



İSTANBUL AKADEMİK ARAPÇA ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ISTANBUL JAS

ISTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES

VOLUME/CİLT-6

ISSUE/SAYI-2

DECEMBER 2023-2

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, Dr., Çankırı Karatekin University, Türkiye.

Language Editors/Dil Editörleri

Abdulsattar Elhajhamed, Dr., Istanbul University, Türkiye.

Zeynep Ertürk, Dr., Boğaziçi University, Türkiye.

Ayşeğül 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, 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.....99

Articles/Makaleler

قراءة نقدية في لسان العرب: مادة (ر ع ض) أنموذجاً

Lisanü'l-Arab'da Eleştirel Bir Okuma: (Ra, 'Ayn, Ğad) Maddesi Örneği

A Critical Reading in Lisan al-Arab: The Model of the Root Letters (Ra, 'Ayn, Ğad)

Abdulhalim ABDULLAH101-118

Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları

The Subjective Nature of Historical Periodization and Its Reflections

on the History of Arabic Literature

Asuman EMİN&Şükran FAZLIOĞLU.....119-142

طرق التعبير عن السبب والتعليل في اللغة العربية

Arap Dilinde Sebep ve Ta'lili İfade Etme Yöntemleri

Methods of Expressing Cause and Ta'lil in Arabic Language

Bekir MEHMETALİ143-163

الأصوات الأسنانية في اللغة العربية واللغات السامية: دراسة من منظور علم الأصوات "ث - ذ - ظ"

Sesbilim Açısından Arap Dili ve Sami Dillerinde Bulunan Diş Seslerinin Analizi "šâ - zâl-zâ"

Dental Sounds in Arabic and Semitic Languages: A Study According to a

Phonological Perspective "šâ - zâl-zâ"

Emine Nur ÇALIŞKANÖZTÜRK.....165-184

Nâzım Hikmet ile Mahmûd Dervîş'in Şiirlerindeki Direniş

Temasının Karşılaştırmalı Edebiyat Bağlamında İncelenmesi

Examining the Theme of Resistance in the Poems of Nâzım Hikmet and

Mahmoud Darwish in the Context of Comparative Literature

Fatma Zehra MISIR&Salih TUR.....185-217

توظيف التراث في الشعر العراقي الحديث (عبد الرزاق عبد الواحد أنموذجاً)

Modern Irak Şiirinde Mirasın Kullanılması (Bir Örnek Olarak Abdürrezzâk Abdülvâhid)

Employing Heritage in Modern Iraqi Poetry (Abdul Razzaq Abdul Wahid as an Example)

Halid HALLAF219-248

Modern Dönem Çeviri Faaliyetlerinin Arap Edebiyatının Gelişimine Katkısı

The Contribution of Translation Activities in Modern-Era to the Development of Arabic Literature

Harun ÖZEL&Yousoufa SOUMANA.....249-280

Asma'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler:

Fuhûletü's-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme

Factors That Preclude Being the Best (Fahl) Poet According to

Al-Asma'î Within the Context of his Work Fuḥûla al-Şu'arâ'

İsmail ARAZ.....281-310

Birleşik Arap Emirliği Hikâyeciliğinde Kadın Yazarlar

The Women Writers of Short Stories in The United Arab Emirates

Rumeysa BAKIR DAYI.....311-330

Author Guidelines/Yazım Kuralları.....331-333



Kıymetli okuyucular,

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) olarak bu sayımızla yayım hayatımızın altıncı 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 beşi Türkçe, dördü Arapça olmak üzere dokuz makaleye yer verdik.

İstifâde etmeniz temennisiyle.

Dear readers,

As Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), we have left the sixth 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 nine articles, five in Turkish and four in Arabic on different topics.

Hoping you benefit.

عزيزي القارئ

بنشرنا هذا العدد تركت مجلة إستانبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) سنتها السادسة. في هذا العدد من مجلتنا المفهرسة ضمن TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin و COPERNICUS Index و ASOS Index كما هي الحال في الإصدارات السابقة قمنا بعملية اختيار بهدف تقديم مضمون مفيد لك أيها القارئ الكريم، فاخترنا تسع مقالات؛ خمس منها باللغة التركية، وأربع باللغة العربية، وذلك في مجالات مختلفة. راجين لكم الاستفادة.

الأستاذ المشارك الدكتور إبراهيم شعبان
رئيس تحرير مجلة إستانبول للدراسات العربية

Assoc. Prof. Dr. İbrahim ŞABAN
ISTANBULJAS Chief Editor

قراءة نقدية في لسان العرب: مادة (ر ع ض) أنموذجا

Lisanü'l-Arab'da Eleştirel Bir Okuma: (Ra, 'Ayn, Ḍad) Maddesi Örneği A Critical Reading in Lisan al-Arab: The Model of the Root Letters (Ra, 'Ayn, Ḍad)

Abdulhalim ABDULLAH* 

ملخص

لا شك في أن المعاجم - في كل لغات العالم - تعدّ مصدرًا مهمًا من مصادر الثروة اللغوية، ووسيلة مثلى في الحفاظ عليها تجاه عوامل الزمن، ولذلك انبرى اللغويون إلى السماع من ناطقي اللغة الأقاليم لتدوين مفرداتها، وكذلك فعل اللغويون العرب لتدوين الثروة اللغوية بشروط زمانية ومكانية اشتراطها من أجل الحفاظ على لغة القرآن، فكان معجم كتاب العين للفراهيدي (ت. 170هـ/786م) أول معجم متكامل دون صاحبه فيه ألفاظ اللغة العربية بعدما رحل إلى الصحراء وشافه الأعراب وسمع منهم، ودون مفرداتهم، وكان ذلك إيذانًا ببداية مرحلة التدوين المعجمي للغة العربية، وما لبثت أن ازدادت واتسعت حتى صار لدينا بعد خمسة قرون تراثٌ معجميٌّ مدهلٌّ، مع الإشارة إلى أنّ المعجميين الأوائل رحلوا إلى الصحراء وشافهوا الأعراب ودونوا الألفاظ، غير أنّ المعجميين في الأجيال اللاحقة أخذوا مادّتهم المعجمية عن المعاجم المكتوبة من قبل، فوقع بعضهم في تصحيقات وتحريفات - لم تكن مقصودة - ولدت مواد معجمية جديدة لم تُسمع من أهل اللغة. يتوقف هذا البحث عند مادة (ر ع ض) المعجمية في لسان العرب وستكون قراءتنا النقدية في ثلاثة اتجاهات، الأول منها: قراءة المصادر المستقاة منها، والثاني: قراءة المادة اللغوية في المعاجم النظرية، والثالث: نقد الشواهد، ليتوصّل البحث بالنتيجة إلى أنّ مادة (ر ع ض) إنما هي مادة (ر ع ص) وقد وقع فيها تحريف. ويُعدّ البحث اجتهادًا لم يسبق - إلا بإشارة عاجلة - في بيان التحريف الذي وقع في هذه المادة المعجمية، على الرغم من بُعدها التاريخي منذ زمن ابن منظور ومصادر المادة اللغوية.

كلمات مفتاحية: التأليف المعجمي عند العرب، لسان العرب، مصادر المادة اللغوية في لسان العرب، القيمة العلمية لسان العرب، تحريفات في المعجم.

Öz

Şüphesiz ki sözlükler dünyanın tüm dillerinde, dilin önemli bir kaynağı olup onu zamansal faktörlere karşı korumanın ideal yollarından biridir. Bu nedenle dilbilimciler kelime

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye.

E-mail: dr.halim40@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5298-9741>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

Abdulhalim ABDULLAH,
Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı, Ardahan, Türkiye.

Submission/Başvuru:

31 Temmuz/July 2023

Acceptance/Kabul:

10 Kasım/November 2023

Citation/Atf:

ABDULLAH, Abdulhalim. "Lisanü'l-Arab'da Eleştirel Bir Okuma: (Ra, 'Ayn, Ḍad) Maddesi Örneği." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 101-110.

dağarcığını toplamak için dili anadil olarak konuşanlardan dinlemeye başvurmuşlardır. Böylece Arap dilbilimciler de Kur'an dilini korumak amacıyla zamansal ve mekânsal şartlar koşarak dil zenginliğini yazılı hale getirmeye çalışmışlardır. Halil b. Ahmed (H. 170, M.786) el-'Ayn adlı sözlüğünün yazımında çöle gidip bedevileri dinleyerek Arap dilinin müfredatını toplamaya çalışmıştır. Onun bu çalışması, Arap dilinin sözlüksel tedvin aşamasının başlangıcını temsil etmiştir. Bu eser kendisinden beş asır sonrasına kadar Arap dilinde inanılmaz bir kelime mirasına sahip olma konusunda çığır açmıştır. İlk sözlük yazarları çöle gidip bedevilerle konuşmuş ve duymuş oldukları kelimeleri not etmişlerdir. Ancak sonraki nesillerde sözlük yazarları, sözlüklerine yazacakları kelimeleri daha önce yazılmış sözlüklerden aktarmıştır. Bu nedenle bazı sözlükler, dil ehlinde duyulmadığından içeriklerinin bazı yerleri hatalara ve çarpıtmalara maruz kalmıştır. Bu araştırma, *Lisani' l-Arab*'daki Ra, 'Ayn, Dad (ر ع ض) sözcük kökü üzerinde durmaktadır. Eleştirel okumamızın da üç yönü olacaktır. Bunlar; ilk olarak *Lisani' l-Arab*'da kullanılan kaynaklara müracaat etmek, ikinci olarak kaynaklara yani benzer kitaplarla aynı dilsel materyallere müracaat etmek ve üçüncü olarak da kullanılan örnekleri eleştirmektir. Böylece araştırmada, Ra, 'Ayn, Dad (ر ع ض) maddesinin aslında Ra, 'Ayn, Sad (ر ع ص) maddesi olduğu ancak yukarıda bahsedilen hatalar yüzünden değişime uğradığı kanısına varılmıştır. Bu çalışma İbn Manzur'dan sonra geçen uzun bir zamana rağmen, gerçekleşen bu hatayı kaleme alarak daha önce üzerinde durulmamış bir araştırma konumundadır.

Anahtar Kelimeler: Araplarda sözlük yazarlığı, *Lisani' l-Arab*, *Lisan*'daki dilsel materyalin kaynakları, *Lisani' l-Arab*'ın bilimsel değeri, sözlük bozulmaları.

Abstract

There is no doubt that dictionaries, in all the languages of the world, are considered an important source of reference to linguistic wealth, and an ideal means of preserving it against the factors of time. For this reason, linguists devoted themselves to listen to the native speakers of a language in order to codify its vocabulary. Likewise, the Arab linguists codified the Arabic language under stipulated conditions pertaining to geography and time. This was in order to preserve the language of the Holy Qur'an. Consequently, Al-Farahidi's (170 AH\ 786 AD) dictionary 'Kitab al-'Ayn' was the first complete lexicon in which he had recorded the words of the Arabic language. This was after he had travelled to the desert, speaking with Bedouins and listening to their speeches. This marked the beginning of the stage of lexical codification of the Arabic language, which soon increased and expanded and five centuries later, we Arabs, were left an amazing lexical heritage. It is noteworthy to mention that the first lexicographers travelled to the desert, spoke with the Bedouins and recorded the words of the Arabic language. However, the lexicographers of the later generations, took their lexical material from the dictionaries written before, and some of them, unintentionally, ended up carrying out distortions and errors which generated new lexical materials that had not been heard before from the people of the language. This research explores the root letters (Ra, 'Ayn, Dad) in *Lisan al-Arab* by Ibn Manzur. Our critical reading will be in three directions, the first of which is reading the sources which Ibn Manzur took his root letters from, the second: reading the root letters from other dictionaries and the third: criticism of the evidences which he used. The result of this research will conclude that the root letters (Ra, 'Ayn, Dad) are the same root letters as (Ra, 'Ayn, Sad) only that the letter Sad had changed to Dad by mistake. This research is a unique and unprecedented in discovering the changes that occurred in the root letters of *Lisan al-Arab* despite our distance from the time of Ibn Manzur and the sources of the first dictionaries.

Keywords: Lexical composition for the Arabs, *Lisan Al-Arab*, sources of lexical material in *Lisan Al-Arab*, value of *Lisan Al-Arab*, distortions in the dictionary.

Extended Abstract

This research explores the root letters (Ra, 'Ayn, Dad) in *Lisan al-Arab* by Ibn Manzur. Our critical reading will be in three directions. The first is reading the sources which Ibn Manzur took his root letters from, the second: reading the root letters from other dictionaries and the third: scrutinizing the evidences which he used. The result of this research will conclude that the root letters (Ra, 'Ayn, Dad)

are the same root letters as (Ra, 'Ayn, Sad) only that the letter Sad had inadvertently changed to Ḍad.

After we mentioned the sources of Lisan al-Arab, we presented the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) as it appeared in Lisan al-Arab. Ibn Manzur indicated that these root letters were taken from 'Al-Nihaya Fi Gharib Al-Hadith' by Ibn al-Athir and stated that in two prophetic hadiths, (Ra, 'Ayn, Ḍad) in the word رعض ر means to tremble. We then looked into the sources that Ibn Manzur referred to and what came to our surprise was that they did not contain the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad). The verb used in both hadiths was رعض ر which contains the root letters of (Ra, 'Ayn, Sad).

Afterwards, we looked into the root letters (Ra, 'Ayn, Sad) in Lisan Al-Arab and found that they were identical in meaning to the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad). It is important we mention that Ibn Manzur used the same hadith twice, the first one with the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) and the second one with the root letters (Ra, 'Ayn, Sad). This is baffling and strange. This led us to look into major dictionaries which preceded Lisan Al-Arab to know whether the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) were included in them. We found that none of the dictionaries contained the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) but had contained the root letters (Ra, 'Ayn, Sad) with the meaning of shaking. After that we looked into Taj al-Arus by Al-Zebiydi (1205 AH) who lived five centuries after Ibn Manzur. He had included the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) in his dictionary which he had taken from Lisan Al-Arab. However, he was surprised that they were used in Lisan al-Arab because they were not included in any lexicon before it.

Next, we proceeded to scrutinize the two prophetic hadiths Ibn Manzur used. The first was the hadith of Abu Dhar and the second the hadith of the woman. Ibn Manzur took them from Ibn al-Athir after they had been distorted however. Ibn al-Athir took them from the book of Ibn Qutaybah al-Daynawari named "Gharib al-Hadith" and had included them in the chapter "The Hadiths which I heard from authors of dictionaries but I do not know their narrators". The title of the chapter indicates Ibn Qutayba's denial of these hadiths because he did not know their origin or narrators. Therefore, they are not sound hadiths but forged.

After investigating this hadith, we found that the hadith of Abu Dhar was narrated in the Musnad of Imam Ahmad bin Hanbal with a completely different wording and without any mention of the word رعض ر (Ra 'Aa Sa) nor رعض ر (Ra 'Aa Da). For this reason, it cannot be used as evidence. After investigating the hadith of the woman and searching for it in the books of hadith, we found a version similar to it which Abu Naim al-Asbahani had narrated in his book "Marifat al-Sahaba" in a completely different wording. Similarly, we found no mention of the word رعض ر (Ra 'Aa Sa) nor رعض ر (Ra 'Aa Da). Hence, it cannot be used as evidence.

In conclusion it has been proven to us through the three methods used in this research that the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) were distorted from (Ra, 'Ayn, Sad). The proof for this is that the same hadith was narrated twice, one using the root letters (Ra, 'Ayn, Ḍad) and the other using (Ra, 'Ayn, Sad) but both having the same meaning and that these root letters were not mentioned before Lisan al-Arab in any dictionary.

قراءة نقدية في لسان العرب: مادة (ر ع ض) أنموذجاً

المقدمة

تعدُّ اللغة العربية واحدة من أقدم اللغات وأغناها مفردات وأساليب ومعاني معجمية، وما ذلك إلا بركة من الله سبحانه وتعالى الذي أنزل بها القرآن الكريم، فجعلها لغةً وحيه ولغة الصلاة ولغة العلوم الشرعية، ولذلك انبرى العلماء للتأليف في شتى العلوم: ابتداءً من تعليم القراءة والتعريف لها، ثم تعليم الكتابة ووضع قواعدها، ومن ثم وضع القواعد النحوية لمعرفة الصواب من الخطأ، ثم نظر العلماء في بعض غريب القرآن وقدرُوا احتياج عامة المسلمين إلى ما يساعدهم على فهمه فطلبوا الشعر الجاهلي ليفسروا به الغريب على أن ذلك لم يشبع النهم مع تقدّم الزمن وتفتّش الحن ونشوء جيل من المولدين، فقام العالم الفذّ الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ/786م) بالارتحال إلى الصحراء لمشاهدة الأعراب وتدوين مفرداتهم، ولما رجع إلى البصرة قام بتأليف باكورة المعاجم في اللغة العربية وهو (كتاب العين)¹ بطريقة هندسية عجيبية، بالاعتماد على الترتيب المخرجي للحروف من جهة، وبالنظر إلى الأصول التي قد تكون ثلاثية، أو رباعية، أو خماسية من جهة ثانية، ثم بإعمال الاشتقاق الكبير في تلك الأصول لإحصاء المداخل المعجمية من الجذور من جهة ثالثة، إذ لم يكن من قبله لدى العرب معجم قطّ، وإليه يرجع الفضل في فتح باب التأليف المعجمي عند العرب، وقلّده علماء آخرون فشافهوا الأعراب وأخذوا عنهم وزادوا على ما قام به الخليل - رحمه الله - ومن أشهرهم الأزهري (ت. 370هـ/981م) صاحب تهذيب اللغة ومثله غير قليل، غير أنه مع تقدّم الزمان ضيّقت معاجم على أساس المعاجم السابقة، من ذلك ما صنعه ابن منظور (ت. 711هـ/1311م) في (لسان العرب) إذ أخذه نقلًا عن خمسة معاجم بترتيب صحاح الجوهري، فوقع فيه شيء من التحريف والتصنيف.

1.1. مشكلة البحث:

المشكلة التي يعالجها هذا البحث واضحة جلية، إذ يذهب هذا البحث إلى أن مادة (ر ع ض) التي وردت في لسان العرب محرفة عن مادة أخرى وهي مادة (ر ع ص)، وأنَّ هذا الخطأ وقع فيه المتأخرون عن ابن

¹ مع الإشارة إلى الاختلاف في نسبة كتاب العين إلى الخليل، فبعض أهل العلم نسبوه إليه مطلقاً، وبعضهم أنكروه مطلقاً، ونسبوه إلى تلميذه الليث بن المظفر، وقوم آخرون توسطوا وقالوا: لا يمكن نسبته كله إلى الخليل ولا نفيه كله عن نسبته إلى الخليل، وذهب هؤلاء إلى أن الخليل صنع بعضه وأكمل الليث بعضه الآخر. انظر: سعود بن عبد الله آل حسين، "أقوال الرواة والعلماء في معجم العين وإشكالية النسبة". جامعة الإمام مجلة العلوم العربية، العدد 16، (1431هـ): 58-66. وهو بحث مطول يقع في 67 صفحة انقطع للبحث في إشكالية نسبة كتاب العين. إلا أننا نميل إلى نسبة الكتاب إلى الخليل تمسكاً بالمشهور، والكتاب المحقق المطبوع، ونسبة المحققين إليه.

منظور إذ أخذوا عنه، وجعلوه مصدراً لهم، إذ لم توجد هذه المادة في أي معجم سابق له، إلا ما ضمّته نشوان الحميري في كتابه شمس العلوم لمدخل (إعراض) وحده فقط من دون الإتيان على مداخل الجذر المعجمي.

1.2. هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تصويب هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن منظور في معجمه لسان العرب وبيان سبب الخطأ.

1.3. الدراسات السابقة:

إذا أردنا أن نتحدث عن الدراسات السابقة فإننا لا نعدم من تناول قضية تصحيح الأخطاء التي وقعت في معجم لسان العرب نفسه، ومن ذلك كتاب (تصحيح لسان العرب) لأحمد تيمور باشا، وقد تناول فيها المرحوم أحمد تيمور التتبيه إلى "أغلاط وقعت في نسخة لسان العرب للإمام ابن منظور المطبوعة ببولاق² سنة 1300 - 1308 كُتبت عليها أثناء المراجعة ونشرنا عنها فصولاً في صحيفة المؤيد ومجلتي الضياء والآثار"³ خرج الكتاب في 140 صفحة، لكن المؤلف - رحمه الله - لم يتوقف عند المادة التي هي موضوع البحث.

وربما لا نجد الكثير مما وصل إليه علمي ووقع تحت يدي، لكن الذي وقفت عليه ملاحظتان عجولتان، الأولى عند المرتضى الزبيدي (1205هـ/1791م) أبدى فيها استغرابه من تكرار المادة اللغوية في المادة (ر ع ض) وشواهدا مثلما جاءت من قبل في مادة (ر ع ص).

والأخرى دراسة حديثة موسومة بـ (قضية التصحيح في المعجم العربي القديم) نُشرت في المجلة العربية، ص 30، ع 347 (ذو الحجة 1426، يناير 2006)، ص 46-47 لم يتجاوز حديث الباحث فيها عن مادة (ر ع ض) خمسة أسطر، علماً أنه أشار إلى أن المادة قد تكون محرفة لكن الموضوع يحتاج إلى استقصاء.

1.4. قيمة البحث:

تتجلى قيمة هذا البحث في أنه ينبّه إلى خطأ في حقل من حقول المعرفة، ولم يقطع أحد القول فيه، ولم يقف أحد وقوفا مطولاً عند مادته اللغوية وعند شواهدا في حدود ما أعلم.

2. ابن منظور ولسان العرب

من هو ابن منظور صاحب اللسان؟ الحقيقة التي لا مفرّ منها أن ابن منظور مشهور شهرة أثره الذي تركه وهو لسان العرب، فعَدُوا ثنائياً وعَدُوا قرينين. وقد قال عنه ابن النجار هو:

² مطبعة بولاق بالقاهرة.

³ أحمد تيمور باشا، تصحيح لسان العرب (القاهرة: دار الأفاق العربية، 2002)، ص 5.

"محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن أبي القاسم بن حبة بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي المصري، جمال الدين أبو الفضل"⁴ كان "مولده بالقاهرة يوم الاثنين الثالث والعشرين من المحرم سنة ثلاثين وستمئة. ونشأ بها"⁵ و"مات في شعبان سنة إحدى عشرة وسبعمئة"⁶.

2.1. مكانة ابن منظور العلمية:

صحب العالم الكبير شرف الدين أبا العباس، وأخذ عنه، واستمد منه وصار من الكتاب النجباء، ثم "باشر التوقيع السلطاني، وترقى فيه حتى جلس في الدست لقراءة القصص والتوقيع عليها. ولما قدم السلطان محمود غازان، كان فيمن كتب له، وكتب مع بكنم السلمي، وكان قادراً على أكثر من الكتابة مطيقاً مع اطلاع كبير على فنون عدة، واختصر كتباً كثيرة،⁷ وجمع بين صحاح الجوهري والمحكم في اللغة، فجاء في سبعة وعشرين مجلداً، سماه: نهاية الأدب في لغة العرب"⁸ "وجمع، وعمر، وحدث... وكان صدراً رئيساً، فاضلاً في الأدب، مليح الإنشاء، روى عنه السبكي والذهبي. وقال: تفرد في العوالي؛ وكان عارفاً بالنحو واللغة والتاريخ والكتابة، واختصر تاريخ دمشق"⁹. ومن خلال ما تقدم نرى أن ابن منظور قد برع في اختصار الكتب المطولة ومن أشهر اختصاراته تاريخ دمشق، كما برع في جمع كتب أخرى في كتاب كفعله في لسان العرب ونهاية الأدب في لغة العرب، ولا يعد ذلك نقيصة بحق ذلك العالم الجليل إذ كان ذلك سمة من سمات العصر.

2.2. ماهية معجم لسان العرب:

يعدُّ لسان العرب - بناء على المنهج الذي اتبعه المؤلف - من أشمل معاجم اللغة العربية وأكبرها وأكثرها شواهد ومادة علمية، لأنَّ ابن منظور جمع مادته من خمسة مصادر وجعلها في معجم واحد، ومصادره هي:

- تهذيب اللغة للأزهري (ت. 370هـ/981م)
- الصحاح للجوهري (ت. 393هـ/1003م)

⁴ محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، معونة أولي النهي، تح: عبد الملك بن عبد الله دهيش (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، 2008)، 1: 109.

⁵ تقي الدين المقرئ، المفقى الكبير (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007)، 7: 157.

⁶ جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (صيدا: المكتبة العصرية، د.ت)، 1: 248.

⁷ من أشهر مختصرات ابن منظور اختصاره لكتاب الحيوان للجاحظ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وتاريخ دمشق لابن عساكر، وكتاب الأغاني للأصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام الشنتريني، والمفردات لابن البيطار، وغير ذلك كثير، فقد ذكر أن مختصراته وصلت إلى خمسمئة مختصر.

⁸ المقرئ، المفقى الكبير، 7: 157.

⁹ السيوطي، بغية الوعاة، 1: 248.

- المحكم لابن سيده (ت. 458هـ/1066م)
- حاشية ابن بري على الصحاح (ت. 582هـ/1186م)
- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (ت. 606هـ/1210)

فصار لسان العرب موسوعة في الحقول الدلالية واللغة والغريب والنحو والصرف والقبائل والتأريخ والأدب والحديث والتفسير، وقد صُنِّفَت فيه غير واحدة من الرسائل في الدراسات العليا في الماجستير والدكتوراه.

وقد علل ابن منظور سبب تأليفه لهذا المعجم من قبيل أن يتلافى العيوب في المعاجم السابقة كما بدا له، إذ إن بعضها كان غاية في الجودة والتبويب والترتيب مع قصور جلي في استيعاب المادة العلمية والخزينة اللغوية، وبعضها الآخر كان جيدا في استيعاب المادة اللغوية مع قصور جلي في الترتيب والتبويب، ولعلنا نقطف من قوله ما يوضح ما ذكرنا. قال:

"إني لم أزل مشغولاً بمطالعات كتب اللغات والاطلاع على تصانيفها، وعلل تصاريفها؛ ورأيت علماءها بين رجلين: أما من أحسن جمعه فأبته لم يحسن وضعه، وأما من أجاد وضعه فأبته لم يجد جمعه".¹⁰

ولذلك فقد انتقى أفضل المعاجم حتى عصره واختارها لتكون عمدة كتابه. قال:

"ولم أجد في كتب اللغة أجمل من تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، ولا أكمل من المحكم لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده الأندلسي... فرق¹¹ الذهن بين الثنائي والمضاعف والمقلوب وبدد الفكر بالفيف والمعتل والرباعي والخماسي فصاع المطلوب،... ورأيت أبا نصر إسماعيل بن حماد الجوهري قد أحسن ترتيب مختصره، وشهره بسهولة وضعه... غير أنه في جو اللغة كالذرة، وفي بحرها كالقطرة... فأتيح له الشيخ أبو محمد بن بري فتبع ما فيه، وأملى عليه آماليه، مخرجا لسقطاته، مؤرخا لغلطاته... فرأيت أبا السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري قد جاء في ذلك بالنهاية، وجاوز في الجودة حد الغاية، غير أنه لم يضع الكلمات في محلها، ولا راعى زائد حروفها من أصلها،... فجمعت منها في هذا الكتاب ما تفرق، وقرنت بين ما غرب منها وبين ما شرق".¹²

من خلال هذا المقبوس نصل إلى النتيجة التي قَدَّمنا بها من قبل، وهي أن ابن منظور قد جمع خمسة معاجم في كتاب واحد أسماه لسان العرب إلا أنه رتب مادتها على طريقة الجوهري، وأنه لم يزد أو ينقص أية

¹⁰ جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 1: 7.

¹¹ صاحب الضمير ابن سيده صاحب المحكم، وقد اضطررت إلى اختصاره تجنباً للإطالة لأن النص طويل جداً.

¹² ابن منظور، اللسان، 1: 7-8.

كلمة على ما جاء في تلك المعاجم الخمسة فما كان في اللسان من صواب فلأصحابه الأوائل، وما كان من خلل وسقط فلهم أيضا. وعلى ذلك نصّ إذ قال:

"وليس لي في هذا الكتاب فضيلة أمث بها، ولا وسيلة أتمسك بسببها، سوى أنني جمعت فيه ما تفرّق في تلك الكتب من العلوم، وبسطت القول فيه ولم أشبع باليسير، وطالب العلم منهم، فمن وقف فيه على صواب أو زلل، أو صححة أو خلل، فعهده على المصنّف الأول، وحده وذمه لأصله الذي عليه المعول؛ لأنني نقلت من كل أصل مضمونه، ولم أبدل منه شيئا، فيقال فإنما إنثمه على الذين يبدلونه بل أديت الأمانة في نقل الأصول بالفص، وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيها من النص؛ فليعتد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة".¹³

بالتالي فإننا سنحتكم في بحثنا هذا إلى تلك الأصول التي جعلها ابن منظور مصادر استقى منها مادته بالحرف.

3. القراءة النقدية لمادة (ر ع ض)

3.1. قراءة المادة اللغوية والمصادر المستقاة منها

ساقني البحث المعجمي إلى حديث أبي ذر "خَرَجَ بِفَرَسٍ لَهُ فَتَمَعَكَ ثُمَّ نَهَضَ ثُمَّ رَعَضَ" ولفقت انتباهي أن الجذر اللغوي (ر ع ض) غير موجود في أوائل المعاجم اللغوية كالعين والتهذيب والجمهرة والصحاح والمقاييس والمحكم وغيرها. فماذا قال اللسان عن المادة اللغوية؟ قال:

"رَعَضَ: النِّهَايَةُ لِإِبْنِ الْأَثِيرِ: فِي حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ: خَرَجَ بِفَرَسٍ لَهُ فَتَمَعَكَ ثُمَّ نَهَضَ ثُمَّ رَعَضَ، أَي: لَمَّا قَامَ مِنْ مَتَمَعِكَ انْتَقَضَ وَارْتَعَدَ، وَارْتَعَضَتِ الشَّجَرَةُ إِذَا تَحَرَّكَتْ، وَرَعَضَتْهَا الرِّيحُ وَأَرَعَضَتْهَا. وَارْتَعَضَتِ الْحَبِيَّةُ إِذَا تَلَوَّتْ؛ وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: فَضَرِبَتْ بِيَدِهَا عَلَى عَجْزِهَا فَارْتَعَضَتْ، أَي: تَلَوَّتْ وَارْتَعَدَتْ"¹⁴

كانت المادة اللغوية صغيرة جداً، ولكن هذا لا يمثل مشكلة، فبعض الجذور كذلك، مع العلم إلى أن المؤلف - رحمه الله - أشار إلى أن مصدر المادة هو ابن الأثير في النهاية، وبالعودة إلى كتاب النهاية لابن الأثير كانت المفاجأة بعدم وجود مادة (ر ع ض)، لكنني وقعت على مادة (ر ع ص). وإليك ما قاله ابن الأثير:

¹³ ابن منظور، اللسان، 1: 8.

¹⁴ ابن منظور، اللسان، مادة (ر ع ص)، 7: 155.

"(رَعَصَ) فِي حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ: خَرَجَ بَفَرَسٍ لَهُ فَتَمَعَكَ ثُمَّ نَهَضَ ثُمَّ رَعَصَ. أَي: لَمَّا قَامَ مِنْ مُتَمَعَكِهِ انْتَفَضَ وَارْتَعَدَ. يُقَالُ ارْتَعَصَتِ الشَّجَرَةُ: أَي تَحَرَّكَتْ. وَرَعَصَتْهَا الرِّيحُ وَأَرَعَصَتْهَا. وَارْتَعَصَتِ الْحَيَّةُ إِذَا تَلَوَّتْ. وَمِنْهُ الْحَدِيثُ: فَضْرِبَتْ بِيَدِهَا عَلَى عَجْزِهَا فَارْتَعَصَتْ. أَي: تَلَوَّتْ وَارْتَعَدَتْ".¹⁵

وبالمقارنة بين المادتين (ر ع ض) في اللسان و(ر ع ص) في النهاية نجد أن كل ما ورد في مادة (ر ع ض) موجود نفسه في مادة (ر ع ص)، ولا ينعكس، وهذا أول الأدلة على أن مادة (ر ع ض) ابن منظور قد حُرِّفَتْ وأُخِذَتْ من مادة (ر ع ص) في النهاية لابن الأثير، ولكن بفارق بسيط وكبير في آن واحد، وهو أنه قد وقع في المادة تحريف من (ر ع ص) إلى (ر ع ض)، وعلى الأرجح أن ذلك الخطأ وقع بسبب الكتابة والنسخ، لكننا عندما نبحث عن مادة (ر ع ص) في اللسان، نقع عليها مشابهة إلى حدود ما للمادة الأخرى. قال ابن منظور:

"رَعَصَ: الْإِزْتِعَاصُ: الْإِضْطِرَابُ؛ رَعَصَهُ يَرَعُصُهُ رَعَصًا: هَرَّهَ وَحَرَّكَهَ. قَالَ اللَّيْثُ: الرَّعْصُ بِمَنْزِلَةِ النَّفْضِ، وَارْتَعَصَتِ الشَّجَرَةُ: اهْتَرَّتْ. وَرَعَصَتْهَا الرِّيحُ وَأَرَعَصَتْهَا: حَرَّكَتَهَا. وَرَعَصَ الثَّوْرُ الْكَلْبَ رَعَصًا: طَعَنَهُ فَاحْتَمَلَهُ عَلَى قَرْنِهِ وَهَرَّهَ وَنَفَضَهُ. وَضَرَبَهُ حَتَّى ارْتَعَصَ أَي التَّوَى مِنْ شِدَّةِ الضَّرْبِ. وَارْتَعَصَتِ الْحَيَّةُ: التَّوَتْ؛ قَالَ الْعَجَّاجُ:

إِنِّي لَا أَسْعَى إِلَى دَاعِيَةٍ إِلَّا ارْتِعَاصًا كَارْتِعَاصِ الْحَيَّةِ

وَارْتَعَصَتِ الْحَيَّةُ إِذَا ضُرِبَتْ فَلَوَّتْ ذَنْبُهَا مِثْلَ تَبَعَصَصَتْ. وَفِي الْحَدِيثِ: فَضْرِبَتْهَا بِيَدِهَا عَلَى عَجْزِهَا فَارْتَعَصَتْ... أَي: تَلَوَّتْ وَارْتَعَدَتْ... وَفِي حَدِيثِ أَبِي ذَرٍّ: خَرَجَ بَفَرَسٍ لَهُ فَتَمَعَكَ ثُمَّ نَهَضَ ثُمَّ رَعَصَ فَسَكَّنَهُ، وَقَالَ: اسْكُنْ فَقَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكَ. يُرِيدُ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ مِنْ مَرَاغِهِ انْتَفَضَ وَارْتَعَدَ".¹⁶

وبالمقارنة بين مادتي (ر ع ض) و(ر ع ص) في لسان العرب المعجم نفسه، نجد أن المادتين متقاربتان من حيث الكم، وقد زادت مادة (ر ع ص) على قرينتها قليلا، فمادة (ر ع ص) في اللسان 22 سطرًا ومادة (ر ع ض) في 6 أسطر فقط، وأن كل ما ورد في مادة (ر ع ض) جاء نفسه في مادة (ر ع ص)، وكذلك الشواهد، فشواهد (ر ع ض) نفسها في مادة (ر ع ص)، وأن المعنى العام في المادتين واحد، فكلتاهما تتفقان في الارتعاد والتحرك والالتواء، وكل ذلك يبيِّن بوقوع خطأ ولبس ما، لكننا لا نطمئن إلى صحة هذا الحكم ما لم نقارنه بكتب المعاجم النظرية.

¹⁵ مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح. طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت، المكتبة العلمية، 1979)، مادة (ر ع ص)، 2: 234.

¹⁶ ابن منظور، اللسان، مادة (ر ع ص)، 7: 41.

3.2. قراءة المادة اللغوية ومقارنتها بالمعاجم الأخرى

نقوم في هذه الفقرة باستعراض المادة المعجمية في غير معجم حتى نهاية القرن الخامس الهجري، وغايتنا في ذلك أن نثبت أن مادة الجذر المعجمي لم توجد قبل ابن منظور، ولا سيما المعاجم التي حددها ابن منظور مصدرا من مصادر معجمه اللسان، وبعد ذلك سنستأنس بالزبيدي الذي تعجب من تكرار الشواهد في المادتين.

3.2.1. كتاب العين للفراهيدي (ت. 170هـ/786م)

بالرجوع إلى أقدم معجم لغوي عربي - وهو كتاب العين - لم نجد لمادة (ر ع ض) فيه أثرا، وإنما وقفنا على مادة (ر ع ص). قال:

"رَعَصَ: الرَّعْصُ بِمَنْزِلَةِ النَّفْصِ. ارْتَعَصَتِ الشَّجَرَةُ، وَرَعَصَتْهَا الرِّيحُ، وَأَرَعَصَتْهَا، لُعْتَانٍ. وَالتَّوْرُ يَحْتَمِلُ الْكَلْبَ بِطَعْنَةٍ فَيَرَعُصُهُ رَعْصًا إِذَا هَزَّهُ وَنَفَضَهُ".¹⁷

3.2.2. كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني (ت. 206هـ/821م)

وكذلك في كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني لم نقف على مادة (ر ع ض) وإنما وقفنا على (ر ع ص). قال الشيباني:

"الارتعاص: تحرك الحية أو السمكة إذا أُخرجت من الماء. قال العجاج:

إِلَّا ارْتِعَاصًا كَارْتِعَاصِ الْحَيَّةِ".¹⁸

3.2.3. الجمهرة لابن دريد (ت. 321هـ/933م)

وكذلك في كتاب الجمهرة لابن دريد لا يوجد مادة (ر ع ض) وإنما (ر ع ص). قال:

«قَوْلُهُمْ: رَعَصَهُ، إِذَا ضَرَبَهُ، وَضَرِبَهُ حَتَّى ارْتَعَصَ، أَي: التَّوَى مِنْ شِدَّةِ الضَّرْبِ. وَارْتَعَصَتِ الْحَيَّةُ،

إِذَا التَّوَتَ. قَالَ الرَّاجِزُ:

إِلَّا ارْتِعَاصًا كَارْتِعَاصِ الْحَيَّةِ عَلَى شِرَا سَيْفِي وَمُنْكَبِيَّةِ

¹⁷ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، مادة (ر ع ص)، 1: 299.

¹⁸ أبو عمرو الشيباني، الجيم (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1974)، مادة (ر ع ص)، 2: 29.

وارتعص الجذبي، إذا طفر نشاطاً، وأحسب أن هذا مقلوب عن اعتراض الفرس وارتعص، وهما واجد. وارتعص الرمح ارتعاصاً، إذا اشتد اهتزازُه... والرَّعْصُ شبيهه بالنَّقْضِ من قولهم: رَعَصَتِ الرِّيحُ الشَّجَرَةَ، إذا نفضت أغصانها".¹⁹

3.2.4. كتاب الأفعال لابن القوطية (ت. 367 هـ / 977 م)

وكذلك في كتاب الأفعال لابن القوطية لم نقف على مادة (ر ع ض) وإنما وقفنا على (ر ع ص). قال ابن القوطية:

"ورعصت الريح الشجرة رعصاً وأرعصتها: هزتها، ومنه ارتعاص الحية: تلويها، وبالرمح: طعنته".²⁰

3.2.5. تهذيب اللغة للأزهري (ت. 370 هـ / 981 م)

وكذلك في كتاب تهذيب اللغة للأزهري لم نقف على مادة (ر ع ض) وإنما وقفنا على (ر ع ص). قال الأزهري:

"رعص: أبو عبيد عن الأصمعي: يُقال للحية إذا ضربت فلوت ذنبها: قد ارتعصت، وأنشد للعجاج:

إلا ارتعاصاً كارتعاص الحية".²¹

3.2.6. الصحاح للجوهري (ت. 393 هـ / 1003 م)

وكذلك في كتاب الصحاح للجوهري لم نقف على مادة (ر ع ض) وإنما وقفنا على (ر ع ص). قال الجوهري:

"الارتعاص: الاضطراب. قال الأصمعي: يقال: ارتعصت الحية، إذا ضربت فلوت ذنبها، مثل تبغصت. قال العجاج:

إني لا أسعى إلى داعية إلا ارتعاصاً كارتعاص الحية".²²

3.2.7. المحكم لابن سيده (ت. 458 هـ / 1066 م)

¹⁹ أبو بكر بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، مادة (رعص)، 2: 737.

²⁰ أبو بكر ابن القوطية، كتاب الأفعال، ط2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993)، مادة (رعص)، 96.

²¹ أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1987)، مادة (رعص) 2: 15.

²² أبو نصر إسماعيل الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، مادة (رعص) 3: 1041.

وكذلك في كتاب المحكم لابن سيده لم نقف على مادة (ر ع ض) وإنما وقفنا على (ر ع ص). قال ابن سيده:

"رَعَصَهُ يَزَعُصُهُ رَعَصًا: هزه وحركه. وارتعصت الشجرة: اهتزت. ورعصتها الريح، وأرعصتها: حركتها. ورعص الثور الكلب رَعَصًا: طعنه، فاحتمله على قرنه، وهزه وضربه، حتى ارتعص، أي: التوى من شدة الضرب، وارتعصت الحية: التوت، قال العجاج:

إِنِّي لَا أَسْعَى إِلَى دَاعِيَةٍ إِلَّا ارْتِعَاصًا كَارْتِعَاصِ الْحَيَّةِ

وارتعص الجدي: طفر من النشاط. وارتعص الفرس كذلك. وارتعص اليزق: اضطرب".²³

وقد سبق أن ذكرنا من قبل أننا لم نقف على مادة (ر ع ض) في النهاية لابن الأثير، وإنما وقفنا على مادة (ر ع ص)، وقد أوردناها من قبل، وإنما نقلنا كل هذه النقول لئلا يقول قائل: إن المادة اللغوية مختلفة في المعاجم السابقة.

3.2.8. شمس العلوم لنشوان الحميري (ت. 573هـ / 1178م)

أول إشارة إلى المادة اللغوية التي هي موضوع البحث في المعجم العربية - فيما وقفنا عليه - بدأت عند نشوان الحميري. قال: "الإزعاض يقال: أزعصت الريح الشجرة ورعصت: لغتان"²⁴ إلا أن نشوان الحميري لم يرتب معجمه على طريقة الجذور اللغوية وإنما رتبته على المداخل المعجمية، ولم يورد إلا مدخل (أرعض إرعاضاً)، وأشار إلى أن (رعض) لغة في (أرعض) وهما بمعنى واحد، وقد أوردنا المادة - كما جاءت في شمس العلوم - بتمامها.

3.2.9. تاج العروس: الزبيدي (ت. 1205هـ / 1791م)

لقد وقفنا في تاج العروس على مادتي (ر ع ض) و(ر ع ص)، ولا غرابة في ذلك فالزبيدي متأخر عن ابن منظور بما يقرب من خمسة قرون، والمادة التي أوردتها في (ر ع ض) مستقاة من اللسان. ولا حاجة لإيراد مادة (ر ع ص) من جديد فقد أوردناها من قبل وهي لا تختلف عند الزبيدي كثيراً عما كانت عليه في اللسان، إلا أنني سأورد مادة (ر ع ض) عنده وتعليقه اللافت للانتباه عليها. إذ قال:

²³ ابن سيده الأندلسي، المحكم والمحيط الأعظم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، مادة (رعص) 1: 434.

²⁴ نشوان الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين العمري ومظهر الإيراني ويوسف محمد عبد الله (بيروت، دار الفكر المعاصر، 1999)، 4: 2549.

"رَعَضَ الْفَرَسُ، كَمَنْعَ: انْتَقَضَ وَاِرْتَعَدَ. وَاِرْتَعَضَتِ الشَّجَرَةُ: تَحَرَّكَتْ وَرَعَضَتْهَا الرِّيحُ وَأَرَعَضَتْهَا. وَاِرْتَعَضَتِ الْحَيَّةُ: تَلَوَّتْ. هَكَذَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ اللِّسَانِ هُنَا عَنِ ابْنِ الْأَثِيرِ، وَأَهْمَلَهُ الْجَمَاعَةُ، وَقَدْ سَبَقَ ذَلِكَ بَعْيْنَهُ فِي الصَّادِ وَلَعَلَّ مَا ذَكَرَهُ لُغَةً".²⁵

فتعقيب الزبيدي على ما ورد في مادة (ر ع ض) مثير للدهشة، ومفاده: أن مادة (ر ع ض) لم ترد في معجم قبل اللسان وأن جماعة المعجميين أهملوا هذا الجذر، وأن ما ذكره ابن منظور في مادة (ر ع ض) قد سبق أن أورده عيْنُهُ في باب الصَّادِ أي: في مادة (رعص)، على أنه عَقَّبَ بقوله: (وَلَعَلَّ مَا ذَكَرَهُ لُغَةً)، وقوله (ولعل...) لا يقطع بكونه لغة من اللغات، فلو كان لغة يعرفها الزبيدي لقطع بالنص عليها - وهو صاحب أكبر معجم في اللغة العربية إلى وقته - لكنّه لما لم يعرف لغة لها قال (لعل...)

3.3. القراءة النقدية للشواهد

للشاهد المعجمي أهميته في إبراز المعنى المعجمي، وينقسم الشاهد إلى أنواع باعتبارات مختلفة فمن حيث الجنس القولبي الذي ينتمي إليه ذلك النص المستشهد به يأتي الشاهد القرآني والشاهد من الحديث النبوي الشريف والشاهد الشعري والشاهد من منشور كلام العرب".²⁶

ومن دون أن نعرض المادة مرة أخرى - تجنباً للإطالة والتكرار - سنناقش شواهدا، ففي المادة اللغوية السابقة نقف على شاهدين حديثيين الأول منهما: حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ "خَرَجَ بِفَرَسٍ لَهُ فَتَمَعَكَ ثُمَّ نَهَضَ ثُمَّ رَعَضَ فَسَكَّنَهُ، وَقَالَ: اسْكُنْ فَقَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكَ" والآخر: حَدِيثُ "فَضْرِبَتْ بِيَدِهَا عَلَى عَجْزِهَا فَارْتَعَضَتْ"، وفي الحديثين تفصيل مهمٌ وغير قليل.

أولاً: الحديثان مرويان بالصاد في مادة (ر ع ص) إلى جانب الضاد في مادة (ر ع ض) عند ابن منظور نفسه، أما في مصدره الذي أحال إليه وهو النهاية لابن الأثير (606هـ/1210م) فهما مرويان بالصاد فقط، ولا يوجد لمادة (ر ع ض) أثر فيه.

ثانياً: ابن الأثير استقى الحديثين من مرويات ابن قتيبة الدينوري (276هـ/889م) في كتابه (غريب الحديث)، وبينهما ما يقرب من ثلاثة قرون ونصف.

ثالثاً: ابن قتيبة الدينوري روى الحديثين في كتابه - الذي أشرفنا إليه من قبل - من دون أن يعرف لهما قائلًا أو روايا، وقد نصَّ على ذلك، بل أنكر أن يكونا حديثين؛ إذ بَوَّبَهُمَا في باب سَمَاهُ:

²⁵ الزبيدي، التاج، مادة (رعص)، 18: 348.

²⁶ سعاد أحمد علي شولاق، "الشواهد الشعرية المصنوعة في جمهرة اللغة لابن دريد 321هـ"، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة 6، العدد 1 (2021): 192.

(أحاديث سمعت أصحاب اللغة يذكرونها ولا أعرف أصحابها).²⁷

وعنوانه هذا للباب يشي بإنكار ابن قتيبة لهذه الأحاديث التي لا يعرف لها أصلاً أو راوياً، وتبقى المشكلة في أن غير واحد ممن كتب في غريب الحديث أو صنّف في المعاجم استشهد بالحديثين على أنّهما حديثان من دون الإشارة إلى أنّهما مجهولتا القائل، أو أنّهما منكران أو أنّهما ليسا بحديثين. لكن البحث والتحقيق في الحديثين لا يوصل إلى الشاهد اللغوي، وهو كالتالي:

3.3.1. حديث أبي ذرّ "خَرَجَ بِفَرَسٍ لَهُ فَتَمَعَكَ ثُمَّ نَهَضَ ثُمَّ رَعَصَ فَسَكَنَهُ، وَقَالَ: اسْكُنْ فَقَدْ أَحْبَبْتُ دَعْوَتَكَ" بالعودة إلى كتب الحديث وجدنا أنّ الحديث ورد في مسند الإمام أحمد بشكل مختلف كلياً، لا يوجد بينه وبين رواية المعجميين تقاطعٌ إلا بالنذر اليسير جداً، وهو أنّ فرسه مستجاب الدعوة؛ إذ روى الإمام أحمد الحديث برقم (21442) قال:

"عَنْ ابْنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ حُدَيْجٍ مَرَّ عَلَى أَبِي ذَرِّ، وَهُوَ قَائِمٌ عِنْدَ فَرَسٍ لَهُ فَسَأَلَهُ: مَا تُعَالِجُ مِنْ فَرَسِكَ هَذَا؟ فَقَالَ: إِنِّي أَظُنُّ أَنَّ هَذَا الْفَرَسَ قَدْ اسْتَجِيبَ لَهُ دَعْوَتُهُ. قَالَ: وَمَا دُعَاءُ الْبَهِيمَةِ مِنَ الْبَهَائِمِ؟ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْ فَرَسٍ إِلَّا وَهُوَ يَدْعُو كُلَّ سَحَرٍ فَيَقُولُ: اللَّهُمَّ أَنْتَ حَوَّلْتَنِي عَبْدًا مِنْ عِبَادِكَ، وَجَعَلْتَ رِزْقِي بِيَدِهِ، فَاجْعَلْنِي أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَوَلَدِهِ".²⁸

وبناء على النص الصحيح للحديث المروي في كتب السنة فالمعنى مختلف واللفظ مختلف وموضع الاستشهاد غير موجود في الحديث.

3.3.2. حديث: "فَضْرِبَتْ بِيَدِهَا عَلَى عَجْزِهَا فَارْتَعَصَتْ" وروايته عند ابن قتيبة كما يأتي:
"جاء في الحديث: إن امرأة جاءت تشتري من رجل شيئاً فقال لها: ادخلي البيت، فدخلت فضرب بيده على عجزها فارتعصت".²⁹

والملاحظ أنّ الرواية مختلفة قليلاً عما جاء في النهاية، فضلاً عن أنّ ابن قتيبة رواه في الباب ذاته الذي سماه (أحاديث سمعت أصحاب اللغة يذكرونها ولا أعرف أصحابها).³⁰ والذي قلنا عنه بأنّه يشي بإنكاره لهذه الأحاديث التي لم يعرف لها أصلاً أو راوياً.

²⁷ ابن قتيبة الدينوري، غريب الحديث، تح: عبد الله الجبوري (بغداد: مطبعة العاني، 1977) 3: 733. 'باب أحاديث سمعت أصحاب اللغة يذكرونها ولا أعرف أصحابها'.

²⁸ ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب أرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999) 35: 348، رقم الحديث 21442.

²⁹ الدينوري، غريب الحديث، 3: 751. 'باب أحاديث سمعت أصحاب اللغة يذكرونها ولا أعرف أصحابها'.

³⁰ الدينوري، غريب الحديث، 3: 733. 'باب أحاديث سمعت أصحاب اللغة يذكرونها ولا أعرف أصحابها'.

وبعد التحقيق في أصل الحديث والتتقيب عنه في كتب السنّة والسيرة وحياة الصحابة، وجدنا له مشابها رواه أبو نعيم الأصبهاني في كتابه (معرفة الصحابة) برقم (6473)، إذ قال:

"عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فُحِشَةً» سورة آل عمران الآية (135)، قَالَ: يُرِيدُ نَبْهَانَ التَّمَارَ، وَكُنْيَتُهُ أَبُو مُقْبِلٍ، أَتَتْهُ امْرَأَةٌ حَسَنَاءٌ جَمِيلَةٌ، تَبْتَاغُ مِنْهُ تَمْرًا، فَضَرَبَ عَلَى عَجْزِهَا، فَقَالَتْ: وَاللَّهِ مَا حَفِظْتُ غَيْبَةَ أَخِيكَ، وَلَا نَلْتُ حَاجَتَكَ، فَأَسَقِطَ فِي يَدِهِ، فَذَهَبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِيَّاكَ أَنْ تَخُونَ امْرَأَةَ غَازٍ. فَذَهَبَ يَبْكِي، فَقَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ: النَّهَارَ صَائِمًا، وَاللَّيْلَ قَائِمًا حَزِينًا، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ الرَّابِعِ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فُحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ» سورة آل عمران الآية (135)، فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخْبَرَهُ بِمَا نَزَلَ فِيهِ، فَحَمَدَ اللَّهُ وَشَكَرَهُ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذِهِ تَوْبَتِي، قَبِلْهَا اللَّهُ مِنِّي، فَكَيْفَ لِي حَتَّى يَقْبَلَ شُكْرِي؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ» سورة هود (114) الآية³¹

وبالنظر إلى رواية الحديث ذاته بين (معرفة الصحابة) و(غريب الحديث) و(النهاية) و(لسان العرب) نجد بينها بوناً شاسعاً جداً، فالشاهد في اللسان في (ارتعصت) بالصاد والصاد، وفي النهاية وغريب ابن قتيبة ومن أخذ عنه (ارتعصت) بالصاد، وتفرد ابن قتيبة بأنه أشار إلى أنه ليس بجديث، بل صاحبه مجهول، فأنكره، أما في رواية أبي نعيم فلا (ارتعصت ولا ارتعصت)، ولا شاهد فيها.

4. الخاتمة

ثبت لنا بالطرق الثلاثة التي سلكتها في هذا البحث، وهي: قراءة المادة المعجمية في مصادرها المستقاة

منها، وموازنتها بالمعجم النظرية، ومناقشة الشواهد التي كانت موضع الاستشهاد ثبت لنا النتائج التالية:

1. أقدم ذكر لمادة (ر ع ض) في المعجم العربية جاء في كتاب شمس العلوم لنشوان الحميري (ت. 573هـ/1178م) باقتضاب شديد، ثم تبعه ابن منظور (ت. 711هـ/1311م) وقد أحال المادة بما فيها إلى مصدرها وهو كتاب النهاية لابن الأثير (ت. 606هـ/1210م) علماً أن النهاية يخلو منها خلوا تاماً، وإنما احتوى على مادة (ر ع ص).

2. إن مادة (ر ع ض) مُحَرَّفَةٌ عن مادة (ر ع ص) - ولا نزع بحال من الأحوال أنه تحريف مقصود، لكنه خطأ يقع من الإنسان مهما بلغ - والدليل على ذلك أن شواهد مادة (ر ع ض) متكررة في مادة (ر ع ص) وأن المعنى المعجمي العام للمادتين واحد.

3. الشواهد الحديثية - الحديثية من باب الاتساع - التي وصلتنا في هذه المادة المعجمية ليست بأحاديث تحتوي على لفظ الشاهد الذي هو موضوع البحث، وليست بصالحة للاستشهاد بها ههنا، لأنها بصورتها الصحيحة الحقّة تخلو من الشاهد.

³¹ أبو نعيم الأصبهاني، معرفة الصحابة، تج: عادل بن يوسف العزازي (الرياض: دار الوطن للنشر، 1998)، 5: 2709، رقم الحديث 6473.

4. ضَمَنَ الزبيدي مادة (ر ع ض) في تاجه، وأشار إلى أن الشواهد نفسها جاءت لدى ابن منظور في مادة (ر ع ص) بعدما أوردها في مادة (ر ع ض)
5. تَبَيَّنَتْ بعض المعاجم الحديثة كالوسيط ومتن اللغة المادة المعجمية موضوع البحث تمسكا بورودها في بعض المعاجم القديمة والله أعلم.
- ويوصي هذا البحث بضرورة تحقيق الشواهد الحديثة في كتب اللغة عن طريق هيئة علمية مختصة، وطباعة ذلك في كتاب، كما يوصي البحث بإعادة النظر في المواد المعجمية في معجم لسان العرب وتحقيق نسبتها في أصولها المستقاة منها.

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

القرآن الكريم.

- ابن الأثير، أبو السعادات مجد الدين. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تح. طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999م.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. *جمهرة اللغة*. تح. رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. *المحکم والمحيط الأعظم*. تح. عبد الحميد هندواي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. *غريب الحديث*. تح. عبد الله الجبوري. بغداد: مطبعة العاني، 1977م.
- ابن القوطية، أبو بكر. *كتاب الأفعال*. تح. علي فوده، ط2. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993م.
- ابن منظور الأنصاري، جمال الدين محمد بن مكرم بن علي. *لسان العرب*. ط3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي. *تهذيب اللغة*. تح. محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. *معرفة الصحابة*. تح. عادل بن يوسف العزازي، الرياض: دار الوطن للنشر، 1998م.
- باشا، أحمد تيمور، *تصحيح لسان العرب*. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2002م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *تاج اللغة وصحاح العربية*. ط4. تح. أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- الحميري، نشوان. *شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم*. تح. حسين العمري، ومطهر الإيراني، ويوسف محمد عبد الله. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1999م.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تح. مصطفى حجازي. الكويت: دار الهداية، 1977-1979م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا: المكتبة العصرية، د.ت.
- شولاق، سعاد أحمد علي. "الشواهد الشعرية المصنوعة في جمهرة اللغة لابن دريد 321هـ". *مجلة العلوم الإسلامية والحضارة* 6، العدد 1 (2021م): 189-214.
- الشيبياني، أبو عمرو إسحاق بن مزار. *كتاب الجيم*. تح. إبراهيم الأبياري. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1974م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *كتاب العين*. تح. مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- المقريزي، تقي الدين. *المقفى الكبير*. تح. محمد يعلاوي، ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007م.

Kaynakça/References

Kur'an-ı Kerim

- Bâşâ, Ahmet T. *Tashîhu Lisani 'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Âfaki'l-Arabiyye. 2002.
- el-Asbahani, Ahmed E. *Marifatü's-Sahabe*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azazî. 5. bs. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- el-Cevherî, İsmail E. *es-Sıhah*. Thk. Ahmet b. Abdul Gafur el-Attar. 4. bs. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyin, 1987.
- el-Ezherî, Muhammed E. *Tahzibü'l-Luga*. Thk. Muhammed Avez Murib. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâs, 2001.
- el-Ferahidî, el-Halil E. *Kitabü'l Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzumi ve İbrahim es-Samirraî. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, t.s.

- el-Himyeri, Naivan E. *Şemsi'l-Uhum ve Devaü Kelami'l-Arapı min'l-Kulum*. Thk. Hüseyin el-Umerî, Mutahher el-Eryanî ve Yusuf Muhammed Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1999.
- el-Makrizi, Takıyyuddin E. *el-Mükaffa'l-Kabir*. Thk. Muhammed el-Yalavi, 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 2007.
- eş-Süyûtî, Abdulrahman C. *Buğyetü'l-Vuat fi Tabakati'n-Nuhat*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazli İbrahim. Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriye, t.s.
- eş-Şeybânî Merar E, İ. *Kitabü'l-Cîm*. Thk. İbrahim el-Ebyari. Kahire: el-Hey'etü'l-Ammetü Lişüuni'l-Matabii'l-Emiriye, 1974.
- ez-Zâbidî, Muhammed E. *Tacü'l-Arus*. Thk. Mustafa Hijazi. Kuveyt: Dâru'l-Hidaye, 1977-1979.
- İbn Dureyd, Muhammed E. *Cemheretü'l-Luga*. Thk. Remzi Balabakki. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyin, 1987.
- İbn el-Esir, Mecdüddîn E. *Nihayetü fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Aser*. Thk. Tahir el-Zavi ve Mahmut el-Tanahi. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1979.
- İbn el-Kûtiyye, Muhammed E. *Kitabü'l-Afaal*. Thk. Ali Fuda, 2. bs. Kahire: Mektebetü'l Hânci, 1993.
- İbn Hanbel, Ahmed E. *el-Müsned*. Thk. Şüayp Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Kuteybe, Deyneveri M. *Garibü'l-Hadis*. Thk. Abdullah el-Cabburî, 2. bs. Bağdat; Matbaatü'l-Ânî, 1977.
- İbn Manzur, Cemaleddin E. *Lisanü'l-Arab*. 3. bs. Beyrut: Dâr Sadır, 1414 H.
- İbn Sideh, Ali İ. *El-Muhkem ve'l-Muhiti'l-Azam*. Thk. Abdurrhman Hindavi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şolak, Suad A. “eş-Şevahidü'ş-Şi'riyetü'l-Masnua'tü fi Cemhereti'l-Lugati”. *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye ve'l-Hadâre* 6, no. 1, (2021): 189-214.



Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları

The Subjective Nature of Historical Periodization and Its Reflections on the History of Arabic Literature

Asuman EMİN* & Şükran FAZLIOĞLU **

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve
Belagati Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.

E-mail: asumanemin@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-2152-0887>

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim
Dalı, İstanbul, Türkiye.

E-mail: sukran.fazlioglu@marmara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3738-4645>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Asuman EMİN,
Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve
Belagati Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye.

Submission/Başvuru:
22 Ağustos/August 2023

Acceptance /Kabul:
02 Kasım/November 2023

Citation Atf/:
EMİN, Asuman ve Şükran FAZLIOĞLU.
"Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği
ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları."
*Istanbul Journal of Arabic
Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023):
119-142.

Öz

Bu çalışma, insan zihninin çalışma sisteminden kaynaklanan bir ihtiyaç olarak tarihi dönemlendirmenin gerekliliğini incelemektedir. Makale, tarihi dönemlendirmenin neden ve nasıl ortaya çıktığını ele alarak, döngüsel ve çizgisel tarih anlayışlarını analiz ettikten sonra Batı dünyasında yaygın olarak kabul edilen eski çağ, orta çağ ve yeni çağ dönemlendirmesinin evrimini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyarak, bu kategorizasyonun tarihsel gelişimini ve bu dönemlendirme sistemine getirilen eleştirilere odaklanmaktadır. Tarihsel dönemlendirmenin öznel bir yaklaşım içerdiğini ve farklı perspektiflerin farklı tarihsel dönemlendirmelere imkan vereceğini vurguladıktan sonra bunun Arap edebiyatı tarihine yansımaları ele alınacaktır. Arap edebiyatı tarihinde oryantalistler ve yerli edebiyatçılar tarafından yapılan ilk çalışmaları değerlendirerek yerli edebiyatçıların oryantalistlerin başlattığı sistemi takip ve taklit ettikleri sonucuna ulaşacaktır. Çalışma, edebiyat tarihinde öne sürülen çöküş paradigmasına yönlendirilen eleştirileri inceledikten sonra dönemlendirmenin, dönemlendirmeyi yapan tarihinin tercihlerini ve önceliklerini yansıtan öznel bir yapı olduğunu, dolayısıyla Arap edebiyatı tarihinde genel kabul gören dönemlendirmenin bilimsel ve objektiflikten uzak bir yapıya sahip olduğunu, bu nedenle Arap edebiyatı tarihinin yeniden gözden geçirilerek yalnızca edebiyata mahsus terimlerle, tutarlı, objektif ve sürekliliği olan bir dönemlendirme yapma ihtiyacı gerekliliğine temas edecektir.

Anahtar Kelimeler: Tarih dönemleri, tarih yazımı, Arap edebiyatı tarihi, dönem terimleri, oryantalizm.

Abstract

This study examines the necessity of historical periodization as a need arising from the working system of

the human mind. After analyzing the cyclical and linear conceptions of history, the article focuses on the historical development of this categorization and the criticisms of this periodization system by presenting in detail the evolution of the ancient, medieval and new age periodization widely accepted in the Western world. After emphasizing that historical periodization involves a subjective approach and that different perspectives will allow different historical periodization, the reflection of this on the history of Arabic literature will be discussed. By evaluating the first studies in the history of Arabic literature by orientalists and local literati, it will conclude that local literati followed and imitated the system initiated by orientalists. After examining the criticisms against the decadence paradigm put forward in the history of literature, the study will touch upon the fact that periodization is a subjective structure that reflects the preferences and priorities of the historian who makes the periodization; therefore, the generally accepted periodization in the history of Arabic literature has a structure that is far from being scientific and objective. For this reason, the history of Arabic literature needs to be revised and it is necessary to make a consistent, objective and continuous periodization with terms specific only to literature.

Keywords: Historical periods, historiography, Arab literary history, terms of period, Orientalism.

Extended Abstract

Throughout history, people have created calendars using the movements of Sun and Moon to organize time and divide it into years, seasons, months, days, and hours. This organization gave people the opportunity to control their daily life. Just as it is natural for humans to divide time into sections to organize their daily lives, periodization to make sense of the past is a similarly natural activity. This activity gives man the opportunity to master time. Therefore, since organizing and making sense of a whole by dividing it into sections is an action appropriate to the structure of the human mind and gives it the power of control, historical periodization should be seen as a manifestation of putting the past in order.

The phenomenon of the past, which we call history, encompasses the actions of human beings located in space from the beginning to the present moment. For this reason, the time-space-human triad constitutes the main material of history. The events that occur in a process in the life of human beings positioned on earth flow in the context of cause and effect and in interconnected sequences. This sequence reveals a gigantic chain of events with the progression of time. Considering 4.5 billion years of human history, the intertwined ball of events makes it difficult to understand and interpret the past when viewed retrospectively from today. The structure of the human mind perceives a whole by first dividing it into sections. Therefore, a historical whole not divided into sections and periods creates an ambiguous structure for the human mind. To overcome this ambiguity, the periodization of history is not only a tool for the classification of scattered information but also a prerequisite for scientific knowledge. Therefore, periodization is a crucial issue that historiography must recognize. It is also a necessity for understanding history and making sense of it in a systematic way.

When we accept that the division of history into periods and epochs is a necessity, a problem arises that we need to answer. Is there an accepted scientific methodology for periodizing history? Or can it be determined that those who define the terms of the period and draw distinctive lines between the periods are based on objective grounds? Does the division of time according to different ideas and worldviews imply the imposition of an ideological idea? Can it be claimed that the subjective characteristics of the historian are valid in all space and time? Le Goff argues that periodization reflects a way of thinking and that periodizing history is never an unbiased and innocent act. "Periodization is necessary, but its claim of universality and ideological construction can produce a hegemonic discourse".

The primary objective of this study is to question the objectivity of the existing periodization in the history of Arabic literature. A period spanning centuries in the history of Arabic literature has been labeled with terms such as "stagnation," "decline," or "decadence." The article aims to prove that historical periodization is a subjective act carried out for a specific purpose and to argue that a similar hegemonic discourse is produced in the history of Arabic literature. To verify the validity of this claim, firstly, the ideological construct of the Western general historical periodization will be examined. For this purpose, the definitions of cyclical and linear historical conceptions will be examined. Then, the general perception of history, which changed with the Enlightenment period and became established worldwide, will be touched upon. The traces of the changing notion of history will be followed on the same ideological plane in the history of Arabic literature. By accepting that the cultural environment of the historian and the intellectual environment in which he grew up directly affected his understanding of history, his view of history, and his interpretation of history, it will be claimed that the orientalist who made the first scientific studies in the field of the history of Arabic literature produced a hegemonic discourse and established a specific history and periodization of Arabic literature with their subjective perspectives, and then the local literary scholars working in the field accepted this historical fiction as it was and caused it to become widespread. To support this claim, recent scholarly studies on the period considered static, which question the objectivity of the existing periodization and offer an alternative perspective, will be taken as a reference.

Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları*

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlar, zamanı düzenlemek ve onu yıllara, mevsimlere, aylara, günlere ve saatlere bölmek için güneşin ve ayın hareketlerini kullanarak takvimler oluşturdular. Bu organizasyon insanlara günlük yaşamlarını kontrol etme fırsatı vermiştir. İnsanların günlük yaşamlarını düzenlemek için zamanı bölümlere ayırması ne kadar doğalsa, geçmişi anlamlandırmak için dönemlendirme yapmak da benzer şekilde doğal bir faaliyettir. Bu faaliyet insana zamana hakim olma fırsatı verir. Dolayısıyla bir bütünü bölümlere ayırarak düzenlemek ve anlamlandırmak insan zihninin yapısına uygun bir eylem olduğu ve ona kontrol gücü verdiği için tarihsel dönemlendirme de geçmişi düzene sokmanın bir tezahürü olarak görülmelidir.¹

Tarih adını verdiğimiz geçmiş olgusu, başlangıçtan içinde bulunduğumuz âna kadar bir mekan üzerinde konumlanan insanın yapıp etmelerini bir bütün halinde kuşatır. Bu nedenle zaman-mekan-insan üçlüsü, tarihin ana malzemesini oluşturur. Yeryüzünde konumlanan insanın hayatında bir süreç içine giren hadiseler, bir sebep-sonuç bağlamında ve birbirine bağlı silsileler halinde akıp gider. Bu silsile, zamanın ilerlemesi ile birlikte devasa bir olaylar zincirini ortaya çıkarır. 4,5 milyar yıllık insanlık tarihi göz önüne alındığında iç içe geçen hadiseler yumağı, bugünden geriye doğru bakıldığında geçmişi anlama ve yorumlama zorluğunu da beraberinde getirir. İnsan zihninin yapısı, bir bütünü önce kesitlere ayırarak algılamaktadır. Dolayısıyla kesitlere ve dönemlere ayrılmayan bir tarihsel bütün, insan zihni için muğlak bir yapı oluşturur. Bu muğlaklığı aşmak adına tarihi dönemlendirmek, dağınık haldeki bilginin sınıflandırılması için bir araç olmanın ötesinde bilimsel bilginin ön koşulu olduğu için gereklidir.² Bu nedenle dönemlendirme, tarih yazımının kabul etmesi gereken çok önemli bir konudur. Tarihi anlamak ve sistematik bir şekilde anlamlandırmak için de bir gereklilik teşkil eder.

Tarihin dönemlere ve çağlara ayrılmasının bir gereklilik olduğunu kabul ettiğimizde cevaplamamız gereken bir soru ortaya çıkar. Tarihi dönemlendirirken kabul edilen bilimsel bir metodoloji var mıdır? Ya da dönem terimlerini tesmiye

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belâgati bölümünde hazırlanan *XX. Yüzyıl Mısır Romanında Ulusal Kimlik İnşası (1914-1945)* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), s.2.

² S. D. Goitein, "A plea For Periodization of Islamic History," *Journal of The American Oriental Society* 88, no2 (1968): 228.

edenlerin ve dönemler arasına ayırt edici çizgiler koyanların nesnel temellere dayandığı tespit edilebilir mi? Farklı düşünce ve dünya görüşlerine göre zamanın bölünmesi, ideolojik bir fikrin dayatılması anlamına gelir mi? Tarihinin ortaya koyduğu öznel karakteristik niteliğin tüm mekan ve zaman düzleminde geçerli olduğunu iddia edilebilir mi? Le Goff, dönemlendirmenin bizzat bir düşünme biçiminin yansması olduğunu ve tarihi dönemlendirmenin asla yansız ve masum bir edim olmadığını söyler.³ “Dönemselleştirme yapmak bir zorunluluktur fakat bunun evrenselliği iddiası ve ideolojik kurgusu, hegemonik bir söylemi üretebilmektedir”.⁴

Bu çalışmanın öncelikli hedefi Arap edebiyatı tarihinde mevcut dönemlendirmenin nesnellliğini sorgulamaktır. Arap edebiyatı tarihinde yüzyılları kapsayan bir dönem aralığı “durağanlık”, “gerileme” ya da “çöküş” gibi terimlerle adlandırılmıştır. Makalenin amacı, tarihi dönemlendirmenin bizzat belirli bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilen subjektif bir eylem olduğunu ispatlamak ve buradan hareketle Arap edebiyatı tarihinde benzer bir hegemonik söylemin üretildiğini iddia etmektir. Bu iddianın geçerliliğini doğrulamak için öncelikle Batı menşeli genel tarih dönemlendirmesinin ideolojik kurgusu incelenecektir. Bunun için döngüsel ve çizgisel tarih telakkilerinin tanımı irdelenecek ardından Aydınlanma dönemi ile değişen ve tüm dünyada yerleşik hale gelen genel tarih algısına temas edilecektir. Değişen tarih telakkisinin izleri Arap edebiyatı tarihinde aynı ideolojik düzlemde takip edilecektir. Tarihinin kültürel çevresinin ve yetiştiği entelektüel ortamın onun tarih anlayışını, tarihe bakışını ve tarihi yorumlamasını doğrudan etkilediğini kabul ederek; Arap edebiyatı tarihi alanında ilk ilmî çalışmaları yapan oryantalistlerin hegemonik bir söylem üreterek, öznel bakış açılarıyla belirli bir Arap edebiyatı tarihi ve dönemlendirmesi tesis ettiklerini, ardından alanda çalışan yerli edebiyatçıların, tesis edilen bu tarihi kurguyu olduğu gibi kabul edip yaygınlaşmasına sebep oldukları iddia edilecektir. Bu iddianın desteklenmesi için durağan olarak kabul edilen döneme dair son dönemde yapılan ve mevcut dönemlendirmenin nesnellliğini sorgulayıp alternatif bakış açısı sunan ilmî çalışmalar referans alınacaktır.

I- GENEL TARİHİN DÖNEMLENDİRİLMESİ

a- Tarih Telakkileri ve Dönemlendirme Olgusunun Tarihsel Gelişimi

Geçmişten bu yana tarih sürecine ilişkin iki tür telakkinin ortaya çıktığını görürüz. Bunlardan birisi döngüsel (*dairevi*) süreç, diğeri ise çizgisel (*hattî*) süreçtir.⁵ Döngüsel sürecin temelinde tarihin belirli dönemlere göre kendini yenilemesi vardır. Bu düşüncenin temelini ise tabiatta sürekli olarak yenilenen hadiselerin gözlemlenmesi neticesinde elde edilen tekrar fikrinin toplumsal hayata tatbik edilmesi oluşturur. Buna göre her şey bir devinim ve tekrar içindedir. Zamanın

³ Le Goff, *Tarihi Dönemlere*, 16.

⁴ Faruk Karaarslan, “Tarih ve Hafızanın Düşüm Noktası: Tarihi Dönemselleştirme Sorunu ve Le Goff’un Dönemselleştirme Görüşü”, *İnsan ve Toplum* 9, no 2,1 (2019): 3.

⁵ Necmettin Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılmasında “Üç”lü Sistem ve “Avrupa Merkezci” Tarih Kurgusu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, no. 9 (2009): 27.

sonsuz döngüsü söz konusudur. İnsanlar ve toplumlar geçmişleri ile gelecekleri arasında rastlantısal olarak dönen, bir sürekliliği olmayan hadiseler ile muhataptır ve tarih sürekli tekrar eden, kesik ve birbirinden kopuk halkalardan ibarettir. Dairevî süreç, eski Çin, Hint, Mısır, Mezopotamya ve Yunanlılar gibi kadim medeniyetlerin sahip oldukları bir tarih anlayışıdır. Başlangıcı ve sonu belli olmayan ve sürekli tekrar eden çember tasavvuru, insanlık tarihinde hakim olan en eski ve en uzun tarihi süreç algısını yansıtır.⁶

Çizgisel süreç ise döngüsel tarih sürecinin tam tersidir. Bu düşünceye göre tarihi olaylar, belli bir başlangıcı ve sonu olan, düz ve çizgisel bir akışa sahiptir. Bu düşünce, Kitab-ı Mukaddes ile başlamış ve Yahudi inancının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.⁷ Daha sonra Hıristiyanlığa geçerek Orta çağ Avrupa'sına hakim olmuştur. Bu zaman tasavvuruna göre, olayların tekerrürü söz konusu değildir. Antik çağda hakim olan döngüsel tarih anlayışı, Orta Çağ'da yerini çizgisel tarih anlayışına bıraktı. Bu ise Aydınlanma dönemi ile birlikte ortaya çıkan, tarihin hep ileriye ve tekamüle doğru aktığı düşüncesine dönüşecektir.⁸ Bu tasavvur, günümüzde “ilerlemeci tarih görüşü” olarak karşımıza çıkar. Dinî bir kaynağı olmakla birlikte aydınlanma dönemi filozofları bu tasavvuru dünyevileştirmiş; modern versiyonuna kavuşturarak son şeklini vermiştir. Aydınlanma dönemi filozofları dini, hayatın merkezinden çıkarıp Tanrının yerine insanı koymuş olsalar da bir paradoks olarak tarih tasavvurunda model olarak Hıristiyan tasavvuruna bağlı kalmışlardır.⁹

Batı geleneği içinde tarihin dönemlendirilmesi ilk olarak Herodot'un M.Ö. beşinci yüzyılda yaptığı dönemlendirme ile Yunan düşüncesinin kökenlerine ve Daniel'in M.Ö. altıncı yüzyılda yaptığı dönemlendirme ile Eski Ahit'e dayanır. Gündelik pratiğe ise ancak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda tarihin okullarda ders şeklinde okutulması ile girmiştir.¹⁰ St. Augustinus (354-430), tarihi dönemlendirmeyi insan ömrünün bebeklik, çocukluk, ergenlik, gençlik, olgunluk ve yaşlılık evrelerinden ve yaratılışın altı günde gerçekleşmesinden esinlenerek altı kısma ayırarak yapar. Her dönemin başlangıcını ve bitişini ise Kitab-ı Mukaddes'te isimleri ve kıssaları geçen peygamberlerle belirlemiştir.¹¹ Augustinus'un tarihi altı döneme bölerek başlattığı sistem, çizgisel tarihi süreçtir. Böylece Antik Çağ'da geçerli olan döngüsel tarih akışı artık tarihin bir daha tekrar etmeyecek olaylardan

⁶ Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılmasında,” 27.

⁷ Kubilay Ayseverer, “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih,” *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41, no. 1 (2001): 173; Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi I. Tarih Düşüncesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004) s. 198'den aktaran: Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılmasında,” 28.

⁸ Mustafa Malhut, “Tarih Yazımında Dönemlendirme Meselesi,” *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, no. 26 (2021): 327.

⁹ Ayseverer, “Bir İlerleme Tasarımı,” 176.

¹⁰ Le Goff, *Tarihi Dönemlere*, 101.

¹¹ Birinci dönem: Infantia (Hz. Adem- Hz. Nuh), ikinci dönem: Pueritia (Hz. Nuh- Hz. İbrahim), üçüncü dönem: Adolescentia (Hz. İbrahim- Hz. Davud), dördüncü dönem: İuventus (Hz. Davud- Babil Sürgünü), beşinci dönem: Gravitas (Babil Sürgünü- Hz. İsa'nın doğması) ve altıncı dönem: Senectus (Hz. İsa'nın Doğması- Dünyanın sonu). Şu anda yaşanmakta olan altıncı gün belirli bir neslin sayısı ile sınırlıdır. Bkz. Alkan, “Tarihin Çağlara Ayrılmasında,” 30.

meydana gelen bir defalık süreç olduğu telakkisi Orta Çağ'da kabul edilir hale gelmiştir.¹²

Katolik din adamı Joachim von Fiore (1130-1202) Augustinus'un tarihi altı çağa bölerek başlattığı dönemlendirmeye yeni bir sistem getirmiş ve tarihi üç çağa ayırmıştır. Bu sefer Ahd-i Atik'te geçen Yahudi peygamberler dışarıda bırakılıp sadece Ahd-i Cedid'te hikayesi anlatılan Hz. İsa merkezli bir taksim yapılmıştır. Hıristiyanlıktaki Baba-Oğul-Kutsal Ruh yani teslis inancının üçlü yapısı dünya tarihinde kabul edilegelen üçlü yapının iskeletinin oluşturur. Bu taksimata göre dünya tarihi, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un sırasıyla hakim olduğu üç büyük çağa ayrılmıştır.¹³ Ayrıca Fiore, tarihi sürecin tam merkezine Hz. İsa'yı yerleştirerek tarih öncesi (MÖ.) ve tarih sonrası (MS.) kavramlarını ortaya koymuştur.¹⁴

Hıristiyan din adamlarının girişimleriyle oluşturulan tarih algısı on yedinci yüzyılda Alman tarihçi Christoph Cellarius (1634-1707) tarafından Eski / Antik Çağ (Başlangıçtan 337'ye kadar), Orta Çağ (337 – 1453) ve Yeni Çağ (1453 ve sonrası) şeklinde isimlendirilmiştir. Hıristiyan din adamlarından tevarüs ettiği tarihi dönemlendirmeyi dinin etkisinden kurtarıp şekilsel olarak sekülerleştirmiştir.¹⁵ Bundan sonra, Eski çağ, Orta çağ ve Yakın çağ üçlü tarih kurgusu tüm dünyada modern eğitimin temeli olarak benimsenmiştir. Ancak bunun ne derece nihai, adil ve nesnel olduğu tartışmalıdır.¹⁶ Zira adı geçen çağların başlangıç ve bitişlerini belirleyen tarihi gelişmeler yalnızca Avrupa tarihi ve Avrupalıların mensubu olduğu Hıristiyanlık ile ilgili hadiselerdir.¹⁷ Bu kurguyu yapanlar Katolik ve Protestan din adamları, özünü ise Hıristiyanlık ve Batı Avrupa tarihinde cereyan eden hadiseler teşkil etmektedir. Daha sonra pozitivist tarih anlayışı ile birlikte siyasi ve iktisadi merkezli hadiselerle dönemler belirlenmeye gayret edilse de sistemin ruhuna Hıristiyanlık inancı ve Avrupa merkezci anlayış tesir etmiştir. Bu sistemde Avrupa coğrafyası ve Batı Avrupalı milletler tarihin merkezine yerleştirilip diğer coğrafya ve milletler dışarıda bırakılmıştır. Netice olarak tarihin antik- orta çağ- modern

¹² Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında," 30.

¹³ Birinci dönem: Hıristiyanlık öncesi (Ahd-i Atik) dönemi; ikinci dönem: Oğul'un hakimiyeti (Hz. İsa'nın doğumundan başlayıp 1260'lara kadar devam edecek olan dönem; üçüncü dönem: gelecekte 1260'lardan itibaren başlayacak olan Kutsal Ruh'un hakimiyeti dönemi. Bkz. Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında," 32.

¹⁴ Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında," 32.

¹⁵ Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında," 33.

¹⁶ Alkan, "Tarihin Çağlara Ayrılmasında," 24; Khalid Blankinship, "Islam and World History: Towards a New Periodization", *The American Journal of Islamic Social Studies* 8, no. 3 (1991): 423. Danilevsky, "Kesinlikle söylemek gerekirse, Roma, Yunan, Hint, Mısır ve bütün tarihsel halkların her birinin kendi İlk, orta ve yeni dönemleri olmuştur; her organizma gibi bunların her birinin de kendi gelişme aşamaları olmuştur; ancak bu aşamaların sayısı, ne daha az ne de daha çok, mutlaka üç, değildir" diyerek bu ayrımın kesinlikle nesnel olmadığını söyler. Pitirim Alexandrovitch Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tunçay (Bilgi Yayınevi: Ankara, 1979), 59.

¹⁷ Roma İmparatoru Konstantin 337 yılında ölmüştür. Konstantin'in tarihteki en önemli icraatı ise imparatorlukta hakim olan pagan inanç sistemini terk edip Hıristiyanlığa geçmesidir. Yeni Çağ'ı ise Hıristiyan Avrupa tarihinde çok önemli bir olay olan Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'un Müslümanların eline geçtiği 1453 yılı ile başlatması, Cellarius'un yaptığı taksimatta dinin etkisini gözler önüne sermektedir.

şemasının temel itibariyle Greko-Romen ve Yahudi düşüncesinin, ardından Hıristiyan düşüncesinin ve daha sonra da materyalist ideolojinin birbirini izleyen hakimiyetini temsil ettiği söylenebilir.¹⁸

Avrupa merkezci tarih ekolünün Avrupa'dan hareketle kurguladığı Antikçağ, Orta çağ ve Yeniçağ dönemlendirmesinin geçerliliği ve bilimselliği eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya'da Nicolay Danilevsky (1822-1885) ve Almanya'da Oswald Spengler (1880-1936) bu dönemlendirmeye karşı sert eleştiriler getirdiler.¹⁹ Danilevsky, tarihin eski, orta ve yeni dönemlere bölünmesinin ardında, Avrupa ya da Roma-Germen uygarlığının evrensel insan uygarlığıyla özdeş olduğu fikrinin yattığını söyler. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün Eskiye Orta dönemden ayıran bir sınır olarak algılanması bunun bir göstergesidir. Danilevsky, tarihin bu şekilde bölünmesindeki mantık hatasını tıpkı bir insanın kendi yaşam tecrübesini anlatırken kendi doğum tarihini, eğitim hayatını ve evlilik tarihini temel alarak bütün insanların hayatını tanımlamaya kalkışmasına benzetir.²⁰ Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı kendisi için önemli bir olay olsa da Çin'i, Hint'i ya da birçok Arap kabilelerini hiç ilgilendirmemiştir. Danilevsky'ye göre insanlığın bütün kaderini makul sınırlar içinde tüm insanlığı teşmil edecek düzeyde dönemlere bölebilecek tek bir olayın dahi var olması mümkün değildir. Çünkü şimdiye dek tüm insanlık için hem aynı zamanda hem de aynı önemde hiçbir olay vuku bulmamıştır ve bundan sonra da vuku bulması zordur.²¹

Danilevsky gibi Spengler de yürürlükteki Batı Avrupa tarih şemasını inanılmayacak kadar "yavan ve anlamsız" bir şema olarak görmektedir.²² Spengler Avrupa'nın ortaya koyduğu bu şemayı görelilik teorisi üzerinden eleştirir. Ayın Jüpiter ya da Satürn'den daha büyük görünmesi, gerçekten büyük olduğu anlamına gelmez. Bunun gibi ortaya konan çağ devirlerinin geçerliliği, ancak bunları icat edenlerin verdiği ehemmiyet kadardır.²³ Bunun gibi Avrupa merkezci tarih okulunun "Karanlık Çağlar" olarak tanımladığı MS. 500 ile 1000 yılları aynı zamanda İslam medeniyetinin en parlak dönemini, Bizans'ın en iyi dönemlerinin çoğunu, Çin'in

¹⁸ Blankinship, "Islam and World History," 424.

¹⁹ Danilevsky'nin kitapları dilimize tercüme edilmediğinden, tarih felsefesi hakkındaki görüşleri için Pitiirim Sorokin'in kendisinden bolca alıntı yaptığı *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* isimli kitabına başvuracağız.

²⁰ Sorokin, *Bir Bunalım Çağında*, 58.

²¹ Sorokin, *Bir Bunalım Çağında*, 58. Danilevsky, insanlığın tüm birikimini önüne alıp tarihin doğrusal bir zemin üzerinde tek bir insanlık medeniyetine doğru ilerlediği tarih anlayışı yerine çoklu kültür-medeniyet tiplerinin varlığını savunur. Gerçekte ayrı çizgiler boyunca oluşan ve pek çok farklı medeniyet aracılığı ile ortaya çıkan çeşitli yolların çok yönlü hareketlerden oluştuğunu düşünür. Ona göre her uygarlık doğar; kendi morfolojik biçimine ve kendi değerlerine göre gelişir. Böylelikle toplam insanlığın kültür başarıları hazinesini zenginleştirir. Bir medeniyetin ortaya koyduğu zenginlik daha sonra başka hiçbir medeniyet tarafından özgül ve esas biçimiyle devam ettirilmeden geçip gider. Danilevsky, yapay tarih sisteminin yerine tarihin bölümlerinin temelini, farklı kültür tiplerini ayırmayan doğal tarih sistemini savunur. Bkz. Sorokin, *Bir Bunalım Çağında*, 59-60.

²² Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, çev. Giovanni Scognamiglio & Nuray Sengelli (Dergah Yayınları: İstanbul, 1997), 30

²³ Oswald Spengler, *Decline of the West*, I, s.94'ten aktaran: Sorokin, *Bir Bunalım Çağında*, 73.

Tang Hanedanlığını, Japon medeniyetinin ise biçimlendirici dönemini kapsıyordu.²⁴ Dolayısıyla Batı tarafından tespit edilen tarihi dönüm noktaları doğrudan doğruya ilişkin oldukları kültürden başkası için uygulanamaz ve anlamsızdır.

b- Modern Tarih Telakkisi: İlerlemeci Tarih Anlayışı

On yedinci yüzyılda Cellarius'un tarihi eski – orta – yeni terimleri sonucunda çağlara ayırması ile ortaya çıkan çizgisel tarih algısının, kadim medeniyetlerde yaygın olan döngüsel tarih algısının yerine geçtiğini söylemiştik. Bunun bir yansıması olarak on yedinci yüzyıldan itibaren özellikle Avrupa'da yazılan tarih, bir ilerleme ve gelişme süreci olarak görülmeye başlandı. Bu görüşün belirmesinde ve daha sonra yaygınlaşmasında, biri siyasi diğeri düşünce alanında gerçekleşen iki olay etkili olmuştur. Bunlardan biri, 1683 yılında Osmanlı Devleti'nin Kutsal Roma İmparatorluğu'nun başkenti Viyana'yı kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanmasıdır. Osmanlı ordusu ilk kez zayıflık belirtileri gösterdiğinde, Avrupalılar kendilerini Doğu'nun bir çöküş ve gerileme evresine girdiğine ikna etmişlerdi.²⁵ Çünkü "Avrupa'da tarih artık ilerleme açısından düşünülüyordu. İslam ve Ortadoğu'yu ise Avrupa'nın mutlak karşıtı ve ters yansıması olarak düşünmeye başladılar. Dolayısıyla mantıksal olarak ilerlemenin tersi olan gerilemenin, Ortadoğu'nun tarihini karakterize etmesi gerekiyordu. Bir müddet sonra Avrupalılar ilerlemeyi neredeyse doğal bir süreç olarak görmeye başladılar. Eğer bir toplum Avrupa'da olduğu gibi olumlu yönde evrilmemişse, o toplumda yanlış giden bir şeyler olmalıydı."²⁶ Ortadoğu, evrim sürecinde bir kayma yaşamıştı ve bunun cehalet, tiranlık, özel mülkiyetin yokluğu, çevre koşulları ve barbarların istilaları gibi çok çeşitli sebepleri vardı. Avrupalılar Doğu'nun kusurunu açıklarken sık sık dört unsuru vurguladılar. Uzun zaman içinde oluşan iklimsel değişiklikler, göçebe istilaları, İslam dini ve Doğu'nun karakteristik özelliği olarak despotizm, evrim merdiveninde Doğu'nun ileriye atılmasının önünde engel teşkil eden unsurlardı.²⁷ Avrupa'nın Orta Doğu hakkındaki düşüncelerinin temelini, İslam dininin bu toplumlara etkin bir şekilde nüfuz etmesi oluşturuyordu. Bu nedenle iyi kötü ne varsa hepsinden İslam sorumluydu. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda aydınlanma düşüncesi ile Avrupa'nın elde ettiği askeri, siyasi ve ekonomik ilerleme ile rasyonelleşmesi arasında kurduğu yakın bağ, İslam dininin hayatın pek çok alanında hakim olduğu Doğu toplumlarının geri kalmasının sebebi olarak görülmüştür.

Aydınlanma filozoflarının düşünceleri ve Osmanlı'nın askeri zayıflığı modern Avrupa tarihindeki en önemli iki gelişmeyi simgeler. Avrupalıların kendi tarihlerini "modern" terimlerle düşünmeye başladıkları bu dönem uluslaşma, liberalleşme,

²⁴ Blankinship, "Islam and World History," 431.

²⁵ Peter Christensen, *The Decline of Iranshahr Irrigation and Environment in the Middle East, 500 BC – AD 1500*, çev. Steven Sampson, I.B Tauris (London-New York, 2016), 9. Viyana kuşatmasından birkaç yıl sonra Osmanlı Devleti Balkanlar'daki topraklarının neredeyse yarısını kaybetti. Bundan sonra İslam orduları bir daha asla bir Orta Avrupa ülkesi için bir tehdit oluşturmayacaktı. Hatta sadece bir yüzyıl içinde bir Avrupa ordusu ilk kez İslam topraklarına saldırdı. 1798'de Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali Müslüman bir ülkeyi ilk kez Avrupalı sömürge yönetimine maruz bırakmıştı.

²⁶ Christensen, "The Decline of Iranshahr Irrigation," 10.

