İSTANBUL AKADEMİK ARAPÇA ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ISTANBULJAS

ISTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES

VOLUME/CİLT -4
ISSUE/SAYI-1
JUNE 2021-1

ISSN 2651-5385

Istanbul Journal of Arabic Studies

ISTANBULJAS

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) is indexed
by ULAKBİM TR Dizin and ASOS Index

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1

MANAGING EDITORS/ DERGİ YAZI KURULU

Editor in Chief/Baş Editör
İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Editors/Editörler
Hüseyin Ölmez, Research Assist. Istanbul University, Turkey.
Leyla Yakupoğlu Boran, Dr., Istanbul University, Turkey.

Language Editors/Dil Editörleri
Abdulsattar Elhajhamed, Dr., Istanbul University, Turkey.
Atilla Polat, Research Assist., Istanbul University, Turkey.

Book Review Editor/ Kitâbiyat Editörü
Zeynep Ertürk, Ph. D., Candidate, Istanbul University, Turkey.

EDITORIAL BOARD/ YAYIN KURULU

Ahmed Yehia Elrouby, Assoc. Prof. Dr., Ain Shams University, Egypt.
Ali Alkubaisi, Assoc. Prof. Dr., Woral, Qatar.
Cahid Şenel, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Eyyüp Tanrıverdi, Prof. Dr., Dicle University, Turkey.
Fatemeh Parchekani, Assist. Prof. Dr., Kharazmi University, Iran.
Hao Wu, Assoc. Prof. Dr., Sichuan International Studies University, China.
Hisham Mohammed Okaydy, Prof. Dr., Mosul University, Iraq.
İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Kenan Demirayak, Prof. Dr., Atatürk University, Turkey.
Kerim Açık, Assoc. Prof. Dr. İstanbul 29 Mayıs University, Turkey.
Marcin Styszynski, Assist. Prof. Dr., Adam Mickiewickz University, Poland.
Mehmet Yavuz, Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Muammer Sarıkaya, Assoc. Prof. Dr., Ankara H. Bayram Veli University, Turkey.
Muhammet Hekimoğlu, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey.
Musa Yıldız, Prof. Dr., Gazi University, Turkey.
Nieves Paraela, Prof. Dr., De Autonoma Madrid University, Spain.
Nonglaksana Kama, Assist. Prof. Dr., International Islamic University, Malaysia.
Ömer İshakoğlu, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Sana Barouni, Assist. Prof. Dr.,Jendouba University, Tunisia.
Sanaa Shalan, Assist. Prof. Dr., Jordan University, Jordan.
Sobhi Boustani, Prof. Dr., Inalco, France.
Sultan Şimşek, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed journal published biannually in June and December.

Director/Sorumlu Müdür
İbrahim Şaban

Cover Design/Kapak Tasarım
Nuray Yüksel

Correspondence Address / Yazışma Adresi
https://dergipark.org.tr/tr/pub/istanbuljas
istanbuljas@gmail.com

Logo Arab Calligraphy/Logo Arapça Hat
Ahmad Al Mufti

Logo Design/Logo Tasarımı
Meral Hunuma

Printed in/Baskı
Sayfa Dijital Baskı
Süleymaniye/İstanbul
Phone: +90 212 528 10 84

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1

Contents/İçindekiler

Editorial/Editörden……...1

Articles/Makaleler

التَّغَيُرُ الدَّلَالِيُّ في الشِّعْرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ
Eski Arap Şiirinde Semantik Değişim
Semantic Change in Ancient Arabic Poetry
Bozan Alhamad ……...……3-32

الكراهية: التحدّيات وسُبُل المُواجَهة
Nefret Söylemi: Zorluklar ve Yüzleşme Yolları
Hate Speech: Challenges and Ways of Confrontation
Naceur Amara ……..…….....….33-50

تحقيق رِسَالَة أَحْمَدَ بن أَحْمَدَ الغَرْقَاوِيِّ فِي وَجْهِ ثُبُوْتِ الوَاوِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)
Aḥmed el-Ġarḳāvî'nin "Vechu Ṣubûti'l-Vâv fî Ḳavlihî Teâlâ: Ve Futiḥat Ebvâbuhâ" Adlı Risâlesinin Tahkiki
Investigation of the Epistle of Ahmad al-Gharqāwī Regarding the Proof of the Waw Letter in the Verses of the Quran
Salih Tur&Okba Omar al-Mezal …….…....…….…….....51-94

Endülüs Şiirinde Hiciv
Satire in Andalusian Poetry
Mahmut Üstün ……..…...95-120

تــمييز الطلاب الصينيين للأصوات العربية: صعوبات الاستماع وأخطاء التعرف على الكلمات
Çinli Öğrencilerin Arapça Ses Birimlerini Ayırt Etmeleri: Dinleme Zorlukları ve Kelime Tanıma Hataları
The Distinction of the Arabic Phonemes by Chinese Students: Listening Difficulties and Word Recognition Error
Nesrine Zanoun ……..…….…...…121-145

Book Reviews/Kitâbiyât

M. Faruk Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa (7.-12. Yüzyıllar Arası)*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 342 p/s. ISBN: 9786257189361
Merve Cengiz ……...….149-152

Muammer Sarıkaya, *Modern Arap Şiirinde Alay ve Sosyal Eleştiri-Halementîşî-*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2020, 194 p/s. ISBN: 9786057753205
Kübra Kilci ……...…153-156

Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s. ISBN: 9786052105733
Dilek Sucu …….…….....…..157-166

Author Guidelines/Yazım Kuralları……...….167-169

Kıymetli okuyucular,

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) olarak bu sayımızla yayım hayatımızın dördüncü yılına girmiş bulunmaktayız. TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin kapsamında dizinlenen ISTANBULJAS'ın bu sayısında da önceki sayılarda olduğu gibi siz değerli okuyucularımıza faydalı içerikler sunmak adına seçici davranıp farklı konularda biri Türkçe, dördü Arapça olmak üzere beş makaleye ve üç kitap tanıtımına yer verdik.

İstifâde etmeniz temennisiyle.

Dear readers,

As Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), we have entered the fourth year of our publishing life with this issue. In this issue of ISTANBULJAS that has been included within the scope of TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, as in previous issues, in order to offer useful content to our valued readers, we have included five articles, one in Turkish and four in Arabic, and three book reviews on different topics.

Hoping you benefit.

عزيزي القارئ

بنشرنا هذا العدد دخلت مجلة إستانبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) سنتها الرابعة. وكما في الإصدارات السابقة قمنا في عددنا هذا أيضاً بعملية اختيار بهدف تقديم مضمون مفيد لك أيها القارئ الكريم، فاخترنا خمس مقالات؛ واحدة منها باللغة التركية، والباقية باللغة العربية، وذلك في مجالات مختلفة، بالإضافة إلى ثلاث مراجعات لكتب صدرت حديثا.

راجين لكم الاستفادة.

Assoc. Prof. Dr. İbrahim ŞABAN
ISTANBULJAS Chief Editor

الأستاذ المشارك الدكتور إبراهيم شعبان
رئيس تحرير مجلة إستانبول للدراسات العربية

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1

Kıymetli okuyucular,

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) olarak bu sayımızla yayım hayatımızın dördüncü yılına girmiş bulunmaktayız. TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin kapsamında dizinlenen ISTANBULJAS'ın bu sayısında da önceki sayılarda olduğu gibi siz değerli okuyucularımıza faydalı içerikler sunmak adına seçici davranıp farklı konularda biri Türkçe, dördü Arapça olmak üzere beş makaleye ve üç kitap tanıtımına yer verdik.

İstifâde etmeniz temennisiyle.

Dear readers,

As Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), we have entered the fourth year of our publishing life with this issue. In this issue of ISTANBULJAS that has been included within the scope of TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, as in previous issues, in order to offer useful content to our valued readers, we have included five articles, one in Turkish and four in Arabic, and three book reviews on different topics.

Hoping you benefit.

عزيزي القارئ

بنشرنا هذا العدد دخلت مجلة إستانبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) سنتها الرابعة. في هذا العدد من مجلتنا المفهرسة ضمن مؤشر TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin كما هي الحال في الإصدارات السابقة قمنا بعملية اختيار بهدف تقديم مضمون مفيد لك أيها القارئ الكريم، فاخترنا خمس مقالات؛ واحدة منها باللغة التركية، والباقية باللغة العربية، وذلك في مجالات مختلفة، بالإضافة إلى ثلاث مراجعات لكتب صدرت حديثاً. راجين لكم الاستفادة.

Assoc. Prof. Dr. İbrahim ŞABAN
ISTANBULJAS Chief Editor

الأستاذ المشارك الدكتور إبراهيم شعبان
رئيس تحرير مجلة إستانبول للدراسات العربية

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 3-32
DOI: 10.51802/istanbuljas.909655
Research Article/*Araştırma Makalesi*

التَّغَيّرُ الدَّلَالِيُّ في الشِّعْرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ

Eski Arap Şiirinde Semantik Değişim

Semantic Change in Ancient Arabic Poetry

Bozan Alhamad*

ملخص

يعدُّ هذا البحث دراسة دلالية في الشعر العربي القديم بهدف رصد التغيرات التي طرأت على الألفاظ التي تناولها الشعراء في شعرهم، وقد اتبع البحث المنهج الاستقرائي/ الاستنباطي في بيان حركة هذه الألفاظ وأصولها واستعمالاتها، ثمّ استنباط ما طرأ عليها من تغيير دلالي إمّا بتعميم دلالتها لتشمل عددًا أكبر من المدلولات والمعاني، وإمّا بتضيق دلالتها لتقتصر على معنى واحد من المعاني الكثيرة التي دُوِّنت في أصل وضعها، وإمّا أن ترتقي دلالتها لتأخذَ معنى أسمى من المعنى الذي وُضِعت له، وإمّا العكس بأنْ تنحطّ دلالتها فتأخذ معنى أقلّ شأنًا أو أضعف ممّا وُضعت له، وإمّا أنْ تنتقل من مجال مادي إلى مجال معنوي لعلاقة المشابهة التي تربط بين المجالين، وقد توصل البحث إلى أنّ الشِّعر العربي القديم –بما يحويه من ألفاظ– ثروة لغوية لا يُستهان بها في إغناء المعاجم اللغوية بالمعاني والمدلولات، وأنّ اكتساب اللغة العربية ألفاظًا ذات دلالات جديدة يؤكّد طواعيتها ومرونتها وتقبّلها الاستعمالات الجديدة.

كلمات مفتاحية: علم الدّلالة، التغير الدّلالي، المعنى، الشّعر العربي.

Öz

Bu araştırma, eski Arap şiirinde şairlerin şiirlerinde ele aldıkları ifadelerde meydana gelen değişimleri izlemeyi amaçlayan semantik bir çalışmadır. Araştırma, bu kelimelerin hareketlerini, kökenlerini ve kullanımlarını açıklamada tümdengelim/tümevarım yaklaşımını izlemektedir. Daha sonra, anlamlarını daha fazla sayıda çağrışım ve anlamı içerecek şekilde genelleştirerek ya da önemini orijinal konumunda kaydedilen birçok anlamdan birine daraltarak onlarda meydana gelen anlamsal değişiklik çıkarımında bulunulmuştur. Bu çıkarım atfedilen anlamdan daha yüksek bir anlam çıkarmak için önemini yükselterek veya tam tersi, önemini azaltarak ve daha az önemli veya daha zayıf bir anlam alarak da yapılmıştır. Araştırmada, eski Arap şiirinin -içerdiği ifadelerle- sözlükleri anlam ve çağrışımlarla zenginleştirmede küçümsenemeyecek bir dil zenginliği olduğu ve Arapça sözcüklerin yeni çağrışımlarla edinilmesinin onun esnekliğini ve yeni kullanımları kabul etmesini doğruladığı sonucuna varılmıştır.
Anahtar Kelimeler: Anlambilim, semantik değişim, anlam, Arap şiiri.

* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye.

E-mail: bozanalhamad@aksaray.edu.tr

https://orcid.org/0000-0001-8446-8505

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Bozan Alhamad,
Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye.

Submission /Başvuru:
05 April/Nisan 2021
Acceptance /Kabul:
21 May/Mayıs 2021

Atıf/Citation:
Alhamad, Bozan. "Semantic Change in Ancient Arabic Poetry", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 3-32.

Abstract
This research is a semantic study in ancient Arabic poetry with the aim of monitoring the changes that occurred in the expressions that the poets dealt with in their poetry. The research follows the deductive/inductive approach in explaining the movement of these words, their origins and their uses, then extrapolates the semantic change that occurred in them either by generalizing their significance to include a larger number of the connotations and meanings, either by narrowing its significance to one of the many meanings that were recorded in its original position, or by elevating its significance to take a higher meaning from the meaning that it was assigned to, or vice versa by declining its significance and taking a meaning less important or weaker. It moves from a physical domain to an intangible domain due to the similar relationship between the two fields. The research has concluded that ancient Arabic poetry - with its expressions - is a linguistic wealth that cannot be underestimated in enriching linguistic dictionaries with meanings and connotations, and that the acquisition of Arabic words with new connotations confirms its flexibility and acceptance of new uses.
Keywords: Semantics, semantic change, meaning, Arabic poetry.

Extended Abstract

Linguistic change, especially semantic change, is one of the core topics on which linguistics is based at the present time because of its importance in studying the nature of languages, their change and their relationship with each other. This semantic change has manifestations, which are:

Significance widening: As its scope expands to include more than it used to be and after it used to denote a part of the meaning, it became indicative of all the meaning, and this expansion does not take place in a short time but rather needs a long time, so people in their linguistic uses may not give much attention to the nuances. Between the meanings of the words, they are content with the minimum possibility to convey the meaning they want, and so with the passage of time the general connotations are fixed in the minds and they spread, and the special meaning from which the original connotation appeared may be forgotten or may almost disappear.

Narrowing the meaning: It is intended to shift the connotation from the general meaning to the specific meaning, or narrow its scope from the whole to the part. There are terms that were used in general connotations and with the passage of time and usage, people became narrowed in their field, because the perception of the private significance is easier than the grasp of the total significance, and it is closer to the minds Whenever the word was precisely defined, it was clear and understood.

The sophistication of the meaning: It is closely related to the occurrence of an evolution in society, because in the primitive society there is much vocabulary related to the tangibles, and a little vocabulary related to the intangibles, so the development of society leads to the development and sophistication of the language, whereby language expressions move from simple tangible meanings to higher abstract meanings.

Decadence of meaning: Just as there are expressions in the language that rise, there are other expressions that have a degradation in meaning, and their meaning decreases from a high meaning to a less significant meaning, and this happens quickly and more clearly than the sophistication of the words, and this is due to the use of these terms to express things related with ugliness and the sexual instinct, or its frequent circulation among people, they

use it in a field weaker than its first field, and the word becomes common with its spread, and its connotation is degraded.

Significance transmission: This aspect of semantic change is closely related to the metaphor because the terms in all living languages are linked by common relations among themselves, so people depend on these relationships in order to transfer the word from its original domain that was set for it to another field, and this transition often occurs from the perceptual meaning to the abstract meaning, because the connotation of the word begins with the tangible and then moves to the abstract. This is related to the development and rise of the society; and the opposite may happen, so the connotation moves from the abstract meaning to the sensual meaning, and this is what the writers resort to bring the meaning closer to the minds.

We have used in this research (15) examples to indicate the semantic change in ancient Arabic poetry, where we chose in every aspect of the semantic change (3) examples from ancient Arabic poetry. We mention the word that has undergone a semantic change and then mention the verse that denotes on this change, then we infer this changed meaning from Arabic dictionaries and ancient reference books, then we analyze this linguistic phenomenon to confirm the presence of a semantic change in this word with mentioning the relationship that made this word change from its original meaning to the meaning it changed to.

التَّغَيّرُ الدَّلالي في الشِّعْرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ

المقدمة:

يعدُّ التغير اللغوي، ولا سيما التغير الدَّلالي الذي يهتمّ بدراسة الألفاظ وتغير معناها، من أهم القضايا التي يقوم عليها الدَّرس اللغوي في العصر الحديث لِما له من أهمية في دراسة طبيعة اللغات الحية وتغيرها وعلاقة بعضها ببعضها الآخر، والتغير الدلالي يطرأ على الألسنة البشرية ما دامت متداولة فيُحدث تغيير نسبي على بعض أجزائها في أصواتها وتراكيبها بوجه عام، وعلى دلالتها بوجه خاص، ولكن هذا التغير يحدث بطيئًا بحيث يخفى على الحس الفردي المباشر[1]، بل إنَّ بعض العلماء يرى أنَّ الأسباب الاجتماعية من أهمَّ الأسباب المؤثرة في تغيير دلالة الألفاظ؛ لأنَّ اللغة هي المعبّر الأساسي عن حال المجتمع وتغييراته، فكلّما ارتقى المجتمع ارتقت ألفاظ لغته، وكلمّا انحطّ المجتمع انحطّت ألفاظ لغته، وأنَّ تغيير الطبائع يؤدي إلى تغيير المعنى، وتعديل العلاقة بين الدال ومعناه[2]، ويرتكز التغير الدلالي على عدة مظاهر، هي: تعميم الدّلالة من خلال توسيع مجالها لتشمل أكثر من معنى أو تخصيصها لتشمل معنىً واحداً خاصاً من عدة معانٍ، أو رقيها نتيجة لرقي المجتمع وتطوّره أو انحطاطها لانحطاط المجتمع، أو انتقال مجال استعمالها اعتماداً على المشابهة بين المعنى الأصلي والمعنى المتغير.

مظاهر التَّغير الدَّلالي

إنَّ التغير الدَّلالي يقوم في جوهره على أساس تغير العلاقة بين الكلمة ومدلولها، وقد حاول اللغويون في منتصف القرن العشرين وضع تصوّر حول مظاهر التغير الدَّلالي، فَحَصروها بخمسة مظاهر رئيسة، هي:

أولًا– تعميم الدّلالة

سمّاه أولمان Stephen Ullmann توسيع الدّلالة[3]، ويعني أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل[4]، حيث يتّسع مجال الدّلالة ليشمل أكثر مما كان عليه، فبعد أنْ كانت تدلُّ على جزء من المعنى أصبحت تدلُّ على المعنى كلّه، ولا يتمّ هذا التعميم بوقت قليل بل يحتاج إلى وقت طويل، فالناس في استعمالاتهم اللغوية قد لا يعطون اهتماماً كبيراً للفروق الدقيقة بين معاني الكلمات بل يكتفون بأقلَّ ما يمكن لإيصال المعنى الذي يريدونه، وهكذا مع مرور الوقت تثبت الدَّلالات العامة في الأذهان وتنتشر، وقد يُنسى المعنى الخاص الذي ظهرت منه الدّلالة الأصلية أو يكاد يندثر، ومن الأمثلة على تعميم الدّلالة في الشّعر العربي القديم:

---

[1] عبد السلام المسدي، *اللسانيات وأسسها المعرفية*، تونس: المطبعة العربية، 1986، ص38.

[2] بيير جيرو، *علم الدلالة*، ترجمة منذر عياش، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988، ص114.

[3] ستيفن أولمان، *دور الكلمة في اللغة*، ترجمة: كمال بشر، القاهرة: مكتبة الشباب، 1986م، ص180؛ أحمد مختار عمر، *علم الدّلالة*، القاهرة: عالم الكتب، 1992 م، ص243.

[4] أحمد مختار عمر، *علم الدّلالة*، ص244.

1- الــمَالُ

قال الشاعر الجاهلي لَقيط بن يَعمر الإيادي (380 ق.ه)[5]:

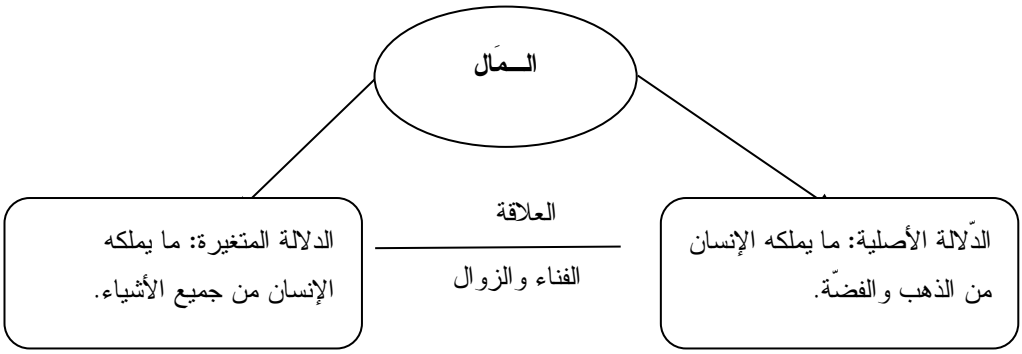
وَلَيسَ يَشْغَلُهُ مَالٌ يُثَمِّرُهُ عَنْكُمْ وَلَا وَلَدٌ يَبْغِي لَهُ الرِّفَعَا

معنى المال في البيت: كلُّ ما يملكه الإنسان من أشياء يمكن الانتفاع منها.

قال ابن الأثير: المال في الأصل: ما يملك من الذَّهب والفضَّة، ثم أطلق على ما يُقتَنَى ويُملَكُ من الأعْيان[6]، وقال ابن منظور: المال: معروف ما ملكته من جميع الأشياء، والمال: الحيوان[7]، وقال الراغب الأصفهاني: الــمال سُمِّي بذلك لكونه مائلًا أبدا وزَائلًا[8]، وقال الزبيدي: أكثر ما يُطلق المال عند العرب على الإبل لأنَّها كانت أكثر أموالهم، ومال أهل البادية النعم[9].

التحليل

لقد أورد الشاعر لقيط الإيادي في بيته الشعري كلمة (المال) وأراد بها كلّ ما يملكه الإنسان من متاعٍ وإبل ونحوهما، وإنْ كان أصل هذه الكلمة (ما يملكه الإنسان من ذهب وفضة) كما ذكر ذلك ابن الأثير، ثم توسّعوا في دلالة هذه الكلمة فأصبحت تدلُّ على كلِّ ما يمكن امتلاكه والانتفاع منه سواء من الأعيان كالذهب والفضة أو من الحيوان كالأنعام وغيرها، أمّا ما لا يمكن للإنسان امتلاكه الطيور في الهواء والأسماك في الماء فلا يسمّى مالًا، وبهذا التوسّع الذي طرأ على الكلمة أدّى إلى تغير دلالتها، وانتقالها من معنى خاصٍ، وهو(ما يملكه الإنسان من الذهب والفضة) إلى معنى عام، وهو (ما يملكه الإنسان من جميع الأشياء)، لاشتراكهما في جزء من المعنى وهو (الفناء والزوال).



[5] لقيط بن يعمر الإيادي، *الديوان*، تحقيق: عبد المعين خان، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971، ص48.

[6] ابن الأثير مجد الدين، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقيق: محمود محمد الطناحي وآخرون، بيروت: المكتبة العلمية، 1979م، 373/4.

[7] ابن منظور محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، 1414ه، 635/11.

[8] الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق: دار القلم، 1997م، ص784.

[9] المرتضى الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، الكويت: دار الهداية، 1965م، 30، 428.

2- القَارِصُ:

قال الشاعر الأموي أبو النّجم العجلي(130ه)[10]:

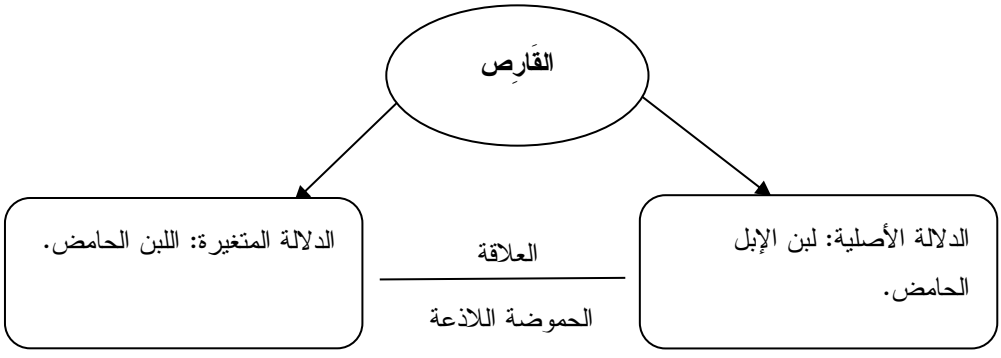
مُخْتَلِطُ الــمَفْرِقِ جَثْبُ الــمَأْكَلِ إِلّا مِنَ الْقَارِصِ وَالْمُمَحَّلِ

معنى القارص في البيت: اللبن الحامض.

قال الزبيدي: القارِصُ: الحامض من ألبان الإبل خاصّة، وقيل: هو لبن يَحذِي اللِّسانَ، فأطلق ولم يخصص الإبل، وهو الحامض يُحلبُ عليه حليب كثير حتّى تذهب عنه الحموضة[11]، وقال ابن منظور: القارِصُ: الحامِض من ألبان الإبل خاصة، ثم أُطلق ولم يُخصصْ بلبن الإبل، فأصبح يُطلق على كلِّ لبن يحذِي اللِّسان، وفي المثل: عَدا القارِصُ فَحَزَر، أَي جاوزَ الحدَّ إلى أنْ حَمِضَ[12]، وجاء في المعجم الوسيط: القارص: اللَّبن يلذع اللِّسان[13].

التحليل

لقد أورد الشاعر ابن أبي النجم كلمة (القارص) في بيته الشعري لتدلَّ على اللبن الحامض سواء أكان لبن إبل أم لبن غيرها من الأنعام، على الرغم من أنَّ أصل هذه الكلمة كما بيّنها كلّ من الزبيدي وابن منظور أنّها كانت تدلُّ على الحامض من ألبان الإبل؛ لأنَّ الإبل كانت أكثر أموال العرب قديماً، ولكن مع انفتاح العرب على الأمم الأخرى واغتنائهم للمواشي كالأغنام والماعز والأبقار والاهتمام بتربيتها ثم الاستفادة من حليبها أصبحوا يطلقون القارص على كلّ لبن حامض، سواء أكان لبن إبل أم غيره من ألبان الأنعام، فبهذا التعميم الذي طرأ على هذه الكلمة أدّى إلى تغيير دلالي جعلها تنتقل من معنى خاص، وهو (لبن الإبل الحامض) إلى معنى عام وهو (اللبن الحامض) لاشتراكهما في جزء من المعنى وهو (الحموضة اللاذعة).



[10] أبو النجم العجلي، *الديوان*، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006م، ص359.

[11] الزبيدي، *تاج العروس*، 88/18.

[12] ابن منظور، *لسان العرب*، 70/7.

[13] إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، القاهرة، دار الدعوة، 1960م، 726/2.

3- الـمَنِيحَةُ

قال ابن الرومي (283ه)[14]:

كَمْ قَدْ مَنَحْتَ فَمَا أَضْعَتَ مَنِيحَةً بَلْ كَمْ مَنَعْتَ مُحَامِيًا لَا حَارِمَا

معنى المنيحة في البيت: العطية.

قال الفيومي: المنحة والمنيحة في الأصل الشَّاة أو الناقة يُعطيها صاحبُها رجلًا يشرب لبنَها ثمَّ يردّها إذا انقطع اللبن ثمّ كثر استعماله حتّى أطلق على كلِّ عطاء[15]، وقال المطرّزي: الـمَنح: أن يعطي الرجلُ الرجلَ ناقةً أو شاةً يشرب لبنها ثمّ يردّها إذا ذهبَ درّها هذا أصله ثمّ كثر حتَى قيل في كلّ مَن أعطى شيئًا مَنح، والمنحة والمنيحة: النَّاقة الممنوحة وكذلك الشَّاة ثمّ سمّي بها كلّ عطية[16]. وقال ابن منظور: والأصل في الـمَنيحة أَن يجعل الرجلُ لبنَ شاته أو ناقته لآخر سنةً ثمّ جُعلت كلّ عطية منيحةً[17]، وجاء في المعجم الوسيط: المنيحة: المنحة، وهي لعطيَّة ودابة أو أداة أو أرض تعيرها أخاك ينتفع بها زمانًا ثمَّ يردّها عليكَ[18].

التحليل

لقد أورد ابن الرومي في بيته الشعري كلمة (المنيحة) وأراد بها معنى العطية، وهذا المعنى معنى متغير عن المعنى الأصلي لها، فالفيومي يقول: إنَّ أصل المنيحة هي الشاة أو الناقة التي يعطيها صاحبها لرجلٍ ما يشرب لبنها ثمّ يردُّها إليه إذا انقطع لبنها؛ أي: أنّها الشَّاة أو النَّاقة ذات اللبن الممنوحة لشخصٍ مَا لكنّ لكثرة استعمال هذه الكلمة على ألسنة العامة أصبح يطلق على كلِّ شيءٍ ممنوحٍ منيحةً كما بيّنَ ذلك المطرّزي، إلّا أنَّ ابن منظور حدّدَ مدة العطاء بسنةٍ كاملة، على الرغم من أنَّ أغلب العلماء أكّدوا على إرجاع الشَّاة أو النَّاقة وقت ذهاب لبنها، وسواء كانت تُرجع بعد ذهاب لبنها أو بعد سنةٍ فإنَّ أصل معنى الكلمة هو الشَّاة أو النَّاقة الممنوحة بسبب لبنها، ثم توسّعت العامةُ في معنى الكلمة، فأصبحت تُطلق على كلِّ شيءٍ ممنوحٍ منيحةً من باب تعميم دلالة الكلمة، من هنا يمكن القول بأنَّ معنى كلمة المنيحة قد طرأ عليه تغيير دلالي أدّى إلى تعميم معناها، فقد كانت تدلُّ على معنى خاص وهو (الشَّاة أو النَّاقة الممنوحة لقاء لبنها) ثمَّ توسَّع معناها فأصبحت تدلُّ على كلِّ شيءٍ ممنوحٍ لعلاقة المشاركة بين المعنيين، وهي (المنح).

---

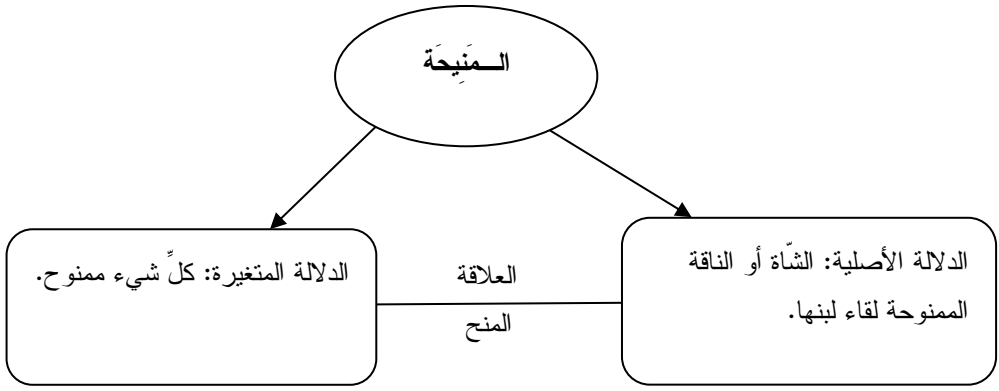
[14] ابن الرومي، *الديوان*، تحقيق: حسين نصّار، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002م، 2133/5.

[15] أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، 580/2.

[16] ناصر بن عبد السيد المطرّزي، *المغرب في ترتيب المعرب*، بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ، 477/1.

[17] ابن منظور، *لسان العرب*، 607/2.

[18] إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، 888/2.



ثانيًا- تخصيص الدّلالة

أطلق عليه أولمان Stephen Ullmann (تضييق المعنى)[19]، ويقصد به أن يكون للكلمة معنى أصلي له خاصية العموم، أو الإطلاق، أو الشيوع لكنّه سرعان ما ينتقل، بحكم الاستعمال إلى التعبير عن خصوصية يعينها، ودلالة ضيقة محددة[20]، فهو نقل الدّلالة من المعنى العام إلى المعنى الخاص، أو تضييق مجالها من الكلِّ إلى الجزء، فهناك كلمات كانت تستعمل في دلالات عامَّة وبمرور الزمن و وكثرة الاستعمال أصبح الناس يضيقون مجالها، لأنَّ إدراك المعنى الخاص أسهل من إدراك المعنى الكلي، وأقرب إلى الأذهان، فالكلمة كلَّما كان معناها محدداً تحديداً دقيقًا كان واضحًا ومفهومًا، ومن الأمثلة على تخصيص الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1- الجَارِيةُ

قال أبو فراس الحمداني (357ه)[21]:

جَارِيَةٌ كَحْلَاءُ مَمْشُوقَةٌ فِي صَدْرِهَا حُقَّانِ مِنْ عَاجِ

معنى الجارية في البيت: الأَمَة الخادمة.

قال الفيومي: الجارية: السَّفينة سميت بذلك لجريها في البحر، ومنه قيل للأَمَة جارية لجريها مستسخرة في أشغال مواليها، والأصل فيها الشَّابة لخفتها ثم توسَّعوا حتّى سمَّوا كلَّ أَمَةٍ جاريةً وإنْ كانت عجوزًا لا تقدر على السعي تسمية بما كانت عليه[22].

---

[19] أولمان، *دور الكلمة في اللغة*، ص180؛ أحمد مختار عمر، *علم الدَّلالة*، ص245.

[20] نواري سعودي أبو زيد، *محاضرات في علم الدلالة*: عمّان، عالم الكُتب الحديث، 2011م، ص180.

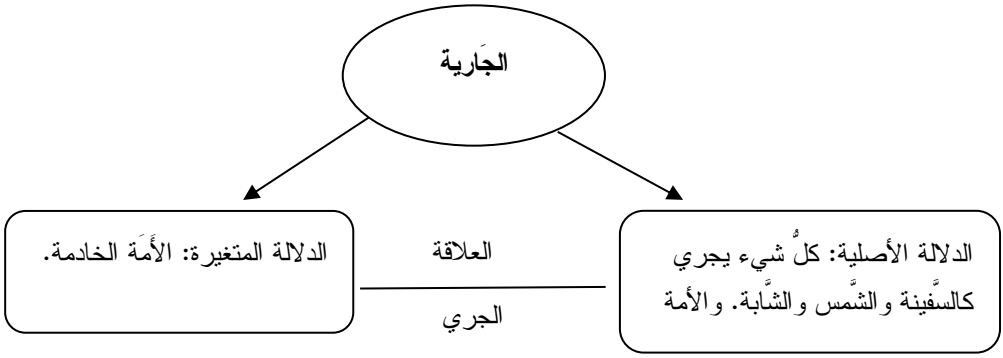
[21] أبو فراس الحمداني، *الديوان*، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994م، ص72.

[22] الفيومي، *المصباح المنير*، 97/1.

قال المطرّزي: تطلق الجارية على أنثى الغلام لخفتها وجريانها بخلاف العجوز[23]، وذكر ابن فارس أنَّ الجري: هو انسياح الشيء، يقال جرى الماء يجري إذا انساح، والجارية: الشَّمس، سمّيت بذلك لجريها من القطر إلى القطر، والجارية: السَّفينة، لجريها في البحر، وهو القياس. والجارية من النِّساء من ذلك أيضًا، لأنَّها تستجرى في الخدمة[24].

التحليل

قد أورد أبو فراس الحمداني كلمة (الجارية) في بيته الشعري بمعنى (الأَمَة الخادمة)، على الرغم من أنَّ أصل استعمالها في أصل الوضع تدلُّ على عدّة أشياء، فقد أطلقوا اسم الجارية على السَّفينة لأنّها تجري في البحر، وعلى الشَّمس لجريها من القطر إلى القطر، وعلى الفتاة الشَّابة لخفتها وسرعة جريها ثمّ بعد ذلك خُصصت هذه الكلمة بالأَمَة الخادمة لجريها مستسخرة في خدمة أسيادها، ومع كثرة استعمال هذه الكلمة أصبحت تدلُّ على الأَمَة الشَّابة، ومع تطوّر العصور أصبحت تطلق على الأَمَة الخادمة سواء أكانت شابةً أم عجوزًا، ومن هنا نلحظ التغير الدَّلالي الذي طرأ على هذه الكلمة، فقد كانت تدلُّ على كلّ شيء يجري كالسَّفينة والشَّمس والشَّابة والأَمَة، ثمَّ خُصصت بعد ذلك بالأَمَة الخادمة لاشتراك المعاني بجزء من المعنى وهو الجري.



2- الــمَأْتَم

قال عدي بن زيد (35 ق.ه)[25]:

كَـأَنَّ مَـــأْتَـــمـــاً بـــاَتَـــتْ عـليـــهِ خَـــضـبـــنَ مَـآلِيًـا بِـدَمٍ صَـــبِـيـبِ

معنى المأتم في البيت: مجتمع النساء في الحزن.

[23] المطرّزي، *المغرب في ترتيب المعرب*، 81/1.

[24] ابن فارس أحمد بن زكريا، *مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الفكر، 1979م، 448/1.

[25] عدي بن زيد، *الديوان*، تحقيق: محمد عبد جبّار المعيبد، بغداد: وزارة الثقافة، 1965م، ص37.

قال ابن الأثير: الـــمأتمُ في الأصل: مُجتمع الرِّجال والنِّساء في الحُزن والسُّرور، ثمَّ خُصَّ به اجتماع النِّساء للموت[26]، بل إنَّ المطرّزي خصّه بمجتمع النساء فقط دون الرجال فرحًا كما في قول ابن مقبل (103ه)[27]:

وَمَأْتَمٍ كَالدُّمَى حُورٍ مَدَامِعُهَا لَمْ تَيْأَسْ الْعَيْشَ أَبْكَارًا وَلَا عُونَا

وحزنًا كما في قول أَبِي عَطَاءٍ السِّنْدِيِّ (180هـــ)[28]:

عَشِيَّةَ قَامَ النَّائِحَاتُ وَشُقِّقَتْ جُيُوبٌ بِأَيْدِي مَأْتَمٍ وَخُدُودُ[29]

ففي بيت ابن مقبل تدلُّ كلمة (المأتم) على مجتمع النساء في الفرح، وفي بيت أبي عطاء تدلُّ على مجتمع النساء في الحزن، أمّا ابن منظور فيرى أنَّ (الـــمَـــأتم) كلُّ مُجتمع من رجال أَو نساء في حُزن أو فَرح، قال الشاعر[30]:

حَتَّى تَرَاهُنَّ لَدَيْه قُيَّما كما تَرى حَوْلَ الأَمِير الـــمَأْتَما

فهو يشبّه وقوفهنّ حوله بوقوف حاشية الأمير من الرجال حوله[31].

كما أنكر الحريري توهُّم أكثر الخاصة من اللغويينَ أنَّ المأتم هو مجمع المناحة للنساء فقط، فهو يراه مجتمع النساء في الخير والشر، بدلالة قول الشاعر أَبو حَيَّة النُّمَيْرِيّ (183ه)[32]:

رِمَتْهُ أَناةٌ من رَبِيعةِ عامِرٍ نَؤُومُ الضُّحى في مَأْتَمٍ أَيِّ مأْتَمِ[33]

فالمراد من المأتم في هذا البيت مجتمع الخير.

التحليل

لقد أورد الشاعر عدي بن زيد في بيته الشعري كلمة (المأتم) بمعنى اجتماع النِّساء للموت، فقد ذكر بعض العلماء أنَّ أصل دلالة كلمة (المأتم) وُضِعت للتعبير عن الاجتماع مطلقاً في الفرح والحزن سواء أكان هذا الاجتماع اجتماع نسوة أم اجتماع رجال، ومع مرور الزمن خصصت دلالتها، فأصبحت تدلُّ على مجتمع

---

[26] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 21/1.

[27] تميم بن أُبي بن مقبل، *الديوان*، تحقيق: عزة حسن، بيروت: دار الشرق العربي، 1995م، ص231.

[28] قاسم راضي مهدي، "أبو العطاء السندي، حياته وشعره"، *مجلة المورد*، 2، (1980)، ص282.

[29] المطرّزي، *المغرب في ترتيب المعرب*، 18/1.

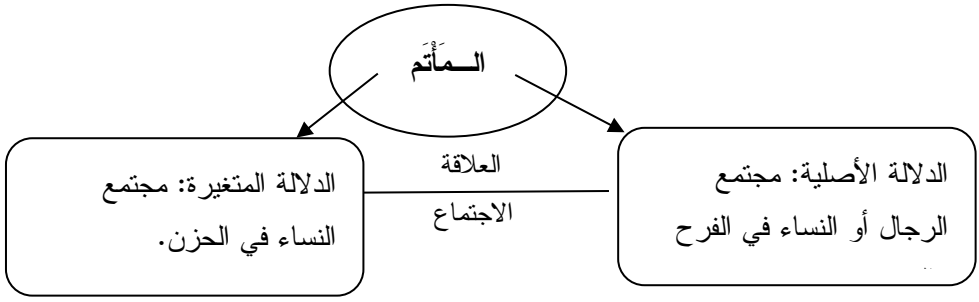
[30] لم يعرف قائله، *لسان العرب*، 3/12.

[31] ابن منظور، *لسان العرب*، 3/12.

[32] أبو حية النميري، *الديوان*، تحقيق: يحيى الجبوري، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975م، ص75.

[33] القاسم بن علي الحريري، *درة الغواص في أوهام الخواص*، تحقيق: عرفات مطرجي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998، ص168-169.

النساء في الفرح والحزن، ومع كثرة الاستعمال خُصصت أكثر وحُددت، فأصبحت تدلُّ على مجتمع النساء في الحزن فقط، وبهذا يمكن القول بأنَّ كلمة (المأتم) طرأ عليه تغير دلالي مرتّين مرّة عندما خُصصت بمجتمع النِّساء في الفرح والحزن، ومرّة عندما خُصصت بمجتمع النِّساء في الحزن، وهذا التَّغير أدَّى إلى نقل دلالتها من معنى مادي عام، وهو(مجتمع الرِّجال أو النِّساء في الفرح والحزن) إلى معنى مادي خاص، وهو (مجتمع النِّساء في الحزن) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي الاجتماع.



3- الـــمُدَام

قال أبو نواس (198ه)[34]:

غَنَيْتُ عَنِ الكَوَاعِبِ بِالغُلَامِ وَعَنْ شُرْبِ المُـرَوَّقِ بِالمُـدَامِ

معنى المدام في البيت: الخمرة.

قال ابن منظور: الـــمُدام: الـــمَطر الدائم، والـــمُدام: الخمر، سمّيت مُداماً لأنّه ليس شيء تُستطاع إدامَةُ شربه إلا هي، وقيل: لإدامتها في الدَّنِّ زماناً حتى سكنت بعدما فارَت، وقيل: سمَّيت الخمرة مُداماً لِعتقها، وكلُّ شيءٍ سكنَ فقد دامَ؛ ومنه قيل للماء الذي يسكن فلا يجري: دائم[35]، وسمّيت الخمرة مُداماً لأن شُربها يُدام أياماً دون سائر الأشربة[36]، وقال ابن سيده: دَامَ الشَّيء يدوم، ومنه الـــمُدام: الـــمطر الدَّائم، والـــمُدام: الخمرة لإدامتها في ظَرْفها، وظِلٌّ دَوْم، وماء دَوْم: دائم[37].

التحليل

لقد أورد أبو نواس في بيته الشعري كلمة (المدام) بمعنى الخمر، وإنْ كان أصل المدام يدلُّ على كلّ ما سكنَ ودام، فقد أطلقت أيضاً هذه الكلمة على المطر الدائم الذي يتتابع ولم ينقطع عن النزول، فهو

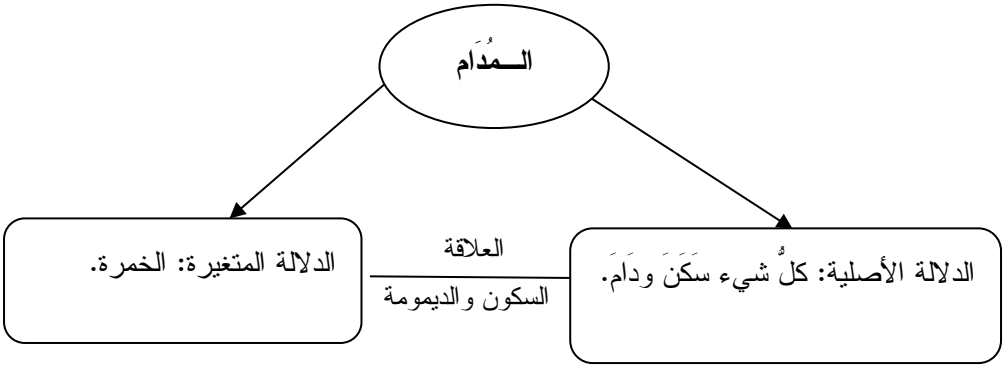
[34] أبو نواس الحسن بن هانئ، *الديوان*، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، القاهرة: مطبعة مصر، 1953م، ص707.

[35] ابن منظور، *لسان العرب*، 214/12.

[36] محمد بن عمر الزمخشري، *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، 303/1.

[37] ابن سيده علي بن إسماعيل، *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، 445/9.

مطر مدام، إلّا أنَّ النَّاس العامة منهم والخاصة أصبحوا يطلقون معنى المدام على الخمرة لكثرة تداولها وشربها وخاصة في العصر العباسي وما بعده، بعدما نزل القرآن الكريم بتحريمها في العصر الإسلامي، فأصبحت هناك مجالس خاصة بها يأتون الناس إليها يشربون منها وينشدون الأشعار بها، فغلبت دلالة الخمرة على دلالة المطر، وبالتالي يمكن القول بأنَّ تخصيص هذه الكلمة بالخمرة كان إمّا لدوامها في الدّن زمانًا حتى تسكن، وإمّا لأنَّ شربها يدوم أياماً دون سائر الأشربة، فتخصيص المدام بالخمرة أدّى إلى إحداث تغير دلالي جعل معناها ينحصر بمعنى الخمرة دون غيره من المعاني كالمطر الدائم والظلّ الدائم والماء الدائم لاشتراك المعاني بجزء من المعنى وهو السكون والديمومة.



ثالثا– رُقي الدّلالة

يقصد به أنَّ دلالة اللفظ في اللغة قد ترتفع، فتعطي معنى جديدًا يرفعها عن الابتذال والضعف[38]، ويعدُّ رقي الدّلالة مظهراً مرتبطًا إلى حدٍّ كبير بحدوث تطوّر في المجتمع، لأنَّ لغة المجتمع البدائي لغة كثيرة المفردات المتعلقة بالأشياء المحسوسة، وقليلة المفردات المتعلقة بالأشياء المعنوية، فتطوّر المجتمع يؤدي إلى تطوّر اللغة ورقيها، حيث تنتقل ألفاظ اللغة من المعاني المحسوسة البسيطة إلى المعاني المجردّة الراقية، وبالتالي يحدث رقي لدلالة هذه الألفاظ، ومن الأمثلة على رقي الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1– التُّحْفَة

قال مهيار الديلمي (428ه)[39]:

أَتَتْ شَرَفًا مِنْ سَيِّدٍ وكَأَنَّهَا أَتَتْ مِن مُحِبٍّ تُحْفَةً لِحَبِيبِ

معنى التُّحفة في البيت: الشيء النفيس.

[38] صادق يوسف الدباس، *دراسات في علم اللغة الحديث*، عمّان، دار أسامة، 2012م، ص208.

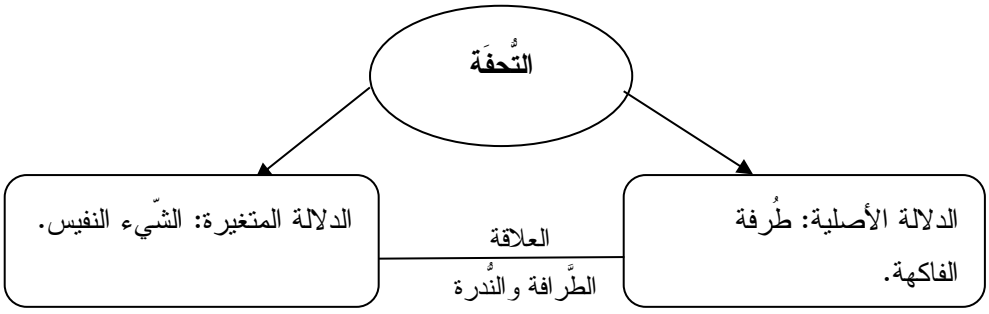
[39] مهيار الديلمي، *الديوان*، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1925م، 23/1.

قال ابن الأثير: التُّحفة: طُرفة الفاكهة، والجمع التُّحف ثمَّ تُستعمل في غير الفاكهة من اللطَف[40]، وجاء في الحديث الشريف، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ أَوَّلُ النَّاسِ إِجَازَةً؟ قَالَ: فُقَرَاءُ الْمُهَاجِرِينَ، قَالَ الْيَهُودِيُّ: فَمَا تُحْفَتُهُمْ حِينَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ؟ قَالَ: زِيَادَةُ كَبِدِ النُّونِ)[41].

قال أبو موسى المديني: أصل التُّحفة: طُرفة الفاكهة، والجمع التُّحَف[42]، وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: تُحفة: طُرفة أو شيء مستحدث عجيب له قيمة جماليّة أو أثريَّة أو فنِّيَّة[43].

التحليل

لقد أورد الشاعر مهيار الديلمي في بيته الشعري كلمة (التحفة) بمعنى الشيء النفيس القيم، على الرغم من أنَّ أصل الكلمة في زمن وضعها كانت تدلُّ على (طرفة الفاكهة) ثم أصبح العامة يستخدمونها في الطرفة لغير الفاكهة من باب توسيع الدّلالة ثم استخدمت في الأشياء الثمينة القيمة النادرة من باب رقي الدّلالة حتى أصبح بعض العلماء يطلقون هذه التسمية على كتبهم، ككتاب (التُّحفة المهدية شرح العوامل النحوية) لمحمد بن مهدي ظافر العمراني، وكتاب (التحفة السنية بشرح المقدمة الآجرومية) لمحمد محي الدين عبد الحميد، وغيرها من التسميات التي تدلُّ على أسماء الكتب، وهذا الرقي في دلالة الكلمة راجع إلى رقي المجتمع وتطوّره وانفتاحه على الحضارات الأخرى في العصور اللاحقة، فأصبحت تدلُّ هذه الكلمة على الشيء النادر الثمين القيّم، ومن هنا يمكن القول بأنَّ هذا التغير أدّى إلى السمو بدلالة الكلمة، فَصَارت تدلُّ على (الشيء النفيس) بعدما كانت تدلُّ على معنى أضعف نسبيًّا من المعنى الجديد، وهو (طرفة الفاكهة) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي الطرافة والنُّدرة.



[40] ابن الأثير: *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 182/1.

[41] مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، 1991م، 252/1.

[42] أبو موسى محمد بن عمر المديني، *المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث*، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1988م، 220/1.

[43] أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، القاهرة: عالم الكتب، 2008م، 286/1.

2- الـــمَجْدُ

قال الأبيوردي (460هـــ)[44]:

مَجْدٌ عَلَى هَامَةِ العَيُّوقِ مَرْفُوعُ رَاقَ الوَرَى مِنْهُ مَرْئِيٌّ وَمَسْمُوعُ

معنى المجد في البيت: العزّ والشّرف.

قال أبو موسى المديني: أصل الـــمَجد في اللغة: الكَثرة. يُقال: أمجَدتُ الرجلَ سَبًّا وذَمًّا: أي أكثَرتُ. وقيل: الـــمَجد: امتلاء بَطن البعير من العَلف، ثم قالوا: مَجُدَ فهو ماجِد؛ إذا امتلأ كرمًا[45].

أصل الـــمجد من قولهم: مَجَدَتِ الإبلُ : إذا حصلت في مرعًى كثيرٍ واسعٍ[46]، وجاء في لسان العرب: مَجُدَت الإبل: إذا شبعت، قال أبو حية النميري يصف امرأة[47]:

ولَيْسَتْ بِـمَاجِدَةٍ لِلطَّ عَامِ وَلَا الشَّرَابِ

أي ليست بكثيرة الطعام ولا الشراب، وأَمجَدْتُ الدابةَ علفاً: أكثرتُ لها ذلك، ويقال: أَمجَدَ فلانٌ عطاءَه ومَجَّده إذا كثَّره[48].

وقال الفيومي: الـــمجد: العزُّ والشرفُ، ورجلٌ ماجد: كريم شريف[49].

التحليل

لقد أورد الشاعر الأبيوردي في بيته الشعري كلمة (المجد) بمعنى العز والشرف، على غير أصل وضعها، فقد كانت تدلُّ على الكثرة في الشيء، أي: بلوغ النهاية فيه، فيقال: امتلأ بطن البعير من العلف، أي: كثر أكله من العلف حتى امتلأت بطنه، ويقال: رجل ماجد: إذا امتلأ كرمًا، أي: كثر كرمه وبلغ نهاية الكرم، ثم طرأ على هذه الكلمة تغيير دلالي فأصبحت تدلُّ على معنى سامٍ هو (العزُّ والشرف)، أي: بلوغ النهاية في المكانة العالية، وهذا التغير الدلالي أدّى إلى رقي دلالتها فقد كانت تدلُّ على الكثرة في الشيء ثم ارتقت دلالتها فأصبحت تدلُّ على (العزّ والشرف) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي بلوغ النهاية.

---

[44] أبو المظفر محمد بن أحمد الأبيوردي، *الديوان*، بيروت: المطبعة العثمانية، 1317هـــ، ص199.

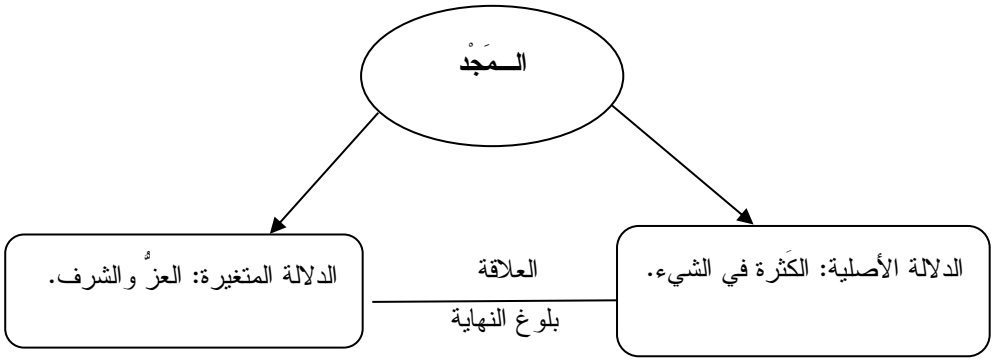
[45] أبو موسى المديني، *المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث*، 184/3.

[46] الراغب الاصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص760.

[47] أبو حية النميري، *الديوان*، ص123.

[48] ابن منظور، *لسان العرب*، 396/3.

[49] الفيومي، *المصباح المنير*، 564/2.



3- النَّجِيبُ

قال حسَّان بن ثابت (40ه)[50]:

لِكُلِّ نَجيبٍ مُنْجِبٍ زَخَرَتْ بِهِ مُهَذَّبَةٌ أَعْرَاقُهَا لَم تُرَهَّقِ

النَّجيب: الرجل الفاضل الكريم.

ابن الأثير: النَّجيب الفاضل من كلِّ حيوان: إذا كان فاضلاً نَفيساً في نوعه؛ وجاء في الحديث: (إنَّ اللّه يحبُّ التاجرَ النَّجــيبَ)[51]، أَي الفاضلَ الكَريم السَّخــيَّ، وقال الزبيدي: النَّجيب من الإبل والخيل: إذا كانا كريمينِ عتيقينِ، والنَّجيب من الرجال: الكريم الحَسيب[52]، وجاء في المحيط في اللغة: الـــنَّجيب: هو الكريم ذو الحَسَب، وكذلك في نَجائب الإبل وهي العِتاق السِّراع[53].

التحليل

لقد أورد حسّان بن ثابت في بيته الشعري كلمة (النجيب) بمعنى الفاضل الكريم، وإن كان أصل الكلمة عند وضعها يطلق على الحيوان إذا كان فريداً في نوعه، نفسيًا في أصله، كما ذكر ذلك كعب بن مالك (50ه) في قصيدته البردة عندما قال[54]:

أَمْسَتْ سُعَادُ بِأَرْضٍ لا يُبَلِّغُها إِلَّا العِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَاسِيلُ

---

[50] حسان بن ثابت الأنصاري، *الديوان*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م، ص171.

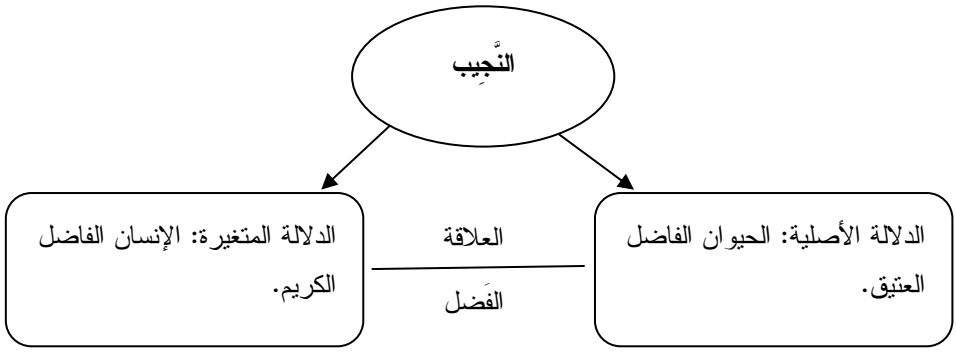
[51] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 17/5.

[52] الزبيدي، *تاج العروس*، 237/4.

[53] الصاحب بن عبّاد، *المحيط في اللغة*، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتب، 1994م، 131/7.

[54] كعب بن زهير، *الديوان*، تحقيق: علي فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م، ص62.

ثم أصبحت تدلُّ على كلِّ شيء فاضلٍ، وفي ذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (الأنعام من نواجِبِ القرآن)[55] أي: من أفاضل سوره، ثم طرأ على معنى هذه الكلمة تغيير دلالي، فأصبحت تدلُّ على معنى سامٍ هو (الإنسان الفاضل الكريم)، وهذا التغير الدّلالي أدّى إلى رقي دلالة كلمة (النَّجيب) وسموها، بعد أن كانت تدلُّ على (الحيوان الفاضل) لعلاقة تربط بين المعنيين، وهي (الفضل).



رابعًا- انحطاط الدّلالة

يقصد به انتقال دلالة اللفظة إلى قيمة أقلّ من قيمة معناها الأقدم، أي تحوّلها من الأفضل إلى الأدنى[56]، وبما أنَّ هناك ألفاظ في اللغة ترتقي فهناك ألفاظ أخرى يحدث لها انحطاط في المعنى، وينخفض معناها من معنى عالٍ إلى معنى أقلّ شأنًا، ويحدث ذلك بشكل سريع وأكثر وضوحًا من رقي الألفاظ، ويرجع ذلك إلى استخدام هذه الألفاظ للتعبير عن أشياء تتصل بالقبح والغريزة الجنسية، أو كثرة تداولها بين الناس فيستعملونها في مجال أضعف من مجالها الأول ويصبح اللفظ مع انتشاره شائعًا، ومنحطًّا في دلالته، ومن الأمثلة على انحطاط الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1- البَلْهَاءُ

قال النّمر بن تولب (14ه)[57]:

ولقَدْ لَهَوْتُ بطِفْلةٍ مَيَّالةٍ بَلْهَاءَ تُطْلِعُني عَلَى أَسْرَارِهَا

معنى البلهاء في البيت: الحمقاء ناقصة العقل.

---

[55] عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، *سنن الدارمي*، تحقيق: حسين سليم أسد، الرياض: دار المغني، 2000م، 2141/4.

[56] محمد محمد داود، *العربية وعلم اللغة الحديث*، القاهرة: دار غريب، 2001م، ص218.

[57] النمر بن تولب، *الديوان*، تحقيق: محمد نبيل طريفي، بيروت: دار صادر، 2000م، ص67.

قال ابن سيده: البَلَهُ: الغفلة عن الشرِّ وأن لا يحسنه، بَلَهَ بَلَهًا، وهو أبله وهي بلهاء[58]، وقال الجوهري: رجل أبله بيّن البله والبلاهة، وهو الذي غلبت عليه سلامة الصدر، والمرأة بلهاء[59]. وفى الحديث: (أكثرُ أهل الجنّة البُلْهُ)[60]، والبَلَه: جمع أبله وهو الغافل عن الشر المطبوع على الخير، وقيل: من غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظنّ بالنّاس لأنَّهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا حذق التصرف فيها وأقبلوا على آخرتهم[61]، والـــبَلهاء من النساء: الكريمة الغريرة المغفّلة، والأَبله: الرجل الأحمق الذي لا تمييز له[62]

التحليل

لقد أورد الشاعر النمر بن تولب كلمة (البلهاء) في بيته الشعري وأراد بها (الحمقاء المغفّلة)، على الرغم من أنَّ أصل الكلمة من البله، وهي الغفلة عن الشرّ وسلامة الصدر منه، فيقال: رجل أبله: أي طُبِع على الخير وأغفل عن الشَّر، وامرأة بلهاء: مطبوعة على الخير غافلة عن الشر، ومع التغير الذي طرأ على بعض الكلمات عبر العصور لأسباب نفسيّة تضفي على بعض الألفاظ دلالات جديدة مصوبة بالانفعالات، كقولنا: (ضحكة حلوة، وفقعَ مرارتي)، أو أسباب اجتماعية وحضارية مرتبطة بحالة المجتمع ومتغيراته، فكلّما تطوّر المجتمع تطوّرت معه ألفاظه، فالبندقية لم تعد سلاحًا حجريًّا؛ إنّما أصبحت تلك الآلة من حديد تقذف الرصاص بسرعة هائلة، ولم يعد الورق ورق البردي، إنّما أصبح له مدلولات كثيرة لاتعد ولا تحصى، أو أسباب لغوية نابعة من اللغة ذاتها، سببها التقارب في الاستخدام، فكلّما كان اللفظان متقاربين في الاستخدام كان التأثير بينهما قويًّا، ومع مرور الزمن يختفي الفرق الدلالي بينهما، كاختفاء الفرق بين (القعود والجلوس)، ومن هنا أخذ معنى كلمة (البلهاء) يتغيّر شيئًا فشيئًا حتى أصبح يدلُّ على المغفّلة الحمقاء التي لا تمييز لها بعد أن كانت تدلُّ على معنى المتغافلة عن الشر، وهذا التغير الدلالي أدّى إلى انحطاط دلالتها، فقد كانت تدلُّ على الغافلة عن الشر لسلامة سريرتها ثم أصبحت تدلّ على المغفّلة الحمقاء التي لا تحسن إدارة الأمور لعلاقة بين المعنيين، وهي الغفلة.

---

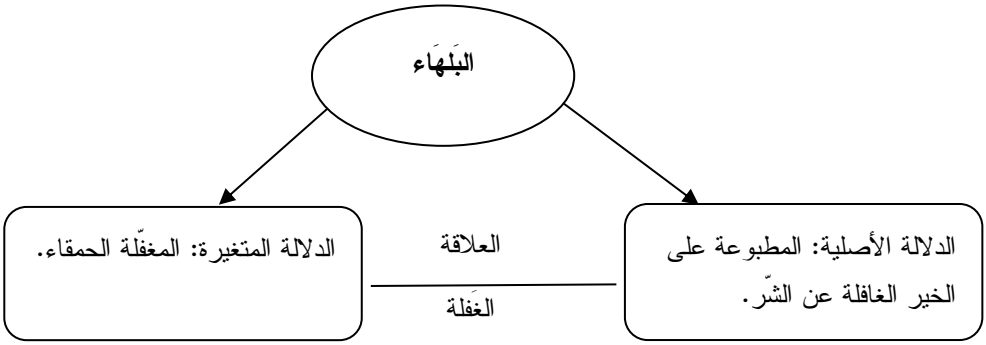
[58] ابن سيده، *المحكم والمحيط* الأعظم، 327/4.

[59] إسماعيل بن حماد الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، 227/6.

[60] محمد بن سلامة القضاعي، *مسند الشهاب*، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م، 110/2.

[61] محمد طاهر بن علي الفَتَّني، *مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار*، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1967م، 217/1.

[62] ابن منظور، *لسان العرب*، 477/13.



2- الاِحْتِيَالُ

قال أبو العلاء المعريّ (449ه)[63]:

وَلَا تُطيعَنَّ قَومًا مَا دِيانَتَهُم إِلّا اِحْتِيالٌ عَلَى أَخْذِ الإِتَاوَاتِ

معنى الاحتيال في البيت: المكر والخديعة.

قال ابن منظور: الاحتيال: الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف، والحِيل والحول: جمع حيلة، ورجل حَول: مُحتال شديد الاحتيال، والاحتيال: مطالبتك الشيء بالحيل[64]، وقال الرازي: الاحتيال من الحيلة و أحالَ الرجلُ: أتى بالمحال وتكلم به، والمحال: الباطل غير الممكن الوقوع[65]، والاحتيال في القانون: جنحة يجترمها مَن يبتز مال الغير بالخديعة[66].

التحليل

لقد أورد المعري كلمة (الاحتيال) في بيته الشعري وأراد منها معنى (المكر والخديعة) على الرغم من أنّها كانت تدلُّ على الحذق وحسن التَّصرف في الأمور، فهذه الدّلالة لم تكن تحمل أي معنى سيِّء؛ بل على العكس كانت تدلُّ على معنى نبيل وهو المهارة، وحسن التصرف في الأمور، ولكن لكثرة استعمال هذه الكلمة في المعاني التي تدلُّ على تحصيل الرزق من بيع وشراء وعمل، ولـِمَا يرافق ذلك التحصيل من غبن وغشّ، ومع تقادم الأيام أصبحت تدلُّ هذه الكلمة على معانٍ ذميمة يستهجنها المجتمع وينفر منها، وهذا

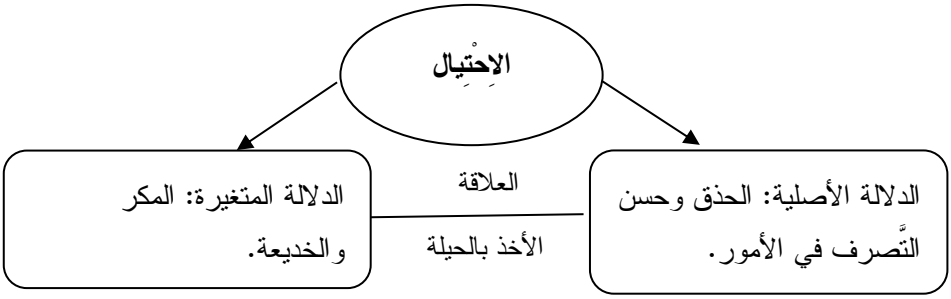
[63] أبو العلاء المعري، *الديوان*، تحقيق: أمين عبد العزيز الخانجي، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1332هـ، 175/1.

[64] ابن منظور، *لسان العرب*، 187/11.

[65] الرازي، *مختار الصحاح*، ص84.

[66] إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*، 209/1.

التغير في استعمال دلالتها أدّى إلى انحطاط معناه، فأصبحت تدلُّ على (المكر والخديعة) بعد ما كانت تدلُّ على (الحذق وحسن التَّصرف في الأمور) لعلاقة تربط بين المعنيين، وهي الأخذ بالحلية.



3- الغَانِيةُ

قال البحتري (284ه)[67]:

رَأَيْتُ الغَانِيَاتَ يَرَينَ غُنْمًا رَدَانَا في صُدُودِ الغَانِيَاتِ

معنى الغانيات في البيت: جمع غانية، وهي الجارية الحسناء.

الغانية: من النِّساء المرأة التي تُطلَب هي، أَي: يَطْلُبها الناسُ، ولا تَطْلُب، أو هي الغَنيَّة بحسنها وجمالها عن الزينة، بالحلي والحُلَل [68]، والغانية: الشابة الـمتزوّجة. يقال: غَنِيتْ بزوجها، ويقال: غَنِيتْ بجمالها عن الزّينة[69]، والغانية من النِّساء: التي غَنِيتْ بالزّوج[70]، الغانية: الجارية الحسناء، سميت غانية لأنَّها غَنِيتْ بحسنها عن الزينة [71]، وجاء في التهذيب: الغانية: الجارية الحسناء ذات زوجٍ كانت أو غير ذات زوجٍ ، سميت غانية لأنَّها غَنِيتْ بحسنها عن الزينة[72].

---

[67] البحتري، *الديوان*، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار المعارف،1978م، 377/1.

[68] الزبيدي، *تاج العروس*، 190/39.

[69] الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم *العين*، تحقيق: إبراهيم السامرائي وآخرون، بيروت: دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ، 451/4

[70] ابن منظور، *لسان العرب*، 138/15.

[71] محمد بن أبي بكر بن الرازي، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، 1999م، ص230.

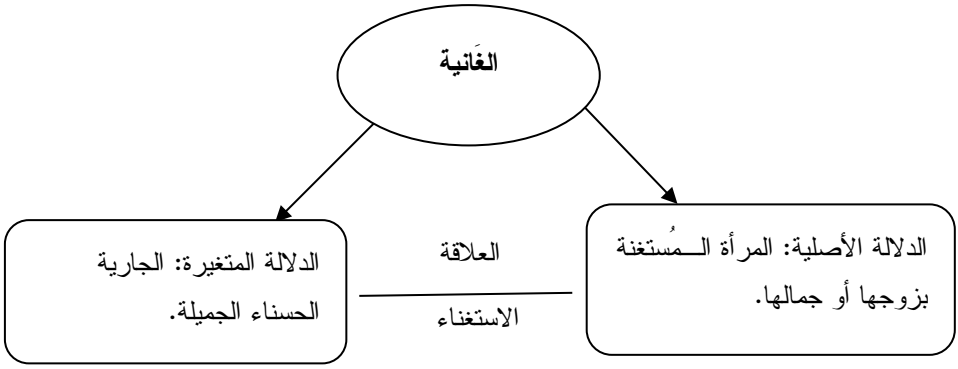
[72] محمد بن أحمد الأزهري، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي،2001م، 8/ 175-176.

التحليل

أورد البحتري في بيته الشعري كلمة (الغانية) بمعنى الجارية الحسناء، على الرغم من أنَّ أصل الكلمة قديمًا كان يدلُّ على المرأة التي غنيت بزوجها عن غيره كما ذكر ذلك عنترة بن شداد (22 ق هـ) في وصف شجاعته، حيث قال[73]:

وَخَلَّصْتُ العَذَارَى وَالغَوَانِي وَمَا أَبقَيتُ مَعَ أَحَدٍ عِقَالَا

أي: المتزوجات المستغنيات بأزواجهن، أو المرأة الحسناء الجميلة التي غنيت بجمالها عن زينة الحلي والحلل، ومع كثرة استعمال الناس لهذا المعنى الدال على استغناء المرأة بجمالها سواء أكانت متزوجة أم غير متزوجة، ومع انحلال المجتمع وكثرة مجالس الخمر واللهو والمجون أصبح هذا المعنى يدلُّ على الجارية الحسناء التي استغنت بجمالها عن الزينة، حتى إنَّ الشاعر مسلم بن الوليد لُقب بصريع الغواني لكثرة افتتانه بهنّ، ومن هنا يمكن القول بأنَّ الغانية كانت تدلُّ على المرأة العفيفة التي استغنت بزوجها عن غيره أو التي استغنت بجمالها عن الزينة ثم انحطّ مجال دلالة الكلمة مع انحطاط أخلاق المجتمع حتى أصبحت تدلُّ على معنى أدنى من المعنى الذي وضعت له، ومن شدة انحطاطها أصبحت تدلُّ في العصر الحديث على الراقصة التي تعمل في الملاهي الليلية[74]، وهذا التغير الدلالي الذي طرأ على معنى هذه الكلمة من معنى (المرأة المستغنة بزوجها أو جمالها) إلى معنى منحطٍّ وهو (الجارية الحسناء الجميلة) لعلاقة تربط بين المعنيين وهي الاستغناء.



[73] عنترة بن شداد العبسي، *الديوان*، بيروت، مطبعة الآداب، 1893م، ص60.

[74] أحمد مختار، معجم *اللغة العربية المعاصرة*، 647/2.

خامسا- انتقال الدّلالة

سمّاه أولمان Stephen Ullmann (انتقال المعنى)[75]، يقصد به انتقال معنى كلمة ما إلى معنى آخر وفق وجود ملامح شبه بينهما، ويقوم هذا الانتقال على تغيير مجال الاستعمال، فالمعنى هاهنا ليس أخصّ من المعنى القديم ولا أعمّ؛ بل هو مساوٍ له[76]، وإنَّ هذا المظهر من مظاهر التغير الدلالي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمجاز لأنَّ الألفاظ في جميع اللغات الحية ترتبط فيما بينها بقواسم مشتركة وعلاقات عامّة، فيعتمد الناس على هذه القواسم والعلاقات من أجل نقل اللفظ من مجال دلالته الأصلية إلى مجال آخر، ويحدث هذا الانتقال غالبًا من المعنى الحسي إلى المعنى المجرد؛ لأنَّ دلالة اللفظ في أصل وضعها تبدأ بالمحسوسات ثم تنتقل إلى المجردات، وهذا مرتبط بتطور المجتمع ورقيه، وربما يحدث العكس فتنتقل الدّلالة من المعنى المجرد إلى المعنى الحسي، وهذا ما يلجأ إليه الأدباء لتقريب المعنى للأذهان، ومن الأمثلة على انتقال الدّلالة في الشعر العربي القديم:

1- الجِلْفُ

قال تأبط شرًّا (80 ق.ه)[77]:

فلا تَتَمَنّني وتَمنّ جِلْفًا قُرَاقِرَةً هِجَفًّا كَالخَيَالِ

معنى الجِلف في البيت: الأحمق الذي لا عقل له.

قال الجوهري: الجلف: أصله من أجلاف الشَّاة، وهي المسلوخة بلا رأس ولا قوائم ولا بطن، وقال أبو عبيدة: أصل الجِلْف: الدَّن الفارغ، قال عدي بن زيد العبادي[78]:

بَيْتِ جُلُوْفٍ بارِدٍ ظِلُّهُ فيه ظِبَاءٌ ودَوَاخِيْلُ خُوْصْ

أي بيت فارغ[79].

وقال ابن الأثير: الجِلْف في الحديث الشريف: (فَجَاءَهُ رَجُلٌ جِلْفٌ جَافٍ)، الأحمق، شُبّه بالشاة المسلوخة لضعف عقله[80].

وقال ابن سيده: الجِلْف: الجافي فِي خلقه وخلقه، شُبّه بجلف الشَّاة، أي: أَنَّ جوفه هواء لا عقل فيه[81].

---

[75] ينظر: أولمان، *دور الكلمة في اللغة*، ص181.

[76] أحمد قدور، *مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري*، دمشق، مكتبة الأسد، 1996م، ص302.

[77] تأبط شرًا، *الديوان*، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984م، ص252.

[78] عدي بن زيد العبادي، *الديوان*، ص70.

[79] الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، 339/4.

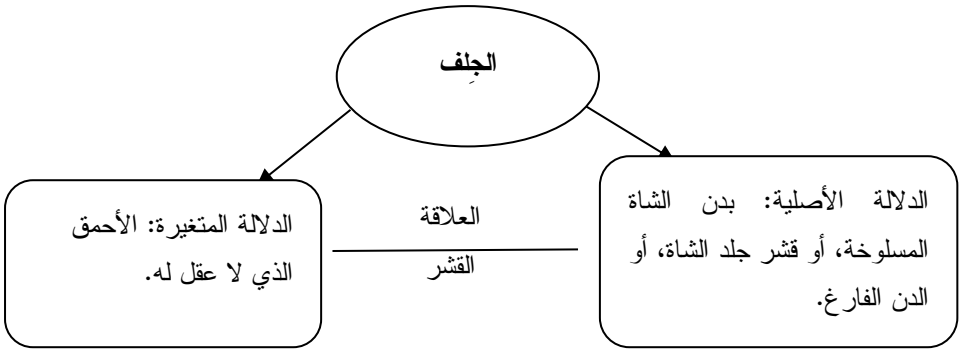
[80] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 287/1.

[81] ابن سيده، *المحكم والمحيط الأعظم*، 427/7.

وقد جاء في المصباح المنير نقلًا عن الأصمعي أنَّ الجِلف: جلد الشَّاة والبعير، ويُقال للأعرابي الذي تزيَّ بِزِيِّ الحَضر في رقتهم ولِين أخلاقهم جِلفًا، كأنَّه نزعَ جلده ولبسَ غيره[82].

