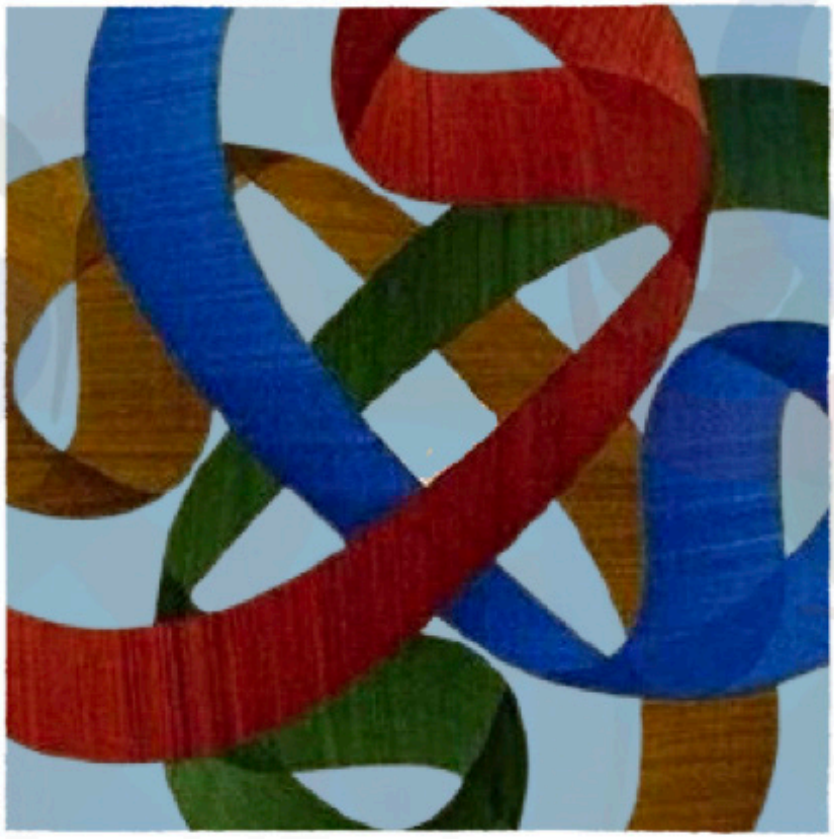
دراسات لسانية بين العربية و التركية

تحرير
د. هاني إسماعيل رمضان



المنتدى العربي التركي
للتبادل اللغوي

دراسات لسانية
بين العربية والتركية

تحرير

د. هاني إسماعيل رمضان

تأليف

أ. د. ندى مرعشلي
د. هاني إسماعيل رمضان
د. مليكة ناعيم
د. مصطفى تونجر
أسماء زحاف
أ. د. عبد القادر عيساوي
د. عماد عبد الباقي علي
د. محمد اجغيف
إبراهيم الطاهري

Eser adı
Arapça ve Türkçe arasında dilbilim çalışmaları
Hazırlayan
Çeşitli araştırmacılar
Editör
Hany Ismail Ramadan
1. Baskı
Mayıs 2021
Yayın
Arapça Türkçe Dil Paylaşım Formu
ISBN: 978-605-06262-4-7

Tüm hakları saklıdır

عنوان الكتاب
دراسات لسانية
بين العربية والتركية
تأليف
مجموعة من الباحثين
تحرير
د. هاني إسماعيل رمضان
الطبعة الأولى
مايو ٢٠٢١
الناشر
المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي
ردمك ٧-٤-٠٦٢٦٢-٦٠٥-٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة

Arapça Türkçe Dil Paylşım Formu
Teyyaredüzü Mah. Şht.Tuğ.Gen.Bahtiyar Aydın Cad
Özcanlar BLok No: 32/6 Giresun / Türkiye
www.aslforum.com
atf@giresun.edu.tr

المنتدى العربي التركي
للتبادل اللغوي

اللجنة العلمية

أ. د. باقل دنيا
أ. د. بكادي محمد
أ. د. خالد فهمي
أ. د. صالح الحجوري
أ. د. عائشة عبيزة
أ. د. عبد القادر مزاري
أ. د. عز الدين غازي
أ. د. محمد محمود فجال
أ. د. مفلاح بن عبد الله
أ. د. نعيمة سالم الزليطني
أ. د. يعقوب جيولك
د. إبراهيم حلالشة
د. أحمد نتوف
د. الزلال علي محمد
د. أماني منديل
د. براهمي فطيمة
د. خنساء الجاجي
د. رزق الله قسطنطين
د. عبد الرحمن بن زورة
د. عبد القادر شريف حسني
د. عبد الله زيتوني
د. كامل روحي البيرق
د. لوت زينب
د. مرتضى وداعة
د. مريم غبان
د. مصطفى تونجر
د. نسيمة سعيدي
د. هاني إسماعيل رمضان

أعد الأبحاث تسعة باحثين من ست جنسيات:
تركيا، والجزائر، وسوريا، ولبنان، والمغرب، ومصر.
يتحمل كل باحث مسئولية ما ورد في بحثه من آراء ومعلومات
وما ورد أيضا من أخطاء لغوية أو إملائية.

بسم الله الرحمن الرحيم

المُحتَوَيَاتْ

مقدمة ٧

الاكتمال الشمولي في البنية التكوينية للحكم والأمثال
الأمثال والحكم العربية والتركية أنموذجا

أ. د. ندى مرعشلي ٩

هتافات الجماهير التركية في ١٥ تموز
دراسة في تحليل الخطاب

د. هاني إسماعيل رمضان ٣٣

قضايا مشتركة
بين الشعر العربي والشعر التركي

د. عماد عبد الباقي عبد الباقي علي ٥٣

دراسة تقابلية للأصوات الأجنبية
بين العربية والتركية والإنجليزية والفرنسية

أ. د. عبد القادر عيساوي - أسماء زحاف ٨١

اللغة التركية ولغات المغرب
قراءة في كتاب الإدراك للسان الأتراك

د. مليكة ناعيم ١٠٩

الجملة الاسمية بين العربية والتركية
دراسة تقابلية

د. محمد اجغيف ١٣٧

التوسع اللغوي ودورة في تعزيز التواصل
ظاهرة الاقتراض من العربية إلى التركية

إبراهيم الطاهري ١٧١

Ebussuûd Tefsirinde İsrâiliyât
Dr. Öğr. Üyesi. Mustafa TUNÇER ٢٠١

مُقَدِّمَة

إن العلاقة بين اللغتين - العربية والتركية - ليست وليدة اللحظة بل تمتد إلى قرون؛ وذلك بحكم الجوار الجغرافي والترابط الحضاري، ولا شك أن العلاقة بينهما الآن تشهد زخما ثقافيا، وتقاربا فكريا؛ لا سيما بعد ازدياد الهجرة العربية لتركيا، مما أدى إلى موجة جديدة من التثاقف وتلاقح الرؤى والأفكار، فضلا عن التماهي الوجودي، وهو ما انعكس إيجابا على جميع الميادين والأنشطة، لا سيما الثقافية منها.

ويبدو هذا جليا في ميدان الأدب واللغة، فالعربي الذي تطأ قدميه تركيا يتلقى تحية عربية بثوب تركي (مرحبا merhaba) ومن ثم فإنه أذنيه لا تستشعر الغرابة اللغوية، إذ يمكنها أن تدرك مجموعة من الألفاظ التركية ذات الأصل العربي، التي ما زال يحتفظ الكثير منها بمدلوله ونطقه دون تغيير يذكر كما في لفظة مرحبا الآنفة.

وفي محاولة لرصد التقاطع بين العربية والتركية ومواكبة المستجدات في ميداني اللغة والأدب جاء هذا الكتاب «دراسات لسانية بين العربية والتركية» وهو مشروع استكتاب دعا إليه المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي في غرة يناير ٢٠٢١م جموع الباحثين والمتخصصين، بهدف الكشف عن الموروث الحضاري المشترك وتوثيق روابط الأمة.

وقد استجاب لهذا المشروع أكثر من خمسين باحثا، قدموا مجموعة

من الأبحاث المتنوعة، وحرصا من المنتدى على الجودة والرصانة فقد عرضت جميع الأبحاث والملخصات على محكمين مختصين من ذوي الخبرة والكفاءة، وأسفرت قرارتهم على اختيار ثمانية أبحاث سبعة باللغة العربية وبحث واحد باللغة التركية، حيث عرض كل بحث للتحكيم السري على اثنين من المحكمين، وبعض منها عرض على محكم ثالث للترجيح.

وكما تنوعت أبحاث المشاركين بتنوع جنسياتهم فقد شارك في الكتاب باحثون من: لبنان ، ومصر، والمغرب، والجزائر، وسوريا، فضلا عن تركيا، وإن دل هذا فإنه يدل على مدى حرص الأكاديميين العرب على التعاطي مع الثقافة التركية، ومدى ارتباطهم الوجداني بالموروث الحضاري النابع من التاريخ المشترك الذي يزكيه حاضر مفعم بروح الأخوة والتعاون.

وإذ يقدم المنتدى هذا الكتاب إلى القارئ فإنه يؤكد أن ميدان الدراسات العربية التركية مازال خصبا يافعا، يحتاج إلى جهود المخلصين للكشف عن جمالياته وتجلياته، بيد أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، فإن المنتدى يقدم هذا السفر لعله يكون لبنة في صرح شامخ تشيده الدراسات الجادة والرصينة.

وفي الختام لا يفوت المنتدى أن يتوجه بالشكر العميق لجميع الباحثين الذين تقدموا بأبحاثهم سواء ضمتها دفتا هذا الكتاب أم لا، كما يتوجه بجزيل الشكر والتقدير للجنة العلمية لما بذلته من جهد في تقييم وتحكيم الأبحاث، داعيا الله تعالى أن يجزيهم خيرا الجزاء ، وأن يجعل هذا العمل خالصا لوجه الكريم، وأن يكتب له القبول، وهو ولي ذلك والقادر عليه.

المحرر

د. هاني إسماعيل رمضان
الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية والبلاغة
كلية العلوم الإسلامية – جامعة جيرسون، تركيا
الجمعة ٢٥ رمضان ١٤٤٢ هـ – ٧ مايو ٢٠٢١م
atf@giresun.edu.tr

الاكتمال الشّموليّ في البِنية التّكوينيّة للحِكَم والأمثال
الأمثال والحكم العربيّة والتّركيّة أنموذجًا

أ. د. ندى مرعشلي[1]

(١) أستاذة في الجامعة اللبنانية، وصاحبة أطروحة دكتوراه في «الأسلوبيّة والخطاب الشعريّ الحديث». حائزة إجازة في علم التّركيّات من الجامعة اللبنانيّة. لها مؤلّفات في علم الصّوتيّات والفونولوجيا، وعلم التّجويد. المديرة التّنفيذيّة والمنسّقة العامّة لمسابقة «الإملاء العربيّ وذهنيّة الكتابة» في الجامعة اللبنانيّة. عضو لجنة قراءة الأبحاث في مجلّة الآداب - الجامعة اللبنانيّة.

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

تتضمّن الأمثال والحِكَم في اللغتين العربيّة والتّركيّة حقائقَ وفلسفات لأحداث طبيعيّة تظهر على شكل بِنيات اجتماعيّة-قوميّة، تؤدّي وظيفة الإخبار عن معتقدات مخبوءة، أو موروثات متّبعة. ويمكن ضرب المثَل في العربيّة على سبيل التّشبيه أو السّخريّة، والحِكمة على سبيل الموعظة. تتّصف الأمثال والحِكم بقوّة السّبك والإيجاز، فهي ثابتة إلى درجة لا يمكن تحليل بِنيتها اللغويّة إلى شكل أكثر مرونة، أمّا دلالاتها فمتجدّدة؛ ويتحدّد استعمالها وسيلةً تربويّة تعكس مشاعر جماعيّة، لها قدرة النّفاذ إلى القلوب والأسماع؛ كما تتميّز بدلالات لها صفة الإبلاغ والتّكثيف. تبحث الإشكاليّة منهج الأمثال والحِكَم، هل هو بِنيويّ-تكوينيّ، أم فلسفيّ؟ وتفترض أنّ الأمثال والحِكم تمارس من خلال تجربّة جماعية، سُرعان ما تتّخذ لها بِنية كلّيّة وشاملة تأخذ العالم إلى رؤية أحاديّة تتطلّب معرفتها اكتشاف التّكوين الدّاخليّ للبِنية، ومن ثمّ تفسير السّياق التّاريخيّ والثّقافيّ لها. تهدف الدّراسة إلى إخراج المثل من عزلته الشّكليّة وربطه بما هو خارج من خلال الاتّكاء على المدوّنات والمنهج المتّبع. ولتفعيل تقنيّات هذا الهدف تمّ اختيار المنهج البنيويّ التّكوينيّ، لقدرته على إقامة وظائف اتّصال فكريّة بين البِنى الخارجيّة والدّاخليّة، بالاعتماد على النّظرة الشّموليّة والضّامّة للمقولات الفكريّة المنطوية على قدرات جماعيّة تشكّل رؤية كونيّة تتخطّى الأعمال الفرديّة.

الكلمات المفتاح: مَثَل - حِكمة - بِنية كلّيّة - بِنية تكوينيّة - رؤية إلى العالم - وعي قائم - وعي ممكن - Atasözü - نقوش.

مقدّمة:

تُعرف الأمثال والحِكَم عادةً بما تقدّمه من شبه تقارير موضوعيّة عن كيفيّة حدوث الظّواهر الاجتماعيّة المرتبطة بحقائق وفلسفات وأفكار متضمّنة للنّصائح الأخلاقيّة، والأحداث الطّبيعيّة النّاتجة عن الملاحظة الطّويلة والتّجريب. ويتجلّى الموروث القوميّ والاجتماعيّ، وخاصّيّة التّبليغ عن العادات والتّقاليد والمعتقدات سببًا لاختياري موضوع الأمثال والحِكَم.

تتميّز الأمثال والحِكم في اللغة العربيّة بأنّ المثَل يُقال لتشبيه واقعة بأخرى على سبيل الإرشاد، أو الفكاهة، أو السّخرية. أمّا الحِكمة، فتسلك طريق السّداد والتّصويب؛ نحو: «من لم يكن من نفسه زاجر، لم تنفعْهُ الزّواجر»(١)، و«من أبصرَ عيبَهُ لمْ يَعِبْ أحدًا، ومن عَمِيَ عنه لمْ يُرشَدْ أبدًا»(٢)؛ ومنها: «إذا تمّ العقل نقُصَ الكلام»(٣). بينما تتّصف الأمثال في اللغة التّركيّة بالنّمطيّة، ولا يُمكن التّفريق بين المثَل والحِكمة إلّا من ناحية عمق المحتوى، وقوّة العقيدة؛ «كلّ مثل هو شكل جامد، منطوق بنمطٍ معيّن، مع كلماتٍ معيّنة، لا يمكن تغيير الكلمات الموجودة فيه، ولا يمكن كسر بِنية الجملة»(٤)؛ فمن الأمثال التّركيّة: «من لا يقُلْ مشكلته (وجعه)، لن يجدَ علاجًا Derdini söyle-meyen derman bulmaz»(٥)؛ و«حين تُثمر الشّجرة تحني رأسها إلى أسفل Ağaç meyvesi olunca başını aşağı salar»(٦)؛ فهذه الأخيرة تمثّل حِكمة تعني أنّ الأشخاص الفاضلين والحكماء، يفيدون المجتمع والإنسانيّة، ليس بعلومهم، وإنّما بتواضعهم مع العلم، وعدم استخفافهم بالخلق.

(١) علي بن حبيب الماوردي: **الأمثال والحِكَم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرّياض: دار الوطن للنّشر، ط ١، ١٩٩٩، ص ٦١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦١.
(٣) سليم خليل قهوجي: **فرائد الأمثال اللبنانيّة**، لا.ب.: دار ملفّات، ٢٠٠٥، ص٣٥.
(4) M. Öcal Oğuz, Metin Ekici ve Mehmet Aça: Türk Halk Edebiyatı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, 13.Baskı, S.209.
(5) a.g.e.
(6) Hüseyin Tekinoğlu: Atasözlerinden Seçmeler, Zeytinburnu: Kum Saati, 2006, S.9.

وتتجلّى أهمّيّة الأمثال والحِكَم وسيلةً من وسائل التربية، إذ تتضمّن التّذكير والوعظ، والحثّ والزّجر، وتصوّر المعاني وتثبيتها في الأذهان. هي أنغامٌ لغويّة صغيرة مختصّة بعادات كلّ شعب ينعكس فيها الشّعور الجماعيّ وعادات الأفراد. والأمثال «لها من الكلام موقع الإسماع في القلوب، فلا يكاد المرسِل يبلغ مبلغها، ولا يؤثّر تأثيرها، لأنّ المعاني بها لائحة، والشّواهد بها واضحة، والنّفوس بها وامقة، والقلوب بها واثقة، والعقول لها موافقة»[1]؛ فتُسخّر لها كلّ فنون البلاغة، نحو: «جرح الكلام أصعبُ من جرح السّهام»[2]. ومن الأمثال ما هو باللهجة العامّيّة، ويتّصف بقوّة التّعبير عن المحتوى الاجتماعيّ كالفصيح؛ ففي المثّل اللبنانيّ: «بتموز بتغلي الميّ بالكوز»[3]: دِلالة لغويّة تحوي عنصر مبالغة عن قوّة الحرّ في شهر تمّوز، لدرجة تشبيهه بقوّة الموقد المباشر تحت الماء المغليّة؛ و«بحاكيه من الشّرق بجاوب من الغرب»[4]: دِلالة لغويّة تحوي معاني الالتباس الحواريّ الّذي يُصيبه الإبهام في بعض المحادثات، وتكون نتيجته التّباين التّامّ بين ما يُقال، وما يُفهم.

تتحدّد إشكاليّة هذه الدّراسة بالقوالب الشّكليّة الثّابتة للأمثال والحِكَم، ومضمونها القصصيّ المتجدّد والمرن، وعلاقتها بالبِنية الكلّيّة؛ إذ تكاد الحِكَم والأمثال في كلّ اللغات تحكي شيئًا واحدًا، وتطرح سؤالًا:

- هل أسلوب الحِكَم بِنيويّ - تكوينيّ، أم فلسفيّ؟ أم الاثنين معًا؟

وتفترض أنّ البِنية في الأمثال والحِكَم كلّيّة، إذ تتحدّث دائمًا عن تجربة جماعيّة، تأخذ العالم إلى رؤية أحاديّة؛ فهذا الافتراض يستدعي معرفة مستوى الظاهرة المدروسة (الأمثال والحِكَم)، ومستوى البِنية الشّاملة؛ فالفهم هو الخطوة الأولى الّتي تفسّر التّكوين الدّاخليّ للبِنية (الجوهر)؛ أمّا التّفسير

(١) علي بن حبيب الماوردي، ص ٢٠.
(٢) سليم قهوجي، ص ٩٦.
(٣) سليم قهوجي، ص ٥٨.
(٤) المرجع نفسه، ص ٥٩.

الخارجيّ فيناشد السّياق التّاريخيّ الاجتماعيّ والثّقافيّ الشّموليّ الّذي يُحيل التّاريخ لنهج شامل مستمرّ[١].

لذلك، فإنّ هذه الدّراسة تهدف إلى تحديد الوحدات البنيويّة الكلّيّة في الحِكَم والأمثال، وبيان خصائصها الوظيفيّة على الصّعيدين الاجتماعيّ والنّفسي، لاكتشاف أنّها ليست عملًا فرديًّا، وإنّما بِنية دالّة تعود إلى جماعة القائلين؛ فهي عملٌ لم يدوّنه أصحابه، فاحتيج إلى من يدوّن عنهم؛ لهذا، فإنّ الأمثال والحِكَم المذكورة في هذا البحث ستشكّل مدوّنته المختارة في اللغتين.

اِخترتُ البنيويّة التّكوينيّة[٢] منهجًا لدراستي، لمفهومها القائم على أساس (البِنية) و(التّكوين)؛ ولخبرتها في ربط العمل الفنّي بالبِنية الفكريّة الموجودة خارجه، ووظيفتها في إدارك الحياة الثّقافيّة في الوسط الاجتماعيّ[٣]؛ هذا يعني أنّ البنيويّة التّكوينيّة قادرة على تكوين مشروع نظريّ علائقيّ-بنائيّ للأمثال والحِكَم.

ينطلق المنهج البنيويّ التّكويني من مقولة الفيلسوف المجريّ لوكاتش György Lukács (١٨٨٥-١٩٧١) أن لا وجود لأعمال أدبيّة ما لم يكن لها رؤية إلى العالم؛ فالبحث عن الرؤية لا يعود إلى أفكار الكاتب الواعية والمباشرة، ولكن إلى المجموع الاجتماعيّ من مقولات فكريّة وقدرات جماعيّة واعية، في شكل بِنية شاملة (ضامّة)، يُطلق عليها الرّؤية الكونيّة[٤]؛ هذا التّجاوز للعمل الفرديّ يعني أنّه لا يمكن فهم سلوك المبدِع ولا نتاجه الأدبيّ أو الفكريّ،

(1) Jean-Dominique Robert: Objet et “sujet collectif” dans les sciences humaines chez Lucien Goldmann, érudit, Université Laval, Volume 35, numéro 2, 1979, P.178.

(٢) مجموعة من أساتذة الجامعة اللبنانيّة: **دليل مناهج البحث العلمي**، تنسيق: مهى جرجور، تحرير: جوزف لِبُّس، لبنان: الجامعة البنانيّة، ط١، الجامعة اللبنانيّة، قسم اللغة العربيّة، ٢٠٢٠.

(٣) عادل اِسعيدي، عبد القادر بخْتي: **مرتكزات بنيويّة لوسيان غولدمان التّكوينيّة**، «مجلّة آفاق علميّة»، العدد: ٠٤، الجزائر: المركز الجامعيّ تامنغست، ٢٠١٩، ص ٥٠٠.

(٤) مجموعة من أساتذة الجامعة اللبنانيّة، ص١٤٤-١٤٥.

إلّا عبر فهم مجموعة اجتماعيّة؛ فأتى موضوع الأمثال والحِكَم ليتجانس وهذا المنهج.

أشهر أعلامه: لوسيان غولدمان Lucien Goldman (١٩١٣-١٩٧٠)، ناقد فرنسيّ، رومانيّ الأصل. اِستأنف جهود الفلاسفة هيغل (١٧٧٠-١٨٣١)، وماركس (١٨١٨-١٨٨٣) ولوكاتش[١].

تركَ العرب الكثير من كتب الأمثال، ومنها: «أمثال المفضّل الضبّي»، و«جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكريّ، و«مجمع الأمثال للميداني». كما كان للأتراك كتبًا تضمّنت، أو تزيّلت بهذا الفنّ الأدبيّ، ومنها: «Türk Halk Edebiyatı»، و«Divanü Lügati't-Türk».

الحِكَم والأمثال العربيّة

[لسانُ العاقلِ وراء قلبه، وقلبُ الأحمقِ وراء لسانه]
عليّ بن أبي طالب - حكمة

تعريف المَثَل: هو الحُجَّةُ والحَديث؛ وتمثَّلَ بالشّيء: ضَرَبهُ مَثَلًا[٢].

«الأمثالُ كلامٌ يُقال في حادثة أو في مناسبة، ويُردّد بعد ذلك حين تسنح حوادث أو مناسبات مشابهة للأولى»[٣]. في الأمثال معنىً ظاهرٌ يُشير إلى الحادثة الّتي هي أصل المثل ومنشؤه، ومعنًى باطنٌ هو المعنى المقصود؛ نحو: [أوّلُ العِيِّ الاحتلاط]؛ «الاحتلاطُ: الغضبُ، ومعناه أنّ الرّجلَ إذا عجِزَ عن دفع خَصْمه بحجّةٍ قاطعة، أظهرَ الغضب، ليجعله سببًا إلى التّخلّصِ منه»[٤].

تتميّز الأمثال بخفّتها، وكثرة قبولها لوجوه الكلام، وتنوّع أساليبها القول،

(١) مجموعة من أساتذة الجامعة اللبنانيّة، ص ١٤٤.
(٢) الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٩، ط٢، ص١٠٦٨.
(٣) جبران مسعود: **المحيط في أدب البكالوريا**، لبنان: دار المكشوف، ١٩٦٨، ط٧، ٢٦٧/١.
(٤) أبو هلال العسكري: **جمهرة الأمثال**، ضبط: أحمد عبد السّلام، خرّجَ أحاديثه: أبو هاجر زغلول، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨، ط١، ص٢٢.

وبقدرتها على الإيجاز، وقوّة ألفاظها، وسهولة استعمالها وتداولها. أمّا الحِكَم، فهي «الكلام الّذي يتضمّن آراءً في الحياة، وما وراء الحياة، ناتجة عن اختبارات مرَّ بها صاحبها، أو تأمّلات خلا بها إلى نفسه، فتكون إثباتًا لعُصارة التّجربة الإنسانيّة والفكر الإنسانيّ، وتوجيهًا للنّاس نحو الصّواب، وإبعادًا لهم عن مزالق الشّطط إجمالًا»[١]؛ نحو: [من أبطأَ به عملُه، لم يُسرع به نَسَبُه] (عَلي بن أبي طالب). والحِكْمةُ وليدة الاختبار، والتّأمّل، والتّفكير، والاستنتاج؛ هي شكلٌ أدبيٌّ متطوّر ومستمرّ، تلازم الإنسان من طفولته إلى مماته؛ تتّصف بسِمة التّفكير، وتتّسمُ بأنّ لها بابًا مفتوحًا على فنون الأدب، وأنّها تخالط الشّعر تارةً والغناء طورًا. وقد طوّرَ العرب ما يُعرف بالشّعر الحِكميّ، إلّا أنّها ظلّت مستقلّة عنه في أغراضها الّتي تُشبه الفلسفة لتميّزها بنظام تفكيريّ كلّيّ، يشمل القضايا الكونيّة في طريقة درسها واستنتاجاتها. وممّن اتّصف شعره بالحِكمة، زهير بن أبي سلمى في معلّقته «أمِنْ أُمِّ أوفى». من أشهر أشعاره الحِكميّة والأكثر تداولًا:

ومَنْ يجعلِ المعروفَ في غير أهلهِ يكنْ حَمدُهُ ذَمًّا عليه ويَنْدَمِ[١٣][٢]

....

وكَأَيِّنْ ترى من صامتٍ لكَ مُعجِبٍ زيادتُهُ أو نقصُهُ في التّكلّمِ[١٨][٣]

عند النّظر إلى الشّعر الحِكميّ عند زهير بن أبي سلمى من زاوية إجتماعيّة-إيديولوجيّة، يتّضح أنّ ما يجمع بين العلوم الإنسانيّة والفلسفة ليست التّجربة الفرديّة، وإنّما التّجربة الشّاملة والكلّيّة. لذلك، لم يكن الهدف من اختياري المنهج البنيويّ التّكوينيّ اختبار البِنيات اللغويّة، وإنّما الكلّيّة والشّاملة؛ فالكُلّيّة La totalité «هي ما يحقّق الاكتمال الشّموليّ في تفسير أيّ

(١) جبران مسعود، ص ٢٦٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

ظاهرة، باعتبارها نسقًا متكامل العناصر»[1]. هذا يعني أنّ البِنية الكّليّة للعمل الأدبيّ تشمل كلّ الأنظمة المؤثّرة فيها والمتأثّرة بها، وهو أمر يُتيح دراسة المثَل أو الحِكمة من وجهة نظر المجتمع، ويتعامل مع كلٍّ منهما كمنتَج ثقافيّ اجتماعيّ مكتمل العناصر، صادر عن ثقافات متراكمة وتجارب شكّلت بالكلّ رؤية كونيّة إلى العالم عبر العصور؛ فالبِنية الكلّيّة لا تُعطى بشكل موضوعيّ، إذ تشكّل في جوهرها نتاج النّشاط البشريّ المستمرّ.

تتألّف البِنية الكُلّيّة للأمثال والحِكم من بِنية دلاليّة Structure signi-ficative؛ وباعتماد التّحليل للبِنية الكُلّيّة، وفهمها الشّموليّ، يمكن منح النّصّ المحلّل فهمًا أعمق لخلفيّة المجتمع الإيديولوجيّة والفكريّة[2]؛ لذلك لا بدّ من الرّجوع إلى صياغة النّصوص كاملة، لتحديد رؤية جدليّة حول بِنياتها، وتفكيكها لإعادة بنائها.

مفهوم البِنية التّكوينيّة Structuralisme génétique:

«البِنية والتّكوين هما الأساس الّذي تقوم عليه البِنيويّة التّكوينيّة، حيث تدرس المرحلة الأولى وتفهمها، وتفسّر المرحلة الثّانية ربط العمل الفنّي بالبِنى الفكريّة الموجودة خارجه»[3].

تبحث البنيويّة التّكوينيّة في علل وجود النّص الإبداعيّ، فهي على عكس البنيويّة الشّكليّة الّتي تركّز على التّرابط بين البِنيات اللغويّة مع تجاهل أسباب اختيار مبدعه لقوانين النّص وتراكيبه الدّاخليّة. فالبِنية الدّالّة إلى رؤية العالم La vision du monde[4]، هي الكيفيّة الّتي يُنظر بها إلى الواقعة الاجتماعيّة، بعيدًا عن الفرديّة. هي نسقٌ فكريّ يسبق عمليّة النّتاج، ولا بدّ للبِنية الدّالّة من

(١) محمّد الأمين بحري، **البنيويّة التّكوينيّة من الأصول الفلسفيّة إلى الفصول المنهجيّة**، بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٥، ط١، ص٤٨-٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ١٤٧.
(٣) عادل إسعيدي، عبد القادر بختي، ص٥٠٠.
(٤) مجموعة من أساتذة الجامعة اللبنانيّة، ص ١٤٦.

فهم متعلّقاتها، وعدم تجاوز بِنيات النّص، وإجراء التّفسير Explication الّذي يتطلّب إدخال بنية دلاليّة في بِنية أوسع منها.

تقوم بعض الأمثال على الوعي، إلّا أنّ كثيرًا منها تستند في استمراريّتها على لاوعي الشّعوب؛ وهذا الأمر يسمح بالكلام عن وعيين، وعي قائم La conscience réelle، ويمثّل كلّ ما هو متوارث بين جماعة النّخب والعامّة من الماضي إلى الحاضر، على شكل أنماط وأشكال جاهزة؛ ووعي ممكن La conscience possible، وهو خاصّ بالنّخبة من أدباء ومثقّفين؛ فالوعي الممكن هو ما يشكّل الرّؤية إلى العالم، وبانقلابه على الوعي القائم تنشأ جدليّة بين الإبداع الأدبيّ في الأمثال والحِكَم، والواقع الاجتماعيّ والتّاريخيّ. هذه الجدليّة هي ما سيظهّر البنيويّة التّكوينيّة في الأمثال.

تحليل بِنية الأمثال والحِكَم:

١ – [**إذا تمّ العقل نقُصَ الكلام**]: يُنسب هذا القول للإمام عليّ رضي الله عنه. يُشير المثَل إلى علاقة تجمع بين التّفكير الّذي في العقل، والكلام الّذي في اللسان. ويفيد أنّ عضلة اللسان إذا ما تحرّكت كثيرًا، تمنع التّفكير، وهذا يعني أنّ الطّباق الحاصل في البِنية اللغويّة للمثَل له وظيفة اللفّ والنّشر؛ وكأنّ القول يدور من التّمام إلى النّقصان، ومن النّقصان إلى التّمام على وزنٍ واحد. فكثرةُ الكلام تدلّ إلى الحماقة وقلّة التّروّي؛ أمّا الفكر، فيدلُّ إلى النّطق بالضرورات لحاجة الفكر عن التّعبير؛ هذا القول للإمام عليّ كرّمَ الله وجهه ينسجم مع قوله «لسانُ العاقل وراءَ قلبه، وقلبُ الأحمق وراء لسانه»[١].

المرحلة الأولى (التّحليل الشّكليّ للنّصّ): هذا المثَلُ هو بِنية دالّة ترتبط ببِنية أوسع منها وأشمل؛ لذلك، سيتمّ متابعة أنساقه لاكتشاف الجماليّة الفنّيّة فيه.

(١) أبو هلال العسكري، ص٢٢.

• **البِنى الفنّيّة للمثل**: بِنية نحويّة شرطيّة غير جازمة مؤلّفة من فعلين ماضيين (فعل الشّرط وجوابه) + بِنية صرفيّة (المفرد والمذكّر) + بِنية صوتيّة (التّوازن والتّوازي) + بِنية فوق-مقطعيّة (النّبر).

للشّرط وظيفة مباشرة هي الرّبط بين جملتين، إحداهما تتوقّف في نتيجتها على الأخرى؛ فإتمام الشّرط يؤدّي إلى معرفة السّبب.

إذا تمَّ العقل نقُصَ الكلام

(إذا) تدلّ إلى الظّرفيّة، والعامل فيها ليس فعل الشّرط، وإنّما الجواب[١]؛ فيكون إتمام العقل هو النّتيجة، وانتقاص الكلام هو السّبب؛ وهذا يتوافق مع المثل القائل: «سلامةُ الإنسان في حفظ اللسان»[٢]؛ فهي دعوة عامّة إلى التّروّي والتّفكير قبل الكلام، بما يحفظ سلامة الإنسان من الأخطار النّاتجة عن التّهوّر وقلّة الإدارك. فالإنسان المتهوّر يعبّر عمّا في باله في كلّ وقت، ولا يحفظ لسانه؛ وبالتّالي لا يستطيع حماية نفسه من الزّلل والانزلاق؛ حاله كحال هذا المثل اللبنانيّ: «لسانك حصانك إن صنتهُ صانك»[٣].

• **العلائق بين عناصر النّصّ وأنساقه (العاطفة، الفكرة، الخيال، الأسلوب، اللغة، الصّورة الفنّيّة)**:

إنّ العلاقة القائمة بين المثل وأنساقه النّحويّة، والصّوتيّة، والصّرفيّة، والمعجميّة، تهدف إلى تأليف كتلة بنائيّة شعريّة قائمة بذاتها. فعنصرا العاطفة والخيال، بعيدًا عن الأوهام، يشكّلان القناة الّتي تدفع القارئ إلى تقبّل الرّسالة الموجودة في المثل، بينما تشكّل الفكرة الأساس الهيكليّ له؛ فلا يوجد مَثَلٌ بدون فكرة جوهريّة تشكّل قِيَمهُ التّاريخيّة وتوجّهاته العقليّة، منذ الجاهليّة إلى يومنا هذا. والقيم الاجتماعيّة متنوّعة، فمنها الفلسفيّة الّتي تحفّز المرء على حفظ

(١) عبده الرّاجحي: **التّطبيق النّحويّ**، بيروت: دار النّهضة العربيّة، ٢٠١٠، ط٢، ص٨٣.
(٢) سليم قهوجي، ص ١٦٧.
(٣) المرجع نفسه.

النّفس واللسان من الزلّات؛ ومنها الدّينيّة الّتي تمثّل جوهر الإسلام في اتّباع نمطٍ حياتيٍّ مستقيم؛ ويكثُر انتشارها على شكل إرشادات ومواعظ في القرآن والسّنّة الشّريفة، بهدف تعليم آداب السّلوك والأخلاق بشكلٍ عام.

اِتّصف الأسلوب بوضوح معالمه وثباته وارتباطه بالفكرة وخيال القارئ؛ فبِنية الشّرط المتضمّن لبِنية الزّمن الماضي، تقع في محور التّركيب -syntagma tique على محور الاستبدال paradigmatique، وهذا يعني توجيه الاختيار في العمليّة الأسلوبيّة إلى محور التّركيب، لثباته الخطوطيّ الممتدّ. أمّا (إذا) أسلوبيًّا، فتخفض الشّرط وتنفيه لتحقيق الانسجام بين بِنيته ووظيفته، ومكانه وزمانه، فيسهُل عرض السّبب والنّتيجة بعيدًا عن البيئة الضّاغطة للوعي القائم، ليتحوّل إلى بِنية ممكنة مؤلّفة لرؤية العالم، بالاتّكاء على لغة سليمة وموحّدة متوجّهة إلى شريحة مستهدفة من النّاس.

في الصّورة الفنّيّة للمثل أعلاه، وقعٌ قويٌّ في نفس القارئ، لما تمثّله من أسباب تتعلّق بالكمال. فالتّمام والنّقصان مبدآن يجعلان الإنسان في حركة دائمة ونشاط نحو سدّ النّقص والعجز. هذه الصّورة الكلّيّة تجمع صورة الإنسان الكادح بين تضادّها، وتمثّل الحسّ الجماليّ والشّارح والموضّح للمثل في آنٍ معًا.

• **البِنية السّرديّة للنّصّ (الرّاوي، الشّخصيّات، الزّمان، المكان)**: هي ما يُشيّد العالم القصصيّ للمثَل والحِكمة، بعلائق مرتبطة زمنيًّا ومكانيًّا بالحوارات القائمة بين الرّاوي والشّخصيّة؛ على سبيل المثال، العوامل المؤثّرة البنّاءة، والصّدمات المؤلمة الّتي أُصيبَ بها عليّ كرّم الله وجهه، والّتي ظهرت جليًّا في تفكيره؛ «فقد كان للإسلام الأثر الكبير في طريقة تفكيره، فشملت حِكمهِ ميادين الحياة المختلفة: الدّينيّة، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والسّياسيّة. وقد أتى بعضها خاصًّا بظروف معيّنة، وزمان ومكان معيّنين، وأتى أكثرها عامًّا يصلح في كلّ زمان ومكان»[1].

(١) جبران مسعود، ص ٢٧١.