²⁷ Christensen, "The Decline of Iranshahr Irrigation," 10.

maddi zenginliğin yaratılması ve siyasi gücün genişlemesi olarak anladıkları “ilerleme” kavramını sahiplendikleri dönemdir. Bu nedenle on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa tarihi, bir ilerleme ve gelişme süreci olarak görülmeye başlanmıştır. Bundan sonra Yunan kültüründen beslenen Aydınlanma düşünürleri, kendi tarihlerinde olduğunu var saydıkları kümülatif ilerleme ile yakından uyumlu bir Avrupa felsefe tarihi anlatısı oluşturdular. Özellikle on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda İspanya, İngiltere ve İberya Yarımadası’nda yoğunluk kazanan Arapçadan Latinceye tercüme faaliyetleri, Avrupalıları yeniden Yunan düşüncesi ile buluşturmuştu. On üçüncü yüzyılda Avrupa’da felsefi faaliyetin yeniden ortaya çıkmasından itibaren artık kesintisiz bir ilerleme anlatısı ortaya çıktı. Peki Batı özellikle on üçüncü yüzyıldan sonra yeniden ilerleme ivmesini yakaladığında Doğu ne yapıyordu? Batının sürekli ilerleyen tarih düşüncesinin karşısında artık Doğu’nun gerileyen tarafı temsil ettiği algısı ortaya çıkmıştır. 1258 Moğol istilası ile birlikte artık İslam topluluklarının gerilemeye başladığı anlatısı popüler olmaya başladı. Doğu, barbar istilaları ile yıkılmaya yüz tutarken Batı, Arapçadan Latinceye aktarılan felsefi birikim sayesinde reform ve Rönesans hareketi ile maddi gücün zirvesine tırmanmaya başladı. Avrupa’da felsefenin yükselişiyle eş zamanlı olarak İslam’da felsefenin düşüşe geçtiğine dair bir hikaye ortaya çıktı. Bir zamanlar İslam büyük bir imparatorluğa ve en parlak dönemlerinde Bağdat ve Kahire gibi şehirlere sahipken artık yalnızca Yunanlılar ile Latin Orta Çağ skolastisizmi arasında köprü gören bir gelenek olarak anılmaya başladı.²⁸ Bu anlamda İslam medeniyetinin gerilemesinin başlangıç tarihi (hem felsefi hem edebî anlamda), antik Yunan’dan gelen bilginin Müslümanlar tarafından Avrupalılara aktarıldığı ve onların da bu bilgiyi hümanist bir Rönesans ve bilimsel bir aydınlanma için kullandıkları “an” ile aynı zamana denk gelmiştir.²⁹

Avrupalılar on yedinci yüzyılda Avrupa’nın ilerleyen ivmesine karşılık Doğu’nun gerilediği düşüncesini aslında Osmanlı’nın askeri zayıflığının ortaya çıktığı Viyana kuşatmasından çok daha öncelere götürür. Düşünce alanında, İslam toplumunda felsefi düşüncenin son temsilcisi olduğunu iddia ettikleri İbn Rüşd ile on ikinci yüzyılın sonlarında sona erdiğini iddia ettiler.³⁰ T. J. De Boer’in (1866-1942) yanı sıra Ignac Goldziher (1850-1921), Hellmut Ritter (1892-1971) ve Edward Granville Browne (1862-1926) gibi İslam çalışmalarında etkili Batılı otoriteler, Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eserinin İslam’da felsefenin sonunu getirdiğini iddia etmişlerdi.³¹ Aynı iddia Arap edebiyatı için de söz konusudur. Arap edebiyatı tarihine genel tarih kurgusu ile doğru orantılı olarak “gerileme ve çöküş”

²⁸ Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (New York: Oxford University Press, 2021), 3.

²⁹ Griffel, *The Formation*, 238.

³⁰ Hollandalı felsefe tarihçisi Tjitze J. De Boer (1866-1942)’in ilk kez İslam’da felsefe tarihi üzerine yazdığı ders kitabının 1990’lara kadar etkisini sürdürmesi önemlidir. Çünkü De Boer kitabında, Arap ve İslam felsefesini İbn Rüşd ile sona erdirir ve onu sadece İbn Haldun üzerine kısa bir ek takip eder. İbn Rüşd ile İslam felsefesinin sona ermesine karşılık Avrupa’da Aristotelesçi ve dolayısıyla skolastik felsefenin yükselişi başladı. Ona göre İbn Rüşd Avrupa felsefesinin ilerleyişi ile İslam’daki felsefi geleneğin gerileyişinin başladığı nokta idi.

³¹ Griffel, *The Formation*, 5.

paradigması damgasını vurmuştur. Edebiyatta gerileme ve çöküş 1258’de Moğol İstilasından sonra Abbasi Devleti’nin yıkılması ile başlatıldı. Arap edebiyatı tarihinde geleneksel dönemlendirme yöntemleri edebiyat tarihi ile siyaset tarihinin karşılıklı etkileşiminden kaynaklanan ve edebî dönemlerin siyasi tarihin gelişimiyle tutarlı bir şekilde bölümlere ayrılması suretiyle ele alınmıştır.

II- ARAP EDEBİYATI TARİHİNİN DÖNEMLENDİRİLMESİ

Edebiyat tarihinin, tarihin bir alt dalı olarak ortaya çıkması ve aynı isimle sistemli bir bilim dalı olarak ele alınarak incelenmesi, on sekizinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır. Batı’da 1772’de İtalyan, 1795’te Alman, 1822’de Rus, 1861’de İspanyol ve 1864’te ilk İngiliz edebiyatı tarihine dair eserler yayınlanmıştır.³² Arap edebiyatı tarihinde ise ilk çalışmalar Avusturyalı şarkiyatçı Alfred von Hammer-Purgstall tarafından 1850 yılında, ardından ünlü Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann tarafından 1897 yılında yapılmıştır. Dolayısıyla dönem terimlerinin belirlenmesinde bu alanda ilk çalışmaları yapan şarkiyatçıların yadsınamaz bir etkisi vardır. Dönem taksimi için yapılmış olan kavramsallaştırmalarda, döngüsünü Batı medeniyetinin tarih felsefesinden ilham alan, gerileme ve çöküşün temessül ettiği bir “orta çağ” fikri, Arap edebiyatı tarihine de benzer şekilde uyarlanmıştır.

Edebi araştırmalarda dönemlendirme, her tarih yazımı girişiminde geçmişin yeniden inşası ve zamanın kavranması gibi ortak olan soruları gündeme getirir. Tarihçinin kültürel çevresi, onun tarih anlayışını ve tarihe bakışını doğrudan etkiler. Dolayısıyla dönemlendirme, tarihçinin yorumunu ve kendisini çevreleyen dünya görüşünü ortaya koyar.³³ Dönemlendirme için kullanılan bir terimin görevi, belirli bir zaman aralığını sınırlamaktır. Ancak bir edebi çağı olduğu gibi yansıtacak/temsil edecek bir terim bulmak ve bulunan bu terimin / kavramın bütün bir dönemin hakkını vermesi zordur.

Oryantalist çalışmalarda genel bir söylem olarak Arap edebiyatında Abbasilerden sonra kayda değer bir üretim olmadığı vurgulanır. Abbasilerden sonra Arap edebiyatının bir taklit ve derleme çağına girdiği, artık İslam toplumlarında verimli fikirlerin, orijinal ve aydınlatıcı düşüncenin izine rastlanmadığı iddia edilir.³⁴ Bu nedenle Arap edebiyatı tarihinde İslam’ın doğuşu ile başlayıp Abbasilere kadar zirveye ulaşan, ardından gerileme ve çöküş sürecine giren ve sonra Batı ile karşılaşma sonrası tıpkı tarihi çağlar gibi modern döneme giren bir dönemlendirme yapısı ile karşılaşırız. Arap edebiyatı tarihini cahiliye dönemi, Sadru’l-İslam dönemi, Abbasi dönemi, çöküş ve modern dönem olmak üzere beş kategori haline almak literatürde bir gelenek haline gelmiştir. Ancak bu dönemlendirme şeklinin tarihi gelişimi, yapılan dönemlendirmenin ideolojik boyutu hakkında fikir vermektedir.

³² M. Orhan Okay, "Edebiyat Tarihi," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV, 1994), <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebiyat-tarihi> (30.09.2021).

³³ Gabriel Piterberg, "The Tropes of Stagnation and Awakening in Nationalist Historical Consciousness: The Egyptian Case," *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* içinde, ed. Israel Gershoni and James Jankowski (New York: Columbia University Press, 1997), 49.

³⁴ Reynold Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (New York: Scribners, 1907), 442-43.

A- Arap Edebiyatı Tarihinde İlk Dönemlendirme Çalışmaları

I- Oryantalistler

Arap edebiyatı tarihinde yapılan en ünlü çalışma Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann'ın (1868-1956) kaleme aldığı, kısaca GAL olarak bilinen “Arap Edebiyatı Tarihi” (*Geschichte der Arabischen Literatur*)³⁵ adlı eseridir. Ancak öncesinde Alfred von Hammer-Purgstall (1774-1856), 1850 yılında *Literaturgeschichte der Araber* adlı eserini yayınlamıştı. Fakat büyük ihtimalle Brockelmann'ın eserinin hem Doğu hem de Batı dünyasında Arapça, İngilizce, Fransızca, Türkçe ve Lehçe olmak üzere pek çok dünya diline çevrilmesi ile elde ettiği şöhret, Hammer'in eserini gölgede bıraktı.³⁶ Brockelmann, Hammer'in bu eseri ile ilgili bilgi vermediğinden onun kendisinden önce yapılan bu çalışmadan haberdar olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak hem çalışma yaptığı sahada aynı konunun kendi dilinde yazılmış olması hem de dönemlendirme konusunda takip ettiği yöntem bakımından Hammer'in Brockelmann'a yol gösterdiği anlaşılabilir.

1- Alfred von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Arabischen Literatur* (1850)

Hammer, edebiyat tarihinin bir dönemini belirleyen şeyin edebiyatla siyasetin etkileşimi olduğunu ileri sürer. Bu nedenle edebiyat tarihini siyasi tarih ile uyumlu bir şekilde dönemlendirmiştir. Bunu yaparken aslında edebî üretim için siyasi otoriteye ihtiyaç duyulmayacağını itiraf etse de yine de hanedanların yükselişlerinin ve düşüşlerinin Arap edebiyatının dönemlerine damgasını vurduğunu iddia eder. Bu düşünceden hareketle Hammer, Arap edebiyatı tarihini Hz. Muhammed'den (s.a.v.) Bağdat'ın düşüşüne kadar bir dönem ve Bağdat'ın düşmesinden Napolyon seferine kadar başka bir dönem olmak üzere kabaca iki devirde ele alır. Bundan sonra her bir yarının da kendi içinde ikiye bölünebileceğini söyleyerek toplam dört evreyi şu tarihlere göre yapar: Hz. Muhammed'den yaklaşık 925'e kadar birinci dönem; 925'ten Bağdat'ın düştüğü 1258'e kadar ikinci dönem; 1258'den Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethedildiği 1517'ye kadar üçüncü dönem ve 1517'den Fransızların Mısır'ı işgal ettikleri 1789'a kadar dördüncü dönem. Bunlardan ilk ikisini özümseme ve en yüksek gelişme yılları; son ikisi ise gerileme ve çürüme

³⁵ Eserin ilk cildinin hazırlığı 1897'de tamamlandı ancak 1898 yılında basıldı. Sonraki dört yıl içinde de ikinci cildin hazırlığı tamamlandı ve 1902 yılında basıldı. Eserin yayımlandığı tarihten itibaren düzeltilme ve eklemeleriyle birlikte 1937 yılında bir cilt, 1938'de başka bir cilt ve 1942'de bir cilt daha hazırlanmış ve bu eklemelerle (*supplements*) birlikte 1949 yılında ikinci baskısı gerçekleşmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Yanç, “Carl Brockelmann Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi 2020), 31

³⁶ Brockelmann'ın Arap edebiyatı tarihi alanında büyük bir alanı doldurduğu için kendisinden sitayişle bahsedilmiştir. Bkz. Hüseyin Münis, “Karl Burukilman,” *el-‘Arabî*, no. 139, 32-37. Alfred von Hammer-Purgstall, *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret* (Vienna: K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1850).

yılları olarak nitelemiştir.³⁷ Böylece Arap edebiyatının ilk kronolojik tasnifi Hammer tarafından yapılmış oldu. Ondan sonra “yükseliş ve düşüş şeması” Arap edebiyatı tarihi yazımının temeli haline gelmiştir.

2- Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* (1898)

Bu eserde, Arap dilinde hemen her alanda üretilen Arapça eserlerin kataloğu ilk defa yapılmıştır. Arap dili mirasının ilk defa bir araya getirilmesi nedeniyle okuyucuya ve araştırmacıya sağladığı kolaylık, eserin önemini oldukça artırmıştır. Brockelmann’ın bu eseri, klasik manada bir edebiyat tarihi olmaktan ziyade biyografik ve bibliyografik bir eser olma özelliği taşır. Çünkü sadece edebi alanda yazılan eserlerle değil Arap dilinde yazılan şiir, kelim, felsefe, astronomi, matematik, filoloji, tarih, hadis, fıkıh, Kur’an ilimleri, akaid, coğrafya, tıp, doğa bilimleri ve ansiklopediler gibi çok çeşitli alanlarda ve bu konuların yazarları hakkında bilgiler verir.³⁸

Brockelmann dönemlendirmeyi “Arap milletinin edebiyatı”, “Arapça İslam edebiyatı” ve “İslam edebiyatının çöküş dönemi” olmak üzere üç ana başlıkta topladı. Birinci bölüm Hz. Muhammed’in gelişine kadar olan evre (Cahiliye dönemi), Hz. Muhammed dönemi ve Emeviler dönemi olmak üzere üç alt başlıktan oluşur. İkinci bölüm klasik ve post-klasik dönem olarak isimlendirdiği evreyi içerir. Klasik dönem, Abbasiler hakimiyetindeki 750-1000 yıllarını kapsar ve bu dönemi “Altın Çağ” olarak nitelendirir. Post-klasik dönem 1010 yılından Bağdat’ın düştüğü 1258 yılına kadar olan süreyi kapsar ve bu evreyi “Gümüş Çağ” olarak nitelendirir. İslami edebiyatın çöküş dönemi olarak isimlendirdiği evreyi ise üç alt başlıkta ele alır: Bağdat’ın düşüşünden (1258) Osmanlı hakimiyetine (1517) kadar geçen evre; 1517’den 1798 Napolyon seferine kadar geçen süre ve 1798’den 1882 İngiliz işgaline kadar geçen süre. Brockelmann, kitabın yayınlanmasının üzerinden otuz beş yıl geçtikten sonra kitaba üç cilt zeyl (*supplement*) ekledi. Bu ciltlerden biri, bu dönemlendirmeye ek olarak *Modern Arap Edebiyatı* ismiyle yayınlandı. Bu evre ise 1882 İngiliz işgalinden, yazıldığı döneme kadar olan süreyi (1937) kapsar.³⁹ Netice itibarıyla GAL, Cahiliye, Sadru’l-islam, Emeviler, Abbasiler, çöküş dönemi ve modern dönem olmak üzere beş ana başlıktan oluşmuş, özellikle edebiyat tarihi evrelerini isimlendirmede kendinden sonra yazılan pek çok edebiyat tarihi kitabına yön vermiş ve bu dönemlendirme zamanla herkes tarafından kabul edilir hale gelmiştir.

³⁷ Hammer, *Literaturgeschichte*, 28.

³⁸ Duncan B. Macdonald, Reviewed Work: *Geschichte der arabischen Litteratur* by Carl Brockelmann, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 17, no. 3 (1901), 185-189.

³⁹ Hilary Kilpatrick, “Brockelmann, Kahhâla & Co: Reference works on the Arabic literature of early Ottoman Syria,” *Middle Eastern Literatures*, (2004), 35; Mehmet Kanar, “Geschichte Der Arabischen Litteratur,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (Ankara: TDV, 1996), <https://islamansiklopedisi.org.tr/geschichte-der-arabischen-litteratur> (14.10.2021).

II- Yerli Edebiyatçılar

Arap edebiyatı tarihi ile ilgili Arap dünyasında yapılan ilk çalışmalar, yirminci yüzyılın başlarında *GAL*'in yayınlanmasından çok kısa bir süre sonra Mısır'da görülmüştür. Bu nedenle 'yerli edebiyatçılar' terimi ile Arap dünyasında Arap edebiyatı tarihinde ilk kez ilmî çalışmaları yapan Mısırlı edebiyatçılar kastedilmektedir. Edebiyat tarihi gibi bâkir bir alanda Mısırlı edebiyatçıların ortaya koyduğu çalışmalar önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu boşluğu doldurmada Mısır Üniversitesi'nin teşvik edici bir rol üstlendiğini söylemek gerekir. Şarkiyatçılar tarafından yükseliş-çöküş teorisini temellendiren şema, yerli edebiyatçıların pek çoğu tarafından hüsnü kabul görmüştür. Kabul edilen bu şemaya tek tük itirazlar yapılmış olsa da verili şemanın eğitim müfredatına girmesinden sonra hiç değişmeden olduğu gibi günümüze kadar gelmiştir. Başlangıcından itibaren genel kabul görüncüye dek Mısır'da Arap edebiyatı tarihinde verilen eserlerin kronolojik sıralaması ve dönemlendirme yapısı şöyledir:

1- Muhammed Bey Diyâb, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (1899-1901)

Diyâb, kitabının ön sözünde Almanca bilen bir arkadaşının ona, Alman bir müsteşrikin Arap Dili edebiyatı tarihi ile ilgilendiğini ve bu alanda birkaç bölümden oluşan (*zâ esfâr*) bir kitabı kendi dillerinde bastığını söylediğinden bahsetmektedir. Arkadaşının böyle bir çalışmanın Arapçada da yapılmasını arzu ettiğini, bunun üzerine böylesine değerli bir konuda yazmaya karar verdiğini ifade eder.⁴⁰ İki ciltten oluşan bu eserde dönemlendirmeye rastlanmaz. Bunun yerine edebi ilimlerin ortaya çıkışı ve farklı asırlarda nasıl geliştiği, bu asırlarda telif edilen eserlerin neler olduğu ve müelliflerinin hayatlarına dair bilgiler verilir.

2- Hasan Tevfik el-'Adl, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (1906)

El-'Adl'in bu çalışması selefi Diyâb'ın ortaya koyduğu eserin gelişmiş bir hali olarak kabul edilir. El-'Adl, Arap edebiyatı dönemlerini Câhiliye devri, İslam'ın başlangıç devri, Emevi Devleti devri, Abbasi ve Endülüs devri ve Art Arda Gelen Devletler devri (*ed-düvelü'l-mütetâbi'a*) olmak üzere altı dönem şeklinde ele alır. Hangi sebeple bu taksimi yaptığını belirtmeksizin bahsi geçen edebi evreleri incelemeye geçer.⁴¹ El-'Adl'in, Dârulümûmdaki tahsilini tamamladıktan sonra bir müddet Almanya'da eğitim görmesinden dolayı Almancayı biliyor olması; aynı zamanda edebiyat tarihi evrelerini ele alırken *GAL*'in yöntemini takip etmesi nedeniyle Brockelmann'dan etkilendiği tahmin edilir.⁴²

⁴⁰ Muhammed Bey Diyâb, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 1, cilt 1 (Mısır: Cerîdetü'l-İslam, t.y.).

⁴¹ Hasan Tevfik el-'Adl, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, tah. Velid Mahmud Hâlis (Amman: Dâru Usâme li'n-neşri ve't-tevzî', 2002), 33

⁴² Jan Brugman, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: The Netherlands, 1984), 327-330

3- Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (1911-1914)

1908 yılında kurulan Mısır Üniversitesi'nin, kuruluşundan bir yıl sonra edebiyat tarihi alanında düzenlediği yarışma için hazırlanan eserler literatüre önemli katkı sağlamıştır. Bunlardan birisi de Corci Zeydân'ın bu yarışma için hazırlayıp 1911-1914 yılları arasında yayınladığı *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* adlı eseridir. Brugman'a göre bu eser, akademik kriterleri karşılayan ilk eserdir. Zeydân'ın Almanca bilip bilmediği açık olmasa da dönemlendirme konusunda Brockelmann'ı taklit etmekle itham edilmiştir.⁴³ Nitekim o da tıpkı Brockelmann gibi Arap edebiyatının gelişimini İslam öncesi, Erken İslam, Emeviler, Abbasiler, Selçukluların Bağdat'ı almalarından Napolyon'un istilasına kadar geçen evre ve modern dönem olmak üzere altı kategoride ele almıştır.⁴⁴

4- Mustafa Sâdık er-Râfîî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (1911)

Mısır Üniversitesi'nin düzenlediği yarışma için hazırlanan edebiyat tarihi kitaplarından bir diğeri de Mustafa Sâdık er-Râfîî'nin yazdığı, 1911 yılında *Târîhu âdâbi'l-'Arab* ismiyle yayınlanan kitaptır. Üç ciltten oluşan eserin birinci cildinde “edeb” kelimesinin anlam gelişimi, sâir diller ve Arap dili, rivayet ve râviler etrafında çeşitli konular ele alınır. İkinci cildinde Kur'an-ı Kerim'in icazı ve Hz. Peygamber'in belagatiyle ilgili meseleler, üçüncü cildinde ise Endülüs edebiyatı, müteahhir şairlerin önem verdiği bazı lafız ve sanatlar incelenir.⁴⁵

Râfîî, dönemlendirme konusunda ortaya konan mevcut yöntemleri eleştirmiştir. O, son dönemlerde edebiyat tarihi alanında eser verenlerin (*müteahhirîn*) ortaya koydukları dönemlendirme ile Avrupalıları takip ya da taklit ettiklerini düşünür. O'na göre Arap edebiyatı tarihinde ilk kez eser veren Brockelmann'ın değeri Arap dünyasında öylesine artmıştı ki, ardından gelenler, yazdıklarının doğruluğunu tetkik etmeden aceleyle aynısını yazmıştı. Ancak Râfîî, bu taksimi ilk kez yapanlardan daha çok, onları taklit eden yerli edebiyatçıları eleştirir. Çünkü Batılıların mazur görülecek bir yanları vardı. Müsteşriklerin edebiyat tarihini edebiyat ile doğrudan ilintili olmayan hâdiselere göre sınıflandırması, onların Arapçayı tam olarak bilmemesinden kaynaklanıyordu. Onlar bazı Arap bilimlerinde öncü olabilirlerdi fakat Arapçaya ve Arap edebiyatına dair iç güdüye (*selika*) sahip değildiler. Ayrıca müsteşrikler yaptıkları çalışmaları kendi milletleri için ve belirli bir amaç doğrultusunda yapıyorlardı. Bu nedenle de üzerinde yeterince düşünmeden yazıyorlardı. Fakat Arap yazarlar ve edebiyatçıların mazur görülecek bir yanı yoktu. Çünkü onlar Batı'ya olan hayranlıklarından, edebiyat tarihi gibi bâkir bir alanda yeterince düşünmeden ve üzerine araştırma yapmadan müsteşriklerin yazdıklarını eleştiri süzgecinden geçirmeden kopyalıyorlardı.⁴⁶

⁴³ Luis Şeyhu, “Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye nakdû'l-cüz'ü's-sânî,” *el-Meşrik*, no. 8 (1912): 598.

⁴⁴ Corci Zeydan, *Târîhu Âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Cairo: el-Hilal, 1911), 13.

⁴⁵ Erol Ayyıldız, “Mustafa Sâdık er-Râfîî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV, 2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-sadik-er-rafi> (06.10.2021).

⁴⁶ Mustafa Sâdık er-Râfîî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Kahire: Hindawi, 2013), 20

Râfîî, Arap edebiyatı tarihini siyasete, coğrafyaya veya diğer dış etkenlere göre değil, edebî olaylara ve hadiselerle göre inşa etmenin doğru olduğunu düşünür. Çünkü Arap edebiyatı tarihi dönemler arasında kesin sınırları olan ve belirli bir başlangıç ve bitiş noktasına sahip bir bilim değildir.⁴⁷ Müsteşriklerin ve son dönem Arap yazarların kullandığı dönem terimleri ona göre, Arap medeniyetinin tarihini incelerken kullanılabilir ancak edebiyat tarihi söz konusu olduğunda geçerli olamaz. Çünkü tarihi dönemler iç içe geçmiş, aralarında sınır olmayan ve aynı zamanda hiç kimsenin de başlangıç ya da bitiş noktası koyamayacağı bir ilimdir. Bu nedenle de her milletin edebiyat tarihi siyasi tarihlere göre değil edebî hâdiselere göre ayırt edilmelidir. Mesela Câhiz'in, *el-Beyân ve't-tebyîn*'inden sonra kimsenin onun gibi bir eser verememesi, yaşadığı siyasi dönemle ilgili değil sahip olduğu edebî yeteneğinden ileri gelir.

Edebiyat tarihine dair eserlerin ilk kez verildiği bu dönemde Râfîî, yerli edebiyatçılar arasında yerleşmeye başlayan dönemlendirme geleneğine itiraz etmesine rağmen O'nun getirdiği eleştirilerin fazla etkisi olmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra bu sistem tekil araştırmacılar tarafından tenkit edildiği de ondan sonra, dönemlendirmeye ilişkin alternatif bir öneri ortaya koyulamamıştır.⁴⁸

5- Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *El-Hulâsa el-vâfiye fî târihi âdâbil'l-luğati'l-'Arabiyye li-telâmîzi'l-medârisi's-sâneviyye (1911?)*

Aşağı yukarı aynı yıllarda lise öğrencileri için Arap edebiyatı tarihinin bir özeti içerir kitapçık Ahmed Hasan el-Zeyyât tarafından yayınlandı. *el-Hulâsatu'l-vâfiye fî târihi âdâbil'l-luğati'l-'Arabiyye li-telâmîzi'l-medârisi's-sâneviyye* ismiyle basılan ve sadece 31 sayfadan oluşan bu kitap tam anlamıyla edebiyat tarihini içermeyip daha çok bir el kitabı olarak tasarlanmıştır. Aynı kitap 1920 yılında bu sefer lise ve üniversite öğrencileri için tekrar basıldı ve bu sefer beş yüz sayfadan oluşan hacimli bir eser haline geldi.⁴⁹ Zeyyât bu kitabında edebî dönemlendirmeyi Cahiliye, Sadru'l-islam ve Emevi, Abbasi, Türk ve modern dönem olmak üzere beş evreye bölerek yapar. Bu şekilde taksim etmesinin onun için bir nedeni de vardır. Ona göre edebiyat tarihi, her milletin siyasi ve sosyal tarihi ile güçlü bir ilişki

⁴⁷ Râfîî, *Târihu âdâbi'l-Arab*, 20

⁴⁸ Brugman, Râfîî'nin bu eserini edebiyatın tarihsel yönlerinde bir farkındalık oluşturmadığı için edebiyat tarihi kapsamında görmez. Hatta bu eseri “*edebiyat tarihi kavramının muhafazakar edebiyatçılar arasında girdiği çıkmaz*” olarak niteler. Brugman, *An Introduction to the History*, 329. Muhafazakar edebiyatçılarda neyi kastettiğini ve edebiyat tarihi kavramında yaşadıkları çıkmazın ne olduğunu belirtmemesi Brugman'ın literatürde son derece kıymetli olan çalışmasında taraflı oryantalist izlerin olduğu şeklinde yorumlanabilir.

⁴⁹ Hem kitapçık olarak basılan kitabın hem de genişletilmiş baskının ilk tarihleri hakkında ihtilaf bulunur. Brugman'a göre 31 sayfadan oluşan kitapçık 1910 yılında, genişletilmiş hali de 1920 yılında basılır. Ancak Brugman da yaklaşık bir tarih verir. Şükran Fazlıoğlu ise eserin ilk kez 1917 yılında basıldığını söyler. Bkz. Brugman, *An Introduction to the History*, 329; Şükran Fazlıoğlu, "Zeyyât, Ahmed Hasan," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (Ankara: TDV, 2013), <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyyat-ahmed-hasan> (08.10.2021).

içindedir. Hatta siyasi ve sosyal tarih, edebiyat tarihi için gereklidir; onu etkiler ve ortaya çıkmasına katkı sağlar. Düşüncenin eylemden, kanaatin istekten önce gelmesi gibi edebiyat da siyaset ve sosyolojiden önce gelir. Nitekim her siyasi devrimi ya da toplumsal kalkınmayı hazırlayan düşünsel devrim, güçlü hisleriyle şairlerin dillerinde, berrak zihinleriyle alimlerin kalemlerinde ortaya çıkar. Daha sonra onların etkileri söz ve yazı ile diğer insanlara intikal eder ve böylece inkılap ya da *nahda* oluşur. Bu nedenle de edebiyat tarihini sosyal ve siyasi dalgalanmalara göre taksîm ettiğini söyler.⁵⁰

B- Çöküş Paradigması ve Eleştiriler

İlk olarak Hammer'ın “çöküş dönemi” olarak ifade ettiği Abbasi sonrası dönem, kimilerine göre modern dönemi tanımlamak için gerekli bir adlandırmaydı. Pek çok tarihçi tarafından modern dönemin başlangıcı olarak kabul edilen 1798 yılının aynı zamanda İslam topraklarında sömürgeciliğin de başlangıcı olduğuna dikkat çekmek gerekir. Doğunun ve özel anlamda Mısır'ın işgal edilmesinin bizzat yerliler için iyi bir şey olduğu söylemi, önce sömürgecilerin diskurlarında ortaya çıkmış, ardından Arap yerliler tarafından da hüsnü kabul görmüştür. Taha Hüseyin'in “*Şayet Allah bizi Osmanlıların fethinden korusaydı Avrupa ile bağlantımız devam edecek ve onun yeniden canlanmasına katılacaktık. Modern hayata doğru aynı yolu izleyecek, dünyanın çehresini değiştirecek ve modern uygarlığın kaderi şimdikinden farklı olacaktı.*” sözleri Arapların Osmanlılar yüzünden Batı medeniyeti kervanına geç katılmasının pişmanlığını izah eder.⁵¹

Çöküş teorisi fikri açıdan iki yönden kendine dayanak bulur. Birincisi Batı'nın Rönesans'la birlikte başlattığı ve bireysel haklardan başlamak üzere toplumsal, ekonomik, siyasi ve askeri alanlarda gösterdiği atılım ile dünyanın geri kalanını ötekileştirmesi ve Batı'nın penceresinden görülen bir geri kalmışlık duygusunun Batılılar tarafından savunulup diğer milletlere de empoze edilmesidir. Bu anlamıyla Batı dışındaki diğer toplumların ve medeniyetlerin terakkisi ancak Batı ile mukayese sonucunda değerlendirilmiştir. Dolayısıyla ilerleyen bir birime kıyasla, ardında kalan doğal olarak gerilemiş olarak kabul görmüştür.

Çöküş teorisinin ikinci dayanağı ise İbn Haldun'un medeniyet teorisini hatırlatmaktadır. Hegel, dünya tarihinde tek bir hedefe doğru ilerleyen insanlık medeniyetine katkı sunan kültürlerin genel akım içinde yok olmaya mahkum olduğunu söyleyerek çöküşün kaçınılmaz olduğunu iddia etmişti. İbn Haldun'un medeniyetlerin çöküş teorisini Hegel'in teorisinden ayıran şey ise bir ümmetin ya da

⁵⁰ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî li'l-medârisi's-sâneviyye ve'l-ulyâ* (Kahire: Dâru nahdat Mısır li't-tab' ve'n-neşr, t.y.), 5. Yukarıda zikredilenlerin haricinde 1914'te İskenderiye'de *Târîhu âdâbi'l-'Arabîyye* ismiyle bir kitapçık daha çıkar. Yazarı “Kardeş Hıristiyan Okullarından Biri” olarak geçer. Bu kitabın bölümleri ise Cahiliyye, Muhadramûn, Mütékaddimun, Müvelledun, Endülüs, Çöküş Dönemi ve Diriliş Dönemi olmak üzere yedi bölümden oluşur. Bu kitapçık çok yayılmaz. Büyük ihtimalle Hıristiyan okullarında okutulmak üzere hazırlanmış bir kitapçıktır. Bkz. Brugman, *An Introduction to the History*, 330.

⁵¹ Taha Hüseyin, *Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır* (Kahire: Hindawi, 2014), 37.

milletin, ortaya konduğu şekliyle bir bütün olarak yükselmeyeceği ya da bir bütün olarak çökmeyeceğidir. Aksine bu, medeniyetin içindeki belirli siyasi birimlerin - Emeviler, Abbasiler, Osmanlılar vb.- yükseliş-çöküş yörüngesini takip etmesidir.⁵² Nitekim İslam toplumu -çöküşün ya da gerilemenin olduğu iddia edildiği tarihsel evre itibariyle- sadece Emevî ya da Abbasî gibi hanedanlardan müteşekkil değildi. Dolayısıyla bütün bir İslam toplumunu tek bir unsura indirgeyerek, hanedanların yönettiği devletlerin ya da imparatorlukların çöküşü gibi algılanamayacağı açıktır. Çünkü Müslüman toplumu, etnik kökene göre değil dine göre tanımlanmış bir topluluktur. İbn Haldun'a göre gerçek zamanlı hareketliliğin en kolay görüldüğü yer, devlet ve yönetimdir. Burada Hegel'in medeniyet olarak adlandırdığı şey ile İbn Haldun'un umran kavramından, yani tarihte tezahür ettiği şekliyle belirli bir halkın hayatı ve kültüründen farklı olduğu açıktır. Ayrıca İbn Haldun, tek bir medeniyet ile karşılaştırılabileceği kavramı yani ümmeti bilmektedir. Fakat ümmet onun yaşadığı tarihi dönemde zaten çoktan tek başına bir birim olmaktan çıkmış, her biri farklı devletler olarak yapılanan çoklu siyasi yapılara bölünmüştü. Bu anlamda İbn Haldun'un açıklamaya çalıştığı medeniyetlerin yükselişi ve çöküşü teorisi, ümmeti değil devleti açıklamaktadır.

Hegelsci yükseliş ve düşüş çerçevesinin Arap edebiyatı tarihindeki ilk yansımalarının Hammer'in eseri olduğunu söylemiştik. Bu çalışmayı başlangıç noktası olarak alırsak neredeyse iki yüzyıla yakın bir süre önce temelleri atılan geçmişe dair bu taraflı bakışın günümüzde Batı akademisinde *Şarkiyat Araştırmaları*'nın başlıca merkezlerinde yapılan çalışmalarda devam ettirildiği görülmektedir. Tarihe yön veren Avrupa merkezci tarih anlayışının, Arap edebiyatı tarihi ile ilgili olarak oryantalistler tarafından çizilen sınırlar aynı gelenek içinde hala kabul görmektedir. Buna örnek olarak 1956 yılında Bordeaux'ta "*İslam Tarihinde Klasizm ve Kültürel Gerileme*" başlıklı geniş katılımlı konferansta sunulan bildirileri gösterebiliriz.⁵³ Burada sunulan bildirimlerde sözü edilen dönemlendirme terimlerinin aynen korunduğu, varsayılan "çöküş" fikrinin teyit edildiği görülmektedir. Diğer yandan, Cambridge Üniversitesi tarafından yayımlanan Arap edebiyatı tarihi serisinin cilt başlıkları *-Emevi Dönemi Sonuna Kadar Arap Edebiyatı*⁵⁴, *Abbasi Döneminde Eğitim ve Bilim*⁵⁵, *Abbasi Edebiyatı*⁵⁶, *Endülüslü Edebiyatı*⁵⁷, *Post-klasik*

⁵² Michael Cooperson, "The Abbasid "Golden Age": An Excavation", *el-'Usûru'l-vustâ* 25, no. 1 (2017): 45.

⁵³ R. Brunschvig and G. E. von Grunebaum, eds., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'İslam* (Paris: Maisonneuve, 1957; repr. 1977)'den aktaran: Michael Cooperson, «The Abbasid Golden Age, 41.

⁵⁴ Beeston, A. F. L., T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, and G. R. Smith, eds. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. The Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

⁵⁵ Young, M. J. L., J. D. Latham, and R. B. Serjeant, eds. *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, The Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

⁵⁶ Ashtiany, Julia, T. M. Johnstone, J. D. Latham, and R. B. Serjeant, ed., *Abbasid Belles Lettres (The Cambridge History of Arabic Literature)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

⁵⁷ Maria Rosel Menocal, Raymond P. Scheindlin, Michael Sells, ed., *The Literature of Al-Andalus (The Cambridge History of Arabic Literature)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

*Dönem Arap Edebiyatı*⁵⁸, *Modern Arap Edebiyatı*⁵⁹ yüzyılı aşkın süredir kabul edile gelen dönemlendirme yönteminin devam ettiğini göstermektedir.

Ne var ki Avrupa merkezci tarih anlayışı ile sosyal bilimlere değerlendiren bu geleneğin karşısında son yıllarda karşıt bir söylem ortaya çıkmaya başlamıştır. Oryantalizme yaptığı esaslı eleştiri ile ünlenen Edward Said ile bu çizgide çalışan akademisyenlerin son yıllarda ortaya koydukları çalışmalar, meseleye başka türlü yaklaşımın mümkün olduğunu gösterme çabasıdır. George Saliba⁶⁰, Müslümanların astronomi alanındaki çalışmalarına; Muhsin Câsim el-Mûsevî⁶¹ Arap edebiyatına hakim olan dinamik yapıya; Frank Griffel⁶² ise felsefe alanındaki çalışmalara odaklanan ve hakim olan çöküş paradigmasını farklı açılardan değerlendiren çalışmalardan bazılarıdır.

Saliba, İslam medeniyetinde bilimin gelişiminin iddia edildiği gibi Abbasilerden sonra durmadığını ispat etmek için modern bilimsel düşüncenin kökenine inerek Müslümanların astronomi alanında yaptığı katkıları incelemiştir. Çalışmalarını, on üçüncü yüzyılda el-'Urdî ve et-Tûsî; on dördüncü yüzyılda İbnü'ş-Şâtır ve et-Taftazânî; on altıncı yüzyılda ise Şemseddin el-Hıfî'nin ortaya koydukları astronomik delillere dayandırmıştır. Örneğin Kopernik uzay cisimlerinin hareketini ölçmede ve onları oldukları gibi nakletmede, İbn eş-Şâtır tarafından geliştirilen matematiksel modelleri esas almıştı ve bu meseleler Kopernik'ten yüz elli yıl önce Müslüman astronomlar tarafından tartışılmış ve çözüme kavuşturulmuştu.⁶³ Bu noktadan hareketle Saliba'nın amacı, iddia edildiği gibi bahsi geçen dönemde İslam kültür ve medeniyetinde ilmî çalışmalarda herhangi bir gerileme ya da çöküşün olmadığını ispat etmektir.

Mûsevî ise aynı paradigmaya yönelik eleştirilerini ortaya koyarken oryantalistlerin yanı sıra Arap modernistleri de eleştirerek geri kaldığı ya da çöktüğü iddia edilen dönemin yeniden değerlendirmesini yapmıştır. Mûsevî, Arap modernistlerin kültürel üretime yönelik taşıdıkları hayal kırıklıklarının asıl sebebinin Avrupa kökenli oryantalist söyleminden ve şerh, haşiye, sözlük ve ansiklopediler ile temayüz eden bu dönemin alimlerini yanlış bir okuma ile değerlendirmelerinden kaynaklandığını iddia etmiştir.⁶⁴ Başka bir deyişle Arap modernistleri besleyen düşünce sistemi, Müslümanların birkaç yüzyılının atıl ve hatta çöküş içinde

⁵⁸ Allen, Roger & D. S. Richards, ed., *Arabic Literature in the Post-Classical Period (The Cambridge History of Arabic Literature)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

⁵⁹ Badawi, M. M., ed., *Modern Arabic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

⁶⁰ George Saliba, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam* (New York: New York University, 1994); *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: The MIT Press, 2007).

⁶¹ Muhsin J. Al-Musawi, *Medieval Islamic Republic of Letters, The: Arabic Knowledge Construction*, (France: University of Notre Dame Press, 2015).

⁶² Griffel, *The Formation*, 1-664.

⁶³ Ahmed Memûn, "el-Mûsevî fî "Cumhûriyyeti'l-âdâb": el-irsû'l-'azîm ve'l-'ib'û's-sakîl," <https://www.alaraby.co.uk/الموسوي-في-22%جمهورية-الأداب-22%-الإرث-عظيم-والعبء-ثقيل>, Erişim 21.05.2023.

⁶⁴ Bu dönemde çoğu telif ve şerhten oluşan kültürel üretimin sonucu olarak ortaya çıkan metin yığını karşısında oryantalistler şaşkına dönmüşler ve şerh-haşiye geleneğini yaratıcı olmayan bir tükenişin işareti olarak kabul etme eğilimine düşmüşlerdir.

olduğunu iddia eden oryantalist çalışmalara dayanmaktadır. Moğol istilasının İslam dünyasının siyasi birliğine vurduğu darbe hakikat olmakla birlikte, siyasi parçalanmaya kültürel çöküş eşlik etmemiştir. Tam tersine bu siyasi çöküş kültür ve edebiyat alanında çeşitlenmeyi de beraberinde getirmiştir. Moğol istilasından sonra dahi İslam dünyasının her köşesinde kültürel alışverişin popülerliğini koruyarak devam etmesi bunun bir göstergesidir. Müsevi'nin yaptığı çalışma ile Abbasi saraylarının yönetiminde ortaya çıkan, iktidarın genişlemesi ve merkezileşmesinin temsil ettiği uzun soluklu bir geleneğin devamı olarak değil; aksine değişen siyasi merkezlerden bağımsız, kendi kendini besleyen ve dinamik bir edebi faaliyetin var olduğu ortaya çıkmıştır. Gerileme çağı olarak damgalanan bu devirde üretilen sözlükler, tarih yazımları, mecmualar ve şerhler oryantalistler tarafından yaratıcılıktan uzak, birbirinin tekrarı gibi olan bir faaliyet olarak yorumlanmıştır. Oysa gezginler, kâtipler, musahhihler, sözlük bilimciler, gramerciler, müfessirler, kendi ulusal dillerinde özellikle Farsça ve Türkçe konuşmalarına rağmen eserlerinde Arapçayı temel referans dili olarak kullanmışlardır. Bunlar ise gayri resmi kamu dilini oluşturmaktaydı. Müsevi'ye göre, bu cumhuriyet öncelikle tüccar ve âlim ağları tarafından, ama aynı zamanda ortak bir kültürel sermayeyi sürekli olarak yeniden teyit eden ve yeniden çerçeveleyen metin ve el yazması ağları tarafından sürdürülmüştür.

Buradan hareketle gerileme ya da çöküş dönemi için iki farklı yorumun olduğunu tespit edebiliriz. Birincisi oryantalistlerin ve onların koyduğu düşünceler ile kendi tarihlerini yorumlayan – ya da Hourani'nin dediği gibi “*Batı'nın kendilerine verdiği gözlükler ile kendilerine bakan*”⁶⁵ - modernistlerin yorumudur. Diğeri ise bu dönemin anlatıldığı gibi olmadığı gerek edebiyatta gerek felsefe ve düşünce başta olmak üzere diğer ilmî alanlarda üretimin devam ettiği, bu dönemde durağanlığın ya da gerilemenin olmadığını iddia eden görüştür. Modern dönemde Batı'da Avrupa merkezci oryantalist bakış açısıyla şekillendirilen tarihin öznel okunması maalesef İslam dünyasında da tereddüt edilmeden kabul edilmiş ve pek çok çalışmada esas olarak alınmıştır. Hatta akademik yazılarda ‘Orta çağ’ gibi terimler, üzerinde fazlaca düşünülmeden kullanılır olmuştur. Bunun en önemli istisnası olarak Türkiye'nin önde gelen düşünürleri tarafından İslam tarihini merkeze alarak oluşturulan İslam tarihine dair yeni dönemlendirme önerilerini söyleyebiliriz. Bu öneriye göre İslam tarihi, Klasik Dönem (VII-XI. Yüzyıllar), Yenilenme Dönemi (XII- XVI. Yüzyıllar), Muhasebe Dönemi (XVII-XVIII. Yüzyıllar) ve Arayışlar Dönemi (XIX- XX. Yüzyıllar) olarak dörde ayrılmış; İslam medeniyeti içerden bir bakışla değerlendirilip bölümlendirilmiştir.⁶⁶ Bu önemli çalışmanın editörü olan İbrahim Halil Üçer, bu dönemlendirme önerisinin temel iddiasının, Avrupa merkezci bakış açısının aksine İslam düşünce geleneğini kendi iç dinamikleri açısından ele alma çabası olduğunu vurgular.

⁶⁵ Albert Hourani, *A Vision of History: Near Eastern and Other Essays* (Beirut: y.y., 1961), 36.

⁶⁶ İbrahim Halil Üçer, “*Klasik Dönem*,” *İslam Düşünce Atlası* içinde, ed. İbrahim Halil Üçer (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür 360 Yayınları, 2017) 1: 6.

İslami gerileme dönemi olarak karşımıza çıkan olgunun çok sayıda coğrafi, siyasi ve etnik alanı kapsayan ve yüzyıllar süren entelektüel hayat sürecine dair küçümseyici bir anlayışın göstergeleri olduğunu belirtmek gerekir. Arap edebiyatı tarihinde 1258-1798 arası dönem, ‘karanlık çağlar’ ya da ‘çöküş / durağanlık / gerileme’ olarak adlandırılmış olsa bile, doğrusu bu konuda hala araştırmaların sürdüğünü böyle bir neticeye ulaşmak için bu dönemde ortaya konan tüm envanterin tamamlanmış olması gerektiği ortadadır. Fakat ne yazık ki hem zaman diliminin hem de coğrafyanın çok geniş bir alana yayılmış olmasından dolayı bunun pek de kolay olmadığını ifade etmek gerekir. Dolayısıyla bu dönem “kayıp hazinelerin potansiyel bir deposu” olarak görülmektedir.⁶⁷

SONUÇ

Siyasi tarihi dönemlendirme toplumsal tarihi ya da edebiyat tarihini dönemlendirmeye nazaran daha kolaydır. Çünkü savaş veya rejim / hanedan değişikliği gibi dönemlendirme için gerekli olan kırılma noktasını tespit etmek kolaydır. Fakat edebiyat tarihi gibi bir alanda kırılma noktalarını tespit etmek zordur. Burada bir dönüm veya kırılma noktasından ziyade bir *süreçten* bahsetmek mümkündür.⁶⁸ Edebiyat tarihinde dönemlendirme ameliyesinin hangi ilkeler üzerine düzenlendiği belli değildir. Kronoloji, coğrafya ve hanedanların tarihi, tarih yazıcılığında edebiyat tarihine adapte edilmiş gibidir. İslam öncesi ya da sonrası edebiyat, birinci-ikinci-üçüncü yüzyıl gibi asırlık dönemlendirmeler, düşünüş ve yükseliş gibi retorik terimler, klasik çağ- altın çağ, gümüş çağ, karanlık çağ, gerileme/çöküş/durağanlık çağı, pre-modernizm, modern ve post-modernizm gibi kategori ve periyotlar tamamen edebiyata dışarıdan uyarlanmış, edebiyatla ilgisi olmayan, daha çok bu kavramsallaştırmayı yapan politik gücü imgeleyen isimlendirmelerdir.⁶⁹ Bu tasnifler son derece görecelidir. Kavramı kullanan tarihçinin öncelik ve tercihlerinin bir göstergesidir.

Tarih çalışmalarında geçmişin parçalara bölünerek çalışılması araştırmacıya kolaylık sağlar. Ancak geçmişe dair bu tür ayrımların siyasi dönem terimlerinin kullanılarak yapılması, üstelik bu terimlerin edebî faaliyete ilişkin herhangi bir fikir vermekten uzak oluşu bu alandaki başlıca sorunlardır. Diğer önemli sorun ise dönem terimlerinin hangi kriterlere dayanarak yapıldığının açık olmamasıdır. Edebiyat tarihinde geçmişi anlamamıza yardımcı olmak için bölmek gerekliyse de bunu keyfi ve genellikle de ideolojik odaklı bölümlenmeler yerine edebi türlerdeki değişimleri göz önünde bulundurarak makul kurgular ile yapacak yeni ve farklı bir paradigmaya ihtiyaç olduğu ortadadır.

Arap edebiyatı tarihinde Abbasi sonrası Arap topraklarında hakim olan Moğol, Memlük ve Osmanlı dönemlerinin uzun bir gerileme çağını oluşturduğu Batılı oryantalistler ve onların yerli temsilcileri tarafından aksiyomatik olarak kabul

⁶⁷ Paul Starkey, *Modern Arabic Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press: 1988), 3.

⁶⁸ Karaarslan, “Tarih ve Hafızanın Düşüm Noktası,” 10.

⁶⁹ Nadia al-Baghdadi, “Registers of Arabic History,” *New Literary History* 39, no. 3 (2008), 454.

edilmiştir. Bugün bu görüşe karşı güçlü argümanlar ileri sürülse de genel olarak kabul görmüş karşı bir söylem bulunmamaktadır. Oryantalist paradigma, -her ne kadar oryantalistlerin kendi içlerinden eleştiri almış ve almaya devam ediyor olsa da- Arap dili edebiyatı tarihinde ve Arap ve İslam geçmişine yönelik kitle kültürü referanslarında varsayılan konum olmaya devam etmektedir. Arap edebiyatı tarihinin İslam medeniyeti içinde işgal ettiği konumun kendi iç dinamikleriyle, yalnızca edebiyata mahsus terimlerle, tutarlı, objektif ve sürekliliği olan bir dönemlendirme aracılığıyla yeniden değerlendirilmesi ve bu tarihin yeniden yazılması gerekmektedir.

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

- al-Baghdadi, Nadia. "Registers of Arabic History." *New Literary History* 39, no. 3, (2008): 437-461.
- al-Musawi, Muhsin J. *Medieval Islamic Republic of Letters, The: Arabic Knowledge Construction*. France: University of Notre Dam Press, 2015.
- Alkan, Necmettin. "Tarihin Çağlara Ayrılmasında "Üç"lü Sistem ve "Avrupa Merkezci" Tarih Kurgusu." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2, no. 9 (2009): 23-42.
- Aysevener, Kubilay. "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 41, no. 1 (2001).
- Ayyıldız, Erol. "Mustafa Sâdık Er-Râfiî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31:353-354. Ankara: TDV, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-sadik-er-rafi> (06.10.2021).
- Blankinship, Khalid. "Islam and World History: Towards a New Periodization." *The American Journal of Islamic Social Studies* 8, no. 3 (1991): 423-452.
- Brugman, Jan. *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*. Leiden: The Netherlands, 1984.
- Christensen, Peter. *The Decline of Iranshahr Irrigation and Environment in the Middle East, 500 BC – AD 1500*. Çeviren Steven Sampson, I.B Tauris: London-New York, 2016.

- Cooperson, Michael. "The Abbasid "Golden Age": An Excavation." *el-'Usûru'l-vustâ* 25, no. 1 (2017): 41-65
- Diyâb, Muhammed Bey. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*, c.1, Mısır: Cerîdetü'l-İslam, (t.y.)
- el-'Adl, Hasan Tevfik. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye*. Tahkik Velid Mahmud Hâlis. Amman: Dâru Usâme li'n-neşri ve't-tevzî', 2002.
- er-Râfîf, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. Kahire: Hindawi, 2013.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî li'l-medârisi's-sâneviyye ve'l-ulyâ*. Kahire: Dâru nahdat Mısır li't-tab' ve'n-neşr, t.y.,
- Goff, Jacques Le. *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*. Çeviren Ali Berktaç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Goitein, S. D. "A plea For Periodization of Islamic History." *Journal of The American Oriental Society* 88, no. 2 (1968): 224-28.
- Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Hammer-Purgstall, Alfred von. *Literaturgeschichte der Araber von ihrem Beginne bis zu Ende des zwölften Jahrhunderts der Hidschret*. Vienna: K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1850.
- Hourani, Albert. *A Vision of History: Near Eastern and Other Essays*. Beirut, y.y., 1961.
- Hüseyin, Taha. *Müstakbelü's-sekâfe fi Mısır*. Kahire: Hindawi, 2014.
- Kanar, Mehmet. "Geschichte Der Arabischen Litteratur." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14:35-37. İstanbul: TDV, 1996, <https://islamansiklopedisi.org.tr/geschichte-der-arabischen-litteratur>
- Karaarslan, Faruk. "Tarih ve Hafızanın Düşüm Noktası: Tarihi Dönemselleştirme Sorunu ve Le Goff'un Dönemselleştirme Görüşü." *İnsan ve Toplum* 9, no. 2,1, (2019): 1-29.
- Kilpatrick, Hilary. "Brockelmann, Kahhâla & Co: Reference works on the Arabic literature of early Ottoman Syria." *Middle Eastern Literatures*, (2004): 33-51.
- Macdonald, Duncan B. "Reviewed Work: Geschichte der arabischen Litteratur by Carl Brockelmann." *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 17, no. 3 (1901): 185-189.

- Malhut, Mustafa. "Tarih Yazımında Dönemlendirme Meselesi." *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, no 26 (2021): 321-350.
- Memûn, Ahmed. "el-Mûsevî fi "Cumhûriyyeti'l-âdâb" : el-irsü'l-'azîm ve'l-'ib'ü's-sakîl." [https://www.alaraby.co.uk/الإرث-عظيم-22%-الآداب-22%-جمهورية-الموسوي-في-22%والعبء-ثقل](https://www.alaraby.co.uk/الإرث-عظيم-22%-الآداب-22%-جمهورية-الموسوي-في-22%https://www.alaraby.co.uk/الإرث-عظيم-22%-الآداب-22%-جمهورية-الموسوي-في-22%والعبء-ثقل), Erişim 21.05.2023.
- Mûnis, Hüseyin. "Karl Burukilman." *el-'Arabî*. 1970.
- Nicholson, Reynold. *A Literary History of the Arabs*. New York: Scribners, 1907.
- Okay, M. Orhan "Edebiyat Tarihi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10:403-405. İstanbul TDV, 1994, <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebiyat-tarihi> (30.09.2021).
- Piterberg, Gabriel. "The Tropes of Stagnation and Awakening in Nationalist Historical Consciousness: The Egyptian Case." *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* içinde, editörler Israel Gershoni and James Jankowski, New York: Columbia University Press, 1997.
- Saliba, George. *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*. New York: New York University, 1994.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge: The MIT Press, 2007.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovitch. *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*. Çeviren Mete Tunçay. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1979.
- Spengler, Oswald. *Batının Çöküşü*. Çeviren Giovanni Scognamillo & Nuray Sengelli. İstanbul: Dergah Yayınları 1997.
- Starkey, Paul. *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Şeyhu, Luis. "Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye nakdü'l-cüz'ü's-sânî." *el-Meşrîk*, no.8 (1912): 597-610.
- Üçer, İbrahim Halil (ed.). *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür 360 Yayınları, 2017.
- Yanç, Mustafa. "Carl Brockelmann Hayatı, Eserleri ve Tarihçiliği." Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2020.
- Zeydan, Corci. *Târîhu Âdâbi'l-luğa el-'Arabiyye*. Cairo: el-Hilal, 1911-13.

طُرُق التَّعْبِيرِ عَنِ السَّبَبِ وَالتَّلْعِيلِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

Arap Dilinde Sebep ve Ta'lıli İfade Etme Yöntemleri Methods of Expressing Cause and Ta'lil in Arabic Language

Bekir MEHMETALİ* 

ملخص

هذا البحث الذي عنوانه بـ (طُرُق التَّعْبِيرِ عَنِ السَّبَبِ وَالتَّلْعِيلِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ) يتناول معنَيي السَّبَبِ وَالتَّلْعِيلِ داخل الجملة العربيَّة، والعناصر اللُّغَوِيَّة الَّتِي استعملها العرب؛ للتَّعْبِيرِ عَنِ هَذَيْنِ الْمَعْنِيَيْنِ اللَّذَيْنِ لهُمَا الْأَثَرُ الْكَبِيرُ فِي فَهْمِ الْمَعْنَانِ السِّيَاقِيَّةِ الْأُخْرَى. فَكُلُّ حَدَثٍ لَا يَدُّ لَهُ فِي الْغَالِبِ سَبَبٌ يَدْفَعُ الْفَاعِلَ إِلَى إِيقَاعِهِ، وَتَلْعِيلٌ يُوضِّحُ سَبَبَ حَدُوثِهِ. فَالْبَحْثُ يَهْدَفُ إِلَى الْوَقُوفِ عَلَى الْعُنْصُرِ وَالْأَسَالِيبِ اللَّغَوِيَّةِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا الْعَرَبُ فِي كَلَامِهِمْ؛ لِتَأْيِيدِ هَذَيْنِ الْمَعْنِيَيْنِ، وَالْفُرُوقِ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ كُلَّ عَدُولٍ مِنْ تَعْبِيرٍ إِلَى آخَرَ يَصْحَبُهُ عَدُولٌ مِنْ مَعْنَى إِلَى آخَرَ. فإِشْكَالِيَّةُ الْبَحْثِ تَحْدِيدُ الطَّرِيقِ الَّتِي عَبَّرَ بِهَا الْعَرَبُ عَنِ مَعْنِيِي التَّلْعِيلِ وَالسَّبَبِيَّةِ، فَهَلِ اسْتَعْمَلُوا طَرِيقَةً وَاحِدَةً أَمْ أَكْثَرَ؟ وَلَمْ عَدَلُوا مِنْ تَعْبِيرٍ إِلَى آخَرَ؛ لِأَدَاءِ ذَلِكَ؟ وَهَلِ هُنَاكَ فَرْقٌ فِي الْمَعْنَى بَيْنَ تَلْعِيلٍ وَآخَرَ بِحَسَبِ أَدَاءِ التَّلْعِيلِ؟ وَكَانَتْ الْبَحْثُ أَهْمِيَّةً مِنْ هَدَفِهِ، وَمَوْضُوعِهِ، وَطَبِيعَتِهِ؛ إِذْ يَدْخُلُ فِيهِ فِقْهُ النَّحْوِ الَّتِي نَحْنُ بِحَاجَةٍ مَاسَّةٍ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرَ الْمَفْهُومِ لَا قِيَمَةَ لَهُ، وَإِنْ وَافَقَ الْقَاعِدَةَ اللَّغَوِيَّةَ الْمَوْضُوعَةَ. وَيَتَّجِبُ الْبَاحِثُ فِي هَذَا الْبَحْثِ مَنَاجِحَ الْوَصْفِ، وَالْإِسْتِصْاءِ، وَالتَّلْحِيلِ، وَالْإِسْتِقْرَاءِ، وَالْإِسْتِنْتِاجِ، فَيُصَفُّ الْقَوَاعِدَ اللَّغَوِيَّةَ ذَاتَ الصَّلَةِ بِمَوْضُوعِ الْبَحْثِ، وَيَسْتَقْصِيهَا فِي كُتُبِ النُّحَاةِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالمُتَأَخِّرِينَ، وَيَتَنَاوَلُهَا مَعَ امْتِلَاطِهَا وَشَوَاهِدِهَا بِالْعَرَضِ وَالتَّلْحِيلِ، وَيَسْتَقْرئُهَا؛ لِيَسْتَخْلَصَ مِنْهَا النُّتَاجَ.

كلمات مفتاحية: السَّبَبِ، التَّلْعِيلِ، النَّحْوِ، الْعَرَبِيَّةِ، فِقْهُ النَّحْوِ.

* Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü/Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye.

E-mail: bekler2006@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2783-8543>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Bekir MEHMETALİ,

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü/Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kilis, Türkiye.

Submission/Başvuru:
31 Temmuz/July 2023

Acceptance/Kabul:
24 Kasım/November 2023

Citation/Atıf:
MEHMETALİ, Bekir. "Arap Dilinde Sebep ve Ta'lıli İfade Etme Yöntemleri." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 143-163.

Öz

Arap Dilinde Sebep ve Ta'lıli İfade Etme Yöntemleri başlıklı bu araştırma, sebep ve talilin Arapça cümle içerisindeki anlamlarını ve Arapların kullandıkları dilsel unsurları ele almaktadır. Bu iki kelimenin anlamını ifade etmek diğer bağlamsal anlamların anlaşılmasında etkili olacaktır. Her olayın genellikle bir sebebi, buna sevk eden bir faili ve bunun neden meydana geldiğini açıklayan bir açıklaması olması gerekir. Bu araştırma, Arapların konuşmalarında başvurdukları dilsel unsurları ve yöntemleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın problematiği Arapların sebep ve talil anlamlarını hangi

yollarla ifade ettiklerini tespit etmektedir. Bir veya daha fazla yöntem mi kullandılar? Neden bir ifadeyi diğerine değiştirdiler? Bunu gerçekleştirmek için mi? Talil edatına göre bir talil ile diğeri arasında anlam farkı var mıdır? Bu araştırma önemini amacından, konusundan ve niteliğinden almaktadır. Çünkü araştırma, şiddetle ihtiyaç duyulan fıkhu'n-naḥv alanına girmektedir. Zira anlaşılmaz konuşmanın kabul görmüş dil kurallarına uygun olsa bile hiçbir değeri yoktur. Bu araştırmada; betimleme, inceleme, analiz, tümevarım ve tümdengelim yöntemlerini kullanılmıştır. Araştırma konusuyla ilgili dil kuralları açıklanıp bunlar klasik ve modern nahivcilerin kitaplarında incelenmiştir. Ayrıca örnekleri ve şahitleriyle birlikte ele alınmış, sunulmuş ve sonuçlar çıkarmak için analiz edilip incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sebep, talil, gramer, Arapça, fıkhu'n-naḥv.

Abstract

This research titled “Methods of Expressing Cause and Ta'lil in the Arabic Language”, deals with the two concepts of reason and ta'lil within the Arabic sentence, and the linguistic elements used by the Arabs. To express these two concepts have a great impact on understanding other contextual meanings. Every event must usually have a reason that prompts the actor to cause it, and a justification that explains the reason for its occurrence. The research aims to identify the linguistic elements and methods that the Arabs relied on in their speech to explain these two concepts and the differences between them because every change from one expression to another is accompanied by a change from one meaning to another. The problem of the research is determining the ways in which the Arabs expressed the meanings of justification and causation. Did they use one method or more? Why did they modify one expression to another? To perform it? Is there a difference in meaning between one reasoning and another according to the preposition of reasoning? The research gained its importance from its goal, topic, and characteristic quality as it enters into the jurisprudence of grammar, which we urgently need, because unintelligible speech has no value, even if it conforms to the established linguistic rule. In this research, the researcher approaches the methods of description, investigation, analysis, induction, and deduction. He describes the linguistic rules relevant to the subject of the research, investigates them in the books of ancient and recent grammarians, deals with their examples and evidence through presentation and analysis, and examines them to draw conclusions from it.

Keywords: Reason, reasoning, grammar, Arabic, jurisprudence.

Extended Abstract

Originally, the Arabic language used to be spoken intrinsically by its people without the need for rules and criteria. But when non-Arabs converted to Islam and language mistakes became common in the following ages, the need arose to collect and formulate it in linguistic laws called grammar that had a prominent impact on preserving the classical Arabic language through the successive ages until now. This research titled “Methods of Expressing Cause and Ta'lil in the Arabic Language”, deals with the two concepts of reason and ta'lil within the Arabic sentence, and the linguistic elements used by the Arabs. To express these two concepts have a great impact on understanding other contextual meanings. Every event must usually have a reason that prompts the actor to cause it, and a justification that explains the reason for its occurrence. The research aims to identify the linguistic elements and methods that the Arabs relied on in their speech to explain these two concepts and the differences between them because every change from one expression to another is accompanied by a change from one meaning to another. This research enters into the jurisprudence of grammar that we desperately need today. This is for a correct understanding of Arabic grammar in order to properly understand literary and other texts. Most of the words need justification and a statement of reason in order to

achieve correct communication between the sender and the receiver. It is known that the Arabs excelled in performing their meanings with various words and expressions, so they expressed, for example, the meaning of the command with the imperative verb and its substitute infinitive. Apart from that, it can also be expressed by the present tense adjoined with the imperative “lam”, and by the imperative verb nouns such as (huz al-kitab, ahzan al-kitab, lite’huz al-kitab, hake al-kitab ...) to express the meaning of taking the book, and so on. This is what they did in performing the meaning of reasoning and explaining the cause of the occurrence of the event, so they reasoned with the infinitive form, which the grammarians called maful liajlil or maful lah. In addition, they reasoned with the nominal sentence and others, with the letters such as ba (ب), ‘ala (علي), ‘an (عن), min (من), lam (ل) etc., with inne (إن), le‘alle (لعل), iz (إذ) and other things that will be detailed in the body of the research. It became clear to us that when the Arabs found that the infinitive was insufficient to perform the meaning of reasoning, they resorted to using some functional or non-functional letters to perform the meaning of the reasoning and explain the reason. They demonstrated once again that the meanings for them take precedence over the words, and that the words are the servant of the meanings. So they were not satisfied with a single grammatical chapter and reasoned with prepositional letters such as ba (ب), min (من), ‘ala (علي), ‘an (عن), lam (ل) and hatta (حتى), and they also reasoned with the accusative letters such as key (كي), and with the verb-like letter such as inne (إن), le‘alle (لعل) and with iz (إذ), which is often used as an adverb, as if the Arabs took it from the chapter of adverb and used it with the meaning of reasoning. When the Arabs found that the reasoning is a broad and great meaning, they used the sentence to perform it. Thus the reasoning in the Arabic language is a wide section and of great importance. This is a strong reason that prompted me to dedicate my study to this subject, which I think will be a paving block on the way towards these grammatical studies that seek to uncover the secrets of the Arabic language and understand the mysteries of its laws in order to reach the correct use of it and the correct understanding of what was written. I think that the reader will find great pleasure while reading this research, especially when he knows that there are some differences in the reasoning, and that the reasoning is not at one level.

طُرُق التَّعبير عن السَّببِ والتَّعليل في اللغة العربيَّة

مدخل

تفَنَّن العرب في أداء معانيهم وأفكارهم، فوضعوا للمعنى الواحد عناصر وتراكيب لغويَّة متعدِّدة، فعَبَّرُوا مثلاً عن الأمر بفعل الأمر، وبالمصدر الَّذِي أنابوه عن فعل الأمر، وبالفعل المضارع الَّذِي أدخلوا عليه لام الأمر الجازمة، وباسم فعل الأمر نحو (انظُرْ، ونظراً، ولتُنظُرْ، وأمامك) للتَّعبير عن معنى النَّظَر، ونحو (انزلْ، ونزولاً، ولتنزلْ، ونزَّالٍ) للتَّعبير عن معنى النَّزول. وعَبَّرُوا عن معنى التَّمَنِّي بطرائق مختلفة، فاستعملوا (ليت) و (لعلَّ) الَّتِي هي في الأصل لمعنيي الرَّجاء والإشفاق، واستعملوا (لو) والاستفهام نحو (ليت الشَّبَاب يَعُود، ولعلَّ الشَّبَاب يَعُود، ولو الشَّبَاب يَعُودُ، وهل الشَّبَابُ يَعُودُ) للتَّعبير عن معنى تمَّيَّ عودة الشَّبَاب، وهكذا. وكذلك وضعوا لتأدية معنيي السَّبب والتَّعليل ألفاظاً وطرائق لغويَّة متنوِّعة دلَّوا بها على سعة أفقهم ولغتهم.

فعلَّ العربُ وقوعَ الحدث، وأبانوا سببَ حدوثه بالمصدر القلبي نحو (جئتُك خوفاً منك، وصمَّتْ رغبةً في النَّوَاب، وأكرمُك حُباً...) وبالمصدر غير القلبي نحو (أقبلتُ عليك لكتابة الموضوع، وجلستُ إلى أحمد للقراءة، وسافرتُ إلى إسطنبول للاطلاع على معالمها...) وبالضمير نحو (أعاد أبي الشَّرح لي، وبنيتُ البيتَ لك، وزرع الفلَّاحُ هذه الغراسَ لنا...) وبحرف الجرِّ نحو (سجِنَ الرَّجُلُ في بقرَةٍ قتلها، وسقطتُ من أخيك...) أي بسببه.¹ فالعربُ اعتنوا بألفاظهم الَّتِي جعلوها أوعية لمعانيهم، وإلى جانب اهتمامهم بألفاظهم اهتموا بمعانيهم أكثر؛ لأنَّها الجوهر المقصود من الصِّياغة الكلاميَّة، ولأنَّ المعاني أكثر بكثير من الألفاظ، فهي عندهم أقوى، وأكرم، وأفخم قدراً.² فاهتمامهم بألفاظهم دليلٌ واضح على اهتمامهم بمعانيهم؛ لأنَّ تلك الألفاظ المصوغة في جمل وتراكيب طريقتهم إلى تأدية تلك المعاني الَّتِي وضعوا لكثير منها أكثر من لفظ، وصياغة، وتعبير؛ لتأديتها، ومنها معنيا السَّبب والتَّعليل.

فهذا البحث محاولة في فقه النَّحو، والسَّعي إلى الوقوف على طرائق تأدية المعنى الواحد، والكشف عن الفروق بينها. فلا شكَّ أنَّ البحث في فقه النَّحو يُشعرُ الباحث بلذَّة البحث إذ يستشعرُ جمال هذه اللُّغة، ويستكشف أسرارها.³ وعدَّ الرَّكشِي التَّعليل وبيان السَّببِ سببِ وقوع الحدث من أساليب القرآن وفنونه البليغة.⁴

¹ محمود بن عمر الزَّمخشري، المفضل في علم العربيَّة، تح. سعيد محمود عقيل (بيروت: دار الجليل، 1424هـ - 2003م)، 77.

² أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تح. عبد الحكيم بن محمد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 1: 190.

³ فاضل صالح السامرائي، معاني النَّحو، ط3 (عمان: دار الفكر، 1429هـ - 2008م)، 1: 8.

⁴ بدر الدِّين الرَّكشِي، البرهان في علوم القرآن، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1425هـ - 2004م)، 3:

والمقصود بالسبب في هذا البحث هو ما كان سبباً في وقوع الحدث من الفاعل المحدث، وللسبب خارج النحو معانٍ أخرى كالوسيلة، والموَدَّة، والنَّوْاحِي، والمنازل.⁵

والمقصود بالتعليل ما فسّر، وأبان، وأوضح وقوع الحدث. ويأتي التعليل خارج النحو بمعنى السقي بعد السقي، وجني الثمرة مرة بعد أخرى،⁶ وبمعنى الذّكر والحديث،⁷ وبمعنى الإلهاء، وبمعنى السبب، وبمعنى تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر.⁸

ولعلّه سيظهر لنا لاحقاً أنّهما مصطلحان، ومَعْنَيان نحوِيان مترادفان، أو مُتغايِران، أو مُترادِفان في سياق نُحويّ تركيبِيّ، ومُتغايِران في سياق آخر .

وثمة دراسات معاصرة تناولت هذا الموضوع بشكل أو بآخر بالدراسة نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر: كتاب أسلوب التعليل في اللغة العربيّة لأحمد خضير عباس، وهو في الأصل رسالة ماجستير، وبحث التعليل في اللغة العربيّة للدكتور هادي نهر، وبحث التعليل في قواعد اللغة العربيّة للدكتور سيد أكبر غضنفر، ورسالة دكتوراه بعنوان التعليل النحويّ عند ابن هشام الأنصاريّ لعفاف بلعاش، وبحث أسلوب التعليل في سورة البقرة دراسة نحويّة تحليليّة لعبد الوهّاب نفعان، وبحث مظاهر التعليل في كتاب سيبويه لِسَاء علي حسين .

وليس من أهداف البحث تقصي استعمال هذه الطرُق لدى الكُتّاب والشُعراء المعاصرين؛ ولذلك تجنّب ذلك. فهذا موضوع لا تسمّح طبيعة البحث بالدخول فيه، ولعلّي أخصّص لاحقاً بحثاً خاصاً لتناول هذا الموضوع. وهذه هي الطرائق التي أدّى بها العرب معنَيي التعليل والسبب:

1. التعليل بالمصدر:

عللّ العرب في كلامهم وقوع الحدث من فاعله بالمصدر الذي سمّاه النُحاة حين جمعوا اللُغة، وقعدوها، المفعول له أو لأجله، واشترطوا أن يكون في الأصل قلبياً نحو (قصدث الجامعة رغبةً بالعلم، وأكرمت الضيوف خباً بهم...) ولاحظوا أنّه يرد منصوباً نكرةً نحو المصدر (ضِراراً) في قوله تعالى: "وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۗ" (البقرة 231/1) فالمصدر النكرة (ضِراراً) عللّ، وبيّن سبب النهي عن إمساك الرّجل لامرأته التي طلقها، ونحو المصدر النكرة (تخويفاً)

⁵ جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، ط8 (بيروت: دار صادر، 1300هـ)، مادة: سبب، 1: 458؛ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ - 2005م)، مادة: سبب، 96.

⁶ ابن منظور، لسان العرب، مادة: علل، 11: 468؛ عفاف بلعاش، "التعليل النحوي عند ابن هشام الأنصاري" (رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر - بسكرة، 2017م)، 9.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، مادة: علل، 11: 468.

⁸ علي بن محمد الجرجاني، معجم التّعريفات، تح. محمد صديق المنشاوي (القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.)، 55.

في قوله تعالى: "وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا" (الإسراء 59/17) فالمصدر النكرة (تخويفاً) علل سبب إرسال الآيات، فأرسل الآيات سبب للتخويف،⁹ وكالمصدر النكرة (تكرماً) في قول حاتم الطائي:¹⁰

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ إِدْخَاذَهُ وَأُعْرِضُ عَنْ شَتْمِ اللَّئِيمِ تَكْرُماً

ويجوز في المصادر السابقة أن تؤدي معنى الحالية إلى جانب معنَي التعليل والسبب، والتقدير: (ولا تُسكوهن ضاريتين، وما نرسل بالآيات إلا مُحَوِّفِينَ، وأعرض... مُتَكْرِماً، وَصَفَحْتُ عَنْهُمْ... طامعاً...) وهكذا. وبذلك نستنتج أن المصدر النكرة يُستعمل لمعنى التعليل، وقد يكون مصحوباً في الوقت ذاته بالدلالة على معنى الحال. وهذا من باب التوسع في استعمال العنصر النحوي في السياق التركيبي؛ لتأدية أكثر من معنى.

واستعمل العرب المصدر المَعْلَل في صورة المَعْرَف بـ (ال) نحو المصدر (الجُبْنَ) في قول الشاعر:¹¹

لَا أَقْعُدُ الْجُبْنَ عَنِ الْهَيْجَاءِ وَلَوْ تَوَالَتْ زُمُرُ الْأَعْدَاءِ

فالمصدر (الجُبْنَ) المَعْرَف بـ (ال) علل عدم فُعود الشاعر عن الحرب والهيجاء. والتعليل بالمصدر المَعْرَف بـ (ال) قليل في كلام العرب. وعلل العرب وقوع الحدث بالمصدر المضاف نحو المصدر (حذَرَ) الَّذِي علل سبب جعل الأصابع في الأذان في قوله تعالى: "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ" (البقرة 19/1)¹² والمصدر (حَشِيَةً) الَّذِي علل سبب قتل الأولاد في قوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَشِيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نُزْرُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ" (الإسراء 31/17)¹³ والمصدر (إِدْخَاذَهُ) الَّذِي علل سبب مغفرة الشاعر لعوراء الرجل الكريم في قول حاتم الطائي:¹⁴

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الْكَرِيمِ إِدْخَاذَهُ وَأُعْرِضُ عَنْ شَتْمِ اللَّئِيمِ تَكْرُماً

2. التعليل بالحرف

وضع العرب في لغتهم حروفاً؛ للدلالة بها على معانٍ متنوعة، فأدخلوها على الأسماء والأفعال كالأحرف المشبهة بالفعل، وأحرف الجر التي ألزموها الدخول على الأسماء، وكأحرف الجزم، وأحرف النصب التي ألزموها الدخول على الفعل المضارع، وجعلوا لكل حرفٍ معنى أصلياً يقوم به في الجملة، فجعلوا مثلاً (إن) لمعنى

⁹ ابن هشام الأنصاري، شرح ثنور الذهب، تح. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 226-227.

¹⁰ عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، الكتاب، تح. عبد السلام هارون (بيروت: دار الجيل، 1385هـ - 1966م)، 1: 368؛ أبو بكر بن السراج، الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ - 1988م)، 1: 307؛ محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان، تح. طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت)، 2: 179؛ مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، ط10. (بيروت: المطبعة العصرية، 1388هـ - 1968م)، 3: 44.

¹¹ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 44.

¹² الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 40.

¹³ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 42.

¹⁴ ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 301.

التوكيد، و(على) لمعنى الاستعلاء، و(من) الجارة لابتداء الغاية، ولكن لم يمنعهما هذا الأمر من تحميل هذه الأحرف معاني أخرى تُؤدبها في التركيب، ومن هذه المعاني معنى التعليل، والدلالة على سبب وقوع الفعل والحدث، وحروف المعاني الذالة على التعليل هي:

2. 1. إذ

تُعَدُّ (إِذْ) الحرفية أحد حروف المعاني التي حملها العرب وظيفة أداء معنى التعليل في السياق النحوي نحو قولك: (سئمتُ من الدرس إذ أنه طويل) أي لأنه طويل، فعلتُ (إِذْ) سبب سأمك من الدرس، وبيئت أن سبب ذلك طوله، ونحو قوله تعالى: "وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُم فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ" (الزخرف 39/43) فعلتُ (إِذْ) اشتراكهم في العذاب، وهو ظلمهم، فظلمهم سبب لاشتراكهم في العذاب،¹⁵ ونحو قول مؤنك المزموم يرثي زوجته أم العلاء:¹⁶

صَلَّى عَلَيْكَ الْإِلَهُ مِنْ مَقْقُودَةٍ إِذْ لَا يُلَائِمُكَ الْمَكَانُ الْبَلْفَعُ

أي لأنه لا يُلائِمُكَ... فعلتُ (إِذْ) سبب الدعاء بالصلاة عليها.

والملاحظ أن التعليل لا يقع بـ (إِذْ) وحدها بل بها وبالجملة التي تليها، وهذا طبيعي، لأن حرف المعنى في كلام العرب لا يتضح المقصود به دون دخوله على اسم أو فعل.

2. 2. إن

هي في الأصل حرف مشبه بالفعل لمعنى توكيد اتصاف الاسم بالخبر نحو (إن الله كريم) ولكن العرب حملوها معنى التعليل أيضاً نحو قولك: (أكرمتُ محمداً إنه فاضل) فعلتُ بـ (إن) سبب إكرامك محمداً، وهو كونه فاضلاً، ونحو قوله تعالى: "لَئِنْ بَسَطْتُ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ" (المائدة 28/5) فعلتُ (إن) سبب عدم قيامه بقتل أخيه، وهو خوفه من الله تعالى،¹⁷ ونحو قوله تعالى: "فَلَمَّا أَلْفَوْا قَالِ مَوْسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَنِيظُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ" (يونس 81/10) فعلتُ (إن) سبب إبطال الله تعالى السحر، وهو كونه إفساداً من عمل المفسدين، والله تعالى لا يُنجح

¹⁵ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تح. مازن المبارك (حلب: منشورات جامعة حلب، د.ت)، 127؛ السامرائي، معاني النحو، ط3 (عمان: دار الفكر، 1429هـ - 2008م) 2: 179؛ باكير محمد علي، وظيفة العناصر النحوية (أنقرة: دار الهيات، 2020م)، 48.

¹⁶ فخر الدين قباوة، المورد النحوي الكبير، ط4 (دمشق: دار طلاس، 1407هـ - 1987م)، 149، 156.

¹⁷ السامرائي، معاني النحو، 1: 270.

عمل المفسدين.¹⁸ والملاحظ أنّ (إنّ) لا تؤدّي معنى التعليل وحدها بل تؤدّيه بالاستعانة بالجملة الاسميّة التي دخلت عليها، وأداؤها معنى التعليل لا يعني خلوها من معنى التوكيد. وإلى جانب هذين المعنيين تؤدّي معنى الاستئناف؛ لأنّ التعليل أحد معاني الاستئناف.¹⁹ ففي قوله تعالى: "إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ" أكدت (إنّ) اتصاف اسمها بآء المتكلم بصفة الخوف، وعلّت سبب امتناعه عن قتل أخيه، وهو الخوف من ربّ العالمين، وجاء الكلام بها استئنافاً، فلما قال: "مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ" حدث وقوف في الكلام، وكأنّه قيل له: لماذا لا تقتلني؟ فأجاب مستأنفاً، ومعللاً، وموضحاً: "إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ" وكذلك أكدت (إنّ) وقوع حدث إبطال السحر، وهو خبرها، من اسمها لفظ الجلالة (الله) في قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ سَيُطِّطُهُ" فالكلام على معاني التوكيد، والتعليل، والاستئناف، فلما قيل: "مَا جِئْتُ بِهِ السِّحْرُ" حدث وقوف في الكلام، فجاء الاستئناف بقوله: "إِنَّ اللَّهَ سَيُطِّطُهُ" وهكذا الأمر. والحقيقة لدى تتبعي للتعليل بـ (إنّ) في القرآن الكريم تبين لي أنّها وردت كثيراً لأداء هذا المعنى (البقرة 1/ 70، 153، 190، 195، وآل عمران 2/ 159، والطور 52/ 28) وطبيعة البحث لا تسمح بإيراد أمثلة كثيرة، ولاسيما أنّ الشواهد التي أوردتها أحسب أنّها كفّت المقصد.

2. 3. البناء الجارة

الأصل في البناء أنّها حرف جرّ؛ لأداء معنى الإلصاق الحقيقيّ أو المجازي نحو (أمسكتُ بالرداء، ومررتُ بالمسجد...) غير أنّ العرب حملوها في السياق النحويّ وظائف معنويّة أخرى، منها أداء معنى التعليل، وبيان سبب وقوع الحدث نحو قولك:²⁰ (ماتَ زيادٌ بالجوع، وتجمّد الماء بالبرد...) أي كان الجوع سبباً في موت زياد، وكان البرد سبباً في تجمّد الماء، وهذا السبب هو تعليل في الوقت نفسه، فالجوع بيّن سبب الموت، وعلل وقوعه، وكذلك البرد بيّن سبب تجمّد الماء، وعلله، ونحو قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنِّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ" (البقرة 54/1) فاتخاذهم العجل سبب لظلمهم أنفسهم، وتعليل له أي ظلمتم أنفسهم بسبب اتخاذكم العجل،²¹ ونحو قوله تعالى: "فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ" (العنكبوت 29/40) فذنوبهم سبب لأخذهم، وتعليل له أي أخذتم. والحقيقة أنّ التعليل يكون بالباء وبمجرورها؛ لأنّ معناها يتجلى في مجرورها، فلا قيمة معنويّة لحرف الجرّ في السياق النحويّ دون المجرور. والملاحظ أنّ باء التعليل دخلت على سبب كان موجوداً قبل الحدث، فهي مع مجرورها عللاً حدثاً وقع بعد وجود سبب وقوعه، ففي الشواهد السابقة نلاحظ أنّ ظلمهم لأنفسهم وقع

¹⁸ الأنصاري، مغني اللبيب، 55؛ الغلابيني، جامع الأرويس العربيّة، 2: 324؛ مصطفى جطل، النحو والصرف 2 (حلب: منشورات جامعة حلب، 1410هـ - 1990م)، 27؛ محمد علي، وظيفة العناصر النحويّة، 63.

¹⁹ الأنصاري، مغني اللبيب، 55؛ مصطفى جطل، النحو والصرف 2، 27؛ محمد علي، وظيفة العناصر النحويّة، 63.

²⁰ الزمخشري، المفصل في علم العربيّة، 77؛ ابن هشام، شذور الذهب، 227؛ جطل، النحو والصرف 2، 122؛ السامرائي، معاني النحو، 1: 6؛ ناديا حسكور، الأدوات النحويّة في مغني ابن هشام 1، ط3 (حلب: دار الفرقان للغات، 2011م)، 93.

²¹ الأنصاري، مغني اللبيب، 139؛ عبد الوهاب نفعان، "أسلوب التعليل في سورة البقرة دراسة نحويّة تحليليّة"، مجلة لسانيا 2، العدد 86: (2018) 1.

بعد اتّخاذهم العجل، وأنّ توريتهم الجنّة وقع بعد عملهم، وأنّ إغواء إبليس وقع قبل قعوده على الصّراط، وأنّ كفرهم وقع قبل حُبهم العجل.²²

2. 4. حتّى

استعمل العربُ (حتّى) في كلامهم حرفَ معنى لتأدية معانٍ نحويةً متنوّعة، منها معنى التعليل، وهي تُوّدي هذا المعنى إذا دخلت على الفعل المضارع، وانتصب الفعل بعدها بـ (أنّ) الناصبة المضمرة نحو (وضعتُ الطّعامَ حتّى تأكل، وأزوركُ حتّى تُكرمني...) ²³ فدلّت (حتّى) في الجملتين السابقتين على سبب وضع الطّعام، وهو الأكلُ منه، وعلّت ذلك، وعلى سبب الزيارة، وهو الإكرام، ونحو قوله تعالى: "وَلَا يَزَالُونَ يُعَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا" (البقرة 217/1) فدلّت (حتّى) على سبب استمرار الكفّار في قتال المسلمين، وهو ردُّهم عن دينهم أي يستمرّون في قتالكم بسبب ردكم عن دينكم، فعلّت (حتّى) سبب الاستمرار في القتال، وعلّته.²⁴ والملاحظ أنّ السبب، وهو الرّدُّ عن الدّين ليس واقعاً قبل وقوع القتال، فهو السبب والغاية المنشودة من حدوثه. وكذلك الأمرُ في قوله تعالى: "هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا" (المنافقون 7/63) فعلّت (حتّى) سبب النّهي عن الإنفاق على الذين عند رسول الله (ص) وهو نُشْدَانُ فَضِهِم وانصرافهم عنه أي كي يَنْفَضُوا،²⁵ والملاحظ أيضاً أنّ السبب، وهو الانفضاض عن الرّسول (ص) ليس موجوداً قبل وقوع الحدث، وهو عدم الإنفاق.

2. 5. على

الأصلُ في الوظيفة النحويّة لـ (على) الجارّة أنّها لمعنى الاستعلاء الحقيقيّ نحو قوله تعالى: "وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ" (المؤمنون 22/23) أو الاستعلاء المجازي نحو قوله تعالى: "تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" (البقرة 235/1) غير أنّ العرب حملوها وظانف نحويّة أخرى تُؤدّيها في السّياق النحويّ، منها تأدية معنى التعليل وبيان السبب الذي وقع لأجله الحدث نحو قوله تعالى: "وَلِنُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَذَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" (البقرة 185/1) فالهدايةُ سبب التّكبير أي تُكَبِّرُونَ الله بسبب هدايته لكم،²⁶ فعلّت (على) سبب وقوع التّكبير، وهو هداية الله تعالى لهم، وأداؤها معنى التعليل لم يسلبها معنى الاستعلاء، وكان التّكبير علا الهداية

²² الأنصاري، مغني اللبيب، 139.

²³ محمد بن يزيد المبرّد، المقْتَضِب، تح. عبد الخالق عضيّمه (القاهرة، وزارة الأوقاف، 1415هـ - 1994م)، 2: 37؛ ابن السّراج،

الأصول في النّحو، 1: 426؛ جطل، النّحو والصّرف 2، 96؛ حسكور، الأدوات النحويّة، 106.

²⁴ الأنصاري، مغني اللبيب، 169.

²⁵ الأنصاري، مغني اللبيب، 169.

²⁶ الأنصاري، مغني اللبيب، 191.

الَّتِي سَبَّبَتْ التَّكْبِيرَ، وَنَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَلَكِنَّ الذِّبْرَ مَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ" (البقرة 177/1) فَعَلَّتْ (على) الْجَارَةَ سَبَبَ إِتْيَانِ الْمَالِ وَإِنْفَاقِهِ عَلَى الَّذِينَ وَرَدَ ذِكْرُهُمْ فِي الآيَةِ الْكَرِيمَةِ،²⁷ وَمَعْنَى التَّعْلِيلِ وَبَيَانِ السَّبَبِ مَصْحُوبٌ بِمَعْنَى الاسْتِعْلَاءِ، فَكَأَنَّ إِتْيَانَ الْمَالِ عَلَا عَلَى حُبِّ الْمُؤْتِي لِهَذَا الَّذِي سَبَّبَ هَذَا إِتْيَانَ، وَعَلَّاهُ، وَدَفَعَ الْفَاعِلَ الْمُؤْتِي إِلَى الْقِيَامِ بِفِعْلِ الْإِتْيَانِ، وَنَحْوَ قَوْلِ الشَّاعِرِ عَمْرٍو بْنِ مُعَدْيَكِرِبٍ:²⁸

عَلَامَ تَقُولُ الرُّمْحُ يُثْقَلُنِي إِذَا أَنَا لَمْ أَطْعَنْ إِذَا الْخَيْلُ كَرَّتْ

أَي لِمَاذَا تَقُولُ؟ فَعَلَّتْ (على) سَبَبَ وَقُوعِ الْقَوْلِ وَمَقُولِهِ مِنَ الْفَاعِلِ الْقَائِلِ.²⁹ وَالْمَلَاخَظُ أَنَّ السَّبَبَ وَالتَّعْلِيلَ وَاحِدٌ، وَأَنْهُمَا مَوْجُودَانِ قَبْلَ وَقُوعِ الْحَدِثِ مِنَ الْفَاعِلِ، فَالْهِدَايَةُ الَّتِي هِيَ سَبَبُ التَّكْبِيرِ وَتَعْلِيلُ وَقُوعِهِ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ وَقُوعِ التَّكْبِيرِ، فَهِيَ عَلَّتْ حَدَثًا وَقَاعًا، وَحُبُّ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي هُوَ سَبَبُ إِتْيَانِ الْمَالِ وَإِنْفَاقِهِ مَوْجُودٌ فِي قَلْبِ الْمُؤْتِي الْمَنْفِقِ قَبْلَ الْإِنْفَاقِ، وَالْقَوْلُ وَالْمَقُولُ (الرُّمْحُ يُثْقَلُنِي) فِي الْبَيْتِ الشِّعْرِيِّ مَوْجُودَانِ قَبْلَ السُّؤَالِ عَنِ سَبَبِ وَقُوعِهِمَا. وَبِذَلِكَ نَسْتَدَلُّ أَنَّ سَبَبَ الْحَدِثِ وَتَعْلِيلَهُ قَدْ يَكُونَانِ مَوْجُودَيْنِ قَبْلَ وَقُوعِ الْحَدِثِ الَّذِي يَقَعُ لِأَجْلِهِمَا.

2. 6. عَن

الأصل في الوظيفة النحوية ل (عَن) الحرفية الجارة أنها لأداء معنى المجاوزة أي تجاوز الاسم المجرور والابتعاد عنه نحو (ابتعد عن النار، ورغب عن الكذب) واستعملها العرب في كلامهم لتأدية معانٍ نحوية أخرى، منها أداء معنى التعليل وبيان سبب وقوع الحدث نحو قوله تعالى: "قَالُوا يَا هُوَذَا مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ" (هود 53/11) أي بسبب قولك،³⁰ فَعَلَّتْ (عَن) سَبَبَ عَدَمِ تَرْكِهِمْ عِبَادَةَ آلِهَتِهِمْ، وَعَلَّتْ مَعَ مَجْرُورِهَا عَدَمَ تَرْكِهِمْ لَهَا، وَنَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِثْمًا" (التوبة 114/9) أي بسبب موعده،³¹ فَعَلَّتْ (عَن) سَبَبَ اسْتِغْفَارِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِيهِ، وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ وَعَدَهُ بِذَلِكَ سَابِقًا. وَالْمَلَاخَظُ أَنَّ مَعْنَى الْمَجَاوِزَةِ قَدْ يَصْحَبُ مَعْنَى التَّعْلِيلِ الَّذِي تَوَدِّيهِ (عَن) وَذَلِكَ كَمَا وَرَدَ فِي الآيَةِ الْأُولَى إِذْ أَفَادَتْ (عَن) سَبَبَ عَدَمِ تَرْكِهِمْ آلِهَتِهِمْ، وَهُوَ قَوْلُ هُودٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُمْ، وَأَفَادَتْ فِي الْوَقْتِ ذَاتَهُ تَجَاوُزَهُمْ لِقَوْلِهِ لَهُمْ، وَعَزُوفَهُمْ عَنْهُ. فَيُلَاخَظُ أَيْضًا أَنَّ السَّبَبَ مَوْجُودٌ قَبْلَ وَقُوعِ الْحَدِثِ، فَالسَّبَبُ

²⁷ حسكور، الأدوات النحوية، 120.