التحليل

لقد أورد تأبط شرًّا كلمة (الجلف) في بيته الشعري بمعنى الأحمق الذي لا عقل له، وهو مأخوذ من معنى بدن الشاة المسلوخة التي لا رأس لها ولا أرجل ولا بطن، أو مأخوذ من قشر جلد الشاة، أو مأخوذ من الدن الفارغ، فإذا قلنا أنّه مأخوذ من بدن الشاة المسلوخة فهناك علاقة مشابهة بين الشاة المنزوع جلدها عنها وبين الأحمق الذي لا عقل له، فكأنّ الأحمق قد نُزع منه عقله كالشاة التي نزع عنها جلدها، وإذا قلنا إنّه مأخوذ من قشر جلد الشاة فهناك أيضا علاقة مشابهة فكلاهما قد نزع منهما جوفهما، وإذا قلنا إنّه مأخوذ من الدن الفارغ فكذلك توجد علاقة مشابهة بين الأحمق والدن الفارغ لأنَّ كليهما قد نزع منهما جوفهما، فأصبحا فارغين، ومن هنا يمكن القول بأنَّ دلالة الكلمة قد طرأ عليها تغيير دلالي أدّى إلى انتقالها من المادي المحسوس وهو (بدن الشاة المسلوخة التي لا رأس ولا أرجل ولا بطن لها، أو قشر جلد الشاة، أو الدن الفارغ) إلى المعنوي المجرد وهو (الأحمق الذي لا عقل له) لعلاقة المشابهة بينها، وهي القشر.



2- الزَّادُ

قال الأعشى (7ه)[83]:

إِذَا أَنْتَ لمْ تَرْحَلْ بِزَادٍ مِنَ التّقَى ... وَلاقَيْتَ بَعْدَ الــمَوْتِ مَنْ قَد تزَوَّدَا

نَدِمْتَ عَلَــى ألاَّ تَكُونَ كَمِثْلِهِ ... وَأَنَّكَ لمْ تُرْصِدْ لِمَا كــَانَ أَرْصَدَا

الزاد بمعنى العمل الصالح.

---

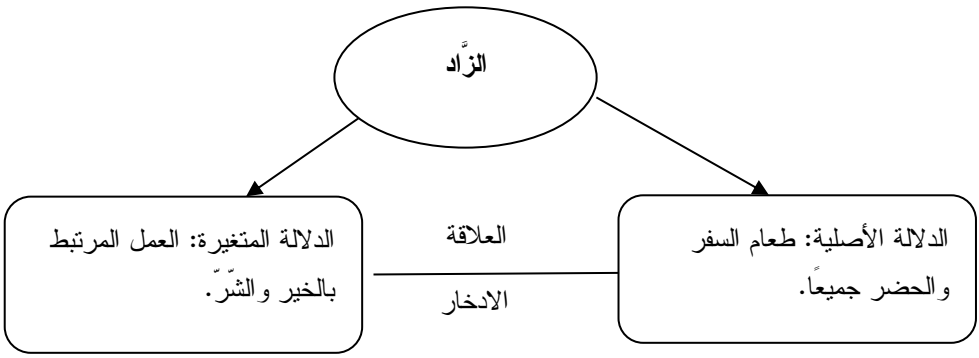
[82] ينظر: الفيومي، *المصباح المنير*، 105/1.

[83] الأعشى ميمون بن قيس، *الديوان*، تحقيق: محمد محمد حسين، القاهرة: المطبعة النموذجية، 1950م، ص137.

قال الزبيدي: الزَّاد: طعام السَّفر والحَضَر جميعاً[84]، وجاء في حديث ابن الأكوع: (فأَمَرَنَا النبي – صلى الله عليه وسلم – فجَمَعْنَا تَزَاودنَا): أي مَا تَزَوَّدْنَاه في سفرنا من طعام[85]، وقال ابن منظور: الزاد: كلُّ عمل انقلب به من خير أو شر، وجاء في القرآن الكريم: وفي التنزيل العزيز:﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾(البقرة: 197)[86]، أي اعملوا فإنَّ خير العمل التقوى.

التحليل

لقد أورد الأعشى كلمة (الزاد) في بيته الشعري بمعنى (العمل الصالح)، على الرغم من أنَّ أصل الزاد هو الطعام عموماً سواء أكان في السفر أو في غيره كما ذكر ذلك الزبيدي، وكما جاء في حديث ابن الأكوع عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو من الفعل (زوَدَ) أي ادّخر، فالزَّادُ: المدّخر الزّائد على ما يحتاج إليه[87]، ثم انتقلت دلالة الكلمة من المحسوس المادي وهو (طعام السفر والحضر) إلى المعنوي المجرّد وهو (العمل المرتبط بالخير أو الشر)، ومن هنا نلاحظ التغير الدلالي الذي طرأ على هذه الكلمة، فقد كانت تدلُّ على المدخّر من الطعام ثم أصبحت تدلُّ على المدخّر من عمل الخير أو الشر لعلاقة المشابهة بينها وهي (الادخار).



3- الفِتْنَةُ

قال قيس بن ذريح (68 هـ)[88]:

يَقُولُونَ لُبْنَى فِتْنَةٌ كُنْتَ قَبْلَهَا بِخَيرٍ فَلَا تَنْدَم عَلَيهَا وَطَلِّقِ

[84] الزبيدي، *تاج العروس*، 153/8.

[85] أبو موسى المديني، *المجموع المغيث غريبي القرآن والحديث*، 34/2.

[86] ابن منظور، *لسان العرب*، 198/3.

[87] ينظر: الاصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص386.

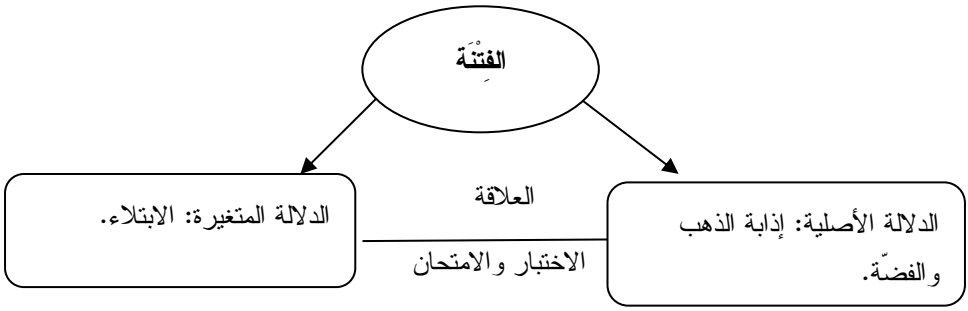
[88] قيس بن ذريح، *الديوان*، تحقيق: إميل بديع يعقوب، بيروت: دار الكتاب العربي، 1996، ص67.

معنى الفتنة في البيت: الابتلاء.

قال الفيومي: الفِتنة: المحنة والابتلاء والجمع فِتَن، وأصل الفتنة من قولك فَتَنْتُ الذَّهبَ والفضَّةَ إذا أحرقته بالنار ليبينَ الجيد من الرديء[89]. وقال الجوهري: الفِتنة: الامتحان والاختبار. تقول: فَتَنْتُ الذَّهبَ، إذا أدخلتَه النَّار لتنظر ما جودته، ويسمّى الصائغ الفتَّان لأنّه يفتن الذهب والفضَّة، أي: يدخلهما النار ليختبر جودتهما، والفتَن: الإحراق، وورِق فتين، أي فضة محرقة[90]، وقال الراغب: أصل الفَتن: إدخال الذَّهب النَّار لتظهر جودته من رداءته، ثم استعمل في إدخال الإنسان النَّار[91].

التحليل

لقد أورد الشاعر قيس لبنى كلمة (الفتنة) في بيته الشعري بمعنى (الابتلاء)، على الرغم من أنَّ أكثر علماء اللغة يؤكدون أنَّ أصل هذه الكلمة هو إحراق الذهب والفضة لاختبار جودتهما، ثم تشعّب أصلها الدلالي إلى دلالات أخر، وإن كان الامتحان والاختبار هو الرابط الجامع الذي دلالات هذه الكلمة، ولعلّه يمكن أن يُقال إنَّ أصل هذه الكلمة كان استعمالها في إحراق الذهب والفضة لاختبار جودتهما، ثم توسّع مجالها الدلالي حتى أصبحت تدلُّ الابتلاء والمحنة والمال والأولاد والنساء والكفر واختلاف الناس في الآراء والإحراق بالنار[92]، ومن هذه المعاني العديدة التي أصبح يدلُّ عليها معنى الفتنة هو معنى الابتلاء وهذا المعنى هو مجال بحثنا في معاني الفتنة، فقد انتقل معناها من الحسي المحسوس وهو (اختبار الذهب والفضة بإذابتهما) إلى معنى معنوي مجرّد وهو (ابتلاء الإنسان) لعلاقة المشابهة المعنيين، وهي (الاختبار والامتحان).



[89] الفيومي، *المصباح المنير*، 462/2.

[90] الجوهري، *تاج اللغة وصحاح العربية*، 175/6-176.

[91] الراغب الأصفهاني، *المفردات في غريب القرآن*، ص623.

[92] ينظر: ابن منظور، *لسان العرب*، 317/13.

الخاتمة

إنَّ البحث في مجال علم الدّلالة من الدراسات التي نالت حظًّا وافرًا في الآونة الأخيرة، ويعدُّ التغير الدلالي واحدًا منها، وإن كان هناك ما يمكن أن يُستخلَص من بحثي هذا ألخصه في ما يلي:

– إنَّ اللغة العربية لغة ولّادة متجددة بتجدد العصور والأزمان لا تستقرّ على حالٍ، فكلّ يوم تخرج لنا بالجديد من الدلالات التي تواكب التطور والتقدم، فهي لغة حافظت على الموروث القديم وقبلت المتغير الجديد استنادًا إلى معايير وأسس وقواعد.

– إنَّ تغيير دلالة الكلمة ليس أمرًا طارئًا على اللغة العربية؛ بل كانت هناك عدّة أمور ساعدت على هذا التغير كتوسيع معنى واحد إلى عدّة معانٍ، أو تضيق عدّة معانٍ بمعنى واحدٍ، أو سمو معنى، أو انحطاطه، أو انتقاله من معنى محسوس إلى معنى مجرّد بطريقة المشابهة.

– إنَّ دواوين الشعر العربي ثروة لغوية ينبغي العناية بها وتحليلها والاستفادة مما فيها من ظواهر لغوية ولا سيما تلك الظواهر التي تتعلق بالتغيرات التي طرأت على معاني كلماتها مما يساعد في إنشاء معجم تاريخي للغة العربية.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. ت. محمود محمد الطناحي وآخرون. بيروت: المكتبة العلمية، 1979.

ابن الرومي، علي بن العباس. *الديوان*. ت. حسين نصّار. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002.

ابن سيده، علي بن إسماعيل. *المحكم والمحيط الأعظم*. ت. عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن عبّاد، الصاحب. *المحيط في اللغة*. ت. محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب، 1994.

ابن فارس، أحمد بن زكريا. *مقاييس اللغة*. ت. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن مقبل، تميم بن أُبي. *الديوان*. ت. عزة حسن. بيروت: دار الشرق العربي، 1995.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*.، بيروت: دار صادر، 1414.

أبو زيد، نواري سعودي. *محاضرات في علم الدلالة*. عمّان: عالم الكُتب الحديث، 2011م.

أبو نواس الحسن بن هانئ. *الديوان*. تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، القاهرة: مطبعة مصر، 1953م.

الأبيوردي، أبو المظفر محمد بن أحمد. *الديوان*. بيروت: المطبعة العثمانية، 1317.

الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. ت. محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي،2001.

الأصفهاني، الراغب. *المفردات في غريب القرآن*. ت. صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، 1997.

الأعشى، ميمون بن قيس. *الديوان*. ت. محمد محمد حسين. القاهرة: المطبعة النموذجية، 1950.

الأنصاري، حسّان ثابت. *الديوان*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

أولمان، ستيفن. *دور الكلمة في اللغة*. تر. كمال بشر. القاهرة: مكتبة الشباب، 1986.

الإيادي، لقيط بن يعمر. *الديوان*. ت. عبد المعين خان. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971.

البحتري، الوليد بن عبيد الطائي. *الديوان*. ت. حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف،1978.

تأبط شرًّا، ثابت بن جابر. *الديوان*. ت. علي ذو الفقار شاكر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984.

تولب، النمر. *الديوان*. ت. محمد نبيل طريفي. بيروت: دار صادر، 2000.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. *تاج اللغة وصحاح العربية*. ت. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

جيرو، بيير. *علم الدلالة*، ترجمة منذر عياش. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988.

الحجاج، مسلم. *صحيح مسلم*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار الحديث، 1991.

الحريري، القاسم بن علي. *درة الغواص في أوهام الخواص*. ت. عرفات مطرجي. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998.

الحمداني، أبو فراس. *الديوان*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1994.

الدارمي، عبدالله بن عبد الرحمن. *سنن الدارمي*. ت. حسين سليم أسد. الرياض: دار المغني، 2000.

داود، محمد. *العربية وعلم اللغة الحديث. القاهرة*: دار غريب، 2001م.

الدباس، صادق يوسف. *دراسات في علم اللغة الحديث*. عمّان، دار أسامة، 2012م.

الديلمي، مهيار. *الديوان*. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1925.

الرازي، محمد بن أبي بكر. *مختار الصحاح*. ت. يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، 1999.

الزبيدي، المرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: دار الهداية، 1965.

الزمخشري، محمد بن عمر. *أساس البلاغة*. ت. محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

زهير، كعب. *الديوان*. تحقيق: علي فاعور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

العبادي، عدي بن زيد. *الديوان*. ت. محمد عبد جبّار المعيبد. بغداد: وزارة الثقافة، 1965.

العبسي، عنترة بن شداد. *الديوان*. بيروت: مطبعة الآداب، 1893.

العجلي، أبو النجم. *الديوان*. ت. محمد أديب عبد الواحد جمران. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 2006.

عمر، أحمد مختار. *معجم اللغة العربية المعاصرة*. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

عمر، أحمد مختار. *علم الدَّلالة*. القاهرة: عالم الكتب، 1992.

الفَتَّنِي، محمد طاهر بن علي. *مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار*. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1967.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *معجم العين*. ت. إبراهيم السامرائي وآخرون. بيروت: دار ومكتبة الهلال، دون تاريخ.

الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير*. بيروت: دار الكتب العلمية،1994.

قدور، أحمد. *مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري*. دمشق: مكتبة الأسد، 1996م.

القضاعي، محمد بن سلامة. *مسند الشهاب*. ت. حمدي بن عبد المجيد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

مجنون لبنى، قيس بن ذريح. *الديوان*. ت. إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996.

المديني، أبو موسى محمد بن عمر. *المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث*. ت. عبد الكريم العزباوي. مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1988.

المسدي، عبد السلام. *اللسانيات وأسسها المعرفية*. تونس: المطبعة العربية، 1986.

مصطفى، إبراهيم وآخرون. *المعجم الوسيط*. القاهرة: دار الدعوة، 1960م.

المطرّزي، ناصر بن عبد السيد. *المغرب في ترتيب المعرب*. بيروت: دار الكتاب العربي، دون تاريخ.

المعري، أبو العلاء. *الديوان*. ت. أمين عبد العزيز الخانجي.القاهرة: مكتبة الخانجي، 1332هـ.

مهدي، قاسم راضي. *أبو العطاء السندي، حياته وشعره*. بغداد: مجلة المورد، العدد 2، المجلد9، 1980.

النميري، أبو حية. *الديوان*. ت. يحيى الجبوري. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975.

References

el-A‘şâ, Meymûn b. Kays. *Dîvân*. Thk. Muhammed Muhammed Hüseyin. Kahire: el-Matbaatu'n-Nemuzeciyye, 1950.

el-Absî, Antere b. Şeddâd. *Dîvân*. Beyrut: Matbaatu'l-Âdab, 1893.

el-Ahmed Nakri, Abdünnebî. *Câmiu’l-Ulûm fi İstirahati-Fünün.*, Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.

el-Buhtürî, el-Velîd b. Ubeyd et-Tâî. *Dîvân*. Thk. Hasan Kâmil es-Sîrafî. Kahire: Dâru'l-Ma‘ârif,1978.

el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü’l-Luğa ve Sıhâhu’l-ʿArabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melayin, 1987.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Thk. Hüseyin Salim Asad. er-Riyad: Dâru'l-Mu'anî, 2000.

Dâvûd, Muhammed Muhammed. *el-Arabiyye ve ilmü'l-lugati'l-hadîs*. Kahire: Dârü Garib 2001.

ed-Debbâs, Sadık Yusuf. *Dirâsât fî ilmi'l-lugati'l-hadîs*. Umman: Dârü Üsâme: 2012.

ed-Deylemî, Mihyâr. *Divan*. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1925.

el-Ebîverdî, Ebü’l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed. *Dîvân*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1317.

Ebû Nüvâs, el-Hasen b. Hâni. *Divan*. Thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî. Kahire: Matba‘atu Mısır, 1953.

Ebû Zeyd, Nevârî Suûdî. *Muhadarât fî ilmi'd-delâle*. Ummân: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadis 2011.

el-Ensârî, Hassân b. Sâbit. *Dîvân*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994.

el-Eyâdî, Lakît b. Ya'mür. *Dîvân*.Thk. Abdulmuîn Han. Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1971.

el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu’l-Luga*. Thk. Muhammed Ivaz Mer'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.

el- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu’l-‘Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmi. İbrâhim es-Sêmirâî, Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.

el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Alî. *Mecmaʿu Bihâri'l-Envâr fî Garâʾibi't-Tenzîl ve Letâʾifi'l-Ahbâr*. Haydarâbâd: Matbaʿat Dâʾirat al-Maʿârif al-ʿUthmâniyyah, 1967.

el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.

Garou, Pierre. *'İlmu'd-Delâle*. Thk. Munzir 'Ayyâş. Dımaşk: Dâru Talâs, 1988.

el-Haccâc, Müslim. *Sahîh-ü Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.

el-hamdânî, Ebû firâs. *Dîvân*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1994.

el-Harîrî, Kâsım b. Alî. *Dürretü'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs*. Thk. Arafat Metracî. Beyrut: Muessesetu' l-Kutubi' s-Sekâfiyye, 1998.

el-İbâdî, Adî b. Zeyd. *Dîvân*. Thk. Muhammed Cebbâr el-Mu'aybid. Bağdat: Vizaretu's-Sekâfe, 1965.

Ibn Sîde, Alî b. İsmâîl ed-Darîr, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-Aʿzam*. Thk. Abdul Hamid Hendavî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.

Ibnü'l-Esîr, Mecdüddin. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Matba'atu'l -'İlmiyye, 1979.

İbn Abbâd, Sâhib. *el-Muhît fi'l-Luğa*. Thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ. *Muʿcemü Mekâyîsi'l-Luga*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1414.

İbn Mukbil, Temîm b. Übey. *Dîvân*. Thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru'ş-Şerki'l-Arabî, 1995.

İbnü'r-Rûmî, Alî b. el-Abbâs. *Dîvân*. Thk. Hüseyin Nassâr. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Kavmiyye, 2002.

el-İclî, Ebü'n-Necm el-Fazl b. Kudâme. *Dîvân*. Thk. Muhammed Edîb Abdulvahid Cemran. Dımaşk: Mabûʿâtu Mecmeʿu'l-Lüğati'l-ʿArabiyye, 2006.

el-İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurʾân*. Thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1997.

el-Kudâî, Muhammed b. Selâme. *Müsnedü'ş-Şihâb*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1986

Kudûr, Ahmed. *Musannafâtü'l-lahni ve't-teskîfi'l-lugavî, hattâ'l-karnı'l-âsırı'l-hicrî*. Dımaşk: Mektebetü'l-Esed 1996.

el-Maarrî, Ebü'l-Alâ. *Dîvân*. Thk. Emîn Abdülazîz el-Hancî. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1332.

Mecnûn Lübnâ, Kays b. Zerîh. *Dîvân*, Thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. Beyrut: Dârul-Kitabi'l-Arabî, 1996.

el-Medînî, Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer. *el-Mecmûʿu'l-Muğîs fî Ğarîbeyi'l-Kurʾân ve'l-Hadîs*. Thk. Abdülkerîm el-Azbâvî. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kura, Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve İhyâü't-türâsi'l-İslâmî, 1988.

Mehdî, Kasim Radi. "Ebü'l-Atâ es-Sendî, Hayatühû ve Şi'ruhû". *Mecelletü'l-Mevrid*. 2(1980), s. 275-292.

el-Misiddî, Abdusselam. *el-Lisâniyât ve Üsüsiha'l-Ma'rifîyye*. Tünüs: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1986.

Mustafa, İbrâhim v.dğr. *el-Muʿcemü'l-Vasît*. Kahire: Dâru'd-Da'ave, 1960.

el-Mutarrizî, Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Mugrib fî Tertîbi'l-Muʿrib*. Beyrut: Dârul-Kitabi'l-Arabî, ts.

en-Nümeyrî, Ebû Hayye. *Dîvân*. Thk. Yahyâ el-Cübûrî. Dımaşk: Menşûrât Vizâretu's-Sakâfe, 1975.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 2008.

Ömer, Ahmed Mutâr. *'İlmu'd-Delâle*. Kahire: 'Alemu'l-kutub, 1992.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtârü's-Sıhâh*. Thk. Yusûf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1999.

er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Teebbeta Şerran, Sâbit b. Câbir. *Dîvân*. Thk. Ali Zülfikar Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.

Tevleb, en-Nemîr. *Dîvân*. Thk. Muhammad Nabîl Tarifî, Beyrut: Dâr Sâdır, 2000.

Ullmann, Stephen. *Devru'l-kelime fi'l-luga*. Trc. Kemâl Bişr. Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1986.

ez-Zebîdî, el-Murtazâ. *Tâcü'l-ʿarûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Mustafâ Hicâzî. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâga*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu'Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.

Züheyr, Ka'b. *Dîvân*. Thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 33-50
DOI: 10.51802/istanbuljas.908154
Research Article/*Araştırma Makalesi*

خطاب الكراهية: التحدّيات وسُبُل المُواجَهة

Nefret Söylemi: Zorluklar ve Yüzleşme Yolları

Hate Speech: Challenges and Ways of Confrontation

Naceur Amara*

الناصر عمارة**

ملخص

يعالج هذا البحث أهمّ التحدّيات التي تواجهها المجتمعات وللدول المعاصـــرة في مكافحتها لخطاب الكراهية للدينية من خلال تشـــريح أضـــرار خطاب الكراهية ومخاطره ضمن مبحث أوّل (خطاب الكراهية: إبادةٌ نفسية وإهدارٌ للكرامة) ثمّ تحليل مســـألة الكراهية للدينية من خلال مبحث ثانٍ (الكراهية للدينية: الأديانُ في حالة طوارئ) والتفريق بين (أ- الانتماء الديني باعتباره التزاماً شخصياً وبين ب- الانتماء الديني باعتباره هويّة ثقافية)، وبعده عرضـنا التصـوّر القانوني لخطاب الكراهية في مبحث ثالث: (خطاب الكراهية والردع القانوني: الكراهية الخاملة والكراهية النشطة). كما حلّلنا الإطار الحقوقي لخطاب الكراهية الدينية من خلال ربطه بمسألة حريّة التعبير ضـــمن مبحث رابع (خطاب الكراهية وحريّة التعبير: مبرّراتٌ واهية وتعسّفٌ مكشوف). وفي مبحث خامس قمنا بتشخيص خطاب الكراهية في المرحلة التي مرّ بها العالم العربي خلال ما سُـمّيَ في وســائل الإعلام بالربيع العربي، وفي مبحث ســـادس اقترحنا سُـــبُلاً لمواجهة خطاب الكراهية وعلاج ومكافحة خطاب الكراهية الدينية بالخصوص فيما سميّناه بـــ: صناعة مُضادّات الكراهية.

كلمات مفتاحية: خطاب الكراهية؛ الكرامة؛ حريّة التعبير؛ مُضادّات خطاب الكراهية.

Öz

Bu araştırma, nefret söyleminin zararlarını ve tehlikelerini birinci bir başlıkta (nefret söylemi: psikolojik imha ve itibar kaybı) inceleyerek çağdaş toplumların ve ülkelerin dini nefret söylemi ile mücadelede karşılaştıkları en önemli zorlukları ele almaktadır. Daha sonra dini nefret konusunu ikinci bir başlık üzerinden (dini nefret: olağanüstü hal durumundaki dinler) ve (a- kişisel bir bağlılık olarak dini mensubiyet ve b- kültürel bir kimlik olarak dini mensubiyet) arasındaki ayrım üzerinden analiz edilmiştir. Ardından üçüncü bir başlıkta nefret söyleminin yasal algısı sunulmuştur: (nefret söylemi ve yasal caydırıcılık: pasif nefret ve aktif nefret). Ayrıca dini nefret söyleminin hukuki çerçevesi dördüncü bir başlıkta (nefret söylemi ve ifade özgürlüğü: çürük gerekçeler ve açık suiistimal) ifade özgürlüğü konusuna bağlanarak incelenmiştir. Beşinci başlıkta, medyada Arap Baharı olarak bilinen süreçte Arap dünyasının geçirdiği aşamada nefret söylemi teşhis edilmiştir. Altıncı konuda ise; nefret söylemiyle yüzleşmenin, dini nefret söylemini tedavi etmenin ve bunlarla mücadele etmenin yolları önerilmiş, özel olarak da anti-nefret söylemi üretimi konusuna değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nefret söylemi, haysiyet, ifade özgürlüğü, nefret söylemi karşıtlığı.

* Prof. Dr., Department of Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Mostaganem Algeria.

E-mail: naceur.amara@univ-mosta.dz
amara_naceur@yahoo.fr

https://orcid.org/0000-0003-2367-3956

** أستاذ التعليم العالي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم، الجزائر

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Naceur Amara,
Prof. Dr., Department of Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Mostaganem Algeria.

Submission /Başvuru:
01 April/Nisan 2021

Acceptance /Kabul:
14 May/Mayıs 2021

Citation/Atıf:
Amara, Naceur. "Hate Speech: Challenges and Ways of Confrontation", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 33-50.

Abstract
This research deals with the most important challenges that contemporary societies and countries face in their struggle against religious hate speech, by dissecting the harms and dangers of hate speech within the first topic (hate speech: psychological genocide and a waste of dignity), then analyzing the issue of religious hatred through a second topic (religious hatred: religions in a state of emergency) and the distinction between (a- religious affiliation as a personal commitment and b- religious affiliation as a cultural identity), after which we presented the legal perception of hate speech in a third topic: (hate speech and legal deterrence: passive hatred and active hatred), and we also analyzed the human rights framework of the religious hatred discourse by linking it to the issue of freedom of expression within a fourth topic (hate speech and freedom of expression: flimsy justifications and open abuse). In a fifth topic, we diagnosed hate speech at the stage that the Arab world went through during what was known in the media as the Arab Spring. In the sixth topic, we suggested ways to confront hate speech and treat and combat religious hate speech, in particular in what we have called: the manufacture of anti-hate speech.
Keywords: Hate speech, dignity, freedom of expression, anti-hate speech.

Extended Abstract

The return of the issue of religion, in a more interactive way, to the forefront of public and media discussions, especially after the escalation of terrorist attacks in the name of religions, made it a fertile ground for hate battles. Criticism of religious thought turned into incitement to hatred of adherents of religions, which led to an increase in attacks, violence and counter-violence in an unfinished path of revenge and revenge. Rather, what is more dangerous is that these mutual attacks and their perpetrators have turned into models for leading public opinion due to the tremendous potential for interaction provided by social media as long-term launch platforms for the lethal weapon of hate speech. What are the challenges faced by efforts to combat religious hate speech, and what are the ways to confront this speech?

This research deals with the most important challenges that contemporary societies and countries face in their struggle against religious hate speech, by dissecting the harms and dangers of hate speech within the first topic (hate speech: psychological genocide and a waste of dignity), then analyzing the issue of religious hatred through a second topic (Religious hatred: religions in a state of emergency) and the distinction between (a- religious affiliation as a personal commitment: Religious affiliation, in the context of personal commitment, transforms the general values of religion into a project of public life, and thus it is subject to the reactions generated by the interactive society movement between its various and even contradictory components; and b- religious affiliation as a cultural identity: Religious affiliation transforms, through social practice, into a closed circle of shared perceptions and unified ways of life that reflect the individual's attachment to the religious group with the bond of belief. This is what we call cultural identity, which in turn becomes a protection factor for its adherents and a distinguishing characteristic for them, and accordingly hate speech attacks the defensive line of the cultural identity of religion, considering it to be a cause of the behaviors and characteristics that provoke hatred).

After which we presented the legal perception of hate speech in a third topic: (hate speech and legal deterrence: passive hatred and active hatred: The legal framing of hate speech faces a very complex problem, because describing this speech as a crime requires that it have the elements and conditions that the law considers to be a cause of condemnation and punishment or prohibitions, in addition to assessing the material and moral damages that it inflicts on

individuals, and this is what makes agreement on a unified international law about banning hate speech is tough), and we also analyzed the human rights framework for a religious hatred discourse by linking it to the issue of freedom of expression within a fourth topic (hate speech and freedom of expression: flimsy justifications and open abuse): Freedom of expression is considered as one of the most important human gains important to the development of democratic societies and states in the direction of protecting basic human rights. However, the concept of freedom of expression itself poses a dilemma with regard to hate speech: Is hate speech considered a facet of freedom of expression and therefore is not legally questioned? Or is it immoral and can be considered a crime committed through abuse of the right to free expression? To answer this problem, we can identify two opposing sides about hate speech and its relationship to freedom of expression: a- hate speech as freedom of expression: (Eric Barendt's justifications), b- hate speech as the abuse of freedom Expression). In a fifth topic, Hate Speech in the Arab World: The Case of the Arab Spring. We diagnosed hate speech at the stage that the Arab world went through during what was known in the media as the Arab Spring, which is an unprecedented stage of political and social division, because the transition process from political regimes has long lived (for example: Egypt, Libya, Tunisia, Yemen ...) to other regimes that challenge the pressures of the street and civil forces in the Arab society, which is divided by different religious and cultural ideas and tendencies, was a difficult and convulsive process, both politically and in the media. In the sixth topic, we suggested ways to confront hate speech and treat and combat religious hate speech, in particular in what we have called: the manufacture of anti-hate speech: Legal antagonists: Towards the establishment of an "international observatory to combat hate speech." Human rights antagonists: the moralization of the right to freedom of expression (the principle of recognition and the principle of respect). Religious antagonisms: dismantling the strongholds of "sacred" terror.

In the conclusion of the research, we talked about the devil of hate being chained up by presenting the concept of "friendship" as a panacea for the treatment of the disease of hate speech that plagues the body of modernity itself from the inside.

خطاب الكراهية: التحدّيات وسُبُل المُواجَهة

مقدمة:

في الوقت الذي ازدهرَ فيه خطابٌ يدعو إلى حوار الأديان وتعارف الحضارات وتبادل الثقافات، وتحقّقت به مَكاسبٌ اجتماعيّة وسياسيّة ثمينة، ظهرَ "شيطانُ الكراهية" في الفِناء الخَلْفيّ للإنسانيّة، الذي يُسيطر عليه مخيالُ الخوف والرعب وتَسكُنه لغةٌ تُؤجّج مشاعرَ الكراهية تجاه "الآخَر" الذي تدفعه الخلافاتُ السياسيّة وامتداداتها الإعلاميّة بعيداً عن دائرة العيش المشترك، وتُخرجه من صورةِ عالمٍ تَمَّ بناؤه بفضل القيم والحقوق الإنسانيّة التي بَلورَتها الأنظمةُ السياسيّة والاجتماعيّة الحداثية في شكل قوانين وأساليب العيش وتجلّيات الثقافة ومجال الحُريّات الموسَّعة وغيرها. وهكذا بدأت الجسورُ الأخلاقيّة، التي بُنيت بين الأمم والشعوب، في التصدّع على الرغم ممّا بُذل فيها من مَشقّة الحوار وعناء التواصل؛ فحالةُ الكراهية اليوم هي حالةُ تمرّدٍ على الإنسانيّة وانتكاسةٌ لجُهودٍ مُضْنية بُذلت في مشروعِ عالَمٍ آمن.

لم يَعُدْ خطابُ الكراهية اليومَ خطاباً سائداً في الأنظمة والدول الاستبداديّة فقط بل إنّه ينتشر سريعًا في الدول الديمقراطية والليبراليّة، تُغذّيه الأطماعُ في مزيدٍ من الغنائم السياسيّة. وخصوصاً مع تصاعُد الأحزاب القوميّة المتطرّفة التي يُركّز خطابُها الدعائيّ على اختلاق المَخاطر والتهديدات التي يُمثّلها وجود الأقلّيّات الدينيّة والإثنيّة، وتضخيمها عبر خطابٍ يَدفعُ نحو تجريد تلك الأقلّيّات من الصفات الإنسانيّة وتصوير الانتماء الدينيّ المختلف على أنّه تهديدٌ للثقافة والهويّة وسَبَبٌ في خسارة الرأسمال الرمزيّ للقوميّة ومَنابعها التاريخيّة. في هذه البيئة المشحونة بعَدائيةٍ شديدة، يحاول خطابُ الكراهية أن يَحصل على الحصانة التي تُمكّنه من الانفلات من القوانين وأن يمتلكَ المشروعيّة التي تُجنّبه القيودَ التي تفرضها لوائحُ حقوق الإنسان على ما تعتبره تحريضاً على الكراهية والعنف.

إنّ عودة موضوع الدين، بشكلٍ أكثر تفاعلًا، إلى واجهة النقاشات العُموميّة والإعلاميّة، وخصوصاً بعد تفاقم الاعتداءات الإرهابيّة باسم الأديان، جَعَله ساحةً خصبة لمعارك الكراهية وتَحوَّلَ نقدُ الفكر الدينيّ إلى التحريض على كراهية المنتمين إلى الأديان وهو ما أدّى إلى تَنامي الاعتداءات والعنف والعنف– المضادّ في مسارٍ غير مُنتهٍ من الثأر والانتقام. بل الأخطر من ذلك أنّ تلك الاعتداءات المتبادلة وفاعليها تحوّلتْ إلى نماذجَ لقيادة الرأي العامّ بسبب القدرة الهائلة للتفاعل الذي تُوفّره وسائطُ التواصل الاجتماعيّ بوصفها منصّاتِ إطلاقٍ بعيدة المدى لسلاح خطاب الكراهية الفتّاك. فما التحدّياتُ التي تُواجهها جهودُ مكافحة خطاب الكراهيّة الدينيّة وما سُبُل مواجهة هذا الخطاب؟

أوّلاً: خطابُ الكراهية: إبادةٌ نفسية وإهدارٌ للكرامة.

لا يرتبط خطابُ الكراهيّة بوقائعَ محدَّدةِ المَعالمِ بحيث يُمكن رصْدُها وتحديد آثارها التي تسمح بإدراجها تحت طائلة القانون بشكل مباشر أو إدانتها اجتماعيًا وسياسيًا على نحوٍ مشترك ومتّفق عليه. لكنْ وعلى الرغم من ذلك، يمكن "اعتمادُ التوصيّة الصادرة عن لجنة مجلس وزراء أوروبا بشأن "خطاب الكراهية"

والتي حدّدتْه على أنّه "مصطلح" يجب فهْمهُ على أنّه شاملٌ لجميع أشكال التعبير التي تنشرُ أو تُحرّض أو تشجّع أو تبرّر الكراهية العنصرية أو كُره الأجانب (xenophobia)، أو غيرها من أشكال الكراهية القائمة على عدم التسامح، بما في ذلك التعصّب الذي تُعرب عنه القوميّة العدوانية، التمييز العرقيّ والتمييز والعَداء ضدّ الأقليّات والمهاجرين والأشخاص من أصل مهاجر، وبهذا المعنى يُغطّي "خطاب الكراهية" التعليقات الموجَّهة بالضرورة ضدّ شخص أو مجموعة من الأشخاص"[1]، فهو بذلك خطابٌ قائمٌ على شعور داخليّ يُمكنه أن يتّخذ أشكالاً تعبيريّة واسعةِ النطاق كما يُمكنه التخفّي داخل صيغٍ مُبطّنة أو مُبهمة وهذا ما يجعل من الصعب رَسْمُ صورة ثابتة له أو تحديد العبارات والألفاظ التي يؤدّي فهمُها إلى إثارة مشاعر الكراهية والتحريض عليها.

يُصبح خطابُ الكراهية قابلًا للإدانة أو الحظْر عندما تكون أضرارُه على المجتمعات واضحة ويمكن جَرْدُها. وهي الأضرار التي تنقسم إلى نوعين: أضرارٌ معنويّة وهي حالات الاستياء والشعور بالدُونية، الإقصاء، التهميش، وصعوبة الاندماج في المجتمع وانعكاساته النفسيّة والاجتماعية وإحباط معنويات الأقليّات العرقية والدينية والثقافية. وهو ما يُشكّل جريمةَ "إبادة معنويّة أو نفسيّة". أمّا الثانيةُ فأضرارٌ ماديّة: وهي حالات العنف وتخريب دُور العبادة والممتلكات؛ وبناءً على هذا "يمكن التمييز بين نوعين من خطاب الكراهية: أ- خطاب الكراهية الحادّ (Hard hate speech) والذي يتضمّن أشكالاً قابلة للمُحاكمة ويَحظرها القانون، ب- خطاب الكراهية الناعم (Soft hate speech) وهو خطابٌ مشروعٌ قانونًا لكنّه يُثير مخاوفَ جديّة من حيث التعصّب والتمييز واللاتسامح"[2]، هذا لأنّ الكراهية شعورٌ إنسانيٌّ لا يمكن عَزله عن الحياة اليومية أو تنميطُه في تعبيرات أو سلوكات محدّدة. بل الممكنُ هو قياسه بالنسبة إلى الأضرار التي يُخلّفها والخسائر التي يُلحقها بالفرد والمجتمع، أي بتحديد أشكال العنف النفسيّ والجسديّ التي يَتّخذها خطابُ الكراهية. ذلك "أنّه ليس كلّ عنف هو نتيجة للكراهيّة، كما أنّه يمكن فهمُ الكراهية بمثابة "شعور بارد" يجد مُتنفّسَه في أشكالٍ من العنف ليس لها طابعُ المفاجأة أو القوة الهائجة التي تلفت الانتباهَ في تجلّيات العنف"[3]، ولهذا توجد الصعوبة في تحديد معالم خطاب الكراهية وتصنيف محتوياته بما يجعله قابلاً للرصد والمراقبة ومن ثمَّ تجريمه وإدانته.

إنّ المجتمعات ليست متماسكةً بفضل القوانين والتشريعات التي تحمي الأفراد والجماعات فقط، بل هي متماسكةٌ أيضاً بفضل ما يمكن تسميته بـــ "العقد الأخلاقي" أي مجموعة القيم المشتركة كاحترام الخصوصية والاستقلال الذاتيّ والالتزام بالواجب الأخلاقي في صيغته الأكثر شمولية والموروثة عن كانط (Kant) "الواجب من أجل الواجب"، وقيم العيش المشترك والتي، حتّى وإنْ لم تكن نابعة من مشاعر عفوية، فإنّها نابعة من تصوُّر براغماتي للصالح العامّ ومن فعالية الحسّ المدني في الحفاظ على المصلحة المشتركة

[1] Anna Weber, *Manual on hate speech*, Strasbourg: Council of Europe publishing, 2009, p. 3.
[2] Stavos Assimakoponlos, Fabienne baider, Sharon Millar, *Online hate speech in the European Union, A discourse- Analytic perspective*, Switzerland: Springer, 2017, p. 4.
[3] Marc Deleplace, *Les discours de la haine : récits et figures de la passion dans la cité*, Lille-France Presses Universitaires des Septentrion, 2009, p. 12.

للمجتمع. غير أنّ "خطاب الكراهية يقوّض الصالح العامّ، أو يجعل مَهمّة الحفاظ عليه أكثر صعوبة ممّا لو كان الأمر خلافَ ذلك. إنّه يفعل ذلك، ليس عن طريق إثارة التمييز والعنف فقط ولكن عن طريق إيقاظ كوابيس المعيشة، أي بالتذكير بما كان عليه هذا المجتمع، أو ما كانت عليه أشكالُ الهدوء فيه، في الماضي. وعند القيام بذلك، فإنّه يخلق شيئاً هو بمثابة تهديدٍ للسلام الاجتماعي وهو نوع من السُمّ بطيء المفعول، يتراكم هنا وهناك، كلمةٌ تلو أخرى، بحيث يصبح الحفاظُ على هذا الصالح العامّ في نهاية المطاف أكثرَ صعوبة، حتى بالنسبة إلى أعضاء المجتمع المحبوبين"[4]. إنّ ضرر خطاب الكراهية هو من الأضرار التي يَصعبُ إصلاحها؛ لأنه خطابٌ يعمل على زيادة حجم التصدّعات بين تقسيمات غير تقليدية للمجتمع أي بين ما هو عليه مجتمعٌ ما في الحاضر وما كان عليه سابقاً، بينما التقسيماتُ التقليدية مثل التفاوت الطبقيّ أو التعدّد السياسي وغيرها فهي مشكلاتٌ تجدُ الأنظمةُ الديمقراطية والليبرالية لها حلولاً من خلال آليات اقتصادية وسياسية تحفظ التوازن الاجتماعيّ مثل النظام الضريبيّ وممارسة الديمقراطية التشاركيّة وغيرها.

تكمنُ خطورةُ خطاب الكراهية في قدرته على تجييش مُخاطَبيه ضدّ أفرادٍ أو جماعات باستغلاله حالاتِ الضعف والهشاشة الاجتماعية التي يكونون عليها في الغالب، وكذا قدرته على تحويل التوصيفات الزائفة إلى يقينيّات من خلال تشويه سمعتهم والتشهير بهم في صورة ما عبّر عنه سارتر Sartre "الآخر هو الجحيم". إنّ الكراهية الجامحة هي انفعالٌ يُعطّل العقل ويجعل كلّ قولٍ قابلاً للتصديق كما يُعطي المشروعيّة لانتهاك كرامة الإنسان؛ ولذلك "يُنظَر إلى خطاب الكراهية على أنّه خطابٌ ضارٌ بشكل خاصّ لأنّه يساهم في خَلق مناخٍ من الكراهية والعنف تجاه القطاعات المهمّشة والمحرومة في المجتمع، فهو ينتهك الكرامة الإنسانية الأساسية لضحاياه"[5]، فالكرامة هي واحدةٌ من أكثر القيم الإنسانية حساسيةً للخطابات التي تهاجمها أو تُهينها؛ لأنّ مسألة الكرامة هي خطّ الدفاع الأخير عن حقوق الإنسان ومكانته الاجتماعية؛ ومنه فإن "نشْرَ خطاب الكراهية يهدف إلى تقويض هذه المكانة الاجتماعية الأساسية التي نسمّيها الكرامة (dignity)، فهدفُ خطاب الكراهية هو المساسُ بكرامة مَن يستهدفهم (..) كما يهدف إلى تشويه سمعتهم من خلال ربط خصائصهم المميّزة مثل العِرق أو الدين بسلوكٍ أو صفاتٍ من شأنها حرمان شخصٍ ما من معاملته بوصفه عضواً في المجتمع يمتلك فيه وضعاً جيّداً"[6]، فعندما يقوم خطابُ الكراهية بِسَلْب كرامة مَن يستهدفهم فإنّه بذلك يقضي على المادّة الخامّ التي يَتقوّى بها التماسكُ والسلمُ الاجتماعيين، خصوصاً في المجتمعات المتعدّدة الأعراق أو الأديان أو الثقافات، فتتحوّلُ هذه الأخيرة من ثروة التنوّع والإبداع إلى مخزون من شحنات العنف والصراع.

ثانياً: الكراهية الدينية: الأديانُ في حالة طوارئ.

[4] Jeremy Waldron, *The harm in hate speech*, Cambridge, London: Harvard University press, 2012, p. 4.

[5] Katharine Gelber, *Speaking Back: the free speech versus hate speech debate*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company, 2002, p. 1.

[6] Waldron, *The harm in hate speech,* p. 5.

لقد تمَّ توظيفُ الدين، على مرّ التاريخ، باعتباره قاموساً من المفردات التي يمكن شحْنُها بأفهامٍ وتأويلات خاطئة لتتحوّل إلى أدواتٍ للصراع ودَفْعِ الخصوم في الاجتماع والسياسة. كما تتحوّل النصوص الدينيّة إلى أدلّة جاهزة للتحريض على الكراهية الدينية إذا تعلّق الأمر بالكراهية التي سبَبُها الاختلافُ بين الأديان أو الاختلاف بين المذاهب في الدين الواحد أو في داخل المذهب الواحد. أمّا إذا تعلّق الأمر بالاختلاف بين المتديّنين وغير المتديّنين فالكراهيةُ قائمةٌ في كراهية الدين نفسه أو كراهية غير المتدّين كذلك. غير أنّه وبصفة عامّة "يكون الخطابُ الدينيّ خطابَ كراهية عندما يُلحقُ الضررَ أو يَميل إلى التحريض على العنف الفوريّ"[7] عبر تقديم المبرّرات التي يعتقد أنّها تجعله في منأى عن كلّ مُساءَلة أخلاقية أو قانونية بل يذهب إلى اعتبار أنّه لا يمارس العنف من خلال التحريض على الكراهية لأنّه يدافع عن مجموعته ضدّ عنفٍ مضادٍّ موجود بالفعل أو هو كامنٌ في تاريخ المجموعة الدينية المستهدَفة. "ففي أكثر أشكاله شيوعاً، يَدّعي خطابُ الكراهية أنّ أعضاء مجموعة عرقيّة أو غيرها من الفئات المحدّدة هُم أقلّ إنسانيةً أو أقلّ جدارة من الآخرين أو أنّهم يتشاركون سمةً خطيرة أو غير مرغوبٍ فيها، وغالباً ما يتّخذ خطابُ الكراهية ضدّ جماعة دينية هذا الشكل المعياري، حيث يعزو زيفاً إلى أعضاءِ المجموعة صفاتٍ مثل خيانة الأمانة أو القسوة"[8]، وبهذا المعنى فإنّ خطاب الكراهية الدينية يقوم بتعميم الصفات المنبوذة على كلّ أفراد المجموعة الدينية المستهدفة وجَعْل تلك الصفات ملاصقة للانتماء الدينيّ نفسه.

يطرحُ خطابُ الكراهية الدينيّة مشاكلَ عسيرة لأنّه يرتبط بالدين بوصفه مجالاً تتقاطعُ فيه النصوصُ مع السلوكات، وتتمفصل فيه القيمُ مع المعاملات، و"هذا يثير السؤال حول ما إذا كان ممكناً التمييز بين انتقاد الأديان والمعتقدات أو إهانتها وبين انتقاد المؤمنين أو إهانتهم"[9]. لأنّه إذا كان من الواضح فهمُ الآليات التي يشتغل بها خطاب الكراهية العنصريّة أو العرقيّة من خلال تحديد مصدر التحريض وجِهَته المستهدَفة ومَعرفةِ دلالات الخطاب وأساليبه وتصنيفها قانوناً، فإنّه من غير الواضح الفصلُ بين كراهية الأديان وكراهية المؤمنين بها وتداخل ذلك كلّه مع حريّة التعبير التي يُعتبر النقدُ أكبر مَعالمها. "ففي حالات خطاب الكراهية التي تنطوي على دين هي حالاتٌ صعبة للغاية، والتي تتعلّق بمفهومنا المعقّد للالتزام أو الانتماء الدينيّ، إذ تنظر المحاكمُ والمؤسّسات العامّة الأخرى إلى الدين على أنّه التزامٌ شخصيّ بمجموعة من الادّعاءات المتعلّقة بالحقيقة والحقّ، ولكن أيضاً باعتباره هويّة ثقافية تنطوي على التزام مشترك ومتجذّر بمجموعة من المعتقدات والممارسات"[10]، وتبعاً لهذا المعنى، أمكننا التمييزُ بين جهتين مُستهدَفتيْن بخطاب الكراهية الدينية، وهما

[7] Nancy L. Rosenblum, *Obligations of citizenship and demands of faith: religions accommodation in pluralist democracies*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000, p. 323.
[8] Richard Moon, *Putting faith in hate: when religion is the source or target of hate speech*, UK: Cambridge University press, 2018, p. 66.
[9] Erica Haward, *Freedom of expression and religions hate speech in Europe*, London and New York: Routledge, 2018, p. 66.
[10] Moon, *Putting faith in hate*, p. 01.

جهتان مختلفتان للانتماء الدينيّ من حيث الضَرر وما يترتّب عنهما من تصوّرات لسُبل المواجهة ومقاربة الحلول:

أ- **الانتماء الديني باعتباره التزاماً شخصيًا:** إنّ الانتماء الدينيّ، في إطار الالتزام الشخصيّ، يُحوِّلُ القيمَ العامّة للدين إلى مشروعِ حياةٍ عموميّة، وبالتالي فإنّه يَخضع لردود الفعل التي تُولّدها حركةُ المجتمع التفاعليّة بين مكوّناته المتنوّعة وحتّى المتناقضة. ولذلك فإنّه "إذا تمّ اعتبارُ الانتماء الديني التزاماً شخصياً، فيجب أن تكون المعتقداتُ والممارسات الدينيّة للفرد مفتوحة على النقد بما في ذلك النقد القاسي. يبدو هذا أكثر وضوحًا عندما ندرك أنّ المعتقدات الدينيّة غالبًا ما يكون لها آثارٌ عامّة، حيث تقول في كثيرٍ من الأحيان شيئاً ما عن الكيفية التي يجب أن نتصرّف بها تجاه الآخرين ونوع المجتمع الذي يجب أن نعمل من أجله"[11]، فعندما يَأخُذُ المعتقدُ الشخصيّ طابعًا علنيًا وعُموميًّا أو يندرج ضمن مشروع لنظامٍ اجتماعيّ معيّن فإنّه يصبح عُرضة للنقد بما أنّه تَحوّلَ إلى وجهة نظر اجتماعية قابلة للنقاش. وهو الإطار الذي يجدُ فيه خطابُ الكراهية حدوده وأبعاده في الفضاء العامّ، "ففي نظام خطاب الكراهيّة، يتمّ التمييز بشكل عامّ بين الهجوم على مجموعة أو عنصر في مجموعة، والذي إذا بلَغَ حدَّ التطرّف بدرجة كبيرة قد يصل إلى حدّ خطاب الكراهيّة، وبين الهجوم على معتقدات الفرد أو المجموعة والتي يجب حمايتها حتّى عندما تكون قاسية ومتطرّفة في طبعها"[12]. إنّ الالتزامَ الشخصيَّ بالدين قد يُوهم صاحبَه بأنّه مُحصّن ومَحميّ بالإطار العامّ للدين مَهْمَا كانت سلوكاته التي قد تصل إلى درجة العداء للمجتمع وتهديد السلم فيه؛ ولذلك يمكن أن تكون الجماعة الدينيّة نفسها مصدراً لخطاب الكراهية، وفي هذه الحالة يصبح هذا الخطابُ مُبرِّراً إضافيًا لبروز خطابات كراهية أخرى.

ب- **الانتماء الديني باعتباره هويّة ثقافية:** يتحوّل الانتماءُ الدينيّ، من خلال الممارسة الاجتماعية، إلى دائرة مُغلقة من التصوّرات المشتركة وأساليب العيش الموحّدة والتي تعكسُ ارتباطَ الفرد بالمجموعة الدينيّة برابطة المُعتقد وهذا ما ندعوه بالهوية الثقافية؛ والتي تصبح بدورها عاملَ حماية للمنتمين إليها وخاصيّةً مميّزة لهم، وعليه فإنّ خطاب الكراهية يهاجم الخطّ الدفاعيَّ للهوية الثقافيّة للدين معتبراً إيّاه سببًا في السلوكات والصفات التي تثير الكراهية. ولذا "يمكن وصف خطاب الكراهية بأنّه تعبيرٌ عن الكراهية تجاه فرد أو مجموعة من الأفراد على أساس الخصائص المحميّة (protected characterstics)، حيث يشير مصطلح "الخصائص المحميّة" إلى الانتماء إلى مجموعة اجتماعيّة معيّنة يمكنه أن يؤدّي إلى التمييز من تلقاء نفسه"[13]، وهنا يصبح المعتقد الدينيّ مرتبطاً بمكانة اجتماعية وبوضعٍ معيّن له خصائصُه المَحميّة اجتماعيًا وقانونيًا ويُعتبر، بهذا المفهوم، كُلُّ اعتداء على هذا المعتقَد كراهيةً.

في مثال الكراهية الدينيّة ضدّ المسلمين، تَشكّلَ لدى بعض المجتمعات الغربيّة خصوصًا خطابٌ يصوّر الإسلامَ في صورة المعتقَد الرجعيّ العنيف ويرى أنّ أفكاره الشمولية تتعارضُ مع القيم الديمقراطيّة واللبراليّة

[11] Moon, *Putting faith in hate*, p. 01.
[12] Moon, *Putting faith in hate*, p. 19.
[13] Assimakoponlos, Baider and Millar, *Online hate speech in the European Union*, p. 3.

التي بُنيت عليها الدولة الحديثة، "ففي الفترة التي أعقبت أحداثَ الحادي عشر من سبتمبر 2001، أصبح العرب والمسلمون أهدافاً لخطاب الكراهية ولرُهاب الأجانب وللجريمة العنيفة (حسب منظمات أمريكية كثيرة)"[14]، كما تحوّلَ الإسلامُ إلى ثقافة مُعادية في المخيال الغربيّ من خلال تَصوّره كدين يحمل في داخله بذورَ العنف والقسوة والعداء للآخر، أي بوصفه مشروعاً تدميريّاً للحضارة، وها هنا لم يَعُد التمييزُ بين الأفراد المنتمين إلى الدين وبين الدين نفسه كهوية ثقافية أمراً ممكناً لصعوبة فَصْل التصوّرات الدينيّة في الممارسة الاجتماعية عن المقدّسات بذاتها.

ثالثاً: خطاب الكراهية والرَدع القانونيّ: الكراهية الخاملة والكراهية النَشِطَة.

يُواجه التأطيرُ القانونيّ لخطاب الكراهية مشكلةً بالغةَ التعقيد، لأنّ توصيف هذا الخطاب بالجريمة يتطلّب أن تتوفّر فيه الأركانُ والشروط التي يعتبرها القانونُ سبباً في الإدانة والقابليّة للعقاب أو الحظر. بالإضافة إلى تقييم الأضرار الماديّة والمعنويّة التي يُلحقها بالأفراد، وهذا ما جعلَ الاتفاقَ على قانونٍ دوليّ موحّد حول حظْر خطاب الكراهية أمراً صعباً. "فقد تمّ تضمينُ شرطِ الحظْر القانونيّ لخطاب الكراهية في الميثاق الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة والاتفاقيّة الأمريكيّة لحقوق الإنسان، بينما تسمحُ الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان والميثاق الإفريقيّ لحقوق الإنسان والشعوب بذلك، فهي لا تشترط بشكلٍ صريح على الحكومات حظرَ خطاب الكراهيّة"[15]. يستمدّ القانون قوّته الإلزاميّة من وحدة المعايير المتّبَعة في تحديد مفهوم خطاب الكراهية ومصادره وخصائصه العامّة وهذا ما يجعل السؤال متكرّراً حول "ما إذا كانت المعاييرُ الدوليّة الخاصّة بمكافحة التحريض تسمح للدول أو تُجبرها حقّاً على حَظْر الخطاب المتطرّف"[16]، إذ أنّه وعلى الرغم من التوافق الدوليّ حول حظْر خطاب الكراهية بوصفه انتهاكاً لحقوق الإنسان وتَعدِّياً على الكرامة الأساسية المرتبطة بالانتماءات العرقيّة والدينيّة والثقافيّة، إلاّ أنّ الطابع الإلزاميّ لقانون الحظْر يخضع لتفاسير مختلفة تجعل قابليتها للتوصيف الجنائيّ أمراً معقّداً، فقد "فسَّرَتْ لجنةُ حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة المادّة 20 الفقرة 2، على أنّها تعني أنّ الدول الموقّعة عليها مُلزَمة بسَنّ تشريعٍ يحظر خطاب الكراهية، على الرغم من أنّ مثل هذه القوانين غير مُلزَمة بالضرورة بأنْ تتضمّن عقوبات جنائيّة"[17]، وهذا يعني أنّ التحدّي الأكبر الذي يواجه حظْرَ خطاب الكراهية هو الضبطُ القانونيّ لخصائص هذا الخطاب والتي بموجبها يصبح فعلاً جنائيًّا يستوجب العقوبة ضمن التشريعات الدوليّة المختلفة.

يعتمد القانونُ على معيارين مَبدئيين للاستجابة لمطلب حَظْرِ خطاب الكراهية وتجريمه:

[14] Antony Cortese, *Opposing hate speech*, US: Praeger Publishers, 2006, p. 54.
[15] Wojciech Sadurski, *Freedom of speech and its limits*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1991, pp. 179-180.
[16] Jeroen Temperman, *Religious hatred and international law: the prohibition of incitement to violence or discrimination*, UK: Cambridge University Press, 2016, p. 20.
[17] Samuel Walker, *Hate speech, the history of an American controversy*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1994, p. 89.

أ- **معيار العنف:** وهو الحالة التي يؤدّي فيها خطابُ الكراهية إلى العنف ولذلك "تشير المحكمة الأوربيّة لحقوق الإنسان إلى جميع أشكال التعبير التي تنشر الكراهية أو تحرّض عليها أو تروّج لها أو تُبرّرها بناءً على التعصّب (بما في ذلك التعصّب الدينيّ) باعتبارها خطاباً يحضّ على الكراهية، لكنّ التصريحات التي تُعزّز مستوًى معيّنًا من العنف هي فقط ما يُعتبر خطاباً للكراهية"[18]؛ ففي حالة الكراهية الدينيّة يأخذ التعصّبُ والتحريض على الكراهية مستوياتٍ متعدّدة من درجة الضَرر أو الحظْر على الأفراد والمجتمعات وذلك تبعًا للسياقات التي ينشأ فيها بالنظر إلى التمييز الجوهريّ بين نَقد الأديان أو إهانتها وبين كراهية المؤمنين بها والتحريض على إقصائهم بالأشكال الخطابيّة المختلفة، ولذلك يتولّد الهاجسُ من أنْ "يكون الخطر في أنْ تقبلَ المحاكمُ ببساطة الادّعاءات الذاتيّة والمتمثّلة في الغضب أو الأذى من جانب جماعات دينيّة معيّنة"[19]؛ أي بتحوُّل القانون نفسه إلى عاملٍ من عوامل تَنَامي ظاهرة خطاب الكراهية عمومًا والكراهية الدينيّة بالخصوص، فيكون بذلك مَطيّة للاستغلال من طرف جماعات الثأر؛ ولهذا "يَقصُر مجلسُ الاتحاد الأوروبيّ (Council of European Union) (2008) خطابَ الكراهية على جميع التصرّفات التي تحرّضُ علانيةً على العنف"[20]، لأنّه الدليل الأكثر قدرة على إكساب حظْرِ خطاب الكراهية المشروعيّةَ اللّازمة في نظر القانون وبالتّالي في نظر المجتمع الذي يَحكم باسمه المُشرّعُ والقاضي، بحيث "أنّ القانون يهدف فقط إلى حماية الأشخاص أو مجموعة الأشخاص ضدّ العنف أو التمييز وضدّ الكراهية "النَشِطة" (active) والتي تؤدّي إلى العنف أو إلى التمييز"[21]؛ ذلك أنّ القانون لا يمكنه تجريم النوايا أو الاستدلال على الكراهية الخاملة (inactive) والتي يمكن أن يَحتمل الخطاب الحاملُ لها تأويلاتٍ عديدة.

ب- **معيار السلْم المَدَنيّ:** وهو يتعلّق بمبدأ الحفاظ على النظام والسِلم الاجتماعيّين والذي يمثّل مبدأً مطّاطيًا من حيث أنّه يَصعبُ تحديدُ الخصائص الثابتة والمطلقة لخطاب الكراهية، إذ غالباً ما يتمّ اعتبار "أنّ الحاجة إلى الحفاظ على النظام الاجتماعيّ هي أساس القيود المفروضة على خطاب الكراهية في مختلف الإعلانات الدوليّة لحقوق الإنسان"[22]؛ وفي هذا السياق تندرج الكراهية الدينيّة باعتبارها العاملَ الأوسع انتشاراً والأكثر فتكًا بالأنسجة الاجتماعية. ذلك أنّها تمتلك تلك القدرة التدميريّة المتولّدة من انشطار الجماعات المُكوِّنة للعمران البشريّ على أسس مِثل تغيير المعتقَد، تسارع التبشير الدينيّ، الإلحاد، ارتباط الصراع السياسيّ بالنشاط الدينيّ وغيرها من الأرضيات الخصبة لنموّ التحريض على الكراهية الدينيّة المُهدِّدة لتماسك البناء الاجتماعيّ في الدولة الوطنيّة المعاصرة؛ ولذلك فإنّ "التَصدّي للتحريض على الكراهية الدينيّة يهدف إلى حماية السلم المدنيّ (la paix civile)"[23] الذي ينبني أساسًا على قِيم المواطنة باعتبارها الحدودَ الحامية ضدّ الكراهية التي تنشأ من تفكّك الأداءِ المُتساوي للحقوق والواجبات أمام القانون أو النظام الاجتماعيّ الذي

[18] Yaman Akdeniz, *Racism on the internet*, Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2009, p. 7.
[19] Eric Barendt, *Freedom of speech*, UK: Oxford University Press, 2ed, 2007, p. 191.
[20] Assimakoponlos, Baider and Millar, *Online hate speech in the European Union*, p. 3.
[21] Amandine Barb et Denis Lacorne, *Les politiques du blasphème*, Paris: éditions Karthala, 2018, p. 81.
[22] Walker, *Hate speech, the history of an American controversy*, p. 96.
[23] Lacorne, *Les politiques du blasphème*, p. 81.

تَشكّل بفضل تراكُم التأسيسات النظريّة والعمليّة لمفهوم الدولة الديمقراطيّة الحديثة والعَقد الاجتماعيّ الذي تقوم عليه.

رابعاً: خطاب الكراهية وحريّة التعبير: مُبرّراتٌ واهية وتعسّفٌ مكشوف.

تُعتبَر حريّةُ التعبير واحدةً من المكاسب الإنسانية الأكثر أهميةً لتطوّر المجتمعات والدول الديمقراطية في اتجاه حماية حقوق الإنسان الأساسيّة، غير أنّ مفهوم حريّة التعبير نفسه يطرح معضلة بالنسبة إلى خطاب الكراهية: هل يُعتبر خطابُ الكراهية وجهًا من أوجه حريّة التعبير وبالتّالي لا تتمّ مُساءلته قانونًا أم أنّه خطابٌ غير أخلاقيّ ويمكن اعتباره جريمة يَتمُّ ارتكابُها من خلال إساءة استخدام الحقّ في التعبير الحرّ؟ وللإجابة عن هذا الإشكال يمكننا تحديد جهتين متعارضتين حول خطاب الكراهية وعلاقته بحريّة التعبير:

أ- **خطاب الكراهية بوصفه حريّة تعبير: (مبرّرات بارنت (Barendt)):** يُبرزُ المدافعون عن حريّة التعبير بعضَ المبرّرات التي تجعل من خطاب الكراهية جزءًا من حريّة التعبير، ومن أهمّها المبرّر السياسيّ. إذ يعتبرون، وعلى رأسهم الإنجليزيّ إيريك بارنت (Eric Barendt)، أنّ الدوافع الكامنة وراء تشريع قوانين حظْر خطاب الكراهية هي دوافعٌ سياسيّة، الغرضُ منها قمْعُ الرأي المخالف ومُصادرة حقّه في التعبير، ولهذا يرى بارنت أنّ "الحجج المستخدمة لتبرير حظْر خطاب الكراهية يمكن اعتمادُها لتبرير حَظْر أيِّ خطاب يُشجّع على تكوين الاعتقادات والمواقف التي لا تُعجب الحكومة، لأنّ خطاب العنصريّة أو خطاب الكراهية ضدّ أيّ مجموعة هو شكلٌ من أشكال الخطاب السياسيّ"[24]، وبهذا يَعتبِرُ أنّ قوانينَ حَظْرِ خطاب الكراهية تُهدِّد مبدأ حريّة التعبير في النظام السياسيّ الذي تنبني عليه الدولُ الديمقراطية والليبراليّة وأنّ استخدام تلك القوانين هو مجرّد أداة سياسيّة في يد السلطة للالتفاف على الحقّ في حريّة التعبير والرأي، حيث يرى كذلك "أنّه لا ينبغي مَنعُ الخطاب بشكل قانونيّ لأنّ الحكومة تخشى من أنّه سيؤثّر على المواقف الشعبيّة أو أنّ الأفراد سوف يتصرّفون بالاستجابة له بطُرقٍ تفكيرٍ لا يوافق عليها أفرادُ الجماعات العرقيّة المختلفة؛ وبالتالي يرفضون الاختلاط معهم"[25] أي أنّ القانون في هذه الحالة، حسب بارنت، سيوفّر الحماية ضدّ الكراهية لمجموعاتٍ تَعتبر نفسها ضحيّة، لكنّه وفي الوقت نفسه يقمع الحقّ في حريّة التعبير السياسيّ.

أمّا على مستوى خطاب الكراهية الدينيّة "فيستند بارنت إلى الصعوبات في التمييز بين انتقاد الأديان أو المعتقدات وبين الإساءة إلى المؤمنين، لمعارضة القوانين التي تَحظرُ خطابَ الكراهية الدينيّة"[26]، على اعتبار أنّه "غالبًا ما يكون للمعتقدات الدينيّة انعكاساتٌ علنيّة، وبالتالي يجب أن تكون عُرْضة للنقد الذي يكون محسوسًا بعمق وأحيانًا شديدَ القسوة"[27]، وتتجلّى هذه الانعكاساتُ العلنيّة في توجيه سلوك الأفراد والتأثير على قراراتهم الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقيّة وهي القرارات التي لا تَخصّهم وحدَهم وإنّما هي خاضعة للنقاش المشترك لمختلف مكوّنات المجتمع، وفي هذا المعنى يَسُوق بارنت دليلاً آخرَ على ضرورة اعتبار

[24] Barendt, *Freedom of speech*, p. 172.
[25] Barendt, *Freedom of speech*, p. 173.
[26] Haward, *Freedom of expression and religions hate speech in Europe*, p. 65.
[27] Moon, *Putting faith in hate*, p. 20.

خطاب الكراهية شكلاً من أشكال حريّة التعبير عندما يقارن بين خطاب الكراهية العنصريّة وبين خطاب الكراهية الدينيّة، فهو "يرى أنّ الخطاب العنصريّ يُصيب الناسَ بقوّة لأنّهم لا يستطيعون تغييرَ لونهم أو عِرقهم. ثمّ أنّ التمييز بين خطاب الكراهية العنصريّة وبين خطاب الكراهية الدينيّة أمرٌ مُهمّ لأنّه يُفسّر السببَ في أنّه من الخطأ بشكل أساسيّ حَظْرُ خطاب الكراهية الدينيّة حتّى لو كان من الصائب حظْر خطاب الكراهية العنصريّة أو على الأقلّ تنظيمه"[28]، وعليه فإنّ بارنت يعتمد على تصوُّر الكراهية الدينيّة من خلال "مبدأ القابلية للتغيّر" الذي يشتغل في إمكانية إعادة بناء أو تغيير الآراء التي يُتيحها الانتماءُ الدينيّ بوصفه ثقافة أو بوصفه التزاماً شخصيًا (التحوّل الدينيّ مثلاً) وهو ما يمثّل بالنسبة إليه سببًا في عدم حظْر خطاب الكراهية.

ب- خطاب الكراهية بوصفه تعسّفًا في استخدام حريّة التعبير: يهدفُ مبدأ حريّة التعبير والقوانين التي تَحْميه إلى تعزيز قيم الحوار والديمقراطية في المجتمعات التعدّديّة، فهو بديلٌ عن الصراعات والمواجهات العنيفة بين فئات المجتمع، غير أنّ الاستخدام غير العقلانيّ لحريّة التعبير يدفعها إلى التحريض الذي يعني دفْعَ الآخرين إلى تَبنّي فكرة ما، دينيّة أو عنصريّة ولكن بوسائل غير سلميّة؛ ولذلك فإنّه "كمسألة مبدأ، قد يُعتبَر من الضروريّ في بعض المجتمعات الديمقراطيّة فرْضَ عقوبات على جميع أشكال التعبير التي تنشرُ الكراهية أو تحرّض عليها أو تُروّج لها أو تُبرّرها على أساس عدم التسامح (بما في ذلك التعصّب الدينيّ) بشرط أن تكون "الإجراءات" و"الشروط" أو "القيود" أو "العقوبات" المفروضة متناسبةً مع الهدف المشروع والمنشود"[29]، ولعلّ أهمّ أشكال التعبير الحاملة لخطاب الكراهية هو الخطاب الرقميّ على الإنترنت وبالخصوص وسائل التواصل الاجتماعيّ، كما أنّه أحد الأشكال التي يَصعب التحكّمُ بها أو مراقبتها؛ وهذا يُشكّل تحدّيًا أمام مواجهة خطاب الكراهية، إذ "من الواضح أن هناك قلقًا كبيرًا بشأن توفُّرِ المحتوى العنصريّ وخطاب الكراهية والدعاية الإرهابيّة على الإنترنت، والعديد من الحكومات الدوليّة والإقليميّة بما في ذلك مجلس أوروبا والاتحاد الأوربيّ والأمم المتّحدة ومنظّمة الأمن والتعاون في أوروبا، متّفقون على أنّ العنصريّة ومظاهر العنصريّة عبر الإنترنت لا ينبغي ولن يتمّ التسامحُ معها"[30]؛ غير أنّ هذه المواجهة تعترضُها مشكلة الاختلاف بين الدول في القيم الأخلاقيّة والسياسيّة والقانونيّة ممّا يُعقّد مسألة التحكّم والتعامل مع ما يمكن تسميته "الكراهية الرقمية" (digital hate).

خامسًا: خطاب الكراهية في العالم العربيّ: حالة الربيع العربيّ.

لقد مَرّ العالم العربيّ خلال مرحلة ما عُرِف إعلاميًّا بالربيع العربيّ بحالة انقسامٍ غير مسبوقة، ذلك أنّ عملية الانتقال من أنظمة سياسيّة عمّرتْ طويلًا (مثال: مصر، ليبيا، تونس، اليمن..) إلى أنظمة أخرى تتحدّى ضغوطَ الشارع والقوى المدنية في المجتمع العربيّ الذي تُقسّمه أفكارٌ ونزعاتٌ دينية وثقافية مختلفة، كانت عملية عسيرة ومتشنّجة سيّاسيًا وإعلاميًّا. دفَعت هذه الظروفُ والتحوّلات السياسيّة إلى تزايد حدّة خطاب

[28] Haward, *Freedom of expression and religions hate speech in Europe*, p. 65.
[29] Haward, *Freedom of expression and religions hate speech in Europe*, p. 61.
[30] Akdeniz, *Racism on the internet*, p. 18.

الكراهية بين فئات كثيرة من المجتمعات العربية، حيث تفاوتت تلك الحدّة بين التراشق الإعلاميّ في وسائل التواصل الاجتماعيّ خصوصاً (حالة تونس، مصر، الجزائر) والاقتتال العسكريّ (حالة ليبيا، اليمن، سوريا). تصاعدت موجةُ الكراهية في هاته الدول وازدادت قوّة بسبب توظيف الدين والهويّة والعِرق (الإثنيّة) في الصراع على السلطة، وعلى الرغم من أنّ بعض دول الربيع العربيّ قد استقرَّ فيها نظامُ الحكم سياسيًّا عبْرَ إجراء انتخابات وتنظيم الحياة السياسية في مؤسسات دستورية إلّا أنّ خطاب الكراهية بقيَ سائدًا في النقاشات اليومية مثلما يتجلّى بوضوح في التعليقات الهائلة التي تعبّر عن شحنة متضخّمة من الكراهية في وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعيّ.

في الاتجاه الآخر عَمِلتْ بعض الأنظمة السياسية العربية على إذكاء نار الكراهية في المجتمعات العربية من أجل السيطرة على الاضطرابات والتحكّم في التظاهرات وكَبْح جماحها، فقد "تمّ استخدام الخطاب الطائفيّ وتوظيفه من قِبَل الأنظمة القائمة في مواجهة الاحتجاجات الشعبية من أجل عزلها وتشويهها باعتبارها احتجاجات طائفية ومذهبيّة لحرمانها من أيّ دعم شعبيّ (البحرين مثلًا)، كما أنّ خطاب الكراهية قد تَعزّز في مواجهة الآخر من أجل تشويهه ونبذه"[31]، وبذلك تحوّلَ الصراع السياسيّ على السلطة من توظيف الأدوات الأيديولوجيّة التقليديّة (النزعات الاشتراكية، الإمبريالية..) إلى توظيف المعطيات الإثنيّة والدينيّة والاختلافات في الآراء حول المشروع المجتمعيّ في العالم العربيّ، وأبرزها الاختلاف بين علمانيّ وإسلاميّ.

إنّ الاختلافات السياسيّة وتَعدُّد المذاهب والعِرقيّات في المجتمعات العربيّة هي ظواهر اجتماعيّة طبيعيّة ناتجة عن تحوّلاتٍ ديموغرافيّة وثقافيّة وتغيّرات في أساليب العيش والاقتصاد وغيرها، بحيث لا يمكن فرْضُ الوحدة الاجتماعية أو توحيد الآراء والتصوّرات إلّا بشكل تعسّفي يؤدّي إلى مزيد من الكراهية القاتلة، لأنّ "الوحدة لا تساوي بالضرورة أن تكون كلّ قناعاتنا ومواقفنا واحدة ومتطابقة في كلّ شيء. ومَن يبحث عن الوحدة بهذا المعنى، فهو أحد حالتين: إمّا أنّه سيُصدم بحقائق التنوّع الراسخة في الوجود الاجتماعيّ والإنساني، ممّا يجعله يتراجع عن رؤيته الشوفينية والعدمية للوحدة، أو إنّه سيمارس القهر والعنف من أجل إنجاز مفهومه للوحدة"[32]، لكن، وفي المقابل، استخدم الطرفان الأساسيان في الصراع السياسيّ والأيديولوجيّ، الإسلاميّون والعلمانيّون، مفهومَ الاختلاف لإضعاف كلّ طرف منهما وإقصائه من خلال التحريض على كراهيته وتشويه صورته في وسائل الإعلام واتّهمَ كلّ طرفٍ الطرفَ الآخر باستخدام أدوات غير مشروعة للوصول إلى السلطة وكذا تبييت نيّة الاستبداد والاستعداد للدكتاتورية في حال استلام السلطة.

لقد أدّت الإخفاقاتُ الكبيرة لدى شعوب الربيع العربيّ، في تحقيق طموحات التأسيس لأنظمة سياسية أكثرَ عدلًا وحريّة وفي الوصول إلى ديمقراطية أكثرَ شفافية، إلى هيمنة خطاب الكراهية وتعميق الفجوة بين الأطراف المتنافسة على المشروع السياسيّ والاجتماعيّ وفق رؤية دينية أو علمانية، ممّا دفعَ بعض الأنظمة

[31] وليد حسني زهرة، *إنّي أكرهك.. خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي*، عَمّان: مركز حماية وحرية الصحفيين، 2014، ص 21.

[32] محمد محفوظ، *ضدّ الكراهية، من أجل تفكيك خطاب الكراهية في العالم العربي*، بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، 2012، ص 27-26.

السياسية العربية إلى محاولة فرْض النظام العام وإعادة رسم صورة الخصم السياسي في الإعلام بما يتلاءم مع طبيعة المرحلة (حالة سوريا مثلًا) أو تسيير المراحل المؤسِّسة لديمقراطية ناشئة تجمع الأطراف المتصارعة داخل منظومة سياسية متعدّدة (حالة تونس مثلًا)، غير أنّ التاريخ السياسي الطويل لبعض الدول العربية (سوريا، ليبيا، اليمن)، حيث لم يكن خطابُ الكراهية منعدمًا فيه بل كان خاملًا تحت ضغط الهيمنة السلطوية لتلك الأنظمة السياسية، أدّى ذلك التاريخُ إلى تمديد حالة الكراهية في تلك الدول وتفاقم الصراع وتَحوُّله إلى اقتتال دامٍ.

أمّا في بعض حالات النضج السياسيّ والتحوّل المدنيّ للمجتمعات العربية، فإنّنا نلاحظ "تجارب عربية من أجل رفض ونبذ خطاب الكراهية والطائفية في مجتمعاتها، وإنّ تجربة البحرين في وضع وثيقة نبذ الكراهية تُشكّل تجربة في غاية الأهميّة، وكذلك مشروع بيان رفض الكراهية في الكويت، فهما الدولتان العربيتان الوحيدتان اللتان شهدتا ميلاد هذه التجربة، وكذلك الحال بالنسبة للأردن في مشروع "رسالة عمان" التي اعتمدت في الأساس على تعزيز قيم التسامح الإسلاميّ ونبذ الفرقة الطائفية والمذهبية وعدم تكفير الآخر دينيًا ومذهبيًا"[33]، لكنّ هذه المشاريع المهمّة في نبذ خطاب الكراهيّة ليست ذات فعالية في المجتمعات العربية إذا لم يُرافقها إصلاحٌ حقيقيّ في المنظومات السياسية وتعزيز الرفاهية الاقتصادية وتحسين مستوى المعيشة بما يسمح لتلك الشعوب بتحقيق الاستقرار الاجتماعيّ والنّماء الاقتصادي، لأنّ كلّ اضطراب في السِلْم الاجتماعيّ (على المستويين السياسي والاقتصادي) يجعل مِنْ تَجاوز خطاب الكراهية أمرًا صعبًا إنْ لم يكن مستحيلًا، فالشعور بالتهديد المستمرّ يُحوّل كلَّ شعورٍ طبيعيّ إلى شعور بالكراهية تجاه الآخر.