الرّاوي في المثل يراقبُ الشخصيّات، ويقيّم الأحداث؛ ففي المثل اللبنانيّ: «صارت السّباع مَسْخَرة للكلاب»[1]، والسّباع هنا الأسود، والمسخرة هي السّخرية؛ فالتّضادّ هنا تصويريّ-صوتيّ بالدّرجة الأولى، يقع على طرفيّ خط يُقابل بين الزّئير والعِواء، ويؤلّف بِنية سمعيّة-نُطقيّة تقوم الشّخصيّات بتفعيلها في عمليّة الإخبار والاستماع؛ فالإخبار هنا هو ذمّ واستغابة أشخاص يستحقّون الحمد. أمّا الاستماع فهو للرّاوي الّذي يراقب هذه المحادثة بين الذّامّ والمتلقّي، ويأسف لبؤس الظّروف الّتي أدّت إلى هذا المآل الأليم الّذي صارت إليه الشّجاعة.

المرحلة الثّانية (مرحلة التّفسير المؤدّي إلى رؤية العالم): وتشمل في باطنها المرحلة الأولى، بكل خطواتها الشّكليّة؛ فاستخدام المنهج البِنيويّ التّكوينيّ يقتضي إخراج هذا المثَل من عزلته الشّكليّة، وربطه بما هو خارجه، لتعليقه من داخل بالبنية الذّهنيّة الّتي كانت السّبب في ولادة الأفكار الجمعيّة لدى الإمام عليّ رضي الله عنه.

الملامح الشّعريّة في المثل:

تبدأ من عبقريّة قائل المثل وفرديّته المتطابقة مع حياة الفكر، والقوّة الجوهريّة للوعي الاجتماعيّ. وبما أنّ اللغة هي لبّ التّجربة الأدبيّة، وحقيقتها، فالإبداع يكمن في توظيف اللغة توظيفًا جماليًّا؛ فليست الجماليّة هي العنصر المهمّ في المثَل، وإنّما القوانين الّتي تسمح بتفسيرها.

ما هي الرؤية المستخرجة من هذا المثل؟

هي خواطر عائدة إلى مواقف خاصّة مرتبطة بمقامات خارجيّة مختلفة؛ وقد «عُرفت الأمم الشّرقيّة، بما فيها الأمّة العربيّة، بميلها

(١) سليم قهوجي، ص ١٨٦.

إلى المثل والحِكمة منذ أقدم العصور»[١]. يُستشفّ من هذا المثل قيمة اجتماعيّة-أخلاقيّة، تُظهر فيه مفاهيم شائعة وأحوال سائدة، ومقاييس تدلّ إلى الأخلاق والكرامة. كما تكشفُ عن قيمة فلسفيّة، هي من صميم جوهره القائم على الاختبار والملاحظة والتّأمّل والمقارنة والاستنتاج.

بعض الأمثال اللبنانيّة الشّعبيّة[٢]:

[**من صار نعجة أكلهُ الدّيب**]: يُقال هذا المثل لمن يتصرّف بوداعة وطيب قلب في مجتمع لا يُقيم وزنًا إلّا للقوّة، ولا يرتدعُ إلّا بالعنف.

[**من خلّف ما مات**]: أيّ من ترك خلفًا (أي أولادًا)، ثمّ مات، فكأنّه لم يمُتْ، لأنّ وجوده مستمرٌّ من خلالهم، إذ إنّ اِسمه مستمرٌّ بهم، وكلّ ما له ينتقلُ إليهم[٣].

[**سَمِّنْ كلبك يِعقُر جَنْبَك**]: مثلٌ ينطلقُ من ملاحظة الواقع، ومفادهُ أنّك إذا أحسنتَ إلى كلبك وأطعمته حتّى يسمن اِستقوى عليك، وبلغَ به الأمر إلى عقركَ (عضّك)[٤].

[**حجر بالحيط أحسن من لولو بالخيط**]: المعنى أنّ على المرء أن يحافظ على قدره وكرامته، فإذا حادَ عن ذلك ضاعت قيمته وتضاءلَ في أعين النّاس[٥].

[**بَوْس الأيادي ضِحك عَ الدّقون**]: يلفت إلى أنّ مظاهر الاحتفاء والتّكريم لا تعبّر بالضّرورة عن الاحترام، بل يمكن أن تهدف إلى استغلال الشّخص المكرّم؛ كأنّ بَوْس بعض الأيادي خدعة تمارس على ذلك الشّخص[٦].

---

(١) سليم قهوجي، ص ٢٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٦٨.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٠٢.
(٦) المرجع نفسه، ص ٧٨.

الحِكَم والأمثال التّركيّة Atasözlerin Örnekleri

[Yalancının evi yanmış, kimse inanmamış]

(Anonim)

تعريف وتحديد المثل Atasözü Terimi ve Tanımı:

Atasözü: «مَثَل (ج) أمثال، مَثَلٌ ثائِر، قَوْلٌ مأثور، حِكمة (ج) حِكَم»(١).

«كلمة نمطيّة، قصيرة وموجزة، تقدّم موعظة غير معروف مصدرها»(٢).

مواضيع المثل Atasöz Konuları:

في اللغة التّركيّة «لا حدودَ لموضوع المثل»(٣)؛ فتتنوّع الموضوعات بين: (الشجاعة)، و(الرجولة)، و(الكرامة)، و(الضيافة)، و(القرابة)، و(الجوار)، و(الصّداقة)، و(الصّحة)، و(الموت)، وغيرها من المعتقدات الّتي تشكّل النّسق الفكريّ لأيّ مجتمع؛ ويتفرّع عنها أنساق مشابهة تشكّل في اجتماعها وحدة كلّيّة بنائيّة لرؤية العالم.

تُعدّ الحِكَم والأمثال الموجودة على نقوش أورخون Orhun Anıtları، وفي كتاب «ديوان لغات التّرك Divanü Lügati't-Türk ، وفي المتون المكتوبة في عصر الإيغور Uygur dönemi، من أقدم الأمثلة المكتوبة والمعروفة، والّتي تظهر كمنتج شفهيّ ثقافيّ في كلّ لغةٍ ودائرة ثقافيّة، كأحد أنواع الأدب الشّعبيّ المجهول»(٤).

(1) Emrullah İşler, İbrahim Özay: Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük, Ankara: Fecr Yayınevi, 2015, S.91.
(2) Cavit Kavcar, Mehmet Hengirmen, Menekşe Koçak ve Ali Kemal Tümuçin: Türkçe Okul Sözlüğü, Ankara: Engin Yayınevi, 2006, 4.Baskı, S.44.
(3) M. Öcal Oğuz, Metin Ekici ve Mehmet Aça, S.210.
(4) Ibid, S.207.

نقوش أورخون[١]:

كتبت هذه النّقوش بالخطّ التّركيّ القديم، وأصل التّسمية أورخون وأونجون Orhun, Ongun. ولهذه النّقوش خصائص أسلوبيّة تجعلها ذات قيمة تاريخيّة-أدبيّة، إذ كتب الكثير منها على لسان الحاكم آنذاك بيلجيه خاقان Bilge Hakan؛ «وتصوّر هذه النّقوش بلغة شاعريّة رائعة مرارات وعذابات أيّام النّكبات والشّدائد والأحاسيس الصّادقة المخلصة الّتي غذّى بها الحاكم شعبه»[٢].

الّذي يربط هذه النّقوش بالأمثال والحِكم القوّة الغنائيّة الجماعيّة، وروح الملحمة والأسطورة الموجودة فيها؛ كما يُلحظ فيها (الأثر)، وهو ما يحوي الغاية المنشودة في نقل القصص. ويصفُ كوبريلي Köprülü (1890-1966) هذه المقطوعات بأنّها قصيرة، وواضحة، وقاطعة لا تقبل الشكّ، وأنّ قوّتها على إيصال الأدب الشّعبيّ تكمن في المجازات الموجودة فيها، والصّور البيانيّة، والسّجع الّذي يُعدّ من النّظم البدائيّ المركّب من التّكرار والمقابلات[٣].

عصر الإيغور:

في عصر الإيغور كانت الأمثال تُسمّى(Sav/Sab) في مصادر كيبتشاك Kip في القرن الرّابع عشر. أُستخدمت كلمة Sab أيضًا في نقوش Orhun في معناها، جنبًا إلى جنب مع (كلمة الأسلاف)، بدلاً من Sab-Sav في الفترات التالية[٤].

---

(1) Müharrem Ergin: Orhun Abideleri, İstanbul: Boğazıcı yayınları, 2011, 45. يُطلق على الآثار التّركيّة القديمة اِسم «آثار أورخون». ويحتوي هذا الكتاب .Baskı, S.11 Tonyukuk.، و Bilge Kağan، و Tigin köl على النّصوص المقدّسة، والتّرجمات لكتب

(٢) محمّد فؤاد كوبريلي: **تاريخ الأدب التّركي**، تر: عبد الله أحمد إبراهيم الغرب، مرا: الصفصافي أحمد القطوري، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، ٢٠١٠، ط١، ص٦٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٥.

(4) M. Öcal Oğuz, Metin Ekici ve Mehmet Aça, S.207.

ديوان لغات التّرك:

خصّص محمود كاشغري(١٠٠٥-١١٠٢) القسم الرّابع من كتابه «ديوان لغات التّرك» للأمثلة. وكان كاشغري قد ألّف كتابه هذا بهدف تعليم العرب لغات التّرك، وقد كتبه بالعربيّة الفصيحة ذاكرًا فيه أنواع اللغة التّركيّة؛ «ووضعتهُ مرتّبًا على ولاء حروف المعجم، موشّحًا بحِكمة أو سجعٍ أو شعرٍ أو رجزٍ أو نثر (...) ونثرتُ فيها شواهدَ من أشعارهم الّتي تفوّهوا بها في إيذانهم بالأمور وإشعارهم؛ وكذلك الأمثال الّتي ضربوها على مدارج الحِكمة، في الكُربةِ والنّعمة، حتّى بلّغَ القائل النّاقل، وأوصل النّاقل الحامل»[١]؛ ومن الأمثال الّتي ساقها بالكتابة العثمانيّة:

«يَقاداقی یلغا غالی اَلِکْداکی اِجْغِنورçiğ Yakadaki yelğa ğali alındaki unur»؛ وتعني، وفقَ شرح الكاشغري:

«إذا أراد الإنسان أن يلحسَ ما على الجِربّانِ من نُفاضةِ الطّعامِ يسقطُ القصعةَ من يدهِ ويُفلت اللاحس. ويُضربُ هذا المثل فيمن يطمعُ في شيءٍ، ويُنفقُ ما عنده، فيُؤمرُ بإمساك الموجود وترك الطّمع في المفقود»[٢].

شكل الأمثال التّركيّة (خصائصها):

تتميّز الأمثال التّركيّة عن بعض أنماط الكلام العاديّ بسِمات فارقة، تظهر في صياغتها البسيطة، وتعبيراتها القصيرة، وتراكيبها الدّقيقة الّتي تُعدُّ من أهمّ مميّزاتها.

الفنون الأدبيّة الرئيسيّة المستخدمة في الأمثال التّركيّة:

تُعدُّ بعض الفنون الأدبيّة عناصر أساسيّة في تركيب وصياغة الأمثال باللغة التّركيّة؛ ومن أهمّها: الانسجام الصّوتيّ Âhenk، والجناس Cinas،

(١) محمود كاشغري: ديوان لغات التّرك، لا بلد: دار الخلافة العليّة، ١٣٣٣، ط١، ١/٤-٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

والبلاغة Belagat، والتورية Tevriye، ، والإيجاز İcaz، والإنطاق İntak (يوجد في الخرافات بإنطاق غير العاقل)، والسّجع Seci’، الاستعارة Mecaz، والمبالغة Mübalağa، والتّناسب Tenasüp، والتشبيه Teşbih، والتّباين Tezat[1].

السِّمات الأساسيّة للأمثال:

تتّصف الأمثال بنوع كلماتها النّمطيّ kalıplaşmiş؛ فكلّ مثل هو صورة ثابتة لقول محدّد في كلمات محدّدة، ومنها:

١ – «**من لا يقُلْ مشكلته (وجعه)، لن يجدَ علاجًا Derdini söylemey-en derman bulmaz**».

يتّصف هذا المثل بالعمق، وبساطة التّعبير؛ كما يتميّز بالإيجاز والمنحى السّلبيّ. فالاشتراط يقع بين (جملة النّفي وجوابها). وبالتّالي تتقدّم بِنية النّفي في الأفعال (me- maz) لتَرسمَ صورة نمطيّة مقرّرة عن النّتائج السّلبيّة.

بِنية الشّرط:

تتحقّق بِنية الشّرط القوليّة والفعليّة، باعتماد المثَل في إنفاذه على فعل جواب الشّرط؛ فالفعلان لا يتخطّيان المكوّن القوليّ إلى المكوّن المتضمّن في القول، إذ إنّ المضمون متوقّف عن العمل بحركة مرتدّة إلى الوراء، وهي حركة السّلب والتّعطيل؛ وباستتار فاعلهما، فإنّ كلًّا من الفعلين يدلّ إلى واقعة اجتماعيّة لنسق فكريّ جماعيّ يجمع بِنيته الضّامّة نسقًا فكريًّا فرديًّا: (لا يقُلْ - لا يجدْ). إذًا، البِنيويّة التّكوينيّة تُلحَظُ من خلال الكيفيّة الّتي تملكها بِنية دالّة إلى رؤية العالم؛ وبعد إدخال البِنية الاجتماعيّة-التّاريخيّة في بِنية أدبيّة-ثقافيّة أوسع منها، يمكن رؤية الوعي الممكن والانقلاب على الوعي القائم. إنّها جدليّة قائمة بين الأشكال الجاهزة والإبداع الأدبيّ في الأمثال.

(1) M. Öcal Oğuz, Metin Ekici, Mehmet Açа ve değirleri, S. 208.

البِنية الدّالّة إلى رؤية العالم في المَثَل:

يتمُّ فهم المَثَل من خلال التّركيز على بِنياته قبل إجراء التّفسير، ليصبح المثل ليس مجرّد نمط كلاميّ، ولكن جدليّة قائمة بين واقع-أدبيّ إبداعي، وواقع اجتماعيّ-تاريخيّ؛ فالوعي الممكن هو ما يعكس الوعي الجماعيّ لضرورة التّذكير بالنّصح والموعظة، والمستوى الأوّل للتّفسير هو ما يظهّر وظيفة البِنى، ويبيّن علائقها على المستوى الأخلاقيّ والتّربويّ.

البِنية الكلّيّة للمثل: (نفي المرض - نفي العلاج).

(نفي الوجع - نفي العلاج). والنّتيجة: (صمت/وجع - علاج/وجع).

الفنّ الأدبيّ المستخدم في هذا المثال:

الانسجام: في زمن الأفعال الماضية - **الإيجاز**: باستبعاد كلّ حشو زائد عن المعنى المطلوب - **التّناسب**: بين الصّوت والتّركيب - **التّشبيه**: بإقامة القياس بين المشكلات العقيمة القائمة في المجتمع - **التّباين**: بإقصاء الوجع والعلاج.

٢ - «**حين تثمر الشّجرة تحني رأسها إلى أسفل Ağaç meyvesi olunca başını aşağı salar**».

يقابل هذه الحِكمة بالعربيّة، قول القائل: **(ملأى السّنابل تنحني بتواضعٍ والفارغاتُ رؤوسهنَّ شوامخُ)**

وتعبّر عن صورتين متباينتين على مستوى المعجم؛ متضافرتين على مستوى التّشبيه البليغ والاستعارة؛ متناسبتين على مستوى التّصريف في التّأنيث والجمع؛ والتّورية عن المعنى المقصود.

لا تتعدّى الأمثال والحِكم في التّركيّة جملة أو جملتين؛ ويمكن ملاحظة التّجربة الطّويلة لهذه الحِكمة، بشرح الكيفيّة الّتي تمّ فيها حدوث ظواهرها الطّبيعيّة بناءً على المقال أو المنطق.

العناصر البلاغيّة البارزة في هذه الحكمة:

التّورية: باستخدام عناصر فلسفيّة-تأمّليّة بقالب أدبيّ-تداوليّ وظيفته الإعلان عن تقليدٍ عام ومعروف، من خلال بِنية كلّيّة شاملة لمفهومي (العلم) و(الجهل).

ميزات محتوى هذه الحِكمة:

هي عبارة عن بِنية سرديّة لعالمٍ قصصيّ، فيها راوٍ، ومتكلّم، وزمان، ومكان. تشمل ميادين حياتيّة مختلفة، منها: تربويّة-أخلاقيّة، وفلسفيّة-اجتماعيّة أدّت إلى تكوينها بنيويًّا. فالعلم والجهل كالحياة والموت، والنّور والظّلام، والحركة والسّكون. هذه الظّواهر الكونيّة ليست ميتافيزيقيّة، وإنّما إبستمولوجيّة، تتّجه نحو علم معرفيّ تكوينيّ، يظهر جليًّا في الفكر الإنسانيّ؛ فإذا كان العلم وليد الحركة الذّهنيّة والنّشاط العقليّ، فإنّ الجهل وليد إهمال المعرفة والتّأنّي عن طلبها. وميزة هذه الحِكمة أعلاه أنّها لا تذكر أيًّا من العلم أو الجهل؛ فما هو العنصر الّذي دلّ إلى هذا التّفسير؟

تكوين البِنية الكلّيّة الدّالّة:

تتكرّر التّجارب الإنسانيّة حتّى تصبح خبرات متاحة للتّمثيل في أيّ مجتمع. فالأمثال والحِكَم، بما تحوي من المعارف، تختزن ثلاثة مبادئ في داخلها: التّجربة والخبرة والنّتيجة؛ والإنسان يكتسب جميل العادات وسيّئَها من مجتمعه ومحيطه؛ كما يكتسب اللغة الّتي يخاطبُ بها أهل مجتمعه، بالعودة إلى المفاهيم العميقة والآداب الّتي تربّى عليها.

تكوين البِنية الدّالّة في المثَل يمرُّ بثلاث مراحل زمنيّة وفق مستوى الأداء: **مرحلة القول**، وتبدأ من زمن القول؛ **ومرحلة المعنى المتضمّن في القول**، وتختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن سياق إلى آخر؛ **ومرحلة الأثر في القول**، الّتي أرى فيها مرحلة التّكوين الأولى للبِنية الكلّيّة، إذ إنّها تتوقّف على الأثر

الّذي يتركه عمل أدبيّ ما؛ فالأمثال والحِكم لم تصبح على ما هي عليه لولا الأثر الّذي تركته في نفوس الشّعوب والأمم؛ ولم تنتشر وتصبح نسيجًا كلاميًّا مجتمعيًّا لولا التّباين الّذي تحمله في صورها المتعلّقة بمبادئ مجتمعيّة بارزة؛ ولم تكن لتسري على ألسنة النّاس، نخبة وعامّة لولا قدرتها على الجمع بين متضادّين على قدم المساواة في سرد قصصيّ وجيز، ومعاني مجرّدة تصلح في كلّ زمانٍ ومكان. وهذا الاستنتاج من خلاصة البحث في موضوع الأمثال والحِكم العربيّة والتّركيّة.

بعض الأمثال التّركيّة الشّعبيّة:

[Aç karın boş beyin][1]: (معدة جائعة، دماغ فارغ)

(ويعني أنّ المعدة إذا جاعت فرغ العقل. إشارة إلى تعطّل التّفكير عند الإحساس بالجوع)

[Aç tavuk kendini buğday ambarında sanır][2]:

(الدّجاج الجائع يعتقد نفسه في سلّة قمح)

(إشارة إلى طبع الدّجاج بتقبّل كلّ الأطعمة عند الجوع، وعدم قدرة الدّجاج على التّمييز بين أنواع الحبوب)

[At ölür nalı kalır, yiğit ölür şanı kalır][3]:

(يموت الحصان ويبقى نعله، ويموت الشّجاع ويبقى مجده)

(إشارة إلى أنّ ما يبقى بعد الموت هو الشّيء الّذي كان يتميّز به؛ فالحصان يتميّز بنعله، والشّجاع ببطولاته)

---

(1) Hüseyin Tekinoğlu, S.8.
(2) a.g.e, S.8.
(3) a.g.e, S.19.

[Akıllı düşman, akılsız dosttan hayırlıdır][1]: (عدوٌّ حكيم خيرٌ من صديقٍ جاهل)

(إشارة إلى اختيار الأصدقاء من ذوي العقول الرّاجحة، وإن كانوا غرباء؛ وتفضيلهم على الأصدقاء الجُهَّل، وإن كانوا أقرباء)

الخاتمة:

بيّنت الدّراسة كيف أنّ الأمثالَ والحِكَم درَجت على مجاراة الأفكار أو معارضتها في اللغة المنطوقة، بتوظيف البِنى اللغويّة لإتمام عمليّة الاكتمال الشّموليّ بين البِنية الفرديّة والبِنية الكلّيّة. فالنّصائح هي مفهوم أخلاقيّ مجرّد يستثمرها الحكماء من أجل نشر الفضائل بين النّاس، وتقريب الحِكمة من العامّة؛ ويستخدمها الآباء بغية ضرب الأمثال من أجل تمثيل الواقع لدى الأبناء، وتنمية الخيال الحسّي لديهم؛ ويستخدمها المعلّمون في الكتابة اِعتمادًا على فكرة الشّرح وإعطاء الأمثلة؛ كما أنّها تُستخدم للأسباب عينها في التعّبيرات المكتوبة.

وقد تمّ التّركيز على بِنية الشّرط لقدرتها على استيعاب المقولة النّصحيّة بكافة عناصرها (السّبب والمسبّب) و(النّتيجة والهدف).

وقد بيّنت السّياقات المختلفة الّتي نشأ فيها المثل خاصّيّة استخدامها، والمحتوى التّاريخيّ لها، وهو الأمر الّذي سّهل عمليّة تفسير البِنية الكلّيّة للوعي القائم في فئة معيّنة من الشّعوب، وفقًا للوعي الممكن؛ وقد تبيّن للبحث قِدَم الأمثال والحِكَم في النّقوش التّركيّة القبليّة، وفي القرآن، والأحاديث الشّريفة، وآثار الصّحابة ومن تلاهم من الحكماء والأولياء والعقلاء؛ كما توصّل إلى سبب روادها الأساسيّ وهو قابليّتها لتشكيل بِنية كلّيّة لها، تمتاز بالشّموليّة والثّبات؛ كما تبيّن للبحث أنّ

(1) Hüseyin Tekinoğlu, S.11.

سبب تداول الأمثال والحِكَم هو خفّتها وسرعة استيعابها، وتعلّقها الدّائم بالموقف المرتبط بسياق اجتماعيّ معيّن، نحو:

الأحداث الطّبيعيّة من يوميّات، وفكاهيّات، منها العاميّ في التّركيّة (Argo)، واللهجيّ في العربيّة (اللغة المنطوقة الشّائعة)، كاللبنانيّة، والمصريّة، والعراقيّة، وغيرها من اللهجات.

المراجع العربيّة:

- اِسعيدي عادل، بختي، عبد القادر: **مرتكزات بنيويّة لوسيان غولدمان التّكوينيّة**، «مجلّة آفاق علميّة»، العدد: ٠٤، الجزائر: المركز الجامعيّ تامنغست، ٢٠١٩.
- بحري، محمّد الأمين، **البنيويّة التّكوينيّة من الأصول الفلسفيّة إلى الفصول المنهجيّة**، بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٥، ط١.
- الرّاجحي، عبده: **التّطبيق النّحويّ**، بيروت: دار النّهضة العربيّة، ٢٠١٠، ط٢.
- الماوردي، علي بن حبيب: **الأمثال والحِكَم**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرّياض: دار الوطن للنّشر، ١٩٩٩، ط١.
- مجموعة من أساتذة الجامعة اللبنانيّة: **دليل مناهج البحث العلميّ**، تنسيق: مهى جرجور، تحرير: جوزف لِبُّس، لبنان: الجامعة البنانيّة، ط١، الجامعة اللبنانيّة، قسم اللغة العربيّة، ٢٠٢٠.
- العسكري، أبو هلال: **جمهرة الأمثال**، ضبط: أحمد عبد السّلام، خرّجَ أحاديثه: أبو هاجر زغلول، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨، ط١.
- مسعود، جبران: **المحيط في أدب البكالوريا**، لبنان: دار المكشوف، ١٩٦٨، ط٧.
- قهوجي، سليم خليل: **فرائد الأمثال اللبنانيّة**، لا.ب.: دار ملفّات، ٢٠٠٥، ط١.
- محمود كاشغري: **ديوان لغات التّرك**، لا بلد: دار الخلافة العليّة، ١٣٣٣، ط١، ٤/١-٧.
- كوبريلي، محمّد: **تاريخ الأدب التّركي**، تر: عبد الله أحمد إبراهيم الغرب، مرا: الصفصافي أحمد القطوري، القاهرة: المركز القومي للتّرجمة، ٢٠١٠، ط١.
- القواميس العربيّة:
- الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٩، ط٢.

المراجع الأجنبيّة:

- Ergin, Müharrem: Orhun Abidleri, İstanbul: Boğazıcı yayınları, 2011, 45. Baskı.
- Oğuz, M. Öcal, Ekici, Metin ve Açа, Mehmet: Türk Halk Edebiyatı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016, 13. Baskı.
- Robert, Jean-Dominique: Objet et “sujet collectif” dans les sciences humaines chez Lucien Goldmann, érudit, Université Laval, Volume 35, numéro 2, 1979, P.178.
- Tekinoğlu, Hüseyin: Atasözlerinden Seçmeler, Zeytinburnu: Kum Saati, 2006.

القواميس الأجنبيّة:

- İşler, Emrullah, Öazy, İbrahim: Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük, Ankara: Fecr, 2015.
- Kavcar, Cavit, Hengirmen, Mehmet, Koçak, Menekşe ve Tümuçin Ali Kemal: Türkçe Okul Sözlüğü, Ankara: Engin Yayınevi, 2006, 4. Baskı.

هتافات الجماهير التركية في ١٥ تموز[١]
دراسة في تحليل الخطاب

د. هاني إسماعيل رمضان[٢]

(١) قُدِّم البحث في مؤتمر «محاولة انقلاب ١٥ تموز وتركيا» بجامعة موش.
15 Temmuz Darbe Girişimi ve Türkiye - Uluslararası Sempozyumu 24-26 Mayıs 2017 - Muş, Türkiye.

(٢) أستاذ اللغة العربية والبلاغة المشارك بكلية العلوم الإسلامية بجامعة جيرسون التركية، ومدير المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي، ورئيس اللجنة التنظيمية للمؤتمر الدولي العربية للناطقين بغيرها: الحاضر والمستقبل، ترأس وشارك في ثلاثة مشاريع علمية مدعومة من المجلس الأعلى للجامعات التركية، شارك في العديد من المؤتمرات الدولية حول تعليمية اللغة، والدراسات اللغوية والأدبية، وقد صدر له عشرات الأبحاث والكتب في النقد والأدب واللغة وتعليم العربية للناطقين بغيرها.

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

تحمل الشعارات التي يهتف بها الجمهور في الثورات كثيرًا من الدلالات السياسية والاجتماعية والثقافية... إلخ، فالشعار ترجمة للمصطلح الإنجليزي الذي يعني "صرخة الجمهور» وهو تعبير صادق عن العقل الجمعي للجماهير وما تعانيه من ضغوط نفسية واجتماعية.

هذا ما دفعنا لاختيار شعارات الجماهير في مواجهة محاولة الانقلاب الغادرة التي مرت بها تركيا في ١٥ تموز ٢٠١٦، لدراستها وتحليل مضمونها، لنعرف ما هو رد الفعل الحقيقي للشعب التركي، ودوافعه الرئيسية في رفض محاولة الانقلاب.

ومن ثم تسعى هذه الدراسة إلى جمع الهتافات التركية وتصنيفها على حسب أغراضها، ثم تحليل مضمونها، لهذا جاء تقسيم الدراسة على النحو التالي:

- تمهيد: الهتافات وتحليل الخطاب.
- هتافات الجماهير التركية وأنواعها.
- تحليل خطاب الهتافات.
- الخلفيات الثقافية لخطاب الهتافات.
- خاتمة بأهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: هتاف، ١٥ تموز، الانقلاب، الجماهير التركية، تحليل الخطاب

Özet
Özet
Özet
Özet
Özet

15 TEMMUZ'DA TÜRK HALKININ SLOGANLARI VE SÖYLEM ANALİZİ ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Türkiye 15 Temmuz'da başarısız bir darbe girişimi yaşadı.Türkiye'de daha önce yaşanan darbe ve darbe girişimleri doğrudan hükümeti hedef almakta iken bu darbe girişimi ilk defa Türk halkı tarafından seçilmiş Cumhurbaşkanını hedef almaktaydı.Tüm dünya bu darbe girişimi karşısında şaşkınlığa uğradı.Aynı zamanda bu kalkışmanın geri püskürtülmesini de şaşkınlıkla karşıladı.Türkiye halkı Cumhurbaşkanının demokrasiye sahip çıkmak üzere meydanlara çıkma davetine anında icabet ederek tüm dünyaya kahramanlığını bir kez daha göstermiş oldu.

Bu itibaria bu çalışma Türkiye halkını sokağa döken ve darbeye karşı dik duruşu sergileten gerçek sebepleri tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda kültürel darbeye karşı dik duruş ve mukavemette çok önemli rol oynayan ve kendiliğinden ortaya çıkan sloganları inceleyecektir. çalışma Türkiye halkının sloganlarını toplayarak ana temalarına göre tasnif edecek sonra inceleme ve tahlilini yapacaktır. çalışma aşağıdaki bölümlerde ele alınacaktır.

- Giriş
- Türk Halkının Sloganlarının Türleri
- Sloganların İçeriğinin Tahlili
- Sloganların Kültürel Geçmişi
- Sonuç

Anahtar kelimeler: Slogan, 15 Temmuz, Darbe, Türk Halkı, Söylem Analizi

أولا: التمهيد: الهتافات وتحليل الخطاب:

تنعكس على مرآة الشعارات السياسية النابعة من هتافات الجماهير الصورة الحقيقية للمنطلقات والدوافع الكامنة للجماهير الهادرة، وتلخصها بإيجاز شديد حيث إن الشعارات تعبر عن وعي جماعي وعقل جمعي في آن للحشود الثائرة، كما تعبر عما يجيش في صدورهم، «فالشعارات وسيلة اتصال تحمل في ثناياها بناء الكثير من الدلالات ذات الارتباط السياسي والثقافي والاجتماعي بذاكرة الشعوب، بحيث يسهل إدارك ما تعنيه وإمكانية تفحص غاياتها وأهدافها وفهمها وتفسيرها»[١].

وتتميز الهتافات بأنها تصدر عفويا نتيجة الضغط النفسي والاجتماعي، فتعبر تعبيرًا حقيقيًّا عن الحالة النفسية والاجتماعية للجماهير الثائرة، والشعوب المنتفضة، «والشعار هو ترجمة للمصطلح slo-gan التي تعني «صرخة الجمهور»، الواقع أن هذا المعنى الأصلي يعبر تمام التعبير عن العوامل التي نجدها في الشعارات السياسية»[٢].

وتهتم مناهج تحليل الخطاب بتحليل هذا الخطاب / الهتاف الذي يعبر تعبيرًا صادقا عن العقل الجمعي للجماهير، وإن كانت تتنوع الدراسات التي تهتم بتحليل الخطاب وفك شفراته، بيد أنها تكاد تجمع على أن الهدف الرئيسي من توظيف أدواته هي التعرف على ما وراءه من أفكار ودلالات، فتحليل الخطاب يسعى إلى محاولة التعرف على الرسائل المتضمنة في الخطاب والتي يستقبلها المتلقي، من خلال وضعها في سياقاتها التاريخية والاجتماعية، فالخطاب «ظاهرة معرفية اجتماعية مركبة»[٣] لا

(١) سهام الشجيري: شعارات المتظاهرين في ساحة التحرير - دارسة تحليلية للرسالة الاتصالية، مجلة الباحث الإعلامي، بغداد، ع (٢٦) ٢٠١٤، ص٣٤

(٢) بسام بركة: شعارات الثورة المصرية بصراحتها وخفاياها، جريدة الحياة، لندن، ٢٠١٤/٩/٢٥

(٣) نعيمة سعدية: تحليل الخطاب والإجراء العربي، أشغال الملتقى الدولي الثالث لتحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ص٨١

تتوقف عند الوظائف اللغوية فحسب، فالخطاب عند مايكل شورت «اتصال لغوي، يعتبر صفقة بين المتكلم والمستمع، نشاطا متبادلا بنيهما، وتتوقف صيغته على غرضه الاجتماعي»[1].

والهتافات باعتبارها خطابا يجب الإشارة إلى بعض سماتها التي تميزها عما سواها من خطابات أخرى، سواء من حيث المضمون أو من حيث الشكل، ويمكن إجمال هذه السمات فيما يأتي:

التعبير عن الجماهير: فالهتاف لا بد أن يعبر عن آلام وآمال الجماهير، أو الشريحة العريضة منها، وإلا سقط في غياهب الأصوات الغفيرة، فهو يعبر عن المجموع لا عن الفرد، وهو ما يكسبه الانتشار والذيوع بين الجماهير.

الإقناع والتأثير: الهدف الأول من الهتافات هي إقناع المتلقي والتأثير في قناعاته، فالشعارات التي تهتف بها الجماهير تحمل رسالة موجهة، ومحددة الغرض.

الإيجاز والتكثيف: تتميز الهتافات بالإيجاز اللفظي مع التكثيف الدلالي في آن، فهي تحتوي على رسالة ضمنية مختزلة في كلمات موجزة، أو عبارة مقتضبة.

المؤلف مجهول: غالبا - إن لم يكن دائما - ما يكون المؤلف للهتافات مجهول الهوية، غير معروف، وقد يقتبس الشعار من التراث، أو من أفواه الجماهير المشاركة، وقد يتطور ويتحور حتى يصل إلى صيغته النهائية، مما يعنى أن للهتاف عدة مؤلفين مجهولين، وليس مؤلفا واحدا.

وتجدر الإشارة إلى أن عناصر تحليل الخطاب تتكون من ثلاثة عناصر رئيسية، هي:

(١) نعيمة سعدية: تحليل الخطاب والإجراء العربي، أشغال الملتقى الدولي الثالث لتحليل الخطاب، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، ص٧٧

أولا: المؤلف - الخطاب - المتلقي

وفي خطاب / هتاف الجماهير التركية إن كان شخصية المؤلف الحقيقية مجهولة فإن شخصيته الاعتبارية معلومة، ألا وهي الشعب التركي وصوته الثائر، والخطاب هو الهتافات التي صدرت من أفواه الشعب التركي الحر، وجماهيره الأبية، بيد أن المتلقي متغير، بتغير الرسالة التي تحملها الشعارات، فهو قد يكون من الشعب إلى الشعب، وقد يكون من الشعب إلى القيادة السياسية، وقد يكون من الشعب إلى الخونة، وأخيرا وليس آخرًا قد يكون العدو الخارجي.

ثانيا: هتافات الجماهير التركية وأنواعها:

خرجت الجماهير التركية في الساعات الأولى من فجر ١٦ تموز إلى الميادين تلبية لنداء رئيس الجمهورية طيب رجب أردوغان للحفاظ على الديمقراطية ومحاسبة الجناة، الذين انقلبوا على الشرعية وحاولوا اغتصاب السلطة، وظلت بالميادين لمدة أسبوعين تقريبا، اجتمعت فيها أطياف الشعب التركي بمختلف أعمارهم، وتنوع توجهاتهم السياسية، الجميع انصهر في بوتقة الحفاظ على الوطن والإرادة الشعبية، والتصدي لخيانة المنقلبين على الشرعية.

وقد انطلقت من الميادين هتافات الجماهير معبرة عن موقفها الحازم من جانب، ولترسل رسائل موجهة إلى الشعب التركي، وشعوب العالم من جانب آخر، وقد جمع الباحث مدونة من الهتافات التي رددتها الجماهير التركية في الميادين في تلك الفترة من ١٦ تموز إلى ٧ أغسطس في ميادين الديمقراطية احتوت على ٣٥ هتافا، تنقسم من **حيث المضمون** إلى ثلاثة أقسام، على النحو التالي:

١. الهتافات الوطنية:

هي الهتافات التي أعلت من الانتماء للوطن، وأيقظت الحس الوطني والشعور القومي لدى الجماهير الغاضبة، وهو حس مجبول عليه كل إنسان سَويّ، فالمرء مجبول بفطرته على حب بلاده وأهله، لا يختلف عليه إلا

خائـن قـد انتكسـت فطرتـه، وتلوثـت عقليتـه، لذا هتف الشـعب التركي في الميادين: (القضية فقـط قضية وطـن Mesele, sadece Memleket meselesi) و (دولـة واحدة علـم واحـد Tek devlet, tek bayrak)

ويدخـل تحـت هذا النـوع الهتافـات الـتي كانت تنـدد بخيانـة الوطن، والانقـلاب على إرادتـه، والتفريـط في ترابـه، وهـو مـا عـبر عنـه هتـاف: (الشـعب هنـا أيـن الانقلابيـون؟ Millet burada darbeciler nerede?)

٢. الهتافات السياسية:

هي الهتافـات الـتي كانت تحمل رسـالة موجهـة للأحزاب والسياسـيين، أو الـتي تتعلـق بالقضايـا السياسـية وعلى رأسـها الديمقراطية، وخـير ما يعبر عنهـا هتـاف الجماهـير التركيـة: (هـذه ليسـت قضيـة سياسـية هـذه قضية وطنيـة Bu siyasi bir olay değil, bu vatan meselesidir) وبالتـالي فليـس هنـاك في الميـدان أي حزبية (ليس الوقـت وقت الأحـزاب العدالة والتنمية، الحـزب الجمهـوري، الحزب الحركـة القومية الوقت وقت الاتحـاد Vakit AKP CHP MHP vakti değil, vakit birlik olma vaktidir)

٣. الهتافات الفدائية:

هي الهتافات التي تحمل طابعا حماسيا، وتدعو إلى التضحية بالنفس والنفيس من أجل سلامة الوطن والحفاظ على ديمقراطيته، ومن هذه الهتافات التي هتف بها الشعب التركي: (نضحي بالروح، نضحي بالمال ولكن لن نضحي بالوطن مرة أخرى Can verilir, mal verilir, ama vatan geri verilmez) ومثل هتاف (من أجلك يا وطن روحي فداك Vatan sana canım feda)

هـذا التقسـيم بنـاء على المضمـون، وفحـوى الرسـالة، وإذا نظرنـا إلى الهتافـات باعتبارهـا رسـالة اتصاليـة إعلاميـة تتوفـر فيهـا أسـس نظريـة الاتصـال الإعـلامي على النحـو التـالي:

مرسل ← رسالة ← وسيط ← مستقبل

فإنه يمكن تقسيم الهتافات في ميادين تركيا من حيث المتلقي، أو المستقبل باصطلاح نظرية الاتصال الإعلامي، إلى أربعة أقسام، على النحو التالي:

الشعب: ويقصد به الشعب التركي بجميع مكوناته.

