذلك كما قال الجاحظ (ت: 255 هـ): "اليهود قوم جبرية، والجبرية تُبَخِّلُ الله مرةً، وتُظَلِّمُهُ مرةً، وإن لم تُفَرِّ بلسانها، وتشهد على إقرارها".⁸⁹ وفي بيان الله تعالى افتراء القوم من اليهود بذكر قولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ أَنَّ الله سبحانه أراد الإخبار عن قبح كفرهم وشناعة افتراءهم بتنفير المؤمنين من باطل قولهم، وتبغيضهم إلى من سمع ذلك عنهم. فبين قبح افتراءهم بقبح قولهم، فتكون فيه مدعاة للسخط عليهم.⁹⁰

وقد يُفهم من ظاهر استعمال صيغة اسم المفعول (مغلولة) أن غير الله- سبحانه وحاشاه- حبسه ومنعه من الإنفاق، لكن الذي استقرّ عند أولئك القوم من اليهود إذا كان عندهم أن الله سبحانه وتعالى هو الذي منعهم الرزق وحبس عنهم النعمة، فهي محبوسة بحبسه، وممنوعة بمنعه.⁹¹

وجاء في تفسير افتراء قوم من اليهود، منهم ابن صوريا وفنحاص وعازر بن أبي عازر بقولهم: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ أنها ممسكة، أي إن الله أمسك يده عنا، فلا يبسطها لِيُنْزِلَ الرزق علينا، وأنَّ الله سبحانه ليس كريماً جواداً، إذ إنَّ الله جلَّ جلاله بسط الرزق عليهم، ولما عصوا ربهم وأحلوا ما حرم الله عليهم أمسك عنهم الرزق، فمن أجل ذلك قالوا: يد الله محبوسة عن بسط الرزق، فقال الله تعالى لقولهم هذا: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾، أي أُمْسِكْتَ أَيْدِيَهُمْ عن الخير، ﴿وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، أي إن شاء وسَّع في الرزق وإن شاء أَمْسَكَ.⁹²

وقد ذُكرت في إشارة اليد ههنا ونسبتها إلى الله تعالى تفاسير عدّة، منها الكناية عن التَّعَمُّدِ والرزق والعطيّة، كقول العرب: إِنَّ لِفُلَانٍ عَلِيَّ يَدًا؛ أي نعمة.⁹³ والدليل على إرادة النعمة والبرّ باليدين أن الله تعالى أجاب افتراءهم بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾.⁹⁴ ومنها الكناية عن الملْك والخزائن، كما كانت تقول العرب للملوك: (هو مُلْكُ يمينه، وفلان بيده عَقْدُ نكاح فلانة، أي يملك ذلك).⁹⁵

⁸⁹ عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تج. عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، 345/3.

⁹⁰ الجاحظ، رسائل الجاحظ، 345/3.

⁹¹ الجاحظ، رسائل الجاحظ، 345/3.

⁹² ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 491/1.

⁹³ الأخفش الأوسط أبو الحسن، معاني القرآن، تج. هدى فُرَاعَة (مصر: مكتبة الخانجي، 1990)، 284/1.

⁹⁴ الجاحظ، رسائل الجاحظ، 345/3.

⁹⁵ ابن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، 92/5.

وقد ذكر ابن قُتيبة (ت: 276 هـ) أنَّ الله تعالى في تلك الآية ضرب الغُلَّ في اليدِ مثلاً، أي إن في القول: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ وَغُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ تشبيهاً ضمنيّاً، فقد مثَّل حبسَ اليد عن الإنفاق بيد البخيل إذ يقبضُها عن العطاء.⁹⁶

وبمثل هذا التشبيه الضمّيّ كان إيضاح الطبري في تفسيره هذه الآية، فذكر أن اليهود افترت على الله سبحانه فادّعوا أنَّه تعالى يبخلُ عليهم، ويمنعهم رزقه فلا ينعم عليهم، كمن صارت يده مغلولَةً فلا يستطيع أن يمدّها لعطاءٍ ولا معروف.⁹⁷

وفي قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، كناية عن تمام نِعَمِهِ على خَلْقِهِ؛ أي ينفقُ بلا حدٍّ، ويرزقُ بلا مَنَّة، وذلك كقول النبي ﷺ: "كَلَّتَا يَدَيَّ يَمِينٌ"،⁹⁸ فيه كناية عن تمام نِعَمِهِ وكمالها؛ اليمين فيه التمام، واليسار فيه النقص، والعرب تحب التّيامن وتكره التّيسار، لذلك قيل: اليُمن والشُّوم، فالْيُمْنُ من اليد اليُمنى، والشُّوم في اليد الشُّؤمى وهي اليسار، وقالوا: فلان ميمون من اليمين ومشؤوم من الشُّؤمى.⁹⁹ وفي استعمال اليدين ههنا لدلالة الإفضال والنعمة مجاز، ذكر فيه السبب وهو اليد ليدلّ على المسبّب وهو الإفضال والإنعام، لأن الغالب على النَّاس في حال العطاء والبذل يكونُ بأيديهم، والناس إذا أرادوا أن يصف بعضهم بعضاً بالجود أو البخل ذكروا يد الموصوف، في معرض كرم أو بخل، ومن ذلك قول الأعشى مادحاً¹⁰⁰:

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ فَكَفَّ مُفِيدَةً*** وَكَفَّ إِذَا مَا ضَنَّ بِالزَّادِ تُنْفِقُ

وفي ذلك المعنى جاءت كناية البُخل بإشارة اليد المنسوبة إلى الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾.¹⁰¹ جاء التعبير هنا عن البخل باليد المغلولّة إلى العُنُق بتصوير محسوس لهذه الصِّفة المذمومة في صورة قوية بغیضة منفرة، واعتمد على المقابلة في تصوير عكسيّ لليد المبسوطة التي تعبّر عن الإفراط في الإنفاق، ممّا أظهر قوّة المعنى وتأثيره.¹⁰²

⁹⁶ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، *الاختلاف في اللفظ والرّد على الجهمية والمُشبهة*، تح. عمر بن محمود أبو عمر (عمّان: دار الراية، 1991)، 40.

⁹⁷ الطبري، *جامع البيان*، 553/8.

⁹⁸ مسلم بن الحجاج النيسابوري، *صحيح مسلم*، تح. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، 1458/3.

⁹⁹ ابن قتيبة، *الاختلاف في اللفظ والرّد على الجهمية والمُشبهة*، 4.

¹⁰⁰ ميمون بن قيس الأعشى، *ديوان الأعشى الكبير*، تح. محمد حسين (القاهرة: دار مكتبة الآداب، 1950)، 225.

¹⁰¹ *الإسراء* 29/17.

¹⁰² أحمد البدوي، *من بلاغة القرآن* (القاهرة: نهضة مصر، 2005)، 173.

ومن إشارة اليد أيضاً في هذا الباب قولُ الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ سَوْمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُسِيئٌ بِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.¹⁰³ تتكلم الآية السابقة على بيعة الرضوان عندما بايع الصحابة رضوان الله عليهم النبي ﷺ على ألا يفرَّ أحدٌ منهم عن جنب رسول الله ﷺ. وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، أي فوق أيدي الصحابة عليهم رضوان الله، وفيه كنايةٌ عن إقرار الله سبحانه ببيعتهم، وتأكيده ميثاقهم الذي واثقوه لرسول الله ﷺ. وفيه تشبيه ضمني في المعنى، أي إن يد رسول الله ﷺ التي عاقدتموها كأنها يد الله - سبحانه وتعالى عن أي تشبيه - وفي ذلك تقرير من عنده سبحانه أن الميثاق مع النبي كالميثاق مع الله، وفيه كناية أيضاً أن من يطع النبي فقد أطاع الله.¹⁰⁴ ومعنى ذلك كما قرَّره الإمام الشافعي (ت: 204 هـ) بقوله: "فأعلمهم أن بيعتهم رسول الله ﷺ، وكذلك أعلمهم أن طاعتهم طاعته".¹⁰⁵ أي طاعة المؤمنين لرسول الله في بيعة الرضوان هي نفسها طاعة لله. وقريبٌ من ذلك ما فسَّرَ به بعضُ المفسرين بأن يد الله ههنا كناية عن نصره نبيّه والمؤمنين معه على المشركين.¹⁰⁶

وفي قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ إيجازٌ الحذف أيضاً، إذ ثمة جازٌ ومجرورٌ محذوفان قُدِّرا على أربعة أوجه يحتملها معنى الآية، وهي: يد الله فوق أيديهم في الثواب، أو في الوفاء أو في النصر أو في المنة عليهم بالهداية.¹⁰⁷ ومن الواضح في تلك الآية أن الله سبحانه قد بينَ عظيم أمر بيعة الصحابة للنبي ﷺ آنذاك، فأراد لهم التمكين والتعزيز بأن أشرك يده سبحانه فجعلها فوق أيديهم للدلالة على تعظيم ما يفعلون من نصره دين الله ورسوله، فكان الله مؤيداً لهم ومشاركاً لهم، وهو معهم أينما كانوا، لذلك شكر لهم فعلهم ذاك وعظَّمه بهذا القول.

ويرى البلاغيون أن في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ قد اجتمع فيه حسنُ التخييل من جهة السامع بحسن الاستعارة مع الكناية وجميل المشكلة.¹⁰⁸ ورأى بعض المعاصرين أن تخريج مثل هذه الآيات التي ذُكرت فيها صفات الله سبحانه تخريجاً بلاغياً أصحُّ التخاريج وأسلمها وأقربها للعقل والقلب معاً.¹⁰⁹

¹⁰³ الفتح 10/48.

¹⁰⁴ الرمخشري، الكشف، 335/4.

¹⁰⁵ أبو بكر البهقي، مناقب الشافعي، تج. السيد أحمد صقر (القاهرة: مكتبة التراث، 1970)، 370/1.

¹⁰⁶ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، 298/9.

¹⁰⁷ أبو جعفر النحاس، معاني القرآن، تج. محمد الصابوني (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1988)، 501/6.

¹⁰⁸ يوسف بن محمد السكاكي، مفتاح العلوم، تج. نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 388.

¹⁰⁹ عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992)، 187/1.

الخاتمة

أظهرت الدراسة أنَّ لفظ اليد في القرآن الكريم ليس مجرد جارحة حسية، بل حَقْلٌ دلاليٌّ كثيف ومتعدد الاستعمال، تتداخل فيه معاني اليَّعة والقدرة والمُلْك والقَهْر والبذل والإمساك، مما يجعل منه أحد أغنى الألفاظ قابليَّةً للتوظيف البلاغي والمجازي في الخطاب القرآني. وبَيَّنَت أنَّ الخلاف الكلامي في اليد المنسوبة إلى الله سبحانه بين اتجاه الإثبات مع التفويض واتجاهات التأويل المجازي يلتقي في أصلٍ مُشترك هو تنزيه الله تعالى عن الجوارح والأعضاء، وأن المقاربة البلاغيَّة تستطيع أن تنطلق من هذا الأصل المشترك لتقرأ صور اليد في القرآن الكريم دون الانغماس في الجدل الكلامي التفصيلي. وأظهرت من خلال آيات اليد المنسوبة إلى الله تعالى أنَّ اليد تُستعملُ بلاغيًّا لبيان معاني التخصيص والتَّشريف وسعة الفضل عبر كنايات واستعارات تُحيل إلى اليَّعة والقدرة والمُلْك، لا إلى الجارحة المحسوسة.

وأوضح تحليل سياقات يد الإنسان أنَّ القرآن الكريم استعملَ حركة اليد في معاني الحَرْب والعدوان والكفّ عن الاعتداء، وإظهار السِّلْم، والبَذْل والبُخْل، وإظهار الغَيْظ والنَّدَم الشَّدِيد، في صور مجازيَّة موجزة تجعل من حركة اليد مرآة لما في الباطن من شعورٍ نفسيٍّ غاضبٍ وانفعالٍ وجدانيٍّ مُضطرب.

وقد شكَّلَ الإيجاز بالحذف ظاهرة بلاغيَّة في بعض السياقات التي كانت اليد موضوعاً أساسياً فيها؛ إذ حُذِفَ متعلِّق الفعل اعتماداً على قرينة السِّياق. وكشَّفت الدراسة عن ثراء الكِناية في حَقْل اليد؛ من كناية البُخْل إلى كناية العداوة والحَرْب ثم كناية النَّدَم والتَّحَسُّر، وهو ما يُظهر قدرة الصورة الواحدة على نقل حالات نفسية وسلوكية متباينة. ودلَّ تحليل ترتيب العناصر في بعض الجمل التي وردت فيها اليد كالتقديم والتأخير على أن هذا بناءها لم يكن اعتباطيًّا، بل مقصودٌ لِتَعْجِيل بعض المعاني وتضخيم بعضها الآخر.

وأوضحت الدراسة أنَّ فَهْم المجاز في تعابير اليد الواردة في القرآن الكريم متوقَّفٌ على الرجوع إلى مَعهود العرب اللغويِّ والثَّقافي في كلامهم وشِعْرهم وأمثالهم، فهي تمثل قرائن حاكمية لفَهْم نظائرها في القرآن، ولا يمكن تفسيرها وتأويلها بمفاهيم ثقافية لاحقة؛ لأنَّها تؤدي إلى إضعاف الدلالة القرآنية أو تحريفها. وقد أثبتت جدوى المنهج التحليلي الأسلوبي الذي يجمع بين معطيات التفسير واللغة والبلاغة في قراءة الألفاظ ذات الكثافة الدلالية مثل اليد؛ إذ مكَّن هذا المنهج من الانتقال من الجدل النظري إلى تتبُّع البنية الفنية للنص القرآني، واستجلاء أثر صور اليد في تشكيل المعنى وفي إحداث الأثر النفسي والانفعالي في نفس المتلقِّي.

وقد أمكن، من خلال التحليل، تصنيف الاستعمالات البلاغية لإشارة اليد في القرآن الكريم إلى أنماط رئيسة تُظهر الوظائف البلاغية التي أدّتها إشارة اليد، منها: الكناية عن الأفعال النفسية التي أظهرت ما انطوت عليه نفوس الكافرين من نَدَمٍ وَغَيْظٍ. والكناية عن الأفعال السلوكية كالحَرْبِ والسِّلْمِ والبُخْلِ، وقد أظهرت نوايا الناس المقصودين من مَدِّ أيديهم وبسطها أو قَبْضها. والاستعارة الدالة على القدرة والمُلْك والتي أظهرت إحاطة الله تعالى بخلقه وقدرته ومشيتته على التصرف بكل أمورهم. والتراكيب الإيجازية القائمة على حذف المتعلق أظهرت التوظيف السياقي للحركة كالبَسْط والكَفّ.

المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، عبد الرحمن. *زاد المسير في علم التفسير*. تج. عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، ط.1، 2001.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن. *ناسخ القرآن ومنسوخه*. تج. محمد المليباري. المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط.2، 2003.
- ابن دُرُسْتَوَيْه، عبد الله بن جعفر. *تصحيح الفصيح وشرحه*. تج. محمد بدوي المختون. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط.1، 1998.
- ابن سلام، يحيى بن أبي ثعلبة. *تفسير يحيى بن سلام*. تج. هند شلبي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2004.
- ابن سليمان، مُقاتل. *تفسير مقاتل بن سليمان*. تج. عبد الله شحاته. بيروت: دار إحياء التراث، ط.1، 2002.
- ابن عَرَفَة، محمد. *تفسير ابن عرفة*. تج. جلال الأسيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2008.
- ابن عطية، عبد الحق أبو محمد. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تج. عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2001.
- ابن الموصلي، محمد بن محمد. *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة*. تج. سيد إبراهيم. القاهرة: دار الحديث، ط.1، 2001.
- أبو بكر، عبد الرزاق. *تفسير عبد الرزاق*. تج. محمود محمد عبدة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2009.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. *البحر المحيط في التفسير*. تج. صدقي جميل العطار وآخرين.

- بيروت: دار الفكر، ط.1، 2000.
- أبو السُّعود، محمد بن محمد العِمادي. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.1، 2002.
- أبو سعيد الدارمي، عثمان بن سعيد. *الرد على الجهمية*. تج. بدر بن عبد الله البدر. الكويت: دار ابن الأثير، ط.2، 1995.
- أبو عبيدة، مَعْمَر بن الْمُثَنَّى. *مجاز القرآن*. تج. محمد فؤاد سزكين. مصر: مكتبة الخانجي، ط.1، 1961.
- الأصفهاني، الراغب. *تفسير الراغب الأصفهاني*. تج. عادل الشدي. الرياض: دار الوطن، ط.1، 2003.
- الأصفهاني، الراغب. *المفردات في القرآن*. تج. صفوان الداودي. دمشق: دار القلم، ط.1، 1991.
- الأعشى، ميمون بن قيس. *ديوان الأعشى الكبير*. تج. محمد حسين. القاهرة: دار مكتبة الآداب، ط.1، 1950.
- البدوي، أحمد، *من بلاغة القرآن*. القاهرة: نهضة مصر، ط.1، 2005م.
- البُقاعي، بُرهان الدين. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. تج. محمد عبد المعيد خان. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ط.1، 1969.
- البيضاوي، أبو سعيد. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تج. محمد المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.1، 2002.
- البهقي، أبو بكر. *مناقب الشافعي*. تج. السيد أحمد صقر. القاهرة: مكتبة التراث، ط.1، 1970.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. *رسائل الجاحظ*. تج. عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.1، 1964.
- الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة. *معاني القرآن*. تج. هدى محمود قراعة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.1، 1990.
- الدينوري، ابن قتيبة. *الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة*. تج. عمر بن محمود أبو عمر. عمان: دار الراية، ط.1، 1991.
- الدينوري، ابن قتيبة. *تأويل مشكل القرآن*. تج. إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.2، 2007.
- الدينوري، ابن قتيبة. *الشعر والشعراء*. تج. أحمد محمد شاكر. مصر: دار المعارف، ط.1، 1958.
- الزجاج، أبو إسحاق. *معاني القرآن وإعرابه*. تج. عبد الجليل شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط.1، 1988.
- الزمخشري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. تج. مصطفى حسين أحمد. بيروت: دار الكتاب العربي، ط.3، 1987.
- السَّجِسْطاني، محمد بن عزيز. *غريب القرآن*. تج. محمد أديب جمران. سوريا: دار قتيبة، ط.1، 1995.

- السكاكي، يوسف بن محمد. *مفتاح العلوم*. تج. نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.2، 1987.
- السمعاني، أبو المظفر. *تفسير القرآن*. تج. ياسر بن إبراهيم وغنيم بن غنيم. الرياض: دار الوطن، ط.1، 1997.
- السمين الحلبي، شهاب الدين. *عمد الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ*. تج. محمد عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 1996.
- السيرافي، أبو سعيد. *شرح كتاب سيويه*. تج. أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2008.
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تج. عبد الله التركي. مصر: دار فجر للطباعة والنشر، ط.1، 2001.
- عبد الرزاق، حسن بن إسماعيل، *من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القادر الجرجاني*. القاهرة: جامعة الأزهر، ط.1، 1981.
- الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. تج. أحمد النجاشي وآخرين. مصر: دار المصرية، ط.1، 1982.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تج. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. مصر: دار ومكتبة الهلال، ط.1، 1980.
- الماتريدي، أبو منصور. *تأويلات أهل السنة*. تج. مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2005.
- المطعني، عبد العظيم. *خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية*. القاهرة: مكتبة وهبة، ط.1، 1992م.
- الميداني، أحمد بن محمد بن إبراهيم. *مجمع الأمثال*. تج. محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، ط.1، 1997.
- النحاس، أبو جعفر. *معاني القرآن*. تج. محمد الصابوني. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط.1، 1988.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تج. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955.
- الهروي، أحمد بن محمد. *الغريبين في القرآن والحديث*. تج. أحمد فريد المزيدي. المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط.1، 1999.
- الواقدي، محمد. *المغازي*. تج. مارسن جوننس. لندن: جامعة أكسفورد، ط.1، 1996.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Hasan b. İsmâîl. *Min Kadâdya'l-Belâğa ve'n-Nakd 'inde Abdi'l-Kâdir el-Cürcânî*. Kahire: Câmi'etü'l-Ezher, 1981.
- Ahfeş el-Evsat, Saîd b. Mes'ade. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Kurâa. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- A'sâ, Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A'sâ el-Kebîr*. thk. Muhammed Hüseyin. Kahire: Dâr Mektebeti'l-Âdâb, 1950.
- Bedevî, Ahmed. *Min Belâğati'l-Kur'ân*. Kahire: Nehdet Mısır, 2005.
- Ebû Bekr, Abdurrezzâk. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Beyhakî, Ebû Bekr. *Menâkıbu's-Şâfiî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1970.
- Beyzâvî, Ebû Saîd. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Bukâî, Burhânüddîn. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsubi'l-Âyâtî ve's-Süver*. thk. Muhammed Abdülmûîd Hân. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Maârif el-Osmaniyye, 1969.
- Câhiz, Amr b. Bahr. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-Muhît fî't-Tefsîr*. thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr vd. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1961.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. Kuveyt: Dâru İbnü'l-Esîr, 1995.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Eş-Şi'r ve's-Su'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1958.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Red alâ'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Ömer b. Mahmûd Ebû Ömer. Amman: Dâru'r-Râye, 2 Basım, 1991.
- Dîneverî, İbn Kuteybe. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Semerraî. Mısır: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1980.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'an*. thk. Ahmed en-Neccâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1982.
- Heravî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fî'l-Kur'an ve'l-Hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn Arafe, Muhammed. *Tefsîru İbn Arafe*. thk. Celâl el-Esyûtî. Beyrut:

- Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Atıyye, Abdu'l-Hakk Ebû Muhammed. *el-Muḥarraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Düresteveyh, Abdullah b. Ca'fer b. Muhammed. *Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhu*. thk. Muhammed Bedvî el-Mahtûn. Kahire: el-Mecmau'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1998.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân. *Nâsihu'l-Kur'an ve Mensûhu*. thk. Muhammed el-Mileybârî. Medîne: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2 Basım, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- İbnü'l-Musullî, Muhammed b. Muhammed. *Muhtasaru's-Savâik el-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*. thk. Seyyid İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- İbn Sellâm, Yahyâ b. Ebî Sa'lebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Süleymân, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Şehâte. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâs, 2002.
- İmâdî, Ebû's-Suûd. *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî'l-Kur'an*. thk. Safvân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1991.
- İsfahânî, Râgıb. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Âdil eş-Şeddî. Riyad: Dârü'l-Vatan, 2003.
- Ma'ânî, 'Abd al-'Azîm İbrâhîm. *Ḥaşâ'îşu't-Ta'bîri'l-Ḳur'ânî ve Simâtuhû'l-Belâgiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-Emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifa, 1997.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1988.
- Nîsâbü'rî, Müslim b. Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1955.
- Sekkâkî, Yûsuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2 Basım, 1987.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm ve Ğuneym b. Ğuneym. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî, Şihâbüddîn. *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*. thk.

- Muhammed Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Sicistânî, Muhammed b. Azîr. *Garîbü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Edîb Cîmrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1995.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî ve Alî Seyyid Alî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah et-Türkî. Mısır: Dâru Hacer li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2001.
- Vâkidî, Muhammed. *el-Meğâzî*. thk. Marsen Jones. Londra: Oxford Üniversitesi, 1996.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3 Basım, 1987.

الأساليب النثرية في حلب في القرن الثامن عشر: تحليل في ضوء التصنيف الموضوعي¹

Ahmet HATİP²

المُلَخَّص

لطالما ساد في الأوساط الأدبية حكمٌ عامٌ يصف القرن الثامن عشر في المشرق العربي بعصر "الجمود" أو "الانحطاط"، إلا أنَّ واقع النثر في مدينة حلب خلال هذه الفترة يقدِّم أحداثاً مغايرة تضجُّ بالحياة والنشاط الأدبي. وتبرز أهمية هذا البحث في سعيه لدراسة هذه النظرة الاستباقية؛ حيث يتركز هدف الدراسة على إعادة قراءة النثر الحلبي في تلك الحقبة لبيان كيف حافظت هذه الولاية العثمانية الكبرى على ازدهارها الأدبي رغم التحديات المحيطة. ولتحقيق ذلك تعتمد الدراسة على المنهج التكاملي الذي يربط بين التحليل الفني والبلاغي للنصوص النثرية، وبين سياقها التاريخي والاجتماعي لبيان أثر التنوع الديني والعرقي الفريد في صياغة الهوية الأدبية الحلبية. وفي الجانب التطبيقي يكشف البحث عن تطوُّرات ملموسة في الأنواع الأدبية السائدة؛ فقد تحولت "المقامة" من سرد فكاهي تقليدي إلى وعاء للروح الصوفية والأشواق النبوية، وبرز رقيّ "المراسلات الأدبية" التي تجاوزت غرضها الوظيفي لتصبح قطعاً فنية وأدبية. كما يقف البحث عند تأثير الريادة الحلبية المتمثلة بإنشاء أول مطبعة عربية عام 1706م كعامل محوري في هذا التطور. وتخلص الدراسة إلى نتيجة رئيسة مفادها أن هذا النتاج النثري الحلبي بما حمله من تجديد في المضامين ومحاولات لتبسيط العلوم وتوثيق التراجم قد مثّل محطة انتقالية حقيقية عبّرت منها الثقافة العربية نحو عصر النهضة الحديثة.

الكلمات المفتاحية: اللُّغة العربيَّة وآدابها، المراسلات الأدبية، المقامات الصوفية، النهضة العربية، النثر الحلبي، الدولة العثمانية، مطبعة حلب، القرن الثامن عشر.

18. Yüzyılda Halep'te Nesir Üslupları: Tematik Sınıflandırma İşığında Bir Analiz

ÖZ

Edebiyat çevrelerinde uzun zamandır Arap Meşriki'ndaki on sekizinci yüzyılı bir "durgunluk" veya "çöküş" dönemi olarak nitelendiren genel bir yargı hâkim olmuştur. Ancak bu dönemde Halep şehrindeki nesir hakikatte canlılık ve edebî faaliyetlerle dolup taşan farklı bir tablo sunmaktadır. Bu araştırmanın önemi, söz konusu peşin hükümlü bakış açısını inceleme çabasında yatmaktadır. Çalışmanın hedefi, etrafındaki zorluklara rağmen bu büyük Osmanlı vilayetinin edebî refahını nasıl koruduğunu göstermek için o dönemdeki Halep nesirini yeniden okumaya odaklanmaktır. Bunu başarmak için çalışma, Halep'in edebî kimliğinin şekillenmesinde benzersiz dinî ve etnik çeşitliliğin etkisini ortaya

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 30.03.2025 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:26.06.2026

² Öğretim Görevlisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ahmethatip95@gmail.com, ORCID: 0009-0001-4454-761X

koymak amacıyla, nesir metinlerinin sanatsal ve belagat yönüyle analizini tarihsel ve sosyal bağlamlarıyla ilişkilendiren bütüncül bir yaklaşım benimsemektedir. Uygulama bölümünde araştırma, hâkim edebî türlerdeki somut gelişmeleri ortaya çıkarmaktadır. Nitekim "makâme" geleneksel komik bir anlatıdan tasavvufi ruhun ve nebevi özlemin bir taşıyıcısına dönüşmüş, "edebî mektuplaşmalar" ise işlevsel amaçlarını aşarak sanat ve edebiyat değeri taşıyan metinler olarak zarafetleriyle ön plana çıkmıştır. Araştırma ayrıca, 1706 yılında ilk Arap matbaasının kurulmasıyla temsil edilen Halep öncülüğünün, bu gelişimin temel belirleyici unsurlarından biri olduğunu ele almaktadır. Çalışma, içeriklerdeki yenilikler, ilimleri sadeleştirme girişimleri ve biyografileri belgeleme çabalarıyla şekillenen bu Halep nesir üretiminin, Arap kültürünün modern Nahda dönemine geçişinde gerçek bir dönüm noktası teşkil ettiği sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Edebî Mektuplaşmalar, Tasavvufi Makâmât, Arap Uyanışı, Halep Nesri, Osmanlı Devleti, Halep Matbaası, 18. Yüzyıl.

Prose Styles in Eighteenth-Century Aleppo: An Analytical Study Based on Thematic Classification

Abstract

A general judgment has long prevailed in literary circles describing the eighteenth century in the Arab Mashriq as an era of "stagnation" or "decline." However, the reality of prose in the city of Aleppo during this period presents a different picture, teeming with vitality and literary activity. The significance of this research lies in its endeavor to examine this preconceived notion; the study aims to reread Aleppine prose in that era to demonstrate how this major Ottoman province maintained its literary prosperity despite surrounding challenges. To achieve this, the study adopts an integrative approach that connects the artistic and rhetorical analysis of prose texts with their historical and social contexts to illustrate the impact of the unique religious and ethnic diversity in shaping the Aleppine literary identity. On the applied level, the research reveals tangible developments in the prevailing literary genres; the *maqāma* transformed from a traditional comic narrative into a vessel for the Sufi spirit and prophetic yearnings, while the refinement of "literary correspondence" emerged, transcending its functional purpose to become artistic and literary pieces. The research also highlights the impact of Aleppine pioneering, represented by the establishment of the first Arabic printing press in 1706, as a pivotal factor in this development. The study concludes with a primary finding that this Aleppine prose output—with its renewal of content and attempts to simplify sciences and document biographies—represented a true transitional phase through which Arab culture crossed into the modern literary renaissance.

Keywords: Arabic Language and Literature, Literary Correspondence, Sufi Maqamat, Arab Renaissance, Aleppine Prose, Ottoman Empire, Aleppo Printing Press, Eighteenth Century.

المقدِّمة

شهدت مدينة حلب خلال القرن الثامن عشر حضورًا ثقافيًا وعلميًا لافتًا جعلها إحدى أبرز الحواضر في المشرق العثماني، حيث تداخلت فيها التيارات العلمية والدينية والأدبية، وأسهمت في إنتاج أنواع متعددة للنثر حتى أصبح النثر أداة تعكس البنية الثقافية للمجتمع الحلبي، وتكشف عن ملامح الذهنية السائدة، بما تحمله من قيم علمية ودينية واجتماعية.

وإذا كان الشعر قد حظي باهتمام أوفر في الدراسات الأدبية، فإن النثر _على الرغم من غناه وتنوعه_ لم ينل القدر نفسه من البحث. ومن هنا تنبع أهمية هذا البحث الذي يسعى إلى الكشف عن طبيعة النثر الحلبي في القرن الثامن عشر، ورصد خصائصه الفنية، وتحليل بنيته الأسلوبية في ضوء السياق التاريخي والثقافي الذي نشأ فيه.

ينطلق هذا البحث من فرضية مفادها أن النثر في حلب لم يكن معزولاً عن الحياة العلمية والدينية، ومجّالاً لتجلي السلطة المعرفية للعلماء والكتّاب الذين وظّفوا أدوات البلاغة العربية في إنتاج نصوص بين الرسائل، والتراجم، والمؤلفات الدينية، والنصوص الإدارية. وإن دراسة هذا النثر لا تقتصر على الجانب الأدبي، بل تتجاوز ذلك إلى فهم البنية الثقافية للمجتمع الحلبي في تلك المرحلة.

ويعتمد البحث على منهج تكاملي يجمع بين:

- المنهج التاريخي: لربط النصوص بسياقها اليومي والاجتماعي.
- والمنهج الوصفي التحليلي: لرصد الظواهر الأسلوبية.
- والتحليل البلاغي: للكشف عن البنى الجمالية والتعبيرية في النصوص.

وقد تم اختيار مجموعة من النصوص والنماذج النثرية التي تمثل اتجاهات مختلفة بهدف الوقوف على السمات المشتركة والفروق الدقيقة بينها لاستخراج خصائص عامة يمكن أن تُنسب إلى النثر الحلبي في هذه الفترة؛ وقد اعتمدنا على كتب التراجم، وكتب تاريخ حلب؛ ومن أهمها سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، وإعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، ونهر الذهب في تاريخ حلب. وقد تناولت هذه الكتب سير الأدباء أو شيئاً من أدهم بهدف سرد الأحداث التاريخية والتراجم؛ وبذلك يطمح هذا البحث إلى الإضافة العلمية عبر الدراسة الأدبية للنتاج الأدبي في القرن الثامن عشر، وإعادة الاعتبار للنثر بوصفه مكوناً أساسياً لا يقل أهمية عن الشعر.

1. تاریخ حلب في القرن الثامن عشر

لا يُقصد من عرض الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذا الفصل الوقوف عند حدود السرد التاريخي؛ وإنما هو تمهيد الطريق لفهم البيئة التي تشكّل فيها الأدب الحلبي خلال هذا القرن؛ إذ لا يمكن قراءة النصوص الأدبية بمعزل عن السياق الذي نشأت فيه.

1.1. الحياة السياسية والاقتصادية

يُعدّ القرن الثامن عشر نقطة تحوّل في تاريخ الدولة العثمانية السياسي؛ فقد شهدت الدولة العثمانية منذ أواخر القرن السابع عشر تراجعاً واضحاً في الناحية العسكرية والاقتصادية؛ وقد أدّى هذا الأمر إلى زيادة المشاكل الداخلية للدولة العثمانية.³ إنّ هذا التراجع الذي حدث في سياسة الدولة قد استغله البعض كورقة ضدّ الدولة العثمانية؛ لكن هذا لا يدلّ على سوء السلطة المركزية، فقد وقف الشعب الحلبي مع السلطة العثمانية كونها الممثل الوحيد للدولة الإسلامية؛ ومن المعروف أنّ الحلبيين شاركوا مع العثمانيين ضد حملة بونابرت.⁴ وبالمقابل دعمت الدولة العثمانية الأدب، واهتمت بأمور المسلمين، وقاموا بإنشاء مشاريع تعود بالنفع على البلاد.⁵ وقد اعتمدت الدولة العثمانية اعتمدت في سياستها الداخلية على نظام يعتمد على اللامركزية (الولايات تقوم بتمويل شؤونها الاقتصادية بنفسها، ثم يُرسل ما يزيد إلى خزانة الدولة المركزية. وهذا التنظيم جعل للولاة شيئاً من الحرية، وتضخم النفوذ الشخصي. كما تأثرت جميع الولايات العثمانية وخاصة حلب بهذا التراجع بصورة مباشرة.⁶ وقد حاولت الدولة العثمانية ألا يخرج الوالي عن طاعتها؛ ولهذا اعتمدت الدولة نظام نقل الولاة من ولاية إلى أخرى بصورة متكررة،⁷ كما عمدت إلى تعيين موظفين لمراقبتهم.⁸ وجعلت العقوبات الكبيرة لا تصدر إلا بأمر القاضي نفسه محاولين بذلك

³ أسامة عانوتي، الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر (بيروت: المكتبة الشرقية، 1971/1391)، 3.

⁴ عبد الفاتح قلعة جي، "أبو الوفا الرفاعي... مطرب الحضرة وشاعر القدود والموشحات"، مجلة المعرفة 543 (2008)، 286.

⁵ محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، (مصر: مطبعة محمد أفندي مصطفى بحوش، 1896/1314)، 142؛

عانوتي، الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر، 4-6.

⁶ عبد الغني عماد، السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر (بيروت: دار النفائس، 1993/1414)، 96.

⁷ N Zeine, Zeine. *The Emergence of Arab Nationalism*. Beirut: The Catholic Press, 1966. 9.

⁸ Abdullah, Samir. *Osmanlı İdaresinde Halep (17040-1840)* Konya: Selçuk Üniversitesi Doktora Tezi, 2024. 15.

عانوتي، الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر، 11.

تضييق سلطة الولاة، والحدّ من ظلمهم للسكان،⁹ فقد كان القاضي مسؤولاً أيضاً عن تنظيم الأسواق، والإشراف على الأوقاف، والمصادقة على العقود التجارية إضافة إلى عمله الأساسي في القضايا المدنية والجنائية.¹⁰ كما شكّل الإنكشارية والأشراف أحد الأعمدة الأساسية لمدينة حلب، ووصل تأثيرهم في حلب إلى درجة لم يُعرف لها مثيل في مدن أخرى. ومع عجز الدولة عن فرض سيطرتها التامة في بعض السنوات برز الصراع بين الإنكشارية وأعيان المدينة للسيطرة على المصالح الاقتصادية والنفوذ السياسي داخل حلب.¹¹ لم تقتصر عوامل الاضطراب في مدينة حلب على النزاعات السياسية الداخلية؛ فقد أدّت الأزمات الطبيعية كالطواعين والزلازل والمجاعات إلى تفاقم حالة عدم الاستقرار التي كانت في القرن الثامن عشر.¹²

أما من الناحية الاقتصادية فإن كان دور دمشق التجاري أقوى في العصر الرومي والأموي إلا أن هذا النشاط التجاري بدأ ينتقل شيئاً فشيئاً إلى حلب في العصر الأيوبي. وقد حرص الولاة العثمانيون على تعزيز مكانتها الاقتصادية. وقد ساعد موقع حلب الجغرافي على هذا النشاط التجاري؛ وانعكس ذلك في أسواقها الواسعة وخاناتها الكبيرة، فأصبحوا يتفنّنون في بناء المراكز التجارية ليزيدوا من جلب الأنظار إليهم حتّى عُدّت خاناتها من أجمل النماذج العمرانية التجارية في المنطقة.¹³ وكان لكل مهنة في هذه الأسواق "شيخ كار" ينظّم شؤون الحرفة، ويحافظ على جودة الإنتاج فيها، ويحلّ النزاعات والخلافات التي تحدث في الأسواق والمدن الصناعية.¹⁴ وقد كانت الدولة دائماً ما تراقب الحركة الصناعية في حلب وتسعى إلى المحافظة على تطوُّرها.¹⁵ كما قامت الدولة بتقديم رؤوس الأموال للفلاحين للحدّ من هجرتهم إلى المدينة، وألغيت الضرائب المتعلقة بالفلاحين؛ إضافة إلى اهتمام الدولة بالبنية التحتية للمدينة؛ حيث صدرت قوانين كثيرة بإعمار الحدائق والميادين والمباني وغيرها.¹⁶ وخلاصة القول إن الدولة العثمانية نجحت في جعل حلب

⁹ Osmanlı Belgelerinde Suriye, İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 129, 2013. 31.

¹⁰ أبراهام ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة: حلب في القرن الثامن عشر، ترجمة أيمن سيد درويش، (حلب: دار الشعاع للنشر والعلوم، 2018/1439)، 99.

¹¹ يوسف بن ديمتري الخوري، المراتب في تاريخ حلب وبغداد: حوادث حلب اليومية 1771-1805 (حلب: دار الشعاع، 2006/1427)، 15.

¹² Samir. *Osmanlı İdaresinde Halep (17040-1840)*. 41.

¹³ Charles-Roux, François. *Les echelles de Syrie et de Palestine au 17 siecle*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1907. 3.

¹⁴ أبو الوفا ابن عمر الغُضّي، معادن الذهب في الأعيان المشرفة بهم حلب (عمّان: الجامعة الأردنية، 1992/1413)، 18-20؛ ولمعرفة تفاصيل الصناعة الحرفية والطوائف ينظر: الخوري، المراتب في تاريخ حلب وبغداد، 37.

¹⁵ Osmanlı Belgelerinde Suriye. 293.

¹⁶ Osmanlı Belgelerinde Suriye. 160, 169.

مدينة متكاملة من حيث الوظائف الدينية والتجارية والتعليمية والعسكرية، ووفّرت لها قدرًا كبيرًا من الاستقرار والازدهار. ولا يزال هذا الأثار العمراني والثقافي حاضراً في حلب؛ فكثير من المباني العثمانية تُستعمل حتى يومنا؛ لكنّ التدهور الاقتصادي خلال القرن الثامن عشر أدّى أيضاً إلى تراجع النشاط التجاري كما هو الحال بالنسبة للسياسة.¹⁷

1.2. الحياة الاجتماعية والدينية

كان المجتمع الحلبّي قائماً على الطبقية الواضحة؛ ففي قمة الهرم هناك الأعيان الذين كانوا يملكون الثروات الطائلة، والنفوذ؛ ويأتي على رأسهم الباشا، والقاضي، ورجال الدولة، وكبار التجار، ومُلاك الأراضي، وشيوخ الجرف، وكذلك الأشراف، وبعدها جاءت طبقة الحرفيين. أما العامة والفقراء فكانوا يشكلون القسم الأكبر من السكان، وكانوا يعيشون على هامش الحياة الاقتصادية للمدينة.¹⁸ ورغم هذه الطبقية الاجتماعية التي ذكرناها إلا أن الحاجة الاقتصادية أدّت إلى تماس بين الطبقات بسبب المصالح المشتركة؛ فالأسواق كانت مركزاً مهماً يلتقي فيه الغني والفقير. لكنّ الأزمات، والظروف القاسية كانت تكشف عن هشاشة هذا التعايش، وتظهر الطبقية، وينتشر الظلم والدم.¹⁹

أما من حيث الحياة الدينية فقد كانت حلب تضمّ منذ عصور طويلة سكّاناً مختلفي المذاهب والأديان من مسلمين، ونصارى، ويهود.²⁰ فالمسلم والمسيحي واليهودي كانوا يتعاملون يومياً في الأسواق والخانات، ويتعاونون في الأزمات مثل المجاعات والطواعين.²¹ كان غالب سكان حلب من المسلمين السنة، وكانوا يتبعون في الغالب المذهب الحنفي؛ وهو المذهب الرسمي للدولة العثمانية. وقد كان المذهب الحنفي هو المفتى به في القضاء والمنهج المقرّر في التعليم الديني؛ إذ كانت المدارس والمساجد تدرّس الفقه الحنفي مع وجود نسبة ليست بالقليلة تنبّع المذهب الشافعي؛ وأكثرهم في القرى المحيطة بالمدينة.²² وكان هناك محكمة في حلب تطبّق الأحكام الشرعية على المذهب الشافعي لتيسير أمور الناس فيما تعرّس.²³ وبالنسبة لغير المسلمين في حلب فقد ظلوا عبر تاريخها الإسلامي

¹⁷ ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة، 253.

¹⁸ ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة، 63، 64، 76، 81، 89.

¹⁹ ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة، 49-50.

²⁰ كامل الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب (حلب: المطبعة المارونية، 1926/1344)، 226/1.

²¹ ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة، 57.

²² الغزي، نهر الذهب، 1/190.

²³ ماركوس، الشرق الأوسط عشية الحداثة، 125.

أقلية مقارنة بعدد المسلمين.²⁴ وقد نُظِّمَتْ أوضاعهم ضمن ما عُرف بنظام "المِلل": وبموجب هذا النظام جُعِلَ لكل جماعة دينية صلاحيات واسعة في إدارة شؤونها الداخلية.²⁵ وقد كان للأدباء يدٌ كبرى في توجيه مجتمعاتهم نحو الانضباط والالتزام بأخلاقيات المجتمع؛ فقد حاولوا وضع النقاط على الحروف بأسلوبهم الأدبي.²⁶ وكلّ هذا يدلُّ على التعامل الإنساني للدولة العثمانية مع أصحاب الديانات الأخرى من الأوروبيين وغيرهم، ومحاولة تأمين الحمايات لهم، ووضع قوانين تحفظ لهم حقوقهم الدينية والإنسانية.

1.3. الحياة الثقافية والأدبية

تعرّضت الدولة العثمانية إلى جحود جهودها الكبيرة في النواحي العلمية_ التي استمرت لأكثر من أربعة قرون_ في سنوات معدودة؛ فمن يطلّع على كتب التراجم يرى فيضًا من التأليف للعلوم العقلية والنقلية، وعلى رأسها الطبّ والفلك والجغرافيا؛ وقد لَحِصَت الدكتوراة زينب بيره جكلي ذلك بقولها: "لقد اتّهم العصر العثماني بقضائه على اللغة العربية، وهو اتهام باطل؛ إذ سجّل العرب بها أفراحهم وأتراحهم على مدى أربعمئة سنة، وبكفي الاطلاع على غزارة التأليف بها لمعرفة نشاطها الأدبي في ذلك العهد؛ إلا في عهد الاتحاديين والكماليين؛ وهي سنوات تُعدُّ على الأصابع، ولا يمكن أن تطلق أحكامها على العصر العثماني كلّهُ".²⁷ فقد كانت الحياة الثقافية تقوم على المؤسسات التقليدية المرتبطة بالمساجد والمدارس. وقد شهدت المدينة وجود العديد من المكتبات القديمة غير أن بعض هذه المكتبات تعرض للتدمير بالرغم من أهميتها ومكانتها بسبب الحروب، والحرائق، وأعمال النهب المتكررة؛ مما أدى إلى فقدان قسم كبير من كتبها.²⁸ وقد شهد القرن الثامن عشر بداية التطوّر الثقافي الكبير في المنطقة؛ مثل إدخال النظم التعليمية الحديثة.²⁹ كما شاعت مهنة استنساخ الكتب كثيرًا؛³⁰ وعلى الرغم من أن أكثر المصادر تركّز على الفترة الممتدة من 1800م إلى 1918م إلا أن القرن الثامن عشر يتميز بميزة ثقافية فريدة في تاريخ حلب والمشرق العثماني؛ وهي

²⁴ Samir. *Osmanlı İdaresinde Halep (17040-1840)*. 102.

²⁵ Carleton, Alford. *The Millet system for the Government of Minorities in the Ottoman Empire*. (Beirut: The American University of Beirut, Microfilm copy of typewritten ms., no. 14, Jafet Library). 2-9, 92-112.

²⁶ مارون عبّود، *رؤاد النهضة الحديثة* (بيروت: دار العلم للملايين، 1952/1331)، 32.

²⁷ زينب بيره جكلي، *شعر الثورات الداخلية في العهد العثماني (أو ما سمّته بخطّ يدها على الغلاف: شعر التأثر على الدولة العثمانية)*، (عمّان: دار الضياء، 1999/1420)، 32، 33.

²⁸ İshakoğlu, Ömer. *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde edebi ve kültürel faaliyetler (1800-1918)*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010). 48.

²⁹ İshakoğlu. *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde edebi ve kültürel faaliyetler (1800-1918)*. 55.

³⁰ Russell, Alex. *The Natural History of Aleppo*. London: edition G.G. & J. Robinson, Pater-Noster Row, 1794. 2/95, 96.

ظهور أول مطبعة عربية في الدولة العثمانية عام 1706م. وقد أسس هذه المطبعة البطريرك أنثاسيوس الرابع دباس. وعلى الرغم من أن هذه المطبعة لم تستمر بالطباعة لوقت طويل إلا أنها تشير إلى أن حلب كانت مركزاً مهماً للتجديد الثقافي والعلمي من خلال إدخال الطباعة إلى العالم العربي قبل أن تنتشر في مراكز أخرى.³¹ وقد قال جرجي زيدان في ذلك: "إن سوريا هي أسبق المشارق إلى الطبع بالأحرف العربية، وأسبق مدائنها في هذا الفضل حلب".³²

من خلال ما رأينا يمكن القول إن مطبعة حلب لم تكن فقط الأولى من نوعها في الداخل العثماني؛ بل مثلت تحولاً جذرياً في نشر الثقافة العربية، وكسرت الأساليب التقليدية للإنتاج العلمي. وقد كان تأثير الإسلام على الأدب والأدباء في هذه الفترة لا يخفى، ومن هؤلاء كان القاضي أحمد بن عبد الرحمن العصائبي الذي عرف بتمكنه الفقهي والقضائي، ومع ذلك وصفه معاصروه بأن له في الأدب "عقوداً من لؤلؤ".³³ وفي الأسلوب نفسه نرى المفتي أحمد الكواكبي (ت 1712م) الذي كان صاحب قلم أدبي يصوغ نصوصه ببلاغة رصينة.³⁴ وهناك أيضاً عبد اللطيف بن أحمد الكوراني (ت 1737م)،³⁵ وأحمد الكردي بن إلياس (ت 1756م) الذي لُقّب بـ "القاموس الماشي".³⁶ وأصبح كثير من الأدباء الإسلاميين يبدعون في النظم والمديح النبوي الذي كان يُنشد في الموالد والاحتفالات العامة. ويعتبر أحمد بن عبد الحي الحلبي الشافعي (ت 1708م) أحد هؤلاء الأدباء الذين قضوا حياتهم في مديح النبي ﷺ حتى وُصف بأنه "الولوع بالأشواق النبوية والأمجاد المصطفوية".³⁷ وهناك أيضاً الأدب الصوفي الذي لا يقل تأثيراً عن أدب المديح، وقد ظهر على يد أهل التصوف، ويتناول في موضوعاته شعر الزهد، ونثر في آداب المريد، والسير والسلوك، وتطهير النفس من حب الدنيا وزينتها، ويحاول إدخال السكينة إليها؛³⁸ فحلب كانت تعجُّ بفرق أهل التصوف، وقد انعكس ذلك في لغة الأدباء؛³⁹ فمثلاً هناك زاوية الهلالية، وقد كان هناك للمولوية التكية المولوية، وهناك تكيّة الإخلاصية وتسمى أيضاً بزاوية الرفاعية؛ وهي تضم أشعاراً طويلة

31 İshakoğlu. *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde edebi ve kültürel faaliyetler (1800-1918)*. 49-50.

32 جرجي زيدان، *تاريخ آداب اللغة العربية* (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012/1433)، 1225.

33 محمد راغب الطباخ، *إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء* (حلب: دار القلم العربي، 1988/1408)، 53/7.

34 أدهم آل جندى، *أعلام الأدب والفن* (مشق: مطبعة الاتحاد، 1958/1378)، 11/2؛ محمد خليل المرادي، *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1988/1408)، 175/1.

35 الطباخ، *إعلام النبلاء*، 472/6.

36 المرادي، *سلك الدرر*، 82/1؛ الطباخ، *إعلام النبلاء*، 115/7.

37 محمد بن الطيب القادري، *نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني* (الرباط: مكتبة الطالب، 1986/1407)، 197/3.

38 الطاهر بونابي، "نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط"، *مجلة حوليات التراث* 2 (2004)، 1.

39 الغزي، *نهر الذهب*، 191/1.

حفرت على الجدران، وقد نُقِشَ على بابها شعراً باللغة العثمانية.⁴⁰

ولا يمكن لنا أن نتجاهل طبيعة هذه المدينة متعددة الأعراق والطوائف؛ فهذا التنوع أدى تلقائياً إلى كثرة الأسفار والرحلات؛ وهذه القوافل كان فيها الأدباء والشعراء الذي يصفون بأسلوبهم الأدبي ما عاشوه خلال هذه الرحلات.⁴¹ كما كان الوجود المسيحي بارزاً في القرن الثامن عشر؛ وكان رجال الدين من كل الطوائف يلقون دروسهم بالعربية بأسلوب بلاغي يشابه أسلوب المسلمين؛ وقد كان لهم دور كبير في إنشاء المكاتب وجمع الكتب التي كتبت باللغة العربية؛ فقد أنشأ المطران جرمانوس فرحات المكنبة المارونية عام 1725.⁴² وقد برز فهم العديد من الأدباء؛ أبرزهم جرمانوس فرحات (ت 1732 م)، ونيقولائوس الصائغ (ت 1756 م)، وأنطوان بيطار، وإبراهيم الحكيم، وابن الإفرنجية، وغيرهم.⁴³ أما بالنسبة لليهود فكان عددهم قليلاً مقارنة بالمسيحيين؛ وكان لبعضهم إسهام في نسخ الكتب أو المشاركة في حوارات ثقافية على نطاق ضيق.⁴⁴

2. النثر في حلب القرن الثامن عشر

إن النثر العربي منذ العصور المتقدمة مرّ بلحظات مختلفة بين الازدهار والتعقيد. وقد لاحظ عدد من الذين قاموا بدراسة النصوص الأدبية _وفي مقدمتهم الدكتور شوقي ضيف (ت 2005م)_ أنَّ النثر في مرحلة ما بعد الحريري (ت 1122م) أصبح يميل نحو الإفراط في الزخرفة اللغوية، وكثرت أساليب البديع، وازداد الالتجاء إلى المحسنات اللفظية. وذهب ضيف إلى أنَّ هذا الميل جعل النثر جامداً إلى حد كبير، إذ لم يعد المؤلف يجد أمامه ما يقدمه للقارئ على أنه نموذج أدبي إلا عن طريق التكلف.⁴⁵ ورغم صحة بعض هذه الادعاءات؛ فإننا نرى بعض الأدباء الذين حاولوا الإتيان بصور جديدة ساعدت على إعادة التوازن للنثر، واهتموا بالابتعاد التام عن الزخرفة المبالغ فيها. وقد صرح بذلك ابن الأثير (ت 1233م) عندما دعا الأدباء إلى التخلص من التكلف، والابتعاد عن الألفاظ الغريبة التي تُخالِف روح البلاغة حتى ولو كانت سجعاً. وقد أثارت هذه الدعوة نقاشاً واسعاً بين المتمسكين بالسجع وزخرفة الألفاظ وبين الذين يسعون لإنتاج أدب يعتمد على

⁴⁰ Tekin, Kemal Hakan. *Halep'te Osmanlı İzleri (1516-1918)*. İstanbul: Çamlıca Yayın Evi, 2014. 204, 226, 227.

⁴¹ مهنا محمد، *الجاليات الأوروبية في ولاية حلب (1112-1215هـ/1700-1800م)* (دمشق: جامعة دمشق، 2009/14430)، 113؛ للمزيد من التفاصيل حول موضوع الجاليات الأوروبية في حلب ينظر: ألكسندر وباتريك رسل، *الإفرنج في حلب في القرن الثامن عشر* (حلب: مطبعة الضاد، 1968/1347)، 27.

⁴² زيدان، *تاريخ أدب اللغة العربية*، 1313.

⁴³ عيود، *رؤى النهضة الحديثة*، 31.

⁴⁴ ماركوس، *الشرق الأوسط عشية الجداثة*، 84.

⁴⁵ شوقي ضيف، *الفن ومناهجه في النثر العربي* (مصر: دار المعارف، 1995/1416)، 298.

سلاسة الألفاظ وكونها الأنسب في السياق من حيث المعنى؛ مما يبيّن أن الساحة الأدبية لم تكن خالية تمامًا من دعاة التطوير في اللغة، وأنّ هناك دائمًا آراء متفاوتة بعضها يتمسك بالتقليد، وبعضها منفتح على التجديد. وقد قدّم ابن الأثير رأيه في المسألة؛ ودعا إلى سجع معتدل بحيث لا يعتمد النثر أو الناظم على حرف أو حرفين لاختيار كلماته في جميع جملة. وقد توالى ردود الفعل على رأي ابن الأثير؛ فظهر من الكتاب من أثر ترك التكلف في رسائله الخاصة مع الالتزام بالمألوف في الرسائل الديوانية.⁴⁶ يأتي القرن الثامن عشر في سياق هذا التطور ليشهد تنوعًا في أساليب النثر لدى عدد كبير من الكتاب في بلاد الشام وخاصة في حلب؛ فقد عاش الأدباء في مدينة نشيطة ثقافيًا تتقاطع فيها طرق التجارة وتلتقي فيها المدارس الدينية والصوفية؛ فانعكس هذا التنوع على نثرهم ومؤلفاتهم. وتميّز نثر هذه المرحلة باستخدام المحسنات البديعية في كثير من الأحيان؛ وخاصة في المراسلات بين أدباء هذا القرن. كما ظهر عند البعض أسلوب وسطي بين التكلف والسهولة. كما انتشر التأليف في مجالات متعددة؛ مثل المقامات، والرحلات، وكتب التصوف، والشروح التعليمية، ورسائل العتاب، والتهنئة، والثناء. إضافة إلى أن النثر في هذه المرحلة اكتسب بُعدًا إضافيًا نتيجة انتشار الطرق الصوفية في حلب؛ فكان كثير من النثر يعتمد على النصيحة، وتطهير النفس، وتقديم المعاني المؤثرة. وظهرت رغبة واضحة في جعل النص قريبًا من الأفهام؛ وخاصة في الشروح العلمية وكتب الفقه واللغة. وسنقوم في بحثنا هذه بالبحث عن النثر المنظوم في القرن الثامن عشر وتحليله؛ وتقسيمه بحسب مواضيعه.

2.1. المواضيع اللغوية

توجّه كثير من أدباء هذا القرن إلى دراسة علوم اللغة من جوانب مختلفة؛ كلّ بحسب ميوله وعلومه، وقد ترك علماء هذا القرن تراثًا لا يستهان به؛ ويُعدّ كتاب الطراز المذهب في الدخيل المعرب لمحمد بن يوسف النهالي الحلبي (ت 1771م) واحدًا من الأعمال اللغوية المميزة خلال القرن الثامن عشر.⁴⁷ فالمؤلف يقدم من خلال كتابه نظرة دقيقة إلى الألفاظ التي دخلت العربية من لغات أخرى. ويقدم أمثلة كثيرة من الكلمات التي استعارها العرب ثم صيروها عربية الصوت والإيقاع، ويشير إلى القواعد التي تجعل الكلمة العربية مألوقة في السمع ومقبولة في النطق ليبرهن أن التعريب دليل على مرونة العربية وقدرتها على التفاعل مع الثقافات؛ ومن الأمثلة التي ذكرها في كتابه على

⁴⁶ نصر الله بن محمد المعروف بضياء الدين بن الأثير الكاتب، *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر* (القاهرة: دار نهضة، 2019/1441)، 25/26.

⁴⁷ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006/1427)، 81/12؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام* (بيروت: دار العلم للملايين، 2002/1423)، 156/7.

الكلمات المعربة كلمة دُكَّان؛ حيث يقول: "الدُّكَّان؛ الدُّكَّة المكان المرتفع يُجَلَس عليه؛ وهو المصطبة، مُعَرَّب، والجمع دِكْك مثل: قَصْعة وقِصْع. والدكان قيل: مُعَرَّب ويطلق على الحانوت وعلى الدُّكَّة التي يُقَعَد عليها...."⁴⁸ فترى أهمية كتاب النهائي في كونه مرجعًا لغويًا يناقش ويقارن بين آراء العلماء في مسألة الدخيل والمعرَّب، ويقدم مادة غنية للباحثين في فقه اللغة وتاريخها. يُظهر النهائي في كتابه جانبًا من شخصية العالم الحلبي الذي جمع بين التراث والابتكار؛ فأسلوبه يجمع بين جمال العرض ودقَّة الاستنباط. كما تمكَّننا من الوصول إلى مخطوطة ليحيى بن محمد المسالخي (ت 1809م)؛ وهي رسالة في النحو تجاوزت المئة وعشرين صفحة جمع المسالخي فيها أهم مبادئ النحو، وقد قام في نهاية الرسالة بتطبيقات إعرابية تساعد طلبة العلم على تعلُّم الإعراب من خلال أمثلة تطبيقية.⁴⁹ ومن الأدباء الذين ركَّزوا على المواضيع اللغوية جرمانوس فرحات في كتابه بحث المطالب الذي يؤسِّس فيه خطابه النحوي واللغوي؛ ويعتمد بصياغته على معالجة لمواضع الخلل في اللغة، وإصلاح ما شاع من أخطاء في عصره. يفتتح المؤلف حديثه بالتعبير عن سبب تأليفه لهذا الكتاب؛ وهو حاجة المسيحيين آنذاك إلى معجم يقوِّي لغتهم العربية، ويزيل الالتباس والغموض عنهم.⁵⁰ وقد استخدم في نثره أسلوبًا بليغًا؛ حيث نرى جملة مقفاة تتساوى فواصلها إضافة إلى الجناس والاستعارات. كما يبيِّن هدفه من الكتاب بقوله: "وأثبتت منها ما إثباته يلزمنا، ونبذت عنا ما هو غريب منا...؛ فهو يسعى إلى إرشاد المتعلم وتوجيهه نحو الصواب؛ والتركيز على ما يحتاجه المتعلم كما هو من غير زيادة أو نقصان. كما يركِّز على أن منهج القدماء فيه صعوبة على المبتدئين، وأن قواعد النحو يجب أن تبسِّط حتى يتمكَّن الصغير والكبير من الاطلاع عليها؛ ولهذا فإنه يكفي بعرض القاعدة، ولا يذكر العلة، ويضع المتعلم أمام ما يحتاجه فقط من غير إطالة.

2.2. المقامات

جمع الأدباء في حلب خلال القرن الثامن عشر العديد من الفنون الأدبية والبلاغية نظرًا لتنوع طوائف المدينة، وكثرة الرحلات الخارجة منها والقادمة إليها. فالأدباء الذين عاشوا في تلك المدينة كان لهم من الإمكانيات ما لم يكن لغيرهم من الأدباء في المدن النائية، فشجعهم ذلك على التنقُّل بين الفنون المختلفة كشعر المديح والثناء، وفنون السرد والمقامات، وكان عليهم أن يجدوا لأنفسهم موقعًا خاصًا في هذا المجال. وقد برع أحمد بن عبد العلي (ت 1708م) في كتابه الحلل

⁴⁸ محمد بن يوسف النهائي، الطراز المُنْهَب في الدَّخِيل المُعَرَّب (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1991/1412)، 509.

⁴⁹ يحيى بن محمد المسالخي، مخطوطة رسالة في النحو (الرياض: مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، رقم: 4905)، 3-1.

⁵⁰ المطران جرمانوس فرحات، بحث المطالب في علم العربية (بيروت: مطبعة المرسلين اليسوعيين، 1899/1278)، 5.

السندسية في المقامات الأحمدية القدسية في صياغة مقامات تجمع بين الطرافة والحكمة بأسلوبه القائم على السرد الغني بالمحسنات البديعية، وقد جعل المقامة وسيلة للوعظ والتوجيه بأسلوب أدبي. وقد كانت المقامة في أصلها عند بديع الزمان الهمذاني (ت 1008 م) والحريري (ت 1122 م) تُبنى على السرد الطريف البليغ لشخصية تنتقل بين الحيل والطرائف، ويكون السرد مناسبة لعرض الألفاظ البديعة. لكن أحمد بن عبد الحي قام باستخدام هذا الأسلوب الأدبي البديع بما يناسب موضوعه الذي يرنو إليه، وتتبدل المقامة عنده لتصبح مرآة للروح الصوفية، حيث تختفي عنده شخصية الحيل والطرائف لتحل مكانها شخصية الأديب المتأمل أو العارف المتصوف الذي يستخدم السرد لتمرير حكمته الروحية وأشواقه النبوية. فجعل ابن عبد الحي مقالاته كحوار بين شخصيات هي من ابتكار الشيخ يغوص من خلالها في المصطلحات الصوفية التي تغوص في الأحوال المحمدية؛ فمقاماته ليست سرداً لقصص فكاهية أو تاريخية؛ وإنما هي أقرب ما تكون إلى المديح النبوي بكلام مسجوع؛ وفيه من الصور والمعاني الجديدة ما لم يسبقه إليها أحد إضافة إلى أنَّ المقامات كثيراً ما كانت تحتوي على نظم من أشعاره.

ومن مقاماته المقامة التي تعرف بالدربة العقلية المحمدية؛ والتي افتتحها على لسان أحد شخصيات مقاماته:⁵¹ "حكى مدرك الغواص في بحار دقائق الخواص، قال: كنت سائحاً في قفار الخلوات وسابحاً في بحار الجلوات أمتلج ثدي الأسرار وأرتشف ثغور الأخبار، وأقتطف ثمار الغيوب من روضة حضرة المحبوب....". أول ما يلفت في هذا النص هو السجع؛ فالأديب الحلبي يبني عباراته على السجع مثل: الخلوات والجلوات، الأسرار والأخبار، الرهبوت والرحموت والجبروت والملكوت. وهذا السجع يمنح النص نمطاً قريباً من الإنشاد، ويجعل القراءة أقرب إلى التذوق السمعي منها إلى التلقي العقلي؛ فـ "بحار الخلوات" و "ثمار الغيوب" و "جنة لا يسعها سماء ولا أرض". ومن الناحية الأسلوبية يميل الكاتب إلى الجمل الطويلة التي تقوم على العطف والتتابع، وهو أسلوب مناسب للمقامات حتى لا يتوقف القارئ أو المستمع عن المتابعة؛ فالقارئ يشعر وكأنَّ السرد لا ينتهي إلا عند نهاية المقطع. أما من حيث الوظيفة الأدبية فالنص يهدف إلى إيقاظ الشعور الروحي وتعظيم المقام المحمدي بصورة غير مباشرة من خلال تصوير العوالم العليا وهبتها، وربطها بحضور العناية الإلهية والاصطفاء؛ لذلك يبدو النص أقرب إلى المديح النبوي النثري، لكنه مديح مبني على التلميح لا على التصريح.

2.3. المراسلات الأدبية

⁵¹ أحمد بن عبد الحي الحلبي، *الحلل السندسية في المقامات الأحمدية القدسية* (الأردن: دار ركاز للنشر والتوزيع، 2025/1447)، 73.

الرسالة هو أمر يومي ضروري يحدث في كل مجتمع ومكان، وقد تطورت طرق المراسلة عبر الزمن كثيرًا؛ ولكنَّ ما نعينه هنا بالمراسلات ليس الرسالة العادية الخالية من الإبداع والبيان؛ وإنما نقصد بها تلك الرسائل التي كتبها الأدباء، وخلَّدها لهم التاريخ لحسن نظمهم، وبديع نثرهم. وهو نوع أدبي يمكن أن ندرسه كنوع مستقل عن غيره؛ فقد كان هناك بين أدباء المدينة في هذا القرن رسائل كان يغلب عليها الطابع الأدبي يتخللها أشعار وتلويح بأجود أنواع الصور البلاغية والتراكيب الأدبية؛ وهذا يؤكد لنا المكانة الأدبية الرفيعة التي كانت عليها المدينة في تلك الفترة. والأغراض من هذه الرسائل كثيرة، منها الأصل من المراسلة وهو السؤال عن الحال والأخبار، أو لأغراض أخرى كتهنئة أو تعزية أو عتاب أو ثناء أو اعتذار أو غير ذلك. وفي العتاب برز مكي الجوشي (ت 1778م) كأحد الكتّاب الذين امتلكوا قدرة نادرة على تحويل العتاب إلى فنٍّ أدبيٍّ خالص؛ فهو يكتب ليعبّر عن حقيقة العلاقة الإنسانية حين تتعرض للبرود والجفاء؛ ويمكن أن نرى ذلك في النص الذي كتبه إلى أحد أصحابه؛ حيث يبدأ الجوشي رسالته بلهجة تجمع بين الهدوء والدهشة، فيقول: "لقد بلغنا أنك أكثر من الملامة والعتاب، فسبحان الله ما هذا القلق والاضطراب". في هذا الاستهلال يعلن عن نبرة رصينة؛ فهو لا يردّ على اللوم بل يتعجّب منه، والدهشة هنا أعمق من الغضب؛ لأنها صادرة عن شخص لم يتوقع منه ذلك، ثمّ توالى بعد ذلك أسئلته بقوله: "أم تقطعت بيننا العلائق والأسباب؟ أم ضاقت بنا المذاهب؟ أم قصرت يدنا عن درك المطالب" من خلال هذه الأسئلة يحاول الكاتب أن يعرف عذر المعتاب قبل أن يتسرع بالحكم عليه. واللافت أن الكاتب لا يستخدم لفظًا جارحًا، ويسوق عتابه بستانٍ من الأدب؛ فيجعل التساؤل بديلاً عن الاتهام، والدهشة بديلاً عن الغضب؛ وهذا ما يمنح النص سحره وخصوصيته.⁵² ولا حدّ للرسائل الأدبية، فالرسائل اليومية عادةً ما تكون قصيرة إلا أن الرسائل الأدبية تختلف بحسب الحال، وقد يصل بعضها إلى أن يصبح مؤلفًا كالرسالة التي كتبها إبراهيم الحكيم ردًّا على أحد أصحابه في حلب؛⁵³ وقد كتبها بعد أن غادرها إلى مصر مكرهاً.⁵⁴

وواحدة من أبرز الصور على هذا النوع الأدبي هي ما وقع بين عبد الله اليوسفي (ت 1779م)، ومحمد سعيد السويدي (ت 1808م)؛ فالْيوسفي كان أديبًا يكتب النثر وينظم الشعر، وقد كان أحد أبرز الشخصيات الأدبية في عصره، ولم يتردد في مخاطبة أقرانه بلغة أدبية غنية بالصور البلاغية. فعندما قدم السويدي إلى حلب ارتجل اليوسفي أبياتًا ورسائل ترحيب وصف فيها

⁵² المرادي، *سلك الدرر*، 4/131-133.

⁵³ وهي رسالة طويلة تجاوزت خمس عشرة صحيفة، وقد نشرها لويس شيخو على ثلاثة أقسام؛ انظر: لويس شيخو، "رحلة إبراهيم الحكيم الحلبي إلى مصر"، *مجلة المشرق* 10 (1907)، 559، 581، 708.

⁵⁴ شيخو، "رحلة إبراهيم الحكيم الحلبي إلى مصر"، 581، 582.

بغداد بأنها دار فضل بزغت منها شمس الفضائل، والسويدي بدوره لم يترك هذه المطارحة دون جواب؛ فردّ ارتجالاً بكلام مليء بالمحبة والاعتراف بالفضل شبّه فيه الشهباء بجنة الدنيا، وعدّ نفسه أسعد الناس بلقاء اليوسفي ومجالسته.⁵⁵ ومن الأمثلة على المطارحات الأدبية المراسلات بين الأدباء المسيحيين مراسلات كانت بين الخوري نيقولاوس الصائغ، وأنطوان بيطار الحلبي؛ وذلك عندما وصلت رسالة أدبية من الخوري إلى أنطوان، وكان الخوري ذا مكانة عالية عند النصرانيين، والرسالة منه كانت شرقاً لأفراد الطائفة؛ ولهذا قابلها أنطوان بالتقدير اللازم، وردّ برسالة طويلة تجاوزت الأربع صفحات يمدح فيها الخوري نثرًا وشعرًا؛ ومنها قوله: "إني في أبرك وقتٍ وأشرف ساعة، وردّت علينا عزيزة مشرفتكم الشريفة، وفريدة أفاضلكم اللطيفة، فلثمنا ختامها، وفضضناها، وفهمنا رموزها ومعناها...ولكن يا سيدي من أين للعبد أن يتشرف لمكاتبة مولاه، ويفتخر بتذكره على من سواه، وما هذا إلا من لطف المخدم على الخادم، ومن شيم أخلاق أهل المكارم.⁵⁶ ومن هذه الرسائل الأدبية رسالة مسهبة من نعمة بن توما إلى المطران فرحات؛ وفي هذه الرسالة صور المبالغة في الإطراء، ومنها: "جناب الأب الأقدس الأنفس الأوحى الأمجد الأديب الأريب الحسيب النسب الأثير الأثيل البارع الفارع، إنسان عين الزمان، نتيجة مقدمي الدهر والأوان، البازغ في غسق الآداب بدرًا يدين له قيس وسحبان، الحائز السبق في حلبة الفضائل والأفضال، والمتسامي بسمو سؤده متون الكمال، أوحى العصر حزمًا وعزمًا ومقالًا، وأمجد أبناء الدهر سناء وأخلاقًا وخلالًا....."⁵⁷ وعلى هذه الرسالة أجاب جرمانوس فرحات بقصيدة بائنة.⁵⁸ هذه الرسائل والنصوص أصبحت لجودتها وتميزها نوعًا أدبيًا خاصًا يكشف لنا عن المستوى الأدبي الرفيع للمجتمع الحلبي؛ لكن هذا السجع في كثير من الأحيان يصل إلى المبالغة في مدح الطرف الآخر إضافة إلى خروجه عن المألوف، ووصوله إلى درجة التكلف كما في رسالة اليوسفي إلى مفتي الحنفية في دمشق علي بن محمد المرادي.⁵⁹ "إن أحسن ما توشحت به ذاتك العلية، وترشحت به صفاتك البهية، وتأنضح به نور جمالك، وأبلج به سر كمالك، وأشرف ما ترجم عن حقيقة فضلك، وموّة بعظيم كنه قدرك، لسان الظهور والتبيان، وإقرار الطمأنينة القائمة بالجنان، الساطعة بنور البيان، والعطف ما جرت به الأقلام، من مخترعات القرائح والأفهام، من زواهر جواهر الإبداع،

⁵⁵ المرادي، *سلك الدرر*، 108/3.

⁵⁶ لويس شيخو، *شعراء النصرانية بعد الإسلام* (بيروت: دار المشرق، 1991/1412)، 491-493.

⁵⁷ القس جرجس منس الحلبي الماروني، "نعمة ابن الخوري توما الحلبي الشاعر النائر"، *مجلة المشرق* 5 (1902)، 404-402.

⁵⁸ فرحات، *الديوان*، 66.

⁵⁹ علي بن محمد بن مراد المرادي من كبار علماء الشام في عصره. وقد جمع ابنه خليل المرادي -صاحب كتاب *سلك الدرر* في أعيان القرن الثاني عشر - ما نظمته والده من أشعار في ديوان حفظ لنا جانبًا مهمًا من نتاجه الأدبي الذي يجمع بين البلاغة والفقه واللغة. توفي علي المرادي سنة 1771م في دمشق. ينظر: الزركلي، *الأعلام*، 16/5.

وفوائد فرائد الإيداع، وجنحت لنحوه القلوب وسنحت إليه في علم الغيوب، بدائع أثنية بديعية، وحسن فقرات اختراعية، تعرب عن سنانك الأبهي، وصفاتك الأزهى".⁶⁰

2.4. الوصف والشمائل

كان لأدب الوصف موقعٌ مهمٌ في نثر أدباء حلب خلال القرن الثامن عشر، وقد ساعدت البيئة الحلبية من خلال مدارسها وزواياها ودوائرها العلمية على نشوء جيل من الأدباء قادر على وصف الإنسان، وإظهار النعم الإلهية، وتجسيد المعاني الأخلاقية. وفي سياق الوصف نرى كتاب وحيد الرومي (ت 1714م) "حلية الأنبياء" المبني في أساسه على الوصف الخلقي، ويعتمد على الروايات الواردة في كتب الشمائل لشخصيات محدّدة من الأنبياء والصحابة دون أن يتوسع في الجوانب الخُلقية والمعنوية إلا بقدر محدود للغاية؛ وهو مؤلف يسلط الضوء على الكتابة الوصفية في حلب خلال تلك الحقبة.⁶¹ يبدأ بالحديث عن آدم عليه السلام، فيصف خلقته وهيبته كما وصلت عبر الروايات؛ ومنه: "كان آدم صلى الله عليه وسلم أمرد، وإنما نبتت اللّحي بعده لولده، وكان آدم طوألًا كثير الشعر جَعْدًا أجمل البرية، ثم يشير إلى تعليم آدم الأسماء كلّها التي كانت سببًا في تعظيم الملائكة له". هذا الوصف يتعامل مع القامة والهيئة بطريقة تربط الشكل بالمقام، والجسد بالمعنى؛ فحين يصف طول آدم يلفت النظر إلى عِظم مكانته؛ وحين يذكر صفاء وجه نبي أو صحابي، فإنه يشير إلى صفاء الباطن.⁶² نلاحظ أنّ بدء الرومي يبدأ بأول إنسان خلقه الله، فيجعله مدخلًا لرؤية تاريخ البشرية من ناحية خَلقية. والنص يعتمد على صياغة غنية بالدعاء والتمجيد؛ فتبدو كأنها جزء من خطبة أو مقدمة كتاب من كتب الشمائل، وهذه الصيغة تُرى ذهن تلقائيًا لوصف شخصيات دينية. كما يظهر ذلك في مثل: "خلقه بقدرته، وأبدعه بحكمته". ويذكر الكاتب لون البشرة، ودرجة بياضها أو سُمرتها، وشكل الخدين، وملامح الجبهة، وهي تفاصيل مأخوذة من الروايات. كما يشير إلى الطول والحجم، وتناسق الأعضاء، ومقدار القوة أو الوزن بما يتوافق مع ما جاء في كتب الشمائل القديمة، ويصف الشعر، وطريقة الجلوس، والخطوات؛ وهي عناصر تؤدي دورًا أساسيًا في تقريب الصورة الجسدية إلى الأذهان؛ كما في قوله في حلية عثمان رضي الله عنه: "كان رجلًا ليس بالقصير ولا بالطويل، حسن الوجه، رقيق البشرة، كثير اللحية عظيمها، أسمر اللون، كثير شعر الرأس والساقين والذراعين، وكان يشدُّ أسنانه بالذهب، وكان أصلع أقي له جمّة أسفل من أذنيه". ومن ناحية أخرى نرى أنّ النص موثّق بأقوال وآثار تُذكر

⁶⁰ المرادي، سلك الدرر، 111، 112/3.

⁶¹ Durmuş, İsmail. "VAHDÎ EFENDİ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ankara: 3. Basım (2019). EK-2/636-637.

⁶² وحدي أفندي الرومي، مخطوطة تحفة الألباب في حلية الأنبياء والأصحاب (إسطنبول: مكتبة السليمانية، برقم 320)، 2.

بصیغة "روي" و"ذكر": مما يضفي على النص الطابع العلمي، فنرى أنه نقل وصف سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه مستدلًا بوصف السيدة عائشة رضي الله عنها له بعبارات تعتمد على الخبر، والإسناد، والجمل القصيرة المتتابعة؛ وهذا ينسجم مع طبيعة كتب الشمائل، ويستعمل المؤلف سجعًا بسيطًا يهدف إلى تحسين أداء الألفاظ دون أن يغيّر شيئًا من طبيعة الوصف الجسدي. بالإضافة إلى عبارات مشتقة من كتب الشمائل مع اختيار لأكثر الروايات وضوحًا في تصوير الوصف الخَلقي.⁶³

2.5. المواضيع البلاغية

كانت البلاغة حاضرةً في مجالس العلماء والأدباء؛ ومن أبرزهم الأديب الكبير قاسم البكري (ت 1755م) الذي صاغ كتابه حلية البديع بصياغة أدبية تعليمية ينظم فيها المصطلحات البديعية في قصيدة شعرية، ثم يقوم في الوقت نفسه بشرح المصطلحات البلاغية والأمثلة التي فيها بأسلوب أدبي يوضّح لنا منزلة البكري بين الأدباء في القرن الثامن عشر. وقد افتتح بمقدمة يمكننا وصفها بأنها قطعة بلاغية تجمع بين البيان والبديع والمعرفة والتاريخ والفن والذوق الرفيع، وتعطينا مثالًا لأديب يصوغ النثر وفق ذوق أهل حلب في تلك المرحلة؛ فهو يبدأ مقدمة كتابه بعبارات تدلُّ على تمكّن لغوي وبلاغي وثقافي؛ إذ يقول في بدايتها: "الحمد لله الذي أبدع ببديع صنعه صناعة البديع، وجعل محاسن أنواعه الزاهرة في رياضه الباهرة زهر ربيع، وعلّى عرائس براعات الأبرار على نفائس ضراعات الأفكار؛ فأنتج من المعاني الغزار كل فطيم وضيع، وحلى أجياد أهل الأدب بعقود النظم والنثر؛ فصاروا يفتخرون بذلك فيا له من فخر، وأتى لهم التنافس في ذلك المقام الرفيع. طلّعوا في سماء المعارف شمسًا وبدورًا؛ فأشرقَت معالم المعاني بهديهم نورًا؛ فاقتضى آثار محاسنهم في السير كل ضالع وضيع..."⁶⁴ هذه المقدمة تظهر لنا أسلوب البكري الغني بالفنون البديعية والتي تميز بها أدباء تلك الفترة؛ والتي لا تخلو من السجع والجناس والمحسنات اللفظية وكذلك الصور البديعية؛ فنرى أن البكري يفتتح كتابه بعبارات مقفّاة وملينة بالتركيب البلاغية؛ وهذه الجمل تُظهر بوضوح أنه متأثر بأسلوب النثر البديعي. وفي قوله: "وحلى أجياد أهل الأدب بعقود النظم والنثر" نجد استعارة تجعل النثر والشعر كأنها حلّي تُزيّن الأعناق. ويتابع في نفس السياق بصورة أخرى حين يقول: "طلّعوا في سماء المعارف شمسًا وبدورًا"؛ وهذا تصوير لحركة العلم والبيان في عصره، وهو تصوير يشبه تجسيد المعارف في صورة السماء، وتصوير أهل الأدب بأنهم هم من يزين هذه السماء كونهم شمسًا وبدورًا فيها. ومن المهم هنا أن نلاحظ أن البكري في كل هذا النص يمثل

⁶³ الرومي، مخطوطة تحفة الألباب، 7، 8.

⁶⁴ قاسم البكري، حلية البديع في مدح النبي الشفييع (حلب: المطبعة العزنية، 1876/1255)، 2.

الذوق الحلبي آنذاك، والذي كان يعتبر حسن السجع علامة على الفصاحة إذا جاء في سياقه الصحيح، فهو يرى البلاغة باعتبارها كطريق للفهم، وكأداة للربط بين جمال النص وروح قائله. لم يكن البكري وحده من تميّز بهذا اللون الأدبي البديع في هذا القرن فهناك أيضاً أدباء كثر؛ ومنهم تلميذه عبد الله اليوسفي الحلبي الذي اتبع أسلوبه كما أخبر عن نفسه أنه دَوّن بديعية البكري، واستفاد منها، وحاول الإتيان بمثلها نظماً ونثراً؛ فنظم بديعية في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ثم شرحها بنفسه في كتاب أسماه "ثمرة البديع في مدح الجنب الرفيع"؛ وقد جمع في كتابه هذا قوانين البلاغة على النحو الذي جمعها به الشيخ قاسم البكري بقصيدة مشابهة، وعناوين متقاربة؛ وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه بقوله: " فيقول أفقر عباد الله وأحوجهم إلى لطفه الحنفي عبد الله بن يوسف الحلبي لما كانت الرغبات لنيل الأجور، وأعظم القربات للعزیز الغفور، مدحتُ أحب الخلق إليه، وأعظمهم رفعة لديه؛ مدحته في النظم والنثر مصلياً عليه، وجعلتها لي وسيلة؛ فلعمري ما ارتفع كعْبُ كعبٍ في كلِّ ناد، وما علا قدره وسما وساد؛ إلا بسبب قصيدته التي هي (بانة سعاد)، وإن حسان لم يبلغ الإحسان إلا بمدحه سيد الأكوان....." ⁶⁵ والتشابه بين الأسلوبين واضح من حيث ترتيب الكتاب، وقافية النظم، وقرب أسلوب الشرح؛ فمثلاً يفتتح الشيخ قاسم البكري بديعيته بموضوع حسن المطلع وبراعة الاستهلال؛ وهو يقدم بيتاً يلخص براعته، ويكشف عن حسن صناعته. ⁶⁶ وعندما نرى بديعية اليوسفي نكتشف أنه شابه بديعية شيخه البكري إلى حد كبير لدرجة أنه افتتح قصيدته بنفس الموضوع وأسلوب النظم والشرح. ⁶⁷ لكن هذا التشابه لا يقلل من كون اليوسفي أحد أعلام الأدب في حلب في القرن الثامن عشر ففي بديعيته تظهر قريحة اليوسفي الشعرية؛ فقد تميّز بنظم خاص به، ولم يلجأ إلى بديعية البكري لتأليف كتابه حولها؛ بل اعتمد أبيات من نظمه، وأضاف على ما اقتبس من أستاذه البكري.

2.6. التراجع

من خلال دراسة العناوين الماضية نرى التنوع الكبير في المواضيع التي تناولها أدباء حلب في كتبهم، ومن المواضيع التي لم يغفل عنها أدباء حلب موضوع التراجم والأعلام؛ فقد برز في هذا المجال طه الجبريني (ت 1764م) الذي قام بترجمة أعلام أهل بدر، ولم يكن كتاباً اعتباطياً؛ فقد قام الجبريني بترجمة الأعلام وفقاً لترتيب الحروف الأبجدية. ويظهر في أسلوب الجبريني حرصه على

⁶⁵ عبد الله اليوسفي، مخطوطة شرح ثمرة البديع في مدح الجنب الرفيع (إيران: مكتبة مجلس الشورى الإسلامي،

1778/1192)، 2.

⁶⁶ البكري، حلية البديع، 5.

⁶⁷ اليوسفي، مخطوطة شرح ثمرة البديع، 3.

الدقة في ترجمة الصحابي؛ إذ يبدأ بالتعريف بالنسب والقبيلة، ثم يقوم بتثبيت الاسم وضبطه، وقد يذكر المهنة أو الموطن أو ما تميّز به الصحابي. هذا الأسلوب هو أسلوب المحدثين وأهل التراجم الذين لا يتركون الاسم المترجم عرضة للاضطراب أو الوهم. كما يحرص على ربط الاسم بحدث من أحداث السيرة النبوية، فالصحابي يُعرّف من خلال حضوره في الغزوات، أو مشاركته في البيعات، أو ملازمته للنبي ﷺ؛ وهو بذلك يحاول تقديم الأسماء ضمن سياق يجعل فيه القارئ قريباً من زمن النبوة وأشخاصه؛ وقد اخترنا بعض الأعلام التي شرحها الجبريني حتى نستطيع أن نطّلع على أسلوبه ومنهجه عن قُرب: "الثامن من الخزرج ثم من بني ثعلبة (أبو حسن الأنصاري) بحاء وسين مهملتين مفتوحتين، فنون؛ اسمه تميم، يقال إنه ممن شهد العقبة وبدراً، حديثه عن النبي ﷺ؛ أنه قال: الرجل أحق بمجلسه إذا قام عنه ثم انصرف إليه. وقال لرجل قعد في مجلس آخر استأخر عن مجلس الرجل فكلُّ إنسان أحق بمجلسه..."⁶⁸ هذا النص يوضّح أسلوب الجبريني في شرح أسماء أهل بدر، ويكشف عن طريقته الدقيقة في الجمع بين الترجمة والتحقيق. يبدأ الجبريني في تراجمه الاسم أو الكنية، وهو أمر مألوف في كتب الرجال؛ وهو بهذا الأسلوب يحاول تقديم مادة علمية موثقة، ثم يورد الجبريني الأحاديث التي رُوِيَتْ عن الصحابي خلال ترجمته محاولاً بذلك إظهار أثر الصحابي في نقل القيم والسلوك حتى نعلم قيمة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. وكما رأينا يغلبُ على شرح الجبريني التقدير والوفاء لأهل بدر؛ فهو يحاول ذكر مكانتهم وفضلهم. ويشعر القارئ بأنه ينظر إليهم بعين المحبة والتعظيم، ويذكرنا بصفاء قلوب الصحابة وصدقهم وقربهم من النبي ﷺ، ويرى فيهم الجيل الذي حمل أعباء الدعوة وسبق غيره بالشرف والفضل. أما من حيث الأسلوب فلغته فصيحة، رصينة، قريبة من أسلوب المحدثين تقوم على جمل محكمة وتراكيب مألوفة في كتب الرجال والسير؛ كقوله: "قال في ترجمته"، "يقال إنه ممن شهد العقبة وبدراً"، "روي"، "قال في الإصابة"، "وكذا في أسد الغابة"⁶⁹، ونحو ذلك من المصطلحات التي يستخدمها المحدثون لنقل معلوماتهم؛ وهو تأكيد للطابع العلمي الذي اعتمده الجبريني في تراجمه؛ ويؤكد انتماءه إلى علماء الإسناد الذين يستخدمون مصطلحات الرواية والتضعيف ليوثقوا نقلهم بالرواية.

الخاتمة

تكشف هذه الدراسة من خلال تتبع نماذج النثر في حلب خلال القرن الثامن عشر أن

⁶⁸ طه بن مهنا الجبريني، مخطوطة شرح أسماء أهل بدر (المدينة المنورة: مكتبة عارف حكمت، 1714/1126)، 86.

⁶⁹ الجبريني، مخطوطة شرح أسماء أهل بدر، 86.

هذا النثر كان تعبيراً عن واقع ثقافي وعلمي متكامل في بيئة أدبية نشطة، وقد لعبت فيها المؤسسات الدينية والعلمية دوراً محورياً في توجيه الخطاب الكتابي وصياغة ملامحه.

وقد أظهرت الدراسة أن النثر الحلبي اتسم بجملته من الخصائص، من أبرزها:

- نقض ادعاء "الانحطاط الأدبي": فالنثر الحلبي في القرن الثامن عشر يكشف عن إنتاج وتفاعل واضح مع الواقع؛ حيث تتعدد النصوص وتنوع موضوعاتها وأساليبها؛ وهذا الأمر الذي يدل على حضور أدبي حي لا يتفق مع صورة الجمود الشائعة. وتظهر هذه الحيوية في استمرار التأليف، وتداول المعرفة، وابتكار صيغ تعبيرية تجمع بين المحافظة والتجديد.
- لم يكن النثر محصوراً في قالب واحد، وقد توزّع بين المقامات، والمراسلات، وكتب التراجم، والكتب الأدبية والعلمية، والنصوص الدينية، وهو تنوع يدل على اتساع الحقل الأدبي.
- برز السجع وتوازي الجمل وغيرها من المحسنات البديعية بوصفها مكونات أساسية في بناء النص، حيث أسهمت في إضفاء إيقاع داخلي وتنظيم دلالي، وكانت وسيلة لتثبيت المعاني وتسهيل تداولها. كما ظهرت في النصوص صور تجمع بين الحسّ الديني والخيال الأدبي، وتعتمد على الاستعارة والتشبيه والتكثيف الدلالي، بما يعكس قدرة الكتاب على إنتاج صور تتجاوز النمط التقليدي.

- وقد ظهر النثر في كثير من الأحيان بوصفه خطاباً يجمع بين الوعظ والتعبير الجمالي؛ حيث تُصاغ المضامين الدينية بأساليب بلاغية، ويُستثمر الأدب لخدمة المعنى الديني؛ مما يجعل الفصل بينهما أمراً صعباً.

- خرجت المقامة من إطارها التقليدي القائم على الطرافة والسرد الفكاهي لتصبح أسلوباً لعرض المصطلحات الصوفية والتعبير عن الأشواق النبوية؛ وهو ما يدل على قدرة هذا الفن على التطور والتكيف.

- تجاوزت الرسائل الأدبية وظيفتها العملية لتغدو نصوصاً فنية تحمل عناية لغوية واضحة، وتعكس عمق العلاقات الاجتماعية والثقافية بين الكتاب، وتظهر فيها مهارة الصياغة والتأنق في التعبير.

- أسهم هذا النثر بما حمله من مستوى أدبي رفيع واهتمام باللغة في تهيئة الأرضية الثقافية التي ستببلور لاحقاً في النهضة العربية؛ مما يمنح القرن الثامن عشر موقعاً انتقالياً مهماً في تاريخ الأدب.

ومن جهة أخرى أظهرت الدراسة أن تحليل النثر يتيح فهماً أعمق للبنية الثقافية للمجتمع الحلبي؛ إذ يعكس أنماط التفكير، وطريقة التعبير؛ وهو ما يجعل من النثر مصدراً تاريخياً وأدبياً في آن واحد.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول إن النثر في حلب خلال القرن الثامن عشر كان غنيًا، ويستحق مزيدًا من البحث من خلال التوسع في دراسة نصوص جديدة، أو عبر مقارنته بنظيره في مدن أخرى من العالم العثماني بما يسهم في بناء صورة أشمل عن الحياة الأدبية في تلك المرحلة.

المصادر والمراجع

- آل جندي، أدهم. *أعلام الأدب والفن*. مشق: مطبعة الاتحاد، 1958/1378.
- ابن الأثير، نصر الله بن محمد المعروف بضياء الدين بن الأثير الكاتب. *المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر*. القاهرة: دار نهضة، 2019/1441.
- ابن عبد الحي الحلبي، أحمد. *الحلل السندسية في المقامات الأحمدية القدسية*. الأردن: دار ركاز للنشر والتوزيع، 2025/1447.
- إسحاق أوغلو، عمر. *الأنشطة الأدبية والثقافية في سوريا في العهد العثماني (1800-1918)*. إسطنبول: جامعة إسطنبول، 2010.
- البكرجي، قاسم. *حلية البديع في مدح النبي الشفييع*. حلب: المطبعة العزيزية 1876/1255.
- بونابي، الطاهر. "نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط". *مجلة حوليات التراث* 2 (2004).
- بيره جكلي، زينب. *شعر الثورات الداخلية في العهد العثماني (أو ما سمّته بخطّ يدها على الغلاف: شعر التأمّر على الدولة العثمانية)*. عمان: دار الضياء، 1999/1420.
- تكين، كمال خاقان. *الآثار العثمانية في حلب (1516-1918)*. إسطنبول: دار تشامليجا للنشر، 2014.
- الجبريني، طه بن مهنا. *مخطوطة شرح أسماء أهل بدر*. المدينة المنورة: مكتبة عارف حكمت 1714/1126.
- الخوري، يوسف بن ديمتري. *المرتاد في تاريخ حلب وبغداد: حوادث حلب اليومية 1771-1805*. حلب: دار الشعاع، 2006/1427.
- دورموش، إسماعيل. "وحدى أفندي". *موسوعة الإسلام لوقف الديانة التركي*. أنقرة: ط. 3، (2019). الملحق 637-636 /2.
- رسل، ألكسندر وباتريك. *الإفrench في حلب في القرن الثامن عشر*. حلب: مطبعة الضاد 1968/1347.
- رسل، ألكسندر. *التاريخ الطبيعي لحلب*. لندن: طبعة جي. جي. وجي. روبنسون، باتر-نوسترو، 1794.
- الرومي، وحدي أفندي. *مخطوطة تحفة الألباب في حلية الأنبياء والأصحاب*. إسطنبول: مكتبة السليمانية برقم 320.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 2002/1423.
- زيدان، جرجي. *تاريخ آداب اللغة العربية*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2012/1433.
- زين، زين نور الدين. *نشوء القومية العربية*. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966.
- سوريا في الوثائق العثمانية*. إسطنبول: رئاسة دائرة الأرشيف العثماني، رقم 129، 2013.
- شارل رو، فرانسوا. *مرافئ سوريا وفلسطين في القرن السابع عشر*. باريس: بلون-نوريت وشركاؤه، 1907.

- شيخو، لويس. "رحلة إبراهيم الحكيم الحلبي إلى مصر". *مجلة المشرق* 10 (1907)، 559-708.
- شيخو، لويس. *شعراء النصرانية بعد الإسلام*. بيروت: دار المشرق، ط.4، 1991/1412.
- ضيف، شوقي. *الفن ومذاهبه في النثر العربي*. مصر: دار المعارف، ط.12، 1995/1416.
- الطباخ، محمد راغب. *إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء*. حلب: دار القلم العربي، 1988/1408.
- عانوتي، أسامة. *الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر*. بيروت: المكتبة الشرقية، 1971/1391.
- عبد الله، سمير. *حلب تحت الإدارة العثمانية (1740-1840)*. قونية: جامعة سلجوق، رسالة دكتوراه، 2024.
- عبود، مارون. *رؤى النهضة الحديثة*. بيروت: دار العلم للملايين، 1952/1331.
- الغرضي، أبو الوفا ابن عمر. *معادن الذهب في الأعيان المشرفة بهم حلب*. عمان: الجامعة الأردنية 1413 1992/.
- عماد، عبد الغني. *السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر*. بيروت: دار النفائس، 1993/1414.
- الغزي، كامل. *نهر الذهب في تاريخ حلب*. حلب: المطبعة المارونية 1926/1344.
- فرحات، المطران جرمانوس. *بحث المطالب في علم العربية*. بيروت: مطبعة المرسلين اليسوعيين، ط.5، 1899/1278.
- فريد بك، محمد. *تاريخ الدولة العلية العثمانية*. مصر: مطبعة محمد أفندي مصطفى بحوش، 1896/1314.
- القادري، محمد بن الطيب. *نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني*. الرباط: مكتبة الطالب، 1986/1407.
- قلعة جي، عبد الفاتح. "أبو الوفا الرفاعي...مطرب الحضرة وشاعر القدود والموشحات"، *مجلة المعرفة* 543 (2008).
- كارلتون، ألفورد. *نظام الملة لحكم الأقليات في الإمبراطورية العثمانية*. بيروت: الجامعة الأمريكية في بيروت، نسخة ميكروفيلم من مخطوطة مطبوعة، رقم 14.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006/1427.
- ماركوس، أبراهام. *الشرق الأوسط عشية الحداثة: حلب في القرن الثامن عشر*. حلب: دار الشعاع للنشر والعلوم، 2018/1439.
- المحمد، مهنا. *الجاليات الأوروبية في ولاية حلب (1112-1215 هـ/1700-1800 م)*. دمشق: جامعة دمشق، 2009/14430.
- المرادي، محمد خليل. *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1988/1408.
- المسالخي، يحيى بن محمد. *مخطوطة رسالة في النحو*. الرياض: مكتبة جامعة الملك سعود قسم المخطوطات رقم: 4905.

منش الحلبي الماروني، القسّ جرجس. "نعمة ابن الخوري توما الحلبي الشاعر الناصر". مجلة /المشرق 5 (1902)، 404-402.

النهالي، محمد بن يوسف. الطراز /المذهب في الدّخيل /المُعَرَّب. مكة المكرمة: جامعة أمّ القرى 1412/1991.
اليوسفي، عبد الله. مخطوطة شرح ثمرة البديع في مدح الجناب الرفيع. إيران: مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، 1778/1192.

KAYNAKÇA

- Abbûd, Mârûn. *Rüvvâdû'n-nahdati'l-hadîse*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1331/1952.
- Abdullah, Samir. *Osmanlı İdaresinde Halep (1740-1840)* Konya: Selçuk Üniversitesi Doktora Tezi, 2024.
- Anotî, Üsâme. *El-Hareketü'l-edebiyye fî bilâdi's-Şâm hılâle'l-karni's-sâmin aşer*. Beyrut: El-Mektebetü's-Şarkıyye, 1391/1971.
- Bekrî, Kâsım. *Hilyetü'l-bedî' fî medhi'n-nebiyyi's-şefî'*. Halep: El-Matbaatü'l-Azîziyye, 1255/1876.
- Bîreciklû, Zeynep. *Şi'ru's-sevrâtî'd-dâhiliyye fî'l-ahdi'l-Osmanî (Ev mâ semmethü bi-hattı yediha ale'l-ğılâf: Şi'rut-teâmür ale'd-devleti'l-Osmâniyye)*. Amman: Dâru'd-Dıyâ', 1420/1999.
- Bûnâbî, Et-Tâhir. "Neş'etü ve tatavvuru'l-edebi's-sûfî fi'l-Mağribi'l-Evsat". *Mecelletü Havliyyâtî't-Türâs* 2 (2004).
- Carleton, Alford. *The Millet system for the Government of Minorities in the Ottoman Empire*. Beirut: The American University of Beirut, Microfilm copy of typewritten ms., no. 14.
- Charles-Roux, François. *Les echelles de Syrie et de Palestine au 17 siecle*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1907.
- Cibrîni, Tâhâ b. Mühennâ. *Mahtûtâtü Şerhi esmâi ehli Bedr*. Medine: Mektebetü Ârif Hikmet, 1126/1714.
- Cündî, Edhem. *A'lâmü'l-edeb ve'l-fen*. Dımaşk: Matbaatü'l-İttihâd, 1378/1958.
- Dayf, Şevkî. *El-Fennu ve mezâhibühü fî'n-nesri'l-Arabî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 12. Basım 1416/1995.
- Durmuş, İsmail. "VAHDÎ EFENDİ", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ankara* 3 (2019). EK-2/636-637.
- El-Mesâlihî, Yahyâ b. Muhammed. *Mahtûtâtü Risâle fî'n-nahv*. Riyad: Mektebetü Câmîati'l-Melik Su'ûd Kısmu'l-Mahtûtât, No: 4905.
- Ferhât, El-Mutrân Cermanûs. *Bahsü'l-metâlib fî ilmi'l-Arabiyye*. Beyrut: Matbaatü'l-Mürselîne'l-Yesû'ıyyîn, 5. Basım 1278/1899.
- Ferîd Bek, Muhammed. *Târîhu'd-devleti'l-alıyyeti'l-Osmâniyye*. Mısır: Matbaatü Muhammed Efendi Mustafâ bi-Hûş, 1314/1896.
- Gazzî, Kâmil. *Nehrü'z-zeheb fî târîhi Haleb*. Halep: El-Matbaatü'l-Mârûniyye, 1344/1926.
- Hûrî, Yûsuf b. Dimitri. *El-Mürtâd fî târîhi Haleb ve Bağdâd: Havâdisü Haleb el-yevmiyye 1771-1805*. Halep: Dâru's-Şu'â', 1427/2006.
- İbn Abdülhay el-Halebî, Ahmed. *El-Hulelü's-sündüsiyye fî'l-makâmâtî'l-Ahmediyyeti'l-kudsiyye*. Ürdün: Dâru Rikâz li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1447/2025.
- İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed el-Ma'rûf bi-Dıyâiddin b. El-Esîr el-

- Kâtib. *El-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâir*. Kahire: Dâru Nahda, 1441/2019.
- İmâd, Abdülganî. *Es-Sultatu fi bilâdi's-Şâm fi'l-karni's-sâmin aşer*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1414/1993.
- İshakoğlu, Ömer. *Osmanlı Dönemi Suriye'sinde edebi ve kültürel faaliyetler (1800-1918)* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Kâdirî, Muhammed b. Et-Tayyib. *Neşrü'l-mesânî li-ehli'l-karni'l-hâdî aşer ve's-sânî*. Rabat: Mektebetü't-Tâlib, 1407/1986.
- Kal'acı, Abdülfettâh. "Ebü'l-Vefâ er-Rifâ'î... Mutribu'l-hadra ve şâiru'l-kudûd ve'l-muvaşşahât". *Mecelletü'l-Ma'rife* 543 (2008).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1427/2006.
- Marcus, Abraham. *Eş-Şarku'l-Evsat aşıyyete'l-hadâse: Haleb fi'l-karni's-sâmin aşer*. Halep: Dâru's-Şu'â' li'n-Neşr ve'l-Ülûm, 1439/2018.
- Muhammed, Mühennâ. *El-Câliyyâtü'l-Urûbbiyye fi vilâyeti Haleb (1112-1215 h./1700-1800 m.)*. Dimaşk: Câmiatü Dimaşk, 1430/2009.
- Murâdî, Muhammed Halîl. *Silkud-dürer fi a'yânî'l-karni's-sânî aşer*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Müneş el-Halebî el-Mârûnî, El-Kıs Cercis. "Ni'metü İbnü'l-Hûrî Tûmâ el-Halebî eş-şâiru'n-nâsir". *Mecelletü'l-Meşrik* 5 (1902), 402-404.
- N Zeine, Zeine. *The Emergence of Arab Nationalism*. Beirut: The Catholic Press, 1966.
- Nihâlî, Muhammed b. Yûsuf. *Et-Tirâzü'l-müzehheb fi'd-dahîl el-mu'arrab*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1412/1991.
- Osmanlı Belgelerinde Suriye, İstanbul: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 129, 2013.
- Rûmî, Vehbî Efendi. *Mahtûtatü Tuhfeti'l-elbâb fi hilyeti'l-enbiyâ' ve'l-ashâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, No: 320.
- Russell, Alex. *The Natural History of Aleppo*. London: edition G.G. & J. Robinson, Pater-Noster Row, 1794.
- Russell, Alexander & Patrick. *El-İfrenç fi Haleb fi'l-karni's-sâmin aşer*. Halep: Matbaatü'd-Dâd, 1347/1968.
- Şeyho, Louis. "Rihletü İbrahim el-Hakîm el-Halebî ilâ Mısır". *Mecelletü'l-Meşrik* 10 (1907), 559-708.
- Şeyho, Louis. *Şu'arâü'n-Nasrâniyye ba'de'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 4. Basım 1412/1991.
- Tabbâh, Muhammed Râgıb. *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1408/1988.
- Tekin, Kemal Hakan. *Halep'te Osmanlı İzleri (1516-1918)*. İstanbul: Çamlıca Yayın Evi, 2014.
- Urdî, Ebü'l-Vefâ İbn Ömer. *Me'âdinü'z-zeheb fi'l-a'yânî'l-müşerrefeti bihim*

- Haleb*. Amman: El-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1413/1992.
Yûsufî, Abdullah. *Mahtûtatü Şerhi semereti'l-bedî' fî medhi'l-cenâbi'r-refî'*.
İran: Mektebetü Meclisi's-Şûrâ'l-İslâmî, 1192/1778.
Zeydân, Cürçi. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-Arabiyye*. Kahire: Müessesetü
Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 1433/2012.
Ziriklî, Hayrüddin. *El-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım
1423/2002.

آليات الزمن في القصيدة السردية العربية الحديثة: نماذج مختارة¹

Salah ALHASAN²

المُلخَص

يدرس البحث توظيف آليات الزمن في القصيدة السردية، وهي القصيدة التي توظف السرد وعناصره كالشخصية والحدث والمكان والزمان. ويطبق ذلك على نماذج مختارة من شعر الحداثة العربية. ويعرض البحث جانباً من جوانب التداخل النوعي بين الشعر والسرد ويختص بدراسة آليات الزمن في القصيدة العربية الحديثة، وهي جزء من دراسة علاقة الشعر بالسرد وأشكال التداخل بينهما، ويتناول البحث أبرز الآليات الزمنية السردية التي وظفها الشعراء في قصائدهم السردية، وهل كان توظيفها واعياً أم عفويّاً، وما الجدوى الفنية من هذا التوظيف، ولعل من أبرز تلك الجماليات، المفارقة الزمنية، والإيقاع الزمني، والتكثيف، والتخييل، والرؤيا، من خلال دراسة نماذج تطبيقية من الشعر العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، ويحاول البحث تتبع توظيف الشعر لآليات الزمن التي اتسم بها فن السرد في الشعر، وإبراز جماليات ذلك التوظيف في الشعر العربي الحديث في نماذج تطبيقية مختارة في النصف الثاني من القرن العشرين. يتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، يقوم بدراسة التفاعل بين السرد والشعر وفق النظرية الحديثة للأجناس الأدبية، مطبقاً التحليل السردى على نماذج مختارة لشعراء الحداثة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، الشعر العربي الحديث، القصيدة السردية، آليات الزمن، الاستباق، الاسترجاع، الوقف، الحذف.

Modern Arap Anlatı Şiirinde Zaman Mekanizmaları: Seçilmiş Örnekler

ÖZ

Bu araştırma, anlatı unsurlarını (karakter, olay, mekân ve zaman gibi) kullanan anlatı şiirinde zaman mekanizmalarının kullanımını incelemektedir. Araştırma, şairlerin anlatı şiirlerinde kullandıkları başlıca zamansal anlatı mekanizmalarını ele almakta ve bu kullanımın estetik boyutlarını ortaya koymaktadır. Bu, 20. yüzyılın ikinci yarısına ait Arap şiirinden seçilmiş uygulamalı örneklerin incelenmesi yoluyla gerçekleştirilmektedir. Ayrıca çalışma, hikâye ve romandaki anlatı zamanı ile şiirdeki anlatı zamanı arasındaki

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 24.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:25.06.2026

² Doktora Öğrencisi, Halep Üniversitesi, Fen-Edebiyat ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, delho333@gmail.com, ORCID: 0009-0007-4924-8612

benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmayı ve modern Arap şiirinde zamanın estetik yönlerini vurgulamayı amaçlamaktadır. Araştırmanın yöntemi, hikâye zamanı ile şiir zamanı arasındaki benzerlik ve farklılıkları incelemeye dayanan analitik-karşılaştırmalı bir yöntemdir. Bu bağlamda çalışma, modern edebî türler kuramı çerçevesinde anlatı ile şiir arasındaki etkileşimi analiz etmekte ve 20. yüzyılın ikinci yarısındaki Arap modernist şairlerinden seçilmiş uygulamalı örneklerden yararlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Şiiri, Anlatısal Şiir, Zaman Mekanizmaları, İleriye Dönük Anlatım (Prolepsis), Geriye Dönük Anlatım (Analepsis), Duraklama, Eksilti.

Time Mechanisms in Modern Arabic Narrative Poetry: Selected Examples

Abstract

This research examines the use of temporal mechanisms in modern Arabic poetry' specifically in narrative poems that employ narrative and its elements such as character' event, setting, and time. The research explores the most prominent narrative temporal mechanisms employed by poets in their narrative poems and analyzes the aesthetics of this employment through a study of applied examples from Arabic poetry in the second half of the twentieth century. It seeks to identify similarities and differences between narrative time in short stories and novels and narrative time in poetry, highlighting the aesthetics of time in modern Arabic poetry. The research methodology is analytical-comparative, based on studying the similarities and differences between narrative time and poetic time, and analyzing the interaction between narrative and poetic elements according to modern theory of literary genres, drawing on applied examples from modern Arabic poets of the second half of the twentieth century.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Poetry, Narrative Poetry, Temporal Mechanisms, Prolepsis, Analepsis, Pause, Ellipsis.

المقدمة

يختلف مفهوم الزمن في القصيدة السردية، عن موضوعة الزمن وآلية دراسته في الشعر بشكل عام، كدراسة الزمن النحوي أو الحقل الدلالي الزمني وما يتضمنه من الإشارات الزمنية الكبرى والصغرى، كالיום والغد والزمان والدهر، وما إلى ذلك، إلا بما تحمله من دلالات معينة على الزمن السردى كما في قول السياب:³

بالأمس حين مررت بالمقهى

سمعتك يا عراق

إنه إذن زمن يتعلق بالسرد داخل القصيدة، ويوظف آليات الزمن السردى، ولعلّ الذي يحدد آليات الزمن هو علاقة الراوي في النص بالزمن. وقد تطوّر مفهوم الزمن في الفنّ الروائيّ الحداثي، وتحوّل من عنصر بسيط ينظم العمل وفق ترتيب معيّن كما في القصّ التقليدي، إلى عنصر معقد يحمل بعداً جمالياً وتخييلياً، يجعل القارئ معنياً بما يشغل عليه الكاتب ومشاركاً في عملية تركيب الحكاية.

قد أتّجه الشعر العربي الحديث، من خلال وعيه الجديد وتفاعله مع ظاهرة تداخل الأجناس الأدبية، إلى توظيف السرد بوصفه آلية فنية تُسهم في الحد من الغنائية والذاتية، وتفتح أمام الشاعر إمكانات تعبيرية جديدة تعبّر عن عمق التجربة وقوة الصلة بالعالم وقد بات واضحاً في عدد كبير من النصوص الحديثة أنّ السرد أصبح وسيلة قادرة «على الجمع بين الشعري والسردى في خطاب نصي جامع، يقدم الرؤيا، ويبعث مفردات اللغة في قالب إبداعي دون الإخلال بشعرية النص».⁴

وتعد دراسة عز الدين المناصرة الموسومة بعنوان آليات السرد في الشعر العربي المعاصر من أبرز الدراسات التي درست انفتاح الشعر على السرد وتوظيف آلياته الذي جاء نتيجة طبيعية لتداخل الأنواع والفنون، «فأخذت الآليات السردية بمفهومها الحديث طريقها إلى النص وأصبحت واحدة من جمالياته التي يتكى عليها، مؤكدة وحدة الأنواع وتجاوزها وتحاورها».⁵

¹ بدر شاكر السياب، ديوان بدر شاكر السياب (بيروت: دار العودة، 1995م)، 318.

⁴ عماد الضمور، "سردية الشعر في ديوان منمنات أليسا للشاعر محمد القيسي"، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، 2/23 (حزيران 2009م)، 566.

⁵ عبد الناصر هلال، آليات السرد في الشعر العربي المعاصر (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2006م)، 10.

ويركز البحث على توظيف الزمن بوصفه سمة أبرز آليات السرد، ويدرسها هنا على نحو أكثر دقة، ويلتزم بحدود البحث وهي دراسة الآليات الزمنية السردية في الشعر، ولذا فهو يدعي أنه أكثر تحديداً، مستعيناً بتلك الدراسة وغيرها على مستوى الاصطلاح والإجراء، ويشعر بعدها في تحليل النماذج المدروسة من خلال شعرية الزمن، وتجلياته في النصوص المدروسة، وهي مختارة من شعر الحداثة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي الفترة التي ازدهر فيها هذا الشعر وتنوعت مدارسه الفنية، وبرز خلالها شعراء عدهم النقاد رموز الحداثة الشعرية العربية. وفي الآتي نعرض أبرز الآليات الزمنية السردية في الشعر:

1. الترتيب

لعلّ من البديهي «ألا يسير زمن الخطاب بموازاة الحكاية، ولا يطابق زمنه زمنها، لأن الراوي كثيراً ما يعود إلى الوراء ليروي أحداثاً نسي ذكرها أو يستبق الزمن فيطمئن القارئ مسبقاً إلى مآل بعض الأحداث والشخصيات»⁶، ولذلك فإن ترتيب الأحداث وتطابق الزمنين ممكن نظرياً لكنه غير ممكن عملياً، مما يؤدي إلى خلق مفارقة بين زمن الحكاية وزمن السرد، وتتأسس هذه المفارقة على آليتي الاسترجاع والاستباق.

1.1. الاسترجاع

الاسترجاع كما يعرفه سعيد يقطين هو "استرجاع حدث سابق على الحدث الذي يحكي"⁷، يقوم من خلاله الراوي بالعودة إلى الوراء وسرد بعض الأحداث السابقة، وله أنواع ووظائف من أبرزها تفسير الأحداث الغامضة أو المساعدة في كشف ملامح الشخصيات، وغير ذلك ولعله الأهم وهو الوظيفة الجمالية من خلال كسر رتابة السرد الخطي، والتشويق، وخلق المفارقة بين زمن الحكاية وزمن السرد، أو إدخال شخصيات جديدة وحكايات ثانوية إلى الحكاية الأصل من خلال الاسترجاع.

والاسترجاع في الشعر يوظف هذه الآلية السردية ويطوعها لصالحه، وفي هذا المجال يمكن أن نستمتع إلى الماغوط (ت2006)، وهو يسترجع في قصيدته "تبغ وشراب" فيقول:⁸

كنتُ مهرجاً

⁶ لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون ودار النهار للنشر، 2002م)، 50.

⁷ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997م)، 77.

⁸ محمد الماغوط، الأعمال الشعرية الكاملة (دمشق: دار المدى، 2006م)، 32.

أبيع البطالة والتأؤب أمام الدكاكين
 ألعب الدحل
 وأكل الخبز في الطريق
 وكان أبي لا يحبني كثيراً، يضربني على قفائي كالجارية
 ويشتمني في السوق

والماغوط، وهو الراوي في القصيدة، يروي هنا أكثر من حدث وفق آلية الاسترجاع، ويمكن تقسيم تلك الأحداث بحسب الفاعل فيها إلى حقلين: حقل أفعال الابن وحقل أفعال الأب، وفي الحقل الأول يروي الشاعر بعض الأحداث المتعلقة بطفولته، وهو الزمن السابق لزمن الحكاية، فيقضي كثيراً من الوقت في اللعب والتسكع، وتبدو هذه الصيغة الزمنية ذات دلالة على تكرار هذه الأحداث بشكل يومي، فهي ليست مرتبطة بيوم محدد أو فترة محددة، وكأنها كانت روتيناً يومياً يقوم به الشاعر. أما حقل أفعال الأب فهو يشبه حقل أفعال الابن في تكراره، وماضويته، ولكن الفاعل فيه هو الأب الذي يضرب الابن ويشتمه في السوق وفي الحي.

وهذا الاسترجاع في الشعر يحمل أبعاداً نفسية مختلفة، ولعلّ من أبرزها أن زمن الطفولة الذي يظلّ أثيراً لدى البشر، وتظلّ نفوسهم تتلطف إلى ذكره، وتشعر بالسعادة، وهي تروي أحداثاً متعلقة بذلك الزمن، وذلك على المستوى الفردي، ولكنّ الشاعر حمله أبعاداً أخرى تتعلق بالذاكرة الجمعية المكتظة بصورة الطفولة في الشرق، التي لا تعيش براءتها وشقوتها الفطرية، وتعاني قسوة الأب وتسّلطه، وتُجبر على العمل والجدية، بدلالة أن الشاعر وصف نفسه بالعاطل عن العمل، مع أن ما ذكره من أحداث يحمل دلالة واضحة على صغر سنه، وفي المقابل نجد صورة الأب التي تعزز هذه الدلالة، فالأب يسوقه ويجلده ويشتمه كالجارية، وهي صورة توضّح أزمة ذلك المجتمع الشرقي الذي يعاني من روايب كثيرة في لا شعوره، تظلّ تعمل في وجدانه البعيد وتحرك تصرفاته.

والشاعر في هذا المقبوس لم يقدم حكاية بالمعنى الصريح، ولكنه استعان بالسرد ليخلق مسافة بين موقفه الفكري، ورؤيته الفنية، وبين لغته، وهاهو ذا يقدم نقداً صارخاً لبعض قيم المجتمع العربي الذي عاش فيه الشاعر، ويعبر في بنيته العميقة عن شعور بالمرارة والحزن على واقع الطفولة وحرمانها في مجتمع كان هو ضحية الفقر والتخلف، فكانت الطفولة ضحيته، وفق قانون الدفع الطبيعي، ولعلّ المجتمع والطفولة معاً هما ضحية قوة أعلى، وهي قوة الفعل الأعلى، وتتمثل في التاريخ العربي القائم على كثير من المشكلات.

2.1. الاستباق

يُعرف الاستباق بأنه: "حكّي قبل وقوعه"⁹، وقد سماه تودوروف بالاستقبال فقال: "يوجد استقبال عندما يعلن مسبقاً عما سيحدث"⁽¹⁰⁾؛ وهو يتضمن إشارة الراوي إلى حدث سوف يأتي في المستقبل، ويستعين للتعبير عن ذلك ببعض القرائن الزمنية المباشرة، أو يشير إليه إشارة ضمنية، والاستباق في السرد قليل الحضور بشكل ملحوظ قياساً إلى الاسترجاع، وهو يحمل بعض الإشارات المستقبلية.

أما الاستباق في الشعر، فهو وإن انطبقت عليه خصائص الاستباق عموماً، إلا أنّه يحمل في الشعر وظيفةً شعرية على غاية من الأهمية، وهي الرؤيا، ولا سيما في الشعر العربي الحديث الذي هو شعر رؤيوي يحاول وهو يجسد ما وقع أن يستشرف ما هو ممكن الحدوث.

ومن الأمثلة على الاستباق في الشعر قصيدة البياتي "من كتابات بعض المحكومين بالإعدام بعد سقوط كومونة باريس"، وفي هذه القصيدة يتحدث الراوي عن معاناته في طفولته، فوالده كان عبداً في زمن الخيانات وزمن الثورات، وهو كان شاعراً، ويقدم الشاعر(الراوي) في القصيدة أكثر من صورة رؤيوية ومنها قوله:¹¹

رأيت في تكهن الغيب وفي طوابع النجوم

وفي تصاريف الليالي طائراً مفترساً يأتي مع الفجر

فينقض على القطيع

ممزقاً أوصال هذي المدن الشوهاة

والراوي هنا يقول إن ما سيحدث سيكون خطيراً ومرعباً، في إشارة خطيرة إلى مستقبل العواصم في زمن الثورات، وهو نفسه زمن الخيانات، ولذلك سيتمخض عنه مستقبل مخيف ومرعب.

ويسوق الشاعر صوراً أخرى تحمل دلالة على التشاؤم من مستقبل الثوار في مثل هذه الظروف، فلا يستطيع الثائر تغيير واقعه، وسيجد نفسه محاصراً من قبل اللصوص والطفافة، وإن كانت تلك الرؤيا المستقبلية تتحدث عن مصير مدن وعوالم ومجتمعات، إلا أن يقدم استباقاً

⁹ يقطين، تحليل الخطاب الروائي، 77.

¹⁰ تزفيتان تودوروف، الشعرية، تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1990م)، 48.

¹¹ عبد الوهاب البياتي، الأعمال الكاملة (القاهرة: دار الشروق، 1985م)، 256.

آخر يركز فيه على ما سيحدث له على الجانب الشخصي، فيقول:¹²

كان أبي عبداً على محراثه مات

ولكني

على مقصلة الجلاد مستشهداً أموت

لقد استرجع الشاعر في قوله هذا حدث موت والده، ليستبق حدث موته، وتبدو الدلالة المستقبلية واضحة من خلال السياق، إذ لا توجد قرينة لفضلية دالة على المستقبل، ولكن لا يمكن للرواي أن يسرد حدث موته، إلا على سبيل الاستباق، والموت متأخر عن زمن السرد في سياق العبارة مستشهداً أموت، كما أن حديثه في المقطع السابق لهذا المقبوس عن استشراف مصير عام، يجعل من هذه الصورة استشرافاً لمصير خاص.

وعلى الرغم من أن الراوي ظن أنه يعيش في زمن الثورات، في حين كان والده يعيش في زمن العبودية، إلا أن مصيرهما بدا متشابهاً، فلم يكن محراث مالك الأرض سوى مقصلة مات عليها والده العجوز، وهو سيعيش المصير نفسه على مقصلة الجلاد، وهو بهذا يعبر عن تشاؤمه ويجسد نهايات عصر الثورة في الوطن العربي بعد أن سرقها الخونة واللصوص وأعدت إنتاج الاستبداد من جديد. هكذا يقدم الاستباق للقصيدة العربية الحديثة الرؤيا وتصوير الأحداث ممكنة الوقوع في المستقبل، وفي هذا يحقق الاستباق وظيفة شعرية، هي من أهم الخصائص الفنية التي اتصف بها شعر الحداثة في الوطن العربي.

2. الديمومة

يقصد بالديمومة المدة التي يستغرقها الكاتب لسرد الحكاية، أو القارئ لقراءتها، وإنه من الاستحالة أن تتطابق مدة الحكاية بمدة الخطاب أو القص، وينشأ عن عدم التطابق بين المديتين آليات عديدة، منها ما يسرع السرد، ومنها ما يبطله أو يمططه.

1.2. الوقفة

الوقفة أو الوقف أو الاستراحة الزمنية هي "أبطاً سرعات السرد، وهو يمثل بوجود خطاب لا يشغل أي جزء من الحكاية"¹³، حيث يقوم الكاتب بتعليق الزمن وإيقافه، وتلاحظ

¹² البياتي، الأعمال الكاملة، 257.

¹³ زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، 175.

الوقفه حين ينشغل الراوي بالوصف أو بالمناجاة والخواطر المختلفة.¹⁴

وإذا كان الوصف أو المناجاة في الفنون السردية لا يتعلقان بالحدث، فإنهما يؤديان وظائف أخرى، كالتشويق والكشف عن ملامح الشخصيات من خلال الوصف، والكشف عن بواطن الشخصيات وعوالمها النفسية من خلال مناجاتها أو حواراتها الداخلية.

