



İSTANBUL AKADEMİK ARAPÇA ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ISTANBULJAS

ISTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES

VOLUME/CİLT-5

ISSUE/SAYI-2

DECEMBER 2022-2

ISSN 2651-5385



9 772651 538003

ISTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES
ISTANBULJAS



Istanbul Journal of Arabic Studies

ISTANBULJAS

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



ASOS
indeks

DergiPark
AKADEMİK



MANAGING EDITORS/ DERGİ YAZI KURULU

Editor in Chief/Baş Editör

İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Türkiye.

Editor/Editör

Hüseyin Ölmez, Research Assist. Çankırı Karatekin University, Türkiye.

Language Editors/Dil Editörleri

Abdulsattar Elhajhamed, Dr., Istanbul University, Türkiye.

Zeynep Ertürk, Dr., Boğaziçi University, Türkiye.

Ayşegül Savaşan, Ph. D., Candidate, Istanbul University, Türkiye.

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, Türkiye.

Eyyüp Tanrıverdi, Prof. Dr., Dicle University, Türkiye.

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, Türkiye.

Kerim Açık, Prof. Dr. İstanbul 29 Mayıs University, Türkiye.

Marcin Styszynski, Assist. Prof. Dr., Adam Mickiewicz University, Poland.

Muammer Sarıkaya, Prof. Dr., Ankara H. Bayram Veli University, Türkiye.

Muhammet Hekimoğlu, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye.

Musa Yıldız, Prof. Dr., Gazi University, Türkiye.

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, Türkiye.

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, Türkiye.

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

Logo Arab Calligraphy/Logo Arapça Hat

Ahmad Al Mufti

Cover Design/Kapak Tasarım

Nuray Yüksel

Logo Design/Logo Tasarımı

Meral Hunuma

Correspondence Address / Yazışma Adresi

<https://dergipark.org.tr/pub/istanbuljas>
istanbuljas@gmail.com

Printed in/Baskı

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



Contents/İçindekiler

Editorial/Editörden.....115

Articles/Makaleler

Mâtürîdî Tefsirinde Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları

Metonymy and its Relations in the Qur'anic Exegesis of Al-Maturidi

Ali BULUT117-136

Eski Sözcüğe Yeni İsim: Arap Dilinde Retronimler

New Names for Old Things: Retronym in Arabic Language

Emine BAĞMANCI&Abdulahkim ÖNEL137-158

تكاذيب الأعراب والجنس الأدبي قراءة في المقترح النقدي عند عبد الله الغدّامي

Tekâzibu'l-A'râb (Bedevilerin Yalan Söyleme Düellosu) ve Edebî Tür

Abdullah el-Ğazzâmî'nin Eleştirel Önerisi Hakkında Bir Okuma

The Arab Bedouins' Exchange of Lies, and the Literary Genre.

A Reading of the Critical Proposal of Abdullah Al-Ghadhâmî

Muhammed Elmehdi RİFAİ.....159-182

Arap Edebiyatında Cinlere Nispet Edilen Şiirler (Câhiliye-İslâmî Dönem)

Poems Attributed to Jinns in Arabic Literature (Jahiliyyah -Islamic Period)

Nevzat Hafis YANIK&Muhammet Emin UZUNYAYLALI.....183-204

Book Review/Kitâbiyât

el-Vasîf Hilâl el-Vasîf İbrâhîm, *Min kadâyâ en-nakdi 'l-edebe ve 'l-belâga*, Kahire:

Mektebetü Vehbe, 2020, 556 p./s. ISBN: 9789772255290

İsmail ARAZ.....207-212

Salih Tur, *Arap Mitolojisi*, Ankara: Gece Yayınları, 2021, 323 p./s. ISBN: 978625807506-9

Halil İbrahim OĞUR.....213-217

Author Guidelines/Yazım Kuralları.....219-221



Kıymetli okuyucular,

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) olarak bu sayımızla yayım hayatımızın beşinci yılını geride bırakmış bulunmaktayız. TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index COPERNICUS ve ASOS Index kapsamında dizinlenen ISTANBULJAS'ın bu sayısında da önceki sayılarda olduğu gibi siz değerli okuyucularımıza faydalı içerikler sunmak adına seçici davranıp farklı konularda üçü Türkçe, biri Arapça olmak üzere dört makaleye ve iki kitap tanıtımına yer verdik.

İstifâde etmeniz temennisiyle.

Dear readers,

As Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), we have left the fifth 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, Index COPERNICUS and ASOS Index as in previous issues, in order to offer useful content to our valued readers, we have included four articles, three in Turkish and one in Arabic and two book reviews on different topics.

Hoping you benefit.

عزيزي القارئ

بنشرنا هذا العدد تركت مجلة إستانبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) سنتها الخامسة. في هذا العدد من مجلتنا المفهرسة ضمن TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin و Index COPERNICUS و ASOS Index كما هي الحال في الإصدارات السابقة قمنا بعملية اختيار بهدف تقديم مضمون مفيد لك أيها القارئ الكريم، فاخترنا أربع مقالات؛ ثلاث منها باللغة التركية، وواحدة باللغة العربية، وذلك في مجالات مختلفة. بالإضافة إلى مراجعتين اثنتين لكتابين صدرتا حديثاً. راجين لكم الاستفادة.

الأستاذ المشارك الدكتور إبراهيم شعبان
رئيس تحرير مجلة إستانبول للدراسات العربية

Assoc. Prof. Dr. İbrahim ŞABAN
ISTANBULJAS Chief Editor

Mâtürîdî Tefsirinde Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları

Metonymy and its Relations in the Qur'anic Exegesis of Al-Maturidi

Ali BULUT* 

Öz

Hem lafzî hem de manasıyla mucize olan Kur'ân-ı Kerim, dil bilimlerinin vücut bulmasını sağlamıştır. Bu dil bilimlerinden birisi de belâgatdir. Belâgat ilminin doğuşu ve gelişiminde başta dil âlimleri olmak üzere müfessirler ve kelim âlimlerinin önemli payları olmuştur. Kelam, tefsir ve fıkıh âlimi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sarf, nahiv ve lügat ilimlerinin yanında terimleri kendisinden yaklaşık üç asır sonra netleşen belâgat ilminin meânî, beyân ve bedî kısımlarıyla ilgili birçok konuya temas etmiştir. Bu konulardan birisi de mecâz-ı mürsel ve alakalarıdır. Makalemiz üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde mecâz-ı mürselin sözlük ve terim anlamı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise mecâz-ı mürselin gelişim süreci ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Mâtürîdî tefsirinde mecâz-ı mürsel ve alakaları ele alınmıştır. Burada mecâz-ı mürsel alakalarının başında gelen cüz'iyet, külliyyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet, itibâr-ı mâ kâne, itibâr-ı mâ seyekünü, mahalliyyet, hâlliyyet, âliyyet, umûm-husûs alakalarının önce tarifleri verilmiş, ardından Mâtürîdî tefsirinden örnek âyetler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, mecâz, mecâz-ı mürsel, alâka, belâgat, tefsir.

Abstract

The Holy Qur'an, which is a miracle both in words and in meaning, has enabled the emergence of linguistic sciences. One of these linguistic sciences is eloquence. In the birth and development of the science of eloquence, interpreters and kalam scholars, especially language scholars, have played an important role. In his exegesis (tafsir) called *Ta'wilat al-Qur'an*, Abu Mansur al-Maturidi, a scholar of kalam, tafsir and fiqh (d. 333/944), has touched upon many issues related to al-ma'ani, al-bayan and al-badi' that are the parts of the science of eloquence and became clear as terms about three centuries after him, as well as the sciences of morphology (sarf), nahw and lexicology. One of these topics is metonymy and its relations. Our article consists of three parts. In the first part, the meaning of metonymy in the dictionary and its meaning as a term are discussed.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.

E-mail: alibulut1@istanbul.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8368-8282>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Ali BULUT,
Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.

Submission/Başvuru:
21 Ağustos/August 2022

Acceptance /Kabul:
27 Ekim/October 2022

Citation Atfı/:
BULUT, Ali. "Mâtürîdî Tefsirinde Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 5, no. 2 (2022): 117-136.

In the second part, the development process of the metonymy is discussed. In the third part, metonymy and its relations in al-Maturidi's exegesis are discussed. Here, the definitions of cuz'iyat (mentioning the part and referring to the whole), kulliyat (mentioning the whole and referring to the part), sebebiyyat (mentioning the cause and referring to the result), musebbebiyyat (mentioning the result and referring to the cause), itibâr-ı mâ kâne (considering something in its past form), itibâr-ı mâ seyekûnû (considering something in its future form), mahalliyyah (mentioning a place and referring to what is in it), hâlliyyah (mentioning something and referring to its place), âliyyah (mentioning the instrument of something and referring to what is done with it), umûm-huşûs (one of the literal and figurative meanings of the word is more common than the other), which are the main topics of metonymy's relations, are given first and then sample verses from the tafsir of al-Maturidi are presented.

Keywords: al-Maturidi, metaphor, metonymy, relations, eloquence, tafsir.

Extended Abstract

The Holy Qur'an, which is a miracle both in words and in meaning, has enabled the emergence of linguistic sciences. One of these linguistic sciences is eloquence. In the birth and development of the science of eloquence, interpreters and kalam scholars, especially language scholars, have played an important role.

Interpreters and language scholars, especially in philological interpretations such as Meani'l-Qur'an, Mecaz al-Qur'an, Gharib al-Qur'an, have examined the nahw aspect of the Qur'an and explained the meanings of strange words, while they put forth the first efforts to the eloquence of the Qur'an, whose words are also miraculous. The books of Ferra (d.209/824) and Ahfesh (d.215/830) called *Meani'l-Qur'an*, Abu Ubaydah's (d.209/824) *Mecaz al-Qur'an*, Ibn Qutaybah's (d.276/889) works called *Ta'wilü Mushkil al-Qur'an* and *Tafsiru Gharib al-Qur'an* are the first works that have survived to the present day. In these works, poems have been consulted in order to understand the Qur'an and the features of eloquence in them have also been pointed out.

In addition to these philological interpretations, the works of kalam scholars, written to emphasize the superiority and uniqueness of the Qur'an in terms of language, have also included many topics related to eloquence. These studies conducted by Kalam scholars have increased the decisive role of the science of logic in the formation of eloquence.

Abu Mansur al-Maturidi, a scholar of kalam, tafsir and fiqh (d. 333/944), gained the status of the founder of the Sunni kalam with *Kitab al-Tawhid*, and also his work *Te'wilat al-Qur'an* reveals that he was the founder of the tafsir bil-ra'y. Abu Ja'far Muhammad b. Jarir et-Tabari (d. 310/923), who was the contemporary of Maturidi, also composed the first and basic exegetical work of the narration method.

In his exegesis (tafsir) called *Ta'wilat al-Qur'an*, al-Maturidi has touched upon many issues related to al-ma'ani, al-bayan and al-badi' that are the parts of the science of eloquence and became clear as terms about three centuries after him, as well as the sciences of sarf, nahw and lexicology. One of these topics is metonymy and its relations.

Our article consists of three parts.

In the first part, the meaning of metonymy in the dictionary and its meaning as a term are discussed. Here it is mentioned that the "meczaz" means "crossing a place by walking", "crossing the road", "the place that is passed by walking" in the dictionary, and then its meaning as a term which is "transferring the word to another meaning by taking it from its original meaning" is given. Again, it is also stated here that there should be a presumption (hint) which indicates that the word is used in a figurative sense, not in a literal sense, and also there should be a connection (relation) between the literal and figurative meaning of the word.

In the second part, the development process of the metonymy is discussed. It is mentioned here that metaphor is one of the most effective ways to express meanings clearly, with this style, meanings become visibly clear to the hearer, and words acquire many new meanings through metaphor, thus providing breadth and ease of use in the language. It is stated that Sibeweyh (d. 180/796), the scholar who first applied the metaphorical style, in his book called *al-Kitab*, used the expression ittisa' fi'l-kalam wa'l-ijaz wa'l-ihtisar /the breadth of the word, ijaz and ihtisar in the sense of metaphor.

It has been stated that after Sibawayh, Abu Ubaydah (d.209/824), in his work called *Meczaz al-Qur'an*, often used the expression "its metaphor is" and at the same time he used the statements like "its meaning is", "its commentary is", "its estimation is" and "its explanation is" almost in the same sense as the metaphor.

It has been stated that the first language scholar who uses metaphor as the opposite of the truth is al-Jahiz, but he also treats simile and istiara as metaphors, in this way, scholars use metaphor in a broad sense, including simile and istiara.

It is mentioned that Abu Yaqub Yusuf b. Abi Bakr al-Sakkaki (d. 626/1229) is the first scholar who separated the metonymy from the istiara and used it as it is used today in his work called *Miftah al-Ulum*.

Again, in this part, it is mentioned that the scholars of eloquence divided the metaphor into two parts, describing the metaphor as "attributing a job to somebody else instead of the actual perpetrator"; and the metaphor as "using a word in another sense by taking it from its original meaning", and then dividing it into two parts as

istiara and metonymy. According to this division, it is stated that if the connection between the literal meaning and the metaphorical meaning of the word is based on simile, it is called istiara; if the connection between the literal meaning and the figurative meaning of the word is not based on simile, it is called metonymy.

In the third part, metonymy and its relations in al-Maturidi's exegesis are discussed. Here, it is stated that the scholars have identified more than thirty relations of metonymy and the main of these are cuz'iyat, kulliyat, sebebiyyat, musebbebiyyat, itibâr-ı mâ kâne (considering something in its past form), itibâr-ı mâ seyekûnu (considering something in its future form), mahalliyyah, hâlliyyah, âliyyah, umûm-husûs.

In this part, the definitions of these relations are given first, then sample verses from tafsir of al-Maturidi are presented. The definitions of these relations are mentioned as follows:

Cuz'iyat means that the literal meaning is a part of the figurative meaning. Namely, it is mentioning the part and referring to the whole.

Kulliyat means that the literal meaning constitutes the entire metaphorical meaning. Namely, it is mentioning the whole and referring to the part.

Sebebiyyat is mentioning the cause and referring to the result. There is a cause-and-effect relationship here.

Musebbebiyyat is mentioning the result and referring to the cause.

İtibâr-ı mâ kâne is considering something in its past form.

İtibâr-ı mâ seyekûnû is considering something in its future form.

Mahalliyyah is mentioning a place and referring to what is in it.

Hâlliyyah is mentioning something and referring to its place.

Aliyyah means that the literal meaning is a device of the metaphorical meaning. Namely, it is mentioning the instrument of something and referring to what is done with it.

Umûm-husûs means that one of the literal and figurative meanings of the word is more common than the other.

Here we have stated our findings that al-Maturidi interpreted the verses in accordance with the relations such as cuz'iyat, kulliyat, sebebiyyat, musebbebiyyat, itibâr-ı mâ kâne , itibâr-ı mâ seyekûnu , mahalliyyat, hâlliyyat, âliyyat, umûm-husûs but did not directly use these terms because it was an early period.

GİRİŞ

Hem lafzı hem de manasıyla mucize olan Kur'ân-ı Kerim, dil bilimlerinin vücut bulmasını sağlamıştır. Bu dil bilimlerinden birisi de belâğattir. Belâgat ilminin doğuşu ve gelişiminde başta dil âlimleri olmak üzere müfessirler ve kelim âlimlerinin önemli payları olmuştur.

Müfessirler ve dil âlimleri özellikle de Meâni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân gibi filolojik tefsirlerde Kur'ân'ın nahiv yönünü inceleyip garîb lafızların anlamlarını izah ederlerken lafzı da mu'ciz olan Kur'ân'ın belâgat yönüne matuf ilk gayretleri ortaya koymuşlardır. Ferrâ (ö. 209/824) ve Ahfeş (ö. 215/830)'in *Meâni'l-Kur'ân*'ları, Ebû Ubeyde (ö.209/824)'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserleri günümüze ulaşan ilk çalışmalardır. Bu eserlerde Kur'ân'daki bazı kelimelerin manalarının anlaşılmasında şairlerle istişhad edilmiş, bunlardaki belâgat özelliklerine de işaret edilmiştir.¹

Bu filolojik tefsirlerin yanında kelim âlimleri de Kur'ân-ı Kerim'in dil bakımından üstünlüğünü ve i'câzını vurgulamak için yazdıkları eserlerinde belâgatle ilgili birçok konuya yer vermişlerdir. Kelâm âlimlerince yapılan bu çalışmalar, mantık ilminin belâgatin şekillenmesindeki belirleyici rolünü artırmıştır.²

Kelim, tefsir ve fıkıh âlimi olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd* ile Sünnî kelâmının kurucusu vasfını kazandığı gibi *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eseri de onun dirâyet tefsirinin de kurucusu olduğunu ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin çağdaşı Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) de rivayet yönteminin ilk ve temel tefsir eserini meydana getirmiştir.³

Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında sarf, nahiv ve lûgat ilimlerinin yanında terimleri kendisinden yaklaşık üç asır sonra netleşen belâgat ilminin meânî, beyân ve bedî kısımlarıyla ilgili birçok konuya temas etmiştir. Bu konulardan birisi de mecâz-ı mürsel ve alakalarıdır.⁴ Biz önce mecâz-ı mürselin sözlük ve terim anlamına yer vereceğiz, ardından da gelişim sürecini ele alacağız.

¹ Ali Bulut, "Hicrî İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri" (yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999), 89-96.

² M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Bilimevi, 2001), 17.

³ Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *DİA*, c. XXVIII (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 151-157.

⁴ Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî, *el-İmâmü'l-Mâtürîdî ve Menhecü Ehli's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Amman: Dâru'n-Nûr, 2019), 278-344.

I. MECÂZ-I MÜRSELİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Mec'az (المجاز) sözlükte “bir yeri yürümek suretiyle geçmek”, “yol katetmek”, “yürüyüp geçilen yer” gibi anlamlara gelir. Bu manada (جَزْتُ الطَّرِيقَ) “Yolu geçtim” denir.⁵ Terim olarak ise mecâz bir lafzın, asıl manasından alınarak başka bir manaya nakledilmesidir. Sözde, lafzın, gerçek manada değil de mecâzî manada kullanıldığını gösteren bir karîne (ipucu) (القرينة) bulunmalıdır. Bunun yanında, lafzın gerçek anlamıyla mecâzî anlamı arasında bir bağ (alaka) (العلاقة) da olmalıdır.⁶

II. MECÂZ-I MÜRSELİN GELİŞİM SÜRECİ

Mecâz, manaların açıkça ifade edilmesi noktasında en etkili yollardan birisidir. Bu üslupla manalar işiten kişi için gözle görülürcesine açık bir hale gelir. Mecâz yoluyla lafızlar birçok yeni mana kazanır. Böylece dilde genişlik ve kullanım kolaylığı sağlanmış olur. Mecâz üslubuna ilk yer veren âlim olan Sîbeveyh (ö. 180/796), *el-Kitâb*'ında mecâz anlamında *ittisâ' fi'l-kelam ve'l-icâz ve'l-ihisar* “sözde genişlik, icâz ve ihtisar” ifadesini kullanmıştır.⁷

Sîbeveyh'ten sonra Ebû Ubeyde (ö. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı telif etmiş, hem eserin adında mecâz kelimesini hem de içeriğinde (مَجَازٌ) “Mecâzî şudur” terkinin sıkça kullanmıştır. Bunun yanında (معناه) “Manası şudur,” (تفسيره) “Tefsiri şudur,” (غريبه) “Garîbi şudur,” (تقديره) “Takdiri şöyledir,” ve (تأويله) “Te'vili şöyledir” gibi ifadeleri de hemen hemen mecâzla aynı anlamda kullandığı görülmektedir.⁸

Mecâzı terim anlamında hakikatin zıddı olarak kullanan ilk dil âlimi Câhız (ö. 255/869)'dır. Ancak o, istiâre ve teşbihi de mecâz olarak ele almıştır.⁹ Bu şekilde âlimler mecâzı, istiâre ve teşbihi de içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmışlardır.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), (جوز) mad.

⁶ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâh*, nşr. Ahmed İzzü İnâye (b.y.: Dâru'l-Kûh, 1387), 322; Hamza b. Turgut el-Aydîni, *el-Hevâdi fî Şerhi'l-Mesâlik*, nşr. Ali Bulut (Samsun: Ettüt Yayınları, 2009), 192-193; Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî Sevbihâ'l-Cedîd İlmü'l-Beyân* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982), 69; Fadl Hasan Abbâs, *Esâlibü'l-Beyân* (Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009), 271.

⁷ Ebû Bîşr Amr b. 'Osmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb Kitâbü Sibeveyh*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: y.y., 1988), 1: 211-215, 280-290. Sîbeveyh'in bu konuda verdiği örneklerin izahı için bkz. Ali Bulut, “Sîbeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar” (doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2003), 162-165.

⁸ Bulut, “Hicrî İlk Üç Asırda,” 90.

⁹ Süleyman Kablan, “Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve Alakaları” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 23.

Mecâz-ı mürseli istiâreden ayırarak bugünkü terim anlamında kullanan ilk âlim *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseriyle Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî (ö. 626/1229)'dir.¹⁰

Belâgat âlimleri mecâzı ikiye ayırmışlardır:¹¹

1. Mecâz-ı aklî: Bir işin asıl fâilinden başkasına isnâd edilmesidir.

2. Mecâz-ı lügavî: Bu ise bir lafzın asıl manasından alınarak başka bir manada kullanılmasıdır. Bu da ikiye ayrılır:

a. İstiâre: Lafzın hakiki manasıyla mecâzî manası arasındaki bağ, eğer teşbîhe dayanıyorsa buna istiâre denir.

b. Mecâz-ı mürsel: Lafzın hakiki manasıyla mecâzî manası arasındaki bağ, teşbîhe dayanmıyorsa buna da mecâz-ı mürsel denir.

III. MÂTÜRÎDÎ TEFSİRİNDE MECÂZ-I MÜRSEL VE ALAKALARI

Mecâz-ı mürsel, hakiki anlamının dışında kullanılan ve alâkası benzerlik dışında bir şey olan lafızdır. Mecâz-ı mürsel için otuzdan fazla alâka tespit edilmiştir. Bunların başlıcaları şöyledir:¹²

Cüz'iyet, külliyyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet, itibâr-ı mâ kâne (geçmişe itibar), itibâr-ı mâ seyekûnü (geleceğe itibar), mahalliyyet, hâlliyyet, âliyyet, umûm-husûs.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin, tefsirinde kullandığı başlıca alâkalar şunlardır:

1. Cüz'iyet:

Hakiki anlamın mecâzî mananın bir parçası olmasıdır. Yani parçanın zikredilip bütünü kastedilmesidir (يَكْرُ الْجُزْءُ إِزَادَةَ الْكُلِّ).

¹⁰ Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 362; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalâti'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ* (Irak: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî el-İrâkî, 1407/1987), 3:206-207; İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, c. 28, (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003), 219.

¹¹ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga*, nşr. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 410-412; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 362.

¹² Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga* (Kahire: y.y., ts.), 2:272-276; Tefâtânî, *Muhtasar*, s. 324-326; Aydınî, *Hevâdî*, 193-195; Ali Nihad Tarlan, *Edebî Sanatlar* (İstanbul: Güven Basım ve Yayınevi, 1964), 25; Necmeddin Şahiner, *Edebî Sanatlar* (İstanbul: Güryay Matbaası, 1975), 16; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 168; Saraç, *Klâsik Edebiyat*, 102-103; Abbâs, *Esâlîb*, 295; Özer Şenödeyici, "Türk Dilinde Mecâz-ı Mürsel," *TDAY Belleten*, no. 2 (2005), 119-133; Kablan, "Arap Dili ve Belâgatında", 36-77.

• ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً﴾ “Yanlışlıkla bir mü’mini öldüren kimsenin, mü’min bir köleyi azat etmesi gerekir.”¹³ Bu âyette رَقَبَةٍ (boyun) lafzı, نَفْس (kişi) anlamında kullanılmıştır. Boyun insanın bir parçasıdır. Parça zikredilip bütün kastedilmiştir.

Mâtürîdî tefsirinde cüz’iyyet:

• ﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ “Biz dilesek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de, ona boyunları eğilip kalır.”¹⁴

Mâtürîdî şöyle der:

﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ أي: مالت وخضعت لها أعناقهم، والأعناق كأنها كناية عن أنفسهم.

“Ona boyunları eğilip kalır” Yani: Boyunları ona eğilir. Boyunlar sanki kendilerinden kinâyedir.”¹⁵

• ﴿وَالضُّحَىٰ (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾ “Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki.”¹⁶

Mâtürîdî şöyle der:

﴿وَالضُّحَىٰ (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ ليس يريد بـ ﴿وَالضُّحَى﴾ الضحوة خاصة ولكن النهار كله.

ألا ترى أنه قال: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾ ذكر الليل دل أنه كان الضحى كناية عن النهار جملة؛ فعلى ذلك

الغداة والعشي يجوز أن يكون كناية عن الليل والنهار جملة، والله أعلم.

“Kuşluk vaktinden maksat özellikle de bu vakit değildir. Maksat gündüzün tamamıdır. “Sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki” âyetinde de geceyi zikretmiştir. Bu da kuşluk vaktinin gündüzün tamamından kinâyeye olduğunu göstermektedir. Buna göre (الغداة) sabah ve (العشي) lafızları da gece ve gündüzün tamamından kinayedir. Vallahu a’lem.”¹⁷

Görüldüğü gibi Mâtürîdî âyet-i kerimelerdeki mecaza kinâyeye diyerek cüz’iyyet alâkasını izah eder.

¹³ Nisâ sûresi 4/92.

¹⁴ Necm sûresi 53/27.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, nşr. Mecdî Bâslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 8:50.

¹⁶ Duhâ sûresi 93/1-2.

¹⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 4:93.

2. Külliyyet:

Hakiki anlamın mecâzî mananın tamamını oluşturmasıdır. Yani bütünün zikredilip parçanın kastedilmesidir (ذِكْرُ الْكَلِّ إِزَادَةُ الْجُزْءِ).

- ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ “Parmaklarını kulaklarına tıklarlar.”¹⁸ Âyetteki الأصابع (parmaklar lafzı), الأتامل (parmak uçları) anlamında kullanılmıştır.

Mâtürîdî tefsirinde külliyyet:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لِيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى﴾ “Şüphesiz ahirete iman etmeyenler, meleklerle dışı isimleri veriyorlar.”¹⁹ Mâtürîdî burada maksadın inanmayanların tamamı değil, onlardan bir grup olduğunu söyler. Ardından da lügatte bütünün zikredilip parçanın kastedilmesinin caiz olduğunu ifade eder. Bunun örneklerinin Kur’ân’da çok olduğunu da ilave eder.²⁰

- ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ “Hani melekler şöyle demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti.”²¹ Mâtürîdî burada meleklerden maksadın Cebrail (as) olduğunu söyler. Ancak mecâz-ı mürsel ve külliyyet alakasını zikretmez.²²

Bu iki örnekte de Mâtürîdî isim vermeden külliyyet alâkasını izah eder.

3. Sebebiyyet:

Sebebin zikredilip sonucun kastedilmesi (السببية). Yani burada sebep-sonuç ilgisi vardır.

- رَعَتِ الْمَاشِيَةَ الْغَيْثَ “Sürü yağmur(la) otladı.” cümlesinde yağmurun (الغَيْث) bitki (النَّبَات) anlamında kullanılması gibi. Sürü yağmurla değil, onun bitirdiği otlarla otlar. Yağmur bu otların bitip büyümesinin sebebidir.

Mâtürîdî tefsirinde sebebiyyet:

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ “Ey îman edenler, faizi öyle kat kat artırılmış olarak yemeyin, Allah’tan korkun ki kurtuluşa

¹⁸ Bakara sûresi 2/19.

¹⁹ Necm sûresi 53/27.

²⁰ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 9:427.

²¹ Âl-i İmran sûresi 3/42.

²² Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 2:367.

eresiniz.”²³ Belâgat kaynaklarına göre bu âyette sebep olan “faiz” zikredilip sonuç olan “yiyecek” kastedilmiştir. Manası da “Faiz malından gelen yiyecekleri yemeyin.” şeklindedir. Çünkü faiz, bu yiyeceklerin sebebidir. Mâtürîdî’ye göre ise burada “yemeyiniz” ifadesi “almayınız” anlamındadır. Çünkü faizin kendisi yenecek bir şey değildir.²⁴

Mâtürîdî burada da isim vermeden sebebiyet alâkasına göre âyeti te’vil eder.

4. Müsebbebiyyet:

Müsebbebin yani sonucun zikredilip sebebin kastedilmesidir (المُسَبَّبِيَّة).

- ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ “Gökten sizin için rızık indirir.”²⁵ Yani “Rızık olacak şeyleri bitirecek yağmuru indirir.” demektir. Çünkü yağmur, rızık oluşmasına sebep olmaktadır. Sonuç olan “rızık” zikredilip sebep olan “yağmur” kastedilmiştir.

Mâtürîdî tefsirinde müsebbebiyyet:

- ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ “Rızıkınız da size vaat edilen şeyler de göktedir.”²⁶ Mâtürîdî’ye göre bu âyetteki rızıktan maksat yağmurdur. O şöyle der:

﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ أي: المطر الذي ينزل منها في الأرض، فنبت فيها بذلك المطر من أنواع الأرزاق من الحبوب، والثمار، والفواكه، وغيرها؛ كل ذلك سببه من السماء؛ لذلك أضيف إليها، والله أعلم.

“Yani gökten yere inen yağmurdur. Bu yağmurla yerde rızık çeşitleri olan tahıl, meyve vb. biter. Bunların hepsinin sebebi gökten inen yağmurdur. Bu sebeple rızık göğe nisbet edildi. Vallahu a’lem.”²⁷

- ﴿فُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ “Kendinizi ve aileninizi ateşten koruyun.”²⁸ Yani “Kendinizi ve ailenizi ateşe girmekten korumak için Allah’a tâate devam edin” demektir. Sonuç olan “ateş” zikredilip ondan korunmaya sebep olacak “tâate devam” işi kastedilmiştir. Mâtürîdî sebep-sonuç ilişkisini zikretmeden buradaki maksadı şöyle ifade eder:

²³ Âl-i İmran sûresi 3/130.

²⁴ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 2:475.

²⁵ Mü'min/Gâfir sûresi 40/13.

²⁶ Zâriyât sûresi 51/22.

²⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 9:382.

²⁸ Tahrim sûresi 66/6.

"أمرهم بوقاية أنفسهم وأهليهم نازًا، وإنما يتقون تلك النار بالقيام بالأسباب التي أمروا بالقيام بها، والامتناع والانتهاز عما نهوا عنها وزجروا منها."

"Allah mü'minlere kendilerini ve ailelerini cehennemden korumalarını emretmiştir. Bu ateşten ancak emredilen şeyleri yapmakla, yasaklanan şeylerden de kaçınmakla korunabilirler."²⁹

• ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا﴾ "Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise indirdik (verdik)."³⁰

Mâtürîdî bu âyetin tefsirini birkaç yerde ele alır. Bir yerde şöyle der:

﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا﴾ قال ابن عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَالْحَسَنُ: أَنْزَلْنَا مَاءَ الْقَرَّاحِ مِنَ السَّمَاءِ لِيَتَّخِذَ مِنْهُ اللَّبَاسَ مَا يُؤَارِي عَوْرَاتِهِمْ، وَيَتَّخِذُ مِنْهُ الطَّعَامَ وَالْأَشْيَاءَ الَّتِي بِهَا قَوَامُ أَنْفُسِهِمْ.

"İbn Abbas (ra) ve Hasan (rh) şöyle demişlerdir: Gökten temiz su indirdik ki ondan avret yerlerinizi örtecek elbise elde edilsin. Yine ondan bedeninizi ayakta tutacak yiyecek ve eşyalar elde edilsin."³¹

Mâtürîdî bir başka yerde de şöyle der:

"ومعناه: أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ مَا قَدَرْنَا كَوْنَ اللَّبَاسِ مِنْهُ، وَهُوَ الْمَطَرُ، فَإِذَا أَنْزَلَ الْمَطَرُ الَّذِي قَدَرَ كَوْنَ اللَّبَاسِ مِنْهُ، فَكَأَنَّهُ أَنْزَلَ اللَّبَاسَ."

"Manası şudur: Size kendisinden elbise yapılmasını takdir ettiğimiz şeyi indirdik ki o da yağmurdur. Kendisinden elbise yapılması takdir edilen yağmur inince sanki elbise inmiş gibi olmuştur."³²

Âyeti tefsir ettiği bir başka yerde de şöyle der:

"وَلَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ اللَّبَاسَ كَمَا هُوَ، وَلَكِنْ أَرَادَ الْأَصْلَ الَّذِي بِهِ يَكُونُ اللَّبَاسَ."

"Gökten bildiğimiz elbiseyi indirmez. Fakat bununla elbisenin yapılmasına vesile olan asıl şeyi kastetmiştir."³³

Daha önceki âyetlerde olduğu gibi Mâtürîdî burada da isim vermeden müsebbbiyyet alâkasına göre âyeti te'vil eder.

²⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 9:182.

³⁰ A'râf sûresi 7/26.

³¹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 4:393.

³² Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10:171.

³³ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 2:259.

5. Geçmişe itibar:

Bir şeyi geçmişteki hâli ile anmaktır (اعتبار ما كان).

- "يَلْبَسُ النَّاسُ الصُّوفَ فِي الشِّتَاءِ." "İnsanlar kışın yün giyerler." Aslında insanların giydiği yünün kendisi değil yün kumaştan yapılmış elbisedir. Elbisenin aslına itibarla bu ifade kullanılmıştır.

Mâtürîdî tefsirinde geçmişe itibar:

- ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ "Yetimlere mallarını verin."³⁴ Âyetle önceden yetim kalmış, ama artık yetişkin olanlara mallarının verilmesi emredilmektedir. Bu kimselere geçmişe bakılarak yetim denmiştir.

Mâtürîdî şöyle demiştir:

"﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾ يحتمل هذا وجهين: أحدهما: احفظوا أموالهم إلى أن يخرجوا من اليتيم، فإذا خرجوا من اليتيم أعطوهم أموالهم.

ويحتمل قوله: (وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ)، أي: أنفقوا عليهم من أموالهم، ووسعوا عليهم النفقة ولا تضيقوها لينظروا إلى أموال غيرهم.

(وَأَتُوا)، بمعنى: أتوا لوقت الخروج من اليتيم، أي: احفظوا؛ لتتوا.

"Âyet iki manaya muhtemeldir. Birincisi şudur: Onların mallarını yetimlikten çıkana kadar muhafaza edin. Yetimlikten çıktıklarında mallarını verin."

"Yetimlere mallarını verin." âyeti şu manaya da muhtemeldir: Yani: Onlara mallarından harcayın, harcamayı geniş tutun. Başkalarının elindeki mala bakmamaları için onlara yaptığınız harcamayı kısmayın.

"Verin" ifadesi şu manadadır: Yetimlikten çıktıkları vakit verin. Yani: Onlara vermek üzere mallarını muhafaza edin."³⁵

Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin verdiği asıl mana geçmişe itibar alâkasına uygun olandır.

﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أُوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (24) تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾

³⁴ Nisâ sûresi 4/2.

³⁵ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 5:3.

“Nihayet onu, vâdilerine doğru yayılan bir bulut şeklinde görünce: Bu bize yağmur yağdıracak yaygın bir buluttur, dediler. Hayır! O, sizin acele gelmesini istediğiniz şeydir. İçinde acı azap bulunan bir rüzgârdır! O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder. Nitekim (o kasırğa gelince) onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu. İşte biz suç işleyen toplumu böyle cezalandırırız.”³⁶

Mâtürîdî şöyle demiştir:

"يَحْتَمَلُ: (لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ) وَجِهَيْنَ:

أحدهما: أي: لم تترك الريح من عاد ومما لهم إلا مساكنهم التي ذكر.

والثاني: (لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ) إلا آثار مساكنهم.

(تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا)، فالأول على التأويل الأول في قوله: (تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ) أرسلت وأمرت بدميره، ولم تؤمر بدمير مساكنهم، فبقية، والتأويل الثاني على التأويل الثاني في قوله: (تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ) عند من عاينها ونظر إليها؛ لشدتها وقوتها، فتدمر مساكنهم - أيضًا - فلا ترى إلا آثارها، لكن سماها: مساكن باسم ما قد كان، وأنه أمر مستعمل في عرف لسان اللغة، والله أعلم."