العسكر: ويقصد به قيادات الانقلاب من العسكر في الجيش التركي.

الخونة: ويقصد به المشاركين في الانقلاب من العسكر، وجماعة الخدمة[1]، ومؤيديهم.

السياسيين والحزبيين: وهم الساسة من قيادات الأحزاب، وأتباعهم المنتمين لهذه الأحزاب سواء أكان انتماء تنظيميا أم انتماء فكريا.

ثالثا: تحليل خطاب الهتافات:

تجلت في هتافات الجماهير التركية في ميادين الديمقراطية - العديد من القيم سواء على المستوى الدلالي الملفوظ أو المستوى الدلالي الضمني، وهنا سنحاول إبراز أهم هذه القيم، إذ لا يمكن حصرها، فهي قيم زاخرة بالدلالات المتعددة، والمعاني المتعمقة، سواء تربويا أو سياسيا، وستظل هذه الشعارات والهتافات التي رددها الشعب التركي مصدرًا للدراسة على مر التاريخ، لأنها كانت نموذجا فريدا في إفشال انقلاب يملك القوى العسكرية، والوسائل المادية، بينما الشعارات والهتافات كانت تملك القوى المعنوية أكثر من أي قوى أخرى، لذا سنحاول إبراز هذه القيم المعنوية التي تصدت للآلة العسكرية وأفشلت انقلابا كان مؤيدا من القوى العالمية.

(١) جماعة إرهابية طبقا للقانون التركي زعيمها فتح الله غولن المقيم بأمريكا

١. قيمة الانتماء الوطني:

قد تجلت قيمة الانتماء الوطني بشكل ملحوظ في الهتافات التي رددها الشعب التركي فقد وردت كلمة (وطن) صراحة في ٣٠٪ من الهتافات، وهو ما يعني أن مفهوم الوطنية مترسخ عند الجماهير التركية، وأن قيمة الانتماء قاعدة راسخة، لذا جاء الخطاب / الهتاف متكئًا على الشعور الوطني الكامن في نفوس الشعب التركي، والمتغلغل في وجدانهم وعقولهم، وهي قيمة تجتمع عليها جميع طوائف الشعب، والأحزاب السياسية كافة في آن، فهي أرضية مشتركة، وقاعدة مجمع عليها.

من ثَمَّ انطلقت الهتافات من هذه الأرضية، التي توحد ولا تفرق، والتي تستدعي شرف الوطن وقدسيته، (الوطن عِرْض لن يُترك للخونة Vatan namustur, hainlere bırakılmaz) وهذا الشرف لا يباع ولا يشترى، يملكه من يصونه ويزود عنه (أصحاب هذا الوطن من يحبونه بلا مقابل Bu ülkenin sahibi vatanını karşılıksız sevenlerdir)

ومن قيمة الانتماء الوطني انبثقت جُملة من القيم التي تدور من فلكها، نحو قيمة التضحية، والفداء.

٢. قيمة التضحية:

تجلت هذه القيمة بصورة بارزة هتافا وواقعا، إذ قدم الشعب التركي صورا بطولية رائعة، فضحى الشباب بأنفسهم دفاعا عن الوطن، ووقفوا بصدورهم العارية ضد الآلة العسكرية، وأبوا الخضوع أو الخنوع، فكان الخطاب / الهتاف تعبيرا صادقا عن مواقفهم البطولية، فهو نابع في وقت محنة لا منحة، فهو أصدق شعوريا، لا تتكلف التعبير ولا تتستر خلف زخارف الألفاظ، ونمارق المعاني، ففي المحن دائما يصدق الإنسان مع نفسه التي تتعرى أمام مرآة المعاناة والألم، وتنخلع من كل زيف ويسقط عنها كل قناع خادع للذات أو الغير، إذ لا يكون ثمة رغبة أو رهبة، بل

ثمة لحظة صدق تتفتق فيها المشاعر، وتنفجر فيها الأحاسيس، في رسائل لا تحمل بين طياتها إلا كل ما يؤمن به صاحبها من مبادئ وقيم، كاشفة عن رسالته الحقيقية في الدنيا.

ولما كانت قيمة الانتماء الوطني قيمة راسخة في نفوس الشعب التركي، جاء الهتاف بالتضحية من أجلها هتافا مشحونا بمدلولات الفداء، محملا بمعاني البذل والعطاء، وهو ما تتجلى صورته في هتاف (حتى لو كان أبي يقف أمامي، فالوطن أولا وأخيرا Babam bile olsa karşımda duran önce vatan sonra vatan) فشرف الوطن يحتم على الشرفاء أن يضحوا بأرواحهم وأموالهم وأهليهم من أجله وأن يستقبلوا الموت بصدر رحب (إذا كان قدري أن أموت من أجل الوطن، إذن أقَبِّل أيادي القدر Vatan için ölmekse kaderim böyle kaderin ellerinden öperim)

٣. قيمة التحدي:

من القيم التي أبرزتها الهتافات قيمة التحدي والصمود عند الشعب التركي، وهو ما يتوافق مع الشخصية التركية التي تعتز بالذات، وتأبى الانحناء للآخر، فخرجت الهتافات التي تؤكد على حرية الإرادة الشعبية (ولدنا أحرارًا وسنحيا أحرارا Bağımsız doğduk bağımsız yaşayacağız) وهو هتاف يتناص مع قول عمر بن الخطاب لعمر بن العاص رضي الله عنهما: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».

وتتوالى الهتافات التي تحمل نبرة التحدي وصدق الإرادة، نحو (الشعب لا يركع، تركيا لا تخضع Millet eğilmez Türkiye yenilmez) وبالتالي صاحت الجماهير متحدية الدبابات والآلات العسكرية التي خرجت ضد الشعب (الإرادة تعود للشعب فقط، لن نعطي تعظيم سلام للدبابة التي حولت فوهتها للشعب. İrade sadece halka aittir. Namlusunu millete çevirmiş tanka selam durmam) واستدعى الجماهير

في هتافهم النشيد الوطني وكلماته الحماسية، فهتف (يبدأ النشيد الوطني بقوله لا تخف، من أجل حفنة ٣ – ٥ لصوص هل نترك الميدان؟ "Korkma" diye başlar marşımız, 3-5 çapulcuya meydan mı bırakırız.)

وما أضفى على هذه القيمة قوة وصلابة أنها استندت إلى قيم أخرى هي قيمة الاتحاد.

٤. قيمة الاتحاد:

غالبا إن لم يكن دائما ما تتسم السياسة بالفرقة والتشرذم، بيد أن في الأوقات العصيبة تكون القيم والمبادئ على المحك، لا سيما إذا كان سينال من الغريم السياسي في هذه الأوقات، ودائما ما استغل أعداء الأمة وعاثوا فيها فسادًا مستخدمين قانون فرق تسد، لكن في الوضع التركي أظهرت أطياف الشعب التركي قيمة الاتحاد ضد العدو الداخلي والخارجي، فاجتمع الفرقاء واتحد الغرماء ضد الانقلاب ومنفذيه، مما زاد من صلابة الإرادة الشعبية وأعطاها قوة فوق قوتها، وهو ما عبر عنه هتاف (لن ينكس هذا العلم لن يسكت هذا الأذان لا فرق بين الأحزاب: يسار يمين كل شخص في الميدان قلب واحد من أجل الديمقراطية Bu bayrak inmez, bu ezan susmaz, parti ayırt etmeksizin sağı solu herkes (meydanda demokrasi için tek yürek

رابعا: الخلفية الثقافية لخطاب الهتافات:

المتأمل في مدونة الهتافات التي انطلقت من حناجر الشعب التركي في ميادين الديمقراطية يلاحظ أن انثروبولوجيا المجتمع التركي تزاوج بين ثقافة الحداثة وثقافة الأصالة، حيث صدرت الهتافات من خلفيات دينية وتاريخية بالإضافة إلى خلفيات معاصرة، فبعض الهتافات يضرب بجذوره إلى زمن غير قريب، وبعضها الآخر يرمز إلى أحداث قريبة، ويمكن استنباط الخلفيات التي شكلت العقلية التركية، وأنماطهم السلوكية في الميادين من

هـذا الهتاف (مـن أجل العَلَـم، من أجـل الدين، نحـمي ديمقراطيتنا

Bayrak için, din için, demokrasimize sahip çıkıyoruz)

يتكـون الخطـاب / الهتـاف مـن ثـلاث جمـل قصـيرة، كل جملـة فيهـا ترمـز إلى بُعـدٍ ثقـافي، وخلفيـة اجتماعيـة، فالجملـة الأولى: مـن أجـل العَلَم ترمـز إلى الخلفيـة التاريخيـة للدولة وما مرت بـه من انتصارات وانتكاسـات، والدمـاء الـتي سـالت من أجـل الوطـن، خاصـة إذا عرفنـا أن اللـون الأحمر للعَلَـم الـتركي يرمـز إلى دماء الشـهداء.

بينمـا رمـزت جملة: مـن أجل الديـن إلى الخلفيـة الدينيـة، والاضطهاد الديـني الذي مـورس في حـق الشـعب الـتركي فقـد مُنـع أدنى حق مـن حقوق الإنسـانية وهـو حريـة الاعتقـاد وممارسـة الشـعائر، لذا جـاءت هـذه الجملة لتسـتدعي الإرث التاريـخي ضـد الدين، وتعلـن صراحة دون مواربة أو تسـتر أن الوقـوف ضـد الانقـلاب من أجـل الدين.

في حـين أن جملـة: نحـمي ديمقراطيتنـا، ترمـز إلى الخلفيـة السياسـة للدولـة التي ارتضت أن تكون الديمقراطية هي الممارسـة السياسـية المقبولة، وأن التغيـير لا سـبيل له إلا الممارسـات الديمقراطيـة، وأن انتقال السـلطة لن يتحقـق إلا مـن خلالها.

وعليه فإن يمكن إجمال الخلفيات الثقافية للهتافات فيما يأتي:

خلفية الثقافة الدينية: ومن الهتافات التي احتوت على بُعد ديني، وصدرت عن خلفية دينية، هتاف: (لن تكون انقلابات ولن يسكت الأذان Darbeler tutmaz, ezanlar susmaz) ذلك الهتاف الذي استدعى القوانين التي حظرت الأذان باللغة العربية، واستبدلت ألفاظه بالألفاظ التركية.

خلفيـة الثقافـة التاريخيـة: ومـن الهتافـات الـتي تضمنـت خلفيـات تاريخيـة هتـاف: (لـم نكـن موجودين عندمـا شـنقوا مندريس، كنـا أطفالا

عندما سمموا أوزال، لن نقدم أردوغان طُعما، لأننا أصبحنا كبارا Menderes'i astınız biz yoktuk, Özal'ı zehirlediniz biz çocuktuk, Erdoğan'ı yedirmeyiz, çünkü biz büyüdük.)

وهذا الهتاف يؤكد على الوعي التاريخي للشعب التركي الذي لم يصدق الروايات المدلسة حول أسباب شنق مندريس وموت أوزال.

خلفية الثقافة السياسية: ومن الهتافات التي تدل على الوعي السياسي لدى الشعب التركي، ذلك الهتاف الذي أكد فيه على أنه يصيغ تاريخ الديمقراطية للعالم أجمع، حيث هتف في الميادين (يكتب شعبنا العظيم تاريخ ديمقراطية العالم من جديد

Büyük milletimiz dünya demokrasi tarihini yeniden yazıyor)

ولا شك أن هذه الخلفيات الثقافية تتلاقي في بعض الجوانب وتتباعد في أخرى، إلا أن ميادين الديمقراطية كشفت على أيديولوجية الشعب التركي، وثوابته التي لا يمكن له أن يتخلى عنها، مهما كان السبب، وأولى هذه الثوابت الدين، فقد كشفت الهتافات على أن الشعب التركي متمسك بهويته الدينية تمسُّكًا شديدا، ويأبي بأي شكل من الأشكال أن يفقد هويته مرة ثانية، أو يمنع من ممارسة حق الاعتقاد.

وقد زاوج الشعب التركي بين الوطن والدين، ومن ثم كان الدفاع عن الوطن دفاعا عن الدين، والعكس صحيحا مؤكدا على الممارسة الديمقراطية لا غير هي الوسيلة الوحيدة للتغيير السياسي، وبذلك يجمع الشعب التركي بين الثابت والمتغير، في ثنائية حضارية تُعد نموذجا رائدًا للشعوب الإسلامية التي تبتغي أن تلحق بالركب الحضاري.

الخاتمة والتوصيات:

أسفرت الدراسة عن عدة نتائج من أهمها:

- تمسك الشعب التركي بهويته الإسلامية واعتزازه بها، واستعداده التام للتضحية بالنفس والنفيس من أجل حقه في ممارسة شعائره الدينية، والتي رمز إليها بالأذان، في إشارة ضمنية إلى الحقبة الزمنية التي منع فيها الأذان باللغة العربية في تركيا.

- الديمقراطية لا تعني بالضرورة مناصبة العداء للدين، فالممارسة الديمقراطية تقوم أساسا على الحرية، وهو الأساس نفسه الذي يقوم عليه الدين، وتعد التجربة التركية نموذجا فريدا في الجمع بين الممارسة الديمقراطية، والممارسة الدينية، لذا يوصي الباحث بدعم الممارسات الديمقراطية في البلاد العربية والإسلامية حتى يستطيع العالم الإسلامي أن يمارس حقوقه الدينية وشعائره في أمان، وما يضمن السلام الاجتماعي في الوقت نفسه.

- التمسك بالقيم النبيلة من قيم المواطنة والاتحاد والحفاظ عليها وبث روح ١٥ تموز بين الشباب، والنأي عن الخلافات التي تعيق تقدم الوطن، والإفادة من الشعور الوطني وروح التضحية لدي الشباب للوقوف صفا ضد أعداء الوطن والأمة في الداخل والخارج.

وخير ما أختم به ذلك الهتاف الذي ردده الشعب التركي:

سيبقى ١٥ تموز عيد نصر لديمقراطيتنا

15 Temmuz bizim demokrasi zaferimiz kalacak.

فإنه حقا إن ١٥ تموز سيبقى عيد لديمقراطية الأحرار ليس في تركيا فحسب بل في العالم بأسره.

ملحق بالهتافات محل الدراسة مرتبة أبجديا

- 15 Temmuz bizim demokrasi zaferimiz kalacak.

سيبقى ١٥ تموز عيد نصر لديمقراطيتنا

- Babam bile olsa karşımda duran önce vatan sonra vatan.

حتى لو كان أبي يقف أمامي، فالوطن أولا وأخيرا

- Bağımsız doğduk bağımsız yaşayacağız.

ولدنا أحرارا وسنحيا أحرارا

- Bayrak için din için demokrasimize sahip çıkıyoruz.

من أجل العلم، من أجل الدين، نحمي ديمقراطيتنا

- Bir ölür bin diriliriz.

نموت مرة ونحيي ألف مرة

- Bu bayrak inmez, bu ezan susmaz, parti ayırt etmeksizin sağı solu herkes meydanda demokrasi için tek yürek.

لن ينكس هذا العلم لن يسكت هذا الأذان لا فرق بين الأحزاب: يسار يمين كل شخص في الميدان قلب واحد من أجل الديمقراطية

- Bu siyasi bir olay değil bu vatan meselesidir.

هذه ليست قضية سياسية هذه قضية وطنية

- Bu ülkenin sahibi vatanını karşılıksız sevenlerdir.

أصحاب هذا الوطن من يحبونه بلا مقابل

- Büyük milletimiz dünya demokrasi tarihini yeniden yazıyor.

يكتب شعبنا العظيم تاريخ ديمقراطية العالم من جديد

- Can verilir mal verilir ama vatan geri verilmez.

نضحي بالروح، نضحي بالمال ولكن لن نضحي بالوطن مرة أخرى.

- Cuntanın tankı yıldıramaz halkı.

دبابات المجلس العسكري لن تُرعب الشعب

- Darbe: halkın özgürlüğüne yapılan darbedir.

الانقلاب هو الانقلاب الذي يكبل حرية الشعب

- Darbeler tutmaz ezanlar susmaz.

لن تكون انقلابات ولن يسكت الأذان

- Darbeye hayır.

لا للانقلاب

- Darbeye karşı tek yürek.

قلب واحد ضد الانقلاب

- Demokrasi ışık gibidir kaybedildiği zaman görülmez.

الديمقراطية كالضياء عندما تغيب لا ترى

- En karanlık gece bile sona erer ve güneş tekrardan doğar.

حتى تشرق الشمس مرة أخرى بعد الليلة الظلماء

- En kötü demokrasi en iyi darbe idaresinden daha evladır.

أسوأ ديمقراطية أفضل من أحسن حكم انقلابي

- İrade sadece halka aittir. Namlusunu millete çevirmiş tanka selam durmam.

الإرادة تعود للشعب فقط، لن نعطي تعظيم سلام للدبابة التي حولت فوهتها للشعب

- "Korkma" diye başlar marşımız, 3-5 çapulcuya meydan mı bırakırız.

يبدأ النشيد الوطني بقوله لا تخف، من أجل حفنة ٣ – ٥ لصوص هل نترك الميدان؟

- Menderes'i astınız biz yoktuk, Özal'ı zehirlediniz biz çocuktuk, Erdoğan'ı yedirmeyiz, çünkü biz büyüdük.

لم نكن موجودين عندما شنقوا مندريس، كنا أطفالا عندما سمموا أوزال، لن نقدم أردوغان طُعْمًا، لأننا كبرنا (أصبحنا كبارا)

- Mesele, sadece memleket meselesi.

القضية فقط قضية وطن

- Millet burada darbeciler nerede.

الشعب هنا أين الانقلابيون

- Millet devletine sahip çık.

يا شعب احمِ الوطن

- Millet eğilmez Türkiye yenilmez.

الشعب لا يركع تركيا لا تقهر

- Söz konusu vatansa gerisi teferruat.

إذا كان الموضوع الوطن فالباقي تفرعات

- Tek devlet, tek bayrak.

دولة واحدة علم واحد

- Tükürün milleti alçakça vuran darbecilere, tükürün onlara alkış tutan kahpelere Mehmet Akif.

فليبصق على الانقلاب الخائن الذي يضرب الأمة من الخلف فليبصق على من صفق للشراميط

- Türkiye Latin Amerikası değil, Afrika değil, herkes aklını başına alsın.

تركيا ليست أمريكا اللاتينية وليست أفريقيا فليضع كل شخص عقله في رأسه

- Vakit AKP, CHP, MHP, vakti değil, vakit birlik olma vaktidir.

ليس الوقت وقت الأحزاب (العدالة والتنمية، الحزب الجمهوري، الحزب الحركة القومية، الوقت وقت الاتحاد)

- Vatan için ölmekse kaderim, böyle kaderin ellerinden öperim.

إذا كان قدري أن أموت من أجل الوطن، إذن أقَبِّل أيادي القدر

- Vatan milletindir, darbecilerin değil.

الوطن للشعب لا للانقلابيين

- Vatan namustur, hainlere bırakılmaz.

الوطن عِرْض لن يُترك للخونة

- Vatan sana canım feda.

من أجلك يا وطن روحي فداك

- Zafer inananlarındır.

النصر للمؤمنين

قضايا مشتركة
بين الشعر العربي والشعر التركي

د. عماد عبد الباقي عبد الباقي علي[1]

(1) Dr. Öğr. Üyesi. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Mütercim Tercümanlık Arapça ABD. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8163-9225

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

يسهم الأدب بشكل عام في التعبير عن المجتمع، والمجتمع هو كل ما يحيط بالأديب ويؤثر فيه ويتأثر به، فعلى الرغم من خصوصية القضايا التي يتناولها الشعر في كل مجتمع، إلا أننا نلحظ وجود بعض الموضوعات المشتركة التي تتناولها القصائد في الآداب المختلفة، يظهر هذا من خلال مظاهر عدة؛ كالتعبير عن القضايا ذات الاهتمام المشترك أو وصف الآلام والآمال الواحدة أو تتبع الإرث المشترك أو غير ذلك، وقد ظهر هذا كله بين الشعراء العرب والأتراك، فعلى مدى العصور السابقة تقاسم العرب والأتراك التاريخ والثقافة والعديد من القضايا ذات الاهتمام المشترك لأسباب عدة؛ منها وحدة الدين ووحدة الجغرافيا ووحدة الأحداث التي أثّرت في المجتمعات، فلم يخل الشعر التركي والشعر العربي من مظاهر التعبير عن تلك القضايا، وسجّل الشعراء مواقفهم فيها من خلال إبداعهم؛ وقد ظهر هذا في الأدب عامة وفي الشعر خاصة، وهكذا يأتي هذا البحث ليتتبع بعض الموضوعات ذات الاهتمام المشترك في الشعر العربي والشعر التركي وكيفية تأثّر الشعراء بالقضايا المختلفة، وكيفية تعبيرهم عن تلك القضايا، سواء كانت تلك القضايا تتعلق بالمكان الذي ولد فيه الشاعر وعبّر عنه أو تتعلق بالأحداث التي تأثّر بها الشاعر فظهر التعبير عنها في قصائده الشعرية أو الشخصيات المؤثرة.

الكلمات المفتاحية: الشعر التركي، الشعر العربي، الموضوعات المشتركة، التعبير عن المجتمع، الشعر والمجتمع

Özet
Özet
Özet
Özet
Özet

Edebiyat genel itibariyle toplumu ifade etmede pay sahibidir. Toplum ise yazarı çevreleyen, yazarı etkileyen aynı zamanda yazardan etkilenen her şeydir. Şiirin her toplumda ilgilendiği özel konular olmasına rağmen, farklı edebiyatlarda ele aldığı bazı ortak konular olduğunu fark etmekteyiz. Bu durum birkaç şekilde ortaya çıkmaktadır: Ortak ilgi alanlarının ifade edilmesi, kişinin umutlarını, acılarını nitelemek, ortak bir mirasın izini sürmek vb. İşte bütün bu durumlar Arap ve Türk şairler arasında görülmektedir. Geçtiğimiz çağlar boyunca Araplar ve Türkler tarihi, kültürel ve ortak ilgi alanlarına giren birçok konuyu paylaşmışlardır.

Bu ortak ilgi alanlarından bazıları, din birliği, coğrafya birliği ve toplumları etkileyen ortak olaylardır. Türk şiiri ve Arap şiiri bu konuları ifade etmekten uzak değildir. Şairler yukarıda sayılan alanlar içindeki konumlarını yaratıcılıkları aracılığıyla ortaya koymuşlardır. Bu, genel olarak edebiyatta ve özel olarak şiirde ortaya çıkmıştır. Böylece, bu araştırma Arap şiirinde ve Türk şiirinde ortak ilgi alanlarından bazılarının izini sürmekte, şairlerin farklı konulardan nasıl etkilendikleri ve bunları nasıl ifade ettiklerini incelemektedir. Bu konuların, şairin içerisinde doğduğu ve anlattığı yerle mi ilgisinin olduğu yoksa şairin etkilendiği ve böylece şiirlerinde bahsettiği olaylar veya şahsiyetlerle mi ilgili olduğu araştırılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Türk şiiri, Arap şiiri, ortak temalar, toplumun anlatımı, şiir ve toplum

المقدمة

للأدب أهمية بالغة في دراسة تقاليد المجتمعات وفهم فكرها، بل يتعدى هذا إلى فهم ثقافة الجماعات والأفراد، ويأتي في القلب من الأدب الشعر لخصوصيته الكبيرة وما يحمله من تقاليد يعبر من خلالها عن الشعوب والجماعات والأفراد، فالأدب ينطلق من المجتمع ليعبر عنه؛ وقد تداخلت الآداب مع أحداث المجتمع وقضاياه في مختلف المجتمعات، ويأتي في القلب من الأدب الشعر كأحد الأنواع التي حظيت باهتمام كبير؛ حيث حظي الشعر بأهمية بالغة في الثقافة العربية خاصة والثقافات الأخرى عامة وفي القلب منها الثقافة التركية، لما للشعر من دلالات مختلفة، وتجربة فريدة للشعراء تظهر فيه ولا تظهر في غيره من الأنواع الأدبية الأخرى.

على مدى قرون طويلة تقاسم المجتمع العربي والتركي التاريخ نفسه، عاشوا على جغرافيا واحدة تقاسموا المصير نفسه وكانت آمالهم حول حلم واحد، وقد ظهر صدى هذا كله في الشعر؛ فالشعر -كأحد الأنواع الأدبية المهمة التي تعبر عن المجتمع- استطاع أن يحتوي العديد من القضايا ذات الاهتمام المشترك خاصة، كما استطاع أن يعبر عن أمجاد الماضي وآمال المستقبل.

امتدت العلاقات العربية التركية عبر سنوات طويلة، وبطبيعة الحال ماكان للأدب إلا أن يكون صدى لتلك العلاقات المترامية عبر قرون طويلة، فظهر صدى تلك العلاقات عبر الفنون الأدبية، ويأتي في القلب من ذلك الشعر، فالشعر هو المعبر عن مختلف جوانب الحياة في المجتمع، وقد ظهر من الشعراء العرب من تأثر بالثقافة التركية وعبر عنها في شعره، سواء كان هذا التأثر بالشعر أو بالشعراء أنفسهم؛ ظهر هذا مثلا في قول محمود درويش:

سأطلق صرخةَ ناظم حكمت

آه ... يا وطني ...![1]

فقد يظن البعض أن الشعر ينتج ويزدهر في جزر منعزلة عن بعضها البعض، إلا أن القضايا ذات الاهتمام المشترك بين الشعراء العرب والشعراء الأتراك أخذت حيزًا لا يمكن إغفاله في دواوين الشعراء.

للشعر التركي مصادر عدة منها الشعر الشعبي،كذلك الشعر الفرنسي الذي تأثّر به العديد من الشعراء، أيضًا شعر الديوان الذي ظهر مع تأسيس الدولة العثمانية في عام ١٢٩٩م، ولغة شعر الديوان هي مزيج من اللغات التركية والعربية والفارسية بالتالي قد لا يفهمه إلا المثقفون، أما الشعر الشعبي فهو مفهوم بطبيعة الحال لأنه هو المعبّر عن لسان الشعب وينطلق منه فيتأثر بلغته وتراكيبه عبر أبياته المتنوعة.

الأدب المقارن

لا تنعزل المجتمعات كما لا تعيش الآداب في جزر منفصلة، فهناك دائمًا التلاقي بين الآداب المختلفة، وقد كان وراء فكرة الأدب المقارن مجموعة من المفكرين آمنوا أن الأدب هو مرآة الشعوب التي تتلاقى مع بعضها عبر علاقات عدة؛ فكرية أو ثقافية أو اقتصادية أو غير ذلك، والأدب المقارن كما يقول عنه محمد غنيمي هلال هو «دراسة الأدب القوميّ في علاقاته التاريخية بغيره من الآداب الخارجية عن نطاق اللغة القومية التي كُتب بها»[2] فالأدب المقارن يهتم بدراسة الأدب تبعا لتأثره بالآداب الأخرى، فلا مجال للانعزالية أو الانغلاق أو التقوقع في هذا الزمان الذي أصبح العالم فيه كالقرية الصغيرة، والأدب المقارن أحد أهم الأمثلة على ذلك، لذلك فالأدب المقارن يمثل «الصلات الدولية بين مختلف اللغات»[3]، وقد بدأ الاعتراف بالأدب المقارن في الجامعات

(١) درويش، محمود: الديوان، (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥) ٥٨٢ .
(٢) محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، (بيروت: دار العودة ودار الثقافة، ١٩٨١) ٦ .
(٣) هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، ١٤ .

الفرنسية والأمريكية في نهاية القرن التاسع عشر، كما ظهرت الأبحاث التطبيقية عليه في الفترة نفسها، وشهد الأدب المقارن تأسيس الوعي النظري الكامل له مع حلول الثُّلث الأول من القرن العشرين وأخذ في الانتشار بعد ذلك.

لا شك أن اقتصار الآداب على علاقة التأثير والتأثر بينها فيه نوع من التحجيم للأدب وتحديد دوره واقتصار تحليله على أجزاء منه فقط، فلا يتم النظر إليه ككل مما يتعارض مع طبيعة الأدب نفسها...

وفي العصر الحديث تعيش الدراسات المقارنة مرحلة مهمة من مراحلها التاريخية نظرًا للتقارب بين الدول والمجتمعات وزيادة التلاقح بين الثقافات والآداب، كذلك بسبب انتهاء فترات الانغلاقية، والتطلع إلى عالمية الآداب.

مفهوم الشعر لغةً واصطلاحًا

في القاموس المحيط: «شعر به شعرًا، وشعر وشعرة: علو به، وفطن له، وعَقِلَه، والشعر غلب على منظوم القول لشرفه بالوزن والقافية»[1] وقد عرف قدامة بن جعفر الشعر بقوله إنه قول موزون مقفى يدل على معنى»[2] كما قال الجاحظ في تعريفه للشعر إنه «صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير»[3] لأن الشعر يعتمد على التصوير بشكل في موضوعه، فهو يصور الواقع من خلال تأثره به، فالشعر هو مرآة للواقع، يتأثر به ويظهر التعبير عنه من خلال أبياته، وممن اهتم بتعريف الشعر وتقديم كنهه ابن رشيق القيرواني حيث قال عن الشعر «الشعر يقوم بعد النية

(١) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى، القاموس المحيط، (القاهرة: المطبعة الحسينية، د.ت.) مادة (ش ع ر).

(٢) قدامة ابن جعفر، نقد الشعر، ت. كمال مصطفى، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٧)، صـ٧٦.

(٣) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الجاحظ، كتاب الحيوان، ت. عبد السلام هارون، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦) صـ١٣٤.

مـن أربعـة أشـياء: اللفـظ، والـوزن، والقافيـة، والمعـنى، فهذا هو حد الشـعر لأن مـن الـكلام مـا هـو مـوزون مقـفى وليس بشـعر، لعـدم القصـد والنية كأشـياء انتزعـت مـن القـرآن، ومـن كلام النـبي - صـلى الله عليه وسـلم - وغـير ذلـك مما لـم يطلق عليـه أنه شـعر»[1] بالتالي فقـد حدد القـيرواني أهم أركان الشـعر الـتي لا يصـح أن يتـم الشـعر بدونهـا ألا وهي (اللفـظ) الذي يبـنى عليـه الشـعر، و(الـوزن) وهـو الموسـيقى الـتي تضـفي الجمـال للشـعر، و(القافيـة) وهي الرابطـة التي تربط نهايـات أبيات القصيـدة، و(المعنى) وهو المزيـة الـتي تفـرق بين شـعر وآخر.

تكلـم القـيرواني عـن أركان الشـعر كاللفظ، فقـال إن «اللفظ جسـم، وروحـه المعـنى، وارتباطـه بـه كارتبـاط الـروح بالجسـم، يضعـف بضعفـه ويقـوى بقوتـه»[2] أمـا عـن الوزن في الشـعر فقـد قال عنـه جـون كوين إنه «وسـيلة لجعـل اللغـة شـعرًا .. ولا وجـود له إلا باعتبـاره علاقـة بـين المعـنى والصـوت»[3] أمـا القافية فـهي «الموقوف عليهـا»[4] كما أن لهـا وظيفة مهمة، لأن «القافيـة شريكـة الوزن في الاختصاص بالشـعر، ولا يسـمى شـعرًا حتى يكـون له وزن وقافيـة»[5] والمعنى هو أجمل ما يسـتخلصه المتلقي من الشـعر، وهـو الذي يبـقى في مخيلة الإنسـان «فـإن اختل المعنى كله وفسـد بـقي اللفظ مَوَاتًـا لا فائـدة فيـه، وإن كان حسـن الطـلاوة في السـمع»[6] وهـذا مـا ظهـر في الشـعر الـتركي، أوفي الشـعر العـربي المعـبر عـن تركيـا وشـعبها وهـو كثير؛ فقـد ظهـر التعبـير عـن تركيـا في العديـد مـن القصائـد العربية، ومـن ذلك

(١) ابـن رشـيق القـيرواني، العمـدة في محاسـن الشـعر ونقـده، (القاهـرة: المكتبـة التجاريـة، ١٩٦٣)، ط٣، 1 / ١٢٤.

(٢) القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، ١ / ١٢٤.

(٣) جـون كويـن، بنـاء لغـة الشـعر، ترجمـة. أحمـد درويـش، (القاهـرة: الهيئـة العامـة لقصـور الثقافـة، ١٩٩٠)، ٥٨.

(٤) محمـد حماسـة عبـد اللطيـف، الجملـة في الشـعر العـربي، (القاهـرة: مكتبـة الخانـجي، ١٩٩٠) ١٢١.

(٥) القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، ١/ ١٥١.

(٦) القيرواني، العمدة في محاسن الشعر ونقده، ١/ ١٢٤.

قول أحمد شوقي متكلمًا عن بنات بني عثمان سليلات المجد في قصيدة عنوانها زينب بني عثمان :

تُحَذِّرُنِي مِنْ قَوْمِهَا التُّرْكَ زَيْنَبُ وَتُعْجِمُ فِي وصفِ الليوث وتُعْرِبُ
وَتُكثِرُ ذِكرَ الباسِلينَ وَتَنثَني بِعِزٍّ عَلى عِزِّ الجَمالِ وَتُعجَبُ
وَتَسحَبُ ذَيلَ الكِبرِياءِ وَهَكَذا يَتيهُ وَيَختالُ القَوِيُّ المُغَلَّبُ (١)

لقد ذكر أحمد شوقي في ديوانه بأن الترك هم أهل القوة والبأس وهم أهله المقربون، ثم قال بعد أن عدَّد أوصاف قوة وبأس الأتراك بأن العثمانيين هم أهله وعشيرته يجمع بينهم في الله الدين والمذهب:

وزينبُ إِنْ تَاهَتْ وَإِنْ هِيَ فَاخَرَتْ فَمَا قَوْمُها إِلا العَشِيرُ الْمُحَبّبُ
يُؤَلِّفُ إِيلَامُ الْحَوادثِ بَيْنَنَا وَيَجْمَعُنَا فِي اللهِ دِينٌ وَمَذْهَبُ (٢)

ويتغزّل شوقي في زينب التركية بأنها جمعت بين القوة والجمال فقال في صورة بديعة:

فَجِئتُ فَتَاةَ التُّرْكِ أَبْغِي دِفَاعَهَا عَن الـمُلك والأوطانِ مَا الحقُّ يُوجِبُ
فَقَبّلْتُ كَفًّا كَان بالسيفِ ضَارِبًا وَقَبّلْتُ سَيْفاً كَانَ بِالْكَفِّ يَضْرِبُ
وَقُلْتُ أَفِي الدُّنْيا لِقَوْمِكَ غَالِبٌ وفي مِثْل هذا الحِجْرِ رُبُّوا وَهُذِّبُوا(٣)

بدأت التأثيرات الفرنسية على الشعر التركي مع سفر العديد من المثقفين الأتراك إلى فرنسا في القرن التاسع عشر وعودتهم مرة أخرى وبداية الترجمة من الفرنسية وإليها، وكانت البداية بترجمة الأعمال الشعرية الفرنسية التي تعود إلى الكلاسيكية الفرنسية والرومانسية والرمزية، وفي

(١) أحمد شوقي، الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ٤٥.
(٢) شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ٤٦.
(٣) شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ٥٠.

تلـك المرحلـة بـدأ الشـعر التركي يتغـير شـكلا ومضمونًا.

في تلـك المرحلـة بـرزت العديـد مـن الأسـماء في الشـعر الـتركي مازال أثرهـا وكلماتهـا باقيـة إلى الآن، منهـم ناظم حكمـت، وجاهد ظريـف أوغلو ونـوري باكديـل وإليـاس صوبـاشي وطوران قـوج وعمر لطفي وطـوران قوج ورمضـان آلتـين طـاسي ومحمـد عاكـف آرسـوي وغيرهـم الكثـير، هـؤلاء الشـعراء أنفسـهم تأثـروا بالمجتمعـات العربيـة والأحـداث التي جـرت فيها وظهـر هـذا التأثـير واضحًـا في أشـعارهم، قـال جاهـد ظريـف أوغلـو أحد أشـهر الشـعراء في تاريـخ تركيـا عـن بيروت:

جاهد ظريف أوغلو	Cahit Zarifoğlu
دموع بيروت الآن في القرب من القدس أما المسلمون فبعيدون يظنون أنهم لا يأتون في عالم آخر	Beyrut'un gözyaşları şimdi, Kudüs'ün yanı başında Müslümanlarsa uzakta, Sanki başka Gelinmez bir dünyada

ظهـر تفـوق جاهـد ظريـف أوغلـو في كتابة الشـعر منـذ صبـاه؛ فقد بـدأ كتابـة المقالات والأشـعار منذ الثانويـة، وكان لعاطفته الإسـلامية دورها المهـم في تأثيرهـا على أشـعاره الـتي اهتـم فيهـا بقضايا المسـلمين عامـة، وقد قـدم العديـد مـن القصائـد والدواويـن الشـعرية، كمـا تأثـر بالعديـد مـن الشـعراء ومنهـم نـوري باكديـل وسزاي كاراكوتـش وقد حصـل على العديد مـن الجوائز.

أورد جاهـد ظريـف أوغلـو بـيروت في قصيدتـه مقترنـة بالقـدس ليضـف لهـا تلـك المكانـة المقدسـة ويسـتجلب لهـا حـب القـدس الممتلـئ بـه القلـوب، كما نـعى المسـلمين الذيـن تخلوا عـن واجبهـم الديـني والقومي

تجاهها ووعدهم بالحساب واللقاء في العالم الآخر.