وهذه الوظائف وإن كانت عرضية في القص فلعلمها تعد من جوهر الشعر، ولذا ينطوي غير قليل من القصائد السردية في الشعر العربي الحديث على كثير من الوقفات السردية، ويسترسل الشاعر السارد بالوصف أو المناجاة وهي الأكثر شيوعاً، ففي قصيدة "الصقر" يروي أدونيس فصلاً من حكاية صقر قريش عبد الرحمن الداخل تمتد بين مقتل أخيه على يد العباسيين عند نهر الفرات ونجاته ووصوله إلى الأندلس، وإذا كان زمن السرد يسير خطياً في هذا الفصل من تلك الحكاية إلا أن الراوي يوقف الزمن في أكثر من مكان، ويترك صقر قريش يسبح في الأحلام والهواجس، ومن ذلك قول الشاعر:¹⁵

لو أنني أعرفُ كالشاعر أن أغَيِّرَ الفُصولَ

لو أنني أعرفُ أن أكلّمَ الأشياءَ

سحرتُ قبرَ الفارسِ الطفلِ على الفراتِ

قبرَ أخي في شاطئِ الفراتِ

(ماتَ بلا غسلٍ ولا قبرٍ ولا صلاةٍ)

وقلْتُ للأشياءِ والفصولِ

تواصلِي كهذه الأجواءَ

مديَّ لي الفراتُ

خلّيه ماءً دافقاً أخضر كالزيتونَ

في دمي العاشقِ في تاريخي المسنونَ

ففي هذه الوقفة يترك الشاعر الحدث وما يحيط بالبطل من مخاطر وأهوال، ويعلق

¹⁴ تودوروف، الشعرية، 49.

¹⁵ أدونيس، الأعمال الشعرية: هذا هو السعي وقصائد أخرى (دمشق: دار المدى، 1996م)، 91.

الزمن، وكأنَّ البطْلَ وهو الراوي يريد أن يدخل المتلقي في استراحة قصيرة، يحدِّثه خلالها عن هواجسه وخواطره وأمنيّاته وذكريّاته، فيتذكر موت أخيه عند الفرات، وهذه الذكرى الأليمة تجعله أكثر تصميمًا على المتابعة، وكأنَّه ماء دافق سيبعث الحياة من جديد خضراء كالزيتون.

وهذه الوقفة والوقفات الأخرى في القصيدة نفسها نجحت في إضاءة البطْل من الداخل وجسّدت ما تنطوي عليه نفسيّته من تحدٍّ وطموح، ومن قدرة على تصعيد الألم على أخيه، وجعله دافعاً له ليهرب لا لينجو من موتٍ محتمل كموت أخيه، ولكن ليبحث عن ملك جديد وإمارة يستردُّ فيها الاعتبار له وللروح الأموية المقهورة على ضفاف الفرات.

ولعلَّه من الممكن القول إن الوقفات السردية في هذه القصيدة تستفيد من السرد لتعبّر عن روح غنائية عالية بطريقة غير مباشرة، فالشاعر في هذه القصيدة لا يريد أن يقدّم قصاً خالصاً، بل أراد أن يتوسل بالقص ويوظفه، ليتخلص من شكل غنائي، لكنه لم يتخلص من جوهر غنائي ظهر في هذه القصيدة من خلال الوقفات السردية التي يبدو فيها صوت البطْل تجسّداً غير مباشر لصوت الشاعر وتجربته الخاصة في الشعر، التي تجعل من نضال الصقر في تحقيق المجد معادلاً يجسد تجربة الشاعر، ولا سيما في سعيه لتحقيق مجد أدبي لا يداني.

2.2. الحذف

ويسعى كذلك القطع والإخفاء والإضمار¹⁶، وهو "أسرع حركة سردية على الإطلاق، إذ هو يتمثل في قفز السرد على فترة زمنية من الحكاية بحيث لا يكون لها وجود"¹⁷ ويحدث الحذف حين يتجاوز السارد أجزاء غير ضرورية من زمن الحكاية، ويهمله في القص، ويلاحظ الحذف من خلال القرائن الزمنية الدالة أو بعض الإشارات، والحذف أنواع مختلفة؛ فهناك حذف زمني محدد، وحذف غير محدد، وحذف صريح، وحذف ضمني، وحذف موصوف.¹⁸

وكما وظّف السارد القاص آلية الحذف، وظفها الشاعر السارد، محققاً من خلاله أغراضاً فنية خاصة، لعلَّ من أبرزها التكتيف والتخلص من التفاصيل، وخلق المفارقة، ومن هذا القبيل كانت الورقة الأولى "من أوراق أبي نواس" للشاعر أمل دنقل، ويبدوها الشاعر بمشهد حوار بين أبي نواس الطفل وصديقه، وهما يلعبان اللعبة الشعبية المعروفة:¹⁹

¹⁶ حميد لحميداني، *بنية النص السردية من منظور النقد الأدبي* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991م)، 77.

¹⁷ محمد القاضي، وآخرون، *معجم السرديات* (القاهرة: دار العين للنشر، 2010م)، 30.

¹⁸ زيتوني، *معجم مصطلحات نقد الرواية*، 75.

¹⁹ أمل دنقل، *الأعمال الشعرية* (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002م)، 308.

”ملك أم كتابه؟“

صاح بي صاحبي؛ وهو يلقي بدرهمه في الهواء

ثم يلقفهُ..

وبينما يختار أبو نواس الكتابة يختار صديقه الملك ويفوز في الرمية الأولى، ويحدث العكس في الرمية الثانية، ومن الملاحظ أن كلا منهما يختار ما يتناسب مع طموحه ورغباته، ويبدو ذلك واضحاً في آخر القصيدة؛ إذ يحذف الشاعر كثيراً من الأحداث والأزمنة في الحكاية وينتقل من مرحلة الطفولة إلى مرحلة أصبح فيها كل من الشاعر وصديقه رجلين، ليصور لنا المآل الذي آل إليه كل منهما فيقول:²⁰

دارت الأرض دورتها..

حملتنا الشواذيف من هدأة النهر

ألقت بنا في جداول أرض الغرابة

نتفرق بين حقول الأسى... وحقول الصبابة

قطرتين التقينا على سلم القصر

ذات مساء وحيد

كنت فيه نديم الرشيد

بينما صاحبي يتولى الحجابة

والإضمار في الشاهد السابق غير محدد فالشاعر لا يقصد بدورة الأرض المدة الزمنية التي تستغرقها الأرض لتدور، في يوم أو في سنة، أو كما ذكر في السنة حول اكتمال دورة الزمن، وهو حذف موصوف يتطرق فيه الشاعر لوصف تلك الفترة من الطفولة إلى الرجولة وما فيها من غرابة وأسى وصبابة.

ويخلق الانتقال المفاجئ من زمن الطفولة إلى زمن الرجولة مفارقة زمنية، فإنه يخلق مفارقة أخرى بين ما آلت إليه حال الرجلين، فبينما أصبح الشاعر نديم الخليفة، كان صديقه يقوم بالحجابة على بابه، وهذه المفارقة تعيدنا إلى مشهد اللعب الطفولي، فالشاعر كان يحب

²⁰ دنقل، الأعمال الشعرية، 309-310.

الكتابة وكان صديقه يحب الملك، وحب الشاعر للكتابة بؤاه مكانة بارزة، في حين لم يفلح حُبُّ الصديق بالملك سوى في جعله حاجباً، ولهذا تأويلات عدة لعلَّ من أبرزها انتصار الشاعر للشعري وهو الكلمة. والشاعر وظف الحذف ليخلق هذه المفارقة، وذلك بالانتقال فوراً من الطفولة إلى الرجولة، والتخلي عن الحوادث والتفصيلات الأخرى.

واتصف الحذف الذي وظفه الشاعر بصفات عديدة:

- جاء الحذف ضمناً غير صريح، فلم يقدمه الشاعر بعبارات من مثل: وبعد مرور عدة سنوات أو غير ذلك من العبارات الدالة دلالة صريحة على الحذف، ولكنه حذف يعرف من خلال السياق، فالشاعر ذكر عبارة: دارة الأرض دورتها، ومن المعروف أن دورة الأرض دورتان، فإما أن تكون صغرى تحدث في يوم، أو كبرى تحدث في عام، ولكن المدة التي حذفها الشاعر أكبر منذ ذلك، وتحولُ الطفلين من ملعب الحي إلى قصر الخلافة وقد أصبحا رجلين يعبر عن طول تلك المدة التي حذفها الشاعر.

- جاء الحذف غير محدد، فهو يعبر عن فترة طويلة بين الطفولة والرجولة ولكنها غير محددة الزمن بعدد معين السنوات.

- جاء الحذف موصوفاً، فهذه الفترة المحذوفة أغناها الشاعر بالوصف، فعبر عن صور من المعاناة والغربة والألم والأمل، حتى وصل إلى مرتبة نديم الخليفة.

3.2.المشهدية

يكون المشهد حين تتطابق مدة السرد ومدة الحكاية، وهذه التقنية تختص بالحوار الداخلي (المونولوج) والخارجي (الديالوج)، وهذا التطابق نظري واصطلاحي "لأن السرد ولو نقل كل الكلام الذي قيل في الحوار لا يستطيع أن ينقل بدقة سرعة الشخصيات في النطق ولا أن يستعيد تماماً فترات الصمت التي تخللها الحوار"²¹، ويختلف الحوار والمشهد في السرد عنه في المسرح، لأنه في السرد يختص بعرض الأحداث المهمة.

وانتقلت هذه الآلية إلى الشعر، فوظفها في القصائد السردية، ويمكن الوقوف على غير قليل من تلك المشاهد الحوارية، ومن ذلك المشهد الذي ينقله الشاعر أمل دنقل في قصيدته "من

²¹ زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية، 155.

أوراق أبي نواس"، في الورقة الثالثة، مصوراً حدث اعتقال الأب في إحدى الليالي، فيقول:²²

نائماً كنت جانبه؛ وسمعت الحرس

يوقظون أبي

-خارجي

-أنا..!

-مارق

-من؟ أنا!

صرخ الطفل في صدراي

(وأي محلولة الشعور اقفة في ملابسها المنزلية)

-اخرسوا

واختبأنا وراء الجدار

-اخرسوا

وتسلل في الحلق خيط من الدم

كان أبي يمسك الجرح

يمسك قامته...ومهابته العائلية!

-يا أبي

-اخرسوا

وتواريت في ثوب أمي، والطفل في صدرها ما نبس

ومضوا بأبي تاركين لنا اليتيم متشجاً بالخرس

ينقل الراوي، وهو أبو نواس الطفل، المشهد بتفاصيله الدقيقة دون حذف أو تلخيص، وينقل في هذه الورقة ذلك الحوار الدائر، وهو يمثل ثلاث جهات، الأولى العسس، والجهتين

²² دنقل، الأعمال الشعرية، 310-311.

الأخريين هما الأب مخاطباً العسس، والأبناء مخاطبين الأب، كما ينقل الرواي التفاصيل والأحداث المصاحبة كاحتماء الصغار بأهمهم، وصراخ الطفل الصغير.

وإذا كان الزمن في هذا المشهد مطابقاً للزمن في الحكاية نظرياً، فإن لغة الجمل الحوارية كانت مباشرة وعادية، وكانت تلك الجمل قصيرة، في سياق يتطابق مع مثل هذا الموقف، فجمل العسس ستكون صارمة وحازمة وعلى شكل أوامر مباشرة، ورد الرجل وأسئلة أولاده ستكون أيضاً قصيرة خوفاً من إثارة غضب العسس، ولكن الشاعر أغنى هذا الحوار من خلال التفاصيل المصاحبة التي تجلت بلغة شعرية رامية، بحيث تضيء هذه التفاصيل خلفية الحوار وتسهم في رسم صورة كاملة لذلك المشهد.

وهذا الدمج بين الشعري والسرد في هذا المقطع القصير يوضح مدى إفادة الشاعر من توظيف العناصر السردية ولاسيما الحوار الذي بث الإثارة والتشويق، وجعل المقطع يتسم بحركة سريعة ولدتها الجمل القصيرة والمتتابعة، وكأنها تجسد الأنفاس المتسارعة والقلوب المرتجفة الخائفة، وقد جسّد هذا المقطع موقف الشاعر من أنظمة الحكم المتسلطة القائمة على القمع وسلطة رجال الشرطة، ومطاردتهم للمثقف والشاعر في التاريخ البعيد، وفي الواقع المعاصر.

4.2. التلخيص

وبسعى أيضاً المجمل أو الخلاصة²³ وهي اختزال وقائع وأحداث في أسطر قليلة وزمن سردي قصير، ويلجأ إليها السارد بغرض التكنيف والربط بين الأحداث المختلفة، وتقديم خلاصة زمن ما في الحكاية بشكل موجز.

وللتلخيص بالإضافة إلى الربط وظائف أخرى، فقد يكون مفتتحاً للحكاية، أو خاتمة وخلاصة لها، وقد وظف شعراء الحداثة آلية التلخيص في بعض القصائد، مفتتحاً أو خاتمة، ومن الأمثلة على ذلك مطلع قصيدة "شوق زهران" لصالح عبد الصبور، فقد قدم في بدايتها ملخصاً لما وقع في ظهيرة ذلك اليوم:²⁴

وثوى في جهة الأرض الضياء

ومشى الحزن إلى الأكواخ، تنين له ألف ذراع وذراع

كلّ دهليز ذراع

²³ لجميداني، بنية النص السرد في منظور النقد الأدبي، 76.

²⁴ صالح عبد الصبور، ديوان صالح عبد الصبور: الناس في بلادتي (بيروت: دار العودة، 1972م)، 18.

من أذانِ الظهرِ حتّى الليلِ.... يا لله

في نصفِ نهارٍ

كلّ هذي المحنِ الصماءِ في نصفِ نهارٍ

مذُ تدلّى رأسُ زهرانَ الوديغِ

فقد بدأ الشاعر القصيدة بملخص محدد المدة بنصف نهار، ولكنّه لم يذكر كل ما جرى في هذه الفترة، واكتفى بحدثين: ثوى في جبهة الأرض الضياء، ومضى الحزن إلى الأكواخ، وهما ليسا حدثين بالمعنى الحرفي، ولكن الصيغة النحوية تحمل دلالة على الحدث، والشاعر الراوي أراد أن ينقل هول ما جرى، فلخص كل ذلك بهذين الحدثين، ومردهما طبعاً هو شق زهران في تلك الظهيرة.

لم ينقل الراوي الأحداث الكثيرة التي حدثت بعد شق زهران، وماذا فعل الناس في قريته، واستعاض عن ذلك بذكر حدثين مجازيين هما سقوط الضياء وانتشار الحزن، وهما يحملان دلالة رمزية على كثير من الأحداث المحذوفة، ولكنها أحداث لا تقدّم ولا تؤخّر نظراً لعدم قدرة الجموع التي شهدت حادثة الإعدام على فعل شيء، وكل ما يمكن أن تقوم به، لن يتعدى الندب واللطم والتفجع.

إن حادثة الشق كان يمكنها أن تكون بدءاً للحكاية لا نهاية لها، وأن تكون مقدمة لردة فعل عريضة تجاه الظلم والاستعمار، ولكن مر نصف النهار المذكور دون أن يحدث شيء سوى الحزن والبكاء، وهذا ما جعل هذه الحكاية ترتد إلى الماضي وتبدأ الحكاية من طفولة زهران وشبابه وصولاً إلى إعدامه.

وهكذا مر نصف نهار ووصل الناس إلى الليل وناموا، وانتهى الأمر، فلخص الشاعر هذا النصف نهار بهذه المقدمة، وجعلها مفتتحاً لحكاية زهران، وهذا التلخيص شعري أكثر مما هو سردي، أولاً لأنه سرد أحداثاً مجازية لا حقيقية، وثانياً لأنه جعل الملخص عتبة نصية دخل من خلالها إلى حكاية تعد من أبرز قصائد الحكاية في الشعر العربي الحديث.

الخاتمة

نستخلص من هذا البحث أن الزمن في القصيدة السردية لم يكن عنصراً ثانوياً أو تابعاً لبنية الحكاية، بل كان مكوناً جمالياً فاعلاً يسهم في تشكيل التجربة الشعرية وتوسيع آفاقها الدلالية. فقد أفاد شعراء الحداثة من آليات الزمن السردية، مثل الترتيب والمدة والمشهد

والحذف، إلا أنهم لم يوظفوها بوصفها تقنيات سردية خالصة، وإنما أعادوا تشكيلها بما يتلاءم مع خصوصية الخطاب الشعري ووظائفه التعبيرية.

وقد تحول الاسترجاع إلى أداة لاستحضار الذاكرة الفردية والجمعية بأبعادها الرمزية، وأصبح الاستباق أسلوباً يستشرف المستقبل. كما أسهمت تقنيات الوقفة والحذف والتلخيص والمشهد في بناء إيقاع زمني خاص، يغدو فيه الزمن بنية دلالية مركبة تتجاوز وظيفتها السردية في تنظيم الأحداث إلى إنتاج المعنى وتعميق الرؤية الشعرية.

ونتيجة لذلك تحولت الآليات الزمنية السردية إلى قيمة جمالية قائمة بذاتها، وأصبحت المفارقات الزمنية أداة للكشف عن التوتر القائم بين الذات والعالم. كما حملت تلك الآليات وظيفة تخیيلية جمالية فاعلة تجعل القارئ شريكاً في بناء الدلالة، وتسهم في تجاوز القصيدة حدود الغنائية والذاتية، واقترابها من الفنون الملحمية والدرامية عبر الإفادة من تقنيات السرد وإمكاناته الفنية.

إن جماليات توظيف آليات الزمن في الشعر العربي الحديث تجلت في ذلك التفاعل الخلاق بين خطية الحكاية وتشظي الزمن الشعري وسيولته ودائريته، وبين زمن الحدث وزمن الرؤيا. وقد منح هذا التفاعل القصيدة السردية طاقاتها التعبيرية المميزة، وجعلها أحد أبرز مظاهر تداخل الأجناس الأدبية وتفاعلها في الأدب العربي المعاصر.

المصادر والمراجع

- أدونيس، علي أحمد سعيد. *الأعمال الشعرية: هذا هو اسمي وقصائد أخرى*. دمشق: دار المدى، 1996م.
- البياتي، عبد الوهاب. *الأعمال الكاملة: قصائد حب على بوابات العالم السبع*. القاهرة: دار الشروق، ط. 3، 1985م.
- تودوروف، تزفيتان. *الشعرية*. تر: شكري المبخوت ورجاء بن سلامه، الدار البيضاء: دار توبقال، ط. 2، 1990م.
- دنقل، أمل. *الأعمال الشعرية*. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002م.
- زيتوني، لطيف. *معجم مصطلحات نقد الرواية*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون ودار النهار للنشر، 2002م.
- السياب، بدر شاكر. *ديوان بدر شاكر السياب*. بيروت: دار العودة، 1995م.
- عبد الصبور، صلاح. *ديوان صلاح عبد الصبور: الناس في بلاد*. بيروت: دار العودة، 1972م.
- القاضي، محمد، وآخرون. *معجم السرديات*. القاهرة: دار العين للنشر، 2010م.
- لحميداني، حميد. *بنية النص السردية من منظور النقد الأدبي*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

ط.1، 1991م.

الماغوط، محمد. الأعمال الشعرية الكاملة. دمشق: دار المدى، ط.2، 2006م.

هلال، عبد الناصر. آليات السرد في الشعر العربي المعاصر. القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط.1،

2006م

يقطين، سعيد. تحليل الخطاب الروائي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.3، 1997م.

الضمور، عماد. سرديّة الشعر في ديوان منمنات أليسا للشاعر محمد القيسي. مجلة جامعة النجاح

للأبحاث، 2/23 (حزيران، 2009م): 585-565.

KAYNAKÇA

- Abdüssabûr, Salâh. *Dîvân Salâh Abdüssabûr: en-Nâs fî Bilâdî*. Beyrut: Dârü'l-Avde, 1972.
- Adonis, Ali Ahmed Said. *el-A'mâlû's-Şi'riyye: Hâzâ Hüve İsmî ve Kasâid Uhrâ*. Dimaşk: Dârü'l-Medâ, 1996.
- Bayâtî, Abdülvehhâb. *el-A'mâlû'l-Kâmile: Kasâid Hubb alâ Bevvâbâtî'l-Âlemi's-Seb'*. Kahire: Dârü's-Şurûk, 3. Basım, 1985.
- Dankul, Emel. *el-A'mâlû's-Şi'riyye*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 2002.
- Dumûr, İmâd. "Serdiyyetü's-Şi'r fî Dîvân Minmenemâti Elîsâ li's-Şâ'ir Muhammed el-Kaysî". *Mecelletü Câmi'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs* 23/2 (Haziran 2009): 565-585.
- Hallâl, Abdünnâsir. *Âliyyâtü's-Serd fî's-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*. Kahire: Merkezü'l-Hadâratî'l-Arabiyye, 2006.
- Hamîdânî, Hamîd. *Binyetü'n-Nassi's-Serdî min Manzûri'n-Nakdi'l-Edebî*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 1991.
- Kâdî, Muhammed vd. *Mu'cemü's-Serdiyyât*. Kahire: Dârü'l-Ayn li'n-Neşr, 2010.
- Mağût, Muhammed. *el-A'mâlû's-Şi'riyyetü'l-Kâmile*. Dimaşk: Dârü'l-Medâ, 2. Basım, 2006.
- Seyyâb, Bedr Şâkir. *Dîvân Bedr Şâkir es-Seyyâb*. Beyrut: Dârü'l-Avde, 1995.
- Todorov, Tzvetan. *eş-Şi'riyye*. çev. Şükrî el-Mebhût - Recâ b. Selâme. Dârülbeyzâ: Dârü Tûbkâl, 2. Basım, 1990.
- Yaktîn, Saîd. *Tahlîlû'l-Hitâbi'r-Rivâî*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 3. Basım, 1997.
- Zeytûnî, Latîf. *Mu'cemü Mustalahâtî Nakdi'r-Rivâye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn ve Dârü'n-Nehâr li'n-Neşr, 2002.

دلالات اسم الفاعل في صحيح مسلم: دراسة دلالية سياقية¹Yaser HATİP²

المُلخَص

يهدف هذا البحث إلى استكشاف دلالات اسم الفاعل في الحديث النبوي الشريف، من خلال تطبيق على صحيح مسلم بوصفه نصًا لغويًا غنيًا تتجلى فيه مرونة العربية ودقّتها التعبيرية. ولا ينطلق البحث من النظر إلى اسم الفاعل بوصفه بنية ذات دلالة واحدة، بل يتعامل معه بوصفه صيغةً مفتوحة الدلالة، تتشكّل معانها في ضوء السياق الذي ترد فيه. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، من خلال عرض المفاهيم النظرية المتصلة باسم الفاعل، ثم تتبّع نماذج تطبيقية مختارة وتحليلها في سياقاتها التركيبية والمقامية، للكشف عن أبعادها الدلالية. وأظهر التحليل أن اسم الفاعل يتأرجح دلاليًا بين الحدوث والثبوت، فلا يستقر على أحدهما إلا بقرينة، كما لا يحمل دلالة زمنية محددة في ذاته، بل يستمد دلالاته الزمنية من السياق. وقد يتجاوز ذلك أحيانًا إلى دلالات أخرى، كأن يُستعمل بمعنى اسم المفعول، أو يُفهم بوصفه وصفًا مستقرًا لا حدثًا طارئًا. وتخلص الدراسة إلى أن السياق يمثل العامل الحاسم في توجيه دلالة اسم الفاعل، أن هذه الصيغة تُعدّ من الأبنية الصرفية التي تتميز بمرونة عالية في العربية، لما تتيحه من إمكانات دلالية تسهم في تكثيف المعنى وإثراء التعبير في الحديث النبوي الشريف.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الحديث النبوي، صحيح مسلم، اسم الفاعل، الدلالة، السياق.

Sahih-i Müslim’de İsm-i Fâilin Anlamsal İşlevleri: Bağlamsal Bir İnceleme

ÖZ

Bu çalışma, Sahih-i Müslim üzerinden uygulamalı bir inceleme yaparak, nebevî hadislerdeki ism-i fâilin anlamsal boyutlarını araştırmayı amaçlamaktadır. Çalışma, ism-i fâili tek bir sabit anlam taşıyan bir yapı olarak ele almak yerine, anlamları içinde bulunduğu bağlama göre şekillenen açık uçlu bir yapı olarak değerlendirmektedir. Araştırma, betimleyici-analitik yöntemi benimsemekte; önce ism-i fâil ile ilgili kuramsal kavramlar sunulmakta, ardından seçilmiş örnekler üzerinden uygulamalı analizler yapılarak bu yapıların sentaktik ve bağlamsal çerçeveler içindeki anlamsal boyutları ortaya konulmaktadır. Analiz

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 29.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:28.06.2026

² Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagati, yaserhatip7@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3679-6632

sonuçları, ism-i fâilin anlamsal olarak oluş (hadis) ile süreklilik (sabitlik) arasında gidip geldiğini ve ancak bağlamsal ipuçlarıyla bu anlamlardan birine yöneldiğini göstermektedir. Ayrıca ism-i fâil, kendi başına belirli bir zaman anlamı taşımaz; zaman anlamını bağlamdan kazanır. Bazı durumlarda ise ism-i fâil, ism-i mef’ûl anlamında kullanılabilir veya geçici bir eylem yerine kalıcı bir nitelik ifade edecek şekilde yorumlanabilir. Çalışma, bağlamın ism-i fâilin anlamını belirlemede temel unsur olduğunu olduğunu ve bu yapının, Arapçada anlam zenginliği ve ifade yoğunluğu sağlayan en esnek morfolojik yapılardan biri olduğunu ortaya koymaktadır

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Hadis-I Şerif, Sahih-I Müslim, İsm-I Fâil, Anlambilim, Bağlam.

The Semantic Functions of the Active Participle in Sahih Muslim: A Contextual Study

Abstract

This study seeks to investigate the semantic dimensions of the active participle (ism al-fa'il) in Prophetic Hadiths through an applied analysis of Sahih Muslim, approached as a linguistically rich text that exemplifies the flexibility and expressive precision of Arabic. Rather than treating the active participle as a form with a fixed and unified meaning, the study conceptualizes it as a semantically dynamic structure whose interpretation is context-dependent. Adopting a descriptive-analytical framework, the study first outlines the theoretical foundations related to the active participle and then examines selected examples within their syntactic and discourse contexts in order to uncover their semantic functions. The analysis reveals that the active participle oscillates between eventive and stative interpretations, with its meaning determined primarily by contextual cues. It does not inherently encode a specific temporal reference; instead, temporal interpretation emerges from context. In certain instances, the active participle extends beyond its prototypical function, conveying passive meanings or denoting stable attributes rather than transient events. The study concludes that context plays a decisive role in shaping the interpretation of the active participle and that this form constitutes one of the most semantically versatile morphological structures in Arabic, enabling a high degree of semantic density and expressive nuance in the Prophetic Hadith.

Keywords: Arabic Linguistics and Rhetoric, Prophetic Tradition, Sahih Muslim, Active Participle, Semantics, Context.

المقدمة

تُعدّ المشتقات في اللغة العربية من الجوانب التي تكشف عن مرونة هذه اللغة وقدرتها على التعبير عن المعاني بدقة. ويرى اسم الفاعل بوصفه أحد أهم هذه المشتقات؛ لما يؤدّي من وظائف متعددة داخل التركيب، تجمع بين خصائص الاسم من جهة، وبعض خصائص الفعل من جهة أخرى. ولم يكن اهتمام العلماء بهذا البناء اعتباريًا، بل جاء نتيجة لما لاحظوه من تنوّع دلالاته في الاستعمال، إذ لا يقتصر على الدلالة على من قام بالفعل، بل قد يدل - بحسب السياق - على الحدوث أو الثبوت، أو يحمل دلالة زمنية، وقد يقترب أحيانًا من معاني المبالغة أو اسم المفعول. وهذا ما يجعل دراسته في ضوء السياق أمرًا ضروريًا لفهم أبعاده الدلالية على نحو أدق، ويُعدّ الحديث النبوي من النصوص التي تمثّل ميدانًا خصبًا لمثل هذه الدراسة، لما يتسم به من دقة في التعبير، وتنوّع في الأساليب، وثراء في الدلالات، ومن هنا جاء اختيار صحيح مسلم نموذجًا للتطبيق، لما يتمتع به من مكانة علمية، فضلًا عن كونه نصًّا غنيًا يُمكن الباحث من تتبّع استعمال اسم الفاعل في سياقات مختلفة، وانطلاقًا من ذلك، يحاول هذا البحث أن يقف على دلالات اسم الفاعل في صحيح مسلم، من خلال الجمع بين العرض النظري والتحليل التطبيقي، مع التركيز على دور السياق في توجيه المعنى وتحديده.

تتلو مشكلة البحث في أن الدلالة المعجمية والصرفية لاسم الفاعل قد لا تكون كافية وحدها لتحديد المعنى المراد في النصوص العالية الفصاحة كالحديث النبوي، فالكلمة تكتسب أبعادًا دلالية إضافية (كالاستمرار، أو التجدد، أو التحول لاسم المفعول، أو دلالات الزمن) بناءً على النظم والسياق. ويتصل ذلك بما تقرره بعض الدراسات في أصول النحو من أن القياس «يبدأ بملاحظة الظواهر اللغوية ثم تصنيف هذه الظواهر واستقراء عناصر جزئياتها بالمقابلة والحوار والاستنتاج وينتهي بأن يحاول أن يستظهر "القانون" الجامع الذي يفسر لنا هذه الظواهر»³؛ وهو ما ينسجم مع طبيعة هذه الدراسة التي لا تقف عند صيغة اسم الفاعل مفردة، بل تستقرئ وجوه استعمالها في سياقات الحديث النبوي؛ وعليه فإنّ البحث يحاول الإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي: كيف يُوجّه السياق دلالة اسم الفاعل في الأحاديث النبوية الواردة في صحيح مسلم؟

كما يسعى البحث إلى بيان المرونة الدلالية لصيغة "اسم الفاعل" في اللغة العربية

³ محمد عبد الرحيم، الأدلة العقلية في النحو العربي "شروح عبدالقاهر الجرجاني نموذجًا" (إسطنبول: دارقنّ، 2023)، 14.

وخروجها عن الدلالة النمطية المباشرة، والكشف عن أثر السياق (اللغوي والمقامي) في تحديد الدلالة الدقيقة لاسم الفاعل في النص النبوي، وإبراز الجوانب البلاغية والجمالية لاستعمالات اسم الفاعل في أحاديث "صحيح مسلم".

تكمن أهمية هذه الدراسة في جمعها بين مستويات تحليلية متعددة ومتكاملة؛ تتدرج من البنية الصرفية والنحوية، لتصل إلى الأبعاد الدلالية والبلاغية للنص، وتطبيق ذلك على "الحديث النبوي" الذي يمثل قمة الفصاحة، ورغد المكتبة بدراسة تطبيقية تخدم النص النبوي الشريف.

ولتحقيق أهداف الدراسة، اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث يقوم بوصف الظاهرة اللغوية (اسم الفاعل) وتأصيلها نظريًا، ثم ينتقل إلى استقراء نماذج منتقاة من "صحيح مسلم"، ليقوم بتحليلها دلاليًا وسياقيًا؛ لبيان أثر السياق في توجيه معناها. وقد حظي موضوع "اسم الفاعل" في الحديث النبوي باهتمام ملحوظ في الدراسات اللغوية السابقة، غير أن معظمها غلب عليه الطابع المعياري واعتمد على التقسيم الصرفي لبناء مباحثه. وعلى الرغم من الأهمية العلمية لتلك الجهود، تبرز ميزة هذه الدراسة في تجاوزها لذلك التقسيم التقليدي، واعتمادها على المنهج الدلالي الوظيفي أساسًا لهيكلة مباحثها (كالحدوث، والثبوت، والتحويلات الزمنية)؛ ليكون التركيز منصبًا على المعنى وأثر السياق في توجيهه، بدلاً من بنية الكلمة.

1. المطلب الأول: الدراسة النظرية

1.1. تعريف اسم الفاعل

عرفه ابن الحاجب (ت 646هـ) بقوله: "هو ما اشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدث"⁴. كما جاء في كتاب الحدود للفاكهاني (ت 734هـ) بأنه "ما اشتق من مصدر فعل لمن قام به على معنى الحدث"⁵، أي: للدلالة على وقوع الفعل وصدوره من صاحبه، مثل: ضارب ومُكْرِم، فهو يدلّ على الحدث وعلى من أحدثه في الوقت نفسه. وعرفه ابن هشام (ت 761هـ) بأنه: "ما دلّ على الحدث والحدوث وفاعله"⁶. كما عرفه الشيخ الغلاييني (ت 1364هـ) بقوله: "هو صفة تؤخذ من الفعل المعلوم، لتدلّ على معنًى وقع من الموصوف بها، أو قام به على معنى الحدث لا الثبوت،

⁴ جمال الدين عثمان بن عمر بن الحاجب، *الكافية في النحو*، تج: صالح عبد العظيم الشاعر (القاهرة، مكتبة الآداب، 2010)، 40.

⁵ عبد الله بن أحمد الفاكهي، *شرح كتاب الحدود*، تج: رمضان الدميري (القاهرة: مكتبة وهبة، 1414/1993)، 185.

⁶ جمال الدين عبد الله بن هشام الأنصاري، *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*، تج: بركات يوسف هبود (بيروت، دار الفكر، 2000/1420)، 181/3.

ككاتب ومجتهد"،⁷ فاسم الفاعل (كاتب) يدلّ على حدث الكتابة وهو حدث طارئ لا يدوم، ويدلّ على الفاعل الذي قام بالكتابة، وإنما قيل على وجه الحدوث، لإخراج الصفة المشبهة التي تدلّ على الثبوت والدوام، بخلاف اسم الفاعل الذي يدلّ على معنًى متجدد بتجدد الأزمنة، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن "إنّ التلاحم بين المفردات ووظائفها النحوية في الجملة تفاعل عقلي صوتي في وقت واحد؛ وبعبارة أخرى: هو تفاعل دلالي نحويّ معاً لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر"⁸؛ وهو ما يفسر ارتباط دلالة اسم الفاعل بالبنية الصرفية والسياق الدلالي معاً. ويرى الصيدواي (ت 1424هـ) أنّ إدخال كلمة "الحدث" في تعريف اسم الفاعل لا مبرر له، وعدّه تشويشاً لا حاجة إليه، إذ يمكن الاستغناء عنها دون أن يختل المعنى.⁹

وقد لاحظ القدماء أن بين اسم الفاعل والفعل المضارع شبيهاً كبيراً في الصورة والمعنى، حتى قالوا: إن الفعل المضارع سُي هذا الاسم لأنه يضارع اسم الفاعل، أي يشابهه. لكن عبده الراجحي (ت 1431هـ) رأى أن هذا القول يحتاج إلى إعادة نظر، خصوصاً في مسألة الزمن؛ إذ إن الفعل المضارع يدلّ على الحال أو الاستقبال، بينما اسم الفاعل لا يحمل دلالة زمنية صريحة، بل يعتمد على القرائن في تحديد الزمن.¹⁰ وانطلاقاً من مراجعة التعريفات السابقة، يمكن القول: إن اسم الفاعل هو وصفٌ يُستخدم للدلالة على من قام بالفعل أو اتّصف به، ويشبه الفعل في دلالاته على الحدوث، غير أن هذه الدلالة ليست ثابتة دائماً، فقد يُراد به أحياناً معنى الثبوت لا الحدوث، وسيأتي توضيح ذلك لاحقاً.

1.2. اسم الفاعل بين الاسمية والفعلية

يُعدّ بناء "فاعل" من المواضع التي أثارت خلافاً بين النحاة، ولا سيما بين البصريين والكوفيين، وهو خلاف قديم امتد أثره إلى الدراسات الحديثة؛ حيث انقسم الباحثون في تأييد أحد المذهبين أو التوفيق بينهما.

يرى البصريون أن اسم الفاعل من الأسماء، ولذلك جعلوا له شروطاً خاصة للعمل، بخلاف الأفعال التي تعمل دون شروط، فهم لا يعدّون اسم الفاعل فعلاً؛ استناداً إلى ما وضعوه من تعريفهم للفعل وربطه بالزمن. يقول الزجاجي (ت 340هـ): "الأفعال ثلاثة: ماضي، ومستقبل،

⁷ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية (بيروت: دار الفكر، 2006/1427)، 1/115.

⁸ محمد عبد الرحيم، "الترجمة من اللغة العربية وإليها (بين كفايات المترجم والتكامل المعرفي"، مجلة آيدن للدراسات العربية، AYAD، 2/5 (ديسمبر 2023)، 333.

⁹ يوسف الصيدواي، الكفاف، تج: عدنان صالح مصطفى (الدوحة، دار الثقافة، 1996/1417)، 2/639.

¹⁰ عبده الراجحي، التطبيق الصرفي (بيروت، دار النهضة، د.ت)، 76.

وفعل في الحال يُسَمَّى الدائم. فالماضي ما حُسِّن فيه (أَمَس)، نحو: قام وقعد، والمستقبل ما حُسِّن معه (غَدًا)، نحو: أقومُ ويقومُ، وأما فعل الحال فلا فرق بينه وبين المستقبل في اللفظ، كقولك: زيد يقوم الآن، ويقوم غَدًا"¹¹، وبناءً على هذا التعريف، فالفعل عند البصريين مرتبط بالزمن ارتباطاً وثيقاً، إذ يوجد بوجوده وينعدم بانعدامه، ولهذا قسّموه إلى ماضٍ، وحاضر، ومستقبل. وأما اسم الفاعل فلا يدلّ على زمن محدد بذاته، وإنما يكتسب معنى الزمن من السياق فيدلّ على الحال أو الاستقبال إذا كان عاملاً، ويدلّ على الماضي إذا كان غير عامل.¹²

أما الكوفيون فقد عدّوا اسم الفاعل من الأفعال، وأطلقوا عليه اسم الفعل الدائم، ومن ثَمَّ لم يضعوا له شروطاً خاصّة للعمل؛ لأن الفعل عندهم هو الأصل في العمل، فلا يحتاج إلى قيود. وعمل الكوفيون رأيهم بأن اسم الفاعل يجمع بين الدلالة على الحدث والزمن، وهما الركيزتان الأساسيتان في معنى الفعل، ولذلك رأوا أنّه فعلٌ في المعنى وإن كان اسماً في الصيغة.¹³ ويذكر الأزهري (ت 905هـ): أنّ الفعل عند جمهور البصريين ثلاثة أنواع: ماضٍ، مضارع، أمر، بينما هو عند الكوفيين نوعان فقط: ماضٍ ومضارع؛ لأنهم أسقطوا فعل الأمر، وعدّوه مقتطعاً من المضارع، وعلى هذا الأساس سمّى الكوفيون "اسم الفاعل" بـ "الفعل الدائم".¹⁴ ومن أبرز الكوفيين الذين تناولوا هذا الرأي الفراء (ت 207هـ)، إذ اشترط أن تكون صيغة "فاعل" عاملة حتى تُعدّ فعلاً دائماً.

ولم يقتصر هذا التوجه على النحاة القدماء، بل وجد له صدًى وتأييدٌ في الدرس اللغوي الحديث؛ إذ سار على هذا النهج عدد من الباحثين، منهم إبراهيم السامرائي (ت 1422هـ). فقد انتصر لمذهب الفراء في اعتبار صيغة (فاعل) العاملة فعلاً، مبيّناً أن التفريق بينها وبين الصيغة غير العاملة ليس تفريقاً شكلياً، بل هو تفريق دلالي جوهري، ويوضح ذلك بقوله: "وقد كان الفراء على حق -كما بينا- باعتباره بناء (فاعل) العامل فعلاً؛ وذلك لأنه يختلف عن (فاعل) غير عامل؛ إذ إنّ (فاعل) غير عامل لا يُشعر السامع بالحدث المقترن بزمن ما، فهو أقرب إلى الصفات التي تُطلق لبيان اتّصاف موصوفها بها، كالمبتدأ والخبر نحو: زيد كاتب، أي: إنّّه اتّصف بالكتابة، أو إنّ مهنته الكتابة دون الشعر مثلاً، كما نقول: زيد عاقل، فالمراد إثبات صفة العقل في زيد".¹⁵ وعلى الرغم

¹¹ عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، *الجمال في النحو*، تح: علي توفيق الحمد (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404/1984)، 13.

¹² كمال رشيد، *الزمن النحوي في اللغة العربية* (عمّان، دار عالم الثقافة، 1428/2008)، 74.

¹³ رشيد، *الزمن النحوي في اللغة العربية*، 51.

¹⁴ خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي الأزهري، *شرح التوضيح على التصريح* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421/2000)، 44/1.

¹⁵ رشيد، *الزمن النحوي في اللغة العربية*، 53.

من تأييده فعلية اسم الفاعل، إلا أنه يرى أن تسميته بـ "الفعل الدائم" غير دقيقة؛ لأن لفظ "الدائم" يوحي بالاستمرار، بينما الاستعمال العربي لا يدلّ على ذلك، فهو يوضّح أن هذه الصيغة لا تحمل معنى الدوام، بل تدلّ على الحال أو الاستقبال إذا وُجدت قرينة تصرفها إلى ذلك، وقد تدلّ على الماضي إذا اقتضى المعنى ذلك، ومن ثمّ فالتسمية عنده اعتباطية لا تقوم على أساس دلالي دقيق.¹⁶

ويُتّضح مما سبق أنّ الخلاف حول اسم الفاعل يتمحور بين البصريين الذين نظروا إليه من زاوية شكله الصرفي فعُدّوه اسمًا خالصًا لا يعمل إلا بشروط، والكوفيين الذين نظروا إلى معناه فاعتبروه فعلًا دائمًا يجمع بين الحدث والزمن، وقد مال بعض المحدثين، كالسامرائي والمخزومي، إلى ترجيح فعليته مع التأكيد أنّ دلالاته الزمنية تتغيّر بحسب السياق، ومن ثمّ، يُمكن عدّ اسم الفاعل صيغةً وسطى بين الاسم والفعل؛ ممّا يُبرز مرونة العربية، وقدرتها الفائقة على المزاوجة بين المقتضيات الشكلية والدلالات المعنوية.

3.1. اشتقاق اسم الفاعل

اختلف العلماء في أصل اشتقاق اسم الفاعل، هل هو مشتق من الفعل أم من المصدر؟ ويرجع هذا الخلاف في حقيقته إلى اختلافهم حول الأصل والفرع بين المصدر والفعل؛ إذ ذهب البصريون إلى أن المصدر أصل للفعل، بينما رأى الكوفيون أن الفعل أصل للمصدر. وقد رأى بعض اللغويين المحدثين أن هذا الخلاف يتخذ طابعًا فلسفيًا أكثر من كونه لغويًا، ومن ثم لا يحمل أهمية كبيرة في الدرس اللغوي الحديث.

1.3.1. اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الثلاثي

يُعدّ اسم الفاعل من المشتقات القياسية في العربية، وتختلف طريقة اشتقاقه بحسب نوع الفعل، إذ يصاغ من الفعل الثلاثي قياسًا على وزن (فاعِل)، ومن فوق الثلاثي على وزن مُضارعٍ مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر.

1.3.1.1. الفعل الثلاثي المجرد الصحيح

يُشتق من الفعل الثلاثي المجرد بنوعيه (السالم والمضعف والمهموز) على وزن (فاعِل):

¹⁶ إبراهيم السامرائي، *الفعل زمانه وأبنيته* (بغداد: مطبعة العاني، 1966)، 21-22.

1. السالم: نحو(عزف: عارف). وشاهده: "أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ شَاكِرٌ وَمِنْهُمْ كَافِرٌ".¹⁷ اسم الفاعل (شاكِر) من الفعل شكر، و(كافر) من الفعل كفر، وكلاهما على وزن فاعِل.

2. المضَعَف: نحو(عَدَّ: عادٌ). وشاهده: "لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي مَاذَا عَلَيْهِ لَكَانَ أَنَّ يَفِ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ"،¹⁸ اسم الفاعل(المار) من الثلاثي المضَعَف(مَرَّ).

3. المهموز: "الْأَخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ"،¹⁹ (الآخذ) من أخذ، "أَتَيْنَ السَّائِلَ عَنِ الْعُمْرَةِ؟"²⁰ اسم الفاعل (السائل) من سأل. "المُسْتَبَإِنِ مَا قَالَا، فعلى البادئ، ما لم يعتدِ المظلوم"،²¹ اسم الفاعل (البادئ) مِنَ الثلاثي (بدأ).

1. 3. 1. 2. الفعل الثلاثي المجرد المُعتل

1. الفعل المعتل المثال الثلاثي: يصاغ منه اسم الفاعل على وزن (فاعل)، مثل الثلاثي الصحيح (وقف: واقف)، و(يسر: ياسر). ومثاله: "وَاضِعًا يَدَيْهِ عَلَى رَجُلَيْنِ".²²

2. الفعل المعتل الأجوف الثلاثي: وإذا كان عين الفعل معتلاً بالألف قلبت في اسم الفاعل همزة. فاسم الفاعل من باع يبيع: بائع، ومن قال يقول: قائل، ومن صام يصوم: صائم، وشاهده: "لَا يَشْرَبَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ قَائِمًا"،²³ قائماً من المعتل قام يقوم. و"إنكم ليس تدعون أصم ولا غائباً"،²⁴ غائباً من غاب يغيب.

3. الفعل المعتل الناقص الثلاثي: وإن كان الفعل معتل الآخر (منقوصاً) حذفت لامه، مثل: داع من دعا، ورام من رمى، ولاقٍ من لقي، وأما في حال النصب فتبقى الياء، نحو: رأيت داعياً ورامياً، وشواهد: "أَتَانِي دَاعِي الْجَنِّ، فَذَهَبْتُ مَعَهُ،

¹⁷ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1955)، رقم 73.

¹⁸ صحيح مسلم، رقم: 507.

¹⁹ صحيح مسلم، رقم: 1584.

²⁰ صحيح مسلم، رقم: 1180.

²¹ صحيح مسلم، رقم: 2587.

²² صحيح مسلم، رقم: 169.

²³ صحيح مسلم، رقم: 2026.

²⁴ صحيح مسلم، رقم: 2704.

فَقَرَأْتُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ"،²⁵ و"هَلْ مِنْ دَاعٍ؟"²⁶ دَاعٍ من دعا يدعو، و"إِنَّ سَاقِي الْقَوْمِ آخِرُهُمْ شَرُّنَا"،²⁷ الساقى من سقى يسقى.

وقد يأتي اسم الفاعل على غير وزن (فاعل) سماعيًا، مثل: شَيْخ من شاخ، وأَشِيب من شَابَ، ومَيِّت من مات، وعَفِيف من عاف، أو يأتي قياسًا، مثل: شَرِيف من شَرُف، وَضَخُم من ضَخُم، وَحَسَن من حَسَن، وَجَبَان من جَبَن، وَشَجَاع من شَجَعَ، وَصَلْب من صَلَب... وتدخل هذه الصفات كلها في باب الصفة المشبهة لدلالاتها على الثبوت والدوام، فإن دَلَّت على الحدوث والتجدد كانت أسماء فاعلين،²⁸ ومن شواهده في صحيح مسلم: "ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلِمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ... وذكر منهم شَيْخُ زَانٍ"،²⁹ اسم الفاعل (شيخ) من الفعل شاخ يشيخ، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لَا تَجِدُ امْرَأَةً عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ"،³⁰ من مات يموت.

1.3.2. اشتقاق اسم الفاعل من الفعل فوق الثلاثي

يُصاغ اسم الفاعل من الفعل فوق الثلاثي (الرباعي، والخماسي، والسداسي) على وزن مضارعه، مع إبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر في الأحوال جميعها، تشبيهاً باسم الفاعل من الثلاثي، فيقال مثلاً: مُنْطَلِق من انطلق، ومُسْتَخْرِج من استخرج، ومتعلِّم من تعلَّم، ومُتَدَحِّج من تدحرج. وتكون الكسرة قبل الآخر على حالتين:

- ظاهرة: وذلك في الأفعال الصحيحة التي لا يعتريها إعلال أو إدغام، نحو: (مُنْكَسِر) من انكسر، و(مُقْتَطِع) من اقتطع.
- مقدرة: وتُقَدَّر الكسرة في المواضع الآتية:

1. في حال الإعلال بالقلب: إذا كان ما قبل الآخر ألفاً، فيمتنع ظهور الكسرة للتعذر، نحو: (مُخْتَار) من اختار، و(مُنْقَاد) من انقاد.

2. في حال الإدغام: عند إدغام المتماثلين، نحو: (مُمتدّ) من امتدّ، و(مُستعدّ) من

²⁵ صحيح مسلم، رقم: 450.

²⁶ صحيح مسلم، رقم: 758.

²⁷ صحيح مسلم، رقم: 474.

²⁸ عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، *معجم الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تج: عبد الحميد هنداي (مصر): المكتبة التوفيقية، د.ت)، 169/2.

²⁹ صحيح مسلم، رقم: 108.

³⁰ صحيح مسلم، رقم: 938.

استعدّ.

3. في الفعل المعتل الناقص: إذا كان الفعل منقوصًا، تُحذف لامه في حالتي الرفع والجعر (إذا كان نكرة) تخفيفًا، نحو: (مُنَادٍ) من نادى، و(مُتَلَقٍّ) من تلقى، و(مُرتَوٍّ) من ارتوى، و(مُستعلٍ) من استعلى؛ إذ تُعامل معاملة الاسم المنقوص (قاضي).

وقد ورد في السماع الاستغناء أحيانًا عن وزن (مُفْعِل) بوزن (فَاعِل) في بعض الأفعال الرباعية، نحو: (عاشِب) من أعشب، و(يافع) من أيفع.³¹

1.4.1. إعمال اسم الفاعل وشروط عمله

يعمل اسم الفاعل عمل فعله الذي اشتق منه؛ فإن كان الفعل لازمًا اكتفى برفع الفاعل، نحو: (خالدٌ مجتهدٌ أولادُهُ)، وإن كان متعديًا رفع الفاعل ونصب المفعول به، نحو: (أُكْرِمَ سعيدٌ ضيوفَهُ؟).

وقد ترتّب على الخلاف في طبيعة اسم الفاعل تباينٌ في بعض الفروع النحوية؛ غير أنّ جمهور النحاة ومنهم سيبويه (ت 180هـ)، وابن يعيش (ت 643هـ)، والرضي الأسترباذي (ت 686هـ) ذهبوا إلى أنه لا يعمل إلا إذا تحققت فيه مشابهة الفعل لفظًا ومعنى. قال سيبويه في كتابه: "باب من اسم الفاعل الذي جرى مجرى الفعل المضارع، وذلك قولك: هذا ضاربٌ زيدًا غدًا، فمعناه وعمله كقولك: هذا يضرب زيدًا غدًا".³² كما قال الرضي: "واسم الفاعل يعمل لمشابهته الفعل لفظًا ومعنى".³³ ولذلك لا يعمل اسم الفاعل إذا دلّ على الماضي عند البصريين؛ لأنه يشبه الفعل معنى لا لفظًا، فلا تقول: هذا ضاربٌ زيدًا أمس، بل يجب إضافته فتقول: هذا ضاربٌ زيدٌ أمس.

1.4.1.1. إعمال اسم الفاعل المقترن بأل

يعمل عمل الفعل مطلقًا، أي من غير تقييد بزمن ماضٍ أو حالٍ أو استقبال، ومن غير اشتراط اعتماده على شيء. قال سيبويه: "وذلك قولك: هذا الضاربٌ زيدًا أمس أو الآن أو غدًا، فصار في معنى هذا الذي ضرب زيدًا، وعمل عمله، لأن الألف واللام منعنا الإضافة وصارتا بمنزلة التنوين، وكذلك هو الضاربُ الرجل، وهو وجه الكلام".³⁴ وقال الرضي مؤكّدًا هذا الكلام: "فإن

³¹ رضي الدين محمد بن الحسن الأسترباذي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، تج: يوسف حسن عمر (البيبا، جامعة قار يونس، 1975م)، 2/199.

³² سيبويه، الكتاب، 1/164.

³³ الأسترباذي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، 2/205.

³⁴ سيبويه، الكتاب، 1/181.

دخل اللام استوى الجميع، أي: عمل بمعنى الماضي، والحال، والاستقبال³⁵. ولا يُضاف اسم الفاعل المقترن بأل إلى مفعوله إلا في أحوال أجازها النحاة؛ منها أن يكون المفعول به معرفاً بأل، مثل: رأيت الضاربَ الرجلِ، أو يكون اسم الفاعل مثنى أو جمعاً فتحذف نونه للإضافة، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ﴾³⁶. ولا بدّ من الإشارة إلى أن سيبويه ذكر أنّ (أل) موصولة بمعنى الذي، وهذا يجعل اسم الفاعل قريباً من الفعلية، لأنه مع فاعله سيكون صلة لـ (أل) الموصولة، فهو بمنزلة الفعل، والفعل يعمل ماضياً وغير ماضٍ، وكذلك ما كان بمنزلة، وحل محلّه.

1.4.2. إعمال اسم الفاعل المقترن بأل في التثنية والجمع

يعمل اسم الفاعل المقترن بـ(أل) عمل فعله حتى في حالتي التثنية والجمع، ويختلف إعرابه باختلاف ثبوت النون أو حذفها من آخر الكلمة، فقد قرّر سيبويه أن اسم الفاعل إذا نُثِّي أو جُمع وبقيت النون، فإنه يعمل النصب، فينصب مفعوله كما ينصب الفعل، نحو: هذان الضاربان زيداً، وهؤلاء الضاربون الرجل.

وهذه الصورة هي الأصل في عمل اسم الفاعل؛ لأن ثبوت النون دليل على بقائه اسماً تاماً غير مضاف، فيعمل عمل الفعل في الرفع والنصب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾³⁷.

أما إذا حُذفت النون من المثنى أو الجمع، كقولك: هما الضاربان زيد، والضاربو زيد، فيضاف اسم الفاعل إلى الاسم بعده³⁸. وبذلك يتبيّن أنّه:

- عند ثبوت النون: يكون اسم الفاعل عاملاً عمل الفعل فينصب المفعول.
- وعند حذفها: تنقلب علاقته بما بعده إلى إضافة لفظية، فيُجرّ الاسم التابع له.

1.4.3. إعمال اسم الفاعل المجرد من (أل)

ويشترط النحاة لنصبه المفعول شروطاً، هي:

الأول: الاعتماد؛ بأن يُسبق بنفي، أو استفهام، أو أن يقع صفة، أو حالاً، أو مسنداً، أو يقع بعد حرف نداء.

الثاني: أن يدلّ على الحال، أو الاستقبال، وهذا شرط البصريين، نحو: هذا ضاربٌ زيداً الآن أو

³⁵ الأسترايازي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، 102/2.

³⁶ سورة الحج، 35/22.

³⁷ سورة النساء، 162/4.

³⁸ أبو سعيد السيرافي، شرح كتاب سيبويه (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 40/2.

غداً، لأنّه يشبه الفعل المضارع في اللفظ والمعنى. وينبغي أن يُعلم أن الخلاف في عمل اسم الفاعل الماضي المجرد من (أل) إنما يكون في نصبه المفعول به، أمّا رفعه للفاعل ضميراً كان أو اسماً ظاهراً، فهو موضع اتفاق بين النحاة، لا يُشترط فيه سوى الاعتماد، دون اشتراط دلالته على الحال أو الاستقبال، فيصح أن تقول: أحاضرُ الرجالُ أمس؟ "قال الرضي: إنما اشترط فيه الحال والاستقبال للعمل في المفعول لا الفاعل؛ لأنه لا يحتاج في الرفع إلى شرط زمان".³⁹

ويتفرع عنه: ألا يكون بمعنى الماضي، لأنه حتى يعمل يجب أن يشبه المضارع في الفعل والزمن، وقال الرضي: إنما اشترط أحد الزمانين ليتم مشابهة الفعل لفظاً ومعنى؛ لأنه إذا كان بمعنى الماضي شابهه معنى لا لفظاً⁴⁰، فلا يقال: هذا ضاربٌ زيداً أمس. الثالث: كما اشترطوا فيه ألا يوصف، ولا يصغر، وقال الرضي: "ويشترط في اسم الفاعل والمفعول ألا يكونا مصغرين، ولا موصوفين؛ لأن التصغير والوصف يخرجانه عن تأويله بالفعل"⁴¹. وقد وافق الفراء الكوفي البصريين في منع إعمال المصغر، بقوله: "فلا يجوز هذا ضُوبٍ زيداً"⁴²؛ لعدم وروده، ولدخول ما هو من خواص الاسم عليه، لأن التصغير من خواص الاسم، وهو إنما عمل لمشايمته الفعل.

وأجاز ابن عصفور وصف اسم الفاعل بعد العمل، مثل: هذا ضاربٌ زيداً عاقلٌ،⁴³ فعاقل صفة لضارب وقد عمل فنصب مفعولاً به، ولا يجوز أن تقول هذا: هذا ضاربٌ عاقلٌ زيداً.

ومن شواهد الاعتماد في صحيح مسلم:

1. النفي: وشاهده: "اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ، وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ"⁴⁴ حيث جاء اسم

الفاعل (مانع) واسم الفاعل (مُعْطِيَ) معتمدين على النفي بـ (لا) النافية للجنس.

2. الاستفهام: وشاهده في مسلم: "فَيَقُولُ هَلْ مِنْ سَائِلٍ يُعْطَى؟ هَلْ مِنْ دَاعٍ يُسْتَجَابُ

لَهُ؟ هَلْ مِنْ مُسْتَغْفِرٍ يُغْفَرُ لَهُ؟ حَتَّى يَنْفَجِرَ الصُّبْحُ"⁴⁵؛ فقد جاءت أسماء

الفاعلين (سائل، وداع، ومستغفر) معتمدة على أداة الاستفهام (هل)، وعملت

رفعَ الضمير المستتر فيها.

3. أن يسبقه نداء: يا طالباً علماً! فقد نصب اسم الفاعل المفعول (علماً) لأنه جاء

قبله نداء. وشاهده: "اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ، وَمُجَرِّي السَّحَابِ، وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ،

³⁹ الأسترابادي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، 2/ 169.

⁴⁰ الأسترابادي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، 2/ 196.

⁴¹ الأسترابادي، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، 2/ 230.

⁴² بهاء الدين بن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، تج: محمد كامل بركات (دمشق، دار الفكر، 1405)، 2/ 191.

⁴³ السيوطي، جمع البوامع، 3/ 72.

⁴⁴ صحيح مسلم، رقم: 1071.

⁴⁵ صحيح مسلم، رقم: 1774.

- اهْزَمَهُمْ وَأَنْصَرْنَا عَلَيْهِمْ"؛⁴⁶ فقد جاءت أسماء الفاعل: (مُنْزِل) من الفعل الرباعي أَنْزَلَ، و(مُجْرِي) من أَجْرَى، و(هَازِم) من هَزَمَ، معتمدةً على أداة نداء مقدّرة تؤخذ من السياق (يا منزل، يا مجري، يا هازم)، وقد جُرَتْ بالإضافة اللفظية.
4. أن يعتمد على موصوف قبله: مثل: رأيت رجلاً راكباً فرساً، وشاهده: "من خَيْر مَعَاشِي النَّاسِ لَهُمْ، رَجُلٌ مُّسِيكٌ عِنَانََ فَرَسِهِ"؛⁴⁷ إذ جاء اسم الفاعل (مُّسِيكٌ) من الفعل أَمْسَكَ معتمداً على موصوف قبله وهو (رَجُلٌ)، وقد نصب المفعول به بعده، وهو (عِنَانَ).
5. أن يعتمد على صاحب الحال، مثل: جاء زيدٌ حاملاً قلمًا، وشاهده: "فَإِذَا أَنَا بِإِبْرَاهِيمَ مُسْنِدًا ظَهْرَهُ إِلَى التَّيْتِ الْمُعْمُورِ"؛⁴⁸ حيث جاء اسم الفاعل (مُسْنِدًا) حالاً معتمداً على صاحب الحال وهو (إبراهيم)، وقد نصب المفعول به بعده، وهو (ظَهْرَهُ).
6. الإسناد: وله ثلاث صور في الحديث:
- خبر مبتدأ: وشاهده: قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر رضي الله عنه: "فَهَلْ أَنْتَ مُبَلِّغٌ عَنِّي قَوْمَكَ؟"؛⁴⁹ الشاهد هنا: (مُبَلِّغٌ) وهو اسم فاعل صيغ من فعل رباعي (بَلَّغ - يُبَلِّغ)، وجاء خبراً للضمير المنفصل (أنت) وقد عمل النصب في (قَوْمَكَ).
 - خبر الحرف الناسخ: وشاهده: "لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ، اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتَ. لِيَعْرِضَ فِي الدُّعَاءِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ صَانِعٌ مَا شَاءَ لَا مُكْرَهَ لَهُ"؛⁵⁰ حيث جاء اسم الفاعل (صَانِعٌ) خبراً للحرف المشبه بالفعل (إِنْ)، ونصب المفعول به وهو الاسم الموصول (مَا).
 - خبر الفعل الناسخ: وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا صَاحِبَهُ لَا مَحَالَةَ، فَلْيَقُلْ: أَحْسِبُ فَلَانًا، وَاللَّهُ حَسِيْبُهُ، وَلَا أُزَيِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا"؛⁵¹ فقد جاء اسم الفاعل (مَادِحًا) خبراً للفعل الناقص (كَانَ)، ونصب المفعول به وهو (صَاحِبَهُ).

46 صحيح مسلم، رقم: 1742.

47 صحيح مسلم، رقم: 1889.

48 صحيح مسلم، رقم: 146.

49 صحيح مسلم، رقم: 2473.

50 صحيح مسلم، رقم: 2679.

51 صحيح مسلم، رقم: 3000.

2. المطلب الثَّاني: الدراسة التطبيقية: تحليل دلالات اسم الفاعل في صحيح

مسلم في ضوء السياق

يُقصد بالسياق: مجموع العناصر اللغوية والمقامية التي تحيط باللفظ، وتسهم في توجيه معناه وتحديد دلالاته المقصودة، سواء أكان ذلك من خلال تركيبه في الجملة، أم من خلال موقعه في الخطاب؛ فالكلمة لا تُفهم بمعزل عن غيرها، بل تتحدد قيمتها الدلالية بما يحيط بها من قرائن لفظية ومعنوية.⁵²

وقد تنبّه عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) إلى هذه الحقيقة مبكراً؛ إذ رأى أن المعنى لا يُدرَك من اللفظة منفردة، وإنما يتشكّل من خلال انتظامها في التركيب، وعلاقتها بما قبلها وما بعدها، وشبّه ذلك بعمل الصائغ الذي يصهر أجزاء متفرقة حتى تتكوّن منها بنية واحدة متماسكة؛ فالألفاظ في الكلام لا تؤدي معاني متجاوزة فحسب، بل تتفاعل فيما بينها لتنتج معنى كلياً متكاملًا.⁵³

وهذه المرونة الدلالية لبنية اسم الفاعل لا تقتصر على النص القرآني بقراءاته المتواترة والشاذة فحسب؛ بل تتجلى بوضوح في نصوص الحديث النبوي الشريف. فقد أشارت الدراسات الصرفية والتوجيهية أن العدول عن صيغة (اسم الفاعل) القياسية إلى (صيغ المبالغة) أو العكس، يحمل أبعاداً دلالية عميقة يقتضيها السياق؛ كإرادة التكثير، أو نقل الوصف من مجرد الحدوث العارض إلى الثبوت والدوام في الموصوف. وهو ما يظهر جلياً -على سبيل المثال- في توجيهات أبي البقاء العكبري للقراءات الشاذة؛ حيث بيّن أن تنوع الصيغ واختلاف أوزانها يؤدي إلى استنباط معاني جديدة، وأن صيغ المبالغة تتفاوت في درجات المبالغة والثبوت فيما بينها. وهذا يؤكد أن تضافر البنية الصرفية لاسم الفاعل ومبالغاته مع السياق اللغوي يمثل قاعدة مطردة لتكثيف المعنى في النصوص العربية العالية، سواء أكانت قرآناً أم حديثاً نبوياً شريفاً.⁵⁴

ومن هذا المنطلق، يبرز السياق بوصفه عنصراً أساساً في فهم الخطاب وتفسيره؛ إذ لا تكتمل الدلالة إلا من خلاله، ولا يمكن الوقوف على المعنى المقصود دون مراعاة القرائن المصاحبة.

وعند النظر في استعمالات اسم الفاعل في الحديث النبوي، يتبيّن أنه لم يُوظّف للدلالة على معنى واحد ثابت، بل اكتسب دلالات متعددة ومتنوعة تبعاً لاختلاف السياقات التي ورد فيها؛

⁵² أحمد مختار عمر، علم الدلالة (القاهرة، عالم الكتب، 1998)، 67.

⁵³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تج: محمود محمد شاكر أبو فهر (القاهرة، مطبعة المدني، 1992)، 412-413.

⁵⁴ قتيبة الإبراهيم، "اسم الفاعل ومبالغته في القراءات الشاذة عند أبي البقاء العكبري: دراسة صرفية توجيهية"، مجلة بحوث الحضارة الإسلامية 2/7 (كانون الأول 2022)، 138-182.

وهذا يعكس ثراء الأسلوب النبوي ودقته في توظيف الأبنية الصرفية بحسب مقتضى المقام. ومن خلال تتبع هذه الاستعمالات، يمكن رصد أبرز الدلالات التي يحملها اسم الفاعل، ومن أهمها:

- الدلالة على الحدوث والتجدد، أو الثبوت والدوام.
 - الدلالة الزمنية المكتسبة من السياق (الماضي، والحال، والاستقبال).
 - نيابة اسم الفاعل عن غيره كاقترابه من دلالة اسم المفعول بحسب السياق التركيبي والمعنوي. ويُقصد بدلالة اسم المفعول أصلاً: الدلالة على الحدث المتجدد وعلى الذات التي وقع عليها الفعل. وقد يعدل الأسلوب النبوي العالي عن صيغة المفعول إلى صيغة الفاعل مبالغةً، أو للمشابهة بين الفاعل والمفعول في الملابسة.
- وسيتضح ذلك تفصيلاً من خلال تحليل نماذج مختارة من الأحاديث النبوية؛ بهدف الكشف عن تعدد دلالات هذا البناء الصرفي، وإبراز دور القرائن السياقية في توجيه معناه داخل الخطاب النبوي الشريف.

1.2. دلالة اسم الفاعل على الثبوت

ذكرنا كلام العلماء في تعريف اسم الفاعل، أنه: ما دلّ على الحدث والحدوث وفاعله، كما أشرنا إلى اعتراض الصيداوي على هذا؛ حيث يرى الصيداوي أن إدخال كلمة "الحدث" في تعريف اسم الفاعل لا مبرر له، وعدّه تشويشاً لا حاجة إليه؛ إذ يمكن الاستغناء عنها دون أن يخل المعنى.⁵⁵ وقد زعمت بعض الدراسات السابقة أن آراء العلماء متضاربة في هذا الباب؛ والحق أنّ النّحاة لاحظوا هذا الفرق، ووضّحوه عند شرحهم للتعريف بقولهم: "وإنما قيل على وجه الحدث، لتخرج الصفة المشبهة"؛⁵⁶ فهم يقصدون أنها لا تساوي الثبوت المستقر في الصفة المشبهة؛ لأن من المسلمات في اللغة العربية أن الاسم يدل على الثبوت، والفعل يدل على التجدد والحدوث؛ "ولا تناقض بين هذا القول وبين قولنا: إن اسم الفاعل يدل على الثبوت، وإنما يقع اسم الفاعل وسطاً بين الفعل والصفة المشبهة؛ فالفعل يدل على التجدد والحدوث، فإن كان ماضياً دل على أن حدثه تم في الماضي، وإن كان حالاً أو استقبالياً دل على ذلك، أما اسم الفاعل فهو أدوم وأثبت من الفعل، ولكنه لا يرقى إلى ثبوت الصفة المشبهة، فإن كلمة (قائم) أدوم وأثبت من (قام) أو (يقوم)، ولكن ليس ثبوتها مثل قولك: (طويل)، أو (قصير)."⁵⁷

فهناك فرق بين: (هو يجتهد) و(هو مجتهد)؛ فاسم الفاعل (مجتهد) يدل على الثبوت

⁵⁵ الصيداوي، الكفاف، 2/ 639.

⁵⁶ الغلايبي، جامع الدروس العربية، 1/ 178.

⁵⁷ فاضل السامرائي، الصرف أحكام ومعان (بيروت: دار ابن كثير، 2013)، 95.

مقارنة بالفعل (يجتهد)، ولكن اسم الفاعل يدلُّ على الحدوث مقارنة بالصفة المشبهة: (حريصٌ على الاجتهاد). ولذا، إذا أُريدَ نقل الصفة المشبهة من الثبوت إلى الحدوث، حُوِّلَت إلى اسم فاعل، كما في قولهم: "إن أردت ثبوت الوصف قلت: حسنٌ، وإن أردت حدوثه قلت: حاسن".⁵⁸

وخلاصة القول: إنَّ دلالة اسم الفاعل تتأرجح بين الفعل والصفة المشبهة في الجمع بين الحدوث والثبوت؛ فهو من جهةٍ يميل إلى الفعل في دلالته على الحدوث والتجدد، ومن جهةٍ أخرى يقارب الصفة المشبهة في الثبوت والاستمرار، غير أنَّ ثبوته أدنى من ثبوت الصفة المشبهة وأدوم من دلالة الفعل.

وقد عقد سيبويه في هذا الغرض بابًا اسماء: "باب اسم الفاعل الذي جرى مجرى الفعل المضارع في المفعول في المعنى": إذ يرى أنَّ اسم الفاعل يطابق المضارع في الزمن، يقول: "إذا أردت فيه -أي: اسم الفاعل- من المعنى ما أردت في (يفعل) كان نكرة منونًا، وذلك قولك: هذا ضارب زيدًا غدًا؛ فمعناه وعمله مثل هذا يضرب زيدًا (غداً)، فإذا حدثت عن فعل في حين وقوعه غير منقطع كان كذلك، وتقول: هذا ضارب زيدًا الساعة؛ فمعناه وعمله مثل: هذا يضرب زيدًا الساعة. وكان زيد ضاربًا أباك، فإنها تحدث أيضًا عن اتصال فعل في حال وقوعه، وكان موافقًا زيدًا؛ فمعناه وعمله كقولك: كان يضرب أباك، ويوافق زيدًا. فهذا جرى مجرى الفعل المضارع في العمل والمعنى منونًا".⁵⁹

ولا يختلف الأمر إذا حُذِفَ التنوين تخفيفًا؛ ذلك أنَّ العرب يستخفون فيحذفون التنوين والنون، ولا يتغير من المعنى شيءٌ، ولا يجعله ذلك معرفةً، وذلك نحو: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾،⁶⁰ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ﴾.⁶¹

وبهذه الفوارق الناشئة بالالتزام بين المشتقات الاسمية والفعلية، يفسر الرازي (ت 606هـ) إخبار الله تعالى عن عباده بدرجاتٍ متفاوتة في ثبوت الصفات فيهم؛ فقد عبَّرَ في حقِّ المؤمنين الذين وجد منهم الصدق بصيغة الفعل الدالة على الحدوث والتجدد، بينما عبَّرَ في حقِّ الكافرين بالصيغة الاسمية المنبئة عن الثبات والدوام؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾⁶²؛ إذ جاء لفظ (صَدَقُوا) فعلًا، وجاء لفظ (الْكَاذِبِينَ) بوصف اسم الفاعل ليدلَّ على اللزوم والرسوخ.

⁵⁸ فاضل السامرائي، معاني الأبنية (عمان: دار عمار، 2007م)، 43.

⁵⁹ سيبويه، الكتاب، 1/164.

⁶⁰ سورة العنكبوت، 29/57.

⁶¹ سورة القمر، 27/54.

⁶² سورة العنكبوت، 3/29.

ولهذا؛ حينما أراد الحق سبحانه إثبات استمرار الوصف ولزومه للمؤمنين بعد نجاحهم في الابتلاء والثبات عليه، قال في موضع آخر: ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾⁶³ بلفظ اسم الفاعل، أي المُسْتَمِرِّينَ عَلَى الصِّدْقِ فِي الْأُمُورِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْهُمْ، المرادُ صِدْقُهُمُ الْمُسْتَمِرُّ فِي دُنْيَاهُمْ إِلَى آخِرَتِهِمْ؛⁶⁴ لذا يمكن القول إن دلالة الحدث هي الأصل في اسم الفاعل، أما الثبوت فعارض يحدده السياق اللفظي والمعنوي، وهو الحكم الفصل في تحديد المقصود.

ومن الأمثلة في دلالة اسم الفاعل على الثبوت: أسماء الفاعل الدالة على صفات الله عز وجل، حيث تدل أسماء الفاعلين المتصلة بالخالق على الثبات المطلق والدوام في الصفات، مما يجعلها أقرب إلى الصفة المشبهة معنئاً، وإن كانت في صورة اسم الفاعل وأحكامه النحوية لفظاً.⁶⁵ ومن ذلك ما ورد في حديث آخر مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ حِينَ قَالَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، بعد أن أعطاه رَبُّ الْعَالَمِينَ فِي الْجَنَّةِ الدُّنْيَا وَمِثْلَهَا مَعَهَا، فظن العبدُ أَنَّ اللَّهَ يَسْتَهْزِئُ مِنْهُ، فقال رَبُّ الْعَالَمِينَ: "إِنِّي لَا أَسْتَهْزِئُ مِنْكَ، وَلَكِنِّي عَلَى مَا أَشَاءُ قَادِرٌ"،⁶⁶ ومن الدلالات التي تحملها كلمة قادر أَنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَعْجِزُهُ شَيْءٌ، اللَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُوجِدَ الْمَعْدُومَ وَيُعْدمَ الْمَوْجُودَ، وقادر على أَنْ يَغْيِرَ وَيَحُولَ الشَّيْءَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ، قدرة مطلقة لا حدود لها، ومما يؤكِّد هذا الوجه الثبوتي ورود اللفظ في رواية أبي عوانة بلفظ الصفة المشبهة: "ولكني على ما أشاء قدير"؛⁶⁷ ومن المعلوم أن الصفة المشبهة تُستعمل لما هو مستقر في الذات لا لما يتجدد، فتكون رواية "قدير" مؤيدة لأن دلالة "قادر" في هذا الموضع دلالة ثبوتية؛ "فهذه الأوصاف المتصلة بالله، من الملوك والخلق، والقهر، ليست طارئة ولا عارضة، ولا مؤقتة بزمان محدود تنقضي بانقضائه؛ لأن هذا لا يناسب المولى جل شأنه؛ ومن ثم كانت تلك الصيغ في معناها ودلالاتها: (صفات مشبهة) وليست (أسماء فاعل)، إلا في الصورة اللفظية، والأحكام النحوية الخاصة".⁶⁸ فالحديث جمع بين الدالتين: (قادر) أُريدَ بهما: ثبوت القدرة، وأكدته الرواية الأخرى (قدير) فاجتمعت قوة الصيغة النحوية في اسم الفاعل، مع قوة الصيغة الدلالية في الصفة المشبهة.

ومن الشواهد أيضاً حديث: "كَافِلُ الْيَتِيمِ لَهُ أَوْ لِغَيْرِهِ أَنَا وَهُوَ كَهَاتَيْنِ فِي الْجَنَّةِ"،⁶⁹ يقول

⁶³ سورة المائدة، 119/5.

⁶⁴ محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني، تج: علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 68/4.

⁶⁵ عباس حسن، النحو الوافي (مصر: دار المعارف، دت)، 244/3.

⁶⁶ صحيح مسلم، رقم: 187.

⁶⁷ محمد بن علي بن آدم بن موسى الأثيوبي، البحر المحيط النجاشي في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج (الرياض: دار

ابن الجوزي، 1436)، 247/5.

⁶⁸ حسن، النحو الوافي، 244/3.

⁶⁹ صحيح مسلم، رقم: 2983.

النووي(ت676هـ): "كَافِلُ الْيَتِيمِ الْقَائِمُ بِأُمُورِهِ مِنْ نَفَقَةٍ وَكَسْوَةٍ وَتَأْدِيبٍ وَتَرْبِيَةٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ..."⁷⁰. فاسم الفاعل (كافل) -المجرد من أَل التعريف والمضاف إلى مفعوله-يدلُّ في هذا السياق على الثبوت والاستمرار وملازمة الوصف للموصوف؛ فالكفالة الموعود صاحبها بمعية النبي ﷺ في الجنة ليست حدثًا عارضًا ينقضي بلحظة، بل هي فعلٌ متجدد يستلزم الديمومة والقيام على شأن اليتيم باستمرار بالنفقة، والكسوة، والتربية، والتأديب، والتعليم.

وهذا يؤكد أنَّ اسم الفاعل قد يكتسب دلالة الثبوت والاتصاف الدائم من سياق الخطاب ومقتضى المقام، مع بقاءه على أصله الصرفي وأحكامه النحوية دون خروج إلى باب الصفة المشبهة؛ فالكافل هو من اتصف بالكفالة المستمرة، لا من قام بفعل الكفالة لحظةً عارضةً وانقضت. وممَّا يخرج عن هذا المفهوم السياقي التام للكفالة ما يُسمى في العصر الحالي ببعض المؤسسات الخيرية التي تقتصر على تقديم دعم مالي عارض لليتيم؛ فهذه نفقةٌ جليلةٌ فيها الأجر والفضل، لكنها لا تحقق المفهوم الصرفي والسياقي التام للكفالة؛ لأنَّ الكفالة المستمرة تستلزم ملازمة التعهد والتربية والتأديب مع النفقة.⁷¹

2.2. دلالة اسم الفاعل على الحدوث

يُقصد بالحدوث أن يكون المعنى متجددًا بتجدد الأزمنة؛ أي: إنه أمر عارض يحدث ويحيط بصاحبه لفترة ثم يزول، من غير أن يدوم أو يطول بقاءه، ودلالة الحدوث هي الميزة الجوهرية التي تفرق بين اسم الفاعل والصفة المشبهة؛ فبينما يدل اسم الفاعل على فعل طارئ مثل: (ضائق)، تدل الصفة المشبهة على صفة ثابتة مستقرة مثل: (ضيق).

ويتجلى هذا الفارق الدلالي بوضوح في التعبير القرآني الدقيق حين وصف حالةً عارضةً أَلَمَّتْ بالنبي ﷺ، فعَدَلَ عن الصفة المشبهة إلى اسم الفاعل؛ وفي هذا المعنى يقول الزمخشريُّ (ت538هـ): "(فَإِنْ قُلْتُ): لِمَ عَدَلَ عَنْ ضَيْقٍ إِلَى ضَائِقٍ؟ في قوله تعالى: ﴿وَضَائِقُ بِهِ صَدْرُكَ﴾،⁷² (قُلْتُ): لِيَدُلَّ عَلَى أَنَّ الضَيْقَ عَارِضٌ غَيْرٌ ثَابِتٍ، لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَفْسَحَ النَّاسِ صَدْرًا".⁷³

فالحدوث والثبوت إذاً أمران نسبيان لا يتحددان إلا من خلال السياق؛ إذ يرى بعض

⁷⁰ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392)، 18/113.

⁷¹ عبد العزيز الراجحي، *توفيق الرب المنعم بشرح صحيح الإمام مسلم*، 8/412.

⁷² سورة هود، 12/11.

⁷³ محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل*، تج: الداني بن منير زهوي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2006)، 285.

المحققين أن دلالة اسم الفاعل على الثبوت تتحصل من استعماله مفردًا مجردًا، أما إذا تركّب في جملة فالسياق هو الذي يحدّد نوع الدلالة.⁷⁴

ويظهر بوضوح في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ويظهر هذا الملحظ جليًا في قوله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا بَاتَتِ الْمَرْأَةُ هَاجِرَةً فِرَاشَ زَوْجِهَا؛ لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ"،⁷⁵ فاسم الفاعل (هاجرة) من الفعل (هجر يهجر) يدل هنا على الحدوث لا الثبوت؛ لأنّ هَجَرَ فِرَاشَ الزوجية شيء مؤقت، ثم إن اللعن محدد بوقت محدد وليس ثابتًا، يقول النووي: "حَتَّى تُصْبِحَ وَفِي رِوَايَةٍ حَتَّى تَرْجِعَ... أَي: إِنَّ اللَّعْنَةَ تَسْتَمِرُّ عَلَيْهَا حَتَّى تَزُولَ الْمُعْصِيَةُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ وَالِاسْتِغْنَاءِ عَنْهَا، أَوْ بِتَوَيُّبِهَا وَرُجُوعِهَا إِلَى الْفِرَاشِ".⁷⁶ ومما عَضَدَ دلالة الحدوث هنا وقوع اسم الفاعل في موضع نصب على الحال؛ ومن المستقر نحويًا أنّ الحال يغلب عليها التنقل لا الثبوت، كما قال ابن الخشاب (ت 567 هـ) "الحال الأغلب فيها المتنقلة، كقولك: جاء زيد ماشيًا، فقولك (ماشيًا) حال متنقلة؛ لأنّه لا يلزمه أن يجيء كلما جاء ماشيًا، بل قد يجيء راكبًا"،⁷⁷ فالمشي عارضٌ يزول بحلول القعود أو الركوب. فالقرائن السياقية والموقع الإعرابي تضافرا لإبراز دلالة الحدوث، ولما كان الحدوث مقترنًا بالزمن اقترانًا تلازميًا؛ فإنّ ذلك يستدعي دراسة اتجاهاته الزمانية في السياق التركيبي.

2.3.1. دلالة اسم الفاعل على الماضي

وقد يدل على الماضي سواء أكان مقترنًا بأل أم مجردًا منها على النحو الآتي:
أ. المقترن بأل: ومن أمثلة اسم الفاعل المعرّف بأل الدال على الماضي: ما ورد في الحديث الذي رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: "يُنَنَّمَا نَحْنُ نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا، وَسُبْحَانَ اللَّهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ الْقَائِلُ كَلِمَةً كَذَا وَكَذَا؟" قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَنَا، يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: "عَجِبْتُ لَهَا، فُتِحَتْ لَهَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ".⁷⁸

والشاهد في الحديث هو لفظُ (القائل)؛ وهو اسمُ فاعلٍ مشتقٌّ من الفعلِ الثلاثي (قال)، وقد دلّ سياقُ النظمِ مقاميًا ولغويًا على أنّ الكلمة قد قيلت وانقضت زمنها؛ لأنّ بنية اسمِ الفاعل في أصلها لا تتحدّد بزمنٍ معيّنٍ إلا بقرينة، واقترائه بـ (أل) الموصولة صيرته بمعنى: (الذي قال)، وعَمَلٌ عَمَلٍ فِعْلُهُ فنصب المفعول به بعده (كَلِمَةً) لكونه معرفًا بالألف واللام.

⁷⁴ فاضل السامرائي، اسم الفاعل بين الاسمية والفعلية (بغداد: مطبوعات المجمع العلمي العراقي، 1970)، 80.

⁷⁵ صحيح مسلم، رقم: 1436.

⁷⁶ النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 7/10.

⁷⁷ عبد الله بن أحمد بن الخشاب، المرتجل في شرح الجمل، تج: علي حيدر (دمشق، 1972)، 164.

⁷⁸ صحيح مسلم، رقم: 601.

وبذلك، جَمَعَ اسمُ الفاعلِ في هذا الموضع بينَ دلالةِ الاسمِ الموصولِ، ومفهومِ الفعلِ وزمنِهِ، ومعنى الوصفِ والتعيينِ، وهذا من بلاغةِ الإيجازِ؛ إذ أدَّت الكلمةُ المفردةُ معنى جملةٍ تركيبيةٍ كاملةٍ تقديريُّها: (مَنْ ذا الذي قالَ كذا؟). كما أنَّ العدولَ إلى صيغةِ اسمِ الفاعلِ يُبرِّزُ ذاتَ الفاعلِ ويستدعي تعيينَهُ؛ لكونِ الصيغةِ تدلُّ بالوضوحِ على الموصوفِ بالحدثِ، فيجتمعُ فيها معنى الحدثِ الواقعِ في الماضي بقرينةِ السياقِ، ومعنى الثبوتِ والاستقرارِ الاسميِّ، فكانَ النظمُ بها أوفى وأبلغُ من التعبيرِ بالفعلِ الماضي وحدهُ.

ب. اسمُ الفاعلِ المجرد من (أل): ومن شواهدِ المجرّدِ الدالِّ على الماضي ما رُوِيَ عن أُمِّ المؤمنينَ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها في وصفِ صلاةِ النبيِّ ﷺ قولُها: كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ افْتَتَحَ صَلَاتَهُ "اللَّهُمَّ! رَبِّ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، فَاطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ؛ إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ".⁷⁹ والشاهدُ في هذا الحديثِ هو لفظُ (فَاطَرَ)؛ وهو اسمُ فاعلٍ من الفعلِ الثلاثيِّ (فَطَرَ)، جاءَ مجرّداً من (أل) ومضافاً إلى ما بعدهُ (السَّمَاوَاتِ)، وقد اكتسبَ دلالةَ الزمنِ الماضي بدليلِ الروايةِ الأخرى المفسِّرةَ لَهُ؛ وهي حديثُ عليِّ بنِ أبي طالبٍ رضيَ اللهُ عنه عن رسولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ: "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ".⁸⁰ إذ عَبَّرَتِ الروايةُ الثانيةُ بالفعلِ الماضي الصريحِ (فَطَرَ) عَنِ الحدثِ نفسه الذي أُشِيرَ إِلَيْهِ في الحديثِ الأولِ بصيغةِ اسمِ الفاعلِ (فَاطَرَ)، ممَّا يُوَكِّدُ اتِّحَادَ الزمنِ الماضي فيهما سياقياً ومقامياً.

ونظيرُ هذا التوجيهِ البلاغيِّ في التبادلِ بينَ صيغتيِ الاسمِ والفعلِ للدلالةِ على الماضي، قراءتانِ في الذِّكْرِ الحكيمِ لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرَ آلَهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛⁸¹ إذ "قَرَأَ الزُّهْرِيُّ (ت 124 هـ) (فَطَرَ)، جَعَلَهُ فِعْلاً مَاضِيًّا".⁸² ووجهُ أبو السَّعُودِ (ت 982 هـ) هذه الدلالةَ بقراءةِ الجمهورِ قاصداً معنى الماضي بقوله: "أي مُبْدِعُهُمَا بِالْجَرِّ صِفَةً لِلْجَلَالَةِ مُؤَكِّدَةً لِلْإِنْكَارِ لِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْمَاضِي وَلِذَلِكَ قَرِئَ فَطَرَ".⁸³ والإضافةُ المحضةُ أو المعنوية الحقيقية قد تنطوي دلالتُه على

⁷⁹ صحيح مسلم، رقم: 770.

⁸⁰ صحيح مسلم، رقم: 771.

⁸¹ سورة الأنعام، 14/6.

⁸² محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، بعناية: صديقي محمد جميل العطار وآخرين (بيروت: دار

الفكر، 2000)، 452/4.

⁸³ أبو السَّعُودِ العَمَادِيُّ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مُصْطَفَى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تج: خالد عبد الغني

محفوظ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 201/3.

الماضي، كما تنطوي على الاستمرار.⁸⁴

فإن قراءة (فَطَرَ) تفيد تحقق الخلق ووقوعه في الماضي، فهي إخبار عن الحدث من حيث هو فعل متجدد، أما قراءة (فاطر السماوات) فتفيد إثبات صفة الخلق لله تعالى على وجه اللزوم والديمومية والتحقق الثابت؛ وهذا العدول من الفعل إلى الاسم يدل على تقرير الصفة وتمكينها في النفس، "فاسم الفاعل هنا يدلّ ثبوت الوصف في الزمن الماضي ودوامه فيه، بخلاف الفعل الماضي الذي يدلّ على وقوع الفعل في الزمن الماضي لا على ثبوته ودوامه"،⁸⁵ وهذا الفارق الدقيق يلحظه القارئ بمجرد المقابلة بين جملتي: (اللَّهُ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، و(فَطَرَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ).

2.3.2. دلالة اسم الفاعل على الحال

تُعَدُّ دلالة الحال أو الاستقبال من الدلالات الأساسية لبنية اسم الفاعل؛ وذلك لشبهه اللفظي والمعنوي بالفعل المضارع كما تقدّم بيانه، وهذا ما قرّره سيبويه بقوله: "فإذا أردت فيه من المعنى ما أردت في (يفعل) كان نكرة منوّنًا وذلك قولك: هذا ضاربٌ زيدًا غدًا؛ فمعناه وعمله مثل: هذا يضربُ زيدًا غدًا، فإذا حدثت عن فعلٍ في حين وقوعه غير منقطعٍ كان كذلك، وتقول: هذا ضاربٌ عبد الله الساعة؛ فمعناه وعمله مثل: هذا يضرب عبد الله الساعة. وكان زيدٌ ضاربًا أباك، فإنما تُحدِّث أيضًا عن اتصال فعلٍ في حال وقوعه".⁸⁶

وبناء على هذا فإن اسم الفاعل لا يتعدى إلى مفعول به إلا إذا كان دالًا على حال أو استقبال، فإن لم يكن كذلك لم ينصب مفعولًا به. تقول: أنا مُكرِّمُ أخاك بالنصب، والمقصود به الآن أو في المستقبل.⁸⁷

ومن أمثله الدالة على الحال والحدوث في "صحيح مسلم، قوله ﷺ: "من خَيْرِ مَعَاشِ النَّاسِ لَهُمْ، رَجُلٌ مُمَسِّكٌ عَنَانَ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَطِيرُ عَلَى مَتْنِهِ، كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً أَوْ فَرْعَةً طَارَ عَلَيْهِ، يَبْتَغِي الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ مَطَانَةً، أَوْ رَجُلًا فِي غُنَيْمَةٍ فِي رَأْسِ شَعْفَةٍ مِنْ هَذِهِ الشَّعَفِ، أَوْ بَطْنٍ وَإِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْدِيَةِ، يُقِيمُ الصَّلَاةَ وَيُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَيَعْبُدُ رَبَّهُ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْيَقِينُ، لَيْسَ مِنَ النَّاسِ إِلَّا فِي خَيْرٍ".⁸⁸

والشاهد في الحديث هو لفظُ اسمِ الفاعلِ (مُمَسِّكٌ)؛ وهو مشتقٌّ من الفعلِ غيرِ الثلاثيِّ

⁸⁴ صلاح الدين الزعبلوي، *دراسات في النحو* (دمشق: موقع اتحاد الكتاب العرب، المكتبة الشاملة، دت)، 249.

⁸⁵ السامرائي، *معاني الأدبية*، 44.

⁸⁶ سيبويه، *الكتاب*، 1/164.

⁸⁷ فاضل السامرائي، *معاني النحو* (عمّان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، 3/170.

⁸⁸ صحيح مسلم، رقم: 1889.

(أَمْسَكَ)، وقد جاء نكرةً معتمداً على موصوفٍ مقدَّرٍ (رجل)، وَعَمِلَ عَمَلٌ فِعْلُهُ المضارع فنصبَ المفعول به بعده (عِنَانَ)، وهذا العملُ يَمْجِزُ الصيغةَ للدلالةِ على الحدوثِ لا الثبوتِ؛ لِأَنَّهُ يَعْملُ جَرِيَانًا على سَنَنِ الفِعْلِ، ممَّا يُفيدُ تصويرَ الحَدَثِ في حالٍ وقوعِهِ وَرَمَنِ حُصُولِهِ.

وقد تضافَرَ الدليلُ الحسيُّ المتمثِّلُ في المفعول به (عِنَانَ فَرَسِهِ) مَعَ السِّيَاقِ التَّرَكِيبِيِّ لِيَنْقَلِ النظمُ صُورَةً حَالِيَةً متجددةً لِهَذَا المجاهدِ وهو مُتَلَبِّسٌ بِالْفِعْلِ، وجاءَ التعبيرُ باصطلاحِ اسمِ الفاعلِ دُونَ الفِعْلِ ليدلَّ على أَنَّ هَذِهِ الحالَ ليستْ لَخَطِيئَةٍ عابرةٍ، بَلْ هِيَ ممتدَّةٌ ومستمرةٌ زَمَنًا معيَّنًا تَقْتَضِيهِ ظُرُوفُ الرِّبَاطِ؛ فهو حدوثٌ مقترنٌ بحالٍ ممتدَّةٍ.

وفي مُقَابِلِ هَذَا التوجيهِ الحَالِي، وَرَدَ اسمُ الفاعلِ (مُمْسِكٌ) نَفْسُهُ في مَوْضِعِ آخَرٍ مِنْ "صحيح مسلم" خَارِجًا عَنِ هَذِهِ الدلالةِ، وَذَلِكَ حِينَ جَاءَتْ هُنْدُ بِنْتُ عُثْبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تَشْكُو زَوْجَهَا أَبَا سُفْيَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَتْ: "يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مُمْسِكٌ، فَهَلْ عَلَيَّ حَرْجٌ أَنْ أَنْفِقَ عَلَى عِيَالِهِ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا حَرَجَ عَلَيْكَ أَنْ تَنْفِقِي عَلَيْهِمْ بِالْمَعْرُوفِ".⁸⁹

فاللفظُ (مُمْسِكٌ) هنا وَقَعَ في مَقَامِ وَصْفِ الشَّخْصِيَّةِ وَبَيَانِ السَّجِيَّةِ وَالطَّبْعِ، وَهُوَ سِيَاقٌ مَسْئُوقٌ لِلدَّمِ يَفْتَضِي الثبوتَ والِاتِّصَافَ الغالبَ المستقرَّ في الذاتِ؛ إِذِ المرادُ بِهِ تَقْرِيرُ صِفَةِ (البُخْلِ) فِيهِ لُزُومًا، وَلِخُلُوقِ اللفظِ مِنَ القرائنِ الحَالِيَّةِ أَوْ المعمولاتِ الظاهرةِ الدالَّةِ على التَّجَدُّدِ، حَرَجَبَتِ الدلالةُ الصَّرْفِيَّةُ لِاسْمِ الفاعلِ هنا لِقَرَابَةِ معنى الصِّفَةِ المشبَّهَةِ الدالَّةِ على الثبوتِ والدوامِ رُغْمَ بَقَاءِ صُورَتِهِ اللفظِيَّةِ.

3.3.2. دلالة اسم الفاعل على المستقبل

يدلَّ اسمُ الفاعلِ على المستقبلِ عند اقترانه بظروف تدلُّ على المستقبلِ، كلفظِ (غداً)، أَوْ من خلال السِّيَاقِ العامِ للخطابِ، مثل الحديثِ عن أيامِ القيامةِ، وأحياناً في مقامِ الوعدِ والوعيدِ، كما يُعدُّ التنوينُ أحدَ العلاماتِ التي ترشحُ زمنَ اسمِ الفاعلِ إلى المستقبلِ، وَهَذَا مَا ذَكَرَهُ الْفَرَّاءُ (ت 207هـ) في "معاني القرآن" بقوله: "وأكثر ما تختار العرب التنوين والنصب في المستقبلِ، فإذا كَانَ معناه ماضياً لَمْ يَكادُوا يقولون إِلَّا بالإضافة، فأما المستقبلُ فقولك: أَنَا صَائِمٌ يَوْمَ الْخَمِيسِ إِذَا كَانَ خَمِيسًا مُستقبلاً، فَإِنْ أَخْبَرْتَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ خَمِيسٍ ماضٍ، قلت: أَنَا صَائِمٌ يَوْمَ الْخَمِيسِ فِهَذَا وَجْهُ الْعَمَلِ".⁹⁰

⁸⁹ صحيح مسلم، رقم: 1714.

⁹⁰ يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، نج: أحمد يوسف النجاشي، ومحمد علي النجار (القاهرة: الدار المصرية، 1385)، 202/2.

ومن شواهد دلالاته مع القرينة اللفظية الظاهرة، حدثنا أبو هريرة قال: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَحْنُ بِمَيْ: "نَحْنُ نَأْزِلُونَ غَدًا بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ، حَيْثُ تَقَاسَمُوا عَلَى الْكُفْرِ".⁹¹

والشاهد في هذا الحديث هو لفظُ (نَأْزِلُونَ): وهو اسمُ فاعلٍ جُمع جمع مذكرٍ سالمًا، مشتقٌّ من الفعلِ الثلاثي (نَزَلَ - يَنْزِلُ)، وقد وقعَ في موضعِ رَفْعٍ خَبَرًا للمبتدأ (نَحْنُ)، وَلَمْ يَنْصِبْ مَفْعُولًا بِهِ؛ لِكُونِهِ مُشْتَقًّا مِنْ فِعْلٍ لَازِمٍ، وَقَدْ ذَلَّ اسْمُ الْفَاعِلِ هُنَا عَلَى الزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِدَلَالَةِ الظَرْفِ اللفظي الصريح (غَدًا)؛ أَي: سَنَنْزِلُ غَدًا.

وجاءَ التعبيرُ النبويُّ باصطلاح اسمِ الفاعلِ دُونَ الفِعْلِ المضارعِ لِيُحَقِّقَ مَرْتَبَةً تَحَقُّقِ الوقوعِ، والثباتِ على القرارِ، وقُرِبَ زَمَنُ الْحَدَثِ؛ لِكُونِ الاسمِ يدلُّ في أَصْلٍ وَضَعِهِ عَلَى الثُبُوتِ كَمَا تَقَدَّمَ، بخلافِ الفِعْلِ الذي يدلُّ على التجدُّدِ والحدوثِ؛ فبَيْنَمَا قَدْ يَحْمِلُ الفِعْلُ مَعْنَى التَّرَدُّدِ أَوْ الْإِحْتِمَالِيَّةِ، يَقُومُ اسْمُ الْفَاعِلِ بِتَصْوِيرِ الْحَدَثِ الْمُسْتَقْبَلِ وَكَأَنَّهُ وَاقِعٌ ثَابِتٌ لَا مَحَالَةَ.

وقَدْ يَرِدُ اسْمُ الْفَاعِلِ دَالًّا عَلَى الْمُسْتَقْبَلِ الْمُقَيَّدِ بِالْشَرِطِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ ﷺ: "إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا صَاحِبَهُ لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ: أَحْسِبْ فَلَانًا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ، وَلَا أَزْكِي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا، أَحْسِبُهُ إِنْ كَانَ يَعْلَمُ ذَلِكَ كَذَا وَكَذَا".⁹²

والشاهد في هذا الموضع هو قَوْلُهُ ﷺ: (مَادِحًا)؛ وَهُوَ اسْمُ فاعِلٍ صَبِغَ مِنَ الفِعْلِ الثلاثي (مَدَحَ - يَمْدَحُ)، جاءَ مجردًا من (أَلِ) التَّعْرِيفِ وَمُنَوَّنًا (مفردًا)، وَعَمِلَ النَّصْبُ فِي مَفْعُولِهِ (صَاحِبَهُ). وَقَدْ ذَلَّ اسْمُ الْفَاعِلِ هُنَا عَلَى الزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ الْمُقَيَّدِ بِالْشَرِطِ؛ بِمَعْنَى: (إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ سَيَمْدَحُ). والقرينةُ الحاكمةُ في هذا التوجيهِ الاستقبالي هي: أداةُ الشرطِ (إِذَا)؛ لِكُونِهَا تُفِيدُ نَقْلَ الْحَدَثِ إِلَى الزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ عِنْدَ تَحَقُّقِ شَرْطِهِ. وَعَلَى هَذَا الْاِسْتِقْرَاءِ يَقُولُ ابْنُ عَاشُورٍ (ت 1393هـ): "إِذَا:" "اسْمُ زَمَانٍ مُطْلَقٌ، فَقَدْ يُسْتَعْمَلُ لِلزَّمَنِ الْمُسْتَقْبَلِ غَالِبًا؛ وَلِذَلِكَ يُضَمَّنُ مَعْنَى الشَّرْطِ غَالِبًا، وَيَكُونُ الْفِعْلُ الَّذِي تُضَافُ إِلَيْهِ بِصِيغَةِ الْمَاضِي غَالِبًا لِإِقَادَةِ التَّحَقُّقِ".⁹³

ونلاحظ أنَّ عُدُولَ النظمِ النبويِّ إِلَى اخْتِيَارِ اسْمِ الْفَاعِلِ بَدَلًا مِنَ الْفِعْلِ الْمضارعِ يَعُودُ لِمُرْتَبَةِ دَلَالِيَّةٍ طَرِيفَةٍ؛ فَالْفِعْلُ الْمضارعُ يَرْبِطُ الْحَدَثَ بِالزَّمَنِ الضَّرْفِيِّ وَيُشْعِرُ بِتَجَدُّدِهِ وَحُدُوثِهِ، أَمَّا اسْمُ الْفَاعِلِ فَهُوَ أَقْدَرُ عَلَى تَجْرِيدِ الْلفْظِ مِنْ قِيودِ الزَّمَنِ الْعَابِرَةِ، مِمَّا يُكْسِبُ التَّوْجِيهَ صِفَةً الْعُمُومِ وَالِاسْتِمْرَارِ الدَائِمِ، وَيَنْقُلُ الْاِهْتِمَامَ لِيُثَبِّرَ (الحالة السلوكية للفاعل) لَا مُجَرَّدَ حُصُولِ فِعْلٍ الْمَدْحِ فِي زَمَنِ مَعْيَنٍ، وَهُوَ مَا يَتَّسِقُ تَمَامًا مَعَ الْمَقْصِدِ الْبَلَاغِيِّ وَالتَّرْبَوِيِّ لِلْحَدِيثِ فِي تَقْوِيمِ آدَبِ الْمَدْحِ

⁹¹ صحيح مسلم، رقم: 1314.

⁹² صحيح مسلم، رقم: 3000.

⁹³ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984)، 590/30.

وَضَبُّهُ، لَا فِي بَيَانِ زَمَنِ وَقُوعِهِ التَّارِيخِيِّ الْمَجْرَدِ.

4.3.2. دلالة اسم الفاعل على الاستمرار

يُعَدُّ مصطلح (الفعل الدائم) الذي أطلقه الفراء على اسم الفاعل من العوامل الرئيسة التي أسهمت في اتجاه عددٍ من الدارسين إلى إلحاق دلالة الدوام مع الاستمرار باسم الفاعل،⁹⁴ غير أنَّ القول بهذه الدلالة لا يعني أنَّ اسم الفاعل ذو زمنٍ مخصوصٍ عند القدماء، بل إنَّهم لم يتوسَّعوا في بحث دلالاته الزمنية، واقتصروا في الغالب على الإشارة إلى دلالاته الزمنية العامة من خلال ربط الصيغة بالأزمنة الثلاثة: الماضي، والحال، والاستقبال، تبعاً لقرائن التركيب.

ومن العلماء الذين استقلَّوا بنقد هذه المسألة وتنظيرها، أحمد بن قاسم العبادي (ت 992هـ) في مصنفه المفرد: "رسالة في اسم الفاعل المراد به الاستمرار في جميع الأزمنة": إذ تُمَثَّل هذه الرسالة دليلاً جليلاً على وعي علمي مبكّر بارتباط اسم الفاعل بدلالة الاستمرار الديمومي، وقد عالج العبادي هذه الدلالة معالجة تداولية، مبيناً أنَّ بناء اسم الفاعل قد يتَّجه إلى إفادة الاستمرار من خلال "سياق الاستعمال" والقرائن المقامية، لا من خلال البنية الصرفية المجردة وحدها.

وفي إجابته عن سؤال: (متى يدلُّ اسم الفاعل على الاستمرار؟)، يربط العبادي بين هذه الدلالة ومسألتي العمل والإضافة: حيث يرى أن الزمن المستمر يتسع استغراقاً ليشمل الماضي والحال والاستقبال، ويسوغ للمتكلم مراعاة أحد هذه الجوانب بحسب ما يقتضيه المقام:

● فإن رُوعي جانب الماضي: انقطع عمل اسم الفاعل، وأصبحت إضافته حقيقية (محضة)؛ لزوال دلالة الحدث وتجده.

● وإن رُوعي جانب الحال أو الاستقبال: عمِل اسم الفاعل، وصارت إضافته غير حقيقية (لفظية)؛ لبقاء شائبة الفعل التجديدي فيه، ويُناط هذا الاختلاف بالقرائن الحالية والسياقية لا بصيغة الاسم وحدها؛⁹⁵ وتأسيساً على ذلك، فإن الاستمرار في التركيب لا يقع في رتبة واحدة؛ إذ قد يكون استمراراً زمانياً متجدداً يتساق مع العمل الإعرابي، أو استمراراً وصفياً ثابتاً يؤوّل إلى الديمومة والثبوت، وهو ما تكشف عنه الشواهد الآتية: ومن شواهد الدليل على الاستمرار، قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُمَّ رَبَّ السَّمَاوَاتِ، وَرَبَّ الْأَرْضِ، وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، رَبَّنَا وَرَبَّ كُلِّ شَيْءٍ، فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى، وَمُنْزِلَ التَّوْرَةِ

⁹⁴ مهدي المخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه (بيروت، دار الرائد العربي، 1986)، 158.

⁹⁵ أحمد العبادي، رسالة في اسم الفاعل المراد به الاستمرار في جميع الأزمنة، نج: محمد عواد (عمّان: دار الفرقان، 1983)،

وَالْإِنْجِيلَ وَالْفُرْقَانَ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْءٍ أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ، اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ، اقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ".⁹⁶

الشاهد(فالق) اسم فاعل من الفعل (فلق)، وهو مضاف إلى (الحب والنوى) "يجوز أن تكون الإضافة محضةً على أنه اسم فاعل بمعنى الماضي لأنّ ذلك قد كان، ويدل عليه قراءة عبد الله (فلق) فعلاً ماضياً، ويجوز أن تكون الإضافة غير محضة على أنه بمعنى الحال أو الاستقبال، وذلك على حكاية الحال، فيكون (الحَبِّ) مجرور اللفظ منصوب المحل".⁹⁷ وفي كلا الحالين يدل اسم الفاعل هنا على الاستمرار والديمومة؛ "إذ جيءَ بِالْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى ثَبَاتِ هَذَا الْوُصْفِ وَدَوَامِهِ؛ لِأَنَّهُ وَصُفَّ ذَاتِي اللَّهِ تَعَالَى".⁹⁸ وحيث يرى المحققون من المفسرين والنحاة أن اسم الفاعل عندما يُسند إلى ذاته العلية في سياق تدبير الكون وعجائب الصنع -نحو: خالق وفالق- فإنه ينسلخ عن دلالة الحدوث المرتبطة بزمان معين؛ ليمتد دلاليًا ويدل على الاستمرار والديمومة المطلقة المستغرقة لجميع الأزمنة، وفي هذا السياق، يقول الدكتور فاضل السامرائي تعليقًا على هذه الآية، ومؤكداً دلالة اسم الفاعل على الاستمرار الدائم: "هو في كل حين يفلق الحب والنوى، ويخرج الميت من الحي، وفي كلِّ يوم يفلق الإصباح".⁹⁹ وقوله صلى الله عليه وسلم: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ".¹⁰⁰

الشاهد: (ظاهرين) وهو اسم فاعل (جمع مذكر سالم)، مشتق من الفعل الثلاثي (ظَهَرَ)، وقد وقع خبراً للفعل الناقص (لا تزال)، والتحليل المنهجي لهذا الشاهد يقتضي التمييز بين الدلالة الصرفية والدلالة التركيبية؛ فاسم الفاعل هنا يفيد الاستمرار، غير أن هذا الاستمرار ليس نابغاً من بنيته الصرفية المجردة، وإنما هو استمرار مُستفاد بالتبعية من دخوله في حيز الفعل الناقص (لا تزال) المتعين أصالة للدلالة على ملازمة الخبر للمخبر عنه واستمراره. وهذا ما يؤكد الإمام النووي في شرحه للحديث بقوله: "فَإِنَّ هَذَا الْوُصْفَ مَا زَالَ بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْآنَ، وَلَا يَزَالُ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ الْمَذْكُورُ فِي الْحَدِيثِ"¹⁰¹. وبذلك

⁹⁶ صحيح مسلم، رقم: 2713.

⁹⁷ أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدر المنصور في علوم الكتاب المكنون، تج: أحمد محمد الخراط (دمشق: دار القلم،

2013)، 56/5.

⁹⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 378/7.

⁹⁹ السامرائي، معاني النحو، 174/3.

¹⁰⁰ صحيح مسلم، رقم: 1920.

¹⁰¹ النووي، شرح صحيح مسلم، 67/13.

تتضافر بنية اسم الفاعل الواصفة مع قرينة الفعل الناقص لتأكيد استغراق الحدث واستمراره عبر الزمان الممتد.

2.4. دلالة اسم الفاعل على اسم المفعول

لاحظ الصرفيون والبلاغيون أنَّ اسم الفاعل قد يُعدَّل به في التركيب السياقي عن معناه الأصلي (الدلالة على الفاعلية) إلى معاني أُخر؛ فيتحول من الدلالة على مَنْ قام بالفعل إلى الدلالة على مَنْ وقع عليه الفعل (المفعولية)، مؤدياً بذلك معنى اسم المفعول مع احتفاظه ببنيته الصرفية الأصلية.

ومن الشواهد القرآنية على هذا العدول الدلالي، قوله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَافِقٍ﴾¹⁰²، فلفظ (ذَافِقٍ) جاء على صيغة اسم الفاعل، غير أنَّ المراد به دلاليًا اسم المفعول (مَدْفُوقٍ)، أي: مَصْبُوبٌ ومَدْفُوعٌ بقوة إلى الخارج، ويُعْضَدُ هذا التوجيه الصرفي وروَّده صريحًا في قراءة عبد الله بن مسعود والأعمش: (مِنْ مَّاءٍ مَدْفُوقٍ).¹⁰³

ومن شواهد في صحيح مسلم: قَامَ أَبُو طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تَحِبُّونَ، وَإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرَحَى، وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ، أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ، فَضَعَهَا. يَا رَسُولَ اللَّهِ، حَيْثُ شِئْتُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "نَحْ! ذَلِكَ مَالٌ رَابِجٌ. قَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ فِيهَا، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ" فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَبَنِي عَمِهِ.¹⁰⁴

والشاهد فيه قوله صلى الله عليه وسلم: (رَابِجٌ)، وهو اسم فاعل مشتق من الفعل الثلاثي (رَجَحَ يَرِجُ)، والصيغة بحسب وضعها الصرفي الأصلي تدل على مَنْ حَصَلَ لَهُ الرِّجَحُ، ومعلومٌ أَنَّ الْمَالَ جَمَادٌ لَا يَرِجُ بِنَفْسِهِ وَإِنَّمَا يُرِجُ بِهِ أَوْ بِسَبَبِهِ؛ ولذلك وَجَّه العلماء اللفظ إلى معنى اسم المفعول، أي: (مَالٌ مَرَبُوحٌ) فيه. وفي هذا السياق يذكر العلامة القسطلاني (ت 923هـ) في توجيه اللفظ: "ذو ربح أي: يربح صاحبه في الآخرة، أو مالٌ مَرَبُوحٌ، (فاعلٌ) بمعنى (مفعول)."¹⁰⁵

وفي هذا العدول الصرفي نكتةً بيانيةً دقيقة؛ إذ إِنَّ الْإِتْيَانَ بصيغة اسم الفاعل (رَابِج) مَكَانَ اسم المفعول (مَرَبُوح) يحمل في طياته مبالغةً تأكيدية؛ حيث جُعِلَ الْمَالُ نَفْسُهُ فَاعِلًا لِلرِّجَحِ على سبيل المجاز العقلي (إسناد الفعل إلى سببه)، دلالةً على شِدَّةِ تحقق الرِّجَحِ وعِظَمِ نَفْعِهِ لصاحبه في الآخرة، فضلاً عَمَّا في هذا العدول من إيجازٍ لَفْظِيٍّ يَتَسَقَّى مع مَقَامِ الثَّنَاءِ وإِعْظَامِ الْأَجْرِ.

¹⁰² سورة الطارق، 6/86.

¹⁰³ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 499/8.

¹⁰⁴ صحيح مسلم، رقم: 998.

¹⁰⁵ أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (بيروت: دار ابن حزم، 2021)، 445/6.

الخاتمة

في ضوء ما سبق من تتبع وتحليل سياقي لصيغ اسم الفاعل الواردة في أحاديث "صحيح مسلم" والتي استوعبها الاستقراء والتحليل في هذا البحث، يتبين أن هذا البناء الصرفي لا ينغلق على وظيفة دلالية واحدة، بل تتنوع تجلياته الوظيفية تبعاً لتنوع السياقات والتركيب، وأن السياق المقامي والتداولي وقرائن الأحوال تمثل جميعها العامل الحاسم في توجيه دلالاته وتعيين مقصده.

وقد كشفت الدراسة توسط اسم الفاعل دلاليًا بين الفعل والصفة المشبهة؛ فهو أدوم من الفعل في تقرير الأنصاف، وأدنى ثبوتًا من الصفة المشبهة، مما يجعل دلالاته على الحدوث أو الثبوت دلالة نسبية تتحدد بحسب المقام، كما أظهر التحليل خلو اسم الفاعل من زمن مخصوص في ذاته، وإنما يكتسب دلالاته الزمنية من خلال القرائن اللفظية والسياقية، فيتروح للماضي أو الحال أو المستقبل، وقد يدل على الاستمرار بحسب السياق، بيد أن الدراسة بينت كذلك خروج الصيغة عن دلالتها الأصلية إلى دلالات وظيفية أخرى، كال دلالة على المفعولية متى اقتضى ذلك التركيب.

ويمكن تلخيص أهم النتائج فيما يأتي:

- عدم ثبات دلالة اسم الفاعل، وتعيينها المطلق بحسب قرائن السياق والتركيب.
 - توسط صيغة اسم الفاعل دلاليًا بين الحدوث الفعلي والثبوت الوصفي (الصفة المشبهة).
 - اكتساب الصيغة دلالتها الزمنية من القرائن المقالية والمقامية لا من بنيتها المجردة.
 - تعدد الدلالات الوظيفية لاسم الفاعل وخروجه إلى معاني سياقية أخرى كالمفعولية.
- وتخلص الدراسة إلى أن اسم الفاعل في الحديث النبوي الشريف يعد أداة بلاغية دقيقة تسهم في تحقيق الإيجاز وتثبيت المعنى، والجمع بين تقرير الوصف وتوجيه الدلالة الزمنية والسلوكية، بما يعكس مرونة هذا البناء الصرفي وثرأه في استيعاب المعاني المتجددة في الخطاب النبوي الشريف، ولعل هذه النتائج تفتح المجال لدراسات لاحقة تتناول المشتقات الأخرى في ضوء السياق، بما يسهم في تعميق فهم البنية الصرفية العربية ووظائفها الدلالية في النصوص التراثية.

المصادر والمراجع

الإبراهيم، قتيبة. "اسم الفاعل ومبالغته في القراءات الشاذة عند أبي البقاء العُجبري: دراسة صرفية توجيهية". مجلة بحوث الحضارة الإسلامية 2 / 7 (كانون الأول 2022)، 138 – 182.

<https://doi.org/10.20486/imad.1183137>

- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر. *الكافية في النحو*. تح: صالح عبد العظيم الشاعر. القاهرة: مكتبة الآداب، ط. 1، 2010م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر، ط. 1، 1404/1984.
- ابن عقيل، بهاء الدين. *المساعد على تسهيل الفوائد*. دمشق: دار الفكر، ط. 1، 1400/1980.
- ابن الخشاب، عبد الله بن أحمد. *المرتجل في شرح الجمل*. دمشق: مجمع اللغة العربية، د. ط. 1392/1972.
- ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك*. تح: بركات هبّود، بيروت: دار الفكر، ط. 1، 1420/2000.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. *تفسير البحر المحيط*. بعناية: محمد جميل العطار وآخرين. بيروت: دار الفكر، ط. 1، 1420/2000.
- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، تح: خالد عبد الغني محفوظ. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 2010.
- الأثيوبي، محمد بن علي بن آدم بن موسى. *البحر المحيط الشجاع في شرح صحيح الإمام مسلم بن الحجاج*. الرياض: دار ابن الجوزي، ط. 1، 1426-1436.
- الأزهري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر الجرجاوي. *شرح التوضيح على التصريح*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1421/2000.
- الألوسي، محمود. *روح المعاني*. ضبط وتصحيح: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1415/1994.
- الأستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. *شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب*. ليبيا: جامعة قار يونس، ط. 1، 1395/1975.
- الأنصاري، زكريا. *إعراب القرآن الكريم*. تح: موسى علي موسى مسعود. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، رسالة ماجستير، 2001.
- البياتي، سناء حميد. *قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم*. عمان: دار وائل، ط. 1، 1423/2003.
- الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز*. تح: محمود محمد شاكر أبو فهر. القاهرة: مطبعة المدني، ط. 3، 1413/1992.
- حسن، عباس. *النحو الوافي*. مصر: دار المعارف، ط. 15، د. ت.
- الراجعي، عبد العزيز. *توفيق الرب المنعم بشرح صحيح الإمام مسلم*. الرياض: مركز عبد العزيز الراجعي،

2018/1439.

الراجعي، عبده. *التطبيق الصرفي*. بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، د.ت.
 رشيد، كمال. *الزمن النحوي في اللغة العربية*. عمان: دار عالم الثقافة، د.ط، 2008/1428.
 الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. *الجمال في النحو*، تح: علي توفيق الحمد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.1، 1984/1404.

الزعبلاوي، صلاح الدين. *دراسات في النحو*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، د.ط، د.ت.
 الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل*. تح: الداني ابن منير زهوي. بيروت: دار الكتاب العربي، ط.1، 2006/1426.

السامرائي، إبراهيم، *الفعل زمانه وأبنيته*. بغداد: مطبعة العاني، ط.1، 1966.
 السامرائي، فاضل. *اسم الفاعل بين الاسمية والفعلية*. بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1970/1390.
 السامرائي، فاضل. *الصرف أحكام ومعان*. بيروت: دار ابن كثير، ط.1، 2013/1434.
 السامرائي، فاضل. *معاني الأبنية*. عمان: دار عمار، ط.2، 2007/1428.
 السامرائي، فاضل. *معاني النحو*. عمان: دار الفكر، ط.1، 2000/1420.
 السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. *الدر المصون في علم الكتاب المكنون*. تح: أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، د.ط، 1986/1406.

السييلي، عبد الرحمن بن عبد الله. *نتائج الفكر في النحو*. مصر: دار السلام، ط.1، 1992/1412.
 سيويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تح: عبدالسلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط.3، 1988/1408.
 السيرافي، يوسف بن أبي سعيد. *شرح كتاب سيويه*. تح: أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط.1، 2008م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تح: عبد الحميد هندواي. مصر: المكتبة التوفيقية، ط.1، 1999م.

الصيداوي، يوسف. *الكفاف*. الدوحة: دار الثقافة، ط.1، 1996م.
 العبادي، أحمد. *رسالة في اسم الفاعل المراد به الاستمرار في جميع الأزمنة*. تح: محمد حسن عواد. عمان: دار الفرقان، ط.1، 1983/1403.

عبدالرحيم، محمد. *الأدلة العقلية في النحو العربي* "شروح عبدالقاهر الجرجاني نموذجًا". إسطنبول: دار sonçağ، ط.1، 2023.

عبدالرحيم، محمد. "الترجمة من اللغة العربية وإليها (بين كفايات المترجم والتكامل المعرفي)". *مجلة آيدن*

- للدراسات العربية، AYAD، 2/5 (ديسمبر 2023)، 338-311.
- عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. القاهرة: عالم الكتب، ط.5، 1998م.
- الغلاييني، مصطفى. جامع الدروس العربية. بيروت: دار الفكر، ط.1، 2006/1427.
- الفاكهي، عمر بن علي. شرح كتاب الحدود. تج: المتولي رمضان أحمد الدميري. القاهرة: مكتبة وهبة، ط.2، 1993/1414.
- الفراء، يحيى بن زياد. معاني القرآن. تج: أحمد يوسف النجاتي وآخرين. القاهرة: الدار المصرية، ط.1، 1385هـ.
- القسطلاني، أحمد بن محمد. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. تج. المكتب العلمي بدار الكمال المتحدة. بيروت: دار ابن حزم، ط.1، 2021/1442.
- المخزومي، مهدي. في النحو العربي نقد وتوجيه. بيروت: دار الرائد العربي، ط.2، 1986/1406.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.2، 1392.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تج. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1955/1374.