²⁸ الأنصاري، مغني اللبيب، 191؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 166؛ حسكور، الأدوات النحوية، 120.

²⁹ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 176-177؛ جطل، النحو والصرف، 2، 126؛ السامرائي، معاني النحو، 1: 6 و3: 44؛ حسكور، الأدوات النحوية، 2، 120.

³⁰ الأنصاري، مغني اللبيب، 197.

³¹ الأنصاري، مغني اللبيب، 197.

الذي علل عدم تركهم آلهتهم، وهو قول هود عليه السلام، كان موجوداً قبل عزوفهم عن ترك آلهتهم، ووعد إبراهيم عليه السلام لأبيه بالاستغفار له كان موجوداً قبل استغفاره له.

2. 7. الفاء

استعمل العربُ الفاء في كلامهم حرفَ معنى أفادوا به معاني سياقيةً متنوّعة، منها التعليلُ وبيان سبب وقوع الحدث، فهي تُفيد أنّ ما قبلها سببٌ في وقوع ما بعدها، وهي إذا أدت معنى التعليل وبيان الحدث سُميت فاء السببية، فتدخل على الفعل الماضي والمضارع نحو قوله تعالى: "فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ" (القصص 15/28)³² فأفادت الفاء أنّ وكّر سيدنا موسى للرجل القبطي كان سبباً في القضاء عليه، ونحو قوله تعالى: "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ" (إبراهيم 14/32)³³ فأفادت الفاء أنّ نزول الماء سببٌ لإخراج الثمرات من الأرض، وعللت إخراج الثمرات بسبب إنزال الماء من السماء، فنجد هنا أنّ السبب والتعليل معنيان متلازمان تطلب أحدهما الآخر، ونحو قوله تعالى: "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي" (طه 20/81) فأفادت الفاء أنّ الطغيان في أكل طيبات الرزق سبب في حلول غضب الله تعالى؛ ولذلك نهاهم عن ذلك،³⁴ ونحو قوله تعالى: "وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ" (الشعراء 26/156) فأفادت الفاء أنّ مسّ الناقة بسوء سيكون سبباً في أخذهم بعذاب قريب، ولذلك نهاهم عن ذلك حتّى لا يُوقعوا العذاب على أنفسهم، ونحو قول أبي النجم العجلي:³⁵

يا ناقُ سِيرِي عَنقًا فسيحا
إلى سُلَيْمَانَ فَنَسْتَرِيحًا³⁶

أفادت الفاء أنّ السير إلى سليمان سبب حدوث الاستراحة ووقوعها.³⁷ ويلاحظ أنّ الفاء إذا أفادت السببية والتعليل مع الفعل الماضي يكون السبب واقعاً قبل وقوع الحدث، وهذا ما لوحظ في وكّر موسى عليه السلام للرجل القبطي، وفي إخراج الثمرات بعد إنزال الماء من السماء، وكذلك الأمر إذا أفادت التعليل والسبب مع الفعل المضارع، فحلّو غضب الله تعالى لما يقع، وكذلك العذاب القريب، وكذلك الاستراحة، فهي غايات منشودة من وراء السبب، وهذه الغايات هي تعليل للأسباب التي تقدّمتها قبل الفاء.

³² الأنصاري، مغني اللبيب، 216.

³³ السامرائي، معاني النحو، 3: 205.

³⁴ الغلابيني، جامع الدروس العربية، 2: 182؛ جطل، النحو والصرف 2، 91؛ حسكور، الأدوات النحوية، 136.

³⁵ جطل، النحو والصرف 2، 91.

³⁶ يا ناق: يا ناقة، وهوماندي مرخّم بحذف حرفه الأخير، وعنقًا: نوع من السير، وسليمان: هو سليمان بن عبد الملك.

³⁷ المبرد، المقتضب، 2: 13؛ الأنصاري، شذور الذهب، 300؛ الغلابيني، جامع الدروس العربية، 2: 182، 3: 253؛ جطل، النحو

والصرف 2، 91؛ السامرائي، معاني النحو، 3: 205؛ حسكور، الأدوات النحوية، 136.

2. 8. في

هي في الأصل حرفى معنى وجرّ لتأدية معنى الظرفية المكانية والزمانية، وهي إلى جانب هذا المعنى الأصلي لها تودى معاني سياقية أخرى، منها التعليل وبيان سبب وقوع الحدث نحو قوله تعالى: "وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (النور 14/24) فأفادت (في) الحرفية الجارة أنّ الإفاضة في حديث الإفك سبب مسّ العذاب، فعللت بذلك وقوع العذاب العظيم عليه أي مسّكم العذاب العظيم بسبب إفاضتكم فيه،³⁸ ونحو قوله تعالى: "قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِينَ لَمُنْتَنِي فِيهِ" (يوسف 32/12) فأفادت (في) سبب لوم النسوة لامرأة العزيز أي لمتنتني بسببه،³⁹ فعللت (في) سبب وقوع حدث اللوم من النسوة لامرأة العزيز، ونحو قوله (ص): "كَخَلَّتِ امْرَأَةُ النَّارِ فِي هَرَّةٍ حَبَسَتْهَا، لَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا، وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ" أي دخلت النار بسبب هرة... فأفادت (في) معنى التعليل، فبيّنت سبب دخول المرأة النار، وهو حبسها الهرة، وامتاعها عن إطعامها.⁴⁰

2. 9. الكاف

استعمل العرب الكاف في كلامهم حرف معنى لأداء معنى التشبيه، وإلى جانب التشبيه أدوا بها معنى التعليل وبيان سبب وقوع الحدث نحو قوله تعالى: "وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَذَاكُمْ" (البقرة 198/1) أي لهاديته لكم، فأفادت الكاف أنهم أمروا بذكر الله تعالى بسبب هدايته لهم، فعللت الكاف سبب الأمر، وبيّنته،⁴¹ ونحو قوله تعالى: "وَقُلْ رَبِّي أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا" (الإسراء 24/17) والمعنى لتربيتهما لي صغيراً، فأفادت الكاف معنى التعليل، فعللت سبب دعاء الإنسان لوالديه بالرحمة الإلهية.⁴²

2. 10. كي

علل العرب ب (كي) وبيّنوا بها سبب وقوع الحدث، فأدخلوها على الفعل المضارع، ونصبوه بها نحو قولك: (جئتُ إليك كي أتعلّم) أي للتعلّم أو بسبب التعلّم، فما بعدها يُعلل وقوع ما قبلها، ويكون سبباً في وقوعه، ويكون

³⁸ الأنصاري، مغني اللبيب، 224.

³⁹ الأنصاري، مغني اللبيب، 224.

⁴⁰ الزمخشري، المفصل في علم العربية، 77؛ الأنصاري، شذور الذهب، 227؛ الغلاييني، جامع الثروس العربية، 3: 42، 187-

179؛ جطل، النحو والصرف 2، 124؛ السامرائي، معاني النحو، 1: 6، 3: 51؛ حسكور، الأدوات التحوتية 2، 143.

⁴¹ الغلاييني، جامع الثروس العربية، 3: 180-181؛ جطل، النحو والصرف 2، 123؛ السامرائي، معاني النحو، 3: 52.

⁴² جطل، النحو والصرف 2، 123.

غير موجود قبل وقوعه أو حين وقوعه بل يُرَجَى، ويُطَلَب وقوعه، فالتعلُّم لم يكن واقعاً قبل المجيء ولا حينه بل يُرَجَى وقوعه بعد حدوث المجيء؛ لأنه الغرض المرجوُّ منه،⁴³ ونحو قول الشاعر النابغة الجعدي: ⁴⁴

إذا أنت لم تنفع فُضِرَ فإنما يُرَادُ الفتى كيما يضرُّ وينفع

فأفادت (كي) سبب إرادة الفتى، وعللت سبب التوجُّه إليه، وهو أن يحدث نفعاً أو ضرراً، فهما شيئان يُرجى حدوثهما منه لاحقاً، ونحو قول جميل بن مَعْمَرِ العُدَري: ⁴⁵

فقالن أكلُ النَّاسِ أَصْبَحَتْ مايحاً لِسَانِكَ كيما أن يغرَّ ويخدعاً

والقول فيه كالقول في سابقه.⁴⁶

2. 11. اللام

استعمل العربُ اللامَ في كلامهم لتأدية وظائف نحوية، ومعنوية، وسياقية متعدّدة، منها وظيفة تأدية معنى التعليل وبيان سبب وقوع الحدث⁴⁷ نحو قوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ" (النساء 105/4) فعللت اللام سبب إنزال الكتاب، وبيّنت سبب ذلك، وهو الحكم بين النَّاسِ بأحكام الله تعالى،⁴⁸ وتدخل على الصِّمير المتصل كاللام الداخلة على كاف الخطاب نحو (خِطُّ هَذَا النَّوْبِ لَكَ، وَأَعَدَدْتُ الطَّعَامَ لَكُمْ...) أي لأجلك ولأجلكم، ونحو قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً" (البقرة 29/1) أي خلقها لأجلكم،⁴⁹ وتدخل على الاسم كاللام الداخلة على الاسمين (الموت والخراب) في قول الشاعر أبي العتاهية: ⁵⁰

لُؤُوا لِمَوْتِ وَاِبْنِوَا لِلْخَرَابِ فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى ذَهَابِ

أي لُؤُوا لأجل الموت، وابتنوا لأجل الخراب، واللام الداخلة على الاسم (يذكرى) في قول أبي صخر الهذلي: ⁵¹

⁴³ الأنصاري، شذور الذهب، 289؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 178؛ السامرائي، معاني النحو، 3: 141، 310.

⁴⁴ الأنصاري، معني اللبيب، 241.

⁴⁵ الأنصاري، معني اللبيب، 242.

⁴⁶ الأنصاري، شذور الذهب، 289، 297؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 178، 3: 189.

⁴⁷ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 179؛ جطل، النحو والصرف 2، 123.

⁴⁸ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 182.

⁴⁹ الأنصاري، شذور الذهب، 227.

⁵⁰ الأنصاري، شذور الذهب، 227.

⁵¹ الأنصاري، شذور الذهب، 229؛ جامع الدروس العربية، 3: 182.

وَإِنِّي لَتَعْرُونِي لِذِكْرِكِ هِزَّةٌ كَمَا انْتَقَضَ الْعُصْفُورُ بَلَلَةَ الْقَطْرِ⁵²

أي لأجل ذكرك، واللام الداخلة على الاسم (أدنى) في قول امرئ القيس:⁵³

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

أي أسعى لأجل أدنى معيشة، واللام الداخلة على الاسم (نوم) في قول امرئ القيس:⁵⁴

فَجِئْتُ وَقَدْ نَضْتُ لِنَوْمٍ ثِيَابَهَا لَدَى السِّتْرِ إِلَّا لِبَسَةِ الْمُتَقَصِّلِ⁵⁵

أي نضت لأجل نوم، وتدخل في النداء على المستغاث له كاللام الداخلة على المستغاث له (يوم الأربعاء)

في قول عبد الله بن مسلم بن جندب الهذلي:⁵⁶

يا للرجال ليوم الأربعاء أما يتفكك يحدث لي بعد النهي طرباً⁵⁷

أي لأجل يوم الأربعاء، فهو يستغاث بالرجال لأجل يوم الأربعاء، وكاللام الداخلة على المستغاث له

(الواشي) في قول قيس بن ذريح المحاربي:⁵⁸

تَكَنَّفَنِي الْوَشَاءُ فَأَزْعَجُونِي فَيَا لِلنَّاسِ لِلْوَأَشِيِّ الْمُطَاعِ

أي لأجل الواشي، فهو يستغاث بالناس لأجل الواشي المطاع.⁵⁹

واللام التي تودّي معنى التعليل يكون ما بعدها نتيجة مقصودة من وقوع الحدث الذي قبلها، فالحكم بين الناس بحكم الله نتيجة مقصودة من إنزال الكتاب على النبي (ص) في قوله تعالى: "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ" وامتلاك الناس ما في الأرض نتيجة مقصودة من خلق الله كل ما في الأرض من ثمار، ونبات، وحيوان... في قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً" وقد يكون ما بعدها نتيجة غير مقصودة من إيقاع الحدث الذي قبلها أي إن الفاعل لا يقصد من إيقاع الفعل الوصول إلى النتيجة التي بعد لام التعليل، وتسمى حينئذ لام الصيرورة أو لام العاقبة أو لام المال كاللام الواردة في قوله تعالى:

⁵² نعروني: تُصَيَّبِي.

⁵³ الأنصاري، شذور الذهب، 227.

⁵⁴ الأنصاري، شذور الذهب، 228.

⁵⁵ نضت: خلعت، ولبسة المتقصل: قميص النوم.

⁵⁶ ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 352.

⁵⁷ النهي: العقل وكبير السن.

⁵⁸ ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 352.

⁵⁹ سيبويه، الكتاب، 3: 17؛ ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 351-352؛ عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل، تح. حنّا الفاخوري، (بيروت: دار الجيل، 1409هـ - 1989م)، 2: 283؛ الأنصاري، شذور الذهب، 227-228، 286؛ الغلابيني، جامع الدروس

العربية، 2: 179، و3: 182-184؛ جطل، النحو والصرف، 2: 123.

فَأَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَرَمًا" (القصص 8/28) لأن آل فرعون لم يقصدوا من التقاط موسى عليه السلام وتربيته أن يكون لهم في المستقبل عدوًا يحزنهم،⁶⁰ وكاللام الواردة في قول الشاعر أبي العتاهية:

لِدُوا لِمَوْتِ وَاثْنُوا لِلْحَزَابِ فَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى ذَهَابِ

لأن الناس حين يلدون أطفالهم لا يلدونهم بقصد موتهم، ولا يبنون بيوتهم لتكون خراباً، ولكنها تصل إلى هذا المصير، وهذه العاقبة دون رغبة وقصد منهم.⁶¹

2. 12. نَعَلٌ

هي في أصل الوضع اللغوي حرف مشبّه بالفعل لأداء معنيي التَّرجِي والإشفاق، وإلى جانب هذين المعنيين أدى بها العربُ معنى التعليل وبيان سبب وقوع الحدث بمعنى (كي) التعليلية نحو (ابعث إليّ بدايةً لعلّي أركبها) أي كي أركبها،⁶² ونحو قوله تعالى: "ولكم في القصص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون" (البقرة 50/2) أي كي تتقوا،⁶³ فعَلَّتْ (لعلّ) سبب وجود الحياة في القصص، وهو التَّقْوَى، ونحو قوله تعالى: "فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكُم آياته لعلكم تتقون" (البقرة 179/2) أي تعقلوا،⁶⁴ فعَلَّتْ (لعلّ) سبب إحياء الموتى وإراءة الآيات، ونحو قوله تعالى: "وأطيعوا الله وأطيعوا الله والرَّسُولَ لعلكم تُرحمُونَ" (آل عمران 132/3) أي كي تُرحموا، فعَلَّتْ (لعلّ) سبب الأمر بإطاعة الله تعالى، وإطاعة رسوله، وهو الرَّحْمَةُ بهم.⁶⁵ والملاحظ أنّ التعليل لا يتمُّ بـ (لعلّ) وحدها بل بها وبالجملة الاسمية التي دخلت عليها، وهي مع معنى التعليل تؤدي معنى الرِّجَاءِ، فمعنى الرِّجَاءِ موجود إلى جانب معنى التعليل في كلِّ الشواهد السابقة، والتقدير: كي تشكروا، ورجاء أن تشكروا، وكي تُرحموا، ورجاء أن تُرحموا، وكي تعقلوا، ورجاء أن تعقلوا.

2. 13. التعليل بـ (من)

استعمل العربُ (من) في كلامهم حرف معنى، وجعلوا معناها الأصليّ الدلالة على ابتداء الغاية المكانية أو الغاية. وإلى جانب هذا المعنيين أتوا بها معاني نحوية أخرى، منها التعليل وبيان سبب وقوع الحدث نحو

⁶⁰ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 179.

⁶¹ الأنصاري، شذور الذهب، 296؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 179.

⁶² الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 304.

⁶³ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 304.

⁶⁴ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2: 304.

⁶⁵ ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 259؛ ابن الصبان، حاشية الصبان، 1: 424-425؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 2:

303-304؛ جطل، النحو والصرف، 2، 14؛ السامرائي، معاني النحو، 1: 283.

قوله تعالى: "مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا" (نوح 25/71) فَبَيَّنَتْ (من) وَعَلَّتْ أَنْ خَطِيئَاتِهِمْ كَانَتْ سَبَباً فِي إِغْرَاقِهِمْ أَي بِسَبَبِ خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا،⁶⁶ ونحو قول الفرزدق:⁶⁷

يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَبْتَسِمُ

أَي يُغْضِي مِنْهُ بِسَبَبِ مَهَابَتِهِ، فَعَلَّتْ (مِنْ) سَبَبَ الْإِغْضَاءِ عَنِ الْمَمْدُوحِ، وَهُوَ مَهَابَتُهُ.⁶⁸ وَالْمَلَاخِظُ أَنَّ التَّعْلِيلَ يَكُونُ بِهَا وَبِمَجْرُورِهَا وَلَيْسَ بِهَا قِطْعٌ، وَهَذَا طَبِيعِيٌّ؛ لِأَنَّهَا حَرْفٌ مَعْنَى، وَحَرْفُ الْمَعْنَى لَا قِيَمَةَ مَعْنَوِيَّةَ لَهُ فِي السِّيَاقِ النَّحْوِيِّ مِنْ دُونَ الْكَلِمَةِ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا، وَيُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْجَارَّ وَالْمَجْرُورَ مُتَلَازِمَانِ فِي التَّرْكِيبِ النَّحْوِيِّ، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَرِدَ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرَ. وَلَوْحِظَ أَيْضاً أَنَّ سَبَبَ وَقُوعِ الْفِعْلِ مَوْجُودٌ قَبْلَ وَقُوعِهِ، فَخَطِيئَاتُهُمْ الَّتِي هِيَ سَبَبُ إِغْرَاقِهِمْ كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ إِغْرَاقِهِمْ، وَكِتَابَةُ أَيْدِيهِمْ وَكِسْبُهَا مَوْجُودَانِ قَبْلَ اسْتِحْقَاقِهِمُ الْوَيْلَ، وَمَعْرِفَتُهُمُ الْحَقَّ الَّتِي هِيَ سَبَبُ فَيْضَانِ الدَّمْعِ مِنْ أَعْيُنِهِمْ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ فَيْضَانِ الدَّمُوعِ مِنْ أَعْيُنِهِمْ، وَمَهَابَةُ الْمَمْدُوحِ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ الْإِغْضَاءِ.

3. التعليل بالجملة

قد تأتي الجملة معللةً ووقوع حدث ما، ومُبيّنةً سبب وقوعه، وسُمّيت في العرف النحوي جملةً تعليليةً نظراً لوظيفتها السِّيَاقِيَّةِ نحو (تمسك بالفضيلة تجدها زينة لك) فجملة (تجدها) زينة لك عللت، وبيّنت سبب الأمر بالتمسك بالفضيلة،⁶⁹ ونحو قوله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ" (البقرة 222/1) فعللت جملة (هو أذى) الاسمِيَّةَ سبب أمرهم باعتزال النساء حين الحيض أي اعتزلوا النساء في المحيض؛ لأنه أذى... ونحو قوله تعالى: "قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ۗ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ" (الأعراف 12/7) فعلل بجملة القول (أنا خير منه... طين) امتناعه عن السجود لآدم عليه السلام، فعدم سجوده لآدم عليه السلام كان بسبب اعتقاده أنه خير منه ثم علل هذه الخيرية بأنه مخلوق من النار بينما آدم عليه السلام مخلوق من الطين، ونحو قوله تعالى: "وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا" (الإسراء 94/17) فعللوا عدم إيمانهم بأنهم لا يعتقدون أن الرسول يمكن أن يكون بشراً، وهذا الاعتقاد سبب عدم إيمانهم، ونحو قوله تعالى: "وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا" (يوسف 21/12) فعلل بجملة (عسى أن... ولداً) سبب طلبه إلى

⁶⁶ الأنصاري، معني اللبيب، 421.

⁶⁷ الأنصاري، معني اللبيب، 421.

⁶⁸ ابن السراج، الأصول في النحو، 1: 409؛ الزمخشري، المفضل في علم العربية، 77؛ الأنصاري، شذور الذهب، 227؛ ابن الصبان، حاشية ابن الصبان، 2: 316؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 170-171؛ جطل، النحو والصرف، 2: 126؛ السامرائي، معاني النحو، 1: 6، 3: 68.

⁶⁹ المبرد، المقتضب، 2: 45؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية، 3: 289؛ السامرائي، معاني النحو، 4: 45-46.

امراته أن تُكرّم سيّدنا يوسف عليه السّلام، وذلك أنه يرجو أن ينتفعوا به لاحقاً أو أن يجعلوه ولداً لهما. والملاحظ أن التعليل وبيان السبب بالجملة كثير في كلام العرب، وما ورد منه في القرآن الكريم دليل واضح على ذلك، ولا يسع مقام البحث إيراد شواهد كثيرة. والسبيل إلى معرفة ذلك يكون بالتأمل، والمدارسة، والتمرّن.⁷⁰

4. الفروق في أساليب التعليل

من الطبيعي أن تُوجد فروق معنوية بين تعليل وآخر، فليس كلُّ تعليل على نسق واحد، فإذا عُذِل من تعبير إلى تعبير، ومن لفظ تعليل إلى لفظ تعليل آخر، فلا بُدَّ أن يصحبه غالباً تغيير وعدول إلى معنى آخر. فإذا علّنا بالمصدر نحو (جنّت رغبةً في العلم، وسافرت طمعاً بالمعرفة...) احتتم المصدران المنصوبان (رغبةً وطمعاً) معاني الحالية على تقدير (رغبياً وطمعاً) والمفعولية المطلقة على تقدير (مجيء رغبة، وسفر طمع) والتعليل على تقدير (لأجل الرغبة، ولأجل الطمع) بينما إذا علّنا بالحرف، كان المعنى على التعليل وبيان السبب إلى جانب المعنى الأصلي الذي هو للحرف في أصل الوضع اللغويّ نحو (جنّت لرغبة في العلم، وسافرت لطمع بالمعرفة) فالمعنى على تعليل المجيء والسفر فحسب، ونحو (مات الرجل بالجوع، وتجمد الماء بالبرد) فالمعنى على التعليل والإصاق، فالباء علّنت سبب موت الرجل، وسبب تجمد الماء، فكان الجوع التصق به، فأدى إلى موته، وكان البرد التصق بالماء، فتسبب في تجمده، ونحو (عض الرأس أصابعه من الندم، وانكسر العنق من الهواء) فالمعنى ب (من) على التعليل وبيان سبب وقوع الفعل مع الدلالة على معنى ابتداء الغاية المكانية، فأفادت (من) سبب عض الأصابع، وهو الندم، وسبب انكسار العنق، وهو الهواء، وكان عض الأصابع بدأ من الندم، وتسبب منه، وكان انكسار العنق بدأ من الهواء، وتسبب عنه، ونحو (عوقب الرجل في جرم) فالمعنى على التعليل وبيان سبب معاقبة الرجل إلى جانب إفادة معنى الظرفية المكانية، وكان جرم الرجل احتوى فعل المعاقبة الذي وقع عليه، ونحو (كافأتك على نجاحك) فالمعنى على التعليل وبيان سبب المكافأة إلى جانب معنى الاستعلاء المجازي، وكان المكافأة علّت على النجاح، ونحو (رددت عصاماً عن جهله) فالمعنى على التعليل وبيان سبب ردّي عصام إلى جانب معنى المجاوزة، وكان الردّ تضمّن تجاوزه مع جهله.⁷¹ إذا، التعليل بالمصدر يحتمل أكثر من معنى، فالدلالة تكون احتمالية بينما التعليل بالحرف تكون الدلالة معه نصية قطعية؛ لأن المعنى يكون على التعليل وبيان السبب إلى جانب المعنى الأصلي للحرف. فإذا قلت: (هجوّتك ظلماً) كان الظلم سبباً للهجاء، والفعل والمفعول لأجله متحذان في الزمن والفاعل، وإذا قلت: (هجوّتك بظلم) كان سبب الهجاء ظلم المهجوّ للهاجي، فالظلم والهجاء لم يتحذا في الفاعل والزمن، وإذا قلت: (هجوّتك لظلم) احتتم أن الهجاء والظلم متحذان في الفاعل والزمن، واحتمل أنهما لم يتحدا في الفاعل والزمن، فيحتمل أن الهجاء وقع بسبب ظلم من الهاجي على المهجوّ، ويحتمل أن الهاجي أوقعه على المهجوّ؛ لأن

⁷⁰ ينظر مثلاً: البقرة، 35، 60، وإبراهيم، 44، والمائدة، 112-113، والأنعام، 116، 121، والأعراف، 20، 38، 126، 147، وهود، 81، ويوسف، 48، والحجر، 33، والإسراء، 79.

⁷¹ السامرائي، معاني النحو، 2: 201.

المهجُوَّ كان قد ظلمَ الهاجي قبل أن يهجوَه.⁷² فإذا قلت سائلاً: (لِمَ فعلتَ هذا؟) فأنت تستفسر عن سبب الفعل، وإذا قلت سائلاً: (بِمَ فعلتَ هذا؟) فأنت تسأل عن المقابل الذي دفعك إلى إيقاع الفعل.⁷³ فالتعليلُ بالباء يكون مقابلاً لشيء حصل أي إن العلة تكون موجودة قبل وقوع الفعل بينما التعليلُ باللام لا تكون العلة موجودة قبل وقوع الفعل بل يُوقَع الفعل؛ لتقع معه في الزمَن ذاته.⁷⁴ وإذا قلت: (أخذته الصّاعقةُ لِظلمه) كان الظلمُ سبب استحقاقه العذاب، وإذا قلت: (أخذته الصّاعقةُ بِظلمه) كان العذاب واقعاً عليه مقابل ظلمه، وإذا قلت: (أخذته الصّاعقةُ مِن ظلمه) كان العذابُ بدأ من ظلمه، وإذا قلت: (أخذته الصّاعقةُ على ظلمه) كان العذابُ علا، وتعلّب على ظلمه، وإذا قلت: (أخذته الصّاعقةُ في ظلمه) كان العذابُ استوعب ظلمه.⁷⁵ وإذا قلت: (قُتِلَ أحمدُ أن يقول الحقيقةَ أو لأن يقول الحقيقة) بإظهار (أن) النَّاصبة، وحذف لام التعليل أو بذكر لام التعليل وإظهار (أن) النَّاصبة بعدها، كان قوله الحقيقة سبباً في قتله، وإذا ذكرت لام التعليل، وأصمرت بعدها (أن) النَّاصبة، وقلت: (قُتِلَ أحمدُ ليقول الحقيقة) كان عدمُ قوله الحقيقة سبباً في قتله.⁷⁶ وإذا قلت: (ضربتُكَ تَأديباً) مُعللاً بالمصدر النكرة، كان مقدار التّأديب غير محدّد وغير معروف، وإذا قلت: (ضربتُكَ لِتأديب) مُعللاً باللام، كان مقدار التّأديب معروفاً ومُحدّداً.⁷⁷

النتيجة

تبيّن ممّا عُرض في متن البحث أنّ التعليل وبيان السبب ظاهرة ذات أهمية كبرى في النحو في اللغة العربية، عليهما المدار والمعول في فهم كثير من المعاني السياقية. وظهر أنّ العرب تفنّنوا في أدائهما، والتعبير عنهما، فاستعملوا المصدر، وحرف المعنى، والجملة، فدّلوا بذلك على اهتمامهم الكبير بمعانيهم. واتّضح أيضاً أنّ التعليل يختلف معناه باختلاف أدواته وطريقة التعبير عنه، فالتعبيرُ بالمصدر يجعل الدلالة احتمالية، فيحتمل الكلام معنيي الحالية والمفعولية المطلقة إلى جانب معنى التعليل، وأنّ التعليل بالحرف تكون دلالاته قطعية، فيدلُّ الحرف على معنى التعليل إلى جانب معناه الأصلي. واتّضح كذلك أنّ سبب وقوع الفعل قد يكون موجوداً قبل وقوعه، فلا يُرادُ تحصيله، وهذا يكون غالباً حين التعليل بحرف المعنى، ويُمكن أن يكون واقعاً في زمن وقوع فعله، فيُوقَع الفعل للوصول إليه، والحصول عليه، وهذا يكون غالباً حين التعليل بالمصدر. وتبيّن أنّ العرب استعانوا بأكثر من حرف معنى؛ للتعبير عن معنى التعليل. فالنّعليلُ والسبب قد يكونان أحياناً شيئاً

⁷² السامرائي، معاني النّحو، 2: 204-205.

⁷³ السامرائي، معاني النّحو، 2: 205.

⁷⁴ السامرائي، معاني النّحو، 2: 79-80.

⁷⁵ السامرائي، معاني النّحو، 3: 77-80.

⁷⁶ السامرائي، معاني النّحو، 3: 311.

⁷⁷ السامرائي، معاني النّحو، 2: 203.

واحدًا، وقد يكونان أحياناً شيئين متغايرين. وأجدُّ أنه من المفيد دراسة النحو دراسة معنوية، وذلك بعد إتقان دراسته دراسة قائمة على نظرية العوامل والإعراب.

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 السَّرَاج، أبو بكر. *الأصول في النحو*. تح. عبد الحسين الفتلي. مجلد 1. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988/1408.
- ابن الصَّبَّان، محمد بن علي. *حاشية الصَّبَّان*. تح. طه عبد الرؤوف سعد. مجلد 1-2. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- ابن جنِّي، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تح. عبد الحكيم بن محمد. مجلد 1. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.
- ابن عقيل، عبد الله. *شرح ابن عقيل*. تح. حنا الفاخوري. مجلد 2. ط1. بيروت: دار الجيل، 1989/1409.
- ابن منظور، جمال الدين. *لسان العرب*. مجلد 1، 11. ط8. بيروت: دار صادر، 1300هـ.
- الأنصاري، ابن هشام. *شرح ثنور الذهب*. تح. محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الأنصاري، ابن هشام. *معنى اللبيب*. تح. مازن المبارك. حلب: منشورات جامعة حلب، د.ت.
- بلعاش، عفاف " التعليل النحوي عند ابن هشام الأنصاري ". رسالة دكتوراه، جامعة محمد خيضر - بسكرة، 2017م.
- الجرجاني، علي بن محمد. *معجم التّعريفات*. تح. محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.
- جطل، مصطفى. *النحو والصرف 2*. حلب: منشورات جامعة حلب، 1990/1410.
- حسكور، ناديا. *الأدوات النحوية في معني ابن هشام 1*. ط3. حلب: دار الفرقان للغات، 2011م.
- الرُّزْكَشِي، بدر الدِّين. *البرهان في علوم القرآن*. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. مجلد 3. ط1. بيروت: المكتبة العصرية، 2004/1425.
- الرَّمْخَشَرِي، محمود بن عمر. *المفصل في علم العربية*. تح. سعيد محمود عقيل. ط1. بيروت: دار الجيل، 2003/1424.

- السَّامِرَائِي، فاضل صالح. معاني النَّحو. مجلد 1-4. ط3. عَمَّان: دار الفكر، 2008/1429.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. تح. عبد السَّلام هارون. مجلد 1، 3. ط1. بيروت: دار الجبل، 1966/1385.
- الغلاييني، مصطفى. جامع الدروس العربيَّة. مجلد 2، 3. ط10. بيروت: المطبعة العصرية، 1986/1388.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. ط8. بيروت: مؤسسة الرِّسالة، 2005/1426.
- قباوة، فخر الدِّين. المورد النَّحويِّ الكبير. ط4. دمشق: دار طلاس، 1987/1407م.
- المبرِّد، محمد بن يزيد. المقتضب. تح. عبد الخالق عضييمه. مجلد 2. القاهرة: وزارة الأوقاف، 1994/1415م.
- محمد علي، باكير. وظيفة العناصر النَّحويَّة. ط1. أنقرا: دار إلهيَّات، 2020م.
- نفعان، عبد الوهَّاب. "أسلوب التَّعليل في سورة البقرة دراسة نحويَّة تحليليَّة"، مجلَّة لسانيا 2، العدد: 1 (2018): 80-101.

Kaynakça/References

- Bilayış, Afaf. "Ta'İflu'n-Nahvi 'İnde İbn Hişâm el-Ensâri." Doktora Tezi, Muhammed Hidir Üniversitesi, 2017.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed. *et-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Menşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Çatal, Mustafa. *en-Nahv ve el-Sarf 2*. Halep: Üniversite Kitap Yayınları, 1410/ 1990.
- Ensâri, b. Hişâm. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. Thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamedallah. Halep: Üniversite Kitap Yayınları, 1392/1972.
- Ensâri, b. Hişm. *Şerh Şüzûrû'z-zeheb*. Beyrut: Dâr el-Fikir, ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhtâ*. 8. Bs. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1426/2005.
- Galaiini, Mustafa. *Câmi'atu'l-Durûsi'l-Arabiyye*. 2,3 Cilt. 10. Bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1388/1968.
- Haskûr, Nadiyâ. *el-Edevât en-Nahviyye fî Müğni ibn Hişm I*. 3. Bs. Halep: Dâru'l-Furkân li'lügât, 2011.
- İbn Akîl, Abdullah. *Şerh İbn Akîl*. Thk. Hannâ el-Fahûrî. 2 Cilt. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1409/1989.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâ'is*. Thk. Abdulhakim b. Muhammed. 1 Cilt. Kahire: el-Mektebe et-Tevfikıyye, ts.

- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-'Arab*. 11 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1300 h.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr. *el-Uşûl fi'n-Nahiv*. Thk. AbdülHüseyn el-Fetli. 1 Cilt. 3. Bs. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 1408/1988.
- Kabâve. Fahreddîn. *el-Mevridu'n-Nahvî'l-Kebîr*. 4.Bs. Dimaşk: Dâr Tılas,1987.
- Mehmetali, Bekir. *Vazifetul- Anasirin-Nahviyye*. 1.Bs. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. Thk. Abdulhalik Udayme. 2 Cilt. 3. Bs. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1415/ 1994.
- Nef'an, Abdulvehhab. "Üslûbul Ta'lîlil fi Suretil Bakara Dirase Nehviyye Tahliliyye." *Lisania Journal of Arabic Education and Literature* 2, no. 1 (2018): 80- 101.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Şerh el-Sabbân*. Thk. Taha Abdurrauf Saad. 1, 2 Cilt. Kahire: el-Mektebe et-Tevfikıyye, ts.
- Sâmerrâi, Fadıl Salih. *Maâni el-Nehiv*. 1-4 Cilt. 3. Bs. Dâr el-Fikir, Ammân, 1429/2008.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdüselâm Hârûn. 1, 3 Cilt. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1966.
- Zemehşerî, 'Umer b. Mahmûd. *el-Mufasssal fi Ulûmu'l-Arabiyye*. Thk. Said Mahmud Akil. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1424/2003.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Thk. Muhammed Ebulfadıl İbrahim. 3 Cilt. 1.Bs. Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye, 1425/ 2004.

الأصوات الأسنانية في اللغة العربية واللغات السامية: دراسة من منظور علم الأصوات "ث - ذ - ظ"

Sesbilim Açısından Arap Dili ve Sami Dillerinde Bulunan Diş Seslerinin Analizi “sâ’-zâl-zâ’” *Dental Sounds in Arabic and Semitic Languages: A Study According to a Phonological Perspective “sâ’-zâl-zâ’”*

Emine Nur ÇALIŞKANÖZTÜRK* 

ملخص

يهدف هذا البحث إلى التحليل الفوناتيكي في إطار الأصوات الأسنانية، لذلك يقتصر البحث على الأصوات الثلاثة وهي (الثاء - الذال - الظاء) في هذه الدراسة، ويضم التحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية أربعة عناصر وهي: عمل أعضاء النطق، ومخارج الأصوات، وصفات الأصوات الكتابية الصوتية، ويتم هذا التحليل وفق منهجين من خلال الدراسة. إضافة إلى ذلك تتطرق الدراسة إلى تغيرات هذه الأصوات في اللغات السامية من خلال التحليل. يتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي في محاولاته وصف الموضوع أولاً، ثم يتم استخدام المنهج التراثي عند التمييز بين صفات هذه الأصوات عند القدماء والمحدثين، ويستخدم المنهج التاريخي المقارن في إبراز أشكال هذه الأصوات في اللغات السامية وإلقاء نظرة على التطور التاريخي لها من خلال التحليل الفوناتيكي، أما تحليل الأمثلة فيضم المنهج التاريخي المقارن والمنهج التوليدي التحويلي. من أبرز نتائج البحث: أن تغير الأصوات الأسنانية إلى الأصوات الأخرى موجود في اللغات السامية وبعض اللهجات، وأسباب هذه التغيرات تعود إلى أسباب تاريخية، وقد تعود إلى أسباب صوتية، لكننا نرى هذه التغيرات بين الأصوات المتقاربة من ناحية صفاتها أو مخارجها، أي هذه الأصوات تضم السمات المعلمة لإبعض السمات فقط، إضافة إلى ذلك هذه التغيرات ما أدت إلى تغيير المعنى، وهي تدل على تغيير الصوت فقط، ولذلك التغيرات تضم القواعد الاختيارية وليست القواعد الإجبارية.

كلمات مفتاحية: التحليل، الفوناتيكي، الأصوات الأسنانية، اللغات السامية.

Öz

Bu araştırma diş seslerinin fonetik incelemesini hedeflemektedir. Bu sebeple çalışma “sâ’-zâl-zâ’” olmak üzere üç ses ile sınırlandırılmıştır. Diş seslerinin fonetik analizi konuşma uzuvları, seslerin çıkış yerleri, seslerin sıfatları ve seslerin transkripsiyonları olmak üzere dört

*Doktora Öğrencisi, Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati/Dil Çalışmaları Bölümü, Amman, Ürdün.

E-mail: enmertoglu@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5444-6233>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Emine Nur ÇALIŞKANÖZTÜRK,
Doktora Öğrencisi, Ürdün Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Arap Dili ve Belagati/Dil Çalışmaları Bölümü, Amman, Ürdün.

Submission/Başvuru:
22 Ağustos/August 2023

Acceptance/Kabul:
26 Ekim/October 2023

Citation/Atf:
ÇALIŞKANÖZTÜRK, Emine Nur.
“Sesbilim Açısından Arap Dili ve Sami Dillerinde Bulunan Diş Seslerinin Analizi “sâ’-zâl-zâ’”.” *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 165-184.

unsur içermekte olup bu seslerin tahlili iki farklı yöntem kullanılarak tamamlanmaktadır. Buna ek olarak tahlil dış seslerinin Sami dillerinde uğradıkları değişimlere değinmektedir. Çalışma, konuyu betimlemek amacıyla ilk olarak betimsel inceleme yöntemini kullanmaktadır. Daha sonra bu seslerin sıfatlarının klasik ve modern dilcilere göre değişim göstermesi açısından geleneksel yaklaşıma başvurmuş ve seslerin Sami dillerinde farklı şekillerde yer aldığını ortaya koymak için geleneksel yaklaşımı benimsemiştir. Örneklerin analizine gelince karşılaştırmalı tarihsel yaklaşımı ve üretici dönüşümsel yöntemini içermektedir. Çalışmanın sonucunda dış seslerinin Sami dillerinde ve bazı lehçelerde başka seslere dönüştüğü gözlemlenmiştir. Bu değişimler ise tarihi veya fonetik sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bununla beraber bu değişimler yakın sıfatlara veya çıkış yerlerine sahip olan sesler arasında meydana gelmektedir. Dolayısıyla değişen sesler bazı özelliklerinin farklılaşmasına rağmen öncesinde sahip olduğu birçok özelliği taşımaya devam etmektedir. Bununla beraber bu değişimler anlamda herhangi bir değişime sebep olmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Analiz, fonetik, dış sesleri, Sami diller.

Abstract

This research aims to examine dental sounds phonetically. For this reason, the study is limited to three sounds, “šā’-zāl-zā’”. Phonetic analysis of dental sounds includes four elements: organs of speech, origins of sounds, adjectives of sounds and transcriptions of sounds and the analysis of these sounds is completed using two different methods. In addition, the analysis deals with the changes that dental sounds go through in Semitic languages. The study first uses the descriptive analysis method to describe the subject. Later, it applies to the traditional approach in terms of the change of the adjectives of these sounds according to the classical and modern philologists, and adopts the traditional approach to reveal that the sounds take place in different forms in Semitic languages. As for the analysis of the samples, it includes the comparative historical approach and the generative transformational method. As a result of the study, it was observed that dental sounds were transformed into other sounds in Semitic languages and some dialects. These changes are due to historical or phonetic reasons. However, these changes occur between sounds that have similar characteristics or origins. Therefore, the changing sounds continue to have many features that they had before, despite the differentiation of some of their features. However, these changes do not cause any change in meaning.

Keywords: Analysis, phonetics, dental sounds, Semitic languages.

Extended Abstract

Phonology, with a translingual approach, in all languages investigates the speech sounds that people use, and seeks answers to questions about how these sounds are formed, how the sounds change according to the context in which they are used, what elements and features of speech sounds are necessary to convey the meaning of the utterance used.

A phonologist tries to describe in a phonological analysis, for example, how the (t) sound is produced, the way this sound is produced, the physical basis of this sound, its acoustic properties, how it is heard and perceived. During this description, it clarifies many issues such as the direction of the breath during breathing, the vibration of the vocal cords, the state of the soft palate during the production of the sound, and the height of the tongue depending on the production of the sound.

Sounds pass through three stages as they occur. First, it is the trapping of air in the lungs while passing through an obstacle in the speech apparatus. The second stage is the closing of the place for a while. The third stage is the release of air. In the light of phonology, the study analyses the forms of dental sounds in Arabic and Semitic languages, which are formed by passing through these stages, in terms of phonetics that deals with the physical aspect of speech sounds. This phonetic analysis

first considers the movements of the limbs in the speech apparatus. The parts of human used for speech are lung, trachea, larynx, vocal cords, throat, mouth, tongue, chin, palate, teeth, lips, nose, throat and oral cavity. The sounds discussed in this study are related to the tooth. The analysis then considers the origins and characteristics of these sounds. It is stated that these sounds are formed by putting the tongue between the teeth and the place is between two teeth, indicating the characteristics of the sounds. Finally, it presents the transcriptions of the sounds and shows the changes they have undergone in the Semitic languages.

The study presents some examples to show the variations of dental sounds. As a result of these examples, information is obtained about what changes the dental sounds have undergone, in what situations and in which Semitic languages they have changed.

The phenomenon of change raises the question of which sound is the main one. The reason why the historical comparison method is used in the analysis of dental sounds within the scope of phonology, in addition to many methods, is allowing the determination of the actual sounds. By looking at the oldest uses of sounds, it is determined which form is the main one for that sound. Then, answers are sought to questions such as what stages it has undergone in history, how it has changed, the possible reasons for this change, and how it is currently in use.

The study reached many conclusions as a result of the analysis of the dental sounds. According to these results, the phonetic analysis of dental sounds includes four elements: the parts of the vocal organs, the origin of the sounds, the characters of the sounds and the transcriptions of the sounds. And the sounds that are the subject of this study occur as a result of the tongue getting between the teeth. Besides this, it has been determined that three elements are needed for the formation of sounds. These elements are upper teeth, lower teeth and tongue. While the sounds are common in some adjectives, they differ in some of them. The issue of transcription of sounds is considered as one of the essential elements of phonology. Therefore, transcriptions of some sample words containing dental sounds are included. However, the different forms of sounds in Semitic languages cause different transcription of the sound while being transcribed. It is seen that some dental sounds remain the same in Arabic and Semitic languages by preserving their originality, while some sounds show a change by moving away from the original. While some changes are due to historical reasons, some of them occur due to acoustic reasons. However, when the changes in the sounds are examined, it is understood that they return to the sounds that are close to them. This proximity can be in the places of origin of the sounds as well as between the adjectives of the sounds. One of the most important results obtained is that this change in the form of sounds does not cause any change in meaning.

الأصوات الأسنانية في اللغة العربية واللغات السامية: دراسة من منظور علم الأصوات

"ث - ذ - ظ"

1. التحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية:

الفوناتيكي يدرس الأصوات المفردة، ووظيفته عند مدرسة براغ دراسة الأصوات المنطوقة بالفعل في الكلام فينظر في حركات أعضاء النطق وأوضاعها، أما الفوناتيكي عند دي سوسير (1857 م - 1913 م) فهو علم تاريخي أي يبحث في تطور الأصوات، وهو فرع أساسي من علم اللغة، إضافة إلى ذلك يقرر بلومفيلد (1887 م - 1949 م) أن الفوناتيكي يدرس الأحداث النطقية من ناحيتها العضوية والفزيائية بدون نظر إلى المعنى.¹

فهناك الفوناتيكي التجريبي الذي ينتقل بالأصوات إلى مجال الفيزيائي ليعرف خواصها ومكوناتها الطبيعية، وهناك كذلك الفوناتيكي بالمعنى الضيق؛ وهو المعنى بجمع المادة الصوتية وتسجيلها وتحليلها من الناحية الفسيولوجية والفزيائية.²

إذن؛ يمكن أن نستنتج من خلال هذه المعلومات أن التحليل الفوناتيكي يضم أربعة عناصر وهي: عمل أعضاء النطق ومخارج الأصوات وصفات الأصوات والكتابة الصوتية.

ويمكن أن نقوم بالتحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية وفق المنهج التراثي عند البحث والتمايز الصفات هذه الأصوات عند القدماء والمحدثين، وأيضاً يمكن أن نقوم بالتحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية وفق المنهج التاريخي المقارن من حيث بروز أشكال هذه الأصوات في اللغات السامية وإلقاء نظرة على التطور التاريخي لهذه الأصوات.

1.1. عمل أعضاء النطق:

كل شيء في اللغة هو عبارة عن حركة لأعضاء النطق، والجهاز النطقي عند الإنسان - بجانب ما لهذا الجهاز من وظائف أساسية - له، ووظائف فرعية تتمثل في إخراج الأصوات اللغوية، ولعل الأعضاء التي تعمل على إخراج الأصوات هي: "الرتتان، القصبة الهوائية، الحنجرة، الحلق، اللسان، الحنك الأعلى، الأسنان، الأنف، الشفتان واللهاة".³

¹ كمال بشر، علم الأصوات (القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000 م)، 76 - 84 - 100.

² بشر، علم الأصوات، 94.

³ محمد عبد الله سربر الحاح، المهارات اللغوية، ط 1 (الهرم: الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2018 م)، 21 - 24.

وهذه الحروف تقع في الأسنان في الجهاز النطقي، وعندما يدخل اللسان ما بين الأسنان يُنتج الأصوات الأسنانية.

1.2. مخارج الأصوات:

أصوات اللغة العربية أصوات اختلفت مخارجها، ومن هذه الأصوات المجموعة الثلاثية المكونة من الثاء، والذال، والظاء.

على الرغم من التشابه أو التقارب بين أصوات هذه المجموعة فإن اللغويين من القدماء والمحدثين قد اختلفوا في وصف هذه الأصوات:

فقال سيوييه (ت 180 هـ): "ومما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا مخرج الظاء والذال والثاء"، ولولا الإطباق لصارت الظاء ذالاً.⁴

وقال ابن يعيش (ت 643 هـ): "والظاء، والذال، والثاء من حيز واحد؛ وهو ما بين طرف اللسان وأصول الثنايا، وبعضها أرفع من بعض، وهي لثوية لأن مبدؤها من اللثة"، ولولا الإطباق لصارت الظاء ذالاً.⁵

وإن كان القدماء مختلفين في وصف هذه الأصوات فإن المحدثين كانوا وما زالوا مختلفين في وصفها، يقول إبراهيم أنيس (1906 م - 1977 م): "قد اصطلح القدماء على تسمية هذه الأصوات باللثوية".⁶

ويقول تمام حسان (1918 م - 2011 م): إن هذه الأصوات أسنانية⁷. وأيضاً يرى بروكلمان (1868 م - 1956 م) أن مخرج هذه الأصوات من بين الأسنان.⁸

والراجح أن هذه الأصوات من بين الأسنان؛ لأنها تخرج مما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا والسفلى، وحين النطق بأي منها تقترب الثنايا السفلى من العليا بحيث يكون طرف اللسان بينهما وكأنه يدفع بالصوت من بينها، يعني الأصوات الأسنانية مخرجها بفعل ثلاث أعضاء، وهي طرف اللسان والأسنان العليا والأسنان السفلى.

⁴ أبو بشر سيوييه، الكتاب، ط 3. تح. عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988 م)، 4:462.

⁵ ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ط 1. تح. إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001 م)، 5:547.

⁶ إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية (مصر: مكتبة نهضة، د ت)، 49.

⁷ تمام حسان، مناهج البحث في اللغة (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990 م)، 98.

⁸ كارل بروكلمان، فقه اللغات السامية تر. رمضان عبد التواب (رياض: مطبوعات جامعة الرياض، 1977 م)، 49.

1.3. صفات الأصوات:

النذاء	الذال	الثاء
الجهر	الجهر	الهمس
الرخاوة (احتكاكي)	الرخاوة (احتكاكي)	الرخاوة (احتكاكي)
الاستعلاء	الاستفال	الاستفال
الإطباق	الانفتاح	الانفتاح
التفخيم	التريق	التريق

المقصود بهذه الصفات:⁹

- الهمس: هو الصوت الذي لا يهتز معه الوتران الصوتيان؛ أي الأوتار الصوتية تكون بعيدات في وضع الهمس.
- الجهر: هو صوت الذي تهتز الأوتار الصوتية ساعة النطق به؛ أي الأوتار الصوتية تكون قريبة في وضع الجهر.
- الرخاوة: الأصوات الرخوة (الاحتكاكية) هي التي لا ينغلق المخرج أمامها انغلاقاً كاملاً، إنما يكون هناك ممر ضيق للهواء يحدث احتكاكاً ساعة النطق بالأصوات الرخوة.
- الاستفال: أصوات الاستفال هي التي ينخفض اللسان ساعة النطق بها إلى قاع الفم.
- الاستعلاء: هو الصوت الذي يتجه اللسان في حالة النطق إلى الأعلى.
- الانفتاح: هو الصوت الذي يفتح اللسان معه ساعة النطق بها.
- الإطباق: الأصوات المطبقة هي الأصوات التي ينطبق معها اللسان ساعة النطق بها مع الحنك الأعلى.
- التريق: بمعنى انخفاض مؤخرة اللسان عن الطبق.
- التفخيم: بمعنى ارتفاع مؤخرة اللسان باتجاه الطبق؛ أي تغليظ الصوت.

إذن صفات الثاء والذال والنذاء بالاعتماد على ما سبق:¹⁰

"الثاء: هو صوت رخو مهموس مرقق، ينطق بأن يوضع طرف اللسان بين أطراف الثنايا؛ بحيث يكون هناك منفذ ضيق للهواء، ويكون معظم جسم اللسان مستويا، ويرفع الطبق ليسد المجرى الأنفي؛ بأن يلتصق بالحائط الخلفي للحلق، ويتم ذلك كله مع عدم وجود ذبذبة في الأوتار الصوتية، وليس هناك نظير مفخم لهذا الصوت في اللغة العربية".

⁹ سرير الحاج، المهارات اللغوية، 26 - 28.

¹⁰ رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، ط 3. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997 م)، 45.

"الذال: هو نظير الناء المجهور؛ أي أنه صوت رخو مجهور مرقق، يتم نطقه بنفس الطريقة التي ينطق بها صوت الناء مع فارق واحد، هو: أن الأوتار الصوتية تهتز عند نطق الذال ولا تهتز عند نطق الناء".

"الظاء: نظير الذال المفخم؛ أي أنه صوت رخو مجهور مفخم، ينطق بنفس الطريقة التي ينطق بها صوت الذال مع فارق واحد، وهو: أن مؤخرة اللسان ترتفع نحو الطبق مع ظاء، ولا ترتفع مع الذال".

1.4. الكتابة الصوتية:

الكتابة الصوتية تعتبر مادة أساسية في علم الأصوات، ونعتمد على النطق في الكتابة الصوتية، والهدف من الكتابة الصوتية:

- تجاوز كل العيوب الموجودة في الكتابات الأبجدية المختلفة.
- أنصاف الحركات.

لكن الهدف الرئيس من الكتابة الصوتية هو ضبط الأصوات من اللغة المصدر في الهجائيات المتفرقة بطريقة صحيحة.

وهناك مقاطع في الكتابة الصوتية:

المقطع الأول	المقطع الثاني	المقطع الثالث	المقطع الرابع	المقطع الخامس
ص - ح	ص - ح - ح	ص - ح - ح	ص - ح - ح	ص - ح - ح - ح
ح	ح	ص	ص	ص

إضافة إلى ذلك، يجب أن نشير إلى تغيّرات هذه الأصوات في اللغات السامية لإبراز اختلافات كتابات الأصوات الأسنانية وفق المنهج التاريخي المقارن، وهذه الأصوات كالاتي في اللغات السامية؛¹¹

السامية الأم	الأكدية	الأوغاريتية	العبرية	السريانية	العربية	العربية الجنوبية القديمة	الأثيوبية
ث	š	š	š	t	ث	ث	S
ذ	Z	ذ أو ذ	Z	d	ذ	ذ	Z
ظ	ṣ	ظ	ص	ṭ	ظ (= ظ)	ظ (= ظ)	Ṣ

كما يظهر في الجدول فإن هذه السلسلة من الأصوات (الذال - الناء - الظاء) في السامية الأم احتفظت بها العربية والعربية الجنوبية القديمة، واحتفظت الأوغاريتية بالثلاثة الأولى منها وفقدت من بقية اللغات السامية.

¹¹ سباتينو موسكاتي وآخرون، مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن، ط 1. تر. مهدي المخزومي وعبد الجبار المطليبي (بيروت: عالم الكتب، 1993 م)، 54.

الثاء؛ يرد هذا الصوت في الأوغاريتية والعربية والعربية الجنوبية ويعبر عنه في اللغات التي فقدته إما بالشين كالأكادية والعبرية، وإما بالطاء كالسريانية، وإما بالسين كالأثيوبية.

الكتابة الصوتية وفقاً لهذه التغيرات:¹²

المقطع	الكتابة الصوتية	المثال	الثاء
3؛ ص/ح/ص: <u>taw</u> 3؛ ص/ح/ص: <u>run</u>	nutawr	ثَوْر	السامية الأم
2؛ ص/ح/ح: <u>Šū</u> 1؛ ص/ح: <u>ru</u>	Šūru	شُور	الأكادية
3؛ ص/ح/ص: <u>taw</u> 3؛ ص/ح/ص: <u>run</u>	nutawr	ثَوْر	الأوغاريتية
4؛ ص/ح/ح/ص: <u>Šūr</u>	Šūr (o)	شور	العبرية
3؛ ص/ح/ص: <u>taw</u> 2؛ ص/ح/ح: <u>rā</u>	tawrā	تَوْرَا	السريانية
3؛ ص/ح/ص: <u>taw</u> 3؛ ص/ح/ص: <u>run</u>	nutawr	ثَوْر	العربية
3؛ ص/ح/ص: <u>taw</u> 3؛ ص/ح/ص: <u>run</u>	nutawr	ثَوْر	العربية الجنوبية القديمة
4؛ ص/ح/ح/ص: <u>Sūr</u>	Sūr (o)	سور	الأثيوبية

الذال؛ هذا الصوت من الأصوات الأصلية المفترضة في اللغة السامية الأم، لكنه لا يرد إلا في ثلاث لغات سامية فقط، هي: العربية والعربية الجنوبية والأوغاريتية، وهذا الصوت أصبح يعبر عنه في اللغات التي فقدته بصوت آخر أقرب إلى الذال مخرجاً أو صفة، ففي الأكادية والعبرية والأثيوبية صار (ز)، وقد يصبح في السريانية (د).

الكتابة الصوتية وفقاً لهذه التغيرات:¹³

المقطع	الكتابة الصوتية	المثال	الذال
1؛ ص/ح: <u>da</u>	dakarun	ذَكَر	السامية الأم

¹² إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، ط 1. (الجزيرة: مكتبة الناظفة، 2007 م)، 283 - 294.

¹³ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 283 - 294.

ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3			
za ؛ ص/ح : 2 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	zakarun	زَكَرْ	الأكدية
da ؛ ص/ح : 1 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	dakarun	دَكَرْ	الأوغاريتية
za ؛ ص/ح : 2 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	zakarun	زَكَرْ	العبرية
da ؛ ص/ح : 1 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	dakarun	دَكَرْ	السريانية
da ؛ ص/ح : 1 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	dakarun	دَكَرْ	العربية
da ؛ ص/ح : 1 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	dakarun	دَكَرْ	العربية الجنوبية القديمة
za ؛ ص/ح : 2 ka ؛ ص/ح : 1 run ؛ ص/ح/ص : 3	zakarun	زَكَرْ	الأثيوبية

النطاء؛ هذا من الأصوات الأصلية المفترضة في اللغة السامية الأم، لكنه لم يبق إلا في ثلاث لغات هي: الأوغاريتية والعربية والعربية الجنوبية، وأبدل بأصوات مقاربة له في المخرج أو الصفة في اللغات الأخرى؛ ففي الأكدية والعبرية والأثيوبية تحول إلى (ص)، وانفردت السريانية بتحوله إلى صوت (ط).

الكتابة الصوتية وفقاً لهذه التغيرات:¹⁴

¹⁴ إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية، 283 - 294.

المقطع	الكتابة الصوتية	المثال	الظاء
zil؛ ص/ح/ص: 3 lun؛ ص/ح/ص: 3	zillun	ظِلٌّ	السامية الأم
şil؛ ص/ح/ح: 2 lun؛ ص/ح/ص: 3	şillun	صِلٌّ	الأكدية
zil؛ ص/ح/ص: 3 lun؛ ص/ح/ص: 3	zillun	ظِلٌّ	الأوغاريتية
şil؛ ص/ح/ح/ص: 4	şiil	صيل	العبرية
til؛ ص/ح/ص: 3 lā؛ ص/ح/ح: 2 lā؛ ص/ح/ح: 2	ṭillālā	طِلَالَا	السريانية
zil؛ ص/ح/ص: 3 lun؛ ص/ح/ص: 3	zillun	ظِلٌّ	العربية
zil؛ ص/ح/ص: 3 lun؛ ص/ح/ص: 3	zillun	ظِلٌّ	العربية الجنوبية القديمة
şa؛ ص/ح: 1 lā؛ ص/ح/ح: 2 lūt؛ ص/ح/ح/ص: 4	şalālūt	صَالَاوُت	الأثيوبية

وتفسر هذه التغيرات - في رأي باحثين - على أنها "كنعانيات"، (أي على ما تجري عليه مذاهب الكنعانية) ذوات نمط نقشي محض، وفي رأي آخرين تعد الرموز المستعملة في أكثر الأقطار قديمًا في المحاولة.

2. أمثلة التحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية:

يمكن أن نحلل الأصوات الأسنانية وفق بعض المناهج، والمناهج التي سيتم استخدامها كأمثلة في هذه الدراسة هي: المنهج التاريخي المقارن والمنهج التوليدي التحويلي.

2.1. التحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية وفق المنهج التاريخي المقارن:

فكرة المقارن مختصة بدراسة ظاهرة من الأسرة اللغوية، يعني أنه يحتاج منهج التاريخي المقارن إلى دراسة الظواهر، والدراسات التاريخية تهتم بتعدد أشكال الظاهرة الواحدة، وهو بحث عن تطور اللغوي من جميع جوانبه عبر القرون.

الهدف من منهج التاريخي المقارن معرفة الظاهرة من حيث جديدها وقديمها، وبيان أيهما أصل للثاني، والمساعدة في تفسير تغير الظواهر اللغوية.

من الممكن التعامل مع تغيرات الأصوات الأسنانية في اللغات السامية بفضل هذه المنهج، على سبيل المثال؛

الثاء : 15

بعد التغير	قبل التغير
اثنين	اثنين
ثلاثة	ثلاثة
بَعَثُ	بَعَثُ
الثانوية	الثانوية
تورا	ثور

كما ورد في الجدول فإن أهل مصر يقولون: (اثنين وثلاثة) بدل اثنين وثلاثة، أو تبديل الثاء تاء في بعض الكلمات حين تكون متبوعة بتاء الفاعل فتدغم فيها وتصير مشددة وكأنها كلمة واحدة، مثل (بَعَثُ). كما يقول أهل المغرب المدارس (الثانوية) بدل الثانوية.

التفسير؛

- يمكن أن نقول إن هذا الصوت (الثاء) يرجع أصله إلى الثاء؛ لأن هذا الصوت من الأصوات الأصلية المفترضة في اللغة السامية الأم.
- وصوت الثاء بقي كما هو في أكثر اللغات السامية، لذلك قد نعتبر أن الثاء أصل والثاء فرع؛ يعني الحكم التاريخي أنه بقي على حاله كما هو.

¹⁵ فوزي عبد العزيز مسعود، "الأصوات بين الأسنانية في اللغة العربية واللهجات الحديثة والمعاصرة"، *درة الملك عبد العزيز* 19، العدد 1 (1993 م): 200.

- نرى أن هذا التغيير موجود في التراث العربي، يعني أن هذا الشكل نُطق به في مرحلة من المراحل عبر القرون، وعلى سبيل المثال يقول ابن جنّي (ت 392 هـ) في سر صناعة الإعراب: "واعلم أن التاء إذا وقعت فاء في افتعل وما تصرف منه قلبت تاء، وأدغمت في تاء افتعل بعده، وذلك قولهم في افتعل من التثريد اتّرد، وهو متّرد، وإنما قلبت تاء لأن التاء أخت التاء في الهمس، فلما تجاوزتا في المخرج أرادوا أن يكون العلم من وجه واحد، فقلبوها تاء، وأدغموها في التاء بعدها؛ ليكون الصوت نوعاً واحداً. ومثل قولهم في افتعل من الثأر؛ إنَّأر، وفي افتعل من ثنى اتّنى".¹⁶

الذال الزاي: ¹⁷

بعد التغيّر	قبل التغيّر
كذب	كذب
العزر	العذر
زنب	ذنب
الزكر	الذكر
احزر	احذر

كما رأينا في الجدول، أهل الشرقية من المصريين يبدلون الذال زائاً كقولهم (كذب) بدل كذب، وفي اللهجة الشامية يقولون (زنب) بدل ذنب، وفي اللهجة السودانية يقولون (احزر) بدل احذر... إلخ.

التفسير:

- صوت الذال أصل، وصوت الزاي فرع؛ لأن الذال موجود في اللغة السامية الأم والعربية، والعربية الجنوبية.
- وقد تعتبر العربية اللغة الأم لكل اللغات، لذلك صوت الذال هو أصل بسبب وجوده في العربية الأم.
- وتضمنت اللغة العربية كلمات وردت بالذال والزاي والمعنى واحد.
- ويعتبر استخدام الصوت بهذا الوجه في التاريخ "ركام لغوي"؛ لأن استخدامه يعد من الإثباتات التي تدل على تطور النمط وتغيّره.

الطاء: ¹⁸

بعد التغيّر	قبل التغيّر

¹⁶ ابن جنّي، سر صناعة الإعراب، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م)، 1:183.

¹⁷ فوزي عبد العزيز مسعود، "الأصوات بين الأسنانية في اللغة العربية واللهجات الحديثة والمعاصرة"، 200.

¹⁸ فوزي عبد العزيز مسعود، "الأصوات بين الأسنانية في اللغة العربية واللهجات الحديثة والمعاصرة"، 200.

نظر	نظر
ناطور	ناطور

انفردت السريانية بتحول (ظ) إلى صوت (ط) كما رأينا في الجدول، يعني أن الظاء لا توجد في السريانية، وإذا وقعت فيه قلبوها طاء، مثل ناطور بدل ناطور، وهو "فاعول" من نظر ينظر.

التفسير:

- صوت الظاء أصل والطاء فرع، إذ يدل وجود الظاء في أكثر اللغات السامية على أن الظاء أصل، ونرى استخدام الطاء في السريانية فقط.
- هذا الوجه لصوت الطاء يوجد في التاريخ أيضاً¹⁹، وقد ذكر هذا الحرف من هذا الوجه في كتاب تفسير شعر المتنبي (ت 354 هـ)، عند قوله:

نامت نواظير مصر عن ثعالبيها فقد بشمن وما تفنى العناقيد

وأُنشد ابن الأعرابي (231 هـ) (فجاء بالطاء معجمية):

وشف فؤادي أن للعذب ناظراً. حماه وأني لا أعيج بمالح

- وأيضاً قد نعتبر هذا البيت يدل على أنه "ركام لغوي"، والركام اللغوي يدلنا على أن كلمة "ناطور" أصلها كلمة ناطور.

2.2. التحليل الفوناتيكي للأصوات الأسنانية وفق المنهج التوليدي التحويلي:

النظرية التوليديّة التحويلية يعود إلى تشومسكي Chomsky، وهدف النظرية التوليديّة التحويلية هو تحديد أصغر وحدة نحوية لتمييز المعنى تشترك بها، وأن هذه النظرية تتخذ السمة المميزة كأصغر وحدة فونيمية. هذه النظرية توضح العملية الفوناتيكية فاستخدمت في الإطار النظري علم الرياضيات لتوضيح البيانات من خلال السمات المميزة، مع تطبيق بعض رموز علم الرياضيات في هذه النظرية بما تضمنه من علامات الناقص، والزائد وما إلى ذلك.

وهذه النظرية تهدف إلى تشكيل المعادلات وتعترف بمستويين: سُمي المستوى الأولى بالبنية العميقة، وسُمي المستوى الثاني بالبنية السطحية.

من الممكن التعامل مع تغيرات الأصوات الأسنانية في اللغات السامية من خلال المنهج التوليدي التحويلي، على سبيل المثال:

النَّاء ← النَّاء

¹⁹ ابن جنّي، سر صناعة الإعراب، 1:183.

كما قلنا من قبل: إن صوت التاء يتحول إلى صوت التاء في بعض اللهجات، وقد يمكن أن نحلل هذا التغير بحسب المنهج التوليدي التحويلي على النحو التالي:

لنأخذ مثلا كلمة "حَرَّتْ" جاء من كلمة "حرثت"، وتبدل التاء تاء حين تكون متبوعة بتاء الفاعل فتدغم فيها وتصير تاء مشددة وكأنها كلمة واحد، إذن كلمة "حرثت" تدل على البنية العميقة، أما كلمة "حَرَّتْ" تدل على البنية السطحية، والجدول هذا يوضح المقصود:

الكلمة	قبل التغير (البنية العميقة)	بعد التغير (البنية السطحية)
حَرَّتْ	حرثت = حَرَّتْ + تُ	حَرَّتْ = حَرَّتْ + تُ

إضافة إلى ذلك يجب أن نشير إلى الملامح التمييزية التي توجد في صوت التاء وصوت التاء:

سمة صوت التاء	سمة صوت التاء
+ لثوي أسناني	+ أسناني
+ انفجاري	+ احتكاكي
+ مرقق	+ مرقق
+ مهموس	+ مهموس
. أسناني	. لثوي أسناني
. احتكاكي	. انفجاري

علامات الزائد في الجدول هي سمات معلمة لصوت التاء وصوت التاء، وعلامات الناقص في الجدول هي سمات غير معلمة لصوت التاء وصوت التاء.

والأصل في قراءة الكلمة "حرثت" بالتاء، لكننا نرى أن نطق الكلمة بالتاء، إذن لم يرتكز اللسان في المكان الذي يرتكز عليه حين ينطقها بالتاء، وتغيرت سمة صوت التاء "+ أسناني"، يعني البنية العميقة لهذه التاء كانت أن تنطق صوتاً أسنانياً واحتكاكياً، لكنها حين تكون متبوعة بتاء الفاعل تُدغم فيها وتصير تاء مشددة، وتختفي منها سمة "أسنانية واحتكاكية"، وتكتسب سمة أخرى من التاء.

أي أن التاء والتاء صوتان متقاربان في المخرج متماثلان في صفة الهمس، فالتاء صوت مما بين الأسنان احتكاكي مهموس، والتاء صوت أسناني لثوي انفجاري مهموس، يتكون بالاتقاء طرف اللسان بأصول الثنايا العليا ومقدم اللثة، والفرق بينهما أن مخرج التاء متأخر إلى الوراء قليلا عما هو عليه مع التاء حيث تأخر طرف اللسان مما بين الأسنان إلى أصول الثنايا العليا ومقدم اللثة، فصارت التاء التي هي احتكاكية تاءً انفجارية.

والمعادلة:

"النَّاء ← التاء / - تاء الفاعل"

النَّاء الأسنانية الاحتكاكية تصبح التاء اللثوية الأسنانية الانفجارية إذا كانت متبوعة بتاء الفاعل فتدغم فيها وتصبح تاء مشددة.

وهذا الإبدال يعود إلى التطبيق غير ضروري، إذن يمكن أن نقول إن هذه القاعدة قاعدة اختيارية؛ لأن هذا الإبدال يكون في بعض الكلمات فقط.

إضافة إلى ذلك، تغيّر الفونيم قد يؤدي إلى تغيّر المعنى، لكن هذا التغير لم يؤدِّ إلى أي تغيّر المعنى بين هاتين الكلمتين.

الذال ← الدال:

نرى أن الذال في السامية الأم تتغير إلى الدال في الأوغاريتية والسريانية، وهذا التغيّر موجود في بعض اللهجات أيضاً، ويبدلون الذال دالا في كثير من الكلمات سواء كانت في الأسماء أم الأفعال، على سبيل المثال: حادق بدل حاذق، وذهب بدل ذهب... إلخ، وقد يمكن أن نحلل هذا التغيّر بحسب المنهج التوليدي التحولي على النحو التالي:

كلمة "ذهب" جاء من كلمة "ذهب"، فأبدلت الذال دالا، لذا فكلمة "ذهب" تدل على البنية العميقة، أما كلمة "ذهب" فتدل على البنية السطحية، والجدول الآتي يبين المقصود:

الكلمة	قبل التغيّر (البنية العميقة)	بعد التغيّر (البنية السطحية)
ذهب	ذهب	ذهب

إضافة إلى ذلك يجب أن نشير إلى الملامح التمييزية التي توجد في صوت الذال وصوت الدال:

سمة صوت الذال	سمة صوت الدال
+ أسناني	+ لثوي أسناني
+ احتكاكي	+ انفجاري
+ مرقق	+ مرقق
+ مجهور	+ مجهور
. لثوي أسناني	. أسناني
. انفجاري	. احتكاكي

علامات الزائد في الجدول هي سمات معلمة لصوت الذال وصوت الدال، وعلامات الناقص في الجدول هي سمات غير معلمة لصوت الذال وصوت الدال.

والأصل في قراءة الكلمة "دهب" بالذال، لكننا نرى أن نطق الكلمة بالذال، إذن لم يرتكز اللسان في المكان الذي يرتكز عليه حين ينطقها بالذال، فتغيرت سمة صوت الذال " + أسناني"، مما يعني أن البنية العميقة لهذه الذال كانت أن تنطق صوتاً أسنانياً واحتكاكياً، فأختفت منها سمة أسنانية واحتكاكية، واكتسبت سمة أخرى من الذال.

أي أن الصوتين متقاربان في المخرج متمثلان في صفة الجهر، فالذال صوت مما بين الأسنان احتكاكي مجهور، والذال صوت أسناني لثوي انفجاري مجهور، وسبب التغيير أن مخرج الذال تأخر إلى الورا قليلاً حيث تأخر طرف اللسان مما بين الأسنان إلى أصول الثنايا العليا أو اللثة فاتصل بهما اتصالاً محكماً يمنع تسرب الهواء، وبذلك تغير صوت الذال الاحتكاكي فصار صوتاً انفجارياً هو الذال.

والمعادلة:

"الذال ← الذال / - تأخر طرف اللسان مما بين الأسنان إلى اللثة"

الذال الأسنانية الاحتكاكية تصبح الذال اللثوية الأسنانية الانفجارية إذا تأخر طرف اللسان مما بين الأسنان إلى اللثة.

وهذا الإبدال يعود إلى التطبيق غير ضروري، إذن يمكن أن نقول إن هذه القاعدة قاعدة اختيارية؛ لأن هذا الإبدال يكون في بعض الكلمات في بعض اللهجات فقط.

وأيضاً هذا التغير لم يؤدِّ إلى أي تغير المعنى بين هاتين الكلمتين، فهو تغير متعلق بتغيير الأصوات فقط.

الظاء ← الصاد:

نرى أن الظاء في السامية الأم تتغير إلى الصاد في الأكادية والعبرية والأثيوبية، وهذا التغير موجود في بعض اللهجات أيضاً؛ إذ يبذل الناطقون بها الظاء صاداً في بعض الكلمات، على سبيل المثال: كلمة "ظل" في العربية تكون "صل" في العبرية... إلخ، وقد يمكن أن نحل هذا التغير بحسب المنهج التوليدي التحويلي على النحو التالي:

كلمة "صل" جاءت من كلمة "ظل"، فأبدلت الظاء صاداً، لذا فكلمة "ظل" تدل على البنية العميقة، أما كلمة "صل" فتدل على البنية السطحية، إذن يمكن أن نعتبر أن أصل صوت الصاد في هذه اللغات يعود إلى الظاء في العربية:

الكلمة	قبل التغير (البنية العميقة)	بعد التغير (البنية السطحية)
صل	ظل	صل

إضافة إلى ذلك يجب أن نشير إلى الملامح التمييزية التي توجد في صوت الظاء وصوت الصاد:

سمة صوت الصاد	سمة صوت الظاء
+ لثوي أسناني	+ أسناني
+ احتكاكي	+ احتكاكي
+ مفخم	+ مفخم
+ مهموس	+ مجهور
+ مطبق	+ مطبق
+ صفيري	. صفيري
. أسناني	. لثوي أسناني
. مجهور	. مهموس

علامات الزائد في الجدول هي سمات معلمة لصوت الظاء وصوت الصاد، وعلامات الناقص في الجدول هي سمات غير معلمة لصوت الظاء وصوت الصاد.

والأصل في قراءة الكلمة "صل" بالظاء، لكننا نرى أن نطق الكلمة بالصاد في بعض اللغات السامية، إذن لم يرتكز اللسان في المكان الذي يرتكز عليه حين ينطقها بالظاء، فتغيرت سمة صوت الظاء "+ أسناني"، وهذا يعني أن البنية العميقة لهذه الظاء كانت أن تنطق صوتاً أسنانياً مجهوراً، فاختلفت منها سمة "أسنانية مجهورة"، واكتسبت سمات أخرى من الصاد، وهذه السمات هي: لثوي أسناني، ومهموس، وصفيري.

والمعادلة:

"الظاء ← الصاد / - عدم الاهتزاز في الأوتار الصوتية"

الظاء الأسنانية المجهور تصبح الصاد اللثوية الأسنانية المهموس الصفيرية إذا فقدت الاهتزازات في الأوتار الصوتية.

وهذا الإبدال يعود إلى التطبيق غير ضروري، إذن يمكن أن نقول إن هذه القاعدة قاعدة اختيارية؛ لأن هذا الإبدال يكون في بعض الكلمات في بعض اللهجات فقط.

وأيضاً هذا التغيير لم يؤدِّ إلى أي تغيير المعنى بين هاتين الكلمتين، فهو متعلق بتغير الأصوات فقط.

يمكن القول نتيجة لهذا التحليل وفق المنهجين:

إن تغيّر الأصوات الأسنانية إلى أصوات أخرى موجود في اللغات السامية وبعض اللهجات، وأسباب هذه التغيرات قد تعود إلى الأسباب التاريخية، وقد تعود إلى أسباب صوتية، لكننا نجد أن هذه التغيرات تكون بين الأصوات المتقاربة من ناحية صفاتها أو مخارجها، أي أن هذه الأصوات تضمّ سمات معلمة متشابهة وتختلف في بعض السمات.

إضافة إلى ذلك فإن هذه التغيرات ما أدت إلى تغيير المعنى، وهي تدل على تغيير الصوت فقط، ولذلك فهذه التغيرات تشتمل على القواعد الاختيارية وليست القواعد الإجبارية.

الخاتمة

تناول هذا البحث التحليل الفوناتيكي في إطار الأصوات الأسنانية، وهي (الثاء - الذال - الظاء)، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج وهي:

- يضم التحليل الفوناتيكي أربعة عناصر، وهي: عمل أعضاء النطق ومخارج الأصوات وصفات الأصوات والكتابة الصوتية.
- (الثاء - الذال - الظاء) هذه الحروف تقع في الأسنان في الجهاز النطقي، وعندما يدخل اللسان ما بين الأسنان فينتج الأصوات الأسنانية.
- أن مخرج هذه الأصوات من بين الأسنان؛ لأنها تخرج مما بين طرف اللسان وأطراف الثنايا العليا والسفلى، وحين النطق بأي منها تقترب الثنايا السفلى من العليا بحيث يكون طرف اللسان بينهما وكأنه يدفع بالصوت من بينها، وهذا يعني أن الأصوات الأسنانية مخرجها بصنع ثلاث أعضاء هي: طرف اللسان والأسنان العليا والأسنان السفلى.
- صفات الأصوات الأسنانية كالاتي: الثاء صوت أسناني احتكاكي مرقق مهموس، أما الذال فهو صوت أسناني احتكاكي مرقق مجهور، أما الظاء فهو صوت أسناني احتكاكي مفخم مجهور مطبق.
- الكتابة الصوتية تعتبر مادة أساسية في علم الأصوات، وتغيير الكتابة الصوتية للأصوات الأسنانية بتغيّر هذه الأصوات في اللغات السامية.
- يتبين أن بعض الأصوات الأسنانية محفوظة، بينما يتغير بعضها الآخر في اللغات السامية؛ أي أن تغيير الأصوات الأسنانية إلى الأصوات الأخرى موجود في اللغات السامية وبعض اللهجات.
- يكشف التحليل الفوناتيكي عن أصول الأصوات الأسنانية، ويشرح التغيرات في الأصوات الأسنانية.
- أسباب هذه التغيرات في الأصوات الأسنانية قد تعود إلى الأسباب التاريخية، وقد تعود إلى أسباب صوتية.
- لوحظ أن هذه التغيرات تكون بين الأصوات المتقاربة من ناحية صفاتها أو مخارجها؛ أي أن هذه الأصوات تضم السمات المعلمة نفسها إلا بعض السمات فقط.

- هذه التغييرات لم تودّ إلى تغيير المعنى، وهي تدل على تغيير الصوت فقط، ولذلك فإن التغييرات تشتمل على القواعد الاختيارية وليست القواعد الاجبارية.

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

- أنيس، إبراهيم. *الأصوات اللغوية*. مصر: مكتبة نهضة، د.ت.
- بروكلمان، كارل. *فقه اللغات السامية*. ترجمة رمضان عبد التواب. رياض: مطبوعات جامعة الرياض، 1977م.
- بشر، كمال. *علم الأصوات*. القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000 م.
- ابن جني. *سر صناعة الإعراب*. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م.
- حسان، تمام. *مناهج البحث في اللغة*. مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1990 م.
- سرير الحاج، محمد عبد الله. *المهارات اللغوية*. ط 1. الهرم: الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2018 م.
- سيبويه، أبو بشر. *الكتاب*. ط 3. تح. عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988 م.
- عبد التواب، رمضان. *المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي*. ط 3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997م.
- مسعود، فوزي عبد العزيز. "الأصوات بين الأسنانية في اللغة العربية واللهجات الحديثة والمعاصرة." *دارة الملك عبد العزيز* 19. العدد 1. 1993 م.
- موسكاتي، سباتينو، وادفارد أولندورف، وأنطوان شيتلر، وفلرام فون زودن. *مدخل إلى نحو اللغات السامية المقارن*. ط 1. ترجمة مهدي المخزومي وعبد الجبار المطلبي. بيروت: عالم الكتب، 1993 م.
- ولفنسون، إسرائيل. *تاريخ اللغات السامية*. ط 1. الجزيرة: مكتبة الناظفة، 2007 م.
- يعقوب، إميل بديع. *موسوعة علوم اللغة العربية*. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006 م.
- ابن يعيش. *شرح المفصل للزمخشري*. ط 1. تح. إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001 م.

Kaynakça/References

- Abdu't-Tevvâb, Ramazan. *el-Medhal ilâ ilmi'l luga ve menâhici'l bahsi'l lugavi*. 3. Bs. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- Beşr, Kemal. *İlmu'l – esvât*. Kahire: Dâr'ul – Garip, 2000.
- Brockelmann, Carl. *Fikhu'l lugâti's – Sâmiyye*. Çeviren Ramazan Abdu't – Tevvâb. Riyad: Matbuat Cami'atü' - Riyad, 1977.
- Enis, İbrahim. *el-Asvat'ul-lugaviyye*. Mısır: Mektebetü Nehda, t.y.
- Hassan, Temmam. *Menâhicü'l bahs fi'l – luga*. Mısır: Mektebetü'l Mısıriyye, 1990.
- İbn Cinnî. *Sır sinâ'atü'l- iğrâb*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 2000.
- İbn Ye'îş. *Şerh'ul mufassal li'z-Zemahşerî*. 1. Bs. Thk. İmîl Bedi' Ya'kub. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiiyye, 2001.
- Mes'ud, Fevzi Abdu'l Aziz. “el-Asvât beyne'l esnâniyye fi'l arabiyye ve'l lehcâti'l hadîse ve'l muâsıra”. *Darratü'l Melik Abdü'l Aziz*. C.19. S.1. (1993): 195-244.
- Moscato, Sabatino, Anton Spitaler, Edward Ullendorff, ve Wolfram Von Soden. *Medhal ila' nahvu'l lugati's Sâmiyyeti'l mukâren*. 1. Bs. Çeviren Mehdi el-Mahzumî ve Abdu'l Cebbar el-Mauttalibî. Beyrut: 'Âlemü'l Kütüb, 1993.
- Serir el-Hâc, Muhammed Abdullah. *el-Mâhârâtu'l – lugaviyye*. 1. Bs. el-Haram: Dâru'l-Alemiyye, 2018.
- Sibeveyh, Ebu Beşr. *el-Kitab*. 3. Bs. Thk Abdu's-Selam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Ya'kûb, İmîl Bedi'. *Mevsûa ulûmu'l luga*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l - Kütübi'l - İlmiyye, 2006.
- Wolfensohn, Israel. *Tarihu'l – lugâtu's – Sâmiyye*. 1. Bs. el-Cezire: Mektebetü'n Nâfize, 2007.



Nâzım Hikmet ile Mahmûd Dervîş'in Şiirlerindeki Direniş Temasının Karşılaştırmalı Edebiyat Bağlamında İncelenmesi

Examining the Theme of Resistance in the Poems of Nâzım Hikmet and Mahmoud Darwish in the Context of Comparative Literature

Fatma Zehra MISIR*^{ORCID} & Salih TUR**^{ORCID}

*Öğr. Gör., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye.

E-mail: fatma.misir@usak.edu.tr

^{ORCID}<https://orcid.org/0000-0002-6717-6700>

** Prof. Dr., Harran Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye.

E-mail: stur@harran.edu.tr

^{ORCID}<https://orcid.org/0000-0003-4255-6675>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

Fatma Zehra MISIR.

Öğr. Gör., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Uşak, Türkiye.

Submission/Başvuru:

30 Eylül/September 2023

Acceptance /Kabul:

02 Aralık/December 2023

Citation/Atf:

MISIR, Fatma Zehra ve Salih TUR, "Nâzım Hikmet ile Mahmûd Dervîş'in Şiirlerindeki Direniş Temasının Karşılaştırmalı Edebiyat Bağlamında İncelenmesi." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 185-217.

Öz

Karşılaştırmalı Edebiyat bilimi son zamanlarda akademik çalışmalarda sıkça başvurulan bir alan olmuştur. Farklı ırk ve kültürde yetişmiş yazar, şair ya da farklı dillerde yazılmış metinlerin ya da sözlü edebiyat ürünü olan eserlerin karşılaştırılmasının yapılması edebiyat bilimine varsıl bir kimlik kazandırmıştır. Karşılaştırmalı Edebiyat genel anlamıyla farklı dil ve kültüre ait eserler arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit etmektir. Bu çalışmada Nazım Hikmet ve Mahmûd Dervîş'in direniş temasını işledikleri şiirlerinin karşılaştırılması yapılacaktır. Her iki şair de ideolojileri uğruna şiirleriyle mücadele etmişlerdir. Küçük yaşlardan itibaren yaşadıkları coğrafyadaki düzeni bozan güçlere karşı şiirleri ile direniş mücadelesi vermişlerdir. Farklı millet ve kültürlerde neşet etmelerine rağmen her iki şairin de karakter yapıları benzer, yaşam şartları birbirine çok yakın ve ideolojileri aynıdır. Mahmûd Dervîş ideolojik olarak Nâzım Hikmet'ten etkilenmiş bir şairdir. Nitekim "Filistin'in Nâzım Hikmet'i Mahmûd Dervîş'tir" sözü edebiyat dünyasında sıkça rastlanılan bir söylevidir. Bu çalışmanın amacı; iki şairin kaleme aldığı direniş temalı şiirleri incelenerek karşılaştırmalı edebiyat alanına ilgi duyan araştırmacılara farklı bir bakış açısı kazandırmaktır. Çalışmanın giriş kısmında karşılaştırılmalı edebiyat hakkında bilgi verilmiş; daha sonra iki şairin hayatı ve eserleri farklı başlıklar altında incelenmiş, son bölümde ise şiirlerinde ele aldıkları "direniş" teması karşılaştırılmıştır. Sonuç kısmında ise şairlerin ve kaleme aldıkları şiirlerin benzerlik ve farklılık gösteren yönleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karşılaştırmalı Edebiyat, Şiir, Benzerlik, Farklılık, Direniş.

Abstract

Comparative Literature has recently become a frequently used field in academic studies. Comparing writers, poets from different races and cultures, or texts written in different languages, or works of oral literature has given the science of literature a rich identity. Comparative Literature in general terms is to identify the similarities and differences between works of different languages and cultures. The poets whose poems will be compared literary in this study are Nâzım Hikmet and Mahmoud Darwish. Both poets are among the pioneers of modern poetry who lived in the same century. They fought for their ideology with their poetry. Their common subject in this study is "Resistance." From a very young age, they have struggled to resist the forces that disrupt the order in the geography they live in, with their poems. Although they have different races and grew up in different cultures, Nâzım Hikmet and Mahmoud Darwish's character structures are similar, their living conditions are very close to each other and their ideologies are the same. Because their lives are so similar, it is said in the literary world that "Palestine's Nâzım Hikmet is Mahmoud Darwish". In this study, it is aimed to give a different perspective to researchers who will work in the field of comparative literature by examining the poems about resistance of two poets whose lives are similar. In the introduction part of the study, information about comparative literature is given. Then, the lives and works of the two poets were processed under different headings, and in the last chapter, the theme of "Resistance", the common subject they discussed in their poems, was examined comparatively. Finally, similar and different aspects of the two poets are stated in the conclusion.

Keywords: Comparative Literature, Poetry, Similarity, Difference, Resistance.

Extended Abstract

As in every field of science, new research, approaches and theories are developing day by day in the field of literature. Just as it is natural for people of different races and cultures to be influenced by each other, it is also normal for intellectuals in the field of literature to influence each other. As a result of these interactions, similarities of thought, idea, theme, style, motif, form or character can be seen in the works of different nations.

Comparison is a mental activity that is practiced in hundreds of forms in daily life. Comparing a person with another person, a restaurant with another restaurant, a city with another city is a common action. Comparison outside of daily life, that is, in intellectual life, generally forms the connection between objects and feelings-thoughts and manifests itself as a form of association between them. Therefore, it can be said that the term comparison is the basic activity of human thought. The expression "comparison" comes from the word "comparativus", which is used in English literature and has its origins in Latin. So much so that Kamil Aydın claims that this word dates back to Shakespeare.

In general, the term Comparative Literature can be said to be a method that investigates whether the resulting work is formed with different relationships and connections, not while the text is being created, but after it is created. Therefore, first of all, it should be known that comparative literature is not a field that includes studies that are the result of some comparisons between different literary texts. It is

to examine two different texts within certain literary limits, from certain perspectives and methods. Comparative literature is a way of thinking rather than the literature of a country. It is the comparison of different literatures from different perspectives and the investigation of their common or different aspects. Moreover, even if the authors of the compared literatures did not live in the same era, their commonalities and interesting rapprochements with each other are revealed in the text. Therefore, it is possible to deduce that comparative literature is the name of literary research and efforts that require determining the closeness of two literary disciplines, the ways they are influenced by each other, and the relationships transferred from one generation to another, from one country to another, from one continent to another, from one culture to other cultures.

The aim of comparative literature is to identify the similarities and differences in literary works and to reveal the factors that cause these similarities and differences. Such an effort aims to reveal the relationships in the literatures of different nations; makes comparisons in terms of thematic and technical aspects. Studies in the field of comparative literature present the image of a nation and try to recognize and follow a movement or phenomenon in the literature of different nations. It investigates how they are simultaneously affected and undertakes the task of determining the means and those responsible for this relationship between two different literatures, whether through translated texts or individuals, travelers, missionaries, exiles or warriors. In other words, comparative literature studies is the science of examining different periods, different writers or poets, and different literary works in order to nourish analytical thinking. Thus, national literatures are carried to the international dimension. A study in the field of comparative literature provides not only a knowledge of foreign literature, but also a better recognition of domestic literature. Therefore, local literature can be evaluated better and more clearly because it carries the characteristics of other literature.

Nazım Hikmet, one of the poets in the article, is of Turkish origin and was born in Thessaloniki. He completed his primary school education in Istanbul. Although he graduated from Heybeliada Naval School and became a deck officer, he had to leave the army due to health reasons. While Istanbul was under occupation and he went to Ankara with some of his friends, he was under the influence of the socialist thoughts of the pro-Soviet Spartacus in Inebolu. From Bolu, where he was appointed as a teacher, he went to Moscow via Batumi with his close friend Vala Nurettin. He studied social science and economics at the Communist University of the Toilers of the East. He came to Turkey secretly in 1924 and started working in the magazine "Aydınlık", which was the communication tool of the Turkish Workers and Peasants Socialist Party. When he learned that the police were watching him while he was

attending the congress of the Communist Party of Turkey, he went to Izmir. After his trial in the independence courts, he was sentenced to 15 years in prison and fled to Moscow again. While entering Turkey to benefit from the amnesty in 1928, he was caught and imprisoned for a while. He was imprisoned for 1.5 years due to the lawsuits filed against him in 1932, and was later acquitted by taking advantage of the amnesty. In 1938, he was sentenced to a total of 28 years in prison for two cases in which he was tried for allegedly inciting the army to revolution. He was released after 12 years and 7 months, thanks to the amnesty law enacted in July 1950. He was stripped of his Turkish citizenship in August 1951.

Nazım Hikmet's life was always filled with struggle and resistance. He always defended his ideology with the poems he wrote in epic style against the Zionist regimes. He was the first poet of his time to reflect the atmosphere of revolution in his poems.

Another poet of the article is Mahmoud Darwish. The poet, of Arab origin, was born on the eastern side of Akka. He was introduced to literature through the interest of his eldest brother in his family, who had nine siblings with him, in literature. Mahmoud Darwish immigrated to Lebanon with his family when he was seven years old because his village was under siege during the Israeli occupation. He returned to his hometown after the occupation, but could not find his hometown. He began to translate and write articles in the al-Raqqa newspaper, which belongs to the Israeli communist party. He responded to Israel's atrocities with his poems and talked about this problem everywhere he went. After high school education, he moved to Haifa in 1961; he was arrested the same year and spent two weeks in prison. He was sentenced to prison four more times until he went to Moscow. In 1982, Israeli Christian Phalangist militias attacked Palestinian refugee camps in the southern region of Beirut, forcing Mahmoud Darwish to leave Beirut. Mahmoud Darwish went first to Damascus and then to Tunisia. He returned to Palestine in 1994. He lived in Ramallah and Amman, which were under constant siege by Israel. Like Nazım Hikmet, Mahmoud Darwish defended his ideology and his homeland against the opposing forces with his poems, and called the people to resistance with his poems. He always lived his life with resistance. The subject discussed in the article is the subject of "resistance", which is the common subject of the two poets in their poems. Two poets with the same living conditions dealt with the issue of resistance in a similar way.

