

NÜSHA

Cilt: XV
Sayı: 40
2015

ISSN 1303-0752

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

- Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013)
- Arap Dilinde Lahnin, Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü
 - Türkiye’deki Arapça Kökenli Bazı Yer Adları
- Türkçe ve Arapça Nezaket İfadeleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme
 - Fas Kısa Hikaye Sanatının Doğuşu ve Gelişimi
 - Değersiz Bir Kadın
- النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين - سورتا (الحج والمؤمنون) أنموذجًا
- Hakîm Şifayî, Bir Hicviyesi ve Kâmi’nin Türkçe Şerhi
- Urdu Edebiyatında İlerici Hareket: Şairlerin Özgürlük Çağrısı

Fiyatı: 10 TL (KDV Dahil)

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Yıl/Volume: XV, Sayı/Issue: 40,
Ocak-Haziran/January-June, 2015

Nüsha

Şarkiyat Araştırmaları Dergisi
Journal of Oriental Studies

Cilt: 15, Sayı: 40

Ocak-Haziran, 2015

Altı Ayda Bir Yayımlanır Hakemli Dergi

Oku A.Ş. Adına Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
(Owner and Managing Editor)

Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Derya Örs (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Hekimoğlu (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Y. Kurumu)

Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)

Yard. Doç. Dr. Osman Düzgün (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Sayfa Düzeni (Page Layout)

Araš. Gör. Kamil Karasu (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Türkçe Redaksiyon (Proofreading)

Yard. Doç. Dr. Soner İşimtekin (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

İngilizce Redaksiyon (English Redaction)

Okt. Ahmet Kurnaz (Kırıkkale Üniversitesi)

Yönetim yeri (Address)

Şehit Savaş Bıyıklı Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İletişim Bilgileri

(Correspondence Address)

Telefon: (535) 4533070

E-Posta:

akademiknusha@gmail.com

Yıllık Abone Bedeli

(Annual Subscription Rates)

Kişiler (for individuals):

Yurt İçi: 20 YTL

Yurt Dışı (abroad): 30 \$

Kurumlar (for institutions):

Yurt İçi: 50 YTL

Yurt Dışı (abroad): 70 \$

Abonelik için

Banka hesap no: (Bank Account)

Türkiye İş Bankası Ankara

Cebeci Şubesi 4205 2131185

(Osman Düzgün adına)

Baskı (Press)

Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

Tel: 0312-229 99 28

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) TÜBİTAK ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) ve Akademia

Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.

I S S N 13 0 3 - 0 7 5 2

Danışma Kurulu (Advisory Board)

- Prof. Dr. A. Kazım Ürün (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Soydan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk İslim (İdlib Üniversitesi)
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiftçi (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Yazıcı (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Kâzım Sarıkavak (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Kenan Demirayak (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Kanar (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mürsel Öztürk (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat H. Yanık (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Tosun (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Tülücü (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Üniversitesi)
Doç. Dr. Altan Çetin (Gazi Üniversitesi)
Doç. Dr. Erkan Göksu (GOP Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Abdussamed Yeşildağ (Kırıkkale Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Adem Uzun (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Y. Kurumu)
Yard. Doç. Dr. Cihaner Akçay (Gazi Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Derya Adalar (Ankara Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Fahrettin Coşguner (Kırıkkale Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. İbrahim Ethem Polat (Gazi Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. M. Mücahit Asutay (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Osman Düzgün (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Senem Soyer (Kırıkkale Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Soner İşimtekin (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yard. Doç. Dr. Turgut Koç (Gazi Üniversitesi)

YAYIN İLKELERİ

1- Nüsha, şarkiyat alanında uluslararası çapta yayın yapan ve altı ayda bir olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

2- Dergiye, şarkiyat alanında yazılmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri ve kitap tanıtımı ile çeviri makale gönderilebilir. Makaleler e-posta yoluyla gönderilmedikleri takdirde makalelerin ekinde makalenin kaydedildiği bir cd bulunmalıdır. Yazarlar, e-posta adreslerini bildirmelidirler.

3- Yayımlanmak üzere gönderilen çalışmalar, yayın kurulunun incelemesinden sonra yayımlanmaya değer buldukları takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere ilgili alandaki bilimsel çalışmalarıyla tanınan iki ha-keme gönderilir. Hakeme gönderilen çalışmaların yazarları gizli tutulur. Ayrıca hakem raporları gizlidir. Raporlardan birinin olumsuz olması durumunda yayın kurulu çalışma yayın programından çıkarır ya da yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporunun sonucunu dikkate alır. Raporlar dergi tarafından beş yıl süreyle saklanır.

6- Yayımlanan çalışmaların sorumluluğu yazarlarına aittir.

7- Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak editörler kurulunun kararıyla, yayımlanan çalışmaların toplamının üçte birini geçmeyecek ölçüde İngilizce, Arapça ve Farsça makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça ya da Farsça yazma eser metinleri yayımlanabilir.

8- Kitap tanıtımı dışındaki çalışmalara her biri en az 50, en fazla 100 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet (abstract) ve anahtar kelimeler (keywords) ile makalenin İngilizce başlığı eklenmelidir.

9- Çalışmalar, PC bilgisayarda 16x24 cm boyutunda “word belgesi” olarak, 12 punto Times New Roman ile ve 1,5 satır aralıklı yazılmalı ve 20 sayfayı aşmamalıdır.

10- Çalışmalarda çizim, şekil ya da harita yer alacaksa bunlar, dergi boyutuna uygun biçimde metinden ayrı olarak aydıngere ya da yüksek gramajlı beyaz kâğıda belirgin çizgilerle çizilmeli, ayrıca numarası ve metin içindeki yeri belirtilmelidir. Yukarıda belirtilen boyutlarda hazırlanmayan tablo ve çizim barındıran makaleler işleme konulmayacaktır.

11- Çalışmalarda kullanılan notlar son not şeklinde düzenlenmeli, bu son notlarda kitap adları italik, makale adları düz karakterle tırnak içinde yazılmalıdır. Son notta kullanılan metin kitap ise şu sıra takip edilmelidir: Yazarın adı soyadı, *kitap adı*, basım yeri ve yılı, cilt, sayfa. Son notta kullanılan metin makale ise sıralama şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, “makale adı”, *sürelî yayın ya da makalenin yer aldığı kitap vs.*, cilt veya yıl, sayı (basım tarihi), sayfa.

12- Makalenin sonunda yararlanılan kaynakları gösteren bir kaynakça yer almalıdır.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

| | |
|--|---------|
| Türkiye’de Arap Dili Alanında Yapılan Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri-III (1956-2013) | |
| M.a. And Ph.d. Thesis Prepared in Arabic Language in Turkey-III (1956-2013) | |
| M. Vecih Uzunoglu | 1-52 |
| Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü | |
| The Role of Lahn in the Emergence Of the Discipline of Syntax in Arabic Language | |
| Ayhan Kaya | 53-72 |
| Türkiye’deki Arapça Kökenli Bazı Yer Adları | |
| Some Location Names of Arabic Origin in Turkey | |
| Gamze Yüçetürk | 73-92 |
| Türkçe ve Arapça Nezaket İfadeleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme | |
| Turkish and Arabic Polite Expressions: A Comparative Review | |
| Kamil Karasu | 93-128 |
| Fas Kısa Hikaye Sanatının Doğuşu ve Gelişimi | |
| Birth and Development of the Moroccan Short Story | |
| Abdellatif Akbib/Elif Demir | 129-150 |
| Değersiz Bir Kadın | |
| The Worthless Women | |
| Hayat bin eş-Şeyh/Özlem Züleyha Kuran | 151-156 |

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين - سورتا (الحج والمؤمنون) أنموذجًا

al-Nekat al-Balaghiyah fi Ayat Marahil Takhaluk al-Janeen:
Surata al-Haj wa al-Moa'moon Anmothagan

Tâhâ Muhammed A. Muhammed.....157-198

Hakîm Şifayî, Bir Hicviyesi ve Kâmî'nin Türkçe Şerhi

Hakîm Shifayi, One of His Satire and Turkish
Commentary of Kâmî

Yusuf Öz.....199-218

Urdu Edebiyatında İlerici Hareket: Şairlerin Özgürlük Çağrısı

Progressive Literary Movement in Urdu Literature: Crying Freedom
of Poets

Aykut Kışmir.....219-233

**TÜRKİYE’DE ARAP DİLİ ALANINDA YAPILAN YÜKSEK
LİSANS ve DOKTORA TEZLERİ - III
(1956-2013)**

M. Vecih UZUNOĞLU*

Özet

Bu çalışmada, 1956–2013 yılları arasında Türkiye’de Arap dili alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin künye bilgileri verilmiştir. 2013 yılına kadar söz konusu alanda yaklaşık 476 yüksek lisans ve 202 doktora tezi yapılmıştır. Tezlerin konulara, yıllara, üniversitelere ve danışman öğretim üyelerine göre dağılımı tablolar eşliğinde değerlendirildikten sonra tezlerin künye bilgileri bir liste halinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Yüksek Lisans, Doktora, Tez, Türkiye.

**M.a. And Ph.d. Thesis Prepared in Arabic Language in Turkey-III
(1956-2013)**

Abstract

In this study, we tried to collect MA and PhD dissertations prepared on Arabic language and literature in Turkish Universities from 1956 to 2013. The collection has 476 MA and 202 PhD dissertations. Before presenting list of the thesis we made an evaluation about the thesis according to their subjects, and years, and universities, and supervisors with the support of tables.

Keywords: Arabic Language, MA., PhD., Thesis, Turkey.

* Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, (vecih.uzun@deu.edu.tr).

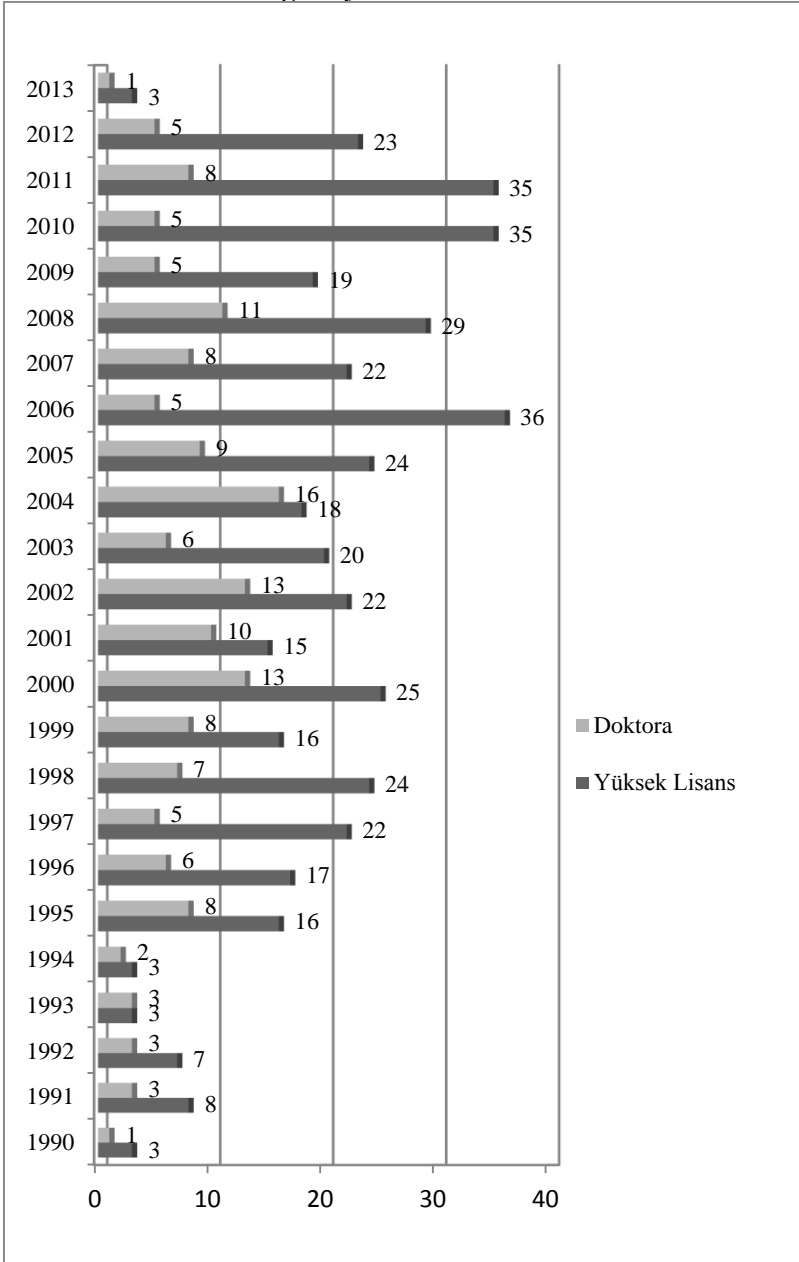
Giriş

Daha önce Türkiye'de Arap dili alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri ile ilgili olarak bu derginin sekizinci (2003)¹ ve onyedinci (2005)² sayılarında iki makale yayınlamış; ilk makalede 1956'dan 2002 yılına kadar, ikinci makalede ise 2004 yılına kadar bu alanda yapılan tezleri toplamaya çalışmıştık. İlk makalede bu tezlerin büyük bir kısmının hazırlandığı İlahiyât Fakültesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Yüksek İslam Enstitüsü gibi yüksek din öğretimi veren kurumlar ile Edebiyat Fakülteleri, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakülteleri ve Gazi Eğitim Fakültesi hakkında kısaca bilgiler sunmuş, ardından tezlerin listesini vermiştik. Buna göre 2002 yılına kadar ülkemizde 198 yüksek lisans ve 122 doktora tezi olmak üzere toplam 320 tez hazırlanmıştır. İkinci makalede ise 2004 yılına kadar söz konusu alanda yapılan tezlerin bir listesini sunmuş, ama daha öncesinde bu tezler hakkında yıllara, üniversitelere ve danışmanlara göre istatistikî bilgileri tablolar halinde vermiş ve değerlendirmeler yapmıştık. 2004 yılı itibarıyla hazırlanan yüksek lisans tez sayısı 244, doktora tez sayısı ise 140 olup toplamda 384 tez hazırlanmıştır.

Bu makalemizde ise 2013 yılı haziran ayına kadar Arap Dili alanında hazırlanan tezleri toplamaya çalıştık. Bu tezleri yıllara, üniversitelere, danışmanlarına ve konularına göre tablolar eşliğinde değerlendirmeye çalışacağız.

Yıllara göre yüksek lisans ve doktora tezleri

1956'dan 2013 yılı Haziran ayına kadar Arap Dili alanında yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerine baktığımızda karşımıza şu tablo çıkmaktadır. Hazırlanan tezlerin 476 tanesi yüksek lisans, 202 tanesi ise doktora olmak üzere toplam 678 tezdır. 1980'li yıllara kadar olan dönemde doktora tez sayısı yüksek lisans tez sayısından sayıca daha fazladır. 1956-1980 yılları arasında 6 yüksek lisans tezi hazırlanmışken doktora tezi sayısı 12'dir. Yine 1981-1990 yılları arasında 30 adet doktora tezine mukabil 28 yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. 1990'lı yıllardan sonra durum tam tersine dönmüş ve yüksek lisans tezlerinde çok ciddi bir artış meydana gelmiştir. 1991-2000 yılları arasında 141 yüksek lisans tezi hazırlanmışken bu dönemde yapılan doktora tez sayısı 58'de kalmıştır. Yine 2001-2013 yılları arasına baktığımızda bu dönemde 301 yüksek lisans tezi hazırlanmasına karşılık doktora tezlerinin sayısı 102'dir.

Tablo 1. Yıllara göre yüksek lisans ve doktora tezleri

80'li hatta 90'lı yıllara kadar yüksek lisans ve doktora tez sayısının sayıca az olmasının farklı nedenleri vardır. Bunlar arasında Arap Dili alanında yüksek lisans ve doktora yaptıracak Yüksek Öğretim kurumlarının azlığı, alanla ilgili danışman öğretim üyesinin

TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA

YAPILAN YÜKSEK LİSANS ve DOKTORA TEZLERİ - III

yok denecek kadar az olması, ayrıca Arap Diline olan ilginin az olması zikredilebilir. Örneğin 1970 yılına kadar ülkemizde 3 adet yüksek lisans ve 3 adet doktora tezi yapılmıştır. Yüksek lisansların üçü de merhum Nihat Çetin hoca danışmanlığında hazırlanmıştır. Doktora tezi hazırlayan ilk hocalarımız Hasan İzzet, Nihat Çetin ve A. Subhi Furat'tır. İlk dönemlerde yapılan doktora çalışmalarında dikkat çeken hususlardan biri danışman hocaların bazılarının alan dışından ya da yan alandan olmasıdır. Walther Bjorkman, Adnan Erzi, İsmail Cerrahoğlu, Kemal Işık, M. Esad Çoşan bunlardan bazılarıdır.

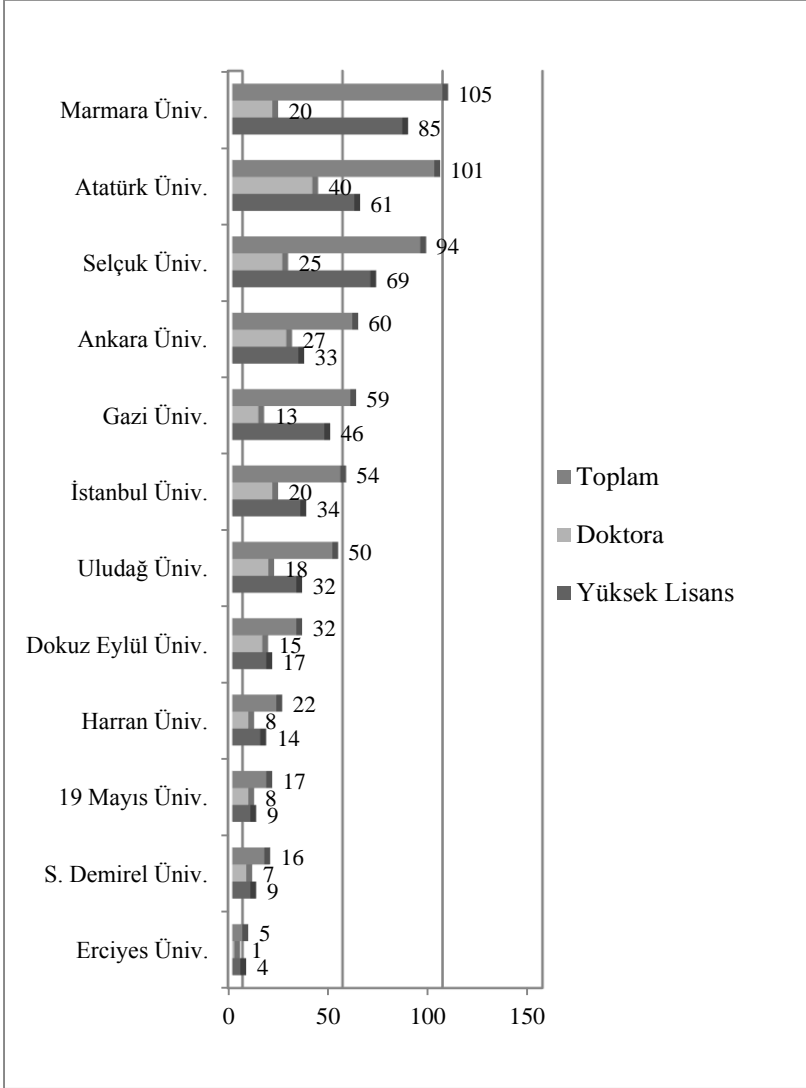
90'lı yılların ortasından itibaren Arap Dili alanında yapılan tezlerde ciddi bir artış olduğu gözlenmektedir. 1994 yılında 3 yüksek lisans 2 doktora hazırlanmışken bir yıl sonra bu sayı 4-5 kat artarak 16 yüksek lisans ve 8 doktora olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonraki yıllarda da bu artış devam etmiş ve doktora tezleri en üst seviyesini 2004 yılında 16 teze, yüksek lisans tezleri ise 2006 yılında 36 teze yakalamıştır. Yüksek lisans tezleri, 2000'li yılların sonuna doğru yaşadığı düşüşten sonra 2010 ve 2011 yıllarında 35'er teze tekrar yükselişe geçmiştir.

Genel anlamda tezlerde yaşanan bu artışın sebebini, Yüksek Öğretim Kurumlarının çoğalmasına ve bu kurumlarda Arap Dili alanında yüksek lisans ve doktora programlarının açılmasına, danışman öğretim üyesinin yeterli bir sayıya ulaşmasına ve bu alana olan ilginin artmasına bağlayabiliriz.

Doktora tezlerinde dikkat çeken bir husus, 2000 yılından itibaren üst seviyelere ulaşan tez sayılarının 2003 yılında ani bir düşüşten sonra 2004'te tekrar yükselmesi, ardından 2005, 2006 ve 2007'de tekrar düşüşe geçmesi, 2008'de ise gözle görülür bir artış gösterdikten sonra tekrar düşüş eğilimine girmesidir. Doktora tezleri böyle dalgalı bir seyir izlerken yüksek lisans tezleri daha istikrarlı bir yol izlemiş ve yıllar arasındaki farklar dikkat çekecek büyüklükte olmamıştır.

Üniversitelere göre yüksek lisans ve doktora tezleri

Üniversitelere göre tez dağılımına baktığımızda birinciliği doktorada 40 teze Atatürk Üniversitesinin, yüksek lisansda 85 teze Marmara Üniversitesinin aldığını görüyoruz. Genel toplamda ise 105 teze Marmara Üniversitesi birinci, 101 teze Atatürk Üniversitesi ikinci, 94 teze Selçuk Üniversitesi üçüncü, 60 teze Ankara Üniversitesi dördüncü, 59 teze Gazi Üniversitesi beşinci ve 54 teze İstanbul Üniversitesi altıncı olmuştur. Elbette bu üniversitelerde bu kadar çok tez hazırlanmasında köklü olmalarının yanı sıra Arap Dili alanında kâfi derecede danışman öğretim üyesine sahip olmaları önemli rol oynamıştır.

Tablo 2. Üniversitelere göre tezlerin dağılımı (Adet)³

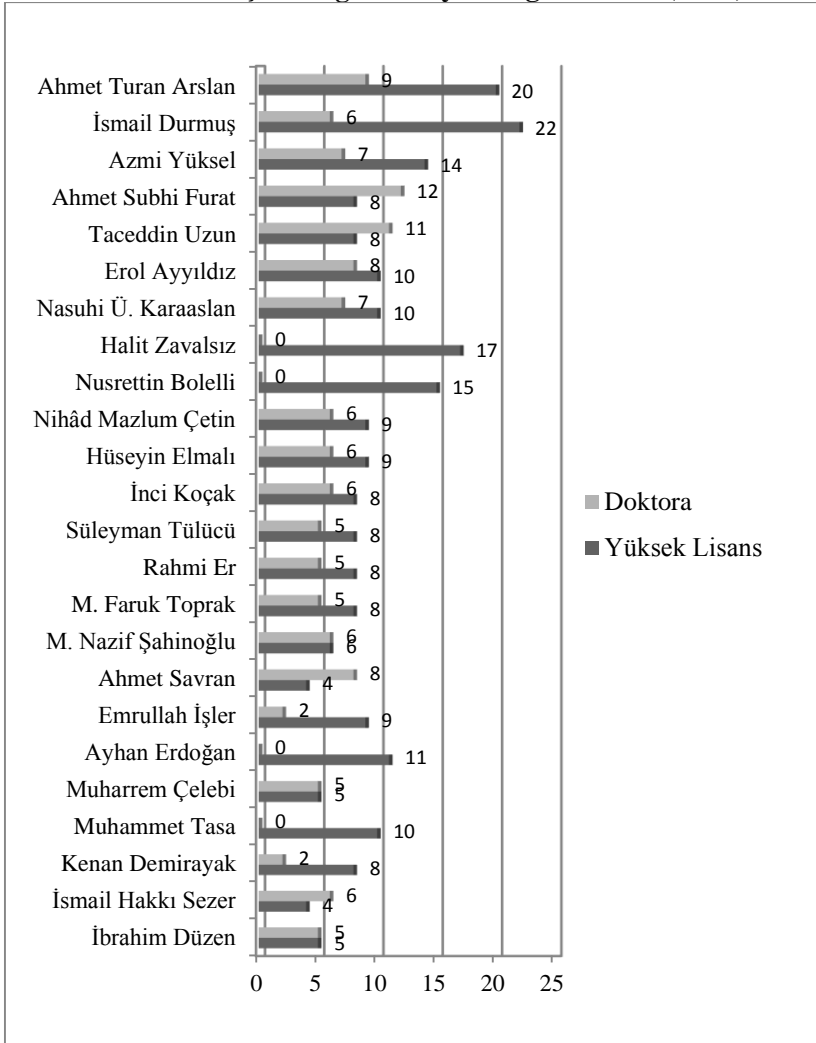
Marmara, İstanbul, Atatürk, Selçuk, Ankara, Uludağ, Dokuz Eylül, Gazi, Erciyes gibi köklü üniversitelerde hem yüksek lisans hem de doktora tezi yönetilmesine karşılık Cumhuriyet, Çukurova, Dicle, Fırat, Kahramanmaraş Sütçü İmam, Kırıkkale, Karadeniz Teknik, Rize, Sakarya, Yüzüncü Yıl ve Erzincan Üniversitelerinde bu güne kadar sadece yüksek lisans tezi yönetilmiştir. Bu üniversitelerde doktora tezi yönetilmemesinde, elbette YÖK'ün doktora için 35. Madde tabir edilen kanun maddesi ile belirli üniversitelere Araştırma Görevlisi gönderme kararı etkili olmuştur.

TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA
YAPILAN YÜKSEK LİSANS ve DOKTORA TEZLERİ - III

Danışman öğretim üyesine göre tezler

Tezleri danışman öğretim üyesine göre incelediğimizde doktora programında Ahmet Subhi Furat hocamızın 12, Taceddin Uzun hocamızın 11, Ahmet Turan Arslan hocamızın 9, Erol Ayyıldız ile Ahmet Savran hocalarımızın 8'er tez yönettiğini; yüksek lisans programında ise İsmail Durmuş hocamızın 22, Ahmet Turan Arslan hocamızın 20, Halit Zavalı hocamızın 17, Nusrettin Bolelli hocamızın 15 tez yönettiğini görüyoruz. Toplamda ise Ahmet Turan Arslan hocamız 29 tez, İsmail Durmuş hocamız 28 tez ve merhum Azmi Yüksel hocamız 21 tez yöneterek ilk üç sıraya yerleşmişlerdir.

Tablo 3. Danışman öğretim üyesine göre tezler (Adet)⁴

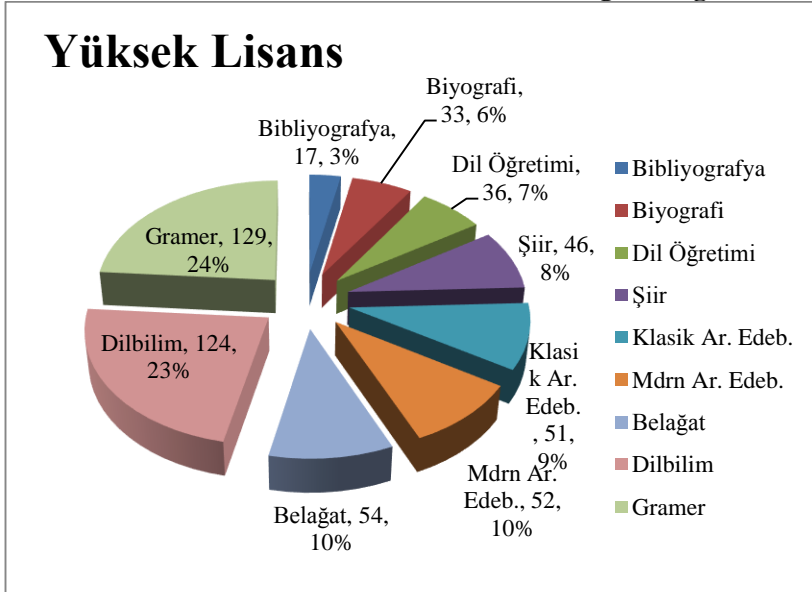


Konularına göre tezler

Tezleri konularına göre incelemeye geçmeden önce bir hususun açıklığı kavuşturulması gerekmektedir. Bazı tezler birden fazla başlık altına girebilmektedir. Örneğin bir tez hem Biyografi hem de Belağat başlığı altında mütalaa edilebilmektedir. Bu yüzden burada verilen rakamların yekûnu toplam tez sayısından fazladır. Ayrıca konuların, tezlerin geneli içindeki yerini daha sağlıklı bir şekilde gösterebilmesi açısından yüzdelik oranlar şeklinde verilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden konular yüzdelik oranlar halinde verilmiştir.

Yüksek lisans tez konularına baktığımızda bu tezlerin büyük çoğunluğunun Gramer (Nahiv-Sarf), Dilbilim, Belağat ve Arap Edebiyatı alanlarında hazırlandığını görüyoruz. **Gramer** konuları (nahiv-sarf) % 24'lük bir oranla birinci sırada iken, **Dilbilim** % 23'lük oranla ikinci, **Belağat** % 10'luk oranla üçüncü, **Modern Arap Edebiyatı** % 10'luk oranla dördüncü, **Klasik Arap Edebiyatı** % 9'luk oranla beşinci ve **Şiir** % 8'lik oranla altıncı sırada yer almışlardır. Bu sıralamayı % 7'lik oranla **Dil Öğretimi**, % 6'luk oranla **Biyografi**, % 3'lük oranla **Bibliyografya** takip etmiştir. Hazırlanan 476 adet yüksek lisans tezi içinde 66 tane yazma eser tahkik edilmiştir. Tahkik edilen bu yazmaların yüksek lisans tezleri içindeki nispetine baktığımızda bunun % 12'lik bir orana karşılık geldiğini görüyoruz.

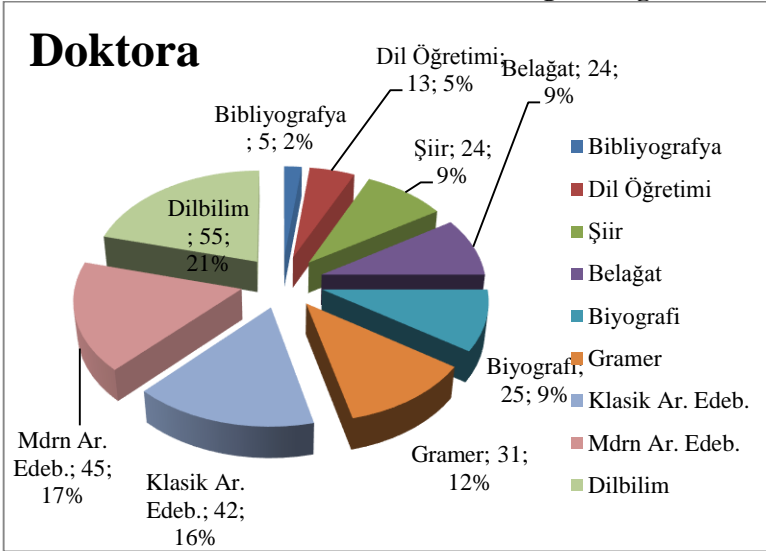
Tablo 4. Yüksek lisans tezlerinin konulara göre dağılımı



TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA
YAPILAN YÜKSEK LİSANS ve DOKTORA TEZLERİ - III

Doktora tezlerine baktığımızda tezlerin yaklaşık üçte birinin **Arap Edebiyatı** ile ilgili olduğunu görüyoruz. Bu tezlerin % 17'lik kısmı **Modern Arap Edebiyatı**, % 16'lık bölümü ise **Klasik Arap Edebiyatı** sahasında hazırlanmış olup toplamda % 33'lük bir orana sahiptir. Bunları % 21'lik oranla **Dilbilim**, % 12'lik oranla **Gramer**, % 9'luk oranlarla **Biyografi**, **Belağat** ve **Şiir**, % 5'lik oranla **Dil Öğretimi** ve % 2'lik oranla **Bibliyografya** konuları takip etmektedir. Doktora tezleri içerisinde tahkik edilen yazma eser sayısı 36 adet olup bunun doktora tezleri içindeki oranı % 15'tir.

Tablo 5. Doktora tezlerinin konulara göre dağılımı



Yüksek lisans ve doktora tezlerini karşılaştırdığımızda ağırlıklı işlenen ve dolayısıyla önemsenen konuların birbirinden farklı olduğunu görüyoruz. Yüksek lisansta Arap Dilinin **Gramer** ile ilgili konulara ağırlık verilirken doktora'da **Edebiyat** ağırlıklı konular işlenmiştir. Yüksek lisansta Gramerle ilgili tezlerin oranı % 24 iken doktora'da bu oran % 12'de kalmıştır. Buna mukabil doktora'da Arap Edebiyatının oranı % 33'e ulaşırken, yüksek lisansta bu oran %19'da kalmıştır.

Belağat sahasında yapılan tezlere baktığımızda yüksek lisansta bu alana daha fazla ağırlık verildiğini görüyoruz. Yüksek lisansta bu alanda yapılan tezlerin oranı % 10 olup Gramer ve Dilbilimden sonra 3. sıraya oturmuşken, doktora'da bu oran % 9'da kalmış ve yüzdelik sıralamada biyografiden sonra 6. sıraya düşmüştür.

Dilbilim alanında yapılan tezlere baktığımızda, oranların birbirine yakın olduğunu görüyoruz. Yüksek lisansta tezlerin % 23'ü Dilbilim ile ilgili konularda hazırlanırken, doktora'da bu oran % 21'dir. Aynı şekilde **şiiirle** ilgili yüksek lisans ve doktora tezlerinin oranı birbirine yakındır. Yüksek lisansta Şiiir ile alakalı tezlerin oranı % 8 iken doktora'da bu rakam bir puan daha yükselerek % 9 olmuştur.

Biyografi ile ilgili tezlere baktığımızda doktorada bu alana daha fazla önem verildiği görülmektedir. Zira doktora'da bu alanla ilgili tezlerin oranı % 9 iken yüksek lisansta bu oran % 6'da kalmıştır.

Dil öğretimi ile ilgili tezlere baktığımızda bu alanın yüksek lisansta daha fazla önemsendiği görülmektedir. Dil öğretimi alanından hazırlanan tezlerin oranı yüksek lisansta % 7 iken bu oran doktora'da % 5 olmuştur.

Buraya kadar zikretmiş olduğumuz konuların dışında, daha çok yüksek lisansta işlenen bir konu daha var ki bu Bibliyografyadır. Bu konu doktorada birkaç tez çerçevesinde işlenmişken yüksek lisansta 17 teze konu olmuştur. Bibliyografya ile ilgili tezlerin umum tezlere oranı yüksek lisansta % 3 iken, doktorada bu oranı % 2 olmuştur.

Son tahlilde şunu ifade etmek gerekir ki, Türkiye'de Arap Dili alanında ilk tezin bittiği 1956'dan günümüze kadar yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin toplam sayısı 678 civarındadır. Bu konuda tahmini bir rakam söylemek zorundayız, zira bilgisine ulaşamadığımız ya da henüz yeni tamamlanıp haberdar olamadığımız bazı tezler olabilir. Ama mevcut tezler üzerinden hareketle Arap Dili alanında yapılan lisansüstü tezlere bakarak yüksek lisans tezlerinin oranının doktoraya nazaran çok önde olduğunu söyleyebiliriz. Zira yüksek lisans tezlerinin toplam tezler içindeki oranı % 70 iken doktora tezlerinin oranı % 30'da kalmıştır. Yüksek lisans tezlerinde 2000'li yıllardan itibaren ciddi ve istikrarlı bir artış olduğu gözlenmiş ve 2006 yılında 36 teze en üst seviyesine ulaşmıştır. Doktora tezlerinde ise 2000-2004 yılları arasında ciddi bir yükseliş yaşanmış ama daha sonraki yıllarda düşüşe geçmiş ve son yıllarda neredeyse iki elin parmaklarını geçmeyecek seviyelere gerilemiştir.

Tezlerin üniversitelere göre dağılımında üniversitenin köklü bir geçmişe ve yeterli öğretim üyesine sahip olması belirleyici âmil olmuştur. Yüksek lisans ve doktora tezlerinin geneli esas alındığında sırasıyla Marmara, Atatürk, Selçuk, Ankara, Gazi ve İstanbul üniversitelerinin katkısının büyük olduğu görülmektedir.

Yüksek lisans tezleri arasında en fazla işlenen konu Gramer iken doktorada Arap Edebiyatı olmuştur. Bu da bize genel olarak ilginin ne tarafta olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Tezleri danışman öğretim üyesine göre tasnif ettiğimizde bu alanda en fazla tez yöneten öğretim üyelerinin Ahmet Turan Arslan,

İsmail Durmuş, Azmi Yüksel, Ahmet Subhi Furat, Taceddin Uzun, Erol Ayyıldız, Nasuhi Ünal Karaaslan ve Hâlit Zavalsız hocalarımızın olduğunu görürüz. Arap dili sahasına büyük katkılar veren bütün hocalarımızı hayırla yâd ediyor, ahrete göçmüş olanlara Allah'tan rahmet, emekli olanlara sıhhat ve afiyet, görevi başında bulunanlara ise başarılar ve nice hizmetler diliyoruz.

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ

Abdallah Ghazi, **Türkçe'nin Ürdün ve Suriye Lehçeleri Üzerindeki Etkisi**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1990, 195s.

Abdulkasım Bilal, **İbnü'l-Fariz ve İsmail Ankaravî'nin Kaside-i Hamriyye Şerhi**, Dnş: M. Ali Yekta Saraç, İstanbul Üniversitesi, 2000, 117s.

Abdülhadioglu Ahmet, **Ahmed el-Hâşimi'nin el-Kavaidu'l-Esâsiyye li'Lugati'l-Arabiyye Adlı Eserin Metod Açısından İncelenmesi**, Dnş: Faruk Bozgöz, Dicle Üniversitesi, 2006, 77s.

Abouelnasr Zaki, **Eşanlamlılık Olgusu ve Eşanlamlı Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2004, 101s.

Acar Ömer, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 2002, 200s.

Acat Yaşar, **Kuran-ı Kerimde Arap Grameriyle Bağdaşmayan Hususlar Hakkında Bir Araştırma**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2001, 90s.

Acun Sabiha, **Birinci Abbasi Asrında Hitabet**, Dnş: Recep Dikici, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1999, 109s.

Açık Kerim, **Kara Kuvvetleri Lisan Okulu'ndaki Arapça Öğretimi ve İletişimsel Metoda Göre Değerlendirilmesi**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 1997, 223s.

Açıkalin Nevres, **Ali Şir Nevâî ve Seb'atu Ebhur İsimli Sözlüğünün "Elif-Ba" Maddeleri'nin Edisyon Kritiği (Arapça Sözlük)**, Dnş: Mahmut Polat, Erzincan Üniversitesi, 2013,

Adalar Derya, **Anadili Olarak Arapça ve Türkçenin Öğretimde Kullanılan Metinlerin Karşılaştırılması: Bir Eşdizimsel Örüntüleme Çözümlemesi Örneği**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2004, 211s.

Akçay Cihaner, **Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî (Hayatı Edebi Kişiliği ve Toplumsal Konulardaki Düşünceleri)**, Dnş: Yasin Ceylan, Gazi Üniversitesi, 1992, 102s.

Akçay Halil, **Muhammed b. Seyyid Şerif Curcânî'nin "er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd" Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2004, 87+84s.

Akçay İsmail, **Arapça ve Türkçe Seslerin Telaffuzu ve Aralarındaki İlişkiler**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 1994, 92s.

Akgül Hakan, **Arap Dilinde İzâfe**, Dnş: Gıyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi, 2005, 55s.

Akkan Ahmet, **Ebu'l-Abbas el-Muberrred ve el-Kamil fi'l-Edeb Adlı Eseri**, Dnş: Muhittin Uysal, Selçuk Üniversitesi, 2006, 102s.

Akkoç Behlül, **Abdulfettâh bin Mustafa el-Lâzikî ve Bugyetü't-Tenbîh'i**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 1996, 50+47

Aktaş Sahip, **Kur'an'da İstifham Üslubu**, Dnş: Gıyasettin Arslan, Fırat Üniversitesi, 2006, 135s.

Akyüz Zafer, **Kays bin el-Hâtim ve Edebi Kişiliği**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2001, 59s.

Alan İsmail, **İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Sarf ve Nahve Dair Yazma Eserler (و/ظ)**, Dnş: Mehmet Yavuz, İstanbul Üniversitesi, 2011, 254s.

Alan Sevde, **Klasik Arapçanın Ortaya Çıkışı ve Kullanım Alanı**, Dnş: İsmail Güler, Uludağ Üniversitesi, 2008, 63s.

Albayrak Erdoğan, **Arap Dili ve Belâğatinde Mukâbele San'atı ve Kur'ân-ı Kerîm'den Örnekler**, Dnş: Halit Zavalı, Marmara Üniversitesi, 2010, 90s.

Aldıyab Ahmed, **Türklerde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2012, 186s.

Ali Pinar H. Muhammad, **İşgal Sonrası Irak Şiiri (2003-2005)**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2006, 97s.

Alp Musa, **Zemahşeri'nin Keşşaf'ında Mutezili Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar**, Dnş: Celal Kırca, Erciyes Üniversitesi, 1998, 104s.

Alpak Mehmet Nuri, **Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendi'nin Tercümanı'l-Lügat Adlı Eserinin İncelenmesi**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006, 91s.

Alptekin Hulusi, **Modern Mısır Edebiyatçısı Tevfik el-Hakim ve Ufurun Mine's-Şark Adlı Eserin İncelenmesi**, Dnş: Ahmet Kazım Ürün, Selçuk Üniversitesi., 2004, 107s.

Altun Ahmet, **Arapça Öğretiminde Çağdaş Yöntemler**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 1997, 92s.

Anıl Zeynep Ayça, **Aslı Arapça Olup Türkçeye Anlam Kaymasına Uğrayarak Geçmiş Kelimeler**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2002, 130s.

Aptourachman Alie, **Vahiy Geleneğinde Emr Kökünün Semantik Açından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2002, III+166s.

Arabacı Mehmet Raşit, **Cümledeki İşlevleri Açısından Arapça'da Mef'uller ve Türkçedeki Karşılıkları**, Dnş: M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2011, 70s.

Aracı Mehmet Ali, **Kur'ân'da Hayâ Kavramı**, Dnş: Ali Bulut, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011, 118s.

Araz Mehmet Ali Kılay, **Ahmed b. Faris'in Hayatı-Eserleri ve Dil Hakkındaki Görüşleri**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003, 61s.

Arı Saim, **Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâî Hayatı Şahsiyeti ve Eserlerinden Kitâbu'l-Lama'ât'ı**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi., 1980,

Arkun Kemal, **Ahmed b. Fâris Şahsiyeti Eserleri ve Kitâb es-Sâhibî'nin İlk Babının Tenkidli Metni**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi., 1981,

Arslan Fikret, **Osmanlı-Türk Alimlerinin Irak ve Cezire'deki Arap Edebiyatı ile İlgili Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1987, 67s..

Arslan Hatice, **Çağdaş Arap Edebiyatında Osmanlı ve Türk İmajı**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2000, 82s.

Arslan İclal, **Râfî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Huseynî el-Mûsevî el-Hasenî el-Kirmânî'nin İlmü'l-Beyân Adlı Risalesi'nin Edisyon Kritik Çalışması**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997, 136s.

Arslan M. Nafi, **Abduh er-Râcihî ve et-Tatbiku'n-Nahvi Adlı Eseri**, Dnş: Mehmet Edip Çağmar, Dicle Üniversitesi, 2011, 166s.

Arslan Mustafa, **Kudame b. Cafer ve Nakdu'n-Nesr İsimli Eserinin İncelenmesi**, Dnş: Ferhat Yılmaz, Çukurova Üniversitesi, 2010, 118s.

Aslan Abdullah, **Bahauddin el-Amilî ve el-Mihlât Kitabı**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2007, 76s.

Aslan Ensar, **Tokatlı Arakiyecizâde ve "Şerhu'l-İ'râb an Kavaidi'l-İrâb" Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2012, 177s.

Aslan İsa, **Mustafa b. Muhammed'in "Şerhu Kasîdeti Bânet Su'âd" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Hikmet Akdemir, Harran Üniversitesi, 1998, 97s.

Asutay Mucahit, **İbn Hişâm ve Şerhu Şuzûri'z-Zeheb**, Dnş: Muhittin Uysal, Selçuk Üniversitesi, 2005, 100s.

Aşıkçı Kazım, **Ebû 'Ubeyd ve Ğarîbu'l-Hadîs'indeki Dile Dair Açıklamaların Tahlîli**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 2001, 84s.

Aşkan Timur, **Şenferâ ve Eseri (Divanı ve Lâmiyetü'l-Arab'ı)**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2012, 319 s.

Atalay Sinem, **Oryantalizm Oryantalistler ve Arap Dili Çalışmaları**, Dnş: Faruk Bozgoz, Dicle Üniversitesi, 2007, 65s.

Atalık Yalçın, **Klasik Arap Şiirinde İsti'tâf**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Kırıkkale Üniversitesi, 1998, 125s.

Ateş Avnullah Enes, **Bakara Süresindeki Kıraat Farklılıklarının Dil Bilimsel Analizi: Mutevatir ve Meşhur Kıraatler**, Dnş: Yılmaz Özdemir, Marmara Üniversitesi, 2011, 179s.

Avcı Metin, **el-Maksud Şerhlerinden İm'ânu'l-Enzâr (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2004, 98+52s.

Avcı Mustafa, **Keşfi Mustafa Efendi ve Risale-i Keşfiyye Adlı Tercümesi Üzerine Bir İnceleme**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2011, 80s.

Avcı Yaşar, **Arapça Kökenli Osmanlıca Sözcükler**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006, 108s.

Avşar Erkan, **Arap Edebiyatında Ezdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2003, 188s.

Ayşe Alhamaa, **Arap Dili ve Edebiyatında Mevsuller**, Dnş: Halit Zavalı, Marmara Üniversitesi, 2006, 78s.

Aytaç Bedrettin, **İbn Tufayl'in "Hayy İbn Yakzân" Adlı Romanının Öz Biçim ve Üslup İncelemesi**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1989, 119s.

Ayyıldız Hafsa, **Riâzî Muhammed b. Mustafa el-Birgîvî ve el-Ağlât Adlı Eseri**, Dnş: İlyas Karlı, Rize Üniversitesi, 2010, 76s.

Ayyıldız Saliha, **Haber ve İnşâ Üslûbu'nun Yusuf Süresindeki Anlam Yansımaları**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi, 2009, 154s.

Azak Hülya, **İbnu'l-Mukaffâ'nın Kelîle ve Dimne'si ile La Fontaine'nin Fabllarının Karşılaştırılması**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1991, 105s.

Azimov Sanan, **Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları**, Dnş: Ali Bulut, Marmara Üniversitesi, 2013, 156s.

Aziz Serkevt, **Marûf er-Rusafî'nin Şiirlerinde Türkiye ve Türkler**, Dnş: Ahmet Kazım Ürün, Selçuk Üniversitesi, 2000, 174s.

Babayev Mesud, **Azerbaycan'da Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Dört Temel Dil Becerisi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2001, 104s.

Bağış Mehmet, **Edebî Sanatların Kur'ân-ı Kerîm ve Çağdaş Türk Edebiyatı Eserleri Açısından Mukayesesi**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2012, 96s.

Bakırcı Selami, **IV. Abbasi Asrında Dil Çalışmaları (Lügat-Nahiv-Sarf (447-656/1055-1258))**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1993, 104s.

Bakir Rumeysa, **Mehcer Edebiyatında Varlık Anlayışı**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2012, 119s.

Bakkal Hidayet, **Küfe Nahiv Ekolü'nün Önde Gelen Temsilcileri ve Görüşleri**, Dnş: Halil İbrahim Tanç, Atatürk Üniversitesi, 2012, 108 s.

Balçioğlu Mehmet, **Cümledeki İşlevleri Açısından Arap Dilinde İsm-i Mevsûller ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanımı**, Dnş: M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012, 73 s.

Baran Fadıl, **Arapça Öğretiminde Kubaşık Öğrenme Yönteminin Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisi**, Dnş: Mehmet Hakkı Suçin, Gazi Üniversitesi, 2010, 99s.

Bark Yücel, **İbnu'l-Fârid Hayatı ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 1998, 74s.

Barlık Kadir, **Arap Gramerinde Amil Teorisi**, Dnş: Mehmet Şirin Çıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009, 70s.

Bayam Abdülkadir, **Arap Dilinde İştikak**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002, 125s.

Baytar Y. Seracettin, **Arap Dilinde Fiilimsiler**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2001, 213s.

Bedeve Abdullah, **Alauddin Ali b. Muhammed el-Bisâmî Musannifek'in Kaside-i Bürde Şerhi'nin Tahkiki**, Dnş: Halil İbrahim Kaçar, Marmara Üniversitesi, 2012, 369s.

Benli Ali, **Sibeveyhi'nin el-Kitâb'ı Çerçevesinde Dil Çalışmalarının Doğuşu**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2007, 127s.

Benli Mehmed Sami, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Fatih Devri Sonuna Kadar Geçen Dönemde Arapça Belagata Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1991, 238s.

Beyca Fatma Betül, **Necib el-Kılânî Hayatı-Eserleri 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Halit Zavalisiz, Marmara Üniversitesi, 2008, 113s.

Beyhan Eyyüp, **Selimağa Kütüphanesi`ndeki Arapça Nahiv ve Sarfla İlgili Yazma Eselerin Tanıtımı**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2008, 209s.

Bildirici Yusuf Ziya, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de Arapça Öğretimi**, Dnş: Bahaeddin Yediyıldız, Ankara Üniversitesi, 1987, 148s.

Bilge Metin, **Yahya b. Nasuh b. İsrail ve Şerhu'l-Avamili'l-Mie Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, Dnş: Selahattin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010, 133s.

Bilgiç M. Fuad, **Taha Hüseyin'in el-Va'dü'l-Hak Adlı Eserinin Eleştirisi**, Dnş: Fikret Aslan, Selçuk Üniversitesi, 2008, 95s.

Bilici Mustafa, **İbn Malik ve Şevahidu't-Tavhid ve't-Tashih Adlı Eseri**, Dnş: Muhittin Uysal, Selçuk Üniversitesi, 2008, 113s.

Bilin Abdullah, **Sobucalı Mehmed Efendi'nin Keşfü'l-İnaye fi Mesaili'l-Kifaye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2009, 215s.

Bingöl Abdulkerim, **Molla Halil es-Süirdî ve el-Kâfiyetü'l-Kubra Adlı Eseri**, Dnş: Mehmet Edip Çağmar, Dicle Üniversitesi, 2011, 80 s.

Birer Küddusi, **Arapçada Âmil Ma'mûl İlişkisi ve Arap Gramerindeki Yeri ve Önemi**, Dnş: Mahmut Kafes, Selçuk Üniversitesi, 2012, 143s.

Bölükbaşı Mehmet, **Arapça Öğretiminde Telkin Yöntemi ve Uygulaması**, Dnş: Erdinç Doğru, Gazi Üniversitesi, 2012, 80s.

Bulut Ali, **Hicri İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999, 151s.

Bulut Selahattin, **Ta'rib ve el-Cevaliki'nin el-Mu'arrab'ı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2007, 172s.

Can Ahmet Hamdi, **Zekeriyya Tamir ve `Ibadullah Adlı Eserinin Teknik ve Tematik İncelemesi**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2006, 216s.

Can Betül, **Arapça Öğretiminde Harf-i Cerler, Kullanım Alanları ve Türkçede İsmi Halleri -Karşıtsal Çözümleme-**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2005, 176s.

Can Emine, **Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri**, Dnş: M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2010, 77s.

Cangir Mücella, **İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğreniminde Karşılaşılan Sorunlar**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2002, 76s.

Cantürk Mehtap, **Arapça ve Türkçe Ad Tamlamalarının Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi Karşıtsal Çözümleme**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2007, 80s.

Casim Şirin Abdullah, **Hicviye Şairi Olarak İbnu`r-Rûmi**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 1999, 99s.

Ceviz Nurettin, **Arap Şiirinde At Tasviri (Cahiliyye ve İslami Dönem)**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 1998, 144s.

Ceyhan Ali, **Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı**, Dnş: M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2009, 63s.

Ceylan Zafer, **Romantizmden Öznelliğe Bedr Şâkir es-Seyyâb**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2011, 139s.

Cinkılıç Recep, **Ebû Bekr el-Harizmî ve Risâleleri**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2000, 84s.

Coşkun Pınar, **Muhammed Huseyn Heykel'in "Zeyneb" ve Şemsettin Sâmî'nin "Ta'aşşuk-ı Tal'at ve Fitnat" Adlı Romanlarının Muhteva ve Teknik Açısından Karşılaştırılması**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 2008, 105s.

Coşkun Yasin, **Antakyalı Mustafa Remzi Efendi ve Risale fi İlmi'l-Bedi Adlı Eseri (İnceleme-Metin)**, Dnş: Mehmet Yavuz, İstanbul Üniversitesi, 2012, 225s.

Çağmar M. Edip, **Arap Dilinde Harfler**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1995, 254s.

Çakır Fatih, **İbn-i Hişam Şerhu Katrûnneda Adlı Eserinin Metodolojisi**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010, 57

Çakmakpunar Sami, **Ferrâ'da Kıraatlerin Gramatik Boyutu: Bakara Süresi Bağlamında**, Dnş: Halil İbrahim Kaçar, Marmara Üniversitesi, 2012, 114s.

Çam Çiğdem, **Abdulgaki Arif Efendi, Hayatı, Eserleri, 'Marife ve Nekre' Risalesinin Tenkitli Metni**, Dnş: Zülfikar Tüccar, İstanbul Üniversitesi, 2008, 130s.

Çatal Halil, **Cubrân Halil Cubrân ve Öykücülüğü**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2011, 118s.

Çavdar Emre, **Arap Dili ve Belâğatında İcâz Sanatı**, Dnş: Rahmi Yaran, Marmara Üniversitesi, 2010, 161s.

Çavuş Mahmut, **Arakiyecizâde Ahmet bin Ali et-Tokâdî ve Şifâu's-Şâfiye'sinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi, 2002, VI+106+105s.

Çelik Ahmet, **Kur'an-ı Kerim ile Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliye Dönemindeki Kullanılışları**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1991, 78s.

Çelik Harun, **Kur'an'da Kullanılan Edatlar**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2001, XIII+165s.

Çelik Mehmet, **el-Cezireli Şair el-Ahtal**, Dnş: Ahmet Aslan, Harran Üniversitesi, 2006, 78s.

Çelik Mehmet Kemal, **İlk İzhar Şerhi Muslihuddin Ulaşmı'nın Keşfü'l-Esrar'ı (İnceleme ve Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2005, 255s.

Çelik Muhammet, **Hal Cümlelerinin Gramer ve Meanı Açısından Tahlılı**, Dnş: Halil İbrahim Kaçar, Marmara Üniversitesi, 2010, 112s.

Çelik Yüksel, **Abdulhamîd el-Kâtib ve Arap Nesrindeki Yeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2007, 79s.

Çelik Zekerıya, **Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî ve Ta-lıkat `alâ Şerh-i Risâleti'l-Adab Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Marmara Üniversitesi, 2012, 107s.

Çelikkol Suat, **Sözlük Çalışmalarına Dilbilimsel Açdan Yaklaşım ve Dr. Abdulvahid Kerem'in Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Kânûniyye Adlı Eseri ve Türkçe'ye Tercümesi**, Dnş: Selahattin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi, 1998, 317s.

Çetinel Hasan, **Arap Dilinde Harf-i Cerler ve Birbiri Yerine Kullanılışları**, Dnş: Latif Solmaz, Selçuk Üniversitesi, 2005, 85s.

Çetkin Muhammed, **Bedruddîn el-'Aynî ve Resâilu'l-Fi'e fî Şerhi'l-'Avâmili'l-Mie'si**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2003, 169s.

Çınar Mustafa, **Arap Şiirinde Ravdiyyât ve es-Sanavberî**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 1997, 96s.

Çiçek Yeliz, **Vildân Fâik'in Teshîlu's-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Nurettin Ceviz, Gazi Üniversitesi, 2009, 217s.

Çifçi Mehmet Faruk, **Kuyucaklı Abdullah b. Muhammed el-Aydîni'nin Mu'rib-i Avâmil-i Cedîde Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zavalısız, Marmara Üniversitesi, 2008, 121s.

Çiftçi Faruk, **Maveraunnehir ve Horasan Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler; Fergâna, Şâş, Fârab, Harizm, Cürçân, Nese, Merv 173/789-940/1436**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1996, 97s.

Çiftçi Mehdin, **Arap Dili ve Belağatına Göre Kur'an-ı Kerim'de Nehiy**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2006, 105s.

Çilesiz Mevlüt, **Taşköprüzâde Ahmed b. Mustafa'nın Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde Adlı Eserinin Me'ânî Beyân ve Bedî İlimlerine Dair Kısımları**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1981, 41s.

Çipilioğlu F. Betül, **Vahiy Geleneğinde Kara'e Kökünün Semantik Açdan İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2002, V+129s.

Çögenli M. Sadi, **Hicrî VI. ve VII. (5001-700) Asırlarda Dil Çalışmaları ve Belli Başlı Nahivciler**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1981, 125s.

Dağ Ahmet, **Arap Dili ve Belağatında Mefuller (Mefulu Bihi-Mefulu Mutlak-Mefulu Fih-Mefulu Leh-Mefulu Maah)**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2009, 128s.

Dağ İrfan, **Yusuf İdris ve el-Harâm Adlı Romanı**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2003, 49s.

Dağ Mehmet, **Bedreddin Aynî'nin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Halit Zavalısız, Marmara Üniversitesi, 2010, 89s.

Dağbaşı Gürkan, **Oyun Tekniği ve Arapça Öğretiminde Kullanımı**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2007, 81s.

Daşkiran Yaşar, **Ebu Nuvas'ın Şiirlerinde Hiciv**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2004, 110s.

Değer Nihal, **Muhammed Medeni'nin Musellesât Risalesinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalısız, Marmara Üniversitesi, 2000, 196s.

Deliçay Tahsin, **Harf-i Cerler ve Kur'an-ı Kerim'de Geçen Fiillere Kazandırdığı Manalar**, Dnş: Hüseyin Tunçbilek, Harran Üniversitesi, 1995, 97s.

Demir Ekrem, **İbn-i Acurrûm ve Mukaddimesi**, Dnş: Hulusi Kılıç, Uludağ Üniversitesi, 1997, 67s.

Demir İsmail, **İbn Mu'tî ve Kitâbu'l-Fusûl fi'n-Nahv Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi, 1996, 136s.

Demir Murat, **İmam Hatip Liselerinde Arapça Konuşma Öğretimine Etkinlik Temelli Bir Yaklaşım**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2009, 74s.

Demir Ramazan, **Üsküplü Hüseyin b. Ferhad ve el-İnâye fi Şerhi'l-Kifâye Adlı Eserinin İnceleme ve Tahkiki (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2002, VII+51+143s.

Demirayak Kenan, **Arap Dilinde Mebniler**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1989, 156s.

Demircan Abdurrahman, **Arap Edebiyatında Seyahatname Türü ve Seyahatnameler**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010, 142s.

Dertlioğlugil Ali Ejder, **Arap Dilinde İsim Tamlaması ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışı**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003, XIV+60s.

Dever Süleyman, **Ebû Mansûr es-Se'âlibî Semeru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb'un 15. Bâbı**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1968, 37s.

Dilek Uğur Bekir, **Ebu'n-Nâfi' el-Kazabâdî ve Şerhu Ferâ'idî'l-Fevâ'id'in Tahkik ve İncelemesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2003, IX+69+32s.

Divlekci Celalettin, **Dilbilim ve Kur'ân İlimleri Açısından el-Fîruzâbâdî'nin Besâiri**, Dnş: Mustafa Çetin, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2000, 171s.

Doğan Candemir, **Muhammed Abdülhalîm Abdullah'da Kısa Hikayecilik**, Dnş: İbrahim Sarımsı, Selçuk Üniversitesi, 1991, 106s.

Doğan Erhan, **Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümündeki Arap Edebiyatına Dair Yazmalar**, Dnş: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, İstanbul Üniversitesi, 2000, 93s.

Doğan Gülnur, **Ebu Ali el-Fârisî ve el-Îzâh fi'n-Nahv**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1970, 52s.

Doğan Yusuf, **Hadislerde Kamu Hukuku Kavramlarının Semantik Tahlili**, Dnş: Selahattin Polat, Erciyes Üniversitesi, 1997, 222s.

Doğru Erdinç, **Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 1998, 96s.

Doğru İhsan, **İbn Mukrî'nin Arûz, Nahiv ve Kâfiyeyi Konu Alan "Unvân el-Şeref el-Vâfi" Adlı Eseri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 2011, 160s.

Dokuyucu Sibel, **İşlevleri Açısından Arapçada ve Türkçede Zarflar**, Dnş: M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2012, 63s.

Doymaz Cafer Tayyar, **Ebu Hayyan el-Endelusi'nin Hayatı ve İrtişafu'd-Darab Min Lisani'l-Arab Adlı Eserinin Tahlili**, Dnş: Orhan Parlak, Selçuk Üniversitesi, 2006, 110s.

Duman Musa, **Yapıları ve Kullanılışları Bakımından Arapça ve Farsça Tamlamalar**, Dnş: Mertol Tulum, İstanbul Üniversitesi, 1987, 135s.

Durmaz İbrahim, **el-Kaysî'nin "Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân" Adlı Eserinin Tahlili**, Dnş: İsmail Güler, Uludağ Üniversitesi, 2004, 117s.

Durmuş Elif Nur, **Bahâuddîn es-Subkî ve Belâğat İlmindeki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2011, 131s.

Durukan Sami Oktay, **Arapça Eğitiminde Duygusal Zeka Boyutu**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2007, 142s.

Efe Mehmet, **Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî ve "el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn" Adlı Eseri**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 1997, 82s.

Efe Mehmet Emin, **Abbasi Dönemine Kadar Arap Şiirinde Dini Temalar**, Dnş: Faruk Çiftçi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2005, 89s.

Ege Ramazan, **Telvinu'l-Hitâb İbn Kemâl**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995, 101+73s.

Ekici İbrahim, **Arapçada Müspet ve Menfî Cümle Yapısı**, Dnş: R. Resul Sevinç, Rize Üniversitesi, 2010, 132s.

Ekizer Duran, **Cemalettin İshak b. Muhammed et-Karamani'nin "et-Tevabi fi's-Sarf" Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi, 2004, 181s.

Ekşi Feyzettin, **Üveys Vefâ Erzincânî, Hayatı ve Minhâcü'l-Yakîn Şerhü Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn Adlı Eseri (İnceleme)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2011, 131s.

Ekşi İdris, **Hacı Baba b. Hacı İbrahim b. Abdülkerim et-Tosyevi'nin Hayatı ve Hulâsatu'l-İ'râb Adlı Eseri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 1998, 114s.

Elmalı Hüseyin, **Hicrî III. Asırdaki Edebî Çalışmalar ve Belli Başlı Edip ve Şairler**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1982, 120s.

Elmasoğlu İsmail, **Arap Dilinde Cemiler**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2006, 217s.

Emekli İlnur, **Abdurrahman Munif, Hayatı, Edebi Kişiliği Eserleri ve en-Nihayat Adlı Romanının İncelenmesi**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2006, 145s.

Eminoğlu Ali, **Şekil ve Muhteva Yönünden el-Mu'allakatu's-Seb'**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2010, 120s.

Er Rahmi, **Bedî'u'z-Zamân el-Hemezânî ve Makâmeleri**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi., 1984, 161s

Erdem İdris, **el-Hariri ve Mulhatu'l-İ'rab Adlı Eserinde Örnek Olarak Verdiği Cümle, Ayet ve Şiir Beyitlerinin Tahlilleri**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2010, 117s.

Erdinç Abdülhamit, **Hâtim et-Tâî ve Şiir Divanı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2000, 121s.

Erdoğan Ayhan, **Fahreddin Razi'ye Göre Kur'an'da İcaz Sorunu**, Dnş: Yasin Ceylan, Gazi Üniversitesi, 1993, 57s.

Erdoğan Güsamettin, **İmam Birgivi'nin el-Emsiletü'l-Fadliyye Şerhi (İnceleme ve Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2002, 43+47s.

Ergin M. Cevat, **Arap Dilinde İstifham Edatları**, Dnş: Nurettin Turgay, Dicle Üniversitesi, 1998, 129s.

Ergül Aysel, **Cahiliye Döneminde Şiir ve Kadın Şairler**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1991, 132s.

Ergüven Şahabettin, **Celâluddin es-Suyûtî ve Galatu'l-'Avâm'ı**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 1998, 117s.

Eroğlu Musa, **el-Hasenu'l-Basrî'nin Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Latif Solmaz, Selçuk Üniversitesi, 2008, 106s.

Eroğlu Yakup, **Arap Belâğatında Kinâye ve İsti'âre**, Dnş: Halil İbrahim Tanç, Atatürk Üniversitesi, 2007, 62s.

Erol İbrahim, **Arap Dilinde İ'râb**, Dnş: İlyas Karslı, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2006, 144s.

Ertürk Nazan, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2004, 151s.

Esen Emine, **Ebu'l-Atâhiyye Hayatı ve Zühd ile İlgili Şiirlerinin Tesbiti**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1995, 71s.

Fırıncı Doğan, **Arap Dilinde Sıfat-ı Müşebbehe ve Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı**, Dnş: Ahmet Yüksel, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2012, 153 s.

Fişek Salih, **İbn Cinnî Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve el-Hasâis'in Metin Tercümesi**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1981,

Gargı Hüseyin, **Karşılaştırmalı Dilbilgisi Öğretimi Açısından Temyiz**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2009, 169s.

Gedikoğlu Muzaffer, **Arap Dilinde Kasem**, Dnş: Muhittin Uysal, Selçuk Üniversitesi, 2006, 117s.

Gerlegiz Adem, **Kuyucaklı Abdullah Efendi, Emsile Şerhi ve Fiili Te'accüb Risalesi (İnceleme ve Tahkik)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2008, 110s.

Geyikoğlu Yasemin, **İtaat Sözcüğünün Semantik Açından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2000, 77s.

Gonca Enise Sema, **İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Şiirine Dair Arapça Yazmalar (Sad-Ye)**, Dnş: Mehmet Yavuz, İstanbul Üniversitesi, 2011, 346s.

Göçer Murat, **Gassan Kenefani ve Öykücülüğü**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2006, 119s.

Gökdoğan Semra, **Kuyucaklı Abdullah Efendi ve Şerhu'l-Binâ Adlı Eseri (Tahkik ve İnceleme)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2008, 104s.

Gökkaya Şirin, **el-Mütenebbi'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2011, 53s.

Göktaş Büşra, **1990-2008 Yılları Arası Arapçadan Türkçeye Yapılan Edebî Eser Çevirileri Üzerine Bir İnceleme**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 2011, 148s.

Göktaş Ümit, **Arap Dili ve Edebiyatı Açısından Bediüzzaman Said Nursi**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2011, 68s.

Göncü Cengiz, **Arap Dilinde Fasih-Avam Dil Meselesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2000, 91s.

Güçer Gülçin Banu, **Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Bölümündeki Arap Gramerine Dair Eserlerin Tavsifi**, Dnş: Nedim Yılmaz, Marmara Üniversitesi, 2002, 80+50s.

Gül Ayşe, **Mustafa b. Bekir Güzelhisari ve Muribu'l-Avamil'i**, Dnş: Gökhan Sebati Işkın, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006, 199s.

Gülbil Uğur, **İstikâmet Kavramına Semantik Yaklaşım**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi, 2002, VII+121s.

Güler İsmail, **Kur'an'ın İrabı ve İbn Haleveyh'in Bu Sahaya Katkıları**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1991, 97s.

Güler Mehmet, **Arap Dilinde İstifham Edatları**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2000, X+115s.

Gülle Sıtkı, **Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1990, 104s.

Güllü Şuayip, **Arap Dilinde Masterlar ve Kur'ân-ı Kerîm'deki Kullanılışları**, Dnş: Ali Bulut, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2010, 181s.

Gülmez Sema, **Cevri İbrahim Çelebi ve Hilye-i-Cihar Yâr-ı Güzin Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006, 95s.

Gültekin Alaaddin, **Arap Dilinde Gayr-ı Munsarıflar**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 1996, 99s.

Günday Hüseyin, **Hızır b. Muhammed'in "el-İfada li-Unbûbi'l-Belâga" İsimli Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1995, 174s.

Gündoğdu Hasan, **Ebu Mansur Abdulmelik b. Muhammed es-Sealibî'nin Sirru'l-Arabiyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2006, 130s.

Gündüz İsmail, **Necip Mahfuz'un Hammaratu'l-Kitti'l-Esved Adlı Eserinin İncelenmesi**, Dnş: Ahmet Kâzım Ürün, Selçuk Üniversitesi, 2008, 102s.

Gündüz Metin, **Emeviler Döneminde Gazel Şiiri**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 1998, 99s.

Gündüzöz Soner, **Ka'b b. Zuheyr Hayatı Eserleri ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 1997, 112s.

Güney Abdurrahman, **Arap Dili ve Belağatı Açısından Kur'ân'da Sözcüklerin Çoğul Halleri**, Dnş: Ali Cüneyt Eren, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009, 173s.

Güney Fikri, **Ebû Ca'fer en-Nahhâs ve Me'âni'l-Kur'ân-ı**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 1994, 176s.

Güney Murat Arif, **el-Muhtâr Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2011, 88s.

Hamidov Mahir, **İbnu el-Hacib' il el-Kafiye'se ile el-Beydavi'nin**

Lübbü'l-Elbab fi İlmi'l-İ'rabı'nın Mukayesesi, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2006, 105s.

Haruni Sejfidin, **Arap Dilinin Tarihi ve Arapçada Diglossia Olgusu**, Dnş: Hasan Taşdelen, Uludağ Üniversitesi, 2010, 113s.

Hasanoğlu Zeki, **Arapçanın Yabancı Dil Olarak Okutulduğu Sınıflarda Temel Düzeyde Sözcük Öğretimi Üzerine Amprik Bir Araştırma**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2005, 82s.

Hassanov Sefer, **İbn Hişam'ın Arap Gramerindeki Yeri**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi, 2000, 150s.

Hekimoğlu Muhammet, **Şerhu İbn Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Kırıkkale Üniversitesi, 1998, 224s.

Hidayatov Rashadat, **Gelibolulu Muslihuddin Mustafa b. Şaban Sürûri'nin Şerhu'l-Binâ Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Rahmi Yaran, Marmara Üniversitesi, 2009, 107s.

Hocaoğlu İsmail, **Tavfik al-Hakîm ve Avdatu'r-Rûh**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 1992, 96s.

Hoşgör Fatma Betül, **el-Cahiz'in Hayatı Eserleri ve el-Buhala Adlı Kitabındaki Tip Tahlilleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1999, 170s.

Irmak Mustafa, **Arapça'da Nâsîh Fiiller**, Dnş: İlyas Karslı, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2006, 178s.

Işık İbrahim, **Ömer b. Abdulaziz'in Hutbelerinin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri ve Değeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2008, 126s.

Işık İbrahim, **Ömer b. Abdülaziz'in Hutbelerinin Arap Dili ve Edebiyatındaki**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2008, 126s.

Işık İrfan, **İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Arapça Dersi Müfredatının İncelenmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2005, 146s.

Işık Kenan, **Arap Basın Dilinde Sık Kullanılan Fiiller ve Sıklık Dereceleri**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2009, 56s.

İbrahimoğlu Nizameddin, **Arap Dilinde Cümleler ve Kuruluş Yolları**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 1999, 72s.

İçöz Ayşe, **Arap Dilinde Hidayet-Dalalet, Salat ve Selam Kelimelerine Semantik Yaklaşım**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2008, 67s.

İnan Rabia, **Hanna Mine'nin Romanlarında Vatan ve Deniz Teması**, Dnş: Mehmet Şirin Çıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2008, 101s.

İnanç Yonis, **Gelibolulu Mustafa b. İbrahim ve Tuhfetü'l-Avâmil'i (İnceleme-Tahkik)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2009, 197s.

İnce Nazife Nihal, **Abdullâh Bin Ebî İshâk el-Hadramî ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2001, 118s.

İshakoğlu Ömer, **Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagate Yaptığı Katkıları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 2004, X+122s.

İslamoğlu İbrahim, **Eyyâmu'l-'Arab'ın Edebi Yönü ve Arap Dil ve Edebiyatına Etki ve Katkısı**, Dnş: Yusuf Sancak, Atatürk Üniversitesi, 2002, XII +80s.

İzgi Cevat, **Taşköprüzâde'nin Miftâhu's-Sa'âde'sinin Dil ve Edebiyatla İlgili Bölümlerinin Tenkidli Metin Tesisi**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1987, VI+79s.+150s.

Kablan Süleyman, **Arap Dili ve Belagatında Mecaz-I Mürsel ve Alakaları**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2006, 85s.

Kahyaoğlu Yasin, **İsa b. Ali el-Bolevi ve "Mufîdu'l-Î'râb" Adlı Eseri**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1995, 120s.

Kaplan Ahmet, **Arapçada Çoğul Vezinleri**, Dnş: İlyas Karşlı, Rize Üniversitesi, 2011, 146s.

Karabela Nevin, **Ali b. Hamza el-Kisâî ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1996, 113s.

Karabudak Muhsin, **Bağdat Dil Ekolü ve Başlıca Temsilcileri**, Dnş: Gökhan Sebati Işkın, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010, 127s.

Karaca Ahmet Cevdet, **Arap Edebiyatında Makâme ve Bazı Makâmât Örnekleri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2005, 110s.

Karaca Mahmut, **İmam-Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi ve Arapça Ders Kitaplarının Tahlili**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1992, 102s.

Karadavut Ahmet, **Arap Dilinde Hazif**, Dnş: İbrahim Sarıms, Selçuk Üniversitesi, 1991, 178s.

Karaduman Emine, **Kur'ân-ı Kerîm'de Nidâ**, Dnş: M. Reşit Özbalıkcı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003, VI+80s.

Karahan İsmail, **İbnü'l-Hacib ve el-Kafiye Adlı Eseri**, Dnş: Nejdîet Gürkan, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2011, 158s.

Karakaya Nejdîet, **Bir Dilci Olarak Molla Halil es-Sî'irdi**, Dnş: Mehmet Şirin Çıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2006, 70s.

Karakoç Mehmet, **Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesinde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatına Dair Yazma Nüshaların Tasnif ve Tavsifi**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 1998, 509s.

Karataş Yusuf, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "el-Arabiyyetu li'l-Hayât" Ders Kitabının Değerlendirilmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2001, 109s.

Karaver Ümit, **Kara Said'in (ö.1026/1617) Şerhu Risaleti'l-İstiare Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2009, 228s.

Kaş Özcan, **Osmanlılar Döneminde Arapça Sözlük Çalışmaları**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2007, 86s.

Kavak Fadime, **Arap Dilinde Karşıt Anımlı Kelimeler (Ezdâd) ve el-Enbârî'nin el-Ezdâd Adlı Eserinin Tahlili**, Dnş: İsmail Güler, Uludağ Üniversitesi, 2003, VII+143s.

Kaya Murat, **Ebu Bekr İbnu'l-Enbari ve el-Ezded fi'l-Luğa Adlı Eseri**, Dnş: Orhan Parlak, Selçuk Üniversitesi, 2007, 172s.

Kaya Mustafa, **Dilbilim ve Anlama Etkisi Açısından Arap Dili'nin Başlıca Özellikleri**, Dnş: Yusuf Sancak, Atatürk Üniversitesi, 2000, 120s.

Kayapınar Mustafa, **"Hemze" ve "Hel" İstifham Edatlarının Kur'an-ı Kerim'de Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi, 1999, 78s.

Kazan Ahmet, **Gazzali'nin İhyau Ulumi'd-din Adlı Eserinin 3-4. Ciltlerindeki Güzel Sözler ve Kaynakları**, Dnş: Halit Zavalı, Marmara Üniversitesi, 2009, 112s.

Kazım Şadiye Muhammed Faydalla, **İbn Mukaffa ve Arap Edebiyatındaki Etkisi**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1985, 116s.

Keş Salih Zeki, **Ebu'l-Huseyn İbn Fâris ve es-Sâhibî Kitabı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2010, 124s.

Kılıç Ali, **Ebû Sa'îd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri (123/741-216/831)**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1997, 95s.

Kılıç Zeki, **Şehâdet Sözcüğünün Semantik Açından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2001, 88s.

Kılıçlı Mustafa, **Hicri III. Asırdaki Dil Çalışmaları ve Belli Başlı Dilciler**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1982, 124s.

Kılınç Fatih, **İbn Düreyd ve Cemheratü'l-Lüga Adlı Eseri** ,
Dnş: Muhittin Uysal, Selçuk Üniversitesi, 2006, 105s.

Kılınçarşlan Hüseyin, **Ahmet b. Mustafa es-Saruhânî el-
Lâlı'nın Kavânînu's-Sarf Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tebyizi**,
Dnş: Ali Cüneyet Eren, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2007, 122s.

Kırdar Şehabeddin, **Nahiv Belağat Yönünden Te'kid ve
Kur'an'da Te'kid Üslubu**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi,
2005, 116s.

Kırgız Mustafa, **Züheyr b. Ebi Sulma ve Hikmet**, Dnş: Musa
Kazım Yılmaz, Harran Üniversitesi, 1998, 107s.

Kıroğlu Hasan Selim, **Mucemul-Buldan'ın Kaynakları**, Dnş:
Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi, 2000, 467s.

Kıvık Fatih, **Arap Dilinde Övgü ve Yergi**, Dnş: Tahsin Deliçay,
Fırat Üniversitesi., 2003, 91s.

Kızılkıs. Zafer, **Arap Belagatında Teşbih ve Mecaz**, Dnş:
Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 1997, 100s.

Kızılcık Abdullah, **İsâ b. 'Alî el-Bolevî Hayatı Eserleri ve
Mufidu'l-İ'râb'ı**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 1997,
202s.

Kızılkaya Yakup, **İ'râbu'l-Kur'an Çalışmaları (H. VIII./M.
XIV. Yüzyıla Kadar)**, Dnş: Halil İbrahim Tanç, Atatürk Üniversitesi,
2003, 122s.

Kireççi Mehmet Akif, **Kudâme b. Ca'fer ve Ebû Hilâl el-
'Askerî'de Şiir Eleştirisi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi,
1992, 87s.

Kobyâ Murat, **Merkezzade Ahmed Efendi ve el-Bâbüsü'l-
Vasît'i (İnceleme)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2005,
80s.

Koç Ayşegül Seymen, **Arapça ve Türkçede Zamirler -
Karşıtsal Çözümleme-**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2006,
89s.

Koç Celal Turgut, **Yusuf İdris (Hayatı Eserleri ve Kısa
Hikayeleri)**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 1995, 88s.

Koç Sadık, **Bedel ve Atf-ı Beyân'ın Arap Gramerindeki Yeri
ve Mukayesesi**, Dnş: Tahsin Deliçay, Fırat Üniversitesi, 2002, 104s.

Koçak Süleyman, **Arap Dili ve Edebiyatında Deyim**, Dnş:
Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi, 1997, XIX+179s.

Korkmaz Bülent, **Edebi-tıbbi Makameleri Işığında Suyuti ve
Makame Sanatına Katkıları**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara
Üniversitesi, 2011, 262s.

Korkmaz Hatice, **Vahiy Geleneğinde "Şehede" Kökünün
Semantik Açından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara
Üniversitesi, 2003, 115s.

Korkut Mustafa, **es-Suyûtî'nin Risâle fî Sebebi Vazî İlmî'l-Arabiyye Adlı Eserinin Tenkidli Metni ve Tercümesi**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1982, 25s.

Koyuncu Recep, **Hatip Olarak el-Ahnef b. Kays**, Dnş: Muhittin Uysal, Selçuk Üniversitesi, 2008, 83s.

Kozakoğlu Yasemin, **Necib Mahfuz'un es-Sülesiyye (Üçleme), Adlı Eserinde Kadın Figürü**, Dnş: Ahmet Kazım Ürün, Selçuk Üniversitesi, 2010, 120s.

Köksoy Mesut, **Nâkid İbrahim Efendi (ö.1717) ve eş-Şerhu's-Sedîd li'l-'Avâmili'l-Cedîd Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)**, Dnş: Abdullah Kızılcık, İstanbul Üniversitesi, 2008, 165s.

Kömeç Ömer Hatemi, **Arap Dilinde Zamanlar**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 1996, 69s.

Köse Mustafa, **Muhammed Hüseyin Heykel ve Görüşleri**, Dnş: Süleyman Tülüçü, Atatürk Üniversitesi, 2002, 178s.

Köşeli Yusuf, **Necib Mahfûz, Hayatı, Eserleri ve eş-Şehhâz "Dilenci" Adlı Romanı**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2005, 91s.

Kula Mevlüt, **Arap Dilinde Zarflar ve Kur'an-ı Kerim'de Kullanılışları**, Dnş: Halit Zevalsız, Marmara Üniversitesi, 1999, 158s.

Kunduzov Erkinbek, **Kırgızcadaki Arapça Kelimeler ve Bunların Arapça Öğrenimindeki Yeri**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2006, 106s.

Kurt Yeşim, **İstanbul Üniversitesi Kütüphanesin'deki Sarf ve Nahne Dair Arapça Yazmalar (ع -ع)**, Dnş: Abid Yaşar Koçak, İstanbul Üniversitesi, 2011, 151s.

Kurtulan Kasım, **Arap Dili ve Edebiyatında Hz. Muhammed'in Mektupları**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2004, 137s.

Kuş Şahin, **Ebû Zeyd el-Ensari ve Nahivle İlgili Görüşleri**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 1996, 77s.

Küçük Hasan, **Şerif Ahmed b. Yûsuf'un Risâle Fî 'Ulûmi'l-Belâga Adlı Eserinin Tahkîki ve Osmanlıca Tercümesinin Latinize Edilmesi**, Dnş: Halit Zavalısız, Marmara Üniversitesi, 2007, 195s.