أما عن شكل القصيدة التركية عامة فقد اكتمل شكل الشعر التركي الحديث من خلال عدة مساجلات بين شعر الديوان الكلاسيكي الذي يلتزم البحور العروضية العربية والشعر الشعبي الذي يستخدم الأوزان الفلكلورية، والشعر التركي المعاصر هو الأكثر ميلا لسيطرة الأشكال القديمة.

في المقابل قال محمود درويش عن بيروت وما تتصف به تلك المدينة التي سحرت الشعراء بجمالها فتسابقوا للتعبير عنها ووصفها في أشعارهم:

تُفَّاحةٌ للبحر، نرجسةٌ الرخام،

فراشةٌ حجريّةٌ بيروتُ، شكلُ الروح في المرآة،

وَصْفُ المرأة الأولى، ورائحة الغمام

بيروتُ من تَعَبٍ ومن ذَهَبٍ، وأندلس وشام

فضَّةٌ، زَبَدٌ وصايا الأرض في ريش الحمام

وفاةُ سنبلة، تشرُّدُ نجمةٍ بيني وبين حبيبتي بيروتُ

لَم أسمع دمي من قبلُ ينطقُ باسم عاشقةٍ تنام على دمي .....وتنامُ...

مِنْ مَطَرٍ على البحر اكتشفنا الاسم، من طعم الخريف وبرتقال القادمين من الجنوب ،كأنَّنا أسلافُنا نأتي إلى بيروتَ كي نأتي إلى بيروتَ...

من مَطَرٍ بَنَيْنا كوخنا، والرِيحُ لا تجري فلا نجري،كأنَّ الريح مسمارٌ على الصلصال، تحفر قبونا فننام مثل النمل في القبو الصغير

كأننا كنا نُغَنِّي خلسةً :

بيروتُ خيمتُنا

بيروتُ نَجْمتُنا[١]

مطلع القصيدة هو محاولة لرسم صورة المدينة من وجهة نظر الشاعر وأثرها عليه، وقد اتسم شعر محمود درويش بالكلمات القوية، كما اختار للتعبير عن بيروت اقترانها بأهم سماتها، كذلك استخدام كلمة (نجمتنا) للتعبير عن علو قدرها وضيائها رغم الاجتياح الإسرائيلي لها ومحاولة هدمها وطمس تاريخها وثقافتها بالتالي استخدام أهلها للخيام، فقد اجتمع لبيروت أقل مراتب العيش مع أعلى مقامات التشريف؛ فهي الخيمة وهي النجمة.

وقد عبر الشاعر عن ألمه وحزنه تجاه ما حدث لبيروت من خلال استخدام الظواهر الطبيعية كالمطر والريح، كما نلحظ أنه استخدم كلمة ريح بدلا من رياح ليدل أنها لصالح العدو الإسرائيلي، فقد استخدمت كلمة ريح للدلالة على العذاب، قال تعالى في القرآن الكريم:

﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ لِّنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ ۖ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ﴾[٢]، كما قال تعالى في موضع آخر:

﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾[٣]

في المقابل فإن استخدام كلمة رياح كان للدلالة على الخير والعطاء، قال تعالى في القرآن الكريم:

(١) درويش، محمود: الديوان -الأعمال الأولى2، (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥م.) ص ٥٠٥ – ٥٠٦.
(٢) القرآن الكريم، (بيروت: الإيمان، ١٩٩٩)، فصلت٤١ /١٦.
(٣) الحاقة ٦٩ /٦.

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾[1] كما قال تعالى في موضع آخر من القرآن الكريم:

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]

وقد استخدم الشاعر عدة ألفاظ تدل على الظواهر الجوية المتمثلة في الريح والمطر، وهو ما يتناسب مع الأبيات المستخدمة لأن (الرِيحُ لا تجري فلا نجري) كما أنها (تحفر قبونا)، وقد أسهم التعبير عن المدن في الشعر إلى تحول تلك المدن إلى أيقونة تدور ذكرياتها وحكاياتها عبر جميع الألسن.

كان لصعود الاتجاه القومي أثره في القصيدة الشعرية التركية، حيث ابتعد الشعراء عن أسلوب الديوان وتم اعتماد الأبجدية التركية بدلا من الأحرف العربية في الكتابة، بالنسبة لوزن القصيدة العروضي فقد عاصرت تلك الفترة بداية استخدام الوزن المقطعي الذي يتميز به الشعر الشعبي التقليدي، فحاول الشعراء التغلب على الوزن المقطعي بما فيه من التزام بالوزن والقافية والاهتمام أكثر بمضمون القصيدة، ومن أبرز الشعراء الذين اهتموا بتقديم موضوعات جديدة للشعر التركي هو ناظم حكمت؛ فقد اهتم بعدم التركيز على الشكل، على أن الشاعر جاهد ظريف أوغلو اهتم باستخدام الوزن المقطعي لكن بأسلوب أكثر حداثة عبر اهتمامه بموضوعات دينية.

رغم أن الشعر التركي تبلور في ظل تنوع وتبادل بين الشعر الديواني بتمسكه بالعروض وبين الشعر الفلكوري الشعبي الذي يستخدم الأوزان

(١) الحجر ١٥ /٢٢.
(٢) الأعراف ٧ /٥٧.

الفلكوريـة إلا أن قصائد الشـعر التركي في العصر الحديث شـهدت ظهور عدة أشـكال شـعرية؛ فقـد ظهـرت في تلـك الفـترة العديد من الأشـكال الشـعرية مثـل الرباعيـات، ومـن ذلك رباعيـات عارف وقد اشـتهر بأنه شـاعر العلم، وقـد ظهر هـذا في رباعيته مسـاء رمضان

رباعيات عارف = مساء رمضان **عارف نهاد آسيا**	**Rübaiyyat-ı Arif - Ramazan akşamı** **Arif NİHAT ASYA**
عندما يتدفق مدفع الإفطار، من الإحسانية نادى أذاني من السليمانية حرق ألف شمعة في الأسفل وما فوق نزل النور إلى الجوار من نور العثمانية	İftar topu aksedince İhsâniye'den Seslendi ezanlarım, Süleymaniye'den Altında ve üstünde yanıp bin kandil Nûr indi civâra Nûruosmaniye'den[1]

والشـاعر عارف نهـاد آسـيا من الشـعراء المجيديـن الذين بـدأوا كتابة الشـعر منـذ الصغر وبـدأ نـشر أولى أشـعاره في المرحلـة الجامعية، وقـد اهتم في أشـعاره بإظهـار مـدى حبّه واهتمامـه بالوطن، وهـو يمـتزج بكلماته مع الأماكـن والأحـداث، حيـث يعـبر عن عاطفة جياشـة تجـاه الأيـام المباركة ومنهـا أيـام صـوم شـهر رمضـان، كذلـك الاسـتماع إلى صـوت الآذان مـن الجوامـع الـتي لهـا مكانتهـا التاريخيـة، كمـا أن لعـارف نهـاد قصيـدة دينيـة مشـهورة أخـرى، وهي تعـبر عـن العاطفـة الدينية الجياشـة قـال فيها:

(1) Ayar, Abdurrahim. ACAR, Sevilay, Şehir Şiirleri Antolojisi, Esenler Şehir Düşünce Merkezi, İlbey Matbaa, 2014. S. 95.

MÜNACAT ARİF NİHAT ASYA	قصيدة «مناجاة» عارف نهاد آسيا
Biz, kısık sesleriz... Minareleri, Sen, ezansız bırakma, Allah'ım! Ya çağır şurda bal yapanlarını, Ya kovansız bırakma, Allah'ım! Mahyasızdır minareler... Göğü de Kehkeşansız bırakma Allah'ım! Müslümanlıkla yoğrulan yurdu, Müslümansız bırakma, Allah'ım! Bize güç ver... Cihâd meydanını, Pehlivansız bırakma Allah'ım! Kahraman bekleyen yığınlarını, Kahramansız bırakma, Allah'ım! Bilelim hasma, karşı koymasını; Bizi cansız bırakma, Allah'ım! Yarının yollarında yılları da, Ramazansız bırakma, Allah'ım! Ya dağıt kimsesiz kalan sürünü, Ya çobansız bırakma, Allah'ım! Bizi sen sevgisiz, susuz, havasız Ve vatansız bırakma, Allah'ım! Müslümanlıkla yoğrulan yurdu, Müslümansız bırakma, Allah'ım!	نحن من بُحّت أصواتهم ... فلا تدع المآذن من دون آذان يا إلهي فناد بالنحل كي ينتج العسل ولا تجعلها محرومة من خلاياها يا إلهي.. مآذننا من غير نور الإيمان كسماء بلا نجوم فلا تحرمنا منها يا إلهي.. ولا تدع بلادًا جُبلت على الإسلام من دون مسلمين يا إلهي.. أعطنا القوة ولا تدع ساحة الجهاد بلا مجاهدين شجعان يا إلهي.. ولا تدع حشودًا تنتظر بطلها من دون بطل يا إلهي.. أعطنا اليقين في مواجهة خصومنا ولا تحرمنا قوتنا يا إلهي... في طرقات الغد سنين قادمة لا تجعلها من دون رمضان يا إلهي.. فإمَّا أن تُهلك قطيعا من غير راع وإلا فلا تدعه من دون راع يا إلهي.. ولا تجعلنا من دون محبة، عطشى، دون هواء أو دون وطن يا إلهي.. ولا تدع بلادًا جبلت على الإسلام من دون مسلمين يا إلهي.

والقصيدة تفيض بالأحاسيس وتعبر عن مشاعر أكثر أفراد المجتمع؛ والشاعر يعبر عن أكثر ما يشعر به الأفراد من حوله في ذلك الوقت، فالأدب يعبر عما يشعر به المجتمع وينطلق منه ويتأثر به، لأن «الأدب تشكيل جمالي لموقف يقفه المبدع من مجتمعه أو واقعه، وهذا يعني أن عمليات التشكيلات المختلفة التي يقوم بها المبدع في عمله الأدبي لا تهدف إلى إثبات قدرته على الخلق الفني أو التعبير عن قدرته على إعادة صياغة معطيات الواقع للكشف عن قدرات الخلق والابتكار لديه – بل إنها عمليات تصوغ موقفًا من الواقع، ولا ينفصل الموقف عن التشكيل لحظة الإبداع»[1] لأن الأديب لا ينفصل عن بيئته أو المجتمع الذي تأثر ويتأثر به لحظة إبداع عمله الأدبي

شعر عن أهم الحوادث في العصر الحديث

اهتم الشعر التركي بمناقشة أهم القضايا في العصر الحديث فكان له مشاركاته فيها، ولم يكن غافلا عنها، ومن تلك الحوادث المهمة التي أثرت في الشعر التركي حادثة حريق المسجد الأقصى؛ فقد تكلم الشعراء عن تلك الحادثة وأفاضوا فيها، وممن ذكر تلك الحادثة في شعره الشاعر التركي سزاي كاراكوتش(١٩٣٣)، وهو من الشعراء المهمين في تلك الفترة فقد كان لقصائده الأثر البالغ في تطور الشعر الصوفي، حيث وضع العديد من الأسس التي بلورت تجربته الشعرية، وقد تكلم عن حادثة حريق المسجد الأقصى فقال:

(١) سليمان، سامي: مدخل إلى دراسة النص الأدبي المعاصر (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٣م) ٨.

Sezai KARAKOÇ	سزاي كاراكوتش
Nihayet Mescid-i Aksa'yı da yaktın ey Yahudi! ... Asırlardır insanlığın ruhunu yaktığın gibi ey Yahudi! ... Aya çıkarak göğe çıktığını sandın ey Yahudi! … Göğe çıktığına inanır inanmaz Büyük Peygamberin göğe çıktığı yeri yaktın ey Yahudi! … Mescid-i Aksa'yı yaktın ey Yahudi! … Daha doğrusu yaktığını sandın ey Yahudi! … Senin yaktığın gökteki Mescid-i Aksa'nın ancak gölgesidir ey Yahudi! … Senin yaktığın Mescid-i Aksa'nın ruhu değil Taş, toprak ve ağaçtan işaretidir ey Yahudi![1]	في النهاية أحرقت المسجد الأقصى أيضًا ... يا يهودي كما كنت تحرق روح البشرية لقرون ... يا يهودي وتعتقد أنك كنت تعرج إلى السماء ... يا يهودي بمجرد أنك اعتقدت أنك صعدت إلى الجنة، أحرقت المكان الذي صعد فيه النبي العظيم إلى الجنة ... يا يهودي أحرقت المسجد الأقصى ... يا يهودي بتعبير أدق اعتقدت أنك أحرقته ... يا يهودي ما أحرقت إلا ظل المسجد الأقصى في السماء ... يا يهودي ليس روح المسجد الأقصى التي أحرقتها، بل إشارات الأحجار والأتربة والأخشاب ... يا يهودي

(1) KARAKOÇ, Sezai. "Ey Yahudi", Diriliş Dergisi, C. 3, S. 49. 1969. https://hrantdink.org/attachments/article/1124/08122017_YeniAkit.pdf

باستخدام ضمير المخاطب (أنت) نظم الشاعر الكبير سزاي كاركوتش قصيدته مخاطبًا اليهود مستنكرًا جريمتهم النكراء، وقد فضّل الشاعر هذا الضمير خاصة لتحديدهم بفعل تلك الجريمة ولتحميلهم مسؤولية فعلتهم، ولتسليط الضوء عليهم.

وقد ظهر تأثير حريق المسجد الأقصى في الشعر العربي، ومما نجده من شعر عن حادثة المسجد الأقصى هي بائية عبد الرحمن العشماوي التي تكلم فيها بلسان المسجد الأقصى وقال:

قطع الطريق عليّ يا أحبابي ... ووقفت بين مكابر ومحابي

ذكرى احتراقي ما تزال حكاية ... تروى لكم مبتورة الأسباب

في كل عام لم تقرؤون فصولها ... لكنكم لا تمنعون جنابي

أو ما سمعتم ما تقول مآذني ... عنها وما يدلي به محرابي؟

أو ما قرأتم في ملامح صخرتي ... ما سطرته معاول الإرهاب؟

أو ما رأيتم خنجر البغي الذي ... غرسته كف الغدر بين قبابي؟ (١)

وقد اختار الشاعر هنا أن يتكلم بلسان المسجد الأقصى، ولم يفضل أن يذكر فاعلي تلك الجريمة ربما تقليلًا من شأنهم وتحقيرًا لهم، لكن الشاعر اختار إلقاء الضوء على حال جميع من يهتم بالمسجد الأقصى أو من يفترض بهم الاهتمام بأنهم ما بين مكابر ومحابي.

من الأحداث المهمة في تلك الفترة الحرب التي شنتها دول الحلفاء على جناق قلعة في تركيا في عام ١٩١٥، وهي تقع في شبه جزيرة جالبولي في شمال غرب تركيا وقد ظهرت في تلك المعركة العديد من البطولات التي

(١) الكحلوت، يوسف شحدة: مختارات من شعر انتفاضة الأقصى المباركة، (غزة، المركز الدولي للنشر، ٢٠٠٤) ١ / ١٤٦ .

ألهمت حماس الشعراء للتعبير عنها في قصائدهم، فقد ظهر التعبير عن تلك الحرب وكيفية انتصار الدولة العثمانية بجميع الولايات التابعة لها فيها؛ حيث اشترك في تلك الحرب رجال من أكثر الدول الإسلامية في ذلك الوقت وتبقى مزارات جناق قلعة حاملة أسمائهم وشاهدة على تضحياتهم إلى الآن.

من الشعراء الذي تكلموا عن تلك الحرب شاعر النشيد الوطني التركي- نشيد الاستقلال محمد عاكف آرسوي، وقد اهتم محمد عاكف آرسوي في قصائده خاصة بتلك القصائد التي تجمع الأمة الإسلامية حيث دعا إلى الوحدة في أكثر من موضع، وقد كتب قصيدة عنوانها إلى شهداء جناق قلعة، قال فيها:

إلى شهداء جناق قلعة	Çanakkale Şehitlerine
ألق نظرة على تلك الأحجار على الجبال على جسد الشهيد.. أصيب برصاصة وراقدا على جبهته النظيفة، من أجل الهلال يا رب ما تغرب الشمس! أيها الجندي الساقط على التراب لأجل التراب لو نزل الأجداد من السماء ليقبّلوا جبينك المضيء، لكنت تستحق ذلك! كم أنت عظيم! دمك الذي يحكي وينقذ التوحيد	Şuheda gövdesi, bir baksana, dağlar, taşlar... Vurulup tertemiz alnından, uzanmış yatıyor, Bir hilal uğruna, ya Rab, ne güneşler batıyor! Ey, bu topraklar için toprağa düşmüş, asker! Gökten ecdad inerek öpse o pak alnı değer. Ne büyüksün ki, kanın kurtarıyor Tevhid'i...

لم يكن هناك بهذه الشجاعة سوى الأسود	Bedr'in aslanları ancak, bu kadar şanlı idi.
لمن ستتسع المقابر التي تضيق بكم	Sana dar gelmeyecek makber'i kimler kazsın?
لو قلت إني سأدفنكم في التاريخ	"Gömelim gel seni tarihe"desem, sığmazsın.
فلن يتسع	Herc ü merc ettiğin edvara da yetmez o kitab...
لن تكفيكم كتابة آلاف الكتب عنكم	Seni ancak ebediyetler eder istiab.
لا يمكن إلا للخلود أن	"Bu, taşındır" diyerek Ka'be'yi diksem başına;
يستوعبكم / يتسع لكم	Ruhumun vayhini duysam da geçirsem taşına;
قلت هذه صخوري ونصبتها شاهدة لقبركم	Sonra gök kubbeyi alsam da, rida namıyle;
لو تسمع وحي روحي وتنقله إلى الصخر	Kanayan lahdine çeksem bütün ecramıyle;
ثم لو أجعل قبة السماء ردائًا	Mor bulutlarla açık türbene çatsam da tavan;
وأجعلها لحدًا داميًا	Yedi kandilli Süreyya'yı uzatsan oradan;
لو أنزل غيوما بنفسجية سقفًا على تربتك	Sen bu avizenin altında, bürünmüş kanına;
لو مددت يدك يا شهيد إلى الثريا	Uzanırken, gece mehtabı getirsem yanına,
ذات القناديل السبعة من هناك	Türbedarın gibi ta fecre kadar bekletsem;
لو أجلب البدر ليركع إلى جانبك	Gündüzün fecr ile avizeni lebriz etsem;
وأنت مضرج بدمك تحت تلك الثريا كما التربة دارك	Ey şehid oğlu şehid, isteme benden makber,
لكنت أنتظر إلى الفجر مثل الضريح	Sana ağuşunu açmış duruyor Peygamber.
أيها الشهيد ابن الشهيد.. لا تطلب منّي قبرا	
ها هو النبي (محمد -صلى الله عليه وسلم-) فاتح ذراعيه ينتظرك	

والشعب التركي يتذكر آلام وأمال تلك المعركة من خلال ترديد كلمات قصيدة محمد عاكف التي يصف فيها انسحاب امبراطورية كاملة من مرحلة مهمة من مراحل التاريخ.

لـم يكـن أثر تلـك المعركة في الشـعر التركي فقـط، بل ظهـر كذلك في الشـعر العـربي، فبسـبب الدور الذي قام به كمـال أتاتورك في الحـرب وبعدها مدحـه أحمد شـوقي في ذلك الوقـت وقال:

اللهُ أَكبَرُ كَم في الفَتحِ مِن عَجَبٍ ... يا خالِدَ التُركِ جَدِّد خالِدَ العَرَبِ

صُلحٌ عَزيزٌ عَلى حَربٍ مُظَفَّرَةٍ ... فَالسَيفُ في غِمدِهِ وَالحَقُّ في النُصُبِ

يا حُسنَ أُمنِيَّةٍ في السَيفِ ما كَذَبَتْ ... وَطيبَ أُمنِيَّةٍ في الرَأيِ لَم تَخِبِ

خُطاكَ في الحَقِّ كانَت كُلُّها كَرَمًا ... وَأَنتَ أَكرَمُ في حَقنِ الدَمِ السَرِبِ

حَذَوتَ حَربَ الصَلاحِيّينَ في زَمَنٍ ... فيهِ القِتالُ بِلا شَرعٍ وَلا أَدَبِ

لَم يَأتِ سَيفُكَ فَحشاءً وَلا هَتَكَتْ ... قَناكَ مِن حُرمَةِ الرُهبانِ وَالصُلُبِ

سُئِلتَ سِلمًا عَلى نَصرٍ فَجُدتَ بِها ... وَلَو سُئِلتَ بِغَيرِ النَصرِ لَم تُجِبِ

مَشيئَةٌ قَبِلَتها الخَيلُ عاتِبَةٌ ... وَأَذعَنَ السَيفُ مَطوِيًّا عَلى عَضَبِ

إلى أن قال:

أَتَيتَ ما يُشبِهُ التَقوى وَإِن خُلِقَتْ ... سُيوفُ قَومِكَ لا تَرتاحُ لِلقُرُبِ

وَلا أَزيدُكَ بِالإِسلامِ مَعرِفَةً ... كُلُّ المُروءَةِ في الإِسلامِ وَالحَسَبِ

مَنَحتَهُم هُدنَةٌ مِن سَيفِكَ اِلتُمِسَت ... فَهَب لَهُم هُدنَةٌ مِن رَأيِكَ الضَرِبِ [1]

كما انتقل أحمد شوقي في قصيدته للحديث عن الأتراك وعاداتهم فقال:

(١) شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص٦٣-٦٤.

لِلتُركِ ساعاتُ صَبرٍ يَومَ نَكبَتِهِمْ كُتِبنَ في صُحُفِ الأَخلاقِ بِالذَهَبِ
تَلَمَّسَ التُركُ أَسبابًا فَما وَجَدوا كَالسَيفِ مِن سُلَّمٍ لِلعِزِّ أَو سَبَبِ
خاضوا العَوانَ رَجاءً أَن تُبَلِّغَهُمْ عَبرَ النَجاةِ فَكانَت صَخرَةَ العَطَبِ

كما أردف أحمد شوقي بأوصافه فقال:

سَفينَةُ اللهِ لَم تُقهَر عَلى دُسُرٍ في العاصِفاتِ وَلَم تُغلَب عَلى خُشُبِ
قَد أَمَّنَ اللهُ مَجراها وَأَبدَلَها بِحُسنِ عاقِبَةٍ مِن سوءِ مُنقَلَبِ
وَاختارَ رُبّانَها مِن أَهلِها فَنَجَتْ مِن كَيدِ حامٍ وَمِن تَضليلِ مُنتَدَبِ

وقد عبَّر أحمد شوقي عن فرحة جميع الدول الإسلامية في كل الأرجاء بهذه الأنباء وهذا الانتصار فقال:

وَمَسَّتِ الدارُ أَزكى طيبِها وَأَتَتْ بابَ الرَسولِ فَمَسَّتْ أَشرَفَ العُتُبِ
وَأَرَّجَ الفَتحُ أَرجاءَ الحِجازِ وَكَمْ قَضى اللَيالِيَ لَم يَنعَمْ وَلَم يَطِبِ
وَازَّيَّنَت أُمَّهاتُ الشَرقِ وَاستَبَقَتْ مَهارِجُ الفَتحِ في المُؤشِيَّةِ القُشُبِ
هَزَّت دِمَشقُ بَني أَيّوبَ فَانتَبِهوا يَهنَئونَ بَني حَمدانَ في حَلَبِ
وَمُسلِمو الهِندِ وَالهِندوسُ في جَذَلٍ وَمُسلِمو مِصرَ وَالأَقباطُ في طَرَبِ
مَمالِكٌ ضَمَّها الإِسلامُ في رَحِمٍ وَشيجَةٍ وَحَواها الشَرقُ في نَسَبِ
مِن كُلِّ ضاحِيَةٍ تَرمي بِمُكتَحَلٍ إِلى مَكانِكَ أَو تَرمي بِمُختَضَبِ
تَقولُ لَولا الفَتى التُركِيُّ حَلَّ بِنا يَومٌ كَيَومِ يَهودٍ كانَ عَن كَثَبِ[1]

فقد تناول أحمد شوقي في قصيدته تأثير هذا الانتصار على جميع

(١) شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة- ديوان الشوقيات، ص٦٦.

الفئـات وجميـع البـلدان الإسـلامية، فالجميـع يهنـئ بعضهـم البعـض بفضل رابطـة الإسـلام الـتي تجمعهم.

مـن الشـعراء الأتـراك الذيـن ذاع اسـمهم في العـصر الحديـث كذلك ناظـم حكمـت، وقـد مثَّـل الشـاعر ناظـم حكمـت (١٩٠٢ – ١٩٦٣) الاتجـاه اليسـاري الاشـتراكي في الشـعر الـتركي فهو شـاعر ثـوري ويظهر هـذا واضحًا في كلماتـه وأشـعاره، قـال ناظـم حكمت معـبرًا عن فتـح القسـطنطينية أحد أهـم الأحـداث الـتي احتـفى ويحتفي بهـا العالم الإسـلامي:

Sekiz Yüz Elli Yedi	٨٥٧
İslam'ın bekled iği en şerefli gündür bu Rum Konstantiniyye'si oldu Türk İstanbul'u Cihana karşı koyan bir ordunun sahibi Türk›ün genç padişahı, bir gök yarılır gibi Girdi Eğrikapı'dan kır atının üstünde Fethetti İstanbul'u sekiz hafta üç günde O ne mutlu, mübarek bir kuluymuş Allah'ın! Belde-i Tayyibe'yi fetheden padişahın, Hak yerine getirdi en büyük niyazını Kıldı Ayasofya'da ikindi namazını! İşte o günden beri Türkün malı İstanbul, Başkasının olursa, yıkılmalı İstanbul![1]	هذا هو أشرف يوم انتظره الإسلام أصبحت القسطنطينية اليونانية اسطنبول التركية صاحب جيش يقاوم العالم سلطان الأتراك الشاب، مثل نصف السماء فتحت إسطنبول في ٨ أسابيع و٣ أيام طوبى لذلك العبد المبارك لله/ السلطان الذي فتح البلدة الطيبة/ الحق أحلّ علينا أكبر نعمه/ وأقام صلاة العصر في آيا صوفيا وهكذا منذ ذلك اليوم أصبحت إسطنبول من ملك الأتراك وإن كان حدث غير هذا لهدمت إسطنبول

(1) 18.08.2020 https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_g.birlesim_baslangic?P4=19987&P5=H&page1=37&page2=37

ناظم حكمت هو الذي قام بأهم التغييرات في الشعر التركي المعاصر؛ حيث أضاف إلى قصائده موضوعات جديدة لم يطرقها أحد قبله، وقد مثَّل بجدارة الاتجاه اليساري في الأشعار التركية، واستطاع الحصول على شهرة كبيرة باقية إلى الآن.

لم يكن ناظم حكمت هو الوحيد الذي تكلم عن انتقال المدينة من يد الرومان إلى يد المسلمين، فمن الشعراء العرب الذين ذكروها في قصائدهم حافظ إبراهيم، فقد ذكر المدينة وأهم المعالم بها مثل آيا صوفيا الكاتدرائية المسيحية التي انتقلت تبعيتها إلى المسلمين فكانت سبب للحرب بعد ذلك «لـمَّا خيف على الآستانة أن تمتلكها دول الحلفاء وتنزعها من يد الأتراك وذلك عقب الحرب العظمى، وكانت جيوش تلك الدول قد احتلت هذه المدينة»[1] وقد زار حافظ إبراهيم مدينة إسطنبول وأعجب بكل معالمها، فلما حان وقت السفر والعودة أبدع تلك القصيدة:

أَيا صوفِيا حانَ التَفَرُّقُ فَاذكُري ... عُهودَ كِرامٍ فيكِ صَلّوا وَسَلَّموا

إِذا عُدتِ يَومًا لِلصَليبِ وَأَهلِهِ ... وَحَلّى نَواحيكِ المَسيحُ وَمَريَمُ

وَدُقَّت نَواقيسٌ وَقامَ مُزَمِّرٌ ... مِنَ الرومِ في مِحرابِهِ يَتَرَنَّمُ

فَلا تُنكِري عَهدَ المَآذِنِ إِنَّهُ ... عَلى اللهِ مِن عَهدِ النَواقيسِ أَكرَمُ

تَبارَكتَ بَيتُ القُدسِ جَذلانُ آمِنٌ ... وَلا يَأمَنُ البَيتُ العَتيقُ المُحَرَّمُ

أَيُرضيكَ أَن تَغشى سَنابِكُ خَيلِهِم ... حِماكَ وَأَن يُمنى الحَطيمُ وَزَمزَمُ؟

وَكَيفَ يَذِلُّ المُسلِمونَ وَبَينَهُم ... كِتابُكَ يُتلى كُلَّ يَومٍ وَيُكرَمُ؟

(١) إبراهيم، حافظ: ديوان حافظ إبراهيم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧) ط٣، ٤٠٢

نَبِيُّكَ مَحزونٌ وَبَيتُكَ مُطرِقٌ حَياءً وَأَنصارُ الحَقيقَةِ نُوَّمُ

عَصَينا وَخالَفنا فَعاقَبتَ عادِلاً وَحَكَّمتَ فينا اليَومَ مَن لَيسَ يَرحَمُ[1]

فاختار لمخاطبة المدينة آيا صوفيا ليكون الرمز المعبر عنها لما يمثله هذا الرمز من قوة وإباء.

ناظم حكمت و محمود درويش

لم يقف التأثر عند حدود الموضوعات المتشابهة والتعبير عن القضايا الواحدة فقط بل تعدى ذلك ليشمل تأثر الشعراء بعضهم ببعض كذلك؛ فقد ذكر درويش ناظم حكمت في شعره بشكل مباشر في قصيدته «النزول من الكرمل»، من ديوانه، «محاولة رقم ٧»؛ قال درويش:

أحبّ البلاد التي سأحبْ

أحب النساء اللواتي أحبْ

ولكن غصنًا من السرو في الكرمل الملتهبْ

يُعادل كل خصور النساء

وكلّ العواصم

أحبُّ البحار التي سأحبُّ

أحبُّ الحقول التي سأحبُّ

ولكنَّ قطرةَ ماءٍ على ريش قُبَّرّة في حجارة حيفا

تعادل كل البحار

وتغسلني من ذنوبي التي سوف أرتكبُ

(١) إبراهيم، حافظ: ديوان حافظ إبراهيم، ص ٤٠٢ – ٤٠٣ .

وإذا أدْخَلُوني إلى الجنة الضائعة

سأطلق صرخةَ ناظم حكمت

آه ... يا وطني ...![1]

فقد حضر صدى الأدب التركي بشعره وشعرائه في الأدب العربي ولم يكن بعيدًا عنه، وظهر التأثير والتأثر بينهما، كما تقابل الشعر التركي مع الشعر العربي في القضايا التي تم التعبير عنها، فخرجا من معين واحد، واستطاعا التعبير عن القضايا المشتركة والآلام الواحدة والآمال في المستقبل المتحد.

النتائج

- استطاع الشعر التعبير عن القضايا التي شغلت الجغرافيا الإسلامية وخاصة قضايا الوحدة والتجمع والائتلاف والآلام المشتركة وأمنيات المستقبل.
- استطاع الشعر التركي أن يتماس مع الشعر العربي من خلال التعبير عن أهم القضايا التي شغلت الأمة الإسلامية في المئة عام الأخيرة.

(١) درويش، محمود: الديوان، ص ٥٨٢ .

المصادر والمراجع

- إبراهيم، حافظ: ديوان حافظ إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٧م.
- ابن جعفر، قدامة: نقد الشعر، ت: كمال مصطفى، القاهرة: مكتبة الخانجي،١٩٨٧م.
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي: كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م.
- حسام الدين، كريم زكي: أصول تراثية في اللسانيات الحديثة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ٢٠٠١م.
- حماد، حسن محمد: تداخل النصوص في الرواية العربية، سلسلة دراسات أدبية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.
- درويش، محمود: الديوان -الأعمال الأولى٢، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥م.
- سليمان، سامي: مدخل إلى دراسة النص الأدبي المعاصر، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٣م،
- شبل، عزة: علم لغة النص- النظرية والتطبيق، القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٧م.
- شوقي، أحمد: الأعمال الشعرية الكاملة، ديوان الشوقيات، القاهرة: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- عبد اللطيف، محمد حماسة: الجملة في الشعر العربي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٠م.
- عبد اللطيف، محمد حماسة: بناء الجملة العربية، القاهرة: دار غريب،

٢٠٠٣م.

- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادى: القاموس المحيط، القاهرة: المطبعة الحسينية،د.ت.

- قباني، نزار: الأعمال السياسية الكاملة، بيروت:منشورات نزار قباني، ط٥، ١٩٩٣م.

- قباني، نزار: الأعمال النثرية الكاملة، بيروت: منشورات نزار قباني، ط١، ١٩٩٣م.

- القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة الإيمان، ١٩٩٩.

- القيرواني، ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر ونقده، القاهرة: المكتبة التجارية، ط٣، ١٩٦٣م.

- الكحلوت، يوسف شحدة: مختارات من شعر انتفاضة الأقصى المباركة، غزة: المركز الدولي للنشر، ٢٠٠٤م.

- هلال، محمد غنيمي: الأدب المقارن، بيروت: دار العودة ودار الثقافة، ١٩٨١م.

المراجع الأجنبية والمترجمة:

- إفيتش، ميلكا. اتجاهات البحث اللساني، ترجمة سعيد عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٠م.

- جرمان، كلود، لوبلون، ريمون. علم الدلالة، ت: نور الهدى لوشن، بنغازي: منشورات جامعة قان يونس، ١٩٩٧م.

- كوين، جون. بناء لغة الشعر، ترجمة أحمد درويش، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية، ط١، ١٩٩٠م.

- كاراكوتش، سزاي. «يا يهودي»، موقع hrantdink.org، تاريخ الدخول ١٧ مارس ٢٠٢١.

- KARAKOÇ, Sezai. "*Ey Yahudi*", Diriliş Dergisi, C. 3, 1969.

- https://hrantdink.org/attachments/article/1124/08122017_YeniAkit.pdf

- ZARİFOĞLU, Cahit. *Korku ve Yakarış*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

- AYAR, Abdürrahim. ACAR, *Sevilay, Şehir Şiirleri Antolojisi*, Esenler Şehir Düşünce Merkezi, İlbey Matbaa, 2014.

- SEVER, Mustafa, *Türk Halk Şiiri*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013.

دراسة تقابلية للأصوات الأجنبية
بين العربية والتركية والإنجليزية والفرنسية

أ. د. عبد القادر عيساوي[1]
أسماء زحاف[2]

(١) أستاذ التعليم العالي، تخصص اللغة العربية وآدابها، فرع الصوتيات واللسانيات، خبرة ٢٥ سنة، حاصل على الدكتوراه في ٢٠١٢م. والتأهيل الجامعي في ٢٠١٤م، الأستاذية في ٢٠١٩م. كما أنه حاصل على إجازة في الاقتصاد والمالية. وشهادة في الإنجليزية. وشهادة في الإعلام الآلي.

(٢) شهادة الماجستير في اللغة الإنجليزية، تخصص اللسانيات ، باحثة دكتوراه في اللغة الإنجليزية، تخصص اللسانيات الاجتماعية التخطيط اللغوي والتعليم خبرة لأكثر من عشرين سنة في التدريس التأطير والإشراف على بحوث طلبة الليسانس والماستر. كاتبة وباحثة.

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

يتطرق هذا البحث إلى موضوع الأصوات الأجنبية في اللغات العربية والتركية والإنجليزية والفرنسية. فيُعَرِّفها ويُبَيِّنها، ويُقابِل بينها في اللغات المذكورة، ويُقَدِمها بالكتابة الإملائية العربية واللاتينية، وكذا الكتابة الصوتية العربية والدولية. كما يعمل على تجلية كل ما يتعلق بأصوات الپاء والڤاء والگاف p v g ، وتقديم الأرجح في كل ذلك، ويسعى البحث إلى المحافظة على سلامة ترميز ونطق الأصوات. وقد اتُّبِع الوصف والتحليل، وتَمَّ التفصيل والتقرير. فما هي الأصوات الأجنبية؟ وماذا عن نطقها وترميزها؟ وفيم تبدو الاختلافات فيها؟ وما الراجح في مختلف المسائل؟

تُعْرَف الأصوات الأجنبية بأنها دخيلة وغير أصيلة. ونجد منها: الحاء (/ح/ /ħ/)، والخاء (/خ/ /h̲/)، والضاد (/ض/ /ḍ/)، والظاء (/ظ/ /ẓ/)، والعين (/ع/ /ʿ/) بالنسبة للغات التركية والإنجليزية والفرنسية. كما أنه يُعَدّ من الأصوات الأجنبية: الپاء (/پ/ /p/)، والڤاء (/ ڤ/ / v/)، والگاف (/ گ/ / g/) بالنسبة للغة العربية. ويُلاحَظ أن صوت الگاف أكثر تداولا من الصوتين الآخرين، خصوصا في العاميات العربية. وتُنطق خطأً ثلاثة حروف عربية گافًا هي (ج، ق، كـ). ويُرمَز للگاف في العربية بتسعة حروف هي: [(ج، چ)، (غ، غ̃)، (ڤ)، (ق)، (كـ، گ، ڭ)]. ورجَّحنا مقابلة صوت [g] بالغين صوتًا /غ/ وحرفًا (غ)، عند ترجمة الكلمات الأعجمية. وتَبَعًا لاختلاف الحالات يتغير نطق الحرف (g) في الإنجليزية والفرنسية لصالح أصوات أخرى. ومما نوصي به التزام الفصاحة، وتفادي اللحن، وتجنب اللَّثْغَة، والاحتياط من الكلمات الأجنبية.

الكلمات المفتاحية: صوت أجنبي، لغة، لهجة، كتابة، حرف، ترجمة.