لا يختلف خطابُ الكراهية في العالم العربيّ عنه في العالم الغربيّ إلّا في الدوافع والأهداف ولكنّ طبيعة الكراهية واحدة إذ هي رغبة إنسانية في إقصاء الآخر وتحويل كلّ علاقة تَواصليّة إلى وسيلة لرسم صورة سلبيّة عنه وتحريض الآخرين على كرهه ونبذه وتهميشه في التعاملات الاجتماعية اليومية أو الانتقام منه بأشكال تعسّفية من خلال شحن اللغة بمعاني غير إنسانيّة تُهدّد الوجود المادّي للإنسان (الاقتتال والصراع) أو وجوده القيمي الذي يعكسه التنوّع الثقافي واللغويّ والعِرقي والدينيّ في المجتمعات العربية أو غيرها من المجتمعات.

سادسًا: سُبل مواجهة خطاب الكراهية: صناعة مُضادّات الكراهية.

يمكن وضعُ استراتيجيةٍ متكاملة تهدفُ إلى معالجة الأسباب الجذريّة لـــ"مرض" خطاب الكراهية ضمن مشروع شامل لمواجهة ذلك الخطاب ومحاصرته قانونيًا وإعلاميًا وسياسيًا واجتماعيًا، بحيث يؤدّي إلى تَراجُع خطورته وانحسار تهديده إلى الدرجة التي يمكن فيها إكسابُ المجتمعاتِ والدول المناعةَ الكافية ضدّ هجماته الشرسة والتقليل من آثاره الجانبيّة على الحياة العامّة وعلى العلاقات الطبيعية بين الناس أو المؤسسات

[33] حسني زهرة، *إنّي أكرهك.. خطاب الكراهية والطائفية في إعلام الربيع العربي*، ص 23-24.

التي تمثّلهم، بواسطة ما يمكننا تسميته بـــصناعة "مُضادّات الكراهية" (anti-hate) في مختبرات البحث ومراكز القرار، وهذه المضادّات هي:

أ- المُضادّات القانونية: نحو "مَرصد دولي لمُكافحة خطاب الكراهية".

يُعتبر الرَدعُ القانوني واحدًا من سُبُل مواجهة خطاب الكراهية مع احترامه حقوقَ الإنسان؛ غير أنّه "وفيما يتعلّق بجدوى نَهْج السياسة الحاليّة لمواجهة خطاب الكراهية فإن الحلّ العقابيّ والخاصّ بالخطاب الذي يُحرّض على أفعال الكراهية لا يُعالج الأضرارَ التي يُخلّفها هذا الخطاب"[34]، ذلك أنّ تطبيق القانون الخاصّ بمواجهة خطاب الكراهية وَحْدَهُ ليس ذا فعاليّة كافية إنْ لم يُرافقه إصلاحٌ عميق لمجال تطبيقه أيْ بدَمْجه ضمن برنامجٍ متنوّع لثقافة واسعة النطاق تجعْلُ القانونَ نفسه في صُلب التحوّل الاجتماعيّ نحو العَيش المشترك والتسامح. في هذا الاتجاه، وعلى سبيل المثال، تعملُ الشبكة الكَنديّة لمكافحة الكراهية (The Canadian Anti-hate Network) "على مراقبة مجموعات الكراهية والبحث عنها ومقاومتها من خلال توفير التعليم والمعلومات حول مجموعات الكراهية للجمهور والإعلام والباحثين والمَحاكم وتطبيق القانون وكذا جميع فئات المجتمع (antihate.ca). وهذا يعني عَمليًا إنشاءَ مَرصد (observatory) لمكافحة خطاب الكراهية في العالم يمكن تسميته بـــ: "مَرصد دوليّ لمكافحة خطاب الكراهية" (International anti-hate speech observatory)، يعمل على جَعْل القانون الدوليّ في حالة يَقظة ضدّ كلّ أشكال خطاب الكراهية والجهات التي تحميه وذلك بتوفير المعلومة الفوريّة عن جرائم الكراهية وإعداد برنامج تعليميّ وإعلاميّ دوليّ حول سُبُل مكافحة خطاب الكراهية وكذا رَسْم السياسات والاستراتيجيات اللازمة لذلك.

ب- المُضادات الحقوقية: أخْلَقة الحقّ في حريّة التعبير (مبدأ الاعتراف ومبدأ الاحترام).

لا يمكن الجدالُ حول أهميّة حريّة التعبير وضرورتها في بناء المجتمعات وحَلّ مشكلاتها بالطرق السلميّة، إذ "إنّ لحريّة التعبير عواقبُ مثمرة على تَطوُّر العلم والثقافة (بما في ذلك الدين)"[35]، فإذا كان خطاب الكراهية الدينيّة نتيجةً لتمدّد حريّة التعبير إلى مجال النقاش الدينيّ في الفضاء العامّ، فإنّه يمكن مواجهته داخل دائرة حرّية التعبير نفسها من خلال أخْلقة الخطاب أي بإقامته على مبادئ أخلاقيّة كونيّة مشتركة كالاعتراف مثلاً والذي يُعتبر هو نفسه قيمة من قيم بناء الدولة الحديثة؛ ولذلك "يجادل المدافعون عن حريّة التعبير بأنّه يمكن مواجهة "خطاب الكراهية" بشكل أكثر فعاليّة من خلال الحفاظ على المبادئ التي تَضْمَن حريّة التعبير الممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس"[36]، غير أنّ هذه المبادئ تمرّ عبر مبدأ أعلى هو الاحترام الذي يَعكسه تَقبُّل حَظْرِ الإساءات والإهانات الموجهّة لأقلّيات عرقيّة أو دينيّة، ومنه فإنّ الاعتراف والاحترام يُشكّلان العَصَب الأخلاقيّ لممارسة الحقّ في حريّة التعبير في النقاش الذي يكون موضوعه الدين بالخصوص، حيث "يُنظَر إلى حظْر السخريّة أو الإهانة على أنّه موقف وَسَطي يعترف بأنّ الالتزام الدينيّ ليس مجرّد التزام شخصيّ بحقائق معيّنة يجب أن تكون مفتوحة للنقاش والنقد، ولكنّه أيضاً جانبٌ من جوانب

[34] Gelber, *Speaking Back*, p. 69.
[35] Blackford Russell, *Freedom of religion and the secular state*, UK: John Wiley & Sons, 2012, p. 171.
[36] Gelber, *Speaking Back*, p. 02.

هويّة الفرد (أو الانتماء الثقافيّ) التي يجب أن تُعامل باحترام"[37]، وبهذا المعنى يمكننا فهمُ حريّة التعبير في الأفق الأخلاقيّ الذي تصبح من خلاله عاملاً من عوامل بناء الثقة الاجتماعية التي تزدهر عندما يتمّ اعتبار الكراهية الدينيّة عملاً غير أخلاقيّ بالمعنى المعياريّ وكذلك بالمعنى العمليّ.

ج- المُضادّات الدينيّة: تفكيكُ حُصون الرُعب "المقدّس".

لقد تمّ تصويرُ الدّين في بعض الأحيان، إعلاميًا وسياسيًا، على أنّه مَصدرُ خطابِ الكراهية بالاستناد إلى الانتهاكات التي تُرتكب باسم الدين حول العالم أو إلى الاستغلال السياسيّ للمعتقد الدينيّ وتحويله إلى آلة انتخابيّة سريعة المفعول أو لتبرير خروقات حقوق الإنسان، غير أنّ "المعتقد الدينيّ يكمن في جوهر نظرة الفرد إلى العالم، فهو يُوجّه الأفراد في العالم الاجتماعي، ويُصوّر مفهومهم للنظام الطبيعيّ، ويُوفّر إطاراً أخلاقيًا لأفعالهم. كما يربط الالتزام الدينيّ الأفراد بجماعة من المؤمنين وغالبًا ما يكون الرابطة المركزيّة أو المحدّدة في حياتهم، يُشارك الفردُ الملتزم في نظام مشترك من الممارسات والقيم التي يمكن وَصْفُها في بعض الحالات بأنّها طريقةٌ في العيش"[38]؛ وفي هذا السياق يمكن طرح السؤال: كيف يمكن للدين نفسه أن يكون فعّالاً ضدّ خطاب الكراهية عمومًا وضدّ الكراهية الدينية بالخصوص؟

في الكثير من المجتمعات الغربيّة، "يَتمُّ –غالبًا– توفيرُ أسبابِ عَلمانيّة من أجل تقييد خطاب الكراهية بأنواعه المختلفة"[39]؛ لأنّ الدين نفسه لم يَعُدْ معتقَدًا مشتركاً بين المواطنين أو جزءًا من انشغالاتِ حياتهم اليوميّة ولذلك ليس من الممكن دَمْجُه ضمن دساتير تلك الدول أو جَعْله في مضمون التشريعات القانونيّة الخاصّة بالأسرة أو الاقتصاد أو التنظيم الاجتماعيّ؛ لأن ذلك سيؤدّي إلى تفكّك البنيات الاجتماعية القائمة على مبدأ أساسيّ هو الاستقلال الذاتيّ والذي تُعدّ حريّة المعتقد واحدةً من ثماره الأساسيّ. ولذلك "قد يكون غيرُ المؤمنين قلقين من أنّ جماعة دينيّة معيّنة تسعى إلى فَرْضِ نظامٍ روحيّ وأخلاقيّ على المجتمع الأكبر وهو نظام مرفوض بالأساس؛ فحركةُ الإلحاد الجديدة، مثلاً، أعربت عن قلقها من أنّ المحافظين المسيحيين والمسلمين يَسعون إلى فَرْض قيمهم الأخلاقيّة على غير المؤمنين"[40]؛ وبالتالي فإنّ خطاب الكراهية ينشأ من الخوف المتبادل بين مُعتنقي الأديان وكذلك بين المتديّنين وغير المتدّينين، الخوف من أن يُبيدَ هذا الطرفُ الطرفَ الآخر أو أن يُقصيه ويُهمّشه في المجتمع؛ وعليه فإنّ الأديان مُطالَبَةٌ بأن تُعطّل حالة الطوارئ التي تعيشها اليوم والتي تُجيز لها نشرَ الرعب والخوف لدى المؤمنين بها ممّا يدفعهم إلى تَبَنِّي خطاب الكراهية كآلية دفاعيّة وأخرى هجوميّة.

خاتمة: تصفيدُ شيطانِ الكراهية.

إنّ الكراهية، من حيث المبدأ، شعورٌ وعاطفة إنسانيّة فطريّة لها تجلّياتٌ انفعاليّة وسلوكيّة مختلفة، تصنعها عواملُ نفسيّة وتُوجّهها دوافعُ اجتماعيّة وسياسيّة وإعلاميّة، إنّها جزءٌ من الطبيعة البشريّة مثلها مثلَ المحبّة، لكنّ هذا لا يُبرّر تَحوُّلها إلى مبدأ تدميريّ للعلاقات الإنسانيّة، كما أنّ انتشار الكراهية المتبادلة بين المُختلفين

[37] Moon, *Putting faith in hate*, p. 20.
[38] Moon, *Putting faith in hate*, p. 61.
[39] Russell, *Freedom of religion and the secular stat*, p. 170.
[40] Moon, *Putting faith in hate*, p. 17.

في الدين أو العِرق أو القوميّة لا تمنحها المشروعيّة الأخلاقيّة ولا أنْ تصبح خيراً بَعْدَ إذْ هيَ شرٌّ ومَفسدة؛ ولأنّ الطبيعة تخشى الفراغ؛ فإنّ خطاب الكراهية ينتشر اليومَ في المساحات التي تنسحبُ منها القيمُ الأساسيّة التي يقوم عليها التجمّع الإنسانيّ.

إنّ خطاب الكراهية هو واحدٌ من مُنتجَات الحداثة السلبيّة وبالخصوص هو مُنتج للتمركز حول الذّات (egocentrism) بعيداً عن الهوامش التي تحيا فيها الأعراقُ والأديانُ ويُقاوم فيها الآخرُ ليكون معترَفًا به أنطولوجيًّا على الأقل، لكنّ شيطان الكراهية يَحُولُ بينهما (الذات والآخر) ويَنزغُ بينهما في الخطاب فيَشحنه بمخيال الرُعب ويملأ دلالاته بالتحريض على العنف والعدوانية. غير أن "شيطان الكراهية" هذا ليس إلاّ فشَلَ الإنسانيّة في جَعْلِ العقلانيّة على مُقتضى الأخلاق، وإخفاقها في فهم أنَّ خطابَ الكراهية لا يجعل صاحبَه في انسجامٍ مع ذاته مَهْما تحجّجَ بالمبرّرات التي تدفعه إلى ذلك، كما أنّه لا يوفّر له أيَّ شعور بالأمن أو يجعله على مَقربة من الحقيقة؛ وهذا يعني أيضًا أنّه لا قيمة لحداثة لم يُصفَّد فيها شيطانُ الكراهية، كما أنّه "لا حقيقةَ من دون صداقة" (pas de vérité sans amitié)[41] أي لا حقيقة لمن لم يُشاركُه الآخرُ بناءَها أو تمثّلها وتعقّلها مَهما كان يقينها مبنيًا على العلم وتقنياته.

تستطيعُ قوانينُ مكافحةِ خطابِ الكراهية حَظْرَ أنشطته في الفضاء العموميّ، وبشكل أقلّ على مواقع التواصل الاجتماعيّ، كما تستطيع ضَبْط التوازنات الاجتماعيّة والسياسيّة في المجتمعات المتعدّدة الأديان والثقافات والأعراق، ولكنّها لا تستطيع كَبْح جِماحِ ذلك الشعور الداخليّ لأولئك الذين أَوْغَرَت صدورهم شُعلةُ الكراهية وأوهمتهم بأنّ العنف يمكنه أن يُعزّز إيمانهم ويُقوّيه أو أنّ وجودهم أصلًا ستكون له قيمة أكبر إذا انتفى وجودُ مَن يُخالفهم في الدين والعِرق وغيره. إنّ الكراهية إذاً ليست شريعة ولا تَجد ما يُبرّرها إلاّ في هشاشة الوضع الإنسانيّ نفسه وانزلاقِ حداثته إلى ما لا ينفع الحياةَ ولا يُشجّع على عَيشها.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

References

Akdeniz, Yaman. *Racism on the internet*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2009.

Assimakoponlos, Stavos; Baider, Fabienne H.; Millar, Sharon. *Online hate speech in the European Union, A discourse- Analytic perspective*. Switzerland: Springer, 2017.

[41] Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, p. 440.

Barendt, Eric. *Freedom of speech*. UK: Oxford University Press, 2ed, 2007.

Cortese, Antony. *Opposing hate speech*. US: Praeger Publishers, 2006.

Deleplace, Marc. *Les discours de la haine: récits et figures de la passion dans la cité*. Lille-France: Presses Universitaires des Septentrion, 2009.

Gelber, Katharine. *Speaking Back: the free speech versus hate speech debate*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamin's Publishing Company, 2002.

Haward, Erica. *Freedom of expression and religions hate speech in Europe*. London and New York: Routledge, 2018.

Lacorne, Amandine Barb et Denis. *Les politiques du blasphème*. Paris: éditions Karthala, 2018.

Maḥfūẓ, Muḥammad. *Ḍıdd al-karāhiyya, min ajl tafkīk khiṭāb al-karāhiyya fī al-ʿālam al-ʿarabī.* Beirut: al-Markaz al-Islāmī al-Thaqāfī, 2012.

Moon, Richard. *Putting faith in hate: when religion is the source or target of hate speech*. UK: Cambridge University press, 2018.

Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

Rosenblum, Nancy L. *Obligations of citizenship and demands of faith: religions accommodation in pluralist democracies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Russell, Blackford. *Freedom of religion and the secular state*. UK: John Wiley & Sons, 2012.

Sadurski, Wojciech. *Freedom of speech and its limits, Dordrecht*. Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1991.

Temperman, Jeroen. *Religious hatred and international law: the prohibition of incitement to violence or discrimination*. UK: Cambridge University Press, 2016.

Waldron, Jeremy. *The harm in hate speech*. Cambridge, London: Harvard University press, 2012.

Walker, Samuel. *Hate speech, the history of an American controversy*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1994.

Weber, Anna. *Manual on hate speech*. Strasbourg: Council of Europe publishing, 2009.

Zahra, Walīd Ḥusnī. *Innī ukrihuk… Khiṭāb al-karahiyya wa al-ṭāʾifiyya fī iʿlām al-rabīʿ al-ʿarabī.* ʿAmmān: Markaz Ḥimāya wa Ḥurriyya al-Ṣaḥafiyyīn, 2014.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 51-94
DOI: 10.51802/istanbuljas.882141
Research Article/*Araştırma Makalesi*

تحقيق رِسَالَةَ أَحْمَدَ بنِ أَحْمَدَ الغَرْقَاوِيِّ فِي وَجْهِ ثُبُوْتِ الوَاوِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)

Aḥmed el-Ġarḳāvî'nin "Vechu Ṣubûti'l-Vâv fî Ḳavlihî Teâlâ: Ve Futiḥat Ebvâbuhâ" Adlı Risâlesinin Tahkiki

Investigation of the Epistle of Ahmad al-Gharqāwī Regarding the Proof of the Waw Letter in the Verses of the Quran

Salih Tur* &Okba Omar al-Mezal**

ملخص

تناولنا في هذا البحث رسالةً وجيزةً، تعلّقَ بالدِّراساتِ القرآنيَّة العربيَّة نحوًا وصرفًا وبلاغةً التي صنَّفَهَا علمٌ من أعلامِ القرنِ الثَّاني عشرَ من الهجرةِ النَّبويَّة الإمامُ العلَّامةُ الأزهريُّ أحمدُ بنُ أحمدَ الغرقاويُّ، فاستعنَّا باللهِ تعالى الَّذي لا يعبدُ بحقٍّ سواه، فعكفْنَا عليها تحقيقًا ودراسةً مستفيدينَ ممَّا تركهُ لنا جهابذةُ التَّحقيقِ في زمننَا المعاصرِ من مصنفاتٍ نافعةٍ، وكتبٍ رائعةٍ . وقدْ جعلْنَا العمل في هذه الرِّسالة على قسمين: في القسم الأوَّل: تحدَّثنا فيه عن ترجمة المصنِّف: اسمه ولقبه ونسبه، وشيوخه وتلامذته، ومكانته العلميَّة، ومذهبه العقديّ والفقهيّ، ومصنَّفاته، وتاريخ وفاته. وفي القسم الثَّاني: تحدَّثنا فيه عن رسالة المصنِّف: تحقيق اسم الرِّسالة، وتوثيق نسبتها إلى المصنِّف، وبيان النُّسخ المعتمدة في التَّحقيق، والمضمون العامّ للرِّسالة، ومكانتها العلميَّة.

كلمات مفتاحية: العثماني، أحمد الغرقاوي، اللغة العربية، تفسير، عبدالباقي أفندي.

Öz

Osmanlı Devleti'nin Mısır'daki dönemin müftüsü, Maliki mezhebinin önde gelen âlimlerinden Aḥmed el-Ġarḳāvî'nin cennetten bahseden Zümer sûresinin 73. ayetinde vav harfinin zikredildiği, ancak aynı sûrenin cehennemden bahseden 71. ayetinde ise zikredilmediği hususunda dikkatini çekmiş ve bu konuyu ele alıp bir risale yazmasını istemiştir. Bu talep üzerine el-Ġarḳāvî, yukarıda adı geçen ayetlerin değişik müfessirlerin görüşlerine başvurarak tefsirini yapmaya çalışmış, konuyla ilgili Basra ve Kûfeli dilcilerin görüşlerine yer vermiştir. el-Ġarḳāvî, gerek müfessirlerin gerekse dilcilerin konuyla ilgili yer vermiş olduğu bazı görüşlerine katılmış, bazılarını da mantıksal ve dini delilleri ortaya koyarak çürütmüştür. Arap dili, belagatı ve sanatı, Kuran icâzı ve tefsiri açısından önemli bir araştırma konusu olan bu risale, her iki ayette bulunan ince üslubu ve nükteyi ortaya koyan değerli bir çalışmadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Aḥmed el-Ġarḳāvî, Arap Dili, Tefsir, Abdulbâkī Efendi.

Abstract

The Grand Mufti of the Ottoman Empire in Egypt at that period of time, pointed out that the letter waw was used in the 73th verse of the Surah al-Zumar mentioning the heaven but not used in the 71st verse mentioning the hell. He then requested from Ahmad al-Gharqāwī, who was the most prominent scholar of the Maliki sect, to write an epistle about the subject. Upon this request, al-Gharqāwī tried to interpret the verses mentioned above by referring to the opinions of different commentators. He included the opinions of

* Prof. Dr., Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türkiye.
E-mail: stur@harran.edu.tr

https://orcid.org/0000-0003-4255-6675

** Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Yüksek Lisans Öğrencisi, Türkiye.
E-mail: okba.almezal90@gmail.com

https://orcid.org/0000-0001-5644-1882

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Salih Tur,
Prof. Dr., Harran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Türkiye.

Submission /Başvuru:
17 February/Şubat 2021

Acceptance /Kabul:
26 April/Nisan 2021

Citation/Atıf:
Tur, Salih. "Investigation of the Epistle of Ahmad al-Gharqāwī Regarding the Proof of the Waw Letter in the Verses of the Quran", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 51-94.

linguists from Basra and Kufa. He participated in some of the opinions of both the commentators and the linguists on the subject, and refuted some of them by revealing the logical and religious evidence. An important research subject in terms of Arabic language, the art of rhetoric, Quranic performance and interpretation, this epistle is a valuable study that reveals the subtle style and nucleus found in both verses.
Keywords: Ottoman, Ahmad al-Gharqāwī, Arabic Language, Tafsir, Abdulbākī Effendi.

Extended Abstract

One of the most prominent scholars of the twelfth-century AH and the Maliki school, Abū al-Abbās Shihāb al-Dīn Ahmad ibn Ahmad ibn Abd al-Rahmān ibn Muhammad al-Fayyūmī al-Gharqāwī was born in Gharq village of Faiyum city in Egypt. No information was found in sources regarding his date of birth. He died in 1101 AH.

Ahmad al-Gharqāwī studied Islamic law, hermeneutics, and recitation from prominent scholars of Maliki school, Muhammad ibn Abd Allāh al-Harshī and other foremost scholars of al-Azhar. At the same time, he taught renowned figures of Maliki school such as Ali ibn Zayn al-Ābidīn al-Uchurī, Ali ibn Muhammad al-Arabī al-Fāsī and Shaykh of al-Azhar Ibrāhīm ibn Mūsā al-Fayyūmī.

Mufti of Egypt of the Ottoman State at the time asked Ahmad al-Gharqāwī a question about surah al-Zumar mentioning heaven and brought the fine wording in this surah to his attention. He asked why the letter waw was indicted in the seventy third verse on heaven that reads: "Those devoted to their God are forwarded to the Heaven in groups. When they arrive and its doors will be opened.", while the letter waw was not mentioned in the seventy first verse of the same surah on hell that reads: "Deniers are forwarded to Hell in groups. When they arrive its doors will be opened." He asked al-Gharqāwī to write an epistle to shed light on the subject. As a result, al-Gharqāwī wrote this epistle that we investigated.

Study of the epistle investigated is separated into two sections. In the first section detailed information is provided on the author's life, his teachers and students, career as a scholar, and his works. Again in this section information on transcriptions examined is given together with the examination method. In the second section, the transcription accepted as the main text in this study is examined.

In this epistle al-Gharqāwī constructs the above mentioned verses by discussing opinions of various interpreters. He examines the verses in terms of their grammatical structure by including opinions of linguists from Basra and Kufa. Also he evidences various verses from the Quran and hadith. He includes opinions of companions of the Prophet Muhammad and Islamic scholars. He provides evidences from poetry produced in Jahiliyah and Islamic periods. He agrees with some of the opinions of the interpreters and linguists on the subject that he presented while he confuted others for religious or similar reasons.

Al-Gharqāwī provides information on grammatical meanings of the letter waw that composed the main theme of the study together with its use in the Arabic language. Because this letter was used with number eight in the Arabic language, he accepts it as waw al-thamaniyya (arc of the eighth number). Again he tries to explain why this letter was used in

the verse mentioning the heaven and also in the verse mentioning the hell with noting that paradise has eight doors while the hell has seven.

This epistle is the subject of a significant study for the Arabic language, the art of rhetoric, eloquence of the Quran and its interpretation. It also demonstrates the fine wording of the above mentioned verses.

The author does not openly cite the name of the Ottoman mufti who requested from him to write an epistle on this subject. Only in the opening remarks he mentions that the request was received from the Ottoman mufti. However, upon a thorough research on the identity of this person, it is found that he was the mufti of Egypt of the time, Shaykh al-Islam Abdulbākī Effendi. Some sources includes information that Abdulbākī Effendi and Ahmad al-Gharqāwī were close friends and that the Shaykh al-Islam consulted him from time to time on some religious issues. Hence, when Huluw Epistle of al-Gharqāwī is examined we note that the Military Judge in Egypt (qadi asker) Shaykh al-Islam Abdulbākī Effendi forwarded him some questions on applications of huluw (vacancy) issue in Maliki school.

رِسَالَةٌ فِي وَجْهِ ثُبُوْتِ الوَاوِ فِي قَوْلِه تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر:73].
تَأْلِيْفُ الإِمَامِ العَلَّامَةِ أَحْمَدَ بنِ أَحْمَدَ الغَرْقَاوِيِّ المَالِكِيِّ الأَزْهَرِيِّ المُتَوفَّى سَنَةَ 1101ه

ت. الأستاذ الدكتور صالح تور–الأستاذ عقبة المزعل

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ

الحمدُ للهِ القويِّ المتين، مُنَزِّلِ القرآن بلسانٍ عربيٍّ مبين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على إمامِ المتَّقين، سيِّدِنا محمَّدٍ، وعلى آلِه وأصحابِه أجمعين، ومن تبعَهُم بإحسانٍ إلى يومِ الدِّين.

أمَّا بعدُ: فإنَّ أولى ما قُضِيَتْ به الأيام، وأشرفُ ما خُصَّ بمزيدِ الرِّعايةِ والاهتمام، الاشتغالُ بالعلومِ الشَّرعيَّةِ المتلقاةِ عن كتابِ اللهِ العظيم، وسنَّةِ نبيِّه الكريم، وكانَ من العلومِ الشَّرعيَّةِ العظيمةِ ما اختصَّ بكتابِ اللهِ تعالى بيانًا وتفسيرًا وتأويلًا، ولا يتأتَّى ذلكَ إلَّا لمن أخذَ بناصيةِ العربيَّةِ الَّتي بها يُفْهَمُ كتابُ اللهِ، ومن جهلَهَا حُرِّمَ عليه تفسيرُهُ، قالَ الإمامُ مَالِكُ بْنُ أَنَس: (لَا أُوتى بِرَجُلٍ غَيْرِ عَالِمٍ بِلُغَاتِ الْعَرَبِ يُفَسِّرُ كتابَ اللَّهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ نَكَالًا)[1]، وبالعربيَّةِ أيضًا تُكْتَشَفُ أسرارُ إعجازِه، تُعْرَفُ مواطنُ مجازِه، يقولُ ابنُ خلدون: (واعلمْ أنَّ ثمرةَ هذا الفنِّ إنَّما هي في فهمِ الإعجازِ من القرآن)[2]، ومن هذه الرِّعايةِ تحقيقُ التُّراثِ العربيِّ والإسلاميِّ عمومًا، وما تعلَّقَ بالدِّراساتِ القرآنيَّةِ العربيَّةِ نحوًا وصرفًا وبلاغةً، وقد كانَ منها رسالةٌ وجيزةٌ صنَّفَهَا علمٌ من أعلامِ القرنِ الثَّاني عشرَ من الهجرةِ النَّبويَّةِ الإمامُ العلَّامةُ أحمدُ بنُ أحمدَ الغرقاويُّ، فاستعنَّا باللهِ تعالى، وعكفْنَا عليها تحقيقًا ودراسةً مستفيدينَ ممَّا تركَهُ لنا جهابذةُ التَّحقيقِ في زمننَا المعاصرِ من مصنَّفاتٍ نافعةٍ، ككتابِ "تحقيقِ النُّصوصِ ونشرِهَا" للعلَّامةِ عبدِ السَّلامِ هارون طيَّبَ اللهُ ثراه، وأحسنَ مآلَه ومأواه.

ولَمَّا كانَتِ العلومُ تُكْتَسَبُ بالتَّدريبِ والممارسةِ، ويعتريها النَّقصُ، كانَ لزامًا علينا أنْ نُقرَّ بما فطرَ اللهُ عليه البَشَرَ من العَجْزِ والقُصُورِ، وحسبُنَا في ذلكَ حسنُ النِّيَةِ، وسَلَامَةُ الطَّوِيَّةِ، يقولُ النَّبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

[1] أخرجه الهروي في ذمِّ الكلام وأهله. الهروي، *ذم الكلام وأهله*، ت. عبد الرحمن الشبل، ط: 1، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، 1998م: (5/ 92/ رقم: 882)، والبيهقي في شعب الإيمان. البيهقي، *شعب الإيمان*، ت. عبد العلي حامد، ط: 1، الرياض: الرشد، 1423هـ: (3/ 543/ رقم: 2090).

[2] عبد الرَّحمن بن خلدون، *تاريخ ابن خلدون*، الطَّبعة: 4، (بيروت: إحياء التُّراث العربيّ، 2015)، 1 / 552.

وَسَلَّمَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ تَعَلَّمُوا، إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ)[3] أخرجَهُ الطَّبرانيُّ وغيرُهُ، واللهَ نسألُ أنْ يتجاوزَ عن تقصيرِنَا، وأنْ يجعلَ هذَا العملَ خالصًا لوجهِهِ العظيمِ. اللَّهُمَّ آمِينَ. وقدْ جعلْنَا العملَ في هذِهِ الرِّسالةِ عَلَى قسمين:

القسمُ الأوّلُ: قسمُ الدِّراسةِ، وفيه فصلان:

الأوَّل: تحدَّثْنَا فيه عن ترجمةِ المصنِّفِ: اسمِهِ ولقبِهِ ونسبِهِ، وشيوخِهِ وتلامذتِهِ، ومكانتِهِ العلميَّةِ، ومذهبِهِ العقديِّ والفقهيِّ، ومصنَّفاتِهِ، وتاريخِ وفاتِهِ. الثَّاني: تحدَّثْنَا فيه عن رسالةِ المصنِّفِ: تحقيقِ اسمِ الرِّسالةِ، وتوثيقِ نسبتِهَا إليه، وبيانِ النُّسخِ المعتمدةِ في التَّحقيقِ، والمضمونِ العامِّ للرِّسالةِ، ومكانتِهَا العلميَّةِ.

القسمُ الثَّاني: في تحقيقِ الرِّسالةِ، وقد اعتمدْنَا فيها المنهجَ الآتي:

1. قراءةُ المخطوطِ ومقابلةُ النُّسخِ وإثباتُ الفروقِ بينها.
2. نسخُ الرِّسالةِ وفقًا للرَّسمِ الإملائيِّ المتعارفِ عليه في عصرِنَا الحديثِ مَعَ وضعِ علاماتِ التَّرقيمِ.
3. ضبطُ النَّصِّ لاسيَّمَا الكلماتِ المشكلةِ، وبيانُ معناهَا في الهامشِ.
4. إكمالُ ما وقعَ من سقطٍ في العباراتِ استنادًا إلى المصادرِ الَّتي اعتمَدَهَا المصنِّفُ في النَّقلِ.
5. تقسيمُ الرِّسالةِ إلى فقراتٍ ووضعُ عناوينَ لها، وجعلْنَاهَا بينَ قوسين للدَّلالةِ على أنَّها ليستْ منها.
6. ترجيعُ الآياتِ القرآنيَّةِ إلى سورِهَا وذِكْرُ أرقامِهَا داخلَ النّصِّ.
7. تخريجُ الأحاديثِ الشَّريفةِ من مصادرِهَا، وبيانُ الصَّحيحِ والضَّعيفِ منها قدر الإمكانِ.
8. عزو الأقوالِ إلى أصحابِهَا، مَعَ توثيقِ الكلامِ من مظانِّه.
9. نسبةُ الأبياتِ الشِّعريَّةِ إلى أصحابِهَا، وتخريجُهَا من الدَّواوينِ أو كتبِ الأدبِ المشهورةِ، مَعَ بيانِ وزنِهَا داخلَ النَّصِّ وجعلْنَاه بينَ قوسين.
10. التَّرجمةُ للأعلامِ الواردةِ في الرِّسالةِ من كتبِ التَّراجمِ والسِّيرِ المعتمدةِ.

[3] أخرجه الطّبراني في المعجم الكبير. الطبراني، *المعجم الكبير*، ت. حمدي السلفي، ط: 1، الرياض: الصميعي، 1415هـ، (19/ 395/ رقم: 929)، والبيهقيّ في المدخل إلى السنّن الكبرى: (2/ 678/ رقم: 1467) من حديث معاوية بن أبي سفيان، وقال ابن حجر في الفتح (161/1): (إِسْنَادُهُ حَسَنٌ).

المبحثُ الأوَّلُ: التَّعريفُ بالمؤلِّف.

أوَّلًا: اسمُهُ ولقبُهُ ونسبُهُ: هو الإمامُ العلَّامةُ أبو العبَّاس[4] شهابُ الدِّين أحمدُ بنُ أحمدَ بنِ عبدِ الرَّحمنِ بنِ محمَّد الفيُّوميُّ الغرقاويُّ، وُلِدَ في قريةِ الغرقِ من محافظةِ الفيُّومِ[5] في مصرَ، وتلقَّى علومَ الشَّريعةِ في الأزهرِ الشَّريفِ، ولم نجدْ في المصادرِ الَّتي بين أيدينَا تحديدًا لزمنِ ولادتِه[6]

ثانيًا: شيوخُهُ وتلاميذُهُ: من شيوخِه:

1) أبو عبدِ اللهِ محمَّدُ بنُ عبدِ اللهِ الخرشيُّ: الفقيهُ العلَّامةُ والقدوةُ الفهَّامةُ شيخُ المالكيَّةِ وإمامُ السَّالكينَ وخاتمةُ العلماءِ العاملينَ، وهو أوَّلُ من تولَّى مشيخةَ الأزهرِ، تُوفِّي سنة 1101ه[7]، وقد أخذَ عنه جماعةٌ من العلماءِ منهم أحمدُ بنُ أحمدَ الغرقاويُّ، كما ذكرَ مخلوفٌ في طبقاتِه[8].

2) ملحقُ الأحفادِ بالأجدادِ شيخُ المالكيَّةِ في عصرِه الإمامُ الفقيهُ عليُّ بنُ زينِ العابدينَ محمَّدِ بنِ أبي محمَّد الأُجْهُوريُّ بِضَمِّ الْهمزةِ وَسُكُونِ الْجِيمِ وَضَمِّ الْهَاءِ نِسْبَةً إِلى أُجْهُورِ الْوَرْدِ قَرْيَةٍ بريفِ مصرَ، تُوفِّي سنةَ 1066ه[9]، أخذَ عنه الغرقاويُّ الفقهَ، ونقلَ أقوالَه في بعضِ مصنَّفاتِه كما في "الرِّسالةِ في تحقيقِ مسألةِ الخلوِ عندَ المالكيَّة"، وكانَ يصفُهُ بـــــ "شيخِنَا خاتمةِ المحقِّقينَ صاحبِ التَّصانيفِ العديدةِ والفوائدِ الفريدة[10]"، وروى عنه كتبَ السُّنَّةِ بأسانيدِه المشهورةِ، وقد ذُكِرَ في "شجرةِ النُّورِ الزَّكيَّة" بعضُها كصحيحِ مسلمٍ[11].

ومن تلاميذِ الغرقاويِّ رحمه الله:

---

[4] ذكر كنيته المؤخر الصفاقسي في "مبلغ الطالب"، علي بن محمد المؤخر، *مبلغ الطالب إلى معرفة المطالب*، ت. الحبيب بن طاهر، ط: 1، بيروت: مؤسسة المعارف، 2008، 49.

[5] بفتح الفاء وتشديد الياء، ناحية غربي مصر في منخفض من الأرض والنيل مشرف عليها. الحموي، معجم *البلدان*، ط: 2، بيروت: دار صادر، 1995م 4/ 287.

[6] الزركلي، *الأعلام*، ط :15، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: 2002م، (1/ 91)، عمر رضا كحالة، معجم *المؤلفين*، ط: 1، بيروت: إحياء التراث العربي، 1957م، (152/1)، محمد البشير ظافر الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، ط: 1، القاهرة: مطبعة الملاجئ العباسية، 1324م: (25/1).

[7] إسماعيل باشا، *هدية العارفين في أسماء المؤلفين*، إسطنبول: المعارف الجليلة، 1951م، (302/2)، مخلوف، *شجرة النور الزكية*، ت. عبد المجيد خيالي، بيروت: الكتب العلمية، 2003م: (1/ 459)، الزركلي، *الأعلام*، (6/ 240).

[8] مخلوف، *شجرة النور الزكية*، 1/ 459.

[9] المحبي، *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*، ط: 1، القاهرة: المطبعة الوهبية، 1284ه: (3/ 157)، مخلوف، *شجرة النور الزكية*، (1/ 439)، الزركلي، *الأعلام*، (5/ 13).

[10] أحمد بن أحمد الغرقاوي، رسالة في تحقيق مسألة الخلو عند المالكية، ت. أحمد بن إبراهيم الحبيب، *مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها* جـ 17 / عـ 22، ربيع الأول 1426ه، 561 / 567.

[11] محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، 1/ 651.

1) عليُّ بنُ محمَّدٍ العربيُّ الفاسيُّ، الإمامُ المفضالُ والمحدِّثُ الرَّاويَةُ ذو الأسانيدِ العاليَةِ والأنفاسِ الزّاكيةِ[12]، قدمَ إلى مصرَ وقرأ على المصنِّفِ دواوينَ السُّنَّةِ وأجازَه بها، كما ذكرَ الجبرتيُّ في "تاريخِ عجائبِ الآثارِ"[13].

2) شيخُ الأزهرِ الإمامُ إبراهيمُ بنُ موسى الفيُّوميُّ المالكيُّ، المتوفَّى سنةَ 1137ه، من مصنَّفاته "شرحُ العزِّيِّ في التَّصريفِ[14]، أخذَ عن المصنِّفِ علومَ الشَّريعةِ، وروى عنه، كما جاءَ في "الشَّجرةِ الزَّكيَّةِ" أنَّ العلَّامةَ إبراهيمَ الفيُّوميَّ روى كتبَ السُّنَّةِ عن الشَّيخِ الغرقاويِّ عن النُّورِ الأجهوريِّ بأسانيدِه إليها[15].

ثالثًا: مكانتُهُ العلميَّةُ: وصفَه الشَّيخُ المقرئُ عليُّ بنُ محمَّدٍ الملقبُ بالمؤخِّرِ الصَّفاقسيِّ، كانَ حيًّا سنةَ 1118ه في مقدِّمةِ كتابِه "مبلغِ الطَّالبِ إلى معرفةِ المطالبِ" بأنَّه العلَّامَةُ الجليلُ الكاملُ[16]، ونعتَه صاحبُ "اليواقيتِ الثَّمينةِ" بالإمامِ العلَّامةِ صاحبِ المصنَّفاتِ الحافلةِ، يقولُ: (الشَّيخُ الإمامُ العالمُ العلَّامةُ، لم أقفْ له على ترجمةٍ، ووقفْتُ له على مصنَّفاتٍ حافلةٍ، منها: كشفُ النِّقابِ والرَّانِ عن وجوهِ مخدِّراتِ أسئلةٍ تقعُ في بعضِ سورِ القرآنِ، ومسألةٌ في رسالةِ الخلوِ عن الأوقافِ)[17]، وقالَ عنه الزِّركليُّ: (فاضلٌ، من المالكيَّةِ)[18].

رابعًا: مذهبُهُ الفقهيُّ والعقديُّ: ينتسبُ الإمامُ الغرقاويُّ إلى المذهبِ المالكيِّ حيثُ تلقَّى علومَهُ على يدِ مشيخةِ الأزهرِ الشَّريفِ، كما تقدَّمَ حيثُ تتلمذَ على يدِ شيخِ الأزهرِ رأسِ السَّادةِ المالكيَّةِ في عصرِه أبي عبدِ اللهِ محمَّدٍ الخرشيِّ، وعدَّه أصحابُ الطَّبقاتِ من فقهاءِ المالكيَّةِ كما جاءَ في "اليواقيتِ الثَّمينةِ في أعيانِ مذهبِ عالمِ المدينةِ" للعلَّامةِ محمَّدٍ الأزهريّ[19]، وقد كتبَ المصنِّفُ مؤلَّفاتٍ في فقهِ المالكيَّةِ منها: شرحٌ على الرِّسالةِ عُرِفَ باسمِ "تلخيصِ المقالةِ من ختمِ الرِّسالةِ"، و"رسالةٌ في تحقيقِ مسألةِ الخلوِ المعمولِ بها عندَ المالكيَّةِ"، وأمَّا مذهبُهُ العقديُّ فإنَّه على مذهبِ الأشاعرةِ، ويشهدُ لذلك شرحُهُ للعقيدةِ النُّوريَّةِ في معتقدِ السَّاداتِ الأشعريَّةِ لأبي الحسنِ عليٍّ النُّوريِّ الصَّفاقسيِّ، واسمُ شرحِه "الخلعُ البهيَّةُ على العقيدةِ النُّوريَّةِ"[20]، وقد أثنى عليُّ بنُ محمَّدٍ المؤخِّرُ على هذا الشَّرحِ بقولِه: (واستطالَ بعضُهُم شرحَ الغرقاويِّ معَ أنَّه لكلِّ فائدةٍ حاوٍي)، واستفادَ

---

[12] محمد خليل الحسيني، *سلك الدرر*، الطبعة: 3، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1408هـ: (229/3)، مخلوف، *شجرة النور الزكية*، (1/ 490)، الزركلي، *الأعلام*، (16/5).

[13] عبد الرحمن الجبرتي، *تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار*، الطبعة: 2، بيروت: دار الجيل، 1425م،1/ 383.

[14] مخلوف، *شجرة النور الزكية*، (1/ 460)، الزركلي، *الأعلام*، (76/1)، الجبرتي، *تاريخ عجائب الآثار*، (137/1).

[15] مخلوف، *شجرة النور الزكية في طبقات المالكية*، 1/ 491 ــ 651.

[16] المؤخر، *مبلغ الطالب*، 49.

[17] الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، 1/ 25.

[18] الزركلي، *الأعلام*، (93/1).

[19] الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، 25/1.

[20] محمد محفوظ، *تراجم المؤلفين التونسيين*، الطبعة: 2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م، 4 / 418.

المؤخّرُ من شرحِ الغرقاويِّ للعقيدةِ النُّوريَّةِ في كتابِهِ "مبلغِ الطَّالبِ"، وهو شرحٌ موجزٌ صنَّفَه على العقيدةِ النُّوريَّة[21].

خامسًا: آثارُهُ ومصنَّفاتُهُ: للإمامِ الغرقاويِّ مصنَّفاتٌ جليلةٌ كثيرةٌ نافعةٌ في الفقهِ والحديثِ والتَّاريخِ والتَّفسيرِ، وقد وصفَهُ عمرُ كحَّالة في ترجمتِهِ للمصنِّفِ بأنَّه: (عالمٌ مشاركٌ في بعضِ العلومِ)[22]، منها: رسالةٌ فيما وردَ في كيفيَّةِ الَّذينَ يظلُّهم اللهُ في ظلِّه[23]، وحاشيةُ الغرقاويِّ على شرحِ زكريا الأنصاريِّ للإيساغوجي[24]، تلخيصُ المقالةِ من ختمِ الرِّسالة[25]، ورفعُ النِّقابِ والرَّانِ عن وجهِ مخدِّراتِ أسئلةٍ في بعضِ سورِ القرآنِ[26]، ورسالةٌ في حكمِ ظلمِ المسلمِ للذِّميِّ أو العكس[27]، ورسالةٌ في تحقيقِ مسألةِ الخلوِ المعمولِ بها عندَ المالكيَّة[28]، والجوابُ على حديثِ: (حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنياكُم)[29]، وشرحُ حديثِ: (مَنْ آمَنَ بِي وَصَدَّقَني)[30]، ورسالةٌ في الكلامِ على الحجرِ الأسودِ ومن الواضعُ له وعلى سببِ خروجِهِ من الجنَّة[31]، والإشاراتُ والدَّلائلُ إلى بيانِ ما في الدِّيكِ من الفضائل[32]، ووَصْلَةُ الطَّالبِ لدوامِ صُحبَةِ الصَّاحبِ[33]، والقولُ التَّامُّ في بيانِ أطوارِ سيِّدِنَا آدمَ عليهِ السَّلام[34]، وحسنُ السُّلوكِ في معرفةِ آدابِ الملكِ والملوكِ[35]، والخلعُ البهيَّةُ على العقيدةِ النُّوريَّة[36].

---

[21] المؤخر، *مبلغ الطالب*، 49.

[22] كحالة، *معجم المؤلفين*، 152/1.

[23] *فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون مجموعة جاريت* 2/2، تعريب. وت. محمد عايش، الطبعة: 1، أمريكا: سقيفة الصفا العلمية، 2011م، (2/ 203/ رقم: 2025/ رمز الحفظ: 1158H).

[24] كحالة، *معجم المؤلفين*، (152/1)، الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، (25/1)، إسماعيل باشا، *هدية العارفين* (321/1).

[25] *فهرس المكتبة الأزهرية*، مصر: مطبعة الأزهر، 1946، 2/ 313، رقم الحفظ: [285] 1328.

[26] الزركلي، *الأعلام*، (93/1)، كحالة، *معجم المؤلفين*، (1/ 152)، الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، (25/1).

[27] *فهرس مخطوطات المكتبة الوطنية*، تونس: وزارة الشؤون الثقافية، الكتب الوطنية، 1978، 199/4/ رقم: 3990.

[28] كحالة، *معجم المؤلفين*، (1/ 152)، الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، (25/1)، *فهرس المكتبة الأزهرية*، 2/ 314/ رقم: [283] 1272، وقد طبعت هذه الرسالة في مجلة جامعة أم القرى، ربيع الأول 1426ه بتحقيق أحمد الحبيب.

[29] الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، (25/1)، فهرس المخطوطات بمكتبة عبد الله بن عباس بمدينة الطائف، صنعة: عثمان حسين، (الفقه المالكي/ 265/ رقم: 4/ 811).

[30] الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، (25/1).

[31] محمد مطيع الرحمن، *فهرس مخطوطات مكتبة الحرم المكي*، الطبعة:1، الرياض: دار المأثور، 2017م، 9/ 380 / رقم: 3493/1.

[32] *فهرس المخطوطات العربية في جامعة برنستون الأمريكية مجموعة جاريت* 2/2، (2/ 217/ رقم: 2041/ رمز الحفظ: 1156H).

[33] *دفتر كتبخانة فيض الله أفندي*، (19/ رقم :252)، *فهرس مخطوطات الكتب الظاهرية قسم الأدب*، (382/ رقم: 4190)، وقد طبع الكتاب في القاهرة: دار سعد الدين، 2013م، بتحقيق سهام صلان.

[34] الزركلي، *الأعلام*، (93/1)، كحالة، *معجم المؤلفين*، (1/ 152)، الأزهري، *اليواقيت الثمينة*، (25/1).

[35] الزركلي، *الأعلام*، (93/1)، كحالة، *معجم المؤلفين*، (1/ 152)، إسماعيل باشا، *هدية العارفين* (321/1).

[36] محفوظ، *تراجم المؤلفين التونسيين*، (4 / 418)، المؤخر، *مبلغ الطالب* (49).

سادسًا: تاريخُ وفاتِه: ذكرَ المؤرِّخونَ أنَّ وفاةَ المصنِّفِ كانَتْ في سنةِ 1101ه، وممّن نصَّ على ذلكَ إسماعيلُ باشا في "هديَّةِ العارفين": (321/1)، وكحَّالة في "معجمِ المؤلِّفين": (152/1)، ومحفوظٌ في "تراجمِ المؤلِّفينَ التُّونسيِّينَ": (418/4)، وذكرَ الزِّركليُّ في "الأعلامِ": (91/1) أنَّ وفاةَ الغرقاويِّ كانَتْ سنةَ 1069ه، وتبعَهُ على ذلكَ بعضُ من حقَّقَ رسائلَ المصنِّفِ[37]، وقد ضعَّفَ الدُّكتور أحمد الحبيب في تحقيقِهِ لرسالةِ المصنِّفِ في مسألةِ الخلوِ ما ذهبَ إليه الزِّركليُّ من وجهين:

1ــ جاءَ في النُّسخِ المخطوطةِ الَّتي اعتمدَهَا في تحقيقِهِ لرسالةِ المصنِّفِ في مسألةِ الخلوِ أنَّ المصنِّفَ قد ذكرَ أنَّ الفراغَ من جمعِهَا كانَ في سنةِ أربعٍ وثمانينَ وألفٍ 1084ه.

2ــ وذكرَ أنَّ ممَّا يدلُّ على ما رجَّحْنَاه أنَّ تاريخَ وفاةِ شيخِهِ أبي عبدِ اللهِ الخرشيِّ كانَ سنةَ 1101ه كما في الشَّجرةِ، فهذِهِ قرينةٌ تُضعِّفُ ما ذهبَ إليه الزِّركليُّ[38].

قلْتُ: وما وقعَ من الزِّركليِّ سبقُ قلمٍ ليسَ إلَّا فهو لم ينقلْه عن مصدرٍ معتمدٍ، وإنَّما حدثَ منه عن طريقِ السَّهوِ، فقد ذكرَ الزِّركليُّ الغرقاويَّ في موضعٍ آخرَ من الكتابِ وأرَّخَ لوفاتِهِ 1101ه[39].

المبحثُ الثَّاني: التَّعريفُ برسالةِ المؤلِّفِ.

أوَّلًا: تحقيقُ اسمِ الرِّسالةِ: عندَ النَّظرِ في اسمِ الرِّسالةِ المدوَّنِ في كلٍّ من المخطوطتينِ نجدُ اختلافًا بينهما في تحديدِ عنوانِهَا: ففي النُّسخةِ (أ): "وجهُ ثبوتِ الواوِ في قولِه تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر: 73]"، وفي النُّسخةِ (ب): "رسالةٌ في إثباتِ واوِ الثَّمانيةِ"، وذكرَ الزِّركليُّ عندَ ترجمتِهِ للمصنِّفِ العنوانَ الثَّاني "رسالةٌ في إثباتِ واوِ الثَّمانيةِ"[40]، وكذلكَ نبيل أبو قاسم في "أعلام مصر ونجومها "[41]، وقد اخترْنَا العنوانَ الأوَّلَ لعدَّةِ أمورٍ:

1ــ موافقتُهُ للمضمونِ العامِ للرِّسالةِ، والسَّببِ الدَّافعِ لتأليفِهَا، فقد نصَّ المصنِّفُ في مقدِّمتِهَا أنَّ مفتيَ السَّلطةِ العثمانيَّةِ قد نبَّه على نكتةِ ثبوتِ الواوِ في آيةِ الجنَّةِ: (وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر: 73]، وحذفِهَا من آيةِ النَّارِ: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر:71]، وأنَّه أبدى جوابًا في هذِهِ المسألةِ.

2ــ أنَّ العنوانَ الثَّاني يُوهِمُ أنَّ المصنِّفَ يُثبتُ واوَ الثَّمانيةِ، والرِّسالةُ بخلافِهِ، فالمصنِّفُ تحدَّثَ عن أقوالِ النُّحاةِ في نوعِ الواوِ وسببِ ثبوتِهَا، وأشارَ إلى ضعْفِ القولِ بواوِ الثَّمانيةِ، وقد وقعَ ذلكَ الوهمُ لبعضِ الباحثينَ عندَ تحقيقِهِ لبعضِ رسائلِهِ فذكرَ أنَّ من مصنَّفاتِهِ "رسالة في إثبات واو الثَّمانية"، ثُمَّ تعقَّبَه: (والمقصودُ

---

37 الغرقاوي، *وصلة الطالب*، ت. سهام صلان، الطبعة: 1، القاهرة: سعد الدين، 2013، 6.

38 الغرقاوي، رسالة في تحقيق مسألة الخلو عند المالكية، جـ 17/ عـ 22، ص 534.

39 الزركلي، *الأعلام*، 169/5.

40 الزركلي، *الأعلام*، 93/1.

41 نبيل أبو قاسم، *أعلام مصر ونجومها*، الطبعة: 1، القاهرة: مكتبة المشارق، 2018م، 68.

بواوِ الثَّمانيةِ الواوُ المذكورةُ في قولِه تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) من سورةِ الزُّمرِ، كما زعمَ المؤلِّفُ وغيرُهُ مستدلِّينَ بذلكَ على أنَّ أبوابَ الجنَّةِ ثمانيةٌ، وقد خطَّأَ ابنُ كثيرٍ هذا الزعمَ قائلًا: إنَّما يستفادُ ذلكَ من الأحاديثِ الصَّحيحةِ)[42].

3ــ ذكرَ الإمامُ محمَّدُ بنُ عبدِ العظيمِ الزُّرقانيُّ في "مناهلِ العرفانِ" العنوانَ الأوَّلَ دونَ الإشارةِ إلى اسمِ مصنِّفِهَا، وذلكَ في سياقِ حديثِهِ عن فهارسِ التَّفاسيرِ الخاصَّةِ بالقرآنِ الكريمِ الَّتي اطَّلعَ عليها[43].

ثانيًا: توثيقُ الرِّسالةِ، وبيانُ نسخِهَا: وممَّا يساعدُنَا على توثيقِهَا، وبيانِ نسبتِهَا إلى الغرقاويِّ إيرادُ الأئمَّةِ الأعلامِ لها في تراجمِهِم، فقد ذكرَهَا الزِّركليُّ في "الأعلامِ"[44] ونسبَهَا للغرقاويِّ، وهي مثبتةٌ ومنسوبةٌ لمؤلِّفِها في كلٍّ من فهرسِ الخزانةِ التَّيموريَّة[45]، وفهرسِ المكتبةِ الخديويَّةِ بمصرَ"دار الكتب المصريَّة"[46]، والفهرسِ الشَّاملِ للتُّراثِ العربيِّ الإسلاميِّ المخطوطِ[47]، ويؤيدُهُ أنَّ النُّسختينِ المعتمدتينِ في التَّحقيقِ تَنْسِبُ المخطوطَ للإمامِ الغرقاويِّ، فجاءَ في الصَّفحةِ الأُولى من التَّيموريَّةِ "رسالةٌ في إثباتِ واوِ الثَّمانيةِ تأليفُ الشَّيخِ أحمدَ بنِ أحمدَ الغرقاويِّ" وجاءَ في الصَّفحةِ الأخيرةِ من الخديويَّةِ "محرِّرُهُ العبدُ الفقيرُ: أحمدُ بنُ أحمدَ الغرقاويُّ الأزهريُّ المالكيُّ".

ثالثًا: النُّسخُ المعتمدةُ في تحقيقِ الرِّسالةِ: اعتمدْنَا في تحقيقِ الرِّسالةِ على نسختينِ، وقد اخترْنَا نصَّ النُّسخةِ الأُولى لوضوحِهِ واكتمالِهِ ومناسبتِهِ لعنوانِ المخطوطِ، وأمَّا الثَّانيةُ فقد جعلْنَاهَا للمقابلةِ:

النُّسخةُ الأُولى: ورمزْنَا لها بالنُّسخةِ (أ).

1. اسمُهَا: وجهُ ثبوتِ الواوِ في قولِه تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر: 73].
2. المؤلِّفُ: أحمدُ بنُ أحمدَ الفيُّوميُّ، المعروفُ بالغرقاويِّ.
3. مكانُهَا: في المكتبةِ الخديويَّةِ بمصرَ، كما في الختمِ الموجودِ على الصَّفحةِ الأُولى والأخيرةِ منها.
4. رقمُ الميكروفيلم: 7866.
5. الفنُّ والرَّقمُ: علمُ التَّفسيرِ برقمِ: 625.
6. عددُ اللَّوحاتِ ومقاسُهَا: 7 لوحات، بقياس 15 × 20.

---

[42] الغرقاوي، رسالة في تحقيق مسألة الخلو عند المالكية، عــ 22، 533.

[43] محمد الزرقاني، *مناهل العرفان*، ت. أحمد بن علي، الطبعة: 1، القاهرة: دار الحديث، 2001م، 89/2.

[44] الزركلي، *الأعلام*، 94/1.

[45] أحمد تيمور باشا، *فهرس الخزانة التيمورية*، الطبعة: 1، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1948م، 145/1.

[46] *فهرس دار الكتب المصرية لغاية سنة 1921* م، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية 1924م، 53/1.

[47] *الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن، مخطوطات التفسير وعلومه*، فهرسة دائرة المكتبات والوثائق الوطنية في عمان، عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية مؤسسة آل البيت، 1989م، 1177/2.

7. اسمُ النَّاسخِ وتاريخُ النَّسخِ: ربَّما تكونُ بخطِّ المصنِّفِ جاءَ في نهايتِهَا: (محرِّرُهُ العبدُ الفقيرُ أحمدُ بنُ أحمدَ الغرقاويُّ الأزهريُّ المالكيُّ)، والتَّاريخُ غيرُ محدَّدٍ.

النُّسخةُ الثَّانيةُ: ورمزْنَا لها بالنُّسخةِ (ب).

1. اسمُهَا: رسالةٌ في إثباتِ واوِ الثَّمانيةِ.
2. المؤلِّفُ: أحمدُ بنُ أحمدَ الغرقاويُّ الأزهريُّ المالكيُّ.
3. مكانُهَا: في المكتبةِ التَّيموريَّةِ لصاحبِهَا أحمد تيمور باشا.
4. رقمُ الميكروفيلم: 1805.
5. الفنُّ والرَّقمُ: علمُ التَّفسيرِ برقمِ: 44.
6. عددُ اللَّوحاتِ ومقاسُهَا: 8 لوحات، بقياس 15 × 20.
7. اسمُ النَّاسخِ وتاريخُ النَّسخِ: اسمُ النَّاسخِ غيرُ معروفٍ، والتَّاريخُ غيرُ محدَّدٍ.
8. ملاحظةٌ: في النُّسخةِ نقصٌ في آخرِها، وقد انتهتْ عندَ قولِه: (وَتَلَقَّتْهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى أَبْوَابِ).

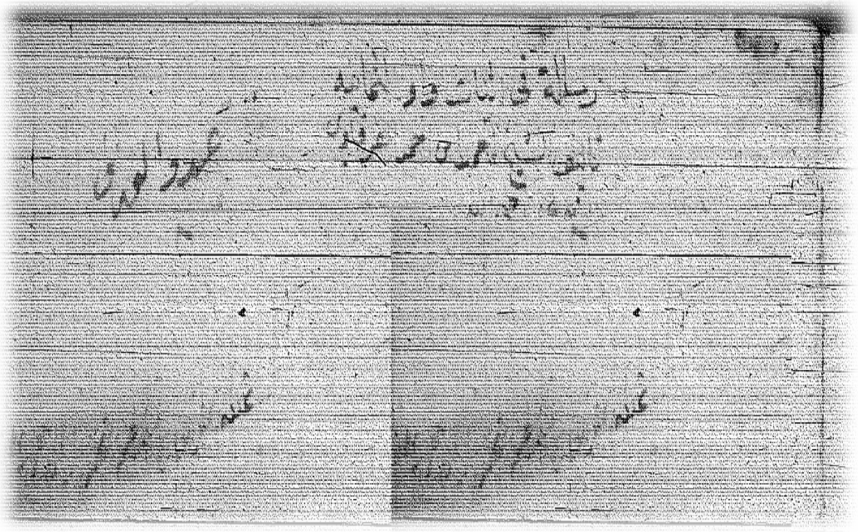
رابعًا: المضمونُ العامُّ للرِّسالةِ: عني الغرقاويُّ في رسالتِه هذه بتفسيرِ آياتٍ من سورةِ الزُّمرِ، فبيَّنَ معانيَ ألفاظِهَا معَ ذكرِ أقوالِ العلماءِ من السَّلفِ والخلفِ في تفسيرِهَا، والرِّسالةُ في أصلِهَا تناقشُ نكتةَ ثبوتِ الواوِ في آيةِ الجنَّةِ: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[الزُّمر:71]، وحذفِهَا من آيةِ النَّارِ: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[الزُّمر: 73]، فذكرَ أقوالَ النُّحاةِ والمفسِّرينَ مشفوعةً بأدلَّةٍ شرعيَّةٍ أو منطقيَّةٍ، فقوَّى بعضَهَا وضعَّفَ بعضَهَا الآخر، وأهمُّ المسائلِ النَّحويَّةِ الَّتي عالجَهَا هي:

1. بيَّنَ نوعَ الأداةِ (حَتَّى) في قولِه تَعَالَى: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[الزُّمر:71] ذاكرًا أقوالَ النُّحاةِ فهي حرفُ ابتداءٍ عندَ الجمهورِ، وحرفُ جرٍّ عندَ ابنِ مالكٍ الأندلسيِّ والأخفشِ.
2. بيَّنَ الفرقَ بينَ حرفَي الشَّرطِ (إِذَا وإِنْ) "فإِذَا" تدخلُ على المتيقَّنِ، و"إِنْ" تدخلُ على المشكوكِ به، وذكرَ مَا يُشْكِلُ على هَذَا الحكمِ معَ أجوبةِ العلماءِ عليه.
3. تحدَّثَ عن جوابِ حرفِ الشَّرطِ (إِذَا) في قولِه تَعَالَى: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر:71]، هل هو مذكورٌ أم محذوفٌ؟، وأينَ موقعُ تقديرِه؟، ومذاهبُ العلماءِ في جميعِ ذلكَ.
4. تحدَّثَ عن نوعِ الواوِ المفردةِ في قولِه تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزُّمر:71]، فهي عاطفةٌ عندَ البصريِّينَ، وزائدةٌ عندَ الكوفيِّينَ، وللحالِ عندَ المبردِّ وأبي عليٍّ الفارسيِّ، وللثَّمانيةِ عندَ ابنِ خالويهِ والحريريِّ وغيرِهم، وحرفٌ بمعنى (مَعَ) عندَ جماعةٍ، فذكرَ أقوالَهُم ومذاهبَهُم وأدلَّتَهُم.

خامسًا: قيمتُهَا العلميَّةُ: هذه الرِّسالةُ نتاجُ عبقريَّةٍ فذَّةٍ جمعَتْ بينَ علمينِ عظيمينِ هما: علمُ التَّفسيرِ وعلمُ العربيَّةِ، وكشَفَتْ عن الصِّناعةِ البلاغيَّةِ في هذهِ الآياتِ، وبيَّنَتْ إعجازَ القرآنِ الكريمِ، وقد ذكرَهَا الإمامُ الزُّرقانيُّ في "مناهلِ العرفانِ" في إطارِ حديثِه عن مزجِ العلومِ الأدبيَّةِ بالتَّفسيرِ، فقالَ مبيِّنًا قيمتَهَا:

(وأنْ تعجبَ فهناكَ رسالةٌ في معنى حرفِ الواوِ، أو وجهِ ثبوتِ الواوِ في قولِهِ تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) من أواخرِ سورةِ الزُّمرِ، أرأيتَ ذلكَ وأضعافَ ذلكَ إنَّه قبسٌ من نورِ القرآنِ، وشعاعٌ من شمسِ الحقيقةِ الكبرى، وبصيصٌ من تجلِّياتِ هداياتِ اللهِ لعبادِهِ)[48].

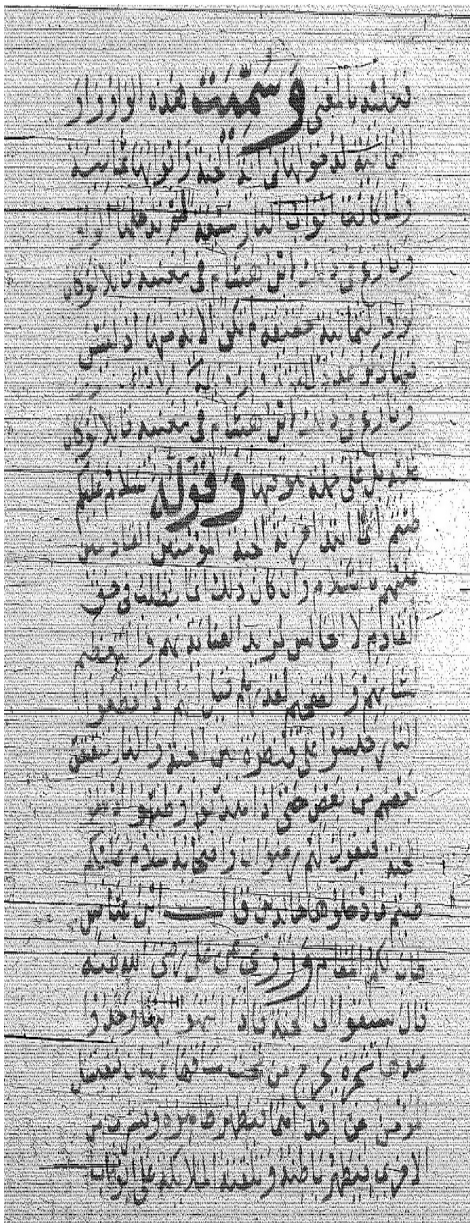
عنوانُ النُّسخةِ (أ) من المكتبةِ الخديويَّةِ.



عنوانُ النُّسخةِ (ب) من المكتبةِ التَّيموريَّةِ.

[48] الزرقاني، *مناهل العرفان*، 2/ 89.

الصَّفحةُ الأُولى من النُّسخةِ (أ) من المكتبةِ الخديويَّةِ. الصَّفحةُ الأخيرةُ من النُّسخةِ (أ) من المكتبةِ الخديويَّةِ.



الصَّفحةُ الأُولى من النُّسخةِ (ب) من المكتبةِ التَّيموريَّةِ. الصَّفحةُ الأخيرةُ من النُّسخةِ (ب) من المكتبةِ التَّيموريَّةِ

[مُقَدِّمَةُ الْمُصَنِّفِ]

بِسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ

وَهُوَ حَسْبِي ونِعْمَ الوَكِيْلُ[49]

نَحْمَدُكَ اللَّهُمَّ يَا مَنْ جَعَلَ العُلَمَاءَ وَرَثَةَ الأَنبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ، وَمَهَّدَ بِهِمْ قَوَاعِدَ الأَحْكَامِ فَفَتَحُوا أَبْوَابَهَا وَبَيَّنُوْهَا أَكْمَلَ تَبْيِيْنٍ، وَكَشَفُوا قِنَاعَ الانغلَاقِ عَنْ مُخَدِّرَاتِ الْمَعَانِي، فَأَضَاءَ نُوْرُهَا وَزَهَا[50] نَوْرُهَا[51] وَبَانَ مِنْهَا كُلُّ قَاصٍ وَدَانِي، قَدْ بَيَّنُوا لِلرَّشَادِ سَبِيْلا، وَأَوْضَحُوا لِلْحَقِّ دَلِيْلا.

وَنَشْهَدُ أَلَّا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ، إِلَهٌ عَفُوٌّ رَؤُوْف، وَمَوْلًى جَوَادٌ كَرِيْمٌ عَطُوْف، غَفَّارُ الذُّنُوْب، سَتَّارُ[52] الزَّلَّاتِ وَالعُيُوْب، وَأَنَّ سَيِّدَنَا مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ أَشْرَفُ[53] الْمَخْلُوْقَات، وَأَفْضَلُ مَنْ جَاءَ بِالهُدَى وَالبَيِّنَات، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ، وَآلِ بَيْتِهِ وَعِتْرَتِهِ وَأَحْبَابِهِ.

[فَصْلٌ فِي بَيَانِ سَبَبِ تَأْلِيْفِ الرِّسَالَةِ]

أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّهُ لَمَّا حُفَّ العَبْدُ بِالعِنَايَاتِ الرَّبَّانِيَّة، وَلُوْحِظَ[54] بِالإِمْدَادَاتِ الإِلَهِيَّةِ الصَّمَدَانِيَّة، وَوُقِفَ لِلتَّمَثُّلِ بَيْنَ يَدَيْ حَضْرَةِ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا إِمَامِ الْمُحَقِّقِين، وَقُدْوَةِ العَارِفِيْنَ وَالْمُدَقِّقِين، مُرَبِّي العُلَمَاءِ بِأَقْوَى قَوَاعِدِ التَّمْكِين، فَاتِحِ أَقْفَالِ غَوَامِضِ الْمُشْكِلَات، بِأَدَقِّ مَعْنًى وَأَلْطَفِ إِشَارَات، الَّذِيْ أَقَامَتْهُ يَدُ القُدْرَةِ الأَزَلِيَّةِ رَحْمَةً لِلعِبَاد، مَنْ

---

[49] (وَهُوَ حَسْبِي ونِعْمَ الوَكِيْلُ) ليست في النّسخة (ب).

[50] الزّهو: الفخرُ والعظمةُ للإنسان، وللنّبات يدلُّ على حسن المنظر. (ابن منظور، *لسان العرب*، ط: 1، بيروت: دار صادر، 1429ه: 14/ 362).

[51] النُّور بضمّ النّون: الضّوء وسطوعه، والنَّور بفتحها الزّهر. (ابن منظور، *لسان العرب*، 5/ 240).

[52] ستّار من باب الإخبار، لأنّ السّتّار ليس من أسماء الله الحسنى كما يُظن، فأسماؤه سبحانه توقيفية، وإنما من أسمائه السّتِّيرُ كما في سنن أبي داود: (4012/130/6) وغيرُه بسند صحيح من حديث يعلى بن أُمَيَّة أنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً يَغْتَسِلُ بِالبَرَازِ بِلاَ إِزَارٍ، فَصَعِدَ المِنْبَرَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: (إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ حَيِيٌّ سِتِّيرٌ يُحِبُّ الحَيَاءَ وَالسَّتْرَ؛ فَإِذَا اغْتَسَلَ أَحَدُكُم فَلْيَسْتَتِر).

[53] في النسخة (ب): (أفضل المخلوقات).

[54] تدلّ على الرعاية والمراقبة والحفظ. (الجوهري، *الصحاح*، ت. أحمد عطار، ط: 1، بيروت: العلم للملايين، 1376: 3/ 1178).

أَخْمَدَ[55] بِبَرَكَتِه شَوْكَةَ الكُفْرِ وَالعِنَاد، حَضْرَةِ مَوْلَانَا شَيْخِ الإِسْلَامِ مُفْتِي الخَافِقَيْنِ[56] وَالأَنَامِ مَعَ الإِضَافَةِ لِلسَّلْطَنَةِ الشَّرِيْفَة، وَالدَّوْلَةِ العُثْمَانِيَّة[57] المـُنِيْفَة[58].

هَذَا وَضَرَاعَةً إِلَى رَبِّ العَالَمِين، أَنْ يُطِيْلَ بَقَاءَهُ رَحْمَةً لِلمُسْلِمِين، وَعَوْنًا لِلفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِين، وَتَوَسُّلًا إِلَيْه بِصُوْرَةِ عَرْضِ حَال، مُشْتَمِل عَلَى مَصَالِحَ وَمَقَال، وَكَانَ مِنْ أَلْفَاظِه أَنْ وَصَفَ دِيَارَ هَذَا الأُسْتَاذ بِقَوْلِه[59]: فَكَمْ أَحْجَمَ الفُضَلَاءُ وَالأُمَرَاءُ عِنْدَ وَصْفِ هَذِهِ الدِّيَارِ الْمُبَارَكَةِ اعتِنَاءً بِهَا، فَكَيْفَ إِذَا جَاؤُوْهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا؟

فَتَفَضَّلَ مَوْلَانَا بِالتَّنْبِيْهِ عَلَى نُكْتَةِ ثُبُوتِ الوَاوِ فِي آيَةِ الجَنَّةِ وَحَذْفِهَا مِنْ آيَةِ النَّارِ، فَتَجَاوَزَ الفَقِيْرُ[60] وَأَبْدَى جَوَابًا وَهُوَ فِي غَايَةِ المهَابَةِ وَالخَجَل، فَخَالَطَهُ عَدَمُ التَّرتِيْلِ وَالعَجَل، ثُمَّ أَبْدَى مَوْلَانَا فَخْرُ العُلَمَاءِ مِنَ الْأَجْوِبَةِ مَا يَكْفِي وَيَشْفِي، وَيَحْصُلُ بِهِ الْمُرَادُ وَيُوَفِّي، فَتَبَرَّكْنَا بِإِفَادَةِ جَوَابِه، وَتَلَذَّذْنَا بِسَمَاعِ لَفْظِهِ وَخِطَابِه. [البحر الكامل]

---

[55] في النسخة (ب): (فَأَخْمَدَ).

[56] لم يذكر المصنف اسمه، واكتفى بذكر صفاته التي يمكن من خلالها أن نحدده، وأهمها كونه مفتيا للدولة العثمانية في الديار المصرية موطن المؤلف، والراجح أنه شيخ الإسلام عبد الباقي أفندي، ويدعمه حسن العلاقة بينهما ودوام المجالسة، وقد كان عبد الباقي أفندي يستشيره في بعض المسائل الشرعية، وقد ذكر الغرقاويُّ ذلك في رسالته عن مسألة الخلو، ونصه: (فقد سئلت ممن تجب طاعته، ولا تستطاع مخالفته، حضرة مولانا ... سيد المحققين، وسعد المدققين، شيخ الإسلام عبد الباقي أفندي قاضي العساكر حالا بالديار المصرية)، والعلامة عبد الباقي أفندي: هو الْعَالِم الْفَاضِل والنحرير الْكَامِل الْمولى عبد الباقي ابْن الْمولى علَاء الدّين الْعَرَبِيّ الْحلَبِي الحنفي، أخذ العلم عن شيخ الإسلام الْمُفْتِي علَاء الدّين الجمالي، وعمل معلما في مدارس القسطنطينية وأدرنة ثم ولي القضاء في مدينة حلب ومكة وبروسة ومصر، قال عنه صاحب الشقائق النعمانية: (كَانَ من أعلام الْعلمَاء وأكابر الْفُضَلَاء صاحب يد فِي الْعُلُوم مربي أفاضل الرّوم)، توفي في طاعون حلب سنة 971ه.(طاشْكُبْري، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*، بيروت: الكتاب العربي، 1395ه:360، عاشق جلبي، *نيل الشقائق النعمانية*، ط: 1، القاهرة: دار الهداية، 2007م: 66، ابن العماد، *شذرات الذهب*، ت. محمود الأرناؤوط، ط: 1، دمشق: ابن كثير، 1986م: 10 / 526).

[57] الدولة العثمانية: خلافة إسلامية أسسها عثمان الأول بن أرطغرل بن سليمان شاه، حكمت بلاد المسلمين ما يقارب 600 سنة، وتوالى على قيادتها 37 سلطانا، من أشهر سلاطينها محمد بن مراد الثاني الملقب بالفاتح لفتحه مدينة القسطنطينية "إسطنبول" حاليا، وقد بشّر النبي صلَّى اللَّهُ عَلَيْه وسَلَّمَ بفتحها كما في مستدرك الحاكم: (8300/468/4) عن بِشْرِ الْغَنَوِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ قال: (لَتُفْتَحَنَّ الْقُسْطَنْطِينِيَّةُ، فَلَنِعْمَ الْأَمِيرُ أَمِيرُهَا، وَلَنِعْمَ الْجَيْشُ ذَلِكَ الْجَيْشُ)، وقد بلغت الدولة العثمانية ذروة قوتها في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث امتدت رقعة سيطرتها على أجزاء واسعة من قارات العالم آسيا وأوروبا وإفريقيا، وانتهت بصفتها الرسمية بتاريخ 24 يوليو عام 1923م بعد توقيعها على معاهدة لوزان، وللمزيد راجع "تاريخ الدولة العلية العثمانية" لمحمد فريديك المحامي، و"تاريخ الدولة العثمانية" لعلي الصلابي .

[58] المنيفة: العالية والمرتفعة في القدر والمكانة. (ابن منظور، *لسان العرب*: 342/9).

[59] في النسخة (ب) لا يوجد (بقوله).

[60] يقصد المصنفُ نفسَه.