Küçük Kadir, **Arap Leksikografisinde Ses Dönüşümleri**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2003, IV+113s.

Küçük Şükrü, **Kuşadalı Ahmed Efendi ve İnâyetu'l-Mubteğî fî Şerhi Kifâyeti'l-Mübtedî Adlı Eseri**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2001, 298s.

Küçükefe İ. Banu, **Arap Dilinde Zamirler**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2002, 66s.

Küpelî Güngör, **Kur'an-ı Kerim'deki Bedî' İlmi ile İlgili Muhassinât-ı Lafziyye'den "Cinâs" Edebi Sanatı**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2004, V+91s.

Kütükcü Ayşe Hümeýra, **Arapça Öğretiminde Drama Yöntemi ve Arapça Dersini Yürüten Öğretmenlerin Bu Yöntemi Kullanma Düzeyleri**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2010, 150s.

Magdi İbrahim, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "el-Kitâbu'l-Esâsi" Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2004, 137s.

Mahmudov Süleyman, **Azerbaycan Cumhuriyeti İlimler Akademisi M. Fuzûlî Enstitüsü Kütüphanesindeki Arapça Nahve Dair Yazma Eserler**, Dnş: Mahmut Kafes, Selçuk Üniversitesi, 2001, 165s.

Marangozoğlu İzzet, **Arap Edebiyatında Bedî' ve Bedî'iyât**, Dnş: Taceddin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2005, 103s.

Marzuk Sabah Nuri, **Cemil b. Ma'mer**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1985, 293s.

Medni Bahar, **Arapça Öğretiminde Edebi Materyallerin Kullanımı**, Dnş: Nurettin Ceviz, Gazi Üniversitesi, 2010, 112s.

Melek Salih, **Arap Dili Eğitim-Öğretiminde Klasik ve Modern Metotlar**, Dnş: Nurgün Ergan, Gazi Üniversitesi, 1987, 96s.

Mete Saliha, **Abû Nuvâs'ın Abbasi Şiirindeki Yeri**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1988, 122s.

Mustafa Hazım Burhan, **Ebû Temmâm'ın Hayatı ve Bediye Dair Şiirleri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 2000, 220s.

Muş Züleyha, **Arap ve Türk Edebiyatlarında "Yusuf u Zuleyha" Hikayelerinin Mukayesesi**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi, 2000, 240s.

Mücahit Mustafa, **Arap Dilinde Hasr Belagatı ve Kur'an'da Manaya Etkisi**, Dnş: Galip Yavuz, Cumhuriyet Üniversitesi, 1997, 106s.

Nalçakan Zübeyt, **Arapça ve Türkçe'de İsim ve Fîl Cümlesinin Karşılaştırılması**, Dnş: Faruk Çiftçi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2008, 103s.

Nuriyev Tehran, **Maverdi'nin Edebü'd-Dünya ve'd-Din'inde Geçen Arap Atasözlerinin İncelenmesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2008, 105s.

Oğuz Orhan, **Arap Dilini Geliştiren Naht, Muşterek Ta'rib ve Eddâd**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2005, 86s.

Okur Hüseyin, **Muslihiddin Mustafa b. Şaban Sürûrî'nin Şerhu'l-Misbâh Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi, 2011, 362s.

Olgun Elmas, **Hacı İbrahim Efendi ve Eserleriyle Arap Dili ve Belagatıyla İlgili Görüşlerinin İncelenmesi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2008, 91s.

Olgun Sibel, **Birinci Abbasi Döneminde Kitabet**, Dnş: Ahmet Kazım Ürün, Selçuk Üniversitesi., 2006, 94s.

Omarova Aida, **Gassân Kenefânî'nin (ö.1972) Hayatı, Eserleri ve Edebi Şahsiyeti**, Dnş: Abdullah Kızılcık, İstanbul Üniversitesi, 2011, 168s.

Öncel Hayati, **İbn Hafâce; Hayatı Edebi Kişiliği ve Şiirleri**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 2004, 90s.

Öncü Mustafa, **Fethu'l-Esrar fi Kitabi'l-İzhar Adlı Eserin İnceleme ve Edisyon Kritiği**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2009, 402s.

Önen Eşref, **Hz. Peygamber'in Arap Dili ile Münasebeti ve Hadislerle İstişhad**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2002, VIII+259s.

Öney Salim, **Muhibbuddin el-Hamevî ve Şerhu Manzûmeti İbn Şihne Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997, 80+72s.

Öz Şükriye Feyza, **Hayret Mehmet Efendi'nin Manzum Elfiyye Tercümesi ve Bugünkü Dile Uyarlanması**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2002, 185s.

Özalpdemir Muhsin, **Taşköprüzade'nin Avamil Şerhi'nin Edison Kritiği**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2005, 208s.

Özaslan Hazma, **Ebû Ali el-Kâfî ve Kitâbu'l-Emâlî**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1996, 70s.

Özay İbrahim, **Bir Eleştirmen Olarak Tâhâ Husayn**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 1992, 92s.

Özberk Ahmet, **Ömer el-İzmirî ve Câmîu'l-Kifâye ve Zâhiru's-Şifâye Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Marmara Üniversitesi, 2012, 183s.

Özcan Mehmet, **Arap Dili ve Belâğatinde Kinâye**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2010, 92s.

Özcan Murat, **Arapça Yazma Becerileri Öğretiminde İletişimsel Yaklaşım**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2007, 114s.

Özçelik Ziya, **Ebu'l-Abbâs Sa'leb ve el-Fasîh'i**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2001, 54s.

Özdemir Bayram, **İbnu'l-Enbari ve el-İnsaf Adlı Eserindeki Metodu**, Dnş: Orhan Parlak, Selçuk Üniversitesi, 2007, 159s.

Özdemir Fatih, **Me'ânî İlmi Açısından Kur'ân-ı Kerim'deki Emir'lerin Mânaları**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2006, 111s.

Özdemir İbrahim, **Vaz'ilminin Doğuşu, Tarihi Gelişimi ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi**, Dnş: Mehmet Soysaldı, Fırat Üniversitesi, 2005, 176s.

Özdemir Sevim, **Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1996, 170s.

Özdemir Şahmettin, **Kur'an-ı Kerim'de Edatlarla Kullanılan Fiiller**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi, 1999, 380s.

Özdemir Yılmaz, **Davud el-Karsî Hayatı Eserleri ve Şerhu'l-'Avâmili'l-Cedîd Adlı Eseri (Edisyon Kritik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 1998, 143s.

Özdoğan M. Akif, **Semantik Açından Kur'an'da İslam Kavramı**, Dnş: Ahmet Coşkun, Erciyes Üniversitesi, 1995, 97s.

Özli Muzaffer, **Arap Dili Gramerinde Nûn ve Halleri**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2001, 104s.

Öztürk Esmâ, **Retyos Kirkoryanın Hulasatus-Sarf Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Nurettin Ceviz, Gazi Üniversitesi, 2008, 220s.

Öztürk Mevlüt, **Arap Dilinde Soru Cümlelerinde Karineler Yoluyla Elde Edilen Anlamlar**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2005, 240s.

Özyer Kani, **19. Asır Arap Edebiyatında Ahmed Faris Şidyak'ın Yeri (Hayatı İlmi ve Edebi Şahsiyeti Gazeteciliği)**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1997, 101s.

Paköz Mehmet Yaşar, **Abu'l-Fath Osman b. Cinnî ve el-Luma' fi'n-Nahv'i**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1970, 92s.

Parlak Nizamettin, **Endülüs Dil Mektebi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 1998, 122s.

Polat Hüseyin, **et-Tuhfetu'l-Mulûkiyye fi'd-Devleti't-Turkiyye**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 1997, 144s.

Polat İbrahim, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "İmam-Hatip Liseleri İçin Arapça" Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2003, 148s.

Polat İbrahim Ethem, **İslam Öncesi Hanif Edebiyatı**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 1996, 71s.

Polat Seval, **Nesîb Arîda Hayatı ve Eserleri**, Dnş: KenanDemirayak, Atatürk Üniversitesi, 2002, 71s.

Polat, Mahmut, **Bulğatü'l-Hafız ve Belağatü'l-Lafız**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1995, 190s.

Postallı Necmiye Saltık, **Hüseyin Gümüshanevi ve "el-Amelu's-Salih 'alâ Risaleti'l-Avamili li'l-Birgivi" Adlı Eseri (Edisyon Kritik)**, Dnş: Mehmet Ali Şimşek, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010, 227s.

Pullu İdris, **Arap Dili ve Edebiyatında Meseller, Dil ve Belağat Yönünden Özellikleri**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2007, 134s.

Ramazan Akçay, **Arapça Dilbilgisi Öğretiminin Çoktan Seçmeli Testlerle Ölçülmesinde Güvenirlik Düzeyi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2006, 109s.

Regragui Aimane, **Muhyiddin ibn Arabi'nin (İşaratü'l-Kur'an fi 'Âlemi'l-İnsân) Adlı Eserinin Tahkik ve Edisyon Kritiği**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 1998, 148s.

Ruşid Asan, **Beşşâr Bin Burd ve Döneminin Şiirindeki Yeri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2011, 82s.

Sabırlı Halil İbrahim, **Ebu Amr'in Kıraat İlmi ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Yusuf Işıcık, Selçuk Üniversitesi, 2002, 127s.

Sait Sena, **al-Hansâ**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1985, 60s.

Samadov İlgar, **Ukayli Ebu'l-Kasım b. Ahmed el-Haseni el-Ensari'nin "Muhtasar fi İlmi'l-Beyan" Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsız, Marmara Üniversitesi, 2005, 165s.

Samancı Yusuf Sami, **Şihâbuddîn el-Hafâcî'nin Hayatı ve Şifâu'l-Ğalîl Adlı Eseri**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2008, 120s.

Sami Üsmetullah, **Arap Dili Belağatı ve Retorik Açısından Hz. Muhammed (s.a.s.)'in Hutbeleri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2012, 99s.

Sarı Alparslan, **Abduğânî el-Erdebîlî ve Şerhu'l-Unmûzec Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Tural, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2003, 248s.

Sarı Cahit, **Arap Edebiyat Tarihi Kitapları ve İçerik Sorunu**, Dnş: Mehmet Şirin Çıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011, 95s.

Sarıkaya Muammer, **Muhsin al-Kayserî'nin "Şarh Arûz el-Endelusî" Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tercümesi**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Kırıkkale Üniversitesi, 1998, 187s.

Sarina Aygül, **Arapça-Rusça ve Rusça-Arapça Sözlüklerin Değerlendirilmesi**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2007, 83s.

Sarmış Sümeyye, **Basra Dil Ekolü ve ez-Zeccâcî'nin "el-Cumel fi'n-Nahv" Kitabı**, Dnş: Ahmet Karadavut, Selçuk Üniversitesi, 2000, 127s.

Sarraoğlu Hasan, **İslam'ın Doğuş Dönemi (Sadru'l-İslam) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı**, Dnş: Ahmet Aslan, Harran Üniversitesi, 2007, 90s.

Satır Tuba, **İsak Nuri Rizevinin Zubdetul-İzhar Adlı Eserinin Arapça Dilbilgisi Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2008, 193s.

Sayın Züleyha, **Emîn er-Reyhânî 'nin Lübnan Arap Edebiyatındaki Yeri ve "Cihân" Adlı Romanının İncelenmesi**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 2010, 89s.

Selahattin Goran, **el-Mutenebbî'nin Şiirinde Medh**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 1999, 202s.

Semerci Ayşegül, **İlahiyat Fakülteleri Hazırlık Sınıflarında Arapça Öğretiminde Kullanılan Yöntemler: Erciyes Üniversitesi, Fırat Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakülteleri Örneği**, Dnş: Süleyman Akyürek, Erciyes Üniversitesi, 2012, 233s.

Sevinç Rifat Resul, **Arap Dilinde Masdarlar Vezinleri ve Kullanışları**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 1998, 196s.

Sezer Mehmet Ali, **Arap Gramerinde Te'kid**, Dnş: Tahsin Deliçay, Fırat Üniversitesi., 2003, 95s.

Soyer Senem, **Arapça - Türkçe Çevirilerde Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Eşdizimlik Sorunları ve Çözüm Önerileri**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2006, 80s.

Soylu Mehmet, **İbn Hişâm ve Şuzûru'z-Zeheb Adlı Eserindeki Metodolojisi**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2001, VI+101s.

Sönmez İlhami, **Kur'an-ı Kerim'deki Örnekler Çerçevesinde Arap Gramerinde Sıfat-ı Müşebbeheler ve Mübalağalı İsm-i Failler**, Dnş: Şehabeddin Kırdar, Selçuk Üniversitesi, 2011, 111s.

Suçin Mehmet Hakkı, **Yahya Hakkı ve Kısasuğu al-Kasîra**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 1998, 96s.

Sula Murat, **Trabzon İl Halk Kütüphanesi'ndeki Arap Dili ve Belagatı Alanındaki Yazmalar ve Ali Kuşçu'nun "Risâle fi'l-Mecâz ve'l-İsti'âre"sinin Edisyon Kritiği**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2000, 132s.

Sultanov Aladdin, **XX. Yüzyılda Azerbaycan'da Arap Dili Alanında Yapılan Çalışmalar ve Arapça Öğretimi**, Dnş: Mahmut Kafes, Selçuk Üniversitesi, 2005, 98s.

Summak Abdülkadir, **Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha**, Dnş: M. Muhsin Kalkışım, Harran Üniversitesi, 1999, 209s.

Sümengen Fatoş, **"el-'Arabiyyetu'l-Mu'âsıra" Adlı Serinin Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2004, 72s.

Sümer Hatice, **Hutabu Halid b. Safvan et-Temimi ve Akvaluhu ve Ahbaruhu Adlı Eserin Arap Dili ve Belagatındaki Yeri ve Değeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2011, 82s.

Sürüt Kenan, **Yenilikçi Bir Şair Olarak Beşşâr b. Burd**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 1999, 311s.

Şah Ali Hikmet, **Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümündeki Aruza Dair Yazma Eserler**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 2000, 69s.

Şahin Osman, **Kur'an-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları**, Dnş: Muhsin Koçak, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996, 129s.

Şahin Resul, **Arap Dilinde Cer Harfleri**, Dnş: Nurettin Turgay, Dicle Üniversitesi, 1998, 98s.

Şallıoğlu Mehmet Münip, **Kasapzade'nin Şerhü Kifâyeti'l-Mübtedi Eserinin Edison Kritiği**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2006, 156s.

Şayır Mehmet, **Arap Basınında Türkiye (2000-2001)**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2003, 90s.

Şehirli Tuba Nur, **Ana Hatlarıyla Modern Filistin Şiiri ve Mahmûd Derviş: Hayatı, Eserleri ve Şiirindeki Temel Kavramlar**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2010, 132s.

Şen Ahmet, **Muhammed Hayr el-Hulvânî'nin Nahivdeki Yenilikçi Yaklaşımları**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2010, 86s.

Şen Gül, **İmîlî Nasrullah ve Kısa Hikâyeleri**, Dnş: Nevin Karabela, Süleyman Demirel, 2013, 138s.

Şen Hâcer, **İbn Hallikân'ın Vefeyâtı'l-A'yân'ında Adı Geçen Arap Dili ve Edebiyatı Alimleri**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2010, 102s.

Şener Şahin, **Corci Zeydan`ın Tarihi Romancılığı ve Osmanlı İnkılabı Adlı Romanı**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi, 1999, 141s.

Şenocak Abdurrahim, **Arap Dilinde Müzekker ve Müennes**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002, 85s.

Şensoy Sedat, **Veysî (Üveys b. Muhammed el-'Alâşehrî) ve Eseri "Merace'l-Bahreyn'in Tahkiki**, Dnş: İbrahim Sarmış, Selçuk Üniversitesi, 1995, 280s.

Şimşek Cüneyt Mehmet, **Necib Mahfuz ve Üç Romanının Değerlendirilmesi**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi, 1999, 144s.

Şimşek Mehmet Ali, **Arapça'da Zaman Kalıpları Kullanım Alanları ve Türkçe'deki Zamanlarla Karşılaştırılması**, Dnş: Selahattin Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi, 1997, 167s.

Şimşek Ramazan, **Ravdatu'l-Fasaha Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi (2. Cilt)**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1995, 98+80s.

Şimşek Sultan, **Abdulhamîd b. Yahyâ ve Kitâbeti**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2001, X+70s.

Şulul Edibe, **Arap Edebiyatı Kadın Şairlerinden el-Hansa'nın Edebi Kişiliği ve Şiirlerinin Tahlili**, Dnş: Yasin Kahyaoğlu, Harran Üniversitesi, 2005, 84s.

Tala Murat, **ez-Zeccâcî ve el-Emâlf Adlı Eserinin Arap Dili ve Edebiyatında Yeri ve Değeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2011, 163s.

Tanır Semra, **İnanç ve İbadetin Temel Kavramları (Semantik Bir İnceleme)**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2003, 123s.

Tanrıverdi Eyüp, **İslam Öncesi Arap Lehçeleri**, Dnş: Ahmet Karadavut, Selçuk Üniversitesi, 1999, 124s.

Tanrıverdi Kübra Kamer, **Arap Dilinde Dua Üslubu**, Dnş: Gökhan Sebati Işkın, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008, 104s.

Tasa Bekir, **ez-Zeccâcî ve İştikâku Esmâillah Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2011, 92 y

Taşçı Ahat, **Divrik'li Muhammed b. İbrahim ve el-Muvaddihu'l-Vefiyy (Şerhu'l-Avâmili'l-Cedîd) Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)**, Dnş: Ahmet Turan Aslan, Marmara Üniversitesi., 2003, 219s.

Taşdelen Hasan, **Kemal Paşazade Hayatı Eserleri ve Belagatla İlgili Görüşleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1995, 149s.

Tekin Selim, **Temmam Hassan ve Arap Dilbilim Çalışmalarındaki Yeri**, Dnş: Mehmet Şirin Çıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010, 140s.

Teko Zeynep, **İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Şiire Dair Arapça Yazma Eserler [(Elif-Dâl) ð -ı]**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 2011, 152s.

Temizer Aydın, **Ebu-l-Feth Osman b. Cinnî'nin el-Luma Adlı Eserinin İncelenmesi**, Dnş: Halit Zavalı, Marmara Üniversitesi, 2006, 128s.

Tetik Naim, **Eski Arap Şiirinde Muhadram Şairler**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 1997, 75s.

Teyfurov Mansur, **İbnu'l-Varrak ve Nahvin İletlerine Bakışı**, Dnş: İsmail Güler, Uludağ Üniversitesi, 2010, 95s.

Tiryaki Şenol, **Harputlu Abdülhamid Hamdi Efendi ve Nüzhetü'l-Ahdân fî Hâşiyeti Tuhfeti'l-İhvân'ı (İnceleme ve Metin)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2010, 442s.

Tokgözlü Zeynep Şerife, **Arapça Öğretimine Yönelik NLP İlkelerine Dayalı Etkinlik Önerileri**, Dnş: Nurettin Ceviz, Gazi Üniversitesi, 2009, 114s.

Toparlak Bilal, **Arap Edebiyatında Edebi Tenkide Giriş**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 2000, 231s.

Topçu Sinan, **Arap Dilinde Zarflar**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 1997, 112s.

Topsakal Ayşe, **İstanbul Üniversitesi Kütüphanesindeki Arap Edebiyatına Dair Arapça Yazmalar**, Dnş: Abid Yaşar Koçak, İstanbul Üniversitesi, 2007, 145s.

Tuna Bekir, **ez-Zeccâî ve İştikâku Esmâillah Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2011, 92s.

Tuna Üzeyir, **Hamza b. Turgut el-Aydîni ve Kitâbu'l-Mesâlik Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2003, XIV+95+111s.

Tuncel Emrullah, **Arap Dili ve Belagatın'da Mübalağa**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2008, 186s.

Tunçer Esra, **Arap Dili ve Edebiyatında Zamirler**, Dnş: Halit Zavalı, Marmara Üniversitesi, 2006, 138s.

Tunoğlu Mehtap, **Arap Dilinde Çoğullar Konusu ve Öğretimi**, Dnş: Erdiç Doğru, Gazi Üniversitesi, 2010, 157s.

Tur Salih, **Ahtal Ferezdak ve Cerîr'in Şiirlerinde Medih ve Hiciv**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1997, 156s.

Tuzcu Kemal, **Klasik Arap Şiirinde Yaşlılık Teması (X. Yüzyıl Sonuna Kadar)**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 1998, 105s.

Tülücü Süleyman, **Mu'allakât ve Şairleri Üzerine İncelemeler**, Dnş: Atatürk Üniversitesi, 1979, 118s.

Türkan İbrahim, **Mihail Nuayme ve Öykücülüğü**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2011, 128s.

Türkmen Dursun Ali, **Mütercim Asım Efendi ve Tuhfe-i Asım**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1995, 114s.

Uçar Hasan, **Dua Üslûbunun Arap Dilindeki Yeri ve Değeri**, Dnş: Muhammet Tasa, Selçuk Üniversitesi, 2005, 112s.

Ulaş Timur, **Ahmed Şevki'nin Hayatı ve Eserleri**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 1999, 84s.

Ulukuyu Hatice, **Sarf ve Nahiv Açısından Muzari Fiil**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2000, 228s.

Ulus Hasan Fehmi, **Osmanlı-Türk Alimlerinin Mısır ve Suriye'deki Arap Dili ve Edebiyatı ile İlgili Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1987, 57S.

Uyulaş Sait, **Arap Dilinde Te'nîs**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1995, 107s.

Uzun Mustafa Mansur, **Arap Dilinde Harf ve Kur'an'da Zait Harfler**, Dnş: Ahmet Gürtaş, Selçuk Üniversitesi, 1996, 90s.

Uzunoğlu M. Vecih, **el-Münekkahâtu'l-Meşrûha fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân Ayyî Mehmet Efendi**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997, 115s.

Ülger Müşerref Ulusu, **Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı**, Dnş: Gökhan Sebati Işkın, Cumhuriyet Üniversitesi, 2008, 176s.

Ünal Muhammet Osman, **Kasîde-i Bürde (Bânet Sü'âd) ile İlgili Yapılan Çalışmalar (Tespit ve Tanıtım)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2005, 126s.

Ünal Ömer, **Emeviler Devrinde Siyasi Şiir ve Öncüleri**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1989, 142s.

Ünlüer Ceyhun, **Mustafa Sâdık er-Râfi'î ve Vahyu'l-Kalem'i**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2000, 77s.

Ürün Ahmet Kazım, **Arapça'da Bağlaçlar**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1989, 93s.

Üzer Haşem, **el-İnsaf fi Mesaili'l-Hilaf Bağlamında Gramer Tartışmalarında İçerik**, Dnş: Mehmet Şirin Çıkar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011, 142s.

Üzüm Emin Cihan, **Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından "el-Arabiyyetu li'n-Nâşiîn" Ders Kitabının Değerlendirilmesi**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2002, 105s.

Vuruşkan Hüseyin, **Celâleyn Tefsîrinde Nahiv Uygulamaları**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2012, 171s.

Yagır Mehmet Yusuf, **Arapça'da Lafız-Mana İlişkisi**, Dnş: Mahmut Polat, Harran Üniversitesi, 2004, 75s.

Yalçın Nihal, **İzmir ve Manisa İhtisas Kütüphanelerindeki Arap Dili ve Edebiyatına Dair El Yazması, Nâdir Esrelerin Tanzimi ve Tanımları**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 2006, 69s.

Yalçınkaya Mehmet Akif, **Arap Dili ve Edebiyatı Açısından Hz. Peygamber'in Mektuplarının Değerlendirilmesi**, Dnş: M. Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006, 146s.

Yamaç Muhammed, **Arap Dilinde Vahiy-Dua ve Dünya-Âhiret Kelimelerinin Semantik Analizi**, Dnş: Hamza Ermiş, Sakarya Üniversitesi, 2012, 104s.

Yanan Emine Sena, **Kul Ahmed'in Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî'nin "Ferâidu'l-Fevâid" Adlı Eserine Yazdığı Şerhin Tahkiki Neşri (Edisyon Kritiği)**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2004, 110s.

Yanarates Metin, **Sîbeveyh'in Bedel İsm-i Fail Masdar ve Sifat-ı Müşebbehe Konularını İşleme Yöntemi**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2000, 28s.

Yanık Nevzat Hafız, **Arap Dilinde İsim Fiiller**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi, 1988, 93s.

Yargıcı Atilla, **Abbasi Dönemi'nde Zühd Şairleri**, Dnş: Musa Kazım Yılmaz, Harran Üniversitesi, 1996, 143s.

Yavuz Abdulbasit, **Ebû Hilâl el-Askeri ve Edebi Tenkitçiliği**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 1994, 79s.

Yavuz Mahmut, **Muhadram Şairlerin Şiirlerinde İslami Motifler**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 1998, 141s.

Yavuz Mehmet, **Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf-Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Alimleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1991, 226s.

Yayar Semira, **Arap Dilinde Müstesna**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2006, 163s.

Yazgüliye Amanmırat, **Halil es-Safedi ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2002, V+ 97s.

Yazıcı Fatih, **Nushi Efendi'nin "Mürşidu'l-Gına fi Şerhi'l-Emsileti ve'l-Bina" Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Halil İbrahim Kaçar, Marmara Üniversitesi, 2010, 156s.

Yazıcı Hüseyin, **İbnu's-Serrâc ve Kitâbu'l-İştikâk'ı**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1987, 80s.

Yazıcı Mesut, **Türkçe'de Necib Mahfuz**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 1997, 73s.

Yediyıldız Fatih, **Kur'an'da Fiillerin Zamanını Belirleyen Unsurlar**, Dnş: Soner Gündüzöz, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2011, 238s.

Yenen Halit, **İmam Birgivi'nin Avamil ve İzharu'l-Esrar'ının İncelenmesi**, Dnş: Ferhat Yılmaz, Çukurova Üniversitesi, 2010, 104 s.

Yener Fethullah, **Üslûbî Anlatım ve Takdim-Tehir Üslûbunun Kur'an-ı Kerim'deki Kullanımı**, Dnş: Ali Yılmaz, Cumhuriyet Üniversitesi, 2010, 97s.

Yerli Leman, **Arapça Dilbilgisi ile İlgili Türkçe Yazılmış Kitapların Arapça Öğretimi Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2007, 218s.

Yeşil Selman, **Ârapçada Lâzım ve Mûte'addî Fiiller**, Dnş: R. Resul Sevinç, Rize Üniversitesi, 2012, 71s.

Yeşildağ Abdussamet, **Cahiliye ve Abbâsiler Döneminde Arap Şiirinde Gökyüzü Tasvir**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 2003, 85s.

Yetim Hikmiye, **Macma' al-Amsâl 160-189 Varaklarının Yorumu**, Dnş: Tahsin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 1978, 140s.

Yıldırım Abdullah, **Vaz İlmi ve 'Unkûdu'z-Zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme - Değerlendirme)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2007, 211s.

Yıldırım Aydın, **Endülüs'te Arap Dili Çalışmaları**, Dnş: Yakup Civelek, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2007, 70s.

Yıldırım Hüseyin, **Arap Dili ve Belağatında Kinaye ve Tariz**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2010, 113s.

Yıldırım Kadri, **Birinci Abbasiler Dönemi Arap Dili ve Edebiyatında Mevali Tesirleri**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1996, 167s.

Yıldız Ayhan, **Kayseri Râşid Efendi İhtisas Kütüphanesi'nde Bulunan Arap Dili ve Edebiyatına Dair El Yazması Eserlerin Tasnif ve Tanıtımı**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 2008, 373s.

Yıldız Musa, **Necîb Mahfûz (Hayatı Eserleri ve Kısa Hikâyeleri)**, Dnş: Yasin Ceylan, Gazi Üniversitesi, 1992, 78s.

Yıldız Nur, **Arapça Sözcük Öğretiminde Yapılan Uygulamalar: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2009, 95s.

Yıldız Süleyman, **Ahmed el-Mevlevî'nin 'Risale fî Beyani'l-Mecâz ve Aksâmih' Adlı Eserinin Tahkiki**, Dnş: Halit Zevalsiz, Marmara Üniversitesi, 2005, 167s.

Yıldız Şerafettin, **Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbi (350/961)'nin Hayatı ve "Dîvânu'l-Adab" Adlı Eseri**, Dnş: Recep Dikici, Selçuk Üniversitesi, 1995, 174s.

Yılmaz Abdulkadir, **Kemal Paşazâde ve Sarfı (Metin ve İnceleme)**, Dnş: M. Sadi Çoğenli, Atatürk Üniversitesi, 1992, 161s.

Yılmaz Ali, **Nâsır b. Abdisseyyid al-Mutarriżî ve al-Misbâh Adlı Eseri**, Dnş: Halil İbrahim Tanç, Atatürk Üniversitesi, 1996, 100s.

Yılmaz Ali, **Arapça'da Nahiv ve Belağat Açısından Te'kid**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2000, 250s.

Yılmaz Ferhat, **Buhara Semerkand ve Nesef Bölgesinde Yetişen Dilci ve Edipler**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1996, 79s.

Yılmaz Hacı, **Ahmed Emin'in Denemelerinde Toplum ve Edebiyat**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 1998, 122s.

Yılmaz İbrahim, **Akşehir'li Ali Bin Osman ve Şarh Abyâti'l-Kâfiya va'l-Câmi' Adlı Eseri**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi, 1993, 43s.

Yılmaz Mehmet, **Arapça Bir Kelimeyle Türkçe'nin Yardımcı Fiilleri Şeklinde Kurulan Birleşik Fiiller**, Dnş: Mertol Tulum, İstanbul Üniversitesi, 1988, 75s.

Yılmaz Mehmet, **Günümüz Arap Edebiyatında İslamî Edebiyat Akımına Bir Bakış**, Dnş: Ahmet Bulut, Uludağ Üniversitesi, 1999, 120s.

Yılmaz Nurullah, **Mu'allaka-i Seb'a'nın Muhteva Yönünden İncelenmesi**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1990, 69s.

Yılmaz Veysel, **Hâlid el-Ezherî ve Hediyetu Uli'l-Elbâb ilâ Mûsili't-Tullâb ilâ Kavâ'idil-Î'râb Adlı Eseri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2000, 190s.

Yılmaz Zehra, **ez-Zemahşerî ve el-Mufassal'ı**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 1996, 192s.

Yılmaztürk İlyas, **Mahmut b. Ahmet b. Musa Ebu Muhammet Bedrettin el-'Aynî'nin "Şerhu'l-Avamili'l-Mie li'l-Cürçânî" Adlı Eserinin Edisyon Kritisinin Yapılması**, Dnş: Nusrettin Bolelli, Marmara Üniversitesi, 2004, VI+49+84s.

Yılmaz Selahattin, **Kur'an'da Müşâkele Sanatı**, Dnş: Yusuf Çelik, Atatürk Üniversitesi, 2012, 104s.

Yonis Hassan Z., **Arapça ve Türkçede İstisna Edatları - Karşıtsal Çözümleme-**, Dnş: İbrahim Özay, Gazi Üniversitesi, 2009, 106s.

Younes Bashar, **Arapçada ve Türkçede Soru Edatları - Karşıtsal Çözümleme -**, Dnş: İbrahim Özay, Gazi Üniversitesi, 2008, 94s.

Yücesan Nurdan, **Hz. Ali'nin Hitabeti, Hitabetteki Yeri ve Önemi**, Dnş: Faruk Çiftçi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2005, 68s.

Yüçetürk Gamze, **Arapça-Arapça Yazılmış Dört Çağdaş Sözlüğün Yöntem ve İçerik Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2011, 87s.

Yüksel Ahmet, **Arap Dilinde Harfi Cerler**, Dnş: Hulusi Kılıç, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1995, 124s.

Yüksel Mücahit, **Arap Dilinde Künye Usulüyle Türetilen Kelimeler ve Bunların İ'rabdaki Durumları**, Dnş: Ayhan Erdoğan, Selçuk Üniversitesi, 2009, 173s.

Zaim Talha, **el-Arabıyyu's-Sağîr Dergisinin Çocuk Edebiyatı Açısından Değerlendirilmesi**, Dnş: Nevin Karabela, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012, 134 s.

DOKTORA TEZLERİ

Acar Ömer, **Arap Dilinde Ta'rib Olgusu Açısından Garîbu'l-Kur'ân**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2007, 319s.

Acat Yaşar, **Rahmi Efendi ve el-İkdu'n-Nâmî Adlı Eseri**, Dnş: M. Reşit Özbek, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2012, 210s.

Açık Kerim, **Tanzimattan Günümüze Arapça Öğretimi (Kaynaklar ve Yöntemler)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2002, 301s.

Ahimeir Ahmed, **İbn Merzûk et-Tilimsânî ve İzhâru Sıdkî'l-Mevedde fi Şerhi'l-Burde Adlı Eseri (Edisyon Kritik)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2004, X+92+718s.

Akça Nermin, **Vahiy Geleceğinde Abd Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2004, 308s.

Akçay Cihaner, **Hanna Mine'nin Romanlarında Toplumcu Gerçekçilik**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 1998, 285s.

Alak Musa, **Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2009, 704s.

Alp Musa, **Arap Dili ve Belâğatı Açısından Ali Kuşçu ve 'Unkûdü'z-Zevâhir fi Nazmi'l -Cevâhir Adlı Eseri**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006, 354s.

Arslan Ahmet Turan, **İmam Birgivî ve Arapça Tedrisatındaki Yeri**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Marmara Üniversitesi, 1983, 260s.

Arslan Fikret, **Mevâhibu'l-Edîb Şerhu Muğni'l-Lebîb'in Baştan İnneye Kadar Tahkiki**, Dnş: Ahmet Karadavut, Selçuk Üniversitesi, 1999, 501s.

Arslan İclal, **Abdurrahman el-Câmî ve el-Fevâidü'z-Ziyâiyye Adlı Eseri**, Dnş: Mehmet Reşit Özbek, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008, 152s.

Aslan Ahmet, **el-Hasan Bin Esed el-Farîkî Hayatı ve Şairliği**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1999, 213s.

Aslan Şükrü, **İbn Yezidi ve Garibu'l-Kur'an'ı**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1983, XXI +138+127s.

Aşçıoğlu Osman, **Mustafa Lütfî Menfelûfî Hayatı Eserleri 19. ve 20. Asır Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1983, VI+268s.

Aydın Mustafa, **İbn Şuheyd ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1992, 194s.

Aydın Tahirhan, **Arapça ve Türkçede Cümle Yapısı, Yabancılar Arapça Cümle Öğretimi -Karşıt Çözümleme**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 2007, 264s.

Aytaç Bedrettin, **Mahmud Teymur'un Hikayeleri ve Romanları**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1992, 217s.

Ayyıldız Erol, **20. Asır Arap Edebiyatında Mustafa Sâdik er-Râfi'nin Yeri**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Uludağ Üniversitesi, 1978, 160s.

Azimov İnaletulla, **Kur'an'daki Deyimler, Kırgızca Karşılıkları ve Arapça Öğretiminde Kullanımı**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2012, 253s.

Aziz Serkut Mustafa, **İlk Dönem Yeni Irak Şiirinde Manevi Değerler**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2007, 200s.

Babayev Mesud, **1980-2005 Yılları Arasında Çağdaş Azerbaycan Kitle İletişim Araçlarında Kullanılan Arapça Alıntı Kelimeler**, Dnş: Cihaner Akçay, Gazi Üniversitesi, 2008, 189s.

Bakırcı Selami, **IV. Abbasi Döneminde Edebi Çevre (447-656/1055-1258)**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1997, 312s.

Bayam Abdulkadir, **Hüsanzâde Mustafa Efendi ve er-Risâletü's-Şevkıyye Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008, 719s.

Baytar Y. Seracettin, **İbnu'l-Fârid, Hayatı ve Divânı**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2008, 223s.

Benli Mehmet Sami, **Yûsuf el-Kırmastî Hayatı ve et-Tebyîn fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1996, 508s.

Bozgöz Faruk, **Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2000, 203s.

Bulut Ahmet, **Arap Dili ve Edebiyatında Emsâl**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1984, 115+271s.

Bulut Ali, **Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2003, X+308s.

Can Betül, **Fatih Döneminden Tanzimata Kadar Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2009, 323s.

Ceviz Nurettin, **Osmanlı Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (1517-1798)**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 2002, XI+325s.

Civelek Yakup, **Ahmed Fâris eş-Şidyâk Edebi Şahsiyeti ve el-Cevâib Gazetesi**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1997, 496s.

Çağmar M. Edip, **Arap Dili ve Belagatında Te'kid**, Dnş: Muharrem Çelebi, Harran Üniversitesi, 2001, 356s.

Çakır Mehmet, **Arapçada Dolaylı Cümle**, Dnş: İ. Faris Hariri, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1986, 126s.

Çelebi Muharrem, **Ma'âni'l-Kur'ân ve ez-Zeccâc**, Dnş: İsmail Cerrahoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1976, 287s.

Çelebi Rabiha, **Tâcuddîn Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî ve Lubbu'l-Elbâb fî İlmi'l-İ'râb**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1993, 70+147s.

Çelik H. Avni, **İbn Kayyim el-Cevziyye ve Eseri Ma'âni'l-Adavât va'l-İ'râb**, Dnş: İbrahim Düzen, Atatürk Üniversitesi., 1982,

Çelik Yüksel, **es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin «el-Misbâh fî Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili Edisyon Kritik**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2009, 1048s.

Çetin Nihâd Mazlum, **Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Kitâbu'l-Muzekker ve'l-Muennes'i**, Dnş: Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi, 1958, 76s.

Çetiner Bedrettin, **Taha Hüseyin Hayatı Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Bekir Sadak, Marmara Üniversitesi, 1983, 226s.

Çevikoğlu Hasan, **Kur'an-ı Kerim'de Edebi Üslup**, Dnş: Musa Kazım Yılmaz, Harran Üniversitesi, 1999, 156s.

Çıkar Mehmet Şirin, **Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2001, 197s.

Çınar Mustafa, **Endülüs'te Mulûku't-Tavâ'if Dönemi Edebî Çevresi**, Dnş: Nevzat Hafız Yanık, Atatürk Üniversitesi, 2002, 260s.

Çiftçi Faruk, **Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi (316-422/929-1031)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1999, 224s.

Çöğenli M. Sadi, **el-Mutarrizi ve el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib'inin Edisyon Kritiği**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1986, 884s.

Çuhadar Mustafa, **Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf bin Tağrıberdî Hayatı Eserleri Şahsiyeti ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalarının Tavsifi (813-874/1410-1470)**, Dnş: Ahmet Uğur, Erciyes Üniversitesi, 1991, 140s

Daşkırıan Yaşar , **Arapçada Terim ve Terim Türetme Yolları**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2010, 183s.

Deliçay Tahsin, **Mehmed Şâh ve Te'sisu'l-Kavâ'id Harfen Bi Harfin fî Şerhi Makâsidi Esasi's-Sarf**, Dnş: M. Sadi Çöğenli, Harran Üniversitesi, 1998, 362s.

Demir İsmail, **Hâtim et-Tâ'î Hayatı Eserleri ve Edebî Kişiliği**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2002, 230s.

Demir Ramazan, **Arap Dilbilimcilerine Dillerin Kaynağı Meselesi**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2008, 219s.

Demirayak Kenan, **1. Abbasi Asrında Edebi Çevre (132-232/750-847)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1992, 298s.

Dikici Recep, **eş-Şerîf er-Râzî'nin Hayatı Dil ve Edebiyat Hakkındaki Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1987, 258s.

Doğan Candemir, **Yabancılara Arapça Öğretimi Esasları ve Öğretim Metotlarının İncelenmesi**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 1996, 205s.

Doğan Yusuf, **İkinci Abbasi Dönemi'nde Mizah**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi, 2003, 251s.

Doğru Erdinç, **Modern Arapçadaki Deyimlerin Dilbilimsel Açıdan İncelenmesi ve Yabancı Dil Öğretimindeki Yeri**, Dnş: M. Faruk Toprak, Gazi Üniversitesi, 2004, XVIII+224s.

Durmuş İsmail, **Cahiliyye Şiirinde ve Kur'an-ı Kerim'de Benzetme**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1988, 393s.

Düzgün Osman, **Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin Luzûmiyyât'ında Toplum, Aile ve Din**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2011, 295s.

Ege Ramazan, **İbn Kemâl'in Esrâru'n-Nahv'i ve Dönemindeki Arap Dili Filolojik Çalışmalarına Kısa Bir Bakış**, Dnş: M. Reşit Özbalıkçı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002, 130+281s.

Elboghdadi Zaki Abouelnasr , **Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Bilgisayar Kullanımı**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2007, 170s.

Elmalı Hüseyin, **Muhammed b. Bekr er-Râzî ve Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1986, 107+567s.

Emekli İlknur, **Çağdaş Suriye Romancılığında Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Çözümlemesi**, Dnş: Nevzat H. Yanık, Atatürk Üniversitesi, 2013, 390s.

Er Rahmi, **Taha Husayn ve Üç Romanı (Du'â' al-Karavân, Adîb, Şacarat al-Bu's)**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1988, 248s.

Erdoğan Ayhan, **Mufassal Şerhi İklîd Adlı Yazma Eserin Baştan Merfuat Mansubat Mecerurat Adlı Bölümlerin Tahkiki**, Dnş: İbrahim Sarmış, Selçuk Üniversitesi, 1998, 385s.

Ergin Ali Şakir, **Kitâb Ma'âni Abyât al-Hamâsa**, Dnş: Adnan Erzi, Ankara Üniversitesi, 1973, LXXXIII+246s.

Ergin M. Cevat, **el-'Ukberî ve el-Lubâb fî 'İleli'l-Binâ'i ve'l-İ'râb'ı**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2002, 205s.

Ergin Mehmet Mesut, **el-Keyvânî Hayatı ve Şiiri**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2000, 133s.

Ergül Aysel, **Çağdaş Mısır Tiyatrosu'nda Tevfikü'l-Hakim ve Üç Entellektüel Tiyatrosu**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1995, 286s.

Ergüven Şahabettin, **Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2007, 323s.

Ermiş Hamza, **Mehmed Zihnî Efendinin Hayatı Eserleri ve Arap Dili ve Belagatindeki Yeri**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004, XVII+277s.

Fazlıoğlu Şükran, **Modern Mısır Romanında Türk İmajı (1798- 1914)**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2001, 353s.

Furat Ahmet Subhi, **el-Hafîb el-İskâfî Kitâbu'l-Mecâlis**, Dnş: Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi, 1966, 177s.

Gezgin Ali Galip, **Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi**, Dnş: İsmail Yakıt, Süleyman Demirel Üniversitesi, 1999, 300s.

Goran Selahattin, **Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 2003, 278s.

Gülbil Uğur, **Ebu'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Herevî'nin Mefâhıru'l-Makâl fi'l-Mesâdiri ve'l-Ef'âl Adlı Yazma Eserinin 191. Varaktan Sonuna Kadar Tahkiki**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2010, 615s.

Güler İsmail, **Tevfik el-Hakîm ve Modern Arap Tiyatrosundaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1997, 186s.

Gülle Sıtkı, **el-Harîrî Hayatı Arap Dili ve Edebiyatına Dair Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1995, 224s.

Gültekin Aladdin, **el-Mutarrizî'nin el-İknâ Adlı Eseri ve Dil Öğretim Yöntemi**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2011, 377s.

Güman Osman, **Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2006, 326s.

Gümüş Sadreddin, **es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Marmara Üniversitesi, 1983, XXVI+235s.

Günday Hüseyin, **Cübân Halil Cübân ve Çağdaş Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2002, 207s.

Gündüzöz Soner, **Sîbeveyh'te Kelime Yapısı**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2002, 444s.

Güney Fikri, **Ebu'l-Abbâs Sa'leb, Hayatı, Eserleri ve Arap Dilindeki Yeri**, Dnş: İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi, 2011, 100s.

Gürkan Nejdî, **Arap Edebiyatında Memluklar (Moğollar) Dönemi (656/1258-923/1517)**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2000, 350s.

Hacımuftüoğlu Nasrullah, **Fahrüddin er-Râzî Nihâyetu'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdulkâhîr el-Cürçânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1987, 381s.

Hamidov Mahir, **Mîhâil Nu'ayme'nin Poetikası ve Şiirleri**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2011, 287s.

Hasan İzzet, **Bedi el-Zaman el-Hemedani Asrı Hayatı ve Makameleri**, Dnş: Walther Bjorkman, Ankara Üniversitesi, 1956, 118s.

Hazer Dursun, **Sa'duddîn et-Teftâzânî ve Arap Dili ve Belâgatındaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 1993, 114s.

Hekimoğlu Muhammet, **Abbâsi Dönemi Arap Edebiyatında Zındıklık (H.133-442/M.750-1050)**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2006, 226s.

Hınıslioğlu Hülya, **Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosunun Doğuşu**, Dnş: N. Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1995, 223s.

Hoşgör Fatıma Betül, **Cebra İbrahim Cebra ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2005, 309s.

Irmak Mustafa, **Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi**, Dnş: Halil İbrahim Kaçar, Marmara Üniversitesi, 2011, 331s.

Işkın Gökhan Sebati, **Dâvûd el-Karsî ve Şerhu İzhârî'l-Esrâr'ı**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2000, 452s.

İnce Nazife Nihal, **Hicrî İlk Dört Asırda Arap Dili Sesbilim Çalışmaları**, Dnş: Taceddin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2005, 126s.

İpek Muhammet Selim, **Klasik Dönem Arap Edebiyatında Nesir**, Dnş: Selami Bakirci, Atatürk Üniversitesi, 2012, 399s.

İshakoğlu Ömer, **Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler (1800-1918)**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 2010, 335s.

Kaçar Halil İbrahim, **Edebi Yönden Hazif Üslubu**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2002, 360s.

Kahyaoğlu Yasin, **Hariciler'in Edebi Yönleri (Ortaya Çıkışlarından Emevilerin Sonuna Kadar)**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1998, 157s.

Karabela Nevin, **al-Muhibbî ve "Mâ Yu'avvel Aleyh fi al-Muzâf ve al-Muzâf İleyh" Adlı Eseri**, Dnş: Azmi Yüksel, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001, 45+473s.

Karaca Mahmud, **Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakülteleri Örneği)**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2000, 295s.

Karadavut Ahmet, **Arap Dilinde Rivayet**, Dnş: İbrahim Sarımsı, Selçuk Üniversitesi, 1996, 127s.

Karahan Ali Rıza, **Nefhatu'l-Meclûb min Simâri'l-Kulûb f'il-Muzâf ve'l-Mensûb'un Tenkitli Basımı**, Dnş: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi, 1976, 1060s.

Karataş Yusuf, **Metin İncelemede Söylembilim Yöntemi "Binbir Gece Masalları Üzerinde Bir Uygulama"**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2008, 227s.

Karlı İlyas, **Mütercim Ahmed Asım Efendi ve Arap Lügatçılığındaki Yeri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2000, 226s.

Kavak Fadime, **Kur'ân'da Edebî Tasvîr**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2008, 338s.

Kaya Erdal, **Kasapzade İbrahimefendi ve "el-Ezhâr fi Şerhi'l-izhâr" Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara Üniversitesi, 2007, 387s.

Kaya Mustafa, **er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2007, 202s.

Kayapınar Mustafa, **Belağatta Talebi İnşa (Dilek Bildiren Anlatımlar)**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2006, 201s.

Kazan Naci, **Karabaği ve Câlîbu's-Surû'u**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1991, 356s.

Keskiner Osman, **Arap Edebiyatında İnşa Sanatının Gelişmesi**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1996, 268s.

Kılıç Hulûsi, **Türkçe'de Arap Lexicographie'si Çalışmaları**, Dnş: Hüseyin Küçükkalay, Selçuk Üniversitesi, 1972, 116s.

Kılıçlı Mustafa, **Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye (2-5. Hicri/8-9. Miladi Asır)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1986, 322s.

Kınar Kadir, **Belegatta İcaz**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2004, 261s.

Kırdar Şehabeddin, **İshak b. Mahmûd b. Hamza'nın et-Tenbîh fî İ'rabi'l-cuz'i'l-ahîr mine'l-Kur'an-i'l-Azîm**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2008, 292s.

Kızıklı Salih Zafer, **Arap Grameri Ekolleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2005, 242s.

Kızılcık Abdullah, **Ebu Bekr er-Râzî Hayatı Eserleri ve Ravzatu'l-Fesâha'sı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 2000, 210s.

Kızılırmak Ali, **Kur'an'da Hakikat ve Mecaz**, Dnş: Şevki Saka, Ankara Üniversitesi, 1996, 144s.

Koç Turgut, **Tayyib Sâlih ve Romancılığı**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2004, 198s.

Koçak Abid Yaşar, **el-Murtaza al-Zabîdî ve 'İkd al-Cavhar al-Samîn'i**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, İstanbul Üniversitesi, 1986, 105+221s.

Koçak İnci, **Arapça ve Akadça Nominal ve Verbal Formlar ve Cümle Kuruluşları Mukayesesi**, Dnş: Şevkiye İnalçık, Ankara Üniversitesi, 1973, 198s.

Koçak Süleyman, **Kur'an'da Deyimler**, Dnş: Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi, 2004, 300s.

Köşeli Yusuf, **Arap Çocuk Edebiyatı**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2011, 529s.

Kula Mevlüt, **Modern Suriye Hikâyesinde Konu (1946-1967)**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 2009, 210s.

Marzuk Sabah Nuri, **Emevi Devri ve I. Abbasi Devirlerinde Mukayeseli Şiir**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1989, 325s.

Muhammed Cevdet İsmail, **Türk-Arap Darbimeselleri Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma**, Dnş: Kemal Işık, Ankara Üniversitesi, 1976, 191s.

Muhtar Cemal, **Ferişteoğulları'nın Arapça-Türkçe Lügatleri Üzerine Bir Araştırma**, Dnş: M. Esad Çoşan, Ankara Üniversitesi, 1981, 286s.

Mustafa Hazım, **Abbasi Devletinin Yıkılışından Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar Bazı Şehirlere Yazılmış Mersiyeler**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2004, 259s.

Müftüoğlu Ömer, **Eski Ahit'te ve Kur'an'da Vsy Kökünün Semantik Açından İncelenmesi**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2004, 320s.

Okudan Rifat, **İşrak Filozofu Suhreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Uslûp ve Belâgat**, Dnş: İsmail Yakıt, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001, 400s.

Özaslan Hamza, **Ma'rûn Abbûd Hayatı ve Eserleri**, Dnş: Hüseyin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 2001, 170s.

Özay İbrahim, **Hicri V/XI. Yüzyılda Kurtuba'da Şiir**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2001, 251s.

Özbalıkcı Mehmet Reşit, **Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İştîşhâd**, Dnş: İbrahim Faris Hariri, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1985, 272s.

Özcan Halil, **Ali b. Mecdüddîn Musannifek ve er-Reşâd fî Şerhi İrşâdî'l-Hâdî Adlı Eserinin Edisyon Kritiği**, Dnş: M. Sadi Çöğenli, Atatürk Üniversitesi, 2003, 277s.

Özcanoğlu Muzaffer, **Gazzâli'nin Zâdu'l-Âhıra, Tuhfatu'l-Mulûk ve Mâ Lâ Budda Minhu Adlı Eserlerinin Tenkitli Neşri**, Dnş: Tahsin Yazıcı, İstanbul Üniversitesi, 1983, 469s.

Özdemir Abdurrahman, **Kur'an'da Geçişlilik Bakımından Türkçe'ye Uymayan Fiiller**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2000, 284s.

Özdemir Adil, **Belagat ve Kur'an-ı Kerim**, Dnş: İbrahim Faris Hariri, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1984, 172s.

Özdemir Sevim, **Necmeddîn Sa'îd b. Muhammed el-Sa'îdî'nin Şerh Arûz es-Sâvî İsimli Elyazma Eserinin Metin Tenkidi**, Dnş: Azmi Yüksel, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001, 61+261s.

Özdemir Yılmaz, **XIX. Yüzyılda Lübnan'da Arap Dili Grameri Çalışmaları**, Dnş: Ahmet Turan Arslan, Marmara

Özdoğan Mehmet Akif, **Klasik Arap Edebiyatında Edebi Tenkit ve İbn Raşık al-Kayravânî'nin Edebi Tenkittteki Yeri**, Dnş: Osman Keskiner, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2000, 256

Özli Muzaffer, **Karatepeli Hüseyin b. Mustafa el-Aydîni ve Şerhü Risâleti'l-İstiâre İsimli Eseri**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2008, 304s.

Öznurhan Halim, **Hâzim el-Kartâcenni -Arap Dili ve Belagati Şiiri ve Edebi Tenkidi Hakkında Görüşleri**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2004, IX+243s.

Parıldı Metin, **Ebu'l-Atahiye ve Şiiri**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2007, 227s.

Polat Hüseyin, **Arapların Türkçe Öğrenirken Karşılaştıkları Sorunlar**, Dnş: Emrullah İşler, Gazi Üniversitesi, 1998, 114s.

Polat Hüseyin, **Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ca'fer ek-Heravi'nin Mefahiru'ı-Makal fi'l-Mesadiri ve'l-Ef'al Adlı Eserinin Başından 191. Varaka Kadar Tahkiki**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2010, 39s.

Polat Mahmut, **Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl es-Sâbi'î'nin Hayatı ve Şiirleri**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1999, 258s.

Sancak Yusuf, **Hz. Peygamber Devrinde Şiir**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 1995, 210s.

Sarıkaya Muammer, **Kemal Paşa-Zade'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 2004, XIII+355s

Sarmış İbrahim, **Çağdaş Arap Edebiyatçısı Olarak Seyyid Kutub ve Edebi Tasvir Görüşü**, Dnş: Yasin Ceylan, Selçuk Üniversitesi, 1986, 140s.

Seber Abdülkerim, **Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâatlerinde İ'râb Müşkilleri**, Dnş: Ali Galip Gezgin, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012, 285s.

Sevinç Rıfat Resul, **Arap Dilinde Cümle Yapısı ve Biçimi**, Dnş: Süleyman Tülücü, Atatürk Üniversitesi, 2004, 238s.

Sezer İsmail Hakkı, **İmam Busiri ve Bürde'si**, Dnş: İnci Koçak, Selçuk Üniversitesi, 1985, 266s.

Soyupek Hasan, **İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi**, Dnş: Hüseyin Elmalı, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004, XIV477s

Sönmez Ramazan, **Zeccâcî ve el-Cümel'in Bazı Dil Hususiyetleri**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2000, 153s.

Subaşı Derya Adalar, **Sözlük Verilerine Dayalı Görünümleriyle Arapçada Kavram Oluşturma Yolları**, Dnş: Rahmi Er -Leyla Uzun, Ankara Üniversitesi, 2010, 324s.

Suçin M. Hakkı, **Arapça Çeviride Sözcük ve Kalıplaşmış İfadeler Düzeyinde Genel Eşdeğerlik Sorunları**, Dnş: Azmi Yüksel, Gazi Üniversitesi, 2004, XVIII+225s.

Sula Murat, **Mirzâzâde Mehmed Sâlim Efendi ve Selâmetu'l-İnsân fi Muhâfazati'l-lisân Adlı Eseri**, Dnş: Mehmet Reşit Özbalkıç, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2009, 882s.

Suzan Yahya, **Arap Şiirinde Muhammes ve Tahmîs**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2008, 335s.

Sürüt Kenan, **Irak'ta Modern Hikâyenin Doğuşu (1908-1940)**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 2005, 256s.

Şaban İbrahim, **XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebi ve Kültürel Çevre**, Dnş: Mehmet Yavuz, İstanbul Üniversitesi, 2011, 337s.

Şahin Şener, **Emin er-Reyhani ve Mehcer Edebiyatı'ndaki Yeri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2005, 308s.

Şensoy Sedat, **Abdülkahir el-Cürçânî'de Anlam Problemi**, Dnş: İsmail Durmuş, Marmara Üniversitesi, 2001, 280s.

Şimşek Cüneyt Mehmet, **Ziyâuddîn İbnu'l-Esir ve Edebi Tenkitçiliği**, Dnş: İsmail Güler, Uludağ Üniversitesi, 2004, 195s.

Şimşek Mehmet Ali, **Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi**, Dnş: İsmail Hakkı Sezer, Selçuk Üniversitesi, 2000, 432s.

Şimşek Sultan, **Mehcer Edebiyatında Din Anlayışı**, Dnş: Mustafa Kılıçlı, Atatürk Üniversitesi, 2011, 304s.

Tanç H. İbrahim, **al-Kisâ'i; Hayatı Şahsiyeti Eserleri Dil ve Gramerle İlgili Görüşleri**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi, 1993, 273s.

Tanrıverdi Eyyüp, **Mehmet Selim Efendi ve "Mevarid el-Beşa'ir li Fera'id Ed-dara'ir" Adlı Eseri**, Dnş: Tevfik Rüştü Topuzoğlu, İstanbul Üniversitesi, 2004, 103s.

Tasa Muhammet, **Kur'an'da Cümle Yapısı**, Dnş: Salih Akdemir, Ankara Üniversitesi, 2002, 325s.

Taşdelen Hasan, **Mey Ziyâde XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri ve Tesirleri**, Dnş: Erol Ayyıldız, Uludağ Üniversitesi, 2000, 173s.

Timurtaş Abdulhadi, **Ziyâuddîn İbnu'l-Esir'in Dîvân Kitâbeti**, Dnş: Yusuf Sancak, Atatürk Üniversitesi, 2012, 293s.

Toprak M. Faruk, **Endülüs Şiirinde Mersiye**, Dnş: İnci Koçak, Ankara Üniversitesi, 1990, 347s.

Tur Salih, **Nizâr Kabbânî, Hayatı ve Şiirleri**, Dnş: Rahmi Er, Ankara Üniversitesi, 2005, 373s.

Tural Hüseyin, **İbnu's-Saîd al-Batalyavî ve Kitâbu'l-Hulal fi Şarh Abyâti'l-Cumal**, Dnş: Nihâd Mazlum Çetin, Atatürk Üniversitesi, 1979, 62+404s.

Turgay Nurettin, **Arap Edebiyatında Kısa Hikaye**, Dnş: İbrahim Sarımsı, Selçuk Üniversitesi, 1995, 155s.

Tuzcu Kemal, **Klasik Arap Şiirinde Recez ve Urcuze**, Dnş: M. Faruk Toprak, Ankara Üniversitesi, 2003, 268s.

Tüccar Zülfikar, **el-Ferrâ Hayatı Eserleri Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii Ma'âni'l-Kur'ân'ındaki Dile Dair Görüşleri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1987, 206s.

Tülücü Süleyman, **Züheyr b. Ebî Sülmâ ve Edebi Kişiliği**, Dnş: Zâhid Aksu, Atatürk Üniversitesi, 1982, 255s.

Türkmen Dursun Ali, **Arap Dilbilimcisi Zeccâcî ve "Mecâlisu'l-'Ulemâ"ında Ele Alınan Filolojik Tartışmaların Değerlendirilmesi**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2002, 201s.

Türkmen Sabri, **Ebu Ubeyde Hayatı ve Eseri "Mecâzu'l-Kur'ân"ın Dil Özellikleri**, Dnş: Tacettin Uzun, Selçuk Üniversitesi, 2000, 168s.

Ulus Hasan Fehmi, **Şemseddin Niksâri ve Şerh'ul-Îzâh'ı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1994, 368s.

Uylaş Sait, **II. Abbasi Asrında Edebi Çevre**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 2002, XXIII+291s.

Uzun Tacettin, **Arap Dili ve Edebiyatında Hulefâ-i Râşidin'in Hutbe ve Mektupları**, Dnş: İnci Koçak, Selçuk Üniversitesi, 1985, 149s.

Uzunoglu Mehmet Vecih, **el-Bahrul Muhit'in Filolojik Açıdan İncelenmesi**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006, 477s.

Ünal Ömer, **Sadru'l-İslam'da Edebi Çevre (1-41/622-661)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1995, 354s.

Ünal Sadettin, **İsâ b. İbrahim er-Rab'a'î Nizâmu'l-Garîb fi'l-Luga**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Atatürk Üniversitesi, 1980, 453s.

Üniversitesi, 2005, 325s.

Ürün Ahmet Kazım, **Çağdaş Mısır Romanında Necib Mahfuz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1994, 233s.

Yağan Halit, **Basra Dil Mektebi ve Başlıca Temsilcileri**, Dnş: Kenan Demirayak, Atatürk Üniversitesi, 2002, 265s.

Yalar Mehmet, **el-Hatib el-Kazvîni ve Belagat İlmindeki Yeri**, Dnş: Hulusi Kılıç, Uludağ Üniversitesi, 1997, 171s.

Yanık Nevzat Hafız, **Mahmud Sâmî Paşa el-Bârûdî Hayatı Edebi Kişiliği ve Eserleri**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Atatürk Üniversitesi, 1991, 217s.

Yavuz Lütfullah, **Bahauddîn Ebû Muhammed Tâhir b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvîni ve Gâyetu't-Ta'rîf min Usûli't-Tasrîf İsimli Eserinin Tenkitli Neşri**, Dnş: Muharrem Çelebi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2001, 125+159s.

Yavuz Mehmet, **İbn Cinni Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1996, XXV+255s.

Yazgulyev Amanmırat, **Esterabadi ve Şerhu'l-Kafiyesi Işığında Nahiv İlmindeki Yeri**, Dnş: Mehmet Yalar, Uludağ Üniversitesi, 2005, 176s.

Yazıcı Hüseyin, **Hasan Paşa Hayatı Eserleri ve el-İftitâh fi Şarhi'l-Misbâh'ı**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1989, 412s.

Yıldırım Kadri, **Cahiliyye ve İslami Dönem Şiir Mevzularının Mukayesesi (Hierî Birinci Asır İtibariyle)**, Dnş: İbrahim Düzen, Harran Üniversitesi, 1998, 279s.

Yıldız Musa, **Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları**, Dnş: Rahmi Er, Gazi Üniversitesi, 1998, 293s.

Yıldız Şerafettin, **Yûsuf İdrîs Hikâye ve Romanlarında Sosyal eleştiri**, Dnş: Bedrettin Aytaç, Ankara Üniversitesi, 2005, 240s.

TÜRKİYE'DE ARAP DİLİ ALANINDA

YAPILAN YÜKSEK LİSANS ve DOKTORA TEZLERİ - III

Yılmaz Ferhat, **Zeki Mübarek ve Edebi Tenkitçiliği**, Dnş: Nasuhi Ünal Karaaslan, Uludağ Üniversitesi, 2003, 171s.

Yılmaz Hacı, **Alî b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Ferğânî'nin el-Mustevfâ fi'n-Nahv Adlı Eserinde Konuları İşleme Yöntemi, Koyduğu Kurallar ve Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları**, Dnş: Musa Yıldız, Gazi Üniversitesi, 2008, 338s.

Yılmaz İbrahim, **Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol**, Dnş: Hüseyin Tural, Atatürk Üniversitesi, 1997, 330s.

Yılmaz Nurullah, **III. Abbasi Asrında Edebi Çevre (334-447/945-1055)**, Dnş: Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi, 1995, 246s.

Yılmaz Selahattin, **el-Hakîm et-Tirmizî ve Kitabü'l-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne**, Dnş: M. Nazif Şahinoğlu, Uludağ Üniversitesi, 1984, VII+79+177s.

Yüksel Ahmet, **Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri**, Dnş: Mehmet Çakır, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999, 177s.

Zevalsiz Halit, **Abbas Mahmud Akkâd Hayatı Eserleri ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri**, Dnş: Bekir Sadak, Marmara Üniversitesi, 1983, 185s.

Zübeyri Muhammed Abdulhalik, **Yemen'de XIX.-XX. Asırlarda Arap Şiiri**, Dnş: Ahmet Subhi Furat, İstanbul Üniversitesi, 1995, 153s.

KAYNAKÇA

Uzunoğlu, Mehmet Vecih, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan yüksek lisans ve doktora Tezleri - I (1956-2002)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:III, Sayı:8, Ankara 2003.

Uzunoğlu, Mehmet Vecih, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan yüksek lisans ve doktora Tezleri - II (1956-2004)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:V, Sayı:17, Ankara 2005.

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

¹ Uzunoğlu, Mehmet Vecih, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan yüksek lisans ve doktora Tezleri - I (1956-2002)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:III, Sayı:8, Ankara 2003.

² Uzunoğlu, Mehmet Vecih, "Türkiye'de Arap Dili Alanında Yapılan yüksek lisans ve doktora Tezleri - II (1956-2004)", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl:V, Sayı:17, Ankara 2005.

³ Tabloya Yüksek Lisans ve Doktora tezlerinin hazırlandığı üniversiteler dahil edilmiştir.

⁴ Tabloya toplamda 10 adet ve üzeri tez yöneten Öğretim Üyeleri dahil edilmiştir.

ARAP DİLİNDE LAHNİN NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

Ayhan KAYA*

Öz

Bu makalede, nahiv ilminin doğuşunda lahnin oynadığı rol incelenmiştir. Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, lahnin Arap toplumunda hangi olaylara binaen görülmeye başlandığı üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde lahnin lügat ve terim anlamıyla beraber, ilk olarak hangi alanlarda ortaya çıktığı konusu ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, nahvin tanımı, konusu, ilk nahiv çalışmalarının başladığı yer ve zaman, nahvi ilk ortaya koyan kişi ve nahiv ilmiyle alakalı ilk çalışmaların başlamasına sebep olan lahn örnekleri incelenmiştir. Sonuç itibarıyla, lahnin ilk ortaya çıktığı dönemde Arap diline zarar verdiği düşüncesi hâkim olmuştur. Bununla beraber, lahnin, aslında nahiv ilminin temelini atılmasında ve Arap dilinin bozulmadan günümüze dek gelmesinde rol oynayan en önemli unsur olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Lahn, Nahiv, Arap dili, Lügat, İstilah,

The Role Of Lahn In Emergence Of The Discipline Of Syntax In Arabic Language

Abstract

In this article, the role of lahn is examined in the emergence of discipline of syntax (nahiv). Our study consists of an introduction and two sections. In the introduction, it is put emphasise on that how lahn in Arab community began to appear. In the first chapter, it is examined that in which field lahn initially appeared together with its meaning of dictionary and term. In the second part, the definition and subject of syntax, the time and place which study of syntax firstly started, one who introduced syntax, and the examples of lahn that lead to start studies relating to discipline of syntax are examined. As a result, when lahn first apperaed, it was thought that lahn damages the Arabic language. At the same time, it has been identified that lahn, in fact, was the most important element as establishing the discipline of nahiv and remaining intact the Arabic language until today.

Keywords: Lahn, Syntax (nahiv), Arabic Language, Dictionary, Term (İstilah)

* Dr., M.E.B., Din Kültürü Ahlak Bilgisi ve Mesleki Arapça Öğretmeni, (ayhankaya1402@hotmail.com).

GİRİŞ

Araplar, cahiliye döneminde fesahat ve belağat sahibi bir topluluktur. Cahiliye devrinde Arap çarşılarında kabilelerin saf dilleri hâkimdi. Şairler ve belağatçılar kabilelerin konuştukları saf Arapçadan güzel bulduklarını seçer ve birbirlerine yarıştırdılar.¹ Arap dilinde herhangi bir bozulma söz konusu değildi. Ancak, fetihlerle birlikte, İran, Bizans ve Habeşistan gibi farklı milletlerin İslam'a girmesiyle beraber, Araplar bu uluslarla yaşamaya başladı. Arap coğrafyası artık saf Arapça konuşan Araplardan ibaret değildi. Bütün bu gelişmelerin sonucu olarak Arap dilinde hatalı konuşmalar ve bozulmalar baş göstermeye başlamıştır.²

İslamiyetin ilk yıllarında çok az görülen lahn zamanla daha hızlı yayılmıştır. Arap dilinde ortaya çıkan lahn öncelikle şehirde yaşayan halk arasında ortaya çıkmış, ilerleyen zamanlarda ise bütün bölgelerde ve toplumun her katmanında kendini göstermiştir. Öyleki artık, saf Arapçanın konuşulduğu çöl bedevîleri arasında bile lahn yapılı olmuştur.³ Hatta, belağat, fesahat, beyan ve hitabet konusunda zirve kabul edilen el-Haccâc b. Yûsuf gibi (ö. 96/714) kişilerin de ifadelerinde hatalı konuşmaların görülmesi lahnin ne derece yaygın hale geldiğinin açık göstergesi olmuştur.⁴

Nahvin ortaya çıkmasının temel sebebinin, dilde yapılan lahn olduğu kabul edilmektedir.⁵ Lahnin toplumun her kesiminde ortaya çıkması ve yayılması Arap dilcilerini endişelendirmiş ve onları Arap dilini bozulmalara karşı önlem almaya sevk etmiştir. Özellikle, Kur'ân âyetlerinin okunuşunda da lahnin görülmesi, nahiv ilminin doğmasında en önemli etkenlerden biri olmuş ve ilk dil çalışmalarının başlamasıyla nahvin temelleri atılmıştır.

İ.LAHNİN TANIMI VE ORTAYA ÇIKAN İLK ÖRNEKLERİ

1.Lahnin Lügat ve İstilah Anlamı

Lahn kelimesi, حَنَّ-يَلْحَنُ-لَحْنًا-لُحُونًا - لَحْنًا kökünden türemiştir.⁶ Lügat olarak, kırâatte ve şiirde hata yapmak, zeki olmak, anlamak, dil, lehçe, üstü kapalı konuşmak, mırıldanmak gibi anlamlara gelmektedir.⁷ “İ'rab'da hata yapmak” manasına da gelmektedir. Çok hatalı konuşan kişilere, لِحَانٌ و لِحَانَةٌ denir.⁸ Cemisi لُحُونٌ وَ لُحُونٌ şeklinde gelir.⁹ Şu âyette ise, { وَتَعْرِفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ } “*Andolsun ki sen onları konuşma tarzlarından tanırsın*” [Muhammed 47: 30] lahn kelimesi, “sözün üslubundan, tarzından anlamak” manasına gelmektedir.¹⁰ Hz. Muhammed'in (s.a.v)

şu hadisinde ise, “güzel konuşmak, iyi konuşmak” anlamında kullanılmıştır. *وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَحْسَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ* “Belki sizden biri diğerinden daha güzel, daha iyi konuşabilir.”¹¹ Hz. Ömer’in (r.a) şu ifadelerinde lahn kelimesi, lügat, dil ve hata anlamında kullanılmıştır. *تَعَلَّمُوا اللَّحْنَ وَالْفَرَائِضَ* “lahn ve ferâizi öğreniniz” cümlesinde lahn kelimesi hatalı konuşma anlamındadır. *تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَالسُّنَّةَ وَاللَّحْنَ* “Ferâizi, sünneti ve lahni öğreniniz” cümlesinde ise lahn kelimesi lügat, dil manasında kullanılmıştır.¹²

Lahnin terim anlamı, dilde ve kırâatte hata yapmak demektir. Yani kelimelerin yapısında ve i'râbında hata yapmaya lahn denildiği gibi Kur'ân okurken harflerin okunuşunda yapılan hatalara da lahn denilmektedir.¹³ Kur'ân ve ezan okurken, uzatılması gereken yeri kısa, kısa olması gereken yeri de uzatarak okumaya da lahn denir.¹⁴

2.Lahnin Görüldüğü İlk Yerler

İslamiyetten önceki dönemlerde de lahnin var olduğunu ileri süren âlimler olmasına rağmen,¹⁵ lahnin Hz. Peygamber döneminden itibaren özellikle mevali ve Arap olmayanların konuşmalarında ortaya çıktığı kabul edilmektedir.¹⁶ Çünkü İbn Fâris, lahn kelimesinin, “hata yapmak” manasında kullanımının sonradan ortaya çıktığını söyler. Ona göre bu kelime (hata yapmak) manası yönüyle müvelledir. Zira saf Arapça konuşan Araplar tarafından bilinen bir kelime değildir.¹⁷

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) lahn ile ilgili olarak *أَنَا مِنْ قُرَيْشٍ وَ نَشَأْتُ فِي* “Ben Kureyşliyim ve Benî Sa’d b. Bekr’de yetiştim. Ben nasıl lahn yaparım”¹⁸ şeklindeki ifadesi de İslamiyetin ilk yıllarında bu hataların yapıldığına işaret eder. İslamiyetin doğuşundan sonra fetihlerle beraber birçok millet İslam’a girmiştir. Bunun doğal sonucu olarak da Kur'ân dili olan Arapça'nın öğrenilmesi yaygınlaşmıştır. Arap olmayan bu milletlerin Arapça konuşmaya başlamaları ile birlikte daha fazla lahn yapılmaya başlanmıştır.¹⁹

a.Günlük Konuşmalarda

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) lahn ile ilgili olarak bir adamın, huzurunda ifadede hata yapması üzerine, *أَرْشِدُوا أَحَاكِمَ فَإِنَّهُ فَذَّ ضَلَّ* “Kardeşinizi uyarın, çünkü o hata yaptı” diyerek lahne işaret ettiğini görüyoruz.²⁰

ARAP DİLİNDE LAHNİN
NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

Yine Hz. Ebû Bekr'in (ö. 12/634) لَأَنْ أَقْرَأَ فَأَسْقَطَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْرَأَ فَاَلْحَنَ "lahne ederek okumaktansa, okumamayı tercih ederim" diyerek lahne dikkat çektiğini görüyoruz.²¹

Hz. Ömer (ö. 23/644), ok atışı yapan bir topluluğun hedefe isabet ettiremediklerini görünce onlara "fena atıyorsunuz" demiş. Onların da kendisine إِنَّا قَوْمٌ مُتَعَلِّمِينَ "biz yeni öğrenen bir topluluğuz" şeklinde cevap vermeleri üzerine Hz. Ömer öfkeli bir şekilde وَاللَّهِ لَخَطُّكُمْ فِي لِسَانِكُمْ أَشَدُّ "vallahi konuşmanızdaki hatanız bana kötü ve isâbetsiz atışlarınızdan daha çok tesir etti" diye cevap vermiştir.²²

Bir başka örnek de şudur: Ziyâd b. Ebîh'e (ö. 53/673) miras davası için, bir adam ve kardeşleri gelir. İçlerinden birisi Ziyâd'a hitaben şöyle der: *Babamız öldü. Kardeşlerimiz (hemen) babamızın malına atlادılar ve yediler.* Adamin bu hatalı konuşması üzerine Ziyâd, الَّذِي أَضَعَّتْ مِنْ لِسَانِكَ أَضْرُّ عَلَيْنَا بِمَا أَضَعَّتْ مِنْ مَالِكَ "Dilinden kaybettiğin malından kaybettiğinden senin için daha fazla zararlıdır" diye cevap verir.²³

Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771) ise, Basra'da insanların hatalı konuştuklarını gördüğünde يَا رَبِّ يَلْحُنُونَ وَيُزْرُقُونَ "Ey rabbim! Hatalı konuşuyorlar ve (buna rağmen) rızıklandırılıyorlar" diyerek, yapılan lahne dikkat çekmiştir.²⁴

b.Resmi Yazışmalarda

Yine Hz. Ömer'in vâlilerinden Ebû Mûsâ el-Eşâri'nin (ö. 41/662) kâtibinin²⁵ Hz. Ömer'e yazdığı mektuba مِنْ أَبِي مُوسَى diye başlayacağı yerde مِنْ أَبِي مُوسَى diye başlayarak göndermesi üzerine Hz. Ömer Ebû Mûsâ el-Eşâri'ye cevaben, kâtibine bir kırbaç vurmasını ve maaşını da bir yıl geciktirmesini emretmiştir.²⁶ Ancak bu hatalar, o dönemde nadiren görülen hatalardı.²⁷

c.Kur'ân Âyetlerinde

Arap dilinde yapılan bu hatalar sadece günlük konuşmalar ve yazışmalarla sınırlı kalmamıştır. Kur'ân âyetleri de yanlış okunmaya başlanmıştır.²⁸ Bu hataları yapanlar sadece halktan kişiler değildi. el-Haccâc b. Yûsuf gibi (ö. 96/714) belağat, fesahat ve hitabetiyle meşhur

kişilerin de Kur'ân âyetini yanlış olarak { إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمُونَ مُتَقِيمُونَ } biçiminde okudukları²⁹ ve yine el-Haccâc'ın, Yahyâ b. Yamer'e (ö. 129/746) bazı konuşmalarında hata yapıp yapmadığını sorması üzerine³⁰ Yahyâ'da ona: Evet cevabını vererek Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinde hata yaptığını ifade eder. Bunun üzerine el-Haccâc'ın hangi âyet olduğunu sorması üzerine, Yahyâ da ona

{ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَآرْوَاجُكُمْ أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ
عَشِيرَتِكُمْ وَأَمْوَالٍ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٍ تَحْسَبُونَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينٍ تُرَضُّونَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ
رَسُولِهِ } “Onlara de ki; eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, kadınlarınız, akrabalarınız, kabileniz, elde ettiğiniz mallar, kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız evler ve meskenler, size Allah ve Resulünden daha sevimli ise...” [Tevbe 9: 24] âyetinde geçen كَانْ kelimesini dammeli okuduğunu, halbuki bu kelimenin كَانْ haberi olarak fethalı okunması gerektiğini söyler.³¹

Bu bilgilerle beraber el-Asmâ'î (ö. 213/828), el-Haccâc b. Yûsuf'un da içinde bulunduğu dört kişinin³² ne şaka yaparken ne de ciddi konuşurken asla hata yapmadığını nakleder.³³

d.Çöl Bedevîlerinin Konuşmalarında

Bütün bunlarla beraber Arapçanın en doğru konuşulduğu çöllerde de dilde hatalar yapılmaktaydı. el-Câhız, Irak'ta duyulan ilk lahnin حَىّ de dilde hatalar yapılmaktaydı. el-Câhız, Irak'ta duyulan ilk lahnin حَىّ olduğu, çölde duyulan ilk lahnin ise هَذِهِ عَصَائِيّ cümlesi olduğunu bildirmiştir.³⁴ Oysa bu cümlelerde hatalı okunan kelimelerin doğrusu حَىّ ve عَصَائِيّ şeklindedir. Yine bir bedevî, bir müezzinin, ezanın bölümünü okurken رَسُولُ kelimesini mansûb okuduğunu işitince “yazıklar olsun sana! Ne yapıyor” demiştir.³⁵ Çünkü رَسُولُ kelimesi mansûb okunduğunda innerin isminden bedel olmuş olurki bu durumda cümlenin haber alması beklenir. Bedevî, bu şekilde okumanın yanlış olduğuna işaret etmiştir. Başka bir bedevî ise çarşıya girdiğinde insanların hatalı konuştuklarını işittiğinde سُبْحَانَ اللَّهِ يَلْحَنُونَ وَ يَرْبِحُونَ وَ نَحْنُ لَا نَلْحَنُ وَ لَا نَرْبِحُ “Subhânallâh! Hem hatalı konuşuyorlar hem de kazanıyorlar, biz ise ne hatalı konuşuyoruz ne de kazanıyoruz”³⁶ diyerek insanların çarşı pazarda hatalı konuşmalarından dolayı şaşkınlığını gizleyememiştir.

II. LAHNİN NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

1. Nahvin Lugat ve İstılah Anlamı

Nahvin ne anlama geldiğiyle alakalı Arap dilcileri farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu görüşleri zikretmeden önce bu kavramın lügat anlamına bakalım.

Hafıl b. Ahmed (ö.170/786), nahiv kelimesinin “bir şeye yönelmek” anlamına geldiğini ifade eder. نَحَوْتُ نَحْوَهُ “onun tarafına yöneldim” anlamındadır.³⁷

el-Cevherî (ö. 393/1003), nahvin lügat anlamını, نَحَوْتُ نَحْوَهُ أَيْ قَصَدْتُ örneğinde olduğu gibi “yönelmek, kastetmek ve örnek almak” olarak, نَحَوْتُ نَحْوَهُ بِصَرِي إِلَيْهِ أَيْ صَرَفْتُ örneğinde ise “yönelmek” olarak zikreder.³⁸

İbn Fâris (ö. 395/1004) de, nahvin lügat anlamını نَحَوْتُ نَحْوَهُ örneğinde olduğu gibi “yönelmek” olduğunu belirtir.³⁹

Bu tanımlamalardan da anlaşıldığı kadarıyla, sözlükte, fiil olarak “yönelmek, kastetmek, izini takip etmek” gibi anlamlara gelen nahiv kelimesi, isim olarak “yön, taraf, yol” anlamlarına gelmektedir.⁴⁰

Nahvin terim anlamı hakkında ise şu tanımlamalar yapılmıştır:

el-Cevherî, nahvin terim anlamını, “Arap kelâmının i’râbı” olarak tanımlamaktadır.⁴¹

İbn Fâris ise, nahiv ile kelâmın (sözün) yol ve yönteminin kastedildiğini söyler.⁴²

es-Suyûtî *el-İktirâh fî ‘ilmi usûlün-nahiv* adlı eserinde nahvin ne anlama geldiğine dair birçok kişinin tanımına yer verir. Bunlardan, Ebû Saîd Ali b. Mesûd Ferruhân (ö. 548/1163) ve Muhammed b. Mesûd el-Ğaznî (ö. 431/1046), nahvin ilmî bir sanat olduğunu zikrederler. Ayrıca bu ilim vasıtasıyla, Arap kelâmı kullanıldığında hangi yönden doğru ve hangi yönden yanlış anlaşılacağıının da bilindiğini ifade ederler.⁴³

Yahya b. Hişâm el-Hazravî’ye (ö. 646/1261) göre ise nahiv kıyas ilmidir. Yani Arapçadaki ikil, çoğul, ismi tasğir gibi kaideleri ve kelime sonlarının (i’râb) nasıl okunacağını kurallarını ortaya koyan bir ilim dalıdır.⁴⁴

Yapılan bu tanımlamalardan hareketle bizde genel olarak nahiv ilmini, Arapça terkiplerin durumlarının i’râb, bina ve diğer açılardan bilinmesini sağlayan kurallar bütünü⁴⁵ olarak tarif edebiliriz.