KAYNAKÇA

- Abdurrahîm, Muhammed. *el-Edilletü'l-Aklî fî en-Nahvi'l-Arabî "Şurûhu Abdilkâhir el-Cürcânî Nemûzecen"*. İstanbul: Dâru Sonçağ, 2023.
- Abdurrahîm, Muhammed. "et-Tercemetü mine'l-Lügati'l-Arabiyye ve İleyhâ (Beyne Kefâyâtî'l-Mütercim ve't-Tekâmüli'l-Ma'rifi)". *Mecelletü Aydın li'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye (AYAD)* 5/2 (Aralık 2023), 311-338.
- Alûsî, Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ansârî, Zekerîyyâ. *İ'râbü'l-Kur'ânî'l-Kerîm: Dirâse ve Tahkîk*. thk. Mûsâ Alî Mûsâ Mes'ûd. Kahire: Kahire Üniversitesi, Darü'lulum Fakültesi, Nahiv ve Sarf Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Azhari, Hâlid b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Cercâvî. *Şerhu't-Tavdîh ale't-Tasrîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Bayâtî, Senâ Hamîd. *Kavâidü'n-Nahvi'l-Arabî fî Dav'i Nazariyyeti'n-Nazm*. Amman: Dâru Vâil, 1423/2003.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 3. Baism, 1413/1992.
- Ebâdî, Ahmed. *Risâletün fî İsmi'l-Fâili'l-Murâdi bihi el-İstimirâru fî Cemî'l-Ezmine*. thk. Muhammed Hasan Avvâd. Amman: Dâru'l-Furkan, 1403/1983.
- Ebü's-Suûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ el-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hâlid Abdülganî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Ebyârî, Muhammed b. Alî b. Âdem b. Mûsâ. *el-Bahru'l-Muhîtu'th-Thaccâc fî Şerhi Sahîhi'l-İmâmî Müslim b. el-Haccâc*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-1436.
- Esrebaadi, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'r-Radî alâ Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Libya: Garyunis Üniversitesi, 1395/1975.
- Fâkihî, Ömer b. Alî. *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd*. thk. el-Metevellî Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2. Baism, 1414/1993.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1385.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1427/2006.
- Hâcib, Cemâluddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye fî'n-Nahv*. thk. Sâlih Abdülazîz eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.
- Haddâadd, Abdullah b. Ahmed (İbnü'l-Haşşâb). *el-Murtecel fî Şerhi'l-Cümel*. Şam: Mecmaü'l-Lügati'l-Arabiyye, 1392/1972.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf (Semîn el-Halebî). *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-*

- Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Şam: Dâru'l-Kalem, 1406/1986.
- Hasen, Abbas. *en-Nahvu'l-Vâfi*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 15. Baim, ts.
- Hayyân, Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf (Ebû Hayyân el-Endelüsî). *Tefsîrû'l-Bahrî'l-Muhît*. thk. Muhammed Cemîl el-Attâr vd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Hişâm el-Ensârî, Abdullah b. Yûsuf (İbn Hişâm). *Evdahü'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Berekât Hebbûd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîrû ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1404/1984.
- İbrahim, Kuteybe. "İsmü'l-Fâili ve Mübâlağatühû fî el-Kırâati's-Şâzzeti inde Ebî'l-Bekâ el-Ukbberî: Dirâsetün Sarfiyyetün Tevcihiyyetün". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7/ 2 (Aralık 2022), 138 - 182. DOI: <https://doi.org/10.20486/imad.1183137>
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. el-Mektebül-İlmî bi-Dâri'l-Kemâli'l-Müttehide. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442/2021.
- Mahrûmî, Mehdî (Menzûmî). *fî en-Nahvî'l-Arabî: Nakdün ve Tevcih*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 2. Basım, 1406/1986.
- Neseberî, Müslim b. el-Haccâc (İmam Müslim). *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref (Ebû Zekerıyyâ). *el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *İlmü'd-Delâle*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.
- Râcihi, Abdülaziz. *Tevfiku'r-Rabbi'l-Mün'im bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâmi Müslim*. Riyad: Merkezü Abdülaziz er-Râcihi, 1439/2018.
- Râcihi, Abduh. *et-Tatbîku's-Sarfî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, ts.
- Reşîd, Kemâl. *ez-Zemenü'n-Nahvî fî el-Lügati'l-Arabiyye*. Amman: Dâru Âlemi'th-Thakâfe, 1428/2008.
- Sâmerrâi, Fâdil Sâlih. *es-Sarf: Ahkâmün ve Meân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2013/1434.
- Sâmerrâi, Fâdil Sâlih. *İsmü'l-Fâili beyne el-İsmiyyeti ve'l-Fi'liyye*. Bağdat: el-Mecmaü'l-İlmî el-İrâkî, 1390/1970.
- Sâmerrâi, Fâdil Sâlih. *Meâni'l-Ebniye*. Amman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 1428/2007.
- Sâmerrâi, Fâdil Sâlih. *Meâni'n-Nahv*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Sâmerrâi, İbrâhîm. *el-Fi'l: Zamânuhû ve Ebniyetuhû*. Bağdat: Matbaatü'l-Anî, 1966.

- Sihîlî, Abdürrahmân b. Abdullah. *Netâicü'l-Fikr fî en-Nahv*. Mısır: Dâru's-Selâm, 1412/1992.
- Sîbaveyh, Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sîrâfî, Yûsuf b. Ebî Saîd. *Şerhu Kitâbi Sîbaveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdeli - Ali Seyyid Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Siyûtî, Celâlüddîn Abdürrahmân. *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Mısır: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1999.
- Sıydâvî, Yûsuf. *el-Kifâf*. Doha: Dâru'th-Thakâfe, 1996.
- Ukayl, Bahâüddîn (İbn Ukayl). *el-Musâid alâ Teshîli'l-Fevâid*. Şam: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.
- Zebelevî, Selâhaddîn. *Dirâsât fî en-Nahv*. Şam: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, ts.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavamidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. thk. ed-Dânî b. Münîr Zehvî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1426/2006.

Ahmed Teymur Paşa'nın Hz.Ömer Döneminden İtibaren Mısır'daki Askerî, İlmiye ve Kalemiye Sınıflarının Rütbe ve Unvanlarına Dair Bir Dil Risalesi Adlı Eserinin Tercümesi¹

Ahmed Mahmoud Zakaria TAWFIK²

Öz

Mısırlı edip Ahmed Teymur Paşa tarafından kaleme alınan “Risâle lugaviyye ‘ani’r-rutab ve’l-elkâb el-mısriyye li-ricâlî’l-ceyş ve’l-hey’âti’l-‘ilmiyye ve’l-kalemiyye munzû ‘ahd Emîrû’l-Mü’mînîn Ömer b. Hattâb” adlı eser, Mısır’daki unvan ve rütbe sisteminin tarihsel gelişimini inceleyen dilbilimsel ve tarihî bir çalışmadır. Bu araştırmanın amacı, söz konusu eseri Türkçeye kazandırmak ve eserde ele alınan askerî, ilmî ve idarî unvanların tarihsel gelişimini değerlendirmektir. Çalışmada metin tercümesi esas alınmış, müellifin tarihsel ve dilbilimsel yaklaşımı betimleyici yöntemle analiz edilmiştir. Eser, Hz. Ömer döneminden başlayarak Osmanlı ve sonraki dönemlere kadar askerî, ilmî ve bürokratik unvanların gelişimini ele almaktadır. Ahmed Teymur Paşa, dilbilimsel inceleme ile tarihsel takibi bir araya getirerek bu unvanların kökenlerini Arapça, Türkçe ve Farsça gibi farklı dil kaynaklarıyla ilişkilendirmekte; anlam ve kullanım değişimlerini siyasî ve idarî dönüşümler çerçevesinde açıklamaktadır. Ayrıca çalışma, unvan ve rütbelerin yalnızca dilsel unsurlar değil, aynı zamanda otorite, toplumsal statü ve kurumsal düzenin göstergeleri olduğunu ortaya koymaktadır. Klasik kaynaklar ve tarihî belgeler ışığında hazırlanan eser, Mısır’daki idarî, askerî ve ilmî terminolojinin gelişimini anlamaya katkı sağlamaktadır. Türkçe tercümesi ise Osmanlı tarihi, İslam tarihi ve tarihsel dilbilim alanlarındaki araştırmalar için önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımakta; Arapça ve Türkçe terminoloji arasındaki ilişkilerin karşılaştırmalı olarak incelenmesine imkân vermektedir. Bunun yanında eser, devlet teşkilatı, bürokratik yapı ve sosyal hiyerarşinin tarihsel dönüşümünü anlamaya yönelik değerli veriler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Rütbelere ve Ünvanlar, Tarihsel Dilbilim, İdari Terminoloji, Osmanlı Etkisi.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 22.04.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 26.06.2026

² Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, dr.ah.zak@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5900-2949

**Translation of Ahmed Taymour Pasha's Work Entitled A
Linguistic Treatise on the Ranks and Titles of the Military,
Ilmiye, and Kalemîye Classes in Egypt Since the Era of Caliph
Umar ibn al-Khattab**

Abstract

Written by the Egyptian scholar and man of letters Ahmed Taymur Paşa, *Risāla Lughawiyya 'anī'r-Rutab wa'l-Alqāb al-Miṣriyya li-Rijāl al-Jaysh wa'l-Hay'āt al-'Ilmiyya wa'l-Qalamiyya Mundhu 'Ahd Amīr al-Mu'minīn 'Umar b. al-Khaṭṭāb* is a linguistic and historical study examining the development of ranks and titles in Egypt. The aim of this research is to translate the work into Turkish and to evaluate the historical evolution of the military, scholarly, and administrative titles discussed therein. The study is based on the translation of the text, while the author's historical and linguistic approach is analyzed through a descriptive method. The work traces the development of military, scholarly, and bureaucratic titles from the era of Caliph 'Umar to the Ottoman period and beyond. Ahmed Taymur Pasha combines linguistic analysis with historical investigation, relating these titles to various linguistic origins, including Arabic, Turkish, and Persian, and explaining changes in their meanings and usage within the context of political and administrative transformations. The study further demonstrates that titles and ranks were not merely linguistic forms but also indicators of authority, social status, and institutional order. Drawing upon classical sources and historical documents, the work contributes to a deeper understanding of the evolution of administrative, military, and scholarly terminology in Egypt. Its Turkish translation serves as a valuable reference for researchers in Ottoman studies, Islamic history, and historical linguistics, while also facilitating comparative studies of Arabic and Turkish terminology. Furthermore, the work provides important insights into the historical transformation of state institutions, bureaucratic structures, and social hierarchy.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ranks and Titles, Historical Linguistics, Administrative Terminology, Ottoman Influence.

ترجمة «رسالة لغوية عن الرتب والألقاب المصرية لرجال الجيش والهيئات العلمية والقلمية منذ عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب» لأحمد تيمور باشا

المُلخَص

يُعدّ مصنف "رسالة لغوية عن الرتب والألقاب المصرية لرجال الجيش والهيئات العلمية والقلمية منذ عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب"، الذي ألفه الأديب المصري أحمد تيمور باشا، دراسةً لغويةً وتاريخيةً تتناول تطوّر نظام الرتب والألقاب في مصر. وتهدف هذه الدراسة إلى ترجمة هذا العمل إلى اللغة التركية وتقويم التطور التاريخي للألقاب العسكرية والعلمية والإدارية التي تناولها المؤلف. وقد اعتمد البحث على ترجمة النص أساسًا، مع تحليل المنهج التاريخي واللغوي الذي اتبعه المؤلف وفق المنهج الوصفي. ويتبع الكتاب تطور الألقاب العسكرية والعلمية والبيروقراطية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وحتى العصر العثماني وما بعده. وقد جمع أحمد تيمور باشا بين التحليل اللغوي والتتبع التاريخي، فربط هذه الألقاب بأصولها في العربية والتركية والفارسية، وفسّر التحولات التي طرأت على معانيها واستعمالاتها في ضوء التغيرات السياسية والإدارية. كما يبيّن أن الرتب والألقاب لم تكن مجرد صيغ لغوية، بل كانت تعكس السلطة والمكانة الاجتماعية والنظام المؤسسي. واستنادًا إلى المصادر الكلاسيكية والوثائق التاريخية، يسهم هذا العمل في فهم تطور المصطلحات الإدارية والعسكرية والعلمية في مصر. كما تمثل ترجمته إلى التركية مرجعًا مهمًا للباحثين في الدراسات العثمانية والتاريخ الإسلامي واللسانيات التاريخية، وتتيح دراسةً مقارنةً للعلاقات بين المصطلحين العربي والتركي. وإلى جانب ذلك، يقدّم الكتاب معطيات قيّمة لفهم التحولات التاريخية التي شهدتها مؤسسات الدولة والبنية البيروقراطية والتراتبية الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، الرتب والألقاب، اللسانيات التاريخية، المصطلحات الإدارية، التأثير العثماني.

GİRİŞ

Ahmed Teymur Paşa (1871-1930), modern Mısır'ın önde gelen araştırmacı, edip ve bibliyofillerinden biridir. Tarih, dil, edebiyat ve kültür tarihi alanlarında yürüttüğü çalışmalarla tanınan müellif, aynı zamanda dönemin en büyük özel kütüphanelerinden birine sahip olmuş ve bu kütüphane daha sonra Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye'ye devredilmiştir. Arapça, Türkçe ve Farsçaya hâkim olan Ahmed Teymur, yaşadığı dönemin ilmî ve edebî çevreleriyle yakın ilişkiler kurmuş; özellikle tarihî kaynaklar, yazma eserler ve dil malzemeleri üzerine yoğunlaşmıştır.³

Müellifin “*Risâle Lugaviyye ‘ani’r-Rutab ve’l-Elkâb el-Mısriyye li-Ricâli’l-Ceyş ve’l-Hey’âtî’l-‘İlmiyye ve’l-Kalemîyye Munzû ‘Ahd Emîri’l-Mü’mînîn Ömer b. Hattâb*” adlı eseri, Mısır’da kullanılan askerî, idarî ve ilmî ünvanlar ile rütbelerin tarihî gelişimini ele almaktadır. Eserde askerî rütbeler, mülkî ünvanlar, Ezher ulemasına mahsus ilmî dereceler ve müellif tarafından önerilen kalemî rütbeler sistematik bir şekilde incelenmiş; bunların kökenleri, anlamları ve tarihî kullanımları çeşitli sözlükler ve tarihî kaynaklar ışığında açıklanmıştır.

Eserin muhtevassından ve neşrine dair verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere bu risâle, doğrudan yayım amacıyla kaleme alınmış bir çalışma değildir. Aksine, Mısır’daki rütbe ve ünvan sisteminin yeniden düzenlenmesi ve Arapçalaştırılmasıyla ilgili çalışmalara katkı sağlamak amacıyla hazırlanmış ve bu alanda görev yapan komisyona rehberlik etmesi düşünülmüştür. Bu durum, müellifin yalnızca tarihî bilgileri derlemekle yetinmediğini, aynı zamanda dönemin idarî ve askerî terminolojisine ilişkin uygulamalı çözüm önerileri de sunduğunu göstermektedir.

Ahmed Teymur Paşa'nın yaşadığı dönem, Mısır’da XIX. yüzyılda Mehmed Ali Paşa ile başlayan idarî ve kurumsal dönüşümlerin etkilerinin devam ettiği bir sürece denk gelmektedir.⁴ Bu dönemde merkezî yönetim güçlendirilmiş, idarî teşkilat yeniden düzenlenmiş ve devlet kurumlarında çeşitli reformlar gerçekleştirilmiştir. Osmanlı idarî mirası ile modern kurumların bir arada varlığını sürdürdüğü bu ortam, idarî ve askerî terminolojide çeşitliliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tarihî ve terminolojik arka plan, müellifi Mısır’da kullanılan askerî, idarî ve ilmî ünvanların kökenlerini incelemeye,

³ Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A‘lâm* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2002), 100-101.

⁴ Muhammed Hanefi Kutluoğlu, “Kavalalı Mehmed Ali Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/62-65.

bunların tarihî gelişimini ortaya koymaya ve bazı terimlere Arapça karşılıklar önermeye sevk etmiştir.⁵

Eserin dikkat çeken yönlerinden biri, rütbe ve ünvanları yalnızca tanıtmakla yetinmemesi; bunların tarihî kökenlerini, farklı dönemlerdeki kullanım biçimlerini ve Arapça karşılıklarını da ele almasıdır. Bu yönüyle risâle, tarihî dilbilim, askerî tarih, idarî tarih ve terminoloji araştırmaları açısından önemli veriler içermektedir. Ayrıca İslam devletlerinde ve özellikle Mısır'da kullanılan askerî ve idarî kavramların tarihsel dönüşümünü takip etmeye imkân vermektedir.

Bu çalışmada Ahmed Teymur Paşa'nın söz konusu risâlesinin Türkçeye tercümesi sunulmaktadır. Böylece daha önce sınırlı bir çevrenin erişebildiği bu metnin, Osmanlı ve Mısır tarihi, askerî teşkilat tarihi, tarihî terminoloji ve Arap dili araştırmalarıyla ilgilenen araştırmacıların kullanımına kazandırılması amaçlanmaktadır.

Çevrilmiş metin

Bu Rütbe Türlerinin Sınıfları

Bunlar Mısır'da üç sınıftır: askerler ve kumandanlarına mahsus askerî rütbeler; asker olmayan eşraf ve divan görevlilerine mahsus mülkî rütbeler; Ezher âlimleri ve ona bağlı enstitüler için ilmî rütbeler ki bunlara “dereceler” de denir. Ezher dışındaki yazarlar ve âlimlere mahsus olmak üzere dördüncü bir sınıf ihdas edilmesi uygun olur; buna da kalemî rütbeler adı verilir. Şimdi bunları, bu sıraya göre, sınıf sınıf açıklayalım.

(1) Askerî rütbeler hakkında

Askerî rütbeler üç kısımdır:

Biri büyük subaylar için,

Biri bunların altındaki subaylar için,

Biri de Türkçedeki tamlayan-tamlanan sırasına uyarak “saf zâbitan” diye ifade edilen astsubaylar için.

Bunların adları ya birleşik ya da basittir. Birleşik olanların bir kısmı Türkçedir; mesela onbaşı sözü, “on” ile “baş” kelimelerinden oluşur. Bir kısmı Arapçadır; mesela kâimü'l-makâm. Bir kısmı da iki dilin karışımıdır; mesela miralay, ki “emîr” kelimesinin kısaltılmış biçimidir. Basit olanların da Türkçe olanı vardır (çavuş gibi), Arapça olanı vardır (mülâzım gibi). Şu da dikkate değerdir ki Türkçe olanlardan bazılarının aslı Farsçadır.

⁵ Ahmed Teymur Paşa, *er-Ruteb ve'l-Elkâbü'l-Mısriyye* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), “Nâşirin Mukaddimesi”, 15-16.

Elimizde Arap ordularının düzenini tam açıklayan ve onların eski rütbelerini bugün mevcut olanlara kolayca uygulamamızı sağlayan doyurucu bir tarif bulunmamaktadır. Ancak çeşitli kitapların arasında dağınık halde yer alan bazı parçalar vardır; bunların genelinden kastettiğimiz açıklama ve ayrıntıları çıkarmak mümkündür.

Karşılaştığımız ünvanlardan bazıları şunlardır: arîf, menkib, nakib, emîn, zaîm, kâid, emîr, sonra mukaddemler, onlar emîrleri, beşler emîrleri ve başkaları. Bunların bazıısı uygun, bazıısı da uygun değildir; ayrıntılar ileride gelecektir.⁶

Arîf⁷ / العَرِيفُ

Lisânü'l-Arab'da şöyle denilir: "Nâkıbtir; ancak reisin altındadır. Çoğulu urefâdır/ عُرَفَاء. 'Falanca kişi عَرَفَ/ arîf oldu' ('arufa/ عَرَفَ fiili damme ile) denir; bu, 'hatube hatâbeten' örneği gibidir, yani arîf oldu demektir. Eğer onun bu görevi yaptığını söylemek istersen, 'Falanca yıllarca bizim üzerimizde عَرَفَ/ arîflik yaptı' denir; bu da 'ketebe yektubu kitâbeten' örneği gibidir. Hadiste şöyle geçer: "Îrâfet/ العِرَافَةُ haktır; fakat urafâ/ العُرَفَاء ateştedir". İbnü'l-Esîr şöyle açıklar: "Urafâ/ العُرَفَاء, arîf/ عَرِيف kelimesinin çoğuludur. Arîf, bir kabilenin veya bir insan topluluğunun işlerini yürüten ve onları idare eden kimsedir. Emir, onların durumlarını onun aracılığıyla öğrenir. 'Fa'îl'/ فَعِيل vezni burada fâil/ فَاعِل anlamındadır; 'îrâfe/ العِرَافَةُ ise onun yaptığı görevdir. 'Îrâfet/ العِرَافَةُ haktır' sözü, bu görevin insanlar için fayda ve işlerinde kolaylık sağladığını ifade eder. 'Urafâ/ العُرَفَاء ateştedir' sözü ise, başkanlığa talip olmaktan sakındırmadır; çünkü bu görevde fitne vardır. Eğer kişi bu görevin hakkını yerine getirmezse günaha girer ve cezayı hak eder".⁸

⁶ Bağdat halkı, Halife el-Emîn'i savunmak amacıyla kendi aralarından bir askerî birlik oluşturduklarında, bu teşkilatın düzeni Mürûcû'z-Zeheb'de (II, 239'un sonu) şu şekilde anlatılır: "Her on kişi üzerine bir arîf, her on arîf üzerine bir nakib, her on nakib üzerine bir kâid, her on kâid üzerine de bir emîr tayin edilirdi."

⁷ el-Kâmil fi't-Târîh'te (VII, 79) nakledildiğine göre, Abbâsî halifesi el-Muhtedî döneminde mevalî askerleri itaatlerini bildirdiklerinde, teşkilatlarının el-Musta'în devrindeki eski şekline döndürülmesini talep etmişlerdir. Bu düzen şu şekildeydi: Her dokuz kişi için bir arîf, Her elli kişi için bir halife, Her yüz kişi için bir kâid bulunurdu. Ayrıca arîf, nakib ve menkib terimleri için şu eserlere de bakılabilir: Tahrîcû'd-Delâli's-Sem'îyye, s. 228. el-Hıtat (I, 93; II, 216): burada her kırk asker için bir mukaddem bulunduğu belirtilir. Şevâridü'l-Luga (s. 43'ün sonu): "cedîle, arâfet (arîflik) demektir..." ifadesi yer alır. Kitâbü'l-Eğânî (X, 84): "Sadaka hususunda bize zarar veren arîf ol du." şeklinde bir ifade geçer.

⁸ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. İbrâhim el-Yâzecî (Beyrut: Dâr Sâdir, 1994), 9/238.

es-Sağânî'nin (ö. 650 H.) *Şevâridü'l-Luğa* adlı eserinde ise şöyle denir: "Cedîle/ الْجَدِيلَةُ, 'irâfet/ الْعِرَافَةُ (arîflik) demektir. 'Falanca oğulları, falancalardan cedîlelerini kestiler/ أَقْطَعَ بَنُو فَلَانٍ جَدِيلَتَهُمْ مِنْ بَنَى فَلَانٍ denir; yani arîflik görevini o topluluktan alıp başkasına verdiler".⁹

Ayrıca *Tahrîcû'd-Delâlati's-Sem'iyye* adlı eserde, Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474 H.) *el-Müntekâ* adlı kitabından naklen şöyle denilmektedir: "Urafâ/ الْغُرَفَاءُ, askerlerin reisleri ve kumandanlarıdır. Muhtemelen bu ad, ordunun durumlarının onların aracılığıyla öğrenilmesinden dolayı verilmiştir".¹⁰

Menkib / الْمَنْكِبُ

Menkib/ الْمَنْكِبُ kelimesi (mîm'in fethası ve kâf'ın kesresiyle: menkib), insanın ve diğer varlıkların "omuz" anlamındaki menkib kelimesinden alınmıştır. Bu kelime, pazu kemiği ile kürek kemiğinin birleştiği yeri ve omuz bağını ifade eder. Muhtemelen bu ad, başkalarına dayanak olması ve yardımcı bir konumda bulunması sebebiyle verilmiştir. Nitekim "falanca benim kolumdur, elimdir, zendimdir" denilerek yardımcı olma anlamı ifade edilir.

Lisânü'l-Arab'da şöyle denilmektedir: "Menkib/ الْمَنْكِبُ: arîf/ الْعَرِيفُ (bir grubun temsilcisi) demektir. Leys ise şöyle der: Kavmin menkibi, arîflerin başıdır. Belirli sayıda arîfin başında bulunan kimseye menkib denir. Ona kavmi üzerinde 'nikâbe/ الْنِكَابَةُ' görevi verilir. Nehaî'nin bir hadisinde 'arîfler ve menkibler arasında bulunurdu/ كَانَ يَتَوَسَّطُ الْغُرَفَاءُ وَالْمَنْكِبُ' denilmiştir. İbnü'l-Esîr şöyle der: Menkibler/ الْمَنْكِبُ, arîflerden daha alt seviyede olan bir topluluktur; tekili مَنَكِبٌ/ menkibdir. Bir görüşe göre ise menkib, arîflerin başıdır. Nikâbe/ الْنِكَابَةُ ise 'irâfe/ الْعِرَافَةُ ve nikâbe/ الْنِقَابَةُ ile aynı anlamdadır".¹¹

Ayrıca '*Seferü's-Sa'âde*' adlı eserde 'Alâeddîn es-Sehâvî (ö. 643 H.): "Menkib (mîm'in fethi ve kâf'ın kesresiyle): Cerramî'ye göre, birden fazla arîf/ عَرَائِفُ ve arâife/ عُرَفَاءُ üzerinde bulunan kişidir. Arîf/ عَرَفَاءُ, 'arîf/ عَرِيفُ kelimesinin çoğuludur; arâif/ عَرَائِفُ ise 'arîfe/ عَرِيفَةُ'nin çoğuludur. Cerramî dışındaki görüşe göre ise menkib, arîfin yardımcısıdır".¹²

⁹ Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed es-Sagânî, *Ş-Şevârid Mâ Teferrade bihi Ba'zu Eimmeti'l-Luga. thk. Mustafa Hicâzî*, thk. Mustafa Hicâzî (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûnî'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1983), 92.

¹⁰ Alî b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcû'd-Delâlati's-Sem'iyye alâ mâ kâne fî ahdi Resûlillâh mine'l-Hiref ve's-Sanâyi' ve'l-Amelâti's-Şer'iyye*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419), 259.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/772.

¹² Alemüddîn es-Sehâvî, *Seferü's-Sa'âde ve Sefîrû'l-İfâde*, thk. Muhammed ed-Dâlî (Beyrut: Dâr Sâdir, 1995), 1/467.

Yine *Lisânü'l-Arab*'da: “Nakîb/ النَّكِيبُ: kavmin arîfi/ عَرِيفٌ (temsilcisi) demektir; çoğulu نُكَبَاءُ / nukabâ'dır. Nakîb aynı zamanda kavmin şahidi ve kefilidir”.¹³

Ardından şu açıklama yapılır: “Ubâde b. Sâmî hadisinde geçtiği üzere, o ‘nukabâ’dan (nakîblerin çoğulu) idi. Nakîb, kavim üzerinde yetkili, onları temsil eden, durumlarını araştıran ve denetleyen kimsedir. Peygamber (s.a.v.), Akabe gecesinde kendisine biat edenlerden her birini kendi kavmi üzerine nakîb tayin etmişti. Bu kişiler, kavimlerine İslam’ı öğretmek ve şartlarını bildirmekle görevliydi. Bunlar tamamı Ensar’dan olan on iki kişiydi ve Ubâde b. Sâmî de onlardan biriydi. Bir görüşe göre nakîb, daha büyük bir liderdir”.¹⁴

Aynı eserde ayrıca: “Zâ’îm/ الرَّعِيْمُ: kavmin reisi ve efendisidir. Onların adına konuşan ve işlerini yürüten kişidir. Çoğulu زُعَمَاءُ /zu’amâ’dır. Ze’âmet/ الرَّعَامَةُ ise liderlik ve başkanlık anlamına gelir”.¹⁵

Bu dilsel metinlerden hareketle, arâfe/ العِرافَة (arîflik), nekâbe/ النِّكَابَة (menkiblik), nikâbe/ النِّقَابَة (nakîblik) ve ze’âmet/ الرَّعَامَة (liderlik) kavramlarının genel olarak başkanlık ve yöneticilik anlamı taşıdığı, ancak yönetilen kişi sayısına dair kesin bir sınırlama içermediği anlaşılmaktadır. Bu kavramlar arasındaki temel ihtilaf, menkibin arîften aşağı mı yoksa yukarı mı olduğu noktasındadır.

Genel çerçevede arîf, nakîb seviyesinde; nakîb ise bazı görüşlere göre daha büyük bir lider konumundadır. Ancak bu görevlerin belirli sayılarla sınırlandırılması, daha sonraki dönemlerde devletlerin ordularının genişlemesiyle ortaya çıkmış ve askerî teşkilatın düzenlenmesi amacıyla yapılmıştır. Nitekim bu tür bir yapılanmanın izleri, Hz. Peygamber döneminde de kısmen görülmektedir. Bu durum, yukarıda zikredilen rivayetlerden anlaşılmaktadır.

Ayrıca İskenderiye müftüsü ve XIII. yüzyıl âlimlerinden Muhammed b. Mahmûd el-Cezâîrî’nin (ö. 1267 H. / 1851 M) “*es-Sa’yü'l-Mahmûd fî Te’lîfi'l-Asâkir ve'l-Cünûd*” adlı risalesinde, Peygamber döneminde orduda arîflerin bulunduğunu gösteren bazı hadisler zikredilmiştir. Bu rivayetlerden, arîflerin on veya daha fazla kişiden sorumlu liderler olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu risalede ayrıca şöyle denilmektedir: “Ordu komutanları (kuvvâd/ قُؤَاد), lider anlamına gelen كَائِد /kâid’in çoğuludur. Bunlar, kendilerine bağlı askerlerin itaat

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/769.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/769-770.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/266.

ettiği kimselerdir. İlerlediklerinde askerler ilerler, geri çekildiklerinde geri çekilirler. Bunlar sancak komutanlarıdır. Arîfler/ نَقِيب عُرفاء ise nakîb anlamında olup, kavmin temsilcisi ve kefilidirler. Bunlar, büyük komutanların altında bulunan ve yüzlükler ile onluk birliklerin başında bulunan alt düzey yöneticilerdir”.¹⁶

Ancak ordunun rütbelerini ve komutanlarını belirlemek üzere konulan ilk sistem, Hz. Ömer (r.a.) dönemine aittir; bu, onun maaşları düzenlemek için dîvân sistemini kurduğu zamana rastlar. Burada kastedilen, askerî dîvândır; zira o dönemde Müslümanların tamamı asker konumundaydı. Bu sebeple insanları onlu gruplara ayırdı ve her on kişi üzerine bir arîf tayin etti. Böylece arîflerin sayısı üç bin oldu. Bu düzen, Kûfe ve Basra şehirleri kuruluncaya kadar devam etti. Daha sonra arîfler ve onlu sistem değiştirilerek yedili sistem getirildi. Her yüz bin dirhem için yüz arîf olacak şekilde düzenleme yapıldı. Kâdisiye'deki her bir arîflik birimi özellikle kırk üç erkek, kırk üç kadın ve elli çocuktan oluşur ve bunlara toplam bin dirhem tahsis edilirdi. İlk destek birliklerinden (ridâfe/ الرِدَافَةُ) her bir arîflik/ عَرَفَة birimi ise altmış erkek, altmış kadın ve kırk çocuktan oluşurdu. Maaşlar, yedili birliklerin komutanlarına ve sancak sahiplerine verilir aktarırdı. Bunlar da bu ödemeleri arîflere, nakîblere ve emanet sorumlularına aktarırdı. Bunlar da ilgili kişilere ulaştırırlardı. Hz. Ömer (r.a.) vefat ettiğinde sistem bu şekilde devam etmekteydi; bu bilgi Makrîzî'nin Hıtat adlı eserinden özetlenmiştir.¹⁷ Kadınların ve çocukların zikredilmesinin sebebi, dîvân sisteminin askerin ve ailesinin geçimini üstlenmiş olmasıdır.

Bundan anlaşılır ki arîf, başlangıçta on kişinin başıydı. Ancak sistem değiştirildikten sonra kırk üç veya altmış askerin başı hâline geldi.

Şeyh Abdurrahman b. Abdullah'ın (ö. yaklaşık 590 H.) Selahaddin Eyyûbî için kaleme aldığı *el-Menhecû'l-Meslûk fî Siyâseti'l-Mülûk* adlı eserde “hükümdarın orduyu yönetmesi ve düzenlemesi gereken hususlar” bölümünde şöyle denir: “Dördüncü olarak, askerler üzerine arîfler tayin edilmeli ve onların üzerine nakîbler yerleştirilmelidir. Böylece hükümdar, arîfler ve nakîbler aracılığıyla onların bütün durumlarını bilir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) de bunu

¹⁶ Muhammed b. Mahmûd el-Unnâbî, *es-Sa'yû'l-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cünûd*, ed. Muhammed b. Abdülkerîm el-Cezâirî (Cezayir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1983), 89.

¹⁷ Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir el-Ubeydî el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/175-176.

yapmıştır. Beşinci olarak, her komutana, askerlerinin diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayacak bir işaret verilmelidir".¹⁸

İbn Ebî Rebî'in (ö. 885 M.) *Sülûkü'l-Mâlik fî Tedbîri'l-Memâlik* adlı eserinde: "Her on kişi üzerine bir komutan tayin edilmelidir. Her on komutan üzerine bir başkan konulmalı, bu düzen ordu komutanına kadar devam etmelidir".¹⁹

Şeyh Hasan b. Abdullah el-Abbâsî'nin (ö. 725 H. / 1324 M.) *Âsârü'l-uvel fî Tedbîri'd-Düvel* adlı eserinde: "Rum kralları bu düzeni onlu sistem üzerine kurarlardı. Her bir kademeyi kendi dillerinde bir isimle adlandırırlardı. Bunun Arapçadaki karşılığı şudur: hükümdarın yanında on emir bulunur. Her emirin emrinde on nakîb vardır. Her nakîbin emrinde on arîf bulunur. Her arîfin emrinde on komutan vardır. Her komutanın emrinde on süvari bulunur. Aynı düzen piyadeler için de geçerlidir. Bazıları arîf yerine zâ'îm terimini kullanır. İşte devletlerin düzeni böyledir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in ordusu çoğaldığında da askerler üzerine nakîbler ve arîfler tayin edilmiş ve iletişim onlarla sağlanmıştır. Bizim zamanımıza gelince, zikredildiği üzere şartlar istikrar bulduğunda bu düzen güzel bir düzen olarak kabul edilir. Buna göre hükümdarın ordusu için; cesaret, cömertlik, bilgi, zekâ, yiğitlik, vakar, tecrübe, dindarlık, iffet ve askerî donanımda yetkinlik bakımından en mükemmel vasıflara sahip bir atabeg bulunmalıdır. Bundan sonra, her bin süvari için bir büyük mukaddem (üst komutan) tayin edilir. Onunla birlikte müfredi mukaddemler bulunur. Her elli süvari için bir müfredi mukaddem görevlendirilir. Müfredi mukaddemin emrinde, onun altında bulunan beş mukaddem vardır. Her mukaddemin emrinde on süvari bulunur. Bütün bu yapının üzerinde bir büyük nakîb bulunur. Onun emri altında ise binlik birliklerin başında bulunan nöbet sorumlusu nakîbler yer alır. Her binlik mukaddemin yanında, hizmetinde bulunan bir binlik nakîb vardır. Bu nakîbin emrinde daha küçük nakîbler bulunur. Her elli süvari için bir nakîb tayin edilir. İşte bu, askerî düzenlemelerin en güzel ve en sağlam şeklidir".²⁰

Bu durumda *el-Menhecü'l-Meslûk'un* ifadesinden yalnızca şu anlaşılır: ordudaki arîfler ile nakîbler birbirinden farklıdır. *Sülûkü'l-Mâlik* müellifi ise komutanı on kişinin başı, başkanı ise yüz kişinin başı olarak kabul etmiştir. Bu ikisinden sonraki mertebeleri ordu komutanına kadar açıklamadan geçmiştir. *Âsârü'l-uvel* sahibi de bu

¹⁸ Abdurrahman b. Nasr eş-Şirâzî, *el-Menhecü'l-Meslûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, thk. Ali Abdullâh el-Mûsâ (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 600-601.

¹⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Ebî er-Rabî', *Sülûkü'l-Mâlik fî Tedbîri'l-Memâlik*, thk. Ârif Ahmed. Abdülğânî (Dımaşk: Dâr Kenân, 1996), 115.

²⁰ Hasan b. Abdullâh İbnü'l-Abbâs, *Âsârü'l-Evvel fî Tertîbi'd-Düvel* (Kahire: Matbaat Bûlâk el-Emîriyye), 38-39.

görüşü takip etmiş ve Rum düzeninde komutanı yine on kişinin başı olarak kabul etmiştir. Buna ek olarak arîfi yüz kişinin başı, nakîbi bin kişinin başı ve emiri on bin kişinin başı olarak belirlemiştir. Kendi zamanına ait düzeni ise en güzel ve en sağlam düzen olarak değerlendirmiştir. Buna göre büyük mukaddem (komutan) bin kişinin başıdır. Müfredi mukaddem elli kişinin başıdır. Mukaddem ise on kişinin başıdır. Onun ifadesinden, nakîblerin mukaddemlerin adeta vekilleri olduğu anlaşılmaktadır. Her küçük veya büyük mukaddemin yanında ona uygun bir nakîb bulunurdu.

Bağdat halkı, Halife Emîn'i savunmak üzere kendi içlerinden bir ordu kurduklarında her on kişi üzerine bir arîf tayin ettiler. Her on arîf üzerine bir nakîb, her on nakîb üzerine bir komutan ve her on komutan üzerine bir emir tayin ettiler.²¹ Bu bilgi *Murûcû'z-Zeheb*'de de yer almaktadır.

İbnü'l-Esîr'in (ö. 630 H.) *el-Kâmil* adlı eserinde ise: mevâlî askerleri, Abbâsî halifesi Mühtedî'ye bağlılıklarını gösterdiklerinde eski düzenlerinin Müstaîn dönemindeki hâline döndürülmesini talep etmişlerdir. Buna göre her dokuz kişi üzerine bir arîf bulunacaktır. Her elli kişi üzerine bir "halîfe", ve her yüz kişi üzerine bir komutan tayin edilecektir.²²

Aynı şekilde diğer kaynakların ifadeleri incelendiğinde ve tarih kitaplarında dağınık şekilde zikredilen bilgiler göz önüne alındığında bu ünvanların sabit bir düzene sahip olmadığı açıkça anlaşılır. Aksine, devletlerin idarî sistemi ve terminolojisine göre sık sık değişmiştir. Bazen arîf on kişinin başı olur ve onun üstünde menkib bulunur, bazen yirmi veya otuz kişinin başı olur, veya Makrîzî'nin (ö. 845 H.) belirttiği gibi kırk üç ya da altmış kişinin başı olabilir,²³ hatta bazılarına göre bundan daha fazla sayıda kişinin başı olabilir. Bazen elli kişinin başına "halîfe" ünvanı verilmiştir. Bazen ona "müfredi mukaddem" denilmiş; komutan yüz kişinin başı veya nakîb olarak adlandırılmıştır. Komutan bin kişinin, emir ise on bin kişinin başı olarak belirlenmiştir.

Mısır ordusundaki büyük emirlerin rütbelerine gelince, bunlar aşağıda zikredileceği üzere Subhü'l-A'sâ, Makrîzî'nin Hıtat'ı, İbn Fazlullah (ö. 749 H.) ve İskenderiye nâibi Halîl ez-Zâhirî'nin (ö. 893 H.) *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik* adlı eserlerinden derlenmiş ve özetlenmiştir.

Birinci tabaka: "Emîrû'l-mîn/ أمراء المئين (yüzler emirleri) olup, bunlara "mukaddemü'l-ülûf/ مقدمات الألف (binliklerin başları) da denilir.

²¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Kemâl Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/331.

²² Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, ed. Ömer Abdüsselâm. Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 6/278.

²³ el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsar*, 1/175.

Her birinin emrinde yüz süvari bulunurdu. Bazen bu sayı on veya yirmi kişi kadar artabilirdi. Bu emir, kendisinden daha aşağı rütbedeki emirler arasında bulunan bin süvariye komuta etme yetkisine sahipti. Bu tabaka, dereceleri birbirine yakın olmakla birlikte emirlerin en yüksek mertebesini oluşturur. Bunlar arasından büyük görev sahipleri ve nâibler seçilirdi. Nâsir b. Kalavun döneminden Eşref Şa'bân b. Hüseyin'in saltanatının sonuna kadar bunların sayısı yirmi dört mukaddem idi. Daha sonra Zâhirî döneminde sayıları azalarak yirmi ile on sekiz arasında değişmiştir. Bunlar arasında İskenderiye nâibi, Yukarı Mısır (Saîd) nâibi (merkezi Asyût olan) ve Aşağı Mısır (Delta) nâibi (merkezi Dimenhûr olan) bulunurdu. Ayrıca, sultana bağlı memlûklerin başında bulunan ve onları denetleyen "Re'sü'n-Nevbe/ رأس النوبة" de bu gruptandır.

Bunun yanında Emîrû Silâh/ أمير سلاح (silah emiri), Emîr Ahvâr/ أمير اخوار (ahvar emiri) ve Devdâr/ الدودار (dâire görevlisi) da bu tabakaya dahildir. Hâcibü'l-Hüccâb/ حاجب الحجاب (hâciblerin başı) ve onun yardımcısı, Emîr-i Candâr/ أمير جاندار (günümüzdeki protokol başkanına benzer bir görevli), İsteddâr/ الاستدار, Câşnigîr/ الجاشنكير ve Hâznedâr/ الخازندار da bu tabakaya dahildir. Bu görevler, sistemin son hâlinde bu şekilde düzenlenmiştir. Şâdü's-Şerâbhâne/ شاد الشرايخانة ise bazen binlik mukaddem, bazen de "Emîr-i Tabilhâne/ أمير طبليخانه (mehterhâne emiri) olurdu. Bütün bu görevler, bu rütbede bulunan kimselere verilirdi.

Zübdetü Keşfi'l-Memâlik'te belirtildiğine göre, binlik mukaddemin hizmetinde yüz memlûk bulunurdu. Bu sebeple ona "emîrû mi'e/ أمير مائة" (yüz emiri) denirdi. Kapısında sekiz takım mehter (tabilhâne/ طبليخانه) çalınırdı. Ayrıca iki davul (dehl/ دهل), iki zurna ve dört nefir bulunurdu. Atabeg/ أتابك için ise bunun iki katı söz konusuydu. Şöyle denilmiştir: "Bu emirlerden bazıları resmî görev sahibidir, bazıları ise herhangi bir göreve sahip değildir".²⁴

İkinci tabaka: tabilhâne (mehterhâne) sahibi emirlerdir.

Her birinin hizmetinde genellikle kırk süvari bulunurdu. Bazılarının sayısı yetmiş veya seksene kadar çıkabilirdi. Tabilhâne (mehter takımı) kırktan az kişi için verilmezdi. Bu tabakanın sayısı için belirli bir ölçü yoktur; artış ve azalışa göre değişiklik gösterirdi.

Bu tabakadan, görev sahiplerinin ikinci derecesi ve bölgelerde görevli keşşâflar seçilirdi. Ayrıca büyük valiler de bu tabakadandı.

²⁴ Garsüddîn Halîl b. Şâhîn ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*. (Kahire: Dârü'l-Arab li'l-Bustânî, 1988), 113.

Memleketlerin başmukaddemliği (takdîmetü'l-memâlik) ve saray idaresi (zimâmiyyetü'd-dârü's-sultânîyye), Kahire valiliği ve kal'a valiliği (yani büyük kapının sorumluluğu).

Zübdetü Keşfi'l-Memâlik'te belirtildiğine göre, kapısında üç takım tabılhâne ve iki nefir çalınırdı. Daha sonra kendi döneminde bu, iki davul ve iki zurna ile sınırlandırılmıştır.²⁵

Üçüncü tabaka: onluk emirlerdir.

Her birinin hizmetinde on süvari bulunurdu. Bazılarının emrinde yirmi kişi bulunabilirdi. Ancak buna rağmen yine de “onluk emirler” arasında sayılırdı. Bu tabakanın emir sayısı da sabit değildir. Bu tabakadan küçük valiler ve benzeri görev sahipleri seçilirdi. Ayrıca “istidârî es-suhbe” görevlisi (yani sultanî mutfağın sorumlusu), Dîvânların şâdı (yöneticisi), yani vezirin mali gelirlerin toplanmasındaki yardımcısı, Emîr-i alem, yani tablkhâne (mehterhâne) işlerinden sorumlu kişi, başka bir ifadeyle saray müziğinin başı, Emîr-i şikâr, yani avda kullanılan kuşlardan sorumlu kişi, Kuşların muhafızı, yani av kuşlarını koruyan görevli, İnşaat işlerinin şâdı, Fustat valisi ve Karafe valisi, Kal'a Kapısının valisi (Bâbü'l-Kılla olarak adlandırılan kapı). Zübdetü Keşfi'l-Memâlik'te, eski dönemde onluk emirlerin sayısının elli olduğu belirtilmiştir.²⁶

Dördüncü tabaka: beşlik emirlerdir.

Bunlar özellikle Mısır diyarında oldukça az sayıdadır. Çoğunlukla bu rütbe, vefat etmiş emirlerin çocuklarına, atalarının hatırı için verilirdi. Gerçekte ise bunlar, büyük askerler (üst düzey erler) gibidir. Zübdetü Keşfi'l-Memâlik'te sayılarının otuz emir olduğu belirtilmiştir. Her birinin hizmetinde beş memlûk bulunurdu.²⁷

Aynı eserde “yirmilik emirler” adı verilen başka bir tabakadan da söz edilir. Bunların eskiden yirmi emir olduğu belirtilir. Her birinin hizmetinde yirmi memlûk bulunurdu. Bu tabaka, tabılhâne emirlerinden sonra yerleştirilmiştir.²⁸

İşte bunlar, kılıç sahibi büyük emirlerin rütbeleridir. Onların “yüzlük”, “onluk” veya “yirmilik” olarak adlandırılmaları, bu sayıda askerin komutanı oldukları anlamına gelmez. Asıl kastedilen, hizmetlerinde bu sayıda asker bulunmasıdır. Aksi hâlde, yüzlük emirler ki bunlardan İskenderiye valisi gibi kişiler bugün yüzbaşı seviyesinde sayılırdı ve onluk emirler- bugünkü onbaşılar gibi olurdu - oysa bunlar rütbe bakımından büyük askerlerin üstünde sayılırlardı.

²⁵ ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*, 113.

²⁶ ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*, 113.

²⁷ ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*, 113.

²⁸ ez-Zâhirî, *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*, 113.

Bu rütbelerden, sistemlerin ve şartların değişmiş olması sebebiyle doğrudan alınabilecek bir düzen bulunmamaktadır. Günümüzde büyük subaylar için kullanılan rütbeler arasında Arapça olanlar mevcuttur ve bunları terk etmeye gerek yoktur. Bu sebeple, daha önce zikredilen rütbelerden uygulanabilir olanlarla yetinmeliyiz. Bundan önce ise, her komutanın kendi birimine uygun asker sayısının belirlenebilmesi için ordunun birliklerini zikretmekle başlayalım.

Ordu birlikleri

Ordu birlikleri; bölük (bölük/ البلوك), orta (Orta/ الأورطة), alay/ الألاي, livâ (liva/ اللواء), fırka/ الفرقة ve ordu (ardı/ العرضي) şeklinde sıralanır. Günümüzde Mısır'da bu birimlerden yalnızca bölük, orta ve livâ kullanılmaktadır. Ancak ileride ihtiyaç doğabileceği ihtimaline binaen hepsinin zikredilmesine engel yoktur. Bu düzen ve sayılar hakkında verdiğimiz bilgiler, bu dönemden biraz önce kaleme alınmış askerî kanunlara dayanmaktadır. Bunlarda günümüz uygulamalarından bir miktar farklılık bulunmaktadır. Ancak bu farklılık yüzeyseldir ne özü ne de birliklerin isimlerini etkilememektedir.

Bölük/ البلوك: Türkçe bir kelime olup aslı “bölük”tür. Anlamı parça, kısım ve bölümdür. İnsanlar için ise topluluk, grup ve cemaat anlamına gelir. Daha sonra askerî alanda belirli bir sayıya tahsis edilmiştir. Piyade sınıfında genellikle yüz askerden oluşur. Başında “yüzbaşı/ يوزباشي” (yani yüz kişinin başı) bulunur. İki kısma ayrılır; her birine “sınıf” denir ve başında bir mülâzım/ ملازم bulunur. Süvari bloğu ise bundan daha az sayıda askerden oluşur. Bu sayıya özel Arapça bir isim tespit edemedik. Bu nedenle küçük topluluk adlarından birini seçmek kaçınılmazdır; örneğin fevc/ الفوج, kevkebe/ الكوكبة veya şerzime/ الشزيمة gibi. Nitekim Türkçe kelime de bu şekilde tahsis edilmiştir. Biz piyade ve süvari bloğu için “kevkebe/ الكوكبة” kelimesini tercih ediyoruz, çünkü bu kelime her ikisine de özgü değildir. Bölüğün yarısı için kullanılan “sınıf/ الصنف” teriminin korunmasında sakınca yoktur. Her ne kadar “fevc/ الفوج” terimi tercih edilirse daha uygun olabilir.

Aynı şekilde “kevkebe/ الكوكبة”, genellikle yüz elli kişiden oluşan mühendislik bloğu için de kullanılabilir.

Orta/ الأورطة: Türkçede “orta” şeklinde yazılır. Piyade sınıfında genellikle sekiz yüz askerden oluşur. Yani sekiz bloktan meydana gelir. Bazen bu sayı bine ulaşabilir. Başında “beybaşı” bulunur. Süvari sınıfında ise doksan altı ile yüz yirmi sekiz süvari arasında değişir. Başında yüzbaşı bulunur. Dört bloktan oluşur ve her bloğun başında bir mülâzım vardır. Orta'nın karşılığı “ketîbe”dir. Ketîbe, yüz ile bin kişi

arasında olan birliktir. Bu terim hem piyade hem süvari için uygundur. Veya süvari ortası için “kürdûs” ya da “ra’îl” terimi kullanılabilir. İki bölükten (yaklaşık üç yüz kişiden) oluşan mühendis ortası için de “ketîbe” uygundur.

Alay/ الأَلاي: medsiz yazılır. Her ne kadar bazıları medli olduğunu iddia etse de. Türkçede anlamı “çok kalabalık”tır. Ayrıca alay (geçit) anlamında da kullanılır. Daha sonra belirli sayıda askeri ifade eden bir terim olmuştur. Piyadede iki, üç veya dört ortadan oluşur; dört orta tam sayıdır. Tam alay üç bin ile dört bin asker arasında olur. Bu sayı ortaların mevcuduna göre değişir. Başında miralay bulunur. Onun yardımcısı olarak “kâimmakam” bulunur. Süvari sınıfında altı ortadan oluşur ve yine miralay tarafından yönetilir. Aslında buna “ordu” denmesi de mümkündür. Çünkü bin adamı bir araya toplar. Ancak bu kelime genellikle tüm orduyu ifade eder. Aynı durum “cahfel” için de geçerlidir. Bu nedenle “fırka/filik” (filik/filq → “filik” = filik / kolordu) terimini tercih etmek daha uygundur. Çünkü lugat bilgisine göre sayı bakımından onlara denktir. “Mühendis alayı” için de “filk” kullanılabilir. Bu, iki ortadan oluşur.

Livâ/ اللَّوَاء: Arapça bir kelime olup, sancak taşıyan birlik anlamına gelir. İki alaydan oluşur ve başında “mir-livâ/ أمير لواء” (yani livâ emiri) bulunur. Bu nedenle bu terimin değiştirilmesine gerek yoktur.

Fırka/ الْفِرْقَة: Arapça bir kelimedir; ancak belirli bir sayıya özgü değildir. Aynı şekilde “ferîk” (kolordu) da daha büyük bir birimi ifade eder. Daha sonra iki, üç veya dört livâdan oluşan birlik için kullanılmıştır. Mevcut terminolojiye uyum sağlamak için bu terimi korumakta sakınca yoktur. Her ne kadar ileride rütbelere kısmında açıklanacağı üzere “ferîk/ فريق” terimini tercih etsek de. Fırkanın başındaki komutan, “ferîk/ فريق” rütbesinde bir emirdir.

Ardı/ الْعَرَضِي (ordu): Türkçede “ordu” kelimesidir ve aslında “ordu/orduğ”dan türemiştir. Ordunun farklı sınıflarını bir araya getiren büyük bir askerî birliktir ve ülkenin belirli bir bölgesinde bulunur. Buna göre ordu, her büyük vilayete tahsis edilen tam teçhizatlı büyük birliklere ayrılır. Ya da birkaç küçük vilayet bir birlik altında toplanır. Bu birliğin başında “müşir/ مشير” rütbesinde büyük bir komutan bulunur. Bunun Arapçadaki karşılığı “hamîs/ الخميس”tir ve bize göre en uygun karşılık budur. Ardı kelimesi bazen ordunun kampı, yani askerlerin konaklama yeri anlamında da kullanılır. Bu anlamda “mu‘askar” kelimesiyle eş anlamlıdır.

Batarya/ الْبَطَرِيَّة: Türkler buna “bakariye/ باقارية” derler. Bu kelime Fransızca “Batterie”den türetilmiştir. Altı toptan oluşan bir birliktir; başında bir yüzbaşı bulunan yaklaşık iki yüz yirmi asker tarafından

idare edilir. Biz bunun için de “kevkebe/ الكوكبة” terimini tercih ediyoruz. Çünkü bu da aslında topçu bloğundan ibarettir. Her ne kadar asker sayısı piyade ve süvari bloklarından fazla olsa da. Bunun alayı için de “fîlik/ الفيلق” (kolordu) terimini tercih ediyoruz. Bu alay genellikle on dört bataryadan oluşur.

Devriye/ الدورية: Ordunun ana birliklerinden biri değildir. Aksine, eğitim ve keşif amacıyla görevlendirilen bir birliktir. Eğer düşmanla karşılaşırsa savaşır; karşılaşmazsa geri döner. Bu tür birlikler yalnızca Sudan’da bulunmaktadır. Bunun karşılığı “seriyye/ السرية”dir. Mısır köylerinde gece dolaşan polis devriyelerine ise “ases/ العسس” ve “tâif/ لطائف” denir.

Asker sınıflarının adları

Piyade/ البيادة: Doğru yazımı Farsça “b” ile ve kelime Farsça kökenlidir. Anlamı genel olarak yaya askerlerdir. Arap ordularında ise bunlar “reccâle/ الرجالة” (râ’nın fethi ve cim’in şeddeli) kelimesiyle ifade edilmiştir; bu, “râcil/ راجل” (yaya olan) kelimesinin çoğuludur. Yani binecek hayvanı olmayan kişi demektir.

Süvârî/ السواري: Farsça kökenlidir ve anlamı süvarilerdir.

Topçular/ الطوبجية: Türkçede “top” (yani top/ateşli silah) kelimesine nispetle türetilmiştir. “ci/çi” eki ise Türkçede nispet (meslek) ekidir. Hicrî sekizinci yüzyılda bazı müellifler onları “medfa’iyye/ المدفعية” (topçu) olarak adlandırmıştır. Ancak bu kullanım, çoğul bir kelimeye nispet yapıldığı için dil bakımından uygun değildir. Bazıları ise onları “zerrâkûn/ الزرّاقين” (atıcılar) olarak adlandırmıştır. Zerrâka/ الزرّاقة ise, top atışını “zerrâka ilmi”nden saydıktan sonra, yani petrol şişeleri fırlatma sanatından türetilmiştir. Biz ise onlar için “medfa’iyye” (topçu birlikleri) terimini tercih ediyoruz.

Polis/ البوليس: Ordu dışında olmalarına rağmen asker sınıfından sayılırlar. Kelime Fransızca “Police”ten gelmekte olup anlamı düzen ve asayıştır. Bu görevi yapan askere “Agent de police” denir. Bunun Arapça karşılığı “şurta/ الشرطة” ve “şurtî/ الشرطي”dir. Mısır devletlerinde “vâlîü’ş-şurta/ والي الشرطة”, günümüzde “polis müdürü/ حاكمدار البوليس”ne karşılık gelmektedir. Aynı şekilde “zabtiye amiri/ مأمور الضبطية” veya “şehir valisi/ محافظ المدينة” anlamında da kullanılmıştır.

Askerî rütbelerin adları

Onbaşı/ أونباشي: Türkçe bir kelime olup “on” (10) ve “baş” (lider) kelimelerinden oluşur. Bu nedenle Arapçada, onların kuralına göre “onun başı” anlamında (tamlamada tersten) kullanılır. Yani on kişinin başı demektir. “Başı” kelimesindeki “-ı” eki, Türkçede sonu sâkin olan kelimeye eklenir. Aynı durum benzer ünvanlar için de geçerlidir. Biz bunun karşılığı olarak “arîf/ العريف” terimini seçiyoruz. Eğer bir yardımcısı varsa, yani “onbaşı vekili/ وكيل الأونباشي”, buna “arîf vekili/ وكيل العريف” denir.

Çavuş/ جاویش: Türkçe bir kelime olup doğru telaffuzu “çavuş”tur. Etimolojisi hakkında çeşitli görüşler vardır, ancak burada zikredilmesine gerek yoktur. Başındaki harf Farsça olup “ş” ile “ç” arasında telaffuz edilir. Mısır halkı ise bunu “şavîş/ شاویش” şeklinde telaffuz eder. Eskiden yöneticiler yanında muhafız/ الحرسى veya kapıcı (hâcib/ الحاجب) gibi görev yapardı. Modern sistemde ise onbaşının üstünde bir rütbe olarak belirlenmiştir. Emrinde iki onbaşı, yani yirmi asker bulunur. Biz, onu alt rütbelerden ayırmak için “birinci arîf” olarak adlandırmayı tercih ediyoruz. Nitekim “ikinci teğmen” ve “birinci teğmen” denildiği gibi. İnsanlar, askerleri onurlandırmak için çavuş olmasa bile onlara “çavuş” diye hitap etmeyi alışkanlık hâline getirmiştir. Bu nedenle “arîf/ العريف” kelimesi daha hafif ve uygun bir karşılık olur. Bu bağlamda polis karakolundaki çavuş için “nuktâ arîfi/ عريف النقطة” denebilir. “Çavuş” kelimesi, vezirlerin kapıcıları gibi görevliler için kullanılmaya devam etmiştir. Ancak bunlar için “muhafız/ الحرسى” veya “hâcib” terimleri daha uygundur.

Başçavuş/ باشجاویش: Türkçe bir kelime olup “baş” (lider) ve daha önce zikredilen “çavuş” kelimelerinden oluşur; yani çavuşların başıdır. Emri altında iki çavuş bulunur. Divanlardaki hâciblerin başına ise “çavuş ağası” denilmiştir. Başçavuşun, arîfler ve birinci arîfler üzerinde yetkisi bulunduğu için, ona “arîfü’l-‘urafâ/ عريف العرفاء” (arîflerin başı) denilmesi uygundur.

Blok emini/ بلوك أمين: Doğru şekli “blok emini” değil “blok emini(si)” olup, Türkçede sonu sâkin olan kelimeye “-i” eki getirilir. Bunun anlamı, bloğun emini yani yazıcısıdır. Bu görev, okuma-yazma bilen askerler arasından seçilen ve bu rütbeye yükseltelen bir askere verilir. Biz, Arapça olan yerleşik terimleri değiştirmeme ilkesini benimsediğimiz için “kevkebe emini/ أمين كوكبة” denilmesini uygun görüyoruz.

Sol/ صول: Türkçe bir kelime olup “sol kol ağası”nın kısaltılmış şeklidir; yani sol kanadın başı demektir. Günümüzde astsubay sınıfından sayılmaktadır. Bu sınıf içindeki en yüksek rütbedir. Başçavuş ile

mülâzım (teğmen) arasında yer alır. Asker kıyafeti giymez. Bunun yerine teğmenlerin kılıcını kuşanır ve onların kıyafetini giyer; ancak rütbe işaretleri bulunmaz. Daha önce zikredilen terimler arasında buna en yakın karşılık “menkib/ المنكب”tir.

Subay rütbeleri

Mülâzım/ الملازم: Bunun birinci ve ikinci dereceleri vardır; birincisi daha üstündür. Arapça bir terim olduğu için bu şekilde korunur.

Yüzbaşı/ يوزباشي: Türkçe “yüz” (100) ve “baş” (lider) kelimelerinden oluşur. Anlamı yüz kişinin başı, yani bir askerî blokun komutanıdır. Bazı devletlerin bu rütbe için kullandığı “nakîb” terimini tercih ediyoruz; çünkü daha önce belirtildiği üzere bu sayıdaki birliğin başı olarak kullanılmıştır.

Sağ/ صاغ: “sağ kol ağası”nın kısaltılmış şeklidir; yani sağ kanadın başıdır. Günümüzde askeriyede “beybaşı yardımcısı” anlamında kullanılır. Bunun için “kâid vekili”, “zaîm vekili” veya “mukaddem vekili” terimlerini tercih ediyoruz. İfadenin uzatılmasına ve ağırlaştırılmasına gerek yoktur. Zira bu tür ünvanlar, Türkçede yaygın olarak kullanılan ve ağır gelmeyen iki kelimeden ibarettir. Hatta sadelik istenirse, onların “sağ” demekle yetinmeleri gibi sadece “vekîl” demek de mümkündür.

Beybaşı/ بيكباشي: Türkçe “bey” (bin anlamında kullanılır) ve “baş” (lider) kelimelerinden oluşur. Anlamı bin kişinin başı, yani bir orta/ أورطة (tabur) komutanıdır. Daha önce bazı devletlerin bu rütbe için “kâid/ قائد” ünvanını kullandığı belirtilmişti. Bu kullanımda sakınca yoktur; ancak savaş zamanında ordunun başkomutanı ile karışma ihtimali varsa dikkat edilmelidir. Bu başkomutan “kumandan/ القومندان” olarak adlandırılır. Bu nedenle beybaşı için “zaîm/ الزعيم” veya “mukaddem/ المقدم” terimleri tercih edilebilir. Daha önce, binlik mukaddemlerin emirler sınıfından olduğu belirtilmişti.

“Sülûkü'l-Mâlik” ve “Âsârü'l-Evvel” eserlerinde komutanın on kişinin başı olarak gösterilmesi ise, muhtemelen Rum sisteminin tercümesi sırasında kelimenin sözlük anlamının kastedilmesinden ibarettir. Zira askerî örfte “kâid/ القائد” bundan çok daha yüksek bir rütbedir. Hatta tek başına kullanıldığında ordunun en büyük komutanını ifade eder.

Kaymakam/ قائم مقام: Alay komutanının yerine geçen kişi anlamındadır. Eskiden alay komutanının vekili için kullanılırdı. Günümüzde ise orta (tabur) komutanı olarak atanır. Arapça bir terimdir

ve değiştirilmez; ancak başına “el-” takısı getirilmemelidir. Dolayısıyla “el-kāimmakām/ القائم مقام” demek yerine doğru kullanım “kāimü'l-makām/ قائم المقام” şeklindedir.

Miralay/ ميرالاي: “mir” (emir) ve “alay” kelimelerinden oluşur. Yani “alay emiri/ أمير فيلق” anlamına gelir.

Livâ/ لواء: Günümüzde bu şekilde kullanılmaktadır. Aslı “mir-livâ/ مير لواء”, yani livâ emiri/ أمير لواء şeklindedir. Arapça olduğu için bu şekilde korunur.

Ferîk/ فريق: Daha önce belirtildiği gibi, livâlardan oluşan fırkanın başıdır. Bunun aslının “mir-ferîk/ مير فريق” olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonra, “mir-livâ/ أمير اللواء” da olduğu gibi ilk kısmı düşürülmüştür. Daha önce “ferîk/ الفريق” terimini “fırka/ الفرقة”ya tercih ettiğimizi belirtmiştik. Çünkü dil kaynaklarına göre daha büyük bir birimi ifade eder. Bu nedenle bu birim için “ferîk”, komutanı için de “emîr-i ferîk/ بأمير فريق” denmesi uygundur.

Müşir/ مشير: En yüksek askerî rütbedir ve monarşide vezirliğe denktir. Ancak bize göre bu terim yerinde kullanılmamıştır. Çünkü danışma görevi, hükümdarın yanında bulunan kişiyle daha çok ilişkilidir. Ordu komutanıyla değil. Bu nedenle vezire “müşir”, müşire “vezir” denilse daha uygun olurdu. Biz ise “vezir” ünvanının her ikisini de kapsayabileceği görüşündeyiz. Bunlar “kalem veziri/ وزير قلعي” ve “kılıç veziri/ وزير سيفي” şeklinde ayrılabilir; eskiden olduğu gibi. Mısır devletlerinde müşir, askerlikle doğrudan ilgisi olmayan bir görev sahibine verilen bir ünvandı. Görevi, danışma meclislerinde sultan adına konuşmaktan ibaretti. Bir mesele ortaya çıktığında halife, kadılar, vezir ve emirler toplanırdı. Sultan ona gizlice ne söyleyeceğini öğretirdi. O da onları tek tek dinler, tartışır ve mesele sonuçlandırılırdı. Sultan ise heybetini korumak için konuşmazdı.

Serdâr/ السردار: Farsça bir kelime olup ordunun başkomutanı anlamına gelir. Mısır’da da bu anlamda kullanılır; ancak bir rütbe değildir. Harbiye nazırından sonra gelen belirli bir makamın ünvanıdır. Ordunun düzeni, teşkilatı ve teftişi gibi tüm işler onun sorumluluğundadır. Mısır devletlerinde bu görev “nakîbü'l-ceyş/ نقيب الجيش” olarak adlandırılırdı. Ancak bu makam, günümüzdeki serdâr makamına göre daha düşük seviyedeydi.

Askerî merkezler ve bazı terimleri

Kışlak/ قشلاق: Türkçe bir kelime olup “kışla/ قشله”, “kışlak/ قيشلاق” ve “kişle/ قيشله” şeklinde de söylenir. Askerlerin ikamet ettiği yer anlamına gelir. Arapçada karşılığı “sükne/ السُّكْنَة” dir.

Karakol/ قرة قول: Halk arasında “karakon/ كركون” şeklinde söylenir; Türkçe bir kelime olup “kara” (karasal alan) ve “kol” (birlik) kelimelerinden oluşur. Anlamı kara muhafızlarıdır. Daha sonra mecazen bu muhafızların bulunduğu polis merkezine denilmiştir. Suçlular yakalandıklarında burada tutulur. Eski Arap devletlerinde bu yer “meslaha/ المصلحة” olarak adlandırılmıştır. Aslında silah deposu anlamına gelirken, sonradan polis merkezi anlamında kullanılmıştır. Halife Me'mûn bu ismi “maslaha/ المصلحة” şeklinde değiştirmeyi uygun görmüş ve onun döneminde bu ad kullanılmıştır. Son olarak Mısır'da “kısım/ القِسم” olarak adlandırılmıştır ve bu kullanım oldukça yerindedir.

Donanma/ دونانمه: Aslı Türkçede “donanma” şeklindedir. Arapçada karşılığı “üstûl” (filo)dur.

Manevra/ مناورة: Fransızca “manoeuvre” kelimesinden gelmektedir. Anlamı, askerlerin hareketler, silah taşıma ve kullanma konularında eğitilmesidir. Bu iki terimden biri bu anlamı karşılamak için yeterlidir.

Tabur/ طابور: Günlük askerî eğitim anlamında kullanılır. “Tabura çıktılar” denildiğinde eğitim ve talim için çıktıkları anlaşılır. Ayrıca “onları tabur hâline getirdi” denildiğinde “saf hâlinde dizdi” anlamına gelir. Bu kelimenin eğitim anlamında kullanılmasının sebebi, eğitimin askerlerin saf hâlinde dizilmesiyle yapılmasıdır.

Nişan/ نشان: Farsça kökenlidir. Atış eğitimi için kullanılan hedef işareti anlamına gelir. Doğru şekli “nişângâh/ نشانگاه”tır. Bunun karşılıkları “hedef/ الهدف”, “necîs/ النَجِيس” ve “derîe/ الدَّرِيَّة” dir.

(2) Mülkî rütbeler hakkında

Bunlar, askerî rütbelerin karşılığı olarak divan görevlilerine ait rütbelerdir. Ayrıca ileri gelen kimselere de ihsan edilir. Bu rütbeler için yaygın olarak kullanılan “mülkiyye” (mîm dammeli, lâm sâkin) kelimesi “mülk”e nispetledir. Bazıları ise bunu iki fetha ile (harekeli olarak) telaffuz eder. Bu durumda kelime “melik”e nispet edilmiş olur. Zira bu tür nispetlerde ikinci harfin fetha alması kaide gereğidir. Bu sınıfın neden bu nispetle adlandırıldığı açık değildir. Çünkü diğer sınıflara göre mülk veya hükümdarla daha özel bir ilişkisi yoktur. Aksine, asker sınıfının hükümdara daha yakın olması daha uygundur. Zira hükümdar,

diğer milletlerde olduğu gibi onların en büyük komutanıdır; onların kıyafetlerini giyer ve nişanlarını taşır. Bu nedenle bu rütbelerin, Mısır devletlerinde kullanılan terminolojiye uygun olarak “dîvânî” diye adlandırılması daha uygundur. Nitekim bu rütbeler askerî ve dîvânî olarak ikiye ayrılmıştır ve bu adlandırma yerindedir.

Mısır’da bunlardan sekiz rütbe bulunmaktadır: Beşinci, dördüncü ve üçüncü dereceler, Bunlardan birine sahip olan kişiye “efendi” denir. İkinci derece ve “mütemâyize”, Bunlardan birine sahip olana “bey” denir. Mirimiran, Rumeli beylerbeyi ve vezirlik, Bunlardan birine sahip olana “paşa” denir. Bu ünvanlar hakkında daha sonra açıklama yapılacaktır. Rütbe isimlerine gelince, Arapça olanların değiştirilmesine gerek yoktur. Bu nedenle beşinci dereceden ikinci dereceye kadar olanlar olduğu gibi bırakılır. “mütemâyize” ise “birinci” olarak değiştirilir ki sayısal adlandırmada birlik sağlansın. Bunun üzerindeki rütbeler ise şu şekilde düzenlenir:

Mîrimîran/ ميرميران: “emîrû’l-ümerâ” (emirlerin emiri) ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Zira Farsçada “-ân” eki çoğul anlamı taşır. Biz bunun için “büyük emir” terimini tercih ediyoruz.

Rumeli beylerbeyi/ روملي بكريكي: Anlamı Rumeli emirlerinin emiri demektir. Bu nedenle bunun için “emîrû’l-ümerâ” ifadesi yeterlidir.

Vezirlik/ الوزارة: Bu terim olduğu gibi korunur. Daha önce belirtildiği gibi, askerî vezirlikten ayırmak için “kalemî” veya “dîvânî” olarak nitelendirilebilir.

Ünvanlar

Efendi/ الأفندي: Türkçe bir kelime olup Yunancadan alınmıştır. Anlamı sahip, seyyid, bey ve mevla demektir. Askeriyede mülâzım rütbesinden beybaşıya kadar olanlar için kullanılır. Dîvânî rütbelerde ise beşinci dereceden üçüncü dereceye kadar olanlar için kullanılır. Ayrıca herhangi bir rütbeye sahip olmasa bile devlet görevlileri için kullanılır. Sarık giymeyen okur-yazar kişiler ve şer’î hâkimler için de kullanılır; ancak günümüzde bu kullanım azalmıştır. Bu kelimenin anlamının “seyyid” ve “mevlâ” olduğunu gördük. Bu nedenle bunun yerine “seyyid” kelimesinin kullanılmasına bir engel yoktur. Böylece Fransızların “Monsieur” ve İngilizlerin “Mister” kelimelerine de karşılık olur. Ancak bazıları bunun yalnızca Hasan ve Hüseyin soyundan gelenlere verilmesi gerektiğini söyleyebilir. Bu ise, kelimenin Mısır’da sadece bir terim olduğunun göz ardı edilmesinden kaynaklanan bir yanılgıdır. Nitekim Hicaz’da “şerîf” Hasan soyuna, “seyyid” ise Hüseyin soyuna tahsis edilmiştir. Hatta Mısır’da, soylu olmasalar bile tüccarlar ve sarıklı kişiler için “seyyid” kullanımı yaygındır.

Bey/ البك: Anlamı emirdir. Askeriyede kâimmakâm ve miralay rütbesindeki kişiler için kullanılır. Dîvânî rütbelerde ise ikinci derece ve mütemâyize sahipleri için kullanılır. Bunun karşılığı “emîr”dir; dolayısıyla “falanca bey” yerine “emîr falanca” denilebilir.

Paşa/ الباشا: Kelimenin kökeni hakkında uzun açıklamalar yapılabilir. Askeriyede mirliva ve üstü rütbeler için kullanılır. Dîvânî rütbelerde ise mirimiran, Rumeli beylerbeyi ve vezirlik sahipleri için kullanılır. Bunun için de “emîr” terimini tercih ediyoruz; ancak vezirlik için “vezir” denir.

(3) İlmî rütbeler hakkında

Bunlar Ezher âlimlerine mahsustur ve “dereceler” olarak adlandırılır. Üç dereceden oluşur: üçüncü, ikinci ve birinci. Bu nedenle mevcut hâliyle korunur.

(4) Kalemî rütbeler hakkında

Bunlar, Ezher dışındaki yazarlar ve âlimler için ihdas edilmesini uygun gördüğümüz rütbelerdir. Bunların da ilmî rütbeler gibi üç dereceli olması uygun görülmektedir: üçüncü ve ikinci derece. Bu derecelerden birine sahip olana “üstad” denir. Birinci dereceye sahip olana ise “reîs” denir; bu, efendi, bey ve paşa yerine kullanılır.

(5) İnsan topluluklarını ifade eden terimler

Hadîra²⁹/ الحَضِيرَة: Yedi veya sekiz erkekten oluşan topluluktur; çoğulu “ḥaḍâ'ir/ حَضَائِر”dir. Bazı görüşlere göre dört kişi, bazılarına göre ise on kişidir.

Hadîra:³⁰ Bir topluluğu ifade eder. Bazı görüşlere göre erkeklerden oluşan yedi veya sekiz kişilik gruptur.

Ebû Züeyb şöyle demiştir:

Savaşçı adamlar ateş gibi harlanır;

ve öyle bir yurt vardır ki oraya hiçbir topluluk (ḥaḍâ'ir) ulaşamaz.

Hadîra: Bazılarına göre savaşa giden dört veya beş kişilik gruptur. Bazılarına göre, savaşta kullanılan küçük birliktir. Bazılarına göre ise on veya daha az kişiden oluşur. Ebû Ubeyde şöyle demiştir: Hadîra, yedi ile sekiz kişi arasında olan topluluktur.

²⁹ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhassas*, ed. Halîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâr İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1996), 2/117.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/199.

Nefîda³¹/ النَّفِیْضَةُ: Lisânü'l-Arab'da "hâdara" maddesinde hadîra ile birlikte zikredilmiş ve "topluluk" olarak tanımlanmıştır. Bunlar "araştıran, yoklayan" kimselerdir. Ardından şöyle denmiştir: Hadîra, su getiren kimselerdir. Nefîda ise atların önünde ilerleyen, yani öncü birliklerdir. İbn Berî şöyle demiştir: Nefîda, düşman veya tehlike olup olmadığını araştırmak için gönderilen bir topluluktur.

Bütün bunlar, Cüheniyye'nin şu sözünü açıklamak içindir:

سَبَاقٌ عَادِيَةٌ وَرَأْسُ سَرِيَّةٍ وَمُقَاتِلٌ بَطَلٌ وَهَادٍ مِسْلَعٌ
يَرِدُ الْمِيَاةَ حَصْبِرَةٌ وَنَفِیْضَةٌ وَزُدَ الْقَطَاةَ إِذَا اسْمَأَلَ التَّبَعُ

"O, hızlı koşan süvarilerin öncüsü, bir birliğin başı, kahraman bir savaşçı ve yol gösteren biridir.

"Suya hem hadîra hem nefîda hâlinde varırlar, tıpkı gölgelik kuşların güneş yükseldiğinde suya inşi gibi."

Yani gölgenin öğle vaktinde kısaldığı zaman.

Nefîda:³² Ordunun önünde ilerleyerek araziyi kontrol eden topluluktur. Bunlara "nefada/ النَّفْضَةُ" denir; aynı şekilde "talîa/ الطَّلِيعَةُ" (öncü birlik) ve "rebîa/ الرَّبِيعَةُ" da bu anlamdadır.

Seriyye/ السَّرِيَّةُ: İbnü's-Sikkât'e göre seriyye, beş kişiden üç yüz kişiye kadar olan birliktir. Başka bir görüşe göre ise yaklaşık dört yüz kişidir.³³ Seriyye:³⁴ beş ile üç yüz kişi arasındadır. Bazılarına göre süvarilerden oluşan yaklaşık dört yüz kişilik bir birliktir. Kelimenin son harfi "yâ"dır. Seriyye, ordudan ayrılan bir birliktir. "En iyi seriyye dört yüz kişilik olandır" denir. Tehzîb'de belirtildiğine göre, seriyye kelimesi "fa'île" vezninde olup "fâ'île" anlamındadır. Bu birlik, düşmanın fark etmemesi için gece gizlice ilerlediğinden "seriyye" olarak adlandırılmıştır. "Ordu komutanı bir seriyye gönderdi" denildiğinde, bu birliği hazırlayıp düşmana gönderdiği anlaşılır; buna "tesriyye" denir. Hadiste şöyle geçer: "Seriyyeye çıkanlar, geride kalanlara döner." "Mutaserri/ الْمُتَسَرِّي", seriyyeye çıkan kişidir. Seriyye, en fazla dört yüz kişiden oluşan ve düşmana gönderilen bir birliktir. Çoğulu "serâyâ"dır. Bu ad, onların ordunun seçkin ve değerli kısmı olmalarından dolayı verilmiştir. Bazıları ise gizlice hareket ettikleri için böyle adlandırıldıklarını söylemiştir; ancak bu görüş, kelimenin kök yapısı açısından doğru değildir. Hadisin anlamı şudur: İmam veya ordu komutanı, düşman topraklarına giderken bu birliği gönderir. Eğer

³¹ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 4/199.

³² İbn Sîde, el-Muhassas, 2/118.

³³ İbn Sîde, el-Muhassas, 2/117.

³⁴ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 14/383.

ganimet elde ederlerse, bu ganimet hem onlara hem de genel orduya aittir. Çünkü onlar ordunun destek gücü ve bir parçasıdır. Ancak komutan yerinde kalıp onları gönderirse, geride kalanlar ganimete ortak olmaz. Eğer onlara özel bir ganimet payı verilmişse, bu durumda diğerleri hiçbir şekilde bu paya ortak olmaz. Seriyeye, elli ile dört yüz kişi arasında değişir.³⁵

Minsar³⁶/ المُنْسَر (el-Muḥaṣṣaṣ, c. 6, s. 199 sonu) Otuz ile kırk kişi arasında olan birliktir. Bu ad, kuşun gagası gibi hızlıca saldırıp geri dönen bir birlik olmasından dolayı verilmiştir.

Şu beyit okunmuştur:

تَقُولُ لَكَ الْوَيْلَاتُ هَلْ أَنْتَ تَارِكٌ ضُبُوءًا بِرَجُلٍ تَارَةً وَبِمُنْسَرٍ

“Sana felaketler der ki:

Bazen bir adamla, bazen de bir minsarla avı bırakacak mısın?”

Ebû Ubeyde şöyle demiştir: Bu, minsardır.

(Lisânü'l-Arab, c. 7, s. 59) Minsar³⁷/ المُنْسَر ayrıca büyük ordunun önünde ilerleyen bir birliktir. Başındaki “mîm” harfi fazladır.

Lebîd, Hevâzin kabilesinin ölüleri için şöyle demiştir:

سَمَا لَهُمْ ابْنُ الْجَعْدِ حَتَّى أَصَابَهُمْ بِذِي لَجَبٍ كَالطُّودِ لَيْسَ بِمُنْسَرٍ

“İbnü'l-Ca'd onlara yükseldi ve onları yakaladı,

dağ gibi büyük bir orduyla; bu bir minsar değildi.”

“Minsar”, bazı lehçelerde “meclis” vezninde kullanılır.

İbn Sîde şöyle der: Mensir veya Minsar, süvarilerden üç ile on kişi arasındaki birliktir. Bazılarına göre otuz ile kırk arasındadır. Bazılarına göre kırk ile elli arasındadır. Bazılarına göre kırk ile altmış arasındadır. Bazılarına göre yüz ile iki yüz arasındadır. “K-n-b” maddesinde (s. 185) minsarın otuz ile kırk süvari arasında olduğu belirtilmiştir.

Miknab³⁸/ الْمُكْنَب: Çok kalabalık olmayan bir topluluktur. Bazılarına göre otuz ile kırk kişi arasındadır. İbn Cinnî'ye göre, miknab

³⁵ Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, el-Küllîyyât: Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûkî'l-Lugaviyye, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Misrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 686.

³⁶ İbn Sîde, el-Muhassas, 2/118.

³⁷ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/691.

³⁸ İbn Sîde, el-Muhassas, 2/118.

bazen bin kişi olabilir. Bazılarına göre yüz, iki yüz veya daha fazla olabilir. “Tekannebû” denildiğinde, bir miğnab hâline geldikleri anlaşılır. Miğnab³⁹, süvarilerden otuz ile kırk kişi arasındaki birliktir. Bazılarına göre yaklaşık üç yüz kişidir. Hz. Ömer (r.a.)’in hilafetle ilgilendiği bir sırada Sa’d’dan söz edildiğinde şöyle demiştir: “O, ancak sizin miğnablarınızdan birinde yer alabilecek bir kişidir.”

Miğnab (kesre ile): süvari ve atlılardan oluşan bir topluluktur. Bazılarına göre yüz kişiden azdır. Burada kastedilen, onun savaş ve ordu işlerinden anlayan biri olduğu, ancak hilafet için uygun olmadığıdır.

Adıyy hadisinde: “Peki, Teyy kabilesi ve onların miğnabları nasıl?” denilmiştir.

“Kannebe” ve “aknebe” fiilleri, bir grubun miğnab hâline gelmesi anlamına gelir.

Ebû Amr şöyle demiştir: Minsar, otuz ile kırk süvari arasındadır. miğnab için kesin bir sayı belirlemediğini belirtmiştir.

Feylek⁴⁰/ الفَيْلَقُ: İbnü’s-Sikkât’e göre sayı arttığında buna feylek denir. İbn Düreyd’e göre feylek, çok silahlı veya güçlü birliktir. Ebû Ubeyd’e göre feylek, ketîbe (tabur) anlamındadır.

Ketîbe,⁴¹ güçlü bir feylek olup felakete benzetilmiştir. Bazılarına göre çok silahlı birliktir. Ebû Ubeyd, bunun ketîbe için kullanılan bir isim olduğunu söylemiştir. İbn Sîde ise bu görüşü kabul etmemiştir. Tehzîb’de: Feylek, büyük ordu olarak tanımlanır.

Kumeyt şöyle demiştir:

فِي حَوْمَةِ الْفَيْلَقِ الْجَاوَاءِ إِذْ نَزَلْتُ قَسْرٌ وَهِيضُهَا الْخَشْخَاشُ إِذْ نَزَلُوا

“Şiddetli feyleğin ortasında,

Onlar indiklerinde baskın güçler ve ordular çöktü.”

Ḳudmûs/ الْقُدْمُوسُ: Kudmûs: ordunun ön kısmı.⁴² “Ḳudmûs ordu/ جَيْشٌ قُدْمُوسٌ” büyük ordu demektir. Ḳudmûs aynı zamanda büyük hükümdar anlamına gelir. Bazılarına göre büyük efendidir. Ayrıca “önde olan” anlamına gelir. Ordunun Ḳudmûsu, onun öncüsüdür.

Şöyle denmiştir:

بِذِي قَدَامَيْسٍ لَهَا مَوْ دَسْرٌ

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/690.

⁴⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/118.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/311.

⁴² İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/118.

“Güçlü ve ileri gelen ordularla...”⁴³

Surbe⁴⁴/ السُّرْبَةُ: Yirmi ile otuz kişi arasında olan birliktir.

Şu beyit okunmuştur:

فَارِسْ	خَيْرَ	أَرَانِي	وَلَقَدْ	مَطِيَّتِي	الْفِرَاشُ	أَمْسَى
دَامِسْ	وَاللَّيْلُ	سُرْبَةٍ	فِي	عَنِيْمَةٍ	أَفِيءُ	زَوْلًا

“Gece oldu, yatağım bineğim oldu; ve ben kendimi en iyi süvari görürüm.

Gece karanlığında, bir surbe içinde geri dönerim.”

Bazılarına göre “şubbe/ الصُّبَّةُ”, “surbe/ السُّرْبَةُ” ile aynı anlamdadır.

Surbe:⁴⁵ Ordudan ayrılıp baskın yaparak geri dönen topluluktur. Ayrıca yirmi ile otuz süvariden oluşan gruptur. Bazılarına göre ise on ile yirmi arasındadır. Şöyle de denir: “serrebe aleyhi'l-hayl/ سَرَبٌ عَلَيْهِ الْخَيْلُ”, yani üzerine atları sevk etti; bu, ona karşı atlı birlikleri sürbe sürbe (grup grup) göndermesi demektir.⁴⁶

Ḳunbul ve ḳunbule/ الْقُنْبُلُ وَالْقُنْبُلَةُ: “Galâşım/ الْغَلَاصِمُ” ve “ḳanâbil/ الْقَنَابِلُ”, topluluklar anlamına gelir. Aşma'î'ye göre bunun tekili “ḳunbule”dir. İbn Düreyd'e göre ḳunbul, elli ve daha fazla süvariden oluşan birliktir. Ebû Ali el-Fârisî'ye göre buna “mevkib” denir. Ancak “mevkib”in açıklamasını bulamadım.⁴⁷

Ḳunbule ve ḳunbul, insanlardan ve atlılardan oluşan bir topluluktur. Bazılarına göre otuz ile kırk arasında bir sayıdır. Bazılarına göre ise atlı birliğe benzer insan topluluğudur. İnsanlardan oluşan ḳunbule, onlardan bir gruptur. Çoğulu “ḳanâbil”dir.⁴⁸

Ra'le ve ra'îl/ الرَّعْلَةُ وَالرَّعِيلُ: “Ḥarcel/ الْحَرْجَلُ”, atlılardan oluşan bir birliktir. Ebû Ubeyd'e göre ra'le ve ra'îl/ الرَّعْلَةُ وَالرَّعِيلُ de böyledir. Ra'îl hem atlılardan hem de adamlardan oluşabilir.⁴⁹ Kürdûs/ الْكُرْدُوسُ da ra'îl gibidir; ayrıca ra'îlin çoğulu da zikredilmiştir.⁵⁰ Ra'le/ الرَّعْلَةُ, çok kalabalık

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/170.

⁴⁴ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/118.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/463.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/464.

⁴⁷ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/119.

⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/569-570.

⁴⁹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/119.

⁵⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/119.

olmayan bir atlı bölüğüdür. Bazılarına göre ise onun ilk kısmı ve öncüsüdür. Bazılarına göre yaklaşık yirmi süvarilik bir birliktir. Çoğulu “ri‘âl/ رِيعَالٌ”dir.⁵¹ Ra‘le, ister önde giden ister gitmeyen atlı birlik anlamına gelir. Ra‘l ise atlar, çekirgeler, adamlar, kuşlar, yıldızlar, develer ve benzeri şeylerden oluşan her öncü topluluğun adıdır.⁵² İbn Sîde şöyle demiştir: Ra‘l, ra‘le gibidir ve hem atlılardan hem de adamlardan oluşabilir.⁵³

Bazıları şöyle demiştir: Süvarilerden oluşan bir parçaya “ra‘le”, atlı topluluğa ise “ra‘l” denir. Hz. Ali’den rivayet edilen hadiste “Emrine doğru hızla bir ra‘l hâlinde” ifadesi geçer; yani atlılar olarak. İbn Ziml hadisinde şöyle geçer: “İlk ra‘le çayırılığa yaklaştığında tekbir getirdi...Sonra ikinci ra‘le geldi, ardından üçüncü ra‘le geldi”. Böylece süvarilerden oluşan bir parçaya ra‘le, atlı topluluklara ise ra‘l denir. “İster‘ale”, ilk ra‘ilde öne çıkan kişi demektir. Bazılarına göre ra‘ille birlikte çıkan kişidir. Bazılarına göre ise onları sevk ve teşvik eden komutandır.⁵⁴

Tevv/ التَّوُّ: Atlılardan oluşan bin kişilik birliktir.⁵⁵ Tev, bin atlı demektir. Yani bin adam, başka bir ifadeyle bin kişilik birliktir.⁵⁶

‘Adf veya ‘adfe (ilk harfi kesreli)/ العِدْفَةُ أو العِدْفُ: On ile elli erkek arasındaki topluluktur.⁵⁷

Ketîbe/ الكَتِيبَةُ: Toplanmış ve dağılmamış birliktir. Bazılarına göre ayrı bir kısımda bulunan atlı topluluktur. Bazılarına göre ketîbe, baskına çıkan yüz ile bin arasındaki süvari topluluğudur. Ketîbe ayrıca ordu anlamına gelir. Sakîfe hadisinde şöyle geçer: “Biz Allah’ın yardımcıları ve İslam’ın ketîbesiyiz.” Ketîbe, ordunun büyük bir parçasıdır. Çoğulu “ketâib/ كَتَائِبٌ”dir. “Ketîbe’l-ketâib/ كَتَبَ الكَتَائِبُ” denildiğinde, orduyu ketîbe ketîbe düzenlediği anlaşılır.⁵⁸

Kürdûs/ الْكُرْدُوسُ: Büyük süvari birliğidir. Bazılarına göre büyük bir süvari grubudur. “Kerâdîs”, süvari taburlarıdır; tekili kürdûstur.⁵⁹ Kürdûs, ra‘l’e benzer. Kitâbü’l-‘Ayn’da: “Komutan atlılarını kürdûs hâline getirdi” denir.⁶⁰

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/286.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/287.

⁵³ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/119.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 11/287.

⁵⁵ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/119.

⁵⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 14/105.

⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 9/236.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/701.

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/195.

⁶⁰ İbn Sîde, *el-Muhassas*, 2/119.

Kevkebe/ الكَوَكِبَةُ: Topluluk anlamına gelir.⁶¹ Kâmûs'ta da aynı anlam verilmiş, şârihi “insanlardan oluşan topluluk” diye eklemiştir.⁶²

Fırka/ الفِرْقَةُ: İnsanlardan oluşan bir gruptur. Ferîk ise bundan daha büyük bir topluluktur. İbn Berrî'ye göre ferîk, insanlar ve diğer varlıklar için kullanılan daha geniş bir gruptur.⁶³ Ferîk/ الفَرِيقُ, fırkadan daha büyüktür.⁶⁴

Tâife/ الطَّائِفَةُ: Bir kişiden bin kişiye kadar olan topluluğu ifade eder. Bazılarına göre bir kişi ve üzerini kapsar. Bazılarına göre ise bin kişiden az olan topluluktur.⁶⁵

İşâbe/ العِصَابَةُ: Atlı ve insan topluluğu olup üç veya yedi ile on kişi arasındadır. Bazılarına göre on ile kırk arasındadır.⁶⁶ ‘Uşbe/ عُصْبَةٌ ve ‘işâbe/ عِصَابَةٌ, on ile kırk kişi arasındaki topluluktur. “Aşâib/ العَصَائِبُ”, ‘işâbenin çoğuludur ve aynı sayıyı ifade eder. Her türlü insan, süvari, kuş veya başka varlıklardan oluşan topluluk için de bu terimler kullanılır.⁶⁷

Mevkib/ المَوْكِبُ: Yaya veya binekli topluluktur.⁶⁸ Mevkib, yaya veya binekli insan topluluğudur. Ayrıca süs ve gösteri için deveye binenler veya süvari gruplarıdır. Hadiste, onun (Peygamber'in) akış sırasında mevkib yürüyüşüyle ilerlediği belirtilir. Mevkib, yumuşak şekilde ilerleyen binekli topluluktur. Aynı zamanda gezinti ve gösteri için binen topluluktur; burada hızlı hareket etmediği kastedilmiştir.⁶⁹

Fevc/ الفَوْجُ: Hızla geçen topluluktur.⁷⁰ Feic/ الفَاجِجُ ve Fevc/ الفُجُجُ, insan topluluğu anlamına gelir. Şihâh'ta da insan topluluğu olarak tanımlanır. “İfâce/ الإِفَاجَةُ”, hızlanmak ve koşmak anlamına gelir. İbnü'l-Esir'e göre fevc ve feyyic/ الفُجُجُ وَالْفَيْيَجُ aynı anlamdadır. Bu kelime aslında “veyc/ الفَيْيَجُ” kökünden türemiştir.⁷¹

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/721.

⁶² Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, ed. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 131.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/300.

⁶⁴ Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥuseynî el-Kefevî el-Ḥaneffî Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: y.y., ts.), 686.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/226.

⁶⁶ Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 685-686.

⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/605.

⁶⁸ Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/802.

⁷⁰ Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/350.

Nefer/النَّفَر: Üç ile dokuz kişi arasında olup ondan fazlası için kullanılmaz.⁷² Nefer ve raht, ondan az erkek topluluğudur. Bazıları bunu sadece erkekler için kullanmıştır. Çoğulu “enfâr/أَنْفَارٌ”dır. Ebû'l-Abbâs'a göre nefer/النَّفَر, kavm/القَوْم ve raht/الرَّهْط kelimeleri tekili olmayan topluluk isimleridir. Sîbeveyh'e göre bunun nispeti “nefrî”dir. Bazılarına göre nefer, tüm insanlar anlamına gelir. Nefir/النَّفِير, nefr/النَّفَر ve nefra/النَّفْرَةُ da aynı anlamdadır. Ebû Zerr hadisinde: “Burada bizim nefirimizden/أَنْفَارِنَا biri olsaydı” yani kavmimizden biri kastedilir. Bu (أَنْفَار), nefrin çoğuludur ve kişinin yakın çevresi anlamına gelir. Üç ile on erkekte oluşan topluluğu ifade eden bir cem' ismidir. Hadiste: “Nefrimiz geride kaldı/وَنَفَرْنَا خَلُوفٌ” yani adamlarımız anlamındadır. Leyth'e göre “bunlar on neferdir” yani on adamdır. Yirmi veya daha fazla için kullanılmaz. Ferra'ya göre nefre/نَفْرَةٌ ve nefr/نَفْرٌ, kişinin kabilesi ve yakın topluluğudur.⁷³

Raht/الرَّهْط: Raht, kişinin kavmi ve kabilesidir. “Onlar düşük bir rahttır/هُمْ رَهْطُهُ دَنِيَّةٌ” denir. Raht, üç ile on kişi arasında bir topluluktur. Bazılarına göre yedi ile on arasındadır. Yedi ile üç arasındaki grup ise “nefr/النَّفَر” olarak adlandırılır. Bazılarına göre raht, içinde kadın bulunmayan ve on kişiden az erkek grubudur. “Falancanın Benû'su onun rahtıdır” denildiğinde, en yakın akrabaları kastedilir. “Fasîle/الْفَصِيلَةُ” ise bundan daha yakın akrabalığı ifade eder.⁷⁴

Fi'eh/الْفَيْئَة: İnsan topluluğu anlamına gelir; çünkü fi'e bir insan grubudur. Aslında fi'e, insanlardan oluşan bir grup veya topluluktur. Ayrıca ordunun arkasında kalan birliktir. Korku veya yenilgi durumunda onlara sığınır.⁷⁵

Lefif/الْلَفِيفُ: Toplanmış ve birleşmiş topluluk demektir. Lefif, farklı kabilelerden gelen ve ortak bir kökene sahip olmayan topluluktur. Yani çeşitli kabilelerden bir araya gelmiş insan grubudur. Ebû Amr'a göre lefif, farklı sınıflardan oluşan büyük bir topluluktur; içinde asil ve sıradan kişiler bulunur. İtaatkar ve asi, güçlü ve zayıf kimseler de bu topluluğa dahildir.⁷⁶

Rakb/الرَّكْب: “rakb” ve “rukban/الرَّكْبَان” şeklinde kullanılır. “Rakb develer” denmez; çünkü rakb yalnızca deve binicileri için kullanılır. Aḥfeş'e göre bu bir çoğul isimdir ve on kişi veya daha fazlasını

⁷² Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/225-226.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/305; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/145; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/318; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

ifade eder. Ancak bazılarına göre hem atlılar hem de develiler için kullanılabilir. Kur'ân'da: "Rakb sizden aşağıdaydı/ وَالرَّكْبُ أَهْلًا مِنْكُمْ" ifadesi geçer. Bu, atlı veya develi bir grup olabilir. Hatta her ikisinden oluşan bir ordu da olabilir.⁷⁷

Şîrzime/ الشِّرْزِمَةُ: Bir şeyin küçük parçası anlamına gelir. Çoğulu "şerâzim/ شَرَاذِمُ" dir. Şîrzime, az sayıda insan topluluğudur. Yani küçük bir insan grubudur.⁷⁸

Ceyş/ الْجَيْشُ: Ordu, savaşa giden askerlerdir. Bunlar genellikle bin ile dört bin kişi arasındadır.⁷⁹ Ceyş, "cüyûş/ جُيُوش" un tekilidir. Ceyş, askerler demektir. Bazılarına göre savaştan insan topluluğudur. Çoğulu "cüyûş" tur. Tehzîb'e göre ceyş, savaş veya başka amaçlarla hareket eden askerlerdir. "Falanca ceyş yaptı/ جَيْشَ فُلَانٍ" denildiğinde ordu topladığı anlaşılır. "İstecâşe/ اسْتَجَاشَهُ" ise ondan ordu talep etmek demektir. Âmir b. Fuheyre hadîsinde: "فاستجاشَ عليهم عامر بن الطفيل/ Âmir b. Tufeyl onlara karşı (İstecâşe/ اسْتَجَاشَ) ordu topladı" denir. Yani onlara karşı ordu istemiş ve toplamıştır.⁸⁰

Ĥamîs/ الْخَمِيسُ: Dört bin ile on iki bin kişi arasındaki birliklerdir.⁸¹ Ĥamîs, büyük ve hareketli ordu demektir. Bazılarına göre güçlü ve sert ordudur. el-Muĥkem'de: Ordu ele geçirdiği şeyi "beşler" (taksim eder). Bu isim, ordunun beş kısımdan oluşması sebebiyle verilmiştir: öncü, merkez, sağ kanat, sol kanat ve artçı.

Şairin şu sözüne bak:

قد يضرب الجيش الخميس الأتورا

"Güçlü ĥamîs ordusuna saldırır..."

Burada "ĥamîs" sıfat olarak kullanılmıştır.

Hayber hadîsinde: "Muhammed ve ĥamîs" yani ordu denmiştir. Bazılarına göre ganimetin beşe bölünmesi sebebiyle bu isim verilmiştir. "Muĥammed" burada mübteda haberidir, yani "işte bu Muhammed'dir" anlamındadır. 'Amr b. Ma'dîkerîb hadîsinde: "Onlar bizim en büyük ĥamîsimizdir" yani ordumuzdur.⁸²

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/429; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/322; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁷⁹ Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/277-278.

⁸¹ Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/70.

Câhiliye şairi Evs b. Hacer'den şu beyit rivayet edilmiştir:

نَكْصُتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ يَوْمَ جِثْتُمْ تَرْجُونَ أَنْقَالَ الْخَمِيسِ الْعَرَمَرَمِ

“Siz geri çekildiniz, o gün geldiğinizde,

Büyük hamîs ordusunun ganimetlerini sürüyordunuz.”

Bu beyit, ganimet kavramının İslam'dan önce de bilindiğine delil olarak gösterilmiştir. Ayrıca bu beyit, ordunun Câhiliye döneminde de “hamîs/ الْخَمِيسِ” olarak adlandırıldığını gösterir. Bazıları bu ismin ganimetin beşte biri (humus/ الْخُمْسِ) ile ilgili olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu uygulama İslam'dan sonra ortaya çıkmıştır. Oysa eskiden ordu komutanına ganimetin dörtte biri verilirdi.⁸³

Başka bir yerde şöyle denmiştir: Yahudilerin “Muhammed ve hamîs” sözü, ordunun arka, ön, sağ, sol ve merkez olmak üzere beş bölümden oluşmasından dolayıdır. Bu isim ganimetin beşte birine dayanmaz; çünkü bu İslam'a ait bir uygulamadır. Ordu, Câhiliye döneminde de “hamîs” olarak adlandırılıyordu. Bunun delili daha önce zikredilmiştir.⁸⁴

‘**Asker/ الْعَسْكَرُ**’ (Külliyât Ebî'l-Bekâ, s. 275) Asker, zikredilen tüm unsurları kapsar; çünkü çokluk ifade eder.⁸⁵ (Lisânü'l-Arab, c. 6, s. 243) Asker, ordunun toplandığı yerdir. Aynı zamanda ordu anlamına gelir. “Askara/ عَسْكَرٌ” fiili kişinin askerî bir kampta bulunması anlamındadır. O “Mu'askir/ مُعَسْكَرٌ” dir. Yer adı ise “mu'askar/ مُعَسْكَرٌ”dır (kef fethalı).⁸⁶

Becd/ الْبَيْعُ: Çok sayıda insan topluluğu demektir. Ka'b b. Mâlik şöyle demiştir:

تَلَوْدُ الْبُجُودُ بِأَذْرَانِنَا مِنْ الضُّرِّ فِي أَزْمَاتِ الْيَسِينَا

“Zor zamanlarda kalabalık topluluklar bize sığınır.”⁸⁷

Mısır'daki askerî, ilmî ve kalemî sınıfların rütbe ve ünvanlarına dair dil incelemesi tamamlanmıştır. Bu eser, komisyon üyelerinden Muhammed 'Abdülcevâd el-Aşma'î tarafından gözden geçirilmiş ve baskıya hazırlanmıştır. Başta ve sonda hamd Allah'adır.

Sonuç

⁸³ Abdurrahman es-Süheylî, *er-Ravzû'l-Ünüf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*, ed. Abdurrahman el-Vekîl el-Vekîl (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1970), 6/551.

⁸⁴ es-Süheylî, *er-Ravzû'l-Ünüf fi Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*, 6/551.

⁸⁵ Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 686.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/568.

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/77.

Bu çalışmanın sonunda, Ahmed Teymur Paşa'nın Mısır'daki rütbe ve ünvanlara dair kaleme aldığı risalenin Türkçeye tercümesi üzerinden elde edilen bulgular, metnin hem dilbilimsel hem de tarihî açıdan son derece zengin bir içerik sunduğunu göstermektedir. Söz konusu eser, idarî, askerî ve ilmî yapıları tanımlarken kullanılan terimlerin anlam dünyasını ortaya koymakta ve bu kavramların özellikle Hz. Ömer döneminden itibaren geçirdiği tarihsel ve anlamsal dönüşümleri gözler önüne sermektedir.

Tercüme süreci, tarihî ve kültürel yük taşıyan terimlerin aktarımında dikkatli bir denge kurulmasını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda, bir yandan kaynak metne sadakat korunurken, diğer yandan hedef dil olan Türkçenin ifade imkânları göz önünde bulundurulmuştur. Özellikle bazı ünvan ve terimlerin çok katmanlı anlam yapısı, çeviri sürecinde karşılaşılan başlıca güçlükler arasında yer almıştır.

Bu çalışma ayrıca, Arapça kökenli idarî ve askerî terimlerin Türkçedeki izlerini ve zaman içinde geçirdikleri anlam değişimlerini de ortaya koymuştur. Böylece tercüme faaliyetinin yalnızca dilsel bir aktarım olmadığı, aynı zamanda tarihî ve kültürel bir yorum süreci olduğu bir kez daha anlaşılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışma, Ahmed Teymur Paşa'nın risalesinin ilmî değerini ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda terim odaklı klasik metinlerin tercümesine dair uygulamalı bir örnek sunmuştur. Bu yönüyle, tarihî metinlerdeki kavramların diller arası geçişi ve dönüşümünü inceleyen gelecekteki araştırmalar için de önemli bir zemin hazırlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Huzâî, Alî b. Muhammed. *Tahrîcü'd-Delâlati's-Sem'îyye alâ mâ kâne fî ahdi Resûlillâh mine'l-Hiref ve's-Sanâyi' ve'l-Amelâti's-Şer'îyye*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419.
- İbn Ebî er-Rabî', Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Sülûkü'l-Mâlik fî Tedbîri'l-Memâlik*. thk. Ârif Ahmed. Abdülğanî. Dımaşk: Dâr Kenân, 1996.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. thk. İbrâhim el-Yâzecî. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Sîde el-Mürsî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhim Ceffâl. Beyrut: Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- İbnü'l-Abbâs, Hasan b. Abdillâh. *Âsârü'l-Evvel fî Tertîbi'd-Düvel*. Kahire: Matbaat Bûlâk (el-Emîriyye), 1878.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm. Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât: Mu'cem fî'l-Mustalahât ve'l-Furûki'l-Lugaviyye*. thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kutluoğlu, Muhammed Hanefî. "Kavalalı Mehmed Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/62-65. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir el-Ubeydî. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*. thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Hüseyin. *Mürücü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. ed. Kemâl Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Sagânî, Radiyyüddîn Hasan b. Muhammed. *Ş-Şevârid (Mâ Teferrade bihî Ba'zu Eimmeti'l-Luga)*. Thk. Mustafa Hicâzî. thk. Mustafa Hicâzî. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1983.
- Sehâvî, Alemüddîn. *Seferü's-Sa'âde ve Sefîrû'l-İfâde*. thk. Muhammed ed-Dâlî. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- Süheylî, Abdurrahman. *er-Ravzü'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm*. thk. Abdurrahmân el-Vekîl el-Vekîl. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1970.
- Şîrâzî, Abdurrahmân b. Nasr. *el-Menhecü'l-Meslûk fî Siyâseti'l-Mülûk*. thk. Alî Abdullâh el-Mûsâ. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- Teymur Paşa, Ahmed. *er-Rutab ve'l-Elkâbü'l-Mısriyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.

Ahmed Teymur Paşa'nın Hz.Ömer Döneminden İtibaren Mısır'daki Askerî, İlmiye ve Kalemîye Sınıflarının Rütbe ve Unvanlarına Dair Bir Dil Risalesi Adlı Eserinin Tercümesi

- Unnâbî, Muhammed b. Mahmûd. *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cünûd*. thk. Muhammed b. Abdülkerîm el-Cezâirî. Cezayir: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitâb, 1983.
- Zâhirî, Garsüddîn Halîl b. Şâhîn. *Zübdetü Keşfi'l-Memâlik ve Beyânü't-Turuk ve'l-Mesâlik*. Kahire: Dârü'l-Arab li'l-Bustânî, 1988.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

المتون الكلاسيكية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: دراسة وصفية تحليلية¹

Muhammed AKİF²

Ahmed DEHMAN³

المُلخَص

تتناول هذه الدراسة أهمية المتون الكلاسيكية العربية (النصوص التراثية والأدبية القديمة) باعتبارها ركيزة أساسية في بناء الهوية اللغوية والأدبية، ودورها الإستراتيجي في برامج تعليم العربية لغير الناطقين بها بوصفها مصدراً أصيلاً للكفايات اللغوية والثقافية. وتهدف إلى تبين أثر هذه المتون في تعزيز المهارات الإدراكية الأربع، إذ أثبتت المراجعة العلمية أن إدماج النصوص المتكاملة يسهم في تجويد النطق وتصحيح مخارج الحروف العربية الصعبة، كالضاد والحاء من خلال التدريب العملي على نصوص تتميز بجزالة اللفظ وقوة السبك. كما تبرز الدراسة الدور الحضاري للمتون في تعزيز التفاهم الثقافي، وفي كونها جسراً ينقل قيم المجتمع العربي وتاريخه، مما يمنح المتعلم قدرة على التواصل العميق وفهم الدلالات السياقية والشرعية للقرآن الكريم والحديث الشريف بعيداً عن القصور الناتج عن الترجمة الحرفية. وتخلص الدراسة إلى أن استثمار المتون الكلاسيكية في المناهج الحديثة يعد ضرورة تربوية لربط المتعلم بجذور اللغة، مع التأكيد على أهمية "الانتقاء الذكي" والتدرج التعليمي لضمان مواءمة هذه النصوص مع المستويات المختلفة للدارسين. يبدأ هذا البحث بتعريفات تأسيسية لمفهوم المتون الكلاسيكية، ثم ينتقل البحث إلى تناول بعض الدراسات التي دارت حوله، ثم يذكر أهداف تعليم هذه المتون والغرض منها مع ذكر بعض المؤلفات التي استعرضت بعض المتون الكلاسيكية دراسة أو تحليلاً، وأخيراً نختم بخاتمة نذكر فيها بأهمية مسائل البحث بعد عرضها وتوصيات لا بدّ منها.

الكلمات المفتاحية: تعليم العربية لغير الناطقين بها، المتون الكلاسيكية، الكفاية الثقافية، النصوص التراثية، المهارات اللغوية.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 29.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:26.06.2026

² Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, m.ajghif@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0719-7454

³ Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, ahmeddehman04@gmail.com, ORCID: 0009-0004-9534-5868

Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Klasik Metinler: Betimsel ve Analitik Bir Çalışma

ÖZ

Bu çalışma, klasik Arapça metinlerin (kadim kültürel ve edebî metinler) dilsel ve edebi kimliğin inşasında temel bir yapı taşı olarak önemini ele almaktadır. Ayrıca ana dili Arapça olmayanlar için hazırlanan öğretim programlarındaki stratejik rolünü, dilsel ve kültürel yeterliliklerin aslî kaynağı olması yönüyle de incelemektedir. Çalışma, bu metinlerin dört temel bilişsel beceriyi geliştirmedeki etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim bilimsel incelemeler, bütüncül metinlerin öğretime dâhil edilmesinin telaffuzun iyileştirilmesine ve ض (dâd) ve ح (hâ) gibi Arapçadaki zor harflerin mahreçlerinin düzeltilmesine katkı sağladığını, bunun da fesahati yüksek ve güçlü kurgulanmış metinler üzerinde yapılan uygulamalı eğitim yoluyla gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Ayrıca çalışma, kültürel anlayışın güçlendirilmesinde metinlerin medenî rolünü ortaya koymakta ve bunların Arap toplumunun değerlerini ve tarihini aktaran bir köprü olma niteliğini vurgulamaktadır. Bu da öğrenene, lafzî çevirinin doğurduğu eksiklikten uzak bir şekilde, Kur'an-ı Kerim ve sahih hadislerin bağlamsal ve şer'î delaletlerini anlama ve derin bağlar kurma yetisi kazandırmaktadır. Çalışma, klasik metinlerin modern müfredatlarda kullanılmasının, öğrenenin dilin kökleriyle ilişki kurabilmesi için pedagojik bir zorunluluk olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Bununla birlikte bu metinlerin farklı seviyelere uyumlu hâle getirilmesini sağlamak amacıyla 'akıllı seçim' ve eğitimsel aşamalılığın önemini de vurgulamaktadır. Araştırma, klasik metinlere dair temel tanımlarla başladıktan sonra konu etrafında yürütülmüş bazı çalışmalara değinmektedir. Ardından söz konusu metinlerin öğretim amaçları ve işlevlerini ele almakta, ayrıca bu metinleri inceleyen veya analiz eden bazı eserleri zikretmektedir. Son olarak, araştırma bulgularının öneminin hatırlatıldığı bir sonuç bölümü ve gerekli tavsiyelerle çalışma tamamlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yabancılar Arapça Öğretimi, Klasik Metinler, Kültürel Yetkinlik, Kültürel Metinler, Dil Becerileri.

Classical Texts in Teaching Arabic to Non-Native Speakers: A Descriptive Analytical Study

Abstract

This study explores the significance of Classical Arabic Texts (ancient heritage and literary works) as a fundamental pillar in constructing linguistic and literary identity. It examines their strategic role in Arabic as a Foreign Language (AFL) programs as an authentic source of linguistic and cultural competencies. The study aims to demonstrate the impact of these texts on enhancing the four cognitive language skills. Scientific review has proven that integrating comprehensive texts contributes to refining pronunciation and correcting the articulation of challenging Arabic phonemes—such as the "Dad" and "Ha"—through practical training on texts characterized by eloquent diction and robust stylistic structure. Furthermore, the study highlights the civilizational role of these texts in fostering cultural understanding. They serve as a bridge conveying the values and history of Arab society, thereby granting the learner the ability to engage in deep communication and comprehend the contextual and Shar'i (legal/theological) connotations of the Holy Qur'an and Hadith, moving beyond the limitations of literal translation. The study concludes that utilizing classical texts in modern curricula is a pedagogical necessity to connect learners with the roots of the language. It emphasizes the importance of "intelligent selection" and educational scaffolding (gradation) to ensure these texts align with the diverse proficiency levels of students. The research begins with foundational definitions of classical texts, followed by a review of relevant literature. It then outlines the objectives and purposes of teaching these texts, citing scholarly works that have analyzed or surveyed them. Finally, the study concludes by reiterating the key findings and providing essential pedagogical recommendations.

Keywords: Teaching Arabic to Non-Native Speakers, Classical Texts, Cultural Competency, Heritage Texts, Language Skills.

المقدمة

تُعدّ المتون الكلاسيكية العربية ركيزة أساسية في بناء الهوية اللغوية والأدبية للأمة العربية، لما تحمله من ثراء لغوي، وجمال أسلوب، وعمق فكري وحضاري. وقد شكّلت هذه المتون – منذ القرن الثاني الهجري – المرجع الرئيس لتقعيد اللغة وتثبيت معاييرها، سواء في النحو أو البلاغة أو الأدب أو علوم القرآن والحديث. ومع توسّع تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في العقود الأخيرة، برزت الحاجة إلى إعادة النظر في استثمار هذه المتون في برامج تعليم العربية لغة ثانية، بوصفها مصدرًا أصيلًا للكفايات اللغوية والثقافية على حد سواء.

غير أن هذا الاستعمال لا يخلو من تحديات، إذ تتطلب المتون الكلاسيكية مهارات لغوية عالية، وقدرة على التأويل الثقافي والبلاغي، الأمر الذي يجعل دمجها في المناهج التعليمية لغير الناطقين بالعربية عملية دقيقة تتطلب إعدادًا تربويًا لغويًا خاصًا.

من هنا تنطلق هذه الدراسة لتبحث في أهمية المتون الكلاسيكية ودورها في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، من خلال استعراض الدراسات السابقة، مع ذكر الأهداف المرجوة من هذه المتون، وبعض المؤلفات التي صدرت بهذا الشأن.

1. تعريفات

1.1. تعريف المتن لغة واصطلاحاً

المتن في اللغة مأخوذ من مادة (م ت ن)، وهي تدلّ على الصلابة والارتفاع والظهور. قال ابن فارس (ت 395هـ): "الميم والتاء والنون أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على صلابَةٍ في شيءٍ وارتفاعٍ".⁴

وجاء في لسان العرب لابن منظور (ت 711هـ): "المتن من كل شيءٍ ظهره وما صلّب منه، ومثُنُّ الأرض ما ارتفع منها، ومثُنُّ الكتاب ما اشتمل عليه من الألفاظ دون الحواشي".⁵

إذًا، فالمتن في اللغة يُستعمل بمعنى الظاهر المرتفع من الشيء أو الصلب الثابت منه. أمّا اصطلاحاً فهو: "كلمات مختصرة في رسالة صغيرة، تجمع بين سهولة النطق وجمال العبارة، وبين إيجاز الألفاظ وكثرة المعاني، تصاغ نثرًا أو نظمًا، تخلو في الغالب من الاستطراد أو

⁴ أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تج. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، 1979)، 5/ 294.

⁵ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1882)، 13/ 398.

التفصيل كالشواهد والأمثلة إلا في حدود الضرورة".⁶

1. 2. تعريف كلمة (كلاسيك)

تعددت الرؤى النقدية حول الأصل الاشتقاقي لمصطلح "الكلاسيك" أو "الكلاسيكية"، إلا أن ثمة اتفاقاً بين الباحثين على أن الكلمة قد خضعت لسلسلة من التحولات الدلالية العميقة عبر العصور. فقد استمد المصطلح جذوره من الأصل اللاتيني (Classicus)، والذي ارتبط في بواكيره بمفهوم "الأسطول"، ثم تطور دلالياً ليشير إلى "الوحدة المكونة له".

ومع مرور الزمن، اتسعت الدلالة لتشمل مفهوم "الوحدة" أو "الفئة" بمعناها العام، ومن هنا انتقل المصطلح إلى الحقل التربوي ليشير إلى "الفصل المدرسي" بوصفه وحدة تعليمية تضم مجموعة متجانسة من الطلاب. ولم يتوقف التطور عند هذا الحد، بل اكتسب المصطلح أبعاداً سوسيولوجية (اجتماعية) تمثلت في الدلالة على "الطبقة الرفيعة"، و"المنزلة الاجتماعية المتميزة"، وما يرتبط بها من سمات التفوق والأناقة.

وفي مرحلة لاحقة، جرى استعارة المصطلح في الحقل الأدبي ليصبح مرادفاً لـ "الأدب الرفيع" ذي المعايير الجمالية العالية التي تُؤهل النصوص لتُدْرَس في المعاهد والمدارس، حتى استقر المصطلح في نهاية المطاف علماً على "مذهب أدبي" متكامل الأركان، يقوم على الانضباط والمحاكاة والنماذج العليا.⁷

أما اصطلاحاً: فهو:

- خاص بنمط أدبي قديم يعتبر ذا أهمية رغم حدوثه قبل العصر الحاضر.
 - صفة للأدب الممتاز ولو لم يكن قديماً.
 - صفة تطلق على أي أدب يتميز على الأقل ببعض الميزات الآتية: الاتزان، الوحدة الفنية، تناسب الأجزاء، الاعتدال، البساطة الوقورة.
- الكلاسيكية في الآداب الأوربية: كل محاولة لإحياء الأوضاع والتقاليد الأدبية التي كانت

⁶ إسماعيل عبد عباس، "تعريف المتن وأقسامها"، شبكة الألوكة (25-6-2026).

⁷ ياسر نديم القاسبي، "المدرسة الكلاسيكية في الأدب العربي الحديث (شوقي والرافعي نموذجين)"، مجلة الداعي بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية 8 (أغسطس-سبتمبر 2007).

شائعة في الحضارتين الإغريقية والرومانية.⁸

الكلاسيكية مذهب أدبي، ويطلق عليه أيضاً "المذهب الإيتاعي" أو المدرسي. وقد كان يقصد به في القرن الثاني الميلادي الكتابة الأرستقراطية الرفيعة الموجهة للصفوة المثقفة الموسرة من المجتمع الأوروبي.⁹

أما في عصر النهضة الأوروبية، وكذلك في العصر الحديث: فيقصد به كل أدب يبلور المثل الإنسانية المتمثلة في الخير والحق والجمال "وهي المثل التي لا تتغير باختلاف المكان والزمان والطبقة الاجتماعية" وهذا المذهب له من الخصائص الجيدة ما يمكنه من البقاء وإثارة اهتمام الأجيال المتعاقبة. ومن خصائصه كذلك عنايته الكبرى بالأسلوب والحرص على فصاحة اللغة وأناقة العبارة ومخاطبة جمهور مثقف غالباً والتعبير عن العواطف الإنسانية العامة وربط الأدب بالمبادئ الأخلاقية وتوظيفه لخدمة الغايات التعليمية واحترام التقاليد الاجتماعية السائدة.¹⁰

كلاسيكي أو كلاسيك: اسم منسوب إلى كلاسيكية، وهو صفة تُطلق على أي أدب ممتاز، يتميز على الأقل ببعض المميزات الآتية: الاتزان والوحدة الفنية والاعتدال والبساطة وتناسب الأجزاء، ولو لم يكن قديماً.

النزعة الكلاسيكية الجديدة: اتجاه في الأدب الأوربي ظهر في عهود مختلفة منذ عصر النهضة حتى أواخر القرن الثامن عشر، الغرض منه بعث الاهتمام من جديد بالأساليب الأدبية لقدماء الإغريق والرومان والتمسك بمعاييرهم التقليدية، كالبساطة والاعتدال وتناسب الأجزاء، وغالباً ما توضع موضع التقابل من الواقعية والرومانسية إلى حد المحاكاة والتقليد أحياناً.¹¹

3.1. تعريف تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

يُقصد بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها تعليم العربية باعتبارها لغة ثانية (Arabic as a Second Language)، ويهدف إلى تمكين المتعلم من التواصل الشفهي والكتابي بالعربية، وفهم نصوصها التراثية والمعاصرة. وقد تطوّر هذا المجال عبر مراحل متعددة، متأثراً بالمنهج الحديثة في تعليم اللغات.

⁸ مجدي وهبة - كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (بيروت: مكتبة لبنان، 1984)، 308.

⁹ الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (السعودية: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ)، 2/ 855.

¹⁰ الندوة العالمية، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب، 2/ 855.

¹¹ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (بيروت: عالم الكتب، 2008)، 3/ 1948.

2. الدراسات السابقة حول أهمية المتون الكلاسيكية في تعليم اللغة العربية

لغير الناطقين بها

شهدت العقود الأخيرة اهتمامًا متزايدًا في الدراسات التربوية واللغوية حول فاعلية المتون الكلاسيكية العربية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، باعتبارها حاملة لجوهر اللغة في أصالتها الصوتية والتركيبية والدلالية. وقد تناولت الأبحاث هذا الموضوع من زوايا متعددة، تجمع بين النظرية اللغوية، والجانب التطبيقي في تعليم المهارات اللغوية الأربع (الاستماع، والمحادثة، والقراءة، والكتابة).

فيما يأتي عرض لأبرز الدراسات السابقة في هذا المجال (على سبيل المثال لا الحصر):

1-دراسة قتيبة خالد الإبراهيم "تحليل مهارة القراءة وتقويمها في كتاب اللغة العربية

للفيف الثاني الثانوي في ثانويات الأئمة والخطباء في ضوء المعايير العربية".

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مهارة القراءة في كتاب اللغة العربية المقرر على طلاب الصف الثاني عشر في ثانويات الأئمة والخطباء تحليلًا كميًا وكيفيًا، وفق قائمة من المعايير التي نصّت عليها الدراسات العربية؛ وذلك بهدف تحديد نقاط الضعف والقوة في محتوى هذه المهارة في الكتاب المذكور لتقييمه تربويًا وتعليميًا.¹²

2-دراسة صالح بن فهد العصيمي "لسانيات المتون وتطبيقاتها في تعليم اللغة الثانية".

تتحدث هذه الدراسة عن استخدام المتون اللغوية في تعليم اللغة الثانية، ويناقش الباحث فيها الميزات الخاصة بذلك في قاعة الدرس، ثم يعرض بعض الأمثلة التوضيحية على كيفية استخدام المتون اللغوية في تعلم وتعليم العناصر والمهارات اللغوية، ويعطي إرشادات تطبيقية يفيد منها متعلم اللغة ومعلمها في الفصل الدراسي وخارجه. ويخلص من ذلك كله إلى أن تدريس اللغة الثانية (في هذه الحالة العربية) عند الاستعانة بالمتون اللغوية سيجني فوائد كثيرة -لغوية وتربوية- سواء لمعلم اللغة أو لمتعلمها أو للباحث فيها؛ ولذلك فالبحث يوصي بالإفادة من تطبيقات هذا العلم الثرية في مجال تعليم اللغة العربية سواء لأهلها أو بوصفها لغة ثانية، خصوصاً مع تقدم وسائل الاتصال والعلاقة الوثيقة بين اللغة والتقنية في العصر

¹² قتيبة خالد الإبراهيم، "تحليل مهارة القراءة وتقويمها في كتاب اللغة العربية للصف الثاني الثانوي في ثانويات الأئمة والخطباء في ضوء المعايير العربية"، المهارات اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، تحرير: أحمد مصري (الرباط: منشورات منظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة، 1446 / 2025). 469-474.