وَإِذَا ذَكَرْتُكُمُ أَمِيلُ[61] مِنْ طِيبِ ذِكْرِكُمُ، سُقِيتُ الرَّاحَا[62]

فَكَانَ[63] هَذَا الجَوَابُ حَقِيقًا بِأَنْ يُكْتَبَ بِمَاءِ الذَّهَبِ عَلَى صَفَحَاتِ القُلُوبِ، جَدِيرًا بِأَنْ يُجْتَلَى[64] فِي مِنَصَّاتِ الْمُنَاظَرَاتِ وَالخُطُوبِ، وَتُلْقَى بِالقَبُولِ وَالتَّعْظِيمِ، وَكَسْيِ حُلَلِ التَّبْجِيلِ وَالتَّكْرِيمِ[65]، فَاستَخَرْتُ اللهَ وَأَرَدْتُ جَمْعَ مَا شَتَّ مِنَ الْأَجْوِبَةِ وَالفَوَائِدِ، وَقَيَّدْتُ مَا نَدَّ[66] مِنَ الْمَسَائِلِ الفَرَائِدِ، مَعَ قِلَّةِ البِضَاعَةِ، وَالجَهْلِ بِالصِّنَاعَةِ، لَا سِيَّمَا مَعَ عَدَمِ الْمَادَّةِ، وَالفِكْرَةِ الشَّاتَةِ الشَّارِدَةِ، وَمَا كَانَ أَغْنَانِي عَنْ ذَلِكَ، وَأَعْجَزَنِي عَنْ خَوْضِ بِحَارِ هَاتِيْكَ الْمَسَالِكِ؛ لِأَنِّي لَسْتُ مِنْ فُرْسَانِ هَذَا المضيقِ، وَلَا السَّابِحِينَ فِي لُجَّةِ بَحْرِهِ العَمِيقِ، فَلِأَجْلِ ذَلِكَ صِرْتُ أُقَدِّمُ رِجْلًا وَأُؤَخِّرُ أُخْرَى، وَلَكِنْ أَخَذَتْنِي غَيْرَةُ التَّحْصِيلِ، لِمَا أَفَادَ هَذَا الإِمَامُ الجَلِيلِ، فَتَرَكْتُ التَّعَلُّلَ وَالتَّعْلِيلَ، وَأَضَفْتُ إِلَيْهِ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ فِيهَا مِنَ الْأَقَاوِيلِ، لِيَقْرُبَ تَنَاوُلُهَا، وَيَسْهُلَ مُرَاجَعَتُهَا وَتَدَاوُلُهَا، وَاللهَ أَسْأَلُ أَنْ يُوَفِّقَنَا لِمَا يُحِبُّهُ وَيَرْضَاه، وَيُطِيلَ لَنَا عُمُرَ مَوْلَانَا وَيَحْرُسَهُ وَيَتَوَلَّاه، بِجَاهِ خَيْرِ أَنْبِيَائِهِ[67]. آمِيْنَ.

وَقَدْ[68] جَعَلْتُهَا خِدْمَةً لِجَنَابِهِ، وَشَفِيعَةً لِي عِنْدَهُ فِي إِنْجَازِ مَا وَعَدَ وَاللهُ يُجَازِيهِ بِعَظِيمِ ثَوَابِه، إِذَا عُرِفَ هَذَا فَنَقُولُ: قَالَ اللهُ تَعَالَى: (وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) [الزُّمر: 73].

[فَصْلٌ فِي تَفْسِيرِ مَعْنَى السَّوْقِ فِي الآيَةِ الكَرِيمَةِ، وَبَيَانِ مَا فِيهَا مِنْ صِنَاعَةٍ بَدِيعِيَّةٍ]

قَدْ اشْتَمَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ مَعَ مَا قَبْلَهَا عَلَى صِنَاعَةٍ بَدِيعِيَّةٍ، وَهِيَ الْجَمْعُ مَعَ التَّقْسِيمِ، وَهُوَ جَمْعٌ مُتَعَدِّدٌ تَحْتَ حُكْمِهِ ثُمَّ تَقْسِيمُهُ أَوْ بِالعَكْسِ، أَيْ: تَقْسِيمٌ مُتَعَدِّدٌ ثُمَّ جُمِعَتْ تَحْتَ حُكْمٍ، وَالآيَةُ مِنْ قَبِيلِ القِسْمِ الأَوَّلِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ أَوَّلًا: (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ) [الزُّمر: 70]، جَمْعٌ[69]، أَيْ: تُوَفَّى أُجُورَ الأَعْمَالِ صَالِحِهَا وَسَيِّئِهَا،

---

[61] في النسخة (ب) (أميد)، وفي الديوان (أميل)، وهما متقاربان لأن الميد: هو الاهتزاز. (الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ط:1، الكويت: دار الهداية،1965م: 9/ 193).

[62] البيت من قول ابن الفارض المتوفى سنة632ه كما في ديوانه، ابن الفارض، *الديوان*، ط: 1، القاهرة: المكتبة الحسينية المصرية، 1331ه، 73.

[63] في النسخة (ب): (وكان).

[64] أي أن تُكشف وتَظهر، يقال: جَلَا الأَمرَ واجتَلَاه وجَلَّى عنه كشَفه وأَظهره. (ابن منظور، *لسان العرب*، 149/14).

[65] في النسخة (ب): (والتعظيم) بدلا من التكريم.

[66] أي ما شرد وتفرق منها، يقال: نَدَّ البَعيرُ يَنِدُّ نَدًّا إِذَا شَرَدَ ونَفَرَ. (الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*: 322).

[67] نقل المروزي عن أحمد ابن حنبل الترخيص في التوسل بجاه النبي ρ كما ذكر ابن تيمية في رده على الإخنائي: (181)، وذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى كراه ذلك، قال أبو حنيفة: (لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به، وأكره أن يقول الداعي: أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك) (الحصفكي، *الدر المختار* 662/1، ابن أبي العز الحنفي، *شرح الطحاوية*: 29/1).

[68] في النسخة (ب) لا يوجد: (وقد).

[69] في النسخة (ب) بزيادة: كلمة (جمع)، وهي سقط من النسخة (أ) لحاجة الكلام إليها ولأنها خبر إنَّ، لذا أثبتناها.

وَقَوْلُهُ: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا) [الزُّمر: 71]، وَقَوْلُهُ: (وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا)[الزُّمر: 73] إِلَى آخِرِ الآيَاتِ تَقْسِيمٌ لِذَلِكَ الجَمْعِ، وَتَفْصِيلٌ لِذَلِكَ الْمُجْمَلِ[70]، وَمِنَ الثَّانِي قَوْلُ حَسَّانِ[71] بْنِ ثَابِتٍ[72]: [البحر البسيط]

قَومٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمُ ... أَو حَاوَلُوا النَّفعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا

سَجِيَّةٌ تِلكَ مِنهُمْ غَيْرُ مُحدَثَةٍ ... إِنَّ الخَلَائِقَ فَاعلَمْ شَرُّهَا البِدَعُ[73]

قَسَّمَ فِي البَيْتِ الأَوَّلِ صِفَةَ الْمَمْدُوحِيْنَ إِلَى ضَرِّ الأَعْدَاءِ وَنَفْعِ الأَوْلِيَاءِ، ثُمَّ جَمَعَهَا فِي الثَّانِي فِي كَوْنِهَا[74] سَجِيَّةً حَيْثُ، قَالَ: سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُم[75].

قَالَ صَاحِبُ الكَشَّافِ[76]: فَإِنْ قُلْتَ: كَيْفَ عَبَّرَ عَنِ الذَّهَابِ بِالفَرِيْقَيْنِ جَمِيْعًا بِلَفْظِ السَّوْقِ؟

قَالَ: قُلْتُ: الْمُرَادُ بِسَوْقِ أَهْلِ النَّارِ: طَرْدُهُم إِلَيْهَا بِالهَوَانِ وَالعُنْفِ، كَمَا يُفْعَلُ بِالأُسَارَى وَالخَارِجِيْنَ عَلَى السُّلْطَانِ إِذَا سِيْقُوا إِلَى حَبْسٍ أَوْ قَتْلٍ. وَالْمُرَادُ بِسَوْقِ أَهْلِ الجَنَّةِ: سَوْقُ مَرَاكِبِهِم، لِأَنَّهُ لَا يُذْهَبُ بِهِم إِلَّا رَاكِبِيْنَ، وَحَثُّهَا إِسْرَاعًا بِهِم إِلَى دَارِ الكَرَامَةِ وَالرِّضْوَانِ، كَمَا يُفْعَلُ بِمَنْ يُشَرَّفُ وَيُكَرَّمُ مِنَ الوَافِدِينَ عَلَى بَعْضِ الْمُلُوكِ، فَشَتَّانَ مَا بَيْنَ السَّوْقَيْنِ[77].انتَهَى.

---

[70] قاله الطيبي في حاشيته على الكشاف *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*"، الطبعة: 1، ت. جميل عطا، (الإمارات العربية المتحدة: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 1434ه)، 13/ 447.

[71] لفظ (حسّان) يجوز فيه: الصرف والمنع من الصرف، قال العكبري: (إن أخذته من الحسِّ لم تصرفه للتّعريف والزّيادة، وإن أخذته من الحسن صرفته لأنَّ النّون أصل) (اللباب في علل البناء والإعراب: 1/ 517).

[72] هو الصحابي الجليل أبو الوليد حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي من بني مالك بن النجار، شاعر مخضرم عاش ستين سنة في الجاهلية ومثلها في الإسلام، لُقِّبَ بشاعر الرسول صلّى الله عليه وسلّم لدفاعه عنه وهجائه للمشركين، توفي في المدينة سنة 54ه على أرجح الأقوال. (ابن حجر، *الإصابة*، ت. علي معوض، ط: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1415: 55/3، ابن عبد البر القرطبي، *الاستيعاب*، ت. علي البجاوي، ط: 1، بيروت: الجيل، 1412هـ: 341/1، ابن الأثير، *أسد الغابة*، ط: 1، بيروت: دار الفكر، 1409هـ 482/1).

[73] *ديوان حسان بن ثابت الأنصاري*، الطبعة: 2، ت. عبدأ مهنا، (بيروت: الكتب العلمية، 1414ه)، 152.

[74] في النسخة (ب) بحذف حرف الجر من: (في كونها).

[75] السكاكي، *مفتاح العلوم*، (426)، القزويني، *الإيضاح في علوم البلاغة*، (271).

[76] الكشاف: كتاب في التفسير اسمه "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"، ومؤلفه أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، لُقِّبَ بجار الله لمجاورته لبيت الله الحرام، ولد في زمخشر من قرى خوارزم سنة 467ه، وتنقّل بين البلدان، وانتهى به المطاف إلى الجرجانية وبها توفي سنة 538ه، قال الذهبي: (كان رأساً في البلاغة والعربية)، ووصفه ابن حجر: بأنه صالح لكنه داعية إلى الاعتزال فكن حذرا من كشافه، برع في التصنيف، ومن أشهرها: الفائق في غريب الحديث، وأساس البلاغة. (الذهبي، *سير أعلام النبلاء*: 151/20، ابن حجر، *لسان الميزان*، 8/8).

[77] الزمخشري *الكشاف*، ت. عبد الرزاق مهدي، الطبعة: 2، بيروت: إحياء التراث العربي، 2007م)، 150/4.

وَتَقْدِيرُ الجَوَابِ أَنَّ العُنْفَ خَارِجٌ عَنْ حَقِيْقَةِ السَّوْقِ لِأَنَّ السَّوْقَ عِبَارَةٌ عَنِ الحَثِّ عَلَى السَّيرِ وَالإِسْرَاعِ بِالسَّائِرِ نَحوَ الْمَقْصُوْدِ، وَقَدْ يَكُوْنُ خَيْرًا لَهُ بِإِيْصَالِهِ سَرِيْعًا إِلَى مَوْضِعِ الرَّاحَةِ، وَقَدْ يَكُوْنُ شَرًّا بِإِيْصَالِهِ إِلَى ضِدِّ ذَلِكَ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ العُنْفِ وَالهَوَانِ، وَمِنْ ضِدِّهِمَا إِنَّمَا يُسْتَفَادُ بِمَعُوْنَةِ الْمَقَامِ وَقَرَائِنِ الحَالِ.

وَقِيْلَ: التَّعْبِيْرُ بِالسَّوْقِ لِأَجْلِ الْمُشَاكَلَةِ كَمَا قَرَّرَهُ الطِّيِّبِيُّ[78]: وَهِيَ ذِكْرُ الشَّيءِ بِلَفْظِ غَيْرِهِ لِوُقُوعِهِ فِي صُحْبَتِهِ[79]، وَيَشْهَدُ لِحَشْرِهِم رَاكِبِيْنَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا) [مريم: 85]، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ[80] [رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا]: (رُكْبَانًا)[81]، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ[82] رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: (عَلَى الإِبِلِ)[83]، وَلِذَا قَالَ عَلِيُّ بنُ أَبِي طَالِبٍ[84] كَرَّمَ اللهُ وَجهَهُ وَرَضِيَ عَنْهُ[85]: (وَاللهِ مَا يُحشَرُونَ عَلَى أَرجُلِهِم، وَلَكِنْ عَلَى نُوقٍ رِحَالُهَا الذَّهَبُ

---

[78] هو الإمام الحافظ المفسر الحسين بن محمد بن عبد الله الطيبي، اشْتَهر بتواضعه وشدته على المبتدعة، صنف في مختلف العلوم منها: التبيان في المعاني والبيان، وشرح مشكاة المصابيح، وفتوح الغيب وهو شرح لتفسير الزمخشري، قال عنه ابن حجر: (آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن، شرح الكشاف شرحا كبيرا وأجاب عما خالف مذهب السنة أحسن جواب)، توفي عام 743ه. (ابن حجر، *الدرر الكامنة*، 2/ 185، الشوكاني، *البدر الطالع*، 1/ 229).

[79] ذكر الطيبي: أنه لا يليق أن يقال: وحثها إسراعاً بهم إلى دار الكرامة كما يفعل بمن يشرف من الوافدين على بعض الملوك؛ لأنه صدور من جناب ملك الملوك بعد قضاء الحق وتوفي الأجور، ويمكن أن يجرى على المشاكلة، فإنه لما نسب السوق إلى الكفار وانضم معه مقام الجبروت والكبرياء، قيل: {وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا} وفي عكسه قوبل في الكهف: {وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا} [29] بقوله: {وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا}: [31]. قال: {وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا} متكأ، من المرفق، وهذا لمشاكلة قوله: {وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا}. الطيبي، *فتوح الغيب*، (13/ 448).

[80] هو الصحابي الجليل أبو العباس عبد اللَّه بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ابن عم رسول اللَّه صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلَّمَ، لُقِّبَ بترجمان القرآن وبحبر الأمة (بفتح الحاء وكسرها)، ولد في مكة قبل الهجرة بثلاث سنين، لازم النبي صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلَّمَ فكان من أكثر الصحابة رواية عنه، فقد بلغ عدد أحاديثه 1660 حديثا، توفي في الطائف سنة 68ه. (القرطبي، *الاستيعاب*، 3/933، ابن حجر، *الإصابة*، 4/121، ابن الأثير، *أسد الغابة*، 3/186).

[81] أخرجه الطبري في تفسيره: (18/255)، والبيهقي في البعث والنشور: (24/رقم:281)، وابن حجر في تغليق التعليق: (3/ 509) عن عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وعلي هذا ضعيف، قال أحمد ابن حنبل: له منكرات، وقال أبو حاتم: علي بن أبي طلحة عن ابن عباس مرسل. (الذهبي، *ميزان الاعتدال*، 3/ 143، العلائي، *جامع التحصيل*، 240).

[82] هو الصحابي الجليل عبد الرحمن بن صخر الدوسي، أَسْلَمَ عَامَ خَيْبَرَ سَنَةَ سَبْعٍ مِنْ الْهِجْرَةِ، وسبب تكنيته بأبي هريرة لأنه كانت له في صغره هرة صغيرة يلعب بها، وهو أكثر الصحابة رواية للحديث، فمجموع ما رواه (5374) حديثا، سَكَنَ الْمَدِينَةَ وَتُوُفِّيَ بها سَنَةَ 57ه. (القرطبي، *الاستيعاب*، 4/1768، ابن حجر، *الإصابة*، 7/348).

[83] أخرجه الطبري في تفسيره: (18/ 254)، وابن أبي شيبة في مصنفه: (13/ 119/ رقم: 35149)، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، والحديث ضعيف لجهالة الراوي عن أبي هريرة كما في السند المتقدم.

[84] هو الخليفة الراشد أبو الحسن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ابن عم رسول اللَّه صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلَّمَ، وزوج ابنته، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، ولد قبل البعثة بعشر سنين، ونشأ في حجر رسول الله صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسلَّمَ، وكان من أول الناس إسلاما، وشهد معه المشاهد والغزوات إلا غزوة تبوك، استشهد سنة 40 من الهجرة، ومدة خلافته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر ونصف. (القرطبي، *الاستيعاب*، 3/1089، ابن حجر، *الإصابة*، 4/464).

[85] لا يوجد في النسخة (أ): (كَرَّمَ اللهُ وَجهَهُ وَرَضِيَ عَنْهُ)، فهي زيادة من النسخة (ب).

وَنَجَائِبُ سُرُوجِهَا يَوَاقِيتُ، إِنْ هَمُّوا بِهَا سَارَتْ، وَإِنْ هَمَزُوهَا طَارَتْ)[86]، وفِي المَوَاهِبِ[87] نَقْلًا عَنِ البُخَارِيِّ[88] مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (تُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى ثَلَاثِ طَرَائِقَ رَاغِبِينَ رَاهِبِينَ وَاثْنَانِ عَلَى بَعِيرٍ وَثَلَاثَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَأَرْبَعَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَعَشَرَةٌ عَلَى بَعِيرٍ) الحَدِيثُ[89]، وَمَالَ الحَلِيمِيُّ[90] إِلَى أَنَّ هَذَا الحَشْرَ يَكُونُ عِنْدَ الخُرُوجِ مِنَ القُبُورِ[91]، وجَزَمَ بِهِ الغَزَالِيُّ[92]، وقِيلَ[93]: إِنَّهُم يُحْشَرُونَ عُرَاةً، وتَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ)[الأنبياء: 104][94].

---

[86] أخرجه أحمد في مسنده: (1333/447/2)، والحاكم في مستدركه: (8688/609/4)، والطبري في تفسيره: (18/ 254)، جميعهم عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ سَعْدٍ عن علي بلفظ: (لَا وَاللهِ مَا عَلَى أَرْجُلِهِمْ يُحْشَرُونَ، وَلَا يُحْشَرُ الْوَفْدُ عَلَى أَرْجُلِهِمْ، وَلَكِنْ عَلَى نُوقٍ لَمْ تَرَ الْخَلَائِقُ مِثْلَهَا، عَلَيْهَا رَحَائِلُ مِنْ ذَهَبٍ، فَيَرْكَبُونَ عَلَيْهَا حَتَّى يَضْرِبُوا أَبْوَابَ الْجَنَّةِ)، وقال الحاكم: حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وتعقبه الذهبي بقوله: (بل عبد الرحمن هذا لم يرو له مسلم، وضعفوه)، وأورده الهيثمي في الزوائد (55/7)، وقال: (فيه عبد الرحمن بن إسحاق وهو ضعيف)، ولم أقف على الخبر بلفظ المصنف مسندا، وأوردته بعض كتب التفسير من غير إسناد كالبغوي في تفسيره: (251/3).

[87] يعني: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية لشهاب الدين أحمد القسطلاني، تـــــــــ سنة 923هـــ. انظر *المواهب*، (4/ 629).

[88] هو الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، ولد في بخارى سنة 194ه، واجتهد في حفظ وجمع الحديث النبوي، فكان فريد عصره وحجة زمانه، كتب التصانيف العجيبة التي نفع الله بها الأمة المحمدية، منها: الجامع الصحيح، والأدب المفرد، والتاريخ الكبير، توفي سنة 256ه. (الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 391/12، الخطيب، *تاريخ بغداد*، 322/2، السيوطي، *طبقات الحفاظ*، 252).

[89] أخرجه البخاري في جامعه: (6522/109/8)، ومسلم في صحيحه: (2861/2195/4)، وتتمته: (وَيَحْشُرُ بَقِيَّتَهُمُ النَّارُ تَقِيلُ مَعَهُمْ حَيْثُ قَالُوا وَتَبِيتُ مَعَهُمْ حَيْثُ بَاتُوا وَتُصْبِحُ مَعَهُمْ حَيْثُ أَصْبَحُوا وَتُمْسِي مَعَهُمْ حَيْثُ أَمْسَوْا).

[90] هو الإمام أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي بفتح الحاء؛ ولد بجرجان 338ه، وصفه الذهبي بأنه رَئِيسُ المُحَدِّثِيْنَ وَالمُتَكَلِّمِيْنَ بِمَا وَرَاء النهر، أَحَدُ الأَذكِيَاء المُوْصُوفِيْنَ، وَمن أَصْحَابِ الوُجُوهِ فِي المَذْهَب، لَهُ مُصَنَّفَات نَفِيْسَة، منها كتاب المنهاج في شعب الإيمان، تُوُفِّيَ سَنَةَ 403ه. (الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 13/ 35، السبكي، *طبقات الشافعية*، 333/4).

[91] الحليمي، *المنهاج في شعب الإيمان*، ت. حلمي فودة، الطبعة: 1، بيروت: دار الفكر، 1399ه، 1/ 441.

[92] هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغَزَالي، ولد بطوس سنة 450ه، ولازم إمام الحرمين الجويني، فجمع أشتات العلوم ونبغ في المنقول منها والمفهوم، فكان حجة زمانه وفريد أوانه، له ما يقارب المئتي كتاب منها: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، توفي سنة 505ه. (السبكي، *طبقات الشافعية*، 191/6، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 19/ 322).

[93] أصله حديث مرفوع أخرجه الشيخان في صحيحيهما من حديث ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ إِلَى اللَّهِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا)، ثُمَّ قَالَ: {كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ، وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ} [الأنبياء: 104] (اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان: 295/3/ رقم: 1818).

[94] هذا الكلام نقل عن القسطلاني كما في *المواهب*: (629/4)، ويبدأ من قول المصنف: (ومال الحليمي).

(وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ) [مريم: 86]، أَيْ: الكَافِرِيْنَ، (إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا) [مريم: 86]، أَيْ: مُشَاةً[95]، وقَالَ[96]: (عِطَاشًا[97] قَدْ تَقَطَّعَتْ أَعنَاقُهُم مِنَ العَطَشِ[98]، وَالوِرْدُ: جَمَاعَةٌ يَرِدُوْنَ الْمَاءَ، وَلَا يَرِدُ أَحَدٌ الْمَاءَ إِلَّا بَعْدَ العَطَشِ)، فَإِنْ قُلْتَ: مَا نُكْتَةُ اختِيَارِ التَّعْبِيْرِ بِكَفَرُوا وَاتَّقَوا فِي آيَتَي النَّارِ وَالجَنَّةِ دُوْنَ التَّعْبِيْرِ بِالْمُتَّقِيْنَ وَالكَافِرِيْنَ؟ أُجِيْبَ: بِأَنَّ النُّكْتَةَ فِي ذَلِكَ الدَّلَالَةُ عَلَى العُمُومِ[99] كَمَا قَالَهُ الطَّيِّبِيُّ[100]، وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِه تَعَالَى: (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) [هود: 113]، أَيْ: الَّذِيْنَ وُجِدَ مِنْهُم الظُّلْمُ حَيْثُ عَدَلَ عَنِ الظَّالِمِيْنَ إِلَى ظَلَمُوا، فَإِنْ قُلْتَ: قَدْ قَالَ تَعَالَى فِي الآيَةِ الْمُسْتَشْهَدِ بِهَا: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ) [مريم: 85]، (وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ) [مريم: 86]،

[95] قاله يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة 207 ه في كتابه معاني القرآن: (2/ 172).

[96] البغوي، *معالم التنزيل*، ت. عبد الرزاق مهدي، الطبعة: 1، بيروت: إحياء التراث العربي، 1420ه، 3/ 252.

[97] هو تأويل ابن عباس وأبي هريرة والحسن البصري وقتادة وسفيان، انظر: ابن جرير الطبري، *التفسير*، (18/ 255).

[98] قاله مجاهد، كما في الزهد والرقائق لابن المبارك: (495)، والتفسير ليحيى بن سلام: (1/ 245).

[99] صيغ الجمع المقرونة بحرف موصول كالذي أو الذين، تفيد العموم، يقول تعالى: (وَالَّذِينَ كَسَبُواْ السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ) [يونس: 27]، لم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره. انظر: الرازي، *مفاتيح الغيب*، (572/3).

[100] نص كلامه في حاشيته على الكشاف: (وقد أوثر فيهما الذين كفروا والذين اتقوا على الكافرين والمتقين ليدل على العموم قال في قوله تعالى: {وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ}[هود: 113]، وتأمل قوله تعالى: {وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا}[هود: 113]، أي: الذين وجد منهم الظلم، ولم يقل: إلى الظالمين) (447/13).

أَيْ: الكَافِرِيْنَ كَمَا تَقَدَّمَ، فَأَتَى بِهَا اسمَيْنِ، فَمَا نُكْتَةُ مُغَايَرَةِ الأُسْلُوبَيْنِ؟[101]، وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[102]: (زُمَرًا) [الزُّمر: 71]، أَيْ: جَمَاعَاتٍ مُتَفَرِّقَةً بَعْضُهَا فِي إِثْرِ بَعْضٍ[103] عَلَى تَفَاوُتِ مَرَاتِبِهِم فِي الشَّرَفِ وَعُلُوِّ الطَّبَقَةِ[104].

[فَصْلٌ فِي إِعْرَابِ (حَتَّى) وَبَيَانِ حَالِ مَا تَدْخُلُ عَلَيْهِ]

وَقَوْلُهُ: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا) [الزُّمر: 71] حَتَّى هَذِه حَرْفُ ابتِدَاء، أَيْ: يُبْتَدَأُ بَعْدَهُ بِالْجُمَلِ، أَيْ: تُسْتَأْنَفُ، فَلَا تَعَلُّقَ لَهَا بِمَا قَبْلَهَا مِنَ الإِعْرَابِ، وَقَدْ استُؤْنِفَ بَعْدَهَا هُنَا جُمْلَةٌ شَرْطِيَّةٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِذَا جَاؤُوهَا) [الزُّمر: 71]، وَتَدْخُلُ عَلَى الجُمْلَةِ الإِسمِيَّةِ كَقَوْلِ جَرِيْرٍ[105]: [البحر الطّويل]

فَمَا زَالَتِ القَتْلَى تَمُجُّ دِمَاءَهَا ... بِدِجْلَةَ حَتَّى مَاءُ دِجْلَةَ أَشْكَلُ[106]

---

[101] لم يذكر المصنف جوابا عن سؤاله، لأنه مضمَّن في سياق الكلام، فقد عدل عن الكافرين والمتقين في آيتي الجنة والنار من سورة الزمر إلى الذين اتقوا وكفروا، لدلالتها على العموم فهي تشمل جميع المؤمنين من العلماء والزهاد وعامة المسلمين، وقد أوجب هذا التفسير الطيبي، أي: (وسيق الذين اتقوا الشرك وآمنوا بآيات الله ورسله وباليوم الآخر إلى الجنة زمرا) (فتوح الغيب:447/13)، وغاير في الأسلوب في سورة مريم، فأتى بها اسمين المتقين والمجرمين في قوله تعالى: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ! وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا) [مريم:85ـــ86]، والنكتة في ذلك أن هذه الآية من قبيل قصر العام على بعض أفراده فهو حشر خواص المتقين إلى ربهم، قال القشيري في لطائف الإشارات: (قوم يحشرون إلى الجنة ركبانا على طاعاتهم المصوَّرة لهم بصورة حيوان، وهم الذين قال فيهم جَلَّ وعلا: {يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا} [مريم: 85] وهؤلاء هم الخواص، وأمَّا خاص الخاص فهم الذين قال عنهم: {وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ} أي تُقَرَّبُ الجنةُ منهم) (454/3).

ونصَّ الزمخشري في الكشاف: (149/4) والقرطبي في تفسيره: (284/15) أن السوق في الزمر لخواص المؤمنين من الشهداء والزهاد والعلماء وغيرهم. ولا دليل عليه، والراجح أنه سوق عام على حسب الرتبة، فالذين لم يبلغوا علو الدرجة في الإيمان يحشرون مشاة، والخاصة من أهل الإيمان يحشرون على مراكبهم، وأما أهل الفجور والكفر فعلى وجوههم كما في الحديث: (يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ القِيَامَةِ ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ: صِنْفًا مُشَاةً، وَصِنْفًا رُكْبَانًا، وَصِنْفًا عَلَى وُجُوهِهِمْ)، قِيلَ: وَكَيْفَ يَمْشُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ؟ قَالَ: (إِنَّ الَّذِي أَمْشَاهُمْ عَلَى أَقْدَامِهِمْ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُمْ عَلَى وُجُوهِهِمْ) أخرجه الترمذي في سننه: (156/5/ رقم: 3142)، وقال: حديث حسن، واستدل الطيبي على رجحان العموم بقوله: (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ) [الزُّمر: 70] فهي جمع للأنفس كلها على اختلاف درجاتها من العمل، وما بعدها من الآيات تقسيم لذلك الجمع، كما أن (زُمَرًا) في الموضعين حال من ضمير الفريقين للدلالة على أنهم أفواج شتى على تفاوت منازلهم. (فتوح الغيب:447/13)

[102] (سبحانه) زيادة من النسخة (ب).

[103] قاله قتادةُ والْأَخْفَشُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ، انظر تفسير الطبري: (337/21) والبغوي: (101/4)، والقرطبي: (15/ 283).

[104] البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، ت. محمد المرعشلي، بيروت: إحياء التراث العربي، 1418ه، 50/5.

[105] جَرِيْرُ بنُ عَطِيَّةَ بنِ الخَطَفَى الكلبي اليربوعي التَّمِيْمِيُّ، ولتسميته بجرير حكاية طريفة، قال أبو عبيدة: رأت أمه في نومها وهي حامل به كأنها ولدت حبلاً، فلما وقع جعل ينزو فيقع في عنق هذا فيخنقه حتى فعل ذلك برجال كثير، فأولت الرؤيا فقيل: لها تلدين شاعراً بلاء على الناس، فلما ولدته سمته جريراً باسم الحبل، وهو من شعراء بني أمية، قد ذكره ابن سلام في رأس الطبقة الأولى من الشعراء الإسلاميين، توفي سنة 110ه. (ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 1/ 321، الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 11/ 62، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 4/ 590).

[106] *ديوان جرير* بشرح محمد بن حبيب، ت. نعمان طه، الطبعة: 3، القاهرة: المعارف، 1986م، 1/ 143، والمثبت في الديوان: كلمة (تمور) بدلا من (تمج)، وهي رواية ذكرها ابن سلام الجمحي في طبقات فحول الشعراء (481/2)، وفيها:

وَقَوْلِ الفَرَزْدَقِ[107]: [البحر الطّويل]

فَوَا عَجَبًا حَتَّى كُلَيْبٌ تَسُبُّنِي كَأَنَّ أَبَاهَا نَهْشَلٌ أَوْ مُجَاشِعُ[108]

وَلَا بُدَّ من تَقْدِيرِ مَحْذُوف قَبْلَ (حَتَّى) فِي هَذَا البَيْتِ لِيَكُونَ مَا بَعْدَهَا غَايَةً لَهُ، أَيْ: فَوَا عَجَبًا يَسُبُّنِي النَّاسُ حَتَّى كُلَيْبٌ تَسُبُّنِي، وَعَلَى الفِعْلِيَّةِ سَوَاءٌ كَانَ فِعْلُهَا مُضَارِعًا كَقِرَاءَةِ نَافِعٍ[109]: (حَتَّى يَقُولُ الرَّسُولُ) [البقرة: 214] بِرَفْعِ اللَّامِ[110]، وَكَقَوْلِ حَسَّانَ: [البحر الكامل]

يُغْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهِرُّ كِلَابُهُمْ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبِلِ[111]

أَوْ مَاضِيًا، نَحْوُ: (حَتَّى عَفَوْا) [الأعراف: 95]، وَقَالُوا: وَهَذَا مَذْهَبُ الجُمْهُورِ خِلَافًا لِابْنِ مَالِك[112] حَيْثُ زَعَمَ أَنَّ (حَتَّى) هَذِهِ جَارَّةٌ، وَأَنَّ (أَنْ) بَعْدَهَا مُضْمَرَةٌ، وَكَذَا قَالَ فِي الدَّاخِلَةِ عَلَى (إِذَا) فِي نَحْوِ: (حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ) [آل عمران:152]: إِنَّهَا الجَارَّةُ وَإِنَّ (إِذَا) فِي مَوْضِعِ جَرٍّ بِهَا، وَهَذِهِ المَقَالَةُ سَبَقَهُ إِلَيْهَا الأَخْفَشُ[113] وَغَيْرُهُ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ هَذَا خِلَافُ مَذْهَبِ الجُمْهُورِ، وَأَنَّهَا عِنْدَهُمْ حَرْفُ ابْتِدَاءٍ دَاخِلٌ عَلَى الجُمْلَةِ

وَمَا زَالَتِ الْقَتْلَى تَمُجُّ دِمَاءَهَا ... مَعَ الْمَدِّ حَتَّى مَاءُ دِجْلَةَ أَشْكَلُ

[107] همام بن غالب بن صعصعة التميمي، لقي جمعا من الصحابة كأبي هريرة وأبي سعيد، وذكره ابن سلام في الطبقة الأولى من الشعراء الإسلاميين، وسمي بالفرزدق لأن وجهه مدور جهيم كالخبزة، وكان يونس يقدمه على جرير، ويقول: (ما كان بالبصرة مولّد مثله) توفي سنة 110ه. (الحموي، معجم *الأدباء*، 6/ 2785، الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 4/ 590).

[108] *ديوان الفرزدق*، ت. علي فاعور، الطبعة: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1407ه، 361، والمثبت في الديوان: (فيا) بدلا من (فوا)، وأغلب النحاة يرونه بنداء الندبة (فوا) (العكبري، *اللباب*، 1/ 382، ابن هشام، *المغني* 1/ 173).

[109] نافِعُ بن عبد الرَّحمن بن أبي نُعَيْم المَدَنيُّ، مولى بني لَيْث، أصله من أصفهان، وكنيته أبو رُوَيْم، وقيل: أبو عبد الرحمن، أحد القراء السبعة الأعلام، كان عالما بوجوه القراءات والعربية، متمسكا بالآثار، فصيحا ورعا، إماما للناس في القراءات بالمدينة، وكان له راويان: ورش وهو عثمان بن سعيد المصري، وقالون وهو عيسى بن مينا، انتهت إليه رئاسة الإقراء في المدينة النبوية، توفي بها سنة 169ه. (ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، 5/ 368، الذهبي، *معرفة القراء الكبار*، 64).

[110] قرأها الجمهور: (حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ) [البقرة: 214] بنصب اللام، فالفعل منصوب على الغاية بإضمار أن بعد حتى، أي: وَزُلْزِلُوا حتّى أَنْ يَقُولَ الرَّسُولُ، وَقَرَأَ نَافِعٌ بِرَفْعِ (يَقُولُ) بَعْدَ حَتَّى، لأنه مؤول بالحال؛ أي: حتى حالة الرسول والذين آمنوا معه، أنهم يقولون ذلك، وقد أشار ابن مالك إلى حال الفعل بعد حتى بقوله:

وَتَلْوَ حَتَّى حَالاً أَوْ مُؤَوَّلاً .... بِهِ ارْفَعَنْ وَانْصِبِ الْمُسْتَقْبَلاَ

(أبي حيان، *البحر المحيط*، 2/ 373، البغوي، *معالم التنزيل*، 1/ 273، ابن هشام، *أوضح المسالك*، 4/ 176).

[111] حسان بن ثابت الأنصاري، *الديوان*، 184.

[112] هو جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي، الأندلسي، ولد بجيان من الأندلس سنة 600ه، وانتقل إلى المشرق، فأقام بحلب مدة ثم دمشق وتوفي فيها سنة 672ه، كان إماما في النحو واللغة والقراءات، قال الذهبي: (صرف همّته إِلَى إتقان لسان العرب حَتَّى بلغ فِيهِ الغاية، وحاز قَصَب السَّبْق، وأربى على المتقدِّمين)، من تصانيفه: الشافية الكافية، وكتاب الخلاصة أي ألفيته المشهورة في النحو، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد في النحو، ومختصر الشاطبية في القراءات. (الذهبي، *تاريخ الإسلام*، 15/ 249، الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 3/ 286، ابن العماد، *شذرات الذهب*، 7/ 591).

[113] أَبُو الحَسَنِ سَعِيْدُ بنُ مَسْعَدَةَ البَلْخِيُّ مَوْلَى بَنِي مُجَاشِع، عرف بالأخفش الأوسط تمييزا له عن أبي المحاسن الأخفش الأصغر علي بن سليمان، والأخفش الأكبر وهو عبد الحميد بن عبد المجيد، أَخَذَ عَنِ الخَلِيْلِ بنِ أَحْمَدَ وَلَزِمَ سِيْبَوَيْهِ حَتَّى بَرَعَ وَكَانَ أكبر من

بِأَسْرِهَا، وَلَا عَمَلَ لَهُ، وَأَمَّا (إِذَا) فَهِيَ فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ بِشَرْطِهَا أَوْ جَوَابِهَا، وَهُوَ مَحْذُوفٌ، أَيْ: امتُحِنُوا وَانقَسَمُوا قِسْمَيْنِ بِدَلِيْلِ: (مِنكُم مَّن يُرِيدُ الدُّنيَا وَمِنكُم مَّن يُرِيدُ الآخِرَةَ) [آل عمران: 152]، كَمَا أَنَّ مَذْهَبَهُمْ أَنَّهَا لَا تَخْرُجُ عَنِ [الظَّرْفِيَّةِ][114]، وَلَمَّا كَانَ دُخُولُ كُلٍّ مِنَ المتَّقِينَ الجَنَّةَ وَالكَافِرِينَ النَّارَ مُحَقَّقًا فِي آيَتَيْهِمَا بِـــ(إِذَا) الْمُخْتَصَّةِ بِدُخُوْلِهَا عَلَى الْمُتَيَقَّنِ وَالْمَظْنُونِ وَالكَثِيْرِ الوُقُوعِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّحَقُّقِ، وَلِذَلِكَ غَلَبَ لَفْظُ الْمَاضِي عَلَى المضَارِعِ مَعَ (إِذَا) لِأَنَّ الْمَاضِيَ أَقْرَبُ إِلَى القَطْعِ بِالوُقُوعِ نَظَرًا إِلَى لَفْظِهِ الْمَوْضُوعِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الوُقُوعِ، وَإِنْ كَانَ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَعْنَى عَلَى الاستِقْبَالِ لِأَنَّ (إِذَا) الشَّرْطِيَّةَ تَقْلِبُ الْمَاضِيَ إِلَى مَعْنَى المستَقْبَلِ كَمَا أَنَّ (إِنْ) تُستَعْمَلُ فِي الْمَشْكُوكِ وَالْمَوْهُومِ وَالنَّادِرِ، لَكِنْ لَا يَقَعُ فِي كَلَامِ اللهِ سُبْحَانَهُ تَعَالَى[115] إِلَّا عَلَى طَرِيْقِ الحِكَايَةِ أَوْ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّأْوِيلِ، قَالَ تَعَالَى: (فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَذِهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَى) [الأعراف: 131]، (وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ) [الرُّوم: 36]. أَتَى فِي جَانِبِ الحَسَنَةِ بِـــ(إِذَا) لِأَنَّ نَعَمَ اللهِ عَلَى العِبَادِ كَثِيْرَةٌ وَمَقْطُوعٌ بِهَا، وَبِـــ(إِنْ) فِي جَانِبِ السَّيِّئَةِ لِأَنَّهَا نَادِرَةُ الوُقُوعِ وَمَشْكُوكٌ فِيهَا، وَقَدْ قَالَ بَعْضُ الظُّرَفَاءِ مُشِيْرًا إِلَى (إِذَا وَإِنْ) فِي الحُكْمِ الْمُتَقَدِّمِ: [البحر الكامل]

سَلِّمْ عَلَى شَيْخِ النُّحَاةِ وَقُلْ لَهُ ... عِنْدِيْ سُؤَالٌ مَنْ يُجِبْهُ يُعَظَّمِ

أَنَا إِنْ شَكَكْتُ وَجَدْتُمُونِي جَازِمًا ... وَإِذَا جَزَمْتُ فَإِنَّنِي لَمْ أَجْزِمِ[116]

فَأَجَابَهُ[117] بَعْضُ الفُضَلَاءِ بِقَوْلِهِ: [البحر الكامل]

فَإِذَا جَزَمْتُ وَمَا جَزَمْتُ وَإِنْ بِهَا ... لَمَّا جَزَمْتُ فَإِنَّنِي لَمْ أَجْزِمِ[118]

سِيْبَوَيْهِ سنا، له مصنفات كثيرة منها: كتاب الاشتقاق، وكتاب الأوسط، وكتاب معاني القرآن، توفي سنة 215ه. (السيرفي، *أخبار النحويين البصريين*، 40، الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 161/15، الحموي، معجم *الأدباء*، 3/ 1374).

[114] نقص في النسختين، وقد تُرك في النسخة (ب) فراغ بقدر كلمة، والمصنف يحكي مذهب الجمهور في (إذا)، وهي عندهم لا تخرج عن الظرفية، قال ابن هشام في المغني: (1/ 129): (وَالْجُمْهُور على أَن إِذا لَا تخرج عَن الظَّرْفِيَّة، وأَن حَتَّى فِي نَحْو (حَتَّى إِذَا جاؤُوهَا) حرف ابْتِدَاء دخل على الْجُمْلَة بأسرها وَلَا عمل لَهُ) من أجل ذلك أثبتنا كلمة (الظرفية) في النص.

[115] (سبحانه) زيادة من النسخة: (ب).

[116] السيوطي، *الطراز في الألغاز*، (46)، نجم الدين الغزي، *الكواكب السائرة*، (1/ 266)، ابن العماد، *شذرات الذهب*، (10/ 190)، ونسب ابن هشام في كتابه الألغاز هذه الأبيات للزمخشري: (63).

[117] ذكر الإمام السيوطي المتوفى 911ه جوابا عن هذا اللغز في كتابه "الطراز في الألغاز": (46)، فقال:

هَذَا سُــــؤَالٌ غَامِضٌ فِي كِلْمَتَي ... شَـــرْطٍ وَ(إِنْ وَإِذَا) مُــرَادُ مُكَلِّمِي

(إِنْ) إِنْ نَطَقْتَ بِهَا فَإِنَّكَ جَازِمٌ ... (وَإِذَا) إِذَا تَــأْتِي بِــهَا لَمْ تَجْزِمِ

وَإِذَا لِمَا جَــزَمَ الــفَتَى بِوُقُوْعِــهِ ... بِخِلَافِ إِنْ فَافــهَمْ أَخِي وَتَفَهَّمِ

وتنسب هذه الأبيات لعبد الله بن محمد الشنقيطي المعروف بابن رازكة، وهي مثبتة في ديوانه: (156)، وقد ولد بعد وفاة السيوطي بخمسين عاما، أي: سنة1060ه، وقد ذكر السيوطي هذه الأبيات في الطراز، فكيف تكون لابن رازكة؟.

[118] لم أهتد إلى قائله، ولم أقف عليه في كتب الأعلام المشهورة.

فَأَشَارَ فِي قَوْلِهِ بِـــــــــــــــــــــ: (إِذَا جَزَمْتُ) إِلَى الجَزْمِ الْمُقَابِلِ لِلشَّكِّ، وَهُوَ الاعتِقَادُ، وَبِقَوْلِهِ: (وَمَا جَزَمْتُ) إِلَى الجَزْمِ الَّذِيْ هُوَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الإِعْرَابِ الأَرْبَعَة، فَإِنَّ (إِذَا) لَيْسَتْ جَازِمَةً عَلَى الصَّحِيْحِ، وَأَشَارَ فِي قَوْلِهِ: (وَإِنْ بِهَا لَمَّا جَزَمْتُ) إِلَى الجَزْمِ الَّذِيْ هُوَ أَحَدُ أَنْوَاعِ الإِعْرَابِ، فَـ(إِنْ) حَرْفُ جَزْمٍ اتِّفَاقًا وُضِعَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مُجَرَّدِ تَعْلِيْقِ الجَوَابِ عَلَى الشَّرْطِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَإِنْ تَعُودُواْ نَعُدْ) [الأنفال: 19].

هَذَا وَيُشْكِلُ عَلَى الْحُكْمِ المذْكُورِ لِـ(إِذَا وَإِنْ) آيَتَانِ: الأُولَى: قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَلَئِنْ مُتُّمْ) [آل عمران: 158]، فَأَتَى بِـ(إِنْ) فِيمَا هُوَ مُتَحَقِّقُ الوُقُوعِ وَهُوَ الْمَوْتُ، وَالأُخْرَى قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً) [الرُّوم: 33] فَأَتَى بِـ(إِذَا) فِي الطَّرَفَيْنِ، وَأَجَابَ الزَّمَخْشَرِيُّ عَنِ الآيَةِ الأُولَى بِأَنَّ الْمَوْتَ لَمَّا كَانَ مَجْهُولَ الوَقْتِ أُجْرِيَ مَجْرَى غَيْرِ الْمَجْزُومِ وَالْمُتَيَقَّنِ[119]، وَأَجَابَ السَّكَّاكِيُّ[120] عَنِ الآيَةِ الثَّانِيَةِ بِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَصَدَ التَّوْبِيْخَ وَالتَّقْرِيْعَ فَأَتَى بِـ(إِذَا) لِيَكُوْنَ تَخْوِيْفًا لَهُمْ وَإِخْبَارًا بِأَنَّهُمْ لَا بُدَّ أَنْ يَمَسَّهُمْ شَيْءٌ مِنَ الْعَذَابِ، وَاسْتُفِيْدَ التَّقْلِيْلُ مِنْ لَفْظِ الْمَسِّ وَتَنْكِيْرِ ضُرٍّ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ) [فُصِّلَتْ: 51]، فَأُجِيْبَ: بِأَنَّ الضَّمِيْرَ فِي مَسَّهُ لِلْمُعْرِضِ الْمُتَكَبِّرِ لَا لِمُطْلَقِ الإِنْسَانِ، وَيَكُوْنُ لَفْظُ (إِذَا) لِلتَّنْبِيْهِ عَلَى أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْمُعْرِضِ يَكُوْنُ ابْتِلَاؤُهُ بِالشَّرِّ مَقْطُوْعًا بِهِ[121].

وَقَالَ بَعْضُ العُلَمَاءِ[122]: (الَّذِيْ أَظُنُّهُ أَنَّ (إِذَا) يَجُوْزُ دُخُوْلُهَا عَلَى الْمُتَيَقَّنِ وَالْمَشْكُوْكِ لِأَنَّهَا ظَرْفٌ وَشَرْطٌ، فَبِالنَّظَرِ إِلَى الشَّرْطِ تَدْخُلُ عَلَى الْمَشْكُوْكِ، وَبِالنَّظَرِ إِلَى الظَّرْفِ تَدْخُلُ عَلَى الْمُتَيَقَّنِ كَسَائِرِ الظُّرُوْفِ).

[فَصْلٌ فِي أَقْوَالِ العُلَمَاءِ فِي جَوَابِ (إِذَا) مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى:(حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) (الزُّمر:73)، وَبَيَانِ وَجْهِ ثُبُوتِ الوَاوِ فِيْهَا]

---

[119] لم أقف على كلامه في كتبه المطبوعة، ونقله عنه الإمامان بهاء الدين السبكي في كتابه "عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح": (1/ 323)، وجلال الدين السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن": (2/ 151).

[120] هو سراج الدين أبو يعقوب يوسُف بن أبي بكر السَّكَّاكيُّ الخُوارزْمي، قال عنه ياقوت الحموي: (علامة إمام في العربية والمعاني والبيان والأدب والعروض والشعر، متكلم فقيه متفنن في علوم شتى)، من أهم مصنفاته "مفتاح العلوم" وهو كتاب في اثني عشر علما من علوم العربية أحسن فيه كل الإحسان، توفي بخوارزم سنة 626ه، (ابن العماد، *شذرات الذهب*، 7/ 215)، الحموي، معجم *الأدباء*، 6/ 2846).

[121] السكاكي، *مفتاح العلوم*، 243، هنا انتهى كلامه بتصرف من المصنف.

[122] نسبه الإمام السيوطي في كتابه الإتقان: (2/ 151) إلى الإمام الخُوَيِي بضم الخاء وفتح الواو وتشديد الياء، وهو شمس الدين أحمد بن خليل بن سعادة الخويي الشافعي، كان إماما في الأصول والكلام والعربية أستاذا في الطب، له مصنفات كثيرة منها نظمه لفصيح ثعلب وشرح كتاب علوم الحديث لابن الصلاح، توفي سنة 693 ه. (ابن العماد، *شذرات الذهب*، 7/ 320)، ونسبه له الزركشي في البرهان: (4/ 179)، وقد وقع في المطبوع منه أنها من قول (الجويني) وهو تصحيف عن الخويي.

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)[الزُّمر: 73]، قَدَّرَ القَاضِي[123] حَذْفَ الْجَوَابِ هُنَا، أَيْ: بَعْدَ (وَفُتِحَتْ) وَالوَاوُ عَاطِفَةٌ، وَفِيْهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ مَوْقِعُ الْجَوَابِ، وَتَقْدِيْرُهُ: فَازُوا بِمَا لَا يُكْتَنَهُ كُنْهُهُ مِنْ أَنْوَاعِ التَّكْرِيْمِ وَالتَّعْظِيْمِ، أَوْ تَلَقَّتْهُمْ خَزَنَتُهَا بِكُلِّ مَا يَسُرُّهُمْ[124]، وَفِيْهِ رَدٌّ عَلَى الزَّمَخْشَرِيِّ فِي قَوْلِهِ: وَحَقُّ مَوْقِعِ الْجَزَاءِ الْمَحْذُوْفِ بَعْدَ قَوْلِهِ: (خَالِدِينَ)[الزُّمر:73][125]، وَقَوْلِ العَلَّامَةِ التَّفْتَازَانِيِّ[126] _وَكَذَا الشَّيْخُ زَادَه[127]_ إِذْ عِنْدَهُ يَتِمُّ الشَّرْطُ بِذِكْرِ الْمَعْطُوفَاتِ[128]، غَيْرُ مُسَلَّمٍ فَإِنَّ العَطْفَ يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ عَلَى الجَزَاءِ الْمَحْذُوْفِ، فَحَذْفُ المعطُوفِ

---

[123] هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الْبَيْضَاوِيّ، ولد في البيضاء من بلاد فارس، وولي قضاء شيراز، كَانَ إِمَامًا عَلامَة، عَارِفًا بالفقه وَالتَّفْسِير والأصلين والعربية والمنطق، قال عنه ابن شهبة: (جمع بَين الْمَعْقُول وَالْمَنْقُول تكلم كل من الْأَئِمَّة بالثناء على مصنفاته)، من مصنفاته: تفسيره المشهور بأنوار التنزيل وأسرار التأويل، وكتاب "الغاية القصوى في دراية الفتوى" على مذهب الشافعية، وكتابه "شرح الكافية" في النحو، توفي في تبريز سنة 685ه. (الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 17/ 206، ابن شهبة، *طبقات الشافعية*، 2/172).

[124] البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، (5/ 50).

[125] الزمخشري، *الكشاف*، (4/150).

[126] هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ولد بتفتازان من بلاد خراسان سنة 712 ه، كان إماما في النحو والتصريف والمعاني والبيان والأصلين والمنطق، قال عنه ابن حجر: (واشتهر ذكره وطار صيته وانتفع الناس بتصانيفه)، ومن مصنفاته: شرح العقائد النسفية، والمقاصد في الكلام، وشرح التلخيص مفتاح العلوم، توفي بسمرقند سنة 791ه. (ابن حجر، *الدرر الكامنة*: 6/ 112، السيوطي، *بغية الوعاة*: 2/ 285، ابن العماد، *شذرات الذهب*، 8/ 547).

[127] هو محيي الدين محمد بن الشيخ مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي الرومي، ووصفه صاحب الشقائق بأنه عالم بعلوم الْعَرَبِيَّة والتفسير والْحَدِيث والأصول وَالْفُرُوع، عمل معلما في مدارس القسطنطينية، وعينه السلطان سليم قاضيا عليها ثم على مصر، من مصنفاته: شرح المفتاح للسكاكي، وحاشية على تفسير البيضاوي، قال حاجي خليفة عنها: (أعظم الحواشي فائدة، وأكثرها نفعا، وأسهلها عبارة)، توفي سنة 951ه. (طاشْكُبْرِي، *الشقائق النعمانية*: 182، الشوكاني، *البدر الطالع*، 2/ 269، حاجي خليفة، *كشف الظنون*، 1/188).

[128] المقصود من ذلك أن القاضي البيضاوي قدر حذف الجواب في قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا) [الزمر: 73] بعد (وَفُتِحَتْ)، وفي ذلك رد على كل من الزمخشري والتفتازاني والشيخ زاده، فقد قدروا الجواب المحذوف بعد قوله تعالى: (خَالِدِينَ)، ونص التفتازاني على أن الشرط لا يتم إلا بذكر المعطوفات فلا يصح التقدير بعد (وَفُتِحَتْ)، لأن قوله تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا) جملة معطوفة على ما قبلها، قال شهاب الدين أحمد الخفاجي عند تفسيره لقوله تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا) في حاشيته على تفسير البيضاوي: (معطوفا على الجواب والزمخشري قدره بعد قوله خالدين، وكأن المصنف خالفه لأنه يكون بعض الجواب مذكوراً وهذا أولى، لكن ما ذكره الزمخشري أقوى بحسب المعنى لأنه إذا قدر هنا فازوا بما لا يعد ولا يحصى من التكريم والنعيم صار قوله: (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا) إلخ مستغنى عنه بخلاف ما إذا قدر بعده ولأن الظاهر أنّ هذه الجمل متعاطفة فالتقدير بينها خلاف الظاهر، وهذا هو مراد السعد بقوله إذ عنده يتمّ الشرط بذكر المعطوفات فلا يرد عليه المنع) (عناية القاضي وكفاية الراضي: 7/354). وقال محيي الدين شيخ زاده في حاشيته على البيضاوي: (حذف جواب إذا الثانية للدلالة على أن ثواب أهل الجنة لا يحيط به الوصف، وحق ذلك الجزاء المقدر أن يقدر بعد (خالدين) لأن موضعه بعد تمام الشرط بمتعلقاتها وما عطف عليها أي حتى إذا كانت هذه الأشياء كان ما كان من وجوه الكرامة وتمام النعمة) (7/ 283).

عَلَيْهِ عَزِيزٌ، بَقِيَ الْكَلَامُ فِي وَجْهِ رُجْحَانِ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ عَلَى مَا اختَارَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ، فَعَلَيْكَ بِالتَّأَمُّلِ الصَّادِقِ مَعَ التَّوْجِيْهِ اللَّائِقِ[129].

لَكِنْ إِنْ جَعَلْتَ الوَاوَ صِلَةً[130] كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْكُوْفِيِّيْنَ وَالأَخْفَشِ وَجَمَاعَةٍ، وَجِيْءَ بِهَا لِتَأْكِيْدِ الْمَعْنَى لِكَوْنِ (فُتِحَتْ) هُوَ الْجَوَابُ، وَإِنْ أَبْقَيْتَهَا عَلَى الْعَطْفِ وَجَعَلْتَ الصِّلَةَ الوَاوَ فِي: (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا)[الزُّمر: 73] يَكُوْنُ هُوَ الجَوَابُ عَلَى مَا فِي البَغَوِيِّ[131]، وَقِيْلَ: هُمَا عَاطِفَتَانِ وَالْجَوَابُ مَحْذُوْفٌ، أَيْ: كَيْتَ وَكَيْتَ، أَيْ:

---

[129] الكلام للعلامة سعدي جلبي، ويبدأ من قوله: (وفيه إشارة) إلى قوله: (التوجيه اللائق) باستثناء ما جاء بين معترضتين _وكذا الشيخ زاده_ فهي من زيادة المصنف الغرقاوي، انظر مخطوط حاشية العلامة سعدي جلبي على تفسير الإمام البيضاوي، (تركيا: Millet Genel Kütüphanesi. Kısım: Feyzullah. No: 121) لوحة رقم: 403.)

[130] حروف الصلة: مصطلح نحوي استعمله الكوفيون، وسميت بذلك كما قال الرضي في شرحه على الكافية: (لأنها يتوصل بها إلى زيادة الفصاحة، أو إلى إقامة وزن أو سجع أو غير ذلك) (433/4)، وأما البصريون فيسمونها حروف الزيادة، وقد أنكر المبرد وثعلب وابن السراج وابن جرير الطبري والرازي وغيرهم وجود الزيادة في القرآن، قال الطبري في تفسيره : (زيادة ما لا يفيد من الكلام معنى في الكلام، غير جائز إضافته إلى الله جل ثناؤه) (331/3)، وعلل الرازي ذلك بأن الله وصف القرآن بالهدى والبيان وكونه لغواً ينافي ذلك (التفسير:363/2)، ومقصد النحويين من الزائد ما قاله الزركشي في البرهان: (إِنَّ مُرَادَ النَّحْوِيِّينَ بِالزَّائِدِ مِنْ جِهَةِ الْإِعْرَابِ لَا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى)(149/3)، وذكر الزركشي أن الأكثرين من العلماء ينكرون هذه العبارة في كتاب الله ويسمونه التوكيد أو الصلة، وقال العلامة خالد الأزهري في كتابه موصل الطلاب: (وَيَنْبَغِي أَن يجْتَنبَ المعربُ أَن يَقُول فِي حرف من كتاب الله تَعَالَى إِنَّه زَائِد تَعْظِيمًا لَهُ واحتراما لِأَنَّهُ يسْبق إِلَى الأذهان أَن الزَّائِد هُوَ الَّذِي لَا معنى لَهُ أصلا وكَلَامه سُبْحَانَهُ منزه عَن ذَلِك لِأَن مَا من حرف فِيهِ إِلَّا وَله معنى صَحِيح وَمن فهم خلاف ذَلِك فقد وهم)(169).

وقد جوَّز الكوفيون زيادة الواو، وقال ابن الأنباري في الإنصاف: (وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش وأبو العباس المُبَرِّد وأبو القاسم بن بَرْهَان من البصريين) (374/2)، وقيد الفراء زيادة الواو في جواب (فَلَمَّا) و(حَتَّى إِذَا) يقول في معاني القرآن: (والعرب تدخل الواو في جواب (فَلَمَّا) (وَحَتَّى إِذَا) وتُلْقيها) (374/2). وأنكر البصريون زيادة الواو، قال ابن جني في صناعة الإعراب: (فأما أصحابنا فيدفعون هذا التأويل البتة، ولا يجيزون زيادة هذه الواو ويرون أن أجوبة هذه الأشياء محذوفة للعلم بها) (290/2).

[131] هو الإمام الحافظ الفقيه المجتهد محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي، قال عنه السبكي: (كان إماما جليلا ورعا زاهدا فقيها محدثا مفسرا جامعا بين العلم والعمل سالكا سبيل السلف)، له تصانيف جليلة عم الانتفاع بها، منها: شرح السنة، وتفسير القرآن المشهور باسم "معالم التنزيل"، تُوُفِّيَ: بِمَرْوِ الرُّوذ مدينةٍ مِنْ مَدَائِنِ خُرَاسَانَ سنة 516ه. (الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، 19/ 439، السبكي، *طبقات الشافعية*، 7/ 75). ويقصد المصنف ما نقله البغوي في تفسيره من القول بزيادة الواو في قوله تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا)، فتكون هي الجواب لأنها مُلْغَاةٌ كما قال البغوي، وتقديره: حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها قال لَهُمْ خَزَنَتُهَا. (102/4).

سَعِدُوا ونَحْوُهُ[132]، وقَدَّرَهُ الزَّجَّاجُ[133]: (دَخَلُوْهَا)، وحَذَفَ دَخَلُوْهَا لِدَلَالَةِ الكَلَامِ عَلَيْهِ[134]، وقِيْلَ:[135] حُذِفَ لِأَنَّهُ فِي صِفَةِ ثَوَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَدَلَّ بِحَذْفِهِ عَلَى أَنَّهُ شَيْءٌ لَا يُحِيطُ بِهِ الوَصْفُ، فَكَانَ أَبْلَغَ لِيَذْهَبَ فِكْرُ السَّامِعِ أَيَّ مَذْهَبٍ مِنْ أَنْوَاعِ التَّعْظِيْمِ وَالبِشَارَةِ وَالسُّرُورِ[136]، وكَذَا البَحْثُ فِي: (فَلَمَّا أَسْلَمَا وتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ! ونَادَيْنَاهُ) [الصَّافات: 103 ــ 104] الأُوْلَى أَوْ الثَّانِيَةُ صِلَةٌ عَلَى الْقَوْلِ الأَوَّلِ، أَوْ هُمَا عَاطِفَتَانِ وَالجَوَابُ مَحْذُوْفٌ عَلَى القَوْلِ الثَّانِي[137]، وقِيْلَ: هِيَ بِمَعْنَى (مَعَ)، وقِيْلَ: الوَاوُ فِي (وَفُتِحَتْ) وَاوُ الْحَالِ، أَيْ: جَاؤُوْهَا مُفَتَّحَةً أَبْوَابُهَا

---

[132] هو قول المبرد، قال الزجاج في معاني القرآن: (سمعت محمد بن يزيد يذكر أن الجواب محذوف، وأن المعنى: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا) إلى آخر الآية: سعدوا، قال فالمعنى في الجواب حتى إذا كانت هذه الأشياء صاروا إلى السعادة) (363/4).

[133] أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل البغدادي، لُقِّبَ بالزجاج لعمله في خرط الزجاج، وتتلمذ على المبرد وثعلب، وأخذ عنه أبو علي الفارسي، برع في التفسير واللغة والنحو، قال عنه الخطيب البغدادي: (كان من أهل الدّين وَالْفضل حسن الِاعْتِقَاد جميل الْمَذْهَب وَله مصنفات حسان فِي الْأَدَب)، ومنها: كتاب "معاني القرآن"، وكتاب "الاشتقاق"، توفي ببغداد سنة 311ه. (الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 6/ 613، الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 5/ 228).

[134] الزجاج، *معاني القرآن وإعرابه*، ت. عبد الجليل شبلي، الطبعة: 1، بيروت: عالم الكتب، 1988م، 4/ 364.

[135] قاله الزمخشري في الكشاف: (4/ 149 ــ 150).

[136] خلاصة الكلام: اختلف العلماء في جواب (إذا) على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون الجواب مذكورا في الكلام، وفيه قولان: الأول: جوابها قوله تعالى: (وَفُتِحَتْ)، والواو زائدة، وهو رأي الكوفيين والأخفش. (*الدر المصون*، 447/9). الثاني: جوابها قولُه تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا) على زيادةِ الواوِ أيضاً، أي: حتى إذا جاؤُوها قال لهم خزَنَتُها، وتكون الواو في قوله تعالى: (وفُتِحتْ) للحال، ونسبه الأخفش في معاني القرآن: (132/1) للحسن البصري. الوجه الثاني: أنه محذوف، وقد اختلفوا في موضع تقديره على ثلاثة أقوال: الأول: قبل قوله تعالى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)، قال قوم: حتّى إذَا جَاؤوها جَاؤوها وفتحت أبوابها، فالمعنى عندهم أن (جاؤوها) محذوف، وعلى معنى قول هؤلاء أنه اجْتَمَعَ المجيءُ مع الدخول. ذكره الزجاج في معاني القرآن (364/4). الثاني: بعد قوله تعالى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)، وهو قول القاضي البيضاوي، وقد ذكره المصنف. الثالث: بعد قوله تعالى: (خَالِدِينَ)، وفي تقديره أوجه: الأول: تقديره: سعدوا، وهو قول المبرد. والثاني: تقديره: دخلوها، قاله الزجاج، ورجحه الطبري في تفسيره فمعنى الكلام: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) دخلوها (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ) (341/21)، الثالث: للزمخشري، وحقُّه أَنْ يُقَدَّرَ بعد خالدين، والتقدير: اطمأنُّوا. (*الدر المصون*:447/9).

[137] اختلف العلماء في جواب (فَلَمَّا) على قولين:

القول الأول: أن الجواب مذكور في الكلام، وفيه وجهان: أحدهما: أن الجواب هو قوله تعالى: (وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) والواو زائدة، وهو قولُ الكوفيين والأخفشِ. (*الدر المصون*، 324/9)، وثانيهما: أن الجواب هو قوله تعالى: (وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ)، وإلى هذا ذهب الفرَّاء والكسائي، وإليه مال الإمامُ الطبري ذاكرا كلام الفراء بحرفه كما في تفسيره: (78/21).

القول الثاني: أن الجواب محذوف، وهو مذهب البصريين، وقد اختلف في تقديره، فقدره ابن جني: (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) أدرك ثوابنا ونال المنزلة الرفيعة. (*صناعة الإعراب*، 292/2)، وقدره الزمخشري في الكشاف: (فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) كان ما كان مما لا يحيط به الوصف من استبشارهما واغتباطهما، وحمدهما لله وشكرهما على ما أنعم به عليهما. (55/4). وقال الزجاج في معاني القرآن: (المعنى فلما فعل ذلك سعِدَ وأتاه اللَّه نبوة ولَدِه وأجزلَ لَهُ) (311/4).

كَمَا صَرَّحَ بِمُفَتَّحَةٍ حَالًا فِي: (جَنَّاتِ عَدْنٍ مُفَتَّحَةً لَّهُمُ الأَبْوَابُ) [ص: 50]، وَهَذَا قَوْلُ الْمُبَرِّدِ[138] وَالفَارِسِيِّ[139] وَجَمَاعَةٍ. انْتَهَى، قَالَهُ[140] فِي الْمُغْنِي[141]، قَالَ فِي الكَشَّافِ[142] _وَتَبِعَهُ الْجَلَالَانِ[143]_: وَإِنَّمَا فُتِحَتْ لَهُمْ قَبْلَ مَجِيئِهِمْ إِكْرَامًا لَهُمْ عَنْ أَنْ يَقِفُوا حَتَّى يُفْتَحَ لَهُمْ، وَفُتِحَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ عِنْدَ مَجِيءِ الْكُفَّارِ لِيَبْقَى حَرُّهَا إِلَيْهِمْ[144] إِهَانَةً لَهُمْ[145]، يَعْنِي أَنَّهَا كَسَائِرِ السُّجُونِ فَإِنَّهَا لَا تَزَالُ مُغْلَقَةً حَتَّى يَأْتِيَ أَصْحَابُ الْجَرَائِمِ الَّذِينَ يُسْجَنُونَ فِيهَا فَتُفْتَحُ ثُمَّ تُغْلَقُ عَلَيْهِمْ، وَقَرِيبٌ مِن هَذَا قَوْلُ الْقَاضِي[146] وَأَنَّ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ تُفْتَحُ لَهُمْ قَبْلَ مَجِيئِهِمْ غَيْرَ مُنْتَظِرِينَ. انْتَهَى.

---

[138] أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، لُقِّبَ بالمبرد لأنه أجاب على سؤال المازنيّ في مسألة دقيقة، فقال له المازني: (قم فأنت المبرّد) بكسر الراء، أي: المثبت للحق، فحرّفه الكوفيون وفتحوا الراء، أخذ عن أبي عثمان المازني وأبي حاتم السجستاني، كان كثير الحفظ، فصيح اللسان، إماما في التفسير واللغة والأدب والنحو، وكان إسماعيل القاضي يقول: (ما رأى المبرد مثل نفسه)، وله مصنفات عظيمة أهمها: الكامل في الأدب، والمقتضب في النحو، ومعاني القرآن، توفي سنة 286ه. (الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 4/ 603، الحموي، *معجم الأدباء*، 6/ 2678).

[139] هو أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفسوي الفارسيّ، ولد في فسا من أعمال فارس سنة 288ه، أخذ عن أبي إسحاق الزجاج وأبي بكر بن السراج، اتهم بالاعتزال، وكان إماما مقدما في العربية، وقد عَلَتْ منزلته في النَحو حتى فَضَّله البعض على المُبَرِّد، له مصنفات عظيمة في بابها منها: كتاب التذكرة، وكتاب الحجة في القراءات وعللها، وكتاب ما أغفله الزجاج في معاني القرآن، توفي ببغداد سنة 377ه. (الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد*، 217/8، الحموي، *معجم الأدباء*، 2/ 811، الصفدي، *الوافي بالوفيات*، 11/ 290).

[140] أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يُوسُف بن عبد الله بن هِشَام الأنصاري الحنبلي، أخذ عن عبد اللطيف بن المرحل والفاكهاني، كان إماما في العربية، قال ابْن خلدون: (مَا زلنا ونَحن بالمغرب نسْمع أَنه ظهر بِمصْر عَالم بِالْعَرَبِيَّةِ يُقَال لَهُ ابْن هِشَام انحى من سِيبَوَيْهِ)، من مصنفاته: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ورفع الْخَصَاصَة عَن قراء الْخُلَاصَة، توفي سنة 761ه. (ابن حجر، *الدرر الكامنة*، 95/3، ابن العماد، *شذرات الذهب*، 8/ 329، السيوطي، *بغية الوعاة*، 2/ 68).

[141] ابن هشام الأنصاري، *مغني اللبيب*، (476).

[142] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، 150/4.

[143] هما الإمامان اللذان اتفقا في لقب "جلال الدين"، واشتركا في تصنيف تفسير وجيز للقرآن الكريم عرف باسم تفسير الجلالين: القسم الأول منه يبدأ من سورة الكهف إلى الناس مع تفسير سورة الفاتحة، وهو من صنع جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، أخذ عن ابن جماعة وابن حجر، برع في جميع العلوم، وصفه ابن العماد بتفتازاني العرب، من مصنفاته: كنز الراغبين في شرح المنهاج في فقه الشافعية، وشرح الورقات، وقد توفي قبل إتمامه سنة 864ه، ثم أتمه السيوطي وعرف بتفسير الجلالين نسبة إليهما.(الشوكاني، *البدر الطالع*، 115/2، السخاوي، *الضوء اللامع*، 39/7، ابن العماد، *شذرات الذهب*، 447/9)، والقسم الثاني منه يبدأ من سورة البقرة إلى نهاية سورة الإسراء، وهو من صنع عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، كان إماما موسوعيا برع في علم التفسير والحديث والفقه واللغة وغيرها، كتب المؤلفات الجامعة، والمصنفات النافعة، من أهمها: الإتقان في علوم القرآن، وهمع الهوامع في شرح جمع الجوامع في النحو، وتوفي سنة 911ه. (السخاوي، *الضوء اللامع*، 4/ 65، نجم الدين الغزي، *الكواكب السائرة*، 231/1، الزركلي، *الأعلام*، 3/ 301).

[144] في النسختين بلفظ (إليه) والضمير عائد إلى الكفار وحقه (إليهم)، وهي كذلك في المصدر الذي نقل منه المؤلف لذلك أثبتناها.

[145] *تفسير الجلالين*، اعتناء: أبو صهيب الكرمي، الطبعة: 1، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1419ه، 466.

[146] هو القاضي البيضاوي، انظر *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*: (50/5).

فَإِنْ قُلْت[147]: مَا ذَكَرَهُ إنَّمَا يَصِحُّ إذَا جَعَلْتَ جُمْلَةَ: (وفُتِحَتْ) حَالًا بِتَقْدِيرِ قَدْ مِنْ مَفْعُولِ جَاؤُوا، فَإِنَّ فَتْحَهَا قَبْلَ مَجِيئِهِمْ لَا يُعْلَمُ إلَّا بِذَلِكَ، لَكِنْ لَا يَسُدُّ حَذْفُ الْجَوَابِ بَابَ احْتِمَالِ العَطْفِ، وَلَا بَابَ احْتِمَالِ كَوْنِ الوَاوِ بِمَعْنَى (مَعَ). فَمِنْ أَيْنَ الدَّلَالَةُ؟

أُجِيبَ: بِأَنَّ العُدُولَ عَنِ الإِتْيَانِ عَلَى السُّنَنِ السَّابِقِ بِالتَّصْدِيرِ بِالوَاوِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ حَالَهُمْ خِلَافُ حَالِ الكَفَرَةِ[148]، فَإِنَّهُمْ كَالْمَحْبُوسِينَ كَمَا هُوَ العَادَةُ فِيهِمْ، وَأَمَّا أَهْلُ الجَنَّةِ فَمَنْ فِيهَا يَتَشَوَّقُونَ لِلقَائِهِمْ، فَيَفْتَحُونَ أَبْوَابَهَا قَبْلَ مَجِيئِهِمْ اسْتِبْشَارًا بِهِمْ، وَتَطَلُّعًا إِلَيْهِمْ إِذْ مِنْ رَسْمِ الْمَنَازِلِ إِذَا بُشِّرَ مَنْ فِيهَا بِإِتْيَانِ أَرْبَابِهَا إِلَيْهَا أَنْ تُفْتَحَ أَبْوَابُهَا لِلاسْتِبْشَارِ بِهِمْ وَيَكُونُ ذَلِكَ قَبْلَ مَجِيئِهِمْ، فَأَخْبَرَ عَنْ ذَلِكَ كَذَلِكَ عَلَى حُكْمِ العَادَةِ، فَلَا احْتِمَالَ لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى (مَعَ)، وَبِالعَطْفِ يَتِمُّ المُرَادُ فَتَأَمَّلْ. انتهى.

أَقُولُ: يُشْكِلُ عَلَى تَعْلِيلِ هَؤُلَاءِ الجَمَاعَةِ فَتْحُ أَبْوَابِ الجَنَّةِ بِمَا ذُكِرَ، وَعَلَى جَوَابِ العَلَّامَةِ سَعْدِي[149] مَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَوَّلُ مَنْ يَقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ، فَيُفْتَحُ لَهُ)[150]، وَقَضِيَّةُ ذَلِكَ أَنَّهَا لَا تُفْتَحُ لِأَحَدٍ قَبْلَهُ[151]، وَذَلِكَ مِمَّا يَقْدَحُ فِي هَذَا التَّأْوِيلِ إِذْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالْفَتْحِ قَبْلَ مَجِيئِهِمْ الإِكْرَامَ لَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَحَقَّ الْخَلْقِ وَأَوْلَاهُمْ بِنَيْلِهِ، وَلَكَانَ أَيْضًا أَوْلَى بِالاسْتِبْشَارِ بِهِ وَالتَّطَلُّعِ إِلَيْهِ، وَقَدْ يُقَالُ: إِنَّ الْمُرَادَ بِالأَبْوَابِ الَّتِي تُفْتَحُ لَهُمْ قَبْلَ مَجِيئِهِمْ هِيَ أَبْوَابُ مَنَازِلِهِمْ مِنَ الْجِنَانِ، وَالَّذِي لَا يُفْتَحُ لِأَحَدٍ قَبْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ مَا كَانَ فِي الْمُحِيطِ الَّذِي يُفْضِي مِنْهُ إِلَى الْمَنَازِلِ فَيَنْدَفِعُ السُّؤَالُ الْمُتَقَدِّمُ[152].

---

[147] الكلام للعلامة سعدي جلبي إلى قوله: (انتهى)، انظر مخطوط حاشية سعدي جلبي على تفسير الإمام البيضاوي، (تركيا: Millet Genel Kütüphanesi. Kısım: Feyzullah. No: 121)، لوحة رقم: 403.

[148] في النسختين بلفظ (الكفر)، والسياق يقتضي أن يقول: الكفرة أو الكفار، وعند مراجعة حاشية سعدي جلبي على تفسير البيضاوي، وهو المصدر الذي نقل منه المصنف كلامه، وجدناها بلفظ (الكفرة) لذلك أثبتناها.

[149] هو مفتي الديار الرومية سعد الله بن عيسى بن أمير خان القسطموني الحنفي، الشهير بسعدي جلبي، برع في علوم الشريعة فقها وتفسيرا ولغة، وعمل معلما في مدارس القسطنطينية، وصار قاضيًا فيها سنة 930 ثم مفتيًا في سنة 940 وبقي إلى وفاته، من مصنفاته: "حاشية على تفسير البيضاوي"، و"حاشية على العناية شرح الهداية" في الفقه، توفي في القسطنطينية سنة 945ه. (طاشْكُبْري، *الشقائق النعمانية*: 265، ابن العماد، *شذرات الذهب*، 10/ 373).

[150] أخرجه مسلم في صحيحه: (188/1/ رقم: 196)، وابن حبان في صحيحه: (401/14/ رقم: 6481)، وابن أبي شيبة في مصنفه: (11/ 503/ رقم: 32441)، وغيرهم من حديث أنس بن مالك، وليس فيها: فيفتح له.

[151] ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (آتِي بَابَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَسْتَفْتِحُ، فَيَقُولُ الْخَازِنُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَأَقُولُ: مُحَمَّدٌ، فَيَقُولُ: بِكَ أُمِرْتُ لَا أَفْتَحُ لِأَحَدٍ قَبْلَكَ) أخرجه مسلم في صحيحه: (1/ 188/ رقم: 197)، وأحمد في مسنده: (19/ 388/ رقم: 12397).