2.Nahvin Konusu

Nahiv ilminin konusuna gelince, bilindiği üzere bu ilim ilk dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm ve Hadîs-i Şeriflerin doğru okunması için uygulanan basit bir ilimdi. Başka bir ifade ile İslamiyetten sonra ortaya çıkan yanlış konuşmaları engellemek amacıyla, cümleler ve cümlenin kısımları üzerinde duran dar kapsamlı bir bilgi mecmuasıydı. Yine nahiv ilmi, ilk dönemlerde sarf ilmiyle alakalı olan, kelimelerin yapıları ve kelimelerin şekillerinin değişmesiyle beraber mânâlarının değişmesi ve kelimelerin kökleri gibi konuları da içine alan bir bilim dalıydı. Zira ilk dönemlerde Arap diliyle alakalı bütün bu çalışmalar nahiv ilmi içinde mütaâla edilmekteydi. Bu durum hicrî I. asrın sonlarına kadar devam etti. Daha sonraki dönemlerde ise nahiv ilmi sarf ilminden ayrılarak müstakil bir ilim halini aldı.⁴⁶ Diğer bir tabirle nahiv ilmi ilk olarak sarf/morfoloji ve cümle yapısı/sentaksı içine alan geniş mânâsıyla gramerin karşılığı olarak kullanılmıştır. Ancak III. yüzyılda morfoloji, sarf ilmi adı altında ayrı bir ihtisas alanı haline gelince nahiv ilmi de daha çok cümle yapısı/sentaksı içine alan bir ilim dalı haline gelmiştir.⁴⁷

Bugün de Arap dilcileri gramerdeki bu taksimi aynen devam ettirirler. Bu alanlardan biri fiil, kök ve çekimlerini, isim ve sıfatların yapıları, bunların müennes ve çoğullarının yapılarını vb. içeren ve böylece yalnız tek tek kelimelerin şekilleri ile meşgul olan şekil bilgisi, “ilmu’s-sarf” veya “tasrif”; diğeri de sentaksı inceleyen “ilmu’n-nahv” dir.⁴⁸

3.İlk Nahiv Çalışmalarının Yapıldığı Yer ve Zaman

Nahvin ilk temellerinin nerede, ne zaman, nasıl ve kim tarafından atıldığı konusunda âlimler arasında oldukça farklı görüşler yer almaktadır.

Nahvin ilk olarak ortaya çıktığı ve geliştiği yer Irak’tır.⁴⁹ et-Tantâvî bu durumu, oranın çöle sınır, Araplar ile diğer milletlerin buluşma noktası ve hayat şartlarının rahat olmasına bağlamaktadır. Ayrıca, Irak bölgesi nahiv ilmine sebep olan lahnin yayıldığı en meşhur yerdir. Zira Hicaz’daki Araplar’ın dilleri henüz bozulmamıştı.⁵⁰

Elimizdeki kaynakları incelediğimizde ilk dil çalışmalarını çok eski dönemlere götüren bazı rivâyetler vardır. İbn Abbâs, Enbâr ve Hire dönemlerinde yaşamış, Bevlân adında bir kabileye mensup Arapça yazan üç kişiden bahseder. Bunlar bitişik ve ayrı harfleri ortaya koymuşlardır. Murâmir b. Murre, Eslem b. Sidre ve Âmir b. Cedere adlı kişilerden birincisi harflerin şekillerini, ikincisi ayrı ve bitişik olmalarını, sonuncusu da noktaları icad etmiştir.⁵¹

Muhammed Hamidullah ise Mısırdaki bulunan ve Avusturya/Viyana’da muhafaza edilen, h. 22/643 yılına ait bir papirus üzerine noktalanmış harflerin bulunduğunu delil göstererek ve ayrıca es-Suyûti’nin naklettiği⁵² bir hadise dayanarak, noktalama olayının Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde başladığını savunmaktadır.⁵³

4.Nahvin Temelini Atan Kişi

İlk dil çalışmalarına yönelik yukarıda nakledilen rivayetler zikredilmekle beraber bu alanda yapılan ilk çalışmaların temelini Hz. Ali (ö.67/686) ve Ebû'l-Esved ed-Duelî (ö. 68/688-89) tarafından atıldığı daha isabetli görünmektedir. Bu konuda kaynakların çoğu İslami dönemde nahiv çalışmalarının Hz. Ali tarafından başlatıldığını ve Ebû'l-Esved ed-Duelî tarafından devam ettirildiğini nakletmektedir.

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *el-Maârif* adlı eserinde bildirdiğine göre Arapçayı (nahvi) ilk olarak vaz eden kişi Ebû'l-Esved ed-Duelî’dir.⁵⁴ Yine, İbn Hacer (ö. 856/1469) de *el-İsâbe* adlı eserinde mushafı ilk harekeleyen ve Arapça’yı (nahvi) vaz’ eden kişinin Ebû'l-Esved ed-Duelî olduğunu söyler ve kendisine bu metodu kimden öğrendiği sorulduğunda “Hz. Ali” cevabını verdiğini bildirir.⁵⁵

Ebû't-Tayyib el-Lûgavî (ö. 351/962), nahiv ilmini kuran kişinin Ebû'l-Esved ed-Duelî olduğunu ve bu bilgileri de Hz. Ali’den aldığını aktarır.⁵⁶

es-Sîrâfî (ö. 368/979) ise nahvin kurucusu olarak farklı kişiler tarafından üç farklı ismin zikredildiğini haber verir. Bunlar; Nasr b. Âsım ed-Duelî (ö. 89/708), Abdurrahmân bin Hürmüz (ö. 117/735) ve Leys’tir (ö. 175/791). Ancak, es-Sîrâfî, bu rivâyetlere rağmen yine de çoğunluğun görüşü Ebû'l-Esved ed-Duelî’den yanadır der.⁵⁷

ez-Zübeydî’ye (ö. 379/989) göre de nahiv ilmini ilk kuran kişi Ebû'l-Esved ed-Duelî’dir.⁵⁸

el-İsbehâni (ö. 356/976) de, Ebû'l-Esved ed-Duelî’nin nahvi ilk ortaya koyan kişi olduğu görüşünü benimser. Ancak, Ebû'l-Esved’in kendisine nahvi nereden aldığı sorulduğunda bu ilmin tariflerini Hz. Ali’den öğrendiğini söylediğini de bildirir.⁵⁹

İbnü'l-Enbârî ise bazılarının nahvin ilk kurucusu olarak Abdurrahmân bin Hürmüz ve Nasr b. Âsım’ı zannettiklerini dile getirir. Ancak bu düşüncenin doğru olmadığını gerçekte Abdurrahmân bin Hürmüz ve Nasr b. Âsım’ın nahvi, Ebû'l-Esved ed-Duelî’den aldıklarını söyler. Bu durumda nahvi ilk ortaya koyan kişinin Hz. Ali olacağını, çünkü rivâyetlerin hepsinin Ebû'l-Esved ed-Duelî’ye isnad edildiğini onun da Hz. Ali’ye isnad ettiğini savunur. Hatta Ebû'l-

Esved'e "bu nahvi nereden aldım" diye sorulduğunda "Tariflerini Hz. Ali'den aldım" dediğini nakleder.⁶⁰

el-Kıfî (ö. 624/1227) ise cumhûrun, nahvi ilk ortaya koyan kişinin Hz. Ali olduğu konusunda ittifak ettiğini zikreder.⁶¹

Çağdaş araştırmacılardan Ahmed Emîn'e göre, nahvin kurucusu Hz. Ali olamaz. Çünkü Hz. Ali zamanında tedvin ve tasnif faaliyetleri yoktu; âyet ve hadîs tefsîri ve şerhi yaygındı. Yine ona göre bu görüş, her şeyi Hz. Ali'ye dayandıran Şiilerin uydurdukları şeylerdendir. Ahmed Emîn, nahvin ilk kurucusunun Ebû'l-Esved ed-Duelî olduğu görüşündedir. Çünkü ilk defa Ebû'l-Esved ed-Duelî, Kur'ân'ın hareketlerini âyetlerin yazılı olduğu mürekkebin renginden farklı bir renkle tesbit etmiş, fetha yerine harfin üstüne, kesra yerine harfin altına, damme yerine iki harfin arasına bir nokta, tenvin yerine de iki nokta koymuştur. Sakin harfi ise boş bırakmıştır. İşte yapılan bu çalışma nahiv adına ilk adım olmuştur.⁶²

Bununla birlikte çağdaş yazarlardan, Muhammed Muhtar *Tarihu'n-nahvi'l-Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib* adlı eserinde, nahiv ilmiyle alakalı ilk çizgiyi/hattı koyan kişi Hz. Ali'dir der ve bunu uygulamaya koymaya başlayan ilk kişinin de Ebû'l-Esved ed-Duelî olduğunu dile getirir.⁶³

İsmail Hakkı İzmirli'ye (ö. 1366/1946) göre de ilm-i nahvi ortaya koyan ve buna binaen, isim, fiil ve harfi birbirinden ayırt etmek için hareke yerine noktayı kullanan kişi Ebû'l-Esved ed-Duelî'dir. Ayrıca o, harfleri birbirinden ayırt etmek için ikinci noktalamayı yapanların Nasr b Âsım (ö. 89/708) ve Yahyâ b. Yamer (ö. 129/746) olmasının daha muhtemel olduğunu söyler.⁶⁴

Buraya kadar nahiv ilminin kurucusu hakkında verilen bilgilere bakıldığında her ne kadar farklı isimler zikredilse de cumhurun üzerinde ittifak ettiği ismin Ebû'l-Esved ed-Duelî (ö. 68/688-89) olduğu görülmektedir.⁶⁵

5. İlk Nahiv Çalışmalarına Sebep Olan Lahn Örnekleri

Yukarıda zikrettiğimiz hatalı konuşmaların her kesimde görülmeye başlaması üzerine Ebû'l-Esved ed-Duelî'nin Kur'ân'ın doğru okunmasını sağlamak için bugünkü hareketlerin yerine i'rab alâmetlerini gösteren noktalar koyduğu nakledilmektedir.⁶⁶ Ancak Ebû'l-Esved ed-Duelî'nin ilk çalışmalarına hangi olaya binaen ve ne şekilde başladığı konusunda oldukça farklı görüşler yer almaktadır.

a.Kur’ân Okumalarındaki Lahn Örnekleri

Bazı rivâyetlerde Kur’ân’ın harekelenmesi ile nahvin doğuşu birbirinden ayrı görülmektedir. Ancak çoğu ilim adamı tarafından kabul edilen görüş ise nahvin doğuşunun Kur’ân’ın harekelenmesi ile alakalı olduğudur.⁶⁷ Bu görüşe temel teşkil eden meşhur rivâyet ise kaynaklarda bazı farklılıklarla beraber şu şekilde anlatılmaktadır:

Basra valisi Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) lahnin yaygınlaştığını görünce Ebû'l-Esved ed-Duelî'den insanların Kur’ân okurken hata yapmalarını engelleyecek bir şey yapmasını ister. Ebû'l-Esved ed-Duelî ilk başta bu teklifi kabul etmez. Ancak sonradan halktan birisinin, { إِنَّ }
إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ“*Şüphesiz Allâh da Rasûlü de müşriklerden uzaktır*”⁶⁸ âyetini okurken “رَسُولُهُ” kelimesinin harekesini damme yerine kesra okuyarak âyetin mânâsının “*Şüphesiz Allâh, müşriklerden de rasûlünden de uzaktır*” şeklinde değişmesine sebep olduğunu görünce Ziyâd b. Ebîh’e giderek söylediğini yapacağını ve kendisine bir kâtip vermesini ister. Ziyâd b. Ebîh’in gönderdiği otuz kişi arasından Abdu'l-Kays’ kabilesinden birisini kâtip olarak seçer. Ona renkli mürekkeple fetha yerine harfîn üstüne bir nokta, kesra yerine harfîn altına bir nokta, damme yerine harfîn önüne bir nokta koymasını ve tenvin yerine de ikişer nokta koymasını söyler. Bu şekilde Kur’ân’ın tamamı noktalanır.⁶⁹

Ancak, bazı batılı araştırmacılar hemen hemen bütün temel kaynaklarda geçen bu rivâyeti kabul etmez ve Kur’ân’ın, Ebû'l-Esved tarafından bir defada bu şekilde harekelenmesi onlara makul gelmez.⁷⁰

b.Arapçanın Bozulmasından Kaynaklanan Lahn Örnekleri

Bazı rivâyelerde de nahvin ortaya çıkışının sebebi Arapçanın bozulması olarak kabul edilmektedir. Bu görüşle alakalı birçok rivâyet bulunmakla beraber biz bunların en meşhurlarından birkaç tanesini zikretmekle yetineceğiz.

1-Ebû'l-Esved, Basraya, Ziyâd b. Ebîh’e gelerek Araplarla Arap olmayanların karışmasından dolayı Arapların dillerinin bozulduğunu zikreder. Kendisine Arapların dillerini öğrenecekleri ve ona göre dillerini ikame edecekleri bazı esaslar koyması hususunda izin vermesini ister. Ziyâd b. Ebîh izin vermez. Ancak daha sonra Ziyâd b. Ebîh’in yanına gelen bir kişi تُوِّبِيْ أَبَانَا وَتَرَكَ بَنُونَا“*Babamız öldü ve oğullar bıraktı.*” şeklinde söze başlayınca, Ziyâd b. Ebîh hemen Ebû'l-Esved’i çağırarak insanlar için yapmak istediği şeye izin verir.⁷¹

2-Bir gece Ebû'l-Esved kızıyla gökyüzüne bakarken “*gökyüzünün nesi güzel?*” anlamında مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ ifadesini kullanmış. Ebû'l-Esved “yıldızları” diye cevap vermiş. Bunun üzerine kızı, babasına bunu kastetmediğini, semanın ne kadar güzel olduğunu (taaccüp) kastettiğini söyleyince babası kızının hata yaptığını anladı. Bunun üzerine Ebû'l-Esved kızına, öyleyse مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ diye söyle dedi ve nahivle ilgili kitap yazmaya başladı. Bazı rivâyetlerde de, daha sonra Hz. Ali'ye başvurdu. Hz. Ali de ona nahvi ana hatlarıyla öğretti.⁷²

3-Bir rivâyette ise bu durum Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından şöyle anlatılmaktadır: “Hz. Ali Irak'ta iken yanına girdim, elinde bir belge vardı. “Ey mü'minlerin emiri bu elindeki nedir” diye sordum. O da, “insanların konuşmalarını düşündüm, Arap olmayanların Araplara karışmaları nedeniyle bazı hatalar buldum ve onların müracaat edecekleri ve konuşmalarına kaynak olacak bir şey hazırlamak istedim” dedi. Sonra elinde bulunan ve üzerinde; “Kelam; isim, fiil ve harften oluşur. İsim, müsemmadan haber veren şeydir, fiil, kendisiyle haber verilen” diye yazan belgeyi verdi. Sonra da bana “bu yöntemi örnek al ve bu şekilde kendi fikirlerini de ilave et” dedi. Sonra Ebû'l-Esved ed-Düelî, إِنَّ هَارِجَ لِكَيْ ve kardeşlerine kadar atıf, na't, taaccüp ve istifhâm bablarını yazarak Hz. Ali'ye sormuş, Hz. Ali de, ona bu bâba لِكَيْ'yi de eklemesini söylemiş, daha sonra Ebû'l-Esved ed-Düelî bütün nahiv bablarını tamamladıktan sonra yazdığı her babı Hz. Ali'ye arz etmiştir. Hz. Ali de مَا أَحْسَنَ هَذَا التَّحْوِ الَّذِي قَدْ نَحَوْتُ “*senin tuttuğun bu yol ne kadar da güzel bir yol*” demiştir. İşte bundan dolayı da bu ilmin adı nahiv olarak kalmıştır.⁷³

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin nahiv ilmiyle alakalı ilk dil çalışmaları yapmasına sebep olan olay hakkında farklı görüşler vardır. Bununla beraber, Ebû'l-Esved'i nahvin temellerini atmaya sevk eden olay, ister Kur'ân okumalarındaki hatalar, isterse Arapçanın bozulmasından kaynaklanan hatalar olsun, her iki durumda da nahiv ilminin ortaya çıkmasına sebep olan ana unsurun lahn olduğu görülmektedir.

c. İlk Dil Çalışmalarının Başlaması

Ebû'l-Esved ed-Düelî tarafından hareke yerine konulan bu noktalama işaretlerine rağmen Kur'ân'ın harflerinden ح ile ج, ب ile ت gibi şekilleri birbirine benzeyen harfleri ayırmak çok zordu. Irak

ARAP DİLİNDE LAHNİN
NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

emiri el-Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/713) bu durumu düzeltmek için kâtiplerinden birbirine benzeyen bu harfleri ayırt edebilmek için bir alâmet koymalarını istemiştir.⁷⁴ Bunun üzerine, bu gibi karışıklıkları (harfleri birbirinden ayırmak için) engellemek için, bazı rivâyetlere göre Nasr b. Âsım (ö. 89/708)⁷⁵ tarafından bazı rivâyetlere göre de Yahyâ b. Yamer (ö. 129/746)⁷⁶ tarafından bazı rivâyetlere göre de Hasen el-Basrî⁷⁷ tarafından harflerin noktalanması yapılmıştır. Aynı zamanda bu müelliflerin ilk ikisi Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin talebesidir.⁷⁸

Bu bilgilerden de anlaşıldığı kadarıyla, bu alandaki çalışmalar Ebû'l-Esved ed-Düelî ile başlamış, sonra da Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin talebeleri olan, Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Yamer tarafından devam ettirilmiştir. Halil b. Ahmed de, bugün kullandığımız hareketleri ve diğer işaretleri (şedde, işmam, hemz ve revm vb.) bularak, Kur'ân-ı Kerîm'in harekelenmesi ve noktalanması işlemine son noktayı koymuştur.⁷⁹

Bu gelişmeler neticesinde Arap dilinin korunması için birçok eser yazılmaya başlamıştır. Bu eserlerin ilk örneklerini Basra ekolüne mensup dilciler ortaya koymuştur. Daha sonra Kûfe ve diğer nahiv ekollerine tâbii dilciler tarafından birçok eser yazılmıştır. Ancak bunlardan birçoğu günümüze ulaşamamıştır.⁸⁰

Bu çalışmalar, hem Kur'ân-ı Kerîm'in hatalı okunmasına mani olmuş, hem de Arap dilinin bozulmasını engellemiştir.⁸¹ Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, Arapları tek bir dil üzerinde toplamıştır. Eğer, Kur'ân ve onun sırlı beyanları olmasaydı Araplar dilleri üzerinde birleşemezlerdi. Dillerinin yapısı, özellikleri birbirine karışır ve bozulurdu. Şüphesiz sonunda da silinir giderdi.⁸²

SONUÇ

Lahnin, Arap dilinde yapılan hata anlamında kullanılması cahiliye devrinde bilinmemekteydi. Cahiliye döneminde daha çok sözlü edebiyat yaygındı. O dönemde Arap dili kaideleriyle ilgili yapılmış bilinen ve günümüze ulaşan bir çalışma da yoktur. Arap dili grameriyle alakalı günümüze ulaşan en eski eser Sîbeveyh'in el-Kitab'ıdır. Her ne kadar Halil b. Ahmed'e atfedilen "*Kitâbu'l-cümel fi'n-nahv*"⁸³ ve "*el-Manzûmetu'n-nahviyye el-mensûbe ilâ'l-Halil b. Ahmed*" adlı eserler olsada bu eserlerin Halil b. Ahmed'e ait olduğu şüphelidir.⁸⁴ Bununla beraber lahnin ilk olarak Hz. Muhammed (s.a.v) zamanında ortaya çıktığına dair rivayetler bilinmektedir.

İslamiyetin ilk yıllarında nadiren görülen dildeki hatalı konuşmalar dört halife zamanında daha da artmıştır. Zira fetihlerle beraber, farklı milletlerin aynı toplum içerisinde Araplarla yaşamaya başlaması Arap dilinin daha hızlı bozulmasına sebep olmuştur. Bu bozulmanın halk arasındaki konuşmalarda olduğu gibi Kur'ân âyetlerinde de görülmeye başlaması, hatta fasih arapça konuşan çöl bedevilerine kadar sıçraması ilk dil çalışmalarını zaruret haline getirmiştir. Bütün bu gelişmeler neticesinde ilk olarak Hz. Ali (r.a) ve Ebû'l-Esved ed-Duelî tarafından nahiv ilminin temelini oluşturan ilk dil çalışmaları yapılmaya başlanmış ve nahiv ilmi bu temeller üzerinde yükselerek günümüze kadar ulaşmıştır. Buradan hareketle birçok ilim adamı Ebû'l-Esved ed-Duelî'yi nahiv ilminin kurucusu kabul etmiştir.

Lahnin ortaya çıkması şüphesiz Arap dilini olumsuz etkilemiştir. Ancak, Arap dilinin asırlardır bozulmadan günümüze kadar ulaşmasında da en büyük payın lahne ait olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Çünkü ilk dil çalışmaları lahnin yaygınlaşmasıyla başlamış ve gelişerek günümüze dek ulaşmıştır. Bu çalışmalar, hem Kur'ân-ı Kerim'in hatalı okunmasını engellemiş, hem de Arap dilinin bozulmasına mani olmuştur.

KAYNAKÇA

- el-Afğânî, Saîd, *Min Târihi'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Yrs, Trs.
 İbn Abdi Rabbihî, Ahmed b. Muhammed (ö. 328/933), *el-İkdü'l-Ferîd*; (I-IX), I. Bas, (Thk: Müfid Muhammed Kamîha), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.
 el-Askalânî, İbn Hacer (ö. 856/1469), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır, 1803.
 Bulut, Ali, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, OMÜSBE, Samsun, 2003.
 el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, VII. Bas, Kâhire, 1998.
 el-Cevherî, Ebû'n-Nasr İsmâ'îl b. Hammâd (ö. 400/1009), *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*, IV. Bas, (Thk: Ahmed Addülğafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990.

ARAP DİLİNDE LAHNİN
NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân (ö. 392/1001), *el-Hasâis*, (Thk: Muhammed Ali Neccâr), (I-III), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Yrs, Trs.
- el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Tarîfât*, Yeni Bas, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1985.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, I.Bas, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____, "Lahn", *D.İ.A*, XXVII, Ankara, 2003.
- Çetin, M. Nihad, "Arap", *D.İ.A*, III, İstanbul, 1991.
- Çöğenli, M. Sadi ve Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1994.
- Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, VII. Bas, Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd (ö. 444/1052), *el-Mukni fî Resmî Mesâhîfî'l-Emsâr maa Kitâbi'n-Nakd*, Thk: Muhammed Sâdık Kumhâvî, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, Kahire, 1978.
- Durmuş, İsmail, "Nahiv", *D.İ.A*, XXXII, İstanbul, 2006.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ (ö. 577/1181), *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, III. Bas, (Thk: İbrâhîm es-Sâmerrâî), Ürdün, 1985.
- Emîn, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsra, Kahire, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyyâ (ö. 395/1004), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (Thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Yrs, 1979.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed (ö. 170/786), *Kitâbu'l-'Ayn 'alâ hurûfî'l-Mu'cem*, (Thk: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, Trs.
- Furat, Ahmed Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, (I-II), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul-1996.
- Hamidullah, Muhammed-Yaşaroğlu, Macit, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe Tefsîrler Bibliyografyası*, (Çev: Mehmet Saîd Mutlu) Yağmur Yayınları, İstanbul, 1965.
- el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhu'l-A'shâ fî Sinâ'ati'l-İnşa*, (Şerh: Muhammed Hüseyin Şemsüddin), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Bas, Beyrût, 1407/1987.
- Kaya, Ayhan, *el-Ahefeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bursa, 2014,

- Kılıç, Hulusi, “Kûfiyyûn”, *D.İ.A.*, XXVI, Ankara, 2002.
- el-Kıftî, Cemâluddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Yûsuf (ö. 624/1227), *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, I. Bas, (Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, Müessesetü'l-Kutubu's-Sekâfiyye, Beyrût, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889), *el-Me'ârif*, IV. Bas, (Thk., Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kahire, Trs..
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No: 1, Denizkuşları Matbaası, Konya, 1969.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, III. Bas, Daru İhyâu't-Turâsu'l-Arabî, Beyrût, 1999.
- _____, *Lisânu'l-Arap*, III. Bas, Daru Sâdir, Beyrût, 1414.
- Montgomery, Watt, *Kur'ân'a Giriş*, (Çev: Süleymân Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.
- Muhtar, Muhammed, *Tarîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Bas, 1996, II. Bas, Beyrût, 2008.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Yakûb İshâk (ö. 380/990), *el-Fihrist*, (Thk: Rıza-Teceddüd), Trs, Yrs.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl (ö. 458/1065), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Â'zam*, I. Bas, (Thk: Abdussettâr Ahmed Ferrâc), Mahedü'l-Mahdûda bi Câmîati't-Düveli'l-Arabiyye. Yrs.1958.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh (ö. 368/979), *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn*, I. Bas, (Thk: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmunim Hafâcî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1955.
- es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, Thk: (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve diğerkleri), (I-II), III. Bas, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire, Trs.
- _____, *el-İktirâh fi 'İlmi Usûlin-Nahv*, (Şerh: Muhammed Süleyman Yâkût), Dâru'l-Marifeti'l-Câmîiyye, Yrs, 1426/2006.
- Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl, *Ebû Ali el-fârisî*, Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîse, III. Bas, Cidde, 1989.
- et-Tantâvî, Muhammed, *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât*, II. Bas, Daru'l-Mearif, Kahire, Trs.
- Ebu't-Tayyib el-Lûğavî, Abdül-Vâhid b. Ali el-Halebî (ö. 351/962), *Merâtibü'n-Nahviyyîn*, (Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm) Dâru'l-Fikr'l-Arabiyye, Yrs, Trs.

ARAP DİLİNDE LAHNİN
NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

- el-İsbehânî, Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin (ö. 356/976), *Kitâbu'l-Eğânî*, (I-XXI), (Tashih: Ahmed Şinkîfî), Matbaatu't-Teğaddüm bi Şari Muhammed Ali, Yrs, Trs.
- İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1366/1946), *Tarih-i Kur'ân*, III. Bas, Böre Yayınevi, İstanbul, 1956.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1143), *Esâsu'l-Belâğâ*, I. Bas, (Thk., Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût. 1998.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 379/989), *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, II. Bas, (Thk: Muhammed Ebûl-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Meârif, Kâhire, Trs.

¹ el-Afğânî, Sa'îd, *Min Târihi'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Yrs, Trs, s.7.

² ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (ö. 379/989), *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Luğaviyyîn*, II. Bas, (Thk: Muhammed Ebûl-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, Trs, s.11; el-Afğânî, *a.g.e.*, s.8.

³ Çölde duyulan ilk lahn örnekleri için bkz., el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancı, VII. Bas, Kâhire, 1998, II, 219.

⁴ Dayf, Şevkî; *el-Medârisu'n-Nahviyye*, VII. Bas, Dâru'l-Me'ârif, Kâhire, Trs, s. 12.

⁵ Çetin, M. Nihad "Arap", *D.İ.A*, İstanbul, 1991, III, 279; Çetin, Abdurrahmân, "Lahn", *D.İ.A*, Ankara, 2003, XXVII, 55-56; Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti Neşriyatı No: 1, Deniz kuşları Matbaası, Konya, 1969, s. 50,137; Çögenli, M. Sadi ve Demirayak, Kenan; *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum, 1994, s. 157; Kılıç, Hulusi; *Kûfîyyûn*, *D.İ.A*, Ankara, 2002, XXVI, 345.

⁶ İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311); *Lisânu'l-Arap*, III. Bas, Daru İhyâu't-Turâşî'l-'Arabî, Beyrût, 1999, XII, 255.

⁷ el-Ferâhîdî, Halî b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, (Thk: Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Trs, IV, 77; İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ'il (ö. 458/1065); *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-Â'zam*, I. Bas, (Thk: Abdussettâr Ahmed Ferrâc), Mahedü'l-Mahdûda bi Câmîati't-Düveli'l-Arabiyye. Yrs.1958, III, 258; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 255-258; ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö.538/1143); *Esâsu'l-Belâğâ*, I. Bas, (Thk., Muhammed Bâsil Ayûn es-Sûd) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût. 1998, II, 163-164.

⁸ el-Cevherî, Ebû'n-Nasr İsmâ'il b. Hammâd (ö. 393/1003); *es-Sihâh Tâcu'l-Luğâ ve Sihâhi'l-Arabiyye*, IV. Bas, (Thk: Ahmed Addülgafûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990, IV, 2193.

⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 255.

¹⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 256.

¹¹ el-Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, (Thk., Muhammed Fuad Abdalbaki), Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, *Kitabu'l-Akdiye* 3, h. no: 1713; Ayrıca bkz., el-Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk., Muhammed Zuheyr b. Nâsır), Dâru Takvin Necat, 1422, *Kitabu Şehadet* 27, h. no: 2680.

¹² İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 255-256.

¹³ el-Cevherî, *a.g.e.*, IV, 2193-2194; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 255-257; Çetin, *a.g.e.*, XXVII, 55.

¹⁴ el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, Alî b. Muhammed (ö. 816/1413), *Ta'rifât*, Yeni Bas, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1985, s. 200-201.

¹⁵ Küçükkalay, *a.g.e.*, s. 138.

¹⁶ Ebû't-Tayyib el-Lûğavî, Abdü'l-Vâhid b. Ali el-Halebî (ö. 351/962); *Merâtibü'n-Nahviyyin*, (Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm) Dâru'l-Fikr'l-Arabiyye, Yrs, Trs, s. 23; et-Tantâvî, Muhammed; *Neşetü'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât*, II. Bas, Daru'l-Me'arif, Kahire, Trs, s.16; Dayf, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁷ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyâ (ö. 395/1004); *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (Thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, Yrs, 1979, V, 239.

¹⁸ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505), *el-Müzhir*, Thk: (Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve diğerleri), (I-II), III. Bas, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire, Trs. II,397.

¹⁹ Çetin, *a.g.e.*, XXVII, 55-56; Çögenli, ve Demirayak, *a.g.e.*, s.157; Furat, Ahmed Subhî; *Arap Edebiyatı Târihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, (I-II), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul-1996, I,199.

²⁰ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân (ö. 392/1001); *el-Hasâis*, (Thk: Muhammed Ali Neccâr), (I-III), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Yrs, Trs, II, 8.

²¹ Ebû't-Tayyib el-Lûğavî, *a.g.e.*, s. 23; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s.16; Dayf, *a.g.e.*, s. 11.

²² Ebû't-Tayyib el-Lûğavî, *a.g.e.*, s. 23; el-Afğânî, *a.g.e.*, s. 9; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s.16.

²³ el-Câhız, *a.g.e.*, II, 222; bu olayın farklı rivâyetleri için Bkz., İbnü'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, s. 21; es-Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh (ö. 368/979); *Ahbâru'n-Nahviyyine'l-Basriyyin*, I. Bas, (Thk: Tâhâ Muhammed ez-Zeynî-Muhammed Abdulmunim Hafâcî), Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, Kâhire, 1955, s. 13; el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, I. Bas, (Thk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikr'l-Arabî, Kâhire, Müessesetü'l-Kutubu's-Sekâfiyye, Beyrût, 1986, I, 50; el-Afğânî, *a.g.e.*, s.11.

²⁴ el-Kıfî; *a.g.e.*, II, 319.

²⁵ Bu kâtibin adı "Hüseyin b. Ebî Hur" Bkz., el-Câhız, *a.g.e.*, II, 216-217.

ARAP DİLİNDE LAHNİN
NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

- ²⁶ Ebû't-Tayyib el-Lûğavî, *a.g.e.*, s. 23; et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 16, 17; el-Câhız, *a.g.e.*, II, 218.
- ²⁷ Dayf, *a.g.e.*, s. 11.
- ²⁸ Çögenli ve Demirayak, *a.g.e.*, s.157.
- ²⁹ el-Câhız, *a.g.e.*, II, 218; Dayf, *a.g.e.*, s. 12; Furat, *a.g.e.*, I, 199.
- ³⁰ İbn Abdi Rabbihî, Ahmed b. Muhammed (ö:328/); *İkdu'l-Ferid*; (I-IX), I. Bas, (Thk: Müfid Muhammed Kamîha), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983, II, 308.
- ³¹ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 17-18; Dayf, *a.g.e.*, s. 11-12; Furat, *a.g.e.*, I, 199; el-Afgânî, *a.g.e.*, s.12.
- ³² Bu kişiler.,el-Haccâc b. Yûsuf, eş-Şa'bî (ö. 105/723), İbnü'l-Karye ve Abdü'l-Melik b. Mervan.
- ³³ et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 17-18; Küçükkalay, *a.g.e.*, s. 145.
- ³⁴ el-Câhız, *a.g.e.*, II, 219.
- ³⁵ el-Afgânî, *a.g.e.*, s.11.
- ³⁶ el-Afgânî, *aynı eser.*, s.11.
- ³⁷ el-Ferâhidî, *a.g.e.*, IV, 201.
- ³⁸ el-Cevherî, *a.g.e.*, s. 2503.
- ³⁹ İbn Fâris, *a.g.e.*, V, 403.
- ⁴⁰ Durmuş, İsmail; "Nahiv", *D.İ.A*, İstanbul, 2006, XXXII, 300.
- ⁴¹ el-Cevherî, *a.g.e.*, s. 2504.
- ⁴² İbn Fâris, *a.g.e.*, V, 403.
- ⁴³ es-Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr (ö. 911/1505); *el-İktirâh fî İlmi Usûlü'n-Nahv*, (Şerh: Muhammed Süleyman Yâkût), Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, Yrs, 1426/2006, s. 21, 24.
- ⁴⁴ es-Suyûtî, *aynı eser*, s. 22. Ayrıca nahivle ilgili bir çok tanım için Bkz., *el-İktirâh fî İlmi Usûlü'n-Nahv*, s. 20-24.
- ⁴⁵ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 259-260.
- ⁴⁶ Küçükkalay, *a.g.e.*, s. 51.
- ⁴⁷ Çetin, "Arap", *D.İ.A*, III, 296.
- ⁴⁸ Bulut, Ali; *Sıbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, OMÜSBE, Samsun, 2003, s. 6.
- ⁴⁹ Emîn, Ahmed; *Duha'l-İslâm*, II, Mektebetü'l-Üsra, Kahire, 1997, s. 283.
- ⁵⁰ et-Tantâvî, *a.g.e.*, s. 19-21.
- ⁵¹ İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Yakûb İshâk (ö. 380/990), *el-Fihrist*, (Thk: Rıza-Teceddüd), Trs, yrs, s. 7-8; el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali (ö. 821/1418); *Subhu'l Aşâ fî Sınâati'l-İnşâ*, (Şerh: Muhammed Hüseyin Şemsüddin), Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, I. Bas, Beyrût, 1407/1987, III, 11; Furat, *a.g.e.*, I, 55.

⁵² Muhammed Hamidullah-Macit Yaşaroğlu; *Kur'an-ı Kerim Târihi ve Türkçe Tefsirler Bibliyografyası*, (Çev: Mehmet Saîd Mutlu) Yağmur Yayınları, İstanbul, 1965, s. 52: Hadis şöyle geçmektedir: Muâviye'nin katibi, 'Ubeyd ibn Evs şöyle diyor: "Bir gün Hz. Muâviye'nin önüne oturmuştum bana dedi ki: "Yazında rakş (noktalar) koy" ve ilave etti: Ben de bir gün yazı yazmak için Hz. Peygamber'in (s.a.v) önüne oturmuştum. 'Ubeyd diyor ki: Rakş nedir? Diye Muâviyeye sordum. O cevap verdi: Fırsat olunca alfabe harflerini noktalamaktır.

⁵³ Hamidullah ve Yaşaroğlu; *a.g.e.*, s. 52.

⁵⁴ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889), *el-Me'ârif*, IV. Bas, (Thk., Servet Ukkâşe), Dâru'l-Meârif, Kahire, Trs, s. 434.

⁵⁵ el-Askalânî, İbn Hacer (ö. 856/1469), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır, 1803, III, 304

⁵⁶ Ebû't-Tayyib el-Lûğavî, *a.g.e.*, s. 24.

⁵⁷ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 10; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 45-46.

⁵⁸ ez-Zübeydî, *a.g.e.*, s. 21-26.

⁵⁹ el-İsbehânî, Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyin (ö. 356/976), *Kitâbu'l-Eğânî*, (I-XXI), (Tashih: Ahmed Şinkîfî), Matbaatu't-Tekaddüm bi Şa'ri' Muhammed Ali Mubsir, Yrs, Trs, XI, 102.

⁶⁰ İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 17-22.

⁶¹ el-Kıfî, *a.g.e.*, I, 39.

⁶² Emîn, *a.g.e.*, II, 285-286.

⁶³ Muhtar, Muhammed; *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Bas, 1996, II. Bas, Beyrût, 2008, s. 43.

⁶⁴ İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1366/1946) ; *Tarih-i Kur'an*, III. Bas, Böre Yayınevi, İstanbul, 1956, s.16.

⁶⁵ ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd (ö. 444/1052); *el-Mukni fî Resmî Mesâhufi'l-Emsâr maa kitâbi'n-Nakd*, Thk: Muhammed Sâdık Kumhâvî, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, Kahire, 1978, s. 129.

⁶⁶ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 12-13.

⁶⁷ Bulut, *a.g.e.*, s. 8.

⁶⁸ Tevbe, 9/3.

⁶⁹ Ebû't-Tayyib el-Lûğavî, *a.g.e.*, s. 29; es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 12; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, t, s. 45-46; İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 20; Emîn, *a.g.e.*, II, 285-286; Çetin, Abdurrahmân; *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Târihi*, I.Bas, DergahYayınları, İstanbul, 1982, s.144; Şelebî, Abdulfettâh İsmâîl; *Ebû Ali el-Fârisî*, Dâru'l-Matbûâtî'l-Hadîse, III. Bas, Cidde, 1989, s. 22.

⁷⁰ W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, (Çev: Süleyman Kalkan), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 62.

⁷¹ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s.13; ez-Zübeydî, *a.g.e.*, s. 22; el-İsbehânî, *a.g.e.*, XI, 102.

⁷² es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s.14; ez-Zübeydî, *a.g.e.*, s. 21; İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 21; el-Kıfî, *a.g.e.*, I, 51; Dayf, *a.g.e.*, s. 13,15.

ARAP DİLİNDE LAHNİN
NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKMASINDAKİ ROLÜ

- ⁷³ İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 18; Dayf, *a.g.e.*, s.13-14; Muhtar, *a.g.e.*, s.44.
- ⁷⁴ İzmirli, *a.g.e.*, s.16; ez-Zeyyât, Ahmed Hasen; *Târihu'l-Edebi'l-Arabî li'l-Medârisi's-Sâneviyye ve'l-Ulya*, Dâru's-Sâkâfe, Beyrût, Trs, s. 207-208.
- ⁷⁵ İbn Hallikân, Ebû'l- Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr (ö. 681/1282); *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, (Thk: İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrût, Trs, II, 32; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'an-ı Kerîm Târihi*, s. 144; İzmirli, *a.g.e.*, s. 16; Yiğit, İsmail; "Emeviler", *D.İ.A.*, İstanbul, 1995, XI, 97; Çetin, *a.g.e.*, III, 279.
- ⁷⁶ ez-Zeyyât, *a.g.e.*, s. 208; İzmirli, *a.g.e.*, s.16; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Târihi*, s. 144.
- ⁷⁷ İzmirli, *a.g.e.*, s.16.
- ⁷⁸ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s.17; İbnü'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 21; es-Suyûtî, *a.g.e.*, II, 398.
- ⁷⁹ ed-Dânî, *a.g.e.*, s. 129; İzmirli, *a.g.e.*, s. 16; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerîm Târihi*, s. 145; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usulü*, III. Bas, Ankara, 1979, s. 91; Çetin, *a.g.e.*, III, 280; Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, "Halil b. Ahmed", *D.İ.A.*, İstanbul, 1997, XV, 310.
- ⁸⁰ Hicrî ikinci asra kadar nahiv alanında yapılan çalışmalar ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz., Kaya, Ayhan, *el-Ahefeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân Adlı Eseri Işığında Arap Dili Gramerindeki Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Bursa, 2014, s. 11-13.
- ⁸¹ Bulut, *a.g.e.*, s. 11.
- ⁸² er-Râfî'î, Mustafâ Sâdık (ö. 1356/1937); *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatu'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Trs, Yrs, s. 78, 80.
- ⁸³ Topuzoğlu, *a.g.e.*, XV, 311; Yapılan araştırmalar sonunda bu eserin Ebû Bekir ibn Şükayr (ö. 316/928)'a ait *el-Muhallâ* olduğu anlaşılmış ve neşredilmiştir. Bkz., Durmuş, *a.g.e.*, XXXII, 303.
- ⁸⁴ Arap dili alanında yazılmış olup günümüze ulaşmayan ilk eserler ve müellifleri hakkında geniş bilgi için bkz., Kaya, *a.g.e.*, s. 11-13.

TÜRKİYE'DEKİ ARAPÇA KÖKENLİ BAZI YER ADLARI

Gamze YÜCETÜRK*

Öz

Arapların ilk olarak 7. yüzyılda fethettiği ve kendilerinden sonra çeşitli devletlerin ele geçirdiği Anadolu topraklarında bugün bile Arap etkisinin izlerini görmek mümkündür. Bu durum, Anadolu'ya gelen Türklerin Araplar gibi Müslüman olması ve Arapların uzun süre Osmanlı hâkimiyetinde kalmasının sonucudur. Birçok alanda olduğu gibi dil alanında da göze çarpan bu etkiler, Anadolu'daki yer adlarında da açıkça kendini göstermektedir. Bu çalışmada, Türkiye sınırları içinde bulunan bazı yerlerin Arapça kökenli adlarından hala kullanılanlar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Yer adları, Anadolu, Türkiye, Etimoloji

Some Location Names of Arabic Origin in Turkey

Abstract

It is possible to see even today the Arabic influence in Anatolia that was captured by Arabs in the 7th century for the first time and then by other nations. It is because Turks were also Moslems and Arabs lived under the Ottoman rule for a long time. These effects reveal themselves in linguistic area also as in others. The influence can clearly be seen on many names of the places in Anatolia. This study deals with Arabic names of some places still in Turkey today.

Keywords: Arabic, Location names, Anatolian, Turkey, Etymology

* Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı. (e-posta: yuceturk@ankara.edu.tr)

GİRİŞ

Anadolu (Küçük Asya) da denilen Türkiye toprakları, 11. yüzyılda başlayan Türk fetihlerine dek çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Bunlardan biri de İslam medeniyeti olup Anadolu'daki yer adlarına da yansıyan bu medeniyetin izleri sosyal, kültürel birçok alanda görülmektedir.

Türklerden çok daha önce bu toprakları keşfeden Araplar, Dört Halife Dönemi'nde anayurtları Arabistan'ın dışına çıkmışlar, ülkeler fethetmişler, bu ülkelere yerleşmişler ve buraların Araplaşmasını sağlamışlardır. Bu sebeple İslam fetihleri yalnız İslamiyet'in yayılmasına değil, İslamiyet'le birlikte Arapların da yayılmasına zemin hazırlamıştır. Hz. Ebu Bekir zamanında başlayan fetihlerin ilk hedefi ise Filistin ve Suriye olmuştur.¹ M. 633 yılında Ebu Bekir, Suriye seferi için gönüllülerin gelmesini ilan etmiş; Suriye ve Filistin'e birkaç müstakil birlik göndermiştir. Ertesi yıl Araplar küçük bir Bizans birliğini yenmiş ve Güney Filistin'e bazı önemsiz akınlar yapmışlardır.² İmparator Herakleios'un (610-641) kardeşi Theodoros 634 yılında gerçekleşen Ecnâdeyn savaşında Hâlid b. Velid karşısında ağır bir yenilgiye uğramış, bundan iki yıl sonra Müslümanların kesin zaferiyle neticelenen Yermük Muharebesi (636) Bizans'ın Suriye'den ümidini tamamen kesmesine neden olmuştur.³ Fethi müteakip başta Suriye'nin merkezi Dımaşk ve Kudüs olmak üzere diğer şehirlere de çok sayıda Arap yerleştirilerek Suriye ve Filistin'in Araplaşması sağlanmıştır.⁴

Bundan sonra Araplar, el-Cezire* ile birleşmek ve Bereketli Hilal'in fethini tamamlamak için Suriye ve Irak'tan geçerek kuzeye yönelmişlerdir.⁵ İslam orduları 637'de Antakya'yı fethederek Amanos geçitlerini aşıp Çukurova bölgesine girmişlerdir. İslam ordularının önünden geri çekilen Bizans İmparatoru Herakleios, bölgedeki kültür izlerini silerek Müslümanların buradan geçişlerini güçleştirmek amacıyla Suriye ve Çukurova bölgesinde yaşayan Hıristiyanları Toroslar'ın öte tarafına götürdüğü gibi bölgedeki şehirleri tahrip ve ahalisini tehcir etmiştir.⁶ İslam orduları, 639 yılında Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Şam ordugâhından İyad b. Gânem'in komutasında Suriye üzerinden Güneydoğu Anadolu'ya girmiş ve neredeyse hiç direnişle karşılaşmaksızın bir yıl içerisinde Edessa (Urfa), Harran, Re'su'l-Ayn (Ceylanpınar), Amid (Diyarbakır), Meyyafarikin (Silvan),

* Arapların Mezopotamya'yı ikiye ayırıp Yukarı Mezopotamya bölgesi için kullandıkları isim. Fırat ve Dicle nehirleri arasında kalan toprakların kuzeyini ifade eder.

Erzen ve Nisibis (Nusaybin) ile birlikte Hasankeyf'i de fethetmişlerdir. Böylece Hasankeyf'in de içerisinde yer aldığı Yukarı Dicle Havzası, İslam'ın Anadolu'da kök saldığı ilk bölge olmuştur.⁷

638-640 yılları arasında Şam ve civarında görülen veba salgını birçok Müslüman askerin yanı sıra Dımaşk valisi Yezîd b. Ebu Sufyan'ın da ölümüne sebep olunca, bölge valiliğine Muaviye b. Ebu Sufyan getirilmiştir.⁸ Hz. Osman'ın halifeliği zamanında Şam valiliğini sürdüren Muaviye'nin görev ve yetki alanı daha da genişletilmiştir. Onun emrinde harekete geçen Müslüman ordular, yalnızca Kilikya'ya (Toros dağlarının güneydoğusu) değil,⁹ 646 yılında Anadolu içlerinde Ammuriye'ye (Ammorion/Amorium) kadar ulaştımlardır. Muaviye, 653-54 yılında bizzat kendi emrindeki ordu ile Malatya (Melitene) önlere kadar gelmiştir.¹⁰ Ancak bunun ötesinde daha fazla bölge işgal etmesi mümkün olmamıştır.¹¹

Hz. Osman'ın son dönemi ile Hz. Ali'nin halifeliği sürecinde devam eden iç çekişmeler sebebiyle bu faaliyetler kesintiye uğramıştır. Bunu izleyen Muaviye döneminde 662 yılında Bizans'ın kontrolünde bulunan Kuzey Afrika ile birlikte Anadolu seferlerinin de yeniden başladığı görölmektedir.¹² Bu dönemdeki Anadolu harekâtının ilki ve en önemlisi 669/670 yılında gerçekleştirilen ve Hişam b. Abdülmelik dönemine dek defalarca tekrarlanan İstanbul kuşatmalarıdır.¹³

Hz. Ebu Bekir ile başlayan ve Halife Velid ile zirveye ulaşan İslam fetihleri sonunda, İslam Devleti'nin sınırları Türkistan'dan Pirene Dağları'na, Toroslar'dan Hint Okyanusu'na kadar uzanmıştır. Bu geniş sınırlar içinde Araplar, idareci olarak ülkenin her tarafına yayılmışlardır.¹⁴ Hişam b. Abdülmelik'in halifeliğinden (724-743) sonra fetih hareketleri uzun bir duraklama dönemine girmiş, Abbasi Dönemi'yle İslam Devleti'nin başkenti Dımaşk yerine Bağdat olmuş ve ülkenin güç merkezi Suriye'den Irak-İran hattına kaymış dolayısıyla Anadolu üzerindeki Bizans hâkimiyeti Türklerin Anadolu'ya gelişine kadar devam etmiştir.¹⁵ 11. yüzyılda Selçukluların tarih sahnesinde görünmesiyle başlayan Arapların Türk hâkimiyetine girmeleri, 18. yüzyılda Osmanlı idaresinden kopmalarına dek devam etmiştir.¹⁶

Arapların Anadolu'da yaşadıkları yerlere verdikleri ve günümüze kadar ulaşan isimlerden, İslam-Arap kültürü etkisinin boyutu ve buralarda yaşayan Arap nüfusun yoğunluğuna dair bir yargıda bulunabiliriz. Osmanlı Dönemi'nde de İslam'ın ve Arapçanın hâkimiyetiyle Türkler de fethettikleri bazı yerlere Arapça isimler vermişlerdir. Bu çalışmada gerek Araplar döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde yerleşim yerlerine verilmiş Arapça kökenli yer adlarından bazıları incelenmiştir.

Türkiye'deki Arapça Kökenli Yer Adlarının Etimolojik Açından İncelenmesi

1. Adilceviz: Önceleri Van'a bağlı iken 1953 yılından beri Bitlis'in ilçesi konumundadır. Osmanlı hâkimiyetine girmeden önce, çeşitli kavim, beylik ve devletlerin idaresi altında kalmıştır. Bölgede yapılan arkeolojik araştırmalar Adilceviz yöresinin en eski sakinlerinin Urartular olduğunu göstermektedir.¹⁷ Kentin Urartu dilindeki adı Artske veya Artsike'dir. Arapçada "ذات" -ı, -li anlamında aidiyet bildiren bir ek olup "الجوز" ise ceviz anlamına gelir. Bu belde ceviz ağaçlarıyla dolu olduğu için cevizli, ceviz sahibi anlamında Zatülceviz olarak da adlandırılmıştır. Bu isim ilk olarak M.S. 890 dolaylarında burada kurulan bir Arap/İslam beyliğinin adı olarak görülür.¹⁸ Vâdu'l-Cevz ve Selçuklular tarafından el-Cevz denilen şehrin bugünkü adı Adilceviz ise Karakoyunlular tarafından verilmiştir.¹⁹ Adilceviz isminin, bu çevrede adil hükümleri ile bilinen bir kadı bulunduğundan adaletli, eşit anlamındaki "عادل" (âdil) sözcüğünden ve ceviz anlamındaki "جوز" (ceviz) sözcüğünün çoğulu "أجواز" (ecvâz) dan bozulma ceviz sözcüklerinin birleşiminden oluştuğu yönünde bilgiler bulunsa da Vâdu'l-Cevz'deki "واد" (vadi) kelimesinin bozularak adil olması da muhtemeldir.

2. Beytuşşebap: Günümüzde Şırnak ilinin bir ilçesidir. M.Ö. 700'lü yıllara uzanan tarihi geçmiş olmasına rağmen, hakkında çok fazla bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Arapçada "بيت" (beyt) sözcüğü ev, "شباب" (şebâb) genç erkekler anlamına gelir. Tamlama halindeki bu sözcük gençlerin evi anlamında olup ismin verilmiş sebebi ile ilgili bilgi bulunmamaktadır. İlk isminin Elki olduğu yönünde görüşler vardır. Elk, Kürtçede bir koyun hastalığı olup bu bölgede koyun sürüsünü kıran elk hastalığından dolayı bu isimle anılmıştır. Önceleri Beytuşşebap Elk'in mahallesiyken, bugün Elk, Beytuşşebap'ın mahallesidir.²⁰ Beytuşşebap ismi klasik Arapça kaynaklarda görülmemekte iken, Yakut el-Hamevi "Elki" ismi için Musul yönetimindeki Zevezan nahiyesinin bir kalesi²¹ olduğuna dair bilgi vermiştir. Ancak bu şekilde isimlendirilme sebebini açıklamamıştır.

3. Cizre: Bilinen en eski ismi Kardü Gazarta olup Persler tarafından Gazarta ve Bazibda, Abbasiler tarafından Ceziretu İbn Ömer, 76 NÜSHA, 2015; (40): 73-92

daha sonra Cezira Botan, Akkoyunlular tarafından Ceziretuşşeref olarak adlandırılmıştır.²² İbn Havkal, şehri “*Cezîretu İbn Ömer, ağaçları, meyveleri, suyu bol küçük bir şehirdir... Burada Sultanlar terk etse bile kârlı, şeytanların ve Hariciler’in hükmü sona erse bile karmaşalı sürekli bir ticaret vardır. Burası, Ermenistan, Biladu’r-Rum, Meyyafarikin ve Erzen nahiyeleri için bir limandır. Gemiler buradan Musul’a bal, tereyağı, kudret helvası, peynir, ceviz, badem, fındık, kuru üzüm, hurma ve bunun gibi ürünler taşırlar. El-Cezîre, Cudi dağına oluşturan Semanin,* Basurin,* Feşşabur dağlarına komşudur...*”²³ ifadeleriyle tanımlamış, ancak şehrin tarihi ya da etimolojisi hakkında bir bilgi vermemiştir. Tarihi geçmişi M.Ö. 10. yüzyıla kadar uzanan şehir, 1096 yılında Büyük Selçuklularla Türk yönetimine girmiştir. Önceleri Mardin’e bağlı iken 1990 yılından beri Şırnak’ın ilçesidir. Cudi Dağı’nın şehrin kuzeydoğu tarafında yakınında olmasına dayanarak Nuh Tufanı’ndan sonra kurulan ikinci şehir olduğu ve günümüze ulaşan şehrin sur kalıntılarının Nuh (a.s)’un gemisine benzediği, Nuh’un orada gömüldüğü ve mezarının da bu şehirde olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.²⁴ Burayı imar eden ilk kişinin ise el-Hasan b. Ömer b. Hattâb et-Tağlebi olduğu kabul edilir. Buna nispeten Araplar, Cezîretu İbn Ömer demişlerdir. Dicle nehri buranın etrafını bir hilal gibi çevrelediğinden ada gibi bir alan oluşturmuştur.²⁵ Bu yüzdendir ki, ada anlamına gelen Arapça "جزيرة" (Cezîre) kullanılmıştır. İslamiyet’in geldiği dönemde verilen bu isim, Cumhuriyet döneminde Cizre şekline dönüşmüştür.²⁶

4. Diyarbakır: Şehrin ne zaman kurulduğu bilinmemekle beraber şehrin doğusunu sınırlandıran ve Dicle yatağından yüz metre kadar yükseklikte bulunan Fiskayası isimli sarp kayalığın İçkale kesiminin ilk yerleşme yeri olduğu sanılmaktadır.²⁷ Şehrin adı ilk olarak Asur hükümdarı Adad-Nirari (M.Ö. 1310-1218) zamanından kalma kılıç kabzasında Amidi veya Amedi olarak geçer. Süryani eserlerinde Âmid veya “beşik” anlamına yaklaştırılarak gırtlak “o”su ile O’mid, bazılarında ise Emit, Amide şeklinde yazıldığı görülür. Arapça eserlerde ise çoğunlukla Amed olarak geçer.²⁸ Rumca bir sözcük olmakla beraber, Arapça kökü de vardır ve "أمد" (Emed) isim hali; son,

* Nuh Tufanı’ndan kurtulan seksen kişiye nispetle “Seksenler” anlamına gelen Semanin adı verilmiştir. Kaynaklarda köy olarak geçse de burada bu isimle bir dağdan bahsediliyor.

* Şırnak’ın Silopi ilçesinde bir kale ismi olarak geçmektedir. Günümüzdeki ismi Yankale’dir.

nihayet anlamına gelir. "أمد" (Emide) fiil kökü ise kızmak anlamına gelir.²⁹ Ancak bu Arapça kökün şehrin eski ismi olan Amed ile bir ilişkisi yoktur. Strabon[♦] ise, Armenia (Ermenistan) kralı Tigranes'in Kapadokya'yı aldığı zaman halkı Mezopotamya'ya göç etmeye zorlayıp bunlarla Tigranokerta (Diyarbakır) kentini kurduğunu söyler ve bölgenin kapsadığı alanı şöyle açıklar: "*Genişliği Pontos'tan[♦] Tauros'a (Toros Dağları) kadar yaklaşık bin sekiz yüz stadion,** uzunluğu Lykaonia*** ve Phrygia'dan[♦] doğuda Euphrates'e (Fırat) ve Armenia'ya kadar yaklaşık üç bin stadion'dur...*"³⁰ Böylece Strabon'un da Tigranokerta diyerek şehir değil, bölgeyi kastettiğini ve Diyarbakır'ın o dönemde Tigranokerta ismiyle anıldığını görmekteyiz. Şehrin günümüzdeki adı Diyarbakır'ın ise "Deyre'l-Bâkire" ya da "Deyre'l-Bikr" tamlamasından türemiş olduğu ve deyr kelimesinin Süryanicede manastır, kilise anlamında olup ilkinin 'kız manastır'; ikinci tamlamanın ise 'ilk manastır' anlamına geldiği söylenmektedir. Başka bir görüş, İran hükümdarı Darab, burayı yaptırdığı için şehre "Darabkerd" adı verildiği ve bu adın sonraları Diyarbakır'a dönüştüğünü ileri sürer.³¹ Bir başka görüş ise Yakut Türkçesinde Amiday'ın 'bakır sikke' anlamına geldiği ve Türklerden buraya gelenlerin kendi lehçelerindeki bakır kelimesiyle tercüme etmiş olacakları, Arap etkisinden sonra da halk etimolojisine göre Bekir yapılabileceği yönündedir.³² Ancak Türklerin Anadolu'ya asıl yerleşim zamanı olarak Selçuklular dönemini alırsak Araplar bu bölgeye çok daha önce yerleşmişlerdir. Bu yüzdendir ki Diyarbakır adının Türkçeden Arapçaya geçmesi mümkün görünmemektedir. Milattan önce El-Cezîre bölgesine yayılan Arap nüfusu bölgenin İslamlaşmasını müteakip daha da artmıştır. Hz. Osman döneminde El-Cezîre bölgesinde buralara yerleşen Arap kabilelerinin isimlerine göre Diyar-ı Mudar, Diyar-ı Bekir, Diyar-ı Rebia adları ile üç ayrı bölge oluşmuştur. Rakka Diyar-ı Mudar'ın, Amid Diyar-ı Bekir'in, Musul Diyar-ı Rebia'nın merkezi olmuştur. İlkin Yukarı Dicle bölgesine verilen

♦ Strabon (M.Ö. 64- M.S. 24): Roma Cumhuriyeti Dönemi Yunan tarihçi, coğrafyacı ve filozof.

♦ Günümüz Orta ve Doğu Karadeniz bölgesine denk düşmektedir.

** Antik Yunan/Roma'da 185 m. ye denk gelen bir uzunluk ölçü birimi.

*** Orta Anadolu'da bulunan antik bölge. Bugünkü Konya ve Karaman illerinin büyük bölümünü kapsar.

♦ Frigya; batısı Balıkesir, Manisa, Muğla, doğusu Ankara, Çorum, Yozgat, Konya, Karaman, kuzeyi Kastamonu, Bartın, Zonguldak, güneyi Isparta, Burdur, Antalya, Teke Yarımadası ile sınırlanmış olan bölge.

Diyar-ı Bekir adı, daha sonra şehrin adı olmuştur.³³ Arapça kökenli bu isim, vatan, yurt, bölge anlamındaki "ديار" (diyâr) ve özel isim olarak kullanılan Bekir kelimelerinden oluşup Bekir'in bölgesi anlamına gelir.

5. Elazığ: Elazığ; Anadolu'nun en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Harput'un yerine kurulmuştur. Bu yüzdendir ki Elazığ şehrinin tarihi incelenirken öncelikle Harput'tan bahsedilir. İslâm orduları tarafından ilk defa Hz. Ömer zamanında fethedilmiştir. Bir süre sonra tekrar Bizanslıların eline geçtiyse de 1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından başlayan Türk akınları sırasında 1085'te Çubuk Bey tarafından zapt edilmiştir. Bundan sonra Artukoğulları, Selçuklular, Dulkadiroğulları, Akkoyunlular ve Safevîler'in eline geçen yöre, nihayet Yavuz Sultan Selim zamanında Çerkez Hüseyin Bey, Kemah hâkimi Karaçinzâde Ahmed Bey ve İdrîs-i Bitlisi'nin gayretleriyle, Harput'un üç günlük bir kuşatma sonucu zaptından sonra (26 Mart 1516) Osmanlı topraklarına katılmıştır. İlk çağlardan itibaren savunmaya elverişli ve hayli yüksek bir yerde kurulmuş bir kale-şehir olarak gelişme gösteren Harput'un XIX. yüzyılda stratejik açıdan önemini kaybetmeye başlaması, ulaşımın da zor olması, bugünkü Elazığ şehrinin bulunduğu mezranın (Ağavat mezarası) yeni yerleşme merkezi haline gelmesine yol açtı. Yerleşmenin buraya doğru hızla kayması üzerine yeni kurulan şehrin imarı için çalışmalara başlandı. Vali İzzet Paşa zamanında mezranın adı dönemin padişahı Abdülaziz'e nispetle Ma'mûretulazîz'e çevrildi.³⁴ Arapça sülasi fiil kökü "عَمَرَ"den (ikamet edilmek, bina etmek, imar etmek) ism-i meful kalıbına sokularak "معمورة" (mamura, ikamet edilen, bayındır) olmuş ve "Aziz'in imar edilen yeri" anlamı kazanmıştır. 1940'lı yıllara yaklaşırken şehrin ve merkez olduğu ilin adında değişiklikler yapıldı. Esasen XIX. yüzyılın ikinci yarısında kullanılan Ma'mûretulazîz adı XX. yüzyılın başlarında terkedilerek bunun yerine kısaca Elaziz denmeye başlanmıştı. Bu ad, 1937 yılının Kasım ayında bakanlar kurulu kararı ile Elazık (azık diyarı) biçimine dönüştürüldü; 10 Aralık 1937 tarihli başka bir kararla da Elazığ adı kabul edildi.³⁵ Bugünkü ismi Elazığ; el-Aziz yani özel bir isimden bozulma olsa da Aziz ismi de Arapça olup güçlü, kuvvetli anlamındadır. Baştaki 'el' takısı ise, kendisinden sonra gelen kelimeyi belirli kılma amacıyla yine Arapça bir takıdır.

6. Erbaa: Pontus hükümetine bağlı olduğu dönemde Tonorova, Roma döneminde Phanarolia olarak adlandırılan bölgenin coğrafi konumu hakkında Strabon şöyle bilgi vermiştir: "*Sidene ve Themiskyra,*

Pharnakia 'ya yakındır ve bunların üst tarafında Pontos 'un en iyi kısmı olan *Phanarolia* bulunur. Burası zeytin ağaçları, pek çok bağlar ve bir ülkenin sahip olabileceği bütün diğer nimetlere sahiptir. Doğu tarafında *Paryadros Dağı* (Giresun Dağları) tarafından korunur ve ülkenin uzun tarafı bu dağa paralel durumdadır; batı tarafında *Lithros* (Baraklı Dağı) ve *Ophlimos Dağları* (Arat Dağı) vardır.³⁶ Günümüze gelinceye dek çeşitli devletlerin yönetiminde bulunmuş olan Erbaa, 1859 yılına kadar Ünye'ye, sonrasında ise Taşova ilçesinin bir köyü olan Sonusa'ya bağlı idi. Erbaa, beş on hanelik bir köy halinde Ereğ veya Aşağı köy adını taşıyarak kurulmuş, zamanla bulunduğu yerin merkezi haline gelmiş ve canlanıp büyümüştür. Erbaa'nın çabucak gelişmesi dolayısıyla yakın köyler bu merkeze bağlanmış ve 1859'da Ereğ, bucak olup Amasya sancağına bağlanmıştır. 1872'de Sivas vilayetinin Amasya sancağına bağlı Nevahi-i Erbaa adında ilk kaza kurulmuştur. Bu yeni ilçe, Karayaka, Sonusa (Uluköy), Taşabat (Taşova), Ereğ adıyla anılan bu dört yakayı bir merkezde birleştirdiği için Nevahi-i Erbaa olarak adlandırılmıştır. Sonradan Arapça dört bölge anlamındaki bu tamlamadan "ناحية" (Nâhiye) kelimesinin çoğulu bölgeler, alanlar, yönler anlamlarında "نواح" (Nevahi) kelimesi atılarak ilçenin ismi dört anlamında "أربع" (Erbaa) olarak kalmıştır. 1892'de ise Amasya'dan ayrılarak Tokat sancağına bağlanmış ve bu bağlılık Tokat'ın vilayete çevrildiği tarihten beri de süregelmiştir.³⁷

7. Erzurum: Bugünkü Erzurum şehrinin bulunduğu yerde, daha önce tarihin çeşitli dönemlerinde Ermeniler tarafından Karin veya Karnoi-Kalak; Bizanslılar tarafından Yunancaştırılarak Karintis şeklinde anılan bir şehrin bulunduğu bilinmektedir.³⁸ Doğu Roma (Bizans) İmparatoru II. Theodosios (408-450) zamanında, Erzurum Ovası'nı İran saldırılarından korumak amacıyla, Karin şehrine hâkim bir tepe üzerinde bir kale inşa edilmiş olup kale içindeki şehre de İmparatorun adına izafeten "Teodosiopolis" adı verilmiştir. Bugünkü Erzurum şehrinin yerinde kurulmuş olan Karin (sonradan Teodosiopolis) ile Erzurum Ovası'nın batı bölümündeki Erzen şehri iki farklı şehirdir. Bizans kaynaklarında Teodosiopolis olarak geçen şehre,³⁹ Araplar Kālîkalâ (قاليفلا) adını vermişlerdir. Belâzürî, bölgeye hâkim olan kişinin ölümü üzerine yerine geçen Kalî adlı karısı tarafından kurulduğu için Kalikale (Kalî'nin ihsanı) adı verildiğini söyler. Buraya mensup olanlar da Kālî nisbesini kullanmışlardır. Bunlar arasında Kadı Ebü'l-Asba' el-Kālî ve dilci Ebü Ali el-Kālî

zikredilebilir.⁴⁰ M.S. 1048'de Selçukluların ovanın batısındaki Erzen'i zapt etmesinden sonra buradaki halk bugünkü Erzurum şehrinin bulunduğu yer olan Teodosiopolis'a sığınmış ve şehre de Erzen adını vermişlerdir. Saldırıları sonucunda tahrip edildiği için asıl Erzen şehrine ise Türkler, Kara Erzen demişlerdir. Bu isim zamanla halk dilinde Karaz şekline dönüşmüştür. Diğer taraftan Kalikala'ya sığınan Erzen halkının bu şehre Erzen adını vermelerinden sonra, şehri fetheden Müslüman Arapların biri bugünkü Siirt ile Silvan arasındaki, diğeri İran'da Şiraz yakınlarındaki iki Erzen şehrinden ayırmak için روم . أرزن (Erzen-i Rum) adını vermişlerdir.⁴¹ Daha sonra bu ad أرض روم - أروضوم (Arz-ı Rûm) olmuş, nihayet bugünkü Erzurum şeklini almıştır. Evliya Çelebi de dört Erzen şehri olduğunu⁴² söylerken Erzurum için "Erzene'r-Rum" olarak bahsetmiş ancak bazılarının "Ere zulüm" dediklerini söylerken Azerbaycan vilayetinde bir Ermeni yurdu olduğunu da eklemiştir.⁴³ 14. yüzyıl seyyahı İbn Battuta ise Erze'r-Rum olarak bahseder ve şehrin Irak hükümdarının yönetiminde olduğu bilgisini verir.⁴⁴ Mu'cemul Buldan'da yalnızca halkın Ermeni olduğu ve büyük bir şehir olduğu bilgisi verilmiştir.⁴⁵

8. Harran: Tevrat'ta Hârân, Çivi yazıtlarında Harana, Harrân şekillerinde görülen isim Asur ve Kalde dillerinde "yol, yola çıkma ve kervan" anlamlarını taşır. Burası İlkçağ'da Anadolu-Suriye-Mezopotamya kervan yollarının, Ortaçağ'da ise İpek Yolu'nun Musul-Sincar-Re'su'l-Ayn-Halep uzantısıyla Irak ve Şam'ı Urfa'ya ve İç Anadolu'ya bağlayan anayolların kesiştiği noktada bulunduğu⁴⁶ için olsa gerek bu isimle anılmıştır. Arapçada ise ya "حرن" (inatçı, dik kafalı olmak) fiilinden türemiş, فَعَال mübalağalı ismi fail kalıbından olup "atın asi, inatçı olması" anlamındadır ya da "حَر" (sıcak olmak) kelimesinden türemiş, فَعْلان sıfat-ı müşebbehe kalıbından olup "حَرَّان" (Harrân) susuz anlamı taşır.⁴⁷ İbn Cubeyr, şehir hakkında bilgi verirken şehre bu ismin verilme sebebiyle ilgili şunları söylemiştir: *"Hiçbir güzelliği bulunmayan öylesine bir kent. Gün boyu gölgeye hasret kalırsınız. Havasını da adından almış. Suyu, soğuk nedir bilmez. Her köşesi öğle güneşinin kavurucu sıcaklığıyla kaynar. Dinlenecek bir yer bulamazsınız; zor nefes alırsın. Çölün ortasına atılmış. Medeniyet parıltısı taşımaz. Hiçbir tarafında canlılık ve tazelik bulunmaz..."*⁴⁸ Diyar-ı Mudar'ın merkezidir. Urfa ile arasında bir günlük, Rakka ile arasında iki günlük mesafe vardır. İbrahim (a.s.)'in kardeşi Hârân'ın adıyla isimlendirilmiştir, çünkü orayı ilk kuran ve Araplaştıran kişidir.

Buranın Tufan'dan sonra kurulan ilk şehir olduğu söylenir.⁴⁹ Şehrin tarihi geçmişi ile ilgili bilgiler, yeni buluntularla M.Ö. 6000'lere dek uzansa da tarihi kaynaklarda ilk defa M.Ö. 2000 başlarına ait Kültepe ve Mâri tabletlerinde geçer. Bâbil, Mitanni, Hitit, Asur, Sasani ve Bizans gibi çok sayıda devletin idaresinde bulunduktan sonra Araplar tarafından 640 yılında fethedilmiştir. Abbasiler, Hamdaniler ve Nümeyriler döneminden sonra nihayet 1086 yılında Selçuklu Sultanı Melikşah ile Türk hâkimiyetine girdi. 1516 yılında Osmanlılar bölgeyi ele geçirmiştir. 1518 tarihli tapu tahrir defterine göre, Harran bir köy olarak gösterilmektedir. Cumhuriyet döneminde çıkarılan bir kanunla Şanlıurfa ilinin ilçe merkezi haline gelmiştir.⁵⁰

9. Hasankeyf: Zengin ve köklü bir tarihi geçmişi olan Hasankeyf'in adının kökeni ve anlamı konusunda çeşitli görüşler olmakla birlikte, Asur dönemine kadar uzandığı konusunda araştırmacılar hemfikirdir. Buna göre Asur kralı II. Assurnasibal'ın (M.Ö. 884-859) yıllıklarında geçen "Kipani" yer adı bugünkü Hasankeyf'in bulunduğu coğrafyayı ifade etmektedir. I. yüzyıla gelindiğinde Roma tarihçisi Plinius'un eserinde şehrin adının "Cephenia" şeklinde geçtiği görülmektedir. VI. yüzyıl Doğu Roma tarihçisi Procopius'un eserinde ise buranın ismi "Ciphas" olarak kayıtlıdır. Diğer taraftan Süryani kaynaklarında "Hesna Kepha" veya "Hesna de Kepha", eski Ermenicede "Kentzy" şeklinde görülür.⁵¹ Öte yandan XIII. yüzyıl Arap coğrafyacılarından Yakut el-Hamevi, eserinde şehir için Ermenice bir kelime olduğunu düşündüğü Keybâ da denildiği bilgisini verir ve Diyarbakır bölgesinde bulunan Amid ve Cezîretü İbn Ömer arasında, Dicle nehri üzerinde yüksek bir kale ve belde olduğunu ekler.⁵² Evliya Çelebi ise Hâsin-Keyfâ olarak bahsetmiş ve ilk kurucusunun Abbasiogullarından Harun Reşid'in veziri Sikîf Kay olduğunu ve bundan dolayı Kürtlerin kaleye "Sikîf" dediğini, Arapçada ise Hasîn-keyfâ denildiğini ve "Nice-kale" anlamına geldiğini söyler.⁵³ Hasankeyf adı, Ortaçağ İslam kaynaklarında ise yaygın olarak "Hısn Keyfa" olarak kullanılmıştır. Bir yerin korunaklı olması, sağlam ve erişilmez olması anlamında Arapça "حَصْنٌ" sülasi fiil kökünden türemiş

"حَصْنٌ" (Hısn) kelimesi, kale anlamına gelmektedir. "Keyfa" kelimesinin ise kaya manasına gelen Süryanice kökenli "kifo"dan türediği tahmin edilmektedir. Dolayısıyla "Hısn Keyfa" Türkçe "kaya kale" anlamına gelmektedir. Şehrin yüksek bir kaya kütlesi üzerine kurulması bu etimolojik açıklamaları doğrular niteliktedir. Sonuç olarak Hasankeyf'in adı Asurca, İbranice, Süryanice ve Arapça gibi Arami (ya

da Arameik) dil ailesinde kaya anlamına gelen “kepha, kipas, kepha, kaifa” gibi kelimelerle aynı kökten türemiştir.⁵⁴ “Hısn Keyfa” halk arasında zamanla Hasankeyf şekline dönüşmüştür. Günümüzde Batman iline bağlı bir ilçedir.

10. İslâhiye: Gaziantep ilinin en eski yerleşim alanlarından biridir. Yapılan araştırmalar, burada yerleşimin M.Ö. 5500-5000 yılları arasında başladığını göstermektedir. Strabon, Romalı komutan Pompeius’un bu kente Nikopolis ismini verdiğini ve oldukça kalabalık bir yer olduğunu dile getirmiştir.⁵⁵ Büyük İskender’in ilk ceza yasasını M.Ö. 333’de İslâhiye’de uyguladığı söylenir. Çukurova çevresindeki Kozan ve Gâvur Dağı’ndaki Türkmen ve Kürt beyliklerinin yerleşimini sağlamak için 1864’te oluşturulan Fırka-i İslâhiye (Uslandırma Tümeni) adlı sefer birliği 1866 yılında burada yeni bir yerleşim yeri kurarak dağlardan indirilen aşiret mensuplarını iskân etmiştir. Askeri birliğin anısına kente İslâhiye ismi verilmiştir.⁵⁶ İslâhiye, iyi/yerinde olmak, iyi gitmek anlamlarına gelen Arapça "صَلَح" sülasi kökünden türemiş; düzeltmek, düzene koymak anlamında "أَصْلَح" fiilinin mastarı "إِصْلَاح" (Islâh) kelimesinin yapay mastarı olan "إِصْلَاحِيَّة" (İslâhiye) reformculuk anlamına gelir. Osmanlılar döneminde verilen bu isim ile ilgili kaynaklarda doyurucu bir bilgiye ulaşılamamaktadır

11. Antep (Dülük): Antep ve çevresi eski dönemlerden beri yerleşim yeri olarak bilinmekle beraber Antep adına İlkçağa ait belli başlı kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak Antep’in 12 km. kuzeyindeki Dülük’ün (Doliche) oldukça eski bir mevki olduğu bilinmektedir. Bazı tarihçiler yakın olmaları sebebiyle Gaziantep’i Dülük (Doliche) olarak kaydetmiştir. Haçlı seferleriyle ilgili vakayinamelerde Hamtap, Ermeni kaynaklarında Anthaph, diğer bazı kaynaklarda ise Hantab, Entab, Hatab gibi adlandırmalara rastlanır.⁵⁷ Urfalı Mateos 1124 ve Grigor 1155 yılları olaylarından bahsederken Hantap adını kullanmıştır. Ayntab’ın Hitit dilinde han toprağı anlamına gelen “Hantap”tan türediği de söylenir. Tap arazi demektir. Kelime, Tap ve Tapkır olarak hala Gaziantep köylerinde kullanılır. Gaziantep’li tarihçi Bedreddin Ayni’nin ifadesiyle Gaziantep’in eski adı Kale-i Fusûs (yüzük kalesi)’dur. Bir başka görüşe göre, suyunun iyiliğinden dolayı, iyi, güzel şey, parlak anlamına gelen Arapça "طاب" (tâb) ile göz, kaynak, pınar anlamına gelen "عَيْن" (ayn) sözcüklerinin birleşiminden meydana gelmiştir.⁵⁸ Ancak kaynaklarda Ayntab’ın Arapça yazımında

"ط" (tı) harfî yerine "ت" (te) harfî kullanılmış, bu da tövbe etmek manasında "تاب" olmuştur. Tövbe etmek manasına gelen 'te' harfiyle yazılırsa şu rivayeti destekler nitelikte bir anlamı olabilir. Buranın kötü bir hâkimi varmış. Birçok uygunsuz işler yaptıktan sonra yaptıklarına pişman olup tövbe etmiş. Adı Aynî olduğundan halk, "Ayni tövbe etti" demiş, bundan dolayı şehrin adı "Ayni tövbe etti" söyleminden Aynitab kalmış.⁵⁹ Yakut el-Hamevi, eserinde "Aynu Tâb" olarak yer vermiş ve Halep ile Antakya arasında kale ve il olduğu, o sıralar Halep yönetiminde bulunduğu ve Dülük de denilebileceği bilgisini vermiştir.⁶⁰ Ebu'l-Fida ise eserinde Ayntab'dan suyu ve bahçesi çok olan güzel bir belde olarak bahsetmesinin dışında bulunduğu konum hakkında bilgiler verir.⁶¹

12. Maraş: M.Ö. 2000-1200 yılları arasında Anadolu'da hâkimiyet süren Büyük Hitit İmparatorluğu zamanında Maraş bu devletin önemli şehirlerinden biriydi. Bundan sonra başlayan Geç Hititler zamanında da Maraş, Gurgum adlı bir şehir devletinin merkezi olmuştu. Hititlerden kalan yazıtlarda şehrin adı Maraj ve Markasi şeklinde yazılmıştır.⁶² M.Ö. 64 yılında Roma İmparatorluğu burayı ele geçirince Markasi adı, Germanicia'ya çevrildi. Roma İmparatoru Kaligula zamanında (M.S. 37-41) Kaisereia Germanikeia biçiminde değiştirilmiştir. Tam adı Gaius Caesar Augustus Germanicus olan bu kişinin adına nispeten Germanicus'tan Germanikeia ve imparator şehri anlamındaki Kaisereia sözcükleri birleştirilerek Kaisereia Germanikeia denmiştir. Köklü bir kültürü olan ve tarihi M.Ö. 5000'li yıllara kadar giden adı ise bundan 3000 yıl öncesine dayanan Maraş'ın zamanla Hititler devrindeki adını tekrar aldığı görülür. Maraş, 637 yılında İslâm hâkimiyetine girince tekrar Hititler zamanındaki adıyla anılır. Ancak Maraj kelimesi Arap alfabesinde 'j' harfi olmadığından "Mer'aş" şekline dönüşür. Bunun yanı sıra Maraş kelimesi, bölgedeki çeltik ekimi ve bataklıkların sebep olduğu sıtma hastalığı dolayısıyla ya da buranın deprem bölgesi olması sebebiyle titremek, sarsılmak anlamında "رَعَشٌ" (re'aşe) kökünden türemiş, ismi mekân kalıbında "titreme yeri, titreyen yer" anlamına gelir.⁶³ Bu şehre 7 Şubat 1973'te, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Millî Mücadele dönemindeki üstün direnişinden dolayı "kahraman" unvanı verilerek bu ad, Kahramanmaraş şekline dönüştürüldü.⁶⁴

13. Nusaybin: Adına ilk defa Asur krallarından II. Adad Nirari döneminde (M.Ö. 912-889) rastlanan şehir, o dönemde Nasibina şeklinde görülmektedir. Çeşitli kaynaklarda Nitibin, Nitibeni, Nizzibi, Nsepi, Nsebin, Nisibis, Nesebis vb. şekillerde geçer.⁶⁵ Yakut el-Hamevi kelimenin kökenini belirtmemişse de, Nasîb kelimesinin çoğul bir isim olduğuna ve Arapçada çoğul yapma yöntemlerine dair açıklamada bulunup şehrin Musul'dan Şam'a uzanan kervan yolu üzerinde el-Cezîre'nin meskûn bir şehri olduğuna ve dördüncü iklimde bulunduğuna dair bilgiler vermiştir.⁶⁶ Arapçada "نَصِيب" (Nasîb) pay, hisse, bölüm anlamlarına gelip "نَصِيبِينَ" (Nasîbîn) ise nasb veya cer durumundaki düzenli çoğul halidir. İsimlendirilme sebebinin Evliya Çelebi, Hazreti Yunus'un sözlerine dayandırır ve şu bilgiyi verir: *"Hazreti Yunus'a Nasîbîn kavmi iman getirdiklerinden Yunus peygamber "Ya Hâmît kavmi, sizin her mahsulünüz nasibeyn (iki nasip) ola" diye dua edip bir kere ettikleri mahsul iki kere ürün verdiğinden..... bütün tarihçiler Nasibeyn şehri derler. Ama halk Nisibin der, İbrani dilinde Hâmît şehri derler."*⁶⁷ İbn Hurdazbih de eserinde şehirden Nasîbîn olarak bahseder ve Diyar-ı Rebia'nın bir şehri olduğu bilgisini verir.⁶⁸

14. Suruç: Sümerler ve Akadlar "Batna", İskit ve Asurlular "Tepartip" olarak adlandırmıştır. Evliya Çelebi şehrin ilk kurucusunun Emevioğulları'ndan Hişam b. Abdulmelik olduğu ve kendi döneminde (17. yüzyıl) Halep eyaletinin bir sancağına bağlı kasaba olduğu bilgisini verirken⁶⁹ şehrin isimlendirilme sebebine değinmemiştir. Tarihte adı Seruğ olan bu ilçe, cins at yetiştiriciliğiyle meşhur olduğundan eğer, semer anlamında Serc (سَرْج) kelimesinin çoğul hali olan Surûç (سُرُوح) olmuştur.⁷⁰ Mu'cemu'l-Buldan'da ise Serûc (سَرُوح) şeklinde harekelenmiş ve Diyar-ı Mudar bölgesinde Harran yakınında bir belde olduğu ve buranın Ebu'l- Fevâris İbrahim b. el-Hüseyn İbn İbrahim b. Beriyyeti's-Surûciyyu el-Hatîb'e dayandırıldığı bilgisi verilir.⁷¹

Bunlardan başka; İstanbul'un ilçesi *Ümraniye*, "bayındırlık, bayındır olma" anlamında, Antakya'nın Defne ilçesine bağlı bir belde olan *Harbiye* "savaşla ilgili" anlamında, İstanbul'un Fatih ilçesine bağlı semt olan *Balat*, "saray" anlamında, Çanakkale'nin Eceabat ilçesine bağlı köy *Seddülbahir* "deniz seddi" anlamında, Kayseri'nin ilçesi *Felâhiye* "kurtuluş" anlamında, Afyon'un ilçesi *İhsaniye* "iyilik, hayır" anlamında, Afyonun ilçesi *Şuhut* şâhid kelimesinin çoğulu olup "görenler, şahit olanlar" anlamında, Erzincan'ın ilçesi *Refahiye*, "bolluk" anlamında, Trabzon'un ilçesi *Vakfikebir*, "büyük vakıf"

TÜRKİYE'DEKİ ARAPÇA KÖKENLİ BAZI YER ADLARI

anlamında Arapça kökenli yer adları olup yukarıda açıklama yapılan şehir isimlerinden ya daha sonra bu isimleri almaları ya da coğrafi ve tarihi yönden daha az öneme sahip olmaları sebebiyle bunlarla ilgili kaynaklarda geniş bilgi bulunamamıştır.