“Nitekim (o kasırğa gelince) onların evlerinden başka bir şey görülmez oldu.” İki manaya muhtemeldir:

Birincisi kasırğa Âd kavmine ait hiçbir şey bırakmadı. Sadece evleri kaldı.

İkincisi ise sadece evlerinin kalıntıları kaldı, şekindedir.

“Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder”: Birinci tevile göre bunun manası şöyledir: Yani gönderildiği ve yıkma emri aldığı her şeyi yıkar. Ancak evlerini yıkma emrini almamıştır. Bu sebeple evler kalmıştır.

İkinci tevile göre ise şiddeti ve gücü sebebiyle gördüğü ve baktığı her şeyi yıkar. Evlerini de yıkar. Sadece kalıntıları gözüktür. Bunlara “evler” denilmesi önceki ismine binâendir. Bu, dâililerin örfünde kullanılan bir üslûptur.”³⁷

Bu son cümleden de anlaşıldığı gibi Mâtürîdî âyeti geçmişe itibar alâkasıyla te’vil etmiştir.

6. Geleceğe itibar:

Bir şeyi gelecekteki hâli ile anmaktır (اعتبار ما سيكون).

³⁶ Ahkâf sûresi 46/24-25.

³⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 4:253-254.

• سَأَوْقِدُ نَارًا. “Ateş yakacağım.” derken ateş olacak odun vb. bir yakıt kastedilir.

Mâtürîdî tefsirinde geleceğe itibar:

• ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ “Rüyamda kendimi şarap sıkarken görüyorum.”³⁸

Mâtürîdî şöyle demiştir:

﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: أَرْضٌ يُدْعَى الْعَنْبُ بِهَا خَمْرًا، أَوْ سَمِيَ خَمْرًا بِاسْمِ سَبَبِهِ وَبِاسْمِ أَصْلِهِ، وَجَائِزٌ فِي اللُّغَةِ تَسْمِيَةُ الشَّيْءِ بِاسْمِ سَبَبِهِ وَبِاسْمِ أَصْلِهِ.

“Bazıları şöyle demiştir: Burası üzümle şarap denilen bir diyardır. Ya da aslı ve sebebi olmasından dolayı şarap demiştir. Çünkü dilde bir şeyin aslı ve sebebiyle isimlendirilmesi caizdir.”³⁹

• ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا حَلِيَّةً تُلْبَسُونَهَا﴾ “İçinden taze et (balık) yemeniz ve takacağınız bir süs (eşyası) çıkarmanız için denizi emrinize veren O'dur.”⁴⁰

Mâtürîdî şöyle demiştir:

ثم يحتمل قوله: (حَلِيَّةٌ): أي: ما يتخذ منه حلية. وهذا جائز؛ أن يسمى الشيء باسم ما يتخذ منه؛ وباسم ما يصير به في المتعقب.

“Hilye” lafzı süs eşyası elde edilen şey anlamına da gelebilir. Bir şeyin, yapılacağı ve gelecekte dönüşeceği şeyin adını alması caizdir.⁴¹

• ﴿فَبَشِّرْهُ بِبُحَيْرٍ حَلِيمٍ﴾ “İşte o zaman onu yumuşak tabiatlı bir oğul ile müjdeledik.”⁴² Yeni doğan bebek bu sıfatla doğmaz. İleride yumuşak tabiatlı bir kimse olacağı için âyet-i kerimede bu sıfatla zikredilmiştir.

Mâtürîdî şöyle demiştir:

﴿فَبَشِّرْهُ بِبُحَيْرٍ حَلِيمٍ﴾ يصير حليمًا إذا بلغ مبلغ الامتحان بالأعمال والأمر والنهي، أي: بشرناه بـغلام حليم يحلم فيما امتحن إذا بلغ مبلغًا يمتحن فيه.

³⁸ Yusuf sûresi 12/36.

³⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6:238.

⁴⁰ Nahl sûresi 16/14.

⁴¹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 6:485.

⁴² Sâffât sûresi 37/101.

Bir çocuk ancak emir, nehiy ve amellerle imtihan çağına ulaştığında halîm olur. Bu şu demektir: Biz onu, imtihan çağına geldiğinde imtihanında halim olacak bir oğulla müjdeledik.⁴³

• ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ “Şüphesiz Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; sadece ahlaksız ve aşırı inkârcıdan başkasını doğurmazlar.”⁴⁴

Yeni doğan bebek bu sıfatlarla doğmaz. Onların ileride bu özelliklerde olacağı kastedilmiştir.

Bu âyetlerde de görüldüğü üzere Mâtürîdî burada geleceğe itibar alâkasını dikkate alarak te’vil yoluna gitmiştir.

7. Mahalliyet:

Bir yerin zikredilip içindekilerin kastedilmesidir (المَحَلِّيَّة).

• “Bu sınıf belâgati sever.” Burada sınıfla, içindeki öğrenciler kastedilmiştir. Mekân zikredilmiş, içindekiler kastedilmiştir.

• ﴿قَرَّرَ مَجْلِسُ الشَّعْبِ ذَلِكَ﴾ “Millet Meclisi bu kararı aldı.” Burada meclis kelimesi mekân ismi olup maksat içindeki vekillerdir.

Mâtürîdî tefsirinde mahalliyet:

• ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ “Haydi o meclisini toplantıya çağırın.”⁴⁵ Mâtürîdî meclisten maksadın (أهل المجلس) “meclis ehli” olduğunu söyler.⁴⁶

• ﴿وَكَايِنٍ مِنْ قَرِيْبَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيْدًا وَعَدَّبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا﴾ “Rabbinin ve O'nun elçilerinin emrinden uzaklaşıp azmış nice memleketler vardır ki, biz onları (ahalisini) çetin bir hesaba çekmiş ve onları görülmemiş azaba çarptırmışızdır.”⁴⁷ Burada memleketten maksat oranın halkıdır.

Mâtürîdî şöyle demiştir:

⁴³ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 8:577.

⁴⁴ Nuh sûresi 71/27.

⁴⁵ Alak sûresi 96/17.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10:581.

⁴⁷ Talak sûresi 65/8.

وصف الله تعالى القرية بالعتو، ومعلوم أنها لا تعتو، ولكن المراد منه، أي: عتا أهلها عن أمر ربهم، وقد يجوز أن يكنى بالمكان عن الأهل، كما قال في آية أخرى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ يعني: واسأل أهل القرية وفي هذا دلالة أن ما خرج مخرج الكناية في الحقيقة، لم يكن كذبا.

Allahu Teâlâ şehri azgınlık sıfatıyla vafetmiştir. Şu da malumdur ki şehir azgınlık yapmaz. Bundan maksat şudur: Yani bu memleketlerin halkı Rablerinin emrinden çıkıp azmışlardır. Mekân zikredilip halkının kastedilmesi caizdir. “İçinde bulunduğumuz şehre sor”⁴⁸ âyetinde olduğu gibi. Yani “Şehir halkına sor demektir. Bu da kinâyeli olarak söylenen şeyin yalan olmadığını göstermektedir.”⁴⁹

• ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ “Böylece biz sana Arapça bir Kur’an vahyettik ki Ümmü’l-Kurâ’yı ve çevresinde bulunanları uyarasın.”⁵⁰ Mâtürîdî Ümmü’l-Kurâ’dan maksadın (أهل أم القرى) “Ümmü’l-Kurâ (Mekke) halkı olduğunu ifade eder.”⁵¹

Mâtürîdî âyetleri mahalliyyet alâkasına göre te’vil etmiştir.

8. Hâlliyyet:

Bir şeyin zikredilerek mekânının kastedilmesidir (الحالِيَّة).

• “Namazdan huzurla çıktılar.” Namaz zikredilerek mekânı olan cami kastedilmiştir.

• “İnsanlar(ın yanın)da kaldım, onlar da bana ikramda bulundular.” Burada insanlardan maksat onların bulunduğu yerdir.”

Mâtürîdî tefsirinde hâlliyyet:

• ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾ “İnanıp salih ameller işleyenlere gelince, Rableri onları rahmetine sokacaktır.”⁵²

﴿فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ﴾ أي: في جنته، سمى الجنة: رحمة؛ لأنها تتال برحمته، ويدخل فيها.

⁴⁸ Yusuf sûresi 12/82.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10:69-70.

⁵⁰ Şûrâ sûresi 42/7.

⁵¹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 4:172, 9:105.

⁵² Câsiye sûresi 45/30.

Mâtürîdî'ye göre (في رحمته) “rahmetine” ifadesinden maksat (في جنته) “cennetine” şeklindedir. Cennete rahmet denmiştir. Çünkü oraya rahmetle nail olunur ve girilir.⁵³

Yine bu âyet de Mâtürîdî tarafından hâlliyyet alâkasına göre te'vil edilmiştir.

9. Âliyyet:

Hakiki mananın, mecâzî mananın bir âleti olmasıdır (الآلية). Diğer bir tabirle bir şeyin âletini zikredip onunla yapılan şeyi kastetmektir.

- “O kalemiyle hayatını sürdürüyor.” cümlesinde “kalem” ile yazı yazmak kastedilmiştir. Kalem, yazı yazmanın aletidir.

Mâtürîdî tefsirinde âliyyet:

- ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ “Sonrakiler arasında bana lisan-ı sıdk nasip eyle.”⁵⁴ Lisan-ı sıdktan maksat doğrulukla anılmaktır. Doğrulukla anılmanın âleti, lisandır.

أي: اجعل لي الثناء الحسن في الناس.

Mâtürîdî'ye göre (الثناء الحسن) “lisan-ı sıdk” ifadesinden maksat (الثناء الحسن) “güzel bir övgü”dür.⁵⁵

Mâtürîdî bu âyeti de âliyyet alâkasına uygun olarak te'vil etmiştir.

10. Umûm-husûs:

Kelimenin hakiki anlamı ile mecâzî anlamından birisinin diğerinden daha umûmî olmasıdır (العموم والخصوص).

- Ziya Paşa'nın şu mısralarında olduğu gibi:⁵⁶

Yâ Rab! Nedir bu keşmekeş-i derd-i ihtiyâç

İnsânın ihtiyâcı bir lokma nânadır.

Burada hususî manası olan “bir lokma ekmek” zikredilmiş, onun umûmî manası “yemek” kastedilmiştir.

⁵³ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 9:232-233.

⁵⁴ Şuarâ sûresi 26/84.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 9:232-233.

⁵⁶ Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 571.

Mâtürîdî tefsirinde umûm-husûs:

- ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ “Yoksa insanları kıskanıyorlar mı?”⁵⁷

Mâtürîdî şöyle demiştir:

- ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ يقول: بل يحسدون محمدًا - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - على ما آتاه الله من فضله من الكتاب والنبوة.

Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: “Bilakis Allah’ın ona lütfundan verdiği kitap ve peygamberlikten dolayı Muhammed’e haset ediyorlar.”

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ﴾ يعني محمدًا.

Mâtürîdî’ye göre âyette *insanlar* kelimesiyle *Nebi (sav)* kastedilmiştir.⁵⁸ Yani umûmî bir lafız olan *insanlar* kelimesiyle hususî bir lafız olan *Nebi (sav)* kastedilmiştir.

Mâtürîdî bu âyeti umum-husûs alâkasına göre tevil etmiştir.

SONUÇ

Mecâz, lafızlara birçok yeni mana kazandıran, muhatap için manayı gözle görülürcesine açık bir hâle getiren bir belâgat üslûbudur. Bu yolla mecâz dilde genişlik ve kullanım kolaylığı sağlamış olur. Bu özelliğine binâen mecaza ilk yer veren âlim olan Sîbeveyh’in, *el-Kitâb*’ında mecâz karşılığında *ittisâ ‘fi’l-kelam ve’l-îcâz ve’l-ihţisar* “sözde genişlik, îcâz ve ihtisar” ifadesini kullandığı görülmüştür.

Mecâzı terim anlamında hakikatin zıddı olarak kullanan ilk dil âlimi Câhız’dır. Ancak o, mecâzı, istiâre ve teşbihi de içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmıştır. Mecâz-ı mürseli istiâreden ayırarak bugünkü terim anlamında kullanan ilk âlim *Miftâhu’l-Ulûm* adlı eseriyle Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî olmuştur.

Mâtürîdî de *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne* adlı tefsirinde bazı belâgat terimlerini kullanmıştır. Ancak yaşadığı asırda belâgat ilmi doğuş aşamasında olduğundan, terimler henüz netlik kazanmış değildi ve bunlar birbirinin yerine kullanılmaktaydı.

⁵⁷ Nisa sûresi 4/54.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî*, 3:209-210.

Mecâz-ı Mürsel teriminin de aynı şekilde o dönemde ismi geçmemekteydi. Mâtürîdî'nin mecâz-ı mürsel demese de isimsiz olarak bu terime ait bazı alakaları tefsirinde kullandığını, bazen mecâz-ı mürsel yerine kinâyeye dediğini tespit ettik.

Mâtürîdî'nin, âyetleri cüz'iyet, külliyyet, sebebiyyet, müsebbebiyyet, geçmişe itibar, geleceğe itibar, mahalliyyet, hâlliyyet, âliyyet, umûm-husûs alakalarına uygun olarak tevil ettiğini, ancak erken dönem olduğu için doğrudan bu terimleri kullanmadığını gördük.

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, Fadl Hasan. *Esâlibü'l-Beyân*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 1430/2009.
- Bekrî Şeyh Emîn. *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî Sevbihâ'l-Cedîd İlmü'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1982.
- Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Bulut, Ali. "Hicrî İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri." Yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999.
- Bulut, Ali. "Sîbeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar." Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2003.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- el-Aydmî, Hamza b. Turgut. *el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik*. Nşr. Ali Bulut. Samsun: Etüt Yayınları, 2009.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-Belâga*. Nşr. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- el-Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belâga*. Kahire: y.y., ts.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*. Nşr. Mecdî Bâslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- ed-Demenhûrî, Ahmed Sa'd. *el-İmâmü'l-Mâtürîdî ve Menhecü Ehli's-Sünne fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Amman: Dâru'n-Nûr, 2019.

- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*. Nşr. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâh*. Nşr. Ahmed İzzü İnâye. B.y.: Dâru'l-Kûh, 1387.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz." *DİA*. 28: 217-220. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- Kablan, Süleyman. "Arap Dili ve Belâgatında Mecâz-ı Mürsel ve Alakaları." Yüksek lisans tezi., Marmara Üniversitesi, 2006.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-Mustalâti'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ*. Irak: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî el-İrâkî, 1407/1987.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*. İstanbul: Bilimevi, 2001.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. 'Osmân b. Kanber. *el-Kitâb Kitâbü Sîbeveyh*. Nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: y.y., 1988.
- Şahiner, Necmeddin. *Edebî Sanatlar*. İstanbul: Güryay Matbaası, 1975.
- Şenödeyici, Özer. "Türk Dilinde Mecâz-ı Mürsel." *TDAY Belleten*, no. 2 (2005): 119-133.
- Tarlan, Ali Nihad. *Edebî San'atlar*. İstanbul: Güven Basım ve Yayınevi, 1964.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâtürîdî." *DİA*. 28:151-157. Ankara: TDV İslam Araştırma Merkezleri, 2003.

Eski Sözcüğe Yeni İsim: Arap Dilinde Retronimler *New Names for Old Things: Retronyms in Arabic Language*

Emine BAĞMANCI * & Abdulhakim ÖNEL **

* Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

E-mail: dedeogluemine@harran.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-4259-1975>

** Dr. Öğr. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

E-mail: ahonel@harran.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3514-0532>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

Abdulhakim ÖNEL,
Dr. Öğr. Gör., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

Submission/Başvuru:
07 Eylül/September 2022

Acceptance /Kabul:
27 Ekim/October 2022

Citation Atfı/:

BAĞMANCI, Emine ve Abdulhakim ÖNEL. "Eski Sözcüğe Yeni İsim: Arap Dilinde Retronimler." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 5, no. 2 (2022): 137-158.

Öz

Teknolojik, sosyal ve kültürel gelişmelerin ortaya çıkardığı yeni durum, kavram ve nesnelere dilin yapısına uygun olarak sözcük oluşturmak kaçınılmaz bir gerekliliktir. Neolojizm olarak isimlendirilen bu kavram, içerisinde çeşitli sözcük grupları bulundurmaktadır. Bu sözcük gruplarından biri olan retronim, daha önceleri tek başına kullanıldığında net bir karşılığa denk gelen sözcüğün, birtakım gelişmeler sonucu çeşitlenmesi nedeniyle anlam karışıklığını önlemek için bu cinsin ilk biçimine verilen isim olarak ifade edilmektedir. Retronimler, kavram oluşturma gerekliliğinden ortaya çıktığı için dilin iç dinamiklerini harekete geçirmektedir. Arapça ise klasik dönemden itibaren yeni sözcüklere kavram oluşturma konusunda yeterli işlenebilirliği olan bir dildir. Arap dilinin, sahip olduğu sözcük üretme mekanizmasından yararlanarak eski sözcüklere kavram oluşturmada da başarılı olacağı açıktır. Bunun gerçekleşebilmesi için retronim kavramının yeterince bilinmesi gerekmektedir. Nitekim Arapça kaynaklarda bu kavrama ilişkin bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu çalışmada retronimin genel özelliklerine ve Arap dilindeki kullanımına yer verilmiştir. Bu retronimler tematik, yapısal, bağlaşıklık ve anlamsal açıdan ele alınarak kavramın kullanımı örneklerle desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Retronim, Neoloji, Yeniden İsimlendirme, Eski-Yeni.

Abstract

It is an inevitable necessity to form words for the new situations, concepts and objects brought about by technological, social and cultural developments, in accordance with the structure of the language. This concept, which is called neologism, contains various word groups. Retronym, which is one of these word groups, is expressed as the name given to the first form of this genus in order to avoid the confusion of meaning due to the diversification of the word, which used to be used alone, as a result of some developments. Retronyms activate the internal dynamics of the language, as they arise from the necessity of creating concepts. Arabic, on the other hand, is a language that has

sufficient flexibility in creating concepts for new words since the classical period. It is clear that the Arabic language will be successful in creating concepts for old words by making use of its word production mechanism. In order for this to happen, the concept of retronym must be sufficiently known. As a matter of fact, there is no information about this concept in Arabic sources. In this study, the general features of retronym and its use in Arabic language are given. These retronyms are discussed in terms of thematic, structural, cohesiveness and semantics, and the use of the concept is supported by examples.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Retronym, Neology, Renaming, Old-New.

Extended Abstract

While language is a systematic structure with rules, on the other hand, it is known for being open to innovations and changes. Language enables the formation of the desired expression by operating the possibilities it has within the framework of the conditions required by the environment it is in. What makes the language dynamic and alive is that it keeps up with innovations by expanding its borders. In this context, rapid developments in the field of technology and science have brought the aforementioned aspect of the language to the fore. Therefore, innovations and developments in language serve as an important mirror that reflects the change of society. The reflection of the mentioned social developments in the language was mostly lexical. Changes such as new concept, invention, way of thinking required new utterances in the language. The language, sometimes by borrowing and sometimes by using its own forms of derivation, creates new elements. This situation, called neologism, is an inevitable social reality for every language. Although the concept of neologism is a linguistic reality known in parallel with the developments in the modern period, this date goes back a long time for the Arabic language. With the departure of Islam beyond the borders of the Arabian peninsula, there has been a rapid interaction with different cultures and lifestyles. As a result, many new words have been introduced into the Arabic language. The linguists of the period made meticulous studies on new words due to their sensitivity to protect Arabic as it is the language of the Qur'an and revealed the possibilities of using the language. As a result of these studies, the internal dynamics of Arabic were revealed and operated. Language develops as it is operated, so Arabic has gained wealth in this cycle. Therefore, Arabic has made significant progress in creating a new concept. However, the adventure of neology in the Arabic language continues today, preserving its importance.

A new development in any field can sometimes create confusion in terms of expression with the previous development in this field. In order to avoid this confusion, a new expression is created by sometimes adding an adjective to the old expression and sometimes creating a noun phrase. This is called a retronym. An expression known as semantically in the concept of retronym gains a new form as

utterance. Therefore, while a new development creates a new concept, it also adds a new expression to an old concept. In this context, retronyms have an intense neological feature. The formation of a new concept paves the way for the formation of retronym, as well as the retronym itself carries a new expression. For this reason, retronyms have an important place in neologies. For example, after the digital clock became a widespread use in daily life, there was a possibility of confusion with the previous clock format. In order to avoid confusion in the expression, the first form of the clock began to be expressed as analog clock. Therefore, the development that gave rise to the saying analog clock is the emergence of digital clock. As a matter of fact, when the analog clock appeared, it was only expressed as clock without being expressed in this way, and the emergence of the new version necessitated a retrospective naming. However, there is no need to use retronyms in contexts that do not create ambiguity. For example, in the sentence "My clock is broken" the retronym is not included because there is no need for distinction. Consequently, retronyms are an important neological expression used in contexts that require clarity of meaning. In this context, since it is a type of word that defines the word that adjectives describe from various aspects, the fact that retronyms formed with adjectives are more common than noun phrases explains the purpose of use of retronym.

Retronyms are a structure that offers serious materials to the sociolinguistic field. Since it is known that retronyms emerge in the light of social developments, it is not difficult to predict that this situation may vary from society to society. Accordingly, an expression that occurs in some societies is not found in another society. For example, in Western countries, where coffee is consumed a lot, decaffeinated coffee production has started and spread in response to the possibility of health problems. On top of this, the retronym caffeinated coffee was formed for the first known expression of coffee. However, in places where coffee is not consumed as much as in Western countries, this retronym is not used. For this reason, some retronyms carry important clues about the culture of the language they belong to.

Arabic has greatly benefited from the derivational ways of concepts related to the formation of neology. Accordingly, it is clear that Arabic can form strong retronyms with these derivational ways. Therefore, it is important to know the place of this concept in linguistics. Thus, an intellectual infrastructure can be created for this concept, which will often have to be created in the language. Considering that there is no study identified on retronyms in the Arabic language, it is clear that there is a need for studies on this subject. In addition, knowing the concept of retronym offers an important advantage in memorizing words in Arabic teaching. Retronyms appear as a structure suitable for memorizing words with the method of organization. As a

matter of fact, due to the strong relationship between the old and the new, it has a feature that facilitates memorization with the correct use of at least three or four words. For this reason, including retronyms while creating sub-clauses of words in both online and printed Arabic dictionaries will serve facilitate language learning.

GİRİŞ

Son yıllarda dil biliminde sıkça söz edilen kavramlardan biri de neolojizmdir. Bu kavramın dil biliminde bir araştırma konusu olması, 20. yüzyılı bulsa da Arapçanın “yeni kavram oluşturma” serüveni çok öncelere dayanmaktadır.¹ İslamiyet’in Arap Yarımadası’nın dışına çıkmasıyla çeşitli milletlerle yaşanan etkileşimin artması sonucu Arapçaya yeni kelimelerin girmesi kaçınılmaz olmuştur.² Bu durum, Arap dil bilimcileri harekete geçirmiş ve yeni kavramlar oluşturma konusunda yapılan çalışmalara zemin hazırlamıştır. Arapların söz sahibi olduğu bu dönemde dilde yaşanan bu kaçınılmaz yenilik, teknolojik gelişmelere ev sahipliği yapan Batılı ülkelerin hâkim olduğu günümüzde elbette daha geniş ve hızlı bir biçimde gerçekleşmektedir.³ Bu bağlamda Arap dilinde konuyla alakalı hem bireysel hem kurumsal çabaların bir sonucu olarak geniş bir literatür oluşmuştur.⁴ Ancak bu zengin literatüre rağmen neolojinin Arapça karşılığına ilişkin bir terim birliğinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Klasik dönemde Arapçada *ta’rīb* (تعريب) ve *dahīl* (دخيل) gibi sözcükler etrafında tartışılan neoloji kavramı, modern dönemde *el-kelimātu’l-mustahdeşe* (الكلمات المستحدثة) veya sözcüğün direkt Arapçaya aktarılmış biçimi (نيولوجيزم) ile de ifade edilebilmektedir.⁵ *Muvelled* (مولد) sözcüğü ise hem klasik hem modern dönemde yeni sözcükler için kullanılan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hiçbir dilin kendini uzak tutamayacağı toplumsal bir realite olan neoloji, geniş kapsamlı bir kavram olarak farklı yaklaşımlar doğrultusunda tanımlanmaktadır. Ancak bu yaklaşımlar farklılık gösterse de hepsinin odağında “yenilik” kavramı bulunmaktadır. Bunlar arasında niteleyici yaklaşıma göre neolojizm, toplumun çeşitli alanlarında yaşanan gelişmeler sonucu niteleyici öğelerle oluşturulmuş bir

¹ Sahip Aktaş ve Mustafa Kırkız, “Arap Dilinde Ta’rīb Olgusu,” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, no. 2 (2016), 18.

² Ramadan Ahmed Elmgrab, “Methods of Creating and Introducing New Terms In Arabic Contributions From English-Arabic Translation” c. 26 (International Conference on Languages, Literature and Linguistics, Singapore: IACSIT Press, 2011).

³ Wan Azman Wan Mohammad vd., “Neologism in English-Arabic Translation of Information Technology Terms,” *International Journal of Advanced Research* 12, no. 9 (2021), 355.

⁴ Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 273-80.

⁵ Balkis Aminallah Nurul Mivtakh, “Arabic Language Neologism on the Field of Technology in Al-Akhabār Newspaper,” *Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics and Literature* 2, no. 1 (2019), 18.

kavram olduğudur.⁶ Bu bağlamda *akıllı telefon* (هَاتِف ذَكِيّ), *yapay zekâ* (إِصْطِنَاعِيّ) ve *elektronik imza* (تَوْقِيعُ الْإِلِكْتُرُونِيّ) gibi ifadeler ismin önündeki niteleyici sözcükten dolayı neoloji örnekleri arasında gösterilebilir.

Neolojilerin oluşum biçimleri farklılık göstermektedir. Retronim de bu oluşum biçimlerinden biri olarak neolojizmin kapsamında yer almaktadır.⁷ Modern dil bilimin yeni kavramlarından biri olan retronim, Latince “geri” anlamına gelen *retro* kelimesi ile “isim” anlamına gelen *nomen* sözcüklerinin birleşiminden oluşmuştur.⁸ Bu kavram ilk olarak Amerikalı gazeteci Frank Mankiewicz tarafından 1980 yılında kullanılmıştır.⁹ Daha sonra köşe yazarı William Safire ise bir yazısında bu kavramdan söz ederek tanınmasını sağlamıştır.¹⁰ Ancak bu kavramı *Positions* isimli kitabında sistematik olarak ele alan ilk kişi ise Fransız düşünür Jacques Derrida olmuştur.¹¹ Derrida, yeni kavramın anlaşılabilmesi için bununla alakalı önceki kavramın tekrardan adlandırılması anlamına gelen retronimin bir gereklilik olduğunu ifade etmiştir.¹² Retronimle ilgili yabancı kaynaklarda yer alan bilgiler, bu terimin sınırlarının ve özelliklerinin henüz yeni oluşmaya başladığını göstermektedir. Öte yandan Arapçada bu konuyla alakalı herhangi bir kaynağa rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu kavramın Arapçada nasıl karşılanabileceğine dair bir ifade henüz bulunmamaktadır. Retronimin kelime anlamı ve kullanım yerinden yola çıkarak Arapçada bu terimin إعادة تسمية أشياء قديمة biçiminde ifade edilebileceği kanaati oluşmuştur. Nitekim neoloji ile ilgili çalışmalarda öncü isimlerden biri olan Sablayrolles (1951-2020)’in de yazarı olduğu bir eserin Arapça çevirisinde bu ifade geçmektedir.¹³ Ancak ifadenin uzunluğunun, kullanılabilirlik konusunda bir engel oluşturacağı açıktır. Dolayısıyla retronim ifadesinin Arapçada uygun bir karşılığa kavuşması önerilere açık durmaktadır.

⁶ Irina Rets, “Teaching Neologisms in English as a Foreign Language Classroom” *Procedia Social And Behavioral Sciences* 232, (2016), 814, <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2016.10.110>.

⁷ Hasan Tutar, “Örgütsel Davranış Kongreleri Bildirilerinde ‘Metaforik Neolojizm’ Sorunu Üzerine Eleştirel Bir İnceleme,” *İşletme Bilimi Dergisi* 6, no. 3 (2018), 17.

⁸ Glosbe Sözlük Latince-Türkçe, “Retro-Nomen,” erişim: 28 Haziran 2022, <https://tr.glosbe.com/la/tr/retro>.

⁹ Kristin Denham, ve Anne Lobeck, *Linguistic for everyone: An Introduction*, 2. bs, (Boston: Wadsworth Publishing, 2012), 199.

¹⁰ William Safire, “On Language Retronym”, erişim: 18 Kasım 2007, <https://www.nytimes.com/2007/11/18/magazine/18wwln-safire-t.html>.

¹¹ J. George Xydopoulos, and Irene Lazana, “A view into Retronymy As a Source of Neology,” *La Néologie En Langue De Spécialité. Détection, Implantation Et Circulation Des Nouveaux Termes*, ed. Pascaline Dury vd., (Lyon: Travaux du CRTT, 2014), 3.

¹² Jacques Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 71.

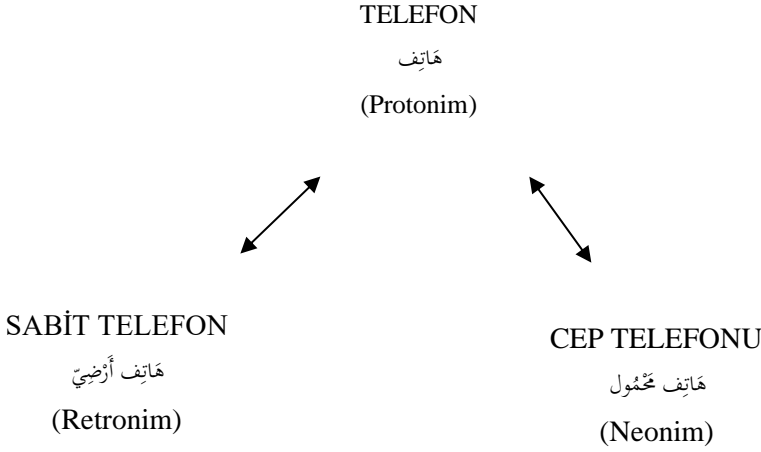
¹³ Jean Pruvost ve Jean-François Sablayrolles, *Les Neologismes* (Beyrut: el-Munazzamatu’l-‘Arabiyya li’t-terceme, 2010), 89.

Başlangıçta tek olarak kullanıldığı zaman neyi işaret ettiği anlaşılan sözcüğün aynı tür içerisinde yeni bir çeşidi ortaya çıkınca bir anlam karışıklığı oluşmaktadır. Bu iki çeşidi birbirinden ayırt etmek için retronimin oluşumu gereklidir.¹⁴ Dolayısıyla retronimin temel özelliği olarak ayırt edicilik ihtiyacı doğduğunda başvurulması söylenebilir.¹⁵ Örneğin *telefon* (هَاتِف) sözcüğünün tek başına kullanımı, başlangıçta anlamı karşılama yeterli iken, telefona ilişkin gelişmelerin hızlıca devam etmesi üzerine farklı çeşitleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla günümüzde *cep telefonu* (هَاتِف مَحْمُول) ile karıştırılmaması için *telefon* sözcüğü *sabit telefon* (هَاتِف أَضْي) şeklinde bir retronime dönüşmüştür. Buna göre ayırt edicilik gerektirmeyen durumlarda konuşmanın bağlamına göre retronim kullanımı tercih edilmez. Örneğin “*Telefon meşgul çalıyor* (الهاتف مشغول)” cümlesinde sözcük, ayırt edicilik gerektiren bir durum taşımadığı için retronim kullanılmamıştır. Buna karşın “Sosyal medya kullanmayanlar *tuşlu telefon* tercih ediyor (الأشخاص الذين لا يستخدمون وسائل التواصل)” cümlesinde geçen *tuşlu telefon* ifadesi, *akıllı telefonun* (هَاتِف ذَكِّي) retronimi olarak ayırt edici bir yöne değinmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla retronim, yeni bir gelişmenin eski bir kavramla karıştırılma olasılığını engellemek için oluşturulan bir ifade biçimidir. Bu bağlamda; *akıllı telefon* buluşu *tuşlu telefonu* (هَاتِف محمول بالأزرار), *yapay zekâ* kavramı *doğal zekâyı* (ذَكَاءِ إِصْطِنَاعِي - ذَكَاءِ طَبِيعِي) *elektronik imza* ifadesi ise *ıslak imza* (تَوْقِيع حَيّ - تَوْقِيع كُنْزُونِي) retronimini doğurmuştur. Bu retronimleri oluşturan neolojiler ise neonim olarak isimlendirilirken sözcüğün neonim-retronim oluşumundan önceki biçimi ise protonim diye adlandırılmaktadır.¹⁶ Buna göre protonim, retronim ile neonimlerin üst kavramını oluşturmaktadır.

¹⁴ The American Heritage Dictionary of the English Language, “ret·ro·nym,” erişim: 25 Haziran 2022, <https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=retronym>.

¹⁵ İsa Sarı, “Dilde Yeniden Adlandırma İhtiyacı: Retronimler,” *Türk Bilig Dergisi* 25, (2013), 22.

¹⁶ Xydopoulos, ve Lazana, “A view into Retronymy As a Source of Neology,” 3.



1. Retronimlerin Genel Özellikleri

Retronimler genellikle iki sözcükten meydana gelmektedir. Protonimin önüne niteleyici veya tanımlayıcı bir sözcük eklemek suretiyle oluşmaktadır. Sayısı az olmakla birlikte iki sözcükten daha fazlasına sahip olan örnekler de bulunmaktadır.

Protonim	Neonim	Retronim
تعليم	تعليم عن بُعْد	تعليم وجها لوجه
<i>Eğitim</i>	<i>Uzaktan eğitim</i>	<i>Yüz yüze eğitim</i>
تزلج	تزلج على الماء	تزلج على الجليد
<i>Kayma</i>	<i>Su kayağı</i>	<i>Buz pateni</i>
حليب	حليب قليل الدسم	حليب كامل الدسم
<i>Süt</i>	<i>Yarım yağlı süt</i>	<i>Tam yağlı süt</i>
ولادة	ولادة قيصرية	ولادة طبيعية (مهبلية)
<i>Doğum</i>	<i>Sezaryen doğum</i>	<i>Normal doğum</i>
تلفزيون	تلفزيون ملون	تلفزيون أسود وأبيض
<i>Televizyon</i>	<i>Renkli televizyon</i>	<i>Siyah-beyaz televizyon</i>

Retronim ve neonim ifadenin içerisinde yer alan niteleyici veya tanımlayıcı sözcük anlamın gerektirdiği duruma göre her ikisine de eklenebilmektedir. Örneğin *elektrikli* (كهربائي) sözcüğü çoğunlukla neonim ifadelerde kullanılmakla birlikte retronimde de karşımıza çıkabilmektedir. Bu bağlamda *elektrikli fırın* (فرن) (مدفأة كهربائية) ifadesi, *mikrodalga fırının* (فرن ميكروويف) retronimi iken *elektrikli soba* (مدفأة كهربائية) tamlaması *odun sobasının* (مدفأة حطب) neonimidir. Dolayısıyla eklenen sözcük aynı olmasına rağmen bu sözcüğün ifadeyi retronim veya neonime dönüştürmesi sözcüğün kendisiyle alakalı olmayıp eklendiği kelimenin bağlamına göredir.