[152] الكلام للإمام أحمد بن محمد الشمني، ويبدأ من قوله: (وقضية ذلك أنها لا تفتح لأحد قبله) إلى نهاية الكلام، انظر: الشمني، *المنصف من الكلام على مغني ابن هشام*، الطبعة: 1، بيروت: الكتب العلمية، 2012م، 711/1.

[فَصْلٌ فِي وَاوِ الثَّمَانِيَةِ]

وَتُسَمَّى هَذِهِ الوَاوُ وَاوَ الثَّمَانِيَةِ عِنْدَ جَمَاعَةٍ مِنَ الأُدَبَاءِ كَالحَرِيْرِيِّ[153]، وَمِنَ النَّحْوِيِّيْنَ الضُّعَفَاءِ كَابنِ خَالَوَيْهِ[154]، وَمِنَ الْمُفَسِّرِيْنَ كَالثَّعْلَبِيِّ[155]، وَزَعَمُوا أَنَّ العَرَبَ إِذَا عَدُّوا، قَالُوا: سِتَّةٌ، سَبْعَةٌ وَثَمَانِيَةٌ إِيْذَانًا بِأَنَّ السَّبْعَةَ عَدَدٌ تَامٌّ، وَأَنَّ مَا بَعْدَهُ عَدَدٌ مُسْتَأْنَفٌ، وَاسْتَدَلُّوا عَلَى ذَلِكَ بِآيَاتٍ[156] _وَهَذِهِ الوَاوُ أَحَدُ خَمْسَةَ عَشَرَ وَاوًا_ يُسَمَّى كُلٌّ مِنْهَا وَاوَ الثَّمَانِيَةِ، وَمَنْ أَرَادَ الإِحَاطَةَ بِهَا فَعَلَيْهِ بِالْمُغْنِي[157]، وَسُمِّيَتْ هَذِهِ الوَاوُ وَاوَ الثَّمَانِيَةِ؛ لِدُخُوْلِهَا فِي آيَةِ الجَنَّةِ وَأَبْوَابُهَا ثَمَانِيَةٌ، وَلَمَّا كَانَتْ أَبْوَابُ النَّارِ سَبْعَةً لَمْ تَدْخُلْهَا الوَاوُ[158].

---

[153] هو القاسم بن علي الحريري البصري، برع في علوم العربية، قال عنه القفطي: (فاق أهل زمانه بالذكاء والفصاحة، وكان بحرا في علم النحو واللغة)، ومن أشهر مصنفاته: المقامات، وكتاب درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ، توفي في البصرة سنة 516ه (إنباه الرواة للقفطي: 3/ 23، الحموي، معجم *الأدباء*، 5/ 2202). يقول الحريري في درة الغواص (31): (وَمن خَصَائِص لُغَة الْعَرَب إِلْحَاق الْوَاو فِي الثَّامِن من الْعدَد وَمن ذَلِك أَنه جلّ اسْمه لَمَّا ذكر أَبْوَاب جَهَنَّم ذكرهَا بِغَيْر وَاو، لِأَنَّهَا سَبْعَة، فَقَالَ: {حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا}[الزمر:71]، وَلَمَّا ذكر أَبْوَاب الْجنَّة ألحق بهَا الْوَاو لكَونهَا ثَمَانِيَة، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: {حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا}[73]، وتسمى هَذِه الْوَاو وَاو الثَّمَانِية).

[154] الحسين بن أحمد بن خالويه الهمذاني، قرأ القرآن على ابن مجاهد، وأخذ النحو والأدب واللغة عن أبي بكر ابن دريد وأبي بكر ابن الأنباري ونفطويه والسيرافي، قال أبو عمرو الداني: (كان عالما بالعربية حافظا للغة بصيرا بالقراءة ثقة مشهورا)، وقال الحافظ ابن عدي: (كان أحد أفراد الدهر في كل قسم من أقسام العلم)، وقال السيوطي: (أبو عبد الله الهمذاني النحوي إمام اللغة والعربية وغيرهما من العلوم الأدبية)، وهذا يبين بطلان من جعله من الضعفاء، وتشهد لذلك مصنفاته منها: الحجة في القراءات السبع، وشرح مقصورة ابن دريد، والجمل في النحو، توفي سنة 370ه. (القفطي، *إنباه الرواة*، 35/1، الحموي، معجم *الأدباء*، 1030/3). وقد سأله سيف الدَّوْلَة عَنْ قَوْله تَعَالَى: {حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا}، فِي النَّار بِغَيْرِ وَاو، وَفِي الْجَنَّة بِالْوَاوِ! فَقَالَ: هَذِهِ وَاوُ الثَّمَانِيَة لِأَنَّ الْعَرَب لَا تَعْطِفُ الثَّمَانِيَةَ إِلَّا بِالْوَاوِ، فَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ الفَارِسِيُّ: إِنَّمَا تُرِكَتِ الْوَاوُ فِي النَّارِ لِأَنَّهَا مُغْلَقَةٌ وَكَانَ مَجِيئُهُمْ شَرْطًا فِي فَتْحِهَا فَقَوْلُهُ: {فُتِحَتْ}[الزمر:71] فِيهِ مَعْنَى الشَّرْطِ، وَأَمَّا قَوْلُهُ: {وَفُتِحَتْ}[الزمر:73] فِي الْجَنَّةِ فَهَذِهِ وَاوُ الْحَالِ كَأَنَّهُ قَالَ جَاؤُوهَا وَهِيَ مُفَتَّحَةُ الْأَبْوَابِ) الزركشي، *البرهان*، (259/3).

[155] هو أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي النيسابوري، برع في علم اللغة والتفسير والقراءات، قال عنه القفطي: (المقرئ المفسّر الواعظ الأديب الثّقة الحافظ، صاحب التصانيف الجليلة، العالم بوجوه الإعراب والقراءات)، من مصنفاته: ووجوه الإعراب والقراءات، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، تـــــ سنة 427ه (القفطي، *إنباه الرواة*، 154/1، الحموي، معجم *الأدباء*، 507/2). ويخلط الكثير بينه وبين الإمام المفسر عبد الرحمن ابن مخلوف الثعالبي الجزائري تـــــ سنة 875ه، وله كتاب "الجواهر الحسان في تفسير القرآن"، وهو من المثبتين لواو الثمانية في بعض شواهدها كما في تفسيره:(3/ 518).

[156] منها قوله تعالى:(التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (التوبة: 112)، وقوله تعالى: (عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا) (التحريم: 5)، فقد دخلت الواو على الصفة الثامنة (الناهون) و(أبكارا)، ودخلت على المعدود الثامن في قوله تعالى: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ) (الكهف: 22)، وقد ضعف ابن هشام الاستدلال بها، راجع المغني (474 ــ 477).

[157] ابن هشام الأنصاري، *مغني اللبيب*، (474).

[158] الدليل على أن أبواب الجنة ثمانية، ما رواه مسلم في صحيحه: (209/1/ رقم:234) عن عمر بن الخطاب أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: (مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيُبْلِغُ أَوْ فَيُسْبِغُ الْوَضُوءَ ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ إِلَّا

وَنَازَعَ فِي ذَلِكَ ابنُ هِشَامٍ فِي مُغْنِيهِ قَائِلًا: (لَوْ كَانَ لِوَاوِ الثَّمَانِيَةِ حَقِيْقَةٌ لَمْ تَكُنِ الآيَةُ مِنْهَا إِذْ لَيْسَ فِيهَا ذِكْرُ عَدَدِ البَتَّةَ[159]، وَإِنَّمَا فِيهَا ذِكْرُ الأَبْوَابِ، وَهِيَ جَمْعٌ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَدٍ خَاصٍّ، ثُمَّ الوَاوُ لَيْسَتْ دَاخِلَةً عَلَيْهِ بَلْ عَلَى جُمْلَةٍ هُوَ فِيهَا)[160].

[فَصْلٌ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) (الزُّمر: 73)].

وَقَوْلُهُ: (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ)[الزُّمر: 73]، إِنَّمَا ابْتَدَأَ خَزَنَةُ الجَنَّةِ الْمُؤْمِنِينَ الْقَادِمِينَ عَلَيْهِمْ بِالسَّلَامِ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ إِنَّمَا يُطْلَبُ فِي حَقِّ القَادِمِ لَا الجَالِسِ لِمَزِيدِ العِنَايَةِ بِهِمْ وَالتَّعْظِيمِ لِشَأْنِهِمْ وَالتَّفْخِيمِ لِقَدْرِهِمْ، قِيلَ[161]: (إِنَّهُمْ إِذَا قَطَعُوا النَّارَ جَلَسُوا عَلَى قَنْطَرَةٍ بَيْنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَيُقْتَصُّ بَعْضُهُمْ مِن بَعْضٍ حَتَّى إِذَا هُذِّبُوا وَطُيِّبُوا دَخَلُوا الجَنَّةَ، فَيَقُولُ لَهُمْ رِضْوَانُ [162] وَأَصْحَابُهُ: (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) [الزُّمر: 73])، قَالَ ابنُ عَبَّاسٍ: (طَابَ لَكُمُ الْمَقَامُ)[163]، وَرُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[164] [أَنَّهُ] قَالَ:

(سِيقُوا إِلَى الْجَنَّةِ، فَإِذَا انْتَهَوْا إِلَيْهَا، وَجَدُوا عِنْدَهَا شَجَرَةً يَخْرُجُ مِنْ تَحْتِ سَاقِهَا عَيْنَانِ، فَيَغْتَسِلُ الْمُؤْمِنُ مِنْ إِحْدَاهُمَا فَيَطْهُرُ ظَاهِرُهُ، وَيَشْرَبُ مِنَ الأُخْرَى فَيَطْهُرُ بَاطِنُهُ[165]، وَتَلَقَّتْهُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى أَبْوَابِ[166] الْجَنَّةِ،

فُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةُ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ)، والدليل أن أبواب النار سبعة قوله سبحانه: (وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ! لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ) [سورة الحجر: 43 ــ 44].

[159] هذا الكلام فيه نظر لأن الصفات المعدودة في هذه الآية ليست ملفوظة، وإنما هي ملحوظة في النص، مستمدة من معناه؛ ووجه ذلك أن أبواب الجنة ثمانية كما هو ثابت بالنص، وقد قُسِّمت واو الثمانية إلى قسمين: الأول: واو الثمانية اللفظية: وهي التي تأتي مع العدد الثامن دون الصفات السبعة الملفوظة كما في قوله تعالى: {التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ} [التوبة:112]. الثاني: واو الثمانية المعنوية: وهي التي تأتي مع معنى المعدود الثامن، ولا تكون فيها الصفات السابقة مذكورة كلها أو بعضها، وتعرف من خلال النص وسياقه، ومنه قوله تعالى: {سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ} [الكهف:22].

[160] ابن هشام، *مغني اللبيب*، (475).

[161] قاله قتادة ومقاتل، انظر الواحدي، *التفسير الوسيط*، (3/ 595)، البغوي، *معالم التنزيل*، (4/ 102)، وأصل هذا الأثر حديث مرفوع رواه البخاري في صحيحه: (8/111/ رقم: 6535) وغيره من طريق قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي المُتَوَكِّلِ النَّاجِيِّ، أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الخُدْرِيَّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (يَخْلُصُ المُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ، فَيُحْبَسُونَ عَلَى قَنْطَرَةٍ بَيْنَ الجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَيُقَصُّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ مَظَالِمُ كَانَتْ بَيْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا، حَتَّى إِذَا هُذِّبُوا وَنُقُّوا أُذِنَ لَهُمْ فِي دُخُولِ الجَنَّةِ).

[162] فيها لغتان: ضمُّ الراء وهي لغةُ تميم، والكسرُ وهي لغةُ الحجاز، وجاء في الدر المصون: (68/3) للسمين الحلبي: (وهل هما بمعنًى واحدٍ أو بينهما فرقٌ؟ قولان، أحدهما: أنهما مصدران بمعنى واحدٍ لرَضِي يَرْضَى. والثاني: أنَّ المكسور اسم ومنه: رِضْوان خازنُ الجنة صلى الله على نبينا وعلى أنبيائه وملائكته، والمضمومُ هو المصدر).

[163] الواحدي، *التفسير الوسيط*، (595/3)، البغوي، *معالم التنزيل*، (102/4)، ابن الجوزي، *زاد المسير*، (28/4).

[164] (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) زيادة من النسخة: (ب).

[165] (باطنه) زيادة من النسخة: (ب)، وهي سقط من النسخة: (أ).

[166] هنا انتهت النسخة (ب) بقية الكلام نقص فيها.

يَقُولُونَ: (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) [الزُّمر: 73])[167]. قَالَ القَاضِي: أَيْ مُقَدِّرِينَ الخُلُودَ، فَأَشَارَ إِلَى أَنَّهَا حَالٌ مُقَدَّرَةٌ إِذْ الخُلُودُ لَا يَكُونُ حَالَةَ الدُّخُولِ بَلْ بَعْدُ، ثُمَّ قَالَ: وَالفَاءُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ طِبْتُمْ سَبَبٌ لِدُخُولِهِمْ، وَهُوَ لَا يَمْنَعُ دُخُولَ العَاصِي بِعَفْوِهِ لِأَنَّهُ يُطَهِّرُهُ[168]. انتهى.

وَاستَدَلَّت الْمُعْتَزِلَةُ[169] بِهَذِهِ الآيَةِ عَلَى أَنَّ أَحَدًا مِنَ الْمُكَلَّفِينَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا إِذَا كَانَ طَيِّبًا، أَيْ: طَاهِرًا عَنْ كُلِّ الْمَعَاصِي بِالنِّعْمَةِ الإِلَهِيَّةِ أَوْ بِالتَّوْبَةِ النَّصُوحِ، وَإِلَّا فَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَالْمُصَنِّفُ[170] أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ: (وَهُوَ لَا يَمْنَعُ دُخُولَ العَاصِي بِعَفْوِهِ)، يَعْنِي أَنَّ كَوْنَ الطِّيبِ سَبَبًا لِدُخُولِ الجَنَّةِ لَا يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ طَرِيقُ الطِّيبِ التَّوْبَةَ فَقَطْ، بَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَرِيقُهُ العَفْوَ عَنْهُ أَوْ الشَّفَاعَةَ لَهُ[171] أَوْ بَعْدَ تَمْحِيصِهِ بِالعَذَابِ فَلَا تَمَسُّكَ فِيهِ لِلمُعْتَزِلَةِ، وَحَمْلُ الَّذِينَ اتَّقَوا عَلَى التَّحَرُّزِ عَنِ الشِّرْكِ خَاصَّةً، وَالاعتِرَاضُ عَلَى جَارِ اللهِ[172]

---

[167] خبر حسن: أخرجه الطبري في تفسيره: (201/10)، وابن أبي حاتم في تفسيره: (3262/10/ 18413)، وابن الجعد في مسنده: (374/ 2569)، بألفاظ متقاربة: ولفظ ابن أبي حاتم: عَنْ عَاصِمِ بْنِ ضَمْرَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا)، قَالَ: سِيقُوا حَتَّى انْتَهَوْا إِلَى بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، وَجَدُوا عِنْدَهَا شَجَرَةً يَخْرُجُ مِنْ تَحْتِ سَاقِهَا عَيْنَانِ، فَعَمَدُوا إِلَى إِحْدَاهُمَا فَتَطَهَّرُوا مِنْهَا، فَجَرَتْ عَلَيْهِمْ نَضْرَةُ النَّعِيمِ، فَلَمْ تُغَيِّرْ أَبْشَارَهُمْ بَعْدَهَا أَبَدًا، وَلَمْ تَشْعَثْ أَشْعَارُهُمْ أَبَدًا بَعْدَهَا، كَأَنَّمَا دُهِنُوا بِالدِّهَانِ، ثُمَّ عَمَدُوا إِلَى الْأُخْرَى كَأَنَّمَا أُمِرُوا بِهَا، فَشَرِبُوا مِنْهَا، فَأَذْهَبَتْ مَا كَانَ فِي بُطُونِهِمْ مِنْ أَذًى أَوْ قَذًى، وَتَلَقَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ عَلَى أَبْوَابِ الْجَنَّةِ: (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ)، وأما اللفظ الذي ساقه المصنف فلم أقف عليه مسنداً، وهو بلفظه عند البغوي في معالم التنزيل: (102/4).

[168] البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، (5/ 50).

[169] المعتزلة: فرقة كلامية ظهرت في الإسلام أوائل القرن الثاني وسلكت منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية، قال الجرجاني في التعريفات: (222) عن المعتزلة بأنهم: (أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل عن مجلس الحسن البصري)، ويقوم مذهبهم على أصول خمسة: 1ــ التوحيد 2ــ العدل 3ــ الوعد والوعيد 4ــ المنزلة بين المنزلتين 5ــ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واشتهر المعتزلة بنفي صفات المولى سبحانه، والقول بالقدر، وخلود صاحب الكبيرة في النار ما لم يتب منها، والوقيعة في الصحابة الكرام. (الشهرستاني، *الملل والنحل*، 38/1 _ 43، مانع الجهني، *الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب*، 1/ 64).

[170] المقصود به الإمام البيضاوي.

[171] الكلام للعلامة محيي الدين شيخ زاده من قوله: (واستدلت المعتزلة) إلى قوله: (أو الشفاعة له)، وقد ذكر ذلك في حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي: (284/7).

[172] هو الزمخشري لُقِّبَ بجار الله لمجاورته لبيت الله الحرام، وهو من أعلام المعتزلة، يقول في تفسير قوله تعالى: (طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ) [الزمر: 73]: (طِبْتُمْ من دنس المعاصي. وطهرتم من خبث الخطايا (فَادْخُلُوهَا) جعل دخول الجنة مسبباً عن الطيب والطهارة، فما هي إلاّ دار الطيبين ومثوى الطاهرين؛ لأنها دار طهرها الله من كل دنس، وطيبها من كل قذر، فلا يدخلها إلا مناسب لها موصوف بصفتها، فما أبعد أحوالنا من تلك المناسبة) (الكشاف: 150/4). وتعقبه الطيبي في حاشيته على الكشاف فقال: (قالت المعتزلة: هذا يدل على أن أحداً لا يدخلها إلا إذا كان طاهراً عن كل المعاصي. وإلى هذا أشار المصنف بقوله: "فما أبعد أحوالنا من تلك المناسبة" إلى قوله: "إلا أن يهب لنا الوهاب الكريم توبة نصوحاً" تعريضاً، وقلت: ويحصل ذلك أيضاً بأن يبدل الله سيئاتهم حسنات فيدخلون طاهرين طيبين بفضل الله، على أن أحداً لا يدخلها إلا بفضله. روينا عن البخاري ومسلم، عن أبي هريرة وجابر قالا: قال رسول الله: (قَارِبُوا وَسَدِّدُوا وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لا يَنْجُو أَحَدٌ مِنْكُمْ بِعَمَلِهِ)، قَالُوا: وَلاَ أَنْتَ؟ قال: (وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ) وبالشفاعة أيضاً، والأحاديث فيها بلغت مبلغ التواتر، وبعد التعذيب أيضاً على ما روينا عن مسلم، عن جابر في حديث طويل: (أَنَّ قَوْماً يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ أَنْ يَكُونُوا فِيهَا، فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمْ عِيدَانُ السَّمَاسِمِ. قَالَ: فَيَدْخُلُونَ نَهراً مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ

فَخِلَافُ الظَّاهِرِ لِأَنَّ التَّقْوَى فِي الوَصْفِ الغَالِبِ تَقَعُ عَلَى أَخَصَّ مِنْ ذَلِكَ لَا سِيَّمَا فِي مَعْرِضِ الإِطْلَاقِ وَالْمَدْحِ مَعَ مَا عَقَّبَهُ مِنْ قَوْلِ: (فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ) [الزُّمر: 74].

اللَّهُمَّ أَسْعِدْنَا بِلِقَائِكَ، وَكَمَا أَنْعَمْتَ عَلَيْنَا بِالفَاتِحَةِ، فَامْنُنْ عَلَيْنَا بِحُسْنِ الخَاتِمَةِ.

مُحَرِّرُهُ العَبْدُ الفَقِيْرُ أَحْمَدُ بنُ أَحْمَدَ الغَرْقَاوِيُّ الأَزْهَرِيُّ الْمَالِكِيُّ.

غَفَرَ اللهُ ذُنُوْبَهُ، وَسَتَرَ زَلَّاتِهِ وَعُيُوْبَهُ،

بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ آمِيْنَ.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

المراجع والمصادر

ابن أبي العز الحنفي. *شرح العقيدة الطحاوية*، ط: 10، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ.
ابن أبي حاتم. *تفسير القرآن العظيم*. ت. أسعد الطيب. ط: 3، السعودية: مكتبة نزار الباز، 1419هـ.
ابن أبي شيبة. *المُصنف*. ت. محمد عوامة. ط: 1، جدة: دار القبلة، 1427ه.
ابن الأثير، عز الدين. *أسد الغابة*. ط: 1، بيروت: دار الفكر، 1409هـ.
ابن الأنباري. *الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين*. ط: 1، بيروت: المكتبة العصرية، 1428هـ.
ابن الجعد. *المسند*. ت. عامر حيدر. ط: 1، بيروت: مؤسسة نادر، 1410ه.
ابن الجوزي. *زاد المسير*. ت. عبد الرزاق المهدي. ط: 2، بيروت: الكتاب العربي، 1422هـ.
ابن العماد. *شذرات الذهب*. ت. محمود الأرناؤوط. ط: 1، دمشق: ابن كثير، 1986م.
ابن الفارض، عمر. *الديوان*. ط: 1، القاهرة: المكتبة الحسينية المصرية، 1331ه.
ابن المبارك. *الزهد والرقائق*. ت. حبيب الرحمن الأعظمي. ط: 2، بيروت: الكتب العلمية، 1425ه.
ابن تيمية، عز الدين. *الرد على الأخنائي*. ط:1، بيروت: المكتبة العصرية، 2002م.
ابن ثابت، حسان. *الديوان*. ط: 2، ت. عبدأ مهنا. بيروت: الكتب العلمية، 1414ه.

فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ. فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمْ الْقَرَاطِيسُ). يؤيده ما رواه الواحدي عن قتادة: إنهم طيبوا قبل دخول الجنة بالمغفرة واقتص بعضهم من بعض، فلما هذبوا وطيبوا قال لهم الخزنة: {طِبْتُمْ فَادْخُلُوها}.) (فتوح الغيب: 13/ 446).

ابن جني. *سر صناعة الإعراب*. ط: 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421ه.
ابن حبان. *الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان*. ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت. شعيب الأرنؤوط. ط: 1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408ه.
ابن حنبل. *المسند*. ت. شعيب الأرنؤوط. ط: 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
ابن حيان الأندلسي. *البحر المحيط*. ت. صدقي جميل. بيروت: دار الفكر، 1420هـ.
ابن خلدون، عبد الرحمن. *تاريخ ابن خلدون*. ط: 4، بيروت: إحياء التُّراث العربيّ، 2015م
ابن خلكان، شمس الدين. *وفيات الأعيان*. ت. إحسان عباس. بيروت: صادر، 1972م.
ابن رازكة. *الديوان*. ت. محمد دهاه. الطبعة: 1، المغرب: النجاح الجديدة، 1406ه.
ابن سلام، يحيى. *التفسير*. ت. هند شلبي. ط 1، بيروت: الكتب العلمية، 2004م.
ابن عطية، عبد الحق. *المحرر الوجيز*. ت. عبد السلام محمد. ط:1، بيروت: الكتب العلمية،1422
ابن قاضي، شهبة. *طبقات الشافعية*. ط:1، بيروت: عالم الكتاب، 1407ه.
ابن منظور، جمال الدين. *لسان العرب*. ط: 1، بيروت: دار صادر، 1429ه.
ابن هشام. *الألغاز*. ت. أسعد خضير. ط:1، بيروت: الرسالة،1973م.
أبو داود. *السنن*. ت. شعَيب الأرنؤوط. ط: 1، بيروت: الرسالة العالمية، 1430هـ.
أبو قاسم، نبيل. *أعلام مصر ونجومها*. ط: 1، القاهرة: مكتبة المشارق، 2018م.
الأخفش الأوسط. *معاني القرآن*. ت. هدى قراعة،.ط: 1، القاهرة: الخانجي، 1411هـ.
الأزهري، خالد. *موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب*. ط: 1، بيروت: الرسالة، 1415هـ.
الأزهري، محمد البشير ظافر. *اليواقيت الثمينة*. ط: 1، القاهرة: مطبعة الملاجئ العباسية، 1324م.
الإستراباذي، محمد بن الحسن. *شرح الرضي على الكافية*. ت. يوسف عمر. بنغازي، قاريونس، 1398ه.
إسماعيل باشا. *هدية العارفين في أسماء المؤلفين*.، إسطنبول: المعارف الجليلة، 1951م.
الأنباري، أبو البركات. *نزهة الألباء*، ت. إبراهيم السامرائي، ط:3، الأردن: مكتبة المنار، 1405هـ.
الأنصاري، ابن هشام. *أوضح المسالك*. ط: 5، بيروت: الجيل، 1979م.
الأنصاري، ابن هشام. *مغني اللبيب*. ت. مازن المبارك. ط: 6، دمشق: دار الفكر، 1985م.
البخاري. *الصحيح*. ت. محمد الناصر. ط: 1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.
البغدادي، الخطيب. *تاريخ بغداد*. ت. بشار معروف. بيروت: الغرب الإسلامي، 1422
البغوي. *معالم التنزيل*. ت. عبد الرزاق المهدي. ط:1، بيروت: إحياء التراث، 1420ه.
البيضاوي، ناصر الدين. *أنوار التنزيل*. ت. محمد المرعشلي. ط:1، بيروت: إحياء التراث، 1418ه.
البيهقي، أحمد بن الحسين. *البعث والنشور*. ت. أبو عاصم الأثري. ط: 1، الرياض: الحجاز، 1436ه.
البيهقي، أحمد بن الحسين. *المدخل إلى علم السنن*. ت. محمد عوامة. ط: 1، بيروت: المنهاج، 1437هـ
البيهقي، أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*. ت. عبد العلي حامد. ط: 1، الرياض: الرشد، 1423هـ.
الترمذي. *الجامع الكبير*. ت. بشار عواد معروف. بيروت: الغرب الإسلامي، 1998م.

تيمور باشا، أحمد. *فهرس الخزانة التيمورية*. ط: 1، القاهرة: الكتب المصرية، 1948م.
الثعالبي، عبد الرحمن. *الجواهر الحسان*. ت. علي معوض. ط: 1، بيروت: إحياء التراث العربي 1418هـ.
الثعلبي، أحمد. *الكشف والبيان*. ت. أبو محمد بن عاشور. ط:1، بيروت: إحياء التراث العربي، 1422ه.
الجبرتي. *تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار*. ط: 2، بيروت: دار الجيل، 1425م.
الجرجاني، السيد الشريف. *كتاب التعريفات*. ط: 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.
جرير. *الديوان*. ت. نعمان طه. ط: 3، القاهرة: دار المعارف، 1986م.
جلبي، مصطفى. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بغداد: مكتبة المثنى، 1941م.
الجمحي، ابن سلّام. *طبقات فحول الشعراء*. ت. محمود شاكر. جدة: المدني، 1980م.
الجهني، مانع. *الموسوعة الميسرة في الأديان*. ط:4، الرياض: دار الندوة العالمية، 1420هـ.
الجوهري. *الصحاح*. ت. أحمد عطار. ط: 1، بيروت: العلم للملايين، 1376.
الحاكم. *المستدرك على الصحيحين*. ت. مصطفى عطا. ط: 1، بيروت: الكتب العلمية،1990م.
حسين، عثمان. *فهرس المخطوطات بمكتبة عبد الله بن عباس بمدينة الطائف*. ط: 1، الكويت: معهد المخطوطات العربية المنظمة العربية للتربية والثقافة، 1986م.
الحسيني، محمد خليل. *سلك الدرر*. الطبعة: 3، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1408هـ.
الحليمي. *المنهاج في شعب الإيمان*. ت. حلمي فودة. ط: 1، بيروت: الفكر، 1979م.
الحموي، ياقوت. *معجم الأدباء*. ت. إحسان عباس. ط:1، بيروت: الغرب الإسلامي، 1993م.
الحموي، ياقوت. *معجم البلدان*. ط: 2، بيروت: دار صادر، 1995م.
الحنفي، ابن عابدين. *رد المحتار على الدر المختار*. ط: 1، بيروت: دار الفكر، 1412هـ.
الخازن، علاء الدين. *لباب التأويل*. ت. محمد شاهين. ط:1، بيروت: الكتب العلمية 1415 هـ.
الخفاجي، أحمد. *عِنَايةُ القَاضِي وكِفَايةُ الرَّاضِي عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي*. بيروت: دار صادر، 1978م.
دفتر كتبخانة فيض الله أفندي. الطبعة:1، إسطنبول: دار سعادت، 1310ه.
الذهبي، شمس الدين. *تاريخ الإسلام*. ت. بشار معروف. ط: 1، بيروت: الغرب الإسلامي، 2003م.
الذهبي، شمس الدين. *سير أعلام النبلاء*. إشراف: شعيب الأرناؤوط، ط: 3، بيروت: الرسالة، 1405هـ.
الذهبي، شمس الدين. *معرفة القراء الكبار*. ط: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1997م.
الذهبي، شمس الدين. *ميزان الاعتدال*. ت. علي البجاوي. ط: 1، بيروت: المعرفة، 1963م.
الرازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. ط: 3، بيروت: إحياء التراث العربي، 1420هـ.
الزَّبيدي، مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. ط:1، الكويت: دار الهداية،1965م.
الزجاج، أبو إسحاق. *معاني القرآن*. ت. عبد الجليل شلبي. ط: 1، بيروت: عالم الكتب، 1408هـ.
الزرقاني. *مناهل العرفان*. ت. أحمد بن علي. ط: 1، القاهرة: دار الحديث، 2001م.
الزركشي. *البرهان في علوم القرآن*. ت. يوسف مرعشلي. ط:1، بيروت: المعرفة، 1990.

الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. ط :15، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: 2002م.
الزمخشري، جار الله. *الكشاف*. ت. عبد الرزاق مهدي. ط: 2، بيروت: إحياء التراث، 2007م.
السبكي، أحمد. *عروس الأفراح*. ت. عبد الحميد هنداوي. ط: 1، بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ.
السبكي، تاج الدين. *طبقات الشافعية*. ت. محمود الطناحي. ط:2، القاهرة: هجر، 1413هـ.
السخاوي. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. ط: 1، بيروت: دار الجيل، 1412ه.
سعدي جلبي. *حاشية على تفسير الإمام البيضاوي*. (تركيا: Millet Genel Kütüphanesi. Kısım: Feyzullah. No: 121).
السكاكي، أبو يعقوب. *مفتاح العلوم*. ت. نعيم زرزور. ط: 2، بيروت: الكتب العلمية، 1407هـ.
السمين الحلبي. *الدر المصون*. ت. أحمد الخراط. ط: 3، دمشق: دار القلم، 2011م.
السيرافي، الحسن بن عبد الله. *أخبار النحويين البصريين*. ت. طه الزيني. ط: 1، مصر: مصطفى البابي الحلبي، 1373ه.
السيوطي، جلال الدين. *الإتقان في علوم القرآن*. ت. محمد إبراهيم. السعودية: الشؤون الإسلامية، 1394هـ.
السيوطي، جلال الدين. *الطراز في الألغاز*. ت. طه سعد. ط: 1، القاهرة: المكتبة الأزهرية، 2003م.
السيوطي، جلال الدين. *بغية الوعاة*. ت. محمد إبراهيم. مصر: عيسى البابي الحلبي، 1384ه.
السيوطي، جلال الدين. *طبقات الحفاظ*. الطبعة: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1403ه.
الشمني، أحمد بن محمد. *المنصف من الكلام على مغني ابن هشام*. ط:1، بيروت: الكتب العلمية، 2012م
الشهرستاني، أبو الفتح. *الملل والنحل*. ت. أحمد محمد. بيروت: الكتب العلمية، 1992م.
الشوكاني، محمد بن علي. *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. ط: 1، بيروت: المعرفة، 2004م.
الصفدي، صلاح الدين. *الوافي بالوفيات*. ت. أحمد الأرناؤوط. بيروت: إحياء التراث، 2000م.
الصلابي، علي. *الدولة العثمانية*. ط:1، مصر: دار التوزيع الإسلامية، 1421ه.
طاشْكُبْري، عصام الدين. *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. بيروت: الكتاب العربي، 1395ه
الطبراني. *المعجم الكبير*. ت. حمدي السلفي. ط: 1، الرياض: الصميعي، 1415هـ.
الطبري، ابن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. ت. أحمد شاكر. ط:1، بيروت: الرسالة، 2000
الطيبي. *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب*. ت. إياد الغوج. ط: 1، الإمارات: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2013م.
عاشق جلبي. *ذيل الشقائق النعمانية*. ط: 1، القاهرة: دار الهداية، 2007م.
عايش، محمد. *المخطوطات العربية في جامعة برنستون جاريت* 2/2. أمريكا: سقيفة الصفا، 2011م.
العسقلاني، ابن حجر. *الإصابة*. ت. علي معوض. ط: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1415.
العسقلاني، ابن حجر. *الدرر الكامنة*. ت. محمد ضان. الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1392ه.
العسقلاني، ابن حجر. *تغليق التعليق*. ت. سعيد القزقي. ط:1، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405ه.

العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري*. ط:1، بيروت: دار المعرفة، 1379ه.
العسقلاني، ابن حجر. *لسان الميزان*. ت. عبد الفتاح أبو غدة. ط: 1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002م.
العكبري، أبو البقاء. *اللباب في علل البناء والإعراب*. ت. عبد الإله النبهان. ط: 1، دمشق: دار الفكر، 1995م.
العلائي. *جامع التحصيل*. ت. حمدي السلفي. ط: 2، بيروت: عالم الكتب، 1986م.
الغرقاوي. رسالة في تحقيق مسألة الخلو عند المالكية. ت. أحمد الحبيب. *مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها* جـ 17 / عـ 22، ربيع الأول 1426ه.
الغرقاوي. *وصلة الطالب*. ت. سهام صلان. ط:1، القاهرة: دار سعد الدين، 2013م.
الغزي، نجم الدين. *الكواكب السائرة*. ت. خليل المنصور. بيروت: الكتب العلمية، 1997
الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. ت. أحمد يوسف نجاتي. ط: 1، القاهرة: دار المصرية، 1955م.
الفرزدق. *الديوان*. ت. علي فاعور. ط: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1407ه.
فريديك المحامي، محمد. *تاريخ الدولة العلية العثمانية*. ط:1، بيروت: النفائس،1401ه.
الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، علوم القرآن، مخطوطات التفسير وعلومه. عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية مؤسسة آل البيت، 1989م.
فهرس المكتبة الأزهرية. مصر: مطبعة الأزهر، 1946م.
فهرس دار الكتب المصرية لغاية سنة 1921 م. القاهرة: دار الكتب المصرية 1924م
فهرس مخطوطات الظاهرية قسم الأدب. رياض عبد الحميد وياسين محمد السواس، ط: 1، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية. بدمشق، 1982م.
فهرس مخطوطات المكتبة الوطنية. تونس: وزارة الشؤون الثقافية، الكتب الوطنية، 1978م.
فؤاد بن عبد الباقي، محمد. *اللؤلؤ والمرجان*. ط: 1، القاهرة: دار الحديث، 1407هـ.
الفيروز آبادي. *القاموس المحيط*. ت. محمد العرقسُوسي. ط: 8، بيروت الرسالة، 1426هـ.
القرطبي. *الاستيعاب*. ت. علي البجاوي. ط: 1، بيروت: الجيل، 1412هـ.
القرطبي. *التفسير*. ت. أحمد البردوني. ط: 2، القاهرة: الكتب المصرية، 1964م.
القزويني. *الإيضاح في علوم البلاغة*. ط: 1، بيروت: الكتب العلمية، 2002م.
القسطلاني. *المواهب اللدنية بالمنح المحمدية*. ت. صالح الشامي. بيروت: المكتب الإسلامي، 1425ه.
القشيري. *لطائف الإشارات*. ت. إبراهيم البسيوني. ط: 3، مصر: الهيئة المصرية للكتاب، 2000م.
القفطي، جمال الدين. *إنباه الرواة*. ت. محمد إبراهيم. ط: 1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1406هـ.
كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. ط: 1، بيروت: إحياء التراث العربي، 1957م.

المحبي، محمد أمين. *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*. ط: 1، القاهرة: المطبعة الوهبية، 1284ه.

محفوظ، محمد. *تراجم المؤلفين التونسيين*. ط:2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

محيي الدين زاده. *حاشية على تفسير البيضاوي*. ت. محمد شاهين. بيروت: الكتب العلمية، 1999م.

مخلوف، محمد. *شجرة النور الزكية*. ت. عبد المجيد خيالي. بيروت: الكتب العلمية، 2003م

مسلم. *الصحيح*. ت. محمد فؤاد عبد الباقي. ط: 1، بيروت: إحياء التراث، 1412ه.

مطيع الرحمن، محمد. *فهرس مخطوطات الحرم المكي*. ط:1، الرياض: دار المأثور، 2017م.

المؤخر، علي بن محمد. *مبلغ الطالب*. ت. الحبيب بن طاهر. ط: 1، بيروت: مؤسسة المعارف، 2008.

النسائي. *السنن الكبرى*. ت. شعيب الأرناؤوط. الطبعة: 1، بيروت: الرسالة، 1421هـ.

النسفي، أبو البركات. *تفسير النسفي*. ت. مروان محمد الشعار. بيروت: دار النفائس، 2005م.

الهروي. *ذم الكلام وأهله*. ت. عبد الرحمن الشبل. ط: 1، المدينة: مكتبة العلوم والحكم، 1998م.

الهيثمي، علي بن أبي بكر. *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. القاهرة: مكتبة القدسي، 1988م.

الواحدي، أبو الحسن. *الوسيط*. ت. عادل عبد الموجود. ط: 1، بيروت: الكتب العلمية، 1415ه.

Kaynakça/Reference

el-‘Abkerî. *el-Lubâb fî İleli’l-Binâ’ ve’l-‘İrâb*. Tah. Abdulilâh en-Nebhân. Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1995.

el-‘Alâ’î. *Câmi‘u’t-Tahsîl.* Tah. Hamdî es-Selefî. Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1986.

el-Ahfeş el-Avsat. *Me‘ânî el-Kurân.* Tah. Hudâ Kırâ‘. Kahire: el-Hancî 1411.

Ahmed Efendi, Taşköprizâde. *Zeylu’ş-Şekâiki’n-Nuʿmâniyye fî ʿUlemâi’d-Devleti’l-ʿOsmâniyye*. Kahire: Dâru’l-Hidâye. 2007.

Bâşa, Ahmed Teymur. *Fihrisu’l- Hazeneti’t-Teymüriyye*, Kahire: el-Meketebetu’l-Mısrıyye, 1948.

Başa, İsmail. *Hudyetu’l-‘Ârfiyîn fî Esmâ el-Muelifîn*. İstanbul: el-Me‘ârif el-Celîle, 1951.

el-Bagdâdî, el-Hatîb. *Tarihu Bağdâd*. Tah. Beşşâr Marûf. Beyrut: el-Garbu’l-İslâmî, 1422 h.

el- Beğvî. *Mâlimu’t-Tenzîl*. Tah. ‘Abdurrazak el-Mehdî. Beyrut: İhyâ’t-Turâs, 1420.

el-Beşîr, Muhammed, *el-Yavâkitu’s-Semeniyye*, Kahire: Matbaatu’l-Melâcî el-‘Abbâsiyye, 1324 m.

el-Beyhakî. *el-Ba‘as ve’n-Nusûr*. Tah. Ebû ‘Asım el-Eserî. er-Riyâd: el-Hicâz, 1436.

el-Beyhakî. *el-Madhal ilâ ‘Almi’s-Sunen*. Tah. Muhammed ‘Avâme. Beyrut: el-Menâhic, 1437.

el-Beyhakî. *Şu‘abu’l-İymân*. Tah. ‘Abdu âlî Hâmid. Riyad: er-Ruşud, 1423.

el-Beyzâvî. *Envâru't-Tenzî.*Tah. Muhammed Maraşlî. Beyrut: İhyâ't-Turâs, 1418.

el-Buhârî. *es-Sahîh*. Tah. Muhammed en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

el-Cabertî. *Târihu 'Acâ'ibi'l-Âsâr ve't-Terâcim ve'l-Ahbâr*. Beyrut, Daru'l-Cîl, 1425 m.

Cerîr. *ed-Divân*. Tah. Numân Taha. Kahire, Daru'l-Ma'ârif, 1986 m.

el-Cevherî. *es-Sihâh*. Tah. Ahmed 'Attâr. Beyrut: el-'İlim li'l-Melâyîn, 1376.

el-Cuhanî, Mâni'. *el-Mevsuâtu'l-Muyessera fi'l-Edyân*. Riyâd: Daru'n-Nedveti'l-'Âlemiyye, 1420.

el-Curcânî. *Kitabu't-T'arifât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1403 h.

Çalebi, Mustafa. *Keşfu'z-Znûn 'an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Fnûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ, 1941.

Çelebî, Aşık. *Zeylu'ş-Şakâiki'n-Numaniyye*. Kahire: Dâru'l-Hidâye, 2007.

Çelebî, Sa'ad. *Haşiye 'alâ Tefsiri'l- İmâm el-Beydâvî*. Türkiye: Millet Genel Kütüphanesi Kısım: Feyzullah. No: 121.

Defter, Kutüphane Feyzullah Efendi, İstanbul: Dâru Sa'âdet, 1310 h.

Ebû Dâvûd. *es-Sunen*. Tah. Şuayb el-Arnavûtî. Beyrut: er-Risâle el-'Âlemiyye, 1430.

Ebu'l-Kâsım, Nebil. *A'lâmu Mısır ve Nucûmiha*. Kahire: Mektebetu'l-Meşârik, 2018.

el-Enbârî, Ebû'l-Berekât. *Nuzhetu'l-Elibbâ'*. Tah. İbrahim es-Samerrâî. Ürdün, Mektebetu'n-Nâr, 1405.

el-Ensârî, İbn Hişâm. *el-Elgâz*. Tah. Es'ad Huzeyr. Beyrut: er-Risâle, 1973.

el-Ensârî, İbn Hişâm. *Evdahu'l-Mesâlik*. Beyrut: el-Cîl, 1979.

el-Ezherî, Halid. *Mevsulu't-Tlâb fî Kavaidi'l-'İ'râb*. Beyrut: er-Risâle, 1415.

el-Ferazdak. *ed-Divân*. Tah. 'Ali Fe'ûr. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1407.

el-Ferrâ'. *Me'ânî'l-Kurân*. Tah. Ahmed Yusuf Necâti. Kahire: Daru'l-Mısrıyye 1955.

Feyruzâbâdî. *el-Kâmûîu'l-Muhît*. Muhammed el-Arkasusî, Beyrut: er-Risâle, 1426.

Fihrisu Dâri'l-el-Kutubi'l –Mısriyye Ligâyetu Sene 1921. Kahire: Daru'l-Kutubi'l – Mısriyye, 1924.

Fihrisu Mahtutâti'l-Mektebeti'l-Vataniyye. Tunus: Vazâratu'ş-Şuûni's-Sekafiyye, el-Kutubi'l-Vataniyye, 1987.

Fihrisu'l-Meketebeti'l-Ezherriyye. Mısır: Matbatu'l-Ezher, 1946.

el-Fihrisu'ş-Şâmil li't-Turâsi'l-'Arabî el-İslâmî el-Mahtutât, 'Ulumu'l-Kurân. Ammân: Muessesetu'l-İslâmiyye Âle Beyt, 1989.

Fu'âd b. 'Abdulbakî, Muhammed. *el-Lu'lu' ve'l-Mercân*. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1407h.

el-Gazzi, Necmuddîn. *el-Kavâkubu's-Sâ'ire.* Tah. Halil Mansûr. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1997.

el-Ğarkâvî. "Risâle fî Tahkîki Meseleti'l-Huldî 'ande el-Melikiyye". Tah. Ahmed el-Habîb. *Meceletu Câmiatu Ummu'l-Kurâ li'l-'Ulumu'ş-Şerî'a ve'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbiha*, Cilt:17, Sayı:22 Rebiu'l-Evvel, 1426.

el-Hafâci, Ahmed. '*İnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyatu'l-Râdî 'ala Tefsîr el-Beyzavî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.

el-Hâkim. *el-Mustedrak 'alâ es-Sahiheynî*. Tah. Mustafa 'Atâ. Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.

el-Halabî, es-Semîn. *ed-Daru'l-Masûn*. Ahmed el-Hirât, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2011.

el-Hamavî,. *Mucemu'l-Udebâ'*. Tah. İhsân Abbâs. Beyrut: el-Garbu'l-İslâmî, 1993.

el-Hamavî. *Mucemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

el-Hanefi, İbn Ebî'l-'Az. *Şarhu'l-'Akide et-Tahhâviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417.

el-Harvî. *Zemu'l-Kelâm ve Ehlihi*. Tah. Abdurrahmân eş-Şibil,. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikam, 1998.

Hassân b. Sabit. *ed-Divân*.Tah. 'Abde Muhenne. Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 1414 h.

Huseyn, 'Osmân. *Fihrisu'l-Mahtûtât*. Tayıf: Mektebetu Abdullah İbn Abbâs, 1986.

el-Hâzin. *Libâbu'l-Te'vîl*. Muhammed Şahin, Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.

el-Heysamî. *Mecma'u'r-Ravâid ve Manbeu'l-Fevâid*. Kahire: Mektebetu'l-Kutsî, 1998.

el-Huleymî. *el-Menâhic fi Şu'abi'l-İmân*. Tah. Hilmi Fevda. Beyrut: el-Fikr, 1979.

el-Huseynî, Muhammed Halil. *Suluku'd-Durar*. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1408 h.

İbn 'Âbdyen el-Hanefî. *Redu'l-Muhtâr 'alâ'd-Dâri'l-Muhtâr*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1412.

İbn 'Atiyye. *el-Muharraru'l-Vecîz*. Tah. Abdusselâm Muhammedç Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 1422.

İbn Cinnî. *Sirru Sinâ'ati'l-'İrâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421.

İbn Ebî Hâtem. *Tefsîru'l-Kurâni'l-'Azîm*. Tah. Es'adu't-Tayyibç Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâri'l-Bâz, 1419.

İbn Ebî Şeybe. Tah. Muhammed 'Avvâmeç Cidde: Dâru'l-Kible, 1427.

İbn el-Ensârî, Hişâm. *Muğniyu'l-Lebîb*. Tah. Mâzin el-Mubârek. Dimaşk: Daru'l-Fikru 1985.

İbn Habbân. *el-İhsân fî Takrîb Sahîh ibn Habbân*. Tah. Şuayb el-Ernavûtî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1408.

İbn Hacer,. *Lisânu'l-Mizân*. Tah. 'Abdu'l-Fettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2002.

İbn Hacer. *ed-Dureru'l-Kâmine*. Tah. Muhammed Zân. Hindistan, Beyrut: Dâ'iretu'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1392.

İbn Hacer. *el-İsâbe*. Tah. 'Ali Muavvaz. Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.

İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Maarif, 1379.

İbn Hacer. *Teğliku'l-Tâlik*. Tah. Sa'id el-Kazkî. Beyrut: el-Meketbu'l-İslâmî, 1405.

İbn Haldûn. *Târihu İbn Haldûn*. Beyrut: İhyâtu'r-Râsi'l-'Arabî, Beyrut: 2015.

İbn Hallekân. *Vefeyâtu'l-'Ayân*. Tah. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Mektebetu Sâdır.1972.

İbn Hanbel. *el-Musned*. Tah. Şuayb el-Arnavûtî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.

Ibn Hayyân el-Endelusî. *el-Bahru'l-Muhît*. Tah. Sıdkî Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

İbn Kâdî Şehbe. *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*. Beyrut: 'Alemu'l-Kitâb, 1407.

İbn Manzûr. *Lisanu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429.

İbn Razke. *ed-Divân*. Tah. Muhammed Dehâ. Cezayir: en-Necâhu'l-Cedîde, 1406.

İbn Sellâm el-Cumahî. *Tabakâtu Fuhuli'l-Şuâra'*. Tah. Muhamed Şâkir. Cidde: el-Medenî, 1980.

İbn Sellâm, Yahya. *et-Tefsîr*. Tah.Hind Şelebî. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 2004.

İbn Teymiyye. *er-Radu 'alâ el-Ehnnâ'î*. Beyrut: el-Metebetu'l-'Asriyye, 2002.

İbnu'l-'İmâd. *Şezrâtu'z-Zeheb*. Tah. Mahmud el-'Arnavût. Dimaşk: İbn Kesîr, 1986.

İbnu'l-Cadî. *el-Musned*. Tah. 'Âmir Haydar. Beyrut: Muessesetu Nâdir, 1410.

İbnu'l-Cevzî. *Zâdu'l-Mesîr*. Tah. 'Abdurrzâk el-Mehdî,. Beyrut: el-Kitabu'l'Arabî, 1422.

İbnu'l-Enbârî. *el-İnsâf fî Mesâil'il-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1428.

İbnu'l-Esîr. *Esedu'l-Gâbe*. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1409.

İbnu'l-Fârz. *ed-Divân*. Kahire, el-Mektebetu'l-Huseyniyye el-Masriyye, 1331.

İbnu'l-Mubârek. *ez-Zuhd ve'r-Rakâ'ik*. Tah. Habîb el-Rahmân el-'Azamî. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1425.

İpşirli, Mehmet. "Alâeddin Alî Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm, (DİA),* İstanbul 1998, II.

el-İstirabâzî. *Şarhu'r-Razî 'ala el-Kefiyye*. Tah. Yusuf Umar. Bingazi: Karyunus, 1398.

el-Kaftî. *İnbâhu'r-Ruvât.* Tah. Muhammed İbrahîm. Kahire: Dâru'l-Fikiri'l-'Arabî, 1406.

el-Karkavî. *Siletu't-Tâlib*. Tah. Sehân Salân. Kahire: Dâru Saadiddin, 2013.

el-Kastalânî. *el-Mavâhibu'd-Diniyye bi'l-Minahi'l-Muhammediyye*. Tah. Sâlih eş-Şâmî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1425.

el-Kazvinî. *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.

el-Kurtubî. *el-İstiy'âb*. 'Ali el-Beccâvî, Beyrut: el-Cîl, 1412.

el-Kurtubî. *et-Tefsîr*. Tah. Ahmed el-Berdûnî. el-Kahire: el-Kutubu'l-Mısrıyye, 1964.

El-Muahhar. *Meblağu't-Tâlib*. Tah. El-Habîb b. Tâhir. Beyrut: Muessesetu'l-Ma'ârif, 2008.

el-Muhamî, Muhammed Feryid Bek. *Tarihu'd-Devleti'l-'Ulyeti'l-'Usmâniyye*. Beyrut: en-Nefâ'is, 1401.

Mahfuz, Muhamed. *Terâcimu'l-Muellifîn et-Tunusyîn.*, Beyrut: Daru'l-Gurubi'l-İslâmî, 1994.

Mahlûf. *Şeceretu'n-Nûri'z-Zekiyye*. Tah. Abdulmacîd Hayâlî. Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003 m.

Muhyeddinzâde. *Hâqşiye 'ala Tefsiri'l-Beyzâvi*. Tah. Muhammed Şahîn. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1999.

Muslim. *es-Sahîh*. Tah. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: İhyâ'tTurâs, 1412 h.

Mutîurrahmân, Muhammed. *Fihrisu Mahtutâtu'l-Harami'l-Mekkî*. Riyâd: Dâru'l-Mesûr, 2017.

en-Nesefî. *Tefsiru'n-Nesefî*. Tah. Mervân Muhhamed eş-Şiâr. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2005.

en-Nisâ'î. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. Tah. Şuayb el-Arnavûtî. Beyrut: er-Risâle, 1421.

er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: İhya't-Turâsi'l-'Arabî, 1420h.

es-S'âlibî, 'Abdurrahmân. *el-Cavâhiru'l-Hassân*. Tah. 'Ali Mauz. Beyrut: İhyâtu'r-Râsi'l-'Arabî, 1418.

es-Safadî,. *el-Vâfi bi'l-Vafyât*. Tah. Ahmed el-Ernavutî. Beyrut: İhyâu't-Turâs, 2002.

es-Salâbî, 'Ali. *ed-Devle el-'Osmâniyye*. Mısır: Dâru't-Tevzi' el-İslamiyye, 1421.

Se'alebî, Ahmed. *el-Keşf ve'l-Beyân*. Tah. Ebu Muhammed 'Âşûr. Beyrut: İhyau't-Turâsi'l-'Arabî, 1422.

es-Sebkî, Ahmed. *'Urusu'l-Efrâh*. Tah. 'Abdulhamîd Hendâvî. Beyrut, el-Meketebetu'l-'Asriyye, 1423.

es-Sebkî. *Tabakâtu'ş-Şâfiyye*. Tah. Mahmûd et-Tannâhî. Kahire: 1413.

es-Sehâvî. *ed-Davu'l-Lâmi' li-Ehli'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412.

es-Sekkâki. *Miftâhu'l-'Ulûm.* Tah. Naim Zerzûr. Beyrut: el-Kutubi'l-'İlmiyye, 1407.

es-Siyrâfî. *Ahbâru'n-Nahviyytn el-Basriyyîn*. Tah. Tâhâ ez-Zeynî. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375.

es-Suyûtî. *Buğyatu'l-Vu'ât.* Tah. Muhammed İbrahîm. Mısır: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1384.

es-Suyûtî. *el-İtkân fî 'Ulumi'l-Kurân*,. tah. Muhammed İbrahim. Suudi Arabistan: eş-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1394.

es-Suyûtî. *et-Tirâz fi'l-Elgâz*. Tah. Sa'ad Tâha. Kaire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 2003.

es-Suyûtî. *Tabakâtu'l-Hufâz*. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1403.

eş-Şamnî. *el-Musannef min el-Kelâm 'alâ Muğnî İbn Hişâm*. Beyrut: el-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

eş-Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*,. Tah. Ahmed Muhamed, Beyrut: el-Kutubu'l-İlmiyye, 1992.

eş-Şevkânî. *el-Bedru't-Tâli' bi Mahâsin min el-Karni's-Sâbi'*. Beyrut: el-Maarife, 2004.

et-Tabarânî. *Cemu'l-Beyân fî Tevi'l-Kurân*. Ahmed Şâkir, Beyrut: er-Risâle, 2000.

et-Tabarânî. *el-Mucemu'l-Kebîr*, Tah. Hamdî es-Selefî. Riyad: es-Sumey'i, 1415.

Taşköprü. *eş-Şakâiku'n-Numaniyye fi'd-Devleti'l 'Usmâniyye*. Beyrut: el-Kitabu'l-'Arabî, 1395.

et-Tayyibî. *Futuhu'l-Gayb fi'l-Keşfi 'an Kinâi'l-Reyb*. Tah. İyyâdulgavc. Arap Birleşik Devletleri, Câizetu Dubey ed-Duveliyye li'l-Kurâni'l-Kerîm, 2013.

et-Tirmizî. *el-Câmi'u'l-Kebîr*. Tah. Beşâr 'Avâd M'arûf. Beyrut: Daru'l-Gurubi'l-İslâmî, 1998.

'Umar Rizâ Kehhâle, *Mucemu'l-Muellifin*, Beyrut: İhyâu Turâsi'l-'Arabî, 1957.

el-Vâhidî. *el-Vasît*. Tah. 'Adil Abdulmevcûd. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1415.

ez-Zeccâc. *Me'ânî el-Kurân*. Tah. 'Abdulcelîl Şelebî. Beyrut: A'lâmu'l-Kutub 1408.

ez-Zehebî. *Miyzânu'l-İtidâl*. Ali el-Becevî, Beyrut: Daru'l-M'arife, 1963.

ez-Zehebî. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Şu'ayb el-Arnavutî, Beyrut: er-Risâle, 1405.

ez-Zehebî. *Tarihu'l-İslâm*.Tah. Beşşâr Marûf. Beyrut: el-Garbu'l-İslâmî, 2003.

ez-Zehebî.. *Maarifetu'l-Kurrâ'*. Beyrut: el-Kutubu'l-'İlmiyye, 1997.

ez-Zemahşeri. *el-Keşşâf*. Tah. Abdurrazzâk Mehdî. Beyrut: İhyâu't-Turâs, 2007.

ez-Zerkânî. *Menâhilu'l-İrfân*. Tah. Ahmed b. 'Ali, Kahire. Daru'l-Hadis 2001.

ez-Zerkeşi. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Tah. Yusuf Maraşli. Beyrut: el-Mârife, 1990.

ez-Zirkili. *el-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-'İlimi li'l-Melâyîn, 2002.

ez-Zubeydî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Daru'l-Hidâye, 1965.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 95-120
DOI: 10.51802/istanbuljas.912498
Research Article/*Araştırma Makalesi*

Endülüs Şiirinde Hiciv
Satire in Andalusian Poetry

Mahmut Üstün*

* Dr. Arş. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

E-mail: mhmtstn@hotmail.com

https://orcid.org/0000-0002-4902-1051

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Mahmut Üstün,
Dr. Arş. Gör., Kars Kafkas Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

Submission/Başvuru:
09 April/Nisan 2021

Acceptance /Kabul:
17 May/Mayıs 2021

Citation Atıf/:
Üstün, Mahmut. "Endülüs Şiirinde Hiciv", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 95-120.

Öz
Karşıdaki kişi veya kişileri yermek, aşağılamak veya alaya almak için nazmedilen hiciv şiirleri, insanoğlunun fıtratında var olan üstünlük mücadelesinden olsa gerek Arap şiirinin bütün dönemlerinde kendisine geniş bir yer bulmuştur. İlk dönemlerde klasik kasidenin ana temalarından biri iken zamanla müstakil bir tür haline gelen hiciv şiirleri, Endülüs şiirinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Endülüs'te farklı din ve etnik unsurların bir arada yaşaması ve fetihten hemen sonra başlayan siyâsî istikrarsızlık, Endülüs hiciv şiirlerinin gelişmesindeki en önemli iki başlık olarak kabul edilebilir. Bu çalışmada genel anlamda hiciv hakkında malumat sunulduktan sonra hiciv şiirlerinin Endülüs'e ulaşmadan önceki durumu hakkında bilgiler verilmiş, Endülüs'te fetihten yıkılışa kadar geçen sürede Endülüs hicvinin sınırları çizilmiş ve farklı hiciv türlerinden örnekler verilmiştir. Örnekleri verilen Endülüs hiciv şiirleri, hicvedilen kişi sayısına göre bireysel veya topluluk, hiciv konusuna göre ise siyâsî, sosyal ve dînî hiciv olmak üzere toplam beş başlık altında ele alınmıştır.
Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Endülüs, Endülüs Şiiri, Hiciv

Abstract
The satirical poems that have been composed to humiliate or ridicule the other person or people, have found a wide place for itself in all periods of Arabic poetry owing to the struggle for superiority in the nature of man. Satirical poems which while one of the main themes of classical ode in the early periods have become an independent genre in time, have constituted an important part of Andalusian poetry. The coexistence of different religious and ethnic elements in Andalusia and the political instability that started right after the conquest can be regarded as the two most important topics in the development of Andalusian satirical poetry. In this study, after providing information about satire in general, information about the situation of satirical poems before reaching Andalusia has been given. The limits of Andalusian satire are drawn from the conquest to the collapse of Andalusia and examples of different types of satire have been given. The examples which have been chosen from Andalusian satirical poems, are discussed under a total of five headings: individual or group according to the number of people satirized, and political, social and religious satire according to the subject of satire.
Keywords: Arabic Literature, Andalusia, Andalusian Poetry, Satire

Extended Abstract

The word Andalusia, whose literal meaning could not even be determined, has been used for the lands owned by Muslims during their time in the Iberian Peninsula. As a result of the conquest activities between 711-714, the Iberian Peninsula was captured by Muslims and some parts of the peninsula remained under Muslim rule until 1492. During this eight centuries of domination in the Iberian Peninsula, many different states have had a say. The states that were established or ruled in Andalusia can be discussed politically under five headings as the Conquest and Governors Period (711-756), Andalusian Umayyads (756-1031), Mulūk al-Tawāif (1031-1090), Almoravids Period (1090-1147), Almohad Period (1147-1229) and the period of the Banī al-Ahmar / Nasrids (1238-1492). The political events or instability in all these periods have found a large place in the literary activities performed in Andalusia.

Although satire, one of the oldest themes of Arabic poetry, was carried to Andalusia through the soldiers who took part in the conquest of Andalusia, it has been indicated in sources that the first seeds of the satire of Andalusia was planted by Mughis al-Rūmī (d. 118/736) who came to Andalusia to solve the problems that began during the governors' period. The fact that the soldiers engaged in conquest activities were members of the Umayyad state and the Umayyads had a say until 756 clearly shows the influence of the Umayyads in the literary activities of this period in general and in the satirical poems in particular. Although the information about the poetry of this period is on suspicion, it would not be wrong to say that the satire of this period developed under the shadow of tribalism due to the influence of the Umayyads. The important satire master of this period is Abu'l-Ajrab (d. 138/756).

When the Abbasid revolution took place in the East, the decision of killing members of the Umayyad dynasty has been given. Above this, Abd al-Rahman I has come to Andalusia with members of the dynasty, including poets, and has laid the foundations of the Andalusian Umayyads here. In this process, which was divided into two periods as Emirate (756-929) and Khilafah (929-1031), the subject of satirical poems was mostly the struggle of Arabs and non-Arab nations for superiority. The names such as Yahya al-Ghazāl (d. 250/864), Mu'min b. Sa'īd (d. 267/880), al-Khalfāt (d. 302/914) were prominent poets with their satirical poems in this period.

Strong families who lived in Andalusia and did not speak much for various reasons in previous periods have declared their independence after the fall of the Andalusian Umayyad state that is, the Mulūk al-Tawāif period has started. Each city has become a different state, and they have entered a struggle for supremacy among themselves. Thus, some sultans have been praised and some have been satirized. During this period, Jews who were brought to high office have been satirized a lot. The names that came to the fore with their satires in this period were Abū 'Amir al-Asīlī (d. ?), al-Sumaysir (d. 480/1087), Wellāde bint al-Mustakfi (d. 483/1091) and Ibn Zeydūn (d. 463/1071).

Continuous internal conflicts and Christian pressures during the Mulūk al-Tawāif period have caused Andalusians to seek help from the Maghrib. The cries for help have been

answered and Almoravids under the leadership of Yusūf b. Tashfīn came to Andalusia and took over the administration between 1090-1147. Although Almoravids' coming to Andalusia strengthened the power of the religion of Islam in the Iberian Peninsula, as a result of some negative situations, they were harshly criticized and satirized by Andalusians. The prominent satirical poets of the period are Ibn Sāre al-Shenterīnī (d. 517/1123), al-A'mā al-Tutaylī (d. 525/1131), known as Bashar of Andalusia al-Mahzūmī (d. 541/1146) and Nazhūn bint al-Kalā'ī (d. 550/1155).

The inconsistent behaviors of the dignitaries of the Almoravids period in Andalusia and the aid cries of the religious groups operating in Andalusia have caused the beginning of a second Maghrib origin state, the Almohad period (1147-1229) of in Andalusia. In the period of the Almohads that was born as a religious movement, although poetic activities declined compared to previous periods, satirical poems have not lost much from their existence. It has been indicated that the poetry of the Almohad period consists of satire, the poets of the period have used satire without calculation, satire was mostly the subject of state administrators and even some rulers have stayed away from poets since they feared the satires of the poets. Famous satirists of this period are Ibn Sahl al-Yakkī (d. 560/1164), who is known as Ibn al-Rūmī of the century, Abu Ali al-Dabbag (d.?), who is known as the person who started satire with zajal and Ali b. Hazmūn (d. 614-620/1217-1223).

Looking at the period of the Banī Ahmer/Nasrīds (1238-1492), who managed to survive in the peninsula for more than a quarter of a century, it can be said that satirical poems have shrunk in terms of both subject and number compared to the previous periods. The biggest reason for this may be their being stuck in the southern part of the peninsula or their efforts to survive. The subjects of the satirical poems of this period were viziers, judges, corrupt society, disorders in scientific life and women. One of the reasons that makes the satire poems of this period different from the previous periods is that the sultans were not the subject of satire, except for some odes. Sultans being the last representatives of the religion of Islam in Iberia or being the descendants of Sa'īd b. Ubada (d. 14/635 [?]), one of the prominent figures of Ansar, may be the factors that save the sultans from being the subject of satirical poems. Although there was not the famous satirical poet who grew up in this period, Ibn al-Hāc al-Bellefiki (d. 680/1281), Abū Hayyān al-Andalusī (d. 745/1344), Ibn Juzay al-Kelbi (d. 757/1356), Ibn al-Khatib (d. 776 / 1374-75) and Abd al-Karīm al-Kaysī (d. 895/1489) are prominent names in this field.

GİRİŞ

Türk dilinde hiciv veya yergi olarak isimlendirilen hecv (هجوا) veya hicâ' (هجاء) sözcüğü, Arap dilinde "şiir ile küfretmek-sövmek, birisini yermek veya birisini şikâyet etmek, birisini ayıplamak, birisinin kusurlarını saymak, övgünün zıddı ve hecelemek" gibi anlamlara gelmektedir.[1] Kullanılmaya başlandığı dönemden bugüne kadar aynı anlamı taşıyan veya anlam daralmasına uğramayan hicâ' kelimesi, Arap edebiyatında hiciv/yergi şiirleri için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Arap şiirinin en eski temalarından biri olan hicvin ilk örneklerinin irticalen söylenen recezler halinde olduğu muhtemeldir. Sonraki dönemlerde geleneksel kasidenin bir bölümü olan hiciv şiirleri zamanla müstakil bir tür haline gelmiş ve şiir mecmualarında veya divanlarda hiciv türü şiirler için ayrı ayrı bablar oluşturulmuştur.[2]

İnsanoğlunun günlük yaşamının bir parçası olan medih, mersiye veya gazel temalı şiirler gibi hiciv temalı şiirler de içtimai hayatla çok kuvvetli bir bağa sahiptir.[3] Câhiliye döneminde kabileler arasında yaşanan üstünlük mücadeleleri düşünüldüğünde veya bir kabile övülürken birisinin yerilmesi gereken bir durum göz önüne alındığında hiciv temalı şiirlerin o dönemdeki ehemmiyeti ve ne derece kaçınılmaz olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Cahiliye döneminde bir şairin birilerini hicvetmek istediği zaman kâhinlerin elbiselerine benzer özel bir elbise giydiği, saçlarını tıraş ettiği ve iki kâkül bıraktığı, başının yarısını boyadığı ve sadece bir ayağına sandalet giydiği rivayet edilmiştir.[4] Bireysel ve topluluk hicvinin her ikisinin de örneklerine rastlandığı bu dönemde hicvin konusunu daha çok kişinin veya kabilenin korkaklık, cimrilik, ırz, namus, şeref, nesep ve kadınlara dil uzatma gibi olgular oluşturmuştur. Bu dönemde hemen hemen bütün şairler hiciv temalı şiirler nazmetmiş olsa da önce çıkan isimler, Tarafa b. el-'Abd (ö. 564 [?]), en-Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604), Züheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609 [?]),Evs b. Hacer (ö. 620) ve el-Hutay'a (ö. 59/678 [?]) şeklinde sıranabilir.[5]

Sadru'l-İslâm dönemine gelindiğinde ise hiciv temalı şiirler de diğer bütün şiir türleri gibi Hz. Peygamber'in telkinleriyle meydana gelen değişimden nasibini almıştır. En basit örneğiyle müşrik şairler Hz. Peygamberi ve Müslümanları hicvederken Hz. Peygamber, Müslüman şairlerden hicveden şairin kabilesinin değil bizzat kendisinin hicvedilmesini istemiş bundan dolayı da topluluk hiciv türünde bir gerileme ve bireysel hiciv türünde bir fazlalık görülmüştür. Arap kültürünün bütün dönemlerinde bir silah olarak kullanılan şiir, bu dönemde Hz. Peygamber'in İslâm dini için verdiği mücadelede bir hizmet vasıtası olarak değerlendirilmiştir. Lafız ve

[1] Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Ahmed Fâris, Beyrût: Dâru Sâdır, h. 1400, c. XV, s. 353; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh*, thk. Mahmud Hâtır, Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1995, s. 705.

[2] Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2011, s. 67-70.

[3] Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 75.

[4] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî (1) (el-'Asru'l-Câhilî)*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960, s. 197.

[5] Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009, s. 134.

üslup açısından Câhiliye dönemi hicvinin bir devamı olan fakat İslâm dininin getirdiği ilkeler sayesinde biraz daha ölçülü olan Sadru'l-İslâm dönemi hiciv şiirlerinin konusunu, daha çok müşriklerin geçmişteki ayıpları, kusurları, savaşlardaki başarısızlıkları, İslâm dinine karşı olan muhalefetleri ve küfürleri gibi konular oluşturmuştur.[6] Bu dönemde hicivleriyle öne çıkan isimler ise Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]), Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), el-'Abbâs b. Mirdâs es-Sülemî (ö. 18/639) ve 'Adiyy b. Hâtem et-Tâî (ö. 67/687)'dir.

Emevîler dönemine gelindiğinde tekrar canlanan kabilecilik anlayışı ve şu'ubiyye[7] hareketinin gölgesinde canlanan hiciv şiirleri, Hariciler, Şiiler ve Zübeyriler'in yönetimi ve idareyi sert bir dille eleştirmeleri sonucunda siyasî bir kimlik kazanmış ve farklı bir boyuta ulaşmıştır. Hatta Arap edebiyatında hiciv denilince akla ilk gelen isimlerin bu dönemde nakîza şiirleriyle meşhur olan el-Ahtal (ö. 92/710-11), Cerîr (ö. 110/728 [?]) ve el-Ferezdak (ö. 114/732) olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu isimlere ek olarak Yezîd b. Muferriğ el-Himyerî (ö. 69/688), el-Hakem b. 'Abdel (ö. 106/725) ve Sâbit Kutna (ö. 110/729) gibi isimler de bu dönemin önemli hiciv şairlerindendir. Bu dönemin hicvinin konularını, önceki dönem hiciv konularına ek olarak zındıklık, münafıklık, bid'atçılık, fâcirlik, zulüm ve zorbalık gibi hususlar oluşturmuştur.[8]

Abbâsîler döneminde gelişen ve değişen medeniyet kendisini şiirde ciddi derecede göstermiş ve bu dönemde Arap edebiyatının simgesi haline gelen şairler yetişmiş ve şiirler nazmedilmiştir. Hiciv şiirleri de bu tür gelişmelerden nasibini almış ve Emevîler döneminde ortaya çıkan şu'ubiyye hareketi bu dönemde meyvelerini vermiştir. Araplar, acemler ve şehirler özellikle hicve konu olarak seçilmiş ve geleneksel hicvin yanı sıra sosyal ve siyasal hiciv türünde de örnekler verilmiştir. Bu dönemde nazmedilen hiciv şiirlerinin konusunu ise önceki dönemlerin konularına ek olarak daha çok bireysel hiciv başlığı altında ele alınabilecek olan ve şairler arasında cereyan eden vücut kusurlarını mücuna varan bir dille konu edinen tartışmalar oluşturmuştur. Bu dönemin öne çıkan şairlerinin hemen hemen hepsinin hiciv temalı şiirleri olmasına rağmen Hammâd 'Acred (ö. 161/778 [?]), Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84), Seyyid el-Himyerî (ö. 173/789), Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Di'bil el-Huzâ'î (ö. 220/835) ve İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896) gibi isimler dönemin hiciv üstadları olarak kabul edilebilirler.[9]

[6] Sirâcuddîn Muhammed, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, Beyrût: Dâru'r-Râtib el-Câmi'iyye, ty., s. 21; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslâm Dönemi*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009, s. 102-104.

[7] Geniş bilgi için bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

[8] Sirâcuddîn Muhammed, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, s. 26; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012, s. 59-60.

[9] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (3) (el-'Asru'l-'Abbâsî el-Evvel)*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963, s. 359; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (4) (el-'Asru'l-'Abbâsî es-Sânî)*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973, s. 428-429; Sirâcuddîn Muhammed *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî*, s. 47.

1. Fetih'ten Yıkılışa Endülüs Hicvine Genel Bir Bakış

Doğu Emevîleri döneminde 711-714 yılları arasında fethi tamamlanan İber yarımadası, 1492 yılına kadar Müslümanlara ev sahipliği yapmıştır. Bu süre içerisinde beş farklı devlet Endülüs'te hüküm sürmüştür. Müslümanlar'ın yarımadada yaptıkları ilk işlerden birisi yarımadanın ismini "Endülüs" şeklinde değiştirmek olmuştur.[10] Fetih faaliyetlerinden sonra 756 yılına kadar geçen dönem Valiler dönemi olarak adlandırılmıştır. Kaynaklarda bu dönemin şiiri hakkında pek fazla bilgi olmadığı ve günümüze ulaşan bilgilerin çoğunluğunun ise zan üzerine olduğu bilgisi verilmiştir.[11] Fakat hiciv şiirlerinin bu bilgiden kısmen de olsa muaf olduğu söylenebilir. Çünkü siyâsî istikrarsızlık dönemi olarak bilinen bu dönemde Târık b. Ziyâd (ö. 102/720) ile Mûsâ b. Nusayr (ö. 98/717)'ın bozulması üzerine Endülüs'e gelen ve aralarındaki anlaşmazlıkları iyice alevlendiren Emevî halifesi Velîd b. Abdülmelik'in elçisi şair Muğîs er-Rûmî (ö. 118/736)'nin hiciv tohumlarını Endülüs'e ektiği rivayet edilmiştir. Muğîs er-Rûmî'nin kaynaklarda zikredilen tehdit ve entrika içerikli beyti şu şekildedir:[12] (Tavîl)

1- أَعَنْتُكُمْ وَلَكِنْ مَا وَفَيْتُم فَسَوْفَ أَعِيثُ فِي غَرْبٍ وَشَرْقِ

1- Size yardımcı oldum, el uzattım ama siz vefa göstermediniz, işte bu yüzden Doğu'yu ve Batı'yı mahvedeceğim.

İber yarımadasının fethinin Doğu Emevîleri döneminde fethedilmesi, fetih faaliyetlerinde bulunan Araplar'ın Doğu'dan gelmiş olmaları, Valiler döneminde Endülüs'ün Doğu'dan yönetilmesi ve Endülüs'e gelen halkın henüz Endülüs'ün sosyal ve kültürel ortamına ayak uydurmaması gibi etkenler göz önüne alındığında, Valiler döneminde nazmedilen hiciv temalı şiirler de dâhil olmak üzere hemen hemen bütün şiir temalarının Doğu Emevî şiirleri ile aynı özellikleri taşıdığı görülecektir. Daha çok kabileciliğin hicvin konusunu oluşturduğu bu dönemde hicivleriyle öne çıkan isim methiye şiirleriyle de meşhur olan Ebû'l-Ecreb (ö. 138/756)'dir.[13]

Abbâsî ihtilalinin gerçekleşmesi sonucunda Emevî hanedanına mensup kişilerin I. Abdurrahman önderliğinde Endülüs'e gelmesiyle başlayan Endülüs Emevîleri dönemi (756-1031) Emirlik (756-929) ve Hilâfet dönemi (929-1031) olarak iki kısma ayrılır. Endülüs Emevîleri dönemi hiciv şiirlerinin konusunu ise Araplar ile Arap olmayan milletlerin birbirlerine karşı olan üstünlük mücadelesi oluşturmuştur.

[10] İber yarımadasının isminin "Endülüs" şeklinde değiştirilmesi, h. 98/716 yılında basıldığı bilinen dinarın bir yüzünde Latince "Hispania'da basıldı", diğer yüzünde ise "el-Endelüs'te basıldı" ibaresine dayanmaktadır. Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 52-53.

[11] Ahmed Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Sukûti'l-Hilâfe*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985, s. 64.

[12] Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968, c. III, s. 14.

[13] Heykel, *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Sukûti'l-Hilâfe*, s. 61-64.