الحاضر.¹³

3-دراسة تركية بعنوان "المصادر المأخوذة أساساً في مهارة قراءة المتون العربية الكلاسيكية" لخديجة أرسلان سوزو دوغرو.

"Klasik Arapça Metin Okuma Becerisinde Esas Alınan Kaynaklar ve Nihad Mazlum Çetin'in en-Nusûsu'l-Muhtâre'deki Yöntemi ile Alana Katkısı"

تتناول أهمية النصوص الكلاسيكية لتقوية مهارة القراءة وهي إحدى المهارات اللغوية الأربع، متناولة نموذجاً مهماً من المؤلفين الذين اعتنوا بمصادر المتون الكلاسيكية العربية وهو نهاد مظلوم شتين إذ كتب العديد من الكتب التي جمع فيها نصوصاً كلاسيكية أدبية عربية قيّمة تقرب الطالب من النص الأدبي وتحببه بالقراءة لهذه النصوص وتسهّل اكتساب الذائقة اللغوية عند الطلاب غير الناطقين باللغة العربية.¹⁴

4-"كتاب مدخل تعليم اللغة العربية رؤية تحليلية" لمجموعة من المؤلفين.

أكد المؤلفون في الفصل الثالث من هذا الكتاب تحت عنوان مدخل النصوص المتكاملة على أن طريقة النصوص المتكاملة نشأت نتيجة تعديل الطريقة الاستقرائية، وقد التقت هذه الطريقة بطريقة ابن خلدون (ت. 808هـ) في تعليم النحو؛ فثمة بذور لفكرة النصوص في تاريخنا العربي تمثلت في تقديم نماذج من الشعر والنثر لمتعلّمي اللغة، وتحليل تلك النصوص وفق معايير نقدية أدبية. وقد ظهرت حديثاً دعوة لدى علماء اللسانيات تتمثل في ضرورة احتواء النص الممثل الشرعي للغة الطبيعية، وتجاوز الجملة أو القاعدة اللغوية، فالتفاعل بين أجزاء النصّ أكبر من الأجزاء مجتمعة، وتعد طريقة النصوص المتكاملة متأثرة بنظرية الجشطالت؛¹⁵ إذ تصبح طريقة النصّ في تعليم النحو مدخلاً لتعليم اللغة: النظام النحويّ الصّرفي الصوتي، والمستوى البلاغي والمعجمي والدلالي) باختيار نصوص غير مصطنعة (قرآن، شعر، نثر: قصة، مسرحية، خاطرة...).

¹³ صالح بن فهد العصبي، "لسانيات المتون وتطبيقاتها في تعليم اللغة الثانية"، مجلة العلوم العربية 40 (رجب 1437)، 408-351.

¹⁴ Hatice Arslan Sözüdoğru, "Klasik Arapça Metin Okuma Becerisinde Esas Alınan Kaynaklar ve Nihad Mazlum Çetin'in en-Nusûsu'l-Muhtâre'deki Yöntemi ile Alana Katkısı", *Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 6/ 1, 2024.

¹⁵ نظرية ترى أن اللغة تتعلم بشكل كلي، وليست صورة مجموعة من الأجزاء، تركي بن علي، مدخل تعليم اللغة العربية رؤية تحليلية (السعودية: مركز الملك عبد الله، 2019).

والنّصّ عند أبو غزالة وحمد مدخل لا يقف أمام النصوص عند مجرد نحوها وصرفها وبلاغتها فحسب، إنّما ينفذ إلى دلالات النّص المعرفية والنفسية والاجتماعية والعقلية بوصف النّص جزءاً فعلياً من الواقع. فقد أكد أنصار طريقة النصوص المتكاملة فاعليتها في تحصيل الطلبة اللغوي في مادة النحو، وكذلك الصرف والبلاغة؛ إذ إنّ تعليم اللغة يجاري تعليم اللغة نفسها، فقد تجاوز اقتصار هذه الطريقة على تعليم النّحو لتصبح مدخلاً لتنمية فنون اللغة كلّها.¹⁶

أن المقصود بالنصوص التي تتناول الشعر والقصة والنثر وغيرها هنا هو النصوص الكلاسيكية التي تتيح لنا معرفة الذوق الأدبي للغة المراد تعلّمها.

5-دراسة باللغة الإنكليزية بعنوان "توظيف الأدب العربي في تعليم اللغة العربية: بوابة للمعرفة الثقافية" للباحثة بسمة أحمد صدقي الدجاني.

يقوم البحث على أهمية الاستعانة بالأدب العربي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وتعلّمها، بهدف استيعاب أشمل للثقافة والفكر والأساليب المنهجية التي تسعى لتحقيق الكفاية اللغوية بإتقان المهارات اللغوية الأربع من خلال تتبع أعمال أدبية عربية متنوعة. ويُقدّم نظراتٍ في تمهيد طريق التواصل الثقافي البّناء بين أبناء اللغات المختلفة في سعيهم للتعرف والتفاعل ولأنّ الأدب مرآة للمجتمع، فإن ميادينه المتنوعة ما بين الشعر والقصة والرواية والمقالة والمسرحية والأغنية تمثل الأنماط الفكرية والاتجاهات الثقافية المتعددة في كل مجتمع. ومُتعلّم اللغة العربية من الناطقين بغيرها يرغب أولاً وأخيراً في الوصول إلى درجة الكفاية في فهم الثقافة التي تجسدها قواعد هذه اللغة ومهاراتها. ولأنّ الفنون الأدبية – على اتساعها – تمدّ قارئها وسامعها ودارسها بشيء من المتعة مع تغذية الإحساس بالتخيل والتفكير، فإنّه من الواجب في اختيار المادة التعليمية للناطقين بغير العربية تقديم نصوص أدبية تساعد في تقريب الأفكار واستيعاب القواعد اللغوية.¹⁷

6-دراسة بعنوان "تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى ملاحظات حول تدريس النصوص والأدب".

تناولت هذه الدراسة العديد من الجوانب المهمّة لتدريس الطّلاب الناطقين بغير العربية ومن أبرز هذه الجوانب ملاحظات مهمّة حول تدريس النصوص والأدب (الشعر العربي- الدواوين

¹⁶ ينظر: الزهراني وآخرون، مدخل تعليم اللغة العربية، 30-34.

¹⁷ Basma Ahmed Sidqi Al-Dajani, "The Function of Arabic Literature in Arabic Language Teaching: A Gateway to Cultural Literacy", *Dirasat, Human and Social Sciences*, 46, No. 1, 2019.

والقصائد...)¹⁸.

7-بحث بعنوان "إستراتيجية تدريس النصّ الأدبي لغير النّاطقين بالعربية"، للباحثين مريم مت داود، يعقوب حسن.

تحدّث هذه الدراسة عن أن هناك ثمة غياب واضح لمنهج علمي في تدريس النصوص الأدبية للناطقين بغير العربية، لذا تسعى هذه الدّراسة محاولة تقديم رؤية منهجية في تعليمها، عن طريق النظر إلى بعض الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع وإضافة بعض الإستراتيجيات التي تتناسب مع المستوى التعليمي في تعليم النّصوص الأدبية للناطقين بغير العربية وتُسهّل فهم المتعلم الأجنبي للنّص الأدبي.¹⁹

8-دراسة بعنوان "الأدب العربي في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها دراسة مقارنة" سعت هذه الدراسة إلى استكشاف واقع الأدب العربي في مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، من حيث الكم والكيف وذلك من خلال دراسة منهجي العربية بين يديك واللسان الأم باعتبارهما نموذجا، مع عقد مقارنة بينهما. كما تناولت بعض الجوانب وطرحت أسئلة مهمّة من أبرزها:

ما واقع الأدب العربي في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها كما وكيفاً؟

هل تتناسب النصوص الأدبية المختارة مع مستوى الدارسين؟

ما أوجه التميّز أو القصور في هذه المناهج؟

وقد انتهت الدراسة إلى ضرورة توظيف الأدب في مناهج العربية للناطقين بغيرها في جميع مستويات تعليم العربية؛ وذلك نظرا إلى جدواه في تعليمية اللغة مع أهمية تنوع الأجناس الأدبية عند اختيار النصوص الأدبية.²⁰

9-دراسة للباحثة أمل شاكر بعنوان: "دور المنتوجات الأدبية –الشعرية والنثرية- في تعليم

¹⁸ محمد محمد الكومي، "تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى ملاحظات حول تدريس النصوص والأدب"، مجلة معهد اللغة العربية (1984).

¹⁹ مريم مت داود-يعقوب حسن، "إستراتيجية تدريس النصّ الأدبي لغير النّاطقين بالعربية"، المؤتمر الدولي الثالث للدراسات الإسلامية (سلانجور: الكلية الجامعية الإسلامية، 2017).

²⁰ Ramadan, Hany Ismail. "Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı: Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 62-87.

اللغة العربية عبر العصور".

تحدّثت الباحثة في هذه الدراسة عن الأدب العربي بوصفه وسيلة من وسائل تعليم اللغة العربية لأبنائها ولغير الناطقين بها على حدّ سواء، إذ فصّلت أنواع المنتوجات الشعرية، والنثرية، وكيف تمّ استخدامها وسيلة تعليمية، وأعطت الأمثلة على ذلك، وأكدت على ضرورة الاستخدام الصحيح للأدب العربي في هذا المجال.²¹

هناك دراسات أخرى لم تختص بالموضوع على وجه التحديد وإنّما تناولت بعض جوانبه وأفكاره في دراسة جانبية وملاحظات، كدراسة جانبية تطرقت لأهمية المتون والنصوص التي نحن بصدد تبين أهميتها، ومنها:

- دراسة تركية للباحث يعقوب تشوشتو، نشرت في مجلة الأبحاث الأكاديمية للعلوم الدينية، المجلد 12، العدد 3، 2012م، (39-45) تحت عنوان: "حول إعادة قراءة النصوص الكلاسيكية".
- دراسة للكاتبة سميرة بن موسى، قضايا لغوية، العدد 1، (19-32)، تحت عنوان: "تعليم اللغة العربية بين التراث والدراسات الحديثة".
- رسالة ماجستير باللغة التركية، للباحثة سيفدة آلان، جامعة أولوداغ، معهد العلوم الاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية الأساسية، اللغة العربية وبلاغتها، تحت عنوان: "ظهور اللغة العربية الكلاسيكية ومجال استخدامها".
- دراسة باللغة التركية للباحثين: محمد رشيد ديرشويوي وعلي ثلو، مجلة: Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi، المجلد 5، العدد 1، 2021م، تحت عنوان: "دراسة المهارات اللغوية الأربع في سلاسل تعليم العربية للناطقين بغيرها؛ سلسلة الكتاب في تعلّم العربية" أنموذجاً".
- رسالة دكتوراه للباحث عبد المطلب إيشيدان، جامعة غازي، معهد العلوم التربوية، 2019م، بإشراف الدكتور موسى يلدز، أخذت هذه الرسالة عنوان: "مكانة القصّة القصيرة في تعليم اللغة العربية للأجانب".
- دراسة للأستاذ ناهل عبد المنعم الدخيل، اتّحاد معلمي العربية للناطقين بغيرها،

²¹ أمل شاكر، "دور المنتوجات الأدبية - الشعرية والنثرية - في تعليم اللغة العربية عبر العصور"، مجلة العلوم الإنسانية والطبيعة 1/5 (يناير 2024).

بعنوان: "أهمية البعد المعيارى فى اختيار محتوى تدريس الأدب فى مجال تعليم اللغات".²²

3. الخاتمة التحليلية

من خلال استعراض الدراسات السابقة، يتضح لنا أن هناك إجماعاً أكاديمياً متزايداً على أهمية المتون الكلاسيكية (النصوص الأدبية القديمة، التراث القديم) فى تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها. وقد أثبتت معظم الدراسات – العربية والأجنبية على السواء – أن إدماج هذه النصوص يسهم فى رفع الكفايات اللغوية والنحوية والدلالية، كما يعزز فهم البنية الثقافية والفكرية للعربية.

غير أن أغلب البحوث أكدت أيضاً على ضرورة التدرج فى تقديم هذه النصوص، مع تكييفها لغوياً بما يناسب مستويات المتعلمين. كما أوصت بتكاملها مع الطرائق الحديثة فى التعليم، لا بوصفها بديلاً عنها.

وعليه، يمكن القول إن المتون الكلاسيكية تمثل ركيزة تربوية أساسية لبناء تعليم عربى متكامل يجمع بين الأصالة والتجديد.

3.1. أهداف تعليم المتون الكلاسيكية والغرض منها

3.1.1. تعزيز التفاهم الثقافى

"اللغة ليست مجرد كلمات، إنها ثقافة وتقليد، هي وحدة مجتمع، إنها تاريخ كامل يُحدّد ماهية المجتمع، كل ذلك يتجسّد فى لغة".²³

إذا دققنا النظر فى العنوان فسنجد أنه يشير إلى أهمية اللغة الأجنبية بالنسبة للمتعلّم لفهم ثقافة أخرى وفى الوقت نفسه لا بد من أن تندمج العناصر الثقافية للغة المستهدفة اندماجاً كاملاً فى المادة التعليمية، ومن ذلك نعلم أن هناك علاقة متبادلة بين اللغة والثقافة فلا يستطيع المتعلّم إدراك ثقافة مجتمع دون تعلّم لغتهم وفى نفس الوقت لا يستطيع أن يتعلّم لغتهم إلا إذا بدأ بتعلّم ثقافتهم وإدراكها، ومن هنا أتت هذه الأهمية لتعلّم اللغة، وهذا يعنى أن ننظر إلى

²² ناهل الدخيل، "أهميّة البُعد المعيارى فى اختيار محتوى تدريس الأدب فى مجال تعليم اللغات"، اتحاد معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها، تاريخ الوصول: (2026/4/16).

²³ مروّة عزّت، "15 دقيقة يومياً.. هل يمكنك إتقان لغة جديدة من خلال تطبيقات تعلّم اللغات؟"، الجزيرة نت، تاريخ الوصول: (2026/4/25).

الطريقة وإلى المادة التي سندرسها في تعلم اللغة لنعزز ثقافتنا ومن أهم هذه المواد المتون الكلاسيكية التي تحتوي على أدب هذا المجتمع وثقافته وعاداته وأمثاله وحكمه وقصصه، وبذلك نصل إلى الغاية المرجوة في الوصول إلى طلاب يفهمون اللغة التي يتعلمونها بفهم أصحاب اللغة نفسها وبثقافتهم أنفسهم.

"وإذا كانت اللغة من أقوى روابط المجتمع الواحد، فهي من أكثر الوسائل قدرة على نقل ثقافتهم إلى العالم كله؛ وهنا تبرز القيمة الكبيرة لما تبذله الشعوب في سبيل تعليم لغاتها لأبناء الشعوب الأخرى، وهنا أيضا تكمن الدوافع الحقيقية وراء استنهاض الهمم والبذل والجهود نحو تأليف كتب لتعليم العربية في السنوات الأخيرة، إنَّ الأمر ليس مجرد حرص على تدريب الآخرين على نطق أصوات العربية، أو حفظ كلماتها أو تعرف تراكيبها؛ إنه أبعد من ذلك وأعمق. إنَّ كتابا يؤلف لتعليم العربية لن يكون مجرد وسيلة لتنمية مهاراتها أو إتقان استعمالها، وإنما هو ناقل لتاريخ أمة عريقة التراث، ومعبر عن حضارة شعب متميز الملامح، ترتبط لغته بأعز ما لديه، وأعلى ما عنده إنها لسان عقيدته ولغة كتابه المبين".²⁴

ويمكن أن نضع بعض الأهداف الثقافية لدى الطلاب الراغبين في تعلم اللغات بوجه عام واللغة العربية بوجه خاص:

- اكتساب عادات وتقاليد المجتمع الجديد.
- الاطلاع على كتبهم ومقالاتهم وفهمها بلغة كاتبها.
- التعرف على تاريخ هذا المجتمع من جذوره.
- لا يخفى على الإنسان أيضا أن كل مجتمع له نمط معيشي وأسلوب حياتي يتماشى مع الاقتصاد والعادات والتقاليد، ولا يتأتى التعرف على هذا إلا بتعلم لغة هذا المجتمع وبالأخص عن طريق دراسة النصوص الكلاسيكية التي توضح الصورة الاجتماعية والعادات والتقاليد لهذا المجتمع بشكل دقيق وواسع.
- من المؤكد أن كل إنسان يعلم أن المجتمعات تحتوي على الصالح وغير ذلك من الأفراد وقد اشتهرت عند الناس مقولة: من تعلم لغة قوم أمن مكرهم. وهذا لا يمكن تجنبه إلا بتعلم لغة هؤلاء القوم.
- "من هذا المنطلق صار يُنظر إلى الثقافة على أنَّها مهارةٌ خامسة تُضاف إلى المهارات

²⁴ الدخيل، "أهميَّة البُعد المعيارى".

اللغوية الأربعة التي يسعى مُدرّس اللغة الأجنبية إلى إكساب المتعلمين إياها، نعني بذلك مهارات الاستماع والتحدّث والقراءة والكتابة. وهذه المهارة الثقافية تُكسب المتعلم قدرةً على أن يُكيّف اللغة التي يتعلمها والسياقات التي تستعمل فيها، وأن يفهم قيم ثقافة تلك اللغة والطرائق التي يُنجز بها الأفراد جملة من الأعمال".²⁵

ولا بد لنا في هذا المبحث من لفت النظر إلى نقطة مهمّة وهي أن اللغة تتشكّل لتعكس أفكارنا ومفاهيمنا، وكلّما توسّعت اللغة تطورت الثقافة، ثمّ إنّ الميزة الواضحة للغة المستخدمة رموزاً للتواصل الاجتماعي مرنة غير محدودة. وهذا يعني أنّ العالم في تغَيّر مستمر وأن رموز التواصل ستتغيّر هي الأخرى مع التغير الحاصل في العالم. مثلاً كلمة (nice) في اللغة الإنجليزية تعني جميل، مؤدب مقبول، أو لطيف، بينما نفس هذه الكلمة كانت تحمل معاني مختلفة في القرن الخامس عشر، إذ كان لها معان سيئة مثل الأحمق، الوحشي أو الشيطاني، يكشف هذا المثال البسيط لنا أنّ اللغات يمكن أن تتطور استجابة للظروف التاريخية والاجتماعية المتغيرة.²⁶

ويتخذ ارتباط اللغة بالثقافة في تقدير كرامش وجوها ثلاثة؛ هي التعبير والتجسيد والترميز. فاللغة أولاً تعبر عن الواقع الثقافي، والمراد بذلك أن الناس يستعملون ألفاظ اللغة للتعبير عن الوقائع والأفكار تعبيراً يعكس أيضاً مواقفهم ومشاعرهم تجاه ما يعبرون عنه. واللغة الثانية تجسد الواقع الثقافي، إذ هي الأداة التي تمكن الأفراد من إضفاء المعنى على التجارب التي يحيون، واللغة ثالثاً تحوّل الواقع الثقافي إلى رموز، ولهذا يرى المتكلمون لغتهم رمزا لهويتهم الاجتماعية.²⁷

3.1.2. تعزيز المهارات الإدراكية (المحادثة، الاستماع، الكتابة)

– جودة النطق

يتعرض غير الناطقين باللغة العربية أو الراغبين في تعلم لغة أخرى إلى صعوبة في نطق بعض حروف من اللغة الجديدة وذلك بسبب وجود مخارج لم يعتد اللسان على إخراجها وممارستها، فتجد الطالب يلفظها مرارا وتكرارا حتى يستطيع على الأقل إفهامها للمخاطب الذي يتحدث معه، فعلى سبيل المثال حرف الضاد في اللغة العربية غير موجود في اللغات الأخرى،

²⁵ حاتم عبيد، "البعد الثقافي في تعليم العربية لغة ثاني من جهة نظر لسانية تداولية"، مجلة اللسانيات العربية 2 (2015)،

123.

²⁶ حسن عكرش، "أثر الثقافة في تعليم اللغة لغير الناطقين بها"، مجلة كلية العلوم الإسلامية 2 / 2 (2018)، 123.

²⁷ عكرش، "أثر الثقافة في تعليم اللغة"، 123.

فتجد الطالب يخرج هذا الحرف إما تاء أو طاء لفترة طويلة حتى يتمكن من وضع لسانه في المكان المناسب ومع ذلك لا تجده يلفظه كصاحب اللغة التي نشأ فيها، ولو نظرنا إلى السبب لوجدنا عدد مرات لفظ الحرف بالنسبة للمتعلم الجديد للغة لا يكاد يبلغ واحدا بالمئة مقارنة بالناطق الأصلي بها، وكذلك حرف الحاء والحاء فمعظم الدارسين للغة العربية يلفظون الحاء والحاء هاء لصعوبة مخرجها عندهم، لذلك تجد هذه النصوص الكلاسيكية لا تمر على المخارج والحروف مرور الكرام فقط، لكن ربما يعاد حرف الضاد وحرف الخاء والحاء عشرات المرات في نص تراثي لا يتجاوز الصفحة الواحدة، والفرق برأي أن النصوص القديمة تحتوي على كلمات ثقيلة لفظا ومعنى ليست متداولة في النصوص الحديثة، وكل هذا يكون ناقصا طبعا إذا لم يكن هناك معلم يعلم مخارج هذه الحروف خلال قراءته للمتن بشكلها الصحيح.

وقد أورد خالد أبو عمشة في مقالته (النطق في تعليم العربية للناطقين بغيرها) والذي نشر على موقع الجزيرة الإعلامي بعض التوصيات التي يجب أن يعرفها المدرس ونلخصها فيما يأتي:

- معرفة مخارج الأصوات وصفاتها، وحركات الشفتين وباقي أجزاء الوجه.
- معرفة بالحروف المتحركة والصامتة والحركات القصيرة والطويلة والمظاهر الصوتية التطريزية الأخرى المتعارف عليها في علم الأصوات والمخارج.
- القدرة على التنبؤ بالأخطاء والصعوبات التي قد يقع فيها المتعلم وموجبات ذلك، وكيفية التعامل معها وتجاوزها.
- توظيف الحواس الخمس في تدريس النطق ودراسته خاصة اللمس.
- التأكيد على التدريس العملي التطبيقي للنطق وليس الشرح والتلقين والمحاضرة.
- معرفة طريقة تحديد مخرج كل حرف، وتقوم على أربع خطوات هي:

أولاً: تسكين الحرف أو تشديده بـ ب.

ثانياً: إدخال همزة قطع على الحرف.

ثالثاً: تحريكه بأي حركة بالكسر أو الفتح أو الضم أب إ ب أ ب.

رابعاً: نطق الحرف وحيث ينقطع الصوت يكون مخرج الحرف، فمثلا أب ينتهي فيه الصوت عند الشفتين، أح ينقطع الصوت في وسط الحلق، وأأ ينقطع الصوت في أقصى الحلق، وهكذا دواليك.²⁸

ب - كسب المهارات القرائية (السرعة في القراءة، الاستقلال في القراءة، القدرة على

²⁸ خالد أبو عمشة، "النطق في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، الجزيرة نت (الوصول 26-4-2026).

تحصيل المعاني، إحسان الوقف عند اكتمال المعنى

طريقة قراءة وتهجئة اللغة الجديدة بالنسبة للمتعلم الجديد غير الناطق بها كأي طالب يريد تعلم لغته الأم في المراحل الأولى لدراسته، إذ يحتاج الطالب إلى خمس دقائق تقريبا لقراءة سطر واحد من اللغة الجديدة بسبب عدم إتقانه لمخارج الحروف وأصواتها كما سبق بيانه، بالإضافة إلى أن العقل لم يعتد هذه الحروف بعد لا شكلا ولا نطقا كأي مهنة مكتسبة أخرى، ثم باستمرار القراءة والتهجئة شيئا فشيئا يصبح هناك سرعة وإتقان ويصبح العقل على استعداد لتقدير وتخمين الكلمات التي ستأتي بعد الكلمات التي يتم نطقها، مما ينتج عنه سرعة في القراءة مرافقة لفهم في المعنى وتركيز أعلى من ذي قبل، وكيف لطالب غير ناطق للعربية مثلا أن يصل لهذه الدرجة من السرعة والفهم إلا إذا تمرس بقراءة المتون التي تحوي على آداب اللغة بأنواعها المختلفة، وأضرب مثلا بسيطا بأن الطالب العربي الذي يجيد قراءة القرآن الكريم بمخارجه ويجيد قراءة النصوص الأدبية لديه سرعة في القراءة والتركيز وضبط الحروف بحركاتها أكثر من غيره، وما زلت أذكر حين كنت في مرحلتي الجامعية أن الطلاب أو الباحثين الذين كانوا يقرؤون الكتب الحديثة الجديدة بما فيها من نثر وشعر تجدهم يقرؤون في كتب التراث القديمة كمن يرد على هذه اللغة متعلماً جديداً لا متكلماً بلغته الأم، حتى إنك قد تجد أحدهم يقرأ الصحف بخفة وطلاقة وعندما تعرض عليه صحيفة من القرآن الكريم تجده يتوقف عند كل كلمة وكأنه طفل في مرحلته الابتدائية، وهذا كله يعطينا دليلاً قوياً على أهمية المتون الكلاسيكية العربية أي القديمة في تعليم الناطقين بغيرها.

ج- فهم النص السريع وتدريب الأذن على صوت اللغة

عند قراءة متن من المتون الكلاسيكية لا بد من أن تجري أصوات هذه الحروف على أذن المتعلم لهذه اللغة وربما فهم بعض الكلمات في بداية الأمر وهذا شيء طبيعي لأي شخص يريد أن يتعلم لغة أخرى، وبقراءة هذه المتون فإن هذه الحروف والأصوات ستطرق أذن المتعلم عشرات بل مئات المرات وتعاد الكلمات والاصطلاحات نفسها، إن لم يكن في نفس المتن ففي متن آخر، وبالاستمرار في قراءة هذه النصوص يصل الطالب إلى مرتبة يصبح فيها فهمه سريعاً لعبارات النص وقوالبه، وتألفها أذنه، ومن هذا المنطلق سنتطرق إلى بعض الشرح في مهارة الاستماع لأي لغة يريد القارئ تعلمها.

يتفق الكثير من الباحثين واللغويين على أن مهارة الاستماع تأتي في المرتبة الأولى في تعلم لغة ما، وذلك لأن اللغة لا تكتسب دون حاسة السمع، فالطفل الذي يولد أصم يكون أبكم لا

يتمكن من الكلام،²⁹ فهي التي تساعد الإنسان على تعلم اللغة ، وقد نبه إلى ذلك القرآن الكريم بقوله : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾³⁰، ويقصد بالاستماع الإنصات إلى تلك الرموز المنطوقة ثم تفسيرها أي أن الشخص المستمع ينصت ليفهم ويستوعب ، ثم يفسر وينتقد، فالهدف من الاستماع هو القدرة على فهم المتحدث باللغة في مواقف غير تعليمية³¹، وإذا ما رجعنا إلى الوراء وجدنا أن أسلافنا قد تنبهوا لهذا الأمر وأعطوه الأهمية الكبرى في تلقي أبنائهم اللغة السليمة من منابها، فقد كانوا يرسلون أبنائهم إلى البوادي ليتلقوا اللغة السليمة الفصيحة الخالية من اللحن والخطأ من أصولها استماعاً ، والتاريخ يشهد على ذلك، وكانت هذه إحدى أهم الغايات التي أرسل من أجلها النبي صلى الله عليه وسلم إلى البادية ليتلقى اللغة من أبنائها خالية من الشوائب، ويذكر ابن خلدون أيضاً في مقدمته أن السماع هو أبو الملكات،³² أي أن الاستماع يأتي في الدرجة الأولى من بين المهارات التي بها يتعلم الشخص لغة ما ، وليس أدل على ذلك من الطفل الذي يبدأ بالكلام، فهو ينطق بالكلمات ومن ثم ينشئ الجمل قبل أن يتعرف إلى الحروف أو يستطيع القراءة والكتابة،³³ وكذا الحال في الطالب الذي يرغب في تعلم لغة ثانية فإن افتتاح التعليم عنده بالاستماع يساعد على التعرف إلى النظام الصوتي الجديد والفوارق بينه وبين لغته الأم من خلال تأمله لرموزها ومخارج حروفها وحركاتها ، وإدراك العلاقة بين المنطوق والمكتوب وإيجاد الرابط بينهما ، وبهذا يزول عنده حاجز الرهبة والغربة ويمكنه من التعامل مع هذه اللغة بطريقة أكثر تفاعلية من ابتدائه بإحدى المهارات الأخرى³⁴، وقد أثبتت الدراسات الحديثة هذه النتائج ؛ فقد خلصت دراسة إلى أن 45 % من الوقت يقضيه الشخص في الاستماع³⁵، وربما تجاوزنا هذه النسبة في ظل التكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصال التي جعلت من الناس أداة تتلقى العدد الهائل من المكالمات والرسائل الصوتية في اليوم الواحد ، وهذه النتائج تتوافق مع ما عليه الحالة

²⁹ أحمد درويش مؤذن، "الطرق والاستراتيجيات في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016)، 110.

³⁰ سورة النحل، 78/16.

³¹ محمود كامل الناقية، *تعلم اللغات العربية للناطقين بلغات أخرى* (مكة: جامعة أم القرى، 1985)، 122.

³² عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، *مقدمة ابن خلدون*، تج. عبد الله محمد درويش (دمشق: دار البلخي، 2004)، 368/2.

³³ عبد الحميد غليوة، "مكانة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات"، *ديوان العرب*، تاريخ الوصول: (2026/3/28).

³⁴ وليد ممدوح عمر، "تدريس المهارات اللغوية"، *شبكة الألوكة*، تاريخ الوصول: (2026/3/28).

³⁵ محمود أحمد السيد، *في طرائق تدريس اللغة العربية* (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2016)، 80.

الطبيعية للغة في أنها ظاهرة شفاهية تعتمد على مهارتي الاستماع والكلام.³⁶

د - تحسين الخط والكتابة

يمكن أن نقسم مهارة الكتابة إلى قسمين، هما:

1. قسم يختص بمعناها البسيط (النقش والخط)، وهذا القسم يرتبط بمهارات علمي (الإملاء والخط)، وهذه المهارات تعد "مهارات آلية".

2. قسم يختص بمعناها ك(فن وصناعة)، وهذا القسم يرتبط بمهارات علم (التعبير الكتابي)، وتعد مهاراته "مهارات فنية".

وكلا النوعين السابقين ينبغي أن يتعلمه الناطق بغير العربية حتى يجيد مهارة الكتابة. هذه المهارات يمكن اكتسابها بسهولة من خلال المتون الكلاسيكية، ومن المعروف وكما هو معلوم أن هذه المتون تكتب بالعديد من الخطوط المشهورة كخط النسخ وخط الرقعة وخط الثلث، والطالب حين يتمرن على تلك النصوص ويديم النظر إليها يعرف كيف يقلد هذا الخط ويكتسب مهارة كتابته بالتمرين، وهذا ينطبق على أي لغة أخرى، فالعربي حين يتعلم اللغة الإنكليزية يلاحظ الخط المكتوب سواء كانت الحروف متصلة أو منفصلة ونقصد الأحرف اللاتينية، فيكتسب مهارة كتابة الحرف وشكله.

وأما المهارة الأخرى وهي تعلم الكتابة كفن وصناعة فهذه المهارة أكثر مما تُكتسب من غيرها، لما علمناه من غنى هذه النصوص شعراً كانت أو نثراً بالمصطلحات الأدبية، وهي سلاح الكاتب الذي يمضي به في كتابة مقالته وبحثه ومؤلفه.

وتبرز أهمية الكتابة لمتعلمي اللغة الناطقين بغيرها من خلال نوعين من الدوافع لتعلم العربية، الدافع الأقوى هو الدافع الديني، ودوافع أخرى متعددة تهدف إلى نفع مادي أو معنوي، فإن كان دافع المتعلم من النوع الأول دينياً وكان مسلماً هدفه أن يتعلم الإسلام بلغته، فإن هذا المتعلم يشعر بأهمية الكتابة بنسبة كبيرة لسببين:

الأول: لأنه يعلم أن الكتابة لها مكانة في الدين الإسلامي، فقد وردت في العديد من الآيات القرآنية المتعددة التي تعرضت للكتابة وللقلم، مما دل المسلمين على أهمية الكتابة وتعلمها، ومن ذلك ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾³⁷، ومنها ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾³⁸ و﴿وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾³⁹، هذا بالإضافة إلى حث الرسول صلى الله عليه وسلم

³⁶ مؤذن، "الطرق والاستراتيجيات في تعليم العربية"، 110-111.

³⁷ سورة القلم، 68/ 2-1.

³⁸ سورة العلق، 96/ 4-3.

³⁹ سورة الطور، 52/ 3-1.

المسلمين على تعلمها، ففي الحديث الذي أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الرمي، والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي رافع: "حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة والسباحة والرمي"، وقد ورد هذا الحديث بأكثر من رواية، وفيهن جميعاً الأمر بالكتابة، ولم يكتف صلى الله عليه وسلم بالأمر، ولكنه قدم لنا التطبيق العملي الذي يبين عظم شرف الكتابة، وذلك حينما قبل فداء الأسير من أسرى المشركين في بدر بتعليم عشرة من المسلمين الكتابة والقراءة.

السبب الثاني: أنه يرغب في الالتحاق بالجامعة كي يتعلم الدين واللغة، والجامعة لها مهاراتها الأكاديمية التي تستلزم إتقان الكتابة.⁴⁰

وهذا ما نلاحظه من أهداف ودوافع عند معظم متعلمي اللغات، ونادراً ما تخرج عنها، ولا تتحقق هذه الأهداف إلا بدمج التعليم وفق المناهج الحديثة مع المنهج الذي نبخته وهو منهج التعليم عن طريق المتون الكلاسيكية.

هـ- توسيع آفاق التواصل

يمكن أن نوضح أهمية هذا العنوان من خلال عدة نقاط مهمة هي: النقطة الأولى: إن تعلم هذه المتون يعزز الفهم العميق للعقلية العربية فهذه النصوص ليست مجرد كلمات، بل هي مستودع للقيم والتاريخ والمنطق الذي يشكل العقلية الجماعية للعرب والمسلمين وهذا المبدأ في كل لغة يتم تعلمها، فبتعلم اللغة عن طريق هذه النصوص يزول الغموض، والتصورات الخاطئة عن المجتمع العربي والإسلامي التي نشأت من الجهل بالمرجعيات الثقافية الأصلية، وبزوال هذه التصورات يتعزز التواصل مع المجتمع، ويتقوى الاندماج بين فئات المجتمع والمتعلم الجديد لهذه اللغة.

النقطة الثانية المهمة هي إثراء الحوار، إذ لا يمكن بناء حوار حقيقي مع الناطقين بالعربية، أو أي لغة أخرى نقوم بتعلمها دون فهم مرجعياتهم، فعندما يستطيع غير الناطق بالعربية الاقتباس من بيت شعر للمتنبي، أو فهم إشارة إلى قصة من "كليلة ودمنة"، فإن هذا يخلق روابط قوية ويثير الإعجاب، مما يفتح أبواباً للحوار على مستوى أعمق.

النقطة الثالثة إثراء اللغة والمحادثة، فالمتون الكلاسيكية تزود المتعلم بمفردات فصيحة، وأمثال متوارثة، وسيمر بنا هذا في فقرة قادمة، وكذلك لها دور في التواصل فالتراكيب البلاغية القوية والاستخدام للكلمة أو التعبير الأصيل في المكان المناسب أثناء المحادثة يترك انطباعاً بالاحترام والتقدير الأكبر بين الناس، ويسهم في كسر الحواجز اللغوية السطحية.

النقطة الرابعة تحقيق التواصل في جميع مستويات المجتمع فعلى سبيل المثال يشكل

⁴⁰ رباح زناتي عبد الله، "تعليم الكتابة للناطقين بغير العربية بين النظرية والتطبيق"، كنانة أونلاين 2026-3-28.

الاهتمام بالتراث الأدبي والفكري قاعدة للتواصل مع المثقفين والأدباء .

النقطة الخامسة فهم الفكاهاة والتلميحات، يشيع في كل المجتمعات الكثير من الفكاهاة العربية والنكات المحلية التي تعتمد على تلميحات تاريخية أو أدبية، إن فهم هذه التلميحات من خلال الاطلاع على المتون يجعل المتعلم قادراً على المشاركة في المواقف الاجتماعية بسلاسة ويفهم سياق النكات والدعابات، وهو أمر حيوي في التواصل الاجتماعي.

النقطة السادسة: تعدّ المتون الكلاسيكية في عصر وسائل التواصل الاجتماعي محتوىً متميزاً يمكن للمتعليم الذي يطلع عليها أن ينشئ محتوى متميزاً على منصات مثل "تويتر" أو "إنستغرام" أو "يوتيوب"، من خلال شرح حكمة لابن سينا، أو تحليل بيت لامرئ القيس، أو مقارنة فكرة قديمة بواقع معاصر، هذا يجعله محط أنظار متابعين عرب يقدرّون هذا الجهد، وعلى سبيل المثال تابعت سابقاً على منصة التيك توك أستاذاً تركياً يشرح من خلالها قوالب أدبية عربية ويترجمها إلى التركية.

النقطة السابعة: الانخراط في النقاشات العامة فالتقاشات التي تدور في الحدائق العامة أو الساحات أو المقاهي غالباً ما تتضمن استشهادات من التراث كالأمثال والحكم والقصص الشعبية، فامتلاك خلفية عن هذه المتون يمكن غير الناطق بالعربية من المشاركة بفعالية في نقاشات حول القضايا الاجتماعية والتاريخية، والدينية، بدلاً من أن يكون مجرد متفرج مكبل بحبال الجهل بأداب اللغة ونصوصها التراثية.

النقطة الثامنة: الاستقلالية في الاجتهاد الفكري والطرح الأدبي في اللغة الجديدة فالمتعلم غير الناطق باللغة المراد تعلمها أسير الاتباع لفكر غيره من أصحاب اللغة.

و- فهم أعمق للقرآن الكريم والحديث الشريف

اللغة العربية هي لغة الوحي والعبادة، وهي الوعاء الذي حمل الوحي الإلهي، فالقرآن الكريم هو كتاب الله المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، فيه الأحكام التشريعية والأخلاقية والعقائدية التي وضعها الله سبحانه وتعالى لهذه البشرية ويأتي بعده الحديث الشريف منزلة، وهو كلام سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وهو الشارح والمفصل لكتاب الله عز وجل، ولا شك أن الذي يريد فهم هذين الركنتين العظيمين الذين يكشفان تعاليم الإسلام بكل تفاصيله يجب أن يكون عالماً باللغة التي جاء بها كلاهما، ولو سألنا أنفسنا هل تعلم المتون الحديثة يقرّبنا إلى فهم كتاب الله وسنة نبيه أكثر أو المتون والنصوص التي جاءت أقرب للغة القرآن والحديث الشريف؟ وبالطبع الجواب النصوص القديمة أو ما يسمى بالمتون الكلاسيكية لما تحويه من مفردات اللغة العربية الفصيحة والقوالب الأدبية والصيغ العربية الأصيلة التي تبين لنا اللغة العربية الفصحى بكل مقاصدها ومعانيها، فالله سبحانه وتعالى أنزل

القرآن الكريم معجزاً بلغته العربية لما كان العرب في ذلك الحين يتباهون ويتفاخرون بفصاحتهم ، وتحداهم الله سبحانه وتعالى أن يأتوا بمثله وما استطاعوا، وهم أهل البلاغة ولعلنا بدراسة تلك النصوص في ذلك الزمان نقرب من فهم معاني كتاب الله سبحانه وتعالى وإدراك إعجازه، وإذا قلنا إن الهدف من تعلّم اللغة العربية فهم القرآن الكريم والحديث الشريف فحسب فقد ضيقنا واسعاً، فنحن بذلك نقص أيضاً كتب التفسير والفقه والنحو والصرف، ولا عجب أن بعض المدارس التقليدية أو الأهلية الموجودة في الدول غير الناطقة باللغة العربية ما تزال تدرس في مناهجها متوناً قديمة ككتاب قطر الندى وبل الصدى في النحو، وكتاب العوامل وما شابهها، ذلك أنهم أرادوا أن يتصلوا بلغة هذا الدين الحنيف.

ويرد لذهن من أغرب ما قرأت في الترجمة من اللغة العربية إلى لغة أخرى في أحد الكتب المترجمة من اللغة العربية أن مؤلف الكتاب ترجم كلمة (الأنام) على أن معناها (نيام)، وشتان بين المعنيين فالأنام هم الناس ، والنيام من ناموا منهم، ولو أن هذا الكاتب المترجم قبل أن يتصدى للترجمة قرأ النصوص، والمتون الكلاسيكية القديمة لعلم معناها، لكن للأسف اعتماد المدارس الحديثة فقط على العربية الحديثة ونقص الكلمات أصبح عند المتعلم للغة العربية نقص في المفردات لا يعلم مرادفات في اللغة. وهذا ما سأذكره فيما بعد.

وكما كانوا يفسرون الكلمات اعتماداً على شواهد الشعر العربي، كذلك كانوا يعتمدون عليه في إيضاح المقصود بالأساليب، كما فعل ابن كثير في تفسير (الآية ٢٣٩) من سورة البقرة: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ إذ ذكر ص ١ / ٣٣٤) أن هذا العطف بالواو لا يلزم أن يدل على كون الصلاة الوسطى غير الصلوات الخمس على اعتبار أن العطف في الأصل يقتضي أن يكون المعطوف غير المعطوف عليه، واستشهد ببعض الآيات، وأتبعها بأبيات من الشعر منها قول الشاعر:

إلى الملك القرم وابن الهمام

وليث الكتيبة في المزدحم

فهذا البيت من عطف بعض صفات الموصوف الواحد على بعضها الآخر مع أن المراد بالجميع شخص واحد.⁴¹

ويمكن أن نضيف أمراً مهماً في مسألة فهم القرآن الكريم والحديث الشريف من خلال المتون والنصوص الكلاسيكية وهو أنه بتقدّم مستوى الطالب في تعلم اللغة العربية نخلص إلى نتيجتين:

⁴¹ محمود أحمد الزين، أهمية اللغة العربية في فهم الكتاب والسنة (دي: دائرة الشؤون الإسلامية، 2009)، 19-20.

الأولى: تعلّم العربية يعمّق التدبّر والخشوع

فقرأة القرآن من دون فهم المعاني قد تُضعف من التأثير بالآيات، أما من يفهم معاني الكلمات ويتأمل في سياقها، فإنه يعيش مع القرآن بقلبه وعقله، فيزداد خشوعه، وتحقق الغاية من التلاوة وهي الهداية والتدبّر.

على سبيل المثال، عندما يقرأ المسلم قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾⁴²، فإن إدراك معنى "الصراط" و"المستقيم" باللغة العربية يمنح القارئ شعوراً عميقاً بالافتقار إلى الهداية، وليس مجرد تلاوة ألفاظ لا يدرك معناها.

الثانية: تعلم اللغة العربية يسهّل حفظ القرآن، فالكثير من غير الناطقين بالعربية يجدون صعوبة في حفظ القرآن بسبب (عدم الألفة) مع الكلمات والأصوات، لكن حين يتعلّم الطالب أساسيات اللغة (الحروف، الضبط بالشكل، معاني الكلمات الشائعة) تصبح عملية الحفظ أسهل بكثير، لأن المتعلم يبدأ بربط المعاني بالألفاظ، بدلاً من الحفظ الآلي فقط.⁴³

ز- إغناء الطالب بالأسلوب الأدبي للغة من مفردات وتراكيب جديدة (قصة، أمثال، شعر، حكم) باعتبارها نصوصاً كلاسيكية

إن أي نص أو متن قديم أو كلاسيكي يحوي العديد من المفردات والقوالب الأدبية التي تساعد الطالب على فهم وتذوق اللمسات الأدبية لأي لغة وتعطيه القاعدة التي يبدأ بها لتعلم اللغة واستخدام هذه العبارات والكلمات بما يقتضيه الحال عند التكلم مع الآخرين فيضع الكلمة في موقعها المناسب، وهذا لا يأتي إلا إذا درس الطالب حال هذه العبارات والكلمات كيف أتت ولماذا؟ ويتبين ذلك من خلال نصوص أو متون كاملة يقرأها الطالب ويضع يده على مقصدها وهدفها والغاية منها مما يسهل عليه استعمالها في مواضيع أخرى.

وإذا اطلع أحدنا على هذه المتون يجد أن الكلمات أو العبارات تمر في متون أخرى في سياق مشابه فيتولد عند القارئ المتعلم الخبرة في استعمالها الصحيح

فعلى سبيل المثال: كلمة: جمّاً، وهي تعني كثيراً، لا ترد عادة إلا في النصوص القديمة، ولا يخفى علينا أنها وردت في القرآن الكريم، وقليل ممّن يتعلمون اللغة العربية يستعملها بل يستعملون مرادفها وهي كلمة: كثيراً، ومن هنا نلاحظ القدر الكبير من ما توفره هذه المتون من الإثراء اللغوي. ومن الأمثال العربية التي لا تجدها في معظم الأحيان إلا في النصوص العربية القديمة، إلا أنه من المتوقع أن نرى في لغات أخرى ما يقابل هذا المثل في المعنى، وكلّ ذلك برهان

⁴² سورة الفاتحة، 6/1.

⁴³ لماذا يعلّم اللغة العربية مفتاحاً لفهم القرآن الكريم؟، مركز الواحة، تاريخ الوصول: (28/3/2026).

ودليل على غنى التراث القديم بالأدب الكلاسيكية التي تعبّر عن مشاعر وأحاسيس المجتمعات في كل العصور.

ح- تدريب الطالب على ترجمة المعنى المراد من النص (أي التفكير بعقل أصحاب اللغة المراد الأخذ منها)

ربما يستغرب بعض القراء من هذه العبارة فما معنى الترجمة الحرفية للكلمات والعبارات؟ فنقول: هي ترجمة كلّ كلمة بمعزل عن الكلمات الأخرى والسياق الذي أتت ضمنه الكلمة مما لا يوضح المعنى المقصود من الجملة، وإنّما الهدف من الترجمة إيصال المعنى للمخاطب أي المعنى المقصود من العبارة ولا يهم إن استعملنا الكلمة المقابلة في اللغة الأخرى أم غيرها، لأنّ العبارات والكلمات إنّما تخرج من المتكلم للتعبير عن أحاسيسه ومشاعره وخواطر تهيج في نفسه ويريد أن يوصل هذه المشاعر والأحاسيس إلى المخاطب ولا يتأتّى هذا الأمر إلا عن طريق العبارات البلاغية الدقيقة الخاصة باللغة، فعند الترجمة نختار من اللغة الأخرى من كلمات وعبارات ما يوصل هذا المشاعر والأحاسيس والخواطر نفسها لا غيرها بدقة وبلاغة، ومن ثم يجب علينا أن نفكر بعقل صاحب اللغة التي نتعلمها ماذا أراد من هذه العبارة؟ ما الموقف الذي تعرض له؟ وما السياق الذي استدعاه لاختيار هذه العبارات؟ كلّ ذلك يلهمنا العبارة الصحيحة التي يجب أن نضعها في سياق الترجمة. ولكي يحصل هذا الإلهام لا بدّ من خزان مليء من الكلمات والعبارات، تأتي بها من مصدرها، وهو النصوص والمتون التي توفر لنا ذلك.

4. بعض المؤلفات التي كتبت في هذا المجال

- 1- Ahmet Yüksel, Klasik ve Modern Arapça Edebi Metinler, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- 2- İbrahim Ethem Polat, Arapça Klasik Metinler, Sonçağ, 2018.
- 3- Mahmut Süleyman, Arapça Atasözleri, Cantaş, 2017 .
- 4- Enes Balı, Arapların Dilinden Hikmetler Seçkisi, Muarrib 2025.
- 5- Talha Zaim, Yakup Uçar, Hatıralarda Arapça, Muarrib, 2023.
- 6- Ramazan Doğanay, Câhız'dan Arapça Klasik Metinler (Arapça/Türkçe), Emin Yayınları, 2023.
- 7- Nusrettin Bolelli, Klasik ve Modern Arapça Metinler 1 (Metinlerin Tercümesi ve Alıştırımların Çözümü), Rağbet Yayınları, 2021.
- 8- Bekir Topaloğlu- Hayreddin Karaman, Arapça Okuma

ve Eski Metinler Kitabı, Ensar Neşriyat, 2022.

9- Zekeriya Yılmaz vd., Arapça Dini Klasik Metinler, Ankuzem, 2007.

الخاتمة

يمكننا أن نستخلص من هذا البحث بعض النتائج وهي أن المتون الكلاسيكية تمثل كنزاً تربوياً وأصيلاً في تعليم العربية لغير الناطقين بها، فهي ليست مجرد نصوص تاريخية جامدة، بل جسور ثقافية وحضارية تصل الدارس بجوهر اللغة وروحها. إن هذه المتون، بما تمتاز به من إيجاز في الألفاظ، وسمو في المعاني، وثراء في التراكيب، وقوة في السبك، تُشكّل مادة تعليمية فريدة تُغذي الملكة اللغوية، وتصلق الذوق الأدبي، وتُرسّخ القواعد النحوية والصرفية في الأذهان بأسلوب سلس ومتين. كما أنها تُعرّف الدارسين بمنظومة القيم والأخلاق العربية الأصيلة، وتنقل لهم صورة حية عن العقلية الإسلامية والعربية عبر العصور. ولا شك أن التحديات التي قد تواجه الدارسين من حيث صعوبة بعض المفردات أو التراكيب، يمكن تجاوزها باختيار النصوص المناسبة لمستواهم، وشرحها بطرق تدريسية مبتكرة، إن إدماج المتون والنصوص الكلاسيكية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ليس رفاهية، بل ضرورة لبناء متعلم متمكن ولملم بجذور اللغة وثقافتها. لكن نجاح هذه العملية مرهون بـ:

1. الانتقاء الذكي: اختيار نصوص مناسبة للمستوى ومثيرة للاهتمام.
2. التدرج: من السهل إلى الصعب، ومن القصير إلى الطويل.
3. التيسير والشرح: تقديم شروح لغوية وثقافية وافية.
4. التكامل: جعل النصوص الكلاسيكية جزءاً من منهج متكامل يضم أيضاً نصوصاً معاصرة ومواد سمعية وبصرية.
5. التفاعلية: استخدام أساليب تعلم نشط لتحليل النص وربطه بالواقع.

المصادر والمراجع

الإبراهيم، قتيبة خالد. "تحليل مهارة القراءة وتقويمها في كتاب اللغة العربية للصف الثاني الثانوي في ثانويات الأئمة والخطباء في ضوء المعايير العربية" *المهارات اللغوية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها*. تحرير: أحمد مصري. 1/ 469-501. الرباط: منشورات منظمة العالم

الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة، 2025/1446.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة / ابن خلدون. تحقيق: عبد الله محمد درويش. دمشق: دار البلخي، 2004.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1882.

أبو عمشة، خالد. "النطق في تعليم العربية للناطقين بغيرها". موقع الجزيرة الوصول 2026-4-26. [النطق في تعليم العربية للناطقين بغيرها](#)

عكريش، حسن. "أثر الثقافة في تعليم اللغة لغير الناطقين بها". مجلة كلية العلوم الإسلامية 2 / 2 (2018). 126-122. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buiif/article/513884>

الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الدجاني، بسمة أحمد صدي. "وظيفة الأدب العربي في تعليم اللغة العربية: بوابة إلى الثقافة". دراسات: العلوم الإنسانية والاجتماعية 46 / 1 (2019).

الدخيل، ناهل. "أهمية البُعد المعيارى في اختيار محتوى تدريس الأدب في مجال تعليم اللغات"، اتحاد معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها. تاريخ الوصول: 2026 / 4 / 16. [أهمية البُعد المعيارى في اختيار محتوى تدريس الأدب في مجال...](#)

رمضان، هاني إسماعيل. "الأدب العربي في مناهج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها: دراسة مقارنة". مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان 15 (2019).

زناتي، رحاب عبد الله. "تعليم الكتابة للناطقين بغير العربية بين النظرية والتطبيق". كنانة أونلاين. تاريخ الوصول: 2026 / 3 / 28. [تعليم الكتابة للناطقين بغير العربية بين النظرية والتطبيق](#)

الزهراني، تركي بن علي وآخرون. مدخل تعليم اللغة العربية: رؤية تحليلية. السعودية: مركز الملك عبد الله، 2019.

الزين، محمود أحمد. أهمية اللغة العربية في فهم الكتاب والسنة. دبي: دائرة الشؤون الإسلامية، 2009.

السيد، محمود أحمد. في طرائق تدريس اللغة العربية. دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2016.

شاكر، أمل. "دور المنتوجات الأدبية - الشعرية والنثرية - في تعليم اللغة العربية عبر العصور". مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية 5 / 1 (2024). 513-506. [دور المنتوجات الأدبية \(الشعرية والنثرية\) في](#)

تعليم اللغة...

عباس، إسماعيل عبد. "تعريف المتون وأقسامها". شبكة الألوكة. تاريخ الوصول: 25 / 3 / 2026. تعريف

المتون وأقسامها

عبيد، حاتم. "البعد الثقافي في تعليم العربية لغة ثانية من وجهة نظر لسانية تداولية". مجلة اللسانيات العربية 2 (2015)، 118-147. <https://search.mandumah.com/Record/683778>

عزت، مروة. "15 دقيقة يومياً.. هل يمكنك إتقان لغة جديدة من خلال تطبيقات تعلم اللغات؟"، الجزيرة نت. تاريخ الوصول: 25 / 4 / 2026. 15 دقيقة يومياً.. هل يمكنك إتقان لغة جديدة من خلال

تطبيقات...

العصيمي، صالح بن فهد. "لسانيات المتون وتطبيقاتها في تعليم اللغة الثانية". مجلة العلوم العربية 40 (1437هـ). https://ebook.univeyes.com/99070#google_vignette. 350-408

عليوة، عبد الحميد. "مكانة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات". ديوان العرب. تاريخ الوصول: 28 / 3 / 2026. شممكة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات

عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

عمر، وليد ممدوح. "تدريس المهارات اللغوية". شبكة الألوكة. تاريخ الوصول: 28 / 3 / 2026. تدريس المهارات اللغوية

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005.

القاسم، عبد المحسن (محقق). نظم الدرر في علم الأثر. المدينة المنورة: مكتبة الملك فهد، 2021.

القاسمي، ياسر نديم. "المدرسة الكلاسيكية في الأدب العربي الحديث (شوقي والرافعي نموذجين)"، مجلة الداعي، تاريخ الوصول: 25 / 4 / 2026. <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1009>

الكومي، محمد محمد. "تدريس اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى: ملاحظات حول تدريس النصوص والأدب". مجلة معهد اللغة العربية 2. 467-494.

مت داود-حسن، مريم-يعقوب. "إستراتيجية تدريس النص الأدبي لغير الناطقين بالعربية". المؤتمر الدولي الثالث للدراسات الإسلامية. 596-611. سلانجور: الكلية الجامعية الإسلامية، 2017.

مركز الواحة (لماذا يعد تعلم العربية مفتاحاً لفهم القرآن). تاريخ الوصول: 28 / 3 / 2026. لماذا يعد تعلم اللغة العربية مفتاحاً لفهم القرآن الكريم؟ - مركز الواحة

مؤذن، أحمد درويش. "الطرق والاستراتيجيات في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2016)، 98-123.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksuifd/article/277932>

الناقذة، محمود كامل. *تعلم اللغات العربية للناطقين بلغات أخرى*. مكة: جامعة أم القرى، 1985.
الندوة العالمية للشباب الإسلامي. *الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة*. السعودية:
دار الندوة العالمية، 1420هـ.

وهبة، مجدي - المهندس، كامل. *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. بيروت: مكتبة لبنان، 1984.

KAYNAKÇA

- Abbâs, İsmâ'il 'Abd. "Ta'rîfu'l-Mutûn ve Aksâmuhâ". *Şebeketu'l-Elûke* 25-3-2026. [تعريف المتن وأقسامها](#)
- Akreş, Hasan. "Eseru's-Sekâfeti fî Ta'lîmi'l-Luğati li Ğayri'n-Nâtikîne bihâ". *Mecelletu Kulliyeti'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 2/ 2 (2018). 122-126. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buiif/article/513884>
- Alîve, 'Abdu'l-Hamîd. "Mekânetu'l-Mehârâtî'l-Luğaviyye fî Tarâ'iki Ta'lîmi'l-Luğât". *Dîvânu'l-'Arab* 28-3-2026. [مكانة المهارات اللغوية في طرائق تعليم اللغات](#)
- Cevherî, İsmâ'il bin Hammad. *es-Sihâh: Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Dajani, Basma Ahmed Sidqi. "The Function of Arabic Literature in Arabic Language Teaching: A Gateway to Cultural Literacy". *Dirasat, Human and Social Sciences*. 46/ 1 (2019).
- Dakhîl, Nâhil. "Ahammiyyat al-Bu'd al-Ma'yârî fî Ikhtiyâr Muhtawâ Tadrîs al-Adab fî Majâl Ta'lîm al-Lughât". *İttihâd Mu'allimî al-Lughah al-'Arabiyyah lil-Nâtiqîna bi-Ghayrihâ*. 16-4- 2026. [أهمية البعد المعياري في اختيار محتوى تدريس الأدب في مجال](#)
- Ebû Amşe, Hâlid. "en-Nutku fî Ta'lîmi'l-'Arabiyyeti li'n-Nâtikîne bi Ğayrihâ". *Al Jazeera Net*. 26-4- 2026. [النطق في تعليم العربية للناطقين بغيرها](#)
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed bin Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Izzet, Merve. "15 Dakika Yevmiyen. Hel Yumkinuke İtkan Luğa Cedide min Hilal Tatbiqat Teallum el-Luğat?". *Al Jazeera Net*. Erişim 25-4-2026. [... دقيقة يوميا.. هل يمكنك إتقان لغة جديدة من خلال تطبيقات 15](#)
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğa*. thk. Abdüsselam Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahman bin Muhammed. *Mukaddime-i İbn Haldun*. thk. Abdullah Muhammed Derveş. Dimaşk: Dâru'l-Belhî, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1882.
- İttihâdu'd-Düvelî li'l-Medârisi'l-'Arabiyye*: <https://isfegypt.net/play-280.html>.
- İbrahim, Kuteybe Hâlid. "Taḥlîl mahârat al-qirâ'a ve-taqwîmihâ fî kitâb al-lughâ al-'arabiyya lil-şaff al-thânî al-sânawî fî sânanawîyyât al-'a'imma wa-l-khuṭabâ' fî ḍaw' al-ma'âyir al-'arabiyya". *al-Mahârât al-lughawîyya fî ta'lîm al-lughâ al-'arabiyya lil-nâtiqîn bi-ghayrihâ*. ed. Ahmad Misirli. 1/ 469-500. al-Ribaṭ: Manshûrât munazzamat

- al-‘ālam al-islāmī lil-tarbiya wa-l-‘ulūm ve-l-thaqāfa (ICESCO), 2025.
- Kâsım, ‘Abdu’l-Muhsin (muhakkik). *Nazmu’d-Durer fî ‘İlmi’l-Eser*. el-Medînetu’l-Munewvera: Mektebetu’l-Melik Fehd, 2021.
- Kâsımî, Yâsir Nedîm. “el-Medresetü’l-klâsikiyye fi’l-edebi’l-Arabi’l-hadîs (Şevkî ve’r-Râfiî nemûzeceyn)”. *Mecelletü’d-Dâî*. Erişim 25-4-2026. <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1009>
- Kûmî, Muhammed Muhammed. "Tedrîsu’l-Luğâtî’l-‘Arabiyyeti li’n-Nâtikîne bi Luğâtin Uhrâ: Mulâhazâtun Havle Tedrîsi’n-Nusûsi ve’l-Edeb". *Mecelletu Ma’hedi’l-Luğâtî’l-‘Arabiyye*, 467-494. [ندريس... اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى ملاحظات جو](https://www.darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1009)
- Merkezu’l-Vâha (Limâzâ Yu’addu Ta’allumu’l-‘Arabiyye Miftâhan li Fehmi’l-Kur’ân). 28-3-2026. [لماذا يَعدُّ تعلم اللغة العربية مفتاحاً لفهم القرآن الكريم؟ - مركز الواحة](https://www.darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1009)
- Met Dâvûd, Meryem ve Hasan, Ya’kûb. "İstrâtîciyyetu Tedrîsi’n-Nassi’l-Edebî li Ğayri’n-Nâtikîne bi’l-‘Arabiyye". 596-611. Selengûr: *el-Mu’temeru’d-Düveliyyu’s-Sâlis li’d-Dirâsâtî’l-İslâmiyye*, 2017.
- Müezzin, Ahmet Derviş. "Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Başarılı Yöntem ve Stratejiler". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2016). 98-123. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksuifd/article/277932>
- Nâka, Mahmûd Kâmil. *Ta’allumu’l-Luğâtî’l-‘Arabiyyeti li’n-Nâtikîne bi Luğâtin Uhrâ*. Mekke: Câmî’atu Ümmi’l-Kurâ, 1985.
- Nedvetu’l-‘Âlemiyye li’s-Şebâbi’l-İslâmî. *el-Mevsû’atu’l-Muyessera fî’l-Edyâni ve’l-Mezâhibi ve’l-Ahzâbi’l-Mu’âsıra*. Su’ûdiyye: Dâru’n-Nedveti’l-‘Âlemiyye, 1420 H.
- Ömer, Ahmed Muhtâr ‘Abdu’l-Hamîd. *Mu’cemu’l-Luğâtî’l-‘Arabiyyeti’l-Mu’âsıra*. el-Kâhire: ‘Âlemu’l-Kutub, 2008.
- Ömer, Velîd Memdûh. "Tedrîsu’l-Mehârâtî’l-Luğaviyye". *Şebketu elalûke*. 28-3-2026. [تدريس المهارات اللغوية](https://www.darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1009)
- Ramadan, Hany Ismail. "Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı: Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2019).
- Seyyid, Mahmûd Ahmed. *Fî Tarâ’iki Tedrîsi’l-Luğâtî’l-‘Arabiyye*. Dimaşk: Menşûrâtü Câmî’ati Dimaşk, 2016.
- Sözüdoğru, Hatice Arslan. "Klasik Arapça Metin Okuma Becerisinde Esas Alınan Kaynaklar ve Nihad Mazlum Çetin’in en-Nusûsu’l-Muhtâr’deki Yöntemi ile Alana Katkısı". *Uluslararası Filoloji ve Çeviribilim Dergisi*. 6/ 1.
- Şâkir, Emel. "Devru’l-Mentûcâtî’l-Edebiyye -eş-Şi’riyye ve’n-Nesriyye- fî

- Ta'limi'l-Luğati'l-'Arabiyye'Abra'l-'Usûr". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve't-Tabî'iyye*. 5/1 (2024). 506-513. [دور المنتوجات الأدبية ... \(الشعرية والنثرية\) في تعليم اللغة](#)
- Ubeyd, Hâtîm. "el-Bu'du's-Sekâfî fî Ta'limi'l-'Arabiyyeti Luğeten Sâniyeten min Vechi Nazarin Lisâniyyin Tedâvuliyyin". *Mecelletu'l-Lisâniyyâtî'l-'Arabiyye* 2 (2015), 118-147. <https://search.mandumah.com/Record/683778>
- Usaymî, Sâlih bin Fehd. "Lisâniyyâtü'l-Mutûn ve Tatbîkâtuhâ fî Ta'limi'l-Luğati's-Sâniye". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye* 40 (1437 H). 350-408. https://ebook.univeyes.com/99070#google_vignette
- Vehbe, Mecdî - el-Muhendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-'Arabiyye fî'l-Luğati ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1984.
- Zehrânî, Turkî bin 'Alî ve âharûn. *Medhal-u Ta'limi'l-Luğati'l-'Arabiyye: Ru'yetun Tahlîliyye*. Su'ûdiyye: Merkezu 'Abdi'llâhi'l-Melik, 2019.
- Zenâtî, Rihâb 'Abdullah. "Ta'lîmu'l-Kitâbeti li'n-Nâtikîne bi Ğayri'l-'Arabiyyeti beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk". *Kinane Online*. 28-3-2026. [تعليم الكتابة للناطقين بغير العربية بين النظرية والتطبيق](#)
- Zeyn, Mahmûd Ahmed. *Ehemmiyyetu'l-Luğati'l-'Arabiyye fî Fehmi'l-Kitâbi ve's-Sünne*. Dubey: Dâ'iretu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2009.

التأريخ لتعليم العربية في العالم الإسلامي غير العربي: مراجعة تحليلية للأدبيات¹

İslam ELHADKİ²

المُلخَص

يهدف هذا المقال إلى تحليل الأدبيات المتعلقة بالتأريخ لتعليم اللغة العربية في الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي غير الناطقة بالعربية، وقد اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي عبر جمع الكتب ورسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراة والمقالات العلمية وأوراق المؤتمرات العربية والإنجليزية المعنية بالموضوع من خلال قواعد البيانات الإلكترونية في الشبكة، ثم تحليلها لتحديد الدول التي حظيت بالبحث والدول التي لم توثق تجربتها، فضلاً عن رصد الموضوعات التي عالجت الأدبيات. وقد أظهرت النتائج وجود مصادر تؤرخ لتعليم العربية في 29 دولة، مقابل 11 دولة لم يعثر بشأنها على مواد متخصصة في هذا الموضوع، كما تبين غياب دراسات بالعربية عن تاريخ بعض الدول. وتركزت الموضوعات الرئيسة في الأدبيات على مراحل تعليم العربية بعد وصول الإسلام، وفي أثناء الاحتلال، وبعد الاستقلال، في حين تناولت الموضوعات الفرعية العلماء المؤثرين والمدارس والمقررات الدراسية. كما كشفت الدراسة أن معظم البحوث تعاملت مع مرحلة وصول العربية إليها وحتى سيطرة الاحتلال على أنها مرحلة زمنية واحدة دون رصد أية تحولات داخلية في تطور تعليم العربية في أثنائها. بالإضافة إلى أن أغلب هذه البحوث افتقرت إلى التفاصيل التربوية المتعلقة بالطلاب والتقييم وإعداد المعلمين وترقيتهم. تمثل هذه الدراسة إسهاماً في تقديم رؤية عامة لموضوع تأريخ تعليم العربية بما يدعم التخطيط التربوي والبحثي، ويسهم في حفظ جهود العلماء القدامى وتعريف الأجيال المعاصرة بهم.

الكلمات المفتاحية: تعليم العربية للناطقين بغيرها، التأريخ التربوي، الاستعمار، العالم الإسلامي، الدراسات البليوجرافية

Arapça Dil Eğitiminin Arap Olmayan İslam Dünyasındaki Tarihyazımı: Analitik Bir Literatür İncelemesi

ÖZ

Bu makale, İslam İş Birliği Teşkilatı (İİT) üyesi olup Arapça konuşulmayan ülkelerde Arapça dil eğitiminin tarihyazımına ilişkin literatürü incelemektedir. Araştırmada betimleyici-analitik bir yöntem benimsenmiş; konuya ilişkin Arapça ve İngilizce kitaplar, tezler, bilimsel makaleler ve konferans bildirileri, çevrim içi veri tabanları aracılığıyla derlenmiş ve ardından söz konusu literatür,

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 19.04.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:30.06.2026

² Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University (FSMVU), Eğitim Fakültesi, Arap Dili Bölümü, iyoussry@fsm.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4052-7267

hangi ülkelerin akademik incelemeye konu edildiğini, hangilerinin ise henüz belgelenmediğini belirlemek ve ele alınan temaları tespit etmek üzere analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, mevcut akademik birikimin 29 ülkede Arapça dil eğitiminin tarihini ele aldığını, buna karşılık 11 ülke hakkında bu alana özgü müstakil çalışmaların bulunmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca analiz, bazı ülkelerde Arapça dil eğitiminin tarihine dair Arapça kaleme alınmış çalışmaların ciddi ölçüde yetersiz olduğunu göstermektedir. Literatürün ağırlıklı olarak üç ana döneme odaklandığı görülmektedir: İslam'ın gelişi sonrasındaki dönem, sömürge dönemi ve bağımsızlık sonrası dönem. Buna karşılık, ikincil temalar arasında etkili âlimler, eğitim kurumları ve müfredatlar yer almaktadır. Araştırma ayrıca, mevcut çalışmaların büyük çoğunluğunun Arapçanın ilgili coğrafyalara intikalinden sömürge hâkimiyetinin tesisine kadar uzanan süreci tek bir tarihsel evre olarak ele aldığını ve bu süreçte Arapça dil eğitiminin gelişimini şekillendiren iç dinamikleri yeterince izleyemediğini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, söz konusu çalışmaların önemli bir kısmında öğrenci profili, ölçme-değerlendirme süreçleri, öğretmen yetiştirme ve mesleki ilerleme gibi pedagojik boyutlara dair ayrıntılı verilerin yetersiz olduğu görülmektedir. Bu çalışma, Arapça dil eğitiminin tarihyazımına dair daha bütüncül bir perspektif sunarak eğitimsel ve akademik planlamaya katkı sağlamayı; aynı zamanda klasik dönem âlimlerinin ilmî mirasını muhafaza ederek onların katkılarını çağdaş nesillere tanıtmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Yabancılar Arapça Öğretimi, Eğitim Tarihyazımı, Sömürgecilik, İslam Dünyası, Bibliyografik Çalışmalar.

Historiography of Arabic language education in the non-Arab Islamic world: An analytical literature review

Abstract

This article examines the literature on the historiography of Arabic language education in non-Arabic-speaking member states of the Organization of Islamic Cooperation (OIC). Employing a descriptive-analytical approach, the study collected and analyzed relevant Arabic and English language books, dissertations, journal articles, and conference papers identified through online databases in order to determine which countries have received scholarly attention, which remain undocumented, and what major themes have been addressed in the literature. The findings indicate that existing scholarship documents the history of Arabic language education in 29 countries, whereas no specialized studies on this subject were found for 11 countries. The analysis also reveals a lack of Arabic-language studies on the history of Arabic language education in some of these countries. The literature primarily focuses on three major phases: the period following the arrival of Islam, the colonial period, and the post-independence period. Secondary themes include influential scholars, educational institutions, and curricula. The study further shows that most previous research has treated the period extending from the arrival of Arabic to the onset of colonial domination as a single historical phase, without tracing the

internal developments that shaped the evolution of Arabic language education during that time. In addition, most of these studies lack sufficient educational detail regarding learners, assessment, teacher preparation, and career advancement. This study contributes to a broader understanding of the historiography of Arabic language education in ways that support educational and research planning, while also helping to preserve the legacy of early scholars and introducing their contributions to contemporary generations.

Keywords: Teaching Arabic to Non-Native Speakers; Educational Historiography; Colonialism; Islamic World; Bibliographic Studies.

المقدمة

إن التاريخ لتعليم العربية في العالم الإسلامي غير العربي يأخذ أبعاداً ثلاثة: الأول البعد الأفقي وهو المساحة التي تستعمل فيها العربية، والبعد الثاني هو البعد الرأسي وهم متعلمو اللغة العربية مع اختلاف خصائصهم وأغراضهم، والبعد الثالث هو العمق الزمني لعملية التعلم التي بدأت مع انتشار الإسلام في تلك البلاد وحاجة المسلمين لتعلم العربية وحاجة غيرهم للتواصل مع العرب. ومن ثم فإننا أمام عملية شديدة الاتساع لا بد أن تراعي تلك الأبعاد الثلاثة لتخرج بتوثيق دقيق لتعليم العربية عبر الزمان والمكان والإنسان.

وعلى الرغم من التطور الكبير الذي يشهده مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها منذ سبعينات القرن الماضي إلا أن الاهتمام بكتابة تاريخ تعليم العربية تأخر كثيراً، والدليل على ذلك أن أغلب البحوث سنجدها صدرت في العقد الماضي. إن دراسة تاريخ تعليم اللغة تفيد في جوانب عدة؛ فهي تُسهّم في فهم التاريخ بوصفه أداة للتفكير، وتوسع الخبرات التي يستند إليها العاملون في المجال في ممارساتهم، وتساعد على تفسير الواقع الراهن للعملية التعليمية، كما تسهم في بناء ذاكرة جماعية مشتركة وهوية موحدة بين المشتغلين بهذا المجال.³

1. مشكلة البحث

غياب الدراسات التي تتبّع مسار التاريخ لتعليم العربية في دول العالم الإسلامي غير العربي.

1.1. سؤال البحث

ما حجم المُنجز البحثي في مجال تاريخ تعليم العربية للناطقين بغيرها في دول العالم الإسلامي غير العربي؟
ويتفرع عن السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية الآتية:

³ Garon Wheeler, *Language Teaching Through the Ages* (London: Routledge, 2013), 2.

- ما الدول التي نالت دراسة تاريخ تعليم العربية فيها؟
- ما الدول التي لم يُعَثَّرَ على مواد علمية تخصُّ تاريخ تعليم العربية فيها؟
- ما الموضوعات التي عالجتها تلك الدراسات؟

1. 2. منهج البحث وإجراءاته

وقد سارت الإجراءات كالآتي:

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ قامت على تحليل الموضوعات التي تناولتها المواد العلمية التي أرخت لتعليم اللغة العربية في دول العالم الإسلامي غير العربي. وقد تمثّلت إجراءات البحث في الخطوات الآتية:

- إجراء قراءة استطلاعية أولية للكتب والبحوث المتاحة عبر الشبكة الإلكترونية باللغتين العربية والإنجليزية، والمتصلة بتاريخ تعليم اللغات.
- تحديد الكلمات المفتاحية ذات الصلة بموضوع الدراسة باللغتين العربية والإنجليزية؛ مثل: تاريخ تعليم اللغة العربية، تجارب تعليم اللغة العربية، اللغة العربية في (أسماء الدول/القارات)، تاريخ تعليم العربية في (أسماء الدول/القارات).
- البحث في قواعد البيانات الرقمية ذات العلاقة بموضوع الدراسة.
- انتقاء المواد العلمية الملائمة لأهداف البحث ومحاوره.
- قراءة تلك المواد قراءة تحليلية، واستخلاص الموضوعات والقضايا التي تناولتها.

1. 3. أهداف البحث

الهدف العام: رصد حجم المنجز البحثي في مجال تأريخ تعليم العربية للناطقين بغيرها في دول العالم الإسلامي غير العربي وتحليله.

الأهداف الفرعية:

- تحديد الدول التي حظيت بدراسة تاريخ تعليم العربية فيها.
- تحديد الدول التي لم يعثر البحث على مواد علمية تخص تاريخ تعليم العربية فيها.
- تحديد القضايا والموضوعات التي عالجتها الدراسات المتوافرة.

1. 4. حدود البحث

الحدود الموضوعية: تاريخ تعليم العربية للناطقين بغيرها.

الحدود المكانية: الدول الإسلامية - غير العربية - المنضوية تحت منظمة التعاون الإسلامي.

نوعية المصادر: مقالات منشورة في دوريات محكمة، كتب أكاديمية، فصول في كتب، أوراق منشورة في أعمال المؤتمرات.

حدود المصادر: المنشورة في قواعد البيانات الآتية: الباحث العلمي لجوجل، المكنز التربوي الأمريكي إيريك، قاعدة بيانات بحوث تعليم العربية للناطقين بغيرها، المكتبة الرقمية لمجمع الملك سلمان العالمي، فهرس بحوث مؤتمرات اللغة العربية للمجلس الدولي للغة العربية، الصفحات الثلاث الأولى في نتائج بحث جوجل.

لغة المصادر: العربية والإنجليزية.

5.1. أهمية البحث

- يعد هذا البحث من الدراسات الأولية في موضوعه.
- يسهم فهم واقع المنجز البحثي في بناء خطة للتأريخ لمجال تعليم العربية للناطقين بغيرها، كما يساعد في تحديد الفجوات البحثية.
- يسهم استيعاب التجربة التاريخية لمجال تعليم العربية في تجنب كثير من العثرات التي وقع فيها السابقون.

2. تحليل المنجز البحثي لمجال تأريخ تعليم العربية

يعرض البحث دراسات تاريخ تعليم العربية في الدول حسب القارات بدءاً من قارة آسيا حيث نشأت اللغة العربية، ثم يعرض للدول الإفريقية ثم ينتقل لأوروبا حيث كانت ثالث القارات التي وصلتها العربية.

2.1. قارة آسيا

2.1.1. إندونيسيا

ربط (أفندي) بين دخول الإسلام إلى إندونيسيا وبداية تعلم العربية، وعُرف بتطور مؤسسات تعليم العربية الأهلية والنظامية عبر التاريخ حتى الوقت الحاضر، كما ألقى الضوء على بعض طرائق التدريس والمواد التعليمية المقررة.⁴ وقسمت (وحيدة وسعيدة) تاريخ تعليم العربية في إندونيسيا إلى أربع مراحل رئيسية: مرحلة تعليم أحرف الهجاء، ثم مرحلة تعليم العربية التقليدية التي شملت تعليم القواعد النحوية والصرفية ودراسة النصوص الدينية والأدبية، ثم

⁴ أحمد فؤاد أفندي، "آفاق تاريخية للغة العربية في إندونيسيا"، في *اللغة العربية في إندونيسيا* (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 1445هـ).

مرحلة تعليم العربية التطبيقية التي بدأ فيها التركيز على المهارات اللغوية، ثم مرحلة تعليم العربية الافتراضية عبر الإنترنت.⁵ كذلك عرّف (سمود وآخرون) بعدد من شيوخ العربية الإندونيسيين في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.⁶ ودرست (عزيزة وآخرون) تطور تعليم العربية في إندونيسيا من القرن التاسع عشر إلى القرن الحادي والعشرين، من خلال تتبع تغير طرائق التدريس، والوسائط التعليمية، والمناهج، والمؤسسات، وأثر التكنولوجيا في هذا التطور.⁷

2.1.2. ماليزيا

تناول (قدير) تاريخ تعليم العربية في ماليزيا من خلال عدد من الموضوعات الكبرى، فبحث سياق دخول العربية إلى المجتمع الماليزي وصلتها بانتشار الإسلام، والطرائق الأولى التي تعلّم بها الملايويون العربية، كما تناول الإطار المؤسسي التقليدي لتعليم العربية ممثلاً في الفوندوك والمدرسة، من حيث نشأتها، ووظائفها، ومناهجها، وكتبها، وطرائق التدريس فيها، ثم انتقل إلى موقع العربية والمعرفة الإسلامية داخل النظام التعليمي الماليزي، فدرس علاقتها بالدين، ووضعها مادة دراسية، ومكانتها في الدستور، وصلتها بالتطور التاريخي للتعليم قبل الفترة البريطانية وفي أثنائها وبعد الاستقلال؛ وانتقالها إلى التعليم النظامي الحديث داخل الدولة الماليزية.⁸ كما تناول (إبراهيم) بداية التأثير الكبير للإسلام في نشر اللغة العربية في ماليزيا، والذي لم يشمل الجانب الديني فقط، بل امتد ليشمل الجوانب الثقافية والاجتماعية، كما تناول تطوّر دخول العربية في نظام التعليم الماليزي في مرحلة ما قبل الاحتلال البريطاني وفي أثنائها وبعد الاستقلال، كما أشار إلى أنّ المناهج في البداية كانت تركّز بشكل أساسي على تعليم القراءة والكتابة وفهم النصوص الدينية.⁹ ولكن لاحقاً اشتملت على مهارات اللغة الأربعة.¹⁰

⁵ Besse Wahida - Saidah Saidah, "History of the Development of Arabic in Indonesia", *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 6/2 (2020), 108-113.

⁶ خالصين بن إمام سيرايزي بن سمود وآخرون، دليل علماء اللغة العربية والباحثين في علومها في إندونيسيا (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024م).

⁷ Nur Laila Azizah, Naifah, Baiq Intan Afrianingsih, Millatul Hamidah, and Muhammad Athif Audl Ramadlan, "Development of Arabic Language Learning in Indonesia at 19th-21st Century," *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 16, no. 1 (2024): 219-238, <https://doi.org/10.24042/albayan.v16i1.22767>

⁸ Jusoh Kadir, *The Teaching of Arabic in Malaysia: A Study of Its Historical Perspective, Objectives and Methods of Teaching* (PhD diss., The University of Wales, Lampeter, 2001).

⁹ مجدي حاج إبراهيم، "إضاءات على أهم إنجازات المؤسسات والهيئات الماليزية الحكومية والأهلية في نشر اللغة العربية في ماليزيا"، في *اللغة العربية في ماليزيا*، تحرير مجدي حاج إبراهيم (الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2017)، 76-77.

¹⁰ مجدي حاج إبراهيم، المرجع السابق، 80-83.

2.1.3. بروناي دارالسلام

أشار (هيكل) إلى أن تعليم اللغة العربية في بروناي مرّ بمرحلتين رئيسيتين: مرحلة التعليم غير النظامي، وفيها كانت العربية تُدرّس في المدارس الدينية التقليدية والمراكز التعليمية غير الرسمية¹¹، ثم مرحلة التعليم النظامي التي شهدت إنشاء المدارس وفق النظام الحديث.¹² كما تناول المقررات التعليمية في تلك المدارس، وعرّف بمراحل ازدهارها، وبأبرز علماء الإسلام فيها منذ منتصف القرن التاسع عشر.¹³

2.1.4. تايلاند¹⁴

عرض (غالب) لمحة عن تاريخ تعليم العربية في جنوب تايلاند، وربطه بدخول الإسلام إلى المنطقة في القرن الثاني عشر الميلادي. وقد مرّ تعليم العربية بمرحلتين رئيسيتين: مرحلة غير نظامية، كانت فيها العربية تُدرّس في بيوت العلماء والحكام بصورة غير رسمية مرة أو مرتين أسبوعيًا بعد صلاة المغرب، ثم امتدّت لاحقًا لتشغل اليوم بأكمله. تلت ذلك المرحلة النظامية، وفيها تطور تعليم العربية تدريجيًا ليغدو أكثر تنظيمًا، من خلال إنشاء مدارس ومعاهد تعليمية رسمية، ينتقل خريجوها بعد ذلك إلى الجامعات.¹⁵

2.1.5. شبه القارة الهندية (باكستان)

على الرغم من أن الهند خارج حدود البحث، فإنّ الحديث عنها يظلّ ضروريًا لفهم تاريخ العربية في باكستان وبنجلاديش؛ لأنّ الهند وباكستان وبنجلاديش كانت دولةً واحدةً قبل انقسامها إلى الهند وباكستان سنة 1947م، ثم استقلت بنجلاديش عن باكستان سنة 1971م.¹⁶ وقد ذكر (عالم) أنّ العربية دخلت الهند مع الإسلام في نهاية القرن الأول الهجري، وأنها ظلّت حاضرة في تاريخ الهند بدرجات متفاوتة، كما عرّف بعدد من المدارس الإسلامية فيها، وذكر أسماء عدد من العلماء والشعراء والأدباء، وعرض أوضاع تعليم العربية في أثناء الاحتلال البريطاني، والعوامل

¹¹ عبد الباسط هيكل، *اللغة العربية في سلطنة بروناي دار السلام بين الماضي والحاضر* (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 35.

¹² عبد الباسط هيكل، المرجع السابق، 38.

¹³ عبد الباسط هيكل، المرجع السابق، 36-38.

¹⁴ مملكة تايلاند عضو "مراقب" في منظمة التعاون الإسلامي.

منظمة التعاون الإسلامي، "المراقبون"، تاريخ الوصول: 2026/04/13، https://www.oic-oci.org/page/?p_id=189&p_ref=60&lan=ar

¹⁵ عبد الرزاق حسين غالب، "تحديات أمام متعلمي اللغة العربية في جنوب تايلاند"، *مجلة الضاد*، يوليو 2013، 159-160.

¹⁶ "باكستان"، *موسوعة المعرفة*، تاريخ الوصول: 2026/04/12، تاريخ-باكستان <https://www.marefa.org>

الرئيسة لنشرها.¹⁷ وتناول (مخلص الرحمن) تاريخ تعليم العربية في الهند من حيث ارتباطها بالإسلام، ورعاية الحكام والعلماء لها، ونشأة مؤسسات تعليمها، ثم تراجعها في العهد البريطاني بسبب هيمنة الإنجليزية، وما تبع ذلك من محاولات إصلاح، ثم انتقالها إلى التعليم الجامعي، واتساع تدريسها بعد الاستقلال، وتحولها من لغة دينية إلى لغة وظيفية مرتبطة بالتعليم والعمل ومستقبلها في الهند.¹⁸

تناول (معين) محاولات جعل العربية لغة رسمية بعد استقلال باكستان، وأسباب تعثر هذه المحاولات، ولا سيما النزاع بين الأردية في غرب باكستان والبنغالية في شرقها، مما دفع بعض المثقفين إلى تفضيل العربية بوصفها وسيلة لتعزيز الوحدة الوطنية.¹⁹ كما عرض (معظم وغردازي) المراحل التاريخية لتعليم العربية، مبينين ما أصابه من تراجع في العهد البريطاني، ثم ما شهده بعد الاستقلال من توسع عبر الجامعات، والمؤسسات التعليمية، والمدارس الدينية.²⁰

2.1.6. بنجلاديش

تناول (طريق الإسلام) بداية اتصال البنغال بالعربية، ووضع العربية في أثناء اتحاد بنجلاديش مع باكستان، ثم وضعها بعد الاستقلال في ضوء العلاقات مع العالم العربي وما ترتب عليها من زيادة الاهتمام باللغة وكثرة متعلميها.²¹ كما تناول (طارق رحمن) تاريخ تعليم العربية في جنوب آسيا بشكل واسع من خلال نشأته الدينية، وموقع العربية إلى جانب الفارسية، وتكون المقررات التقليدية في المدارس، وهيمنة الحفظ والمتون على طرائق التدريس، ثم أثر الاستعمار البريطاني في تراجع العربية وتغيير مؤسساتها، مع بقاء المدارس الدينية حاضنة لها، قبل ظهور اتجاه يدعو إلى تعليمها بطرائق أسهل وأكثر وظيفية في بعض المؤسسات الحديثة.²²

¹⁷ صهيب عالم، تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)

¹⁸ Mukhlesur Rahman, "Arabic in India: Past, Present & Future", *Language in India* 14/12 (December 2014), 290-305.

¹⁹ مظهر معين، "تطور اللغة العربية في باكستان وحاضرها"، في: اللغة العربية في باكستان، تحرير إنعام الحق غازي (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024م)، 25.

²⁰ Raja Majid Moazzam - Syed Mudassar Ali Gardazi, "Development of Arabic Language and Literature in Pakistan: A Historical Study", *Mujalla Islami Fikr-o-Tahzeeb* 4/2 (2024), 63-67.

²¹ محمد طريق الإسلام، "اللغة العربية في بنجلاديش"، في: اللغة العربية في أنحاء العالم، تحرير ناصر بدر الجبر (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024م)، 100.

²² Tariq Rahman, "The Teaching of Arabic to the Muslims of South Asia," *Islamic Studies* 39/3 (Autumn 2000), 399-439.

2.1.7. المالديف

لم يعثر البحث بشأن تاريخ اللغة العربية في المالديف إلا على معلومات محدودة جداً، وقد ذكر (الهجرسي) في رسالة أن العربية دخلت البلاد على أيدي الدعاة والتجار العرب، ثم شهدت نمواً لاحقاً بفضل العائدين من البعثات التعليمية في الدول العربية، كما أشار إلى أن انتشار العربية لم يواكب انتشار الإسلام في بدايته؛ إذ اقتصر تعليمها زمناً طويلاً على قراءة القرآن الكريم وكتابته وحفظه، بعيداً عن الأغراض التواصلية ثم نشأت مع مرور الوقت حاجة الناس إلى فهم القرآن الكريم وتعاليم الإسلام فكان ذلك سبباً في إقبال معظم الشعب على تعلم العربية.²³

2.1.8. قيرغيزستان

تناول (المشرف) تاريخ العربية في قيرغيزستان من خلال عدد من المحاور الرئيسة، فبين صلتها المبكرة بانتشار الإسلام، وعرض تحولات مكانتها الرسمية والتعليمية عبر المراحل السياسية المختلفة، موضحاً انتقالها من لغة ذات حضور عام إلى لغة انحصرت دورها في المجال الديني في بعض الفترات. كما أبرز أثر التحولات السياسية الكبرى - ولا سيما التوسع الصيني والروسي ثم الحقبة السوفيتية - في إضعاف العربية ومحاصرة تعليمها من خلال تقييد استعمال كتبها وفرض بدائل كتابية ولغوية مغايرة. ثم ختم برصد مظاهر استعادة العربية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، من خلال انتشار مراكز تحفيظ القرآن وتعليم العربية، وافتتاح أقسام جامعية متخصصة، وإيفاد الطلاب إلى الدول العربية.²⁴

2.1.9. أوزبكستان

تناول (مؤنوف وآخرون) تاريخ التربية الإسلامية أثناء الحقبة السوفيتية والتي شهدت تضيقاً كبيراً على التعليم الديني، ثم مرحلة الاستقلال التي تلت سقوط الاتحاد السوفيتي.²⁵ وتعرض (باهوديرفونا وآخرون) بإيجاز لتاريخ تعليم العربية في بخارى - إحدى مناطق أوزبكستان - وكيف كانت الهجرات العربية التي صاحبت الفتح الإسلامي في القرن الثاني الهجري سبباً في انتشار العربية وتحول بخارى لمركز لتعليم العلوم الإسلامية ومن ضمنها العربية، ثم كيف

²³ عبد الباسط الهجرسي، مظاهر الحضارة الإسلامية في المالديف منذ دخول الإسلام حتى قيام النظام الجمهوري" (الزقازيق: جامعة الزقازيق، رسالة ماجستير، 2005)، 24.

²⁴ عبد الإله عبد الله المشرف، محرر، اللغة العربية في قيرغيزستان (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 34.

²⁵ Ashirbek Muminov, Uygun Gafurov, and Rinat Shigabdinov, "Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Uzbekistan," in *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, ed. Michael Kemper, Raoul Motika, and Stefan Reichmuth, 1st ed. (London: Routledge, 2009), 223-279.

تراجعت العربية خلال حقبة الاحتلال السوفيتي، وما جرى بعد سقوطه من عودة الاهتمام مرةً أخرى باللغة العربية.²⁶

2.1.10. كازاخستان

تناول بحث (نورمانوفا وإزبايروف) تاريخ تعليم العربية في جمهورية كازاخستان من خلال عدد من القضايا الرئيسية، فعرض أثر التحولات السياسية في أوضاع تعليم العربية، وناقش واقع التعليم غير الرسمي في الحقبة السوفيتية وأساليبه السرية، ثم توقف عند مظاهر التقليل النسبي للقيود خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها قبل أن يرصد ما شهده التعليم الإسلامي والعربية من انتعاش نسبي في مرحلة الاستقلال عقب انهيار الاتحاد السوفيتي.²⁷

2.1.11. طاجيكستان

تناول (إيكينهنس) تاريخ تعليم العربية في طاجيكستان من خلال عدد من المحاور الرئيسة؛ فقسّمه إلى مرحلة ما قبل الحكم السوفيتي، ثم مرحلة الحقبة السوفيتية التي اتسمت بتضييق شديد على التعليم الإسلامي ومعاداة العربية والعلوم الإسلامية، مع الإشارة إلى استمرار بعض الأنشطة الدينية في الخفاء، ثم مرحلة التخفيف النسبي في أربعينيات القرن العشرين عبر إعادة فتح بعض المؤسسات الدينية. كما عرض ما شهده تعليم العربية بعد سقوط الاتحاد السوفيتي من عودة إلى الحضور داخل التعليم الإسلامي، مع بقاء القيود الحكومية مؤثرة في واقعه، رغم استمرار تدريسه في المدارس الدينية الحديثة.²⁸

2.1.12. تركيا

تناول (جوناي) تطور تعليم العربية في تركيا عبر التاريخ بداية من دولة القرخانيين (960-1212) التي كانت أول دولة تركية تعتنق الإسلام مع شعبها، مروراً بحال العربية في الدولة العثمانية والكتب التي كانت تُدرّس منها، ثم صعود الجمهورية التي منعت تعلّم العربية عام

²⁶ Akhmedova Mehrinigor Bahodirovna, Aliyeva Azizabonu Alisherovna, and Askarova Nafisa Avazovna, "The Rise of Interest in Learning Arabic Language in Bukhara Region, Uzbekistan: Sociolinguistic Survey," *Comparative Linguistics, Translation and Literary Studies* 1, no. 1 (January 2024): 41-47, <https://doi.org/10.70036/cltls.v1i1.8>.

²⁷ Aitzhan Sh. Nurmanova and Asilbek K. Izbaïrov, "Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Kazakhstan," in *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, ed. Michael Kemper, Raoul Motika, and Stefan Reichmuth, 1st ed. (London: Routledge, 2009), 280-312.

²⁸ Tim Epkenhans, "Muslims without Learning, Clergy without Faith: Institutions of Islamic Learning in the Republic of Tajikistan," in *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, ed. Michael Kemper, Raoul Motika, and Stefan Reichmuth (London: Routledge, 2009), 313-348.

1927، إلى عودة العربية مرة أخرى عام 1953، وصولاً إلى الوضع الحالي.²⁹ كما تناول (صوتشين) موجز تاريخ تعليم العربية بدءاً من الدولة السلجوقية، مروراً بالدولة العثمانية، مع التعريف بمرحلة المدارس التقليدية (1299-1773م) والمدارس الرسمية (1773-1923م)، ثم فترة الركود في بدايات عصر الجمهورية التركية (1930-1950م)، ثم عودة انتعاش تعليم العربية منذ خمسينيات القرن العشرين مع تأسيس مدارس الأئمة والخطباء وكليات الإلهيات وأقسام اللغة العربية وآدابها.³⁰ وبإيجاز شديد تناول (أورهان وآخرون) المراحل التاريخية نفسها، بدءاً من العصر السلجوقي ثم العثماني ثم عصر الجمهورية حيث تأسست مدارس الأئمة والخطباء وكليات الإلهيات عام 1951 وصولاً إلى الوقت الراهن.³¹ وفيما يتصل بمكانة العربية في العهد العثماني وتطورها بعده، استعرض (عبد اللطيف) حالة العربية في العهد العثماني، وبين مظاهر اهتمام السلاطين العثمانيين بها، موضحاً الجانب التشريعي الداعم للعربية فضلاً عن الجانب الاجتماعي، كما عرض تعليمها في المدارس العثمانية وأهم المؤلفات العلمية العربية التي ألفها العثمانيون في مجالات متنوعة.³² واستعرض (يازجي) بإيجاز مكانة العربية في العهد العثماني، ثم ما جرى لها بعد سقوط الدولة العثمانية وإعلان الجمهورية التركية وصولاً إلى حكومة العدالة والتنمية.³³ كما تناول (أوزكان) وضع العربية المميز في الدولة العثمانية، ثم بدايات إدراج اللغات الأوروبية في المناهج الدراسية.³⁴ وأما الدراسات التي ركزت على تدريس العربية في المدارس العثمانية ومناهجها وكتبها، فقد تناولت (بولاط) تاريخ التدريس العملي للغة العربية في الفترة العثمانية من وجهات نظر مختلفة، موضحة الأهمية التي أُعطيت لتعليم العربية في أثناء الدولة العثمانية، مع استعراض

²⁹ Murat Arif Güney «Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi», *Trabzon İlahiyat Dergisi* 1/1 (2014): 193-211.

³⁰ محمد حقي صوتشين، «تدريس اللغة العربية في تركيا: بالأمس واليوم»، في *اللغة العربية في تركيا*، تحرير محمود قدوم (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 17-26.

³¹ Davut Orhan, Saad Alrofai, and Yaseen Haglan «تاريخ تعليم اللغة العربية في تركيا وأهم تحدياته: كليات Dergiabant 9/2 (2021): 690-703.

³² عيد فتحي عبد اللطيف، «اللغة العربية في ظل الدولة العثمانية»، في *اللغة العربية في تركيا*، تحرير محمود قدوم (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 97-117.

³³ حسين يازجي، «مكانة اللغة العربية في عصر العثمانيين وما بعد الجمهورية»، في *المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية* (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2015)، 193-196.

³⁴ Selim Hilmi Özkan «Osmanlı Devleti’nde Yabancı Dil Eğitimi», *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5/3 (2010): 1-15.

الكتب المقررة في تلك الفترة.³⁵ وقدم (هازر) دراسة شاملة حول كيفية تعليم العربية في المدارس العثمانية، مع التركيز على الكتب التي كانت تُدرّس في ذلك الوقت.³⁶ كما درس (بلدريج) تدريس العربية في أثناء فترة التنظيمات وصولاً إلى الجمهورية التركية.³⁷ وهو الموضوع نفسه الذي درسه (أتشيك).³⁸ وقد ركز الأخير في بحث آخر على تقييم دورات اللغة العربية في بعض مدارس الدولة العثمانية خلال الفترة من التنظيمات إلى الجمهورية.³⁹ أما (كيزكلي) فقد تعرض لمقالة أحد المفكرين العثمانيين المعنيين بتعليم العربية، وهو (بابان زاده أحمد نعيم)، الذي عاش في نهايات الدولة العثمانية وبدايات العصر الجمهوري.⁴⁰ ويلاحظ من خلال مراجع البحوث السابقة أن هناك جهوداً في عملية التأريخ، إلا أن البحث لم يستطع الوصول إلى نصوصها، كما رصدت ميدان أولو الأهداف والمناهج والكتب وطرائق التدريس ووظيفة العربية منذ نشأة المدارس العثمانية حتى عصر التنظيمات، كما ربطت بين النموذج المدرسي العثماني بالتقليد التعليمي السلجوقي.⁴¹ وفي جانب آخر، استعرض (دمير) تاريخ كليات الإلهيات في تركيا وتطور مناهج تعليم العربية بها عبر القرن العشرين حتى الوقت الحاضر.⁴² نستطيع أن نقول إن تركيا، في حدود البحث، من أكثر الدول التي حظي فيها التأريخ لتعليم العربية باهتمام واضح.

2.1.13. أذربيجان

لم يعثر البحث إلا على مرجع إنجليزي واحد، ولم يكن مخصصاً للعربية حيث كتب

³⁵ Sümeyra Bolat «Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Öğretimine Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî Adlı Eser Özeline Genel Bir Bakış» *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023): 399-428.

³⁶ Dursun Hazer «Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002): 274-293.

³⁷ Yusuf Ziya Bildirici *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Arapça öğretimi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İnkılap Tarihi Enstitüsü, 1987).

³⁸ Kerim Açık *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça öğretimi* (Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002).

³⁹ Kerim Açık «Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Rüşdiye, İdadi ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi» *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016): 313-342.

⁴⁰ Zafer Kızılkı «Babanzâde Ahmed Naim'in Arapça Öğretimine Dair Bir Makalesi» *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007): 445-461.

⁴¹ Ayşe Meydanoğlu, «Osmanlı Medrese Geleneğinde Arapça Öğretimi: Müfredatta Pratik Konuşma Neden Yer Almadı?», *Eskiye* 59 (Aralık 2025): 1703-1720

⁴² Ramazan Demir *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 51-58.

(جويوشوف وأسجاروف) موجز تاريخ التعليم الإسلامي -ويشمل تعليم العربية- في أذربيجان وقسمه إلى؛ ما قبل الحقبة السوفيتية، ثم خلال الحكم السوفيتي حيث عانى خلاله من القمع، وما بعد الاستقلال حيث بدأ التعليم الديني يشهد نوعاً من الانتعاش. وهي حالة لا تختلف عن حالة دول آسيا الوسطى السابق ذكرها.⁴³

2.2. قارة إفريقيا

2.2.1. أوغندا

يُعدّ النظام التعليمي العربي الإسلامي أقدمَ نظامٍ تعليمي في أوغندا؛ إذ سبق نظام التعليم الغربي الذي دخل مع الاحتلال.⁴⁴ وقد قدّم (محمود) عرضاً عاماً لتاريخ تعليم العربية في أوغندا منذ سنة 1844م حتى العصر الحاضر، متناولاً أوضاع العربية قبل الاحتلال البريطاني، وفي أثنائه، وبعد الاستقلال، مع الإشارة إلى عدد من المعلمين والطلاب البارزين في كل مرحلة. كما لخصّ تاريخ النظام التعليمي في أوغندا في نمطين رئيسين: التعليم التقليدي الذي يمر فيه المتعلم بخمس مراحل، والتعليم الحديث المتعارف عليه عالمياً من مرحلة الروضة إلى الدكتوراه.⁴⁵ وتكشف المراجع عن وجود جهود ملحوظة في التأريخ لتعليم العربية في أوغندا.⁴⁶

2.2.2. جزر القمر

ارتبط تعليم اللغة العربية في جزر القمر بدخول الإسلام، والذي يختلف المؤرخون حول توقيته بين القرن الأول الميلادي أو بعده بقليل وفقاً لـ(عبد الله) الذي تناول دور المؤسسات التعليمية في نشر العربية، وتتبع تطور هذه المؤسسات عبر التاريخ الإسلامي وأوضح إسهامها في الحفاظ على الهوية الإسلامية للبلاد وتخرج علماء، ودعاة، وأئمة، وقضاة؛ قسم (عبد الله) تاريخ تعليم العربية إلى مرحلتين: ما قبل الاستعمار وما بعد وصوله؛ كما تناول تاريخ أهم مؤسسات التعليم الإسلامي في أثناء الاستعمار وبعد الاستقلال. وعرض لمحة عن التعليم الإسلامي العالي بعد الاستقلال. وقد عرّف الكاتب ببعض علماء الدين المؤثرين بدءاً من نهايات القرن التاسع

⁴³ Altay Göyüşov and Elçin Əsgərov, "Islam and Islamic Education in Soviet and Independent Azerbaijan," in *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*, ed. Michael Kemper, Raoul Motika, and Stefan Reichmuth (London: Routledge, 2009), 168-222.

⁴⁴ هارون عبد الحميد، "تعليم اللغة العربية في أوغندا: الواقع والتحديات"، في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية* (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014)، 1-13.

⁴⁵ سربوغو طه محمود، "تاريخ تعليم اللغة العربية في أوغندا"، *مجلة الدراسات الإسلامية واللغة العربية* 2، 1 (2023): 94-71.

<http://137.63.246.43/index.php/jisal/article/view/272>.

⁴⁶ محمود، "تاريخ تعليم اللغة العربية في أوغندا"، 93-94.

2.2.3. الصومال

أوضح (فوزان) قِدَمَ العلاقات بين الصومال والجزيرة العربية والتي سبقت ظهور الإسلام، وذكر عددا من العوامل التي ساعدت على انتشار العربية هناك.⁴⁸ وقد قسّم تاريخ تعليم العربية في الصومال إلى عدة مراحل؛ هي: المرحلة الأولى ما قبل الاستعمار، المرحلة الثانية فترة الاستعمار، المرحلة الثالثة فترة الاستقلال، المرحلة الرابعة العهد العسكري، كما قسّم مؤسسات العربية في الصومال إلى نوعين رئيسيين: مؤسسات نظامية وغير نظامية واستعرض كلا منها. كما تعرّض فوزان لكتب العربية التي تُدرّس في حلقات المساجد وطرق التدريس الشائعة فيها.⁴⁹ وقدّم (ورسمة) نبذة عن تاريخ العربية في الصومال شملت وصول العربية للصومال، والعوامل التي ساعدت على انتشارها، وناقش أسباب عدم تعرّب الصومال ومنطقة القرن الإفريقي.⁵⁰ نلاحظ من خلال المراجع التي استعان بها الباحثان أنّ هناك دراسات أخرى تناولت تاريخ العربية في الصومال.

2.2.4. تشاد

دخل الإسلام تشاد عام 46 هـ مصطحبا العربية معه، ونظرا لعدم وجود لغة مشتركة بين قبائل هذا الشعب صارت العربية لغة رسمية يتواصلون بها، كما كانت العربية أول لغة مكتوبة في تاريخهم.⁵¹ لخصّ (محمد) عوامل انتشار العربية في تشاد⁵²، وعرّف بإسهامات مجموعة من العلماء والأدباء التشاديين ممّن كان لهم إنتاج في مجال اللغة العربية.⁵³ قسّم (مصطفى) تاريخ العربية في تشاد إلى ثلاث مراحل⁵⁴، واستعرضها بكثير من التفصيل؛ وهي: مرحلة دخول الإسلام، مرحلة الاحتلال الفرنسي، مرحلة الاستقلال، وعرض

⁴⁷ سعيد برهان عبد الله، "مؤسسات التعليم الإسلامي في جزر القمر"، في *اللغة العربية في جزر القمر*، تحرير سعيد برهان عبد الله (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 175-150.

⁴⁸ فوزي فوزان، *تاريخ اللغة العربية في جمهورية الصومال: دراسة وصفية تاريخية* (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 49.

⁴⁹ فوزي فوزان، المرجع السابق، ص 80.

⁵⁰ عمر محمد ورسمة، "تجربتان في تعليم اللغة العربية في الصومال"، في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية*، (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014)، 4-2.

⁵¹ محمد يوسف محمد، "تاريخ اللغة العربية في تشاد"، في *المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية* (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 4-7 مايو 2016)، 176-161-160.

⁵² محمد يوسف محمد، المرجع السابق، 164.

⁵³ محمد يوسف محمد، المرجع السابق، 169.

⁵⁴ الحبو تجاني مصطفى، "التعليم العربي التقليدي والنظامي في تشاد"، في *اللغة العربية في تشاد*، تحرير أحمد الرفاعي محمود (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 87، 92-91.

طبيعة النظام التعليمي وأماكن الدراسة -عبر تاريخ الممالك التشادية- وهي لا تختلف عن أغلب دول العالم الإسلامي.⁵⁵ وأشار (مصطفى) إلى أن طرق التدريس في مؤسسات التعليم العربي الأهلية كانت التلقين، والحفظ، والتسميع، والمذاكرة.⁵⁶ كما تناول (عمر مصطفى محمد) المعاهد الدينية في تشاد وتطورها والمراحل التعليمية وطرق التقييم فيها.⁵⁷ والمقررات في هذه المعاهد بالإضافة للتعريف بالهيكل الإداري للمعاهد ومصادرها المالية.⁵⁸ كما تناول (طاهر) تاريخ اللغة العربية في تشاد، وعوامل وصولها، وأساليب انتشارها وأبرز العلماء فيها.⁵⁹

2. 2. 5. كوت ديفوار (ساحل العاج)

تعرض (موسى وحسن) لتاريخ تعليم العربية في كوت ديفوار من حيث ارتباط دخولها بالإسلام، وعوامل انتشارها، ومؤسسات تعليمها، والمراحل التاريخية التي مرت بها (قبل الاستعمار، فترة الاستعمار 1893-1960، ما بعد الاستقلال 1960 وما بعدها)، كما تعرض لنظام تعليم العربية في مرحلة ما قبل الاستعمار والمقررات الدراسية، وأوجز عن سياسة المستعمر الفرنسي نحو اللغة العربية ومعلميها، ثم تناول حالة الانتعاش التي أعقبت الحرب العالمية الثانية (1945-1960م) والتي كان أبرز معالمها عودة المبتعثين من البلاد العربية وما تبع ذلك من تأسيس المدارس العربية الإسلامية التي هدفت إلى تخريج الدعاة والأئمة، ثم تناول مرحلة الاستقلال وما بعدها (1961-2015) والتي أظهرت نموا في المدارس العربية الإسلامية.⁶⁰

حول الموضوع نفسه استعرض (صواليجو) تاريخ العربية في كوت ديفوار وتأثيرها على المجتمع، مشيرًا إلى جذورها المصاحبة لانتشار الإسلام في غرب إفريقيا جنوب الصحراء، كما تناول أيضًا محاولات الاستعمار الفرنسي لطمس العربية عبر مراحل من العنف والغزو الفكري، وكيف أثرت هذه الجهود على التعليم العربي والإسلامي، كما تعرض لدور الممالك الإسلامية مثل كونغ وبوندوكو في نشر الثقافة الإسلامية واستخدام اللغة العربية.⁶¹

2. 2. 6. بنين

⁵⁵ الحبو تجاني مصطفى، المرجع السابق، 96-104.

⁵⁶ الحبو تجاني مصطفى، المرجع السابق، 127.

⁵⁷ عمر مصطفى محمد، "دور المعاهد الدينية في نشر تعليم اللغة العربية في تشاد"، في *المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية* (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2016)، 162-163.

⁵⁸ عمر مصطفى محمد، المرجع السابق، 163-165.

⁵⁹ أحمد الرفاعي محمود طاهر، "تاريخ اللغة العربية في تشاد وعوامل انتشارها"، في *اللغة العربية في تشاد*، تحرير أحمد الرفاعي محمود (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 17-86.

⁶⁰ ديابي موسى ومحي الدين عبدالله حسن، *تعليم اللغة العربية في جمهورية كوت ديفوار: الواقع والمستقبل* (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، أم درمان، 2016).

⁶¹ كوني صواليجو، "اللغة العربية في كوت ديفوار بين عقبات الماضي المعلوم وتطلعات المستقبل المجهول"، *قراءات إفريقية* (2019).

تناول (أكاني) تاريخ تعليم العربية في جمهورية بنين من خلال عدد من المحاور الرئيسية، فعرض بدايات دخول العربية وصلتها بجهود الممالك الإسلامية، ولا سيما مملكة صنهايا، كما أبرز دور التجار المسلمين والدعاة في نشر الإسلام وما ارتبط به من تعلّم العربية. كذلك قسّم تاريخ العربية إلى مراحل تاريخية كبرى شملت فترة الاستعمار، وما بعده، ومرحلة الاستقلال، مبيناً ما شهدته العربية من تراجع في ظل الاستعمار ثم من عودة محدودة إلى الانتشار بعد الاستقلال.⁶² وفي الموضوع نفسه، تناول (ساليفو) بيئات تعلّم العربية، ودور الأهالي والمشايخ في العملية التعليمية، إلى جانب ارتحال الطلاب إلى الخارج طلباً للعلم.⁶³

2.2.7. النيجر

تناول (يعقوب) تاريخ تعليم العربية في النيجر من خلال عدد من المحاور الرئيسية، فعرض جذور وجود العربية في البلاد في ضوء امتداد الدول الإسلامية، مثل دولة مالي ودولة البرنو، كما تناول الحلقات العلمية ومقرراتها، وأبرز دور العلماء قبل الاستعمار وفي أثنائه، ثم عرض سياسة الاستعمار الفرنسي في معاداة العربية والإسلام، وختم بالإشارة إلى أوضاع العربية بعد الاستقلال، وما صاحب ذلك من اهتمام بإيفاد البعثات العلمية إلى العالم العربي.⁶⁴ وفي الموضوع نفسه، تناول (أبو بكر) وضع العربية منذ دخول الإسلام، وكثرة معلمي الصبيان، وإسهامات العلماء في حركة التأليف في العلوم المختلفة، ثم عرض طرق الاحتلال الفرنسي في إضعاف مكانة العربية في النيجر.⁶⁵

2.2.8. السنغال

تناول (أحمد جوب) تاريخ دخول الإسلام إلى السنغال في القرن الحادي عشر الميلادي، وجاءت ورقته لعرض إسهامات الشيخ القاضي مَجَحِّي الشاعر السنغالي في خدمة اللغة العربية.⁶⁶ وقَدّم (سيدنا علي جوب) صورة سريعة عن تعليم العربية في السنغال حيث لا يختلف كثيراً عن دول إفريقيا الأخرى؛ فهناك نظامان: التعليم التقليدي حيث كان التعليم العربي في السنغال غير نظامي، ويعتمد على "الدارات" و"المجالس العلمية"، وكانت هذه المؤسسات تركز

⁶² إسحاق حسين أكاني، "اللغة العربية في جمهورية بنين، في اللغة العربية في أنحاء العالم، تحرير بدر ناصر الجبر (مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 115.

⁶³ محمد عوالي ساليفو، "تجديات التعليم العربي الإسلامي بدولة بنين: نحو بديل حضاري عصري"، في المؤتمر الدولي التاسع للغة العربية (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2023)، 6.

⁶⁴ علي يعقوب، "اللغة العربية في النيجر بين الماضي والحاضر وتطلعات المستقبل، "قراءات/ إفريقية، 4 (2009): 32-40.

⁶⁵ محمد أبوبكر، "اللغة العربية في النيجر خلال فترة الاستعمار الغربي"، في المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014)، 9-1.

⁶⁶ أحمد دام جوب، "الشيخ القاضي مَجَحِّي الشاعر السنغالي وإسهاماته لخدمة اللغة العربية"، في المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014)، 13-1.

على تدريس العلوم الشرعية واللغة العربية، كما ذكر أسماء بعض الكتب المقررة في القواعد والأدب، وكانت عملية التدريس تعتمد على أساليب تقليدية تتسم بالحفظ والاستظهار، والنوع الثاني: هو التعليم النظامي، فمع مرور الوقت، بدأ التعليم العربي يتخذ طابعاً أكثر نظامية، في القرن التاسع عشر تأسست العديد من المدارس العربية الإسلامية التي كانت تقدم تعليمًا أكثر شمولية يشمل العربية والعلوم الإسلامية.⁶⁷ من خلال المراجع يلاحظ أن هناك جهوداً في التأريخ لتعليم العربية في السنغال.

2.2. 9. نيجيريا

تناول (أبيكن) العوامل الرئيسية لانتشار العربية في غرب إفريقيا، ووضع العربية الديني والثقافي والسياسي في غرب إفريقيا وتناول تاريخ دخول الإسلام إلى المنطقة في القرن الأول الهجري السابع الميلادي.⁶⁸ تناول (رايع) تاريخ تعليم العربية في أثناء الاحتلال البريطاني لنيجيريا والذي بدأ عام 1861م، واستمرّ حتى أوائل القرن العشرين؛ حيث اتبعت السلطات الاستعمارية خلال هذه الفترة سياسات تهدف إلى تقويض العربية.⁶⁹ وتناول (المسكين وآخرون) تاريخ دخول الإسلام وذكر أنّه كان بين القرنين 11 و14 الميلاديين، وهو تاريخ مختلف عما ذكره المصدر الأول، كما تناول العوامل التي أثّرت في انتشار العربية في نيجيريا، كما عرض مؤسسات تعليم العربية التقليدية والتي لا تختلف عن البلاد الأخرى، وقد سلّط الضوء على مراحلها ومناهجها. وعرض المناهج الحديثة لتعليم العربية والتي تتميز بانتظامها ومراحلها.⁷⁰ نلاحظ من المراجع التي اعتمدت عليها البحوث السابقة أنّ هناك جهوداً بالفعل في التأريخ للغة العربية في نيجيريا.

2.2. 10. الكاميرون

تناول (إبراهيم) تاريخ تعليم العربية في الكاميرون من خلال عدد من المحاور الرئيسية، فعرض صلتها المبكرة بانتشار الإسلام في شمال الكاميرون، وتطور مكانتها حتى غدت مع اللغات المحلية لغة للأدب والإدارة والتعليم. كما تناول أوضاع التعليم في فترة الاستعمار، مبينا كيفية توظيف الدروس العربية والإسلامية في المدارس الاستعمارية لاستقطاب أبناء المسلمين، ثم عرض

⁶⁷ سيدنا علي جوب، "لغة القرآن في السنغال"، في *اللغة العربية في أنحاء العالم*، تحرير ناصر بدر الجبر (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 236-219.

⁶⁸ موسى عبد السلام مصطفي أبيكن، "اللغة العربية في نيجيريا بين الأمس واليوم"، *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني* 81 (2011): 285-217.

⁶⁹ معاذ محمد رايح، "اللغة العربية والاستعمار البريطاني في نيجيريا"، في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية* (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014)، 198-193.

⁷⁰ تيجاني المسكين وآخرون، "اللغة العربية في نيجيريا: النشأة وعوامل الانتشار ملامح تاريخية عامة"، في *اللغة العربية في نيجيريا*، تحرير الخضر عبد الباقي محمد (الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2017)، 31-11.

نشأة المدارس الأهلية التي جمعت بين المقررات الوزارية والعربية والتربية الإسلامية، وما آلت إليه لاحقاً من تطور إلى معاهد إسلامية. كذلك تناول التعليم التقليدي ممثلاً في الكتاتيب، من حيث مراحلها الدراسية، ومقرراته، ووسائله التعليمية، وطرائق التدريس فيه.⁷¹ وفي الموضوع نفسه، ذكر (علي وبلبكاي) العوامل التي ساعدت على انتشار العربية في الكاميرون، وفي مقدمتها التجارة، والقوافل، والهجرات العربية.⁷²

2. 11. 2. مالي

لم يغتُ البحث على دراسات تناولت تاريخ تعليم العربية في مالي منذ دخول الإسلام إلا أنّ هناك دراسات بالإنجليزية تناولت تاريخ المدارس الإسلامية في القرن العشرين؛ مثل: دراسة (برينر) والتي تعقبت المدارس الإسلامية، المعروفة بـ "المدرسة"، التي تقدّم منهجاً يجمع بين الدراسات الإسلامية والدراسات الدنيوية، وقد بدأت هذه المدارس في أربعينيات القرن العشرين خلال فترة الاستعمار الفرنسي، وكانت تهدف إلى إصدار منهج مُنظّم ومُحدث وتعليم العربية كلغة أجنبية، كما تناول بالعرض مناهجها والتحديات التي واجهتها.⁷³ تناول (تراوري) المدارس الإسلامية في مالي من حيث تأثيراتها الدينية والاجتماعية والشخصية ودورها في المجتمع ومناهجها عبر استعراض تجارب طلاب سابقين فيها.⁷⁴

2. 12. 2. جامبيا

تناول (سيلا) الكتاتيب - المجالس العلمية - في جامبيا من حيث نشأة أهم المجالس العلمية في البلاد، والكتب التي كانوا يدرسونها، والنظام الدراسي فيها والنظام الاجتماعي والتربوي المرتبط بها، ثم أثرها وحلقات القرآن على التعليم الإسلامي، وقد ذكر في بداية بحثه ندرة المصادر حول موضوعه، كما أوضح أنّ البلاد كانت جزءاً من مملكة غانا عبر تاريخها ومن ثم سرى عليها ما سرى على المملكة، ويلاحظ من مراجع هذا المقال أنه اعتمد بشكل كبير على المقابلات الشخصية

⁷¹ مؤمن إبراهيم، "المدرسة العربية التقليدية ودورها في نشر اللغة العربية في الكاميرون"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية 7 / 2 (2018): 157-144

⁷² سعيد علي وجمال محمد بلبكاي، "اللغة العربية في الكاميرون بين الواقع والمأمول: وسائل الانتشار ودور المؤسسات"، العربية والترجمة 20/6 (2014) 123-121.

⁷³ Louis Brenner, "The Transformation of Muslim Schooling in Mali: The Madrasa as an Institution of Social and Religious Mediation," in *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, ed. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (Princeton: Princeton University Press, 2007), 199-223, <https://doi.org/10.1515/9781400837458.199>.

⁷⁴ Abdrahamane Traore, *The Madrasa in Mali: Examining Its Impacts, Role, and Curriculum through the Experiences of Five Former Students* (PhD diss., University of Victoria, 2020).

مع الشيوخ الجامعيين.⁷⁵

2.1. بوركينافاسو

درس (كندو وآخرون) تاريخ تعليم العربية في بوركينافاسو وقسموه مثل أغلب تاريخ دول إفريقيا إلى: ما قبل الاحتلال، وفي أثناء الاحتلال، وبعد الاستقلال؛ كما تناولوا أهم أساليب انتشار العربية، وتكلموا عن النظام التربوي الأساسي لتعليم العربية والعلوم الإسلامية وأشهر الكتب المقررة.⁷⁶ وعرف بأبرز علماء العربية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، كما ذكر أسباب الاهتمام بالعربية في بوركينافاسو.⁷⁷ وتحديث عن العصر الاستعماري وتأثيره على تعليم العربية.⁷⁸ ثم انتقل مرحلة الاستقلال التي بدأت في عام 1960م حيث شهدت العربية حالات هبوط وصعود.

2.2. غينيا

تناول (باه) تاريخ وصول العربية إلى غينيا وربطه بانتشار الإسلام، كما تناول مستويات فهم العربية في المجتمع الغيني، وذكر أسماء بعض أبرز علماء الدول الإسلامية التي حكمت البلاد، وألقى الضوء على عدد من فقهاء القرون الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر، كما تعرض لعلماء العربية الذين نشروها في غينيا الساحلية في القرن التاسع عشر.⁷⁹

3.2. قارة أوروبا

2.3.1. ألبانيا

تناول (لاتا) مراحل تطور تعليم اللغة العربية في ألبانيا، والتي بدأت مع ضم ألبانيا للإمبراطورية العثمانية حيث أنشأت العديد من المدارس، وكانت العربية تُعد مادة أساسية فيها جميعاً حتى في المدارس المسيحية، ثم تناول مرحلة الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية عام 1912 والتي استمر فيها تعليم العربية في المدارس الإسلامية، كما تعرض للمواد الدراسية فيها، ثم تحدث عن مرحلة الحكم الشيوعي لألبانيا بين عامي 1968-1990 والتي كانت من أصعب الفترات على تعليم العربية، وقد أعقب سقوط النظام الشيوعي عام 1990 انتعاش في تعليمها، كما ذكر

⁷⁵ عبد القادر سيل، "الكتابات والمجالس العلمية ودورها التعليمي في غامبيا"، في المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2016)، 160-170.

⁷⁶ وليلاي كندو وآخرون، اللغة العربية في بوركينافاسو من القرن الخامس عشر الميلادي (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 15-18.

⁷⁷ وليلاي كندو وآخرون، المرجع السابق، 22.

⁷⁸ وليلاي كندو وآخرون، المرجع السابق، 32-35.

⁷⁹ جرنو سليمان باه، "تطور اللغة العربية في جمهورية غينيا"، في المؤتمر الدولي التاسع للغة العربية (دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2023)، 1-17.