Elektrik ve bilgisayar alanında yaşanan gelişmeler sadece neoloji kavramlarının değil retronimlerin de yaygınlaşmasına olanak sağlamıştır.¹⁷ Dolayısıyla retronimlere göz atıldığında çoğunlukla bu alanlara dair sözcüklerde yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bağlamda yeni gelişmeler sonucu retronime dönüşen bir ifade yine gelişmeler paralelinde kullanımdan kalkabilir. Örneğin daktilonun elektrikli türünün (آلة كاتبة إلكترونية) ortaya çıkmasının ardından elektriksiz çalışan önceki türü için *mekanik daktilo* (آلة كاتبة يدوية) retronimi oluşmuştur. Bilgisayarın yaygınlaşmasının ardından daktilo kullanımı büyük oranda azalınca bunun çeşitleri arasındaki fark, anlamını yitirmiştir. Bu durum da retronime olan ihtiyacı ortadan kaldırdığı için *mekanik daktilo* ifadesi kullanılmaz olmuştur. Retronimin kullanımdan kalkması, kendisiyle birlikte neonimin de kullanımını geçersiz kılmıştır. Dolayısıyla retronimler dilin hareketli bir yönünü yansıtarak bir süre kullanılıp gelişmelerin seyrine göre daha sonra kullanımdan kalkabilmektedir.

Neoloji kavramının tanımına ilişkin yaklaşımların çeşitlilik göstermesinin temelinde bir kavramın “yenilik” kriterini belirlemek yatmaktadır. Nitekim sosyolinguistik bakımdan da yenilik kavramı toplumdan topluma değişiklik göstermektedir.¹⁸ Bir neoloji olarak retronimlerde de benzer durumla karşılaşılır. Örneğin *elektronik sigara* (سجارة إلكترونية) neolojisinin retronimi olan *tütünlü sigara* (سجارة تبغ) ifadesinin Türkiye ve Arap ülkelerinde güçlü bir retronim olmadığını söylemek mümkündür. Zira ülkemizde ve birçok Arap ülkesinde elektronik sigara

¹⁷ Khurshid Ahmad, ve Steven Collingham, “Renewable Technology,” *Euralex '96: Proceedings I-II: Papers Submitted to the Seventh Euralex International Congress on Lexicography in Göteborg Sweden*, Part II, ed. Martin Gellerstam vd., (Göteborg: Department of Swedish Göteborg University, 1996), 761.

¹⁸ Murād Ḥamīd Abdullah, “Taṭavvuru delāleti'l-mufredāti'l-muḥdeṣe fi'n-naṣṣi'l-luġavī,” *Mecellelu'l-Ḥalīci'l-'Arabī* 40, no. 1-2 (2012), 3.

çok sayıda kısıtlama ve yasağa tabidir.¹⁹ Dolayısıyla sigara (سيجارة) sözcüğü tek başına kullanıldığında retronime ihtiyaç bırakan bir kapalılık taşımamaktadır. Ancak elektronik sigaranın yaygın bir kullanıma sahip olduğu ve satışının yasal kabul edildiği Amerika ile Avrupa ülkelerinde²⁰ *tütünlü sigara* retronimi, güçlü bir retronim olarak gösterilebilir. Bu durum, ülkelerin elektronik sigarayı sağlıklı nitelendirip nitelendirmemesine ve ürünün üzerindeki yasa ve kısıtlamaların kapsamına göre değişiklik gösterdiği için retronim oluşumu da etkilenmektedir. Bu nedenle retronimin oluşumu veya oluştuktan sonraki kullanımının yaygın olup olmayışında sosyolojik etkenleri göz önüne almak önem kazanmaktadır.

Retronimler kimi zaman protonim biçimiyle kullanılmakla birlikte anlamsal açıdan retronim görevini görmektedir. Örneğin *fırın yemekleri* (أكلات في الفرن) ifadesinde *fırın* sözcüğüyle kast edilen *mikrodalga fırının* (فرن ميكروويف) retronimi olan *elektrikli fırın* (فرن كهربائي) olmakla beraber ayırt edicilik gerekmediği için protonim gibi kullanılmıştır. Bu durum ifadenin bağlamına göre değişkenlik göstermektedir.

Neolojinin tanımına yönelik yaklaşımlardan biri de onun stilistik amaçlarla kullanılan bir kavram olduğuna ilişkindir.²¹ Buna göre neoloji sadece yeni bir kavrama isim olmak için değil mevcut bir kavrama yeni bir söyleyiş katmak için de kullanılır. Neolojilerin bir çeşidi olan retronimde bunun örnekleri az sayıdadır. Örneğin *biyolojik aile* (أسرة بيولوجية) ifadesi anlam olarak eskikay kavram olarak yeni bir ifade şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre *büyüyen aile* (الوالدان بالتبني) ifadesinin retronimi olarak *biyolojik aile* (أسرة بيولوجية) kullanımı, *gerçek aile* (أسرة حقيقية) söyleyişi yerine stilistik bir ifade yakalama çabasının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra, yeni bir buluşun ardından önceki kullanımları “eski” sözcüğüyle nitelemekten uzak durup farklı sözcüklerin tercih edilmesinin altında yatan sebeplerden birinin de yine retronimlerin stilistik bir ifade aracı olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Örneğin *çağdaş edebiyatın* retronimi olarak bir

¹⁹ Elif Dağlı, Ümmühan Peçe Sönmez, ve Murat Güner, “Elektronik Sigara: Türkiye’de ve Dünyada Durum Analizi,” *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 26, (2017), 14.

²⁰ Brooke Campus vd., “Comparing the Regulation and Incentivization of E-cigarettes Across 97 Countries,” *Social Sciences and Medical Journal* 291, (December 2021), 1-10, <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2021.114187>.

²¹ Maria Tadea Diaz Hormingo, “Lexical Creation and Euphemism: Regarding the Distinction Denominative or Referential Neology vs. Stylistic or Expressive Neology,” *Lexis Journal in English Lexicology* 7, (June 2012), 109, <https://doi.org/10.4000/lexis.371>.

ülkenin önceki dönemlere ait edebiyatından söz ederken *eski edebiyat* demek yerine *klasik edebiyat* biçiminde ifade etmenin söyleyişi daha etkili yaptığı açıktır.

2. Retronimlerin Sınıflandırılması

2.1. Retronimlerin Tematik Açıdan Sınıflandırılması

Retronimlere tematik açıdan baktığımızda iki alanda yoğunluk kazandığı görülür. Bunlar teknolojik gelişmeler ile yiyecek-içecek kategorileridir. Ancak bahsi geçen bu temalar dışında da retronim örneklerine rastlamak mümkündür. Bunlar arasında en çarpıcı sayılabilecek örnek retronimin bir dönem ismi için kullanılmasıdır. Arap tarihinde İslamiyetin başladığı dönem *İslami dönem* (العصر الإسلامي) olarak ifade edilirken İslamiyetten önceki dönemi ifade etmek için *Cahiliye dönemi* (العصر الجاهلي) retronimi kullanılmıştır.²² Bu terim İslami dönemde ortaya çıktığı için geriye dönük bir isimlendirme olarak *Cahiliye dönemi* bir retronim görevi görmektedir. İslam literatüründe yaygın olarak kullanılan bu terim, retronimler arasındaki en eski örnektir. Bunun yanı sıra retronimin görüldüğü ilginç örneklerden biri de savaş isminde yer almasıdır. 1. Dünya Savaşı, *Dünya Savaşı* olarak isimlendirilmekteyken 2. Dünya Savaşının ardından ayırt edilmesi için sıra sayısı eklenmek yoluyla bir retronime dönüşmüştür. Bu örnekler, retronimlerin işlevsel bir kullanıma sahip ve dilde ihtiyaç duyulan bir kavram olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

2.1.1. Teknolojik Alanla İlgili Retronimler

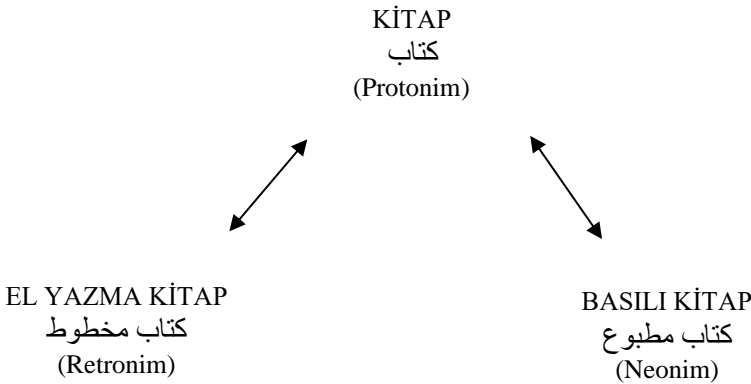
Retronim örneklerinin en çok bulunduğu alan teknolojik gelişmelere ilişkindir. Bu alanda meydana gelen hızlı gelişmeler yeni buluşlara kavram oluşturma ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. 20. ve 21. yüzyılda bilim ve teknoloji alanında meydana gelen gelişmelerin yoğunluğu göz önüne alındığında retronimlerin bu alanda yığılması şaşırtıcı görünmemektedir. Aşağıdaki tabloda teknolojik alana dair retronim örnekleri verilmiştir.

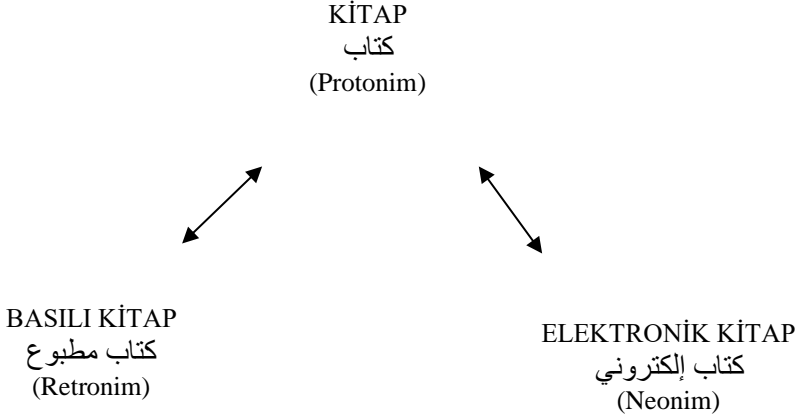
²² Mustafa Fayda, “Cahiliye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 17.

Teknolojik gelişmelerde yaşanan hız, kimi zaman retronimde kaymalar

Neonim	Retronim
قرص صلب خارجي	قُرص صَلْب ثابت
Haricî disk	Sabit disk
حاسوب محمول	حاسوب مكتبي
Dizüstü bilgisayar	Masauüstü bilgisayar
سماعة بلوتوث	سماعة سلكية
Bluetooth kulaklık	Kulak içi kulaklık
جراحة بالمنظار	جراحة مفتوحة
Kapalı ameliyat	Açık ameliyat
ناقل حركة أوتوماتيك	ناقل حركة يدوي
Otomatik vites	Düz vites

oluşturacak kadar fazla olabilmektedir. Örneğin matbaanın bulunmasının ardından basılı kitapların yaygınlaşmasıyla *el yazması kitap* (كتاب مخطوط) retronimi ortaya çıkmıştır. Ancak bilgisayar teknolojisiyle birlikte *elektronik kitap* (كتاب إلكتروني) kavramıyla karşı karşıya kalınmıştır. Böylece *basılı kitap* (كتاب مطبوع) bir neonimken bilgisayardan sonra retronime dönüşmüştür. Retronimler arasında bu tip örneklerin sayısı az değildir.





2.1.2. Yiyecek-İçeceklerle İlgili Retronimler

Retronimlerin yoğunluk gösterdiği tematik alanlardan biri de yiyecek ve içeceklerle ilgilidir. Gastronomi kültürünün tarihsel süreç içerisinde önemli değişiklikler geçirdiği göz önüne alındığında bu durumun şaşılacak bir durum olmadığı anlaşılır. Yiyecek ve içecek çeşitliliğinin geniş bir yelpaze oluşturduğu günümüzde hem lezzet arayışı hem de sağlıklı beslenme eğilimi retronimlerin oluşumuna da yansımıştır. Örneğin içerik ve muhafaza biçimi açısından çok çeşitlilik taşıyan içecek olarak süt (حليب) protoniminde bunu görmek mümkündür. Pastörize (حليب مبستر), uht (حليب معقم), laktozsuz (حليب خالي من اللاكتوز), tam yağlı (حليب كامل الدسم) ve yarım yağlı (حليب قليل الدسم) olmak üzere çok çeşide sahiptir.²³ Bu çeşitler arasında *pastörize ve UHT süt için çiğ süt* (الحليب الخام) retronimi; *yarım yağlı süt için tam yağlı süt* retronimi oluşmuştur.

Neonim	Retronim
مياه مُعبأة	مياه الصنبور
Şişe suyu	Çeşme suyu
شاي مثلج	شاي ساخن
Soğuk çay	Sıcak çay

²³ Gıda Teknolojisi Süt ve Süt Ürünleri Teknolojisi (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2019), 8-27.

بَيْض مزرعة	بَيْض بلدي
<i>Çiftlik yumurtası</i>	<i>Köy yumurtası</i>
سكر مكعبات	سكر المائدة
<i>Küp şeker</i>	<i>Toz şeker</i>
شوكولاتة بيضاء	شوكولاتة سوداء
<i>Beyaz çikolata</i>	<i>Bitter çikolata</i>

2.2. Retronimlerin Yapı Bakımından Sınıflandırılması

2.2.1. Sıfat Tamlaması Biçiminde Retronimler

Arap dilinde retronimler çoğunlukla sıfat tamlaması şeklinde oluşturulur. Nitekim niteleyici sözcükler retronimlerin ayırt edicilik görevini yerine getirmesi açısından önemli bir işleve sahiptirler. Arapçada hem isim tamlaması hem de sıfat tamlaması biçiminde gösterilebilecek örneklere bakıldığında yaygın kullanımın sıfattan yana olduğu görülür. Arama motorunda her iki biçim üzerinden yapılan taramada sıfat tamlamalarının sonuç sayısı yüksek çıkmaktadır. Bu tamlamada ismi niteleyen sıfat ise genellikle nispet eki taşımaktadır. Genellikle retronimde kullanılan sıfatın karşıt anlamlısı neonimde yer almaktadır. Ancak sadece retroniminde sıfat bulunup da neonimin sıfat taşımadığı örneklere rastlamak da mümkündür. Örneğin *müstakil ev* (بيت مستقل) retroniminde sıfat bulunuyorken bunun neonimi olan *apartman* (عمارة) sözcüğü herhangi bir sıfat taşımamaktadır. Bu durum retronimin neonime kıyasla ayırt ediciliği gerektirmesi yönüyle niteleyici sözcüklere daha çok ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Aşağıdaki tabloda Arap dilinde retronim ve neonimlerde sıklıkla başvurulan sıfatlara ve kullanım örneklerine yer verilmiştir.

2.2.1.1. Nisbet Eki Taşıyan Sıfatların Bulunduğu Retronimler

Sıfat	Neonim	Retronim
تحريريّ - شفويّ	اختبار شفويّ	اختبار تحريريّ
	<i>Sözlü sınav</i>	<i>Yazılı sınav</i>
شمسيّ - طبيّ	نظارة شمسية	نظارة طبية
	<i>Güneş gözlüğü</i>	<i>Dereceli gözlük</i>

معدنيّ - ورقّي	نَقْدٌ وَرَقِيّ	نَقْدٌ مَعْدِنِيّ
	<i>Banknot</i>	<i>Madeni para</i>
عربيّ - غربيّ	مِرْحَاضٌ غَرْبِيّ	مِرْحَاضٌ عَرَبِيّ
	<i>Alafranga tuvalet</i>	<i>Alaturka tuvalet</i>
طبيعيّ - بشريّ	كَارِثَةٌ بَشَرِيَّة	كَارِثَةٌ طَبِيعِيَّة
	<i>Beşeri afet</i>	<i>Doğal afet</i>

Nisbet eki almış sıfatlar arasında yaygın olarak kullanılan sözcüklerden biri *normal*, *alışılmış* anlamlarının karşılığı olan (عادي) kelimesidir. Yeni ifade ile karıştırılmasını önlemek için ilk akla gelen sözcük olarak retronimlerde sıkça kullanılmaktadır.

Neonim

تلفزيون بلازما
Plazma televizyon

سلاح نووي
Nükleer silah

قهوة سريعة الذوبان
Hızır kahve

بريد إلكتروني
Elektronik posta

قطار سريع
Hızlı tren

Retronim

تلفزيون عادي
Tüplü televizyon

سلاح عادي
Konvansiyonel silah

قهوة عادية
Normal kahve

بريد عادي
Normal posta

قطار عادي
Buharlı tren

2.2.1.2. Diğer Sıfatların Bulunduğu Retronimler

Nisbet ismi formunda olmayan sıfatlar da kullanılmaktadır. Buna aşağıdaki kullanımlar örnek verilebilir:

Sıfat	Neonim	Retronim
جامد - سائل	صابون سائل	صابون جامد
	<i>Sıvı sabun</i>	<i>Katı sabun</i>
مائل - مستقيم	خط مائل	خط مستقيم
	<i>İtalik yazı</i>	<i>Düz yazı</i>
صامت - ناطق	فیلم سینمائی ناطق	فیلم سینمائی صامت
	<i>Sesli film</i>	<i>Sessiz film</i>
مفرد - مزدوج	زجاج مزدوج	زجاج مفرد
	<i>Çift cam</i>	<i>Tek cam</i>
طویل - قصير	فیلم سینمائی قصير	فیلم سینمائی طويل
	<i>Kısa metrajlı film</i>	<i>Uzun metrajlı film</i>

2.2.2. İsim Tamlaması Biçiminde Retronimler

Sıfat tamlamasıyla karşılaştırıldığında isim tamlaması biçimindeki retronimler sınırlı sayıdadır. Bu durum, retronimin temel işlevi olan ayırt edicilik özelliğiyle bağlantılıdır. Nitekim sıfatlar niteleyici sözcükler olması yönüyle bu ayırt ediciliği en iyi şekilde gerçekleştirme özelliği taşımaktadır. Bu biçimde gelen retronimlerin neonimlerine bakıldığında onların çoğunlukla sıfat tamlaması biçiminde geldiği görülmektedir. Aşağıdaki örnekler isim tamlaması biçimindeki retronimlerdir.

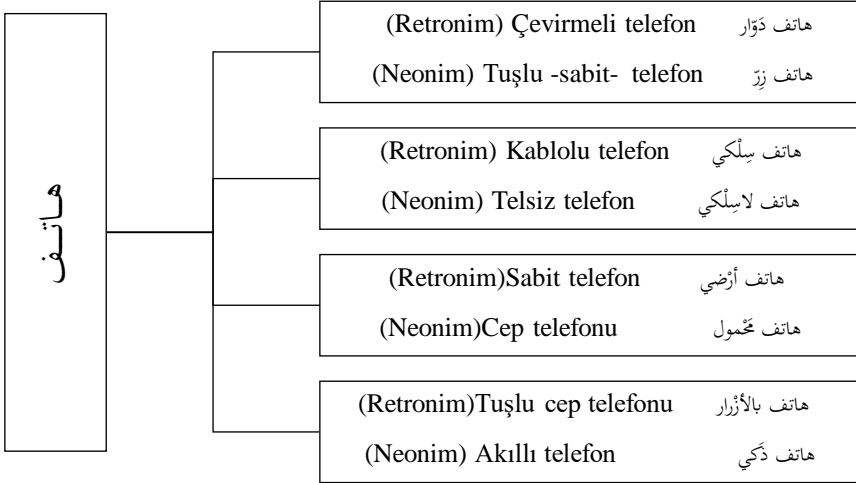
Neonim	Retronim
مكيف سبليت	مكيف الشباك
<i>Split klima</i>	<i>Pencere tipi klima</i>
غسالة آلية	غسالة الأسطوانة
<i>Otomatik çamaşır makinesi</i>	<i>Merdaneli çamaşır makinesi</i>

مدفأة كهربائية	مدفأة حطب
<i>Elektrikli soba</i>	<i>Odun sobası</i>
تقويم مكتبي	تقويم الحائط
<i>Masa takvimi</i>	<i>Duvar takvimi</i>
جيتار كهربائي	جيتار أكوستيك
<i>Elektrogitar</i>	<i>Akustik gitar</i>

2.3. Retronimlerin Bağışıklık Bakımından Sınıflandırılması

2.3.1. Serbest Retronimler

Niteleyici kelimenin çeşitlilik gösterdiği retronimlerdir. Örneğin *telefon* (هاتف) protonimi için kısa sürede birçok neonim ve retronim oluşmuştur. Retronimlerin çeşitlilik göstermesi neonimlerin çeşitliliğine koşut olarak ilerlemektedir. Aşağıdaki tabloda, telefonun gelişim sürecinin retronimlerin sahip olduğu niteleyici sözcükleri arttırdığını görmek mümkündür. Tablodaki örnekler, telefonun gelişim sürecindeki sıralama göz önüne alınarak düzenlenmiştir.



2.3.2. Bağışıklı Retronimler

Serbest retronimlerin aksine niteleyen sözcüğün çoğunlukla sabit olduğu retronimlerdir. Bu nedenle protonimin sadece tek bir neonim ve retronime sahip

olduğu çeşitleri içine almaktadır. Örneğin *doğum* (ولادة) protoniminin sahip olduğu neonim *sezaryen doğum* (ولادة قيصرية) olup bunun ortaya çıkardığı retronim *normal doğum* (الولادة المهبليّة الطبيعيّة) olarak ifade edilir. Doğum protonimin sözü edilen örnek dışında bir kullanımı bulunmadığı için bunun içerisinde yer alan retronim bağımlı olarak gösterilmektedir. Ancak retronimlerin gelişmelere koşut olarak sürekli yenilenen yapısı göz önüne alındığında, bağımlı olma özelliğini, içinde bulunulan zamana göre değerlendirmek gerekmektedir.

2.3.3. Sınırlı Retronimler

Retronimin sahip olduğu niteleyici sözcüğün gerçek anlamıyla değil, mecazi anlamıyla kullanıldığı çeşittir. Bu tip retronimlerde neonimden yola çıkarak retronimi tahmin etmek kolay olmamaktadır. Örneğin Arapçada GDO’lu gıdalar (أغذية عضويّة) neoniminin retronim ifadesi olan *organik gıdalar* (أغذية معدلة وراثيا) tamlamasındaki *عضويّة* sözcüğü köken olarak “organa ait, uzvi, organsal” gibi anlamlar taşımaktadır.²⁴ Ancak bu tamlamada “doğal, kimyasal katkısı olmayan” manasında kullanılmıştır. Aynı şekilde *dijital saat* (ساعة رقمية) neoniminin *analog saat* (ساعة تناظريّة) retroniminde benzer durum söz konusudur. Bu retronimde geçen *تناظر* sözcüğü “benzeş, aynı, simetri” gibi anlamlara sahiptir.²⁵ Ancak *analog saat* retronimi, anlamından uzak bir biçimde “üzerinde akrep ve yelkovanın bulunduğu saat” türünü ifade etmektedir. Bağlılık açısından en az sayıda bulunan retronimler sınırlı olanlardır. Nitekim retronimin temel işlevi sözcükleri ayırt etmek olduğundan niteleyici kelimeler çoğunlukla gerçek anlamını ifade etmektedir. Bu iki örnekte dikkat çeken özellik ise niteleyici sözcüğün Arapçaya çevrilmesi yoluyla eklenmesidir. Dolayısıyla kaynak dildeki bu sözcüklerin anlamı mecazi olduğu için Arapçaya da bu anlamı koruyarak geçmiştir.

2.4. Retronimlerin Anlamsal Açından Sınıflandırılması

2.4.1. Olumlu Retronimler

Olumluluk bazen biçimsel bazen de anlamsal olarak meydana gelir. Biçimsel olumluluk, olumsuzluk ifade eden bir edat veya ekin bulunmaması, neonim

²⁴ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu‘cemu’l-luğati’l-‘Arabiyyeti’l-mu‘âsıra* (Kâhire: ‘Âlemu’l-Kutub, 2008), 2:1513.

²⁵ Ahmed Muhtar Ömer, *Mu‘cemu’l-luğa*, 3: 2232.

formunda da genellikle olumsuzluk edatı bulunmasıdır. Anlamsal olumluluk ise sıfatın taşıdığı anlamın neonime göre olumluluk ifade etmesidir.

Retronim	Neonim	Türü
اتصال سلكي <i>Kablolu internet</i>	اتصال لا سلكي <i>Kablosuz internet</i>	Biçimsel Olumlu
نكهة طبيعية <i>Doğal aroma</i>	نكهة إصطناعية <i>Yapay aroma</i>	Anlamsal Olumlu
جلد حقيقي <i>Hakiki deri</i>	جلد صناعي <i>Suni deri</i>	Anlamsal Olumlu
عالم حقيقي <i>Gerçek dünya</i>	عالم افتراضي <i>Sanal dünya</i>	Anlamsal Olumlu

2.4.2. Olumsuz Retronimler

Olumsuzluk hem biçimsel hem de anlamsal olarak meydana gelir. Biçimsel olumsuzluk, ifadede olumsuzluk ifade eden bir edat veya sözcüğün bulunmasıdır.²⁶ Olumsuzluk genel olarak لا, غير, بدون vb. ifadelerle gerçekleştirilir. Anlamsal olumsuzluk ise sözcüğün anlamının olumsuzluk taşımasıdır.

Retronim	Neonim	Türü
كتاب غير مجلد <i>Ciltsiz kitap</i>	كتاب مجلد <i>Ciltli kitap</i>	Biçimsel Olumsuz
دفتر بدون سلك <i>Spiralsiz defter</i>	دفتر سلك <i>Spiralli defter</i>	Biçimsel Olumsuz
تصوير فوتوغرافي بالأبيض والأسود <i>Siyah-beyaz fotoğrafçılık</i>	تصوير فوتوغرافي ملوّن <i>Renkli fotoğrafçılık</i>	Anlamsal Olumsuz

²⁶ Seyyid Şerif el-Curcānī, *Kitābu't-Ta'rīfāt* (Kahire: Dāru'r-Reşād, t.y.), 273.

SONUÇ

“Yeni söz” anlamına gelen neolojilerin bir kısmının oluşumu ikinci bir neolojinin meydana gelmesini gerektirebilmektedir. Bu gereklilik, aynı tür içerisindeki durumlar arasında önceki ile şimdikin ayırt edilmesinden kaynaklanmaktadır. İfadedeki karışıklığı önlemek amacıyla eski bir durumun niteleyici bir sözcük ile yeni bir söyleyiş kazanması retronim olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla retronimler, ortaya çıkan yeni bir kavramın eski bir kavramı tekrar adlandırmasını gerektirmesi nedeniyle oluşmuştur. Retronimlerinin oluşma sebebi olarak iki husus gösterilmektedir. Bunlardan en çok yaygın olanı ayırt edicilik sağlamakken bir kısmı da söyleyişe stilistik bir ifade katma amacıdır. Retronimin kullanımını gerektiren temel durum, bahsedildiği gibi aynı cinsde ait farklı çeşitlerin oluşması sonucu bu çeşitleri birbirinden ayıracak nitelendirmeler kullanmak suretiyle ifadeye netlik katmaktır. Böylece niteleyici özelliklere sahip neolojiler kendisiyle birlikte retronimin de oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla neoloji sadece ortaya çıkmış yeni bir duruma isim olmakla kalmayıp aynı zamanda bilinen eski bir durumun da yeni bir ifade kazanmasına yol açmıştır. Nitekim neolojiler dildeki tüm yeni söyleyişleri kapsamaktadır.

Yeni bir gelişme, iki farklı söyleyişi ortaya çıkararak dilin iç dinamiklerini harekete geçirmektedir. Bu nedenle retronimlerin bilinmesi ve kullanılması dilin işleyişini canlandırmaya yardım edecek önemli bir konu başlığıdır. Arapça, kavram oluşturma konusunda yeterli iç dinamiklere sahip bir dil olarak güçlü retronimler oluşturabilecek bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda gelişmeler ışığında yeni kavramlar oluşturulurken eskiye dönük ifade oluşturmada da dilin yapısını göz önüne alarak hareket etmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra önceki sözcüğü isimlendirme özelliğiyle retronimler, aynı tür içerisinde bulunan ifadelerin kronolojik sıralamasını göstermektedir. Bu durum, sözcüklerin kullanım yerini doğru tespit etmeye yardımcı olacak bir etken niteliğindedir.

Retronim ve neonim ifadeler güncel gelişmeleri yansıtmaktadır. Sözlük bilimi ise hızla değişen dili yakalayabilmekte zorlanmaktadır. Dolayısıyla bu kavramlarla ilgili çalışmaların artması çağdaş sözlüklere aktarılmasına zemin hazırlaması açısından önemlidir. Sözlüklerde madde başı olarak protonimin anlamları verildikten sonra retronim ile neonimin birlikte verilmesi sözcüğün anlam sınırlarının belirlenmesini kolaylaştıracaktır. Buna ek olarak protonim, retronim ve neonimler, Arapça öğretiminde örgütleme yöntemiyle sözcük ezberine katkıda bulunabilmektedir.

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

- Abdullah, Murād Ḥamīd. “Taṭavvuru delāleti’l-mufredāti’l-muḥdeṣe fi’n-naṣṣi’l-luḡavī.” *Mecelletu’l-Ḥalīci’l-‘Arabī* 40, no. 1-2 (2012): 1-28.
- Ahmad, Khurshid, Steven Collingham. “Renewable Technology.” In *Euralex International Congress on Lexicography in Göteborg Part II*, Göteborg: Göteborg University, 1996.
- Ahmed Muhtar Ömer. *Mu’cemu’l-luḡati’l-‘Arabīyyeti’l-mu’āsıra*. 3 cilt. Kâhire: ‘Âlemu’l-Kutub, 2008.
- Aktaş, Sahip, ve Mustafa Kırkız. “Arap Dilinde Ta’rib Olgusu.” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, no. 2 (2016): 17-38.
- Campus, Brooke, Patrick Fafard, Jessica St. Pierre, and Steven J. Hoffman. “Comparing the Regulation and Incentivization of E-cigarettes Across 97 Countries.” *Social Sciences and Medical Journal* 291, (2021): 1-10.
- Dağlı, Elif, Ümmühan Peçe Sönmez, ve Murat Güner. “Elektronik Sigara: Türkiye’de ve Dünyada Durum Analizi.” *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 26, (2017): 12-17.
- Denham, Kristin, and Anne Lobeck. *Linguistic for everyone: An Introduction*. 2nd ed. Boston: Wadsworth Publishing, 2012.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- el-Curcānī, Seyyid Şerīf. *Kitābu’t-Ta’rīfāt*. Kahire: Dāru’r-Reşād, ts.
- Elmgrab, Ramadan Ahmed. “Methods of Creating and Introducing New Terms In Arabic Contributions From English-Arabic Translation,” *International Conference on Languages, Literature and Linguistics* 26, (2011): 491-500.
- Fayda, Mustafa. “Cahiliye.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7: 17-19. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gıda Teknolojisi Süt ve Süt Ürünleri Teknolojisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2019.
- Gündüzöz, Soner. *Arapçanın Söz Varlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

- Hormingo, Maria Tadea Diaz. "Lexical Creation and Euphemism: Regarding the Distinction Denominative or Referential Neology vs. Stylistic or Expressive Neology." *Lexis Journal in English Lexicology* 7, (2012): 106-20.
- Mivtakh, Balkis, Aminallah Nurul. "Arabic Language Neologism on the Field of Technology in Al-Akhabr Newspaper." *Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics and Literature* 2, no. 1 (2019): 17-34.
- Mohammad, Wan Azman Wan, Kaseh Abu Bakar, Hakim Zainal, and Ezad Azraai Jamsari. "Neologism in English-Arabic Translation of Information Technology Terms." *International Journal of Advanced Research* 12, no. 9 (2021): 354-62.
- Pruvost, Jean, and Jean-François Sablayrolles. *Les Neologismes*. Beyrut: el-Munazzamatu'l-'Arabiyya li't-terceme, 2010.
- Glosbe Sözlük Latince-Türkçe. "Retro - Nomen." Erişim: 28 Haziran 2022. <https://tr.glosbe.com/la/tr/retro>.
- The American Heritage Dictionary of the English Language. "ret-ro-nym." Erişim: 25 Haziran 2022. <https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=retronym>.
- Rets, Irina. "Teaching Neologisms in English as a Foreign Language Classroom." *Procedia Social And Behavioral Sciences* 232, (2016): 813-820.
- Safire, William. "On Language Retronym." Erişim: 18 Kasım 2007. <https://www.nytimes.com/2007/11/18/magazine/18wwln-safire-t.html>.
- Sarı, İsa. "Dilde Yeniden Adlandırma İhtiyacı: Retronimler." *Türk Bilig Dergisi* 25, (2013): 19-26.
- Tutar, Hasan. "Örgütsel Davranış Kongreleri Bildirilerinde 'Metaforik Neolojizm' Sorunu Üzerine Eleştirel Bir İnceleme." *İşletme Bilimi Dergisi* 6, no. 3 (2018): 1-38.
- Xydopoulos, J. George, and Irene Lazana. "A view into Retronymy As a Source of Neology." In *La Néologie En Langue De Spécialité. Détection, Implantation Et Circulation Des Nouveaux Termes*, edited by Pascaline Dury, José Carlos de Hoyos, Julie Makri-Morel, François Maniez, Vincent Renner, and María Belén Villar Díaz, 75-98. Lyon: Travaux du CRTT, 2014.

تكاذيب الأعراب والجنس الأدبي قراءة في المقترح النقدي عند عبد الله الغدّامي

Tekâzîbu'l-A'râb (Bedevilerin Yalan Söyleme Düellosu) ve Edebî Tür

Abdullah el-Ğazzâmî'nin Eleştirel Önerisi Hakkında Bir Okuma

The Arab Bedouins' Exchange of Lies, and the Literary Genre.

A Reading of the Critical Proposal of Abdullah Al-Ghadhāmī

Muhammed Elmehdi RİFAİ* 

ملخص

يُعنى هذا البحث بنمطٍ سرديّ طريف، عُرف في الموروث الأدبي العربي باسم (تكاذيب الأعراب)، وهو فنٌّ نثريٌّ قديمٌ لم تخلُ أصوله الشفويّة دون تدوينه في عدد من مصنّفات الأدب العربي؛ فهو ينبثق في أعطافها تحت عنوانات عدة، منتظرًا من يقدّر قيمته الفنيّة حقّ قدرها، بعيدًا عن مفهوم الصدق ومعايير المنظومة الأخلاقية المتفق عليها في المجتمعات الإنسانية. ولم تلتفت الجهود النقدية العربية إلى تلك المادة السردية المدوّنة في كتب التراث القديم باستثناء كتاب (الكامل في اللغة والأدب) للمبرد، فهو الوحيد الذي حظي باب (تكاذيب الأعراب) فيه باهتمام غير باحث؛ وفي مقدمتهم عبد الله الغدّامي، فلعلّه عدّه الأصل الذي تفرعت منه تلك الأخبار المحفوظة في المصنّفات العربية اللاحقة به؛ فما جاء في هذه الأخيرة تكرر لما جاء فيه مع بعضٍ من الإضافات البسيطة. وسبّبت البحث أنّ هذه المرويات القائمة على أساس المواجهة السردية –على قلتها– تخلّ بمفاهيم الجنس الأدبي ومعايير وحدوده المؤطّرة لها من وجهة نظر الناقد عبد الله الغدّامي، وذلك من خلال مقارنة نماذج من هذه الحكايات القصيرة.

كلمات مفتاحية: تكاذيب الأعراب، الجنس الأدبي، عبد الله الغدّامي، حكاية سخارة.

Öz

Bu araştırma, Arap edebiyatı kültürel mirasında “tekâzîbu'l-a'râb (bedevî Arap mitolojisi)” adı ile tanınan bilinen, ilginç bir anlatım modeli ile ilgilidir. Bu anlatım tarzı çok sayıda Arap edebiyatı eseri içerisinde derlenmesine rağmen sözel temelleri bozulmamış eski bir nesir sanatıdır. Eserlerde çeşitli başlıklar altında dağılım gösteren bu sanat, insan toplulukları içerisinde üzerinde antlaşmaya varılmış olan doğruluk ve ahlaki didaktik ölçütlerden soyutlanarak, onun sanatsal değerini hakkıyla takdir edecek kişileri beklemektedir. el-Müberred'in

* Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kırıkkale, Türkiye.

E-mail: mmrifae@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6658-9821>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Muhammed Elmehdi RİFAİ,
Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Kırıkkale, Türkiye.