Nâzım Hikmet ile Mahmûd Dervîş'in Şiirlerindeki Direniş Temasının Karşılaştırmalı Edebiyat Bağlamında İncelenmesi

GİRİŞ

Hem bir sanat hem de bir bilim dalı olan edebiyat alanında geçmişten günümüze yeni yaklaşımlar, incelemeler ve teoriler gelişmektedir. Farklı kültürlerde yetişmiş insanların karşılıklı etkileşimde olmaları ne kadar olağansa, edebiyat alanındaki aydınların birbirlerini etkilemeleri de o kadar doğaldır. Böyle etkileşimlerin sonucunda ise farklı ulusların eserlerinde, konu, düşünce, biçim, biçem, motif, ya da karakter benzerliklerini görmek mümkündür.¹

Günlük hayatta karşılaştırma terimini sıkça kullanırız. Bir insanı diğeriyle, bir şehri başka bir şehirle, bir restoranın yemeğini başka bir restoranla karşılaştırılması gibi. Entelektüel yaşamdaki karşılaştırma da ise genelde nesnelere ile duygu ve düşünceler arasındaki ilişkiyi oluşturarak kendini gösterir. Bundan dolayı karşılaştırma terimi için insan düşüncesinin yaptığı temel aktivite denilebilir.²

Karşılaştırmalı Edebiyat terimi için genel anlamda, eserin farklı etkileşim ve bağlantılar ile oluşup oluşmadığını inceleyen bir yöntem olduğu söylenebilir.³ Bundan dolayı öncelikle karşılaştırmalı edebiyatın birbirinden farklı olan edebi metinler arasındaki birtakım gelişigüzel karşılaştırmaların sonucu olan bir alan olmadığı bilinmelidir. İki farklı eserde edebi sınırlar çerçevesinde ve belli yöntem ve bakış açıları ile inceleme yapmaktır. Temelde farklı kültürlerle sahip insanlar arasındaki edebi ilişkileri, ortaklıkları, benzerlikleri farklılıkları ortaya çıkaran ve içeriği edebiyatla ilgili olan şeyleri araştırıp incelemeyi amaçlayan entelektüel bir yöntemdir. Karşılaştırmalı edebiyat terimi Fransa'da 20. yüzyılda kullanılmaya başlanmış; bu alan üzerinde araştırma yapan kişiye de "karşılaştırmacı (comparatiste)" denmiştir.⁴ Karşılaştırmalı edebiyatın ne olduğunu daha iyi anlamak için bazı ediplerin ortaya koyduğu tanımlara değinmek iyi olacaktır.

Goethe'nin⁵ karşılaştırmalı edebiyat tanımı şöyledir: "*Ulusların hemen hemen hepsi bazı zamanlar kendinden farklı olana ilgi duymuş ve onu kendine çekip tüm farklı olanları evrensel bir hoşgörü potasında eritmiştir. Bundan dolayı Bilim*

¹ Senem Üstün Kaya, *Edebiyatta Sonsuz Bir Serüven: Karşılaştırmalı Edebiyat* (Ankara: Gece Akademi Yay., 2019), 9.

² İrfan Atalay, *Karşılaştırmalı Edebiyat* (İstanbul: Hiper Yay., 2019), 17-18.

³ Atalay, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 17.

⁴ Yves Chevrel, *La Littérature Comparée* (Paris: Puf, 1989), 7; Atalay, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 21.

⁵ Alman bilgin, edebiyatçı, ressam ve siyasetçi.

adamlarının birbirlerini anlayıp bir eseri diğeriyle karşılaştırma eylemleri, kesinlikle yeni bir olgu değildir...”⁶

Fransız yazar Van Tieghem ise bu terimi “uluslararası geçiş noktası ve edebiyattaki zaruri hareket” olarak tanımlar.⁷ Robert Escarpit karşılaştırmalı edebiyatı “farklı olmanın bilimi”⁸ olarak adlandırırken, Fransız yazar Daniel-Henri Pegeaux, “başkasının bilimi” olarak tanımlar.⁹ Buna göre kimi karşılaştırmacılar karşılaştırmalı edebiyatı salt bir bilim olarak görürken, kimileri ise onu bilimin bir dalı olarak görür.¹⁰

Fransa’da edebi karşılaştırmacılar olarak bilinen, Claude Pichois, Pierre Brunel ve André Michel Rousseau’nun ortak olarak 1967 yılında yayınladıkları “Karşılaştırmalı Edebiyat Nedir?” adlı eserdeki tanımları şöyledir: “Karşılaştırmalı edebiyat, birden fazla farklı dil, kültür ya da geleneğin bir parçası olan edebi içerikli eser veya olgular arasında zamansal yakınlık ve uzaklıkları da göz önüne alarak, ortaklık, benzerlik, etkilenme yollarının araştırılmasıyla bunların farklı bir şekilde ifade edilip edilmediğini göstermeye çalışan edebiyat akımıdır.”¹¹

Karşılaştırmalı Edebiyatın günümüzde nasıl tanımlandığına bakılacak olursa, çağdaş karşılaştırmacı Susan Bassnett’in tanımı örnek verilebilir: “Edebiyatın bu türü, kültürler arası metinleri inceler, disiplinler arası bir düşünce biçimi ve edebi eserlerdeki mekânsal ve zamansal bağlantılarla ilişki içerisindedir.”¹²

Türkiye’de karşılaştırmalı edebiyatın tanımı için; Türk edebiyatının kuramsal yönü üzerine çalışmaları olan İsmail Çetişli, “Edebiyat Sanatı ve Bilim” adlı eserinde şöyle bir tanım yapmıştır: “Dilleri birbirinden farklı olan iki ulusun edebi eserleri ve yazarları arasındaki ortaklık, benzerlik, yakınlık ve farklılıkların ortaya çıkarılması ve betimlenmesi ile böyle bir çalışmanın içeriğini, boyutlarını ve nedenlerini tespit eden edebiyatın dalıdır” şeklinde.¹³ Gürsel Aytaç karşılaştırmalı edebiyatı: “Farklı dillerde yazılmış görevi ve işlevi farklı olan iki eseri konu, düşünce ve biçim bakımından inceleyerek ortak, benzer ya da farklı yönlerini

⁶ Hans-Jörg Schulz ve P.H Rhein, *Comparative Literature: The Early Years* (Hill: Universty of North Carolina Press, 1973), 7.

⁷ Paul Van Tieghem, “La synthèse en historie littéraire. Littérature comparée et littérature générale” *Revue de Synthèse Historique* 31, no. 1 (1921): 5; Melis Şengül, “Tarihi Roman Odağında İlyas Esenerlin ve Kemal Tahir’in Tarihi Romancılığının Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2022), 1.

⁸ René Étiemble, *Essais de littérature (vraiment) générale* (Paris: NRF, 1975), 21.

⁹ Tieghem, “La synthèse en historie littéraire,” 5; Şengül, “Tarihi Roman Odağında,” 1; Daniel-Henri Pegeaux, *La littérature générale et comparée* (Paris: Armand Colin, 2012), 13.

¹⁰ Étiemble, *Essais de littérature*, 17.

¹¹ Pierre Brunel ve Claude Pichois ve André Michel Rousseau, *Qu’est-ce que la littérature comparée?* (Paris: Arman Colin, 1967), 174.

¹² Susan Bassnett, *Comparative Literature: A Critical Introduction*, (Oxford-Cambridge: Blackwell Publishers, 1993), 1; Safa Enis Sağlık, “Modern Çağın Hastalığı Yabancılaşma: Hermann Hesse’nin Bozkırkurdu ve Yusuf Atılgan’ın Aylak Adam Romanlarının Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi, 2022), 12.

¹³ İsmail Çetişli, *Edebiyat Sanatı Bilimi* (Ankara: Çağ Yay., 2008), 329.

belirlemek ve buradan çıkarılan sonuçların nedenleri üzerinde farklı yorumlar geliştirmek” şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Türk edebiyatında Karşılaştırmalı edebiyat kavramı için “Uluslararası düşünsel etkileşimlerin incelenmesi” şeklinde farklı bir tanım da yapılmıştır. Çünkü bu tür edebiyat artık ulusal edebiyatlara paralel bir olgu olarak kabul edilmekte ve uluslar üstü (supranational) kültürel ve düşünsel olgularla ilgilenmektedir.¹⁵

Karşılaştırmalı edebiyatın tanımı hakkında yukarıda verilen görüşlerin sentezi yapılarak bizce şöyle bir tanım yapmak mümkündür: Karşılaştırmalı edebiyat, iki ya da daha fazla ırk, kültür ve dile özgü edebi ürünler arasındaki benzerlik, farklılık ve ya etkilenme oranlarının ne derece olduğunu tespit eden ve edebiyatçıların kendine yabancı olan kültürün ürünlerinden nasıl etkilendiklerini, bunu edebi ürünlerine nasıl aktardıklarını, bunları aktarırken hangi yol ve yöntemleri kullandıklarını araştıran bir bilim dalıdır.

Karşılaştırmalı edebiyat, iki eseri yalnızca anlatım şekli, konu, biçim, biçim, dilsel öğeler ya da motif bakımından karşılaştırmak değil; eserleri, din, müzik, felsefe, tarih, psikoloji vb. gibi bilimin diğer alanlarıyla da karşılaştırmak demektir.¹⁶ Farklı ırk ve kültüre sahip ya da farklı bir dili konuşanla yapılan karşılaştırma karşılaştırmalı edebiyat biliminin özü mahiyetindedir. Öyleyse edebi karşılaştırma ötekine yani başkasının düşünce ve duygu durumlarına eğilen bir yöntem olduğu da söylenebilir.

Edebî karşılaştırmadaki amaç; edebi eserlerdeki benzerlik, ortaklık ve farklılıkları belirlemek, bu benzerlik ve farklılıklara neden olan unsurları ortaya çıkarmaktır. Bu şekildeki bir çaba, çeşitli ulusların edebiyatlarındaki birbirleri ile etkileşimleri ortaya koymayı hedefler; yöntemli ve teknik açıdan karşılaştırmalar yapar. Bu alanda yapılan çalışmalar bir ulusa ait olan imajı sunar, bir olguyu ya da hareketi farklı milletlerin edebiyatında takip eder ve tanımaya çalışır; aynı zamanda birbirlerinden nasıl etkilendiklerini inceler ve ister kahramanlar, savaşçılar, gezginler, sürgünler ya da misyonerler aracılığıyla olsun isterse de farklı dillere tercüme edilmiş eserler olsun, iki farklı edebiyat arasındaki etkileşimi sağlayan vesile, sebep ve sorumluları belirleme görevi üstlenir. Yani karşılaştırmalı edebiyat alanında yapılan çalışmalar, analitik düşüncüyü desteklemek için farklı dönemlerdeki yazarları, şairleri ve edebi eserleri inceleme bilimidir. Bundan dolayı, milli edebiyatlar milletler arası boyutlara taşınır. Edebiyat alanında yapılan karşılaştırmalı bir çalışma yalnızca yabancı bir edebiyatın tanınıp bilinmesini değil, bununla birlikte ulusal edebiyatın da daha iyi tanınmasını sağlar. Dolayısıyla, ulusal olmayan edebiyatın özelliklerini taşıdığı için ulusal edebiyat daha açık ve iyi bir şekilde değerlendirilmiş olur.¹⁷

¹⁴ Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi* (Ankara: Gündoğan Yay., 1997), 7.

¹⁵ Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, 218-219; Sacide Akcan, “Fuzuli’nin Leyla ve Mecnun’uyla Shakespeare’in Romeo ve Juliet’inin Karşılaştırılması” (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2021), 28.

¹⁶ Kaya, *Edebiyatta Sonsuz Bir Serüven*, 9-10.

¹⁷ Atalay, *Karşılaştırmalı Edebiyat*, 33; Kaya, *Edebiyatta Sonsuz Bir Serüven*, 9-10.

Karşılaştırmalı edebiyat alanında çalışma yapabilmek için karşılaştırılacak iki eserin, metnin ya da sözlü kültüre ait bir çalışmanın var olması gerekmektedir. Bu esas sağlandıktan sonra, karşılaştırılması yapılacak eserlerin benzer, ortak ve farklı yönlerinin bulunması gerekmektedir. Öte yandan edebi eserlerin birbirleriyle karşılaştırılması için edebi karşılaştırmanın esaslarına dayanan çeşitli yöntemler araştırılmalıdır. Bu araştırmalar, karşılaştırılması yapılacak eserlerin şekline göre farklı farklı yöntemlerle yapılır. Edebi eserlerin incelenmesinin belirli metotlarla ve elde edilen verilere dayandırılarak yapılması, çalışmaya bilimsel bir hüviyet kazandıracaktır. Çünkü karşılaştırmanın alanının genişlemesi ve bu alanın bilimsel bir yön kazanması açısından düşünce tarihi akımları ve edebiyat tarihi ekolleri, benzer konuların farklı şekillerde işlenişindeki belirleyici etmenler olarak karşımıza çıkar. Günümüzde edebiyat alanındaki karşılaştırmalı çalışmalar, eserin inceleneceği metoda göre bazı pozitif bilimlerden yararlanarak, edebi esere bilimsel açıdan bakmanın yollarını arama, elde edilen veriler ışığında bilimsel ilkeler kurma, uluslar ötesi, uluslararası, disiplinler arası gibi birçok farklı alanlara yönelerek ortak bir disiplin kurma gayreti içindedir. Bu açıdan bakılırsa karşılaştırmalı edebiyat bağlamında incelenecek eserlere bilimsel ve sanatsal açıdan yaklaşmak en doğru yöntem olacaktır.¹⁸

Karşılaştırmalı edebiyat bilimi kültürel etkileşim ve uluslararası iletişim açısından ele alındığında tiyatro, resim, opera, sinema, medya gibi sanatın birçok dalı tema, biçem, biçim, motif anlamında birbirinden faydalanmaktadır. Bu sayede yeni dönüşümler ve oluşumlar görülmektedir. Özellikle beyaz perdeye aktarılan eserler bu bilim için zengin bir çalışma alanı oluşturmaktadır. Edebi araçların değişim ve dönüşümüyle anlam da değişmekte bundan dolayı da karşılaştırmalı alanda yapılan bir çalışma ile bu dönüşümle beraber ortaya çıkan yeni bağlam ve anlam tartışılabilmektedir.¹⁹

Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarındaki amaç bir ulusun edebiyatının başka uluslardaki imajını araştırmak olduğu için “İmge bilim” ile; edebi karakterlerin duygu durum ve düşüncelerini anlayıp tahlil edebilmek için “psikoloji bilimi” ile; kültürler arası etkileşimi sağladığı için ise “sosyoloji bilimi” ile sıkı ilişki içindedir.²⁰

1. NÂZİM HİKMET'İN HAYATI VE ESERLERİ

Nâzım Hikmet 30 Ocak 1901 yılında Selanik'te dünyaya gelmiştir. Dedesine izafeten kendisine Nazım adı verilmiştir. Asıl adı Mehmet Nâzım'dır. Soyadı kanunu dönemi Ran soyadını almıştır. İlkokul eğitimini İstanbul'da tamamlamıştır. 1920 yılında Heybeliada Bahriye Mektebinden mezun olup güvertede subay olmuş ancak

¹⁸ Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, 218-219; Sağlık, “Modern Çağın Hastalığı Yabancılaşma,” 12-13.

¹⁹ Meltem Erçin, “Bertolt Brecht'in Arturouï'nin Yükselişi ve Haldun Taner'in Gözlerini Kapatırım Vazifemi Yaparım Eserlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım” (Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi, 2022), 13.

²⁰ Erçin, “Bertolt Brecht'in Arturouï'nin Yükselişi,” 19.

sağlık nedenlerinden dolayı subaylıktan ayrılmak zorunda kalmıştır. İstanbul işgal altında iken bazı arkadaşlarıyla beraber İnebolu'da Sovyet yanlısı Marksistler'in sosyalist düşüncelerinin tesiri altında kalmıştır. Öğretmen olarak atandığı Bolu'dan samimi dostu Vâlâ Nurettin ile birlikte Moskova'ya giderler. 1922-1924 yılları arası Doğu Emekçileri Komünist Üniversite'sinde toplum bilimi ve ekonomi alanında eğitim alır. 1924 yılında Türkiye Komünist Partisi'nin ülke içinde yapacağı faaliyetlere katılmak için Türkiye'ye gelir ve Türkiye'deki Sosyalist İşçi-Köylü Partisi'nin iletişim aracı olan "*Aydınlık*" dergisinin işlerini ve orada yayın yapmaya başlar. Ocak 1925'te Türkiye Komünist Partisinin kongresine katılır. Bu sırada Takrir-i Sükûn kanunu gereği sosyalist ve liberal tüm yazar, şair ve kuruluşlar polis tarafından takip edilmeye başlanır. Polis tarafından izlendiğini öğrenen Nâzım Hikmet hemen İzmir'e geçer. İstiklal mahkemelerinde yargılanmasından sonra 15 yıl hapis cezasına çarptırılır ve tekrar Moskova'ya kaçır. 1928 yılında çıkan aftan yararlanmak için Türkiye'ye girer girmez yakalanıp hapse atılır.²¹

1931 yılında siyasetten uzakta sadece devrim şiirleri yazan bir şair olarak hayatını idame ettirme kararıyla Resimli Ay gazetesinin musahhahliğini yapmaya başlar, fakat çalışma arkadaşları onu adını gizlice kurdukları komünist Partisi'nin sekreterliğine yazar. 1932 yılında hakkında açılmış davalardan dolayı 1,5 yıl hapis yatar daha sonra çıkan aftan yararlanarak beraat eder. 1935 yılında eşi Piraye ile evlendikten sonra geçimini sağlamak için Tan ve Akşam gazetesine nesirler yazar ve aynı zamanda İpek Film Stüdyosunda çalışır. 1936 yılında Stalin karşıtı olması sebebiyle Türkiye'deki Komünist Partisinden çıkarılır ve kanunlara muhalif davrandığı için 13 kişi ile birlikte tutuksuz olarak yargılanır. Bunun ardından yani 1938 yılında orduyu ihtilale sevk ettiği iddiası ile yargılandığı iki davadan toplam olarak 28 yıl hapse mahkûm edilir. 1950 temmuz ayında çıkarılan af kanunu sayesinde 12 yıl 7 ay sonra serbest bırakılır²² ve Türkiye'den Moskova'ya kaçır. Nâzım bunun nedenini, eğer Türkiye'den kaçmamış olsaydı idam edilecekti şeklinde ifade eder.²³ 1951 yılı ağustos ayında Türk vatandaşlığından çıkarılır.²⁴

Türk vatandaşlığından çıkarılmasından sonra farklı ülkelere yaptığı çeşitli seyahatler dönemi başlar. İlk olarak Sofya ve Berlin'e gider. Viyana'da düzenlenen Dünya Barış kongresine katılır ve orada bir konuşma yapar. Prag'da Barış ödülüne layık görülür, Prag'dan Pekin'e gider. 1952 yılında Polonya'da iken Borjenski soyadını alır ve kendisine bu soyadıyla kimlik kartı çıkarılır. Sovyetlerdeki bürokrasiyi sert bir dille eleştirdiği *İvan İvoviç Var mıydı Yok muydu?* adlı kaleme

²¹ Zekeriya Sertel, *Mavi Gözlü Dev: Nâzım Hikmet ve Sanatı* (İstanbul: Belge Yay., 1965), 14-15, 18; Alim Kahraman, "Nâzım Hikmet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.2 (Ankara: TDV Yay., 2019), 347; "Nâzım Hikmet'in Hayatı," erişim: 5 Kasım 2023, https://tr.wikipedia.org/wiki/Nâzım_Hikmet.

²² Kemal Sülker, *Nâzım Hikmet Gerçek Yaşamı 1* (İstanbul: İleri Yay., 2018), 17-38; Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 14-15, 18; Kahraman, "Nâzım Hikmet," 347-348.

²³ "Nâzım'ın Hikayesi," erişim: 28 Kasım 2023, <https://www.naziminhikayesi.com/5-dunya-sairi/kacis>.

²⁴ Sülker, *Nâzım Hikmet Gerçek Yaşamı 1*, 17-38; Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 14-15, 18; Kahraman, "Nâzım Hikmet," 347-348.

aldığı oyunu 1957'de Moskova'da kısa süre sahneden kaldırıldıysa da bu eser Doğu Almanya, Çekoslovakya ve Bulgaristan gibi ülkelerde sahnelenmeye devam eder. Nâzım Hikmet 1961'de Kahire'de Asya-Afrika yazarlar birliği konferansına katılır, ardından 1962'de Tanzanya'ya gider. 3 Haziran 1963 yılında Moskova'da kalp krizi geçirir ve ölür.²⁵

Nâzım Hikmet'in şiir kitaplarının teması genel olarak; İnsan ve memleket sevgisi, özgürlük, sürgün, yoksulluk, yalnızlık ve aşk, direniş, eşitlik, hapis vs. gibi konular etrafında şekillenmiştir.²⁶ Modern Türk Şiirinin duayeni konumunda olan Nâzım Hikmet, Türk Şiirine kazandırdığı yeni dil, üslup ve anlayışla en büyük devrimi gerçekleştirmiştir. Şiirlerine daha önce hiçbir şairde görülmemiş özgün ve cüretkâr bir dil hakimdir.²⁷

Nâzım Hikmet iyi bir şair olmasının yanı sıra Tiyatro alanında da iyi bir kalem sahibidir. İstanbul'da bulunduğu yıllarda özellikle Nişantaşı İpek Film Stüdyosu'nda çalışırken tiyatro eserleri kaleme almıştır. 1932 yılında "*Kafatası*" ve "*Bir Ölü Evi yahut Merhumun Hanesi*" adlı eserleri, 1935'te "*Unutulan Adam*", 1965'te "*İnek*", "*Ferhat ile Şirin*" ve "*Enayi*" 1966'da "*Sabahat*" ve "*Ocak Başında-Yolcu*", 1967'de "*Yusuf ile Menofis*", 1974'te "*Demokles'in Kılıcı*", 1985'te "*İvan İvanovic Var mıydı Yok muydu?*", 1989'da "*Ocak Başında*", "*Bir Ölü Evi*", "*Unutulan Adam*", "*Bu Bir Rüya'dır*", 1990'da ise "*Kadınların İsyanı*", "*Yalancı Tanık*", "*Kör Padişah*", "*Her Şeye Rağmen*" adlı tiyatro oyunlarını yazmıştır.²⁸

Nâzım Hikmet aynı şekilde iyi bir roman yazarıdır. Yaşamı boyunca üç roman kaleme almıştır. 1965 yılında "*Kan Konuşmaz*" ve "*Yeşil Elmalar*", 1966 yılında ise "*Yaşamak Güzel Şey Be Kardeşim*" adlı romanları yazmıştır.²⁹ Romanlarını genellikle toplumcu gerçekçi bir bakış açısıyla kaleme almıştır.

Dünyaca ünlü şair Nâzım Hikmet'in kitapları günümüze kadar Arapça, Farsça, İngilizce ve Urduca gibi birçok dile tercüme edildi. 1956 yılında Iraklı şair Abdülvehhâb el-Beyâtî "*Risâletün ilâ Nâzım Hikmet ve Kasâidu Uhrâ*" (Nâzım Hikmet'e Mektup ve Diğer Şiirler) adlı Arapça eser yayınlamıştır. Bu eser Arap halkı tarafından çok okunan bir eser olmuştur. Hatta Nâzım Hikmet Moskova'da iken Abdülvehhâb el-Beyâtî onunla görüşmüş ve dostluk kurmuştur.³⁰

2. MAHMÛD DERVÎŞ'İN HAYATI VE ESERLERİ

²⁵ Kahraman, "Nâzım Hikmet," 347-348.

²⁶ "Nâzım Hikmet Üzerine Bir İnceleme," erişim 28 Kasım 2023, <https://daragacisanat.com>.

²⁷ Linda Mığdıs Şeker ve Z. Emine Bogenç Demirel, "Nâzım Hikmet'in Edebiyat Alanındaki Konumuna ve Eserlerinin Çeviri Yoluyla Dolaşımına Kısıtların Olumlu Etkileri," *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi* 29, (2020), 90.

²⁸ Kahraman, "Nâzım Hikmet," 347-348.

²⁹ Kahraman, "Nâzım Hikmet," 347-348.

³⁰ "Arapça ve Farsça da Nâzım Hikmet Dizeleri," erişim 28 Kasım 2023, <https://tarihdergi.com>.

Mahmûd Dervîş'in 60 yıllık hayatı dikkatlice incelendiği zaman onun yaşamı boyunca Filistin halkının davasıyla simgelendiğini, halkının her bir ferdine daima doğruyu söylediği anlatım biçimiyle Filistin meselesini dile getirdiği görülmektedir.³¹ Asıl yazma amacı cennet vatanı Filistin olan ve bu kayıp toprakların sesi haline bürünen Dervîş³², 1942 yılında Akkâ'nın doğu tarafında Birve köyünde doğar. Kendisiyle beraber dokuz kardeş olan ailesindeki en büyük kardeşi Ahmed'in edebiyata ilgisi vesilesiyle edebiyatla tanışır.³³

Mahmûd Dervîş, İsrail işgali sırasında yedi yaşında iken köyünün muhasara altında kalmasından dolayı ailesiyle beraber Lübnan'a göç eder. Lübnan'da bir süre maale mülteci kampına sığınır. Ülkelerine dönünce köylerin çoğunun yok olduğu gibi kendi köylerinin de yıkıldığını görürler. Yıkılan sadece Dervîş'in köyü değil köyü ile beraber çocukluğu da yıkılmıştır.³⁴ Bir süre ailesi ile beraber yine Deyrûlesed köyüne mülteci olarak sığınır. Bu köyde okula başlayan Dervîş, pek çok klasik Arap şiiri ezberler ve kaleme aldığı ilk şiirlerinde bunları taklit eder. İsrail komünist partisine ait er-Rakka gazetesinde tercüme yapmaya ve yazmalarına yazmaya başlar. Aynı zamanda bu partiye bağlı olan el-İttihad ve el-Cedid gazetelerinde yazarlık yapar. İsrail'in yaptığı zulümlere şiirleri ile karşılık verir her gittiği mekânda bu sorunu anlatır. Bundan dolayı kendisi "şâîrû'n-nahda" (uyanış şairi) olarak bilinir. Lise eğitiminden sonra 1961 yılında Hayfa'ya geçer; aynı yıl tutuklanıp iki hafta hapse tutulur. Moskova'ya gidene kadar dört defa daha hapse mahkûm edilir.³⁵ Bu tarihten itibaren artık "sürgün şair" unvanını almıştır.³⁶ 1967 yılında İsrail'in okuma yazması olan bütün Filistinlileri tutuklaması emri üzerine gizlenir, fakat el-İttihad adlı dergideki yayınlarına kaldığı yerden devam eder.³⁷

1971 yılında Kahire'ye gider ve el-Ehrâm gazetesinde çalışmaya başlar. Bu ortamda Yûsuf İdrîs, Necîb Mahfûz, Muhammed Heykel gibi Mısır'ın öncü simalarıyla beraber bulunur. Ertesi sene Beyrut'a gider ve 1981 yılına kadar orada kalır. 1977 yılında şiirleri bütün Orta Doğu'da yankı uyandırır ve şiir kitapları sayısız satışa ulaşır. Öyle ki onun "*Âbirûne Fî Kelâmin 'Âbir (Boş Bir Sözle Hareket Ediyorlar)*" adlı şiiri İsrail Parlamentosu'nda sert eleştirilere sebep olur.³⁸

Mahmûd Dervîş 1970'li yıllarda Beyrut'ta eş-Şu'ûnü'l-Filistîniyye dergisinde başyazar olur. Burada bir edebiyat dergisi olan el-Kermel'i yayımlar. Yine bu yılda

³¹ Nurullah Yılmaz, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş* (Erzurum: Fenomen Yay., 1430/2013), 13.

³² Muhammed İbrâhîm, *Ecmelu Kasâidi Mahmûd Dervîş Hayâtuhu ve Şi'ruhu* (Ürdün: Dâru'l-ihyâ li'n-neşri ve't-tevzi', 1430/2009), 3.

³³ Şükran Fazlıoğlu "Mâhmûd Dervîş," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.2 (Ankara: TDV Yay., 2019), 177; Yılmaz, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş*, 13.

³⁴ Ahmed Hasan, *Şâ'iru'l-mukâveme Mahmûd Dervîş* (Kahire: Dâru'l-Fâruk li'l-istismârât ve's-Sekâfe, 1429/2008), 9-16.

³⁵ Tuba Nur Şehirli, "Ana Hatları ile Modern Filistin Şiiri ve Mâhmûd Dervîş: Hayatı, Eserleri ve Şiirindeki Temel Kavramlar" (Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010), 59-60.

³⁶ Yılmaz, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş*, 16.

³⁷ Fazlıoğlu, "Mâhmûd Dervîş," 177; Şehirli, "Ana Hatları ile Modern Filistin Şiiri ve Mâhmûd Dervîş: Hayatı, Eserleri ve Şiirindeki Temel Kavramlar," 59-60.

³⁸ Yılmaz, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş*, 16-17.

Filistin Kurtuluş Örgütü Yürütme Komisyonu üyesi olur ve Yâsir Arafat'ın danışmanlığını yapar. 1982 yılında İsrail'deki Hristiyan Falanjist milisleri, Beyrut'un Güney bölgesindeki Filistin sığınmacı kamplarına saldırarak Mahmûd Dervîş'in Beyrut'tan ayrılmasını zorunlu kılarlar. Bunun üzerine Mahmûd Dervîş önce Şam'a sonra Tunus'a gider. Yâsir Arafat'ın el-Kermel dergisini çıkarmasını istemesi üzerine ilk olarak Tunus'ta ardından Paris'te dergiyi çıkarır. Paris'te şairliğine uluslararası bir boyut kazandırmıştır. “*Verdün Ekall (Azalan Güller), Hiye Uğniye... Hiye Uğniye (Bu Bir Şarkı), Ahede 'Aşera Kevkeben (On bir Yıldız), Erâ Mâ Urîdü (İstedığimi Görürüm), Li-mâzâ Terekte'l-Şiâne Vahîden (Atı Neden Yalnız Bıraktın) ve Serîretü'l-Ğarîbe (Yabancı'nın Yatağı)*” adlı şiirleri Paris'te kaleme alır.³⁹ 1994 yılında tekrar Filistin'e döner. İsrail tarafından sürekli muhasara altında olan Ramallah ve Amman'da yaşamını sürdürür. 9 Ağustos 2008 yılında Amerika'da gerçekleştirilen kalp ameliyatı sonrası hayata veda eder.⁴⁰

Mahmûd Dervîş'in şiir kitaplarının konusu Nâzım Hikmet ile paralellik gösterip genel olarak; Vatan, sürgün, zindan, aşk, memleket, insaniyet, kadın vs. şeklindedir. Mahmûd Dervîş, Modern Arap şiirinin gelişmesine ve şiire sembolizmin dahil edilmesine en çok katkı sağlayan Arap şairidir. Şairin şiirleri üç döneme ayrılır: Birinci aşama vatan meselesine dair bir farkındalığı barındıran varoluş aşaması, ikinci aşama Beyrut'tan ayrıldıktan sonra şairin kendisinde oluşan duyguların düzene girdiği devrimci farkındalık aşaması, üçüncü aşama ise farkındalık ve insanın hayal kurma aşamasıdır.⁴¹

Mahmûd Dervîş, iyi bir şair olduğu kadar nesir konusunda da öncüdür. 1971 yılında “*Şey'un'ani'l-vatan*”, 1973'te “*Yevmiyyâtü'l-hüznî'l-âdi*”, 1974'te “*Vedâ'an eyyühe'l-harb, vedâ'an eyyühe's-selâm*”, 1987'de “*Zâkirâtün li'n-nisyân ve Fî Vaşfi hâletinâ*”, 1989'da “*Resâ'ilü Mahmûd Dervîş ve Semîh el-Kâsım*”, 1991'de “*Âbirüne fi kelâmin âbirin: Kaşîde ve maķâlât*”, 2002'de “*Hâletü Hişâr*”, 2006'da “*Fî Hazreti'l-ğiyâb*”, 2008'de “*Eşerü'l-firâşe*” ve “*Yevmiyyâtü cerhi Filisîfînî*” adlı nesirleri kaleme almıştır.⁴²

3. NÂZİM HİKMET İLE MAHMÛD DERVİŞ'İN ŞİİRLERİNDE “DİRENİŞ”

Nâzım Hikmet 1935 yılında eşi Hatice Piraye Altınoğlu ile evlendikten sonra geçimini sağlamak için Orhan Selim imzası ile *Akşam* ve *Tan* gazetelerinde yayın yapmaya ve buna ek olarak İpek Film Stüdyosu'nda çalışmaya başlamıştı. Sovyetler Birliği Hükümet Başkanı Josef Stalin'e karşı olması sebebi ile Türkiye Komünist Partisinden çıkarıldı ve kara listeye alındı. Ardından komünistlik suçundan on üç kişi

³⁹ Yılmaz, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş*, 19-20; Fazlıoğlu, “Mâhmûd Dervîş,” 177-178;

“Mahmoud Darwish,” erişim 25 Eylül 2023, <http://mahmouddarwish.ps>.

⁴⁰ Fazlıoğlu, “Mâhmûd Dervîş,” 177-178; “Mahmoud Darwish,” erişim 25 Eylül 2023, <http://mahmouddarwish.ps>; Yılmaz, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş*, 21.

⁴¹ محمود درويش erişim 28 Kasım 2023, https://ar.m.wikipedia.org/wiki/محمود_درويش

⁴² Fazlıoğlu, “Mâhmûd Dervîş,” 177.

ile beraber tutuklandı ancak çok kısa bir süre sonra serbest kaldı. Bunun ardından yani 1938 yılında orduyu ihtilal çıkarmaya sevk ettiği iddiası ile yargılandığı iki farklı davadan toplamda yirmi sekiz yıl hapse mahkûm edildi. Sultanahmet, Çankırı ve Bursa'daki cezaevlerinde yattı.⁴³ Şiir yazmadaki yaratıcılığı, üstün zekâsı ve başarısı çok az şairde rastlanan bir durumdur. Ne yazık ki Nâzım'a yaşatılan uzun süreli tutuklama ve kitaplarının ülkede yasaklanması sebebi ile kendi ülkesindeki vatandaşlar onun şiirlerini çok geç tanırlar. Nâzım'ın şiir alanında aldığı yolu, konumu, ideolojisi onu cezaevine hapsederken aynı zamanda şiirleri de vatandaşlarından ayrı düşer; ancak ne olursa olsun o her şartta üretmeye devam eder⁴⁴ve bu bağlamdaki umutlu direnişini dile getirdiği “*Yatar Bursa Kalesinde*” adlı şiirini kaleme alır:⁴⁵

“*Sevdalınız bir komünisttir,
on yıldan beri hapistir,
yatar Bursa kalesinde.*

*Hapis amma zincirini kırmış yatar,
en ala mertebeye ermiş yatar,
yatar Bursa Kalesinde.*

*Memleket toprağındadır kökü,
Bedreddin gibi taşır yükü,
yatar Bursa kalesinde.*

*Yüreği delinip batmadan,
şarkısı tükenip bitmeden,
cennetini kaybetmeden,
yatar Bursa kalesinde.”*

Benzer durum *Mahmûd Dervîş*'te de görülmektedir. Hatta *Dervîş* bir şiirinde kendini Nazım Hikmet ile özdeşleştirmiştir. *Mahmûd Dervîş* Lise eğitimini bitirdikten sonra 1961 yılında Hayfa'ya gitmiş; o yıl tutuklanıp on beş gün boyunca hapisanede kalmıştır. 1970 yılına kadar birkaç defa daha cezaevine girmiştir. İlk cezaevi deneyimini “ilk aşk”olarak ifade etmiştir. 1967 yılında İsrail yönetiminin okuma yazma bilen tüm Filistinliler'in hapse atılması bildirisinden dolayı gizlenmiş, ancak *Dervîş*, el-İttihad dergisinde yazılar yazmaya devam etmiştir. Hayfa'yı çok sevmesine rağmen orada İsrail yönetiminin yaptığı zulüm ve işkenceler dolayısıyla 1970'te Moskova'ya gitmek zorunda kalmıştır. Hayfa'da yaşadığı zorluk ve sıkıntılara rağmen Hayfa'ya duyduğu özlemine, hasretine direniş edasıyla “Karmil'in İnişi” adlı şiirinin bir dizesinde şöyle ifade eder:⁴⁶

⁴³ Kahraman, “Nâzım Hikmet,” 347.

⁴⁴ Şeker ve Demirel, “Nâzım Hikmet'in Edebiyat Alanındaki Konumuna ve Eserlerinin Çeviri Yoluyla Dolaşımına Kısıtların Olumlu Etkileri,” 91.

⁴⁵ Nâzım Hikmet, *Bütün Şiirleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2023), 889.

⁴⁶ Eyüp Akşit, “Şiir ve Direniş Yolunda Bir Ömür: Mahmûd Dervîş,” *Türkiye Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, no.1 (2016): 69; Fazlıoğlu, “Mahmûd Dervîş,” 177; Mahmûd Dervîş, *el-A'mâlu'l-Kâmile*, (Londra: Daru's-Sekâfe, y.y.), II/125.

أحِبُّ البحار التي سَأَحِبُّ
أحِبُّ الحقول التي سَأَحِبُّ
لكنّ قطرة ماء على ريش قبرة في
حجارة حيفا
تعادل كل البحار
وتغسلني من ذنوبي التي سوف أرتكبُ
أدخلوني إلى الجنة الضائعة
سأطلق صرخة ناظم حكمت
آه... يا وطني

*Sevdiğim denizleri severim,
Sevdiğim tarlaları severim,
Fakat Hayfa taşındaki bir tarla kuşunun tüyü üzerindeki su damlası...
Tüm denizlere denktir.
Ve işleyeceğim günahları temizler.
Alın beni yitik cennete.
Nazım Hikmet gibi bağırıp çağırayım,
Ah... Vatanım!*

Bugün İsrail'in kuzeyinde bulunan ve en büyük şehir olma özelliğini taşıyan Hayfa, Mahmûd Dervîş'in belki de çocukluktan yetişkinliğe en güzel ve üretken on yılını geçirdiği şehir olması sebebiyle şair için büyük önem taşımaktadır. Davası uğruna en fazla mücadeleyi ve emeği verdiği yer Hayfa şehri olduğu için vatanına dönme uğrunda direnişini bu şekilde ifade etmiştir. Çünkü insanın uğruna mücadele ettiği, içten içe sevdiği ne varsa mutlaka içinde bir iz bırakır. Bu şiirde Dervîş'in kendi hayatını Nâzım Hikmet'in hayatıyla denkleştirdiği açıkça görülmektedir. Şiirdeki "Nâzım Hikmet gibi bağırıp çağırayım" ifadesi Dervîş'in direniş konusunda örnek ve cesaret aldığı kişinin Nâzım Hikmet olduğu izlenimini vermektedir.

Diyalektik felsefeye göre tarih, tamamıyla sınıfların birbiri ile olan mücadelelerinden ibarettir. Karl Popper'e göre, "tarihin ilerleyişini sağlayan ve insanın kaderini belirleyen etmenler, uluslar arasındaki savaşlar değil, toplumdaki sınıfların birbirleri ile olan mücadele ve savaşlarıdır." Yani sınıf çıkarları için mücadele edilmelidir, milli çıkarlar için değil.⁴⁷ Nâzım Hikmet, Engels ve Marx'ın fikirlerini benimseyerek tarihi ve olayları bu iki düşünürün süzgecinde geçirip değerlendirmiş ve topluluklara hep bu düşüncüyü anlatmıştır.⁴⁸ Onun toplumda görüp "sınıf şuuru" diye yakındığı bir ifadesi vardır ve bu ifadeyi şiirlerinde sıkça dile getirir. Onun anlayışına göre toplumda ast-üst denilen tabakaların aslında olmayışı;

⁴⁷ Karl Raimund Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları c.2: Hegel ve Marx*, çev. Harun Rızatepe (Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., 1968), 115-120.

⁴⁸ Ersin Özarslan, "Nâzım Hikmet Hayatı ve Şiiri" (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2003), 661.

bunun gibi çatışmaları kendini güçlü zannedenin güçsüze yaptırım gücü olması istediğinden kaynaklandığını ifade eder. Roman ve tiyatrolarında olduğu gibi şiirlerinde de kavramları diyalektik bir tarzda; biz ve onlar, işçi ve patron, ezilen ve ezen, burjuvazi ve proleterya bağlamında ele almıştır. Biz zamiri, işçi, ezilen ve proleterya, onlar zamiri ise ezen, burjuvazi, patron, ağa, derebeyi gibi kavramlara karşılık gelmektedir.⁴⁹ Nâzım Hikmet kendini 1849 senesinden beri var olan sınıf çatışmasının bir mensubu sayar. İşçi sınıfına, sınıf bilincine bağlı olma ve proleterya'yı benimseme fikrini “Aydınlık” adlı şiirinde şöyle ifade etmiştir:⁵⁰

“Gökte ay gibi değil!
Gökte yay gibi gerilen ay gibi aydınlatmıyorum tepeden
Toprakta sınıfların kavgasını!
Bağlıyım ben:
Çamurlu, kanlı, kara
Topraklara...
Ben o topraktaki kavgadan doğdum,
İçindeyim o kavganın
İçinden aydınlatıyorum ben o kavgayı:
Biz görelim,
Onlar kör olsunlar diye...!”

Şair bu şiirde burjuvayı, sınıf anlayışını, statü, mevki, makam kavramlarını reddederek herkesin doğumdan itibaren eşit şart ve haklara sahip olduğunu ifade eder. Bu şiir Nâzım Hikmet’in sınıf farklılığı anlayışına karşı bir direniş anlayışı geliştirdiğini göstermektedir.

Nâzım Hikmet’in sınıf çatışmasına karşı gösterdiği direniş hareketinin benzer şekli Mahmûd Dervîş’in “Kimlik Kartı” şiirinde de görülmektedir. Filistin’de “Direniş Edebiyatı” diye bir edebiyatın ortaya çıkmasında İsrail’in rolü yadsınamaz. 1948 yılında Filistin’deki manda rejiminin son bulmasından hemen sonra Tel-Aviv bölgesinde toplanan Yahudi birliği İsrail diye bir devletin kurulduğunu ilan ederek Filistin’e savaş açmıştır. Aynı yıl İsrail’de “Yeşil Hat” diye adlandırılan sınırlar içinde yaşayan ve İsrail vatandaşlığına dahil edilen Filistinliler kimlik karmaşası sorunu karşısında bocalamışlardır. Filistin Direniş Edebiyatı 1948 yılında baş gösteren Filistinlilerin davalarını özellikle yasal olarak İsrail kimliğine sahip, öz olarak ise Filistin kimliğine sahip olma konularını gündeme getirmiştir.⁵¹ Filistin Edebiyatı o dönemden itibaren günümüze kadar Filistin halkının yaşadığı sömürge, zorlanma, kaos, özgürlüğün kısıtlanması, belirli bir ideolojiye hapsetme gibi sorunlara şiir yoluyla direnmiştir. Mahmûd Dervîş: “Şiir, bir savaş uçağını düşüremez ancak pilotunun düşüncelerini değiştirebilir” sözüyle şiirin direnişteki en

⁴⁹ Özarslan, “Nâzım Hikmet Hayatı ve Şiiri,” 661-662.

⁵⁰ Özarslan, “Nâzım Hikmet Hayatı ve Şiiri,” 66; Hikmet, *Bütün Şiirleri*, 2066.

⁵¹ Haifa Majadly ve İbrahim Yılmaz, “Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu,” *Erzurum İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 46, no. 2 (2016): 147.

önemli araç olduğunu vurgular.⁵² Filistin'in en önemli direniş şairlerinden olan; Mahmûd Dervîş, Fedva Tûkan, Gassan Kenefani, Semih el-Kasım, Naci el-Ali gibi şairler şiirlerinde Filistin'in yaşadığı sorunları ve özellikle kimlik çatışması sorununu daima dile getirmişlerdir.⁵³ Mahmûd Dervîş'in 22 yaşında kimlik kartını göstermediği için kendisini durduran bir İsrail polisine karşı yazdığı "Kimlik Kartı" adlı şiiri İsrail'in Filistin halkına dayattığı kimlik karmaşası ve sınıf çatışmasına karşı bir direniş niteliğindedir.⁵⁴

سجّل
أنا عربي
ورقم بطاقتي خمسون ألف
وأطفالي ثمانية
وتابعهم سيأتي بعد صيف
فهل تغضب
سجّل
أنا عربي
وأعمل مع رفاق الكدح في محجّر
وأطفالي ثمانية
أسلّ لهم رغيف الخبز
والأثواب والدفتر
من الصخر ...
ولا أتوسّل الصدقات من بابك
ولا أصغّر
أمام بلاط أعتباك
فهل تغضب

*Kaydet
Ben Arabım
Kartımın numarası elli bin
Sekiz çocuğum var*

⁵² "Bir Filistin Yine Var," erişim 28 Kasım 2023, <https://www.evrensel.net/yazi/71890/bir-filistin-yine-var>.

⁵³ Salih Tur, "Fedva Tûkan ve Mahmûd Dervîş'in Şiirlerinde Direniş," *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10, no. 31(2010): 159-165.

⁵⁴ Dervîş, *el-A 'mâlu 'l-Kâmile*, 35.

*Dokuzuncusu yaz sonu geliyor
Öfkeleniyor musun?
Kaydet
Ben Arabım
Taş ocağında kader ortaklarımla beraber çalışıyorum
Sekiz çocuğum var
Taştan çıkarıyorum, ekmeklerini, kıyafetlerini ve defterlerini...
Sadaka istemeye kapına gelmem
Senin önünde küçük düşürmem kendimi
Öfkeleniyor musun?*

Nâzım Hikmet, 1919 yılında Heybeli Ada Bahriye Mektebinden mezun olduktan sonra güverte subayı olarak Hamidiye kruvazörüne atanır. Ancak kış aylarında daha önce de geçirdiği zatülcenp hastalığı tekrardan nükseder ve sağlık sorunlarından dolayı subaylığı bırakmak zorunda kalır. Bu dönemde Nazım, Bahriye mektebinde edebiyat öğretmeni ve aynı zamanda aile dostları olan Yahya Kemal'in şiirlerinden çok etkilenir. 1920 yılında Alemdar Gazetesinin düzenlediği şiir yarışmasında birincilik ödülü kazanır. Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Faruk Nafiz gibi ünlü şairler ondan övgüyle söz ederler. O dönemde İstanbul işgal edilmektedir. Özellikle bu dönemde Nâzım Hikmet vatan sevgisinin verdiği coşku ile direniş şiirleri yazar. İstanbul işgal altında iken yazdığı “Gençlik” şiiri ile vatan evlatlarını İstanbul’u işgal eden devletlere karşı direnmeye çağırır:⁵⁵

*“Babama
Arkadaşlarının taşında ağla,
Dört yıldır her yerde can verirken ilk,
Bak bugün mukaddes duygularınla,
Sana sus diyorlar zavallı gençlik.
Dört yıldır hudutta kan dökenlerin,
Yaslarla kendin yaz mersiyesini,
Dört yıldır hudutta kan dökenlerin,
Matem yıllarında yükselt sesini.
Bir ah!... demeden de bak Anadolu,
Bekliyorlar imanla son saatini,
Göklere dayanan dağların yolu,
Hep kardeş kemiği, hep kardeş teni,
Git bugün o ıssız yollarda ağla,
Dört yıldır her yerde can verirken ilk,
Bak bugün mukaddes duygularınla,
Sana sus derlerken... Haykır! ey gençlik...”*

⁵⁵ “Nâzım Hikmet’in Hayatı ve Şiirleri,” erişim 20 Eylül 2023, <https://www.leblebitozu.com/nazim-hikmetin-hayati-ve-siirleri/>; Hikmet, *Bütün Şiirleri*, 1926.

Benzer şekilde 1921'in ilk günü Millî Mücadele'de yer almak için Nâzım Hikmet, yakın arkadaşı Vâlâ Nureddin, Yusuf Ziya, Faruk Nafiz Ankara'ya gitmek için İnebolu'ya varınca Ankara'ya geçiş için birkaç gün beklemeleri gerekir. Ancak Ankara'dan yalnızca Vâlâ Nureddin ve Nâzım Hikmet'e izin çıkar. Ankara'ya ulaştıklarında kendilerine verilen görev, İstanbul'daki gençlerin Millî Mücadele'ye katılmalarını sağlayan bir direniş şiiri yazmalarıdır. Üç gün içinde üç sayfadan uzun olan şiiri bitirirler ve şiir aynı yılın mart ayında basılarak dağıtılır.⁵⁶ İtilaf devletlerine karşı direniş çağrısının yapıldığı şiirin bir kısmı şu şekildedir:⁵⁷

*“Gel ey imanlı gençlik, gel ey beklenen gençlik,
Gel ki Anadolu'da senin bükülmez, çelik
İmanına, azmine ümit bağlayanlar var!
O satılmış vezire, o satılmış kullara
O satılmış hünkara siz de mi katıldınız?
Siz de mi satıldınız, siz de mi satıldınız?”*

Yine Nâzım Hikmet, yukarıdaki şiire benzer bir direniş şiiri daha kaleme almıştır. Bu şiirinde ise yine vatan evlatlarını direnişe çağırmıştır. Buradaki direniş çağrısı hayatın her alanındaki zorluklara karşı bir direniştir:⁵⁸

*“Yok öyle umutları yitirip
Karanlıkta savrulmak...
Unutma; aynı gökyüzü altında
Bir direniştir yaşamak...
Biraz daha sabır,
Biraz daha inat.
Kapının arkasında bekleyen
Ölüm değil, hayat...”*

Benzer bir direniş durumu Mahmûd Dervîş'te de görülmektedir. Tevfik ez-Zeyyât ve Semih el-Kâsım gibi şairlerle beraber Filistin'in direniş edebiyatının öncü isimlerinden olmuştur. Filistin halkının acılarını, umutlarını, direnişlerini, acılarını lirik bir ifadeyle ifade etmiştir.⁵⁹ İsrail yönetiminin 1964 yılında Filistin halkına yaptığı zulüm ve işkenceleri “İnsan” adlı şiirinde dile getirmiştir:⁶⁰

وضعوا على فمه السلاسل
ربطوا يديه بصخرة الموتى

⁵⁶ “Nâzım Hikmet'in Hayatı ve Şiirleri,” erişim 20 Eylül 2023, <https://www.leblebitozu.com/nazim-hikmetin-hayati-ve-siirleri/>

⁵⁷ Hikmet, *Bütün Şiirleri*, 1975.

⁵⁸ <https://www.malumatfurus.org/yok-oyle-umutlari-yitirip-karanlikta-savrulmak/>, erişim 07 Kasım 2023.

⁵⁹ Fazlıoğlu, “Mahmûd Dervîş,” 177.

⁶⁰ Mahmûd Dervîş, *Divânu Mahmûd Dervîş* (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye 1420/2000), 8.

وقالوا: أنت قاتلُ
أخذوا طعامه والملابسَ والبيارقُ
ورموه في زنزانه الموتى
وقالوا: أنت سارقُ
طردوه من كل المرافئِ
أخذوا حبيبته الصغيرة
ثم قالوا: أنت لاجئُ

*Ağzına vurdular zincirleri,
Ölüler kayasıyla bağladılar ellerini,
Katilsin sen dediler,
Yemeğini, elbiselerini, bayraklarını aldılar.
Ölüler zindanına attılar...
Hırsızsin sen dediler,
Her yerden kovdular,
Küçük sevgilisini elinden aldılar,
Sonra sığınmacısın sen dediler...*

Yine Mahmûd Dervîş, 1956 yılında İsrail'in Kefr Kâsım kentindeki kırk dokuz Filistinli vatandaşı katlettiği Kefr Kasım katliamındaki direnişi "Kan Çiçekleri" adlı şiirinin bir kısmında betimler:⁶¹

كُفَرَ قَاسِمِ
إنني عدت من الموت لأحيا، لأغني
فدعيني أستعر صوتي من جرح توهج
وأعينيني على الحقد الذي يزرع في عوسج
إنني مندوب جرح لا يساوم
علمتني ضربة الجلاذ أن أمشي على جرحي
وأمشي
ثم أمشي
وأقاوم

*Kefr Kâsım!
Yaşamak için, şarkı söylemek için ölümden döndüm
Bırak beni! ödünc alayım sesimi kor haldeki bir yaradan,*

⁶¹ Dervîş, *Divânu Mahmûd Dervîş*, 99.

*Teke dikenine ekilen nefrete karşı bana yardım et,
Tavizsiz bir yaranın temsilcisiyim ben,
Celladın darbesi bana yaramın üzerinde yürümeyi öğretti,
Yürümeyi
Sonra yine yürümeyi
Ve direnmeyi...*

Nâzım Hikmet'in Gençlik adlı şiirinde geçen "Sana sus derlerken haykır" ve direniş şiirinde geçen "Kapının arkasında bekleyen ölüm değil hayat" ifadesi ile Mahmûd Dervîş'in İnsan adlı şiirinde geçen "Ağzına vurdular zincir" ve Kefr Kasım şiirinde geçen "Yaşamak için şarkı söylemek için ölümden döndüm" ifadeleri ile karşı güçlerin vatandaşları türlü yaptırımlarla susturduğunu ancak milli şairlerin aynı üslupla vatan evlatlarını direnmeye çağırdığı görülmektedir.

İsrail hükümetinin 1948 yılında kurulmasından sonra Filistinlilere karşı uyguladıkları politikalar da sertleşmişti. Köyler Yahudiler için barınak haline gelmiş, Filistinliler evlerinden sürülmüş, insanların sokağa çıkması engellenmiş, ülkede ekonomik kriz hâkim olmuş, Filistinlilerin her hakları ellerinden alınmıştı. Yayın yapmanın yasak olması, okulların kapatılması, ekonomik özgürlüğün olmaması Filistin'de yapılan işkencelerin sadece bir kaçıydı. O zamanlardan günümüze kadar İsrail yönetimi Filistin'de sayısız ölümlere sebep oldu. Halkın çoğu zorunlu olarak göç etti. Sığınmacıların yaşadıkları kamplara saldırılar düzenledirler. Mahmûd Dervîş'in anılarının çoğunu geçirdiği Hayfa'sı, Tantura, Kudüs, Sabra, Nasruddin, Yasir, Lida, Deir kentleri toplu katliamlara sahne oldu. Bu kötü katliamlar, işkenceler, zulümler Filistinlilerin zihninde derin, sarılmaz yaralar açtı. Yapılan işkence ve zulümlere karşı protestolar, eylemler gerçekleştirilmiştir. Filistinli edebiyatçılar, yazar, şair ve sanatçılar bu zulme sessiz kalmayarak fikirleri ve yazdıklarıyla halka yapılan işkenceleri dünyaya duyurmuş; Mahmûd Dervîş, Gassân Kenafâni, Fedvâ Tûkân, Semih el-Kâsım, İbrahim Nasrallah, Naci el-'Ali gibi sanatçı ve yazarlar Filistin'e yardım eli uzatmaları için halkı direnişe çağırmışlardır.⁶² Hatta Mahmûd Dervîş, Fedvâ Tûkân'a attettiği "Filistinli Bir Yarannın Günlüğü" adlı şiirinde Filistin'deki direnişin sadece şiir yazmak olmadığını asıl meselenin İsrail'e karşı direnmek olduğunu şöyle ifade eder:⁶³

إلى فدوى طوفان
نحن في حل من التتكار
فالكرمل فينا
وعلى أهدابنا عشب الجليل
لا تقولي: ليتنا نركض كالنهر إليها
لا تقولي

⁶² Hüdanur Yıldırım, "Semih el-Kasım ve Filistin Direniş Edebiyatındaki Yeri," erişim 20 Eylül 2023 <https://dijitalhafiza.com/kose-yazilari/semih-el-kasim-ve-filistin-direnis-edebiyatindaki-yeri>.

⁶³ Dervîş, *Divânü Mahmûd Dervîş*, 165.

نحن في لحم بلادي... وَهِيَ فِينَا

.....

لم نكن قبلَ حَزِيرَانَ كَأَفْرَاخِ الْحَمَامِ

ولذا، لم يَتَقَتَّتْ حَبِنَا بَيْنَ السَّلَاسِلِ

نحن يا أختاه، من عشرين عام

نحن لا نكتب أشعارًا

ولكننا نقاتل

Fedvâ Tûfân'a

Hatırlamamıza hacet yok

el-Kermil içimizde çünkü

Kırpiklerimizin üstünde el-Celil'in otları

Keşke bir nehir gibi ona doğru koşarsak deme,

Sakın deme!

Biz Memleketimin etindeyiz ... Memleket ise içimizde!

.....

Güvercinlerin yavruları gibi değildik Haziran öncesi

Aşkımızın zincirler arasında parçalanmayışının sebebi işte bu

Ey Kardeşim! Biz yirmi yıldır şiir yazmıyoruz

Ancak biz savaşıyor, direniyoruz...

Siyonist rejim Filistin'e savaş açtığı zaman Mahmûd Dervîş'i de sürgüne mahkûm eder. O ise Siyonistlere şiiriyle direnir. Vatan aşkı ona acı vermesine rağmen vatani için savaşmaya ve direnmeye karardır. Bunu "Filistinli Bir Aşık" şiirinde görmekteyiz:⁶⁴

عيونكِ شوكَةٌ فِي الْقَلْبِ

توجعني... وأعبدُها

وأحميها من الريحِ

وأغمدُها وراءَ الليلِ والأوجاعِ... أغمدُها

Gözlerin, canımı acıtan,

Kulluk ettiğim ve

Rüzgârdan koruduğum bir dikendir...

Gecenin ve acının arkasına, kalbime saplarım dikenini... Gizlerim ben onu.

Benzer durum Nâzım Hikmet'te de görülmektedir. 1951 yılında Türk vatandaşlığından çıkarılıp Moskova'ya sürgüne mahkûm edilen Nâzım Hikmet, 1951-1959 yılları arasında Moskova'da iken sosyalizm propagandasını Avrupa ülkelerine duyurmak için gider. Avrupa turnelerinde gördüğü her şehri Türkiye ile

⁶⁴ Akşit, "Şiir ve Direniş," 20; Dervîş, *Divanu Mahmûd Dervîş*, 41.

kıyaslaması memleket özlemini iyice depreştirmiş; vatanından uzakta olmak pes etmek yerine direnmeyi ve davasına sahip çıkmayı öğretmiştir. Bu minvalde kaleme aldığı “*Memleketim*” adlı şiiri şu şekildedir:⁶⁵

*“Memleketim, memleketim, memleketim,
Ne kasketim kaldı senin ora işi
Ne yollarını taşımış ayakkabım,
Son mintanın da sırtımda paralandı çoktan,
Şile bezindendi.
Sen şimdi yalnız saçımın akında,
İnfarktında yüreğimin,
Alnımın çizgilerindesin memleketim
Memleketim, memleketim...”*

Yine Nâzım Hikmet, Moskova’da sürgünde iken hayatının son günlerine yakın sanki hayata veda edeceğini anlamış gibi vatanından uzakta kalmanın özlemi ile bir gün döner umudu ve direnişi elden bırakmayan üslubuyla onu sürgüne zorunlu kılanlara karşı direnmiştir.⁶⁶

*“Engels’i hatırladım
Ne güzel şey külümüzün okyanusa savrulması.
Ama ben, çam tahtasından bir tabutta
Anadolu yaylasında gömüleyim istiyorum.
Yaylamıza kiraz vakti,
Ayrı ayrı gemilerden,
Konuk gelsin gemiciler.
Söylesinler ayrı ayrı denizlerin
Aynı büyük türküsünü.*

Mahmud Dervîş’in “*el-Kermil içimizde*” ve Nâzım Hikmet’in “*Memleketim memleketim...*” ifadeleri sürgündeyken memleket özlemini ve içeren benzer cümlelerdir.

Mahmûd Dervîş’in 1982 yılında Paris’te kaleme aldığı “*Defolun Gidin*” adlı şiiri el-Kermel adlı dergide yayımlandığında İsrail meclisinde büyük tepkilere yol açar ve Fransa Yahudi Siyonist lobisi Mahmûd Dervîş aleyhine mahkemeye suç duyurunda bulunur. İsrail Parlamentosu’ndan bir üye, “Şaire bakın! Ölülerimizi alıp gitmemizi istiyor” diyerek Mahmûd Dervîş’i kasteder. Şiirde zahir olarak İsrail ya da Yahudi kelimeleri geçmemiş olsa da bu şiirle Mahmûd Dervîş’in Siyonistleri

⁶⁵ Nurullah Yılmaz, “Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş’in Şiirlerinde Ortak Temalar: Sürgün, Hapishane ve Vatan Özlemi,” *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 22, no.1 (2013): 177.

⁶⁶ Nâzım Hikmet, *Yeni Şiirler (1951-1959)* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2010), 62.

kastettiği açıkça anlaşılır.⁶⁷ Mahmûd Dervîş bu şiir ile Filistin'e zulmeden Siyonist rejime karşı direnişini en güçlü, açık ve sert bir üslupla ifade etmiştir.⁶⁸

أيها المازون بين الكلمات العابرة
احملوا أسماءكم وانصرفوا
واسحبوا ساعاتكم من وقتنا، وانصرفوا
واسرقوا ما شئتم من زرقاة البحر ورمل الذاكرة
وخذوا ما شئتم من صور كي تعرفوا أنكم لن تعرفوا
كيف يبني حجر من أرضنا سقف السماء
لنا الحياة الأول ولنا الحاضر والحاضر والمستقبل
لنا الدنيا هنا والآخرة
فاخرجوا من أرضنا من برنا من بحرنا من قمحنا من ملحنا من جرحنا
فاخرجوا من ذكريات الذاكرة
أيها المازون بين الكلمات العابرة

*Ey sıradan kelimelerden geçenler,
İsimlerinizi toplayın ve defolun!
Saatlerinizi zamanımızdan alın ve defolun
Denizin maviliği ve hatıraların kumundan istediğinizi çalın
İstedığınız gibi fotoğraflayın ki anlayın anlayamayacağınızı,
Toprağımızdaki bir taşın göğün çatısını nasıl öreceğini
İlk hayat bizim, şimdi ve gelecek bizim
Burada bizim dünya ve ahiret
Vatanımızdan, toprağımızdan, denizimizden, buğdayımızdan, tuzumuzdan,
yaramızdan defolun
Belleğimizdeki anılardan defolun
Ey sıradan kelimelerden geçenler...*

Benzer bir üslup Nâzım Hikmet'te de görülmektedir. Nâzım, şairlik kariyerinin yanında ideolojisi uğruna mücadele eden ömrünü ve sanatını komünizm şiarına adayan bir şahıstır. Bu nedenle şiirlerinde sert üslup kullanmaktan kaçınmamıştır. 1929 yılında Peyami Safa, Vedat Nedim gibi yenilikçi şairlerle eskiyi savunan Abdülhak Hamit ve Mehmet Emin'i hedef alan "Resimli Ay" dergisinde yayınladığı "Cevap No 2" başlıklı şiiri eski sanat akımına karşı yeni sanat akımını savunma niteliğindedir.⁶⁹ Mahmûd Dervîş'in yukarıda serdedilen "Defolun Gidin"

⁶⁷ Eyüp Akşit, "Mahmud Derviş'in Şiirinde Evreler II," *Mizanü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, no. 4, (2017): 18.

⁶⁸ <https://diwandb.com/poem/عابرة-كلام-في-عابرون>, erişim 21 Eylül 2023.

⁶⁹ Hikmet, *Bütün Şiirleri*, 225-226; Fikret Uslucan, "Kırılan Putlar Düşman İlan Edilen Dostlar Nazım Hikmet'in Kalem Kavgaları," *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Türkçe'nin Sürgün Şairi Nazım Hikmet Özel Sayısı*, 121, no.2, (2007): 7.

şiiiri ile Nâzım Hikmet'in "Cevap No 2" adlı şiirleri konuları itibariyle farklı ancak her iki şiirde de aynı direniş üslubu görülmektedir. Mahmûd Dervîş Siyonist güçlere, Nâzım Hikmet ise eski sanat akımını savunup yeniyi kabul etmeyen şairlere karşı sert üslupla direnmiştir.

*"İki serseri var: Birinci serseri
Köprü altında yatar, sulara yıldızları sayar geceleri...
İkinci serseri var: ikinci serseri
Atlas yakalı sarhoş sofralarında
Bağdatlı bir dilencinin çaldığı sazdır.
Fransız emperyalizminin idare meclisinde
Ayvazdır...
Ben: ne köprü altında yatan,
Ne de atlas yakalı sarhoş sofralarında
Saz çalıp Arabistan fıstığı satanların şairiyim;
Topraktan, ateşten ve demirden hayatı yaratanların
Şairiyim ben..."*

Bir ömür boyu direnmek, yaşamın olumsuz koşullarıyla savaşmak birbirine sıkıca bağlı zincirin halkaları gibidir. Halkalardan biri koptuğu zaman, diğer halkalar boşlukta kalır. Nâzım Hikmet hayatı boyunca tüm direniş halkalarını elinde sıkı tutmuştur. Kimi zaman bedeni yaşadıklarından etkilenmiş ancak bu etkiyi, mücadelesine, yaşam sevincine ve üretkenliğine yansıtmamıştır. Hapis yaşamı, oradaki koşullar ister istemez insanın psikolojisini de etkiler. Nâzım Hikmet'in hapisteki yaşamının 10. yılında kaleme aldığı "*Hapiste Yatacak Olana Bazı Öğütler*" adlı şiiri, o zor şartlara direnmek için nelerin gerekli olduğunu her yönüyle ortaya koyuyor:⁷⁰

*"Dünyadan, memleketinden, insandan
Umudun kesik değil diye ipe çekilmeyip de
Atılırsan içeriye, yatarsan on yıl on beş yıl,
Daha da yatacağından başka sallansaydım ipin ucunda,
Bir bayrak gibi keşke demeyeceksin,
Yaşamakta ayak direyeceksin.
Belki bahtiyarlık değildir artık,
Boynunun borcudur fakat düşmana inat
Bir gün fazla yaşamak.
İçerde bir tarafınla yapayalnız kalabilirsin kuyunun dibindeki taş gibi
Fakat öbür tarafın öylesine karışmalı ki dünyanın kalabalığına,
Sen ürpermelisin içerde dışarda kırk günlük yaprak kıpırdasa.
İçerde mektup beklemek, yanık türküler söylemek bir de
Bir de gözünü tavana dikip sabahlamak
Tatludur ama tehlikelidir.*

⁷⁰ Mustafa Balbay, *Aşkın ve Direnişin Şairi Nâzım Hikmet* (İstanbul: Halk Kitabevi Yay., 2018), 109; Hikmet, *Bütün Şiirleri*, 932.

*Tıraştan tıraşa yüzüne bak, unut yaşını
Koru kendini bittin bir de bahar akşamlarından...
Bir de ekmeği, son lokmasına dek yemeyi,
Bir de ağız dolusu gülmeyi unutma hiçbir zaman.
Bir de kim bilir sevdiğin kadın seni sevmez olur
Ufak iş deme, yemyeşil bir dal kırılmış gibi gelir içerdeki adama.
İçerde gülü bahçeyi düşünmek fena,
Dağları deryaları düşünmek iyi,
Durup dinlenmeden okumayı yazmayı,
Bir de dokumacılığı tavsiye ederim sana, bir de ayna dökmeyi.
Yani içerde on yıl on beş yıl, daha da fazlası hatta geçirilmez değil, geçirilir
Kararmasın yeter ki sol memenin altındaki cevahir...”*

Hapsin özelliklerinden biri de herkesi eşitlemesidir. Herkes orada bağımsızlığından, özgürlüğünden yoksun, birbirine benzer koşullarda ayakta durmaya, hayata tutunmaya, yaşamaya çalışır. Nâzım Hikmet, o kadar zor koşullar içinde hem sesi dünyanın öbür ucundan duyulacak, gücü yüzyılları aşacak şiirleri yazmak için direnirken hem de kendisinden borç isteyen bir mahpusun derdine çözüm olmak için çabalıyordu. Nâzım Hikmet’le beraber Bursa Cezaevi’nde yatan Orhan Kemal, “Nâzım Hikmet’le 3,5 Yıl” adlı anılarını topladığı kitabında şöyle der:⁷¹

“Nâzım Hikmet çevresindekilere iyilik yapmaktan zevk alırdı. Mesela, ondan borç istedikleri zaman verecek parası olmadığı halde, başkalarından borç alır, verirdi.”⁷²

Mahmûd Dervîş’in hayatına bakıldığı zaman şiirlerinde Nâzım Hikmet gibi hapis imgesinin fazlaca olduğu görülür. Yani Nâzım ve Mahmûd Dervîş hapis hayatı bakımından aynı kaderi paylaşmış demek yanlış olmayacaktır. Zira Mahmûd Dervîş de hapiste iken Nâzım gibi dışarıda olup bitenlere büyük özlem duymakta, psikolojisini sağlam tutmak ve üretkenliğini kaybetmemek için direnmekteydi. 1966 yılında Hayfa’da Siyonist rejimin onu tutukladığı zaman yazdığı özgürlüğe özlem şiirleri adeta Mahmûd Dervîş’in hapisteki direnişini anlatmaktadır. Aslında kendi yaşam alanı kendine zindan olmuştur. Çocukluktan yetişkinliğe en güzel yıllarını geçirdiği Hayfası ona zindandır artık. Tıpkı Necip Fazıl Kısakürek’in; “Öz yurdunda garipsin öz vatanında parya” sözü Mahmûd Dervîş’in adeta o yıllarının özeti gibidir. O dönemde hapiste yazdığı “Zindan” adlı şiiri buna örnek verilebilir.⁷³

تَغَيَّرَ عَنَوَانِ بَيْتِي
وَمَوْعِدُ أَكْلِي
وَمَقْدَارُ تَبْغِي تَغَيَّرَ

⁷¹ Balbay, *Aşkın ve Direnişin Şairi Nâzım Hikmet*, 109.

⁷² Balbay, *Aşkın ve Direnişin Şairi Nâzım Hikmet*, 110.

⁷³ Yılmaz, “Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş’in Şiirlerinde,” 188; Dervîş, *Divanü Mahmûd Dervîş*, 54.

ولون ثيابي، ووجهي، وشكلي
وحتى القمر
عزيز علي هنا
صار أحلى وأكبر
ورائحة الأرض: عطر
وطعم الطبيعة: سُكَّر
كأنني على سطح بيتي القديم
ونجم جديد
بعيني تسمَّر

*Evimin adresi,
yemeğimin saati,
ve tütün miktarım değişti,
Elbisemin rengi, yüzüm ve şeklim,
Ay bile,
Burada benim için değerli
Daha tatlı ve daha büyük oldu,
Toprağın kokusu: misk
Tabiatın tadı: şeker,
Sanki eski evimin çatısındayım
Ve yeni bir yıldız
Gözlerimde sabitleşti.⁷⁴*

Mahmûd Dervîş yine hapis yıllarında kaleme aldığı “Zindandan Telgraf” adlı şiirinde hapisteki direnişi şöyle ifade etmektedir.⁷⁵

من آخر السجن، طارت كف أشعاري
تشد أيديكُم ربحًا... على نارِ
أنا هنا، ووراء السور، أشجاري
تُطَوِّعُ الجبلَ المغرورَ... أشجاري
مذ جنُّتُ أدفع مهر الحرف، ما ارتفعتُ
غيرُ النجوم على أسلاك أسواري

*Zindanın sonundan şiirlerimin eli uçtu,
Şiirimin etkisi, bir ateş, esen bir rüzgarın bıraktığı etki gibidir.⁷⁶
Buradayım ben ve ağaçlarım surların arkasında*

⁷⁴ Yeni hayatı olan hapsi yeni bir yıldızla benzetmekte.

⁷⁵ Dervîş, *Divânu Mahmûd Dervîş*, 53.

⁷⁶ Şiirim sizin gücünüzü artırır.

*Mağrur dağın boynunun eğdirir benim ağaçlarım...
Mihrini ödemeye geldiğimden beri⁷⁷,
Yükselmedi surlarımın telleri üzerinde yıldızlardan başka bir şey...*

Nâzım Hikmet'in direndiği konular arasına aşkı dahil etmemek olmaz. Nâzım Hikmet de Yunus Emre gibi aşkı derinlerde yaşayan bir şairdir. Hem de Nâzım'ın tüm bedenini saran bir gerçeklikle aşk. Ona göre "aşık olmayandan hiçbir halt olamaz"dır⁷⁸. Ömrü boyunca aşkla hep barışık olan Nazım, mücadelesini, direnişini ve şairliğini de aşkla yapmıştır. Nâzım hayatı boyunca Nüzhet, Lena, Piraye, Münevver ve Vera adlı kadınlarla evlenmiştir. Nâzım Piraye ile 16 yıl süren evliliğinde sadece 3 yıl eşiyle beraber olmuştur. Öyle zannediliyor ki bu beş isimden sadece Piraye için zindana direnmiş belki de Piraye'den ötürü yaşam sevincini, hayata karşı direncini yitirmemiştir. 1942 yılında Bursa Cezaevinde yatarken "Piraye İçin Saat 21-22 Şiirleri" yazar eşine olan özlemine bir nebze gidermeye, yaşama karşı direnmeye çalışırdı. O yazdığı şiirlerden biri de "Pirayende" adlı şiirdir.⁷⁹

*"Sen ki güzelsin, cesursun, iyi ve akıllısın;
Artık kayboldu "dün",
Geri dönmez bir daha.
Ve ey kalbimin sahibi;
"yarın" içindedir "bugün"ün
Koza tırtulundaki altın kelebek gibi.
Sevgilim;
Çekirdekler kabukla örtülüdürler.
Sevgilim;
Yıldızlarımızın bahçesinden dal koparma,
Yemişlerini kesme dilim dilim.
Koparılmış dal
Ve kesilmiş yemişler ölüdürler.
Sen ki cesursun, güzelsin, iyi ve akıllısın;
Bahçeyi görebilmektir bahtiyarlık
Durmadan kuruyup durmadan yeşeren bahçeyi.
Durmadan kuruyup durmadan yeşeren bahçeden
Geçmez iki kere aynı rüzgâr..."*

Daha önce de belirtildiği gibi Nâzım Hikmet'le Mahmûd Dervîş'in hapis hayatı, orada yaşadıkları, yazdıkları şiirlerin üslubu birbiriyle paralellik arz etmektedir. Mahmûd Dervîş'in şiirlerinde de aşkla direniş konusu fazlaca görülmektedir. Nitekim vatanına aşıktır, sevdiği kadınlara aşıktır, annesine aşıktır. Nâzım'ın hapiste Piraye'ye şiirler yazdığı gibi Mahmûd Dervîş'de hapiste iken annesine yazdığı

⁷⁷ Yazdıklarımın dolay hapse atıldığımın beri.

⁷⁸ Balbay, *Aşkın ve Direnişin Şairi Nâzım Hikmet*, 179.

⁷⁹ Balbay, *Aşkın ve Direnişin Şairi Nâzım Hikmet*, 179-180; Hikmet, *Bütün Şiirleri*, 825.

“Anneme” adlı şiiri onun zindandaki zor şartlara nasıl direndiğini göstermektedir. Bu şiir yayınlandıktan sonra çok yankı uyandırır.⁸⁰

أحْنُ إِلَى خَبزِ أُمِّي
 وَقَهْوَةِ أُمِّي
 وَلَمْسَةِ أُمِّي
 وَتَكَبُّرُ فِي الطَّفُولَةِ
 يَوْمًا عَلَى صَدْرِ يَوْمٍ
 وَأَعَشَّقُ عَمْرِي لِأَنِّي
 إِذَا مُتُّ
 أَخْجَلُ مِنْ دَمْعِ أُمِّي
 خَذِينِي، إِذَا عَدْتُ يَوْمًا
 وَشَاخًا لُهُدْبِكَ
 وَغَطِّي عِظَامِي بِعِشْبِ
 تَعَمَّدَ مِنْ طَهْرِكَ كَعَبِكَ
 وَشُدِّي وَثَاقِي
 بِخِصْلَةِ شَعْرٍ
 بِخِيطِ بِلَوحٍ فِي ذَيْلِ ثَوْبِكَ
 عَسَانِي أَصِيرُ إِلَهًا
 إِلَهًا أَصِيرُ
 إِذَا مَا لَمَسْتُ قَرَارَةَ قَلْبِكَ
 ضَعِينِي، إِذَا مَا رَجَعْتُ
 وَقَوْدًا بِتَنْوَرِ نَارِكَ
 وَحَبْلَ غَسِيلٍ عَلَى سَطْحِ دَارِكَ
 لِأَنِّي فَفَدْتُ الْوَقُوفَ
 بِدُونِ صَلَاةِ نَهَارِكَ
 هَرِمْتُ، فَرَدِّي نَجُومَ الطَّفُولَةِ
 حَتَّى أَشَارِكَ
 صَغَارَ الْعِصَافِيرِ
 دَرِبَ الرَّجُوعِ
 لِعُشِّ انْتِظَارِ

⁸⁰ Dervîş, *Divânü Mahmûd Dervîş*, 49.

*Annemin ekmeğini,
Kahvesini
Ve dokunuşunu özlüyorum...
Ve gün geçtikçe
Çocukluk içimde büyüyor
Kendimi önemişiyorum çünkü
Eğer ölürsem
Annemin gözyaşlarından utanırım
Bir gün geri dönersem şayet al beni
Kirpiklerine örtü olayım
Temiz topuklarıyla paklanmış
Çimenlerle ört kemiklerimi
Saçının bir tutamıyla
Sıkıca bağla beni
Elbisenin kuyruğundan sallanan bir iple
Dokunursam kalbinin derinliklerine
Bir ilah olabilirim belki
Bir ilah olabilirim
Eğer geri dönersem koy beni
Fırına yakacak gibi
Ve evinin damına as beni bir çamaşır gibi
Çünkü ben direncimi kaybettim
Duaların olmadığı için
Yaşlandım, çocukluğumun yıldızını geri ver ki
Küçük serçeler ile birlikte
Bekleyen yuvanın
Dönüş yoluna çıkayım...*

SONUÇ

Öncelikle Karşılaştırmalı edebiyat bağlamında farklı ırklara sahip ve farklı kültürde yetişmiş iki şairin şiirlerindeki benzerlik ve farklılıkları tespit etmek bu alana ve bu alanda çalışma yapacak araştırmacılara katkı sağlayacağı öngörülmüştür.

Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş'in hayatı, yaşam koşulları, uğruna mücadele edip direndikleri olgular hemen hemen aynı olduğu için şiirlerinde benzer ve bazen de birbirinin aynı üslupları kullandıklarını görmekteyiz. Aynı zamanda her iki şair de yalın, akıcı ve herkes tarafından algılanabilen bir dille şiirlerini kaleme almışlardır.

Türk şiiri tarihine bakıldığı zaman “Devrimci İdeoloji”yi şiirlerine yansıtan ilk şairin Nâzım Hikmet olduğu görülmektedir.⁸¹Aynı şekilde Mahmûd Dervîş’de

⁸¹ Talat Sait Halman, “Nâzım Olmasaydı,” *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Türkçe'nin Sürgün Şairi Nazım Hikmet Özel Sayısı*, (2007), 524.

şiiirlerinde -ne olursa olsun- her şartta mücadele fikrini benimsediği ve şiiirleriyle halkı direnişe davet ettiği için “Filistin Direniş Şairi” unvanına layık görölmüştür, bu bakımdan benzer şiiirlerdir.

Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş dünyada ve özellikle kendi ölkelerinde önemli siyasi olaylara tanıklık etmiş şiiirler olmaları sebebiyle şiiirlerinde topluma, toplumun gerçeklerine eğilen realist ve toplumcu gerçekçi bir bakış açısı görölmektedir. Her iki şiiir de yaşadıkları dönemdeki toplumun sorunlarına kayıtsız kalmamış; şiiirleriyle direniş göstermiş ve halkı da şiiirle direnişe davet etmişlerdir.

Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş genel olarak şiiirlerinde ve özellikle direniş temalı şiiirlerinde, vatan sevgisi, kahramanlık, her şartta ve koşulda mücadeleyi ele aldıkları için “epik” türü şiiirin öncülerindendir dersek yanlış olmayacaktır.

Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş şiiirlerinde serbest ölçüyü ustalıkla kullanan iki şiiirdir.⁸² Hatta yeni dönem Türk şiiiri ve modern Arap şiiirinde serbest nazmın kullanımını yaygınlaştırmışlardır.

Direniş şiiirleri açısından incelendiğinde Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş direndikleri kişi/kişiler ya da olguları şiiirlerine aktarırken korkusuzca sert bir üslupla ifade etmişlerdir.

Her iki şiiirin yaşamları boyunca farklı ölkelerde direndikleri ideolojileri uğruna hayatlarını idame ettirmek zorunda olmaları birbirine çok benzer yaşamlar sürdüklerini göstermektedir.

Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş, şiiirlerinde politika ve sanatı iç içe işlediklerinden dolayı objektif dünya görüşünü benimseyen politik bir kimliğe bürünmüşlerdir.⁸³

Çalışmada her iki şiiirin şiiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla Nâzım Hikmet'i Türk edebiyatında realizm şiiirin öncüsü, Mahmûd Dervîş'i ise Modern Arap şiiirinin zirvesi şeklinde ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Nâzım Hikmet yaşça Mahmûd Dervîş'ten büyük olduğu; mücadeleye ve şiiir yazmaya Dervîş'ten önce başladığı için iki şiiirin uğruna mücadele ettikleri davaları aynı olması hasebiyle Mahmûd Dervîş çoğu direniş şiiirinde kendini Nâzım'la özdeşleştirmiş çoğu şiiirinde onu örnek almıştır. Edebiyatçıların ifade ettiği “Filistin'in Nâzım Hikmet'i Mahmûd Dervîş”tir sözü bunu destekler niteliktedir.

Çalışmada Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş'in şiiirlerinden yola çıkarak şiiirler söylelenebilir: Nâzım Hikmet, şiiirlerinde dünyaya gösterdiği hayat görüşü, dünya edebiyatındaki rolü, hapiste ve sürgünde geçirdiği verimli yılları, şiiir dilinin evrensel olması ve hemen hemen her konuda bir şiiirinin olması yani şiiirlerinin konularının çok çeşitli olması her şiiirde bulunmayan güzide bir değerdir. Aynı özelliklere Mahmûd Dervîş'de sahiptir. Çoğu Modern Arap şiiirinin sahip olmadığı “evrensellik” sıfatına sahip bir şiiirdir. Dervîş, Nâzım Hikmet gibi hayat görüşünü

⁸² Yılmaz, “Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş'in Şiiirlerinde,” 193.

⁸³ Yılmaz, “Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş'in Şiiirlerinde,” 193.

şiiirlerine yansıtmış, hapis ve sürgün hayatında bile direnişi elden bırakmamış; şiiirlerini konuları çok çeşitli ve her kesimden insana seslenen bir evrensellelikle yazmıştır.

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

- Akcan, Sacide. “Fuzuli’nin Leyla ve Mecnun’uyla Shakespeare’in Romeo ve Juliet’inin Karşılaştırılması.” Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2021.
- Akşit, Eyüp. “Mahmud Derviş’in Şiirinde Evreler II.” *Mizanü'l-Hak İslami İlimler Dergisi*, no. 4 (Haziran 2017): 13-33
- Akşit, Eyüp. “Şiir ve Direniş Yolunda Bir Ömür: Mahmûd Dervîş.” *Türkiye Din Eğitimi Araştırma Dergisi*, no. 1 (Haziran 2016): 13-36
- Atalay, İrfan. *Karşılaştırmalı Edebiyat*. İstanbul: Hiper Yayınları, 2019.
- Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1997.
- Balbay, Mustafa. *Aşkın ve Direnişin Şairi Nâzım Hikmet*. İstanbul: Halk Kitabevi, 2018.
- Bassnett, Susan. *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford-Cambridge: Blackwell Publishers, 1993.
- Brunel, Pierre ve Pichois, Claude ve Rousseau, André Michel. *Qu’est-ce que la littérature comparée?* Paris: Arman Colin, 1967.
- Chevrel, Yves. *La Littérature Comparée*. Paris: Puf, 1989.
- Çetişli, İsmail. *Edebiyat Sanatı Bilimi*. Ankara: Çağ Yayınları, 2008.
- Dervîş, Mahmûd. *Divan-u Mahmûd Dervîş*. 2 cilt. Bağdat: Daru'l-Hürriyye 1420/2000.
- Dervîş, Mahmûd. *el-A'mâlu'l-Kâmile*. 3 cilt. Londra: Dâru's-Sekâfe, 1420/2000.
- Erçin, Meltem. “Bertolt Brecht’in Arturoui’nin Yükselişi ve Haldun Taner’in Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım Eserlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.” Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi, 2022.
- Étiemble, René. *Essais de littérature (vraiment) générale*. Paris: NRF, 1975.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Mahmûd Dervîş.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 177-178. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

- Halman, Talat Sait. "Nazım Olmasaydı." *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Türkçe'nin Sürgün Şairi Nâzım Hikmet Özel Sayısı*. (Ocak 2007): 636.
- Hasan, Ahmed. *Şâ'iru'l-mukâveme Mâhmûd Dervîş*. Kahire: Dâru'l-Fâruk li'l istismârât ve's- Sekâfe, 1428/2008.
- Hikmet, Nâzım. *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2023.
- İbrâhîm, Muhammed. *Ecmelu Kasâidi Mahmûd Dervîş Hayâtuhu ve Şi'ruhu*. Ürdün: Dâru'l-ihyâ li'n-neşri ve't-tevzi', 1429/2009.
- Kahraman, Alim. "Nâzım Hikmet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 347-348. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kaya, Senem. *Edebiyatta Sonsuz Bir Serüven: Karşılaştırmalı Edebiyat*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Majadly, Haifa ve Yılmaz, İbrahim. "Filistin Edebiyatında Kimlik Sorunu." *Erzurum İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, no. 2 (2016): 145-157.
- Mıgıdıs, Şeker Linda ve Z. Emine Bogenç Demirel. "Nâzım Hikmet'in Edebiyat Alanındaki Konumuna ve Eserlerinin Çeviri Yoluyla Dolaşımına Kısıtların Olumlu Etkileri." *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, no. 29 (2020): 83-116.
- Nureddin, Vâlâ. *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*. İstanbul: İlke Yayınları, 1965.
- Pegeaux, Daniel-Henri. *La littérature générale et comparée*. Paris: Armand Colin, 2012.
- Popper, Karl Raimund. *Açık Toplum ve Düşmanları c.2: Hegel ve Marx*. Çeviren Harun Rızatepe. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1968.
- Sağlık, Safa Enis. "Modern Çağın Hastalığı Yabancılaşma: Hermann Hesse'nin Bozkırkurdu ve Yusuf Atılgan'ın Aylak Adam Romanlarının Karşılaştırılması." Yüksek Lisans Tezi, Osmangazi Üniversitesi, 2022.
- Schulz, Hans-Jörg ve Rhein, P.H. *Comparative Literature: The Early Years*. Hill: University of North Carolina Press, 1973.
- Sertel, Zekeriya. *Mavi Gözlü Dev: Nazım Hikmet ve Sanatı*. İstanbul: Belge Yayınları, 1965.
- Şehirli, Tuba Nur. "Ana Hatları ile Modern Filistin Şiiri ve Mahmûd Dervîş: Hayatı, Eserleri ve Şiirindeki Temel Kavramlar." Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.
- Şengül, Melis. "Tarihi Roman Odağında İlyas Esenberlin ve Kemal Tahir'in Tarihi Romancılığının Karşılaştırılması." Yüksek Lisans, Tezi Hacettepe Üniversitesi, 2022.
- Tieghem, Paul Van. "La synthèse en histoire littéraire. Littérature comparée et littérature générale." *Revue de Synthèse Historique*, no. 31 (1921): 1-16

- Tur, Salih. “Fedva Tûkân ve Mahmûd Dervîş’in Şiirleinde Direniş.” *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, no.10 (2010): 155-173.
- Uslucan, Fikret. “Kırılan Putlar Düşman İlan Edilen Dostlar Nazım Hikmet’in Kalem Kavgaları, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Türkçe’nin Sürgün Şairi Nazım Hikmet Özel Sayısı*, no. 2 (2007): 70-82.
- Yılmaz Nurullah, *Filistinli Şair Mahmûd Dervîş*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Nurullah. “Nâzım Hikmet ve Mahmûd Dervîş’in Şiirlerinde Ortak Temalar: Sürgün, Hapishane ve Vatan Özlemi.” *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, no.1 (2013):175-195.

Elektronik Kaynakça/Electronic Reference

- “Arapça ve Farsça da Nâzım Hikmet Dizeleri.” Erişim 28 Kasım 2023, <https://tarihdergi.com>.
- “Bir Filistin Yine Var.” Erişim 28 Kasım 2023, <https://www.evrensel.net/yazi/71890/bir-filistin-yine-var>.
- Hüdanur Yıldırım, “Semih el-Kasım ve Filistin Direniş Edebiyatındaki Yeri.” Erişim 20 Eylül 2023 <https://dijitalhafiza.com/kose-yazilari/semih-el-kasim-ve-filistin-direnis-edebiyatindaki-yeri>.
- “Mahmoud Darwish.” Erişim 25 Eylül 2023, <http://mahmouddarwish.ps>.
- “Nâzım Hikmet Üzerine Bir İnceleme.” Erişim 28 Kasım 2023, <https://daragacisanat.com>
- “Nâzım Hikmet’in Hayatı ve Şiirleri.” Erişim 20 Eylül 2023, <https://www.leblebitozu.com/nazim-hikmetin-hayati-ve-siirleri/>
- “Nâzım Hikmet’in Hayatı.” Erişim 5 Kasım 2023, https://tr.wikipedia.org/wiki/Nâzım_Hikmet.
- “Nâzım’ın Hikayesi.” Erişim 28 Kasım 2023, <https://www.naziminhikayesi.com/5-dunya-sairi/kacis>.
- <https://diwandb.com/poem/عابر-كلام-في-عابرون.html> Erişim 21 Eylül 2023.
- <https://www.malumatfurus.org/yok-oyle-umutlari-yitirip-karanlikta-savrulmak/> Erişim: 07 Kasım 2023.
- محمود درويش Erişim: 28 Kasım 2023, https://ar.m.wikipedia.org/wiki/محمود_درويش

توظيف التراث في الشعر العراقي الحديث (عبد الرزاق عبد الواحد أنموذجا)

Modern Irak Şiirinde Mirasın Kullanılması (Bir Örnek Olarak Abdürrezzâk Abdülvâhid)

Employing Heritage in Modern Iraqi Poetry (Abdul Razzaq Abdul Wahid as an Example)

Halid HALLAF * 

ملخص

اهتم الباحث في هذا البحث بدراسة توظيف التراث العربي في الشعر العراقي الحديث، وتناول الباحث قصائد الشاعر عبد الرزاق عبد الواحد بوصفه أحد النماذج الرائدة في الشعر العراقي الحديث، فقد كان رائدا من رواد قصيدة التفعيلة التي ظهرت في العراق في منتصف القرن الماضي، كما كان من الشعراء المميزين الذين أجادوا نظم القصيدة العمودية في شكلها القديم، وقد بلغ شعره منزلة كبيرة في ديوان الشعر العراقي، ولقد اعتمدت القصيدة العراقية على توظيف التراث اعتمادا كبيرا، وقد تنوع استدعاء التراث وتوظيفه في الشعر، فجا على ثلاث صور، كان أولها وأكثرها شيوعا توظيف التراث الديني بما فيه من معتقدات دينية ونصوص قرآنية، وبما تميز به رموز دينية كالأنبياء والصحابة وغيرهم، كما كان توظيف التراث التاريخي حاضرا بصورة كثيفة في الشعر العراقي، وظهر هذا جليا في قصائد عبد الرزاق عبد الواحد من خلال توظيف الوقائع والأحداث التاريخية الشهيرة، والربط بينها وبين أحداث ووقائع حديثة مماثلة لها، ونال توظيف التراث الأدبي والشعبي حظه في قصائد الشاعر، لا سيما استحضر رموز الأدب العربي القديم كالممتنبي والبحتري وابن زيدون وغيرهم، فاستدعى الشاعر العديد من الشعراء العرب الكبار في قصائده، ووظف العديد من الحكايات الأدبية والشعبية المأثورة في التراث العربي، وكان توظيفه لها توظيفا بديعا أثرى نصح الشعرى، ورفعها إلى منازل متقدمة بين نصوص الشعر العراقي الحديث، فنال ذيوعا وشهرة كبيرة حتى سمي الشاعر بالمتنبي الأخير.