SONUÇ

Yüzyıllardır Araplarla ve dolayısıyla Arapça ile olan etkileşimin yer adlarına da yansıdığı bugün hala görülebilmektedir. Arapça kökenli şehir isimlerinin varlığını korumasının nedenleri ise, Arapların uzun yıllar bu topraklarda yaşamaları, azınlık da olsa hala Türkiye'de yaşayan Arapların olması, Türklerin en başta İslamiyet'in etkisiyle Arapçaya verdikleri önem ve İslamiyet'le birlikte Osmanlı'nın etkisiyle Arapçanın dilimize yabancı gelmemesidir.

İncelenen yer adlarından görülebileceği üzere, yer adlarının bazıları Arapların bu topraklara geldiklerinde verdikleri ve o zamandan beri değiştirilmeden kullanılmaya devam eden isimlerdir. Bir kısmı ise Türkler tarafından verilmesine rağmen Arapça kökenli olan isimlerdir. Çalışmada, Arapçanın yer adlarına günümüzde ne oranda etkisi olduğunu görebilmek adına değiştirilmemiş yer adları ele alındı. Ancak Eskişehir'in Seyitgazi ilçesi, Muğla'nın Fethiye ilçesi gibi Arapça kökenli olup da adını, kişi isimlerinden alan yerlere ve Giresun'un Piraziz ilçesi gibi Farsça-Arapça ya da farklı bir dille beraber tamlama halinde olan Arapça kökenli yer isimlerine ise çalışmayı dağıtmamak amacıyla yer verilmemiştir.

KAYNAKÇA

Apak, Âdem, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009)

Beysanoğlu, Şevket, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Neyir Matbaası, Ankara 1987, c. I

Çelik, Muammer, *Erzurum Kitabı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008

Çevik, Adnan, *Hasankeyf Medeniyetlerin Buluştuğu Başkent*, Doğa Derneği Yayınları, Ankara 2012

Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013

Ebu’l-Kasım b. Havkal en-Nasîbî, *Sûretü’l-Ard*, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut 1992

Ebu’l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih Mevla Emîru’l-Müminin, *el-Mesâlik ve’l-Memâlik*, haz. Ebu’l Ferec Kudame b. Cafer el-Kâtib el-Bağdâdî, Brill Yayınları Leiden 1889

Ebu Mansur el-Cevâlîkî Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hadır, *el-MuarrebMine’l-Kelâmi’l-‘Acemiyyi ala Hurûfi’l-Mu’cem*, Daru’l-Kalem, Beyrut 1990

Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, k. I-X

Gaziantep İl Yıllığı, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1969

Gökhan, İlyas, “Harun Reşid ve Oğulları Döneminde Tarsus”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 10, sayı 2, (2013)

Gökhan, İlyas, *Başlangıçtan Kurtuluş Harbine Kadar Maraş Tarihi*, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş 2011

Gündüz, Tufan, “Kahramanmaraş maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV

Halaçoğlu, Ahmet, “Elazığ Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X

Hodgson, Marshall G. S., *İslam’ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c. I

İmâduddîn İsmail b. Muhammed Ömer Ebu’l-Fida, *Takvîmu’l-Buldân*, haz. William MacGuckin Slane, Dâru’t-Tıbbâ‘atu’s-Sultâniyye, Paris 1840

İbn Cübeyr, *Endülüs’ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul 2008

Kılıç, Orhan, *16. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat (1534-1605)*, Tamga Yayıncılık, Ankara 1999

Küçük, Cevdet, “Erzurum maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XI

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979

Özdeğer, Hüseyin, “Gaziantep maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. XIII

Sâbân, Süheyl, “Cezîretu İbn Ömer fi't-Târîhi ve'l-Hadâreti”, *Mecelletu'l-Faysal*, sayı 293, (Şubat 2001)

Saatçigil, Enver, *Dünkü Bugünkü Erbaa*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1947

Şeşen, Ramazan, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993

Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. I-V

Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: Kitap XII-XIII-XIV)*, çev. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2012

Tuncel, Metin, “Elazığ Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X

Tuncel, Metin, “Nusaybin maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXIII

Yaşar Alparslan, Serdar Yakar, *Seyahatname, Şehir Tarihi ve Coğrafya Kitaplarına Göre Maraş*, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş 2009

Yıldız, Hakkı Dursun, “Arap (Tarih) maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. III

ELEKTRONİK KAYNAKÇA

İnternet Bilgisi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Cizre> (09.01.2015)

İnternet Bilgisi <http://tr.wikipedia.org/wiki/Suru%C3%A7> (06.01.2015)

İnternet Bilgisi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Adilcevaz> (16.01.2015)

İnternet Bilgisi: Mehmet Fatih Bekirhan, “Yukarı Deniz’in Saklı Bahçesi Adilcevaz”, <http://www.adilcevaz13.com/yukari-denizin-sakli-bahcesi-adilcevaz-297yy.htm> (16.01.2015)

İnternet Bilgisi: Enver Özkahraman “Elk”, <http://www.yuksekovahaber.com/yazdir/yazi/yazi/elk-983.htm> (16.01.2015)

İnternet Bilgisi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0slahiye> (18.01. 2015)

¹ Hakkı Dursun Yıldız, “Arap (Tarih) maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. III, s. 274

² Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 60

³ Âdem Apak, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009), s. 100, 101

⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Arap (Tarih) maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. III, 1991, s. 274

⁵ Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1979, s. 61

⁶ İlyas Gökhan, “Harun Reşid ve Oğulları Döneminde Tarsus”, *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 10, sayı 2, (2013), s. 196

⁷ Adnan Çevik, *Hasankeyf Medeniyetlerin Buluştuğu Başkent*, Doğa Derneği Yayınları, Ankara 2012, s.8

⁸ Âdem Apak, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009), s. 101

⁹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c. I, s. 145

¹⁰ Âdem Apak, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009), s. 101, 102

¹¹ Marshall G. S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, c. I, s. 145

¹² Âdem Apak, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009), s. 102, 103

¹³ Âdem Apak, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009), s. 104

¹⁴ Hakkı Dursun Yıldız, “Arap (Tarih) maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. III, 1991, s. 274, 275

¹⁵ Âdem Apak, “Emeviler Döneminde Anadolu’da Arap-Bizans Mücadelesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı 2, (2009), s. 116

¹⁶ Hakkı Dursun Yıldız, “Arap (Tarih) maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. III, 1991, s. 275

¹⁷ Orhan Kılıç, *16. Yüzyılda Adilcevaz ve Ahlat (1534-1605)*, Tamga Yayıncılık, Ankara 1999, s. 1

¹⁸ İnternet Bilgisi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Adilcevaz> (16.01.2015)

¹⁹ İnternet Bilgisi: Mehmet Fatih Bekirhan, “Yukarı Deniz’in Saklı Bahçesi Adilcevaz”, <http://www.adilcevaz13.com/yukari-denizin-sakli-bahcesi-adilcevaz-297yy.htm> (16.01.2015)

- ²⁰ İnternet Bilgisi: Enver Özkahraman “Elk”, <http://www.yuksekovahaber.com/yazdir/yazi/yazi/elk-983.htm> (16.01.2015)
- ²¹ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. I, s. 246
- ²² İnternet Bilgisi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Cizre> (09.01.2015)
- ²³ Ebu’l-Kasım b. Havkal en-Nasîbî, *Sûretu’l-Ard*, Dâru Mektebeti’l-Hayât, Beyrut 1992, s. 202, 203
- ²⁴ Süheyl Sâbân, “Cezîretu İbn Ömer fi’t-Târîhi ve’l-Hadâreti”, *Mecelletu’l-Faysal*, sayı 293, (Şubat 2001), s. 45
- ²⁵ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. II, s. 138
- ²⁶ Süheyl Sâbân, “Cezîretu İbn Ömer fi’t-Târîhi ve’l-Hadâreti”, *Mecelletu’l-Faysal*, sayı 293, (Şubat 2001), s. 44
- ²⁷ Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Neyir Matbaası, Ankara 1987, c. I, s. 2
- ²⁸ Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Neyir Matbaası, Ankara 1987, c. I, s. 3
- ²⁹ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. I, s. 56
- ³⁰ Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: Kitap XII-XIII-XIV)*, çev. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2012, s. 11
- ³¹ Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Neyir Matbaası, Ankara 1987, c. I, s. 5
- ³² Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Neyir Matbaası, Ankara 1987, c. I, s. 17
- ³³ Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, Neyir Matbaası, Ankara 1987, c. I, s. 4
- ³⁴ Ahmet Halaçoğlu, “Elazığ Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 551
- ³⁵ Metin Tuncel, “Elazığ Maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. X, s. 553
- ³⁶ Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: Kitap XII-XIII-XIV)*, çev. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2012, s. 42
- ³⁷ Enver Saatçigil, *Dünkü Bugünkü Erbaa*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1947, s. 16, 17, 18
- ³⁸ Cevdet Küçük, “Erzurum maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XI, s. 321
- ³⁹ Muammer Çelik, *Erzurum Kitabı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 23, 24
- ⁴⁰ Cevdet Küçük, “Erzurum maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, c. XI, s. 321
- ⁴¹ Muammer Çelik, *Erzurum Kitabı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 23, 24
- ⁴² Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, k. II, c. II, s. 454

- ⁴³ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, k. II, c. I, s. 226, 234
- ⁴⁴ Ebu Abdullah Muhammed İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnamesi*, çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 287
- ⁴⁵ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. I, s. 150
- ⁴⁶ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 3
- ⁴⁷ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. II, s. 235
- ⁴⁸ İbn Cübeyr, *Endülüs’ten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler, Selenge Yayınları, İstanbul 2008, s. 179
- ⁴⁹ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. II, s. 235
- ⁵⁰ Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 4, 8, 18, 29, 31, 32
- ⁵¹ Adnan Çevik, *Hasankeyf Medeniyetlerin Buluştuğu Başkent*, Doğa Derneği Yayınları, Ankara 2012, s. 14, 15
- ⁵² Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. II, s. 265
- ⁵³ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, k. IV, c. II, s. 737
- ⁵⁴ Adnan Çevik, *Hasankeyf Medeniyetlerin Buluştuğu Başkent*, Doğa Derneği Yayınları, Ankara 2012, s. 15, 16
- ⁵⁵ Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: Kitap XII-XIII-XIV)*, çev. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2012, s. 40
- ⁵⁶ İnternet Bilgisi: <http://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0slahiye> (18.01. 2015)
- ⁵⁷ Hüseyin Özdeğer, “Gaziantep maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 466
- ⁵⁸ Gaziantep İl Yıllığı, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1969, s. 91, 92
- ⁵⁹ Gaziantep İl Yıllığı, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1969, s. 91, 92
- ⁶⁰ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. IV, s. 176
- ⁶¹ İmâduddîn İsmail b. Muhammed Ömer Ebu’l-Fida, *Takvîmu’l-Buldân*, haz. William MacGuckin Slane, Dâru’t-Tibâ’atu’s-Sultâniyye, Paris 1840, s. 291
- ⁶² İlyas Gökhan, *Başlangıçtan Kurtuluş Harbine Kadar Maraş Tarihi*, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş 2011, s. 19
- ⁶³ İlyas Gökhan, *Başlangıçtan Kurtuluş Harbine Kadar Maraş Tarihi*, Ukde Yayınları, Kahramanmaraş 2011, s. 19
- ⁶⁴ Tufan Gündüz, “Kahramanmaraş maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 192
- ⁶⁵ Metin Tuncel, “Nusaybin maddesi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2007, c. XXXIII, s. 269

⁶⁶ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. V, s. 288, 289

⁶⁷ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, k. IV, c. II, s. 746, 747

⁶⁸ Ebu'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih Mevla Emîru'l-Müminin, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, haz. Ebu'l Ferec Kudame b. Cafer el-Kâtib el-Bağdâdî, Brill Yayınları Leiden 1889, s. 95

⁶⁹ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, k. III, c. I, s. 197

⁷⁰ İnternet Bilgisi <http://tr.wikipedia.org/wiki/Suru%C3%A7> (06.01.2015)

⁷¹ Şeyh İmâm Şihâbeddîn Ebi Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, c. III, s. 217

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME*

Kamil KARASU**

Öz

Bu araştırmanın amacı, Türkiye Türkçesi birinci dil konuşanlar ile Ürdün Arapçası birinci dil konuşanlar arasında güç, sosyal mesafe ve dayatma derecesi değişkenlerine bağlı olarak iki dili konuşanlar arasındaki doğrudanlık-dolaylılık stratejilerinin kullanımlarını ve nezaket eğilimlerini incelemektir. Araştırmada nitel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini Türkçe ve Arapça evreninden seçilen, birinci dil olarak Türkiye Türkçesi konuşan 50 ve Ürdün Arapçası konuşan 49 lisans düzeyindeki öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın verileri Türkiye’de ve Ürdün’de bir Söylem Tamamlama Testi ile gerçekleştirilen anket vasıtasıyla elde edilmiştir. Veriler Sosyal Bilimler için İstatistiksel Paket (SPSS) kullanılarak analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Edimbilim, Nezaket, Türkçe ve Arapça, Türkiye Türkçesi, Ürdün Arapçası

Turkish and Arabic Polite Expressions: A Comparative Review

Abstract

The purpose of this research is to examine the politeness tendencies and usage of directness-indirectness strategies depending on power, social distance and degree of imposition variables, among people who speak Turkey Turkish as first language and people speaking Jordanian Arabic as their mother tongue. Sample of the research is comprised by undergraduate level, 50 first Turkey Turkish speaker and 49 first Jordanian Arabic speaker students who are selected from universe of Turkish and Arabic. Research data was obtained via a questionnaire performed with a Discourse Completion Test in Turkey and Jordan. Data was analysed by using a Statistical Package for Social Sciences (SPSS).

Keywords: Pragmatics, Politeness, Turkish and Arabic, Turkey Turkish, Jordanian Arabic

* Bu makale, “Türkçe ve Arapça Nezaket İfadeleri: Karşılaştırmalı Bir İnceleme” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (e-posta: kamilkarasuu@gmail.com).

Giriş

Türkiye coğrafi konumu ve sosyo-kültürel özellikleri bakımından çevresiyle yakın ilişkileri olan bir ülkedir. Bu yakınlıktan doğal olarak Türkçenin de etkilendiğini söylemek yerinde olacaktır. Türkçeyi etkileme bakımından en çok hissedilen dillerin başında ise Arapça gelmektedir. Ancak, bu iki dil arasındaki etkileşim çoğu zaman dil öğrenmenin temel amacı olan dilleri konuşanlar arasındaki iletişimi sağlamaya yönelik unsurlardan bir şekilde uzak kalmıştır. Bu sebeple araştırmanın, dilde edimibilime başvurmada ve nezaket ifadelerini kullanma düzeyinin ortaya çıkarılmasında dili kullananların nasıl davranış gösterdiğini tespit etmek için önemli olduğu düşünülmektedir. Campsall'a göre (2013) edimibilim, dilin nasıl anlam ürettiğinin bir yönü olup semantiğin çatısı altına girer, ancak semantik genellikle, basit bir şekilde cümle anlamının yüzeysel incelemesini ifade ederken edimibilim dilin toplumsal gücünün anlaşıldığı daha derin bir çalışmadır. Bu tanımlamadan anlaşılacağı gibi edimibilim, dilin ifade edilen anlamının arkasındaki anlamı içeren örtük bir ifade ediş biçimi olarak adlandırılabilir. Yani konuşan kişi muhatabına isteğini doğrudan söylemekten çok dolaylı olarak aktarır. Çalışmanın ardından Türkçe ve Arapça nezaket ifadeleri için elde edilen verilerin iki dile yönelik bir fikir vereceği düşünülmektedir.

1. İlgili Araştırmalar

Bilimsel boyutta edimibilim ve nezaket kuralları üzerine çeşitli düzeylerde çalışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte araştırma konusu olan Türkçe ve Arapça nezaket ifadelerine dair, bildiğimiz kadarıyla herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Edimibilime dair ilk çalışmaları gerçekleştiren araştırmacılar Austin, Searle, Grice ve Goffman olarak dikkat çekse de tam anlamıyla bu alanın kuvvetlenmesini ve artarak ilgi çekmesini sağlayan araştırmacılar Leech, Brown ve Levinson olmuştur. Edimibilimle ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında en kapsamlı araştırmanın bir proje çalışması olan Kültürlerarası Konuşma Edimi Gerçekleştirme Desenleri/Modelleri (KKEGD)¹ adlı projede bir araştırmacı grubunun gerçekleştirdiği çalışmalardır. Bu proje kapsamında sekiz dilde istekler ve özür dilemeler olmak üzere iki konuşma edimine odaklanılmaktadır. Çalışmayı şu araştırmacılar yürütmüşlerdir: “Avustralya İngilizcesi – Eija Ventola, Amerikan İngilizcesi – Nessa Wolfson and Ellen Rintell,

¹ CCSARP (Cross-Cultural Investigation of Speech Act Realization Patterns) adı altında gerçekleştirilen bir araştırma projesi çalışmasıdır.

İngiliz İngilizcesi – Jenny Thomas, Kanada Fransızcası – Elda Weizman, Danca (Danimarka) – Claus Faerch ve Gabriele Kasper, Almanca – Juliane House, Edmondson ve Helmut Vollmer, İbranice - Shoshana Blum-Kulka ve Elite Olshtain, Rusça – Jenny Thomas” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 197). Blum-Kulka ve Olshtain (1984: 209) KKEGD Projesini, “yerel ve yerel olmayan kullanım arasındaki kıyaslamaya özel vurgu yaparak, isteklerin ve özür dilemelerin gerçekleşme şekillerindeki dil içi ve diller arası (kültürel) değişkenliği araştırmak için başlatılan bir girişimdir” şeklinde tanımlamışlardır.

Bu alanla ilgili diğer bazı çalışmalar ise Al-Fattah ve Ravindranath (2009) “Yemen Arapçası İsteklerinde Nezaket İfadeleri Stratejileri” adlı çalışmalarında Yemen Arapçası konuşanların istekleri gerçekleştirirken nezaket ifadelerine özgü başvuruları inceleyerek aynı zamanda çalışmanın Yemen toplumunun sosyo-kültürel tutum ve değerlerine de ışık tutacağını ifade etmiştir. Hickey ve Orta (2005) ise “Saygı Olarak Nezaket: Pragmatik Bir Bakış” adlı makalelerinde edimbilimin nezaket yönünü ele alarak kültürler arasındaki farklılıklarına değinmişlerdir. Tawalbeh ve Al-Oqaily (2012) “Amerikan İngilizcesinde ve Suudi Arabistan Arapçasında Dolaylılık ve Nezaket İstekleri: Kültürlerarası Bir Karşılaştırma” adlı çalışmalarında, birinci dili Amerikan İngilizcesi olanlar ile birinci dili Suudi Arabistan Arapçası olanlar arasındaki isteklerin konuşma eylemindeki dolaylılık-doğrudanlık ve nezaket kavramlarını incelemişlerdir. Bu alanda yapılan bir başka çalışmada ise Ruhi (2006) “İltifat Tepkilerinde Nezaket: Türkçede Meydana Gelen Doğal Değişimlere Bir Bakış” adlı çalışmada Dialog Kuralı Yaklaşımı (Leech, 1983; 2003) ile Yüz Yönetimi Yaklaşımına (Brown ve Levinson, 1987) göre Türkçede iltifat tepkilerinin ana yapısını incelemiştir. Aubeled (2012) “İngilizce ve Arapçada Nezaket İfadeleri: Karşılaştırmalı Bir Çalışma” adlı araştırmasında iki dil arasındaki nezaket ifadelerini incelemiş ve karşılaştırmasını yapmıştır. Aynı zamanda Arapçanın nezaket ifadeleri bakımından daha zengin bir dil olduğunu savunmuştur. Arapçada nezaket stratejilerinin kullanımına dair bir diğer çalışmada ise Al-Marrani ve Szalzie (2010) “Erkek-Erkek ve Erkek-Kadın Etkileşiminde Yemen Arapçası Erkek Konuşucularının Kibar İstek Stratejileri” adlı çalışmalarında isteklerin gerçekleşmesinde Yemen Arapçası tek birinci dil konuşanlar tarafından kullanılan dilbilim stratejilerini incelemişlerdir. Çalışmada Blum-Kulka, House ve Kasper (1989) tarafından geliştirilen Söylem Tamamlama Testi (STT) modeli kullanılarak San’a Üniversitesinden 168 Yemenli erkek ve 168 Yemenli kadın örneklemeden elde edilen veriler doğrultusunda, Yemen Arapçasında genel anlamda daha yüksek düzeyde dolaylılık

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

eğilimi olsa da erkek-erkek etkileşiminde yüz kaybı endişesi taşımadan doğrudanlık stratejisinin kullanıldığı, erkek-kadın etkileşiminde ise dolaylılık stratejisinin daha fazla kullanıldığı sonucuna varmışlardır. Daha önce de ifade edildiği gibi Türkçe ve Arapça arasında bu yönde bir çalışma yapılmamıştır.

Edimbilim

Edimbilim kavramının tarihsel gelişimine bakmadan önce tanımının, ne için kullanıldığının ve kullanımına neden gereksinim duyulduğunun ifade edilmesi gerekir. Edimbilimin en eski ve meşhur tanımlarından biri Morris'in (1938: 6) "işaretler ve onları yorumlayanlar arasındaki ilişkilerin çalışması" şeklindeki ifadesidir. Levinson (1983) kitabında edimbilimi açıklarken bu kavramın modern kullanımı olan bir işaretler bilimi ya da göstergebilimi (semiotik) genel hatlarıyla altını çizen Charles Morris'e (1938) atfetmektedir. Çünkü Morris (1938) göstergebilimi, sentaks (sözdizimsel), göstergelerin bir diğeriyle düzenli bağlantısının çalışması; semantik (anlamsal), dilsel göstergelerin birbiriyle olan ilişkilerini anlamsal bakımdan ele alan çalışma; sonuncusu ise edimbilim (pragmatik), göstergelerin ve göstergeleri yorumlayanların arasındaki ilişkinin çalışması olmak üzere kendi içerisinde üç ayrı dala ayırmıştır. Bu ayırmadan sonra dilbilimsel çalışmalar bu yönde gerçekleşmiştir. Edimbilim önceleri bir dilbilim konusu olarak kabul edilmek yerine, Leech (1983) edimbilimi 1960'lı ve 70'li yıllara kadar dilbilimciler tarafından değinilmeyen, o günlerde nereye konulacağı bilinmeyen ve yönlendirilemeyen bilgilerin konulabileceği bir atık alanı olarak davranılan bir yer olarak ifade etmiştir. Demirezen (1991: 281) ise dil öğretiminde pragmatikle semantiğin karıştırılmaması gerektiğine dikkat çeker ve bu iki alanı birbirinden ayırırken şu noktayı vurgular: Semantik temelde kelimeler ve dil yapılarının anlamı üzerine çalışırken; göstergebilimin bir alt birimi olan pragmatik, semantikten farklı olarak anlama aynı zamanda ifadenin bağlamdaki anlamını da katar, yani semantiğin bittiği yerde pragmatik çalışması başlar. Muhtemeldir ki pragmatik ayrı bir disiplin olarak ele alınmasının başlıca sebeplerinden biri bu noktadır. Edimbilimin bir başka açıklaması ise şöyledir:

Edimbilim, dilin bağlam içerisindeki kullanımını açıklayan sistematik bir yöntemdir. Edimbilim, tıpkı semantiğin yaptığı gibi, kelimelerin ya da yapıların görünüşteki anlamlarında fark edilemeyen yönleri açıklamaya çalışır. Dil araştırmasıyla ilgili bir saha olarak edimbilim oldukça yenidir. Edimbilimin kaynağı,

dil felsefesi ve Amerikan felsefi pragmatizm okuludur. Dil bilimi içerisinde bir disiplin olarak edimbilimin temelleri H.P. Grice'in konuşmaya dayalı ima (conversational implicature) ve işbirliği ilkesi (cooperative principle) üzerine; Stephen Levinson, Penelope Brown ve Geoffrey Leech'in de nezaket kuralları üzerine yaptığı çalışmalardan kaynaklanır (çeviren, Dervişcemaloğlu, 2013).

Bu alanda çalışma yapan felsefecilerden en önemlileri Austin (1962), Searle (1969) ve Grice (1975) olmuştur. Geçen zaman içerisinde edimbilime ve problemlerine giderek artan bir ilgi olmuş ve dört tane uluslararası kongre gerçekleştirilmiştir (Viareggio, 1985; Antwerp 1987; Barcelona 1990; Kobe, Japonya, 1993). Chrystal (2008: 379) edimbilimin, geleneksel olarak göstergebilimin semantik ve sentaktikle birlikte üç ana bölümünden birini nitelemek için kullanılan bir terim olduğunu ve modern dilbilimde, kullanıcıların bakış açılarından, özellikle onların yaptığı seçimlerin sosyal etkileşimdeki dil kullanımında karşılaştıkları kısıtlamaların ve bir iletişim eylemindeki katılımcılar üzerinde dil kullanımlarının etkilerinin dil çalışmasına uygulanması için ortaya çıktığını belirtir. Verschueren (1999: 1) ise "en temel düzeyde, pragmatik, dil kullanım çalışması veya biraz daha karmaşık kelimeleri ve cümleleri seçerek kullanmada onların kullanım özelliklerinin ve süreçlerinin bakış açısından dil olgusunun çalışması" olarak tanımlamaktadır.

Edimbilimin nasıl meydana çıktığını anlamak için Demirezen'in (1991: 282) edimbilimi, edimdilbilim (pragmalinguistik); psiko-edimbilim ve sosyo-edimbilim (sosyopragmatik) olmak üzere üç bileşenden oluştuğunu belirten şu açıklamasına bakmak yerinde olacaktır:

Pragmatikle gramerin bileşimi, edimdilbilim (pragmalinguistik) denilen bir çalışma alanını ortaya çıkardı. Pragmalinguistik, gramere pratik açıklamalar getirir ve bir dilde öğretme amaçları için en uygun ve en pratik ifade yapılarını bulmaya çalışır. Aynı zamanda uygulamalı dilbilimin alt branşıdır çünkü dil kullanımında en iyi yöntemi geliştirmek ve önermek için çalışır. Yani, pragmalinguistik, dil öğretiminde uygulamak için yöntemler ve teoriler sunar, bir dili doğru bir şekilde nasıl kullanmamız gerektiğini açıklar.... Sosyo-pragmatik, pragmatik ile sosyo-linguistiğin bir bileşimidir. Bu, pragmatiğin sosyolojik bir arayüzü olan dil kullanımı ile ilgili yerel koşulların çalışmasıdır. Dil öğreniminin kültüre özgü arka planını ortaya çıkarır. Fiziksel ortamın yabancı dil öğretim sürecinde ne kadar

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

önemli olduğunu vurgular. Burada Malinowsky'nin şu sözlerini hatırlamalıyız: Anlam, düşüncenin pasif bir tezahürü değil, aynı zamanda bir kültüre açık bir referanstır, çünkü her kelime belirli bir içerikte toplum tarafından, onun toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturulur. Kelimeler her dilin ihtiyacını doldurma güdüsü ile meydana gelir. Sosyo-pragmatik aynı zamanda bir dilin grupla edinilmesiyle ilgilendir [Topluluk Dil Öğrenimi (Community Language Learning), Toplam Fiziksel Tepki (Total Physical Response) gibi]....

Konuşmacı genellikle “söylediklerinden daha fazlasını kasteder” (Leech, 1983: 9). Yule'un (2010) ifade ettiği gibi sözcükler arasında kavramsal anlam ve ilişkiler olmasına rağmen bağlama ve konuşmacıların iletişimsel amaçlarına daha fazla bağımlı olan anlamın diğer yönleri vardır; iletişim bir ifadede sadece kelimelerin anlamını tanımaya bağlı değil aynı zamanda konuşmacıların ifadelerinde ne demek istediklerini de anlamaktır, bunun dilbilimde karşılığı edimbilimde bulunur. Yule, edimbilimi şöyle dile getirmektedir:

Bir çok yönden pragmatik, “görünmez” anlamın veya gerçekte söylenmediği veya yazılmadığı zaman bile kastedilenin nasıl farkına varacağımızın çalışmasıdır. Bunun gerçekleşmesi için konuşmacılar (veya yazarlar) iletişim kurmaya çalıştıklarında pek çok ortak varsayıma ve beklentiye bağlı (bağımlı) olabilmelidir. Bu varsayımların ve beklentilerin araştırması bize söylenenden daima nasıl daha fazla aktarıldığına dair bazı bakış açıları sunar (Yule, 2010: 128).

Söz Edimleri

“Söz Edimi Teorisi 1962 yılında İngiliz filozof J.L. Austin tarafından ortaya konmuştur. O, pek çok ifadeyi sadece iletişim bilgisi değil, aynı zamanda eylemlere eşdeğer olarak varsaymaktadır. Bu ifadeler söz edimleri olarak adlandırılır” (Umar, 2004: 45). Austin'in (1962) söz edimi teorisine göre dilsel ifadeler bilginin yanısıra eylemle eşdeğerdir. Bir ifadeyi dile getiren kişi aynı zamanda dile getirdiği ifadeyi eylemle birlikte uygulama yetisine sahiptir. Austin (1962) ‘söz edimi’ terimini bir ifade ve ‘ifadenin söylendiği toplam durumu’ kastetmek için kullanmaktadır. Söz edimlerinin en temel açıklaması Austin'in onları üç türe ayırdığı teorisidir. Bu teoriye göre söz edimleri üç şekilde gerçekleştirilir: Düz söz edimi (locutionary act), sadece bir şey söyleyerek edimi gerçekleştirme; edimsöz edimi (illocutionary act),

bir şey söylerken aynı zamanda bir eylemi gerçekleştiren davranıştır; etkisöz edimi (perlocutionary act), bir şey söyleyerek bir edimin gerçekleşmesini sağlama, yani söylenen sözden etkilenecek birisinin eylemde bulunmasıdır.

Bu çalışmada esas alınan sözedimi de edimsöz edimi, yani konuşmacının eyleme yönüdür. Austin (1962) edimsöz edimi açıklarken, bir edimsöz edimin gerçek bir etki yapmadıkça tam anlamıyla gerçekleşmiş olmayacağını ifade eder. Aynı zamanda o, edimsöz edimin geleneksel bir eylem olduğunu, etkisöz edimin ise geleneksel olmadığını belirtir. “Bazı edimsözler özünde kabadır (örn. emirler), bazıları ise özünde kibardır (örn. teklifler). Bu yüzden negatif nezaket kaba edimsözlerin kabalığını en aza indirmekten ibarettir, pozitif nezaket ise kibar edimsözlerin kibarlığını en üste çıkarmaktan ibarettir” (Leech, 1983: 83-84).

Bu çalışmada, söz edimleri stratejilerinden “istek” söz edimine odaklanılmaktadır. Aldhulaae (2011: 1) “istekler, söz edimlerinin bir kategorisi olarak, dillerarası ve kültürlerarası araştırmada söz edimlerinin diğer türlerine göre daha önemli görünmektedir” derken; Abuarrâh, Lochman ve Lutjerhams (2013: 1110) söz konusu edimlere ilişkin şu ifadeler yer vermektedir:

İstek söz edimleri farklı sebeplerle seçilmiştir. İlk olarak istekler, emir vermek, talimatlarda bulunmak ve yardım etmek vb. günlük iletişimde sıklıkla kullanılmaktadır.... İkinci olarak, bu söz edimi farklı kalıplarda gerçekleştirilir (eksilteli ifadeler, emir kipleri, geleneksel stratejiler vb.) ve farklı kişisel ve kişilerarası ilişkileri göstermek için doğrudanlığın farklı düzeylerini kullanır.... Dahası, bir istek yüz tehdit edici bir eylemdir.... Bu söz edimi statü, sosyal mesafe ve etki derecesi gibi belirli parametrelerden etkilenmektedir. Bu parametreler farklı dillerde kalıp ifade seçimini ve doğrudanlık düzeyini etkiler.

Yukarıda belirtildiği gibi istek söz edimlerinin insan etkileşiminde sıkça kullanılması ve günlük ifadelerle etki etmesi bu çalışmada temel olarak alınmasında etkili olmuştur. Ancak özür dileme söz edimleri çalışmaya dahil edilmemiştir. Bunun sebebi ise Blum-Kulka ve Olshtain’in (1984) ifade ettiği gibi özür dileme söz edimi istek edimlerinden farklılık gösterir. Çünkü genellikle gerçekleşmiş bir edimden sonra özür dileme söz edimine başvurulurken, istek söz edimi eylem gerçekleşmeden önce bir olayın gerçekleşmesini veya değişmesini sağlamak için yapılan girişimlerdir. Özür dileme zaten

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

gerçekleşmiş bir olayı işaret eder ya da konuşmacı olayın gerçekleşmek üzere olduğunun farkına vararak buna göre davranabilir. Buna karşın çalışmada kullanılan anket ölçeği eylemden sonrasına değil, eylemden öncesine yönelik cevap almayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla ‘özür dileme’nin, katılımcıların verdiği cevaplar özür ifadeleri içerse bile, ankete ve araştırmanın amacına uygunluk göstermeyeceği açıkça görülebilir. Ayrıca istek söz edimlerinin kullanılması sosyal güç, sosyal mesafe, dayatma derecesi, yaş, cinsiyet, eğitim durumu gibi çeşitli sosyal, durumsal ve kişisel şartlara göre değişmektedir. Konuşmacılar isteklerinin gerçekleşebilmesi için birtakım daha kibar ifadeleri kullanmaya eğilim gösterir.

Nezaket

Nezaket disiplinlerarası ve kültürlerarası bir olgudur. Her kültür, her dil kendine göre saygı gösterme, kibar olma, sakinme, yüz koruma, maliyeti azaltma ve sözlü-sözsüz iyi tavırlar geliştirmede farklı yollara başvurur. Yaklaşık son otuz yıldır nezaket üzerine çalışmalarda önemli bir artış olmuştur. Her kültürün kendi nezaket araştırmalarını gerçekleştirmesinin yanı sıra kültürlerarası çalışmalara da yer verilmiştir. Nezaket kavramı uzun yıllardır edimbilim çalışmasının önemli bir evresini oluşturmuştur. Nezaket araştırmaları günümüze kadar dilbilimsel pragmatik alanında yapılan pek çok araştırmanın temel hareket noktası olmuştur. Bu alanda gerçekleştirilen araştırmalara bakıldığında öncü araştırmacıların iki farklı yaklaşım ortaya koydukları görülmektedir: Grice, Leech ve Lakoff’un *ilke/kural* yaklaşımı; Goffman, Brown ve Levinson’ın *yüz yönetimi* yaklaşımıdır (Işık-Güler, 2008). Dil araştırmasının içerisinde insanların etkili iletişim kurmasında, birbirlerini anlamasında ve ilişkilerini sağlıklı bir şekilde yürütmesinde nezaket olgusuna başvurulmuştur. İnsanlar, nezakete başvururken yanlış anlaşılmadan arınmış, etkili bir iletişim dili kurabilmek için söylemlerini tartarak ve sınırlandırarak ifade eder, doğru anlaşılmayı hedefler. Nezaket, istekleri gerçekleştirmede konuşmacılar arasında önemli bir sorun teşkil etmektedir.

1970’li ve 1980’li yıllardan itibaren nezaketi edimbilim çalışması altında sistemli bir şekilde ele alan ilk araştırmacılar olarak Lakoff (1973), Brown ve Levinson (1978) ve Leech (1983) göze çarpmaktadır. “Nezaketi genel anlamda diğer insanlara karşı ince ruhlu, mütevazı ve kibar olma gibi düşüncelerle davranma gereği olarak düşünebiliriz” (Yule, 2010: 135). Nezaketin dikkate değer bir diğer tanımı Verschueren tarafından şu şekilde yapılmıştır:

Ne olursa olsun kendine özgü yönleriyle ‘nezaket’, genel olarak insanların yüzünü koruma gereksinimi ile bağlantılı olarak kullanılan dilde yapılan seçimlerin pragmatikte çatı bir terim haline gelmesidir, yani onların genel öz-görüntüsüdür. Bir insanın gerek duyduğu eylem özgürlüğüne sahip olması olarak negatif yüz; bir insanın eşit bir şekilde ya da bir grubun üyesi olarak davranılmaya gereksinim duyması olarak pozitif yüz arasında bir ayırım yapılır. Yüz istekleri ortaya koyan her eylem, bir yüz tehdit edici eylem (YTE) taşır (Verschueren, 1999: 45).

Bir konuşmada muhatapların birbirlerine yaklaşımları etkileşimin sağlıklı bir şekilde yürütülüp yürütülmemesini önemli ölçüde etkilemektedir. Her konuşmacı karşısındakini düşünerek etkileşimi gerçekleştirmeye çalıştığında bir işbirliği yerine getirmiş olur. Grice (1975) buna “işbirliği ilkesi” adını verdiği bir kurallar dizisi ile ele almıştır. Grice’a göre günlük konuşmalarda konuşmacılar bu ilkeye başvururlar. Grice’ın işbirliği ilkesinin dört alt kuralı vardır. Bu kuralları Leech şu şekilde aktarmaktadır:

1. Nicelik (Quantity): Bilgileri uygun miktarda vermek. Yani konuşmaya uygun miktarda bilgilendirici katkı yapılır, gereğinden fazla bilgilendirici katkı yapılmaz.
2. Nitelik (Quality): Sadece doğru olan şeyin katkısı yapılır, yanlış olduğuna inanılan ve yeteri kadar delili olmayan şey söylenmez.
3. Bağıntı (Relation): Konuşmacılar amaca uygun ve ilgili ifadeler kullanır.
4. Tutum (Manner): Açık olunur. İfade belirsizliği önlenir ve belirsizlikten kaçınılır, sözü gereksiz yere uzatmaktan kaçınılır ve düzenli ifadeler kullanılır (aktaran, Leech, 1983: 8).

Grice’ın kurallarıyla paralellik gösteren Leech’in Nezaket İlkesi kuralları ise şu şekildedir:

1. İncelik/Kibarlık Kuralı (Yönlendiriciler ve Yükleyicilerde)
(a) Diğeri için maliyeti en aza indirmek [(b) Diğeri için faydayı en üste çıkarmak]
2. Cömertlik Kuralı (Talep Ediciler ve Yükleyicilerde)
(a) Faydayı kendisi için en aza indirmek [(b) Maliyeti kendisi için en üste çıkarmak]
3. Takdir Etme/Övgü Kuralı (İfade ediciler ve İddia edicilerde)
(a) Diğerini beğenmemeyi en aza indirmek [(b) Diğerini övmeyi en üste çıkarmak]

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

4. Tevazu Kuralı (İfade ediciler ve İddia edicilerde)
 - (a) Kendisini övmeyi en aza indirmek [(b) Kendisini beğenmemeyi/yermeyi en üste çıkarmak]
5. Uyum Kuralı (İddia edicilerde)
 - (a) Kendisi ve diğeri arasındaki uyumsuzluğu en aza indirmek [(b) Kendisi ve diğeri arasındaki uyumu en üste çıkarmak]
6. Sempati Kuralı (İddia edicilerde)
 - (a) Kendisi ve diğeri arasındaki antipatiyi en aza indirmek [(b) Kendisi ve diğeri arasındaki sempatiyi en üste çıkarmak] (Leech, 1983: 132).

Nezaket denilince akla ilk gelen araştırmacı ve dilbilimciler Brown ve Levinson'dır. Onların ortaya koymuş olduğu nezaket teorisi bu alanda yapılan çalışmaların temel başvuru kaynağıdır. Brown ve Levinson'ın nezaket teorisinin temelini 'yüz' kavramı oluşturur. Onların yüz kavramı, mahcup olma, aşağılanmış olma ya da 'yüz kaybı' kavramlarıyla yüzü ilişkilendiren Goffman'dan (1967) ve İngiliz halk teriminden çıkarılmıştır. Goffman'ın (1967: 5-6) 'yüz' tanımlaması şu şekildedir:

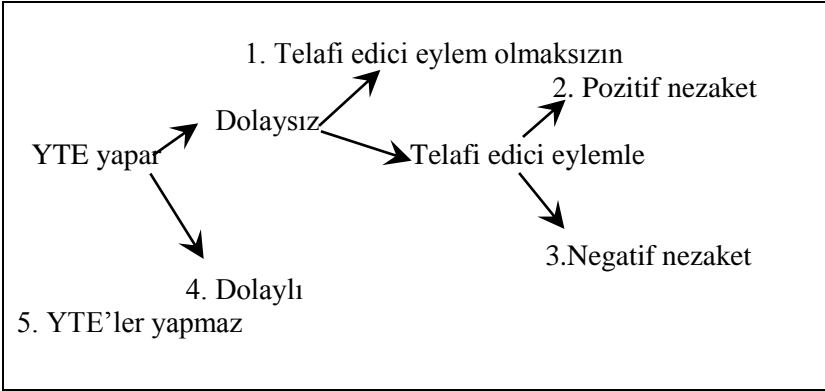
Başkalarının paylaşabildiği bir görüntü olsa da kabul görmüş sosyal nitelikler açısından yüz, kendini betimlemenin bir farzedimidir. Çünkü bir insan kendisi için iyi bir gösterimde bulunduğu zaman mesleği ya da inancı için de iyi bir gösterim yapar. Bir insan başkalarıyla etkileşimini sağlayan yüze karşı hemen duygusal tepki gösterme eğilimindedir; karşısındakinin yüzünü yakalar; onun duygularını yüzle ilişkilendirir.

Brown ve Levinson, konuşma ediminde yüzün iki temel unsuruna dikkat çekerek bir toplumdaki her yetişkin bireyin buna sahip olma isteğini vurgulamaktadırlar. Brown ve Levinson bunları negatif yüz ve pozitif yüz olarak ikiye ayırmaktadır:

- (a) Negatif yüz: bölgeler, kişisel korunmalar ve dağılmama hakları temel istektir. Yani eylem özgürlüğü ve dayatmadan bağımsız olma isteğidir.
- (b) Pozitif yüz: sürekli olumlu öz-imaaj ya da kişilik, en önemlisi etkileşimciler tarafından bu öz görüntünün takdir edilme ve onaylanma arzusudur. (Brown ve Levinson, 1987: 61).

İçgüdüsel olarak birtakım eylemler vardır ki bunlar yüz için tehdit oluşturur. Brown ve Levinson bu eylemleri Yüz Tehdit Eden Eylemler (Face Threatening Acts) olarak tanımlar. Yüzün karşılıklı tehdit edilebileceği bağlamından hareketle, bir etkileşimde muhataplar, YTE'den sakınmak için birtakım yöntemlere başvururlar. Brown ve Levinson bunun için olası stratejiler belirlemişlerdir.

Aşağıdaki tablo Brown ve Levinson'ın (1987: 69) YTE'den sakınırken başvurdukları stratejileri göstermektedir.



Tablo 1. Brown ve Levinson'ın Bir YTE yaparken stratejileri (1987: 69)

Brown ve Levinson'ın yukarıdaki tablosuna daha detaylı bakıldığında: Dolaysız strateji (on-record) ikiye ayrılmıştır: a) Telif edici eylem olmaksızın ve dinleyicinin yüzündeki tehdit edilmeyi dikkate almadan doğrudan ve açık bir şekilde davranmak. Bu strateji en az nezakete sahiptir b) Telif edici bir eylemle davranışta bulunmak. Bu strateji, YTE stratejisinde pozitif nezaket ve negatif nezaket olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yüzün tehdit edilmesine karşı Yüz Koruyucu Eylemler (Face Saving Acts) olarak bu eylemlere başvurulmaktadır. Pozitif nezaket, dinleyicinin olumlu yüzüne yöneliktir ve konuşmacı dinleyicinin isteğini göz önünde bulundurur yani bir grubun üyesi, bir arkadaş gibi davranır ve muhtemel yüz tehdidini en aza indirmeye çalışır. Negatif nezaket stratejisinde ise esas olarak dinleyicinin yüzünü kısmen tatmin edici olmaya yöneliktir, öncelikle kendine alan oluşturma ve kendi kararını kendisi verme çabasıdır. Negatif nezaket kaçınmayı öne alır ve negatif nezaket stratejilerini gerçekleştirirken konuşmacı, muhatapın olumsuz yüz isteklerini kabul ettiğine ve saygı duyduğuna dair bir güvence verir, muhatapın eylem özgürlüğüne müdahale etmekten kaçınır. En son olarak ise YTE'ye hiç

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

başvurulmaz ve en kibar stratejidir (Brown ve Levinson, 1987). “Bu nedenle, negatif nezaket kendini geri planda tutma, resmiyet ve dizginlemeyle, dinleyicinin kendi görüntüsünün çok sınırlı yönlerine dikkat çekerek onun engellenmeme isteğini merkeze almakla nitelendirilir” (Brown ve Levinson, 1987: 70). Dolaylı stratejide ise konuşmacı muhatabına bir şeyi yapmasını veya yapmamasını dolaylı olarak ifade eder. “Dolaylı stratejilerin dilbilimsel kullanımları bir konuşmacının iletişim kurması için metafor, ironi, söylemsel (retorik) sorular, eksiltili ifade², totoloji (gereksiz tekrar) ve her tür ipuçlarını içerir” (Brown ve Levinson, 1987: 69). Leech (1983) söylemi en genel anlamda bir konuşma esnasında dilin etkin ve becerikli bir şekilde kullanılması olarak belirterek söyleme bunun dışında bir adlandırma getirir ve kendi bağlamında edimbilim içerisinde konuşmacının, dinleyicinin zihninde belirli bir etki ortaya çıkarmak için dili kullandığı amaç odaklı bir söz durumu yerine koyar. O, söylemi kişilerarası ve metinsel olarak ikiye ayırır. Leech, Grice’ın (1975) İşbirliği İlkesi (Cooperative Principle) ile kendi Nezaket İlkesini (Politeness Principle) birleştirmektedir ve bunlara İroni İlkesini (Irony Principle) ekleyerek kişilerarası söylemi oluşturmaktadır. Söylemsel ilkeler sosyal olarak çeşitli yollarla iletişimsel davranışı sınırlar fakat konuşma için ana motivasyonu sağlamaz ve genelde iletişime dair davranış geliştirmeyi sınırlasa da selamlama, teşekkür etme gibi alışlagelmiş ifadeler dışında tek ölçüt değildir (Leech, 1983: 16). Leech’e göre (1983) işbirliği ve nezaket, konuşmanın sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesinde çoğunlukla düzenleyici faktörlerdir, konuşmada gereksiz görülmemelidir ve konuşmayı olumsuz etkileyen bir unsur değildir, bu yüzden edimsöz amaçlar ve sosyal amaçlar arasında bir ayırım yapmak gerektiğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde bir ifadenin edimsöz gücü ve söylemsel gücü arasında da aynı ayrımı yapar, yani ona göre anlam, konuşmacının retorik ilkelere bağlılığını ortaya koyar. “Edimsöz güç ve söylemsel güç bir araya gelerek edimbilimsel gücü oluşturur” (Leech, 1983: 17). Leech gibi bu alanın öncülerinden Lakoff’un nezaket yaklaşımının da daha önce bahsedilen Grice’ın İşbirliği İlkesi ve onun dört alt kuralı üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür. Aynı zamanda o, muhatabı dikkate alarak kişilerarası etkileşimde ‘nazik ol’ kuralını öne çıkarır, yani kişilerarası nezakette muhataba dayatma

²Eksiltili ifade (Understatement): Beklenene göre daha kısa bir ifadeyi içeren bir konuşma şeklidir. Kibar bir ifadede daha sert ya da daha saldırgan bir ifadenin yerine kullanılan örtmece (euphemism) ile karıştırılmamalıdır.

yapmamayı, seçenekler sunmayı ve onu iyi hissettirmeyi esas alır (Işık-Güler, 2008).

Kibar bir davranışı kavramsal olarak dile getirmede her dil farklı terimler ve sözcükbirimler ortaya koymuştur. Bu farklılığın nezaketin kültüre özgü niteliğinden kaynaklandığını söylemek yerinde olacaktır çünkü dil, genellikle, kültüre göre şekillenen bir olgudur. Ancak Ogiermann'a göre (2009) kültürlerarası pragmatikte kültürün tanımlanmasına ve kavramsallaşmasına oldukça az önem verilmiştir. Oysa ki ona göre nezaket çalışmalarında birtakım nezaket verilerini elde etmek için kültürün rolüne odaklanılması gerekebilmektedir.

Kültür, her üyenin davranışını etkileyen ve her üyenin diğer insanların davranışının 'anlamını' yorumlayan tutumların, inançların, davranışsal anlaşmaların, temel varsayımların ve bir grup insan tarafından paylaşılan değerlerin belirsiz bir kümesidir (aktaran, Ogiermann, 2009: 25).

"Arapça 'edeb' kelimesi günümüzde bağlamına göre nezaketi ya da edebiyatı ifade etmektedir. İslam öncesi dönemde sadece 'davet' anlamını amaçlamıştır" (Tawalbeh ve Al-Oqaily, 2012: 86). Bu terimin sözlükteki anlamına bakıldığında "sahibini terbiyeli, kibar ve nazik yapan; insanları övülecek işler yapmaya davet ettiği ve çirkin vasıflardan alıkoyduğu için edep/kibarlık olarak adlandırıldığı" görülmektedir (İbn Manzûr, 1993: 43). Türkçede ise "nezaket" kavramının yapısal olarak üç dilin bir karışımıyla ortaya çıktığı görülür. Kelime pek çok kişinin algıladığının aksine köken olarak Arapça değil Farsça 'nâzuk' kelimesinden gelmektedir. Ancak Arapça dil yapısının ve masdar kalıbının özelliklerini alarak Türkçede 'kibar davranış' anlamını kazanmıştır (Dihhudâ, 1956: 19829).

Doğrudanlık-Dolaylılık

Bu kavramı kuşatan karışıklık doğrudan ve dolaylı söz edimleri olarak adlandırılanlar arasında yaygın bir şekilde kabul edilen özellikle emirler ve soru emirler olarak adlandırılanlar arasındaki ayrımdır. Bu yüzden birisi bir başkasına *pencereyi kapat* derse bu 'doğrudan' söz edimi iken birisi *pencereyi kapatabilir misin?* derse bu 'dolaylı' söz edimi olarak kabul edilir. Bu örneklerden açıkça anlaşılrsa da bunların farklı olgulara ve dillere uygulandığında bu ayrımı yapmak güçleşebilmektedir. Bazı dillerde emirler farklı yan unsurlarla desteklenebilir, emir ifadeleri yumuşatılabilir, daha dostça ifade edilebilir veya daha sert ve buyurucu olabilir. Emirlerin doğrudan veya dolaylı söz edimleriyle bir bütünlük ortaya koyup koymadığı veya doğrudanlık ve dolaylılık arasında kesin bir ayrımın nasıl yapılması gerektiğine yönelik net cevaplar bulmak zordur.

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Thomas'a göre (1995) dolaylılık, ifade edilen anlam ve ima edilen anlam arasında bir uyumsuzluk söz konusu olduğu zaman başvurulan bir ifade biçimi olup, hemen hemen mevcut tüm dillerde var olan evrensel bir olgudur.

Thomas (1995) her dolaylığın belli bir maksatla kullanılmayacağını, bunun bazen konuşmacının dilsel yetersizliğinden kaynaklanan ve etkileşimde ifade edilmek istenen duruma uygun kelimeyi hatırlayamamasından ya da bulamamasından kaynaklanan bir ifade ediş biçimi olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir. Edimbilimde dolaylılık etkileşimciler tarafından bilerek ve isteyerek kullanılan bir ifade biçimidir. Dolaylılığa başvurmanın başka bir gerekçesi ise bazı ifade edilememeye olasılığı bulunan durumlarda insanlar bu yolu seçerek yapmak zorunda kalacakları durumdan kaçınır ve söylemek istediklerini söylerler (Thomas, 1995).

Thomas, Brown ve Levinson'a göre Güç, Sosyal Mesafe ve Dayatma Derecesi

Dolaylılık anlam olarak her doğal dilde evrensel bir olgu olmasına rağmen her zaman kullanılmaz veya herkes aynı şekilde kullanmaz. Bireylerin ve kültürlerin dolaylılığı nasıl, niçin ve ne zaman kullandıkları ve niçin doğrudanlığa tercih ettikleri farklılık gösterse de tüm dillerin ve kültürlerin dolaylılığı kullanma düzeylerinde pek çok ortak nokta vardır (Thomas, 1995). Her dilde pragmatik tercihleri ve dolaylılığın kullanılmasını belirleyen birtakım unsurlar vardır. Bunlardan en önemlileri güç, sosyal mesafe ve dayatma derecesi değişkenleridir. Bu değişkenler üzerinde en çok duran araştırmacılar ise Thomas, Brown ve Levinson'dır. Brown ve Levinson güç, sosyal mesafe ve dayatma derecesini ele alırken bu üç değişkenin konuşmacı ile muhatap arasındaki nezaket düzeyini önemli ölçüde etkilediğini savunmaktadır. Onlara göre bu değişkenler konuşma esnasında ortaya çıkabilecek olan kendilerinin ortaya koyduğu YTE unsurlarını içerir (Brown ve Levinson, 1987: 15). Onların bu üç değişkenin konuşmacı ve dinleyici arasındaki ilişkiyi belirleme düzeylerini Işık-Güler şu şekilde özetlemiştir:

- (a) Konuşmacı ve dinleyicinin 'sosyal mesafesi' (M): Paylaştıkları aşinalık ve dayanışma derecesi.
- (b) Konuşmacı ve dinleyicinin 'göreceli gücü' (G): Konuşmacının dinleyici üzerinde yapabileceği dayatma derecesi.
- (c) Kültürdeki konuşma edimine bağlı 'dayatma derecesi' (DD): Dinleyicinin mal ve hizmet maliyetinin derecesi; konuşmacının

eylemi gerçekleştirme hakkı ve dinleyicinin dayatmayı karşılama derecesi (Işık-Güler, 2008: 32).

Aynı zamanda Brown ve Levinson (1987) konuşmacı ve dinleyici arasındaki bu üç değişkenin ilişki ağını kurarken ‘sosyal mesafeyi’ simetrik bir ilişki olarak; ‘gücü’ asimetrik bir ilişki olarak; dayatmayı ise kültüre özgü değişken olarak ifade etmektedir.

2. Bulgular ve Yorum

İstekler yüz tehdit eden eylemler olarak tanımlanmaktadır (Brown ve Levinson, 1987). Brown ve Levinson (1987: 59-60) her insanın genel öz-görüntüsü olan bir yüzü olduğunu öne sürerler; onlara göre konuşmacı, dinleyicinin (veya konuşmacının) yüz kaybına sebep olabilecek bir dilsel veya dilsel olmayan bir edimi gerçekleştirmeye karar verdiğinde, konuşmacı riski veya hasarı en aza indirmek için bir nezaket stratejisi kullanma eğiliminde olacaktır. Brown ve Levinson’a göre (1987: 61) iki tür yüz vardır: Birisi eylem özgürlüğü ve dayatmadan özgür olma gibi birisinin bölge, kişisel muhafaza ve dikkat dağılmama hakları talep etmesiyle alakalı olan negatif yüzdür, diğeri ise bir topluluğun diğer üyeleri tarafından takdir edilme ve onaylanma arzusuyla alakalı olan pozitif yüzdür.

Doğrudan ve dolaylı yollarla istekte bulunma tüm dillerde konuşmacıların başvurabilmesi mümkün olan ve eylemin doğası gereği içerisinde bulunan dayatmayı azaltmada önemli bir nezaket aracıdır. Konuşmacının dayatmayı en aza indirebilmesinin tek yolu doğrudanlığın ve dolaylılığın çeşitli stratejilerini seçmesinden geçmektedir. Konuşmacılar nezakete başvururken isteklerinde kısıtlayıcı unsurları doğrudanlık, geleneksel dolaylılık ve geleneksel olmayan dolaylılık stratejileri ile kullanırlar. Daha önce de bahsedildiği gibi bu çalışmanın temel amacı Ürdün Arapçası Konuşanlar (ÜAK) ve Türkiye Türkçesi Konuşanlar (TTK) tarafından kullanılan istek stratejilerinin nezaket düzeylerine göre analiz edilmesi ve kıyaslanmasıdır. Bunu yapmak için iki gruptan elde edilen istek stratejileri doğrudanlık düzeylerine göre doğrudan (D), geleneksel dolaylı (GD) ve geleneksel olmayan dolaylı stratejiler (GOD) olmak üzere üç grupta sınıflandırılmıştır. Blum-Kulka ve Olshtain (1984) doğrudanlık, geleneksel dolaylılık ve geleneksel olmayan dolaylılık olmak üzere üç temel stratejiyi dokuz alt stratejiye bölmüşlerdir (Blum-Kulka, 1989). Her doğrudanlık ve dolaylılık düzeyinin bulguları ifade edilirken dokuz alt strateji ve kullanımları da örneklerle gösterilmektedir.

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

Güç, sosyal mesafe ve dayatma derecesi değişkenlerinde etkileşimciler arasındaki ilişkiyi belirlerken Güç (G) değişkeni, konuşmacılardan birisinin diğerine göre birtakım parametrelere göre daha üst konumda olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Mesafe değişkeni (M), konuşmacılar arasındaki yakınlık, tanışma uzunluğu ve temas sıklığı gibi parametrelere göre belirlenmiştir ve üçüncü değişken olarak Dayatma değişkeni (DD) ise, konuşmacının isteği gerçekleştirirken dinleyiciye yüklediği zamansal, finansal, güşsel vb. birtakım maliyetlere göre belirlenmiştir.

Aşğıdaki tabloda Söylem Tamamlama Testindeki (STT) on iki durum karşısında konuşmacı ile dinleyici arasındaki etkileşim düzeyleri verilmiştir.

| Durum | Sosyal Güç | Sosyal Mesafe | Dayatma Derecesi |
|-------------------|------------|---------------|------------------|
| 1. Ödünç Kitap | K < D | +SM | Düşük |
| 2. Yapılacak İş | K < D | -SM | Düşük |
| 3. Telefon Ricası | K > D | +SM | Düşük |
| 4. Yön Sorma | K = D | -SM | Düşük |
| 5. Yardım İsteme | K = D | +SM | Yüksek |
| 6. Ödünç Araba | K < D | -SM | Yüksek |
| 7. Tatil İptali | K > D | -SM | Yüksek |
| 8. Mektup Yazma | K > D | -SM | Düşük |
| 9. Ödünç Ev | K = D | -SM | Yüksek |
| 10. Koltuk Değiş. | K = D | +SM | Düşük |
| 11. Borç İsteme | K < D | +SM | Yüksek |
| 12. Ödünç Bilg. | K > D | +SM | Yüksek |

K = konuşmacı, D = dinleyici

Tablo-2 STT'nde On İki Durum Karşısında Üç Sosyal Değişken Bileşimi

2.1. Söylem Tamamlama Testi Ölçeklerine Verilen Cevap Örneklemi

On iki ölçek karşısında verilen cevap örneklemelerini ve doğrudanlık-dolaylılık düzeylerini gösteren bir Ürdün Arapçası örneklem grubu ve bir Türkiye Türkçesi örneklem grubu verilmektedir. Aşğıdaki örneklem gruplarında birtakım ifade, kelime, harf veya noktalama hatalarının söz konusu olabileceği ve bunların araştırmacıdan kaynaklanan yazım yanlışları değil, aksine araştırmannın sonuçlarını doğrudan yansıtmak amacıyla katılımcıların ölçek

maddelerine verdikleri cevapların olduğu gibi aktarılması hedeflenmiştir.

2.1.1. Ürdün Arapçası Konuşanların Söylem Tamamlama Testine Verdiği Cevap Örnekleri:

1- Ödünç Kitap

"لو سمحت يا دكتور ممكن أن أستعير منك المرجع لاتمام بحث قد طُلبَ مِنِّي و سأعيده إليك في الوقت المحدد."

"Afedersiniz hocam, benden istenen bir araştırmayı tamamlamak için mümkünse sizden kaynak yardımı alabilir miyim? Onu size en kısa zamanda iade edeceğim." (Geleneksel dolaylılık)

"من فضلك، يا مدرّس أريد إستعارة هذا الكتاب."

"Lütfen, hocam sizden bu kitabı ödünç almak istiyorum." (Doğrudanlık)

2- Yapılacak İş

"أنا سأذهب إلى خارج المدينة لوضع ساعات، هل يمكنك الإحلال محلي حين أن أعود؟"

"Birkaç saatliğine şehir dışına gideceğim, ben dönene kadar yerime bakman mümkün mü?" (Geleneksel dolaylılık)

"أخبرته بأنّ لديّ بعض المشاغل خارج المدينة وأخبره أنّي لا أستطيع أن ترك عملي بدون أن يحلّ أحد محلي وأطلب منه القيام بذلك."

"Ona şehir dışında bazı işlerimin olduğunu ve yerime birisi bakmadan işimi terk edemeyeceğimi bildiririm, ondan bunu yapmasını isterim." (Doğrudanlık)

3- Telefon Ricası

"لو سمحت أنا باحتاج بضع الدقائق لاحضار بعض الأشياء ممكن إذا رنّ التلفون تردّ وتحلّ محلي لبيد ما أجيء؟"

"Afedersin, birtakım şeyler getirmek için birkaç dakikaya ihtiyacım var. Ben gelene kadar geçici olarak yerime bakman ve telefon çaldığında cevaplaman mümkün mü?" (Geleneksel dolaylılık)

"أحبّ على المكالمات بغيابي من فضلك."

"Yokluğumda gelen aramalara cevap ver, lütfen." (Doğrudanlık)

4- Yön Sorma

"هل تستطيع أن تسأله عنطريق؟"

"Ona yolu sorabilir misin?" (Geleneksel dolaylılık)

"يا صديقي لو سمحت إسأل هذا الشخص عن شارع حسّان بن ثابت."

"Arkadaşım şu şahsa Hasan Bin Sabit Caddesi'ni sor." (Doğrudanlık)

5- Yardım İsteme

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

"لو سمحت يا جار هل تساعدني في نقل بعض الأغراض من منزلي؟"

"Afedersin komşu evimden bazı eşyaları taşımada bana yardım eder misin?" (Geleneksel dolaylılık)

"أعترف على الجار وألقي عليه السلام وأخبره أنني بحاجة إلى المساعدة..."

"Komşuyla tanışırım ve ona selam veririm daha sonra yardıma ihtiyacım olduğunu bildiririm." (Doğrudanlık)

6- Ödünç Araba

"هل بإمكانك استعارة سيارتك لاحتضار زميلي من المطار من فضلك؟"

"Havaalanından arkadaşımı getirmek için arabanızı ödünç alabilir miyim, lütfen?" (Geleneksel dolaylılık)

"سأقول له سيارتي تعطلت وأنا في طريق إلى المطار والرجاء إعطائي سيارة لكي أحضر الشخص الذي ينتظري."

"Ona havaalanı yolundayken arabamın bozulduğunu söylerim ve beni bekleyen şahsı getirmek için arabayı bana vermesini rica ederim." (Doğrudanlık)

7- Tatil İptali

"يا صديقي العزيز هل من الممكن أن تؤجل رحلتك لوقت لاحق لأتني بحاجة ماسة لوجودك معي في هذا المشروع؟"

"Sevgili arkadaşım tatilini bir süre ertelemen mümkün mü? Çünkü bu projede benimle bulunmana çok ihtiyacım var." (Geleneksel dolaylılık)

"مرحباً أودّ منك إلغاء إجازتك بسبب ظروف العمل و نحن بحاجة ماسة لك و سوف يتم تعويضك عن الإجازة لاحقاً."

"Merhaba, iş şartları sebebiyle tatilinin iptalini istiyorum, sana çok ihtiyacımız var. İzin daha sonra telafi edilecek." (Doğrudanlık)

8- Mektup Yazma

"هل يمكنك طباعة بعض الرسائل لي أنني بحاجة إليها؟"

"İhtiyacım olan birtakım mektupları benim için yazman mümkün mü?" (Geleneksel dolaylılık)

"عندما تنهي عملي هذه الرسائل."

"İşin bittiğinde bu mektupları yaz." (Doğrudanlık)

9- Ödünç Ev

"مرحباً صديقي هل يمكنني أن أقضي أسبوع في الشاليه خاصتك؟"

"Merhaba arkadaşım, senin özel yazlığında bir hafta geçirmem mümkün mü?" (Geleneksel dolaylılık)

"سأقول له لقد سمعت أنه يوجد لديك شاليه خالي على البحر فاذا تكلمت ولم يكن هناك مانع فأني أريد قضاء اجازتي فيه."

"Ona afedersin diyerek onun deniz kenarında boş yazlığının olduğunu duyduğumu; lütfederse ve bir manisi yoksa tatilimi orada geçirmek istediğimi söylerim." (Doğrudanlık)

10- Koltuk Değişirme

"لو سمحت هل باستطاعتك أن تجلس على ذلك الكرسي أود أن أجلس مع ابني إذ لم يوجد بها ازعاج؟"

"Afedersiniz, şu koltuğa oturabilir misiniz? Çocuğumla oturmak istiyorum, zahmet olmazsa." (Geleneksel dolaylılık)

"إذا تكلمت وسمحت لي لأن تجلس عن الكرسي الفردي، من أجل أن أجلس بجانب ابني مكانك لو سمحت."

"Sizin yerinize çocuğumun yanına oturmam için tek kişilik koltuğa oturmayı lütfediniz bana, bir zahmet." (Doğrudanlık)

11- Borç İsteme

"أنا في مأزق وبحاجة ماسة للمال هل تستطيع اقراض؟"

"Krizdeyim acil paraya ihtiyacım var. Bana borç verebilir misiniz?" (Geleneksel dolaylılık)

"لو سمحت أريد مبلغ من المال لأسدد الفواتير لدي."

"Afedersiniz, faturalarımı ödemek için biraz para istiyorum." (Doğrudanlık)

12- Ödünç Bilgisayar

"لو سمحت هل أستطيع أن أستخدم حاسوبك الخاص؟"

"Afedersin, kişisel bilgisayarımı kullanabilir miyim?" (Geleneksel dolaylılık)

"سوف أستعير حاسوبك الشخصي لبعض الوقت لإتمام الوظيفة وعند الانتهاء سوف أرجعو لك."

"İşi tamamlamak için bir süreliğine kişisel bilgisayarımı ödünç alacağım ve bittiğinde onu sana geri vereceğim." (Doğrudanlık)

2.1.2. Türkiye Türkçesi Konuşanların Söylem Tamamlama Testine Verdiği Cevap Örnekleri:

1- Ödünç Kitap

"Hocam, ödevimi bitirmem için bir kaynağa ihtiyacım var kütüphaneye baktım kapalı. Sordum sizde varmış bana ödünç verir misiniz?" (Geleneksel dolaylılık)

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

“O ödevi yapabilmem için kaynağa ihtiyacım olduğunu söylerim ve hocadan kaynağı isterim.” (Doğrudanlık)

2- Yapılacak İş

“Müdürüm sizden bir şey rica edebilir miyim? Merkezde bir işim var ama burdaki işlerimi bırakamıyorum rica etsem siz halledebilir misiniz?” (Geleneksel dolaylılık)

“Aramızdaki samimiyetten ötürü işimi halletmesini rica ederim.” (Doğrudanlık)

3- Telefon Ricası

“Canım merhaba. Benim dışarıda çok kısa bir işim var bir süre yerime telefonlara bakar mısın, rica etsem?” (Geleneksel dolaylılık)

“Tatlı bir dille ricada bulunurum ve benim yerime telefonlara bakmasını isterim.” (Doğrudanlık)

4- Yön Sorma

“Bir karışıklık oldu, lütfen yardımcı olması için şu kişiye sorar mısın?” (Geleneksel dolaylılık)

“Kanka şurda biri var sor bakalım doğru yola nereden çıkarız.” (Doğrudanlık)

5- Yardım İsteme

“Zor durumdayım ve size ihtiyacım var yardımcı olabilecek başka kimse yok başka çıkarım da yok bana yardım eder misiniz? Başka bir işiniz varsa ben de size yardım edebilirim.” (Geleneksel dolaylılık)

“Komşu şu eşyaları götürmem gerek n’olur bana yardım et, çaresizim.” (Doğrudanlık)

6- Ödünç Araba

“Müdürüm affedersiniz arabam bozuldu havaalanından almam gerekli çok önemli biri var rica etsem arabanızı verebilir misiniz?” (Geleneksel dolaylılık)

“Durumu izah eder ve arabasını önemli bir işim olduğu için kullanmam gerektiğini söylerim.” (Doğrudanlık)

7- Tatil İptali

“Çok önemli olmasa senden bunu istemezdim ama tatilini iptal etmeni istesem.” (Geleneksel dolaylılık)

“Malesef tatilini biraz ertelemek zorundasın. Projenin yetişmesi için sana ve burdaki çalışanların hepsine ihtiyacım var.” (Doğrudanlık)

8- Mektup Yazma

“Bu mektupları, senden rica etsem yazabilir misin?” (Geleneksel dolaylılık)

“Bu mektupları yazman gerek.” (Doğrudanlık)

9- Ödünç Ev

“Bir haftalık bir tatile ihtiyacım var. Biraz kafa dinleyip, uzaklaşmak istiyorum. Eğer senin için bir sakıncası yoksa, senin yazlıkta kalabilir miyim?” (Geleneksel dolaylılık)

“Aramızdaki samimiyetten dolayı konuya girer ve evinde kalmak istediğimi söylerim.” (Doğrudanlık)

10- Koltuk Değişirme

“Çocukla beraber oturabilmem için ben buraya geçsem, siz tekliye geçseniz, olur mu?” (Geleneksel dolaylılık)

“Rica edip, çocuğumun olduğunu belirtip, koltuğu isterim.” (Doğrudanlık)

11- Borç İsteme

“Ödemem gereken faturalarım var, gerçekten zor durumdayım ve yardıma ihtiyacım var. Bana avans verebilir misiniz?” (Geleneksel dolaylılık)

“Müdür bey acil paraya ihtiyacım var bana yardım edin.” (Doğrudanlık)

12- Ödünç Bilgisayar

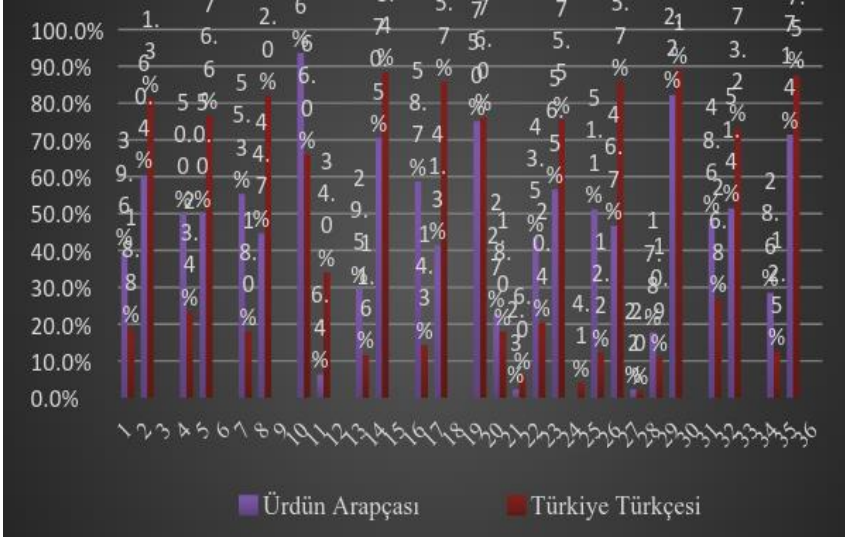
“5 dakikalık bir işim var müsadence bilgisayarını kullanabilir miyim?” (Geleneksel dolaylılık)

“Ver bakalım nasılmış bilgisayarın?” (Doğrudanlık).

2.2. Doğrudanlık, Geleneksel Dolaylılık ve Geleneksel Olmayan Dolaylılık Stratejilerinin Kullanımı

Aşağıdaki iki grafikte STT’ne cevap veren katılımcıların sosyal mesafe, sosyal güç ve dayatma derecesi gibi birtakım sosyal değişkenlere göre cevaplarının doğrudanlık, geleneksel dolaylılık ve geleneksel olmayan dolaylılık sınıflaması yapılmıştır. Daha sonra katılımcıların cevaplarının analiz edilmeleri sonucu oluşan yüzde oranları verilerek hem Türkçe ve Arapça birinci dil Konuşanların nezaket eğilimlerinin görülebilmesine hem de bu eğilimlerin karşılaştırılabilmesine olanak sağlanması amaçlanmıştır.

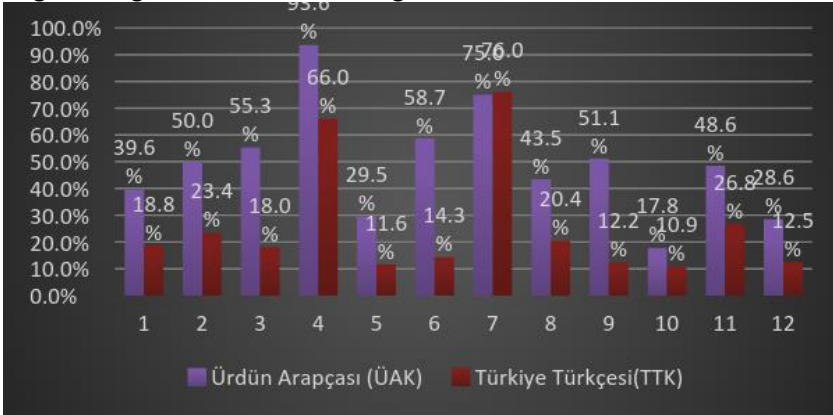
TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME



Grafik-1 Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında On İki Durum Karşısında Doğrudanlık, Geleneksel Dolaylılık ve Geleneksel Olmayan Dolaylılık Kullanım Yüzdeleri

2.3. Doğrudanlık Stratejisinin Kullanımı

Grafik-2’te Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında doğrudanlığın kullanımı karşılaştırılmaktadır. Görüldüğü gibi doğrudanlığın kullanımında belirgin farklılıklar vardır.



Grafik-2 Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında On İki Durum Karşısında Doğrudanlığın Kullanım Yüzdesi

1- Doğrudanlık stratejisi kullanılırken başvuru beş alt strateji şu şekildedir:

a-) Türetilbilir Kip (Mood derivable): “Bir isteğin eyleme gücünü, ifadedeki fiilin dilbilgisel kipinin ortaya koymasidir” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"أسألو اذا يعرف الطريقة" (Yolu biliyorsa ona sor)."

"Arabadan in de yolu bir sor, öğren."

b-) Açık Edimseller (Explicit Performatives): “İfadenin eyleme gücünün konuşmacı tarafından açıkça dile getirilmesidir” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"أريد أن أفضي الإجازة بشاليه" (Tatili yazlıkta geçirmek istiyorum)."

"Biletini iptal et çabuk işimiz var."

c-) Kısıtlı Edimsel (Hedged Performative): “Eyleme gücünün gömülü olduğu edimsellerdir” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"...اتمنى ان لا ازعجك ولكني بحاجة الى طباعة هذه الرسائل واشكرك
etmek istemiyorum ancak bu mektupları yazmaya ihtiyacım var, teşekkür ederim)."

"Dışarıda iki dakikalık işim var benim yerime telefonlara bakıver."

d-) Çıkarımsal Eylem (Locution Derivable): “Eyleme noktası doğrudan ifadenin semantik anlamından çıkar” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"عليك إلغاء السفر لإكمال المشروع لأنني لا أستطيع التأجيل
(Projenin tamamlanması için yolculuğunu iptal etmen gerekiyor, çünkü erteleyemem)."

"Bunlar bilgisayara yazılmalı, buraya bırakıyorum geçirince de bana iletirsen sevinirim."

e-) Kapsam İfadesi (Scope Stating): “İfade, konuşmacının niyetleri, isteği ya da duygusu karşısında dinleyicinin yapacağı şeyi vurgular” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"لو سمحت اطبع هاي الأشياء" (Lütfen, şunları yaz)."

"Bu iş için hepimize ihtiyaç var, bileti iptal etmen gerekiyor, lütfen beni anla."

Grafik-2’de gösterildiği gibi, bulgu Ürdün Arapçası Konuşanların (ÜAK) doğrudan istekleri Durum 1’de (ödünç kitap) yüzde 39,6% oranında kullanırken Türkiye Türkçesi Konuşanların (TTK) yüzde 18,8 oranında bu stratejiye başvurduğu görülmüştür. Al-Ali ve Alewneh’in (2010) vurguladığı gibi, Arap kültüründe bir üniversite hocasının akademik bilgisinin çokluğu toplumsal hiyerarşi kurallarına göre ona

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

daha üst statüde yer vermektedir (aktaran, Aldhulaae, 2011: 43). Konuşmacı dinleyiciye göre düşük statüdedir. Bir hoca-öğrenci ilişkisi olduğu için aralarındaki sosyal mesafe fazladır. Bu sebeple konuşmacı dinleyiciye dayatmada bulunamayacağı için bu düzey düşüktür. Durum 2’de (yapılacak iş) ÜAK’ın yüzde 50,0’ si doğrudan stratejiye başvurmuştur. TTK arasında ise bu oran yüzde 23,4 oranında tespit edilmiştir. Konuşmacı dinleyiciden statü olarak aşağıda olduğu için sosyal gücü ve dayatma derecesi düşüktür ancak iş arkadaşı olmaları sebebiyle aralarında sosyal mesafe yoktur. Durum 3’te (telefon ricası) ÜAK’ın yüzde 55,3’ü doğrudan stratejiyi kullanmışlardır. TTK’ın ise yüzde 18,0’i doğrudanlık stratejisine başvurmuşlardır. Konuşmacı dinleyiciden statü olarak yüksek olduğu için sosyal gücü ve aralarındaki sosyal mesafe fazladır ancak etki alanında olmadığı için dayatma derecesi düşüktür. Durum 4’te (yön sorma) ÜAK’ın yüzde 93,6’sı doğrudanlık stratejisini kullanmışlardır. Bu durumda doğrudanlık stratejisini kullanma oranı TTK arasında yüzde 66,0 olarak elde edilmiştir. Konuşmacı ile dinleyici iki arkadaş olmaları sebebiyle sosyal güç olarak eşittirler, aralarında sosyal mesafe yoktur ve dayatma derecesi düşüktür. Bu durumda ÜAK’ın doğrudanlığı kullanmalarındaki 93,6’lık yüksek yüzdeye bakıldığında muhataplar arasındaki mesafe azaldıkça doğrudanlığı kullanma eğiliminin arttığı söylenebilir. Durum 5’te (yer isteme) ÜAK’ın doğrudanlık stratejisini kullanma düzeyi yüzde 29,5 iken TTK’ın 11,6%’sında bu stratejinin kullanıldığı görülmektedir. Konuşmacı ve dinleyici arasında sosyal güç farkı yoktur ancak birbirlerini iyi tanımadıkları için sosyal mesafe ve dayatma derecesi yüksektir. Durum 6’da (ödünç araba) ÜAK’ın 58,7%’si doğrudanlık stratejisini kullanırken TTK arasında bu stratejinin kullanımı 14,3% düzeyinde olduğu görülmektedir.

Durum 7’de (tatil iptali) ÜAK’ın yüzde 75,0’i doğrudanlık stratejisini kullanırken, bu durumda TTK’ın yüzde 76,0’sı bu stratejiye başvurmuştur. Konuşmacı dinleyiciden daha üst statüdedir, iş arkadaşı oldukları için aralarında sosyal mesafe yoktur fakat istek buyurucu olduğu için dayatma derecesi yüksektir. Durum 8’de (mektup yazma) ÜAK’ın doğrudanlık stratejisini kullanımları yüzde 43,5 düzeyinde olduğu görülmektedir. Buna karşın TTK doğrudanlık stratejisini yüzde 20,4 oranında kullanmışlardır. Konuşmacı dinleyiciden daha üst statüdedir, iş arkadaşı oldukları için aralarında sosyal mesafe yoktur fakat dinleyici etki alanında olmadığı için dayatma derecesi düşüktür. Durum 9’da (ödünç ev) ÜAK’ın yüzde 51,1’inin doğrudanlık stratejisini kullandığı görülürken bu oran TTK arasında yüzde 12,1 olarak ortaya çıkmıştır. Konuşmacı ile dinleyici arkadaş olduğu için

aralarında güç ilişkisi ve sosyal mesafe yoktur ancak konuşmacı yükleyici bir istekte bulunduğu için dayatma derecesi yüksektir. Durum 10'da (koltuk değiştirme) ÜAK'ın doğrudanlık stratejisini kullanma oranı yüzde 17,8 iken bu durumda TTK'nın yüzde 10,9 oranında bu stratejiyi kullandıkları görülmektedir. Konuşmacı ile dinleyici arasında güç ilişkisi yoktur, birbirlerini tanımadıkları için sosyal mesafe fazladır ve dayatma derecesi düşüktür. Durum 11'de (borç isteme) ÜAK yüzde 48,6 oranında doğrudanlık stratejisinin kullanırken TTK'nın yüzde 26,8'i bu stratejiyi kullanmıştır. Konuşmacı kendisinden statü olarak daha yüksekte olan dinleyiciden sosyal güç olarak aşağıdadır ve sosyal mesafe fazladır. İstek yükleyici nitelikte olduğu için dayatma derecesi yüksektir. Durum 12'de (ödünç bilgisayar) ÜAK doğrudanlık stratejisini yüzde 28,6, TTK ise yüzde 12,5 oranında kullanmışlardır. Konuşmacı, dinleyiciden sosyal güç olarak yukarıdadır, aralarında sosyal mesafe vardır ve dayatma derecesi yüksektir.