Submission/Başvuru:
19 Temmuz/July 2022

Acceptance/Kabul:
17 Eylül/September 2022

Citation/Atf:
RİFAİ, Muhammed Elmehdi. “Tekâzîbu'l-A'râb (Bedevilerin Yalan Söyleme Düellosu) ve Edebî Tür: Abdullah el-Ğazzâmî'nin Eleştirel Önerisi Hakkında Bir Okuma.” *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 5, no. 2 (2022): 159-182.

el-Kâmil fi'l-lüga ve'l-edeb adlı kitabı dışında Arap eleştirel çalışmaları, eski kültürel miras kitaplarında derlenmiş olan bu ifade biçimine iltifat etmemiştir. Bu kitap, içindeki “tekâzîbu'l-a'râb (bedevî Arap mitolojisi)” adlı bölümü ile birçok araştırmacının ilgisini çekmiş olan tek kitaptır. Bu araştırmacıların başında Abdullah el-Ğazzâmî gelmektedir. Belki de el-Ğazzâmî bu kitabı, sonraki Arapça derlemelerde korunan haberlerin, kendisinden fūrûlara (dallara) ayrıldığı asıl olarak telakki etmiştir. Bahsi geçen derlemelerde anlatılanlar, ilgili kitapta anlatılanların ufak tefek eklentiler yapılmış bir tekrarı niteliğindedir. Araştırma, yüz yüze ifade temeline dayanan bu mitolojik öykülerin -az olmaları ile birlikte- eleştirmen Abdullah el-Ğazzâmî'nin bakış açısına göre çerçevesi çizilen edebî tür kavramlarını ve standartlarını ihlal ettiğini ortaya koyacak ve bunu kısa öykülerden alınan örneklerin karşılaştırılması yoluyla yapacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tekâzîbu'l-a'râb, edebî tür, Abdullah el-Ğazzâmî, Hikâyetu Sehâra.

Abstract

This research is about an interesting expression type known as “takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs'exchange of lies)” in the cultural heritage of Arabic literature. It is an ancient art of prose whose verbal foundations have not been destroyed, although it has been compiled into numerous works of Arabic literature. This art has been spread under various titles in the works, far from the concept of honesty and the standards of the moral system agreed upon in human societies, waiting for those who will appreciate its artistic value properly. Except for al-Mubarrad's book *el-Kâmil fi'l-lüga wa al-adab*, Arab critical studies did not pay attention to this form of expression compiled in ancient cultural heritage books. It is the only book that has attracted the attention of more than one researcher, with the section called “takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs'exchange of lies)” in it. Abdullah al-Ghadhâmî is one of the leadings of these researchers. Perhaps he considered this book as the original of the news (reports) preserved in the subsequent Arabic works, and were separated from it into fūrû (branches). What is told in the latter works is a repetition of what was told in that book, with minor additions made. The research will prove that these narrations, standing on the basis of face-to-face expression - although they are scarce - oppose the concepts, standards and frameworks of literary genre from the point of view of the critic Abdullah al-Ghadhâmî, and will do this by comparing the examples from these short stories.

Keywords: Bedouin Arabs' exchange of lies, literary genre, Abdullah Al-Ghadhâmî, Hikâyat Sakhâra.

Extended Abstract

This research is about an interesting expression type known as “takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs'exchange of lies)” in the cultural heritage of Arabic literature. It is an ancient art of prose whose verbal foundations have not been destroyed, although it has been compiled into numerous works of Arabic literature. This art has been spread under various titles in the works, far from the concept of honesty and the standards of the moral system agreed upon in human societies, waiting for those who will appreciate its artistic value properly.

The explanation of this art will be made by following the meaning of the concept within its linguistic dimension and then within its terminological dimension and likewise by discussing some issues that have been brightly illuminated in the critical work of Abdullah Al-Ghadhâmî, who endeavored to transform the concept of “takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs'exchange of lies)” into a literary genre that has a specific nature. In order to understand the contents of the boundaries drawn by Abdullah al-Ghadami for “takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs'exchange of lies)”, it is necessary to explain the meaning of the concept of “literary genre”. Again, the

strangeness of the artistic structure of this *tekâzîb*/lies, the semantic interestingness of its intention, which consoled the Bedouin Arabs against the sadness and gloom of their environment and made them forget the hardships of life, will also be examined.

It will emerge that it is not possible for a healthy logic to accept that this art is restricted to only one social environment because it meets a human need such as shaping the impossible, imagining the disappearing, and realizing the unrealized. It seems that the attitude of the critic Abdullah al-Ghadhāmī is exaggerated. He imagines that such stories abound in Arab cultural heritage, but in reality they are not numerous.

Many of Abdullah al-Ghadhāmī's views will be discussed through various issues that show that the concept of "*Takādhīb al-a'rāb* (Bedouin Arabs' exchange of lies)" cannot be regarded as a literary genre. Some of the issues mentioned are: the scarcity of "*takādhīb al-a'rāb* (Bedouin Arabs' exchange of lies)" stories, citing poetic lies, and the cultural systems of literature of prose lies.

It is hoped that the increase in the efforts to explain this proposed literary genre will enable a better understanding of its weakness and show the invalidity of such an assumption. The borders surrounding it are not common except in the stories of the Bedouin Arabs. These limits take the stories apart from the others and exclude them from this proposed literary genre. Perhaps the most important of all that comes within this approach is that lying is a general human issue. It is an act of realizing the desires and expectations of the human essence by closing the eyes against the time and place it is in. This is the truth, if not through reality, then at least through linguistic activity.

These structures of expression are among the confusing, problematic and ambiguous literary genres, as they are very rare, their meaning is hidden, they can have various different meanings, and their meanings are mixed with strange and superstitious meanings.

This research will conclude that the concept of "*takādhīb al-a'rāb* (Bedouin Arabs' exchange of lies)" is a verbal improvisational art between more than one side that agreed on its extreme meanings and exaggeration in its goals.

Abdullah al-Ghadhāmī continues to identify the characteristics of this imaginary genre and tries to rely on the views of former linguists and critics at the point of attributing the meaning of "speaking nice words" to "lie". These views support poetic lies and the idea that poetry's strength is in lying and its weakness is in telling the truth. Although Abdullah al-Ghadhāmī tried to strengthen his critical position by presenting poetic examples, he weakened his position by making methodological violations. His method departs from an obscure form of prose, and his lies are carried over to another familiar poetic. Critics and rhetoricians have dwelled on his lies.

The concept of literary genre is a matter of classification which exercises its control over creative texts in order to describe the characteristics of these texts that are unique to them and distinguishes between them according to certain standards that are present in some groups and not in others. Likewise, it is necessary to make a distinction between the term "takâdhîb (lying to one another)" and the term "akâdhîb (lies)".

The research will prove that these narrations, standing on the basis of face-to-face expression -although they are scarce- oppose the concepts, standards and frameworks of literary genre from the point of view of the critic Abdullah al-Ghadhâmî, and will do this by comparing the examples from these short stories. Being limited to only al-Mubarrad in terms of getting to the roots of this art leads to presenting an incomplete view on this subject. The reliable materials of Raghîb al-Isfahani, al-Suyuti, and other scholars are also available to expand the scope of research on this verbal art.

As can be seen, it is not possible for the concept of "takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs' exchange of lies)" to be tied to a genre in accordance with characteristic standards and accepted formal foundations, especially when it comes to texts in which poetic and prose styles intersect. The elements suggested by Abdullah al-Ghadhâmî are not compatible with most of the stories that al-Mubarrad mentioned in the chapter called "takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs' exchange of lies)", which he wrote in addition to the poems.

The research will conclude that without a type there is no text that can be framed and explain its structure and purpose. One of the difficulties encountered along the way is that the history of literary genres cannot be traced unless you have read a large number of texts with certain qualities, some of which must remain as they are, and some may have changed. This is only possible through clear rules that define the exact boundaries of the agreed-upon texts, that include them within the scope of a particular literary genre, and that hold the authors responsible for the specific conditions of that genre. This aforementioned issue did not take place in the chapter of al-Mubarrad called "Takâdhîb al-a'râb (Bedouin Arabs' exchange of lies)". Maybe it can be realized if a fully adequate study and research on all of the tekâzîb (the stories of Bedouin Arabs' exchange of lies) is done and encouraged scholars to follow them where they are supposed to be, in the works belonging to the heritage of Arabic literature.

The idea that it is possible to look at the literature of tekâzîb (the stories of Bedouin Arabs' exchange of lies) as a type of reciprocal address that rises above an active imagination and a large capacity can be added to al-Ghadhâmî's vision. This capacity tries to realize the impossible by connecting things in a way that can only

be realized in the imaginary world, starting from mental images. Its logic is also unique. It's the logic of pretty lies that distract people from reality. Thus it is surrounded by another false world but that world is more amazing, more captivating, and more imaginative. It is possible to accept it as one of the branches of miraculous literature (literature of oddness and quirks).

تكاذيب الأعراب والجنس الأدبيّ قراءة في المقترح النقديّ عند عبد الله الغدّاميّ

المقدمة

لم تلتفت الجهود النقدية العربية إلى تلك المادة السردية المدوّنة في كتب التّراث القديم باستثناء كتاب (الكامل في اللغة والأدب) للمبرد، فهو الوحيد الذي حظي باب (تكاذيب الأعراب) فيه باهتمام غير باحث؛ وفي مقدمتهم عبد الله الغدّاميّ، فلعلّه عدّه الأصل الذي تفرعت منه تلك الأخبار المحفوظة في المصنّعات العربية اللاحقة به؛ فما جاء في هذه الأخيرة تكرر لما جاء فيه مع بعضٍ من الإضافات اليسيرة.

1. فنّ التكاذيب:

يمكن استيضاح هذا الفنّ من خلال تتبّع دلالة المفهوم في بعده اللغويّ، ومن ثمّ في بعده الاصطلاحيّ، وكذلك من خلال مناقشة بعض قضاياها التي سلّط الضوء ساطعاً عليها في المنجز النقديّ لدى عبد الله الغدّاميّ.

1.1. مفهوم التكاذيب من المنظور اللغويّ:

ينبغي - بدايةً - الوقوف على الجذر اللغويّ لمصطلح (التكاذيب) بغية استكناه معانيه الوضعية في المعجم العربيّ، ومن ثمّ فهم مقاصده الدلالية في المعنى الاصطلاحيّ؛ فالأصل المجرد له من الفعل (كذب) الذي يفيد خداع الآخرين بقول خلاف الحقائق، وعكس الوقائع.

ويرى عبد الله الغدّاميّ أنّ كلمة كذب "تشير إلى جدول دلاليّ متنوع ومختلف، بل إنها قد لا تعني أي معنى، وإنما تشير فقط وتكون علامة حرة لا يقيدتها أي قيد"¹. ويدعم رأيه بمنطقية رأي أبي عليّ الفارسيّ الذاهب إلى أنّ "الكذب ضرب من القول، وهو نطق، كما أن القول نطق، فإذا جاز في القول الذي الكذب ضرب منه أن يتسع فيه فيجعل غير نطق، جاز في الكذب أن يجعل غير نطق"²؛ فالكذب - من منظور أبي عليّ الفارسيّ - قول، والقول منه المنطوق، ومنه غير المنطوق. وكذلك الكذب قول، منه المنطوق المفهوم، ومنه غير المنطوق غير المفهوم. ويعود الغدّاميّ إلى أنّ الكذب "صوت لغويّ مطلق الدلالة أشبه ما يكون بلغة الصمت ولغة الحيوانات التي تدل دلالة مبهمة، لا يفك لغزها إلا بالتأويل والتفسير"³، فالكذب كمنطق الصمت، ومنطق الحيوان، حمّال لغير وجهٍ دلاليّ.

وتعدّ كلمة (تكاذيب) جمعاً للفظة (تكذيب)، والتكذيبُ مصدر الفعل (كذب) الدالّ على من يقول نقيض

¹ عبد الله الغدّاميّ، القصيدة والنصّ المضادّ، ط1 (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، 1994م)، 116.

² جار الله محمود بن عمر الرّمخسريّ، الفائق في غريب الحديث، ط2. تج. محمّد أبو الفضل وعليّ محمد البجاوي (بيروت: دار الفكر، 1979م)، 3: 250.

³ الغدّاميّ، القصيدة والنصّ المضادّ، 116.

الحقيقة، أو من يُشكُّ في صدقه؛ فَيُرَدُّ قوله، ويُنسَب إلى الكذب⁴. ومعنى "كذَّبَ بالأمرِ تَكْذِيباً وَكِدَاباً: أَنْكَرَهُ"⁵. ومن المعلوم أن جمع المصدر ليس بفاشٍ في لغة العرب، ولكنهم يجرون بعض مصادرهم مجرى الأسماء ثم يجمعونها⁶. و"تَكَذَّبَ فلانٌ: إذا تَكَفَّفَ الكَذِبَ"⁷. و"تَكَذَّبَ فلاناً وتكذَّبَ عليه: زعم أنه كاذب"⁸.

ويمكن عدُّ لفظ (تكاذيب) مصدرًا للفعل (تَكَذَّبَ) المزيد بناء التكلف وألف المشاركة، فهو مُتَكَذِّبٌ. ومعنى "تَكَذَّبُوا: كذب بعضهم على بعض"⁹. و"تكاذيب العرب: أساطيرها، وخرافات"¹⁰.

وكذلك "تفيد صيغة (تفاعل) في اللغة العربية مفهوم الاشتراك بين اثنين في فعل مشترك بينهما، ومتفق عليه سلفاً، مثل (تسابق، تسامر، تجاوز، تنافس) وكلمة (تكاذب) لا تخرج عن هذا المفهوم"¹¹.

ويظهر من خلال معاني الفعل (تَكَذَّبَ) أنها الأقرب إلى المدلول الاصطلاحي المختزن في وعي الرؤية النقدية، فالإسهام في فعل الكذب منتظرٌ من طرفين اثنين، كلاهما يتعمد الكذب ويتقصده. وسببنا البحث ذلك، في أثناء مقارنة حدود هذا الفن التعبيري، كما اتفقت عليها ذهنية الناقد الفذ عبد الله الغدامي.

2.1. تكاذيب الأعراب: المصطلح والمدلول:

يعد الميرد (ت 286هـ) من أوائل الأخباريين العرب الذين تنبهوا إلى قيمة هذا الشكل السردى، وأدرجه تحت باب (من تكاذيب الأعراب)¹². وقد استمد هذا العنوان من مقدمة حكاية أوردها على لسان أعرابين اثنين، جاء فيها "تَكَذَّبَ أعرابيان فقال أحدهما: خرجت مرةً على فرس لي، فإذا أنا بظلمة شديدة، فَيَمَّمْتُهَا حتى وصلت إليها، فإذا قَطَعُ من الليل لم تَنْتَبِهْ، فما زلتُ أحملُ بفرسي عليها حتى أَنْبَهْتُهَا، فانجابت؛ فقال الآخر: لقد رَمَيْتُ طبيباً مرةً بسهمٍ فَعَدَلَ الطَّبِيُّ يَمَنَةً، فعَدَلَ السهمُ خلفه، فتَيَاسَرَ الطَّبِيُّ، فتَيَاسَرَ السهمُ خلفه، ثم علا الطَّبِيُّ فعلا السهم خلفه، فانحدر فانحدر عليه حتى أَخَذَهُ"¹³.

وهكذا يكذب المتكلم الأول على الآخر بأنه باغت جزءاً من الليل بفرسه، وأجهز عليه بعد أن أفرعه، فيُخَيَّلُ،

⁴ جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، 3 (بيروت: دار صادر، 1993م)، 1: 708.

⁵ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (الكويت: دار الهداية، 1965م)، 4: 125.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، 13: 117.

⁷ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، ط4. تح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، 1: 211.

⁸ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، ط4 (مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004م)، 2: 781.

⁹ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 2: 781.

¹⁰ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 2: 781.

¹¹ عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل، "حكاية سحارة سيرة فكرية بخيال مستحيل"، ضمن الغدامي الناقد: قراءات في مشروع الغدامي النقدي، إ. عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل (الرياض: مؤسسة الإمامة الصحفية، 2002م)، 245.

¹² أبو العباس الميرد، الكامل في اللغة والأدب، ط3، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م)، 2: 147.

¹³ الميرد، الكامل في اللغة والأدب، 2: 148.

إلى مخاطبته، الليل كما لو أنه طريدة خائفة. وهنا يخلق الآخر كذبةً أخرى؛ إذ يصيب ظبيًا شاردًا بسهمٍ عجائبيّ، كأنما يمتلك ذهنيّة الإنسان العاقل أو فطرة الحيوان المفترس؛ فهو يتّجه في مساره إلى حيث يفرّ الظبيّ، فإذا هرب الظبيّ يميناً توجّه السهمُ يميناً، وإذا هرب الظبيّ يسرةً توجّه السهمُ يسرةً، وإذا ارتفع الظبيّ في عدوه ارتفع السهمُ مثله، وإذا انخفض الظبيّ انخفض السهمُ إليه حتّى أصابه.

وتعدّ هذه الحكاية من أمتع الحكايات المثبتة في هذا الباب؛ لأنها تسمح بتدخّل شخصيات أخرى غير إنسانية، تسهم في تصعيد أحداثها.

ويبدو هذا الفن - من منظور عبد الله الغدّامي - فنّاً قولياً يقوم بين شخصيتين تصطنعان الكذب، وكلّ منهما تنتمي إلى مجتمع الأعراب، وإلى ذات الذهنّيّة الفكرية التي ينتمي إليها الآخر، وهذا يضمن التناغم فيما بين الطرفين.

وتدلّ كلمة (تكاذب)، عند الباحث عبد الرحمن السّماعيل، على "الاتفاق بين الأعرابيين على هذا النشاط اللغوي، مما ينفي عنه النفعيّة والضرر الذي يمكن أن يقع على أحدهما. وكلمة (تكاذب) التي أوردها المبرد في صدر روايته لتلك الحادثة تعني في عمقها المعنوي قوله (تنافس أعرابيان في الخيال المستحيل، فقال أحدهما ...) ولهذا فإن (التكاذيب) بهذا المفهوم تكون صدقاً، لأنها لا تتجاوز الفعل اللغوي المنفوق عليه¹⁴. ويردّف موضّحاً أنّ الناس إلى يومنا هذا ما زالوا "يمارسون التكاذيب في أوقات فراغهم في حياتهم اليومية ولا يجدون حرجاً في ذلك، فيقول أحدهم للآخر (تعال نتكابر بالكذب) أي أننا أكثر إغراقاً في الخيال"¹⁵.

ويظن عبد الرحمن السّماعيل إلى ضرورة توسيع دائرة التكاذيب، وعدم حصرها في مجتمع الأعراب، ولا يعني هذا أنّه عبّر عن ذلك صراحة، غير أنّ هيمنة مصطلح (التكاذيب) عموماً في أثناء حديثه عن المنجز النقديّ لعبد الله الغدّامي هو الذي يرشح بهذه الالتفاتة.

وتذهب الباحثة ضياء الكعبيّ إلى أنّ التكاذيب "تأخذ شكل الحكاية القصيرة أو النادرة الموجزة، ولا يتسع فيها مجال الحكى السردى إلى فضاءات دلالية أكبر"¹⁶.

وتؤيّد ضياء الكعبيّ عبد الله الغدّاميّ في أنّ التكاذيب فنٌّ تصالحيّ لا تخصميّ، جماعيّ غير فرديّ، وتورد حكاية تكاذب الأعرابيين معلّقةً عليها بقولها: "وفي هذه التكبذبة تشارك بين المتلقي والشارد إذ يتحول المتلقي مرة إلى سارد ومرة أخرى إلى متلق؛ أي أن أدوار التلقي تتبادل. ولعل هذا هو الأصل في التكاذيب، فهو ليس كذباً يأتي من طرف واحد وإنما هو (تفاعل) يأتي من أطراف عدة. وفي هذه التكبذبة لا نجد عوالم الجان كما هو حال حديث خرافة. وإنما نكون أمام حدث يشبه أن يكون حدثاً واقعياً، ولكن مبالغة سارده تدخله

¹⁴ السّماعيل، "حكاية سحارة سيرة فكرية بخيال مستحيل"، 245.

¹⁵ السّماعيل، "حكاية سحارة سيرة فكرية بخيال مستحيل"، 245.

¹⁶ ضياء الكعبيّ، السرد العربيّ القديم: الأنساق الثقافيّة وإشكاليّات التّأويل (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، عمّان: دار الفارس للنّشر والتّوزيع، 2005م)، 47.

في باب العجيب والعجب. وأحسب بهذا أن كلمة (تكاذيب)، تعد إحدى تجليات العجيب إلى جانب كل من الخرافة والأسطورة¹⁷.

وتضيف ضياء الكعبي إضافة لافتة تجعلها تدرج هذا الفن في أدب العجيب في حين يؤثر الغدّامي إفراده في باب (تكاذيب الأعراب) بغية الالتفات إليه، ودراسة بنيته الفنيّة، وأشكاله ومرامه قبل أيّ جانب فنيّ آخر. وكذلك يرى الباحث عبد القادر عواد أنّ نصوص التكاذيب من الأشكال السردية التي "تدخل في دائرة العجائبي، وتؤلف جزءاً مثيراً ومتميزاً في نسيج الذاكرة الإبداعية القديمة، وبخاصة أنّ العرب قد اهتمت بما هو عجيب وغير مألوف في فنونها التعبيرية إبداعاً ودراساً، فأنشأت له باباً خاصاً يضم ما هو طريف ونادر وغير واقعي، فيه من الخرافة والاختلاق أكثر مما فيه من الصدق والحدوث"¹⁸.

وعلى هذا ف (تكاذيب الأعراب) فنّ قوليّ ارتجاليّ بين أكثر من جهة متّفقة، من البداية، على الإغراق في معانيه، والمبالغة في مقاصده. ولا يُنجز هذا النوع من الأدب إلا حين يتّفق كلا الطرفين المؤسّسين له على أن يكون كاذباً ومكذوباً عليه في آن واحد.

2. تكاذيب الأعراب والجنس الأدبي المنشود:

ينبغي استيضاح معنى الجنس الأدبي كي تُفهم مضامين الحدود المجترحة لتكاذيب الأعراب عند عبد الله الغدّامي.

1.2. مفهوم الجنس الأدبي:

اتّفق مصنّفو المعاجم والنقاد المعاصرون على أنّ الجنس الأدبيّ عمل تصنيفيّ، يفصل بين أنماط القول، ويميّز فيما بينها وفق شروط ومعايير تتوافر في مجموعات دون مجموعات أخرى؛ فالجنس الأدبيّ عند مجدي وهبة وكامل المهندس "هو أحد القوالب التي تُصبّ فيها الآثار الأدبية. فالمسرحية مثلاً جنس أدبي، وكذا القصة"¹⁹. والجنس الأدبيّ عند لطيف زيتونيّ "اصطلاح عمليّ يُستخدم في تصنيف أشكال الخطاب"²⁰.

وينفي تودوروف جدوى البحث في قضية الأجناس الأدبية بعدما ثبت له تداخلُ أنساق الخطاب الأدبيّ فيما بينها، فمن منظوره "يمكن للإصرار على الاهتمام بالأجناس أن يبدو في أيّامنا عديم النفع فضلاً عن أنه مغلوّط تاريخياً. فالكل يعرف أن قصائد أو موشحات من نوع البالاد والغنائيات والسونيتة، كانت معروفة إلى جانب المسرحيات التراجيدية والكوميديّة منذ زمن الكلاسيكيين الغابرين. فما الحال اليوم؟ تبدو الأجناس بما فيها أجناس القرن التاسع عشر، التي لم تعد بأجناس في نظرنا، كالشعر والرواية، وقد أخذت تتفكك، في الأدب" الذي

¹⁷ الكعبي، السرد العربي القديم: الأنساق الثقافيّة وأشكالها، 48.

¹⁸ عبد القادر عواد، "العجائبيّ في الزوايا العربية المعاصرة: آليات السرد والتشكيل" (رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2012م)، 83.

¹⁹ مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1984م)، 141.

²⁰ لطيف زيتونيّ، معجم مصطلحات نقد الزوايا، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، 2002م)، 67.

يحسب حسابه" على أقل تقدير²¹. ويرى تودوروف أنّ عدم خضوع كاتب ما للتمييز بين الأجناس يشكّل دليلاً على حداثة أصيلة لديه²²، تُدهش بخرقها للمألوف، وتُعجب بكسرهما للمتوقّف.

ويعتقد جان ماري شيفير أنّ المفاهيم الجنسية، بصورة أساسية، تعدّ معايير تقيد في الحكم على توافق عمل ما مع قاعدته، أو على الأصح مع مجموعة من القواعد²³. ويذهب إيف ستالوني إلى أنّ الجنس "بطاقةً تصنيفية تفرّض نفسها بصفقتها أداة إجرائية في الطريقة العقلانية التي تكمن في الانتقال من غير الدقيق إلى الدقيق، من غير المتعيّن إلى المتعيّن، من العام إلى الخاص"²⁴. ويعتقد كيبدي فارغا Kibedi Varga – بحسب إيف ستالوني – أنّ "الجنس مقولةً تمكّن من ضمّ عددٍ من النصوص بعضاً إلى بعض بناءً على معايير مختلفة"²⁵.

ويستتبع الباحث قارة مصطفى نور الدين حدود المصطلح، فيصل إلى رأي مفاده أنّ الجنس الأدبيّ يصبح "بهذا الشكل نصّاً كلياً، له معايير الخاصة التي يجب أن تحترم في سياق الكتابة، وسياق الحكم على قيمة العمل الأدبي"²⁶.

وهذا يعني أنّ الجنس الأدبيّ قضية تصنيفية، ومسألة تعديدية، تُمارس سطوتها على النصوص الإبداعية بغية تعريفها بخصائص تنفرد بها، وتمييزها من سواها من النصوص الأدبية الأخرى. لكنّ المبدع قد يشاكسها، وقد يتمرّد على بعض ملامحها، لكنّه لا يستطيع أن يحدد عن سماتها الجوهرية القارة فيها.

ويتمسّ عبد الله الغدّامي إلى عدّ تكاذيب الأعراب جنساً أدبياً ذا طبيعة محدّدة، "ذلك أن (تكاذيب/ وتكاذب) هما الإشارات الأولية إلى (سياق) النص وإلى موقعه من الموروث الثقافي والنفسي لنا. كما أن كلمة (الأعراب) هي مؤشر إلى فئة بشرية ذات ثقافة متميزة. وهذا يعني أننا أمام جنس أدبي هو التكاذيب، وأن لهذا الجنس مبدعين خاصين ومتخصصين هم الأعراب. ولهذا يأتي الفعل (تكاذب) مشيراً إلى حالة إنشاء هذا الجنس الأدبي وصناعة التكاذيب، ويأتي الأعرابيان كفاعل ومنشئ. ويشعرنا هذا بأن الإنشاء هو إنشاء تلقائي وفوري، وحدوثه ونموه يتشكلان في لحظة إنجازة"²⁷. وبناء عليه فتكاذيب الأعراب اصطلاح دقيق، يفسح المجال لدراسة طبيعة أدب الكذب، وهويّة أطرافه، ومرجعيتهم الثقافية.

ويبيّن عبد الله الغدّامي أنّ لكلّ جنس أدبيّ وظيفة، وأنّ "التكاذيب تحمل وظيفتها ومسبب نشوئها من حيث إنها نص يفسح ويكشف، وفي الوقت ذاته نص يعبر عن حاجة إنسانية للإبداع وللتجلي من خلال اللغة،

²¹ تزفيتان تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، تر. عبود كاسوحة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2002م)، 21.

²² تودوروف، مفهوم الأدب ودراسات أخرى، 21.

²³ جان ماري شيفير، ما الجنس الأدبيّ، تر. غسان السيّد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب)، 30.

²⁴ إيف ستالوني، الأجناس الأدبية، تر. محمد الزكراوي، ط1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية،

2014م)، 21.

²⁵ ستالوني، الأجناس الأدبية، 25.

²⁶ قارة مصطفى نور الدين، "النصّ الأدبيّ من النسق المغلق إلى النسق المفتوح" (رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2010م)، 122.

²⁷ الغدّامي، القصيدة والنصّ المضادّ، 124.

ليحفظ للإنسان موقعاً في دورة الحياة يدوم هذا الموقع ما دامت اللغة. ويتحقق ذلك من كون اللغة استتقافاً للمسكوت عنه وتشجيعاً للنفس المكسورة كي تصلح كسرهما بالنص... وتكون التكاذيب أصدق تعبير ابتكره الأعراب للخلاص من الجفاف والقحط الظرفي والذاتي²⁸، فمن خلال غرابة البنى الفنية لهذه التكاذيب، وطرافة مرامها الدلالية تسلي الأعراب عن قسوة بيئتهم، وتنسيهم شظف عيشهم.

هذا ما يعلل به عبد الله الغدّامي نشأة تكاذيب الأعراب، ولكن سرعان ما يبيّن في الموضوع نفسه أنّه عامل غير كافٍ لميلاد مثل هذا الفنّ بدليل وجوده لدى أغلب الفئات الإنسانية، سواء أكانت من البدو أم من الحضرة؛ إذ "لا يقف الأمر عند حدود المبدع الأعرابي، ولكن التكاذيب تهبط علينا نحن المتلقين بما أنها لغة إنسانية تأتي إلينا وننفعل بها كجزء منا (تعبير عنّا) وكصورة لنا تهجس بهواجسنا وكأنها علمنا الأول، زمن طفولتنا، وزمن خيالنا وأحلامنا"²⁹.

ولعلّ أهمّ ما جاء في هذا التوجّه النّبيه أنّ التكاذيب مسألة إنسانية عامّة، تلحّ على النّاس جميعاً، سواء كانوا أعراباً أم غير أعراب، ولكن في مستويات متفاوتة، فهي فعلٌ ينجز آمال الذّات وتطلّعاتها، وبغض النّظر عن مكانها وزمانها، وهي فعل خارج على حدود المكان والزمان، فإن لم يكن عن طريق الحدث الواقعي فليكن عن طريق النّشاط اللغويّ.

وينهج عبد الرحمن السّماعيل نهج عبد الله الغدّاميّ، وهو يعرض لمقارباته النّقدية في هذا الميدان، فيغيّب النظرة النّقدية المعرّزة بالشّواهد السردية الكافية من مدوّنات الموروث العربيّ القديم، إضافةً إلى أنّ (التكاذيب) عنده "تمثل الخيال المستحيل بكل أبعاده وبالتالي فإنها جنس أدبي لا يمكن إخراجها عن دائرة الأدب العجائبي الذي يثير تردد كائن لا يعرف سوى القوانين الطبيعية أمام حادث له صبغة فوق طبيعية"³⁰.

وبذلك يتبنى عبد الرحمن السّماعيل توجّه عبد الله الغدّاميّ في أنّ التكاذيب جنس أدبيّ قائم بذاته، غير أنّه لا يخصّصه مثله بالأعراب، ويضيف إلى ذلك رأياً لافتاً يصنّف هذه التّشكيلات اللغوية في حيّز الأدب العجائبيّ بما فيه من خصائص الحكّي الخلاب والفتان والطّريف والمدهش والخارق.

وتقدّم الباحثة ضياء الكعبيّ رأياً أقرب إلى الصّواب من رأي عبد الله الغدّاميّ؛ إذ تحسب "أن تكاذيب الأعراب نوع أدبيّ سردي يمت بصلة القرابة إلى الخرافة"³¹. ومن هذا التوجّه يمكن تصوّر أدب التكاذيب عموماً نوعاً من أنواع الأدب العجائبيّ لا جنساً أدبيّاً قائماً بذاته.

وترى أنّ "المبرد الفضل الكبير في حفظ هذا النوع السردى من الانمحاء والاندثار"³². والملاحظ على

²⁸ الغدّاميّ، القصيدة والنّص المضادّ، 149.

²⁹ الغدّاميّ، القصيدة والنّص المضادّ، 149.

³⁰ السّماعيل، "حكاية سحارة سيرة فكرية بخيال مستحيل"، 245-246.

³¹ الكعبي، السرد العربيّ القديم، 47.

³² الكعبي، السرد العربيّ القديم، 47.

الباحثة تأكيدها فكرة أَنَّ التَّكَاذِيبَ نوع لا جنس، وتعيد ذلك مرةً ثالثةً في قولها: "ويشير تخصيص المبرد بابًا كاملاً للحديث عن هذه التكاذيب إلى أهمية حضور هذا النوع في المرويات السردية العربية"³³.

وتوازي ضياء الكعبي عبد الله الغدامي في اقتصار حديثها على التكاذيب الواردة عند المبرد من دون سواه من العلماء القدماء، منصرفاً عما عند الزاغب الأصفهاني، وابن حمدون وسواهما من أهل الأدب، وكأتماً لرأي الرّمخشريّ تأثير في الدارس المعاصر، فقد اتفق لكلّ من الغدامي والكعبي أن أوردا موقفه من التكاذيب؛ فهو يراها من الحكايات التي ولّت وولّى صانعوها معها من دون أن يميّزوا معانيها الزائفة من معانيها الحقيقية، وقبل أن تُحلَّ إشكاليات تأويلها؛ فهذه التكاذيب "كلمة مشكلة قد اضطربت فيها الأقاويل، حتى قال بعض أهل اللغة: أظنّها من الكلام الذي دَرَجَ ودَرَجَ أهله ومن كان يعلمه"³⁴.

وهذا ما يبقي هذه الأبنية السردية ضمن الأنواع الأدبية المحيرة والإشكالية والمهمّشة لندرة مادتها، وغموض مرامها، وتتوّع معانيها، وتداخل مقاصدها مع مقاصد العجيب والخرافي.

وإذا كان للمبرد اليد الطولى في حفظ هذا الفنّ القوليّ فللرمخشري يد أخرى في إثبات طرفته، فهو من الفنون السردية الملبسة التي تبقي المتلقّي في حال الاستعداد للمشاركة، وترقّب المعاني، وتخمين المقاصد.

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي:

أين هي التكاذيب الأعرابية القديمة من هذه المقولات النقدية الدقيقة آفة الذكر؟ ولا سيما أن حدودها لا تنطبق سوى على تلك الحكاية الواردة على لسان الأعرابيين، وعلى النزر اليسير من النماذج التي هي، في أصلها، قليلة عند المبرد.

2.2. المقاربة النقدية لمقترح عبد الله الغدامي:

يمكن مناقشة آراء عبد الله الغدامي من خلال عدد من القضايا الالافتة التي تنفي إمكانية عدّ تكاذيب الأعراب جنساً أدبياً، من ذلك: ندرة تكاذيب الأعراب، الاستشهاد بالأكاذيب الشعرية، والأنساق الثقافية لأدب التكاذيب النثرية.

1.2.2. ندرة تكاذيب الأعراب:

يُحسب لعبد الله الغدامي قصب السبق في الوقوف مطوّلاً عند تكاذيب الأعراب؛ إذ يقدّم رؤيةً نقديةً لافتة في هذا الميدان، ويمتّع المتلقّي بما يستشهد به من نماذج نثرية وشعرية عن هذا الأدب، غير أنّ تفصيل الحديث فيها، وإدراجها في فصل كامل يحمل عنوان (جماليات الكذب) يُشعران بغزارة المادة السردية المتعلقة بها، ويحملان على استغراب إهمالها رغم تفردها، وذلك في كلامٍ طويلٍ يحمّس على المضي وراء هذا الفنّ المقصّي بغية تسليط الضوء عليه، وإخراجه من حيز الهامش إلى ساحة المركز، ولا سيما أنّ "الجنس صورة

³³ الكعبي، السرد العربي القديم، 47.

³⁴ الرّمخشريّ، الفائق في غريب الحديث، 3: 250.

من صور التعدّد. فلكي يكون الجنس لا بدّ من انضمام قائم على معايير المُشابهة لعناصرٍ فرديةٍ عدّها غير محدود إلا أنه ينبغي أن يكون فيه كفاية³⁵. لكنّ عودةً إلى مادة التّكاذيب في كتاب (الكامل في اللغة والأدب) تفاجئ الدّارس باللباسها رداءً واسعاً عليها، ولا يمكن أن يناسبها، حتّى إنّ عبد الله الغدّامي لم يكف نفسه عناء تتبّع أمثال هذه الحكايات عند غير المبرّد، تاركاً لمن بعده مهمّة القيام بهذا الفعل.