كلمات مفتاحية: الشعر العراقي، توظيف التراث، عبد الرزاق عبد الواحد، التاريخ، القصيدة الجديدة.

Öz

Bu araştırmada, modern Irak şiirinde Arap kültür mirasının kullanımının incelenmesine odaklanılmıştır. Şair Abdürrezzâk Abdülvâhid'in şiirleri modern Irak şiirinin bir örneği ve modeli olarak ele alınmıştır. Abdürrezzâk Abdülvâhid, geçen yüzyılın ortalarında Irak'ta ortaya çıkan

*Dr. Öğr. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye.

E-mail: khaled.khalifa@omu.edu.tr

 <https://orcid.org/0009-0004-8978-5242>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

Halid HALLAF,
Dr. Öğr. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun, Türkiye.

Submission/Başvuru:

19 Eylül/September 2023

Acceptance/Kabul:

24 Kasım/November 2023

Citation/Atf:

HALLAF, Halid. "Modern Irak Şiirinde Mirasın Kullanılması (Bir Örnek Olarak Abdürrezzâk Abdülvâhid)." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 219-248.

yeni şiiri yazan ilk şairlerden biridir. Aynı zamanda dikey şiiri eski şekliyle besteleme konusunda da başarılı olan seçkin şairlerden biri olup şiirleri Irak şiir antolojisinde büyük bir yere sahiptir. Irak şiiri büyük ölçüde mirasın kullanımına dayanıyordu ancak Irak şiirinde mirasın okunuşu ve kullanımı farklılık gösteriyordu. Bu nedenle üç imgeye dayanıyordu; bunlardan ilki ve en ünlüsü, peygamberler, sahabeler ve diğerleri gibi dini sembollerin yanı sıra dini inançlar ve Kuran metinleriyle dini mirasın kullanımıydı. Tarihi mirasın kullanımı Irak şiirinde yaygın bir şekilde mevcuttu ve bu Abdürrezzâk Abdülvâhid'in şiirlerinde ünlü tarihi olayları kullanarak ve daha sonra bunları benzer modern olaylar ve olgularla ilişkilendirerek ortaya çıkmıştır. Abdürrezzâk Abdülvâhid, şiirlerinde edebi geleneklerden ve folklordan çokça yararlanmıştır. Özellikle el-Mütenebbî, el-Buhârî ve İbn Zeydûn gibi eski Arap edebiyatının sembollerinden alıntılar yapmıştır. Ayrıca şiirlerinde birçok büyük Arap şairine yer vermekle birlikte geleneksel Arap edebiyatı ve folklorundan hikâyeler kullanmıştır. Bu kullanımlar şiirlerin metnini zenginleştirmiş ve onları çağdaş Irak şiiri metinleri içinde yüksek bir yere yükseltmiştir. Sonuç olarak büyük ün kazanmış ve "son Mütenebbî" olarak tanınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Irak şiiri, mirasın kullanılması, Abdul Razzaq Abdul Wahid, tarih, yeni şiir.

Abstract

In this research, the researcher delves into the incorporation of Arab heritage within modern Iraqi poetry, studying the poems of Iraqi Poet Abd al-Razzaq Abd al-Wahid as a representative model. As a significant figure among the early poets who pioneered in emergence of the new poetic form in mid-twentieth-century Iraq, Wahid demonstrated mastery in both the traditional Arabic vertical poetry and its contemporary adaptations. His poetic contributions earned him a prominent place in the Iraqi poetry anthology. Iraqi poetry has notably embraced the utilization of heritage, marked by distinct approaches in invoking and applying it within poetic compositions. The study identifies three predominant forms: First and foremost, the widespread use of religious heritage, integrating religious beliefs, Quranic texts, and symbolic figures such as prophets and companions. Second, the use of historical heritage which finds extensive representation in Iraqi poetry, exemplified in Wahid's works through the incorporation of renowned historical events. Third, linking past events with contemporary ones. The poet adeptly employs both literary and folklore heritage, particularly evoking symbols from classical Arabic literature like Al-Mutanabbi, Al-Buhturi, Ibn Zaydun, and others. Through his verses, Wahid summons various eminent Arab poets and integrates numerous literary and folklore stories from Arab heritage, demonstrating a nuanced and aesthetically enriching utilization that elevates his poetic compositions within the realm of modern Iraqi poetry. His proficiency in this regard has garnered significant acclaim, leading to his identification as "the last Mutanabbi."

Keywords: Iraqi poetry, employing heritage, Abdul Razzaq Abdul Wahid, history, the new poem.

Extended Abstract

The researcher focuses on the intricate utilization of Arab heritage in modern Iraqi poetry, with particular emphasis on the representation of beliefs, texts, and religious symbols within the works of contemporary Iraqi poets. The impact of heritage, encompassing both religious and historical dimensions, has been notably significant across various forms of modern Iraqi poetry, be it in the traditional vertical poems or emerging poetic styles. The study specifically delves into the poetic work of poet Abdul Razzaq Abdul Wahid, a seminal figure in modern Iraqi poetry. Recognized as a trailblazer among poets who emerged during the mid-twentieth century, Abdul Wahid distinguished himself in both traditional vertical poetry and the innovative poetic forms, securing a prominent position in the Iraqi poetry anthology.

Employing a descriptive methodology, the researcher meticulously analyzes the utilization of heritage in its religious, historical, literary, and folklore forms, drawing on specific examples from poet's poems. The study concludes with findings that underscore the remarkable excellence of incorporating heritage in both modern Iraqi poetry in general and the works of the poet Abdul Razzaq Abdul Wahid specifically.

The exploration of heritage in modern Iraqi poetry reveals three primary forms, with the predominant and widespread category being the deployment of religious heritage. This encompasses religious beliefs, Quranic texts, and religious symbols, including prophets and companions. Furthermore, historical heritage is prominently featured in Iraqi poetry, notably evident in Abdul Razzaq Abdul Wahid's compositions through the integration of renowned historical facts interwoven with contemporary events.

The contemporary poet's intensive incorporation of historical heritage was not merely aimed at rephrasing this legacy for us; rather, it was employed with the purpose of creating a contemporary poetic significance that aligns with the current societal conditions. Poets differed in their understanding of this objective, as the endeavors of many did not achieve the intended utilization of this heritage. However, others, possessing abundant talent and the ability to contemporize historical events, succeeded in grasping the dimensions of employing it in service of the contemporary poetic experience.

However, the poet Abd al-Razzaq Abd al-Wahid stands out among the prominent contemporary poets who approached heritage with great awareness and extensive familiarity. Through his keen interest in Arab heritage and his summoning of its renowned events and occurrences, he has cultivated his contemporary poetic experience, producing exceptionally creative poetry that delivers impactful imagery to the reader.

The literary and folk heritage manifests considerable success in the poet's works, particularly in the adept invocation of symbols from ancient Arabic literature, such as Al-Mutanabbi, Al-Buhturi, Ibn Zaydun, and others. Abdul Wahid skillfully summons numerous renowned Arab poets in his verses and seamlessly incorporates various literary and folk narratives from Arab heritage. This skillful integration enriches his poetic text, elevating it to a distinguished status within the realm of modern Iraqi poetry. This proficiency garnered him widespread popularity, earning him the title of "the last Mutanabbi."

The research methodology adopts a descriptive approach for the study and analysis, drawing on examples from Abdul Razzaq Abdul Wahid's poetry. The study concludes with several key findings:

Iraqi poets extensively lean on the rich tapestry of Arab heritage within their poetic expressions and Abdul Razzaq Abdul Wahid emerges as a standout poet who adeptly incorporates Arab heritage into his works, contributing significantly to the distinctiveness and diversity of his poetic endeavors.

The poet strategically relies on three primary types of Arab heritage: religious heritage, historical heritage, and literary/folk heritage. The religious heritage, in particular, features prominently in his poetic repertoire, as the poet skillfully extracts religious texts and meanings, invoking revered figures such as prophets and companions to enhance his poetic expressions.

The poet effectively employs historical heritage in his poetry, skillfully blending historical facts with contemporary events, thereby creating a powerful impact on the audience's perception of the interconnectedness between historical and contemporary occurrences.

The poet's adept utilization of literary and folk heritage is evident through a discerning selection of literary models that enrich his poetry. Renowned Arab literary figures play a significant role in Abdul Razzaq Abdul Wahid's verses, underscoring the significance of literary heritage in shaping his poetic compositions.

In summary, this study underscores the excellence of heritage utilization in modern Iraqi poetry and sheds light on the distinctive contributions of Abdul Razzaq Abdul Wahid to this poetic tradition.

توظيف التراث في الشعر العراقي الحديث (عبد الرزاق عبد الواحد أنموذجا)

تمهيد:

إن النصوص الشعرية مهما تباينت فإنها بحاجة ماسة إلى نبع تنهل منه أفكارها ومعانيها، ومصدر تستمد منه صورها وأخيلتها؛ لأن تلك المنابع تشكل العناصر الفاعلة التي تدعم التجربة الشعرية، وتثري النص بما تزخر به من مقومات الإبداع، والشاعر العربي المعاصر كثيرا ما يعود إلى تراثه لينهل من نبعه، فما خذله هذا التراث مرة؛ وكلما ارتد إليه وجد فيه ما يخفف آلامه ويعبر عن سعادته، ما يواسيه في هزيمته وما يتغنى به عند نصره. كما اتخذ الشاعر من الشخصيات التراثية نبراسا وهاديا، فكانت الأصوات التي استطاع من خلالها أن يعبر عن كل أتراحه وأفراحه؛ وعقد الشعراء أواصر صلة بالغة العمق والثراء بشخصيات هذا التراث، حتى صار لها حضورا ظاهرا في دواوين شعرنا المعاصر.¹

والحقيقة أن عوامل ارتباط شعرنا العربي المعاصر بالموروث عوامل عديدة، وأسباب ارتداد الشعراء إلى الموروث أسباب متنوعة بين الثقافية والفنية والاجتماعية، ويمكن الجزم كذلك بأنها عوامل متشابكة ومتداخلة لدرجة يصعب فيها الفصل أو وضع حدود دقيقة لمنطقة تأثير كل منها، «فهذه العوامل ذاتها تتبادل فيما بينها التأثير والتأثر بحيث قد يقوي عامل معين تأثير عامل آخر أو يضعفه».²

كما أن اعتماد الأعمال الأدبية والشعرية على التراث يمنح تلك الأعمال بقاء وخلودا يستمد من خلود النص التراثي، فمتى كانت تلك الأصول أو النصوص التراثية التي يستقى الأديب منها النص الحاضر ويستند إليها حية من الناحية العقائدية والتاريخية والفلسفية، فإن آثاره الأدبية التي ارتكزت على تلك النصوص ستظل باقية على مر الزمان، والعكس صحيح فمتى كانت تلك النصوص مفتعلة فإن كل ما كان من إبداع نتيجة الاستناد إليها سيبعد لا محالة عن دائرة البقاء والخلود، وسيموت بعد ولادته مباشرة.³

وديوان الشعر العراقي الحديث يقوم في نماذج عديدة منه على التراث العربي، فقد شكل الموروث العربي بما يتضمن من معتقدات ونصوص ورموز دينية، وما يشمل من أحداث تاريخية، وقصص وحكايات شعبية، أبرز المنابع التي طالما ارتد إليها الشاعر العراقي الحديث بين الحين والآخر، فكان للتراث حضورا مميزا في

¹ علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997)، 7-8.

² زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 15.

³ حصة عبد الله سعيد البادي، التناسل في الشعر العربي الحديث، البرغوثي نموذجا (عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع،

2009)، 36.

القصيدة العراقية الحديثة، سواء القصيدة العمودية التقليدية، أو قصيدة التفعيلة الجديدة، وقد اختلف حضور التراث وتنوع وفقا لدرجة ارتباط الشاعر وتأثره به.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشاعر عندما يعمد إلى توظيف النص التراثي لتعزيز مصادر إبداعه الشعري، كان يميل إلى اختيار النصوص التي تحقق غايته، وتدعم فكره وتبرز تجربته، فمعظم الأدباء لا يوظفون النص التراثي إلا لغاية خاصة، «فلا توجد قراءة بريئة أو محايدة للتراث؛ وذلك لأننا عندما نقرأ التراث ننطلق من مواقف فكرية محددة لا سبيل إلى تجاهلها ونفتش في التراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدد إطاره المرجعي بالمواقف الفكرية التي ننطلق منها»⁴

ويعد الشاعر عبد الرزاق عبد الواحد من أبرز الشعراء العراقيين الذين اعتمدوا على التراث اعتمادا كبيرا، فاستمد من نصوصه تارة، ومن أحداثه تارة أخرى العديد من الصور التي عبر بها عن أبرز التجارب المؤثرة في شعره، وعندما نتناول نصوصه الشعرية بالدراسة والتحليل نجد أنه عمد كثيرا إلى الموروث الديني والتاريخي والشعبي، وكذلك الأدبي، فنهل منه وأضاف ذلك كله إلى ذاته الشاعرة وما يتصل بها من تجارب وخبرات اجتماعية وثقافية، فنوع الشاعر في توظيف التراث في ديوانه الشعري؛ مما أسهم في تشكيل وبناء نصوصه الشعرية، فاستطاع من خلال هذا التوظيف البديع أن ينقل تجاربه الشعرية إلى القارئ أو المتلقى، تاركا فيه أثرا فاعلا لا يحدثه في النفس إلا الشعراء الكبار.

أولا: توظيف التراث الديني

يعد المعتقد الديني في كل العصور ولدى كل الأمم مصدرا سخيا من مصادر الإلهام الشعري، ونبعا عذبا استقى منه معظم الشعراء نماذج وموضوعات وصورا أدبية عديدة، والأدب العربي والعالمي حافل بالكثير من الأعمال الأدبية العظيمة التي تحورت في بنائها حول شخصية دينية، أو قصة من القصص المستمدة من الكتب المقدسة.

وتعد نصوص الكتب السماوية أكثر النصوص التراثية التي حظيت بنصيب وافر من الحضور في النص الشعري الحديث، فأسهمت في صنع الصورة الشعرية، وكانت مصدرا مهما من مصادرها، والكثير من الحكايات التي حملتها الكتب المقدسة أو الصور الفنية التي ترد في ثنايا الكتب، تحولت لدى الشاعر المعاصر إلى مصدر فني، يخلق صورته الشعرية، والشعراء العراقيون عموما إنما يميلون في الغالب إلى استقاء صورهم الشعرية في حدود التأثير بالكتب المقدسة كالإنجيل أو التوراة، أو القرآن الكريم.⁵

⁴ جابر عصفور، *قراءة التراث النقدي* (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، 1991)، 9؛ ماجدة حمود، "التراث النقدي وقراءة التراث المعاصرة"، *مجلة التراث العربي*، العدد 50 (1993)، 120.

⁵ محسن أطميش، *دير الملاك، دراسة نقدية لظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر* (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1982)، 232.

لقد تأثر عدد كبير من الشعراء العرب بالمصادر الدينية والكتب السماوية، وفي مقدمتها القرآن الكريم، واستمدوا منها الكثير من الموضوعات، كما كانت الشخصيات الدينية محورا للعديد من الأعمال الأدبية العظيمة، «فلم يكن غريبا إذن أن يكون الموروث الديني مصدرا أساسيا من المصادر التي عكف عليها شعراؤنا المعاصرون، واستمدوا منها صورا شعرية وشخصيات تراثية عبروا من خلالها عن جوانب من تجاربهم الخاصة.»⁶

كما أثرت المرحلة التاريخية التي كانت تعاني فيها الأمة العربية من السيطرة الاستعمارية، وتفشي الروح الانهزامية لدى الشعوب، فكان لذلك دور فاعل في تكثيف الاعتماد على التراث الديني؛ لما تتمتع به لغة النص الديني من حضور وتأثير خاصين في الوعي الجمعي، وبث روح المقاومة النضال من أجل الحرية، اعتمادا على الماضي المشرق لهذه الأمة، فضلا عما يمكن أن تقوم به من إثراء للنص الشعري، فاستطاع الشاعر الحديث بالاعتماد عليها أن يضمن لغته وصوره الشعرية رؤى فكرية وفلسفية منحت نصه الشعري عمقا وشمولا، كما شحنها بالدلالات الكثيفة التي زادت من درجة تأثيرها في المتلقي.⁷

وعلى الرغم من اهتمام الشعراء بتوظيف النصوص الدينية لا سيما نصوص الكتب السماوية إلا أن «حضور القرآن الكريم في صور الشعراء العراقيين كان قليلا جدا إذا ما قيس بحضور الإنجيل والتوراة، ولعل ذلك يرجع إلى تأثيرات الشعر الأوربي الذي حاكاه كثير من الشعراء العراقيين المحدثين.»⁸

كما أن النسبة الأكثر من هؤلاء الشعراء قد ركنوا إلى كونهم مسلمين يعرفون القرآن جيدا، فأنساهم ركونهم إلى هذه الحقيقة المتابعة الجادة والقراءة الحقيقية «الأدبية» للقرآن الكريم، فلم يستغرق بعضهم في قراءة القرآن وتأمل لغته وتراكيبه وصوره كما ينبغي، وربما كان التوجه إلى الكتاب المقدس بسبب تأثر الشاعر العراقي في مختلف مراحل عمر الشعر الجديد بالشعر الأوربي الذي اقتبس من التوراة والإنجيل الشيء الكثير، فكان هذا جزءا من محاكاته للشعراء الأوربيين.⁹

ومع كل ما تقدم فإن كثيرا من الشعراء قد أدركوا «أن للتناص القرآني ثراءه واتساعه بما يتيح للشاعر من رموز تسعفه في التعبير عما يريد من القضايا التي تشغل باله، دونما حاجة للشرح والتفصيل؛ لأن النص

⁶ زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، 75.

⁷ البادي، التناص في الشعر العربي الحديث، البرغوثي نموذجا، 38.

⁸ أحمد حلبي، التناص بين النظرية والتطبيق، عبد الوهاب البياتي نموذجا (سوريا: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007)، 100.

⁹ نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 7 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005م)، 228؛ أطميش، دير

القرآني مادة راسخة في الذاكرة الجمعية لعامة المسلمين بكل ما يحويه من قصص وعبر، فضلا عما يميزه من اقتصاد لفظي وغنى أسلوب في الشعر.¹⁰

ومن ثم فإن ديوان شعر هؤلاء قد حوى العديد من الصور التي تستمد مادتها الأولى من القرآن الكريم، والتي تتوظف بشكل إيجابي ومتطور يهدف إلى إضافة معان جديدة تتسجم مع الموضوع الشعري وتسهم في تطويره وإضاءته والكشف عما فيه من دلالات وأفكار.¹¹

والشاعر عبد الرزاق عبد الواحد أحد الشعراء العراقيين الكبار الذين استحضروا نصوص القرآن الكريم كثيرا في شعرهم، متأثرين بما تتميز به هذه النصوص «من إشعاع وتجدد، ولما فيها من طاقات إبداعية تصل بين الشاعر والمتلقي، بحيث تستطيع التأثير في المتلقي بشكل مباشر يضاف إلى ذلك قابليتها المستمرة لإعادة التشكيل والصيغة.»¹²

وقد حفظ عبد الرزاق عبد الواحد القرآن الكريم صغيرا على الرغم من أنه كان صابئيا، ولعل السبب في اهتمامه بحفظ القرآن الكريم يعود لحادثة تعرض لها في مدرسة «على الغربي» الابتدائية، إذ طرده المعلم من الصف في حصة «التربية الإسلامية» وأخذ منه القرآن، فكان ذلك دافعا قويا له لدراسته، فأقبل عليه حتى حفظه عن ظهر قلب في طفولته، وصار القرآن منجمه اللغوي الأول، وأصبح الرافد الأصيل الذي أثرى صورته الشعرية ثراء بالغا.¹³

ويعتقد عبد الرزاق عبد الواحد أن القرآن الكريم ينبغي أن يكون أبرز مصادر التلقي لدى الشعراء، ويتعجب ممن يدعي الشعر ولا يحفظ شيئا من القرآن، ويتساءل: كيف ينظمون الشعر إذن؟ وعندما التقى بمجموعة منهم خاطبهم بقوله: «حاولوا ببصركم في أرجاء هذه القاعة. إنني أرى فيها وجوه أبناء جيلي وعددا من الشعراء الكبار، أما الآن فإنني لا أرى وجها واحدا يستحق أن ينضم إلينا.»¹⁴

لقد مثل النص القرآني حضورا فاعلا في العديد من النصوص الشعرية لدى شاعرنا، وشكل كثيرا من صورته، فكثيرا ما استحضر النموذج القرآني في قصائد عدة، فكان يستحضر بعض المعاني والقصص الدينية ويجعلها في سياق نصه الشعري؛ لإضافة رؤية فكرية للموضوع الذي يريده، مما يزيد النص ثراء وقوة وترباطا، ويعزز الفكرة التي يطرحها ضمن سياق قصائده. ومن أبرز النماذج الدالة على ذلك قصيدة

¹⁰ يوسف العايب، "آليات استدعاء النص القرآني ودلالات توظيفه في شعر مفدي زكريا"، جامعة 9 أيلول: مجلة كلية الإلهيات، العدد 43، (2016): 309.

¹¹ العايب، "آليات استدعاء النص القرآني"، 309؛ أطيمش، دير الملاك، 237.

¹² حلبي، التناسخ بين النظرية والتطبيق، عبد الوهاب البياتي نموذجا، 100.

¹³ عبد الرزاق عبد الواحد، "تكرياتي 7"، جريدة الزمان، العدد 4934، 23 أكتوبر 2014، 9.

¹⁴ جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث (بيروت: دار الشروق، 1984)، 42.

«الشعناء» تلك القصيدة التي كتبها في ذروة اشتعال معارك الجيش العراقي في صراعه الطويل مع الجيش الإيراني، وفيها استحضر الشاعر كثيرا من صور القرآن الكريم، واستوحى منه بعض المعاني والأفكار الواردة بالقصيدة، يقول الشاعر¹⁵:

أقولها والقلوبُ واجفةٌ وليس غيري والله قائلها!
 ويعلم الله رُبَّ غائلة أرعبَ صمَّ الصُّخورِ غائلها!
 وهنا يستحضر صورة القلوب الواجفة من قوله تعالى: ﴿قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ. أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ﴾ [النازعات: 8 / 79]، وفي موضع آخر من القصيدة نفسها يستحضر تكوير الشمس يوم القيامة، من قوله تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: 81 / 1] فيقول الشاعر¹⁶:

الأرض، والماء، والسَّماءُ غَدَّتْ سَبِيكَةً كُوِّرَتْ مَفَاصِلُهَا!
 فَهُمُ شَخُوصٌ، وَحَوْلَهُمْ كُرَّةٌ مِنَ النَّارِ مَوْصُولَةٌ هَوَاطِلُهَا!
 لم يعلموا، واللهيبُ يَحْضُدُهُم مياهما الموتُ أم سواحلها!
 ولأبَابِيلَ فَوْقَهُمْ رُجْمٌ الله يدري ما كانَ وإبلها!
 وهنا وظف الشاعر الأحداث القرآنية الجليلة توظيفا بديعا لخدمة التجربة الشعرية، فاستحضر أحداث يوم القيامة المهيب، كالقلوب الواجفة من هول الحدث، والشمس التي كورت، وغير ذلك مما يعبر عن جلال المشهد، ليصور الحدث المعاصر بشيء من الجلال نفسه والمهابة ذاتها، فجيش الوطن قد أقام القيامة على عدوه، حتى صارت قلوبهم واجفة من هول ما حل بهم، وصارت الأرض
 والماء والسماء سبيكة قد كُوِّرَتْ مفاصلها من شدة ما حل بها في المعركة، فكانها الآخرة قد حلت بكل أحداثها على جيش العدو.

وكذلك يستحضر الشاعر حدثا جليلا آخر وهو صورة الطير الأبابيل التي أرسلها الله على جيش الكافرين المعتدين على بيته الحرام في حادثة الفيل، ثم يوظف الحدث الذي وردت فيه الآيات لخدمة تجربته المعاصرة أو لينقل صورة أو حدثا معاصرا، فالله في حادثة الفيل قد صب غضبه على عدوه فأرسل عليه طيرا أبابيل ترميه بحجارة صاعقة مهلكة، وكذلك في الحدث المعاصر فإن الجيش العراقي قد صب غضبه على عدوه فأرسل عليه راجمات من الطائرات الحديثة التي رجمتهم بوابل من الصواعق كالطير الأبابيل فأهلكتهم،

¹⁵ عبد الرزاق عبد الواحد، ديوان القصائد (بغداد: مطبعة زياد، العراق، 1997)، 60.

¹⁶ عبد الواحد، ديوان القصائد، 68.

كما نلاحظ أن الشاعر قد ما في الاقتباس القرآني إلى الاقتباس الجزئي أو الاقتباس اللفظي في الكثير من الأحيان، فعبر عن المعاني مستخدماً بعض ألفاظ القرآن أو ما هو مشتق من لفظها، كما في: (أبائيل، كورت، وابل) ولم يقتبس آية اقتباساً كاملاً، بل تصرف فيها بحذف أو إضافة، كما في (والقلوب واجفة).

وفي مقطع من قصيدة «إرم قبل الطوفان» يستحضر الشاعر رؤيا ملك مصر التي فسرها نبي الله (يوسف) عليه السلام، فيقول¹⁷:

أيتها الأذان
أبصرُ أرضاً فتحت أفواهاها
تشرب رعداً
بطلها تمزقت
أبصرُ سبع سنبلات تنهض الساعة
أومأت لسبع بقرات
أكلتها
فاختقت شروهاها.

والقصيدة جزء من ملحمة شعرية بعنوان (الصوت) يخاطب فيها الأذان التي تسمع صوت الذكريات، والأحداث الطويلة التي عصفت وما زالت تعصف بروح الشاعر، ومن بعض ذلك ما أبصره الشاعر إذ رأى أرضاً قد فتحت فيها فشربت الرعد الذي مزق بطنها، وكما رأى ملك مصر سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضر وأخرى يابسات، رأى الشاعر في هذه الأيام سبع سنبلات أومأت أو أشارت لسبع بقرات فأكلتها، فكانت النتيجة أن اختقت ضروع تلك البقرات. وهنا استحضر الشاعر الآية الكريمة التي تذكر رؤيا الملك في سورة يوسف: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ [يوسف: 42/12]

ويستمر الشاعر في رصد كل ما يراه برؤية عصرية لا تخلو من إسقاطات سياسية مستحضرا القصص والأحداث من النص القرآني، ففي الأسطر التالية من القصيدة نفسها يستحضر قصة نبي الله (صالح) عليه السلام، وقومه (ثمود) الذين عقروا ناقته، فيقول¹⁸:

أبصرُ قوما شغلوا بناقة معقورة
أكفهم ترفع جذعها إلى قائميتها
كلما أوشك

¹⁷ عبد الرزاق عبد الواحد، ديوان الصوت، ط 2 (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، عام 2008)، 27.

¹⁸ عبد الواحد، ديوان الصوت، 27-28.

مال الجذع من جديد
ويي .. إنها ثمود
مأخوذة بهذه الناقّة حتى يُرفَع الميزانُ
ثمودُ يا ثمودُ
أحملُ عنك لعنة الأبدُ
لو أنتِ صدّقتِ بأنّ صالحا ليس هو الناقّة
وأنتهُ يعوّدُ
يعوّدُ يا ثمود من رحلتِه الكبرى
وناقّةٌ تتبعُه أخرى
أدفعُ رأسي ثمنا
لو أنتِ لم تحاولي
أن تعقريها مرّةً أخرى

وهنا يقوم الشاعر بنوع من الاستدعاء السياسي للنص القرآني؛ ليصور مشهدا من الحياة السياسية في ذلك الوقت يعكس تعامل السلطة مع الشعراء، وصراع الفئات السياسية وأصحاب الرأي، وقد أكد الشاعر تأثره كثيرا بالقرآن في قصيدته السياسية، فقد طوع صورا عديدة غاية في الإبداع القرآني، ومن أمثلة ذلك تصوير قضاء فئة سياسية على أخرى، تدبجها ولا تمحو فكرها، كما في هذه القصيدة، فالإبداع حي لا يموت، وصالح في المقطع السابق من القصيدة هو فكر الشاعر نفسه، ومرموز الناقّة واضح وهو القصيدة، وثمود هي السلطة التي تحاول دائما أن تعقر القصائد وتقطع رؤوس الكلمات، فالسلطة تنظر إلى القصيدة بوصفها تهديدا، وتسعى دائما لذبحها في مهدها قبل أن تنعم بالحياة، وهذا يعكس مدى ضعف السلطة وقلقها حيال هذا النوع من القصائد.¹⁹

وفي العديد من القصائد يستدعي الشاعر بعض المعاني من القرآن الكريم بصورة عابرة، فلا يقتبس الشاعر من النص القرآني سوى بعض الألفاظ أو التعبيرات التي تثري لغته، ومن النماذج الدالة على ذلك قصيدة (من أي جراح الأرض ستشرب يا عطشي) التي يقول فيها الشاعر²⁰:

ولذا سأقول،
وللمرّة الألف،
والسنّة السابعة

¹⁹ عبد الرزاق عبد الواحد، "المطعون لا يفلس طعنته"، جريدة الرأي، ملاحق الرأي الثقافي، 16 يناير 2009، 6.

²⁰ عبد الرزاق عبد الواحد، قمر في شواطئ العمارة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2005)، 93.

بَعَدْنَا تَنَعُّ الْوَاقِعَةَ
 مَا لَهَا مِنْ مَنَازِلِكُمْ دَافِعَةَ
 وَسَنُقَلِّعُ حَتَّى مَحَاجِرُهَا
 هَذِهِ الْأُمَّةُ الصَّائِعَةُ!

ف عند قراءة هذه الأسطر يتبادر إلى الذهن بداية سورة الواقعة، فيقول الله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ، لَيْسَ لِقَوْمِهَا كَادِبَةٌ، خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ﴾ [الواقعة: 1/56-3] فيستعير الشاعر من النص القرآني لفظ «الواقعة» الذي يعبر عن فناء الدنيا، ليؤكد فناء الأمة العربية وهلاكها بهلاك العراق، فالعراق آخر الحصون التي تحمي الأمة، ومن بعده ستقع الواقعة في الأمة العربية، ولن يدفعها عن منازلهم أحد، وحينها ستقتلع البيوت من أصولها، وتدمرها عن بكرة أبيها، وليعلم هؤلاء أنّ آخر شمس ستشرق من أرض بابل، وبعدها يُرْفَعُ الْمَلَكُوتُ، وليعلم هؤلاء أيضا أن أبناء العراق هم خط الدفاع الأول والأخير عن هذه الأمة.

ونلاحظ هنا أن الشاعر اكتفى بإيراد بعض المعاني المستمدة من القرآن كما في «تَنَعُّ الْوَاقِعَةَ» و«ما لها من منازلكم دافعة»، ومرد ذلك إعجاب الشاعر بالعبارة الموروثة التي تحولت إلى نسيج في الذاكرة، فالشاعر هنا لا يكسب العبارة الموروثة حين جعلها أساسا لصورته معنى أو إحياء جديدا وفق موقفه المعاصر وحالته الخاصة، فكانت إفادته من الصورة التي مصدرها القرآن الكريم إفادة من النوع العابر، الذي لا يتجاوز الالتفات إلى استعارة جميلة أو عبارة تعجبه، وكأنه تداع ذهني أكثر من كونه استلهاما موظفا توظيفا تاما، من أجل كشف حالة أو موقف يتطور وينمو ضمن السياق الشعري الجديد، وهذا النمط من الإفادة «غير فاعل»، أو غير كبير التأثير في مجرى مضمون القصيدة.²¹

وبعيدا عن استحضار الوقائع والأحداث القرآنية فإن الشاعر يعتمد على استدعاء بعض الألفاظ والتعبير القرآنية التي تخدم صورته الشعرية بصورة كثيفة، فترد الألفاظ والتعبير القرآنية في شعره بعيدا عن توظيف الحدث أو القصة القرآنية التي وردت فيها، فقد يكون الاستدعاء أو الاقتباس لفظي لرسم الصورة، أو لخدمة المعنى، ومن ذلك ما ورد في قصيدة «سلاماً عراق القادسيات» فيقول الشاعر:²²

²¹ أطيمش، دير الملاك، 233.

²² عبد الواحد، ديوان القصائد، 82.

سلاماً عراق القادسيات، إننا
 ولم نك يوماً ما عيالاً أذلة
 لنا ذمناً نسقي به وضلوعنا
 نشدُّ به أزرًا، ووالله إننا
 فنحن له صوء، ونحن له ندى
 ورثنا دم الماضي وجحفله المجرا
 عليه، وحاشا، إن أنفسنا أثرى
 نمُدُّ بها، حتى نلاقيه جسرا
 نمُنُّ عليه أن يشد بنا أزرا
 ونحن له سهُمٌ على مهل يُبىرى

لقد وظف الشاعر هنا بعض الألفاظ والتعابير القرآنية التي اقتبسها من القرآن الكريم، دون أي ربط بين السياق القرآني وسباق التجربة المعاصرة؛ ففي قوله (أذلةً عليه) اقتباس من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَجَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 5 / 54] وفي قول الشاعر (نشدُّ به أزرًا) اقتباس أيضا من قول الله تعالى على لسان موسى: ﴿أَشَدُّ بِهِ أَزْرِي﴾ [طه: 20 / 31] وهو ما أدى دورا فاعلا في رسم الصورة الفنية من ناحية، والتعبير عن التجربة أو الفكرة من ناحية أخرى، فكان للتوظيف دلالة فنية ومعنوية على حد سواء.

وهكذا يمكن القول إن الشاعر قد نجح في بلوغ مراده من استدعاء الحدث القرآني، واستحضار صورته ليعبر عن الحدث المعاصر أو التجربة الجديدة، فأفاد الشاعر من الواقعة الواردة في القرآن الكريم، ووظفها توظيفا إيجابيا لخدمة موضوع القصيدة أو لإضاءة حالة الشاعر النفسية، وهو نمط من التوظيف يوصف بالتوظيف المؤثر أو الإيجابي، وفيه تصوير الصورة الموروثة مع ما يلحقها من إضافة أو تحوير استلهاما وتمثلا للموروث وصياغته صياغة جديدة، تتأى به عن دلالاته السابقة، وتكسبه أبعادا أخرى هي مما يتطلبه موقف الشاعر المعاصر، ورؤيته وهذا ما حدث في هذه القصيدة فقد حول الشاعر الحكاية التي وردت في القرآن الكريم إلى موقف جديد، وخلق منها صورة ذات دلالة مختلفة، وهكذا تتحول الصورة القديمة إلى خيط في النسج المأساوي العام، وتلقي بظهورها لتكشف حالة الشاعر المعاصر وشيئا من واقعه المأزوم.²³

وقد يستدعي الشاعر نماذج التراث الديني كرموز، والرمز مصطلح يطلق على من كان يريد أن يتكلم عن أفكاره بشكل غير مباشر، فيذكر شخصا ما ليحكى في ظلّه قصده وما يروم من العقائد. والرمز في المعنى العام هو التعبير عن ما وراء المعنى الظاهري المباشر، مع اعتبار المعنى الظاهري مقصودا أيضا.²⁴

²³ أطيمش، دير الملاك، 234-235.

²⁴ إحسان عباس، فن الشعر (لبنان: دار بيروت للطباعة والنشر، 1955)، 200؛ يوسف نظري وعلي حيدري، "دراسة أنواع التوظيفات في شعر عبد الرزاق عبد الواحد واستدعاء الإمام الحسين في شعره"، جامعة بغداد: مجلة كلية الآداب، ملحق 1، العدد 127، (2018): 175.

والشاعر عبد الرزاق عبد الواحد كغيره من رواد الشعر الحديث القدرة على «حشد الرموز الدينية المختلفة الانتماء والمصادر، فتفاوت حضورها وتأثيرها في بناء قصائدهم، ومن تلك الرموز ما ينتظم في إطارها الأنبياء والرسل الذين وجد فيهم الرواد دلالات متعددة وخصبة للتوظيف الشعري، وبخاصة النبي محمد (ص)، والمسيح عليه السلام، وأيوب الذي تفرد بدلالة الصبر على البلاء والمرض».²⁵

ومنها الرموز والشخصيات الدينية التي تلي الأنبياء ومن يقع في درجتهم، كشخصية الإمام الحسين رضي الله عنه التي كثّف الشاعر من حضورها في شعره، فقد كشفت دراسة آثار الشاعر الأدبية عن توظيف هذه الشخصية العظيمة في ١٧ قصيدة. وكان حضوره بشكل كامل في بعض الأحيان، حتى غطت الشخصية كل جسم القصيدة، وفي الأحيان الأخرى كان استحضار الشخصية عبارة عن صور تطرز أبيات وأشطر من القصائد. ولعل توظيف الشاعر صورة الإمام الحسين في شعره يبدي للمتلقي ما في قلبه تجاه الإمام.²⁶

والحقيقة أن الإمام الحسين عليه السلام قد مثل الكثير للشاعر عبد الرزاق عبد الواحد، فكان يراه قدوة تتبلور في كل الجهات والأحاء التي يسافر إليها بخياله. فهو يقدر الحسين عليه السلام في كل مجال، فتارة يراه أثرا تاريخيا للعراق، وتارة يتفاخر بكونه هو والحسين من عرق عربي واحد، غير أن التوظيف الأهم للحسين في شعره عبد الرزاق كان التوظيف الديني، فالشاعر قد استلهم الروح الدينية من البيئة التي عاش فيها، وبقي الحسين في ذاكرته ملجأ يلجأ إليه عند الحاجة، وقد صرح الشاعر نفسه بأن الحسين كان مصدر إلهامه في العديد من قصائده.²⁷

وقد عبر الشاعر كثيرا عن ارتباطه الشديد بالإمام الحسين في الكثير من القصائد، اعتزازا به وشوقا إليه من ناحية، وإجلالا وتعظيما له من ناحية أخرى، ومن ذلك ما ذكره في قصيدة «يا مالى الدنيا دما ومروءة» فيقول الشاعر²⁸:

²⁵ عرفات الضاوي، التراث في شعر رواد الشعر الحديث (دبي: مطابع البيان التجارية، 1998)، 145.

²⁶ نظري وحيدري، "دراسة أنواع التوظيفات في شعر عبد الرزاق عبد الواحد"، 175.

²⁷ نظري وحيدري، "دراسة أنواع التوظيفات في شعر عبد الرزاق عبد الواحد"، 185.

²⁸ عبد الواحد، ديوان القصائد، 202.

هتف البشير، فقبّل ابنك يا علي
هو من على شفّتيه رفّت مُقبلاً
وتكاد أشرف دمعته من عينه
جدّ، ولكن أيّ جدّ مُرسَل
وهو الحسين، شهيد أشرف وقفة
هذا الذي أسرّ الزمان بموته
هتّى به الزهراء فهو ابن الولي
ثغرُ النبي.. حنا على الوجه الخلي
تهمي، ولكن عينه لم تهمل
سبط، ولكن سبّطُ جدّ مُرسَل
هذا الزكي الأنبلُ بنُ الأنبلِ
وأقامَ عن أسرِ الزمان بمعزلٍ

وهنا يعبر الشاعر عن حبه الشديد وارتباطه الوثيق بالحسين رضي الله عنه وآل بيته، فجدّه المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأبوه الإمام علي رضي الله عنه، وأمه فاطمة الزهراء خير نساء العالمين، بنت النبي صلى الله عليه وسلم، لقد هتف البشير باستشهاد الإمام الحسين، فهيا قبّله في الجنة يا علي، وهنئى به أمه الزهراء وجدّه المصطفى؛ فقد أذن الله بقاء جميع الأحبة في الجنة.

لقد كانت علاقة الشاعر بالحسين رضي الله عنه علاقة وثيقة متجذرة في نشأته منذ الطفولة، فشكّلت الكثير من روافد شاعريته، وأبدع في حياها وراثتها مجموعة ضخمة من أعماله الشعرية، ويمكن القول إن مسرحية «الحر الرياحي» التي صورت مأساة الإمام الحسين في كربلاء من أعظم الأعمال الأدبية في العصر الحديث، وإبداع نص شعري مسرحي يصف هذه المأساة أمر لا يدركه إلا النوابغ من الشعراء، فتقديم أبطال المأساة، والشخصيات المتصارعة مع ذاتها، وتصوير الأحداث بهذا الإتيان، لم يكن ممكناً إلا لشاعر مبدع يمتلك أدوات العمل الفني ويتحكم فيها بمهارة عالية، وهذا ما تميز به الشاعر عبد الرزاق عبد الواحد. لقد استطاع الشاعر في هذه المسرحية أن يستحضر النماذج التاريخية وتوظيفها برؤية جديدة أو معاصرة، وهذا ما عبر به الكاتب والناقد العراقي «جبرا إبراهيم جبرا»، في تحليله للمسرحية فقال: «مزج الشاعر ما بين العناصر التاريخية لبيئتها في بوتقة الرؤى المعاصرة عبر واقع يتجلى في استدارات شائكة يستوفيهما النزاع الذي يتفاءل به البعض على أنه معجزة للمبدعين؛ لأن الإبداع يولد من رحم الأحران، فثمة استعادة لذاكرة تبرهن على أيديولوجيا النزاع القائم في المسرحية ما بين مردود يعاكس الآخر، الأول يتمحور في اتجاه يغيّر الثاني، من حيث المبدأ والعقيدة والإيمان، والمسرحية لا تستعيد الفعل التاريخي، بل تنتزع منه معناه، فتكون المجابهة الوحيدة هي بين الحرّ وضميره، بين الثمر وضميره، وهذه المجابهة هي النابض الحقيقي الذي تتحرك به المسرحية.»²⁹

²⁹ أنير محسن الهاشمي، "جدلية التراث والمعاصرة في المسرح الشعري، الحر الرياحي لعبد الرزاق عبد الواحد أمونجاً،" جريدة الزمان، العدد 4326، 10 أكتوبر 2012، 11؛ عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، ط 2 (بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2000)، 2: 16.

فيصور الشاعر الصراع بين الشخصية وضميرها، ويشير إلى الضمير بـ«الهاجس» ومن هذا الصراع مشهد بين الحر وضميره، فيقول³⁰:

الْحُرُّ: ها هي الشمس تنهضُ
الناس تنهضُ
والكلمات القليلة تنهض
تنهضُ أحرفها كالعمالق عمياء مجنونة
تتخبط بين حناياك
أيّ الطريقين أوضح
الهاجس: كان لسيفك رأيٌ هو الحدُّ
حدُّ هو الرأي
أصبح رأيك والسيف حدّين
رطوبة أناهما تلمس الآن رأسك يا حرُّ
الْحُرُّ: "لنفسه" وي..!
لو أنّ هواجسك الآن مسموعة.

وتصوير هذا الصراع وبهذه الكيفية أمر ليس بالسهل «وإن ما جعل ذلك كله ممكناً هو اللغة المائجة الخافقة في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، وحركية الصور الراحبة التي تملؤه. إنه شاعر غضب وشفقة، وكلمات أشخاصه تتبع كلها من هذا الحس المتوتر أبداً بالغضب والشفقة.»³¹ وحتى التحدي الأخير في نهاية المسرحية، حيث يضع الشاعر نفسه على جانب المؤمن بانتصار الإنسان وهو يتحدى الشمر «بقطع رؤوس النخل كلها في العراق» تملؤه شفقة الشاعر.

كما اعتمد الشاعر على استدعاء وقائع وأحداث الموروث الإسلامي في مواطن عديدة من قصائده، فاستقى منها صوراً عديدة ليرز من خلالها معاني وأفكاراً جديدة، فكانت تلك الصور الموروثة معينا للمتلقي على إدراك المعاني الجديدة؛ ففي قصيدة «هو الذي أرى»، استدعى الشاعر حادثة شق صدر النبي صلى الله عليه وسلم عندما كان طفلاً، ليصور للعراقيين ذلك العدو الخفي الذي يتربص بهم، ليفتح صدورهم ويخرج منها قلوبهم، ويفتح بطونهم ليخرج منها أكبادهم فيأكلها، يقول الشاعر:

يفتح الصدر والبطن
يخرج أكبادكم وقلوبكم

³⁰ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 2: 21-22.

³¹ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 2: 16.

ثم يأكلها بين أعينكم
بينما تنظرون ولا تملكون حراكا
عيونكمو وحدها المبصرات
ولكنها جمدت
فهي معتمة لا تُضاء
بسوى ما ترش عليها أصابعه من دماء³²

ويحتوي هذا المقطع على أحداث، يدركها القارئ دون عناء أو مشقة، فعبارتي: «يفتح الصدر ويخرج قلوبكم»، تحيلان إلى حادثة شق صدر الرسول (ص)، فقد جعل الشاعر من الموقف حالة نقيضة كاملة لمجريات الحادثة المستحضرة، ففي الحادثة الأولى بعث الله ملكا ليشق صدر النبي صلى الله عليه وسلم ويخرج قلبه لينقيه من الشوائب، ثم يضعه في محله مرة أخرى، أما الحادثة الثانية التي يتعرض لها شعب العراق فالفاعل فيها عدو غائب سيخرج قلوب الناس من صدورهم ليأكلها، وكذلك سيخرج الأكباد من البطون. وهنا استعار الشاعر حدثا تراثيا يبشر بالخير والأمل، ليصور لنا حدثا مخالفا له، ينذر بالموت والفناء، فاستند إلى تجربة سابقة تناقض في نتائجها التجربة الحالية، إلا لأن الأشياء تتضح بضدها وهو بهذا يعقد مفارقة تجعل المتلقي يدرك الموقف الثاني بناء على تعارضه بالموقف المستدعي.³³

ثانيا: توظيف التراث التاريخي

يمثل التراث التاريخي بالنسبة للشعراء عامة والعراقيين خاصة رافدا من أعذب الروافد التي يستقون منها تجاربهم الشعرية، إذ يسهم الموروث التاريخي في تكثيف دلالات الشعر وإثراء مضامينه، ويمكن القول إن القصيدة الحديثة أسهبت في الاتكاء على التراث التاريخي بمختلف مستوياته ومظاهره، فاستند الخطاب الشعري المعاصر إليه بقوة متخذاً إياه منبعاً ثريا «من منابع الإلهام الشعري، حيث يعكس الشاعر من خلال الارتداد إليه روح العصر، ويعيد بناء الماضي وفق رؤية إنسانية معاصرة، تكشف عن هموم الإنسان ومعاناته وطموحاته، وهذا يعني أن الماضي يعيش في الحاضر، ويرتبط معه بعلاقة جدلية تعتمد على التأثير والتأثر».³⁴

³² عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، ط 2 (بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2002)، 4: 9.

³³ صليحة سبقاق، "جماليات المفارقة في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، دراسة من منظور أسلوبية التلقي" (رسالة ماجستير، جامعة محمد لمين دباغين، 2016)، 85-86.

³⁴ نمر موسى إبراهيم، "توظيف الشخصيات التراثية في الشعر الفلسطيني المعاصر"، مجلة عالم الفكر 33، العدد 2، (2004):

ولم يكن الهدف من سعي الشاعر المعاصر لاستحضار التراث التاريخي بكثافة هو إعادة صياغة هذا التراث لنا فحسب، بل كان توظيفه بُغية إنتاج دلالة شعرية معاصرة تتماشى وأوضاع العصر الراهنة، وقد تفاوت الشعراء في إدراكهم لهذه الغاية، فلم تحقق محاولات الكثيرين منهم ما كان يصبون إليه من توظيف لهذا التراث، بينما نجح آخرون ممن تمتعوا بحظ وافر من الموهبة، وامتلكوا القدرة على معاصرة الحدث التاريخي، والإلمام بأبعاد توظيفه لخدمة التجربة المعاصرة.

ويعد شاعرنا واحداً من أبرز الشعراء المعاصرين الذين تعاملوا مع التراث التاريخي بوعي كبير، وإمام واسع، فاستطاع من خلال احتفائه بالتاريخ العربي واستدعائه لأحداثه ووقائعه المشهورة أن يثري تجربته الشعرية المعاصرة، فأنتج شعراً غاية في الإبداع، وقدم لقرائه صوراً شديدة التأثير.

والنماذج التي تدل على توظيف الوقائع والأحداث التاريخية في شعر عبد الرزاق عبد الواحد عديدة، وقد حوى ديوان شعره وقائع وأحداثاً تاريخية متنوعة؛ فضرت حرب البسوس وذي قار، ومعركة القادسية، مع الإشارة إلى معركة نهاوند وواقعة كربلاء، وثورة الزنج، والحروب الصليبية. وهناك إشارات إلى عام الفيل ومحاولة قتل الرسول قبل هجرته، وكما حضرت الوقائع العميقة والبعيدة في التاريخ، فقد حضرت الأحداث المعاصرة من مثل ثورة العشرين في العراق، وواقعة الجسر، وغيرها. وكان الشاعر يستدعي هذه الأحداث لإيجاد حالة من التواصل بينها وبين الواقع الحالي، أو لينعطف بها إلى دلالة جديدة تضيف على قصائده مسحة فنية طيبة.³⁵ ومن تلك القصائد التي استحضر فيها الشاعر وقائع وأحداث تاريخية مشهورة قصيدة «يا مهيب الغيظ يا وطني»، يقول الشاعر³⁶:

جيشُ العـراقِ.. لخمـس أنتَ سيدها	مجدُّ بـأنَّ اسمَ صدامَ لها لقبُ!
ماذا يُسمونها هُم؟ .. قـادسيَّةٌ مَن؟؟	ذي قـارٍ مَن؟ .. أم نهاوندُ لهم تَسبُّ؟!
أما حُميني، وحَـامِنِي، ولقُهما	فهُم لـدى السَّيفِ لا رأسُ، ولا ذنْبُ!

وهنا وظف الشاعر عدة وقائع تاريخية ليذكر العدو بهزائمه المتتالية أما الجيش العربي عبر التاريخ، فالتاريخ يعيد نفسه، والماضي يعيش في الحاضر ويرتبط معه، ومجد الأمة الذي يصنعه جيش العراق الآن أمام الفرس لا يختلف كثيراً عن مجد المسلمين الذي صنعه ضدهم في الماضي على أرض العراق. وفي قصيدة أخرى يستحضر الشاعر «ذي قار» أيضاً، ولكنه يوظفها ليرز مدى الاختلاف بين حاضر العرب وماضيهم،

³⁵ صباح نجم الله البويرج، "التواصل بالتراث في شعر عبد الرزاق عبد الواحد" (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1987)، 95.

³⁶ عبد الرزاق عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة (بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2001)، 3: 362.

فكانه يسخر من الواقع الجديد الذي يعكس ضعف الأمة وهوانها أمام أعدائها، فيقول في قصيدة «عليك مصر سلام الله»³⁷:

والله للبصرة الشّماء نجعلها للفرس أسوأ من ذي قار منقلبا
يا إخوة الدم والإيمان.. معذرة إنني أرى الدم والإيمان قد تعبنا
إنّي أرى الناس إلا بعضهم وُلِعوا أن يلحقوا ما رآه أهلهم حسبا!

فالشاعر يستدعي موقعة «ذي قار» ليهدد الفرس بأن ما سيلقونه في البصرة سيكون أشد سوءا عليهم، إلا أنه يتوجه بعد ذلك مباشرة لمخاطبة العرب بتهكم يعكس ألما وحسرة على ما أصابهم من ضعف وهوان، فقد تعبت روابط الدم والإيمان، وغرق الناس في حب الذات حتى نسوا الحسب والنسب، فلم يفزعوا لموت العراقيين ولم يشجبوا الدماء التي تنزف منهم، فعبر الشاعر عما في نفسه من مرارة إزاء ما أصاب العرب من فرقة وضعف الآن. واستدعاء الحدث التاريخي هنا يجعل المتلقي يعود بذهنه إلى التفاف القبائل العربية حول بعضها لمواجهة الفرس في «ذي قار» فيقف على مدى الضعف الذي أصاب الحاضر العربي مقارنة بماضيه.³⁸ ويستحضر الشاعر الحروب الصليبية في قصيدة «بلى إنها حرب صليبية أخرى» فيقول³⁹:

وهنا يحيل الشاعر القارئ إلى الواقعة التاريخية المشهورة الخاصة بالحملات الصليبية على المشرق العربي، ويربط بينها وبين الاعتداء الأمريكي الأثم على الشعب العراقي حين تداعت أمريكا وحلفاؤها على الجيش العراقي إبان حرب الخليج، فأمرىكا الآن تعيد كرتها على العرب بعد فشل الحملات الصليبية المتكررة

بلى إنها حربٌ صليبيةٌ أخرى تخايل فيها نفس أوجهها النكرا
ونفس نواياها.. ونفس جموعها يجيء بها أحفادهم مرة أخرى
ويقـدمهم ريشارد، لكن مُشوّةً فما هو في الفرسان وجها ولا ظهرا!
التي استهدفت القضاء على الأمة واستئصال شأفتها في بداية القرن الثاني عشر الميلادي.

ها هم أحفاد الصليبيين قد عادوا بنوايا أجدادهم الخبيثة، ويقدمهم ذلك القائد ذو الوجه المشوه الذي يقطر سما حتى بدا كعقربة صفراء من فرط حقهده. ولا يقف الشاعر عند استحضار الوقائع والأحداث التاريخية العميقة أو القديمة، بل يتناول الأحداث والحروب المعاصرة والتي تشكل جزءا من التاريخ الحديث، إذ يستدعي

³⁷ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 3: 362.

³⁸ سبّاق، 'جماليات المفارقة في شعر عبد الرزاق عبد الواحد'، 89.

³⁹ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 4: 137-138.

الشاعر بعض الأحداث المشؤومة في تاريخ الأمة العربية المعاصرة، كأحداث لبنان والنكبة الفلسطينية، فيقول⁴⁰:

لو كان لدم صوتٌ في ضمائرنا لقطع القلبَ والأنياطَ والعصبا
لو كان للدم هذا بعضُ حرمة إذن لماذا دمشقُ أهلكت حبا
وفيم لبنان أهلوها خناجرهم بعضٌ بأضلاع بعضٍ تفعلُ العجا
سل كلَّ قلبٍ به ثقبٌ تجدهُ بها بطلقةٍ جدَّ لبنانيةٍ ثقبا
تجد فلسطين ماهيضت، ولا نكبت إلا وأقرب خلق الله قد نكبا

وهنا يتحسر الشاعر على حال العرب الذين يقتلون فيما بينهم دون مراعاة لحرمة الدم، ودون اكتراث لروابط النسب والدين، ونلاحظ في هذه القصيدة أن الشاعر بعد أن ذكر العديد من أحداث العراق انعطف للحديث عن أحداث الصراع العربي العربي في لبنان وسوريا، والصراع العربي الإسرائيلي في فلسطين، ليضع أما القارئ صورة كاملة تعبر عن حال العراق وإخوانه، وكأنه لم يعد يتعجب لحال العراق بعدما تنكر حال فلسطين وأخواتها، وفي الوقت نفسه يؤكد على مسؤولية العرب تجاه ما حدث لفلسطين، فما كانت نكبتها إلا من طرف الإخوة الذين تركوها وحدها تواجه الطغيان الصهيوني.

وكثيرا ما يستحضر الشاعر أماكن تاريخية في الموروث العربي والإسلامي، وعمد إلى جعلها في موقف معارض مع دلالات تلك الأمكنة الحالية معتمدا في ذلك على مفارقة الحضور والغياب، «فالعلاقات الغيابية هي علاقات معنى وترميزه، فهذا الدال يدل على ذلك المدلول، وهذا الحدث يستدعي آخر»⁴¹

أما العلاقات الحضورية فهي علاقات تشكيل وبناء، تتلو الأحداث هنا بعضها بعضا، وتكون الشخصيات فيما بينها تقائض وتدرجات، وتتألف الكلمات في علاقة دالة بموجب سببية ما، فلا تدل الكلمة والفعل القطعي والشخصية على هذه الكلمات والأفعال والشخصيات الأخرى. ففي قصيدة «نجيتكم حد جرف فهي الموت»، يستحضر الشاعر أماكن وأنها لها قيمتها الحضارية وقديستها التاريخية، ويضعها في بؤرة اهتمام القارئ بعد إعادة تشكيلها في صورة أخرى، فيقول⁴²:

بين جيلٍ وجيلٍ
رَحَفَ اللوْنُ في اللوْنِ
والكوْنُ في الكوْنِ

⁴⁰ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 4: 84.

⁴¹ تزفيتان تودوروف، الشعرية، تر: شكري المبخوت، ط 2 (المغرب: دار توبقال، 1990)، 31.

⁴² عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 4: 26-27.

كلُّ المساحات صارت رمادية
والنقاء هو المستحيل
الصهيل
النخيل
سدرة المنتهى والجليل
كل أقداس هذا التراب
فراتا ونيل

فالشاعر يؤكد اختلاط الأمور من جيل إلى جيل، وضعف القيمة والرمز الذي تشكل في الوجدان عبر العصور، حيث تداخلت الألوان واختلطت حتى صارت كل المساحات رمادية، وجميع الأماكن المقدسة التي نعرفها قد فقدت بريقها الذي اكتسبته في العصور السابقة، فكل أقداس الأرض لم تعد تلك الرموز التي صنعت مجدا وحضارة عبر التاريخ، بل صارت رمزيته موضع اتهام، كما فقدت بعض الرموز قيمتها، وبات النقاء أمرا مستحيلا، وينتهي الشاعر هذا الاستدعاء التاريخي بتوجيه أصابع الاتهام للعرب، فهم المسؤولون عما أصاب تلك المقدسات.

ثالثا: توظيف التراث الأدبي:

إن إمام الشاعر بالتراث الأدبي يعد زادا مهما يتزود به الشاعر في رحلته الإبداعية، فالعلاقة بين التراث القديم بما يحوي من موروث أدبي وشعبي وبين عملية الإبداع الأدبي علاقة وثيقة، تعد بمثابة العلاقة بين الأصل والفرع، لأنها أصل من أصول تشكيل التجربة الشعرية، ومصدر من مصادر الصورة الفنية، ولا يمكن لأي شاعر مهما كانت عظمته أن يبدع دون أن يستقي من هذه المنابع، وينهل من تلك المصادر. ولم يكن عبد الرزاق عبد الواحد سوى واحد من هؤلاء الذين تمثلوا تراثهم الأدبي والشعبي خصوصا وشخصيات، وأمثالا وأقوالا ماثورة أثرت في بناء نصوصهم الشعرية. ويعد ديوان الشعر العربي القديم أبرز روافد الموروث الأدبي في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، فقد تأثر به وبشعرائه العظام وأربابه الكبار، كالمتنبي وأبي تمام والبحري وغيرهم، ويمكن القول إن ديوان المتنبي هو الأشد تأثيرا في شاعرية عبد الرزاق عبد الواحد وشعره، فالشاعر بدأ رحلته مع الأدب والشعر من هذا الديوان، حيث عكف عليه منذ التحاقه بدار المعلمين العالية حتى حفظه كاملا، فكان منجما من مناجم شاعريته، وقد ذكر الشاعر ذلك في مذكراته، فقال: «عندما أسأل عن منجمي اللغوي أقول عندي منجمان: القرآن الكريم الذي حفظته، وديوان المتنبي الذي استعرتة حال دخولي دار المعلمين العالية، فقد اشتريت دفترًا من مئتي ورقة، ورحلت اختار مقاطع من قصائد المتنبي أسجلها فيه، وانتهى بي الأمر أن حفظت ديوان المتنبي كله»⁴³

⁴³ عبد الرزاق عبد الواحد، "ذكراياتي 7"، جريدة الزمان، العدد 4934، 23 أكتوبر 2014، 9.

وقد تأثر عبد الرزاق بأسلوب المتنبي، حيث تميز بفخامة التركيب الشعري والبناء المحكم لديه، فلا يستطيع القارئ لشعره أن يسقط كلمة واحدة من موقعها، كما أسهم ذلك في تجديد شعره وإغنائه بالعناصر الفنية، وكذلك حفظ الشاعر نهج البلاغة عن ظهر قلب، وهو في الصف الأول والثاني من الكلية، مما جعل شعره يتصف بالجزالة والرصانة وقوة التأثير.⁴⁴

وللشاعر قصيدة عظيمة بعنوان «يا سيدي المتنبي» ألقاها في الذكرى الألفية على رحيل المتنبي، والتي أقيم مهرجانها في بغداد، يقول في مطلعها⁴⁵:

مَوَكَّلٌ بِكَ لَا سَفْحٌ وَلَا قِمْمٌ وَلَا فَنَارٌ فَاسْتَهْدِي وَلَا عِلْمٌ
وَحَدِي وَصَوْتُكَ يَطْوِينِي وَيَنْشُرُنِي لِلرَّيْحِ وَالْعَصَبِ الْمَشْدُودِ وَالْقَلَمِ
وَمَعْبِزُ الصَّهَوَاتِ الْأَلْفِ وَالْعَدَمِ وَالْخَيْلِ وَاللَّيْلِ وَالْبَيْدَاءِ وَالْأَكْمِ
وَأَنْتَ تَخْفُقُ مِثْلَ الْبَرْقِ مُنْتَقِضًا تَنْشَقُّ عَنْكَ الدِّيَاجِي ثُمَّ تَلْتَجِمُ
حَتَّى إِذَا انْجَابَ عَن عَيْنٍ غَشَاوَتْهَا لَا شَيْءَ إِلَّا هَزِيمُ الرَّعْدِ وَالظُّلْمِ

وهي قصيدة طويلة يعارض فيها الشاعر ميمية المتنبي الشهيرة التي مطلعها:

وَاحِرٌ قَلْبَاهُ مِمَّنْ قَلْبُهُ شَبِيهُ وَمَنْ بِجِسْمِي وَحَالِي عِنْدَهُ سَقَمٌ⁴⁶

وتعكس القصيدة تأثر الشاعر الشديد بالمتنبي، فالجزالة والفخامة وبلاغة الصورة التي عرف بها شعر المتنبي تبدو واضحة في هذه القصيدة كما تبدو في غيرها من القصائد، ولا يجد المتلقي عناء في إدراك ذلك التأثير الذي تنطق بها اللغة، ويعزفه الإيقاع، وتنقله الصور. فيبدو توظيف العبارات والألفاظ التراثية والصور المستمدة من ديوان المتنبي كثيفا في قصائد الشاعر ومن ذلك، قوله في الأبيات السابقة: وَالْخَيْلِ وَاللَّيْلِ وَالْبَيْدَاءِ، إذ اقتبس الشاعر هذه الألفاظ وما تحمله من معاني وصور من بيت المتنبي الشهير في القصيدة التي سبق ذكرها:

وَالْخَيْلُ وَاللَّيْلِ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي وَالسَّيْفِ وَالرَّمْحِ وَالْقِرطَاسُ وَالْقَلَمُ⁴⁷

⁴⁴ "ميسون الشريعة،" البنية الدرامية في شعر عبد الرزاق عبد الواحد" (رسالة ماجستير، جامعة جرش، 2015)، 41.

⁴⁵ عبد الواحد، ديوان القصائد، 17.

⁴⁶ أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1981)، 331.

⁴⁷ المتنبي، ديوان المتنبي، 332.

وينبغي لنا الإشارة هنا إلى أن بعض النقاد المعاصرين يعيبون على الشاعر المعاصر توظيفه لألفاظ الشعر القديم في شعره، لأن إحساس الشاعر يختلف من عصر إلى عصر، فما من جيل يمكن أن يحس بنفس الطريقة التي كان يحس بها من سبقوه. غير أننا نرى أن التشابه بين بعض المعاني والصور عند الشاعر وبين معاني بعض الشعراء الأقدمين وصورهم ناتج عن التذكر التلقائي المعتمد على فكرة تداعي المعاني أو نتيجة الاستدعاء الهادف، فلا يؤخذ على الشاعر تأثره بمن سبقه سواء في صور فنية أو معنى من المعاني الأدبية. بل على العكس فقد يكون التأثر عاملاً من عوامل التميز والإتقان، فالشاعر يستخدم رصيده الثقافي والفني بجوار موهبته ليخدم فنه، ويأتي لقارئه بأروع الصور الفنية وأعظمها أثراً في النفس فيتمكن من التأثير فيه، لا سيما إذا أحسن الشاعر توظيفه وتفاعل معه بإحساسه، فمزجه بالتجربة المعاصرة بصورة لا تبدو مصطنعة أو متكلفة.

كما تأثر شاعرنا بالكاتب والشاعر الأندلسي الشهير (ابن زيدون)، فعندما نتتبع قصائده نلاحظ اعتماده على حرف النون الروي، متأثراً بنونية ابن زيدون الشهيرة في وزنها وقافيتها، وكذلك نلاحظ أن الشاعر يستمد من الشاعر الأندلسي العديد من الصور والمعاني، فكان يستحضر ألفاظ النونية ومعانيها في قصائده، والأمثلة

مغرورقات بلا دمع مآقينا نسعى إليكم ولا ترقى مراقينا
 وحين نذكركم نسى مولجنا فلا يظل سواكم في محانينا
 يا خيزنا ليت منكم سائلاً فبنا شوقاً إليه .. نناجي أو يناجينا
 على ذلك عديدة في شعر عبد الرزاق، منها ما ورد في قصيدة «نجيتكم حد جرف الموت» فيقول الشاعر⁴⁸:
 فيبدو للقارئ من الوهلة الأولى أن الشاعر استمد المعاني السابقة من قصيدة ابن زيدون، لا سيما قول الشاعر الأندلسي⁴⁹:

بنتم وبنا فما ابتلت جوانحنا شوقاً إليكم ولا جفت مآقينا
 نكاد حين تُناجيك ضمائرنا يقضي علينا الأسى لولا تأييدنا
 فالقصيدة تعبر عن عاطفة الشاعر وتصور الحال التي عانى منها جراء الغربة وفراق الأحبة، وهي التجربة نفسها والحال ذاتها التي عاشها الشاعر الأندلسي مع اختلاف الزمان والمكان.

كما نلاحظ في هذه القصيدة أن الشاعر لم يلتزم بجنس شعري واحد في القصيدة، بل مزج فيها بين شعر التفعيلة والشعر العمودي، وإن كان شعر التفعيلة هو الغالب عليها، وكأن الشاعر كان يعمد إلى النظام

⁴⁸ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 4: 34.

⁴⁹ ابن زيدون الأندلسي، ديوان ابن زيدون، دراسة وتهذيب: عبد الله سنده (بيروت: دار المعرفة، 2005)، 12.

العمودي على غرار قصيدة النونية كلما اشتد الحنين به؛ وذلك لما تشي به من ألفاظ ومعاني مثنخة بالحنين الاغتراب، فقد كان حدس الشاعر وصدق إحساسه يحيله في كل مرة إلى النونية.⁵⁰

كما يعد الشاعر العراقي المعاصر (الجواهري) من الشعراء الكبار الذين لا يقل تأثيرهم في شعر عبد الرزاق عبد الواحد عن الشعراء القدامى، وقد أكد ذلك الشاعر نفسه، فكان شديد الحب للجواهري، فهو شيخه ومعلمه الأقرب إلى قلبه ونفسه، ومما يعكس تأثره به أنه ترك نظم الشعر من العام 1963 إلى العام 1968، بعد أن فقد إيمانه بكل شيء، وما عاد إلى الشعر إلا مع عودة الجواهري إلى العراق. وكثيرا ما كان الشاعر يأنس بالثشبه بالجواهري في شعره، فكان يستحضر معانيه وأفكاره، ويحاول رسم صورته، يقول الشاعر حين ترك الجواهري العراق إلى المهجر: في فجر يوم سفره حين سمعت به، بين الحسرة والدموع كتبت له قصيدتي (ياخال عوف) على أعتاب قصيدته (يا أمّ عوف) التي يقول فيها:

يا أمّ عوفٍ وما يدريك ما خَبَّأْتُ لنا المقادير من عُقبى، ويُدْرينا؟
قلت له:

مفازةٌ هي نطويها وتطوينا جدّي خُط فلقد جدّ السُرى فينا!
لاغابةُ الشُّوكِ أثرتُها عرائشُنا ولا الهجيرة أغنتها سواقينا؟
والقصيدة طويلة تقع في أكثر من ثمانين بيتا ومنها هذا المقطع جوابا على تساؤله في قصيدته:⁵¹

يا أمّ عوفٍ وما يدريك ما خَبَّأْتُ لنا المقاديرُ من عُقبى، ويُدْرينا؟
يا خال عوفٍ ألا أنبيك ما خَبَّأْتُ لنا المقاديرُ ممّا كنتَ تنبينا؟
أنبيك أنا بعين نصفٍ مغمّصةٍ نغفو، وبالكفِّ فوق الكفِّ تَطْمينا⁵²

فيبدو لنا من هذه القصيدة وغيرها من شعر عبد الرزاق عبد الواحد أنه قد تأثر تأثرا واضحا بشاعر العرب الأكبر (الجواهري)، فكان يستحضر الكثير من المعاني والصور التي تروقه في شعر شيخه، ويعارضه أحيانا في بعض القصائد كما في القصيدة السابقة.

⁵⁰ سبقاق، "جماليات المفارقة في شعر عبد الرزاق عبد الواحد"، 93.

⁵¹ عبد الرزاق عبد الواحد، "لكرياتي 28"، جريدة الزمان، العدد 4952، 16 نوفمبر 2014، 9.

⁵² عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 4: 34.

ومن المأثور الشعبي استمد الشاعر حكاية شهيرة، وبنى عليها ملحمة شعرية رائعة بلغت خمسة وثمانين بيتاً، وهي قصيدة «يا صبر أيوب»⁵³ تناول فيها صبر الوطن وأهله على الصعاب والمحن التي عصفت بهم، وقد ذكر الشاعر ذلك فذيل عنوانها بهذه العبارة: « من مأثور حكاياتنا الشعبية، أن مخرزا نسي تحت الحملولة على ظهر جمل..» ثم استهلها بالأبيات الآتية:

قالوا وظلّ.. ولم تشعر به الإبلُ يمشي، وحاديّه يحُدو.. وهو يحتملُ..
ومخرز الموتِ في جنبه ينشتل حتّى أناخ بباب الدار إذ وصلوا
وعندما أبصروا فيض الدّما جفّوا صبر العراق صبور أنت يا جمل!

فاستمد الشاعر الصورة في مطلع هذه القصيدة من «الموال الشعبي» الشهير:

جمل حداه ألم تحت الجمل مَدّاري

لا الجمل بيقول آه ولا الجمال به داري

داري علي بلوتك يا اللّي ابتليت داري⁵⁴

لقد استخدم الشاعر الرمز في الحكاية الشعبية، فاستخدم رمز الجمل الذي يعبر عن العراق، والجمال وهو أقرب الناس إلى الجمل ويجب أن يشعر به ويرمز هنا إلى أهل العراق، والجمل والجمال في الموال الشعبي يعبران عن الصبر وقوة التحمل من ناحية، والقهر والثورة من ناحية أخرى.

وهكذا استطاع بمهارة فائقة أن يوظف هذا المأثور لينقل للقارئ العربي تجربة من أروع تجاربه الشعرية، يعكس فيها مكابدة العراق ومعاناته عبر التاريخ، ويتلمس فيها كذلك أوجاع الوطن العربي، فكان المأثور الثقافي والشعبي عاملاً بالغ الأهمية في بناء صور من أروع الصور الشعرية في قصائد الشاعر.

خاتمة

يمكن أن نخلص من هذه الدراسة إلى بعض النتائج، لعل أبرزها ما يلي:

- اعتمد الشعراء العراقيين اعتماداً كبيراً على توظيف التراث العربي في نصوصهم الشعرية، والشاعر عبد الرزاق عبد الواحد أبرز أولئك الشعراء الذين وظفوا التراث بأنواعه في شعرهم توظيفا بديعاً؛ مما ساهم في ثراء تجاربه الشعرية وتنوع روافدها.

⁵³ عبد الواحد، الأعمال الشعرية الكاملة، 3: 187.

⁵⁴ نبيلة إبراهيم، الإنسان والكون في التعبير الشعبي (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 2008)، 202.

- اعتمد الشاعر على ثلاثة أنماط رئيسة من أنماط التراث العربي، وهي: التراث الديني والتراث التاريخي، والتراث الأدبي والشعبي، وكان حضور التراث الديني في ديوانه الشعري حضورا مميزا، فقد استقى الشاعر من ينابيع المعتقد الديني الكثير من النصوص الدينية، واستطاع أن يوظفها في شعره بمهارة فائقة، فاستمد من القرآن الكريم بعض المعاني والصور، واستدعى الكثير من الشخصيات والرموز الدينية التي تحظى بمنزلة رفيعة في قلوب المسلمين كالأنبياء والصحابة، وغيرهم، ووظف ذلك كله لخدمة نصه الشعري.
- نجح الشاعر في توظيف الموروث التاريخي في شعره، فنجح في استدعاء الوقائع التاريخية وتوظيفها في قصائده توظيفا يناسب الحدث المعاصر ويستحضره في الذهن، فكان لهذا الاستدعاء أثر بالغ في إثارة ذهن المتلقي، للتركيز على العلاقة التي تربط بين تلك الأحداث التاريخية، وبين الأحداث المعاصرة التي يقصد الشاعر تصويرها.
- وظف الشاعر التراث الأدبي والشعبي بحنكة بالغة، فكان مميزا في اختيار النماذج الأدبية التي وظيفها في شعره، كما كان للأدباء الكبار الذين أثروا ديوان الشعر العربي بشعرهم حضورا كبيرا في قصائد عبد الرزاق عبد الواحد، فكانت أبرز روافده التراثية من الأدبي العربي هي النماذج الرائدة التي تعد مثلا يحتذى به في الشعر العربي.

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

القرآن الكريم.

إبراهيم، نبيلة. *الإنسان والكون في التعبير الشعبي*. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، 2008.

إبراهيم، نمر موسى. "توظيف الشخصيات التراثية في الشعر الفلسطيني المعاصر". *مجلة عالم الفكر* 33،

العدد 2 (2004): 117-156

أبو زيد، نصر حامد. *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*. ط 7، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

ابن زيدون الأندلسي. *ديوان ابن زيدون*، دراسة وتهذيب: عبد الله سنده. بيروت: دار المعرفة، 2005.

- أطيمش، محسن. دبر الملاك دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر. بغداد: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1982.
- البادي، حصة عبد الله سعيد. التناص في الشعر العربي الحديث، البرغوثي نموذجاً. عمان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2009.
- البويرج، صباح نجم الله. "التواصل بالتراث في شعر عبد الرزاق عبد الواحد." رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1987.
- تودوروف، تزفيتان. الشعرية. ط 2، ترجمة شكري المبخوت. المغرب: دار توبقال، 1990.
- حليبي، أحمد. التناص بين النظرية والتطبيق. سوريا: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007.
- حمود، ماجدة. "التراث النقدي وقراءة التراث المعاصرة." مجلة التراث العربي 13، العدد 50 (1993): 120-129.
- زايد، علي عشري. استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر. القاهرة: دار الفكر العربي، 1997.
- سباق، صليحة. "جماليات المفارقة في شعر عبد الرزاق عبد الواحد، دراسة من منظور أسلوبية التلقي." رسالة ماجستير، جامعة محمد لمين دباغين، 2016.
- الشريعة، ميسون سليمان. "البنية الدرامية في شعر عبد الرزاق عبد الواحد." رسالة ماجستير، جامعة جرش، 2015.
- الضاوي، عرفات. التراث في شعر رواد الشعر الحديث. دبي: مطابع البيان التجارية، 1998.
- العايب، يوسف. "آليات استدعاء النص القرآني ودلالات توظيفه في شعر مفدي زكريا." جامعة 9 أيلول: مجلة كلية الإلهيات، العدد 43، (2016): 305-330.
- عباس، إحسان. فن الشعر. لبنان: دار بيروت للطباعة والنشر، 1955.
- عبد الواحد، عبد الرزاق. الأعمال الشعرية الكاملة. مجلد 1. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2000.
- عبد الواحد، عبد الرزاق. الأعمال الشعرية الكاملة. ط 2، مجلد 2. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2000.
- عبد الواحد، عبد الرزاق. الأعمال الشعرية الكاملة. مجلد 3. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2001.

عبد الواحد، عبد الرزاق. الأعمال الشعرية الكاملة. ط 2، مجلد 4. بغداد: دار الشؤون والثقافة العامة، 2002.

عبد الواحد، عبد الرزاق. ديوان الصوت. ط 2، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2008.

عبد الواحد، عبد الرزاق. ديوان القصائد. ط 2، بغداد: مطبعة زياد، العراق، 1997.

عبد الواحد، عبد الرزاق. ديوان قمر في شواطئ العمارة. دمشق اتحاد الكتاب العرب، 2005.

عبد الواحد، عبد الرزاق. "تكرياتي 7." جريدة الزمان، العدد 4934، 23 أكتوبر 2014.

عبد الواحد، عبد الرزاق. "تكرياتي 28." جريدة الزمان، العدد 4952، 16 نوفمبر 2014.

عبد الواحد، عبد الرزاق. "المطعون لا يفلسف طعنته." جريدة الرأي، 16 يناير 2009.

عصفور، جابر. قراءة التراث النقدي. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية، 1991.

فاضل، جهاد. قضايا الشعر الحديث. بيروت: دار الشروق، 1984.

المتنبي، أبو الطيب أحمد بن حسين. ديوان المتنبي. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1981.

نظري، يوسف، وعلي حيدري. "دراسة أنواع التوظيفات في شعر عبد الرزاق عبد الواحد واستدعاء الإمام الحسين في شعره." جامعة بغداد: مجلة الآداب، ملحق 1، العدد 127، (2018): 190 – 175.

الهاشمي، أثير محسن. "جدلية التراث والمعاصرة في المسرح الشعري، الحر الرياحي لعبد الرزاق عبد الواحد أنموذجاً." جريدة الزمان، العدد 4326، 10 أكتوبر 2012.

Kaynakça/References

Kur'an-ı Kerim

Abbas, İhsan. *Fennu 'ş-Şi'r*. Lübnan: Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1955.

Abdulvahid, Abdurrezzak. "Elmatuon le yufilsifu taenethu." *Cerîdetu'r-Ra'yi*, Mulhaku'r-Ra'yi's-sekâfî, no. 4952, 4326 (2014).

Abdulvahid, Abdurrezzak. "Zikrayati 28." *Cerîdetu'z-Zemân*, no. 4952, 16 Kasım 2014.

Abdulvahid, Abdurrezzak. "Zikrayati 7." *Cerîdetu'z-Zemân*, no. 4934, 23 Ekim 2014.

- Abdulahid, Abdurrezzak. *Divânu Kamer fi Şevâti'l-'imâra*. Dimeşk: İttihâdu'l-Küttâbi'l-'Arab, 2005.
- Abdulahid, Abdurrezzak. *Dîvânu'l-Kasâid*. 2. Bs. Bağdat: Matbaa'tu Ziyât, 1997.
- Abdulahid, Abdurrezzak. *Dîvanu's-Savt*. Dimeşk: İttihâdu'l-Küttâbi'l-Ârabî, 2008.
- Abdulahid, Abdurrezzak. *el-A'mâlu'ş-Şi'riyye'l-Kâmile*. 1 cilt. 2. bs. Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûn ve's-Sekâfeti'l-'Âmme, 2000.
- Abdulahid, Abdurrezzak. *el-A'mâlu'ş-Şi'riyye'l-Kâmile*. 2 cilt. Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûn ve's-Sekâfeti'l-'Âmme, 2000.
- Abdulahid, Abdurrezzak. *el-A'mâlu'ş-Şi'riyye'l-Kâmile*. 3 cilt. Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûn ve's-Sekâfeti'l-'Âmme, 2001.
- Abdulahid, Abdurrezzak. *el-A'mâlu'ş-Şi'riyye'l-Kâmile*. 4 cilt. 2. bs. Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûn ve's-Sekâfeti'l-'Âmme, 2002.
- Abu Zaid, Nasr Hamed. *İşkâliyyâtu'l-Kirâeti ve'l-Âliyyâtu't-Te'vil*. 7. bs. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005.
- Asfûr, Câbir. *Kirâetu't-Turâsi'n-Nakdi*. Kahire: 'Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-İctima'iyye, 1991.
- Atmesh, Mohsen. *Dîru'l-Melâk, Dirâsetu'n-Nakdiyye li'z-Zavâhiri'l-Fenniyye fi'ş-Şi'ri'l-Irâkiyyi'l-Mu'âsir*. Bağdat: Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, 1982.
- Badi, Hessa Abdullah Saeed. *et-Tenâssu fi'ş-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadîs, el-Bergûsî Numûzecen*. Amman: Dâru Kunuzi'l-Ma'rife li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2009.
- ed-Dâvî, Arafat. *et-Turâsu fi Şi'ri Ruvvâdi'ş-Şi'ri'l-hadîs*. Dubai: Metâbi'u'l-Beyân't-ticâriyye, 1998.
- el-'Âyib, Yusuf. "Müfdî Zekeriyâ'nın şiirlerind Kur'ân metninin kullanım keyfiyeti vemanaları." *Dokuz Eylül Üniversitesi: İlahiyat Dergisi*, no. 43, (2016): 305 – 330.
- el-Buveyrac, Sabah Najmallah. "et-Tevâsul bi't-Turâsi fi Şi'ri Abdurrezzak Abdulvahid." Yüksik lisans tezi, Ürdün Üniversitesi, 1987.
- el-Haşimî, Esîr Muhsin. "Cedeliyyetu't-Turâsi ve'l-Mu'âsarati fi'l-Masrahi'ş-Şi'rî, el-Hurru'r-Riyâhi li Abdurrezzak Abdulvahid Unmûzecen." *Cerîdetu'z-Zemân*, no. 4326, (2012).

- el-Mütenebbi, Ebu't-Tayyib Ahmed b. Huseyn. *Dîvânu'l-Mütenebbî*. Beyrut: Dâru Beyrut li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1981.
- eş-Şerîa, Maysoon Suleiman. "el-Binyetu'd-dirâmiyye fî şî'ri Abdurrezzak Abdulvahid." Yüksek lisans tezi, Jerash Üniversitesi, 2015.
- Fâdıl, Cihât. *Kadâye 'ş-Şi'ri'l-Hadis*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1984.
- Halebi, Ahmed. *et-Tenâssu Beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbîk*. Suriye: el-Heyetu'l-Âmmetu's-Sûriyye li'l-Kitâb, 2007.
- Hamûd, Mâcide. "et-Turâsu'n-Nakdî ve Kırâet 't-Turâsetu'l-Muâsıra." *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî*, no. 50, (1993): 120-129
- İbn Zaydun Al-Andalusî. *Dîvanu ibni Zeydûn*. Tahkik Abdullah Sanadah. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İbrahim, Asil. *el-İnsân ve-l'kevn fi-t'ta'bîri's-ş-a'bî*. Kahire: el-Mektebetu'l-Akademîyye, 2008.
- İbrahim, Nimr Musa. "Tevzîfu'ş-Şahsiyyâti't-Turâsiyyeti fi'ş-Şi'ri'l-Listîniyyi'l-Mu'asır." *Mecelletu 'âlemu'l-Fikr* 33, no. 2 (2004): 117-156
- Nazrî, Yusuf; Haydarî, Ali. "Dirâsetu Envâ'i't-Tevzîfâti fî Şi'ri Abdurrezzak Abdulvahid ve İstid'â'i'l-İmami'l-Huseyni fî Şi'rihi." *Câmiatu Bağdat: Mecelletu'l-âdâb*, ek.1, no. 127 (2018): 175 – 190.
- Sebbaq, Saliha. "Cemâliyyâtu'l-Muferrikatu fî Şi'ri Abdurrezzak Abdulvahid, Dirâsetün min manzûrin Uslûbiyyeti't-telakkî." Yüksek lisans tezi, Muhammad Lamine Dabbaghin Üniversitesi, 2016.
- Todorov, *Tzfitan. Aş-şî'riyye*. Çeviren Sükri el-Mebhût. 2. bs. Fas: Dar Tûbkal, 1990.
- Zeyd, Ali Ashry. *İstid'âu'ş-Şahsiyyâti't-Turâsiyyeti fi'ş-Şi'ri'l-Arabîyyi'l-Mu'asır*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

Modern Dönem Çeviri Faaliyetlerinin Arap Edebiyatının Gelişimine Katkısı

The Contribution of Translation Activities in Modern-Era to the Development of Arabic Literature

Harun ÖZEL*^{ORCID} & Youssoufa SOUMANA**^{ORCID}

* Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye.

E-mail: harunozel46@hotmail.com

^{ORCID}<https://orcid.org/0000-0003-2775-5078>

**Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye.

E-mail: youssoufa@hotm.com

^{ORCID}<https://orcid.org/0000-0002-3133-579X>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

Harun ÖZEL,
Dr. Öğr. Üyesi, Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Kahramanmaraş, Türkiye.

Submission/Başvuru:

19 Nisan/April 2023

Acceptance /Kabul:

21 Eylül/September 2023

Citation Atf/:

ÖZEL, Harun ve Youssoufa SOUMANA. "Modern Dönem Çeviri Faaliyetlerinin Arap Edebiyatının Gelişimine Katkısı." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 249-280.

Öz

Arap dünyasında çeviri hareketleri ilk olarak Emevîler döneminin sonlarında ve Abbâsîler döneminin başlarında gelişmeye başlamıştır. Bu faaliyetlerin özellikle Halife el-Me'mun (ö. 218/833) döneminde büyük bir gelişme göstererek kurumsal bir boyut kazanması, o dönemde Arap dilinin gelişmesini sağlayan en önemli faktörlerden biri olmuştur. Benzer şekilde 19. yüzyılın başlarında Mehmet Ali Paşa (ö. 1849) döneminde askerî ve teknik alanlarda başlatılan tercüme faaliyetleri, zamanla tarih, coğrafya, felsefe gibi hemen her alanda kendisini göstermiş; 1870'lerden sonra özellikle edebî eserlerin tercümesinde büyük bir artış olmuştur. Arap dünyasının kültürel ve fikri bağlamda modern Batı uygarlığı ile iletişim kurmasını sağlayan bu tercüme faaliyetleri, Mısırlı okuyucuları yalnızca Avrupa yazım teknikleri, yeni yazım türleri ve üslupları ile tanıştırmakla kalmamış; Abbâsîler döneminde altın çağına ulaştıktan sonra gerileme dönemine giren Arap edebiyatının yeniden şahlanmasında aktif rol oynayan en önemli etkenlerden biri olmuştur. Bu etkilenmeyle beraber duyguları ifade aracı olan şiir ve nesir geleneksel kalıplarından çıkarılarak çağın insanının duygularını aktarabileceği modern kalıplara dökülmeye başlanmış; tiyatro, roman ve makale gibi yeni türler ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasının önemli merkezlerinden biri olan Mısır'da başlayan çeviri faaliyetlerinin Arap edebiyatının gelişimine katkıları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Mısır, Tercüme, Tiyatro, Roman, Makale.

Abstract

Translation movements in the Arab world first began to develop at the end of the Umayyad period and the beginning of the 'Abbāsids period. The fact that these activities gained

an institutional dimension, especially during the period of Caliph al-Ma'mūn (d. 218/833), was one of the most critical factors that enabled the development of the Arabic language at that time. Similarly, the translation activities initiated in the military and technical fields during the reign of Muḥammad 'Alī Paşa (d. 1849) at the beginning of the 19th century and in the course of time emerged in almost every field, such as history, geography, and philosophy. After the 1870s, there was a tremendous increase in the translation of literary works. These translation activities, which enabled the Arab world to communicate with the modern Western civilization in a cultural and intellectual context, not only introduced Egyptian readers to European writing techniques, new writing styles, and modes, but have also been one of the most critical factors that played an active role in the revival of Arabic literature, which entered the period of decline after reaching its golden age in the 'Abbāsīd period. Along with this influence, poetry and prose, which are means of expressing emotions, were removed from their traditional patterns and transformed into modern forms that people in that era could convey their emotions and new genres such as drama, novels, and articles emerged. This study discussed the contribution of the translation activities emerged in Egypt to development of Arabic literature.

Keywords: Arabic Language and its Rhetoric, Egypt, Translation, Theatre, Novel, Article.

Extended Abstract

One of the brightest periods of Arabic literature was the 'Abbāsīd era. The greatest role in this was played by the 'Abbāsīd caliphs who were fond of knowledge and literature, and who encouraged the translation of Greek, Persian and Indian cultures into Arabic, with these activities gaining an institutionalized dimension over time. Thanks to these translations from different civilizations, the center of the Abbasid caliphate became a center of attraction to which seekers of knowledge and teachers from all over the Islamic world flocked. In this atmosphere, great developments took place in the fields of Islamic sciences and literature and literature underwent a process of renewal in terms of content, and thus new genres emerged in both poetry and prose.

Arabic literature entered a period of stagnation after the 'Abbāsīd period. Although it entered a period of great collapse in the periods of Mamluks and Ottoman State, its resurgence was possible thanks to the translation activities from Western languages initiated by Muḥammad 'Alī Paşa, who served as an Ottoman governor in Egypt, one of the most important centers of the Ottoman state, at the beginning of the 19th century. Although many Arab researchers, out of admiration for the West, associate the modernization of Arabic literature with the translation movement initiated under Napoleon Bonaparte, it does not seem logical to relate it to the development of Arabic literature, since these translations were merely the translation of official documents to establish the French mandate.

Muḥammad 'Alī Paşa, who desired to raise Egypt to a level where it could compete with the contemporary Western world, first of all believed that this was possible by transferring Western science, culture, technique and civilization to the Arab world. To realize this dream, he sent student delegations to Europe to learn

Western sciences and translation techniques. He obliged these students, who completed their education and returned to Egypt, to translate at least one work they learned in the West. He also brought specialized educators from the West and assigned them to schools, especially for foreign language education. By using Syrian immigrants both as translators for foreign teachers and as translators of Western textbooks, the transfer of culture and science was not interrupted in the slightest. He then crowned these translation activities by opening the Madrasat al-*Alsun* and *Kalem al-Tarjama*. In these two institutions, many works of science, mathematics, history, medicine, geography, storytelling and literature were translated from four different branches, and the modernization process of Arabic literature began to rise on very solid foundations. From the very beginning, Muḥammad ‘Alī Pasha placed Rifā’a al-Ṭaḥṭāwī, who was fluent in French and known for his fondness of Arabic literature, at the center of these activities in order to carry out the translation activities smoothly. In addition to the many scholars he trained, Rifā’a al-Ṭaḥṭāwī contributed greatly to the development of Arabic literature by translating more than two thousand works written in Western languages into Arabic with his students during his tenure at the Madrasat al-*Alsun* and *Kalem al-Tarjama*, which led Arabs to regard him as the pioneer of the Naḥḍa movement.

After Muḥammad ‘Alī Pasha, there was a decline in translation activities under his sons. However, when his grandson Kḥedive Ismā’īl became governor, he restored translation activities back to the bright days of his grandfather's era. Moreover, Kḥedive Ismā’īl's promises of attractive rewards to literary figures and writers who would engage in writing and translation and his granting them a wide range of freedom paved the way for many literary figures to settle in Egypt. In this context, Syrian literary figures who migrated to Egypt in 1870 brought great dynamism to the translation of novels and short stories. The modernization process, the first seeds of which were sown during the reign of Muḥammad ‘Alī Pasha, began to bear fruit in the second half of the 19th century.

First of all, translation activities enriched the Arabic language by introducing many Western concepts such as *كلاسيكية* (classique), *دبلوماسية* (Diplomacy), *أوبرا* (opera), *بروفة* (prova/rehearsal), *أكاديمية* (academia), *ألبوم* (album), *سلطة* (salata) and *طاولة* (tavola).