المؤلف عددا من الألبان الذي أسهموا بتأليف كتب لتعليم العربية شملت القواعد والمعاجم والأدب.⁸⁰

2. 3. 1. البوسنة والهرسك⁸¹

ربطت (ترنكا أوزونوفيتش) بين وصول العربية للبوسنة والهرسك وانضمام البلاد للإمبراطورية العثمانية في 1463م ، وقسمت تاريخ البوسنة منذ دخول الإسلام إلى الفترات التاريخية التالية: الحكم العثماني (1463-1878)، والاحتلال النمساوي المجري (1878-1918)، الانضمام إلى يوغوسلافيا (1918-1941)، والحرب العالمية الثانية وتأثيراتها، ثم يوغوسلافيا الاشتراكية (1945-1992)، ثم تفكك يوغوسلافيا واستقلال البوسنة 1991-1992م، وتناولت وضع اللغة العربية في كل حقبة من تلك الحقب.⁸²

وتناول (ناميتاك وبيشليا) وضع العربية في المجتمع بعد وصول الإسلام حيث صارت جزءا من هوية الشعب البوسني ليس مسلميه فقط، بل أبناء العقائد الأخرى أيضا، وفصل الكاتبان بين الاهتمام بالعربية في بلادهما وبين استقرار النفوذ العثماني في أوربا؛ حيث إن العربية بلغت ذروتها في البوسنة في فترة كانت الإمبراطورية العثمانية بدأت في مرحلة الأفول. كما عرّفا بالمؤلفات التي كانت شائعة في تعليم العربية، وأشارا لمؤسسات التعليم في القرنين الخامس عشر والسادس عشر والتي كانت تشمل الجوامع، والكتاتيب، والمدارس الشرعية، والزوايا، وعرّفا بالمدارس المهمة التي أسست في البوسنة خلال قرون الحكم العثماني بشكل عام، كما تناولوا مناهج العربية في المؤسسات التعليمية وجهات الإنفاق عليها، كما قدّما مجموعة من العلماء والأدباء الذين أثروا في انتشار العربية في البوسنة.⁸³

3. النتائج

في ضوء ما سبق نستطيع إجابة أسئلة البحث:

3. 1. إجابة السؤال الأول: ما الدول التي حظيت بدراسة تاريخ تعليم العربية

فيها؟

⁸⁰ زهير لاثا، "اللغة العربية في ألبانيا"، في *اللغة العربية في أنحاء العالم*، تحرير بدر ناصر الجبر (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 69-82.

⁸¹ جمهورية البوسنة والهرسك عضو مراقب في منظمة التعاون الإسلامي، وليست عضوا كامل العضوية.

منظمة التعاون الإسلامي، "المراقبون"، تاريخ الوصول: 2026/04/13 https://www.oic-oci.org/page/?p_id=189&p_ref=60&lan=ar

⁸² أميرة ترنكا أوزونوفيتش، "التطورات التاريخية لتعليم اللغة العربية في البوسنة"، في *اللغة العربية في البوسنة والهرسك*، تحرير هناء يونس (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 42-65.

⁸³ محمد ناميتاك وسداد بيشليا، "ظهور وشكل اللغة العربية في البوسنة والهرسك: الصلات الأولى"، في *اللغة العربية في البوسنة والهرسك*، تحرير هناء يونس (الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024)، 15-41.

في قارة آسيا: إندونيسيا، ماليزيا، بروناي دار السلام، تايلاند، باكستان، بنغلاديش، المالديف، قيرغيزستان، أوزبكستان، كازاخستان، طاجيكستان، تركيا، أذربيجان.

في قارة إفريقيا: أوغندا، جزر القمر، الصومال، تشاد، كوت ديفوار، بنين، النيجر، السنغال، نيجيريا، الكاميرون، مالي، غامبيا، بوركينا فاسو، غينيا.

في قارة أوروبا: ألبانيا، البوسنة والهرسك. مع العلم أنّ بعض الدول لم نعثر على مصادر عربية عن تاريخها وهي أوزبكستان، وطاجيكستان، وكازاخستان، ومالي، وأذربيجان.

3. 2. إجابة السؤال الثاني : ما الدول التي لم يعثر البحث على مواد علمية

تخصّ تاريخ تعليم العربية فيها؟

لم يعثر على أوراق علمية تخصّ تاريخ تعليم العربية في عدد من الدول، وهي: إيران، وأفغانستان، وتركمانستان، والجابون، وجيبوتي، وسيراليون، وتوجو، وغينيا بيساو، وموزمبيق، وغويانا، وسورينام.

مع العلم أن بعض الدول مثل إيران وتوجو لديها اهتمام بحثي بارز بتعليم العربية إلا أنّ الباحث لم يعثر على أوراق عربية أو إنجليزية تخصّ التاريخ لتعليم العربية.

3. 3. إجابة السؤال الثالث: ما الموضوعات التي تناولتها تلك الدراسات؟

دارت أغلب الموضوعات حول التعليم الديني ومنه العربية، ولم نلاحظ أنّ تاريخ العربية دُرِسَ لذاته، كما جاءت مراحل تعليم العربية في أغلب الدول في ثلاث مراحل: مرحلة وصول العربية للبلاد وحتى سقوط البلاد تحت الاحتلال، ثم مرحلة الاحتلال، ثم مرحلة الاستقلال. كما عرضت بعض الدراسات التعليم النظامي وغير النظامي، والمقرّرات الدراسية، وأسماء بعض العلماء والمؤلفين الذين ألفوا لتعليم العربية. وهناك دراسات قليلة تناولت التقويم. (لمعرفة الموضوعات انظر ملحق 1)

4. المناقشة

توصل هذا البحث إلى أنّ هناك جهداً في مجال التاريخ لتعليم اللغة العربية في العالم الإسلامي، ويلاحظ أنّ أغلب هذا الجهد صدر خلال الخمسة عشر عاماً الماضية فحسب؛ ومن ثمّ فقد أهمل تاريخ تعليم العربية في العالم الإسلامي لفترة طويلة، كما أننا نلاحظ أنّ أغلب هذه البحوث ليست منشورة في أوعية علمية مصنّفة في قواعد بيانات عالية الجودة (سكوباس، وويب أوف ساينس).

وقد جاءت دراسات بعض الدول ثريّةً وتناولت جوانب مختلفة من العملية التعليمية وهي دول: تركيا وتشاد وباكستان والبوسنة والهرسك وماليزيا. وجاءت دراسات بعض الدول محدودةً تناول، غير أن المراجع تشير إلى وجود جهد بحثي سابق في التاريخ، كما في الصومال

ونيجيريا والسنغال. وبعض الدول كانت المعلومات عن تاريخ تعليم العربية فيها شحيحة جدا وهي: المالديف ومالي وأذربيجان.

لوحظ أنّ هناك عددا كبيرا من الدول (11 دولة) لم يُمكن من الوصول لأي أوراق عربية أو إنجليزية عن تاريخ تعليم العربية فيها، ونظرا لتعامل البحث مع دول مختلفة اللغات فلا يُستبعد أن تكون هناك أعمال للتأريخ لتعليم العربية باللغات المحلية لتلك البلاد، ولم يستطع هذا البحث الوصول لها نتيجة لاعتماده على البحوث العربية والإنجليزية فقط.

نلاحظ أنّ أغلب الدراسات نظرت إلى تاريخ تعليم العربية باعتباره محطات تاريخية دون إيضاح الجوانب التربوية لعملية تعليمها، فلم نعرف أساليب التحاق الطلاب بالمؤسسات التعليمية؟ أو كيف كانت تبني المناهج أو كيف تحدد المقررات؟ وما موقع خصائص الطلاب ودوافعهم وحاجاتهم واهتماماتهم في العملية التعليمية؟ وما أساليب التقييم المتبعة؟ وكيف كانت طرق التدريس؟ وما أنواع الوسائل التعليمية عبر العصور؟ وما طرق اختيار المعلمين؟ وما أساليب إعدادهم؟ وما مسوغات استمرارهم في وظائفهم؟ وما قواعد ترقيةهم، وكيف كانت تحدد رواتبهم؟ وما أساليب تمويل المؤسسات التعليمية؟

من خلال تحليل الأدبيات المعنية وجد البحث أن اللغة العربية دخلت إلى بعض مناطق العالم مثل بعض مناطق جنوب الصحراء الغربية في إفريقيا وجنوب شرق آسيا عن طريق التجار إلا أنه لم يعرف هل كانت عملية تعليم العربية للتجار المحليين في تلك البلاد تختلف عن تعليم العربية لأغراض دينية كما كان شائعا آنذاك؟ أم أن التعاملات التجارية كانت تتم عبر مترجمين متخصصين؟

ذكرت بعض البحوث أنّ العربية كانت تدرّس لغير المسلمين أيضا، وذلك قد يرجع إلى أن نظام كتابة العربية هو النظام الكتابي الذي يعرفه المجتمع ولا يوجد غيره، أو لتعدد لغات قبائل المجتمع ولا يوجد مشترك بينهم إلا العربية، أو لأنّ المسلمين كانوا مسيطرين على المجتمع في تلك العصور، وهنا سؤال: كيف كانت عملية تعليم العربية لغير المسلمين؟ وهل كانت مقرراتهم تختلف عن المقررات التي يتعلم منها المسلمون؟ وكيف كانت اتجاهات الطلاب غير المسلمين نحو تلك العملية؟

يلاحظ أن الدراسات اعتبرت تاريخ تعليم العربية قبل الاستعمار "كتلة" واحدة؛ أي كأنه بدأ وانتهى على حالة جامدة لم تتطور رغم امتدادها لمئات السنين.

كانت الأعمال الخاصة بتاريخ تعليم العربية -بشكل واضح ومحدّد- قليلة، غير أن أغلب الأعمال ضمّنت تاريخ تعليم العربية بشكل موجز ضمن تاريخ الإسلام في دول العالم الإسلامي. يلاحظ من خلال مراجع البحوث التي استعرضت عقد فعاليات علمية عديدة تناولت

تاريخ تعليم العربية في مناطق مختلفة من العالم بيد أن هذه المواد ليست متاحة في الفضاء الإلكتروني.

الخاتمة

حاول هذا البحث الوقوف على المنجز البحثي للتأريخ لتعليم العربية للناطقين بغيرها في دول العالم الإسلامي -غير العربية- وقد عرض الدراسات التي تناولت 29 دولة، ووصل إلى عدم وجود معلومات علمية بالعربية أو الإنجليزية حول موضوع البحث تخص 11 دولة. كما أن أغلب المنشور ليس مُصنّفًا في فهرس عالمية.

قد تكون هناك أطروحات ومقالات في دوريات تتعلق بتعليم العربية في مختلف دول العالم إلا أنها ليست متاحة ضمن قواعد البيانات المذكورة في حدود البحث، وفي الوقت نفسه قد تكون هناك بحوث باللغات المحلية، ومن ثمّ فلا يزعم البحث أنه قدّم حصرا كاملا لدراسات تأريخ تعليم العربية.

أغلب البحوث تناولت المراحل التاريخية لتعليم العربية إلا أنّ هناك جوانب كثيرة لم يُشر إليها إلا القليل، وأبرزها ما يتعلّق بخصائص الطلاب وحاجاتهم وموقعها في العملية التعليمية، وكذا أساليب تقييمهم وترفيعهم من مستوى لآخر، وما يتعلق بالمعلمين واختيارهم وإعدادهم وتطويرهم وتقييمهم وترقيتهم، بالإضافة لطُرق التدريس ومدى نجاعتها، والمفاهيم السائدة عبر التاريخ حول تعليم العربية، وكيفية إعداد المعلمين في تلك الحقب التاريخية. كل ما سبق يُعدّ مقترحات لإجراء بحوث مستقبلية أخرى.

يُتوقع أن يساعد هذا البحث في بناء خريطة بحثية للتأريخ في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها، ويدعو البحث الجهات العلمية التي لديها موادّ تخصّ تاريخ تعليم العربية لإتاحتها عبر الفضاء الإلكتروني ليتمكن تحديد الفجوات البحثية الحقيقية بدلا من تكرار الجهود.

ملحق (1) الموضوعات التي تناولتها البحوث

1- إندونيسيا	2- ماليزيا	3- بروناي
- تطور مؤسسات التعليم الأهلية والنظامية. - طرق التدريس والمواد التعليمية. - مراحل تعليم العربية عبر	- تأثير الإسلام في نشر العربية. - تطور دخول العربية في نظام التعليم قبل الاحتلال وأثناءه وبعد الاستقلال.	- مراحل تطور تعليم العربية (التعليم غير النظامي، والنظامي) - المقررات العربية في المدارس - أشهر العلماء بداية من

منتصف القرن 19	الطرائق الأولى التي تعلّم بها الملايويون العربية.	- التاريخ. - التعريف ببعض شيوخ العربية.
6- بنجلاديش	5- باكستان	4- تايلاند
- وصول العربية لشبه القارة الهندية - بداية اتصال البنغال بالعربية. - أثر الاحتلال البريطاني. - وضع العربية أثناء حكم باكستان. - وضع العربية بعد الاستقلال. - أثر العلاقة بالعالم العربي.	- وصول العربية لشبه القارة الهندية - المراحل التاريخية لتعليم العربية. - أسماء أهم المدارس والعلماء - أوضاع التعليم أثناء الاحتلال - أوضاع تعليم العربية بعد الاستقلال.	مراحل تطور تعليم العربية (التعليم غير النظامي، والنظامي)
9- أوزبكستان	8- قيرغيزستان	7- المالديف
- تعليم العربية في بخارى - اللغة العربية أثناء الاحتلال السوفيتي - اللغة العربية بعد الاستقلال	- اللغة العربية منذ دخول الإسلام إلى الاحتلال السوفيتي - اللغة العربية أثناء الاحتلال السوفيتي - اللغة العربية بعد الاستقلال	معلومات قليلة جدا
12- أذربيجان	11- طاجيكستان	10- كازاخستان
- المراجع المتوافر كان عن التعليم الإسلامي والعربية فرع منه. - تعليم العربية بعد دخول الإسلام - أثناء الاحتلال السوفيتي - بعد الاستقلال	- مرحلة ما قبل الاحتلال السوفيتي - اللغة العربية أثناء الاحتلال السوفيتي - اللغة العربية بعد الاستقلال.	- تعليم العربية في العصر الحديث - التعليم غير الرسمي - التعليم بعد الاستقلال
15- جزر القمر	14- أوغندا	13- تركيا

• تاريخ تعليم اللغة العربية في العصور السلجوقي، العثماني، الجمهوري • تأسيس كليات الإلهيات وأقسام اللغة العربية وأدائها • أهم المؤلفات العلمية العربية • تقييم دورات العربية في بعض المدارس العثمانية • وضع العربية في الدولة العثمانية	• تاريخ اللغة العربية بداية من 1844 • أوضاع العربية أثناء الاحتلال البريطاني • أوضاع العربية بعد الاستقلال	• دور المؤسسات التعليمية في نشر اللغة العربية • تعليم العربية قبل الاستعمار وبعده • أهم مؤسسات التعليم الإسلامي أثناء الاستعمار • التعليم الإسلامي العالي بعد الاستقلال. • بعض علماء الدين المؤثرين بدءاً من نهايات القرن 19
16- الصومال	17- تشاد	18- بنين
• تاريخ تعليم اللغة العربية في الصومال • مؤسسات التعليم النظامية وغير النظامية • العوامل التي ساعدت على انتشار العربية • أسباب عدم تعرب الصومال	• تاريخ العربية قبل الاستعمار وأثناءه • تعليم العربية بعد الاستقلال • طبيعة النظام التعليمي وأماكن الدراسة • عوامل انتشار العربية في تشاد • المعاهد الدينية تطورها وطرق التقييم	• تاريخ العربية بعد الإسلام • أثناء الاحتلال • بعد الاستقلال • أماكن تعليم العربية
19- بوركينا فاسو	20- كوت ديفوار (ساحل العاج)	21- جامبيا (مرجع واحد)
• تاريخ العربية بعد الإسلام • أثناء الاحتلال، بعد الاستقلال • أهم أساليب انتشار العربية • النظام التربوي الأساسي	• عوامل انتشار العربية • مؤسسات تعليم العربية • المراحل التاريخية التي مر بها تعليم العربية • تأثير العربية على المجتمع	• نشأة الكتابات في جامبيا وأهمها • الكتب المقررة • النظام الدراسي الاجتماعي والتربوي

	• محاولات الاستعمار الفرنسي لطمس اللغة العربية • دور الممالك الإسلامية في نشر اللغة العربية.	• أشهر الكتب المقررة • أبرز علماء العربية قرن 19-20 • أسباب الاهتمام باللغة العربية
24- نيجيريا	23- النيجر	22- غينيا
• العوامل الرئيسية لانتشار العربية • تاريخ تعليم العربية أثناء الاحتلال • مؤسسات تعليم العربية التقليدية • المناهج الحديثة لتعليم العربية • مراحل تعليم العربية	• تاريخ تعليم العربية بعد الإسلام • أثناء الاستعمار، بعد الاستقلال • عداء الاحتلال لتعليم العربية • أسماء أبرز العلماء وإسهاماتهم	• مستويات فهم العربية لدى المجتمع • أبرز علماء الدول الإسلامية التاريخية • تعرض لعلماء العربية الذين نشروها في غينيا الساحلية في القرن التاسع عشر
27- مالي	26- الكاميرون	25- السنغال
• المدارس الإسلامية	• وصول العربية مع الإسلام • حالة التعليم أثناء الاستعمار • التعليم التقليدي ومقرراته • والوسائل التعليمية وطرق التدريس • أسباب انتشار العربية	• إسهامات أحد شعراء السنغال في خدمة اللغة العربية • نظام التعليم التقليدي والحديث • أسماء بعض المقررات
	29- البوسنة والهرسك	28- ألبانيا
	• وضع اللغة العربية أثناء الحقب التاريخية • المؤلفات الشائعة في تعليم العربية. • مؤسسات تعليم العربية في القرنين 15-16	• مراحل تطور تعليم اللغة العربية • تعليم العربية بعد الاستقلال عن الدولة العثمانية • العربية أثناء الحكم

• مناهج العربية في المؤسسات التعليمية • أسماء مجموعة من العلماء والأدباء	• الشيعي • تعليم العربية بعد سقوط الشيعية • أسماء مؤلفي كتب تعليم العربية من الألبان

المصادر والمراجع (بالعربية)

- إبراهيم، مجدي حاج. "إضاءات على أهم إنجازات المؤسسات والهيئات الماليزية الحكومية والأهلية في نشر اللغة العربية في ماليزيا". في *اللغة العربية في ماليزيا*، تحرير مجدي حاج إبراهيم، 75-88. الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2017.
- إبراهيم، مؤمن. "المدرسة العربية التقليدية ودورها في نشر اللغة العربية في الكامبرون". *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية* 2/7 (2018): 144-157.
- أبوبكر، محمد. "اللغة العربية في النيجر خلال فترة الاستعمار الغربي". في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية*، 9-1. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 7-10 مايو 2014.
- أبيكن، موسى عبد السلام مصطفى. "اللغة العربية في نيجيريا بين الأمس واليوم". *مجلة مجمع اللغة العربية الأردني*، 81 (2011): 217-285.
- أفندي، أحمد فؤاد. "آفاق تاريخية للغة العربية في إندونيسيا". *اللغة العربية في إندونيسيا*. 11-25. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 1445هـ.
- أكاني، إسحاق حسين. "اللغة العربية في جمهورية بنين". في *اللغة العربية في أنحاء العالم*، تحرير بدر ناصر الجبر، 113-121. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- باه، جرنو سليمان. "تطور اللغة العربية في جمهورية غينيا". في *المؤتمر الدولي التاسع للغة العربية*، 1-17. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 6-8 نوفمبر 2023.
- ترنكا أوزونوفيتش، أميرة. "التطورات التاريخية لتعليم اللغة العربية في البوسنة". في *اللغة العربية في البوسنة والهرسك*، تحرير هناء يونس، 42-65. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- جوب، أحمد دام. "الشيخ القاضي مجختي الشاعر السنغالي وإسهاماته لخدمة اللغة العربية". في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية*، 1-13. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014.
- جوب، سيدنا علي. "لغة القرآن في السنغال". في *اللغة العربية في أنحاء العالم*، تحرير بدر ناصر الجبر، 219-236. الرياض: مجمع الملك سلمان للغة العربية، 2024.

- رابع، معاذ محمد. "اللغة العربية والاستعمار البريطاني في نيجيريا". في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية*، 198-193. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 7-10 مايو 2014.
- زبير، لانا. "اللغة العربية في ألبانيا". في *اللغة العربية في أنحاء العالم*، تحرير بدر ناصر الجبر، 69-82. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- ساليقو، محمد عوالي. "تحديات التعليم العربي الإسلامي بدولة بنين: نحو بديل حضاري عصري". في *المؤتمر الدولي التاسع للغة العربية*، 1-12. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2023.
- سيرازي بن سمود، خالص بن إمام، ومحمد فيصل، ونور المرتضى بن محمودي بن نور هاشم. *دليل علماء اللغة العربية والباحثين في علومها في إندونيسيا*. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- سيلا، عبد القادر. "الكتاتيب والمجالس العلمية ودورهما التعليمي في غامبيا". في *المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية*، 160-170. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 4-7 مايو 2016.
- صوتشين، محمد حقي. "تدريس اللغة العربية في تركيا: بالأمس واليوم". في *اللغة العربية في تركيا*، تحرير محمود قدوم، 17-26. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- طاهر، أحمد الرفاعي محمود. "تاريخ اللغة العربية في تشاد وعوامل انتشارها". في *اللغة العربية في تشاد*، تحرير أحمد الرفاعي محمود، 17-86. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- طريق الإسلام، محمد. "اللغة العربية في بنجلاديش". في: *اللغة العربية في أنحاء العالم*. تحرير ناصر بدر الجبر. 95-112. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024م.
- عالم، صهيب. *تاريخ اللغة العربية وواقعها في الهند*. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- عبد الحميد، هارون جمبا. "تعليم اللغة العربية في أوغندا: الواقع والتحديات". في *المؤتمر الدولي الثالث للغة العربية*، 1-13. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014.
- عبد اللطيف، عيد فتحي. «اللغة العربية في ظل الدولة العثمانية». في *اللغة العربية في تركيا*، تحرير محمود قدوم، 97-117. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- عبد الله، سعيد برهان. "مؤسسات التعليم الإسلامي في جزر القمر". في *اللغة العربية في جزر القمر*، تحرير سعيد برهان عبد الله، 150-175. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.
- علي، سعيد، وجمال محمد بلبكاي. "اللغة العربية في الكاميرون بين الواقع والمأمول: وسائل الانتشار ودور المؤسسات". *العربية والترجمة* 20/6 (2014): 121-162.
- غالب، عبد الرزاق حسين. "تحديات أمام متعلمي اللغة العربية في جنوب تايلاند". *مجلة الضاد*، يوليو 2013، 158-180.
- فوزان، فوزي. *تاريخ اللغة العربية في جمهورية الصومال: دراسة وصفية تاريخية*. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.

كندو، وليلاي، وأبوبكر سائفو، وسعيد زونغو، ونوفو بورغو، وإدريس ويد راغو. *اللغة العربية في بوركينا فاسو من القرن الخامس عشر الميلادي*. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.

محمد، عمر مصطفى. "دور المعاهد الدينية في نشر تعليم اللغة العربية في تشاد". في *المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية*، 160-176. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2016.

محمد، محمد يوسف. "تاريخ اللغة العربية في تشاد". في *المؤتمر الدولي الخامس للغة العربية*، 160-176. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2016.

محمود، سربوغو طه. "تاريخ تعليم اللغة العربية في أوغندا". *مجلة الدراسات الإسلامية واللغة العربية* 1/2 (2023): 71-94.

المسكين، تيجاني، وآخرون. "اللغة العربية في نيجيريا: النشأة وعوامل الانتشار ملامح تاريخية عامة". في *اللغة العربية في نيجيريا*، تحرير الخضر عبد الباقي محمد، 11-31. الرياض: مركز الملك عبد الله الدولي لخدمة اللغة العربية، 2017.

المشرف، عبد الإله عبد الله، محرر. *اللغة العربية في قرغيزستان*. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.

مصطفى، الحبو تيجاني. "التعليم العربي التقليدي والنظامي في تشاد". في *اللغة العربية في تشاد*، تحرير أحمد الرفاعي محمود، 87-170. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024. معين، مظهر. "تطور اللغة العربية في باكستان وحاضرها". في: *اللغة العربية في باكستان*. تحرير إنعام الحق غازي. 21-46. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024م.

موسي، ديابي، ومحي الدين عبد الله حسن. تعليم اللغة العربية في جمهورية كوت ديفوار: الواقع والمستقبل. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2016.

ناميتاك، م.، وبيشليا، سداد. "ظهور وشكل اللغة العربية في البوسنة والهرسك: الصلات الأولى". في *اللغة العربية في البوسنة والهرسك*، تحرير هناء يونس، 15-41. الرياض: مجمع الملك سلمان العالمي للغة العربية، 2024.

الهجرسي، عبد الباسط. *مظاهر الحضارة الإسلامية في المالديف منذ دخول الإسلام حتى قيام النظام الجمهوري*. الزقازيق: جامعة الزقازيق، رسالة ماجستير، 2005م.

هيكل، عبد الباسط سلامة، محرر. اللغة العربية في سلطنة بروناي دار السلام بين الماضي والحاضر. الرياض: مجمع الملك سلمان للغة العربية، 2024.

ورسمة، عمر محمد. "تجربتان في تعليم اللغة العربية في الصومال". في *المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية*، 1-15. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2014.

يازجي، حسين. «مكانة اللغة العربية في عصر العثمانيين وما بعد الجمهورية». في *المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية*، 193-196. دبي: المجلس الدولي للغة العربية، 2015.

يعقوب، علي. "اللغة العربية في النيجر بين الماضي والحاضر وتطلعات المستقبل". *قراءات إفريقية*، 4 (2009): 32-40.

Orhan, Davut, Saad Alrofaidy, and Yaseen Haglan. « تاريخ تعليم اللغة ». *Dergiabant* العربية في تركيا وأهم تحدياته: كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية نموذجًا 9/2 (2021): 690-703.

Demir, Ramazan. «تاريخ كليات الإلهيات بتركيا وتطور مناهج تعليم اللغة العربية بها». *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 51-58.

Wahida, Besse - Saidah, Saidah. "History of the Development of Arabic in Indonesia". *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 6/2 (2020), 99-121.

Kaynakça

Abdülhamîd, Hârûn Cemba. "Ta'limü'l-luğati'l-'Arabiyye fî Üğandâ: el-vâki' ve't-tehaddiyât". *el-Mu'temerü'd-Düvelî es-Sâlis li'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 1-13. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2014.

Abdullah, Saîd Bürhân. "Mü'essesâtü't-ta'limi'l-İslâmî fî Cüzürî'l-Ḳamar". *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Cüzürî'l-Ḳamar*. ed. Saîd Bürhân Abdullah. 150-175. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.

Abdüllatîf, İd Fethî. "el-Luğatü'l-'Arabiyye fî zılli'd-devleti'l-'Osmâniyye". *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Türkiyâ*. ed. Mahmûd Kadûm. 97-117. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.

Abîken, Mûsâ Abdüsselâm Mustafa. "el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Nîcîriyâ beyne'l-emsî ve'l-yevm". *Mecelletü Mecma'i'l-Luğati'l-'Arabiyye el-Ürdünî* 81 (2011), 217-285.

Açık, Kerim. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Olan Dönemde Rüşdiye, İdadi ve Sultani Mekteplerindeki Arapça Derslerinin Yabancı Dil Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi". *Ekev Akademi Dergisi* 65 (2016), 313-342.

Açık, Kerim. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Arapça Öğretimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Akani, İshâk Hüseyin. "el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Cumhûriyyeti Benîn". *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî enḥâ'i'l-âlem*. ed. Bedr Nâsır el-Cebr. 113-121. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.

- Âlem, Suheyb. *Târîhu'l-luğati'l-'Arabiyye ve vâkı'uhâ fî'l-Hind*. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-'Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Ali, Saîd – Belbekây, Cemâl Muhammed. “el-Luğatü'l-'Arabiyye fî'l-Kâmerûn beyne'l-vâkı' ve'l-me'mûl: vesâ'ilü'l-intişâr ve devrül-mü'essesât”. *el-'Arabiyye ve't-Terceme* 6/20 (2014), 121-162.
- Azizah, Nur Laila vd. “Development of Arabic Language Learning in Indonesia at 19th–21st Century”. *Jurnal Al Bayan: Jurnal Jurusan Pendidikan Bahasa Arab* 16/1 (2024), 219-238.
- Bah, Cernû Süleymân. “Te'tavvuru'l-luğati'l-'Arabiyye fî Cumhûriyyeti Ġinyâ”. *el-Mu'temerü'd-Düvelî et-Tâsi' li'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 1-17. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2023.
- Bahodirovna, Akhmedova Mehrinigor vd. “The Rise of Interest in Learning Arabic Language in Bukhara Region, Uzbekistan: Sociolinguistic Survey”. *Comparative Linguistics, Translation and Literary Studies* 1/1 (January 2024), 41-47.
- Bildirici, Y. Z. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Arapça Öğretimi*. b.y.: İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Bolat, S. “Osmanlı Döneminde Pratik Arapça Öğretimine Mükâlemetü'l-'Arabî ve't-Türkî Adlı Eser Özeline Genel Bir Bakış”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/2 (2023), 399-428.
- Brenner, Louis. “The Transformation of Muslim Schooling in Mali: The Madrasa as an Institution of Social and Religious Mediation”. *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. ed. Robert W. Hefner – Muhammad Qasim Zaman. 199-223. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Cûb, Ahmed Dâm. “eş-Şeyh el-Kâdî Meçatî eş-şâ'ir es-Sengâlî ve ishâmâtuhu li-hidmeti'l-luğati'l-'Arabiyye”. *el-Mu'temerü'd-Düvelî es-Sâlis li'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 1-13. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2014.
- Cûb, Seydinâ Ali. “Luğatü'l-Kur'ân fî's-Sengâl”. *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî enhâ'i'l-'âlem*. ed. Bedr Nâsir el-Cebr. 219-236. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Demir, Ramazan. “Târîhu külliyyâtî'l-ilâhiyyât bi-Türkiyâ ve te'tavvuru menâhici ta'lîmî'l-luğati'l-'Arabiyye bihâ”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 51-58.
- Ebûbekir, Muhammed. “el-Luğatü'l-'Arabiyye fî'n-Nîcer hilâle fetreti'l-isti'mârî'l-ğarbî”. *el-Mu'temerü'd-Düvelî es-Sâlis li'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 1-9. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2014.

- Efendi, Ahmed Fuâd. “Âfâk târîhiyye li'l-luğati'l-'Arabiyye fî Endûnisiyâ”. *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Endûnisiyâ*. 11-25. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-'Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1445h.
- Epkenhans, Tim. “Muslims without Learning, Clergy without Faith: Institutions of Islamic Learning in the Republic of Tajikistan”. *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. ed. Michael Kemper vd. 313-348. London: Routledge, 2009.
- Fevzân, Fevzî. *Târîhu'l-luğati'l-'Arabiyye fî Cumhûriyyeti's-Şûmâl: Dirâse vaşfiyye târîhiyye*. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-'Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Gâlib, Abdürrezzâk Hüseyin. “Teḥaddiyât emâme müte'allimî'l-luğati'l-'Arabiyye fî Cenûb Tâylend”. *Mecelletü'd-Ḍâd* (Temmuz 2013), 158-180.
- Göyüşov, Altay – Əsgərov, Elçin. “Islam and Islamic Education in Soviet and Independent Azerbaijan”. *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. ed. Michael Kemper vd. 168-222. London: Routledge, 2009.
- Güney, M. A. “Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 1/1 (2014), 193-211.
- Hazer, D. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 274-293.
- Heykel, Abdülbâsî Selâme (ed.). *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Salṭanati Brûnây Dâri's-Selâm beyne'l-mâdî ve'l-hâdîr*. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Hicresî, Abdülbâsî. *Mezâhirü'l-ḥaḍâratî'l-İslâmiyye fî'l-Mâldîf münzü duḥûli'l-İslâm hattâ kıyâmi'n-nizâmi'l-cumhûrî*. Zagazig: Câmi'atü'z-Zakâzîk, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- İbrâhîm, Mecdî Hâc. “İdâ'ât 'alâ ehemmi incâzâtî'l-mü'essesât ve'l-hey'âtî'l-Mâlîziyye el-ḥukûmiyye ve'l-ehliyye fî neşri'l-luğati'l-'Arabiyye fî Mâlîzyâ”. *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Mâlîzyâ*. ed. Mecdî Hâc İbrâhîm. 75-88. Riyad: Merkezü'l-Melik 'Abdillâh ed-Düvelî li-Ḥidmeti'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2017.
- İbrâhîm, Mü'min. “el-Medresetü'l-'Arabiyyetü't-taklîdiyye ve devruhâ fî neşri'l-luğati'l-'Arabiyye fî'l-Kâmerûn”. *Mecelletü'l-'Ulûmî'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye* 7/2 (2018), 144-157.
- İİT, İslam İşbirliği Teşkilatı. “el-Murâkibûn”. Erişim 12 Nisan 2026. https://www.oic-oci.org/page/?p_id=56&p_ref=26&lan=ar
- İİT, İslam İşbirliği Teşkilatı. “Târîhu'l-munazzama”. Erişim 12 Nisan 2026. https://www.oic-oci.org/page/?p_id=56&p_ref=26&lan=ar

- Kadir, Jusoh. *The Teaching of Arabic in Malaysia: A Study of Its Historical Perspective, Objectives and Methods of Teaching*. Lampeter: The University of Wales, Doktora Tezi, 2001.
- Kendû, Velîlây vd. *el-Luğatü'l-‘Arabiyye fî Bûrkînafâsû mine'l-‘karnî'l-‘hâmis ‘aşer el-mîlâdî*. Riyad: Mecma‘u'l-Melik Selmân el-‘Âlemî li'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2024.
- Kızıklı, Z. “Babanzâde Ahmed Naim’in Arapça Öğretimine Dair Bir Makalesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/4 (2007), 445-461.
- Mahmûd, Serbûğû Tâhâ. “Târîhu ta‘lîmî'l-luğati'l-‘Arabiyye fî Üğandâ”. *Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve'l-Luğati'l-‘Arabiyye* 2/1 (2023), 71-94.
- McChristian, Mary Kathleen. *Historiography of Language Education: Lessons from History*. West Lafayette: Purdue University, Doktora Tezi, 1998.
- Mevsû‘atü'l-Ma‘rife. “Bâkistân”. Erişim 12 Nisan 2026. <https://www.marefa.org>
- Meydanoğlu, Ayşe. “Osmanlı Medrese Geleneğinde Arapça Öğretimi: Müfredatta Pratik Konuşma Neden Yer Almadı?”. *Eskiye* 59 (Aralık 2025), 1703-1720.
- Miskîn, Tîcânî vd. “el-Luğatü'l-‘Arabiyye fî Nîcîriyâ: en-neş‘e ve ‘avâmilü'l-intişâr melâmiḥ târîhiyye ‘âmmeh”. *el-Luğatü'l-‘Arabiyye fî Nîcîriyâ*. ed. el-Ḥaḍîr Abdülbâkî Muhammed. 11-31. Riyad: Merkezü'l-Melik ‘Abdillâh ed-Düvelî li-Ḥidmeti'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2017.
- Moazzam, Raja Majid – Gardazi, Syed Mudassar Ali. “Development of Arabic Language and Literature in Pakistan: A Historical Study”. *Mujalla Islami Fikr-o-Tahzeeb* 4/2 (2024), 58-69.
- Muhammed, Muhammed Yûsuf. “Târîhu'l-luğati'l-‘Arabiyye fî Çâd”. *el-Mu’temerü'd-Düvelî el-Ḥâmis li'l-Luğati'l-‘Arabiyye*. 160-176. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2016.
- Muhammed, Ömer Mustafa. “Devrü'l-me‘âhidi'd-dîniyye fî neşri ta‘lîmî'l-luğati'l-‘Arabiyye fî Çâd”. *el-Mu’temerü'd-Düvelî el-Ḥâmis li'l-Luğati'l-‘Arabiyye*. 160-176. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2016.
- Muîn, Mazhar. “Teṭavvuru'l-luğati'l-‘Arabiyye fî Bâkistân ve ḥaḍîruhâ”. *el-Luğatü'l-‘Arabiyye fî Bâkistân*. ed. İn‘âmü'l-Haḡ Gâzî. 21-46. Riyad: Mecma‘u'l-Melik Selmân el-‘Âlemî li'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2024.
- Muminov, Ashirbek vd. “Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Uzbekistan”. *Islamic Education in the Soviet Union and Its*

- Successor States*. ed. Michael Kemper vd. 223-279. London: Routledge, 2009.
- Mûsî, Diyâbî – Hasan, Muhyiddîn Abdullah. *Ta'limü'l-luğati'l-'Arabiyye fî Cumhûriyyeti Kût Dîvâr: el-vâki' ve'l-müstakbel*. b.y.: Câmî'atü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-'Ulûmî'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2016.
- Müşrif, Abdülilâh Abdullah (ed.). *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Kırgızistan*. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-'Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Mustafa, el-Habbû Tîcânî. "et-Ta'limü'l-'Arabî et-taklîdî ve'n-nizâmî fî Çâd". *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Çâd*. ed. Ahmed er-Rifâî Mahmûd. 87-170. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-'Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Namitak, M. – Bişilya, Sedâd. "Zuhûr ve şeklû'l-luğati'l-'Arabiyye fî'l-Bosna ve'l-Hersek: eş-şîlâtü'l-ûlâ". *el-Luğatü'l-'Arabiyye fî'l-Bosna ve'l-Hersek*. ed. Henâ Yûnus. 15-41. Riyad: Mecma'u'l-Melik Selmân el-'Âlemî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2024.
- Nurmanova, Aitzhan Sh. – Izbairov, Asilbek K. "Islamic Education in Soviet and Post-Soviet Kazakhstan". *Islamic Education in the Soviet Union and Its Successor States*. ed. Michael Kemper vd. 280-312. London: Routledge, 2009.
- Orhan, Davut vd. "Târîhu ta'limî'l-luğati'l-'Arabiyye fî Türkiyâ ve ehemmu teħaddiyâtihî: Külliyyâtü'l-ilâhiyyât ve'l-'ulûmî'l-İslâmiyye nemûzecen". *Dergiabant* 9/2 (2021), 690-703.
- Özkan, S. H. "Osmanlı Devleti'nde Yabancı Dil Eğitimi". *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 5/3 (2010), 1-15.
- Râbi', Muâz Muhammed. "el-Luğatü'l-'Arabiyye ve'l-isti'mârü'l-Birîfânî fî Nîcîriyâ". *el-Mu'temerü'd-Düvelî es-Sâlis li'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 193-198. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2014.
- Rahman, Mukhlesur. "Arabic in India: Past, Present & Future". *Language in India* 14/12 (December 2014), 290-306.
- Rahman, Tariq. "The Teaching of Arabic to the Muslims of South Asia". *Islamic Studies* 39/3 (Autumn 2000), 399-443.
- Salifu, Muhammed Avâlî. "Teħaddiyâtü't-ta'limî'l-'Arabî el-İslâmî bi-devleti Benîn: naħve bedîl ħaďârî 'aşrî". *el-Mu'temerü'd-Düvelî et-Tâsi' li'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 1-12. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-'Arabiyye, 2023.
- Şavâlihû, Kûnî. "el-Luğatü'l-'Arabiyye fî Kût Dîvâr beyne 'aķabâtî'l-mâďî el-ma'lûm ve teħallu'âtî'l-müstakbel el-mechûl". *Kırâ'ât İfrîkiyye* (2019). Erişim 12 Nisan 2026.
<https://qiraatafrican.com/7188/للغة-العربية-في-كوت-ديفوار-بين-عقبات>

- Silâ, Abdülkadir. “el-Ketâtîb ve’l-mecâlisü’l-‘ilmiyye ve devruhümâ’t-ta’lîmî fi Ġâmbiyâ”. *el-Mu’temerü’d-Düvelî el-Hâmis li’l-Luġati’l-‘Arabiyye*. 160-170. Dubai: el-Meclisü’d-Düvelî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2016.
- Sîrâzî b. Semûd, Hâlisîn b. İmâm vd. *Delîlü ‘ulemâ’i’l-luġati’l-‘Arabiyye ve’l-bâhîsîn fî ‘ulûmihâ fî Endûnisiyâ*. Riyad: Mecma‘u’l-Melik Selmân el-‘Âlemî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2024.
- Soyupek, H. *İkinci Meşrutiyet’ten Günümüze Türkiye’de Arapça Öğretimi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.
- Suçin, Mehmet Hakkı. “Tedrîsü’l-luġati’l-‘Arabiyye fî Türkiyâ: bi’l-emsî ve’l-yevm”. *el-Luġatü’l-‘Arabiyye fî Türkiyâ*. ed. Mahmûd Kadûm. 17-26. Riyad: Mecma‘u’l-Melik Selmân el-‘Âlemî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2024.
- Tâhir, Ahmed er-Rifâî Mahmûd. “Târîhu’l-luġati’l-‘Arabiyye fî Çâd ve ‘avâmîlü intişârihâ”. *el-Luġatü’l-‘Arabiyye fî Çâd*. ed. Ahmed er-Rifâî Mahmûd. 17-86. Riyad: Mecma‘u’l-Melik Selmân el-‘Âlemî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2024.
- Tarikul İslam, Muhammed. “el-Luġatü’l-‘Arabiyye fî Bengladeş”. *el-Luġatü’l-‘Arabiyye fî enĥâ’i’l-‘âlem*. ed. Nâsır Bedr el-Cebr. 95-112. Riyad: Mecma‘u’l-Melik Selmân el-‘Âlemî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2024.
- Traore, Abdrahamane. *The Madrasa in Mali: Examining Its Impacts, Role, and Curriculum through the Experiences of Five Former Students*. Victoria: University of Victoria, Doktora Tezi, 2020.
- Trnka Uzunović, Amira. “et-Teṭavvurâtü’t-târîhiyye li-ta’lîmî’l-luġati’l-‘Arabiyye fî’l-Bosna”. *el-Luġatü’l-‘Arabiyye fî’l-Bosna ve’l-Hersek*. ed. Henâ Yûnus. 42-65. Riyad: Mecma‘u’l-Melik Selmân el-‘Âlemî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2024.
- Wahida, Besse – Saidah, Saidah. “History of the Development of Arabic in Indonesia”. *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 6/2 (2020), 99-121.
- Warsame, Ömer Muhammed. “Tecribetân fî ta’lîmî’l-luġati’l-‘Arabiyye fî’ş-Şûmâl”. *el-Mu’temerü’d-Düvelî es-Sânî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye*. 1-15. Dubai: el-Meclisü’d-Düvelî li’l-Luġati’l-‘Arabiyye, 2014.
- Wheeler, Garon. *Language Teaching Through the Ages*. London: Routledge, 2013.
- Ya’kûb, Ali. “el-Luġatü’l-‘Arabiyye fî’n-Nicer beyne’l-mâdî ve’l-hâdır ve teṭallu‘âtî’l-müstakbel”. *Ḳirâ’ât İfrîkiyye* 4 (2009), 32-40.
- Yazıcı, Hüseyin. “Mekânetü’l-luġati’l-‘Arabiyye fî ‘aşrî’l-‘Osmâniyyîn ve mâ ba’d-e’l-cumhûriyye”. *el-Mu’temerü’d-Düvelî er-Râbi‘ li’l-*

Luğati'l-‘Arabiyye. 193-196. Dubai: el-Meclisü'd-Düvelî li'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2015.

Ziber, Lata. “el-Luğatü'l-‘Arabiyye fî Albânyâ”. *el-Luğatü'l-‘Arabiyye fî enḥâ’i'l-‘âlem*. ed. Bedr Nâsır el-Cebr. 69-82. Riyad: Mecma‘u'l-Melik Selmân el-‘Âlemî li'l-Luğati'l-‘Arabiyye, 2024.

أثر الوساطة اللسانية للمعجم الإشاري (MSL) في تعزيز الفهم القرائي لدى المتعلمين الصمّ وضعاف السمع: دراسة شبه تجريبية في ضوء نظرية الترميز المزدوج¹

²Lahoussine Oubaha

المُلخَص

تهدف هذه الدراسة إلى تعرّف أثر اكتساب المعجم الإشاري³ (MSL) في تنمية مهارة الفهم القرائي لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع⁴ (DHH)، باعتباره أداةً مُعينة على فك ترميز النصوص المكتوبة وبناء المعنى أثناء عملية القراءة وفق آليات الوساطة اللسانية. ولبلّوغ هذا الهدف تم اعتماد المنهجين: الوصفي وشبه التجريبي، وعينة من المتعلمين الصم وضعاف السمع (20) يتابعون دراستهم بمؤسسة للا أسماء للصم وضعاف السمع، تم تقسيمهم إلى مجموعتين (تجريبية وضابطة). وقد تمثلت أدوات الدراسة في اختبار قبلي وبعدي خاص بالفهم القرائي (الحرفي، الاستنتاجي، النقدي)، ولانحة بأهم مفردات المعجم الإشاري المراد تنميته لدى المتعلمين من عينة الدراسة وفق برنامج تدريبي مصمم لتمكينها من ربط المفردات المعجمية الإشارية بالمكتوبة استناداً إلى نظرية الترميز المزدوج. وقد أظهرت النتائج الإحصائية فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى ($\alpha 0.05$) بين متوسطي النقط المكتسبة للمجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي لصالح المجموعة التجريبية، وارتباطاً قوياً بين اكتساب المعجم الإشاري والقدرة على الفهم القرائي العميق للنص بدل التشفير الدلالي السطحي، أي الانتقال من مجرد القراءة الآلية إلى الفهم العميق للنص وبنيته. وبذلك تم التأكد من صحة فرضيات الدراسة، والتوصية بضرورة اعتماد إستراتيجية في التدريس قائمة على إثراء المعجم الإشاري مَدخلاً لتعلم القراءة لدى الصم وضعاف السمع، وتشجيع المدرسين على فهم تقنيات الترجمة الذهنية وتوظيفها تجاوزاً للفجوة اللغوية الكائنة بين الإشارة والنص المكتوب عند هذه الفئة من المتعلمين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، الترميز المزدوج، الصم وضعاف السمع، الفهم القرائي، المعجم الإشاري، الوساطة اللسانية.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 16.04.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 30.06.2026

² Mohammad V University, Faculty of Education Sciences, Applied Linguistics Department, Ou.hussine@gmail.com, ORCID: 0009-0009-6135-9758

³ لغة الإشارة المغربية Moroccan Sign Language.

⁴ Deaf & Hard of Hearing.

İşitme Engelli ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerde Okuduğunu Anlamayı Geliştirmede İşaret Sözlüğünün (MSL) Dilsel Arabuluculuğunun Etkisi: Çift Kodlama Teorisi Işığında Yarı Deneysel Bir Çalışma

ÖZ

Bu çalışma, işitme engelli ve işitme güçlüğü çeken öğrenciler (DHH) arasında okuduğunu anlama becerisinin geliştirilmesinde, yazılı metinlerin kodunu çözmek ve okuma sürecinde anlam oluşturmak için özel bir araç olarak MSL işaret sözlüğünün edinilmesinin etkisini belirlemeyi amaçlamaktadır. dil arabuluculuğu mekanizmaları. Bu amaca ulaşmak için tanımlayıcı ve yarı deneysel olmak üzere iki yöntem benimsendi ve sağır ve işitme güçlüğü çeken öğrencilerden oluşan bir örneklem (20) sağır ve işitme güçlüğü çeken bir kurumda çalışmalarına devam ediyor, bunlar iki gruba ayrıldı (deneysel ve kontrol). Çalışma araçları, okuduğunu anlama için bir ön ve son testten (değişmez, tümdengelimli ve eleştirel) ve işaret sözlüğünün en önemli kelime dağarcığının, işaret sözcüksel kelime dağarcığını birbirine bağlamalarını sağlamak için tasarlanmış bir eğitim programına göre çalışma örneğinden öğrenenler tarafından geliştirilecek bir listesinden oluşuyordu çift kodlama teorisine dayanan yazıya. İstatistiksel sonuçlar, boyutsal testte deney ve kontrol gruplarının kazanılan ortalama puanları arasında deney grubu lehine (α 0,05) düzeyinde önemli farklılıklar ve gösterge sözlüğünün edinimi ile metnin yüzeysel yerine derin okuduğunu anlama yeteneği arasında güçlü bir ilişki olduğunu göstermiştir anlamsal kodlama, yani sadece makine okumasından metnin ve yapısının derinlemesine anlaşılmasına geçiş. Böylece, çalışma hipotezlerinin geçerliliği doğrulandı ve sağır ve işitme güçlüğü çekenler için okumayı öğrenmenin bir girdisi olarak işaret sözlüğünü zenginleştirmeye ve öğretmenleri zihinsel çeviri tekniklerini anlamaya ve kullanmaya teşvik etmeye dayalı bir öğretim stratejisinin benimsenmesi önerildi. işaret arasındaki dil farkının üstesinden gelmek için ve bu öğrenci kategorisi için yazılı metin.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, İkili kodlama, sağır ve işitme güçlüğü, okuduğunu anlama, işaret sözlüğü, dil arabuluculuğu.

The Influence of Sign Lexicon Language Mediation (MSL) On Enhancing Reading Comprehension in Deaf and Hard-Of-Hearing Learners: A Semi-Empirical Study Based on The Double Coding Theory

Abstract

The purpose of this study is to identify the effect of acquiring sign lexicon (MSL) vocabulary in the development of reading comprehension skills among (DHH) students, which is essential for decoding written text and constructing meaning during the reading process, according to the mechanisms of linguistic mediation. For this purpose, I adopted two methods: descriptive and quasi-experimental and 20 students were divided into experimental and control groups. The study instruments were: a pre- and post-reading test for reading comprehension, and a list of the most important vocabulary of the sign lexicon to be developed by students from the study committee according to a training program, which enabled the committee to link the sign lexicon's vocabulary to written text based on the principle of double coding. The statistical results showed a significant difference at the (0.05) level between the mean retrieved notes of the experimental and control groups in the dimensional test in favor of the experimental group, and showed a strong relationship between the retrieval of suggestive lexicon and the ability to perform deep reading comprehension of text instead of superficial semantic encoding. Thus, the validity of the study hypotheses was confirmed, and it was recommended to adopt a teaching strategy based on enriching the sign lexicon as input for learning to read and encouraging teachers to use mental translation techniques to overcome the language gap between signed and written text for this category of students.

Keywords: Arabic Language and Literature, Deaf and Hard of Hearing, Dual Coding, Linguistic Mediation, Reading Comprehension, Sign Language Lexicon.

المقدِّمة

تعدُّ اللغة وعاءاً للفكر ووسيلة لإدراك العالم وتفسير ما يحيط بالفرد من ظواهر ومثيرات، ووظيفتها لا تنحصر فقط في مجرد التواصل بل تتعداه لبناء وعي الإنسان، وتنظيم عملياته الذهنية بمستوياتها الدنيا والعليا، باعتبارها نظاماً رمزياً يقوم على تفسير المدخلات الحسية وتشكيل الأهداف، إلى جانب الاستدلال وبناء العوالم الذهنية الافتراضية⁵. وفي السياق التربوي تمثل القراءة مدخلاً ضرورياً لولوج آفاق المعرفة الذاتية بالنسبة للمتعلم، وضبط آلياتها يُعدُّ من الأهداف الكبرى التي يطمح إلى الوصول إليها أغلب المدرسين والمتعلمين. إلا أن هذه المهارة _على أهميتها_ فهي تتسم بنوع من التعقيد السيكو-لساني خاصة لدى فئة المتعلمين الصم وضعاف السمع. ففي الوقت الذي يكون فيه الوعي الفونولوجي Phonological Awareness معيَّناً على تحويل الترميز الكتابي إلى أصوات منطوقة تُستدعى من الذاكرة السمعية المخزنة عند المتعلمين السامعين نلاحظ أن المتعلم الأصم يقف أمام عقبة كؤود تتمثل اختصاراً في تشفير اللغة المكتوبة وفكّ ترميزها، فهي _اللغة المكتوبة_ بالنسبة إليه ليست انعكاساً لأصوات مسموعة ومألوفة مكتسبة ومخزنة في ذاكرته، بل هي أشكال صورية ورموز مجردة فوق-حسية⁶. وهذا الاختلاف في التعرض للغة في أثناء عملية القراءة والفهم يجعل من القراءة نفسها عملية بصرية- معرفية معقدة، تراهن على جودة التمثيل المعرفي للإشارات في ذهن المتعلم الأصم وكفايته في استدعاء المعاني بصرياً ومن دون وساطة صوتية⁷.

إن من الجدير ذكره أن الفعل القرائي لا يقوم على مجرد التشفير الميكانيكي للحروف Decoding وإنما هو سيرورة نسقية لبناء المعنى، تستلزم معجماً لغوياً ودلالياً يتيح للمتعلم إمكانية ربط التمثيل الحرفي المكتوب بمفهومه الذهني المجرد، وهنا تبرز الأهمية التربوية للمعجم الإشاري Sign Lexicon الذي يعدُّ بمنزلة المرجع الدلالي الذي يضم مجمل المفردات، والمصطلحات، والمفاهيم المجردة، والتصورات التي يمثّلها المتعلم الأصم عن نفسه وما يحيط به

⁵ Hagoort, P. "The language marker hypothesis". Cognition, 230 (January 2023), 1-6.

⁶ Zaccarella, P. & al. "Functional neuroanatomy of language without speech: An ALE meta-analysis of sign language". Department of Neuropsychology, Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Sciences, Leipzig, Germany, Wiley online library, (2020, octobre 9). 699-712.

⁷ Mayer, R. E. Multimedya Öğrenmesi (Cilt 3. Basım). Cambridge University Press. 2020.

من مثيرات العالم حوله⁸. وتشير الدراسات اللسانية الحديثة⁹ إلى أن نجاح عملية القراءة يقوم بالأساس على الطلاقة اللغوية/الإشارية Sign Fluency، ذلك أن المتعلمين الصم _ خاصة من يمتلكون معجماً إشارياً غنياً في لغتهم الطبيعية الأولى (L1) _ لغة الإشارة _ يظهرون تجاوباً أكبر في معالجة مفردات اللغة المكتوبة _ اللغة الثانية (L2)، وهذا هو ما يُعرف بالكفاءة اللغوية المشتركة Common Underlying Proficiency؛ ذلك أن امتلاك المتعلم الأصم معجماً إشارياً دقيقاً للمفردات اللغوية المكتوبة هو دليل على تمكنه من مفهوم ما يقرأ وامتلاكه، مما يعني قدرته على القيام بعمليات الترجمة الذهنية الفورية للمكتوب في أثناء مباشرته فعل القراءة، ما يعني نجاحه في التقليل من نسبة التعثر الإدراكي/العبء المعرفي والتفكير الزائد¹⁰.

وعلى الرغم من هذا التفوق يبقى نشاط القراءة الخاصة بالمتعلمين الصم وضعاف السمع في السلك الثانوي ضعيفاً جداً مقارنة بأقرانهم السامعين، إذ أثبتت الدراسات¹¹ أنهم يعانون فقراً لغوياً ومعجمياً يحول دون قدرتهم على التواصل الصفي البناء والتحصيل الدراسي رغم التطور التكنولوجي الملحوظ في مجال المعينات السمعية وعمليات التدخل المبكر لاكتشاف الصمم وزراعة القوقعة... التي كان هدفها دعم المتعلمين الصم وضعاف السمع للاندماج في الأوساط التعليمية والاجتماعية السامعة. والمقصود بالفقر المعجمي هنا هو تدني مستوى المعجم اللغوي الإشاري الأكاديمي/الميتا-لغوي Academic meta-language signs lexicon الذي لا يضم مفردات التواصل اليومي البسيط فقط بل يتعدها إلى المفردات المعجمية الخاصة بمواد المقررات الدراسية ومكوناتها والمناهج التربوية الخاصة بكل مادة تعليمية على حدة التي تعينه على

⁸ Marshall C. R & all. "Semantic fluency in deaf children who use spoken and signed language in comparison with hearing peers". *International Journal Of Language & Communication Disorders*, 53(5) (2017, July 10), 1-14.

⁹ Hoffmeister & Scott. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Bilingual Secondary School Deaf and Hard of Hearing Students". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1) (2017, January 1), 59-71.

¹⁰ Hrastinski & Wilbur. "Academic Achievement of Deaf and Hard-of-Hearing Students". *the Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 21(2) (2016, february 10), 156-170.

¹¹ أوباها، الحسين - الفران، محمد. "أثر الاستراتيجيات ما وراء المعرفية في تنمية الكفاية اللغوية لمتعلمي المرحلة الثانوية من ذوي الإعاقة السمعية. دورة التعلم الخماسية والتساؤل الذاتي نموذجاً". *مجلة اللغات والترجمة (Journal of Languages & Translation)*، 02 (02) (أبريل 2022)، 178-203.

Scott & Hoffmeister. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Bilingual Secondary School Deaf and Hard of Hearing Students". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1-1) (2017, January), 59-71.

فهم الدروس التي يتلقاها في حصصه التعليمية واستيعابها؛ لأن المتعلم الذي يفتقر إلى الإشارات الدقيقة الواصفة للمعرفة يجد صعوبة كبيرة تصل إلى درجة العجز لتعرّف المعنى العام للنصوص القرائية وربط الأفكار والسياقات بعضها ببعض، وكذا القيام بالعمليات المعرفية المعقدة... مما يجعل قراءته سطحية وبسيطة تُغَيِّب روح النصوص القرائية ومعانيها الضمنية¹²، وهذا ما يدفع _وبقوة_ إلى تبني "وساطة لسانية Linguistic Mediation" متمثلةً في معجم لغوي إشاري يعمل على تقليل الفجوة القرائية لدى الصم، وذلك بقدرته على تمثيل المعاني المجردة للمفاهيم المكتوبة في ذهن المتعلم الأصم وضعيف السمع، وتعزيز دافعيته نحو القراءة.

إن المعجم اللغوي الإشاري Sign Language Lexicon ليس مجرد انعكاس بصري/حركي للمفردات اللغوية المكتوبة/الجامدة، بل هو أكثر من ذلك؛ إنه وسيط ذهني ينقل الرموز الحرفية المكتوبة Graphic symbols من داليتها الصامتة المجردة إلى دلالتها المفاهيمية الحية، وامتلاكه يقوي العلاقات المعرفية/ الإدراكية التي ينسجها القارئ مع النص، في حين أن غيابه يحول دون القدرة على توليد تمثيلات ذهنية للمقروء/المكتوب لدى المتعلم الأصم¹³، وهو الأمر الذي يجعل من القراءة عبئاً معرفياً (Cognitive Load) بالنسبة له، إذ تُلْزِمُه _على مستوى الذاكرة العاملة_ عناء فك رموز اللغة وشيفراتها بحثاً عن المرادفات الإشارية للكلمات المكتوبة ثم ربطها بالسياق العام للنص تشكيباً للمعنى الكلي ذهنياً.

لهذا فامتلاك المتعلم الأصم وضعيف السمع لوساطة المعجم الإشاري اللسانية سيساعده _لا محالة_ على تمثيل المفردات المعجمية بشكل سريع، والتقليل من الجهد الذهني الذي تقوم به الذاكرة العاملة والانتقال إلى التركيز على العمليات القرائية الصعبة ومستويات الفهم العليا كالربط بين الأفكار، والاستنتاج والنقد¹⁴. لذا فإن الوعي بهذه العملية هو أمر بالغ الأهمية وجب مراعاته عند كل تخطيط تعليمي تعليمي حديث؛ للرفع من أزمة القراءة التي عمّقتها مناهج تعليمية أغفلت أهمية الربط المنهجي للوساطة اللسانية عبر المعجم الإشاري، فأنشأت متعلماً أصمّ قادراً على قراءة مفردات اللغة من دون فهم حقيقي وعميق لمعانيها¹⁵.

¹² الزريقات، إبراهيم عبد الله فرج. الإعاقة السمعية. مبادئ التأهيل السمعي والكلامي والتربوي (عمان: دار الفكر، 2011).

¹³ Qi & Mitchell. *Academic Achievement of Deaf and Hard-of-Hearing Students*. Routledge. 2023.

¹⁴ Hall & al. "Language deprivation syndrome: A possible neurodevelopmental disorder with sociocultural origins". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 52 (2017, february 16), 761-776.

¹⁵ عمران، عزيز وآخرون. "اضطرابات النطق والكلام لدى تلامذة المرحلة الابتدائية". مجلة أبحاث الذكاء *Journal of Intelligence Research*، العراق، 19 (40) (ديسمبر 2025)، 144-123.

وتأسيساً على ما تقدم تأتي هذه الدراسة لتخطو خطوة نحو المسار اللساني الإشاري بدلاً عن الاتجاه النطقي العلاجي، تنطلق من اعتبار لغة الإشارة لغة طبيعية أولى للصم، ووسيطاً معرفياً لا غنى عنه في التواصل والتعلم، وتؤكد على ضرورة إحداث معاجم إشارية مهيكلّة وقائمة على أسس علمية موجهة للصم وجميع الفاعلين التربويين في مجال التربية الدامجة؛ معاجم تدعم الربط بين مفردات اللغة المكتوبة ومفهومها الإشاري الخاص والدقيق، وربطه بسياقاته الدلالية ذات الاستخدام المختلف؛ وذلك بالبحث عن مدى فاعلية المعجم الإشاري MSL في تقليص الفجوة القرائية التي تشهدها أوساطنا التعليمية، وكذا تثمين الممارسة التربوية بأداة إجرائية تسهم في تنمية كفايات الفهم القرائي بمستوياته المختلفة (الحرفي، والاستنتاجي، والنقدي) لدى فئة المتعلمين الصم وضعاف السمع تجويداً للممارسة التعليمية التعلّمية، وتحقيقاً لمبادئ الإنصاف والإتقان والاستقلالية في التعلم بحسب ما تنصّ عليه الأدبيات التربوية والمذكرات الوزارية في الشأن ذاته¹⁶.

مشكلة الدراسة

تحدد مشكلة الدراسة في تدني مستويات المتعلمين الصم وضعاف السمع في المهارات اللغوية خاصة ما يتعلق منها بمهارة الفهم القرائي، إذ تشير الاستطلاعات والتقارير التربوية التي أجريت بمؤسسة للا أسماء للصم وضعاف السمع طوال ثلاثة أشهر إلى أن أغلب المتعلمين يقفون عاجزين أمام النصوص القرائية المكتوبة، ويجدون صعوبة في التعامل معها، صعوبة تتجاوز مجرد تعرّف معاني الألفاظ والمفردات، بل وتتجاوزها لتشمل معاني النص القرائي كلفة، والربط الدلالي لعباراته وفقراته المتسقة. وتُعزى أسباب هذه المشكلة القرائية إلى ضعف الحصيلة المعجمية للمتعلمين الصم وهشاشتها، إذ يبلغ متوسط المخزون الإشاري الأكاديمي المرتبط بالمفردات المجردة والروابط المنطقية التي تزخر بها المقررات والمناهج الدراسية لأغلب المتعلمين في أحسن الظروف نسبة 40% وهي نسبة ضعيفة لا تساعد على بلوغ الأهداف التربوية المتوخاة من عملية القراءة،

إن هذا التدني في مستوى الكفاية القرائية الناجم عن الفقر المعجمي يؤدي بدوره إلى حدوث شرح دلالي في أثناء القراءة وتوقّف تام عن محاولة بناء المعنى، خاصة عندما يعجز المتعلم الأصم وضعيف السمع عن تمثيل المعاني المجردة للكلمات المكتوبة، وذلك بسبب غياب تام لمقابل ذهني إشاري لها، وهو الأمر الذي يعطل مسار القراءة ويترك حدة العبء المعرفي عند المتعلم

¹⁶ المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والإتقان. رؤية استراتيجية للإصلاح 2015-2030. المملكة المغربية. 2015.

الأصم، ويجعل من القراءة والفهم عمليةً مُجهدةً ومنفردةً لديه؛ ولهذا فإن المشكلة لا تكمن في عملية القراءة بحد ذاتها وإنما في غياب الوسيط اللساني الإشاري الذي يعطي للمفردات الجامدة المكتوبة دلالتها، وهو ما تعمل عليه هذه الدراسة، إذ تسعى إلى تعرّف مدى فاعلية المعجم اللغوي الإشاري MSL باعتباره وسيطاً لسانياً في تعزيز مستوى الفهم القرائي (الحرفي، والاستنتاجي، والنقدي) لدى المعلمين الصم وضعاف السمع.

أسئلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤالين الآتيين:

- 1- ما أثر البرنامج التدريبي القائم على تنمية المعجم الإشاري MSL في تعزيز الفهم القرائي لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع؟
- 2- هل توجد فروق دالة إحصائية عند توظيف المعجم الإشاري MSL في تعزيز الفهم القرائي تُعزى إلى طريقة التدريس المعتمدة؟

فرضيات الدراسة

تسعى الدراسة إلى التحقق من فرضيتين اثنتين:

- 1- الفرضية الأولى: يمكن تقسيمها باعتبار مستويات القراءة الثلاثة إلى:
 - 1.1. يوجد فرق دال إحصائياً عند مستوى $(\alpha 0.05)$ بين متوسطي نقط المجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي للفهم القرائي الحرفي؟
 - 2.1. يوجد فرق دال إحصائياً عند مستوى $(\alpha 0.05)$ بين متوسطي نقط المجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي للفهم القرائي الاستنتاجي (استنتاج المعاني والروابط المنطقية في النصوص القرائية)؟
 - 3.1. يوجد فرق دال إحصائياً عند مستوى $(\alpha 0.05)$ بين متوسطي نقط المجموعتين التجريبية والضابطة في الاختبار البعدي للفهم القرائي الناقد (استنتاج المعاني والروابط المنطقية في النصوص القرائية)؟
- 2- الفرضية الثانية: يوجد فرق دال إحصائياً عند مستوى $(\alpha 0.05)$ بين تطور الحصيلة المعجمية الإشارية وسرعة المعالجة الذهنية للنص المكتوب لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع؟

أهداف الدراسة

تحدد أهداف هذه الدراسة في ما يأتي:

- 1- الإسهام بدراسة تربط بين لسانيات لغة الإشارة وعلم النفس التربوي في مجال المعالجة الذهنية للنصوص القرائية لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع.
- 2- التأكيد على ضرورة اعتماد المعجم الإشاري تربوياً باعتباره المرجع الأساس للتواصل المبتنا- لغوي، وبلوغ مستويات الفهم العليا (الاستنتاج/ النقد/ التجريد...) لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع.
- 3- تقديم إطار نظري يوضح تلازمية العلاقة بين كفاية لغة الإشارة (باعتبارها لغة أولى للصم "L1") واكتساب مهارة القراءة في لغة ثانية (L2) وفق نظرية الترابط اللغوي.

أهمية الدراسة

تبرز أهمية الدراسة في النقاط الآتية:

- 1- تقديمها أداة قياسية تتمثل في اختبار الفهم القرائي (بمستوياته الثلاثة) تتناسب وخصائص المتعلم الأصم وضعيف السمع السيكو- لسانية.
- 2- اقتراحها نهجاً في التدريس يقوم على أساس تنمية المعجم اللغوي الإشاري MSL لتعزيز الفهم القرائي لدى فئة من المتعلمين ترى في القراءة عقبة كؤود تعجز عن خوض تجربتها.
- 3- خروجها بتوصيات تؤكد أهمية دمج المعجم اللغوي الإشاري MSL في المناهج والمقررات الدراسية الخاصة بالمتعلمين الصم وضعاف السمع.

1. مفاهيم الدراسة

1.1. الترميز المزدوج Dual Coding

هي نظرية معرفية قام بتطويرها الكندي آلان بايفيو Allan Paivio، مفادها أن الذاكرة البشرية تقوم على أساس نظامين فرعيين مترابطين بنيوياً لمعالجة المعلومات: نظام لفظي يعالج اللغة المكتوبة والمنطوقة ويتمثلها، وآخر غير لفظي يعالج الصور والأشكال والأحداث البصرية. وأن الفكرة التي يتم ترميزها من خلال هذين النظامين تترسخ في الذاكرة وتحسن التعلم. يقصد بالترميز المزدوج إجرائياً تلك الطريقة التربوية التي تعتمد على المجموعة التجريبية لربط الكلمة المكتوبة بالإشارة الاصطلاحية الدالة عليها: أي تحويل الدال الصامت إلى مفهوم/مدلول عبر وساطة المعجم الإشاري MSL.

1.2. الصم وضعاف السمع Deaf & Hard of Hearing

الصم Deafs هم الأفراد الذين فقدوا السمع لأسباب وراثية أو خلقية أو مكتسبة، فحُرموا من متابعة الدراسة وتعلّم تجارب الحياة مع أقرانهم السامعين بالطرق المعتادة. أما ضعاف السمع Hard of hearing فهم الأفراد الذين يعانون ضعفاً سمعياً أو لديهم بقايا سمعية، ومع ذلك فإن حاسة السمع لديهم تعمل إلى حد ما، ويمكنهم تعلم اللغة والكلام إما بمساعدة معينات سمعية أو بدونها¹⁷.

يُعرّف الأشخاص الصم وضعاف السمع إجرائياً بأنهم مجموعة من المتعلمين تتراوح قدراتهم السمعية بين الصمم العميق وضعف السمع، ويتابعون دراستهم بمؤسسة للأسماء للصم وضعاف السمع بالرباط، الذين شكلوا العينتين؛ التجريبية والضابطة لهذه الدراسة.

1.3. الفهم القرائي Reading Comprehension

الفهم القرائي هو قدرة القارئ على بناء معنى مترابط من النص، وذلك بتعرّف الكلمات، والتذكر، والاستدلال، وربط الأفكار. وهي عملية تتأثر بقدرات المعالجة المعرفية لدى المتعلم، وتتكاثر مع مهارات اللغة الأخرى¹⁸ تتجاوز لدى الصم مجرد فك الرموز الصوتية لتصبح معالجة بصرية مباشرة تربط الكلمة المكتوبة بالتمثيل الإشاري الذهني المقابل لها في الدماغ.

يُقصد بالفهم القرائي إجرائياً قدرة المتعلم الأصم وضعيف السمع على فهم معاني النص المكتوب، واستخلاصها. ويُقاس هذا الفهم بالمعدل العام الذي يحصل عليه المتعلم بعد اجتياز اختبار الفهم القرائي إعداد الباحث بمستوياته الثلاثة؛ الحرفي، والاستنتاجي، والنقدي.

1.4. المعجم الإشاري Sign Language Lexicon

هو معجم بصري للغة الإشارة يتكون من علامات منظمة مصاحبة بتعابير الوجه والحركات للدلالة على معنى المفردات اللغوية، ويتم تصنيف هذه الوحدات المعجمية ضمن مكونات أساسية (إشارية) أو غيرها (إملائية بالتهجئة الأصبعية Finger Spelling)¹⁹، كما يعتبر

¹⁷ Hadba, J. A. *The effectiveness of a program based on developing certain metacognitive skills in hearing impaired adolescents in terms of their self-esteem*. Damascus, Syria: Faculty of Education, Damascus University, 2014.

¹⁸ العنزي، سارة. - الرابعة، أحمد. "علاقة الفهم القرائي بمستوى معالجة المعلومات لدى الطلاب ذوي صعوبات التعلم وأقرانهم من العاديين". *مجلة التربية الخاصة والتأهيل*. المملكة العربية السعودية، 20 (74) (يناير، 2026).

¹⁹ Sehryr, Z. S. The ASL-LEX 2.0 Project: "A Database of Lexical and Phonological

الأساس اللغوي الذي تتشكل من خلاله هُويّة الصمّ المعرفية وقدرتهم على معالجة المعلومات المكتسبة.²⁰

ويُبدل المعجم الإشاري إجرائياً على مجموعة الرموز الإشارية اللغوية التي يوظفها المتعلم الأصم وضعيف السمع، وتكون مزيجاً من الإشارات الاجتماعية والأكاديمية المكتسبة من خلال المقرر الدراسي، ويقاس إجرائياً بمعدل المتعلم المكتسب من خلال اختبار المعجم الإشاري المُعد من قبل الباحث لهذه الدراسة.

1.5. الوساطة اللسانية Linguistic Mediation

تعدّ الوساطة في الإطار الأوروبي المشترك للغات (CEFR)²¹ وضعاً تواصلياً (إلى جانب الاستقبال والإنتاج والتفاعل)، محورها المتعلم، وتتخذ جوانب مختلفة مثل وساطة النصوص والمفاهيم والتواصل...²²

والوساطة اللسانية إجرائياً هي عملية تحويل الدوال اللغوية المكتوبة إلى مدلولات بصرية- حركية عبر المعجم اللغوي الإشاري MSL، حيث تُسهم في فهم المقروء وتساعد المتعلم الأصم وضعيف السمع على بناء معاني السياقات اللغوية، وتخزينها في ذهنه.

2. إجراءات الدراسة

2.1. منهج الدراسة

- المنهج الوصفي التحليلي: من خلال الكشف عن الظاهرة المراد بحثها، ووصف الدراسات ذات العلاقة بمتغيرات الدراسة وموادها وأدواتها، وكذلك عند تحديد مشكلات البحث وتوضيحها عند تحليل النتائج.

- المنهج شبه التجريبي: من خلال دراسة التأثير الرئيس للوساطة اللسانية للمعجم الإشاري (MSL) في تعزيز الفهم القرائي لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع، وذلك عبر تقسيم

Properties for 2,723 Signs in American Sign Language". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 26(2) (2021, february 18), 263-277.

²⁰ الزريقات، إبراهيم عبد الله فرج . الإعاقة السمعية. مبادئ التأهيل السمعي والكلامي والتربوي، عمان: دار الفكر، 2011.

²¹ Common European Framework of Reference for Languages

²² المجلس الأوروبي. الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها. مكة: معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها – جامعة أم القرى، 2016.

عينة البحث إلى مجموعة تجريبية تلقت تدريباً في المعجم الإشاري (MSL) لمعرفة أثره في الفهم القرائي، ومجموعة ضابطة تم تدريسها بالطريقة الاعتيادية. وقد خضعت المجموعتان لاختبار قبلي وبعدي لمهارات الفهم القرائي ضماناً لدقة النتائج الإحصائية.

2.2. حدود الدراسة

- الحدود الزمنية: ابتداءً من شهر نونبر إلى غاية نهاية شهر فبراير من الموسم الدراسي 2025-2026.

- الحدود البشرية: تتألف من (20) متعلماً يمثلون قسم الجذع المشترك علوم.

- الحدود المكانية: مؤسسة للأسماء للصم وضعاف السمع. الرباط. المملكة المغربية.

3.2. عينة الدراسة

تم اختيار عينة قصدية تتكون من (20) متعلماً ومتعلماً متجانسين من حيث درجة فقدان السمع (شديد إلى العميق جداً/صمم)، والاعتماد الكلي على لغة الإشارة، إضافة إلى خلوهم من أي إعاقات مصاحبة (عقلية/بصرية)... وتم تقسيمهم إلى مجموعة تجريبية (10 متعلمين) ومجموعة ضابطة (10 متعلمين)، موزعين على الشكل الآتي:

جدول (01) يمثل خصائص عينة الدراسة

المتغير	الفئة/الخاصية	مج. تجريبية	مج. ضابطة	المجموع	النسبة
الجنس	ذكور	06	05	11	55%
	إناث	04	05	09	45%
درجة فقدان السمع	شديد إلى عميق جداً/صمم	10	10	20	100%
لغة التواصل	لغة الإشارة MSL	10	10	20	100%
الحالة الصحية	من دون إعاقات مصاحبة	10	10	20	100%
المستوى	الجذع المشترك علوم	متجانس	متجانس	---	---

2.4. متغيرات الدراسة

- المتغير المستقل: يتمثل في البرنامج التدريبي القائم على تنمية المعجم اللغوي الإشاري MSL، الذي تم توظيفه لإحداث تغيير في الظاهرة المدروسة (تعزيز الفهم القرائي).

- المتغير التابع: يتحدد في مهارة الفهم القرائي، أي مستوى فهم المتعلم للنصوص القرائية المكتوبة، ويعبر عنه بمعدل المتعلم في اختبار الفهم القرائي ذي المستويات الثلاث: الحرفي، والاستنتاجي، والنقدي.

- المتغيرات الدخيلة: تم ضبط هذه المتغيرات في العمر، ودرجة فقدان السمع، والكفاءتين العقلية واللغوية.

3. أدوات الدراسة

3.1. اختبار المعجم اللغوي الإشاري (إعداد الباحث)

يهدف إلى قياس حجم الحصيلة اللغوية في لغة الإشارة MSL للمتعلمين من عينة الدراسة، ويتضمن (40) مفردة إشارية موزعة على أربعة محاور: الأفعال/الأحداث، والأسماء، والصفات، والروابط. وقد تم الاعتماد في بنائه على ما يأتي:

- الأدبيات النظرية والدراسات المتعلقة بنماذج الفهم القرائي لدى الصم، خاصة نموذج ماير Mayer وتريزك²³ Trezek في المعالجة البصرية المباشرة Direct Visual Processing، وأبحاث كل من سكوت Scott وهوفميستر Hoffmeister²⁴ حول أثر مفردات لغة الإشارة في تنمية الطلاقة اللغوية والقراءة.

- تحليل المقرر الدراسي للغة العربية الخاص بمستوى الجذع المشترك؛ مسلك العلوم والتكنولوجيا (الرائد في اللغة العربية)، واستخراج المفردات الأكاديمية والتراكيب اللغوية الأكثر استعمالاً التي ستوظف لاحقاً في الاختبار.

- نصوص قرائية منتقاة من المقررات الدراسية مناسبة لمستوى المتعلمين من عينة الدراسة.

- قواميس إشارية "دليل الإشارات الموحدة بالمغرب/المعجم العربي الإسلامي الإشاري/المعجم الفرنسي الإشاري Dictionnaire 1200 Signes LSF معتمدة في التدريس بمؤسسة للأسماء للصم وضعاف السمع.

²³ Mayer & Trezek. "Literacy Outcomes in Deaf Students with Cochlear Implants: Current State of the Knowledge". *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 01(23) (2018), 1-16.

²⁴ Scott & Hoffmeister. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Bilingual Secondary School Deaf and Hard of Hearing Students". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1-1) (2017, January), 59-71.

وفي الآتي توضيح لفقرات الاختبار:

جدول (02) يوضح فقرات اختبار المعجم اللغوي الإشاري MSL

المحاور اللسانية للاختبار	عدد المفردات اللغوية	النسبة
الأفعال	10	25%
الأسماء	10	25%
الصفات	10	25%
الروابط المنطقية	10	25%
النسبة الكلية		100%

الجزء المشترك علوم

2.3. اختبار الفهم القرائي

يهدف هذا الاختبار إلى قياس درجة فهم المتعلم الأصم وضعيف السمع للنصوص القرائية المكتوبة. وقد روعي في أثناء تصميمه الآتي:

- انتقاء نصوص قرائية قصيرة تتضمن معجماً أكاديمياً تمت دراسته مسبقاً، ترافقه أسئلة الفهم المتنوعة التي تراعي خصائص الصم السيكو- لسانية (صل بسهم/اختيار من متعدد (...)) تقليلاً للعبء الكتابي على المتعلم الأصم، وتركيزه فقط على العمليات الذهنية والفهم.
- اشتماله على مستويات القراءة الثلاثة؛ المستوى الحرفي (بمعدل عشرة أسئلة) لقياس قدرة المتعلم على تذكر أفكار النص ومعلوماته. والمستوى الاستنتاجي (بمعدل عشرة أسئلة) لقياس قدرة المتعلم على الربط بين أفكار النص واستخلاص معانيه الضمنية، والمستوى الناقد (بمعدل خمسة أسئلة) لقياس قدرة المتعلم على نقد فكرة النص وإبداء رأيه حول مضامينه.

- مناسبتة لعينة الدراسة ولزمن الاختبار؛ حيث تم عرضه على مجموعة من الأساتذة والمشتغلين في مجال التربية الدامجة وتعليم الصم للنظر في نصوصه وطرائق عرض أسئلته، ودرجة الصعوبة أو السهولة في عناصره التقييمية، وتم الأخذ بتقييماتهم ونصائحهم من حيث تغيير صياغة بعض الأسئلة وحذف بعض الفقرات. كما تم عرض الاختبار على عينة استطلاعية من المتعلمين بهدف تحديد الزمن الذي استغرقوه في الإجابة عن أسئلته واستخلاص زمنه الذي حُدد في (90) دقيقة مع مراعاة مبدأ التكيف وظروف

اجتياز الاختبار كما تنص عليه الوثائق التربوية²⁵.

وفي الآتي توصيف للاختبار بحسب المعايير السالف ذكرها:

جدول (03) يوضح مواصفات اختبار الفهم القرائي

مستوى الاختبار	نوع السؤال	نسبته	عدد الأسئلة	هدفها
1 م. الفهم الحرفي	- اختبار من متعدد. - صل بسهم. - املاً الفراغ. - رتب	40%	10	- تحديد الأحداث/الأفكار. - التعرف على الشخصيات. - جرد الأزمنة والأمكنة.
2 م. الفهم الاستنتاجي		40%	10	- تحديد طبيعة العلاقات. - استخلاص النهايات غير المعلنة. - تحديد المواقف والمشاعر الضمنية.
3 م. الفهم الناقد		20%	05	- التمييز بين الواقعي والمتخيل. - إبداء الرأي حول الأفكار والسلوكيات. - إقترح مواقف/أفكار/سلوكيات بديلة.
النسبة الكلية		100%	25	قياس كفاية الفهم القرائي

1.2.3. صدق الاختبار وثباته

تم التأكد من صدق اختبار الفهم القرائي بعد عرضه على مجموعة من المحكمين المختصين في تدريس اللغة للصم وضعاف السمع، والتربويين (أساتذة وباحثين) في مجال التربية الدامجة واللسانيات، فتم الإبقاء على الأسئلة التي لا تقل نسبتها عن (80%) وتغيير تلك التي حصلت على نسبة مئوية أقل لتناسب الأهداف التي صيغت من أجلها.

كما تم حساب معدل ثبات الاختبار وذلك باستخدام معاملي "التجزئة النصفية spearman brown" و" ألفا كرونباخ" وقد بلغت نسبته (0.82) وهي نسبة عالية، وعليه يكون

²⁵ المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والإتقان. رؤية استراتيجية للإصلاح 2015-2030. المملكة المغربية. 2015.

الاختبار قد حقق نسبة ثبات يمكن الوثوق بها، وبالتالي يجوز تطبيقه.

أ- حساب معدل الثبات باستخدام التجزئة النصفية Spearman Brown:

جدول (04) يوضح ثبات أداة الدراسة باستخدام التجزئة النصفية

اختبار الفهم القرائي	عدد الأسئلة	العينة	قيمة الارتباط قبل التعديل	قيمة الاختبار بعد التعديل
	25	10	0.76	0.84

ب- حساب معدل الثبات باستخدام ألفا كرونباخ Cronbach's Alpha:

جدول (05) يوضح ثبات أداة الدراسة باستخدام ألفا كرونباخ

اختبار الفهم القرائي	عدد الأسئلة	العينة	قيمة الارتباط
	25	10	0.82

3.3. البرنامج التدريبي لإثراء المعجم اللغوي الإشاري

تم تصميم هذا البرنامج التدريبي بهدف إغناء الرصيد المعجمي للمتعلم الأصم وضعيف السمع الخاص بالمفردات الميത-لغوية والأكاديمية التي يتلقاها في سلسلة دروس المقرر الدراسي للجدع مشترك علوم؛ الرائد في اللغة العربية. وقد اعتمد في تصميمه على المقاربة الثنائية للغة Bilingual Approach، ونظرية الترميز المزدوج Dual Coding Theory لـ آلان بايفيو Allan Paivio.

يشمل هذا البرنامج (20) حصة تدريبية، يتعرض فيها المتعلم الأصم وضعيف السمع لمعجم إشاري مرتبط بنص قرائي معين عبر استراتيجية الربط البصري (صور/فيديو/خرائط ذهنية) تسهلاً لربط الكلمة المكتوبة ودلالاتها الصورية/البصرية بعلامتها الإشارية.

كما تم توظيف اختبار جون رافن John Raven المتقدم للمصفوفات المتتابعة الملون (الذي يناسب الفئة العمرية لأفراد العينة) وذلك لضمان تكافؤ المجموعتين التجريبية والضابطة في الذكاء غير اللفظي ونفياً لأي فروق ناتجة عن تفاوت القدرات العقلية لعينة الدراسة.

4. مراحل تنفيذ الدراسة

مرت عملية دراسة أثر الوساطة اللسانية للمعجم الإشاري MSL في تعزيز الفهم القرائي لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع عبر مراحل عديدة متسلسلة، يوضحها الشكل الآتي:

المرحلة الأولى: مراجعة الأدبيات، واختيار أدوات الدراسة والتأكد من صدقها وثباتها

مرحلة التطبيق القبلي: تمرير الاختبار على المجموعتين الضابطة والتجريبية

مرحلة البرنامج التدريبي: خضعت له المجموعة التجريبية فقط في حين استمر

تدريس المجموعة الضابطة وفق الطريقة الاعتيادية

مرحلة التطبيق البعدي: إعادة اختبار الفهم القرائي على المجموعتين

معاً وقياس درجة تطور المهارة

المرحلة النهائية: المعالجة الإحصائية باستخدام البرنامج الإحصائي

SPSS لتحليل البيانات واختبار الفرضيات

5. تطبيق أدوات الدراسة، وتجربتها

1.5. الإجراءات الميدانية

شملت الإجراءات الميدانية تنفيذ التطبيق القبلي لاختباري "المعجم الإشاري" و"الفهم القرائي" الذي كان بداية شهر نونبر من الموسم الدراسي 2025-2026، وخضعت له المجموعتان من عينة الدراسة التجريبية والضابطة (20 متعلماً ومتعلمة). وقد استثمرت نتائجه في المعالجة الإحصائية الأولية بهدف التحقق من تكافؤ المجموعتين في مستويات الفهم القرائي وكذا حجم المفردات المعجمية الإشارية قبل الشروع في البرنامج التدريبي الذي ستخضع له المجموعة التجريبية فيما بعد.

ودرءاً للفوارق الذهنية لأعضاء المجموعتين تم توظيف اختبار "جون رافن" للمصفوفات المتتابعة المتقدم، بعد ذلك خضع الجميع للاختبار القبلي، وقد تميز بالالتزام التام بلغة الإشارة المغربية MSL (لغة التدريس) مع الشرح الواضح للتعليمات ومحاور الاختبار، والتقيد بزمته المحدد.

2.5. تطبيق أدوات الدراسة

1.2.5. التطبيق القبلي:

تم التطبيق القبلي لأدوات الدراسة بعد استكمال عمليات الحصر والقياس المختلفة، مع التأكد من صدق اختبار الفهم القرائي وثباته، وقد أسفرت نتائجه عن المعطيات الآتية:

جدول (06) يظهر نتائج الاختبار القبلي لاختباري "المعجم الإشاري" و"الفهم القرائي" للمتعلّمي الجذع مشترك علوم الصم وضعاف السمع

المتوس ط الحسا بي	الانحرا ف المعيار ي	القي مة "T"	Sig.	الدلالة الإحصاءية	المجمو عة	اختبار	مستوى
التجريد ية	14.50	2.30	0.36	0.7	غير دالة	اختبار المعجم	ي الجذع ع مشترك ك علوم
الضاب طة	13.60	1.96	8	05	إحصائي أ	م الإش ري	
التجريد ية	10.80	1.88	0,51	0.6	غير دالة	اختبار الفهم	ي القراء ي
الضاب طة	11.09	1.69	4	17	إحصائي أ	القراء ي	

يبين الجدول (06) أن القيمتين "T" و"Sig." غير دالتين إحصائياً عند مستوى (0.05α) ما يعني عدم وجود فرق دال إحصائياً بين المجموعتين التجريبية والضابطة في اختباري "المعجم الإشاري" و"الفهم القرائي"، كما أن الفروق ستظهر في التطبيق البعدي بفعل أثر البرنامج التدريبي الذي سيمر عليه أفراد المجموعة التجريبية.

2.2.5. التطبيق البعدي:

بعد انتهاء الفترة التدريبية/التجريبية التي دامت قرابة أربعة أشهر (20 حصة تدريبية) تم إخضاع المجموعتين؛ التجريبية والضابطة مجدداً لاختباري "المعجم اللغوي الإشاري" و"الفهم القرائي" وفق الظروف نفسها التي تم فيها الاختبار القبلي ضماناً للموضوعية، وكان ذلك يوم 24 فبراير 2026 بهدف دراسة الفروق في أداء المتعلمين من عينة الدراسة، ثم تصحيحه واستخلاص نتائجه لمعالجتها إحصائياً.

3.2.5. نتائج التطبيق البعدي:

بعد اجتياز عينة الدراسة للاختبارين البعدين تم تصحيحهما ومعالجتهما إحصائياً فأُسفرت نتائجهما عن المعطيات أدناه:

جدول (07) يظهر نتائج الاختبار البعدي لعينة الدراسة

المجموعة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	القيمة "T"	Sig.	الدالة الإحصائية
اختبار المعجم الإشاري	التجريبية	26.50	2.45	0.004	دالة إحصائياً
	الضابطة	15.00	2.12		
اختبار الفهم القرائي	التجريبية	24.60	1.98	0.002	دالة إحصائياً
	الضابطة	12.40	1.80		

مستوى
الجدع
مشترك
علوم

تظهر معطيات الجدول (07) وجود فروق دالة إحصائياً عند مستوى (0.05 α) بين متوسطات نقط المجموعتين التجريبية والضابطة في التطبيق البعدي لصالح المجموعة التجريبية، حيث بلغت قيمة الدلالة (Sig.) معدل (0.004) في اختبار المعجم الإشاري، و(0.002) في اختبار الفهم القرائي، وهما قيمتان أقل بكثير من مستوى الدلالة المعتمدة (0.05 α) مما يؤشر على أنها قيمة دالة إحصائياً.

كما أن ارتفاع معدل المتوسط الحسابي للمجموعة التجريبية في اختبار الفهم القرائي من معدل (10.80) في الاختبار القبلي إلى معدل (24.60) في الاختبار البعدي يثبت نجاعة التدريب الذي خضع له المتعلمون الصم وضعاف السمع بخصوص المعجم اللغوي المبتا-لغوي الإشاري خلال فترة التدريب الميداني. حيث أسهم فعلاً في تقليل نسبة العبء المعرفي بالنسبة للمتعلمين وساعدهم على تخطي مرحلة البحث عن معاني المفردات المكتوبة والإشارات البصرية إلى فهم المعنى العميق للنصوص القرائية المكتوبة. وبخلاف ذلك نلمس ثبات مؤشرات المجموعة الضابطة التي أظهرت تطوراً بسيطاً وغير دال إحصائياً ذلك أن الطريقة الاعتيادية في التدريس وحدها لا تكفي لسد الفجوة المعرفية المعجمية لدى هذه الفئة من المتعلمين.

أما بخصوص اختبار المعجم الإشاري فيلاحظ ارتفاع معدل القيمة "T" (12.34) مما يدل

على حدوث أثر إيجابي ملموس سببه البرنامج التدريبي لإغناء الرصيد المعجمي الإشاري لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع من المجموعة التجريبية، الأمر الذي يمنح الدراسة مصداقية وموثوقية لتجربتها في سياقات تعليمية مختلفة.

6. نتائج الدراسة: عرضها وتفسيرها

يعرض هذا الحيز من الدراسة مجمل النتائج للتفسير والمناقشة وفقاً للفرضيات الأولية منطلق البحث، وهي كالآتي:

1.6. الفرضية الأولى:

يوجد فرق دال إحصائياً عند مستوى دلالة (0.05α) بين متوسطي نقط المجموعتين التجريبية والضابطة في التطبيق البعدي لاختبار الفهم القرائي لصالح المجموعة التجريبية. لاختبار هذه الفرضية تم حساب المتوسط الحسابي للمجموعتين التجريبية والضابطة لاختبار الفهم القرائي القبلي والبعدي بمستوياته الثلاثة: الحرفي والاستنتاجي والناقد، ومتوسط نقط المجموعتين المكتسبة، والقيمة "T"، وقيمة الدلالة (Sig.) كما يوضح الجدول الآتي:

جدول (08) يوضح العلاقة بين متوسط نقط المجموعتين التجريبية والضابطة في

اختبار الفهم القرائي بمستوياته الثلاثة

المجموعة	مستوى الاختبار	المتوسط الحسابي		متوسط النقط المكتسبة	الانحراف المعياري	القيمة "T"	مستوى الدلالة (Sig.)	الدلالة الإحصائية
		القبلي	البعدي					
اختبار الفهم القرائي	التجريبية	الحرفي	12.19	27.82	1.98	14.07	0.002	دالة إحصائياً
		الاستنتاجي	9.06	25.90				
		الناقد	9.20	20.08				
	الضابطة	الحرفي	12.00	12.80	1.80			
		الاستنتاجي	10.80	12.60				
		الناقد	10.47	11.90				

تظهر معطيات الجدول (08) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (0.05α) بين متوسطي النقط المكتسبة للمجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في الاختبار البعدي للفهم القرائي لصالح المجموعة التجريبية عند قيمة الدلالة (Sig.).

فبالنسبة للقيمة "T" التي بلغت "14.07" دليل أنها ذات قيمة إحصائية مرتفعة مقارنة بمستوى الدلالة المعتمد (0.05α). وهذا مؤشر دال على تفوق المجموعة التجريبية التي أظهر متوسطها الحسابي في الاختبار البعدي ارتفاعاً ملحوظاً مقارنة بالاختبار القبلي في مستويات الفهم القرائي الثلاثة بفارق (13.08) نقطة بخلاف المتوسط الحسابي للمجموعة الضابطة الذي كان (1.31)، وذلك عائد بالتأكيد إلى دور البرنامج التدريبي الذي خضع له أفراد المجموعة التجريبية حول تنمية المعجم اللغوي الإشاري.

وهكذا تم التأكد من صحة الفرضية الأولى للدراسة، ذلك أن امتلاك المتعلم الأصم وضعيف السمع لمعجم إشاري ميتا-لغوي له تأثير إيجابي على تنمية مهارة الفهم القرائي لديه. وهو تأثير يثبت فائدة الربط البصري للإشارة والكلمة المكتوبة في امتلاك مفاتيح القراءة للنصوص، ما يعني فهمها وتمثل مضمانيها.

2.6. الفرضية الثانية:

يوجد فرق دال إحصائياً عند مستوى (0.05α) بين تطور الحصيلة المعجمية الإشارية وسرعة المعالجة الذهنية للنص المكتوب لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع لاختبار هذه الفرضية تم حساب المتوسط الحسابي للنقط المكتسبة، والمدة الزمنية للاختبارين القبلي والبعدي للمجموعة التجريبية في اختبار الفهم القرائي، والانحراف المعياري، والقيمة "T"، ومستوى الدلالة (Sig.) كما يوضح الجدول الآتي:

جدول (09) يبين العلاقة بين تطور الحصيلة المعجمية الإشارية وسرعة المعالجة الذهنية للنص المكتوب لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع

المجموعة التجريبية	المتوسط الحسابي	المدة الزمنية للاختبار	الانحراف المعياري	القيمة "T"	مستوى الدلالة (Sig.)	الدلالة الإحصائية
التطبيق القبلي للاختبار	10.80	90.00 د ≥	1.88	17.70	0.004	دالة إحصائياً
التطبيق البعدي للاختبار	24.60	75.00 د ≤	1.98			

يوضح الجدول (09) نتائج اختبار "T" للمجموعات المترابطة للكشف عن دلالة الفروق في مهارة الفهم القرائي والمدة الزمنية التي استغرقها المتعلمون في الإجابة عن أسئلة اختبار الفهم القرائي في المرحلتين: القبلية والبعديّة.

وقد أظهرت نتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية، وتطوراً ملحوظاً على مستوى المعالجة الذهنية للمعلومات في أثناء مزاولة فعل القراءة؛ إذ نلاحظ تقلص المدة الزمنية المستغرقة في إنجاز الاختبار بنسبة تقارب (15.00د) بين الاختبارين القبلي والبعدي، وهذا مؤشر على نمو في الفهم والاستجابة بمعدل (16%) في الاختبار البعدي (75.00 د ≤) مقارنة بالاختبار القبلي (90.00 د ≥) الذي استغرق إنجازه المدة المخصصة للاختبار كاملة ناهيك عن الوقت الذي استغرقته عملية توثيق المعلومات الفردية والشرح التمهيدي للاختبار.

كما وتدّل القيمة الإحصائية "T" المرتفعة "17.70" على نجاعة التدريب الخاص بالمعجم الإشاري الذي تبينت فائدته في سرعة الاستجابة لأسئلة الاختبار البعدي، وكفاية المتعلم الذهنية سواء المرتبطة منها باستحضار المعلومة، أو الربط الدلالي بين الصورة الحرفية المكتوبة ومعناها المجرد، وهو الأمر الذي انعكس إيجاباً على التخفيف من العبء المعرفي لدى المتعلم الأصم، وسرعته في الإنجاز، وتقليص مدة الاختبار البعدي.

إن تطور كفاية الفهم القرائي لدى المتعلم الأصم دليل على امتلاكه للأدوات اللسانية الصحيحة متمثلة في المعجم الإشاري MSL الذي يقوم على مبدأ الترميز المزدوج فيجعله قادراً على تخطي مشكلات القراءة والانتقال بها من المستوى الحرفي إلى المستوى الدلالي والفهم القرائي الجيد، وذلك بفضل عمليات الربط البصري التي يقوم بها المتعلم، والتي تحيل المكتوب مرئياً ومفهوماً عبر لغة الإشارة.

وهكذا نتأكد من صحة الفرضية الثانية التي تقضي بوجود فرق دال إحصائياً عند مستوى (0.05α) بين تطور الحصيلة المعجمية الإشارية وسرعة المعالجة الذهنية للنص المكتوب لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع.

7. استنتاجات و خلاصات

تبين من خلال عرض النتائج السابقة لاختباري "الفهم القرائي" و "المعجم الإشاري" في مختلف مراحلهما _القبلية والبعديّة_ والتطور الملحوظ في كفايات الفهم، والتذكر، والاستيعاب لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع أنها تتفق نسبياً مع ما ذهب إليه ألان بايفيو Allan Paivio في نظريته حول الترميز المزدوج Dual Coding Theory حيث سعى البرنامج التدريبي الذي خضعت له

المجموعة التجريبية من عينة الدراسة إلى جعل المتعلم قادراً على الربط بين التمثيل الصوري للكلمة المكتوبة والتمثيل الإشاري لها في أن. ولقد كانت لهذه العملية آثاراً محدودة تجلت في سهولة استرجاع معاني المفردات والسياقات اللغوية المقروءة في النصوص المكتوبة، وربط الأفكار والمفردات بعضها ببعض لتكوين المضمون العام للنص، وبلوغ هذه الكفاية لم يكن متيسراً لولا التدخل التدريبي الذي تعرض له المتعلمون فأسهلهم إلى جانب عوامل أخرى في تعزيز هذه القدرة والكفاية اللغوية.

إن تطور كفايات الفهم القرائي لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع بحسب ما أظهرته نتائج هذه الدراسة دليل على تقليل العبء/الثقل المعرفي Cognitive Load بحسب منظور جون سويلر John Sweller الذي كان يعانيه سابقاً، فقد كان في مرحلة ما قبل خضوعه للتدريب الميداني يستغرق وقتاً أطول في تعرّف المعلومات ومعالجتها، ومجهوداً كبيراً للربط بين التراكيب اللغوية وفهمها، ومحاولة تذكّر الإشارات الصحيحة المقابلة للكلمات وتأشيرها، مما لا يترك مجالاً للذاكرة العاملة لبناء المعنى، بخلاف قدرته على الربط السريع بين الكلمة والإشارة بعد تدريبه على المعجم الإشاري، وقدرته على الفهم وبلوغ مستوياته العليا كالاستنتاج والنقد. ولعل هذا تأكيد على الارتباط الوثيق بين ثراء المعجم اللغوي الإشاري وتطور كفاية القراءة لدى المتعلم بحسب ما بينته الدراسة وأشادت به دراسات سابقة من مثل دراسة سكوت وهوفميستر Scott & Hoffmeister²⁶ حول ماهية العلاقة بين لغة الإشارة وتطور الكفاية القرائية لدى الصم.

إن التطور الذي أظهرته العينة التجريبية من الصم وضعاف السمع في تعزيز كفاية الفهم القرائي لديها دليل على أن مشكل الضعف اللغوي والمعرفي الذي يعانيه المتعلم الأصم وضعيف السمع في مؤسساتنا التربوية ليس مرده إلى فشل المتعلم ذاته أو قصوره عن الفهم والاستيعاب، وإنما سببه؛ عدم تمهيز المتعلم على وسائل لسانية مناسبة تعينه على تجاوز مشكلاته القرائية، وتوفير اللوجيات إليها في المناهج الدراسية عبر برامج إشارية محكمة - كفيل بتطوير مستوى التحصيل لديه، وبلوغ مستويات الفهم العليا.

الخاتمة

وتأسيساً على ما تقدم يمكن القول إن هذه الدراسة التي بحثت في "أثر الوساطة اللسانية

²⁶ Scott & Hoffmeister. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Bilingual Secondary School Deaf and Hard of Hearing Students". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1-1) (2017, January), 59-71.

للمعجم الإشاري (MSL) في تعزيز الفهم القرائي لدى المتعلمين الصم وضعاف السمع: دراسة شبه تجريبية في ضوء نظرية الترميز المزدوج" كانت نتيجة خبرة ميدانية في مجال تدريس الصم وضعاف السمع، اختبرت فيها نوعاً من التدريس له خصوصيات عديدة لم تؤخذ بعين الاعتبار في السياسات التعليمية الميدانية بل ظلت حبيسة مذكرات وزارية وتقارير تربوية لم تر النور بعد، ولعل هذه الدراسة ستسهم من جانبها في التفكير بجدّ في المشكلات اللسانية والمعرفية التي يواجهها متعلمونا الصم وضعاف السمع خاصة في أثناء مباشرة فعل القراءة.

لقد أثبتت الدراسة الميدانية أن المتعلم الأصم وضعيف السمع لا يعاني مشكلات ذهنية بقدر ما يعاني من فقر معجمي يمكنه من التواصل البناء مع النصوص المكتوبة، معجم ينبغي أن يلبي حاجاته التربوية/المعرفية المتنوعة، معجم ميتا-لغوي خاص يرتقي به من مجرد شخص يتواصل بلغة إشارية اجتماعية إلى متعلم يتواصل بلغة أكاديمية تبني معارفه وتسهل عليه التلقي في الفضاءات التربوية الدامجة مما يعزز حضوره كمتلقٍ إيجابي مشارك في العملية التعليمية التعلّمية. ولن يتأتى ذلك إلا بخضوعه لبرنامج تدريبي يستند إلى نظرية الترميز المزدوج Dual Coding Theory الذي يجعله قادراً على أن يحول الكلمة من مجرد رسم بصري مكتوب إلى إشارة دالة وحيّة ذات معنى تستقر في بنية المتعلم الذهنية، ليستدعيها في أثناء القراءة.

وعليه، فإن نجاح البرنامج التدريبي القائم على نظرية الترميز المزدوج عبر الوساطة اللسانية للمعجم الإشاري (MSL) في تخفيف العبء المعرفي لدى المتعلم الأصم وضعيف السمع وتعزيز مهارة الفهم القرائي لديه يثبت إلى جانب نجاعته التربوية قاعدة لسانية رئيسة مفادها أن لغة الإشارة ليست مجرد أداة للتواصل الاجتماعي فقط، بل إنها المفتاح الأول للمعرفة لدى الأصم وضعيف السمع؛ بها يبني مفهومه عن ذاته والعالم من حوله، واستثماره إياها في عملية الربط البصري مع الكلمة المكتوبة يجعل من عملية القراءة والفهم متيسراً، فيخفف من الثقل المعرفي لديه، وينتقل به إلى مستويات من الفهم عليا؛ يناقش، ويستنتج وينقد ما يقرأ. وهكذا فإن الإيمان بالنموذج الثنائي اللغوي نهجاً في تدريس الصم وضعاف السمع هو خيار استراتيجي ضروري لتمكين هذه الفئة من المتعلمين من الاستفادة من تعليم جيد، وفعال، ومنصف، وذي جودة كما نصّت عليه الأدبيات التربوية ببلادنا ورغبت فيه الرؤى الاستراتيجية للإصلاح²⁷.

وعلى ضوء هذه النتائج يمكن الخروج بالتوصيات الآتية:

²⁷ المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والإتقان. رؤية استراتيجية للإصلاح

2015-2030. المملكة المغربية. 2015.

- اعتماد برامج تدريبية للمعجم الإشاري في مختلف مكونات مادة اللغة العربية وباقي المواد الدراسية الأخرى.
- العمل على إعداد معاجم وقواميس إشارية أكاديمية وإلزامها ضمن مقررات تدريس الصم وضعاف الصم ضماناً لتعليم جيد وانتقال سلس بين أسلاكه.
- تطوير لغة الإشارة المغربية (MSL) معجمياً وتركيبياً لتكون قادرة على احتواء المعرفة الأكاديمية والارتقاء بها من مجرد أداة للتواصل الاجتماعي إلى أداة للمعرفة الميتا-لغوية والتواصل الأكاديمي.
- تشجيع المدرسين على فهم تقنيات الترجمة الذهنية (الدلالية التي تركز على المعنى بدل الترجمة الحرفية التي تغيبه) وتوظيفها في الممارسة التعليمية تجاوزاً للفجوة اللغوية الكائنة بين الإشارة والنص المكتوب عند هذه الفئة من المتعلمين.
- التفكير في إحداث بيئة محفزة بصرياً توظف الوسائط التكنولوجية الحديثة لتسهم في التخفيف من العبء المعرفي عند الصم وضعاف السمع تكون بالموازاة مع المقررات الدراسية لتعزيز فعل القراءة والتعلم.

المصادر والمراجع

- أوباه، الحسين – الفران، محمد. "أثر الاستراتيجيات ما وراء المعرفية في تنمية الكفاية اللغوية لمتعلمي المرحلة الثانوية من ذوي الإعاقة السمعية. دورة التعلم الخماسية والتساؤل الذاتي نموذجاً". *مجلة اللغات والترجمة (Journal of Languages & Translation)*. الجزائر، 02 (02) (أبريل 2022)، 178-203. <https://doi.org/10.70204/jlt.v2i2.720>
- خطيب، رامي مصطفى وآخرون. *مناهج واستراتيجيات تدريس ذوي الاحتياجات الخاصة*. برلين، ألمانيا: المركز الديمقراطي العربية للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، ط1، 2024.
- الزريقات، إبراهيم عبد الله فرج. *الإعاقة السمعية. مبادئ التأهيل السمعي والكلامي والتربوي*. عمان: دار الفكر، ط2، 2011.
- عمران، عزيز وآخرون. "اضطرابات النطق والكلام لدى تلامذة المرحلة الابتدائية". *مجلة أبحاث الذكاء Journal of Intelligence Research*، العراق، 19 (40) (ديسمبر 2025)، 123-144. <https://doi.org/10.36302/irj.v19i40.880>
- العنزي، سارة. – الرابعة، أحمد. "علاقة الفهم القرائي بمستوى معالجة المعلومات لدى الطلاب ذوي

صعوبات التعلم وأقرانهم من العاديين". مجلة التربية الخاصة والتأهيل. المملكة العربية السعودية، 20 (74) (يناير، 2026)، 183-229. [10.21608/sero.2026.485933](https://doi.org/10.21608/sero.2026.485933)

المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والإتقان. رؤية استراتيجية للإصلاح 2015-2030. المملكة المغربية. 2015.

المجلس الأوروبي. الإطار المرجعي الأوروبي المشترك لتعلم اللغات وتعليمها وتقييمها. مكة: معهد تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها – جامعة أم القرى، ط 1، 2016.

Hadba, J. A. The effectiveness of a program based on developing certain metacognitive skills in hearing impaired adolescents in terms of their self-esteem. Damascus, Syria: *Faculty of Education, Damascus University*, 2014.

Hagoort, P. "The language marker hypothesis". *Cognition*, 230 (January 2023), 1-6.

Hall & al. "Language deprivation syndrome: A possible neurodevelopmental disorder with sociocultural origins". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 52 (2017, february 16), 761-776.

Hoffmeister & Scott. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Bilingual Secondary School Deaf and Hard of Hearing Students". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1) (2017, January 1), 59-71.

Hrastinski & Wilbur. "Academic Achievement of Deaf and Hard-of-Hearing Students". *the Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 21(2) (2016, february 10), 156-170.

Marshall C. R & all. "Semantic fluency in deaf children who use spoken and signed language in comparison with hearing peers". *Internationa Journal Of Language & Communication Disorders*, 53(5) (2017, July 10), 1-14.

Mayer & Trezek. "Literacy Outcomes in Deaf Students with Cochlear Implants: Current State of the Knowledge". *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 01(23) (2018), 1-16.

Mayer, R. E. *Multimedia Learning* (Vol. 3rd Ed). Cambridge University Press. 2020.

- Qi & Mitchell. *Academic Achievement of Deaf and Hard-of-Hearing Students*. Routledge. 2023.
- Scott, J. A. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Deaf Students". *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*. 22(1) (2017), 59-71.
- Scott & Hoffmeister. "American Sign Language and Academic English: Factors Influencing the Reading of Bilingual Secondary School Deaf and Hard of Hearing Students". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1-1) (2017, January), 59-71.
- Sehyr, Z. S. The ASL-LEX 2.0 Project: "A Database of Lexical and Phonological Properties for 2,723 Signs in American Sign Language". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 26(2) (2021, february 18), 263-277.
- Zaccarella, P. & al. "Functional neuroanatomy of language without speech: An ALE meta-analysis of sign language". Department of Neuropsychology, Max PlanckInstitute for Human Cognitive and BrainSciences, Leipzig, Germany, *Wiley online library*, (2020, octobre 9). 699-712.

KAYNAKÇA

- Anazi, Sarah - Al-Raba'a, Ahmed. "Öğrenme güçlüğü olan öğrenciler ile normal akranlarının okuduğunu anlama becerileri ile bilgi işleme düzeyleri arasındaki ilişki". *Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Dergisi*. Suudi Arabistan Krallığı, 20 (74) (Ocak, 2026), 183-229. 10.21608/sero.2026.485933
- Avrupa Konseyi. *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme, Değerlendirme*. Mekke: Ümmü El-Kura Üniversitesi, Yabancılar Arapça Öğretimi Enstitüsü, 1. Basım, 2016.
- Hadba, J. A. *İşitme engelli ergenlerde bazı üstbilişsel becerilerin geliştirilmesine dayalı bir programın benlik saygısı açısından etkililiği*. Şam, Suriye: Eğitim Fakültesi, Şam Üniversitesi, 2014.
- Hagoort, P. "Dil belirtici hipotezi". *Cognition*, 230 (Ocak 2023), 1-6.
- Hall & al. "Dil yoksunluğu sendromu: Sosyokültürel kökenli olası bir nörogelişimsel bozukluk". *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 52 (16 Şubat 2017), 761-776.
- Hatip, Rami Mustafa ve diğerleri. *Özel Gereksinimli Bireylerin Eğitimi İçin Müfredat ve Stratejiler*. Berlin, Almanya: Demokratik Arap Stratejik, Siyasi ve Ekonomik Araştırmalar Merkezi, 1. Basım, 2024.
- Hoffmeister & Scott. "Amerikan İşaret Dili ve Akademik İngilizce: İki Dilli Ortaokul Sağır ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerin Okumasını Etkileyen Faktörler". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1) (1 Ocak 2017), 59-71.
- Hrastinski & Wilbur. "Sağır ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerin Akademik Başarısı". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 21(2) (10 Şubat 2016), 156-170.
- Marshall C. R & all. "Konuşma ve işaret dilini kullanan sağır çocuklarda semantik akıcılığın işiten akranlarıyla karşılaştırılması". *International Journal Of Language & Communication Disorders*, 53(5) (10 Temmuz 2017), 1-14.
- Mayer, R. E. *Multimedya Öğrenmesi* (Cilt 3. Basım). Cambridge University Press. 2020.
- Mayer & Trezek. "Koklear İmplantlı Sağır Öğrencilerde Okuryazarlık

- Sonuçları: Bilginin Mevcut Durumu". *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 01(23) (2018), 1-16.
- Oubaha, Lahoussine – El-Farran, Mohammed. "Üstbilişsel stratejilerin işitme engelli lise öğrencilerinin dil yeterliliğinin geliştirilmesindeki etkisi: Beşli öğrenme döngüsü ve içsel sorgulama modeli örneği". *Dil ve Çeviri Dergisi (Journal of Languages & Translation)*. Cezayir, 02 (02) (Nisan 2022), 178-203. <https://doi.org/10.70204/jlt.v2i2.720>
- Qi & Mitchell. *Sağır ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerin Akademik Başarısı*. Routledge. 2023.
- Scott, J. A. "Amerikan İşaret Dili ve Akademik İngilizce: Sağır Öğrencilerin Okumasını Etkileyen Faktörler". *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*. 22(1) (2017), 59-71.
- Scott & Hoffmeister. "Amerikan İşaret Dili ve Akademik İngilizce: İki Dilli Ortaokul Sağır ve İşitme Güçlüğü Çeken Öğrencilerin Okumasını Etkileyen Faktörler". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 22(1-1) (Ocak 2017), 59-71.
- Sehyr, Z. S. ASL-LEX 2.0 Projesi: "Amerikan İşaret Dilindeki 2.723 İşaretin Sözlüksel ve Fonolojik Özelliklerinin Veritabanı". *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 26(2) (18 Şubat 2021), 263-277.
- Umran, Aziz ve diğerleri. "İlkokul öğrencilerinde sesletim ve konuşma bozuklukları". *Zekâ Araştırmaları Dergisi (Journal of Intelligence Research)*, Irak, 19 (40) (Aralık 2025), 123-144. <https://doi.org/10.36302/irj.v19i40.880>
- Uzman Heyeti. *Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metni: Öğrenme, Öğretme, Değerlendirme*. Avrupa Konseyi (Çev. Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arapça Dil Öğretim Enstitüsü. 2016.
- Yüksek Eğitim, Formasyon ve Bilimsel Araştırma Konseyi. *Fırsat Eşitliği, Kalite ve Başarı Okulu İçin: Reform Stratejik Vizyonu 2015-2030*. Fas Krallığı. 2015.
- Zaccarella, P. & al. "Konuşma olmadan dilin fonksiyonel nöroanatomi: İşaret dilinin bir ALE meta-analizi". *Nöropsikoloji Bölümü, Max Planck İnsan Bilişsel ve Beyin Bilimleri Enstitüsü, Leipzig, Almanya, Wiley online library*, (9 Ekim 2020). 699-712.
- Zureykat, İbrahim Abdullah Ferec. *İşitme Engeli: İşitsel, Sözel ve Eğitsel Rehabilitasyon İlkeleri*. Amman: Dar Al-Fikr, 2. Basım, 2011.

الازدواجية اللغوية وتنوع اللهجات في العربية وأثرهما في تعليم العربية للناطقين

بغيرها¹

Mahmoud Lutfi Al-MOHAMMAD²

المُلخَص

تعدُّ ظاهرة الازدواجية اللغوية من الظواهر اللغوية التي حظيت باهتمام واسع في الدراسات اللسانية، وتظهر في كثير من لغات العالم، واللغة العربية إحدى هذه اللغات التي تتجلى بها هذه الظاهرة بصورة واضحة. يناقش هذا البحث ظاهرة الازدواجية العربية وتنوع اللهجات في العربية وأثرهما في تعليم العربية للناطقين بغيرها، إذ عرض البحث لهذه الظاهرة؛ مفهومها، تاريخها، أسبابها، نشأتها، يناقش البحث أقوال بعض علماء اللغة في معنى الازدواجية وتعريفها، وبين العلاقة بين الفصحى والعامية. يعرض البحث نصين من كتب تُعنى بتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، أحدهما يعتمد الفصحى، وآخر يوظف اللهجة الشامية (العامية) أنموذجاً، ويُقدم قراءة تحليلية لهذه النصوص يحاول من خلالها المقارنة بين اللغة التي استخدمت في كل نص من حيث الاستعمال، والنحو، والصرف، ويناقش المحتوى الثقافي في كل نص، وأيّ النصين كان أقدر على نقل المضامين الثقافية في ظل التحولات الذي يشهدها ميدان تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، يحاول البحث الإجابة عن عدد من الأسئلة الآتية، ويؤكد على أهمية تعليم اللهجات في مستوى معين من خلال المقارنة بين النصين، وشرح مقتضيات تعليم اللهجات لما له من أهمية كبيرة لدى بعض متعلمي العربية من الناطقين بغيرها. ما الازدواجية اللغوية، وكيف تتجلى علاقة الفصحى بالعامية؟ هل هناك مستويات للغة العربية المستخدمة في البلاد العربية؟ إلى أي مدى تعكس سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ثقافة اللغة التواصلية إلى دارسها؟ يمكن أن تقدم الدراسة إضاءة في طريق تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، أو قد ترسم طريقاً للإجابة عن الأسئلة الآتية: على أي مستوى يستطيع عرب المشرق التفاهم مع عرب المغرب؟ كيف يمكن دمج الفصحى مع العامية في سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؟

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية للناطقين بغيرها، الازدواجية اللغوية، تعليم العربية، الثقافة، الفصحى، العامية.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 25.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted:30.06.2026

² Araştırmacı, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı, mahmoudalmoammad82.mm@gmail.com, ORCID: 0009-0004-2746-7804

Arapçada Diglossia ve Lehçe Çeşitliliği: Bunların Arapçanın Yabancı Dil Olarak Öğretimine Etkileri

ÖZ

Dil ikiliği (diglossia) fenomeni, pek çok dünya dilinde görülen ve üzerinde geniş çaplı çalışmalar yapılan dilbilimsel olgulardan biridir. Arapça da bu fenomenin en belirgin şekilde tezahür ettiği dillerin başında gelmektedir. Bu araştırma, Arap dilindeki dil ikiliği olgusunu ve lehçe çeşitliliğini ele almaktadır. Çalışmada bu olgu; kavramsal çerçevesi, tarihi, nedenleri ve kökeni bakımından ortaya konmuş; ardından bazı dilbilimcilerin dil ikiliğinin anlamı ve tanımına ilişkin görüşleri tartışılarak Fasih Arapça (Fushâ) ile ammicce (halk dili) arasındaki ilişki açıklanmıştır. Ayrıca çalışmada, yabancılara Arapça öğretimi amacıyla hazırlanan kitaplardan alınan iki metin örneği sunulmuştur. Bu metinlerden biri Fasih Arapçayı esas alırken, diğeri Şam lehçesini (ammicce) kullanmaktadır. Daha sonra bu metinler üzerinden analitik bir değerlendirme yapılarak, her bir metinde kullanılan dil; kullanım, nahiv (sözdizimi) ve sarf (biçimbilim) açısından karşılaştırılmıştır. Bunun yanı sıra metinlerin kültürel içeriği ve yabancılara Arapça öğretimi alanının mevcut dinamikleri çerçevesinde, hangi metnin kültürel taşıyıcıları aktarmada daha yetkin olduğu tartışılmıştır. Bu araştırma kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmaya çalışılmıştır: Dil ikiliği (diglossia) nedir ve Fasih Arapça ile ammicce arasındaki ilişki nasıl tezahür etmektedir? Arap dünyasında kullanılan Arapçanın belirli dil düzeyleri var mıdır? Yabancılara Arapça öğretim setleri, dilin kültürünü öğrenenlere ne derece yansıtmaktadır? Bu çalışma, yabancılara Arapça öğretimi alanına ışık tutabileceği gibi, aşağıdaki soruların yanıtlanması için de bir yol haritası çizebilir: Meşrik (Doğu) Arapları ile Mağrip (Batı) Arapları hangi düzeyde birbiriyle anlaşabilmektedir? Yabancılara Arapça öğretim setlerinde Fasih Arapça ile ammicce nasıl entegre edilebilir?

Anahtar Kelimeler: Yabancı Dil Olarak Arapça, Diglossia, Arapça Öğretimi, Kültür, Standart Arapça (Fushâ), Arap Lehçeleri (Âmmicce).

Arabic Diglossia and Dialectal Variation: Their Impact on Teaching Arabic to Non-Native Speakers

Abstract

The phenomenon of diglossia has garnered considerable academic attention, manifesting across numerous global languages. Arabic serves as a prime example where this phenomenon is prominently visible. This research examines diglossia and dialectal variation within the Arabic language. It addresses the phenomenon by exploring its concept, historical context, causes, and origins. Furthermore, it discusses the perspectives of various linguists regarding the definition and meaning of diglossia, while clarifying the relationship between Modern Standard Arabic (MSA) and the colloquial registers. Additionally, this study analyzes two textual samples from textbooks

dedicated to teaching Arabic to speakers of other languages (TASOL). The first sample relies on MSA, while the second incorporates the Levantine dialect (colloquial). Analytical commentary is then provided to contrast the language used in each text in terms of usage, syntax, and morphology. The paper also discusses the cultural content of each text, evaluating which sample was more capable of transmitting cultural vehicles within the current context of the TASOL field. Through this investigation, the study attempts to address the following questions: What is diglossia, and how does the relationship between MSA and colloquial Arabic manifest? Are there distinct linguistic levels of Arabic employed across the Arab world? To what extent do Arabic language-learning series reflect the target culture for learners? This study may provide insights into the field of teaching Arabic to speakers of other languages, and offer a framework for answering the following questions: At what level can Arabs of the Levant and Mesopotamia (Mashriq) communicate effectively with Arabs of North Africa (Maghreb)? How can MSA and colloquial Arabic be integrated into instructional series designed for non-native speakers?

Keywords: Arabic as a Foreign Language, Diglossia, Arabic Language Teaching, Culture, Modern Standard Arabic (MSA), Colloquial Arabic.

المقدمة

عند دراسة أية لغة من اللغات، لابد أن نلاحظ سمات تمتاز بها لغة معينة عن غيرها من اللغات، وحين ندرس اللغة العربية ومشكلاتها، وسماتها، وظواهرها نجد أن ازدواجية اللغوية، وتنوع اللهجات إحدى أكبر الظواهر التي تعيشها لغتنا العربية، وما زالت ترسم المشهد اللغوي العربي منذ عصر ما قبل الإسلام إلى عصرنا الحالي؛ الذي اتسع فيه الخرق على الراقع، على حد قول أنصار اللغة العربية الفصحى، فيتناسمع باللهجات متعددة هي أكثر من أن تحصى سواء على صعيد العالم العربي أو على صعيد القطر العربي الواحد.