والاقتصار على المبرّد في ترسيخ هذا الفنّ يؤدّي إلى تقديم رؤية ناقصة عنه؛ فلراغب الأصفهانيّ إسهام في هذا الباب أيضاً، أسماه (أكاذيب متناهية)، ذكر فيه أنّ أحدهم قال: "كان لأبي مناقش³⁶، اشتراه بعشرين ألف درهم، فقيل له: إذا كان من جواهر أو مكللاً، فقال: ولكن كان إذا نتف به شعرة بيضاء عادت سوداء"³⁷.

ويُلاحظ في هذه الحكاية الرّهبانيّة، ومستحيل الوجود على أرض الواقع، فأداة صغيرة - تُستخدم لنتف الشعر الدّقيق من البدن، أو تُنشّ الشوك الناعم - تُدفع فيها آلاف الدّراهم. وهذا فعل غريب، يحاول السّامعون إقناع أنفسهم بصدق وقوعه بتوقع نفاسة المادة الخام التي صُنعت منها هذا المناقش العجائبيّ، فربما هو من جواهر، وهو ما يعلّل غلاء ثمنه.

لكنّ المتكاذب لا يكتفي بهذه الكذبة الكبيرة، بل يعقبها بكذبة أكبر، تدحض تعليل المكدوب عليهم، وتحدّد اندهاشهم، وترسم ابتساماً على شفاههم، وذلك بأن تنفي عن المناقش علّق مادته، ونفاصة جوهره، وتثبت فيه عظم نفعه، وأهمية وظيفته القائم بها، فهو مناقشٌ بديعٌ ذو تأثير سحريّ، لا ينتف شعرةً بيضاء إلا نبتت خلفها شعرةً سوداء، تُخلّص المرء من الإحساس بالهرم والدّبول والعجز، وتعيد إليه الشّعور بالشباب والنّضارة والقدرة.

وهذه الحكاية من الأنساق المهملة عند عبد الله الغدّاميّ لعدم ذكرها عند المبرّد، وهي من التّكاذيب التي لا يمكن تحديد هويّة أطرافها؛ إضافةً إلى تكاذيب أخرى يصعب تخمين البيئة التي قيلت فيها.

والنتيجة، في جعل هذا الفنّ اللطيف الطّريف جنساً أدبيّاً ذا قوانين محدّدة، نيّة حسنة، لكنّ أغلب المرويّات السردية المحفوظة في هذا الباب تنتهك ضوابط هذا الجنس المقترح انتهاكاً واضحاً على نحوٍ ينفّي إمكانية تجنيسه.

2.2.2. الاستشهاد بالأكاذيب الشعرية:

ينبغي - بدايةً - التّفريق بين مصطلح التّكاذيب ومصطلح الأكاذيب، وقد وُفق عبد الرّحمن السماعيل إلى وضع معيار دقيق ومحدّد يفصل فنّ التّكاذيب المحمود عن خطاب الأكاذيب المذموم، فما يجب تحقّقه من ضوابط في (التكاذيب) لا يجوز تحقّقه في (الأكاذيب)، فهذه الأخيرة ليس فيها اتفاق بين طرفين كما في التّكاذيب؛ فهي أحادية الفعل، وجانب النفع والضرر فيها بارز، ولا يمكن أن تكون أصدق تعبير ابتكره الأعراب:

³⁵ ستالوني، الأجناس الأدبية، 21.

³⁶ المناقش: آلة للنقش.

³⁷ الراغب الأصفهانيّ، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، ط1. تح. عمر الطّبّاع (بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنّشر والتّوزيع، 1999م)، 1: 159.

لأنها لا تدخل في دائرة الخيال المستحيل بل هي أحاديث وأحداث خيالية لا تتنافى في إمكانية وقوعها مع القوانين الطبيعية للحياة؛ لأن قائلها يحرص على أن يصدقه الآخرون فيأتي بما يمكن وقوعه وتصديقه عقلاً، لا ما يتنافى مع ذلك³⁸، فمقصديّة التّكاذيب ألا تُصدّق لاستحالة وقوع أحداثها، ومقصديّة الأكاذيب أن تُصدّق لاحتمال حصول أحداثها.

ويمضي عبد الله الغدّاميّ في تحديد خصائص هذا الجنس المزعوم، فيستند إلى آراء اللغويين والنقاد القدماء في إعطاء الكذب معنى حسن الكلام، من أمثال أبي هلال العسكريّ (ت395هـ) وابن فارس (ت395هـ) وعبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ)، والغريب أنّه يقدّم تصوراتهم معرّزةً للأكاذيب الشعريّة، لا للتكاذيب النثرية؛ إذ يرى أن "الكذب - إذن - ضرب من القول، وهو من شرائط شاعرية الشعر؛ ولهذا جعله أبو هلال العسكري مرادفاً جمالياً للشاعرية، حيث ينقل المقولة المأثورة عن بعض الفلاسفة الذي قيل له (فلان يكذب في شعره؛ فقال: يُرادُ من الشاعر حُسْنُ الكلام، والصدّق يُرادُ من الأنبياء)"³⁹.

أما ابن فارس فيرى: "أن للشعر شرائط لا يُسمّى الإنسان بغيرها شاعراً، وذلك أن إنساناً لو عمِلَ كلاماً مستقيماً موزوناً يتحرّى فيه الصدق من غير أن يُفِرط، أو يتعدّى أو يمين أو يأتي بأشياء لا يمكن كونها بنّة لما سمّاه الناس شاعراً، وكان ما يقوله مَحْسُولاً ساقطاً"⁴⁰.

وقوة الشعر في كذبه، وضعفه في صدقه عند عبد الله الغدّاميّ دليل أنّه يجد "عند البلاغيين والأدباء أيضاً إشارات دقيقة تربط ما بين أدبية الأدب وكذب اللغة ربطاً عضويّاً، ويقولون في ذلك: أعذب الشعر أكذبه. وحينما قال آخرون إن أعذبه هو أصدقه تولى الإمام عبد القاهر الجرجانيّ تخرّيج هذه المقولة تخرّيجاً يحفظ للأدب أدبيته"⁴¹. وتتابع الآراء القديمة التي تشترط تحقّق شعريّة الشعر في أكاذيبه، وتتوالى النماذج الشعريّة كأدلة على إثبات هذه القاعدة النقديّة، من مثل قول زيد الخيل⁴²:

بَنِي عَامِرٍ هَلْ تَعْرِفُونَ إِذَا غَدَا	أَبُو مُكْنَفٍ قَدْ شَدَّ عَقْدَ الدَّوَابِرِ
بَجَيْشٍ تَظَلُّ البُلُقُ فِي حَجْرَاتِهِ	تَرَى الأُكْمَ فِيهِ سُجْدًا لِلْحَوَارِ
وَجَمْعٍ كَمَثَلِ اللَّيْلِ مُرْتَجِسِ الوَغَى	كَثِيرٍ تَوَالِيهِ سَرِيحِ البَوَادِرِ ⁴³

³⁸ السّماعيل، "حكاية سحارة سيرة فكرية بخيال مستحيل"، 245.

³⁹ أبو هلال العسكريّ، كتاب الصّناعتين: الكتابة والشعر، ط2. تح. عليّ محمّد البجاويّ ومحمّد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار الفكر العربيّ)، 143.

⁴⁰ أحمد بن فارس الرازي، الصّاحبيّ في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها ط1. تح. عمر فاروق الطّباع (بيروت: مكتبة المعارف، 1993م)، 266.

⁴¹ عبد القاهر الجرجانيّ، أسرار البلاغة في علم البيان، ط1. تح. محمّد رشيد رضا (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988م)، 235-236.

⁴² زيد الخيل الطائيّ، شعر زيد الخيل الطائيّ، ط1. تح. أحمد مختار البزرة (دمشق: دار المأمون للتراث، 1988م)، 110.

⁴³ أبو مُكْنَف: زيد الخيل. شدّ عقد الدوابر: عقد العزم، وأحكم الأمر إلى القتال. تظلّ البلق في حجراته: غاية في صفة الكثرة لأنّ البلق

ويعتقد عبد الله الغدّامي أنّ "هذا الجيش الليلي الضارب لم يكن في الحقيقة سوى ثلاثة خيول كما يروي المبرد، أحدها كان للشاعر . وهذه حقيقة لا تمكّن الشاعر من أن يقول شعراً لو أنه اختار الصدق في القول. ولكنه كان يقول شعراً لا بدّ له من اختلاق حكاية من التكاذيب تمنحه مادة شعرية وتغذي لغته بالخيال والتمثيل فيما لا فراغ الواقع بتكاذيب اللغة، وتكون التكاذيب مادة الشعر وروحه على عكس الصدق والواقع اللذين ينافيان الشاعرية هنا"⁴⁴. ويورد بيت عنتره الشهير⁴⁵:

فأزورُ من وقّع القنا بلأبانه وشكا إليّ بعبرةٍ وتحمّم⁴⁶

ويرى عبد الله الغدّامي أنّه "إن كان الفرس لا يعلم الكلام فإنه لا يعجز عن اصطناع لغة تخصه، ولم يحتج الأمر إلا إلى متلقٍ يستقبل هذه اللغة ويفك شفرتها... وهذا ما جعل عنتره يفهم فرسه وينشأ من هنا خطاب متبادل بين الفرس والفارس مثل تبادل الأعرابيين لخطاب واحد مشترك تأسست منه حكاية التكاذيب"⁴⁷. ويفعل الأمر نفسه مع مشهد الليل عند امرئ القيس⁴⁸:

وليلٍ كموجِ البحرِ أرخى سُدُولَهُ عليّ بأنواعِ الهمومِ ليَبْتَلِي
فَقُلْتُ له لَمَّا تَمَطَّى بجوزه وأردفَ أعجازًا وناءً بكلِّ كلٍ
ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجَلِ بضُبحٍ وما الإضباحُ فيك بأُمَّثِلِ⁴⁹

يخاطب امرؤ القيس الليل "بوصفه كائنًا حيًا متحركًا، يتحرك هنا مثلما نام في حكاية التكاذيب، والحركة والنوم كلاهما إعلان من أفعال الحياة مما يستتبع نطق الحي ومخاطبته"⁵⁰. وعلى هذا النحو يستفيض عبد الله الغدّامي في دعم توجهه النقديّ بنماذج في الأكاذيب الشعريّة لا في التكاذيب النثرية.

وكلّما حاول عبد الله الغدّامي أن يقوّي موقفه النقديّ بأمثلة شعريّة صَعَفَهُ بخلل منهجيّ؛ ينتقل من نمطٍ نثريّ مجهول، وأهمّلت تكاذيبه إلى آخر شعريّ معروف، وطالعت وقفة النقاد والبلاغيين عند أكاذيبه.

3.2.2. الأنساق الثقافية لأدب التكاذيب النثرية:

ربما أسس مجتمع الأعراب لهذا النمط من الأحاديث، غير أنّ القليل المثبت منها غير كافٍ للحكم على

مشاهير، فإذا خفي مكانها في جمع فليس وراءه في الكثرة شيء، والعرب تقول: أشهر من فارس الأبلق. والأبلق: الأبيض. مرتجس: كثير الجلبة. سريع البوادر: ينجز ما يريد على وجه السرعة.

⁴⁴ الغدّامي، القصيدة والنصّ المضادّ، 140.

⁴⁵ عنتره العبيسي، ديوان عنتره، تح. محمد سعيد مولوي (المكتب الإسلامي، 1970م)، 217.

⁴⁶ ازور: مال. التحمم: الصوت الخفي.

⁴⁷ الغدّامي، القصيدة والنصّ المضادّ، 141.

⁴⁸ امرؤ القيس، ديوان امرئ القيس، ط5. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف، 1958م)، 18.

⁴⁹ السُدول: السُتور. تمطّى: امتدّ. الجوز: الوسط. ناء بكلل: نهض بصدده.

⁵⁰ الغدّامي، القصيدة والنصّ المضادّ، 142.

الكثير الضائع، وغير مهياً لعدّه جنساً أدبياً، فضلاً عن أنّه ليس فناً خاصاً بأهل الوير، فثمة حكاية تتمّ على توافر هذا النوع من التّخاطب في مجتمع الحضر، لكنّ منهج الاستقراء الناقص الذي اعتمده عبد الله الغدّاميّ هو الذي ورّطه بهذا الحكم المتسرّع، فقد جاء في باب (أكاذيب متناهية) عند الرّاعب الأصفهانيّ أنّ رجلاً قال: "كان أبي زرع سنة السلجم⁵¹، وكان يبلغ مساحة كل شجرة جريب أرض⁵². فقال الآخر: كان أبي اتخذ مرجلاً في بعض السنين⁵³، وكان يعمل فيه خمسون أستاذاً، لا يسمع كل واحد منهم صوت مطرقة الآخر، فقال صاحبه: ما أكذبك أي شيء كان يطبخ في ذلك المرجل؟ فقال: السلجم الذي زرعه أبوك"⁵⁴.

ويُلاحظ في هذه الحكاية الإفراط في تصوير المساحات والمقادير والأحجام والأبعاد، فثمة حكايتان تشتركان في إنجاز خطاب الكذب، وتركز التّكذبة الأولى على كثرة العدد وكبر المساحة، فتغلبها التّكذبة الأخرى بقلة العدد وضخامة الحجم. وتتماثل الحكايتان في جعل شخصية أبي كلّ متكاذب شخصيةً محوريةً لحكايته، فيوغل الأول في تقديم أبيه مزارعاً خارق القدرة، مكنته إحدى السنين من زراعة عدد من أشجار السلجم على مساحات ممتدة، فكان أن كبرت كلّ واحدة منها ضخمةً مهيبية المنظر.

ولا يلبث المتكاذب الآخر أن ينتهج نهج الإفراط نفسه، ليردّ على مخاطبه تكذبه، ويسكته بصورة قنرٍ عجيبية تطغى على صورة الأشجار الضخمة الممتدة، فيدعي أنّ أباه شخصيةً صناعية فذة، تتطّلع إلى صنع قنرٍ عملاقة، وتستأجر فيها خمسين رجلاً، كلّ منهم يشكّله من جهة، ولا يسمع كلّ منهم صوت مطرقة الآخر نظراً لاتساع حجم هذه القنر.

وهنا يتدخل عنصران جديان يعرزان التّكذبة الثّانية، ويدحضان غرابة التّكذبة الأولى: أمّا الأول منهما فهو عنصر العدد، فقنرٌ واحدة عظيمة لأبي المتكاذب الثّاني تتبلع كلّ شجر السلجم الضخم المنسوب إلى أبي المتكاذب الأول. وأمّا العنصر الآخر فهو عنصر الصوت بوصفه خصيصةً من خصائص عجائبية هذه القنر؛ فنظراً لاتساع حجمها يتعاون فيها خمسون رجلاً، وكلّ يطرق بمطرقة طرفاً لا يسمعه طارق مجاور.

ويُسقط في يدي المتكاذب الأول حين تثبتت براءة صديقه في ردّ كذبه الرّاسخة بكذبة أرسخ، وتتكشف خبيته أمامه من خلال صيغتي التّعجب والاستفهام المتتاليتين الموجهتين له: "ما أكذبك أي شيء كان يطبخ في ذلك المرجل؟ فقال: السلجم الذي زرعه أبوك". وكلما أثرت التّكاذيب في سامعيها، واستقرّتهم إلى محاولة إنكارها حققت وظيقتها المنوطة بها، وآتت أكلها المرجوة منها. وهذا ما حصل في هذه الحكاية.

وعلى هذا لا يتمالك المتكاذب الأول نفسه أمام غلبة المتكاذب الثّاني وكبر تكذبه، فيحاول إرجاعه بتكذبيه،

⁵¹ السلجم: نوع من اللفت يزرع لإنتاج زيتٍ كان يتخذ للإنارة.

⁵² الجريب: من الأرض مساحة أو مقدار معلوم الذراع، وهو عشرة أقدرة، وكلّ قفيز عشرة أعشاء، والعشير جزء من مئة من الجريب. وقيل: الجريب: الوادي أو القطعة المتميزة من الأرض. أحمد رضا، معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958م)، مادة (جرب).

⁵³ المرجل: قنرٌ كبير يُطبخ فيه الطعام.

⁵⁴ الرّاعب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، 1: 159.

وتوجيه السؤل إليه متوقعًا ألا يجيبه عنه، فقَدَّر بهذا الحجم ماذا يمكن أن يُطَبَّحَ فيها؟ فيرد عليه المتكاذب الثاني ردًا يدمر كلَّ ما بناه من تكذبة سابقة بقوله: "السلجم الذي زرعه أبوك"⁵⁵. وتتكشف حيرة المتكاذب الأول مجددًا من سرعة بديهية المتكاذب الثاني، وحضور أجوبته. ومن الواجب أن تكون قَدْرُ أبي المتكاذب الثاني على هذا النحو من الضخامة المتخيَّلة كي تستوعب السلجم الذي زرعه أبو المتكاذب الأول، ويُفحَمَ في نهاية الحكاية.

وترشح هذه الحكاية الطَّرِيفة - إضافةً إلى حكاية صاحب المنقاش أنفة الذكر - بلامح الصنّاعة والزّراعة. وهما ملمحان خاصان بمجتمع الحضارة لا مجتمع البداوة، وهو ما يثبت أن هذا الفنّ ليس ملكةً بدويّةً خالصة - كما ذهب عبد الله الغدّامي - فللحصّر إسهامٌ في تشكيل مكوناته أيضًا، ولا يمكن للمنطق السليم أن يسلم بقصّر هذا الفنّ على بيئةٍ اجتماعيةٍ دون أخرى؛ لأنّه يلبّي حاجة إنسانيةٍ إلى تشكيل المستحيل، وتخيّل المعدوم، وتحقّق غير المُحقّق.

3.2. أدب التّكاذيب الحلم وتأصيل حكاية سحّارة:

يبدو توجهُ الناقد عبد الله الغدّاميّ مبالغًا فيه، وهو يرشح بحلمه بأن تكون مثل هذه الحكايات غزيرةً في الموروث العربيّ، وما هي بغزيرة في الواقع. وهو حلمٌ إبداعيّ قديمٌ مستحدّث؛ إذ له أسسه في كتب الأدب، والانتشاء بها حاصلٌ كما عبّر عن ذلك، بل إنّه جعلها قاعدةً يبني عليها مشروع التّكاذيب الجديدة في كتاب مستقلّ، يحمل عنوان: (حكاية سحّارة) بهدف تأصيل مثل هذا النمط من الخطاب وإحيائه، والنظر إليه على أنّه فرعٌ من فروع حكايات الأعراب التي ذكر مرارًا وتكرارًا أنّ الكثير منها قد ضاع، فكأنّما هي حسرته على الصّانع غير أنّ عزاءه في قياس الغائب على الشّاهد⁵⁶.

ويؤيد هذا الرأْيُ الباحثُ عبد الرحمن بن إسماعيل السماعيل الذي يرى في (حكاية سحّارة) تأصيلًا لفنّ قديم، وتأسيسًا لفنّ جديد، فقد "اكتشف الغدّامي في تكاذيب الأعراب فنًا أهمله العرب قديمًا، كما أهمله الكتاب حديثًا فانبرى لإحيائه وإعادة الاعتبار إليه، وقد ذكر ذلك صراحةً قبل الشروع بنبش محتويات سحّارته ونشرها على الملأ"⁵⁷.

وعلى هذا ف (حكاية سحّارة) شكل من أشكال استعادة هذا الحلم المفقود الذي أراد من خلاله ناقد معاصر أن يكمل بنيان فنّ قديم ناقص، لم يصلنا منه إلا أقلّه، و"هذا الأقل لا يصور لنا غير جزء من حقيقتنا، وتظل هذه الحقيقة غائبة. ولن يتسنى كشفها إلا بإجراء حفريات معرفية داخل هذا القليل لنكشف من خلاله عن معالم ذلك الكثير الغائب"⁵⁸.

⁵⁵ الراغب الأصفهانيّ، محاضرات الأدباء، 1: 159.

⁵⁶ الغدّامي، القصيدة والنصّ المضادّ، 121-122.

⁵⁷ السماعيل، "حكاية سحّارة سيرة فكرية بخيال مستحيل"، 240.

⁵⁸ الغدّامي، القصيدة والنصّ المضادّ، 122.

إذن، يعي عبد الله الغدّامي أنّ الإطار الذي يؤطّر بداخله تلك المادة كبيرٌ عليها، بل أكبر منها بكثير، ومن ثم فتوب الجنس الأدبي الذي يليها إياه يبدو فضفاضا عليها. غير أنّ ما يشفع فعله ذلك أمنيته في توافر الكثير من هذه الحكايات في المصنّفات العربيّة القديمة؛ ولهذا ألف كتاب (حكاية سخّارة) كنوع من استرداد هذا الأمل الضائع، وتحقيق هذه المطلب الشّارد في أعطاف الموروث العربيّ الشّعبي. وفي هذا دعوة ضمنيّة لأرباب الأدب إلى محاكاة تكاذيب الأعراب، وحكاية سخّارة.

وقد ذكر عبد الله الغدّامي ذلك صراحةً غير مرّة: أمّا المرّة الأولى فحين وضع على غلاف هذا الكتاب لوحةً فنيّة تصوّر سخّارة، وإلى جانبها وضع: (قال أبو العباس: هذا .. من تكاذيب الأعراب). وأمّا المرّة الثانية فحين عبّر في مقدّمته عن أنّ تكاذيب الأعراب من أحبّ الأخبار إلى نفسه؛ إذ قال: "منذ أن وقفت على باب (تكاذيب الأعراب) الذي عقده أبو العباس المبرد في كتابه الكامل (548/2) وأنا مغرم بهذا الفن، ولقد كتبت دراسة نقدية عن (جماليات الكذب) حول هذا الفن الطريف والشائع لدى الأعراب والبادية، وذلك في كتابي (القصيدة والنص المضاد)"⁵⁹. وأمّا المرّة الثالثة فحين أكد قيمة هذا الفن بقوله: "وإني لأرى أن هذا فن مهم من فنون الآداب العربيّة يحسن بنا أن نعيد إليه الاعتبار، وأنا هنا أكتب هذه الحكايات من باب حنين الروح إلى أصلها البدوي فأمارس تكاذيب الأعراب في هذه الحكاوي"⁶⁰. وأمّا المرّة الرابعة فحين جعل تكاذيب الأعرابيين فاتحةً لسحارته⁶¹.

ولعلّ الاستفاضة في شرح هذا الجنس الأدبيّ المقترح يزيد في انكشاف وهنه، وإسقاط زعمه؛ فالحدود التي يحاط بها لا تتوافر سوى في حكاية الأعرابيين أنفة الذكر، وتُخرج ما سواهما من الحكايات من دائرة هذا الجنس الأدبيّ المرجو، فمن الحكايات المبهجة التي أوردها المبرّد في باب تكاذيب الأعراب أنّه قال: "خُبِرْتُ أنّ قاصّاً كان يُكثّر الحديث عن هَرَمِ بنِ حَيَّانٍ⁶²، فاتفق هَرَمٌ [مرّة]، معه في مسجد وهو يقول: حدّثنا هَرَمُ بنِ حَيَّانٍ، مرّةً بعد مرّة، بأشياء لا يعرفها هَرَمٌ، فقال له: يا هذا، أتعرفني؟ أنا هَرَمُ بنِ حَيَّانٍ، [والله] ما حدّثتك من هذا بشيء قطّ، فقال له القاصُّ: وهذا أيضاً من عجائبك، إنّه ليُصليّ معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً، اسم كلّ رجلٍ منهم هَرَمُ بنِ حَيَّانٍ، كيف توهمت أنه ليس في الدنيا هَرَمُ بنِ حَيَّانٍ غيرك!"⁶³.

وفي مقاربة هذه الحكاية ما يكشف خروجها على كلّ المعايير الموضوعية لها في ميزان الجنس الأدبيّ المصنّفة ضمنه؛ فعبد الله الغدّاميّ يذهب إلى أنّ المبدع في تكاذيب الأعراب "يخاطب مبدعاً مثله، وفي هذا تغيير يتضمن تحدياً عميقاً لمفاهيم نقدية وقرائية مثل مفهوم المؤلف ومفهوم المتلقّي. فنحن هنا لا نشاهد

⁵⁹ عبد الله محمد الغدّاميّ، حكاية سخّارة، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، 1999م)، 5.

⁶⁰ الغدّاميّ، حكاية سخّارة، 5.

⁶¹ الغدّاميّ، حكاية سخّارة، 7.

⁶² هَرَمُ بنِ حَيَّانٍ: أزديّ من بني عبد القيس، قائد فاتح، من كبار السّاك الزّهّاد التّابعين، ولي بعض الحروب في أيام عمر وعثمان بأرض فارس، توفي بعد عام 26 لهجرة. ينظر: خير الدين الزّركليّ، الأعلام، ط15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 8: 82.

⁶³ المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، 2: 155.

تلك الثنائية القاطعة والفاصلة بين صانعي النصوص، إذ ليس لدينا مؤلف يختلف عن المتلقي ذلك لأن كل واحد منهما هو مؤلف وملتق في آن واحد. ولذا صار الحدث من خلال الفعل (تكاذب) الذي يعني الاشتراك والمباشرة، والنص ينتج عن هذه المشاركة⁶⁴.

هذا هو الهمُّ النَّقديّ عند عبد الله الغدامي، أن يؤسّس لمشروع، لكن لا يمكن الأخذ به على إطلاقه؛ ففي الحكاية السابقة ما ينفي أكثر هذه المعايير، ولا يثبتها، فالإبداع يتجلّى عند الزاوي/ القاصّ من دون المروي له/ هرم بن حيان الذي يمثل، في الذّهنية العربيّة القديمة، شخصيّة الرّجل الواعظ النّفة البعيد عن أحاديث التّسليّة والمتعة؛ ولهذا لا ينوي إنشاء مثل هذا النّوع من التّخاطب مع ذلك الراوي كما يبدو من خلال ضوابط عبد الله الغداميّ الذي يرى أنّ المتكاذبين "يؤلّفان حكاية، يعلم كل واحد منهما أنه فاعل أساسي، مثلما أنّهما يدرّكان ويعيان أنّهما يضربان في القول على غير واقعه، واستجابة الثاني تعني قبوله للعبة ورضاه بشروطها، ومن ثمّ فإنه يدخل في منافسة تضاهي الأولى وتسبقه على الابتكار وتنمية النص"⁶⁵.

وحكاية هرم بن حيان على العكس تمامًا مما جاء في هذا الرّأي، فهو يندش ممّن يكذب عليه أمام منّ حوله. وهذا يعني أنّ الخطاب موجّه من مبدع واحد إلى مجموعة متلقّين في المسجد، لا يشاركونه في سردّها، حتّى هرم بن حيان الرّجل النّفة المكذوب عليه ذاته لا يشاركه فيها، بل يحاول منعه من التّوغّل فيها لخروجها عن مفهوم الصدق الأخلاقيّ.

ويرى عبد الله الغدامي أنّ هذا الشّكل التّعبيريّ شكل من أشكال المنافسة؛ ولذلك فإنّ نوعية الاستجابة فيها ليست مجرد استقبال وتلق، ولكنها (إبداع) مواز... ويكون التّكاذب حينئذٍ هو تفاعل نصوي يلغي الحدود ما بين المؤلّف والمتلقي، وذلك كله من أجل النص ومن أجل الإبداع والأدبية. وإلغاء هذه الحدود أدّى إلى إلغاء المؤلّف بوصفه صوتاً مفرداً، وأحل محله صوت التفاعل، أي صوت الكل، ومن هنا وصفها أبو العباس المبرد بصفات الجمع، فهي تكاذيب، وهي من الأعراب. إنها صوت جمعي يتجلى كمخيال للإنسان المنتمي لهذا الجنس الأدبي، والصانع له⁶⁶. لكنّ هرم بن حيان عدّ هذه القصص كذباً عليه وعلى جميع المتلقّين؛ ولهذا سارع إلى مقاطعة ذلك الراوي بمناداته، وسؤاله باستهتام إنكاري: "يا هذا، أتعرفني؟" يستتبعه تعريف بالذات، وقسمٌ ينفي صحّة ما صدر عن الآخر، "أنا هرم بن حيان، [والله] ما حدّثتُك من هذا بشيء قطّ؛ إذ يستغرب هرم الإفراط في تعدّد الكذب عليه، ويحاول الحدّ منه ومنعه، لكنّ الزاوي، ببراعته اللغوية وحنكته السردية، لا يسمح له أن يبدّد له متعة الاختلاق، أو يصرفه عن لذّة التّماذي في الاصطناع. وبدلاً من أن يوقفه انكشاف كذبه عن الكذب يمعن فيه، ويرفع من درجته أيضاً من خلال سرد أمرٍ عجيب حتّى يظنّ المتلقّي أنّ الراوي الكاذب صادقاً والمروي له الصادق كاذباً من سرعة بديهته، وفطنته في الرّدّ والإسكات، فقد قال لهرم بن حيان: "وهذا أيضاً من عجائبك، إنّه ليصليّ معنا في مسجدنا خمسة عشر رجلاً، اسم كلّ رجلٍ منهم هرم بن حيان،

⁶⁴ الغدامي، القصيدة والنص المضاد، 125.

⁶⁵ الغدامي، القصيدة والنص المضاد، 125.

⁶⁶ الغدامي، القصيدة والنص المضاد، 125-126.

كيف توهمت أنه ليس في الدنيا هرمٌ بن حيانَ غيرك!".

وربما ظنَّ المكذوب عليه أنَّ الكاذب سُجِّرَج، فإذا هذا الأخير يجرجه بأجوبة مسكتة وسؤال مفحم قائم على تعميم مضلل؛ ففي المكان خمسة عشر رجلاً، كلُّ منهم يحمل اسمَ هرم بن حيان، وليس المعترضُ منفرداً به، فقصصه عجيبة، وتضاف إليها أعجوبة أخرى، تتمثل في انتشار اسمه في المسجد. والأكاذيب المروية لا يرويها عنه بل عن شخص آخر يحمل الاسم ذاته، لكن المعترض لا يعرفه، وظنَّ الراويَ كاذباً، فثمة كثير من الناس يحمل هذا الاسم، وهو يروي عنهم لا عنه.

وهنا تنتقي المعايير السابقة التي أوضحها عبد الله الغدامي حين تتأكد تلك التنايئة الفاصلة بين صانعي النصوص ومتلقيها، وحين يختلف المؤلف عن المتلقي، وحين يصير الحدث من خلال الفعل (كذب) الذي يعني الانفراد بالقيام به، لا من خلال الفعل (تكاذب) الذي يعني التشارك في القيام به؛ فقد ذكر أنه "لو حدث أن ألغينا أحدهما لتحول الفعل من "تكاذب" إلى كذب أو إلى قال وتحدث وذكر... وما إلى ذلك من أفعال الإنشاء الفردي. وهذا ما يجعلنا نقول بأهمية الجملة الأولى، ونقول إنها جملة تشير إلى السياق وتحدد الجنس الأدبي وفئة المبدعين، وخسارتنا ستكون كبيرة وتؤثر على فهمنا للنص لو أهملنا هذه الجملة"⁶⁷. والمبرّد أصلاً لم يستعمل صيغة (تكاذب) إلا في حكاية الأعرابيين فقط، أما ما عدا ذلك فقد كانت مشتقات الفعل (كذب) ومرادفاته هي الطاغية، من مثل: (زعم، كذب، يكذب، كاذب، يكذب)⁶⁸.

وعلى هذا ما جاء عن فكرة التشارك ينطبق على حكاية الأعرابيين أكثر مما ينطبق على الحكايات الأخرى المسرودة في هذا الباب. فضلاً عن أنَّ فعل التشارك في إنتاج أنساق الأدب ليس ميزة خاصة بأدب التكاذيب، بل تشاركه فيه أنماط إبداعية أخرى بعيدة عنه، منها ما هو ثنائي، ومنها ما هو ثلاثي، ومنها ما هو أكثر من ذلك، كأدب المنافرات⁶⁹، وأدب الرّجل⁷⁰، والأدب التفاعلي⁷¹، وغير ذلك.

خاتمة:

من المعلوم ألا نصّ بلا جنس يؤطر بداخله، ويوضّح بنيته وغايته. ومن الصّعب تتبّع تاريخ الجنس الأدبيّ إلا من خلال عدد من النصوص ذات الخصائص المعيّنة التي يجب على بعضها الثبات، ويجوز لبعضها التغيّر. ولا يتمّ ذلك إلا ضمن قوانين مبيّنة، تضبط حدود النصوص المتّفق عليها، وتدرجها ضمن جنس أدبي محدّد، يلزم منشئها بشروطه. وهذا ما لم يتحقّق في تكاذيب الأعراب عند المبرّد، ولعلّه قابلٌ للتّحقيق في حال الاستقراء الكامل لجميع التكاذيب، ومن ثمّ حافزٌ على تتبّعها في مظانها في مصنّفات التراث الأدبيّ العربيّ.

⁶⁷ الغدامي، القصيدة والنص المضاد، 125.

⁶⁸ المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، 148، 150-152، 154-157.

⁶⁹ فاطمة حمد المزروعى، المنافرات في أدب قبل الإسلام، ط1 (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009م).

⁷⁰ أسعد سعيد، الرّجل في أصله وفصله، ط1 (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2009م).

⁷¹ فاطمة البريكي، منخل إلى الأدب التفاعلي، ط1 (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006م).

ويتبين من خلال ما تقدم أنه لا يمكن تجنيس تكاذيب الأعراب وفق معايير نوعية ومركزات نمطية، ولا سيما أنّ ثمة نصوصاً تتقاطع فيها الأنساق الشعرية والأنساق النثرية، ولم تكن المقومات التي اجترحتها عبد الله الغدّاميّ تنطبق على أغلب الحكايات التي ذكرها المبرّد في باب (تكاذيب الأعراب) فضلاً عن الأشعار.

وتضاف إلى تصوّر الغدّاميّ إمكانية النّظر إلى أدب التّكاذيب على أنّه نوع من التّخاطب يتمّ على مختلّة نشطة، ومقدرة واسعة على تحقيق المستحيل من الأمنيات عن طريق التّأليف بين الأشياء تأليفاً لا يتحقّق إلا في عالم الأخيّلة، ومن خلال منطق واحد، هو منطق الكذب اللطيف الذي يطير بالإنسان بعيداً عن الواقع، ويحلّق به في عالم آخر زائف، لكنّه أكثر إدهاشاً، وأشدّ جذباً للسمع وإنعاشاً للمخيّلة، ويمكن عدّه فرعاً من فروع الأدب العجائبيّ.

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 فارس، أحمد الزّازي. *الصّاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها*. ط1. تح. عمر فاروق الطّبّاع. بيروت: مكتبة المعارف، 1993م.
- ابن منظور، جمال بن مكرم. *لسان العرب*. ط3. بيروت: دار صادر، 1993م.
- الأصفهانيّ، الرّاغب. *محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء*. ط1. تح. عمر الطّبّاع. بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1999م.
- امرؤ القيس. *ديوان امرئ القيس*. ط5. تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف، 1958م.
- تودوروف، تزفيتان. *مفهوم الأدب ودراسات أخرى*. تر. عبود كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2002م.
- الجرجاني، عبد القاهر. *أسرار البلاغة في علم البيان*. ط1. تح. محمّد رشيد رضا. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصّاحح: تاج اللغة وصحاح العربيّة*. ط4. تح. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- رضا، أحمد. *معجم متن اللغة: موسوعة لغويّة حديثة*. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958م.
- الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. ط15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

الزَمْخَشَرِيّ، جار الله محمود بن عمر. *الفائق في غريب الحديث*. ط3. تح. محمّد أبو الفضل وعليّ محمّد البجاويّ. بيروت: دار الفكر، 1979م.

زيتونيّ، لطيف. *معجم مصطلحات نقد الرواية*. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، 2002م.
ستالوني، إيف. *الأجناس الأدبيّة*. ط1. تر. محمّد الزكراويّ. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2014م.