Secondly, the emergence of Arabic literary figures who learned Western literature in the Western language or through translated works, and their dedication to reading Western literature and pondering over it, led to the abandonment of the

elaborate classical style and the development of a new and free style. Thus, long introductory sentences, praises, exaggerations, prayers, and double words, which often exhausted the writer's and the reader's efforts without achieving the purpose that the context prompted, were gradually abandoned; ornate prose written with the idea of making art was replaced by simple and plain narratives that prioritized thought, consisting of short sentences, reminiscent of the "golden language" of the Westerners.

Thirdly, translation activities introduced four new genres to Arabic literature: theater, story, novel and article. In these four genres, the period of translation and imitation continued for a long time. The increasing number of translations of stories and novels, which were published in newspapers and magazines on a daily, weekly and monthly basis, ensured the spread of Western novels and stories not only in Egypt but throughout the Arab world where newspapers and magazines reached. Arabs, who started to produce their own works at the end of the 19th century, could not completely get rid of the classical style in these works. With the beginning of the 20th century, they began to compose their own original works in each genre with a more understandable and easier style by European standards. To put it briefly, thanks to the translation activities of the modern period, Arabic literature reached an even brighter level than that of the 'Abbāsid period, and skilled literary figures, who made a name for themselves in each of their fields, appeared.

Modern Dönem Çeviri Faaliyetlerinin Arap Edebiyatının Gelişimine Katkısı

GİRİŞ

İçine kapanık bir şekilde yaşayan ve başka medeniyetlerle kaynaşmayan bir toplumun zayıflaması ve yok olması kaçınılmazdır. Uygarlık tarihine bakıldığında medeniyetler arası etkileşim döngüsünün farklı yollarla olduğu görülmektedir. Çağdan çağa farklılık gösteren bu iletişim ve etkileşim bazen savaşlar, bazen göçler bazen ticaret, bazen de turizm vb. aracılığıyla olmakla birlikte bilim, kültür ve medeniyetin aktarılmasında her zaman başvurulan en etkili araç, tercüme faaliyetleri olmuştur.¹

Cahiliye döneminin sonlarında Araplar, Yemen’de kurulan birkaç eski uygarlık istisna edilirse Mısır veya Pers uygarlığı gibi kendisine komşu olan diğer uygarlıklarla karşılaştırıldığında daha izole bir toplumdur. İslâmiyet’in gelişi ve olağanüstü bir hızla yayılmasıyla Araplar birkaç yıl içinde komşuları Mısır ve İran’ı da kapsayan İslâm devletini kurmuşlar ve bünyelerine kattıkları bu halklarla ırk, dil ve uygarlık açısından büyük bir ahenk yakalamışlardır. Ancak İslâm devletinin birinci asrı, devletin temellerini sağlamlaştırmaya yönelik çabalarla geçtiği için Romalıların ve Perslerin bilimlerini aktarmak için yeterli fırsatı bulamamışlardır.²

Abbâsîler dönemine gelindiğinde iki büyük hükümdar Hârûn Reşid (ö. 193/809) ve Me’mûn’un teşvikiyle tıp, astronomi, felsefe ve coğrafya gibi farklı pek çok alanla ilgili yabancı kitaplar Arapçaya tercüme edilmiştir.³ Bu çevirilerle farklı kültür ve medeniyetleri araştırma imkânı elde eden Müslümanlar, çok geçmeden kendilerine özgü bilim dallarını oluşturarak karanlık orta çağda yaşayan Avrupa’yı da aydınlatacak olan İslâm medeniyetini kurup altın çağına ulaştırmayı başarmışlardır. Ortaçağda Batılıların İslâm medeniyetini Avrupa’ya taşıyabilecekleri en güçlü araç tercüme olduğu için Müslüman müelliflerin kitaplarının büyük bölümü bazı Avrupa dillerine özellikle de o asırdaki bilim ve eğitim dili olan Latinceye tercüme edilmiştir. Üstelik İtalya başta olmak üzere bazı

¹ Cemâluddîn eş-Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme fi Mısr fi ahdi’l-hamleti’l-Fransiyye* (Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2017), 9-10.

² eş-Şeyyâl, *Târîhu’t-terceme*, 10.

³ Abbâsîler Dönemindeki Çeviri Faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bk. Muammer Sarıkaya, “Mezhep Çatışmaları ve Şehirlerin Rekabeti Arasında Yok Olan Bir Kütüphane ve Çeviri Kurumu: Rakkâde Beytülhikme’si,” *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 16, no. 1 (2021): 157-173; Beşşâr Abdulcebbar Şebîb, “Birinci Abbasi Devleti Döneminde Arapça İslâmî Bilgilerin Avrupa’ya Taşınmasında Tercüme Faaliyetlerinin Rolü,” çev. Harun Özel, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi / the Journal of Academic Social Sciences* 28, no. 28 (2016): 412-412.

üniversitelerde kaynak olarak Arapça kitaplar okutulmuş; Arap hocalar ders vermeye başlamıştır.⁴ Abbâsîler döneminden sonra tercüme faaliyetleri 19. asra kadar bazı bireysel çalışmalardan öteye gitmemiştir. Mehmet Ali Paşa dönemine geldiğinde ise ilim, edebiyat ve güzel sanatların gelişmesi; halkların birbirleriyle daha çabuk kaynaşması ve buluşması; ülkelerin kalkınma isteği; *Medresetü'l-Elşün* gibi okulların kurularak tercümenin teşvik edilmesi; sosyal kalkınma ve tercüme faaliyetlerine katkı yapacağı düşünülerek Avrupa'ya öğrenci heyetlerinin gönderilmesi gibi nedenlerden dolayı tercüme faaliyetleri yeniden sistematik bir hale gelmiştir.⁵

Kültürel veya fikrî öğelerin aktarımında en önemli araçlardan biri kabul edilen ve farklı çağlarda etkinliğini sürdüren tercüme faaliyetleri, geçmişi anlamada ve günümüzdeki sorulara cevap bulma hususunda büyük bir öneme sahiptir.⁶ “19. yüzyıl çeviri faaliyetlerinin Arap edebiyatının gelişimine katkıları” şimdiye kadar bütüncül bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu çalışmada 19. yüzyılda Mısır'da Batı dillerinden Arapçaya yapılmış çok yönlü ve zengin tercüme mirasının incelenmesi ve modern Arap edebiyatının oluşumuna etkilerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu etkileri daha iyi anlayabilmek için öncelikle tercüme faaliyetleri öncesinde Arap edebiyatının ne durumda olduğuna göz atmak yerinde olacaktır.

1. MODERN DÖNEM ÇEVİRİ FAALİYETLERİ ÖNCESİ ARAP EDEBİYATININ DURUMU

18. asrın sonlarında Osmanlı devletine bağlı olan Mısır ve diğer Arap ülkelerinde birkaç asırdan beri süregelen siyasi istikrarsızlık, sosyoekonomik yaşamın yanı sıra ilmî ve edebî çalışmaları da olumsuz manada etkilemiştir. Şöyle ki, evvelce öğrencilere ve ilim adamlarına tahsis edilen vakıf mallarının azaltılması nedeniyle Ezher Üniversitesi'nin öğrencileri dağılmış; sınırlı bir kadro dışında ilme rağbet eden kalmamıştır. Yöneticilerin edebî zevkten yoksun ve şiire teşvik etmeyen kişilerden olması ise, şairlerin geçimlerini temin için başka mesleklere yönelmesine neden olmuştur. Maddi imkânsızlıklara ek olarak ilim adamlarının yurt dışına çıkmalarına bile izin verilmeyecek kadar özgürlüklerinin kısıtlanması, Mısır merkezli olarak Arap dünyasında ilim ve edebiyatı bitme noktasına getirmiştir. Siyasal atmosferin etkisiyle düşünsel yetileri atıl hale gelen mevcut ilim adamları da hayatın gerçeklerini ifade edecek çağa uygun araştırma yöntemlerini

⁴ eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme*, 10-11.

⁵ Abdulgaffâr Hâmid Hilâl, *el-'Arabiyye haşâişuhâ ve simâtuha* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2004), 421-422.

⁶ Meral, Arzu. “Kahireden Avrupa'ya Açılan Kapı: Medresetü'l-Elşün (Diller Okulu, 1835),” *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, no. 37 (2011): 97-98.

bilemedikleri için toplumla aralarında yabancılaşma olmuştur.⁷ Ayrıca Abbâsiler ve kendilerine daha yakın olan Memlûkler döneminde yazılmış olan ilmî kitaplarla aralarındaki bağ kopmuştur.⁸ Erozyona uğramış bu alt yapının, fikir ve edebiyat alanındaki olumsuz etkileri hem nesir hem de şiirde kendini göstermiştir. Şairler, sanatsal ve estetik değerlerden yoksun, süslü anlatımlarla dolu şiirler nazmetmeye başlamışlardır. Açıkçası, özgün eserler üretebilecek ilim erbabı kalmayınca, bu alanda yapılanlar, büyük ölçüde daha önce yazılmış olan eserleri özetlemek, muhtasar eserleri şerh etmek, şerhlerine haşiyeler yazmak, haşiyelere de takrir adıyla not düşmekten ibaret kalmıştır. Böylece, anlatılmak istenen ana unsurlara belirsizlik hâkim olmuş, konularda karmaşa meydana gelmiş, ifadeler giriftleşmiş, müellifin amacı bu karmaşa içinde kaybolup gitmiştir.⁹ İlim ve edebiyatın gerilediği bu süreçte Napolyon'un (ö. 1821) Mısır'ı işgaliyle başlatılan tercüme faaliyetleri, Mısırlılar üzerinde şok etkisi yaratmış, uzun süredir uyudukları derin uykularından uyanıp kendilerine gelmelerini, Batı dünyası ile aralarındaki mesafenin büyüklüğünü fark etmelerini sağlamıştır.¹⁰

2. MODERN DÖNEM ÇEVİRİ FAALİYETLERİ VE ARAP EDEBİYATI

2.1. Napolyon Bonapart Dönemi (1798-1801)

Modernleşmenin ilk evresi, Fransızların 1798 yılında Napolyon öncülüğünde Mısır'ı işgal etmesiyle başlamış ve yaklaşık üç yıl sürmüştür.¹¹ Bu işgalin, modernleşme bakımından, Batı ile Arap dünyası arasındaki ilişkilerin dönüm noktasını oluşturduğu kabul edilmektedir.¹² Napolyon, Mısır'ı işgal etmeye gelirken, tarih, edebiyat ve kimya gibi çeşitli ilim dallarında uzman olan yaklaşık 400 Fransız bilim adamına ek olarak,¹³ emirleri ve genelgelerini çevirecek, büroların kayıtlarını tutacak, mahkûmlar ile hâkimler arasındaki konuşmalara aracılık edecek, çoğu Müslüman denizcilerden oluşan yabancı mütercimleri de beraberinde getirmiştir.¹⁴ Çok geçmeden Fransız akademisi tarzında Mısır bilim

⁷ Mehmet Yalar, *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2009), 47-48.

⁸ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısır* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, ty.), 20.

⁹ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 20; Yalar, *Modern Arap Edebiyatı*, 48.

¹⁰ Yalar, *Modern Arap Edebiyatı*, 51.

¹¹ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 12.

¹² Yalar, *Modern Arap Edebiyatı*, 44.

¹³ eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme*, 21; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 12-13; Mustafa Ergün, "Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaşması," *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, no. 3 (2015): 279; Eymen Meydân, Ebulyezîd eş-Şerķâvî ve Ahmed Şalâh Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-hadîş* (Şebeketu'l-Aluka, ty.), 8.

¹⁴ Sâlim el-'Aysî, *et-Terceme fî hîdmeti's-şekâfâti'l-cemâhîriyye* (Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1999), 16.

akademisi, kâğıt üretim atölyesi, matbaalar, araştırma merkezleri, iki Fransız okulu, bir tiyatro ve kütüphane inşa etmiştir. Mısır'da tercüme faaliyetleri Napolyon'un kurduğu bu akademideki Fransız bilim adamlarıyla başlamıştır.¹⁵ Napolyon, askerleriyle Mısır'ın dört bir yanını kontrol altına almaya çalışırken akademiye seçtiği 48 Fransız bilim adamı da Mısır'ın sosyolojik, coğrafik ve tarihi yapısını incelemek üzere araştırmalara koyulmuşlar; elde ettikleri sonuçları defterlerine kaydederek ileride hazırlayacakları eserler için önemli bilgiler derlemişlerdir.¹⁶ Nitekim bu araştırmaların bir sonucu olarak günümüz Avrupa'sında Modern Mısır hakkında bilinen tüm bilgilere temel teşkil eden *Description d'Égypte* (Mısır'ın Tasviri) adlı dokuz ciltlik bir eseri 1809-1825 yılları arasında Fransa'da yayımlamışlardır.¹⁷

Matbaada, yayınlar Arapça, Latince ve Yunanca basıldığı gibi süreli yayınlar ve bazı kitaplar da basılmaya başlanmıştır.¹⁸ Beş günde bir çıkarılan ve Fransız askerlere dağıtılan *Le Courier de l'Égypte* gazetesi Mısır'da çıkarılan ilk Fransızca gazetedir. Bunlara ek olarak Fransızlar, Mısırlı bilim adamlarının sempatisini kazanmak için akademideki çalışmaları onların istifadelerine ve seyrine sunmuşlardır.¹⁹ Tarihinde ilk kez laboratuvar, endüstriyel fabrikalar ve matbaa gibi modern tesisler ile kitap, gazete, dergi gibi basılı yayınlara sahip olan Arap dünyası, bu sayede Avrupa'nın bilim ve kültürünü yakından tanıma fırsatı elde etmiştir.²⁰ Tüm bunlar başta dönemin ünlü tarihçisi ve bilgini Abdurrahman el-Cebertî (ö. 1825), Mısırlı şair es-Seyyid İsmail el-Ḥaşşâb (ö. 1815) ve dönemin seçkin edebiyatçılarından Hasan el-'Atṭâr (ö. 1834) gibi bazı Mısırlı aydınların dikkatini çekmiş ve Fransız bilim adamlarıyla yakından iletişim kurmalarına olanak sağlamıştır.²¹

Fransızlara hayranlığıyla bilinen el-Cebertî; es-Seyyid İsmail el-Ḥaşşâb'ın Napolyon'un kurduğu akademideki tercüme heyetinden biri olan bilgin Raige ve Arapça ilimlere ilgisiyle bilinen başyazar hakkında şiir nazmettiğini söylemiş ve aralarındaki ilmî dostluğu şu sözleriyle ifade etmiştir: "*Fasih Arapça bilen başyazar edebî nükteleri öğrenmeye ve Arapça şiirleri ezberlemeye istekliydi. Her ikisi de Arap edebiyatına düşkün oldukları için aralarında sıkı bir dostluk oluşmuştu.*" Hasan el-'Atṭâr da Fransız bilim adamlarının Arap dilini

¹⁵ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 13; eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme*, 21; Salih Zor, "Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017), 2; Meydân vd., *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîs*, 14.

¹⁶ eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme*, 20; Meydân vd., *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîs*, 14-15.

¹⁷ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 13.

¹⁸ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 13.

¹⁹ eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme*, 21-27.

²⁰ Zor, "Dîvân Grubu," 2.

²¹ eş-Şeyyâl, *Târîhu't-terceme*, 21.

öğrenmelerine yardımcı olduğu gibi kendisi de onların sanatlarından yararlanmışır. Batılıların ilminden oldukça etkilenen el-‘Attâr “*Fransızların ulaştıkları ilim ve sanata, kitaplarının çokluğuna ve halkın istifadesine sunulmasına hayranlığından dolayı ülkedeki ilim ve bilgilerin yenilenmesi gerektiğini*” ilk dile getiren aydınlardan biri olmuştur.²²

Fransız işgali bazı Mısırlı bilginlerin özellikle de yukarıda bahsedilen bu üç büyük üstadın zihinlerini uyandırmış, her birinin sanatını etkilemiştir. Örneğin el-Cebertî’nin Fransız işgalinden sonra yazdığı tarihle ilgili eseri, işgalden önceki eseriyle kıyaslandığında olay örgüsünü daha titiz ve daha eleştirel bir biçimde ele aldığı görülmektedir. Yine el-Ḥaşşâb’ın Fransızlardan etkilendikten sonraki şiirleri, içerik bakımından daha zarif ve üslup açısından akıcı bir hal almıştır. el-‘Attâr ise çağdaşlarından ayrılarak dînî ve lugavî araştırmaları bir kenara bırakmış, kendini tamamen edebiyat araştırmalarına adanmıştır. Bu alanda Muhammed ‘Ayyâd et-Ṭantâvî (ö. 1861), Muhammed Ömer et-Tûnisî (ö. 1857), Rifâ‘a et-Ṭahtâvî (ö. 1873) gibi öğrencileri, onun yolundan giderek yeni bir ekol oluşturmuştur. Bu seçkin kişilerin Mehmet Ali Paşa (ö. 1849) döneminde tercüme faaliyetlerinde takdire şayan gayretleri olmuştur. Mehmet Ali Paşa döneminde el-Ezher Üniversitesi’nin başkanlığını üstlenen el-‘Attâr, önceden tahmin ettiği bu değişime tanıklık etmiş, *Nahda* hareketinin öncüsü Rifâ‘a et-Ṭahtâvî’nin hocası olma şerefine nail olmuştur. Hatta Mehmet Ali Paşa’nın 1826 yılında Fransa’ya göndereceği öğrenci heyetine talebesi Rifâ‘a et-Ṭahtâvî’nin liderlik etmesini teklif etmiştir. Ayrıca öğrencisine Fransa’da gördüklerini kaydetmesini tavsiye etmiştir.²³ Böylece Fransız ve Arap kültürlerinin birbirleriyle sıkı bir iletişime girmesi neticesinde Mısır merkezli olmak üzere Arap dünyasında Modern Arap edebiyatının ilk tohumları atılmıştır.²⁴

2.2. Mehmet Ali Paşa Dönemi (Valiliği: 1805-1849)

Arap dünyasında gerçek anlamda modernleşme süreci, Osmanlı Devleti’nin 1805 yılında Mehmet Ali Paşa’yı Mısır’a vali olarak atmasıyla başlamıştır.²⁵ Kısa sürede güç ve iktidarı eline geçirdikten sonra Doğu’da bağımsız bir imparatorluğun hayalini kuran Mehmet Ali Paşa, Mısır’ı her açıdan Modern Batı ile boy ölçüşebilecek bir seviyeye çıkarmak için her şeyden evvel Modern Batı bilimlerini

²² eş-Şeyyâl, *Târîhu ‘t-terceme*, 26-29.

²³ eş-Şeyyâl, *Târîhu ‘t-terceme*, 30.

²⁴ Betül Can, “Rifâ‘a Râfi’ et-Tahtâvî ve Gérard de Nerval’in Doğu-Batı İzlenimleri,” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39, (2018): 263.

²⁵ Muhammed Hanefî Kutluoğlu, “Kavalalı Mehmet Ali Paşa,” *DİA*, c. 25 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 62.

Arap dünyasına aktaracak yabancı dil bilen ve farklı alanlarda çeviri yapabilecek mütercimlere ihtiyaç duymuştur.²⁶ Bu düşüncenin ilk adımı olarak, 1809'dan itibaren Avrupa'ya öğrenci göndermeye başlamıştır. Memleketin dört bir yanını başta tıp ve askeriye olmak üzere ziraat, sanat, dil ve edebiyatla ilgili çeşitli devlet okullarıyla donatmıştır.²⁷ Batı'dan uzmanlar getirip bu okullarda görevlendirmiş; Avrupaî bir sistem oluşturmak için eğitimde köklü değişiklikler yapmıştır.²⁸ Geçiş sürecinde iki unsur arasındaki iletişimi kolaylaştırmak için Suriyeli ve diğer yabancı göçmenleri istihdam etmiş ve bu erken dönemde resmî yazışmaların yanı sıra İtalyanca ve Fransızca ders kitaplarını bu mütercimlere tercüme ettirmiştir.²⁹ Fransız işgalinin sona ermesiyle beraber, matbaadan mahrum kalan Mısır'ı, 1820'de ilk milli matbaası olan Bulak Matbaası ile tanıştırmış ve tercüme edilen ders kitaplarını bu matbaada bastırmıştır.³⁰ Gelecekte de Avrupalı hocalara bağlı kalmamak için 1820'li yıllardan itibaren Avrupa'ya gönderilen öğrenci sayısını artırmış; Ezher'in en başarılı öğrencilerini seçerek başlarında birer sorumluluyla birlikte gruplar halinde Avrupa'ya göndermiştir. Avrupa'da eğitimini tamamlayıp Mısır'a dönen öğrencilere öğrendikleri ilimlerin yanı sıra Batı dilinde yazılmış önemli bir kitabı Arapçaya tercüme etmelerini zorunlu kılmıştır.³¹

Bu dönemde Arap edebiyatında başlatılan tercüme faaliyetlerinin en önemli öncülerinden biri olan Rifâ'a et-Ṭahtâvî'ye ayrı bir parantez açmak gerek. Mehmet Ali Paşa tarafından 1826'da Fransa'ya gönderilen 40 kişilik ilk öğrenci grubunun başında görevlendirilen et-Ṭahtâvî, Fransızca'yı iyice öğrenip, çeviri eğitimi aldıktan sonra, yaklaşık 20 kitap ve makaleyi Arapçaya tercüme etmiştir.³² Örneğin ünlü Fransız şair Joseph Elie Agoub'un *La Lyre brisée* adlı manzum eserini *Naẓmu'l-'Ukûd*³³ adıyla tercüme etmiştir. Ayrıca başta Fransa'ya ait gözlemlerini anlattığı *Taḥlîşü'l-'İbrîz fî Telḥîsi Bâriz* olmak üzere çeşitli eserler kaleme almıştır.³⁴ Tercüme faaliyetlerine kalıcı bir çözüm bulmak isteyen Mehmet Ali Paşa, onun önerisiyle 1835 yılında *Medresetü't-Terceme*'yi (Tercüme Okulu) kurmuştur. Sonraki süreçte adı *Medresetü'l-Elsün* (Diller Okulu) olarak değiştirilen

²⁶ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fî Mısır*, 14; Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 80.

²⁷ Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa," 64-65.

²⁸ Mes'ad b. 'İd el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîs* (Tebuk: el-Alûkah, 2009), 18; Jacques Tagher, *Hareketu't-terceme bi Mısır ḥilâle'l-ḥarnî't-tâsi' aşar* (İngiltere: Hindâvî, 2017), 26.

²⁹ Corci Zeydân, *Târîḥu'l-'âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye* (Kahire: Müessesetu Hindâvî li'ta'lim ve's-şekâfe, 2012), 1379; Tagher, *Hareketu't-terceme*, 26.

³⁰ Kutluoğlu, "Kavalalı Mehmet Ali Paşa," 65.

³¹ el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabî el-ḥadîs*, 18; Tagher, *Hareketu't-terceme*, 32.

³² Zeydân, *Târîḥu'l-'âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1499; el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîs*, 46; Mesûd 'Amşûş, "Devru't-terceme fî taṭvîri'l-lugati'l-'Arabiyye ve âdâbihâ fî 'aşri'l-ḥadîs," erişim 01 Kadım 2022, <https://www.aden-univ.net/NewsDetails.aspx?NewsId=3497>, ty.

³³ Clément Huart, *Littérature Arabe* (Paris: Librairie Armand Colin, 1902), 406.

³⁴ Hilal Görgün, "Rifâ'a et-Ṭahtâvî," *DİA*, c. 35 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 95.

bu okula müdür olarak Rifâ'a eṭ-Ṭahtâvî'yi atamıştır.³⁵ Okul 80 öğrenci ile eğitim hayatına başlamış, daha sonra bu sayı artırılarak 150 öğrenciye çıkarılmıştır. Ağırlıklı olarak Arapça, Türkçe, İngilizce ve Fransızca gibi dillerin öğretildiği bu okulun esas amacı, Avrupa'da yazılmış eserlerin sistematik çevirisini yapabilecek farklı branşlarda uzmanlaşmış mütercimler ve ilkokullar için Fransızca öğretmeni yetiştirmektir.³⁶ Mehmet Ali Paşa 1836 yılından sonra, okullardaki yabancı hocaların bütçeye getirdikleri ağır maaş yükünü göz önünde bulundurarak onların yerlerine Avrupa'da eğitimi tamamlayan ve 1839'da ilk mezunlarını veren Diller Okulu'nun öğrencilerinden atamaya başlamıştır. Mezunlardan bazıları Arapça veya Fransızca öğretmeni, bazıları da mütercim olarak görevlendirilmiştir.³⁷ Rifâ'a eṭ-Ṭahtâvî, daha kusursuz çeviriler yapabilmek için 1842 yılında idareciliğini yaptığı bu okulun ilk mezunları arasından, dil bilgisi ve tercüme eğitiminin yanı sıra çevirisi yapılacak kitapların içeriği hakkında da bilgili olan en güzide on altı öğrencisini seçerek *Kalemu't-Terceme*'yi (Tercüme Kalemi) kurmuştur.³⁸ Dört odadan oluşan Tercüme Kalemi'nin birinci odası fen ve matematik, ikincisi tıp ve doğa bilimleri, üçüncüsü tarih, coğrafya, mantık, edebiyat, hikâye ve felsefe, dördüncüsü ise Türkçe eserlerin çevirisine tahsis edilmiştir.³⁹ Tercüme veya telif edilecek kitap okulun başkanı veya maarif nazırı tarafından teklif edilir, sonra incelemesi için ilgili alanın uzmanlarına takdim edilirdi.⁴⁰ eṭ-Ṭahtâvî burada yaklaşık on altı boyunca yöneticilik, hocalık, mütercimlik ve musahhihlik gibi çeşitli görevler üstlenerek tüm çabasını, Avrupa'nın modern bilimlerini Arap dünyasına aktarmaya yoğunlaştırmıştır.⁴¹ *er-Ravda* gazetesinin editörlüğünü de üstlenen eṭ-Ṭahtâvî, vefatına kadar telif ve tercümeden geri kalmamış,⁴² onun liderliğinde öğrencileri çeşitli disiplinlerde iki binden fazla kitabı Türkçe ve Arapçaya tercüme etmiştir.⁴³ Telif/tercüme ettiği eserleri, yetiştirdiği mütercim, öğretmen, mühendis ve pek çok bilim adamıyla Mısır'ın ilim, edebiyat ve kültür açısından kalkınmasına çok büyük katkı sağladığı için Mısırlılar onu *Nahda Hareketi*'nin öncüsü kabul etmişlerdir.⁴⁴

³⁵ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 23; el-'Aṭavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 19; Hilâl, *el-'Arabiyye*, 422.

³⁶ Husâmeddîn Mustafa, *Üsûsu ve kavâidu san'ati't-terceme* (www.hosameldin.org, 2011), 64-65; el-'Aṭavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 19; Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 81-82; el-'Aysî, *et-Terceme fî ḥidmeti's-şekâfâti'l-cemâhîriyye*, 38.

³⁷ Tagher, *Hareketu't-terceme*, 32; Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1379.

³⁸ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1499; el-'Aṭavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 46.

³⁹ el-'Aysî, *et-Terceme fî ḥidmeti's-şekâfâti'l-cemâhîriyye*, 39.

⁴⁰ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1379.

⁴¹ Tagher, *Hareketu't-terceme*, 35.

⁴² Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1499; el-'Aṭavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 46.

⁴³ Amşûş, "Devru't-terceme".

⁴⁴ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1499; el-'Aṭavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 46.

Mehmet Ali Paşa, mütercimlerinden Rafâ'îl Zâhûr'a (ö. 1831) hazırlattığı *el-Kâmûsu'l-İtali ve'l-Arabî* (Dizionario Italiano e Arabo) adlı İtalyanca-Arapça sözlüğü 1822 yılında, *Farsça-Türkçe* ve *Türkçe-Arapça* sözlükleri ise 1830'larda Bulak matbaasında bastırarak⁴⁵ modern dönemde sözlük çalışmalarının canlanmasını sağlamıştır. Ayrıca tercüme ve matbaanın yanı sıra modern nesrin mektebi sayılan gazetecilik faaliyetleri de Mehmet Ali Paşa devrinde parlamıştır. Dönemin yazar ve edebiyatçıların çoğu, yazım üslubunu çeşitlendiren ve kolaylaştıran gazete sayesinde yetişmiştir. Gazete yazarlarının toplumun her kesiminden oluşan farklı zevk ve kültürlere sahip okurlara seslenme gayesiyle daha yalın ve anlaşılır bir üslubu tercih etmeleri ile de düzyazı sanatı gelişmeye başlamıştır.⁴⁶

2.3. Birinci Abbas ve Sa'îd Paşa Dönemi

I. Abbas (valiliği: 1849-1854) ve Sa'îd Paşa (valiliği: 1854-1863) dönemlerinde tercüme hareketleri yavaşlamış, okulların çoğu kapatılmış, Paris'teki öğrenciler geri çağırılmıştır. Çeviri faaliyetleriyle uğraşan mütercimler de devletin değişik görevlerine atanmıştır. eṭ-Tahtâvî ise Sudan'da bir okula müdür tayin edilerek bir nevi sürgüne gönderilmiştir. Bu dönemde eṭ-Tahtâvî Fénelon'un *Les aventures de Télémaque* adlı eserini *Mevâkı'u'l-Eflâk fî Veķâ'i'i Tilimâk* adıyla Arapçaya tercüme ettiyse de ancak 1867 yılında Beyrut'ta basılabilmıştır.⁴⁷

2.4. Hidiv İsmail Dönemi (Valiliği: 1863-1879)

Mehmet Ali Paşa'nın Fransa'ya gönderdiği öğrenciler arasında yer alan Hidiv İsmail, ilk icraat olarak Mehmet Ali Paşa'nın oğulları döneminde kapatılan okulları yeniden açmıştır.⁴⁸ 1870'de çıkardığı bir kanunla Mısır'ın resmi dilini tekrardan Arapça yapmıştır.⁴⁹ Edebiyatçılara ve yazarlara, telif ve tercümeyle meşgul olmalarını sağlayacak cazip ödüller vermiş; yabancı yatırımcıları Mısır'da özel okullar açmaya teşvik etmiştir. Bu teşvik neticesinde Suriyeli edebiyatçılar 1870'lerde Mısır'a göç etmişler ve özellikle roman ve hikâye çevirileriyle meşgul olarak edebiyat çevirilerine büyük bir hareketlilik getirmişlerdir.⁵⁰ Sosyal ve edebî

⁴⁵ Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 80-81.

⁴⁶ Zor, "Dîvân Grubu," 3.

⁴⁷ Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 83.

⁴⁸ el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 19.

⁴⁹ Tagher, *Hareketu't-terceme*, 84.

⁵⁰ Meydân vd., *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ḥadîş*, 16.

açından derin etkileri olan bu siyasi karar ve eğitim alanında yapılan atılımlar sayesinde Arap edebiyatı yeniden canlanmıştır.

Yine bu dönemde Avrupa'ya 172'den fazla öğrenci heyeti gönderilmiş,⁵¹ Arap diline kazandırdığı yeni kelimelerle edebiyatın kalkınmasına katkıda bulunan hukuk fakültesinin yanı sıra 1871'de Ali Mübârek (ö. 1893) başkanlığında Arapça öğretmen yetiştirme okulu (Dâru'l-'Ulûm) açılmıştır.⁵² Klasik ve modern eğitim metodun birlikte uygulandığı bu okula yetenekli öğrenciler seçilmiştir.⁵³

Bu dönemde Arap edebiyatını kalkanıran bir diğer faktör ise, gazete ve dergilerin yaygınlaşması ile birlikte yazarların ve edebiyatçıların faaliyet alanının genişlemesi olmuştur.⁵⁴ Hidiv İsmail devrinde yayımlanan gazetelerin sayısı yirmi yediye ulaşmış olup⁵⁵ 1870 yılında kurulan ve editörlüğünü Ali Mübârek, Abdullah Fikrî (ö. 1889), Hüseyin el-Mersafi (ö. 1890) gibi seçkin fikir adamları ve edebiyatçıların yürüttüğü *Ravdatü'l-Medâris* gazetesi Arap dili ve edebiyatının kalkınmasında etkin rol oynamıştır. Bunun yanında bilimsel konuların ağırlıklı olarak ele alındığı gazete, modern bilginin ve Batı düşüncesinin yaygınlaşmasını sağlamıştır.⁵⁶

Bu dönemle ilgili belirtilmesi gereken bir başka konu ise, Avrupalılar Mısır ile iletişim kurmaya çalışırken, Mısırlılar da Avrupa'yla iletişim halinde oldukları için⁵⁷ Hidiv İsmail Avrupalı ve diğer edebiyatçıların Mısır'a göç etmelerini ve Mısır'ın en güzel yerlerinden olan Nil Vadisi'ne yerleşmelerini kolaylaştırmıştır. Edebiyatçıları teşvik edip onlara ihsanlarda bulunması sayesinde şairler ve edebiyatçılar çoğalmıştır.⁵⁸ Örneğin Osmanlı halifesinin maiyetinde bulunan ve ileride Mısır'ın edebî ve sosyal hayatında aktif rol alacak olan Veliyyuddin Yeken, Fâris Nemr, Necîb Haddâd, Emin Arslan ve Abdurrahman el-Kevâkibî gibi edebiyatçı ve aydınlar Hidiv İsmail'in sunduğu özgürlük ve imkânlardan faydalanmak için 1877'de Mısır'a onun sarayına gelmişlerdir.⁵⁹ Bu dönemde yolculuklar, yabancı edebiyatçılarla etkileşim veya Avrupalıların şiir kitaplarını mütalaa aracılığıyla nakledilen ütöpik şiir ve modern uygarlığın bazı özellikleri Arap edebiyatına girmiştir. Bu kaynaşma neticesinde bazı Arap şairler tasvir vb. bakımından Avrupalı şairlerin yöntemlerini taklit etmeye başlamışlar, modern

⁵¹ el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîs*, 19.

⁵² Zor, "Dîvân Grubu," 4.

⁵³ el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîs*, 19.

⁵⁴ Zor, "Dîvân Grubu," 4.

⁵⁵ Tagher, *Ĥareketu't-terceme*, 97.

⁵⁶ Zor, "Dîvân Grubu," 4.

⁵⁷ el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîs*, 20.

⁵⁸ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye*, 1424.

⁵⁹ Meydân vd., *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîs*, 16-17.

eğitim sisteminin de yardımıyla klasik şairlerden farklı olarak insanların duygu ve hislerini daha zarif bir şekilde tasvir etmişlerdir.⁶⁰

Batı kültürüyle iletişim sonucunda Mısır'ın Arap dünyasında *Nahda Hareketi*'nin öncüsü ve en önemli merkezi haline gelmesiyle Medresetü Apollo ve Medrestü'd-Divân gibi edebiyat akımları ortaya çıkmıştır. Bu edebiyat akımlarının ortaya çıkmasına yardımcı olan gazetecilik, tercüme ve yayın görevini üstelenerek bu akımların ve yeniliklerin Arap edebiyatına ulaşması için bir köprü vazifesi görmüştür. Cibran Halil Cibran ve Mutran Halil Mutran gibi edebiyatçılar, bu yenilikleri ilk nakledenlerdendir.⁶¹

2.5. İngiliz İşgali ve Sonrası Dönem

Hidiv Tevfik Paşa (valiliği: 1879-1892) döneminde 1882 senesinde başını Ahmed 'Urâbî Paşa'nın (ö. 1911) çektiği ordu devrimi patlak vermiştir. Bu devrim, Hidiv Tevfik Paşa'nın İngilizlerden yardım istemesi, İngilizlerin de Mısır'ı işgal etmesiyle son bulmuştur.⁶² Bu dönemde tercüme eserler için sağlanan resmî teşvik ve destekte kayda değer bir düşüş görülmesine rağmen her sahada tercüme faaliyetleri yoğun bir şekilde devam etmiş, İngiliz edebiyatından yapılan tercümelerin sayısında büyük bir artış olmuştur.⁶³ Arap edebiyatçılar bazen makaleleriyle bazen de Avrupa edebiyatından yaptıkları tercümelerle Batı edebiyatının anlamlarından ve temalarından alıntılar yapmışlar; Arap edebiyatını, İngiliz edebiyatçıların görüşleriyle donatmışlardır. Örneğin, Abbas Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964), İngiliz edebiyatçı Thomas Hardy'nin birçok edebî eserini tercüme etmiş ve şiirdeki yöntemini savunmuştur. Ayrıca Anatole France'ın *Le Jardin d'Epicure* adlı eserini Arapçaya tercüme etmiştir. Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), Charles Baudelaire'in ve diğer Avrupalı edebiyatçıların eserlerini tercüme etmiş ve *min Hadîsi 'ş-Şi'r ve'n-Neşr* isimli kitabında yayımlamıştır.⁶⁴ İbrahim Nâcî (ö. 1953), Mütenebbî, İbnu'r-Rûmî ve Ebû Nuvâs gibi Arap edebiyatının usta şairlerinin divanlarını okumasının yanı sıra Shelley ve Byron gibi Batılı şairlerin romantizm şiirlerini de incelemiştir. Ünlü şair Alfred de Musset ve Thomas Moore'nin şiirlerini Arapçaya tercüme ettiğinde ise şiire ilgisi daha da artmış; 1932 yılında Arap şiirini klasik yöntemden kurtaran bir grup Mısırlı şairin oluşturduğu Apollo dil ekolüne katılmıştır. Ayrıca Nâcî, Fransız şair Charles Baudelaire'nin *Ezhâru 'ş-Şer* başlıklı şiirlerini, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza* adlı İngilizce romanını

⁶⁰ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1424.

⁶¹ el-'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-ğadîş*, 72.

⁶² Zor, "Divân Grubu," 5-6.

⁶³ Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 84-85.

⁶⁴ 'Umer ed-Desûkî, *Fi'l-edebi'l-ğadîş* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973), 2:65.

çevirmiş; Shakespeare hakkında araştırmalar yayımlamasının yanında *Âlemu'l-Usva* ve *Medînetu'l-Ahlâm* gibi bazı edebî kitaplar yazmıştır.⁶⁵

3. MODERN DÖNEM ÇEVİRİ FAALİYETLERİNİN ARAP EDEBİYATININ GELİŞMESİNE KATKISI

Mehmet Ali Paşa döneminde askerî ve teknik alanlarda başlatılan çeviri faaliyetleri, giderek her alanda kendisini göstermiş; 1870'lerden sonra özellikle edebî eserlerin tercümesinde büyük bir artış olmuştur. Arap dünyasının kültürel ve fikri bağlamda modern Batı uygarlığı ile iletişim kurmasını sağlayan bu tercüme faaliyetleri, Mısırlı okuyucuları yalnızca Avrupa yazım teknikleri, yeni yazım türleri ve üslupları ile tanıştırmakla kalmamış; Arap edebiyatının dönüşümünde aktif rol oynayan en önemli etkenlerden biri olmuştur. Bu yenilikleri şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

3.1. Yazım ve Düşünce Üslubuna Etkisi

18. yüzyılın sonlarında Arap edebiyatındaki gerilemenin yansımaları, dilin zayıflamasına bağlı olarak dilsel hataların çok fazla olması, duygu ve düşünceye hitap edecek kaliteli eserlerin üretilmemesi şeklinde olmuştur. Örneğin; şairler edebî zevk veren şiirler nazmetmek yerine, eski şiirlere, zorlamalı söz oyunları ile dolu ve değişik sayılarda zevksiz dizeler eklemekle yetinmişlerdir. Nesir ise, anlam ve fikirleri önemsemeyen zayıf seciler ve çalıntılarla dolu girift bir yazı türüne dönüşmüştür.⁶⁶ Bu dönemin nesirlerindeki anlatım zayıflığını göstermek için nesir ustalarından Abdulvehâb el-Halebî'nin, Şihâh el-Hafâcî'ye (ö. 1658) yazdığı mektuptan bir paragraf şöyledir:⁶⁷

”لقد طفحت أفئدة العلماء بشراً، وارتاحت أسرار الكاتبين سرّاً وجَهراً، وأفعمت من المسرّة صُدورُ الصُدورِ، وطارَت الفصائلُ بأجنحةِ السُرورِ، بيمنِ قُدومِ من أخضرت رياضَ التّحقيقِ بأقدامه، وغرقت بحارَ التّدقيقِ من سحائبِ أقلامه.”

Ayaklarıyla tahkik bahçeleri yemyeşil olan ve kalemlerinin bulutlarından tetkik denizleri boğulan kişinin gelişinin bereketiyle kuşkusuz âlimlerin kalpleri neşeye dolup taşmış, kâtipler açık ve gizli dertlerinden kurtulmuş, ileri gelenlerin kalpleri mutluluğa gark olunmuş ve faziletler sevinç kanatlarıyla uçmuştur.

⁶⁵ el- 'Atavî, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîş*, 110.

⁶⁶ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 21; Yalar, *Modern Arap Edebiyatı*, 49.

⁶⁷ Yalar, *Modern Arap Edebiyatı*, 49.

Bu kısa paragrafta ilk bakışta dikkat çeken; ifade ve anlam zaafı, aşırı abartılarla dolu olması, kısa aralıklarla aynı anlamların tekrarlanması, neredeyse tamamının tıbak, cinas, teşbih, mecaz ve istiare gibi bedi ve beyan sanatlarından oluşturulmuş olmasıdır.

Tercümenin özünde, anlam ve fikirlerin bir dilden başka bir dile aktarılması olduğu için 19. yüzyıl çeviri faaliyetleri sadece iki medeniyet arasındaki engelleri kaldırmakla kalmamış,⁶⁸ genel olarak Arap edebiyatının ve özel olarak yayıncılığın gelişiminde kilit rol oynamıştır. Zira Batı edebiyatını Batı diliyle ya da tercüme eserler yoluyla öğrenen Arap edebiyatçıların ortaya çıkması ve bu kişilerin kendilerini tamamen Batı edebiyatını okumaya adayıp bu konuda zihin yormaları kalemlerine kapsamlı bir etki bırakmıştır. Bu etki, lafızları güzelleştirme yerine anlamlara önem verme, abartılı ve boş ifadelerden kaçınma, çoğu zaman bağlamın sevk ettiği amaca ulaşmadan yazarın ve okuyucunun tüm çabasını tüketen uzun mukaddimelerle girişlerin terk edilmesi şeklinde kendini göstermiştir.⁶⁹

Corci Zeydan yazım üslubunda meydana gelen bu gelişmeleri şu 10 maddede özetlemiştir:

- 1- Okuyucunun anlama zahmetine girmemesi için ifadelerin akıcı ve kolay olması.
- 2- Doğal olarak söylenenler dışında terk edilmiş kelimelerden ve secili ifadelerden kaçınması.
- 3- İfadelerin anlamı karşılayacak kadar olması için tezyin ve faydasız sözlerden arındırılması.
- 4- Konunun mantıksal bir çerçeve içinde düzenlenmesi.
- 5- Konuların tasnif edilerek bölümlere ayrılması.
- 6- Kitapların sonuna alfabetik fihristlerin eklenmesi.
- 7- Kitapların, konularını yansıtan bir adla isimlendirilmesi.
- 8- İfadelerin önemine göre ana metin, açıklamalar ve başlıklar için rumuz olarak ayrı ayrı birer harfin konulması.
- 9- Yazara bir söz atfedilmek istenildiğinde sayfanın altında dipnotta belirtilmesi.
- 10- Cümlelerin nokta ve işaretlerle birbirlerinden ayrılması.⁷⁰

Modern dönemde emperyalist güçlere karşı mücadele eden Mısırlı siyasi hareket liderleri ve reformistler, geniş kitlelere ulaşabilmek amacıyla daha kolay ve

⁶⁸ Sa'îd 'Allûş, *Mukevvinâtu'l-edebi'l-mukâren fi'l-âlemi'l-'Arabî* (Beyrut: eş-Şeriketu'l-'âlemiyye li'l-kitâb, 1987), 291.

⁶⁹ Tagher, *Hareketu't-terceme*, 146.

⁷⁰ Tagher, *Hareketu't-terceme*, 146-147.

anlaşılır olan bu üslûbu benimsemişlerdir. Bu konuda en büyük emeği olanlardan biri Efgânî'dir (1838-1897). Onun sayesinde Muhammed Abduh (1849-1905), secili klasik üslûbu terk ederek serbest üsluba geçmiştir. Efgânî ve Abduh'un ardından Arap edebiyatında serbest edebî üslûbu Mustafa Lütfî el-Menfelûtî (1876-1924) desteklemiştir.⁷¹ Böylece Batı dillerinden yapılan tercümeleler, Arap edebiyatında yeni bir üslubun da geliştiricisi olmuştur. Arapçadaki uzun mukaddime cümleleri, övgüler, dualar, çift sözcükler giderek bırakılmış; sanat yapma düşüncesiyle yazılan süslü nesrin yerini, düşünceye öncelik veren, kısa cümlelerden müteşekkil, Batılıların "golden languige"lerini andıran sade ve yalın anlatımlar almıştır.

Çeviri faaliyetleri dilin yanı sıra düşün düzeyinde de etkisini göstermiştir. Özellikle 1870'den sonra gelişen fikir hayatında bu faaliyetlerin etkisi büyük olmuştur. Nitekim Batılılaşma düşüncesinin siyasal yaşama ve modernleşmenin tüm düşünce ve sanat yaşamına etki etmesi ve bir ölçüde sade dil ve düzgün nesir alışkanlığının öncelik kazanması, bu faaliyetlerin neticesinde kendiliğinden oluşan bir atmosferin eseridir.

3.2. Arap Diline Yeni Kavramlar Kazandırması

Tercüme, bilgi transferinde bulunan dili kendi dağarcığında bulunmayan yeni sözcükler ve kavramlar üretmeye sevk eder. Bu yüzden tercüme faaliyetlerinin en önemli özelliklerinden biri sözcük bakımından dili geliştirmesidir.⁷² Eski Arap dili, rivayet ve istişhâd dönemi Arapçasının, komşu dilleri olan Habeş, Fars, Roma, Yunan ve Hint dillerinden etkilendiğini gösteren birçok kanıt içermektedir. Süyûti, *el-Müteveklî* kitabında Arapçanın iletişim halinde olduğu on bir farklı dilden birçok kelime aldığını ve bu kelimelerin bir kısmının Kur'ân'da geçtiğini ifade etmektedir.⁷³ Aynı şekilde 1798 yılında Napolyon'un Mısır'a girmesiyle beraber Araplar, Avrupa kültürüyle tanışmış ve bu yabancı kültürü dakik bir şekilde ifade edebilecek yeni kelime ve terimlere ihtiyaç duymuşlardır.⁷⁴ Bu süreçte Arap dili ve edebiyatının gelişmesine önemli katkılarda bulunan eţ-Tahtâvî, 16 yıl boyunca çeşitli görevlerde bulunduğu Diller Okulu'nun öğrencileri ve hocalarıyla birlikte olağanüstü bir çabayla yeni terim ve kavramlara Arapça karşılıklar bulmaya çalışmışlar, karşılığını bulamadıklarında Fransızca terimleri Arapçaya adapte

⁷¹ Zor, "Dîvân Grubu," 5.

⁷² Mustafa, *Üsûsu ve kavâidu san'ati't-terceme*, 59.

⁷³ Bk. Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûti, *el-Müteveklî* (Dımaşk: Mektebetü'l-Kudsî ve'l-Büdeyn, 1348).

⁷⁴ Neffüse Zekerîyya Sa'îd, *Târîhu'd-da've ile'l-'âmmiyye ve âşâruhá fi Mısr* (İskenderiye: Dâru Neşri's-Şekâfe, 1964), 55-77.

etmişlerdir.⁷⁵ Hatta bu dönemde aristokrat sınıf arasında Fransızca sözcük kullanmak moda olmuştur. Örneğin bazı elit kimseler, مساء الخير yerine “بونسوار/bonsoir” deyimini, iyi yaptın, aferin anlamında “برافو/bravo” deyimini, Napolyon’un Kahire’deki gölün güzelliğini anlatmak için kullandığı “Beau Lac du Caire” sözcüğünden بولاق الذكور sözcüğünü, Sirvâl yerine “بنطلون/pantalon” sözcüğünü kullanmışlardır. Aynı şekilde o dönemde TV’de padişahın devlet adamlarına hediye ettiği tören kılıçları için “epe” gibi modern kavramlardan söz edilirken, bir yandan da أرشيف (archive), سنترال (central), صالون (salon), كلاسيكية (classique), كيلوغرام (kilogramme), كيلومتر (kilomètre), بلاستيك (Plastique) vb. Fransızca sözcükler; تلغراف (telegraph), دبلوماسية (Diplomacy), سينما (cinema), رومانطيقية (romantic), قبطان (captain) gibi İngilizce sözcükler; سَلْطَة (salata), ألبوم (album), أوبرا (opera), بروفة (prova), أكاديمية (academia), طاولة (tavola) gibi İtalyanca sözcükler de aynen alınmıştır.⁷⁶ Bugün Arapça sözlükler, tercüme yoluyla Arap diline giren binlerce kelime ve kavram içermektedir. Örneğin *el-Mu‘cemu’l-Vasîf* adlı eserde, Kahire Arap Dili Akademisi’nin onayından geçen pek çok anlam ve Araplaşdırılmış kelimelerle karşılaşmak mümkündür.

Modern dönem çeviri faaliyetlerinin yapı bakımından da Arap dilini etkilediği görülmektedir. Arap dilini yapı bakımından en çok etkileyen dillerden biri İngilizcedir. İngilizceden yapılan çeviriler, Arapça anlatım üslubunu etkilemiş olup hala da etkilemeye devam etmektedir. Bir örnek vermek gerekirse, daha açık anlamına gelen “more apparent” ifadesi, “أَوْضَحُ” kelimesiyle karşılanması gerekirken çeviri faaliyetleri neticesinde İngilizcenin yapısından etkilenerek “أَكْثَرُ” şeklinde iki kelimeyle ifade edilir olmuştur. Yine bu aktarım sonucunda, benzetme harfi olan “kâf”ın, uzaktan yakından benzetmeyle alakası olmayan yapılarda da kullanımının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu tür kullanıma, ‘yasama organı olarak parlamento’ anlamına gelen “الْبِرْلَمَانُ كَسَلْطَة تَشْرِيْعِيَّة” ifadesi örnek olarak verilebilir. Bu örnekteki “kâf”, İngilizcedeki “as” kelimesine karşılık gelmektedir.⁷⁷

⁷⁵ Görgün, “Rifâ‘a et-Tahtâvî,” 96; Meral, “Kahire’den Avrupa’ya,” 86.

⁷⁶ Vaniyambadi Abdurrahîm, *Mu‘cemu’d-dahîl fi’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-‘hadîse* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2011), 1-240.

⁷⁷ Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Muhammed Hasen Muhammed Ufûr, “Çevirinin Arapça Üzerinde Etkileri,” çev. Eyyüp Tanrıverdi, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, no. 19 (2011): 185-186.

4. YENİ EDEBÎ TÜRLERİN ORTAYA ÇIKMASI

Batı ile temas sonucunda makâmât gibi klasik edebî usuller terk edilmiş, tiyatro, hikâye ve makale gibi yeni edebî türler ortaya çıkmıştır. Bu türlerin ortaya çıkışı ve tercüme faaliyetleriyle ilişkileri hakkında şu bilgilere yer vermek mümkündür:

4.1. Tiyatro

Tercüme faaliyetlerinin Arap halkına tanıttığı yeni edebiyat türlerinden biri tiyatrodur. Arap dünyasını 19. yüzyılda tiyatro sanatıyla tanıştıran ilk kişi, Lübnanlı Mârûn b. İlyâs b. Miḥâîl en-Nakkâş'dır (ö. 1855). Türkçe, Fransızca ve İtalyancayı ana dili gibi bilen en-Nakkâş 1846 senesinde Mısır'a ardından da İtalya'ya seyahat etmiştir. İtalya'da kaldığı süre içinde Batı tiyatrosu hakkında araştırmalar yaparak derin bilgi sahibi olmuştur. Ülkesine döndüğünde evini tiyatro salonuna çevirmiş, ardından tiyatro metinleri yazmış ve Fransız Tiyatrocu Molière'nin yöntemini taklit ederek kendi tiyatro ekibini kurmuştur. Bu ekibiyle evinde *el-Baḥîl*, *Ebu'l-Hasan el-Mugaffel* ve *el-Hasûdu's-Selîṭ* isimli üç tiyatro oyununu gösterime sunarak Arap dünyasını tiyatro edebiyatıyla tanıştırmıştır. Lübnan'da ortaya çıkan tiyatro, bir anda Mısır'daki yazarlar ve oyuncuların da ilgi odağı haline gelmiştir.⁷⁸ Mısır'da tiyatro ilk defa Hidiv İsmail döneminde, Zizinya tiyatrosunda *Mesrahu'l-Komedi* (Théâtre de la Comédie) adıyla ve öncelikle elit bir kesime hitaben başlamıştır.⁷⁹ Bunu, konferanslar vermek, sosyal hayatla ilgili romanlar telif etmek ve genç nesillere faydalı olacak yabancı romanları tercüme etmek amacıyla kurulan cemiyetler izlemiştir. Kurulan ilk tiyatro cemiyetlerinden biri Kahire'deki *Cem'ıyyetu Ensârî't-Temsîl'* dir.⁸⁰ Bu çabaların ardından, Hidiv İsmail'in 1869'da Avrupa tarzında el-Ûberâ el-Melikiyye'yi (Saray Operası) inşa etmesi, Mısır'ı tiyatro alanında bir cazibe merkezine dönüştürmüştür. Nitekim Selim en-Nakkâş, 1876'da Beyrut'tan topladığı bir grup tiyatrocuyula birlikte Mısır'a gelmiştir. Bu tiyatrocuların içinde Edîb İshak ve kadın rollerini canlandırmadaki maharetiyle ünlü olan Yusuf el-Hayyât gibi oyuncuların olması kısa sürede seyirci desteğini arkalarına almalarını ve Saray Operası'nın kapılarının kendilerine açılmasını sağlamıştır.⁸¹ Saray Operası'nda sahnelenen ilk oyun Verdi'nin *Rigoletto* ve *Aïda* adlı eserleridir. Başlangıçta çoğunlukla Fransızca oyunlar gösterime sunulurken daha sonra⁸² Mısırlı edebiyatçılar Batı dilinde

⁷⁸ Ḥannâ el-Fâḥûrî, *el-Câmî' fi târiḥi'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 2:32.

⁷⁹ Zeydân, *Târiḥu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1281; Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 93.

⁸⁰ Zeydân, *Târiḥu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1280-1281.

⁸¹ el-Fâḥûrî, *el-Câmî' fi târiḥi'l-edebi'l-'Arabî*, 2:32-33.

⁸² Meral, "Kahire'den Avrupa'ya," 93.

yazılmış romanları tercüme ederek⁸³ Arapçaya uyarlamaya veya Arapça romanlar yazmaya başlamışlardır. Edîb İshak, birçok eserin yanı sıra Jean Racine'nin yazdığı *Andromaque* adlı tiyatro oyununu,⁸⁴ Necîb el-Haddâd da, Walter Scott'un *Richard the Lionheart and Saladin* (Selahaddin Eyyubi ve Aslan Yürekli Richard),⁸⁵ Pierre Corneille'nin *Querelle du Cid* (Beyin tutkuları), Victor Hugo'nun *Hernani*, William Shakespeare'in *Romeo and Juliet*, Molière'nin *el-Bahîl*; Alexandre Dumas'ın *el-Fursânü's-Şelâse* romanlarını⁸⁶ çevirerek neredeyse tüm ömürlerini tiyatro romanlarının tercüme ve telifine adanmışlardır. Bu edebiyatçıların çoğu, tiyatroyu bir kazanç için değil hobi olarak benimsemişler ve pek çok tiyatro romanını çevirerek bu sanatı geliştirmişlerdir.⁸⁷

Mısır merkezli olarak Arap dünyasında tiyatro edebiyatına gerçek anlamda çağ atlatan sanatçı ise Curc Abyad'dır. 1904 yılında I. Abbas tarafından tiyatro eğitimi almak üzere Paris'e gönderilen Curc Abyad, altı yıl boyunca ünlü Fransız sanatçı Sylvain'den ve diğer hocalardan dersler almıştır. 1910 yılında beraberinde getirdiği Fransız tiyatro grubuyla Kahire'deki Opera binasında Farah Antûn'un *Oedipus*, Halîl Mutrân'ın *Othello* ('*Atil*) ve İlyâs Fayyâd'ın *XI. Louis* çevirilerini ve ünlü şair Hâfız İbrahim'in (1871-1932) kaleme aldığı *Carîh Beyrut* gibi oyunları sahnelemiştir. Bu oyunlarda sahnelediği performansla⁸⁸ ve sonradan kaleme aldığı tercüme ve özgün eserlerle Mısır'daki tiyatro edebiyatına renk ve canlılık katmıştır.

Tiyatro alanında en çok istifade edilen Batılı yazarların başında Shakespeare ve Molière gelmektedir. Shakespeare'in 23'den fazla edebî tiyatro eseri farklı mütercimler tarafından birçok kez Arapçaya tercüme edilmiştir. Shakespeare'in eserleri tiyatroyu teşvik eden faktörleri bünyesinde barındırdığı ve tiyatro grupları ondan rol aldıkları için edebiyatçıları eserlerinin tercüme edilmesinde ısrarcı olmuşlardır.⁸⁹

1900'den 1962'ye kadar olan süreçte tercüme edilen eserlerin sayısı 64 olup bunların başında dokuz kere basılan *el-Âsîfa*, sonra sırasıyla yedi kere basılan *Yulyos Kayser*, altı kere basılan *Tâciru'l-Bundukiyye*, iki kere basılan *Hulmu Leyleti's-Sayf* vd. gelmektedir. Modern Mısır tiyatrosunun yararlandığı diğer batılı yazarlara örnek olarak Voltaire, Hugo, Racine ve Corneille verilebilir. Dönemin çevirmenleri, seyircinin zevkini esas almış, bunun için de temsili gerçekleştirilen

⁸³ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 1342; Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 214.

⁸⁴ el-Fâhûrî, *el-Câmî' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, 2:19.

⁸⁵ 'Allûş, *Mukevvinâtu'l-edeb*, 307; Tagher, *Hareketu't-terceme*, 121.

⁸⁶ Tagher, *Hareketu't-terceme*, 121.

⁸⁷ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, 13339.

⁸⁸ Rahmi Er, "Modern Mısır Tiyatrosu (II)," *A.Ü. DTCF Dergisi* 35, no. 1 (1991): 107-108.

⁸⁹ 'Allûş, *Mukevvinâtu'l-edeb*, 308.

eserlere yaptıkları şarkı ve diğer eklemelerle, orijinallerinden oldukça uzaklaştırmışlardır. Bu tür çevirilere, Abdülmelik İbrahim'in çevirdiği *Macbeth*, Tânyûs Abduh'un çevirdiği *Hamlet* örnek olarak verilebilir.⁹⁰ Modern Arap şiirinde en eski tiyatro eserinin ise Halil Yazıcı'nın 1876 yılında yazdığı, *el-Murû'e ve'l-Vefâ'* adlı eserinin olduğu belirtilir.⁹¹

4.2. Hikâye ve Roman

Hikâye, Arap edebiyatı için tamamen yeni bir tür değildir. İslâm öncesi edebiyatta, Arapların önemli günleri ve savaşları etrafında dönen birçok hikâye vardır. Kur'ân-ı Kerim'de de peygamberler hakkında çeşitli kıssalar yer almaktadır. Abbâsiler döneminde birçok yabancı milletin kıssaları tercüme edilmiştir. Bu kitapların en ünlüleri *Kelile ve Dimne* ile *Binbir Gece Masalları*'dır. Fakat Abbâsiler ve onları takip eden İslâm toplumları, hikâye yazımında dil olarak konuşma dilini (âmmice) benimsedikleri için sezgi ve belagatli sözlerle dinleyicilerini büyüleyen dilenci bir yazarın maceralarını anlatan kısa öyküler (makâmât) hariç bu hikâyeleri Arap edebiyatına girdirememişlerdir. Gerçekte, ne makâmenin mucidi Bedüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) ne de ondan sonra gelen Harîrî (ö. 516/1122) gibi edebiyatçılar gerçek bir hikâye veya öykü üretmeyi düşünmemişlerdir.⁹²

19. yüzyıla gelindiğinde Rifâ'a et-Tahtâvî, Fransız yazar François Fénelon'dan tercüme ettiği *Mevâkı'u'l-Eflâk fî Veķā'i'i Tilimâk* adlı eserle Arap dünyasını Batı romanyıla tanıştıran ilk kişi olmuştur.⁹³ Çeşitli aksaklıklardan dolayı ancak 1867'de Beyrut'ta basılabilen bu eser, Arap romancılığının gelişiminde bir hareket noktası oluşturmuştur.⁹⁴ Tahtâvî bu tercümesinde genel olarak metnin aslına bağlı kalmakla birlikte özel isimlerde ve ifadelerin anlamlarında serbest hareket etmiş; bazı hikemiyyât ve atasözlerini tercümesine ilave etmiştir.⁹⁵ Ondan sonra Selim el-Butrus, Bernardin de Saint-Pierre'nin *Paul ve Virginie* adlı eserini tercüme etmiştir. Bu roman, Batı'dan yapılan ilk çevirilerden olduğu için büyük ilgi görmüş, birçok çevirisi yapılmıştır. Bunlardan birkaçı *el-Emânî ve'l-Minne fî Hadîsi Kabûli Vurûdi'l-Cenne* adıyla 1872 yılında Tahtâvî'nin öğrencisi Muhammed 'Uşmân Celâl'in Kahire'de ve Feraḥ Antûn'un yine *Paul ve Virginie* adıyla 1902'de

⁹⁰ Er, "Modern Mısır Tiyatrosu (II)," 111.

⁹¹ Enis el-Hûri el-Maḳdisî, *el-İtticâhâtü'l-edebîyye fî'l-Âlemi'l-'Arabî el-ḥadîş* (Beyrut: Menşûrâtü Kulliyati'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 1952), 2: 175.

⁹² Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 208.

⁹³ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 208.

⁹⁴ Görgün, "Rifâ'a et-Tahtâvî," 96.

⁹⁵ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 209.

İskenderiye’de yaptığı tercümesidir.⁹⁶ 19. yüzyılın sonlarında bir grup Suriyeli edebiyatçı Mısır’a göç etmişler ve birçok hikâyenin çevrilmesine katkıda bulunarak çeviri hareketinin canlanmasında etkili olmuşlardır. *Sukûtu Nabulyûn es-Şâliş* (III. Napolyon’un Düşüşü) adlı eseri çeviren Nikûlâ Rızkullâh (1869-1915) bu edebiyatçı göçmenlerden biridir.⁹⁷

Özel gazete ve dergilerin sayısının çoğalmasıyla tercüme edilen roman ve hikâyeler, günlük, haftalık ve aylık olarak yayımlanan dergi ve gazetelerde tefrika edilerek sadece Mısır’da değil, dergi veya gazetelerin ulaştığı Arapça konuşulan diğer merkezlerde de büyük bir ilgi görmüştür.⁹⁸ Selîm Butrus el-Bustânî,⁹⁹ Batı ile olan bağlantısı ve yabancı dile hâkimiyeti sayesinde 1875’ten itibaren sahibi olduğu *el-Cinân* dergisinde yayımladığı roman çevirileriyle Arap halkının beğenisini kazanmış ve çeviri hareketine hız kazandıran isimlerden biri olmuştur.¹⁰⁰ Yayımladığı bu roman çevirilerinden bazıları şunlardır: *es-Şavâ’ik* (Yıldırımlar), *el-Ĥubbu’d-Dâim* (Sonsuz Aşk), *Semmu’l-’Afâi* (Yılanların Zehri), *Sırru’l-Ĥubb* (Aşkın Gizemi), *Ĥulmu’l-Muşavvir* (Ressamın Hayali), *es-Sa’d fi’n-Nahş* (Beladaki Şans), *Zevcetu Cûn Kârfur* (John Carrefour’un Karısı), *Ĥiletun Garamiyye (Aşk Hilesi) Curcîna* (Georgina).¹⁰¹

Gazete ve dergiler, daha kolay anlaşılmayı benimseyen yeni bir üslupla yapılmış ilmî, felsefî ve edebî tercümelemlerle modern Avrupa kültürünü, Arap diline aktarmada önemli bir araç haline gelmişlerdir.¹⁰² Necîb İbrahim, Alexandre Dumas’ın *Henri III et sa cour* (III. Henri ve Sarayı) adlı eserini tercüme ettiğinde *el-Muktetaf* dergisi Dumas’ın bu kitabına övgüler yağdırarak onun yenilikçi ve olayları kurgulamadaki yeteneğine dikkat çekmiş; Avrupa’nın ilim ve edebiyat dünyasındaki üstünlüğüne işaret ederek Arap yazarları Batılıların çalışmalarını tercüme etmeye teşvik etmiştir. Alexandre Dumas’ın *Le Mariage Secret* (Gizli Evlilik) adlı ikinci eseri tercüme edildiğinde ise onun üslubunu insicam ve titizlikle nitelmiş, hikâyesinin özgünlüğüne ve tüm halkın seviyesine inmesine hayran kaldığını belirtmiştir.¹⁰³ *el-Ahrâm* gazetesi 1881 yılında Dumas Père’in *Les deux Dianes* adlı eserinin tercümesini seri olarak yayımlamıştır.¹⁰⁴ *el-Muktetaf* dergisi de 1887 yılında *Kalbu’l-Esed*’in yanı sıra yabancı dilde yazılmış birçok romanı

⁹⁶ el-’Aysî, *et-Terceme fi Ĥidmeti’s-Şekâfâti’l-cemâhîriyye*, 136-137.

⁹⁷ Ĥuseyn ‘Ali MuĤammed, *el-Edebu’l-’Arabîyyu’l-Ĥadîş er-ru’ye ve’t-teşkil* (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2006), 157.

⁹⁸ Meral, “Kahire’den Avrupa’ya,” 90-91.

⁹⁹ Mürüvvet Türken Çakır, “Selîm Butrus el-Bustânî (Hayatı, Eserleri ve Tarihi Romanları),” *Kesit Akedemi Dergisi* 6, no. 25 (2020), 421.

¹⁰⁰ el-FâĤûrî, *el-Câmi’ fi târiĤi’l-edebi’l-’Arabî*, 2:25.

¹⁰¹ Mârûn ‘Abbûd, *Ruvvâdu’n-nahđati’l-Ĥadîşe* (Kahire: Hindâvî, 2012), 157.

¹⁰² Meral, “Kahire’den Avrupa’ya,” 90-91.

¹⁰³ ‘Allûş, *Mukevvinâtu’l-edeb*, 286.

¹⁰⁴ Meral, “Kahire’den Avrupa’ya,” 90-91.

tercüme edip abonelerine dağıtmıştır. Corci Zeydan'ın sahibi olduğu *el-Hilâl* dergisi ise, kendisinin kaleme aldığı tarihi hikâye dizilerini yayımlamasıyla meşhur olurken *Silsiletu'l-Fukâhât*, *Dîvânu'l-Fukâhât*, *Muntehabâtu'r-Rivâyât*, *Silsiletu'r-Rivâyât*, *Musâmerâtu'n-Nedîm* ve *er-Râvî* gibi pek çok dergi neredeyse sayfalarının tamamını hikâye yazılarına ayırmışlardır.¹⁰⁵ Ayrıca bazı dergiler farklı bir yol izleyerek bazen trajedisi yüksek bir romanı alıp her defasında farklı isimlerle yayımlayarak diğerlerinden bağımsız olduğu izlenimini vermeye çalışmışlardır. Örneğin, *en-Nefâis* Dergisi, *el-Vurûdu'l-Berriyye* isimli romanı, *el-Verdetu'l-Berriyye*, *el-Hubb ve'l-Kibriyâ'*, *es-Sırr*, *Hubbun Ekîd*, *İntikâmu Verde* ve *Hunuvvu Eb* gibi altı farklı isimle yayımlamıştır.¹⁰⁶ Kısa öykü, yazımının kolay olması, gazetelerde yayımlanma imkânının olması ve okuyucuya kolay gelmesi gibi nedenlerden dolayı uzun öyküden daha önce ortaya çıkmış ve daha fazla yaygınlaşmıştır.¹⁰⁷

19. yüzyıl sona erdiğinde hikâye ve romanın, hâlâ çeviri faaliyetlerinin etkisinde kaldığı; üslup, konu ve amaç bakımından tam bir modernleşmenin sağlanamadığı görülmektedir. Meselenin daha iyi anlaşılması için Muhammed 'Uşmân Celâl'in secili bir başlıkla *el-Emânî ve'l-Minne fî Hadîsi Kabûli Vurûdi'l-Cenne* adıyla tercüme ettiği romanından bir pasaj aşağıda verilmiştir:¹⁰⁸

"ولما جاء العشاء، وجلس الكل على المائدة، وكان جلوسهم بغير فائدة؛ إذ كان لكل شأن يغنيه، وشاغل يشغله ويلهيه، ويأكلون قليلاً، ولا يقولون قليلاً، ثم ما أسرع ما قامت ورد جنة أولاً، وجلست في مكان غير بعيد في الخلاء، فتبعها قبول، وجلس بجانبها، ومكث ترافقه، ومكث يراقبها، وانقضت عليهما ساعة، وهما ساكتان، ولبعضهما ملتقتان."

Bu paragraftaki secili ifadeler, hâlihazırda mütercimim anlam ve fikirlere tam olarak odaklanamadığını ve makâmenin üslup ve yönteminden etkilenmeye devam ettiğini göstermektedir.

20. yüzyılın başlarında, çevirinin yanı sıra öyküdeki karakterlere ve olayların geçtiği yerlere Arapça isimler verilerek Araplaştırma veya Mısırlılaştırma hareketi ortaya çıkmış;¹⁰⁹ Arap edebiyatçılar yavaş yavaş seci ve bedi engellemelerinden kurtulmaya başlamışlardır. Bu süreçte hikâyenin fasih dille Mısırlılaştırılmasına en çok katkı sağlayan mütercimlerden olan Hafız İbrahim, Victor Hugo'nun *Sefiller*

¹⁰⁵ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî târihi'l-edebi'l-'Arabî*, 2:25.

¹⁰⁶ el-'Aysî, *et-Terceme fî hîdmeti's-şekâfâti'l-cemâhîriyye*, 138.

¹⁰⁷ Muḥammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ḥadîş*, 155.

¹⁰⁸ Muḥammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ḥadîş*, 156.

¹⁰⁹ Muḥammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ḥadîş*, 157.

isimli eserini *el-Bu' esâ'* adıyla Arapçaya çevirmiş ve esere orijinalinde olmayan paragraflar eklemiştir.¹¹⁰

Arap aydınları, o dönemde halk arasında asrın ruhuna uygun bu hikâye ve roman çevirilerinin yayılmasını memnuniyetle karşılamışlar ve hemen onlara ilgi göstermişlerdir.¹¹¹ *Nahda* döneminde roman ve hikâyeleri Arapçaya tercüme edilen Batılı yazarların başında Fransız asıllı Alexandre Dumas gelmektedir.¹¹² Arap dünyasında 1883-1926 yılları arasında adeta Alexandre Dumas rüzgârı esmiş, bu süre zarfında 47 eseri Arapçaya tercüme edilmiştir.¹¹³ Eserlerinin bu kadar rağbet görmesi, Fransız yazarın büyüklüğünü göstermekte olup şöhreti 1930 yılına kadar devam etmiştir. Modern dönemde Arap edebiyatını etkileme noktasında Shakespeare dışında onu geçen olmadığı gibi, başta Corci Zeydan olmak üzere dönemin ünlü yazar ve edebiyatçılarının çoğunu etkilemeyi başarmıştır.

Bu dönemde Arap yazarlar, genellikle eğlendirici tarafı ağır basan hikâye ve romanları çevirmekle birlikte, Jean de La Fontaine, Shakespeare, Alexandre Dumas, François-René de Chateaubriand gibi sosyal ve tarihi roman yazarlarının kitaplarını da tercüme etmişlerdir. Daha sonra Avrupa'yı taklit ederek kendi hikâye ve romanlarını yazmayı amaçlamışlardır. Bu yazarlardan biri Selîm Butrus el-Bustânî olup *İskender, Kays ve Leylâ, el-Hiyâm fî Cinânî's-Şâm* gibi birkaç tarihi roman telif edip *el-Cinân* dergisinde yayımlamıştır.¹¹⁴ Ayrıca hikâye ve gazetecilik sanatına çeşitli güzellikler katmış, onları şekil ve resimlerle süsleyerek neşretmiştir. Hikâyeyi makâmeden ayırıp bağımsız bir türe dönüşmesi yolunda önemli girişimlerde bulunmuştur. Uzun roman telifinin kapıları da yine el-Bustânî ile birlikte açılmıştır. Tarihi roman türünde yazdığı eserleriyle Arap tarihi romanında çığır açan Corci Zeydan başta olmak üzere birçok yazarı etkilemeyi başarmıştır.¹¹⁵ Zeydan yukarıda da belirtildiği gibi sahibi olduğu *el-Hilâl* dergisinde 17 tane tarihi roman serisi yazıp yayımlamıştır.¹¹⁶

Muhammed Hüseyin Heykel'in (1888-1956) başlattığı uzun sosyal hikâyeye gelince, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Arap edebiyatının kalkınmasıyla beraber büyük mesafe kat etmiş, her yazar kendine özgün eserleriyle ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu türün en parlak isimleri Abdülkâdir el-Mâzinî (1890-1949) ile *el-*

¹¹⁰ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 209.

¹¹¹ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye*, 1429.

¹¹² 'Allûş, *Mukevvinâtu'l-edeb*, 286.

¹¹³ 'Allûş, *Mukevvinâtu'l-edeb*, 286-287.

¹¹⁴ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye*, 1429.

¹¹⁵ Türken Çakır, "Selîm el-Butrus", 421.

¹¹⁶ Zeydân, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye*, 1429.

Eyyâm, *Du'â'u'l-Kerevân* ve *Şeceratu'l-Bu's* gibi birçok hikâyesinde Mısır'ın sosyal hayatını tasvir etmesiyle ön plana çıkan Tâhâ Hüseyin'dir.¹¹⁷

Tercüme faaliyetleri sayesinde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Araplarda hikâye sanatı olgunlaşmaya başlamıştır. *Zenobia* adlı öyküsüyle sanatsal mükemmellik hedefini gerçekleştiren ilk öykücü Muhammed Ferid Ebu Hadîd (1893-1967) olmuştur. Bunu *el-Melikü'd-Dillîl*, *el-Mühelhil* ve *Cuhâ fî Canbûlad* öyküleriyle takip etmiştir. Bu alandaki diğer önemli isimler Ali el-Cârim (1881-1949), Muhammed Sa'îd 'Iryân (1905-1964) ve Muhammed 'Avađ Muhammed (1895-1972) gibi yazarlardır. Burada, II. Dünya Savaşı döneminde, Akdeniz kapalı olduğundan Batı öykülerinin Arap yazarlara ulaşmamasının da Arap öykücülüğünün geniş çapta gelişmesine zemin hazırladığı belirtmelidir.¹¹⁸ Çünkü bu savaşın ortaya çıkmasıyla beraber, Araplar tamamıyla kendi çevrelerine odaklanarak kendi özgün hikâyelerini ortaya koymuşlardır.

4.3. Makale

Makale, bir gazete veya dergide bilim, edebiyat, siyaset ve toplum hakkında yayımlanan kısa araştırma yazıları olarak tanımlanır. Edebiyatçılar ise makaleyi, bir konunun seri ve birbiriyle bağlantılı bir şekilde sunulduğu, yazarın fikrini teşhir ettiği ve bunu okuyucu ve dinleyiciye ilginç ve etkili bir şekilde aktardığı bir sanatsal nesir biçimi olarak tanımlamaktadırlar.¹¹⁹ Araplar 19. yüzyıl öncesine kadar makale formunu bilmedikleri için yazılarını *Resâ'ilü'l-Câhîz* örneğinde olduğu gibi küçük bir kitap şeklini andıran çok uzun formlarda yazıyorlar, bunu da *risâle* diye adlandırıyorlardı.¹²⁰ 19. yüzyılda, Batı'da Staël ve Edison gibi makale sanatının kurallarını belirleyen, üslup ve içeriğini geliştirmeye çalışan seçkin bir grup yazar ortaya çıkmıştır.¹²¹ Bu dönemde tercüme faaliyetleri aracılığıyla Batı ile yoğun bir etkileşim içinde olan Araplar, diğer edebî türler gibi makaleyi de Batılılardan öğrenmişlerdir.¹²² Temel unsurlarını eski risâle sanatından ve modern Batı'dan alan makalenin Arap edebiyatındaki gelişimi basının gelişimiyle ilişkili ve paralel seyretmiştir. Çünkü makale ortaya çıktığı andan itibaren yaşam gücünü basından almış, onun çeşitli amaçlarına hizmet etmiş, editör ve yazarlarının görüşlerini okuyucularına ulaştırmıştır.¹²³

¹¹⁷ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 210.

¹¹⁸ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 211.

¹¹⁹ Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîş*, 138.

¹²⁰ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 205.

¹²¹ Muhammed Yûsuf Necm, *Fennu'l-makâle* (Beyrut: el-Câmi'atü'l-Emrikiyye, 1997), 48.

¹²² Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısır*, 205.

¹²³ Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ħadîş*, 138.

Arapça edebî makalenin başlangıç devresinin en ünlü yazarlarından bazıları Sâlih Mecdî (1826-1881), Rifâ'a eṭ-Tahtâvî, Abdullah Ebussu'ûd (1820-1878), Selim 'Anhûrî (1856-1933), Cemâleddin Efgânî ve Abdullah Nedim'dir (1845-1896). Bu yazarlar makalelerini *el-Vakâ'i'u'l-Mısriyye*, *Vâdi'n-Nîl*, *el-Vatan*, *Ravdatu'l-Aḥbâr* ve *Mir'âtu'ş-Şark* gazetelerinde yayımlamışlardır. Makale kaba bir şekilde bu yazarların ellerinde ortaya çıkmıştır. Fakat bu makaleler, cılız seciler, muhassinâtı bediyye ve zorlamalı süslemelerle dolu olduğu için üslupları, inhitât döneminin üslubuna daha yakındı. Makalelerin ana konusu siyasi meseleler olmakla birlikte bazen sosyal ve eğitim meseleleri de ele alınmaktaydı. Abdullah Fikri'nin (1834-1889) gazetelerin gerekliliğinden bahsettiği makalesinden bir bölüm bu dönemin makalelerine örnek olarak gösterilebilir:¹²⁴

"...فهذه جبهة الأخبار، وخزينة ذخائر الأفكار، وصيقل الأذهان، ومراة حوادث الزمان، وهي الجليس

الذي تعجب نوادره، والأنيس الذي يطرب حديثه من يسامره..."

19. yüzyılın sonuna kadar devam eden bu süreçte siyasi makale, halkın seviyesine inmeyi başarmış ve milli meseleler konusunda üzerlerinde güçlü bir etki oluşturmuştur. 'Urâbî Devrimi'nin ortaya çıkması ve dönemin makale yazarlarının devrimin önderleriyle birlikte yargılanması, makalelerin etkisini göstermesi açısından önemlidir. Zira siyasi makaleler yazdıkları için Muhammed Abduh ve Cemâleddin Efgânî sürgüne gönderilmiş; Abdullah Nedim uzun bir süre saklanmak zorunda kalmıştır.¹²⁵

20. yüzyılın başlarında Arap aklının gelişmesiyle birlikte Mustafa Kâmil Paşa (1874-1908), Şeyh Ali Yûsuf (1863-1913), Ahmed Lütfi es-Seyyid (1872-1963),¹²⁶ Muhammed Abduh (1849-1905), Emin er-Râfi'î (1886-1927), Muhammed Reşid Rızâ (1835-1935), Abbas Mahmûd el-Akkad gibi usta kalemler sayesinde makale sanatı büyük bir gelişme göstermiştir. Bu yazarlar sayesinde makaleler, edebî üslûpta dev bir ilerleme kat etmiş; kafiye ve sanat zincirlerinden kurtulmuş; pek çok fikir ve anlam taşıyan ve toplumun çeşitli meselelerini tartışan, özgür ve yalın bir sanat halini almıştır. Mustafa Lutfi el-Menfelûtî'nin (1876-1924) "يوم العيد" (bayram günü) adlı makalesi dönemin makalelerinin kat ettiği gelişimi göstermesi açısından örnek olarak verilebilir:¹²⁷

"لا تأتي ليلة العيد حتى يطلع في سماءها نجمان مختلفان؛ نجم سعود ونجم نحوس، أما الأول فللسعداء

الذين أعدوا لأنفسهم صنوف الأردية والحل ولأولادهم اللعب والتماثيل ولأضيافهم ألوان المطاعم والمشارب، ثم

¹²⁴ Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ḥadîş*, 139.

¹²⁵ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 205.

¹²⁶ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 206.

¹²⁷ Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ḥadîş*, 140.

ناموا ليلتهم نوما هادئا مطمئنا تتطاير فيه الأحلام الجميلة حول أسرتهم تطاير الحمام البيضاء حول المروج الخضراء، وأما الثاني فلأشقياء الذين يبيتون ليلتهم على مثل جمر الغضى يئنون في فراشهم أنينا يتصدع له القلب، وينوب له الصخر حزنا على أولادهم الواقفين بين أيديهم يسألونهم بألسنتهم أو بأعينهم ماذا أعدوا لهم في هذا اليوم من ثياب يفاخرون به أندادهم، ولعب جميلة يزنون بها مناظدهم، فيعللونهم بوعود يعلمون أنهم لا يستطيعون الوفاء بها.

فهل لأولئك السعداء أن يمدوا إلى هؤلاء الأشقياء يد البر والمعروف، ويفيضوا عليهم في ذلك اليوم السعيد النزر القليل مما أعطاهم الله ليسجلوا لأنفسهم في باب المروءة والإحسان ما سجل لصاحب حانوت التماثيل"

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından 1967'ye kadar uzanan yaklaşık elli yıllık zaman dilimi ise, makale sanatının tam olarak modernleştiği dönem olarak ifade edilebilir. Bu dönemde, Ahmed Hasan ez-Zeyyât (1885-1968), Ahmed Emîn (1886-1954), Mustafa Sâdik er-Râfi'î (1881-1937), Zekî Mübârek (1892-1952), Mahmûd Teymur (1894-1973), Mahmûd Muhammed Şâkir (1909-1997), Zekî Necîb Mahmûd (1905-1993), Abdülkuddûs el-Ensârî (1907-1983),¹²⁸ Abbas Mahmûd el-Akkâd, Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin ve İbrahim Abdülkadir el-Mazinî (1889-1949) gibi yazarların makaleleri oldukça çeşitlilik kazanmış ve Batı edebiyatının öncüleri tarafından temelleri atılan makale sanatının kurallarıyla daha uyumlu hale gelmiştir.¹²⁹ Gönüllere dokunan ve duyguları harekete geçiren değerli sanatsal bir esere dönüşen makalenin yazarları, iyilik, hakikat ve güzellik gibi yüce insani erdemleri hedefleyerek edebiyat, eleştiri, güzel sanatlar, felsefi ve sosyal alanlarda yazdıklarıyla makalelerin konularını genişletmişlerdir. Ayrıca gazetelerde yayımladıkları edebî yazılarını yok olmaya terk etmemişler, bilakis toplayıp kitap olarak bastırmakla yaşatmaya devam etmişlerdir.¹³⁰

Başlangıcından itibaren siyasi makaleye, edebiyat ve kültür konusuyla ilgili edebî makaleler de eşlik etmiş ve kısa bir süre sonra *el-Muktetaf* ve *el-Hilâl* gibi haftalık veya aylık özel dergiler bu edebiyat makalelerine hasredilmiştir. Bu tür makaleler, Mısır ve Arap ülkelerindeki edebî hayatı büyük ölçüde etkilemiştir. Hatta bu edebî makale yazarları ilk başlarda ahlâk, toplum ve çeşitli düşünce meselelerinde Batılılardan ne okudularsa onları yazmışlardır. *el-Muktetaf* dergisi

¹²⁸ Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabî el-ḥadîs*, 141-142.

¹²⁹ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 206; 'İzzeddin İsmâ'îl, *el-Edeb ve funûnuh dirâse ve nakd* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2013), 162.

¹³⁰ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mısr*, 207.

ortaya çıkışından itibaren, Batılıların bilimsel faaliyetleriyle ilgilenecek onların bilimsel teorilerini Mısır ve Arap halkına aktarmaya özen göstermiştir. Bu asırda yıllar içinde Mısır'da *es-Siyâsetü'l-Üsbü'îyye*, *el-Belâgu'l-Üslûbi*¹³¹ dergilerinin yanında *er-Risâle*, *es-Sekâfe*, *el-Kitâb*, *el-Kâtib*, *el-Kâtibu'l-Mısri*, Lübnan'da *el-Edîb* ve *el-Âdâb*, Suudi Arabistan'da *el-Menhel*, Yemen'de *el-Hikme*, Tunus'ta *el-Fikr* gibi çeşitli edebiyat ve kültür dergileri kurulmuştur.¹³² Bunlara ek olarak matbaaların Arap dünyasına gelişi ve kültürlü Arap çevrelerinde yayılmasının da makalenin gelişmesine ve önemli bir konum almasına katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

SONUÇ

Modern dönem çeviri hareketleri, Napolyon Bonapart'ın 1798 yılında Mısır'ı işgal etmesiyle başlamıştır. Fakat bu tercüme hareketleri, Napolyon'un siyasi genelgelerini, emirlerini kısacası kendi sömürgeci düzenini oluşturmaya yönelik olduğu için bunların Arap edebiyatına etkisinden bahsetmek oldukça güçtür. Bununla birlikte Napolyon'un Mısır'da kurduğu bilim akademisi, Fransız okulu, matbaa, kütüphane, araştırma merkezleri ve tiyatroya ek olarak yanında getirdiği Fransız bilim adamlarının yürüttükleri faaliyetler, Arapların Avrupa'nın bilim ve kültürüne merakını artırdığı ve zihinlerinde Arap edebiyatının yenilenmesi gerektiği fikrini doğurduğu söylenebilir.

Mehmet Ali Paşa ise, Batı'ya gönderdiği öğrenci heyetleri, Batı'dan getirttiği ve okullarda görevlendirdiği âlimler ve *Medresetü'l-Elsün*'ü açması sayesinde tercüme faaliyetlerine sistematik bir boyut kazandırmıştır. Özellikle Modern Batı bilimlerini Arap dünyasına aktaracak yabancı dil bilen ve çeşitli alanlarda tercüme yapabilecek mütercimler yetiştirmek için kurduğu *Medresetü'l-Elsün*'de Rifâ'a e-*Ṭahtâvî*'nin liderliğinde felsefe, edebiyat, tarih ve coğrafya gibi alanlarda yapılan binlerce tercüme eser, Arap edebiyatının ve Mısır'ın modernleşmesinde kilit rol oynamıştır. Modern nesrin mektebi kabul edilen gazetecilik faaliyetleri de bu dönemde parlamış; birçok araştırmacı, edebiyatçı ve yazar, yazım üslubunu çeşitlendiren ve kolaylaştıran gazete sayesinde yetiştirilmiştir.

I. Abbas ve Sa'îd Paşa dönemlerinde, tercüme işleriyle uğraşan mütercimlerin devletin değişik görevlerine atanması ve birçok okulun kapatılması tercüme hareketlerinin yavaşlamasına neden olsa da Hidiv İsmail'in vali olmasıyla yeniden canlanmıştır. Üstelik Hidiv İsmail'in edebiyatçıları ve yazarları, telif ve tercüme teşvik edecek cazip ödüller vermesi ve onlara geniş bir özgürlük alanı tanıması

¹³¹ Dayf, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşir fî Mısır*, 207.

¹³² Muhammed, *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-ḥadîş*, 141-142.

birçok edebiyatçının Mısır'a akın etmesini sağlamıştır. Örneğin 1870'de Mısır'a göç eden Suriyeli edebiyatçılar, roman ve hikâye çevirilerine büyük bir hareketlilik getirmişlerdir. Ayrıca bu dönemde sayıları artan dergi ve gazeteler, ilmî, edebî ve felsefî tercüme ve alıntılarla modern Avrupa kültürünü, Arap diline ve edebiyatına aktaran önemli bir araç görevi görmüştür. Kısacası Mehmet Ali Paşa döneminde tohumları atılan modern Arap edebiyatı, torunu Hidiv İsmail döneminde meyvelerini vermeye başlamıştır. Ayrıca tercüme faaliyetleri, Arap diline birçok Batı kavramını kazandırmasının yanı sıra tiyatro, roman ve makale gibi yeni edebî türler de kazandırmıştır. Bu edebî türler hakkında şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür:

19. yüzyılda çeviri faaliyetlerinin Arap dünyasına kazandırdığı yeni türlerden biri tiyatrodur. Arap dünyasını Batı tiyatrosu ile tanıştıran ilk kişi Lübnanlı Mârûn b. İlyâs b. Miḥâil en-Nakkâş'dır. Tiyatro, Lübnan'da ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra Mısır'da da ilgi görmeye başlamıştır. Hidiv İsmail'in Kahire'de Avrupa tarzında saray operası yapmasıyla Mısır, tiyatrocular için bir cazibe merkezi haline gelmiştir. İlk başlarda ağırlıklı olarak Fransızca eserlerin tercüme edildiği ve sahnelendiği tiyatro sanatı, Paris'te 6 yıl eğitim aldıktan sonra 1910 yılında Mısır'a dönen Curc Ebyad sayesinde çağ atlayarak tercüme ve taklit aşamasından kurtulmuş; modern ve özgün bir sanata dönüşmüştür. Mısır'da çevirisi yapılan eserlerin çoğu Fransızca olduğu için dönemin tiyatro eserlerinde genel olarak Fransız yazarların etkisi görülmektedir.

19. yüzyılda Fransız yazar François Fénelon'dan tercüme ettiği *Mevâkı 'u'l-Eflâk fi Vekâ'i i Tilimâk* adlı eserle Arap dünyasını Batı romanıyla tanıştıran ilk kişi Rifâ'a eṭ-Tahtâvî'dir. 19. asrın sonlarında sayıları iyice artan hikâye ve roman çevirilerinin günlük, haftalık ve aylık olarak gazete ve dergilerde yayımlanması, Batı roman ve hikâyelerinin sadece Mısır'da değil gazete ve dergilerin ulaştığı tüm Arap dünyasında yayılmasını sağlamıştır. *el-Muktetaf* gibi bazı dergiler, Batı'dan yapılan çeviri eserlerin üslup ve muhtevasına, halkın seviyesine inmesine hayran kalarak tüm edebiyatçıları hikâye ve roman çevirilerine teşvik etmişlerdir. Kısa hikâyeler, gazete ve dergilerde yayımlanması ve halk tarafından anlaşılması daha kolay olduğu için daha fazla rağbet görmüş ve uzun hikâyeden daha önce yaygınlaşmıştır. 19. asrın sonuna kadar Batı'dan yapılan çeviriler nicelik bakımından çoğalsa da tam bir modernleşme ancak 20. yüzyıl ile birlikte başlamış, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ise daha özgün eserler telif edilmiştir.

Çeviri faaliyetlerinin Arap edebiyatına kazandırdığı yeni nesir türlerinden biri de makale sanatıdır. Arap dünyasında daha ziyade siyasi konuların ağırlıklı ele alındığı ilk makale örnekleri yine eṭ-Tahtâvî'nin öncülüğünde Abdullah Ebussu'ûd, Selim 'Anhûrî, Cemâleddin Efgânî ve Abdullah Nedim gibi yazarların elinde

kabaca ortaya çıkmıştır. 19. asrın sonuna kadar süren bu dönemin makaleleri toplum üzerinde çok güçlü bir etki oluştursa da üslup ve sanatsal açıdan dilin kısıtlamalarından tam olarak kurtulamadığı görülmektedir. 20. yüzyılın başlarında makale sanatına gerçek anlamda çağ atlatan ise, Ahmed Lütfi es-Seyyid, Muhammed Abduh, Emin er-Râfi‘î, Abbas Mahmûd el-Akkad gibi yazarlardır. Bu yazarlar makale sanatını kafiyeli ve secili sözlerden kurtarmakla kalmamışlar aynı zamanda edebiyat, sosyal ve felsefî konular başta olmak üzere konu bakımından çeşitlenip zenginleşmesini sağlamışlardır. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra makale sanatı, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Ahmed Emîn, Mustafâ Sâdık er-Râfi‘î, Zekî Mübârek, Mahmûd Teymur, Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin ve İbrahim Abdülkadir el-Mazinî gibi yazarlar sayesinde Avrupa’daki makale sanatının kurallarıyla uyumlu hale gelerek gelişim serüvenini tamamlamıştır. Gazete ve dergiler, bu makaleler için bir vitrin görevi gördüğü için matbaanın gelişmesine ek olarak gazete ve edebiyat dergilerinin sayısının artmasının da makale sanatının gelişiminde etkin rol oynadığı ifade edilebilir.