Yahya el-Ğazzâl (ö. 250/864), Mü'min b. Sa'îd (ö. 267/880), el-Kalfât (ö. 302/914) gibi isimler bu dönemde hiciv şiirleriyle öne çıkan şairlerdir.[14]

Endülüs Emevîleri devletinin yıkılmasındaki etkin sebeplerden birisi olan ve dönemin hiciv şiirlerinin en önemli konusunu oluşturan farklı milletlerin birbirlerine karşı başlatmış oldukları üstünlük mücadelesinin Endülüs'te Mülûkü't-Tavaîf döneminde (1031-1090) en üst noktaya taşındığı ve hiciv şiirlerinin de bu doğrultuda gelişme gösterdiği söylenebilir. Mülûkü't-Tavâif döneminde hükümdarların kendi propagandalarını yaptırıp diğer hükümdarları yermek için şairlere yüksek makamlar bahşetmesi ve gezici şairler aracılığıyla bu tür şiirlerin kazanç vesilesi haline getirilip şehir devletlerin her bir köşesine ulaştırılması gibi işlemler ise hiciv şiirlerinin yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Fakat bu dönemin en önemli hiciv savaşlarının ise Gırnâta Yahudilerine karşı icra edildiği de bir gerçektir. Bu dönemde hicivleriyle öne çıkan isimler ise Ebû 'Âmir el-Asîlî (ö. ?), es-Sümeysir (ö. 480/1087), Vellâde bint el-Mustekfî (ö. 483/1091) ve İbn Zeydûn (ö. 463/1071)'dur.[15]

Mülûkü't-Tavaîf döneminde şehir devletlerin kendi aralarında yaşadıkları kargaşa neticesinde Hristiyan baskıları iyice artmış ve durum karşısında çaresiz kalan İslâm devletleri Mağrib'de kurulan Murâbıtlar devletin yardım istemiştir. Murâbıtlar'ın İber yarımadasındaki hâkimiyetleri 1090-1147 arasını kapsamaktadır. Şiirin zirve dönemlerinden birisini yaşadığı Murâbıtlar döneminde, hicvin Endülüs'te zirvesini gördüğü, Endülüs hicvine damga vuran isimlerin bu dönemde yetiştiği, hiciv şairlerinin bir önceki döneme göre daha cesur olduğu ve yöneticileri dahi bağırarak hicvettikleri rivayet edilmiştir. Bu dönemin hiciv konularını daha çok tutarsız davranışlar sergileyen sultanlar, vezirler, fakihler ve devlet ricali oluşturmuştur. Bu durumun sebebi ise Endülüslü şairlerin yeni yönetime karşı sergiledikleri tavır olabilir. Dönemin öne çıkan hiciv şairleri ise İbn Sâre eş-Şenterînî (ö. 517/1123), el-A'mâ et-Tutaylî (ö. 525/1131), *Endülüs'ün Beşşâr*'ı diye anılan el-Mahzûmî (ö. 541/1146) ve Nezhûn bint el-Kalâ'î (ö. 550/1155)'dir.[16]

Murâbıtlar dönemi hicvinin temel konusunu oluşturan devlet ricalinin tutarsız davranışları ve Endülüs'te faaliyet gösteren dinî grupların yardım çığlıkları gibi etkenler, Endülüs'te Muvahhidler döneminin (1147-1229) başlamasına vesile olmuştur. Dinî bir hareket olarak doğan Muvahhidler döneminde şiirsel faaliyetler önceki dönemlere nazaran gerilemiş olmasına rağmen hiciv şiirleri varlığından pek fazla bir şey kaybetmemiştir. Muvahhidler dönemi şiirinin hicivden oluştuğu, dönemin şairlerinin hicvi hesapsız bir şekilde kullandıkları, hicve daha çok devlet yöneticilerinin konu edildiği ve hatta bazı yöneticilerin şairlerin hicivlerinden korktukları için şairlerden özellikle uzak durdukları rivayet edilmiştir. Bu dönemin meşhur hicivcileri ise asrın *İbnu'r-Rûmî*'si diye anılan İbn Sehl el-Yekkî

[14] Faruk Çiftçi, "Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi (316-422/929-1031)", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1999, s. 79-85.

[15] Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (8) ('Asru'd-Düvel ve'l-İmârâti'l-Endelus)*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1989, s. 224-225; Mustafa Çınar, "Endülüs'te Mulûku't-Tavâif Dönemi Edebi Çevresi (392-424/1031-1090)", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002, s. 121-124.

[16] İhsân 'Abbâs, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelusî 'Asru't-Tavâif ve'l-Murâbıtîn*, Ammân: Dâru'ş-Şurûk, 1997, s. 120; Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (8) ('Asru'd-Düvel ve'l-İmârâti'l-Endelus)*, s. 227-228.

(ö.560/1164), zecelle hicvi başlatan kişi olarak bilinen Ebû Ali ed-Debbâğ (ö. ?) ve Ali b. Hazmûn (ö. 614-620/1217-1223)'dur.[17]

Çeyrek asrı aşkın bir süre yarımadada ayakta kalmayı başaran Benî Ahmer (Nasrîler) (1238-1492) dönemine bakıldığında hiciv türü şiirlerin hem konu hem de sayı bakımdan önceki dönemlere nazaran bir daralma yaşadığı söylenebilir. Bunun en büyük nedeni, yarımadanın güney kısmına sıkışıp kalmaları veya varlıklarını devam ettirebilme çabaları olabilir. Bu dönemin hiciv şiirlerinin konularını vezirler, kadılar, bozuk toplum, ilmî hayattaki bozukluklar ve kadınlar oluşturmuştur. Bu dönemin hiciv şiirlerini önceki dönemlerden farklı kılan şeylerden birisi ise bazı kasideler dışında sultanların hicve konu edilmemiş olmasıdır. Sultanların İslâm dininin İber'deki son temsilcileri olmaları veya soylarının Ensâr'ın önde gelenlerinden biri olan sahâbî Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635 [?])'ye dayanıyor olması, sultanları hiciv şiirlerine konu olmaktan kurtaran etkenler olabilir. Bu dönemde yetişen meşhur hiciv şairi olmamasına rağmen İbnu'l-Hâc el-Bellefîkî (ö. 680/1281),Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), İbn Cüzey el-Kelbî (ö. 757/1356), İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) ve 'Abdulkerîm el-Kaysî (ö. 895/1489) gibi isimler bu alanda öne çıkan isimlerdir.[18]

2. Endülüs'te Hiciv Şiirlerinin Gelişmesine Etki Eden Unsurlar

Genel anlamda edebiyatın özel anlamda ise şiirin toplumun sosyal ve kültürel değerleri ile çok yakın bir bağı bulunmaktadır. Bundan dolayı toplum ve kültür edebiyatın şekillenmesi ve gelişmesinde rol oynayan en önemli unsurlar arasında yer almaktadır. Kültür ve şiir ilişkisinin en iyi görülebileceği yerlerden birisi ise Endülüs şiiridir. Hatta Endülüs şiirinin Endülüs kültürünün veya toplumunun yansıması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Endülüs hiciv şiirleri de bu durumdan nasibini almıştır. Endülüs hiciv şiirlerinin oluşmasına ve gelişmesine etki eden unsurlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir.

- Siyâsî faktörler: Bu başlık altında ilk sırayı Valiler Dönemi (714-756) süresince baş gösteren siyâsî istikrarsızlık almaktadır. Sonrasında ise Berberîlerin Araplara karşı başlatmış oldukları isyanlar ve Kayslı-Yemenli Arapların Endülüs'e gelirken beraberlerinde getirmiş oldukları "asabiyet" duygusu gelmektedir. Bu tür durumların Endülüs'te İslâm hâkimiyeti bitinceye kadar kısmen de olsa devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yani Endülüs'te varlığını koruyan siyâsî istikrarsızlık ve her iki farklı ve aynı kavmin birbirlerine karşı başlatmış oldukları üstünlük mücadelesi hiciv şiirlerinin oluşmasına ve gelişmesine olumlu katkılar sağlamıştır.[19]
- Sosyal/Toplumsal Faktörler: İber yarımadası, Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce ve fethedildikten sonra birçok farklı etnik unsura veya dine

[17] Muhammed Muhyiddîn, "eş-Şi'ru'l-Endelusî fî 'Asri'l-Muvahhidîn Mukârebe li Funûnih ve Hasâisih fi'l-Fetrati'l-Ûlâ", Doktora Tezi, Câmi'atu Ebî Bekr Belkayd, 1997-1998, s. 180-183; Fevzî 'Îsâ, *eş-Şi'ru'l-Endelusî fî 'Asri'l-Muvahhidîn*, İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ', 2007, s. 459.

[18] Eymen Yûsuf İbrâhîm Cerâr, "el-Harekâtu'ş-Şi'riyye fi'l-Endelus ('Asru Benî'l-Ahmer)", Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye, 2007, 99; Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (8) ('Asru'd-Düvel ve'l-İmârâti'l-Endelus)*, 230.

[19] Cevdet er-Rikâbî, *Fî'l-Edebi'l-Endelusî*, İskenderiyye: Dâru'l-Me'ârif, 1960, s. 14.

ev sahipliği yapmıştır. Bu durum ise Endülüs'te bir arada yaşama kültürü (Convivencia) olarak tanımlanır. Avrupalı, Afrikalı ve Asyalılar gibi farklı milletlerin veya İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi farklı dinlere mensup olan kişilerin hayatlarının odak noktası olarak belirledikleri değerlerinin farklı olması, sosyal ve toplumsal olayların farklı yorumlanmasına sebep olmuş ve bu durum da kendisini hiciv şiirlerinde göstermiştir. Bu durumun daha kolay anlaşılabilmesi için Endülüs'te kadının sosyal hayattaki konumunun göz önüne alınması yeterlidir. Endülüslü kadınların dönemin diğer devletlerindeki kadınlara nazaran birçok hakka sahip oldukları ve Endülüs'te Vellâde bint el-Mustekfî (ö. 483/1091) ve Nezhûn bint el-Kalâ'î (ö. 550/1155) gibi erkeklere karşı hiciv şiiri nazmeden kadınların varlığı bilinmektedir.[20]

- İklimsel Faktörler: Endülüs hicvine etki eden faktörlerden birisi olan iklimsel faktörler başlığı ile kastedilen şey iklimin şairin olaylara bakışı ve olayları ele alış biçimi üzerindeki etkisidir. Medeniyetin merkezinde yaşayan şairler ile çöl iklimine sahip bölgelerde yaşayan şairlerin kusur veya ayıp gördükleri şeyler arasında ciddi farklılıklar olmuş ve şairlerin hiciv dilleri de yaşadıkları bölgenin iklimine göre şekillenmiş, sert veya yumuşak olmuştur.[21]
- Çevresel/Fizikî Faktörler: Endülüs denilince akla ilk gelen şiirler, hep Endülüs'ün eşsiz doğasının ve sahip olduğu güzelliklerin konu edildiği şiirler gelmektedir. Fakat bütün ülkelerde olduğu gibi İber yarımadasında da temiz veya güzel olmayan, sanayileşmeden dolayı kökü kokuların yayıldığı, bataklıkların veya çoraklıkların hâkim olduğu ve haşerelerin sakinlerine rahat vermediği şehirler vardır. Bu gibi yerler de Endülüslü şairlerin dikkatinden kaçmamış ve hiciv şiirlerine konu olmuştur.[22]
- Hicvin Amacının Dışında Kullanılması Faktörü: Hiciv şiirlerindeki asıl amaç karşıdaki kişiyi veya kabileyi yermek veya küçük düşürmektir. Fakat gelişen ve değişen toplumla beraber hiciv şiirlerine konu olan kişiler ve varlıklar da değişmiş ve bunun üzerine halkın önce gelenleri şairlerin hicivlerinden emin olmak için şairlere mal ve hediye ikramında bulunmuşlardır. Şairler ise bu durumu fırsat bilmiş ve hiciv şiirlerini bir kazanç vesilesi ve geçim kaynağı haline getirmişlerdir. Her ne kadar hiciv şiirleri amacının dışında kullanılmış olsa da sayı yönünden artmıştır.[23] Hiciv şiirleri bu yönüyle methiye şiirlerine benzemektedir.[24]
- Edebî Eleştiri Faktörü: Endülüs hiciv şiirlerinin gelişmesine etki eden unsurlardan birisi ise Endülüs'te meşhur olan edebî eleştirmenlerin varlığıdır. Doğu'da başlayan edebî eleştirinin kendisini Endülüs'te hissettirmesi sonucunda Endülüs'te dilciler ve nahivciler hususunda ilk örnekleri verilen eleştiriler, hemen akabinde edipleri konu edinmiş ve birçok şiir edebî eleştiriye

[20] Fevzî 'Îsâ, *el-Hicâ' fî'l-Edebi'l-Endelusî*, İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ', 2007, s. 17-18.
[21] 'Îsâ, *el-Hicâ' fî'l-Edebi'l-Endelusî*, s. 18.
[22] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fî'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, Bîrzeyt: Külliyyetu'l-Âdâb Câmi'atu Bîrzeyt, 1984, s. 29-32.
[23] 'Îsâ, *el-Hicâ' fî'l-Edebi'l-Endelusî*, s. 18-20.
[24] Geniş bilgi için bkz. Kenan Demirayak, "Arap Edebiyatında Şiirle Kazanma", *İslâmî Edebiyat*, 21 (1993), s. 47-53.

tabi tutulmuştur. Eleştirmenler, genel olarak şiir türlerini, şiirde kullanılan kelimelerin veya cümlelerin yapısını ve kastedilen anlama uygunluğunu belirten sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu durum ise diğer şiir türlerinin olduğu hiciv şiirlerinin de kalitesinin artmasına sebebiyet vermiştir.[25]

3. Endülüs Şiirinde Hiciv Çeşitleri

Doğu şiirinde olduğu gibi Endülüs şiirinde de hiciv şiirlerinin farklı türleri vardır. Endülüs hiciv şiirlerinin farklı tasnif şekilleri olmasına rağmen bireysel, topluluk, siyâsî, sosyal ve dinî hiciv olmak üzere beş ana başlık altında ele alınabilir.

3.1. Bireysel Hiciv

Bireysel hiciv, iki şahıs arasında meydana gelen sürtüşme veya üstünlük mücadelesi neticesinde taraflardan herhangi birisinin diğerini yerdiği hiciv türüdür. Fakat bu tür, karşılıklı atışmaların konu edildiği, aynı ölçü ve vezin ile yazılan nakîza türü şiirler ile karıştırılmamalıdır. Her iki türde de konu yönünden benzerlik olsa da şekil ve üslup bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Bireysel hicivde genelde kişilerin vücut noksanları veya ahlaka aykırı düşen vasıfları başka bir ifade ile herhangi bir ferdin somut veya soyut eksiklikleri alaycı bir üslupla ele alınmıştır.

Örneğin Murâbıtlar dönemi önemli hiciv şairlerinden biri olan İbn Sâre, muhtemelen kendisinden birisini övmesi istenmiş olacak ki o kişinin övülmeye layık olmadığını, ağzının çok geniş olduğunu dile getirerek onu şöyle yermiştir:[26] (Basît)

1- أمَّا الثَّنَايَا فإنِّي لَسْتُ مُنْثَنِياً عَنِ الثَّناءِ عَلَيْهَا آخَرَ الأَبَدِ

2- يَبْدُو لِطَرْفِكَ مِنْهَا حِينَ تُبْصِرُهَا سِنٌّ كَمَثَلِ مِسَنِّ الصَّيْقَلِ الْفَرْدِ

3- كَأَنَّ جِنَّ سُلَيْمَانَ بَنَوْا فَمَهُ بُنْيَانَ تَدْمُرَ بِالصُّفَّاحِ وَالْعَمَدِ

1- Ön dişlere gelince, sonsuza kadar onlara övgü dizmeye devam etmeyecek değilim.

2- Onlara baktığında benzersiz parlatıcı biley taşına benzer gibi bir diş gözükür gözüne.

3- *Onun ağzını, Tedmur şehrinin bloklar ve sütunlarla inşasına benzer bir şekilde Süleyman'ın cinleri inşa etmiş gibidir.*

Abdullah b. Kuleyb (ö.?) ise Zührî isimli bir şahsın burnunun çirkinliğini ve uzunluğunu şöyle diyerek hicvetmiştir:[27](Serî')

[25] Geniş bilgi için bkz. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî fi'l-Endelus*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993; 'Îsâ, *el-Hicâ' fi'l-Edebi'l-Endelusî*, s. 20-22.

[26] İbn Bessâm eş-Şenterînî, Ebû'l-Hasen Alî, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1997, c. II, s. 846.

[27] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 113-114.

1- أَنْفُكَ يَا زُهْرِيُّ فِي قَبْحِهِ كَأَنَّهُ فِي صُورَةِ الْبُوقِ

2- يَقْعُدُ فِي الْبَيْتِ لِحَاجَاتِهِ وَأَنْفُهُ يَمْضِي إِلَى السُّوقِ

1- Ey Zührî! Burnun çirkinlik içindedir, megafon şeklinde gibidir.
2- Kendi ihtiyaçları için evde oturur ama burnu çarşıda vakit geçirir.

Endülüs'te bireysel hiciv türünde öne çıkan isimlerden ikisi ise el-Mahzûmî el-A'mâ ile Nezhûn bint el-Kalâ'î'dir. Bu iki şair, birbirlerini sürekli hicvetmiş ve hicivlerinde fahiş kelimeler dahi kullanmışlardır. Karşılıklı icra edilen bu hicivlerin nakîza türünün özelliklerini taşımadığı unutulmamalıdır. Medih şiiri nazmettiğinde şiirinin zayıfladığı ifade edilen el-Mahzûmî, Nezhûn bint el- Kalâ'î'yi şöyle diyerek hicvetmiştir:[28] (Tavîl)

1- عَلَى وَجْهِ نَزْهُونٍ مِنَ الْحُسْنِ مَسْحَةٌ وَإِنْ كَانَ قَدْ أَمْسَى مِنَ الضَّوْءِ عَارِيَا

2- قَوَاصِدُ نزْهُونٍ توَارِكُ غَيْرِهَا وَمَنْ قَصَدَ الْبَحْرَ اسْتَقَلَّ السَّوَاقِيَا

1- Nezhûn'un yüzünde güzellikten sadece bir katre vardır, her ne kadar ışıktan arınmış olsa da.
2- Nezhûn'a yönelenler onun dışındakilerden vazgeçenlerdir, denize yönelen kişi ise sâkileri küçümser.

Bireysel hiciv şiirleri, bütün dönemlerde olduğu gibi Endülüs'te de şairler arasında cereyan etmiştir. Örneğin es-Sümeysir, İbnu'l-Haddâd (ö. 480/1087)'ı karakterini ve şiirini şu şekilde hicvetmiştir:[29] (Serî')

1- قَالُوا ابْنُ حَدَادٍ فَتًى شَاعِرٌ قُلْتُ وَمَا شِعْرُ ابْنِ حَدَّادِ

2- أَشْعَارُهُ مِثْلُ فِرَاخِ الزِّنَا فَتِّشْ تَجِدْ أَخْبَثَ أَوْلَادِ

1- Dediler ki: İbn Haddâd delikanlı bir şairdir, dedim ki: İbn Haddâd'ın şiiri nedir?
2- Onun şiirleri, zinadan olan yavrular gibidir, eğer araştırırsan evlatların en habîsini bulursun.

[28] İbnü'l-Hatîb Ebû Abdillâh zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî, *el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta,* thk. Muhammed Abdullah 'İnân, Kahire: Mektebetu Hâncî, 1973, c. I, s. 426.
[29] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 118.

Bireysel hicvin sadece iki kişi arasında kalmamış Endülüslü bazı şairler kendilerini de hicvetmişlerdir. Bu tür hiciv şiirleri de bu başlık altında ele alınabilir. Kaynaklarda kendisini en iyi hicveden şairin kendisini "hiciv şimşeklerinden bir şimşek" diye nitelendiren Ali b. Hazmûn'un olduğu rivayet edilmiştir.[30] Ali b. Hazmûn, vücut ve yüz çirkinliğini hasımlarını cesaretlendirecek şekilde şöyle dile getirmiştir: (Tavîl)

1- تَأَمَّلْتُ فِي الْمِرْآةِ وَجْهِي فَخِلْتُهُ كَوَجْهِ عَجُوزٍ قَدْ أَشَارَتْ إِلَى اللَّهْوِ

2- إِذَا شِئْتَ أَنْ تَهْجُو تَأَمَّلْ خَلِيقَتِي فَإِنَّ بِهَا مَا قَدْ أَرَدْتَ مِنَ الهَجْوِ

3- كَأَنَّ عَلَى الأَزْرَارِ مِنِّي عَوْرَةً تُنَادِي الْوَرَى غُضُّوا وَلَا تَنْظُرُوا نَحْوِي

4- فَلَوْ كُنْتُ مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ لَمْ أَكُنْ مِنَ الرَّائِقِ الْبَاهِي وَلَا الطَّيِّبِ الْحُلْوِ

5- وَأَقْبَحُ مِنْ مَرْآيَ بَطْنِي فَإِنَّهُ يُقَرْقِرُ مِثْلَ الرَّعْدِ قَرْقَرَ فِي الْجَوِّ

1- Aynada yüzüme dikkatlice baktım, onu eğlenceye işaret eden bir yaşlının yüzü gibi düşündüm.

2- Eğer hicvetmek istersen yaratılışıma (görünüşüme) uzun uzun bak, şüphesiz ki onda hicvetmek isteyeceğin şeyler var.

3- Düğmelerin üzerinde insanlara, görmezden gelin ve bana doğru bakmayın diye seslenen bir kusur gibidir benden.

4- Eğer toprağın bitirdiklerinden olsaydım ne parlak ve temiz ne de tatlı kokulu olurdum.

5- Görüntümün en çirkin yeri ise karnımdır, çünkü o gök gürültüsünün havada çıkardığı ses gibi guruldar.

3.2. Topluluk Hicvi

Topluluk hicvi ile kastedilen şey, şairin çeşitli sebeplerden dolayı kabilesi için başka bir kabileyi yermesidir. Bu tür hicivlerde Sadru'l-İslâm döneminde Hz. Peygamber'in telkinleriyle bir duraksama yaşanmış olsa da Câhiliye döneminden itibaren Arap hicvinin en önemli türlerinden birisi olmayı başarmıştır. İber yarımadası fetih faaliyetlerinde görev alan Arap askerlerin çoğunluğunun Mudarîler ve Yemenîler'den oluşması ve Emevîler döneminde canlanan asabiyet duygusunun Endülüs'e taşınması gibi etkenler, topluluk hicvinin Endülüs'te de devam etmesine sebep olmuştur. Fakat Endülüs'te kabile hicivlerinin I. Abdurrahman'ın Endülüs'e gelişine kadar devam ettiği söylenebilir. Valiler döneminde özellikle Kelbliler ve Kayslılar arasında devam mücadeleyi anlatan hiciv şiirlerinin konusunu ise daha çok yönetimde bulunma isteği, üstünlük mücadelesi ve ölümle sonuçlanan çatışmalar oluşturmuştur. Dolayısıyla Endülüs'te nazmedilen bu tür hicivlerin, gerçek hiciv

[30] Mustafa Muhammed eş-Şek'a, *el-Edebu'l-Endelusî Mevdû'âtuh ve Funûnuh*, Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1997, s. 55-56.

konusunu oluşturmadığı ve Doğu'da nazmedilen hicivlerden oldukça zayıf olduğu söylenebilir.

Endülüs'ün ilk dönemlerinde sadece kabileler arasında kullanılan bu tür, Endülüs'teki bir arada yaşama kültürünün getirdiği olumsuz neticeler vesilesiyle sonraki dönemlerde biraz değişikliğe uğramış ve artık Arap kabileler yerine Araplar, Berberîler, Müvelledler ve İspanyollar gibi farklı etnik unsurlar için kullanılmıştır. Topluluk hicvinin en güzel örneklerinin bu farklı etnik unsurlar arasında cereyan eden hiciv savaşları ile verildiği söylenebilir. Örneğin Murâbıtlar döneminin önemli şairlerin biri olan es-Sümeysir, Berberîleri şöyle diyerek hicvetmiştir:[31] (Basît)

1- رَأَيتُ آدَمَ في نَومِي فَقُلتُ لَهُ أَبا البَرِيَّةِ إِنَّ الناسَ قَد حَكَمُوا

2- أَنَّ الْبَرَابِر نَسْلٌ مِنْكَ، قَالَ: إِذَن حَوّاءُ طالِقَةٌ إِن كانَ مَا زَعَمُوا

1- Adem'i gördüm uykumda ve ona dedim ki: Ey mahlukatın babası! İnsanlar hüküm veriyorlar.

2- (Diyorlar ki) Berberîler senin soyundandır, O da dedi ki: Eğer iddia ettikleri doğru ise Havvâ boş olmuştur.

Berberileri ağır bir dille hicveden şairlerin başında gelen isimlerden bir tanesi ise Abdulmelik el-Cumû'atî (ö. ?)'dir. Kaynaklarda el-Cumû'atî'nin Berberîler ile olan ilişkisi hakkında bilgi verilmemiş olmasına rağmen aralarında büyük sıkıntıların olduğu kesindir. Çünkü el-Cumû'atî, iki farklı şiirinin birinde onların paylaşmayı sevmediğini, onlardan uzak durulması gerektiğini söylerken diğerinde ise cennette dahi olsa onlarla birlikte olmak istemediğini dile getirmiş ve onların dinî inançlarını da küçümsemiştir. el-Cumû'atî'nin birinci şiiri şöyledir:[32] (Basît)

1- هُم الْبَرَابِرُ لَا تَرْجُوا نَوَالَهُمْ وَسَلْ مِنَ الله تَعْجِيلَ النَّوَى لَهُمْ

2- لَا بَلَّغَ الله قَلْباً مِنْهُمْ أَمَلاً وَبَلَّغ الله قَلْبِي مَا نَوَي لَهُمْ

1- Onlar Berberîler'dir, onlardan hediye, pay beklemeyin, Allah'tan onların ıraklığını hızlandırmasını dile.

2- Allah, onların kalbine bir ümit vermedi ama benim kalbime onlardan uzak eyleyen şeyi bildirdi.

el-Cumû'atî'nin diğer şiiri ise şöyledir: (Tavîl)

1- فَلَوْ كُنْتُ فِي الْفِرْدَوْسِ جَاراً لِبَرْبَرٍ لحوَّلتُ رَحْلِي مِنْ نَعِيمٍ اِلَي سَقَرْ

[31] el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, c. III, s. 412.

[32] Abdullah Kennûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-Edebi'l-'Arabî*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971, c. I-III, s. 873.

2- يَقُولُونَ لِلرَّحْمَنِ بَابَا بِجَهْلِهِمْ وَمَنْ قَالَ لِلرَّحْمَنِ بَابَا فَقَدْ كَفَرْ

1- Eğer Firdevs'te bir Berberî'ye komşu olsaydım, konağımı cennetten cehenneme taşırdım.

2- Rahmân'a cahilliklerinden dolayı "baba" derler, her kim Rahmân'a "baba" derse kâfir olur.

Endülüs topluluk hicivlerinde merkeze sadece Arapları almak uygun olmayacaktır. Çünkü bazen Müvelledlerin de Arapları hicvettiği görülmüştür. Hatta bazı şairlerin Müvelledleri bazılarının ise Arapları savunduğunu söylemek uygun olacaktır. Bu iki grup arasında meydana gelen hiciv savaşları daha çok nakîza türünde olmuştur. Fakat bu türler Doğu'da nazmedilen nakîza şiirleri gibi tam bir hiciv içerikli değil daha çok hicveden tarafa savunma mahiyetinde olmuştur.

Topluluk hicivleri, yukarıda belirtildiği gibi sadece Arapların tarafını tutan şairler tarafından diğer etnik unsurlar için değil bazen de diğer unsurların tarafını tutan şairler tarafından Arapları hicvetmek için nazmedilmiştir. Bu alanda öne çıkan isim ise Müvelledleri savunan el-'İblî diye maruf olan Abdurrahman b. Ahmed (ö. ?)'dir. el-'İblî, Araplar ve Müvelledler arasında cereyan eden savaşlara da gönderme yaparak İlbîre'deki Arapları şöyle hicvetmiştir:[33] (Tavîl)

1- مَنَازِلُهُمْ مِنْهُم قِفَارٌ بَلَاقِعُ تُجَارِي السَّفَا فِيهَا الرِّيَاحُ الزَّعَازِعُ

2- وَفي القَلْعَةِ الحَمْرَاءِ تَدْبِيرُ زَيْغِهِمْ وَمِنْهَا عَلَيْهِمْ تَسْتَدِيرُ الوَقَائِعُ

3- كَمَا حَصَدَتْ آبَاءَهُمْ فِي ضَلَالِهِمْ أَسِنَّتُنَا وَالْمُرْهَفَاتُ القَوَاطِعُ

1- Onların evleri onlar gibi metruk bir çöldür, kasırga oralarda tozla yarışır.

2- Sapkınlıklarının yönetimi, Hamrâ' kalesindedir ve oradaki felaketler onların üzerinde döner durur.

3- Daha önce de keskin kılıçlar ve mızraklarımız, onların atalarını sapkınlıkları içerisinde mahvetti.

el-'İblî, başka bir şiirinde ise İlbîre'deki Arapları şöyle diyerek hicvetmiştir: (Tavîl)

1- قَدِ انْقَصَفَتْ قَنَّاتُهُمْ وَذَلُّوا وضُعْضِعَ رُكْنُ عِزِّهِمِ الْأَذَلُّ

2- وَقَدْ طُلَّتْ دِمَاؤُهُمْ لَدَيْهِمْ وَهَا هُمْ عِنْدَنَا فِي البِيرِ طَلُّ

[33] İbn Sa'îd el-Mağribî Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955, c. II, s. 125.

1- Onların zirveleri kırılıp ayrıldı, hakir oldular ve izzetlerinin aciz temeli yıkıldı.

2- Kanları ellerine yağdı, işte onlar İlbîre'de bizim indimizde bir çiydir.

Endülüs topluluk hicvine konu olan diğer bir unsur ise İspanyollar veya yerel halktır. Bu tür hicivlerde şiir yerine reddiye şeklinde nesir kullanılmıştır. İspanyol asıllı İbn Ğarsiye (ö. 476/1084) ve Arap asıllı Ebû Ca'fer Ahmed b. Dûdîn (ö. ?), risaleler ile topluluk hicvinde öne çıkan iki isimdir.[34]

3.3. Siyâsî Hiciv

Siyâsî hiciv, yanlış yönetimin veya siyâsî olayların konu edildiği bir türdür. Şairler, bu tür hicivlerde genel olarak devletin zirvesinde bulunan kişilerin yapmış oldukları olumsuz işleri konu edinmişlerdir. Olumsuz durumlardan rahatsız olan bazı şairler hayatlarına mal olsa da bu duruma kayıtsız kalmamış ve yöneticileri bazen eleştirerek, bazen kötü söz söyleyerek bazen de karalayarak hicvetmişlerdir. Aslında şair, siyâsî hicivde toplumun sesi olmuştur. Endülüs'ün ilk dönemlerinde var olan siyâsî istikrarsızlık ve sonrasında Mağrib'den uzanan yardım eli gibi etkenler, Endülüs'te siyâsî hicvin dinamik kalmasına olanak sağlamıştır. Fakat Endülüs'ün son dönemlerinde yani Benî Ahmer döneminde, devlet yöneticileri İber yarımadasında İslâm dininin son temsilcileri olarak görüldükleri için siyâsî hicve maruz kalmamışlardır.

Endülüs Emevîleri devleti dördüncü halifesi II. Muhammed, fâsıklığı, ahlaksızlığı sarhoşluğu ve özellikle kadınlara ve Sekâlibe'den[35] olan ğılmanlara düşkünlüğü ile meşhur olmuştur. Birçok şairin hicvinden nasibini alan II. Muhammed'i ismi bilinmeyen bir şair ise şöyle diyerek hicvetmiştir:[36] (Vâfir)

1- أَمِيرُ النَّاسِ سُخْنَةُ كُلِّ عَيْنٍ يَبِيتُ اللَّيْلَ بَيْنَ مُخَنَّثَيْنِ

2- يُجَشِّمُ ذَا وَيَلْثِمُ خَدَّ هَذَا وَيَسْكَرُ كُلَّ يَوْمٍ سَكْرَتَيْنِ

3- لَقَدْ وَلَوْا خِلَافَتَهُمْ سَفِيهاً ضَعِيفَ الْعَقْلِ شَيْناً غَيْرَ زَيْنِ

1- İnsanların emiri, bütün gözlerdeki (ağlama ile gelen)sıcaklıktır, geceyi iki kadınımsının (ğılmanın) arasında geçirir.

2- Birini kucaklıyor, diğerinin yanağını öpüyor ve her gün iki kez sarhoş oluyor.

[34] Geniş bilgi ve risale örnekleri için bkz. 'Îsâ, *el-Hicâ' fî'l-Edebi'l-Endelusî*, s. 84-92; Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 63.

[35] Avrupa'nın farklı ülkelerinden Endülüs'e getirilen Slav kökenli kölelerdir. Müslümanlar tarafından satın alınmış, İslamlaştırılmış ve saraylarda farklı görevlerde istihdam edilmişlerdir.

[36] İbn 'İzârî Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâkuşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri Mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G.S. Colan, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1980, c. III, s. 80.

3- Hilafetlerini ahmakça, aklı noksan bir şeklide ve ayıpları süslemeden yönettiler.

Bu türün diğer bir örneği ise Hammûdî sultanı Süleyman el-Müsta'în için nazmedilmiştir. Denia ve Balear Adaları'nın hükümdarından biri olan Mücahid el-'Âmirî (ö. 436/1045), Süleyman el-Müsta'în'i izlediği olumsuz siyaset yüzünden onu şöyle diyerek hicvetmiştir:[37] (Serî')

1- لَا رَحِمَ اللهُ سُلَيْمَانَكُمْ فَإِنَّهُ ضِدُّ سُلَيْمَانِ

2- ذَاكَ بِهِ غُلَّتْ شَيَاطِينُهَا وَحَلَّ هَذَا كُلَّ شَيْطَانِ

3- فَبِاسْمِهِ سَاحَتْ عَلَى أَرْضِنَا لِهُلْكِ سُكَّانٍ وَأَوْطَانِ

1- Allah sizin Süleyman'ınıza merhamet etmesin! Çünkü o, Süleyman'a karşıdır.

2- Şeytanları ona (bu benzerlikten dolayı) katıldı, o da bütün şeytanları serbest bıraktı.

3- O, ismi sayesinde girdi toprağımıza, ahaliyi ve yurtları yok etmek için.

Siyâsî hicivden nasibini alan diğer bir sultan ise Zîrîler sultanlarından biri olan Bâdîs b. Habbûs'tur. Gırnâta sahibi olan Bâdîs b. Habbûs, vezirlik makamına önce bir Yahudi daha sonra ise bir Hristiyan getirdiği için es-Sümeysir'in hicvinden nasibini almıştır. es-Sümeysîr, Bâdîs b. Habbûs'u şöyle diyerek hicvetmiştir:[38] (Hafîf)

1- كُلُّ يَوْمٍ إِلَى وَرَا بُدِّلَ الْبَوْلُ بِالْخَرَا

2- فَزَمَانٌ تهَـوَّدَا وَزَمَانٌ تَنَصَّرَا

3- وَسَيَصْبُو إِلَى الْمَجُو سِ إِنِ الشَّيْخُ عُمِّرَا

1- Her gün (daha da) geriye gitmektedir, idrar dışkı ile değiştirildi.

2- Zaman Yahudileşti, zaman Hıristiyanlaştı.

3- Efendi, Mecusi'ye de meyledecek eğer Allah ömür verirse.

Bu şiirde görüldüğü üzere bazen Yahudiler bazen Hıristiyanlar yönetime getirilmiş ve bu durum da Endülüslü Müslümanları rahatsız etmiştir. Yahudiler, daha fazla göreve getirildikleri için daha çok hicve maruz kalmışlardır. Bu tür hicivlerde Yahudilerin iktidarı eleştirilmiş ve Yahudiler yerilmiştir. Örneğin Ebû'l-Hasen (ö.

[37] el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, c. I, s. 429.

[38] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 69-70.

?), Zîrîler döneminde idari görevde bulunan Gırnâta Yahudilerini şöyle hicvetmiştir:[39] (Vâfir)

1- تَحَكَّمَتِ الْيَهُودُ عَلَى الْفُرُوجِ وَتَاهَتْ بِالْبِغَالِ وَبِالسُّرُوجِ

2- وَقَامَتْ دَوْلَةُ الْأَنْذَالِ فِينَا وَصَارَ الْحُكْمُ فِينَا لِلْعُلُوجِ

3- فَقُلْ لِلْأَعْوَرِ الدَّجَّالِ هَذَا زَمَانُكَ إِنْ عَزَمْتَ عَلَى الْخُرُوجِ

1- Yahudiler, tavuklara hükmettiler, katırlar ve eyerler ile övündüler.
2- Bize göre aşağılıkların devleti kuruldu ve hüküm ise dinsizler içindir.
3- Tek gözlü şarlatana de ki: ortaya çıkmaya karar verdi isen zaman senin zamanındır.

Siyâsî hicvin en önemli temsilcilerinden birisi olan es-Sümeysir'in Mülûlü't-Tavâif döneminde şehir devletlerin durumunu anlatmış olduğu hicvi ise dikkate şayandır. es-Sümeysir, bu şiirinde Müslüman şehir devletlere karşı Hristiyanlarla birlik olan diğer Müslüman devletçikleri hicvederek şöyle demiştir:[40] (Kâmil)

1- نَادِ الْمُلُوكَ وَقُلْ لَهُمْ مَاذَا الَّذِي أَحْدَثْتُمُ

2- أَسْلَمْتُمُ الْإِسْلَامَ فِي أَيْدِي العِدَا وَقَعَدْتُمُ

3- وَجَبَ الْقِيَامُ عَلَيْكُمُ إِذْ بِالنَّصَارَى قُمْتُمُ

4- لَا تُنْكِرُوا شَقَّ الْعَصَا فَعَصَا النَّبِيِّ شَقَقْتُمُ

1- Krallara seslen ve onlara deki: yaptığınız şey nedir?
2- İslâm'ı düşmanın eline teslim ettiniz ve oturdunuz.
3- Kıyam size farz olmuştur, çünkü siz Hıristiyanlarla yola koyuldunuz.
4- Asanın (denizi) bölmesini inkâr etmeyiniz yoksa Nebî'nin asası sizi böler.

Siyâsî hicivde aşırıya gidenlerden birisi, İbn Sehl el-Yekkî (ö.560/1164)'dir. Murâbıtları sevmeyen şairlerden biri olan İbn Sehl el-Yekkî, Murâbıtları acımasızca fahiş kelimeler kullanarak hicvetmiştir. el-Yekkî'nin mevzu bahis hicvi şöyledir: :[41] (Recez)

1- فِي كُلِّ مَنْ رَبَطَ اللِّثَامَ دَنَاءَةٌ وَلَوْ أَنَّهُ يَعْلُو عَلَى كَيْوَانِ

[39] İhsân 'Abbâs, *Târîhu'l-Edebi'l-Endelusî 'Asru't-Tavâif ve'l-Murâbıtîn*, s. 118.
[40] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fî'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 72-73.
[41] İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*, c. II, s. 267-268.

2- مَا الْفَخْرُ عِنْدَهُمُ سِوَى أَنْ يُثْقَلُوا مِنْ بَطْنِ زَانِيَةٍ لِظَهْرِ حِصَانِ

3- الْمُنْتَمُونَ لِحِمْيَرٍ لَكِنَّهُمْ وَضَعُوا القُرُونَ مَوَاضِعَ التِيجَانِ

4- لا تَطْلُبَنَّ مُرَابِطَاً ذَا عِفَّةٍ وَاطْلُبْ شُعَاعَ النَّارِ فِي الغُدْرَانِ

1- Ahlaksızlık, yüzüne peçe takan herkestedir, bu kişi Satürn'e kadar yükselse bile.

2- Bir atın sırtındaki bir fahişenin karnında taşınmaları dışında övünecek neleri var?

3- Himyerîlere mensupturlar lakin onlar taçların yerlerine boynuzları giymişler.

4- *Murâbıtlardan iffetinle bir şey isteme bunun yerine su birikintileri üzerindeki ateşin ışığını iste.*

3.4. Sosyal/Toplumsal Hiciv

Sosyal/toplumsal hicivde ele alınan konular, genellikle toplumda meydana gelen ahlak çöküntüsü, insanların vurdumduymazlığı, kötü alışkanlıklar, tuhaf gelenekler, riyâset veya liderlik mücadelesinin doğurduğu olumsuz sonuçlar veya farklı gruplar arasında var olan eşitsizlik gibi durumlardır. Bu açıdan bakıldığında bu tür, bir nevi toplumun olumsuz yönlerinin eleştirisi olarak kabul edilebilir. Endülüs'te farklı örf, adet veya dine mensup olan insanların bir arada yaşaması ise bu türün gelişmesine oldukça fazla katkı sağlamıştır. İber yarımadasında fetih döneminde başlayan Arap hâkimiyeti ve etkisi, Mülûkü't-Tavâif döneminden itibaren yerini Berberî, Müvelled ve Avrupa etkisine bırakmıştır. Dolayısıyla ilk dönemlerde normal gözüken bazı durumlar, sonraki dönemlerde hor görülmüş ve hicve konu edilmiştir.

Sosyal/toplumsal hicivde ele alınan konulardan birisi hiç şüphesiz insanların aç gözlülüğü veya tamahkârlıklarıdır. Bu konu Arap edebiyatının bütün dönemlerinde kendisine yer bulmuştur. Örneğin Endülüs Emevîleri döneminin öne çıkan şairlerinden biri olan Yahya el-Ğazzâl tolumun halini şöyle diyerek gözler önüne sermiştir:[42] (Hafîf)

1- لَا وَمَن أَعْمَلَ الْمَطَايَا إِلَيهِ كُلُّ مَن يَرتَجِي إِلَيهِ نَصِيبَا

2- مَا أَرَى هَهُنا مِنَ النَّاسِ إِلّا ثَعلَباً يَطلُبُ الدَجاجَ وَذِيبَا

3- أَو شَبِيهاً بِالقِطِّ أَلقى بِعَينَيْ ـهِ إِلى فَأرَةٍ يُرِيدُ الوُثُوبَا

1- Şüphe yok ki her kim bineğini ona doğru sürerse, ondan umut besleyen herkes nasibini alır.

[42] el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, c. II, s. 257.

2- Ama orada tavuk isteyen tilki ve kurt (gibi) insanlar dışında kimseyi görmedim.

3- *Ya da üzerine atılmak için gözlerini fareye dikmiş bir kediye benzeyen (insanlar dışında kimseyi görmedim).*

İnsanların şikâyetçi olduğu diğer bir konu ise toplumun duyarsızlığıdır. Bütün dönemlerde bu tür ifadelere rastlanmaktadır. Böyle bir durumun ise şairlerin gözünden kaçması düşünülemez. Ebû'l-Esbağ İbnu'l-Hatîb (ö. ?) ise bu durumu hicvine konu edinen en iyi şairlerden birisidir. Ebû'l-Esbağ, bir hicvinde toplumun ne kadar duyarsız olduğunu ve insanların yaşayan ölüler gibi olduğunu şöyle dile getirmiştir:[43] (Vâfir)

1- أَحَيٌّ بَيْنَ أَمْوَاتٍ رَكُودٍ وَيَقْظَانٌ لَدَي زَمَنٍ نَؤُومِ

2- أَدُورُ فَمَا أَرَي إِلَّا نِيَاماً كَأَنِّي بَيْنَ أَصْحَابِ الرَّقِيمِ

3- عَفَتْ أَعْلَامُ آدَابِي وَعِلْمِي بِهِمْ فَبَقَيْتُ كَالرَّسْمِ الْقَدِيمِ

1- Hareketsiz ölüler arasında canlı ve uyuyan bir zamanda uyanık mı(yım)?

2- Etrafa bakıyorum ama uyuyanlar dışında kimseyi göremiyorum, Ashâbu'r-Rakîm'in arasında gibiyim.

3- İlmimin ve edebimin sancakları yok oldu, onların arasında eski bir tablo gibi kaldım.

Endülüs şiirinde toplumsal hicvin Benî Ahmer döneminde zirve dönemini yaşadığı söylenebilir. Bundaki en büyük sebebin ise yarımadada tutunacak dalları kalmayan insanların dînî değerlere ve birliğe önem vermesi yerine giderek dinî değerlerden uzaklaşması ve toplumun zenginliğe veya paraya karşı olan sevgisinin artmasıdır. Bu durumundan şikâyetçi olan ve bu durumu hicveden şairlerden birisi, İbn Cüzey el-Kelbî'dir. İbn Cüzey el-Kelbî'nin toplumun bu yönünü hicvettiği şiiri şu şekildedir: (Tavîl)[44]

1- أَرَى النَّاسَ يُولُون الغَنيَّ كِرامَةً وإِنْ لم يَكُنْ أَهْلاً لِرَفْعَةِ مِقْدَارِ

2- ويلْوُونَ عَنْ وَجْهِ الفَقِير وُجُوهَهم وإِنْ كَانَ أَهْلاً أن يُلاقَى بِإِكْبَارِ

1- İnsanların derecesini yükseltecek bir halk olmasa bile cömert bir şekilde zengine yöneldiklerini görüyorum.

[43] 'Îsâ, *el-Hicâ' fî'l-Edebi'l-Endelusî*, s. 137.

[44] İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta*, c. I, s. 159; el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, c. V, s. 517.

2- Ve insanların itibar elde edeceği bir halk olsa bile yüzlerini fakirlerin yüzlerinden çevirdiklerini görüyorum.

3- Zamanın çocukları, sayısız hadisler geldi onlara ama onlar sadece İbn Dînâr'ın[45] hadisi kabul ettiler.

Toplumun bozulmasına sebep olan hallerden birisi cahilliktir. Daha önce belirtildiği gibi cahillik durumu da insanların şikâyetçi olduğu konuların başında gelmektedir. Ebû Hayyân da bu konuya uzak kalmamış ve toplumun bir parçası olan cahilleri dışı süslü ve güzel olan fakat içi boş olan kişiler şeklinde tanımlayarak hicvetmiştir:[46] (Tavîl)

1- أيا كَاسِياً مِنْ جَيِّدِ الصُّوفِ نَفْسَهُ ويَا عَارِياً مِنْ كُلِّ فَضْلٍ وَمِنْ كَيْسِ

2- أتَزْهَى بِصُوفٍ وَهْوَ بِالأَمْسِ مُصْبِحٌ عَلَى نَعْجَةٍ وَاليَوْمَ أَمْسَى عَلَى تَيْسِ

1- Ey kendisini en iyi yünlerden giydiren ve ey bütün giysi ve faziletlerden 'âri olan!

2- Dün bir tekenin üzerinde bugün ise bir koyunun üzerinde kıl olan yün ile mi övünüyorsun?

3.5. Dînî Hiciv

Dînî hiciv, şahsî menfaatleri veya inançları uğruna verdikleri yanlış hüküm, bilgi veya kararlardan dolayı daha çok kadıların, şeyhlerin, fakihlerin veya ilim ehlinin yerildiği bir hiciv türüdür. Bu türde hicve konu olan kişiler, zındık veya mürted olarak değerlendirilmiş ve bu kişilerin riyakârlıkları dile getirilmiştir. Endülüs'te ve Endülüs'ün sıkı ilişkilere sahip olduğu Mağrib'de farklı mezheplerin var olması, bu türün renklenmesine katkı sağlamıştır.

Daha çok yanlış hüküm veren ve haksız kazanç elde eden fakihlerin hicvedildiği bu türe Endülüs'ün ilk dönemlerinden beri rastlamak mümkündür. Örneğin Yahya el-Ğazzâl, açık sözlülüğü ve fikirlerinden dolayı fakihler tarafından zındıklıkla itham edilmiş, Yahya el-Ğazzâl ise dönemin fakihlerini şöyle diyerek yermiştir:[47] (Hafîf)

1- لَسْتَ تَلقَى الفَقِيهَ إلّا غَنِيّاً لَيْتَ شَعْرِي مِن أَيْنَ يَسْتَغْنُونَا

2- نَقطَعُ البَرَّ وَالبِحارَ طِلابَ الرِّ زْقِ وَالقَومُ هَا هُنا قَاعِدُونَا

3- إنَّ لِلْقَوْمِ مَضرِباً غابَ عَنَّا لَمْ يُصِبْ قَصْدَ وَجهِهِ الراكِبُونَا

[45] İbn Cüzey, burada tevriye sanatını kullanarak Endülüs fıkıh ve hadis ilmine oldukça katkısı olan İbn Dînâr'ın isminden istifade etmiştir. İbn Dînâr ismini para anlamındaki dinar olarak kullanmıştır.

[46] el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, c. II, s. 537.

[47] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 97-98.

1- Zengin olmayan bir fakihe rastlayacak değilsin, keşke nereden zengin olduklarını bilsem.

2- Bu topluluk (fakihler), işte orada otururken, bizler rızık isteğiyle kara ve denizleri yararız.

3- Bizde bulunmayan bir çadır vardır sadece bu kavim için, yolcular bu kavmin yüzünü döndüğü yere dahi bakamaz.

Fakihlerin hicvine mazur kaldığı diğer bir isim ise Endülüs'ün bahçıvanı olarak maruf olan İbn Hafâce'dir. İbn Hafâce, fakihlerin sadece makam ve mevki için ilim tahsil ettiklerini ve zühd hayatı yaşadıklarını dile getirerek onları hicvetmiştir:[48] (Kâmil)

1- دَرَسُوا العُلومَ لِيَملِكوا بِجِدالِهِم فيـهَا صُدُورَ مَراتِبٍ وَمجالِسِ

2- وَتَزَهَّدوا حَتّـى أَصابوا فُرصَةً في أَخذِ مالِ مَساجِدٍ وَكَنائِسِ

1- Münazaralarıyla yüksek makam ve maaş sahibi olmak için ilim tahsil ettiler.

2- Kiliseler ve mescitlere ait malları alma hususunda bir fırsat elde edinceye kadar zahitlik yaptılar.

Ebû Hayyân ise aynı durumdan şikâyet ederek dönemin ilim ehlini şöyle hicvetmiştir:[49] (Tavîl)

1- لَقَدْ جُلْتُ في غَرْبِ البِلادِ وَشَرْقِها أُنَقِّبُ عَمَّنْ كَانَ لله دَاعِيا

2- فَلَمْ أَرَ إلاّ طَالِباً لِرِياسَةٍ وجمَّاعَ أَمْوَالٍ وَشَيْخاً مُرَائِيا

3- قَبَضْتُ يَدِي عَنْهُم وآثَرْتُ عُزْلَةً عَنِ النَاسِ واسْتَغْنَيْتُ بالله كَافِيا

1- Allah'a davet edenleri araştırmak üzere ülkelerin doğusunu ve batısını dolaştım.

2- Riyâsete talib olandan, mal toplayandan ve riyakâr şeyhlerden başkasını görmedim.

3- Elimi onların üzerinden çektim ve insanlardan uzak kalmayı tercih ettim, Allah ile yetindim.

Endülüs'te dînî hicvin konularından birisi ise temel kabul gören inançların bazıları tarafından farklı şekilde yorumlanmasıdır. Örneğin Endülüs'ün meşhur fakihlerinden birisi olan Münzir b. Sa'îd el-Bellûtî (ö. 355/966), Tartûşa kadılığı

[48] İbn Hafâce, *Dîvânu İbn Hafâce*, s. 138.

[49] el-Makkarî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, c. II, s. 572.

yaparken eline geçen bir kitapta İbn Abdürabbih (ö. 328/940)'in içerisinde Hulefâ-i Râşidîn'i Hz. Ebu Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Muaviye olarak tasnif ettiği bir urcuzesine rastlamıştır. Bu duruma oldukça öfkelenen el-Bellûtî, İbn Abdürabbih'i şöyle diyerek hicvetmiştir:[50] (Tavîl)

1- أَوَمَا عليٌّ لَا بَرِحْتَ مُلعَّنًا يَا بْنَ الْخَبِيثَةِ عِنْدَكُمْ بِإِمَامِ

2- رَبُّ الْكِسَاءِ وَخَيْرُ آلِ مُحَمَّدٍ دَانِي الْوَلَاءِ مُقَدَّمُ الْإِسْلَامِ

1- Lanetlenmeye devam et! Ey İbnu'l-Habîse! Sizin katınızda Ali imam olarak yok mudur?

2- O, kisâ' ehlinin efendisi, Muhammed'in ahalisinin en hayırlısı, vekilliğe en yakın olan ve İslâm'ın aynasıdır.

Hiciv şiirleri, farklı etnik unsurlar arasında cereyan eden mücadelelerde olduğu gibi farklı din mesupları arasında da bir savunma veya saldırı aracı olarak kullanılmıştır. Endülüs'te nazmedilen dinî içerikli hicivler, sadece Müslümanlarla sınırlı kalmayıp Hıristiyanları ve Yahudileri de kapsamıştır. Fakat Yahudiler için nazmedilen hiciv şiirlerinin içerik bakımından siyâsî hicve daha yakın oldukları görülür. İber yarımadası yavaş yavaş Hıristiyanların eline geçince, Hristiyan kralı Nikiforos, yanında bulunan mürted bir kâtibe içerisinde sultanı, İslâm dinini ve Hz. Peygamberi yeren ifadelerle dolu uzun bir kaside yazdırmış ve Endülüs Emevileri son sultanı III. Hişâm el-Mu'ted-Billâh'a göndermiştir. Bu kaside okunurken huzurda bulunan İbn Hazm (ö. 456/1064) ise bu hakaret veya yergilere karşılık olarak cevap niteliğinde uzun bir kaside nazmetmiştir. İbn Hazm, "Endülüs'ün en uzun hicvi" diye meşhur olan bu kasidesinde İslâm dininin kutsallarına yapılan saldırılara cevap vermiş sonrasında ise Hıristiyanlığın dînî kaidelerini hicvetmiştir. Bu kasidenin bazı bölümleri şöyledir:[51] (Tavîl)

1- أَتُقْرَنُ يَا مَخْذُولُ دِينٌ مُثَلَّثٌ بَعِيدٌ عَنِ الْمَعْقُولِ بَادِي الْمَآثِمِ

2- تَدِينُ لِمَخْلُوقٍ يَدِينُ لِغَيْرِهِ فَيَا لَكَ سُحْقاً لَيْسَ يَخْفَى لِعَالَمِ

3- أَنَاجِيلُكُمْ مَصْنُوعَةٌ بِتَكَاذُبٍ كَلَام الْأُولَى فِيهَا أَتَوْا بِالْعَظَائِمِ

4- وَعُودُ صَلِيبٍ مَا تَزَالُونَ سُجَّداً لَهُ يَا عُقُولَ الْهَامِلَاتِ السَّوَائِمِ

5- تَدِينُونَ تَضْلَالاً بِصَلْبِ إِلَهِكُمْ بِأَيْدِي يَهُودٍ أَرْذَلِينَ أَلَائِمِ

1- Ey zelil olan kimse! Akıldan uzak, günahı aşikâr olan bir teslis dini (hak din ile) bir tutulur mu?

[50] el-Emîr Şekîb Arslân, *el-Hulelu's-Sundusiyye fi'l-Ahbâri ve'l-Âsâri'l-Endelusiyye*, Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, h. 1355, c. III, s. 24.

[51] Nâfi' Abdullah, *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî*, s. 105.

2- Başkasına ibadet eden bir yaratılmışa kulluk ediyorsun, âlem için dahi saklı kalmayacak olan lanet ve zulüm senin üzerine olsun.

3- İncilleriniz, yalanlarla doldurulmuştur, onlardaki ilk sözü günahlarla doldurdunuz.

4- Ey başıboş hayvan sürüsü akıllılar! Siz hala bir haç parçasına secde ediyorsunuz.

5- İlahınızın alçak Yahudiler tarafından çarmıha gerildiğine sapkın bir şekilde inanıyorsunuz.

SONUÇ

Günlük yaşamın bir parçası mahiyetinde olan hiciv şiirlerinin Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de gereken ehemmiyeti gördüğü söylenebilir. Her ne kadar Doğu ile Endülüs şiirini kıyaslamak uygun olmasa da-iki bölgenin doğal, sosyal, kültürel vb. gibi şartları eşit olmadığı için- illa da bir karşılaştırma yapılacaksa Doğu hicvinin Endülüs hicvinden daha güçlü olduğu söylenebilir. Fakat bu da Endülüs hicvinin zayıf olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü Endülüs'te hemen hemen bütün hiciv türlerinde eşsiz hiciv şiirleri nazmedilmiştir.

Endülüs'te nazmedilen hiciv şiirlerine bakıldığında Doğu'da olduğu gibi hiciv şiirlerinin bazılarının hicvin yazıldığı kişi veya kişilerin göz önünde bulundurularak, bireysel veya topluluk bazılarının ise içerik veya konu yönünden siyâsî, toplumsal ve dînî olarak tasnif edildiği görülmüştür. Hiciv türleri tasnif edilirken, modern dönemde hazırlanan bazı eserlerde olduğu gibi soyut ve somut veya gazel temalı şiirlerde olduğu gibi 'uzri veya hadarî şeklinde bir yolun izlenmesi de muhtemeldir.

Endülüs'ten günümüze ulaşan hiciv şiirlerinden bireysel hicvin Endülüs'ün bütün dönemlerinde kendisine geniş yer bulduğunu, topluluk hicvinin ilk dönemlerde daha güçlü olduğu fakat sonraki dönemlerde Endülüs'ün mozaik halini almasından dolayı zayıfladığını, siyâsî hicvin iç ve dış çatışmalardan dolayı Mülûkü't-Tavâif, Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemlerinde daha güçlü olduğunu, toplumsal hicvin Endülüs'te ayakta kalma mücadelesi veren ve yarımadada yalnızlık hissi yaşayan Benî Ahmer/ Nasrîler döneminde daha çok tutulduğunu ve dînî hicvin ise çeşitli dinlere ev sahipliği yapan Endülüs'te bütün dönemlerde örneklerinin verildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Bireysel hiciv savaşları erkek ve kadın şairler arasında da cereyan etmiş ve bazen bireysel hicve aile fertleri de eklenmiştir. Topluluk hicivlerinde bazen bir şahıs ele alınmış ama şahıs üzerinden topluluğun hicvi amaçlanmıştır. Siyâsî hicivlerde hicvedilen yöneticinin ailesi veya soyu da yerilmiştir. Toplumsal hicivlerde daha çok toplumun bozulan yönleri ve insanların umursamazlığı veya uyuşukluğu dile getirilmiştir. Dînî hicivlerde ise yanlış hüküm veren din adamları hicvedilmiştir.

Endülüs hiciv şiirlerinde nakîza türünde örnekler de çok olmasına rağmen nakîza özellikleri taşımayan karşılıklı hicivler de çoktur. Fakat bu tür hicivleşmeler, saldırıdan ziyade daha çok savunma mahiyetindedirler. Doğu'da olduğu gibi Endülüs'te de bazı şairlerin kazanç elde etmek için hiciv şiirleri nazmetmişlerdir. Hemen hemen herkesin hicvedildiği Endülüs şiirinde merkeze sadece Arapların

alınıp onlara ait diğer etnik unsurları hicvettiklerini söylemek uygun olmayacaktır. Çünkü Müvelledlerin ve Berberîlerin de Arapları yerdiği hiciv örnekleri mevcuttur. Son dönemlerde hazırlanan bazı çalışmalarda "dehr" (zaman/kader) konulu hiciv örnekleri de verilmiştir. Fakat verilen bu hiciv örneklerinin içeriği şikâyet konulu şiirlere daha yakın olduğu için onlar bu çalışma da ele alınmamıştır.

Fahiş ve kerih kelimelerin çokça kullanıldığı Endülüs hiciv şiirlerinde kısa ve hafif bahirler kullanılmış, hiciv şiirleri sadece geleneksel kaside tarzında kalmayıp maktu', muvaşşah ve zecel tarzında da nazmedilmişlerdir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/Reference

Abbâs, İhsân. *Târîhu'l-Edebi'l-Endelusî 'Asru't-Tavâif ve'l-Murâbıtîn.* Ammân: Dâru'ş-Şurûk, 1997.

Abdullah, Nâfi'. *el-Hicâ' fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Endelusî.* Bîrzeyt: Külliyyetu'l-Âdâb Câmi'atu Bîrzeyt, 1984.

Arslân, el-Emîr Şekîb. *el-Hulelu's-Sundusiyye fi'l-Ahbâri ve'l-Âsâri'l-Endelusiyye*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, c. I-III, h. 1355.

Cerâr, Eymen Yûsuf İbrâhîm. "el-Harekâtu'ş-Şi'riyye fî'l-Endelus ('Asru Benî'l-Ahmer)". Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye, 2007.

Çetin, Nihad M.. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Çınar, Mustafa. "Endülüs'te Mulûku't-Tavâif Dönemi Edebi Çevresi (392-424/1031-1090)". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2002.

Çiftçi, Faruk. "Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi (316-422/929-1031)". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1999.

ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî fi'l-Endelus.* Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî (1) (el-'Asru'l-Câhilî).* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (3) (el-'Asru'l-'Abbâsî el-Evvel).* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1963.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (4) (el-'Asru'l-'Abbâsî es-Sânî).* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l'Arabî (8) ('Asru'd-Düvel ve'l-İmârâti'l-Endelus)*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1989.

Demirayak, Kenan. "Arap Edebiyatında Şiirle Kazanma", *İslâmî Edebiyat*. 21 (1993), s. 47-53.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslâm Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.

Heykel, Ahmed. *el-Edebu'l-Endelusî mine'l-Feth ilâ Sukûti'l-Hilâfe*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1985.

İbn 'İzârî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Merrâkuşî. *el-Beyânü'l-Muğrib fî Ahbâri Mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. G.S. Colan. c. I-IV, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1980.

İbn Bessâm eş-Şenterînî. Ebû'l-Hasen Alî, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra*. thk. İhsân 'Abbâs. c. I-IV, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 1997.

İbn Hafâce, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ebi'l-Feth. *Dîvânu İbn Hafâce*. thk. Ömer Fârûk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1994.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Ahmed Fâris. Beyrût: Dâru Sâdır, c. I-XV, h. 1400.

İbn Sa'îd el-Mağribî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik. *el-Muğrib fî Hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. c. I-II, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1955.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî. *el-İhâta fî Ahbâri Ğırnâta*. thk. Muhammed Abdullah 'İnân. c. I-IV, Kahire: Mektebetu Hâncî, 1973.

Îsâ, Fevzî. *el-Hicâ' fî'l-Edebi'l-Endelusî*. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ', 2007.

Îsâ, Fevzî. *eş-Şi'ru'l-Endelusî fî 'Asri'l-Muvahhidîn*. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ', 2007.

Kennûn, Abdullah. *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-Edebi'l-'Arabî*. c. I-III, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1971.

Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

el-Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*. thk. İhsân 'Abbâs. c. I-VIII, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968.

Muhammed, Sirâcuddîn. *el-Hicâ' fî'ş-Şi'ri'l-'Arabî.* Beyrût: Dâru'r-Râtib el-Câmi'iyye, ty.

Muhyiddîn, Muhammed. "eş-Şi'ru'l-Endelusî fî 'Asri'l-Muvahhidîn Mukârebe li Funûnih ve Hasâisih fî'l-Fetrati'l-Ûlâ". Doktora Tezi, Câmi'atu Ebî Bekr Belkayd, 1997-1998.

Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarih.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtâru's-Sıhâh*. thk. Mahmud Hâtır, Beyrût: Mektebetü Lübnan, 1995.

er-Rikâbî, Cevdet. *Fî'l-Edebi'l-Endelusî.* İskenderiyye: Dâru'l-Me'ârif, 1960.

eş-Şek'a, Mustafa Muhammed. *el-Edebu'l-Endelusî Mevdû'âtuh ve Funûnuh.* Beyrût: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1997.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 121-145
DOI: 10.51802/istanbuljas.891279
Research Article/*Araştırma Makalesi*

تـــمييز الطلاب الصينيين للأصوات العربية: صعوبات الاستماع وأخطاء التعرف على الكلمات

Çinli Öğrencilerin Arapça Ses Birimlerini Ayırt Etmeleri: Dinleme Zorlukları ve Kelime Tanıma Hataları

The Distinction of the Arabic Phonemes by Chinese Students: Listening Difficulties and Word Recognition Error

Nesrine Zanoun*

نسرين زعنون**

ملخص

عرضت هذه الدراسة صعوبات مهارة الاستماع بالعربية من منظور الطلاب الصينيين والحلول التي طبقوها لتذليل تلك الصعوبات في جامعاتهم الصينية وفي الجزائر. تمثلت عينة الدراسة في ثلاثة وعشرين (23) طالبا درسوا تخصص اللغة العربية في تسع (9) جامعات صينية وقَدِموا إلى مركز التعليم المكثف للّغات الـــملحق بجامعة الجزائر2 لتحسين مستوياتهم خلال الموسم الجامعي (2019–2020). وهدفت الدراسة في الجانب العملي إلى رصد أهم الأخطاء الصوتية الواردة في الكلمات التي قيدها الطلاب خلال استماعهم إلى تسجيلات متنوعة في عدد من الحصص الدراسية بالأسلوب المباشر ثم عبر المنصة الإلكترونية دينغ تولك DingTalk خلال جائحة كورونا. أظهرت الدراسة عدم تمكن الطلاب من التعرف على أغلب الكلمات الواردة في النصوص المسموعة، وبـــمقابلة أخطاء الاستماع بالصواب في التسجيلات تبيّن تفاوت درجات العجز عن التعرف على الكلمات بين عدم ســـماع صوت أو أكثر، وتوهم ســـماع صوت أو أكثر، وتوهم ســـماع صوت بدل صوت آخر، وتوهم ســـماع كلمة مركّبة من أجزاء كلمات، عدا عن توهم ســـماع كلمات ما هي إلا مزيج من أصوات عشوائية استحال مقابلتها بما ورد في التسجيلات.

كلمات مفتاحية: مهارة الاستماع بالعربية، صعوبات الاستماع، الكلمات الـــمسموعة، التعرف على الأصوات العربية، منصة دينغ تولك، الطلاب الصينيون.

Öz

Bu çalışmada, Çinli öğrencilerin perspektifinden Arapça dinleme kabiliyetinin zorlukları ve bu zorlukların üstesinden gelebilmek için öğrencilerin Çin'deki üniversitelerinde ve Cezayir'de uyguladıkları çözümler ortaya konulmaktadır. Araştırmanın örneklemini, dokuz Çin üniversitesinde Arapça eğitimi alan ve öğrenimleri sırasında seviyelerini yükseltmek için 2019-2020 akademik yılında University of Algiers 2'ye bağlı Yoğunlaştırılmış Dil Eğitim Merkezi'ne gelen yirmi üç öğrenci oluşturmaktadır. Pratik yönüyle çalışma, doğrudan çalışma yönteminde öğrencilerin bir dizi sınıfta çeşitli kayıtları dinlerken yazdıkları kelimelerde yer alan en önemli fonolojik hataları izlemeyi amaçlamaktadır. Daha sonra ise bu uygulama Corona salgını nedeniyle çevrimiçi bir platform olan DingTalk aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Çalışma, öğrencilerin ses kayıtlarında yer alan kelimelerin çoğunu tanıyamadıklarını göstermektedir. Dinleme hatalarının kayıtlardaki doğru ifadelerle karşılaştırılması neticesinde kelimeleri tanıyamama derecelerinin şu şekillerde tezahür ettiği gözlemlenmiştir: bir veya daha fazla sesi duyamama, bir veya daha fazla sesi duyma yanılsaması, bir sesin yerine başka bir sesi duyma yanılsaması, birtakım kelimelerin parçalarından oluşan bir kelime duyma yanılsaması, kayıtlarda bahsedilenlerle uyuşması mümkün olmayan rastgele seslerin karışımından oluşmuş kelimeler duyma yanılsaması.

Anahtar Kelimeler: Arapça dinleme becerisi, dinleme güçlükleri, işitilen kelimeler, Arapça sesleri tanıma, DingTalk platformu, Çinli öğrenciler.

* PhD researcher, Department Of Linguistics, University of Algiers 2, Algeria.

E-mail: nisrine.zanoun@univ-alger2.dz

https://orcid.org/0000-0002-3920-1050

** باحثة دكتوراه، قسم علوم اللسان، جامعة الجزائر2، الجزائر.

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Nesrine Zanoun,
PhD researcher, Department Of Linguistics, University of Algiers 2, Algeria.

Submission/Başvuru:
01 April/Nisan 2021

Acceptance/Kabul:
14 May/Mayıs 2021

Citation/Atıf:
Zanoun, Nesrine. "The Distinction of the Arabic Phonemes by Chinese Students: Listening Difficulties and Word Recognition Error", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 121-145.

Abstract
This study presents the difficulties of listening in Arabic from the perspective of Chinese students and the solutions that they apply to solve these difficulties at their universities and in Algeria. The research sample consists of twenty-three students who studied Arabic in nine Chinese universities before coming to the Intensive Language Teaching Center at the University of Algiers 2 to improve their levels during the academic year 2019-2020. In the practical aspect, the study aims to monitor the most important phonological errors contained in the words the students wrote while listening to various recordings in a number of classes in the direct study method and then through the online platform DingTalk during the Corona pandemic. The study shows that students could not recognize most of the words contained in the audio recordings. By contrasting the errors of correct listening in the recordings, it appears that the degrees of inability to recognize words vary between: not hearing one or more sounds; the imagination of hearing one or more sounds; the illusion of hearing a sound alternative to another; and the delusion of hearing a word composed of parts of words; in addition to the delusion of hearing words that are nothing but a mixture of random sounds which are not possible to match with what is mentioned in the recordings.
Keywords: Arabic listening skill, listening difficulties, audible words, recognition of Arabic phonemes, the DingTalk platform, Chinese students.

Extended Abstract

This research aims at highlighting the problems of teaching of learning Arabic listening skills by Chinese students studying Arabic at Chinese universities as an academic study in the Bachelor and Master degrees subject to the Chinese Standard of Arabic Language Education, the majors of these universities are various including Foreign languages and culture, International studies, Economics, Commerce, etc. However, they participate in allocating faculties for foreign languages comprising Arabic language branch. The first and top students are sent to Algeria and a number of Arab Countries to improve their levels. The research displays the Arabic listening skill problems for Chinese Students through a sample represented in 23 Chinese Students (in Bachelor and Master degrees) sent by nine Chinese Universities to the Intensive Language Teaching Center affiliated to University of Algiers 2 during the Academic Season 2019-2020 as they studied therein via direct method first then through the online platform DingTalk during the Corona pandemic.

The research focuses on displaying the Arabic listening skill problems from two aspects: the first aspect presents a description for Arabic listening skill difficulties from the students' own perspective, this is from the fact of their experiments and experiences in their universities and during their study at the University of Algiers 2. It also displays a description of the solutions they applied or suggested to overcome these difficulties. The second aspect presents the practical study for these difficulties and problems through the analysis of the students' errors in their distinguishing of the sounds and recognition of Arabic words during their watching of visual records in the listening activity. They were requested to write the new words listened and then some errors were corrected in number of educational classes.

In this study, all the words written by students were gathered, and then the wrong words were compared to the words stated in the records after writing the content of these records. That's for recognition of sounds that constitute a difficulty in their distinguishing, and so, they negatively affect recognition of words and structures, thus, it obstructs the understanding of what is heard in Arabic.

There was a comparison between each error and what was supposed to be identical to it in the visual recordings, this was based on the phonological characteristics of similar Arabic sounds.

It took many times to read the written content of the recordings in order to find the original words that students failed to hear correctly, because students often do not recognize the voices in one word, so it was difficult to find the original word and then determine what sounds they had to hear. Then, these errors were classified.

The research reached a conclusion summarized as the Arabic listening skill difficulties from the Chinese Students' perspective appear in multiple aspects, that may be classified into five main groups: difficulties related to what distinguishes the Arabic phonetics, difficulties related to the Arab speakers, difficulties related to the method of Arabic skills taught in Chinese Universities, difficulties related to the content of the records and the students' vocabulary and difficulties related to the cultural differences between the Arab and Chinese people.

Methods to overcome the difficulties of Arabic listening skills differed according to the students' experiences and experiments. The most important of all is the study of practical Arabic phonetics through training to distinguish similar sounds in order to distinguish them when they were later heard by Arab speakers or in Arabic recordings.

During the analysis of students' errors in the listening activity, it was noted that the degrees of inability to recognize words vary between: not hearing one or more sounds, the imagination of hearing one or more sounds, the illusion of hearing a sound alternative to another, the delusion of hearing a word composed of parts of words, and the delusion of hearing words that are nothing but a mixture of random sounds which were not possible to match with what was mentioned in the recordings. This requires reconsideration of the general programme of teaching Arabic listening skills in Chinese Universities particularly the concerned with the concentration of activities and exercises about Arabic phonetics and words. This could be done by assisting methods of their comprehension upon listening to Arab speakers directly or through records as being interested in distinguishing sounds has a positive effect on improving the listening skills on the first place before improving the conversation skills. So how the student could imitate what he could not distinguish.

تــمييز الطلاب الصينيين للأصوات العربية:
صعوبات الاستماع وأخطاء التعرف على الكلمات

مقدمة: اللغة العربية في الجامعات الصينية:

يلقى تعليم اللغة العربية بوصفه تخصصا أكاديــميا في الجامعات الصينية[1] اهتماما متزايدا لأسباب اقتصادية وسياسية على وجه الخصوص، إذ تُدرَّس العربية التابعة لكلية اللغات الأجنبية في جامعة تخصَّصها اللغات الأجنبية والثقافة، وتُدرّس أيضا في جامعة تخصصها الدراسات الدولية، كما تُدرّس في جامعة تخصصها الاقتصاد والتجارة، والطلاب الصينيون الذين اختاروا دراسة اللغة العربية لا يدرسون العربية لوحدها وإنما هم ملزمون بدراسة منهج يخضع للإطار المعياري الصيني العام لتدريس اللغة العربية لغةً أجنبية[2]، وهو منهج يشمل مقررات عامة ومقررات رئيسة ومقررات مختارة (تختلف بــحسب التــخصصات العامة لكلّ جامعة وأهدافها من إعداد المقررات الدراسية)[3]، إضافة إلى مقررات الممارسة والتطبيق، وأطروحة التخرج[4]؛ فمن أمثلة المقررات العامة: النظريات الفكرية والسياسية، والتدريب العسكري، والحضارة الصينية، والتكنولوجيا، واللغة الأجنبية الثانية (الإنجليزية)، ومن أمثلة المقررات الرئيسة: تعلم مهارات اللغة العربية: استماعا وتحدثا وقراءة وكتابة، والترجمة، وتاريخ العرب، وأخبار البلدان العربية، وأما المقررات المــختارة فمن أمثلتها: القضايا العربية المعاصرة، والعلاقات الصينية العربية دبلوماسيا واقتصاديا، والاقتصاد العربي، والحضارة العربية الإسلامية، واللهجات العربية، ومن أمثلة مقررات الممارسة والتطبيق الأنشطة غير الصفية، والبعثات إلى البلدان العربية.

وبالنظر في مقررات منهج تعليم اللغة العربية في الجامعات الصينية يُمكن القول إنّ جميع الطلاب الصينيين على اختلاف تخصصاتهم العامة يدرسون العربية من جانبين هما:

– **الجانب الوظيفي للغة العربية:** مُمثّلا في دراسة الــمهارات الأربع (الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة) انطلاقا من المستوى الابتدائي إلى المستوى المتقدم[5]؛ حيثُ تُدرَس هذه المهاراتُ من خلال كتاب "الجديد في اللغة العربية"[6] الذي يُعتمد فيه على اللغة الصينية ولاسيما في شرح المفردات والقواعد وتقديم التعريفات، وتُرافِق الكتابَ ملفاتٌ ســمعية لكيفية التدرب على نطق الحروف العربية ولِسماع الحوارات

---

[1] هونغ تشانغ، "حول المنهج الوطني لتعليم اللغة العربية في الجامعات الصينية جامعة الدراسات الأجنبية نموذجا"، *مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية*، 1/2 (2019)، ص 288–299.

[2] مصطفى شعبان وشياو مينغ ما، "الإطار المعياري الصيني العام لتدريس اللغة العربية لغةً أجنبية"، دليل العربية، الاسترداد: 2020، rid=104.&https://daleel-ar.com/home/mod/data/view.php?d=10

3 تشانغ، "حول المنهج الوطني"، ص290.

4 تشانغ، "حول المنهج الوطني"، ص 288–299.

5 شعبان ومينغ ما، "الإطار المعياري الصيني"، دليل العربية.

[6] شاو هوا قوه، *الجديد في اللغة العربية*، دار التعليم والدراسة للغات الأجنبية للنشر، بكين، 2002–2010، مج 1–6.

والنصوص الخاصة بهذا الكتاب، وتُرافقه كذلك قائمةُ المفردات (العربية والصينية) التي ينبغي على الطلاب حفظها في مختلف المستويات[7].

– **الجانب العلمي اللساني للعربية:** ممثلا في دراسة الصوتيات؛ وعلم الصرف؛ وعلم النحو، ويدرس الطلاب هذه القواعد من خلال كتاب الجديد في اللغة العربية كذلك، وتُرافقه كتب أخرى مخصصة للقواعد، حيث تكون الشروح فيها بالصينية والأمثلة بالعربية.