مقدمة:

مع مرور الزمن عرفت العديد من لغات ولهجات العالم، بما فيها العربية والتركية والإنجليزية والفرنسية، تأثرات كثيرة، لاسيما في الحروف والأصوات، لأسباب عديدة، منها الاحتكاك والتمازج، والاحتلال والغزو، والاضطراب والتخلف. وقد شاع استعمال أصوات أجنبية بشكل لافت، من قبَل بعض أبناء الأمة والأجانب، سواء أثناء حديثهم باللغة أو العاميات، نتيجة سوء نطق، أو بسبب إدخال كلمات أجنبية. وتُعَدّ هذه الأصوات أجنبيةً لأنها دخيلة وغير أصيلة في لغة الأمة، ولأن كل لغة تتميز بأصواتها المحدودة وحروفها المضبوطة. ونذكر من هذه الأصوات الأجنبية /ح، خ، ض، ظ، ع/ بالنسبة للغات التركية والإنجليزية والفرنسية، والأصوات الأعجمية (الپاء والڤاء والگاف) بالنسبة للغة العربية.

ويُلاحَظ أن صوت الگاف الأعجمي منتشر في الكلام العربي، أكثر من صَوتَيْ الپاء والڤاء. وهو يبدو في الصوت الأول من الكلمة العامية المصرية القاهرية (/گواب/ جواب)، والكلمة اللهجية اليمنية الحضرمية (/گـوَّة/ قوة).

ومادام الأمر كذلك سنقوم بإماطة اللثام عن كل ما يتصل به. كما نُفَصِّل الحديث بخصوص الحرف اللاتيني (g)، والذي يُعَد ترميزا لصوت الگاف في اللغات التركية والإنجليزية والفرنسية، كما يتجلى في الصوت الأول من الكلمة التركية (gafil /گفِلْ/ غافل)، والكلمة الإنجليزية (gap / گَپْ/ فراغ)، والكلمة الفرنسية (glace /گْلَصْ/ جَليد).

وسنتناول مفهوم الأصوات الأجنبية، ونقوم بتعدادها في اللغات الأربع (العربية والتركية والإنجليزية والفرنسية). ونُبَيِّن التغيرات المختلفة التي تَرِد على نُطق وترميز الأصوات الأجنبية لهذه اللغات، خصوصا صوت الگاف، سواء عند الكلام باللغة أو العاميات، ومن طرف أبناء الأمة أو الأجانب. وفي مختلف

المباحث نقدِّم العديد من الأمثلة والتقريرات والترجيحات والترجمات. ونختم البحث بنتائج وتوصيات واقتراحات.

مفهوم الكتابة:

يُقصَد بالكتابة ترجمة الكلام المسموع برسوم وأشكال. أو بتعبير آخر هي تصوير ألفاظ لغة بحروف هجائية.(١) ويُطلَق على الكتابة أيضا تسميَتْيَ الرسم والخط.(٢) وتتنوع الكتابات على مستوى العالم باختلاف الميادين وتباين الحالات. ومهما يكن يمكن تصنيف الكتابات إلى ستة (٦) أصناف هي: الكتابة الإملائية، والكتابة العثمانية، والكتابة العروضية، والكتابة الصوتية، والكتابة البريلية أو القافة، والكتابة المورسية. وتُعَد الكتابة الإملائية الأعرَق(٣) والأكثر استعمالا.

يوجد عدد محدود للحروف التي تُكتب بها كل لغة من اللغات في العالم، فيبلغ ٢٨ في العربية، و٢٩ في التركية، و٢٦ في كل من الإنجليزية والفرنسية. وترمز الحروف للأصوات المتداولة في اللغات. وتتميز اللغة العربية بالتوافق بين النطق والكتابة، وبأن لها حروفها الخاصة، والتي تُكتب بها أصوات عدة لغات.(٤) بينما تستخدم كل من التركية والإنجليزية والفرنسية الحروف

(١) يُنظر: إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (عربي - إنكليزي – فرنسي)، ط ١. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧، ص ١٩٣.

(٢) يُنظر: شايان عبد اللطيف أبو زنادة، تقديم رشدي أحمد طعيمة، الخط العربي في التعليم العام: واقعه – تقويمه - تطويره، ط ١، د. م، د. د، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م، تقديم الكتاب، ص ١٢.

(٣) يُنظر: إميل يعقوب، الخط العربي: نشأته، تطوره، مشكلاته، دعوات إصلاحه، د. ط، طرابلس (لبنان)، جروس برس، د. ت ، ص ٧٧. نقلا عن: أنيس فريحة، الخط العربي، نشأته ومشكلته، ص ١٠٢-١٠٤.

(٤) يُنظر: عبد المجيد الطيب عمر، منزلة اللغة العربية بين اللغات المعاصرة – دراسة تقابلية، ط ٢، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، ١٤٣٧ هـ، ص ١٧١.
عبد القادر عيساوي، الوجيز في اللغة العربية وعلومها، ط ١، سيدي بلعباس (الجزائر)، مكتبة الرشاد، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٠ م، ص ٣٦ و٥٠.
عبد القادر عيساوي، مناقب اللغة العربية، غير منشور، كلية الآداب واللغات والفنون، سيدي بلعباس (الجزائر)، ١٤٤٢ هـ/٢٠٢١ م، ص٦.

اللاتينية[1] لكتابة أصواتها.

الأصوات الأجنبية:

يُقصَد بالأصوات الأجنبية، لأي عِرْق أو أمة، كل الأصوات غير المتداولة في لغة هذا العرق أو هذه الأمة، فهي أصوات دخيلة وغير أصيلة. حيث إنها أصوات تُتَداول في لغات أخرى، أو حتى تُنطق في بعض العاميات، دون اللغة الأصلية المتداولة للعرق أو الأمة. ويتعلق الأمر باللغة الحالية، وليس اللغة القديمة.

ومبدئيًا يعود حدوث الأصوات الأجنبية إلى سببين: أحدهما عند نطق أهل اللغة لكلمات أجنبية متأثرين بنطقها الأجنبي. والسبب الثاني عند تكلم الأجانب بهذه اللغة يقعون في لَحْنِ الأصوات وسوءِ نطقها، لعدم وجودها في لغتهم. وتوجد أصوات أجنبية كثيرة في هذا المضمار، نظرا لاختلاف الألسن وتعدد اللهجات المتداولة في العالم.

عوامل حدوث الأصوات الأجنبية:

في الفترة الحديثة كثُرت الأصوات الأجنبية عند أمم العالم بعامة، وعند الأمم النامية بخاصة، بما فيها الشعوب العربية والإسلامية، ومَرَدُّ ذلك عوامل كثيرة، منها: الاحتلال، الاستشراق، الاستعراب، الاستغراب، التغريب،[2] الغزو، الترجمة، الاختلافات والصراعات اللغوية واللهجية داخل البلد، التعليم باللغات الأجنبية أو باللهجات المحلية، التساهل في استعمال الكلمات

(١) عبد القادر عيساوي، اللغات في العالم، غير منشور، كلية الآداب واللغات والفنون، سيدي بلعباس (الجزائر)، ١٤٤٢ هـ/٢٠٢١ م، ص ٧.

(٢) الاستعراب: اهتمام الأعاجم بآداب العرب ولغتهم وعلومهم وتاريخهم وثقافتهم وحضارتهم ونحوها. الاستشراق: اهتمام الغرب ببلدان الشرق وحياته وآدابه ولغاته وعلومه وتاريخه وثقافاته وحضاراته ونحوها. الاستغراب أو الاستغرابية: نزعة تميل إلى تفضيل الغرب، وعدِّه منبع الحضارة. التغريب أو التغريبية: محاولة فرض أنماط الحياة الغربية على المجتمعات الشرقية.
www.almaany.com

الأجنبية، التأخر في إيجاد المقابل للمصطلحات الأجنبية، استبدال الأبجدية لكتابة اللغة مثل اللَّتْنَنَة، شيوع كلمات أجنبية عالمية.

الأصوات الأجنبية غير التركية:

تُعَد الأصوات الأجنبية غير التركية سائر الأصوات غير المتداولة في اللغة التركية، الحالية وليس القديمة، بالنسبة للأتراك. وفي هذا الصدد نذكر أصواتا جاري تداولها في اللغة العربية الفصحى، بينما هي لا تُتداول في اللغة التركية. وهذه الأصوات نوردها بأسمائها، وكتابتها الإملائية العربية واللاتينية، وكتابتها الصوتية العربية والدولية. ويكون كل ذلك وِفْق الآتي:

- الثاء: [(ث) : (t) ، /ث/ : /θ/].
- الحاء: [(ح) : (h) : /ح/ : /ħ/].
- الخاء: [(خ) : (h) ، /خ/ : /h̲/].
- الذال: [(ذ) : (d) ، /ذ/ : /ð/].
- الصاد: [(ص) : (s) ، /ص/ : /ṣ/].
- الضاد: [(ض) : (d) ، /ض/ : /ḍ/].
- الطاء: [(ط) : (t) ، /ط/ : /ṭ/].
- الظاء: [(ظ) : (d, dh) ، /ظ/ : /ẓ/].
- العين: [(ع) : (a, o, i) ، /ع/ : /ʿ/].
- الغين: [(غ) : (g)، /غ/ : /ġ/].
- القاف: [(ق) : (k) ، /ق/ : /q/].

الأصوات الأجنبية غير الإنجليزية:

تتجلى الأصوات الأجنبية غير الإنجليزية في جميع الأصوات غير المنطوقة في اللغة الإنجليزية، الحالية وليس القديمة أو الوسطى. وهنا نورد أصواتا متداولة في اللغة العربية الفصحى، في حين أنها غير متداولة في اللغة الإنجليزية، وهذه الأصوات هي كالآتي:

- الحاء: [(ح) : (h) : /ح/ : /ħ/].
- الخاء: [(خ) : (kh) ، /خ/ : /x̲/].
- الصاد: [(ص) : (s) ، /ص/ : /ṣ/].
- الضاد: [(ض) : (dh) ، /ض/ : /ḍ/].
- الطاء: [(ط) : (t) ، /ط/ : /ṭ/].
- الظاء: [(ظ) : (z, dh) ، /ظ/ : /ẓ/].
- العين: [(ع) : (a, o, i) ، /ع/ : /ʿ/].
- الغين: [(غ) : (gh, g)، /غ/ : /ġ/].
- القاف: [(ق) : (q, k, c) ، /ق/ : /q/].

الأصوات الأجنبية غير الفرنسية:

يندرج في قائمة الأصوات الأجنبية غير الفرنسية كل صوت غير موجود في اللغة الفرنسية المعاصرة، وليس القديمة أو الوسطى. ومن هذه الأصوات نذكر مجموعة من أصوات اللغة العربية الفصحى، والتي ليست من صميم اللغة الفرنسية، وهي على النحو الآتي:

- الثاء: [(ث) : (th) ، /ث/ : /θ/].
- الحاء: [(ح) : (h) : /ح/ : /ħ/].
- الخاء: [(خ) : (kh) ، /خ/ : /h̲/].
- الذال: [(ذ) : (d) ، /ذ/ : /ð/].
- الراء: [(ر) : (r) ، /ر/ : /r/].
- الصاد: [(ص) : (ç, s) ، /ص/ : /ṣ/].
- الضاد: [(ض) : (dh) ، /ض/ : /ḍ/].
- الظاء: [(ظ) : (z, dh) ، /ظ/ : /ẓ/].
- العين: [(ع) : (a, o, i) ، /ع/ : /ʿ/].
- القاف: [(ق) : (q, k, c) ، /ق/ : /q/].

الأصوات الأجنبية غير العربية:

يُراد بالأصوات الأجنبية غير العربية تلك الأصوات غير العربية وغير الفصيحة، أي التي لا تُتداول حاليا في اللغة العربية الفصحى بالنسبة للأمة العربية. وتُعْرَف أيضا بتسمية الأصوات الأعجمية. وتحدث هذه الأصوات الأجنبية عند بعض الناطقين بالعربية، سواء من العرب أو المستعربين، حين كلامهم باللغة أو العاميات العربية. وسواء كانت تلك الأصوات من أصل أعجميّ أم بِلَحْنٍ عاميّ. ومن هذا القبيل نذكر ثلاثة أصوات تُستعمل في اللغات التركية والإنجليزية والفرنسية، وكذا في بعض الدارِجات العربية، ولا توجد في اللغة العربية الفصحى. وهذه الأصوات هي في الكتابة العربية وفق الترتيب الآتي:

- پـــاء (pah): [(ب، پ) : (p) ، /پ/ : /p/] (پَ، پـــي، پِ) : (pa, pi:, pi).
- ڤـاء (vah): [(ف، ڤ) : (v) ، /ڤ/ : /v/] (ڤَ، ڤِـي، ڤِ) : (va, vi:, vi).
- گاف (gaf): [(غ، ج) : (g) ، /گ/ : /g/] (گَ، ذْجِ، جِ) : (ga, dji, ji).

وتوجـد الپـاء والڤـاء والـگاف في لغـات عديـدة، منهـا اللغـات التي تُكتـب بالحروف اللاتينيـة، كالتركية والإنجليزيـة والفرنسـية، أصواتًا [/p/، /v/، /g/]، وحروفًـا (p، v، g). كمـا توجـد في بعـض اللغـات الـتي تُكتـب بالحـروف العربيـة، كالفارسـية والأردية والكرديـة والأفغانيـة، أصواتًا [/پ/، /ڤ/، /گ/]، وحروفًـا (پ، ڤ، گ). وهـذه الثلاثة ليسـت مـن أصوات اللغة العربيـة الفصـحى ولا من حروفهـا، المحـدودة بثمانية وعشرين. بـل تُعَد من حـروف الكتابـة العربيـة، والـتي يمكن أن تتسـع لكل صـوت لغوي.

وعنـد تتبعنا لهذه الأصـوات الأعجميـة، لَفَت انتباهنـا أن صوت الپاء يُنطـق في أحيـان كثيرة باءً (/ب/ /b/)، وفي الكتابـة الإملائية يُرمَز له بالحرف (ب). ويُنطـق في أحيـان قليلة پاءً (/پ/ /p/)، ويُكتـب إملائيا بالرمز (پ).

وكذلـك اسـترعى انتباهنـا أن صـوت الڤاء يُنطـق في أغلب المـرات فاءً (/ف/ : /f/)، وفي الكتابـة الإملائيـة يُرمَـز له بالحـرف (ف). ويُنطق في بعض المـرات ڤـاءً (/ڤ/ : /v/)، ويُكتَـب إملائيًـا بالرمز (ڤ).

ولاحظنـا أن صـوت الـگاف تتعدد تسـمياته، وتكثر رمـوزه، وتختلف الحـروف الـتي يُنطق بها مـن طرف العـرب والمسـتعربين. ويُعَـدّ أيضا صوت الـگاف أكـثر شـيوعا ضمـن الـكلام العـربي، لغـةً أو عاميـةً، مـن الصوتـين السـابقين (الپـاء والڤـاء). ويطرح عدة إشـكالات نَـوَدّ معالجتهـا في المباحث

القادمة.

بيان صوت الكاف وتسمياته:

يُعرف صوت الكاف في الكتابة الصوتية العربية بهذا الرمز /گ/، وفي الكتابة الصوتية الدولية بالرمز اللاتيني /g/. وهما يماثلان الرمزين الإملائيين (گ) و(g). ويتشابه الگاف والكاف نطقًا وكتابةً (/گ كـ/). وليس هناك فرق بينهما إلا في موضعين اثنين: الأول في النطق حيث إن الگاف مجهورة والكاف مهموسة، والثاني عند الكتابة، إذْ تزيد الگاف (گ) عن الكاف (كـ) بخط شاقولي فوقها.

ويظهر صوت الگاف في الصوت الأول من الكلمة التركية (Göç /go:ʃt/ :/گُوتْشْ/ هِجرة)، والكلمة الفرنسية (gare /gaġ/ : /گغْ/ محطة)، واللفظة الإنجليزية (give /gɪv/ : /گِفْ/ يُعْطي). وكذلك يتجلى في الصوت الأول من الكلمة العامية المصرية القاهرية (جمال /گمال/ : /gama:l/). لذلك يُعْرَف بمصطلح الجيم القاهرية. وأيضا يبدو في الصوت الأول من الكلمة الدارجة اليمنية الحضرمية[1] (قات /گات/ : /ga:t/)[2]. وهو ما يُمْكِن أن نُطلِق عليه تسمية القاف الحضرمية.

وأُطْلِق على صوت الگاف العديد من التسميات والصفات، وصلت إلى ثلاثة عشر (١٣)، في نظرنا، هي: الجيم القاهرية، القاف الحضرمية، الجيم القصية، الأصل في نطق الجيم، الگِيم، الگاف، (الكاف غير الصريحة، الكاف الأعجمية، الكاف الفارسية، الكاف المعقودة، الكاف المعلمة، الجيم غير

(١) حَضَرْمِيّة: نسبة إلى حَضَرْمَوْت باليمن.

(٢) «القات» نبات معروف يُزْرَع ويُستهلَك بكثرة في اليمن. ويُقال بأن قليله مُنَشِّط وكثيره مُخَدِّر.
محمد رواس قلعة جي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء: عربي – إنكليزي، مع كشاف إنكليزي – عربي بالمصطلحات الواردة في المعجم، ط ٢، بيروت، دار النفائس، ١٤٠٨ ه / ١٩٨٨ م، مصطلح «قات».

المعطشة)[1]، القاف المثلثة.

حالات نُطق الكَاف :

تُنطَـق كافًـا ثلاثة حـروف عربية هي الجيـم والقاف والـكاف، في بعض اللهجـات العربيـة، وكـذا أحيانا أثنـاء حديث بعـض العرب أو المسـتعربين باللغـة العربيـة. وهـذا تَلَفُّظ خاطئ ونطـق سيء وانحراف لغـوي، وهو ليس مـن الفصحى في شيء.

١. نطق حرف الجيم بصوت الكاف [(ج : dj) ← (/گ/ : /g/)]

يُنطَـق حـرف الجيـم الفصيحـة (ج) بصوت الـكاف /گ/ بـدل صوت الجيـم /ج/ في حـواضر مصر خصوصًا القاهـرة، وكذا في بعـض الجهات بعُمان واليمـن، لاسـيما «القبائل ذات الأصـول المذحجيـة والحميرية»[2].

وننوِّه إلى أن الكثير من المصريين، وكذا بعض اليمنيين والعُمانيين، عندما ينطقون كلمة معرَّبة، عن كلمة أعجمية فيها صوت الگاف، ورغم كتابتها بحرف الجيم، يلفظونها بصوت الكاف (/گ/ : /g/)، وليس بصوت الجيم (/ج/ : /ʒ/). فهذه الكلمات بالإنجليزية (English, Manga, Luxembourg)، ينطقونها بصوت الگاف هكذا /إنگليزية، منگا، لكسمبورگ/، ويكتبونها عربيًا بحرف الجيم الفصيحة هكذا (إنجليزية، مَنْجا، لكسمبورج).

٢. نطق حرف الكاف بصوت الگاف [(كـ : k) ← (/گ/ : /g/)]

قليـلا مـا يُنطَق حـرف الـكاف (كـ) بصـوت الـگاف /گ/. وقـد أورد كمـال بـشر[3] عـن بعـض علمـاء اللغـة القـدامى الأقـوال الآتية:

(١) ويكيبيديا www. wikipedia ، بتاريخ: ٢٠١٧/٤/٨ في الساعة ٢٣:٥٠.
(٢) يُنظر: كمال بشر، علم الأصوات، ط. ١، القاهرة، دار غريب، ٢٠٠٠، ص ٣٢٤.
(٣) كمال بشر: لساني مصري معاصر، له إسهامات بارزة في اللغة العربية بعامة، والصوتيات واللسانيات بخاصة. من مؤلفاته: «علم الأصوات»، و«فن الكلام».

- قال سيبويه: «من الحروف غير المستحسنة الكاف التي بين الجيم والكاف»[١].

- قال الشنتمري «هما جميعا (أي الكاف والجيم [الگاف] شيء واحد». يقصد من الناحية النطقية.[٢]

- قال صاحب (ارتشاف الضرب): وفروع تستقبح وهي كاف كجيم، فرع عن الكاف الخالصة وهي لغة في اليمن، كثيرة في أهل بغداد، يقولون في كمل جمل».[٣]

فيبدو أن هذا النطق قد عُرف في لهجات عربية، وهو نطق لهجي مستقبَح غير مستحسَن وغير فصيح. وقد وقع ذلك الخلط النطقي بسبب تقارب صوْتَيْ الكاف /ك/ والگاف /گ/.

٣. نطق حرف القاف بصوت الگاف [(ق : q) ← (/گ/ : /g/)]

لاحظنا نُطْق حرف القاف بصوت الگاف، في عدة عاميات عربية لاسيما في البوادي. والذي لَفَت انتباهنا كثيرا حدوث مثل هذا النطق عند الكلام باللغة العربية، من قِبَل سكان بعض المناطق باليمن وعُمان. فمن المؤسف جدا أن هناك من اليمنيين، وبالخصوص في حَضْرَمَوْت، مَن ينطقون القاف گافًا، ليس فقط عند كلامهم بالعامية، بل حتى عند تحدثهم باللغة العربية وقراءة آيات القرآن، والأحاديث النبوية، والآداب الفصيحة. ولا ريب في أن هذا النطق يُعَدّ لحنًا واضحًا وخطأً بيِّنًا.

ترميز صوت الگاف:

قادنا بحثنا إلى أن نقف على تسعة (٩) حروف عربية لترميز صوت

(١) كمال بشر، م س، ص ٣١٥. نقلا عن: سيبويه، الكتاب، ج٢، ص٤٠٤.
(٢) كمال بشر، م س، ص ٣١٥.
(٣) نفسه.

الـكاف في الكتابـة العربيـة، وهي وفـق الترتيـب الألفبائي الآتي:

- الجيمان: الجيم الفصيحة (ج)، والجيم المثلة أو التَّشا (چ).
- الغينان: الغين الفصيحة (غ)، والغين المثلة (ڠ).
- القافان: القاف الفصيحة (ق)، والقاف المثلثة (ڤ).
- الكافات الثلاث: الكاف الفصيحة (كـ)، والكاف التي فوقها خط أو الگاف (گ)، والكاف المثلثة أو النَّگاء (ڴ).

وترجـع هـذه الرمـوز في الأصـل إلى أربعـة (٤) حـروف مسـتعملة في اللغـة العربيـة هي (ج، غ، ق، كـ). أما الرموز الأخـرى فنتجت بعد إضافات بسـيطة إلى هذه الحـروف.(١)

الجيم الفصيحة

[(/ گ / : /g/) ← (ج : g, j, dj,c) : (/ج/ : /ʒ/)]

مما يقابَل به صوت الكاف (/گ/ : /g/) نجد رمز الجيم (ج). وهذا النطق مما يتميز به المصريون خصوصا، لأنَّهُمْ ينطقون الجيم الفصيحة گافاً [(ج) ← /گ/]. لذلك يُلاحَظ عند تعريبهم للكلمات الأعجمية، التي تتضمن صوت الكاف /g/، يستعملون الجيم (ج). فمثلا كلمة (كيلو غرام : Kilogramme) يكتبونها هكذا (كيلو جرام) بالجيم، وينطقونها هكذا /كيلو گرام/ بالگاف.

وللإشـارة فـإن رمـز صـوت الجيـم /ج/ في الكتابـة الصوتيـة الدوليـة هـو هكـذا /ʒ/. وفي اللغـة التركيـة يُقابَـل بواحد مـن هذين الحرفـين [(c)، (j)]. بينمـا يُقابَـل، تَبَعًـا لحـالات مختلفـة، بأحـد هـذه الرموز الثلاثـة [(g)، (dj)، (j)] في اللغـة الإنجليزيـة، وبأحـد هذيـن الرمزيـن [(g)، (j)] في اللغـة

(١) عيساوي عبد القادر، الأصوات العربية، غير منشور، كلية الآداب واللغات والفنون، سيدي بلعباس (الجزائر)، ١٤٤٠ هـ/٢٠١٩ م، ص ٥٠ وما بعدها.

الفرنسية.

ومما يُلاحظ، في هذا المضمار، أن فقط بعض الكلمات الأعجمية، التي فيها صوت الكاف، تَمّ تعريبها بحرف الجيم (ج)، مثل الكلمات الفرنسية المعرَّبة الآتية: (إِنْجِلِيزِيَّة : anglais)، (إِنْجِلْتِرَا : Angleterre)، (سِيجَارَة : cigarette). وقد اشتهر بين العرب تداول حرف الجيم في مثل هذه الأمثلة.

التشا [(/ گ /: /g/) ← (چ : ch, tch,) : (/تْشْ/ /ʧ/)]

قُوبِل كذلك صوت الكاف بكتابته بهذا الرمز (چ)، وهو جيم مثلثة، أي مثل رمز الجيم إلا أنه تحته ثلاث نقاط بدل نقطة واحدة. ويُنطق /تْشَ/، ويمكن تسميته (تَشَا). ففي (المنجد في اللغة والأعلام) تَمَّت كتابة مدينة (أغادير : Agadir) هكذا (أچادير)[1] بالتشا (چ)، وليس بالكاف (گ).

ونجد أن صوت التشا (چ) يقابل الرمز اللاتيني المركب (ch)، المتداول في الإنجليزية، كما يبدو في الكلمات التالية: [(chair : كرسي)، (chalange : التحدي)، (chance : حظ)، (change : تغيير)، (child : وَلَد)، (China : الصين).

وكذلك يَرِد نادرًا ذات الصوت في الفرنسية، ويُكتب برمز ثلاثي هكذا (tch). فمثلا اسم بلاد (تشاد) يُكتب بالإنجليزية (Chad)، وبالفرنسية (Tchad)، ويُنطق بنفس النطق في اللغتين هكذا (تْشاد). وأيضا الكلمة الفرنسية (tchèque) تُنطق هكذا /تْشَكْ/، وتُتَرجَم إلى العربية هكذا (تشيكيّ). ويُستخدَم صوت التشا في التركية، ويُرمَز له بهذا الرمز (ç)، مثل: (Arapça / أَرَبْتْشا/ عربية). ويوجد التشا في اللغة الأردية، ويُرمَز له بالجيم المثلثة (چ).

ويُعَدّ رمز التشا (چ) نادرًا في مقابلة الحرف اللاتيني (g)، وغير متداول في اللغة العربية، وبالتالي نرى استبعاده في هذه المسألة.

(١) دار المشرق، المنجد في الأعلام، ط ١٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨، الملحق، ص ٣.

الغين الفصيحة [(/ گ / : /g/) ← (غ :g, gh) : (/غ/ : /ġ/)]

جرت العادة على مقابلة الحرف اللاتيني (g) بالحرف العربي الغين (غ)، عند تعريب الكلمات الأعجمية التي تتضمن صوت الگاف. وهنا نورد كلمات إنجليزية مع ترجماتها العربية كما يلي:

- (برتغال Portugal)، (سنغال Senegal)، (غابون Gabon)، (غامبيا Gambia)، (غواتيمالا Guatema-la).
- (غاغارين Gagarin)[1]، (غاندي Gandhi)[2].
- (غرينتش Greenwich)، (غوغل Google)، (كيلوغرام Kilogramme).

ومن الذين يستعملون هذا الرمز وجدنا إبراهيم بن مراد.[3] حيث إنه يقابل كلمة (English) بكلمة «إنغليزية»، أي بالغين بدل الجيم، خلافًا لما هو شائع.[4]

كما لَفَتَ انتباهنا أن الأعاجم عند تَعْجِيمهم لكلمات عربية تتضمن صوت الغين /غ/، يقابلونه بالحرف اللاتيني (g). وفي هذا الصدد نورد الأمثلة الآتية:

- (غزة Gaza)، (غور Ghor)، (مغرب Maghreb) ، (غرداية

(١) يوري غاغارين (١٩٣٤-١٩٦٨) Yuri Gagarin: رائد فضاء روسي.
nasainarabic.net بتاريخ: ٢٠٢١/٠١/٢٣ في الساعة ٢١:٤٠.
(٢) مهاتما غاندي (١٨٦٩-١٩٤٨) Mahatma Gandhi: سياسي بارز وزعيم روحي هندي.
ar.wikipedia.org بتاريخ: ٢٠٢١/٠١/٢٣ في الساعة ٢٢:٠٠.
(٣) إبراهيم بن مراد: أستاذ بكلية الآداب بجامعة تونس الأولى.
(٤) يُنظر: إبراهيم بن مراد، المعجم العلمي العربي المختص حتى منتصف القرن الحادي عشر الهجري، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧.

Ghardaia)[1].

- (غزال gazelle)، (الغزالي Ghazali).[2]

وللعلم فإن الحرف (h) لا يُنطَق في مواضع عديدة في لغاتٍ كثيرة، منها الفرنسية والإنجليزية التي اقتبسنا منها هذه الأمثلة. وعليه فإن صوت الغين /غ/ يقابله الأعاجم بالحرف المفرد (g) أو بالحرف المركب (gh).

وبخلاف الرموز الثمانية الأخرى، المُوَضَّحة في هذا البحث، فإن الناظر في أغلب الكلمات الأعجمية المعرَّبة، التي تتضمن صوت الكاف /ك : g/، يُدْرِك أن رمز الغين (غ)، في مقابل الرمز اللاتيني (g)، هو الذي يتداوله العرب بكثرة، وقد اشتهر عندهم وتعارفوا عليه وألِفوه، ودوَّنوه في كثير من كتاباتهم ومعاجمهم.

وما أوردناه من كلمات معرَّبة، وكذا مثيلاتها، المكتوبة بحرف الغين، تارةً تُنطَق بصوت الغين، وهذا نراه سليمًا وصوابًا ونوصي بالدوام عليه، وتارةً أخرى تُنطق بصوت الكاف، وهذا نراه خطأً ولحنًا ونوصي بهجره، لأنه صوت أعجمي وغير فصيح. وهذا حتى نحترم خصائص اللغة العربية في الحروف والأصوات، ومنها «التوافق بين الكتابة والنطق».

لكل هذا رأينا أنه من الأنسَب والمُرَجّح اعتماد الغين، صوتًا /غ/ وحرفا (غ)، في اللغة العربية كمقابل للحرف اللاتيني (g)، عند ترجمة كلمات من لغات أجنبية تحتوي على هذا الصوت /g/.

وللإشارة فإن الرمز المتعارف عليه لصوت الغين، في الكتابة

(١) غرداية (Ghardaia) أو (Ghardaïa): ولاية سياحية في وسط صحراء الجزائر.
(٢) يُنظر: Larousse, Petit Larousse, sans éd., Maison Larousse, Paris, 2008, lettre G.

الصوتيـة الدوليـة، هـو هكـذا /ġ/، أي الحرف اللاتيـني (g) فوقـه نقطة. وهو رمـز يُتـداول في اللغـة التركيـة، بـل يُعـد حرفـا مـن حروفهـا، ويُسـتعمل في التركيـة كمَـدٍّ، أي حـرف صائـت طويـل، وبالتـالي لا تبـدأ بـه أيّ كلمـة.

الغين المثلَّثة [(/ گ / : /g/) ← (غ : g)]

لا تَرِد كتابة الغين المثلَّثة (غ) إلا نادرًا جدا في المصادر والمراجع، حيث لم نعثر عليها، في كل ما اطلعنا عليه، باستثناء الموضعين التاليين:

- **الحاسوب**[1]: ولم يَرِد ذِكْر كيفية نطق هذا الرمز في الموضع المشار إليه من الحاسوب، كما كان الحال مع العديد من الرموز.
- **المنجد في اللغة**: وَرَدَ فيه أن الرمز العربي (غ) يقابل الرمز اللاتيني (g). وذُكر في نفس الموضع من المنجد بأن الرموز (پ ، ڤ ، غ) تقابل الرموز اللاتينية (p ، v ، g)، وبأنها «حروف عربية متفق عليها عِوَض الحروف اللاتينية غير الموجودة بالعربية».[2]

وربما تكون عِلّة الذين وضعوا رمز الغين المثلثة (غ)، في مقابل الرمز اللاتيني (g)، أن صوتَيْ الغين /غ/ والگاف /گ/ متقاربان في المخرج، وأن الأعاجم عَجَّموا كلمات عربية تتضمن صوت الغين بالحرف اللاتيني (g). وبالتالي قابلوا هذا بوضع رمز مشابه لرمز الغين، فكان رمز الغين المثلثة.

ومن بحثنا هذا يبدو أن رمز الغين المثلثة (غ) نادر الاستعمال، ولم يحظ بإجماع كرمز عربي يقابل الرمز اللاتيني (g)، ولا يندرج ضمن ألفبائية اللغة العربية. وبناءً عليه نقول بالتخلي عنه، وعدم اعتماده في هذا المضمار.

القاف الفصيحة [(/گ/ : /g/) ← (ق : g) : (/ق/ : /q/)]

(١) يُنظر: مايكروسفت، أوفيس ٢٠٠٧ – وُورد – النافذة الرئيسية: إدراج – النافذة الفرعية: رموز.
(٢) يُنظر: دار المشرق، المنجد في اللغة، ط ٣٠، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨، مادة « حرف »، ص ١٢٧.

أحيانا لاحظنا أن أكثر الجزائريين يستعملون رمز القاف الفصيحة (ق)، وينطقونه گافًا /گ/، في مقابل الحرف اللاتيني (g). فمثلا هذه التسميات (قَالْمَة: Guelma، وَرْقْلة :Ouargla، تُقُّرْت: Touggourt)[1] يكتبونها هكذا بالقاف، بينما ينطقونها بالگاف هكذا [/گَالْـمَة/ : /ga:lma/، /وَرْگْلة/ : /wargla/، /تُگُّرْت/ : /togort/].

وقد كانت هذه التسميات تُلفظ كذلك أثناء فترة الاحتلال الفرنسي، ودُوِّن ذلك النطق باللغة الفرنسية. ثم بعد الاستقلال نُقلت تلك التسميات بنطقها الفرنسي وكُتبت بالحروف العربية، فحدث ما حدث.

وتَقِلُّ جِدًّا مقابلة الرمز اللاتيني (g) بالحرف العربي القاف (ق). وكذلك تقرَّر بأن رمز (ق) له صوته الخاص به، وهو (القاف الفصيحة: /ق/)، وليس (الگاف: /گ/). وبالتالي لا يستقيم أن نرمز برمز واحد هو القاف (ق) لصوتين مختلفين هما [القاف: /ق/، والگاف: /گ/]. وعليه لا يُؤخَذ بهذا الرمز في هذا الصدد.

القاف المثلثة [(/گ/ : /g/) ← (ڤ : g)]

تُلاحَظ أحيانا في الجزائر كتابة صوت الگاف (/گ/ : /g/) بالقاف المثلثة (**ڤ**).[2] فمثلا مدينة سيق[3] تُكتب في كثير من اللافتات والصُّحف بالقاف المثلثة هكذا (**سيڤ** : Sig)، وتُنطق بالگاف هكذا (/سيگ - si:g/). ونظن بأن الجزائريين، في هذا المضمار، أخذوا بوجهة نظر عالِمهم اللساني عبد الرحمن الحاج صالح الذي قدَّم، في بحوثه، رمزَ القاف المثلثة (**ڤ**) في

(١) هذه تسميات مدن معروفة في الجزائر. فتُعَد (قالمة) ولاية بشرق الجزائر، و(ورقلة) و(تُقُّرْت) ولايتان بجنوبها الشرقي.
(٢) يُستعمل هذا أيضا في تونس.
(٣) سيق: مدينة بالغرب الجزائري، وقريبة من وهران.

مقابل الرمز اللاتيني (g).[1] وربما نحى هذا المنحى عندما لاحظ بأن صوت الكاف (/گ/ : /g/)، في كلام أغلب الجزائريين، نتج عن انحراف في نطق القاف (/ق/ : /q/). فمثلا ينطقون (/گال/، /طريگ/، /گَلْب/) بدل (/قال/، /طريق/، /قَلْب/). فقابَلَه الحاج صالح برمز يشبهه، ولا يختلف عنه إلا في نقطة عُلْوية زائدة.

وننوه إلى أن نطق صوت الكاف (/گ/ : /g/) بدل صوت القاف (/ق/ : /q/)، هو المتداول في أغلب لهجات الجزائر وكذا الوطن العربي.

ويُلاحَظ أنه قليل جدا ما يُعتبَر رمز القاف المثلثة (ڤ) في مقابلة الرمز اللاتيني (g)، كما أنه يندر استعماله في كتابة اللغة العربية. لذلك نقترح عدم العمل به في هذا السياق.

الكاف الفصيحة [(/گ/ : /g/) ← (ك : k) : (/ك/ : /k/)]

يقول كمال بشر بأن العرب «تحاشوا كتابتها [أي الكاف] برمزها الأصلي (ج)، حتى لا تُنْطَق بالجيم المتطورة عنها [/ج/ : /ʒ/].[2] (...) وكتابتها بالكاف أمر سائغ مقبول في عمومه. (...) لقد كان هذا هو الاستعمال السائد في كتابة اللغة التركية عندما كانت تكتب بالرموز العربية».[3]

ويُلاحَظ تداول كتابة رمز (الكاف) تعبيرًا عن صوت (الگاف) خصوصًا عن الشاميين والعراقيين، فمثلا يترجمون كلمتَيْ (England, English) ويكتبونها بالكاف على النحو التالي (إنكلترا، إنكليزية)، وينطقونها بالگاف هكذا (/إنگلترا/، /إنگليزية/).

(١) يُنظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج.١، د. ط، الجزائر، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، ٢٠٠٧، الملحق.

(٢) ما بين المعقوفتين [أي الگاف] و[/ج/ : /ʒ/] زيادة توضيحية من عندنا.

(٣) كمال بشر، م. س، ص ٣٢٣-٣٢٤، بتصرف.

ويَقِلُّ اعتبار الحرف العربي الكاف (كـ) كمقابل للرمز اللاتيني (g). وأيضا صار من المسَلَّم به أن رمز (كـ) لا يُرمَز به لصوت الگاف /گ/، بل لصوت الكاف /كـ/. وبالتالي غير صحيح أن نُعَبِّر عن صوتين مختلفين (الكاف /كـ/ والگاف /گ/) برمز واحد هو (كـ). وعليه يُستَبعد هذا الرمز في هذا المضمار.