سعيد، أسعد. *الرّجل في أصله وفصله*. ط1. بيروت: مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2009م.

السّماعيل، عبد الرّحمن بن إسماعيل. "حكاية سحارة سيرة فكرية بخيال مستحيل". *الغذامي الناقد: قراءات في مشروع الغذاميّ النّقديّ*. إ. عبد الرّحمن بن إسماعيل السّماعيل، 225-259. الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفيّة، 2002م.

شيفير، جان ماري. *ما الجنس الأدبيّ*. تر. غسان السيد. دمشق: اتّحاد الكُتّاب العرب، د. ت.

الطائيّ، زيد الخيل. *شعر زيد الخيل الطائيّ*. ط1. تح. أحمد مختار البزرة. دمشق: دار المأمون للتراث، 1988م

العسكريّ، أبو هلال. *كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر*. ط2. تح. عليّ محمّد البجاويّ ومحمّد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار الفكر العربيّ، د. ت.

عنتره العبسي. *ديوان عنتره*. تح. محمّد سعيد مولوي. المكتب الإسلامي، 1970م.

عواد، عبد القادر. "العجائبيّ في الرواية العربيّة المعاصرة: آليات السرد والتشكيل". رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2012م.

الغذاميّ، عبد الله. *القصيدة والنّص المضادّ*. ط1. بيروت والذّار البيضاء: المركز النّقافيّ العربيّ، 1994م.

الغذاميّ، عبد الله. *حكاية سحارة*. ط1. بيروت والذّار البيضاء: المركز النّقافيّ العربيّ، 1999م.

الفيروزآباديّ، مجد الدين محمّد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. الكويت: دار الهداية، 1965م.

الكعبيّ، ضياء. *السرد العربيّ القديم: الأنساق النّقافيّة وأشكالها التّأويل*. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، عمّان: دار الفارس للنّشر والتّوزيع، 2005م.

المبزد، أبو العباس. *الكامل في اللغة والأدب*. ط3. تح. محمّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1997م.

مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة. *المعجم الوسيط*. ط4. مصر: مكتبة الشّروق الدّوليّة، 2004م.

- المزروعی، فاطمة حمد. المنافرات في أدب قبل الإسلام. ط1. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2009م.
- نور الدين، قارة مصطفى. "النص الأدبي من النسق المغلق إلى النسق المفتوح." رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2010م.
- وهبة، مجدي، وكامل المهندس. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. ط2. بيروت: مكتبة لبنان، 1984م.

Kaynakça/References

- Avvâd, Abdu'l-Kâdir. "el-Acâibiy fi'r-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l Muâsıra: Âliyyâtü's-Serdi ve't-Teşkil." Doktora tezi, Vehrân Üniversitesi, 2012.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-Sinâa'teyn: el-Kitâbetü ve's-Şiir*. 2. bs. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim ve Ali Muhammed el-Becâvî. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- el-Absî, Antera. *Dîvânü Antera*. Thk. Muhammed Said Mevlevî. Y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh: Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. 4. bs. Thk. Ahmet Abdulgafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrârü'l-belâga*. 1. bs. Thk. Muhammed Reşid Rızâ Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1988.
- el-Esfahânî, er-Râgıb. *Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şuarâ ve'l-Büleğâ*. 1. bs. Thk. Ömer Faruk et-Tabbâ, Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkâm b. Ebî Erkâm littibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- el-Feyrûz Âbâdî, Mecdü'd-Dîn Muhammed b. Yakup. *el-Kâmüsü'l-Muhît*. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 1965.
- el-Ğazzâmî, Abdullah. *el-Kasîdetü ve'n-Nassu'l-Müdâd*. 1. bs. Beyrut ve Kazablanka: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 1999.
- el-Ğazzâmî, Abdullah. *Hikâyetü Sehâra*. 1. bs. Beyrut ve Kazablanka: el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, 1999.
- el-Ka'bî, Ziyâ. *es-Serdü'l-Arabiyyü'l-Kadim: el-Ensâku's-Sekâfiyyetü ve İşkâliyyâtü't-Te'vîl*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr ve Amman: Dâru'l-Faris li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2005.
- el-Mezr'û'y, Fâtıma Hamed. *el-Münâferâtü fi Edebi kabli'l-İslâm*. Abu Dabi: Heyetü Abu Dabi li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2009.

- el-Müberred, Ebu'l-Abbas. *el-Kâmil fi'l-Lüğati ve'l-Edeb*. 3. bs. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.
- es-Semâî'l, Abdu'r-Rahman b. İsmâîl. "Hikâyetü sehâra sîre fikriyye bi-hayâl Mustahîl." Haz. Abdu'r-Rahman b. İsmâîl es-Semâî'l. *el-Ğazzâmî en-Nâkıd: Kırâetü'n fi Meşrûi'l-Ğazzâmî en-Nakdî*. 225-259. Riyâd: Müessesetü'l-Yemâmeti's-Sahafiyye, 2002.
- eṭ-Ṭâ'î, Zeydü'l-Ḥayl. *Şi'ru Zeydi'l-Ḥayl eṭ-Ṭâ'î*, 1. bs. Thk. Ahmed Muhtâr el-Bezre, Dimaşk: Daru'l-Me'mûn li'tturâs, 1988.
- ez-Zemaşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Fâik fi Garîbi'l-Hadîs*. 3. bs. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim ve Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- ez-Ziriklî, Hayru'd-Dîn. *el-A'lâm*. 15. bs. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- İbn Fâris, Ahmed er-Râzî. *es-Sâhibî Fî Fıkhî'l-Lugati'l Arabiyye ve Mesâilihâ*. 1. bs. Thk. Ömer Faruk et-Tabbâ. Beyrut: Mektebü'l-Meârif, 1993.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 3. bs. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1993.
- İmruü'l-Kays. *Dîvânü İmri'i'l-Kays*. 5. bs. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1958.
- Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-Vesît*. 4. bs. Mektebetü'ş-Şurûkî'd-Devliyye, 2004.
- Nureddin, Kâra Mustafa. "en-Nassu'l-Edebî mine'n-Nesekî'l-Muğlak ile'n-Nesekî'l-Meftûh." Doktora tezi, Vehrân Üniversitesi, 2010.
- Rızâ, Ahmed. *Mu'cemü Metni'l-Lüga*. B.y.: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1958.
- Saîd, Es'ad. *ez-Zecel fi Aslihî ve Faslihî*. 1. bs. Beyrut: Mecdü'l-Müesseseti'l-Câmiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2009.
- Schaeffer, Jean Marie. *Me'l-Cinsü'l-Edebî*. Çeviren Ğassân es-Seyyid. Şam: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, t.y.
- Stalloni, Yves. *el-Ecnâsu'l-Edebiyye*. 1. bs. Çeviren Muhammed ez-Zikrâvî. Beyrut: el-Münezzametü'l-Arabiyye li't-Tercüme, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2014.
- Todorov, Tzvetan. *Mefhûmu'l-Edebi ve Dirâsâtün Ührâ*. Çeviren Abbûd Kâsûha. Şam: Silsiletü'd-Dirâsâti'l-Edebiyye, Menşûrâtü Vezâreti's-Sekâfe, 2002.
- Vehbe, Mecdî, ve Kâmil el-Mühendis. *Mu'cemü'l-Mustalehâti'l-Arabiyye fi'l-Lüğati ve'l-Edeb*. 2. bs. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984.
- Zeytûnî, Latîf. *Mu'cemü Müstalehâti Nakdi'r-Rivâye*. 1. bs. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 2002.



Arap Edebiyatında Cinlere Nispet Edilen Şiirler
(Câhiliye-İslâmî Dönem)
Poems Attributed to Jinns in Arabic Literature
(Jahiliyyah-Islamic Period)

Nevzat Hafis YANIK* & **Muhammet Emin UZUNYAYLALI****

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye.

E-mail: nevhafiz@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1154-1542>

** Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye.

E-mail: me.uzunyaylali@atauni.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5413-0463>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Muhammet Emin UZUNYAYLALI,
Arş. Gör., Atatürk Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye.

Submission/Başvuru:
20 Temmuz/July 2022

Acceptance /Kabul:
05 Ağustos/August 2022

Citation Atfı/:
YANIK, Nevzat Hafis ve Muhammet Emin
UZUNYAYLALI. "Arap Edebiyatında
Cinlere Nispet Edilen Şiirler (Câhiliye-
İslâmî Dönem)." *Istanbul Journal of Arabic
Studies (ISTANBULJAS)* 5, no. 2 (2022):
183-204.

Öz

Cinler, Arap muhayyilesinde önemli bir yer işgal etmiştir. Arapların cinlerle kurguladıkları mitolojik evren tasavvuru hem Câhiliye hem de İslâmî dönem şiirini etkilemiş, cinlerden aldıkları ilhamla söz söyleyen şairler yahut cinlere ait olduğu iddia edilen birçok şiir kaynaklarda rivâyet edilmiştir. Câhiliye dönemi meşhur şairlerinin her birine ilham veren ve şiir öğreten bir cin olduğuna inanılmış, söz konusu şairlerse çekinmeden bu yerleşik inancı teyit eder nitelikte sözler söylemiş, dostluk yaptıkları ve kendilerine ilham veren cinlerden şiirlerinde söz etmişlerdir. İslâmiyet'in yaratılış gayesi ve fonksiyonlarını açıkça ortaya koyduğu cinler, putperest Arap kültüründeki biçimini korumaya devam eder bir nitelikte şiir ve şairler üzerindeki etkilerini İslâmî dönemde de sürdürmüş ve kendilerine nispet edilen birçok şiirle literatürde yer almaya devam etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Cinler, Cin Şiirleri, Câhiliye ve İslâmî Dönem.

Abstract

Jinn occupied an important place in the Arab imagination. The imagination of mythological universe that the Arabs constructed with the jinn influenced both the poetry of the Jahiliyye (Ignorance) and the Islamic period, and many poems claimed to belong to the poets who spoke with the inspiration they received from the jinn or belong directly to the jinn were narrated. It was believed that there was a jinn who inspired and taught poetry to each of the famous poets of the Age of Ignorance. These poets, on the other hand, spoke up confirming this established belief, and mentioned the jinn they made friends with and inspired them, in their poems. Jinns, whose functions and purpose of creation were clearly revealed by Islam, preserved their form in the pagan Arab culture and maintained their influence on poetry and poets in the Islamic period, and continued to take place in the literature with many poems attributed to them.

Keywords: Jinn, Jinn's Poems, Jahiliyyah (Ignorance) and Islamic Period.

Extended Abstract

Humanity has believed in various invisible beings throughout history and has given these beings different names in different periods, geographical regions and cultures. There is no doubt that among these invisible beings, the jinn are a very important species shaped by religion, settled culture and conceptions of occult universe. The belief of the mythological jinn, which is a natural part of pagan and animist societies' conceptions of the universe and nature, has a very active place in the Jahiliyyah Arabs. In Arabic literature, where poetry is a more effective and widespread genre compared to prose, the influence of Arabs' belief in jinn is clearly observed, especially in the poets and poems of the Age of Ignorance.

Perceiving poetry and prophecy as two concepts that belong to beyond the visible material world (to the jinns), the Arabs associated the *havâtır*, which means the address coming to the inner world of the human, the voice heard, the message that comes to mind, and the *hâcis*, which means the speech of the soul, the delusion of the devil, with the jinn in accordance with their established beliefs.

Jinn have always occupied an important place in the Arab imagination. The detailed information and explanations given in Arab sources about the jinns such as *Sî'alah*, a female jinn type very similar to *Ğül* and *Alkarısı* in Turkish culture, house-elves such as *Ammar* who live with humans, jinn tribes such as *Benû Malik*, *Benû Hannam* and *Harş*, jinns such as *Lâkis*, *Velhân*, *Haffâf* and *Murre*, who are believed to be the children of *Iblis*, confirm how effective the belief in the jinn is in Arab culture.

Attributing poetry to jinn is not unique to poetry and poets of the Age of Ignorance. In the Islamic period, this established perception continued to exist and there have been many poems that were attributed to the jinns and heralded the prophethood of the Prophet.

Islam has made a reform based on the theory of the Jahiliyyah Arabs and has not actually revealed a new ontology and epistemology regarding the jinn, which the Qur'an describes as a responsible being like human beings. Revelation, based on time, background, social and cultural conditions, as a requirement of the dialectic of address and addressee, has corrected the established jinn belief with the knowledge of revelation and placed it in the right place.

Since the functions, nature and qualities of the jinn were fully determined with Islam, the uncertainty in the established jinn belief of the Arabs and the confusion in the roles assigned to the invisible beings disappeared. From the fact that every religion has strong ties with the local culture in which it was born and grew up, it is

possible to say that Islam has moved the established jinn perception from its mythological context to a grounded point with information that corrects the deep-rooted jinn belief in the Arab perception.

However, the effects of the ancient and mythological universe conception that the Arabs created with the jinn were also felt in the Islamic period. On the basis of evidence for the prophethood of the Prophet, many poems which were attributed to the jinns, heralded his coming and confirmed that his cause was right, managed to find a place for themselves in this period.

In the following periods, the works that were copyrighted especially under the title of "Delâilu'n-Nubuvve - Proofs of the Prophethood of Muhammad", included such jinn poems under special chapters. These poems show that the jinn, whose purpose of creation is clearly stated in the Qur'an, continues to preserve their form in the pagan Arab culture, and that despite Islam, it continues to exist in the Arab tradition, with the aim of "serving a true cause". The dominant beliefs carried the Arabs' perception of the jinn as it was in the Jahiliyyah period to the Islamic period and beyond. They began to sing poems and inspire poets to write poems that approved the prophethood of the Prophet and Islam.

GİRİŞ

İnsanlık, tarih boyunca gözle görülmeyen çeşitli varlıklara inanmış iyi/kötü ayrımına tabi tuttuğu bu varlıklara, farklı dönem, coğrafi bölge ve kültürlerde değişik isimler vermiştir. Cinler hiç şüphe yok ki görülmeyen bu varlıklar arasında din, yerleşik kültür ve okült evren tasavvurlarıyla şekillendirilmiş oldukça önemli bir türdür.

Sözlükte, جَنَّ-cenne fiili: “Bir şeyin saklanması, gizlenmesi” anlamına gelmektedir. Gözün görmediği şeyleri ifade etmek için kullanılmıştır. جِنَّةَ اللَّيْلِ -Gece onu bürüdü, örttü, ifadesinde olduğu gibi gözün görme işlevini yerine getirememesine sebep olan yoğun karanlık durumunu ifade etmek için de aynı fiil kullanılmıştır. Cinler de görünmediği için bu fiilden türemiş olan جِنِّ-*cinnun* ile isimlendirilmiştir. Tekili, gözle görülemeyen varlık türüne mensup olan anlamındaki جِنِّي -*cinniyyun*’dur. Kezâ جِنِّينُ-cenîn ismi de aynı köktendir. Henüz doğmamış çocuğa, anne karnının içerisinde saklandığı ve gözle görülmeyen için bu isim verilmiştir.¹

الْجَانُّ-el-Cân ise: “Allah’ın ateşten yarattığı ve cinlerin babası olduğu ifade edilen ilk cindir”.² el-Cân’ın neslinden diğer cinler türemiştir. Cin ve Cân isimlerinin her ikisi de kutsal kitabımız Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmektedir.³ Allah Teâlâ’nın, Âdem (as.)’ı yaratmadan önce meleklerle arasında geçen diyalogun aktarıldığı ayet-i kerîmelerde⁴ meleklerin: “yeryüzünde bozgunculuk edecek ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” sorusuyla kastettikleri bozguncuların Allah’ın, yeryüzünün insanlardan önceki sakinleri olarak yarattığı Cân türü olduğu kaynaklarda ifade edilmiştir. Ancak birbirleriyle mücadeleleri, kan dökmeleri ve yeryüzünde fesat çıkarmaları sebebiyle Allah üzerlerine melekleri göndermiş ve onları yeryüzünden söküp çıkarmıştır. Daha sonra melekler, yeryüzünün Cân’dan sonraki sakinleri olarak dünyada bir müddet yaşamışlardır.⁵

Cinler, Arap muhayyilesinde öteden beri önemli bir yer işgal etmiştir. *Ğûl* ve Türk kültüründeki *Alkarısı*’na oldukça benzer dişi cin türü *Si‘alah*, insanlarla beraber yaşayan *Ammâr* gibi ev cinleri, *Benû Mâlik*, *Benû Hannâm* ve *Harş* gibi cin kabileleri, İblis’in çocukları olduğuna inanılan *Lâkis*, *Velhân*, *Haffâf* ve *Murre* gibi

¹ İbn Manzûr Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y), 13:92.

² İbn Manzûr, *Lisân*, 13:96.

³ Cinler hakkındaki müstakil sure için bkz. el-Cin Sûresi; Cân isminin geçtiği ayetler için bkz. er-Rahmân Sûresi, 55/15, el-Hicr Sûresi, 15/27.

⁴ Bkz. el-Bakara Sûresi, 2/30-32.

⁵ İbn Manzûr, *Lisân*, 12:37.

cin boyları hakkında Arap kaynaklarında verilen detaylı bilgiler ve anlatımlar Arap kültüründe cin inancının ne derece etkili olduğunu teyit eder niteliktedir.

İslâm öncesi efsaneler ve destanlarda görülen fizik ötesi âleme ait bu türler, kimi zaman bilinmeyen alemin gizemlerini çözmek için kimi zamanda geleceğin ufuklarına yapılan yolculuklara rehberlik etmek için edebî-dinî metinlerde kendilerini göstermişlerdir.⁶ Arap edebiyatında fizik ötesi aleme yolculuk türünden ilk eser Bedî'ü'z-zamân el-Hemedânî'nin *el-Makâmetu'l-İblîsiyye*'sidir.⁷ el-Hemedânî'nin eserinden kısa bir süre sonra kaleme alınmış ve ondan etkilenmiş olan Endülüslü şair ve edebiyatçı İbn Şuheyd'in *et-Tevâbi*' ve *'z-Zevâbi*⁸ adlı risalesi de bu konuyla ilgilidir. Müellif, kendi ilham perisiyle birlikte cinler alemine yaptığı seyahatte başta Cahiliye dönemi şairleri olmak üzere kendisinden önce yaşamış ünlü şairlerin ve edebiyatçıların cinlerini ziyaret etmiş ve Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden İmru'ü'l-Kays'ın Uteybe b. Nevfel⁹ ve Tarafa b. el-Abd'ın Aclân b. Anter¹⁰ isimli cinleriyle tanışmıştır.

شَعْرٌ - şe'ara: "içgüdüsel olarak anlamak, açık bir belirti olmadığı halde olmuş yahut olacak bir şeyi kestirmek, duyumsamak" anlamındaki fiilden¹¹ türeyen شَاعِرٌ-Şâir ismiyle cin isminin sözlük anlamları arasında da bir bağ vardır. Dolayısıyla Cahiliye Araplarının şiir tutkusu, insanlara değişik formlarda görünen ve onlarla konuşan söz konusu cinlerden nasibini almıştır. Eski Araplar, şairin tabiatüstü bir sezgiyle şiirlerini söylediğine inanmışlardır. Bu sezgi-ilhâmın kaynağı olarak cinleri kabul etmiş¹² ve her bir şairin kendisine şiir öğreten bir cini olduğuna inanmışlardır. Söz konusu şairler de çekinmeden bu yerleşik inancı teyit eder nitelikte sözler söylemiş ve şiirlerinde kendilerine ilham veren ve dostluk yaptıkları cinlerden söz etmişlerdir.

İslâmiyet'le birlikte cinlerin fonksiyonları, mahiyet ve nitelikleri tam olarak belirlendiğinden Arapların yerleşik cin inancındaki belirsizlik hali ve görülmeyen varlıklara biçilen rollerde ki karışıklık durumu ortadan kalkmıştır. Her dinin içerisinde doğup büyüdüğü yerel kültürle güçlü bağları olduğu hakikatinden devinimle İslâm'ın Arap algısındaki köklü cin inancını tashih eder nitelikte bilgilerle

⁶ İbn Şuheyd, *et-Tevâbi*' ve *'z-Zevâbi*', çev. Nevzat H. Yanık ve Mustafa Aydın (İstanbul: Der Yayınları, 2008), 1.

⁷ Ebu'l-Fazl Bedüzzamân Ahmed b. el-Huseyn b. Yahyâ el-Hemedânî, *el-Makâmetu'l-İblîsiyye*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1923).

⁸ Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şüheyd el-Eşcaî el-Kurtubî, *et-Tevâbi*' ve *'z-Zevâbi*', thk. Butrus el-Bustânî (Beyrut: Mektebetu Sâdir, 1951).

⁹ İbn Şuheyd, *et-Tevâbi*' ve *'z-Zevâbi*', 74.

¹⁰ İbn Şuheyd, *et-Tevâbi*' ve *'z-Zevâbi*', 76.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisân*, 4:401.

¹² Reynold A. Nicholson, *Literary History Of The Arabs* (New York: y.y, 1907), 119.

yerleşik cin algısını mitolojik bağlamından kopararak ayakları yere basar bir noktaya taşıdığını söylemek mümkündür.

Ancak Arapların cinlerle kurguladıkları kadim ve mitolojik evren tasavvurunun etkileri İslâmî dönemde de hissedilmiştir. Hz. Peygamber'in (sav.) risâletine delil sadedinde; gelişini müjdeleyen, davasının hak olduğunu teyit eden cinlere nispet edilmiş birçok şiir ilgili dönemde de kendine yer bulmayı başarmıştır.

Sonraki dönemlerde özellikle “*Delâilu'n-Nubuvve - Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*” başlığı altında telif edilen eserlerde, özel bâblar altında, senetli bir şekilde bu türden cin şiirleri aktarılmıştır. Bu şiirler, İslâmiyet'in yaratılış gayesini Kur'ân-ı Kerim'de net bir şekilde ortaya koyduğu cinlerin, putperest Arap kültüründeki biçimini korumaya devam eder bir nitelikte, “hak bir davaya hizmet amacına” matuf olarak İslâm'a rağmen Arap geleneğinde varlığını sürdürdüğünün kanıtıdır.

Çalışmamızda Câhiliye ve İslâmî Dönem'de cinlere nispet edilen şiirlerden bazı örnekler sunmaya çalışacağız.

I. Arap Düşüncesinde Cinler

Cinler, kendilerine has özellikleri olan varlıklardır. En genel tanımıyla cin: “*Çeşitli şekillere girebilen, ancak fizikî varlığı olmayan, akıl, anlayış ve iş yapma özelliklerine sahip bir türdür.*”¹³ İslâm dininin temel kaynaklarının referanslarına bakıldığında cinler, insanlar gibi mükellef¹⁴ olan varlıklardır.¹⁵ Ancak yaratılışları gereği görünmezler. İnsanları görürler ancak insanlar onları göremezler.¹⁶ Bu sebeple İmam Şafî: “*Allah'ın elçileri dışında her kim hakiki varlığıyla cinleri gördüğünü iddia ederse onun şahitliği kabul edilmez.*”¹⁷ demiştir.

İbn Hâcer, İmam Şafî'nin bu sözünü şöyle değerlendirmiştir: “*İmam Şafî'nin bu sözüyle kastettiği, cinleri, yaratıldıkları asıl suretleri üzerine gördüğünü iddia edenlerin durumudur. Ancak her kim, gördüğü karmaşık ve insana benzemeyen veya hayvanî olan şekil ve suretlerin cin olduğuna kanaat eder ve bu durumu dile getirirse*

¹³ Ebu'l-Kemâleddin Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhîrî eş-Şafîî ed-Demîrî, *Hayâtu'l-Hayavânî'l-Kubrâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2005), 1:250.

¹⁴ Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında terim. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “TEKLİF”, *DİA*, c. 40, (İstanbul, 2011), 385-387.

¹⁵ Ahmed b. 'Ali b. Hacer el-'Askalânî Ebu'l-Fadl eş-Şehâbeddîn, *Fethu'l-Bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb- Muhammed Fuad Abdulbâkî (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1986), 6:395.

¹⁶ Bkz. A'râf Sûresi, 7/27.

¹⁷ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, 6:396.

iddiası sebebiyle yerilemez ve İmam Şafî'î'nin sözü bağlamında değerlendirilemez.”
18

Arap-İslâm inancına göre cinler, İblis'in çocuklarıdır. Aralarında kâfir ve müslüman olanlar vardır. Birçok kabileden oluşmuşlardır. Araplar da bu kabileleri çeşitli isimlerle adlandırmışlardır.¹⁹ *el-Han* kabilesi bunlardan biridir.²⁰

Benû Akyaş bir diğer cin kabilesi olarak aşağıdaki beyitlerde şöyle zikredilmiştir:

كَأَنَّكَ مِنْ جَمَالِ بَنِي أَفَيْشَ يُقَعِّعُ خَلْفَ رَجَائِيهِ بِشَنِّ

*Sanki sen Akyaşoğullarının develerindensin, susuzluktan homurdanarak arka ayaklarının üzerine çöken*²¹

en-Nâbiğa ez-Zubyânî'ye nispet edilen yukarıdaki beyitte zikredilen *Akyâş oğulları* her ne kadar bir cin kabilesi olarak kabul edilmişse de *Ukl* kabilesinin bir boyu olduğu bilgisi farklı kaynaklarda yer almaktadır. Bu boyun en belirgin özelliği ise develerinin zayıf olmasıdır. Beyitlerde de en-Nâbiğa, söz konusu zayıf develeri teşbih unsuru olarak kullanmıştır.²²

Benû Şeysabân ise Hassân b. Sâbit'in aşağıdaki beyitlerinde dile getirdiği bir cin kabilesidir:

وَلِي صَاحِبٌ مِنْ بَنِي شَيْصَبَانَ فَطَأَ وَرَأًا أَقْوَلَ، وَطَأَ وَرَأًا هُوَ

*Şeysabânogullarından bir dostum var benim, bir ben söylerim bir de o.*²³

Kaynaklarda, *Benû Mâlik*, *Benû Hannâm* ve *Herş*²⁴ cin kabileleri arasında en hayırlılar olarak anılırlar.²⁵ Bu kabileler aynı zamanda İblis'in çocukları olduğu iddia edilen; *Lâkis*, *Velhân*, *Haffâf* ve *Murre*'nin adlarıyla da isimlendirilmişlerdir.²⁶ İddiaya göre İblis'in bu çocuklarının annesinin adı da *Turtubba*'dır.²⁷

¹⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bâri*, 6:396.

¹⁹ Abdülkerim Ubeydât, *Âlemu'l- Cin fi Tav'i'l- Kitâb ve's-Sunne* (Riyad: Dâru Kunuzi İşbiliyye, 2005), 64.

²⁰ İbn Dureyd, *el-İştikâk*, thk. Abdusselâm Harun (Beirut: Dâru'l-Cil, 1991), 548.

²¹ Abdülkadir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-'Arab ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Harun (Kahire: Mektebetu Hâncî, 1982), 67.

²² Muhammed b. Muhammed Hasen Şurrâb, *eş-Şevâhidu's-Şi'riyye fi Ummâti'l-Kutubi'n-Nahviyye* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2007), 3:297.

²³ Hassân b. Sâbit, *Dîvânü Hassân b. Sâbit* (Beirut: Dâru Sâdır, 1991), 258.

²⁴ İbn Dureyd, *Cemheretu'l- Luğa*, thk. Remzi Munîr el-Ba'İbekkî (Beirut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1987), 1147.

²⁵ İbnu'l-Esîr Ebu'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Murassa' fi'l-Âbâ ve'l-Ummehât ve'l-Ebnâ ve'l-Benât ve'l-Ezvâ ve'z-Zevât*, thk. İbrahim es-Semerrâi (Beirut: Dâru Cîl, 1991), 254-285.

²⁶ ed-Demîrî, *Hayât*, 1:258.

²⁷ ed-Demîrî, *Hayât*, 1:258.

Anılan bu isimlerin birçoğu Arap dilinde bir kelimenin fesahat özelliğine sahip olması için taşınması gereken sıfatlara sahip değildir. Söz konusu isimlerde, anlamlarının herkes tarafından anlaşılacak kadar açık olmaması durumunu ifade eden *ğarabet* özelliği mevcuttur. Bu durum muhtemelen Arap düşüncesindeki cin tasavvuruyla ilgilidir. Çünkü gözle görülmeyen bu varlıkların isimleri dâhil bütün özellikleriyle garip olmaları gerekmektedir.

Cinlerin Arap muhayyilesinde böylesi bir yer işgal etmesi, onların gündelik hayatta bir fenomen olarak var olmalarını sağlamıştır. Dilden dile dolaşan bazı Arap inançları da bu durumun sonucudur. Örneğin: Cin sığırların sırtına biner. Hayvan su içmeye gittiğinde sırtındaki cin onu su kaynağından uzaklaştırır ve içmesini engeller.²⁸ Boynuna tavşan ayağı asan kişiye cin yaklaşmaz.²⁹ Cinler ve insanlar arasındaki ilişki sonucunda çocuk dünyaya gelebileceği inancı da bunlardan biridir. Kaynaklar, Âmr b. Yerbû'nun böyle bir ilişki sonucunda dişi bir cinden doğduğunu belirtmektedir.³⁰

Ayrıca Araplar, cinlerin insanlara zarar verebileceğine de inanmışlardır. *سبعلاة* (Gulyabani/ dişi cin) dedikleri türün kırsal kesimdeki yolculara saldırdığına, onları aldatarak yoldan çıkardığına, hatta bazen yolcuları çıldırtacak kadar şiddetli bir saldırı yaparak ruh sağlıklarını bozduğuna inanmışlardır.³¹

Cin isminin; bu türün köpekleri ve aşağılık olanlarına verildiği, Cân isminin ise cinlerin ata-babası anlamında olduğu,³² Si'alâh ismininiyse büyü ile uğraşan dişi cinler için Arapların kullandığı kaynaklarda ifade edilmektedir.³³ Arapların bazılarıysa "غُول: Ğûl" olarak isimlendirilen cinlerin bu türün erkek olanlarını, *سبعلاة* olarak isimlendirilenlerin ise dişi cinler olduklarına inanmışlardır.³⁴ Kimileri de غُول'lerin insan suretinde; ayaklarının ise eşek ayağı gibi toynaklı olduğuna inanmaktadırlar.³⁵ Şayet غُول bir insana tırnağını geçirirse, o insanı divane gibi oynatır ve kedinin fareyle oynadığı gibi onunla oynar. Hatta bazen form değiştiren غُول kurt şekline bürünerek insanı avlayıp parçalayabilir.³⁶

²⁸ Hamza el-İsfehâni, *Sevâiru'l-Emsâl alâ Efâ'l*, thk. Fehmî Said (Beirut: 'Âlemu'l- Kutub, 1988), 481.

²⁹ el- İsfehâni, *Sevâir*, 482.

³⁰ Necmu'l-eimme Radıyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 4:471.

³¹ Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Hayyât (Beirut: Dâru Lisâni'l-Arab, t.y.), 2:150-151.

³² Abdulkâdir b. Umer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 6:175.

³³ İbn Manzûr, *Lisân*, 2:150,1031.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisân*, 2:1031.

³⁵ ed-Demîrî, *Hayât*, 193.

³⁶ ed-Demîrî, *Hayât*, 192.

Kaynaklarda yer alan غُول ile ilgili ifadelerin kurgulardan ibaret olduğunu ismi meçhul şair dizelerinde şöyle dile getirmiştir:

الغُولُ وَالْحُلُّ وَالْعَقَّةُ نَالَةٌ أَسْمَاءُ أَشْيَاءَ لَمْ تُوجَدْ وَلَمْ تَكُنْ

*Gulyabani, sadık dost ve Ankâ kuşu da üçüncüsüdür, bunlar asla bulunmayan ve var olmamış şeylerin isimleridir.*³⁷

Araplar ayrıca bazı cinlerin evleri olduğuna inanırlar. İnsanlarla birlikte yaşadıklarını düşündükleri bu cinleri العَمَّارُ el-‘Ammar olarak isimlendirirler.³⁸ Arap kültüründe bazı cin türlerinin ağaç gövdelerinde saklandığı³⁹ ve Alkarısı adıyla Türk kültürüne geçen سَعْلَاءُ türünün boşluklarda ve deliklerde yaşadığına dair inançlar da mevcuttur. el-Uhaymir es-Sa‘dî’nin⁴⁰ dizelerinde ifade ettiği gibi:

بِأَقْبَبٍ مُنْصَلِتِ اللَّبَّانِ كَأَنَّهُ سَيْدٌ تَنْصَلُّ مِنْ جُحُورِ سَعَالِي

Göğsü dümdüz, adeta Alkarısı’nın oyuğundan fırlayan bir kurt gibi çevik atımla
...⁴¹

II. Câhiliye Döneminde Cinlere Nispet Edilen Şiirler

Araplar, cinlerle ilgili çok yoğun ve renkli bir kültüre sahiptir. Onlar, cinlerin coğrafi nedenlerle çoğunlukla Sahra’da yaşadıklarına inanıyorlardı. Bu nedenle yukarıda türlerine değinmeye çalıştığımız cinler daha çok çöllerle ilişkilendirilmiştir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Arap edebiyatında, sosyal ve ekonomik koşullardan kaynaklanan sorunlar neticesinde ortaya çıkan “ Su‘luk: Haydut, eşkıya” şairlerinin şiirlerinde cin teması daha çok ön plana çıkmıştır. Hırsızlık yaptıkları ve yolları kestikleri için çöl ve ıssız yerlerde çokça vakit geçiren Su‘luk şairlerin şiirlerinde cinlere çokça atıfta buldukları görülmektedir. Âiz el-Huzeli’nin⁴² şu dizelerinde olduğu gibi:

³⁷ Ebu’l-Meâlî Cemâluddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb fi Ma’rifeti Ahvâli’l-Arab* (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 2009), 2:347.

³⁸ İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bâri*, 6:401.

³⁹ el-İsfehânî, *Sevâir*, 483.

⁴⁰ Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaşamış muhadram şairlerdendir. Şam sahralarında eşkıyalık yapmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A’lâm* (Beyrut Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 2002), 1:277.

⁴¹ Muhammed Nebîl Tarîfî, *Dîvânü’l-Lusûs fi’l-Asreyni’l-Cahiliyyi ve’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 1:63.

⁴² Umeyye b. Âiz el-Umerî el-Huzelî (ö. 695) muhadram şairlerdendir. Medih şairidir. Şiirlerinde daha çok Ümeyyeoğullarını methetmiştir. Abdulmelik b. Mervân’a methiyeler yazmıştır. Mısır’a giderek Abdulaziz b. Mervân’a da methiyeler yazmış. Abdulaziz tarafından himaye edilmiş ve onun yanında

أَجَارَ إِلَيْنَا غَلَى بُغْدِهِ مَهَاوِي خَرَقٍ مَهَابٍ مَهَالِ
صِحَارٍ تَغَارٍ تَغَارٍ وَأَخْدَابٍ طُودٍ زَفِيغٍ الْحِيَالِ

Uzaklığına rağmen bize yol verdi o yerler, kalıntıları üstünde yeller esen korkutucu diyarlar

Cinleri rengârenk olan sahralar ve incelmış ip gibi uçuşan ağaç parçaları⁴³

Şair dizelerinde sahranın cinlerine değinmiştir. Üzerinde rüzgarlar esen kalıntılar, etrafta uçuşan ağaç parçaları, cinleri rengarenk giyinmiş çöller gibi nitelemeler ile tasvir edilen ortam korku duygusunun ve cin fenomeninin oluşmasına oldukça uygun bir ortam olarak göze çarpmaktadır.

Arap kültüründe cinler daha çok ıssız ve kimsesiz mekânlara ait canlılar olarak düşünülmüştür. Meşhûr *Abkar Vadisi* bu mekânlardan biridir. Hatta Arap belagatiyle ilgili eserlerde, bir cümleyi oluşturan sözcüklerin söylenişlerinin zor olması ve kulağa nâhoş gelmesi kusuru olarak ifade edilen *tenâfuru 'l-kelimât*⁴⁴ konusu için örnek olarak zikredilen aşağıdaki beytin, *Abkar Vadisi*'nde gerçekleşen ve cinler tarafından beyitte adı geçen Harb'in öldürülmesiyle sonuçlanan bir hikayesinin olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Hikâye Arapların insanlara zarar verebilen cin anlayışlarının temelleri hakkında fikir vermesi açısından değerlidir. Bu yüzden ilgili hikâyeyi özet olarak sunmaya çalışacağız.