2. الطلاب الصينيون في مركز التعليم المكثف للغات الملحق بجامعة الجزائر2:

سبق البيان أنه من مقررات الممارسة والتطبيق في تخصص اللغة العربية في الجامعات الصينية إرسالُ الطلاب الصينيين إلى البلدان العربية في إطار اتفاقيات التبادل الثقافي بين الصين وهذه البلدان. وقد بدأ المركز الملحق بجامعة الجزائر2[8] ابتداء من الموسم الجامعي (2016–2017) باستقبال الطلاب الصينيين الذين أنهوا دراسة السنة الثانية ليسانس أو السنة الأولى ماجستير وحصلوا على المراتب الأولى في جامعاتهم، وذلك في إطار الاتفاقية الثقافية بين الجزائر والصين، وقد بلغ عدد هؤلاء الطلاب منذ بدء الاتفاقية إلى غاية الموسم الجامعي (2019–2020) سبعةً وستينَ (67) طالبا: خمسون (50) طالبا في درجة الليسانس وسبعةَ عشر (17) طالبا في درجة الماجستير، وقد تلقَّوا في المركز دروسا ضمن وحداتٍ متنوعة بغرض تحسين الجانبين الوظيفي والعلمي للعربية ودروسا عن الحضارة الإسلامية والثقافة العربية، وخضعوا لامتحانات عامة هي جزء من متطلبات جامعاتهم الصينية[9].

وفي الموسم الجامعي(2019–2020) وفد إلى المركز ستة عشر (16) طالبا في درجة الليسانس (ذكورا وإناثا) وسبع (7) طالبات في درجة الماجستير أرسلتهم تسع (9) جامعات صينية هي: جامعة بكين للدراسات الأجنبية؛ وجامعة بكين للدراسات الدولية؛ وجامعة بكين للغات والثقافة؛ وجامعة التجارة والاقتصاد الدوليين ببكين؛ وجامعة الدراسات الدولية بشنغهاي؛ وجامعة نينغشيا؛ وجامعة تيانجين للدراسات الأجنبية؛ وجامعة اللغات الأجنبية بداليان؛ وجامعة هايلونغ جيانغ بهاربين.

درس هؤلاء الطلاب في المركز خلال الفترة الممتدة من ديسمبر 2019 إلى مارس 2020 بنظام الدراسة المباشرة في القسم، ومن بداية شهر أبريل إلى نهاية شهر مايو 2020 عبر المنصة الإلكترونية دينغ تولك DingTalk[10] بسبب جائحة كورونا، فكانت مدة مجموع حصص الدراسة أربعة أشهر ونصف

---

[7] فريق وضع المنهج التدريسي وتعديله للمبتدئين والمتقدمين، *قائمة المفردات لمنهج تعليم العربية في الجامعات الصينية*، بكين: دار جامعة بكين للنشر، 2017.

[8] "تقديم المركز"، مركز التعليم المكثف للغات، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://www.ceil.univ-alger2.dz/index.php/ceil/presentation.

[9] نسرين زعنون، تحسين مهارة التحدث بالعربية لدى الطلاب الصينيين عبر منصة دينغ تالك: المشكلات والحلول، *أعمال مؤتمر اللغة العربية الدولي الاستثنائي عن بعد بالشارقة التعليم عن بعد في تدريس اللغة العربية الواقع والمتطلبات والآفاق*، الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، 2020، مج1، ص 282.

[10] "Ding Talk", Alibaba Group, 2014, retrieved 11 February 2021, https://www.dingtalk.com/en.

الشهر تقريبا درسوا فيها وحدات القواعد النحوية؛ والبلاغة؛ والـمفردات؛ وتقنيات التعبير مع أستاذتين زميلتين، ووحدتين معي هـما: الصوتيات والعروض الشفوية، والقراءة وتحليل النصوص.

3. دراسة مهارة الاستماع في الـمركز خلال الـموسم الجامعي (2019 – 2020):

دَرَّسْت الطلاب الصينيين مهارة الاستماع خلال هذا الموسم الجامعي بكيفيتين مـختلفتين، وفي كلتاهما كانت جميع التسجيلات مرئية نظرا لـما لوحظ من ضعف في استيعاب الـمسموع لدى زملاء الدفعات السابقة فاكْتُفِي بما هو مرئي ليساعدهم على التـركيز أكثر:

* الكيفية الأولى: في وحدة "الصوتيات والعروض الشفوية": أخذ تـحسين مهارة التحدث بالعربية لديهم في هذه الحصة نصيب الأسد[11]، وقد اعْتُني بـما يُـحسّن مهارة التحدث لديهم من جانبين: إذ تـمثّل الـجانب الأول في تقديم دروس في الصوتيات العربية مع تصحيح النطق الخاطئ للحروف، إضافة إلى التدريبات الـمتنوعة حول الظواهر الصوتية التي يـجدون مشكلات في استيعابها في السياقات السماعية المختلفة فيصعب عليهم بالنتيجة فهم ما يسمعونه ومن ثمّ الرد عليه. وتـمثل الجانب الثاني في متابعتِهم تسجيلاتٍ مرئيةً بـهدف تطوير قدرتهم على التمييز بين الأصوات والتعرف على الكلمات العربية التي يسمعونـها في التسجيلات، وارتكزت مهارة الاستماع في هذه الوحدة على الـمجهود الفردي لكل طالب.

* الكيفية الثانية: في وحدة "القراءة وتـحليل النصوص": ارتكزت الوحدة على تعزيز مهارة الكتابة لديهم وكذا تحليل النصوص المكتوبة، وأما تدريس مهارة الاستماع فتمّ من خلال متابعة تسجيلات مرئية بـهدف تحليل محتواها، غير أن نشاطات هذه الوحدة بـما فيها تحليل النصوص الـمسموعة قامت على التعليم التعاوني من خلال تقسيم الطلاب إلى مجموعات على عكس تدريس مهارة الاستماع بالكيفية الأولى القائمة على الجهد الفردي.

وما يهم في هذا الـمقال تحديدا هو تفصيل الحديث عن الكيفية الأولى؛ أي عن مـحتوى مهارة الاستماع بغرض التعرف على الأصوات والكلمات العربية في حصة الصوتيات والعروض الشفوية، وقد جرت هذه الـحصص على مرحلتين:

أ. الـمرحلة الأولى: ما قبل جائحة كورونا: تـمت هذه المرحلة بالأسلوب الـمباشر في حجرة الدرس التقليدية لأن المركز لا يحتوي على مخابر صوتية: وقد شاهد الطلاب في هذه المرحلة التسجيلات بالاستعانة بعارض الشاشة data projector ومكبرات الصوت loudspeakers، وتـخلَّل حصصَ هذه المرحلة بعضُ الضوضاء الخارجية، والتي كان لها بلا شك أثر سلبي في قدرة الطلاب على التركيز الكامل في محتوى التسجيلات، وتم مواجهة هذه المشكلة من خلال تكرار تشغيل المقاطع التي لم يستطع الطلاب سماعها، وكان الطلاب يدونون الكلمات الجديدة ثم يتم جمعها وتصحيحها كما سيتضح لاحقا في عنصر تحليل الأخطاء.

[11] زعنون، "مهارة التحدث"، ص283.

ب. الـــمرحلة الثانية: أثناء جائحة كورونا: فبسبب ظروف الـــجائحة تواصلت الدراسة عبر منصة دينغ تولك DingTalk، ونظرا لضعف الإنترنت في الجزائر في الخطين الثابت[12]والنقال[13] مما يجعل متابعة التسجيلاتِ مباشرة عن طريق خاصية مشاركة الشاشة في منصة دينغ تولك فقد كان الطلاب يتلقون روابط التسجيلات عند بدء نشاط الاستماع لكل حصة، ويعطى لهم وقت محدد يشاهدون فيه التسجيلات، وكانوا يدونون الكلمات الجديدة ويرسلونها عبر خاصية الرسائل الفورية لدينغ تولك مباشرة بعد انتهائهم من التدوين.

واتُّبِع في نشاط الاستماع في كلتا الـــمرحلتين ما يأتي:

– انطلق نشاط الاستماع بالعربية مع مشاهدة تسجيل تـــجريـــبـــي لـــمعرفة مستوى الطلاب تقريبيا، إذ طُلب منهم فيها تسجيل عدد من الكلمات الجديدة التي يسمعونها.

– جرى تصحيح الكلمات التي فشل الطلاب في سماعها بشكل صحيح في التسجيل التجريبي تصحيحا تفاعليا بكتابة كلمات بعض الطلاب في السبورة وإشراك البقية في مناقشة الأخطاء، ولكن لُوحظ أن التفاعل كان قليلا بسبب عادة الطلاب الصينيين في عدم الكلام إلا إذا طُلب منهم ذلك بالاسم[14]، كما لـــم يُعرف بالتصحيح التفاعلي المباشر من هم الطلاب الذين دوَّنوا كلمات فعلا مـــمن يتحرجون من ذكر ما دوَّنوا مخافة الخطأ فيكررون ما ذكر زملاؤهم.

– اتُّبع بدءا من التسجيل الثاني استراتيجية توزيع أوراق مخصصة لنشاط الاستماع يدون الطلاب فيها كلمات كل تسجيل على حدة سواء أكانت كلمات جديدة أم ما يحسب كذلك، وتسترد الأوراق فور انتهاء عدد مرات الاستماع إلى التسجيل، فلا يكون باستطاعتهم التعديل على الكلمات حتى لا تفقد أخطاؤهم قيمتها بوصفها مصدرا للبحث عن مشكلات مهارة الاستماع.

– التأكيد مرارا على ضرورة تقييد الكلمات الجديدة بالنسبة إلى كل طالب لأن الفائدة من هذه الكلمات هو استكشاف مشكلات الطلاب مع مهارة الاستماع تطبيقيا وربطها بما ذكروه من صعوبات وما لُوحظ خلال الحصص الدراسية، فإذا لم يتم التركيز على الكلمات الجديدة أو ما يتوهم أنه جديد مال الطلاب إلى تقييد الشائع في رصيدهم، ولن تحصل بذلك الفائدة المرجوة من النشاط.

– شاهد الطلاب كل تسجيل من التسجيلات مرتين أو ثلاثا بغرض محاولة التأكد من صحة ما استُمِع إليه ولإبعاد تأثير العوامل الخارجية السلبية في الاستماع قدر الإمكان من خلال هذا التكرار.

– وقع اختيار غالبية التسجيلات على قناة الجزيرة (خمسة من أصل سبعة تسجيلات) لأن الطلاب على اختلاف تخصصاتهم قد ألفوا هذه القناة تحديدا منذ كانوا في الصين، زيادة على جودة التسجيلات ونقاء

---

[12] "Speedtestfixed", Speedtest Global Index, retrieved 01 July 2020, https://www.speedtest.net/global-index#fixed.

[13] "Speedtestmobile", Speedtest Global Index, retrieved 01 July 2020, https://www.speedtest.net/global-index#mobile.

[14] شيانغ هو يو، "مشكلات تعليم الأصوات العربية للطلبة الصينيين ومعالجاتها المرحلة الجامعية المبدئية نموذجا"، *وقائع الندوة الدولية حول تدريس اللغة العربية رؤية وتحديات ماليزيا والصين*، بانجي سـيلانجور: جامعة كيبانغسـان ماليزيا،2011، ص732.

الصوت فيها بدرجة كبيرة، فيسهل إلى حد ما استبعاد التأثير السلبي للعوامل الخارجية المؤثرة في القدرة على استيعاب ما يستمع إليه، وتم التركيز على الأخطاء ذاتها بشكل أكبر، وهذه التسجيلات هي:

– مقتطف من قناة الجزيرة الوثائقية عن سم الفلورايد (التسجيل التجريبي) [15]: في القسم.

– تقرير من قناة الجزيرة الإخبارية حول كورونا في بدايات الجائحة[16]: في القسم.

– مقتطف من حلقة لـــمسلسل كرتوني[17]: في القسم.

– مقتطف من حلقة لـــمسلسل كوميدي[18]: في القسم بالنسبة لبعض الطلاب وعبر الإنترنت بالنسبة للبعض الآخر، فبسبب الإغلاق المفاجئ للجامعات إثر جائحة كورونا لم يتمكن الجميع من مشاهدة المقتطف في القسم مباشرة.

– مقتطف من نشرة أخبار الجزيرة حول كورونا[19]: عبر الإنترنت.

– تقرير للجزيرة الإخبارية حول تبادل الاتهامات بين أمريكا والصين حول كورونا[20]: عبر الإنترنت.

– تقرير للجزيرة الإخبارية حول الحرب الإعلامية بين أمريكا والصين[21]: في الامتحان عبر الإنترنت كذلك؛ إذ استخرجوا منه الكلمات الجديدة إضافة إلى تلخيص مـــحتواه واختيار عنوان مناسب له.

تمّ التفريغ الكتابي للتسجيلات كلها، ثم وُزّع عدد من هذه التفريغات على الطلاب الذين حاولوا تصحيح جزء يسير من مجموع كلماتهم المدونة عند مشاهدتهم أحد التسجيلات بقصد الوقوف على أخطائهم بأنفسهم، واخْتِيرَ عدد من الأخطاء في تسجيلات متنوعة لتصحيحها والتعليق عليها، كما قمنا معًا بتصحيح كلمات خاطئة أخرى بشكل تفاعلي بـــمقابلتها بالكلمات الصائبة الواردة في التفريغات الكتابية ما أمكننا ذلك؛ ذلك لأن عدد أخطاء الطلاب مقارنة بالعدد الإجمالي لـــما استُخرج كبير[22]، ولا يمكن أن تُصحَّح كلها في

---

[15] "الفلورايد سم في أفواهنا"، الجزيرة الوثائقية، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://cutt.ly/wxrsqgO.

[16] "انتشار كورونا حدث الأسبوع وفقا لجمهور الجزيرة"، الجزيرة الإخبارية، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://www.youtube.com/watch?v=-AqTf5ISH3U.

[17] "الحلقة 23 لعهد الأصدقاء"، جيل الطيبين، الاسترداد: 10 فبراير 2021، https://www.youtube.com/watch?v=RaM-TokVpMA.

[18] "قناعة لص حكايا من ظرفاء ولكن"، منصة آوان لمؤسسة دبي للإعلام، الاسترداد: 13 مارس 2021، https://cutt.ly/axwTN42.

[19] "الصين تبحث عن المريض رقم صفر والجزيرة تلتقي أحد المصابين"، الجزيرة الإخبارية، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://www.youtube.com/watch?v=pAB1iG9Rcbk.

[20] "جائحة كورونا تبادل الاتهامات بين أميركا والصين"، الجزيرة الإخبارية، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://www.youtube.com/watch?v=sEOgFtxJod8.

[21] "حرب كورونا بين أمريكا والصين تستعر"، الجزيرة الإخبارية، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://www.youtube.com/watch?v=sOeEh1lbbYo.

[22] "ملاحق المقال تمييز الطلاب الصينيين للأصوات العربية"، جوجل درايف، الاسترداد: 18 مارس 2021، https://drive.google.com/file/d/1nVFVwllhYkl00_ax8Mby2CSKtlZYKIFz/view?usp=sharing.

الحصص نظرا لضيق الوقت، ثم إن مشكلاتـــهم لا تنحصر في مهارة الاستماع وحدها بل تتعداها إلى الـــمهارتين الإنتاجيتين كلتاهما التحدث والكتابة[23].

4. صعوبات مهارة الاستماع بالعربية من منظور الطلاب الصينيين:

واجه الطلاب الصينيون صعوبات عديدة عند تعلمهم اللغة العربية في جامعاتهم الصينية[24]، وكذا عند التحاق الأوائل منهم بالـــمركز الملحق بجامعة الجزائر2 بعد إتـــمام السنة الثانية ليسانس أو الأولى ماجستير في الصين[25]؛ فهؤلاء الطلبة يمكنهم التجاوبَ مع محدثهم بالعربية إلا أنه يُلاحظ منذ بداية التعامل معهم في حصة التعارف أنهم لا يستوعبون كل ما يسمعونه؛ وقد يلزم الأمر من محدّثهم أن يبطئ من سرعته المعتادة فيكتشفون حينئذ أن ما عجزوا عن سماعه أول مرة ما هو إلا كلمات مألوفة لديهم لكنهم لـــم يتعرفوا عليها في سياق سماعي ما، وما يثير الانتباه أن هذه المشكلة ليست خاصة بطلاب جامعة صينية معينة أو درجة دراسية محددة، بل هو أمر عام لدى جميع الطلاب الذين وفدوا إلى المركز بدرجات متفاوتة.

يتناول هذا الـــمقال صعوبات مهارة الاستماع بالعربية من منظور طلبتِـــي الصينيين وخبراتهم الخاصة؛ فمما لا حاجة لتأكيده أن الوقوف على الصعوبات من منظور الطلاب أنفسهم أهم من الاكتفاء بما يعرفه الأساتذة ويلاحظونه لأن ذلك يفتح الباب أمام جزئيات لا يُنتبه إليها فتكون النظرة أشمل والحلول عملية أكثر؛ إذ عبّر طلبة الـــموسم الجامعي (2019–2020) خلال نشاطي التحدث والكتابة عن الـــمشكلات التي واجهوها مع مهارة الاستماع بالعربية[26]، فتكلّموا أولا في أحد موضوعات نشاط التحدث عن هذه الصعوبات والحلول كلٌّ بحسب تجربته الخاصة، ثم دونوها عند إجابتهم عن أحد أسئلة الامتحان الكتابي التجريبي، وقمتُ بتقييد تلك المشكلات والصعوبات من منظورهم الخاص،[27] ثم صنفتها وفق أصناف عامة ثم أوردت الحلول التي طبقوها أو ذكروها لتذليل تلك الصعوبات:

1.4. صعوبات ترتبط بـــما يـــميز الصوتيات العربية:

– اتفق معظم طلاب العينة على عجزهم عن التمييز بين الأصوات العربية الـــمتشابهة من منظورهم عند مشاهدتهم التسجيلات بالعربية أو الاستماع إليها بسبب اختلافها عن طبيعة ما ينطق ويسمع بالصينية[28]؛

---

[23] تناولتُ بالدراسة مشكلات ثلاث مهارات لدى الطلاب الصينيين في درجتي الليسانس والـــماجستير: مهارة الاستماع: موضوع هذا الـــمقال. ومهارة التحدث: تناولتها في ورقة بحثية قدمتها في مؤتـــمر اللغة العربية الدولي الاستثنائي عن بُعد بالشارقة والذي نظمه الـــمركز التربوي للغة العربية لدول الخليج وهي من مراجع مقالي هذا. ومهارة الكتابة: أعددت لها دراسة بـــحثية في انتظار نشرها.

[24] Soukaina Kouihi, "The Challenges of learning Modern Standard Arabic as a Foreign Language in China" Master thesis, 2019.

25 زعنون، "مهارة التحدث"، ص290–292.

26 زعنون، "مهارة التحدث"، ص284.

[27] Rara Saraswaty Dwi,"*Learners' Difficulties & Strategies in Listening Comprehension*", English Community Journal 2/1 (2018), p.p 139.152.

[28] C. T. James Huang & Y. H Audrey Li & Andrew Simpson, *The Handbook of Chinese Linguistics*, Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

كضعف التمييز غالبا بين العين والهمزة، والحاء والهاء؛ واللام والنون؛ واللام والراء؛ والقاف والكاف؛ والضاد والدال؛ والصاد والسين؛ وغيرها، فهذه الأصوات العربية المتشابهة في الخصائص الفونولوجية غير مألوفة بالنسبة إلى الصينيين فتلتقطها ذاكرتهم باعتبارها صوتا واحدا[29].

– رأى البعض منهم أن اختلاف إيقاع اللغتين العربية والصينية[30] يؤثر في درجة تركيزهم عند سماع العربية بسبب عدم اعتيادهم على إيقاعها.

– تتميز العربية بعدم نطق همزة الوصل في الأسماء المعرّفة إذا كانت في وسط الكلام فلا يتمكّن بعض الطلاب من التمييز بين المعرّف والمنكّر بسبب ذلك فهمزة التعريف في كلمة الرّدع لا تنطق عندما تسبقها كلمة قوة في مثل قولنا (قوّة الرّدع) وبعض الطلاب لا ينتبه أن الردع معرّفة وإن لم تسمع همزة الوصل ولام التعريف فيها، كما لا تُنطق لام التعريف مع بعض الحروف (الشمسية) لتقارب مخرج اللام أو أحد صفاته مع تلك الحروف، فيتوهمون كلمة أخرى بسبب اختفاء صوت اللام ومن ذلك توهم كلمة أطحنت بدل كلمة الطاحنة بسبب عدم إدراك أن لام التعريف لا تنطق مع الطاء فتوهم السامع "أطحنت" قياسا على أوزان الأفعال، ويخفق البعض الآخر في سماع أواخر الكلمات بسبب ما تتميز به العربية من كيفيات نطق الكلمات حال الوقف كنطق التاء المربوطة هاء خفيفة تكاد لا تسمع ومن ذلك توهم كلمة موج بدل موجة لعدم سماع هاء التأنيث الخفيفة في آخر الكلام؛ أو نطق الحركات سكونا كعدم سماع هاء الضمير في مثل (بحوزته) و(تتناقله) والأمثلة على عدم سماع الحروف آخر الكلام عدا هاء الضمير كثيرة وتم إيرادها عند تحليل الأخطاء؛ ولأجل ذلك كله تلتبس عليهم الأمور ولا يفهمون ما يستمعون إليه، وقد عنيت في هذا المقال بذكر الكثير من الأمثلة حول أخطاء تعرف طلبتي الصينيين على الكلمات الموجودة في التسجيلات التي استمعوا إليها.

2.4. صعوبات ترتبط بنطق العرب:

– اشتكى أغلبهم من عدم التعود على سرعة المتحدثين العرب، وتزيد المشكلة تعقيدا في رأي جماعة منهم عندما يضطرون إلى الرد على المتحدثين إليهم؛ فهم من جهة محاصرون بين الترجمة الفورية التي تجري في عقولهم أثناء الاستماع إلى ما يقال إليهم؛ لأنهم اعتادوا على عملية تحويل ما يستقبلونه من العربية إلى الصينية؛ وبين محاولة التركيز على الرد على المتحدثين بشكل فوري في الوقت نفسه، ويعدّ عدم التعود على سرعة المتحدثين العرب أمرا بديهيا بالنظر إلى قلة نشاطات مهارة الاستماع في المنهج الصيني لتعليم العربية، فالصينيون غير معتادين على سرعة الكلام العربي بسبب قلة استماعهم إلى العرب.

– بعض المتحدثين العرب يمزجون لهجاتهم أحيانا بالمستوى الفصيح من العربية، وهو ما لا يميزه الصينيون غالبا عند مشاهدتهم التسجيلات العشوائية في أوقات فراغهم (وهي تختلف عن تسجيلات الحصص

---

[29] هاجر بنت سلمان بن عصفور، "دور الذاكرة الفونولوجية في إنتاج واستيعاب أصوات اللغة الثانية"، *مجلة تعليم العربية لغة ثانية*، 2/4 (2020)، ص219، 226.

[30] سيو شاو بينغ، "النبر والتنغيم في اللغة العربية واللغة الصينية الماندرين دراسة تحليلية" رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية، 2019.

الدراسية التي تختار بشروط من بينها خلوها من الكلام العامي) بغرض تطوير مهارتهم في الاستماع، بل وإن بعض أساتذتهم العرب في الصين يصبغون كلامهم الفصيح بالعامية ولاسيما في كيفية نطق بعض الأصوات العربية فيتأثر الطلاب بذلك سماعا وتحدثا، وهذا كله من شأنه أن يؤثر في درجة استيعابهم لما يستمعون إليه.

3.4. صعوبات ترتبط بكيفية تدريس مهارات العربية في الجامعات الصينية: – أرجَع قسم منهم مشكلاتِهم في مهارة الاستماع إلى كيفية دراستِهم العربيةَ في جامعاتهم ، إذ يحصل التعبير الكتابي على حصة الأسد في مقررات الجامعات الصينية على حساب التعبير الشفهي، ووفقا لذلك يؤثر التركيز على مهارتي القراءة والكتابة إضافة إلى الترجمة تأثيرا سلبا في تدريس مهارتي الاستماع والتحدث . – وأوضح آخرون أن مهارة الاستماع ليست جزءا من الامتحان في بعض جامعاتهم ولهذا لا يعيرها الطلاب الاهتمام الكافي؛ فهم يركزون على ما يرد في الامتحانات غير مدركين أنها المهارة الأهم التي تقوم عليها بقية المهارات. – أجمع الطلاب على أن مهمة تعليمهم نطق الأصوات العربية في مختلف الجامعات الصينية توكل إلى أساتذة صينيين، بينما يدرس الأساتذة العرب مواد أخرى، ورأى بعض الطلاب أن هذا جعلهم يعتادون على اللكنة الصينية في نطق العربية؛ فيصعب عليهم بالنتيجة سماع العربية من العرب أنفسهم، وذكر أحدهم أن قدرته على فهم ما يقوله المذيعون الصينيون في النسخة العربية من تلفزيون الصين أكبر من قدرته على فهم المذيعين العرب.

4.4. صعوبات ترتبط بطبيعة النص المسموع والرصيد اللغوي للطلاب:

– من الطلاب من أعرب عن فشله في التعرف على الأفكار العامة حول ما يسمعه، وبخاصة عندما يكون الكلام مكوَّنا من جمل طويلة، فإضافة إلى عدم اعتياده على سرعة المتحدثين العرب كما ذُكر آنفا؛ فإن تركيزه على كلمة واحدة غير مفهومة، أو جملة، أو حتى فكرة؛ يفوّت عليه فهم ما بعد ذلك ومن ثمّ الإحاطة بمحتوى ما استمع إليه.

– وزعم أغلبهم أن قلة مفرداتهم العربية من أكبر مشاكلهم مع مهارة الاستماع، ولا سبيل إلى استيعاب المستَمع إليه في رأيهم إلا بإثراء رصيدهم الإفرادي في العربية، وأضافوا إلى ذلك دور المجالات التي يحفظون مفرداتها في تحديد درجة استيعاب ما يتسمعون إليه؛ فمن له رصيد في الإعلام السياسي أو الاقتصاد أو الحياة اليومية مثلا قادر على استيعاب النصوص السمعية التي تتناول هذه الموضوعات؛ ويعجز عن الاستيعابِ من يفتقر إلى رصيد هذا المجال أو ذاك.

– وأكّد قسم منهم أن امتلاك الرصيد الإفرادي غير كاف لوحده لفهم المستمع إليه؛ فالاقتصار على حفظ قوائم الكلمات العربية دون المداومة على استخدامها في سياقات مختلفة يجعلهم ينسونها، ويؤثر هذا بالضرورة في درجة إحاطتهم بما يستمعون إليه سلبا؛ بل وحتى في التعرف على الكلمات التي تعد جزءا من رصيدهم؛ لأن الرصيد القبلي للطلبة هو بمثابة مفتاح الإحاطة بما يسمعونه فإن أهملوه عجزوا عن تلك الإحاطة؛ فيرجعون خطوات إلى الوراء بدل التقدم إلى الأمام، ويؤثّر التعود على الترجمة إلى الصينية

في مدى استعمالهم لرصيدهم العربي ومن ثم تذكّره، ونتيجة لذلك كلّه يفقد البعض القدرةَ على التركيز على ما يقرأه أو يسمعه بالعربية فضلا عن فهمه واستيعابه.

5.4. صعوبات ترتبط بالاختلاف الثقافي بين العرب والصينيين:

– كشف بعضهم عن تأثير الاختلاف بين الثقافتين العربية والصينية في عدم فهم الجمل العربية نطقا وكتابة برغم فهم الكلمات مستقلة، فأسلوب اللغتين مختلف في النظر إلى الأشياء والتعبير عنها بسبب اختلاف الثقافتين العربية والصينية، وهذا أمر لا يقتصر على اللغة العربية وثقافتها ولكن مشكلة يواجهها الصينيون عند تعلم اللغات الأجنبية التي تختلف عن طبيعة اللغة الصينية كاللغة الإنجليزية التي اعتادوا عليها منذ الصغر[31].

5. تذليل صعوبات مهارة الاستماع بالعربية من منظور الطلاب الصينيين:

من الحلول التي طبقها الطلاب الصينيون عند دراسة اللغة العربية في جامعاتهم الصينية وكذا في المركز الملحق بجامعة الجزائر2 في الموسم الجامعي (2019–2020)، أو مما اقترحوه لتذليل صعوبات مهارة الاستماع بالعربية ما يأتي:

– تطوير مهارة الاستماع إلى النصوص بالعربية يكون بإشراف من الأساتذة تجنبا للأخطاء التي يمكن أن يقع فيها الطلاب فتعيقهم عن التقدم.

– اختيار النصوص المناسبة بعناية؛ فلا تكون النصوص المختارة للتمرن أقل من مستوى الطالب واهتمامه ولا أعلى من ذلك. – استخدام خاصية الإبطاء في برامج الاستماع خلال التدرب حتى لا يفوت شيء من التسجيلات ما أمكن، فتزداد القابلية لإدراك ما يستمع إليه. – تدوين بعض ما يستمع إليه في التسجيلات على الورق وتصحيحه بمساعدة القاموس العربي والأساتذة قدر الإمكان، ثم إعادة الاستماع إلى النصوص وقراءة ما دوّن في وقت واحد، وتنتقى تسجيلات أخرى لكتابة محتواها كاملا، ثم يعاد الاستماع إليها مرارا وتكرارا مع استعمال خاصية إبطاء الصوت لأجل البحث عن الكلمات الخاطئة وتصحيحها. – التعامل مع النصوص المسموعة يكون بالتركيز على الكلمات المشكِّلة للرصيد السابق بغرض فهم الأفكار العامة أولا، ثم البحث عن المعاني المعجمية للكلمات الجديدة ثانيا، ثم تخمين المعنى العام للنص المسموع بناء على تلك المعاني المعجمية والسياقات التي وردت فيها هذه الكلمات.

– المثابرة وبذل الجهود باستمرار، ولاسيما أن العربية تعدّ أصعب لغة من وجهة نظرهم؛ فالأمر كما يرى قسم منهم لا يعتمد على معدل الذكاء البشري بقدر اعتماده على مقدار الجهد المبذول، ثم إن المواظبة على الاستماع إلى التسجيلات العربية يوميا سواء بالفهم أم بدونه كفيل بتعويد الأذن والدماغ على ما يسمع وتحسين جودة التعرف على الكلمات العربية في سياقاتها، ومن ثم تطوير القدرة على استيعاب المسموع. واقترح بعضهم أن يتم الاستماع إلى كل تسجيل ثلاث مرات على الأقل: المرة الأولى لمحاولة الفهم العام، والمرة الثانية لكتابة الكلمات والجمل، والمرة الثالثة للتصحيح.

[31] Song Shanbo, "The Influence on Chinese Students' English Writing Caused by the Difference of Chinese and Western Thinking Model-to Analyse from The Perspective of Conceptual Fluency", *Frontiers in Educational Research,* 4/3 (2020), p.p 6-10.

– العمل على لفت الانتباه إلى خصائص الأصوات العربية عامة بطرق عملية مختلفة[32] ولاسيما تلك الأصوات التي يجد الصينيون فيها مشكلة، ثم التدرب على تـمييز الأصوات المتشابهة في تلك الخصائص[33]، إضافة إلى الظواهر الصوتية في النطق العربي كاللام الشمسية؛ والفرق بين نطق همزة الوصل في بداية الكلام ونطقها في وسطه؛ وكيفية نطق تاء التأنيث في أواخر الكلمات عند الوقف والوصل؛ والتغييرات الحاصلة في النطق عند التقاء الساكنين بين كلمتين؛ وغير ذلك، ثم الاستماع إلى ذلك كله بسرعة تناسب الغرض الذي تعرض لأجله وهو إدراك الفروق لتمييزها عند سمـــاعها لاحقا في بيئتها الطبيعية، ومن ثم تحقيق القدرة على استيعاب الجمل والأفكار؛ على أن يتم الاستماع إلى التسجيلات الصوتية التي ترد فيها هذه الأصوات والظواهر الصوتية في سياقات متنوعة بدل الاقتصار على الاستماع إليها مستقلة.

– الـــمراجعةُ الـــمستمرة لقواعدِ الصوتيات العربية وتطبيقُها الدؤوب يسهمان في التعرف على ما يُستمع إليه.

– عدم الاقتصار على حفظ الـــمفردات العربية مستقلة، بل استخدامها في سياقات متنوعة للتعود عليها وتذكرها، ثم الاستفادة منها لاحقا في فهم النصوص الـــمسموعة.

– تجنب ترجـــمة ما يستمع إليه باللغة العربية إلى اللغة الصينية ما أمكن إلى ذلك سبيلا بقصد التعود على ما يقال بالعربية بـــمعزل عن الصينية.

– التركيز على مـــجال واحد لأجل الاستعداد للامتحانات العامة بحسب تخصص كل طالب[34]، وتنويع مجالات التسجيلات الـــمستمع إليه في وقت الفراغ بهدف التعود على المفردات العربية واستعمالاتـــها الـــمتعددة وتوسيع الـــمعلومات حول الثقافة العربية بفضل هذا التنويع، وهو ما يسهم في استيعاب المسموع بشكل أكبر.

6. تـــحليل أخطاء الطلاب الصينيين عند التعرف على الكلمات الواردة في النصوص الـــمسموعة بالعربية:

لاحظت عند تدريسِي نشاطَ الاستماع للدفعة الثالثة من الطلاب الصينين أنـــهم لـــم يكونوا يتعرفون على بعض من الكلمات العربية التي يسمعونـــها في التسجيلات وإن كانت جزءا من رصيدهم القبلي منذ السنة الأولى ليسانس، وهو ما يفند وجهة نظر الكثير من الطلاب الصينيين الذين درستهم على مدار المواسم الدراسية حول ضرورة حفظ أكبر قدر مـــمكن من الـــمفردات لفهم النصوص الـــمسموعة ولاسيما أن جامعاتهم تلزمهم بذلك؛ ولأجل ذلك اهتممت عند تدريسي الدفعة الرابعة منهم بالوقوف على مشكلات تـــمييز الأصوات العربية الـــمتشابهة لديهم عامة ومدى تعرفهم على الكلمات العربية قاصدة تحسين مستوياتهم، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالوقوف على ما يواجهونه من مشكلات عن قرب؛ لاسيما وأن الاستماع مهارة استقبالية تؤثر في الـــمهارتين الإنتاجيتين (التحدث والكتابة) اللّتين يظهر فيهما ضعف هؤلاء الطلاب، وزيادة على

[32] بن عصفور، "دور الذاكرة الفونولوجية"، ص230.

[33] هو يو، "مشكلات تعليم الأصوات العربية"، ص734.

[34] زعنون، "مهارة التحدث"، ص281.

ما ذكر من خطوات إجرائية في عنصر دراسة مهارة الاستماع في الـمركز، فإنني قمت عند رصدي أخطاءهم وتتبعها بخطوات إضافية:

– قُيِّدت الكلمات التي دونها الطلبة في جميع التسجيلات عدا التسجيل الأول بوصفه تسجيلا تجريبيا، واستُبعدت الكلمات الصحيحة لغة بشرط أن تكون موجودة في التسجيلات لعدم الحاجة إليها في هذه الدراسة، فبعض الطلاب خيل إليهم سماع كلمات هي صحيحة لغة ولكن لا وجود لها في التسجيلات لأن ذاكرتهم الفونولوجية قد التقطتها.

– وُضِعت الكلمات الخاطئة في كل تسجيل في جدول ثم تمّ البحث عن مقابلاتـها الصحيحة الواردة في التسجيلات؛ وجرى ذلك بـمقارنة الخطأ بـمحتوى التفريغ الكتابـي كلمة كلمة بـحثا عن أقرب الاحتمالات إليه، وللتأكد من صحة الـمقابلات بين أخطاء الطلاب وما ورد في التسجيلات تمت ـمقارنة الحروف الناقصة أو الزائدة في الأخطاء بما يقابلها أو يفترض أن يقابلها في الكلمات الصائبة اعتمادا على الخصائص الصوتية للحروف العربية الـمتشابـهة من حيث الـمخارج أو الصفات أو كلتاهما، وما شككت فيه تركته بدون مقابل صحيح ولـم يعتدّ به.

وتطلب إيجاد كثير من الـمقابلات الصحيحة إعادة البحث والمقارنة مع التفريغات الكتابية مرارا وتكرارا لأن الكلمة الواحدة غالبا لا يتعرف فيها على أكثر من صوت، بل تلتقط الذاكرة صوتا آخر يشبه الصوت الأصلي في الـمخرج أو بعض الصفات وهو ما صعّب التكهن بالمقابل الصحيح، وكثرة الاحتمالات تضعف من قيمة النتائج المتوصل إليها من خلال تحليل هذه الأخطاء[35] فكان من اللازم التأكد من الاحتمال الأقرب حفاظا على هذه القيمة، ومـما يزيد الأمر صعوبة أن التسجيل نفسه به مقاطع صوتية متكررة لكلمات مـختلفة قد تبدو للوهلة الأولى هي المقابل الصحيح لما دوّن من أخطاء، فلا مفر من تكرار البحث حتى العثور على المقابل الأقرب، وقد ساعدت بعض الأخطاء الـمتشابـهة لكلمة واحدة في العثور على الـمقابل الصحيح.

– صُنِّفت أخطاء الطلاب في هذا الـمقال باتباع ترتيب مـخارج الحروف العربية[36]، وهدف هذا التصنيف إلى إحصاء أخطاء تـمييز الصوت الواحد سواء بعدم سـماعه؛ أم بتوهم سـماعه؛ أم بتوهم سـماع صوت آخر بدلا عنه، وفيما يأتي من سطور تصنيف هذه الأخطاء؛ حيث إن الكلمات خارج الأقواس هي الكلمات الواردة في التسجيلات ويقابلها داخل الأقواس مـحاولات الطلاب التعرف على تلك الكلمات؛ وقد يكون للكلمة الواحدة في التسجيل الواحد أشكال متعددة من أخطاء التعرف الصوتي عليها، وتعبر الأرقام الواردة مع الكلمات إلى عدد الطلاب الذين وقعوا في خطأ الاستماع نفسه:

---

[35] عبد العزيز بن إبراهيم العصيلي، *مناهج البحث في اللغة الـمرحلية لـمتعلمي اللغات الأجنبية*، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2010، ط1، ص47.

[36] أبو سعيد السيرافـي، *شرح كتاب سيبويه*، تح: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012، مج5، ص386.

1.5. صوت الهمزة:

1.1.5. عدم سماع صوت الهمزة في ثلاث كلمات: إمكانيات (كاريات/ كريات(2)/كلّيات(2)/كنيا–كنياء)، تبت إلى الله (تبقد الله)، وباء (وبا).

2.1.5. توهم سماع صوت آخر [الهاء، والعين، والياء] بدل الهمزة في تسع كلمات: إجراء (أجرع)، احتواؤه (اهتواع)، أزمة (هزمت)، الأنباء (ألباع(2)/ أنباع(5)/ أنباعا)، أوزارها (عوزرها/عزار)، دأب (دعب(3)/ داعب/ دعبت)، طوارئ (توارع/طوارع)، عائدين والعائدين (عايديٍّ)، الْمسؤول (مَسعول).

2.5. الألف:

1.2.5. عدم سماع صوت الألف في ست عشرة كلمة: إجراء (أجرع)، الادعاءات (ادعات)، استنادا (استنند/ استناد)، إمكانيات (كريات(2)/ كلّيات(2)/ كنيا–كنياء)، أودي (أود)، أوزارها (أوزرها/ عوزرها)، التداعيات وتداعياته (تدعية/تدعيات(5)/تدعياته/تضعية/ تضعيات(3)/تضحيات)، تُساعد (تُسعدُ)، تكابد (تكبض/تكبّت(3)/ يُكَبِّدُ/تكبّد(9)/تكبّل)، داعية (دعية/تعية)، شفافية (شغفي)، الطاحنة (أطهنة/طحينة(4) /طهينة/ضحينة(4) /الضحينة(2)/أطحنت)، عجاج (عجج(2))، قواي (قوى/قوي)، من ناحية (منهية(2))، وراثيا (مرفيا(2)/ رفيا(2)/ ورفيا).

2.2.5. توهم سماع صوت الألف المدية في ست عشرة كلمة: أنهـــــــــــــــك/أنهكني (أنهاك)، الأولاد بسرعة (الأولاد السُعْلَي)، تجاه (تجهّي)، تستعر (تستعلي)، تفشّى (تفاشع(2))، تفاصيل (تفاصلات)، ذبابة (دبابا)، شطط (شاطة)، عجاج (عاجاج)، عجلة (عاجة)، عمدت (عامدت)، مرض (مِراض(2))، المنشأ (منشاء)، يرضخ (يرضحَي)، يعقدها (يعاقدها)، يُفتَتَحُ (يفتدي).

3.2.5. توهم سماع صوت آخر [الهمزة، العين] بدل الألف المدية في كلمتين: تفشّى (تفشّعو/ تفاشع(2) / تفشّأ(4)/ تفشّع(3))، لترضى (الرضاع).

3.5. صوت الهاء:

1.3.5. عدم سماع صوت هاء الضمير في ثماني كلمات: أوزارها (أوزار(3)/عزار)، بحوزته (حوذات/حوزة/ خوز/هوزة)، تتناقله (تتناقل/تتنقّل)، تشعر بها (تشابيعا/مَجابيعا/ جديعة/تُشاربُ)، مواجهتها (مواجهات)، يُزعجُها (يُزلِج/يُزْرِجُ)، يعزّيها (يعازي/تعازي/يعزي)، يعقدها (يعقّد).

2.3.5. توهم سماع صوت آخر [الهمزة، العين، والحاء] بدل الهاء في خمس كلمات: الانتباه (الانتباء/انتباع/ انتباع)، أنهـــــــــــــــك وأنهكني (أنحى)، تكهنات (تكحنات/تكحن/تكاح)، دراهمي وبدراهم والدراهم (طراحم/طراحا/ ضراح)، يتوجهون (يتواجؤون/يتوجّع(2)/يتوجح).

4.5. صوت العين:

1.4.5. عدم سماع صوت العين في كلمتين: تصنيع (تسلِيٌّ/تسلي/تصلي)، المعطيات (مطيات(4)/ مطايات/مطيبات).

2.4.5. توهم سماع صوت آخر [الألف المدية، والهمزة، والهاء، والحاء، والغين، واللام، والراء، والدال، والواو] بدل العين في ثلاث عشرة كلمة: ارتفاع (ارتفاد)، تتبع (تتبر)، التداعيات وتداعياته

(تضحيات)، تشعر بِها (تُشارِبُ)، الردع (ردء)، عجاج (أجاج)، العقابية (إقابي/إقابية)، مشاعر(مشاغِل)، المعطيات (مواطيات)، يُزعجُها (يُزلِج/يُزْرِجُ/يزرجها)، يعزف (يأزف)، يعزلُهم (تَهزل)، يعزّيها (يأزيها).

5.5. صوت الحاء:

• **توهم سماع صوت آخر [الهاء، والعين، والخاء، والميم] بدل الحاء في تسع كلمات:** احتواؤه (اختواء/امتواء/اهتواء/اهتواع)، احتياطية (اختياضية)، بحوزته (هوزته/هوزة)، بالانحياز (الهياز/انهياز(2))، الجائحة (جائع/جائعا/جائعة)، الطاحنة (أطهنة/طهينة)، من ناحية (منهية(2))، نصحك (مزهك)، يلوّح (يلوّه).

6.5. صوت الغين:

• **توهم سماع صوت آخر [الهمزة، والهاء، والعين، والخاء، والراء، والتاء، والواو] بدل الغين في ست كلمات:** برغوث (برخوت)، رغيف (رعيف(5)/رئيف)، غربية (تربية)، غضون (وُدون/هضون)، غلطة (خلطا/خلطة)، غياب (ريابة).

7.5. صوت الخاء:

• **توهم سماع صوت آخر [الهاء، والحاء، والغين، والقاف] بدل الخاء في ست كلمات:** أخبرني (تُقبِرُ)، تَخَلَّصْ والْمُخلص (غرَس(2)/غلّص)، خطّط (غطب/غاطب)، خفة (هفة)، مخجل (محشي)، يرضخ (يرضحَى/يقرضح).

8.5. صوت القاف:

1.8.5. عدم سماع صوت القاف في كلمتين: طريقة (تريت)، وقحين (وحين(2)).

2.8.5. توهم سماع صوت آخر [الكاف، والضاد، والدال، والفاء] بدل القاف في خمس كلمات: حقير (حكر)، سرقة (سركة/سلكة)، منتقاة (منتفات)، وقحين (وَكح/مضحين)، يتساقط (يتصدّد).

9.5. صوت الكاف:

• **توهم سماع صوت آخر [القاف] بدل الكاف في كلمة واحدة:** كيس (قيص(2)).

10.5. صوت الضاد:

• **توهم سماع صوت آخر [الدال] بدل الضاد في كلمتين:** الأعراض (العراد)، غضون (وُدون).

11.5. صوت الجيم:

• **توهم سماع صوت آخر [الشين] بدل الجيم في خمس كلمات:** أرجوك (شروك/أرشوك)، بجدّتها (شوبتها(2))، التجار (تشار/التشار)، جدة (شوبة/شبّة)، مخجل (محشي/مخش/مخشئ/مخشي(2)/مخشل(2)).

12.5. صوت الشين:

• **توهم سماع صوت آخر [الجيم] بدل الشين في كلمة واحدة:** لتشتيت (تجتيت).

13.5. صوت الياء:

1.13.5. عدم سماع صوت الياء في ثلاث كلمات: تفاصيل (تفاصلات)، التلميحات (تلمحات(3))، حقير (حكر).

2.13.5. توهم سماع صوت الياء في أربع كلمات: اذهب (تدهيب)، تستعر (تستعير)، سهل (فهيلة)، مخجل (محشي/مخشي(2)).

3.13.5. توهم سماع صوت آخر [الألف، والقاف، والنون، والتاء، والميم] بدل الياء في سبع كلمات: بتلقي (تنقى)، قواي (قوى)، مُصابِي (مصابق)، كيس (كنس)، يعزلُهم (تَهزل)، يعزّيها (تعازي)، يعزف (تعزف/معزف).

14.5. صوت اللام:

1.14.5. عدم سماع صوت اللام في كلمتين: تلتقي (دقين)، مخجل (مخش).

2.14.5. توهم سماع صوت آخر [الياء المدية، والهمزة، الحاء، والقاف، والياء، والنون، والراء، والزاي، والباء] بدل اللام في خمس عشرة كلمة: أعلنت (أُعْرِت)، بتلقي (تنقى)، تَخَلَّصْ والْمُخلص (غرَس(2)/أخيس)، تخلط (تخرد/ التخرد/تخرط)، السلطات (سُرُطاة)، شاملا (شامقا)، عالقين (عارقين)، غلطة (غرضة(2))، للاتصال (اتحصار)، متلفزة (تحفس)، مجهول (مجهور/مَجهوز)، مخجل (محشي/ مخشئ/مخشي(2))، مُخلّفا (خيّف/مُخَيّف(2)/مُخيّفًا)، معدلا (معدّنا/معدّرا)، ملحوظ (منحوظ/ منحوث/منحوذ).

15.5. صوت الراء:

1.15.5. عدم سماع صوت الراء في ثلاث كلمات: تشعر بِها (تشابيعا/مَجابيعا)، حجر (حج/حجّ)، مستورِدة (تستود).

2.15.5. توهم سماع صوت آخر [الهمزة، والعين، والقاف، والياء، واللام، واللام الممدودة، والواو] بدل الراء في اثنتي عشرة كلمة: التبريرات (التبليرات)، تخلط (تخرد/التخرد/التخلةُ)، تستعر (تستعلي)، خارق (خالق(2))، دنانير (دنانيق/دناميق/ دنانيل/دنانية)، ردود (ودود(2))، رؤيتك (لُؤْيَتَكِ)، سرقة (سلكة)، شريفا (شئيف/ شعيف)، مشاعر (مشاعل/مشاغل)، وراثيا (ولافيا)، يفسّر (يفسّل(2)/ يقهّل).

16.5. صوت النون:

1.16.5. عدم سماع صوت النون في ثلاث كلمات: أخبرني (تُقبــرُ)، أعلنت (أُعْرت)، بالانحياز (حياز).

2.16.5. توهم سماع صوت آخر [اللام، والراء، والميم] بدل النون في ثماني كلمات: إمكانيات (كاريات/كريات(2)/كلّيات(2))، الأنباء (ألباع(2))، بالانحياز (الهياز)، تصنيع (تسليٌ/ تسلي/تصلي)، تعنِي (تَعلين)، تقنع (تقمع)، دنانير (دناميق)، ينضم (ارضمّ).

17.5. صوت الطاء:

- **توهم سماع صوت آخر [الضاد، والدال، والتاء، والفاء، والباء] بدل الطاء في ثلاث عشرة كلمة:** احتياطية (اختياضية)، الأوساط (أوصات(3)/أوطات)، تخلط (تخرد/التخرد/التخلةُ)، تصطاد (تصضاد(2)/

تستاد(2)/ تسضاد/تستاض/تصفاد)، خطّط (خضب)، ربط (الربة)، شطط (شاطة/شطة(2)/ الشطة/الشوطة)، الطاحنة (ضحينة(4)/الضحينة(2))، طريقة (تريت)، طوارئ (توارع)، غلطة (غلض/غرضة(2))، المحيطة (محيدة)، مخلوطة (مخلوضة).

18.5. صوت الدال:

1.18.5. عدم سماع صوت الدال في كلمتين: عُبادة (عبّة)، مستوردة (مستور/مُستوْرَة (2)).

2.18.5. توهم سماع صوت آخر [الضاد، واللام، والنون، والطاء، والتاء، والزاي، والذال، والباء] بدل الدال في اثنتي عشرة كلمة: بجدّتها (شويتها(2))، التداعيات وتداعياته (تضعية/ تضعيات(3)/تضحيات/ تضاعيات)، تصطاد (تسطات(2)/ تستاض)، تقديم (تقتيم)، تكابد (تكابض/تكبض/تكبّت(3) /تكابل/تكبّل/تكابت)، جدة (شوية/شبّة/جبَّة)، داعية (تعية)، دراهمي وبدراهم والدراهم (طراحم/ تراهم/طراحا/ضراح)، الردع (الرضع)، غدت (غذت(2)/ غزّت)، قدوم (قضوم(3))، مداخن (مناخر).

19.5. صوت التاء:

1.19.5. عدم سماع صوت التاء في تسع كلمات: إمكانيات (كنيا)، الانتقادات (انتقاد)، بحوزته (خوز)، تبّا لك (انبلّك)، الجائحة وجائحة (جائح)، حصيلة (حسيل)، لترضى (الرضاء)، موجة (موج(2)/موجع(2))، نفدت (نفد).

2.19.5. توهم سماع صوت آخر [الهمزة، والقاف، والياء، والنون، والراء، والطاء، والدال، والميم] بدل التاء في إحدى عشرة كلمة: إمكانيات (كنياء)، تبت إلى الله (تبقد الله)، تتوسع (ارتصع)، تستعر (مستعـــر)، تشعر بها (مَجابيعا)، تكابد (يُكبِّدُ)، تلتقي (دقين)، تَملك (نصبّك)، غدت (غدد)، لافت (لافطار)، يُفتَتَحُ (يفتدح(4)/يفتدى(2)/ يفتقح).

20.5. صوت الصاد:

- **توهم سماع صوت آخر [اللام، والسين، والزاي] بدل الصاد في ثماني كلمات:** اصمُـــــت (أسمت/أسْمَوْت)، تَخَلَّصْ والْمُخلص (غرَس(2)/أخْلس/أخبس)، تصطاد(تسطات(2) /تستاد(2)/تسطاد/تسضاد/تستاض)، تصميم (تلميم(2))، تصنيع (تسلِيٌ/تسلي)، حصيلة (حسيلة/حسيل)، نصحك (نسحك/مزحك(3)/مزهك)، ونصحت (نسحة).

21.5. صوت الزاي:

- **توهم سماع صوت آخر [السين، والذال] بدل الزاي في ثلاث كلمات:** بحوزته (حوذات)، متلفزة (متلقذ/تحفس)، مزيفة (مسيفة).

22.5. صوت السين:

- **توهم سماع صوت آخر [الهاء، والتاء، الصاد، والزاي، والظاء، والذال، والفاء] بدل السين في خمس عشرة كلمة:** الابتسام (الاقتصار/انتصاما/اتصار/اتّهام/اقتصار)، الأنفس (أنفُظ)، الأوساط (أوصات(3)/أوطات)، بسعة (صعة)، تتوسع (ارتصع)، التّنفّس (تنافز/تنافذ)، سعال (صعال)، سعدى

(صُعدَ)، سهل (فهيلة)، سواء (زواء(2))، قاسية (قاصية)، قسوة (قصوة(2))، كيس (قيص(2))، يتساقط (يتصدّد)، يفسّر (يقهّل).

23.5. صوت الظاء:

• **توهم سماع صوت آخر [الضاد، والزاي، والذال، والثاء] بدل الظاء في كلمتين:** تنظيف (تنضيف)، ملحوظ (ملحوذ/ملحوز(2)/ملحوث/منحوث/منحوذ).

24.5. صوت الذال:

• **توهم سماع صوت آخر [الضاد، والراء، والطاء، والدال، والظاء] بدل الذال في أربع كلمات:** اتُخذت (انتخرت)، اذهب (تدهيب)، تغذية (التغطية/تغدية/تغظية/تغضية(2)/ تغربية)، ذبابة (دبابا/ دبّ (2)).

25.5. صوت الثاء:

• **توهم سماع صوت آخر [الدال، والتاء، والسين، والزاي، والفاء] بدل الثاء في أربع كلمات:** إثباتات (إسباتات/إزبتات)، برغوث (برغود/برخوت)، ثَمّة (فمّة)، وراثيا (مرفيا(2)/رفيا(2)/رافيا /وراسيا/ورفيا/ولافيا).

26.5. صوت الفاء:

• **توهم سماع صوت آخر [الحاء، والغين، والقاف] بدل الفاء في أربع كلمات:** تتصرف (تتصرح/أصرح)، شفافية (شغفي)، متلفزة (متلقذ)، يفسّر (يقهّل).

27.5. صوت الباء:

1.27.5. عدم سماع صوت الباء في ست كلمات: الابتسام (اتسار/اتصار)، بسعة (سعة/صعة)، بتلقي (تتقى)، بحوزته (هوزته/حوذات/ حوزة/خوز/هوزة)، بالانحياز (حياز/انحياز(5)/الانحياز/ الهياز/انهياز(2))، الْمَتَاعب (متاع(3)/مِتاعة).

2.27.5. توهم سماع صوت آخر [النون، والقاف، والفاء] بدل الباء في ثلاث كلمات: الابتسام (الافتصار/انتصاما/اقتصار)، الْمَتَاعب (متاعف/ مَتَاعقُ)، الموبوءة (موقوءة).

28.5. صوت الميم:

1.28.5. عدم سماع صوت الميم في كلمتين: إمكانيات (كاريات/كريات(2)/كلّيات(2)/كنيا-كنياء)، دراهمي وبدراهم والدراهم (طراحا/ضراح).

29.5. صوت الواو:

1.29.5. عدم سماع صوت الواو في ثلاث كلمات: أوزارها (عزار)، تتوسع (ارتصع)، وراثيا (رفيا(2)/ رافيا).

2.29.5. توهم سماع صوت الواو في ست كلمات: اصمُـــــت (أسْمَوْت)، جدة (شوبة)، بجدّتـها (شوبتها(2))، الجمركية (جُمروكية)، شطط (الشوطة)، يتوجهون (يتواجؤون).

3.29.5. توهم سماع صوت آخر [الميم] بدل الواو في كلمتين: وراثيا (مراثي/ مرفيا(2))، وقحين (مضحين).

30.5. صوت التشديد:

1.30.5. توهم سماع صوت تشديد الحرف بدلا عن المد في أربع عشرة كلمة: استنادا (اسْتَنَدَّ)، تتزايد (تتزيّد)، تتناقله (تتنقّل)، تجاه (تجهّى)، تراقب (ترقّب)، تُفارق (تُفرِّق)، عُبادة (عبّة)، العقابية (عقّبيّة)، قواي (قُويّه)، مُتجاوزا (مُتجوّزا)، مُصابِي (مصبّي)، يعود (عوّض)، تساقط (يتسقّط(2))، يتصاعد (يتصعّد(3))/يتصدّد).

2.30.5. توهم سماع صوت المدّ بدل تشديد الحرف في خمس كلمات: التّنفّس (تنافز/تنافذ)، خطّط (غاطب)، يتوعّد (يتواعد)، يعزّيها (يعازي/تعازي/يعازيها)، يلوّح (يلاوح).

3.30.5. توهم سماع صوت آخر [الحاء، واللام، والنون، والميم] بدل تشديد الحرف في ست كلمات: اتّخذت (انتخرت)، تتسّع (تمتسع)، التنين (تلنين)، بجدّتها (شوبتها(2))، جدة (شوبة)، للاتصال (اتحصار).

31.5. عدم سماع صوت همزة الوصل في بداية تسع وعشرين كلمة: الادعاءات، الأنباء، الانتباه، الأنفس، الأوساط، الأولاد، التبريرات، التجار، التشكيك، التلميحات، التّنفّس، التنين، التهديدات، الجائحة، الجمركية، الحزبين، الردع، الصّمود، الطاحنة، العقابية، الْمُتَاعب، المحيطة، المدينة، الحدودية، المستجدة، الْمسؤول، المعطيات، المنشأ، الموبوءة.

32.5. عدم سماع أكثر من صوت في خمسة تراكيب وكلمتين: تبت إلى الله (تبقد الله)، حاضر يا أبي (صاخبي/ضاحب (2)/ ضراحبي)، حالة طوارئ (حالة رئوية)، دنانير (دنانيق/دناميق/ دنانيل/دنانية)، فلم رعب (فِلملون/فيمرا)، منتقاة بعناية (قاعية)، يرضخ (يرضحَى/يقرضح)، ينضم إلينا (ضامرين(2)/يضمرين).

33.5. كلمات أجنبية وردت في التسجيلات ولم يُتعرَّف عليها: الفايروس (الوايس)، كوفيد (كوف)، كونغرس (قنقرس)، لوفتهانزا (انفغانز/ تنْزا).

6. النتائج والاقتراحات:

تبين من خلال هذه الدراسة أن صعوبات مهارة الاستماع بالعربية من منظور الطلاب الصينيين تظهر في جوانب عديدة يمكن تصنيفها إلى خمس مجموعات أساسية:

1. صعوبات تتعلق بما يميز الصوتيات العربية.
2. صعوبات تتعلق بنطق العرب.
3. صعوبات تتعلق بكيفية تدريس مهارات العربية في الجامعات الصينية.
4. صعوبات تتعلق بطبيعة النص المسموع والرصيد اللغوي للطلاب.
5. صعوبات تتعلق بالاختلاف الثقافي بين العرب والصينيين.

وتختلف طرق تذليل صعوبات مهارة الاستماع بالعربية بحسب خبرات الطلاب وتجاربهم، ولعل أهمّها الدراسةُ التطبيقيةُ المكثفة للصوتيات العربية عبر التدرب على تمييز المتشابه من الأصوات لتمييزها

عند سماعها لاحقا، وعدم الاكتفاء بحفظ المفردات العربية مستقلة؛ بل استخدامها في سياقات متنوعة بغرض التعود عليها وتذكرها للاستفادة منها لاحقا في فهم النصوص المسموعة، وتجنب ترجمة ما يسمع باللغة العربية إلى اللغة الصينية ما أمكن ذلك بقصد التعود على ما يقال بالعربية بمعزل عن الصينية.

وعند تحليل أخطاء الطلاب في نشاط الاستماع لوحظ أنهم يعانون من مشكلات جمة في مهارة الاستماع بالعربية ابتداء من القاعدة وهي التمييز بين الأصوات العربية ومن ثمّ التعرف على الكلمات، إذ يمكن تلخيص أخطائهم فيما يأتي:

– لم يسمعوا في كلمات كثيرة أصواتا عديدة، إضافة إلى إخفاقهم في تمييز أكثر من صوت في كلمة أو تركيب.

– توهموا في بعض الكلمات سماع أصوات مدود لا وجود لها.

– توهموا في بعض الكلمات سماع أصوات أخرى بدل معظم الأصوات العربية.

وجدير بالذكر أن حسن نطق المتحدث بالعربية باعتنائه بمخارج الحروف العربية ومختلف الظواهر الصوتية وإعطائها حقها وجودة التسجيلات ومرات سماعها ودرجة الضوضاء، ذلك كله له دور في تركيز الطلاب على ما يسمعونه فيستبعد بوجود الشروط الملائمة لاستماعهم الكلام العربي عزوُ أخطائهم إلى العوامل الخارجية ما أمكن ذلك، ومع ذلك فلا يمكن إغفال دور هذه العوامل وإن بدرجة ضعيفة في إخفاق الطلاب في تمييز الأصوات والتعرف على الكلمات العربية.

من خلال عينة هذا المقال لوحظ أنه لا يوجد صوت عربي إلا ويجد أحد الطلاب صعوبة معه ولا سيما توهم سماع صوت بدل صوت آخر سواء أتعلق الأمر بالأصوات متقاربة المخرج، أم تعلق بالأصوات متشابهة الصفات وغيرها الكثير، وهؤلاء الطلاب من جامعات صينية مختلفة وجميعهم أوائل، مما يسمح بتعميم النتائج المتوصل إليها، وهذا يستدعي إعادة النظر في المنهج العام لتدريس العربية عامة و مهارة الاستماع خاصة في الجامعات الصينية وعدم الاكتفاء بالتدريب على الأصوات العربية مستقلة بل تكثيف الأنشطة والتدريبات حول الأصوات المتشابهة في المخارج أو الصفات أو كلتيهما، وإسناد دروس الصوتيات والنطق إلى الأساتذة العرب بدل الأساتذة الصينيين لأجل التعود على الاستماع إلى اللكنة العربية بشرط التقيد بالنطق الصحيح للفصحى، ذلك لأن الاهتمام بتمييز الأصوات له تأثير ليس في النطق وحده بل في صقل مهارة الاستماع بالدرجة الأولى؛ فكيف يمكن للطالب تقليد ما لا يستطيع تمييزه، أو تحسين مستواه في البلدان العربية في فترة وجيزة وقد انطبع لديه خلال سنوات دراسته في جامعته ما يشق إقناعه بالخطأ فيه فضلا عن تصحيحه، ومن المعلوم أن تحسين مهارة الاستماع بمفهومه الشامل هو أول الطريق نحو تحسين المهارتين الإنتاجيتين تحدثا وكتابة.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

المراجع والمصادر

أولا: المراجع العربية:

بن عصفور، هاجر بنت سلمان. "دور الذاكرة الفونولوجية في إنتاج واستيعاب أصوات اللغة الثانية"، *مجلة تعليم العربية لغة ثانية*، 2/4 (2020)، 209-242.

تشانغ، هونغ. "حول المنهج الوطني لتعليم اللغة العربية في الجامعات الصينية جامعة الدراسات الأجنبية نموذجا"، *مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية*، 1/2 (2019)، ص288-299.

جي تشن، "تدريس اللغة العربية في جمهورية الصين الشعبية مشاكل وحلول"، *مجلة اللغة العربية*، 1/15 (2013)، ص 221-233.

زعنون، نسرين. "تحسين مهارة التحدث بالعربية لدى الطلاب الصينيين عبر منصة دينغ تالك: المشكلات والحلول"، *أعمال مؤتمر اللغة العربية الدولي الاستثنائي عن بعد بالشارقة التعليم عن بعد في تدريس اللغة العربية الواقع والمتطلبات والآفاق*، الشارقة: المركز التربوي للغة العربية لدول الخليج، 2020، المجلد 1، ص281-294.

السيرافـــي، أبو سعيد. *شرح كتاب سيبويه*، ت. أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012، المجلد 1.

شاو بينغ، سيو. "النبر والتنغيم في اللغة العربية واللغة الصينية الماندرين دراسة تحليلية" رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية العالمية، 2019.

شعبان، مصطفى. ومينغ ما، شياو. "الإطار المعياري الصيني العام لتدريس اللغة العربية لغةً أجنبية"، موقع دليل العربية، الاسترداد: 2020،

https://daleel-ar.com/home/mod/data/view.php?d=10&rid=104.

العصيلي، عبد العزيز بن إبراهيم. *مناهج البحث في اللغة الـمرحلية لـمتعلمي اللغات الأجنبية*، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2010. الطبعة 1.

فريق وضع المنهج التدريسي وتعديله للمبتدئين والمتقدمين، *قائمة الـمفردات لمنهج تعليم العربية في الجامعات الصينية*، بكين: دار جامعة بكين للنشر، 2017.

قناة الجزيرة الإخبارية، "انتشار كورونا حدث الأسبوع وفقا لجمهور الجزيرة"، الاسترداد: 06 فبراير 2021، https://www.youtube.com/watch?v=-AqTf5ISH3U.

قناة الجزيرة الإخبارية، "جائحة كورونا تبادل الاتهامات بين أميركا والصين"، الاسترداد: 06 فبراير 2021،

https://www.youtube.com/watch?v=sEOgFtxJod8.

قناة الجزيرة الإخبارية، "حرب كورونا بين أمريكا والصين تستعر"، الاسترداد: 06 فبراير 2021،
https://www.youtube.com/watch?v=sOeEh1lbbYo.

قناة الجزيرة الإخبارية، "الصين تبحث عن المريض رقم صفر والجزيرة تلتقي أحد المصابين"، الاسترداد: 06 فبراير 2021،
https://www.youtube.com/watch?v=pAB1iG9Rcbk.

قناة جيل الطيبين، "الحلقة 23 لعهد الأصدقاء"، الاسترداد: 10 فبراير 2021،
https://www.youtube.com/watch?v=RaM-TokVpMA.

منصة آوان لمؤسسة دبي للإعلام، "قناعة لص حكايا من ظرفاء ولكن"، الاسترداد: 13 مارس 2021،
https://cutt.ly/axwTN42.

موقع الجزيرة الوثائقية، "الفلورايد سم في أفواهنا"، الاسترداد: 06 فبراير 2021،
https://cutt.ly/wxrsqgO.

موقع جوجل درايف، "ملاحق المقال تمييز الطلاب الصينيين للأصوات العربية"، الاسترداد: 18 مارس 2021،
https://drive.google.com/file/d/1nVFVwllhYkl00_ax8Mby2CSKtlZYKIFz/view?usp=sharing.

موقع القناة العربية لشبكة تلفزيون الصين الدولية CGTN، الاسترداد: 11 فبراير،
https://arabic.cgtn.com.

موقع مركز التعليم المكثف للغات، "تقديم المركز"، الاسترداد: 06 فبراير 2021،
https://www.ceil.univ-alger2.dz/index.php/ceil/presentation.

هوا قوه، شاو. *الجديد في اللغة العربية*، دار التعليم والدراسة للغات الأجنبية للنشر، بكين، 2002 –2010، المجلدات 1–6.

هو يو، شيانغ. "مشكلات تعليم الأصوات العربية للطلبة الصينيين ومعالجاتها المرحلة الجامعية المبدئية نموذجا"، *وقائع الندوة الدولية حول تدريس اللغة العربية رؤية وتحديات ماليزيا والصين Prosiding Seminar Antarabangsa Pengajaran Bahasa Arab: Wawasan dan Cabaran Malaysia-China*، بانجي سيلانجور: جامعة كيبانغسان ماليزيا،2011، ص728–739.

Reference

al-Aṣīlī, Abdu al-Azīz bnu Ibrāhīm. *manāhij al-baḥth fī al-luġa al-marḥaliyya limutaʿallimī al-luġāt al-ʾajnabiyya*, jāmiʿat al-imām muḥammad bnu suʿūd al-islāmiyya, al-riyāḍ: al-suʿūdiyya, 2010, al-ṭabʿa al-ʾūla.

al-Sīrāfī, Abū Saeed. *šarḥu kitābi Sībawayh*, taḥqīq: Aḥmad ḥasan mahdalī wa ʿalī sayyid ʿalī, bayrūt: dār al-kitab al-ʿilmiyya, 2012, al-mujallad 5.

Alibaba Group, "Ding Talk website", 2014, retrieved February 2021, https://www.dingtalk.com/en.

Bnu Uṣfūr, Hajar bint Salmān. "dawr al-ḏākira al-fūnūlūjiyya fī ʾintāj wāstīʿāb ʾaṣwāt al-luġa al-thāniya", *majallat taʿlīm al-ʿarabiyya luġatan thāniya*, 4/2 (2020), ṣ.ṣ209-242.

Dwi, Rara Saraswaty. "Learners' Difficulties & Strategies in Listening Comprehension", *English Community Journal*, Number2, Volume1, 2018.

Farīqu waḍʿi al-manhaji al-tadrīsī wa taʿdīluhu lilmubtadʾīn wālmutaqaddimīn, *qāʾimatu al-mufradāti limanhaji taʿlīmi al-ʿarabiyya fil-jāmiʿāt al-ṣīniyya*, bikīn: dār jāmiʿat bikīn linnašr, 2017.

Hū Yū, Shyāng. "muškilāt taʿlīm al-ʾaṣwāt al-ʿarabiyya liṭṭalaba al-ṣīniyyīn wa muʿālajatuhā-ʾalmarḥala al-jāmiʿiyya al-mabdaʾiyya namūḏajā", *Prosiding Seminar Antarabangsa Pengajaran Bahasa Arab: Wawasan dan Cabaran Malaysia-China,* Bangi Selangor: jāmiʿat Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor, 2011, ṣ.ṣ728-739.

Huang, C. T. James. & Audrey Li, Y. H. & Simpson, Andrew. *The Handbook of Chinese Linguistics*, Chichester: Wiley Blackwell, 2014.

Hwā Qūh, Shāw. *al-jadīd fī al-luġa al-ʿarabiyya*, bikīn, 2002-2010, al-mujalladāt 1-6.

Jī Tshan, "tadrīsu alluġa al-ʿarabiyya fī jumhūriyyat al-ṣīn al-šaʿbiyya-mašākil wa ḥulūl", 15/1 (2013), 2013, ṣ.ṣ302-322.

Kouihi, Soukaina. "The Challenges of learning Modern Standard Arabic as a Foreign Language in China", Master thesis, 2019.

Mawqiʿ al-Jazzera al-wathāʾiqiyya " al-flūrāyd summun fī afwāhinā", al-isitrdād: 06 fibrāyar2021, https://cutt.ly/wxrsqgO.

Mawqiʿ al-qanāt al-ʿarbiyya lišabakat tilifizyūn al-ṣīn al-duwaliyya (CGTN), al-istirdād 11 fibrāyar 2021, https://arabic.cgtn.com.

Mawqiʿ Google Drive, "malāḥiq al-maqāl tamyīz al-ṭullāb al-ṣīnyyīn liʾaṣwāt al-ʿarabiyya", al-āstrdād: 18 mārs 2021, https://drive.google.com/file/d/1nVFVwllhYkl00_ax8Mby2CSKtlZYKIFz/view?usp=sharing.

Mawqiʿ markaz al-taʿlīm al-mukaṯṯaf lilluġāt, "taqdīm al-markaz", al-istirdād 06 fibrāyar 2021, https://www.ceil.univ-alger2.dz/index.php/ceil/presentation.

Minaṣṣat ʾāwān limuʾassassat Dubai liʾiʿlām, "qanāʿtu liṣṣ ḥakāyā min ẓurafāʾ walākin", al-istirdād: 13 mārs 2021, https://cutt.ly/axwTN42

Qanāt al-Jazeera al-ʾiḫbāriyya, "al-ṣīn tabḥath ʿan al-marīḍ raqm ṣifr, wāl Jazeera taltaqī ʾaḥad al-muṣābīn", al-istirdād 06 fibrāyar 2021, https://www.youtube.com/watch?v=pAB1iG9Rcbk.

Qanāt al-Jazeera al-ʾiḫbāriyya, "ḥarbu kūrūnā bayna amrīkā wa al-ṣīn tastaʿir", al-istirdād 06 fibrāyar 2021, https://www.youtube.com/watch?v=sOeEh1lbbYo.

Qanāt al-Jazeera al-ʾiḫbāriyya, "intišār kūrūnā ḥadath al-ʾusbūʿ wifqan lijumhūr al-Jazeera", al-istirdād 06 fibrāyar 2020, https://www.youtube.com/watch?v=-AqTf5ISH3U.

Qanāt al-Jazeera al-ʾiḫbāriyya, "jāʾiḥatu kūrūnā-tabādul al-ittihāmāt bayna amīrikā wa al-ṣīn", al-istirdād 06 fibrāyar 2021, https://www.youtube.com/watch?v=sEOgFtxJod8.

Qanāt jīl al-ṭayyibīn, "al-ḥalqa 23 lilmusalsal al-kartūnī ʿahd al-ʾaṣdiqāʾ", al-istirdād 10 fibrāyar 2021, https://www.youtube.com/watch?v=RaM-TokVpMA.

Shaban, Muṣṭafa. wa Mīng Mā, Shyāw. "al-ʾiṭār al-miʿyārī al-ṣīnī al-ʿām litadrīs al-luġa al-ʿrabiyya luġatan ajnabiyya", mawqiʿ dalīl al-ʿarabiyya, al-istirdād 2020, https://daleel-ar.com/home/mod/data/view.php?d=10&rid=104.

Shāw Bīng, Siyū. "al-nabr wattanġīm fī al-lluġa al-ʿarabiyya wa lluġa al-ṣīniyya al-māndarīn-dirāsa taḥlīliyya", risālat mājistīr ġayr manšūra, al-jāmiʿa al-ʾislāmiyya al-ʿālamiyya, 2019.

Song Shanbo, "The Influence on Chinese Students' English Writing Caused by the Difference of Chinese and Western Thinking Model-to Analyse from The Perspective of Conceptual Fluency", *Frontiers in Educational Research*, Number 4, Volume3, 2020.

Speedtest Global Index, Speedtestfixed, retrieved 07 January 2020, https://www.speedtest.net/global-index#fixed.

Speedtest Global Index, Speedtestmobile, retrieved 07 January 2020,

Tshāng, Hūng. "ḫawla al-manhaj al-waṭanī litaʿlīm al-lluġa al-ʿarabiyya fī al-jāmiʿāt al-ṣīniyya -jāmiʿt al-dirāsāt al-ʾajnabiyya namūḏajā", majallat al-mayādīn liddirāsāt filʿulūm al-ʾinsāniyya, 2/1 (2019), ṣ.ṣ 288-299.

Zanoun, Nesrine. "taḥsīn mahārat al-taḥadduth bilʿarabiyya lada-ṭṭullābi al-ṣīniyyin ʿabra minaṣṣat DingTalk: al-muškilāt wālḥulūl", aʿmāl muʾtamar al-luġa al-ʿarabiyya al-dduwalī al-istiṯnāʾī ʿan buʿd biššāriqa al-taʿlīm ʿan buʿd fī tadrīs al-luġa al-ʿarbiyyat al-wāqiʿ wālmutaṭallabāt walʾāfāq, al-Sharjah: al-markaz al-tarbawī lilluġa al-ʿarabiyya liduwal al-ḫalīj, al-mujllad 1, 2020, ṣ.ṣ 281-294.

Book Review/Kitâbiyât

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 149-152 Book Review /*Kitap İncelemesi*

M. Faruk Toprak, *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa (7.-12. Yüzyıllar Arası)*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 342 p/s. ISBN: 9786257189361

Merve Cengiz *

* Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye.
E-mail: mervecengiz13@gmail.com

https://orcid.org/0000-0003-3400-2939

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Merve Cengiz,
Arş. Gör., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Türkiye.

Submission /Başvuru:
21 December/Aralık 2021

Acceptance /Kabul:
14 May/Mayıs 2021

Citation/Atıf:
Cengiz, Merve. "M. Faruk Toprak, Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa (7.-12. Yüzyıllar Arası), Ankara, Gece Kitaplığı, 2020, 342 p/s. ISBN: 9786257189361", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 149-152.

Eski dönemlerden günümüze kadar Arap şiirinde övgü, yergi, aşk, tasvir, cesaret, ölüm ve ağıt gibi birçok tema işlenmiştir. Ancak yaşanan sosyal, siyasal ve dini olaylar edebiyatın her sahasında olduğu gibi Arap şiirinde de etkisini göstermiş ve bunun sonucu olarak Arap şiirine yeni konular girmiştir. İslamiyet'in gelişiyle birlikte yeni bir veçhe kazanan Arap şiiri, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında meydana gelen kutuplaşmalar sonucu ortaya çıkan Şii grubun da kendi duygu ve düşüncelerini yansıtabilecekleri bir alan olmuştur. Bu çalışmada Şii hareketinin Arap şiirine etkilerini inceleyen Prof. Dr. Mehmet Faruk Toprak'ın *Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şia (7. ve 12. Yüzyıllar Arası)* adlı eseri ele alınacaktır. Kitap önsöz ve giriş kısımlarından sonra "Ehl-i Beyt'e Ağıt", "Ehl-i Beyt'e Övgü", "Hiciv", "Muhammed b. el-Hanefiyye ve Keysânilik" ve "Müteferrik Konular" başlıklı beş ana bölümden oluşmaktadır. Ek olarak eserin sonunda "Seçme Kasideler ve Türkçe Çevirileri" ve "Kısa Biyografiler" başlıklı bölümlere yer verilmiştir. Önsözde şiirlerin tespit edilip toplanması ve Türkçeye çevrilmesi hususunda çok titiz davranıldığı için eserin tamamlanmasının uzun sürdüğü belirtilmektedir. Yine bu bölümde eserin amacının Sünni- Şii çatışmasını ve Müslümanlar arasındaki ayrışmayı siyasi, ideolojik ve dini açıdan değerlendirmekten ziyade konuyla ilgili edebi mahsulün tarafsız bir şekilde incelemek olduğu dile getirilmektedir.