الكَاف [(/گ/ : /g/) ← (گ : g)]

يمكن وصف هذا الرمز بأنه (كاف فوقها خط مائل يوازي الخط العُلْوي للكاف). ويُستعمل لكتابة صوت الگاف في لغات مثل الفارسية والأردية والأفغانية. ولا يُستعمل هذا الرمز في اللغة العربية إلا نادرا، من أجل دقة توضيح بعض الأصوات الأعجمية، كما نفعل في بحثنا هذا. وكذلك لأنه ليس من حروف اللغة العربية الفصحى ولا أصواتها.

ويُعَدُّ هذا الرمز (گ) غير مألوف عربيًا، وكذلك قليل التداول جدا في اعتباره رمزًا مستعملا في اللغة العربية في مقابل الرمز اللاتيني (g). ومن ثم نرى عدم إضافته إلى ألفبائية اللغة العربية، لا صوتًا ولا حرفًا.

النَّگاء [(ڭ : ng)، (/ڭ/ : /ŋ/)، (/گ/ : /g/)]

يوصف هذا الرمز بأنه كاف فوقها ثلاث نقاط بهذا الشكل **(ڭ)**، ويُنطق [/نْگْ/ : /ŋ/]، ويُكتب في الكتابة الإملائية اللاتينية برمز مركب هكذا (ng)، أي (نْگْ). ونقترح أن يُطْلَق عليه تسمية (نَگاء)، على الوزن الصوتي (فَعَلّ)، بتشديد اللام، وهو وزن جاري استعماله في العربية، نحو (بَهاء).

وهذا الرمز **(ڭ)** يُستعمل في مقابل الرمز اللاتيني **(g)**، ويُنطق گافًا، عند كتابة أسماء الأعلام، وذلك خصوصا في المغرب. فعلى سبيل المثال لَقَب (BOULAGRAG) يكتبه المغاربة بالحروف العربية كالتالي **(بولگراڭ)**

بالنَكاء وليس بالگاف. وكذلك مدينة أغادير[1] (Agadir) يكتبونها بالعربية هكذا (**أگادير**)، أي بالنَكاء كتابةً، وبالگاف نُطْقًا.

ويوجد هذا الصوت في كلمة (manga) في اللغات التركية والإنجليزية والفرنسية، وكذلك كلمة (İngilizce) في التركية، وكلمة (anglais) و(langue) في الفرنسية، وكلمة (English) و(language) في الإنجليزية.

ويُلاحَظ أن رمز النكاء (**ڭ**) نادرًا ما يُستعمل في مقابلة الحرف اللاتيني (g)، كما أنه غير مستعمل في اللغة العربية. وعليه نوصي بعدم اعتباره.

المقابل العربي المرَجَّح للرمز اللاتيني (g)

نقترح في هذا الصدد ما يلي:

- تُعَدّ الغين (غ)، حرفًا وصوتًا، مقابلًا للرمز اللاتيني (g)، حرفًا وصوتًا. فيُكتَب حرف (غ)، ويُنطَق بصوت [غ] أيضا. وذلك بالنسبة للكلمات الأعجمية التي عُرِّبت سابقًا، وكذا التي ستُعرب لاحقًا. ويقتضي جَعْل هذا قاعدة واجبة الاتباع والتطبيق والتعميم.

- يُحتفَظ بالجيم الفصيحة (ج)، حرفًا وصوتًا، والتي اشتهر تداولها في مقابل الرمز اللاتيني (g). فيُكتَب حرف (ج)، ويُنطَق بصوت [ج] أيضا. ويكون ذلك فقط في الكلمات المحدّدة التي تم تعريبها سابقا، واشتهرت بهذا الحرف. ويُشَكِّل هذا استثناء من القاعدة السابقة.

- التخلي عن الرموز السبعة الأخرى (ق ، كـ ، چ ، غ ، ڤ ، گ ، ڭ) عند تعريب الكلمات الأعجمية المتضمنة للرمز اللاتيني (g). وعليه لا تُستعمَل هذه الرموز، في مقابل الرمز اللاتيني السابق، ويتم تعويض الغين، حرفًا

(١) أغادير: مدينة سياحية ساحلية مغربية تقع في الجنوب الغربي.

(غ) وصوتًا /غ/، بدلها في هذا الشأن.

تغير نطق حرف الكاف اللاتيني (g) في الإنجليزية والفرنسية

يتغير في الإنجليزية نُطق الحرف (g) بين صوت (/گ/ : /g/) غالبًا، وصوت (/دْج/ : /ʤ/) قليلًا، وصوت (/ج/ : /ʒ/) نادرًا. ولا توجد في هذا قاعدة، حسب علمنا، بل ينبغي التعرف على كل ذلك من خلال قراءة الكتابة الصوتية لكل كلمة. ومن أمثلة ذلك (good /گودْ/ جَيِّد)، (geant / دْجِيَنْتْ/ عملاق)، (genre /جُنْرْ/ نوع).

ويتغير في الفرنسية نطق الحرف (g) بين صوت (/گ/ : /g/) وصوت (/ج/ : /ʒ/). فيُلاحَظ في الفرنسية أن نُطق الحرف اللاتيني (g) يتغير بتغير الحركة التي تليه. فيُنطق بصوت (/گ/ : /g/) إن كانت بعده إحدى الحركات التالية (a, o, u)، مثل (gare /گغْ/ محطة). ويُنطق بصوت (/ج/ : /ʒ/) مع الحركات المتبقية (e, , i, y)، مثل (girafe /جِغَفْ/ زرافة).

الكاف (/گ/ : /g/) في لغة الأتراك

عرف الأتراك خلال الفترة الحديثة والمعاصرة لغةً بوجهين مختلفين، أو لغتين اثنتين: اللغة العثمانية واللغة التركية. ورغم أن هاتين اللغتين هما لشعب واحد، إلا أن بينهما اختلافات كثيرة، ليس موضع بسطها وبيانها الآن. حيث لا يُعد الفرق فقط في اختلاف الأبجديتين العربية واللاتينية.

وما يتعلق ببحثنا هنا هو صوت الگاف، والذي له وجود في اللغتين. حيث يُرمز له في اللغة العثمانية بالحرف العربي (گ)، وفي اللغة التركية بالرمز اللاتيني (g). لكن هذا الرمز اللاتيني ينطقه أحيانا بعض الأتراك بصوت الغين /غ/، وتحديدا في الكلمات ذات الأصل العربي، مثل اسم العلم (غازي) بالكتابة العربية، والذي يُكتب في اللغة التركية هكذا (Gazi).

بينما يكون ذات الاسم في الكتابة الصوتية الدولية بهذا الشكل [ġa:zi:]، ويُكتب في اللغتين الإنجليزية والفرنسية هكذا (Ghazi)، أي بإضافة الحرف (h). لأننا لاحظنا في عِدة أسماء أعلام عربية، تتضمن صوت الغين، تُنَجْلَزُ وتُفَرْنَسُ[1] بالرمز المركب (gh). ويتضح هذا عبر الأمثلة الآتية: (عبد الغنيّ : Abdelghani)، (غنية : Ghania)، (الغزوات[2] : Ghazaouet).

إضافة أصوات أعجمية إلى اللغة العربية:

خلال العصرين الجاهلي والإسلامي اكتملت اللغة العربية الفصحى. وبها قِيل الأدب الجاهلي، ونزل القرآن الكريم، وكانت بها السُّنة النبوية. وتُعَدّ هذه الثلاثة، ولاسيما القرآن، المصدر الأساس للغة العربية والمُعتمد عليه. فتُعَدّ أصوات القرآن أصواتًا عربية أصيلة، وغيرها أصواتًا أعجمية دخيلة. وبالتالي صارت اللغة العربية ذات حروف محدودة الترميز وثابتة العدد، وذات أصوات مضبوطة النطق. وهي اللغة العربية الحالية التي تُتَداوَل وتُعتَمَد في وقتنا المعاصر. وليس فيها أصوات الپاء والڤاء والگاف ولا رموزا لها.

بينما عند بعض العرب والمستعربين، لاسيما في عدة لهجات عربية، يُنطَق صوت الگاف بدل صوت القاف غالبًا، والجيم قليلا، والكاف نادرًا، وهذا حين نُطق كلمات بالعاميات العربية تتضمن هذا الصوت. كما يُنطق أيضا صوت الگاف حالة التَّلَفُّظ بكلمات مُعَرَّبة، تحتوي كلماتها الأعجمية على هذا الصوت.

ويُنطَق أيضا كل من صوت الپاء وصوت الڤاء، عند نطق كلمات أعجمية تتضمن هذين الصوتين. ولكن رغم كل هذا لا ينبغي إدراج الپاء والڤاء والگاف في اللغة العربية إطلاقًا، ولا يجب عَدّها أجزاءً منها أبدًا، لا أصواتًا

(١) نُجَلَزَ: تَرْجَمَ إلى اللغة الإنجليزية. وفَرْنَسَ: تَرْجَمَ إلى اللغة الفرنسية.
(٢) الغزوات: مدينة ساحلية تقع في أقصى غرب الجزائر.

ولا حروفًا، ولا إدخال غيرها من الأصوات الأعجمية[1]، مهما كانت الحجج والمبررات. لأن اللهجات فيها انحرافات وأخطاء لغوية، ولا تحكمها قواعد وضوابط واحدة موحَّدة. وعليه فلا يُقاس عليها في هذه الصدد. وأيضا لا يجب إخضاع اللغة الفصحى، السليمة والمضبوطة، للعاميّات واللّهجات المختلفة والمختلَف فيها.

كما أن التراث العربي العريق والكبير لا يتضمن أيَّ شيء بخصوص الپاء والڤاء والگاف. فلا نجد كلمات عربية أصيلة، ولا كلمات مُوَلَّدة مستحدثة، في هذا التراث، تتضمن حروف وأصوات الپاء والڤاء والگاف. بل لاحظنا أن العرب كانوا يقومون بمقابلة مثل هذه الحروف والأصوات الأعجمية بحروف وأصوات عربية مشابِهة ومقارِبة لها.

وأيضا هناك من الأمم مَنْ لم تتحرَّج في عدم إضافة حروف مشهورة على الصعيد العالمي. فهذه الأمة التركية رغم أنها تبنت الحروف اللاتينية لكتابة لغتها، لم تأخذ كل هذه الحروف بالكامل، بل تخلت عن ثلاثة منها هي (Q, W, X)، ولم تَرَ حَرَجًا في هذا.

وأما استعمالنا لهذه الرموز (الپاء والڤاء والگاف) في هذا البحث، فلتوضيح الأمر بدقة فحسب، ولا يُعَدُّ أبدًا اعترافًا منا بإدراجها في اللغة العربية الفصحى. بل نحن نوصي بالإبقاء على حروف اللغة العربية كما هي، وبأن تُقابَل الأصوات والحروف الأعجمية بما يقاربها من الأصوات والحروف العربية.

إدراج أصوات أجنبية في اللغات التركية والإنجليزية والفرنسية:

الناظر في الشأن اللغوي للأمم الأخرى، يجد أن كل أمة تستند إلى لغتها الحالية، ولا تحتج بلغتها الميتة أو القديمة. كما أنها لا تُضيف إلى لغتها أصواتا

(١) مثل الصوت الأعجمي التشا /چ/.

أو حروفا من لغات غيرها، بحجة كتابة الأعلام والمصطلحات التي تتضمن هذه الأصوات.

فمن الناحية المبدئية لا تُضيف أيّ أمة حروفًا وأصواتًا أجنبية إلى لغتها، بل تقابل هذه الأصوات الأجنبية بأصوات مقارِبة لها ومعروفة ومتداولة في لغتها. فالأتراك يقابلون الأصوات العربية (/ث/، /خ/، /ض/) بأصوات مقاربة لها في اللغة التركية، وهي [(/s/ : /س/)، (/h/ : /ه/)، (/d/ : /د/)]. ونجد أن الإنجليز والفرنسيين يقابلون الصوت العربي (/ق/) بصوت يقترب منه ويوجد في لغتيهم، وهو الصوت (/k/).

وكذلك الرمز (ق) يوجد في اللغة العربية صوتا وحرفا، ولا يوجد في اللغة التركية، لا صوتا ولا حرفا، لكن الأتراك لم يَتَمَحَّلوا في وضع مقابل تركي له، بل نطقوه بصوت (/k/ : /كـ/) الموجود في لغتهم التركية، والقريب من صوته الأصلي العربي، وكتبوه بالرمز (k). وكبيان أدق نورد اللفظة العربية (طاقية)، أخذها الأتراك من العربية، ونطقوها /تَكِيا/، وكتبوها (takia).

وإجمالًا فإن الأصوات التي تُستعمَل في اللغة العربية وليس في اللغة التركية هي: /ث، ح، خ، ذ، ض، ط، ظ، ع، غ، ق/. والأصوات التي توجد في اللغة العربية ولا وجود لها في اللغة الإنجليزية هي: /ح، خ، ض، ط، ظ، ع، غ، ق/. والأصوات التي يُتعامَل بها في اللغة العربية دون اللغة الفرنسية هي: /ث، ح، خ، ذ، ر، ض، ظ، ع، ق/. والأصوات التي تُتداول في اللغات التركية والإنجليزية والفرنسية، ولا تُتداول في اللغة العربية الفصحى، والتي تُعَدّ أصواتا أعجمية هي: /g, p, v/.

خاتمة:

بعد صولاتنا وجولاتنا المختلفة، يمكننا أن نقدِّم الخلاصات والنتائج والتوصيات الآتية:

يوجد عدد محدود لحروف كل لغة من اللغات في العالم، فيبلغ ٢٨ في العربية، و٢٩ في التركية، و٢٦ في كل من الإنجليزية والفرنسية. وترمز هذه الحروف للأصوات المتداولة في هذه اللغات. وتتميز اللغة العربية بأن لها حروفها الخاصة، والتي تُكتب بها أصوات عدة لغات. بينما تستخدم كل من التركية والإنجليزية والفرنسية الحروف اللاتينية لكتابة أصواتها. ويُعَدّ صوتًا أجنبيًا كل صوت دخيل من اللغات الأخرى، وغير أصيل في لغة الأمة.

وتتعدد الأصوات الأجنبية بسبب تعدد اللغات وكثرتها. وتحدُث أصوات أجنبية في كلام بعض أبناء الأمة أو الأجانب، نتيجة سوء نطق أصوات اللغة، أو عند إدخال كلمات أجنبية، سواء أثناء التحدث باللغة أو العامية. ومبدئيًا لا تُضيف أيّة أمة حروفًا ولا أصواتًا أجنبية إلى لغتها، بل تقابل هذه الأصوات الأجنبية بأصوات مقارِبة لها ومتداولة في لغتها.

عند الحديث بالعربية، لغةً أو عاميةً، دَرَجَ بعض العرب والمستعربين على نطق أصوات أعجمية، أبرزها: الپاء والڤاء والگاف. ويُعَدّ صوت الگاف أكثر انتشارا من الصوتين الآخريْن. وقد عرف عدة تسميات، أشهرها الجيم القاهرية عند علماء التجويد والأصوات. وفي حالات تُنطق به ثلاث حروف هي الجيم والقاف والكاف.

ويُرمَز له في الكتابة الصوتية الدولية بالحرف اللاتيني /g/، وفي الكتابة الصوتية العربية بالرمز /گ/. ويُكتَب في الكتابة الإملائية العربية بتسعة حروف هي (ج، چ، غ، ﻍ، ق، ﻕ، ک، گ، **ﮒ**). ونحن هنا نُرَجِّح رمز الغين، ونستبعد الرموز الأخرى. وتتميز اللغة العربية الفصحى بالتوافق بين النطق والكتابة. ولا تتضمن الپاء والڤاء والگاف، لا أصواتًا ولا رموزًا لها. وقد حدث تغيُّر نُطْقٍ وترميزٍ في صوتَيْ الجيم والگاف في لغات كالإنجليزية والفرنسية.

تتطلب بعض المسائل في هذا الموضوع مزيدا من البحث والتقصي، قبل التقرير والفصل النهائي بشأنها.

المراجع:

أ. المراجع باللغة العربية

- إبراهيم بن مراد، المعجم العلمي العربي المختص حتى منتصف القرن الحادي عشر الهجري، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣.
- إميل يعقوب، بسام بركة، مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية (عربي - إنكليزي – فرنسي)، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧.
- دار المشرق، المنجد في الأعلام، ط ١٦، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٨.
- دار المشرق، المنجد في اللغة، ط ٣٠، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.
- شايان عبد اللطيف أبو زنادة، تقديم رشدي أحمد طعيمة، الخط العربي في التعليم العام: واقعه – تقويمه - تطويره، ط ١، د. م، د. د، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥م.
- عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج. ١، د. ط، الجزائر، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، ٢٠٠٧.
- عبد القادر عيساوي، الوجيز في اللغة العربية وعلومها، ط ١، سيدي بلعباس (الجزائر)، مكتبة الرشاد، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٠ م.
- كمال بشر، علم الأصوات، ط ١، القاهرة، دار غريب، ٢٠٠٠.
- محمد رواس قلعة جي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء: عربي – إنكليزي، مع كشاف إنكليزي – عربي بالمصطلحات الواردة في المعجم، ط ٢، بيروت، دار النفائس، ١٤٠٨ ه / ١٩٨٨ م.

ب. المراجع المخطوطة

- عيساوي عبد القادر، الأصوات العربية، غير منشور، كلية الآداب واللغات والفنون (جامعة سيدي بلعباس)، سيدي بلعباس (الجزائر)،

١٤٤٠ هـ/٢٠١٩ م.

- عبد القادر عيساوي، اللغات في العالم، غير منشور، كلية الآداب واللغات والفنون (جامعة سيدي بلعباس)، سيدي بلعباس (الجزائر)، ١٤٤٢ هـ/٢٠٢١ م.

- عبد القادر عيساوي، مناقب اللغة العربية، غير منشور، كلية الآداب واللغات والفنون (جامعة سيدي بلعباس)، سيدي بلعباس (الجزائر)، ١٤٤٢ هـ/٢٠٢١ م.

ج. المرجع الأجنبي

- Larousse, Petit Larousse, sans éd., Maison Larousse, Paris, 2008.

د. المرجع الإلكتروني

- مايكروسفت، أوفيس ٢٠٠٧ – وُورد – النافذة الرئيسية: إدراج – النافذة الفرعية: رموز.

هـ. المواقع الإلكترونية

- www. wikipedia.org
- www.nasainarabic.net
- www.almaany.com

اللغة التركية ولغات المغرب
قراءة في كتاب الإدراك للسان الأتراك

الدكتورة: مليكة ناعيم[1]

(١) أستاذة بكلية اللغة العربية جامعة القاضي عياض - المغرب ، حاصلة على دكتوراه في اللغة العربية، وعلى شهادة التأهيل للتعليم العالي من كلية اللغة العربية، منسق العلاقات بمختبر اللغة والنص ونائب رئيس المركز الدولي لخدمة اللغة العربية، وعضو هيئة تحرير واللجان العلمية لمجلات علمية دولية عدة منها مجلة علوم اللغة العربية وادابها ومجلة جيل للعلوم الانسانية. صدرت لها مقالات وكتب منها مدرسة النقد النحوي في الأندلس بحث في الأسس النظرية وكتاب النقد النحوي وصصناعة نحو اللغات نحو اللغة التركية. وتشتغل بمجال النقد النحوي وفقه اللغة العربية وفقه اللغات السامية.

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

عرفت الأندلس، بفضل ما سادها من تسامح تميزت به عن كثير من الأقطار، تعايشَ أجناس مختلفة واحتكاك لغات متباينة، وأثر ذلك التفاعل في ثقافة أهلها ولغاتهم، كما أهلهم لريادة جملة من الدراسات العلمية التي لم تعرف في غيرها من الأقطار الغربية إلا في أواخر القرن الثامن عشر بعد اكتشاف اللغة السنسكريتية على يد السير وليم جونز.

وتسعى هذه الدراسة إلى مقاربة تجربة أبي حيان محمد بن يوسف الغرناطي (ت.٧٤٥هـ) في بناء معجم اللغة التركية والاستفادة منه في الكشف عن العلاقات المعجمية بين اللغة التركية ولغات المغرب، ولاسيما لغات التداول اليومي، وتبيان أهمية الانفتاح على اللغة التركية في مراجعة المعجم العربي والتأثيل لكثير من الألفاظ في اللغة العربية الفصحى ولهجاتها، وفي اللغة الأمازيغية.

Abstract:
Turkish language and Morocco languages Reading in "al Idrak LiLisan AlAtrak"

Andalusia was a great example of tolerance, a lot of different ethnic groups could coexist together. Also, in Andalusia, there was an interaction between several languages which had an obvious impact on the natives culture and languages. Thus, Andalusians benefited so much from those languages and conducted a lot of scientific researches that were not known in the other western countries, but after the discovery of the Sanskrit language by William Johns

This study aims at approaching the experience of Abu Hayyan Mohamed Ben YussefAlghrnati - 745 Hijriyato studyLexicon of the Turkish language and benefit from it in the detection of lexical relations between the Turkish language and languages of Morocco, especially daily trading languages, and demonstrate the importance of opening up to the Turkish language in the review of the Arab lexicon and rooting for many Word in classical Arabic, Arabic dialects and in The Tamazight language.

توطئة:

تقارب هذه الدراسة أسئلة تتعلق بسر اهتمام أبي حيان الغرناطي[1] بدراسة اللغة التركية بجانب العربية، والخلفية الفكرية التي أطرت الموضوع، ثم استنباط طبيعة العلاقة بين اللغة التركية بوصفها من اللغات الشرقية وبين اللغات المتداولة في المغرب، ولاسيما الدارجة المغربية واللهجات الأمازيغية، من خلال كتاب الإدراك للسان الأتراك لأبي حيان الغرناطي المتوفى سنة ٧٤٥ هـ.

١. التصور الأولي للموضوع

تحديد الأهداف:

يفتتح أبو حيان الغرناطي كتابه بعد الديباجة بالقول: «فإن ضبط كل لسان يحصل بمعرفة ثلاثة أشياء، أحدها مدلول مفردات الكلم ويسمى علم اللغة والثاني أحكام تلك المفردات قبل التركيب ويسمى علم التصريف والثالث أحكامها حالة التركيب يسمى عند المتكلمين على اللسان العربي علم النحو»[2].

---

(١) أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، النفزي، الأثري، الغرناطي، المزداد سنة ٦٥٤هـ والمتوفى سنة ٧٤٥هـ، من تصانيفه «ارتشاف الضرب من لسان العرب» و«الإدراك للسان الأتراك» و«التدريب في تمثيل التقريب» و«التذييل والتكميل في شرح التسهيل» و«تفسير البحر المحيط» والمخبور في لسان اليخمور» و«منطق الخرس في لسان الفرس» و«منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك» و«نور الغبش في لسان الحبش».... تنظر ترجمته في: صلاح الدين خليل بن أيبك، الصفدي: كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء س.ديدرينغ، دط، فيسبادن: دار النشر فرانز شتايز. بيروت: دار صادر، د.ط، ١٣٣٩هـ/١٩٧٠م، ٥/٢٦٧-٢٨٣. وشهاب الدين أحمد بن علي محمد بن محمد بن علي بن أحمد، ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت: دار الجيل، د.ط، د ت، ٤/٣٠٢-٣١٠. ومصطفى، حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون مع مقدمة لشهاب الدين النجفي المرعشي، بغداد: منشورات مكتبة المثنى، د.ط، د.ت ، ١/١٥٣ و٢/١٨٦٤.

(٢) محمد بن يوسف، أبو حيان: الإدراك للسان الأتراك، اهتم بتصحيحه جعفر اوغلو محمد، اسلامبول: مطبعة الأوقاف، د.ط، ١٩٣٠، ص.١.

يبين أبو حيان بهذا القول نظرته العامة إلى اللغة[1]؛ إذ يحدد الهدف العام من صناعة الكتاب؛ وهو وضع أسس لضبط لسان الترك ومن خلاله يحدد القواعد العامة لضبط الألسن، وسلك طريقة في ترتيب الأفكار تناسب الترتيب المنطقي للدراسة وللتعلم، على وفق تصور الدراسات الحديثة للمسألة التعليمية، لاسيما عندما يتعلق الأمر بغير الناطقين للغة، بمعنى أننا أمام خبير في تعلم اللغات وتعليمها، وهو أمر تؤكده سيرة حياته وآثاره العلمية؛ إذ تعلم أنساق لغوية، مختلفة سامية وحامية وهندواوربية وطورانية (العربية والحبشية والفارسية والقبطية والتركية) وخبر خفاياها وألف في معجمها ونحوها، وهو أمر توحي به أيضا عنوانات كتبه، ومنها: الإدراك للسان الأتراك، وارتشاف الضرب من لسان العرب، ومنطق الخرس في لسان الفرس، وجلاء الغبش عن لسان الحبش[2]...، ولم يعتمد لفظ «اللغة»، وإنما استعمل «اللسان»، وعرفه في البحر المحيط بالقول: «يعبر باللسان عن الكلام وهو أيضا يذكر ويؤنث إذا أريد به ذلك»[3]. وهذا التعريف يفيد أن اختيار لفظ اللسان كان عن قصد ووعي.

أفرد أبو حيان، بجانب اللغة العربية، لسان الأتراك بعناية كبيرة، فهي اللغة غير العربية الوحيدة التي ألف فيها أكثر من كتاب، مع أنها أكثر اللغات المعتمدة من حيث مخالفة نظام اللغة العربية، فالتركية لغة إلصاقية والعربية لغة معربة ومتصرفة»، ألف بشأنها وباللغة العربية:

(١) كأننا هنا نستمع إلى قول أبي بكر الفارابي (ت ٣٣٩) في تحديد علم اللسان: «علم اللسان ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما ويدل عليه شيء منها والثاني قوانين تلك الألفاظ». إحصاء العلوم، بيروت، مركز الالهاء القومي، د.ط، ١٩٩١، ص.٩.

(٢) ينظر: مليكة، ناعيم: سؤال النسق في عناوين كتب أبي حيان الغرناطي، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد التاسع، جامعة ٢٠ أوت، سكيكدة، الجزائر،٢٠١٥.

(٣) محمد بن يوسف، أبو حيان: البحر المحيط، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، د.ط، د. ت. ٥٢٣/٢.

- كتاب الإدراك للسان الأتراك وهو موضوع هذه الدراسة.
- كتاب الأفعال في لسان الترك ذكره مرتين في كتابه الإدراك.
- كتاب زهو الملك في نحو الترك.
- نفح المسك في سيرة الترك[1].

وهي إلى حد الآن ضائعة ما عدا كتابه الإدراك للسان الأتراك موضوع هذه الدراسة. ولم يكن هذا الاهتمام اعتباطا وإنما نابع من أسباب أهمها في نظري:

- مكانة اللغة التركية بين اللغات، ولاسيما بين اللغات الشرقية من حيث أهميتها للدراسات التاريخية.
- وانتشارها في مصر وتأثرها بالعربية حيث ألف الكتاب، ويأتي ترتيبها بعد اللغة العربية من حيث التحدث بها والانتشار في العالم.
- مخالفة نظام اللغة التركية لنظام اللغة العربية وبعدها عنها مع حاجة كل قوم إلى تعلم لغة الآخر.
- ظروف العصر؛ فهو عصر المماليك مما يعني دخول الأتراك إلى مصر وانتشار لغاتهم، الأمر الذي نتج عنه تداخل اللغتين ومتكلميهما، وحاجة كل جنس إلى لغة الآخر، لتحقيق التواصل لذلك افتتح كتابه بالتنبيه على الضوابط الأساس لضبط كل لسان، ليؤكد من خلاله أن الهدف تعليمي بالأساس. ونشير هنا إلى أن أبا حيان كان مقربا من البلاط، ولاسيما بلاط سيف الدين أرغون الدوادار

(١) ذكرهما الصفدي في كتابه نكت الهميان في نكت العميان، دار المدنية، المطبعة الجمالية بمصر، ١٩١١، ص. ٢٨٣.

الناصري (ت.٧٣١هـ)[١].

ويبقى السؤال أين تعلم اللغة التركية: أَتعلمها بالأندلس قبل الرحلة أم أنه تعلمها بمصر وشرع بعدها في الكتابة؟ سؤال يصعب الحسم في الإجابة عنه، لكن الظاهر من خلال سيرته أنه يتعلم كل لغة من بيئة تداولها.

٢. ترتيب عناصر الدراسة:

تبدو عقلية أبي حيان الغرناطي منظمة من خلال ترتيبه لعناصر الدراسة والتصريح بخطتها في المقدمة، يقول: «وحصرت كتابي هذا في ثلاث جمل: الجملة الأولى في اللغات، الجملة الثانية في التصريف، الجملة الثالثة في النحو»[٢]. وعلى الرغم من أن معظم الدراسات اللغوية القديمة تقدم التركيب على الصرف، وهو أمر علله كل من ابن جني (ت. ٣٩٥هـ) وابن عصفور (ت.٦٦٩هـ) باعتياد الصرف[٣]، وقالوا باستقلال المعجم عن علم النحو. فعلوم اللسان عند أبي حيان تشمل المعجم والتصريف والتركيب؛ بمعنى دراسة الجملة. ونلحظ أنه عنون المعجم باللغات، بالجمع، ذلك لما للغة التركية من لهجات كذلك لما تضمنته من الدخيل من لغات مختلفة، ولم يميز في اللفظ بين اللغة واللهجة، وإنما سماها كلها لغات.

تحديد منهج الاشتغال ولاسيما بالنسبة للجملة الأولى المتعلقة بالمعجم بالقول: «فأذكر اللفظة التركية وأتبعها بمرادفها من اللغة العربية...». ويلحظ هنا أنه اعتمد «مرادف» وليس «مقابل» أو «نظير».

---

(١) ينظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، ٢٦٨/٥.

(٢) أبو حيان: الإدراك، ص.٦.

(٣) ينظر: علي بن مومن، ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، حلب: المطبعة العربية، ط.١، ١٩٧٠، ٣٠/١ـ٣١.

من القضايا المنهجية الأساس أيضا تحديد المدونة: يشير أبو حيان إلى أن المواد المعتمدة في كتابه هي الأصل في لغة الأتراك، ونبه على أن ما خالفها محدث ولحن ناتج عن مخالطة غير الأتراك من العرب وغيرهم من الأعاجم، ويحصر اللحن هنا في القضايا الصوتية والحروف من دون الألفاظ والدلالات، وهو أمر طبيعي لأن الدخيل على اللغة يشكل عليه، في البداية على الأقل، إتقان بعض الأصوات ولاسيما التي تتميز بها تلك اللغة، كما هو الشأن بالنسبة لغير العرب في نطق أصوات الإطباق (الضاد والظاء والطاء والصاد) وحروف الحلق خاصة الغين والهاء والخاء، ومن هنا نشأت اللهجات التركية كما هو الشأن بالنسبة إلى اللهجات العربية. وفي تمييز المستويات اللغوية استعمل الألفاظ نفسها المستعملة في المعجم العربي نحو: المستعمل والغريب والغريب جدا والمهمل والمتروك والمترك، والمتصرف وغير المتصرف. وأما من حيث الآليات اللغوية الرابطة بين اللغتين فقد اعتمد: المرادف والمخالف والنظير والشبيه والمشترك، وهي خصائص دأب معظم علماء العرب على جعلها مما تنفرد به اللغة العربية[1]. والمميز أنه لا يستعمل هذه الأوصاف في الإشارة إلى العلاقة بين الألفاظ التركية فيما بينها فحسب، بل يعتمده أيضا في تحديد الصلة بين اللفظ التركي ونظيره في اللغات الأخرى، ولاسيما العربية والفارسية.

٣. مصادر المعجم التركي وترتيبه من خلال الإدراك لأبي حيان الغرناطي:

يقول أبو حيان في مقدمة كتاب الإدراك متحدثا عن مادة كتابه: «فما كان فيه من علم اللغة فمأخوذ عمن أثق فيه في باب النقل ولي فيه الترتيب الغريب والتلخيص العجيب»[2]. فماذا يقصد بالترتيب الغريب

(١) ويظهر الشبه بين العربية والتركية في هذه السمات التي دأب بعض اللغويون العرب على عدها مما تنفرد به العربية، الكاشغري بالقول: «ولقد تخالج في صدري أن أبني الكتاب كما بنى الخليل كتاب العين واذكر المستعمل والمهمل معا لأعلم أن لغات الترك تجاري العربية كفرسي رهان فكانت تلك الطريقة أرغب، إلا أن هذا البناء أصوب، لما أن مأخذه أقرب، والناس فيه أرغب فأثبت المستعمل وأهملت المهمل طلبا للاختصار». ديوان لغات الترك، دار الخلافة العلية، مطبعة عامرة، د.ط، ١٣٣٣، ص.٦.

(٢) أبو حيان: الإدراك، ص.٦.

والتلخيـص العجيب؟

بتتبع ترتيب المواد اللغوية في كتاب الإدراك للسان الأتراك نلحظ:

أن أبا حيان تتبع الترتيب الألفبائي العربي المعتمد في المشرق بحسب الحروف الثابتة في لغة الأتراك فقط، لذلك ختم المعجم بالتأكيد على أن ما لم يبوب له فهو ساقط من لغة الترك.

لا يعتمد أبو حيان في الترتيب إلا الحرف الأول من الكلمة من دون ما يليه من الحروف مما يخلق متاعب بالنسبة للمتعلم ولاسيما البعيد عن اللغة. ولعله في هذه المسألة احتكم إلى المعنى؛ إذ يرتب المواد بحسب التقارب الدلالي بينها والاشتراك في الأصل.

كثيرا ما ينطلق أبو حيان في كتابه من صيغة الأمر بعدها الأصل في لغة الأتراك (الجذر) في مقابل صيغة الماضي للضمير المفرد الغائب في العربية، لكنه لم يلتزم أيضا بهذا المنهج في المعجم كله، وإنما كثيرا ما يخرج عن هذه القاعدة. وهذه خاصية تتفق فيها اللغات السامية مع التركية؛ إذ ذهب الدارسون إلى أن أصل المادة اللغوية تمثله صيغة قريبة من صيغة الأمر[1]. وهذا يقتضي توضيحا في المقدمة.

٤. طرائق تعامل أبي حيان مع الدخيل إلى لغة الأتراك:

يؤمن أبو حيان بمسلمات وجهت موقفه من الدخيل والاقتراض المعنوي

(١) يقـول ولفنسـون: «وقـد بـذل المسـتشرقون جهـودا عظيمـة في البحـث عـن تاريـخ الفعـل في اللغـات السـامية، فـكان كل مـا وصلـوا إليـه مـن أبحاثهـم أن اتفـق أغلبهـم على أن الصيغـة القديمـة أو الأصليـة للفعـل إنمـا هي صيغـة الأمـر ثـم اشـتقت منهـا صيغـة المضـارع في حالـة الإسـناد ... وليـس يـدل هـذا على أن الفعـل مشـتق مـن صيغـة الأمـر بـل كل مـا يـدل عليـه أن أقـدم صيغـة للفعـل إنمـا هي صيغـة شـبيهة بصيغـة الأمـر كانـت تسـتعمل للدلالـة على جميـع صيـغ الفعـل مـن المـاضي والمضـارع والأمـر ثـم انتقلـت بالتدريـج بعـد ظهـور صيغـتي المضـارع والمـاضي لتـدل على حـدوث الفعـل في صيغـة الأمـر». تاريـخ اللغـات السـامية، دار القلـم، بـيروت، لبنـان، ط.١، ١٩٨٠، ص.١٥ـ١٦.

واللفظي بين اللغات، وهي:

يقر أبو حيان بأثر التداخل اللغوي والاختلاط في اللغة، يقول في المقدمة عن اللغة التركية: «وما وجدته في كتابي هذا مضبوطا ورأيت من يتكلم بلسان الترك يخالفه في زيادة حرف أو نقصه أو تغيير حركة بحركة أو تحريك مسكن أو تسكين محرك أو غير ذلك فلتعلم أن ذلك منه لحن في هذه اللغة؛ إذ قد تغير كثير منها بهذه البلاد لمخالطة المستعربة وغيرهم من الأعاجم»[1]. يجيب هذا النص عن سؤال أساس ربما أغفله كثير من المهتمين بالتداخل بين العربية والتركية؛ فكثيرا ما يربط من الناحية التاريخية بفترة العصر العثماني في معظم دول الشرق، غير أن أبا حيان بهذا القول يؤكد أن التأثير سابق على تلك الفترة وإن لم يحدد بدايته تحديدا دقيقا، وأنه كان بسبب الاختلاط مما يفيد التعايش بين متكلمي اللغتين والاندماج الاجتماعي، وقد يكون بين الموضوع في كتابه تاريخ الترك لكن لم نصل إلى الكتاب إلى حد الآن. والتعبير بـ«هذه البلاد» يفيد أنه كان يعني مصر حيث ألف الكتاب. وفيه أيضا ميز بين الدخيل واللحن. يحصر أبو حيان بهذا القول أيضا مظاهر التأثر الذي وصفه باللحن في الجانب الصوتي وكأننا نستمع إلى ابن حزم في كتابه الإحكام يتحدث عن حدود الاختلاف بين العربية والسريانية والعبرية الذي لا يتجاوز الجانب الصوتي ولا يعدو مظهره أن يكون كالجرش الواقع في لسان المتكلم للهجة تختلف عن لهجته داخل اللغة نفسها[2].

يجعل أبو حيان اللغة العربية هي الأصل والأنموذج، ولاسيما في جانب الأصوات والمعجم، لذلك فما خالفها في اللغات يحتاج إلى تعليل، يقول: «

(١) أبو حيان: الإدراك، ص. ٦. وقد تأثر لسانه أيضا باللغات المتواجدة في عصره بالأندلس، فكان لا يحسن نطق القاف، قال عنه الصفدي: «عبارته فصيحة لغة الأندلس، يعقد القاف قريبا من الكاف، على أنه ينطق بها في القرآن فصيحة، وسمعته يقول: ليس في هذه البلاد من يعقد حرف القاف». نكت الهميان، ص. ٢٨١.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعه لجنة من العلماء، بيروت، لبنان: دار الجيل، ط.٢، ١٩٨٧، مج١، ج ٣٤/١.