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

- Abdurrahîm, Vaniyambadi. *Mu‘cemu’d-dahîl fi’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-‘hadîse*. Dimaşk: Dâru’l-Kâlem, 2011.
- ‘Abbûd, Mârûn. *Ruvvâdu’n-nahđati’l-‘hadîse*. Kahire: Hindâvî, 2012.
- ‘Allûş, Sa‘îd. *Mukevvinâtu’l-‘edebi’l-mukâren fi’l-‘âlemi’l-‘Arabî*. Beyrut: eş-Şeriketu’l-‘âlemiyye li’l-kitâb, 1987.
- ‘Amşûş, Mesûd. “Devru’t-terceme fî tahtâvî’l-lugati’l-‘Arabiyye ve âdâbihâ fî ‘aşri’l-‘hadîs”. Erişim 01 Kasım 2022 <https://www.aden-univ.net/NewsDetails.aspx?NewsId=3497>.
- el-‘Aţavî, Mes‘ad b. ‘Îd. *el-Edebu’l-‘Arabiyyu’l-‘hadîs*. Tebuk: el-Alûkah, 2009.
- el-‘Aysî, Sâlim. *et-Terceme fî hîdmeti’s-sekâfâti’l-cemâhîriyye*. Menşûrâtu İttihâdi’l-Kuttâbi’l-‘Arab, 1999.
- Can, Betül. “Rifâ‘a Râfi‘ et-Tahtâvî ve Gérard de Nerval’in Doğu-Batı İzlenimleri.” *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 39 (2018): 262-283.

- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-mu'âşır fî Mışr.* 10. bs. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ty.
- ed-Desûkî, 'Umer. *Fi'l-edebi'l-hadîş.* 2 cilt. 8. bs. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1973.
- Er, Rahmi. "Modern Mısır Tiyatrosu (II)." *A.Ü. DTCF Dergisi* 35, no.1 (1991): 105-122.
- Ergün, Mustafa. "Mehmet Ali Paşa Zamanında Mısır'da Eğitimin Batılılaşması." *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 16, no. 3 (2015): 277-294.
- el-Fâhûrî, Hânnâ. *el-Câmî' fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî.* 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.
- Görgün, Hilal. "Rifâ'a et-Tahtâvî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 35: 95-97. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2008.
- Hilâl, 'Abdulgaffâr Hâmid. *el-'Arabîyye haşâişuhâ ve simâtuhâ.* Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 2004.
- Huart, Clément. *Littérature Arabe.* Paris: Librairie Armand Colin, 1902.
- İsmâ'îl, 'İzzeddîn. *el-Edeb ve funûnuh dirâse ve naqd.* Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2013.
- Kutluoğlu, Muhammed Hanefî. "Kavalalı Mehmet Ali Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 25: 62-65. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2022.
- el-Makdisî, Enis el-Hûri. *el-İtticâhâtü'l-edebîyye fî'l-'Âlemi'l-'Arabî el-hadîş.* 2 cilt. Beyrut: Menşûrâtü Kulliyati'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, 1952.
- Meral, Arzu. "Kahireden Avrupa'ya Açılan Kapı: Medresetü'l-Elsün (Diller Okulu, 1835)." *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, no. 37 (2011): 77-98.
- Meydân, Eymen, Ebulyezîd eş-Şerkâvî ve Aḥmed Şalâḥ Muḥammed. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-hadîş.* Şebketu'l-Aluka, ty. www.alukah.net
- Muhammed, Huseyn Ali. *el-Edebu'l-'Arabîyyu'l-hadîş er-ru'ye ve't-teşkil.* 6. bs. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2006.
- Mustafa, Husâmeddîn. *Üsusu ve kavâidu san'ati't-terceme.* www.hosameldin.org, 2011.
- Necm, Muhammed Yûsuf. *Fennu'l-makâle.* Beyrut: el-Câmî'atü'l-Emrîkiyye, 1997.
- Sa'îd, Neffûse Zekerîyya. *Târîhu'd-da've ile'l-'âmmiyye ve âşâruhâ fî Mışr.* İskenderiye: Dâru Neşri's-Şekâfe, 1964.
- Sarıkaya, Muammer. "Mezhep Çatışmaları ve Şehirlerin Rekabeti Arasında Yok Olan Bir Kütüphane ve Çeviri Kurumu: Rakkâde Beytülhikme'si." *Turkish*

Studies-Comparative Religious Studies 16, no. 1 (2021): 157-173.
<https://doi.org/10.47091/TurkishStudies.49102>

Süyûfî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müteveklî*. Dımaşk: Mektebetü'l-Kudsî ve'l-Büdeyn, 1348.

Şebîb, Beşşâr Abdulcebbâr. "Birinci Abbasi Devleti Döneminde Arapça İslâmî Bilgilerin Avrupa'ya Taşınmasında Tercüme Faaliyetlerinin Rolü." Çeviren Harun Özel, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi / the Journal of Academic Social Sciences* 28, no. 28 (2016): 412-412.
<https://doi.org/10.16992/ASOS.1181>

eş-Şeyyâl, Cemâluddîn. *Târîhu't-terceme fî Mısr fî ahdi'l-hamleti'l-Fransiyye*. Mısır: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Tagher, Jacques. *Hareketü't-terceme bi Mısr hilâle'l-ğarni't-tâsi' aşar*. İngiltere: Hindâvî, 2017.

Türken Çakır, Mürüvvet. "Selîm Butrus el-Bustânî (Hayatı, Eserleri ve Tarihi Romanları)." *Kesit Akedemi Dergisi* 6, no. 25 (2020): 414-422.

Uşûr, Muhammed Hasen Muhammed. "Çevirinin Arapça Üzerinde Etkileri." Çeviren Eyyüp Tanrıverdi, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, no. 19 (2011): 171-296.

Yalar, Mehmet. *Hazırlayıcı Faktörleri Işığında Modern Arap Edebiyatına Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Zeydân, Corci. *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li'ta'lim ve's-şekâfe, 2012.

Zor, Salih. "Dîvân Grubu'nun Modern Arap Edebiyatındaki Yeri." Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.

Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletü'ş-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme *Factors That Preclude Being the Best (Fahl) Poet According to Al-Asma'î Within the Context of his Work Fuhûla al-Şu'arâ'*

İsmail ARAZ* 

* Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

E-mail: ismailaraz@gmail.com

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

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:

İsmail ARAZ,
Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Konya, Türkiye.

Submission/Başvuru:
02 Eylül/September 2023

Acceptance /Kabul:
29 Ekim/October 2023

Citation Atf/:

ARAZ, İsmail. "Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletü'ş-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme." *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023): 119-142.

Öz

Bu çalışmada klasik Arap şiir eleştirmenlerinden Asmaî'nin, *Fuhûletü'ş-Şu'arâ'* adlı eseri çerçevesinde en üstün şair anlamına gelen fahl kategorisi dışında kalan şairlere yaklaşımı incelenmiştir. Asmaî'nin, öğrencisi Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin sorularına verdiği cevapların bir araya getirilmesiyle oluşan *Fuhûle*, uzun zaman boyunca şifahi olarak devam eden şiir geleneğinde "şair" ile "üstün şair" arasında ihmal edilen ayrımı farklı yönlerden ele almasıyla Arap şiir eleştirisinin dönüm noktalarından kabul edilmiştir. Şairleri şiir söyleme kabiliyetlerine göre sınıflandıran Asmaî, bu eserde üstün ve yetenekli bulunduğu şairleri fahl olarak isimlendirmiştir. Ancak şairin fahl seviyesine yükselebilmesi için sadece şiir söylemesini yeterli bulmamış, nitelik ve niceliği esas alarak birçok şart ileri sürmüştür. Örtük bir şekilde ifade ettiği bu şartları gerçekleştirilememeleri dolayısıyla yetenekli bazı şairleri fahl kategorisi dışında değerlendirmiştir. Çalışmada Asmaî'nin, kaliteli şiirleri olduğu hâlde bazı şairleri fahl olarak değerlendirmemesinde hangi gerekçelere dayandığı ele alınmıştır. "Fahl değildir." şeklinde kısa cümlelerden oluşan bu değerlendirmeler, Asmaî'nin fahl kavramının teorik çerçevesi dikkate alınarak açıklanmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için eserden seçilen örnekler bütüncül ve analitik bir bakış açısıyla tahlil edilmiştir. Bu şekilde okunması ve anlaşılması kolay bir risale olduğu izlenimi veren *Fuhûle*'deki değerlendirmelerin arka planında ciddi gerekçelerin bulunduğu ve rastlantısal bir şekilde yapılmadığına dikkat çekilmiştir. Çalışmanın temel amacı, *Fuhûle* eseri çerçevesinde klasik dönem Arap şiir eleştirisinde şair ile fahl şairin aynı kategoride değerlendirilmediğini ortaya koymak ve yeri geldiğinde her şiir söyleyenin şair kabul edildiği ancak fahl şair olmak için daha ciddi kriterlerin şart koşulduğunu vurgulamaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Klasik Arap Şiir Eleştirisi, Asma'î, Fuhûletü's-Şu'arâ', Fahl, Şair.

Abstract

In this study, the approach of al-Asma'î, one of the critics of classical Arabic poetry, to poets is analyzed within the framework of *Fuḥūla al-Shu'arâ'*, the first critical work of Arabic poetry that has survived to the present day. *Fuḥūla*, which is a collection of Asma'î's answers to the questions of his student Abū Hātim al-Sijistānī, is considered to be a turning point in Arabic poetry criticism as it deals with the neglected distinction between "poet" and "superior poet" from different aspects in the poetry tradition that continued orally for a long time. Al-Asma'î, who categorized the poets according to their ability to sing poetry, named the poets whom he found superior and talented as fahl. However, he did not limit the poet's being a fahl only to his ability to sing poetry; he put forward many conditions based on quality and quantity. Due to their inability to fulfill these conditions, which he implicitly expressed, he considered some competent poets outside the category of fahl. In this study, the reasons for al-Asma'î's exclusion of poets as fahl despite their qualified poems are emphasized. These evaluations, which consist of short sentences such as "It is not fahl", are explained by considering the theoretical basis of al-Asma'î's concept of fahl. For a better understanding of the subject, the examples selected from *Fuḥūla* have been analyzed from a holistic and analytical point of view. In this way, it has been pointed out that the evaluations in *Fuḥūla*, which gives the impression that it is an easy booklet to read and understand at first, have serious reasons behind them and that they are not made randomly. The main aim of the study is to reveal that poet and fahl poet are not evaluated in the same category in classical Arabic poetry criticism within the framework of *Fuḥūla* and to emphasize that every poet can be accepted as a poet, but more serious criteria are required to be a fahl poet.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Classical Arabic Poetry Criticism, al-Aşma'î, Fuḥūla al-Shu'arâ', Fahl, Poet.

Extended Abstract

Arabic Poetry, one of the most significant propaganda tools for Arab tribes during the Jahiliyya period, gained substantial importance in the realms of religion, language, and literature by the late 1st/7th century, coinciding with the rise of Islamic conquests. The utilization of words and phrases in poetry to enhance comprehension of the Qur'an, its inclusion of historical tribal data, and its becoming a prime resource for Arabic linguists are among the primary factors contributing to the elevation of poetry's status. Consequently, during the 2nd/8th century, as poems were systematically compiled and recorded, the era of Jahiliyya poetry, encapsulating the pristine form of the Arabic language, came under various critical perspectives. Particularly, the process of compiling and categorizing poetry led to the incorporation of tribes into poems through narrators or the attribution of verses to diverse poets, thereby prompting a reevaluation of poetic narratives. This scrutiny was carried out by early poetry transmitters like Abū Amr b. al-Alā (d. 154/771), Ḥammād al-Rāwiya (d. 160/776-777 [?]), Khalaf al-Aḥmar (d. 180/796 [?]), generated numerous queries: "Who is a poet, and how to become a poet? What characterizes original poetry? Is it possible to classify poets?" Such questions gave rise to a host of challenges revolving around poetry and poets. Belonging to the

second generation of poetry transmitters, al-Aşma‘ī (d. 216/831) recognized these challenges and undertook a comprehensive study, delving into poetry from the Jahiliyya period up to the early 3rd/9th century. Drawing wisdom from first-generation poetry transmitters like Abū Amr b. al-Alā and Khalaf al-Aḥmar, as well as early linguists such as al-Īsā b. ‘Umar al-Saqafī (d. 149/766) and Khalīl b. Aḥmad (d. 175/791), al-Asma‘ī emerged as a poetry critic. His focus lay on uncovering the essence of poetry rather than merely transmitting or narrating. This pioneering review, representing the foremost comprehensive activity in classical Arabic poetry criticism, yielded profound insights into the essence of concepts like poets, poetry, and poetic expression. Despite composing various works such as the poetry anthology *al-Asma‘īyyāt* and *Kitāb al-Khayl*, al-Asma‘ī refrained from documenting his critical analyses. In line with his mentor Abū Amr, he chose to convey his conclusions through a dialogue of questions and answers. One of his students, Abū Ḥātim al-Sijistānī (d. 255/869), who diligently attended his lectures, recognized al-Asma‘ī’s profound research on poets and poems and preserved the meticulous questions he posed and al-Asma‘ī’s responses. Abū Ḥātim’s compilation, known as *Fuḥūla al-Shu‘arā’*, refers to diverse topics: the most accomplished Arab poet, the definition of "faḥl," the classification of poets, and the broad question of what constitutes a poet. In essence, *Fuḥūla al-Shu‘arā’* marks a turning point in classical Arabic poetry criticism, significantly influencing subsequent works.

In the light of these insights, this study delves into al-Asma‘ī’s approach toward classical Arab poets, utilizing his work *Fuḥūla al-Shu‘arā’* as the framework. Giving existing research on the concept of "faḥl," the study centers on the question: "What prevents a poet from attaining the title of 'faḥl' despite demonstrating mastery in the art of poetry through numerous quality compositions?" Thus, the study explores the factors that dim the radiance of superior poetry (fuḥūl) according to al-Asma‘ī. Likewise, it emphasizes the answers to these questions: Why are some poets living in the same period designated as faḥl, while others are not? What prerequisites were necessary to be considered a faḥl? By addressing these questions, the study offers a unique perspective, revealing how al-Asma‘ī distinguished between poets and faḥl poets through practical examples. Additionally, the study uncovers the sources of al-Asma‘ī’s poetry criticism and elucidates his methodical categorization of poets. Given the multifaceted nature of Arabic passages, the study adopts an analytical and sometimes dialectical style. To ensure clarity for researchers, topics are approached holistically and objectively, aiming to lay the groundwork for future investigations. Ultimately, the study aims to highlight that, within the framework of *Fuḥūla al-Shu‘arā’*, poets and faḥl poets are assessed differently in classical Arabic poetry criticism. It emphasizes that while anyone can be acknowledged as a poet, meeting more stringent criteria is necessary to attain the status of a faḥl poet.

Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletü'ş-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme*

GİRİŞ

Klasik Arap şiir eleştirisi tarihi incelendiğinde sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş sürecinde 3./9. yüzyılın, telif edilen eserler bakımından şair ve şiir eleştirisinin sistematik başlangıcına sahne olduğu görülür. Sistematik şiir eleştirisini Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948 [?]), Hasan b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981) ve Kâdî el-Cürçânî (öl. 392/1001-1002) gibi şiir eleştirmenlerinin çalışmalarıyla başlatan çağdaş araştırmacılar olsa da teorik bir çerçeveye ve uygulama alanına sahip olması bakımından Asmaî (öl. 216/831) ve İbn Sellâm'ın (öl. 231/846 [?]) çalışmaları, şiir eleştirisinin ilmî gelişim kaydeden ilk örnekleri olarak kabul edilebilir.¹ Bu noktada Kudâme b. Ca'fer'in, kendisinden önceki çalışmalarda şiirin kaliteli olanı ile olmayanına değinilmediğini gerekçe göstererek eserini alanda ilk kabul ettiği açıklamaları akla gelebilir.² Ancak Asmaî'nin yaptığı araştırmalar neticesinde uzun süre devam eden sözlü geleneği yeniden şekillendiren görüşlere ulaşması, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir ilim kabul etmesi ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) lafız-anlam çerçevesinde şiiri sınıflandırması, Kudâme'nin açıklamalarının izaha muhtaç olduğunu gösterir.³ Muhtemelen Kudâme, ilk şiir eleştirisi eserlerinin şair biyografileri ile şiir meselelerine bir arada yer vermesini göz önünde bulundurarak yalnızca şiir eleştirisine eğilmesi dolayısıyla eserini alanda hazırlanmış ilk çalışma kabul etmiştir. Böylece Şevkî Dayf'ın (öl. 2005) da belirttiği gibi konuyla ilgili önceki çalışmaları görmezden gelmiş ya da en azından yeterli bulmamıştır.⁴ Son tahlilde, Kudâme'nin ifadeleri dikkate alındığında Dayf'ın ikinci görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira Kudâme gibi rasyonel ve felsefî bakış açısına sahip bir eleştirmenin, 2./8. yüzyılda hızlanan şiir rivayetinin, 3./9. yüzyılda çok

* Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar danışmanlığında devam etmekte olan "Klasik Arap Edebiyatı'nda Şair-Şiir Eleştirisinin Değerlendirilmesi: İbn Sellâm'ın Tabakâtü Fuhûli'ş-Şu'arâ'sı Üzerine Örnek Bir Çalışma" başlıklı doktora tezinin ilgili kısımlarının içeriği geliştirilerek üretilmiş hâlidir.

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Mendür, *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-Arab* (Kahire: Dâru Nahdati Mısr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1996), 16-18 ve 22.

² Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-Şi'r*, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 61.

³ Asmaî, *Fuhûletü'ş-Şu'arâ' ve Hüve Suâlât Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî*, thk. Ahmed Halil eş-Şâl (Port Said: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Bühûs el-İslâmiyye, 1436/2015), 19; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli'ş-Şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1:3; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1386/1967), 1:59.

⁴ Şevkî Dayf, *el-Belâga Tetavvur ve Târîh* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 78-79.

yönlü şiir eleştirisi eserlerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirdiğini görmezden gelmesi mümkün gözükmemektedir.⁵

Şiir eleştirisiyle ilgili günümüze ulaşan ilk Arapça çalışma, Asmaî'nin *Fuhûletü'ş-Şu'arâ'* eseridir.⁶ Nâsırüddin el-Esed (öl. 2015) ve Fuat Sezgin (öl. 2018) gibi çağdaş araştırmacılar, Arap edebiyatı eksenli tedvin hareketlerinin erken dönemde başladığını savunsalar da günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eserleri 3./9. yüzyılda telif edilmiştir.⁷ Dönemin zevkiselimini ve şiir anlayışını yansıtan *Muallakât* ve *Mufaddaliyyât* gibi seçkilerin, şiir eleştirisi alanına dâhil edilmesi hâlinde bu tarih 2./8. yüzyılın ortalarına kadar geriye götürülebilir. Ancak bize göre özel olarak şiir eleştirisi meselelerine temas eden ilk çalışma Asmaî'nin mezkûr eseridir.

Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (öl. 255/869), hocası Asmaî'ye sorduğu soruların cevaplarının bir araya getirilmesiyle oluşan *Fuhûle*'yi şiir eleştirisi literatüründe öne çıkaran özellik, eserin klasik Arap edebiyatında her şairin aynı kategoride değerlendirilmediği, şiirin niteliğine bağlı olarak şairlerin başarı seviyelerinin tespit edildiği ve her şairin şiirlerinin argüman -hüccet- olarak kullanılmadığı gibi birçok hususu vurgulamış olmasıdır. Bu bakımdan eser, "Hangi şair üstündür? Şairin üstün kabul edilmesinin temel kriterleri nelerdir? Şairin çok kaside söylemiş olması üstün kabul edilmesinde etkili midir? Hangi şairin şiirleri hüccettir?" gibi sistematik şiir eleştirisi konusuna dâhil birçok soruya cevap niteliğinde bilgilere yer vermiş, şairlerin kaliteli görülen kasidelerine atıf yaparak örnek kaside imajı ortaya koymuştur.⁸

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere *Fuhûle*'de birçok çalışmaya konu olabilecek önemli meseleler ele alınmıştır. Bu meseleler, İbn Sellâm başta olmak üzere sonraki dönem şiir eleştirmenlerinin görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlaması bakımından ayrıca önem arz eder. Söz konusu önemin farkında olarak bu çalışmada *Fuhûle* eseri ekseninde şairlerin etkili şiir söyleme sanatındaki ustalıklarıyla ilintili bir problemin tespiti ve çözümü hedeflenmiştir. "Birçok kaside söylediği hâlde şairin fahl kabul edilmemesinin sebebi nedir?" sorusu çerçevesinde öne çıkan bu problem, *şiir söyleme sanatında önemli ve ideal bir kazanım kabul*

⁵ Muhammed Zağlûl Sellâm, *Târîhü'n-Nakdi'l-Edebî mine'l-Câhiliyye hatta'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî* (Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1969), 167; Muhammed Zağlûl Sellâm, *Târîhü'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga hatta'l-Karnî'r-Râbi' el-Hicrî* (İskenderiye: Menşetü'l-Maârif, t.y.), 77-156.

⁶ Asmaî, Basralı dil ve edebiyat âlimidir. Hayatı için bk. Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nüzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmerrâi (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 90-101; Abdülcebbar el-Cümerd, *el-Asmaî Hayâtuha ve Âsaruhâ h. 123-217* (Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1375/1955), 49.

⁷ Klasik Arap şiirinin tedvin hakkında bilgi için bk. Fuat Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmi'atü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 2:1, 3; Nâsırüddin el-Esed, *Masâdirü'ş-Şi'ri'l-Câhilî ve Kıymetüha't-Târîhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 107-286; Câbirî, tedvin asrından (2./8. ve 3./9. yüzyıllardan) önce yegâne yazılı kaynak olan Kur'an dışında başka tedvin çalışmalarından söz etmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu görüşün Esed ve Sezgin'in ulaştıkları sonuçlarla örtüşmediğini hatırlatmakta yarar vardır. bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 214.

⁸ Asmaî, *Fuhûle*, 19-59.

edilen ustalığa (fuhûle) engel faktörler üst başlığı altında incelenmiştir. Bu üst başlık etrafında “Asmaî’ye göre fahl şair kimdir? Asmaî’nin gerekçe belirtmeden “Bu fahl şair değildir.” şeklindeki ifadelerini sağlıklı bir şekilde değerlendirmek mümkün müdür?” sorularının cevapları üzerinde durulmuştur. Bu ise çalışmanın başlığına uygun olarak öncelikle *Fuhûle* eserinin arka planının, *Fuhûle*’yi oluşturan temel meselelerin ve fahl kavramının incelenmesini gerektirmiştir. Zira sıralanan bu üç alt başlık izah edilmeden Asmaî’nin şairleri fahl görmemesinin ilmî gerekçelerinin tam anlaşılamayacağı söylenebilir. Dolayısıyla çalışmada iç bütünlüğün sağlanabilmesi ve esas konunun mantıki örgüde ele alınabilmesi için böyle bir sıralamanın takip edilmesi zorunlu olmuştur.

Önemine ve birçok açıdan muğlak olmasına binaen *Fuhûle*’deki şiir eleştirisi meseleleri ülkemizde bazı çalışmalara konu olmuştur.⁹ Bu çalışmalar arasında bilhassa Yusuf Seller’in fahl dışında kalan şair kategorilerini kritik ettiği çalışması, çalışmamızla benzerlik göstermesi bakımından istisna edilebilir. Mezkûr çalışma fahl olmayan şairleri çeşitli kategoriler altında ele almıştır.¹⁰ Ancak bu kategoriler, daha çok Asmaî’nin *Fuhûle* eseri çerçevesinde başka örnekler üzerinden izah edilmiştir. Çalışmamızda ise farklı olarak bu kategorilerin arka planına temas edilmiştir. Hatırlanacağı üzere Asmaî, kaliteli şiirleri olduğu hâlde bazı şairleri neden fahl kabul etmediğini çoğu yerde açıklamamış, kabul etmemesinin sebebine

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Güler, “Asmaî’nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, no. 2 (2011), 129-135; İsmail Araz, “‘En Üstün Şair Kimdir?’ Problemi Bağlamında Asmaî’nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63, (2022): 4-25; Muammer Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü’s-Şuara Kavram ve Kriterler* (İstanbul: Muarrif Yayınları, 2022), 88-106; Yusuf Seller, “Asmaî’nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü’s-Şu’arâ’da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, no. 1 (2023) : 204-223; Yusuf Seller, “Asmaî’nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletü’s-Şu’arâ’ Örneği,” *Turkish Studies: Language and Literature* 18, no. 1 (2023) : 529-531; Ahmet Gezek, “Hicri Üçüncü Yüzyılda Fuhûle Kavramı ve Bu Kavramın Arap Edebî Tenkidindeki Yeri,” *Hicri Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: İksad Yayınevi, 2023), 511-521; *Fuhûle*, erken kabul edilebilecek bir dönemde neşredilen eserlerdendir. Eserin ilk neşri Amerikalı müsteşrik Charles Cutler Torrey (öl. 1956) tarafından 1911 yılında yapılmıştır. Selâhaddin el-Müneccid (öl. 2010), söz konusu neşre bir giriş yazarak yeniden yayımlamıştır. bk. Asmaî, *Fuhûletü’s-Şu’arâ*, thk. Charles Cutler Torrey, giriş: Selâhaddin el-Müneccid (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Cedîd, 1400/1980), 5-65; yine eser, Abdülmun’im Hafâci, M. Abdülkâdir Ahmed, M. Avde Selâme Ebû Cürey/Cerî, Ahmed Halil eş-Şâl ve Ebû Ubeyd M. Sâlih İbrahim Ferhât tarafından farklı başlıklar altında neşredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Asmaî, *Fuhûle*, thk. eş-Şâl, 7-11; tahkik ve neşir çalışmalarından ayrı olarak eseri inceleme ve değerlendirmeye yönelik çalışmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında el-Câdir’in *Fuhûle*’yi ana hatlarıyla işlediği makalesi, Abdülkerim Muhammed Hüseyin’in Asmaî’nin fahl şair anlayışını çok yönlü tetkik ettiği kapsamlı eseri ile Cüzû’nun fuhûle kavramını bütüncül bir şekilde ele aldığı çalışmasının öne çıktığını söylemek mümkündür. bk. Mahmûd Abdullah el-Câdir, “Cuhdü’l-Asmaî en-Nakdî fî Kitâbih Fuhûletü’s-Şu’arâ,” *Mecelletü el-Mecma’i’l-İlmî el-İrâkî* 34, no. 4 (1403/1983) : 191-227; Mustafa el-Cüzû, *Nazariyyâtü’s-Şi’r ‘inde’l-Arab el-Câhiliyye ve’l-‘Usûri’l-İslâmiyye: Nazariyyât Te’sîsiyye ve Mefâhîm ve Mustalahât* (Beyrut: Dâru’t-Talî’a li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, 1422/2002), 2 : 13-44; Abdülkerim Muhammed Hüseyin, *Fuhûletü’s-Şu’arâ ‘inde’l-Asmaî Mefhûmuhâ ve Kâ’idetühâ ve Tabkâtuhâ* (Dımaşk: Dâru Kenân li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1425/2004), 7-104; ayrıca bk. Nâsir Tefvik el-Cübbâ, *el-Asmaî Nâkidü’s-Şi’r* (Ebûzabî: Dâru’l-Kütübi’l-Vataniyye, 2009), 259-272.

¹⁰ Seller, “Asmaî’nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı,” 207-221.

değindiğinde ise oldukça müphem ifadeler kullanmıştır.¹¹ Hâliyle bu durum, şairin fahl olmasını sağlayan kriterler esas alınarak fahl olmanın önüne geçen faktörlerin tespitini zorunlu kılmıştır. Buradan hareketle çalışmada *Fuhûle*’den seçilen örnekler üzerinden bazı şairlerin neden fahl kabul edilmedikleri meselesi, tahlilin yoğunlukta olduğu bir perspektifle ele alınmıştır. Bu perspektif ekseninde çalışmanın özgün olmasına dikkat edilmiş, ayrıca yapılan tespit ve değerlendirmelerle alandaki çalışmalara kısmen de olsa katkı sağlanması hedeflenmiştir.

1. *Fuhûletü’ş-Şu‘arâ* Eserinin Ortaya Çıkışı

Asmaî’den önceki yüzyıllarda şiir, Arap toplumu için siyaset, kültür, tarih, savaş ve barış görevi gören önemli bir sözlü araçtı. Ebû Amr b. el-Alâ’nın (öl. 154/771), “Cahiliye döneminde şairlerin konumu ümmetlere gönderilen peygamberler konumundaydı.” açıklaması, söz konusu önemin hangi boyuta ulaştığını gösterir.¹² Bu önemi İbn Kuteybe, “Şiir; Arapların bilgilerinin madeni, hikmetlerinin odak noktası, haberlerinin toplandığı divanları, başarı ve kahramanlıkları üzerine kurulan bir surdur.” açıklamasıyla teyit eder.¹³ Dikkat edilirse Ebû Amr ve İbn Kuteybe’nin açıklamaları şiirin daha çok Arapların tarihini kaydeden arşiv özelliğini vurgular. Ancak bunun yanı sıra şiirin dinî bağlamda öne çıkan ve evrensel kabul edilebilecek bir misyonunun daha olduğu hatırlanmalıdır. Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Abdullah b. Abbâs’ın (öl. 68/687-88) Kur’an’da anlaşılmayan kelimelerle karşılaşıldığında şiire başvurulması gerektiğini ifade etmeleri şiirin evrensel özelliğini ortaya koyması bakımından önemlidir.¹⁴

Açıklamalardan hareketle şiirin öneminin sadece Arapların tarihini kaydeden bir arşiv işlevi görmesinden kaynaklanmadığını, bununla birlikte İslami ilimlerin anlaşılması noktasında vazgeçilmez bir araç olmasıyla da ilintili olduğu anlaşılır. Tam da burada söz konusu iki işlevin, 2./8. yüzyılda şiirin ciddi anlamda değer kazanmasında ve tedvin edilmesinde önemli rol oynadığını belirtmekte fayda vardır. İbn Kuteybe’nin şiire dair açıklamasındaki ifadeler, 2./8. yüzyılda şiir rivayeti ve tedvinine verilen önemin arka planını yansıtır. Şiirin, “Arapların bilgilerinin madeni” kabul edilmesi, “haberlerini içeren divan” olması, “başarı ve

¹¹ Örnek vermek gerekirse, Asmaî, Huveydira (el-Hâdire) için “Kasidesi gibi beş kaside daha söyleseydi fahl olacaktı.” demiştir. Ancak hangi kasidesi olduğunu belirtmediği gibi neden *beş* gibi bir sayısal değer verdiğini de açıklamamıştır. Bu muğlaklığın başka bir örneği de Mu’akkir el-Bârîki hakkında söylediği “... Beş ya da altı kasideye tamamlasaydı fahl olacaktı.” ifadesidir. Huveydira için beş kaside şart koşarken Mu’akkir için altı kaside şart koşmasının sebebi nedir? Burada esas alınan tema mı yoksa üslup mudur? gibi sorular, ne yazık ki *Fuhûle*’de cevaplanmamıştır. bk. Asmaî, *Fuhûle*, 35 ve 44.

¹² Ebû Hâtim Ahmed b. Hemdân er-Râzî, *Kitâbü’z-Zîne fi’l-Kelimât el-İslâmiyye el-Arabiyye*, thk. Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî (Sana: Merkezü’l-Dirâsât ve el-Buhûs el-Yemenî, 1994), 105.

¹³ İbn Kuteybe, *Fazlü’l-Arab ve’t-Tenbîh ‘alâ ‘Ulûmihâ*, thk. Velîd Mahmûd Hâlis (Ebû Dabî: el-Mecma’ü’s-Sekâfî, 1998), 150.

¹⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi Sinâ’ati’ş-Şi’r ve Nakdih*, thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa’lân (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2000), 1:27; Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubi, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 12:332.

kahramanlıklarını temsil görevi” görmesi, yoğun olarak rivayet edilmesinde etkili olur. İbn Sellâm’ın da temas ettiği üzere şiirin tedvin edilmeye başlandığı dönemde Arap kabilelerinin, az buldukları şiirlerine eklemeler yapması ve uydurma şiir üzerinden kahramanlıklarını vurgulamak istemesi bu etkinin sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir.¹⁵

Şiirin kayıt altına alınması, şiir eleştirisi âlimlerini ilk başta bir çıkmaza sürükler. Şöyle ki daha önce münferit olarak icra edilen şiir rivayeti, İslami ilimlerin teşekkül sürecine girmesiyle beraber sistematik hâle dönüşür. Misal vermek gerekirse, Cahiliye şairi Evs b. Hacer (öl. 620) - Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609) - Ka‘b b. Züheyr (öl. 24/645 [?]) ve Hutay’e (öl. 59/678 [?]) - Hudbe b. Haşrem (öl. 50/670 [?]) - Cemîl b. Ma‘mer (öl. 82/701) - Küseyyir Azze (öl. 105/723) şeklinde öne çıkan rivayet zinciri, rivayetin sistematik hâle gelmeden önceki sürecini, yani münferit hâlini yansıtır.¹⁶ Dikkat edilirse bu rivayet türünde öne çıkan özellik, tek bir şaire ait şiirlerin sadece bir senet zinciri üzerinden rivayet edilmesidir. Bunun başka bir türü ise râvilerin, bir kabilenin şiirlerini ya da ahbârını rivayet etmesidir.¹⁷

1./7. yüzyılın sonları ile 2./8. yüzyılın başlarında kozmopolit hâle dönüşen Kûfe ve Basra şehirlerinde artan ilmî hareketlilik, rivayetin de ilmî bir temele dayanmasını zorunlu kılar. Böyle bir ihtiyacın hissedilmesinde Kur’an’ın anlaşılmasında şiirin gerekliliğinin fark edilmesi, nahiv ilminde şiirin temel argümanlardan kabul edilmesi, yerleşik hayata uyum sağlayan kabilelerin tarihlerini şiirde aramaları gibi faktörlerin etkisi göz ardı edilmemelidir. Sistematik çalışmalara duyulan ihtiyaç sonucunda 2./8. yüzyılda şiir rivayeti, alanında uzman âlimler tarafından icra edilmeye başlanır. Ebû Amr b. el-Alâ, Hammâd er-Râviye (öl. 160/776-777 [?]) ve Halef el-Ahmer (öl. 180/796 [?]), şiir rivayetini sözlü gelenekten yazılı geleneğe taşıyan bu âlimlerin başında gelir.¹⁸

Şiir, birçok problemi beraberinde getirecek şekilde rivayet edilir. Özellikle Kûfe ve Basra âlimlerinin birbirlerini güvenilir olmamakla itham etmesi problemleri çıkmaza sokar.¹⁹ Ancak rekabetten kaynaklandığı düşünülen bu hususların, şiir rivayetindeki problemlerin ortaya çıkmasına dolaylı etkisi olduğu hatırlanmalıdır. Asıl etki, yüzyıllara yayılan şifahi kültüre arız olan değişiklikler olarak karşımıza çıkar. 5. yüzyıldan kalma şiirlerin hiçbir değişikliğe uğramadığını tespit etme ya da aynı dönemde yaşayan şairlerin şiirlerini sınıflandırma problemi önemli tartışmalara yol açar.²⁰ Bu tartışmalara değinen Asmaî, neslinden bazı kişilerin müdahaleleri sonucu Ağleb el-İclî’nin (öl. 21/642) şiirlerinin tespit ve değerlendirmesinin kendisini yordugunu sarahaten ifade eder.²¹ Başka bir şiir eleştirmeni olan İbn

¹⁵ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:46.

¹⁶ el-Esed, *Masâdir*, 222-223.

¹⁷ el-Esed, *Masâdir*, 231-237.

¹⁸ el-Esed, *Masâdir*, 252-253.

¹⁹ Bazı örnekler için bk. Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü’n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1430/2009), 86.

²⁰ İntihal ve serikât adı altında işlenen bu tartışmalara örnek için bk. Mehmet Akif Özdoğan, *Arap Edebiyatı Araştırmaları - Makaleler* - (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 103-144.

²¹ Asmaî, *Fuhûle*, 42-43.

Sellâm ise şiirle ilgili tartışmaların farkında olacak ki her türlü şiiri eserine alması dolayısıyla siyer âlimi İbn İshâk'ı (öl. 151/768) sert bir dille tenkit eder, hatta onu şiirde bilgi sahibi olmamakla itham eder. İbn Sellâm'a göre İbn İshâk, kafiyeli ya da vezinli olması dolayısıyla şiir gibi görünen sözleri şiir adı altında eserine alan bir isimdir.²² Yine o, eserinin başka bir yerinde şiirin sahih olanını olmayanından ayırmada ilim ehlinin karşılaştığı en önemli problemin, badiyede şairlerin neslinden gelenlerin söyledikleri şiirleri şairlere isnat etmeleri olduğuna dikkat çeker.²³

Artan şiir intihaline karşı genel bir mücadele stratejisi çizmek zorunda kalan Asmaî ve İbn Sellâm'ın açıklamalarından fark edileceği üzere 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda sözün kafiyeli olması, bazı eleştirmenler tarafından şiir kabul edilmesi için yeterli şart değildi. Aynı şekilde eski dönemlerden rivayet edilen sözlerin tetkik edilmeden kayda geçirilmesi şiir adına bir kazanım olarak kabul edilmiyordu. Asmaî, şiirin otantikliği meselesinden şairlerin şiirdeki kabiliyetleri meselesine kadar uzanan bu problemlerin farkındaydı. Tam da burada o, şairlerin değerlendirilmediği, hangi şiirin daha kaliteli olduğunun tespit edilmediği bir dönemde hocası Ebû Amr'dan aldığı derslerin de yardımıyla şairleri merccek altına alacak şekilde kapsamlı bir araştırma yapmaya karar verir. Araştırma sonucunda şiir ve şairler hakkında dönemindeki âlimlerin ulaşamadığı bilgilere ulaşır.²⁴ Şairlerin şiirlerini doğrudan rivayet etmek yerine eleştirel incelemeye tabi tutarak yeniden yapılandırır. Gerek katıldığı derslerde gerekse Basra'daki Mirbed panayırında şairlerin ve fasih Arapların söylediklerini kayıt altına alması Arap şiirine bütüncül bir perspektifle yaklaşmasında etkili olur.²⁵

Asmaî gibi ikinci nesil şiir eleştirmenlerinin değerlendirmelerinde 2./8. yüzyıl şiir âlimlerinin etkisi hissedilir. Asmaî'nin Emevî dönemi şairleri hakkındaki açıklaması bu durumu tüm açıklığıyla gözler önüne serer.²⁶ Ancak onun, şiir rivayeti sürecinde oluşan bu etkiden olabildiğince kurtulmaya çalıştığı dikkatlerden kaçmaz. Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemleri şairlerini eleştirmeyen hocası Ebû Amr'ın aksine Cahiliye şairlerini tenkide tabi tutması ve şiir söylemedeki ustalıklarına göre sınıflandırması onun tarafgir bir yaklaşım içinde olmadığını gösterir. Dönemindeki âlimlerle karşı karşıya gelmemek için bunu ilmî bir şekilde yapan Asmaî, şiirlerden hareketle en üstün şair anlamındaki fahl kavramı üzerinden kaliteli şiir ve üstün şair algısının teorik temellerini araştırmaya başlar. Nihayetinde o, kafiyeli her sözün şiir adı altında değerlendirilmesinin imkânı olmadığı gibi şiir söyleyen her şairin de aynı kategoride, yani "şair" kategorisi altında değerlendirilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşır.²⁷ Asmaî de Ebû Amr gibi ulaştığı sonuçları bazen herkese açık ders

²² İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:7-8.

²³ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:46-47.

²⁴ Ebû Saîd el-Hasen es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Abdülmun'im Hafâcî (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, ts.) 47; Asmaî'nin ilmî kişiliği için ayrıca bk. Cübbâi, *el-Asmaî*, 17-23.

²⁵ Asmaî'nin Mirbed panayırında inşat edilen şiirleri kaydettiğine dair bk. Ebû Alî el-Kâlî, *Zeylü'l-Emâli ve'n-Nevâdir* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1976), 3:203.

²⁶ Asmaî, *Fuhûle*, 40-41.

²⁷ Asmaî, *Fuhûle*, 20.

halkalarında bazen de özel olarak öğrencileriyle paylaşır. Asmaî'nin öğrencilerinden Ebû Hâtim, hocasının derinlikli ve bütüncül araştırmalar sonucunda ulaştığı bilgileri sonradan *Fuhûletü'ş-Şu'arâ'* adıyla bilinecek bir eserde tedvin eder. Eseri ilk olarak neşreden Charles Torrey'nin ifade ettiği gibi Ebû Hâtim, Asmaî'yi bir not defteriyle takip ederek şairler hakkında söylediklerinin çoğunu kayıt altına alır.²⁸

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere *Fuhûle*, şiir rivayetinin karmaşık bir hâl aldığı dönemde uzun bir zaman diliminde yapılan geniş araştırmalar sonucunda ortaya çıkar. Eserin temellerini ve ortaya çıkışında etkili olan amilleri bütünüyle aktarmanın imkânı olmasa da aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür:

- Cahiliye ve İslami dönemde şair ve şiir eksenli tenkitlerin sistematik olmamasından dolayı hangi şairin kaliteli olduğunun tam olarak tespit edilememesi.
- Kadîm-muhdes eksenli tartışmaların yarattığı kaliteli şair/şiir problemi.
- Artan şiir rivayetinin beraberinde getirdiği güvenilirlik problemi.
- Şiir râvilerinin, beyitten beyte değişkenlik arz eden subjektif değerlendirmeleri.
- Nahiv-sarf ilimlerinin etkisiyle öne çıkan istişhâd eksenli tartışmaların gündeme getirdiği fasih ve hüccet meseleleri.
- “Çok şiiri olan şairin en üstün şair olduğu” ya da “Her şiir söyleyenin şair olduğu” görüşünün ilmî bir zemini olmadığı vurgulanmak istenmesi.
- Kaliteli şiir söylemede nitelik kadar niceliğin de önemli olduğu hakikatinin örneklerle izah edilmek istenmesi.
- Klasik dönem şiir sanatının orijinal standartlarını ihlal eden tema (dinî-ahlaki) ya da karakter özelliklerinin (cömert-salih olmak) şiirin niteliğine etkisinin gösterilmek istenmesi.

Bu ve benzeri amiller, *Fuhûle*'nin kaleme alınmasını sağlayan temel hususlar olarak dikkat çeker. Eserdeki şiir eleştirisi problemleri mezkûr amiller çerçevesinde işlenmiştir. Bu ise Asmaî'nin, dönemin şiir eleştirisi problemlerinin farkında olduğunu ve gerek entelektüel gerekse geleneksel birikimiyle buna çözüm bulmak istediğini gösterir. Ayrıca öğrencisi Ebû Hâtim'in, problemlere ışık tutmak adına hocasına bilinçli ve planlı bir şekilde konuyla ilgili sorular sorduğuna işaret eder. Özellikle şiir eleştirisinin sözlü geleneğinde öne çıkan “*Hangi şair en üstündür? En kaliteli beyit hangisidir?*” gibi soruları, Araplar arasında kullanılan fahl kavramı üzerinden Asmaî'ye sorması bunu destekler niteliktedir.²⁹ Esere fahl'in çoğul hâli olan *Fuhûle* adının verilmesi ise (*Fuhûletü'ş-Şu'arâ'*: Üstün şairler) fahl şair probleminin yoğun bir şekilde işlendiğini ortaya koyar.

²⁸ Asmaî, *Fuhûle*, thk. Torrey, 38.

²⁹ Asmaî, *Fuhûle*, 19-20.

2. *Fuhûle*'de İşlenen Temel Şiir Eleştirisi Problemleri

Cahiliye döneminden başlamak üzere Asmaî'nin yaşadığı döneme kadar geçen sürede edebî metinler üzerinde uygulanan şiir eleştirisini bir zincir halkası olarak tasavvur etmek mümkündür. *Fuhûle*, bu halkalardan sadece birini oluşturur. Ancak diğer halkalara geçmek için sözlü gelenek ile yazılı gelenek arasında köprü işlevi gören bu halkanın doğru bir şekilde konumlandırılması ve halkalar arasında nasıl bir rol üstlendiğinin tespit edilmesi önemlidir. Bu ise ancak *Fuhûle*'deki soru ve cevapların bütüncül bir perspektifle okunmasıyla mümkündür.

Fuhûle'deki soruları soran şiir râvisi Ebû Hâtim iken bu sorulara cevap veren dil ve edebiyat âlimi Asmaî'dir. Eserdeki cevapların, eserde farklı şekillerde yer alması soru cevap silsilesinin aynı zamanda ve tek bir derste vuku bulmadığına işaretler.³⁰ وَقَالَ (birden fazla kez), فَقُلْتُ لَهُ يَوْمَ دَخَلَ عَلَيْهِ (... yanına geldiği gün ona sordum), قَالَ الْأَضْمَعِيُّ يَوْمًا (bir defasında bana dedi ki), سَمِعْتُ مَرَّةً (bir defasında duydum), (Asmaî bir gün şöyle dedi) gibi kayıtlar, soruların farklı zaman ve mekânlarda cevaplandığını ortaya koyar.³¹

Fuhûle'deki diyalogların büyük bir bölümü yalnızca Asmaî ve Ebû Hâtim arasında gerçekleşir. Asmaî'nin Ebû Amr'dan tahsil ettiği ilim başta olmak üzere fasih bedevilerden derlediği şiirlerin farkında olan Ebû Hâtim, söz konusu birikimi muhafaza etmek gayesiyle Asmaî'ye sorular yöneltir. Ebû Hâtim'in *Fuhûle*'deki açıklamaları bu gayretini tüm yönleriyle açıklar:³²

...فَلَمَّا رَأَيْتَنِي أَكْتُبُ كَلَامَهُ فَكَّرْتُ...

Söylediklerini yazdığımı görünce düşündü.

Her şeyden önce bu ifade, Asmaî'nin belirli bir düşünme serüveninden sonra görüş belirttiğini gösterir. Bunun yanında Ebû Hâtim'in, Asmaî'nin görüşlerine değer verdiğine ve kaybolmasının önüne geçtiğine de işaret eder. Ancak bu değer, hoca-talebe ilişkisinden kaynaklanmadığı hatırlanmalıdır. Ebû Hâtim, Asmaî'nin şiir eleştirisinde öne çıkan problemleri ciddi çalışma ve inceleme sonucunda gidermeye çalıştığını görüyordu. Ayrıca Asmaî'nin, Cahiliye başta olmak üzere Sadrü'l-İslâm ve Emevîler dönemi şairlerinin şiirlerini derinlemesine tetkik ettiğini, hangi şairin nasıl bir başarı elde ettiğini bildiğini, şiirdeki ustalığın temel etmenlerinin nasıl olduğunu tespit ettiğini de biliyordu. Düşünmesi (فَكَّرَ), şairler arasında kıyaslama yapması (وَلَا أَدْرَكَتُ الْعُلَمَاءَ), âlimlerin görüşlerini gözden geçirmesi (كُلُّهُمْ أَخَذُوا مِنْ قَوْلِهِ), şiirleri tetkik etmesi (أَفَسَدَ شِعْرَهُ), bazı meselelerde araştırmalarının devam ettiğine işaret eden ifadeler kullanması (وَلَا أَسْتَيْقِنُهُ) Asmaî'nin, şairler hakkındaki araştırmalarından sonra önemli bulgulara ulaştığını gösterir.³³ Ebû Hâtim'in,

³⁰ Bazı örnekler için bk. Asmaî, *Fuhûle*, 23, 27 ve 31.

³¹ Asmaî, *Fuhûle*, 19, 41-43 ve 82.

³² Asmaî, *Fuhûle*, 20.

³³ Asmaî, *Fuhûle*, 20, 21, 34 ve 39.

Asmaî'ye onlarca şair hakkında “Falanca şair fahl midir?” şeklinde soru sorması da bu bulguların kaybolmasının önüne geçmeye matuftur.³⁴ Bu sebeple o, uzun tecrübe ve araştırmaya dayanan bu bilgileri kayıt altına almaya gayret eder ve şairlerin fahl olup olmadıkları hakkında hayatının son anına kadar Asmaî'ye sorular sorar. Onun ifadelerinde bu ısrarlı soru silsilesini görmek mümkündür:³⁵

وَسَأَلْتُهُ آخِرَ مَا سَأَلْتُهُ فُبَيْلَ مَوْتِهِ ...

Vefatından kısa bir süre önce Asmaî'ye şunu sordum...

Bir şeyin öncesinin olduğuna delalet eden آخِر (son, sonuncu) kelimesi, Ebû Hâtim'in Asmaî'ye başka sorular sorduğunu kanıtlar niteliktedir. İsm-i tasgîr formunda gelen فُبَيْل (kısa bir süre önce) kelimesi ise Ebû Hâtim'in, şair ve şiir eleştirisi hususunda Asmaî'nin birikiminden faydalanmadaki ısrarına ve gayretine işaret eder. Bunun başka bir örneği de fahl kavramıyla ilgili sorusunda ortaya çıkar. Ebû Hâtim, fahl'ın delaletini bildiği hâlde Asmaî'nin yaklaşımını öğrenmek için bu kavramın hangi anlama geldiğini sorar.³⁶ Yine İbn Mukbil (öl. 70/689'dan sonra) ile er-Râî'den (öl. 97/716 [?]) hangisinin daha şair olduğu sorusuna Asmaî'nin verdiği yanıtı yeterli ve ikna edici bulmayan Ebû Hâtim'in "لَا يُقْنِعُنَا هَذَا" (bu bizi ikna etmiyor) şeklinde tepki vermesi, soruları hangi ısrarla sorduğu konusunda aydınlatıcı ipuçları taşır.³⁷

Ebû Hâtim'in sorularındaki ısrarı ve Asmaî'nin şiir eleştirisindeki birikiminden faydalanma gayreti *Fuhûle*'nin genelinde gözlemlenir. Fahl kavramı hâkim konu olsa da eser şiir eleştirisine dair birçok meseleye temas etmesiyle dikkat çeker. Zira Ebû Hâtim'in sorduğu sorular üzerinden Asmaî, sadece fahl şair problemini irdelememiş; bununla birlikte müvelled (şehirli şairler), rüccâz (recez söyleyenler), fasîh, hüccet, saâlik (dışlanmış, eşkıya şairler), tabakât, mukıl (az şiir söyleyenler), müksir (çok şiir söyleyenler), kurâ (şehir şairleri) ve mugalleb (hasmına karşı koyamayan şairler) gibi birçok şiir meselesine temas etmiştir. Ancak bu konuların çoğunluğunun fahl kavramı ile bağlantılı olarak işlendiğini belirtmekte fayda vardır. Bu ise *Fuhûle*'nin anlaşılmasında fahl kavramının kilit konumunda olduğunu gösterir. Zira Asmaî, Ebû Hâtim'in sorularının merkezinde “Hangi şair fahl'dir?” sorusu yer almıştır. Bu soru çerçevesinde Asmaî şairleri fahl başta olmak üzere birçok sınıfa ayırmıştır. Buna göre bazı şairlerin fahl kabul edilmemesinin sebebinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle fahl kavramının delaletinin anlaşılması gerektiği ortadadır. Bu şekilde delaletine ve teorik çerçevesine bağlı olarak şairin fahl olmasının önüne geçen faktörlerin tespiti de mümkün hâle gelecektir.

³⁴ Asmaî, *Fuhûle*, 19-80.

³⁵ Asmaî, *Fuhûle*, 19.

³⁶ Asmaî, *Fuhûle*, 20; bu konudaki tespitler bk. Araz, “En üstün şair kimdir?”, 14-23.

³⁷ Asmaî, *Fuhûle*, 38.

2.1. En Üstün Şair Problemi: Fahl

Fahl (فَاحِلٌ, ç. فُحُولٌ ve فُحُولَةٌ) kavramı, Asmaî'nin şairlere yaklaşımının tespit ve tahlilinde büyük önem taşır. Fahl'in ağırlık merkezinin iyi tespit edilmesi hâlinde Asmaî'nin şairlere yaklaşımında hangi kriterleri benimsediği netlik kazanacaktır. Asmaî, Ebû Hâtim'in sorularına cevap verirken bu kavramı birçok kez kullanır.³⁸ Aslında kelime itibarıyla fahl, “dört yaşına giren güçlü eril deve, asil ve dayanıklı eril at, güçlü erkek, hadım edilmeyen kimse” gibi anlamlara gelir.³⁹ Asmaî Cahiliye döneminden itibaren kullanılan bu kelimeyi bir kavrama dönüştürerek “kaliteli şiirler söyleyen ve dönemindeki diğer şairlerden üstün olan usta şair” anlamında kullanır. O, şair eksenli sorulara verdiği cevaplarda fahl kavramına yer vererek kavramın, şiir eleştirisinin temel konularından biri hâline gelmesinin önünü açar.⁴⁰

Cüzû'nun temas ettiği üzere fahl'in teorik uzantılarına Asmaî'den önceki dönemlerde karşılaşmak mümkündür. Aslında 3./9. yüzyıl şiir eleştirisinde kullanılan kavramların lugavî ve istilâhî delaletleri arasında keskin bir ayrıma gitmek doğru değildir. Zira bu dönemde kullanılan kavramların çoğunluğu kavramsal delaletleri bilinmese de Araplar arasında kullanılmaktaydı.⁴¹ Fahl kavramı da gerek şiirde gerekse günlük kullanımlarda kullanılan bu kavramlardan sadece biridir. Ancak Asmaî gibi bunu şiir eleştirisi disiplinde “şiirde ustalık, üstünlük” ve “kaliteli şiir” çerçevesinde öne çıkan problemleri çözmek için bir kavram olarak kullanan kimse olmaz.⁴² Ayrıca fahl'in kavramsal delaletinin önceden tam olarak bilindiğinin ve kullanıldığının iddia edilmesi hâlinde *Fuhûle*'nin başında Ebû Hâtim'in sorduğu sorunun geçerliliği ortadan kalkar. Nitekim Ebû Hâtim, Asmaî'ye “Fahl nedir?” şeklinde bir soru sorar. Burada cevabı istenen husus, Cahiliye döneminden itibaren fahl'in birçok konuda kullanılan kelime anlamı değildir. Ebû Hâtim'in amacı Asmaî'nin şairlere yaklaşımında kilit konumda olan fahl'in kavramsal delaletini vurgulamaktır. Asmaî'nin, cevap olarak güçlü deve örneğinden hareketle belirgin bir ayrıcalığı olan şaire fahl denildiğini belirtmesi fahl'in önceki delaletlerinin kastedilmediğini ve şiir eleştirisinde kullanılmaya başlanan terminolojik delaletinin esas alındığını gösterir.⁴³

Asmaî'nin, fahl'in kelime düzeyinde taşıdığı ayrıcalık, erillik ve kuvvet unsurlarını kavram aşamasında koruduğu görülür. Ebû Hâtim'in “Fahl'in anlamı nedir?” sorusuna verdiği cevapta Asmaî, mezkûr unsurları “meziyet/belirgin ayrıcalık” ve “fahl/güçlü eril deve” kelimeleriyle vurgular. Bu durum onun, şiir eleştirisinde “En üstün şair kimdir?” şeklinde öne çıkan problemi çözmek için Arapların sosyal hayatta kullandığı kelimeleri esas alarak birer terime dönüştürdüğünü ortaya koyar. Sonuç olarak, Asmaî, tanımda en üstün şairin sahip

³⁸ Asmaî, *Fuhûle*, 24-55.

³⁹ Araz, “En üstün şair kimdir?”, 13.

⁴⁰ Asmaî, *Fuhûle*, 28-80.

⁴¹ Muhammed eş-Şeride, *Kadâyâ en-Nakdi'l-Edebî fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî* (Amman: Dâru'l-Yenâbî' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005), 31-33.

⁴² Cüzû, *Nazariyyâtü'ş-Şi'r*, 2:14.

⁴³ Asmaî, *Fuhûle*, 20.

olması gereken belirgin ayrıcalığa (meziyet) ve erillğe vurgu yapmasaydı fahl olan ve olmayan şairler arasında tam bir ayrıma gitmiş olmayacaktı.⁴⁴

Fahl kelimesinin etimolojik anlamlarını göz önünde bulunduran Asmaî, kelimeyi şairleri sınıflandırmak için şiir eleştirisi terminolojisine dâhil ederken ciddi bir titizlik örneği gösterir. Şöyle ki o, öncelikle Arapların eril kategorisi altında değerlendirilen her şeye fahl demediklerini, fahl'i güç ve dayanıklılığa delalet eden ayırt edici bir sıfat olarak kullandıklarını fark eder. Böylece kullanımın yaygın olması ile sadece bir alana münhasır olması arasındaki ayrımı başarılı bir şekilde yakalar. İnce bir bakış açısıyla fark ettiği bu ayrımı şiir eleştirisine taşır. Bu şekilde 3./9. yüzyılda “Her şiir söyleyen şairdir.” şeklindeki yaygın kabulün yol açtığı problemleri gidermek amacıyla “Her şair aynı kategoride değildir.” şeklinde felsefi ve edebî derinliği olan bir iddia ortaya atar. İddiasını şiir eleştirisinde kabul gören bir kurama dönüştürmek için kendisine ulaşan bütün şairlerin divanlarını tetkik ederek Arap toplumundaki, özellikle edebiyat âlimleri arasındaki “şair” algısını yeniden şekillendirir.

Fahl kavramı hususunda Asmaî'nin takip ettiği yönteme burada değinmek yararlı olacaktır. Dikkat edilirse şairlerin esas alındığı eserde Ebû Hâtim, “Falan kişi şair midir?” sorusunu sormaz. Bunun yerine isimlerini sıraladığı kişilerin hepsini “şiir söyleyen şairler” kabul eder. Bir kasidesi ile yirmi kasidesi olan ya da şiirlerinde başkalarını taklit eden ile orijinal üsluba sahip herkesi şair olarak değerlendirir.⁴⁵ 2./8. ve 3./9. yüzyıllardaki şiir eleştirisinin genel durumunu yansıtan bu sınıflandırma biçimi, *Fuhûle* eserinin ortaya çıkışının temel sebeplerinden biri olarak okunabilir. Şöyle ki Asmaî, şiir eleştirisinde gözlemlediği bu karışıklığı gidermek için “şairin kim olduğu” sorusu üzerine gitmek yerine herkes tarafından şair kabul edilenleri sınıflandırmayı tercih eder. İlk başta böyle bir tercih yerine şairin kim olduğu, hangi özellikleri taşıması gerektiği, kaliteli şiirin temel unsurları gibi problemleri ele alması daha isabetli olabilirdi, şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Ancak Asmaî, Cahiliye döneminden itibaren kaside sayısına ya da şiirin niteliğine bakılmadan neredeyse şiir söyleyen herkesin şair kabul edildiği bir çevrede söz konusu problemlere değinmekten kaçınır ve kimsenin değinmediği daha üst bir sorunu çözmeye çalışır. Böylece herkes tarafından şair olarak bilinen bir kişi hakkında “Falanca şair değildir.” şeklinde edebiyat çevrelerinde tepkilere yol açması muhtemel değerlendirmelerden uzak durur. Ancak Asmaî'nin bu tutumu şairleri kalite yönüyle kritik etmenin önüne geçmez. Uzun süren kapsamlı araştırmadan sonra şairliğini beğenmediği ya da çeşitli kriterlerden dolayı ustaca şiir söylemediklerini tespit ettiği kişileri şair olduklarını kabul etmekle birlikte fahl kategorisine almaz.⁴⁶

Açıklamalardan hareketle Asmaî'nin fahl kabul etmediği şairler hakkında “şairlerinin edebî değeri olmadığı” ve “söz söyleme sanatında başarısız oldukları” şeklinde bir kanaate varılmamalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Asmaî, şiir

⁴⁴ Asmaî, *Fuhûle*, 19.

⁴⁵ Asmaî, *Fuhûle*, 24, 35, 36-37.

⁴⁶ Asmaî, *Fuhûle*, 28, 33 ve 37.

söyleyen herkesin fahl şair kategorisi altında değerlendirilmesine karşı çıkmış; her şairin aynı kabiliyete sahip olmadığını teorik olarak fahl kavramı üzerinden izah etmiştir. Dolayısıyla onun fahl kabul etmediği Amr b. Külsüm (öl. 584 veya 600), Urve b. el-Verd (öl. 607 civarında) ya da Ka'b b. Zühayr, söz söyleme sanatında zayıf ya da başarısız şairler değildir.⁴⁷ Burada asıl olan, Asmaî'nin ayrıcalıklı ve en üstün şairi kastetmek amacıyla kullandığı fahl kavramının delaleti üzerine gitmek ve hangi kriterlere göre aynı dönemde yaşamış iki şairden sadece birini fahl kabul ettiğini iyi tespit etmektir. Bu şekilde başarılı şiirleri olduğu hâlde bazı şairleri fahl kategorisi dışında tutmasının nedeni de anlaşılabilir.

Asmaî'ye göre fahl sıfatını kazanan şairin sadece eril olması ya da belli bir yaşa gelmesi yeterli değildir. Zaten fahl'ın kelime anlamındaki eril ve güçlü olma durumu değişmeyen temel anlamlardır. Dolayısıyla Asmaî'nin şiir eleştirisinde fahl şair ayırt edici özellikler taşımalıdır. Ona göre fahl, bir şiirin söz söyleme sanatında ulaşabileceği en ileri noktayı temsil eder. Şairin şiir söylemede taklitten uzak durduğunu gösteren bir özgünlüğe sahip olması,⁴⁸ şiirlerinin tekellüften uzak olması,⁴⁹ yeterli sayıda kasidesinin olması,⁵⁰ başka şairleri etkileyen bir seviyede olması,⁵¹ bir temada ya da şiir türünde öne çıkması,⁵² şiir söyleme sanatının şairde baskın olması,⁵³ şairin fahl kabul edilmesi için Asmaî'nin şart koştuğu temel etmenlerdir.⁵⁴

Asmaî, şiir söyleme sanatının en üst kategorisine fahl şairleri yerleştirse de bazı gerekçelerle fahl kabul etmediği şairler için de bir tasnife gider. Farklı zaman ve mekânlarda soru cevap üzerinden şekillenen şifahi aktarım usulüyle hazırlandığı için *Fuhûle*'de sistematik bir tasniften bahsetmek mümkün değildir. Ancak Ebû Hâtim'e verdiği cevaplarda Asmaî'nin, şairleri sadece fahl olarak değerlendirmede anlaşılır. Fahl dışında kalan şairlerden büyük bir kısmını “fahl olmayan şairler” (لَيْسَ بِفَاحِلٍ) kategorisi altında değerlendirir.⁵⁵ Ne fahl (eril) ne de ünsâ (dişil) olan şair,⁵⁶ cömert

⁴⁷ Asmaî, *Fuhûle*, 29, 34, 53.

⁴⁸ Fahl şair olan İmruülkays'ın bir beyti hakkındaki “Dünyada İmruülkays'ın şu sözü gibi bir söz görmedim.” ifadesi bu özgünlüğe örnektir. Asmaî, *Fuhûle*, 19.

⁴⁹ Özellikle Nu'mân b. el-Münzir için söylediği kasidelerinde doğal ve samimi bir üslup benimseyen Nâbige ez-Zübeynî'nin fahl kabul edilmesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle*, 19-21.

⁵⁰ el-Hüveydira'nın (el-Hâdire), kaliteli görülen kasidesi gibi beş kaside daha söylememesi dolayısıyla fahl kabul edilmemesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle*, 35.

⁵¹ Fahl olan İmruülkays'ın söylediklerinin sonraki dönem şairlerini etkilemesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle*, 20.

⁵² Asmaî'ye göre at tasvirinde oldukça başarılı olan Tufeyl el-Ganevî'nin fahl kabul edilmesi ya da Ka'b b. Sa'd el-Ganevî'nin sadece mersiyede fahl kabul edilmesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle*, 25 ve 47.

⁵³ Muallaka şairi olduğu hâlde fahl kabul edilmeyen Lebid b. Rebia'nın “salih kimse” olarak tarif edilmesi ya da cömertlikle nitelenen Hâtim et-Tâî buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle*, 43 ve 50.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Cüzü, *Nazariyyâtü 'ş-Şi'r*, 2:17-44.

⁵⁵ Asmaî, *Fuhûle*, 28-80.

⁵⁶ Asmaî, *Fuhûle*, 30.

şair,⁵⁷ salih şair,⁵⁸ en üstün şair (أشعر),⁵⁹ İslami dönem şairi,⁶⁰ ne fahl ne de muflih (kaliteli) şair,⁶¹ fahl şairlere benzeyen şair,⁶² savaşçı şair,⁶³ bu sınıflandırmaya örnek verilebilir. Aşağıda bu sınıflandırmaya dâhil edilen şairlerden bir kısmı üzerinde durulmuş ve “Kaliteli şiirleri olduğu hâlde şairin fahl kabul edilmemesinin sebebi nedir?” sorusu ekseninde Asmaî'nin değerlendirmelerinin muhtemel gerekçeleri ele alınmıştır.

3. Fahl Kavramı Ekseninde En Üstün Şair Olmaya Engel Faktörler

Fuhûle, sadece fahl olan ve olmayan şairlerden oluşmamaktadır. Fahl şair kategorisi eserin ana konusu olsa da yukarıda zikredilen sınıfların yanında şiirleri hüccet kabul edilen fasih şairler de eserde önemli bir yer tutar.⁶⁴ Ancak çalışmanın sınırlarını aşacağından, burada sadece fahl kabul edilmeyen şairlerden örnekler verilmiştir. Özellikle bu örneklerin tercih edilmesinin sebebi, fahl kavramı etrafında Asmaî'nin şairlere yaklaşımını tespit etmek ve konuyla ilgili ilerleyen dönemlerde yapılacak çalışmalara katkı sağlamaktır. Hatırlanacağı üzere Asmaî, fahl kategorisi dışında kalan şairleri neden fahl kabul etmediğini çoğu yerde gerekçelendirmez.⁶⁵ Gerekçeli olan açıklamalarında ise “Şu kasidesi gibi beş kaside daha söyleseydi fahl olacaktı.” şeklinde kasidenin nitelik ve niceliğine dair herhangi bir ayrıntı vermeyen ifadeler kullanır.⁶⁶ Bu durum, dikkatsizce yapılan değerlendirmelerden kaynaklanmamaktadır.⁶⁷ Eserdeki ifadelerin, aynı dönemde kaleme alınan eserlerle mukayese edilerek okunmaması hâlinde Torrey'nin tutarsızlık ve dikkatsizlikle nitelendirdiği görüşlerin bir bütünlüğe sahip olmadığı düşünülebilir. Aslında eserde karışıklık, şairlerin yaşadıkları döneme dikkat etmeme ve ilk bakışta birbirine zıt görünen ifadeler gibi bazı noksanlıklar vardır. Aynı şekilde eserde düşünsel açıdan bir birlik ya da bütünlük de sezilmeyebilir. Ancak dönemin konjonktürü ve telif anlayışı dikkate alınarak yapılan bir okumada Asmaî'nin görüşlerinin bir sokuşturma olmadığı; uzun bir arka plana sahip tecrübeye dayalı araştırmalar neticesinde ortaya konulduğu anlaşılır.⁶⁸ Pedersen'in (öl. 1977) da dikkat çektiği üzere klasik dönem telif ve imla anlayışı, eserlerin iç bütünlüğünü büyük oranda şekillendirmekteydi.⁶⁹ Şu hâlde insaflı ve ilmî bir değerlendirme yapabilmek için *Fuhûle*'nin iç

⁵⁷ Asmaî, *Fuhûle*, 34.

⁵⁸ Asmaî, *Fuhûle*, 37.

⁵⁹ Asmaî, *Fuhûle*, 38.

⁶⁰ Asmaî, *Fuhûle*, 40.

⁶¹ Asmaî, *Fuhûle*, 42.

⁶² Asmaî, *Fuhûle*, 49.

⁶³ Asmaî, *Fuhûle*, 54-56.

⁶⁴ Asmaî, *Fuhûle*, 59.

⁶⁵ Asmaî, *Fuhûle*, 29-30, 33-34, 36-38, 42, 50, 53, 55.

⁶⁶ Asmaî, *Fuhûle*, 35, 39, 44, 56.

⁶⁷ Torrey'e göre, Asmaî'nin bazı açıklamaları uzun düşünmenin ürünü iken diğer bazıları dikkatsizce yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi bk. Asmaî, *Fuhûle*, thk. Torrey, 38-41.

⁶⁸ Cüzû, *Nazariyyâtü's-Şi'r*, 2:15.

⁶⁹ Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 35-47.

bütünlüğündeki eksikliklere anakronizme düşmeden dönemin telif, imla ve mecâlis anlayışı esas alınarak yaklaşılmalıdır.

3.1. Şiirlerde Doğallığı (Matbu Özelliği) İhlal Eden Unsurlar: A‘şâ Meymûn b. Kays Örneği

Cahiliye döneminin başta gelen şairlerinden A‘şâ (öl. 7/629 [?]) hakkında Ebû Hâtim ile Asmaî arasında şöyle bir diyalog geçer:⁷⁰

قُلْتُ: فَالْأَعْسَى، أَعْسَى بَنِي قَيْسِ بْنِ ثَعْلَبَةَ؟ قَالَ: لَيْسَ بِفَاحِلٍ.

- Asmaî'ye, "A‘şâ, Benî Kays b. Sa‘lebe'nin A‘şâ'sı hakkında ne dersin, fahl midir?" diye sordum. "Fahl değildir." cevabını verdi.

İlk olarak soruya net bir cevapla karşılık verildiği ve cevapta herhangi bir problemin olmadığı görülür. Ancak A‘şâ'nın muallaka şairlerinden olduğu ve Cahiliye döneminin en önemli dört şairinden addedildiği dikkate alındığında Asmaî'nin onu fahl (en üstün şair) kabul etmemesi için ciddi gerekçelerinin olduğunu gösterir.⁷¹

A‘şâ'nın uzun kasidelere sahip olması, Asmaî'nin bazı şairlerde olduğu gibi kendisini nicelik yönünden değerlendirmedeğini ortaya koyar.⁷² Örneğin az sayıda kaliteli kasidelere sahip olmaları dolayısıyla Huveydira (öl. ?), Sa‘lebe b. Su‘ayr (öl. ?) ve Selâme b. Cendel (öl. 600 civarında) gibi şairleri fahl kabul etmez.⁷³ A‘şâ'nın bu bakımdan herhangi bir eksikliğinin olmaması şiirlerinin nicelikten ziyade nitelik yönüyle değerlendirildiğini akla getirir.

A‘şâ'yı birinci tabaka Cahiliye şairleri arasında değerlendiren İbn Sellâm, onun bir şey istemek için şiiri araç olarak kullanan ilk şair olduğunu ve çağdaşlarına kıyasla insanlar arasında meşhur bir beytinin bulunmadığını kaydeder.⁷⁴ Bu açıklama, Asmaî'nin A‘şâ'yı fahl kabul etmemesinin kendince bir gerekçesi olduğunu gösterir. Ancak burada şiirin ihtiyaçların karşılanması için araç olarak kullanılması ile bir şairin fahl kabul edilmemesi arasında nasıl bir irtibatın olduğu iyi tespit edilmelidir. Hatırlanacağı üzere Asmaî'ye göre şairin fahl olabilmesi için her şeyden önce özgünlük, etkileycilik, kalite ve doğallık (tab‘) gibi birçok özelliğe sahip olması gerekir.⁷⁵ Kanaatimizce bu özellikler arasındaki doğallık, A‘şâ'nın fahl kabul edilmemesinde etkili olur. Şöyle ki şiirin, çeşitli vesileler için araç hâline

⁷⁰ Asmaî, *Fuhûle*, 28.

⁷¹ Ebû Ca‘fer en-Nehâs, *Şerhü'l-Kasâidi'-Tis'i'l-Meşhûrât*, thk. Ahmed Hattâb (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1393/1973), 1:95; Ebû Ubeyde (öl. 209/824 [?]), A‘şâ'nın dört büyük Cahiliye şairi arasında sayıldığını aktarmıştır. bk. Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsenâ, *Kitâbü'd-Dibâc*, thk. Abdullah b. Süleyman el-Cerbû‘-Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1991), 7.

⁷² İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:65.

⁷³ Asmaî, *Fuhûle*, 35, 39 ve 56.

⁷⁴ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:65.

⁷⁵ Cüzû, *Nazariyyâtü'ş-Şi'r*, 2:17-41.

getirilmesi beyitlerdeki lafız-anlam bütünlüğünün doğal olmaktan çıkıp şairin sanat dışındaki gayelerine göre şekillenmesine yol açar. Bu ise şiirde tekellüf (zorlama) olarak ifade edilen bir kusura neden olur. İbn Kuteybe'nin, A'şâ'nın şiirlerinde birçok Farsça kelimenin bulunduğunu belirtmesi dikkate alındığında matbu şiir savunucusu olarak öne çıkan Asmaî'nin A'şâ'yı fahl kabul etmemesinin sebebi anlaşılır.⁷⁶

Asmaî'nin, şiirlerindeki bütünlük, lafız-anlam uyumu ve doğallık gibi unsurlardan hareketle A'şâ'yı fahl kabul etmediğini İbn Tabâtabâ'nın (öl. 322/934) A'şâ'nın şiirleri hakkındaki değerlendirmeleri de destekler. İbn Tabâtabâ, A'şâ'nın 76 beyitlik kasidesini aktararak sadece altı beyit dışında kasidede tekellüfün apaçık olduğunu ifade eder.⁷⁷ Bu durum, birçok kasidesi olduğu hâlde şiirinde zorlama ve gösterişli ifadelere yer veren A'şâ'nın fahl kabul edilmemesine neden olur.

3.2. Yeterli Sayıda Kaliteli Şiire Sahip Olmamak: Amr b. Külsûm Örneği

Asmaî'nin şiir eleştirisine en önemli katkılarından biri de “şiir söylemek” ile “düzenli bir şekilde çok şiir söylemek” arasında bir ayrıma gitmesi olur. Ona göre şairlikte esas olan, sadece şiir söylemek değildir. Bunun yanında şiirdeki kalite ve özen muhafaza edilerek birçok şiir söyleyebilmektir (*devamlılık*).⁷⁸ Esasen o, fesahat ve belagatte belirli seviyeye ulaşan Arap toplumunda şairin etkili bir kaside söylemesini fahl şair olması için yeterli görmez. Huveydira, Sa'lebe b. Su'ayr, Mu'akkir el-Bârikî (öl. 580 civarında) ve Selâme b. Cendel'i fahl kabul etmediğini belirtirken bu kriteri sarahaten zikreder.⁷⁹ Amr b. Külsûm hakkında ise sadece لَيْسَ بِفَاحِلٍ (fahl değildir) demekle yetinir.⁸⁰

Başka şairler için sayısal değerlere yer verirken Amr b. Külsûm için bunu yapmayan Asmaî'nin değerlendirmesinde niceliğin etkili olduğunun belirtilmesinin sebebi Amr'ın muallaka şairi olmasıdır. Evet, ilk başta “Asmaî, diğer şairlerde olduğu gibi yeterli sayıda kasideye sahip olmaması dolayısıyla Amr'ı fahl kabul etmemiş olsaydı bunu sarahaten ifade etmesi gerekirdi.” şeklinde bir çıkarıma varılabilir. Bunu yapmamasının en önemli sebebi, niceliğin temel faktör olmakla beraber yeterli olmamasıdır. Asmaî, muallaka dışında kaliteli kabul edilebilecek uzun bir kasidesi olmadığı için Amr'ı fahl kabul etmez. Ancak başka bir yerde Ka'b b. Sa'd el-Ğanevî'yi (öl. 612 civarında) mersiye türündeki kasidesi dışında fahl

⁷⁶ İbn Kutebe, *eş-Şi'r*, 1:258; Asmaî, Hassân b. Sâbit'in Cahiliye ve İslami dönemlerde söylediği şiirleri karşılaştırmış, böylece Hassân'ın İslami dönemde dinî temalara bağlı kalarak şiir söylemesinin, şiirlerinin kalitesinin değişmesine neden olduğunu belirtmiştir. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 1/305; Ebû Ubeydillâh Muhammed el-Merzübânî, *el-Müveşşah: Meâhizü'l-'Ulemâ' 'ala's-Şu'arâ fi 'İddeti Envâ' min Sinâ'ati's-Şi'r*, thk. Muhammed Ali el-Becâvî (Kahire: Nahdatü Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 71 ve 76

⁷⁷ Ebü'l-Hasen İbn Tabâtabâ el-Alevî, *İyârü's-Şi'r*, thk. Abdülaziz Nâsir el-Mânî' (Riyad: Dâru'l-'Ulûm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1405/1985), 110-119.

⁷⁸ Asmaî, *Fuhûle*, 36-37.

⁷⁹ Asmaî, *Fuhûle*, 35, 39, 44, 56.

⁸⁰ Asmaî, *Fuhûle*, 29.

şairlerden addetmemesi göz önünde bulundurulduğunda niceliğin temel ancak yeterli sebep olmadığı anlaşılır.⁸¹

Amr b. Külsûm, sadece bir kaside ile şöhret bulan sayılı Cahiliye şairlerindedir.⁸² Bu ise, Asmaî'nin Amr'ı fahl kabul etmemesinde kalitenin (keyfiyet) yanında niceliğin (kemiyyet) de ciddi anlamda etkili olduğuna delildir. Nitekim İbn Sellâm'ın açıklamaları, nicelik faktörünün Asmaî'nin değerlendirmesini şekillendirdiğini gösterir. İbn Sellâm, eserinde Amr b. Külsûm'ü altıncı tabakada değerlendirerek kendisiyle beraber Hâris b. Hillize (öl. 570), Antere b. Şeddâd (öl. 614 [?]) ve Suveyd b. Ebî Kâhil'e (öl. 60/680 [?]) yer verir. Bunları "Her birinin kasidesi vardır." açıklamasıyla aktarır.⁸³ Ancak şaşırtıcı bir biçimde sıraladığı dört şairden Amr dışında geriye kalan üç şairin meşhur kasidelerine temas ettikten sonra "bunun dışında başka şiirleri de vardır." notunu düşer.⁸⁴ Amr ile ilgili ise sadece meşhur muallakasının ilk beytini vermekle iktifa eder, ayrıca herhangi bir açıklama yapmaz.⁸⁵ İbn Kuteybe'nin de Amr b. Külsûm'un biyografisine yer verdiği pasajlarda muallakasından başka bir şiirini aktarmaması İbn Sellâm'ın açıklamalarının bilinçli bir şekilde yapıldığına işaret eder.⁸⁶ Mufaddal ed-Dabbî'nin (öl. 178/794 [?]), "Amr b. Külsûm ne mükemmel bir şairdir! Diğer muallakât şairlerinin çok şiir söylediği gibi şiir söyleseydi keşke! Yine de onun tek kasidesi (vâhîde) onların yüz kasidesinden daha kalitelidir." açıklaması Asmaî'nin değerlendirmesinde niceliğin esas ve baskın unsur olarak etkili olduğunu gösterir. Zira bu açıklamalar, Amr b. Külsûm'un, muallakası dışında kaliteli addedilebilecek bir kasidesi olmadığına delalet eder. Bunun yanında kasidesinde belirgin bir ayrıcalığın olmamasının da Asmaî'nin değerlendirmesine yön verdiği iddia edilebilir.

3.3. Şairlik Dışında Başka Bir Özelliğin Baskın Gelmesi (Cömertlik): Urve b. el-Verd Örneği

Asmaî, fahl şair olmaya engel faktörler arasında şairlerde söz üretme dışında başka bir özelliğin baskın gelip gelmediğini dikkate alarak değerlendirmeler yapar. Saâlik (صَعَالِيك) olarak bilinen şairlerden Urve b. el-Verd'i fahl kabul etmemesi bu tür değerlendirmelere örnek verilebilir. O, Ebû Hâtim'in, "Urve b. el-Verd fahl midir?" sorusuna şu şekilde cevap verir:⁸⁷

شَاعِرٌ كَرِيمٌ، وَلَيْسَ بِفَحْلٍ.

⁸¹ Asmaî, *Fuhûle*, 47.

⁸² Ebû Ubeyde, *ed-Dibâc*, 10.

⁸³ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَاحِدَةٌ.

⁸⁴ Hâris için "وَلَهُ شِعْرٌ سِوَى هَذَا" (bunun dışında şiirleri de vardır), Antere için "وَلَهُ شِعْرٌ كَثِيرٌ" (birçok şiiri vardır) ve Süveyd için "وَلَهُ شِعْرٌ كَثِيرٌ" (birçok şiiri vardır) ifadelerini kullanmıştır. İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:151-153.

⁸⁵ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:151.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 1:234-236.

⁸⁷ Asmaî, *Fuhûle*, 34.

- Cömert bir şairdir, fahl değildir.

Dikkat edilirse Asmaî, Urve'nin şair olup olmadığını sorgulamaz. *Asmaîyyât*'ta 27 beyitlik kasidesine yer vermesi Urve'yi şair kabul ettiğini gösterir.⁸⁸ Bu açıklamasında da söz konusu kabulün etkileri hissedilir. Ebû Hâtîm'in fahl merkezli sorusuna öncelikle Urve'nin şair olduğunu vurgulayarak cevap verir. Daha sonra fahl olmadığını söyler. Bu tasnif, şair ile fahl'in farklı kategorileri temsil ettiğini; fahl'in şairlikte daha üst bir kategoriye karşılık geldiğini ortaya koymasını bakımından önemlidir.

Asmaî, Urve'yi fahl şair kabul etmemesini kendisinde şairlik dışında başka bir sıfatın baskın gelmesiyle gerekçelendirir. Şu hâlde Urve'nin cömert oluşunun (كريم), fahl şair olmasının önüne geçtiği anlaşılır. Ancak burada "Müspet bir hasletin şairde bulunmasının fahl şair olmasının önüne nasıl geçer?" sorusu gündeme gelir. Aslında bu sorunun cevabı Urve'nin şiirlerinde saklıdır. Şiirleri incelendiğinde çoğunluğunun cömertlik, alicenaplık vb. temalardan oluştuğu fark edilir. Bu ise, Cahiliye döneminde öne çıkan tema ve üsluplara önem veren Asmaî'nin Urve'yi fahl kabul etmemesi için yeterli bir sebeptir. Nitekim Asmaî, kaliteli şiirin bazı özellikler taşıması gerektiğini şu ifadelerle vurgular:⁸⁹

...وَطَرِيقُ الشَّعْرِ هُوَ طَرِيقُ شَعْرِ الْفُحُولِ مِثْلَ امْرِئِ الْقَيْسِ وَزُهَيْرٍ وَالتَّابِغَةِ مِنْ صِفَاتِ الدِّيَارِ وَالرُّحْلِ وَالْهَجَاءِ
وَالْمَدِيحِ وَالتَّشْبِيهِ بِالنِّسَاءِ وَصِفَةِ الْحُمْرِ ...

- Gerçek şiirin üslubu İmruülkays, Züheyr ve Nâbiga gibi fahl şairlerin terk edilmiş yurtları tasvir etmede, yolculukları anlatmada, hiciv ve medihte, kadınlara kur yapmada ve yabancı eşekleri betimlemede söyledikleri şiirlerdeki üslup gibi olmalıdır.⁹⁰

Bu açıklamaya göre cömertlikle öne çıkan, hatta bu konuda darbimesel olan Urve'nin Asmaî tarafından fahl kabul edilmesinin mümkün olmadığı anlaşılır.⁹¹ Zira Asmaî, Urve'nin şiirlerinde edebî değerden ve sanatsal kaygıdan ziyade cömertliğe vurgu yapan ahlaki bir tutum mülâhaza eder. *Asmaîyyât*'ta Urve'ye ait aktardığı kasidede bu tutum açık bir şekilde fark edilir.⁹²

⁸⁸ Asmaî, *el-Asmaîyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 43-47.

⁸⁹ Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 71 ve 79.

⁹⁰ Asmaî, burada Züheyr'i örnek bir fahl şair kabul ettiği hâlde *Fuhûle*'de onun fahl olup olmadığını açıkça ifade etmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. bk. Asmaî, *Fuhûle*, 21-22; *Fuhûle*'de ilk başta çelişkili olduğu izlenimi veren bu görüşlerin müstakil bir çalışmada incelenmesinin gerekli olduğu ortadadır.

⁹¹ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008), 3:51-52.

⁹² Asmaî, *el-Asmaîyyât*, 43-47.

3.4. Edebî Çevrede Yetkinlik Gösterememek – Şiirde Etkileyici Olamamak: Humeyd b. Sevr Örneği

Bazı şiir eleştirmenleri tarafından şairin söylediği şiirler, başarılı ve kaliteli görülmezdi.⁹³ Münekkitler, hangi kıstaslara göre şiirleri kaliteli görmediklerini belirtmediklerinden, müspet olmayan bu değerlendirmelerini daha çok bir beyit etrafından oluşan edebî zevke bağlı olarak yaptıklarına işaret eder. Ebû Hâtim'in "Peki Humeyd b. Sevr fahl midir?" sorusu üzerine Asmaî'nin hiçbir açıklama yapmadan sadece "Fahl değildir." cevabını vermesi, edebî zevkin hâkim olduğu bu tür değerlendirmelerden kabul edilebilir. Aslında Asmaî'nin öğrencisi İbn Sellâm, Humeyd'i (öl. 30/650 [?]) İslami dönem şairleri arasında dördüncü tabakanın ikinci sırasında değerlendirir.⁹⁴ İbn Kuteybe ise "kaliteli şiirler söyleyen bir şair" ifadeleriyle Humeyd'e atf yapar.⁹⁵ Aynı şekilde İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) aktardığı rivayette Asmaî'nin, İslami dönem fasih şairleri arasında Humeyd'in ismine yer verdiği görülür.⁹⁶ Humeyd'in gazel ve tasvir eksenli uzun kasidelerin varlığı da bu konuda dikkatlerden kaçmaz. Şu hâlde Asmaî'nin, şiirde niceliğe ve temaların çeşitliliğine önem verdiği göz önünde bulundurulduğunda Humeyd'i fahl kabul etmemesinde fahl'in gerektirdiği şairlik potansiyeline sahip olmaması, başka şairlerin şiirlerine nüfuz edememesi ve edebî çevrede yetkinlik gösterememesi gibi faktörlerin etkili olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.⁹⁷

Her ne kadar edebî zevke dayalı müphem bir değerlendirme olsa da Asmaî'nin Humeyd'i fahl görmemesinin kabul edilebilir gerekçeleri vardır. O, Humeyd'in şiirlerini rivayet ederek bir divanda kayıt altına alır.⁹⁸ Bu ise onun, rastlantısal yorumlarda bulunmadığını; aksine şiirlerini tetkik ettiği ve yakından bildiği bir şair hakkında değerlendirme yaptığını ortaya koyar. Kanaatimizce Asmaî, Humeyd'in şiirlerini çok yönlü tahlil eder ancak ayırt edici ya da belirgin bir özellik görememesi dolayısıyla onu fahl kabul etmez. *Fuhûle*'deki bilgiler de bu tespiti teyit eder. Şöyle ki Asmaî, şiir atışmasında hasmını yenemeyen (mugalleb) şairler hakkında şu açıklamayı yapar:⁹⁹

كَانَ يُقَالُ: أَشْعَرُ النَّاسِ مُغْلَبُو مُصْرَ: حُمَيْدٌ، وَالرَّاعِي وَابْنُ مُقْبِلٍ.

- Denilir ki en üstün şairler, Mudar'ın hasımlarına karşı koyamayan (mugalleb) şu kişilerdir: Humeyd, Râî ve İbn Mukbil.

⁹³ Merzübânî, *el-Müveşşah*, 91

⁹⁴ İbn Sellâm, *Tabakât*, 2:583.

⁹⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 1:390.

⁹⁶ İbn Manzûr, *Muhtasar Târîhi Dımaşk*, thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd. (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr li't-Tibâ'a, 1402/1984), 7:272.

⁹⁷ *Dîvân Humeyd b. Sevr el-Hilâlî*, thk. Muhammed Şefik el-Beytâr (Ebüzabî: Dâru'l-Kütübî'l-Vataniyye, 2010), 111, 291-297, 312-318, 321-332, 349-387.

⁹⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâs el-İslâmî, 1430/2009), 1/490; *Dîvân Humeyd*, 68-70.

⁹⁹ Asmaî, *Fuhûle*, 67.

Bu açıklamada dikkat çeken ilk şey, أشعر (en üstün, en kaliteli şair) ifadesidir. Bu sıfattan hareketle İbn Sellâm, İbn Kuteybe ve son olarak İbn Manzûr'un aktardığı bilgilerin, Asmaî'nin Humeyd'i fahl kabul etmediği değerlendirilmesiyle çelişmediği anlaşılır. Zira söz konusu edebiyat âlimleri gibi Asmaî de Humeyd'in önemli bir şair olduğunu أشعر kullanımıyla tasdikler. Bununla birlikte "Her fahl, şairdir ancak her şair, fahl değildir." ilkesinden hareketle bazı sebeplerden ötürü Asmaî, Humeyd hakkında böyle bir sıfatın kullanıldığını bildiği hâlde onu fahl kabul etmez. Bunun sebebini onun hakkındaki "Hicivleştigi herkes ona üstün geliyordu (عَلَبَهُ)." açıklaması üzerinden okumak mümkündür.¹⁰⁰ Humeyd'in uzun kasideleri ve fasih bir üslubu olabilir ancak şiir atışmasında öne çıkmaması ya da şiir sanatında etkileyici bir özelliğinin bulunmaması, sadece şair kategorisinde kalmasına sebep olur.

3.5. Şairlik Dışında Başka Bir Özelliğın Baskın Gelmesi (İyi/Salih Olmak): Lebîd b. Rebîa Örneğı

Şairlerin şairlik özelliklerine baskın gelen ve fahl olmalarının önüne geçen unsurlar arasında şairin salih olması, yani karakterinde şiir söyleme sanatından ziyade iyi-hayırlı kabul edilebilecek başka özelliklerin bulunması yer alır. Örneğın Asmaî, Ebû Duâd el-İyâdî (öl. 550) hakkında yaptığı değerlendirmede onun "salih" olduğunu söyler ancak fahl şair olduğuna dair herhangi bir bilgi vermez.¹⁰¹ Lebîd b. Rebîa (öl. 40-41/660-661) için de aynı ifadeyi kullanan Asmaî, şu açıklamayı yapar:¹⁰²

قَالَ: "هُوَ لَيْسَ بِفَعْلٍ". ثُمَّ قَالَ لِي مَرَّةً أُخْرَى: "كَانَ رَجُلًا صَالِحًا". ... وَقَالَ لِي مَرَّةً: "شِعْرٌ لَبِيدٍ كَأَنَّهُ طَيْلَسَانٌ طَبْرِيٌّ".

- Asmaî dedi ki: "Lebîd fahl değildir." Sonra -başka bir zaman- bana şunu söyledi: "Salih biriydi." Başka bir zamanda ise şunu söyledi: "Lebîd'in şiiri Taberî ürünü bir kumaş gibidir."

Açıklamadan anlaşılacağı üzere fahl kategorisine dâhil edilmeyen Lebîd hakkında Asmaî farklı zamanlarda iki değerlendirmede bulunur. Birincisinde onu, "iyi kimse" anlamında salih olarak tarif eder. Ebû Hâtim, bu değerlendirmeyi, "Sanki kaliteli şiiri bulunmadığını kastediyor." şeklinde yorumlar. Asmaî'nin benzetme içerikli ikinci değerlendirmesini ise, "Şiirinin yapı yönüyle kaliteli ancak tatsız olduğunu kastediyor." şeklinde okur.¹⁰³

Ebû Amr'ın Lebîd'in dinî içerikli şiirlerini beğenmekle beraber tohum öğüten değirmene benzetmesi, Asmaî'nin değerlendirmeleri ile Ebû Hâtim'in yorumlarının,

¹⁰⁰ Asmaî, *Fuhûle*, 68.

¹⁰¹ Asmaî, *Fuhûle*, 37.