فالمشكلة أو الصراع اللغوي لم يكن طارئاً أو جديداً، فهو يضربُ جذوره في أعماق الماضي للفصحى نفسها، اختلف علماء اللغة بين مؤيد ومعارض للهجات، بعضهم رأى هذه الظاهرة تُشكل تهديداً خطيراً يهددُ بنسف الثقافة المشتركة للأمة وحضارتها، يقول قائلهم: إن طغيان العاميات على الفصحى، أصبح لهيبه يهدد اللغة العربية برمتها.

في حين يراه آخرون وجهاً آخر من وجوه اللغة يمكن البناء عليه، ويؤكدون أن اللهجات قديمة قدم اللغة العربية نفسها، ويستشهدون بلغات قبائل العرب قبل الجاهلية، وفي الإسلام. واللغة ليست أمراً ثانوياً في حياة الشعوب، بل هي منظومة فكرية تحمل في طياتها تراث الأمة، بماضيهِ وحاضره ومستقبله، ومن هذا المنظور لابد لنا من أن ندرس أية ظاهرة من ظواهر

اللغة، ونعرف كيفية معالجتها حتى لا تندثر لغتنا وهويتنا، فإذا ضاعت اللغة ضاعت الهوية والثقافة والدين.

يهدف هذا البحث إلى تشخيص حالة ازدواجية اللغوية التي تعيشها اللغة العربية، وشرح هذا المفهوم من خلال عرض الآراء التي تناولته بالدراسة، ثم يعرض لنشأة الازدواجية، وأقوال العلماء فيها، هل هي شرٌّ مطلق، أم أنها ظاهرة طبيعية لا يمكن هدمها، بل يمكن البناء عليها، ويتجلى ذلك من تبيان العلاقة بين الفصحى والعامية، والأمثلة التي عرضت في البحث، ولا سيما التي تتعلق بدراسة النصوص الخاصة بتعليم اللغة العربية، وتوضيح أن العيش في مضمون ثقافي محدد قد لا يتوافق مع السياق الذي نعيشه في العالم العربي، فلا نستطيع إغفال أن العامية أصبحت مطلباً لدى بعض دارسي اللغة العربية ليمكنوا من تحقيق الكفاية التواصلية بصورة طبيعية.

والسؤال الذي يتبادر إلى أسماعنا من طلاب اللغة العربية الناطقين بغيرها، إلى أي مدى أستطيع التواصل باللغة التي نتعلمها في سلاسل تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها التي تعتمد اللغة الفصحى؟

كيف يمكن البناء على هذه الظاهرة بما يخدم أهداف بعض الطلاب من تعلم اللغة العربية لأغراض تواصلية؟

1. مفهوم الازدواجية اللغوية

اختلفت الآراء في تحديد مفهوم الازدواجية اللغوية وتعريفها بصورة دقيقة، حيث اختلفت التعريفات بمفهوم الثنائية اللغوية، وربما يرجع ذلك إلى ترجمة المصطلحين، فالازدواجية هي المقابل لمصطلح (Diglossia)، وهذا المصطلح يتركب من سابقة يونانية Di وتعني مثنى أو ثنائي، و Gloss التي تعني لغة، ولاحقة ia للحالة، فيكون المعنى: لغة مثناة أو مضاعفة = الازدواجية اللغوية.

أما الثنائية اللغوية: "فهي المقابل لمصطلح (Bilingualism) الذي يتألف من Bi التي تعني مضاعف أو مثنى، وLingual وتعني لغوي، وism الدالة على سلوك، فيكون حاصل الترجمة: سلوك لغوي مثنى أو مضاعف = الثنائية اللغوية".³

³ إبراهيم كايد محمود، «العربية الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية»، المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل: العلوم الإنسانية، مج3، ع1 (أذار 2002)، 55.

وبناءً على ما تقدم نرى أنَّ المصطلحين يؤديان المعنى نفسه، لكنَّ الواقع لكلا المصطلحين يؤكد غير ذلك، وربما يرجع الخلط بينهما كما يقول نهاد الموسى إلى اضطراب بعض العلماء في تحديد هذين المفهومين بشكلٍ دقيق، خاصة عند نقلهما عن الغرب.⁴

الازدواجية اللغوية: هي وجود مستويين لغويين داخل المجتمع نفسه، لكل واحد منهما وظائف مختلفة، ويعرفها وليم مارسين: "بأنَّها تنافس بين لغة أدبية مكتوبة، ولغة عامية شائعة".⁵

وعليه تبدو الازدواجية اللغوية تنوعاً لسانياً ضمن اللغة الواحدة، حيث تبرز الفصحى والعامية، أو العاميات المتعددة، فتكون الفصحى للاستخدام الرسمي، فيما تكون العاميات للاستخدام اليومي التواصل، وربما يخلق ذلك صراعاً بين المستويين قد يكون تهديداً مباشراً للمستوى الأرقى للغة ألا وهي الفصحى.

2. نشأة الازدواجية اللغوية

هناك قولان في نشأة الازدواجية اللغوية، إمَّا أنَّها جزء من الظاهرة اللغوية منذ بدايات اللغة، أو أنَّها تطوّر لغوي اقتضته ظروف خاصة أصابت اللغة في فترات من تاريخها. ولا يمكن التسليم للقول الأول، وإن احتج أصحابه بأنَّ اللغة العربية منذ عصر ما قبل الإسلام يتكلم أهلها بلهجات متعددة، ومختلفة، فالمشكلة لديهم ليست طارئة أو جديدة، بل هي قديمة ربما كانت في أصل اللغة في نشأتها الأولى، نقول: إنَّ اختلاف اللهجات في عصر ما قبل الإسلام لم يكن مانعاً أن يفهم العرب لغات بعضهم، ومعرفة الفروقات التي كان يمكن عدّها، فالظواهر التي ظهرت في لهجات العرب هي ظواهر يمكن حصرها وعدّها، وقد جاء القرآن بلغة قريش التي فسرّها ابن عباس بأنّها تشكّلت من جماع لغات العرب وجيدها، وهي المستوى الأعلى للغة العربية التي تمكنت في ذلك الوقت من التغلّب على اللهجات؛ وهي التي شكّلت لغة الشّعْر قبل الإسلام، ولغة القرآن بعد الإسلام، لكنَّ اختلاط العرب في فترة الفتوحات الإسلامية مع قوميات مختلفة، كل ذلك أدى إلى فساد لغتهم الفصحى وظهور لهجات مختلفة بمقدار الاختلاط مع القوميات الأخرى والتأثر بلغاتهم، يقول ابن خلدون في مقدمته عن شيوع العامية: هي تحول عن لغة التنزيل، وفساد لما

⁴ نهاد الموسى، الازدواجية في العربية: ما كان وما هو كائن وما ينبغي أن يكون (عمّان: مطبعة الجامعة الأردنية، 1988)، 84.

⁵ محمد راجي الزغول، «ازدواجية اللغة: نظرة في حاضرة العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية»، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة الثالثة، العدد المزدوج 9-10 (1980)، 120.

جبل عليه من صفة راسخة أو ملكة بسبب مخالطتهم الأعاجم.⁶ وهذا القول يتبناه بعض دارسي اللغة العربية ومدرسيها.

أمّا مصطلح ازدواجيّة اللغوية، فيُعتقد أنّ الألماني كارل كرمباخر كان أول من تحدث عن ازدواجيّة اللغوية عام 1902م لكنّ الفرنسي "وليم مارسين" هو الذي وضع المصطلح بالفرنسية عام 1930م (Ladiglossia) وعرفه بأنّه الصراع بين لغة أدبية مكتوبة، ولغة عامية شائعة، ثم شاع هذا المصطلح، واشتهر على يد الأمريكي تشارلز فرغسون، فجعله ذاتاً ومتداولاً، حين نقله إلى الإنجليزية. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت ازدواجيّة جزءاً لا يتجزأ من الدراسة اللغوية، وفرعاً مهماً من فروع علم الاجتماع اللغوي. عرّفه بأنّه حالة لغويّة مستقرة نسبياً، حيث نجد إضافة إلى اللهجات الأساسية للغة لهجة شديدة التباين غالباً ما تكون أكثر تعقيداً من الناحية النحويّة، وهي وسيلة لمجموعة كبيرة من الأدب المكتوب، يتم تعليمها من خلال التّعليم الرسمي، وتستخدم في معظم الأغراض الكتابيّة والمنطوقة الرسميّة، ولا تستخدم في المحادثات اليوميّة.⁷

حسب فرغسون فإنّ ازدواجيّة اللغويّة هي: لهجة عالية القيمة (High) يتم تعليمها في المدارس: تستخدم في خطب المساجد والكنائس، ومجلس الشعب، والرسائل الشخصية، والمحاضرات الجامعيّة، ونشرات الأخبار وافتتاحيات الصحف، وهذا الطرح قال به شارل فرغسون⁸، وقد مثل لذلك باستعمالات اللغة العربيّة الفصحى والعامية، والألمانية الفصحى والسويسرية الألمانية (Swiss German)

ولهجة منخفضة القيمة (Low) تستخدم في المحادثات اليوميّة سواء مع العائلة أو الأصدقاء والزلاء، ونراها في كل من المسلسلات والأفلام، والأدب الشعبي، والحياة اليومية الإجرائيّة.

لكن فرغسون تحدث عن التمييز بين اللغة الأمّ والعامية دون تمييز بين نوعين مختلفين من اللغة الأم، مثلما يتم دراسته وتمييزه في العالم العربي.⁹

⁶ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 1978)، 554.

⁷ ريم بسيوني، علم اللغة الاجتماعي العربي (إدنبرة: دار نشر جامعة إدنبرة، 2009)، 10.

⁸ عبد القادر القاسمي الفهري، السياسة اللغوية في البلاد العربية (بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، 19.

⁹ بسيوني، 2009، ينظر.

3. العلاقة بين الفصحى والعامية

قبل الخوض في طبيعة العلاقة بين الفصحى والعامية، لابد من تحديد دور كل منهما، ومن ثم يظهر لنا التداخل بينهما، هل هي علاقة تكامل، أم تطور، أو اختلاف وصراع. اللغة الفصحى: هي لغة القرآن الكريم، والتراث، والثقافة، تستخدم في الكتابة، وفي الإعلام الرسمي، والخطابة، والتدريس، والكتب العلمية، تقوم على قواعد نحوية ولغوية؛ يعرفها النخب من أهل العلم والاختصاص.

اللغة العامية: هي لغة التواصل اليومي، في البيوت والأسواق، والحياة الاجتماعية العامة، تتميز بالمرونة والتغير السريع أحياناً، تختلف من بيئة إلى بيئة، ومن بلد إلى بلد، بل قد نجد مئات اللهجات العامية في البلد الواحد.

إذا أردنا الإقرار بالأمر الواقع، وبحثنا عن آليات لمعالجة مشكلة الازدواجية لابد من التركيز على النقاط التي يمكن تعزيزها وصولاً إلى فصيحة وسطى، أو كما يسميها بعض الباحثين لغة ثالثة تنبع من الفصحى وتتماشى مع العامية، خاصة أن ما يقارب 80% من مفردات العامية هي بالأصل لغة فصحي كما تقول بعض الدراسات¹⁰، فالعامية والفصحى تشتركان في أصل المفردات كما ذكرنا، الفصحى هي المصدر اللغوي للعامية.

كما أن نطق الأصوات يكاد يكون واحداً باستثناءات قليلة في بعض الحروف باختلاف اللهجات، مثل (الجيم، القاف، الثاء، الذال، الضاد، الظاء).

ينتقل المتحدث العربي من العامية إلى الفصحى بيسر وسهولة، لابد من ضبط العلاقة بينهما بوعي لغوي، نحافظ فيه على لغة التراث والثقافة، والأدب، ونهذب العامية ونقربها للفصحى. كل ما تقدم من طرح لطبيعة العلاقة بين الفصحى والعامية لا يتعدى كونه كلاماً مكرراً ناقشه علماء اللغة، والسؤال الآن:

هل العلاقة في اللغة العربية هي بين لغة فصحي ولهجة عامية، أم أنه أكبر من ذلك بكثير، ويمكن تصنيفه بمستويات عدة؟

الحقيقة أن بعض علماء اللغة يقولون: إن اللغة العربية لها ثلاثة أنواع مختلفة في كل بلد عربي، بل يزعم بعض اللغويين وجود خمسة مستويات مختلفة من العربية على الأقل في كل بلد دون احتساب اللهجات المختلفة لكل بلد، حيث يرى كل من بلانك (1960)، وبدوي (1973)، وميسيلس (1980) أن اقتراح مستويات وسيطة بين اللغة العربية الفصحى، واللهجة سيعطي

¹⁰ ممدوح محمد خسارة، «معاجم فصاح العامية وأثرها في التجديد اللغوي»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، مج 84، ج 3 (2009)، 666.

وصفاً أكثر دقةً للوضع في العالم العربي، حيث أشاروا إلى أنَّ الناس ينتقلون بين الفصحى والعامية عند التحدث بصورة جزئية، مما ينتج مستويات في اللغة، هي:¹¹

- فصحي التراث: ربما تكون مقتصرة على القرآن الكريم، وما تم تدوينه في العصور الإسلامية الأولى، ويتم دراستها وتعليمها في جامعات محددة، مثل: الأزهر.
- فصحي العصر: وهي اللغة الكلاسيكية المعاصرة، والتي تستخدم اليوم في نشرات الأخبار، وفي الخطب الرسمية.
- عامية المثقفين: لغة متأثرة بالفصحى، هي بين الفصحى والعامية، تستخدم في المناقشات الجادة، وغالباً تستخدم في التدريس الرسمي.
- عامية المتنورين: هي لغة الأشخاص المتعلمين اليومية، وربما تظهر لدى الأشخاص الذين تلقوا تعليماً محدوداً.
- عامية الأميين: هو شكل اللهجة العامية التي تغيب عنها الفصحى، ونراها في الحياة اليومية والمسلسلات.

ما هي اللهجات المستخدمة اليوم في العالم العربي، ولماذا يميل أهل البلد الواحد إلى استخدام لهجة معينة ضمن البلد الواحد دون غيرها؟
ميز فيرستغه (2001، 145) بين خمس مجموعات من اللهجات الإقليمية في العالم العربي، وهي:

- لهجات شبه الجزيرة العربية: وهي المتحدث بها في السعودية، والخليج العربي
- لهجات بلاد ما بين النهرين: المتحدث بها في العراق
- اللهجات السورية واللبنانية: المتحدث بها في بلاد الشام
- اللهجات المصرية: المتحدث بها في مصر
- لهجات المغرب العربي: المتحدث بها في شمال أفريقيا

يرى فيرستغه أنَّ هذا التقسيم قد يكون اعتباطياً في بعض الأحيان، ويعتمد بدرجة كبيرة على العوامل الجغرافية (2001، 145). ومع ذلك، فهناك عدد من أوجه التشابه بين جميع هذه اللهجات تميّزها عن العربية الفصحى الحديثة والعربية الكلاسيكية. وقد أدّت

¹¹ بسيوني، علم اللغة الاجتماعي العربي، 14.

هذه التشابهات إلى قدر كبير من التّأمل حول نشوء اللهجات في العالم العربي كله (انظر: هولز 2004؛ فيرستغه 2001).

في المجموعات الخمس من اللهجات، يختفي الهمز الوقفي في العربيّة الفصحى. على سبيل المثال، تُصبح كلمة رأس في العربيّة الفصحى "رأس" في العربيّة السورية والشمالية الأفريقية والمصرية (فيرستغه 2001: 107). كذلك تُستبدل صيغة المضاف القديمة بناءً تحليلياً للملكية.

فمثلاً: قَلَم الولد (حرفياً: "قلم الولد") تعني قلم الولد في العربيّة المصرية: القلم بتاع الولد، وفي الشامية تكون: القلم تبع الولد، وفي لهجات شبه الجزيرة تكون: القلم حق الولد، (جميعها تعني حرفياً: "قلم تابع/خاص بالولد").

أما إذا أردنا الحديث عن أسباب ميل كثير من الناس ضمن البلد الواحد إلى الحديث بلهجة معينة دون غيرها، فربما يرجع ذلك إلى سيطرة لهجات معينة ضمن كل بلد، وارتباطها بفئة مجتمعية معينة، ففي مصر مثلاً يميل سكان المدن والبلدان والأرياف إلى الحديث باللهجة القاهرية، ويميل البدو من سكان الأردن إلى الحديث باللهجة الحضرية، وكذلك تغيرت اللهجة المفضلة في سوريا تبعاً للفئة الاجتماعية المسيطرة، وهو نزوع اجتماعي وسياسي لمن يملك السيطرة ثقافياً واجتماعياً.

4. إشكالية الازدواجية اللغوية لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها:

تبرز إشكالية تعليم اللغة العربية بالفصحى، وإهمال العامية أو اللهجات لدى متعلمي اللغة العربية الناطقين بغيرها، خاصة في ظل التجاذبات التي تظهر بين الفينة والأخرى بين دعاة الفصحى؛ الذين يرون أن إدخال العامية إلى الصفوف الدراسية يشنت الطالب، ويؤثر في فصاحته، وبين من يدعو إلى استخدام العامية ضمن مستويات محددة، ولاسيما في دروس المحادثة، في مواضيع مثل التعارف، الحديث عن العائلة، التسوق.....ويرون أن هذه الاستراتيجية لا بدّ منها لخلق متعلم لا يشعر باغتراب لغوي بين ما تعلمه، وبين ما يمارسه لغوياً في الشارع.

ومن خلال مراجعة لمناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في بعض الجامعات التركية، يتم اعتماد تعليم اللغة العربية الفصحى، ثم يتم تعليم اللهجات المصرية، أو الشامية لأغراض تواصلية، وهذا الأمر لا بدّ منه خاصة أن بعض الطلاب عندما زاروا بلداناً عربية وجدوا أنفسهم غرباء عن اللغة التي تعلموها، فكان تعليم اللهجات أمراً لا بدّ منه لمعالجة هذه الفجوة التّواصلية التي يعاني منها متعلمو اللغة العربية الناطقين بغيرها.

5. دراسة النصوص، ومقارنة الاختلافات:

سنقوم في هذه الفقرة من البحث بدراسة نص من كل من سلسلة (العربية بين يديك)، وكتاب (ياسمين الشام)، سنحاول من خلال هذه الدراسة معرفة التشابه والاختلاف بين تعليم الفصحى والعامية لتعليمي اللغة العربية من الناطقين بغيرها، ما هي اللغة المستخدمة في كل كتاب، هل أدت اللغة المستخدمة الوظيفة التّواصلية واللغوية المطلوبة، كما لابدّ من مناقشة المستوى الصوتي والصرفي والنحو للنّصين، المستوى الدلالي والاجتماعي، والمفاهيم القيمة والاجتماعية التي أداها كل نص، هل حملت هذه النصوص دلالات ثقافية معينة، أيّ النصوص عبّر عن العلاقة مع الهوية والانتماء بصورة أفضل وأقرب للواقع؟ قبل كل ذلك لابدّ من التعريف بالكتابين حتى نفهم السياق بصورة جيدة.

6. سلسلة العربية بين يديك:¹²

المؤلفون: سلسلة عربية أُعدّت من قبل فريق من المتخصصين (يذكر في بعض الإصدارات اسم د. عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان كمحرّر/ منسّق رئيسي مع مؤلفين ومعدّين آخرين).

المستويات:

1. المستوى الأول المبتدئ.

2. المستوى الثاني المبتدئ متوسط.

3. المستوى الثالث المتوسط.

4. المستوى الرابع المتقدم.

تعتمد سلسلة (العربية بين يديك) اللغة العربية الفصحى في المادة المستخدمة، حيث تُدرّس المهارات الأربع بصورة شبه متكاملة داخل كل وحدة.

7. ياسمين الشام:¹³

المؤلف: ديماء بركات، أكاديمية سورية خبيرة في مجال تعليم اللغة العربية، حاصلة على دكتوراة في اللغة العربية وأداها من جامعة دمشق.

كتاب ياسمين الشام في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، نشره مجلس تعليم اللغة العربية كلغة أجنبية كافل، في الولايات المتحدة الأمريكية، تفترض المؤلفة أن يكون

¹² عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان وآخرون، العربية بين يديك (الرياض: مؤسسة العربية للجميع، د.ت).

¹³ ديماء بركات، ياسمين الشام (الولايات المتحدة الأمريكية: مجلس تعليم اللغة العربية لغة أجنبية «كافل»، ط1، 2009).

الطالب قد اكتسب شيئاً يسيراً من اللغة العربيّة الفصحى قبل البدء بدراسة هذا الكتاب، فهي تقدم مادة تعليميّة باللهجة الشاميّة ضمن حوارات تشمل بعض مناحي الحياة الأساسيّة.

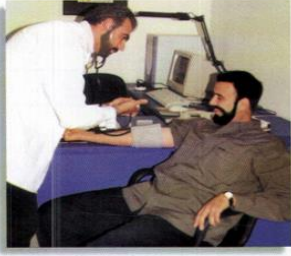
تقول ديما بركات في مقدمة كتابها: "ليس بدعاً أنّ اللغة المحكيّة هي صورة منقولة، أو رواية أخرى للغة المكتوبة بشكل أو بآخر".¹⁴

سنقوم بتحليل نصّين: النّصّ الأوّل من سلسلة العربيّة بين يديك، والذي يعتمد اللغة العربيّة الفصحى، والنّصّ الثاني من كتاب ياسمين الشام لـ ديما بركات الذي يعتمد اللهجة الشاميّة في تعليم اللغة العربيّة.

النّصّ الآتي بعنوان عند الطبيب من سلسلة العربيّة بين يديك

الوحدة ١

عند الطبيب



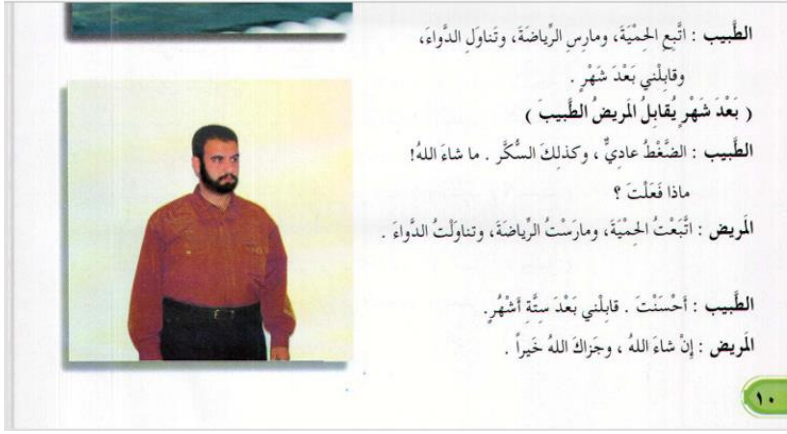

الطبيب: الضَّغْطُ مُرْتَفَعٌ، وَالسُّكَّرُ أَيْضاً. ماذا حَدَثَ ؟
المريض: تناولْتُ دَوَاءَ الضَّغْطِ، ودَوَاءَ السُّكَّرِ .

الطبيب: أَعْتَقِدُ أَنَّكَ لَمْ تَتَّبِعِ الحِمِيَّةَ .
المريض: هذا صَحِيحٌ، فَقَدْ تناولْتُ كَثِيراً مِنَ السُّكَّرِيَّاتِ
والدُّهُونِ وَالنَّشَوِيَّاتِ .

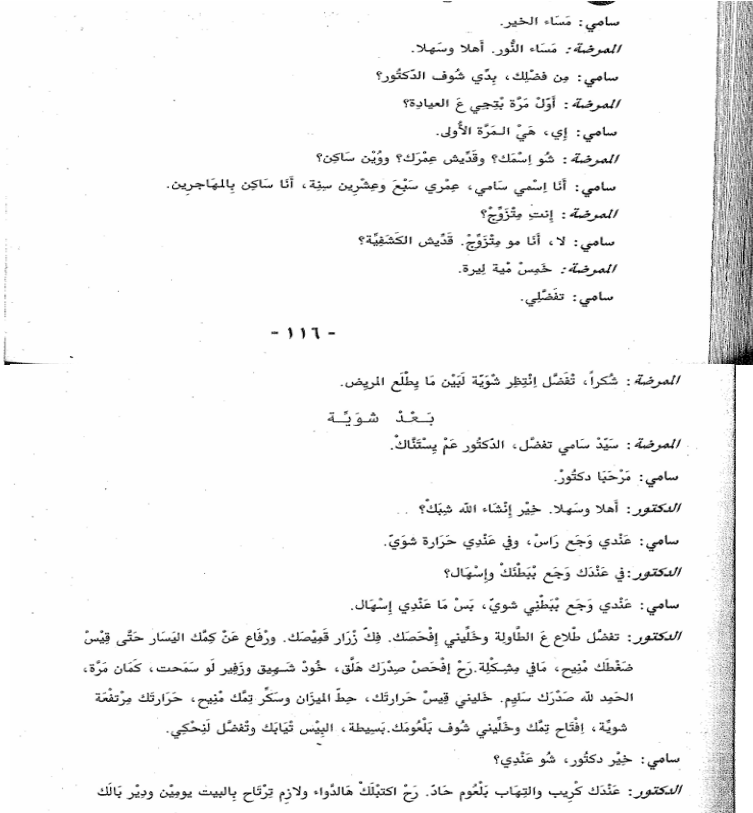
الطبيب: وَأَعْتَقِدُ أَنَّكَ لَمْ تُمارِسِ الرِّيَاضَةَ أَيْضاً .
المريض: حاولْتُ ذَلِكَ، وَلَكِنْ لَمْ أُسْتَطِعْ، فَأَنَا مَشْغُولٌ دَائِماً .

الطبيب: حَالَتُكَ خَطِيرَةٌ. لَأَبْدَ مِنَ الحِمِيَّةِ، ولَأَبْدَ مِنَ الرِّيَاضَةِ .
الدُّوَاءُ وَحْدَهُ لَا يَكْفِي .
المريض: ماذا أَفْعَلُ يا دُكْتُور ؟

¹⁴ بركات، 2009، 11.



النص التالي من سلسلة باسمين الشام



المكتوب: عَنكَ كَرِيبَ وَالتَّهَابَ يَلْمُومَ حَادَ. رَحَ اكْتَبَلَكْ هَالْدَوَاءَ وَلَا زِمَ يَرْتَاجَ بِالْبَيْتِ يَوْمَيْنِ وَدِيرَ بِأَلَكْ
مِنَ الْبَرْدِ. لَا يَتَشَرَّبُ بَارِدَ، وَخَاوِلَ يَتَشَرَّبَ سَاخِنَ كَثِيرَ مِثْلَ الزُّهُورَاتِ وَالشَّايِ الْأَخْضَرِ وَالنَّمْنَعِ.
وَصَفَقَلَكْ خُبُوبَ التَّهَابِ، وَشَرَابَ السَّعْلَةِ، وَخَافِضَ لِلْخَرَارَةِ وَمَسْكَنَ لَوَجَعِ الرَّاسِ. مَعَاذِي رَاجِعْنِي
بَعْدَ إِسْتِوَعٍ وَإِنْ شَاءَ اللَّهُ يَتَكُونُ تَحَسَّنْتُ.
سامي: شُكْرًا دَكْتُورَ، مَعَ السَّلَامَةِ.
المكتوب: اللَّهُ يَسَلِّمَكَ.

- ١١٧ -

كلا النّصين اعتمد أسلوب الحوار لأغراض تعليميّة، فهي نصوص مصطنعة لأغراض محددة، تناولا زيارة مريض إلى طبيب.

دراسة النّصوص:

اللغة:

النّص الأول: استخدمت اللغة العربيّة الفصحى، بطريقة مباشرة، تناول الموضوع كان مكثفاً جداً، وربما التّكثيف لا يخدم هذا النوع من أنواع التعليم، كانت المفردات بسيطة، سهلة، مكررة أحياناً، لكنّها لا تفي بتغطية موضوع زيارة مريض، ربما يعوّل الكاتب على أنّ السلسلة تدرّس اللغة العربيّة بنظام الوحدات، وقد استخدمت مفردات أخرى ضمن هذه الوحدة تخدم الموضوع، غير أنّ استخدام مفردات جديدة ووافية ضمن الحوار ربما يحقق الهدف المنشود بصورة أفضل، لأنّ الحوار يبقى في ذهن الطالب، ويمكن تكراره واستخدامه في الحياة اليوميّة. غلب على النّص استخدام الأفعال بصورة كبيرة (اتبع الحمية، تناولت، ماذا حدث، اتبعت، مارست الرياضة، تناولت الدواء....)، هذه الأفعال، وصيغ الاستفهام المباشرة أعطت النّص تكثيفاً واختزالاً.

النّص الثاني: استخدمت المؤلفة اللهجة الشاميّة؛ اللهجة السوريّة الدمشقية، كانت المفردات المستخدمة بسيطة، سهلة، وقريبة جداً من الواقع، حيث رسمت لنا صورة حقيقية عن زيارة مريض لطبيب منذ دخوله العيادة حتى الخروج دون إبطاء مخلي، ولا إسراف مملي، كما ظهر في النّص بعض الأساليب اللغوية خاصة الاستفهام:

شو اسمك؟

وين ساكن؟

قديش الكشفيّة؟

في عندك؟

شيك؟

نقلت هذه الصيغ لنا حواراً شيقاً أكثر من النَّصِّ الأول، رغم أنَّ النَّصَّ الأول كان أكثر تكثيفاً، لكنّه أقل تشويقاً.

أيضاً نلمح في النَّصِّ صورة لفعل الأمر، ولكن بطريقة مؤدبة يستخدم في اللهجة السورية وفي المدن الشاميّة أكثر بصورة عامة:
تفضل انتظر

من فضلك، بدي شوف الدكتور.

أمّا إذا تحدّثنا عن المستوى النحوي، فنجد في النَّصِّ الأول استخداماً واضحاً لأساليب النحو التقليدية، من خلال الجمل الاسمية مبتدأ وخبر (الضغط عال)، (الوضع خطير)، والجمل الفعلية (اتبع الحمية، تناول الدواء)، وهو أسلوب تقليدي يمكن أن نبي عليه في التعليم، وفي شرح الجمل الفعلية والاسمية، والتفريق بينها.

في النَّصِّ الثاني انهدم التكوين التقليدي للنحو العربي نوعاً ما، خاصة عند استخدام الإساليب من أمر واستفهام، ولكن بقي شكل الجملة قريباً من شكلها التقليدي في الفصحى، وربما ظهرت الفصحى في ثنايا النَّصِّ، خاصة في تشخيص الطبيب:

حرارتك مرتفعة، عندك كريب، ضغطك منيح

مع استخدام مفردات اللهجة دون هدم للنظام اللغوي، وربما هذا يؤكد ما ناقشناه في المتن النظري من أنَّ اللهجات هي جزء أصيل من اللغة الفصحى، ولم تخرج عنها إلا في إطار ضيق. في المستوى الصرفي نجد في النَّصِّ الأول التزاماً بالصيغ الأساسية في اللغة من حيث استخدام الأفعال والأدوات وفقاً لما وضعت عليه.

ظهر في النَّصِّ الأول الالتزام بالإعراب، والصيغ النحوية الأساسية، فيما فقدنا الإعراب في النَّصِّ الثاني.

أمّا في النَّصِّ الثاني فنجد اقتصاداً وتبسيطاً في الصيغ، مثلاً:

شقد الكشفية؟ شو اسمك؟ شقد عمرك، متزوج؟

نجد أنَّ درجة التعقيد ربما تكون أقل في بعض الصيغ.

الشخصيات

في النَّصِّ الأول كان هناك شخصيتان فقط، المريض والطبيب، كان الطبيب هو المسيطر وهو من يدير الأحداث، ويوجهها، بينما كان المريض متلقياً ضمن توجيهات الطبيب، نجد الشخصيات في النَّصِّ الأول جافة، تكاد تكون مصطنعة، أو من عالم آخر.

في النَّصِّ الثاني نجد ثلاث شخصيّات: المريض، الطبيب، الممرضة أو موظفة الاستقبال، وهذه الشخصيات تحاكي الواقع بصورة أقرب للواقع. الشخصيّات في النَّصِّ الثاني واقعيّة، قريبة من الصّورة النمطية في البيئة التي يعالجها النَّصِّ، أو ينقلها لنا.

الثّقافة:

في النَّصِّ الأول نجد تكثيفاً كبيراً في الأحداث، يوحي بأنّ العلاقة بين المريض والطبيب علاقة جافة، من خلال الإجابات القصيرة والمكثفة، وهذا ينقل لنا صورة مجتمعية في فترة ما، كان المريض مواطناً، والطبيب من جنسيات شتى، كما نلمح طبقيّة ما في استخدام أفعال الأمر تتغير بناء على مواقف مجتمعية محددة.

في النَّصِّ الثاني نجد ثقافة مختلفة تماماً، من حيث طريقة التعامل الذي يبدأ دائماً بعبارات منمقة توجي بالاحترام. تكررت كلمة تفضل أكثر من مرة في النَّصِّ. كما ترسم لنا نمطاً معيناً في طريقة التّعامل الرسميّة بين النّاس، وربما تنقل لنا أنماطاً مختلفة عن الحياة بين بيئة وأخرى.

طريقة التّدريس:

يمكننا القول: إنّ النَّصِّ الأول اعتمد الطريقة الحوارية في التدريس مستنداً للطرائق القديمة التي تعتمد النّحو والبنية الأساسيّة للجملة في اللغة، واستخدامها ضمن مواقف حياتية متنوعة، مع التركيز على شكل الجملة، والاستخدامات النّحوية والدّلالية للأدوات، كانت الوظيفة الأساسيّة في هذا النَّصِّ تعليمية حوارية مصطنعة.

فيما كان النَّصِّ الثاني في مكان آخر حيث ركز على الطريقة التّواصلية دون الحاجة للالتزام بأية معايير نحوية أو صرفيّة، إذ ركّز على البنية الثّقافيّة للمجتمع، وطريقة التّخاطب والحوار من أعلى إلى أدنى، ومن أدنى إلى أعلى، ورسم لنا صورة حيّة عمّا يعيشه أفراد المجتمع ضمن موقف حياتي محدد، ناقلاً لنا لوحة ثقافيّة لمجتمع محدد، كانت الغاية من النَّصِّ تعليميّة تواصلية.

تعليق على النَّصوص:

نجد أنّ كلا النّصّين تناول تدريس اللغة العربيّة من جانب مختلف، فالنّصِّ الأول ضمن سلسلة العربيّة بين يديك يستخدم الحوار بلغة عربيّة فصيحة لم نعد نسمع فيها ضمن السياق الذي تناوله النّصِّ في أي مكان على هذه البسيطة، يفترض استخدام لغة فصيحة في مكان عام، وكما ناقشنا في المتن النظري، لم تعد تستخدم هذه اللغة في الحياة اليومية الإجماعيّة، وبذلك يكون النَّصِّ خارج السياق، ولا يلامس الواقع، ربما يصلح لتعليم النّحو والجمل وتركيبها، لكنه لا

يصلح لنقل صورة واقعية عن الحياة في البلاد العربية، كما أنه قد يكون قاصراً عن نقل المضمون الثقافي للغة العربية.

أما النص الثاني فقد تناول زيارة المريض للطبيب بصورة واقعية ضمن بيئة معينة، واستخدم اللهجة المستخدمة ضمن ذلك السياق، وبذلك نقل لنا صورة واقعية تلامس ثقافة ذلك البلد، واللغة المستخدمة في الحياة اليومية، والأمور التواصلية الشفهية، لكنه بنفس الوقت فقد نظام اللغة الفصحى في بعض مقارباته.

إضاءة:

ما تزال مناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في طور النمو، فلا نكاد نجد منهجاً متكاملأً استطاع الدمج بين كل من الفصحى والعامية بطريقة مرنة تلامس الواقع.

كانت هناك محاولات من بعض الباحثين لمعالجة هذه القضية، فنجد مثلاً: سلسلة الكتاب في تعلم العربية لمحمود البطل وآخرين، حيث قدم سلسلة جيدة في تعليم العربية الفصحى مع حامل ثقافي مقبول، وأضاف شيئاً من العامية المصرية ولاحقاً الشامية لها، لكن السلسلة يغلب على جزء منها استخدام اللغة الوسيطة (اللغة الإنجليزية)، وهنا ربما يكون قد خصص الكتاب للناطقين بالإنجليزية، ووقع في مطب الطريقة التقليدية القائمة على الترجمة في كثير من مراحل تعليم اللغات، وهي طريقة لم تثبت جدواها.

هناك كثير من السلاسل التي ظهرت في العقد الأخير، بعضها مكتمل، وبعضها الآخر في طور البناء، ربما تستطيع أن تسدّ الفجوة في ميدان تعليم العربية للناطقين بغيرها، وهي وجود مناهج تعليم أكاديمية تواكب طرائق التعليم الحديثة مع الحفاظ على الحامل الأهم للغة ألا وهو الأدب والثقافة، التي قال عنها عمرو ماضي: الثقافة هي الوجه الآخر للغة.¹⁵ فاللغة هي الثقافة، والثقافة هي اللغة.

الخاتمة

إنّ الازدواجية اللغوية أمر واقع لابدّ من التعايش معه، وربما تطويعه ضمن سياقنا الثقافي والمجتمعي، وهو ليس وليد عصرنا الحالي، بل هو قديم قدم اللغة، ورغم مرور السنوات، والقرون حافظت العربية الفصحى على مكانتها المعيارية والثقافية رغم التحولات الاجتماعية واللغوية، وبقيت لها مكانتها الرائدة، ولكن في عصر أصبحت فيه اللهجات هي صاحبة الصوت العالي في المحادثة والتعاملات اليومية، لابدّ أن يتمتع دارسو اللغة العربية ومدرّسوها بالمرونة

¹⁵ السيد ماضي، عمرو عبد الهادي، تعلم العربية كلغة ثانية / أجنبية، 2024، 217.

اللازمة لتطويع هذه المشكلة، وإيجاد حلول لمتعلمي اللغة العربيّة الذي يعانون من خلل كبير ما بين الفصحى والعاميّة.

إنّ نجاح تعليم العربيّة للناطقين بغيرها مرهون بقدرة المناهج على تحقيق التوازن بين البعد المعياري والبعد التّداولي، وبين الحفاظ على هوية اللغة ووظيفتها الحضاريّة من جهة، وتلبية حاجات المتعلّمين التّواصلية والواقعيّة من جهة أخرى. ومن هنا، يوصي البحث بضرورة تطوير مناهج تعليميّة مرنة، تراعي تنوّع المتعلمين وسياقاتهم، وتستثمر العاميّة والفصحى معاً في إطار تربوي واعٍ يهدف إلى بناء كفاية لغويّة وتواصلية متكاملة.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار الكتب العلمية، ط4، 1978.
- بركات، ديمّا. ياسمين الشام. الولايات المتحدة الأمريكية: مجلس تعليم اللغة العربيّة لغة أجنبية «كافل»، ط1، 2009.
- بسيوني، ريم. علم اللغة الاجتماعي العربي. إدنبرة: دار نشر جامعة إدنبرة، 2009.
- خسارة، ممدوح محمد. «معاجم فصاح العامية وأثرها في التجديد اللغوي». مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، مج84، ج3 (2009)..
- الزغول، محمد راجي. «ازدواجية اللغة: نظرة في حاضرة العربيّة وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية». مجلة مجمع اللغة العربيّة الأردني، السنة الثالثة، العدد المزدوج 9-10 (1980).
- لسيد ماضي، عمرو عبد الهادي. تعلم العربيّة كلغة ثانية/أجنبية. د.م: دن، 2024.
- الفاسي الفهري، عبد القادر. السياسة اللغوية في البلاد العربيّة. بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم وآخرون. العربيّة بين يديك. الرياض: مؤسسة العربيّة للجميع، د.ت.
- الفهري، عبد القادر الفاسي، السياسة اللغوية في البلاد العربيّة. دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، بنغازي، 2013.
- حمود، إبراهيم كايد. «العربيّة الفصحى بين الازدواجية اللغوية والثنائية اللغوية». المجلة العلميّة لجامعة الملك فيصل: العلوم الإنسانية، مج3، ع1 (أذار 2002).
- الموسى، نهاد. الازدواجية في العربيّة: ما كان وما هو كائن وما ينبغي أن يكون. عمّان: مطبعة الجامعة الأردنية، 1988.

KAYNAKÇA

- Barakât, Dîmâ. Yâsemînü's-Şâm. Amerika Birleşik Devletleri: Meclisü Ta'îmi'l-Arabiyye Luğaten Ecnebiyye (KAFIL), 2009.
- Basyûnî, Rîm. İlmü'l-Luğati'l-İctimâî el-Arabî. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Fâsî Fehrî, Abdülkâdir. es-Siyâsetü'l-Luğaviyye fi'l-Bilâdi'l-Arabiyye. Bingazi: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Müttehîde, 2013.
- Fevzân, Abdurrahman b. İbrâhim vd. el-Arabiyye Beyne Yedeyk. Riyad: Müessesetü'l-Arabiyye li'l-Cemî', ts.
- Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn. Mukaddimetü İbn Haldûn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 1978.
- Hasâre, Memdûh Muhammed. "Me'âcimü Feşâhi'l-Âmmiyye ve Eserühâ fi't-Tecdîdi'l-Luğavî". Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk 84/3 (2009), 666-694.
- Mâdî, Amr Abdülhâdî es-Seyyid. Taallümü'l-Arabiyye Ke-Luğatin Sâniye/Ecnebiyye. y. y., 2024.
- Mahmud, İbrâhim Kâyd. "el-Arabiyyetü'l-Fuşhâ Beyne'd-Diğlossiyâ ve's-Sünâiyyeti'l-Luğaviyye". el-Mecelletü'l-İlmiyye li-Câmiati'l-Melik Faysal: el-Ulûmü'l-İnsâniyye 3/1 (Mart 2002), 55-86.
- Mûsâ, Nihâd. el-İzdiveciyye fi'l-Arabiyye: Mâ Kâne ve Mâ Hüve Kâin ve Mâ Yenbeğî en Yekûn. Amman: Matbaatü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, 1988.
- Zağûl, Muhammed Râcî. "İzdiveciyyetü'l-Luğa: Nazra fi Hâdırati'l-Arabiyye ve Tetallu' Nahve Müstakbeliha fi Dav'i'd-Dirâsâti'l-Luğaviyye". Mecelletü Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye el-Ürdünî 9-10 (1980), 120-145.

Azerbaycanlı Arap Dilbilimci Mahmud b. Muhammed el-Arrânî'nin *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye* İsimli Kitabında Kendisinden Önceki Âlimler Karşısındaki Tutumu¹

Fikri GÜNEY²

İntikam MAMMADOV³

Öz

İslâmî ilimler içerisinde önemli bir yeri olan Arap dili ve belâgatı, sarf ve nahiv, tüm Müslümanlar ve özellikle de şer'î ilimlerle ilgilenenler için gerekli olan ilim dallarıdır. İslâm coğrafyasında Arap dili ve belâgatı alanında Basra ve Kûfe gibi birtakım ekoller ortaya çıkmıştır. Bu ekollere uygun sarf, nahiv, belâgat ve aruz alanlarında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu alanlarda Arapların dışında Fars, Türk, Azerbaycan Türkü ve diğer milletlerden de alimler bu kervana katılmış ve ilim dünyasına kıymetli eserler kazandırmışlardır. Bu âlimlerden biri de XIII – XIV. yüzyıllarda Azerbaycan'da yaşayan Mahmud b. Muhammed el- Arrânî'dir. el-Arrânî, birçok eser kaleme almasına rağmen bize sadece Arapçanın sarfına dair yazdığı *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye* adlı kitabı ulaşabilmiştir. el-Arrânî bu eserinde İbnü'l-Hâcib'in *eş-Şâfiye* adlı Arapçanın sarf ilmine dair yazdığı kitabını şerh etmiş ve kendinden önce bu konuda yazılmış birçok esere atıfta bulunmuştur. Atıf yaptığı eser ve alimlerin görüşlerini tartışarak kabul ve itiraz yönlerini de dile getirmiştir. Bu makalede el-Arrânî'nin eserinde önceki âlimlere yaptığı atıflardan yola çıkarak onlara karşı nasıl bir tutum sergilediği tespit edilmekte ve tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Azerbaycan, el- Arrânî, Şerh, el-Kâfiyetu fî Şerhi's- Şâfiye, İbnü'l- Hâcib.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 25.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 30.06.2026

² Dr. Öğr. Üyesi Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, fikriguney@gumushane.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3697-5884>

³ Lecturer, Azerbaijan University of Languages/ Faculty of Translation, Department of Arabic Language, shabrani2009@gmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9193-8878>

The attitude of the Azerbaijani Arab linguist Mahmud bin Muhammad al-Arrani toward his preceding scholars in his book titled al-Kafiyatu fî Sharhi'sh-Shafiya

Abstract

The Arabic language and rhetoric, morphology and syntax, which hold an important place in Islamic sciences, are essential branches of knowledge for all Muslims, especially those interested in religious sciences. In the Islamic world, several schools of thought emerged in the field of Arabic language and rhetoric, such as those in Basra and Kufa. Many works were written in the fields of morphology, syntax, rhetoric, and prosody in accordance with these schools. Besides Arabs, scholars from Persian, Turkish, Azerbaijani, and other nations also joined this movement, leaving valuable works to the world of scholarship. One of these scholars is Mahmud bin Muhammed al-Arrani, who lived in Azerbaijan in the 13th-14th centuries. Although al-Arrani wrote many books, only his book on Arabic morphology, *al-Kafiyatu fî Sharhi'sh-Shafiya*, has survived to this day. In this work, al-Arrani commented on Ibn al-Hajib's book on Arabic morphology, al-Shafi'iyya, and referred to many works written on the subject before him. He discussed the views of the scholars he referenced, expressing both his acceptance and rejection of their opinions. This article will identify and discuss Arrani's stance towards previous scholars based on his references to them in his work.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Azerbaijan, al-Arrani, Commentary, al-Kafiyatu fî Sharhi al-Shafi'iyya, Ibn al-Hajib

موقف اللغوي العربي الأذربيجاني محمود بن محمد الأُراني في كتابه الكافيات في شرح الشافعية تجاه العلماء الذين سبقوه

المُلخَصُ

تُعَدُّ اللغة العربية والبلاغة، وعلم الصرف والنحو، التي تحتلّ مكانةً بارزةً في العلوم الإسلامية، فروعاً أساسيةً للمعرفة لجميع المسلمين، ولا سيما المهتمين بالعلوم الدينية. وقد ظهرت في العالم الإسلامي مدارس فكرية عديدة في مجال اللغة العربية والبلاغة، مثل تلك التي ظهرت في البصرة والكوفة. وكُتبت مؤلفات كثيرة في مجالات الصرف والنحو والبلاغة والعروض وفقاً لهذه المدارس. وإلى جانب العرب، انضمَّ علماء من الفرس والأتراك والأذريين وغيرهم إلى هذا التيار، تاركين أعمالاً قيّمةً لعالم العلم. ومن هؤلاء العلماء محمود بن محمد الأُراني، الذي عاش في أذربيجان في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين. ورغم كثرة مؤلفات الأُراني، فإنّ كتابه في الصرف العربي، "الكافية في شرح الشافعية"، هو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا. في هذا العمل، علّق العُراني على كتاب ابن الحاجب "الشافعية"، وهو كتاب في علم الصرف العربي، وأشار إلى العديد من المؤلفات السابقة في هذا الموضوع. وناقش آراء العلماء والمؤلفات التي استشهد بها، مُبدياً قبوله ورفضه لحججهم. ستتناول هذه المقالة بالبحث

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، أذربيجاني، الأُراني، الشرح، الكافية في شرح الشافعية، ابن الحاجب.

Giriş

İslâm medeniyeti her ne kadar Arap coğrafyasında doğmuş olsa da zamanla farklı milletlerin katkılarıyla gelişip zenginleşmiştir. İlk asırlarda Arap asıllı âlimlerin İslâmî ilimlerdeki rolü daha belirgin olmakla birlikte, sonraki dönemlerde başka milletlere mensup Müslüman âlimler de önemli katkılar sunmuştur. Bu çerçevede, Orta Çağ'da hilâfet coğrafyası içinde yer alan Azerbaycan'da yetişen ilim adamları hadis, tefsir, fıkıh ve dil ilimleri başta olmak üzere çeşitli sahalarda eserler vermiştir.

Bu âlimlerden biri olan Mahmud b. Muhammed el-Arrânî, Aras ile Kür nehirleri arasındaki Arrân bölgesindendir. Günümüze eserlerinin çoğu ulaşmamış olsa da *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye* adlı eseri, onun Arap grameri alanındaki ilmî yetkinliğini göstermektedir. Bu eser, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) sarfa dair *eş-Şâfiye* adlı kitabının şerhidir.

el-Arrânî, eserine mukaddime mahiyetinde bir girişle başlamış ve kitabını yirmi dört bölüme ayırmıştır. Şerhinde konuları semâ,⁴ kıyâs⁵ ve ta'lîl yöntemleriyle ele almış; önceki dilbilimcilerin görüşlerini aktarmakla kalmayıp yer yer desteklemiş, eleştirmiş veya reddederek kendi görüşlerini gerekçelendirmiştir.

Hicrî on üç ve on dördüncü asırda Arap dilbiliminde şerh geleneği öne çıkmaktadır. Bu asırda şerh geleneğinde adını duyuran Mahmud b. Muhamammed el-Arrânî'nin *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye* adlı

⁴ **Semâ'**: fesahatine, kelamının sahilliğine güvenilenlerden nakille gelen fasih Arapça sözlerdir. Bunlar; Allah'ın kelamı olan Kur'ân-ı Kerîm, Peygamberinin hadisleri, Allah Resulünün peygamberliğinden önce, peygamberliği döneminde ve sonra, dilleri bozulana kadar şirde ve nesirde ister kafir isterse de Müslüman olsun, Arapların kullandığı sözlerdir. [Celalu'd-Din Muhammed b. Abdurrahman Ömer b. Ahmed b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-naḥv ve cedeliḥ*, with Hamdi Abdulfettah Mustafa Halil (Mektebetü'l-Edeb, 2013), 1/40.]

⁵ **Kıyâs**: Dilbilimde "aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine ...) benzerinin hükmünü vermek" manasına gelmektedir" [el-Enbârî, *Lüma'u'l-edille fî uşûli'n-naḥv*, with Ahmed Abdulbasit (Dârü's-Selâm, 2018), 1/86.]

eserini çalışmayı seçtik. Çalışmamızda el-Arrânînin klasik Arap dilbilimcilerine karşı eleştirel yaklaşımını incelemek ve kendinden önceki âlimlere karşı eleştirel tutumunu sistematik bir incelemeye tabi tuttuk. Çalışmamız; giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın önemi ve o dönemki âlimler hakkında bilgiler verdik. İlk bölümde el-Arrânînin hayatı ve eserleri, ikinci bölümde şerh yöntemi hakkında bilgi verdik. Üçüncü bölümde ise eleştirel bir yaklaşımını ele aldık. Sonuç kısmında ise eserin ilmî değeri değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın seçilme nedeni, Azerbaycanlı Arap dilbilimci Mahmud bin Muhammed el-Arrânî'nin dil ilimleri alanındaki ilmî mirasını ortaya koymak ve onun özellikle el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye adlı eserinde kendisinden önceki dil âlimlerine karşı geliştirdiği ilmî yaklaşımı incelemektir. Arrânî'nin önceki âlimlerin görüşlerini nasıl değerlendirdiği, hangi meselelerde onları desteklediği veya eleştirdiği, hangi delillere dayandığı ve ilmî tercihlerini hangi yöntemle temellendirdiği Arap dilbilimi tarihi açısından önemli bir araştırma konusudur. Bunun yanında, Azerbaycan coğrafyasında yetişmiş bir âlimin Arap dili çalışmalarındaki yerini ve katkısını ortaya koymak da bu araştırmanın tercih edilmesinde etkili olmuştur. Bu çalışma yapıldığında alana çeşitli katkılar sağlayacaktır. Öncelikle, hakkında sınırlı araştırma bulunan Arrânî'nin ilmî şahsiyeti daha yakından tanıtılmış olacaktır. Ayrıca eserindeki nahiv ve sarf meselelerine yaklaşımı incelenerek klasik Arap dilbilimi geleneğindeki metodolojik tartışmalara ışık tutulacaktır. Bunun yanı sıra çalışma, Azerbaycan'da yetişen Arap dili âlimlerinin İslâmî ilimler ve Arap diline katkılarını ortaya koyarak bölgenin ilmî mirasının tanınmasına katkı sağlayacaktır. Arrânî'nin önceki âlimlerle olan ilmî ilişkisini analiz etmek, dilbilim tarihinde süreklilik ve eleştirel yaklaşımın nasıl geliştiğini göstermesi bakımından da önem taşımaktadır. Böylece çalışma, hem Arap dili ve nahiv tarihi araştırmalarına hem de biyografik ve metodolojik çalışmalara akademik katkı sunacaktır.

1. Mahmud b. Muhammed el-Arrânî'nin hayatı

Mahmud b. Muhammed el- Arrânî es-Sâkinânî Orta Çağ'da Azerbaycan'da doğmuş ve yetişmiş gramer âlimlerinden biridir. Hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Elimizde bulunan *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye* adlı eserinin sonunda kitabını 734/1333 yılında bitirdiğini kaydetmiş ve meşhur biyografi kitabı *el-A'lâm'ın* müellifi Hayrüddîn ez-Ziriklî ise onun 734/1333 yılından sonra vefat ettiğini bildirmektedir.⁶ Diğer bir biyografi yazarı Ömer Rızâ Kehhâle de ondan naklen, Arrânî'nin bu tarihten sonra vefat ettiğini kaydetmektedir.⁷ Bu bilgilere göre o, doğum tarihi belli olmamakla beraber *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye*'yi 734/1333 yılında bitirmiş ve bu tarihten sonra vefat etmiştir.

Elimizdeki eserden yazarın yaşadığı yere dair bilgiler edinmek de mümkündür. Çünkü müellif, söz konusu kitabının sonunda, kitabını Arrân bölgesinde Ebû Bekir ez-Zahid'in memleketi Siscan nahiyesinde tamamladığını kaydetmiştir. Bu son nottan, onun Azerbaycan'ın eski yerleşim yerlerinden Arran bölgesinin Siscan nahiyesinde doğduğu, orada yaşadığı ve vefat ettiği anlaşılmaktadır. Elde edilen bilgilere göre Siscan, şimdiki Ermenistan Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan, eski Azerbaycan yerleşim yerlerinden Zengezur bölgesinde bulunan Sisian ilçesidir. Mahmud b. Muhammed el-Arrânî'nin ilim tedrisi için o dönemde Azerbaycan'ın başkenti Tebriz'e gitmiş olması, orada belirli bir süre kalması ve zamanın büyük âlimlerinden ders alması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Arrânî'nin eserinde genelde görüşlerine karşı çıktığı, çağdaşı ve kendisi gibi Arranlı olan Ebü'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf el- Çârperdi de bu dönemde Tebriz'de dersler vermiştir.⁸

⁶ ez-Ziriklî Hayrüddîn, *el-A'lâm*, 15. bs (Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 2002), 7/182.

⁷ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemi'l-Mü'ellifîn* (Müessesetu'r-Risâle, 1993), 3/830.

⁸ İntikam Mammadov, *XIII – XIV. Yüzyıllarda Yaşamış, Arap Dili Alanında Çalışmış Azerbaycanlı Âlimler ve Eserleri*, (İstanbul) 27, sy 27 (2023): 27/346.

Mahmud b. Muhammed el-Arrânî, Arap dili ve gramerine dair birkaç kitap kaleme almakla beraber bunlardan sadece biri; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *eş-Şâfiye* isimli kitabına yazdığı şerh olarak bilinen *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. el-Arrânî *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye* kitabını *eş-Şâfiye*'nin tertibine uyarak mukaddime ve hatime (sonuç) dışında otuz üç bölüm hâlinde kaleme almıştır. Bu bölümler şu şekildedir:

Müellifin mukaddimesinin şerhi, tasrif'in tanımı, kelime yapısı olan "binâ"nın/yapının/kalıpların çeşitleri, sarf'ın vezinleri/ölçüleri, Kalbu'l-Mekânî (harflerin yer değişimi), sahih ve mutel/illetli, mücerred sülasi/kökü üç harfli isim ve fiillerin (mâzî, muzârî ve emir) yapıları, bu isim ve fiillerin mücerred/soyut/eklemesiz, mezid/eklemeli rubâî, humâsî yapıları ele alınmıştır. Ayrıca bu isim veya fiillerden türemiş isimler (mimli masdar, bina-i merre/sayı bildiren, masdar-ı nev'/durum bildiren masdar, masdar-ı sînâ 'î/yapma masdar), sıfat-ı müşebbehe, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, ism-i zaman, ism-i mekan, ism-i tafdil, ism-i mensub gibi masdar isimler ve cem-i teksir, ism-i tasgîr, ism-i âlet gibi isimler ele alınmaktadır. Fiiller konusunda ise mâzî, muzârî ve emir kipleri ile bu fiillerin diğer kalıpları ele alınmaktadır. Bunlarla birlikte isim ve fiillerde hemze'nin durumu, iltikâ-i sakineyn, el-ibtidâ', vakf, maksûr, mankûs ve memdûd isimler de ele alınmıştır.

el-Arrânî'nin eserinin yazma nüshası ilk önce ez-Ziriklî'nin şahsi kütüphanesinde iken, daha sonra Riyad'da Melik Suud Üniversitesi Kütüphanesine bağışlanmasıyla birlikte oraya nakledilmiştir. Suudi Arabistan Krallığının Riyad şehrindeki Melik Suud Kütüphanesinde 2988 numara ile kayıtlıdır.⁹ Her satırında ortalama on yedi kelime, her sayfasında yirmi üç satır bulunmaktadır. Yaprakların arkalı önlü kullanılan kitabın toplam sayfa sayısı 294'tür, uzunluğu yaklaşık 19 cm, eni ise 12 cm.'dir. Elimizdeki nüsha müellifin elyazmasından istinsah edilmiş ve ilk 5 sayfada *Şâfiye*'nin diğer şerhlerinden bazı alıntılar

⁹ Mammadov, XIII – XIV. Yüzyıllarda Yaşamış, Arap Dili Alanında Çalışmış Azerbaycanlı Âlimler ve Eserleri, 347.

yapılmıştır. 6. sayfadan sonra el-Arrânî'nin şerhi başlamaktadır. Kitabın sonunda müstensihinin 62 yaşındaki Adaf Muhammed b. Mustafa olduğu ve eseri hicrî 21 Rebiülevvel 1000 (1592) tarihinde Cumartesi günü bitirdiği yazılıdır.

el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye adlı esere dair literatürde yer alan el-Uteybi'nin ve Rıda Ramadan İbrahim es-Sa'denî'nin tahkîki ve eser üzerine yazılmış makaleler metnin filolojik açıdan tanıtımına ve yapısal özelliklerine odaklanmakta, ancak içerik düzeyinde müellifin bilimsel tavrı ve metodolojik tercihlerine derinlemesine değinilmemektedir. Özellikle şerh geleneğinde müelliflerin önceki ilim otoriteleriyle kurduğu ilişki, çoğunlukla nakil ve tasdik düzeyinde ele alınmıştır. Çalışmamızda farklı olarak eleştirel yaklaşımı ele alarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Eser üzerine Medine İslâm Üniversitesinde 1997 – 1998 yıllarında Abdullah bin Muhammed bin Mubarek el-Uteybi tarafından bir doktora tezi yapılmıştır. Daha sonra Ürdün Hâşimi Krallığının başkenti Amman'da Daru'n-Nuru'l-Mübin Kitabevinde, 2020 senesinde Rıda Ramadan İbrahim es-Sa'denî tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Kitabın diğer bir yazma nüshası ise Abudabi Emirliği Ulusal Kütüphanesinde 1006 numarayla muhafaza edilmektedir.

el-Uteybi'nin tezi, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*'nin neşrine ve temel yapısına odaklanan önemli bir çalışma olmakla birlikte söz konusu tez, el-Arrânî'nin şerh boyunca izlediği bilimsel tavra yönelik derinlemesine bir çözümleme sunmaktan uzaktır. Tezde metnin bölümlerine dair teknik çözümlemeler yapılmış olsa da, müellifin önceki âlimlerle kurduğu tartışmalı veya uzlaşıcı bağlantılar sorgulanmadığı gözlenmiştir. el-Uteybi'nin çalışması kıymetli bir ön kaynak olmakla birlikte, metnin “tartışmacı” boyutu ihmal edilmiştir. Dolayısıyla eleştirel değerlendirme bakımından tamamlayıcı araştırmalara ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Çalışmamız bu eksikliği kısmen de olsa gidermeye aday bir çalışmadır.

1.2. Eserleri

1.2.1. Şerhu'l-Kâfiye: Bu kitap Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el- Kâfiye* isimli eserine şerhtir. Mahmud b. Muhammed el- Arrânî kendi eserinde birkaç yerde bu kitaba atıfta bulunmakta, örneğin 211. sayfada bazı vezinlerin bazılarına geri döndürülmesi konusunu işlerken “Biz bu konu hakkında *Şerhü'l-Kâfiye* isimli kitabımızda daha geniş malumat vermekteyiz” demektedir.¹⁰ Kâtib Çelebi bu kitap hakkında kısa bir malumat vererek el- Arrânî'nin İbnü'l Hâcib'in nahiv ilmine dair yazdığı *Kâfiye* kitabına yaptığı şerh olarak bilinen *Şerhü'l-Kâfiye* isminde bir kitabının daha olduğunu söyler ve *el-Mutavassıt* gibi muhtasar bir yorum olan bu eserin çok faydalı bir kaynak olduğunu belirtir.¹¹

1.2.2. ez-Zübde: Nahiv veya sarf ilminde kaleme alınan bu eserin, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si kadar küçük çaplı bir kitap olduğu ve şerhin ilerki sayfalarında bu kitap hakkında bilgi verdiğini görüyoruz.¹² el-Arrânî, bu kitabı hakkında, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye* isimli eserinde sadece bir yerde bilgi vermekte, kitabın 651. Sayfasında “Zu'z-Ziyade/ziyadeli bablar” başlığı ile işlediği konuyu zikrederken; “Biz onun tarifini *ez-Zübde* isimli kitabımızda etraflı bir şekilde izah etmiştik” demektedir.¹³

1.2.3. Şerhü'z-Zübde: Bu kitap yukarıda sözü edilen *ez-Zübde*'nin şerhidir. el-Arrânî *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye* adlı eserinde beş yerde bu kitap hakkında bilgi vermiştir. Örneğin 233. sayfada mazi fiilin kalıplarıyla ilgili bilgi aktarırken “Biz bu konuda daha geniş bilgiyi *Şerhü'z-Zübde*” isimli kitabımızda vermiştik” ifadesini kullanmaktadır.¹⁴

¹⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 1. bs, with Rızâ Ramazan İbrahim es-Sa'denî (Dâru'l -Nuru'l-Mubin, 2022), 1/211.

¹¹ Hacı Halife Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, 1941), 2:2/1375.

¹² el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 1/233.

¹³ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 1/651.

¹⁴ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 1/233.

1.2.4. et-Ta'rif: O, *Şerhü's-Şâfiye* kitabında dokuz yerde bu kitap hakkında bilgi vermiştir. Örneğin "943. sayfada "Hâzî" konusunu işlerken Leyl suresinde geçen "نَارًا تَلَخُّ" (el-Leyl:92/14) terkiibini delil olarak getirir. Sonra onun aslının (تَلَخُّ) olduğunu belirtir ve bu konuyu *et-Ta'rif* adlı kitabında daha geniş olarak açıkladığını ve karşı görüşlere cevaplar verdiğini söyler.¹⁵

1.2.5. en-Nihâye. Bu kitap hakkında da *Şerhü's-Şâfiye*'de verilen bilgiler sayesinde haberdar olunmuştur. Müellif, söz konusu eserde sekiz yerde bu kitaptan bahsetmiş, örneğin "sahih ve mutel" fiillerden bahsederken 198. Sayfada, "Fâ'e'l-fiili ve ayne'l- fiili illetli olan fiiller lefif fiillerdir. Her iki harfin de illetli olması aslındandır." Dedikten sonra da "Ben bu konu üzerinde *en-Nihaye* isimli kitabımda geniş olarak durdum."¹⁶ demiştir.

Tartışmacı ve eleştirel bir değerlendirme olması açısından aşağıdaki değerlendirmeyi yapabiliriz:

2.1. Basra-Kûfe ihtilaflarına yaklaşımının incelenmemesi:

el-Arrânî, bazı nahiv meselelerinde Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini sadece aktarmamakta, bunlar arasında tercihte bulunmaktadır. Örneğin amel, takdir veya hazif meselelerinde Basralıların kıyasa dayalı yaklaşımını desteklerken bazı yerlerde Kûfelilerin semâ merkezli görüşlerini daha güçlü bulabilmektedir. Ancak el-Uteybî'nin çalışmasında bu tercihler sistematik biçimde analiz edilmemiş; yalnızca metindeki görüşlerin tahkikiyle yetinilmiştir. Böylece müellifin metodolojik tavrı görünmez hâle gelmiştir.

2.2. Önceki âlimlere yönelttiği eleştirilerin değerlendirilmemesi:

¹⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/943.

¹⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/651.

el-Arrânî, şerh boyunca Sibevayhi, ez-Zemahşerî, İbnü'l-Hâcib veya er-Radî gibi âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra zaman zaman bunlara itiraz etmektedir. Örneğin bazı sarf meselelerinde “bu görüş zayıftır”, “kıyasa uygun değildir” veya “semâ ile desteklenmemektedir” şeklinde değerlendirmelerde bulunmaktadır. el-Uteybî'nin tezinde ise bu eleştirilerin ilmî arka planı ele alınmamış, müellifin eleştirel üslubu bağımsız bir inceleme konusu yapılmamıştır.

2.3. Tercih mekanizmasının ortaya konulmaması:

el-Arrânî'nin hangi durumlarda semâi, hangi durumlarda kıyası önelediği önemlidir. Çünkü bu durum onun nahiv usulündeki epistemolojik konumunu göstermektedir. Mesela bir meselede çoğunluk görüşünü terk ederek daha az yaygın bir görüşü tercih ettiğinde bunun gerekçeleri analiz edilmelidir. el-Uteybî'nin çalışması ise daha çok metnin neşri ve kaynak tespitiyle sınırlı kaldığından, müellifin tercih kriterlerini incelememiştir.

2.4. Cedel ve münazara dilinin ihmal edilmesi:

Şerhte yer alan “eğer şöyle denirse... buna şöyle cevap verilir” tarzındaki cedelî ifadeler, el-Arrânî'nin yalnızca nakil yapan bir şârih olmadığını, aynı zamanda tartışma yürüten bir dil âlimi olduğunu göstermektedir. Ancak tezde bu tartışma dili retorik ve metodolojik açıdan değerlendirilmemiştir. Böylece metnin dinamik ilmî karakteri arka planda kalmıştır.

Son yıllarda Arap dili grameri ve şerh geleneği üzerine yapılan akademik çalışmalar, klasik metinleri yalnızca dil bilgisel açıklamalar çerçevesinde değil, aynı zamanda eleştirel ve metodolojik yönleriyle de değerlendirme bakımından önem arz etmektedir. Örneğin, R. R. İbrahim es-Sa'denî'nin 2020 yılında Daru'n-Nuru'l-Mübin yayınevinde neşrettiği tahkikli baskı, Mahmud el-Arrânî'nin metnini hem yapısal hem de içerik açısından yeniden gündeme taşımış, yazarın bilimsel tavrını anlamaya yönelik notlar içermiştir. Bu baskı, el-Arrânî'nin sadece nakilci bir şârih değil, aktif bir dil felsefecisi olduğunu ima eden pasajlara da yer verir.

Çalışmamız, el-Arrânî'nin eserine yönelik yapılan son dönem analizleriyle doğrudan ilişkili olup, araştırmacılara sadece filolojik değil, aynı zamanda sosyo-kültürel bir çerçeve de sunmaktadır.

Yine benzer şekilde, 2021 yılında el-Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesinde Ahmed Ticânî Sâ'nî Sa'd tarafından eserle ilgili olarak "İbnü'l Hâcib'in Şâfiye Kitabının Şerhi (Rüknüddin Esterâbâdî ile Mahmûd bin Muhammed el-Arrânî'nin Şerhlerinin Karşılaştırılması)" isimli bir doktora tezi yazılmış ve çalışma 2023 yılında Mısır Arap Cumhuriyeti'nde basılmıştır. Bu ve buna benzer çalışmalarda metinler arası eleştirel ilişki ve müellifin dilsel metodolojisine odaklanan incelemeler dikkat çekmektedir. Bu çalışmalarda, özellikle Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki yaklaşım farklarının şerhler üzerinden nasıl yeniden ele alındığını, Arrânî gibi âlimlerin metinlerine yöneltilen yeni metodolojik bakışlarla tartışılmaktadır.

3. el-Arrânî'nin el-Kâfiyetu fî şerhi's-şâfiye adlı eserinde görüşlerinden faydalandığı ve karşıt görüş belirttiği âlimler ve görüşleri

el-Arrânî eserinde, kendinden önceki birçok âlime atıfta bulunmuş ve onların görüşlerini nakletmiştir. Ancak sadece nakletmekle kalmamış, bazen bu görüşleri onay veya itiraz sadedinde görüşlerini zikretmiştir.

el-Arrânî bu eserinde yirmi üç civarında âlimin görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Bunlardan 6'sı hicrî ikinci asrında, 8 tanesi hicrî üçüncü asrında, 6 tanesi hicrî dördüncü asrında ve 2 tanesi ise hicrî beşinci asrında yaşamış dilbilimcilerdir. Müellifimiz, bu dönemlerin önde gelen âlimlerinden nakillerde bulunurken zaman zaman kitaplarının isimlerini zikretmiş, zaman zaman da görüşlerini zikrederek kitaplarından bahsetmemiştir. Araştırma esnasında bu nakillerden birkaç tanesinin, zikrettiği âlimin görüşü olmadığı veya bu âlime yanlışlıkla atfedildiği tarafımızdan tespit edilerek dipnotlarda belirtilmiştir. İsimlerini zikrettiği kitaplardan bazıları bulunmasına rağmen bazılarına henüz ulaşamamıştır. el-Arrânî'nin bu âlimlere karşı tavır ve tutumu, örneklerle -âlimlerin kronolojik sıraya göre- şu şekilde aktarılabilir:

3.1. İsâ b. Ömer (ö.149/766)

Mahmud b. Muhammed el-Arrânî, el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye adlı eserinde ism-i tasgîr konusunu işlerken, Ebû Ömer Îsâ b. Ömer b. Abdillâh es-Sekâfî el-Basrî en-Nahvî'den¹⁷ “أحوى” kelimesi hakkında nakilde bulunarak ism-i tasgîrinin “أُحَى” şeklinde geldiği konusunda onu desteklediğini ifade etmiştir.¹⁸ Bu görüşü açıklarken; “yapısı hemze iledir ve ism-i tasgîr biçimi buna aykırı değildir; bu durum kelimenin kendisinde de açıkça görülmektedir.”¹⁹ şeklinde yorumlamıştır.

3.2. Ebû Amr b. A'lâ' el-Mâzinî (ö.154/771)

Mahmud b. Muhammed el-Arrânî, Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî'den²⁰den on üç yerde bahsederek görüşlerini zikretmiş, ancak onun görüşleri konusunda farklı herhangi bir izahatta bulunmamıştır.²¹ Ebû Amr'ın dile getirdiği görüşlerden bir örnek verecek olursak;

el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye adlı eseri şerh eden Çarperdî (ö.746/1345)²²: “إِصْبَعٌ” kelimesi hakkında “Hemze ile geldiği vezin üzere mebni olduğunu söylemektedir.” Der. Ancak el-Arrânî, bunun hatalı olduğunu belirtir ve hemzenin fethalı olması gerektiğini ifade eder; aksi

¹⁷ Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, with İhsan Abbas (Dâru Sâdir, 1974), 3:3/3136; Ebû Hâtim b. Ahmed b. İbn Hibbân, *Meşâhir-i Ulemâi'l-Emsâr* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 1:1/242; es-Sîrâfî, ebû sa'îd el-Hasen b. Abdullah, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Şeriketu Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 1:1/2141.

¹⁸ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/391.

¹⁹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/390-391.

²⁰ İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 3/3136; İbn Hibbân, *Meşâhir-i Ulemâi'l-Emsâr*, 1:1/242; es-Sîrâfî, ebû sa'îd el-Hasen b. Abdullah, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, 1:1/2141.

²¹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/381, 389.

²² Bilal Aybakan, “Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi TDV* (TDV Yayınları, 2010), 9/8-17, 10/47-49; Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, 1. bs (Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1997), 3/145.

takdirde kelime gayr-i munsarif olur. Çünkü kelime özel isim (alem) kabul edildiğinde mesele bu şekilde değerlendirilir. Bu hususu sarf ilmine vakıf olanlar iyi bilir.²³

3.3. el-Halîl b. Ahmed (ö.170 veya 175/791)

el-Arrânî şerhinde, kendisinden en çok bahsettiği bir diğer alim, Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî'dir.²⁴ el-Halîl b. Ahmed'den bahsettiği yerlerin bazılarında ona muhalefet etmiş, bazılarında ise düşüncelerini desteklemiştir. Görüşlerini aktarmakla kalmamış, aynı zamanda değerlendirmelerde de bulunmuştur. Bunlara şu örnekleri vermektedir:

el-Arrânî, "ism-i tasgir" konusunu açıklarken "أَحْوَى" sözünün küçültme ismi olan "أَحْيَى" sözünün munsarif olduğunu söyleyerek el-Halîl'e muhalefet eder. Çünkü el-Halîl bu sözün "أحمد/أَفْعَلَ-فَعْلَى" vezninde sıfat olduğunu ve fiil kalıbında gayr-i munsarif olduğunu söylemiştir.²⁵

el-Arrânî "sarfın mîzânları/kalıpları" konusunu işlerken, kova için "زَرْنُوق", su kuşu için "غَرْنُوق" erkeğin tenâsül organı için "غَرْمُول" gibi kelimeleri ve bunlara mulhak olan/dahil olan bazı kelimelerin "fâ'el fiillerinin zammeli olacağı konusunda el-Halîl'e muvafakat ederek onun görüşünü desteklemiştir."²⁶

3.4. Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi (ö. 180/796)

Sîbeveyhi, el-Arrânî'nin el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye adlı eserinde en çok bahsettiği âlimlerin başında gelir. Ebû Bişr Amr b. Osmân b.

²³ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/391.

²⁴ İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 3:3/244; Şemseddîn b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, 3. bs (Müessesetu'r-Risâle, 1985), 14:7/429; Kehhâle, *Mu'cemi'l-Mü'ellifin*, 4/112.

²⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/169,387.

²⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/169.

Kanber el-Hârisî Sîbeveyhî,²⁷ Halil b. Ahmedin öğrencisidir. Arap nahvinin “el-Kitab” adlı eseriyle sistematik hale getirmiştir. Arap gramerciliğinde Basra ekolünün mensubudur. el- Arrânî, Sîbeveyhi ile aynı ekole mensup olduğu için ona sık sık atıfta bulunmuştur. el-Arrânî, bu eserinde altmış dört yerde Sîbeveyhi’ye atıfta bulunmuş ve birçok yerde onun görüşlerini zikrederek genel itibariyle yorumsuz bırakmıştır. Ancak az da olsa bazı konularda Sîbeveyh’in görüşlerine itiraz etmiştir. Bu itirazlardan ikisine örnek verelim:

el-Arrânî ismi mensûb (aidiyet ismi) konusunu açıklarken "عَدُوَّة" kelimesinin ismi mensûbunun nasıl oluşturulacağı hususunda âlimler arasında ihtilaf bulunduğunu söyler. el-Müberred²⁸ ve birtakım nahivcilerin ikinci “vâv” harfinin iki “ye” harfiyle birlikte kullanılmasının dile ağır gelmeyeceğini belirtir. Onun müzekkeri gibi, عَدُوِّي şeklinde düzeltildiğini söyler. Sîbeveyhi²⁹ ve el-Ahfeş’in³⁰ ise müzekkerinden ayırt edilmesi için "عَدَوِيَّ" şeklinde olacağını söylerler. el-Arrânî, daha sonra diğer bazı âlimlerin her iki şekline de icazet verdiğini belirtir ve bu sonuncu görüşü teyit eder. el-Arrânî, bu konuda sadece fonetik değil, semantik açıdan da değerlendirme yaparak, her iki formun Arapça’da anlam karışıklığına yol açmadan kullanılabileceğini belirtir. Ayrıca bazı şiiirlerde bu iki formun da yer aldığını belirtmesi, görüşünü semâî (duyusal kullanım) temelli gerekçelendirdiğini gösterir.³¹

el-Arrânî, tasgir konusunu işlerken Sîbeveyhi’nin "يَضَع" ve "يَسَع" gibi isimlerin tasgîr vezninde, "يَضِيع" ve "يَسِيع" şeklinde olduğunu söyler.

²⁷ Mehmet Reşit Özbalıkcı, “Sîbeveyhî”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. bs (TDV Yayınları, 2009), 37/130-134.

²⁸ Ebu’l-Bekâ’ İbn Yaiş, *Şerhu’l-Mufasssal*, with Emîl Bedî’ thk. Ya’kûb (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1422), 3/446.

²⁹ Ebû Bîşr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3. bs (Mektebetül-Hanaci, 1988), 3/496.

³⁰ Ebû Alî Hasen b. Ahmed el-Fârisî, *el-Mesâ’ilü’l-‘Aqudîyyât* (Alemü’l-kutub, 1986), 1/22.

³¹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi’s-Şâfiye*, 1/444-445.

Hazf olunan harfin geri getirilemeyeceği görüşünü savunur. Sonra Ebû Osmân Bekr b. Muhammed el-Mâzinî³² (ö. 249/863) ile Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred'in³³ (ö. 286/900) bu kelimelerin tasgir vezinlerinin "يُؤْضِعُ" ve "يُؤْسَعُ" olduğunu söylediklerini kaydetmiştir.

Sonuç itibariyle Sibeveyhi'nin görüşünün daha doğru olduğunu bildirmiştir. el-Arrânî burada, fiillerin tasgîrinde, yapısal bozulmalara yol açan harf ilavelerinin Arap dilinde yadırgandığını, dolayısıyla hazfedilen harfin tekrar getirilmesinin doğru olmadığını savunur. Bu, lafız azlığı ve lugavî sadelik ilkesiyle örtüşen klasik Basra ekolü anlayışıyla tutarlıdır.³⁴

3.5. Yûnus b. Habîb (ö. 182/798)

el-Arrânî, Ebû Abdurrahmân Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî en-Nahvî'ye 7 yerde³⁵ atıf yapmış ve bunların sadece birinde ona muhalefet ederek kendi görüşünü savunmuştur. Diğer yerlerde ise kendisinin de mensubu olduğu Basra dil ekolünün temsilcisi olarak Yûnus b. Habîb'den nakiller yapmıştır. el-Arrânî'nin ona muhalefet ettiği konu ise ism-i mensupla (aidiyet ismi/zamiri) alakalıdır. O, "المُتَّى" ve "المُعَلَّى" kelimelerinin ismi mensupları konusunda Yunus b. Habîb'den naklen: "Yûnus bu kelimelerde, sonda gelen "elif" in "vâv"a dönüştüğünü söyler", ancak müellif el-Arrânî bunu kabul etmeyerek, sondaki harfin hazfedildiğini ve bu sözlerin ism-i mensuplarının "مُتْنَوِي" ve "مُعْلَوِي" şeklinde olduğunu ileri sürmüştür. Bunların hepsinde "elif'in hükmü hâftır." el-Arrânî burada elif harfinin "vâv'a" dönüşmediğini, aksine Sarf/morfolojik kuralları gereği hazfedildiğini ve yerine mensub

Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî ve Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Hasâis*, (el-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.), 3/71; es-Suyûtî, *el-İktirâh fî uşûli'n-naḥv ve cedelih*, 1:1/166.³²

³³ İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 5/426.

³⁴ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/381.

³⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/378.

(nisbet) eki olan (ﺉ) getirildiğini savunur. Bu yaklaşım Arapça dilbilgisinin sarf ve fonetik kurallarına dayanır ve dilbilimsel olarak daha sistematik bir³⁶

3.6. Ebû'l-Hasen Alîb. Hamza el-Kisâî (ö.189/805)

el- Arrânî'nin bu eserinde bahsettiği âlimlerden biri de Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdullâh el-Kisâî'dir.³⁷ el- Arrânî'nin müntesibi olduğu Basra dil ekolünün aksine, kıyas yoluyla ve dildeki farklı yaklaşımlarıyla Kûfe nahiv mektebinin kurucusu olarak bilinen el-Kisâî'ye karşı tavrı, çoğu kez itiraz şeklinde olmuştur.

el-Arrânî, el-Kalbu'l-Mekânî (harflerin yer değişimi) konusunda, Şâfiye adlı eserini şerh eden diğer şârihler, sonu iki hemzeli olan bir kelimenin hemzelerinin birinin kalb edilmesi yolu ile gayr-i munsarîf olabileceğini ileri sürmüşler. el-Kisâî de bu görüşü savunmuş ve diğer alimler de bunu onaylamışlardır.³⁸ Ancak el-Arrânî, bu kalb işleminin bir kaç yönden doğru olmadığını belirterek bu konuda el-Ferrâ'nın bu tür kelimelerin gayr-i munsarîf olamayacağına dair görüşünün³⁹ daha doğru olduğunu belirtir.⁴⁰ Müellif gayr-i munsarîf olamamasının nedenini kalb/değişiklik işleminin sadece fonetik düzlemde gerçekleştiğini, morfolojik yapıyı etkilemediğini savunur. Bu, hem fonetik ve morfoloji ayırımına hem de Arapça'nın sistematik yapısına dayanan bilimsel bir gerçekliktir. el-Ferrâ'nın ortaya koyduğu bu analiz, hem dilbilimsel hem de gramer açısından daha sağlam bir temele dayandığı için yazar tarafından tercih edilmiştir.

³⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/451.

³⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 1. bs (Dâru Garbî'l-İslâmî, 1993), 13/167-203; Cemâlu'd-Dîn el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2. bs (Dâru'l-Fikri'l-Arabî/Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfeti, 1986), 2/256-274; İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 2/457-458.

³⁸ Radiyyüddîn Muhammed Esterabadî, *Şerhu's-Şâfiye*, with el-Hasan vd. thk. Muhammed Nûr (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1395), 1/25.

³⁹ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâilî'l-Hilâf*, with Ramazan Ebdü't-tevvâb (Mektebetü'l-Hancî, 2002), 2/256.

⁴⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/187.

el-Arrânî, fiil yapılarının anlamları konusunu açıklarken, el-Kisâî'nin "muğâlebe" (mücadele ve üstün gelme) anlamına gelen ve müşâreket (ortaklık, işteşlik) ifade eden fiillerin ikinci ve üçüncü harfleri halk/boğaz harfleri ise, onların fethalı olmasının gerektiği fikrini⁴¹ zayıf görür. Birçok sıkâ (güvenilen) insanın rivâyetinde⁴² bu kelimelerin zammeli olduğunu belirtir. el-Arrânî, el-Kisâî'nin sadece fonetik kolaylığa (halk/boğaz harfleri dolayısıyla fetha tercihine) dayanan görüşünü kıyas açısından zayıf bir görüş olarak değerlendirir. Bunun yerine, güvenilir râvîlerden gelen zammeli kullanımların, sema (rivayet) önceliği, lugavî çeşitlilik ve anlam yapısıyla uyum gibi güçlü dilbilimsel gerekçelere dayandığını savunur. Bu nedenle tercih ettiği görüş, hem klasik Arap gramer geleneğine hem de modern dilbilimsel yaklaşım ilkelerine uygun düşmektedir.⁴³

el-Arrânî, "Zu'z-Ziyâde" konusunu işlerken "مَلَكٌ" kelimesinin kökü ile ilgili meselede, Ebû Übeyde'nin görüşünü el-Kisâî'nin görüşüne tercih ederek şöyle der: "el-Kisâî ve bir grup nahiv âlimi⁴⁴ bu kelimedeki "mim" harfinin zait olduğunu ve onun "أَلَوْكَةٌ" kelimesinden türediğini söylemişlerdir. Bu görüşe karşılık İbni Keysan ve bazı nahiv âlimleri⁴⁵ bu kelimedeki zaidenin "hemze" olduğunu ve sözün aslının kuvvet manasına gelen "الْمَلَكَةُ" olduğu için oradaki "mim" harfinin kelimenin aslî harfi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak Ebû Übeyde "hemze"nin asıl ve "mim" harfinin zait olduğunu ve bu kelimenin "أَرْسَلٌ" manasına gelen

⁴¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mâlik ed-Dımaşkî, *Zübdet'l-Ekvâlî fî Şerhu Şerhi Lâmiyyeti'l-ef'âl*, with thk. Adil Abdulmunim Ebûl-Abbas (Mektebetu İbn Sina, 2017), 1/38.

⁴² Ebû Zeyd Saîd İbn Sâbit el-Ensârî, *Kitâbü'n-Nevâdir fi'l-luğa* (Daru's-Şuruk, 1981), 1/557; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, 1. bs (Daru İmar, 2003), 1/370.

⁴³ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/254.

⁴⁴ Esterabadî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/335.

⁴⁵ el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/26.

"لَأَنَّ" fiilinden türediğini iddia etmiştir, bana göre de en doğru görüş Ebû Ubeyde'ninkidir.⁴⁶ el-Arrânî bu gibi değerlendirmelerde semantik duyarlılığı esas alarak morfolojik değerlendirmeler yapmıştır. Müellifimiz, kelime yapılarını yalnızca harf dizilişi açısından değil, anlam bağlantılarına göre de analiz etmiştir. Bu yaklaşımıyla gramerin mekanik yapısını değil, işlevsel ve anlamsal derinliğini ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Onun, "مَلِك" kelimesinde "mim" harfinin asıl veya zait olması konusundaki tercihi, yalnızca morfolojik değil, kelimenin anlam kökenine dayalı bir etimolojik çözümleme içerdiğini göstermektedir.

el-Arrânî, bu gibi karşıt görüşleriyle birlikte, bazen de el-Kisâî'nin görüşlerini sadece nakletmek ve fikir yürütmemekle yetinmiştir.⁴⁷

3.7. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822)

el-Arrânînin el-Kâfiye fi Şerhi's-Şâfiye adlı eserinde kendisinden bahsettiği âlimlerden biri de Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ'dır. El-Arrânî el-Ferrâ'nın görüşlerini zikrederken zaman zaman muvafakat etmiş zaman zaman da muhalefet etmiştir. Bazı yerlerde ise sadece nakille yetinmiştir.⁴⁸

Yazar, el-Kalbu'l-Mekânî (harflerin yer değişimi) konusunu açıklarken "أَشْيَاءُ" kelimesinin cemisinin kalıbı meselesinde Sîbeveyhi, el-Ahfeş, el-Mâzinî ve birçok nahiv âliminin görüşünden nakillerde bulunur.⁴⁹ "أَشْيَاءُ" kelimesinin aslının "حَمْرَاءُ" kelimesi gibi "أَشْيَاءُ" şeklinde

⁴⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/677-678.

⁴⁷ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/261, 574-575; 2/610,615.

⁴⁸ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/327,334,406,480.

⁴⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf el-Halebî, *ed-Dürrü'l-muşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (Darul-kalem, 1986), 4/436.

olduğunu, el-Kisâî'ye göre "أَفْعَالٌ" ve "أَفْعَاءٌ" kalıbında geldiğini ve el-Ferrâ, ez-Zeccâc ve birçok nahiv âlimlerine göre ise⁵⁰ "أَفْعَاءٌ" şeklinde olup, aslının "أَشْيَاءٌ" şeklinde ve "أَفْعِلَاءٌ" kalıbında olduğunu bildirmişlerdir. Bu görüşlerden sonuncu görüşün doğru olduğunu söylemiştir. el-Arrânî, "أَشْيَاءٌ" kelimesinin aslı hakkında el-Ferrâ ve ez-Zeccâc gibi âlimlerle aynı görüşü benimserken, bu tercihinin bir takım dilbilimsel gerekçelere dayandırır. Birincisi, morfolojik kıyasa uygun düşmesidir (أَفْعِلَاءٌ vezniyle tutarlı olmasıdır). İkincisi, kalbu'l-mekânî ve i'lâl işlemlerinin sesbilimsel gerekçelerle açıklanabilir olması gerekir. Üçüncüsü, köken (etimoloji) ile uyumlu ve mantıklı bir dönüşüm sürecine sahip olması gerekir. Dördüncüsü, anlam-yapı dengesine dayalı semantik gerekçelere dayanması gerekir. Dolayısıyla el-Arrânî'nin görüşü, klasik Arapça morfoloji ve fonoloji kuralları çerçevesinde tutarlı ve gerekçelendirilmiş bir tercihtir.⁵¹

el- Arrânî, master konusunu açıklarken, bazı âlimlerin⁵² "التَّرْدُدُ" – tekrar cevap vermek, "التَّجَوُّلُ" – çok dolaşmak, "الْحَيَّيْتُ" – çok teşvik etmek, "الرَّمْيَا" – çok atmak, "الْخِلْفَى" – emirlik ve hilafet işleriyle çok ilgilenen gibi, kelimeler çoğaltma manasına geldiği, mücerred sülasi fiillerin mübalağa siğasında olduğu görüşündedir. el-Ferrâ'nın da bu kelimelerin "التَّرْدِيدُ" ve "التَّحِيَّةُ" gibi sülasi fiillerden olduğu fikrini savunduğunu nakletmiştir. Nihayetinde el-Ferrâ'nın görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir. el-Arrânî, bu kelimelerin anlam açısından mübalağa ifade etseler de, morfolojik yapı olarak sade (mücerred) fiillerin normal masterları oldukları görüşünü benimser. Bu tercihi, kök ve yapı (sarf) analizine uygunluk, vezin-anlam ayrımını gözetme, kıyasa

⁵⁰ Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn İbn Yaiş, *Şerhu't-Taşrîfi'l-mülûkî* (Mektebetul-arabiyye, t.y.), 1/462.

⁵¹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/188.

⁵² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3:4/84.

dayalı tutarlılık, kullanımdan gelen çokluk anlamını taşıması, yapıdan ayrı değerlendirme, benzer mastarlarla yapılan analogik karşılaştırmalar gibi linguistik gerekçelere dayandırır. el-Ferrâ'nın görüşü hem kurallı hem de dilin yapısal doğasına uygun olduğu için, el-Arrânî tarafından daha doğru bulunmuştur.⁵³

el- Arrânî, fiilin yapılarından bahsederken önce "اِسْتَخْرَجَ" fiili hakkında, el-Ferrâ'nın bu tür fiillerin hareke ve sükunlarının uygun geldiği ve masdarlarının da aynı kalıpta olduğu için "اِخْرَجَ" fiilinin mulhaklarından olduğu görüşünü nakleder. Ardından diğer âlimlerin bunların hareke ve sükunlarının aynı olduğu için kalıplarının bir olduğunu, ancak zait harfleri muhtelif olduğu için mulhak olmadığını ileri sürdüklerini belirtir.⁵⁴ Sonunda ise daha doğru görüşün bu olduğunu bildirir.⁵⁵

el-Arrânî "idğam" konusunu açıklarken, el- Ferrâ'nın "fe" harfinin mahreci konusunda "mim" harfi gibi iki dudağın arasından çıktığına dair görüşünü naklettikten sonra, ona bu konuda katılmayarak, bu harfin alt dudağın içerisinden ve yan dişlerin yukarisından çıktığını ileri sürmüştür.⁵⁶

3.8. Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824)

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, el-Arrânî'nin *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye* adlı eserinde bahsettiği âlimlerden biridir. el-Arrânî, bu âlimi sadece bir defa, "Zu'z-Ziyâde" konusunda

⁵³ el-Hemedânî İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*, 1. bs (Dâru'l-Fikr, 1979), 2/628.

⁵⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Muhammed eş-Şerîf el-Hüseynî en-Nîsâbü'rî Nukrekâr, *Şerhu's-Şâfiye*, with thk. Molla Tahir el-Behreki (Dâru'd-Diyâ, 2024), 1/525.

⁵⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/245.

⁵⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/901.

"ملك" kelimesinin aslı üzerinde dururken zikretmiştir. Ebû Übeyde'nin bu konudaki görüşünü el-Kisâî'nin görüşüne tercih etmiştir.⁵⁷

3.9. el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830)

el-Arrânî'nin el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye adlı eserinde bahsettiği âlimlerden bir diğeri de Ebû'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat'tır.⁵⁸ el-Arrânî, nahivde Basra ekolünü takip etmesi ve el-Ahfeş'in de bu ekolün en tanınmış âlimlerinden biri olması sebebiyle Sîbeveyhi'den sonra en çok; otuz dokuz yerde ona atıfta bulunmuştur. Bazı yerlerde el-Ahfeş'in görüşlerini sadece zikretmiş ve karşıt bir fikir beyan etmemiştir.⁵⁹ Bazı yerlerde ise ya görüşünü desteklemiş veya ona muhalefet ederek karşıt görüş beyan etmiştir. el-Arrânî'nin el-Ahfeş'e muhalefet ettiği konulardan bazılarına şu örnekler verilebilir:

el-Arrânî, ismi mensûb (ilgi ismi) konusunda "تَغْلَبُ" ve "يُغْلِبُ" gibi rübai mücerredlerin sonndan bir önceki harflerinin fethalı olabileceği konusunda el-Ahfeş'e muhalefet etmiştir. Sîbeveyhi ve birçok mütekaddimîn⁶⁰ ve müteahhirîn⁶¹ âlimimn ise, fethanın câiz olmadığı görüşünde olduklarını ileri sürerek, doğru görüşün de bu olduğunu belirtmiştir. Müellifimiz, bu tercihini şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: Arapça morfoloji (Kıyasî Sarf/sarf kıyası) kurallarına uygunluk, dil içi sistematik yapı ve vezin korunumu, kullanımda (semâ'de - في السماع) yaygın ve sabit olan şeklin esreli oluşu, telaffuz ve ahenk yönünden esreli şeklin fonolojik olarak tercih edilmesidir. Bu

⁵⁷ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/677-678.

⁵⁸ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 3/1374-1376.

⁵⁹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/173,189,201; 2/825,896.

⁶⁰ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye* (Daru Mecdlev, 1988), 135.

⁶¹ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1. bs, with thk. Ali Muhammed Muavvid vd. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/310.

nedenle yazarın yaklaşımı, klasik Arap gramerinin hem kurallı hem de örneklerle dayalı sistemine dayanır ve dilsel açıdan tutarlıdır.⁶²

el-Arrânî, "عَنْ" harfinden sonra gelen ve sakin harfle başlayan kelimedenden dolayı "عَنْ" harfinin harekesinin kesre olarak değiştiğini ve doğrusunun da bu olduğunu söylemiştir. Sonra ise el-Ahfeş'in bazı Araplardan rivayet ettiği sükunlu "lam" harfinden önce gelen "عَنْ" harfinin zammeli olacağı görüşünü nakleder. *Şâfiye* eserinin müellifi İbnü'l-Hâcib'in bu görüşü zayıf gördüğünü ve kendisinin de bu görüşü zayıf gördüğünü bildirerek aslında burada hareke farkının olmadığını ve esas olan iki sükunlu harften birinin harekelenmesi olduğunu belirtmiştir. el-Arrânî, "عَنْ" edatından sonra sâkin harfle başlayan bir kelime geldiğinde, nun harfinin kesre ile harekelenmesinin doğru olduğunu belirtir. Bu görüşünü şu linguistik gerekçelere dayandırır: İki sâkin harfin birleşmesini engelleme kuralı (iltikâ'u's-sâkineyn), telaffuz kolaylığı ve fonetik uyum açısından kesrenin uygunluğu, kıraatler ve dil kullanımında kesrenin yerleşik oluşu, harekenin i'râbî değil, lafzî/fonetik işlev taşıması, zamme rivayetinin nadirliği ve kıyasa aykırılığı. Bu çerçevede el-Arrânî'nin yaklaşımı, hem klasik Arap gramer ilkelerine hem de çağdaş dilbilimsel mantığa uygun düşmektedir.⁶³

3.10. el-Asma'î (ö. 216/831)

el-Arrânî'nin *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye* adlı eserinde bahsettiği âlimlerden biri de Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asma'î el-Bâhilî'dir.⁶⁴ Yazar, eserinde el-Asma'î'den sadece üç yerde bahis konusu etmiştir. Bunların ikisinde onun görüşünü farklı ve karşıt hiç bir görüş

⁶² el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/434.

⁶³ İbn Mâlik et-Tâî, *Serhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1. bs. thk. Ali Muhammed Muavvid vd. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/579.

⁶⁴ İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1/82-83; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, 3/170-177; el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/197-205.

belirtmeden zikreder.⁶⁵ Bir konuda ise ona itiraz ederek bu meselede kendi kanaatini açıkça ortaya koyar. Yazar, "الحَجَلُ" - meşhur bir kuş ismidir- kelimesinin cemişi üzerinde durur, el-Asmaî'nin, "الحَجْلَى" kelimesinin cemi' değil, "الحَجَلُ" kelimesinin başka lehçelerde kullanılan sinonimi olduğuna dair görüşünü⁶⁶ nakleder ve bu görüşün yanlış olduğunu belirtir. Buna delil olarak da aşağıdaki beyitte cemi' olarak geçtiğini söylemiştir:

لَرْحَمُ أُصَيْبِيَّيَ الدِّينِ كَأَنَّهُمْ حَجْلَى تَدْرَجُ فِي الشَّرِيَّةِ وَقَعَ

"Hâlihazırda boş toprakta yürüyen küçük keklikler gibi olan çocuklarıma rahmet et!"⁶⁷

3.11. Ebû Ömer b. İshâk el-Cermî (ö. 225/840)

el-Arrânî'nin eserinde bahsettiği âlimlerden biri de Ebû Ömer Sâlih b. İshâk el-Cermî'dir.⁶⁸ Yazar, el-Cermî'nin adını sekiz yerde zikretmiştir. Bir yerde el-Cermî'nin görüşünü desteklediğini belirterek atıfta bulunmuştur. Başka bir yerde ise ona muhalefet etmiştir. Ancak altı yerde hiçbir fikir belirtmeden sadece görüşünü nakletmiştir.⁶⁹

⁶⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/646, 704.

⁶⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn eş-Şerîf el-Hüseynî, *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id* (Darü'd-diya, 2024), 3/443.

⁶⁷ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ* (Daru Sezgin, 1994), 2/271. **Not:** Bu beyti Abdullah bin Zübeyrin yardımcılarından olan Abdullah bin el-Heccac es-Sa'lebi Emevi halifesi Abdulmelik bin Mervandan af dilemek için söylemiştir.

⁶⁸ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 12/5-6; Ebu'l-Berekât el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'* (İbrâhim es-Sâmerrâî, 1985), 1:1/143-145; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1:1/84; EbûBekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lüğaviyyîn*, 2. bs, with Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Dâru'l-Maârif, t.y.), 74-75.

⁶⁹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/371,380,473; 2/900,948.

el-Arrânî'nin el-Cermî'ye muvafakat ettiği konu ism-i tasgirle ilgilidir. Müellif, harflerin başka harflere dönüşmesiyle ilgili olarak "قَائِمٌ" kelimesini örnek vermektedir. Ona göre bunun aslı "قَاوِمٌ" dir ve ismi fail olduğu için buradaki illet harfi olan "vav", "hemze"ye dönüşmüştür. İsm-i tasgirinin ise "قُوَيْمٌ" şeklinde geldiğini söyler. el-Cermî, bu kelimenin aslına döndürülüp "قُوَيْمٌ" şeklinde idğam yapılarak telaffuz edileceğini belirtir. el-Arrânî, nakilden sonunda en doğru görüşün bu olduğunu ve "قَائِمٌ" kelimesinin tasgîrinin "قُوَيْمٌ" değil, "قُوَيْمٌ" şeklinde olması gerektiğini savunur. el-Arrânî bu görüşü tercihinde tasgîr yapılırken kelimenin "asıla rücû' kaidesine" göre aslî köküne dönülmesi gerektiği, hemzenin aslında vavdan dönüştüğü, kalıcı bir harf olmadığı, idğam kurallarıyla uyumlu telaffuzun mümkün ve doğal olması, kıyas ve genellemeye uygunluk açısından diğer örneklerle tutarlılık olması gibi bilimsel/linguistik gerekçelere dayanır. Bu gerekçeler, klasik Arap morfolojisinin temel ilkeleriyle birebir örtüştüğü için, el-Arrânî'nin tercihi dilsel açıdan hem kuralcı hem de tutarlı görülmektedir.⁷⁰

el-Arrânî, "ziyade" konusunu işler ve "lam" harfinin ziyade olmasından bahseder. el-Cermî⁷¹ ve bir grup nahiv âliminin⁷² "lam" harfini ziyade harflerden saymadıklarını belirtir. Ancak doğrusunun -az bir görüşe dayanmakla beraber- "lam" harfinin ziyade harflerden olduğunu belirtir. Bunlara "كَذَلِكَ", "بَلْكَ", "أَوْلَيْكَ" kelimelerindeki "lam" harflerini örnek vererek⁷³ el-Cermî'ye muhalefet eder. Bu tercihini etimolojik analizle harfin kök olmadığının gösterilmesi, klasik Arapça sözlüklerde ve nahiv kaynaklarında geçen örneklerin desteği, harfin anlamı etkileme işleviyle kelimeye sonradan katılmış olması, kıyasa uygun düşmeyen ama semâ' (dil kullanımı) ile sabit istisnaların varlığı

⁷⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/372.

⁷¹ İbn Yais, *Şerhu't-Taşrîfi'l-mülûkî*, 1/210.

⁷² Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib ve thk. Mûsâ Binây el-Alîlî, *el-Îzâh fî şerhi'l-Mufaşşal*, yok (Dar ihyaut-turas el-İslâmi, 1402), 2/390-391.

⁷³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/237.

gibi bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır. Dolayısıyla el-Arrânî'nin yaklaşımı, hem klasik Arap gramer kurallarına hem de fonksiyonel dil yapısına uygun, dengeli ve bilimsel bir temele dayanmaktadır.⁷⁴

3.12. Ebû Osmân Bekr b. Muhammed el-Mâzinî (ö. 249/863)

el-Arrânî'nin *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye* adlı eserinde bahsettiği âlimlerden bir diğeri de Ebû Osmân Bekr b. Muhammed b. Habîb el-Mâzinî'dir.⁷⁵ el-Arrânî, eserinde on iki yerde el-Mâzinî'den bahsetmiştir. Bunlardan bazılarında görüşlerine muhalefet etmiş ve "Türemiş isimler"e dair kendi bakış açısını ortaya koymuştur. Açıklamalarının bazılarında onu desteklemiş, bazı yerlerde de sadece görüşünü naklederek hiçbir fikir belirtmemiştir.⁷⁶

el-Arrânî, "ism-i tasgîr" konusunda âlimlerin fiil gibi kabul edilen ism-i failin, ism-i mefulün ve sıfat-ı müşebbenin küçültülemeyeceğini yani ism-i tasgîrinin yapılamyacağını söylediklerini rivayet eder.⁷⁷ Bu konuda el-Mâzinî'ye karşı çıkarak, geçmiş zaman kipinde bu tür kelimelerin küçültülmesinin caiz olduğunu, şimdiki zaman ve müstakbel/gelecek zamanda ise caiz olmadığını iddia etmiştir.⁷⁸

el-Arrânî, "Kalbu'l-Mekânî" (harflerin yer değişimi) konusunu açıklarken "أَشْيَاءٌ" kelimesinin ceminin vezni konusunda Sîbeveyhi, el-

⁷⁴ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/708-709.

⁷⁵ Abdolvâhid b. Ali Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/77-80; es-Sîrâfî, ebû sa'îd el-Hasen b. Abdullah, *Aḥbâru'n-Naḥviyyîn el-Basriyyîn*, 1/85-95; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 2. bs (Dâru'l-Ma'rife, 1973), 1/87-93.

⁷⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/253; 2/611, 651.

⁷⁷ Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *el-İzâḥ fî şerhi'l-Mufaṣṣal* (Dar ihyaut-turas el-İslâmi, 1982), 2/6/77; Esterabadî, *Şerhu's-Şâfiye*, 1/189.

⁷⁸ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/422.

Ahfeş, el-Mâzinî ve birçok nahiv âlimine göre⁷⁹ kelimenin aslının "حَمْرَاء" kelimesi gibi "أَشْيَاء" şeklinde olduğunu bildirerek onun görüşünü benimsemiştir.⁸⁰

3.13. Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (ö. 255/869)

el- Arrânî'nin bu eserinde bahsettiği âlimlerden bir diğeri de Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım (Yezîd) el-Cüşemî es-Sicistânî'dir.⁸¹ el-Arrânî, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye* adlı eserinde ona sadece bir yerde atıfta bulunmuştur. Onun görüşüne karşıt bir yaklaşım benimseyen el-Arrânî, kendi yorumunu da paylaşmıştır.

el-Arrânî "ismi mensup" (ilgi/aidiyet ismi) konusunu işlerken "بَعْلَبَكْ" ve "خَمْسَةَ عَشَرَ" gibi "mürekkep mezci" isimlerin nasıl nispet edileceği hususunda es-Sicistânî'nin,⁸² bu isimlerden birinin hazf edilmesinin karışıklığa ve zorluğa sebep olacağı, bu nedenle mürekkep kelimelerin her iki kısmına "yani 'بعل' ve 'بك' kısımlarına"da nispet edilebileceğine dair görüşünü aktarmış. Ancak bu görüşün yanlış olduğunu, aksine her iki kelimeye nispet edildiğinde karışıklık yaratacağını ileri sürerek, bunların mürekkep şekilde nispet edilmesinin "yani, 'بعلبك' şeklindeki kelimeye nibet edilmesinin"daha doğru olduğunu bildirmiştir. Burada el-Arrânî, mürekkep mezci isimlerde nispetin parçalı olarak değil, bütün kelimeye tek bir "nisbet" ekiyle yapılmasının doğru olduğunu savunur. Bu görüşünü şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: Anlam bütünlüğünü koruma

⁷⁹ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmî'l-kitâbi'l-meknûn*, with Ahmed Muhammed thk. el-Harrât (Darul-kalem, 1406), 4/436.

⁸⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/189.

⁸¹ es-Sîrâfî, ebû sa'îd el-Hasen b. Abdullah, *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, 1/102; ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luḡaviyyîn*, 1/94-96; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 1/145-146; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 13:11/263-265; el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/58-64.

⁸² İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 3/7.

ve karışıklığı önleme, mürekkep isimlerin tek varlık/kavram olması, klasik metinlerdeki sabit kullanım örnekleri (semâ'), morfolojik tutarlılık ve uygulama kolaylığı, modern dilbilim açısından referansın bölünmemesi ilkesidir. Bu yönüyle el-Arrânî, hem klasik Arapça kurallarına hem de çağdaş dil anlayışına uygun bir yaklaşım sergilemiş ve es-Sicistânî'nin görüşünü dilsel açıklık ilkesine aykırı bularak reddetmiştir.⁸³

3.14. Ebû'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/900)

el-Arrânî, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdülekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî'ye⁸⁴ eserinde 16 yerde atıfta bulunmuş ve bunlardan sadece 5'inde ona muhalefet ederek kendi şahsi yaklaşımını delillendirerek ifade etmiştir. Diğer atıflarda ise sadece görüşünü zikretmekle yetinmiştir.⁸⁵

el-Arrânî, "ism-i tasgir" konusunu işlerken "İbrâhîm ve İsmâîl" gibi isimlerin terhim (bir şahsı sevmek için kelime sonlarının hazf edilmesi) edilmesi hususunda, Sibeveyhi'nin bu nevi isimlerde "elif" ve "hemze"nin hazf edilerek; örneğin: "بُرَيْمٌ" ve "سَمِيعٌ" şeklinde geleceğini belirttiğini aktarmıştır.⁸⁶ el-Müberred'in ise elif'in diğer iki harfle birlikte hazf edilerek "yani, 'بُرَيْه' ve 'سَمِيع' şeklinde", ayrıca "أَيُّرِه"

⁸³ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/473-474; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/374; Ebu'l-Abbas el-Müberred, *el-Mukdab* (Kâhire, 1994), 3/143; Ebu'l-Hasan el-Verrâk, , *İlelu'n-Nahv*, 1. bs (Mektebetu'r-Ruşd, 1999), 1/551.

⁸⁴ Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ'*, 2. bs (Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984), 1/84-87; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn*, 1/97-107; Ebî Sa 'îd el-Hasen b. Abdullah es-Sîrâfî, *Aḥbâru'n-Naḥviyyîn el-Basriyyîn*, with Taha Muhammed ez-Zeynî (Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, t.y.), 1/97-107; ez-Zübeydî, *Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 1/109-20; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1/59.

⁸⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/261,407,421..;2/610,710,782..

⁸⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/496.

ve "أَسْمِعْ" şeklinde de olabileceğini söylediğini nakleder. Birinci görüşü yani, Sîbeveyh'in "بُرْعِيمٌ" ve "سَمِيعٌ" şeklinde" tasğirinin gelmesi görüşünü daha doğru bulduğunu bildirmiştir. el-Müberred'in "üç harfin birden hazf" görüşünü reddeder. Bu tercihini şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: Kelimenin kökünün ve yapısının korunması, morfolojik kıyas ve hazf ölçüsüne uygun olması, dil kullanımı (semâ') ile desteklenmiş olması, fonetik akıcılık ve ahenk, anlamın korunması ve iletişim netliğine dayanır. Bu yönüyle el-Arrânî'nin yaklaşımı, hem klasik Arap gramer kurallarına, hem de modern dil bilinciyle iletişim işlevine uygun, dengeli ve sistematik bir tercihtir.⁸⁷

3.15. Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923)

el- Arrânî, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's- Şâfiye* adlı eserinde Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî'ye⁸⁸ altı defa atıfta bulunmuştur. Bunlardan sadece bir yerde onun görüşüne katılmamış, diğer atıflarda ise hiçbir fikir bildirmeden sadece görüşlerini zikretmiştir.⁸⁹

el-Arrânî, ismin yapılarının birbirine dönüştürülmesi/rücû ettirilmesi konusundan bahsederken "fâ'ul fiili ve "ayn"ul fiili kesreli olan "فَحْدٌ" şeklindeki isimlerin ikinci defa "الْحَبْرُ" gibi kelimelere kıyas yapılacağını söyleyerek ez-Zeccâc'a muhalefet etmiştir.⁹⁰ el-Arrânî, "فَحْدٌ" gibi kelimelerin yapısal olarak "الْحَبْرُ" gibi örneklerle kıyaslanması gerektiğini, onları tekil ve açıklamasız örnekler olarak değerlendirmemenin daha doğru olduğunu savunur. Bu görüşünü şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: Morfolojik kıyasın kural oluşturmadaki merkezi rolü, vezinler arası ilişkileri açıklama ihtiyacı,

⁸⁷ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/417.

⁸⁸ el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 1/183-184; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 1/130,151; 5/134-143; İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, 1/49-50.

⁸⁹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/188,261,385.

⁹⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/206-207.

istisnâî yapıların sistem içine dahil edilmesi yaklaşımı, dil örneklerinden hareketle türetme ve açıklama ilkesi. Bu yaklaşımıyla el-Arrânî, hem klasik Arap sarfına hem de modern dilbilim anlayışına uygun şekilde, dilin sistematik ve açıklanabilir yönünü ön plana çıkarmıştır.⁹¹

3.16. İbnü's-Serrâc (ö. 316/929)

el- Arrânî, İbnü's-Serrâc künyesi ile meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî'ye⁹² *el-Kâfiyetu fî Şerhi's- Şâfiye* adlı kitabında 6 yerde atıfta bulunmuştur. Bunlardan sadece bir yerde ona muhalefet etmiş, diğer atıflarda ise hiçbir fikir bildirmeden görüşlerini nakletmiştir.⁹³

el-Arrânî, "i'lâl" konusunu işlerken İbnü's-Serrâc'ın "*el-Mukni*" adlı eserinde {إِنْ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ} "Şüphesiz bu ikisi, birer sihirbazdırlar"(Tâha 20/63) ayetindeki "إِنْ"nin "نَعَمْ" manasına geldiğini belirtmektedir. Bununla beraber Basralıların da bu görüşte olduğunu rivayet eder. Daha sonra, "{إِنْ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ}" ayetindeki "إِنْ" kelimesinin "evet (نعم)" anlamında olduğunu söyleyen görüşü reddeder ve bunu nahvî ve lugavî açıdan doğru bulmaz. Bu tercihini şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: "إِنْ" kelimesinin işlevi kendinden sonra gelen ismi nasb, diğer ismi de ref kılmasına rağmen burada "لام التأكيد" geldiğinden işlev görmemiştir. Bu nedenle sözlük anlamı ve dil içi işlevine aykırılık gösterir. Ayrıca grameri anlam yönüyle zorlama yönteminin tutarsızlığı, lehçe farklılıkları ve kıraat yollarının bu tür farklılıkları daha sağlıklı açıklaması, cümlenin bağlamının ve anlamının bozulma riski taşır. Bu yaklaşım, el-Arrânî'nin klasik Arap gramerine

⁹¹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/206-207.

⁹² el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 17/197-200; el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/295; 3/145-150; İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 4/339-340; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2. bs (Dâru'l-Fikr, 1), 1/109-110.

⁹³ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/224,257; 2/518,732.

olan bağıllığını, fakat aynı zamanda sağlam dilsel prensiplere dayalı eleştirel yaklaşımını da ortaya koyar.⁹⁴

3.17. İbn Düreyd (ö. 321/933)

el-Arrânî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî'ye⁹⁵ *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye* adlı kitabında 2 yerde atıf yapmış, bunlardan birinde sadece görüşünü naklederek hiçbir fikir belirtmemiş,⁹⁶ diğesinde ise söz konusu meselede şahsi yaklaşımını delillendirerek ifade etmiştir.

el-Arrânî, "cem-i teksir" konusunda "fâ'ul fiil"i zammeli olan ve üçüncü harfi zait "elif" olan "شَجَاعٌ" gibi kelimelerin cemilerinden bahsederken, İbn Düreyd gibi bazı dilbilimcilerin, bu kelimenin "شُجَعَاءٌ" şeklinde çoğul yapılmasının "العَظِيمُ", "العَلِيمُ", "الكَرِيمُ" gibi "فَعِيلٌ" babına özgü sıfatlardan olması sebebiyle hata olduğunu söylediklerini zikreder.⁹⁷ Bu nedenle Fasih Arapçada böyle cemilerin bulunduğunu ve

⁹⁴ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 2/791.

⁹⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1/67; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 1/256-259; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 13/127-143; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/92-100; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, 4/323-329; Selahad'dîn Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 1. bs (Dâru İhyâ-i Turâsî'l-Arabi, 2000), 2/339-343.

⁹⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 2/704.

⁹⁷ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 2/531. Not: Eseri tahkik eden Medine İslâm Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü hocalarından Muhammed b. Mubarek el-Uteybi tahkikinin dipnotunda İbn Düreyd'in bu sözün "شُجَعَانٌ" şeklinde cem yapılmasını yanlış bulduğunu söylemiş ve buna delil olarak da *Cemheretü'l-luğa* ve *el-İstikâk* kitaplarından ilgili bölümü nakletmiştir. Müellif İbn Düreyd'in hiçbir eserinde bu sözün "شُجَعَاءٌ" şeklinde cemi yapılmasının hata olduğunu kaydettiğine rastlamadığını belirtmiştir. (el-Uteybi, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye*, (Medine İslâm Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora tezi, 1997/1417, 424) Eserin diğer muhakkiki Rıda Ramadan İbrahim Sa'deni ise eserde bu sözün "شُجَعَاءٌ" şeklinde yanlış olduğunu, doğrusunun ise "شُجَعَانٌ" olması gerektiğini belirtmiştir.

bu cemlerin semâî olduğunu ifade ederek meseleye dair kendi bakış açısını da ortaya koymuş ve bu konudaki yetkinliğini göstermiştir.⁹⁸

3.18. Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940)

el-Arrânî, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's- Şâfiye* adlı kitabında Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî'ye⁹⁹ iki yerde atıfta bulunmuştur. Bunlardan birincisi "ism-i tasgir",¹⁰⁰ ikincisi ise "cem-i teksir" konusudur.¹⁰¹ İsm-i tasgir konusunda hiç bir fikir beyan etmeden sadece onun görüşünü zikretmiştir. Cem-i teksir konusunda ise el-Enbârî'nin "الْفَاعِلُ" anlamındaki "الْكِرِيمَةُ" ve "الظَّرِيفَةُ" gibi müennes kelimelere "ta-i merbuta"nın karışıklığı ortadan kaldırmak ve aralarındaki farkı göstermek için geldiği fikrinde olduğunu rivayet eder.¹⁰² el-Arrânî, bu görüşe muhalefet ederek cemde müzekker ile müennes arasında hiçbir fark olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla 'ta' harfinin ayırıcı bir işlev taşımadığını savunmuştur. Bu görüşünü şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: Cem'-i teksir yapı olarak cinsiyet ayrımı gözetmez, "ta-i merbûta"nın asıl işlevi dişillik/müennesliktir, ayırıcı işaretlik değildir, kırık çoğullarda yapısal kıyas (vezin) semantik ayırmadan önce gelir, el-Enbârî'nin açıklaması dilsel delilden çok yoruma dayalıdır. Bu yaklaşımıyla el-Arrânî, klasik gramer sistematığına sadık kalırken, dilsel yapıların gözlem ve kurala dayalı açıklanması gerektiği ilkesini de vurgular.¹⁰³

⁹⁸ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/531.

⁹⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 6/73; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/201-208; İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 3/463; Şemseddîn b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 3/57.

¹⁰⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/397.

¹⁰¹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/533.

¹⁰² Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-mü'ennes* (Kâhire, 1981), 2/51.

¹⁰³ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/533.

3.19. Ebû Muhammed İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958)

el-Arrânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca 'fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzübân el-Fârisî el-Fesevî'ye¹⁰⁴ eserinde sadece bir yerde ve muhalefet ederek atıf yapmıştır. Yazar, "ibtida" konusunu açıklarken İbn Dürüsteveyh'in Arapça hariç Farsça, Rumca ve diğer dilllerde sükunlu harfle başlamanın mümkün olduğu görüşünü nakleder.¹⁰⁵ el-Arrânî, buna katılmadığını belirterek ilgili hususta yalnızca aktarım yapmamış, aynı zamanda değerlendirmede bulunmuştur. Bir harekenin kendi kendine ne gizlenebileceğini ne de ortaya çıkabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁶

3.20. Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987)

Mahmud b. Muhammed el- Arrânî'nin *el-Kâfiyetu fi Şerhi's- Şâfiye* adlı eserinde ismi geçen âlimlerden bir diğeri de Ebû Alî Hasen b.

¹⁰⁴ Ebu'l-Hasen Ali İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1. bs (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 7/526; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/113-114; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 3/44-45; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 17/103-104; Ebu'l-Fidâ' İsmail İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1. bs (Merkezu'l-Buhûsi'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 1997), 11/233; Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Bulğa fi terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luğa*, 1. bs (Dâru Sa'du'd-Dîn, 1987), 1/121-122.

¹⁰⁵ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'îş*, 4. bs (Mektebetül-İlmiyye, 1952), 3/111-121; Abdullah b. Ca'fer İbn Dürüsteveyh, *Kitâbü'l-Küttâb* (Kâhire, 1975), 1/285. Not: Not: İbn Dürüsteveyhin *Taṣṣîḥu'l-Faṣîḥ* adlı eserinde bu görüşün aksini söylemiştir. Nitekim o, şöyle diyor: "Tüm kelimelerin aslında ilk harflerinin harekesi fethadır, çünkü söze/kelam'a sükunlu başlamak mümkün olmadığı için ve sonradan sözün devam ettirilmesi için kelimelerin ilk harfinin harekeli olması gerekir. Bu görüşün asıl sahibi Ebû Alî el-Fârisîdir. Talebesi İbn Cinnî onun bu düşüncesine katılmamış ve ona reddiye vermek için [el-Ḥaşâ'îş](#) kitabında özel bir bab açmıştır.

¹⁰⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fi Şerhi's-Şâfiye*, 1/585.

Ahmed b. Abdulgaffâr el-Fârisî'dir.¹⁰⁷ el-Arrânî, Ebû Alî el-Fârisî'ye on yerde atıf yapmış¹⁰⁸ ancak herhangi bir görüş belirtmemiştir.

3.21. Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002)

el-Arrânî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî'ye¹⁰⁹ *el-Kâfiyetü fî Şerhi's- Şâfiye* adlı kitabında dört yerde atıfta bulunmuştur. Birinci ve ikincisinde “el-Kalbu'l-Mekânî” (harflerin yer değiştirmesi),¹¹⁰ üçüncüsünde “iltikâi's-Sâkineyn”,¹¹¹ dördüncüsünde ise “temrin” konusunda bahis konusu yapmıştır.¹¹²

el-Arrânî, “el-Kalbu'l-Mekânî” ve “temrin” konularında İbn Cinnî'nin görüşünü nakletmiş ancak herhangi bir görüş belirtmemiştir. İkinci konuda ise “el-kalbu'l-mekânî” (harflerin yer değiştirmesi) konusunda kelimelerin nasıl bilineceğini açıklamıştır. İbn Cinnî¹¹³ ve el-A'lem'in,¹¹⁴ harflerin yer değiştirmesinin yaygın olmadığına dair kanaatlerinin altını çizmiş ve onların görüşünün aksine bunun yaygın olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵ “İltikâi's-sâkineyn” konusunda İbn Cinnî¹¹⁶ ve

¹⁰⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1:1/69; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 1/315-317; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 7/232-261; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/273-275; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 2/80-82.

¹⁰⁸ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/518; 2/610,807,811..

¹⁰⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 12/81-115; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 9/179,392; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/335-340; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 3/246-248.

¹¹⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/172,176.

¹¹¹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/576.

¹¹² el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/959.

¹¹³ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 2/88.

¹¹⁴ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân eş-Şentemerî, *Kitâbü'n-nüket* (Mektebetül-fedale, 1999), 2:2/37.