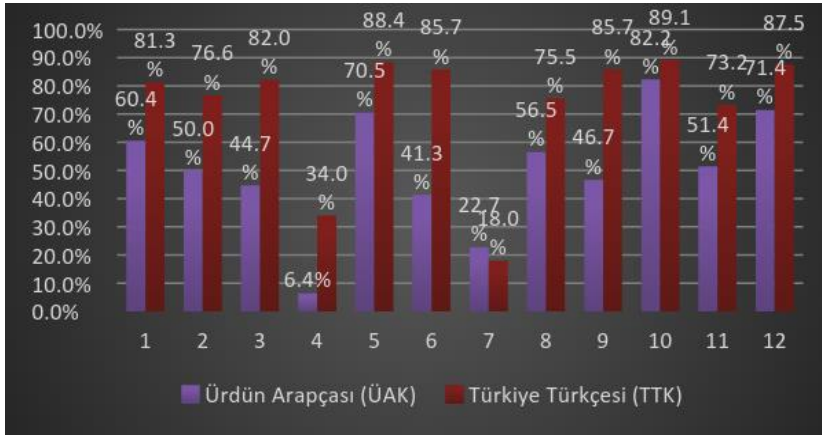
Doğrudanlık stratejisinin kullanım yüzdelerine bakıldığında bulgular ÜAK'ın bu stratejiyi durum 4'te (yön sorma) 93,6%, durum 7'de (tatil iptali) 75,0%, durum 6'da (ödünç araba) 58,7% ve durum 3'te (telefon ricası) 55,3% ile yüksek yüzdelerde kullanıldığını göstermiştir. Diğer taraftan TTK'nın bu stratejiyi yalnızca durum 7'de (tatil iptali) 76,0% ve durum 4'te (yön sorma) 66% oranında yüksek bir yüzdeyle kullandıkları görülmektedir. Her iki dili konuşanların doğrudanlığı kullandıkları en yüksek yüzdelerle bakıldığında ÜAK'ın 93,6% ile durum 4'te (yön sorma) görülmesi yakınlık ve samimiyet derecesine göre doğrudanlık stratejisine başvurduklarını göstermektedir. Buna karşın TTK'nın bu stratejiyi kullandıkları en yüksek oran 76,0% ile durum 7'de (tatil iptali) ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla TTK'nın doğrudanlığı ÜAK'a göre daha fazla güce dayalı kullandıkları görülmektedir. Bulgulara göre doğrudanlık stratejisinin her iki dili konuşanlar arasında kullanımına bakıldığında en düşük düzeyde kullanımı ÜAK arasında 17,8% ile Durum 10'da (yer değiştirme) ve 28,6% ile Durum 12'de (bilgisayar isteme) görülmektedir. Bu sonuç ÜAK arasında doğrudanlık stratejisinin yüksek kullanımı sonuçları olan yakınlık ve samimiyet seviyesine bağlı olarak yüksek oranda çıkmasına göre Durum 10'da (yer değiştirme) ve 12'de (ödünç bilgisayar) düşük çıkmasının doğru orantılı olduğu görülmektedir. TTK'nın doğrudanlık stratejisini en düşük kullandığı yüzdeler ise Durum 5'te (yardım isteme) 11,6%, Durum 9'da (ödünç ev) 12,2%, Durum 10'da (koltuk değiştirme) 10,9% ve Durum 12'de (ödünç bilgisayar) 12,5% olarak ortaya çıkmaktadır. TTK'nın doğrudanlığı kullanım düzeylerindeki düşük oran Thomas'ın (1995: 131) önemli bir dayatma içeren bir söz ediminde dolaylılığın en asgari

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

düzeyle ilgili gerçekleştirilen bir durumu açıklamak için ortaya koyduğu “haklar ve zorunluluklar” kavramıyla uyumluluk göstermektedir. Her iki dilde de doğrudanlık düzeylerinin kullanımı Durum 3 (telefon ricası), 4 (yön sorma) ve 7’de (tatil iptali) Searle’un (1979[1975a]) edimsöz edimleri sınıflamasında yönlendiriciler kategorisine girerken Leech’in (1983) rekabetçi kategorisine girer ve negatif nezaket içerir. Aslında doğrudanlığın kullanımını bir kabalık olarak görmekten ziyade Reiter’in (2000: 104) ifade ettiği gibi “Konuşmacı dinleyicinin karşılıklı olarak paylaşılan olgusal arkaplan bilgisine sahiptir ve karşılıklı olarak doğrudanlığın kullanımını sadece uygun değil aynı zamanda muhtemel beklenen davranıştır” (aktaran, Tawalbeh ve Al-Oqaily: 2012).

2.4. Geleneksel Dolaylılık Stratejisinin Kullanımı

Grafik-3’te geleneksel dolaylılığın Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında kullanım yüzdeleri verilmiştir.



Grafik-3 Geleneksel Dolaylılığın Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında On İki Durum Karşısında Kullanım Yüzdeleri

2- Geleneksel Dolaylılık:

Geleneksel dolaylılığın alt stratejileri şu şekildedir:

a-) Dile Özgü Önerici Kalıp (Language Specific Suggestory Formula): “Cümle herhangi bir şey için öneri içerir” (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"لو سمحت هل تستطيع أن تقوم مكاني حتى أعود (Bir zahmet, ben dönünceye kadar yerime bakabilir misin?)."

"يا أخي اذا بتريد تقعد على هذه الكرسي لو سمحت otur)." (Kardeşim, lütfen şu koltuğa otur)."

"Ya seninle bi yazlığımıza gidip 1 hafta kafa dinlesek olmaz mı ya?"

b-) Hazırlayıcı Koşullara Başvurma (Reference to Preparatory Conditions): "İfade herhangi belli bir dilde gelenekselleşmiş olan (örn, -ebilirlik, isteklilik ya da eylemin gerçekleştirilme olasılığı) hazırlayıcı koşullara başvuruyu içerir" (Blum-Kulka ve Olshtain, 1984: 202).

"هل بإمكانني استعارة سيارتك لاجتماع زميلي من المطار من فضلك؟ (Havaalanından arkadaşımı getirmek için arabayı ödünç alabilir miyim, lütfen?)."

"Bilgisayarımı biraz kullanmam mümkün mü, lütfen?"

Grafik-3'te gösterildiği gibi her iki dili konuşanlar arasında geleneksel dolaylılığın kullanım oranları değişse de iki dili konuşanların kullandığı, ancak ÜAK'ın en çok kullandığı strateji olmuştur. Durum 1'de (ödünç kitap) geleneksel dolaylılığın kullanımına bakıldığında ÜAK yüzde 60,4'ü bu stratejiyi kullanırken, TTK'ın yüzde 81,3'ünün kullandığı görülmektedir. Bu durumda konuşmacı ihtiyaç duyduğu bir kitabı hocasından istemektedir. İstekte bulunan, isteği gerçekleştiren güç olarak daha aşağıda, aralarında sosyal mesafe vardır ve dayatma oranı düşüktür. Durum 2'de (yapılacak iş) bu stratejinin ÜAK arasında kullanımı yüzde 50,0 iken TTK arasında bu oran yüzde 76,6 düzeyinde gerçekleşmiştir. Konuşmacı dinleyiciden statü olarak aşağıda olduğu için sosyal gücü ve dayatma derecesi düşüktür ancak iş arkadaşı olmaları sebebiyle aralarında sosyal mesafe yoktur. Durum 3'te (telefon ricası) geleneksel dolaylılık yüzde 44,7 ile ÜAK tarafından kullanılmıştır. Bu stratejinin TTK arasında kullanımı ise yüzde 82,0 olarak ortaya çıkmıştır. Konuşmacı dinleyiciden statü olarak yüksek olduğu için sosyal gücü ve aralarındaki sosyal mesafe fazladır ancak etki alanında olmadığı için dayatma derecesi düşüktür. Bu durumda geleneksel dolaylılığın TTK'da ÜAK'a göre neredeyse iki kat daha fazla kullanılmasında kültürlerarası farklılığın ve güç kullanımına verilen ağırlığın bir yansıması ortaya çıkmaktadır. ÜAK negatif yüz stratejisi ile mesafeyi korumuştur. Durum 4'te (yön sorma) hem konuşmacı hem de dinleyici gidecekleri yere ulaşmaya çalışan arkadaşlardır. Konuşmacı arkadaşından bir yayaya yönleri sormasını istemektedir. İlişki daha yakın ve eşit, dayatma oranı düşüktür. Buna bağlı olarak ÜAK geleneksel dolaylılığı yüzde 6,4 gibi çok düşük bir yüzdeyle kullanırken aynı stratejiyi TTK da diğer durumlara göre düşük olan yüzde 34,0 ile kullandıkları görülmektedir. Bu veride ÜAK'ın

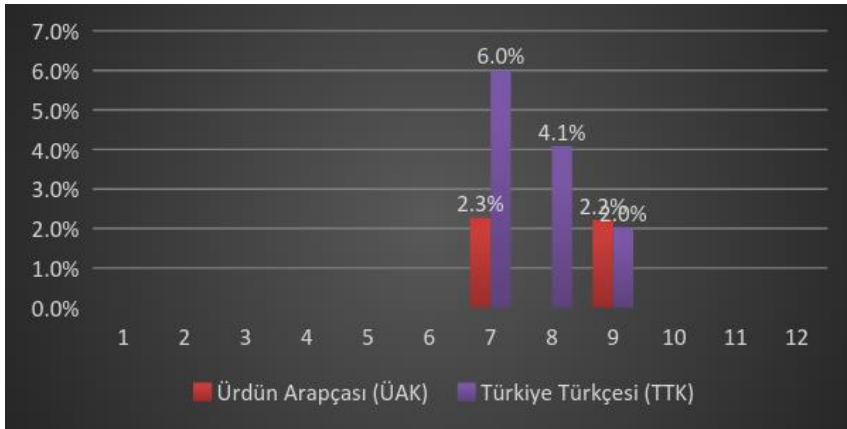
TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

geleneksel dolaylılığa çok az başvurularının, TTK'ın ise onlara göre neredeyse beş, altı kat daha fazla başvurularının, muhataplar her ne kadar yakın ilişki içerisinde de olsa, iki kültür arasındaki ayrımın dile yansımaları olduğunu söylemek mümkündür. Durum 5'te (yardım isteme) konuşmacı evinden taşınacak eşyalara yardım etmesi için çok da samimi olmadığı bir komşusundan yardım istemektedir. Bu durumda ÜAK'ın yüzde 70,5'inin isteklerinde geleneksel dolaylılığı kullandıkları görülmekte iken TTK'ın yüzde 88,4'ü geleneksel dolaylı stratejiyi kullanmışlardır. Bunun sebebi ise konuşmacı ve dinleyici arasında sosyal güç farkı olmamasına karşın birbirlerini iyi tanımadıkları için sosyal mesafe vardır ve dayatma derecesi yüksektir. Durum 6'da (ödünç araba) ÜAK'ın yüzde 41,3'ünün, TTK'ın ise yüzde 85,7'sinin geleneksel dolaylı stratejiyi kullandıkları görülmektedir. Dinleyici, konuşmacının müdürü olması nedeniyle sosyal güç olarak daha üsttedir ve aralarındaki sosyal mesafe fazladır ancak konuşmacının isteği dinleyiciye maliyet yüklediği için (arabasını istemesi maliyet yüklemektedir) dayatma derecesi yüksektir. Bu durumdan ortaya çıkan neredeyse iki kat yüzde farkı göstermektedir ki TTK, sosyal güç karşısında geleneksel dolaylılık stratejisini kullanmayı önemsemektedir. Durum 7'de (tatil iptali) ÜAK'ın yüzde 22,7 ile ikinci en düşük düzeyde kullandığı, TTK'ın ise yüzde 18,0 ile birinci sırada en düşük düzeyde kullandığı geleneksel dolaylı strateji olmuştur. Konuşmacı dinleyiciden daha üst statüdedir. İş arkadaşı oldukları için aralarında sosyal mesafe yoktur fakat istek buyurucu olduğu için dayatma derecesi yüksektir. Durum 8'de (mektup yazma) ÜAK geleneksel dolaylı stratejiyi yüzde 56,5 oranında kullanırken, TTK bu stratejiyi isteklerinde yüzde 75,5 oranında kullanmışlardır. Konuşmacı dinleyiciden daha üst statüdedir, iş arkadaşı oldukları için aralarında sosyal mesafe yoktur fakat dinleyici etki alanında olmadığı için dayatma derecesi düşüktür. Durum 9'da (ödünç ev) ÜAK bu stratejiyi yüzde 46,7 oranında kullanırken, TTK yüzde 85,7 ile kullanmışlardır. Konuşmacı ile dinleyici arkadaş olduğu için aralarında güç ilişkisi ve sosyal mesafe yoktur ancak konuşmacı yükleyici bir istekte bulunduğu için dayatma derecesi yüksektir. Durum 10'da (koltuk değiştirme) ÜAK'da yüzde 82,2 ve TTK'da yüzde 89,1 ile her iki dilde de geleneksel dolaylılığın yüksek oranda kullanıldığı görülmektedir. Konuşmacı ile dinleyici arasında güç ilişkisi yoktur, birbirlerini tanımadıkları için sosyal mesafe fazladır ve dayatma derecesi düşüktür. Durum 11'de ÜAK'ın yüzde 51,4'ü , TTK'ın ise yüzde 73,2'si geleneksel dolaylılığa başvurmuştur. Konuşmacı kendisinden statü olarak daha yüksekte olan dinleyiciden sosyal güç olarak aşağıdadır ve

sosyal mesafe fazladır. İstek yükleyici nitelikte olduğu için dayatma derecesi yüksektir. Durum 12’de ÜAK’ın yüzde 71,4’ü istekte bulunurken geleneksel dolaylılığı kullanmışlardır. Bu oran TTK’da yüzde 87,5 olarak ortaya çıkmıştır. Konuşmacı, dinleyiciden sosyal güç olarak yukarıdadır, aralarında sosyal mesafe vardır ve dayatma derecesi yüksektir. Grafik-6’da gösterildiği gibi TTK’ın en yüksek düzeyde kullandığı strateji türünün geleneksel dolaylılık olduğu ortaya çıkmaktadır. ÜAK ise TTK’a göre nispeten daha az kullanmıştır. ÜAK’ın geleneksel dolaylılığı en yüksek kullandıkları durumlar ise durum 10’da (koltuk değiştirme) 82,2%, durum12’de (ödünç bilgisayar) 71,4%, durum 5’te (yardım isteme) 70,5% ve durum 1’de (ödünç kitap) 60,4% görülmektedir. TTK’ın en yüksek düzeyde geleneksel dolaylılık kullanımı ise daha fazla durumda gerçekleşmiştir. Durum 10’da (koltuk değiştirme) 89,1%, durum 5’te (yardım isteme) 88,4%, durum 12’de (ödünç bilgisayar) 87,5%, durum 6’da (ödünç araba) ve 7’de (tatil iptali) 85,7%, durum 3’te (telefon ricası) 82,0% ve durum 1’de (ödünç kitap) ile bu stratejinin kullanım yüksekliği görülmektedir. ÜAK ve TTK tarafından geleneksel dolaylılık stratejinin en az kullanıldığı iki durum ortaya çıkmıştır. ÜAK durum 4’te (yön sorma) 6,4% ve durum 7’de (tatil iptali) 22,7% ile bu stratejiyi en az kullanırken, TTK arasında geleneksel dolaylılığın en az kullanıldığı durumlar ise durum 4’te (yön sorma) 34,0% ve durum 7’de (tatil iptali) 18,0% olarak ortaya çıkmıştır.

2.5. Geleneksel Olmayan Dolaylılık Stratejisinin Kullanımı

Grafik-4’te Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında geleneksel olmayan dolaylılığın kullanımı kıyaslanmaktadır.



TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

Grafik-4 Türkiye Türkçesinde ve Ürdün Arapçasında On İki Durum
Karşısında Geleneksel Olmayan Dolaylılığın Kullanım Yüzdesi

3- Geleneksel Olmayan Dolaylılık stratejisi kullanılırken başvuru iki alt stratejisi şu şekildedir:

a-) Güçlü İpuçları (Strong Hints): “İfade, eylemin uygulanması için gerekli nesne veya unsurlara kısmi başvuru içerir” (Blum-Kulka ve Olshain, 1984: 202).

ما رأيك بالذهاب إلى شاليه على البحر الأحمر." (Kızıldeniz'e yazlığa gitmeye ne dersin?).”

“Bilgisayarda yazılması gereken bazı mektuplar var.”

b-) Hafif İpuçları (Mild Hints): “İfade tam olarak isteğe ya da herhangi bir unsuruna gönderme yapmaz fakat bağlam vasıtasıyla yorumlanabilir” (Blum-Kulka ve Olshain, 1984: 202).

عندي إجازة لمدة أسبوع وأريد الذهاب إلى مكان ما." (Bir hafta iznim var, bir yere gitmek istiyorum.).”

“Sen benden habersiz ne yapıyorsun? Bu projeyi bitirmezsek biz biteriz.”

Geleneksel olmayan dolaylılık stratejisine Türkiye Türkçesindeki ve Ürdün Arapçasındaki iki örneklem grubunun da çok az düzeyde başvurduğu gözlemlenmiştir. TTK ve ÜAK Durum 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11 ve 12’de geleneksel olmayan dolaylılığa hiç başvurmazken, Durum 7’de (tatil iptali) TTK 6,0% ile ÜAK ise 2,3% ile bu stratejiyi kullanmışlardır. Durum 8’de (mektup yazma) ise ÜAK yine geleneksel olmayan dolaylı stratejiyi kullanmazken TTK 4,1% ile bu stratejiye başvurmuştur. Bu durumlarda her ne kadar konuşmacıların dayatma düzeyi yüksek olsa da nezaketi göz önünde bulundurarak muhataplarına isteklerini ima yoluyla belirtmeye çalıştıkları anlaşılabilir. Durum 9’da (ödünç ev) Türkçe ve Arapça konuşanların geleneksel dolaylılığı kullanmalarında TTK 2,0% ve ÜAK 2,2% oranla bir uyumluluk içerisinde oldukları görülür. Bu durumda ise muhataplar arasında güç ve sosyal mesafe farkı olmamasına rağmen dayatma derecesinin yüksek olması, isteğin arkadaşına maliyet getirmesiyle açıklanabilir ve bu durum Searle’ün (1979) maliyeti muhataba yükleyen yönlendiriciler sınıflamasına uygunluk gösterirken, isteğin gerçekleşmesi ve hafifletilmesi için konuşmacının geleneksel olmayan dolaylı stratejiye başvurması ise Leech’in (1983) nezaket ilkelerinde kendisi ve diğeri

arasındaki uyumsuzluğu en aza indirmek için kullandığı uyum kuralıyla açıklanabilir.

2.6. Türkçe ve Arapça Nezaket Söylem Kalıpları

2.6.1. Arapça Nezaket Söylem Kalıpları

Arapça konuşanlar muhataplarından bir şey istemek için onlara hitap ederken *مرحبا، سيدي، يا صديقي، يا صديقي العزيز، يا زميلي العزيز، يا- دكتور، شريك، يا* gibi çeşitli seslenme ibareleri kullandıkları görülmüştür. Konuşmacılar isteklerinin gerçekleşme düzeyini yükseltmek ve muhataplarının yüzlerini olası tehdit edilmeden korumak amacıyla *لو سمحتن فضلك، عفواً، المعذرة، المعذرة على الازعاج، لدي طلب صغير، بعد اذنك، اذا بتريد، أشكر، شكراً، استأذن، اعتذر، أرجو المعذرة، اذا- بتقدر، الاحترام والتقدير، بكل الاحترام، بعد أشكر، شكراً، استأذن، اعتذر، أرجو المعذرة، اذا، وافقمعلش، أنا آسف، بأسفني، ما / شو رأيك،* gibi birtakım hafifletici söylem kalıpları kullanmışlardır. Aynı zamanda isteklerde bulunurken veya muhatapları kendilerinden aşağı konumdayken *اسألأطبع،* gibi istek fiillerinin yanı sıra *هل من* vb. emir kipinde fiiller de kullanmışlardır. Buna ek olarak *الممكنممكن أن، اذا كان بالامكان، اذا تكومت، اذا تقدر، اذا سمحت، لو ممكن، هل بإمكانك، ان لم تمنع، هل تستطيع، هل تسمح لي، اذ لم، يوجد بما ازعاجاذا ما في مانع، هل لك، اذا كان بإمكانه، اذا ممكن، اذا كنت لا تمنع، تكومت، لو* gibi -e bilmek yardımcı fiilini ve istek-şart kalıplarını soru yapısıyla birleştirerek isteklerini gerçekleştirmişlerdir.

2.6.2. Türkçe Nezaket Söylem Kalıpları

Türkçe konuşanlar muhataplarından bir şey istemek için onlara hitap ederken *hocam, müdürüm, sevgili müdürüm, canım, kardeşim, dostum, kanka* (argo) gibi çeşitli seslenme ibareleri kullandıkları görülmüştür. Arapça konuşanlara benzer şekilde Türkçe konuşanlar da isteklerinin gerçekleşme düzeyini yükseltmek ve muhataplarının yüzlerini olası tehdit edilmeden korumak amacıyla *bir zahmet, afedersiniz, üzgünüm, pardon, sana zahmet, lütfen, izninizle, izin olursa, rica ederim, kusura bakmayın* gibi birtakım hafifletici söylem kalıpları kullanmışlardır. Yine isteklerde bulunurken veya muhatapları kendilerinden aşağı konumdayken *istiyorum, sor, yap, ver* vb. gibi, fiilleri emir kipinde kullanmışlardır. Ancak Türkçe konuşanların, Arapça konuşanlardan farklı olarak nispeten dolaylı stratejileri daha fazla kullanmaları sebebiyle, -e bilmek yardımcı fiili ve istek-şart kipini soru kalıbıyla

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

birleştirerek *rica etsem, mümkün mü, rica edebilir miyim, bir sıkıntı olmayacaksa, mümkünse eğer, müsadeniz olursa, müsadenle, eğer müsaitse, bir sakıncası yoksa, mümkün müdür, rahatsız ediyorum, bir ricam var, bir sakıncası var mı, bir mahsuru var mı, mücade ederseniz, zahmet olmazsa* gibi dolaylılığın alt stratejileri olan hazırlayıcı soru ve önerici ifade kalıplarına daha çok başvurdukları görülmüştür.

3. Sonuç ve Öneriler

Bu araştırma, Türkçe ve Arapça konuşanların nezaket ifadelerini kullanma düzeylerini ve nasıl kullandıklarını ölçmek için Türkiye Türkçesi ve Ürdün Arapçası konuşanlar örnekleminde gerçekleştirilen edimbilimsel bir çalışma niteliğindedir. Bir dili öğrenmede ana amaç kişilerle sağlıklı iletişim kurabilme çabasıdır. Ancak bir dilin semantik ve sentaktik yönlerinin tam anlamıyla bilinmesi o dilde iletişimin sorunsuz bir şekilde yapılabileceği anlamına gelmemektedir. Dilbilimcilerin dikkatini çeken ve yaklaşık son otuz yıldır üzerine yapılan çalışmaların yoğunlaştığı edimbilim kavramı iletişimin ve etkileşimin eksik kalan yönünü tamamlayıcı bir dilbilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada da günlük hayatta çok sık olarak kullanılan ancak farkına varılmayan edimbilim ve onun nezaket yönü ifadeler temelinde ele alınmıştır.

Pek çok dilde olduğu gibi Türkçe ve Arapça konuşanlar arasında da kelimelerin veya cümlelerin arkasına gizledikleri ve ifade etmek istedikleri durumu muhataplarına nasıl yansıttıklarını, muhataplarından bir şey isteyecekleri zaman bunu nasıl gerçekleştirdiklerini tespit etmek; bu iki dili konuşanların edimbilimsel yeterliliğe ve bunun sonucu olarak nezaket ifadelerini kullanma becerilerine sahip olup olmadıkları problemine ışık tutmak için iki dilin karşılaştırmalı bir çalışması yapılmıştır. Araştırma nitel araştırma modeli üzerine bina edilen bir Söylem Tamamlama Testi anketi uygulanarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın amaçları doğrultusunda elde edilen verilerden şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Edimbilim, her dilin kendi içerisinde ve diller arasında kullanılması kaçınılmaz bir gerçekliktir. Dil olgusunu üreten insan bir makine düzeni ile çalışmayan, aksine düşünen, hisseden, anlamlandıran ve sorgulayan birer varlıktır. Bunlar göz önüne alındığında iletişiminin sadece sistematik kelime ve cümle yapısıyla yetinemeyeceği; her dil üretim eyleminin, kendi bağlamı içerisinde etkin bir şekilde kullanılması ve sözün eylemle desteklenmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra çalışmanın temelini oluşturan edimbilimin nezaket yönünün genellikle iletişim esnasında etkileşimciler arasındaki uyuşmayı

sağladığı ve sağlaştırdığı; dilde iletişimin akıcılığına katkıda bulunduğu gerçeğini bu çalışmada katılımcılar, isteklerini gerçekleştirirken nezaket ifadelerine sıklıkla başvurarak, verdikleri cevaplarla ortaya koymuştur.

İstek stratejilerinin kullanımında TTK ile ÜAK arasında önemli bir farkın olup olmadığına bakıldığında; her iki dili konuşanlar arasında istek stratejilerinin kullanımında TTK'ın, ÜAK'a göre geleneksel dolaylılık stratejisine açık bir şekilde daha fazla başvurdukları görülürken, ÜAK'ın doğrudanlık stratejisini daha yüksek oranda kullandıkları görülmüştür. Leech (1983: 108) kibarlık ve dolaylı olmayı yakından ilişkilendirmektedir ve dolaylılık arttıkça kibarlığın da artacağı varsayımında bulunmaktadır. Bu varsayımına göre TTK'ın, ÜAK'a göre daha kibar oldukları sonucu çıkarılabilir. Ancak verilen cevaplara bakıldığında bu varsayım fazla gerçekçi değildir. Çünkü ÜAK'ın hemen hemen her ifadesinde nezaket söylemlerini ve muhataplarının yüzlerini korumak için pozitif nezaket stratejilerini kullandıkları görülür. Her iki dilde bu stratejilerin kullanımı sadece Durum 7'de (tatil iptali) yer değiştirmiş olsa bile burada da neredeyse eşit oranda bir kullanım söz konusudur. Yani iki dili konuşanlar arasında stratejilerin kullanımında anlamlı bir fark olsa da birinin bir diğerine göre daha kibar olduğunu söylemek zordur.

Sosyal güç (statü), sosyal mesafe ve dayatma derecesi değişkenlerinin iki dili (TT-ÜA) konuşanların isteklerindeki doğrudanlık-dolaylılık düzeyini nasıl etkilediğine bakıldığında; ÜAK kendilerinden sosyal güç olarak daha üst konumda olanlara karşı isteklerini yöneltirken geleneksel dolaylı stratejiyi daha fazla kullanma eğiliminde olsalar da sosyal güç olarak üst konumda olan kişi ile aralarındaki samimiyet ve yakınlık derecesine bağlı olarak bu durum doğrudanlığı kullanma yönünde değişim göstermektedir. Sosyal güç üstünlüğünün kendilerinde olduğu durumlarda ise konuşmacıların doğrudanlığı daha fazla tercih ettikleri görülmektedir. TTK ise sosyal güç, sosyal mesafe ve dayatma derecesi yönünden ÜAK'a göre daha az etkilenmişlerdir. Konumları ne olursa olsun genellikle muhataplarına karşı doğrudanlık stratejisini değil, geleneksel dolaylılık stratejisini kullanmayı tercih etmişlerdir. Her iki dilde de konuşmacılar muhataplarından istekte bulunacağı zaman onlar üzerindeki dayatma derecesini azaltıcı ifadeler kullanmışlardır. Bu da konuşmacıların muhatabın yüzünü korumaya dikkat ettikleri anlamına gelmektedir.

Son olarak araştırmadan elde edilen veriler ışığında, araştırmanın TT ve ÜA konuşanların doğrudanlık-dolaylılık kullanımlarını, dolayısıyla nezakete verdikleri önemi ortaya koymasından açısından önemlidir. Bu araştırmanın bir diğer önemli noktası sadece Türkiye

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Türkçesi ve Ürdün Arapçası konuşanların istek stratejilerine ve nezaket söylemlerine değil, aynı zamanda Türkçenin ve Arapçanın konuşulduğu diğer toplumların sosyo-kültürel tutum ve değerlerine dair de önemli ipuçlarının elde edilmesine yardımcı olacak olmasıdır. Sonuçlar daha önce yapılan araştırmalarla tutarlılık arz etmektedir (örn. Abuarrah ve diğ., 2013; Aubed, 2012; Tawalbeh ve el-Oqaily, 2012; Aldhulaee, 2011).

Bu araştırma daha ileri düzeyde sonuçlar alınabilmesi için, ileriki çalışmalara şu yönde yol gösterebilir: Bu çalışma akademik bir ortamda öğrenciler üzerinde gerçekleştirilmiştir. İleriki çalışmalar için Arap coğrafyasında kullanılan diğer lehçeler Türkçe ile karşılaştırılabilir. Bu şekilde geniş ve kapsamlı bir derleme yoluyla Türkçe ve Arapça nezaket ifadeleri daha kapsamlı ve derinlemesine betimlenebilir.

KAYNAKÇA

- Abuarrah, S., Lochman, K and Lutjerhams, M. (2013) Cross Cultural Pragmatics Requests' Use of Strategy and Level of Directness in Palestinian Arabic and British English. *An-Najah Univ. Journal fo Research (Humanities)*, 27(5).
- Al-Ali, M. N. and Alawneh, R. (2010). Linguistic Mitigating Devices In American and Jordanian Undergraduate Students' Requests. *Intercultural Pragmatics*, 7(2), 311-339.
- Aldhulaee, M. T. (2011). *Request Mitigating Devices in Australian English and Iraqi Arabic: A comparative study*. A Research Paper. Deakin University School of Education Faculty of Arts and Education.
- Alfattah, M.H.A. and Ravindranath, B.K. (2009). Politeness Strategies in Yemeni Arabic Requests. *Language in India Strength for Today and Bright Hope for Tomorrow*, 9, 23-42.
- Al-Marrani, Y.M.A ve Sazalie, A.B. (2010). Polite Request Strategies by Male Speakers of Yemeni Arabic in Male-Male Interaction and Male-Female Interaction. *The International Journal of Language Society and Culture*, 30, 63-80.
- Aubed, M.M. (2012). Polite Requests in English and Arabic: A Comperative Study. *Theory and Practice in Language Studies*, 2(5), 916-922.
- Austin, J.L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

- Blum-Kulka, S. and Olshtain, E. (1984). Request and Apologies: A Cross-cultural Study of Speech Realization Patterns (CCSARP). *Applied Linguistics*. 5 (3). 196-213.
- Blum-Kulka, S., House, J. and Kasper, G. (1989). *Cross Cultural Pragmatics. Requests and Apologies*. Norwood, NJ: Alex.
- Brown, P. ve Levinson, S. (1987). *Politeness: some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campsall, S. (2013). Glossary of Linguistic Terms. http://www.englishbiz.co.uk/grammar/main_files/definitionsn-z.htm adresinden 6 Mayıs 2013 tarihinde alınmıştır.
- Crystal, D. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. (6.Baskı). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Demirezen, M. (1991). Pragmatics and Language Teaching. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6, 281-287.
- Dervişcemaloğlu, B. (2013) Pragmatik ve Sö z Edimleri http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=Downloads&d_op=getit&lid=56 ve <http://www.teachit.co.uk/armoore/lang/pragmatics.pdf> adresinden 27 Nisan 2013 tarihinde alınmıştır.
- Dihhudâ, A. (1956/ h.1258-1334). *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, 13. Cilt. Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran ve <http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-665e91a8c02f40b8932d20739eb30e6b-fa.html> adresinden 10 Aralık 2013 tarihinde alınmıştır.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Grice, P. (1975). Logic and conversation. In P. Cole, and J. Morgan (Eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts* (pp. 41-58).
- Hickey, L. ve Orta, I.V. (2013). Politeness As Deference: A Pragmatic View. <http://rodin.uca.es/xmlui/bitstream/handle/10498/8733/18228392.pdf?sequence=1> adresinden 2 Mayıs 2013 tarihinde alınmıştır.
- Işık-Güler, H. (2008). *Metapragmatics of (Im)politeness In Turkish: An Exploratory Emic Investigation*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Ankara.
- İbn Manzûr. (1993). *Lisânu'l- 'Arab*.(3. Baskı, I. Cilt). Beyrut: Dâru İhya' i't-Turasi'l Arabî-Mu'essesetu't-Târîhi'l Arabî.
- Leech, G. (1983). *The Principles of Pragmatics*. London: Longman.
- Levinson, S.C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, C. H. (1938). Foundations of the Theory of Signs. In O. Neurath, R. Carnap and C. Morris (Eds.). *In International*

TÜRKÇE VE ARAPÇA NEZAKET İFADELERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR
İNCELEME

Encyclopedia of United Science, 2:1, Chicago: The University of Chicago Press.

- Ogiermann, E. (2009). *On Apologising in Negative and Positive Politeness Cultures*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Ruhi, Ş. (2006). Politeness in Compliment Responses: A Perspective From Naturally Occuring Exchanges in Turkish. <http://elanguage.net/journals/index.php/pragmatics/article/download/502/431..> adresinden 25 Nisan 2013 tarihinde alınmıştır.
- Searle, J.R. (1979 [1975a]). A Taxonomy of Illocutionary Acts, in Searle (1979), 1-29 (originally published 1975).
- Tawalbeh, A. and Al-Oqaily, E. (2012). In-directness and Politeness in American and Arabic Requests: A Cross-Cultural Comparison. *Asian Social Science*. 8(10). 85-98.
- Thomas, J. (1995). *Meaning in interaction: an introduction to pragmatics*. London: Longman.
- Umar, A. (2004). Request Strategies as Used by Advanced Arab Learners of English as a Foreign Language. *Umm Al-Qura University Journal of Educational & Social Sciences & Humanities*, 16(1).
- Verschueren, J. (1999). *Understanding Pragmatics*. London: Arnold.
- Yule, G. (2010). *The Study of Language*. (Fourth Edition). Cambridge: Cambridge University Press.

FAS KISA HİKAYE SANATININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ*

Abdellatif AKBİB**

Çeviren: Elif DEMİR***

Öz

Bu çalışmada, Fas kısa hikaye sanatının 1940'lardaki doğuşundan 1990'ların sonuna kadar olan dönemdeki gelişimi, sosyal ve kültürel etkenler göz önünde bulundurularak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kısa Hikaye, Öykü, Arap Dünyası, Fas

Birth and Development of the Moroccan Short Story

Abstract

This study focuses on the development of the Moroccan short story from its birth in the early 1940s to its present state in the late 1990s taking into account social and cultural factors.

Keywords: Short Story, Narrative Form, Arab World, Morocco

* University of Northern Colorado bünyesinde çıkan *Rocky Mountain Review of Language and Literature* dergisinin 54. sayısının (2000) 67-87. sayfaları arasında yayınlanan "Birth and Development of the Moroccan Short Story" başlıklı makalenin İngilizce aslından çevirisidir.

** Dr., Abdelmalek Essaadi Üniversitesi, Yabancı Diller ve Kültürler Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Fas.

*** Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (e-posta: alifdemir@yahoo.fr).

FAS KISA HİKAYE SANATININ DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Fas edebiyatı alanında yapılan çalışmalar, Arap dilinde yazılmış olan Fas kısa hikaye sanatının dört gelişim aşaması olduğunu göstermektedir.¹ Bu aşamalar yazarların yaşadıkları dönemdeki sosyopolitik gerçeklere karşı takındıkları çeşitli tavırları açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bundan dolayı her bir aşamada ele alınan etken konuların, söz konusu dönemde yaşayan Fas toplumunun başlıca kaygılarını ifade ettiğini görmekteyiz.

Sanatsal sunum açısından Fas hikaye sanatı doğuşundan beri çeşitli içerik ve tekniklere şahitlik etmiştir. Kısa hikayeye dair bir bildirisinde Eudora Welty şunları belirtir:

“Bir kısa hikaye yazarı her şeyi deneyebilir. Çoğu şeyi denemiştir-fakat muhtemelen her şeyi denememiştir. Çeşitlilik şimdi ve hiç şüphesiz gelecekte de sonu gelmez bir şekilde olasılıklar içerisinde olacak çünkü zihin gücü ve karmaşası asla durmayacak. Bu, zihin gücünün deneyeceği ve kısa hikayeyi en uygun şekilde tanımlayacağı şeydir. Kurallar, estetik, problemler ve bunların çözümleri değil. Hayal gücü var olduğu sürece kurallar olmaz; tutku olursa estetik kaygı olmaz; harekete geçiren ve aktaran çabanın arkasındaki yoğunluk olursa başarı olmaz, zihin tekrar ve tekrar deneyecektir.”

Fas kısa hikaye sanatı istisnasız bu tanıma uyar.

Bu çalışmada, Fas kısa hikaye sanatının 1940ların başındaki doğuşundan 1990ların sonuna kadar olan dönemdeki gelişimini ele alacağız. Anlaşılır bir inceleme olması açısından çalışmanın odak noktası, içerisinde bu edebi türün yeni ortaya çıktığı ve daha sonraları geliştiği, ayrıca son elli yıllık zaman diliminde bu edebi kategorinin başlıca hikaye tekniklerinin tecrübe edildiği sosyokültürel arka plandır.

Genel olarak, edebi ya da eleştirel hareketin başlangıcının kesin olarak belirlenmesi kolay değildir, bu sanatsal eylem adına bireysel bir girişim değil ortak bir olgudur; kendini kanıtlamak için pek çok yazarın çabalarına ve bir takım yaratıcı eserlerin ortaya çıkışına ihtiyaç duyar. Bir edebi ya da eleştirel eğilimin kendini yeni olarak ortaya koyabilmesi için, hali hazırda var olan akımlardan kendini ayırabilecek özgün görüşlere sahip olması gerekmektedir fakat bu eğilimi belirginleştirecek bir takım girişimler söz konusu olmadığı müddetçe bu imkansızdır. Bundan dolayıdır ki Fas'ta kısa hikaye sanatının başlangıcına dair kesin bir tarih belirlemek zordur.

Kesin olan şey, kısa hikaye sanatının Arap Dünya'sının Atlantik kısmına geç ulaşmış olmasıdır. Bunun yanı sıra kısa hikayenin bir tür olarak edebiyat tarihinde nispeten yeni olduğu ve bu türün Fas topraklarına çok sonradan geldiği gerçeğini ülkedeki sosyo-kültürel durumla alakalı bir çok unsur da destekler niteliktedir. *Fas'ta Kısa Hikaye Sanatı* adlı eserinde Ahmed El Madini, kısa hikayenin geç

ortaya çıkmasını beş nedene bağlar: 1) Fas kısa hikaye sanatının en önemli kaynağı olarak görülen Mısır'daki kısa hikaye türünün nüfuz elde ederek diğer Arap ülkelerine bir model teşkil etmesi ve olgunlaşması biraz zaman aldı; Fas'ın kültürel alanına ulaştığında ise bunun özümseyerek, kendine has hikaye tarzının oluşumu için ayrıyeten daha uzun bir zamana ihtiyaç duyuldu; 2) Selefî² hareketin etkisi çok güçlüydü, bu hareket İslami eğitimi ve kendi öz kültürel mirasına³ dönülmesini destekliyordu; 3) yazarların çalışmaları bir çok farklı edebi tür arasında bölünmüştü; 4) bu türe karşı takınılan küçümseyici davranış, türün zamanı geçmiş, önemsiz bir sanat türü olarak düşünülmesine yol açtı; 5) yüzyılın ilk yarısında ülkenin Avrupa sömürgesi olması ve bu zaman diliminde çeşitli sosyal yapıların iç çatışmalara sürüklenmeleri doğrultusunda ülkede kısa hikayecilik sanatının dünya çapında orta sınıf gerçeğini, zorluklarını ve bunalımlarını yansıtan en iyi sanatsal ifade biçimi olarak tanınmasını sağladı, Gogol'un, Maupassant'ın ve Çehov'un hikayeleri bu dönemde örnek alındı.⁴

Bu yüzden El Madini, 1940ların sonlarına kadar tam anlamıyla Fas kısa hikaye sanatının başlangıcından söz edilemeyeceğini belirtir. Bu tarih çelişkili olmakla beraber *Fas Kısa Hikaye Sanatı 1914-1966* (1966) adlı yüksek lisans tez çalışmasında Ahmed El Yabouri, Fas kısa hikaye sanatının başlangıç tarihini, yazarın uyuşuğu ve hikaye yapısıyla ilgili soru işaretleri olmasına rağmen 20 Mayıs 1914te Tancalı lokal bir gazetede, gazetenin baş editörü tarafından yayımlanan “*İki Erkek Kardeş*” adlı hikayenin basımına dayandırır.⁵ El Yabouri'ye göre, 1914 ve 1935 arasındaki dönemde hikaye yazımı secili nesir formunda, karşılıklı konuşmalar ve gezip görülen yerlerin anlatıları şeklindeydi; bu dönemden hemen sonra sosyal ve tarihi hikayecilik olarak gelişti. Bu dönemde oluşan eserler, Fas'ta sanatsal kısa hikayenin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.

Bunun gibi bir değerlendirme, Fas kısa hikaye sanatının başlangıç zamanının belirlenmesindeki zorlukla beraber kısa hikaye tarzının tanımlanmasındaki zorluğu da akla getirmektedir. Kastedilen zamanla ilgili olarak El Yabouri, çeşitli hikaye tarzlarının ortaya çıkışının bilindiğini, bunların tamamıyla bu türden uzak olmamalarıyla birlikte kısa hikaye kategorisi altında sınıflandırılmayacağını fakat bu çalışmaların sanatsal kısa hikayenin doğuşunun gerçekleştiği ana rahmi olduğunu ifade eder. Bu dönemi El Aloufi'nin ifade ettiği gibi “kısa hikaye için yapılandırılmış karmaşık bir kimya laboratuvarı” olarak düşünebiliriz.

Yine de Ahmed El Madini dışında, Najib El Aoufi, Abdelkrim Ghallab, Ahmed El Yabouri, Ahmed Ziyad gibi çoğu Faslı edip, Fas kısa hikaye sanatının doğuşunun 1930ların sonu ve 1940ların başlarında aranması gerektiği konusunda hemfikirdirler.

Asıl kısa hikaye sanatının başlangıcı 1940ların erken döneminde, milliyetçilik akımının doğuşu ve bununla birlikte sömürgecilğe karşı direncin ortaya çıktığı zamana denk gelir.⁶ Gerçekte ulusal hareket, modern kültürel hareketin oluşmaya başladığı ana rahmidir ve kısa hikayenin geliştiği bu kültürel hareketin beşiğinde yer almaktadır. El Aoufi bunun için “milli kimlik arayışı...kültürel kimlik arayışı için benzer ve tamamlayıcı bir çıkış noktasıdır,” ifadelerini kullanır. Bundan dolayı kısa hikayenin doğuşuna öncülük etmekte ana etkenlerden biri olan, öncelikle saldırı ve ideolojik amaçlar için kullanılan gazete ve dergilerin geniş alanda yayılması tesadüfi değildir. Böylelikle basın hem politik hem de kültürel amaçlara hizmet eden çift taraflı bir silaha dönüşmüştür.

Sömürgeci baskı, beklenmeyen sonuçların ortaya çıkmasına yol açtı: Jilali El Kouida “sömürgeci baskıya karşı bir tepki olan milli bilinç hareketi, kendini en iyi kısa hikayede ifade etme imkanı buldu” ifadesini kullanır. Milli kimliği savunmanın gerekliliğinin bilincinde olan yazarlar tarafından kaleme alınan bu dönemdeki kısa hikayelerde işlenen temel konu milli kimliğin sömürgeci güç tarafından tehdidiydi.

Najib El Aoufi'nin bu durumu şöyle ifade eder:

“Bu yüzyılın başından itibaren dengeleri sarsan, köhne geleneksel yapılar ve ilişkilerle yükselen yeni yapılanmalar arasında bir ikilem oluşturan sömürgeciliğin karmaşık şokunu yaşamasının bir sonucu olarak Fas, kuvvetli tarihi, sosyal dönüşümlere ve etkileşimlere şahitlik etti. Başka bir ifadeyle bu sarsılma ülkeyi “kimlik” sınavına soktu.

Bu dönüşümler ve etkileşimler, düşünce ve ifade düzeyinde aynı zamanda kültürel hassasiyet ve dünya görüşü seviyesinde birbirine benzer etkileşimlerle karşılaştırılmıyordu. En son dönüşümlerin ritmini ve nabzını yakalamak için yenilikçi edebi yaklaşımlara ihtiyaç duyuluyordu ve kısa hikaye yaratıcı yazım düzeyinde bu yaklaşımların en önemlilerindendi. Hem “modernizm şokuna” ve hem de onun sonucuna şahitlik etti.”

Bu dönem aynı zamanda güçlü ve gerçekçi bir bağla şekillenir, diğer sosyal konular, Fas gelenek ve sosyal yapılarına değinen temalarla iç içe geçmiştir. Bu dönemin belli başlı temsilcileri ve eserleri arasında Abdelmajid Benjelloun, *Kan Vadisi*, Ahmed Bennani, *Yedi Hikayede Fes*, Ahmed Abdessalam El Bakkali, *Fas'tan Hikayeler*, Abderrahmane El Fassi, *Bouchnak Amca*, Mohammed Khadir Raisouni, *Şölen ve Gözyaşı* ve *Hayatın Baharı* sayılabilir.

“İkinci başlangıç” olarak da adlandırılan bağımsızlık sonrası dönem 1950lerin sonlarından 1960ların sonlarına kadar, Fas kısa hikaye sanatının “kendi kimliğini savunmaya çalıştığı” on yıllık bir zaman aralığını kapsar. El Aoufi “siyasi bağlamda bu dönemin geleneksel, doğrudan sömürgecilik ile yükselmekte olan yeni, dolaylı sömürgeciliğin yapısından oluştuğunu” ifade eder. Bir kere daha bu tarihsel bağlamda kısa hikayeden söz etmek için dönemin sosyopolitik bir tarihi değerlendirmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Sömürgeci güç ülkeden ayrıldıktan sonra, ulusal kaygı siyasi güç üzerinde ölümüne mücadelelere yol açtı. Bağımsızlığı takip eden üç yıldan kısa bir zamanda (1956) ülke yönetiminde dört hükümet el değiştirdi; meydana gelen ağız dalaşları, kavgalar 1960 yılında “yeni sömürgecilik” sistemini başlatan solcu kanadın görevden çekilmesine neden oldu, çoğunluğu Avrupalı sömürgecilerle işbirliği içindekilerden oluşan baskın siyasi sınıfla mücadele edecek bir rakip kalmamıştı ve sonuç olarak bu baskın sınıf ülkedeki eski sömürgeci gücün çıkarlarını koruyarak bağımsızlığın nimetlerinden yararlanan tek güçtü. Böylelikle ekonomik bağımsızlık, sosyal ve siyasi demokrasinin yokluğundan faydalanan yönetici azınlık, zenginlik ve siyasi güç kazanarak bağımsızlığın nimetlerinden faydalanırken geride kalan çoğunluk için ise bağımsızlığın acı meyveleri yoksulluk, adaletsizlik ve acıdan başka bir şey değildi.

Kültürel anlamda bağımsızlığı takip eden zamandan 1960a kadar olan dönem, sosyal ve siyasi istikrarsızlık yüzünden bir durgunluk dönemi idi. Faslı entelektüeller yeni duruma ayak uydurabilmek ve konumlarını belirleyebilmek açısından sessizdiler. Kültürel egemenliğin üstünde tek siyasi egemenliğin varlığını tanımaları şartıyla ülkenin liderliği konusunda etkin bir rol oynamaları beklendi.

Bundan dolayı duyarlılığı ve hayatın ritmindeki uyumsuzluğu yakalamadaki gücü ile kısa hikayenin bu dönemde mükemmel bir ifade aracı olması gayet doğaldı. Böylelikle kısa hikaye sanatı konu bakımından milliyetçilikten Fas’ın bağımsızlığıyla beraber ardından gelen hayal kırıklığına doğru kaydı. Bu dönemde yazılan kısa hikayede işlenen genel hissiyatı Najib El Aoufi “bağımsızlık serabı” olarak özetler. El Aoufi, “ milli kimlik arayışı ile geçen sömürgeciliğin kıt yılları ile sosyal kimlik arayışı ile şekillenen daha da verimsiz bağımsızlık yılları” arasındaki etkileşime dikkati çekerek Fas kısa hikaye sanatı ve özellikle entelektüel bağlamda azınlık olan aşağı orta tabakanın büyümesi ile ilgili doğrudan bir bağ kurar. Bu yüzden El Aoufi “tıpkı Avrupa romanının Avrupalı burjuvazinin resmi ve sanatsal sözcüsü olduğu gibi Fas kısa hikayeciliğinin de düşük orta tabakanın

resmi sanatsal sözcüsü” olduğunu ifade eder. Bundan dolayı bu döneme ait hikayelerde genel havanın hayal kırıklığı, hüsrana veya öfke olması son derece tabiidir. Entelektüel elit tabaka sonunda bu durumla alakadar oldu ve ortaya “ Ortada kaçınmayacağımız siyasi taahhütler var, bundan dolayıdır ki edebiyat topluma hizmet etmelidir, özgürlüğe hizmet etmelidir; zorba yönetimi ve onun bütün manifestolarını kınamalıdır; farkındalık yaratmak ve kökünü kurutmak için toplumsal hastalıkları ortaya çıkarmalıdır”⁷ gibi üzerinden kısa hikayenin de bir temsil biçimi olarak gerçekliğe hizmet edeceği söylemler hızla arttı.

Fakat bu dönemin Fas’ta edebi türün gelişmesi bakımından önemli bir safha olarak ele alınması gerekir. Başlangıç aşamasında olan kısa hikaye bu dönemde kendi varlığını üç aşamada gösterir: birinci olarak, sanatsal temel unsurlara daha çok özen göstermektedir, ikincisi hikayenin konusuna ve onun üstlendiği ciddi rolün bilincindedir, üçüncüsü ise kendi Faslı kimliğinin bilincinde olmaya başlamıştır. Bağımsızlığın Mısır edebi eserlerinin ve aynı zamanda Rusça ve Fransızcadan Arapçaya çevrilmiş edebi ürünlerin girişine izin vermesi sonucunda bu dönem aynı zamanda kısa hikayenin bir sanat dalı olarak büyük ilgi görmeye başladığı bir dönem olmuştur. Böylelikle kısa hikaye yazımı ve kitleler tarafından okunması oldukça arttı, gazetelerde ve dergilerde kısa hikaye yayını bir gelenek haline geldi, hatta bununla ilgili *Hikaye ve Drama* adında özel bir dergi dahi vardı; hikaye okuma toplantıları düzenleniyor, hikaye koleksiyonları yayımlanıyor ve hikaye eleştirel tepki olarak hizmet etmeye başlıyordu.

Biçim konusunda ise geleneksel mütenazır temadan uzaklaşmanın ve yeni sosyal gerçekliğe güçlü bir şekilde cevap verebilecek kısa hikaye yazımında dilin imkanlarını keşfetmenin gerekliliği konusunda gittikçe artan bir farkındalık vardı. Bu girişim konusunda Fas Üniversitesi’nin başı çeken bir rol üstlendiğini belirtmek gerekir. Muhammed V Üniversitesinde Arap Edebiyatı profesörü olan Mohammed Berrada, *Çocukluk Dili ve Hayal* adlı eserinde şunları belirtir:

“Bizim ortak çabamız, bütün ifade türlerinde değişikliğe duyulan ihtiyaç konusunda öğrencilere hassasiyet kazandırmaktı, klasik türler yetersizdi, sosyal ve siyasi değişiklikler yeni bir dilin ve yeni biçimlerin ortaya çıkmasını gerekli kılıyordu... bundan dolayı “Teymurî”⁸ hikayenin giriş, gelişme ve sonuç kısmıyla ilgilenmedik; daha ziyade Çehov, Catherine Mansfield ve El Kharrat gibi yazarlar tarafından kaleme alınmış, simetrik yapıdan ve hikaye kurucusu ve tasarlanmış çevresinden sıyrılarak mekan ve hareketlerin betimlemesine kayan ve çevremizde gördüklerimiz karşısında duygularımızın

derinliklerindeki harekete geçiren etkenleri keşfetmemizi sağlayan anlık hikayeleri vurgulamaya çalıştık.”

Bu dönemde Mohammed Berrada'nın kendisi dışında, en ünlü kısa hikaye yazarlarının bu derslere katılan öğrencilerden çıkması tesadüfi değildir: Mohammed Sebbagh, Moubarak Rabiâ, Abdeljebbar S'himi, Driss El Khouri ve Mohammed Zefzaf bunlara örnek olarak verilebilir.

1970' ve 1990' lı yılları arasındaki edebi dönemi şekillendiren şey ise Orta Doğu krizinin de eklenmesiyle birlikte daha da içselleşen hüsrân ve hayal kırıklığıydı. Bağımsızlıktan sonra “halk” ve “sıradan insan” hikayeleştirmek için zengin bir kaynak olmuştu. Fakat şimdi yeni bir eğilim ortaya çıkıyordu: artık “halk” ya da “sıradan insan” yoktu sadece kısa hikayenin eksenini oluşturan hayal kırıklığına uğramış entelektüel buhran vardı. Bu durumla alakalı olarak *Çağdaş Arap İdeolojisi* adlı eserinde Abdellah El Aroui şunları belirtir: “kısa hikaye, ortak akıl yoksunu, dağılmış halkımıza en uygun edebi tür olarak görünmektedir”. Fas'taki bölgesel durumu yansıtan bu ifade aslında bütün Arap dünyasında karşılaşılan benzer durumların bir yankısıydı. Kendisi kısa hikaye yazarı olan Mohammed Zefzaf 1971 yılında şu itirafta bulunur:

“Kısa hikaye yazarı çevresindekilerle iletişimi kaybedince, kendisini sürgünde gibi hissetti, fikirleri dünyaya karşı bir tavra dönüştü; bu yüzden Arap kısa hikaye sanatı milyonlarca Arabı temsil eden bir türden daha çok entelektüel elit sınıfa ait bir tür oldu.”

Ancak Fas kısa hikaye sanatında uzun bir süre etkisini sürdüren bu içsel dönem *Sessizce Düşüş, Beyindeki Şiddet, Kalp ve Akıldaki Hüznün, Kan ve Duman, Gölgeler, Mutlu Bir An Arayışı, Sam Yeli, Acı Bademler, Ucube Çiçek* gibi hikaye koleksiyonları çıkmasına şahitlik etmiştir. Bu başlıklara hızlıca göz attığımızda, bu koleksiyonlarda etken melodilerin baskı, şiddet, çaresizlik ve yabancılaşma gibi temalardan çıktığını görebiliriz.

Najib El Aoufi bu tür konu ve temaların odak noktasının, Fas kısa hikaye sanatının etkilendiği dönemsel buhranlar olduğunu düşünür, hikayeler anlamsal olarak aynı melodinin varyasyonları gibi gözükmemektedir, El Aoufi, Fas kısa hikaye sanatının alanının dar olduğunu ve Mohammed Berrada'nın da dediği gibi toplumla ilgilenmek yerine sadece kendi “gizli coğrafya”sıyla ilgilendiğini belirtir.

Bu bilgi ışığında, dönemin Fas kısa hikaye sanatının özellikle entelektüel merkezli olduğunu söyleyebiliriz. Fakat konuya başka bir açıdan da yaklaşmak mümkündür. “Fas Hikaye Sanatında Sembolik Gerçeklik” başlıklı makalesinde Idriss Ennakouri bu durumu bir zayıflıktan ziyade bir zenginlik olarak görür:

“Aynı melodinin çeşitliliği yazım yöntemlerinin çeşitliliğine yada değişen derece kavrayışlarına engel değildir... (bu hikayeler) güçlü ve akıl çelici bir dürtüyle birlikte onları tuhaf ve heyecan verici metinlere dönüştüren ortak bir niteliği paylaşmaktadırlar... Aynı zamanda bu hikayeler, gerçekçiliğin tamamıyla farkında ve bunu değiştirip ötesine geçme isteği olan üst düzey entelektüel akılla da şekillendirilmişlerdir.”

1970lerden bu yana Fas kısa hikaye sanatında aynı melodinin farklı tonlarının bulunması olumsuzdan ziyade olumlu bir özellik gibi görünür.

1990lara yaklaştığımızda ise psikolojik hikayenin gitgide daha fazla yer kapladığını görürüz. Mohammed Mouâtassim “varoluşsal romantizm” olarak adlandırdığı bu eğilimde yazarlar bireysel tecrit ve toplumsal değerler arasındaki ayrımın farkındadırlar, konudan ziyade psikolojik iç gözleme, gerçekliğin nasıl meydana geldiğiyle değil bu gerçekliğin onların iç dünyasını nasıl etkilediği üzerine yoğunlaşmışlardır. Böylece hikaye entelektüel tavrı yada ideolojiyi ifade etme veyahut kendi iç melankolik romantizmini övme eğiliminden çıkarak sadece okuyucuyla arasında bağı sağlayan akımın bir yansımasıdır. Bundan dolayı yazma etkinliği, çevresine uyum sağlayamayan yazar için adeta bir emniyet valfi, onu sosyal gerçekliğin şiddetinden koruyan bir koruma kalkanı gibi görünmektedir. Bu yüzden çoğu hikaye belirsiz bir yerde, uyku ve uyanıklık arasında, aydınlık ve karanlık, gündüz ve gece, hayaletler ve gölgeler, hayaller ve yanılsamalar arasındaki etkileşimler içerisinde geçmektedir .

Bundan dolayı bu dönemde, yazarların içerik ve şekil arasındaki uyum farkındalıklarının bir belirtisi olarak, yeni roman, Kafkaizm, bilinç akışı, absürt tiyatro gibi eğilimlerin etkilerini görmek doğaldır. Bu döneme ait yazarların sayıları oldukça fazla olduğundan bir kaçını zikredeceğiz; Mohammed Choukri, Ahmed Bouzfour, Miloudi Chagmoum, Mohammed Daghmoumi, Mohammed Azzeddine Tazi, Hassan Bakkali, ve Abderrahim Moueddin 1970 ve 1980li yılların öncüleri arasında sayılabilirler, fakat 1990lara doğru ilerlediğimizde Abdesselam Taouil, Mohammed Anakkari, Rajaâ Talbi, Abdelmajid Lahouas ve Latifa Bakka gibi yalnızca bir kaç isimden bahsedebiliyoruz.

Sonuç olarak, Fas kısa hikaye sanatının doğuşu ve gelişmesi Fas sosyal gerçeğiyle doğrudan bağlantılıdır, bu edebi tür gerçekçiliğin her zaman sözcüsü olmuştur. Bunun yanında Fas kısa hikayesinin zenginliğinin, içerik evrimiyle uyumlu hikaye biçimlerini kolayca benimseyebilmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Yukarıda da belirtildiği üzere 1960ların erken dönelerinde, Fas edipleri, Fas'ta hızla gerçekleşen sosyal, entelektüel ve siyasi

değişimlere cevap verebilecek düzeyde kısa hikayenin yeniden yapılandırılması ve klasik yapıdan sıyrılması gerektiğinin bilincindeydiler. İçerik düzeyinde konu zincirinin sadece genel Fas yaşamının yapısal özelliklerini yansıtmaya gerektiği gayet doğaldır. Bundan dolayı Fas kısa hikaye sanatını konuya ait ve şekilsel olmak üzere iki açıdan değerlendireceğiz.

1940lardan bağımsızlığa kadar kısa hikayenin, milli kimliğin tehdidine karşı bir savunma görevi üstlendiğini görüyoruz. Bundan dolayı bu dönemde yazılan kısa hikayelerin çoğunluğunda kahramanın Faslı, düşmanın ise sömürgeci olduğu çatışmalar dramatize edilmiştir. Bu hikayelerde Faslı yurttaş adeta kaderine meydan okuyan, kimliğini aç gözlü sömürgecinin dişleri arasından sökerek alan Prometheus gibi tasvir edilmiştir.⁹

Fakat sömürgecinin ülkeyi istilası sadece milli kimlik için değil aynı zamanda sosyal kimlik için de bir tehdit oluşturuyordu. Sömürgeci siyasi ve askeri sistemlerini ve kanunlarını getirmesiyle birlikte ekonomik ve sosyal sistem ve kanunlarını da devreye soktu. Sonuç olarak Fas'ın ekonomik gücü, sömürgecinin endüstriyel ekonomisi karşısında zayıfladı, geleneksel yerel ekonominin rekabet alanından kovulmasıyla sona erdi. Bu bağlamda küçük esnafın sefilliği üzerinden büyüyen sosyal bir tabaka ortaya çıktı. Bu durum gün yüzüne çıkmayarak uzunca süredir gizli kalan sosyal çatışmanın ortaya çıkması bağlamında sosyal kimlik için bir meydan okumaydı.

Bu yeni durum zamanın kısa hikayelerinde çokça ifade edildi. Örneğin Abdelmajid Benjelloun'un "Dokumacı" adlı eserinde, hikayenin kahramanı, kendisini Avrupalı fabrikaların içerisinde, sanki ruhlar tarafından ele geçirilmişçesine hızla çalışan yeni dokuma makinalarının ortasında bir başına tahta dokuma tezgahıyla birlikte çaresiz bir şekilde bulur. Burada hikayeyi anlatan araya girerek "Abdellah'a ve onun gibi zanaatlarını, yöntemlerini ve aletlerini geçmişten miras olarak alanlara ne olduğunu" sorgular. Aynı durum yazarın bir diğer kitabı "Balıkçı"da da kendi balıkçı kayığının sömürgecinin iyi yapılmış balıkçı teknelerinin yanında ilkel kaldığını fark eden hikaye kahramanı Abbas'ın başına gelir.

Bu bağlamda Fas âdet ve geleneklerinin, özellikle gelişmiş balıkçı tekneleri ve modern dokuma tezgahları vasıtasıyla öne çıkarılan yeni ahlaki prensipler tarafından olumsuz şekilde etkilenmeleri doğaldır. Bundan dolayı Abderrahmane El Fassi'nin "Bouchnak Amca" adlı hikayesinde hikaye kahramanı, ahlaki ve sosyal değerlerin parçalanmasına şahitlik eder.

Milli ve sosyal meseleler, kısa hikaye yazarının sadece ulusal arenada ne kadar var olduğunu gösteren madalyonun iki tarafı gibi görünmektedir. Mohammed Mouâtassim'in ifadesiyle, bu dönemde tarihi gerçeklik, yazarı manevi değerlerin koruyucusu ve toplumun hayal gücünü tetikleyici unsur olmaya itiyordu;

O kendi geleneklerinden ve ana dilinden gurur duyar, düşmanı eleştirir, onun kötülüklerinden haber verir, kurnazlıklarını açığa çıkarır ve onun güvenilmezliğini tahmin eder... (aynı zamanda) yazar tarihi figürlerden alıntılar yaparak, çağdaş kahramanları efsaneleştirir ve onları arkasından gidilecek öncüler olarak gösterip kahramanlıklarını över.

Hikayelerin militan ve sosyal doğasıyla paralel olarak melodramatik eğilimde bir didaktik hikaye türü ortaya çıktı. Dickens gibi, Mohammed Khadir Raisouni de hikâyelerini bir tarafta iyilik, inanç ve güzelliğin diğer tarafta kötülük, bozulma, güçsüzlük ve yoksullukla devamlı kavga halinde olduğu ütopyik ve romantik bir dünyaya daldırıp çıkarır. Bu hikayelerde yinelenen tema aşk, doğa, kaderin cilvesi, evlilik hayatı, gelenek çatışması, fakirin çektiği sıkıntı, zenginin vurdumduymazlığı, ve her şeye rağmen mutlu sonudur.

Bağımsızlıktan sonra toplumdaki ilginin farklı yönlere kaymasıyla birlikte Fas kısa hikaye sanatında da içerik yönünden başka konulara yönelimler oldu. Elbette bu dönemin içerik yönünden tek bir motife bağlı kalması imkansızdı, bununla birlikte genel eğilim sosyal problemler üzerineydi. Bu dönemin kısa hikaye çatısını oluşturan üç temel motif vardı: marjinalleşen çalışan sınıf, entelektüel tabaka ve eğitimli kadın. Sinemasal jargonda, kısa bir çekim uzun bir çekimin anlatmak istediklerine yol verir; bir milletin tek olarak panoramik görüntüsünü verebilmek için ülkenin sınıflara bölünmüş daha dar açılı görüntüleri verilir.

Bu hikayelerde, her zaman işçi sınıfı onları sömüren ve onlara bir eşya yada hayvan gibi muamele eden kişilerce sürdürülen aşık sosyal adaletsizliğin kurbanları olarak tasvir edilir. İki sosyal sınıfın yan yana gelmesiyle giderek artan bu çatışmada, bu gerçekle yüzleşmenin gerekliliği ya da çatışmanın farkındalığı üzerinde durulmaz. Hikaye kahramanı daima sosyal adaletsizliğe teslim olan bir bozguncudur, ait olduğu sosyal sınıfın yardım etmediğini düşünürsek bu durum gayet normaldir. Ayrıca bu dönemi şekillendiren gerçekçilik akımını da hesaba katarsak bu durum sanatsal açıdan ikna edicidir. Fakat bu bozguncu karakterler tamamıyla olumsuz düşünülemez, sosyal adaletsizliğe teslim olmalarına rağmen umutlarını kaybetmezler; onları, çaresizlik ve yok olmaktan koruyan insani bir güçle donatılmışlardır. Mohammed Ibrahim Bouallou bu ekolün öncüsüdür, bunun yanı sıra

Moubarak Rabiâ, Mohammed Bidi, Abdejebbar S'himi, Khnata Bennouna, Rafikat Attabia, Mohammed Zefzaf ve Mohammed Berrada bu ekolün önde gelenleri arasındadırlar.

Bu dönemde kısa hikayede içerik açısından tekrarlanan diğer bir motif ise entelektüel tabakadır. Sosyal manada entelektüel, sömürülen işçi sınıfı ve sömüren burjuvazi arasındaki ince çizgide yürür. Ve kısa hikaye yazarları da olmak üzere çoğunluğu, ezilen sosyal sınıfların durumlarını anlayarak onların umutlarını ve hayallerini dile getirirler. Bu yüzden 1960lardaki kısa hikayenin en önemli odak noktalarından biri olarak sosyal adaletsizliğin işçi sınıfını ezmesini görürüz. Fakat kendisi bu mücadelenin bir parçası olması dolayısıyla, kısa hikaye yazarı yazdıklarına bilinçli olarak varlığını da katmaktan kendini alıkoyamaz. Bundan dolayı örneğin Idriss El Khouri ve Mohammed Zefzaf gibi yazarların hikayelerinde sosyal gerçeklik çerçevesinde entelektüelliğe dair entelektüelin kendi gözüyle incelenmiş ayrıntılı sanatsal raporlar yer alır.

Bu konu üzerine yayımlanmış hikaye koleksiyonları ile ilgili yapılan bir çalışmada, bu tür hikayelerde eğitimli kişi kendi entelektüel birikiminin diğer sosyal durumlarda ona bir üstünlük sağlamayan kişi olarak dramatize edilir; yaşamak için imkansız bir şeyi gerçekleştirmeye çalışmakla çok meşgul olan proleter hikaye kahramanının aksine, işçi sınıfından olarak görünen entelektüelin ıstırapı adeta ikiye katlanmıştır o hem kötü gidişatın farkındadır ve hem de bu durumun nasıl meydana geldiğini bilir. Bu konu hakkında düşünmeye de zamanı olan entelektüelin adaletsizliğe dair daha keskin görüşleri vardır. Bu bağlamda Mustapha Yaâla iki nedenden dolayı yazdığını ifade eder:

“Kötürüm ve işe yaramayan, zincirlerin ve tabuların bastırıldığı gelenekçi bir toplumda ve arkada kalan gerçekliğin zorlukları ve gerilimleri ortasında yaşamak beni hem bu buhranın kurbanı olan kişilik adına ve hem de psikolojik dengesini arayan yasaklı toplum adına ifade etme ihtiyacını hissettirdi... aynı zamanda özellikle çetrefilli yetmişli yıllar zamanında dönemin çöküşünü gözler önüne seren bir grup seçkin yazarla dayanışma içerisinde olmakta yazma nedenlerimden biridir.”

Entelektüel hikaye kahramanının bu duruma verdiği cevap yazardan yazara çeşitlilik gösterir. Idriss El Kohuri ve Mohammed Zefzaf'ın hikayelerinde, hikaye kahramanı tepkisini halen geçerliliğini koruyan sosyal normlara ve değerlere karşı bir başkaldırı şeklindedir; bir isyan ve kendini inkar ile sonuçlanır. Bu tarz hikaye kahramanları yalnızlığın ve iletişimsizliğin kurbanıdırlar ve sonunda kendilerini bir kısır

döngünün içerisinde bulurlar. El Khouri ve Zefza'ın tersine, Mohammed Bidi'nin kahramanları toplumla iletişim halinde olabilmek için kapılarını açmışlardır. Diğer taraftan Abdeljebbar S'himi'nin entelektüel hikaye kahramanı ise romantik, hayalci ve ütöpiktir; toplumu inkar eder fakat ona karşı bir kavgaya tutuşmaz. Mohammed Znibar ise başka bir tarzda karşımıza çıkar; onun hikaye kahramanı fırsatçı bir entelektüeldir. Örneğin "Geceleyin" adlı hikayesinde baskıya maruz kalmış ve dışlanmış Amr, bir anda baskıcı bir yetkiliye dönüşür, nepotizm aracılığıyla hayallerini gerçekleştirir ve din alimleri konseyinin başkanı olur.

1960ların kısa hikayeciliğinde öne çıkan bir diğer motif ise eğitilmiş kadındır. Dönemin edebi ürünleri üzerine yapılmış bir araştırma eserlerin büyük bir çoğunluğunun erkek yazar ürünü olduklarını kanıtlar niteliktedir; o dönem kadınların hem sosyal hem de kültürel anlamda dışlandıkları ve bunlara ilaveten ataerkil baskıya maruz kaldıkları bir dönemdir. Bu durumun sözcüleri olan Khnata Bennouna ve Rafikat Attabia, erkek meslektaşlarıyla aynı sosyal sınıfa aittiler, düşük sosyal düzene karşı aynı tepkileri veriyorlardı fakat iki kadının hikayelerindeki sosyal çatışma erkeğin sosyal ve kültürel adaletsizliğin bir kurbanı olduğu gerçeği göz ardı edilerek çoğunlukla erkek ve kadın arasında geçer. Khnata Bennouna'nın *Sessizce Düşüş* ve Rafikat Attabia'nın *Bir Kadın Bir Erkek* adlı eserlerinde eğitilmiş kadının kişiliği her zaman negatif, yabancılaşmış, kaybolmuş bir durumdadır buna rağmen bu hikayelerdeki entelektüel kadının sesi karşı çıkan, isyankar ve reddeden bir sestir. Bundan dolayı kadın hikaye kahramanı şizofrenik bir mizaçta görünür: kadınlığını överken kendini inkar eder, erkek için nostaljik arzular beslerken onu yok sayar, bir yandan baskın değerlere ve geleneklere teslim olurken diğer taraftan toplumu reddeder.

Genel olarak bu döneme ait hikayelerde sınıfsal baskı, dini baskı ve ataerkil baskı ele alınmıştır fakat bütün bunların altında tüm baskıların doğuşuna zemin hazırlayan sınıfsal ayrımcılık ortaya çıkmaktadır. Böylelikle bu üç baskı üzerinden gittiğimizde bunun kümülatif bir süreç olduğunu görüyoruz: sınıf baskısı işçi sınıfına, hem sınıf ve hem de dini baskı erkek entelektüel sınıfa, sınıf, dini ve ataerkil baskı ise kadın entelektüel sınıfa yönelikti. Aslında bu üç çeşit baskı arasındaki fark türe göre değil dereceye göre idi ve hikaye kahramanlarının bu ayrımın bilincinde olmalarına göre anlaşılıyordu.

1970 ve 1980 yılları boyunca da aynı durum biraz daha keskin bir bilinçle devam etti. 1960lı yıllar ve 1980li yılların ortalarına kadar olan dönemdeki kısa hikayeleri konu alan bir çalışmada Mohammed

Berrada bu dönemi dört zamana ayırır: hatırlama anı, açığa çıkma anı, yüzleşme anı ve hayal anı.

Hatırlama anında yazılan hikayelerin odak noktası geçmiş üzerinedir: çocukluğa geri dönüş ve hayallere dalış. Fakat genellikle bu anların etki alanları, geçmiş ve şimdiki zaman arasında döşeli köprülerin varlığıyla daha da genişlemekteydi. Hatırlama anı genellikle kendini geçmişin baskısından kurtararak şimdiki zamana yönelirdi. Örneğin, Miloudi Chaghmoum'un "Gölge ve Karanlık" (1985) adlı hikayesinde hikaye anlatıcısı şöyle demektedir: "Nostalji anında kalp geçmişe geri döner fakat geçmiş bazen çok geç olduğunda gelecek de olabilir." Böylelikle geçmiş zaman kasvetli şimdiki zamanın ve hatta geleceğin düşüncesinden bir kaçış haline gelir: içinde bulunduğu zaman dilimi her hangi bir ümit vadetmediği için hikayeci yaşama tutunacağı ve kendini koruyacak bir hayal aramaya başlar. Aynı hikayede hayal ögesi o kadar ön plandadır ki okuyucu hikayenin hayallerle ilgili olup olmadığını düşünmeye başlar. Değildir. Fakat kahraman hikaye anlatıcısı için hayaller zulmeden ve acı veren hayattan kaçmak için tek teselli kaynağıdır:

"Hayaller belki de deliliğe bir çaredir...gerçekle yüzleşmenin en iyi şeklidir...eğer gücüm yetseydi insanlardan gerçekliğin yanında başka bir seçenek olabilmesi için hayallerini almalarını isterdim...hayal etmeyi bırakan kişi ölüdür; yaşamak için bir isteği kalmamıştır... hayal sanat gibidir, sanatsa hayaldir. Dünyayı temizlemek için, saf ve masum bir dünyaya geri dönmek için hayal kurarsın...eğer hayaller olmasaydı uzun süre önce ölmüştüm; hiç bir şeye gücü yetmeyen çaresiz biri olmuştum."

Bu ifadelerin kaynağı hayal kurmayan insanların akıbetlerinden ortaya çıkmıştır. Hikaye anlatıcısı üç arkadaşından bahseder: biri hapisteye, diğeri ticari işlerde usulsüzlük yapmış ve en sonuncuda delirmiştir. Bu arkadaşların trajik sonları, hikayeyi anlatan kişinin sonraki ifadelerinin kaynağını oluşturur "biz imkansız olanın hayalini kuruyoruz; var olan fakat elde edilmesi güç olan şeyin hayalini kuruyoruz." Bu bağlamda Mohammed Berrada bu hikayelerde tasvir edilen dünyada, deliliğin ve intiharın var olduğunu fakat içinde bulunduğumuz hayatın yenilgiye karşı koyan bir hayat olduğunu bundan dolayı yaraları onarmak ve zamanı yorumlayarak ona sahip olabilmek için hayale başvurduğunu; hayali bizleri yok olmaktan kurtaran içsel bir ütopyayı yaratabilecek bir öğeye dönüştürdüğünü belirtir.

Platonun da dediği gibi gerçek maddenin yokluğunda hayaller iyi bir temsilcidir.

Açığa çıkış anında yazılan hikayeler, ilişkilerin ortaya çıkışı ve bunların dönüşümüyle ilgilidir. Bu hikayelerin odak noktası kişinin kendisiyle, diğerleriyle, zamanla, değerlerle olan ilişkisi ve teoride yüceliği olabilen bu ilişkilerin somut gerçeklikte nasıl oldukları üzerinedir. Örneğin Mohammed Zefzaf 'ın "Sabaâ"¹⁰ (1982) adlı hikayesinde değerleri tersine dönmüş bir dünyaya şahitlik ederiz, kişinin diğerleriyle olan ilişkilerini ve değerleri belirleyen ölçütler her ne şekilde olursa olsun onları yoksulluğun kenarından öteye götürmez. Bu hikayenin bir yerinde anlatıcı şöyle söyler: "Yoksulluğun ve parasızlığın hayaleti bir kere göründü mü değerler gözden kaybolur, yol her şeyin mubah olduğu dönüşümlere açılır."

Bu tür hikayeler güçlü ve akıl çelen bir dürtüyle karakterize edilir: bütün hikayeyi aniden önemiyle etkisi altına alan bir görüşün etrafında döner, o anın ışığıyla okuduğumuz bütün sahneleri ve olayları tekrar gözden geçirmemiz için bizi zorlar, aynı zamanda genellikle ucu açık olan hikayenin sonunun ötesini de okumaya yada tahmine sevk eder. Abdeljebbar S'himi'ni "Ayna Kadın" (1980) adlı hikayesinde hikayenin ana eksenini olan bir sanat sergisi aynı zamanda burjuvazi istekler içerisinde tökezleyen ve sınıfsal tabakaların üst üste bindiği bir toplumda sosyokültürel değişimin yeniden şekillendiğini gösteren bir araçtır. Bu sanatsal etkinliğin parlayan ışıkları arasında, kadının kocası şunları ifade ederken beyinde şimşekler çaktıran o an gelir: "sanatın medeniyetin bir işareti olduğu doğru fakat aç mide öncelikle ekmeği arar." Bu andan itibaren okuyucu, toplum en temel ihtiyaçlarını bile karşılayamazken bu tür sergilerin varlığını sorgulayarak daha önce okumuş olduklarını yeniden gözden geçirmek zorunda kalır. Bundan dolayı karakterler arasındaki ilişki kırılğan gibi görünür ve başından beri yapmacıklıktan ibarettir; gerekli olan tek şey karakterlerin zayıf yönlerini ortaya çıkaracak ve okuyucunun doğru bir perspektiften bakmasını sağlayan bir düzene oturtacak basit bir açıklamadır.

Yüzleşme anına ait hikayeler, bireyin toplum, kurumlar ve topluma ait değerlerle çatışmasını konu alır. Rafikat Attabia'nın "Yabancılar" (1969) adlı hikayesinde ütöpik bir ilişki yaratmaya çalışan bir kadın, uzun soluklu yasak aşk ilişkisi üzerinden topluma kafa tutar, fakat yirmi dört yıldan sonra ikili bir yabancılaşma yaşadığının farkına varır. Hassan Ezzaoui'nin "Ceuta'lı Adam" (1970) isimli hikayesinde aynı son toplumla çatışma halinde olan hikaye kahramanın başına gelir, hikaye kahramanı "bizim felaketimiz bir serap gördüğümüzde onun görsel bir hile olduğunu anlamamızdır" diğeri bir ifadeyle sahte olanı gerçekmiş gibi görmeye meylimizin olması bizim felaketimizdir diyerek hikaye sonlanır. Bu gibi hikayelerdeki dram, gizli toplumun

doğası, iki yüzlü ahlak, ütöpic dil ve hayali yok eden acı gerçek hakkında bize ipuçları verir.

Hayal gücü anına ait hikayeler ise hakikat ve şüphe, gerçek ve sahte arasındaki sınırı bulandıran, gözlemi hayalle, yansımayı rüyaıyla bağdaştıran hikayelerdir ve olmasının mümkün olmadığını düşündüğümüz şeylerin, iplerin her yerde ve her şeye gücü yeten gizli güçlerin elinde olduğu toplumda genel ve normal olduğunun izlenimini verir.

“Hayal gücü, korkunç ve tuhaf gerçekliği betimlemede kullanılan gerçek dışı sanatsal bir araçtır”. Hikaye sunumunda hayal gücü yöntemi, baskının çeşitli tezahürlerini konu alan hikayelerle doğrudan bağlantılıdır. Bu hikayeler olayların tuhaflığı ve tuhaflığı doğrudan ya da dolaylı şekilde ifade eden eşleştirme bir dil tercihiyle karakterize edilir. Bundan dolayı bu hikayelerde acımasız baskının neden olduğu bir bozulma ya da değişim göze çarpar, öz benlikler kendi asıl biçimlerini kaybetmişler ve anlamsız, boş bir varlığa dönüşmüşlerdir. Böylelikle okuyucu kendini tuhaf ve ürkütücü gerçekliğin karşısında bulur, tereddüt içerisinde tabii mantıkla doğa üstü bir dünyayla karşı karşıyadır, bütün bunlara bir açıklama bulmaya çalışır fakat bu açıklama en sonunda metnin büyüleyici etkisinden sıyrılarak okuyucuyu gerçeklikle yüz yüze getirir.