¹⁰² Asmaî, *Fuhûle*, 50.

¹⁰³ Asmaî, *Fuhûle*, 50.

2./8. yüzyılda Lebîd'in şiirleri hakkında oluşan genel kanaatten etkilendiğini gösterir.¹⁰⁴ Şu hâlde denilebilir ki muallaka şairi olduğu hâlde Lebîd'in fahl kabul edilmemesi, iddialı olmakla beraber şiirinin sanatsal açıdan ustalığa işaret etmemesi dolayısıyla'dır. Asmaî'nin Lebîd'i "salih kimse" olarak nitelendirmesi ise Müslüman olduktan sonraki hayata bakışıyla ilintilidir. Müslüman olduktan sonra şiir söylemekten imtina etmesi ve ibadetle meşgul olması sonucu Asmaî, onu "salih kimse" olarak tarif eder.¹⁰⁵

Asmaî'nin Lebîd b. Rebia'yı salih birisi olduğu için fahl kategorisinde değerlendirmemesi, dinî veya ahlaki davranışların şiire zarar verdiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Lebîd'in savaştı, cesur ve aynı zamanda şair olduğu bilinmekle beraber¹⁰⁶ temalarının yumuşak (luyûnet) olması, şiirlerinin kadim şairlerin niteliklerini başarılı bir şekilde taşımaması, fahl kabul edilmemesine dolaylı da olsa sebep olur. Asmaî'nin ifade ettiği ve Ebû Hâtim'in yorumladığı anlam, Lebîd'in şiirlerinin tema açısından, başka bir ifadeyle sanatsal değer açısından eksik kaldığıdır. Zira Asmaî'nin Lebîd'in şiiri hakkında yaptığı "Taberî ürünü bir kumaş" benzetmesi, Lebîd'in şiirinin sağlam ve muhkem olduğuna ancak bir süsü bulunmadığına delalet eder. Yani şiirinin aruz, kafiye vb. biçimsel özellikler açısından güçlü olduğunu ancak sanatsal değer açısından bir başarısının olmadığını kasteder.¹⁰⁷ Buna göre Lebîd'in şiirlerinin içerik yönünden kaliteli görülmemesinin nedeninin, içerdiği ahlaki değerlerin şiirin edebî yönünü olumsuz etkilemesinden kaynaklı olduğu anlaşılır. Bu ise ahlaki tutum ile şiiri birbirinden ayırmaya çalışan Asmaî'nin değerlendirmesinin arka planını oluşturur.¹⁰⁸

3.6. Sıhhat Noktasında Problemlî Şiirlere Sahip Olmak: Ağleb el-İclî Örneği

Şiirin tedvin edildiği 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda kabile ve râvilerin müdahaleleri sonucu bazı şiirlerin orijinal olup olmadığı tartışılır.¹⁰⁹ Ebû Amr, Asmaî ve İbn Sellâm gibi birçok şiir eleştirmeni sahih şiiri sahih olmayandan ayıklamak için büyük çaba gösterir.¹¹⁰ Asmaî, klasik Arap şiirinin rivayetinde gösterilen titizliğe rağmen rivayette karışıklık, intihal, ekleme ya da çıkarma gibi problemlerin olduğunun farkındaydı. Mühelhil b. Rebîa'nın (öl. 531) şiirlerinin çoğunun kendisine ait olmadığını; Yezîd b. Dabbe'nin (öl. 130/747 [?]) şiirlerinin ise şairler arasında

¹⁰⁴ Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 84.

¹⁰⁵ İbn Kuteybe, Lebîd'in Müslüman olduktan sonra sadece bir beyit söylediğini aktarır. bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 1:275.

¹⁰⁶ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:135.

¹⁰⁷ Mustafâ Sâdik er-Râfî, *Vahyü'l-Kalem*, haz. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 3:338.

¹⁰⁸ İhsan Abbas, *Târihü'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-Arab Nakdü's-Şi'r mine'l-Karni's-Sânî hatta'l-Karni's-Sâmin el-Hicrî* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1404/1983), 50.

¹⁰⁹ Bu görüşlerin değerlendirilmesi ve konuyla ilgili literatür hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-Müsteşrikin Havle Sıhhati eş-Şi'rî'l-Câhilî* (Beyrut: Dârü'l-Melâyin, 1979), 5-160.; Fuat Sezgin, *Târih*, 2:1, 27-84.

¹¹⁰ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:4-5 ve 46-47.

paylaşıldığını ifade etmesi şiir rivayetindeki problemlerin farkında olduğunu gösterir.¹¹¹

Şairleri fahl olup olmadıklarına göre sınıflandırmak için şiirlerinin incelenmesi gerektiği ortadadır. Tam da burada şiirin güvenilirliği ve intihal problemlerinin menfi etkileri kendini gösterir. Nitekim şairin şiirlerinin aidiyet yönüyle tartışmaya açık olması fahl olmasına engel bir faktör olarak öne çıkar. Bunun bir örneği, Asmaî'nin Ağleb el-İclî hakkındaki değerlendirmesinde görülür. Recez türünde başarı kaydeden Ağleb'in fahl olup olmadığını soran Ebû Hâtim'e, "Ne fahl'dir ne de muflih'tir." cevabını veren Asmaî, Ağleb'in şairliği hakkında olumlu bir kanaat belirtmekten çekinir.¹¹²

Gerek İbn Sellâm gerekse İbn Kuteybe'nin Ağleb hakkındaki olumlu görüşlerine bakılırsa Asmaî'nin kendisini fahl kabul etmemesinin sebebinin şiirlerinden ziyade bu şiirlerin kaynağıyla ilintili olduğu anlaşılır.¹¹³ Dikkat edilirse Asmaî, Ağleb'i fahl kabul etmediği gibi başarılı bir şair olarak da görmez. "Ne fahl'dir ne muflih'tir." ifadesindeki muflih, kelime anlamı itibarıyla "başarı elde eden ve bir şeyde kazançlı olan" demektir.¹¹⁴ Şairlerin kalite bakımından dört sınıfa ayrıldığı ve muflih'in bunlar arasında yer almadığı dikkate alındığında Asmaî'nin, muflih'in kelime anlamını kastettiği iddia edilebilir.¹¹⁵ Bu durumda onun, Ağleb'i ne üstün bir şair (fahl) kabul ettiği ne de şiirde başarılı gördüğü (muflih) ortaya çıkar.

Asmaî'nin Ağleb'i şiir noktasında başarılı görmemesinin sebebi, Ağleb'in şairlik yeteneğiyle ilişkilendirilmemesidir. Onun, Amr b. Külsüm ya da Lebîd b. Rebia hakkında değerlendirmelerde bulunurken şiirlerdeki kaliteyi esas aldığı doğrudur. Ancak Ağleb için aynı durumdan söz etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Bunun en önemli sebebi, Ağleb'in şiirleri etrafında oluşan güvenilirlik problemidir. Nitekim Asmaî, "Ağleb'in şiirleri beni yordu." diyerek mezkûr problem dolayısıyla sağlıklı bir inceleme yapamadığının altını çizer.¹¹⁶

Asmaî'nin Ağleb'in şiirleri hakkındaki "beni yordu" ifadesi, yaptığı tespit detaylarını izah etmesi bakımından önemlidir.¹¹⁷ Ağleb'in recezlerinden yalnızca iki buçuk recez ezberlemesi, geri kalan recezlere temkinli yaklaşım bunların sıhhatini belirlemeye çalışması kendisini yorar. O, 'yorma' fiilini kullanarak sahih olan ile olmayanı ayırma konusunda bu recezlerin kendisini bir çıkmaza soktuğunu kasteder. Ağleb'in şiirlerinden iki buçuk recez rivayet etmesi ve recezlerine bizzat kendi neslinden gelenlerin ekleme yapması Asmaî'nin bu konuda zorlandığını gösterir. Bunu, İbn Sellâm'ın şiirin uydurulmasına dair açıklaması da destekler. İbn Sellâm, şiir rivayetinin gözden geçirilip tedvin edilmeye başlandığı süreçte bazı kabilelerin,

¹¹¹ Asmaî, *Fuhûle*, 36-37 ve 64.

¹¹² Asmaî, *Fuhûle*, 42.

¹¹³ İbn Sellâm, *Tabakât*, 2:737; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 2:613.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Mektebetü Sâdır, 1414/1993), 2:547.

¹¹⁵ Şairlerin dört sınıfa ayrılması hakkında bilgi için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998), 2:9.

¹¹⁶ Asmaî, *Fuhûle*, 42.

¹¹⁷ Asmaî, *Fuhûle*, 34.

kendi şiirlerine eklemeye yaptıklarını ve râvilerin de bu konuda geri kalmadıklarını belirttiği pasajda Asmaî'nin bu ifadesini izah eden açıklamalarda bulunur:

“... Daha sonra râviler de şiirlere eklemeler yaptılar. Aslında ilim ehline ne râvilerin ekledikleri ve vazettikleri ne de müvelled şairlerin söyledikleri şiirleri tespit etmeleri zor gelir. Onları yoran (uğraştırın), badiyede şairlerin çocuklarından olanların ya da olmayanların şiir söyleyip bunu ilgili şairlere nispet etmeleridir. Bu şekilde sahih şiirlerin tespiti noktasında biraz zorluk yaşanır.”¹¹⁸

İbn Sellâm'ın ifadelerinden hareketle Asmaî'nin Ağleb hakkındaki açıklamaları daha net anlaşılabilir. O, Ağleb'in kendi neslinden bazı kişilerin, söylemediği şiirleri ona isnat ettiklerine dikkat çeker.¹¹⁹ Bu durum ise, şiirlerinin kalite yönüyle incelenmesinin önüne geçer. Böylece kalite ya da sanatsal değer açısından kesin hüküm veremediği şiirler sebebiyle Ağleb'in ne fahl ne de muflih olduğunu söyler. Başka bir yerde şiirleri hakkında kesin hüküm veremediği Ka'b b. Cu'ayl (öl. 86/705 civarında) hakkında “Zannedersem fahl şairlerdendir ancak kesin bir görüşe sahip değilim.” açıklamasını yapması güvenilirlik ve intihal meselesine verdiği önemi teyit eder.¹²⁰

3.7. Şairlik Özelliğini Bütün Kasidelere Genelleyememek: Ka'b b. Zühayr Örneği

Ka'b, meşhur muallaka şairlerinden Zühayr b. Ebî Sülmâ'nın oğludur. İbn Sellâm, onu Evs b. Hacer, Bişr b. Ebî Hâzım (öl. 598 civarında) ve el-Hutay'e'nin bulunduğu büyük şairler arasında, Cahiliye döneminin ikinci tabakasında ele alır.¹²¹ İbn Kuteybe ve Merzübânî (öl. 384/994) de eserlerinde onun hakkında “Fahl, kaliteli bir şairdi.” açıklamasında bulunurlar.¹²² Yine İbn Reşik (öl. 456/1064) de Zühayr'in ailesinin şiirde kıdem sahibi olduğuna vurgu yaparak Ka'b'ın anne ve baba tarafından şair olan akrabaları olduğunu aktarır.¹²³

Ka'b'ı fahl kabul etmeyen Asmaî, bunun gerekçesini açıklamasa da fahl kavramı etrafında şart koştuğu kriterleri esas aldığı dikkatlerden kaçmaz. Söz konusu kriterlere bağlı olarak Ka'b'ın kasidelerini ustalık ve kalite yönüyle inceler. Kaynaklar Ka'b'a ait uzun kasideler aktarsalar da kasidelerin aynı kaliteye sahip olmamasının ve Ka'b'ın bu kasidelerde kendisini diğer şairlerden ayırt edecek edebî bir meziyet elde edememesinin, Asmaî'nin değerlendirmesinde önemli rol oynadığı düşünülmektedir. Ancak İbn Kuteybe'nin Ka'b hakkındaki “kaliteli şiirler söyleyen

¹¹⁸ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:46-47.

¹¹⁹ Asmaî, *Fuhûle*, 43; Merzübânî de Halef'ten bu yönde bir rivayet aktarmıştır. bk. Merzübânî, *el-Müveşşah*, 273.

¹²⁰ Asmaî, *Fuhûle*, 39.

¹²¹ İbn Sellâm, *Tabakât*, 1:97.

¹²² İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 1:154; Merzübânî, *Mu'cemu's-Şu'arâ*, thk. Fritz Krenkow (Beirut: Mektebetü'l-Kudsî – Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982), 342.

¹²³ İbn Reşik, *el-Umde*, 2:1114.

fahl bir şairdi.” değerlendirmesi, yine Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) “Ka‘b, muhadram ve fahl şairlerdendir.” açıklaması Ka‘b’ın şiir sanatında göz ardı edilemeyecek bir kabiliyete sahip olduğunu gösterir.¹²⁴ Buna rağmen Asmaî, belirlediği kriterlere uymaması sebebiyle onu fahl kabul etmez. Bu ise Asmaî'nin görüşlerinin tartışmaya ve çok yönlü incelemeye açık olduğunu ortaya koyar. *Fuhûle*'deki bu muğlaklık ve tartışmaya açık değerlendirmeler, kuşku yok ki eserin günümüzde olduğu gibi ilerleyen dönemlerde de araştırmacıların perspektiflerine bağlı olarak birçok özgün çalışmanın ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır.

SONUÇ

Klasik dönem Arap dili ve edebiyatı bilginlerinden Asmaî, tedvin ve tasnif çalışmalarıyla beraber yoğun bir şekilde gündeme gelen “en üstün şair” ve “en kaliteli şiir” problemlerine çözüm bulmak için şiire dair ciddi araştırmalar yapmıştır. Asmaî'yi bu araştırmalarında dönemindeki şiir râvileri ve eleştirmenlerinden ayıran temel özellik, çerçevesini kendisinin belirlediği ancak Araplar tarafından daha önce kullanılan fahl kavramı üzerinden şairleri değerlendirmesi olmuştur. Nitekim o, dört yaşına giren kuvvetli ve dayanıklı deve için kullanılan fahl kavramını, “belirli kriterleri karşılayan üstün şair” anlamıyla şiir eleştirisine kazandırdıktan sonra şairleri tasnife tabi tutmuştur.

Ebü Hâtim'in çabaları sonucu ortaya çıkan *Fuhûletü's-Şu'arâ* eserinde Asmaî, fahl kavramının teorik çerçevesi bağlamında nitelik ve nicelik kriterlerini göz önünde bulundurarak şairleri oldukça kısa açıklamalarla değerlendirmiştir. Çalışmada ulaşılan verilerden hareketle denilebilir ki Asmaî'nin oluşturmak istediği eleştiri anlayışı aslında bir kurmacalar veya müphemliğin üst seviyede olduğu subjektif değerlendirmeler değil, nesnel görünen ve dönemin şiir eleştirmenlerinin de kabul ettiği uzlaşmış, kaliteli şiiri kaliteli olmayandan ayıran ve üstün şaire hakkını veren bir özelliktedir. Ancak nesnel temellere dayanan müstakil bir şiir eleştirisi disiplini oluşturmaya matuf tüm çabalara rağmen Asmaî, araştırmacıya özgü mesafeliğini bazı değerlendirmelerde koruyamamıştır. Kaliteli tek bir kasideye sahip şairi fahl kabul ederken aynı özelliğe sahip başka bir şairi fahl kabul etmemesi buna örnektir. Bununla birlikte “En üstün şair kimdir?” problemi, Asmaî'nin değerlendirmeleriyle öznel, muğlak ve genel bir tanımlama olmaktan çıkıp uzmanlık gerektiren, çeşitli okumaları zorunlu kılan bir alan hâline gelmiştir.

Asmaî, polemikçi ve tarafgir bir üsluptan uzak durmaya çalışarak şairleri incelemiştir. Bu inceleme sonucunda şiirlerinin ayırt edici ve belirgin bir üstünlük taşımaması, yeterli kaside sayısına ulaşamaması, kendilerinde şiir sanatı dışında başka özelliklerin baskın gelmesi, söyledikleri şiirlerin etkileyici ya da belirleyici bir rol oynamaması gibi faktörler dolayısıyla bazı şairleri fahl kabul etmemiştir. Onun, fahl kabul etmediği şairlerde aradığı temel özellikleri nazımda mükemmellik, lafız-anlamda ustalık ve şiirde bolluk olarak özetlemek mümkündür. Ancak Asmaî, bu

¹²⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r*, 1:154; İsfahânî, *el-Egânî*, 17:63.

özellikleri çoğu yerde açıklamamıştır. Örtük bir şekilde ifade ettiği bu özellikler, *Fuhûle*'nin açılanmayı bekleyen değerlendirmelerle dolu olduğunu göstermiştir.

Çalışmada farklı örnekler üzerinden *Fuhûle*'deki değerlendirmeler açılanmaya çalışılmıştır. Son tahlilde, Asmaî'nin şairlere yaklaşımının temellendirilmesi ve rasyonelize edilmesi için başka çalışmalara ihtiyaç duyulduğu tespit edilmiştir. Buna göre “En üstün şair kimdir?” gibi tespiti oldukça zor olan bir problemin sıklıkla gündeme geldiği bir dönemde şiir eleştirisinde oluşan düşünsel kaosun anlaşılabilirliği için öncelikle ilgili dönemde “fahl”, “şair”, “üstün şair” ve “şiir” kavramlarıyla ne kastedildiğinin tespit edilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmıştır. Her ne kadar Asmaî, bu kavramları fahl sayesinde “en üstün şair” kategorisi altında bir bütün olarak görse de bu bütünün koşullara göre parçalara ayrılması gerektiği ortadadır. Aksi takdirde aynı dönemde yaşamış bir şairin diğer şairden üstün tutulmasının sebebi anlaşılacaktır. Fahl ya da fahl olmayan şairlerin Asmaî'nin düşünsel ve teorik serüveninde nasıl yer bulduğunun kavranabilmesi ise ancak söz konusu şairlerin şiirlerinin karşılaştırılarak incelenmesiyle ve sözcüklerin ince ayrımlarının farkında olmakla mümkündür. Asmaî'nin değerlendirmelerinin ince ayrımlarına dikkat çekmeyi amaçlayan bu çalışma, belirtilen farkındalığa vurgu yapması ve bu yönde yapılacak çalışmalara örnek teşkil etmesiyle öne çıkmıştır.

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

- Abbas, İhsan. *Târihü'n-Nakdi'l-Edebi 'inde'l-Arab Nakdü's-Şi'r mine'l-Karni's-Sânî hatta'l-Karni's-Sâmin el-Hicrî*. 4. bs. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1404/1983.
- Araz, İsmail. “En Üstün Şair Kimdir?” Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (2022), 4-25. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1160532>
- el-Asmaî, Abdümelik b. Kureyb. *el-Asma'iyyât*. Tahkik Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Hârûn. 5. bs. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- el-Asmaî, Abdümelik b. Kureyb. *Fuhûletü's-Şu'arâ* adlı kitabına giriş: Selâhaddin el-Müneccid. Tahkik Charles Cutler Torrey. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1400/1980.
- el-Asmaî, Abdümelik b. Kureyb. *Fuhûletü's-Şu'arâ* ve *Hüve Suâlât Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî*. Tahkik Ahmed Halil eş-Şâl. Port Said: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Bühûs el-İslâmiyye, 1436/2015.

- Bedevisi, Abdurrahman. *Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn Havle Sıhhati eş-Şi'ri'l-Câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1979.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Çeviren İbrahim Akbaba. 3. bs. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câdir, Mahmûd Abdullah. "Cuhdü'l-Asmaî en-nakdî fî kitâbih Fuhûletü's-Şu'arâ." *Mecelletü el-Mecma'î'l-İlmî el-İrâkî* 34, no. 4 (1403/1983), 191-227.
- el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 4 cilt. 7. bs. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.
- el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ'*. Tahkik Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ty.
- el-Cûmerd, Abdülcebbâr. *el-Asmaî Hayâtuh ve Âsâruh h. 123-217*. Beyrut: Dâru'l-Keşşâf, 1375/1955.
- el-Cûzû, Mustafa. *Nazariyyâtü's-Şi'r 'inde'l-Arab el-Câhiliyye ve'l-'Usûri'l-İslâmiyye: Nazariyyât Te'sîsiyye ve Mefâhîm ve Mustalahât*. 2 cilt. Beyrut: Dâru't-Talî'a li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2002.
- el-Cübbâî, Nâsır Tevfik. *el-Asmaî Nâkidü's-Şi'r*. Ebûzabî: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2009.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga Tetavvur ve Târîh*. 9. Bs. Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.
- Ebü't-Tayyib el-Lugavî. *Merâtibü'n-Nahviyyîn*. Tahkik Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.
- el-Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma'mer. *Kitâbü'd-Dîbâc*. Tahkik Abdullah b. Süleyman el-Cerbû' – Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1411/1991.
- el-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Üdebâ'*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. 3. bs. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.
- el-Esed, Nâsirüddin. *Masâdirü's-Şi'ri'l-Câhilî ve Kıymetüha't-Târîhiyye*. 8. bs. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- Gezek, Ahmet. "Hicri Üçüncü Yüzyılda Fuhûle Kavramı ve Bu Kavramın Arap Edebî Tenkidindeki Yeri." *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*. Editör Hidayet Aydar vd. İstanbul: İksad Yayınevi, 2023, 511-521.
- Güler, İsmail. "Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52, no. 2 (2011): 129-135. <https://doi.org/10.1501/İlhfa0000001082>
- Hüseyin, Abdülkerim Muhammed. *Fuhûletü's-Şu'arâ' 'inde'l-Asmaî Mefhûmuhâ ve Kâ'idetühâ ve Tatbikâtuhâ*. Dımaşk: Dâru Kenân li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1425/2004.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ'*. Tahkik Ahmed Muhammed Şâkir. 2 cilt. 2. bs. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1386/1967.
- İbn Kuteybe. *Fazlü'l-Arab ve't-Tenbîh 'alâ 'Ulûmihâ*. Tahkik Velîd Mahmûd Hâlis. Ebûzabî: el-Mecma'ü's-Sekâfî, 1998.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü Sâdır, 1414/1993.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî. *el-Umde fi Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdih*. Tahkik en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasen Muhammed. *İyâri's-Şi'r*. Tahkik Abdülaziz Nâsır el-Mânî'. Riyad: Dâru'l-'Ulûm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1405/1985.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egânî*. Tahkik İhsan Abbas. 25 cilt. 3. bs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- el-Kâlî, Ebû Alî. *Zeylü'l-Emâlî ve'n-Nevâdir*. 3+1 cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1976.
- Kudâme b. Ca'fer. *Nakdü's-Şi'r*. Tahkik Muhammed Abdülmun'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mendûr, Muhammed. *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-Arab*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1996.
- el-Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed. *el-Müveşşah: Meâhizü'l-'Ulemâ' ala's-Şu'arâ' fi İddeti Envâ' min Sinâ'ati's-Şi'r*. Tahkik Muhammed Ali el-Becâvî. Kahire: Nahdatü Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ty.
- el-Merzübânî. *Mu'cemu's-Şu'arâ'*. Tahkik Fritz Krenkow. 2. bs. Beyrut: Mektebetü'l-Kudsî – Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Şerhü'l-Kasâidi'-Tis'i'l-Meşhûrât*. Tahkik Ahmed Hattâb. 2 cilt. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1393/1973.
- Özdoğan, Mehmet Akif. *Arap Edebiyatı Araştırmaları -Makaleler-*. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. Çeviren Mustafa Macit Karagözoğlu, 3. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- er-Râfî, Mustafa Sâdık. *Vahyü'l-Kalem*. Hazırlayan Derviş el-Cüveydî. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hemdân. *Kitâbü'z-Zine fi'l-Kelimât el-İslâmiyye el-Arabiyye*. Tahkik Hüseyin b. Feyzullah el-Hemedânî. Sana: Merkezü'd-Dirâsât ve el-Buhûs el-Yemenî, 1994.

- Sarıkaya, Muammer. *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara Kavram ve Kriterler*. İstanbul: Muarrib Yayınları, 2022.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *Târîhü'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga hatta'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî*. İskenderiye: Menşetü'l-Maârif, ty.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *Târîhü'n-Nakdi'l-Edebî mine'l-Câhiliyye hatta'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1969.
- Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü'ş-şu'arâ'da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri." *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, no.1 (2023): 204-223. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1198094>
- Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletü'ş-şu'arâ Örneği." *Turkish Studies: Language and Literature* 18, no. 1 (2023): 529-531. <http://doi.org/10.7827/TurkishStudies.66504>
- Sezgin, Fuat. *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*. Çeviren Mahmûd Fehmi Hicâzî. 10 cilt. Riyad: Câmi'atü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen. *Ahbârü'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*. Tahkik Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Abdûlmun'im Hafâcî. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, ty.
- eş-Şerîde, Muhammed. *Kadâyâ en-Nakdi'l-Edebî fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*. Amman: Dâru'l-Yenâbî' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.

Birleşik Arap Emirliği Hikâyeciliğinde Kadın Yazarlar *The Women Writers of Short Stories in The United Arab Emirates*

Rumeysa BAKIR DAYI* 

* Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, Bayburt, Türkiye.

E-mail: rbakirdayi@bayburt.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8945-8776>

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Rumeysa BAKIR DAYI,
Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Bölümü, Bayburt, Türkiye.

Submission/Başvuru:
31 Mayıs/May 2023

Acceptance /Kabul:
29 Eylül/September 2023

Citation Atf/:
BAKIR DAYI, Rumeysa. "Birleşik Arap
Emirliği Hikâyeciliğinde Kadın Yazarlar."
*Istanbul Journal of Arabic
Studies (ISTANBULJAS)* 6, no. 2 (2023):
311-330.

Öz

Hikâyecilik, Birleşik Arap Emirlikleri'nde diğer körfez ülkelerinde olduğu gibi XIX. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Hikâyecilik, toplumda eğitim yaygınlaştıkça, kültürel gelişimin artmasına paralel olarak kendine yer edinmiştir. Petrolün bulunması sonucu ortaya çıkan yeni yaşam tarzı sosyal değişmeye bir zemin hazırlamış ve bu değişim Arap edebiyatına da yansımıştır. 1979'dan itibaren Birleşik Arap Emirlikleri'nde hikâyecilik alanında ciddi çalışmalar göze çarpmaya başlamıştır. Özellikle Dirâsât dergisi, sayfalarını yeni yazarlara açmış ve yeni edebî türlerin gelişimini desteklemiştir. Bu dönemde kadın yazarların da ciddi girişimleri Birleşik Arap Emirlikleri'nde görülmeye başlamıştır. Bunların arasında Meryem Cum'a Ferac, Selmâ Matar Seyf, romantizmin etkisi altında olan Emine Abdullah, Zebyâ Hamis ve Emine b. Şihâb'ı görebiliriz. Zira Selmâ Matar Seyf, Meryem Cum'a Ferac ve Emine Abdullah tarafından ortaklaşa basılan derleme en-Neşîd, Birleşik Arap Emirlikleri'nde hikâyeciliğe büyük katkı sağlamıştır. Bu çalışmada, Birleşik Arap Emirlikleri hikâyeciliğinde önemli bir yere sahip olan kadın yazarlara ve onların hüznün, sevinç, acı, ağlayış, haykırış ve gülümseyiş gibi duygularla harmanladıkları hikâyelerinde işledikleri deniz, kadın, aşk, vatan, eğitim gibi temalara değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Birleşik Arap Emirliği, Kadın Yazarlar, Arap Hikâyeciliği, Arap Edebiyatı.

Abstract

Storytelling began in the United Arab Emirates at the end of the 19th century, as in other Gulf countries. Storytelling has taken place in parallel with the increase in cultural development as education spreads in the society. The new lifestyle that emerged as a result of the discovery of oil prepared a ground for social change and this change was also reflected in world literature. Since 1979, noteworthy studies in the field of storytelling have begun to emerge in the United Arab Emirates. Especially Dirâsât magazine

allowed new authors to write on its pages and supported the development of new literary genres. In this period, serious initiatives of women writers began to be seen in the United Arab Emirates. Among them we can see Maryam Jumaa Faraj, Salma Matar Saif, Amina Abdullah who was under the influence of romanticism, Zabya Khamis and Emine b. Shihâb as the compilation named en-Neşîd, which was published jointly by Salma Matar Saif, Maryam Jumaa Faraj and Amina Abdullah, made a great contribution to storytelling in the United Arab Emirates. In this study, the women writers who have an important place in the storytelling of the United Arab Emirates and their themes such as sea, woman, love, homeland, education, which they deal with in their stories, which they blend with emotions such as sadness, joy, pain, crying, shouting and smiling, will be discussed.

Keywords: The United Arab Emirates, Women Writers, Arab Storytelling, Arabic Literature.

Extended Abstract

Story, in eastern societies, has been the most effective literary genre in conveying history, experiences, advice and wise words to people. Pain, joy, heroism, exemplary events take place in folk literature, tales, anecdotes, and masnavi. As in the One Thousand and One Nights, people write the stories as a reminder to the later ones with the lessons they learned from their previous lives. In fact, the main purpose of the stories is to educate and give wisdom. Scholars in the eastern lands preferred to put their knowledge and experience in the plain and attractive form of the story, without bothering the people, leaving the taste on the palate. Thus, they had the opportunity to convey religious and philosophical issues to the public more quickly. Therefore, we can say that the history of short storytelling in eastern society is more rooted than in the west. In the old times, when metaphysical phenomena were accepted, fairy tales and epics, in which extraordinary beings such as jinn, fairy, ghosts, afterlife fictions such as heaven and hell, heroes equipped with different powers, found their place in Eastern storytelling.

Despite the fact that storytelling in the United Arab Emirates started later than in other Gulf countries, noteworthy initiatives of women writers began to be seen. In 2010, the UAE Ministry of Culture and Youth and Community Services had the stories of some UAE women writers translated into French. These works consist of outstanding works by many more courageous and realist women writers from the UAE, such as Sheikha al-Nakhi, Amina Bou Shehab, Salma Matar Saif, Maryam Jumaa Faraj, Asmaa al-Zarouni. These women writers touch upon almost all the problems and dreams of society in their works. Another remarkable point among the women writers of the UAE is that they try to convey the subjects they deal with using short stories rather than poetry, drama and novels. The reason why they prefer the short story is that they want to give the flow of life in short but effective prose type short stories without complying with the emotional and harmonious rhythm of the poem. The women writers of the UAE, while dealing with the impact of harsh and

oppressive characters on society, tried to combine complex emotions such as love, happiness, fear and anxiety, which consist of social restrictions.

The subjects that draw attention in the stories of the writers of the UAE are mostly related to the sea due to their geographical location, and the bird was used as a symbol of liberation from the drama and events experienced. Because it is said that the first sound that every child born in this region hears is the sound of the sea. As such, it was impossible for the main subject of the story not to be the sea. In addition, the word *al-Hulm*, which means imagination and dream, is frequently encountered in stories. This situation can be explained in two ways. On the one hand, the possibility and desire of the dreams to come true in the emotional world of the writers, and on the other hand, they can only be limited to dreams.

The joint work of UAE women writers has also contributed greatly to storytelling. For example, *an-Naşîd* that is a compilation jointly published by Salma Matar Saif, Maryam Jumaa Faraj and Amina Abdullah. UAE story writers focused on the same themes, primarily the sea, the desert, social oppression, rights of women, the development of education, and the sociological and philosophical backgrounds of the characters' thoughts. In addition, we can see Amina Abdullah, Zabya Khamis and Amina Bou Shehab, who are under the influence of romanticism, as well as Salma Matar Saif, who deals with the social form with all its reality, and Sâra al-Carvan, who narrates the reality of war.

Trying to get rid of the traditions of tribal life is also one of the ideas that the stories try to give. The trend towards realism in the United Arab Emirates has been noticed recently. The influence of women writers in UAE storytelling is quite wide. They differ from each other in terms of the subjects they cover. In the works of the authors, in the colorful atmosphere of emotions such as sadness, joy, pain, crying, shouting and smiling, a tour is taken in the depths of the human spirit and society. In the stories, besides the desire to preserve the Arabic language and the social form of the society, we also hear the voice of the chains of the society that desire to be broken.

Birleşik Arap Emirliği Hikâyeciliğinde Kadın Yazarlar

GİRİŞ

Olmuş, olması mümkün veya tamamen hayal ürünlerinden beslenerek, kişi ve olaylar örgüsüne bağlı olarak gelişen anlatım sanatına hikâye denilir. Modern anlamda hikâyenin ilk örnekleri 18.yy'da batıda görülmüş olup ele alınan kısa hikâyecilik, 19.yy'da romandan ayrılıp yeni bir tür olarak gelişmiştir. Bu dönemlerde yazılan kısa hikâyelerde toplumun ahlaki özelliklerini ve geleneklerine yer verilmiş ve daha çok realist yazarlar tarafından kaleme alınmıştır.

Modern Arap edebiyatında kısa hikâyeyi; el-kışşa (Story/Historie/Hikâye), el-kışşatu'l-kaşîra (Short Story/Nouvella/Kısa Öykü) ve el-uşşûşa (Tale/Conte/Masal) olmak üzere üç terim karşılamaktadır. Bazı edebiyatçılar bunu el-hikâye, el-uşşûşa ve el-kışşatu'sağîra olarak adlandırırken bazıları da sadece el-kışşa kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Hatta modern Arap edebiyatının öncülerinden Mahmud Teymur'a göre el-kışşa kelimesi kısa hikâye ve roman arasına tekabül etmektedir.¹ Ayrıca el-kışşa, el-kışşatu'l-kaşîradan daha geniş olup zaman ve olaylar daha değişkendir. Olaylar daha bütün olarak aktarılır. Folklorik hikâyelere hayali ürünleri de ekleyerek hikâyelerin okuyucu üstünde etkili olma çabası yatmaktadır.² Zira öykücülük ya da diğer bir adıyla kısa hikâye, dilin bütün güzelliklerini kullanarak, duygusal bilgi ve anlam aktarımı yapıp, kelimelerin bütün anlam zenginliklerini keşfederek; çağrışımlar ve göndermelerle okuyucuyu duygusal bir atmosfere çekmektedir.³

Şiir tarihinin daha eski çağlara dayandığı Doğu edebiyatında öykü, nesirden ziyade daha usta oldukları nazım şeklinde kendini göstermiş olup manzum olarak yazılmıştır. Doğu'da öykü geleneğinin temellerini de mesneviler, halk hikâyeleri ve divanlar teşkil etmektedir. Bu, hem şiirsel hem de nesir yazılarının anlatımında kullanılan tasvir ve imgelerin ritmik öğelerle birleşerek eserin akışını kolay hale getirmekle birlikte, okuyucunun olayın içine sürüklenmesine de sebep olmaktadır.⁴

¹ Hüseyin Yazıcı, *The Short Story In Modern Arabic Literature* (Kahire: General Egyptian Book Organization, 2004), 14; Rahmi Er, *Arap Edebiyatı* (İstanbul: DİA, 2008), 35: 164-166.

² İbrahim Fethi, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Edebiyye* (Tunus: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'n-Nâşirine'l-Müttehidine, 1986), 187, 272.

³ Muhammed Mustafa Ebû Şevârib, *el-Medhalu İlä Funûni'n-Nesri'l-Edebiyyi'l-Hadis ve Mehârâtuhu't-Ta'biriyye* (İskenderiye: Dâru'l-Vefâi lidünyâ et-Tıbbâ'at ve'n-Neşr, 2007), 148.

⁴ Necip Tosun, *Modern Öykü Kuramı* (Ankara: Hece Yayınları, 2014), 148.

Arap edebiyatında öykücülüğün Batı'dan alındığına dair görüşler bulunsa da Cahiliye döneminde gece sohbetleri adı altında anlatılan hikâyeler, İslami dönemde yazılan daha çok dini hikâyeler göstermektedir ki; Arap edebiyatında kısa öykücülük zamanla biçimsel olarak farklılık gösterse bile klasik döneme ve geleneksel anlatı biçimlerine kadar dayanmaktadır. Buna kutsal kitaplardaki peygamber kıssalarını, dini ve tarihi hikâye motiflerini örnek olarak verebiliriz. Daha sonraki dönemlerde İran ve Hindistan toplumuyla iletişime geçilip farklı kültür ve toplumla bir araya gelmesi de yabancı kaynaklı hikâyelerin Arapçaya aktarılmasına sebep olmuştur. Arap halkı, öncelikle *Kelile ve Dimne* gibi felsefi hikâyelerle daha sonra Arap edebiyatının klasik hikâye formunda kaleme alınan ve aşk hikâyesi olmakla birlikte tasavvufî bir yöne de sahip olan *Ḳays ve Leylâ* (Mecnûn ve Leylâ) hikâyesi ile tanışmıştır.⁵ Bu da bize göstermektedir ki; Arap toplumunda hikâye anlatımı dini hikâyelerden, peri masallarından, müneccimlik gibi gerçeküstü olayların hikâyelerine ve zamanla şekil ve konu değiştirip makamlara ve kahramanlık hikâyelerine kadar uzanmaktadır.⁶

Arap dünyasında modern anlamda öykücülük, gazeteci öykücülük adıyla ortaya çıkmış olup deneme hikâyeciliğine dayalı bu yazınsal tür, öykünün ilk adımları sayılmıştır. Arap dünyasının ilk edebi dergisi olan *el-Cinân* dergisi daha sonra *ed-Diyâ'*, *el-Câmi'a* dergisi gibi gazete ve dergi basımlarıyla Arapça hikâyelerin neşredilmesi ve halkın yabancı hikâyeleri tercüme yoluyla okumaları sağlanmıştır. Maḥmûd Teymûr (1894-1973), Maḥmûd Ṭâhir Lâşîn (1894-1954) ve el-Fecr dergisinde öyküler çıkaran diğer edebiyatçıların da başta Mısır olmak üzere Arap öyküsünün olgunlaşmasında etkileri olmuştur. Mesela "Mısırlı Moupassant" lakabıyla öykülerini yazan Maḥmûd Teymûr, otuzdan fazla kitabı ve yüzlerce öyküsü ile dönemin en üretken öykü yazarları arasında ilk sıradadır.⁷ Arap edebiyatında modern anlamda ilk öykücülüğün temelleri Mısır ve Lübnan'da atılmış olup diğer Arap ülkeleri daha çok 20.yy'da öykü bağlamında eserler vermiştir.

Birleşik Arap Emirliğinde Hikâyecilik

Kültürel hayat ve yaşanan tarihsel olaylar, bir ülkenin edebiyatını etkileyen en etken faktörler arasındadır. Bu nedenle BAE hikâyeciliğine geçmeden önce ülkenin kültürel hayatından bahsetmek gerekmektedir. Zira körfez ülkelerinin ve özelden BAE'nin Süveyş Kanalı'nın açılmasına kadar diğer ülkelerle olan iletişimi ve ticari

⁵ Er, *Arap Edebiyatı*, 35: 164-166; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 90.

⁶ Ḥannâ el-Fâḥûrî, *el-Câmi' fi Târihi 'l-Edebi' l-'Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1986), 1: 596.

⁷ Sabri Hafız, "Modern Arap Kısa Öyküsü," çev. Azmi Yüksel, *Nüşa Şarkiyat Dergisi Araştırmaları Dergisi* 1 (2003): 77-96.

yolları oldukça kısıtlıydı. Kanalın 1869 yılında açılması ile Mısır ve Suriye gibi kültürel ve edebi hareketliliğin başladığı ülkelerle iletişime geçilmiş, Hindistan ile ticari bağlar kurulmuştur. Bu durum ülkenin yeni edebi türlerle tanışmasına ve kültürel, ticari faaliyetlerin canlanmasına sebep olmuştur. Ülkenin 1971 yılında İngiltere'den ayrılıp tam bağımsızlığını ilan etmesinin ardından eğitim, ticari ve kültürel alanda büyük bir hareketlilik görülmüştür. Klasik Kuran eğitimi verilen okulların yanında Batı tarzında okullar faaliyete geçmiştir. Hatta Kuveyt eğitimin gelişmesine katkıda bulunmak adına Birleşik Arap Emirliği'ne Filistin ve Ürdünlü öğretmenler göndermiştir.⁸ Zira öğretici ve okul eksikliği nedeniyle öğrenciler Kuveyt, Irak, Katar gibi ülkelere eğitim almaya gidiyorlardı. Ülke topraklarında çıkan petrol ülkenin maddi gelirini oldukça artırmış, bu da kendini her alanda olduğu gibi kültürel alanda da göstermiştir. Mesela edebiyat kulüplerinin açılması ile sanat ve edebiyat alanında ödül törenleri düzenlenmiştir.

Birleşik Arap Emirliklerinde diğer Arap ülkelerinde de geleneksel olarak devam ettirilen *meclis* toplantıları kültürel ve edebi ortamın gelişmesine katkı sağlayan unsurlardan biridir. Dönemin hükümdarları ya da zenginleri tarafından kurulan bu meclislere sadece erkekler katılır, siyasi, ilmi, dini, sanat ve edebiyat sohbetleri yapılırdı.⁹

Eğitim sürecini dikkate alarak BAE edebiyatındaki edebiyatçıları üç gruba ayırmak mümkündür. Edebiyatın nüvelerini atan ama eğitim almamış 20. yy'ın ilk edebiyatçıları birinci grup, 20. yy'ın ortalarında bedevi hayatından kentsel hayata geçiş yapan medeniyete ulaşmış, her iki hayata da tanıklık etmiş muhadramun edebiyatçıları ikinci grup, petrolle beraber refah seviyeye ulaşan ülkede eğitimini almış, kültürel ve ilmi ortamlarda bulunmuş olan çoğunluğunun üniversite eğitimi olan çağdaş yazarlar üçüncü grubu oluşturmaktadır.¹⁰ Bu da bizlere ülkede üniversite eğitiminin 20. yy'ın sonlarına doğru olduğunu göstermektedir. Nitekim ilk üniversite 1977 yılında Abu Dabi Emirliğindeki el-'Ayn şehrinde *Birleşik Arap Emirlikleri Üniversitesi* adıyla kurulmuştur. Ülkenin refah seviyesinin yükselmesi ve eğitime duyulan ihtiyacın artması, zengin işadamlarını eğitim ve ilmi faaliyetlere teşvik etmiştir. Ülkeye basılı yayınların girmesi Mısır, Mekke ve Mumbai üstünden gelmekteydi. Matbaanın kurulması ile ülkede kitapçıları, edebiyat kulüpleri açılmış, edebiyat yarışmaları düzenlenmiştir. Hatta Arap dünyasının en önemli edebiyat

⁸ Olatunbosun İshaq Tijani, "Comtemporary Emirati Literature: Its Historical Development and Forms", *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14, (2014): 123.

⁹ Rüşdî Ahmed Tu'ayme, *el-Mecâlisu's-Sekâfe fi'l-İmârât* (Kuveyt: Meclisu'n-Neşri'l-İlmî-Câmi'atu'l-Kuveyt, 1999), 23.

¹⁰ İbrahim Abdullah Gülüm, *el-Kıssatu'l-Kasıra fi'l-Halici'l-'Arabiyyi*, (*el-Kuveyt ve'l-Bahreyn*) *Dirasetun Nakdiyyetun Tahliliyyetun* (Beyrut: el-Müessesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2000), 50.

ödüllerinden biri olan el-Uveys Kültür Ödülü ile edebiyat, kültür ve sanata teşvikler arttırılmıştır.¹¹

Arap edebiyatında hikâyecilik; ilk olarak Mısır'da kendini göstermiş olup genel hatları ile üç aşamada gelişim göstermiştir. 1917-1944 yılları ilk aşamayı, 1945-1967 yılları ikinci aşamayı, 1967'den günümüze kadar olan dönem ise üçüncü aşamayı teşkil etmektedir. Birleşik Arap Emirlikleri'nde ve diğer körfez ülkelerinde ise hikâyecilik, daha önce bahsedilen nedenlerden dolayı kendini geç dönemde göstermeye başlamıştır. Birleşik Arap Emirlikleri'nde yayımlanan ilk hikâye koleksiyonu Abdullah Sakr'ın 1974 yılında Abu Dabi'de çıkardığı *el-Haşebe* (Tahta Parçası) sidir. Bu hikâye serisi İngiltere adına ciddi eleştiriler içerdiği için toplatılmıştır. Aslında aynı dönemlerde *Küllünâ Nuhibbu'l-Bahr* (Hepimiz Denizi Severiz) adı altında bir hikâye serisi kaleme alınmış, birçok yazarın kısa hikâyesi burada yayımlanmıştı. Bunlar arasında Şeyha en-Nâhî'nin 1970 yılında çıkardığı *er-Rahîl'i* (Yol), Muzaffer el-Hac Muzaffer'in 1972 yılında yazdığı *Zikriyât ve Emânî*'i (Hatıralar ve Arzular) ve yine aynı koleksiyonda yer alan Ali 'Ubeyd Ali'nin 1972 yılında yazıya döktüğü *Dahiyyetu't-Tam*'i (Hırs Kurbanı) bulunmaktaydı.

1979'tan itibaren Birleşik Arap Emirlikleri'nde hikâyecilik alanında ciddi çalışmalar göze çarpmaya başlamıştır. Özellikle *Dirâsât* dergisi sayfalarını yeni yazarlara açmış ve yeni edebi türlerin gelişimini desteklemiştir. BAE hikâye yazarları arasında adını zikredebileceğimiz diğer usta kalem Abdulhamid Ahmed (d.1957) 1982 yılında Beyrut'ta yayımlanan *es-Sibâha fî 'Ayney Halîc Yetevahhaşu* (Vahşi Bir Körfezin Gözlerinde Yüzmek), *el-Bîdâr* (Çiftçi-1987) ve *el-'Alâ Hâfet en-Nehâr* (Günün Kıyısında-1992) adlı hikâyeleri ile BAE'nin 70'li yıllarında yaşadığı reform sonrası ve öncesi sosyal, tarihsel ve toplumsal konularını gazetecilik ve edebiyat kimliği ile ele almıştır. Gazeteciliğin özgür ve cesur tarafını edebiyatın naif, yazara özgün duygusal tarafını ama bir o kadar da hicivsel yanını birleştirip okuyucuya sunmuştur.¹²

1952 yılında Dubai'nin kıyı bölgesi olan Cumeyra'da doğan İbrahim Mübarek de BAE hikâyeciliğinin başka bir yazarıdır. Çocukluğu deniz, balıkçılık ve palmye ağaçları arasında geçen Mübarek ve emsallerinin hayatları petrolün bulunması ile tamamen değişim geçirmiştir. BAE'de o dönemlerde artan eğitim faaliyetlerinden yararlanan Mübarek, psikoloji ve eğitim-öğretim alanında kendini geliştirmiş, bunun

¹¹ Ahmet Hamdi Can, *Birleşik Arap Emirlikleri'nde Roman- ez-Zillu'l-Ebyad Örneği* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2022), 7-10; İbtisâm Muhammed Erhame es-Suveyd ve Sâmî Tâyi, "el-İ'lâmu'l-İmârâtî'n-Neş'e ve't-Tatavvur," *el-Mecelletu'l-İlmiyye libuhûsi'l-'Alâkâti'l-Âmme ve'l-İ'lân* 8, (2016): 437-467.

¹² "Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 22 Mayıs 2023, <https://abdulhamidahmad.com/archives/593>

yanında *el-İttihad* ve *el-Beyan* gibi gazetelerde de yazılar kaleme almıştır. 1989 yılında kaleme aldığı *et-Tahalib*, 1991 yılında *'Uşûru's-Selc* (Kar Kuşu), 1998 yılında Hân (Han) ve 2005 yılında *Daceru Tâiri'l-Leyl* (Gece Kuşunun Can Sıkıntısı) Mübarek'in kısa hikâyeleridir.¹³

Aynı dönem hikâyeciliğinde 1960'da el-'Ayn şehrinde doğan Nâsır Ali ez-Zâhirî de Fransız edebiyatı alanında lisans, daha sonra Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Arap Basını alanında lisansüstü eğitimi almış 1986 yılında da ilk hikâyesini Hasûn el-Havâyi mahlasıyla yayınlamıştır. Gezi edebiyatı ve gazeteciliği ile ün yapmış olan Nâsır Ali ez-Zâhirî, 1990 yılında *'Indemâ Tedfinu'n-Nahil* (Hurma Ağacını Gömdüğünde) ve 1995 yılında *Hutve li'l-Hayât Hutvetâni li'l-Mevt*'i (Yaşam İçin Bir Adım, Ölüm İçin İki Adım) de yayınlamış, hala *el-İttihad* gazetesinde günlük köşe yazılarına devam etmektedir.¹⁴

Bu hikâyecilerin yanında 1955'te Dubai Emirliği'nde doğmuş, erken yaşta edebiyatla tanışmış, lisans eğitimini Amerika'da tamamlamış BAE basın ve edebiyatına makale ve kısa öyküleri ile katkıda bulunmuş Muhammed el-Marrî'nin yerel gazetelerde başlayan ve zamanla birçok dile çevrilen kısa hikâyeleri şunlardır; 1983 yılında *el-Fursâtu'l-Ahîra*, (Son Fırsat) 1986'da *Nasîb* (Nasip), 1987 yılında *Hubûbe* (Tohum), 1989'da Abu Dabi'de *Kurratu'l-'Ayn* (Göz Bebeği), *Yâsemîn* (Yasemin), *Mekânun fi'l-Kalb* (Kalpte Bir Mekan), *Sadâkat* (Sadakat), *el-Müfâca'a* (Sürpriz), *es-Savtu'n-Na'îm* (Yumuşak Ses), *Sehabetü Sayf* (Yaz Yağmuru)¹⁵

Birleşik Arap Emirliği Yazarlar Komisyonunun kurucusu üyesi, şiir ve hikâye alanında yaratıcı fikirleri ile birçok ödüle layık görülmüş Nâsır Cubrân (1953-2017) *Meyâdir* (Harman Yeri-1989), *Nâfûratu's-Şezâyâ* (1993) hikâye serileri ile¹⁶ ardından 1965 yılında el-Ayn bölgesinde doğan Emirlik Yazarlar Birliği'ne 2003-2009 yılları arasında başkanlık eden, *Mendûlîn* (Mandolin-1997), *Kubletun 'alâ Haddi'l-Kamer* (Ayın Yanağına Bir Öpücük-1999), *Şemsu Şefeteyk* (Dudaklarımın Güneşi-2000), *Nebzu'r-Rûh* (Kalp Atışı-2004), *Leylü'd-Demya* (Kanayan Gece-

¹³ “Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 10 Ağustos 2023, <https://ae.linkedin.com/in/%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85-%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%83-b68463100>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 22 Mayıs 2023, el-İttihâd. <https://www.alittihad.ae>.

¹⁴ “Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 09 Ağustos 2023, <https://diwanalarab.com/%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1%D9%8A>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 22 Mayıs 2023

Menhum, <https://manhom.com>; Yazıcı, *The Short Story In Modern Arabic Literature*, 203.

¹⁵ “Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 22 Mayıs 2023, el-Tibrâ. <https://altibrah.ae/author/1217>

¹⁶ “Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 10 Ağustos 2023, <https://www.albayan.ae/five-senses/east-and-west/2017-11-04-1.3089155>

2007) isimli şiir ve kısa hikâyeleri ile Hârîb ez-Zâhirî¹⁷ bu alandaki önemli simalardandır.

Birleşik Arap Emirliği Hikâyeciliğinde Kadın Yazarlar

Birleşik Arap Emirlikleri'nde hikâyecilik diğer Körfez ülkelerine göre daha geriden başlamasına rağmen kadın yazarların ciddi girişimleri görülmeye başlanmıştır. 2010 yılında BAE Kültür Gençlik ve Toplum Hizmetleri Bakanlığı, bazı BAE kadın yazarların hikâyelerinin Fransızcaya çevrilmesini sağlamıştır. Bu eserler aşağıda zikredilecek BAE cesur ve realist kadın yazarların toplumun neredeyse bütün sorunlarına ve hayallerine değindikleri seçkin eserlerinden oluşmaktadır. BAE'nin kadın yazarlarında dikkat çeken bir husus da ele aldıkları mevzuları şiir, tiyatro ve romandan ziyade kısa öyküyü kullanarak aktarmaya çalışmalarıdır. Zira kısa hikâyeyi tercih etme sebepleri şiirin duygusal ve ahenkli ritmine uymadan hayatın akışını kısa ama bir o kadar etkili olan düz yazı çeşidi olan kısa hikâyelerle vermek istemeleridir. BAE'nin kadın yazarları toplumun üzerindeki sert, baskıcı karakterlerin insan üstündeki etkisini ele almakla birlikte sosyal kısıtlamaların etkilemesi ile oluşan aşk, mutluluk, korku ve endişe gibi karmaşık duyguları birarada vermeye çalışmışlardır. Hikâyelerinde karakterler aşkın masum heyecanının yanında aile ve çevre endişe ve korkusunu hayatı soluklarken geçen yılları ve ölümü de beraberinde yaşamaktadırlar.

Şeyhâ en-Nâhî: BAE hikâyeciliğinde isim yapmış kadın yazarların başında gelmektedir. 1952 doğumlu Şeyhâ en-Nâhî, Emirliğin kadın yazarların öncüsü ve BAE Kadın Yazarlar Derneği başkanıdır. Lisans eğitimini BAE Üniversitesi Arap Dili'nin edebiyat ve eğitim bölümlerinden tamamlamıştır. 1979 yılından beri de Milli Eğitim Bakanlığı'nda görev yapmaktadır. 1997 yılında en iyi öğretmen dalında Halife b. Ziyad ödülünü almıştır. Çalışmalarının en göze çarpanı 1992 yılında kaleme aldığı *er-Rahîl* (Yolculuk) ve 1999 yılında yayımlanan *Riyâhu's-Şimâl* (Kuzey Rüzgârı) adlı kısa hikâyeleridir. Hikâyeleri BAE yazarlarının birçoğunun hikâyesinin içinde bulunduğu *Küllünâ Nuhibbu'l-Bahr* isimli hikâye mecmuasında yer almaktadır. Hikâyelerinde, toplumda öne çıkan sosyal sorunları, toplumun içinde bulunan kısıtlı olguları ele almıştır. Kadın ve erkeğin toplumdaki yerini inceleyen, kadının maruz kaldığı yasakların onun üstünde ne gibi etkilere sebep olduğunu ele aldığı *er-Rahîl* adlı hikâyesinde Alya adında bir genç kızın hayallerini, kalp çarpıntısını ve hüznünü vermeye çalışmıştır. Şeyhâ en-Nâhî hikâyesinde diğer birçok

¹⁷ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 23 Mayıs 2023, <https://www.alittihad.ae/writer/24/%D8%AD%D8%A7%D8%B1%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1%D9%8A>

yazar gibi doğa özellikle deniz ve onun insanda bıraktığı etkiyi tasvir ederek başlar. “Hayat, güvenilmez ama muhteşem, gizemli bir denizin üzerinde yüzen bir gemidir.” sözüyle başladığı hikâyede genç ve güzel Alya, yaşadığı dar çerçevede Said adında bir gence sevdalanmıştır. Kısıtlı ortam ve görüşme imkanları olmamasına rağmen Alya’ya aşık olan Said kızı istemeye karar verir fakat para sevdalısı babası tarafından kız istemesi reddedilir. Bunun üzerine Said buralardan gitmeye karar verir. Bunu öğrenen Alya gecenin karanlık ve sessizliğinde ürkek kalbiyle kaçmaya ve karanlık bulutların arasından sızan ayın parlak ışıklarıyla Said’e gitmeye karar verir. Said’in evine gittiğinde bir arabanın uzaklaştığını görür. Ardından koşarken aniden başka bir araba ona çarpar. Başına gelecekleri bilmeden çıktığı bu yol, tüm sevincini, gençliğini ve aşkını karanlık bir perdenin arkasına götürmüştür. Son bir kez başını kaldırıp giden arabanın tozlarına bakmış ardından gözlerinden akan gözyaşları eşliğinde sanki kanat almış uçuyor gibi yüzü yavaşça solmuş, gülümsemesi kaybolmuştur. Küçüklüğünden beri hayatı, kaderi sorgulayan, nasıl bir hayat yaşayacağını merak eden Alya’nın hüznü dolu hayatında yazar, yaşamı kuşatan bilinmezlikleri, toplumun insanı şekillendirmesini çapraz duygu geçişleri ile anlatmıştır.¹⁸

Âmine Abdullah Bûşehâb: 1960 Acman doğumlu, Emirliğin öncü kadın hikâyecilerindendir. Emirlik Edip ve Yazarlar Birliği’nin üyesi olan Bûşehâb, el-Halîc gazetesinde düzenli olarak yazılarını kaleme almaktadır. *es-Seferu ila’l-Cenneti* (Cennete Yolculuk), *Mühra* (Kısırak- Hikaye kahramanının adı) ve *Heyâc* (Kargaşa) adlı hikâyeleri 1983 yılında *Küllünâ Küllünâ Nuhibbu’l-Bahr* isimli birçok yazarın hikâyesinin bulunduğu hikâye mecmuasında yayınlanmıştır. Eğitimli bir ailede büyüyen Bûşehâb, özellikle babasının fasih konuşmasından oldukça etkilenmiş, kendisine verdiği olağanüstü destek ile ülkenin ilkokula başlayan ilk kız çocuklarından biri olmuştur. Babası eğitime önem veren ve kızını düşüncelerine sahip çıkan bir birey olarak yetiştirmesine rağmen, okul bittikten sonra toplumun öğrettiği kız çocuklarının okumaması yanlısına düşmüş ama Bûşehâb, üniversite eğitimi için Londra’ya gitmiştir. Burada yaşadığı sürece memleketini, evinin denize bakışını, oradan geçen insan manzaralarını ve denizin kokusunu oldukça özlediğini bir röportajında dile getirmiştir.¹⁹

¹⁸ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 24 Mayıs 2023, <https://storyuae.com/archives/871>

¹⁹ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 29 Mayıs 2023, <https://www.alkhaleej.ae/%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%82/%D9%88%D8%AC%D9%88%D9%87-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A8%D8%A9-%D8%AF-%D8%A3%D9%85%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D8%A8%D9%88%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%A8>

Yazmanın kendisinin var olma sebebi hatta ruhu olduğunu düşünen Bûşehâb'a göre yazmak insana kendi kendine yeterlilik, inanç kuvveti ve güç duygusu vermektedir. Ülkedeki eğitim meselesi, nüfus sorunu, kadın ve erkeğin toplumdaki yeri gibi sosyal konuları ele alan Bûşehâb, *Heyâc* adlı çalışmasında da yine kadın erkek sorununu ele almıştır. Burada kadınların evlenmeden önceki hayalleri, beklentileri ve evlilik sonrası yaşadıkları arasında kalan bir kadını hikâyeleştirmiştir. Ömrü boyunca babası, erkek kardeşi ardından kocası tarafından yaşadığı baskı ve ihanet sonucu akli melekelerini kaybeden bir kadının neler yaşadığını güçlü kalemiyle yazıya dökmüştür.²⁰

Selmâ Matar Seyf: BAE hikâyeciliğinin usta isimlerinden biri olan Selmâ Matar Seyf, 1988 yılında *'Uşbe* (Ot-Beyrut), 1991 yılında *Hâcera* (Göç Etti) adlı eserleriyle tanınmıştır. 1962 yılında Ac mân'da doğmuş, BAE Üniversitesi kimya bölümünden mezun olmuştur. 1980 ve 1990'lı yıllarda farklı mahlasla yayın yapan, hikâyelerinde imgesel bağlamda üst teknik kullanan, tılsımlı anlatıma sahip olan Selmâ Matar Seyf²¹ *en-Neşîd* (Marş) adlı çalışmasında diğer kadın yazarlardan daha farklı konulara değinmiştir. Muhafazakâr bir toplumda pek alışık olunmayan bir konuyu hikâyeleştiren Selmâ Matar Seyf, Dahmâ isimli çok güzel kadının hayatını kaleme almıştır. Efsanevi tanrıların güçlü ve büyüleyici güzelliğiyle donatılmış olan Dahma civardaki bütün akbalar tarafından kuşatılmış haldeydi. Hikâye, kahramanın bu kadını tanımak ve içinde sakladığı sırrı öğrenmek istemesi ile başlamaktadır. Hala bir çocuk olan kahraman dedesinin bu kadını neden sevmediğini sık sık annesine sormaktadır. Utancından cevap veremeyen anne, sonunda ona sahip olan akbaba sürüsü erkeklerden birinin de dedesi olduğunu söyler. Dahma birgün hamile kalır ve evin hanımı tarafından bebeğini düşürmesi gerektiği söylenir. Fakat o gizlice onu doğurur. İleriki zamanlarda Dahma işe gittiğinde bebeğini öldürülmüş halde bulur. Selmâ Matar Seyf, bu hikâyesinde muhafazakar ve kapalı bir toplumda böylesi bir konuyu ele alması ile dikkat çekmiştir. Sadece konu ile değil anlatım tarzı, üslubu ve olaylara bakış açısı ile de ön plana çıkmıştır. Örneğin; Dahma'nın bebeğini kucağına alıp emzirmesi ve sevinçten dans etmesini tasvirlemesi, dedenin kadını döverken hissettiği acıyı anlatma şekli, her çocuk doğarken sesli sesli söylenen ilahileri okuyucuda öyküden ziyade gerçeklik duygusunu hissettirmiştir. Bu hikâye de diğer birçok hikâye gibi *Küllünâ Nuhibbu'l-Bahr* adlı hikâye derlemesinde bulunmaktadır. Zira bu hikâyelerin hepsinin denizle bir bağlantısı bulunmaktadır.

²⁰ Bahaüddîn Muhammed Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fî'l-İmârati'l-'Arabîyyeti'l-Müttehide* (b.y.: y.y, 2012), 21.

²¹ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 22 Mayıs 2023, <https://altibrah.ae/author/6600>

Bu hikâyede de “Deniz onlara trajediden başka bir şey getirmedi. Bu yüzden onlar da siyah hizmetçilere başvurdular.” gibi ifadeler yer almaktadır.²²

Meryem Cum’a Ferac (1956-2019): 1984 ‘de *Feyrûz*’u, 1987 yılında Selmâ Matar Seyf ve Âmine Abdullah Bûşehâb ile birlikte *en-Neşîd* adlı hikaye mecmuasını ve 1994 yılında kaleme aldığı *Ma’* (Su) adlı hikâyeleri ile tanınan Ferac, BAE hikâyeciliğinin kurucu isimlerindedir. Lisansını BAE üniversitesi İngiliz Dili alanında tamamlamış olan Ferac, yüksek lisansı da çeviri alanında bitirmiştir. Çeviri alanında uzmanlığını alan Ferac, çalışmalarında halk edebiyatının evrenselliğine büyük yer vermiştir. Ona göre halk edebiyatları, masallar geçmişten günümüze var olmuş ve bütün milletlerin temel edebiyatlarını oluşturmuştur.²³ Bunun yanı sıra *Ma’* adlı hikâyesinde de suyu hayatın merkezine koymuştur. Su diğer yazarlar da olduğu gibi onun hayatında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu eserinde ölümle hayatı, gerçekle kaderi, masalla halüsinasyonu bir araya getirmiştir. Bu eserini kendi hayatı ile özdeşleştirerek yazdığını savunanlar da bulunmaktadır. Kendi hikâye çalışmalarının yanında 2003 yılında yayınladığı *İmra’tun İstisnâiyetun* (Sıradışı Bir Kadın) adlı kitabında da uluslararası kültür ve edebiyat alanında isim yapmış, birçok ödül almış 25’den daha fazla kadına yer vermiştir.²⁴

2019 yılında vefat eden hikâyecilikte ikon olmuş Ferac adına Sultan b. Ali el-Uveys Kültür Vakfı tarafından hayatını, tercüme, gazetecilik, hikâye ve şiir alanındaki edebi kişiliğini ve eserlerini içeren bir kitap çıkarılmıştır.²⁵

Suâd Zâyid el-‘Uraymî: BAE hikâyeciliği Arap edebiyatında kendini geç göstermiş olsa da oldukça cesur ve çalışkan kadın yazarlara sahiptir. Bunlardan biri de sosyal ve toplumsal alanda eğitim almış ve uzmanlaşmış hikâye yazarı el-‘Uraymî’dir. 1990 yılında *Tufûl* (Çocuk), 1997 yılında kaleme aldığı *Haglun Ğumrân* (Sulak Tarla) adlı hikâyelerinde toplumsal gelişim ve cinsiyet konularını ele alan akademisyen ve yazar el-‘Uraymî’nin İngilizce ve Arapça birçok akademik yazısı bulunmakta olup kendisi BAE Büyükelçiliği’nde Kültür Danışmanlığı da yapmaktadır.²⁶ Bu eserlerinin yanı sıra el-‘Uraymî, olayların birçoğunun ABD’de

²² Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 17 Mayıs 2023,

<https://storyuae.com/archives/867>

²³ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 29 Mayıs 2023,

<https://storyuae.com/archives/867>

²⁴ Mezîd, *el-Edebu’n-Nisâiyu fi’l-İmâratî’l-‘Arabiyeti’l-Müttehude*, 22.

²⁵ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 29 Mayıs 2023,

<https://middle-east-online.com/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%85%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D8%AF%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D8%AC%D9%85%D8%B9%D8%A9-%D9%81%D8%B1%D8%AC-%D9%80-%D9%82%D8%B5%D8%A9-%D8%BA%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A5%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9>

²⁶ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği,” erişim 23 Mayıs 2023,

geçtiği 16 hikâyeden oluşan *Ra'sun Zi Yezinu*'yu (Ölçülebilir Kafa-2008) 2011 yılında BAE'de siyasi ve ekonomik gelişimde BAE kadınların rolünü ele aldığı *Gender and Development: The Role of Women in the Formal Economic Development and Political Shares in the United Arab Emirates* (Cinsiyet ve Kalkınma: Birleşik Arap Emirlikleri'nde Resmi Ekonomik Kalkınmada ve Siyasi Paylaşımlarda Kadınların Rolü) adlı çalışmayı sunmuştur.²⁷

Sâre en-Nevâf: Alanında birçok övgüye ve ödüle mazhar olmuş BAE kadın hikâyecisidir. 1959 doğumlu olan en-Nevâfi, BAE Üniversitesinde psikoloji alanında lisans eğitimini tamamlamıştır. Bu eğitim onu diğer kadın yazarlardan farklı kılmıştır. Zira eserlerinde karakterlerin psikolojik dünyalarını ele almaktadır. İç monolog tekniğini kullanarak insan ruhu ve bilincinin derinliklerinde yatan sırrı açığa çıkarmaya çalışmaktadır. BAE Kadın Yazarlar Derneği üyesi ve Yönetim Kurulu Sekreteri olan en-Nevâf, bunun gibi birçok dernekte de üyelik yapmıştır. Tâh.. Tâh.. Tâh (Tak.. Tak. anlamında) adlı hikâyesi ile 1996 yılında Râşid b. Hamîd ödülü alan en-Nevâf'ın *el-Müfâcae* (Sürpriz) ve *el-Ânis* (Evde Kalmış Kız) adlı hikâye çalışmaları bulunmaktadır. Bunlardan *el-Müfâcae*, *Dürerun mine'l-Halîc* (Körfezden İnciler) adıyla Radyo Dubai'de ve *el-Ânis* de televizyonda sahnelenmiştir. en-Nevâf'ın 2004 yılında yayınladığı *Hivârun Sâmitun* (Sessiz Diyalog) adlı bir hikâye mecmuası da bulunmaktadır. Bu mecmuanın içinde *eş-Şeceratu ve'l-Kelbu'l-Esved* (Ağaç ve Kara Köpek), *Lahzâtun mine'z-Zamanı's-Sa'bi* (Zor Zamandan Bir An), *en-Nahletu ve 'Abbâdu'ş-Şems* (Hurma ve Ayçiçeği), *el-Gitat* (Kediler), *Meşrû'u Zevâc ve Lakin* (Meşru Nikah ve Lakin), *Fincânu Kahve* (Kahve Fincanı), *Havâturu fi Ümsiyye* (Akşam Hatıraları) ve *Mu'anâ Nufûsi Mütecezzie* (Ayrılmış Ruhların Gayreti) adlı hikâyeleri bulunmaktadır.²⁸

Sâre el-Cervân: BAE hikâyeciliğinde kadın yazarlar tek bir konu etrafında toplanmamışlardır. Konu yelpazesi o kadar geniş ki ele aldıkları konular bakımından birbirlerinden de ayrılmaktadırlar. 1969 Acman doğumlu Sâre el-Cervân da hikâyecilik ve romandaki konu farklılığı ile ismini bu alana yazdırmıştır. 1991 Körfez Savaşı'ndan önce askeri birliğe katılan el-Cervân, buradaki deneyimleri ile *Yevmiyyât Mücennedet İbbâne Harbi'l-Halîc* adında Körfez Savaşı sırasında acemi

<http://dar-alfarabi.com/authors/%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D8%AF-%D8%B2%D8%A7%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%8A/el-Tibrâ>. <https://altibrah.ae/author/4115>

²⁷ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 29 Ağustos 2023,

<https://altibrah.ae/book/10747>

²⁸ Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi'l-İmâratı'l-'Arabîyyeti'l-Müttehîde*, 23;

Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 29 Mayıs 2023,

<http://www.syrianstory.com/sara.htm#>;

Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi'l-İmâratı'l-'Arabîyyeti'l-Müttehîde*, 23.

bir askerin günlükleri ile kitabının temellerini atmıştır. el-Cervân'ı diğer kadın yazarlardan ayıran bir diğer özelliği de 1992 yılında *Şecenu Binti'l-Kaderi'l-Hazîn* (Mahzun Kaderli Kızın Hüznü) adlı çalışması ile Emirliğin ilk kadın roman yazarı oluşudur. Bununla birlikte el-Cervân'ın üç roman, *Aygûnetu'l-Hulm* adlı bir öykü mecmuası ve BAE halk masallarını anlattığı eseri bulunmaktadır. *Aygûnetu'l-Hulm* (Rüyanın Simgesi) adlı çalışmasında silahlı kuvvetlerde görev yapan kadınların rolleri konusunda tartışmaları ele alan bir tiyatro eseri de yayınlamıştır. Kalemî bu kadar etkili olan el-Cervân, 2003 yılında Emirlik en iyi kitap ödülünü 2012 yılında da el-Uveys Ödüllerinde en iyi roman ödülünü almıştır.²⁹

Bâsime Yûnus: BAE hikâyeciliğinde hem ele aldığı konular açısından hem de edebi ve kültürel bağlamda oldukça başarılı olan, alanında çokça ödül kazanan Bâsime Yûnus, bu alanda adından oldukça söz ettiren başka bir kadın yazardır. 1964 yılında doğan Yûnus, 1986 yılında BAE Üniversitesi İngiliz Dili bölümünde lisansını, 1987'de Dubai'deki NCR Enstitüsü bilgisayar programlama eğitimini tamamlamış ardından 1993'te Hukuk Fakültesi'nde ikinci lisansını almıştır. 2008 yılında da İngiliz Üniversitesi, Uluslararası Yönetim ve Politika Eğitimi ve Siyasi Bilim alanında yüksek lisansını tamamlayarak eğitim alanında da başarılı olmuştur. Diğer yazarlar gibi BAE yazarlar derneğinin üyeleri arasında olup BAE kadın yazarlar derneğinin de kurucu üyelerindedir. Bâsime Yûnus, 1987 ve 2009 yılları arasında hikâyelerini ve hikâye mecmualarını neşretmiştir. Bu eserleri kısaca şu şekildedir; 2000 yılına kadar kaleme aldıkları *'Azâb* (Eziyet-1987), *Iğtiyâlu Ünsâ* (Kadın Cinayeti-1988), *Tarîkun ila'l-Hayât* (Hayata Giden Yol-1989), *'Îlân, Kelimetu Şeref, Hecîr* (Öğle Sıcağı-1993), *Racûletun Ğayra Mu'line* (Açıklanmayan Erkeklik-2000). 2006 yılına kadar neşrettiği hikâyeler ise şöyledir; *Mâzâ Lev Mâte Zillî* (Gölge Ölümler Ne olur?-2004) ve *'Alâkatun Hatiratun* (Tehlikeli İlişki-2006)'dir. Bu yayınların yanı sıra Bâsime Yûnus, çok sayıda gazete yazısı ve tiyatro eseri de yazmıştır. Yazdığı hikâyelerden, televizyon filmi olan öyküleri ve tiyatro çalışmalarından yirmiden fazla ödül almıştır.³⁰

Konu bakımından yelpazesi oldukça geniş olan Bâsime Yûnus, insanlığın sorunlarından psikolojisine, toplumsal gerçeklikten felsefi konulara kadar Emirlik insanındaki endişeleri, dünya bakış açılarını irdeleyen, yansıtan ve yol gösteren bir tavır sergilemiştir. Mesela *Iğtiyâlu Ünsâ* adlı 11 hikâyeden oluşan öykü

²⁹ Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi'l-İmârati'l-'Arabîyyeti'l-Müttehide*, 24;

Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 29 Mayıs 2023,

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%86

³⁰ Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği," erişim 30 Mayıs 2023,

https://www.marefa.org/%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%85%D8%A9_%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%B3

derlemesinde toplumu ilgilendiren sosyal ve insani konuları ele almıştır. Hatta Ebu Dabi Televizyonu Kısa Öykü Yarışmasında birincilik ve ikincilik ödülleri bulunan *Hikâyetu Zehrâ* (Zehra'nın Hikâyesi), *el-Mezâd* (Müzayede) adlı öyküleri de bu derlemede yer almaktadır. Yazdığı hikâyelerde kişiliklerin içinde barınan çatışmaları, gerginlikleri, kabul görememelerini bunu yanında umut ve sevinçleri sembollerle ve tablolarla vermektedir. Bazı BAE kadın yazarlar toplumdaki kadınların dışlanma ve küçümsenme sorununu ele alırken Basime Yunus, güçlü kadın zayıf erkek karakterini işlemiştir. Bu konuların yanında eserlerinde mitolojik öğelere de yer verdiğini görmekteyiz. *es-Sîrk* (Sirk) adlı öyküsünde bir sirkte dansçı olarak çalışan Suad oğlu Abdullah için endişelenmektedir. Abdullah birgün kanatlarını kızgın bir ocakta yakar. Orada yılanın gelip onu boynundan sarmalayıp kanını emdiğini anlatır.³¹

Ibtisâm el-Mu'allâ: Yukarıda zikredilen kadın yazarlar dışında adından söz ettiren birçok kadın yazar bulunmaktadır. Bunlardan biri de *Dav'un Yezhebu li'n-Nevm* (Işıl Uykuya Dalıyor) adlı çalışması ile varoluşçuluğa dair sorularını yazıya dökmüş Ibtisâm el-Mu'allâ'dır. el-Mu'allâ, uluslararası yapılan evliliklerde yaşanan kültürel çatışmalara da yer vermiştir. Örneğin; *Karâr* (Karar) hikâyesinde, Emirlik vatandaşı bir kadın ile İngiliz bir erkeğin yaşadığı toplumsal sorunları, kimlik karmaşalarını ve sonunda ayrılma aşamasını ele almıştır.³²

BAE hikâyeciliğinde etkili olmuş, ses getirmiş diğer kadın yazarlar ve eserleri şu şekilde özetlenebilir; **Esmâ ez-Zer'ûnî** (1961-Şârikâ) *Hemsu 'ş-Şevâti'* (Sahilin Fısıltısı-1995) ve *Hemsu 'ş-Şevâti'il-Fâriğâ* (Boş Sahilin Fısıltısı-2010) adlı öykü mecmuları, bunun yanında *Ahmed ve 's-Semeke* (Ahmet ve Balık-1994), *el-'Uşfüratu ve 'l-Vatan* (Serçe ve Vatan-1994), *Ğâbetu's-Sa'adeti* (Mutluluk Ormanı-1996) adlı çocuk hikâyeleri ile de şeref ödülü almıştır. **Meryem Sa'id el-Merrî** (1979- Dubai) *el-Hulmu't-Tâsi'i* (Dokuzuncu Hayal-2003), *Küllemâ Tesellegeti's-Semâ* (Gökyüzüne Tırmandıkça-2005) adlı öykü mecmuaları ve Arap dilinin korunmasına verdiği değer ile Şârika Genç Kadınlar Derneği ödülünü kazanmıştır. Arap dili ve edebiyatı lisans mezunu **Fâtımâ es-Süveydâ** (1968-Acmân) *Hulmun bicenâheyne* (İki Taraflı Hayal-2005) hikâye koleksiyonu ile Emirlik sanat ve edebiyat alanında kadın yazar ödülünü almıştır. **Necîbe er-Rifâ'î** (1967-Acmân) *Kısâsetu mine 'l-Varak* (Kâğıttan Hikâyeler-1995), *Nabzun fi Hayâtî* (Hayatımdaki Kalp Atışı-2000), *Enfâsu 'l-Verd* (Kahverengi Nefesler-2004), *Len Nensâ* (Asla Unutmayacağız-2004), *Evvelu Hutve fi 'l-Hulm* (Hayale Giden İlk Adım-2006) adlı öykü derlemeleri ile

³¹ Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi 'l-İmârati'l-'Arabiyyeti'l-Müttehude*, 25.

³² Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi 'l-İmârati'l-'Arabiyyeti'l-Müttehude*, 24-25.

toplumun en derinlerine inmeyi başarmış, Raşid b. Hamid ödülllerinden birkaç ödüle layık görülmüştür.³³

BAE kadın yazarların ortak çalışmaları da hikâyeciliğe büyük katkı sağlamıştır. Örneğin; Selmâ Matar Seyf, Meryem Cum'a Ferac ve Emine Abdullah *en-Neşid* adında derleme çalışmasını ortaklaşa bastırmıştır. BAE hikâye yazarları öncelikle deniz olmak üzere çöl, toplumsal baskılar, kadın hakları, eğitimin gelişmesi, karakterlerin düşüncelerindeki sosyolojik ve felsefî arka planlar gibi aynı temalar üstünde durmuştur. Ayrıca romantizmin etkisi altında olan Emine Abdullah, Zabyâ Hamîs ve Emine Bû Şihâb'ı görebildiğimiz gibi toplum formunu bütün gerçekliği ile ele alan Selma Matar Seyf'ı, savaş gerçeğini öyküleştiren nakleden Sâre el-Cervân gibi isimler de bulunmaktadır.

Kabile hayatındaki geleneklerden kurtulmaya çalışmak da hikâyelerin vermeye çalıştığı fikirlerdendir. Birleşik Arap Emirlikleri'nde realizme eğilim son zamanlarda fark edilmiştir. Genel olarak birçok yazarın eserinde el-Hulm kelimesine rastlanmaktadır. Hayal, rüya anlamına gelen bu kelime yaşanan ortamlar ile karakterlerin iç çekişmelerinden kopuşun ve birçok yazarın geniş hayal dünyasının, ufkunun ve arzu ettikleri herşeyin sembolü olmuştur.

SONUÇ

Doğu toplumlarında hikâye; tarihi, tecrübeleri, öğütleri, hikmetli sözleri insanlara aktarmada en etkili yazınsal türlerden biri olmuştur. Halk edebiyatlarında, masallarda, kıssalarda, mesnevide acılar, sevinçler, kahramanlıklar, ibret verici olaylar yer alır. İnsanlar hikâyeleri, Binbir Gece Masalları'nda olduğu gibi daha önceki yaşamlarından aldıkları dersleri daha sonraki nesillere öğüt olsun diye kaleme alır. Zaten hikâyelerin asıl amacı da eğitmek ve ibret verici bilgi vermektir. Doğu topraklarındaki âlimler de halkı sıkmadan, tadı damakta bırakarak, birikimlerini, tecrübelerini hikâyenin sade ve cazip formuna sokmayı tercih etmişlerdir. Böylece dinî ve felsefî konularını halka daha etkili aktarma imkânı bulmuşlardır. Metafizik olguların kabul gördüğü eski dönemlerde cin, peri, hayalet gibi olağanüstü varlıkların, cennet ve cehennem gibi ahiret kurgularının, farklı güçlerle donatılmış kahramanların rahatlıkla yer aldığı masallar, destanlar Doğu öykücülüğünde kendine yer bulmuştur.

Daha önce de bahsedildiği gibi hikâyecilik, toplumda eğitim yaygınlaştıkça, kültürel gelişimin artışına paralel olarak kendine yer edinmiştir. 1970'li yıllar,

³³ Mezîd, *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi'l-İmâratî'l-'Arabîyyeti'l-Müttehîde*, 25-29.

Birleşik Arap Emirlikleri'nde farklı edebi türlerin görülmeye başlanan yıllardır. Petrolün bulunması sonucu ortaya çıkan yeni yaşam tarzı, sosyal değişmeye bir zemin hazırlamış ve bu değişiklik aynı zamanda BAE yansıyarak Arap edebiyatında da etkili olmuştur.

Birleşik Arap Emirlikleri'nde hikâyecilik diğer Körfez ülkelerine göre daha ileri dönemlerde 20. yy'da başlamasına rağmen kadın yazarların ciddi girişimleri diğer Körfez ülkelerine nazaran daha ileride görülmektedir. 2010 yılında BAE Kültür Gençlik ve Toplum Hizmetleri Bakanlığı, bazı BAE kadın yazarların hikâyelerinin Fransızcaya çevrilmesini sağlamıştır. Bunlar; Şeyhâ en-Nâhî, Âmine Bûşehâb, Selmâ Matar Seyf, Meryem Cum'a Ferac, Esmâ ez-Zer'ûnî gibi daha onlarca BAE cesur ve realist kadın yazarların toplumun neredeyse bütün sorunlarına ve hayallerine değindikleri seçkin eserlerinden oluşmaktadır. BAE'nin kadın yazarlarında dikkat çeken bir husus da ele aldıkları mevzuları şiir, tiyatro ve romandan ziyade kısa öyküyü kullanarak aktarmaya çalışmalarıdır. Zira kısa hikâyeyi tercih etme sebepleri şiirin duygusal ve ahenkli ritmine uymadan hayatın akışını kısa ama bir o kadar etkili olan düz yazı üslubuyla vermek istemeleridir. BAE'nin kadın yazarları toplumun üzerindeki sert, baskıcı karakterlerin insan üstündeki etkisini ele almakla birlikte sosyal kısıtlamalardan oluşan aşk, mutluluk, korku ve endişe gibi kompleks duyguları birarada vermeye çalışmışlardır.

BAE hikâye yazarlarının hikâyelerinde dikkat çeken konular coğrafi konumları nedeniyle genelde denizle alakalı olup yaşanan dram ve olaylardan özgürleşme sembolü olarak kuş sembolü kullanılmıştır. Zira; bu bölgede doğan her çocuğun ilk duyduğu ses deniz sesidir. Hal böyle olunca hikâyenin ana konusunun deniz olması kaçınılmazdır. Bunun yanında hayal ve rüya anlamına gelen *el-Hulm* kelimesine de öykülerde sıkça rastlanmaktadır. Bu durum yazarların içinde buldukları duygu dünyasındaki hayallerin bir taraftan gerçek olma olasılığı ya da onların sadece rüya ile sınırlanabileceği şeklinde iki türlü açıklanabilir.

BAE hikâyeciliğinde kadın yazarların etkisi oldukça geniştir. Kadın yazarlar, ele aldıkları konular bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Yazarların eserlerinde hüznün, sevinç, acı, ağlayış, haykırış ve gülümseyiş gibi duyguların rengârenk atmosferinde insan ruhunun ve toplumun derinliklerinde bir gezintiye çıkılmaktadır. Hikâyelerde Arap dilini ve toplumun sosyal formunu koruma arzusunun yanında toplumun kırılmayı arzulayan zincirlerinin sesi de duyulmaktadır.

Yukarıda isimleri zikredilen kadın yazarların hikâye alanında kaleme aldıkları eserleri, ele aldıkları konular ve onları aktarma şekillerinin aktarıldığı bu çalışmada çevrimiçi kaynaklardan faydalanılmıştır. Nitekim çalışmada ele alınan konunun güncelliği, yazarların birçoğunun hayatta olması ve hala üretim dönemlerinde

olmaları nedeniyle hikâyeler ve yazarlara ait bilgiler ya kendi internet sayfalarından ya da onları tanıtan yazılardan edinilmiştir.

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

- Can, Ahmet Hamdi. *Birleşik Arap Emirlikleri'nde Roman- ez-Zıllu'l-Ebyad Örneği*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2022.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Ebû Şevârib, Muhammed Mustafa. *el-Medhalu İlâ Funûni'n-Nesri'l-Edebiyyi'l-Hadis ve Mehârâtuhu't-Ta'biriyye*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâi lidünyâ eṭ-Ṭıbbâ't ve'n-Neşr, 2007.
- el-Fâhûrî, Ḥannâ. *el-Câmî' fi Târihi'l-Edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1986.
- Er, Rahmi. *Arap Edebiyatı*. İstanbul: DİA, 2008, 35: 164-166.
- Erhame, İbtisâm Muhammed ve Tâyi', es-Suveyd ve Sâmi. “el-İ'lâmu'l-İmârâti'n-Neş'e ve't-Tatavvur”, *el-Mecelletu'l-İlmiyye libuhûsi'l-'Alâkâti'l-Âmme ve'l-İ'lân* 8, (2016): 437-467.
- Fethi, İbrahim. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Edebiyye*, Tunus: el-Müessetü'l-Arabiyyetü li'n-Nâşirîne'l-Müttehdîne, 1986.
- Ğulûm, İbrahim Abdullah. *el-Kıssatu'l-Kasîra fi'l-Halici'l-'Arabiyyi,(el-Kuveyt ve'l-Bahreyn)Dırasetun Nakdiyyetun Tahliyyetun*. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyyetu li'd-Dırâsâti ve'n-Neşr, 2000.
- Hafız, Sabri. *Modern Arap Kısa Öyküsü*. Çeviren Azmi Yüksel. Ankara: Nüsha Şarkiyat Dergisi Araştırmaları Dergisi, 2003, 1: 77-96.
- Mezîd, Bahaüddîn Muhammed. *el-Edebu'n-Nisâiyyu fi'l-İmârâti'l-'Arabiyyeti'l-Müttehide*, y.y: 2012.
- Tijani, Olatunbosun İshaq. “Contemporary Emirati Literature: Its Historical Development and Forms.” *Journal of Arabic and Islamic Studies* 14, (2014): 121-136.
- Tosun, Necip. *Modern Öykü Kuramı*. Ankara: Hece Yayınları, 2014.

Tu'ayme, Rüşdî Ahmed. *el-Mecâlisu's-Sekâfe fi'l-Îmârât*. Kuveyt: Meclisu'n-Neşri'l-İlmî-Câmi'atu'l-Kuveyt, 1999.

YAZICI, Hüseyin. *The Short Story In Modern Arabic Literature*. Kahire: General Egyptian Book Organization, 2004.

Elektronik Kaynakça/Electronic Reference

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 22 Mayıs 2023.

<https://abdulhamidahmad.com/archives/593>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 22 Mayıs 2023. el-İttihâd.

<https://www.alittihad.ae>.

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 22 Mayıs 2023. Menhum,

<https://manhom.com>;

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 22 Mayıs 2023. al-Tibrâ.

<https://altibrah.ae/author/1217>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 23 Mayıs 2023.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1_%D8%AC%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%86

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 23 Mayıs 2023.

<https://www.alittihad.ae/writer/24/%D8%AD%D8%A7%D8%B1%D8%A8-%>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 24 Mayıs 2023.

<https://storyuae.com/archives/871>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 29 Mayıs 2023.

<https://www.alkhaleej.ae/%D9%85%D9%84%D8%AD%D9%82/%D9%88%D8%AC%D9%88%D9%87-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A8%D8%A9-%D8%AF-%D8%A3%D9%85%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D8%A8%D9%88%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%A8>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 22 Mayıs 2023.

<https://altibrah.ae/author/6600>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 17 Mayıs 2023.

<https://storyuae.com/archives/867>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 29 Mayıs 2023.

<https://storyuae.com/archives/867>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 29 Mayıs 2023. <https://middle-east-online.com/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%85%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D8%AF%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%>

[%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%85-%D8%AC%D9%85%D8%B9%D8%A9-%D9%81%D8%B1%D8%AC-%D9%80-%D9%82%D8%B5%D8%A9-%D8%BA%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A5%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9](http://www.dar-alfarabi.com/authors/%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D8%AF-%D8%B2%D8%A7%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%8A/)

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 23 Mayıs 2023. <http://dar-alfarabi.com/authors/%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D8%AF-%D8%B2%D8%A7%D9%8A%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%85%D9%8A/>

el-Tibrâ. <https://altibrah.ae/author/4115>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 29 Mayıs 2023. <http://www.syrianstory.com/sara.htm#t>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 30 Mayıs 2023. <https://www.marefa.org/%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%85%D8%A9%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%B3>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 09 Ağustos 2023. <https://diwanalarab.com/%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B8%D8%A7%D9%87%D8%B1%D9%8A>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 10 Ağustos 2023. <https://www.albayan.ae/five-senses/east-and-west/2017-11-04-1.3089155>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 10 Ağustos 2023. <https://ae.linkedin.com/in/%D8%A7%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85-%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%83-b68463100>

“Ülke Profil: Birleşik Arap Emirliği.” Erişim 29 Ağustos 2023, <https://altibrah.ae/book/10747>

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 بالخط نفسه حجم 14 غامق في وسط الصفحة
- يُكتب اسم صاحب المقال بالخط نفسه حجم 14 تحت العنوان على يسار الصفحة مع بيان الرتبة العلمية ومكان العمل والبريد الإلكتروني ورقم الأورسيد (Orcid) في الهامش.
- تكتب الهوامش في الصفحات بالخط نفسه بحجم 9
- يرفق البحث بملخص 200-250 باللغتين العربية والإنكليزية، والملخصات باللغة الإنكليزية تُكتب بخط Times New Roman حجم 10. ويجب أن تكون الترجمة دقيقة ومراجعة.
- تكتب الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنكليزية أسفل الملخصين ويتراوح عددها بين 4-7 كلمات
- بعد الملخص باللغة الإنكليزية يوضع 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 عنوان تحت عنوان
Scholarly Publishing ينظر:

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

Articles/Makaleler

Abdulhalim ABDULLAH

Lisanü'l-Arab'da Eleştirel Bir Okuma: (Ra, 'Ayn, Ğad) Maddesi Örneği

A Critical Reading in Lisan al-Arab: The Model of the Root Letters (Ra, 'Ayn, Ğad)

قراءة نقدية في لسان العرب: مادة (ر ع ض) أمودجا

Asuman EMİN&Şükran FAZLIOĞLU

Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları

The Subjective Nature of Historical Periodization and Its Reflections on the History of Arabic Literature

طرق التعبير عن السبب والتعليل في اللغة العربية

Bekir MEHMETALİ

Arap Dilinde Sebep ve Ta'lil İfade Etme Yöntemleri

Methods of Expressing Cause and Ta'lil in Arabic Language

Emine Nur ÇALIŞKAN ÖZTÜRK

Sesbilim Açısından Arap Dili ve Sami Dillerinde Bulunan Diş Seslerinin Analizi "şâ'-zâl-zâ"

Dental Sounds in Arabic and Semitic Languages: A Study According to a Phonological Perspective "šā'-zāl-zā"

«الأصوات الأسنانية في اللغة العربية واللغات السامية: دراسة من منظور علم الأصوات «ث - ذ - ظ

Fatma Zehra MISIR & Salih TUR

Nâzım Hikmet ile Mahmûd Derviş'in Şiirlerindeki Direniş Temasının Karşılaştırmalı Edebiyat Bağlamında İncelenmesi

Examining the Theme of Resistance in the Poems of Nâzım Hikmet and Mahmoud Darwish in the Context of Comparative Literature

Halid HALLAF

Modern Irak Şiirinde Mirasın Kullanılması (Bir Örnek Olarak Abdürrezzâk Abdülvâhid)

Employing Heritage in Modern Iraqi Poetry (Abdul Razzaq Abdul Wahid as an Example)

توظيف التراث في الشعر العراقي الحديث (عبد الرزاق عبد الواحد أمودجا)

Harun ÖZEL&Youssoufa SOUMANA

Modern Dönem Çeviri Faaliyetlerinin Arap Edebiyatının Gelişimine Katkısı

The Contribution of Translation Activities in Modern-Era to the Development of Arabic Literature

İsmail ARAZ

Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletü's-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme

Factors That Preclude Being the Best (Fahl) Poet According to Al-Asma' Within the Context of his Work Fuḥūla al-Şu'arâ'

Rumeysa BAKIR DAYI

Birleşik Arap Emirliği Hikâyeciliğinde Kadın Yazarlar

The Women Writers of Short Stories in The United Arab Emirates