¹¹⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/176.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, 1/54-55; İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, 3/134.

bir grup nahiv âliminin {اشْتَرَوْا الضَّالَّةَ} (Bakara 2/16) gibi âyetlerde zamme, kesra ve fethanın caiz olduğunu belirttiklerini rivayet etmiştir. Ancak bu ve benzeri durumlarda fethalı okumanın şâz olduğunu ileri sürerek söz konusu meselede şahsî yaklaşımını delillendirerek bu görüşe itiraz etmiştir.¹¹⁷

3.22. Ebû'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs b. Bâbeşâz (ö. 469/1077)

el- Arrânî, bu eserinde Ebü'l-Hasen Tâhir b. Ahmed b. İdrîs b. Bâbeşâz el-Mısırî el-Cevherî'ye¹¹⁸ iki defa atıfta bulunmuştur. Bunların ikisi de idğam konusundadır. Birincisi kalkale harflerinin sayısı ile ilgilidir. Bu konuda kendisi kalkale harflerinin beş tane olduğunu bildirdikten sonra, İbn Bâbeşâz'ın, "kef" harfini de onlardan sayarak altı olduğuna dair görüşünü rivayet etmiştir.¹¹⁹ İkincisi ise aynı konuda harflerin sıfatlarından bahsederken İbn Bâbeşâz'ın "hemze" harfinin de "mahtut" (hafif) harflerden olduğu kanaatini taşıdığını rivayet etmesidir.¹²⁰ Dikkat edilirse bu iki yerde de el-Arrânî sadece İbn Bâbeşâz'ın görüşlerini aktarmakta ve hiçbir fikir belirtmemektedir.

3.23. Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân el-A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1084)

el-Arrânî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem eş-Şentemerî en-Nahvî'ye¹²¹ *el-Kâfiyetu fî Şerhi's- Şâfiye* adlı kitabında iki

¹¹⁷ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/576.

¹¹⁸ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 12/17-19; el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/95-97; İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 2/515-517; el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'*, 1/231.

¹¹⁹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/915.

¹²⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/917.

¹²¹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, 20/60-61; İbin Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*, 7/81-82; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/356.

yerde atıfta bulunmuştur. Bunların ikisi de “el-kalbü'l-mekani” (harflerin yer değiştirmesi) konusundadır. el-Arrânî atıflardan birincisinde onun görüşünü zikretmiş ve hiçbir fikir bildirmemiştir.¹²² İkincisinde ise “el-kalbü'l-mekani” (harflerin yer değiştirmesi) yapılan kelimelerin nasıl bilineceğini açıklarken, İbn Cinnî¹²³ ve el-A'lem'in¹²⁴ harflerin yer değiştirmesinin yaygın bir şey olmadığı kanaatini taşıdıklarına işaret etmiştir. Onların görüşünün aksine “el-kalbü'l-mekani”nin Arapça'da nadir değil, oldukça yaygın bir fonolojik/morfolojik olay olduğunu savunur ve İbn Cinnî ile el-A'lem'in sınırlayıcı görüşüne katılmadığını belirtir. Bu görüşünü şu bilimsel/linguistik gerekçelere dayandırır: Çok sayıda lugavî ve şiirsel kullanım örneği (sema), Arapçanın fonetik yapısının buna elverişli olması, yer değiştirmiş kelimeler arasında anlam yakınlığı ve kök ortaklığı, sözlükçülerin bu durumu fiilen belgeleyip tanınması, dilbilimsel açıklamada yaygınlık ve gözleme öncelik verilmesi. Bu yaklaşımıyla el-Arrânî, hem gözleme dayalı hem de fonetik-morfolojik tutarlılığa sahip bir dil anlayışı sergilemiş olur.¹²⁵

4. el-Arrânî'nin Arap dili gramerine metodolojik katkıları

4.1. Eleştirel şerh yaklaşımı (nakdu's-şerh)

el-Arrânî, klasik şerh geleneğindeki nakilci anlayışı aşarak, önceki dil âlimlerinin görüşlerine eleştirel ve mukayeseli bir perspektifle yaklaşmıştır. Bu tavır, şerh literatüründe alışılmış “görüş aktarımı” biçiminden farklı olarak yorumlayan, sorgulayan ve yeniden kuran bir yöntem olarak dikkat çeker. Örneğin Sîbeveyhi'ye ait bazı

¹²² el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/172.

¹²³ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îs*, 2/88.

¹²⁴ eş-Şentemerî, *Kitâbü'n-nüket*, 2/37.

¹²⁵ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetü fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/176.

tasgîr kalıplarına alternatif öneriler sunması,¹²⁶ onun metne sadık kalan değil; metne müdahil olan bir şârih olduğunu gösterir.

4.2. Semantik duyarlılıkla morfolojik yorum

el-Arrânî, kelime yapılarını yalnızca harf dizilişi açısından değil, anlam bağlamına göre de analiz etmiştir. Bu yaklaşımıyla gramerin teknik yapısını değil, işlevsel ve anlamsal derinliğini ön plana çıkarmıştır. Örneğin “ملك” kelimesinde “mim” harfinin asıl veya zait olması konusundaki tercihi, yalnızca morfolojik değil, kelimenin anlam kökenine dayalı bir etimolojik çözümleme içerir.

4.3. Dil verilerinin sınıflandırılmasında epistemolojik katmanlar

el-Arrânî, “semâ”, “kıyas” ve “ta’lîl” gibi yöntemsel araçları bir arada kullanmış; ancak bunları sadece zikretmekle yetinmeyip, hangi veriye ne zaman başvurulacağını da sorgulamıştır. Örneğin el-Kisâ ile yaşadığı görüş ayrılıklarında kıyasa değil, semâ örneklerin baskınlığını esas alması, onun veriye dayalı bir gramer anlayışını benimsediğini gösterir.¹²⁷

4.4. Ekol üstü tutumu: Basra-Kûfe dengesi

Basra ekolüne mensup olmasına rağmen, yalnızca bu ekole bağlı kalmayarak Kûfe ekolünün bazı yaklaşımlarını da makul bularak benimsemiştir. Bu yaklaşım, onun metodolojisinin dogmatik değil, içerik odaklı olduğunu gösterir. Örneğin el-Ferrâ’nın bazı master kalıplarına dair yorumlarını onaylaması,¹²⁸ Basra-Kûfe ekolleri arasında dengeyi sağlamak açısından önem arz etmektedir.

4.5. Eleştiriyi delille temellendirme

el-Arrânî, sadece “katılmıyorum” veya “uygun bulmuyorum” demekle kalmamış; şiir, ayet, örfi kullanım gibi dilin yaşayan delillerini

¹²⁶ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi’s-Şâfiye*, 1/381.

¹²⁷ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi’s-Şâfiye*, 1/187.

¹²⁸ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi’s-Şâfiye*, 1/245.

de sunarak her karşı çıkışını gerekçelendirmiştir. Bu, onu sistematik bir dil filozofu konumuna getirdiği kanaatindeyim. Örneğin “الْحِجْلَى” kelimesinin çoğul olup olmadığına dair tartışmada, bir beyitteki kullanım üzerinden semâî delil getirerek el-Asmaî'nin görüşünü çürütmüştür.¹²⁹

4.6. Dilsel denge prensibi (vezn-mana-lafız uyumu)

el-Arrânî'nin değerlendirmelerinde dikkat çeken bir başka özellik, lafız estetiği ile anlamın dengelenmesi ilkesidir. Yani sadece “nasıl söylenir?” değil, “niçin öyle söylenmeli?” sorusuna da cevap verir. Örneğin “يُؤَسِّعُ” formunu reddetmesinin gerekçesi, fonetik zorluk ve gereksiz harf yüklemesidir. Böylece dilin sadeliğini savunur.¹³⁰

Sonuç itibarıyla el-Arrânî'nin metodolojisi sadece geçmiş aktaran değil, geçmiş yeniden tartan ve gerektiğinde yeniden inşa eden bir dilbilim anlayışıdır. Onun bu tutumu, klasik Arap gramerini eleştirel filoloji zeminine taşımış, şerh geleneğini yorumlayıcı bir düzleme çıkararak hem tarihî hem teorik katkı sunmuştur.

Sonuç

İslâm dünyasında Orta Çağ'daki kültürel ve ilmî gelişmelere Arap âlimlerle birlikte Arap olmayan birçok bilgin de katkı sağlamış, Azerbaycan topraklarında yetişen âlimler de bu sürece aktif şekilde katılmıştır. Bunlardan biri, Arap grameri alanında eserler veren Mahmud b. Muhammed el-Arrânî es-Sâkinânî'dir. Arran bölgesinde doğup Tebriz'de yetişen Arrânî'nin eserlerinin çoğu günümüze ulaşmasa da **el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye** adlı çalışması onun güçlü bir dilbilimci olduğunu göstermektedir. Bu eserde Arapça biçimbilgisine dair özgün

¹²⁹ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 2/646, 704.

¹³⁰ el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed, *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*, 1/381.

görüşler ortaya koymuş ve eser üzerine Arap dünyasında çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

Araştırmada, Arrânî'nin eserinde kendisinden önceki yirmi üç âlime atıfta bulunduğu; onların görüşlerine bazen katıldığı, bazen karşı çıktığı, bazen de sadece nakille yetindiği tespit edilmiştir. Kimi zaman mensubu olduğu Basra mektebine muhalefet etmiş, kimi zaman Kûfe ekolünü desteklemiş, kimi zaman da özgün görüşler ileri sürmüştür. Bu durum, onun önceki literatürü inceleyip eleştirel ve mukayeseli bir yöntem benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla eser, sadece açıklayıcı bir şerh değil, karşılaştırmalı ve eleştirel nitelikte şerh metoduna örnek teşkil edecek bir çalışmadır.

el-Arrânî'nin literatüre katkısı yalnızca dil yapısını açıklamakla sınırlı değildir. Arap dilinin tarihsel gelişimine katkı sunmaktadır. Ayrıca şerh geleneğinin yapısında eleştirel bakışa yeni bir boyut kazandırmış ve dilin evrimsel gelişiminde köprü olacak tarzda konuları ele almasıdır. Diğer yandan mektepler arası farklılıkların değerlendirilmesine de etki eden bir çalışmadır. Gramer kurallarının uygulanışını sorgulama yöntemi ile dilin değişim süreçlerine dikkat çekmiştir. Mektepler içerisinde önemli bir yeri olan Sîbeveyhi ile el-Müberred gibi dalcileri eleştirerek geleneksel görüşlerin mutlak olmadığını göstermiştir.

el-Arrânî şerh yönteminde dilsel terminolojiye katkı sağlamış gramerin bugünkü haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hatta sistematik hale gelmesinde ve sonraki dilbilimsel tartışmalara önemli katkısı olmuştur. Klasik dönemden modern döneme geçişteki yöntemsel farklılıkları ele alması bakımından da önemli bir eser olduğu açıktır. el-Arrânî'nin el-Kâfiyetü fi şerhi's-Şâfiye adlı eseri akademik bir çalışma olmakla bereber kültürel ve sosyal boyutlar da taşımaktadır.

Semantik duyarlılıkla morfolojik yorumlar getirmesi, epistemolojik açıdan dil verilerini sınıflandırması onun ne kadar bir yetkinliğe sahip olması bakımından önem arz etmektedir. Basra ve Kûfe mekteplerini dengeleyerek ekol üstü bir tavırla eleştirileri temellendirmesi de Alana hakimiyeti bakımından çok önemlidir. Ayrıca şerh ederken vezin-mânâ, lafız uyumuna dikkat etmesi ve zor anlaşılan

yerlere yerinde müdahale ederek tartışarak sonuçlandırması önemli katkılarındandır.

Sonuç itibarıyla el-Arrânî'nin metodolojisi sadece geçmişî aktaran değil, geçmişî yeniden tartan ve gerektiğinde yeniden inşa eden bir dilbilim anlayışıdır. Onun bu tutumu, klasik Arap gramerini eleştirel filoloji zeminine taşımış, şerh geleneğini yorumlayıcı bir düzleme çıkararak hem tarihî hem teorik katkı sunmuştur.

KAYNAKÇA

Bilal Aybakan. "Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi TDV*, c. 39. TDV Yayınları, 2010.

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mâlik ed-Dımaşkî. *Zübdet'l-Ekvâli fî Şerhu Şerhi Lâmiyyeti'l-ef'âl*. C. 1, thk. Adil Abdulmunim Ebûl-Abbas. Mektebetu İbn Sina, 2017.

Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib ve thk. Mûsâ Binây el-Alîlî. *el-İzâh fî şerhi'l-Mufaşşal*, Yok. C. 2. Dar ihyaut-turas el-İslâmi, 1402.

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Muhammed eş-Şerîf el-Hüseynî en-Nisâbü'rî Nukrekâr. *Şerhu's-Şâfiye*. C. 1, thk. Molla Tahir el-Behreki. Dâru'd-Diyâ, 2024.

Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî. *el-İnsâf fî mesâili'l-Hilâf*. Ramazan Ebdü't-tevvâb. 2 vols. Mektebetü'l-Hancî, 2002.

Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Abdulvâhid b. Ali. *Merâtibü'n-naḥviyyîn*. C. 1. El-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.

el-Arrânî, Mahmûd b. Muhammed. *el-Kâfiyetu fî Şerhi's-Şâfiye*. 1. bs. With Rızâ Ramazan İbrahim es-Sa'denî. 2 vols. Dâru'l -Nuru'l-Mubin, 2022.

el-Enbârî. *Lüma'û'l-edille fî uşûli'n-naḥv*. C. 1, with Ahmed Abdulbasit. Dârü's-Selâm, 2018.

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-. *el-Müzekker ve'l-mü'enneş*. C. 2. Kâhire, 1981.

Enbârî, Ebu'l-Berekât el-. *Nüzhetü'l-elibbâ'*. C. 1. İbrâhim es-Sâmerrâî, 1985.

es-Sîrâfî, ebû sa'îd el-Hasen b. Abdullah. *Aḥbâru'n-Naḥviyyîn el-Basriyyîn*. C. 1, with thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. Şeriketu Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.

Esterabadî, Radiyyüddîn Muhammed. *Şerhu's-Şâfiye*. C. 1, with el-Hasan vd. thk. Muhammed Nûr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1395.

Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed el-. *el-Mesâ'ilü'l-'Aḡudîyyât*. C. 1. Alemü'l-kutub, 1986.

Fîrûzâbâdî, Mecdu'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Bulḡa fî terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luḡa*. 1. bs. C. 1. Dâru Sa'du'd-Dîn, 1987.

Hacı Halife Katip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. II Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî, 1941.

Halebî, Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf el-. *ed-Dürrü'l-muşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. IV Darul-kalem, 1986.

Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-Udebâ'*. 1. bs. XIII Dâru Garbi'l-İslâmî, 1993.

Hayruddîn, ez-Zirikli. *el-A'lâm*. 15. bs. VII Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 2002.

Hüseynî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn eş-Şerîf el-. *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. Darü'd-diya, 2024.

İbin Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân*. III with İhsan Abbas. Dâru Sâdir, 1974.

İbn Akîl, el-Hemedânî. *el-Müsâ'id 'alâ Teshîli'l-fevâ'id*. 1. bs. III Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, ve Muhammed Ali en-Neccâr. *el-Hasâis*. III El-Mektebetu'l-İlmiyye, t.y.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Haşâ'iş*. 4. bs. III Mektebetül-İlmiyye, 1952.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Lüma' fî'l-'Arabiyye*. Daru Mecdlev, 1988.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzî'l-kırâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. II Daru Sezgin, 1994.

İbn Dürüsteveyh, Abdullah b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Küttâb*. I Kâhire, 1975.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim b. Ahmed b. *Meşâhir-i Ulemâi'l-Emsâr*. I Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail. *el-Bidâye*. 1. bs. XI Merkezu'l-Buhûsi'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye, 1997.

İbn Mâlik et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. 1. bs. II with thk. Ali Muhammed Muavvid vd. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.

İbn Nedîm. *el-Fihrist*. I Dâru'l-Ma'rife, 1997.

İbn Sâbit el-Ensârî, Ebû Zeyd Saîd. *Kitâbü'n-Nevâdir fî'l-luğa*. I Daru's-Şuruk, 1981.

İbn Tağrıberdî, Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire*. 1. bs. III Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1997.

İbn Yaiş, Ebu'l-Bekâ'. *Şerhu'l-Mufasssal*. III thk. Ya'kûb. Emîl Bedî', Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.

İbn Yaiş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu't-Taşrîfi'l-mülûkî*. I Mektebetul-arabiyye, t.y.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali. *el-Kâmil*. 1. bs. VII Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *el-Îzâh fî şerhi'l-Mufaşşal*. II Dar ihyaut-turas el-İslâmi, 1982.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemi'l-Mü'ellifîn*. III Müessesetu'r-Risâle, 1993.

Kıftî, Cemâlu'd-Dîn el-. *İnbâhü'r-ruvât*. 2. bs. II Dâru'l-Fikri'l-Arabî/Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfeti, 1986.

Mammadov, İntikam. *XIII – XIV. Yüzyıllarda Yaşamış, Arap Dili Alanında Çalışmış Azerbaycanlı Âlimler ve Eserleri*. (İstanbul) 27, (2023): 346-47.

Müberred, Ebu'l-Abbas el-. *el-Mukdab*. III Kâhire, 1994.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Sîbeveyhî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. bs, XXXVII TDV Yayınları, 2009.

Safedî, Selahad'dîn Aybek. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. 1. bs. IV Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, 2000.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Ahmed Muhammed thk. el-Harrât. Darul-kalem, 1406.

Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. 3. bs. III Mektebetül-Hanaci, 1988.

Sîrâfî, Ebî Sa 'îd el-Hasen b. Abdullah es-. *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*. I Taha Muhammed ez-Zeynî. Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, t.y.

Suyûtî, Celalu'd-Din Muhammed b. Abdurrahman Ömer b. Ahmed b. Muhammed es-. *el-İktirâh fî uşûli'n-naḥv ve cedelih*. I Hamdi Abdulfettah Mustafa Halil. Mektebetü'l-Edeb, 2013.

Suyûtî, Celâlüddîn es-. *Buğyetü'l-vu'ât*. 2. bs. I Dâru'l-Fikr, 1.

Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân eş-. *Kitâbü'n-nüket*. II Mektebetül-fedale, 1999.

Verrâk, Ebu'l-Hasan el-. , *İlelu'n-Nahv*. 1. bs. I Mektebetu'r-Ruşd, 1999.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım ez-. *Mecâlisü'l-'ulemâ'*. 2. bs. I Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984.

Zehebî, Şemseddîn b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*. 3. bs. XIV Müessesetu'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Şemseddîn b. Ahmed b. Osman ez-. *Tezkiretu'l-Huffâz*. II Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Mufaşşal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*. 1. bs. I Daru İmar, 2003.

Zübeydî, Ebû Bekir ez-. *Tabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luḡaviyyîn*. 2. bs. I Dâru'l-Ma'rife, 1973.

Zübeydî, ÊbûBekr Muhammed b. el-Hasen ez-. *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lüḡaviyyîn*. 2. bs. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Dâru'l-Maârif, t.y.

Kur'an-ı Kerim'de "كاد - يكد" Fiilinin Anlam Alanı ve Kullanım Biçimleri¹

Abdulhamit TURGUT²

ÖZ

Bu çalışma, Arap dilinde kelimenin üç temel öğelerinden biri olan ve eylemin gerçekleşmeye yaklaştığını bildiren mukârebe fiillerini, özelde ise bu grubun en yaygın fiili olan "kâde"yi konu edinmektedir. İnceleme, "kâde" fiilinin Kur'ân-ı Kerîm'deki mazi ve muzari kalıplarını, bu kalıpların olumlu ve olumsuz kullanım biçimlerini kapsamaktadır. Çalışmanın temel amacı, "kâde" fiilinin özellikle olumsuzluk edatıyla birlikte kullanımında ortaya çıkan anlam kaymalarını ve bu konudaki dilbilimsel tartışmaları netleştirmektir. Olumlu kullanımda fiilin gerçekleşmediği hususunda fikir birliği olsa da, olumsuz kullanımın eylemin gerçekleştiğini ispat edip etmediği meselesi tefsir ve dilbilim açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda fiilin Kur'ân'daki kullanım bağlamlarını doğru analiz etmek, ayetlerin maksadına uygun manalandırılması açısından zaruridir. Çalışmada, dilbilimcilerin ve müfessirlerin "kâde" fiiline yönelik farklı yaklaşımları karşılaştırmalı bir yöntemle ele alınmaktadır. Özellikle olumsuzluk edatının fiilin başına gelmesi durumunda, olumsuzluğun "yaklaşma" eylemine mi yoksa "ana fiile" mi yönelik olduğu tartışması, örnek ayetler üzerinden irdelenmektedir. Yapılan inceleme sonucunda, "kâde" fiilinin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanım çeşitliliğinin, dilin belâgat ve i'câz yönünü yansıtan zengin bir anlam dünyası sunduğu görülmüştür. Fiilin olumsuz formunun kullanımıyla ilgili tartışmaların, sadece gramatik bir tercih değil, doğrudan kelâmî ve tefsirî yorumu şekillendiren belirleyici bir unsur olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Fiiller, Mukârebe, Kâde, Müsbet, Menfî.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 30.03.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 30.06.2026

² Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Şanlıurfa İl Müftülüğü, turgutislam4773@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6734-0577

The Semantic Field and Usage Patterns of the Verb "كاد - يكاد" in the Holy Quran

ABSTRACT

This study focuses on the verbs of proximity (af'āl al-muqārabah), one of the three fundamental elements of the verb system in the Arabic language which indicate that an action is close to occurring, and specifically examines "kāda" (كد), the most common verb in this group. The investigation covers the preterite (māḍī) and imperfect (muḍāri') forms of the verb "kāda" in the Holy Qur'an, including both its affirmative and negative usage patterns. The primary objective of the study is to clarify the shifts in meaning that arise particularly when the verb "kāda" is used with a particle of negation, as well as the linguistic debates surrounding this topic. While there is a consensus that the action does not occur in affirmative usage, whether negative usage proves that the action actually took place is a matter of critical importance in terms of both exegesis (tafsīr) and linguistics. In this context, a correct analysis of the verb's usage within Qur'anic contexts is essential for interpreting the verses in accordance with their intended purpose. The study employs a comparative method to address the different approaches of linguists and commentators toward the verb "kāda." Specifically, the debate over whether negation applies to the act of "proximity" or to the "main verb" when a negative particle precedes "kāda" is examined through sample verses. As a result of this investigation, it has been observed that the diversity of the usage of "kāda" in the Holy Qur'an offers a rich world of meaning that reflects the eloquence (balāghah) and miraculous nature (i'jāz) of the language. It is concluded that the debates regarding the use of the negative form of the verb are not merely grammatical preferences, but are decisive elements that directly shape theological and exegetical interpretations.

Keywords: Arabic Language, Verbs, Proximity (Mukārebe), Kāda, Affirmative (Mūsbat), Negative (Manfī).

الحقل الدلالي للفعل "كاد - يكاد" وأوجه استعماله في القرآن الكريم

الملخص

تتناول هذه الدراسة أفعال المقاربة في اللغة العربية، باعتبار الفعل أحد العناصر الثلاثة الأساسية للكلمة، والتي تفيد قرب وقوع الحدث. وتركز الدراسة بشكل خاص على الفعل "كاد" بوصفه الفعل الأكثر شيوعاً واستعمالاً في هذه المجموعة. ويشمل هذا البحث دراسة صيغتي الماضي والمضارع للفعل "كاد" في القرآن الكريم، مبيناً أوجه استعمالهما في الإثبات والنفي. يكمن الهدف الرئيس للدراسة في تسليط الضوء على الانزياحات الدلالية (التحويلات المعنوية) التي تطرأ على الفعل "كاد" لاسيما عند اقترانه بأدوات النفي، وتحرير النقاشات اللغوية الدائرة حول هذا الموضوع. وعلى الرغم من وجود إجماع على أن الفعل في حالة الإثبات يدل على عدم وقوع الحدث، فإن مسألة ما إذا كان النفي يثبت وقوع الحدث أم لا، تعد من المسائل الحساسة والدرجة في مجالي التفسير وعلوم اللغة. وفي هذا السياق، فإن التحليل الدقيق لسياقات ورود هذا الفعل في القرآن الكريم أمر ضروري لتفسير الآيات بما يوافق مقاصدها. وتعتمد الدراسة على المنهج المقارن في تناول الآراء والتوجهات المختلفة لعلماء اللغة والمفسرين حول الفعل "كاد". وبوجه خاص، يتم مناقشة مسألة دخول أداة النفي على الفعل، وما إذا كان النفي متوجهاً إلى "المقاربة" ذاتها أم إلى "الفعل الأساسي" (خبر كاد)، وذلك من خلال شواهد من الآيات القرآنية. وقد خلصت الدراسة إلى أن تنوع استعمالات الفعل "كاد" في القرآن الكريم يبرز عالماً دلالياً ثرياً يعكس وجه الإعجاز والبلاغة في النص القرآني. كما تبين أن الخلافات الدائرة حول الصيغة المنفية للفعل ليست مجرد اختيار نحوي فحسب، بل هي عنصر حاسم يشكل التأويل الكلامي والتفسيري بشكل مباشر.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الأفعال، المقاربة، كاد، مثبت، منفي.

Giriş

Arap dilinde kelimenin üç ana türünden biri olan fiil, genellikle fâil ve mef'ûl ile bir cümle yapısı kurarken; kâne ve benzerleri gibi bazı fiiller isim ve haber olarak farklı bir sözdizimi oluşturur. Bu grubun önemli bir alt başlığını teşkil eden ve literatürde genel bir adlandırmayla "Mukârebe Fiilleri" olarak anılan "كَادَ" (neredeyse yapmak), "كَرَبَ" (yaklaşmak) ve "أَوْشَكَ" (neredeyse yapmak) haberin ifade ettiği eylemin gerçekleşmeye yaklaştığını bildirir.³ Bu çalışma, söz konusu fiiller arasında Kur'ân-ı Kerîm'de en geniş kullanım alanına sahip olan "كَادَ" (kâde) fiilini odak noktasına almaktadır.

Bu makalenin temel amacı, mukârebe fiillerinden "كَادَ" fiilinin Arap dilindeki gramatik yapısını, anlamsal derinliğini ve Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanım biçimlerini incelemektir. Özellikle fiilin müsbet (olumlu) ve menfi (olumsuz) formlarının, cümlelerin genel anlamı üzerindeki etkisi ile dilbilimciler ve müfessirler arasındaki yorum farklarını ortaya koymak hedeflenmektedir.

"كَادَ" fiili, Kur'ân-ı Kerîm'de toplam 24 yerde (18 müsbet, 6 menfi) geçmesi hasebiyle tefsir faaliyetlerinde kritik bir öneme sahiptir. Fiilin olumsuz kullanımında (eylemin gerçekleşip gerçekleşmediği meselesi) dilciler ve müfessirler arasında süregelen tartışmalar, ayetlerin doğru anlamlandırılması açısından hayati değer taşımaktadır. Bu çalışma, bu tartışmaları sistematize ederek ilgili ayetlerin anlaşılmasına katkı sunmayı amaçlar.

Çalışmada betimsel ve analitik bir yöntem izlenmiştir. İlk aşamada klasik ve modern nahiv kaynaklarından mukârebe fiillerinin genel özellikleri taranmıştır. İkinci aşamada, Kur'an ayetleri merkezinde fiilin kullanım istatistikleri ve bağlamsal anlamları ele alınmıştır. Son olarak, dilbilimcilerin ve müfessirlerin görüşleri karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendirilerek sentezlenmiştir.

Literatürde mukârebe fiillerini genel olarak ele alan pek çok çalışma bulunsa da, bu makale odağını sadece "كَادَ" fiili üzerine daraltarak, fiilin müsbet-menfi diyalektiği ve bu ayrımın tefsir

³ Ebü'l-İrfân Muhammed b.Alî es-Sabbân el-Mısırî, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-üşmânî*, thk. Mahmûd b. Cemîl (Kahire, 1423), 1/380; Masum Taş, Arap Dilinde Kade Fiilinin Kullanımı ve Anlamı". *Artuklu Akademi* 8/1 (Haziran 2021), 131-156.

literatüründeki yansımaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Özellikle fiilin geçtiği 24 yerin tamamını belirli bir tipoloji üzerinden incelemesi, çalışmayı diğer genel nahiv araştırmalarından ayırmaktadır.

Yapılan incelemeler neticesinde, " كَذ " fiilinin sadece bir zaman veya yaklaşma bildiren teknik bir kelime türü olmadığı, aksine kullanıldığı bağlama göre eylemin vuku bulma ihtimaline dair ince nüanslar taşıdığı sonucuna varılması beklenmektedir. Ayrıca, fiilin menfi kullanımındaki semantik belirsizliklerin, dilbilimsel veriler ışığında netleştirilmesi öngörülmektedir.

1. Arap Dilinde كَذ Fiili

İbn Fâris (öl. 395/1004), İbn Manzûr (öl. 711/1311) ve Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) gibi klasik dil bilimciler, (ك، و، د) veya (د، ي، ك) harflerinden oluşan " كَذ " fiilinin sözlükte iki anlama geldiğini belirtmişlerdir: "engellemek/olumsuzlaştırmak" ve "bir şeyin peşinden ciddi bir şekilde çaba harcamak". Bir yaklaşma (mukârobe) fiili olarak " كَذ ", bir işin gerçekleşmesinin yaklaştığını ancak gerçekleşmediğini ifade eder. Dolayısıyla, sözlük (asıl) anlamı ile yaklaşma fiili olarak taşıdığı anlam arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü " كَذ " fiili, yaklaşma fiili olarak her iki sözlük anlamı da içermektedir. Örneğin, كَذَّ زَيْدٌ نَجَحَ (Zeyd neredeyse başarıyordu) cümlesinde " كَذ " fiili, Zeyd'in başarmak için çaba harcadığını ve başarmaya yaklaştığını ancak başaramadığını ifade etmektedir. كَذَّ زَيْدٌ لَا يَنْجَحُ (Zeyd neredeyse başaramıyordu) ifadesi de Zeyd başardı, ancak başarısızlığa çok yakındı. Bu nedenle, "كاذ" fiili hem "engelleme/olumsuzlaştırma" hem de "çaba harcamak" anlamlarını bir arada barındırmaktadır.⁴

Dilbilimcilere göre كاذ fiili tam çekimli bir fiil değil, yarı çekimli bir fiildir. Zira Araplar bu fiili, Kur'an-ı Kerim de ve tüm klasik Arapça

⁴ Ebü'l-Hhüseyn Ahhmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429), 5/145; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebu't-Tahkîki't-Turâsî fî Muesseseti'r-Risâle (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1426), 1/316.

metinlerde sadece geçmiş zaman ve şimdiki zaman formunda kullanmışlardır.⁵

Mukârebe fiillerin tamamı gibi کَادَ fiili de isim cümlesinin başında gelir ve özne ile yüklemi isimlik ve irab açısından değişikliğe uğratar. İsim cümlesinin öznesi, " کَادَ "nin ismi olarak merfu olurken, yüklem ise " کَادَ "nin haberi olarak mansub olur. Mukârebe fiillerinin haberi daima bir fiil cümlesi olur ve bu cümle bir muzari fiille başlar.⁶

2.Kur'an-ı Kerim'de (Kâde) Fiilinin Geçtiği Yerler

2.1. Kur'an'da (Kâde) Fiilinin Olumlu Hali

(كَادَ) kelimesi, Kur'an'da olumsuzluk içermeyen (müsbet) hâliyle on sekiz yerde geçmektedir. O ayetler de şunlardır:

1. ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾

(Neredeyse şimşek gözlerini kör edecek!).⁷

2. ﴿قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي﴾

(Ey annemin oğlu! Bu topluluk beni güçsüz gördü ve neredeyse beni öldürüyorlardı).⁸

3. ﴿مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ قَرِيقٍ مِّنْهُمْ﴾

(Onlardan bir grubun kalpleri neredeyse sapmaya yüz tuttuktan sonra (Allah onlara merhamet etti)).⁹

4. ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غِبْرَةً﴾

(Seni, sana vahyettiğimizden uzaklaştırıp başka bir şeyi bize isnat etmen için neredeyse ayartıp saptıracaktı).¹⁰

⁵ Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih el-Mekkûdî, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2004), 67.

⁶ Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdillâ b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dârü't-Türâs, 1400/1980), 1/337-340.

⁷ *Kur'ân Yolu*, (Erişim 03 Mart 2025), el-Bakara 2/19.

⁸ A'râf 7/150.

⁹ Tevbe 9/117.

¹⁰ İsrâ 17/73.

5. ﴿وَلَوْلَا أَن تَبْنَتْنَا لَفَدَّتْ تَرْكُنُ إِلَهُمُ شَيْئًا قَلِيلًا﴾

(Eğer seni sağlamlaştırmasaydık, neredeyse onlara birazcık meyledecektin.)¹¹

6. ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْرِزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا﴾

(Seni o topraktan (Mekke'den) çıkarmak için neredeyse hızla sürükleyeceklerdi.)¹²

7. ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ﴾

(Neredeyse bu sözden gökler parçalanacak!)¹³

8. ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾

(Kıyamet mutlaka gelecek; onu neredeyse gizleyeceğim (ama zamanı bellidir).)¹⁴

9. ﴿يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا﴾

(Ayetlerimizi kendilerine okuyanlara neredeyse saldıracaklardı.)¹⁵

10. ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾

(Neredeyse (öylesine saf) yağı, ateş değmese bile ışık saçacak!)¹⁶

11. ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾

(Şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri kör edecek.)¹⁷

12. ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلَّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَن صَبَرْنَا عَلَيْهِمَا﴾

(Neredeyse bizi ilahlarımızdan saptıracaktı; eğer onlara sabretmeseydik.)¹⁸

¹¹ İsrâ 17/74.

¹² İsrâ 17/76.

¹³ Meryem 19/90.

¹⁴ Tâhâ 20/15.

¹⁵ Hac 22/72.

¹⁶ Nûr 24/35.

¹⁷ Nûr 24/43.

¹⁸ Furkân 25/42.

﴿إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا﴾ 13.

(Neredeyse (Musa'nın annesi) onu açığa vuracaktı; eğer kalbini sağlamlaştırmasaydık.)¹⁹

﴿قَالَ نَالِلَهُ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينَ﴾ 14.

(Allah'a yemin ederim, neredeyse beni de helak edecektin!)²⁰

﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ﴾ 15.

(Neredeyse üstlerinden gökler çatlayacak!)²¹

﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾ 16.

(Öfkeden neredeyse parçalanacak!)²²

﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ﴾ 17.

(İnkâr edenler, neredeyse gözleriyle seni devirecekler!)²³

﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ 18.

(Allah'ın kulu, O'na yalvarmaya (namaza) kalkınca, neredeyse onun etrafında keçe gibi birbirlerine geçeceklerdi.)²⁴

2.2. Kur'an'da "كاد" Fiilinin Olumsuz Hali

Kur'an'da (كَادَ) kelimesi, altı yerde olumsuz (منفي) hâliyle geçmektedir:

1. ﴿فَدَبَّحُوا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾

(Onu (ineği en sonda) kestiler; neredeyse yapmayacaklardı.)²⁵

2. ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾

¹⁹ Kasas 28/10.

²⁰ Sâffât 37/56.

²¹ Şûrâ 42/5.

²² Mülk 67/7.

²³ Kalem 68/51.

²⁴ Cin 72/19.

²⁵ el-Bakara 2/71.

(Bu topluluğa ne oluyor ki neredeyse hiçbir sözü anlamayacaklar?)²⁶

3. ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ﴾

(Onu yudumlamaya çalışacak ama neredeyse içemeyecek.)²⁷

4. ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾

(Neredeyse hiçbir sözü kavrayamazlar.)²⁸

5. ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا﴾

(Birbiri üstüne karanlıklar. Öyle ki insan elini çıkarsa neredeyse elini dahi göremeyecek.)²⁹

6. ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾

(Yoksa ben, hakir olan ve neredeyse konuşamayan şu adamdan daha üstün değil miyim?)³⁰

Yukarıdaki ayetler, “كَادَ” fiilinin müsbet kullanımının Kur’an’daki anlam alanını oldukça net biçimde gösterir. Bu çerçevede fiilin gerçekleşmesine son derece yaklaşıldığını, fakat henüz vuku bulmadığını ifade eder. Yani burada “yaklaşma, eşiğe gelme, ramak kalma” anlamı esastır.

Dil ve tefsir Âlimleri, olumlu كَادَ'nin haberini (yüklemine) olumsuzlaştığı konusunda hemfikirdir. Örneğin: كَادَ زَيْدٌ يَفْعَلُ (Zeyd neredeyse yapacaktı) ifadesi, "yapmaya yaklaştı ama yapmadı" anlamı taşır. Ancak olumsuz كَادَ'nin anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Genel olarak ihtilaf olumsuz (كَادَ) formu hakkında olmuş ve bu konuda üç görüş bildirmişlerdir:

²⁶ Nisâ 4/78.

²⁷ İbrâhîm 14/17.

²⁸ Kehf 18/93.

²⁹ Nûr 24/40.

³⁰ Zuhruf 43/52.

3.Olumsuzluk Ekiyle Kullanılan "كاد" (Kâde) Fiili, Bazı Durumlarda Haberini (Kendisinden Sonra Gelen Fiili) İspat Eder, Bazı Durumlarda İse Olumsuz Kaldığını İfade Eder

Bu konuyla alakalı nahiv ve tefsir alimi Ferrâ (öl. 207/822) şu ayeti delil olarak göstermiştir: ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ﴾ (Onu yudumlar ama neredeyse içemez.)³¹ Ferrâ'ya göre burada "لَا يُسِيغُهُ" (içemez) fiili gerçekleşmiş bir olumsuzluktur. Arapça'da لَا يَكَادُ bazen gerçekleşen, bazen gerçekleşmeyen eylemler için kullanılır. Ferrâ bu ayette eylemin gerçekleştiğini بِئِنَّ هُنَا "Burada eylemin gerçekleştiği açıktır" ifadesiyle vurgulamıştır.³²

Ünlü müfessir Taberî (öl. 310/923) de, bu ayetin tefsirinde şöyle der: "Araplar, لَا يَكَادُ ifadesini hem gerçekleşen hem de gerçekleşmeyen eylemler için kullanır. Gerçekleşen eyleme örnek bu ayettir; ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ﴾ (Onu yudumlar ama neredeyse içemez.) çünkü Allah onu (azabı) onlar için bir içecek kılmıştır. Gerçekleşmeyen eyleme örnek ise şu ayettir: ﴿ظَلَمَاتٌ بَعْضُهُنَّ فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ (Birbiri üzerinde karanlıklar! Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek.)³³ Elini çıkarsa neredeyse göremez. Çünkü burada gerçekten göremez.)³⁴ Bu bağlamda, olumsuz (كَاد) bazı ayetlerde eylemin varlığını (إثبات) ifade eder: ﴿فَذَبْحُوهَا﴾ (Onu (ineği) kestiler; neredeyse yapmayacaklardı.)³⁵ Bazı ayetlerde ise eylemin yokluğunu (نفي) ifade eder: ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ (Neredeyse hiçbir sözü kavrayamazlar).³⁶

Konuyla alakalı Ezherî (öl. 370/980) İbnü'l-Enbârî'den (öl. 328/940) rivayet etmek suretiyle şöyle der: "Araplar, كَادَ أَفْعُلُ dediklerinde, "neredeyse yapacaktım ama yapmadım" anlamını

³¹ İbrâhîm 14/17.

³² Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Aabdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002). 2/7.

³³ Nûr 24/40.

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Şâkir, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426/2005), 13/233.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/408.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/22.

kastederler. مَا كَادَ أَفْعَلُ ise, “neredeyse yapmayacaktım, ama yaptım” anlamına gelir. Bunun delili şu ayettir: فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ Yani, “İneği bulmakta zorlandıkları için gecikmeyle kestiler.” Ayrıca مَا كَادَ أَفْعَلُ bazen “yapmadım ve yaklaşmadım bile” anlamında da kullanılır.³⁷

Yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi dil ve tefsir âlimlerinden bazıları, olumsuzluk ekiyle kullanılan كَادَ (Kâde) fiil'ini hem gerçekleşen hem de gerçekleşmeyen eylemler için kullanmışlardır.

4.Olumsuzluk Ekiyle Kullanılan "كاد" (Kâde) Fiili, Haberini (Kendisinden Sonra Gelen Fiili) İspat Eder

Lügata dair ilk didaktik manzum eserin müellifi olan ve Kûfe dil mektebine mensup dil ve edebiyat âlimi İbn Fâris konuyu şöyle açıklamış: "كاد" kelimesi, yakınlık (قُرْب) anlamına gelir. Olumlu kullanıldığında (كَادَ يَفْعَلُ) eylem gerçekleşmez. Ancak olumsuzla birlikte kullanıldığında (مَا كَادَ يَفْعَلُ) eylem gerçekleşir. Örneğin: ﴿فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا﴾ "Onu kestiler; neredeyse yapmayacaklardı.Yani aslında yaptılar."³⁸ Tâcû'l-luğa adlı sözlüğün sahibi Cevherî (öl. 400/1009'dan önce) ise şu yorumu yapar: كاد kelimesi, eyleme yakınlığı ifade etmek için kullanılır. Olumlu hâli (كاد) eylemin olmadığını, olumsuzluğu (لا كاد) ise eylemin gerçekleştiğini gösterir."³⁹

Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* adlı gramer kitabına yazdığı geniş şerhiyle tanınan Arap dili âlimi İbn Yaîş (öl. 643/1245) *Şerhu'l-Mufasssal*'da: "Müellif (Zemahşerî) (öl. 538/1144), şu ayeti: إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ ﴿لَمْ يَكْذِبْ﴾ (Neredeyse elini çıkarsa onu göremeyecek)."⁴⁰ "Görmeye yaklaşma ihtimalinin bile olmadığı" şeklinde yorumlar. Buna benzer bir

³⁷ Ebû Mansûr Muahemmed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-bü'l-luğa*, thk. Riyâd Zekî Kâsım (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001), 4/3076-3077.

³⁸ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 5/796.

³⁹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 927.

⁴⁰ Nûr 24/40.

kullanım, Zürrumme'nin (öl. 117/735) şu beytinde görülür:
إِذَا غَيَّرَ الْهَجْرُ الْمُجَيِّنَ لَمْ يَكْدُ رَسِيسُ الْهَوَى مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرُخْ

(Ayrılık sevenleri değiştirdiği zaman, Meyye'nin sevgisinden (kaynaklanan) aşkın kökleşmiş izi (yerinden) ayrılmaya yaklaşmaz bile.)⁴¹

İbn Yaîş şöyle devam eder: "Âlimler bu ayetin tefsirinde ihtilaf etmiştir. Bazıları anlama odaklanıp lafzı görmezden gelmiştir. Çünkü "kâde" kelimesinin anlamı "yaklaşmak"tır. Dolayısıyla ifadenin takdiri (anlamı): "Onu görmeye yaklaşmadı" şeklindedir. Bu, Zemahşerî'nin tercih ettiği görüştür. Onları bu yoruma yönlendiren şey, ayetteki ظُلُمَاتٌ

﴿ظُلُمَاتٌ﴾ "Üst üste katlanmış karanlıklar" ifadesinin içerdiği

mübalağadır. Bazıları ise şöyle demiştir: Takdiri (anlamı): لَمْ يَرَهَا، وَلَمْ يَكْدُ "Onu görmedi ve neredeyse görüyordu" şeklindedir. Ancak bu görüş zayıftır. Çünkü eğer "kâde" kelimesi kendi asıl anlamında kullanılıyorsa, sözün başı ile sonu çelişir. Zira "Onu görmedi" ifadesi görmenin olmadığını bildirirken, "neredeyse görüyordu" ifadesi ise görmenin gerçekleştiğine delalet eder. Bu ikisi birbiriyle çelişir. Bazıları da şöyle demiştir: "Kâde" kelimesi burada ziyade (fazlalık) olup asıl anlam "Onu görmedi"dir. Kûfelilerin çoğu bu görüştedir."⁴²

İbn Yaîş kendi görüşünü şöyle açıklıyor: "Benim görüşüme göre ise anlam şudur: Kişi, onu görmek için çaba sarf ettikten ve göremeyeceğinden umudunu kestikten sonra görür. Bunu destekleyen delil, Câhiliye şairi Taebbeta Şerran'ın (öl. 540 [?]) şu beytidir:

فَأَبْتُ إِلَى فَهْمٍ وَمَا كِدْتُ أَبْتَا

(Fehme kabilesine döndüm ve aslında dönmeye niyetim yoktu).⁴³ Buradaki anlam: مَا كِدْتُ أُؤُوبُ "Neredeyse dönmüyordum" demektir. Tıpkı سَلِمْتُ وَمَا كِدْتُ أَسْلَمُ "Selamet buldum, neredeyse bulamıyordum" denmesi gibi. Görüyorsunuz ki burada asıl anlam, kişinin

⁴¹ Ebü'l-Hâris Zürrumame Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr el-Adevî el-Kinânî el-Kahtânî, *Divan*, (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 43.

⁴² Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal*, (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/383-385.

⁴³ Ebü Zühayr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyân el-Fehmî - Teebbeta Şerran, *Divan*, thk. Ali Zülfikar Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1404/1983), 91.

Fehme kabilesine döndüğü, ancak bunun neredeyse dönmeyeceği bir durumdan sonra gerçekleştiğidir. Bunun sebebi, "kâde" kelimesinin haberde (cümlelerin sonunda) yakınlık anlamını ifade etmek için kullanılmasıdır. Tıpkı "kâne" kelimesinin haberde zaman anlamını ifade etmek için kullanılması gibi. Dolayısıyla "kâde" kelimesinden önce veya sonra olumsuzluk edatı geldiğinde, bu sadece haberin olumsuzlaştırılması içindir. Sanki şöyle demişsin gibi: أَخْرَجَ يَدَهُ يَكَادُ لَا يَرَاهَا

إِذَا "Elini çıkardığında neredeyse onu göremiyor." Bu durumda, "kâde" kelimesi olumlu bir şekilde kullanıldığında, fiil gerçekleşmemiş olur. Ancak olumsuzluk edatıyla birlikte kullanıldığında, fiil gerçekleşmiş olur. Bu, kelimenin lafzî anlamının gereğidir ve bu şekilde anlaşılması gerekir. Bunun kesin delili ise Allah'ın şu ayetidir: ﴿فَدَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا

يَفْعَلُونَ﴾ "Onu (ineği) kestiler ve neredeyse kesmiyorlardı." Şüphesiz onlar kesme işlemini gerçekleştirdiler. Şair Zü'r-Rumme'nin şu sözüne gelince: إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ "Uzaklık sevenleri değiştirdiğinde..." Bazıları şöyle demiştir: Şair bu şiiri okuduğunda, kendisine itiraz edilmiş ve "Onun sevgisinden kurtuldun" denmiştir. Bunun üzerine şair, şiiri değiştirerek şöyle demiştir: لَمْ أَجِدْ رَسِيسَ الْهَوَىٰ "Meyye'nin sevgisinin izini bulamadım." Râvilerin çoğu bu şekilde rivayet etmiştir. Eğer ilk rivayet doğru ise, bunun yorumu "kâde" kelimesinin ziyade (fazlalık) olarak kullanıldığı şeklindedir. Yani anlam: لَمْ يَبْرَحْ رَسِيسُ الْهَوَىٰ مِنْ حُبِّ مَيَّةَ "Meyye'nin sevgisinin izi asla kaybolmadı" şeklindedir. Kûfelilerin çoğu bu görüştedir. Şair ise bir mezhebe bağlı kalmak zorunda değildir."⁴⁴

4.1. İbn Yaîş'in Yukarıda Zikredilen Sözlerine İlişkin Yorum ve Açıklamalar

İbn Yaîş, Zemahşerî'nin "كَادَ" (kâde) kelimesini "yaklaşma" anlamıyla yorumlayarak يَرَاهَا يَكْدُ لَمْ ifadesini "Neredeyse görmeyecekti" şeklinde anlamlandırmasına karşı çıkar. Zemahşerî, bu yaklaşımıyla âyetteki mübalağayı vurgulayan ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ (üst üste katlanmış karanlıklar) ifadesini desteklemektedir. Ancak İbn Yaîş, bu yorumun dilbilimsel tutarlılığını sorgular. Şöyle ki: "كَادَ" kelimesi genellikle "neredeyse, az kalsın" anlamında kullanılır ve

⁴⁴ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/383-385.

fiilin gerçekleşmesine yaklaşıldığını gösterir. Örneğin, "كَادَ (Neredeyse düşecekti) denildiğinde, düşme eylemi gerçekleşmemiş ancak ona çok yaklaşılmıştır.

Zemahşerî, âyetteki olumsuzluk edatı "لم" ile "كاد"nin birleşimini "yaklaşmayı bile başaramadı" şeklinde yorumlar. Fakat İbn Yaîş, bu durumda "لم يَرَاهَا" (onu görmedi) ile "لم يَكْدُ يَرَاهَا" (neredeyse görmeye yaklaşmadı) ifadelerinin çelişeceğini savunur. Zira "لم يَكْدُ" (neredeyse yapamadı) ifadesi, fiilin sonunda gerçekleştiğine işaret eder. Örneğin, ﴿ذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ âyetinde olduğu gibi: "Onu kestiler, ama neredeyse yapamayacaklardı." Burada kesme eylemi gerçekleşmiştir, ancak zorlukla yapılmıştır.

Kûfeli dilbilimcilerin çoğu, "كاد"nin bu bağlamda "tekit" (pekiştirme) veya "zait" (fazlalık) olduğunu ve asıl anlamın "لم يَرَاهَا" (onu görmedi) şeklinde olduğunu savunur. İbn Yaîş, bu görüşü şiirlerden örneklerle destekler: örneğin yukarıda geçen Teebbeta Şerran'ın şu beyti: وَمَا كَدْتُ أَبْنَا فَأُبْتُ إِلَى فَهْمٍ (Fahm kabilesine döndüm, halbuki dönmeye niyetim yoktu.) Burada "وَمَا كَدْتُ أَبْنَا" (dönmeyi düşünmemiştim) ifadesi, "neredeyse dönmeyecektim" anlamını taşır. Yani şair, sonunda dönmüştür ancak bu eylem büyük çaba ve ümitsizlik sonucu gerçekleşmiştir. Benzer şekilde, "سَلِمْتُ وَمَا كَدْتُ أُسَلِّمَ" (Kurtuldum, neredeyse kurtulamayacaktım) ifadesinde de "كَادَ", eylemin zorlukla gerçekleştiğini vurgular.

İbn Yaîş, Zü'r-Rumme'nin şiirindeki "لَمْ يَكْدُ يَبْرَحْ" (neredeyse ayrılmadı) ifadesinin eleştirildiğini, hatta şairin bu ifadeyi "لَمْ أَجِدْ رَسِيْسَ" (aşkın izini bulamadım) şeklinde değiştirdiğini aktarır. Bu, "كاد"nin bazen anlamı pekiştirmek için kullanıldığını gösterir. Şairlerin dil kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmadığını, dolayısıyla "كَادَ"nin bazı durumlarda "zait" sayılabileceğini belirtir.

İbn Yaîş, " كَاذ "nin olumsuz cümlelerde لَمْ يَكُنْ gibi fiilin gerçekleştiğini, ancak büyük zorluk ve ısrarla olduğunu vurguladığını savunur. Ona göre "لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا" âyetteki, "Onu neredeyse göremeyecekti (ama sonunda zorlukla gördü)" anlamına gelir. Bu yorum, âyet ve şiirlerdeki kullanımla uyumludur.⁴⁵

5.Olumsuzluk Ekiyle Kullanılan كَاذ (Kâde) Fiili, Kendisinden Sonra Gelen Fiilin Gerçekleşmediğini İfade Eder

Bu görüşe göre " كَاذ " fiilinin olumsuz kullanımı, eylemin tamamen reddedildiğini gösterir. Bu mezhebin taraftarları, benimsedikleri görüşün doğruluğunu, Kur'an-ı Kerim'de geçen ayetlerle kanıtlamışlardır.

Bu görüşte olan dil âlimi İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) şöyle demiştir: "İnsanlar (كَاذِبٌ) kelimesi hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, olumlu kullanıldığında olumsuz, olumsuz kullanıldığında ise olumlu anlam ifade ettiğini söylemişlerdir. Olumlu kullanımına delil olarak, يَخْرُجُ كَاذِبٌ "Zeyd neredeyse çıkıyordu" dediğinizde, çıkma fiilinin gerçekleşmediğini gösterir. Olumsuz kullanımına delil ise, مَا كَاذِبٌ يَفْعَلُ (Zeyd neredeyse yapmazdı) denildiğinde ise o fiilin yakınlığının nefyi anlaşılır.⁴⁶

Arapça dil ilimleri, kelâm ve mantık alimi, Radî el-Esterâbâdî (öl. 688/1289'dan sonra) كَاذ fiili, kendisinden sonra gelen fiilin gerçekleşmediğini ifade etmek için uzun bir tahlilde bulunur: "(كَاذِبٌ) fiiline nefiy geldiğinde, bazıları "kâde'nin nefyinin ispat, ispatının ise nefy olduğunu, diğer fiillerin aksine böyle işlem gördüğünü söylemiştir. İspatının nefy olduğu iddiasına gelince; eğer كَاذِبٌ يَفْعَلُ "Zeyd neredeyse kalkıyordu" denilğinde كَاذ ispat olunur, bu ispat aslında bir nefiy demek istiyorlarsa, bu açık bir hatadır. Bir şeyin ispatı nasıl onun nefyine dönüşebilir? Bilakis "Zeyd neredeyse kalkıyordu"

⁴⁵ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 4/383.

⁴⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. Muhammed Osman (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 473-474.

ifadesi, hiç şüphesiz kalkmaya yakınlığın ispatıdır. Eğer كاد'nin ispatının, haberinin içeriğinin nefyine delalet ettiğini kastediyorlarsa, bu doğrudur. Zira bir fiile yakınlık, ancak o fiilin henüz gerçekleşmemiş olmasıyla mümkündür. Çünkü eğer fiili gerçekleştirmiş olsaydın, fiilin içinde olurdun, ona yakın değil. Nefyinin ispat olduğu iddiasına gelince; eğer مَا كِدْتُ أَقُومُ (Neredeyse kalkmıyordum) ifadesinde كاد 'nin nefyi, o haberin içeriğinin (kalkmanın) ispatı anlamına gelir diyorlarsa, bu en fahiş hatadır. Bir şeyin nefyi nasıl onun ispatı olabilir? Aynı şekilde, eğer "haberinin içeriğindeki fiile yakınlığın nefyi, o fiilin ispatıdır" demek istiyorlarsa, bu daha da batıldır. Zira bir fiile yakınlığın nefyi, o fiilin nefyinden daha vurguludur. Mesela مَا قَرُبْتُ مِنَ الضَّرْبِ "Dövmeye yaklaşmadım" demek, "dövmedim" demekten daha kesin bir nefiy ifade eder. Ancak مَا كَادَ زَيْدٌ يَخْرُجُ (Zeyd neredeyse çıkmıyordu) denildiğinde, çıkışın nefyine ve ona yakınlığın nefyine delalet eden bir karine varsa, bu karine sonradan çıkışın gerçekleştiğini gösterir. Bu durumda çıkışın ispatı, كاد 'nin lafzından değil, o karineden anlaşılır. Bir şeyin bir zamanda nefyi ile başka zamanda ispatı arasında çelişki yoktur. Çelişki, ancak aynı anda hem ispat hem nefyi olmasıdır. Dolayısıyla كاد 'nin nefyi, haberinin içeriğinin ispatını gerektirmez. Onu ispat eden, varsa o karinedir. Eğer böyle bir karine varsa, tıpkı ﴿فَدَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (Onu kestiler ama neredeyse yapmayacaklardı) ayetinde olduğu gibi, كاد 'nin haberinin içeriğinin (kesme fiilinin) sonradan ispat edildiğini söyleriz. Yani "kesme işleminden önce ona yaklaşmadılar" demektir. Bu, onların daha önceki inatçı tutumlarına işaret eder: ﴿أَتَنْخِذُنَا هَؤُلَاءِ... اذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ (Bizi alaya mı alıyorsun?... Rabbine sor, bize onun ne olduğunu açıklasın... Renginin ne olduğunu söylesin...) ⁴⁷ Bu inatçılık, fiili yapmamaya ve ona yaklaşmamaya işarettir. Eğer مَاتَ زَيْدٌ وَمَا كَادَ يُسَافِرُ "Zeyd öldü ve neredeyse seyahat etmiyordu" gibi bir karine yoksa, كاد 'nin haberinin içeriği (seyahat) hem kendisinin hem de yakınlığın nefyi üzere kalır. Çünkü ﴿إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْهَا﴾ (Elini çıkarsa neredeyse göremez.) Bu

⁴⁷ el-Bakara 2/67-71.

ayetteki *لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا* ifadesi, eylemin gerçekleşmesinin neredeyse imkânsız olduğunu vurgular. Bu, *كَادَ*'nin olumsuz kullanımının mutlak bir inkâr değil, aşırı zorluğu ifade ettiğini gösterir.”⁴⁸

Aynı şekilde dil ve tefsir alimi Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) konuya şu şekilde yaklaşmıştır: ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (Neredeyse yapmayacaklardı) ifadesinde, boğazlama eylemi “fiil” ile kinayeli bir şekilde ifade edilmiştir; çünkü fiil, her türlü eylemi kinayeli olarak ifade etmek için kullanılır. (*كَادَ*) fiili, müsbet (olumlu) kullanıldığında yaklaşma anlamı taşır. Örneğin, *كَادَ زَيْدٌ يَقُومُ* “Zeyd neredeyse kalkıyordu” dediğinde, bu, Zeyd'in kalkmaya yaklaştığını ancak henüz kalkmadığını ifade eder. Eğer *مَا كَادَ زَيْدٌ يَقُومُ* “Zeyd neredeyse kalkmadı” dersen, bu, yaklaşmanın olmadığını ifade eder. Dolayısıyla bu fiil, diğer fiiller gibi hem olumlu hem de olumsuz kullanımlarda benzer kurallara tabidir. Bazıları, bu fiilin olumlu kullanıldığında haberin olumsuzlaştığını, olumsuz kullanıldığında ise haberin olumlu olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe, *فَدَبَّحُوا* (Onu boğazladılar) ayetini delil getirmişlerdir. Ancak doğru olan birinci görüştür. Ayete gelince, burada yaklaşmanın olumsuzlaşması ile boğazlama eylemi arasında zaman farkı vardır. Yani anlam şudur: *وَمَا قَارِئُوا دَبَّحَهَا قَبْلَ ذَلِكَ* “Onlar daha önce boğazlamaya yaklaşmadılar”, yani boğazlama eylemi, yaklaşmanın olumsuzlaşmasından sonra gerçekleşmiştir. Bu, onların boğazlama işini zorlaştırdıklarını, ancak daha sonra boğazladıklarını ifade eder. Onların neredeyse boğazlamayacak olmalarının sebebi, ya hayvanın pahalı olması, ya katilin rezil olma korkusu, ya da peygamberlere karşı gösterdikleri inatçılık ve itaatsizliktir, ki bu onların bilinen özelliklerindendir.”⁴⁹

Müfessir Beyzâvî (öl. 685/1286) konuya şöyle değinmiştir: “(*كَادَ*) yakınlık bildiren fiillerden olup, bir olayın gerçekleşmesine yaklaşıldığını ifade etmek için kullanılır. Eğer bu fiil olumsuzluk ekiyle kullanılırsa, bazıları bunun mutlak olarak olumlu anlam taşıdığını

⁴⁸ Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) Radî el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1428/2007), 4/223-225.

⁴⁹ Muhammed b. Yûsuf b. Âlî b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1423/2002), 1/375.

söylerken, bazıları da geçmiş zaman anlamına geldiğini söyler. Doğru olan ise, bu fiilin diğer fiiller gibi olduğudur. ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (Neredeyse yapmayacaklardı) ifadesi ile ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ (Onu kestiler) ifadesi arasında bir çelişki yoktur, çünkü bu iki ifade farklı zamanlara işaret eder. Anlam şudur: Onlar, yapmaya yaklaşmadılar, ta ki soruları bitip bahaneleri tükenene kadar. Sonunda, adeta zorlanmış ve mecbur kalmış halde yaptılar.”⁵⁰

Zerkeşî (öl. 794/1392) şöyle demiştir: “Eğer olumsuz ise, bu durum açıktır; çünkü bir fiilin yakınlığı ortadan kalktığında, aklen o fiilin gerçekleşmemiş olması gerekir. Buna delil olarak Allah'ın şu ayetini gösterebiliriz: ﴿إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْهَا﴾ (Elini çıkardığında neredeyse onu göremiyordu.) Bu ifade, ﴿لَمْ يَرَهَا﴾ (Onu görmedi) demekten daha etkili bir anlatımdır... Allah'ın şu ayetine gelince: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (Onu boğazladılar, ama neredeyse yapmayacaklardı.) Burada fiil onlar için ispatlanmış olmakla birlikte, ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ ifadesiyle fiil olumsuz kılınmıştır. Bunun yorumu ise, onların ilk durumlarının anlatılmasıdır. Çünkü onlar başlangıçta, Allah'ın onlar hakkında belirttiği inatçılıklarından dolayı, onu boğazlamaktan uzak duruyorlardı. Fiilin gerçekleştiğini ise başka bir delilden, yani ﴿فَذَبَحُوهَا﴾ ifadesinden anlıyoruz... Buradaki anlam şudur: Onlar daha önce boğazlama fiilini neredeyse yapmayacaklardı.”⁵¹

Süyûtî'nin (öl. 911/1505) görüşü de buna benzerdir: Süyûtî şöyle demiştir: ﴿كَادَ يَفْعَلُ﴾ (Neredeyse yapardı) ifadesinin anlamı: Eyleme yaklaştı ama yapmadı. ﴿مَا كَادَ يَفْعَلُ﴾ (Neredeyse yapmadı) ifadesinin anlamı: Eyleme yaklaşmadı, dolayısıyla yapmadı. ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ ayetine gelince, bu onların ilk durumlarını haber vermektedir. Çünkü onlar başlangıçta onu kesmekten uzak duruyorlardı. Fiilin gerçekleştiği

⁵⁰ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/87.

⁵¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl (Beyrut, ts.), 779.

ise başka bir delilden anlaşılmaktadır, o da فَدَبَّحُوْهَا (onu kestiler) ifadesidir.”⁵²

Arap dili ve mantık âlimi Üşmûnî (öl. 918/1513) de şöyle bir yorumda bulunmuştur: “Eğer birisi, كَادَ زَيْدٌ يَّبْكِي (Zeyd neredeyse ağlayacaktı) derse, bunun anlamı Zeyd'in ağlamaya yaklaştığıdır. Yani ağlamaya yaklaşma durumu sabittir, ancak ağlamanın kendisi gerçekleşmemiştir. Eğer, لَمْ يَكْدُ يَّبْكِي (Zeyd neredeyse ağlamadı) denirse, bunun anlamı ağlamaya yaklaşmadığıdır. Yani ağlamaya yaklaşma durumu yoktur ve ağlamanın kendisi de, yaklaşma durumunun olduğu duruma göre daha uzak bir şekilde gerçekleşmemiştir.”⁵³

Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), Bakara suresi'nin 20. ayetini açıklarken şöyle demiştir: “Şunu bil ki, eğer bir haber (yüklem) ispat edilmiş gibi görünse bile, anlam olarak olumsuzdur; çünkü bu, bir şeye yaklaşmayı ifade eder. Örneğin, كَادَ زَيْدٌ يَفْعَلُ “Neredeyse Zeyd yapacaktı” dediğinde, anlam şudur: Zeyd o işi yapmaya yaklaştı, ancak onu gerçekleştirmedi. Eğer bu ifade olumsuz hale gelirse, haberin olumsuz olması daha da evladır; çünkü eğer bir fiile yaklaşma ortadan kalkarsa, fiilin kendisinin ortadan kalkması daha önceliklidir. Bu nedenle, Allah'ın لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا (Neredeyse onu görmüyordu) sözü, لَمْ يَرَهَا “Onu görmedi” denmesinden daha etkilidir. Çünkü bu ifade, kişinin görmeye bile yaklaşmadığını, dolayısıyla onu nasıl görebileceğini vurgular. Dilcilerden İbn Cinnî (öl. 392/1002), Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (öl. 1095/1684) ve İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 541/1147) gibi âlimler, bu kelimenin nefyinin (olumsuzluğunun) ispat, ispatının ise nefy olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bazıları bununla ilgili bir bilmece bile söylemiştir:

أَنْحَوِيْ هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظُهُ جَرَتْ فِي لِسَانِيْ جُرْهُمٍ وَتَمُودُ
إِذَا نُفِيَتْ -وَاللَّهُ أَعْلَمُ- أَثْبِتْتُ، وَإِنْ أَثْبِتْتُ قَامَتْ مَقَامَ جُحُودِ

(Bu çağın nahivcileri! Bu kelime nedir ki, Cürhüm ve Semûd'un dillerinde geçmiştir?)

⁵² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-şâfiî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâlim (Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 257.

⁵³ Sabbân, *Hâşiye 'alâ şerhi'l-üşmûnî*, 1/420.

Eğer nefyedilirse (olumsuzlaşırsa), -Allah daha iyi bilir- ispat edilir,

ve eğer ispat edilirse, inkâr yerine geçer.)⁵⁴

Zebîdî (öl. 1205/1791) *Tâcü'l-'arûs*'da konuya şöyle değinmiştir: *كَادَ يَفْعَلُ* "neredeyse yapacaktı" ifadesinin anlamı, fiile yaklaştı ama onu gerçekleştirmedi demektir. *مَا كَادَ يَفْعَلُ* "neredeyse yapmayacaktı" ise, fiile yaklaştı, dolayısıyla onu yapması söz konusu bile değil demektir. Bu durumda, yaklaşmanın olumsuzlaşması, fiilin de olumsuzlaşmasını gerektirir. *﴿فَدَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾* (sonunda onu kestiler, neredeyse yapmayacaklardı) ayeti ise, onların başlangıçtaki durumlarını haber vermektedir; çünkü onlar başlangıçta sığırı kesmekten uzak duruyorlardı. Fiilin gerçekleştiği ise, başka bir delilden, yani *فَدَبَّحُوهَا* (sonunda onu kestiler) ifadesinden anlaşılmaktadır.⁵⁵

5.1.Konuyla Alakalı Birkaç Ayet ve Müfessirlerin Görüşleri

a) *﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾* (Neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar)

Müfessirler ayetin olumsuzluk anlamı taşıdığı konusunda ittifak etmişlerdir. Vâhidî (öl. 468/1076): Bu ayet, onların Kur'an'ı ve tevilini anlamadıklarını, dolayısıyla iman etmediklerini ve iyilik ve kötülüğün Allah'tan olduğunu bilmediklerini ifade eder.⁵⁶ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ayet, "Kur'an'ı anlamıyorlar, bu yüzden ona iman etmiyorlar ve her şeyin Allah'tan olduğunu bilmiyorlar" anlamına gelir.⁵⁷ Ebû Hayyân: Allah, onların anlama yeteneklerinin zayıflığını vurgulamak

⁵⁴ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Herrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), 1/176-177.

⁵⁵ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülmun'im Halîl İbrâhim-Kerîm Seyyid Muhammed Mahmûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 9/67.

⁵⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Aahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/83.

⁵⁷ Ebü'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/83.

için “neredeyse anlamıyorlar” ifadesini kullanmıştır. Bu, “anlamıyorlar” ifadesinden daha güçlüdür.⁵⁸ Cemâleddin el-Kâsımî (öl. 1866-1914): Bu ayet, onların cahilliğini eleştirmek, durumlarını kötülemek ve aşırı bilgisizliklerine şaşırarak için kullanılmıştır. Eğer bir şey anlasalardı, öğütlerden yola çıkarak Allah'ın her şeyin sahibi olduğunu anlardı.⁵⁹ Müfessirler, ayetteki ifadenin nefiy (olumsuzluk) anlamı taşıdığı konusunda ittifak etmiştir. “كَادَ / يَكَادُ” kalıbı burada hakiki bir yaklaşmayı değil, anlamının neredeyse tamamen yokluğunu ifade eden belâgatlı bir üslup olarak kullanılmıştır. “لَا يَكَادُونَ” anlamı, onların anlama kabiliyetinin son derece zayıf olduğunu vurgulamak için tercih edilmiştir; bu kullanım, doğrudan “anlamıyorlar” demekten daha güçlü ve kınayıcıdır. Ayet, bu dilsel yapı ile onların cehaletini, idrak eksikliğini ve bunun iman etmeyişlerine yol açtığını ortaya koymaktadır.

b) ﴿يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ﴾ (Onu yudumlar, ama neredeyse içemez)

Taberî, bu ayeti şöyle açıklar: **يَتَجَرَّعُهُ** (Onu yudumlar): Şiddetli susuzluktan dolayı içmeye çalışır. **﴿وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ﴾** (Neredeyse içemez): İçmeye yaklaşır, ancak içemez. Araplar, لا يَكَاد ifadesini hem yapılan hem de yapılmayan eylemler için kullanır. Bu ayette, eylem yapılmıştır çünkü Allah onlar için bu içeceği hazırlamıştır. Taberî, bu yorumunu Hz. Peygamber (s.a.v.) rivayet edilen bir hadisle destekler: Ebû Ümâme'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu ayeti açıklarken şöyle demiştir: “Bu içeceği içtiklerinde, bağırsakları parçalanır ve arkadan çıkar. Allah şöyle buyurur: ﴿وَسُقُوا مَاءَ حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ (Onlara kaynar su içirilir, bağırsaklarını parçalar).⁶⁰ ve ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي﴾ (Eğer yardım isteseler, erimiş maden gibi yüzleri yakacak bir su le yardım edilir. Ne kötü bir içecek ve ne kötü bir dinlenme yeri!)⁶¹ ⁶²

⁵⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/427.

⁵⁹ Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/230.

⁶⁰ Muhammed 47/15.

⁶¹ Kehf 18/29.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 9/254.

Ayetle ilgili diğer müfessirlerin görüşleri: Vâhidî: وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ ifadesi, onların bu içeceği yudum yudum içtiklerini, ancak bir defada içemediklerini belirtir. Çünkü içecek çok acıdır ve içmekten nefret ederler.”⁶³ Kurtubî (öl. 671/1273): يَتَجَرَّعُهُ (yudumlar) ve يُسِغُهُ (içebilir) ifadeleri, içeceğin boğazdan kolayca geçmediğini gösterir. يَكَادُ (neredeyse) kelimesi, içmenin çok zor ve yavaş olduğunu vurgular.”⁶⁴

Bazı dilciler; Taberî ve onu takip eden müfessirlerin bu ayeti yorumlayışları isabetli değildir. Zira يَسُوعُ / سَاعُ fiili Arap dilinde, bir içeceğin boğazdan kolayca geçmesi ve içen kişi tarafından rahatlıkla kabul edilmesi anlamına gelir. Bu kökten türeyen سَائِعُ kelimesi ise, Allah'ın kullarına lütfettiği nimetleri nitelemek için kullanılır. Nitekim Nahl Suresi 66. ayette şöyle buyrulmuştur: ﴿لَبَنًا خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (...içenlere lezzet veren, saf ve içimi kolay bir süt...) ⁶⁵ Yine Fâtır Suresi 12. ayette: ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِعٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ (Bu tatlı, susuzluğu gideren ve içimi kolaydır; şu ise tuzlu ve acıdır.) ⁶⁶

Her iki ayette de سَائِعُ kelimesi, nimetin kolaylıkla içilebilmesini ve içene ferahlık vermesini ifade etmektedir. Konumuz olan ayete döndüğümüzde ise Allah Teâlâ, وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ ifadesini kullanmıştır. Bu ifade, içmenin sadece zor olduğunu değil, neredeyse imkânsız hâle geldiğini göstermektedir. Eğer ayette وَلَا يَكَادُ يَتَجَرَّعُهُ “neredeyse yudumlayamaz” ya da وَلَا يَكَادُ يَشْرَبُهُ “neredeyse içemez” denilmiş olsaydı, anlam daha farklı ve daha hafif olurdu. Ancak يُسِغُهُ fiilinin seçilmesi, söz konusu içeceğin boğazdan geçmesinin dahi neredeyse mümkün olmadığını güçlü bir biçimde vurgulamaktadır. ⁶⁷

⁶³ Vâhidî, *el-Vasît*, 3/27.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b.Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Hâmid Ahmed et-Tâhir (Kahire: Dâru'l-İlm el-Cedîd, 1431/2010), 9/254.

⁶⁵ en-Nahl 16/66.

⁶⁶ Fâtır 35/12.

⁶⁷ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 422.

Zemahşerî de ayeti şöyle yorumlamıştır: وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ (neredeyse içemez) ifadesindeki كَاد, mübalağa (abartı) için kullanılmıştır. Yani, içmeye yaklaşamaz, dolayısıyla içmesi mümkün değildir” anlamı taşır. Bu, Nur Suresi 4. ayetteki لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا (neredeyse göremez) ifadesine benzer; her ikisi de eylemin tamamen reddedildiğini gösterir.⁶⁸

el-Halebî de: وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ ifadesi, “içmeye yakın bile olmadıklarını, dolayısıyla içmenin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu” anlatır.⁶⁹

Bu ayetteki وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ ifadesi, Arapça açısından sıradan bir “içememe” durumu değil, eylemin neredeyse tamamen imkânsızlığını ifade eden güçlü bir dilsel yapıdır. يُسَوِّغُ / سَاغ fiili, bir içeceğin boğazdan kolayca geçmesini ve içenin onu rahatça kabul etmesini ifade ederken; bunun لَا يَكَادُ ile nefyedilmesi, içeceğin boğazdan geçmeye yaklaşmadığını gösterir. Bu nedenle anlam, “zor içmek” değil, içmenin fiilen gerçekleşmemesi yönündedir.

Taberî ve onu takip edenlerin, لَا يَكَادُ yapısını “eylemin gerçekleştiği” şeklinde yorumlamaları, fiilin asli anlamıyla örtüşmemektedir. Zemahşerî ve el-Halebî’nin de işaret ettiği üzere, buradaki كَاد mübalağa ve belâgat amacıyla kullanılmıştır ve Nur 24/40’taki لَمْ يَكْدِ يَرَاهَا örneğinde olduğu gibi, eylemin tamamen reddini ifade eder. Dolayısıyla ayet, içeceğin yudumlanmasının değil, boğazdan geçmesinin dahi neredeyse mümkün olmadığını vurgulayan güçlü bir dilsel tasvirdir.

c) ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾ (Neredeyse hiçbir sözü anlamazlar)

Ayetle ilgili Vâhidî: Bu kavim, sadece kendi dillerini bildikleri için başka dillerdeki sözleri anlamazlar. İbn Abbas’a göre, “Ne başkalarının dilini anlarlar, ne de kendi dilleri başkaları tarafından

⁶⁸ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki ğavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/525.

⁶⁹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 7/81.

anlaşılır.”⁷⁰ İbnü'l-Cevzî'de: “Müfessirler, bu durumun sebebini “farklı dil konuşmaları” olarak belirtmişlerdir. Zülkarneyn ile iletişimleri, tercümanlar aracılığıyla sağlanmış”⁷¹ şeklinde bir yorumda bulunmuştur. Zemahşerî: “ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ ” ifadesi, “dillerinin tamamen yabancı ve anlaşılmaz olması” nedeniyle sözü işaretler veya tercüme yoluyla zorlukla anladıklarını gösterir. Zemahşerî, bu iletişimin “dilsizlerin anlaşma çabasına benzediğini” vurgular.⁷²

İbn Atıyye: Ayet, bu kavmin “dilsel izolasyonunu” tasvir eder. Ancak Zülkarneyn, tercümanlar vasıtasıyla onlarla iletişim kurmayı başarmıştır.”⁷³

Ebû Hayyân, نَفْيُ الْمُقَارَبَةِ (yakınlığın reddi) ifadesinin, anlama yeteneklerinin tamamen eksikliğini vurguladığını belirtir. Ancak Zemahşerî, şu sözle onların anlama kabiliyetlerinin olmadığını vurgulamıştır: “Yani, dinleyen onların sözlerini anlamaz ve onlar da açıklayamaz; çünkü dilleri yabancı ve bilinmeyen bir dildir.”⁷⁴ Kurtubî ise şöyle demiştir: “Yani, başkalarının sözlerini anlamazlar... Ne kendileri başkalarını anlar ne de başkaları onları anlar.”⁷⁵

Kefevî ise şöyle açıklar: “ (كَادَ) yaklaşma fiillerinden biridir ve bir haberin gerçekleşmesine yakınlığı ifade eder. Ona bağlanan fiil sınırlandırılmıştır. Üzerine gelen olumsuzluk, bazen sınırlamadan önce kabul edilir ve bu durumda 'emek verdiği halde gerçekleştirememe' anlamı kazanır. Bazen de sınırlamadan sonra gelir ve fiilin gerçekleşmesinden tamamen uzak olduğunu gösterir. Nitekim Allah'ın şu ayetinde olduğu gibi: ﴿ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا لَا ﴾ (Neredeyse hiç söz anlamazlar)... كَادَ يَفْعَلُ (neredeyse yapacaktı) ifadesi, fiile yaklaştığını

⁷⁰ Vâhidî, *el-Vasît*, 3/166.

⁷¹ Ebü'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/140.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/217.

⁷³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/541.

⁷⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6/202-203.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/45.

ama tamamlamadığını gösterir. مَا كَادَ يَفْعَلُ (neredeyse yapmadı) ise fiilin gerçekleşmesine yaklaşmadığını, dolayısıyla yapmadığını vurgular." ⁷⁶

Ayetin merkezindeki لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ifadesi, Arapça'da نَفْيُ الْمَقَارَبَةِ üslubuyla, anlama fiilinin neredeyse tamamen yokluğunu ifade eder. Müfessirlerin çoğu bu durumu dilsel yabancılık ve iletişim kopukluğu ile açıklamıştır: Kavim yalnızca kendi dillerini bilmekte, ne başkalarının sözünü anlayabilmekte ne de kendi sözlerini başkalarına anlatabilmektedir. Bu nedenle iletişim ancak işaret, tercüman veya zorlukla yapılan tercüme yoluyla mümkündür.

Zemahşerî ve Ebû Hayyân'a göre ifade, anlamaya yaklaşamama hâlini belâgatlı biçimde vurgular; Kurtubî ve İbn Atıyye ise bunun karşılıklı anlaşılamazlık durumunu tasvir ettiğini belirtir. Kefevî'nin dil tahliline göre, fiilinin olumsuzlukla kullanılması, fiilin gerçekleşmesine yaklaşmadığını, dolayısıyla anlamanın fiilen vuku bulmadığını gösterir. Böylece ayet, bu kavmin dilsel izolasyonunu ve idrak kopukluğunu güçlü bir dil yapısıyla ortaya koymaktadır.

d) ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا﴾ (Üst üste katlanmış karanlıklar içinde... Elini çıkardığında neredeyse onu göremez)

Ayet hakkında el-Ferrâ şöyle demiştir: “ (كَادَ) fiiline olumsuzluk eklendiğinde, fiilin gerçekleşmediği anlaşılır. Mesela, مَا أَتَيْتُهُ وَلَا كِدْتُ “Ona gitmedim ve neredeyse gitmeye bile kalkmadım” denir. Nur Suresi'ndeki ayette de لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا “neredeyse göremez” ifadesi, bizce (Allah en iyi bilendir) onu hiç göremeyeceği anlamındadır. Bazı fakihler de bunu böyle yorumlamıştır; çünkü bu derece yoğun olmayan karanlıklarda bile el görünmezken, kat kat karanlıklarda nasıl görünsün?” ⁷⁷

Zecâc (öl. 311/923) ise şu yorumu yapar: إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ ﴿يَرَاهَا﴾ (Elini çıkardığında neredeyse onu göremez) ifadesi, “onu görmedi ve neredeyse görmeye bile yaklaşmadı” demektir. Bazıları, “şiddetli karanlık nedeniyle göremese de uzaktan görebilir” demişse de, ilk görüş

⁷⁶ Kefevî, *el-Külliyyât*, 631.

⁷⁷ Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/7.

daha isabetlidir; çünkü bundan daha hafif karanlıklarda bile el görünmez."⁷⁸ Zemahşerî de şöyle demiştir: لَمْ يَكْدُ يَرَاهَا (Neredeyse göremezdi) ifadesi, لَمْ يَرَهَا "görmedi"nin abartılı bir şeklidir. Yani, "görmeye yaklaşmadı, görmek şöyle dursun".⁷⁹

e) ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يَبِينُ﴾ (Yoksa ben, şu hakir ve neredeyse konuşamayan kişiden daha mı hayırlıyım?)

Ayet hakkında İbnü'l-Cevzî şöyle der: وَلَا يَكَادُ يَبِينُ (Neredeyse konuşamaz) ifadesi, Mûsâ'nın dilindeki pelteklige işaret eder. Allah bu kusuru giderdiğinden, Firavun sanki ortadan kalkan bir şeyi yüzüne vuruyor. Bunun ortadan kalktığına delil ise Allah'ın, ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ﴾ (Ey Mûsâ, istediğin sana verildi)⁸⁰ ayetidir. Zira Mûsâ, ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي﴾ (Dilimden düğümü çöz)⁸¹ diye dua etmişti. Bazı âlimler ise bu ifadeyi, "Firavun, Mûsâ'nın hüccetini açıklayamadığını" şeklinde yorumlamıştır.⁸²

Ebû Hayyân da şöyle der: وَلَا يَكَادُ يَبِينُ ifadesi, Firavun'un Mûsâ'nın doğruluğunu kanıtlayacak bir açıklama yapamayışını anlatır. Çünkü Mûsâ, anlamı netleştirecek güce sahip değildi. Ebu Hayyân Firavun'un sözü ve وَلَا يَكَادُ يَبِينُ (Neredeyse Anlatamıyor) ifadesinin çürütülmesi tamamen bir yalandır. Mûsâ'nın onunla yaptığı tartışmaları, verdiği cevapları ve delillerle onu sıkıştırmasını görmüyor musun? Tüm Peygamberler fasih ve belîğdirler."⁸³ şeklinde ayeti değerlendirmiştir.

İbn Kesîr (öl. 774/1373) şöyle der: "Firavun (Allah'ın lâneti üzerine olsun), bu sözüyle Mûsâ'yı (selâm üzerine olsun) küçümsemek istemiş, ancak açık bir yalan söylemiştir. Bu yüzden Allah'ın lâneti kıyamete kadar onun üzerinedir. مَهِينٌ (Zelil) sözüyle, Süfyân'ın dediği gibi, "değersiz" kastetmiştir. وَلَا يَكَادُ يَبِينُ (Neredeyse anlatamıyor)

⁷⁸ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Begdâdî, Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh, thk. Abdülcelîl Abd Şelebî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 4/38.

⁷⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/237-238.

⁸⁰ Tâhâ 20/36.

⁸¹ Tâhâ 20/27.

⁸² İbnü'l-Cevzî, Zâdû'l-mesîr, 7/140.

⁸³ Ebû Hayyân el-Endelûsî, el-Bahrü'l-muhît, 8/33.

ifadesi ise, Mûsâ'nın konuşmakta zorlandığını, kekeme olduğunu iddia etmek içindir. Fakat bu tamamen bir iftiradır. Firavun, inatçı bir kâfir gözüyle Mûsâ'ya bakmıştır... "Zelil" diyerek Mûsâ'yı aşağılamış, oysa asıl zelil ve değersiz olan kendisidir. Mûsâ ise şerefli, doğru sözlü ve hidayet üzeredir. Firavun, halkının cahilliğinden faydalanarak bu yalanı yaymıştır"⁸⁴ şeklinde yorumlayarak يَكَادُ fiilinin olumsuz ekiyle beraber fiilin gerçekleşmediğini vurgulamıştır.

Ayette geçen نَفْيُ الْمَقَارِبَةِ وَلَا يَكَادُ يُبَيِّنُ ifadesi, "açıklama fiilinin gerçekleşmediği" anlamını taşır. İbnü'l-Cevzî, bu ifadenin Mûsâ'nın geçmişteki dilindeki tutukluğa gönderme olduğunu, ancak bu kusurun ilâhî dua kabulüyle giderildiğini belirtir; dolayısıyla Firavun'un bu sözü, ortadan kalkmış bir durumu yüzüne vurma teşebbüsüdür. Ebû Hayyân ve İbn Kesîr'e göre ise ifade, Firavun'un iftira ve küçümseme amacıyla kullandığı bir söz olup, dilsel ve fiilî gerçeklikle örtüşmez.

Dil açısından لَا يَكَادُ yapısı, fiilin yaklaşılmadığını ve fiilen vuku bulmadığını gösterir. Bu bağlamda ayet, Mûsâ'nın açıklama yapamadığını değil, Firavun'un iddiasının asılsızlığını ve söz konusu nitelemenin belâgat açısından reddedildiğini ortaya koyar. Nitekim peygamberlerin fasih ve belîğ olmaları, bu olumsuzlamanın hakikate değil, inkârcının söylemine ait olduğunu gösterir.

6."Kâde" Fiilinden Önce Veya Sonra Olumsuzluk Edatının Gelmesi

Konuyla alakalı müfessir ve dilcilerin görüşleri şu şekildedir: Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) şöyle der: "كَادُ fiili, bir eyleme yaklaşmayı ifade eder. Olumsuzluk edatı önce de gelse sonra da gelse anlam değişmez."⁸⁵ Daha önce de geçtiği gibi İbn Yaîş'in görüşü de bu yöndeydi: "Olumsuzluk, كَادُ fiilinden önce veya sonra geldiğinde anlam değişmez. "Neredeyse göremiyor" demek gibidir." ⁸⁶

⁸⁴ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Hânî el-Hâc (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.), 7/176-178.

⁸⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân (el-Müfredât fî ğarîbî'l-Kur'ân)*, thk. Heysem et-Taîmî (Beyrut Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1428/2007), 462.

⁸⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal*, 4/383-385.

Dil ve nahiv açısından کاد fiili, "yaklaşma" (قُرب) anlamı taşır ve bu hususta dilciler arasında görüş birliği vardır. Ancak olumsuzluk edatının کاد'dan önce ya da sonra gelmesi, anlam bakımından aynı sonucu doğurmaz. Bu iki kullanım arasında hüküm ve vurgu farkı bulunmaktadır. Olumsuzluk edatı کاد'dan önce geldiğinde (ما کاد) olumsuzluk کاد fiilinin kendisine yönelir. Bu durumda, fiile yaklaşma bile gerçekleşmemiştir; anlam bakımından bu, daha güçlü bir nefy ifade eder.

Örnek: مَا كَادَ زَيْدٌ يَنْجَحُ → Zeyd'in başarıya yaklaşması dahi inkâr edilir. Olumsuzluk edatı کاد'dan sonra geldiğinde (كاد لا) olumsuzluk asıl fiile etki eder; کاد ise olumlu kalır. Bu kullanım, fiilin gerçekleştiğini, ancak gerçekleşmemeye çok yaklaşıldığını ifade eder. Örnek: كَادَ زَيْدٌ لَا يَنْجَحُ → Zeyd başardı, fakat başarısızlığa çok yakındı. Olumsuzluk bulunmayan kullanımda ise: كَادَ زَيْدٌ يَنْجَحُ → Başarıya yaklaştı, fakat fiil gerçekleşmedi. Buna göre: مَا كَادَ الْأَمْرُ يَتِمُّ İşin tamamlanmasına yaklaşılmaması dahi söz konusu değildir. كَادَ الْأَمْرُ يَتِمُّ İş tamamlanmaya yakındı, fakat tamamlanmadı. كَادَ الْأَمْرُ لَا يَتِمُّ İş tamamlandı; ancak tamamlanmamasına çok yaklaşıldı.

Sonuç olarak, olumsuzluk edatının konumu, کاد fiilinin anlamını ve hükmünü doğrudan etkiler. Bu nedenle, olumsuzluğun کاد'dan önce veya sonra gelmesinin aynı anlamı verdiğini söylemek, Arap dilinin incelikleriyle örtüşmemektedir.

SONUÇ

Arap dilinde "كاد" (kâde) fiili, bir eylemin gerçekleşmeye son derece yaklaştığını ifade eden mukârebe fiillerinden biridir. Bu fiilin anlamı, olumlu ve olumsuz kullanımlarına göre farklı nüanslar kazanır. Olumlu kullanımda "كاد", eylemin gerçekleşmenin eşiğine geldiğini, fakat nihai olarak gerçekleşmediğini ima eder. Buna karşılık olumsuz kullanımda (ما كاد vb.) anlam, dilciler arasında tartışmalı olup bağlama göre değişkenlik gösterir. Bazı âlimlere göre olumsuz "كاد" hem

gerçekleşme hem de gerçekleşmeme ihtimalini barındırırken, diğer bir görüş bunun eylemin fiilen gerçekleştiğini ifade ettiğini savunur. Bir başka yaklaşıma göre ise olumsuz yapı, eylemin hiç gerçekleşmediğini özellikle vurgular.

Kur'ân-ı Kerîm'de “ك” fiilinin kullanımları da bu anlam çeşitliliğini destekler niteliktedir. Olumlu kullanımlarda fiil, eylemin gerçekleşmeye çok yaklaştığını ancak sonuçlanmadığını ortaya koyarken; olumsuz kullanımlarda bağlama bağlı olarak eylemin son derece güç gerçekleştiği ya da neredeyse imkânsız olduğu anlamını yansıtır. Bu durum, fiilin tek başına sabit bir anlam taşımadığını, aksine siyak ve sibak (bağlam) içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir.

Sonuç olarak “ك” fiili, Arap dilinin anlam inceliklerini ve ifade gücünü yansıtan önemli fiillerden biridir. Bu fiilin olumlu kullanımı genellikle gerçekleşmemiş fakat gerçekleşmeye çok yaklaşmış eylemleri ifade ederken, olumsuz kullanımı bağlama göre ya eylemin büyük zorluklarla gerçekleştiğini ya da tamamen gerçekleşmediğini gösterebilir. Kur'ân'daki örnekler, bu çok katmanlı anlam yapısını somut biçimde ortaya koymakta ve dilsel yorumun önemini artırmaktadır. Bu nedenle “ك” fiilinin geçtiği ayetlerin tefsirinde, yalnızca kelimenin sözlük anlamıyla yetinilmeyip, cümlelerin yapısı, olumsuzluk edatının konumu ve genel bağlam birlikte ele alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım, hem metnin doğru anlaşılmasını sağlayacak hem de Arap dilinin semantik zenginliğini daha açıklayıcı bir şekilde ortaya koyacaktır.

Bu bağlamda “ك” fiilinin taşıdığı bu anlamsal nüansların, Arap dilindeki diğer mukârebe fiilleriyle (örneğin kerebe, evşeke) olan anlamdaşlık ve ayrışma noktaları dilbilim yöntemleriyle incelenebilir. Bu fiilin olumsuz kullanımlarının meal ve tefsir tercümelerine nasıl yansıdığı, anlam kayıplarının önlenmesi adına ne tür çeviri stratejilerinin geliştirilmesi gerektiği üzerine odaklanan “Çeviribilim” merkezli araştırmalar planlanabilir.

KAYNAKÇA

- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Cemâleddin el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsim ed-Dımaşkî. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcû'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Halîl Me'mûn Şîhâ. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007.
- Ebû Hayyân. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Riyâd Zekî Kâsim. 4 Cilt. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebu't-Tahkîki't-Turâsi fî Muesseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1400/1980.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Enes Muhammed eş-Şamî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Hânî el-Hâc. 8 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.

- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî. *Şerhu'l-mufasssal*. 5 Cilt. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l- Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Ahmed Şemseddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. thk. Muhammed Osman. 2 Cilt. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 03 Mart 2025. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Hâmid Ahmed et-Tâhir. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-İlm el-Cedîd, 1431/2010.
- Mekkûdî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih. *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1425/2004.
- Radî el-Esterâbâdî, Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî). *Şerhu'l-kâfiye*. thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. 5 Cilt. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân)*. thk. Heysem et-Taîmî. Beyrut Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1428/2007.
- Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî el-Mısrî. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-üşmûnî*. thk. Mahmûd b. Cemîl. 4 Cilt. Kahire: 1423/2002.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâlim. 2 Cilt. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Şâkir. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1426/2005.
- Taş, Mahsum. "Arap Dilinde Kade Fiilinin Kullanımı Ve Anlamı". *Artuklu Akademi* 8/1 (Haziran 2021), 131-156. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.839940>.

- Teebbeta Şerran, Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyân el-Fehmî. *Divan*. thk. Ali Zülfikar Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1404/1983.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülmun'im Halîl İbrâhim ve Kerîm Seyyid Muhammed Mahmûd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abd Şelebî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl. 4 Cilt. Beyrut, ts.
- Zürümme, Ebû'l-Hâris Zürümme Gaylân b. Ukbe b. Ma'dî b. Amr el-Adevî el-Kinânî el-Kahtânî. *Divan*. Beyrut Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

EL-MÜTELEMMİS ED-DUBEY'Î'NİN ŞİİRİNDE HAYVAN: VARLIK VE ANLAM¹

Ahmad SHAİKH HUSAYN²

Abdulkadir KARACADAĞ³

Öz

Câhiliye şiiri, Arap toplumunun tabiatla, mekânla ve gündelik hayatla kurduğu ilişkiyi estetik düzlemde yansıtan önemli kültürel kaynaklardan biri olarak kabul edilir. Bu şiir geleneği içerisinde hayvan imgesi, yalnızca tabiata ait bir unsur olarak ortaya çıkmaz, aynı zamanda insanın duygu dünyasını, toplumsal konumunu ve varlık mücadelesini yansıtan çok katmanlı bir sembolik yapı olarak da tezahür eder. Bu çalışma, Câhiliye dönemi şairlerinden el-Mütelemmis ed-Dubey'î'nin şiirlerinde yer alan hayvan imgelerini varlık ve anlam ekseninde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada şairin deve, at, eşek, aslan, köpek, kuş ve yılan gibi hayvanları hangi bağlamlarda kullandığı; bu imgeler aracılığıyla nasıl bir psikolojik, toplumsal ve poetik anlam alanı oluşturduğu ele alınmıştır. Çalışmada metin çözümlemesine dayalı betimleyici yöntem esas alınmıştır. Şiirlerde yer alan hayvan tasvirleri, şairin hayatı, toplumsal çevresi ve siyasî tecrübeleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Özellikle el-Mütelemmis'in Amr b. Hind ile yaşadığı gerilim, sürgün hayatı ve kabile aidiyeti etrafında şekillenen kişisel tecrübelerinin şiirlerindeki hayvan imgelerine doğrudan yansıdığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda deve sabır ve kaçışın, at güç ve direnişin, eşek zillet ve pasifliğin, aslan siyasal otorite ve zorbalığın, yılan ise bilinçli bekleyiş ve stratejik karşı koyuşun sembolü olarak öne çıkmaktadır. Araştırma sonucunda el-Mütelemmis'in hayvan imgelerini güçlü bir sembolik anlatım aracına dönüştürdüğü tespit edilmiştir. Böylece çalışma, Câhiliye şiirinde hayvan imgesinin sembolik ve düşünsel işlevine dikkat çekerek el-Mütelemmis'in şiir dünyasına dair bütüncül bir okuma sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Câhiliye Şiiri, el-Mütelemmis ed-Dubey'î, Hayvan, Sembol.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 25.01.2026 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 26.06.2026

² Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, Anabilim Dalı, ahmadssh65@kilis.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6646-704X

³ Öğr. Gör. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, dr.abdulkadirkaracadag@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6335-096X

ANIMALS IN THE POETRY OF AL-MUTALAMMIS AL-DUBAY'Î: PRESENCE AND SIGNIFICANCE

Abstract

Jâhiliyyah poetry constitutes one of the major cultural sources reflecting the aesthetic dimensions of the relationship between Arab society, nature, space, and everyday life. Within this poetic tradition, animal imagery emerges not merely as a natural element, but as a multilayered symbolic structure reflecting human emotions, social position, and the struggle for existence. This study aims to examine the animal imagery in the poetry of the Jâhiliyyah poet al-Mutalammis al-Dubay'î within the framework of existence and meaning. The research investigates the contexts in which the poet employs animals such as camels, horses, donkeys, lions, dogs, birds, and snakes, while also exploring the psychological, social, and poetic meanings constructed through these images. The study is based on a descriptive and text-centered analytical method. Animal depictions in the poems are evaluated in relation to the poet's life, social environment, and political experiences. In particular, it has been observed that al-Mutalammis's conflict with Amr b. Hind, his life in exile, and his experiences shaped by tribal affiliation are directly reflected in his use of animal imagery. In this context, the camel symbolizes patience and escape; the horse, power and resistance; the donkey, humiliation and passivity; the lion, political authority and tyranny; and the snake, conscious restraint and strategic confrontation. The study concludes that al-Mutalammis transformed animal imagery into a powerful symbolic instrument of poetic expression. In doing so, the article offers a comprehensive reading of al-Mutalammis's poetic world while drawing attention to the symbolic and intellectual functions of animal imagery in Jâhiliyyah poetry.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Jâhiliyyah Poetry, al-Mutalammis al-Dubay'î, Animal, Symbol.

الحيوان في شعر المتلمّس الضبّعيّ: حضورٌ ودلالة

الملخّص

يُعدّ الشعر الجاهلي من أهمّ المصادر الثقافية التي تعكس على المستوى الجمالي طبيعة العلاقة التي أقامها المجتمع العربي مع البيئة والمكان والحياة اليومية. وفي إطار هذا التقليد الشعري، لا تبرز صورة الحيوان بوصفها عنصراً من عناصر الطبيعة فحسب، بل تتجلّى أيضاً بوصفها بنية رمزية متعددة الدلالات تعكس العالم الوجداني للإنسان وموقعه الاجتماعي وصراعه الوجودي. وتهدف هذه الدراسة إلى تناول صور الحيوان الواردة في شعر الشاعر الجاهلي المتلمّس الضبّعيّ في ضوء بعدي الوجود والدلالة. وقد بحثت الدراسة في السياقات التي وظّف فيها الشاعر حيواناتٍ مثل الإبل والخيّل والحمير والأسود والكلاب والطيور والأفاعي، كما سعت إلى الكشف عن الحقول النفسية والاجتماعية والشعرية التي شَيّدها من خلال هذه الصور. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي القائم على تحليل النصوص، حيث جرى تقويم الأوصاف الحيوانية في ضوء حياة الشاعر وبيئته الاجتماعية وتجربته السياسية. وقد تبَيّن أنّ خبرات المتلمّس الشخصية، ولا سيما التوتر الذي نشأ بينه وبين عمرو بن هند، وما ارتبط به من حياة التشرد والانتماء القبلي، قد انعكست بصورة مباشرة في توظيفه للصور الحيوانية. وفي هذا السياق، برزت الإبل رمزاً للصبر والفرار، والخيّل رمزاً للقوة والمقاومة، والحمير رمزاً للدلة والسلبيّة، والأسد رمزاً للسلطة السياسية والبطش، في حين مثّلت الأفعى رمزاً للترقب الواعي والمواجهة الاستراتيجية. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ المتلمّس حوّل صور الحيوان إلى أداة رمزية ذات قدرة تعبيرية مؤثرة، بما يبرز الوظيفة الرمزية والفكرية لصورة الحيوان في الشعر الجاهلي، ويتيح قراءة شمولية لعالمه الشعري.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الشعر الجاهلي، المتلمّس الضبّعيّ، الحيوان، الرمز.

Giriş

Câhiliye şiiri, Arap toplumunun tabiat, mekân ve gündelik hayatın zorunluluklarıyla kurduğu ilişkinin estetik düzlemde yansıdığı önemli kültürel alanlardan biridir. Çöl hayatının sert ve sınırlayıcı şartları içerisinde şekillenen bu şiir geleneğinde insan, tabiatla doğrudan ve sürekli bir temas hâlinde yaşamıştır. Bu ilişkinin en belirgin unsurlarından birini ise hayvanlar oluşturmuştur. Zira hayvan, Câhiliye insanı için göç, savaş, avcılık, korunma ve hayatta kalma tecrübesinin merkezinde yer alan vazgeçilmez bir varlık niteliği taşımıştır. Bu sebeple hayvanlar, Câhiliye şiirinde insanın varlık mücadelesini, korkularını, beklentilerini ve toplumsal değerlerini yansıtan güçlü sembollere dönüşmüştür.

Câhiliye şairi, hayvanı insan hayatına doğrudan eşlik eden canlı bir gerçeklik olarak kavramıştır. Bu durum, hayvan tasvirlerinin şiirde yalnızca fiziksel görünüme dayalı betimlemelerden ibaret kalmamasını sağlamıştır. Nitekim deve sabrın ve uzun yolculuğun, at güç ve savaşçı ruhun, aslan otorite ve korkunun, yılan ise dikkat, feraset ve stratejik bekleyişin sembolü hâline gelmiştir. Böylece hayvan imgesi, Câhiliye şiirinde hem bireysel tecrübenin hem de toplumsal hafızanın taşıyıcısı olan çok katmanlı bir anlatım alanı kazanmıştır. Bu yönüyle hayvan tasviri, Arap toplumunun tabiatla kurduğu ilişkinin poetik dile dönüşmüş yansımalarından biri olarak değerlendirilebilir.

Hayvan imgesini şiirin merkezine yerleştiren şairlerden biri de el-Mütelemmis ed-Dubey'î'dir. Şair, hayvanların hareketlerini, davranışlarını ve tabiat içindeki konumlarını insan psikolojisi ve toplumsal hayatla ilişkilendirerek çok yönlü bir sembolik yapı içinde işlemiştir. Özellikle sürgün tecrübesi, Amr b. Hind ile yaşadığı siyasal gerilim ve kabile aidiyeti etrafında şekillenen hayatı, şiirlerinde yer alan hayvan imgelerinin anlam dünyasını doğrudan etkilemiştir. Bu sebeple el-Mütelemmis'in şiirlerinde hayvan, kimi zaman korku ve kaçışın, kimi zaman direniş ve meydan okuyuşun, kimi zaman ise aşağılanma ve siyasal baskının sembolik karşılığı hâline gelmiştir. Şairin teşbih, istiare ve tasvir gücünü yoğun biçimde kullanması da bu imgelerin şiirde estetik kazanmasını sağlamıştır.

el-Mütelemmis üzerine yapılan akademik çalışmalar, şairin şiirini farklı yönlerden ele almış ve önemli katkılar sunmuştur. Abdurrahmân b. Nâsır es-Saîd, *Kasîdâtu'l-Mütelemmis ed-Dubey'î: "Tuayyirunî Ummî Ricâl ve en Terâ" – Kırâe fi' İşkâlât ve Tercîhi'r-Rivâyât* adlı çalışmasında şairin kasidelerindeki rivayet problemlerini ve metin tercihlerini incelemiştir. Cinân Muhammed Abdülcélîl ise *Muhâtabetü'z-Zât fi Sîniyyeti'l-Mütelemmis ed-Dubey'î* başlıklı çalışmasında şairin iç konuşma biçimlerini ve benlik

söylemini ele almıştır. Muhammed Ali Dekka'nın *el-Mütelemmis Şâiru's-Sevra ve'l-Menfâ* adlı çalışması ise şairin sürgün ve isyan ekseninde şekillenen siyasî tavrına odaklanmıştır.

Bunun yanında İsmâ Hüseyin Abdulkerîm Berham, *Şiiriyetu'n-Nesaki's-Sekâfi: Dirâse Sekâfiyye fî Şiiri'l-Mütelemmis ed-Dubey'î* çalışmasında şairin şiirini kültürel örüntüler bağlamında incelemiş; Esmâ Kemâl Abdulganî ise *Eserü'l-Mekân ve İnikâsâtühû fî's-Sûreti's-Şiiriyeye inde'l-Mütelemmis ed-Dubey'î* eserinde mekânın şiirsel imgeye etkisini merkeze almıştır. Muhammed Ahmed Ebû Nubû't'un *İhtilâfu'r-Rivâye ve Eseruhû fî't-Tevcihi'l-Belâgî* çalışması rivayet farklılıklarının belâgî sonuçlarını ele alırken Mervân b. Muhammed Kammâş'ın *el-Hanîn ilâ'l-Vatan fî's-Şiiri'l-Câhilî: el-Mütelemmis ed-Dubey'î Nemûzecen* çalışması Câhiliye şiirinde vatan hasreti temasını şair üzerinden değerlendirmiştir.

Görüldüğü üzere mevcut çalışmaların büyük çoğunluğu şairin siyasî kimliği, sürgün hayatı, rivayet problemleri veya şiirsel söylemi üzerinde yoğunlaşmış; hayvan imgesini müstakil ve bütüncül bir inceleme konusu olarak ele almamıştır. Bu çalışma, söz konusu boşluğu dikkate alarak el-Mütelemmis'in şiirlerinde yer alan hayvan imgelerini “varlık ve anlam” ekseninde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmada metin merkezli ve betimleyici analiz yöntemi esas alınmış; şiirlerde geçen hayvan tasvirleri şairin hayatı, toplumsal çevresi ve siyasî tecrübeleriyle ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Böylece çalışmada hayvanın Câhiliye şiirindeki sembolik ve düşünsel işlevi ortaya konulurken el-Mütelemmis'in şiir dünyasına dair daha bütüncül bir okuma sunulması hedeflenmiştir.

1. el-Mütelemmis'in Hayatı ve Nesebi

el-Mütelemmis ed-Dubey'î, Câhiliye şiirinin az şiir söylemesine rağmen güçlü tesir bırakmış şairleri arasında yer almaktadır. Klasik kaynaklarda onun şiir miktarının sınırlı olduğu belirtilmekle birlikte, özellikle hicivde ulaştığı sert üslup, yoğun anlam katmanları ve dikkat çekici tasvir gücü sebebiyle seçkin şairler arasında zikredilmiştir. Nesebi konusunda kaynaklar büyük ölçüde ittifak hâlinindedir. Buna göre şairin tam adı Cerîr b. Abdülmesîh b. Zeyd b. Abdullâh b. Zeyd b. Devfen b. Harb b. Vehb b. Ahmes b. Dubeiyye'dir ve nesebi Rebîa yoluyla Adnân'a kadar ulaşmaktadır. “el-Mütelemmis” lakabı ise şairin bir şiirinde kullandığı ifadeden doğmuştur. Kır hayatını tasvir ettiği bir beyitte mavi karasinek için kullandığı “el-mütelemmis” kelimesi zamanla onun lakabı hâline gelmiştir:⁴

⁴ el-Mütelemmis ed-Dubey'î, *Divânu Şiiri'l-Mütelemmis ed-Dubey'î*, thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi (Kahire: Mahedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1970), 7-9; Ali b. el-Hüseyin Ebû'l-Ferec

فَهَذَا أَوَانُ الْعِرْضِ جُنَّ ذَبَابُهُ زَنَابِيرُهُ وَالْأَرْزُقُ الْمَتْلِسُ

*Ird vadisinin vakti geldi; sinekler çoğaldı,
Arılar yayıldı, mavi karasinekler etrafı sardı.*

Bu beyit, şairin tabiat gözlemindeki dikkatini ve çevresindeki unsurları şiir diline dönüştürme kabiliyetini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Nitekim şiirlerinde tabiat tasvirlerinin güçlü bir gözlem yeteneğine dayanması, onun şiir dünyasının temel karakteristiklerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Lakabının dahi bir tabiat unsurundan doğmuş olması, şairin çevresiyle kurduğu ilişkinin kimliğine nasıl yansıdığını göstermektedir.

el-Mütelemmis'in hayatı, kabile aidiyeti ve nesep tartışmaları etrafında şekillenen sosyal gerilimlerle yakından ilişkilidir. Rivayetlere göre çocukluk ve gençlik yıllarının önemli bir kısmını dayıları olan Benî Yeşkur arasında geçirmiştir. Bu durum, zamanla nesep aidiyetine dair bazı tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Lahmî hükümdarı Amr b. Hind'in (ö. 569) şairin nesebi hakkındaki şüphelerini gidermek amacıyla Benî Yeşkur'un ileri gelenlerine başvurması, bu meselenin dönemin siyasî ve toplumsal atmosferinde taşıdığı önemi göstermektedir. Rivayetlerde el-Hâris b. et-Tevem el-Yeşkurî'nin (ö.?) şairi kendi soyuna nispet etmeye yönelik tavrının el-Mütelemmis'i rahatsız ettiği ve şairin buna şiir yoluyla karşılık verdiği aktarılmaktadır. el-Mütelemmis'in bu bağlamda söylediği beyitler, nesep tartışmasının ötesinde Câhiliye toplumunda şeref ve asalet anlayışının hangi değerler etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır:⁵

أَخَا كَرِمٍ إِلَّا بَأْنُ يَتَكَرَّمَا يُعَيِّرُنِي أُمِّي رَجَالٌ وَلَنْ تَرَى
أَلَا إِنَّمَا مِنْهُمْ وَإِنْ كُنْتُ أَئِنَّمَا أَمْتَفِيًّا مِنْ نَصْرٍ بُهْتَةٌ خَلْتَنِي

el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Egânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sadır, 2008), 146; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî's-Şuarâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1952), 179; İbn Kuteybe ed-Deyneverî, *eş-Şiir ve's-Şuarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 131; İbn Hazm el-Endülüsî, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Abdusselâm Harun (Kahire: Dâru'l-Maârif, t.y.), 293; İbn Mâkûlâ Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh b. Cafer b. Cafer Sadu'l-Melik, *el-İkmâl fî Refi'l-İrtiyâb ani'l-Mutelif ve'l-Muhtelif fî'l-Esmâ ve'l-Kunâ ve'l-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 47; Ebû Abdillâh el-Merzubânî, *el-Muvaşşah fî Meâhizi'l-Ulemâ ale's-Şuarâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 94.

⁵ el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî's-Şuarâ*, 179.

*Bazıları annem üzerinden beni ayıplıyor;
Oysa asalet, insanın kendi duruşuyla anlam kazanır.
Beni Nasr b. Buhse soyundan kopmuş mu sandın?
Bil ki ben onlardanım, nerede bulunursam bulunayım!*

Bu beyitlerde şair, nesebin tek başına yeterli bir üstünlük ölçütü olmadığını; asaletin davranış, karakter ve duruşla anlam kazandığını vurgulamaktadır. Şiirin savunmacı tonu, el-Mütelemmis'in kimlik algısını ve toplumsal baskıya karşı geliştirdiği direniş dilini de yansıtmaktadır. Bu yönüyle şiir, bir cevap olmanın ötesinde Câhiliye toplumunun kabile merkezli değer sistemine dair önemli ipuçları da taşımaktadır.

Kaynaklarda babasının kabilesi içerisinde Hristiyanlığı benimseyen ilk kişilerden biri olduğu belirtilen el-Mütelemmis, dinî ve kültürel geçişlerin yaşandığı bir çevrede yetişmiştir. Şiirlerinde yer alan mekân tasvirlerinden hareketle Irz vadisi civarında, yaklaşık 525 yılı dolaylarında doğduğu kabul edilmektedir.⁶ Şairin edebî kişiliği hakkında bilgi veren klasik kaynaklar, onun özellikle hiciv ve fahr şiirlerinde güçlü bir söyleyişe sahip olduğunu kaydetmektedir. İbn Sellâm'ın (757/846) onu Câhiliye şairlerinin yedinci tabakası içerisinde değerlendirmesi ve "mukillûn muhkimûn" olarak nitelenen şairler arasında zikretmesi, şiirlerinin sayı bakımından sınırlı olmasına rağmen yüksek bir edebî niteliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁷

el-Mütelemmis'in hayatındaki en önemli kırılma noktası, Lahmî hükümdarı Amr b. Hind ile yaşadığı siyasî gerilimdir. Rivayetlere göre şair, yeğeni Tarafa b. el-Abd (543-569) ile birlikte bir süre Lahmî sarayında bulunmuş; ancak zamanla hükümdarı hedef alan hicivleri sebebiyle gözden düşmüştür. Amr b. Hind'in iki şaire mühürlü mektuplar vererek Bahreyn Valisi Rabîa b. al-Hâris el-Abdî'ye (Mükaber/ö.?) göndermesi ve bu mektupların gerçekte birer ölüm fermanı olduğunun anlaşılması, Arap edebiyat tarihinde derin iz bırakan hadiselerden biri hâline gelmiştir.⁸ Yolculuk sırasında el-Mütelemmis'in şüphelenerek mektubu açtırması ve ardından sahifeyi el-Hîre (Kâfir) nehrine atarak kaçması, onun hayatını

⁶ Ali Şakir Ergin, "Mütelemmis", *TDV İslam Ansiklopedisi* (DİA) (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/190-191.

⁷ el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûlî's-Şuarâ*, 179; Bu tasnif, es-Suyûtî (1445-1505) tarafından *el-Muzhirde*, İbn Reşîk tarafından ise *el-Umde*'de nakledilmiştir. Bk. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim vd. (Kahire: Matbaatu İsa el-Halebî, 1942), 476; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî Sinâati's-Şiir* (Kahire: Matbaatu's-Seâde, 1907), 54.

⁸ Luvîs Şeyhû el-Yesûî, *Şuârâu'n-Nasrâniyye* (Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, 1890), 330-349; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2006), I/156-157.

kurtarmış; Tarafa ise mektubu açmayı reddettiği için öldürülmüştür.⁹ Şairin bu olay üzerine söylediği rivayet edilen beyitler, onun korku, kuşku ve hayatta kalma mücadelesini şiirsel bir atmosfer içinde yansıtmaktadır:¹⁰

وَأَلْقَيْتُهَا بِالْيَمِّ مِّنْ جَنْبِ كَافِرٍ كَذَلِكَ أَقْنُوْ كُلِّ قِطِّ مَضَلِّ
رَمِيتُ بِهَا حَتَّى رَأَيْتُ مَدَادَهَا يَطُوفُ بِهَا التِّيَّارُ فِي كُلِّ جَدُولٍ

Nehrin kıvrımında, Kâfir'in kıyısına bıraktım onu.

Benim adaletim budur: insanı yoldan çıkaran her sahife akıntıya verilir.

*O kâğıtla ben de ölüydüm bir an, mürekkebi çözülüp suya karışana kadar;
akıntı onu döndürüp durdu her küçük yatağın içinde.*

Bu beyitlerde dikkat çeken husus, ölüm tehdidi karşısında yaşanan psikolojik gerilimin tabiat unsurlarıyla iç içe verilmesidir. Akıntı, mürekkep ve sahife imgeleri, şairin zihnindeki ölüm duygusunu somutlaştıran şiirsel unsurlara dönüşmektedir. Söz konusu hadise, daha sonraki dönemlerde “sahîfetü'l-Mütelemmis” şeklinde darbimesel hâline gelmiş ve ölüm fermanını farkında olmadan taşıyan kimseyi ifade eden kültürel bir metafora dönüşmüştür.¹¹

Hayatı boyunca asi ve mağrur bir karakter sergileyen el-Mütelemmis, bu ruh hâlini şiirlerine açık biçimde yansıtmıştır. Şiirlerinde hiciv, fahr, itâb ve hikmet temaları öne çıkarken özellikle sert hiciv diliyle dikkat çekmiştir. Uzun yolculuklar yapması sebebiyle şiirlerinde Farsça ve Rumca kelimelere de rastlanmaktadır. Şiirleri dağınık hâlde günümüze ulaşmış; en geniş malzeme *el-Egânî*'de korunmuştur. Divanı ise Ebû Amr eş-Şeybânî (728-821), Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ (728-824), el-Asmaî (741-831) ve Ali b. Mugîre el-Esrem (ö. 846) gibi önde gelen râvi ve dilciler

⁹ Bu hadise, sonraki dönemlerde bazı araştırmacılar tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Charles Pellat, sahîfetü'l-Mütelemmis hikâyesini kadim Yunan anlatılarından “La lettre de Bellérophon” ile benzeştirirken Tâhâ Hüseyin ve Carl Brockelmann gibi isimler bu kıssanın uydurma olabileceğini ileri sürmüştür. Buna karşılık, söz konusu darbimeselin sahâbî Uveyne b. Hısn ve Kâdî Şüreyh'in sözlerinde ayrıca Ferezdak'ın şiirinde yer alması, bu rivayetin erken dönemden itibaren bilindiğini ve kültürel hafızaya yerleştiğini göstermektedir. Detaylı bilgi için bk.: Ergin, “Mütelemmis”, 32/190-191.

¹⁰ ed-Dubey'î, *Divân*, 65.

¹¹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim- Ali el-Biccâvî (Kahire: Matbaatu İsa el-Halebî, 1945), 13; Şerîf el-Murtadâ, *Emâli'l-Murtadâ Gururu'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Matbaatu İsa el-Halebî, 1954), 1/184; Ebû Bekr İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luga* (Haydarâbâd er-Rukn: Dâiretu'l-Maârif el-Osmaniyye, 1927), 1/190; İbn Abdürabbîh el-Kurtubî el-Endülüsî, *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Muhammed Saîd el-Aryân (Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1941), 3/356.

tarafından nakledilmiştir. On yedi kaside ile çeşitli kıta ve beyitlerden oluşan bu divan, Hasan Kâmil es-Sayrafi (1908-1984) tarafından neşredilmiştir.¹²

2. el-Mütelemmis'in Şiirinde Hayvan

Tabiat, Câhiliye şiirinin kurucu unsurlarından biri olarak Arap insanının yaşadığı çevreyi, hayat anlayışını ve varlık tecrübesini şiirsel hafızaya taşıyan temel alanlardan birini oluşturmaktadır. Çöl hayatının sertliği, sürekli hareket hâlinde olmayı zorunlu kılan göçebe yaşam biçimi ve hayatta kalma mücadelesi, insan ile hayvan arasında güçlü ve kaçınılmaz bir ilişki meydana getirmiştir. Bu sebeple hayvan, Câhiliye şiirinde korku, güç, sabır, saldırı, korunma ve aidiyet gibi insanî tecrübeleri taşıyan sembolik bir varlık olarak yer almıştır.¹³ Rivayetlerde yolunu kaybeden birinin köpek sesi çıkararak yerleşim yerini bulmaya çalıştığının aktarılması, hayvanın Câhiliye zihnindeki yön gösterici ve kurtarıcı işlevini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.¹⁴

Bu gelenek içerisinde el-Mütelemmis ed-Dubey'î, hayvan imgesini en yoğun ve en bilinçli biçimde kullanan şairlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Şairin kasidelerinde deve, at, eşek, aslan, köpek, kuş ve yılan gibi birçok hayvan türü geniş tasvirlerle yer almıştır. Bu hayvanlar fiziksel özelliklerinin ötesinde psikolojik, siyasî ve toplumsal anlam katmanlarıyla şiire dâhil edilmiştir. el-Mütelemmis'in şiirlerinde hayvan, çoğu zaman insanın kaderine ortak olan canlı bir varlık görünümündedir. Şair, hayvanların hareketlerini, seslerini, korkularını ve dirençlerini büyük bir gözlem gücüyle aktarmış; onları kendi iç dünyasının ve yaşadığı siyasî gerilimlerin şiirsel yansımasına dönüştürmüştür. Bu yönüyle hayvan imgesi, el-Mütelemmis'in şiirinde anlam kurucu temel poetik yapılardan biri hâline gelmiştir.

2.1. Deve (الإبل)

Deve, Câhiliye toplumunun sosyal ve ekonomik hayatında merkezî bir konuma sahip olduğu gibi şiirde de dayanıklılık, sabır ve hayatta kalma iradesinin güçlü sembollerinden biri olarak kullanılmıştır. Çöl şartlarına uyum sağlayabilmesi, uzun mesafeleri aşabilmesi ve susuzluğa karşı direnci sebebiyle deve, Arap insanının gündelik hayatında vazgeçilmez bir yere sahip olmuştur. Bu durum, Câhiliye şiirine de doğrudan yansımıştır. Deve, çoğu zaman yolculuk, ayrılık, sürgün ve mücadele tecrübelerinin şiirsel taşıyıcısına dönüşmüştür. el-Mütelemmis'in şiirlerinde deve, bu geleneksel

¹² el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî's-Şuarâ*, 152; Şeyhû el-Yesûî, *Şuârâu'n-Nasrâniyye*, 330-349.

¹³ Ali el-Batal, *es-Sûra fi's-Şiiri'l-Arabî Âhiri'l-Karnî's-Sânî el-Hicrî* (Beyrut: el-Fecru'l-Arabî, 1980), 123.

¹⁴ Seyyid Nevfel, *Şiiru't-Tabâa fi'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1987), 31.

işlevi korumakla birlikte şairin şahsî tecrübeleriyle birleşerek daha derin bir sembolik anlam kazanmıştır. Özellikle sürgün, kaçış ve siyasî baskı etrafında şekillenen şiirlerinde deve, şairin kaderine eşlik eden sadık bir yol arkadaşı görünümündedir. Şair, Benî Bekr kabilesinin uğradığı baskı ve aşağılanmayı anlatırken insanların mallarını aceleyle develere yükleyerek yola koyulmalarını tasvir etmiştir. Burada deve, göçün ve zorunlu hareketliliğin merkezinde yer alan temel unsur hâline gelmektedir. Beyitlerde dikkat çeken husus, develerin sıradan bir binek hayvanı olarak değil; adeta insan gibi hisseden ve özlem duyan canlılar şeklinde sunulmasıdır:¹⁵

وَالظُّلْمُ يُنْكِرُهُ الْقَوْمُ الْمَكَايِسُ	شَدُّوا الْجِمَالَ بِأَكْوَارٍ عَلَى عَجَلٍ
ثُمَّ اسْتَمَرَّتْ بِهِ الْبُرُلُ الْقَنَاعِيْسُ	كُونُوا كَسَامَةٍ إِذْ شَغَفَتْ مَنَايِلُهُ
بَعْدَ الْهُدُوِّ وَشَاقَتْهَا النَّوَاقِيْسُ	حَنْتَ قُلُوصِي بِهَا وَاللَّيْلُ مُطَرِّقٌ
كَأَنَّهَا مِنْ هَوَىِّ لِلرَّمْلِ مَسْلُوسُ	مَعْقُولَةٌ يَنْظُرُ الْإِشْرَاقُ رَاكِبَهَا

Yükler telaşla develere bağlandı; çünkü zulmü reddedenler ölçüyü bilen kimselerdir.

Samâ gibi olun; yurtları sarp olsa da güçlü develer onu taşımaya devam etti. Gece koyulaştığında develerim özlemle inledi; çan sesleri onları harekete geçirdi.

Binicisi güneşin doğuşunu gözlerken deve, kumlara duyduğu tutkuyla kendinden geçmiş gibiydi.