فيكون الساقط من حروف المعجم في لسان الترك الثاء والحاء والخاء والذال والصاد والظاء والعين والهاء والفاء تسعة حروف»[١]، ومعيار الحكم بأنه ساقط، هو ثبوته في اللغة العربية وإلا فكثير من اللغات السامية فقدت معظم هذه الحروف ولم تكن أصلا في كثير من اللغات الهندو-أوربية ولاسيما الظاء والذال والخاء. ويتأكد لنا هذا التعليل من قول محمود الكاشغري (ت. ٤٦٦هـ) في ديوان لغات الترك: «ولا توجد في لغات الترك بأسرها «الثاء»، وكذلك من حروف الإطباق: «الطاء والظاء والصاد والضاد»، وكذلك من حروف الحلق: الحاء والهاء والعين»، فقد قيل للبوم: أوهي، إلا أن صميم اللغة أوكي بالكاف لغة قفجاق، ويقال للزند: جُها لغة كنجاك ركيكة، ويقال للرمد أوه وهذا أيضا ليس بصميم»[٢]، يبدو بين النصين مفارقة أساسها المنطلق مع اتحاد في الهدف؛ وهو جمع اللغة التركية الأصل. فأبو حيان ينطلق من مسلمة الثابت من الأصوات في اللغة العربية ويجعل ما لم يجد نظيره في لغة الترك ساقطا[٣]، والكاشغري ينطلق من المطرد في لسان الترك ويعد ما خالفه خارجا عن الأصل وركيكا. والملحوظ أن الكاشغري يقر بأن الفاء من حروف اللغة التركية على خلاف الغرناطي الذي يعتبره حرفا ساقطا من اللغة، وبالرجوع إلى أهل الاختصاص في اللغة التركية أكدوا أن الفاء ثابت ضمن الأبجدية التركية. وفي حكم أبي حيان في المسألة إيماء إلى أصل وفرع مع أن التركية ليس من فصيلة الساميات. كما نلحظ الاختلاف في الحروف؛ فالكاشغري أقر بأن الضاد والطاء ساقطان من لسان الترك في حين لم يذكرهما أبو حيان، وكأنه لا يعدهما من الحروف

(١) أبو حيان: الإدراك، ص. ١٠٠.

(٢) محمود بن الحسين بن محمد، الكاشغري: كتاب ديوان لغات الترك، دار الخلافة العلية، مطبعة عامرة، د.ط، ١٣٣٣، ص.٩.

(٣) يقول في مقدمة كتاب الإدراك: «وكنت قد صنفت ولخصت في علوم لسان العرب كتبا كثيرة منها كتاب التقريب وكتاب المبدع والموفور وغاية الإحسان والنكت الحسان وكتاب التقريب وغير ذلك من التصانيف التي تشنف الأسماع وتشرف الطروس والرقاع والغرض في هذا الكتاب ضبط جملة عالية من لسان الترك لغة وتصريفا ونحوا وقد ضبطت هذا اللسان حرفا حرفا ورتبت الكلام في اللغة على حروف المعجم باللسان التركي». الإدراك، ص.٥.

التركية. فهل يستقيم هذا التصور في بناء المعجم مع الإقرار بالاختلاف بين النظامين اللغويين؟

يؤمن أبو حيان:

أ. بالاشتراك بين اللغات في مواد لغوية كثيرة.

ب. بأن الأعلام تبقى محتفظة بالصيغة الأصل معنى ولفظا، ولا تناقش ضمن الدخيل والمعرب: يتضح من تعامله مع الأعلام في القرآن وفي معجم اللغة التركية القسم الأول من كتابه الإدراك للسان الأتراك، وهنا يتوافق مع الكاشغري حين يقول: «وما كان دخيلا في هذه اللغة لم يذكر وما كان من أسماء الرجال والنساء كذلك إلا ما كان يسمى بتلك الأسامي كثيرا ويحتاج إلى معرفتها على طريق الصحة فذكرت المشهور منها»[1].

ج. وبأن ما خالف اللغة الأصل فهو أعجمي ولا يهم معرفة أصله.

بتتبع مواد الكتاب يلحظ أن أبا حيان خالف المبدأ الذي حدده لدراسته من المقدمة؛ إذ قال إنه سيقتصر على التركي الأصيل وأنه سيلغي ما عداه أسوة بنص الكاشغري، لكن بتتبع مواد الكتاب نلحظ أنه يشير إلى مواد كثيرة دخلت إلى لغة الأتراك من لغات مختلفة منها الفارسية والعربية، وهذا يوحي بأنه دخيل يعد من الأصل، لكنه يميز بين المنقول والمترك؛ ويتجلى الفرق بينهما في: أن «مترك: من ترك الكلمة الأعجمية قياسا على عرب تفيد: نطق بها على طريقة الترك[2]. ومنقول، في لسان العرب: « النقل تحويل الشيء من موضع إلى موضع»[3].

(١) الكاشغري: ديوان لغات الترك، ٢٧/١.

(٢) «عرب الكلمة الأعجمية: نطق بها على طريقة العرب». جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، تولى تحقيقه عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، طبعة جديدة محققة مشكولة شكلا كاملا ومذيلة بفهارس مفصلة،١٩٨١، مادة ع ر ب.

(٣) المصدر نفسه، مادة ن ق ل.

يبين الفرق بينهما قول أبي حيان: «صَرْبَنْ: العمامة وهي متركة من الفارسية أصله: (سَرْبَنْت) أي رباط الرأس (سَرْ) رأس (بَنْتْ) عقد»[١].

و» قوزْ: الجوز متروك من العربية بإبدال الجيم قافا مفخمة»[٢].

و»قزْنا: الخزانة وهي متركة»[٣].

وقوله: شِرْشا: الشاطر وهي منقولة من الفارسية مركبة من (شر (خ)) الأسد و(شاه) الملك»[٤].

فالمترك ما دخل إلى لغة الترك مع تغيير لينسجم وقواعدها، والمنقول ما بقي على صيغته الأصل. وهو نفسه المعنى الذي يتداول به المعرب والدخيل في معظم الكتب العربية التي تناولته مع خلاف يسير في تحديد الفروق الدقيقة بينهما.

ومن الألفاظ العربية في لغة الترك المصرح بها في كتاب الإدراك، نجد:

سَرَجَا: وسَرَدُرْ: ذكا الدابة وسرعة حركتها، والسرج في العربية، يستعمل لكبح جموحها:

شَلْغَم: الشلجم وهو متروك

دُتُنْ: دخان

بتِرْ: البطر وكأنها متركة من العربية

بُعْا: الفحل المدخر للضراب ويسمى به الفحل من كل شيء وبعا يقولها الترك والفرس وأصله من العربية من بغاء وهو المأبون.

(١) أبو حيان، الإدراك، ص.٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ص.٧١.
(٣) المصدر نفسه، ص.٧١.
(٤) المصدر نفسه، ص.٥٤.

جَشُطْ: الجاسوس وهو مترك من العربية، جَشُتْلدى: تجسس.....

يلحظ أنه لم يعين أبو حيان الدخيل من لغة العرب إلى اللغة التركية المضمنة في كتابه، وإنما اكتفى ببعضها فقط، وكأنه يعتبر ما عداها من المشترك بين اللغات، وأحيانا يكتفي بالقول إنه مترك من دون ذكر اللغة الأصل، ومنه قوله: «شَلْغَمْ: الشَّلجم وهو مترَّك». وأحيانا يبني القول على الظن بالقول: وكأنه مترك من العربية، ومنه: «بَتِرْ: البطر وكأنها متركة من العربية[1]. أشار المحقق في الهامش إلى أن في نسخة مشتركة. ولعل مشتركة أكثر ملاءمة للمقام من متركة.

٥. إشكال الدخيل من لغة الأتراك إلى اللغات الحامية السامية:

حدد الغرناطي طريقة العرب في التعريب في ثلاثة أصناف[2]، وهي حاضرة في الدراسة من خلال الميز بين المنقول والمترك. لكنه لم يحرص على بيان الأصول بقدرما يهتم ببيان العربي من الأعجمي. والمنهج نفسه معتمد في اللغة التركية كما يبين النص المنقول سلفا من مقدمة الإدراك.

العربية: لم يصرح أبو حيان ضمن المواد التركية الدخيلة إلى اللغة العربية إلا بلفظة واحدة وهي قطن قال في المعجم: « **قَطُنْ: السيدة وعربت**

(١) أبو حيان: الإدراك، ص.٢٨.

(٢) لم تسلك الألفاظ الأعجمية المنقولة إلى العربية المناهج العربية على طريقة التعريب، وهي على أقسام ذكرها أبو حيان في كتابه (ارتشاف الضَّرَب)، ونقلها عنه السيوطي أيضًا في (المزهر) حين قال: وقال أبو حيَّان في الارتشاف: الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام: قسمٌ غيَّرَتْه العربُ وألحقَته بكلامها فحُكْمُ أبْنيَته في اعتبار الأصلي والزائد والوَزْن حُكْمُ أبنية الأسماء العربيةِ الوَضْع نحو درهم وبَهْرَج. وقسمٌ غَيَّرته ولم تُلْحِقْه بأبنيةِ كلامِها فلا يُعْتَبَر فيه ما يُعْتَبَر في القسم الذي قبلَه نحو آجر وسِفْسِير. وقسمٌ تركوه غيرَ مغيَّر فما لم يُلحِقوه بأبنية كلامهم لم يُعَدّ منها وما ألحقوه بها عُدّ منها مثال الأول: خُرَاسان لا يثبت به فُعالان ومثال الثاني: خُرَّم ألحق بسُلّم وكُركُم ألحق بقُمقُم».المزهر، ضبطه وشرحه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى واخرون، بيروت، لبنان، دار الجيل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ٢١١/١.

بخاتون»[1]، وهي المادة التركية الوحيدة التي أشار إلى أنها دخيلة إلى العربية من التركية. ولف الغموض حديثه عن لفظة بُزْغُشْ حين قال: «عَلَمٌ منقول من طائر أشهب وأصله (بُزْقُش) ثم عرب بإبدال قافه غينا ورققت الباء»[2]. وفي لسان العرب لم أجد بزغش وإنما وجدت البرقش: «والبِرْقِشُ، بالكسر طويئر من الحُمَّرِ متلون صغير مثل العصفور يسميه أهل الحجاز الشُّرْشُور؛ قال الأزهري: وسمعت صبيان الأعراب يسمونه أبا براقش»[3]. ولم نجده بالزاي ولا بالغين. وبالرجوع إلى المعاجم التركية القديمة والفارسية نجدها تكتبه بوزغوش وبزغوش، وبعد اعتماد الخط اللاتيني صارت تكتب: Bozkus، وتتكون من صفة وموصوف؛ بمعنى طائر رمادي، وهذا إذا ربطناه بنص ابن منظور يتضح أن المعنى الأصل مأخوذ من لغة الأتراك. ويسمى أيضا Si-murgkus، ومعناه طائر مشهور ويسمى الشرشور. ويؤكد هذا أن الكلمة تعرضت لتحريف في اللغة العربية من بزغش إلى برقش. وتوارثت المعاجم العربية هذا الخطأ نتيجة عدم البحث في أصل اللفظ والاكتفاء بالشائع فقط، مما يؤكد أهمية الانفتاح على اللغات التي تفاعلت مع اللغة العربية في مراجعة المعاجم اللغوية العربية والتأصيل للمواد اللغوية. وقد أحسن أبو حيان وصف المادة وطريقة تعريبها أيضا كما يبين النص أعلاه.

ويثير حديثه عن كلمة تَتُق بمعنى صيدلية إشكالا، يقول: «تَتُق: البشخانة»، وكأنه يعتبر بشخانة كلمة عربية مع أنها كلمة تركية الأصل دخلت إلى بعض اللهجات العربية بمعنى صيدلية ولاسيما في مصر والعراق، وهذا يؤكده كثرة تداولها على ألسنة العرب في عصره ولاسيما في مصر.

وبالرجوع إلى الكتب الباحثة في الدخيل في القرآن الكريم نجد أنها تجزم بقلة الدخيل إلى لغة الكريم من لغة الترك، وغالبا ما تحصره في ثلاث كلمات؛

(١) أبو حيان : الإدراك، ص.٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص. ٣١.
(٣) ابن منظور: لسان العرب، مادة ب رق ش.

وهي: التنور والأكواب والغسق. وبالرجوع إلى البحر المحيط نجد أبا حيان لم يتخذ منهجا موحدا في التعامل مع هذه الألفاظ ولم يصرح بأصلها.

- بالنسبة للتنور، قال أعجمي: وليس بمشتق[١]، ولم يشر إلى الأصل ولم يذكر الكلمة في معجم الأتراك، قال: «التنور مستوقد النار، ووزنه فعول عند أبي علي، وهو أعجمي وليس بمشتق، وقال ثعلب: وزنه تفعول من النور، وأصله تنوور، فهمزت الواو، ثم خففت وشدد الحرف الذي قبله»[٢]. لم يهتم أبو حيان هنا بالدلالة ولا بتعيين اللغة الأصل، وإنما يظهر فقط الخطأ في تكلف الأصول العربية للمواد غير العربية فهو ناقد. وبمساءلة المتخصصين تأكد أن «تنور» كلمة تركية تقرأ تنارد وتستعمل بالمعنى نفسه. ولم يذكر أبو حيان في الإدراك مع أنه يقر بأنه جمع فيه كل كلام الترك، وأن ما خالفه فليس بأصيل في كلامهم، لكن أشار إلى معناه في لغتهم من غير نسبة في البحر المحيط. وفي لغات الأتراك تستعمل بالمعاني الآتية:

- Tandır: فرن التنور نوع من الأفران يحفر في الأرض حفرة في أي مكان من الأرض في الشتاء يوضع طاولة وتحتها منقل وتستر بلحف لتدفئة الأقدام في الشتاء.

- ترتيب التدفئة تتألف من نحاس وضعت تحت طاولة وعلى الطاولة غطاء وعلى أرجل الجالسين حوله على الفرن في حفرة في الأرض[٣].

(١) أبو حيان: البحر المحيط، ٢/٢٠٠.

(٢) قال أيضا: «التنور وجه الأرض والعرب تسميه تنورا، قاله ابن عباس وعكرمة والزهري وابن عيينة، أو التنور الذي يخبز فيه، وكان من حجارة وكان لحواء ثم صار لنوح، قاله الحسن ومجاهد، أو هو مجاز، والمراد غلبة الماء، وظهور العذاب». البحر المحيط، ٥/٢٢٣. قال الجواليقي: «قال ابن قتيبة: هو اتفاق يقع بين اللغتين، وكان غيره يزعم أن الغساق البارد المنتن بلسان الترك، وقيل: هو فعال من غسق يغسِق فعلى هذا يكون عربيا»: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط.٢ منقحة ومزيدة، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩م، ص.٣٤٣.

(3) FeridDevellioğlu(1906 1985) : Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Anqara, 1996

- فرن تتكون من حفرة مبطنة الطين أو كبيرة، جرة ترابية تدفن في الأرض (الطنجية)

- فرن الخباز ويشتهر عندهم خبز تنارد.

قال عنه ابن منظور نقلا عن الثعالبي: «الاسم في الأصل أعجمي فعربته العرب فصار عربيا على بناء فعول والدليل على ذلك أن أصل بنائه «تنر» ولا نعرفه في كلام العرب لأنه مهمل، وهو نظير ما دخل في كلام العرب من كلام العجم مثل: الديباج والدينار والسندس والإستبرق وما أشبهها، ولما تكلمت به العرب صارت عربية»[١]. فهذا يزكي قول أبي حيان بأنه أعجمي وإن لم يحدد الأصل.

الغسق:قال في الإدراك: قُصْغُو: القيء ويقال: قُصْمقْ بالتركماني قُصُو»[٢]. وفي التفسير يقول: « الغسق: سواد الليل وظلمته، قال الكسائي: سواد الليل وظلمته، قال الكسائي: غسق الليل غسوقا، والغسق: الاسم بفتح السين، وقال النضر بن شميل غسق الليل: دخول أوله، قال الشاعر:

إن هذا الليل قد غسقا *** واشتكيت الهم والأرقا

وأصله من السيلان غسقت العين تغسق هملت بالماء، والغاسق السائل وذلك أن الظلمة تنصب على العالم...وسأل نافع بن الأزرق ابن عباس ما الغسق: قال الليل بظلمته، ويقال غسقت العين امتلأت دما، وعن الفراء غسق الليل، وأغسق، وظلم وأظلم، ودجى وأدجى، وغبش وأغبش»[٣]. والغسق في التركية يرتبط بالسيلان وهو القيء، ورد في المعرب والدخيل للجواليقي: الغساق: ما يسيل من جلود أهل النار وصديدهم[٤]. وقد اعتمده القرآن الكريم في سورة

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة: ت ن ر.
(٢) أبو حيان: الإدراك، ص.٧٢.
(٣) أبو حيان: البحر المحيط، ٦٦/٦.
(٤) الجواليقي: المعرب والدخيل، ص. ٢٣٥.

ص. الآية ٥٧، وسورة النبأ الآية ٢٥، وقد يكون الأصل لذلك قيل وأصله من السيلان، قال الجواليقي: «قال ابن قتيبة هو اتفاق يقع بين اللغتين. وكان غيره يزعم أن الغساق: البارد المنتن بلسان الترك، وقيل: هو فعال من غسق يغسق فعلى هذا يكون عربيا»[1] وقد يكون اللفظ مشتركا بين اللغات، لكن معنى السيلان دخيل إلى العربية بالمعنى، وهو ما لم يستحضره معظم الدارسين لأصل اللفظ لذلك وقعوا في اضطراب أثناء تفسيرهم للفظة في القرآن الكريم.

لكنّ أبا حيان لم يصرح بالأصل التركي، وقد يكون هذا الاحتراز منه ناتج عن إيمانه بالاشتراك بين اللغات في كثير من الألفاظ مع أنه كان يتقن اللغة التركية، ويبحث في أصولها ويميز الأصيل من المترك، والمستعمل من المهمل والمتروك.

وبهذا يتضح أن التأثير في هذه الفترة وإلى ما قبل العصر العثماني ظل منحصرا في بعض العناصر المشتركة بين اللغات، وفي بعض عناصر المميزة للحضارة على حياة البداوة، لهذا اختلفت الآراء في تصنيف هذه المواد بين من يعدها عربية خالصة مع أن ليس في العربية جذر لها، وبين من يعده من المشترك بين اللغات، وبين من يصرح بأنه دخيل مع اختلاف في تحديد الأصل. لكنه سيتطور بعد الفترة العثمانية ليشمل معجما أرقى ويتسع كما سنرى في النماذج.

وبتتبع معجم الترك سواء لأبي حيان أو في الدراسات الحديثة نجد اللغة التركية أثرت في كثير من اللهجات العربية، والراجح أن الأثر كان بعد العهد العثماني في معظم المناطق الشرقية، لذلك نجد الأثر في اللهجات أكثر من الفصحى، ولذلك أيضا لم يشر أبو حيان إلى كثير من هذه المواد، ومن أمثلته:

في اللهجة المغربية (لغة التداول اليومي):

(١) الجواليقي: المعرب والدخيل، ص.٣٨٢.

ببُج: وطاء يلبس في الرجل معروف[١] وبالمعنى نفسه يوظف في العامية المغربية.

ددي: نفش الصوف أو القطن أو غيرهما، والأمر دِدْ، الإدراك، وقد انتهيت بعد بحث في أصل المادة إلى أنه تركي فارسي وهو حيوان مفترس استخدمه العثمانيون لتخويف الأطفال، فصار ددي واحتفظ بسياق الاستعمال في تخويف الأطفال لكن اختلف الحقل؛ إذ صار في العامية المغربية يستعمل لتحذير الأطفال من كل ما يشكل خطرا عليهم، وخاصة ما ينتج عنه أذى مادي كالجرح.

طز: الملح وتستعمل للتحقير بمعنى عديم الفائدة، وله قصة في العصر العثماني كانت سبب انتشار استعماله في البيئة العربية والأمازيغية أيضا[٢].

دُوَرْ: حائط[٣].ويدل في كل من العامية المغربية والأمازيغية على تجمع سكاني بدوي محدد.

طُعْرُ: دوغري: المقوم الصادق المستقيم[٤]. الذي يتحدث بعلانية وفي التركية المعنى: صحيح، صادق.

دُزُمْ: المنظوم من اللؤلؤ وما يشبهه يقال بِرْدُزُمْ: منظوم واحد. ويستعمل

---

(١) أبو حيان: الإدراك، ص.٢٨.

(٢) ويقصد به في التركية أيضا الغبار. أبو حيان: الإدراك، ص. ٦٣. يروى أن الحكومة العثمانية كانت تفرض ضرائب على التجار ..في جميع البضائع باستثناء الملح) .. فكان التجار العرب إذا مروا من عند المفتشين الأتراك يقولون لهم: طز!أي: لا يوجد معنا إلا ملح، وشيئا فشيئا صار التجار يقولونها بهدف السخرية من المفتشين الأتراك .. وهكذا أصبحت هذه الكلمة تعني معنى سيئا .. بينما هي في الأصل ليست إلا بمعنى (كلمات تركية الأصل دخيلة في العربية، حسيب شحادة

http://arabtimes.com/portal/article_display.cfm?Action=&Preview=No&ArticleID=30257

(٣) أبو حيان: الإدراك، ص ٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص. ٦٤.

دزينة (درابزين) بمعنى المنظوم من ١٢ واحدة وعندنا تسمي زينة[١]. ولم يذكر أبو حيان دزينة لكن وجدت من الدارسين من اعتبرها تركية الأصل وأرى أن اللفظ أقرب إلى اللاتينية Douzaine منه إلى التركية.

جاوش: «هو الذي يصيح أمام الملك بالتعظيم والاحترام»، وهو في العامية المغربية الشاوش مع اختلاف جزئي في سياق الاستعمال[٢]؛ إذ يقصد به العون في المؤسسات العمومية.

بُشْتى: اغتاظ وهو بالقبجاقي يكِرْدى... بُشَقْ: الرجل الكثير الغيظ من بُشْتى أي اغتاظ[٣]، وهو المعنى المعتمد في العربية ويستعمل اسم علم، ولا أصل للفظة في اللغة العربية.

بَصْطَى: صرع وفي كتاب بيلكبَصْطى داس[٤]. وفي بعض اللهجات المغربية نجد صطم عليه بمعنى داسه برجله.وهي أيضا كلمة دخيلة من لغة الأتراك.

بانيو: حوض حمام

غريبة: نوع من أنواع الكعك.

رف: لوح معلق لوضع الأشياء.

بصمة أصلها باصماق وتعني وطأة القدم ومن ثم طبعة الإبهام.

قشلة وأصله بالتركية قيشلق وهو منزل الشفاء وأطلق على قلاع الجنود

(١) أبو حيان : الإدراك، ص. ٤٨. أشار إلى ذلك أحمد شقيرات في محاضرته برابطة الأدباء الأردنيين وهو ممن يجيدون اللغة العثمانية ويجعلها تركية الأصل.
http://www.alghad.com/prints/665231
(٢) أبو حيان: الإدراك، ص.٤٧.
(٣) المصدر نفسه، ص. ٣٢.
(٤) المصدر نفسه، ص. ٣٢.

ومراكز إقامتهم في العصر العثماني المتأخر

كبّوت أي المعطف.

يلحظ أن التأثير بعد العصر العثماني اطرد في الأواني والحقل العسكري والحربي والتجهيزات المنزلية، ولم يتضح هذا الأثر قبل هذا العصر. لذلك كثير من الألفاظ التي دخلت إلى العربية لم يشر أبو حيان إلى أنها عربت ربما لأنها لم تكن دخلت إلى العربية بعد كما أن المعجمين العسكري والحربي لم يطردا في معجمه. وهو أمر يفسره التاريخ لأن التداخل القوي بين العربية والتركية كان في العصر العثماني[٤٣].

الأمازيغية: من الغريب أن أبا حيان الغرناطي أمازيغي الأصل من قبيلة نفزة الأندلسية الأمازيغية[١]، لكن نجده في كتبه لا يستند على هذه اللغة في الدراسة ولا يشير إليها، وبالرجوع إلى معجمه نجد مواد مشتركة بين الأمازيغية والتركية، لكن يصعب التأريخ لزمن دخولها من لغة إلى أخرى أو القول إنها مشتركة.

بطبيعة الحال، يطرح موضوع أصول الأمازيغ أسئلة عدة في عصرنا، لكن ما يهم أن الأمازيغية من اللغات الحامية السامية[٢]، وأن الأمازيغ هم أول من فتح الأندلس واستقر بها، فثبت لذلك صدق القول بأصول أبي حيان الأمازيغية كما أنه أيضا يمكن أن نتخذه أساسا لقدم العلاقة بين الأمازيغية والتركية بحكم تواجد مبكر للأتراك بالأندلس.

لكن كما سبقت الإشارة لم يستثمر أبو حيان أصله اللغوي في الدراسة،

(١) سبق أن أحلت على مصادر ترجمة أبي حيان الغرناطي في الصفحة الأولى من هذه الدراسة وهي تذكر أصله الأمازيغي معتمدة الاسم غير الصحيح وهو البربري.

(٢) ينظر في تاريخ العلاقة بين اللغة العربية والتركية: مليكة، ناعيم: المنهج والنقد النحوي عند أبي حيان الغرناطي من خلال منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، ٢٠٠٦ (مرقونة)، ص.ص. ٢٨٣ـ ٢٨٦.

ربما نتيجة للغزو الفكري العربي الذي عرفته المنطقة أو لافتقاره إلى أدوات الدراسة ولاسيما الخط. لكن المواد المتماثلة في البناء والدلالة التي أثبتها تفيد أن هناك علاقة بين اللغتين، قد يكون أساسها الالتقاء التاريخي المبكر لأن هذا الاشتراك يصعب أن يكون من قبيل الصدفة والاشتراك الطبيعي في المفردات بين اللغات كما أقر بذلك أبو حيان، ومن الكلمات المعتمدة في الأمازيغية والتي تحتاج إلى تأمل علاقتها بمثيلاتها في اللغة التركية :

اَبا: الأم وأصله للجدة، وبالرجوع إلى بعض القبائل الأمازيغية في نواحي سوس تنادي الأم بِابا والمرأة الكبيرة السن أدبا واحتراما تسمى ابا.

أغروم ن تَنُّورْتْ: خبز تُنَارد: التنور بالعربية والملحوظ التقارب الكبير بين اللفظين الأمازيغي والتركي في الصيغة وفي النطق والمعنى ففيه فقط ابدال التاء دالا وهو أمر مطرد. ومنه أيضا تفورنوت لفرن الخابز.

وعفاريم: وهي كلمة تركية من أصل فارسي، وتعني أحسنتَ! ونستعمل في الأمازيغية عفام وعفاك بحسب المخاطب بالمعنى نفسه.

إنَّا: الأم وتستعمل للأم أيضا في كثير من المناطق الأمازيغية.

اتِكْ: الخف وهي تركية وادُكْ: تركمانية. ادُك في الأمازيغية هو الخف واتك أيضا الوسادة.

اِرْ: الغناء: اِرَلْدَى: غنى، وفي الأمازيغية: اِرِير: الغناء ودَيْتِرير: يغني.

إِرِلْ: زُلْ وفي الأمازيغية: رُلْ اهرب واختفي.

إِرِنْ: القيح والمدة وفي الأمازيغية تعني القيء.

ازْدَى: اختفى وفي المازيغية إِزْلاَ بالمعنى نفسه. وازدى: نسج.

أَشْ: الطعام وهو أيضا أمر من التعدي من موضع مرتفع، وفي الأمازيغية

فعل أمر للمخاطب المفرد بمعنى كل.

إِشْ: الرفيق: وفي لغة بعض قبائل سوس إش تقال للرجل وجمعها إد واش.

أغو السم وفي الأمازيغية تعني اللبن.

أُغُزْ: اللبأ وبالقبجاقي مكان الغين الواو[1]. وبالأمازيغية أَغُو: اللبن.

أَرَكَكْ: الذكر وفي الامازيغية أرْكَزْ.

إِرْدَنْ: البيدر واللفظ نفسه في الأمازيغية يعني: القمح، ونحن نعرف أن القمح يكون في البيدر فالعلاقة علاقة بدل الاشتمال.

أُزَنْ: الخليج والنهر وساق الشجرة، وفي الأمازيغية تعني البذور.

أُوزَنْ: الوادي وفي الأمازيغية البذور.

كُبَكْ: الكلب الكثير الشعر ويسمى به علما ونسميه في أمازيغية الجنوب الشرقي كبِّي.وقد أشكل علي معنى اللفظ، وسبب الميز بين «إكدي» بمعنى الكلب بشكل عام، و«كبي»وهو الكلب الكثير الشعر، وبالانفتاح على التركية تبين أصل المادة ومعناها. ويمكن أن نعتمده أيضا في تفسير المقصود ب«الهبي»، وهو الرجل طويل الشعر.

---

(١) للإشارة فإنه تتكون عائلة اللغات السامية من لغات شغلت عالما شاسعا جمع ما بين أرض الهلال الخصيب وبلاد فارس (ارامية) وأرض الشام القديم واليمن السعيد والجزيرة العربية وامتداداتها، وكل الأراضي التي أصبحت جزءا من أرض الإسلام ، باعتبار أن هذه بدأت تستعمل اللغة العربية منذ قبولها الإسلام» أحمد شحلان: مجمع البحرين من الفنيقية إلى العربية دراسة مقارن في المعجم واللغات العروبية (السامية)، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط.١، ٢٠٠٩، ص.٦. وأما الحامية فسميت بهذا الاسم نسبة إلى حام ابن نوح، وأفرادها هي، اللغات المصرية القديمة وهي التي تفرعت منها اللغة القبطية أو ما يعرف باللغة المصرية الحديثة، واللغة الأمازيغية (الطوارق والقبائل والليبية والنيجر والريف) في شمال إفريقيا، ولا تزال مستعملة، واللغات الكوشية: نسبة إلى كوش بن حام، وهي لغات السكان الأصليين للقسم الشرقي من إفريقيا على حدود البحر الأحمر، ومنها اللغات الصومالية ولغات مناطق من الحبشة والتشادية (النيجر وغانا والطوغو والتشاد وجمهورية افريقية الوسطى).

نتائج وخلاصات:

يتضح من تتبع المواد المشتركة بين اللغة التركية ولغات المغرب أنها تنتمي إلى الحقول الدلالية نفسها للألفاظ المشتركة بين اللغات السامية: ألفاظ تدل على القرابة، والألبسة، وألفاظ الزراعة، وألفاظ الحضارة. ويلحظ أن طبيعة العلاقة تختلف من كلمة لأخرى.

نشير إلى أن المشترك ليس ما تتميز به البيئة على أخرى ولا الأدوات الحربية، وإن كانت أشهر العلاقات في فترة الحرب بدعم الجنود إبان الدولة العثمانية، لكن المشترك هو الكلام المتداول في إطار العلاقات الاجتماعية الإنسانية.

ويلحظ أيضا أن معظم الكلمات المشتركة بين العربية والتركية توجد أيضا في الأمازيغية والعكس لا يصح، ذلك أن معظم الكلمات التي تشترك بين الأمازيغية والتركية لا نجدها في العربية.

غير أن الألفاظ التي تشترك بين التركية والأمازيغية ليست نفسها التي تربط كل واحدة منهما بالعامية المغربية، وإن اتحدت من حيث النوع والحقل. والسؤال هل هذا أساس لتحديد أسرة اللغات الشرقية؟

إن العلاقة والروابط المشتركة بين التركية والأمازيغية في شمال أفريقيا إبان العصر العثماني لم تكن بمحض الصدفة، وإنما ترجع إلى العلاقة التي كانت تجمع الجنسين، فبرباروس خير الدين باشا قائد قوات البحرية هو قائد شمال أفريقيا كلها أيضا أيده الأمازيغ وصاروا دولة واحدة مع الدولة العثمانية، وقد شكل الأمازيغ طليعة جيش سليمان في صراعه مع شارل الخامس الذي حاول إخراج العثمانيين منها وفشل في ١٤٥١ ثم تتابعت عمليات الجهاد البحري الذي تزعمه هذه الدول في إطار الحرب ضد إسبانيا، لفترة قصيرة أمنت التوسعات البحرية العثمانية سيطرتها في المتوسط والبحر

الأحمر والخليج العربي حتى ١٥٥٤ حين هزمت الإمبراطورية البرتغالية السفن العثمانية. أخذ البرتغاليون هرمز في مضيق هرمز في ١٥١٥ واستمرت منافستهم لسليمان للسيطرة على عدن.

قد يكون هذا الذي ذكرناه والنماذج التي أوردناها من المشترك بين اللغتين لكن السؤال لماذا؟ هل هذا ييسر القول بعدم جدوى الحديث عن الدخيل والاكتفاء بالقول بأنه من بقايا المشترك في الأصل؟ وهل تفيد المقارنة بين هذه اللغات في حل غوامض مستويات الدرس اللغوي في كل منهما ونقد ما كتب في الموضوع؟ إني هنا أقر بقول حلمي: « أما إذا كانت هذه الألفاظ من مجموعات لغوية أخرى فإن المرجح هو تحقيق وجود اللفظة العربية بمعناها في أصل كامل التصرف له سلسلة واضحة من الاشتقاقات قبل أن نقول برأي في أصالة هذه الألفاظ أو عدم أصالتها في العربية»[١]. وهذا لن يتم إلا بإتقان اللغات موضوع البحث كلها والانفتاح على أهل الاختصاص، وهو ما سنحرص عليه في المستقبل القريب بإذن الله تعالى.

(١) حلمي، خليل: المولد في العربية، دراسة في تطور العربية ونموها بعد الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط.٢، ١٩٨٥، ص.ص. ١٢٩ـ١٣٠.

المصادر والمراجع

- أحمد، شحلان: مجمع البحرين من الفنيقية إلى العربية دراسة مقارن في المعجم واللغات العروبية (السامية)، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط.١، ٢٠٠٩.
- أحمد، شقيرات في محاضرته برابطة الأدباء الأردنيين وهو ممن يجيدون اللغة العثمانية ويعتبرها تركية الأصل. ينظر: http://www.alghad.com/prints/665231
- إسرائيل، ولفنسون: « تاريخ اللغات السامية، دار القلم، بيروت، لبنان، ط.١، ١٩٨٠.
- جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، تولى تحقيقه عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، طبعة جديدة محققة مشكولة شكلا كاملا ومذيلة بفهارس مفصلة،١٩٨١.
- حسيب، شحادة: كلمات تركية الأصل دخيلة في العربية،
- http //:arabtimes.com /portal /article_display.cfm ?Action&=Preview=No&ArticleID30257=
- خليل، حلمي: المولد في العربية، دراسة في تطور العربية ونموها بعد الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط.٢، ١٩٨٥.
- شهاب الدين أحمد بن علي محمد بن محمد بن علي بن أحمد، ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت: دار الجيل، د.ط، د. ت.
- صلاح الدين خليل بن أيبك، الصفدي: كتاب الوافي بالوفيات، باعتناء س.ديدرينغ، فيسبادن: دار النشر فرانز شتايز. بيروت: دار صادر، د.ط، ١٩٧٠.
- صلاح الدين خليل بن أيبك، الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان،

دارالمدنية، المطبعة الجمالية بمصر، د.ط، ١٩١١.

- عبد الرحمن بن كمال الدين، السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ضبطه وشرحه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى واخرون، بيروت، لبنان، دار الجيل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.
- علي بن أحمد، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، حققه وراجعه لجنة من العلماء، بيروت، لبنان: دار الجيل، ط.٢، ١٩٨٧.
- علي بن مومن، ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، حلب: المطبعة العربية، ط.١، ١٩٧٠.
- محمد بن محمد، الفارابي: إحصاء العلوم، بيروت، مركز الالهاء القومي، د.ط، ١٩٩١.
- محمد بن يوسف، أبو حيان الغرناطي: الإدراك للسان الأتراك، اهتم بتصحيحه جعفر اوغلو محمد، اسلامبول: مطبعة الأوقاف، د.ط، ١٩٣٠.
- محمد بن يوسف، أبو حيان الغرناطي: تفسير البحر المحيط، مكتبة النصر الحديثة، الرياض، د.ط، د. ت.
- محمود بن الحسين بن محمد، الكاشغري: كتاب ديوان لغات الترك، دار الخلافة العلية، مطبعة عامرة، د.ط، ١٣٣٣.
- مصطفى بن عبد الله، حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون مع مقدمة لشهاب الدين النجفى المرعشى، بغداد: منشورات مكتبة المثنى، د.ط، د.ت.
- مليكة، ناعيم: المنهج والنقد النحوي عند أبي حيان الغرناطي من خلال منهج السالك في الكلام على الفية ابن مالك، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية اللغة العربية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، ٢٠٠٦ (مرقونة).

- مليكة، ناعيم: سؤال النسق في عناوين كتب أبي حيان الغرناطي، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد التاسع، جامعة ٢٠ أوت، سكيكدة، الجزائر، ٢٠١٥.
- موهوب بن أحمد، الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مصر: مطبعة دار الكتب، ط.٢ منقحة ومزيدة، ١٩٦٩م.
- FeridDevellioğlu (1906 1985) : Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Anqara, 1996

الجُملةُ الاسميّةُ بَين العَرَبيّة والتُّركيّة
دِرَاسةٌ تَقابُليّةٌ

د. محمد اجغيف[1]

(١) حاصل على دكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الجمهورية عام ٢٠٢٠، وقد كان حصل على الليسانس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة حلب سنة ٢٠١٠، ثم دبلوم التأهيل التربوي من كلية التربية جامعة حلب عام ٢٠١١، ثم الماجستير من جامعة كليس ٧ آرالق التركية عام ٢٠١٣، وعمل فيها محاضرا ثماني سنوات.