İslâmiyet öncesi Araplar cinlerin ıssız yerlerde kabileler halinde yaşadıklarına inanırlardı. *Abkar Vadisi* de bu mekânlardan biriydi. Rivâyete göre kim bu vadide bir gece geçirirse ona cinlerden bir şair gelip şiir öğretirdi. Tüm Câhiliye şairlerinin *Abkar Vadisi*'nde şiir öğrendiği ve cinlerden bir arkadaşı olduğu söylenir ve onlardan aldıkları ilhamla sanatlarının güzelleştiği kabul edilirdi.⁴⁵

Her şairin kendine ait bir cini olduğu, hatta cinlerine isimler verdikleri bizzat şiirlerinde de bu isimleri aktardıkları bilinen bir husustur.⁴⁶

Beyitte ismi zikredilen ve hikâyenin ana karakteri olan Harb b. Umeyye, Ebu Sufyan'ın (ra.) babası, Muaviye'nin (ra.) dedesidir. Bir dönem Efendimiz'in (sav.)

uzun müddet kaldıktan sonra sahrada yaşayan ailesine geri dönmüştür. Bkz. *Mu'cemu Şuerâi 'l-Arab*, 945.

⁴³ el-Bağdâdî, *Hizânetu 'l-Edeb*, 2:430.

⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Nevzat H. Yanık, *Edebi Bilgiler* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 3.

⁴⁵ İbn Şuheyd Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şuheyd el-Eşcaî el-Kurtubî, *Risâletu 't-Tevâbi' ve 'z-Zevâbi'*, çev. Nevzat H. Yanık ve Mustafa Aydın (İstanbul: Der Yayınları, 2008), 25-30.

⁴⁶ İbn Şuheyd, *et-Tevâbi' ve 'z-Zevâbi'*, 70-124.

dedesi Abdulmuttalib'in de yakın dostu olmuş, Ficâr Savaşları'nda Kureyş ve Kinâne kabilelerine kumandanlık etmiş, dönemin önde gelen isimlerinden biridir.⁴⁷ Beyitte bahsedilen olay, Harb'i ölümüne götüren son yolculuğu esnasında cereyan etmiştir. Harb b. Umeyye bir gün Kureyşli bir ticaret kafilesiyle sefere çıkar. Beraberlerinde meşhur şair Umeyye b. Ebi's-Salt⁴⁸ da vardır. Umeyye b. Ebi's-Salt Câhiliye döneminde *Hanîf* inancı üzere yaşamış bilge ve çok zeki biridir. Üstün özellikleri sebebiyle beklenen peygamberin kendisi olduğuna inanması Müslüman olmasına mâni olmuştur. Tarihte hatırlanan özelliklerinden biri ise anlatacağımız yolculuktaki rolüdür. Hikâye şöyledir:

Yolculuk esnasında kafilenin karşısına bir yılan çıkar ve onu öldürürler. Akşamleyin yanlarına kadın bir cin gelir ve çok sinirlidir. Çünkü öldürülen yılan cin taifesindedir. İntikam alma isteğiyle onları azarlayarak elindeki asayı yere vurur. Bunun üzerine kafiledeki develer ürküp kaçışarak dört bir yana dağılırlar. Kafiledekiler, develeri aramaya koyulur. Develerin hepsini toparlandıktan sonra kadın cin ikinci kez gelir. Asasını yere vurur vurmaz develer yine dağılır. Kafiledekiler yeniden develeri aramaya başlarlar ancak artık takatleri kalmaz. Korkuyla karışık bir halde kadın cinle yaşadıkları sorunun çözümünü bulma umidiyle yürümeye devam ederler.⁴⁹

Uzarlarda bir ateşin parladığını görüp oraya doğru yönelirler. Ateşin yanına vardıklarında çadırının önünde yaşlı, son derece çirkin ve zayıf görünümlü insan suretinde bir cini ateş yakar halde bulurlar. Cine selam vererek durumu anlatırlar. İhtiyar cin onlara, kadın cin tekrar geldiğinde *بِسْمِكَ اللَّهُمَّ*/Bismikellahumme (Allah'ım, senin adıyla) derlerse onlardan korkup kaçacağını söyler. Kafile geri dönüp tekrar toparlanınca kadın yeniden gelir ve Umeyye b. Ebi's-Salt, ihtiyarın dediğini yapar. Böylece daha önce Arapların bilmediği bu sözü ilk defa söylemiş olur.⁵⁰ "Bismikellâhumme" sözünü duyan kadın cin korkup kaçır. Ancak onunla gelen diğer cinler, daha önce kafilenin öldürdüğü yılanın intikamını almak maksadıyla toplu bir hücumla Harb b. Umeyye'yi öldürmeyi başarırlar.⁵¹

⁴⁷ Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkı, *el- A' lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 2:172.

⁴⁸ Ebu'l-Kâsım (Ebû Osmân) Umeyye b. Ebi's-Salt Abdillâh b. Ebî Rebîa b. Avf es-Sekafî (ö. 8/630), Hikmetli sözleriyle tanınan ve "Bismikellahumme" sözünü ilk defa söylediği kaynaklarda aktarılan Hanif dinine mensup Arap şairidir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî, *Tabâkâtu Fuhûli's-Şuâra* (Cidde: Dâru'l-Medenî, t.y.), 1:259.

⁴⁹ Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Umer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâa' ve'n-Neşr, 1976), 1:135-136.

⁵⁰ el-Cumahî, *Tabâkât*, 1:259

⁵¹ İbn Kesîr, *es-Sîret*, 1:135-136.

Arkadaşları, Harb’i orada, ıssız bir yere defnediler. Bunun üzerine cinler intikamlarını almış olmanın verdiği sevinçle ilgili beyti söylerler:

وَقَبْرٌ حَرْبٍ مِّمَّكَانٍ قَفْرِ
وَلَيْسَ قَرْبٌ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرِ

*Harb’in mezarı ıssız mı ıssız bir yerde, bir mezar da yok Harb’in mezarına yakın yerde*⁵²

Cinlerle ilgili bu tür haberler kaynaklarda oldukça temkinli bir şekilde aktarılmıştır. Birçoğunun uydurma olduğunu ifade etmek için şiir ve kıssaların aktarıldığı eserlerde genelde يدعى - زعم gibi varsayım ve şüphe ifade eden fiiller kullanılmıştır.⁵³

Bu tür örneklerden biri de Suyûtî tarafından aktarılan Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden İmruu’l-Kays ile bir cin arasında gerçekleştiği iddia edilen şiir münazarasıdır. Türk Halk edebiyatındaki aşıklık geleneğinde muamma⁵⁴ olarak adlandırılan yapıya benzer bir tür olarak Arap şiirinde de “الألغاز/el-Elğâz” üstü kapalı, bilmece gibi konuşma olarak isimlendirilen bu şiir türünde, insan suretinde görünen bir cin İmruu’l-Kays’la kafiye harfini belirlediği bir beyit üzerinden atışma yapmak ister. İmruu’l-Kays bu teklifi kabul eder. Cin و kafiyesi aşağıdaki beyitle söze başlar:⁵⁵

هَلْ شَاعِرٌ جَدُلٌ جَاءَ وَالْقَرِيضُ لَنَا
يُجِيزُ بَيْتًا لَنَا جِيدَ عَلَى وَاو

*Bize gelen sıkı bir şair mi var şiiriyle, yol versin bize ‘vav’ kafiyesi bir beyitle*⁵⁶
İmruu’l-Kays cevaben şu beyitleri dile getirir:

أَنَا أُجِيزُ لَكُمْ بَيْتًا فَأَعْرِضْهُ
وَلَا أَبَالِي نُبَاحِ الصَّاحِ الْعَاوِي
إِنَّ أَلْدَى يَزْدَرِينِي حَائِنٌ غَاوِي
أَمْضِي لِحَاجَةٍ نَفْسِي غَيْرِ مُكْتَرَبٍ

⁵² İbn Kesîr, *es-Sîret*, 1:135-136.

⁵³ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Divânü'l-Meâ'ni* (Kahire: Dâru'l-Cil, t.y.), 1:112.

⁵⁴ Muamma: Mesaj gizleme ve çözme yöntemleriyle klasik Arap, Fars ve Türk şiirinde içine isim gizlenmiş beyit ve kıtaları ifade eden bir terim. Geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Muamma”, *DİA*, c. 30, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 320-321.

⁵⁵ Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfiî, *Laktu'l-Mercân fî Ahkâmi'l-Cân* (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2007), 172-173.

⁵⁶ es-Suyûtî, *Laktu'l-Mercân*, 173.

İzin veriyorum sana bu beyitle açıklayacağım onu şimdi, hain ve azgındır beni küçümseyen kişi,

Gönlüm arzuluyor diye ediyorum devam, haykırarak uluyanın havlamalarını umursamam.

Suyûtî bu uzun atışmayı aktardıktan sonra kıssayla ilgili: “*Düşüncem bunun uydurma olduğudur.*” diyerek kanaatini dile getirmiştir.⁵⁷

III. İslâmî Dönemde Cinlere Nispet Edilen Şiirler

Cinlere şiir nispet etme işi sadece Câhiliye dönemi şiir ve şairlerine has bir durum değildir. İslâmî dönemde de bu yerleşik algı varlığını sürdürmüş ve Hz. Peygamber’in (sav.) nübüvvetini müjdeleyen cinlere nispet edilmiş birçok şiir dile getirilmiştir.

Kaynaklarda ismi yer almayan, Ensâr’dan olduğu aktarılan birinin anlattığı rivâyet edilen, bir cin tarafından kendisine Hz. Peygamber’in (sav.) gelişinin müjdelendiğini iddia ettiği aşağıdaki beyitler bu türün örneklerinden biridir. Devesini aramak amacıyla sahraya giden söz konusu kişi sahibi görünmeyen bir sesin şöyle dediğini işitir:⁵⁸

يَا أَيُّهَا الرَّاقِدُ فِي اللَّيْلِ الْأَحْمَرِ قَدْ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا بِالْحَرَمِ
مِنْ هَاشِمٍ أَهْلَ الْوَفَاءِ وَالْكَرَمِ يَجْلُو دُجَنَاتِ اللَّيَالِي وَالْبُحُورِ

Allah, Harem’e bir nebi gönderdi ,Ey karanlık gecede yatıp uyuyan,

O, vefalı ve cömert Hâşimoğullarından, gecelerin karanlıklarını ve sıkıntılarını açan⁵⁹

Cinin söylediği bu beyitleri duyan fakat onu göremeyen kişiye bu sözlere şu beyitlerle karşılık verir:

⁵⁷ es-Suyûtî, *Laktu’l-Mercân*, 173.

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâilu’n-Nubuvve ve Marifetu Ahvâli Sâhibi’ş-Şerîfe* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1988), 2:109-110.

⁵⁹ el-Beyhakî, *Delâilu’n-Nubuvve*, 2:110.

يَا أَيُّهَا الْمَتِّفُ فِي دُجَى الظُّلَمِ
بَيِّنْ، هَذَاكَ اللهُ، فِي حَتْنِ الْكَلِمِ
أَهْلًا وَسَهْلًا بِكَ مِنْ طَيْفِ أَلَمٍ
مَاذَا الَّذِي تَدْعُو إِلَيْهِ يُعْتَمِّمِ

Ey zifir karanlığın içerisinde seslenen; Hoş, sefa geldin görünmeyen bir hayal olan sen,

*Allah'ın senin doğru yola eriştirmesini açıkla sözün özünde, nedir senin kendisine çağırdığın şey kıymeti bilinmesi gereken?*⁶⁰

Cin cevaben şu beyitleri söyler:

أَحْمَدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَخْلُقِ الْخُلُقَ عَبَثًا
أَرْسَلَ فِينَا أَحْمَدًا خَيْرَ نَسِيٍّ قَدْ بُعِثَ
لَمْ يُخَلِّنَا حِينًا سُدَى مِنْ بَعْدِ عَيْسَى وَآكَرَتْ
صَلَّى عَلَيْهِ اللهُ مَا حَجَّ لَهُ رَكْبٌ وَحَثَّ

Hamd, yarattıklarını boşuna var etmeyen Allah'a mahsustur, İsa'dan sonra bizi bir an bile başıboş bırakmadı ve inayet kıldı,

*İçimizden, gönderilen en hayırlı elçi olan Ahmed'i yolladı, kabileler hac ettiği sürece Allah, O'na rahmet eylesin ve artırsın gayretini.*⁶¹

Hız. Peygamber'in (sav.) gelişini cinlerin müjdelediğine dair yukarıda aktardığımız beyitlerin benzeri sözler *el-Hasâisu'l-Kubrâ* isimli eserde şöyle nakledilmiştir: “İbn Sa'd ve İbn Asâkir, Yezid b. Rûmân'dan aktardılar, dedi ki: ‘Osmân b. Affân ve Talha b. Ubeydullah Rasulullah (sav.)'ın yanına girdiler. Selam verdiler. Osmân (ra.) dedi ki: ‘Ey Allah'ın elçisi, Şam diyarında başımıza gelen garip hadiseyi size aktaracağım; Kervanımız Maân ve Zerkâ arasındayken istirahat halinde uyuyorduk. Aniden bir tellalın şu nidasıyla uyandık: ‘Ey uyuyanlar! Canlanın, kendinize gelin! Ahmed Mekke'de ortaya çıktı, biz gittik ve onu dinledik.’”⁶²

Aynı rivâyet, ilgili eserde farklı şekilde şöyle de aktarılmıştır: “İbn Sa'd, Ebû Nuaym ve İbn Asâkir, Sufyân el- Huzelî'den aktardılar, dedi ki: ‘Şam'a gitmek için bir kervanla yola çıkmıştık. Kervanımız Maân ve Zerkâ arasına ulaştığında vakit gece yarısını geçmişti. Aniden görmediğimiz bir tellalın şöyle nidâ ettiğini işittik:

⁶⁰ el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve*, 2:111.

⁶¹ el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve*, 2:111.

⁶² es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ* (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1:173.

أَيُّهَا النَّبِيُّ هَبُوا فَلَيْسَ هَذَا بِيَحِينِ رُقَادٍ، قَدْ خَرَجَ أَحْمَدُ وَطَرِدَتْ الْجِنَّ كُلَّ مَطَرِدٍ

*Ey uyuyanlar! Yatma zamanı değildir kalkın, Ahmed çıktı ortaya ve kovuldu cinler bütün pusu yerlerinden.*⁶³

مَطَرِدٌ: pusu yeri olarak tercüme ettiğimiz isim *kovma, defetme, çıkarma* anlamındaki طَرِدَ fiilinden ism-i mekân'dır. Defedilen, kovulan, çıkarılan yer anlamlarına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Cin suresinde yer alan ve Hz. Peygamber'e (sav.) vahyin gelmesi sebebiyle daha önce gayb haberleri dinlemek amacıyla göğün bazı yerlerinde oturan cinlerin kovulması durumu anlatan ayetlere⁶⁴ söz konusu rivâyette atıf vardır.

Bir başka rivâyetteyse yine Şam tarafına yolculuk yapan Ensâr'dan birinden aktarılan ve cinlere nispet edilen aşağıdaki beyitlerde Hz. Peygamber'in (sav.) geliş müjdelenmiştir:⁶⁵

قَدْ لَاحَ نَجْمٌ فَأَصْأَاءَ مَشْرِقَهُ يَخْرُجُ مِنْ ظُلْمَاءِ عُسُوفٍ مُؤَبَّقَةٍ
ذَآكَ رَسُولٌ مُفْلِحٌ مِنْ صِدْقِهِ اللَّهُ أَعْلَى أَمْرِهِ وَحَقَّقَهُ

Öldürücü, dayanılmaz karanlığın içinden çıkan bir yıldız doğdu, aydınlattı tanyerini.

O yıldız, doğruluğuyla kurtarıcı bir elçidir. Allah, O'nun (sav.) şanını yüceltmiş ve davasını gerçekleştirmiştir.

Ebû Nuaym el-İsfehânî'ye, *Delâilu'n-Nubevve* isimli eserinde Abdullah b. Abbâs'tan rivâyetle şöyle bir olay nakletmektedir: “*Mekke'de ki Ebû Kubey's tepesinin üzerinden bir cin şu beyitleri söyledi:*

مَا أَرْقَى الْعُقُوفِ وَالْأَخْطَامِ فَبِحَ اللَّهِ رَأَى كَعُوبٍ بِنِ فَهْرٍ
دِينُنْ أَبَانِيهَا الْحَمَامَةِ الْكِرَامِ دِينُهَا أَهْمَا يُعْنَفُ فِيهَا
وَرَجَالِ النَّخِيلِ وَالْأَطَامِ حَالَ الْجِنَّ حِينَ يَقْضِي عَلَيْكُمْ
مَا جَدُّ الْوَالِدِينَ وَالْأَعْمَامِ هَلْ كَرِيمٌ مِنْكُمْ لَهُ نَفْسٌ خُرٍ
تَقْتُلُ الْقَوْمَ فِي الْبِلَادِ الْعِطَامِ يُوشِكُ الْخَيْلُ أَنْ تَرَاهَا تَهَادَى

⁶³ es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, 1:173.

⁶⁴ Bkz. el-Cin Sûresi, 72/7-8.

⁶⁵ es-Suyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, 1:173.

صَارِبٌ صَارِبَةٌ تَكُونُ نَكَالًا وَرَوَاحًا مِنْ كُرْبَةٍ وَأَعْتَمَام

Allah kahretsin Ka'b b. Fıhr'in⁶⁶ görüşünü, ince akılların ve düşlerin ürünü müdür o?

*Onların dini, muhakkak bastırılmaya çalışılan, asil ve cömert atalarının dinidir
Cinlerle anlaştı O(sav.),sizi bitirmeye yeltendiğinde, Nahil ve Adâm'in⁶⁷erleriyle
hem de*

*Yok mu sizden mert bir kişi, hür tabiatlı, anne, babası ve amcaları şanlı, şerefli
Yakındır süvarilerini ilerlerken görmeyen, öldürmek için büyük beldelerdeki
toplulukları*

*Öyle darbeler indir ki onlar için aşığılama, sizin için de sıkıntı ve gamdan bir
kurtuluş olsun⁶⁸*

İbn Abbâs dedi ki: "Bu beyitler Mekke'de yayıldı. Müşrikler aralarında bu beyitleri okuyup inananlara saldırmak istediler. Allah'ın elçisi (sav.) buyurdu ki: 'Bu insanlarla putların içerisinden konuşan Mis'ar denen şeytandır. Allah onun hakkından gelecek.' İbn Abbâs: "Üç gün beklediler ve yine Ebu Kubeys tepesinden bir cinin şöyle seslendiği işitildi:⁶⁹

نَحْنُ قَتَلْنَا مِسْعَرًا لَمَّا طَغَىٰ وَأَسَىٰ تَكْبِيرًا
وَسَفَّهَ الْحَقَّ وَسَوَّغَ الْمُنْكَرًا أَوْرَدْتُهُ سَيْفًا جُرُوفًا مُبْتَرًا
بِشْتَمِهِ نَبِيًّا الْمُطَهَّ رَا

*Biz Mis'ar'ı öldürdük haddini aşip kibirlendiğinde, hakk olanı küçümseyip,
münkeri yol tuttuğunda
Ben ona, değdiğini koparan kılıçla bir darbe indirdim, dil uzattığı için tertemiz
peygamberimize*

⁶⁶ Kureyş kabilesinin atalarından birinin ismidir. Ataların ismi anılarak kabile kastedilmiştir. Bkz. İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusi el-Kurtubî, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 1:188.

⁶⁷ Nahil ve Adâm'ın erleri: Bu ifadeyle Ensâr yani Medineliler kastedilmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 2:424.

⁶⁸ Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Delâilu'n-Nubuvve* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 1:109-110.

⁶⁹ Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Delâil*, 1:109-110.

Bunun üzerine Allah'ın elçisi (sav.) buyurdu: “*Bu, cin taifesinden Semhec adlı bir ifrittir. Bana iman etti. Ben de ona Abdullah adını verdim. Günlerdir onun peşindeydi.*” Ali b. Ebî Tâlib (kv., ra.) dedi ki: “*Allah seni hayr ile mükafatlandırınsın ey Allah'ın elçisi!*”⁷⁰

Hz. Peygamber'in (sav.) nübüvvetini ispat maksatlı bu tür şiirler birçok kaynaktan zikredilmiştir. Bunlardan birisi de hicret esnasında Hz. Peygamber'in *Ummu Ma'bed* olarak adlandırılan yere vardığı esnada Mekke'de, bir cinin aşağıdaki beyitleri yüksek sesle söylediği yönündeki rivâyettir.⁷¹

جَزَى اللَّهُ رَبُّ النَّاسِ، خَيْرَ جَزَائِهِ
هُمَا نَزَلَاهَا بِالْهُدَى، وَاهْتَدَتْ بِهِ
رَفِيقًا مِنْ خَالٍ حَيْمَمَيْ أُمِّ مَعْبُدِ
فَقَدْ فَازَ مَنْ أَمْسَى رَفِيقَ مُحَمَّدِ

İnsanların rabbi olan Allah, mükafatlandırınsın iki yoldaşı en hayırlı karşılıkla ki girdiler onlar Ummu Ma'bed'in iki çadırına

Hidayetle indiler oraya sonra erişti Ummu Ma'bed'de onunla doğru yola, Muhammed'in yoldaşı olan ermiştir kurtulaşa

İlgili beyitler Hassân b. Sâbit'in divanında da yer almaktadır.⁷² Bu şiiri duyan Hassân b. Sabî'tin şu mısralarla nazîre yaptığı aktarılmaktadır:

لَقَدْ خَابَ قَوْمٌ غَابَ عَنْهُمْ نَبِيُّهُمْ
تَرَحَّلَ عَنْ قَوْمٍ فَصَلَّتْ عُقُوبُهُمْ
وَقَدْ سُرَّ مَنْ يَسْرِي إِلَيْهِمْ وَيَعْتَدِي
وَخَلَّ عَلَى قَوْمٍ بُرُورٍ مُجَدِّدِ
هَدَاهُمْ بِهِ بَعْدَ الضَّلَالَةِ رَبُّهُمْ
وَأَرْشَدَهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الْحَقَّ يَرْشُدُ

Peygamberleri uzaklaşmış olan Kureyş hüsrana uğradı. Sabah erkenden kendilerine yürüyüp giden kişiyle Ensâr mesut kılındı

Terk etti Kureyş'i, Nebi (sav.) akılları şaştı onların, yanına kondu tazelenmiş nur ile Ensâr'ın

⁷⁰ Ebû Nuaym el-İsfehâni, *Delâil*, 1:110.

⁷¹ Muhammed el-Gazzâlî, *Fıkhu's-Sîre* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 179.

⁷² Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Beyrut: Dâru'l-Kuttâbi'l-Arabî, 2008), 90.

*Rableri doğru yola erıştirdi Ensâr'ı o nurla, kılavuzluk etti hakka uyan ve hidayet eren Nebi (sav.) onlara*⁷³

el-Gazzâli ise *Fıkhu's-Sîre* isimli eserinde yukarıdaki beyitleri aktardıktan sonra şu sözleri dile getirmiştir: “Araplar adetleri üzere bu beyitleri bir cinin söylediğini ifade etmişlerdir. Ancak görünen o ki bu beyitleri Hz. Peygamber’e iman etmiş olan ve bu durumunu gizleyen bir mümin, hicret yolculuğundaki peygamberin durumu diğer inananlara haber vermek maksadıyla söylemiştir.”⁷⁴

Huzejm b. Fâtik ise İslâm'ı seçmesine sebep olan bir cin ile yaşadığı olayı Hz. Ömer’e anlatmıştır. Huzejm’in başından geçen olay şöyledir: “İslâm'ı nasıl seçtiğimi sana anlatıyım mı ey Ömer? Abraki'l- 'İzâf denen yerdeyken gece oldu. 'Bu vadinin şerlilerinden vadinin azizine sığınırım' diye yüksek sesle bağurdım. Birden sahibi görünmeyen bir ses bana şunları söyledi:

عُنْدَ يَا فَاتِي بِاللَّهِ ذِي الْجَلَالِ وَالْمَجْدِ وَالنَّعْمَاءِ وَالْأَفْضَالِ
وَأَقْرَأَ آيَاتٍ مِّنَ الْأَنْفَالِ وَحَمْدِ اللَّهِ وَلَا تَبْتَئَالِ

*Sığın ey delikanlı! Celâl, şan, ihsan ve üstünlük sahibi olan Allah'a
Oku Enfâl'den ayetler ve birle Allah'ı, ötesine aldırma*

Huzejm: “Bu sözleri işitince korkudan titredim. Kendime gelince ona şöyle karşılık verdim”:

يَا أَيُّهَا الْهَاتِفُ مَا تَقُولُ أُرْسِدْ عِنْدَكَ أَمْ تَضَلُّ لَيْلِ

بَيْنَ لَنَا هُدَيْتَ مَا الْعَوِيلُ

*Sen ne diyorsun ey görünmeyen? Hak mı senin söziün, aldatmaca mı yoksa?
Doğru yola erdirilesin, nedir bu feryadın bize açıkla?*

Cin cevaben dedi ki:

⁷³ Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, 90.

⁷⁴ el-Ğazzâlî, *Fıkhu*, 179.

هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ذُو الْحَيَاتِ يَدْعُو إِلَى الْحَيَاتِ وَالنَّجَاةِ
يَأْمُرُ بِالْمَعْرُومِ وَالْمَعْلَاةِ وَيَنْزِعُ النَّاسَ عَنِ الْمَنَاتِ

Bu hayırlar sahibi Allah'ın elçisidir, iyiliklere ve kurtuluşa davet eder

Oruç ve namazı emreder, insanları kötülüklerden men eder

Sesinin geldiği tarafa yönelerek cini takip ettim ve dedim ki:

أَرَشِدْنِي رُشْدًا بِمَا هُدَيْتَنَا لَا جُعِفْتَ يَا هَذَا وَلَا عُرِيْتَنَا
وَلَا صَاحِبَتْ صَاحِبًا مَقِيَّتَنَا لَا يَنْوِينَنَّ الْحَيْرُ إِنْ تُوتِيْتَنَا

Hidayete erdirildiğin doğru yolu bana göster, Ey adam! Aç ve açıkta kalmayasın

Kötü adamla dost olmayasın, ölüp gitsen de hayrın asla yok olmasın

Cin de şunları söyleyerek beni takip et dedi:

صَاحِبَكَ اللَّهُ وَسَلَّمَ نَفْسَكَ وَبَلَغَ الْأَهْلَ وَسَلَّمَ رَحْلَكَ
آمِنٌ بِهِ أَفْلَاحَ رَبِّي حَقَّكَ وَأَنْصُرُ نَبِيًّا عَزَّرَ رَبِّي نَصْرَكَ

Allah yoldaşın olsun, canını esen kılsın, ailene ulaştırsın, yolculuğunu selamet kılsın senin

Allah'a iman et ki seni felâha erdirsin, Nebi (sav.)'e destek ol ki Allah da sana olan desteğini kuvvetlendirsın.⁷⁵

⁷⁵ el-İsfehâni, *Sevâir*, 1:110-111.

SONUÇ

Pagan ve animist toplumların evren ve tabiat tasavvurlarının doğal bir parçası olan mitolojik cin inancı Câhiliye Araplarında da oldukça etkin bir yere sahiptir. Şiirin, nesre nispetle daha etkin ve yaygın bir tür olduğu Arap edebiyatında özellikle Câhiliye dönemi şair ve şiirlerinde Arapların cinlere dair inancının etkisi oldukça açık bir şekilde gözlemlenmektedir.

Şiir ve kehaneti görünen maddî alemin ötesine (cinlere) ait iki kavram olarak algılayan Araplar, insanın iç alemine gelen hitap, duyduğu ses, akla gelen mesaj anlamlarındaki *havâtür* ve nefsin konuşması, şeytanın vesvesi gibi anlamlar ifade eden *hâcisi* yerleşik inançlarına uygun olarak cinlerle irtibatlandırmıştır.

İslâm'la birlikte cinlere dair bu inancın mitolojik ayakları daha gerçekçi bir zemine oturmuştur. Ancak kadîm Yahudi ve Hristiyan geleneğinin etkisi ve putperest inançlarla şekillenen cin algısını Arapların kültürel kodlarından silmek mümkün olmamıştır.

İslâm, Câhiliye Araplarının mütearifesini esas alarak bir ıslah yapmış ve Kur'ân-ı Kerîm'in insan gibi mükellef bir varlık türü olarak nitelediği cinlerle ilgili aslında yeni bir ontoloji ve epistemoloji ortaya koymamıştır. Vahiy, hitap ve muhatap diyalektiği gereği zaman, zemin, muktezâ-yı hâli yani sosyal ve kültürel şartları esas alarak yerleşik cin inancını vahiy bilgisiyle ıslah etmiş ve olması gereken doğru yere yerleştirmiştir.

Ancak baskın inançlar, İslâm'a rağmen Arapların cin algısını Cahiliye dönemindeki biçimiyle İslâmî döneme ve sonrasına ulaştırmış, daha önce muhtelif konularda Câhiliye şairlerine ilham veren, şiir öğreten cinler bu defa Arap toplumunda İslâm'la meydana gelen değişime paralel olarak Hz. Peygamber'in (sav.) nübüvvetini ve İslâm'ı tasdik sadedindeki şiirler için şairlere esin vermeye ve şiirler söylemeye başlamışlardır.

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

- el-Âlûsî, Ebu'l-Meâlî Cemâluddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd. *Bulûğu 'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli 'l-Arab*. Kahire: Dâru'l- Kutubi'l-Mısriyye, 2009.
- el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Dîvânu 'l-Meâ'nî*. Kahire: Dâru'l-Cîl, ts.
- el-Bağdâdî, Abdülkadir. *Hizânetu 'l-Arab ve Lubbu Lubâbi Lisâni 'l-Arab*. Thk. Abdusselâm Harun. Kahire: Mektebetu Hâncî, 1982.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Alî. *Delâilu'n-Nubuvve ve Marifetu Ahvâli Sâhibi 'ş-Serîa'*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Basrî. *Tabâkâtu Fuhûli 'ş-Şuârâ*. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- ed-Demîrî, Ebu'l-Kemâleddîn Muhammed b. Mûsâ b. Îsâ el-Kâhirî eş-Şâfîî. *Hayâtu 'l-Hayavâni 'l-Kubrâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2005.
- el-Ğazzâlî, Muhammed. *Fıkhu 's-Sîre*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym. *Delâilu'n-Nubuvve*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- el-İsfahânî, Hamza. *Sevâiru 'l-Emsâl alâ Ef'âl*. Thk. Fehmî Said. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *Laktu 'l-Mercân fî Ahkâmi 'l-Cân*. Kahire: Mektebetu'l-Îmân, 2007.
- es-Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfîî. *el-Hasâisu 'l-Kubrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- ez-Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Hassân b. Sâbit. *Dîvânu Hassân b. Sâbit*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- Ubeydât, Abdülkerim. *Âlemu 'l-Cin fî Tav'i 'l-Kitâb ve 's-Sunne*. Riyad: Dâru Kunuzi İşbiliyye, 2005.
- İbn Dureyd. *Cemheretu 'l-Luğa*. Thk. Remzi Munîr el-Ba'İbekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987.
- İbn Dureyd. *el-İştikâk*. Thk. Abdusselâm Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- İbnu'l-Esîr Ebu'l-Hasen İzzuddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Çezerî. *el-Murassa 'fi 'l-Âbâ ve 'l-Ummehât ve 'l-Ebnâ ve 'l-Benât ve 'l-Ezvâ ve 'z-Zevât*. Thk. İbrahim es-Semerrâi. Beyrut: Dâru Cîl, 1991.
- İbn Hacer, el-'Askalânî. *Fethu 'l-Bâri bi-şerhi Sahîhi 'l-Buhârî*. Thk. Muhibbuddîn el-Hatîb ve Muhammed Fuad Abdalbâkî. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1986.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelusî el-Kurtubî. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdulvâhid. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife li't-Tibâa' ve'n-Neşr, 1976.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Yusuf Hayyât. Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Şuheyd, Ebû Âmir Ahmed b. Abdilmelik b. Ahmed b. Şuheyd el-Eşcaî el-Kurtubî. *et-Teva-âbi' ve'z-Zevâbi*. Thk. Butrus el-Bustânî. Beyrut: Mektebetu Sâdır, 1951.
- İbn Şuheyd. *et-Teva-âbi' ve'z-Zevâbi*. Çeviren Nevzat H. Yanık ve Mustafa Aydın. İstanbul: Der Yayınları, 2008.
- Merdin, Sadettin. “Geleneksel İslâm İnancında Mitolojik Unsurların Kriği: Cinlerle İlgili İnanışlar Bağlamında Bir inceleme.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2019.
- Radiyyuddîn el-Estrâbâdî, Necmu'l-eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nicholson, Reynold A. *Literary History Of The Arabs*. New York: y.y, 1907.
- Şurrâb, Muhammed b. Muhammed Hasen. *eş-Şevâhidu's-Şi'riyye fî Ummâti'l-Kutubi'n-Nahviyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2007.
- Tarîfî, Muhammed Nebîl. *Dîvânu'l-Lusûs fî'l-Asreyni'l-Cahiliyyî ve'l- İslâmî*. Beyrut: Dâru'l- Kutub'il-İlmiyye, 2004.
- Yanık, Nevzat H. *Edebi Bilgiler ve Aruz*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007.


Book Review/Kitâbiyât

el-Vasîf Hilâl el-Vasîf İbrâhîm, Min kadâyâ en-nakdi'l-edebeî ve'l-
belâga, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020, 556 p./s. ISBN:
9789772255290

İsmail ARAZ* 

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı, İstanbul,
Türkiye.

E-mail: ismail.araz@marmara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3482-0483>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

İsmail ARAZ,
Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belâgati Bilim Dalı, İstanbul,
Türkiye.

Submission/Başvuru:

31 Ağustos/August 2022

Acceptance /Kabul:

27 Eylül/September 2022

Citation Atf/:

ARAZ, İsmail. "el-Vasîf Hilâl el-Vasîf
İbrâhîm, Min kadâyâ en-nakdi'l-edebeî ve'l-
belâga, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020, 556
p./s. ISBN: 9789772255290." Istanbul
Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
5, no. 2 (2022): 207-212.

Prototipleri İslam öncesi Cahiliye Dönemi'ne uzanan sözlü edebî eleştiri (en-nakdü'l-edebeî), rivayet ve tedvin çalışmalarına paralel olarak şair ve şiirin konu edildiği yazılı bir aşamaya geçmiştir. Cahiliye Dönemi'nde kısa ve öz açıklamalardan oluşan ferdi çabaların aksine yazılı dönemdeki edebî eleştiri, diğer disiplinlerde olduğu gibi alana hâkim olan ve bunu meslek olarak yürüten münekkitler tarafından belirli kriterler çerçevesinde icra edilmeye başlanmıştır. Sözlü aşamadan yazılı aşamaya geçiş olarak da tanımlanabilecek bu dönemde şiir ve şair eleştirisinin temel alındığı birçok eser kaleme alınmıştır. Şiir eleştirisinin ilk kavramlarından biri olan "fahl" kavramının teorik ve pratik boyutlarının işlendiği Asmaî'nin (ö. 216/831) Fuhûletü's-şu'arâ'sı, şiire dair çalışmaları ancak bu alanda uzman olan kişilerin yürütebileceğini keskin ifadelerle belirten ve şiiri kaideleri olan bir disiplin olarak tanımlayan İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846 [?]) Tabakâtu fuhûli's-şu'arâ'sı ve lafız-anlam düalizmi üzerinde duran İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eş-Şi'r ve's-şu'arâ'sı şiir eleştirisinin belli ilkeler dahilinde sistemli ve dizgeli hâle getirilmeye çalışıldığı bu faaliyetlere öncülük yapan eserlere örnek verilebilir. Belagatin de gelişimine katkı sağlayan bu ve benzerleri birçok

esere rağmen edebî eleştiriyi yakından ilgilendiren problemler sonraki dönemlerde de güncelliğini korumaya devam etmiştir. Edebî eleştiri (nakd-tenkit) nedir? Edebî eleştiri ile belagat arasında nasıl bir ilişki vardır? Edebî eleştirinin kavramsal çerçevesi ve tarihsel arka planı nasıl şekillenmiştir? Edebî eleştiri müstakil bir disiplin midir? Edebî eleştiriyle birlikte gelişen belagatin bağımsız bir ilim dalı olarak işlev ve amacı nedir? gibi birçok soru -kısmen cevaplandığı hâlde- önemine binaen bu alanda çalışmalarını yürüten araştırmacılar tarafından farklı açılardan yeniden cevaplanmayı beklemektedir.