Giriş bölümünde ise tarih boyunca Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaflara değinilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçimi, Cemel Vakası, Sıffin Savaşı gibi İslam tarihinde Müslümanlar arasında kutuplaşmalara neden olan olaylara kısaca değinilip tarihi açıdan bu olaylar anlatılırken konuyla ilgili şiirlere yer verilmektedir.

"Ehl-i Beyt'e Ağıt" başlıklı birinci bölümde Şia edebiyatının en önemli konularından biri olan Ehl-i Beyt mensupları için yakılan ağıtlar ve onlara yapılan zulmü ortaya koyan şiirler ele alınmaktadır. Mersiyeler daha çok Hz. Hüseyin'in de içlerinde bulunduğu Kerbela şehitleri için söylenmiştir. Bu konudaki şiirler çok duygulu ve etkileyici ifadelerle bezenmiştir. Peygamber soyundan gelenlere ağıt yakma geleneği sadece o dönemle sınırlı kalmayıp günümüze kadar her dönemde varlığını sürdürmüştür. Bu gelenek Şii şairlerin yanı sıra yapılan zulümler karşısında kayıtsız kalamayan diğer şairler tarafından da devam ettirilmiştir. Zira Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygı O'nun soyundan gelenlere karşı hassasiyeti beraberinde getirmiştir. Bu bölümde çok sayıda mersiye örneği sunulmaktadır. Özellikle ilk dönem şairleri tarafından yazılan mersiyeler olaylara bizzat şahit olmaları açısından çok daha etkileyicidir.

"Ehl-i Beyt'e Övgü" başlığını taşıyan ikinci bölümde Arap şiirlerinde en yaygın türlerden biri olan övgü şiirleri ele alınmaktadır. Şia Edebiyatı'nın en çok işlenen ikinci konusu olan methiyelerde Hz. Peygamber soyundan gelenlere duyulan sevgi ve saygı veciz bir üslupla işlenmiştir. Methiyeler doğası gereği abartılı ifadeler içerse de ilk dönem methiyelerde sade ve akıcı bir dil kullanıldığı ve abartıdan uzak olduğu görülmektedir. Şiirlerde genel olarak Hz. Peygamber soyundan gelen ve bu davayı destekleyen herkes, özelde ise Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hüseyin ve Haşimîler için övgü ifadeleri kullanılmıştır. Bununla birlikte her dönemde olduğu gibi Ehli Beyt'e karşı tutumları iyi olan, bu davayı destekleyen yöneticilere ve halifelere methiyeler yazılmış, Ehli Beyt'e zulmedenleri hicvedenler de övülmüştür. Bu noktada belirtmek gerekir ki Ehl-i Beyt'i övmek sadece Şii hareketine mensup şairlere has bir durum değildir. Hz. Peygamber'in ailesini methetme, çoğu şairin şiirine konu olmuştur. Bununla birlikte bu dönemde "medih" ile beraber "fahr" yani övünme de şiirlerde işlenmiştir. Halihazırda Araplar arasında yaygın olan soyla övünme olgusu Hz. Peygamber soyundan gelen şairlerde de kendini göstermiştir. Ehl-i Beyt soyundan gelen şairler toplum içerisinde Şii kültürünün temsilcisi olmuş ve methiyelerinde bunu yaşatmışlardır. Methiyelerde, Ehl-i Beyt mensuplarını harekete geçirecek söylemlerin yanı sıra onları sabır ve metanete davet eden ifadelere de rastlanmaktadır.

İkinci bölümde bulunan "İfrat ve Guluv" alt başlığında bu iki kavramın sözlük ve ıstılah manalarına değinilmektedir. Övgüde aşırıya kaçma anlamında kullanılan ifrat ve guluv, Şii hareketine mensup şairlerin şiirlerinde sıkça rastlanan bir durumdur. Şöyle ki aklın kabul edemeyeceği tasvir ve benzetmelerde aşırıya kaçıldığına, bazı methiyelerin İslami açıdan şirk ve küfre götürebilecek derecede olduğuna değinilmektedir. Bu noktada bazı şiirlerde Ehl-i Beyt mensuplarının Hz. Peygamberle bir tutulduğuna, onlara karşı gelmenin küfür sayıldığına dair ifadeler

dikkat çekmektedir. Özellikle meşhur Şia şairi İbn Hânî'nin bu konuda aşırıya kaçtığı ve Fatımî halifelerinden el-Muiz li-Dinillah'ı överken küfür ve şirk derecesinde abartılı ifadeler kullandığı belirtilmektedir.

"Hiciv" başlığını taşıyan üçüncü bölümde hilafet seçiminde yanlışlık yapıldığı iddiasıyla ilgili kişilere, Emevilere ve Abbasilere yapılan hicivler ele alınmaktadır. Şia şairleri genel olarak Ehl-i Beyt'e zulmeden herkesi hicvetmiştir. Yine Ehl-i Beyt davasının arkasında durmayan yöneticileri yermiş, Emevilerin hilafete layık olmadıklarını ve yönetimde varlık gösteremediklerini savunmuşlardır. Ehl-i Beyt konusunda en çok şiir yazanlardan biri olan Seyyid el-Himyerî, Emevileri alaycı bir üslupla eleştirmiştir. Emevileri hicvetme kendi yönetimlerinden sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Abbasi döneminde sadece Ehl-i Beyt sevgisinden değil mevcut iktidara yaranmak için de Emevilere hicivler yazılmıştır. Genel olarak Ehl-i Beyt'e yakınlığıyla bilinen Abbasiler de kendilerini yarı yolda bıraktığı iddiasıyla Tâlibîler tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca Abbasi halifelerinden Mütevekkil'in Hz. Hüseyin'in kabrini tahrip ettirmesi üzerine Abbâsiler de Emeviler gibi Ehl-i Beyt'e zulmettiği gerekçesiyle sert ve iğneleyici bir üslupla hicvedilmiştir.

Hicivlerde kimi zaman tehdit ve ahirette hesap verme bağlamında uyarılar vardır. Hicivler müstakil olarak dile getirildiği gibi başka şiir türleri arasında da kendini göstermektedir. Bu dönemde Hilafeti gasp etme konusu da Şii hareketine mensup şairler tarafından şiirlerde sıkça işlenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife seçiminde yanlışlık yapıldığı iddia edilerek Hz. Peygamber'in en yakınındaki sahabe dahi eleştirilmiştir. Halifenin Hz. Ali olması gerektiği, hilafet hakkının gasp edildiği gerekçesiyle Kureyş Kabilesi, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hicvedilmiştir. Bu suçlamalarda aşırıya gidenler olmuş hatta Hz. Ali halife olduğunda şiirlerde ilk iki halifenin torunlarına zulmedilmesi yönünde yönlendirmeler yapılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarını hicvettikleri ve onlara karşı sert bir üslup kullandıkları için Şia mensuplarını hicvedenlere de rastlanmaktadır.

Dördüncü bölüm "Muhammed b. el-Hanefiyye ve Keysânîlik" başlığı altında incelenmiştir. Şia fırkaları arasında önemli bir güce sahip olması ve birçok edebi eser bırakması hasebiyle bu bölümün Keysânîlik hareketine hasredildiği belirtilmektedir. Bu bölümde Keysânîlik hareketinin oluşumu ile Muhammed el-Hanefiyye'nin imam olarak tanınma süreci ele alınmakta ve bu hareketin oluşumunda önemli bir rolü olan Cemel Vakası'ndan bahsedilmektedir. Keysânîlikle birlikte Şiiliğin içine mehdi inancı girmiş ve bu süreçte tenasüh gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. Keysânî hareketine mensup isimlerin şiirlerinde de görüldüğü üzere Hz. Ali'nin diğer eşinden olan oğlu Muhammed el- Hanefiyye'nin Radva dağında hapsedildiğine ve ileride mehdi olarak geleceğine inanılmaktadır. Bu sebeple Keysânîliğe mensup isimlerin yazdığı şiirlerde kutsal addedilen Radva dağına, mehdilik ve tenasüh ile ilgili ifadelere yer verilmektedir.

Beşinci bölüm "Müteferrik Konular" başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Müslümanlar arasındaki çekişme ve Şia grubunun oluşmasında önemli olaylardan biri olan Sıffin Savaşı'ndaki Hakem Olayı kısaca anlatılmış ve bu konudaki şiirlere yer verilmiştir. Yine bu bölümde Şiilerin Hz. Ali'nin imametini dayandırdıkları Gadîr-i Hum olayından bahsedilmiş ve bu konudaki şiirler sunulmuştur. Şia'ya

mensup şairler Gadîr günü Hz. Peygamber'in Hz. Ali için söylediği sözleri şiirlerinde işlemişler ve bu önemli hadiseyi Hz. Ali'nin hilafeti için delil saymışlardır.

Ayrıca beşinci bölümde Şia'ya mahsus sembol ve terimlere de değinilmiştir. Şii olmak anlamına gelen "teşeyyu'" teriminin şiirlerde kullanımı ve zamanla geçirdiği anlam değişimine dikkat çekilmekte ayrıca Hz. Ali için kullanılan "vasiy", "safiy" ve "veli" terimlerinin şiirlerde kullanım örneklerine yer verilmektedir. İlk defa Keysânîler tarafından ortaya atılan ve Muhammed b. el-Hanefiyye için kullanılan "mehdi" ifadesi ele alınıp bu terimin daha sonraki dönemlerde birçok Ehl-i Beyt mensubu için kullanıldığı belirtilmektedir. Bu noktada Şiilerin mehdilik anlayışını yansıtan şiir örneklerine yer verilmektedir. Yine bu bölümde seyyid ve şeriflerin meseleleriyle ilgilenen memur anlamına gelen "nakîb" terimine, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye hediye ettiği kılıç "Zülfikar" ve Kerbela'da yaşananların matemini tutmak için yapılan "aşura" gibi Şia'yla ilgili sembollere değinilip bunların şiirlere nasıl yansıdığı açıklanmaktadır. Son olarak bu bölümde Zeyd b. Ali'den ayrılan ilk İmâmîleri ifade eden Râfızîliğin zamanla geçirdiği değişim ele alınıp bu değişimin şiirlerde de görüldüğü belirtilmektedir.

Birinci ekte Şia şairlerinin şiirlerinden seçme kasideler ve Türkçe çevirilerine yer verilmiştir. İkinci ekte içlerinde Di'bil, Ebu Temmâm, Buhturî, İbn Hâni', İbn Kays er-Rukayyât, Kumeyt, Kuseyyir Azze, Kuşâcim ve es-Sanavberî'nin de olduğu Ehl-i Beyt ve Şia hakkında şiir yazan şairlerin kısa biyografileri sunulmuştur.

Şii hareketine mensup şairlerin şiirdeki tutumlarına bakıldığında medih ve hicivde çok uç noktalarda yazanların olduğu görülmektedir. Bu sadece Ehl-i Beyt sevgisiyle alakalı olmayıp siyasal olaylar ve şiir ile para kazanma durumunun da buna neden olduğu söylenebilir. Bu durum, şiirlerdeki çelişkili ifadelerde göze çarpmaktadır. Nitekim aynı şairin iki ayrı grubu da övdüğü ya da yerdiği vakidir.

Kitap her ne kadar üç şiir türüne yoğunlaşmış olsa da bu dönemde her konuda şiir yazılmıştır. Şiirlerde dönemin hadiseleri ince bir üslupla tasvir edilmiştir. Artık İslami bir veçhe kazanan bu dönem şiirlerinde Kur'an ayetlerine telmih yapılmaktadır. Bununla birlikte kitapta sunulan şiirlerde gerekli görülen ifadeler dipnotta açıklanmıştır.

Sonuç olarak Müslümanlar arasındaki kutuplaşmanın ve Şii hareketinin Arap şiirini etkilediği aşikardır. İlk oluşumundan itibaren şiirlerde konu olarak işlenmeye başlayan Şia hareketinin etkisi daha çok övme, yerme ve ağıt türlerinde kendini göstermektedir. İlk altı asırda genel olarak Müslümanlar arasındaki ihtilafların, özelde ise Şia hareketinin Arap şiirine etkisini inceleyen bu eser sosyal, siyasal ve itikadi açıdan meseleyi ele almaktan ziyade, bu alandaki edebi literatürü ortaya koyma gayesindedir. Bu bağlamda eserde geniş bir şiir mecmuası toplanıp Türkçeye çevrilmiş ve şiirleriyle bu harekete destek veren şairler ele alınmıştır. Alandaki boşluğu doldurması, geniş bir literatürün derlenip Türkçeye kazandırılması, tercümelerdeki titizlik ve yetkinlik, verilen biyografik bilgiler ve sergilenen objektif tutum eseri değerli kılan özelliklerdendir.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 153-156 Book Review /*Kitap İncelemesi*

Muammer Sarıkaya, *Modern Arap Şiirinde Alay ve Sosyal Eleştiri -Halementîşî-*, İstanbul: Akdem Yayınları, 2020, 194 p/s. ISBN: 9786057753205

Kübra Kilci*

* Öğr.Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye.
E-mail: kubra.kilci@hbv.edu.tr

https://orcid.org/0000-0003-4200-2701

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Kübra Kilci,
Öğr.Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye.

Submission /Başvuru:
28 October/Ekim 2021

Acceptance /Kabul:
14 May/Mayıs 2021

Citation/Atıf:
Kilci, Kübra. "Muammer Sarıkaya, Modern Arap Şiirinde Alay ve Sosyal Eleştiri -Halementîşî-, İstanbul, Akdem Yayınları, 2020, 194 p/s. ISBN: 9786057753205", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 153-156.

Bu çalışmada Doç. Dr. Muammer Sarıkaya'nın Akdem Yayınları'ndan çıkan **"***Modern Arap Şiirinde Alay ve Sosyal Eleştiri -Halementîşî-*" başlıklı kitabının bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Ancak değerlendirmeye geçmeden önce Sarıkaya'nın akademik hayatından bahsetmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Sarıkaya, lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bitirdikten sonra yüksek lisans eğitimini 1998 yılında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı'nda "*Muhsin al-Kayserî'nin "Şarh Aruz al-Andalüsi" adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tercümesi*" adlı tezle tamamlamıştır. Doktora eğitimini ise 2004 yılında İstanbul Üniversitesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı'nda "*Kemal Paşa-zâde'nin Yabancı Kelimelerin Araplaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*" isimli teziyle bitirmiştir. Sarıkaya'nın çok sayıda makalesi ve Arapçadan Türkçeye tercüme ettiği bazı kitapları bulunmaktadır. Kendisi Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arapça Mütercim-Tercümanlık bölümünde görev yapmaktadır. Eseri dil ve üslup açısından ele aldığımızda okuyucuların anlayabileceği nitelikte anlaşılır ve sade bir dille kaleme alındığı görülmektedir. Arapça metinlerin harekeleriyle beraber verilmesi ise okuyucuya büyük bir kolaylık sağlamıştır. Eser, akademisyenler ve Arap dili ve edebiyatına ilgi duyan herkesin dikkatini çekebilecek nitelikte özgün bir kaynak kitaptır. Şüphesiz ki araştırmacıların bu alanda son derece istifade edebileceği, yeni araştırmalara ışık tutacak kıymetli bir eserdir.

Eser; genel olarak halementîşî şiirinin ortaya çıkış ve gelişim aşamasını, halementîşî şiirinin özelliklerini ve halementîşî şiir ekolleri arasındaki farklılıkları ele almaktadır. Mısır ve Suudi Arabistanlı halementîşî şairlerinin hayatını ve bu şiir türünde yazmış oldukları şiirlerden örnekleri Türkçe tercümesiyle okuyucuya sunmaktadır.

Eser; önsöz, giriş ve akabinde "*Halementîşî*", "*Mısırlı Halementîşî Şairleri*" ve "*Suudi Arabistanlı Halementîşî Şairleri*" başlıklarına ayrılan üç ana bölümden oluşmaktadır. Sonuç ve kaynakça kısmıyla son bulmaktadır.

Önsözde, halementîşî şiirinin geçmiş ve günümüzdeki sürecine kısaca değinilmiş ve kitabın genel hatlarıyla içeriğinden bahsedilmiştir.

Giriş kısmında; Arapları güldüren olayların tümünün (فكاهة) mizah/güldürü başlığı altında ele alınmasından ayrıca bu eğlence ve alay kültürünün Arap ülkeleri içerisinde en çok Mısır'da yaygın olduğundan bahsedilmektedir. Nitekim Firavunlar döneminden kalan papirüslerde ve çanak-çömlek parçalarında siyasi ve sosyal olayları konu alan alaycı karikatürlere, resimlere rastlanmıştır. Cahiliye döneminde de var olan mizah ve şakalaşma anlayışına İslam sonrası dönemde de karşılıklı anlayış ve hoşgörü çerçevesinde izin verilmiştir. Bu dönemde de mizah konusunda en güzel misal şüphesiz ki Hz. Peygamberdir.

Emeviler döneminden itibaren Cerîr, el-Ferazdak ve el-Ahtal'ın siyasi atışmalarını içeren nekâ'iz şiirlerinin yanı sıra İbnu'r-Rûmi ve el-Mütenebbî'nin hicivlerinin alay ve mizahın en güzel örnekleriyle dolu olduğundan bahsedilmiştir. Alay ve mizahın sadece insanları güldürmekle kalmayıp farklı amaçları olduğu ifade edilerek bu amaçlara değinilmiştir.

Modern Arap edebiyatında yayınlanan mizah dergilerinin zecel ve halementîşî şiirlerinin gelişmesine katkısı olduğundan bahsedilmiş, ilk eğlence ve komedi dergilerinin Abdullah en-Nedim'in çıkarmış olduğu *et-Tenkît ve-'t-tebkît* ile *el-Üstâz* dergileri olduğu ifade edilmiştir. Toplum açısından güldürünün faydaları dört maddede toplanmıştır. Son olarak ise Arap edebiyatında mizah ve alay konusunda yazılan temel kitaplardan bazılarının isimleri zikredilmiştir.

Birinci bölüm "*Halementîşî*" ana başlığı altında sekiz alt başlığa ayrılmaktadır. Halementîşî şiiri 20. yüzyılın başlarında Mısır'da ortaya çıkmıştır. Monologlardan meydana gelen, daha önce yazılmış meşhur bir şiire nazire olarak yazılan, aynı revi, vezin ve kafiyenin kullanıldığı, fasih Arapça ve seviyeli bir âmmice karışımı dille kaleme alınan, alay ve eğlence içerikli şiir türüdür. İlk örneklerine Mısır'da Memlûklar döneminde rastlanmış, halementîşî adıyla şöhrete kavuşması ve yaygınlaşması ise Türk asıllı bir ailenin çocuğu olan Hüseyin Şefik el-Mısrî sayesinde olmuştur. Bu şiir türüne "halementîşî" adını veren kişinin de Hüseyin Şefik olduğu bilinmektedir. Bu ismin veriliş nedeni konusunda ise çeşitli görüşler bulunduğu belirtilmiştir.

Birinci bölümde yer alan sekiz alt başlıktan ilki olan "*Mu'âraza/Nazîre*" başlığı altında nazire ve mu'âraza terimleri açıklanmaktadır. Nazire; bir şairin şiirine sonradan başka bir şair veya şairin bizzat kendisi tarafından, kafiyeleri ya da kafiye

ve redifleri aynı olan, aynı vezin ve konuda yazılan benzer şiirlerdir. Çoğunlukla gazel ve kasidelerde görülmektedir.

Cahiliye Araplarında karşılıklı atışma şeklinde görülen nazirenin İslâmî dönemdeki ilk örneklerine ise Hendek savaşı sırasında müşrik ve Müslüman şairler arasında anlık gelişen şiir atışmalarında rastlandığı ifade edilmektedir.

"*Muşa'lakât*" başlığında ise muşa'lakât ifadesinin alay, eğlence, kara mizah tarzındaki şiirler için kullanıldığından söz edilmiştir. Tüm bu şiir türleri için genel bir ifade olarak kullanılmakla birlikte Cahiliye döneminin meşhur muallaka şiirlerine nazire olarak yazılan şiirlerin de muşa'lakât adıyla bilindiği ifade edilmiştir. Daha sonrasında ise kelimenin kökeni hakkında açıklayıcı bilgiler verilmiştir.

"*Meşhûrât*" başlığı altında Hüseyin Şefîk'in muallakat şiirlerinin hepsine nazire yazmasının ardından, bu şiirlerin dışında kalan ve meşhur şairlere ait diğer şiirlere de nazireler yazdığı ve bunları da meşhûrât olarak adlandırdığı ifade edilip ardından örneklere yer verilmiştir.

"*Neden Mısır?*" başlığı altında, halementîşî şiirinin Mısır'da ortaya çıkma sebepleri üzerinde durulmuştur. Halementîşî şiirlerinin ortaya çıktığı Mısır, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Hidivler'in yönetiminde olmasına rağmen genel olarak 1914 yılında İngilizler tarafından işgal edilinceye dek Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu şiir akımının yayılarak edebi bir harekete dönüştüğü dönem ise İngiliz işgali yıllarına karşılık gelmektedir. Osmanlı ve İngiliz karşıtı olan, bu iki devleti her türlü sosyal çalkantının sebebi olarak gören Mısırlı şairler de bu durum karşısındaki tepkilerini alaycı ve sembolik bir dille ifade edebilmek için bu şiir türünü ortaya koymuşlardır.

"*Zecelden Halementîşî'ye*" başlığı altında zecel kelimesi açıklanmış, bu türde şiir söyleyen bazı şairlerin isimleri zikredilmiş ve şairlik hayatına zecel türü ile başlayan Hüseyin Şefik'in bu türden vazgeçmesinin üç ana sebebi açıklanmıştır.

"*Halementîşî'nin Mısır'dan Suudi Arabistan'a Yolculuğu*" başlığı altında halementîşî şiirinin Suudi Arabistan'da ortaya çıktığı döneme ve gelişme sürecine değinilmiştir. Mısır'da halementîşî şiirinin ününü ve şairlerinin şöhretini duyan Suudi Arabistanlı şairler bundan etkilenerek bilinçli bir şekilde hemen bu şiir türüne yönelmişlerdir. Ülkenin ilk halementîşî şairleri de Ahmed Kındîl ve Hamza eş-Şihhâte olmuştur. Kındîl, şiirlerinde çokça âmmice kelime kullanırken Şihhâte daha çok fasih Arapça kelimeler kullanmıştır.

"*Halementîşî Şiirlerinin Özellikleri*" başlığı altında "*Halementîşî Şiirlerinde Dil*" ve "*Halementîşî Şiirlerinde Konu*" adlı iki ayrı alt başlık açılarak dil ve konu bakımından özellikleri ele alınmıştır. "*Halementîşî Şiirlerinde Konu*" başlığı ise sırasıyla "*Alay ve Eğlence*", "*Sosyal Eleştiri*", "*Yöneticilere Yakınlaşma Arzusu/Yaltaklık*" ve "*Klasik Arapçaya ve Kalıplaşmış Arap Şiir Anlayışına Karşı İsyan*" adlı dört alt başlığa ayrılmıştır.

"*Mısır ve Suudi Arabistan Halementîşîleri*" başlığı altında ise halementîşînin fasih şiir ve zecel arasında bir köprü görevi gördüğü ayrıca aralarındaki benzerlikten dolayı zecel ile karıştırıldığı ifade edilmiştir. Bu münasebetle de zecel ve halementîşî

arasındaki farklara değinilmiştir. Ayrıca Sudanlı, Mısırlı ve Suudi Arabistanlı halementîşî şairleri arasındaki farklılıklar açıklanmıştır.

İkinci bölüm "*Mısırlı Halementîşî Şairleri*" ana başlığı altında on iki alt başlıktan oluşmaktadır. Bu alt başlıklarda yer alan şairlerin kısaca hayatlarına yer verilmiştir. Ardından önemli şairlerin kasidelerine veya şiirlerine nazire olarak yazmış oldukları şiirleri, tercümeleriyle birlikte verilmiştir. Bu bahsettiğimiz şairler ise:

Hüseyin Şefik el-Mısri, *Yâsir Katâmiş*, *Bayram et-Tûnusî*, *Mustafa Receb*, *İbrahim Tûkân*, *'Amr Katâmîş*, *Şevkî Mahmûd Ebû Nâcî*, *Ömer el-Asel*, *Seyyid Hicâb*, *Hâşim er-Rifâ'î*, *Ali Muhammed Gurre* ve *Muhammed Mustafa Hamâm*'dır.

Son olarak üçüncü bölüm "*Suudi Arabistanlı Halementîşî Şairleri*" adlı ana başlığın altında on iki alt başlıktan oluşmaktadır. Suudi Arabistan'da ortaya çıkan halementîşî akımının öncüsü olan *Ahmed Kındîl, Hamza Şihhâte*, *Muhammed Saîd Uteybî*, *Hasan Mustafa es-Sayrafî*, *Muhammed Mustafa Dervîş*, *Ömer Yûsuf Abdurabbih*, *Abdulazîz er-Rifâ'î*, *Gâzî el-Kusaybî*, *Abdülazîz Hûce*, *İbrâhîm Muhammed es-Sübeyyil*, *Abdullah es-Sümeyrî* ve *Hasan e-Seb'i*'in hayatlarının yanı sıra önemli şairlerin kasidelerine veya şiirlerine nazire olarak yazmış oldukları şiirleri tercümeleriyle birlikte verilmiştir.

Sonuç olarak Sarıkaya, temeli nazire türüne dayanan, ilk örneklerine Memlukler dönemi Mısır'ında rastlanılan bu şiir türünün 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yine Mısır'da ortaya çıktığını ve gördüğü ihtimam nedeniyle kısa sürede edebi bir şiir akımına dönüştüğünü ifade etmiştir. Halementîşî, Mısır ve Suudi Arabistan ekolü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mısır ekolünde hemen hemen her beyitte Mısır lehçesine ait seviyeli âmmice kelimeler bulunmaktadır ve fasih dil ile sokak jargonunun bir arada kullanılması bir alay unsuru kabul edilmektedir. Mısır ekolü dil bakımından fasih Arapçaya daha yakındır, ancak âmmice kelimeler sayesinde fasih Arapçayla kaleme alınan şiirlerin sertliğinin yumuşatılması, edebi mahfillere has olan şiir ve edebiyatın sokağa/halka taşınması hedeflenmiştir. Şiirlerin temel konusunu alay oluşturmaktadır ve şair alay edilebilecek her şeyle, alayın bütün çeşitlerini kullanarak acımasızca alay etmektedir. Suudi Arabistan ekolünde ise halementîşî şiirlerini fasih şiirden ayıran en önemli fark aralara yerleştirilen Suud lehçesine ait birkaç kelimedir. Şiirlerde alayın yerini vaaz, nasihat ve yol gösterme alır. Bu ekolde amaç, okuyucuya gerçek hayattan kesitler sunarak güldürmek, güldürürken düşündürmek ve düşündürürken ağlatabilmektir.

Sudan halementîşîleri Mısır ekolüyle ve Yemen halementîşîleri de Suudi Arabistan halementîşîleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir.

Son olarak yazar, halementîşî şiirlerinin toplumun geniş bir kitlesi tarafından kabul görmesine rağmen araştırmacı ve akademisyenler tarafından göz ardı edilen ve yeterince irdelenmeyen bir şiir akımı olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca bu akım hakkında yapılan herhangi bir yüksek lisans veya doktora çalışması olmadığını ifade ederek bu akımın dil, üslup, amaç, konu vb. yönlerden bilim insanları tarafından incelenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 4, Issue/Sayı: 1, 2021/1, 157-166 Book Review /*Kitap İncelemesi*

Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s. ISBN: 9786052105733

Dilek Sucu*

İslâm düşüncesinde dil olgusunun müstakil bir varlık alanı olarak kabul edilmesi, bu olgunun erken dönemden itibaren dilbilim, mantık, lügat, belagat gibi alanlarda farklı yönleriyle konu edinilmesini sağlamıştır. Özellikle lafız-anlam ilişkisi sorunu ve bu bağlamda gündeme gelen anlam teorileri, başta dilciler olmak üzere İslâm düşüncesindeki diğer disiplinler tarafından da ilgi alanları doğrultusunda amaç, içerik ve yöntem açısından belirleyiciliği ile önem kazanmıştır. Tartışmanın çok boyutlu olması ve mutlak bir referans noktasından yoksunluğu İslâm düşüncesinde anlam teorilerini her zaman yeniden değerlendirmeye açık tutmuştur. Ömer Türker ve Kübra Şenel'in editörlüğünü yaptığı bu kitap, İbnü's-Serrac'tan (ö. 180/796) Hatîp Kazvinî'ye (ö. 739/1338) kadar dilbilim geleneğindeki önemli bazı düşünürlerin anlam teorilerini incelemektedir. Bu çerçevede eser, İbnü's-Serrâc'ın semantik bir üretim olarak gördüğü dilin işleyiş mekanizmasını usul teorisi ile açıklama çabasını, Zeccâcî'nin (ö. 337/948) tanım tartışmalarındaki tutumunu, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) dilin kökeni, mahiyeti ve gelişimiyle ilgili anlam teorisini, İbn Cinnî (ö. 392/1002) düşüncesinde anlam türleri ve delâlet çeşitlerinin ortaya koyduğu ayrımları, Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/ 1025) teolojik meselelerin çözümünde kendisine başvurulan bir anlam sorunu olarak dilin problematik hale getirilmesi, Abdulkâhir el-Cürcânî'de (ö. 471/1078) sözdizim nazariyesi ve fesahat ile ilişkisini, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) nazm teorisine sunduğu katkıları ve Hatîp Kazvinî'nin (ö. 739/1338) bağlamsal anlam teorisindeki temel iddiaları ele alan sekiz makaleden oluşmaktadır.

* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Programı Mezunu, Türkiye.
E-mail: dileksaliha@hotmail.com

https://orcid.org/0000-0001-7681-5247

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Dilek Sucu,
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Programı Mezunu, Türkiye.

Submission /Başvuru:
03 June/Haziran 2021

Acceptance /Kabul:
14 June/Haziran 2021

Citation/Atıf:
Sucu, Dilek. "Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s. ISBN: 9786052105733", Istanbul Journal of Arabic Studies(ISTANBULJAS), 4/1 (2021/1), 157-166.

Eserde yer alan makalelerin ilki Soner Gündüzöz'ün "Semantik Bağlantıları Ekseninde İbnü's-Serrâc'ın Usûl Teorisi ve Temel Bağdaşıklık Modeli" başlıklı makalesidir (11- 52). Gündüzöz, İbnü's-Serrâc'ın hayatını özetledikten sonra onu, Arap dilbilim metodolojisini derleyerek nahiv usulü oluşturacak şekilde düzenleyen ilk kişi ve Arap dil geleneği kurucularından biri olarak takdim eder. Bu alandaki temel kaynaklardan biri olan *el-Usûl fi'n-Nahv* makalede İbnü's-Serrâc'a ait tek referans kaynağı olarak ön plana çıkmaktadır. İbnü's-Serrâc, Arap dilbiliminin gelişim sürecindeki çok çeşitli teorileri değerlendirerek bundan farklı olarak *itilâf ve te'âkub teorisi* olarak isimlendirilen *bağdaşıklık model*ini sunar. Gündüzöz'e göre bu, nahivdeki *amel* ve *i'rab* bağıntılarının ötesinde bir yaklaşımla ve âmil nazariyesine dayalı geleneksel dil paradigmasını aşan, üst bir lengüistik dizgeyi teklif etmektedir. Bu dizgede ön plana çıkan bir diğer olgu olan "değişim" ise İbnü's-Serrâc'ın morfolojik ve sentaktik yapılar üzerine inşa ettiği teoridir. Bu da morfolojik düzeyde semantik bir üretim alanına işaret ederken sentaks ve nahiv açısından anlamsal ilişkiler ağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbnüs's-Serrâc'ın bağdaşıklık ve değişim olgularına dayanan anlam teorisi, dil geleneğindeki farklı teorileri de içeren genel bir dil metodolojisi sunmaktadır. Bu metodolojide *asıl* ve *fer'* arasındaki bağıntılar üzerine kurulu geleneksel Arap nahvinin sistematiğinde müfred-müzekker-nekre isim formunun idealize edilen şekli olan *masdar*, İbnü's-Serrâc tarafından da "dilin temel etimonu ve iştikak kaynağı" olarak görülür. Orijinal etimon "temrun" kelimesi olup arketip işlevine sahiptir ve i'rab dışında asıl-fer' ilişkileri üzerinden farklı bir hiyerarşik yapıyı göstermesi açısından dikkate değerdir. Kelimeler arasında bu farklı hiyerarşik yapı Gündüzöz'ün de işaret ettiği üzere Arapça'da lengüistik açıdan ideal ile reel arasında bir gerilime işaret edebilir ve bir bakıma geleneksel bir düşünüşün sonucu olarak kavramsallaştırmaların somuttan soyuta işleyişini ortaya koyar. Dolayısıyla İbnü's-Serrâc'ın usulünün temelindeki *asıl-fer' ilişkisi* önemli bir yerdedir. Âmil ve ilel teorileriyle birlikte anlamın bir parçası olarak kabul ettiği i'rab olgusu da metodolojisinde önemli bir yerde bulunur. Gündüzöz'ün de belirttiği gibi İbnü's-Serrâc usul teorisi ile Arapçanın teorik temellerini ve işleyiş mekanizmasını ortaya koymaya çalışırken semantik üretim alanı olarak gördüğü dili, yapısal olarak analiz etmektedir. Dilin işleyiş mekanizmasını isim, fiil ve harf birimlerinin birbiriyle olan ilişkisi bakımından inceler. Özellikle ayrımlardaki semantik farklılaşmaları da içeren dilin üçlü tasnifi onun anlam teorisinin karakterini ortaya koyar. Gündüzöz'ün ifadesiyle "İbnü's-Serrâc'ın bağdaşıklık sistemini bu ayrımı referans alarak kurması kayda değerdir." Bununla birlikte onun bağdaşıklık sistemi, dil öğelerinin birbiri ile bağdaşıklığını, isnad ilişkisinden daha genel bir şablona oturtur. O, isimler arasındaki veya isim-fiil arasındaki bağdaşıklıkları incelerken semantik ilişkiler ekseninde değerlendirmelerini geliştirir. Bu, gramerdeki irâb olgusu ve âmil-mâ'mûl bağıntısından farklı olarak kelimeler arasında bir bakıma "dizimsel bağıntı" işlevi görür. Gündüzöz, İbnü's-Serrâc'ın isim, fiil ve harf arasındaki bağdaşıklık modelini ve bağdaşıklığı ifade eden diğer kavramsal öbekleri detaylı bir şekilde açıklar. Ayrıca semantik bir boyut içeren fonetik bağdaşıklığa da değinir. Makalede özel bir

başlık altında ele alınan İbnü's-Serrâc'a ait "Kuş balık tutmaz" sözü, Arapça iştikak ve etimolojik yapının semantik ile bağlantılarını açıklarken bazı iddiaların aksine bu yönüyle dil kendi iç dinamizminden yoksun değildir.

Gündüzöz, İbnü's-Serrâc'ın dilin işleyiş mekanizmasını açıklarken geliştirmiş olduğu bağdaşıklık kavramıyla birlikte diğer önemli bir terim olan "değişim" kavramını da makalede inceler. Dilde değişime açık olan isim ve fiillerdeki morfolojik ve sentaktik değişimler semantik bir değişime de işaret eder. İbnü's-Serrâc'ın semantik teorisindeki bu iki eksen daha sonra İbn Cinnî tarafından da lafızların mânâlara işaret eden formlar olması bakımından konu edilecektir. Yazara göre İbnü's-Serrâc'ın anlam belirleyici bir form olarak iştikakı ön plana çıkarması, iştikakı salt lafzî ilişkiler olarak görmediği ve hatta analojik düzeyde semantik bir mekanizma olarak Aristoteles mantığının kategorilerine özdeş biçimde nahvî disiplin içinde konumlandırdığını gösterir. Haberin *kizb* ve *sıdka* açık olduğunu ifade etmesi de nahvî cümleyi mantıkî önermeye yaklaştırma çabasına işaret eder. İbnü's-Serrâc'ın Arap dil mantığı konusundaki yaklaşımları ve usûl kaidelerinde mantık arayışı özellikle dil-mantık ilişkisi açısından erken sayılabilecek dikkate değer bir ilgi olarak görülebilir. Gündüzöz, İbnü's-Serrâc'ın metodolojisinde mantık ilmi yer edinmiş olsa da dil geleneğindeki bazı teorilerin yoğun etkisini özellikle ifade eder. Hiyerarşik bir işleyişi temel alan *kuvvet nazariyesi* ve daha çok semantik bir yaklaşım olarak yakın anlamlılığı merkeze alan *haml teorisi*nde bu etkileri görmek mümkündür. Makalede, İbnü's-Serrâc'ın temel referans dayanakları olarak Sibeveyhi'ye ve Halil b. Ahmed'e çokça işaret edilmesi, onun dil geleneği ile bağlantısına dair fikir vermektedir. Makalenin alt başlıklarla desteklenmiş sistematik işleyiş tarzı, teorik düzlemde tartışmalara konu olan kavramların analiz edilmesi ve ilgili kaynakların yeterince kullanılması makale hakkında öne çıkan hususiyetlerdir denilebilir.

Kitabın, "Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî'nin Tanım Serüveni" (55-75) başlığını taşıyan, Mehmet Şirin Çıkar'a ait ikinci makalesi, Arap dilbilim geleneğinin düşünce dünyasını etkileyen ve en önemli özelliklerinden biri tanımlarla uğraşmak olan Zeccâcî'nin daha ziyade tanım tartışmalarına yer verdiği *el-İzâh fî İleli'n-Nahv* adlı eserini dikkate alarak katkılarını sunmayı amaçlamaktadır. 4/10. Yüzyıl Arap dilbilimcileri, içinde yaşadıkları dönemin gereği olarak mantıksal-felsefî soru(n)larla ilgilenmek ve bu alandaki teori ve terminolojiye bilimsel yaklaşmak durumundaydılar. Zeccâcî'nin hocası olan ve geleneksel gramer düşüncesiyle birlikte mantıktan yararlanarak yöntemsel farklılıklara giden İbnü's-Serrâc da bu geçiş döneminin önemli isimlerindendir. Zeccâcî, dilbilimsel konularda her ne kadar Sibeveyh geleneğine uygun olarak gramer sınırları içerisinde hareket etmeye çalışsa ve makalede de ifade edildiği üzere ciddi bir biçimde mantık ve grameri iki ayrı disiplin olarak değerlendirse de bazı etkileri barındıran bu geçiş dönemi formülasyonundan uzak kalamamıştır. Zeccâcî, gramer terimlerini tanımlama sürecinde *kelime*, *kelam*, *lafız* gibi terimleri açıklamadan kelimenin doğrudan isim, fiil ve harften oluştuğu bilgisini verir. Çıkar'a göre bu eleştirilebilir bir yöntem olarak görülmektedir ancak o döneme kadarki açıklama mantığının işleyiş karakteri bu şekildedir. Tercihinde dayanak noktası olarak Sibeveyhi'nin uygulamasını

gösteren Zeccâcî, yaptığı taksimin sadece Arapça'ya özgü olduğunu yineleyerek mantıkçıların yaklaşımına karşı olduğunu da vurgulamış olmaktadır. Bu çerçevede kendi entelektüel bağlamı içinde geleneksel(e) bir karşı çıkış olarak kabul edilebilecek ve bir bakıma septik argümanlar içeren sorularını *el-Cümel*'de, "Yapılan bu taksim tüm diller için mi geçerlidir ve doğruluğu neye dayanmaktadır?", el-*Îzâh*'da ise "Tanım eğer bir şeyin tabiatına/hakikatine delâlet eden veciz söz ise, nahivciler niçin isim, fiil ve harfin tanımlarında ihtilafa düşmüşlerdir?" şekliyle ortaya koyar. Bir gramerci olarak Zeccâcî, nahiv literatürü açısından tanımın imkânını soruşturmaktadır. Yazar, onun tanım için had kelimesini uygun gördüğünü ve "tanımın, tanımlanan şeyin hakikatine delâlet etmek zorunda" olduğu düşüncesini ifade eder. Tanımda, tanımı yapan kişinin amaç ve gayesine yönelik farklı motivasyonlar olabilir ancak nesnenin özüne ilişkin tek bir delâlet söz konusudur. Dolayısıyla tanımda gayenin şekillendirdiği ve lafızlar açısından ortaya çıkan farklılıklar, herhangi bir disiplinin bilimsel karakterine zarar vermez. Makalede, Zeccâcî'nin yaklaşımı bu şekilde ifade edildikten sonra tanımın kaynağı durumunda olan filozoflar tarafından felsefe hakkında yapılan altı farklı tanım sıralanır. Müellif, Zeccâcî'nin bu tanımları vermesinin nedeni olarak mantıkçılara kendi düşünme ve anlama şekilleriyle cevap verme amacına işaret eder. Makalenin genelinden çıkarılabilecek bir sonuç olarak Zeccâcî'nin felsefe tanımlarını vermesi, söz konusu tartışma ve araştırmayı kendi içinde sistematize etmeyi mümkün kılan entelektüel bir araç konumundadır. Ancak bunun yanında Zeccâcî'nin kendinden önceki dönemlerde gündeme gelmeyen sorunlara ilgisiz kal(a)madığını ve kendi alanında olmak kaydıyla felsefî-mantıksal litaratürü anlama ve kendi kabulü çerçevesinde uyarlama girişimi içerisinde olduğu da tartışılabilir. Makalede, Zeccâcî'nin isim, fiil ve harf tanımlarına yer verildikten sonra onun bu kavramlara getirilmiş önceki tanımlara yaptığı eleştiriler incelenmektedir. Yazara göre Zeccâcî, nahiv ilmine uygun sıfatlar aracılığıyla ve somut kullanıma dayalı tanım yaptığını iddia ederek tek doğru tanımın kendisine ait olduğu konusunda ısrarcıdır. Makalede Zeccâcî'nin üzerinde durduğu bir başka konu olan kelam-i'rab önceliğine de yer verilir. Zeccâcî kelamın önce olduğunu savunarak bunu delillendirmeye çalışır. Makalede Zeccâcî'nin değerlendirmesi çerçevesinde i'rab'ın, anlamı doğrulama, faillik ve mefullüğü belirleme hakkındaki işlevine dair bilgi verilir. Nahiv ve i'rabın aynı amaca hizmet ederek Arap sözünün hakikatine ulaşmak, Allah'ı kitabını güçlendirmek ve hadislerin gerçek anlamlarını bilmek için gerekliliği vurgulanır. Makale, Zeccâcî'nin geçmiş ile içinde bulunduğu dönem arasındaki entelektüel tartışmalarda hangi yönleriyle yer aldığı sorusuna cevap vermeyi denerken onun isim, fiil ve harf tanımı konusunda açıklayıcı ve örneklendirici içerik sunmaktadır. Bununla birlikte, Zeccâcî'nin her disiplinin kendi sınırları içinde kalması gerektiği konusundaki ısrarcı perspektifini filozofların felsefe tanımları üzerinden vermeye çalışması makalede yer aldığı gibi sadece tanım konusundaki lafızsal-amaçsal farklılıklara mı işaret etmek içindir yoksa onun bu tutumu, içinde bulunduğu dönemde felsefî-mantıksal litaratürün gramerdeki belirlenimlerde dikkate alınmaya başlandığı sonucuna götürebilir mi? sorusu da makaleyi zenginleştirici açıdan tartışılabilir.

Kitaptaki üçüncü değerlendirme olan İsmail Güler'e ait "Dilin Tevkifi Oluşu Bağlamında İbn Fâris'in Anlam Teorisi" adlı makalede ise dilin gelişim ve değişim konularını da içine alan köken sorunu İbn Fâris'in konuyla ilgili kendi yaklaşımları çerçevesinde tartışılmaktadır (77-85). İbn Fâris, dilin nasıl ortaya çıktığı konusuyla ilgili olarak iki yaklaşımdan biri olan dilin tevkifiliğinden yola çıkmaktadır. Özellikle Arapça'nın beyân niteliğine yapılan vurgu onu diğer dillerden üstün kılmaktadır. İbn Fâris bazı izahların yapılamayışını ise Arapçanın çoğunun bize ulaşamadığıyla ilişkilendirir. Güler, İbn Fâris'in lafız-anlam ilişkilerini ortaya koyduğu tasnifte eş anlamlılığı kabul etmeyişini de dilin tevkifî olduğuna dair düşüncesiyle açıklar. Çünkü bu durum iki ayrı vâzı' tarafından iki ayrı lafzın konmuş olmasını gerektirir ki bu da dilin oluşumunda ıstılâhî açıklamayı zorunlu kılar. Makalede seslerle anlamlar arasındaki ilişkiyi ve ortak iki kök harfleri aynı olan kelimelerin aynı anlam ortaklığına sahip olduğu şeklinde açıklanan görüşleri de İbn Fâris'in anlam teorisini dilin tevkifîliği üzerine kurduğunu gösterir. Güler, İbn Fâris'in bu düşüncesinin bazı sorulara cevap verse de sonraki dillerin oluşumunu açıklayamadığının altını çizer. Makale genel çerçeveyi yeterince ele almış olsa da alt başlıklarda ele alınan konuları daha fazla tartışmaya açması önerilebilir.

Kitabın, "İbn Cinnî'de Anlamın Anlamı" başlıklı Muhammet Mücahit Asutay'a ait dördüncü makalesinde yazar, ilk dönem dil bilginlerinin sonuncusu olan İbn Cinnî'nin daha ziyade dilsel bağlam düzleminde ortaya koyduğu anlam anlayışını, gramer ve sözdizimin anlamsal yoruma etkisini *el-Hasâis* eseri çerçevesinde incelemektedir (87-115). İbn Cinnî'ye göre lafzın zihinde oluşturduğu imge olarak anlamda, lafızlar anlamın göstergesidir ancak seslerle göstergenin işaret ettiği şey arasında sıkı bir ilişki vardır. Saussure'a göre gösterge ile gösterilen arasındaki nedensiz ilişki, İbn Cinnî düşüncesinde Arapçanın kendi yapısal özelliğine bağlı olarak ilişki üzerine kuruludur. İbn Cinnî anlamın lafızdan üstün olduğunu düşünür ve ona göre Araplar anlama önem vermeye lafza gösterdikleri özenle başlamışlardır. Asutay, temel anlam olarak *hakikat anlamını*, kelimenin mecazî anlamının yoğun kullanılmasına bağlı olarak hakikat vasfını kazanmış *ikinci anlam (yan anlam*) ve son olarak da *mecaz anlam* olmak üzere İbn Cinnî'nin yapmış olduğu anlam çeşitlerini ve aralarındaki ilişkiyi dikkatli bir şekilde inceler. Bununla birlikte İbn Cinnî'nin terâdüf konusu içinde değerlendirdiği ve çokanlamlılığa yahut terimsel anlama karşılık gelen bir başka anlam türüne de değinilmektedir. İbn Cinnî'nin delâlet anlayışı ve bu çerçevede ortaya koyduğu ayrımlar dikkat çekicidir. Bunun başlıca sebebi ise lafzın anlama delâletinin birçok yönünü ortaya çıkarmış olmasıyla anlaşılabilir. Makalede, İbn Cinnî'nin lafzî, sınaî ve manevî delâlet olarak dikkatli bir değerlendirmeye tabi tuttuğu delâlet ve çeşitleri yapısal farklılıklarına dikkat çekilerek detaylandırılmaktadır. Asutay, İbn Cinnî'nin ses-anlam ilişkisini ele aldığı savtî delâlet kısmında başta iştikâk-ı ekber olmak üzere yakın harflerden oluşan kelimelerin benzer anlamlara gelmesini, harflerin seslerinin anlama etkisini, kelimelerin ritminin anlam ile irtibatı ve harflerin dizilişinin anlama etkisini gruplandırarak açıklar ve aynı kökten gelen harflerin farklı sıralandırma ile oluşturulan türevlerinin tek bir üst anlamda birleşeceği düşüncesini detaylandırır. Buna benzer şekilde sıfat ve mahreç yakınlığı olan harflerin benzer mânâya

delâletiyle ilgili etkileyici örnekler sunmaktadır. Kelimelerdeki harflerin dizilişinin anlama etkisi İbn Cinnî düşüncesinde önemlidir. Dolayısıyla lafız ve onun işaret ettiği anlam denklik kazanır. İbn Cinnî'ye göre kelimedeki harf sıralamasının olayın cereyan ediş şekline göre düzenlenmesi yani lafızların medlûlünün harflerin ses değerine bağlı olması sesin ve kelimelerin ritminin anlama etkisine işaret eder. Makaleye göre teori, her ne kadar ilgi çekici olsa da uygulama alanı zor bir fikir olarak karşımızda durmaktadır ancak Arapça hakkında fikir vermesi açısından da dikkate değerdir. Morfemlerin anlam değerini de ortaya koyan İbn Cinnî, Asutay'ın ifadesine göre "yapıdaki en küçük anlamlı birimlere daha hicri IV. asırda dikkat çekmiş" olmasıyla önemlidir. Asutay, çağdaş düşünürlerden Corci Zeydan'ın düşüncesiyle İbn Cinnî'nin *iştikâk-ı ekber teorisinin* birbirini destekler mahiyette olduğunu belirtir. Bununla birlikte İbn Cinnî'nin önemle temas ettiği bir konu olarak, kelimenin anlamını değiştiren kalıplar olan ve modern anlambilimde vezin morfemi şeklinde adlandırılan yapıya makalede dikkat çekilmektedir. İbn Cinnî'ye göre nahiv, söyleyiş tarzına uygun olarak doğru ve kurallı cümle kurmaya yarayan kurallar bütünü olarak tanımlanır. İ'rab ise kelimelerin cümle içerisinde edinmiş oldukları işlevsel anlamlar olarak fâiliyet, mef'ûliyet gibi gramatik fonksiyonların belirlenmesinde önem kazanır ve anlamsal yorum alanı kendisi üzerinden işler. İ'rab çözümlemeleri ile anlamsal yorumun birbirinden farklı hatta çelişebilir olacağı düşüncesi İbn Cinnî'nin anlam teorisinde önemli bir yerdedir. Buradan şuna varılabilir ki, İbn Cinnî düşüncesinde i'rab, işlevsel olarak cümlenin anlamsal yorumuna önemli bir katkı sağlamış olsa da anlamı daraltan yönüyle de eleştirilebilir. Dolayısıyla gramatik olguları yorumlamada i'rab karinesi dışında metne anlam kazandıran dil unsurları denilebilecek farklı karinelerin (takdim, te'hir vb. gibi) işlerliği söz konusudur. Makale, konuyu farklı yönleriyle ve detaylandırılmış olarak incelemektedir. Özellikle İbn Cinnî düşüncesinde önemli bir noktada bulunan *iştikak bahsi ve anlam ilişkisi* ile *anlamsal yorumun i'rab ve nahiv dışında işlerliği düşüncesi* dikkatli bir analize tabi tutulmaktadır.

Kitapta dikkat çeken makalelerden biri "Kâdî Abdülcebbâr'ın Kelâmî Dilinde Anlam Problemi" başlığıyla Hülya Altunya'ya ait değerlendirmedir (117-167). Bu makalede, kelam tarihinde anlama probleminin nasıl ortaya çıktığını, kelam ilminin reflektif düzeyde düşünme sürecine geçmesiyle birlikte teolojik meselelerin çözümüne doğrudan dilin sorunsallaştırılarak yaklaşılmasının arka planı, lafız-anlam ilişkisinin tespitine yönelik anlam/a sorununa yaklaşımlar ve bu yaklaşımlar içerisinde Mu'tezilî bir düşünür olan Kâdî Abdülcebbâr'ın bir bakıma "kelâmî bir dil felsefesi" geliştirmesine imkan sunan dilin ontik yapısını analiz yöntemi tartışılmaktadır. Bu tartışma çerçevesinde yazar, özellikle Abdülcebbâr'ın "gerçekliği temsil eden ve gerçekliğe yön veren veren kasd" kavramını ve bu bağlamda argümanlarını hangi temel sorunları çözmek için oluşturduğunu açıklamaya çalışır. Bunu da lafız-anlam arasındaki ilişkinin hangi zeminden hareketle açığa çıkarılabileceği sorusunu merkeze alarak yapar. Ehl-i Sünnet ve Mu'tezîle arasında "halku'l-Kur'ân" meselesi kelâmî anlayışlarıyla ilgili olacak şekilde Kelâmullahın mahiyetine dair dilin ontik yapısını araştırmalarına ve dil teorileri inşa etmelerine imkân vermiştir. İlâhî sözü muhdes kabul eden Kâdî

Abdülcebbâr sözün hakikatini şâhid âlemde görür. Dolayısıyla Kelâmullah'ın yapısının anlaşılması, insan sözünün anlaşılmasına bağlı olup Altunya'ya göre bu da sözün tarihsel ve zamansal kökenini sorgulamayı gerekli kılar. Abdülcebbâr'ın kök dil ve anlam teorisinin merkezinde "muvâzaa" terimi yer aldığı için nesne ve ad arasındaki ilişki işaret edenin irade ve kasdıyla gerçekleşir. Ayrıca Allah'ın vahyettiği sözü dışsallaştırması onda bir zaman ve buna bağlı olarak mekânı gerekli kılar. Altunya'ya göre fiziksel bir eylem türü olarak sözün akledilen ve idrak edilen bir varoluş biçimi şeklinde algılanması onu zaman ve mekânda tanımlanmaya sevkeder. Aslında bu, makalede de bahsedildiği şekliyle sözün cevher mi araz mı olduğu tartışmasıyla ilgili olarak soruşturma alanındadır. Makalede, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında sözün neliğine ilişkin tartışmanın anlam ve dilbilimsel açıdan sonuçlarına değinilmektedir. Mu'tezilî kelamcılar için anlam, dilbilimsel ve kelâmi inceleme alanındadır. Ehl-i Sünnet ise Kelâmullah'ı içsel bir mânâ olarak tanımlar. Bu onların ilâhî sözün yaratılmamışlığı tezleriyle ilgilidir. Altunya, Kâdî Abdülcebbâr'ın anlam projesini açıklarken sözü bir mânâ içermesi ile değil sözsel iletişimdeki yapısını dikkate alarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla sözü oluşturan iki unsurdan lafız, onun yaklaşımında temeldir. Altunya'ya göre Abdülcebbâr'ın anlam yorumundaki bu tercihi halku'l-Kur'an tartışmalarının uzantısı şeklinde okunmalıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncesinde mânâ illettir ve bu yönüyle de araz kabul edilmiş olur. Her ne kadar sözün tanımında zorunlulukla yer almasa da ilâhî söz zorunlu olarak apaçık olmalıdır. Dolayısıyla mânâ mütekellim ve muhatap arasında tezahür eder. Burada kasd edilen anlamın nasıl ortaya çıktığı sorusuna Altunya, anlamın doğru olarak tespit edilebilmesi, mütekellimin sözü vaz edilen anlam üzere kullanması ve muhatabın da yine bu kasdı doğru bilmesine dayalı olarak cevap verir. Tam bu noktada önemli bir konu olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın dil-söz ve toplum-özne ayırımının farkındalığında kasdü'l-mütekelliminin rolüne yaptığı atıf dikkat çekicidir. Dolayısıyla sözün delâleti ve gerçekliğin dilde temsili sözün kasdını zorunlu kılar. Bu noktada Altunya, dil ile ilâhî kasd arasındaki ilişkinin problematik yönünü "Allah'ın kasdının, ortaklaşa kurulan dilde vâki olması ne anlama gelir?" sorusuyla gündeme taşır. Kâdî Abdülcebbâr, vaz ile belirlenmiş bir dilde Allah'ın bu muvazaaya uygun olarak sözünü murad ettiğini düşünmektedir. Ancak bu kasdın zorunlulukla bilinmesi gerektiği gibi bir durum Allah için geçerli değildir. Mükellef için düşünüldüğünde ise ilâhî kasdın dilde temsili açık olması gerekir. Bu bakımdan Altunya, ilâhî kasd ile daha ziyade Allah'ın eşya ile insan arasında kurduğu bir ilişkinin anlaşıldığını ve muvâzaanın da bu ilişkinin anlaşılmasını mümkün kılan bir işleve sahip olduğunu belirtir. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebbâr kasdın dilde temsilini dil formaları vasıtasıyla ele alır. Altunya'ya göre Kâdî Abdülcebbâr, haber, va'd, vaîd, emir ve nehiy cümlelerinde mütekellimin kasdını ilâhî söz tarafından gerçekliğin yönlendirilmesi şeklinde değerlendirmektedir. Farklı söz formlarında Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımını ortaya koyan Altunya, (özellikle haber formu) kasd ve iradenin şart olduğunu ancak bununla anlamın sınırlandırılmaması gerektiğini belirtir. Yazar, dilin gerçekliği yönlendirmesinin daha çok zihinsel bir ayrım olduğunu belirterek Kur'ân'da yer alan gerçeklik tasvirinin eylemleri yönlendirmeyi amaçladığını ortaya koyar. Makalede, sözün anlamının tespitinde delâlet yöntemi tartışılırken yazar, Mu'tezilî kelamcıların

bu konuda aklî ve dilsel delâleti benimsediklerini ifade eder ve delillendirmeyle ilgili yöntem ve sorunları detaylıca ele alır. Delillendirmede gâibin şâhide kıyası yönteminden yararlanan Abdülcebbâr muhkem ayetlerin anlaşılmasında literal yöntemi ve lafız-anlam arası ilişkinin muvâzaayla belirlenmesini gerekli görür. Bununla birlikte mecâzi anlam tespitlerinde ve antropomorfik ifadelerde mütekellimin kasdı, istidlâlî olarak belirlenerek lafzî ve aklî karineler ile tespit edilir. Altunya, Kelâmullah'ın tatbikî bir metin olmasına bağlı olarak gerçek anlamı ortaya çıkarmada mütekellimin kasdı ile hareket etmenin metnin varlığını ifade etmekle beraber Kâdî Abdülcebbâr düşüncesinde bunun metnin tek başına anlamsal varlığına imkân sağlamadığını ortaya koyar. Metnin tek başınalığının devre dışı bırakılmışlığı da mütekellimin kasdettiği anlamla metnin anlamını özdeş kılmaktadır. Yazar, Abdülcebbâr'ın anlamın belirleyicisi olarak sözün varedicisinin kasdını ön plana çıkarmasını Mu'tezilî kelâm görüşlerine dayandırarak açıklar. Altunya'ya göre Kelâmullah'ın diyalojik formdaki hitâbî yapısı ile fiilî yapısı ve fâilinin söz söyleme eylemini nasıl gerçekleştirdiğinin tartışılması mütekellimin kasdı ile metnin anlamını özdeşleştiren düşüncenin gerekçelerini oluşturur. Bu durumda önemli bir soru/n gündeme gelmektedir: Anlamın bireysel bilinçteki karşılığını ifade eden kasd, metnin anlamıyla özdeş kabul edildiğinde nesnel anlama ulaşma imkânından söz edilebilecek midir? Altunya, bu noktada Kâdî Abdülcebbâr'ın anlam teorisinin mütekellimin irade ve kasdı üzerine inşa edilmesinden ötürü yeni anlamlara kapalı olduğunu ifade eder. Metnin varlığı üzerinden hareket edilerek mütekellimin kasdının ihmal edilmesi durumunda ise bazı önemli olumsuz sonuçlar ortaya koyacağını belirten yazar, mütekellimin söz üzerindeki otoritesinin sarsılması ile heretik yorumlara açık hale gelme durumunu ciddi bir ihtimal olarak göz önünde bulundurur. Bu da Kelâmullah'ı anlamaya çalışırken öznel düşünceler/mezhepsel görüşler doğrultusunda hareket etme alanı açmak anlamına gelir. Kâdî Abdülcebbâr'ın metinle özdeş kılınmış mütekellimin kasdına dayalı anlam teorisini bu bakımdan önemli olabilir. Ancak Altunya, muhatap ve metne yönelik şüphe içeren bu yaklaşımın, hitabın dinamikliğine engel olması yönüyle problem teşkil edeceğini düşünmektedir.

Kitabın, "Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Meselesi" başlıklı, M. Taha Boyalık'a ait makalesinde anlam kavramına Abdülkâhir el-Cürcâni'nin sözdizim ve anlam teorisi çerçevesinde cevap aranmaktadır (169-187). Cürcânî öncesi lafız-anlam tartışmalarının ideolojik temeller barındırdığını ifade eden yazar, o dönemki tartışma taraftarları olan nahivciler ile mantıkçıların anlam olgusuna birbirlerinden farklı kavramsal içerikle yaklaştıklarını belirterek bu kullanımın ortaya koyduğu sorunları tartışmaktadır. Boyalık'a göre nahiv ve mantıkta lafız-anlam ikiliğini örneğin sentaktik işlevler açısından aynı kavramsal sınırlar içerisinde tanımlama girişimi bir yönüyle tartışmanın kaynağına işaret etmektedir. Bu konuda Cürcânî'nin düşüncesi ise semantik muhtevayı sentaktik değerlerden ayrı görmeyen nahvî anlamlar yaklaşımı üzerine konumlanmaktadır. Burada önemli bir ayrıma işaret eden Boyalık, Cürcânî'nin daha ziyade Mu'tezile kelamcılarına karşı kullandığı nahvî anlamların "dildeki temel varoluşu" ile sözdiziminde ortaya çıkışının iki ayrı düzlemde incelenmesi gerektiğini ifade eder. Cürcânî'ye göre zihinde verili olan

nahvî anlamlar ile insan dil yetisine biyolojik olarak sahiptir ve gramer ile anlam ilişkilerinin varlığı dilsel belirlemeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Boyalık'a göre gramatik kategoriler ve anlam ilişkileri varoluşsal bakımdan dildeki lafız varlığını öncelemektedir. Lafızlar zihindeki semantik içeriklerin temsil işlevini görür. Cürcânî bunun için maddi unsuru aynı ancak farklı sözler olarak çözümlenmeye elverişli lafız dizimlerini örnek olarak verir. Amacı Mu'tezilî kelamcılar tarafından (özellikle Kâdî Abdülcebbâr) fikir ile sözün ayrıştırılarak söze verilen dışsal konumunu reddip fikrin, gramere uygun bir şekilde anlamların zihindeki dizime eşdeğer olduğunu göstermektir. Boyalık, Cürcânî'nin bu yaklaşımının çok önemli sonuçlarından bahsederken şuna vurgu yapar: Varlık açısından gramer ve anlam unsurları her ne kadar lafzın önüne geçmiş olsa da dilsel belirlemenin ardından lafız, dilsel bir nitelik ile temsil rolündedir. Yazara göre bu da şunu göstermektedir ki, zihindeki anlamlar dilden bağımsız değildir. Dil, iletişim unsuru olmaktan ziyade kendisi ile gerçekliğin dolayımlandığı ve dilsel gerçekliklerin inşa edilebildiği bir alandır. Makalede Cürcânî'nin lafız, anlam, nahvin anlamları, garaz ve suretten oluşan kavramsal çerçevesi verilirken sözün edebî değerinin ise "sözdizimsel suretin yapısal bütünlüğü"nde aranması gerektiğine işaret edilir. Cürcânî, dilsel delâleti de sözdizim teorisine uygun olarak zihinde kurulan isnat ilişkisine dayalı olarak açıklar. Anlamın dilsel belirleme ve bağlam çerçevesinde belirlenip önermenin vakıaya uygunluğunun ayrı olarak ele alınması önermelerin doğruluk değeriyle anlam ilişkisinde Cürcâni'nin izlediği metodu açıklar. Yazara göre bu, onun dili müstakil bir varlık alanında konumlandırmasıyla izah edilebilir. Boyalık, Cürcânî'nin dilin delâletini isnat ilişkisiyle beraber kullanım bağlamı çerçevesinde ele almasını dilin imkânı açısından değerlendirir. Gramerin sunduğu alanda aynı olgu durumlarının farklı sözdizimlerle ifade edilebilmesi dilin sonsuz imkânını sunar. Cürcânî'nin "anlamın anlamı" şeklinde kavramsallaştırdığı dolaylamalı anlatımlar ikincil anlam alanlarıyla edebî değerin aslî unsuru olarak dilin imkân alanını gösterir.

Eserin, "El-Keşşâf özelinde Zemahşerî'nin Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Anlam Teorisine Katkıları" başlığını taşıyan Enes Erdim'e ait yedinci makalesi, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin sözdizim teorisinin Zemahşerî tarafından nasıl ve hangi açılardan detaylandırıldığını ve uygulama pratiklerini ele alır (189-225). Makalede belagat, müteahhirûn dönemi belagat sınıflandırması doğrultusunda meânî, beyân ve bedî' şeklinde incelenmektedir. Erdim, Zemahşerî'nin özellikle meânî ilminin verilerine eserlerinde çok daha fazla yer verdiğini belirterek bunu, Kur'an'ın icâzının delillendirilmesinde ondan daha fazla istifade edilişine dayandırmaktadır. Bu bağlamda müsnedun ileyhin alternatif kullanımına dayalı olarak ortaya çıkan farklı anlam durumları, cümle öğelerinin takdim ve tehiri ile nefiy ve tekid şekilleri, ikincil mânâlar içermeleri bakımından inşâ cümlelerindeki emir, nehiy, istifham, nida, temenni, teracci üslupları, müteallakları bağlamında sıfat kullanımları, atıf harflerinin kullanımına ilişkin farklı yorumlar, cümledeki öğelerin hazfî veya zikri, vasl ve fasl gibi meânî ilminin alanına giren konularda Zemahşerî, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin değerlendirmelerini detaylandırmıştır. Erdim, beyân ilmi bağlamında bu alanın en önemli konusu olan ve Zemahşerî'nin ayetlerin tevilinde yoğun bir şekilde

yararlandığı mecazı özellikle ele alır. Bununla birlikte yazarın da belirttiği gibi Zemahşerî hem mecaz hem de istiare gibi beyânla ilgili konularda bazen Abdülkâhir el-Cürcânî'den farklı kavramlar tercih ederek detaylandırma veya belirgin kılma yoluna gitmiştir. Aklî mecaz yerine isnâdî mecaz veya tenasu't-teşbîh yerine terşihiyye kullanımına benzer kavramsal değişimler makalede yer alan örneklerdir. Bedi' bağlamında ise Abdülkâhir el-Cürcânî'nin incelediği cinas, seci ve tıbak başta olmak üzere farklı sanatlar makalede açıklanmaktadır. Makale, konunun teorisinin pratik uygulamasını göstermesi açısından son derece zengin bir içeriğe sahiptir. Bununla birlikte felsefî ve kavramsal analizlerle açımlanması beklenebilir.

Kitabın son makalesi "el-Hatîp el-Kazvînî'nin Bağlamsal Anlam Teorisi Üzerine Bir İnceleme" başlığıyla (277-377) Sedat Şensoy'a aittir. Şensoy, söz ve unsurları olan lafız ve anlam konusunda üst düzey dil araştırma ve teorilerini ortaya koymayı gerektiren sürecin hareket noktası olarak "Kur'ân'ın i'câz özelliği nedir?" sorusuna işaret ederek bağlamsal anlam teorisini de bu soruya cevap verme girişimlerinden biri olarak niteler. Bağlamsal anlam teorisinin, sözün fesâhatıyla birlikte muktezâ-i hâle uygun olması şeklinde özellikle meâni ve beyan ilimlerinin konu/problem alanında konumlandığına işaret edilir. Bu teorinin temel iddiası anlamın bağlamına uygun bir şekilde oluşturulması ve ifade edilmesidir. Ancak bu özelliklere sahip olan söz, beliğ söz olarak kabul edilir. Şensoy, Kazvînî'nin bağlamsal anlam teorisinin, fesâhat (savtî, lugavî, sarfî ve nahvî açıdan bütünlüklü) ile birinci ve ikinci anlamlar ayrımına dayanan diğer boyutunu birlikte ele alır. Kazvînî'nin fesahat anlayışı çerçevesinde sözcük, söz ve söz söyleyenin ayrı ayrı tanımlandığını belirten Şensoy, özellikle lafız ve mânâ ile ilgili kapalılık konusunu teorinin ana kavram ve önermeleri çerçevesinde ele alır. Kazvînî'nin, kelâmın muktezâ-i hâle uygunluğu düşüncesinin Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nazm kavramıyla örtüştüğüne dikkat çeken yazar, anlam kavramının anlaşılmasına yönelik olarak belâgat ve fesahatin sözün lafzında mı yoksa mânâsında mı olduğu tartışmasında, Taftâzânî'nin Kazvînî'nin düşüncelerine yönelik eleştirisini paylaşır. Mânâ ve lafız kelimelerinin farklı medlûllere delâleti sebebiyle ortaya çıkan kavram karmaşasında Taftâzânî, Kazvînî'nin Cürcânî'nin kullandığı şekliyle bazı kavramları anlayamadığını düşünmektedir. Kazvînî'ye yönelik eleştirilerin özellikle "suret" kavramı ve lafzın birinci anlam ile ikinci anlam karşılıklarının anlaşılmamasına bağlı olarak ilerlediği görülmektedir.

Son olarak dilbilim sahasında anlam teorilerini bir arada tartışan eserin öncü çalışma olması hasebiyle oldukça dikkat çekici makaleler içerdiğini ve bu anlamda literatüre kayda değer bir katkı sunduğunu belirtmek gerekir.

YAZIM KURALLARI

- Dergide yayımlanması teklif edilen yazılar MS Word formatında hazırlanır. Yazı karakteri Times New Roman olmalı, 11 punto ve 1,15 satır aralığı ile iki yana dayalı şekilde yazılmalıdır.

- 16X24 cm boyutundaki sayfada üst 3 cm sağ ve sol kenar boşluğu 2 cm; alt kenar boşluğu ise 1.5 cm olmalıdır.

- Yazının başlığı 12 punto, bold ve satırda ortalanmış olmalıdır.

- Yazarın/yazarların tam adı, unvanı, çalıştığı kurum, e-posta ve orcid bilgileri belirtilmelidir.

- Öz; 150-200 kelime arasında, tek paragraf halinde ve atıf kullanılmaksızın yazılmalıdır. Öz kısmını müteakiben "Abstract" başlığı altında İngilizce Öz yer almalıdır.

- Anahtar kelimeler, makalenin orijinal dilinde ve İngilizce 4-7 kelime arasında olmalıdır.

- Yazılar, İngilizce Öz kısmından sonra "Extended Abstact" başlığı altında, en az 700 kelimeden meydana gelen yapılandırılmış bir İngilizce özeti havi olmalıdır. Çalışma bulgularını ve tespitleri içeren yapılandırılmış özet ile makalelerin yurt dışından atıf almasının kolaylaştırılması hedeflenmiştir.

- Makale/çalışma hacminin 10000 kelimeyi aşmaması tavsiye edilir.

- İmla ve noktalama işaretleri hususunda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

- Makalelerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) belirtilen transkripsiyon sistemi (bkz. I. cilt, imlâ esasları) uygulanmalıdır.

- Dipnotlar sayfa altında olacak şekilde 9 punto ile ve iki yana dayalı olarak yazılmalıdır.

- Yazarlar, çalışmalarındaki metin içi atıfları ve metin sonu kaynakçasını "The Chicago Manual of Style" formatına göre düzenlemekle yükümlüdürler.

YAYIN ETİĞİ İLKE VE STANDARTLARI

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

AUTHOR GUIDELINES

- The manuscript should be original and has not been published or sent to other journals.

- The objective treatment according to the scientific method documented with respect to novelty in the ways.

- The manuscript volume should not exceed 10,000 words.

- The manuscript has to be written in an MS Word file, with a size of (11) Times New Roman and the distance between lines is (1,15).

- The title of the article has to be written in the same font size (12) dark in the center of the page.

- The name of the author should be written in the same font, size 12, under the heading to the right of the page with the scientific rank, workplace, and e-mail and orcid in the margin.

- The margins in the pages have to be in the same font as (9).

- The manuscript is accompanied by an abstract of 150-200 in both English and Turkish, and the abstracts in English have to be written in Times New Roman size 12. The translation must be accurate and reviewable.

- The keywords in Arabic and English have to be written below the abstracts and are between 4-7 words.

- After the abstract in English, an explain have to be written in English as a summary, containing at least 700 words including the ideas and points of discussion and result in the manuscript.

- Upper margin is 3 cm, the left and right margins are 2 cm and lower margin 1.5 cm in 16X24 cm size page;.

- The authors are obliged to edit the in-text citations in their work and the references according to the format “The Chicago Manual of Style”.

You can also check IJMES (the International Journal of Middle East Studies)

https://ijmes.chass.ncsu.edu/IJMES_Translation_and_Transliteration_Guide.htm

https://ijmes.chass.ncsu.edu/docs/TransChart.pdf

STANDARDS AND PRINCIPLES OF PUBLICATION ETHICS

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

قواعد الكتابة باللغة العربية

- أن يكون البحث أصيلا لم يسبق نشره أو أرسله للنشر في مجلاّت أخرى.
- المعالجة الموضوعيّة وفق الأسلوب العلمي الموثق مع مراعاة الجدّة في الطرق
- ألّا يزيد حجم البحث عن 10000 كلمة.
- تقدّم البحوث مكتوبة على ملف MS Word، بخطّ حجم (11) نمط Simplified Arabic والمسافة بين الأسطر 1.
- يُكتب عنوان المقال بالخطّ نفسه حجم 14 **غامق** في وسط الصفحة
- يُكتب اسم صاحب المقال بالخط نفسه حجم 14 تحت العنوان على يسار الصفحة مع بيان الرتبة العلمية ومكان العمل والبريد الإلكتروني ورقم الأورسيد (Orcid) في الهامش.
- تكتب الهوامش في الصفحات بالخط نفسه بحجم 9
- يرفق البحث بملخص 200–250 باللغتين العربية والإنكليزية، والملخصات باللغة الإنكليزية تُكتب بخط Times New Roman حجم 10. ويجب أن تكون الترجمة دقيقة ومراجعة.
- تكتب الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنكليزية أسفل الملخصين ويتراوح عددها بين 4–7 كلمات
- بعد الملخص باللغة الإنكليزية يوضع مفصل "Extended Abstract" باللغة الإنكليزية لا يقل عن 700 كلمة يتضمن الأفكار والنقاط المهمة في البحث.
- حاشية الورقة تكون بمسافة 2,5 من كل الجهات
- تكتب المصادر والمراجع في هامش الصفحة، وفي قائمة المصادر والمراجع وفقًا لنمط: "The Chicago Manual of Style"

مبادئ وأخلاقيات النشر

تلتزم مجلة إسطنبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) بأعلى المعايير في أخلاقيات النشر، وتتبنى مبادئ أخلاقيات النشر المنشورة من قبل:

Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME)

من أجل المبادئ المعبر عنها تحت عنوان Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing ينظر:

https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

Articles/Makaleler

التَّغَيُرُ الدَّلَاليُّ في الشِّعْرِ العَرَبِيِّ القَدِيمِ
Eski Arap Şiirinde Semantik Değişim
Semantic Change in Ancient Arabic Poetry
Bozan Alhamad

الكراهية: التحدّيات وسُبُل المُواجَهة
Nefret Söylemi: Zorluklar ve Yüzleşme Yolları
Hate Speech: Challenges and Ways of Confrontation
Naceur Amara

تحقيق رِسَالَة أَحْمَدَ بنِ أَحْمَدَ الغَرْقَاوِيِّ في وَجْهِ ثُبُوْتِ الوَاوِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)
Aḥmed el-Ġarḳāvî'nin "Vechu Ṣubûti'l-Vâv fî Ḳavlihî Teâlâ: Ve Futiḥat Ebvâbuhâ" Adlı Risâlesinin Tahkiki
Investigation of the Epistle of Ahmad al-Gharqāwī Regarding the Proof of the Waw Letter in the Verses of the Quran
Salih Tur&Okba Omar al-Mezal

Endülüs Şiirinde Hiciv
Satire in Andalusian Poetry
Mahmut Üstün

تمييز الطلاب الصينيين للأصوات العربية: صعوبات الاستماع وأخطاء التعرف على الكلمات
Çinli Öğrencilerin Arapça Ses Birimlerini Ayırt Etmeleri: Dinleme Zorlukları ve Kelime Tanıma Hataları
The Distinction of the Arabic Phonemes by Chinese Students: Listening Difficulties and Word Recognition Error
Nesrine Zanoun

Book Review/Kitâbiyât

M. Faruk Toprak, Klasik Arap Şiirinde Ehl-i Beyt ve Şîa (7.-12. Yüzyıllar Arası), Ankara: Gece Kitaplığı, 2020, 342 p/s. ISBN: 9786257189361
Merve Cengiz

Muammer Sarıkaya, Modern Arap Şiirinde Alay ve Sosyal Eleştiri-Halementîşî-, İstanbul: Akdem Yayınları, 2020, 194 p/s. ISBN: 9786057753205
Kübra Kilci

Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s. ISBN: 9786052105733
Dilek Sucu

İ.Ü. ARAP DİLİ VE EDEBİYATI MEZUNLARI VE MENSUPLARI DERNEĞİ
İADER
2019