Bu tür hikayelerde genellikle hayal gücü hicivle eşleştirilir, resmi devlet söyleminin hicvedilmesindeki amaç, onun katı yapısında çatlaklar meydana getirerek ‘asıl’ gerçekliği en doğru biçimde ifade eden marjinal gayri resmî dillerin bu çatlaklardan açığa çıkmasını sağlamaktır. Bu hikayelerdeki bir başka özellik de dramatize edilmiş bir deneyimi, daha geniş bir bağlamda ele alarak hikayenin içeriğinin önemini ve özünü daha hızlı ve daha ekonomik bir şekilde ortaya çıkaran metinlerarasılığın kuvvetli varlığıdır. Bu yüzden bu hikayelerde Yunan mitolojisinden, İngiliz tiyatrosundan, Fransız hikayelerinden, halk masallarından, Kur’an ve hadisten referanslar bulunmaktadır.¹¹

Her ne olursa olsun hikaye biçimlerinde içerik örgüsü madalyonun bir yüzü, sunum şekli ise diğer yüzüdür. Erken dönem oluşum aşamasında, kısa hikayenin zamansal çerçevesi, yılları hatta bazen bir yaşam süresini kapsayacak kadar uzundu. Hikayedeki sıklıkla daha da geliştirilmesi gereken motifler vardı, bu yüzden klasik hikayenin geleneksel simetrik düzenine bağlı kalınıyordu. İnandırma prensiplerinin ihlal edildiği, okuyucunun çatışmada yer alan düşmanı ortaya çıkarmasında hiç bir çaba sarf etmediği oluşum dönemi gerçekliğin ince bir katmanıyla şekillenmişti. El Aoufi bu durumu iki nedenle açıklar: birincisi ulusal nedenlerden dolayı düşmanın açıkça

bilindiği 1940lı ve 1950li yılların sosyopolitik yapısıdır: ulusal kimlik sömürgeciye karşıdır; ikinci neden ise o dönemde Fas edebiyat sahnesinde kendine bir yer, kimlik aramakta olan bu türün yeni olmasıdır; bundan dolayı genelde metin ve gerçeklik arasında birebir benzerlik vardır.

1960larda ise Çehov tarzı hikayenin adaptasyonu ile, hikayede zaman genelde bir günlük ya da bir anlık bir süre gibi kısa bir zamana inmiştir. Bu gelişme o dönemdeki hikaye sanatının başına gelen en büyük değişimlerden biridir öyle ki günümüze kadar bu özelliğini korumuştur. 1960larda hikaye metninde ve hikayenin ilave metinsel gerçekliği arasındaki bağlantı da değişikliğe uğrar. Sunum tarzı oldukça dolaylı, imalı ve düşündürücüdür, okuyucuyu hikayenin alt metnini düşünmeye davet eder. Bu dönem için bu sunum tarzı ortadadır, halen klasik tarzda yazan bir kaç yazar olduğu gibi diğer yazarlarda dolaylı anlatımın ötesine giderek 1970lerden itibaren baskın bir tarz haline gelecek olan yeni bir türün peşindedirler.

Daha öncede bahsedildiği gibi, Fas kısa hikaye sanatına günümüz şeklini kazandırmada Fas Üniversitesi öncü bir rol oynamıştır fakat bu katkının genel bir bağlamda değerlendirilmesi gerekir. 1960ların en erken dönemlerinde, genel olarak Arap dünyasında olduğu gibi Fas edebiyat sahnesinde de dünya genelindeki akademik çalışmalar ışığında, ciddi şekilde edebiyatın yeniden gözden geçirilmesine duyulan ihtiyaca dair gittikçe artan bir farkındalık vardı. Bununla ilgili olarak Mohammed Berrada şunları dile getirir:

“Fas'ta eleştirel söylem, hegemonya ve ölçütlerin indirgenmesinden zarar gördü. Öncelik farklı bakış açıları ve yaklaşımlardan oluşan tanımlamalara ve standartlara verildi; böylelikle eleştirmen bu standartlara uyma deresinde yazar ve de okuyucuyu değerlendirdi. Tekrar edilen soru şuydu: Şiir nedir? Roman nedir? Kısa hikaye nedir? Bu sorunun cevabına göre yazarın metni, sınıflandırma çabasının en önemli etken olduğu dışsal değerlendirmeye göre değerlendirilirdi.”

Edebiyatta böyle indirgeyici bir yaklaşım, edebi metni kültürel ve ideolojik içeriklerden kurtarmak için akademik düzeyde inceleme ve sınıflandırmaya duyulan ihtiyaca daha fazla cevap vermiyordu. Bu yüzden kısa hikayede Çehov tarzı yaklaşım, görünüşe odaklanan yapısıyla, gerçeği kopyalamak yerine onu sorgulayıp ve dramatize etmesiyle takip edilmesi gereken bir model olarak sunuldu.

Kısa hikayenin tek bir karakter, tek bir durum ve basit bir zamana odaklanması konusunda Çehov tarzı yaklaşımın öncül olduğunu belirtmek gerekir. Bu dar sınırlar, hikaye edilen olayın daha dikkatli incelenmesine böylelikle kurgusal çalışmanın, hikayenin özünün ortaya

çıktığı ve tüm hikayenin aniden baştan başa önem kazandığı bir anda betimlenmiş gerçeği sorgular gözükmesine yol açmaktadır. Mohammed Berrada'ya göre kısa hikaye, düşüncelerimizde bir zamandan başlar ve diğer ardışık zamana, durumu düzeltebilen yetisiyle aralıksız ritimlerle, burkularak ilerler; sanki yavaş çekim bir kamerayla bir sahne ya da içsel bir hareketi akılda uzun süre kalıcı bir enstantaneye dönüştürür.

Fas kültürel tarihine bakıldığında Berrada'nın bu ifadeleri, kısa hikayede klasik tarzdan bir an önce uzaklaşılması gerektiğini açıklamaktadır. Faslı yazar gerçeğe ayna tutup, zaten bildiği gerçeği okuyucuya bir kopyayla sunmaktan memnun değildi, bilinmeyen gerçekler hali hazırda var olan sahte gerçeklerden daha önemliydi. Ve yazar gerçeği onarmada ve onu detaylıca incelemede bir araç olarak kısa hikayeyi kabul etmediği sürece asıl gerçekliğe ulaşmak imkansızdı. Böylece kısa hikayenin klasik biçimi yerini uyanışın parolası olan özgür ifade aracı olarak yeni tarza bıraktı.

Çehov tarzı hikaye yazımı Ian Reid'in dediği gibi “çevresinden ayrı, sosyal normlarla kavgalı ve toplum düzenine aykırı bir ya da iki bireyin üzerine odaklanma” konusunda da başarılı olduğunu kanıtlamıştır. 1960lı yıllardaki toplumsal hayal kırıklığı, Fas toplumunu derinden etkileyen sosyal, ekonomik ve kültürel meselelerin dışlanmasıyla sonuçlandı. Bu dışlanma ile sıradan vatandaşlar günlük yaşamın her alanında görmezden gelindiler, bundan dolayı Çehov tarzı kısa hikaye yazımı 1960ların en uygun ifade araçlarından biri oldu.

1970ler ve daha sonrasında ise iyice derinleşen öfke ve entelektüel egonun kısa hikayenin eksenini olmasıyla birlikte, aydın kişi zamansal durağanlık ve mekânsal döngüsellikğin önemli bir rol oynadığı mekânsal ve zamansal kısır döngü içerisinde hikayeleştirildi; aydının ev, sokak ya da meyhane gibi dar hareket alanı içerisinde psikolojik iç gözlemle birlikte öfkeye önem verildi. Böylelikle yüzeysel gerçeklik yerini Housam Al Khatib'in de ifade ettiği gibi “davranışta eleştirel, tarzda ise gerçekçi” olan “eleştirel gerçekliğe” bıraktı. Acı gerçeği betimlemede dolambaçlı bir yol olan hayal gücünün aşırı kullanımıyla bu tarz daha da kuvvetlendi.

1960lı ve 1980lerin ortalarına kadar olan dönemde yazılan kısa hikayeler üzerine yaptığı bir çalışmada Mohammed Berrada şunları ifade eder:

“Bu hikayelerin yansıttığı şeyler aynadan yansıyan şeyler değildir...; önemli olaylarda unutulmuş şeyleri seçerler ve kaydederler, sürükleyici sahnelerin gürültülerinden ve ihtişamlı gösterilerin ışıklarıyla perçinlenmiş gözlerin görmediklerini görür... belli başlı

olayları kaydetmez, isteklere karşılık vermez yada şikayetleri iletmez; farklı kaynaklardan seçerek tarz ve dilin yardımıyla hatırlanan anı tecrübeyle birlikte harmanlayarak sunar... hikaye, kendi dili, hayal gücü ve üslubuyla birlikte yaşadığımız şeylerin sanki olduğundan daha farklıymış gibi hissedilmesini sağlar.”

Bundan dolayı modern ve çağdaş Fas hikayesi âna odaklanır; hikayeleştirilen durumu çeşit çeşit katmanlara ayırarak o ânın yoğunluğunu keşfeder.

El Aoufi “son yıllarda Fas kısa hikayesinde deneysellik ve hikaye tarzlarının çeşitlendirilmesi üzerine yoğunlaştığını” belirtir. Mohammed Mouâtassim’in “varoluşsal romantizm” olarak adlandırdığı son dönem sözcük atlama ve çıkarımla şekillenir; dil her zaman kısa anlam ise derindir. Semboller ve işaretler aracılığıyla dolaylı bir anlatıma gidilir. Bu deneyselciliğin örnekleri arasında folklor ve Arap kültüründen alıntılar, klasik hikaye metinlerinin kullanımı yada “dil keşfi” olarak adlandırılan dilsel alanla ilgili olasılıklar üzerine odaklanma sayılabilir öyle ki hikaye yazacak kimse olmasa bile dilin kendi başına hikaye oluşturabilecek yetisi olduğu izlenimi oluşur.

Fakat çağdaş Fas hikayesinin en öne çıkan özelliği, yazar ve okur arasındaki bağı koparabilecek olan hikaye yapısındaki parçalanmadır. 1990lı yıllarda yazılmış kısa hikayeleri okuyan her okuyucu, sosyal gerçekliğin bozulmasının, kısa hikaye şeklinin bozulmasında karşılığını bulduğu yeni kısa hikaye tarzına geçişte klasik tarzdan radikal bir şekilde kopma olduğunun farkına varır. Bu yeni tarzda hikaye görünürde aralarında hiç bir bağlantı bulunmayan her birinin kendine has teması ve başlığının yada numarasının olduğu bölümlere ayrılmıştır. Elbette edebi türlerin sürekli bir gelişim içerisinde olduğu gerçeğinden yola çıkarak yeni eğilimin hazırlıksız olduğunu reddedemeyiz. Bununla birlikte bazı tecrübeli yazarlar yeni kısa hikaye için ustaca temellerini atarken, bu yeni tarz kabiliyet ve tecrübe yoksunu yeni yazarların ellerinde Faslı okuyucunun kendini bulamadığı bir yayına dönüşmüştür.

Bu yeni edebi sitilin temelindeki felsefe, madem gerçeklik paramparça ve düzensizdir öyleyse gerçekliğin ifade aracı olan hikaye de öyle olmalıdır düşüncesidir. Yazar gerçekliğe ayna tutar fakat sonrasında bu aynayı parçalarına ayırır, okuyucudan gerçeği yeniden inşa etmesi için bu aynanın parçalarını bir araya getirmesini bekler, fakat genellikle okuyucu bunu başaramaz.

Faslı entelektüel sınıf bu durumun farkındadır buna rağmen bu yeni harekete karşı eleştirel bir karşılık bulmak oldukça nadirdir. Bilinen bir eleştirmen ve kısa hikaye yazarı olan Mohammed Anakkar

bu yeni eğilime dair düşüncelerini ve kısa hikaye yazımında birdenbire ortaya çıkan eğilimler üzerindeki teorik yönün baskınlığı ile ilgili endişelerini dile getirir; çağdaş Faslı kısa hikaye yazarlarının teori hevesleri, mimari planlama ve ithal edilmiş eleştirel terminolojinin güdümünde olduklarını, sonuç olarak alandan dışarı saptıklarını ve hikaye deneyiminin kısırlığının ve geçmişe doğru evrilmesinin ana nedeninin bunlar olduğunu belirtir.

Anakkar burada kısa hikayenin temelde bir öykü türü olduğunun altını çizer. Onunla en son görüşmemizde bu konu hakkında görüşlerini rica ettim. Şunları ifade etti:

“Bence kısa hikayede “parçalanmış çerçeve” konseptinin altındaki estetik bilinç kısa hikaye gerçeğinden ve onun doğasından çok uzaktır. Esasen hikaye, karakterler, zaman, mekan ve olaydan oluşan öykünün yapıcı unsurlarıyla doğrudan ilgilidir. Hikaye yada olaydan ayrılan her hikaye süreci aslında hedeflediği akıcı olay örgüsü, arzuları, fikirleri ve duyguları hareketli bir tarzda tasvir ettiği hikaye anlatımından sapar ve felsefî bir kavramı betimler.”¹²

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Anakkar, hikayenin gidişatı pahasına da olsa “dil bozulması” ile ilgili görüşlerde hemfikir değildir.

Fas kısa hikayesinin gelişimi ile ilgili olarak bu yeni hareketin öncü olabileceği düşünülebilir fakat yeni yazım sitilinin hayatta kalıp kalmayacağına dair belirgin işaretler olmadığı gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda böyle bir çıkarım için henüz çok erken sayılabilir.

Henüz yayımlanmamış bir makalesinde Anakkar, yazar ve okuyucu arasındaki bağla ilgili olarak bu hikaye tarzının yansımalarına dair ciddi endişelerini dile getirmektedir. Bennani, Abdelmajid Benjelloun, Abdelaziz Ben Abdellah ve Mohammed Aziz Lahbabi gibi yazarlar tarafından oluşturulan kısa hikaye modellerinden kopan bu yeni eğilimi Fas kısa hikayesinin gelişiminde bir çatlak olarak görmektedir. Anakkar yeni yazarlar hakkında şunları ifade eder:

Altyapıları olmadan başladılar, bu onların yaratıcı kabiliyetlerine mal olan ve yaratıcı yazılarından alıkoyan büyük çabalar sarf etmelerine yol açtı. Bu alandaki geçmiş deneyimler, yeni eleştirmenlerin ve yazarların geçmişle bağlarını koparmaları gerektiği inancının sonucunda Faslı okuyucunun yeni yazarlarla yan yana bulunmaktan kaçındıkları gerçeğini ortaya koymuştur.

Mohammed Anakkar, kısa hikayenin ilk ve öncül bir öykü türü olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak kısa hikaye yazımını dikkate almayan hiç bir yaklaşıma sıcak bakmaz. Bu bağlamda

Anakkar, Brander Mathews'un yüzyıllık "hiç bir şeyin olmadığı kısa hikaye kesinlikle imkansızdır" savını akıllara getirir.

Bu durumda şu soru yerinde olacaktır: eğer klasik tarz tükenmiş, yeni tarz ise Fas edebiyat sahnesinde çoktan etkisini kaybetmişse bunun yerine ne gelebilir? Anakkar bu durumda bir uzlaşma önerir. Kısa süre içerisinde yayımlayacağı *Hastanın Arkadaşı* adlı kısa hikaye koleksiyonunda kısa hikayenin bölümlere ayrılabilceği, her bölümün belirli bir konu yada olayla ilgili olmasına rağmen yapıcı unsurlar arasındaki devamlılık ve tamamlayıcılıkla hikayenin tümünde organik bütünlüğün sağlandığı bir model önerir.

Sonuç olarak Fas kısa hikaye sanatının ortaya çıkışı ve gelişmesi bir taraftan Fas'ın sosyal gerçekliğiyle diğer taraftan eğitilmiş orta sınıf bilinciyle doğrudan ilişkilidir. İlkini daha sonrakini etkilemesinden dolayı, hayatın akışını bozan uyumsuzluğu yakalamada doğal olarak aşırı hassas fakat aynı zamanda sosyal bozulmuşluğun farklı yönlerini keşfetmede orta sınıf bilincinin uyanmasına yol açan hikaye yazımında sanatsal ifade tarzının zorunluluğu kaçınılmaz hale gelmiştir. Yüz yıl kadar önce Henry James kısa hikayenin bu yönünü uygun buldu: "kısa şeyler yaparak, çok daha fazla şeyler yapabilirim... daha çok konuya değinebilir, pek çok yerden kaçabilir, hayattaki bir çok konuyu ele alabilirim". Bu ifade diğer edebi tarzlar düşünüldüğünde neden kısa hikayenin Fas'ta yirminci yüzyılın son yarısında ortaya çıktığını açıklayabilir: ne romanın kapsamı ne de ritmi dönemin tarihsel durumunu ifade etmede kısa hikaye kadar hassas değildir.

Bununla birlikte Fas kısa hikaye sanatı başarısını üslup değişikliğindeki deneyselliğine borçludur. 1960lardan beri yazarlar deneyselliğe devam etmek yerine, kısa hikayede konuyu en iyi şekilde ele alabilecekleri modelin Çehov tarzı kısa hikaye olduğuna inanmışlar ve bu tarzı benimseyerek ona büyük ölçüde bağlı kalmışlardır. Bence, yazarın bir izlenimin kısa hikaye olabileceğine karar vermesi bunun mikroskop altında detaylıca incelenmesi ve katmanlarına ayırarak özüne ulaşılması anlamına gelmektedir ve Çehov tarzı hikaye yazımı da aynen bunu yapar.

Buna rağmen Najib El Aoufi, Fas hikaye sanatının bunca başarısına rağmen "halen doğum sonrası travmadan kaynaklı acı çektiğini" ifade eder. Fakat bu durum farklı aşamalarda olsa da genel olarak dünyada kısa hikaye sanatının içinde bulunduğu bir durumdur. Kısa hikaye yeniden doğuşunu sürekli tekrarlayacaktır. Eudora Welt'in de dediği gibi:

"Çeşitlilik şimdi ve hiç şüphesiz gelecekte de sonu gelmez bir şekilde olasılıklar içerisinde olacak çünkü zihin gücü ve karmaşası asla

durmayacak. Bu, zihin gücünün deneyeceği ve kısa hikayeyi en uygun şekilde tanımlayacağı şeydir. Kurallar, estetik, problemler ve bunların çözümleri değil.”

Deneysellik her zaman kaygan bir zemin olmuştur; bundan dolayı son zamanlarda bazı yazarlar özellikle yeni başlayanlar, kısa hikaye türüyle neredeyse hiç alakası olmayan öykü denemeleri içerisinde tökezlemektedirler. Fakat bunu genellemek yanlış olacaktır. Deneyselcilik çerçevesinde Fas kısa hikaye sanatında parlak bir gelecek öngörmek için yeteri nedenler mevcuttur. Faslı yazarlar asla ben merkezli olmamışlardır: yaratıcı yazım alanında dünyadaki değişiklikleri ilgiyle takip etmektedirler. Mustapha Mesnaoui, Mohammed Berrada, Ahmed Bouzfour, Mohammed Ayachi, Mohammed Anakkar ve Miloidi Chaghmoum gibi yazarlar Fas kısa hikaye sanatında yeni yazım tarzları ortaya çıkarmışlardır fakat bu girişimlerin nesnel bir değerlendirmesinin yapılabilmesi için biraz daha beklemek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Anakkar, Mohammed, *Questions on the Short Story in Morocco*, (Yayımlanmamış Makale), 1999.
- Anakkar, Mohammed, "The Short Story: Personal Tendencies and Prospecting the Future" *Cultural Horizons* 12, 1998, S. 200-203.
- Berrada, Mohammed, *The Language of Childhood and Dream*, The Moroccan Society of United Publishers, Rabat 1986.
- El Aoufi, Najib, *An Approach to Reality in the Moroccan Short Story*, The Arab Cultural Center, Beyrut 1987.
- El Aoufi, Najib, "The Moroccan Short Story: On the Line of Development or on the Brink of a Crisis?" *Studies in the Arab Story*, The Arab Research Institution, Beyrut 1986.
- El Koudia, Jilali, *Moroccan Short Stories*, I'Media, Fas 1998.
- El Madini, Ahmed, *The Art of the Short Story in Morocco*, Dar El Aouda, Beyrut tsz.
- Ennakouri, Idriss, "Symbolic Realism in the Moroccan Story" *Studies in the Arab Story*, The Arab Research Institution, Beyrut 1986.
- Mathews, Brander, "The Philosophy of the Short-story", *The New Short Story Theories*, Ohio University Press, Ohio 1994.
- Mouâtassim, Mohammed, "The Main Themes and the Semiotic Dimensions in the Moroccan Short Story", *Cultural Horizons* 60, NÜSHA, 2015; (40): 129-150 149

1998, S.8-28.

Reid, Ian, *The Short Story*, Routledge, Londra 1991.

Shaw, Valerie, *The Short Story: A Critical Introduction*, Longman, Londra 1983.

Yaâla, Mustapha, "The Protagonists' Movement Through Incident and the Embodiment of Incident in the Protagonist", *Cultural Horizons* 60, 1998, S.150-156.

¹ El Koudia'nın aslı İngilizce olan kitabı dışında burada alıntılanan bütün kitaplar Arapçadır ve çeviriler tarafıma aittir.

² Selefiye (geleneksellik) akımı Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından Mısırda kurulan İslami bir reform hareketidir.

³ Sömürgecilğe karşı milli birliğin sağlanması yolunda bu gerekli bir adımdı. Farklı etnik grupların ve sosyal sınıflaşmanın asıl düşman olarak görüldüğü, Fas toplumunu din çatısı altında toplamayı hedefleyen bir fikirdi. Najib El Aoufi bu dönemi şöyle ifade eder: "Başlangıcından beri Fas'taki ulusal hareket Selefi akıma bağlandı ve onun ilkeleri doğrultusunda hareket etti, insanları sömürgeci ideolojiye ve komplolara karşı harekete geçirmede teorik ve ideolojik fikirlerini benimsedi." (El Aoufi, *An Approach to Reality* 36)

⁴ İronik olmasına rağmen daha sonrada göreceğimiz üzere, bu baskı ilerleyen zamanda Fas kimliğinin savunulmasında entelektüel bir silaha dönüşen kısa hikayenin ortaya çıkışına sebep olan en önemli etkenlerden biridir. El Madini'nin *The Art of the Short Story in Morocco* adlı yüksek lisans tezi Dr. Mohammed Serghini'nin danışmanlığında ve Fez'de Sidi Mohammed Ben Abdellah Üniversitesi'nde 1979 yılında yapılmıştır.

⁵ Adı geçen gazete Essaâda Fransız sömürgeciler tarafından kurulmuş ve Lübnanlı gazeteciler çalıştırılmıştır. Baş editörü Wadiâ Karam Lübnanlıdır. Söz konusu hikaye ise kısa hikayeden ziyade bir demedir.

⁶ El Aoufi Fas kısa hikaye sanatının iki başlangıcının olduğunu düşünür: birincisi 1940 yılların erken döneminde ikincisi ise 1960lı yıllardadır. Ona göre 1960lar ikinci başlangıç dönemidir çünkü bir kaç istisna dışında çoğu yazar bir önceki dönemden etkiler taşımamaktadır.

⁷ Mohammed Znibar, kısa hikaye koleksiyonu *Temiz Hava*'nın giriş kısmından (alnt. El Aoufi, *Approach*, 335)

⁸ Mısırlı yazar Mahmud Teymur'u kastetmektedir.

⁹ Faslı kadın, bu dönemdeki bazı hikayelerde özellikle Abdelmajid Benjelloun'un çalışmalarında kahramansı bir rol üstlenmiştir.

¹⁰ Bebeğin doğumundan yedi gün sonra isminin verildiği bir tören.

¹¹ Peygamber Hz. Muhammed'in sözleri.

¹² Dr. Mohammed Anakkar ile Tétouan, Fas'ta 7 Temmuz 1999 tarihinde görüştüm.

DEĞERSİZ BİR KADIN

Hayat bin eş-ŞEYH*

Çeviren: Özlem Züleyha KURAN**

Öz

Hayât bin eş-Şeyh, bu hikayede sevdiği erkek tarafından terkedilen bir kadının şahsi ıstıraplarını, içinde bulunduğu karmaşık durumdan hoşnutsuzluğunu anlatır. Erkek tarafından hissettirilen değersizlik ve aşağılanmışlık duygusunun kadında yarattığı üzüntüyü gözler önüne seren yazar erkeğin kadına karşı bakışını, erkeklere karşı takındığı olumsuz tavrı kadın karakterin ağzından dile getirir. Bir kadının kendini bulma arayışını konu edinen bu hikaye aynı zamanda toplumda erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetine başkaldırı niteliği taşır.

Anahtar Kelimeler: Hayat bin eş-Şeyh, Kısa Hikaye, Modern Arap Edebiyatı

The Worthless Women

Abstract

Hayat bin al-Shaykh, the personal anguish of a woman who was abandoned by the man she loved this story, tells the discontent within the complex cases where there. Feelings of worthlessness and humiliation of women by men to feel the sorrow created by the author, revealing men's attitude towards women, the negative attitude taken by the male against the female characters expresses his mouth. Deals with the story of a woman's quest for self-discovery also carries men's domination over women in society, the nature of the rebellion.

Keywords: Hayat bin al-Shaykh, Short Story, Modern Arabic Literature

* 1943 yılında Tunus'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini orada tamamladı. Mezun olduktan sonra kamuda görev yaptı. Ulusal radyo ve gazetelerde çalıştı. 1970li yıllardan beri Tunus Yazarlar Birliği ve hikaye kulübü üyesi olan yazar, eserlerinde aşk, cinsellik, kadın, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri işledi. İlk hikaye koleksiyonu olan *Bilâ Racul* 1979 yılında yayımlandı. Yayımlanan diğer hikaye koleksiyonları şunlardır: *Ğaden Teşruku Şemsu'l-Hurriyye* (1983), *İntizâru Elf Sene* (1990). Diğer önemli yapıtları arasında *Kâne 'Ursu'l-Hezîme* (Roman, 1991), *Li'l-Hurâfiş Kelime* (Roman, 1994), *Bi'l-Ems 'İğteleye'z-Zemen* (Roman, 1999), *Hubbuk Kaderî* (Şiir, 1984) sayılabilir.

** Arş. Gör., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (e-posta:ozlem_kuran@hotmail.com).

Beni ilk kez gördüğünde, beğeniyle bana bakıp güzel ve sevimli olduğumu söyledi. Benimle konuştuğunda, çekici ve baş döndürücü olduğumu söyledi. Beni öpmek için elini omzuma koymaya yeltendiğinde anlaşılması zor, karmaşık biri olduğumu söyledi, çünkü elini bir kenara itip beni öpmesine izin vermemiştim. Beni dairesine çağırıp teklifine hayır dediğimde ise anormal biri olduğumu söyledi. Bunun üzerine onu terk ettim. “Kulaklarımda çınlayan “Kaçık kız.... Kendini beğenmiş” gibi aşağılamalarıyla... İçki ve sigara aramaya koyuldum. Hayal kırıklığı, yıkılışımı ve kafamda uğuldayan karmaşık soruları ortadan kaldırmak istedim.

İlk kadehi içmeye başladığımda kendi kendime anormal biri olduğumun doğru olabileceğini düşündüm. Niçin anormaldim? Gerçekten bilmiyordum. Belki de bu yüzden senden başka kimseyi istemedim. Bu yüzden seni unutamadım. İkinci kadehte, anormal biri olmadığımı hissettim, sadece fazlasıyla asi, fiziksel aktivitelerden keyif alması gereken vahşi dişi bir kaplan gibi... Üçüncü kadehte sıra dışı, mükemmel bir kadın olduğumun farkına vardım. Nasıl mükemmeldim? Boş ver gitsin... Oysaki ben mükemmeldim ve tanıdığım erkeklerin tümü aptal, budalaydı. Beni anlamadılar. Güldüm... Gülüyordum, çünkü onlar aptal ve budalaydılar; bunu hep bilseydim keşke. Gülüyordum çünkü mükemmel olduğuma emindim... Kim bilir. Dördüncü kadehte düşünceler kafamda çarpışmaya; bariz gerçekler gözlerimin önüne üşüşmeye başladı. Onların önünde yanıp sönen kırmızı uyarı ışığını görmemek için gözlerimi kapatmayı denedim. Başka bir şeyi keşfetme sürecindeydim. Mükemmel değildim, örnek gösterilen değildim; aptal, başarısızumutsuz bir kadındım. Nasıl yaşayacağımı ve ne yapacağımı bilmiyordum. Çıldırmanın eşiğine gelmişim, hepsi buydu. Bu, yıllardan beri görmezlikten geldiğim gerçeğin ta kendisiydi. Şimdi düpedüz karşımdaydı. Beşinci bardakta bir hiç olduğuma, herhalde seni sevdiğim sürece hiçbir şey olmadığımı ikna olmuşum, çünkü sana göre benim aşkım hayatımdaki tüm mantıklı şeyleri yok etmişti. Çünkü sana duyduğum arzu, adıma sürülmüş bir leke ve hayatımdaki en iyi şeydi. Kadehi paramparça ettim ve bir hiç olduğunu keşfettiğim hayatım, başarısız hayatım için zırlı zırlı

ağlayarak evimin karanlığına doğru ayaklarımı sürükledim. Koridorda, duvarların üzerinde, yorganda ve yastıkta katledilmiş bir kuşun göğsünden pıhtılaştıran kan gibi koyu bir kırmızıyla yazılı şu sözleri gördüm: Değersiz bir kadın...

Uzun bir süre bu sözlerin etkisine dayanamadım. Bunun üzerine yastığı, yorganı, kağıtları ve kitapları yere atıp ayaklarımın altında çiğnedim. Bana mükemmel bir kadın olduğumu (anormal veya aptal olduğumu değil) söyletecek bir içki aramaya koyuldum. Fakat hiçbir şey bulamadım. Katledilmiş bir kuşun göğsü üzerinde pıhtılaştıran kan gibi koyu kırmızı kelimeler önümde dans etmeyi sürdürdüler. Onları evin her köşesinde görüyordum. Değersiz bir kadın... İğrenç kelimelerden, başımı mahveden aralıksız uğultulardan kaçmak için aceleyle evden uzaklaştım.

Kızgınlığının üzerine kafa yorarak, tereddütlerimi kusarak, başarısızlık ve ümitsizlik kadehlerini yudumlayarak boş cadde boyunca yürümeye başladım. Gökyüzüne baktım. Parlak ay ışığı gözlerimi kamaştırdı. Ayaktayken gözlerimi aya dikip kendi kendime sordum. Neden aya sahip değilim? Onu istiyorum. Ona nasıl ulaşabilirim? Çaba gösterirsem ona ulaşmam mümkün olur muydu? Gülmeye başladım, şapşal biri olduğuma kanaat getirdim. Ayı arzulamama sebep olan şey neydi? Ay uzaktan ışığını saçıyordu, oysa, gerçekte üzerinde buzdan başka bir şeyi olmayan som bir kayaydı. Nefret ettiğim buzdu. Ay saf, kusursuz ışığıyla bizi aldattı. Uçsuz bucaksız mesafe hakkındaki gerçeği gizledi. Dahası saçmalık düşkünü, benim gibi aptal kızları cezbetti.

Bir kez daha kızgınlığının üzerine kafa yormaya, tereddütlerimi kasmaya, başarısızlık ve ümitsizlik kadehlerini yudumlamaya başladım. Naif küçük bir kız çocuğuyken güneşi istediğimi hatırladım. Gözlerim güneş ışınlarından kızarıp, vücudum ısısından terleyince annem güneşe bakarak saatler geçirdiğimi fark eder, beni döverdi. Babam, güneşe bakmaya son vermezsem güneşin bir gün başımın üzerine devrileceğini, beni yakacağını, ve beni bir kemik yığınına dönüştüreceğini söyleyerek durmadan beni azarlardı. Fakat ben

gülerdim ve babamım dedikleriyle dalga geçerdim. Tereddütsüz bir şekilde zıplar, annemin kolyelerinden birini ayırıp, boncuklarını birer birer güneşe doğru atar, onu vurmaya çalışırdım. Yakıcı ışıklardan neredeyse kör oluncaya, gözlerim yaşlarla doluncaya ve şiddetli sıcaklığın etkisiyle başım daha gürültülü bir şekilde uğuldayana kadar buna devam ederdim. Hedefini vurmada başarısız olan çalıntı kolyenin boncukları oraya buraya saçılırdı. Sonra gökyüzüne bakar, bağırır, güneşe, aya ve düşüncelerime lanetler yağdırır, delilik ve gülünçlüğü eşliğinde bir o yana bir bu yana sendelerdim.

Seni, başka hiç kimseyi değil de sadece seni istediğime şimdi emindim. Ne yaşanmışsa veyahut ne yaşanacaksa. Karanlığın gizleri içerisinden aniden senin -büyüleyici, yakışıklı ve sevimli -berrak yüzün beliriverdi. Tam da tanıdığım ve sevdiğim gibi. Daima merak ve şaşkınlıkla bakan gözlerini gördüm ve bal denizi gözlerinde neredeyse boğulacak gibi hissettim. Üstelik güneşten ve aydan daha hoş, daha sevimli ve daha uzak olduğunun farkına vardım.

Başka hiç kimseyi değil de seni, sadece seni istediğimi anladım. İşte bu yüzden: tam bir budalaydım. Şayet seni sevmemiş ve seni istememiş olsaydım dikkate değer bir kadın olurdu. Sahibinin peşini bırakmayan sadık bir köpek misali senin peşini bırakmadan şu anda yaptığım gibi yaşamıma devam ediyorum. Diğer bir yandan benim gibi senin de bir budala, zayıf ve değersiz biri olduğuna, ne istediğini açıkça dile getiremeyen biri olduğundan da eminim, çünkü; sen de ne yapacağımı ve ne aradığımı bilmiyordun. Kim bilir; belki de sana tapmamın nedeni budur.

Yorgun ayaklarımı sürükleyerek güneşten, aydan ve senden kaçarak eve gittim. Artık koridorlarda, yastık ve yorgan üzerinde yazılı olan, katledilmiş bir kuşun boğazı üzerinde pıhtılaşmış kan gibi koyu kırmızı kelimeleri okumaktan korkmuyordum: Değersiz bir kadın... Biz iki değersiz kişi olmuştuk. Sen ve ben. Ve hala ikimizden hangimizin bir diğerini aşağıya çektiğini çözebilmiş değilim.

Resmini yapmayı deneyerek geçmişe döndüm. Resmini yapsaydım, nasıl görünürdün? Merak ettim. Vücudun, kalbin veyahut

yüzün olmaksızın seni sadece, düşüncelerimin karmaşıklığında ve hayatımın düş kırıklığında boğulduğu bal denizi iki güzel gözle hayal ettim. O kaynak bitip tükeninceye kadar, son damlasına kadar kana kana içtim.

Gözlerin olmaksızın sadece yüzünün resmini yapsaydım ne olurdu? Işığı olmayan ay gibi, güneşi veya ayı olmayan bir gökyüzü gibi, veyahut çiçeksiz bir ilkbahar gibi, çiğsiz bir gül gibi, susuz bir ırmak gibi, uzak bir tepede yüksekte duran kör bir tanrı heykeli gibi ve ben, kasırga rüzgarlarınca savrulan, istemsiz bir şekilde bir yandan öbür yana fırlatılan, akıntıdan sağa sola yalpalayan ve bacakların arasından yuvarlanan küçük bir çakıl taşı. Oysaki ben kendimi ayaklarının altına atmak, ayaklarının tabanı üzerindeki tozları öpmek için her defa geri geldim.

Resim fırçasını yere fırlatıp, resim kağıdını yırttım ve uyumaya koyulmak için kendimi yatağa bırakıverdim. Senin çamur ve balçıktan ibaret, tapınmayı hak etmeyecek sinsisi, aşağılık bir tanrı olduğuna; gözlerini dolduran balın acı, tadına bakmayı deneyen herkesi öldüren bir zehirle karışmış olduğuna; seni sevdiğim için budala ve dik kafalı olduğuma, tüm dünyanın budala ve iğrenç olduğuna, insanların kurnaz, bayağı ve üçkağıtçı olduğuna, herkesin, yaklaşmaya yeltenen birini ısırarak için açık bir halde bekleyen üç ağzı, zehrini damlatacak altı gözü, ateşle yanan on boynuzu olduğuna kendimi ikna ettim.

İnsanlar sürekli düşüncesiz olduğumu nasıl yaşayacağımı bilmediğimi söyledi. Kadın arkadaşlarım ne istediğimi bilmediğimi, kibirli ve kararsız olduğumu söyledi. Belirli bir mesafeden beni gözlemleyen erkekler hoş ve harikulade biri olduğumu söyledi. Fakat daha fazla yaklaştıklarında tuhaf ve anormal olduğumu söyledi. Sen daima inatçı ve çatlak olduğumu söyledin. Böyle söylediğini biliyordum, çünkü seni sevdim ve seni istedim. Fakat hala kim olduğumu anlamış değilim. Tek bildiğim başarısız, umutsuz ve değersiz bir kadın olduğumdur. Kendini arayan fakat hala kendini bulamayan bir kadın.

DEĞERSİZ BİR KADIN

Kim bilir şayet bir gün seni unutursam, kendimi bulabilirim.

Kim bilir?

KAYNAKÇA

http://www.kissas.org/index.php?option=com_magazine&func=show_edition&id=14&Itemid=120 (02.02.2015)

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين - سورتا (الحج والمؤمنون) أنموذجاً

Taha Muhammed A. MUHAMMED*

ملخص

هذا بحثٌ بلاغيّ تحليلي، ينظر في المراحل التي يمرُّ بها الجنين في بطن أمه من نُطْفَةٍ ثُمَّ عِلْقَةٍ ثُمَّ مَضْغَةٍ ثُمَّ عِظَامٍ ثُمَّ كَسَاءِ الْعِظَامِ بِاللَّحْمِ، وهذه المراحل التي تدلُّ على قدرة الله وإمكانية البعث بعد الموت، والذي خَلَقَ أولاً، الإعادة أهُوَنُ عليه ثانياً، وقد تناول القرآن الكريم هذه المراحل بأسلوب بلاغي يحتاج من الباحثين الوقوف حوله، والكشف عن أسرارهِ والبحث عن اتساقهِ مع سياقهِ، وقد حاولتُ أن أقف على هذه الأسرار البلاغية مستخدماً في ذلك المنهج التحليلي الكلي للآية، وذلك من خلال سورتَي (الحج والمؤمنون)، مُكْتَفِياً بما عن غيرهما؛ لإيقائنا لكل مراحل تطوُّر الجنين التي ذُكِرَتْ مُتَّفَرِّقَةً فِي مَوَاطِنَ عَدِيدَةٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

كلمات مفتاحية: بلاغة، مراحل الجنين، المنهج التحليلي

al-Nekat al-Balaghiyah Fi Ayat Marahil Takhaluk al-Janeen – Surata al-Hajj Wa al-Moa'moon Anmothagan.

Abstract

This is a rhetorical analytical search that looks throughout the stages of the embryo in the mother's womb that starts as a sperm then into a "Alaqah" then into "Muthqah = Embryo or Lump" then into bones and then covering the bones with flesh. These stages show the power of God and the possibility of resurrection after death. The one who creates in first place is easier for him to resurrect.

The Koran has dealt with these stages in a rhetorical manner which requires researchers to take it in consideration, reveal its secrets, and search its consistency with the context. I have tried to stand on these rhetorical secrets using the general analytical method of the verse, through Surat al-Hajj and Surat al-Mo'moon, and I only used these two Surat's as they include all phases of the embryo's development which reported intermittently in many verses in the Koran.

Keywords: Rhetoric, the Stages of the Embryo, Analytical Method

* Dr., Öğretim Görevlisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, (e-posta: tahagado76@hotmail.com).

Hac ve Mu'minin Sureleri Örneğinde Ceninin Oluşum Evrelerini Ele Alan Ayetlerdeki Belağata Dair Nükteler

Öz

Bu çalışma analitik ve belaği bir araştırmadır. Anne karnındaki ceninin nutfeden alakaya daha sonra mudğaya sonra kemiğe daha sonra da kemiğin et ile örtülmesine kadar olan aşamalar, barındırmış olduğu belağat nükteleleri ele alınarak incelenecektir.

Bu aşamalar yüce Allah'ın kudretini ve tekrar dirilmeyi ifade ederler. İlk yaratana ikinci kez yaratmak daha kolaydır. Kuranı kerim bu aşamaları belaği bir üslupla ele almıştır. Araştırmacıların bu konu üzerinde durması, sınırlarını ortaya çıkarması ve ayetler arasındaki münasebeti bulması gerekir. Biz de farklı surelerde zikredilen ceninin tüm gelişim evrelerini ele almasından dolayı Hac ve Mu'minin sureleri ile iktifa ederek, bu ayetlerde bulunan tüm belagat nüktelelerini sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Ceninin Oluşum Evreleri, Analizci Metod

مقدمة

يشتمل القرآن الكريم على أسرار بلاغية جمّة، ويحاول هذا البحث أن يقف على النكات البلاغية التي وردت في آيات مراحل تخلق الجنين في بطن أمه، وهي آيات كثيرة من القرآن في سورة المكية: (الحج - المؤمنون - غافر - القيامة - الطارق - العلق)، ووردت بشكل مفصل في سورتي (الحج، والمؤمنون)، وقد اكتفيت بذكر هاتين السورتين كأنموذج لسببين: أولاً: فرار من التكرار الذي هو آفة البحث العلمي .

ثانياً: لأننا وجدنا أن هذه الآيات اشتملت على كل مراحل تخلق الجنين في بطن أمه، وجمعت معها أطوار عمر الإنسان بعد خروجه إلى الدنيا حتى انتهاء عمره.

والذي حدا بنا إلى اختيار هذا الموضوع هو اتصاله بالقرآن الكريم، مما هبأ لي فهم معظم آيه، إذ ما زال يتردد في مخيلتي ما قاله الزركشي في مقدمة كتابه البرهان: "إن أول ما أعملت فيه القرائح، وعلقت به الأفكار اللوابع، الفحص عن أسرار التنزيل، والكشف عن حقائق التأويل، الذي تقوم به المعالم، وتثبت به الدعائم، فهو العصمة الواقية، والنعمة الباقية، والحجة

البالغة، والدلالة الدامغة... بهرت بلاغته العقول، وظهرت فصاحته على كل مقول، وتضافر إنجازته وإعجازته، وتظاهرت حقيقته ومجازته، وتقارن في الحسن مطالعه ومقاطععه، وحوث كل البيان جوامعها وبدائعها، وقد أحكم الحكيم صنعته ومبناه، وقسم لفظه ومعناه إلى ما يُنشِط السامع، ويقرظ المسامع، من تجنيس أنيس، وتطبيق لبيق، وتشبيه نبيه، وتقسيم وسيم، وتفصيل أصيل، وتبلغ بليغ، وتصدير بالحسن جدير... إلى غير ذلك مما أجرى من الصياغة البديعة، والصناعة الرفيعة".¹ كما أننا رأينا أن آيات تخلق الجنين تشغل حيزا كبيرا من الذكر الحكيم، فأردنا أن نتبين أسرار سمو القرآن في هذا الجانب العظيم، لعلنا بذلك نستطيع أن نندرك سبب ما كان له من تأثير في النفوس، وسلطان بالقلوب، فأيات مراحل تطور الجنين مجال فسيح لدراسة بلاغية خصبة، يحاول البحث تناول أسلوب هذه الآيات، وخصائصها التعبيرية، ودلالاتها التركيبية.

وقد اتسقت الآيات البحث مع سياق الآيات السابقة عليها، ومع مقصود السورة التي ذكرت فيها، فلقد ارتبطت آية الحج بقصود السورة؛ إذ إن مقصودها الأول هو الرد على منكري البعث بإثبات الأدلة على إمكانه؛ لذا نجد سورة الحج أفاضت في ذكر مراحل تخلق الجنين وأطوار عمره، وزادت دليلا آخر محسوسا يمر على المنكرين كل يوم، وهو حال الأرض اليابسة التي ينزل عليها المطر فتتحول إلى واحة فيحاء، وإلى ظلال وارقة، فالذي أحيا الأرض بعد هموده، قادر على بعث الإنسان بعد موته، قال الشيخ الطاهرين عاشور: "أعاد خطاب الناس بعد أن أنذرهم بزلزلة الساعة، وذكر أن منهم من يجادل في الله بغير علم، فأعاد خطابهم بالاستدلال على إمكان البعث وتنظيره بما هو أعظم منه، وهو الخلق الأول، قال تعالى: (أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ) سورة ق/15، فالذي خلق الإنسان من عدم وأخرجه من تراب، ثم كونه من ماء، ثم خلقه أطوارا عجيبة، إلى أن يتوفاه في أحوال جسمه، وفي أحوال عقله وإدراكه، قادر على إعادة خلقه بعد فناءه.

ودخول المشركين بادي ذي بدء في هذا الخطاب، "أظهر من دخولهم في الخطاب السابق؛ لأنهم الذين أنكروا البعث، فالمقصود الاستدلال عليهم؛ ولذلك قيل: إن الخطاب هنا خاص بهم".²

وكذلك اتسقت آيات سورة المؤمنون بمقصود السورة أيما اتساق، حيث افتتحت السورة بذكر صفات المؤمنين وجزائهم، وهو الفردوس الأعلى لمن اتصف بهذه الصفات، ثم وضحت أن هؤلاء المؤمنين الذين هذه صفاتهم يعرفون خالقهم الذي خلقهم من سلالة من طين، ثم من بقية أطوار

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

خلقهم، ويؤمنون بها وإن لم يعاينوا أكثرها، ولما كان الخطاب هنا خاص بالمؤمنين زادت التفاصيل والأطوار عن التي ذكرها في سورة الحج، فزاد مرحلة سلالة من طين، وهي تلي مرحلة التراب التي ذكرت في الحج، وزادت القرار المكين الذي تستقر فيه النطفة، وزادت تعقيب المراحل بحرف التعقيب (الفاء)، وزادت كساء العظام باللحم، وأجملت بقية المراحل في جملة واحدة، وهي الإنشاء من خلق آخر، ثم ختمت بما يتناسب وحال المخاطبين، وهو تذكيرهم بالثناء على الخالق، وقد لخص ذلك الإمام الرازي في مفاتيح الغيب قائلا: "اعلم أنه سبحانه لما أمر بالعبادات في الآية المتقدمة، والاشتغال بعبادة الله لا يصح إلا بعد معرفة الإله الخالق، لا جرم عقبها بذكر ما يدل على وجوده واتصافه بصفات الجلال والوحدانية، فذكر من الدلائل أنواعاً".³

نلاحظ فروقا جلية بين ما ذكر من المراحل في آيات سورة (المؤمنون) وآية سورة الحج أول هذه الفروق أن آيات المؤمنين أضافت قدرا زائدا عند كل مرحلة، وأول ذلك أنها لم تذكر الطين، وإنما ذكرت "سلالة من طين"، ثم قالت: "جعلناه نطفة"، ثم أضافت "في قرار مكين"، ثم قالت: "خلقنا النطفة علقة" - وراجع لتبيين - والحج لم تقف هذه الوقفات، وإنما قالت: "من تراب ثم من نطفة ثم من علقة"، وليس فيها "خلقنا النطفة علقة"، وليس فيها "قرار مكين"... إلى آخره، ثم إن آية المؤمنون ذكرت المضغة، ثم العظام، ثم كسونا العظام لحما، واستقصت هذه المراحل، وفرق كبير بين سياق الآيات في السورتين، فسورة المؤمنون تخاطب المؤمنين ابتداء من أولها إلى آخرها، وليس في القرآن بيان متتابع لأحوال المؤمنين كما في أول هذه السورة، وليس فيها ذكر للضالين إلى قوله: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ) المؤمنون/23، وكلها نعم وآيات، وحديث عن الذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين يرثون الفردوس، وهذا بخلاف ما جاء في الحج، فإنه خطاب الذين يعبدون آلهة من دون الله - سبحانه -".⁴

هذا، وكما أن آيات البحث تتفق في ذكر أطوار تخلق الجنين - وإن اختلفت في ذكر ذلك بصورة مجملة أو مفصلة- فإنها - أيضا - تتفق في أن جميعها نزل في العهد المكّي؛ لتقييم الحجة على منكري البعث، بإقامة الإدلة والبراهين على قدرة الله - سبحانه وتعالى - فالذي خلقهم من تراب وما بعده من مراحل، قادر على بعثهم وحسابهم بعد أن يتحولوا إلى تراب.

وكانت خطي في هذا البحث هي: أولاً: مقدمة، ثانياً: سبب اختياري لهذا الموضوع، ثالثاً: - وهو بيتُ القصيد - تحليلٌ للآياتِ تحليلاً بلاغياً كاملاً للوقوفِ على الأسرارِ البلاغيةِ الكامنةِ في كل كلمةٍ بل في كل حرفٍ؛ مُستعيناً بالله أولاً، ثم بالمصادرِ البلاغيةِ من تفاسيرِ وَكُتُبِ التَّرَاثِ والمراجعِ الحديثةِ، وأخيراً خاتمةٍ ذكرت فيها أهم النتائجِ التي توصل إليها البحث.

أولاً: التحليل البلاغي لآية الحج

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلًا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِجٍ) سورة الحج/5.

تركز آية الحج على سوق الأدلة المتتالية؛ لبيان قدرة الله على البعث بعد الموت الذي ينكره الكفرة والملاحدة، فيصرف أفكارهم وأذهانهم إلى أقرب شيء لهم، وهي أنفسهم؛ لينظروا إلى أصلهم الذي منه خلقوا، فمن التراب خلقوا وإليه يعودون، والذي خلق الإنسان من التراب والطين، قادر على نشره بعد موته، ولمن لم يقنعه هذا الدليل، ساق إليه دليلاً آخر يروونه بأعينهم صباح مساء، وهو الزرع الذي نبت واخضر من حبة يابسة، وكذلك الأرض التي تراها تارة قاحلة ميتة، وتارة مخضرة مهتزة بألوان النبات والثمار، ولما كان هذا هو المقصد الأسنى من سورة الحج - وهو إثبات البعث والرد على منكريه. تشمل هذه الآية على عدة نكات بلاغية ألبستها حلة أدبية زادت جمالاً ورونقاً. وأهم هذه النكات:

افتتاح الآية بالنداء

بدأت الآية بالنداء على مجموع الناس مؤمنهم وكافرهم؛ لذا اتفق مفتتح الآية مع مفتتح السورة، بالنداء على مجموع الناس؛ فتصدرت الآية الكريمة بالنداء المشعر بالإصغاء والتنبية، ويغلب على الخطاب هنا نداء المنكرين بالبعث؛ لذا استخدم حرف النداء (يا) المختص بنداء البعيد، مع أن المقام لغيره؛ لأنهم ابتعدوا عن الله -تعالى- وعن الحقيقة الواضحة وضوح الشمس، ومع ذلك هم عنها غافلون؛ وهذا ما أكده صاحب التحرير والتنوير قائلاً: "ودخول المشركين - بادئ ذي بدء- في هذا الخطاب أظهر من دخولهم في الخطاب السابق؛ لأنهم الذين أنكروا البعث، فالمقصود

الاستدلال عليهم؛ ولذلك قيل: إن الخطاب هنا خاص بهم⁵. بسبب هذا ناداهم بأداة يغلب عليها نداء البعيد " يا : حرف نداء، وزعم بعضهم أنها اسم فعل معناها : أنادي ، وعلى وقوع النداء في القرآن لم يقع نداء إلا بها، وهي أعم حروف النداء، إذ ينادي بها القريب، والمستغاث، والمندوب"⁶. "فذلك تنبيه وإرشاد إلى الاعتبار بما في خلقنا من الحكم والأسرار، وينبغي لنا البحث عنها"⁷.

1- جملة الشرط وإينار (إن) ودلالاتها في الآية:

وجاءت جملة الشرط: (إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ) الحج/5، مصدرية بأداة الشرط(إن) التي تدل على عدم تحقق الوقوع والشك فيه، مع أن الخطاب موجه لمنكري البعث، وهم ليس عندهم ريب في عدم البعث، بل متيقنون بأنه لن يكون، فكان المقام يستدعي خطابهم خطاب المتيقنين القاطعين بعدم ثبوت البعث، فيخاطبهم بحرف الجزم والقطع (إذا)، ولكنه عدل عنه، وخاطبهم بأداة الشك والتردد - مع أنهم قطعاً في ريب- وذلك؛ لتوبيخهم، والتشهير بهم، وتسجيل الجهل عليهم؛ إذ ما يرتابون فيه، ويشكون في أمره، ينبغي ألا يكون منهم، وهم أصحاب عقول ينبغي أن تصل بهم إلى الصواب؛ إذ إن الواقع المشاهد حولهم يشهد بصحة وقوع البعث؛ لذلك ساق الأدلة- بعد هذا الخطاب - التي تثبت ووقوعه من مراحل تخلق الجنين في بطن أمه، ومن إحياء الأرض بعد موتها، وغير ذلك من الأدلة، يقول العلامة الطاهر بن عاشور: "وجعل ريبهم في البعث مفروضاً ب(إن)الشرطية، مع أن ريبهم محقق؛ للدلالة على أن المقام لما حف به من الأدلة المبطللة لريبهم، ينزل منزلة مقام من لا يتحقق ريبه، كما في قوله تعالى: (أَفَنْصُرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ) الزخرف/5"⁸.

وذهب الزركشي إلى أن سبب استعمال (إن) هنا في موطن التيقن من أجل التغليب؛ لأن هناك من المشركين من هم مرتابون في وقوع البعث، ومنهم غير مرتابين - وقليل ما هم - فَعَلَّبَ هنا الكثير وهم المرتابون، على القليل وهم غير المرتابين، فقال: "ومنها: التغليب؛ كقوله تعالى: (إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ....) الحج/5، وقوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا....)البقرة/23، فاستعمل (إن) مع تحقق الارتياب منهم؛ لأن الكل لم

يكونوا مرتابين، فغلب غير المرتابين منهم على المرتابين؛ لأن صدور الارتياب من غير الارتياب مشكوك في كونه؛ فلذلك استعمل (إن)⁹.

وأنا أميل إلى الرأي القائل بأن (إن) خرجت عن معناها الحقيقي إلى معن مجازي؛ لأن الكلام الكلام بمثابة دعوة للكفار؛ لأن يعودوا إلى حظيرة الإسلام دون تقنيط أو تيس، فأورد النظم كلامهم على أنه غير محقق مع أنه واقع حقا؛ لبيان أنه من حقه أن يكون ضعيفا مشكوكا في وقوعه، وللتنبية على أن ما يجزمون بوقوعه - بالرغم من تأكد وقوعه بالنسبة لهم - فهو ينبغي ينبغي أن يكون في مقام التردد وليس اليقين.

2- حرف الظرفية (في) ودلالته البلاغية:

وجاء النظم بحرف الظرفية (في) قبل كلمة الريب؛ لبيان شدة انغماسهم في هذا الريب الذي أحاط بهم من كل اتجاه، إحاطة الظرف بمظروفه، وأنهم في ظلام دامس يحيط بهم من كل الجوانب، ويسيروا في هذه القضية حبط عشواء، لا يعرفون في أي طريق يسرون، ولا إلى أي منارة يهتدون.

3- الفرق بين الشك والريب، والنكتة في إثارة الريب - هنا - دون الشك:

وقد عبر النظم عما يعيشون فيه من تحبط وشك بالريب، وقد عرف الريب قائلًا:
"قَالَ رَبِّبٌ: أَنْ تَتَوَهَّمُ بِالشَّيْءِ أَمْرًا مَّا، فَيُنْكَشِفُ عَمَّا تَتَوَهَّمُهُ"¹⁰.

بيد أن أبا هلال العسكري كان رأيه أوضح وأبين من الريب؛ إذ عرف الريب بأنه "شك مع تهممة"¹¹ فهي تهممة تنطوي على شك، وشك تحوطه تهممة من كل الجوانب، إذ الريب أشد خطرا من الشك الذي هو "اعتدال التقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند التقيضين، أو لعدم الأمانة فيهما، والشكُّ رَمَّا كان في الشيء هل هو موجود أم غير موجود؟ ورَمَّا كان في جنسه، من أيِّ جنس هو؟ ورَمَّا كان في بعض صفاته، ورَمَّا كان في الغرض الذي لأجله أوجد" ¹²؛ لذا وجدنا النظم القرآن عند الشك في الأمر الخطير والإصرار على إنكار المنكرين له يستخدم الريب، وأكثر ما ورد في النظم مع التشكيك في نزول القرآن، أو التشكيك في صحة وقوع البعث، كما أنه ورد في القرآن مجيء الشك موصوفا بالريب - وهذا في أقصى مواطن الشك - فقال تعالى: (وَجِيَلٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلِ إِنْهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ) سبأ/54، ولم يرد الريب موصوفا بالشك، مما يدل على أن الأخير أخف وطأة من الأول، وأقل منه خطرا؛ لأنه متردد، والأمران عنده سواء؛ فبمجرد وصوله إلى الحقيقة يرجع إلى ما يراه صوابا، بخلاف المرتاب الذي يعرف الحق ويفر منه،

بل ويصد عنه الآخرين، فالتعبير بلفظ الريب دون الشك؛ لأنهم توهموا عدم إمكان البعث مرة أخرى؛ لاستحالة في وجهة نظرهم، فالقرآن يصور مكابرتهم في عدم إدعائهم للحق من خلال هذه اللفظة التي تصور هذا العناد المبني على غير حقيقة.

4- تنكير كلمة (ريب):

وعبر النظم عن هذا الشك المصاحب بتهمة بالاسم المنكّر؛ لبيان أن ريبهم هذا مهما كانوا متيقنين منه وواقفين من عدم إمكان البعث، فهو ريب ضعيف - بالنسبة لقدرة الله - ويسهل هدمه، قال الألوسي - رحمه الله -: " كما أن تنكيره وتصديره بكلمة الشك؛ للإشعار بأن حقه أن يكون ضعيفا مشكوك الوقوع، وإما للتنبيه على أن جرمهم ذلك بمنزلة الريب الضعيف؛ لكمال وضوح دلائل الإمكان ونهاية قوتها".¹³

5- إيثار الاسم دون الفعل:

كما أن التعبير عنه بالاسم (ريب) دون الفعل ارتبتم؛ لإظهار مبالغتهم في إنكار البعث، وثبوتهم عليه مع وضوح الأدلة الدامغة على إمكان حدوثه، وما يروونه أمام أعينهم من إحياء الأرض الميتة وإخراجهم من بطون أمهاتهم بعد أن كانوا عدما، كما أن التعبير بالفعل - أيضا-؛ "لمبالغة في تنزيه أمره عن شائبة وقوع الريب، والإشعار بأن ذلك إن وقع فمن جهتهم لا من جهته، واعتبار استقرارهم فيه، وإحاطته بهم لا ينافي اعتبار ضعفه وقلة، لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابستهم به لا قوته وكثرتة".¹⁴

6- نوع (من) في الآية ودلالاتها البلاغية:

و(من) في قوله: (مَنْ الْبَعْثُ)، قيل¹⁵ بأنها ابتدائية، متعلقة بمحذوف يدل عليه ما ذكر بعد وهو إمكان البعث، وذهب آخرون بأن المتعلق المحذوف هو البعث، والسياق يعضد الرأي الأول؛ لسرده الأدلة التي تؤكد إمكان البعث، وأنه ليس على الله بعزيم، وتكررت (من) أربع مرات لتأكيد هذه الحقيقة التي يتمارى فيها هؤلاء المشركون؛ ليعود عن غيهم. ومن الممكن اعتبار(من) هنا بيانية، تبين نوع الريب الذي يترددون فيه وتحديده، وهو الشك في إمكان البعث، إذ النص القرآني حَمَّال أوجه، والسياق يؤكد - أيضا - هذا الحمل.

7- مادة (بعث) ودلالاتها البلاغية:

" والْبَعْثُ في كلام العرب على وجهين: أحدهما: الإرسال، كقوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَى...)(الأعراف/103، معناه أرسلنا، والْبَعْثُ إثارة باريك أو قاعد، تقول: بَعَثْتُ

البعير فانبعث، أي أُنزِته فثار، والبعثُ - أيضاً- الإحياء من الله للموتى¹⁶، والمرد هنا المعنى الثاني، وإن كانت مادة (بعث) تدور حول: " إثارة الشيء وتوجيهه"¹⁷، فالبعث بمعنى الإرسال، هو إثارة وتوجيهه، وكذلك إحياء الله الموتى هو إثارة لهم من مرقدهم، وتوجيههم إلى أرض المحشر، المحشر، وقد فرق أبو هلال العسكري بين البعث والنشور قائلا: "الفرق بين البعث والنشور: أن أن بعث الخلق اسم لإخراجهم من قبورهم إلى الموقف، ومنه قوله تعالى: (من بعثنا من مرقدنا) يس/52، والنشور: اسم لظهور المبعوثين وظهور أعمالهم للخلائق، ومنه قولك: نشرت اسمك، ونشرت فضيلة فلان، إلا أنه قيل: أنشر الله الموتى بالألف، ونشرت الفضيلة والشوب، للفرق بين المعنيين"¹⁸.

8- التوكيد وأثره البلاغي في سياق الآية:

ولما كان حال المشركين هو إنكار البعث، أكد النظم الكلام؛ ليتناسب مع مقام الإنكار، فحاء قوله تعالى: (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ) مؤكداً ب (إن)؛ ليطابق مقتضى الحال، ووقع هذا التأكيد في جملة دليل جواب الشرط، وليست جملة الجواب، وهذا ما مال إليه العلامة ابن عاشور ورجحه، فقال: "وجملة: (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ) واقعة موقع جواب الشرط، ولكنها لا يصلح لفظها لأن يكون جواباً لهذا الشرط، بل هي دليل الجواب، والتقدير: فاعلموا أو فنعلمكم بأنه ممكن كما خلقناكم من تراب مثل الرفات الذي تصير إليه الأجساد بعد الموت"¹⁹ ولكن الإمام الألوسي من قبله ضعف هذا التأويل ورجح أن تكون الجملة نفسها جواباً للشرط بتأويل فقال: " وقوله تعالى: (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ) دليل جواب الشرط، أو هو الجواب بتأويل أي: وإن كنتم في ريب من البعث فانظروا إلى مبدأ خلقكم؛ ليزول ريبكم فإننا خلقناكم إلخ، وقيل: التقدير فأخبركم وأعلمكم أنا خلقناكم إلخ وليس بذلك"²⁰.

9- النكته البلاغية في إيثار الفعل الماضي:

والتعبير بالفعل الماضي في قوله: (خَلَقْنَاكُمْ)؛ لبيان أن الخلق كأنه تم وانتهى؛ لتحقيق وقوعه، فقضية الخلق أمر مفروغ منها ومكتوب، والمخلوقون نطف في ظهور آبائهم، "وتقديم الفاعل المعنوي للفعل (خلق) في (إننا) تأكيداً على أمر الخلق والإنشاء الأول؛ لأن هؤلاء المجادلين المشركين

ينكرون أمر البعث كما ينكرون أن الله هو المنشئ الخالق لهم ، فأنت الآيات والأخبار مقتزنة بالدلائل والمؤكدات حتى لا تدع لهم مجالاً للإنكار والمجادلة في أمر الخلق مع أمر البعث والتعبير بضمير المتكلم للتعظيم والتفخيم من أمر الخلق، ثم لا يخفى أن تلك الأحوال التي ذكرت في الآية معلومة لدى المخاطبين وإن لم تكن كلها، فإن معظمها معلوم، ولكن الآية في صورة أخبار متتالية؛ لتذكر هؤلاء وتدعوهم إلى التأمل والتدبر في أطوار خلقهم وإنشائهم، وكيف مرت تلك الحلقة في أطوار متتالية حتى خرجت إلى الحياة، ثم قويت واشتدت بعد هذا؛ لتحيي - من أراد الله لها الحياة - وتعمّر، أو تموت وتنفى، فمن صنع كل هذا قادر على مرة أخرى للحساب والجزاء".²¹

10- المرحلة الأولى من مراحل تخلق الجنين والأسرار البلاغية فيها:

وقد اشتملت جملة الجواب على أصل الخلق والنشأة وهو التراب، وتتبع لفظت التراب في النظم الكريم نجد أنها ذكرت سبع مرات²² كلها تتحدث عن أصل الخلق ما عدا آية البقرة، ومن الملاحظ أنها وردت في الآيات كلها نكرة، ولم ترد معرفة؛ إذ إن تكثيرها يفيد الإبهام، وهو عنصر من عناصر التشويق والإثارة في الكلام؛ ولبيان أن التراب المذكور مبهم لا يدرك كنهه، فهو يشمل كل أنواع التراب كما أخبر بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قِضْبَةٍ قَبْضَهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الْأَرْضِ، جَاءَ مِنْهُمْ الْأَحْمَرُ، وَالْأَبْيَضُ، وَالْأَسْوَدُ، مِنْ ذَلِكَ السَّهْلُ، وَالْحَزْنُ، وَالْخَبِيثُ، وَالطَّيِّبُ)²³ مما يدل على أن الناس من تراب الأرض ومعادنها، فمنهم التراب الخالص، ومنهم الحديد ومنهم الذهب؛ لأن طينتهم من هذه الأرض وما فيها من أخلاط المعادن".²⁴

11- السر البلاغي في التعبير بلفظي التراب والطين في مراحل تخلق الجنين:

وذكر النظم القرآني في التعبير عن مراحل تخلق الجنين لفظي التراب والطين؛ وذلك لتذكير المخلوقين بأصلهم البعيد، وفي ذلك قرع لأذهان المخاطبين عامة، والمنكرين المجادلين خاصة، وذكر الخلق من تراب في هذه السياقات أحسن وقعا وأشد تأثيراً؛ إذ إنه وقع في بال المنكرين بالبعث أنهم سيتحللون إلى تراب بعد موتهم فيستحيل إحياءهم مرة أخرى - في ظنهم -

فأحاطهم الله إلى أنفسهم وأصل تكوينهم وهو التراب، والذي خلق الإنسان من تراب قادر على بعثه؛ إذ الإعادة أهون من البداية، وإن كان الكل هينا في جانب قدرة الخالق.

12- الأسرار البلاغية في تنوع العناصر التي خلق منها الإنسان:

هذا، وقد تنوع خلق الإنسان في النظم الكريم، فمرة يذكره بخلقه من تراب، ومن طين، ومن ومن حمأ مسنون، ومن صلصال، وطين لازب، وكان لهذا التنوع دلالة، فقد ذكر الرازي أن هذا هذا التنوع قد يكون لمحض المشيئة، أو لما فيه من إظهار القدرة على أكمل وجه، قال الرازي: "بل هو قادر على خلقه ابتداء، وإنما خلقه على هذا الوجه إما لمحض المشيئة، أو لما فيه من دلالة دلالة الملائكة ومصليحتهم ومصلحة الجن؛ لأن خلق الإنسان من هذه الأمور أعجب من خلق الشيء من شكله وجنسه".²⁵

وذكر الألويسي أنه لا منافاة بين ذكر أو تنوع هذه العناصر، فمرة يذكر المادة البعيدة وهي التراب، وتارة يذكر المادة القريبة وهي النطفة أو المني؛ لبيان طلاقة القدرة وهيمنة الخالق، فقال: "وذكر هنا خلقه من طين، وفي آل عمران خلقه من تراب، وفي الحجر من صلصال من حمأ مسنون، وفي الأنبياء من عَجَلٍ، ولا منافاة، غاية ما في الباب أنه ذكر في بعض المادة القريبة، وفي بعض المادة البعيدة".²⁶

وقد يكون في هذا التباين اللفظي بين العناصر التي خلق منها الإنسان - سواء أكان آدم الأصل أم ذريته الفرع - تدرج مع عقول المخاطبين - المنكرين للقدرة - وفق مقتضى حالهم؛ لذا خاطبهم بما يشاهدون ويحسون ويعرفون حتى تكون في أيديهم مواد الأدلة الحسية التي تصاحبهم صباح مساء، فيلزمهم الله الحجة، ويكون في ذلك مدعاة لتفكيرهم واستمالتهم".²⁷

وقد يكون في هذا التنوع "إشارة إلى ما فينا من غرائز متأصلة لزجة كالطين الأزب، وهذه الغرائز تشتد وتقوى حتى تشبه الحمأ المسنون، ثم نحن مع مغريات الحياة من مالٍ وجاهٍ ونساءٍ كالصلصال والفخار سهل الانكسار".²⁸

13- النكتة في إثبات مادة التراب هنا:

واختار هنا مادة التراب دون غيرها - أثناء الحديث عن البعث ومجادلة المنكرين -؛ لأن التراب "أبعد الأشياء عن درجة الأحياء، وذلك من حيث كلفته، فإنه بارد يابس، والحياة بالحرارة والرطوبة، ومن حيث لونه فإنه كدر والروح نير، ومن حيث فعله فإنه ثقيل والأرواح التي بها الحياة خفيفة،

ومن حيث السكون فإنه بعيد عن الحركة، والحيوان يتحرك بمنة ويسرة، وإلى خلف وإلى قدام، وإلى فوق وإلى أسفل، وفي الجملة فالتراب أبعد من قبول الحياة عن سائر الأجسام".²⁹

14- القول في المخلوق من التراب، هل هو آدم عليه السلام أم الذرية؟

وذهب مجموعة من المفسرين³⁰ إلى أن المراد من الضمير في قوله: (خَلَقْنَاكُمْ) هو آدم - السلام - وذريته خلقت منه، فالأصل خلق من تراب، والفرع خلق من نطفة الأصل، وعلى هذا الرأي يكون في الكلام إيجاز بالحذف، وفي الإيجاز إثارة وتشويق للبحث عن المحذوف، وهو خلقنا أصلكم من تراب، وفيه - أيضا - مجاز مرسل علاقته السببية؛ لأن آدم - عليه السلام - جعله الله سببا في ذريته، فذكر السبب وهو الأصل، وأراد المسبب وهم ذريته. وخص أصلهم بالذكر؛ لأنه خلق من مادة مغايرة له وهي التراب، وفي ذلك نفي للعجب، وكأنه يقول: كيف تتعجبون من بعثكم بعد موتكم، وقد خلقت أصلكم من شيء ميت ليست فيه حياة؟

وذهب آخرون إلى أن الكلام هنا يُنصَب على الذرية وليس آدم - عليه السلام - فقط، وتزعم هذا الرأي الإمام الرازي، وكانت له لفظة لطيفة توصل إليه، وهي أن جميع المخلوقات خلقت من تراب، فهو غذاء للنباتات، والنباتات غذاء للطير والحيوانات، وهما والنباتات غذاء للإنسان، وسبب في تكوين الحيوانات المنوية، فالإنسان أصله من التراب، فالملقود هنا الذرية وأصلها، وليس الأصل فقط، فقال: "أن خلقة الإنسان من المني ودم الطمث وهما إنما يتولدان من الأغذية، والأغذية إما حيوان، أو نبات، وغذاء الحيوان ينتهي قطعاً للتسلسل إلى النبات، والنبات إنما يتولد من الأرض والماء، فصح قوله: (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ)".³¹

وعلى هذا الرأي يكون الكلام - هنا - على المجاز المرسل علاقته المحلية، حيث أطلق المحل وهو التراب وأراد المحال وهو النبات، أو علاقته السببية، حيث أطلق السبب وهو التراب، وأراد المسبب عنه وهو النبات، ويجوز أن تكون علاقته اعتبار ما كان، فأصل النطفة - على رأي الرازي - طعام، وأصل الطعام - حيوانا أو طيرا - النبات، وأصل النبات الأرض والتراب.

15- الدلالات البلاغية لحرف المهلة (ثُمَّ) في الآية:

ويأتي قوله تعالى: (ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ) بحرف العطف (ثُمَّ) التي تفيد الترتيب والتراخي، إذ إن هناك فترة زمنية طويلة بين مرحلة التراب ومرحلة النطفة، على الاعتبار الأول - وهو أن

المقصود بالتراب وهو آدم - عليه السلام - تكون الفترة طويلة، والذي يصلح لذلك هو حرف العطف (ثُمَّ) الذي يدل على المهلة، ولعل ذلك هو ما أوماً إليه الطاهر بن عاشور قائلاً: "و (ثُمَّ) (ثُمَّ) التي عطف بها (ثُمَّ) مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ عاطفة مفردات فهي للتراخي الحقيقي".³²

بيدا أنني رأيت عند العلامة الشهاب الخفاجي ملحظاً يغوص فيه داخل دلالات حرف المهلة؛ إذ إنها مع اعتبار التراخي في الزمن؛ أفادت - أيضاً - البعد الحسي، وذلك يكون بين أمرين بينهما تفاوت كبير، فتحول التراب إلى نطفة - بعقلنا البشري - محال، ولكنه مع قدرة الله أهون عليه من غيره، وكذلك تحول النطفة البيضاء - وهي قطرة المني - إلى علقه حمراء، أمر صعب، فحذف حرف المهلة؛ ليكشف لنا عن تلك القدرة الباهرة التي تعجز عنها البشرية، وكأن حرف المهلة بُوصِلَتْ تشير إلى مناط الإعجاز، قال الشهاب الخفاجي: "يعني أنّ بعضها مستبعد حصوله مما قبله وهو المعطوف ب(ثم)، فجعل الاستبعاد عقلاً أو رتبة، بمنزلة التراخي والبعد الحسي؛ لأنّ حصول النطفة من أجزاء ترابية غريب جداً، وكذا جعل تلك النطفة البيضاء دماً أحمر، بخلاف جعل الدم لحمًا مشابهاً له في اللون والصورة، وكذا تثبيتها وتصليها حتى تصير عظماً؛ لأنه قد يحصل ذلك بالمشكك فيما يشاهد وكذا مد لحم المضغعة عليه ليستره، وهذا ما عناه المصنف فافهم".³³

16- المرحلة الثانية (النطفة) والنكته البلاغية في التعبير بها، والفرق بينها وبين الماء

والمني:

وقد عرف الراغب النطفة بقوله: "النطفة: الماء الصافي، ويعبر بها عن ماء الرجل"³⁴ وهي أول مبدأ تخلق الجنين في بطن أمه، وهي من النطف بمعنى القطر والصب، فهو ماء يقطر أو يصب في رحم الأنثى.

وقد عبر النظم الكريم عنها بألفاظ متعددة في سياقات مختلفة، فمرة يعبر عنها بالماء، وتارة يعبر عنها بالمني، ولكن كل كلمة منها في سياقها تدل دلالة غير أختها، فهناك فروق دقيقة بين الكلمات الثلاث، فالماء يطلق على ما ينزل من الرجل، وما ينزل من المرأة، قَلٌّ أو كَثْرٌ، سواء أكان سبباً في الإنجاب أم لا؟؛ لذا يوصف في القرآن بالمهانة أو الدفقان؛ لحقارته وشدته، أما إذا كان سبباً للإنجاب جيء بلفظ النطفة؛ لذا يعقبها كثيراً مراحل الخلق الأخرى مثل: العلقة والمضغعة، وقبل ذلك الأمشاج، وهو اختلاط ماء الرجل بماء الأنثى، وهذا يكون قبل تكوين الجنين، أما المني فإنه يذكر قبل التخليق والتقدير ونوع المولود ذكراً أم أنثى؛ لذا نلاحظ قوله تعالى (وَأَنَّهُ خَلَقَ

الرُّوَجَيْنِ الذُّكْرَ وَالْأُنثَى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى) النجم/45-46، أنه وصف النطفة بالإمضاء وهو التخليق والتقدير، قال الراغب في بيان معنى المنى: "المنى: التقدير. يقال: منى لك الماني، أي: قدر لك المقدر، ومنه: المنا: الذي يوزن به فيما قيل، والمنى للذي قدر به الحيوانات. قال تعالى: (أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى) القيامة/37، (مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى) النجم/46، أي: تقدر بالعزة الإلهية".³⁵

وقد لاحظ هذا الفرق الدقيق - أيضا - صاحب الفروق اللغوية قائلا: "الفرق بين النطفة والمنى: أن قولك: النطفة يفيد أنها ماء قليل، والماء القليل تسميه العرب النطفة، يقولون: هذه نطفة عذبة، أي: ماء عذب، ثم كثر استعمال النطفة في المنى، حتى صار لا يعرف بإطلاقه غيره، وقولنا: المنى يفيد أن الولد يقدر منه، وهو من قولك: منى الله له كذا، أي قدره، ومنه المنا الذي يوزن به؛ لأنه مقدر تقديرا معلوما".³⁶

17- البلاغة في تنكير (نطفة):

وقد جاءت كلمة (نطفة) نكرة لإفادة التقليل، حيث إن النطفة المخلفة التي يكون منها الإنجاب - بإذن الله - إنما هي جزء قليل من الدفقة التي يدفقاها الرجل في رحم الأنثى، حيث أثبت العلم الحديث أن "النطفة تتكون من السائل المنوي، الذي يكون 99% من مجموع المنى، وأن الدفقة الواحدة تحمل مائتي مليون حيوانا منويا، والذي يلحق البويضة حيوان منوي واحد فقط، وصدق رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (مَا مِنْ كُلِّ أُمَاءٍ يَكُونُ أَوْلَادُ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ خَلْقَ شَيْءٍ لَمْ يَمْنَعْهُ شَيْءٌ)³⁷ وهذا الأمر لم يعلم إلا في القرن العشرين"³⁸.
وكما أن (نطفة) النكرة تفيد التقليل، فهي تفيد التحقير - أيضا -، ففي هذه النكرة إشارة من طرف خفي إلى الإنسان المغرور المتكبر، بأن كبره وغرورها لا محل لهما، إذا تفكر في أصل مبدأه، فهو نطفة حقيرة، خرجت من مجرى البول، وأنه لا حول له ولا قوة فيما هو فيه، بل ينظر إلى عظمة الخالق التي حولت نطفة - لو أنها كانت على ثيابه لاستحي منها - إلى بشر سوي يمشي ويتحرك.

18- الفرق البلاغي بين ذكر (نطفة) مفردة وموصوفة بالأمشاج:

وعند تصفح آيات أطوار خلق الإنسان نجد أن كلمة: (نطفة)، جاءت مفردة غير موصوفة ، -إلا في آية سورة الإنسان - فقد جاءت مفردة موصوفة، وهي قوله تعالى: (إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ) الإنسان/2، وجاءت موصوفة هنا؛ لبيان مرحلة أخرى من

مراحل تطور النطفة، وهي تجمعها في بويضة المرأة بعد اختلاطها بمبي المرأة أو بدمها، ولعل انفراد سورة الإنسان بهذا الوصف - والله أعلم - أنها نزلت في سورة الحج في أواخر العهد المكّي، بعد أن دخل عدد كبير في الإسلام، وعرفوا أطوار خلق الإنسان، وبعد سوق الأدلة السابقة ليس هناك عذر لمن لم يوقن بالبعث، تحولت الآيات في هذا العهد بالدخول في تفاصيل التفاصيل؛ لتغير الفئة التي يوجه إليها الخطاب، فبدأ الحديث عن النطفة الأمشاج، وعن المضغة المحلقة وغير المحلقة، وعن القرار المكين، وعن وصف الأرحام وغيرها من تلك التفاصيل التي تدعو إلى التفكير في خلق الله.

وقد ذهب العلماء في بيان الأمشاج مذاهب مختلفة كلها تدور حول الاختلاط، فقد نقل الإمام الرازي رأياً يقول: بأنها تتكون من اختلاط ماء الرجل بدم الحيض لِتُكوّن العلقة " وقال الحسن: يعني من نطفة مشحنت بدم وهو دم الحيضة، وذلك أن المرأة إذا تلقت ماء الرجل وحبلت، أمسك حيضها، فاختلطت النطفة بالدم".³⁹

وذهب الإمام أبو السعود إلى رأي آخر - اعتقد أنه الصواب؛ لتوافقه مع ما جاءت به السنة، وما أخبر به العلم الحديث - وهو أن المراد بالأمشاج: هو اختلاط ماء الرجل بماء الأنثى، فقال - رحمه الله -: "وصف النطفة به - أي بالأمشاج - لما أن المراد بها مجموع المائين، ولكل منهما أوصاف مختلفة من اللون، والرقّة، والغلظ، وخواص متباينة، فإن ماء الرجل أبيض غليظ فيه قوة العقد، وماء المرأة أصفر رقيق فيه قوة الانعقاد، يخلق منهما الولد فما كان من عصب وعظم وقوة فمن ماء الرجل، وما كان من لحم ودم وشعر فمن ماء المرأة.

وقيل أمشاج: ألوان وأطوار، فإن النطفة تصير علقة، ثم مضغة إلى تمام الخلقة".⁴⁰ ولعل ذكر هذا المرحلة في القرآن أكثر من ذكر غيرها من المراحل الأخرى التالية لها في الخلق، فقد ذكر - كما رينا - بألفاظ متعددة وفي سياقات مختلفة، وذلك لحكمة بليغة، وهي أن هذه المرحلة يشاهدها كل الناس، المؤمنون بالبعث والمنكرون له، فخطب الله الجميع بما يشاهدونه من تحول الماء المهين والنطفة المذرة إلى خلق آخر من لحم وعظم وروح، فذلك أدعى إلى إيمان الكافر، وزيادة يقين المؤمن، وأبلغ في وعظ وإرشاد الجميع، أما المراحل الأخرى فكان ذكرها أقل، والسبب

في ذلك هو نزوله في أواخر العهد الملكي؛ لمخاطبة العقول المؤمنة بعد أن خاطب منكري البعث الذين لا يؤمنون إلا بما يشاهدونه بأعينهم.

19- المرحلة الثالثة: (العلاقة) ومدلولها البلاغي في الآية:

ثم انتقلت بنا الآيات إلى المرحلة الثالثة من مراحل تخلق الجنين في بطن أمه وهي العلاقة، عرف ابن منظور العلق بقوله: "عَلِقَ بالشيءِ عَلَقًا وَعَلَقَةً نَشِبَ فِيهِ" وكان ذلك منه على اللفظ، فانقل إلى التفصيل قائلا: "قطع الدم الواحدة (عَلَقَةً)..... وفي التنزيل (ثم خلقنا عَلَقَةً)، ومنه قيل لهذه الدابة التي تكون في الماء: عَلَقَةٌ؛ لأنها حمراء كالدم، وكل دم غليظ وقد نظر العلامة الراغب إلى مدلول اللفظ لإبراز المعنى، إذ إن اللفظ له دلالة من معناه، فبين أن العلاقة سميت بهذا الاسم؛ لتعلقها بالرحم، فقال: "العَلَقُ: التَّشَبُّثُ بالشيءِ، يقال: عَلِقَ الصَّيْدَ فِي الحَبَالَةِ، وَأَعْلَقَ الصَّائِدُ: إذا عَلِقَ الصَّيْدَ فِي حَبَالَتِهِ... ، والعَلَقُ: الدَّمُ الجَامِدُ ومنه: العَلَقَةُ التي يَكُونُ مِنْهَا الولد".⁴²

ونلاحظ من هذين النصين دقة الإعجاز البلاغي في اختيار اللفظ الملائم للمعنى في شكله ومقداره، من خلال وسم العلاقة بهذا الاسم، والعلاقة مرحلة تالية للنطفة، تكونت بعد مرور فترة تقدر بأربعين يوما - كما أخبرت بذلك السنة النبوية- كما ورد في صحيح مسلم من حديث سيدنا عبد الله بن مسعود، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤَمَّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، يَكْتَبُ رِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَعَمَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ.....".⁴³

ومن خلال هذا الحديث، يتبين لنا سبب إشار حرف المهلة (م) بين مرحلتي النطفة والعلاقة؛ وليبيان الترتيب -أيضا- من مرحلة إلى مرحلة أعلى منها، فكما أفادت (م) التراخي في الزمن؛ لبيان مدة الإيام الأربعين، أفادت التراخي في المرتبة كما بينت من ذي قبل.