Edebî eleştiri ve belagate dair çalışmaların interdisipliner boyutta sürdürüldüğü günümüzde, belagate dair çalışmalarıyla bilinen el-Vasîf Hilâl el-Vasîf İbrâhîm'in *Min Kadâyâ en-nakdi'l-edebi ve'l-belâga* isimli eseri, yukarıda değinilen problemleri ele alması yönüyle ön plana çıkar. İsminden de anlaşıldığı üzere eser, edebî eleştiri ve belagate dair meseleleri (kadâyâ) konu edinir. Akademik üslup muhafaza edilmekle birlikte alandaki araştırmacı ve okuyucu kitlenin göz önünde bulundurulduğu analitik, betimleyici ve didaktik bir üsluba sahip olan eser, edebî eleştiri ve belagate dair önemli birçok konuyu -okuyucuyu tali kaynaklara boğmadan- anlaşılır bir şekilde sunar. Kısa bir mukaddimenin ardından edebiyat ve edebî eleştiri arasındaki farklılıklar, hikâye (öykü) ve tiyatro gibi edebiyat türleri, edebî eleştiri ve belagatin birbiriyle ilintisi, Araplarda edebî eleştirinin serencamı, edebî eleştirinin şifahi boyuttan sistematik hâle evrildiği yazılı döneme kadar yaşadığı değişiklikler, eleştirinin dilciler ve nahivciler tarafından nasıl telakki edildiği, kadim-muhdes meselesi, sistematik şiir eleştirisinin öne çıkan eserleri, belagatin temel işlevi, meânî ve beyân meseleleri gibi birçok konuya yer veren eser, içeriklerine göre ayrılmış on iki bölümden oluşur. Muhteva yönüyle zengin olan eserin, genelde edebî eleştiri özelde ise şiir eleştirisi ve belagate meraklı günümüz araştırmacılarına envaitürlü konular sunduğu söylenebilir.

Eserde yazar, genel okur kitlesini göz önünde bulundurarak aktardığı meselelerin önemine dikkat çekmekle birlikte karşıt görüşte olanların tam olarak bir sonuca varamadıkları tartışmaları kapsayan ayrıntılara girmekten kaçınır. Bununla birlikte, işlediği konuyla ilgili okuyucunun muttali olması gereken bilgileri aktarmayı da ihmal etmez. Yazar, edebî eleştiri ve belagat arasındaki bağın tarihsel arka planına öz bir şekilde vurgu yaptığı mukaddimeden sonra (s. 3-9) tenkit ve edebiyat ikilisi arasındaki bağlantıyı tafsilatlı bir şekilde ele aldığı *Beyne'l-edebe ve'n-nakd* adlı birinci bölümde öncelikle günümüzde daha çok şiir eleştirisi için kullanılan *nakd* (نقد) kavramının anlamsal delaleti üzerinde durur. Yazara göre insan, sahip olduğu idrak yeteneği sayesinde fitratı gereği kendi karakteristik özelliklerine mutabık bir şekilde varlık âlemindeki somut ve soyut nesnelere karşı olumlu ya da olumsuz bir tepki içerisine girer. İdrak sonucu oluşan bu doğal tepki üzerinden nakd kavramını

anlamlandırmaya çalışan yazar, didaktik ve kaynakların tarandığını gösteren akademik üslup çerçevesinde cevabı içinde saklı birçok soru ortaya atar (s. 11-15). Bu bağlamda kelimenin klasik kaynaklarda nasıl ele alındığını serimlemek adına nakd kavramının etimolojik ve morfolojik delaletlerine yer verir. Serdettiği verilerden sonra belirli aşamalara tabi tutulan bir nakd tanımı yapar. Ona göre nakd; üslubunun anlaşılması ve hissedilmesinden sonra hakkında bir yargıya varılabilmesi için metnin değerlendirilmesidir. Yazara göre estetik eksenli subjektif yorumların ötesine geçemeyen menfi bir değerlendirme ile gerekçelendirmeye dayalı tahlil süreci eşliğinde yapılan müspet bir değerlendirme bu hususta eşittir (s. 17). Bu tanımdan anlaşıldığı üzere yazara göre nakd, diğer bir anlatımla edebî eleştiri şümüllü bir delaletle sahiptir. Edebî zevk, estetik, zevkiselim, tahlil ve şerh bu delaletin unsurlarını oluşturması ve aynı amaca hizmet etmesi yönüyle büyük oranda eşittir. Buradan hareketle yazarın, eleştiriyi müspet ve menfi yargıları kapsayan bir metin değerlendirme faaliyeti olarak gördüğü söylenebilir.

Nakd kavramının ardından aynı bölümde *edeb* (عَدَبٌ) kelimesinin kavramsal çerçevesine değinen yazar, kelimenin Cahiliye Dönemi'nden bu yana kullanıldığını belirtir (s. 25). İlerleyen zamanlarda bu kelime, birçok delaletle sahip olacak şekilde bir anlam genişlemesi yaşar. Bununla birlikte yazara göre edeb kelimesi çatı anlam ve üst delalet yönüyle dört anlama indirgenebilir. Edeb kelimesinin birinci anlamı, nesir ve şiir gibi edebî ürünleri içine alan özel anlamdır. Şiir eleştirisi kitapları, Câhiz'in (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*'i veya Müberred'in (ö. 286/900) *el-Kâmil*'i gibi eserler bu kapsamda değerlendirilebilir. İkinci anlam ise ilmî ve kültürel gelişmeyle birlikte güzel sanatları veya matematik gibi ilimleri kapsayan genel anlamdır. Üçüncü anlam ise genel anlamla ilintili olup entelektüel seviyeye katkı sağlayan bilgileri ihtiva eder. Edeb kelimesinin son anlamı ise insanın ruhsal özelliklerini esas alan psikolojik anlamdır. Yazar, bu son anlama Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *Edebü'l-kâdî*¹ ve İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kırâa*'sı gibi eserleri örnek verir (s. 28-30).

Beyne fînûni't-tasvîr el-fennî başlıklı ikinci bölümde hikâye türünün sanat, zaman, mekân ve üslup bakımından etkinlik alanına değinen yazar, burada günümüz roman ve hikâye tahlilleri çalışmalarında yoğun bir şekilde incelemeye tabi tutulan rol analizlerine atf yapar. Ona göre hikâyede geçen roller, insanların içlerindeki tematik değerlerin, sahip oldukları fikir ve genel görüşlerinin bir bakıma yansımasıdır (s. 55). Aslında yazarın buradaki vurgusu, mecazi veya hayali karakterler izlenimi veren hikâyeye kahramanlarının arka planında, onları yazıya döken kurgu sahibi yazarın fikir dünyasının yer aldığıdır. Ona göre karakter tahlilinin yapılması durumunda bunların kaynaklarının gerçek dünyada

¹ *Edebü'l-kâdî* isimli eserin Ebû Yûsuf'a aidiyeti tartışmalıdır.

karşılıklarının olduğu anlaşılacaktır (s. 55). Görsel sanatlardan biri olan tiyatro türünü de bu yönde işleyen yazar, sahnede seyirciler önünde sergilenen karakterler ve gerçekleşen diyalogların sanatsal bağlamda hakikatten farklı olarak özel bir anlam kazandığına dikkat çeker (s. 64).

Beyne'n-nakd ve'l-belâga adını verdiği üçüncü bölümde edebî eleştiri ve belagat arasındaki bağlantıyı ele alan yazar, belagatin başta eleştiri olmak üzere diğer ilimleri takip ederek ortaya çıktığını belirtir. Bu şekilde belagatin çıkış noktasını edebî eleştiri alanında yazılan eserlerle ilişkilendirir. Ona göre yazılan eserlerden de anlaşıldığı üzere anlamsal delalet yönüyle belagat ile edebî eleştiri arasında bir bağdaşıklık mevcuttur. İbnü'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) *Kitâbü'l-Bedi'*ini, Âmidî'nin (ö. 371/981) *el-Muvâzene'sini*, Kâdî el-Cürcânî'nin (ö. 392/1001-1002) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*'ini, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbü's-Sinâateyn*'ini, İbn Reşîk'in (ö. 456/1064) *el-Umde'sini*, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) *Sirrü'l-fesâha'sını*, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâ'ilü'l-i'câz*'ını edebî eleştiri-belagat arasındaki söz konusu bağa örnek veren yazar, bu iki disiplinin aynı eserlerde herhangi bir ayrıma gidilmeden işlendiğine atıf yapar (s. 73-74). Burada yazar, okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla konuyu öncelikle genel tarihsel arka planı ve kavramsal çerçeveyi göz önünde bulundurarak değerlendirir. Daha sonra konuyla ilgili okuyucunun zihninde soru işareti yaratan meseleleri kolay ve yalın bir anlatımla izah eder.

Yazar, edebî eleştiri ve belagat disiplinlerinin gelişimini değerlendirirken şairlerin şiirsel ürünlerde ulaştıkları mükemmel seviyeye atıf yapar. Ona göre şairler zaman ve üretimle oluşan şiirsel tecrübelerle sahiptir. Bu şiirsel tecrübeler sayesinde şiir, tüm boyutlarıyla muhataba kendini gösterir (s. 84). Bu bağlamda Cahiliye şairi İmrüülkays'ın (ö. 540 civarında) muallakasından beyitler aktararak bunları tahlil eder. Beyitlerdeki kelimeleri lafız ve üslup yönüyle yorumlar. Bu hususta yazar, okuyucudan beyitlerde yer alan ve şairin sanatsal olgunluğunu tekit eden şiirsel tecrübenin farkına varmasını talep eder. Ona göre şair, tercih ettiği kelimeleri gelişigüzel kullanmamıştır. Her bir kelimenin altında tecrübe ve birikimi tescilleyen nükteler bulunur (s. 77-91). Okuyucunun konuyu anlaması ve şiirsel tecrübenin pratik yönünü kavrayabilmesi için Tarafe'nin (ö. 564 [?]) muallakasından da beyitler aktarır, sonra da bunları şerh eder (s. 92-96).

Yazar, şiirin bir deneyim gerektirdiğini ve bu deneyim sonucu olgunluk seviyesine geldiğini ifade ettiği pasajlardan sonra modern dönemde edebiyat araştırmacıları ve eleştirmenleri tarafından tartışılan *vahdetü'l-kaside -kaside bütünlük-* problemini ele alır. Ona göre klasik Arap kasideyi bütünlükten yoksun olmakla itham edenler, bu konuda aynı kasideye farklı konuların işlenmesi ve yapı yönüyle kasideye beyitlerin farklılık arz etmesi gibi biçimsel ve içeriksel

gereçekler sunarlar. Buradan hareketle yazar, klasik Arap kasidesinin biçim ve muhteva yönüyle taşıdığı karakteristik özellikleri İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) gibi klasik şiir eleştirmenlerinin görüşlerine yer vererek açıklamaya çalışır (s. 100-102). Yazara göre klasik şiirin gerektiği gibi okunmaması, incelenmemesi, muhteva olduğu inceliklerin titiz bir okuma sürecine tabi tutulmaması, derinlikli ve bütüncül bir okumadan ziyade biçimsel açıdan salt beyit eksenli bir araştırma veya tahlilin yapılması sonucu böyle bir problem gündeme gelmiştir (s. 104). Tâhâ Hüseyin'in konuyla ilgili görüşlerinden beslenen yazarın bu açıklamalarının yerinde olduğunu belirtmekte fayda vardır. Zira her milletin şiirinde olduğu gibi klasik Arap şiirinin de kendine özgü meziyetleri vardır. Bu meziyetlerin anlaşılmasının ilk ve belki de en önemli yolu, edebî ürünlerin kapsamlı ve dakik bir şekilde okunmasından geçer. Dolayısıyla okuyucuyu şiir ve nesir gibi edebî ürünlerin künhüne ulaştırmayan okumanın, sübjektif kriterler çerçevesinde ortaya atılan iddiaların çözülememesine sebep olduğu söylenebilir.

Şiir eleştirisinin tarihsel gelişimini ele aldığı ve *Suvar min mesîreti'n-nakd ve tatavvuri hareketih* adını verdiği dördüncü bölümde yazar, Cahiliye Dönemi'nden başlayarak örnekler eşliğinde eleştirinin nasıl geliştiğine dikkat çeker. Bu bölümde şiir eleştirisinin gelişiminde büyük rol oynayan Ukâz panayırında Nâbiga ez-Zübânî (ö. 604 [?]) ve Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]) arasında vuku bulan atışmayı örnek verir (s. 131). Yazar, adı geçen ikili arasındaki tartışmada geçen beyitleri aktarmakla yetinmez, ayrıca tahlil ederek dönemin şiir eleştirisinin hangi seviyede olduğunu gözler önüne serer. Ona göre Cahiliye Dönemi'nde eleştirinin temel işlevi sanatsal değeri saptamaktı (s. 134). Rebîa b. Hizâr el-Esedî ve İmrüülkays'ın eşi Ümmü Cündüb gibi Cahiliye döneminde yaşayan kişilerin şiirlere dair değerlendirmelerine atıf yapan yazar, Cahiliye Araplarının aslında şiirde yer alan morfolojik ve sentaktik yapıların fonksiyonlarından bihaber olmadıklarının altını çizer (s. 136).

Kur'an'ın gelişiyile beraber fesahat ve belagat algısının yeniden şekillendiği İslamiyet'in ilk dönemlerindeki şiir eleştirisine değinen yazar, şiir eleştirisinin daha çok zevkiselime dayandığı Cahiliye Dönemi'nin aksine bu dönemde çeşitli ölçülerin esas alındığı bir aşamaya geçildiğine dikkat çeker. En güzel veya en etkili söz algısının yeniden şekillenmesinde Kur'an'ın büyük bir atılım sağladığını belirtir (s. 147-148). Sahabenin şiire bakışlarını ve şiiri nasıl yorumladıklarını örneklerle aktararak dinî ilkelerin göz önünde bulundurulduğu, tekellüf (yapmacıklık) izlenimi veren sözlerden uzak durulduğu, inceliğin ve zarafetin hâkim olduğu bir şiir eleştirisi anlayışına dikkat çeker (s. 154-163). Yazar, bu dönemin şiir eleştirisine baskın gelen incelik ve zarafet temayüllerine şiir örnekleri üzerinden dikkat çektikten sonra dilciler ve nahivcilerin yaptıkları çalışmalarda şiir eleştirisine nasıl yaklaştıklarına kısaca değinir. Akabinde şairlerin tabakalara, yani sınıflara ayrıldığı konuya geçer.

Burada *Tabakâtu fuhûli 'ş-şu 'arâ* isimli meşhur eseriyle ön plana çıkan İbn Sellâm'ın yaptığı sınıflandırma üzerinde durur. Ona göre İbn Sellâm şairleri dönem ve tabaka eksenli sınıflandırırken söylenen şiirlerin kaliteli ve tesirli olmasını göz önünde bulundurmıştır (s. 173).

Şiir eleştirisi tarihine damga vuran önemli tartışmalardan biri olan kadim-muhdes tartışması, şiirin yazıyla kayıt altına alınarak sistematikleşme yolunda önemli merhaleler kaydettiği IV./X. yüzyıldaki şiir eleştirisi anlayışına ve bu dönemde verilen sistematik eserlerin içeriklerine kayda değer açıklamalarla değinen yazar, eserin on birinci bölümünde *Safahât mine'l-fesâha ve'l-belâga* başlığı altında fesahat ve belagate dair genel konulara yer verir. Bu bölümde iki kelimenin kitaplarda geçen tanımlarından hareketle müstakil bir ilim olmaları yönüyle fonksiyonları üzerinde durur (s. 387 vd.). *Kırâa fî mülâbesât el-fi'l* adını verdiği son bölümde ise önceki konuların uzantısı olarak aktarılan, meânî ve beyân konularının alt dallarından olan isnâd ve mecaz bahislerini örnekler eşliğinde işler.

Köklü bir geçmişe sahip Arap şiir eleştirisi ve belagat literatürü, günümüzde birçok çalışmanın konusu olmaya devam etmektedir. Bu bakımdan *Min Kadâyâ en-nakdi'l-edebi ve'l-belâga*; yazarın metinlere yaklaşımı ve kullandığı kavramların açık olması, şiir eleştirisi ve belagatin önemli meselelerini çözüm odaklı analitik bir üslupla okuyucuya sunması, izah edilen meseleleri şiir ve ayet tahlilleriyle desteklemesi, klasik dönemde işlenen bir meselenin modern dönem araştırmalarında nerede durduğuna atıf yapması, tek bir kaynağa bağlı kalan indirgemeci bir analitik anlayıştan ziyade akademik usule uygun bütüncül bir anlayışla farklı görüşleri çürütmeye çalışması gibi özelliklerle ön plana çıkmaktadır. Geneli dikkate alındığında eserin, ülkemizde Arap şiir eleştirisi ve belagat alanlarında çalışmalarını sürdüren araştırmacıların uzmanlık alanlarına hitap eden önemli konulara yer verdiğini söylemek mümkündür.

Yazar, eserinde işlediği konuları temellendirmek ve konuyla ilgili modern dönemde gündeme gelen iddiaları cevaplamak için şiir örnekleri üzerinden kapsamlı açıklamalar yapmaktadır. Yazarın ele aldığı konularda klasik ve modern dönem kaynaklardan faydalanması, okuyucuya her iki dönemde konu hakkında söylenenleri mukayese etme imkânı sunmaktadır. Bu ise, birçok farklı görüşü bir arada sunan eserin niteliğini arttırmaktadır. Aynı şekilde yazarın, özellikle müsteşriklerin şiir eleştirisi ve belagat aleyhindeki görüşlerine toptancı bir reddedişle yaklaşmak yerine metinlerdeki verilerden hareketle cevap vermesi, okuyucuların hamasi bir yaklaşım benimsemelerinin önüne geçmektedir. Yazarın savunmacı bir pozisyondan çok ilmî usul ve esaslara dayanan objektif bir araştırmacı kimliğe sahip olduğunu gösteren bu tutumu, eserin bu alanda yapılmış güncel akademik çalışmalar arasındaki değerini arttıracığı düşünülmektedir.




Salih Tur, Arap Mitolojisi, Ankara: Gece Yayınları, 2021, 323 p/s.
ISBN: 978625807506-9

Halil İbrahim OĞUR*

* Arş. Gör., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

E-mail: halilibrahimogur@harran.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5651-0101>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

Halil İbrahim OĞUR,
Arş. Gör., Harran Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

Submission/Başvuru:

25 Ağustos/August 2022

Acceptance /Kabul:

22 Ekim/October 2022

Citation Atfı/:

OĞUR, Halil İbrahim, "Salih Tur, Arap Mitolojisi, Ankara: Gece Yayınları, 2021, 323 p/s. ISBN: 978625807506-9." Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) 5, no. 2 (2022): 213-217.

Mitler, kâinatın oluşumu ve insanoğlunun bu oluşum içerisindeki varoluş serüveni ile kâinatı kontrol eden sıra dışı güçler hakkında tarih öncesi karanlık dönemden bilgi veren önemli anlatılardır. Aynı zamanda mitler, geçmişten günümüze tarih sahnesinde varlığını sürdürögelmiş veya yok olmuş farklı ulusların medeniyetlerini, inanç yapılarını, dini ritüellerini, siyasi, sosyal ve kültürel özelliklerini de yansıtmaktadır. Arap dünyasında mitoloji ile ilgili bilimsel çalışmalar Batılı ülkelere özellikle Yunanlara kıyasla oldukça geç kabul edilen bir dönemde 19. yy. sonlarına doğru başlamıştır. Basra Körfezi, Suudi Arabistan, Yemen ve Suriye’de yapılan arkeolojik çalışmalarda Kinde Kabilesi, Nebatlılar, Lihyânî Kavmi ve Kur’ân-ı Kerîm’de bahsi geçen Semûd Kavmi’ne ait Arap tarihine, eski Arap kültürüne ve Arap mitolojisine ışık tutacak birçok kitabe bulunmuştur. Arap mitolojisine ait unsurların sanat ve edebiyatta kullanımı, Batı edebiyatının bir yansıması olarak 19. yy.’da ilk önce neo-klasik şairlerin şiirlerinde daha sonra roman ve tiyatrodan başlamıştır. Arap mitolojisine ait unsurların anlatım tekniği bakımından Batı edebiyatındaki benzer tarzda kullanılmaya başlanması, Arap edebiyatçılarında mitlere karşı büyük ilgi ve merak uyandırmıştır. Yazar Salih Tur’un ifadesine göre;

“Arap edebiyatında mitolojilere karşı büyük bir ilgi ve merak uyanınca bu defa eserlerinde kullanmış oldukları Yunan ve Romalılara ait olduğu iddia edilen mitlerin çoğunun Akdeniz, Mısır ve Mezopotamya bölgesine ait olduğunu keşfetmişlerdir. Durum böyle olunca millî bir anlayıştan hareketle üzerinde yaşamış oldukları toprakların uygarlıkların mitlerine büyük bir yönelim ve araştırma başlatmışlardır.”

Arap ulusuna ait mitolojik unsurları, bu unsurların kaynaklarını ve meydana gelmesine etken olayları, mitleştirilen şahıs, mekan, varlık ve bunlarla ilgili anlatıları, İslam dininin Arap mitolojisine olumlu ve olumsuz etkilerini, Arap ulusuna ait mitlerin yine Arap yazar ve şairlerin eserlerine yansımaları örnekleriyle ortaya koyan yazar alana derinlik kazandırmıştır. Ülkemizde Arap mitolojisi üzerine yapılan bu çalışma ile kültürel coğrafyamızın önemli bir parçası olan Arap ulusunun İslam öncesi ve sonrası mitolojileri, başta edebiyat, teoloji ve arkeoloji araştırmacıları olmak üzere her kesimden okuyucunun beğenisine sunulmuştur.

Arap mitolojisi alanında kaynak eser niteliği taşıyan çalışma; önsöz, giriş ve on altı ana bölüm ile sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Yazar, kitabın önsözünde Arap mitolojisinin tarihi süreci, oluşumu ve çalışmada karşılaşılan zorluklar hakkında kısaca bilgi vermiştir. Giriş bölümünde “mitoloji” terimini etimolojik olarak incelemiş, Batı literatüründeki tanımlamalarına yer vermiş ve Arap literatüründe “mitoloji” kelimesine karşılık kullanılan “ustûra/esâtîr” kavramlarına değinmiştir. Yazar, okuyucunun mitoloji bilimini daha iyi kavrayabilmesi için mitolojinin ortaya çıkış teorileri, mitoloji türleri ve mitoloji ile edebiyat, hurafe, masal, sembol, din/ritüel arasındaki ilişki hakkında kapsamlı bilgi vermiş ve mitoloji coğrafyasına değinmiştir.

Birinci bölümde yazar İslam öncesi ve sonrası Arapların, Arap Yarımadası’nda yaşamış uluslarla siyasi, askeri, ekonomik, dini alanlardaki ilişkileri ve kültürel etkileşimleri konusunda bilgi vermiştir. Yazara göre Araplar, İslam öncesi dönemde bölgede yaşamış Sümerler, Akadlar, Fenikeliler, İbraniler ve Asurların yanı sıra civar bölgelerinde nüfuz sahibi olmuş ve büyük imparatorluklar kurmuş Mısırlılar, Yunanlar, Romalılar, Bizanslılar ve Perslerle de yakın ilişki içinde olmuşlardır. Bu ilişkilerin Arapların düşünce yapılarında, dini inançlarında ve mitolojilerinde meydana getirdiği değişimleri çeşitli tarihi olaylarla örneklendirerek ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Cahiliye Araplarının dini inanışlarını ayrı bir başlık altında anlatan yazar, İslam öncesi Arapların tek bir inanç sistemine bağlı olmayıp Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik, Putperestlik, Sabîlik gibi çok farklı dini inanışlara sahip olmalarının Arap mitolojisinin şekillenmesinde rol oynayan önemli bir faktör olduğu görüşünü ortaya koymuştur.

İslam’ın doğuşu Araplarda büyük bir düşünce devrimi yaratmış ve bu devrim, İslam düşünce ve öğretileriyle ters düşen veya bağdaşmayan Cahiliye dönemi

Araplarının gelenek ve göreneklerini, düşünce ve inanışlarını yasaklamış ve bu döneme ait birçok bilgi ve haberin unutulmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında cereyan eden siyasi çekişmelerin çetin ve kanlı savaflara evrilmesi geçmiş döneme ait birçok bilgi ve haberin unutulmasına neden olmuştur. Ancak bütün bu değişim ve üzücü olaylar İslam'ın doğuşundan sonra Arap mitolojisini besleyen yeni kaynakların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yazar bu kaynakları; Kur'ân-ı Kerîm tefsirleri, hadis kaynakları, siyer ve meğâzî kitapları, kıssalar, dil ve edebiyat kaynakları, nesep ilmini içeren kaynaklar, şehir tarihlerini ele alan kaynaklar, genel tarih kaynakları, edebiyat ansiklopedileri ve sözlükler başlıkları altında incelemiştir. Yine bu bölümde yazar, özellikle modern Arap edebiyatında gerek şiir gerekse roman kaleme alan yazarların eserlerinde mitolojik unsurların kullanışları ile ilgili açıklayıcı bilgiler vermiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde yaratılış mitoslarını konu edinen yazar, başta evrenin yaratılışı ve sonra ilk yaratıklar olarak kabul edilen kalem, levh-i mahfuz, su, karanlık ve aydınlık, akıl, yakîn ağacı, Hz. Âdem ve Havva ile ilgili mitolojik bilgilere yer vermiştir. Dördüncü bölümde Tanrılar mitosunu ele alan yazar, putperest Arapların inançlarını anlatmış ve isimleri günümüze kadar ulaşan putların mahiyeti, nerede buldukları ve hangi kabileye ait oldukları konusunda bilgiler vermiştir. Bir sonraki bölümde de Cahiliye Dönemi Araplarının kutsal kabul ettikleri putlara adadıkları ve kestikleri kurbanlarla ilgili dini ritüelleri ele almıştır.

Altıncı bölümde hem Cahiliye Dönemi'nde hem İslami Dönem'de hem de sonraki dönemlerde çeşitli münasebetlerle farklı olaylarda kahramanlık gösteren ve sonra da isimleri Araplar tarafından efsaneleştirilen 'Antare b. Şeddâd, Ebû Zeyd el-Hilâlî, ez-Zîr Sâlim ve Abdurrahmân ed-Dâhil gibi halk kahramanlarının yanı sıra Arap folklorunda yer alan Sinbâd ve 'Alâuddîn gibi mitolojik kahramanlarla ilgili olay ve hikayeler aktarılmıştır.

Yıldızlar mitosunu başlığı altında Arapların Güneş, Ay, Süreyya, Şira, Zühre gibi gezegen ve yıldızlarla ilgili dini inanışlarını ve Arap çöl yaşamında oynadıkları rollerle ilgili bilgiler sunmuştur. Hayvanlar mitosunu farklı başlık altında ele alan yazar, Hz. Adem'den günümüze kadar Araplar arasında dini bakımdan bir ibadet objesi olarak görülen ve kutsal kabul edilen Hz. Adem'in horozu, arşın horozu, at, burak, ceylan, kırlangıç, meleklerin kanatlı atları gibi çeşitli hayvanların mitolojik anlamları üzerinde durmuştur.

Araplar tarafından kutsal kabul edilen Gumdân tapınağı, Necran hurma ağacı, Riyâm tapınağı, Uzza hurmalığı gibi kutsal mekân mitoslarına ayrı bir bölüm açan

yazar, bu kutsal mekanların buldukları yerler ve ait oldukları kabileler ve bu mekanlardaki dini ritüeller hakkında bilgilere yer vermiştir.

Eserin onuncu bölümünde tabiatüstü varlıklar mitosunu işlenmiştir. Bu mitosların başında cinler gelmektedir. Cinler, Cahiliye Dönemi Arap düşüncesinde büyük yer edinmiş ve bu düşünce İslami Dönem'de de devam etmiştir. Bu durum Arapların cinlere olan inançlarının ne kadar derin ve etkili olduğunu göstermektedir. Çünkü onlara göre cinler, tabiatı harekete geçirip yönlendirebilen tanrılardan sonraki en güçlü varlıklardır. Yazar burada; d Gül, İfrit, Su'lûva gibi cin türleri, mahiyetleri, binekleri, insanlarla olan münasebetleri ve özellikle şairlerle olan ilişkileri ve meskenleri hakkında detaylı bilgiler aktarmıştır.

On birinci bölümde yazar, oldukça ibtidaî bir düşünceye sahip ve çöl yaşamı süren Cahiliye Araplarının sahip olduğu hayali efsaneler mitosunu ele almıştır. Örneğin yılan veya akrep tarafından ısırılan kişinin iyileşmesi için boynuna çingirak takılması, hamile bir kadının bebeğinin yaşaması için soylu birinin kanına basması, aklını yitirmiş birisinin iyileşmesi için insan veya hayvan pisliğinin asılması, nazar için çocukların boynuna tilki veya kedi dişinin asılması gibi birçok gelenek ve batıl inanışa yer vermiştir.

Cahiliye Araplarında yaygın olan kehanet ve kahinler olgusu ayrı bir başlık altında işlenmiş ve arafet, iyâfe, kıyâfe, rukye, ezlâm, meyser gibi kehanet türleri ile Şikk, Ebû Zu'eyb el-Huzelî, Tarîfe, 'Ufeyrâ, Zarkâ'u'l-Yemâme gibi o dönemde Arapların önde gelen kahinleri ve kehanetleri hakkında bilgi verilmiştir.

Eserin on üçüncü bölümünde doğanın ölümünden sonra dirilerek hayat bulmasını sembolize eden Adonis, Baal, İştâr, Temmûz, Anka gibi verimlilik mitleri ve bunlara yüklenen mitolojik ve sembolik anlamlar kaleme alınmıştır.

Yazar on dördüncü bölümde şahıslar mitosunu konu edinmiştir. Bu bölümde Arap edebiyat tarihinde önemli bir yer edinmiş ve efsaneleştirilmiş olan Hâtimu't-Tâ'î, Cerîr, Ferazdak, el-Hansâ gibi şairleri ele almış ve bu şahsiyetlerin Arap şiirinde sembolize ettiği anlam ve çağrışımları çeşitli örneklerle açıklamıştır. Yine bu bölümde yazar, şiirlerde mitolojik bir figür hüviyeti kazandığını düşündüğü halife ve yöneticilere yer vermiştir.

Ashâbu'l-Kehf, Hâbil ve Kâbil, Hârût ve Mârût, Samson, Yeşu gibi kutsal kitap ve kaynaklarda geçen ve mitolojik unsurlar içeren kıssalar ve şahsiyetler dini mitoslar başlığı altında işlenmiştir. Yazar son bölümde on beş başlık altında tasnif ettiği bölümlere girmeyen Arapların ölü gömme geleneği, Babil'in Asma Bahçeleri, Mihiyâr, Şehrazad, Şehriyâr gibi farklı mitolojik unsurlara değinmiştir.

Sonuç olarak yazara göre Arap mitolojisi, Asurlar, Sümerler, Akkadlar, Babiller, Fenikeliler, Farslar, İbraniler, Mısırlılar gibi Arap Yarımadası'nda farklı medeniyetler kurmuş, ticarî, askerî ve siyasî ilişkiler içerisinde bulunmuş ulusların kültürlerinden etkilenmiştir. Bu etki sadece bu coğrafya ile sınırlı kalmamış Suriye, Mısır, Filistin gibi bölgelerde nüfuz sahibi olmuş Bizanslılar, Romalılar ve Yunanlara kadar uzanmıştır. Bu da Arap mitolojisinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Örneğin yazara göre Araplardaki putperestlik inancı Romalılarından Araplara geçmiştir. Arapların Hubel olarak isimlendirdikleri ve Mekke'de kendilerine tanrı edindikleri put, Romalıların egemenliği altında olan Suriye bölgesinden getirilmiştir. Ancak bu putların isimleri ulustan ulusa farklılık göstermektedir. Ana tanrıça kabul edilen, bolluk ve bereketi simgeleyen Kibele, Yunanlarda Artemis, Romalılarda Diana, Sümerlerde İnanna/İştâr, Suriye, Lübnan ve Filistin'de Adonis, Mısırlılarda ise Maat olarak bilinmektedir. İslam dininin Arap kültür ve düşüncesinde büyük devrim meydana getirdiğini ifade eden yazar, Cahiliye Dönemi Araplarının sahip oldukları inanç, hikâye, hurafe, düşünce, gelenek ve göreneklerinin İslam düşüncesiyle bağdaşmadığı gerekçesiyle terk edildiğini veya kasıtlı olarak unutturulmaya çalışıldığını vurgulamaktadır.

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 Abstract” başlığı altında, en az 700 kelimededen 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 (17th Edition)” formatına göre düzenlemekle yükümlüdürler. <https://www.chicagomanualofstyle.org>

YAYIN ETİĞİ İLKE VE STANDARTLARI

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), yayım 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 (17th Edition)”.
<https://www.chicagomanualofstyle.org>
- You can also check IJMES (the International Journal of Middle East Studies)
<https://ijmes.uark.edu/author-resources/>

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 أصيلاً لم يسبق نشره أو أرسله للنشر في مجلات أخرى.
- المعالجة الموضوعية وفق الأسلوب العلمي الموثق مع مراعاة الجودة في الطرق
- ألا يزيد حجم البحث عن 10000 كلمة.
- تقدّم البحوث مكتوبة على ملف MS Word، بخط حجم (11) نمط Simplified Arabic والمسافة بين الأسطر 1.
- يُكتب عنوان المقال بخط نفسه حجم 14 غامق في وسط الصفحة
- يُكتب اسم صاحب المقال بخط 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 بخط 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 مفضل "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 وفقاً لنمط:

"The Chicago Manual of Style (17th Edition)"

<https://www.chicagomanualofstyle.org>

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)

Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing عنها تحت عنوان
Scholarly Publishing ينظر :

<https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Articles/Makaleler

Ali BULUT

Mâtürîdî Tefsirinde Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları
Metonymy and its Relations in the Qur'anic Exegesis of Al-Maturidi

Emine BAĞMANCI & Abdulhakim ÖNEL

Eski Sözcüğe Yeni İsim: Arap Dilinde Retronimler
New Names for Old Things: Retronym in Arabic Language

Muhammed Elmehdi RİFAİ

Tekâzîbu'l-A'râb (Bedevilerin Yalan Söyleme Düellosu) ve Edebî Tür
Abdullah el-Ğazzâmî'nin Eleştirel Önerisi Hakkında Bir Okuma
The Arab Bedouins' Exchange of Lies, and the Literary Genre.
A Reading of the Critical Proposal of Abdullah Al-Ghadhâmî
تكاذيب الأعراب والجنس الأدبي قراءة في المقترح النقدي عند عبد الله الغدّامي

Nevzat Hafis YANIK & Muhammet Emin UZUNYAYLALI

Arap Edebiyatında Cinlere Nispet Edilen Şiirler (Câhiliye-İslâmî Dönem)
Poems Attributed to Jinns in Arabic Literature (Jahiliyyah -Islamic Period)

Book Review/Kitâbiyât

İsmail ARAZ

el-Vasîf Hilâl el-Vasîf İbrâhîm, *Min kadâyâ en-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*,
Kahire: Mektebetü Vehbe, 2020, 556 p./s. ISBN: 9789772255290

Halil İbrahim OĞUR

Salih Tur, *Arap Mitolojisi*, Ankara: Gece Yayınları, 2021, 323 p./s.
ISBN: 978625807506-9