Bu beyitlerde deve, yalnızca göçü mümkün kılan bir araç değildir. Şair, hayvanın hareketine ve sesine duygusal bir boyut yüklemekte; onu vatana özlem duyan bir insan gibi tasvir etmektedir. Özellikle devenin içli bir özlem duygusuyla inlediği ifadesi şiirin duygusal atmosferini artırmakta; böylece hayvanla insan arasındaki kader ortaklığı görünür hâle gelmektedir. el-Mütelemmis'in deve tasvirlerinde dikkat çeken bir başka husus, hayvanın fiziksel gücü ile psikolojik dayanıklılığın birlikte işlenmesidir. Şairin "el-İs" türü seçkin develeri tasvir ettiği beyitlerde deve, sert çöl coğrafyasını aşabilen iradeli bir varlık olarak sunulmaktadır:¹⁶

وَمِنْ فَلَاةٍ بِهَا تُسْتَوْدَعُ الْعِيْسُ	كَمْ دُونَ أَسْمَاءَ مِنْ مُسْتَعْمِلٍ قَدَفٍ
كَأَنَّهُ فِي حَبَابِ الْمَاءِ مَغْمُوسُ	وَمِنْ ذُرَى عَلَمٍ نَاءٍ مَسَافَتُهُ
تَنْجُو بِكُلِّ لَيْلٍ وَالرَّأْسُ مَكُوسُ	جَاوَزْتُهُ بِأَمُونٍ ذَاتَ مَعْجَمَةٍ

¹⁵ ed-Dubey'î, *Divân*, 80.

¹⁶ ed-Dubey'î, *Divân*, 100.

*Esmâ'ya varmadan önce uzak, aşınmış yolları; izsiz, engin çölleri geçtim,
beyaz, soylu develer (el-İs) oralarda bırakılır.*

*Nice uzak dağ zirvesi ardımda kaldı; sanki suyun kabarcıkları içinde
boğulmuştu.*

*Hepsini sendelemeyen, sert yapılı bir dişi deveyle aştım; göğsüyle yarıp
geçiyor, başıysa taşkınlığından zorla dizginleniyordu.*

Bu beyitlerde deve, irade ve direnç sembolüne dönüşmüştür. Şairin sürgün hayatı düşünüldüğünde bu tasvirlerin yalnızca estetik bir tercih olmadığı anlaşılmaktadır. Deve, burada şairin kendi dayanıklılığının ve hayatta kalma iradesinin şiirsel bir karşılığı olmalıdır. Öte yandan el-Mütelemmis'in Amr b. Hind ile yaşadığı gerilim sonrasında Irak'tan Şam'a kaçışını anlattığı beyitlerde ise deve, korku ve kurtuluş arasındaki ince çizgide hareket eden hayati bir unsur hâline gelmektedir. Şairin es-Simâk (Arktürüs) ve el-Ferkad (Gamma UMİ/Buzağı) gibi yıldız isimlerini kullanarak yön tayin etmesi, şiire hem gerçekçi hem de dramatik bir atmosfer kazandırmaktadır:¹⁷

فَإِذَا نَأَى بِي وَدُهُمَ فَلَيْبَعْدِ
تَذَرُ السَّمَاءَ وَتَهْتَدِي بِالْقَرْقَدِ
عَدُو النَّحُوصِ نَخَافُ ضَيْقَ الْمَرْصَدِ
حُلِبَّتْ مَغَابِنُهَا بِرُبِّ مُعَقَّدِ
وَجَرَى السَّرَابِ عَلَى مُتُونِ الْجَدَجِدِ
جَذَبَ الْقَرِينَةَ لِلنَّجَاءِ الْأَجْرَدِ

إِنَّ الْعِرَاقَ وَأَهْلَهُ كَانُوا الْهَوَى
فَلْتَتَرَكْنَهُمْ بِأَيْلٍ نَاقَتِي
تَعْدُو إِذَا وَقَعَ الْمُمْرُ بِدَقِّهَا
أُجِدُ إِذَا اسْتَنْقَرْتُمَهَا مِنْ مَبْرَكِ
وَإِذَا الرِّكَابُ تَوَاكَلَتْ بَعْدَ السُّرَى
مَرَحَتْ وَطَاحَ الْمَرْؤُ مِنْ أَخْفَافِهَا

*Irak ve halkı bir zamanlar gönlümdeydi; ama sevgileri uzaklaştıysa varsın
uzak olsun.*

Ey devam, onları gecenin karanlığında geride bırak.

*Simâk yıldızını terk edip Ferkad'a yönelerek koş; dar geçit korkusuyla
hızlanan bir yaban eşeği gibi.*

*Onu çöktüğü yerden kaldırdığımda sağlam yapılıdır, güçlüdür; uyluklarının
içi koyu ve yoğun terle dolar.*

*Gece yolculuğundan sonra öteki develer gevşeyip yavaşladığında sert
toprağın sırtında serap akıp giderken bile*

*O canlanır; beyaz taşlar savrulur ayaklarının altından, sanki ip arkadaşını
çıplak bir hızla kurtuluşa çeker gibi.*

¹⁷ ed-Dubey'î, Divân, 135.

Bu beyitlerde devenin yıldızlara göre yön bulması, onun tecrübeli ve güvenilir bir yol arkadaşı olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Şairin ölüm korkusu, sürgün duygusu ve kaçış psikolojisi doğrudan deve imgesi üzerinden aktarılmıştır. Böylece hayvan tasviri, biyografik tecrübeyi şiirsel yapının merkezine taşımaktadır. Şair, başka bir şiirinde ise devesini sertliği ve sağlamlığı sebebiyle kayaya benzetmiştir. Mektubu nehre attığı sırada onu ölümün pençesinden kurtaran bu deve, yükü sarsılmayan, zorluklardan etkilenmeyen bir varlık olarak tasvir edilmiştir:¹⁸

أَلْقَى صَحِيفَتَهُ، وَجَعَتْ كُورَهُ عَنِسٌ مُدَاخِلَةُ الْقَقَارَةِ عَرْمَسُ
عَنِسٌ إِذَا ضَمَرَتْ تَعَزَّزَ لَحْمُهَا وَإِذَا تَشَدَّدَ بِنِسْعِهَا لَا تَنِيْسُ
وَجُنَاءٌ قَدْ طَبَخَ الْهَوَاجِرُ لَحْمَهَا وَكَأَنَّ نُقْبَتَهَا أَدِيمٌ أَمْلَسُ

Sahifeyi attı; semerini sarsılmadan kurtaran sert, sağlam sırtlı, kaya gibi bir deveydi.

Öyle ki zayıfladığında bile eti çözülmez, daha da sıkılaşır; semeri iplerle bağlandığında tek bir inleme bile çıkarmaz.

İri yapılıdır; öğle sıcağı etini pişirmiştir sanki, ama omuz başı dümdüz, pürüzsüz bir deri gibidir.

el-Mütelemmis'in şiirlerinde deve bazen savaşın yıkıcılığını anlatan bir mecaza da dönüşmüştür. Şairin savaşı huysuz ve kontrol edilemeyen bir deveye benzetmesi, savaşın kör ve yıkıcı tabiatını görünür kılmaktadır:¹⁹

أَبْلَغُ ضَبَيْعَةٍ؛ كَهَلْهَا وَوَلِيدَهَا وَالْحَرْبُ تَنْبُو بِالرِّجَالِ وَتَضْرَسُ

*Dubey'a'nın ihtiyarına da çocuğuna da bildir:
Savaş, insanları dişleyen azgın bir deve gibidir.*

Burada deve, alışılmış sabır ve dayanıklılık anlamının dışına çıkarılarak yıkıcı bir gücün metaforu hâline getirilmiştir. Şairin savaş tasvirinde kullandığı “dişleme” fiili, savaşın insan hayatını öğüten acımasız karakterini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Bütün bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde deve, el-Mütelemmis'in şiirlerinde çok katmanlı bir sembolik yapıya sahip görünmektedir. Şairin sürgün hayatı, siyasî baskılar karşısındaki direnci ve çöl hayatıyla kurduğu ilişki, deve imgesinin anlam alanını genişletmiştir.²⁰ Bu sebeple deve, el-Mütelemmis'in şiirlerinde şairin

¹⁸ ed-Dubey'î, *Divân*, 178.

¹⁹ ed-Dubey'î, *Divân*, 215.

²⁰ Sad İsmâîl Şiblî, *el-Uşûlu'l-Fenniyye li's-Şiiri'l-Câhili* (Kahire: Mektebetu Garîb, 1977), 331.

duygularını paylaştığı, kaderine ortak ettiği ve varlık mücadelesini temsil eden sembolik bir figür hâline gelmiştir.

2.2. At (الخيـل)

At, Câhiliye Arap toplumunda savaş, asalet ve toplumsal itibarla doğrudan ilişkilendirilen en önemli hayvanlardan biridir. Hız, çeviklik ve dayanıklılık gibi fiziksel özelliklerinin yanında cesaret, mürüvvet ve kahramanlık gibi ahlâkî değerlerin de sembolü olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple at, Câhiliye şiirinde çoğu zaman insan karakterinin ve savaşçı ruhun şiirsel bir uzantısı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Şairler, atın hareketindeki estetiği, savaş meydanındaki çevikliğini ve sahibine duyduğu uyumu ayrıntılı tasvirlerle işlemiş; onu güç ve izzet fikrinin merkezî imgelerinden biri hâline getirmişlerdir.²¹

el-Mütelemmis ed-Dubey'î'nin şiirlerinde de at, sıradan bir binek hayvanı olmanın ötesinde toplumsal güç, direniş ve siyasî meydan okuyuşun sembolü olarak dikkat çekmektedir. Şair, özellikle fahr ve hiciv bağlamındaki şiirlerinde atlı birlikleri kavminin kudretini gösteren temel unsurlar arasında zikretmiş; savaş hazırlığını, hareketliliği ve intikam arzusunu çoğu zaman at imgesi üzerinden görünür kılmıştır. Bu durum, şairin yaşadığı siyasî gerilimler ve kabile mücadeleleriyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle Amr b. Hind ile yaşadığı çatışmalar, el-Mütelemmis'in şiir dilinde atı direniş ve karşı koyuşun merkezî sembollerinden biri hâline getirmiştir. Şair, kavmiyle övündüğü beyitlerden birinde kendilerine yönelik bir ağırdan alma yahut ilgisizlik görülmesinin zayıflık anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü onların bünyesinde geceyi konaklamadan geçiren atlı birlikler bulunmaktadır:²²

فقد كان فينا مِقْنَبٌ مَا يُعْرِسُ

فإن يك عَنَّا في حُبَيْبٍ تَأَقَلُّ

*Eğer Hubeyb'e karşı bizden bir ağırdan alma görülüyorsa,
Bilin ki içimizde geceyi konaklamadan geçiren bir atlı birlik vardır.*

Bu beyitte geçen "mikneb", düzenli ve sürekli hareket hâlindeki savaşçı süvari birliğini ifade etmektedir. Beyitte at doğrudan zikredilmese de süvari birlikleri üzerinden kurulan yapı, hareket ve saldırı fikrini at imgesi etrafında yoğunlaştırmaktadır. Burada dikkat çeken husus, şiirin toplumsal izzet anlayışını da görünür kılmasıdır. el-Mütelemmis'e göre güçlü

²¹ Sâre Leyzîdî, "el-Hayl fi'ş-Şiiri'l-Câhilî ve'ş-Şiiri'l-Abbâsî", *Mecelletu's-Siyâk*, 9/3 (2025), 10-19.

²² ed-Dubey'î, *Divân*, 244.

bir topluluk, haksızlık karşısında durağan kalmayan ve sürekli harekete hazır bulunan topluluktur. el-Mütelemmis, Amr b. Hind'e hitaben söylediği beyitlerde ise atı açık biçimde siyasî meydan okuyuşun bir parçası hâline getirmektedir. Şair, hükümdarın sahip olduğu sarayların, malların ve adamların onu koruyamayacağını; kavminin mızraklarının ve atlı birliklerinin er ya da geç ona ulaşacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda at, saldırı gücünün ve askerî hazırlığın merkezinde yer almaktadır:²³

أَرْمَأْنَا مِنْكَ الْمُخَنَّقُ	فَلَيْنُ تَعِشْ فَلْيَبْلُغْ
لَزَيَاتُ وَالْعَانِي الْمُرْهَقُ	أُبْقَتْ لَنَا الْإِيَامُ وَالْ
تُتَعَلُّ مِنْ حَلَبٍ وَتُغَبَقُ	جُرْدًا بِأَطْنَابِ الْبِيُو

*Eğer hayatta kalırsan, mızraklarımızın sana ulaşacağını da göreceksin.
Günler bize çetin savaşları, yorgun düşmüş tutsakları ve ağır mücadeleleri bıraktı.*

Fakat çadır direklerine bağlı doru atlarımız vardır; sabah akşam sütle beslenirler.

Bu beyitlerde atların çadır direklerine bağlı tutulması, savaşa hazır bekleyen bir topluluğun disiplinini ve askerî düzenini yansıtmaktadır. Atların sütle beslenmesi ise onların savaş için özel olarak yetiştirildiğini ve büyük bir değer gördüğünü göstermektedir. Şairin “Cürd” kelimesini kullanması, savaş atlarının seçkinliğini ve fiziksel üstünlüğünü vurgulayan önemli bir ayrıntıdır. Beyitlerde dikkat çeken bir başka husus, savaş hazırlığı ile toplumsal hafızanın aynı yapı içinde verilmesidir. “Günlerin bıraktığı çetinlikler” ifadesi, geçmiş mücadelelerin topluluk üzerinde bıraktığı sertliği göstermekte; atlar ise bu mücadelenin devam edeceğini simgelemektedir. Böylece at, kabile hafızasını, direniş iradesini ve intikam duygusunu taşıyan sembolik bir unsur hâline gelmektedir.

el-Mütelemmis'in şiirlerinde deve daha çok sabır, sürgün ve uzun yolculukla ilişkilendirilirken at; hız, saldırı, hareket ve mücadele fikrinin temsilcisi olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle at imgesi, şairin siyasî ve toplumsal duruşuyla doğrudan bağlantılıdır. Özellikle baskıya boyun eğmeme, izzeti koruma ve düşmana karşı sürekli teyakkuz hâlinde bulunma düşüncesi, şiirlerde at üzerinden sembolik bir anlatıma dönüştürülmüştür. Bütün bu örnekler değerlendirildiğinde el-Mütelemmis'in şiirinde at, savaşçı ruhun, toplumsal gücün ve siyasal direnişin en belirgin sembollerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

²³ ed-Dubey'î, *Divân*, 245.

2.3. Eşek (الحمار الوحشي والأهلي)

el-Mütelemmis'in şiirinde eşek imgesi, çoğunlukla zillet, pasiflik ve irade kaybı ile ilişkilendirilmiştir. Câhiliye şiirinde yaban eşiği çoğu zaman sürat, dayanıklılık ve çeviklik gibi özellikleriyle olumlu bir çerçevede ele alınırken el-Mütelemmis'in bazı beyitlerinde eşek, toplumsal aşağılanmayı kabullenen insan tipinin sembolüne dönüşmüştür. Bu yönüyle şair, hayvanın fiziksel özelliklerinden çok çağrıştırdığı psikolojik ve ahlâkî durumu öne çıkarmıştır. Özellikle izzet, intikam ve kabile onuru etrafında şekillenen şiirlerinde eşek imgesi, teslimiyetin ve edilgenliğin eleştirisini görünür kılan güçlü bir unsur hâline gelmiştir. el-Mütelemmis'in kavmini Amr b. Hind'e karşı harekete geçmeye çağırdığı beyitlerde bu durum görülmektedir. Şair, uğranılan hakaretin yalnızca diyet alınarak ortadan kaldırılamayacağını, zilletin ancak karşı koyuş ve intikamla silinebileceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda mızrağa yanını açmış bir yaban eşiği benzetmesi dikkat çekmektedir:²⁴

فَالْعَبْدُ عَبْدُكُمْ اقْتُلُوا بِأَخِيكُمْ كَالْعَيْرِ أَعْرَضَ جَنْبَهُ لِلْمُطَرِّدِ

Köle sizin kölenizdir; kardeşiniz için öldürün!

Yoksa mızrağa yanını açmış bir yaban eşiği gibi olursunuz.

Bu beyitte geçen "el-ayr" kelimesi yaban eşiğini ifade etmektedir. Şairin kurduğu benzetmede eşek, kendisine yönelen tehdidi engelleyemeyen ve savunmasız kalan bir varlık görünümündedir. "Yanını mızrağa açmak" ifadesi ise korunmasızlığı ve kaçınılmaz biçimde aşağılanmayı çağrıştırmaktadır. Beytin temel vurgusu, zillet karşısında sessiz kalmanın insanı iradesiz bir varlığa dönüştüreceği düşüncesidir. Bu sebeple eşek imgesi, burada onurunu koruyamayan insanın sembolik karşılığına dönüşmektedir. el-Mütelemmis, eşek imgesini başka bir beyitte doğrudan zillet kavramıyla ilişkilendirmiştir. Şair, izzet sahibi insanın aşağılanmayı kabul etmeyeceğini, buna karşılık iradesini kaybetmiş kimselerin zilleti sıradan bir durum gibi yaşayacağını ifade etmiştir:²⁵

إِنَّ الْهَوَانَ جِمَارُ الْقَوْمِ يَعْرِفُهُ وَالْحُرُّ يُنْكِرُهُ وَالرَّسَالَةُ الْأَجْدُ

Zilleti, kavmin eşiği bile tanır;

Hür insan ise onu reddeder, iradesi sağlam olan boyun eğmez.

²⁴ ed-Dubey'î, *Divân*, 152.

²⁵ ed-Dubey'î, *Divân*, 201.

Bu beyitte dikkat çeken husus, “hür insan” ile “eşek” arasında kurulan sembolik karşıtlıktır. Şair, zillete alışmayı aşağı tabiatlı bir davranış olarak görmekte; özgürlüğü ve onuru ise insanın temel ayırt edici niteliği şeklinde değerlendirmektedir. Bu şiirin devamında el-Mütelemmis, kavmini tarihsel örnekler üzerinden harekete geçmeye çağırmmıştır. Bekr b. Vâil'in aşağılanmayı kabul etmeyerek karşı koyuşunu övgüyle anarken Abdulkays'ın edilgen tavrını sert biçimde eleştirmiştir. Şair, zillete rıza gösteren insanları bağlı bir eşeğe benzeterek bu hayvanın sürekli yük taşımaya, dövülmesine ve aşağılanmasına rağmen hiçbir tepki göstermemesini sembolik bir anlatıma dönüştürmüştür:²⁶

ولا تكونا كَعَبْدِ الْقَيْسِ إِذْ قَعَدُوا	كونوا كَبَكْرٍ كَمَا قَدْ كَانَ أَوْلَكُمُ
إِلَّا الْأَذْلَانِ: عَيْرُ الْأَهْلِ وَالْوَتْدِ	وَلَنْ يُقِيمَ عَلَى خَسْفٍ يُسَامُ بِهِ
وَذَا يُشْجُ فَمَا يَرْتِي لَهُ أَحَدٌ	هَذَا عَلَى الْخَسْفِ مَرْبُوطٌ بِرُمْتِهِ

İlk atalarınız nasıl Bekr idiye siz de öyle olun; Abdulkays gibi oturup kalmayın.

Dayatılan aşağılanmaya iki zelil şey katlanır: evcil eşek ve yere çakılmış kazık.

Biri ipiyle bağlıdır; ötekinin başına vurulur ama kimse hâline acımaz.

Bu beyitlerde eşek, pasifliğin ve boyun eğmenin en belirgin sembolü hâline gelmektedir. Şairin “bağlı eşek” tasviri, iradesini kaybetmiş ve hareket kabiliyeti elinden alınmış insan tipini çağrıştırmaktadır. Eşeğin kazıkla birlikte zikredilmesi ise dikkat çekicidir. Her ikisi de kendilerine yönelen baskıya karşı koyamayan, edilgen ve hareketsiz varlıklar olarak düşünülmektedir. el-Mütelemmis'in eşek imgesini özellikle siyasî ve toplumsal bağlamlarda kullanması, onun şiir anlayışındaki eleştirel yönü de ortaya koymaktadır. Şair, hayvan tasvirini toplumsal bilinç ve direniş çağrısının parçası hâline getirmiştir. Bu sebeple eşek, el-Mütelemmis'in şiirlerinde zillete alışan insanın trajik sembolü olarak belirginleşmektedir.

2.4. Aslan (الأسد)

Aslan, Câhiliye şiirinde güç, cesaret ve savaşçı karakterin en belirgin sembollerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Şairler, savaş meydanındaki kahramanları ve süvarileri çoğu zaman aslana benzetmiş; heybet, cesaret ve hâkimiyet duygusunu şiirsel bir imgeye dönüştürmüşlerdir. Bu sebeple aslan, Câhiliye şiir geleneğinde hem hayranlık uyandıran bir kudretin hem

²⁶ ed-Dubey'î, *Divân*, 206.

de karşısında korku hissedilen bir otoritenin sembolü olarak çift yönlü bir anlam alanı kazanmıştır. Özellikle hiciv ve fahr şiirlerinde aslan benzetmesi, rakibi sindiren yahut topluluğunu koruyan güçlü şahsiyetleri tasvir etmek amacıyla sıkça kullanılmıştır.²⁷

el-Mütelemmis, aslan imgesini geleneksel kullanımın dışına çıkarmadan ona siyasî ve eleştirel bir boyut kazandırmıştır. Şairin şiirlerinde aslan, çoğu zaman iktidarın sert yüzünü, baskıyı ve korku yoluyla kurulan hâkimiyeti temsil etmiştir. Bu durum özellikle Amr b. Hind'i hedef aldığı beyitlerde açık biçimde görülmektedir. el-Mütelemmis, hükümdarın çevresinde toplanan güçlü adamları aslanlara benzetirken görünürde kudretli duran bu yapının gerçekte geçici ve kırılgan olduğunu vurgulamıştır. Şaire göre Amr b. Hind'in çevresindeki birliktelik samimiyetten değil; korku, menfaat ve siyasî zorunluluktan doğmaktadır. Bu sebeple zorbalık üzerine kurulan hiçbir güç kalıcı değildir. Şair, bu düşüncesini şu beyitlerle ifade etmiştir:²⁸

مَالِئُوثٌ وَأَنْتَ جَا مَعَهَا بِرَأْيِكَ لَا تُفَرِّقُ
وَالظُّلْمُ مَرْبُوطٌ بِأَفْ نِيَةِ الْبَيُوتِ أَغْرُ أُبْلَقُ

*Ne oluyor bu aslanlara? Sen hepsini kendi görüşün etrafında toplanmış,
dağılmaz mı sanıyorsun?
Oysa zulüm, evlerin avlularına bağlanmış apaçık alacalı bir bela gibi
durmaktadır.*

Bu beyitlerde geçen “lüyûs” (aslanlar) kelimesi, doğrudan fiziksel gücü temsil eden savaşçıları ve iktidarın etrafında kümelenen zorba unsurları işaret etmektedir. Şairin “dağılmayacaklarını mı sanıyorsun?” şeklindeki sorgulayıcı üslubu, görünürde güçlü duran siyasî yapının aslında çözülmeye mahkûm olduğu düşüncesini öne çıkarmaktadır. Burada aslan, geleneksel şiirde olduğu gibi mutlak hayranlık uyandıran bir kahramanlık sembolü değildir; korku üreten ve baskı kuran iktidar çevresinin metaforuna dönüşmektedir. Beyitte dikkat çeken bir diğer husus, zulmün “evlerin avlularına bağlanmış” bir varlık gibi tasvir edilmesidir. “Merbûtun bi-efniyeti'l-buyût” ifadesi, zulmün toplumsal hayatın merkezine yerleştiğini ve gündelik hayatın ayrılmaz bir parçası hâline geldiğini göstermektedir. “Ağarru eblaku” ifadesi ise zulmün gizli değil, açık ve herkes tarafından görülebilen bir gerçeklik olduğunu hissettirmektedir. Bu beyitlerde aslanın

²⁷ Hammûd b. Hılân ed-Dugayşî, “el-Esed fi’ş-Şiiri’l-Câhilî: Dirâse Mitulûciyye”, *el-Mecelletu’l-Urduniyye fi’l-Lugati’l-Arabiyye ve Âdâbuhâ*, 2/12 (2016), 1-20.

²⁸ ed-Dubey’î, *Divân*, 253.

siyasî bir eleştiri aracına dönüşmesi, el-Mütelemmis'in şiir anlayışının önemli yönlerinden birini ortaya koymaktadır. Şair, hayvan tasvirini estetik toplumsal ve siyasî gerçekliği görünür kılan sembolik bir yapı hâline getirmektedir. Özellikle Amr b. Hind ile yaşadığı gerilim düşünüldüğünde aslan benzetmesinin doğrudan iktidarın baskıcı doğasına yöneltilmiş bir eleştiri taşıdığı anlaşılmaktadır. Sonuç olarak aslan, el-Mütelemmis'in şiirlerinde geleneksel anlamıyla cesaret ve kudretin sembolü olmayı sürdürmekle birlikte daha çok baskı, zorbalık ve geçici siyasî gücün metaforu olarak belirginleşmektedir. Aslan, el-Mütelemmis'in şiirinde hem heybet uyandıran hem de ahlâkî sorgulamaya açık çok katmanlı bir sembole dönüşmektedir.

2.5. Köpek (الكلب)

Köpek, Câhiliye şiirinde Arap toplumunun gündelik hayatını, toplumsal ilişkilerini ve ahlâk anlayışını yansıtan önemli imgelerden biridir. Avcılık, muhafızlık ve yol arkadaşlığı gibi işlevleri sebebiyle çöl hayatının vazgeçilmez unsurları arasında yer alan köpek, şiirde bağlama göre anlam kazanmıştır. Bazı beyitlerde sadakat, koruyuculuk ve vefa ile ilişkilendirilirken bazı metinlerde aşağılanma, değersizlik ve sefaletin sembolü hâline gelmiştir. Bu durum, köpek imgesinin Câhiliye şiirindeki esnek ve dinamik yapısını göstermektedir. Özellikle gece sahnelerinde havlayan bekçi köpekleri ya da av yolculuklarına eşlik eden av köpekleri, Arapların çöl hayatıyla kurduğu ilişkinin şiirsel hafızaya dönüşmüş örnekleri arasında yer almaktadır. el-Mütelemmis'in şiirlerinde köpek imgesi çoğu zaman hiciv bağlamında öne çıkmıştır. Şair, özellikle Amr b. Hind'i hedef aldığı beyitlerde köpeği değersizlik ve işe yaramazlık çağrışımı taşıyan bir sembol olarak kullanmıştır. Ancak burada dikkat çeken husus, köpeğin genel anlamda aşağılanan bir hayvan olarak değil; niteliksiz, uyuz ve başarısız bir av köpeği üzerinden tasvir edilmesidir. Böylece şair, doğrudan hayvanı değil, hayvanın en değersiz formunu hiciv aracına dönüştürmüştür:²⁹

لو كنتَ كَلْبَ قَنِيصٍ كُنْتَ ذَا جُدَدٍ تَكُونُ أَرْبَتُهُ فِي آخِرِ الْمَرَسِ
لَعَوًّا حَرِيصاً يَقُولُ الْقَانِصَانِ لَهُ قُبِّحَتْ ذَا أَنْفٍ وَجْهٍ تَمَّ مُنْتَكَسِ

Av köpeği olsaydın boynunda yamalı bir tasma bulunurdu; ipin en sonunda sürüklenen değersiz bir köpek olurdu.

Obur ve hırslı hâlinle avcılar sana şöyle seslenirdi: "Yazıklar olsun sana! Çirkin yüzlü, başarısız ve işe yaramaz!"

²⁹ ed-Dubey'î, *Divân*, 299.

Bu beyitlerde köpek, işlevsizliğin ve ahlâkî düşüklüğün sembolü olarak kullanılmıştır. Şairin “ipin en sonundaki köpek” tasviri, değersizlik ve itibarsızlık hissini güçlendirmektedir. Özellikle avcılarının köpeği azarlaması, Amr b. Hind’in otoritesine yöneltilmiş aşağılayıcı bir hiciv niteliği taşımaktadır. Burada dikkat çeken husus, şairin fiziksel tasviri psikolojik ve siyasî bir eleştiriye dönüştürmesidir. Görünürde hükümdar olan kişi, şiirde işe yaramayan bir av köpeği seviyesine indirgenmiştir. Böylece köpek, siyasal otoriteyi küçük düşüren güçlü bir poetik araca dönüşmüştür. Öte yandan el-Mütelemmis’in şiirlerinde köpek imgesi bazen cömertlik ve misafirperverlik kültürünün habercisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairin gece vakti geçen bir yolcuyu ve havlayan köpekleri tasvir ettiği beyitler, Câhiliye toplumundaki misafir ağırlama anlayışını yansıtan dikkat çekici örnekler arasındadır:³⁰

لَيْسَ قُطَّ عَنْهُ وَهُوَ بِالثَّوْبِ مُعَصِّمٌ	وَمُسْتَنْبِحٌ تَسْتَكْشِفُ الرِّيحُ ثَوْبَهُ
لَيَنْبَحُ كَلْبٌ أَوْ لِيُوقِظَ نَوْمٌ	عَوَى فِي سَوَادِ اللَّيْلِ بَعْدَ اِعْتِسَافِهِ
لَهُ عِنْدَ إِيَّانِ الْمُسْتَهْجَيْنِ مَطْعَمٌ	فَجَاوَبَهُ مُسْتَسْمِعُ الصَّوْتِ لِلنَّدَى
يُكَلِّمُهُ مِنْ حُبِّهِ وَهُوَ أَعْجَمٌ	يَكَادُ إِذَا مَا أَبْصَرَ الضَّيْفَ مُقْبِلًا

Rüzgârın örtüsünü kaldırmaya çalıştığı bir köpek vardır; fakat o, örtüsüne sıkıca tutunur.

Uzun yolculuğun ardından gecenin karanlığında ulur ya bir köpek cevap versin ya da uyuyanlar uyansın diye.

Derken sesine, cömertliğiyle tanınan bir evin köpeği karşılık verir; o evde gece gelenler için mutlaka yiyecek vardır.

Misafiri yaklaşırken gördüğünde ise sevgisinden neredeyse onunla konuşacak hâle gelir; dili yoktur ama sevinci açıktır.

Bu beyitlerde köpek, sert çöl gecesinin yalnızlığını ve yolculuğun yorgunluğunu hissettiren canlı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk sahnede rüzgârla mücadele eden köpek, çöl hayatının zorluğunu yansıtırken ikinci sahnede misafirperver bir evin habercisine dönüşmektedir. Özellikle “misafiri görünce konuşacak hâle gelmesi” şeklindeki tasvir, köpeğin ev sahibinin cömertliğine alışmış olduğunu göstermektedir. Burada köpek, evin ahlâkî karakterini temsil eden canlı bir işaret hâline gelmektedir. Şairin bu sahnede ses unsurunu öne çıkarması ise korku ya da tehdit değil; insanı güvenli bir mekâna yönlendiren bir çağrı işlevi görmektedir. Böylece köpek, çöl hayatının yalnızlığı içerisinde güven ve barınma duygusunu temsil eden

³⁰ ed-Dubey’î, *Divân*, 315.

bir sembole dönüşmektedir. Bütün bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde köpek, el-Mütelemmis'in şiirlerinde bazen değersizlik ve işlevsiz gücün sembolü olarak hiciv diline taşınırken bazen de sadakat, koruyuculuk ve misafirperverlik kültürünün temsilcisi şeklinde kullanılmaktadır.

2.6. Kuş (الطَّيْر)

Kuşlar, Câhiliye şiirinde insanın iç dünyasını, psikolojik kırılmalarını ve toplumsal konumunu dolaylı biçimde yansıtan en işlevsel tabiat imgeleri arasında yer almaktadır. Şairler, kuşların hareketlerinden, seslerinden ve tabiat içerisindeki konumlarından hareketle ayrılık, korku, özlem, güç ve hâkimiyet gibi farklı duygusal durumları sembolik bir anlatıma dönüştürmüşlerdir. Bu sebeple kuş imgesi, bağlama göre bazen uğursuzluk ve kaygının, bazen de kudret ve üstünlüğün işareti hâline gelebilmektedir. Özellikle çöl coğrafyasında kuşların sesleri ve hareketleri, insan psikolojisi üzerinde güçlü çağrışımlar uyandırdığı için şairler tarafından dikkatle gözlemlenmiş ve şiirsel yapının önemli parçalarından biri hâline getirilmiştir.³¹

el-Mütelemmis'in şiirlerinde kuş imgesi, farklı anlam katmanlarıyla kullanılmıştır. Şair, bazı beyitlerde kuşları korku ve uğursuzluk atmosferini derinleştiren bir unsur şeklinde kullanırken bazı beyitlerde kartal ve şahin gibi yırtıcı kuşlar aracılığıyla güç ve hâkimiyet fikrini öne çıkarmıştır. Bunun yanında devekuşu benzetmesi üzerinden korkaklık ve zilleti hicvettiği örnekler de bulunmaktadır. Bu durum, el-Mütelemmis'in kuş imgesini bağlama göre sürekli yeniden anlamlandırdığını göstermektedir. Şairin Amr b. Hind'den kaçışı sırasında yaşadığı korku ve tedirginliği anlattığı beyitte "el-Mukkâ" (hüthüt toygari) kuşu dikkat çekmektedir. Câhiliye kültüründe bazı kuş sesleri uğursuzlukla ilişkilendirilmiş; özellikle çöl yolculuklarında duyulan ani sesler yaklaşan tehlikenin işareti olarak yorumlanmıştır. el-Mütelemmis'in söz konusu beyitte bu kuşu tercih etmesi, içinde bulunduğu psikolojik gerilimi görünür kılmaktadır.³²

وَتَكَادُ مِنْ جَزَعٍ يَطِيرُ فَوَادُهَا إِنَّ صَاحَ مُكَّاءِ الضُّحَى مُتَنَكِّسٌ

*Kuşluk vakti başını öne eğmiş Mukkâ ötünce,
Korkudan devenin yüreği yerinden uçacak gibi olur.*

³¹ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, ed. Sadık Armutlu (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 66.

³² ed-Dubey'i, *Divân*, 184.

Bu beyitte kuş, doğrudan felaket getiren bir unsur değildir; daha çok korkunun şiirsel tetikleyicisi olarak işlev görmektedir. Kaçış hâlindeki insanın sürekli tehdit altında hissetmesi, çevresindeki en küçük sesi bile uğursuzluk işaretine dönüştürmektedir. Böylece kuşun sesi, şairin iç gerilimini büyüten psikolojik bir unsura dönüşmüştür. Beyitte dikkat çeken bir başka ayrıntı, kuşun “mütenekkis” yani başını öne eğmiş şekilde tasvir edilmesidir. Kuşların tabiatında başın dik durması alışılmış bir görüntü iken burada tersine çevrilmiş bir görünüm bulunmaktadır. Bu durum, şiirdeki korku ve karamsarlık atmosferini güçlendiren bir ayrıntı niteliğindedir. Şairin ölüm tehdidi altında bulunduğu düşünüldüğünde kuşun alışılmadık duruşu yaklaşan felaket hissini yoğunlaştırmaktadır. el-Mütelemmis’in şiirlerinde yırtıcı kuşlar ise güç, hâkimiyet ve caydırıcılığın sembolü olarak kullanılmıştır. Şair, kavmiyle iftihar ettiği beyitlerde sahip oldukları kılıçları ve korunaklı yurtlarını anlatırken kartal imgesine başvurmuştur:³³

وَصَوَّارِمًا نَعَصَمَى بِهَا فِيهَا لَنَا حَصْنٌ وَمَلْزَقٌ
وَمَحَلَّةٌ زُرَاءَ فِي حَافَاتِهَا الْعُشْبَانُ تَخْفِقُ

Keskin kılıçlarımız vardır; onlarla boyun eğmeyiz, onlar bizim kalemiz ve sığınağımızdır.

Uzak ve korunaklı bir yurdumuz vardır; çevresinde kartallar kanat çırpmaktadır.

Bu beyitlerde kartallar, siyasî ve askerî gücün sembolü hâline gelmiştir. Kartalların yükseklerde dolaşması, söz konusu yerleşim alanının ulaşılmazlığını ve korunmuşluğunu hissettirmektedir. Özellikle “kanat çırpma” hareketi, sürekli teyakkuz hâlinde olunan bir güç göstergesidir. Şair böylece kendi topluluğunu korku uyandıran ve düşmanı uzak tutan bir güç merkezi şeklinde sunmuştur. el-Mütelemmis’in kuş imgesini hiciv amacıyla kullandığı beyitlerde ise devekuşu dikkat çekmektedir. Şair, Benî Zuhl b. Sa’lebe ile yaşanan çekişmede Beyhes’i korkaklık ve aşağılanmışlıkla itham ederken onu yenilmiş bir devekuşuna benzetmiştir:³⁴

نَعَامَةٌ لَّمَّا صَرَغَ الْقَوْمُ رَهْطَهُ يَبَيِّنَ فِي أَثْوَابِهِ كَيْفَ يَلْبَسُ

*Kavmi yere serildiğinde, yenilmiş bir devekuşu gibi kaldı;
Ne bulursa giyiyor, nasıl görüldüğüne bile aldırmyordu.*

³³ ed-Dubey’î, *Divân*, 250.

³⁴ ed-Dubey’î, *Divân*, 116.

Bu beyitte devekuşu, korku ve dağınıklığın sembolü olarak kullanılmıştır. Şairin “ne bulursa giymesi” şeklindeki tasviri, kişilik zayıflığını ve aşağılanmışlık hissini görünür kılmaktadır. Devekuşu burada iradesini kaybetmiş insan tipinin metaforuna dönüşmüştür. Özellikle kavmin yenilgisi sonrasında ortaya çıkan psikolojik çöküş, kuş imgesi üzerinden somutlaştırılmıştır. Sonuç olarak kuş imgesi, el-Mütelemmis'in şiirlerinde tek bir anlam alanına bağlı kalmamaktadır. Mukkâ kuşu korku ve uğursuzluğu; kartallar güç ve hâkimiyeti, devekuşu ise korkaklık ve zilleti temsil etmektedir. Şair, kuşların tabiat içerisindeki özelliklerini insan psikolojisi ve toplumsal durumlarla ilişkilendirerek onları çok katmanlı sembolik yapılara dönüştürmüştür.

2.7. Yılan (الأفعى)

Yılan, Câhiliye şiirinde korku, dikkat, gizem ve ani saldırı gibi anlam katmanlarını bünyesinde taşıyan güçlü sembollerden biridir. Çöl hayatının tehlikelerle çevrili yapısı içerisinde yılan, her an ortaya çıkabilecek ölümcül tehdidin somut karşılığı olarak algılanmıştır. Bununla birlikte bu hayvan, yalnızca korku uyandıran bir varlık şeklinde değerlendirilmemiş; sessizce beklemesi, fırsat kollaması ve uygun anda etkili biçimde harekete geçmesi sebebiyle feraset, sabır ve bilinçli hareket etme düşüncesiyle de ilişkilendirilmiştir. Bu sebeple yılan, Câhiliye şiirinde çoğu zaman acele etmeyen, saldırısını doğru ana saklayan ve hedefinden vazgeçmeyen karakterlerin sembolü hâline gelmiştir.

el-Mütelemmis'in şiirlerinde yılan, özellikle cesaret, bilinçli bekleyiş ve kararlı karşı koyuş ekseninde şekillenmiştir. Şairin Amr b. Hind'in kendisini annesi ve nesebi üzerinden küçümsemesine karşı geliştirdiği tavırda bu sembolizm görülmektedir. el-Mütelemmis, kendisine yöneltilen hakarete anlık bir öfkeyle karşılık vermemekte; fakat bu sessizliği korku yahut teslimiyet olarak da sunmamaktadır. Aksine, şiirde kontrollü bir bekleyiş ve uygun zamanı kollayan bilinçli bir duruş öne çıkarılmaktadır. Bu tavır, yılanın tabiatıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Şair, bu düşüncüyü şu beyitle ifade etmektedir:³⁵

مِسَاغًا لِنَبَائِيهِ الشُّجَاعُ لَصِمَمًا

فَأُطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ يَرَى

*Yılan gibi sustu; başı eğik, gözü fırsattaydı.
Dişlerine yol açılacak olsa, kararlılıkla saldıracaktı.*

³⁵ ed-Dubey'i, *Divân*, 34.

Bu beyitte geçen “eş-Şucâ” kelimesi, Arapçada yılan için kullanılan isimlerden biridir. Ancak kelimenin kök anlamının cesaret çağrışımı taşıması dikkat çekicidir. el-Mütelemmis’in özellikle bu kelimeyi tercih etmesi, yılanı bilinçli ve kararlı hareket eden cesur bir varlık şeklinde değerlendirdiğini göstermektedir. Beyitteki “başını eğme” hareketi de korkunun değil, yoğunlaşmanın ve saldırı öncesi bekleyişin işaretidir. Şair kendi suskunluğunu meşrulaştırmakta; gecikmiş tepkinin zayıflık değil, stratejik bir sabır olduğunu ima etmektedir. Beyitte dikkat çeken bir başka husus, psikolojik gerilimin hayvan davranışı üzerinden kurulmuş olmasıdır. Şairin doğrudan kendisini övmesi yerine yılanın hareket biçimini merkeze alması, şiirdeki sembolik yoğunluğu artırmaktadır. el-Mütelemmis’in şiirlerinde yılan, farklı bağlamlarda başka anlamlar da kazanmıştır. Şairin Amr b. Hind’i hicvettiği beyitlerden birinde yılan, değersizlik ve cimriliğin sembolü hâline gelmiştir. Şaire verilen eski ve yıpranmış bir giysi, yılanın sıyrılıp geride bıraktığı deriyle ilişkilendirilmiştir.³⁶

إِنِّي كَسَانِي أَبُو قَابُوسَ مُزْفَلَةً كَأَنَّهَا سَلَخُ أَبْكَارِ الْمَخَارِيطِ

*Ebû Kâbûs’un bana verdiği giysi,
Yılanların sıyrılıp bıraktığı eski deri gibiydi.*

Beyitte geçen “Ebû Kâbûs”, Amr b. Hind’in lakabıdır. Şairin hediye edilen giysiyi yılan derisine benzetmesi, verilen şeyin değersizliğini vurgulayan güçlü bir hiciv örneğidir. Özellikle “selhu” kelimesi, artık işlevini kaybetmiş ve geride bırakılmış bir kabuğu çağrıştırmaktadır. Böylece yılanın derisi, kullanım değerini yitirmiş ve küçümsenen bir nesnenin sembolüne dönüşmüştür. Burada dikkat çeken husus, aynı hayvan imgesinin şiirsel bağlama göre tamamen farklı anlamlar kazanabilmesidir. Önceki beyitte yılan, bilinçli cesaretin ve stratejik bekleyişin sembolüyken bu beyitte değersizlik ve cimriliğin taşıyıcısı hâline gelmiştir.

Genel olarak vahşi hayvanlar, Câhiliye şiirinde tabiatın sertliğini, insanın hayatta kalma mücadelesini ve güç ilişkilerini görünür kılan önemli imgeler arasında yer almıştır. Çöl ortamı, yırtıcı ve tehlikeli hayvanların doğal yaşam alanı olduğu için Câhiliye insanı bu canlılarla doğrudan temas hâlinde yaşamıştır. Bu durum, vahşi hayvan tasvirlerinin şiirde yaşanmış gerçekliklerden beslenmesini sağlamıştır. Şairler, kimi zaman kendilerini bu hayvanlara benzeterek cesaretlerini ve savaşçı karakterlerini öne çıkarmış, kimi zaman da insanla tabiat arasındaki mücadeleyi görünür kılmışlardır. el-Mütelemmis de vahşi hayvanları özellikle kavmiyle övündüğü şiirlerde

³⁶ ed-Dubey’î, *Divân*, 302.

kullanmıştır. Şair, kendi topluluğunun üstünlüğünü anlatırken diğer kavimlerin yükselmek için bir araca ihtiyaç duyduğunu, fakat kendi kavminin böyle bir desteğe ihtiyaç duymadığını ifade etmiştir:³⁷

إِلَى كُلِّ قَوْمٍ سُلَّمٌ يُرْتَقَى بِهِ وَلَيْسَ إِلَيْنَا فِي السَّالِيمِ مَطْلَعٌ
وَمَهْرُبٌ مِنَّا كُلُّ وَحْشٍ وَيَنْتَهِي إِلَى وَحْشِنَا وَحْشُ الْقَلَاةِ وَيَرْتَعُ

Her topluluğun yükselmek için dayandığı bir basamak vardır.

Bizim ise yükselecek bir merdivene ihtiyacımız yoktur.

Her vahşi hayvan bizden ürker;

Fakat çöldeki vahşiler gelip bizim yurdumuzda güven bulur.

Bu beyitlerde vahşi hayvanlar, kavmin kudretini ölçen sembolik unsurlar hâline gelmektedir. Şairin “vahşilerin kendilerine sığınması” şeklindeki tasviri, yalnızca fiziksel gücü değil; hâkimiyet ve üstünlük düşüncesini de yansıtmaktadır. Başkalarının korktuğu canlıların bile onların himayesinde huzur bulması, kavmin mutlak gücünü göstermek amacıyla kurulmuş abartılı fakat etkili bir şiirsel yapı oluşturmaktadır. Öte yandan el-Mütelemmis'in şiirlerinde; sinek, çekirge, eşek arısı, tırtıl ve kene gibi küçük canlılar da yer almıştır. Bu tür haşereler çoğu zaman değersizlik, rahatsızlık, süreklilik ve kaçınılmaz sıkıntılarla ilişkilendirilmiştir. Şairin bu küçük canlıları şiire dâhil etmesi, onun tabiatı ayrıntılarıyla gözlemlediğini ve hayvan imgelerini çok geniş bir sembolik alan içerisinde değerlendirdiğini göstermektedir.

³⁷ ed-Dubey'î, *Divân*, 305.

Sonuç

Bu çalışma, el-Mütelemmis ed-Dubey'î'nin şiirlerinde yer alan hayvan imgelerinin salt tasvir düzeyinde kalan estetik unsurlar olmadığını; şairin psikolojik dünyasını, toplumsal bakışını ve siyasî tavrını görünür kılan çok katmanlı sembolik yapılar hâlinde kurgulandığını ortaya koymuştur. Câhiliye şiirinin tabiatla kurduğu güçlü ilişki çerçevesinde hayvan, el-Mütelemmis'in şiirlerinde gündelik hayatın sıradan bir parçası olmaktan çıkarak anlam üreten poetik bir unsura dönüşmüştür. Böylece hayvan tasviri, şairin bireysel tecrübeleri ile mensubu olduğu toplumun değerler dünyası arasında kurulan estetik ilişkinin taşıyıcılarından biri hâline gelmiştir.

Araştırma kapsamında incelenen deve, at, eşek, aslan, köpek, kuş ve yılan imgeleri, el-Mütelemmis'in şiirlerinde bağlama göre değişen sembolik işlevler üstlenmiştir. Deve; sabır, yolculuk ve hayatta kalma iradesini temsil ederken at; hareket, savaş ve izzet fikrinin merkezinde yer almıştır. Eşek, zillet ve pasifliğin; aslan, baskıcı otorite ve geçici siyasî gücün; köpek hem sadakat hem de aşağılanmanın, kuş, korku, hâkimiyet ve psikolojik gerilimin; yılan ise bilinçli bekleyiş, feraset ve kararlı karşı koyuşun sembolü olarak dikkat çekmiştir. Bu çeşitlilik, şairin hayvan imgelerini tek boyutlu bir anlam çerçevesi içerisinde kullanmadığını, aksine şiirsel bağlama göre yeniden anlamlandırdığını göstermektedir.

Çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri de hayvan imgelerinin el-Mütelemmis'in hayatıyla doğrudan ilişkili olmasıdır. Özellikle Amr b. Hind ile yaşadığı siyasî gerilim, sürgün tecrübesi ve kabile merkezli toplumsal yapı içerisinde maruz kaldığı baskı, şiirlerindeki hayvan tasvirlerinin anlam alanını etkilemiştir. Kaçış sahnelerinde devenin korku ve dayanıklılıkla ilişkilendirilmesi, yılanın bilinçli bekleyişin sembolü hâline gelmesi yahut aslanın baskıcı iktidarı temsil etmesi, şairin yaşadığı tecrübelerin şiirsel imgelere doğrudan yansıdığını göstermektedir. Bu yönüyle hayvan imgesi, el-Mütelemmis'in şiirlerinde iç dünyasını açığa çıkaran sembolik bir dile dönüşmektedir.

el-Mütelemmis'in hayvan tasvirlerinde dikkat çeken bir diğer husus, ahlâkî ve siyasî eleştirinin çoğu zaman bu imgeler üzerinden kurulmuş olmasıdır. Şair, pasiflik ile direniş, zillet ile izzet, korku ile cesaret gibi karşıt kavramları hayvan davranışları üzerinden somutlaştırmıştır. Özellikle hiciv şiirlerinde hayvan imgeleri, rakibi küçültmenin ve toplumsal eleştiriye görünür kılmanın etkili araçları hâline gelmiştir. Buna karşılık fahr bağlamındaki beyitlerde aynı imgeler, kavmin gücünü, dayanıklılığını ve üstünlük iddiasını temsil eden unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böylece hayvan tasvirleri, şiirde düşünceyi taşıyan ve anlamı yönlendiren temel poetik yapılardan biri hâline gelmektedir. Araştırmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, el-Mütelemmis'in tabiatı son derece dikkatli gözlemleyen bir şair olduğudur. Şair, büyük ve yırtıcı hayvanların yanında sinek, çekirge, eşek arısı ve kene gibi küçük canlılara da şiirlerinde yer vermiştir. Bu durum, onun hayvan tasvirlerini soyut hayallerden değil, doğrudan yaşanmış hayat tecrübesinden hareketle kurduğunu göstermektedir. Nitekim şiirlerde yer alan hayvan davranışlarının büyük ölçüde gerçek gözleme dayanması, tasvirlerin estetik gücünü artırmıştır.

Sonuç olarak el-Mütelemmis ed-Dubey'in şiirlerinde hayvan imgesi, Câhiliye şiirinin düşünsel ve sembolik derinliğini ortaya koyan temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Şair, hayvanları yalnızca tabiatın bir parçası olarak değil; insan psikolojisini, toplumsal ilişkileri ve siyasî gerilimleri görünür kılan çok yönlü semboller şeklinde değerlendirmiştir. Bu yönüyle el-Mütelemmis'in şiiri, Câhiliye döneminde insan ile tabiat arasındaki ilişkinin estetik, ahlâkî ve düşünsel boyutlarını anlamaya imkân veren önemli bir edebî zemin sunmaktadır. Ayrıca çalışma, Câhiliye şiirinde hayvan imgesinin müstakil ve derinlikli bir inceleme alanı oluşturduğunu ortaya koyarak bu sahada yapılacak araştırmalar için teorik ve metodolojik bir çerçeve sunmaktadır.

Kaynakça

- el-Batal, Ali. *es-Sûra fi's-Şiiri'l-Arabî Âhiri'l-Karni's-Sânî el-Hicrî*. Beyrut: el-Fecru'l-Arabî, 1980.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1952.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. ed. Sadık Armutlu. Erzurum: Fenomen Yayınları, 3. Baskı., 2014.
- ed-Deyneverî, İbn Kuteybe. *eş-Şiir ve's-Şuarâ*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-maârif, t.s.
- ed-Dubey'î, el-Mütelemmis. *Divânu Şiiri'l-Mütelemmis ed-Dubey'î*. Thk. Hasan Kâmil es-Sayrafi. Kahire: Mahedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1970.
- ed-Dugayşî, Hammûd b. Hılân. "el-Esed fi's-Şiiri'l-Câhilî: Dirâse Mitulûciyye". *el-Mecelletu'l-Urduniyye fi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ* 2/12 (2016), 1-20.
- Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, Ali b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Egânî*. Thk. İhsân Abbâs vd. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 2008.
- Ergin, Ali Şakir. "Mütelemmis". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 32/190-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 8. Basım, 2006.
- İbn Hazm el-Endülüsi. *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, 5. Basım, t.y.
- İsmail Şiblî, Saad. *el-Uşûlu'l-Fenniyye li's-Şiiri'l-Câhilî*. Kahire: Mektebetu Garîb, 1977.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-Umde fi Sınâati's-Şiir*. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1907.
- Leyzîdî, Sâre. "el-Hayl fi's-Şiiri'l-Câhilî ve's-Şiiri'l-Abbâsî". *Mecelletu's-Siyâk* 9/3 (2025), 10-19.
- el-Merzubânî, Ebû Abdillâh. *el-Muvaşşah fi Meâhizi'l-Ulemâ ale's-Şuarâ*. Thk. Muhammed Huseyn Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Nevfel, Seyyid. *Şiru't-Tabâa fi'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1987.

Sadu'l-Melik, İbn Mâkûlâ Ebû Nasr Ali b. Hibetillâh b. Cafer b. Cafer. *el-İkmâl fî Refî'l-İrtiyâb ani'l-Mutelif ve'l-Muhtelif fî'l-Esmâ ve'l-Kunâ ve'l-Ensâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

es-Suyûtî, Celâluddîn. *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim vd. Kahire: Matbaatu İsa el-Halebî, 1942.

Şeyhû el-Yesûî, Luvîs. *Şuârâu'n-Nasrâniyye*. Beyrut: Matbaatu'l-Âbâi'l-Yesûiyyîn, 1890.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim- Ali el-Biccâvî. Kahire: Matbaatu İsa el-Halebî, 1945.

Science Fiction: Origins, Features, And Arab Contributions¹

Khansa ALHAMAD²

Abstract

Science fiction stands as a vibrant literary genre born from the intersection of scientific advancement and creative imagination. This article presents a thorough exploration of science fiction, starting with its conceptual definitions and major classifications. It delves into key subgenres such as time travel, space opera, robotics, cyberpunk, utopian and dystopian literature, and ecological narratives. The study further outlines the genre's defining features, including its foundation in scientific reasoning, its forward-looking speculative nature, and its interdisciplinary approach. It traces the evolution of science fiction from early mythological, religious, and utopian influences to its formal emergence in the 19th and 20th centuries. Adopting a comparative lens, the article contrasts the robust development of science fiction in the West, where it has gained significant cultural and academic traction, with its slower yet evolving presence in the Arab world. While less established, Arab science fiction has been skillfully adapted by pioneering and contemporary authors to address local concerns, exploring themes of identity, progress, and future challenges. Through this dual focus on theory and cross-cultural analysis, the article enhances the appreciation of science fiction as a meaningful and globally resonant literary form.

Keywords: Arab Literature, Science Fiction, Western Literature, Arabic Novel, Novel.

Bilim Kurgu: Ortaya Çıkışı, Özellikleri ve Arap Dünyasının Katkıları

Öz

Bilim kurgu, bilimsel ilerleme ile yaratıcı hayal gücünün kesişim noktasından doğan canlı bir edebi tür olarak öne çıkmaktadır. Bu makale, bilim kurgunun kavramsal tanımları ve başlıca sınıflandırmaları ile başlayarak konuyu kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Makale, zaman yolculuğu, uzay operası, robotik, siberpunk, ütopya ve distopya edebiyatı ile ekolojik anlatılar gibi temel alt türleri derinlemesine ele almaktadır. Çalışma ayrıca, bilimsel muhakemeye dayanan temeli, geleceğe yönelik spekülasyonun doğası ve disiplinler arası yaklaşımı da dahil olmak üzere türün belirleyici özelliklerini ana hatlarıyla sunmaktadır.

¹ Makale Geliş Tarihi/Received: 21.11.2025 / Makale Kabul Tarihi/Accepted: 24.06.2026

² Doktora Mezunu, Çukurova Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı, khansaalhamad91@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5008-700X

Bilim kurgunun erken dönem mitolojik, dini ve ütöpik etkilerden köken alarak 19. ve 20. yüzyıllardaki biçimsel ortaya çıkışına kadar uzanan evriminin izlerini sürmektedir. Makale, karşılaştırmalı bir bakış açısı benimseyerek, bilim kurgunun önemli kültürel ve akademik bir ilgi gördüğü Batı'daki sağlam gelişimini, Arap dünyasındaki daha yavaş ancak gelişmekte olan varlığı ile karşılaştırmaktadır. Her ne kadar daha az yerleşmiş olsa da, Arap bilim kurgusu, öncü ve çağdaş yazarlar tarafından yerel endişelere değinmek, kimlik, ilerleme ve geleceğin zorlukları gibi temaları keşfetmek üzere ustalıklı uyarlanmıştır. Teori ve kültürler arası analize odaklanan bu ikili yaklaşım aracılığıyla makale, bilim kurgunun anlamlı ve küresel ölçekte yankı uyandıran bir edebi biçim olarak takdir edilmesine katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Bilim Kurgu, Batı Edebiyatı, Arap Romanı, Roman.

الخيال العلمي: المنشأ، السمات، والإسهامات العربية

المُلخَص

يُعد الخيال العلمي جنساً أدبياً حيوياً، نبع من التقاطع بين التقَدَم العلمي والخيال المبدع. يقدّم هذا المقال استكشافاً شاملاً للخيال العلمي، بدءاً من تعريفاته المفاهيمية وتصنيفاته الكبرى. ويتعمّق في أنواعه الفرعية الأساسية، كالسفر عبر الزمن، وأوبرا الفضاء، والروبوتات، والسايربانك، والأدب اليوتوبي والديستوبي، والسرديات البيئية. كما يحدّد الدراسة أبرز سمات هذا الجنس، ومنها: ارتكازه على المنطق العلمي، وطابعه التأملّي المستقبلي، ونهجه المتعدّد التخصصات. ويتتبّع تطور الخيال العلمي منذ جذوره الأسطورية والدينية واليوتوبية، مروراً بظهوره الرسمي في القرنين التاسع عشر والعشرين. ويعتمد المقال منظوراً مقارناً، فيقارن بين الازدهار الكبير الذي شهده الخيال العلمي في الغرب، فقد نال مكانة ثقافية وأكاديمية راسخة، وبين حضوره الأبطأ لكن المتطوّر في العالم العربي. فرغم أن الخيال العلمي العربي أقل ترسخاً، إلا أن رواداً ومعاصرين قدّموا له تكييفات بارعة لتناوله قضايا محلية، كالهوية، والتقدّم، وتحديات المستقبل. وبذا المزج بين التنظير والتحليل الثقافي المقارن، يُعزّز المقال مكانة الخيال العلمي بصفته شكلاً أدبياً معبراً وذا صدى عالمي.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الخيال العلمي، الأدب الغربي، الرواية العربية، الرواية.

Introduction

Science fiction is one of the most important literary genres that emerged in the modern era. It developed from a deep interaction between scientific and technological progress on the one hand and literary imagination on the other. This combination created a unique form of writing that explores the future, raises questions about human identity, and examines the role of science and society in shaping our world. Science fiction is highly flexible and wide in scope. It is not limited to specific topics but extends to philosophical and cultural issues related to knowledge, human limits, and the possibilities of technology.

The beginnings of science fiction can be traced to early myths and utopian writings. Later, it took on a distinct novelistic form with works such as Mary Shelley's (1851) *Frankenstein* and H. G. Wells's (1946) *The Time Machine*. During the nineteenth and twentieth centuries, science fiction grew in parallel with major scientific revolutions, becoming one of the most influential genres in modern literature. Today, it has gained a strong cultural presence in Western societies, especially in the United States, Europe, and Japan, and is studied as an independent literary field.

In the Arab world, science fiction appeared later but has begun to build a presence of its own. Writers such as Tawfiq al-Hakim (1987), Nihad Sharif (2011), and Talib Imran (2016) experimented with this genre, adapting it to local cultural and social issues. These contributions, although fewer compared to the West, raise significant questions about the ability of Arabic literature to engage with modern science and to use science fiction techniques to reflect on identity, progress, and the future.

Western scholarship on science fiction is rich and diverse. For example, David Seed's *Science Fiction: A Very Short Introduction* and Keith Booker's studies on science fiction provide theoretical and cultural perspectives on the field. In contrast, Arab scholarship remains more limited. Notable contributions include Talib Imran's *On Science and Science Fiction* and Samar al-Diyoub's *The Metaphor of Science: Studies in Science Fiction Literature*. In addition, there are some doctoral dissertations, such as Hanan Maachou's research on science fiction in contemporary Algerian narrative and Souad Arbas's dissertation on narrative techniques in the contemporary Arabic science fiction novel. These studies are valuable, but they still leave many areas unexplored, especially regarding comparative analysis between Western and Arab contexts.

This research, therefore, aims to provide a comprehensive study of science fiction. It will:

- Define the concept of science fiction and its main characteristics.
- Present the major classifications of science fiction, including time travel, space opera, robots and androids, utopia and dystopia, future cities, and political and ecological science fiction, among others.
- Discuss the artistic and intellectual features that make the genre distinctive.
- Trace its historical roots, from mythological and religious origins to modern developments.
- Examine the growth of science fiction in both the West and the Arab world.

The research is guided by two central questions:

1. Can science fiction be defined within clear boundaries that separate it from other imaginative forms of literature?
2. What are its main subgenres and artistic features, and how do they appear differently in Western and Arab contexts?

This study, therefore, aims to provide a comprehensive overview of science fiction literature by defining the concept, outlining its main classifications, and examining its artistic characteristics. It also traces the origins and historical development of the genre—from mythological and religious beginnings to its modern form—and highlights its trajectory in Western literature. Finally, the research sheds light on how science fiction has been received and adapted within the Arab world. In this way, the article seeks to offer both a conceptual framework and a comparative perspective that contribute to a deeper understanding of science fiction in contemporary literary studies.

1. Science Fiction Literature

Arriving at a definitive definition for science fiction is a complex task, as scholars and critics often propose widely differing-and sometimes contradictory-interpretations. This lack of consensus stems from the inherently subjective nature of literary categorization. Definitions vary significantly, with some focusing on its futuristic setting, form (e.g., novel or short story), core themes, or social purpose. This diversity has created a degree of methodological confusion, making

it challenging to establish clear boundaries for the genre despite the existence of several complementary definitions.

For example, Hugo Gersback (1926) offered an early, narrow definition by describing it simply as “narratives written in the style of Jules Verne, H.G. Wells, and Edgar Allan Poe”.³

In contrast, critics like Lacrobe have rejected such traditional approaches for being overly restrictive. Lacrobe argued that equating SF solely with its early pioneers like Verne and Wells misrepresents modern science fiction, which has evolved into something entirely distinct.⁴ While this critique is valid, Lacrobe's failure to provide a clear alternative definition limits its practical usefulness.

Other definitions are too vague to be helpful. Harry Harrison (2012), for instance, proposed a circular definition: “Science fiction is what we point to when we call something science fiction”.⁵ This offers no substantive insight into the genre's defining features.

The German critic J. Genginger provided a more focused description, characterizing SF as a branch of fiction that imaginatively explores humanity's reaction to scientific and technological progress, both in the near and far future. It also contemplates possibilities like life on other planets. Genginger emphasized that its primary goal is to communicate scientific concepts with accuracy and a forward-looking perspective, even when wrapped in an entertaining narrative.⁶ However, this view is limited, as it excludes non-novel forms (like short stories or films) and implies a requirement for strict scientific accuracy, which is not always a feature of the genre.

A broader and more useful definition describes SF as a form of speculative fiction. It builds inductive forecasts of the future based on unproven hypotheses. Common themes include space travel, time manipulation, encounters with aliens, and the social impact of biological or psychological changes. Beyond mere entertainment, it is often considered a “literature of change” that anticipates future developments

³ Muhammad al-‘Abd, “Science Fiction as a Narrative Strategy”, *Fusul* 1/71 (Summer/Fall 2008), 28.

⁴ Azza al-Ghannam, *Artistic Creativity in Science Fiction Stories* (Cairo: al-Wazzan Publishing, 1988), 19.

⁵ Issam ‘Asaqla, *Character Construction in Arabic Science Fiction Novels* (Amman: Dar Azmina Publishing, 2011), 86.

⁶ John Griffiths, *Three Visions of the Future*, Trans. Raouf Wasfi (Cairo Egyptian General Book Organization: Family Library, 2009), 7.

and examines their potential consequences.⁷ This perspective treats SF as a literature of possibilities rather than established facts.

Similarly, James Gunn (1923) defined it as literature concerned with the effects of change on humanity. It uses scientific or technological change as a lens to explore issues that threaten entire civilizations or the human species itself, rather than just individual concerns.⁸

Conversely, the critic G. O'Beilly concentrated on the short story form, defining SF as a genre that transforms scientific discoveries and potential inventions into narratives focused on human drama and challenges.⁹

Perhaps one of the most comprehensive definitions comes from author Robert Heinlein (1988), who described science fiction as the realistic depiction of plausible future events. This portrayal must be grounded in a thorough understanding of the real world, the past, and the principles of the scientific method.¹⁰ This definition is particularly effective for capturing the genre's core commitment to logical speculation and its basis in a recognizable reality

In the Arab context, a seminal definition is offered by the pioneer of the genre, Nihad Sharif. He describes it as the “dramatic portrayal of scientific leaps and technological advancements and their evolution, blending and harmonizing literature with science—the former rooted in imagination, the latter in experimentation.”¹¹ In short, it is the “reconciliation of imaginative activity with human scientific activity.”¹² It is a literary genre that “incorporates the creativity of imagination and its ability to predict scientific achievements and innovations, visitors from space, time travel, space colonization, disasters of all kinds, utopian cities... etc.”¹³

This definition appears to be the most comprehensive and satisfactory, as it synthesizes various elements from the previous

⁷ Robert Scholes, *Horizons of Science Fiction Literature*, Trans. Hassan Hosni Shukri (Cairo: Egyptian General Book Organization, 1996), 12.

⁸ Scholes, *Horizons of Science Fiction Literature*, 15.

⁹ Nihad Sharif, “Science fiction is one of the most exciting genres of literature”, *Science Fiction Journal* 1/1 (August 2008), 12.

¹⁰ Salah Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition* (Amman: al-Warraq Publishing, 2014), 9.

¹¹ Fatima Boumaza, “Science Fiction Concept and Species Question”, *Arabic Language* 22/50 (09/2022), 15.

¹² Boumaza, “Science Fiction Concept and Species Question”, 15-16.

¹³ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 9.

definitions. However, it is important to note that imagination is not the exclusive domain of literature; it is a common thread in nearly all creative human endeavors. Without imagination, humanity could not have transcended primitive existence. In fact, imagination is the very essence of science itself. From this perspective, science fiction literature combines not one, but two types of imagination: the literary (aesthetic) imagination and the scientific (deductive) imagination.

Therefore, it can be argued that science fiction is a genre grounded in the fusion of science and literature, employing both artistic and scientific imagination, which gives the genre its distinctive and captivating character. Furthermore, it is a predictive form of literature, guided by a scientific foundation, that uses a specific present reality to explore a potential future issue through an artistic literary style. In this sense, it can be viewed as the modern counterpart to the role of the seer or the oracle in ancient times.

2. Classifications of Science Fiction Literature

Science fiction literature is commonly divided into two main categories:

1.2. Hard Science Fiction

This subgenre is characterized by strict adherence to scientific accuracy and a detailed focus on the laws of the natural sciences, such as physics, astronomy, biology, and genetic engineering. It often meticulously describes the technical stages of technological development.¹⁴ Prominent authors in this category include Gregory Benford and Geoffrey A. Landis.¹⁵

2.2 Soft Science Fiction

This type focuses primarily on philosophical, psychological, social, and political themes. Here, technological advancements serve as a background or a tool to explore human experiences and societal issues.¹⁶ The term also applies to stories that emphasize character development and inner emotions.¹⁷ Notable writers include Ursula K. Le

¹⁴ al- 'Abd, "Science Fiction as a Narrative Strategy", 29.

¹⁵ Muhammad al-Hadi 'Ayyad, *Science Fiction Literature* (Damascus University: Damascus 2015), 50.

¹⁶ al- 'Abd, "Science Fiction as a Narrative Strategy", 29.

¹⁷ Subhi, Fahmawi, "The Novel of the Future and Science Fiction: Alexandria 2050 as a Model", *Scientific Literature Journal* 9 (April 2014), 189.

Guin (2018) and Philip K. Dick, with Ray Bradbury (2012) considered a pioneer in this area.¹⁸

Under these two broad categories, several subgenres exist, classified by theme. Some of the most notable include:

Time Travel: A classic theme in science fiction, time travel explores the possibility of moving between past, present, and future using imagined devices. English author H.G. Wells pioneered this subgenre with his famous novel *The Time Machine* (1895), which depicts a scientist inventing a device that enables time travel.¹⁹
Space Opera: Set in vast outer space, this subgenre focuses on adventures involving space navigation, planetary conquest, and encounters with alien beings, often driven by military, economic, or exploratory motives.²⁰ It addresses themes such as space disasters, wars, journeys, colonies, and extraterrestrial life.²¹ Notable works include Arthur C. Clarke's (2008) *2001: A Space Odyssey* and *Rendezvous with Rama*, which portray space colonies inhabited by non-human beings²², as well as Ray Bradbury's *The Martian Chronicles*.²³

Robots and Androids: This subgenre examines the relationship between humans and machines, tracing its evolution from admiration to anxiety due to excessive technological advancement. It often presents a pessimistic vision where machines (such as cyborgs) dominate and enslave humans, lacking emotions and empathy.²⁴ Treatment varies: some writers, like Czech author Karel Čapek (in his foundational play *R.U.R.*), portray robots as threats rebelling against humans, while others, such as Isaac Asimov, depict them as helpful tools in daily human life, governed by famous robotic laws.²⁵

Cyberpunk: Emerging in the 1980s, the term cyberpunk was coined by Bruce Bethke in 1983 to describe stories reflecting the

¹⁸ Ajser Magazine, "Science Fiction Literature: Its Definition and Means" (Accessed 22 September 2025).

¹⁹ Issam 'Asaqla, "Science Fiction: Concept, Types, and Functions", *al-Majla* 2 (2011), 127.

²⁰ 'Asaqla, "Science Fiction: Concept, Types, and Functions", 128.

²¹ Boumaza, "Science Fiction Concept and Species Question", 20.

²² Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 57.

²³ 'Ayyad, *Science Fiction Literature*, 24.

²⁴ 'Asaqla, "Science Fiction: Concept, Types, and Functions", 128.

²⁵ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 58.

information explosion and set in a bleak, complex future world.²⁶ It focuses on the effects of biotechnology, drugs, and physical enhancements on humans within corrupt cities dominated by multinational corporations, surpassing governmental authority. Influenced by nihilism and postmodernism²⁷, it features anti-heroes—rebellious, marginalized characters contrasting traditional protagonists. Key authors include William Gibson (*Neuromancer*, 1984), Bruce Sterling, and Neal Stephenson.²⁸

Apocalyptic and Post-Apocalyptic: This pessimistic subgenre deals with the annihilation or collapse of human civilization due to a major catastrophe, such as nuclear war, a global pandemic, or an alien invasion.²⁹ It describes the state of the world and the remnants of humanity in the aftermath. Significant works include H.G. Wells' *The War of the Worlds*, depicting destruction by aliens³⁰; Karel Čapek's *Krakatit* (1924), warning of atomic explosion risks; and George Orwell's 1984, portraying a nightmarish future where Earth is divided into warring superpowers, and individuals lose all personal freedoms under perpetual surveillance.³¹

Future Cities: This subgenre specializes in envisioning the potential state of future urban environments. Writer Jan Van Herp, in his book *Panorama of Science Fiction*,³² classified future cities into three main types:

- **Extrapolation:** This involves creating a technical description of a future world based on current data. The shape of tomorrow's world is predicted by studying ongoing scientific and technological developments. Most works by Jules Verne belong to this type, along with novels like *The Shape of Things to Come* by H.G. Wells and *Last and First Men* by Olaf Stapledon, which predict a world dominated by American identity (Americanized) by the year 4000 AD and explore the artificial heating of the poles.³³

²⁶ John Clute, *Science Fiction from 1980 to the Present: The Cambridge Guide to Science Fiction* Collective authorship, Trans. 'Ilmi and others (Cairo: National Translation Project, 1991), 141.

²⁷ David Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, Trans. Nevin 'Abd al-Raouf (Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture, 2016), 68.

²⁸ Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 68.

²⁹ 'Asaqla, "Science Fiction: Concept, Types, and Functions", 128.

³⁰ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 60.

³¹ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 60.

³² Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 60.

³³ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 60.

• **Utopia:** A Greek term meaning “the good, non-existent place.” The term in its modern sense is attributed to Thomas More in the 16th century, referring to an ideal, impossible place.³⁴ Darko Suvin defines it as a “desired alternative historical structure”.³⁵ Writers in this category attempt to depict ideal civilizations and better future worlds, as seen in works like Francis Bacon's *New Atlantis*, Tommaso Campanella's *City of the Sun*, and Thomas More's *Utopia*.³⁶

• **Dystopia:** Also known as anti-utopia or cacotopia, this is the opposite of utopia. It refers to a corrupt, dysfunctional society that offers a pessimistic view of the future.³⁷ An early example is Émile Souvestre's *The World as It Will Be* (1846), which predicts the enslavement of humans by machines and the replacement of human emotions with utility.³⁸ These works can be sharply satirical, such as George S. Schuyler's *Black No More* (1931), where the discovery to change skin color leads to social chaos instead of the desired equality.³⁹

• **The Quest for Immortality and the Elixir of Life:** The obsession with immortality and the search for eternal life is one of humanity's oldest and deepest concerns, reflected in literary creations from the ancient Epic of Gilgamesh to contemporary science fiction, which serves as a modern extension of this mythical desire. Thus, the theme of immortality has been a central focus in science fiction, treated by writers from various angles. Some depict a state of perpetual “non-death” rather than true immortality, as in the novels *This Immortal* and *When the Waker Sleeps*.⁴⁰ Others focus on the pursuit of immortality itself as a central motif, a recurring theme for many authors, as seen in Roger Carasini's *The Immortal*, Isaac Asimov's *The End of Eternity*, and Jack Hance's *Kingdom of Kill*.⁴¹ The imagined methods for achieving immortality are diverse, but the most common is replacing the human body with an enhanced robotic or biological one. Some works explore altering and controlling time itself, such as in Poul Anderson's *Time Patrol*, where the heroes form a police force guarding time streams from

³⁴ Muhammad 'Azzam, *Science Fiction Literature* (Damascus: Talas for Studies Translation and Publishing, 1994), 27.

³⁵ Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 73.

³⁶ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 61.

³⁷ Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 74.

³⁸ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 61–62.

³⁹ Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 74.

⁴⁰ John Gattegno, *Science Fiction Literature*, Trans. Michel Khoury (Damascus: Dar Talas for Studies Translation and Publishing, 1990), 132.

⁴¹ Gattegno, *Science Fiction Literature*, 133.

pirates who threaten the future. In Asimov's *The End of Eternity*, the "Eternals" correct the past to influence the present. Ibrahim Bouri's *Apples of the Sun* offers an example of the butterfly effect, where crushing a butterfly during a trip to prehistory leads to an unexpected change in American election results.⁴²

- **Space Erotica:** This is a common subgenre in Western literature, where the connection between space exploration and sexual themes has established a prominent place within this literary context. This genre often deals with extreme themes, with many texts focusing on artificial reproduction versus natural reproduction or featuring virtual sexual practices within fictional storylines. It also explores the nature of emotional and romantic relationships that might arise between beings from different worlds and planets, and how these relationships can develop to include emotional and sexual dimensions. Prominent authors in this field include Nestor Anderson, author of *The Pink Palace* and *Eight-Hour Savior*, and Iain Banks, author of *The Use of Weapons* (1979).⁴³

- **Political Science Fiction:** This is classified as one of the most prominent subgenres to emerge from science fiction. Initially, it was closely linked to the main genre and considered an integral part of it, but it quickly became an independent literary form with its own distinct identity, especially in recent decades. Since the core of science fiction revolves around speculating about the future, political science fiction focuses on foreseeing the political future and its potential for deep political and social transformations within society. Prominent issues it addresses include: the global dominance of a specific ideology, the hegemony of political violence over social relations, religious extremism, the rise of dictatorships, the domination of another intelligent humanoid species (like apes or wild men), and the forms of government and leadership in future societies.⁴⁴ George Orwell's novel *1984* is the prime example of this type, predicting the global dominance of a totalitarian system by the year 1984, which becomes a reality in the novel's world.⁴⁵ Other examples include the novel *Voyage de mon frère à levis au pays de l'utopie paysanne*, which depicts life in Russia in 1984,

⁴² Gattegno, *Science Fiction Literature*, 134.

⁴³ Ahmed Khaled Tawfik, *The Riddle Behind the Lines Conversations from the Writing Kitchen* (Cairo: Dar Al-Shoroukd, 2017), 11.

⁴⁴ Mahmoud Qasim, *Science Fiction Literature: Twentieth Century Literature* (Cairo: Egyptian Book Organization, 2006), 115.

⁴⁵ Qasim, *Science Fiction Literature: Twentieth Century Literature*, 117.

imagining the Soviet Union transformed into a free peasant revolution and a totalitarian society. There is also the Hungarian author György Dalos's 1985 (a follow-up to Orwell's work), Anthony Burgess's 1985, and General Sir John Hackett's *The Third World War*, set in August 1984, which depicts the outbreak of World War III between Germany and England, lasting until Russia intervenes a decade later.⁴⁶

- **Alternate History:** This branch of literature emerged in the late 19th century and became an independent genre after World War II, which remains one of its most popular topics, alongside others like the continued existence of the Byzantine or Roman Empire, or the extended aftermath of the American Civil War.⁴⁷ These stories rely on what is known as a “point of divergence,” a crucial crossroads in the actual historical timeline; at this point, the author abandons accepted historical facts to follow an alternative and parallel path,⁴⁸ thereby answering a key hypothetical question: “What if?”⁴⁹ Among the novels classified under this type, Philip K. Dick's *The Man in the High Castle* stands out as one of the most famous works of alternate history, exploring the question that has intrigued many: what if Hitler had not committed suicide and his forces had not been defeated by the Allies?⁵⁰

- **Biological Science Fiction and Genetic Engineering:** From the researcher's perspective, this category encompasses multiple themes, including medicine, pharmacology, genetics, biochemistry, ecology, and other life sciences. Writers in this genre have focused on embodying their hopes and fears regarding tremendous advances in biology, making their texts a mixture of optimism and pessimism. On one hand, they express hope for improving humanity's condition by finding radical solutions to diseases threatening human existence (especially genetic diseases) and producing new, healthy generations free from defects. They also address organ transplantation, which has become a tangible reality (like hand, ear, heart, liver, spinal cord transplants...), even going beyond that to the idea of manufacturing human “spare parts” similar to those used in machines—an idea derived from cloning technologies, where clones are used as a reserve supply of replacement organs for the original.⁵¹ On the other hand, the fears are portrayed as dangers

⁴⁶ Qasim, *Science Fiction Literature: Twentieth Century Literature*, 117.

⁴⁷ Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 111.

⁴⁸ Falah Post, “Falah Al-Abd Al-Aziz” (Accessed 22 September 2025).

⁴⁹ Falah Post, “Falah Al-Abd Al-Aziz”.

⁵⁰ Falah Post, “Falah Al-Abd Al-Aziz”.

⁵¹ Qasim, *Science Fiction Literature: Twentieth Century Literature*, 97.

surrounding humans from all sides, threatening not only individual lives but the future of all humanity under cloning technologies. Some writers predicted the domination of a specific human species, while others saw that biological advancement could lead to a new kind of war, a "biological war" potentially more deadly and destructive than traditional wars. Some novelists have blended science fiction with medical concepts, as in the works of Isaac Asimov, notably his novel *Fantastic Voyage* (1966), which details the adventure of a medical team miniaturized to microscopic size to be injected into the body of a wounded scientist; they travel through his bloodstream to treat him, observing internal bodily components as if on a real science fiction journey.⁵² Similarly, the Russian writer Alexander Belyaev's (1942) novel *Professor Dowell's Head* (1925) explores the possibilities of transplanting and transferring human organs between bodies.⁵³

- In the field of ecology: (environmental science), writers have started from scientific findings to envision a future based on environmental degradation, such as the expanding ozone hole (which has become a tangible reality threatening the planet), acid rain that destroys various forms of life indiscriminately (wiping out plants, animals, and humans), alongside climate change, global warming, and the resulting spread of famines and hurricanes, and the potential flooding of parts of continents due to polar ice melting.

Science fiction (or scientific narrative) diversifies according to the issues and themes it addresses. However, it is notable that these subgenres rarely appear in pure form; it is uncommon to find a literary work that falls under just one type, especially in novels, where their narrative length and breadth allow authors to blend several themes into a single work. For example, in H.G. Wells's *The First Men in the Moon*, the themes of space exploration and the search for new worlds on the moon are combined with the theme of the ideal society (utopia), depicting a highly organized lunar society structured like a bee colony.⁵⁴ However, this ideal image soon transforms into its opposite, a dystopian society, as dark aspects of this world are revealed, an absence of real-life manifestations and individuals lacking freedom, becoming slaves to a specific program they must execute until death. Wells presents a

⁵² Qasim, *Science Fiction Literature: Twentieth Century Literature*, 97.

⁵³ Ma 'ati, *Science Fiction Between Science and Superstition*, 58.

⁵⁴ al-Ghannam, *Artistic Creativity in Science Fiction Stories*, 37.

powerful image of workers who are drugged and discarded like giant meat plants simply because they are surplus to that society's needs.⁵⁵

This overlap between genres makes classifying a novel into a specific type problematic, but this difficulty can be overcome by focusing on the dominant theme or central idea the writer seeks to highlight and convey.

3. Characteristics of Science Fiction Literature

Science fiction literature is distinguished by a set of characteristics that differentiate it from other literary genres and maintain its independence. The following is a summary of its most prominent features:

1. Predicting the Future (Literature of Foresight): This is one of its most prominent traits. It builds on current or potential scientific facts and theories to envision future events (or an alternative past) that are imaginable and plausible, thereby answering essential hypothetical questions like "What if?"⁵⁶

2. Imaginary Journey: A fundamental structural element, it is the mechanism that enables travel to other worlds (in space, to the past, the future, or even inside a living organism).⁵⁷

3. Primacy of Idea (Literature of Concepts): The scientific or philosophical idea represents the core and spirit of this literature, to the extent that it often becomes the main "protagonist" of the work. The absence of a deep idea leads to trivial content.⁵⁸

4. Departure from Reality to Foresee the Future: It does not merely transcribe reality literally but uses it as a platform to launch into visions of a future or an alternative virtual reality, which may be optimistic or pessimistic.⁵⁹

5. Interdisciplinary Integration (Plurality of Knowledge): It blends scientific knowledge (in its various branches) with philosophical, political, economic, and social knowledge, making it an intellectual and educational tool capable of raising profound questions.

⁵⁵ al-Ghannam, *Artistic Creativity in Science Fiction Stories*, 38.

⁵⁶ Bouchaib Saouri, "Science Fiction in the Moroccan Novel: Concerns and Specificities", *Fusul* 1/71 (Summer/Fall 2008), 59.

⁵⁷ Gattegno, *Science Fiction Literature*, 109.

⁵⁸ 'Asaqla, *Character Construction in Arabic Science Fiction Novels*, 88.

⁵⁹ Mohamed Ahmed Mustafa, "Contemporary Arab Science Fiction and the Future", *Fusul* 1/71 (Summer/Fall 2008), 81.

6. Essential Reliance on Scientific Logic: Science appears not merely as background décor or a magical force but as the foundational cornerstone upon which the work's events are built, unlike other literary genres where it might be mentioned as part of the daily context.⁶⁰

7. Progressive Outlook (Orientation Towards the Future): It looks forward towards the future, while many other literary types focus on the past and its heritage.⁶¹

8. Objectification of Character (Dominance of Machine/Idea): As a product of the industrial revolution, the centrality of the "human hero" declines in favor of the machine or abstract idea. Human characters are often flat or mere tools for presenting technical developments, subservient to the plot and central idea of the work.⁶²

9. Language and Style: The language in many of its works, especially in soft science fiction, is freed from the rigidity of dry scientific terminology. It has developed a unique hybrid language combining literary poeticism and metaphor on one hand with the precision and objectivity of science on the other, inventing new vocabulary and terms to express future or impossible concepts.⁶³

4. The Origins and Development of Science Fiction Literature

There are many different opinions about the earliest roots of science fiction. This is because it's difficult to agree on a single definition for it. These opinions can be grouped into several main views: some see its origin in mythology, others connect it to religious sources, some consider it a product of utopian ideas, while a fourth group sees it as a modern literature, born directly from the contemporary technological revolution.⁶⁴ Each of these views has its own arguments and justifications.

⁶⁰ Jacques Goimard - Gérard Klein, *Histoires de planètes* (Paris: Librairie Générale Française, 1975), 8.

⁶¹ Griffiths, *Three Visions of the Future*, 27.

⁶² 'Asaqla, *Character Construction in Arabic Science Fiction Novels*, 89.

⁶³ Colin Wilson, *The Reasonable and the Unreasonable in Modern Literature*, trans. Anis Zaki Hassan (Beirut: Dar al-Adab, 1978), 161.

⁶⁴ El-Yassin Mohamed Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies* (Homs: Al-Baath University, Faculty of Arts and Humanities, Master's thesis, 2008), 26.

4.1 The Mythological Origin

Supporters of this view believe that science fiction is as old as humanity itself. They argue that its roots go back to the imagination of early humans and the myths they created to explain the world around them. Science fiction and myth are similar because both present a world that is completely different from our familiar reality. "The earliest roots of science fiction began with human imagination and the myths they wove to explain the phenomena around them, which were born from a fear of the unknown."⁶⁵

Many science fiction stories draw inspiration from mythological backgrounds, whether obvious or hidden. For example, Greek myths are behind many modern works, like Edmund Spenser's *The Faerie Queene*, which inspired contemporary works such as J.K. Rowling's *Harry Potter* series.⁶⁶

The Egyptian writer Nihad Sharif emphasizes that the early forms of science fiction were a kind of myth. However, these myths weren't just imaginary tales; they were serious attempts by ancient societies to explain life, nature, and the universe, helping to calm their fears of the unknown. Thus, myth was a form of primitive scientific thinking.⁶⁷

Therefore, supporters of this view see myth as the direct ancestor of science fiction. Early humans used myth to explain everything they couldn't understand, like giving the wind a god and the rain another god. Examples cited by its supporters vary; some point to the *Epic of Gilgamesh*, which features a superhuman hero searching for the secret of immortality, while others see the true starting point in the works of the Greek writer Lucian, such as *A True Story* and *Icaromenippus*.⁶⁸

⁶⁵ Fatima Boumaza, "The Science Fiction and The Circumstances of Its Genesis", *Semiotics Journal*17/2 (March 2022), 366.

⁶⁶ Assam University, "A Cross-Study of the Trend of Science Fiction through History", (Accessed 23 September 2025).

⁶⁷ Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*, 26.

⁶⁸ Yasmine Boularas-Salma Khoudari, *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models* (Algeria: University of Yahia Fares, Faculty of Arts and Languages, Master's thesis, 2024), 14-15.

4.2 The Religious Origin

Proponents of this opinion rely on religious texts and sources, noting the similarity between the supernatural events in these texts and the themes of science fiction. For example, the Torah and Isra'iliyyat (Jewish and Islamic narratives) became a rich source for science fiction writers to fuel their imaginations and fulfill their storytelling dreams. "A critic might take a passage from a religious book and interpret it in a way that shows its connection to a science fiction story."⁶⁹

Books often referenced include the Egyptian Book of the Dead, which describes the soul's journey to the afterlife, and the Chinese (I Ching) or Book of Predictions. The most used text in this context is the Book of Ezekiel in the Old Testament, with its description of God's strange vehicle.⁷⁰

Science fiction writers also found inspiring content in the Holy Quran. Muhammad Najib al-Talawi suggests that "the story of the People of the Cave is a form of time travel, Noah's Flood represents the destruction of humanity, and the Isra and Mi'raj (the Night Journey and Ascension) is a conquest of space."⁷¹

From all this, it is concluded that religious beliefs played a major role in shaping the awareness of science fiction ideas, as they contained news and descriptions of supernatural events beyond human capabilities.

4.3 The Utopian Origin

Most critics and researchers agree that utopian ideas represent one of the main roots of science fiction. If we look at most stories in this genre, we find they contain many elements of the ideal city. "Utopia refers to the ideal city or society that an artist dreams of, free from all the flaws and problems of the real world we live in."⁷²

Science fiction and utopia meet in their shared goal of addressing aspects of social development and searching for a better world, even if their methods differ. "If we consider science fiction the

⁶⁹ Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*, 28.

⁷⁰ Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*, 28.

⁷¹ Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*, 28.

⁷² Jabbour Abdul Noor, *Literary Dictionary* (Beirut: Dar al-Ilm Lilmaalayin, 1932), 220.

literature of searching for utopia, then Plato's Republic must be considered a very early form of science fiction."⁷³

Throughout history, many philosophers and thinkers from both the West and the Arab world have presented their models of the ideal city. After Platos' The Republic 360 BC, came Christianopolis (1619), and then Francis Bacon's New Atlantis (1627). In Arab civilization, this trend is embodied by Al-Farabi (d. 339 AH) in his book, The Opinions of the People of the Virtuous City, where he outlined the conditions for an ideal state. Similarly, Ibn Tufail (1185) presented a different model in his philosophical story Hayy ibn Yaqdhan, which focuses on an ideal individual isolated from the constraints and laws of society.⁷⁴

The common factor in all these models is their focus on science and reason as tools for building a virtuous society and an ideal life. This creates a strong link with the core of science fiction literature.

4.4 The Modern Origin

Supporters of this view reject the idea that science fiction has ancient roots in myths or religious stories. They insist it is a product of the modern era, unknown to humanity until the beginning of massive scientific and technological progress.⁷⁵

Proponents of this direction believe science fiction was born at the moment science began to take its true place as the engine of the world. Some even deny that any earlier forms of literature resembling it existed before the Industrial Revolution and the practical application of scientific developments.

With the incredible speed of scientific discoveries in recent decades, writers began to follow these achievements and draw inspiration from them for their writing. This led to the birth of a new, independent literary genre: science fiction. "This type of literature was born at the end of the 19th century and grew strong in the early 20th century with the scientific renaissance and the modern industrial and technological revolution."⁷⁶

⁷³ Assam University, "A Cross-Study of the Trend of Science Fiction through History".

⁷⁴ Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*, 29.

⁷⁵ Boumaza, "The Science Fiction and The Circumstances of Its Genesis", 222.

⁷⁶ Mohamed Eid Al-Kharboutly, "Mohamed 'Azzam and His Book on Science Fiction Literature", *Science Fiction Magazine* 47 (2012), 7.

Therefore, while the early seeds of science fiction might be found in previous works like Western utopias or Arabic folk tales and myths, it did not crystallize as a distinct art form with its own term, features, and characteristics until the end of the 19th century. This was the time of the rise of the machine and humanity's deep engagement with technological progress.

5. Science Fiction Novel in The West

In the Western world, science fiction stands out as one of the most brilliant forms of literary creativity. This genre found fertile ground to flourish, benefiting from a European environment that witnessed tremendous scientific and technological progress, along with a deep appreciation for the role of science.⁷⁷

References such as *A Dictionary of Literary Terms* indicate that the roots of this literature date back to the second century AD, when the Greek writer Lucian created a main character who traveled to the moon.⁷⁸

If we trace the true beginnings of this art, we find that scholars agree that its actual emergence was in the sixteenth century with the English writer Thomas More (1478–1535), who drew inspiration from Plato's Republic. More wrote about an ideal place he called "Utopia," imagining a virtuous society governed by justice, with a national system that ensured development and provided employment for all.⁷⁹

The British writer H.G. Wells is considered one of the most prominent pioneers in this field, so much so that some critics regard him as the spiritual father of science fiction literature. While Jules Verne paved the way, Wells expanded his horizons, relying on the scientific theories of his time and creating imaginary worlds and machines that amazed readers. He made time travel possible through a special machine, imagined strange Martian creatures waging a fierce war against humans, depicted an ideal world in his novel *A Modern Utopia*, introduced the idea of the invisible man, traveled to the moon and walked on its soil, and imagined saving the Earth by colliding it with a flaming celestial body.⁸⁰

⁷⁷ Abdullah, *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*, 216.

⁷⁸ Ibrahim Fathi, *Dictionary of Literary Terms* (Sfax: The Arab Publishing Union, 1932), 263.

⁷⁹ Boumaza, "The Science Fiction and The Circumstances of Its Genesis", 22.

⁸⁰ Boumaza, "The Science Fiction and The Circumstances of Its Genesis", 22.

From all this, it is clear that the great interest in science and technology in Western societies was a key factor in the flourishing of science fiction literature, with writers emerging who demonstrated a deep understanding of the characteristics and dimensions of this art.

Among the most famous science fiction writers in the West is Edgar Rice Burroughs, who wrote *A Princess of Mars* (1912). It tells the story of a soldier mysteriously transported to Mars, where he encounters strange egg-like creatures with large heads and shrunken limbs.⁸¹

There is also Jack Finney's *The Body Snatchers* (1955), set in a small town in California, where mysterious plants begin producing identical human copies that replace the original humans. This story was turned into a famous film titled *Invasion of the Body Snatchers* (1957).

Philip K. Dick's *Vulcan's Hammer* (1975) presents a terrifying scenario of a comprehensive surveillance system run by a supercomputer named Vulcan, based south of Geneva, which releases mobile electronic units to collect information about humans.⁸²

It is noticeable that science fiction writers ventured far into their imagination. Some of their ideas became reality, such as traveling to the moon, while others remained confined to the realm of imagination, such as time machines and strange alien creatures.

Despite the great successes achieved by this literature, it now faces a significant challenge in envisioning the future. The rapid technological changes in our world have made it difficult for literary imagination to precede or even keep pace with them. In fact, some critics believe that current technologies have surpassed the imagination of the writers themselves, making dystopian works—such as George Orwell's *1984* or Aldous Huxley's *Brave New World*—seem more realistic than optimistic models.⁸³

It is also notable that science fiction literature today no longer fulfills its original purpose with the same intensity. Instead, it addresses complex human issues and even infiltrates the spiritual and private

⁸¹ Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 32-66.

⁸² Seed, *Science Fiction: A Very Short Introduction*, 32-66.

⁸³ Roger Boizenu, "Western Science Fiction in Crisis", *Science Fiction Magazine* 5/6 (2008/2009), 9.

aspects of humanity.⁸⁴ The question now is: Will this literature in the future seek to adopt a new path through which it contributes to solving the complexities of human life rather than adding to them? Only time will tell.

6. Science Fiction Novel in The Arab World

Arab scholars and critics hold differing views on the origins of science fiction literature within Arab culture. While some argue that it is an ancient form of literature deeply rooted in Arab mythology and folk tales, others contend that it is a modern import from Western culture, flourishing alongside global scientific and technological advancements. This divergence of opinion has long kept this genre on the margins of critical attention, primarily due to the nature of the traditional Arab environment, which did not experience the same degree of scientific and technological revolution as the West.

Nevertheless, science fiction literature has ancient Arab roots that can be traced through a number of classical texts. Frequently cited examples include Ibn Tufail's allegorical tale Hayy ibn Yaqdhan, Abu al-Ala al-Ma'arri's Epistle of Forgiveness—which depicts an imaginary journey to the afterlife—and One Thousand and One Nights, with its supernatural elements such as flying carpets, winged horses, magic lamps, and islands of giants.⁸⁵

The roots of this genre extend even further back. Many critics consider the satirical story A True Story by the Syrian writer Lucian of Samosata⁸⁶ (2nd century AD) to be one of the earliest examples of science fiction in history. The story recounts an imaginary sea voyage that ends with a ship being lifted to the moon, where sailors encounter strange creatures and participate in a war between the King of the Moon and the King of the Sun over the ownership of the planet Venus. The story also includes the discovery of an entire world inside a giant whale, making it a precursor to later space travel tales and science fiction.⁸⁷

⁸⁴ Siham Drissawi-Abdullah Khenshali, "Science Fiction Literature Between Reality and Horizons: His Majesty the Great Father by Habib Mounsi as a Model", *Journal of Arts and Humanities* 17 (December 2017), 70.

⁸⁵ Alarab-News, "Science Fiction Literature as the Literature of the Future", (accessed 23 September 2025).

⁸⁶ Lucian of Samosata, A Syrian Writer under Roman Empire Rule (190–120 AD), works include The Fly's Praise, A True Story, and The Saturn Letters.

⁸⁷ Samar Al-Diyoub, *The Metaphor of Science: Studies in Science Fiction Literature* (Damascus, Syria: Syrian General Organization for Books, 2012), 12.

In the modern era, the influence of Western novels on Arabic literature is undeniable, contributing to the clearer emergence of science fiction. Rifa'a al-Tahtawi's *The Locations of the Orbits in the Events of Telemachus* (a translation from French) was among the first works to introduce this genre into modern Arabic literature.⁸⁸

A number of pioneers also emerged who contributed to establishing this genre, including Youssef Ezzedine Issa through his radio plays such as *We Want Life* and *The Flood*.⁸⁹ Tawfiq al-Hakim in plays like *Journey to Tomorrow*, *A Poet on the Moon*, and *Lunar Report*. Youssef El-Sebai, in his novel *You Are Not Alone* (1970), explores an advanced plant-based world. Fathy Ghanem in his novel *From Where?* (1959), and Mustafa Mahmoud, in a series of novels such as *The Spider* (1964), *Man Below Zero* (1967), and *Opium*, address ideas like reincarnation and scientific progress. Sabri Moussa, in his novel *The Man from the Scrap Metal Field*, offers a futuristic vision of humanity's destiny in the age of technology.⁹⁰

Nihad Sharif is considered one of the most prominent specialists in this field, earning the title Dean of Arab Science Fiction. His works include *The Conqueror of Time*, *Under the Microscope*, and *Inhabitants of the Second World*. In Syria, Dr Talib Imran stands out as one of the pioneers of the genre, enriching Arabic literature with numerous works of scientific short stories and novels, such as *Those Who Pass Behind the Sun* (1979), *Beyond the Barrier of Time* (1985), and *Planet of Dreams* (1987).⁹¹

Science fiction literature was not limited to its early pioneers but expanded to include writers from across the Arab world, such as the Mauritanian writer Moussa Ould Ebnou, author of *City of the Wind* (1992), the Moroccan writer Ahmed Abdel Salam El-Baqqali, author of *The Blue Flood* (1992), the Sudanese writer Gamal Abdel Malik, author of *The Ayyubid Era* (1991), the Kuwaiti writer Taiba Ahmed Al-Ibrahim, author of *The Extinction of Man* and *The Secret Village*.⁹²

⁸⁸ Yasmine Boularas-Salma Khoudari, *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models*, 22.

⁸⁹ 'Azzam, *Science Fiction Literature*, 23.

⁹⁰ Boularas-Khoudari, *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models*, 24.

⁹¹ Boularas-Khoudari, *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models*, 24-25

⁹² Boularas-Khoudari, *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models*, 26.

The contemporary period, particularly since the dawn of the twenty-first century and the spread of globalization, has been characterized by the emergence of new existential questions. Novels published during this era have addressed pressing global issues such as Deadly diseases and pandemics. The dangers of nuclear war and environmental destruction. The rise of artificial intelligence and robots, and their potential to replace humans.

Prominent authors who have emerged during this period include Moroccan writer Abdel Rahim Bahir with his novel *Just a Dream* (2002). Tunisian writer El Hadi Thabet with his two novels, *The Jinn's Cave* (2002) and *If Hannibal Returned* (2002). Mauritanian writer Moussa Ould Ebnou with his novel *Pilgrimage of the Wicked* (2002), Syrian writer Talib Imran with his novel *The Dark Ages* (2002), Lebanese writer Samir Shamss with his novel *At the Edge of the Universe* (2002). Algerian writers: Nabil Daouda with *Beautiful Words – A Journey to Venus* (2000); Habib Mounsi with *Jalaltahu - The Supreme Father* (2000); Faycel El Ahmar with *Amin El Alwani* (2003); and Waciny Laredj with *The Tale of the Last Arab* (2012).⁹³

In conclusion, it can be said that the science fiction novel is present and active in the Arab literary scene, albeit to a lesser extent compared to other literary genres or even its counterpart in Western literature. This disparity is due to several reasons, foremost among them being the weak relationship between modern Arab culture and scientific achievement, which affects the nourishment of science fiction with ideas and technologies.

Ultimately, despite its deep historical roots from Hayy ibn Yaqdhan to Lucian, Arabic science fiction remains a marginal genre compared to its Western counterpart or other literary forms. This marginalization is attributed to the gap between Arab culture and scientific progress, which has weakened the nurturing environment for this genre. Critical perceptions and audience challenges have also contributed to keeping it out of the spotlight. However, recent years have witnessed a noticeable awakening, with an expanding base of writers and a diverse geographical spread. Arabic science fiction has begun to vigorously address contemporary concerns such as artificial intelligence, pandemics, and future risks, heralding a brighter future for this literature capable of envisioning tomorrow.

⁹³ Boularas-Khoudari, *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models*, 27-28.

Conclusion

Science fiction literature emerges as a dynamic field where imagination and science converge to explore the profound questions of human existence. This study has shown that the genre cannot be confined within a single rigid definition; rather, it thrives on its multiplicity of forms, ranging from hard science fiction with its precision and technical rigor to soft science fiction emphasizing philosophical, social, and cultural dimensions. A key finding of this study is that science fiction resists any single rigid definition; instead, it uniquely fuses two forms of imagination—the literary-aesthetic and the scientific-deductive, as best captured by Nihad Sharif's formulation. Another major result concerns the genre's current crisis in the West: rapid technological advances have outpaced literary imagination, making dystopian visions such as Orwell's 1984 appear more realistic than optimistic futures. This challenge, however, is not yet fully present in the Arab world, where science fiction is still developing its own identity and potential.

Through its subgenres-time travel, utopia and dystopia, cyberpunk, ecological narratives, political science fiction, and many others-science fiction demonstrates its capacity to address pressing questions about humanity's future, the limits of knowledge, and the transformative power of science and technology.

Tracing the historical roots of the genre reveals a rich and complex genealogy. While some scholars connect its origins to mythology and religious traditions, others emphasize its ties to utopian visions or regard it as a product of the modern scientific revolution. Each perspective sheds light on how humanity has long sought to explain the unknown, envision alternative realities, and dream of better futures. The modern crystallization of science fiction in the nineteenth and twentieth centuries, through writers such as Mary Shelley, Jules Verne, and H. G. Wells, marked its rise as a distinct literary genre, capable of combining rigorous logic with narrative creativity. In the West, it flourished against the backdrop of rapid industrial and technological advances, establishing itself not only as entertainment but also as a respected cultural and academic field.

In the Arab world, science fiction has followed a more complex trajectory. While its classical roots can be traced to texts such as Ibn Tufail's (1185) *Hayy ibn Yaqdhan* and Abu al-Ala al-Ma 'arri's (1057) *Epistle of Forgiveness*, its modern form began to take shape under the

influence of translated works and pioneering local contributions. Writers like Tawfiq al-Hakim, Nihad Sharif, Talib Imran, and others localized the genre by weaving it into Arab cultural, social, and political realities. Although the volume of works remains modest compared to Western literature, Arab science fiction demonstrates a growing awareness of contemporary global challenges, from environmental crises and pandemics to artificial intelligence and identity struggles. These contributions highlight the genre's potential to act as a bridge between scientific thought and cultural reflection in Arab societies.

A further finding specific to the Arab context is that the genre's marginalization stems primarily from a weak connection between modern Arab culture and scientific achievement, which has limited the intellectual nourishment available to science fiction writers. However, the study also reveals a recent awakening since the twenty-first century, with a growing number of Arab authors addressing contemporary issues such as artificial intelligence, pandemics, and environmental crises, signalling a promising future for the genre in the Arab world.

The comparative perspective presented in this study reveals both convergences and divergences between Western and Arab science fiction. While Western science fiction has historically benefited from a direct interaction with scientific progress, Arab science fiction has been shaped by questions of identity, cultural continuity, and the search for relevance in an age of globalization. Yet, both traditions share the conviction that literature can anticipate the future, challenge prevailing assumptions, and open imaginative pathways toward alternative possibilities.

Ultimately, science fiction must be seen not as a marginal or secondary form of literature, but as a vital field of human creativity that enriches intellectual and cultural discourse. It extends beyond entertainment to function as a lens through which humanity contemplates the ethical, political, and existential implications of science and technology. By combining the accuracy of scientific reasoning with the depth of literary imagination, science fiction becomes a literature of foresight, capable of illuminating both the promises and the perils of human advancement.

Therefore, the findings of this research affirm that science fiction is not merely a Western import or a passing literary trend. Rather, it is a global genre with diverse roots and evolving forms, one that has already begun to leave its mark on Arabic literature and promises to play an

even greater role in the future. It stands as a testament to humanity's endless quest to imagine, question, and shape what lies beyond the horizon.

KAYNAKÇA/ REFERENCES

- Abdul Noor, Jabbour. *Literary Dictionary*. Beirut: Dar al-Ilm Lilmalayin, 1932.
- Abdullah, El-Yassin Mohamed. *Science Fiction in Modern Arabic Literature in the Light of Comparative Studies*. Homs: Al-Baath University, Faculty of Arts and Humanities, Master's thesis, 2008.
- Ajser Magazine. "Science Fiction Literature: Its Definition and Means." Accessed 22 September 2025. <https://arsco.org/articles/article-detail-14907/>
- Alarab-News. "Science Fiction Literature as the Literature of the Future." Accessed 23 September 2025. <https://bit.ly/2YQJxVi>
- 'Abd, Muhammad. "Science Fiction as a Narrative Strategy." *Fusul* 1/71 (Summer/Fall 2008), 28-47.
- 'Asaqla, Issam. *Character Construction in Arabic Science Fiction Novels*. Amman: Dar Azmina Publishing, 2011.
- 'Asaqla, Issam. "Science Fiction: Concept, Types, and Functions." *al-Majla* 2 (2011), 126-134.
- Assam University. "A Cross-Study of the Trend of Science Fiction through History." Accessed 23 September 2025. <https://studyislamaanweh.blogspot.com>
- Azzam, Muhammad. *Science Fiction Literature*. Damascus: Talas for Studies Translation and Publishing, 1994.
- Boizenu, Roger. "Western Science Fiction in Crisis." *Science Fiction Magazine* 5/6 (2008/2009), 9-23.
- Boularas, Yasmine- Khoudari, Salma. *Science Fiction in Contemporary Arabic Language: A Reading of Models*. Algeria: University of Yahia Fares, Faculty of Arts and Languages, Master's thesis, 2024.
- Boumaza, Fatima. "Science Fiction Concept and Species Question." *Arabic Language* 22/50 (September 2022), 13-42.
- Boumaza, Fatima. "The Science Fiction and the Circumstances of Its Genesis." *Semiotics Journal* 17/2 (March 2022), 360-381.

- Clute, John. *Science Fiction from 1980 to the Present: The Cambridge Guide to Science Fiction*. Collective authorship. Translated by 'Ilmi and others. Cairo: National Translation Project, 1991.
- Diyoub, Samar. *The Metaphor of Science: Studies in Science Fiction Literature*. Damascus: Syrian General Organization for Books, 2012.
- Drissawi, Siham- Khenshali, Abdullah. "Science Fiction Literature Between Reality and Horizons: His Majesty the Great Father by Habib Mounsi as a Model." *Journal of Arts and Humanities* 17 (December 2016), 69-104.
- Fahmawi, Subhi. "The Novel of the Future and Science Fiction: Alexandria 2050 as a Model." *Scientific Literature Journal* 9 (April 2014), 184-191.
- Falah Post. "Falah al-Abd al-Aziz." Accessed 22 September 2025. <http://infofalahaljarba.blogspot.com/>
- Fathi, Ibrahim. *Dictionary of Literary Terms*. Sfax: The Arab Publishing Union, 1932.
- Gattegno, John. *Science Fiction Literature*. Translated by Michel Khoury. Damascus: Dar Talas for Studies Translation and Publishing, 1990.
- Ghannam, Azza. *Artistic Creativity in Science Fiction Stories*. Cairo: al-Wazzan Publishing, 1988.
- Goimard, Jacques- Klein, Gérard. *Histoires de planètes*. Paris: Librairie Générale Française, 1975.
- Griffiths, John. *Three Visions of the Future*. Translated by Raouf Wasfi. Cairo: Egyptian General Book Organization, Family Library, 2009.
- Hadi 'Ayyad, Muhammad. *Science Fiction Literature*. Damascus: Damascus University, 2015.
- Kharboutly, Mohamed Eid. "Mohamed 'Azzam and His Book on Science Fiction Literature." *Science Fiction Magazine* 47 (2012), 7-18.
- Ma'ati, Salah. *Science Fiction Between Science and Superstition*. Amman: al-Warraaq Publishing, 2014.
- Mustafa, Mohamed Ahmed. "Contemporary Arab Science Fiction and the Future." *Fusul* 1/71 (Summer/Fall 2008), 78-97.

- Qasim, Mahmoud. *Science Fiction Literature: Twentieth Century Literature*. Cairo: Egyptian Book Organization, 2006.
- Saouri, Bouchaib. "Science Fiction in the Moroccan Novel: Concerns and Specificities." *Fusul* 1/71 (Summer/Fall 2008), 58-77.
- Scholes, Robert, et al. *Horizons of Science Fiction Literature*. Translated by Hassan Hosni Shukri. Cairo: Egyptian General Book Organization, 1996.
- Seed, David. *Science Fiction: A Very Short Introduction*. Translated by Nevin 'Abd al-Raouf. Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture, 2016.
- Sharif, Nihad. "Science Fiction is One of the Most Exciting Genres of Literature." *Science Fiction Journal* 1/1 (August 2008), 8-22.
- Tawfik, Ahmed Khaled. *The Riddle Behind the Lines: Conversations from the Writing Kitchen*. Cairo: Dar al-Shorouk, 2017.
- Wilson, Colin. *The Reasonable and the Unreasonable in Modern Literature*. Translated by Anis Zaki Hassan. Beirut: Dar al-Adab, 1978.

Yayın İlkeleri

Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'nde (AYAD), İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakóltesi Arapça Öğretmenliğı Bölümü tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa, basılı ve elektronik olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'nde (AYAD), özgün olmak şartı ile Arap dili, edebiyatı, eğitimi, belagati, kólütürü, sanatı, felsefesi, edebiyat tarihi ve Arapça çeviri alanları ile ilgili araştırma, inceleme, tenkit ve değeriendirme yazıları kamuoyuna duyurulmak amacıyla yayımlanır.

Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'ne (AYAD), gönderilecek yazılarda öncelikle alanına katkı sağılayan, özgün nitelikte "arařtırma makalesi" veya daha önce yayımlanmış çalıřmaları değeriendiren, bu konuda yeni ve dikkate değeri görüşler ortaya koyan "derleme makalesi" olması şartı aranır. Ayrıca ilgili alanlarda yayımlanan bilimsel kitaplara ait makale formatındaki "değeriendirme" yazıları ile "kitap eleřtirileri" de derginin yayın kapsamı içindedir. Yayın Kurulu'nun kararı ile alanında katkısı olduğı düşünölen yabancı dilden özgün makalelerin Türkçe, Arapça, İngilizce veya Farsça çevirilerine de derginin üçte birini geçmemek kaydı ile yer verilebilir. "Çeviri makalelerin" yayımlanabilmesi için çeviri metin ile birlikte özgün makalenin yazarından ya da hak sahibinden alınacak izin yazısının da gönderilmesi zorunludur. Yazıların Aydın Arapça Arařtırmaları Dergisi'nde yayımlanabilmesi için daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir.

Bilimsel bir toplantıda sunulmuş ancak basılmamış bildirilerden üretilmiş makaleler, bu durumun dipnotta açıkça belirtilmesi koşuluyla kabul edilebilir.

GENEL KURALLAR

1. Dergide yayımlanan yazı ve makalelerde kullanılacak dil Türkçe, Arapça, İngilizce ve Farsçadır.

2. Çalışmayı destekleyen bir kurum varsa, makale başlığının son kelimesi üzerine (*) konularak, aynı sayfada dipnot olarak destek veren kurum bilgileri belirtilmelidir.

3. Gönderilen yazılar kaynakça ve ekler dahil **3.000** kelimedenden az olmamalı ve **10.000** kelimayı aşmamalıdır.

4. Makaleler **Chicago** sistemine göre düzenlenmelidir. Detaylı bilgi için kılavuzu inceleyebilirsiniz: <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/23095>. Lütfen dipnotta verilen referansların kaynakçada olmasına özen gösteriniz.

5. Dergimiz için editör kurulunca belirlenen intihal oranı üst sınırı **yüzde 15**'tir. İntihal tespit programındaki filtreleme seçenekleri şu şekilde ayarlanır:

- Kaynakça hariç (Bibliography excluded)
- Alıntılar hariç (Quotes excluded)
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words)
- Program menüsünde bulunan diğer filtreleme seçenekleri raporlamaya dâhil edilmez.

Yazım Kuralları

• Sayfa Düzeni

Üst 3 cm, alt 2 cm, iç kenar 2,5 cm, dış kenar 2 cm boşluk bırakılacak şekilde tüm metin alanı 170 mm X 240 mm şeklinde olmalıdır.

• Yazı Türü

Türkçe ve İngilizce metinlerde Times New Roman yazı karakteri kullanılmalıdır. Türkçe "Öz", İngilizce "Abstract" bölümleri ve ana metin

12 punto, dipnot bölümü ise 10 punto olmalı; metin, özet ve dipnotlar iki yöne yaslı olarak hizalanmalıdır. Ana metinde girinti değeri ilk satır 1,25, paragraf aralık değeri sonra 6 nk, satır aralığı değeri 1,15 olmalıdır.

Arapça ve Farsça metinler Traditinol Arabic yazı karakterinde ve 16 punto olmalıdır. Dipnot bölümü ise 12 punto olmalı; metin, özet ve dipnotlar iki yöne yaslı olarak hizalanmalıdır. Ana metinde girinti değeri ilk satır 1,25, paragraf aralık değeri sonra 6 nk, satır aralığı değeri 1,15 olmalıdır.

• Başlıklar

Makale ana başlık ve alt başlıklardan oluşacak şekilde düzenlenmelidir.

• Ana Başlık

Türkçe ve İngilizce başlıklar Times New Roman karakterinde, büyük harfler kullanılarak, kalın, 14 punto şeklinde olmalıdır. Yazar ismi, başlıktan sonra bir satır boşluk bıraktıktan sonra sağa yaslı şekilde yazılmalı ve yazar ismi küçük, soyadı büyük olacak şekilde 12 punto olarak yazılmalıdır. Yazar bilgileri yazar adından sonra eklenecek yıldız işareti ile dipnotta verilmelidir.

Arapça ve Farsça başlıklar Traditional Arabic karakterinde, kalın ve 18 punto şeklinde olmalıdır. Yazar ismi, başlıktan sonra bir satır boşluk bıraktıktan sonra sola yaslı şekilde ve 16 punto olarak yazılmalıdır. Yazar bilgileri yazar adından sonra eklenecek yıldız işareti ile dipnotta verilmelidir.

• Öz

150 kelimeyi geçmemeli ve "ÖZ" başlığı kalın, 12 punto olmalı, özet metni 12 punto olarak tüm metin Times New Roman yazı stilinde iki yana yaslı ve tek paragraf şeklinde Microsoft Word formatında yazılmalıdır. **Anahtar kelimeler** başlığı 12 punto ve bold yazılmalı, anahtar kelimeler ise 12 punto ve italik olmalıdır. Makaleye uygun en az beş en fazla yedi anahtar kelime yazılmalı ve bu kelimelerin ilk

harfleri büyük diğer harfleri küçük olacak şekilde yazılmalıdır. "ÖZ"de makalenin konusu, araştırma yöntemi ve sonucuyla ilgili kısa bilgiler verilmelidir.

Makalenin ilk sayfasında, yazıldığı dildeki ÖZ bölümü yer alır.

• **Abstract**

Abstract başlığı 12 punto ve bold olmalıdır. İngilizce özet kısmı 150 kelimeyi geçmemeli, 12 punto ve iki yana yaslı olmalıdır. **Keywords** başlığı 12 punto ve bold yazılmalı, anahtar kelimeler ise 12 punto ve italik olmalıdır. Makaleye uygun en az üç en fazla beş anahtar kelimenin ilk harfleri büyük diğer harfleri küçük olacak şekilde yazılmalıdır. "Abstract" bölümünde makalenin konusu, araştırma yöntemi ve sonucuyla ilgili kısa bilgiler verilmelidir.

• **Bölümler**

Makalenin içeriğine göre oluşturulan bölüm alt başlıkları (GİRİŞ, KAVRAMSAL ÇERÇEVE, LİTERATÜR TARAMASI, ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ, BULGULAR, SONUÇ, ...gibi) hepsi büyük harf olacak biçimde, 12 punto ve kalın (bold) olmalıdır ve **numaralandırma kullanılmadan** yazılmalıdır.

• **Ana Metin**

Alt başlıklar 12 punto, kalın ve büyük harf kullanılarak yazılmalı ve metin kısmı 12 punto, Times New roman yazı stilinde Microsoft Word formatında olmalıdır. Makaleler tek sütun, iki yana yaslı olacak şekilde ve girinti değeri ilk satır 1,25, paragraf aralık değeri sonra 6 nk, satır aralığı 1,15 olmalıdır. İlk bölümün alt başlığı anahtar kelimelerden sonra bir satır boşluk bırakarak başlamalı ve bunu takip eden metin paragraflarında boşluk olmamalıdır. Makale uzunluğu şekiller ve figürler ile birlikte 25 sayfayı geçmemelidir.

• Tablo, Şekil, Grafik ve Resimler

Metinde kullanılan tablo, şekil, grafik ve resimler yazar(lar) tarafından özgün olarak oluşturulmamış ise “kaynak” gösterilerek metin içinde kullanılabilir. Tablo, şekil, grafik ve resimler metin kısmına uyacak şekilde yerleştirilmeli ve başlıkları 11 punto ve ortalanarak yazılmalıdır. Metin içinde kullanılan tablo ve grafikler Tablo 1., Tablo 2./ Grafik 1., Grafik 2. ... vb gibi sıralanmalıdır. Tablo numaraları ve başlıklar tablodan önce olacak şekilde yazılmalıdır. Şekil, grafik ve resimlerin numaraları ve başlıkları kendinden (şekil, grafik ve resim) sonra altta olacak şekilde Şekil 1., Şekil 2./ Resim 1., Resim 2. ... vb gibi sıralanarak yazılmalıdır. Tablo, şekil, grafik ve resim başlıklarında kullanılan kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük olacak şekilde oluşturulmalıdır.

• Sonuç

Başlık kalın ve 12 punto, metin kısmı da 12 punto Times New Roman yazı stilinde yazılmalıdır.

• Kaynakça

Kaynakça başlığı, 12 punto ve kalın yazılmalıdır. Bibliyografik kimlikler yazılırken girinti değeri asılı 1,25; paragraf aralığı sonra 6 nk, satır aralığı 1,5 satır olmalıdır.

• Makalede referans ve kaynakça gösterimi

Makaleler **Chicago** sistemine göre düzenlenmelidir. Detaylı bilgi için kılavuzu inceleyebilirsiniz:

<https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/23095>

Kolaylık sağlaması açısından Microsoft Word'te yer alan Başvurular kısmını ya da Zotero programını kullanmanızı öneririz.

1. KİTAP

a) Tek Yazarlı:

Talip Özdeş, Maturidi'nin Tefsir Anlayışı (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.

Kaynakçada:

Özdeş, Talip. Maturidi'nin Tefsir Anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

b) İki Yazarlı:

Bekir Topaloğlu ve İlyas Celebi, Kelam Terimleri Sözlüğü (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.

Kaynakçada:

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. Kelam Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," Telhişu'l-edille li-ḳava'idi't-tevhid içinde, thk. Hişam İbrahim Mahmud (Kahire: Daru's-Selam, 1431/2010), 1: 14.

Kaynakçada:

Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime". Telhişu'l-edille li-ḳava'idi't-tevhid içinde, thk. Hişam İbrahim Mahmud, 1: 5-44. Kahire: Daru's-Selam, 1431/2010

2. MAKALE

* Dipnotta –mevcutsa– danışılan spesifik sayfa numaralı belirtilmelidir. Kaynakçada makalenin bütününün sayfa aralığı belirtilmelidir.

a) Basılı:

Adem Çiftçi, "İslam Ceza Hukukunda Suca Teşebbüsten Vazgeçme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.

Kaynakçada:

Çiftçi, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suca Teşebbüsten Vazgeçme". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

b) Online:

Ramazan Altıntaş, "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu", Kelam Araştırmaları Dergisi 1, sy. 1 (2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

Kaynakçada:

Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". Kelam Araştırmaları Dergisi 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

3. ANSİKLOPEDİ "MADDESİ"

Ömer Faruk Akun, "Ali Mustafa Efendi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.

Kaynakçada:

Akun, Ömer Faruk. "Ali Mustafa Efendi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

4. TEZ

Abdullah Demir, "Ebu İshak Zahid es-Saffar'ın Kelam Yöntemi" (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.

Kaynakçada:

Akyüz, İsmail. "Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları". Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

5. YAYIMLANMAMIŞ KONFERANS

Mustafa Akdağ ve Hidayet Tok, "Geleneksel Öğretim ile Power Point Destekli Öğretimin Öğrenci Erişisine Etkisi" (XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayında Sunulan Bildiri, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Malatya, Temmuz 06-09, 2004).

Kaynakçada:

Akdağ, Mustafa ve Hidayet Tok. "Geleneksel Öğretim ile Power Point Destekli Öğretimin Öğrenci Erişisine Etkisi" XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayında Sunulan Bildiri, İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Malatya, Temmuz 06-09, 2004.

8. WEB SAYFASI

"Google Gizlilik Politikası", son güncelleme 19 Ağustos, 2015,
https://www.google.com/intl/tr_tr/policies/privacy/.

Kaynakçada:

Google. "Google Gizlilik Politikası". Son güncelleme 19 Ağustos, 2015.
https://www.google.com/intl/tr_tr/policies/privacy/.

İletişim Bilgileri

Aydın Arapça Dergisi Yayın Koordinatörlüğü

İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Arapça Öğretmenliği Bölümü

Beşyol Mahallesi, İnönü Caddesi, NO: 38 Sefaköy, Küçükçekmece/İstanbul

Tel: (212) 444 1 428