وقد سميت العلاقة بذلك لشدة تعلقها بجدار الرحم على الرغم من صغر حجمها" وتناهي وزنها، حيث يبلغ طولها حوالي نصف مليمتر، ويكاد يكون وزنها معدوما".⁴⁴

20- الفروق البلاغية بين الأفراد والجمع في كلمتي علاقة وعلق:

وقد وردت هذه المرحلة بلفظ المفرد هنا، في حين أنها وردت جمعا في سورة سميت باسمه وهي سورة العلق، ولم ترد جمعا مطلقا إلا في سورة العلق، وقد حاول العلماء أن يبينوا سر هذا

الجمع، فذهب الزمخشري إلى أن الكلام عن مجموع الإنسان أي: جنسه؛ لذلك جمعه في سورة العلق فقال - بطريقته التي امتاز بها بطرح سؤال والإجابة عنه من باب التشويق والإثارة-: " فإن فإن قلت: لم قال من علق على الجمع، وإنما خلق من علقه، كقوله: (مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ)؟ قلت: لأن الإنسان في معنى الجمع، كقوله: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ) العصر/2".⁴⁵

وتبعه في هذا العلامة أبو السعود، وزاد عليه سببا آخر، وهو رعاية الفاصلة، فقال: " وإيراده بلفظ الجمع بناء على أن الإنسان في معنى الجمع لمراعاة الفواصل؛ ولعله هو السر في تخصيصه بالذكر من بين سائر أطوار الفطرة الإنسانية، مع كون النطفة والتراب أدل منه على كمال القدرة؛ لكونهما أبعد منه بالنسبة إلى الإنسانية".⁴⁶

وهناك ملحظ علمي يوضح ما ذهب إليه البلاغيون من وراء الجمع، وهو أن المراد بالعلق الذي جاء بصيغة الجمع، هو مجموع الحيوانات المنوية التي تعلق بالمني، وهي مرحلة تسبق تخلق النطفة وتحولها إلى علقه، وعلى هذا ففي الجمع معنى علمي موافق للكثرة التي قيل بوجودها في الحيوانات المنوية السابحة داخل النطفة، فهي توصف بالعلق لتعلقها بها، إذ كما عرفنا من ذي قبل أن الدفقة الواحدة تحمل نحو مائتي مليون حيوانا منويا يصح أن يطلق على كل واحد منها لفظ العلق، والدليل على صحة هذا الرأي أن الخالق جعل هذا العلق هو مبدأ الخلق في سورة العلق، وعليه فهي مرحلة تسبق النطفة، وإذا صح هذا المراد من العلق في سورة العلق - الذي ورد بصيغة الجمع - غير المراد بالعلق - الذي كثر وروده بصيغة الأفراد - وإن كانا يشتركان في صفة واحدة وهي التشبث والتعلق، فالذي ورد بصيغة الجمع يراد به - والله أعلم - مجموع الحيوانات المنوية التي تحملها الدفقة الواحدة، وهي مرحلة ما قبل التخلق، أما الذي ورد بصيغة المفرد فيراد به مرحلة ما بعد التخلق، وهي وصول حيوان منوي وتخلقه إلى النطفة الأمشاج، ثم تحوله إلى العلقه، وينظر في هذا الإبحاث العلمية التي تثبت هذا المنحى.⁴⁷

21- المرحلة الرابعة: (المضغة) ودلالاتها البلاغية:

وينتقل بنا النظم إلى مرحلة أخرى من مراحل تخلق الجنين وهي المضغة، وكان -أيضا - مدلول الاسم مشتقا من معنى المسمى، فقد استقر رأي العلماء قديما وحديثا على أن المضغة سميت بذلك؛ لكونها قدر ما يمتصع.⁴⁸ وقد وصفت المضغة هنا بوصفين هما: (مُحَلَّقَةٌ وَغَيْرُ مُحَلَّقَةٍ)، وقد وقف العلماء طويلا حول تفسير هذين الوصفين، وذهبوا مذاهب شتى، فقيل: إن المخلقة هي التي تمت فيها أحوال الخلق بأن كانت ملساء سالمة من العيب أو النقصان، أما غير المخلقة: فهي التي

لم تتم فيها أحوال الخلق؛ لذلك ترى الناس متفاوتين في خلقهم، فهناك الجميل، وهناك الدميم، وهناك الطويل، وهناك القصير، وذهب إلى هذا الرأي العلامة الزمخشري، فقال: "والمخلقة: المسواة للمساء من النقصان والعيب، يقال: خلق السواك والعود، إذا سواه وملسه، من قولهم: صخرة خلقاء، وإذا كانت ملساة، كأنّ الله - تعالى - يخلق المضع متفاوتة: منها ما هو كامل الخلقه أملس من العيوب، ومنها ما هو على عكس ذلك؛ فيتبع ذلك التفاوت، تفاوت الناس في خلقهم وصورهم، وطولهم وقصرهم، وتمامهم ونقصانهم".⁴⁹

وذهب آخرون إلى أن المراد بالمخلقة: الولد الذي يخرج حيا، وغير المخلقة: السقط، نقل هذا الرأي أبوحيان في بحره عن مجاهد، وقتادة، وأبو العالية، فقال: "وقال مجاهد: (وَعَبْرٌ مُخَلَّقَةٌ) هي التي تستسقط، وقاله قتادة، والشعبي، وأبو العالية".⁵⁰

وعند التدقيق في وصفي المضغة نلاحظ أنهما وصفان متلازمان لكل مضغة، وأنهما مرحلتان من مراحل تطور الجنين في بطن أمه، فأولا يكون مضغة غير مخلقة وغير واضحة المعالم والتضاريس، ثم بعد ذلك تتشكل وتتكون وتظهر فيها معالم الجنين وأعضاؤه، وقد ذهب إلى هذا الرأي صاحب محاسن التأويل فقال: "(مُخَلَّقَةٌ وَعَبْرٌ مُخَلَّقَةٌ) أي مصورة وغير مصورة، والمراد تفصيل حال المضغة وكونها أولاً قطعة لم يظهر فيها شيء من الأعضاء، ثم ظهرت بعد ذلك شيئاً فشيئاً"⁵¹ وتبعه في هذا الرأي الطاهر ابن عاشور، يبدأ أنه كان أكثر تفصيلاً فقال: "(مُخَلَّقَةٌ وَعَبْرٌ مُخَلَّقَةٌ) صفة (مُضْغَةٌ) . وذلك تطور من تطورات المضغة، إشارة إلى أطوار تشكل تلك المضغة فإنها في أول أمرها تكون غير مخلقة، أي غير ظاهر فيها شكل الخلقه، ثم تكون مخلقة، والمراد تشكيل الوجه ثم الأطراف؛ ولذلك لم يذكر مثل هذين الوصفين عند ذكر النطفة والعلقة؛ إذ ليس لهما مثل هذين الوصفين بخلاف المضغة، وإذ قد جعلت المضغة من مبادئ الخلق تعين أن كلا الوصفين لازمان للمضغة، فلا يستقيم تفسير من فسر غير المخلقة بأنها التي لم يكمل خلقها فسقطت".⁵²

وأنا أميل إلى الرأي الآخير القائل بأن الوصفين للمضغة متلازمان، وأنهما مرحلتان من مراحل الجنين؛ إذ إن نظم الآية من أولها يتحدث عن تلك المراحل، كما أنها سبقت للتدليل على إمكان البعث، فالذي يحول الشيء الميت إلى حي تدب فيه الروح، قادر على إحياء الميت بعد الموت، كما أن السقط الذي نزل بعد التخليق يكون كامل الأعضاء مكتمل

الأركان، فكيف يوصف بعدم التخليق، والمشاهدة تثبت غير ذلك، كما أن ذلك ما يؤيده علم الأجنة حديثاً.⁵³

ولكن قد يعكر صفو هذا الرأي أن النطفة غير المخلقة ذكرت قبل المخلقة، فلو كان ما ذكره ذكر صواباً لقال في غير القرآن: من نطفة غير مخلقة ومخلقة؛ ليكتمل الترتيب، الرد على ذلك أنه "أنه" قدم ذكر المخلقة على ذكر غير المخلقة خلاف الترتيب في الوجود؛ لأن المخلقة أدخلت في الاستدلال، وذكر بعده غير المخلقة؛ لأنه إكمال للدليل، وتنبه على أن تخليقها نشأ عن عدم، فكلا الحالين دليل على القدرة على الإنشاء، وهو المقصود من الكلام".⁵⁴

واختص النظم مادة التخليق بالذكر، لوصف الفعل من خلال الاسم؛ إذ التخليق "صيغة تدل على تكرير الفعل، أي خلقاً بعد خلق، أي شكلاً بعد شكل".⁵⁵ وكذلك حسن تضعيف الصيغة بأن جاءت بالتشديد؛ للدلالة على تعدد الأعضاء، قال أبو حيان: "ولما كان الإنسان فيه أعضاء متباينة، وكل واحد منها مختص بخلق، حسن تضعيف الفعل؛ لأن فيه خلقاً كثيرة".⁵⁶

22- النكتة في إيراد الجملة الاعتراضية في الآية:

وجاء بالجملة الاعتراضية⁵⁷: (لَتُبَيِّنَنَّ لَكُمْ) بين مراحل تخلق الجنين؛ لإثارة الأذهان، وصرفها إلى التدبر في تلك المراحل التي يغيب أكثرها عن أنظار المخاطبين، فهو سبحانه لم يذكر تلك المراحل إلا بسبب أن يبين لنا ما غاب عنا في الظلمات الثلاث، قال الزمخشري موضحاً فائدة الجملة الاعتراضية: "(لَتُبَيِّنَنَّ لَكُمْ) بهذا التدرج قدرتنا وحكمتنا، وأن من قدر على خلق البشر من تراب أولاً، ثم من نطفة ثانياً، ولا تناسب بين الماء والتراب، وقدر على أن يجعل النطفة علقة وبينهما تباين ظاهر، ثم يجعل العلقة مضغّة، والمضغّة عظاماً، قدر على إعادة ما أبدأه، بل هذا أدخل في القدرة من تلك، وأهون في القياس".⁵⁸

وقدم علة التبين على غيرها من العلل التي ستذكر بعد، كعلة الإخراج، وعلة بلوغ الأشد وغيرهما؛ لأنها علة العلل التي من أجلها سيقت تلك الأدلة؛ ليستبين للمنكرين قدرة الله على إحياء الموتى؛ لذا قال الإمام أبو السعود - رحمه الله -: "وتقدم التبيين على ما بعده، مع أن حصوله بالفعل بعد الكل؛ للإيذان بأنه غاية الغايات، ومقصود بالذات".⁵⁹

23- السر البلاغي في الحذف:

وحذف مفعول التبيين للتعميم والتفخيم؛ ولكي تذهب فيه نفس المخاطب كل مذهب، وإعلاماً بأن أفعاله هذه يتبين بها من قدرته وعلمه ما لا يكتننه الذكر، ولا يحيط به الوصف".⁶⁰

وفي هذا الحذف -أيضاً- تأكيد على سهولة البعث عليه سبحانه، وإمكان جمع أجزاء الإنسان بعد الموت، فالذي خلقهم بهذه الدقة، قادر على إعادة الخلق، وهو أهون عليه؛ إذ الإعادة أسهل من البداية، وإن كان الكل أهون عليه وأسهل.

24- إيثار الفعل المضارع (نقر):

وجملة: (وَنُقِرُّ) عطف على جملة: (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ)، وعدل عن فعل المضارع إلى المضارع؛ للدلالة على استحضر تلك الحالة لما فيها من مشابحة استقرار الأجساد في الأحداث، ثم إخراجها منها بالبعث، كما يخرج الطفل من قرارة الرحم، مع تفاوت القرار، فمن الأجنة ما يبقى ستة أشهر، ومنها ما يزيد على ذلك⁶¹؛ وللدلالة على تجدد الإقرار وتكرره في الأجنة كلها جنين بعد جنين، فالجملة إخبار بمدة القرار المتفاوتة في الأرحام، وتقديم الجار والمجرور (في الأرحام) للتنبه على أنه تعالى الخالق الموجد للأرحام، وأن هذا الإقرار لا يتجاوز هذا إمكان الحكم المهيأ لقرار الجنين، كأنه حصن حصين، مما يؤكد طلاقة القدرة وإمكان البعث.

25- السر البلاغي في ذكر (ما نشاء) دون (من نشاء):

واستعمل (ما نشاء) بدلاً من مَنْ نشاء؛ لأن (ما) كما يقول النحاة: اسم مبهم في غاية الإبهام، فلا يعلم مدة قرار الجنين في الرحم إلا الله - سبحانه وتعالى- "بأنه يقر في الأرحام ما يشاء أن يقره من ذلك إلى أجلٍ مُسَمًّى، وهو وقت الوضع آخر ستة أشهر، أو تسعة، أو سنتين، أو أربع، أو كما شاء وقدر".⁶²

وتنكير (أجل) و (مسمى)؛ لبيان تفاوت الإقرار في الأرحام وإبهامه وعدم علم المخاطبين، فلا يعلم وقت خروج الجنين ونهاية أجله في الرحم إلا الله تعالى.

وجاء بحرف المهلة (ثم) في قوله: (ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً) للترتيب والتراخي الزمني، فمرحلة إخراج الأجنة تتلو الإقرار في الأرحام، ولكن بعد فترة من الزمن، وكما هو معلوم بأن حرف

المهله كما جاء للتراخي في الزمن، لا يمنع اعتباره للتراخي في المرتبة؛ إذ مرتبة الإخراج أعلى من مرتبة الإقرار في الأرحام، فلا ضير في ذلك فالعلل البلاغية تتكامل ولا تتعارض.
وجاء بفعل الإخراج مضارعاً؛ للدلالة على تجدد مع كل مولود يولد، واستحضاره في أذهان أذهان المخاطبين عامة، والمنكرين للبعث خاصة، تلاقياً مع سياق البعث الذي هو المقصود الرئيس؛ الرئيس؛ لسوق هذه الأدلة الدامغة على إمكان وقوعه.

وأفرد كلمة (طفلاً) لمزيد الانتباه، وتذكير المنكر بالبعث بضعفه واحتياجه للآخرين، كما أنها تأتي بهذه الصيغة في القرآن؛ لتعبر عن المفرد، والمثنى، والجمع، والمذكر، والمؤنث.
وجاءت نكرة للإشارة إلى ضعف المولود بعد الولادة، وصغر جسمه، وضعف حواسه، وشدة احتياجه إلى غيره لقضاء أبسط حوائجه، وفي هذا التنكير تذكير للمتكبرين والكفار ومنكري البعث بمرحلة الضعف التي عاشها الجميع ولا يستطيع إنكارها البتة.

26- الأسرار البلاغية في مراحل ما بعد تخلق الجنين:

ثم ينتقل بنا النظم سريعاً من مرحلة الضعف والطفولة إلى مرحلة الشباب والأشد، وهي مرحلة القوة والفتوة التي تبدأ من سن الأربعين كما عبر الراغب" وقوله تعالى: (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة) الأحقاف/15، ففيه تنبيه أن الإنسان إذا بلغ هذا القدر يتقوى خلقه الذي هو عليه، فلا يكاد يزياله بعد ذلك".⁶³

"وهو من ألفاظ الجموع التي لم يستعمل لها واحد كالأسدة، والقيود، والأباطيل وغير ذلك، وكأنها شدة في غير شيء واحد، فبنيت لذلك على لفظ الجمع"⁶⁴ أي كأنه شدة في الأعضاء وشدة في العقل وشدة في السمع وشدة في البصر، فهي ليست شدة واحدة بل مجموعة؛ لأجل ذلك جاء على صيغة الجمع، وقيل: إنه جاء على صيغة الجمع لأنه ليس له مفرد من لفظه، ورد على هذا الرأي أبوحيان في بخره قائلاً: "وإن من الناس من قال إنه جمع شدة، كأنهم جمع نعمة، وأما القيود: فعن أبي عمرو الشيباني إن واحدة قيد"⁶⁵ بيد أن طعن أبي حيان لم يسلم من الطعن عليه إذ أورد الألوسي الرد قائلاً: "مع أن فعلة لا تجمع على أفعال أي قياساً، فلا يرد نعمة وأنعم، أو شد، ككلب وأكلب، أو شد كذئب وأذؤب، وما هما بمسموعين بل قياسين".⁶⁶

27- النكته في إيراد لام التعليل في مرحلة الأشد:

وجاء باللام التعليل هنا بخلاف المرحلتين السابقتين: وهما قرار الأرحام وإخراج الأطفال؛ الانتباه إلى هذه المرحلة المهمة في حياة البشر حيث تتجاوزهم الشياطين والشهوات والشبهات، للاهتمام بهذه المرحلة، وكأنها المقصد الأساسي لخروج الإنسان من مرحلة العدم إلى مرحلة قال العلامة الشهاب: " أعاد فيه اللام، وإن صح عطفه على ما قبله على قراءة النصب؛ إشارة أنّ المقصود الأصلي من خلقهم أطواراً البلوغ إلى حد من التكليف ينالون به المفازة، وقال إن معلله محذوف أي: كان ذلك الإقرار والإخراج لتبلغوا إلى هذه الحال، التي هي أشرف الأحوال؛ لأنها المقصودة من الإخراج من ظلمات العدم إلى أنوار الوجود".⁶⁷

ونلاحظ - أيضاً- أن المراحل السابقة أسندت ضمائرها إلى الله - سبحانه وتعالى - مثل: (خلقناكم) و(نبين لكم) و(نخرجكم) و(نقر)، وعندما جاء إلى مرحلة الأشد، أسند الضمير إلى المخاطبين - مع أنه لم يبلغ الأشد إلا بإذن من الله - عز وجل-؛ وذلك لبيان مرحلة الاستقلال في اتخاذ القرار، وأن ما يفعله في تلك المرحلة يحاسب عليه؛ إذ له قوة في البنيان، ورحاحة في العقل، فهو مسئول مسؤولة كاملة عما يقول ويفعل، بخلاف مرحلتي الإقرار في الأرحام والطفولة، وقد أشار أبو السعود إلى سبب آخر قائلا: "وإيثار البلوغ مسندا إلى المخاطبين على التبليغ مسندا إليه تعالى كالأفعال السابقة؛ لأنه المناسب لبيان حال اتصافهم بالكمال، واستقلالهم بمبدئية الآثار والأفعال".⁶⁸

28- النكات البلاغية في آخر مراحل الإنسان في الآية:

وانتقل النظم بنا إلى آخر مراحل الإنسان في الحياة، وهي الوفاة وانقضاء الأجل، و(من) في قوله (منكم) ابتدائية، وقدم هذه المرحلة على مرحلة أرذل العمر، لأنهما متلازمان، فليس بعد مرحلة الرد إلى أرذل العمر إلا الموت، وفيه إشارة إلى أن الإنسان في مرحلة الأردلية هو والميت سواء؛ إذ لا يشعر بمرور الزمن، ولا يفقه شيئا من الأشياء، فأقرب شيء ينتظره في هذه المرحلة هو الموت، وفي هذا التقديم - أيضاً- تنبيه على أن الوفاة ليس لها سن معين، بل قد تأتي في مرحلة الشباب أو قبلها أو بعدها، فلا ينبغي للإنسان أن يغتر بشبابه وقوته، لذا جاء بالوفاة بين مراحل العمر وليس في آخرها.

"وقرىء (يَتَوَفَّى) بفتح الباء أي يُسْتَوَفَى أجله"⁶⁹ أو يتوفاه الله، وعلى هذه القراءة الآية فيها التفات من الخطاب إلى الغيبة؛ لإثارة نفوس منكري البعث، وتوجيه أنظار الجميع إلى أن

الموت نتيجة حتمية لكل حي، وأنه الحقيقة الوحيدة التي اتفق عليها الجميع، أو لا يستطيع أن ينكرها منكر؛ لذا جاءت على صيغة المبني للمجهول في قراءة الجمهور؛ لأن الفاعل الحقيقي للوفاة معلوم لدى الجميع.

ثم انتقلت بنا الآيات إلى آخر مراحل العمر وأصعبها على الإنسان، وهي الرد إلى أرذل العمر، و"الرَّذُلُ والرَّذَالُ: المرغوب عنه لردائه"⁷⁰، وأرذل العمر هو آخره الذي يضعف فيه الإنسان بعد قوة، يخرف بعد عقل، وتقل حواسه بعد تمامها؛ لذا عبر النظم بالرد دون الوصول أو البلوغ؛ للإيذان بالوصول إلى مرحلة الضعف؛ وليبان رده إلى مرحلة الطفولة، بيد أن مرحلة الطفولة لم توصف بالأرذلية، مع أن الإنسان فيه يكون ضعيفا ولم تكتمل حواسه، ولا يفرق بين النافع والضار؛ قال العلامة ابن عطية: "وحص ذلك بالرذيلة، وإن كانت حال الطفولية كذلك، من حيث كانت هذه لا رجاء معها، والطفولية إنما هي بدأة والرجاء معها متمكن".⁷¹

ومن في قوله: (وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ) تبعيضية، فليس كل الناس يردون إلى أرذل العمر، فمنهم من يموت قبل تلك المرحلة "وقد نرى من علت سنه وقارب المائة أو بلغها في غاية جودة الذهن والإدراك مع قوة ونشاط، ونرى من هو في سن الاكتهال وقد ضعفت بنيته، أوضح تعالى أنه قادر على إنجائه إلى حالة الخرف، كما أنه كان قادراً على تدريجه إلى حالة التمام، فكذلك هو قادر على إعادة الأجساد".⁷²

وعدل النظم عن إسناد الفعل إلى الله في هذه المرحلة فلم يقل ومنكم من نرده إلى أرذل العمر، حتى لا ينسب الشيء المشين إلى ذاته، بخلاف الإخراج، إذ هو أبعدها، والرد إلى أرذل العمر أسوأها "وتغيير العبارة لذلك، ومن ثم نسب الإخراج إلى ذاته تعالى المقدسة، وحذف المعلل في الثاني، ولم ينسب الثالث إلى فاعله، وسلب فيه ما أثبت للإنسان في تلك الحالة من اتصافه بالعلم والقدرة المؤمي إليه بالأشد، كأنه قيل: ثم يخرجكم من تلك الأطوار الخسيسة طفلاً إن شاء غريباً".⁷³

ثم بين العلة والسبب من هذا الرد وهو: (لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَنْ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً)، ونلاحظ أن (لِكَيْلَا) جاءت هنا موصولة بينما في آيات أخرى تأتي مفصولة هكذا لكي لا "يبدو في هذا الرسم ملحظ بياني - والله أعلم- في أكثر من موطن، فمرة تكتب (لكي لا) مفصولة، ومرة (لكيلا) موصولة. وأقول أن هذا ليس فقط للخط، وإنما لأمر بياني هو من حيث المعنى (لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَنْ بَعْدَ عِلْمٍ)

تحتل الزمن الطويل والوصل، أما قوله لكيلا يعلم من بعد علم فهي مباشرة بعد العلم، فلمّا احتل الفاصل فصل (لكي لا)، وعندما وصل بينهما وصل (لكيلا)⁷⁴.

29- الفروق البلاغية بين (من بعد علم) وبين (بعد علم):

وجاءت هنا في الحج ب(مِنْ) بخلاف سورة النحل جاءت بدون (مِنْ) مما جعل الغرناطي يزيادتها في سورة الحج للتناسب والتشاكل، فقال: "للسائل أن يسأل عن زيادة (مِنْ) في قوله (مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا)، وسقوطها من آية النحل مع اتحاد المعنى، هل ذلك لسبب حامل زيادتها هنا وسقوطها هناك؟

والجواب: أن سبب ذلك - والله أعلم - التناسب وتشاكل النظم ومراعاة اللفظ، ألا ترى إلى تكرر (من) في قوله: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ...) فقد تكررت لفظة (من) هذه في هذه الآية في ستة مواضع، الخمسة منها قبل قوله: (مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا) والواحدة بعدها، وكلها محرزة معناها الذي جيء بها من أجله إلا التي في قوله: (من بعد) إذ النظم مع سقوطها ملتئم، والمعنى تام، فاستوى وجودها وعدمها، فاستدعاها سياق آية الحج للتشاكل والتناسب في النظم، ولم يكن في آية النحل ما يستدعيها؛ إذ لم يرد ما يقتضيها، فورد كل على ما يجب ويناسب، ولا يمكن العكس"⁷⁵.

وهذا الذي ذهب إليه الغرناطي فيه نظر، ف (من) هنا ليست زائدة، بل جاءت لتؤسس معنى جديداً، وهو نفي العلم عنه البتة، فأية الحج تتحدث عن مرحلة النسيان الكامل التي تشبه مرحلة الطفولة؛ لذا جاءت (من) لتنفي عنه كثير العلم وقليله، أما آية النحل فتتحدث عن مرحلة الكبر التي ينسى فيها الإنسان أشياء ولكنه يتذكر أخرى؛ لذا حذفت (من) لعدم الإيغال في النفي، ويؤكد ذلك ما ذهب إليه ابن عطية في آية النحل "ليصير أمره بعد العلم بالأشياء إلى أن لا يعلم شيئاً، وهذه عبارة عن قلة علمه، لا أنه لا يعلم شيئاً ألبتة"⁷⁶.

30- تنكير (علم) و (شيئاً):

وتنكير كلمة (علم) للتكثير والتفخيم، أما تنكير (شيئاً) يفيد العموم؛ فالنكرة في سياق النفي تفيد العموم، فهي تنفي أن يتعلم في هذه المرحلة أي شيء، يقول الشيخ ابن عاشور: "لكيلا يعلم من بعد علم أي علم كثير، (شيئاً) أي شيئاً من الأشياء، أو شيئاً من العلم، مبالغة في انتفاص علمه، وانتكاس حاله؛ أي ليعود إلى ما كان عليه في أوان الطفولية من

ضعف البنية، وسخافة العقل، وقلة الفهم، فينسى ما علمه، وينكر ما عرفه، ويعجز عما قدر عليه، وفيه من التنبيه على صحة البعث مالا يخفى".⁷⁷

31- الاستعارة وأثرها البلاغي في قوله: (ترى الأرض هامة):

وبعد سوق هذه البراهين على إمكان البعث، وصرف أنظار المخلوقين إلى أن يفتشوا في أنفسهم؛ ليصلوا إلى هذه الحقيقة، ساق إليهم برهانا آخر لا تحطه الأبصار، وهو حال الأرض القاحلة التي ينزل عليها الماء فتحضر بعد ييس، وتنبت بعد قحط، ويكثر الاستدلال الحسي في القرآن؛ ليقرب البعيد، وليقنع البليد؛ وليكون أعون على التسليم، وبدأ هذا البرهان بالفعل المضارع (ترى) لاستحضار صورة الأرض في الأذهان، وهي يابسة قاحلة، ثم تحولها إلى مزدهرة مخضرة، فالذي حولها من الضد إلى الضد، قادر على إحياء الميت بعد إذ رمم، ووصف الأرض بالهمود بالاهتزاز استعارة؛ لأن المراد هاهنا باهتزاز الأرض - والله أعلم - تشبيها بالحيوان الذي همد بعد حراكه، وخشع بعد تطالعه وإشرافه؛ لعل طرأت عليه، فأصارتها إلى ذلك، ثم أفاق من تلك الغمرة، وصحا من تلك السكرة، فتحرك بعد هموده، واستهت⁷⁸ بعد ركوده، وكذلك حال الأرض إذا أماتها الجذب، وأهمدها المحل، ثم حالها إذا نضحها الغيث بسجاله، وبأها القطر ببلاله، واهتزت بالنبات ناضرة، ورطبت بعد الجفوف متزيلة، ذلك تقدير العزيز العليم⁷⁹. وفي تمثيل الشيء المعنوي بشيء ظاهر محسوس ما يجعلها تكون أشد استقرارا في النفوس، فثبتت ولا تنسى، ولا يستطيع منكر إنكارها.

ثانيا: التحليل البلاغي لآيات سورة (المؤمنون)

قال تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) سورة المؤمنون 12-13-14.

بعد أن ذكر الله صفات المؤمنين المفلحين الذين أعد الله لهم الفردوس، انتقل إلى الحديث عن خلق الإنسان؛ وذلك لما بين فلاح المؤمنين وخلق الإنسان من اتصال وثيق، فالمؤمن المفلح يعرف مراحل خلقه، ويؤمن بما أخبر به الله مما غاب عنه من تلك المراحل، فقد اشتركتنا في إثبات أمر واحد وهو "تحقيق الوجدانية، وإبطال الشرك ونقض قواعده، والتنويه بالإيمان وشرائعه".⁸⁰

الأسرار البلاغية في مفتاح آيات سورة (المؤمنون):

وهذه الآيات القصيرة كأختها الأولى، مصبوغة بصبغة بلاغية؛ لما فيها من الفنون البلاغية العديدة. وهذه أهمها:

1- افتتاحها بالأسلوب الخبري:

وقد افتتحت الآيات بالأسلوب الخبري، بخلاف سورة الحج التي افتتحت بالأسلوب الإنشائي - وهو النداء على مجموع الناس - وهنا افتتحت بأسلوب القسم الذي أنبأت عنه اللام الموطئة للقسم في قوله: (ولقد)، وجاءت الجملة محملة بأدوات التوكيد، وهي القسم، و قد، واسمية الجملة، مع أن الخطاب موجه للمؤمنين غير المنكرين للبعث أو الخلق، فجاء الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لسر بلاغي وهو التعريض بالمشركين المنكرين للبعث والخلق؛ ولأن الله تعالى يعلم أن قضية الخلق والبعث محل جدال ونقاش؛ لأنهما لا يراهما الإنسان، ولم يتعرف عليهما إلا من خلال الخبر الصادق عن رب العزة أو عن النبي الأمين، وقد ذهب العلامة ابن عاشور إلى الأول قائلاً: "وتأكيد الخبر بلام القسم وحرف التحقيق مراعى فيه التعريض بالمشركين المنزلين منزلة من ينكر هذا الخبر؛ لعدم جريهم على موجب العلم"⁸¹ والتعريض من أقوى الأساليب البلاغية، لما فيه من إقناع الخصم وإجمامه بأحسن السبل وأقومها، فهو طريقة لقرع أذهان الخصوم ودعوة - من طرف خفي - لتصحيح أوضاعهم بالرجوع إلى الحق دون تشهير أو تجريح.

2- النكتة البلاغية في الوصل :

ووصلت هذه الجملة بحرف العطف الواو على مفتاح السورة، وهو من عطف قصة على قصة، أو غرض على غرض، فقد عطف قضية خلق الإنسان، على قضية فلاح المؤمنين؛ لما بينهما من اتفاق في الخبرية، وكذلك اشتراك في الحكم وهو ما يسميه البلاغيون التوسط بين الكمالين، وفي ذلك استدلال على انفراد الله بالخلق، وبيان أن العلة التي خلق من أجلها الإنسان هي الاتصاف بالفلاح، والتحلي بصفات المؤمنين التي ذكرت في مفتاح السورة، بيد أنه قدم العلة على المعلول؛ لشرفها وعلو مكانتها.

3- السر البلاغي في إيتار الماضي في قوله: (خلقنا):

وعبر النظم عن خلق الإنسان بالفعل الماضي (خلقنا)؛ لبيان تحقق الوقوع، وذلك إذا كان المراد منه خلق الذرية؛ لأن بعضهم خلق والآخر لم يخلق، فعبر بالماضي؛ لتحقيق وقوع الخلق لمن لمن لم يخلق وقت نزول الآية، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، أما إذا أراد بالمخلوق آدم - عليه السلام - فالفعل الماضي على حقيقته.

وقد اسند فعل الخلق إلى ضمير العظمة؛ لتعظيم الخالق، وتكريم المخلوق؛ ولبيان أن قضية الخلق هي مما استأثر به الله - تعالى - وعجز عنه غيره.

4- النكتة في التعبير بالخلق دون ما يرادفه من أفعال:

وعبر بفعل الخلق دون غيره من الجعل والإنشاء والإيجاد؛ لأنه يحمل المعاني السابقة ويزيد عليها التقدير كما قال الزمخشري في الأساس: "خلق الخنزير الأدم، والحيات الثوب؛ قدره قبل القطع، واخلق لي هذا الثوب. وصخرة خلقاء: ملساء. وخلق الثوب خلوقه، واخلوق، وأخلق. وأخلقت الثوب: لبسته حتى بلي، وثوب خلق وملاءة خلق، وجاء في أخلاق الثياب وخلقناها. وخلق القدح: ملسه، يكون نضباً أولاً فإذا برى وملس فهو مخلق، وهذا رجل ليس له خلاق أي حظ من الخير. وخلقه بالخلق فتحلق. ومن الجاز: خلق الله الخلق؛ أوجده على تقدير أوجبه الحكمة".⁸²

5- دلالة (أل) البلاغية في لفظ الإنسان

و(أل) في (الإنسان) لتعريف الجنس⁸³ وهو من الألفاظ التي تطلق على المذكر والمؤنث، والمفرد والمثنى والجمع، المراد بالإنسان هنا آدم - عليه السلام - لأنه هو الذي خلق من طين، وبدأ الحديث به لما فيه من القدرة الباهرة المدللة على إمكان الخلق، فتحول آدم من طين لازب إلى بشر سوي، دعوة للنظر في قدرة الله، أو المراد به ذرية آدم - عليه السلام - كما عرفنا في سورة الحج من أن النطفة أصلها من التراب، وفي ذلك - أيضاً - تدليل على قدرة الله وإمكان البعث.

6- النكتة البلاغية في التعبير بالسلالة:

وانتقل بنا النظم إلى أول مراحل تخلق الجنين، وهي (من سلالة من طين)، (من الأولى ابتدائية؛ للإيدان يبدأ قضية الخلق لجذب أنظار المخاطبين لانتباهه لهذه القصة العجيبة، والثانية بيانية تبين نوع السلالة وماهيتها).

والسلالة هي خلاصة الشيء؛ "لأنها تسلّ من بين الكدر، و(فعالة) بناء للقلة: كالقلامة والقمامة. وعن الحسن: ماء بين ظهري الطين"⁸⁴ فتعتبر هي خلاصة الشيء وعصارتها الجيدة،

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

واختلف العلماء في المراد بهذه السلالة، فمنهم من قال: إنها خلاصة الطين الذي خلق منه أبو الذرية آدم - عليه السلام- وفي ذلك تعظيم لقدرة الله الذي خلق من الطين بشرا ذا لحم ومنهم من ذهب إلى أن المراد بالسلالة ذرية آدم، فالإنسان تخلق من المني ودم الحيض، وهما من دم العروق، وذلك الدم يتولد من الأغذية التي أصلها التراب، وترجم هذا الرأي الإمام قديما، وابن عاشور حديثا، فقال الأخير منهما: " تلك السلالة مخرجة من الطين؛ لأنها من الأغذية التي أصلها من الأرض، ودم المرأة إذا مر على قناة الرحم ترك فيها بويضات دقيقة هي بذر الأجنة، ومن اجتماع تلك المادة الدهنية التي في الأنثيين مع البويضة من البويضات التي في قناة الرحم يتكون الجنين، فلا جرم هو مخلوق من سلالة من طين".⁸⁵

وعلى هذا الرأي يكون السر البلاغي من ذكر السلالة هو التحقير؛ لبيان شأن الإنسان المتكبر والمنكر للبعث، إذ كيف ينسى أصله وخلقه، وينكر قدرة الله التي خلقتة من التراب الذي يطأه بقدمه.

7- السر البلاغي في إيتار حرف التراخي (ثم):

وعطف الطور الثاني وهو النطفة - على رأي من ذهب إلى أن النطفة مخلوقة من التراب- على الطور الأول وهو الطين بحرف المهلة (ثم)؛ ليفيد التبعيد والإعجاز والتراخي، فتحول الطين والتراب إلى مني ونطفة أمر غريب بالنسبة للبشر؛ لتحول المادة إلى مادة أخرى مغايرة لها في الوصف والمكونات، وهذا أهون الأمور على الخالق، وأغربها عند المخلوق، وعبر النظم عن هذه التحول بالجعل دون الخلق؛ لأنه الأنسب بالمقام، فالخلق عما علمنا إنشاء وتقدير من عدم، بخلاف الجعل الذي هو تحويل شيء إلى شيء آخر، فالمادة في الأصل موجودة ولكنها تحولت إلى شيء آخر منها أو من غيرها؛ لذا قال الراغب في مفرداته ذاكرا معاني الجعل في القرآن وهي خمسة ذكر منها: " والثالث: في إيجاد شيء من شيء وتكوينه منه"⁸⁶ فقد أوجد تعالى النطفة من الطين والتراب، فالجعل هو أن تُعَيَّر الصيرورة، فنقول: جعلت الخشب كرسيا أي أنه لم يكن كذلك فصار، أما الخلق فهو مرحلة مستقلة عن غيرها، والضمير في قوله: (جعلناه) عائد على الإنسان، وإذا كان المراد بالإنسان آدم -عليه السلام- فالكلام هنا كما قال ابن عاشور⁸⁷: من قبيل الاستخدام⁸⁸، حيث إن لفظ الإنسان يراد به آدم - عليه السلام - ويراد بالضمير العائد عليه ذريته، فهم الذين خلقوا من نطفة، والاستخدام لون من ألوان البديع التي تنشط العقل، وتوجز في الألفاظ.

8- النكتة في وصف (قرار) بـ (مكين):

وعبر النظم الكرم عن المكان الذي تستقر فيه النطفة بـ (في قرار مكين) لما يكون في النطفة النطفة من ضعف شديد جعل لها قرارا مكينا يحفظها من السقوط أو غيره عند تحرك المرأة أو نومها نومها أو مشيها، إذ هي في مستقر آمن، وجاء حرف الظرفية؛ ليزر لنا هذه العناية التي تحوط النطفة في رحم المرأة كإحاطة الظرف بمظروفه، فأصبحت في حصن حصين، وجدار متين، والقرار من " قر في مكانه يقر قرارا، إذا ثبت ثبوتا جامدا"⁸⁹ وهو مكان استقرار النطفة في رحم المرأة، وتقييد النطفة بقوله (قرار) يؤكد العناية بتلك النطفة الضعيفة؛ إذ جعل له ما يحميها ويحوطه، وسمي المكان الذي تستقر فيه النطفة بالقرار؛ مبالغة في وصفه بالحفظ والثبوت والاستقرار والحيطه التامة، فالتعبير بالقرار يدل على أن النطفة بعيدة جدا عن أي مخاطر، مع أنها قريبة جدا من عناية الخالق.

قال الزمخشري في وصف القرار بالمكين: "وصفت -أي الرحم - بالمكانة التي هي صفة المستقرّ فيها، كقولك: طريق سائر أي أن الكلام من قبيل الجاز العقلي، حيث سمي المكان نفسه بالمكانة، مبالغة في شدة استقرار النطفة في الرحم، فأصبحت الرحم هي مصدر الاستقرار، كما يوصف الطريق بالسائر في حين أنه لا يسير إنما الذي يسير هم السائرون فيه، فإذا كان الطريق نفسه يوصف بالسير، فكيف بمن يسير فيه؟! وإذا كانت الرحم نفسها توصف بالمكانة فكيف بالنطفة الموجودة بداخلها، فهذا يعني أن الوصف لا يتخلى عن موصوفه بحال من الأحوال،" وفي الكشف وجه آخر وهو أن الرحم نفسها متمكنة فلا تنفصل؛ لثقل حملها أو لا تمج ما فيها، فهو كناية عن جعل النطفة محرزة مصونة"⁹⁰.

وهكذا تجمع " هاتان الكلمتان القرآنيان آيتين عجيبتين في الرحم هما: ثباته ورسوخه؛ ثم قابليته للنمو والاتساع، مما يوفر الاستقرار لهذه النطفة، فضلا عن وضعه الداخلي، وما يحدث فيه من استعدادات؛ كارتفاع سمكه من مليمتر واحد إلى خمسة مليمترات ولو كان الرحم غير ثابت في مكانه؛ لتضررت الأم الحامل أثناء حركتها، وصار رحمها عرضة للسقوط والتدلي بما فيه، ولو كان غير قابل للاتساع لضاق بالجنين قبل اكتمال نموه"⁹¹.

كما أن الإعجاز البلاغي اقتضى وصف القرار بالمكين دون المتين؛ لأن المتين قد يعني أنه متين في نفسه ولكن لا يستلزم ثبوته في مكانه، ويحتمل أن يصاب الجنين بسبب متانته بكسور أو مضاعفات بسبب ما تتعرض له الأم من عوامل خارجية، فلهذا در كلامه المعجز؛ إذ عبر عن كل

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

هذه الأسرار والأحكام والحقائق العلمية التي اكتشفها العلماء وما زالوا يكتشفون من هذين الكلمتين (قرار مكين) وهذا قمة الإيجاز بالقصر.

ثم تنتقل الآيات إلى مرحلة أخرى من مراحل الخلق، وهي مرحلة العلقه، وقد وقفنا على الأسرار البلاغية لهذه اللفظة - عند الحديث عن مراحل الخلق في سورة الحج - بيد أن هنا ثمت اختلافاً، وهو تكرير النطفة والعلقه والمضغة، والعطف بينهم مرة بالفاء ومرة ب (ثم).

9- النكتة في تكرار مراحل التخلق في آيات (المؤمنون):

و(أل) في هذه الألفاظ للعهد الذكري؛ إذ سبق ذكرها، أي المذكورة من قبل، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال، لماذا كررت هذه الألفاظ، فهلا اكتفا بذكرها مرة واحدة مُنكِّرةً مثلما ذكر في سورة الحج؟ أقول: بأن هذا التكرار له فائدة، فقد ذكر كلا منها مكرراً للفرق بين الحالتين، فحين ذكر النطفة والعلقه والمضغة مُنكِّرةً، فهو يقصد حالة لها بغير التي يقصدها وهي مُعرِّفة، فيذكرها مُنكِّرةً في بدايتها، وقبل اكتمال نموها، فهي ما زالت في مرحلة التكوين والضعف الذي يناسبه التنكير، أما عن اكتمال نموها، وقرب انتهاء تلك المرحلة، وهي مرحلة النضج والاكتمال يذكرها بالتعريف الذي يتناسب مع تلك المرحلة، فسبحان من هذا كلامه.

10- السر البلاغي في تنوع حروف العطف بين مراحل التخلق:

أما عن اختلاف العاطف مرة بالفاء وأخرى بضم فلسر بلاغي، وهو أنه حينما يتحدث عن تحول الخلق من مرحلة إلى مرحلة أرقى من الأولى وأبدع - وذلك يكون في بداية المرحلة - وبينهما مهلة زمنية طويلة يأتي العطف بحرف المهلة، أما حينما يعبر عن تداخل المراحل وتشابكها بحيث تكون نهاية المرحلة الأولى هو بداية للمرحلة التي تليها يكون العطف بحرف التعقيب، وقد أشار ابن الأثير إلى مثل هذا فقال: " فعطف التقدير على الخلق بالفاء؛ لأنه تابع له، ولم يذكر تفاصيل حال المخلوق، وفي هذه الآية ذكر تفاصيل حاله في تنقله، فبدأ بالخلق الأول، وهو خلق آدم من طين، ولما عطف عليه الخلق الثاني الذي هو خلق النسل، عطفه بضم؛ لما بينهما التراخي، وحيث صار إلى التقدير الذي يتبع بعضه بعضاً من غير تراخ عطفه بالفاء، ولما انتهى إلى جعله ذكراً أو أنثى - وهو آخر الخلق - عطفه بضم"⁹²

وكذلك كان الزركشي أوضح رأياً وأبين كلاماً مما ذهب إليه ابن الأثير فقال: " وأما قوله: (ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا)، فقيل: الفاء في (فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ)، وفي (فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ) بمعنى ثم لتراخي معطوفها، وقال

صاحب البسيط: طول المدة وقصرها بالنسبة إلى وقوع الفعل فيهما، فإن كان الفعل يقتضي زمنا طويلا طالت المهلة، وإن كان في التحقيق وجود الثاني عقيب الأول بلا مهلة، وإن كان الفعل يقتضي زمنا قصيرا ظهر التعقيب بين الفعلين، فالآية واردة على التقدير الأول فلا ينافي معنى الفاء، والحاصل أن المهلة بين الثاني والأول بالنسبة إلى زمن الفعل، وأما بالنسبة إلى الفعل فوجود الثاني عقب الأول من غير مهلة بينهما، هذا كله في سورة المؤمنين، وقال في سورة الحج: (ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ) الحج/5، فعطف الكل بـ (ثم)؛ ولهذا قال بعضهم: (ثم) لملاحظة أول زمن المعطوف عليه، والفاء لملاحظة آخره، وبهذا يزول سؤال أن المخبر عنه واحد، وهو مع أحدهما بالفاء وهي للتعقيب، وفي الأخرى بـ (ثم) وهي للمهلة وهما متناقضان⁹³.

والمأمل في نظم آيتي الحج والمؤمنون اللتان تحدثنا عن مراحل الخلق يجد أن كلا منهما جاء متصفا مع الغرض والهدف الذي من أجله سيقت هذه المراحل، فبناء آية الحج على جعل كل مرحلة من هذه المراحل (تراب - نطفة - علقة - مضغة) مادة للخلق دون التصريح بتخلقها من الأخرى، بدليل تكرار (من) الابتدائية فيها أربع مرات، دون عطف التحولات بالفاء، ودون تنوع الأفعال من جعل وأنشاء وكسا - كما في سورة المؤمنون - مما يشير على أن السياق يخبر أن كل واحدة من هذه المراحل أصلا للمخلوق ومنها منشاءه وابتدائه؛ لأجل ذلك جاءت كلها منكرة، وهذا يناسبه العطف بـ (ثم) في سورة الحج، وهذا يتلاقى مع مقصود سياق الآية وسياق السورة وهو الرد على منكري البعث، وأفحامهم بالدليل والبرهان، أما هنا في آية (المؤمنون) فبناؤها أن الإنسان مادتان: الأولى: في خلق آدم من سلالة من طين، والثانية: في خلق الذرية وأطوارها؛ لهذا جاءت النطفة والعلقه والمضغة معرفة بلام العهد، بعد ذكرها منكرة، وصرح فيها بالتحولات والأفعال الدالة على الخلق دون مادة الخلق وهي الجعل والإنشاء والكساء، وذلك يتلاقى مع مقصود سياق الآيات، وهو تذكير المؤمنين بأنعم الله عليهم في خلقهم وهدايتهم؛ ليقدموا الشكر لخالقهم.

ومع تكرار كلمة الخلق مع كل مرحلة من المراحل، فالقارئ لا يشعر بأى ثقل أو ملل، فتكرار كلمة الخلق مع كل مرحلة تدل على أن كل مرحلة هي خلق جديد يختلف عن المرحلة السابقة عليه، فكررت كلمة الخلق لتوحي بالقدره الباهرة مع كل مرحلة من مراحل تطور الجنين.

11-النكتة البلاغية في مرحلة كساء العظام باللحم:

ثم تنتقل بنا الآيات إلى بيان مرحلة جديدة من مراحل تخلق الجنين وهي: خلق العظام وكساؤها باللحم، عبر عنه النظم بقوله: (فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا)، وفي تكبير العظام أولاً ما يدل على كثرتها وتنوعها فهي تشتمل على "عظام غضروفية وهي التي تمتلئ بالعظام تدريجياً، وعظام غشائية وهي التي كانت نسيجاً من الغشاء ثم بني عليها العظم دون أن تسبقه مرحلة نشوء الغضاريف"⁹⁴

وقد سبق العلامة الشهاب علماء الطب في هذا المجال حينما علل السبب قائلاً: "لأن العظام متغايرة هيئة وصلابة بخلاف غيرها، ألا ترى عظم الساق، وعظم الأصابع، وأطراف الأضلاع....."⁹⁵.

12- السر البلاغي في مجيء الاستعارة في (كسونا):

والتعبير عن تكامل هيئة الإنسان وتماثل خلقه بالفعل (كَسَوْنَا) الذي يدل الستر والإحاطة من جميع الجوانب والجهات في غاية الدقة والبراعة؛ إذ إن اللحم يحوط العظام ويغطيها ويستترها كما يستر الثوب لا يسه، فالكلام من قبيل الاستعارة التصريحية التي قصد منها تقريب شيء مجهول للبشر بشيء معلوم لهم لتستقر المعاني في النفوس، كما تدل على رعاية الله لخلقه وهم في طيات الظلمات الثلاث، وهذه الاستعارة تدل على ستر لحم الإنسان لعظامه وإحاطتها به من كل اتجاه، فهي تدل- أيضاً- على الزينة والجمال، فكما يتخذ الإنسان من ثيابه الزينة والجمال، كذلك يكون كساء العظام باللحم فيه من الجمال ما فيه ويتضح ذلك إذا نظرنا إلى الهياكل العظمية التي لم يتبقى عليها شيء من اللحم بعد موت الإنسان بسنوات تكون صورته مخيفة، ساعدتها نعرف قيمة التعبير عن غطاء اللحم للعظام بالكساء.

13- النكات البلاغية في قوله: (ثم أنشأناه خلقاً آخر):

وعبر النظم عن المرحلة الأخيرة من مراحل الجنين بعد أن تدب الحياة فيه قائلاً: (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) بحرف المهلة (ثم) للتغاير بين الخلقين وليس للتراخي، ونكّر خلقاً ونعته بـ(آخَرَ)؛ لتفخيم هذا المخلوق والدلالة على عظيمته؛ ولبيان الاختلاف بين الخلق الأول والآخر؛ فالأخير قد دبت فيه الحياة، وهي حالة جديدة طرأت على الجنين؛ لذا عبر عنه بالإنشاء، يقول الطاهر بن عاشور: "لأن الخلق المذكور قبله كان دون حياة، ثم نشأ فيه خلق الحياة، وهي حالة أخرى طرأت عليه عبر عنها بالإنشاء؛ ولإشارة إلى التفاوت الرتبي بين الخلقين عطف هذا الإنشاء بـ(ثم) للدلالة على أصل الترتيب في عطف الجمل".⁹⁶

14- الأسرار البلاغية في تذييل الآيات:

ختمت الآيات بقوله: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) الفاء التي توحى بالمسارعة والمبادرة بالثناء على الخالق ونعمائه المتتالية على خلقه، وهي هنا سببية، أي بسبب هذا الخلق وتلك الأطوار الأطوار تبارك الله، فهي نتيجة حتمية ينبغي أن ترددها الألسنة حتى ولو لم تكن في التنزيل لذا" لذا" وروى عن عمر- رضى الله عنه- أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم - لما بلغ قوله خلقا آخر، قال: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ). وروى أن عبد الله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب للنبي - صلى الله عليه وسلم -، فنطق بذلك قبل إمامته، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم - (اكتب، هكذا نزلت) فقال عبد الله: إن كان محمد نبيا يوحى إليه، فأنا نبي يوحى إلى، فلحق بمكة كافرا، ثم أسلم يوم الفتح".⁹⁷

وتبارك بصيغة تفاعل مشتق من البركة، وهذه الصيغة تدل على زيادة البركة، "وصيغة تفاعل صيغة مطاوعة في الأصل، وأصل المطاوعة قبول أثر الفعل، وتستعمل في لازم ذلك وهو التلبس بمعنى الفعل تلبسا مكينا؛ لأن شأن المطاوعة أن تكون بعد معالجة الفعل؛ فتقتضي ارتساح معنى الفعل في المفعول القابل له، حتى يصير ذلك المفعول فاعلا فيقال: كسرته فتكسر، فلذلك كان تفاعل إذا جاء بمعنى فعل دالا على المبالغة كما صرح به الرضي في شرح الشافية؛ ولذلك تتفق صيغ المطاوعة وصيغ التكلف غالبا في نحو: تشى، وتكبر، وتشامخ، وتقاعس. فمعنى تبارك الله أنه موصوف بالعظمة في الخير، أي عظمة ما يقدره من خير للناس وصلاح لهم. وبهذا الاعتبار تكون الجملة تذييلا؛ لأن تبارك لما حذف متعلقه كان عاما فيشمل عظمة الخير في الخلق وفي غيره".⁹⁸

وأظهر لفظ الجلالة في موضع إضماره؛ لتربية المهابة في قلوبهم، "والإشعار بأن ما ذكر من الأفاعيل العجيبة من أحكام الألوهية، وللإيدان بأن من حق كل من سمع ما فصل من آثار قدرته تعالى أو لاحظته، أن يسارع إلى التكلم به، إجلالا وإعظاما لشعونه تعالى".⁹⁹ وعبر ب(أحسن) وهو من أفعال التفضيل - مع العلم بأنه ليس هناك خالق غير الله فيكون بينهما تفاضل - فالتفضيل ليس على بابه، وإنما جيء به؛ لبيان أنه لا يشاركه أحد في هذا الخلق. وحذف معمول الخالقين؛ للدلالة عليه من السابق؛ وإفادة العموم ليعم كل خلق على ظهر الأرض سواء أكان إنسانا أم نباتا أم حيوانا أم جنا أم طيرا... إلخ، قال ابن عاشور: "وكذلك حذف متعلق الخالقين يعم خلق الإنسان وخلق غيره كالجبال والسموات".¹⁰⁰

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

وفي هذا التذييل لون بديعي يسميه علماء البلاغة بالتوشيح" ويسمى به؛ لكون نفس الكلام يدل على آخره، نزل المعنى منزلة الوشاح، ونزل أول الكلام وآخره منزلة العاتق والكشاح اللذين يجول عليهما الوشاح؛ ولهذا قيل فيه: إن الفاصلة تعلم قبل ذكرها، وسماه ابن وكيع المطمع؛ لأن صدره مطمع في عجزه".¹⁰¹

الخاتمة

يمكن أن نضع بين يدي القارئ جملة من النتائج، استقاها البحث من طول استقراء ألفاظ القرآن الكريم، ومعالجة لنصوص التنزيل، فضلا عن استنطاق تراث الأقدمين، وكذلك التبحر في كتب المعاصرين، فكشف البحث عن عدة فوائد، يمكن أن أجمالها فيما يلي:

■ أن المنهج التطبيقي النظامي التكاملي في البحث البلاغي للآية القرآنية -الذي يعتمد على التحليل والبحث عن الأسرار البلاغية الكامنة وراء كل لفظة- أفضل المناهج، وأكثرها فائدة، وأقربها إلى نفس المتلقي، وهو المنهج الذي اعتمده معظم أئمة البلاغة وروادها كالإمام عبد القاهر الجرجاني وغيره.

■ وردت آيات تخلق الجنين في العهد المكي - دون المدني - لترد على المنكرين والمشككين في إمكان البعث، فردت عليهم بالطريق العملي الذي لا يستطيع معه المكابرة والعناد.

■ تنوع أطوار خلق الإنسان بين (نطفة - وعلقة - ومضغة...) وصياغتها بأسلوب بلاغي راق؛ لبيان القدرة على الخلق والترقي به من مرحلة إلى مرحلة وكذلك القدرة على التعبير البلاغي الحسن.

■ إيثار مادة التراب في آيات تخلق الجنين وذلك لتذكير الإنسان بأصله البعيد حتى يكون مدعاة لنفي الكبر والغرور عنه.

■ أكد البحث على أن حرف المهلة في آيات تخلق الجنين كثيرا ما يخرج عن معناه الحقيقي وهو الترتيب والتراخي إلى معن مجازي وهو الترتيب الرتبي أو الاستبعاد كما جاء بين مراحل التخلق.

- أن هناك فرقا بين الألفاظ (نطفة - مني - ماء) في آيات تخلق الجنين ، فإذا ذكر النظم كلمة (نطفة) فيراد منها ما كان سببا للإنجاب والتخلق، أما إذا ذكر مني أو ماء (فيذكران فيذكران حينما يراد بهما ما كان سببا للإنجاب أو ليس سببا فيه.
- ذكرت مراحل تخلق الجنين (نطفة - علقة - مضغة) بأوصافها المعروفة كالشكل والمقدار؛ وذلك لتقريب هذه الأشياء التي تغيب عن أبصار المخاطبين حتى تستقر في أذهانهم، أذهانهم، ويتعرفوا على قدرة الخالق.
- كثرة ورود الفعل المضارع في آيات تخلق الجنين (نبين - نقر - نشاء - نخرجكم - تبلغوا - يتوفى - يرد - يعلم - ترى) وذلك لاستحضار صورة تلك المراحل العجيبة في أذهانهم.
- عبر النظم بحرف الظرفية (في) في قوله: (في ريب)؛ لبيان شدة انغماس المنكرين في هذا الريب، وإحاطته بهم من كل اتجاه.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

- أسماء شعبان، "دفع توهم التعارض في آيات خلق الإنسان بين الإعجاز العلمي والبلاغي"، بحث مستل من المؤتمر العلمي الدولي الثاني عام 1431هـ، 2010م.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني"، ت، على عبدالباري عطية، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، "الجامع الصحيح المسند من حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري"، تحقيق، مصطفى ديب البغا، الناشر، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، عام 1407هـ، 1987م.
- البقاعي، برهان الدين البقاعي، "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1424هـ.
- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكرم الموصللي، "المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر"، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، ط، المكتبة العصرية، بيروت، 1405هـ، 1995م.
- ابن عطية، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، تحقيق، عبد السلام عبد الشافي، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، عام 1413هـ، 1993م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، "معجم لسان العرب"، ط، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- أبوحيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي، "تفسير البحر المحيط"، ت، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض وغيرهما، ط، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، 1421.
- أبوالسعود، محمد بن محمد العمادي أبوالسعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم"، ط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ.
- أبوشادي، عبد الحليم أبوشادي، "مقال البرهان التسلمي" مستل من مجلة اللغة العربية إيتاي البارود، مصر، العدد 16، عام 1420هـ، 2002م.
- أبوموسى، محمد محمد أبوموسى، "آل حم (غافر، فصلت) دراسة في أسرار البيان" الناشر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1420هـ، 2009م.
- أبو هلال العسكري، "الفروق اللغوية"، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، ط، دار الآفاق الحديثة، الطبعة الخامسة، 1405هـ، 1983م.

- حجازي، محمد محمود حجازي ، "الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم" ، ط، دار الكتب الحديثة، القاهرة، عام 1390هـ، 1970م.
- الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي، "مفاتيح الغيب" ، ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 2000م.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن" ، ت ، صفوان عدنان داودي، ط، دار القلم، بيروت، 1423.
- رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا " تفسير القرآن الكريم، المسمى بـ المنار" ، ط، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1410هـ ، 1990م .
- الزركشي، بدر الدين بن عبد الله بن بهادر الزركشي، "البرهان في علوم القرآن" تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط، دار إحياء التراث عيسى البايي 1376هـ، 1975م.
- الزحشيري ، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزحشيري، "أساس البلاغة" تحقيق ونشر ، دار الفكر ، بيروت، عام 1399هـ ، 1979م.
- الزحشيري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزحشيري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ ، 1987م.
- الشريف الرضي، محمد بن موسى أبو الحسن الرضي العلوي الموسوي، "تلخيص البيان في مجازات القرآن" ، ت، محمد عبد الغني حسن، ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1972م.
- الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي، "حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي المسماة (عناية القاضي وكفاية الراضي)، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير من التفسير" ، ط، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1420هـ ، 2000م.
- عبد الشافي، دكتور، السيد فتحي عبد الشافي، "الحقائق العلمية المعاصرة عن الإنسان والكون في القرآن الكريم" ، مكتبة وهبه، القاهرة، 1428هـ ، 2008م.
- الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العاصمي الغرناطي، "ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه التشابه اللفظ من آي التنزيل" ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، 1427.
- القاسمي، جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، "تفسير محاسن التأويل" ، ط، عيسى البايي الحلبي، 1376هـ.

نعمت صدقي، "معجزة القرآن الكريم" ، الناشر، دار عالم الكتب، القاهرة، بدون تاريخ.

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

- ¹ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، "البرهان في علوم القرآن" تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1376 هـ، 1957 م، 1، 3.
- ² الطاهر بن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير" مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان ط: الأولى، 1420 هـ، 2000، 17، 147.
- ³ الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازي، "مفاتيح الغيب"، دار النشر دار الكتب العلمية، بيروت، 1421 هـ، 2000 م، 23، 74.
- ⁴ أبو موسى، محمد محمد أبو موسى، "آل حم (خافر، فصلت) دراسة في أسرار البيان" ط، مكتبة وهبة، القاهرة، عام 1420 هـ، 2009 م ص 250، 251.
- ⁵ الطاهر بن عاشور "التحرير والتنوير" 17، 143.
- ⁶ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي الأندلسي الجياني، "تفسير البحر المحيط"، ت، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض وغيرهما، ط، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، 1421، 1، 88.
- ⁷ رشيد رضا، محمد رشيد بن علي رضا، "تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)"، الناشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 1990، 1، 152.
- ⁸ الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17، 143.
- ⁹ الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، 2، 362.
- ¹⁰ الراغب، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، "مفردات ألفاظ القرآن"، دار النشر، دار القلم، دمشق ص 368، مادة ريب.
- ¹¹ أبو هلال العسكري، "الفروق اللغوية"، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، ط، دار الآفاق الحديثة، الطبعة الخامسة، 1983، 1، 164.
- ¹² الراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، مادة (شك).
- ¹³ الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"، تحقيق، علي عبد الباري عطية، الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1415 هـ، 9، 111.
- ¹⁴ الألوسي، "روح المعاني"، 9، 111.
- ¹⁵ المصادر السابق.
- ¹⁶ ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري، "لسان العرب"، ط، دار صادر، بيروت، مادة بعث.
- ¹⁷ الراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، 1، 100، مادة بعث.
- ¹⁸ أبو هلال العسكري، "الفروق اللغوية"، 1، 103.

- ¹⁹الظاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17، 143.
- ²⁰الآلوسي، "روح المعاني"، 9، 111.
- ²¹أسماء شعبان، "دفع توهم التعارض في آيات خلق الإنسان بين الإعجاز العلمي والإعجاز البلاغي"، بحث مستل من المؤتمر العلمي الدولي الثاني، عام 1431هـ، 2010م، ص 1172.
- ²²وهي على الترتيب المصحفي: البقرة، 264، آل عمران، 59، الكهف، 37، الحج، 5، الروم، 20، فاطر، 11.
- ²³البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، "الجامع الصحيح المسند من حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المشهور بصحيح البخاري"، ت، مصطفى ديب البغا، ط، ابن كثير اليمامة، بيروت، عام 1407 هـ، 1987م، رواه سيدنا أبو موسى الأشعري، 6، 364، باب خلق آدم وذريته.
- ²⁴ينظر عبد الكريم الخطيب، "الإنسان في القرآن" ص 21.
- ²⁵الرازي، "مفاتيح الغيب"، 19، 132.
- ²⁶الآلوسي، "روح المعاني"، 12، 294.
- ²⁷عبد الحليم شادي، "مقال البرهان التسلمي"، مجلة اللغة العربية إيتاي البارود، العدد 16، عام 1420هـ، 2000م، ص 87، 88.
- ²⁸محمد محمود حجازي، "الوحدة الموضوعية في القرآن"، ط، دار الكتب الحديثة، القاهرة، عام 1390هـ، 1970م، ص 144.
- ²⁹الرازي، "مفاتيح الغيب"، 25، 89.
- ³⁰ينظر الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأثاويل في وجوه التأويل"، الناشر، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة، 1407 هـ، 3، 143، وينظر الرازي "مفاتيح الغيب" 23، 103، وينظر البقاعي، برهان الدين البقاعي، "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" ط، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، عام 1424هـ، 5، 612.
- ³¹الرازي، "مفاتيح الغيب"، 23، 104.
- ³²الظاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير" 17، 144.
- ³³الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي: "حاشية الشَّهابِ عَلَى تَفْسِيرِ التَّبْيَضَاوِي (الْمَسْمَاةِ عِنَايَةُ الْقَاضِي وَكَيْفَايَةُ الرَّاضِي)" دار النشر: دار صادر، بيروت، 6، 322.
- ³⁴الراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، 2، 435، مادة (نظف).
- ³⁵الراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، 2، 391، مادة منى.
- ³⁶أبو هلال العسكري، "المروق اللغوية"، 1، 542.
- ³⁷رواه الإمام مسلم، عن أبي سعيد الخدري، باب حكم العزل، 4، 159، حديث رقم 3627.
- ³⁸محمد كامل عبد الصمد، "الإعجاز العلمي في القرآن"، ط 1997.

- ³⁹ الرازي، "مفاتيح الغيب"، 30،740.
- ⁴⁰ أبو السعود، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، "إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، عام 1421هـ، 9،70.
- ⁴¹ ابن منظور، "لسان العرب"، مادة (علق).
- ⁴² الراغب الاصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، 1،579، مادة (علق).
- ⁴³ رواه الإمام مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، "صحيح مسلم"، ت، محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 8،44، حديث رقم 6893 باب كيفية خلق الأدمي في بطن أمه.
- ⁴⁴ دلائل الإعجاز العلمي في القرآن، ص 97.
- ⁴⁵ الزمخشري، "الكشاف"، 4، 775.
- ⁴⁶ أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، 9،177.
- ⁴⁷ د، نعمت صادقي، "معجزة القرآن"، ط، عالم الكتب، ص 155.
- ⁴⁸ ينظر ابن منظور، "لسان العرب"، مادة (مضغ)، وينظر الراغب، "مفردات ألفاظ القرآن"، 2،378، وينظر الزمخشري، "الكشاف"، 3، 143.
- ⁴⁹ الزمخشري، "الكشاف"، 3، 144.
- ⁵⁰ أبوحيان، "البحر المحيط"، 6، 327.
- ⁵¹ القاسمي، جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق، "محاسن التأويل"، ط، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1376هـ، 4، 343.
- ⁵² الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17،144،145.
- ⁵³ ينظر في ذلك، محمد كامل عبد الصمد، "الإعجاز العلمي في القرآن"، ص 207،205.
- ⁵⁴ الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17،145.
- ⁵⁵ المصدر السابق.
- ⁵⁶ أبوحيان، "البحر المحيط"، 6،327.
- ⁵⁷ الاعتراض هو: "أن يؤتى في أثناء الكلام، أو بين كلامين متصلين معنى، بجملة أو أكثر لا محل لها من الإعراب لنكتة"، ينظر الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة"، الناشر، دار إحياء العلوم، بيروت، 1418هـ، 1،194،198.
- ⁵⁸ الزمخشري، "الكشاف"، 3،144.
- ⁵⁹ أبو السعود، "إرشاد العقل السليم"، 6،94.
- ⁶⁰ المصدر السابق، وينظر الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17،145.
- ⁶¹ الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17،145.
- ⁶² الزمخشري، "الكشاف"، 3،144.

- 63 الراغب، "مفردات ألفاظ القرآن"، 1،528، مادة (شد).
- 64 الزمخشري، "الكشاف"، 3،146.
- 65 أبو حيان، "البحر المحييط"، 6،346.
- 66 الآلوسي، "روح المعاني"، 9،113.
- 67 الشهاب الخفاجي، "حاشية الشهاب الخفاجي"، 6،282.
- 68 أبو السعود "إرشاد العقل السليم" 6،94
- 69 أبو حيان "البحر المحييط" 6،346
- 70 الراغب "مفردات ألفاظ القرآن" 1،351 مادة (رذل)
- 71 ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، ت ، عبد السلام عبد الشافي، ط، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى عام 1413 هـ ، 1993م، 3،409
- 72 أبو حيان "البحر المحييط" 6،346
- 73 الآلوسي "روح المعاني" 9،114
- 74 لمسات بيانية 1،68
- 75 الغرناطي، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العاصمي الغرناطي، "ملاك التأويل القاطع بأيدي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل"، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1427هـ، 2006م، 3،302 .
- 76 ابن عطية، "المحرر الوجيز"، 3،410.
- 77 الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 17،147.
- 78 استهب بمعنى أفاق.
- 79 الشريف الرضي، محمد بن الحسين بن موسى، أبو الحسن، الرضي العلوي الحسيني الموسوي، "تلخيص البيان في مجازات القرآن"، تحقيق، محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1972م، ص 235،136.
- 80 الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،6.
- 81 المصدر السابق، 18،19.
- 82 الزمخشري، "أساس البلاغة"، تحقيق ونشر، دار الفكر بيروت، سنة النشر 1399 هـ 1979م، 1،122 مادة (خلق).
- 83 الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،19.
- 84 الزمخشري، "الكشاف" 3،27.
- 85 الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،19.
- 86 الراغب، "مفردات ألفاظ القرآن"، 1،184، مادة (جعل).
- 87 ينظر الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،20.

النكات البلاغية في آيات مراحل تخلق الجنين

- ⁸⁸ الاستخدام، هو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم بضميره معناه الآخر، أو يراد بأحد ضميريه أحدهما وبالأخر الآخر، الخطيب القزويني، "الإيضاح في علوم البلاغة"، 1،332.
- ⁸⁹الراغب الأصفهاني، "مفردات ألفاظ القرآن"، 2،229، مادة (قر).
- ⁹⁰الشهاب الخفاجي، "حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي"، 6،321.
- ⁹¹ السيد فتحى عبد الشافي، "الحقائق العلمية المعاصرة عن الإنسان والكون في القرآن الكريم"، ص 41، عام 2008.
- ⁹²ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصللي، "المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر"، تحقيق، محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر، المكتبة العصرية، بيروت، 1995، 2،47.
- ⁹³الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، 4،296.
- ⁹⁴"خلق الإنسان بين الطب والقرآن"، ص 278، وما بعدها فيه تفصيلات عديدة في هذا الموضوع لا داعي لذكرها ههنا.
- ⁹⁵الشهاب الخفاجي، "حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي"، 2،322.
- ⁹⁶الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،21.
- ⁹⁷الزحخشري، "الكشاف"، 3،178.
- ⁹⁸الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،21،22.
- ⁹⁹أبو العباس، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسيني الإدريسي الشاذلي الفاسي، "البحر المديد في تفسير القرآن المجيد"، تحقيق: أحمد عبد الله قرشي رسلان، الناشر، حسن عباس زكي، القاهرة، سنة: 1411هـ، 3،565.
- ¹⁰⁰الطاهر بن عاشور، "التحرير والتنوير"، 18،22.
- ¹⁰¹الزركشي، "البرهان في علوم القرآن"، 1،95.

HAKİM ŞİFAYÎ, BİR HİCVİYESİ VE KÂMÎ'NİN TÜRKÇE ŞERHİ

Yusuf ÖZ*

Öz

Hakîm Şifayî, Safevî sultanı I. Şah Abbas döneminin ünlü tabiplerindendir ve aynı zamanda sözünü sakınmayan bir hiciv şairi olarak bilinmektedir. Oluşturduğu ilk Dîvân'ı hiciv ve hezellerinden oluşur. Hicivden zamanla tövbe etmiş olsa da daha sonra tertip ettiği Dîvân'ında ve hamsesini oluşturan mesnevilerinde bu alışkanlığından kısmen vazgeçip hicivlerini genelleştirdiği görülür. Makaleye konu olan hicviyesini dönemin vezirlerinden Mu'min Han hakkında yazmıştır. Arapça terkipler, Türkçe kelime ve sözler, özel isimler ve mekân adları ihtiva etmesi; dönemin bazı eğlencelerive geleneklerigibi folklorik öğeler barındırması bakımından zengin bir içeriğe sahip bu hicviyenin açıklama gerektiren kısımları Abdulkadir el-Bağdadî tarafından izah edilmiştir. Edirneli şair Kâmî bu izahları bizzat el-Bağdadî'den dinlemiş, notlarını daha sonra metin haline getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hakîm Şifayî, Mu'min Han, el-Bağdadî, Kâmî, hiciv, hezel

Hakîm Shifayi, One Of His Satire And Turkish Commentary Of Kâmî

Abstract

Hakîm Shifayi is one of the famous physicians of the era of the Safavid Sultan Shâh 'Abbâs the Great (Shâh 'Abbâs I), and is also known as a satire poet. The first Diwan he created consists of satires and travesties. Although he forswore satire in time, it is observed that he could not dispense with this habit in his Diwan which he composed afterwards and in his masnavi poets comprising his Khamsa. He wrote his satire which is the subject of the article about Mumin Khan, one of the viziers of the era. The parts of this satire which has a rich content in terms of the fact that it comprises Arabic phrases, Turkish words and sayings, proper names, and place names; and that it contains certain folkloric elements from entertainments to traditions of the era, were interpreted by Abdülqadir al-Baghdadi. The poem Kâmî of Edirne listened to such interpretations from al-Baghdadi in person, and later transformed his notes into texts.

Keywords: Hakîm Shifayî, Mumin Khan, al-Baghdadi, Kâmî, satire, travesty

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim Tercümanlık (Farsça) Anabilim Dalı, (e-posta:yusufoz01@yahoo.com).

Hakîm Şifayî

Hakîm Şifayî adıyla ve şiirde Şifayî mahlasıyla bilinen, Şerefuddîn Hasan b. Hakîm Molla Muhammed Huseyn-i İsfahânî¹, I. Şah Abbas (1587-1628) döneminin tabip ve şairlerindendir. 966/1558 yılında İsfahan'da, dönemin tanınmış hekimlerini yetiştirmiş bir ailede doğmuştur. Babası, Hâce Molla adıyla bilinen Hakîm Molla Muhammed Huseyn ve ağabeyi Hakîm Nasrâ, dönemin seçkin tabiplerinden idi. Şifayî de tıp eğitimini ailesinden almış ve mesleğine, İsfahan Merkez Camiiindeki muayenehanesinde başlamıştır. Zamanla hekimlikte babasının halefi olan Şifayî, kendisi otuz yaşında iken tahta geçen Safevî sultanlarından I. Şah Abbas'ın sarayında hekimbaşılık yapmış, hem şair hem hekim kişiliğiyle şahın ve saray erkânının itibar ettiği kişilerden olmuştur.² I. Şah Abbas tarafından kendisine *meliku's-suarâve mumtâz-i İran* unvanları verilmiş ise de sarayda resmî bir görev üstlenmemiştir.

Geçimini doktorlukla sağlayan Şifayî, tıp dışında felsefe, metafizik, dilbilim ve astronomialarında da kendisini yetiştirmiş; dönemin ünlü filozofu Mîr Gıyâsuddîn Mansûr-i Şirazî'nin (ö. 948-49/1541-42) öğrencisi olmuştur.³ Hamsesini oluşturan “mesnevilerinin muhtevasından Arapça sarf ve nahiv, fıkıh, usul, İslâmî ilimler, felsefe, hikmet, astronomi ve geometride bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.”⁴ Kâmî de onun astronomiyle ilgilendiğini bir münasebetle ifade etmiştir: “Şâhib-i hicv Şifayî egerçi Şâh ‘Abbâs’uñ ser-etibbâsı idi, lâkin nücûmda da mahâreti olmağla ba‘zı enzârât-ı kevâkibe aḥkâm yazardı. Mü'min Ḥân[in], Şifayî nücûm ḥesâbında bir eceldir didigi mesmû‘ı olmuş.”⁵

Şifayî, hayatını İsfahan'da geçirmekle birlikte Şiraz, Horasan, Yezd, Mazenderan ve Taberistan'a yolculuk yapmış ve Meşhed'iziyeret etmiştir. 1012-1014/1603-1605 yıllarında Herat'ta iki yıl kalmış, Herat emiri Huseyn Han Şamlû'nun ev sahipliği yaptığı, Mirzâ Fasihî-i Herevî, Celâlî-i Nâyînî ve Muhammed Rıza Fikrî gibi şairlerin de bulunduğu edebî meclislere katılmıştır.⁶ Şifayî, 5 Ramazan 1037/ 9 Mayıs 1628 tarihinde yetmiş bir yaşında iken vefat etmiş ve Kerbelâ'da defnedilmiştir.⁷

Şifayî, genç yaşlarından itibaren şiirle meşgul olmuştur. Meslekî tecrübe ve ilmî birikimini eserlerinde, özellikle Senâyî'nin *Hadikatü'l-Hakika* adlı eserini örnek alarak yazdığı *Nemekdân-ı Hakikat* adlı mesnevisinde sergilemiştir.⁸ Hiciv içermeyen şiirleri ve özellikle mesnevileridönemin tezkire yazarları tarafından beğeniyile karşılanmıştır.⁹

Hakîm Şifayî, Fars şiirinde Sebk-i Hindî veya Sebk-i İsfahanî olarak adlandırılan üslubun takipçisidir. Sebk-i Hindî üslubunun betimlemeler ve anlamlar bakımından daha anlaşılır ve daha makul olan “İran kolu”nu, yani “teshîlî” üslubu benimsemiş şairler arasında sayılmaktadır.¹⁰ “Yeni mecazlar kullanma ve hayalcilikteki gücüne rağmen gazelleri, nispeten akıcı ve yalın olup”¹¹ Baba Figanî (ö. 925/1519) ve on dört yaşlarında iken görüştüğü Muhteşem-i Kâşânî’nin (ö. 996/1588) takipçilerinden sayılmıştır.¹² “Bir şair olarak ismi, orta düzeyde edebiyat ve kültür bilgisine sahip kişilerce bilinmesi de bazı şiirleri halkın dilinde pelesenk olmuştur.”¹³

Çağdaşı tezkire yazarları Şifayî’imale makama önem vermeyen; hassas ve alingan yapıda, sabırsız, efe karakterli, laubalive hazırcı olarak nitelendirmişlerdir.¹⁴ Bu vasıfları şiirinde alaycı ve aşağılayıcı bir üslup olarak yansıtmıştır. Çağdaşı birçok şaire, hatta Urfî gibi kendisinden önce yaşamış usta bir şaire sataşmış,¹⁵ sözleri ve kalemiyle birçok kişinin gönlünü yaralamıştır. Hiciv ve hezellerinden Şah Abbas da nasibini almış; çağdaşı şairler, meslektaşları, hatta hastaları onun şiirlerine konu olmuşlardır.¹⁶ Öğrencisi olan “Sâib-i Tebrîzî tarafından ‘sözün nabzını tutan şair’ ifadesiyle övülen Şifayî, Enverî (ö. 598/1189) ve Sûzenî’den (ö. 1037/1628)de ileri düzeyde bir hiciv şairi olarak kabul edilmiştir.¹⁷ Hiciv içerikli şiirlerinde edep sınırlarını aşması, saray ve edebiyat çevrelerince hoş karşılanmamıştır. Tezkire yazarlarından ve dönemin tanınmış düşünürlerinden Mîr Muhammed BâkırDâmâd’ın (ö. 1040/1630-31) ifadesiyle şairliği, onun faziletini örtmüş, hiciv de şiirini gizlemiş ve şairin şöhretine engel olmuştur.¹⁸ Hakkında söylenen, “Onun kılıç gibi olan hicivleri nedeniyle, Irak şairlerinin çoğunu korkudan titreme tutmuştu”¹⁹ sözü, onun hiciv ve hezeldeki gücünü ve aşırılığını özetlemektedir.

Şifayî, bazı eleştirmenler ve edebiyat tarihçilerince edebî ürünlerinin kayda değer görülmediği “Safevîdönemi şairleri arasında önceki şairlerin üslubunu izlemiş birkaç şairden”²⁰, aynı zamanda “çok sayıda kaside yazmış ve bunda başarılı olmuş nadir şairlerden biridir.”²¹ *Dîvân*’ı ancak 1983 yılında, *Dîvân-i Şerefuddîn Hasan Hakîm Şifâ’î-i İsfahânî* adıyla, Luţf’alî Bennân’ın tashih, mukaddime ve notlarıyla basılmıştır (Tebriz 1362 hş.). Belirtilen baskısına göre kaside, terkîb, kıt’a, gazel ve rubailerinden oluşan *Dîvân*’ı on iki bin beyittir. *Nemekdân-ı Hakikat*, *Dîde-i Bidâr*, *Mihr u Muhabbet*, *Mecma’u’l-Bahreyn*, *Bîst Bâb der Tîb* adıyla da anılan *Karabâdîn-i Şifâyî* adlı mesnevilerinden oluşan hamsesi ve ilk eseri olarak kabul edilen *Dîvân-ı Hezeliyyât*’ı mevcuttur. Kaside ve terkîb-i bendlerden oluşan ve 1930

beyit içeren bu divanını oluşturduğunda hiciv tarzında şiirler yazmayı da terketmiştir.²²

Mesnevilerinden *Nemekdân-ı Hakikat*'inde Senâyî'nin *Hadikatü'l-Hakika*'sını, *Dide-i Bidâr*'da (tlf. 1027/1618) Nizamî'nin *Mahzenü'l-Esrâr*'ını, *Muhabbet-nâme* adıyla da anılan *Mihr u Muhabbet*'inde (tlf. 1021/1612-13)²³ Nizamî'nin *Husrev u Şîrîn*'i ile Câmî'nin *Yûsuf u Zuleyhâ*'sını ve *Mecma'u'l-Bahreyn*'de Hakanî-i Şirvanî'nin *Tuhfetü'l-Irakeyn*'ini örnek almıştır.²⁴ Gazellerinde Hakanî-i Şirvanî, Sa'dî-i Şirazî, Hâfız-ı Şirazî ve Baba Figanî-i Şirazî'nin etkileri görülmektedir.²⁵ Şairin hiciv ve hezel türü şiirleri, henüz yayınlanmamıştır.²⁶ Daha çok kaside ve terkîb-i bendlerden oluşan hicivlerinde çağdaş şairlerden Muhammed Rıza Fikrî ve Mu'min-i Kirmanî'yi, mesnevi, kıt'a ve rubailerinde de Hakîm Hidâyet gibi meslektaşlarını; bazı Horasan, Hindistan ve İsfahan şairlerini ve Emevilerin ikinci halifesi Yezîd'i hicvetmiştir.²⁷ Hicviye ve hezellerini içeren *Dîvân*, "kaba saba sözler, edep dışı ifadeler ve ağır hakaretler içermekle birlikte, dönemin folklorik unsurlarını barındırması, sokak dilini ve çarşı pazar kültürünü yansıtmaları bakımından Farsça sözlüklere de kaynaklık etmiştir.²⁸

Mu'min Han Hicviyesi

Şifayî'nin meşhur hicivlerinden biri de I. Şah Abbas'ın veziri Mu'min Hân-ı Kirmânî hakkında yazdığı dokuz bentten oluşan terkib-i bendidir.²⁹ Hezec bahri "me'ûlü mefâ'îlü mefâ'îlü fe'ûlün" vezninde yazılmış bu hicviyede başta Mu'min Han olmak üzere, ailesi, yakınları ve ataları da ağır sözlerle hicvedilmiştir. Şifayî, hicviyesinde sığır, keçi, köpek, eşek, maymun, tilki, kurt gibi hayvan adlarını, pire, sivrisinek gibi haşere isimlerini beyitlerin arasına serpiştirerek muhataplarını bu canlıların vasıflarıyla nitelendirmiştir. Şair, bazı beyitlerde Arapça deyim ve terkipler ile Türkçe ifadeler kullanmıştır. Bunlar, hicve zenginlik katmış, diğer taraftan mananın anlaşılmasını güçleştirmiştir.

Mu'min Han bu hicviye yazıldıktan sonra İsfahan halkının diline düşmüş, kahrından iki haftadan fazla yaşamamıştır.³⁰

Hicviye terkeb-i bend biçiminde olup dokuz bentten ibarettir.*

*Şerhin görülen iki nüshasından karşılaştırmalı olarak aktarılan alıntılarda, *Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî* adıyla Türk Tarih Kurumu Ktp. Y651 numarada kayıtlı nüsha 'T' rumuzu; *Tercümetü Manzûmetü Şifâî* adıyla Milli Ktp. A. Ötüken 1635 numarada kayıtlı nüsha 'M' rumuzuyla belirtilmiştir.

بنشینم و نه بندِ هجای تو بخوانم

با خسرو دین آن محک جوهر معنی

Oturup senin hicvinin dokuz bendini

O mana cevherinin mihenk taşı olan din sultanına bir okuyayım(T10^b, M 23^a)

ترکیبِ تو شیرازۀ عیبِ دو جهان است

با هر که بسنجیم تو را ظلم بر آن است

Senin (için yazılan bu) terkib, iki dünya aybının şirazesidir.

Seni kiminle kıyaslasak ona haksızlık etmiş oluruz. (T8^b, M 17^b)

Bu hicviyenin kaleme alınmasına Muhammed Mu'min Han sebep olmuştur. Mu'min Han, kılık, kıyafet ve tavır itibarıyla Şifayî'i saraya lâyük görmemiş, onun hakkında saray eşrafına alaycı ve küçümseyici sözler söylemiştir. Bu sözler şairin kulağına gidince Şifayî de bu hicviyeyi kaleme almıştır.

“Şifayî merhûm Şāh ‘Abbās’uñ ser-eṭṭbbāsı ve Dīvān-ı ‘Abbāsīde şāhib-i menzilet olup lākin ḳadd u ḳāmet ve ḳıyāfet ciheti sā’ire ḳıyās olunmayup ḳaḳıru’l-manzar olmağla Mü’mīn Hān Dīvān-ıŞāhiye “bu maḳūle şaḳḳ ‘ayb-resān olduğı zāhir ve nümāyāndır” kelīmātın mecālis-i kibārda tekrār idüp reside-i gūş-i Şifayî olduğda keşide-i silk-i tahrīr idüp erbāb-ı dīvān-ı Şāhi’ye ‘arz itmişdür.”(T1^b, M 1^b)

Şifayî hicvide sivri dilli oluşunu Mu'min Han ile ilişkilendirmiş ve buna sebep olduğu için ona beddua etmiştir:

از نام تو این کلکِ هجایتیز زبان شد

بر خویش بیچید ازین ننگِ چو طومار

Bu hiciv kalemi senin adından dolayı sivri dilli olmuştur.

Bu utançla siz de rulo gibi kıvrılısınız. (T8^b, M 17^b)

تا زنده‌ای این هجوِ جگرسوز بخوانند

بر روی تو هر مو که بروید ز تن تو

Sen hayatta oldukça, bu yürek yakan hicvi

Vücudunda biten her bir kıl senin yüzüne okusun.(T9^b, M 21^a)

این هجو تو بر هجو ستم کردم و داغم

کین مایه تعظیم تو تا روز شمارست

Seni hicvetmekle hicve zulmetmiş oldum, buna yanarım.

Çünkü bu hiciv, kıyamete kadar yüceltilmenesebep olacaktır. (T6^a, M11^{a-b})

Şerhi

Hicviyeyi, Mısır'dan Anadolu'ya Abdülkadir b. Ömer el-Bağdadî getirmiştir. Arap edebiyatı ve edebiyat tarihine dair önemli eserlerin müellifi olan el-Bağdadî,³¹ 1667-1680 yılları arasında İstanbul ve Edirne'de bir müddet kalmıştır. el-Bağdadî, Edirneli Çelebi adıyla da anılan şair Kâmî Mehmed'in (ö. 1136/1723-24)³² de bulunduğu bir mecliste bu hicviyeyi okumuş ve sözlü olarak izah etmiştir. Kâmî, Bağdadî'nin izahlarını önemli görerek unutulmaması için not etmiş ve daha sonra bu notları metin haline getirmiştir. Kâmî, bazen el-Bağdadî'nin verdiği karşılıklara ya da izahlara kendi yorumunu da katmıştır.

“Merhûm ‘Abdülkâdir-i Bağdâdî, Mısır’dan Rûm’a geldükde zurefâ-yı Rûma nev-çâşnî-i yâdigârolmak üzere berg-i sebz-i mecâlis-i suhen-sencân idüplâkin semâ^ca mevķûf ıstılâhât-ı ğaribeyi ħâvî olmaĝla ‘abd-i fakîr, Kâmî-i pür-takşîr, kendüden teberrûken zîver-i ğuşidinüp câ^ciz ki ba^czı ‘ibâret ħâtırdan kenâre-nişinola deyü şikeste beste manzûme-i ra^cnâyâ şerĥ olmaĝ üzere semâ^camevķûf maĥalleri mertebe-i mesmû^ca beyân olındı.”(T1^b, M 1^b)

Kâmî bu hicviyenin benzer örneklerini derlemek maksadıylakadı olarak Bağdat'da bulunduğu (1704) sırada İranlı hacılara, ezberlerinde ya da yanlarında bu tarz hicviye olup olmadığını sormuştur:

این هجو تر و تازه که در دست خیالست

منسوخ کند نادره هجو چلبی را

“Der dest-i ħıyâl-est, henüz beyâza çekilmemiş hiciv. Hicv-i Çelebi Merhûm ‘Abdülkâdir Efendi, bende var idi, Mısır’da kaldı deyü ğâyet medĥ iderdî. Meşĥûr bir hiciv imiş. Maĥşûl-i beyt: Bu ter ü tâze hicv ki henüz der dest-i ħıyâldür, maĥdem olan nâdire hicv-i Çelebi’yi mensûĥ eyler. Fakîr Bağdâd’da ‘Acem’den gelen züvvârûñ ma‘ârif-i âşnâlarından Küstâĥ nâm bir şâ‘irden su‘âl itdügümde âşnâ çıkub Şâĥ Kemâl nâmında bir şehzâde ĥaĥķındadur deyü bir iki beytini oĝudı. Bu

hicivden a^cceb iştilāhāt-ı garībe ile bir tuhfe-i şenī idi. Bütün olmamağla istinsāh mümkün olmadı.”(T3^b, M 6^a)

Kâmî'nin 1704 yılında Bağdat'ta bulunduğu bilindiğine göre bu şerhin de Bağdat dönüşünde metin haline getirildiğini söylemek mümkündür. Şerhte, hicviyeye ait 168 beyit yer almaktadır. Hicviyenin beyit sayısı daha fazla olmalıdır. Çünkü terkiib-i bendin dördüncü bendinden şerh metninde sadece bir beyit mevcuttur. Anlamı anlaşılır bulunan bazı beyitler için hiçbir izah yapılmamış, böyle beyitler için “şerha hâcet yok” ya da “şerhe gerek yok” kaydı düşülmüştür (T3^b, 7a; M13^b).

Beyitlerin izahlarında gerek Abdülkadir el-Bağdadî'nin verdiği bilgiler gerek Kâmî'nin ilave kayıtları, dönemin eğlenceleri, gelenekleri ve mekânları hakkında bilgiler içermesi bakımından hicviyeyi de, şerhini de değerli kılmaktadır. Beyitlerde izah gerektiren bazı yerel Arapça ifadelerin yanı sıra ‘kem’, ‘bogça’, ‘köpek’, ‘kötek’, ‘tobra’ gibi Türkçe kelimeler ve sözler de mevcuttur. Bu hicivde de Türkçe kelimeler; Türkçe yakmak fiilinin ‘yakar’ şeklindeki çekimli hâli, Farsça ek-fiil ile birlikte “yakar-est” şeklinde kullanılmış, hatta bir mısraında edep dışı Türkçe bir söze de yer verilmiştir. Kâmî'nin, ‘Türkîdür’kaydıyla belirttiği Türkçe kelime ve ibarelerin bu dönem şiirinde, özellikle hiciv içerikli şiirde kullanıldığına dair beşinci bentte yer alan aşağıdaki beytin izahında, “hicivde bu gibi Türkçe kelimeler kullanılagelmiştir” ifadesi önemli bir kayıt olarak kabul edilebilir.

ای شیشه کم ظرف سر خویش نگه دار

کین سنگ بلا مایه صد خانه یقارست

“**Kem zarf**, şîşenüñ sıfatıdır. **Kem**, Türkîdür. Mürdâr zarfı olan şîşedimekdür. **Yakar-est**, Türkîdür. Hicivde bu maqûle Türkiyâne taşarrufât idegelmişlerdür. Maşşül-i beyt: Ey qarûre şîşesi ‘ayârında olan! Mürdâr zarflı başuñışaqla. Bu hicv-i belâ nice haneler yakup harâb olmasına sebebdür.”[T5^b, M10^b]

مؤمن هله لم بازی چملان به کجا رفت

پاکاری صد در صد کرمان به کجا رفت

“**Mü²min**, münādâ;ey Mü²min dimekdür. **Hele lüm bâz** meydân-ı şa^cbede-bâzda ibtidâ dâ²ire ile halkı seyre cem^c [iden] kimesnedir.

ÇemlânŞifāhān'da meşhūr bir dervāzedür ki etrāfdan gelenşā'bede-bāz ve hengāme-gīrlereñ izhār-ı hüner itdükleri meydāndur. **Pākār** cābidür. **Şad der şad-i Kirmān**, Kirmān'da bir meşhūr maḥaldür ki Ke-ennehuçār-gūşe ve her tarafında yüzer dükkānola ve cān-bā[z] ve hünerverān[uiñ]ma'rokegāhları olmağ üzere vağ olınmış ve ma'roke vukū'undaol dükkānuñ her birini kibār-zādenüñ biri icāre ile dutupcābī sene kirāsını virür. Maḥşül-i beyt: Ey Mü'min sen evvel Çemlān'ünhele lüm bāzı ve şad der şaduñ cābīsı idüñ. Sen ḥān olduğdan şonra ol cihetler nice oldı, dimekdür."[T1^b, M2^a]

خُرَجین و دَف و تَنبک و بوق و سَگ و بُز کو

اسبابِ بزرگیِ عزیزان به کجا رفت

"**Horcīn**, hegbe. Lākin merḥūm 'Abdülkādīr Efendi çerçin olmağ münāsibdür, dilenci hegbesi dimek olur deyü buyurdılar. **Def**, ma'rūfdur. **Tönbek**, dünbeledür, **bük**, borı. Bektāşī dervīşleri çalar. **Seg**, ma'rūf, **buz**, keçi. **Kū**, kāf-ı 'Arabīyle qani dimekdür. Maḥşül-i beyt: Ke-ennehusen evvel bunlara mālīk idüñ şimdi bu qadar esbāb-ı bozorgī nice oldı dimekdür."[T1^b, M2^a]

آن سنگ که نقشِ قدمِ حضر بر آن بود

میراثِ پدر از کله قلمان به کجا رفت

"**Kele-Qalmān**, bir meşhūr muqallidüñ ismidür. Maḥşül-i beyt: Ya'ni ol muqallidbir taş gezdürürdi ki bir qadem nişānı var idi. Ḥazret-i Hızr'ünnaqş-i qademidir deyü kibārı gezdürüp cer iderdi. Ol taşsaña babañdan mirāş qalmış idi, ol taş nice oldı, dimekdür.[T1^b, M2^{a-b}]

آن پیلورِ پیر که اُشنان و سپندان

می برد به کُنجان و اَلنجان به کجا رفت

"**Pilever**, çerçī; **uşnān** çevgān dedükleri şeydür ki fuqarā şabunyerine kullanırlar. **Sipendān**, üzerlik. **Elencān** ve **Lencān** İsfahān'a qarībireñnāhiyedür ki pirinç ekilür. Maḥşül-i beyt: Senüñ pederüñ bir pīrolmuşçerçī idi ki ol pīrligiyle çevgān ve üzerlik devşirüpLencān ve Elencān'a birinc ile değışmege götürür idi nice oldı, dimekdür.[T1^b, M2^b]

آن کهنه کشیشی که گریبانِ قبا را
می کرد نواز نیفهٔ تُنبان به کجا رفت

Kohne-keşîş, koca rehban; **nîfe**, iç ton yaqası. Maḥşûl-i beyt: Senûñ babañ olan ol koca rehban nice oldı ki qabasınıñ yaqası eskidükçe tonı yaqasından kesüp yaqasını tecdid iderdi, dimekdür. [T2^a, M2^b]

خالوت که کیک و پشه دی کوچهٔ بازار
می باخت به آهنگ نی انبان به کجا رفت

Hālüt, senûñ dāyuñ; **kîk**, pire; **peşe**, sivri sinek. **Mî-bāht**, oynadurđı. **Ney-enbān**, qaydā didikleri ki ekşer keferer çalarlar. Maḥşûl-i beyt: Senûñ dayuñ ki pire ve sivri sinegi qaydaya āheng idüp kûçe vü bāzarda oynadurđı. Ol dayuñ nereye gitdi, dimekdür. [T2^a, M3^a]

Beyitlerde zamanın eğlencelerine de yer verilmiştir. “Maymuna çevirmek” deyiminin ve “topa tutulmuş maymun” benzetmesinin kaynağı olan top ve maymun oyununun İran’da meşhur olduğu, bu oyunun Anadolu’da pek bilinmediği bilgisi de aşığıdaki beytin izahında verilmiştir:

عموی تو آن عتترِ مدقوق که صد طوب
در معرکه می خورد به یک نان به کجا رفت

‘Ammū, ma[‘]rūf; **‘anter**, maymun. Medqūḵ sıfatı, ya[‘]ni top ile medqūḵTürkide meşeldür ki bir kimesneye eṭrāfdan i[‘]tirāz eyleseler ḥarīfi topa tütulmuş maymuna döndürdiler dirler. Lākin ḥāricde bu gūne maymun oyunu Rūm’da ma[‘]rūf degildür, ‘Acem’de ma[‘]rūf imiş. Tafşili bu kimaymuncı yüz qadar tıflān [ile] oynaduqları topı bir torba ile gezdürür ve bir meydāna varduqda tıflāndan aqçe devşirüp ellerine birer topvirür ki eṭrāfdan maymuna uralar. Maymun gāḥ pürtāb ve gāḥ taqla kıluptoplardan şavuşdıđı fi’l-ḥaḳıka seyre sezādur. Maḥşûl-i beyt: Senûñ[‘]ammūñ ol topa dutılmış maymun idi ki iddi[‘]āen yüz topı ma[‘]reke de bir nāna ekeler iderdi, ol [‘]ammūñ nireye gitdi? [T2^a, M3^a]

آن یارِ مُهم‌ساز که از قاسم سقا
شد نصب به فراشی میدان به کجا رفت

Muhim-sâz, pūzeveng ma^cnāsına muştalahdur. Kāsım nāmında bir saḳḳādā²imā meydān-ı ma^crekeyi gözedüp şular. **Şod naşb**, manşüb şodma^cnāsına[*dur*]. Maḥşül-i beyt: Senüñ ^cammüñ didükleri pūzeveng Kāsım-ı saḳḳā tarafından meydān ferrāşlıgına manşüb olmuşidi, nereye gitdi?[T2^a, M3^b]

Beyitlerde bazı eşyalar zikredilmiştir. Bu eşyalara ilişkin bazı gelenek ve göreneklere dair bilgiler de şerh metninde mevcuttur.

سى پاره و صندوق صفاهان به تعظيم

بردى به سر خرمن دهقان به کجا رفت

“**Sî-pāre**, eczā²-i şerîfe şandūk-i rüb^ca didükleri dört köşelieczā²-i şerîfe şandūki³³ ki sūhteler ḥarman zamānı köylere götürüp ḥarman kenārında birer cüz²-i şerîf tilāvet ve bir miḳdār buğday alurlar. Maḥşül-i beyt: Sen oleczā²-ı şerîfe şandūkını İşfehān köylerinde ḥarmanlara getirüp buğday cer iderdüñ, ol şandūk nereye gitdi?”[T2^a, M3^b]

آن سیخ چراغی که سهم جدّ تو اشعب

می برد شب جمعه به دیوان به کجا رفت

Sîh-çerāğ, abdālāna maḥşüş bir çerāğdur ki çerāğüñ ucında şişvardur ki, bir köşeye oturduḳda öñine şaplar. **Eş^cab**, ehl-i Medīne’den bir tama^ckār kimesne idi. Eṭma^cu min Eş^cab³⁴ deyü darb-imesel itmişlerdir. Her kim elinicebine şoḳsa baña aḳçe virecek deyü müteraḳḳibolur. Bir ādem şaḳızçıgnese şaḳız olduḳını bilince ardına düşüp gider. Bāb-ı tama^cda meşeli çokdur. Maḥşül-i beyt: Ol şişli çerāğ ki senüñ toḳuzuncı ceddüñ Eş^cab her Cum^ca gicesi dīvān ḳapusında oturup öñine ol çerāğı diküp cer iderdi, ol çerāğ nereye gitdi?[T2^{a-b}, M3^{b-4a}]

Yiyecek ve meyve adları da hicviyede yer almıştır:

بر لب چو نهّد خواجه شراب عنبی را

چون سیب گزد کوفته‌های دو شبی را

H^vāce, Mü²min’den ^cibāret. **Şarāb-ı ^cinebī**, ma^crūf. **Sîb**, tüffāḥ, ya^cni meze. **Kūftehā-yi du şebī**, iki giceden ḳalma bayat köfte. **Kūfte-h^vār**, evşāf-izemīmeden muştalahdur. Maḥşül-i beyt: Mü²min Ḥān her gāḥ ki şarābaleb ḳor tüffāḥ yerine iki gicelik bayat köfte ışırrur.[T2^{a-b}, M3^{b-4a}]

تخم خر ازین دهکده ترسم که بر افتد

از بس که شود مغز سرش ما حضر تو

Tohm-i ħar, ħaruñ köki. **Dihkede**, köy, ħarye ma^ʿnāsına. **Ber ufted**, yukaru dökilür, ya^ʿni köki ħalmaz. **Mağz**, ser beyni. **Mā ħazar**, ħahve altı. Maḥşül-i beyt: Ķorħarum senüñ köyüñde eşek köki ħalmaz. Zīrā cümle saña ħahve altıya eşek beyni iḥzār iderler.[T4^a, M7^a]

از کوفته آشِ حلیم است غدایت

پرورده وجودت به لبِ نانِ دیوثی

Āş-ı ħalīm, bulğur şorbası; **lub-i nān**, ekmek dilimi. Maḥşül-i beyt: Senüñ ħidāñ bulğur şorbasınuñ köftesidür ve senüñ vücūduñ deyyüşlük ekmeginüñ dilimiyle perverdedür.[T7^a, M14^b]

Şifâyî, Mu'min Han'ın Dür Melek adlıhanımını da hedef tahtasına koymuş ve üçüncü bendi ona ayırarak ağır şekilde hicvetmiştir:

دندانِ تو چون بر لبِ خاتون شود بند

از بوس که دارد کزک کنجِ لبی را

Çün nice: **gezek**, merḥūm ʿAbdülkâdir Efendi meze ma^ʿnāsına olmağ üzere naql buyurdılar, lâkin bir yerden naql olunmamağla çokluğ mezesi olmayup aşl-ı metnTürkiden de ħālî olmamağ ħarinesiyile, Türkî gezek her gice bir yirde cem^ʿiyet ma^ʿnāsına olmağ münāsib görünür. Maḥşül-i beyt: Ey Mü'min senüñ dendānuñ leb-i Dür Melek Ḥān üzerine nice bend olabilir? Olamaz. Ki ol leb öpülmekden her zamān bir cem^ʿiyetde bir günc-i lebeddür. Gezek, gezer dimekdür.[T2^{b-3}^a, M4^b]

معشوقه پس پرده و این خواجه حضرست

هنگامه چنین گرم کند حضر نبی را

“**Ma^ʿşūka**, Dür Melek; Ḥān'uñ ʿaşıkından kināyedür. Ya^ʿni ma^ʿşūkıñı perdeardında ħor. Maḥşül-i beyt: Ma^ʿhūdāne Dür Melek ma^ʿşūkıñı perde ardında şağlar. Mü'min su'āl itdükde Ḥāzret-i Ḥıẓr Nebî ziyāretüme geldi dir. Ḥāzret-i Ḥıẓr Nebî'ye böyle isnād ider. Ey Mü'min sen de böyle i'timād idersin” [T3^a]. “Acemde bir gice olur ki

ânâ şeb-i Hızr dirler. Ol gice hātunları pes-i perdede nihān idüp ve kapuların güşāde idüp eşvābların daḥi meydāna qorlar ki Hāzret-i Hızr gelüp basa. Hattā ayak nişānı bulup teberrüken bir birlerine ithāf iderler”[M5^a derkenar].

خاتون تو بر صورت دیوار زند جلق

در خانه مده راه غلام کنیی را

Gulām-ı kenebī, keneb giyāhīst ez līf-i üresen sāzend. Gālibāyengilikgiyāhıdır. Mü'min Hān'ın bālā-bülend bir 'Arab köle kapucusı olup ḥareminegirer idi ve esrār-h'ār olmağla kenebīta'bir itmişdür. Maḥşül-i beyt: Dür Melek Hān'ın bir mertebe iştiḥāsı vardır ki dīvārda bir racül şüreti görse calaḳ-zenlikider. Böyle iken sen ol kenebī 'Arabı ḥaremiñe qorsun, qoma dimekdür.[T3^a, M4^b]

همسایه ز بانگِ دهل نیم‌شبی مُرد

نشینده چسان می کندش گوش کرِ تو

Hem-sāye, qomşular; **dühül**, ṭabl; **çisān**, ne gibi; **ker**, kāf-ı 'Arabīyle şağır. Maḥşül-i beyt: Senün qomşuların gice yarısında şadā-yı dühülden mürd oldı. Ne gibi işitmek eyler senün şağır qulağın? Ya'ni 'uşşāḳ-ı Dür Melek gice yarısında davul ile gelürler, sen işitmezlikden gelürsin, dimekdür.[T4^a, M7^{a-b}]

Hicviyenin dördüncü bendi Mu'min Han'ın atalarına ayrılmıştır.

اجدادِ تو آن روز که از خطه کرمان

نکبت زده کردند گذر سوی صفاهان

Mü'min Hān'ın aşlı Kirmān'dan olmağla beyān idüp dir ki senün ecdāduñ ol gün ki nekbetlikle Kirmān'dan İşfahān cānibine güzere eylediler.[T4^b, M8^a]

با ماده خری و دو سه گرگین سگ و یک بُز

چون قافله نکبتی خانه بدوشان

Māde ḥar, dişi qancıq eşek; **gurgīn-seg**, uyuzköpek; **buz** keçi, **hāne be-düş**, faḳīr ki qanda aḥşam olursa anda yatur ma'nāsına isti'māl

olunur. Maḥşül-i beyt: Senüñ ecdāduñ Kirmān'dan bir kaçncık eşek ve iki üç uyuz köpek ve bir keçi ile nekbetler kafiləsi gibi ki kıanda aḥşam olursa anda yatarak Şifāhān'a geldiler. Şol kıyāfet ile ki [T4^b, M8^b]

زین کرده به بز چنبر غربال شکسته

خُرجین به خر انداخته از پاچهٔ تنبان

Zeyn kerde, egerlenmiş; **be buz**, keçiye kırık kalbur kaşnağı ile; **ḥorcīm**, hegbe. Maḥşül-i beyt: Keçiye kırık kalbur kaşnağından eger urmuşlar, eşeklere hegbelerin komuşlar. Lākin hegbeleri de pāce-i tenbāndan, ya'ni eski tomanlarınuñ bacaklarını hegbe itmişler. [T4^b, M8^b]

در شهر باین کوکبه چون روی نهادند

آوازه در افتاد به صد در صد چملان

Şehrya'ni şehri-i İşfehān, **kevkebe** haşmetlerine ta'riż. **Şad der şad-i Çemlān** İşfehān'da oyuncılar meydānı. Maḥşül-i beyt: İşfehān'a bunların bu kevkebe ile geldükleri āvāzesi oyuncılar meydānına düşdi, ya'ni Kirmān'dan bir řā'ife geldi, seyr idüñ deyü āvāze düşdi. [T4^b, M8^b]

چون با خبر از مقدمشان گشت جلاقی

با خیل و حشر رفت به دیداری ایشان

Cellāki, bir meşhür aşçı ki aşçılar sūkınuñ kethudāları ve koķmış etler bişürüp ğurbet oğlanlarına yedürmekle ma'rūf ve ğurbetlere mihmān-dārılık idüp dā'imā kārı, çengāne ve ğurbet oğlanlarınuñ mühim-sāzı olur kimesne imiş. Maḥşül-i beyt: Çunki bunların geldüklerinden ḥabir oldu. Bunların istiķbāline kendi ḥadem ve haşemiyle ğörüşmege gitdi. [T4^{b-5^a}, M9^a]

بیچاره دلش خون شد و بگریست بزاری

چون دید که هستند عزیزان همه عریان

Dileş, zamîri cellâkîye râcîf dir. Maḥşûl-i beyt: Çun ki Cellâkî bu ʿazîzleribu ḥâl ile ʿuryân gördi, dili ḥûn olup ağladı demek olur. [T5^a, M9^a]

Bu örnekler dışında, aşağıda bazıları verilen kelime ve terkipler de hicviyede geçmektedir. Burada bunların şerhte yer alan Türkçe karşılıklarını ve izahlarını vermekle yetineceğiz.

ʿaḳîḳa(عقیقه): mevlūd kurbānı

ʿazîzān(عزیزان): ecdād

bed-gevher(بد گوهر): bed aşl

bendî(بندی): uçkur

ber-āverd(بر آورد): armağan

berze(برزه): çift öküzü

beytu'l-luḳf(بيت اللطف): babül-ḥāne

bî-pušt der(بی پشت در): mandalsız kapu

boḳçe(بغچه): Türki'de boğçadan muḥarref

cell-i rengîn(جل رنگین): Mısır eşeklerine maḥşûş kırmızıcel

cuḡd(جغد): baykuş

çār-sūy-i gunde-pezān(چارسوی گنده پزان): fuḳarā ve ğurbet oğlanları ve çingāneler çarşusudur ki anda ḳoḳmuş etler ve cigerler ve işkenbeler şatarlar ve babul-ḥāne gibi maḥall-i fişkdur

çeper-bāf(چپر باف): çeper, rişûn toḳınmış yaʿni ḳarış muruş rişûn şifatıdır

çermîne(چرمینه): zıbık

defʿî(دفعی): mevt-i fecāʿ

dest u ğiribān(دست و گریبان): el yaḳadögüşden kināye

deyr-şikāfān(دیر شکافان): erbāb-ı tecrübe

dij-mār(دژ مار): şāh-mārān ḳalʿası

Dür Melek(دُر ملک): Müʿmin Ḥān'ın zevcesinün ismi

Errān(اران): Keşān'da bir ḳaryedür ki eşekleri ğāyet büyük olur imiş Anaṭolu'da Merzifon gibi

evbār-ı furū berende(اوبار فرو برنده): Hindūstān'da gergedāna çukur ḳazup düşürirler imiş

gāv(گاو): şıḡır. Lākin iḳtizā-yımaḳām geyik ister. Zīrā şıḡırla yārān ḳapusına varılmaz ve hem gāv geyige dirler

gilḳār(گلکار): kerpiç ve balçık işleyenlerün boğazına aşdıkları kīse

- gundet**(گندمتر): ziyāde koçkımış
- gūr**(گور): mezār; bunda gergedan avladuđları çukur
- ħarīfān** (ħarīfan): zen-pāreler
- ħařer**(ħar): ğavğa
- ħatt u ħāl-i ‘Arabī**(ħat u ħal ‘arabī): ‘Arab ħātunlarınuñ igne ile ba‘zı maħallerine ħāl-i ‘arīyet peydā itdükleridür
- heykel**(ħaykel): hā’ ve kāf-ı meftūħ ilecūsse ve ħařmet ve mehābet
- ķābile**(ķābil): ebe
- ķālib-i ķūbīne**(ķālib ķūbīne): ağaçdan delinmiř ķubur
- Ķāsım**(ķāsim): Ķāsım nāmında bir saķķādā’imā meydān-ı ma‘rekeyi gözedüp şular
- kennās**(ķnas): süpüründi çıkarıcı ve süpürücü
- kepenek**(ķpenek): şubanlar giydüği
- keřmekeřān**(ķeřmeķeřān): ‘arūsunñ nāz u istiĝnāsı ve mābeynde olanlarınñ yürideyü ibrām ve ilħāħlarından ‘ibāretdür
- kezer**(ķzer): havi
- kulāde**(ķlāde): eski,parepareve ķarıř muruş
- kūleh-dār**(ķleħ dar): serdār
- kuleh-i zengule**(ķleħ zengleħ): ıngıraķlı külāħ
- laħn-i ‘arūsī**(laħn ‘arūsī): düğüntürkisi
- lūle-i ħarek**(lūle ħarek): eřek yavrısınunñ yuvarlanup yaltaķlanması řifatiyla muttařıf
- māye-i seg kelle**(māye seg ķleħ): eşekbaşı beyni
- mustevcib-i řemsīr**(mustevcib řemsīr): vācibu’l-ķatl
- mūnderes** (mūnderes): eski
- nāf burīden**(nāf burīden): ğöbek kesmek
- nevħa-i řuyūn**(nevħa řuyūn): ye’s ve mātem feryādı
- pāğāħ**(pāğāħ): şığır ağılı
- pāy-ı nigārīn**(pāy nigārīn): ħınnālı ayak
- pīrāhen-i peřmīn**(pīrāhen peřmīn): yūñden toķınmıř ğömlek
- pīř-rev**(pīř-rev): muķaddem
- puşt-i zihār**(puşt zihār): ķasıķ altı
- rāħatī**(rāħatī): Özbek lisānındaāb-rīz

- rîş**(ریش): lahye
rîşe-i dum(ریشه دم): kuyruk saçığı
rûy-nemây(روی نمای): yüz görümlüğü
serez(سرز): bozan maraz;berzgerân tokmağı
şeb-pîrehan(شب پیرهن): gicelik gömlek
tahte külâh(تخته کلاه): noxşân şifâtlara giydürürler
ṭanebî(طنبی): fâhişe menziline bir karanlık dehlîze gizlenen zen-pāreye, ṭanebî dirler imiş
tûmâr-neseb(طومار نسب): silsile-nâme
yārân bih ez mâst(یاران به از ماست): Türkîde bizden eyüler dirler
zeh-dâr(زهدار): kancık
zîr-zemîn(زیر زمین): izbe

Nüshaları

Hicviye şerhininfarklı adlarla kayıtlı on kadar nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan yalnızca Çorum Hasan Paşa 2095 numarada kayıtlı nüsha, mukaddime kısmında Kâmî adının geçtiği yerde Nabi adı yazılıdırve nüsha da şair Yusuf Nâbî adına kaydedilmiştir.

1. Nurosmaniye Yazma Eser Ktp. Nurosmaniye Koleksiyonu 4695/5

Hicviyyât adıyla kayıtlı olup 69^b-71^b yaprakları arasındadır. Yaprak 71^b'de üst kenara “İçinde olan lügât-ı nâ-şenîdei Abdulkâdir Efendi hall itmişdür” kaydı mevcuttur. Aynı yüzde beyitlerin başında “Hicv-i Hakîm Şifayî der Vâsî-i MirzâMu'minVezîr-i Şah Abbas” başlığı mevcuttur. Muhtemelen Nâbî'nin izah esnasında tuttuğu notlara ait nüsha olmalıdır. Kelime ve ibarelerin anlamlarından ibaret kısa izahlar beyitlerin kenarlarındaince kalemle yazılmıştır. Kâmî bu notları daha sonra metin haline getirmiş olmalıdır.

2. Ankara Milli Ktp. A. Ötüken1635

Tercümetü Manzûmeti Şifâi adıyla kayıtlıdır. Ebru desenli mukavva kaplı, zencirekli bir cilt içerisinde 215x130 (165x80) mm. ebadında, 23 yapraktan ibarettir. Altın yıldız cetvel içerisinde talik hatla yazılmıştır. Müstensih ve istinsah kayıtları yoktur. Zahriyede ‘Şerh-i Hicv-i Mu'min Han' ve Mehmed Reşîd ve Reisülküttap Mustafa'nın temellük kayıtları vardır. Farsça beyitler cetvel içerisinde yazılmış ve harekelenmiştir. Önemli yerler kırmızı keşidelidir. Bazı yapraklarda derkenarda notlar vardır.

3. Türk Tarih Kurumu Ktp. Y/651

Kahverengi deri kaplı cilt içerisinde. Talik hatla yazılmıştır. Satır sayısı muhtelif olup başlıklar ve önemli kısımlar kırmızı keşidelidir. Zahriyesinde eser adı *Hicv-i Nuh-bend-i Şifâi* olarak kayıtlıdır. Yine zahriyede Min kütübi Müderriszâde es-Seyyid ‘Abdülkerîm el-Ankaravî sene 1201 (1787) kaydı mevcuttur.

4. Çorum Hasan Paşa Hk. 2095

Kasîde-i Şifâyî Şerh-i Merhûm Yûsuf Nâbî adıyla kayıtlı mecmuanın 1^b-26^a yaprakları arasında olup talik hatla, 22 satırdır. Hicviyeye ait beyitler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Metin, *Kasîde-i Hakîm Şifâyî der Hicv-i Vezîr Muhammed Mu'min* başlığı ile başlayıp sondan eksiktir. Bazı sayfaların derkenarında kısa notlar mevcuttur. Hicviye şerhi istinsah edilirken şârihin adının geçtiği yerde Kâmî yerine Nâbî yazılmıştır. Bu şerhin Divan edebiyatımızın hikemî şairlerinden Nâbî'ye (ö. 1124/1712) ait olması söz konusu değildir. Mecmuanın 26^b-28^b yaprakları arasında şair Nâbî'nin Erzurumlu mühürücü Musa'ya gönderdiği mektup suretinin yer alması bu hataya yol açmış olmalıdır.

5. İstanbul Ali Emiri Ktp. Manzum 373/3

Şifâ'î'nin Hicviyyesinin Tercümesi adıyla kayıtlıdır. Sırtı ve kenarları meşin, üzeri kadife kaplı cilt içerisinde; yaldızlı, zencirekli, şirazeli ve mikleplidir. Talik hatla yazılmıştır.

6. İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Ktp. 303/17

Şerhin baş kısımlarını hâvidir.³⁵

7. Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp. 545/10

Şerh-i Hicv-i Mu'min Han adıyla kayıtlıdır. Mecmuanın 80-95. yaprakları arasındadır.

8. İzmir Milli Ktp. 316

Şerh-i Dîvân-ı Şâhî adıyla kayıtlıdır. 210x150 (165x85) mm. ebadında, 1159/1746 yılında nesih hatla yazılmıştır.³⁶

9. Kahire/Mısır Milli Ktp. Türkçe Yazmalar Talat 50

Mecmuanın 227-236. yaprakları arasında *Şerh-i Kaside-i Farisiye* adıyla yer almaktadır.

10. Almanya Deutsche National bibliothek Ms.Or.Oct.3017

Şerh-i Kaside-i Şifâ'î adıyla kayıtlıdır. 180x120 (115x70) mm. ebadında, 31 yapaktır. Talik ile yazılmış olup sayfalar 11 satırdır.

KAYNAKÇA

‘Acemî, Huseyn, “Melîku’ş-Su‘arâ Hakîm Şifâî”, *Yağmā*, Şomāre: 283, Ferverdîn 1351 hş. (1972), s. 42-44.

Ateş, Ahmet, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1968.

Canım, Rıdvan, *Edirne Şairleri*, Akçağ Yay., Ankara 1995.

Çiftçi, Hasan, *Klâsik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.

Hayyâmpūr, ‘A., Ferheng-i Suhenverân, Cild-i dovvom, İntişārât-i Tīlāye, Tahran 1372 hş. (1993).

Hoca, Nazif, “Abdülkâdir el-Bağdâdî”, *DİA*, C 1, İstanbul 1988, s. 230-231.

İzmir Milli Kütüphanesi Yazma Eserler Kütüphanesi, C III, hzl. Ali Yardım, İzmir 1997.

Kâmî Mehmed b. İbrahim Gülşenî, *Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî*, yzm., Türk Tarih Kurumu Ktp. Y651.

_____, *Tercümetü Manzûmeti Şifâî*, yzm., Milli Ktp. A. Ötüken 1635.

Karagozlu, ‘AlirezâZekâvetî, “Dīvân-i Hakîm Şifâyî-i İşfahânî”, *Neşr-i Dâniş*, Şomāre: 46, Hordād u Tīr, 1367 hş. (Aralık 2012), s. 53-55.

Karatay, F. Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1961.

Naşrābādî, Mīrzā Muḥammed Ṭāhir, *Tezkire-i Naşrābādî*, bāTāşhīḥve Muḳābele-i Vāḥid-i Destgerdî, Çāp-i Sevvom, Kitāb-furūşî-i Furūġî, 1361 hş. (1927).

Rahîmî, Kubrā, “Nabz-şinās-i suhen, Hakîm Şifâyî-i İşfahânî”, *Ferheng-i İşfahān*, Şomāre: 37-38, Pāyız u Zimistān 1386 hş. (2007), s. 32-39.

Şafā, Zabihullāh, *Tārīḥ-i Edebiyyāt der Īrān*, V/2, Çāp-i dehom, İntişārât-i Firdovs, Tahran 1386 hş. (2007).

Şefî‘iyyūn, Sa‘id, “Cāyġāh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, *Pejūhişnāme-i Zebān ve Edeb-i Fārsî (Govher-i Gūyā)*, Sāl-i sevvom, Şomāre-i sevvom, Peyāpey-i 11, Pāyız 1388 hş. (2009), s. 109-130.

Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu, hzl. Y. Dağlı-E. Nedret İşli-C. Serbest-D. Fatma Türe, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001.

Yazıcı, Gülgün, “Kâmî”, *DİA*, C 24, İstanbul 2001, s. 279-280.

- ¹Şifayî hakkında bibliyografya için bk. ^cA. Hayyâmpür, *Ferheng-i Suhenverân*, C II, 506-507; Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, s. 1075. Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 509.
- ²Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, s. 1075-76; Mîrzâ Muhammed Tâhir-i Naşrâbâdî, *Tezkire-i Naşrâbâdî*, s. 212; Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 111.
- ³Hüseyn-i ^cAcemî, “Melîku’ş-Şu^carâ Hâkîm Şifâî”, s. 42.
- ⁴Kubrâ Raḥîmî, “Nabz-şinâs-i suhen, Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 32.
- ⁵*Hicv-i Nuh-bend-i Şifâî*, Türk Tarih Kurumu Ktp. Y651, yp. 5^b; *Tercümetü Manzûmetü Şifâî*, Milli Ktp. A. Ötüken 1635,yp. 11^a.
- ⁶Kubrâ Raḥîmî, “Nabz-şinâs-i suhen, Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 34-35.
- ⁷Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 112; Kubrâ Raḥîmî, “Nabz-şinâs-i Suhen, Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 34-35; Hüseyn-i ^cAcemî, “Melîku’ş-Şu^carâ Hâkîm Şifâî”, s. 44.
- ⁸Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, s. 1077; ^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 53.
- ⁹Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, s. 1077.
- ¹⁰Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 110; Hüseyn-i ^cAcemî, “Melîku’ş-Şu^carâ Hâkîm Şifâî”, s. 42.
- ¹¹^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 54.
- ¹²Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 509; Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 110.
- ¹³^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 53.
- ¹⁴Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, s. 1076-78.
- ¹⁵^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 54.
- ¹⁶^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 55.
- ¹⁷Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, s. 1078.
- ¹⁸Mîrzâ Muhammed Tâhir-i Naşrâbâdî, *Tezkire-i Naşrâbâdî*, s. 212.
- ¹⁹Hasan Çiftçi, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, s. 400.
- ²⁰Hüseyn-i ^cAcemî, “Melîku’ş-Şu^carâ Hâkîm Şifâî”, s. 42.
- ²¹^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 54.
- ²²Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 110; Zabîhullâh Şafâ, *Târîh-i Edebiyyât*, V/2, 1075-82; Kubrâ Raḥîmî, “Nabz-şinâs-i Suhen, Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 36; F. Edhem Karatay, *TSMK FY Kat.*, s. 283-84; Ahmet Ateş, *Farsça Manzum Eserler*, s. 509. Hâkîm Şifâyî, *Hicviyyât*, NurosmaniyeKtp. 4965/5, yp. 69-71.
- ²³Ahmet Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, s. 510.
- ²⁴Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 124-25.
- ²⁵Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 122; Kubrâ Raḥîmî, “Nabz-şinâs-i Suhen, Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 37-38.
- ²⁶^cAlirezâ Zekâvetî Karagozlu, “Dîvân-i Hâkîm Şifâyî-i İşfahânî”, s. 53.
- ²⁷Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 123-24.
- ²⁸Sa^cid Şefî^cıyyûn, “Câygâh-i Şifâyî der Sebk-i Hindî”, s. 122.

²⁹ Kazvîni, *Yād-dāsthā* adlı eserinde (C 9, s. 268-280) bu terki-i bendin metnini yayınlamıştır [Kaynak: Alirezā Zekāveti Karagozlu, “Dīvān-i Hakīm Şifāyî-i İṣfahānî”, s. 55 (dnp.3)].

³⁰ Sa‘īd Şeffīyyūn, “Cāygāh-i Şifāyî der Sebk-i Hindî”, s. 118.

³¹ Nazif Hoca, “Abdülkâdir el-Bağdâdî”, *DİA*, C 1, s. 230-31.

³² Rıdvan Canım, *Edirne Şairleri*, s. 361-65; Gülgün Yazıcı, “Kâmî”, *DİA*, C 24, s. 279-280.

³³ Sî-pāre, Kur’ân-ı Kerim’in otuz cüz’ünün her biri müstakil halde ciltlenmiş cüzlerine denir. Bu cüzler bir sandık içerisinde mevlidlerde huzurda olanların önüne konur ve huzurda olanlar bu sandıktan birer cüz alarak okurlarmış. Bu sandığa da sanduq-i sî-pāre denirmiş.

³⁴ “Eş‘ab’tan da açgözlü” anlamındadır.

³⁵ Bk. *Yapı Kredi Sermet Çifter Kat.*, s. 144.

³⁶ Bk. *İzmir Milli Ktp. Yazma Eserler Kataloğu*, III, 322.

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK ÇAĞRISI

Aykut KİŞMİR*

Öz

20. Yy.'nın ilk yarısında Hindistan'da Urdu edebiyatında, özellikle şiirde yoksulluk ve siyasi kölelik en çok sorgulanan konular arasında yer almıştır. Hindistan alt kıtasında baskın kapital sistemin boyunduruğu altında ezilen insanların durumuna dikkat çekilmek istenmiştir. Bu dönemde Urdu edebiyatında çok sayıda değerli şair ismini duyurmuştur. İlerici Edebiyat Hareketi'nde yer alan Urdu şairleri, özgürlük çağrılarını şiir aracılığıyla topluma ulaştırmaya çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Urdu Edebiyatı, İlerici Edebiyat Hareketi, Hindistan, Özgürlük.

Progressive Literary Movement In Urdu Literature: Crying Freedom Of Poets

Abstract

In the first half of the 20th century, the main objective of Urdu Literature, especially in poetry, was to identify the priorities in the wretched conditions of the communities living in India, Among those priorities most important ones were to rouse the passion of freedom in the subjugated people of the sub-continent and to depict the poor plight of the population due to poverty under the prevalent capitalistic economic system through their literature. The poets of the progressive movement tried to transport the thought of freedom through poetry.

Keywords: Urdu Literature, Progressive Literary Movement, India, Freedom.

*Arş.Gör., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,(e-posta:aykutkismir@hotmail.com).

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK ÇAĞRISI

19. ve 20. Yüzyıllarda Hindistan'da toplumsal ve siyasi durum, kölelik kavramına karşı yürütölen özgürlük hareketine ivme kazandırır. 20. yüzyılın başlarında tüm dünyada olduğu gibi Hindistan'da da fakir çoğunluğun büyük sermaye sahiplerinden talepleri olur. Toplumsal adaletin, eşitliğin ve yaşam şartlarının iyi olduğu bir ortamda yaşamak pek çok insanın rüyalarını süsler. İşte bu zaman zarfında Hindistan'da da ilerici akımın temelleri atılmaya başlanır ve Hindistan'da ezilen halk, geçici çözümlerden ziyade, kalıcı bir kurtuluş yolu arayışına girer.

I. Dünya savaşı sona erdiğinde tüm dünya bu savaşın sonuçlarından olumsuz etkilenmiştir. Hindistan'da da durum kritik bir hal almıştır. İnsanlar yarının neler getireceğini kestirememekle beraber, gelecekle ilgili tüm ümitlerini de yitirmek üzeredir. Ümitsizlik, baskı ve zorlamalardan dolayı halk, umursamazlık, pervasızlık ve boş vermişlik içindedir. Adaletsizlik ve zulüm karşısında halkın çaresizliğine tanık olan edebiyatçılar da bu durumdan çok etkilenir, dolayısıyla edebiyatçıların özgürlük talepleri eserlerine yansır. Özellikle şairler dokunaklı mısralarla geniş halk kitlelerine seslenir. İlerici edebiyat hareketi şairleri de şiirleriyle buna destek verir.

İlerici Edebiyat Akımı içerisinde Urdu edebiyatında diğer edebi türlerin yanı sıra özellikle şiir türünde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Çok sayıda değerli edebiyatçı ve şair, İlerici Edebiyat Hareketi bünyesinde edebiyatla tanışma fırsatı bulmuştur. I. Dünya Savaşı ve 1947 yılları arasındaki dönem ve Hindistan'da tecrübe edilen olaylar, aydınları ortak noktada buluşturmuştur.

Urdu edebiyatında ilerici şiir anlayışının temelini Aligarh ve Encümen-i Pencap hareketleri oluşturur. Bu noktada Muhammed Hüseyin Azad, Hali, Şibli Numani, Çakbast, Ekberullah Abadi ve Zafer Ali Han gibi edebiyatçılar, yazdıkları eserlerin yanı sıra şiirleriyle de Urdu şiirini bir ideale ulaşmada araç olarak kullanmışlardır.¹

Hindistan'da İngiliz yönetiminin baskıcı tutumlarından dolayı acı çeken insanların duygularını şiirlerinde anlatan Çekbast, masum insanlara yapılan işkenceyi şiirlerinde sıklıkla dile getirir. Celyanavala² olayından sonra Pencap'ta sıkıyönetim ilan edildiğinde Çekbast, bir şiirinde duygularını şu şekilde dile getirir:

انہیں یہ فکر ہے ہر دم نئی طرز جفا کیا ہے
بہیں یہ شوق ہے دیکھیں ستم کی استفا کیا ہے
گنہگاروں میں شامل ہیں گناہوں سے نہیں واقف
سزا کو جانتے ہیں ہم خدا جانے خطا کیا ہے

یہ رنگت بے کسی رنگت جنوں بن جائے گا غافل
 نیا بسمل ہوں میں واقف نہیں رسم شہادت سے
 سمجھ لے یاس و حرماں کے مرض کی انتہا کیا ہے
 بتادے تو ہی اے ظالم تڑپنے کی ادا کیا ہے
 شفق کا حن کیا ہے شوخی رنگت تا کیا ہے
 چمکتا ہے شہیدوں کا ابو پردے میں قدرت کے
 چمکتا ہے

Onlar ne tarz bir zulümle karşılaşacaklarının endişesindeler her an

Zulümde göreceğimiz son nokta nedir diye merak ederiz.

Bilmediğimiz günahlar içindeyiz.

Cezayı bilmesine biliriz de Allah bilir suçumuz nedir?

Renksizliğimiz deliliğe dönüşecek ey gafil!

Keder ve yoksunluk hastalığının sonu mu var, anla!

Yeni yaralıyım ben şehitlikten haberdar değilim

Sen söyle ey zalim! Bu ne tür bir debelenmedir?

Şehitlerin kanı parlamakta toprakta.

Bu ışıltının karşısında şafağın parıltısı ışıltı mıdır, kınanın parıltısı ışıltı mıdır?³

Bu çalkantılı dönemin olaylarından etkilenip duygularımı şiire döken bir başka şair de Mevlana Muhammed Ali Coher'dir. Coher, aşağıdaki şiirinde 1919-1920 yıllarındaki duygularını açığa vurur. Baskı ve zulüm döneminde özellikle sıkıyönetim zamanlarında öldürülüp katledilen masum insanların yanı sıra yurtlarından sürülen insanlar vardır. Coher, aşağıdaki şiirinde gelecekte umutlu olduğunu belirtmekle beraber, beklenen o güzel geleceğin pek de yakın olmadığını açıkça ifade etmektedir.

دور حیات آئے گا قاتل قضا کے بعد
 قتل حسین اصل میں مرگِ یزید ہے
 ہے ابتدا ہماری تری انتہا کے بعد
 اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد
 ہم پر تو ہے وفا کا تقاضا چٹا کے بعد
 ممکن ہے نامہ ہجر سے رک بھی سکے مگر

Yaşama sırası bize de gelecektir, yok edici kaderimizin ardından

Dirileceğiz yok oluşumuzun ardından

Hüseyin'in katli yezidin ölümüdür aslında

İslam yeniden canlanır her Kərbela'nın ardından

Mümkündür, baskıyla da susar feryat

Bizimse alacağımız vefa var, cefanın ardından.⁴

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK
ÇAĞRISI

Hindistan'ın siyasi mahkûmiyeti, ekonomik olarak sömürülmesi, toplumsal değerlerin ve kültürünün etkisizleştirilmeye çalışılması sömürge boyunduruğu altında insanların duyduğu gelecek kaygıları bu dönemin şiirlerinde işlenen konular arasında yer almaktadır. Zafer Ali Han, halkın içinde bulunduğu bu durumdan çok rahatsızlık duymaktadır. Şiirlerinde duygularını paylaşırken bir taraftan da ümitlerin sönmemesi gerektiği mesajını verir.

میری کوشش یہ انتہائی تھی
اس کی دہلیز پر جھکائی تھی
یہ بھی اک شان کبریائی تھی
باپ دادا کی جو کمانی تھی
اپنی توقیر خود گھنائی تھی
کون سی ایسی وہ برائی تھی
کہ اسی نکت مری رسائی تھی
اپنی بنیاد آپ ڈھائی تھی
اس سے کی میں نے کیونجلائی تھی
کیا وہ نرود کی خدائی تھی

ہو کسی طرح مجھ سے خوش انگریز
میں نے اپنے غرور کی گردن
میں جو حاکم تھا خود بنا محکوم
اس کے قدموں میں ڈال دی لاکر
تاکہ بڑھ جائے آبرو اس کی
اس کی خاطر نہ کی جو لہنوں سے
آج میں ہوں اور اس کی ٹھوکریں
آج روتا ہوں میں کہ کیوں میں
میں نے اپنے کیے کا پھل پایا
کو گئے خوب میرزا غالب
بندگی میں میرا بھلا نہ ہوا
ظفر علی خاں

(Bir şekilde) benden mutlu olsun İngiliz
Son gayretimdi bu benim
Gururumun boynunu
Eşiğine eğmiştim
Hakimdim mahkum oldum
Bu da rütbeydi, şandı
Getirip ayaklarına serdim
Babamın dedemin neyi varsa!
Onun itibarı artsın diye
Kendi üstünlüğünü kendi azalttı
Onun uğruna halkıma yapmadığım
Hangi kötülük kaldı ki!
Bugün ben varım ve onun ayağının izi var
Benim varacağım yer oraya kadar

*Bugün ağlarım ben
Neden özümü yokettim diye
Ne ektiysen onu biçtim
Neden ona iyilik ettim
Mirza Galib ne de güzel söylemiş
“O Nemrud’un tanrılığı mıydı?
Kulluğumda bana hiç iyilik edilmedi.”⁵*

1920 yılında Kalkutta meclisinde Hindistan’ın önde gelen liderleri müttelik olarak Gandhi’nin düşüncelerinin paralelinde İngilizler karşısında özerklik elde etmek için “İşbirliğini Terk Etme ve Sivil İtaatsizlik” programını benimseyerek baş kaldırdılar. Zafer Ali Han bu olay karşısındaki coşkusunu şu şekilde ifade etmiştir.

| | |
|--|-------------------------------------|
| باطل سے حق کو دست و گریبا کر دیا | گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کر دیا |
| خجر کو پھر حوالہ شیطان کر دیا | سر رکھ دیا رضائے خدا کی حریم پر |
| آزادی حیات کا سامان کر دیا | ہندوستان میں ایک نئی روح پھونک کر |
| کتنا بڑا یہ ملک پر احسان کر دیا | دشمن میں اور دوست میں ہونے لگی تمیز |
| ملت کی مشکلات کو آسان کر دیا | دے کر وطن کو ترک موالات کا سبق |
| گویا انہیں دو قلب و یکت جان کر دیا | شیخ اور برہمن میں بڑھایا وہ اتحاد |
| شیرازہ سلطنت کا پریشان کر دیا | اوراق جبر و جور و جفا کو بکھیر کر |
| قطرے کو آنکھوں آنکھوں میں طوفان کر دیا | ظلم و ستم کی ناو ڈبونے کے واسطے |
| سب کچھ خدا کی راہ میں قربان کر دیا | تن من کیا نثار خلافت کے نام پر |
| گاندھی کو بھی یہ مرتبہ پہچان کر دیا | پروردگار نے کہ ہے وہ منزلت شناس |

ظفر علی خاں

*Gandhi bugün bir savaş ilan etti
Hak (Hint) ve Batılı (İngiliz) yaka yakaya eyledi
Allah’ın rızasının kabesine başını koydu
Hançeri tekrar şeytana iade eyledi
Hindistan’a yeni bir ruh üfleyip
Özgürlüğü yaşamın amacı eyledi
Dost ve düşman belli oldu
Bu ülkeye ne büyük bir ihsan eyledi
Vatana Terk-i Mavalat⁶ dersini verip*

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK
ÇAĞRISI

*Ulusun sorunlarını asan eyledi
Şeyh ve Brahman arasında birliği arttırdı
Onları iki kalıpta yek can eyledi
Zulüm, baskı, ceza sayfalarını dağıtıp
Devlet yönetimini (İngiliz) perişan eyledi
Zulüm ve işkence teknesini batırmak için
Gözlerdeki her damlayı tufan eyledi
Hilafet için bedenini ve ruhunu teslim edip
Her şeyi Allah yoluna feda eyledi
Yaratıcı, ki insanın ünvanını tayin eder
Gandhi'ye de bu mertebeyi bahş eyledi.⁷*

Hint yarımadasında 1857'de egemen güç haline gelen İngilizlerin, yönetim idaresini ele aldıktan sonra halka uyguladıkları baskıcı tutum, insanlar arasındaki gerilimi giderek artırır. Aydınlar geçmişte dedelerinin anlatmış olduğu rahat yaşamı düşünüyor ve içinde buldukları şartları iyileştirmeye çalışıyorlardı. Bunun sonucunda da aydınlar ve yönetim arasında sürekli sürtüşmeler yaşanıyor ve bu sürtüşmelerden en çok zarar gören de halk oluyordu.

Siyasi boyutta haklarını aramak isteyen Hindistanlı aydınlar, o dönem Müslüman ve Hindu olarak ayrı ayrı kendi kitlelerini temsil ederler. İngiliz yönetimi, Hindular ile Müslüman Hintliler arasındaki farklılıkları çok iyi bilmektedir. Müslüman Hintliler ile Hinduların ortak hareket etmelerini engellemek için; ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Halkın birlik olmasını önlemek için, bilinçli olarak yaratılan düşmanlık tohumları aslında bu gün yaşanan sorunların da bir nevi temelini teşkil ettiği söylenebilir.

Pek çok edebi kaynaktan Urdu edebiyatının en büyük üç şairinden biri olarak nitelendirilen İkbâl'i de ilerici hareketin içerisine dahil edebiliriz. İkbâl, toplumun ahlak ve kültürünü göz önünde tutarak Urdu şiirinde ele alınan olayları gerçek hayata yakınlaştırmayı hedeflemiştir. İlericilerin edebiyatta inandıkları ve yapmak istedikleri; eski gelenekleri yıkıp onun yerine yeniyi getirmekken İkbâl'in ilericilik anlayışı, var olanı yıkmak yerine, onarmak üzerine kuruludur. İkbâl, alt kıtadaki Müslüman halkın çok çalışarak yeniden içinde buldukları toplumda kendi değerlerini bozmadan yükselebileceklerine inanıyordu. Kanıt olarak da Müslümanların parlak geçmişini örnek gösteriyordu.⁸

Eğitimine o dönemin geleneksel tarzıyla başlayan İkbâl, bir yıl dinî eğitim aldıktan sonra hocası Mir Hasan'dan ders almaya başlar.

1895 yılında eğitim için Lahor'a gider. Burada felsefe alanında Prof. Dr. Thomas Walker Arnold'dan felsefe dersleri alır. İktbal'in ileriki yaşamında Profesör Arnold ve Mir Hasan'ın çok büyük etkileri olmuştur.

İktbal'in şansından olsa gerek gençlik yıllarında; kişiliğinin yön aradığı dönemde Mir Hasan ve Prof. Arnold gibi iki değerli hocadan ilim tahsil eder. Prof. Arnold'dan aldığı eğitim İktbal'de ilmi basiret ve araştırmacı ruhu oluşturmada önemli bir aşamadır. Keza Arnold sadece Batı edebiyatı ve felsefesi eğitiminde ona önderlik yapmakla kalmaz; onun kişiliğinde Doğu ile Batı sentezini oluşturmada ona ön ayak olur.⁹

Şair, 1905 yılında İngiltere'ye gider. İngiltere'de hukuk eğitimi aldıktan sonra Münih şehrinde *The Development of Metaphysics in Persia (İran'da Metafizik'in Gelişimi)* adlı doktora tezini yazar. 1908 yılında ülkesine döndükten sonra avukatlık yapmaya başlar. Aynı zamanda şairliği ile de ön plana çıkar.

“Şikayet”, “Şikayete Cevap”, “Meş’ale ve Şair”, “Merhume Validem Anısına” gibi uzun nazımlarını bu dönemde yazar. Ayrıca şiire ülkesinin dili Urduca ve ağırlıkla millî ve vatani nitelikte şiirler yazmakla başlayan İktbal, Avrupa'dan döndükten sonra artık şiir için Farsçayı kullanmaya ve felsefî konulu şiirler yazmaya yönelir. 1915'te yayımlanan ilk şiir kitabı mesnevi tarzındaki *Asrar-e Hudi* (Benliğin Sırları) ile artık onun filozof yanı sıra ön plana çıkar ve bir şairden öte bir düşünür olarak ilim erbabının takdir ve teveccühüne mazhar olur.”¹⁰

İktbal'in Hindistan'a döndükten sonra bir taraftan avukatlık yapıp diğer taraftan şiir yazdığını ve edebiyatla ilgilendiğini görürüz. Bu dönemde dostları kendisini siyasete çekmek istese de o siyasete pek sıcak bakmaz.¹¹ Bu yüzden 1926 yılından önce İktbal'i aktif siyaset içerisinde görmek mümkün değildir.

1926'dan önce siyasetle ilgisinin dikkate değer ölçüde olmadığını bildiğimiz İktbal, 1926'dan itibaren aktif siyasetin içinde yer alır. 1926 Kasım ayında Pencab Yasama Konseyi Seçimlerinden galip ayrılır. 1927'de Muslim League Pencab bölgesi genel sekreterliğini görevini üstlenir. 1930'da Muslim League'in Allahabad'daki toplantısında oturum başkanı seçilir. Buradaki başkanlık konuşmasında Hint Müslümanları için ayrı bir devlet kurulması fikrini ortaya atar.¹²

İktbal'in siyasete atılmasındaki asıl amaç Alt Kıta'da Müslümanların zihnini kurcalayan Pakistan fikrinin siyasi ortamlara taşınmasını sağlamak ve bu fikri olgunlaştırmak istemesi olabilir.

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK ÇAĞRISI

İkbal'in yaşadığı çağ ve ortam dünyada savaşların, siyasi akımların ve bilimsel gelişmelerin çok tempolu yaşandığı bir zamana denk gelmiştir. Zamanın edebiyatı da dünyanın geçirmekte olduğu bu evrelerden etkilenecek çeşitli edebiyat akımlarına kucağını açmıştır. Diğer dillerin edebiyatlarına oranla edebi akımlarla daha bakir bir şekilde karşılaşan Urdu edebiyatı, Batı edebiyatı ile geleneksel edebiyat anlayışının çatışan fikirlerinin etkisi altında kalmıştır. O dönemi etkileyen şiir geleneği sadece Urdu edebiyatıyla sınırlı kalmamıştır. Dönemin siyasi gelişmelerinden ve savaşlardan etkilenen Doğu ve Batı şiirinin durumu da fikirsiz anlamda Urdu şiirinin durumdan farksız değildir.

İlerici akımda geçmişin yeniden diriltilmesi görüşünü reddedenlerin tepkisiyle ilk karşılaşan İkbal olmuştur. Bazı ilericiler İkbal'i faşist olarak suçlamışlardır.¹³ Çünkü İkbal'in ilerici akıma bakış açısıyla diğer aydınların ilercilik anlayışı birbirine zıttır. İkbal'i tam anlamıyla ilericilerle aynı kefeye koyamamamızda onun şiirlerine ve temel felsefesine baktığımızda ilericilerden de çok uzak bir yere koyamayacağımızı görebiliriz.

*“Mü'min kula git benim mesajımı ulaştır,
Hızır'ın değil, aslında bu kâinatın mesajıdır.
Ey emektar, yedi bitirdi seni düzenbaz patron
Hakkın asırlarca aslanın ağzında kalmıştır.
Serveti üreten ele ücret öyle tutuşturulur ki
Sanki servet sahiplerinin fukaraya zekâtıdır.
Alamut sihirbazı sana haşhaş kadehi sundu
Ey akılsız, sen sanıyorsun ki o meşrubattır!
İrk, milliyet, mezhep, saltanat, kültür, renk,
Sermaye seçe seçe ne uyuşturucular çıkarır.
Ey akılsız, o hayali tanrılar için ölüp durdun,
Sarhoşluk zevkinde, hayat malın çalınmıştır.
Dolandırıcı hamleleriyle oyunu aldı patron
İşçinin saflığıyla oyun matla sonuçlanmıştır.
Atıl ki artık dünya bahçesinin yeni görüntüsü var
Şark ve garpta beklediğin dönemin gürlüğü var
Üstün cesarete sahipsen, derya bile istemezsin;
Gafil! Gonca gibi etekte etekte şebnem ne zamana kadar!
Cumhuriyetin uyandırma melodisi eğlence içindir
Uyutan destanıyla İskenderle Cem ne zamana kadar!
İnsan yaratılışı, bütün zincirleri parçalayıp kırdı
Cennetten kovulmuş ağlasın Adem ne zamana kadar*

*Tedavi ile uğraşan bahçıvana diyor ki bahar;
Güldeki onanmaz yaraya merhem ne zamana kadar
Ey nadan böcek! Meşaleyi tavaftan azad ol!
Kendi fitratının tecelli ettiği yerde abad ol!”¹⁴*

İlerici akım içerisinde yer alan şairlerden biri de Ali Serdar Caferi'dir. Ali Serdar Caferi, ilerici akıma katıldıktan sonra ün kazanan bir şairdir. İlerici akımla öğrencilik zamanlarında tanışmıştır. Çağdaşı olan şairlerin aksine, şiirlerinde fikirlerini açık bir şekilde çekinmeden belirtmesi dikkat çeker. Şiirlerinde, *İngiliz askeri, isyan, emperyalist savaş ve Rus devrimi* gibi konuları ele alır. Ali Serdar Caferi, Urdu şairleri arasında Marksist felsefeye yeni bir şiir bilinci eklemiş ve şiirlik eylemini sosyalist bir amaç olarak görmüştür. Aşağıda Ali Serdar Caferi'den seçilen örnekler bu bağlamda aydınlatıcı olabilir.

کوئی اب اڑتے شرارے کو دبا سکتا نہیں کوئی بادل سرخ تارے کو چھا سکتا نہیں
*Hiç kimse artık uçmakta olan kıvılcımı durduramaz
Hiçbir bulut kızıl yıldızı saklayamaz.*¹⁵

Ali Serdar Caferi, emperyalizmin zulmüne karşı uyanışa geçen insanların yüreklerinde bir kıvılcımın parladığını ve bunun artık baskıyla yok edilemeyeceğini yalın bir ifadeyle anlatmaktadır.

جاگ اٹھے کوہ و صحرا ناچ اٹھے آبنار ہو گئے بیدار شام و نجد و ایران و تبار
ایک ہی بلکے سے جھنکے سے کلانی موڑدے اے مجاہد! سامراج انگلیوں کو توڑدے
*Uyansın kalksın dağlar, çöller, dans etsin şelaleler
Uyandı artık Şam, Neced, İran ve Tatarlar
Tek bir hamleyle bileğini бүк
Ey savaşçı! Emperyalizmin parmaklarını kır!”¹⁶*

Emperyalizmin baskı ve zulüm boyunduruğunda olan Doğu uluslarının artık uyandığını ve bu coşkuyla ulusların ayağa kalktığını vurgulayan Caferi, kendine prangalar takan emperyalistlerin ellerinin kollarının kırılacağını vurgular ve halkları açıktan açığa savaşmaya çağırır. Ali Serdar Caferi, bu şiirinde sözcükleri düz bir üslupla kullanmıştır. Bu yüzden olsa gerek şairin tarzında duygunun inceliği kaybolmuştur diyebiliriz.

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK
ÇAĞRISI

اور مجھے ایک بندوق دے دو

میرے ہاتھ سے میرا قلم چھین لو

*Elimden kalemimi çek al
Ve bana bir silah ver.*¹⁷

Ali Serdar Caferi'nin sosyalist bir şair olduğunu ve şiirlerinde de açıkça sosyalizmin propagandası yaptığı görülmektedir. O dönemin toplum ve yönetim yapısı göz önünde bulundurulduğunda böylesine açık ve azmettirici ifadelerde bulunmak her şairin cesaret edebileceği şeyler değildir.

İlerici akım içerisinde yer alan şairlerden bir diğeri de Mahzum Muhiddin'dir. Mahzum Muhiddin'in şiirlerinde romantizmin ve özgürlük devriminin sesi arka plandadır. Eleştirmenlere göre, Mahzum'un şiirinde sevgiliye dair söylemlerle ideolojik kavramlar dengeli bir şekilde yer almaktadır. Mahzum'un aşkında aşırılık ve kendini kaybetme durumu vardır. Âşıkane bir tarzda özgürlükçü adımlar attığı görülür.

یہ پھینکتے ہوئے تارے یہ چمکتا ہوا پلاند

رات کے ہاتھ میں اک کاسہ درپوزہ گری

یہی ملبوس عروسی ہے یہ ان کا کفن

بھیکٹ کے نور میں مانگے کے اجالے می لگن

زندگی چھین لو دنیا سے جو دنیا ہے یہی

پھینکت دو قصر کو گرکن کا تماشا ہے یہی

*Gecenin elinde bir dilencinin tası düştü,
Şu parlayan yıldızlar! Şu parlayan ay!
Dilenme ışığı ile dilenirler aydınlığa kapılmış halde,
İşte bu gelinlik, işte bu onların kefeni.
Bu sarayı yok et eğer var olma temaşası bu ise,
Yaşamı çekip al dünyadan eğer dünya bu ise.*¹⁸

İlerici hareketin bir başka önemli şairi Esrar-ul Hak Mecaz'dır. Esrar-ul Hak Mecaz'ın şiir anlayışında insanlara yol gösterme çabasının yanında sanatsallığı da ihmal etmemesi dikkat çekmektedir. Aslında Mecaz, romantik bir şair olarak kabul edilse de, hayat görüşünden yola çıktığımızda ilericiler arasında yer aldığını söyleyebiliriz.

اٹھا دے رسم مجھتغراب پیدا کر

گرادے قصر تمدن کا اک فریب ہے یہ

جو ہو سکے تو ابھی انقلاب پیدا کر

تو انقلاب کی آمد کا انتظار نہ کر

*Yık medeniyetin sarayını, bir aldatmacadır bu
Kaldır sevgi merasimini acılar yarat*

*Devrimin gelişini bekleme.
Olabiliyorsa hemen şimdi yap.¹⁹*

İlerici akım içerisinde yer alan diğer önemli şairlerden Keyfi Azmi, Can Nisar Ahtar ve Sahir-ud Siyanevi de hayatı ilerici akımın fikir bütünlüğünde algılayan şairler arasında yer alırlar. Şiirlerinde sevgi umudu hızlı bir şekilde gerçeklikle birleşir ve yerini aşama aşama emekçilerin ve ülkenin içinde bulunduğu zor duruma bırakır. Can Nisar Ahtar eserlerinde zengin-yoksul çatışmasını ortaya koymaya çalışmıştır.

میں ان اجداد کا بنیا ہوں جنہوں نے پیہم
خدر کی ساعت ناپاک سے لے کر اب تک
اہلبی قوم کے سانے کی حمایت کی ہے
ہر کرے وقت میں سرکار کی خدمت کی ہے
*Ben o ataların oğluyum
Yabancı ulusların varlığını koruyan
İsyanın uğursuz saatinden bu güne
Her zor anda devlete hizmet ettim²⁰*

Bu beyitte “isyan”dan kasıt 1857 yılında İngilizlere karşı girişilen özgürlük mücadelesi veya ayaklanmasıdır. Aynı şekilde “devlet” ise İngiliz yönetimini ifade etmektedir.

İlerici akım içerisinde yer alan şairlerden bir başka isim de Zahir Keşmiri'dir. Zahir Keşmiri'nin şiirinde romantizmden devrimciliğe doğru bir geçiş gözlemlenmez. Ancak şairin şiirleri diğer ilerici şairlere oranla oldukça canlıdır ve hayata iyimser bir açıdan bakar. Aynı zamanda şairin tarih ve felsefe alanlarındaki bilgisinin şiirlerine güç kattığını söyleyebiliriz.

ایک موہوم ثقافت کے علمبردارو
ایک ٹوٹی ہوئی زنجیر کچھ کارہو تم
ایک بے رحم صداقت کا گنہگار ہوں میں
ایک سوتلی ہوئی شمشیر بگردار ہوں میں
انسان کا فیصلہ سنا دو
اس وہم کو واقعہ بنا دو
یہ فرس ہے عرش قدسیوں کا
کرنوں سے تنی ہوئی غلامیں

*Sönmekte olan bir kültürün temsilcisi
Acımasız bir sadakatın günahkârıyım
Kırılmış bir zincirin şingirtüsün sen
Keskin olmayan bir kılıcın sahibiyim ben
Işınlarla örülmüş bu uzayda
İnsanoğlunun kararını bildir*

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK
ÇAĞRISI

*Kutsal göklerin zeminidir burası
Bu şüpheyi gerçeğe çevir²¹*

İlerici akımda Şairler genellikle bir muhataba seslenme eğilimindedir. Bu akımın şiiri, hayatı hicveder. Şair hayatın karşısına geçmiştir ve yüksek sesle insanları haksızlık ve ezilmişliğe karşı protestoya davet eder. Hayatı kader olarak algılamaya karşı çıkış belirgindir; tıpkı sosyalizmin gerektirdiği gibi. Sonuçta bu anlayış edebiyatta can bulur. İlerici akımda şiir üç farklı görev üstlenir:

1-Emekçi ve işçinin çektiği sıkıntıları ele almak.

2-Eski düzeni yıkmak için devrimi araç ve yeni günün sabahını amaç olarak belirlemek.

3-Önceden güzelliğiyle şiirin merkezinde olan kadının yerini vatana devretmek.

İlerici görüşe göre toplum ve edebiyatın kahramanı tektir. Bu yüzden ilerici akım, işçiyi ve köylüyü toplumun gerçek kahramanları olarak nitelendirmiştir. Şairler toplumun bu gerçek kahramanları için tutkulu bir şekilde devrim şarkıları söylemiş ve şiirler yazmışlardır.

سے کے آیا ہوں زمانے کیلئے پیغام گل
میں ہوں خوشبوئے نئے چمن، پتینمبر فصل بہار
(سردار جعفری)

Dünya için gülden haber getirdim ben.

Bahçenin kokusu, baharın habercisiyim ben (Serdar Caferi)²²

یہ انقلاب کی ہے اولین جھلک کہ ندیم
ہماری کھوج میں شاہان کجگلاہ بھی ہیں
(ندیم)

Devrimin ilk görüntüsü şudur ki Nedim

Seçtiklerimizin içinde eğri külahlı şahlar da vardır. (Nedim)²³

ہمارے حال سے مایوس کیوں ہیں اہل چمن
خزاں زدہ ہیں تو پتینمبر بہار بھی ہیں
(ظہیر کاشمیری)

Halimizden bahçe efradı neden umutsuz

Hazan yemiş olsak da baharın da habercisi biziz (Zahir Kaşmiri)²⁴

İlerici akım içerisinde yer alan şairlerden bir diğeri de Feyz Ahmet Feyz'dir. Şair, ilerici edebiyatın öncülerinden ve en güçlü seslerinden biridir. Aşağıda Feyz Ahmet Feyz'den örnekler yer almaktadır. Feyz, şiirlerinde romantizmi ustalıklı kullanır. Klasik şiirden de kopmayan şair, bu üç unsurun senteziyle yazdığı şiirleriyle

her kesimden insanın gönlünde yer edinmiştir. Halkı uyanmaya, mücadele etmeye ve uyarmaya çalışır. Bunları yaparken asla karamsarlık ve bıkkınlığa yer vermez, aksine iyimser, romantik ve kararlı bir üslup kullanır.

*“Konuş ki dudakların özgür senin
Konuş, dilin hala senin
O ince bedeninin senin
Konuş ki canın hala senindir
Bak, demirci dükkânında
Alevler harlı, demir kor
Açılmaya başladı kilitlerin ağızları
Gerilmiş her bir zincirin kolları
Konuş, bu kısacık zaman bile çok
Beden ve dilin ölmeden önce
Konuş, gerçek henüz canlıyken!
Konuş, her ne söylemeliysen söyle!”²⁵*

BİR SÜRE DAHA CANIM

*“Bir süre daha canım; sadece bir süre daha
Zulmün gölgesinde nefes almaya mecburuz
Bir süre daha eza çekelim, çırpınalım, ağlayalım
Bu, ecdadımızın mirası bize; mecburuz
Bedenlerimiz hapis; duygularımızda zincirler,
Fikirler tutuklu; konuşmalara ceza keserler”²⁶*

SONUÇ

İlerici Hareket’e destek veren dönemin Hindistanlı (Müslüman-Hindu) aydın ve siyasetçilerini özgürlük ve bağımsızlık arzusu, ortak noktada buluşturmuştur. İlerici Hareket’in gerek siyaset gerekse edebiyat sahalarında ulaşmak istediği temel hedef; insanları bilinçlendirmek, toplumda bütünlük sağlamak, zengin ve yoksul arasındaki gelir dengesizliğini gidermek ve en önemlisi özgürce yaşama isteği olmuştur.

İlericiler sayesinde Urdu edebiyatında özellikle şiir alanında verimli çalışmalar yapıldığı ve çok değerli şairlerin yetiştiğini söylememiz gerekir. İlerici akımda yer alan şairlerin şiirlerinde protestocu bir tutum gözlenir. Şairlerin İngiliz yönetimine karşı antipati duymaları da ilerici akım şiirlerinde sıklıkla öne çıkmaktadır.

URDU EDEBİYATINDA İLERİCİ HAREKET: ŞAİRLERİN ÖZGÜRLÜK
ÇAĞRISI

Şairler, bu dönemde özgürlük ve bağımsızlık kavramları üzerinde çok durmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Ahtar, Dr. Selim, *Urdu Edeb Ki Muhtasır Terin Tarikh*, Kitabı Dünya, Delhi, 2000
- Buksina, Dr. Ramba, *Tarihi Edeb Urdu*, Gazanfer Akademi Pakistan, Karaçi TARİHSİZ
- Sadid, Enver, *Urdu Edeb ki Tehrikin, Encumen-i Terakki Urdu-Pakistan*, Karaçi, 2004
- Soydan, Celal, *Aşk ve Tutku*, Akçağ Yayıncılık, 2000, Ankara
- Soydan, Celal, *Urduca Manzum ve Mensur Eserleri Işığında Allama Muhammed İkbâl*, Doktora Tezi, 1999, Ankara
- Soydan, Celal, “Urdu Öyküsünde Fesadat Dönemi ve İlerici Yazarlar”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Ankara, Yıl I, Sayı I, Bahar2001
- Soydan, Celal, *Çağdaş Urdu Edebiyatı Seçkisi*, Elips Kitap, 2010, Ankara
- Tişna, M.Nezir Ahmet, *Urdu Edeb ka İrtika, Mekteb-i A’liye*, 1991, Lahor
- Zulfikar, Dr. Gulam Hüseyin, *Urdu Şairi Ka Siyasi aur Samaci Pasmañzar*, Sang-e meel Publications, Lahor 1998

¹Sadid, Enver, *Urdu Edeb ki Tehrikin*, Encumen-i Terakki Urdu-Pakistan, Karaçi, 2004

²Hindistan’ın Amritsar şehrinde gösteri alanı yada buluşma noktası olarak bilinen meydandır. Konum olarak şehrin merkezinde yer almaktadır. Etrafı duvarlarla çevrili ve sadece iki giriş-çıkış noktası olan bu alanda 13 Nisan 1919’da İngiliz yönetimini protesto etmek için 20.000 sivil toplanmıştır. Olayın yaşandığı gün, meydanın giriş ve çıkışları hükümete bağlı güvenlik kuvvetlerince kapatılmış ve meydana bulunan sivil halkın üzerine ateş açılması sonucunda 379 kişi hayatını kaybetmiş ve 1208 kişi de yaralanmıştır.

-
- ³Zulfikar, Gulam Hüseyin, *Urdu Şairi Ka Siyasi aur Samaci Pasmanzar*, Sang-e meel Publications, Lahor 1998, s.449 (Çev. Aykut Kişmir)
- ⁴Zulfikar, a.g.e., s.550(Çev. Aykut Kişmir)
- ⁵ Zulfikar, a.g.e., s.451(Çev. Aykut Kişmir)
- ⁶ Çevirmenin notu: Sivil İtaatsizlik (Civil Disobedience) eylemlerinde halk tarafından İngiliz mallarının boykot edilmesidir.
- ⁷ Zulfikar, a.g.e., s.454(Çev. Aykut Kişmir)
- ⁸Soydan, Celal, *Aşk ve Tutku*, Akçağ Yayınları, Ankara,2000
- ⁹Soydan, a.g.e., s.4
- ¹⁰ Soydan, a.g.e., s.6
- ¹¹Soydan, a.g.e., s.6
- ¹² Soydan, a.g.e., s.8
- ¹³Soydan, a.g.e.
- ¹⁴ Soydan, a.g.e., s.85-86-87
- ¹⁵Sadid, Enver, a.g.e., s.514 (Çev. Aykut Kişmir)
- ¹⁶Sadid, Enver, a.g.e., s.514 (Çev. Aykut Kişmir)
- ¹⁷Sadid, Enver, a.g.e., s.514-515 (Çev. Aykut Kişmir)
- ¹⁸ Sadid, Enver, a.g.e., s.515 (Çev. Aykut Kişmir)
- ¹⁹ Sadid, Enver, a.g.e., s.516 (Çev. Aykut Kişmir)
- ²⁰ Sadid, Enver, a.g.e., s.517 (Çev. Aykut Kişmir)
- ²¹ Sadid, Enver, a.g.e., s.517 (Çev. Aykut Kişmir)
- ²² Sadid, Enver, a.g.e., s.520 (Çev. Aykut Kişmir)
- ²³ Sadid, Enver, a.g.e., s.520 (Çev. Aykut Kişmir)
- ²⁴ Sadid, Enver, a.g.e., s.520 (Çev. Aykut Kişmir)
- ²⁵Soydan, Celal, *Çağdaş Urdu Edebiyatı Seçkisi*, Elips Kitap, Ankara2010, s.39
- ²⁶ Soydan, a.g.e., s.38