ملخص

تتناول الدراسة الجملة الاسميّة في العَربيّة والتُّركيّة من خلال دراسة تقابليّة تعتمد المنهج الوصفي التحليلي التقابليّ الذي يتناول أولاً الجملة الاسميّة في العَربيّة ومكوناتها وتقسيماتها، ومن ثم الجملة الاسميّة في التُّركيّة ومكوناتها وتقسيماتها، وأوجه التشابه والاختلاف بين اللغتين، وتوصلت لنتائج منها: أن الجملة الاسميّة في العَربيّة والتُّركيّة تتشابهان في بعض النقاط وتختلفان في أخرى، وأن الجملة الاسميّة في العَربيّة هي التي تبدأ باسم وترتكز على المسند إليه وقد يكون المسند جملة فعلية، أما الجملة الاسميّة في التُّركيّة فهي الجملة التي ترتكز على المسند، ولا يدخلها الفعل.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، اللغة التركية، الجملة الاسمية، دراسة تقابليّة.

Abstract

The study deals with the nominative sentence in Arabic and Turkish through a contrasting study that adopts the contrastive analytical descriptive approach that first deals with the nominative sentence in the Arabic language and its components and divisions, and then the noun sentence in the Turkish language and its components and subdivisions, and the similarities and differences between the two languages, and reached conclusions, including: The noun sentence In Arabic and Turkish, they are similar in some points and differ in others, and that the noun sentence in Arabic is the one that begins with a name and is based on the predicate to it, and the Musnad may be a verbal sentence, while the noun sentence in Turkish is the sentence that is based on the predicate, and the verb does not enter it.

Key words: Arabic language, Turkish language, noun sentence, a contrastive study.

مقدمة

إن أهمية اللغة العَربيّة في تركيا بدأت تظهر من جديد مع الحكومة الحالية واهتمامها بالتقارب مع المنطقة العَربيّة، وازدادت هذه الأهمية مع ثورات الربيع العربي، وتحول تركيا إلى مركز استقطاب وجذب للعرب عموماً واللاجئين خصوصا لا سيما من البلدان المجاورة كسوريا والعراق، وبالمقابل ازدادت أهمية اللغة التُّركيّة أيضاً، وأصبح تعلمها حاجة للكثير من الطلبة والمستثمرين والسياح العرب.

من هنا ظهرت أهمية الدراسات التقابليّة بين اللغتين العَربيّة والتُّركيّة التي من شأنها أن تساعد الْمُعلمين والمتعلمين على تجاوز المشكلات والصعوبات التي تواجههم أثناء عملية التعلم.

تأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على الجملة الاسميّة التي تشغل حيزاً هاماً في كلتا اللغتين، وسبب اختيارها وإشكاليتها هو قلة الدراسات التقابليّة بين اللغتين العَربيّة والتُّركيّة على نحو عام، وعدم وجود دراسة تقابليّة للجملة الاسميّة فيهما على وجه خاص.

أما أهميتها فتكمن في محاولة تسهيل موضوع الجملة الاسميّة على المعلمين والمتعلمين، وتمكينهم من مواجهة الصعوبات التي قد تنشأ عن الاختلاف في الجملة الاسميّة بين اللغتين.

إن المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفيّ التقابليّ من خلال تناول الجملة الاسميّة في العَربيّة، ومن ثم الانتقال إلى دراسة الجملة الاسميّة في التُّركيّة، والتوصل إلى أوجه التشابه والاختلاف.

بالنسبة للدراسات السابقة في هذا الموضوع يمكن القول: إنه لا توجد دراسة تقابلية بالعَربيّة تعنى بالجملة الاسميّة بين العَربيّة والتُّركيّة، أما في التُّركيّة فيوجد رسالة ماجستير لزبيد نالجَقَان تُقابل الجملة الاسميّة والفعلية

بين اللغة العَربيّة والتُّركيّة

Zübeyt Nalçakan, *Arapça ve Türkçe'de İsim ve Fiil Cümlesinin Karşılaştırılması*

ويوجد أيضاً رسالة ماجستير لمحمد علي شِمشَك يقابل فيها الزمن بين العَربيّة والتُّركيّة، ويتطرق بشكل مختصر إلى المبتدأ والخبر في الجملة الاسميّة:

Mehmet Ali , *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması*

أولا: الجملة الاسميّة في اللغة العَربيّة

الجملة: هي الكلام الذي يتركب من كلمتين أو أكثر، وله معنى مفيد مستقل، وهي نوعان؛ جملة اسمية، وجملة فعلية.(١)

الجملة الاسميّة هي التي تتألف من المسند إليه والمسند، وقد يكون المسند اسماً، نحو: «محمد ناجح»، أو فعلاً، نحو: «محمدٌ نجح»، وإن كان المسند اسماً فالغالب أن يكون وصفاً، نحو: «زيدٌ قائمٌ».(٢)

١. مكونات الجملة الاسميّة وترتيبها

تتكون الجملة الاسميّة في اللغة العَربيّة من المبتدأ والخبر، وهما المسند إليه والمسند.

ويكون ترتيب الجملة على النحو الآتي من اليمين إلى اليسار:
مبتدأ + خبر ، نحو: «البيتُ جميلٌ».

١,١. المبتدأ

تعريفه: هو المسند إليه، أو المخبر عنه، أو المحكوم عليه، المجرد من

(١) عبده الراجحي، التطبيق النحوي، (بيروت: دار النهضة العَربيّة، ٢٠٠٤)، ٩٣.
(٢) رشيد محمد حسن الرَّهَوي، الجملة الاسميّة عند النحويين العرب حتى نهاية القرن الثامن الهجري، (رسالة ماجستير/جامعة عدن، ٢٠٠٧)، ٣١.

العوامل،[١] وقد عرفه ابن جني: «هو كل اسم ابتدأته وعريته من العوامل اللفظية، وعرضَّته لها، وجعلته أولاً لثانٍ يكون الثاني خبراً عن الأول، ومسنداً إليه، وهو مرفوع بالابتداء».[٢]

١,١,١. أنواع المبتدأ

أ- المبتدأ الصريح: وهو المذكور صراحة بلفظه، نحو: «الدينُ النصيحة»، فكلمة الدينُ مبتدأ صريح.

ب- المصدر المؤول: وهو تأويل الفعل مع حرف مصدري قبله،[٣] نحو قوله تعالى: «وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ».[٤]

وقد يكون المبتدأ ضميراً أو اسم إشارة أو اسم موصول.[٥] نحو: «أنا أحمد»، و«هذا أحمد»، و«الذي أكرَمْتَهُ مُخلصٌ لك».

٢,١,١. أحكام المبتدأ

أولاً: الرفع، وإن جر بالباء أو مِن الزائدتين، نحو: «بحسبكَ اللهُ»، و«هَل مِن خَالِق غَيرُ اللهِ يَرزُقُكُم»،[٦] أو رُبَّ التي هي حرف جر شبيهٌ بالزائد، نحو: «يا رُبَّ كاسيةٍ في الدنيا عاريةٌ في الآخرة»،[٧] وجب أن يكون مرفوعًا محلًا مجروراً لفظاً.[٨]

ثانياً: أن يكون معرفة أو نكرة مفيدة: يقول ابن هشام: «الأصل في

(١) رشيد محمد حسن الرَّهَوي، الجملة الاسميّة، ٤٥.
(٢) أبي الحسن علي بن الحسن الباقولي، شرح اللمع للأصفهاني، تح: إبراهيم محمد أبو عباة، (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩٠)، ١: ٢٧٢.
(٣) أيمن أمين عبد الغني، النحو الكافي، (القاهرة: دار التوفيقية، ٢٠١٠)، ١: ٢٣٤.
(٤) البقرة ١٨٤/٢.
(٥) عبد الغني، الكافي، ١: ٢٣٤-٢٣٥.
(٦) فاطر ٣/٣٥.
(٧) مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العَربيّة، (لبنان: المؤسسة الحديثة، د.ت)، ٣٥٢.
(٨) علي أبو المكارم، الجملة الاسميّة، (القاهرة: المختار للنشر، ٢٠٠٧)، ٣١.

المبتدأ أن يكون معرفةً، لا نكرةً؛ لأن النكرة مجهولة غالباً، والحكم على المجهول لا يفيد»،[1] لكن النكرة قد تفيد، وإذا ما أفادت جاز الابتداء بها، وتفيد في أكثر من ثلاثين موضعاً، منها:

١. الإضافة لفظاً أو معنىً، نحو: «خمسُ صلواتٍ كتبهن الله»، و«كلٌّ يموتُ» أي: كلُ أحد.

٢. الوصف لفظاً أو تقديراً أو معنىً، نحو: «لعبدٌ مؤمنٌ خيرٌ من مشرك»، و«أمرٌ أتى بك» أي: أمر عظيم، و«رُجَيلٌ عندنا» أي: رجل حقير.

٣. أن يكون خبرها ظرفاً أو جاراً ومجروراً مقدماً عليها، نحو: «لكلِ أَجلٍ كتابٌ».[2]

٤. أن تقع بعد نفي، نحو: «ما أحدٌ عندنا»، أو استفهام، نحو: «أإلهٌ مع الله»، أو لولا، نحو قول الشاعر: «لولا اصطبارٌ لأَودَى كُلُ ذي مقةٍ لَمَّا استَقلَّت مطاياهُنَّ للظعن». أو إذا الفجائية، نحو: «خرجتُ فإذا أسدٌ رابضٌ»

٥. أن تكون عاملة، نحو: «ونهيٌ عن مُنكر صدقةٌ».

٦. أن تكون مبهمة، كأسماء الشرط، والاستفهام، وما التعجبية، وكم الخبرية، نحو: «مَن يجتهد ينجح»، و«مَن مجتهدٌ؟»، و«ما أحسنَ العلمَ» ، و«كم مأثرةٍ لك».

٧. أن تفيد الدعاء بخير أو شر، نحو: «سلامٌ عليكم»، و«وَيلٌ للمُطَفِّفينَ».[3]

٨. أن تكون خلفاً عن موصوف، نحو: «عالمٌ خيرٌ من جاهل» أي رجل عالمٌ.

---

(١) عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، ط ٤. (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ١١٥.
(٢) الرعد ٣٨/١٣.
(٣) المطففين ١/٨٣.

٩. أن تقع صَدر جُملةٍ حالية مرتبطة بالواو أو بدونها، نحو: «سَرَينا ونجمٌ قد أضاء»، ونحو «وكلَّ يوم تَراني مُديَةٌ بيدي».

١٠. أن يراد بها التفصيل والتقسيم، كما في قول امرئ القيس: « فَثَوْبٌ لَبِسْتُ وَثَوْبٌ أَجُرُّ».

١١. أن تعطف على معرفة، أو يعطف عليها معرفة، نحو: «رجلٌ وخالد يتعلمان»، و«خالدٌ ورجلٌ يتعلمان».

١٢. أن تعطف على نكرة موصوفة، أو يعطف عليها نكرة موصوفة، نحو: «قولٌ معروفٌ ومغفرة خيرٌ من صدقة يتبعها أذى»، و«طاعةٌ وقولٌ معروف»، أي: «طاعةٌ وقولٌ معروف أمثلُ من غيرهما».

١٣. أن يراد بها حقيقة الجنس لا فردٌ واحدٌ منه، نحو: «رجلٌ أقوى من امرأة».

١٤. أن تقع جواباً، نحو: «رجلٌ» في جواب من قال: «مَن عندك».[١]

ثالثاً: وجوب حذفه في أربعة مواضع:

١. إن دل عليه جواب القسم، نحو: «في ذِمَّتي لأفعلنَّ كذا» أي: في ذمتي عهدٌ.

٢. إن كان خبره مصدراً نائبا عن فعله، نحو: «صبرٌ جميلٌ» أي: صبري صبرٌ جميلٌ.

٣. إن كان الخبر مخصوصاً بالمدح أو الذم بعد «نِعمَ وبئسَ» مؤخراً عنهما، نحو: «نعمَ الرجل أبو طالب» و«بئسَ الرجل أبو لهب»، فأبو في المثالين خبر لمبتدأ محذوف تقديره «هو».

(١) الغلاييني، جامع الدروس، ٣٥٢-٣٥٤.

٤. إن كان في الأصل نعتاً قطع عن النعتية في معرض مدح أو ذم أو تَرحُم، نحو: «خُذ بيد زهير الكريم» أي: هو الكريم.

رابعاً: جواز حذفه إن دل عليه دليل: تقول: «كيف محمد»، فيقال في الجواب: «مجتهدٌ» أي: هو مجتهدٌ.

خامساً: الأصل فيه أن يتقدم على الخبر، وقد يجب تقديم الخبر عليه وقد يجوز الأمران.[١]

٣,١,١. وجوب تقديم المبتدأ

الأصل في المبتدأ أن يتقدم، وأن يتأخر الخبر عنه، لكن قد يتقدم أحدهما على الآخر وجوباً أو جوازاً.

يجب تقديم المبتدأ في مواضع منها:

١. أن يكون اسماً مستحقاً للصدارة في الجملة، كأسماء الاستفهام، والشرط، وما التعجبية، وكم الخبرية، نحو: «مَن فعل هذا؟»، و«مَن يجتهد ينجح»، و«ما أكرمَ العربيَّ»، و«كم مُجدّ وفقه الله».

٢. أن تدخل عليه لام الابتداء، نحو: «لَلمجِدُ ناجحٌ».

٣. أن يكون الخبر جملة فعلية فاعلها ضميرٌ مستتر، نحو: «زيدٌ يلعب».

٤. أن يكون المبتدأ والخبر متساويين في رتبة التعريف والتنكير، نحو: «أخي صديقي».

٥. أن يكون المبتدأ محصوراً في الخبر، نحو: «إنما محمدٌ رسول»، فلا يمكن تقديم الخبر هنا؛ لأنك حصرت المبتدأ فيه.

٦. أن يكون الخبر مقروناً بالفاء، نحو: «الذي يجتهد فناجح».

(١) الغلاييني، جامع الدروس، ٣٥٣-٣٥٤.

٧. أن يكون خبراً عن ضمير الشأن،[١] نحو: «قل هو الله أحد».[٢]

٨. إن كان الخبر مفصولاً بضمير فصل، نحو: «الله هو الكريم».[٣]

١,٢,١. الخبر

هو الكلام الذي يُتم فائدةً مع المبتدأ، وحكمه الرفع،[٤] وقد عرّفه السراج: «هو الذي يستفيده السامع، ويصير به المبتدأ كلاماً، وبالخبر يقع التصديق والتكذيب. ألا ترى أنك إذا قلتَ: عبد الله جالس فإنما الصدق والكذب وقع في جلوس عبد الله لا في عبد الله، لأن الفائدة هي في جلوس عبد الله».[٥]

١,٢,١,١. أنواع الخبر

أ- الخبر المفرد: وهو الذي ليس جملة أو شبه جملة، نحو: «هذا شجاع»، وحكمه الرفع وأن يتطابق مع المبتدأ في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع.

ب- الخبر الجملة: خبر جملة سواءً كانت جملة اسمية، أم فعلية، نحو: «المدرس إخلاصُهُ بيِّنٌ»، و«الجودُ يَرفع صاحبه».

ج- الخبر شبه الجملة: وهو الجار والمجرور أو الظرف والمضاف إليه، نحو: «العلمُ في الصدور»، و«المجدُ تحتَ عَلَم العِلمِ»،[٦]

---

(١) الراجحي، التطبيق، ١٢٤-١٢٥.
(٢) الإخلاص ١/١١٢.
(٣) الراجحي، التطبيق، ١٢٥.
(٤) محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، الطبعة ٣. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ١٦٩.
(٥) أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، الطبعة ٣. (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦)، ١: ٦٢.
(٦) مغالسة، الشافي، ١٦٩-١٧٣.

١,٢,٢. أحكام الخبر

أولاً: حذفه وجوباً في مواضع منها:

١. خبر المبتدأ الواقع بعد لولا، نحو: «لولا العقلُ لضاعَ الإنسان»، والخبر محذوف تقديره موجود.

٢. أن يكون خبراً عن اسم صريح في القسم، نحو: «لَعَمرُكَ لينجحن المجد»، والخبر محذوف تقديره قَسَمِي، أي: لَعَمرُك قسمي لينجحن المجد.[1]

ثانياً: جواز حذفه:

إن دل عليه دليل، نحو قولك: «مَن مجتهد؟»، فيقال: «علي».[٢] إن وقع بعد إذا الفجائية: نحو: «خرجت فإذا صديقي» أي إذا صديقي منتظر.[٣]

١,٢,٣. وجوب تقديم الخبر

يجب تقديم الخبر على المبتدأ في أربعة مواضع:

١. إن كان المبتدأ نكرة غير مفيدةٍ، مخبراً عنه بظرف أو جار ومجرور، نحو: «في الدارِ رَجلٌ».

٢. إن كان الخبر اسم استفهام، أو مضافاً إلى اسم استفهام، نحو: «كيفَ حالُك»، و«ابنُ من أنت؟».

٣. إن اتصل بالمبتدأ ضمير يعود إلى شيء من الخبر، نحو: «في الدار صاحبها».

٤. أن يكون الخبر محصوراً في المبتدأ، بأن يقترن بـ «إلا»، نحو: «ما خالق إلا الله» أي: ما الله إلا خالق.[٤]

---

(١) الراجحي، التطبيق، ١٢٢-١٢٣.
(٢) محمد فاضل السامرائي، النحو العربي أحكامٌ ومعانٍ، (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠١٤)، ١: ٢٠٠.
(٣) الراجحي، التطبيق، ١٢٢.
(٤) الغلاييني، جامع الدروس، ٣٦١-٣٦٢.

يجوز تقديم الخبر أو تأخيره في نحو: «زيدٌ قادمٌ»، و«قادمٌ زيدٌ».[١]

٢. الجملة الاسميّة المثبتة

الجملة الاسميّة المثبتة هي الجملة التي تخلو من أفعال النفي وأدواته ويمكن تقسيمها إلى:

١,٢. الجملة الاسميّة المطلقة

الجملة الاسميّة المطلقة هي الجملة الاسميّة التي لا تقيد بناسخ كـ «كان وأخواتها» وأفعال المقاربة وغيرها، فكل جملة دخل عليها ناسخ من النواسخ جملة مقيدة، سواء كان هذا التقييد بإضافة الزمن إلى الجملة الاسميّة، أم بإضافة معنى آخر لم يكن موجوداً من قبل عن طريق عنصر لغوي جديد إلى المسند إليه والمسند، وهذا المعنى الجديد الذي يضيفه الناسخ على الجملة الاسميّة المقيدة يتبعه تأثير إعرابي يغير حالتها التي كانت عليها قبل دخوله.[٢]

إذًا الجملة الاسميّة المطلقة هي التي أطلقت من قيد الناسخ، نحو: «الله غفور رحيم» جملة مطلقة، لكن إذا قلنا: «كان الله غفوراً رحيماً»، أو «إن الله غفور رحيم»، فتصبح جملة اسمية مقيدة لأن كلاً من الناسخين «كان» و«إن» انصب على المبتدأ والخبر معاً، أما إذا كان التقييد في الخبر وحده، نحو: «محمد كان صادقاً أميناً»، فهذه الجملة مطلقة، وليست مقيدة؛ لأن انصباب الناسخ هنا ليس على المبتدأ بل على ضميره، والجملة هكذا مكونة من (مبتدأ وجملة اسمية مقيدة هي الخبر)، ومعنى ذلك أن الجملة الاسميّة لا تعد جملة اسمية مقيدة إلا إذا كان الناسخ منصباً على المبتدأ والخبر معاً.[٣]

يقسم محمد حماسة الجملة الاسميّة المطلقة إلى:

(١) الراجحي، التطبيق، ١٢٣.
(٢) انظر محمد حماسة عبد اللطيف، «الجملة الاسميّة بين الإطلاق والتقييد رأي وتصنيف»، مجلة مجمع اللغة العَربيّة ٧٧ (نوفمبر ١٩٩٥)، ١٥٤.
(٣) انظر حماسة، «الجملة الاسميّة بين الإطلاق والتقييد»، ١٥٤-١٥٥.

أ- جملة تامة: وهي التي يكون طرفاها المسند والمسند إليه موجودين ومذكورين، نحو: «محمدٌ رسولُ الله»، والتي لا يكون مبتدؤها وصفاً رافعاً لما يكتفى به، ولم يجب حذف أحد طرفيها، وتطابق فيها الجزآن في العدد (الإفراد والتثنية والجمع)، والنوع (التذكير والتأنيث).[١]

ب- جملة مجزوءة: هي التي يكون أحد طرفيها المبتدأ أو الخبر محذوفاً وجوباً، ويضيف حماسة نوعاً ثالثاً وهي جملة الوصف مع مرفوعه.[٢]

٢,٢. الجملة الاسميّة المقيدة

هي كل جملة اسمية تامة قُيدت بأحد المقيدات التي تسمى النواسخ، ومنها: كان وأخواتها، وهي أفعال ناقصة تدخل على المبتدأ والخبر، فترفع الأول ويسمى اسمها وتنصب الثاني ويسمى خبرها.[٣]

تفيد «كان» اتصاف المسند إليه بالمسند في الماضي، نحو: «كان عمرُ عادلاً»، أو على وجه الدوام والاستمرار بمعنى «لم يزل»،[٤] نحو قوله تعالى: «وَكَانَ اللّٰه عَلِيماً حَكيماً»،[٥] وقد تدل على الماضي المستمر، نحو: «كان خالد يقوم الليل»، و«صار» للانتقال والتحول من حال إلى حال: «صار زيدٌ عالماً»، و«ظل» لاتصاف المخبر عنه بالخبر وقت الظل: «ظل أخوك يفعل كذا»، و«بات»: وقت المبيت: «بات الحارس يقظاً»، و«أصبح» وقت الصباح: «أصبح الولد نشيطاً»، و«أضحى» في الضحى: «أضحى أخوك مسروراً»، و«أمسى» في المساء: «أمسى العاملُ متعباً»، و«ما زال، وما برح، وما فتئ، وما انفك»: تفيد استمرار الفعل واتصاله بزمن التكلم: «ما زال زيدٌ منطلقاً»، و«ما دام»: مثل كان في العمل بشرط أن تكون

(١) حماسة، «الجملة الاسميّة بين الإطلاق والتقييد»، ١٥٥-١٥٦.
(٢) انظر حماسة، «الجملة الاسميّة بين الإطلاق والتقييد»، ١٦١-١٧٣.
(٣) الغلاييني، جامع الدروس، ٣٦٤.
(٤) السامرائي، النحو العربي، ٢١٢.
(٥) النساء ١٧/٤.

مسبوقةً بـ«ما» المصدرية الظرفية: «أعطِ ما دمتَ مصيباً درهماً».[١]

لا تدخل كان وأخواتها على المبتدأ الذي له الصدارة، كأسماء الشرط والاستفهام، ولا على المقرون بلام الابتداء، وما التعجبية، وما تضمن معنى الدعاء، ومصحوب «لولا»، ولا تدخل على الخبر إن كان جملة طلبية».[٢]

دخول «كان» على الجملة الاسميّة يغير زمانها، فالجملة الاسميّة المطلقة تكون مطلقة الزمان، وهو ما يمكن أن نسمّيه إن صح التعبير الزمن الواسع، نحو: «البيت نظيف»، أما بدخول «كان»، يصبح زمان الجملة ماضياً، نحو: «كان البيت نظيفاً»، أو مستقبلاً، نحو: «سيكون البيت نظيفاً».

تُقيد الجملة الاسمية أيضا بالأحرف المشبهة بالفعل أو «إن وأخواتها» التي تنصب المبتدأ ويسمى اسمها، وترفع الخبر، ويسمى خبرها، نحو: «إن الله غفور رحيم».[٣]

تفيد «إنّ، أنّ» التوكيد، نحو: «إنّك فائز»، و «أعجبني أنّ زيداً منطلق»،[٤] و «لكنَّ» للاستدراك،[٥] نحو: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»،[٦] و «كأنَّ»: للتشبيه: «كأنَّ الثرثارَ ببغاءٌ، و«ليت»: للتمني: «أَلا ليت الشَّبابَ يعودُ يوماً»،[٧] و «لعل»: تفيد الرجاء أو الترجي في المحبوب أو الإشفاق في توقع المكروه، للترجي نحو: «لعل زيداً يأتينا»، والإشفاق، نحو: «لعله يهينك».[٨]

من مقيدات الجملة الاسمية أيضاً «كاد وأخواتها» التي تعمل عمل «كان»،

(١) انظر السامرائي، النحو العربي، ٢١٢-٢١٧.
(٢) السامرائي، النحو العربي، ٢١١.
(٣) فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، ط ٥. (عمّان: دار الفكر، ٢٠١١)، ١: ٢٦٥.
(٤) انظر السامرائي، معاني النحو، ١: ٢٦٥-٢٧٣.
(٥) عبد الغني، الكافي، ٢٢٥.
(٦) الأنفال: ٨/٢٤.
(٧) عبد الغني، الكافي، ٢٢٥.
(٨) السامرائي، معاني النحو، ٢٨٢-٢٨٣.

فترفع المبتدأ، ويسمى اسمها، وتنصب الخبر، ويسمى خبرها، وتنقسم إلى: أفعال المقاربة، والرجاء، والشروع، ويشترط في خبرها أن يكون فعلاً مضارعاً، وأن يتأخر عنها، ولا يجوز أن يكون جملة ماضية أو اسمية، ولا أن يكون اسماً.[١]

٣. الجملة الاسميّة المنفية

النفي نقيض الإثبات، ويفيد عدم ثبوت نسبة الْمُسندِ إلى المسند إليه، وهو يَعرضُ للجملة الاسميّة الموجبة فيكون تكذيباً لها، محوِّلاً إيَّاها من الإيجاب إلى نقيضه، ومغيِّراً في أواخر ركنيها، وهو من مقيدات الجملة الاسمية.[٢]

النفي بـ «ليس»: تدخل «ليس» على الجملة الاسميّة، فترفع المبتدأ، ويسمى اسمها، وتنصب الخبر، ويسمى خبرها، وهي لنفي الحال، نحو: «ليس محمد حاضرًا» ، وقد تُقيد بما يفيد المضيّ أو الاستقبال، فتكون بحسب ما قيّدت به، نحو: «ليس عليّ مسافراً أمس أو غداً».

النفي بـ «ما»: تعمل «ما» عمل «ليس» في لغة أهل الحجاز، ولا تعمل في لغة تميم، نحو: «ما زيدٌ قائماً»،[٣] وقد تستخدم للاستقبال،[٤] نحو: «وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ».[٥]

النفي بـ «إنْ»: قيل إن اعمالها في لغة أهل العالية، نحو: «إنْ أحد خيراً من أحد إلا بالعافية»، ويذكر النحاة أنها بمنزلة «ما» في نفي الحال.[٦]

النفي بـ «لا»: «لا» أقدم أدوات النفي في العَربيّة،[٧] وهي تعمل عمل «ليس» في لهجة الحجازيين، نحو: «لا خيرٌ ضائعاً»، ومن شروط عملها: أن

(١) الغلاييني، جامع الدروس، ٣٧٤-٣٧٥.
(٢) الرهوي، الجملة الاسميّة، ٩٨.
(٣) الراجحي، التطبيق، ١٤٨.
(٤) السامرائي، معاني النحو، ١: ٢٣٤.
(٥) الانفطار ١٦/٨٢.
(٦) السامرائي، معاني النحو، ١: ٢٣٨.
(٧) السامرائي، معاني النحو، ١: ٢٣٩.

يكون اسمها وخبرها نكرتين، وأن يتأخر خبرها عن اسمها، وألا يقترن خبرها بـ «إلا».[١]

النفي بـ «لات»: تعمل «لات» عمل «ليس» بشرطين: أن يكون اسمها وخبرها من أسماء الزمان، كالحين والساعةِ والأوانِ، وأن يكون أحدهما محذوفاً،[٢] نحو: «وَلاتَ حِيَن مَنَاصٍ».[٣]

النفي بـ «لا» النافية للجنس: تعمل «لا» النافية للجنس عمل «إنّ» فتنصب الاسم وترفع الخبر، نحو: «لا أحدَ أغيرُ من الله»، ومن شروط عملها: أن يراد بها نفيُ الجنس نفياً عاماً، وأن يكون اسمها وخبرُها نكرتين، فإن كان المسند إليه بعدها معرفة أهملت ووجب تكرارها، نحو: «لا سعيد في الدار ولا خليل»، وألا يفصل بينها وبين اسمها فاصل، فإن فُصل، أهملت ووجب تكرارها، نحو: «لا في الدار رجل ولا امرأة»، وألا يدخل عليها حرف جر، فإن دخل أهملت وكان ما بعدها مجروراً، نحو: «سافرت بلا زاد».[٤]

يمكن نفي الجملة الاسميّة المقيدة بـ «كان» بصيغة الماضي بـ «ما»، نحو: «ما كان زيدٌ معلماً»، وبـ «لم»، مع «كان» بصيغة المضارع أي: «يكن»، نحو: «لم يكن زيدٌ معلماً»، وعليه يمكن القول إن نفي الجملة الاسميّة المقيدة بـ «كان»، هو نفي في الزمن الماضي وما سواه في الزمن الحاضر أو الواسع.

٤. استفهام الجملة الاسميّة

الاستفهام أحد أساليب الطلب في اللغة العَربيّة، حقيقته طلب الفهم، أو طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل،[٥] وهو لغة من استفهمت، جاء

(١) الراجحي، التطبيق، ١٥٢-١٥٣.
(٢) الغلاييني، جامع الدروس، ٣٨١.
(٣) ص ٣/٣٨.
(٤) الغلاييني، جامع الدروس، ٤٠٦-٤٠٧.
(٥) محسن علي عطية، الأساليب النحوية، (عمّان: دار المناهج، ٢٠٠٧)، ١٩.

في لسان العرب: «فَهْمٌ وفَهَمٌ، وأَفهَمَهُ الأمر وفَهَّمَهُ إيَّاهُ: جعلهُ يَفهَمُهُ، واستَفهَمَهُ: سَأَلَهُ أن يُفَهِّمَهُ، وقد استَفهَمَني الشّيءَ فأَفهَمتُهُ وفَهَّمتُهُ تفهيماً».[١]

الاستفهام نوعان حقيقي: وهو ما يطلب المتكلم معرفته من السامع، ولم يكن معلوماً عنده من قبل، وآخر مجازي: وهو استفهام لا يرمي المستفهم إثره جواباً، بل يريد به معاني أخرى، كالتوبيخ، والتقرير، والافتخار، والتهديد، والاستبعاد، ...الخ.[٢]

سنتحدث هنا عن حرفي الاستفهام اللذين يدخلان على الجملة الاسميّة، أي: على المبتدأ والخبر، وهما «أ» الهمزة، و «هل».

للاستفهام وظيفتان: طلب التصديق، وطلب التصور.

طلب التصديق: هو الذي يسأل عن الجملة التي بعد حرف الاستفهام؛ أصادقة هي أم غير صادقة، ويستخدم فيه «أ» الهمزة، و «هل»، نحو: «أزيدٌ موجود؟»، و«هل زيدٌ موجود».

وتفترق «أ» الهمزة عن «هل»:

بأنها تدخل على الجملة المثبتة والمنفية، أما «هل» فلا تستعمل إلا في الجملة المثبتة، نحو: «أزيدٌ مسافر؟»، و «أليس زيدٌ مسافراً؟»، و «هل زيدٌ مسافر»، ولا تقول: «هل ليس زيدٌ مسافراً».

تدخل الهمزة على «إنَّ»، ولا يصح ذلك مع «هل»، نحو: «أإنَّه لشاعر؟».[٣]

للهمزة الصدارة قبل حروف العطف، أما «هل» فتأتي بعد حروف

(١) ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، مادة «فَهِمَ»، ٣٤٨١.
(٢) عبد الرحمن توفيق العماني، أدوات الاستفهام دراسة إحصائية مقارنة، (رسالة ماجستير/ الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨)، ٥-٦.
(٣) الراجحي، التطبيق، ٣٤٦-٣٤٧.

العطف،[1] نحو: «أَفَبِهَٰذَا الحَدِيثِ أَنتُم مُّدْهِنُونَ»،[2] و «فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ».[3]

أما طلب التصور: فتستخدم فيه «أ» الهمزة فقط؛ نحو: «أخالدٌ حضر أم محمد؟»، ولا يصح قولك: «هل خالدٌ حضر أم محمد؟».

ثالثاً: جواب الاستفهام: كون الاستفهام طلباً، فلا بد له من جواب، ويجاب على طلب التصديق على النحو الآتي:

١- إن كانت الجملة مثبتةً يجاب عنها «بنعم» إثباتاً، و «لا» نفياً، نحو:

أزيد حاضر؟ هل زيدٌ حاضر؟

نعم، زيد حاضر.

لا، ليس زيدٌ حاضراً.

يمكن أن نستخدم كلمتي «أَجَل» و «إي» بدلاً من نعم، في الجواب إثباتاً.

٢- إن كانت الجملة منفية يجاب عنها بـ «بلى» إثباتاً، و «نعم» نفياً، نحو:

أليس زيدٌ حاضراً؟

بلى زيدٌ حاضر.

نعم، ليس زيدٌ حاضراً.

أما جواب طلب التصور فيحتاج إلى تحديد المسؤول عنه،[4] نحو:

أزيدٌ نجح أم عمر؟

(١) عطية، الأساليب، ٢٣، ٢٥.
(٢) الواقعة ٥٦/٨١.
(٣) المائدة ٥/٩١.
(٤) الراجحي، التطبيق، ٣٤٨-٣٤٩.

زيد الذي نجحَ.

يمكن أن يأتي الاستفهام مع الجملة الاسميّة المقيدة بـ «كان» في الزمن الماضي في الإثبات والنفي، نحو: «أكان زيدٌ معلماً؟»، و «هل كان زيدٌ معلماً؟»، و«أما كان زيدٌ معلماً؟»، و «ألم يكن زيدٌ معلماً؟».

٥. الجملة الاسميّة في اللغة العَربيّة من حيث الزمان

إذا لم يكن الخبر في الجملة الاسميّة العَربيّة فعلاً ماضياً أو مضارعاً، أو ما هو بمعنى الفعل كاسم الفاعل والمفعول، ولم تدخل كان على الجملة، ولم يكن هناك قرينة تحدد زمان الجملة، فالجملة تفيد الزمن الحالي.(١)

أما إن دخلت «كان» على الجملة الاسميّة بصيغة الماضي، فالجملة تفيد الزمن الماضي.(٢)

إن كان الخبر اسم تفضيل، ولم يكن هناك قرينة تدل على الزمن، فقد يفيد الدوام والاستمرار، نحو: «الشمس أكبرُ من الأرض».(٣)

كذلك إن كان الخبر صفة مشبهة، فإنه يفيد الثبوت لا الحدوث،(٤) نحو: «زيدٌ كريم النفس».

أما إن كان الخبر اسم فاعل فقد يدل على الحال أو الاستقبال إن وجدت قرينة تدل على ذلك، نحو: «هو ضاربٌ سعداً غداً»، وقد يدل على المضي، نحو: «هذا ضاربٌ زيداً أمس»، وما ينطبق على اسم الفاعل ينطبق كذلك على اسم

(1) Mehmet Ali Şimşek, *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 137.
(2) Şimşek, Arapçada Zaman Kalıpları, 137.
(3) Zübeyt Nalçakan, *Arapça ve Türkçe'de İsim Ve Fiil Cümlesinin Karşılaştırılması*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 48.

(٤) الغلاييني، جامع الدروس، ١٤٢.

المفعول.[١]

ثانيا: الجملة الاسميّة في اللغة التُّركيّة (Türkçe'de İsim Cümlesi)

الجملة الاسميّة في اللغة التُّركيّة هي الجملة التي يكون فيها المسند اسماً أو مجموعة أسماء.[٢]

١. مكونات الجملة الاسميّة في اللغة التُّركيّة وترتيبها

(İsim Cümlesinin Öğeleri ve Öğe Dizilişi)

تتكون الجملة الاسميّة في اللغة التُّركيّة عموماً من المسند إليه (özne)، والمسند (Yüklem) ، نحو:

الجدارُ مرتفعٌ. Duvar yüksektir.

تحوي الجملة الاسميّة أيضا بالإضافة إلى المسند إليه، والمسند متممات الجملة كالظرف وما شابهه، نحو:

طقس إسطنبول جميلٌ جداً في الخريف.[٣]

İstanbul'un havası sonbaharda çok güzeldir.

يكون ترتيب الجملة الاسميّة مع متمماتها في التُّركيّة من اليسار إلى اليمين على النحو الآتي:

Özne > Tümleç > Zarf > Yüklem	المسند < الظرف < مكملات الجملة < المسند إليه[4]

إن الجملة الاسميّة في التُّركيّة هي التي يكون فيها المسند إليه والمسند اسماً أو ما في حكمه، أي: لا يمكن أن يدخلها الفعل ومتى ما دخلها الفعل

(١) السامرائي، معاني النحو، ٣: ١٤٧-١٤٨، ١٥٣.
(2) Leyla Karahan, ***Türkçede Söz Dizimi,*** 15. Baskı, (Ankara: Akçağ, 2010), 96.
(3) Nalçakan, İsim Ve Fiil Cümlesinin Karsılastırılması, 14.
(4) Nalçakan, İsim Ve Fiil Cümlesinin Karsılastırılması, 15.

أصبحت جملة فعلية، بينما في العَربيّة يمكن أن تكون الجملة اسمية وفيها فعل، وهي اسمية لمجرد الابتداء بالاسم.

١,١. المسند إليه وأنواعه (Özne ve Özne Çeşitleri)

المسند إليه في الجملة الاسميّة التُّركيّة هو المخبر عنه والمحكوم عليه،[١] ويمكن أن يكون:

اسماً: الوردة، رمز الحب. İsim: Gül, sevginin sembolüdür.

صفةً: الأحمر، لون جميل. Sıfat: *Kırmızı*, güzel bir renktir.

صفةً فعليةً:[٢] القارئ دائماً متفوق.

Sıfat-fiil: Okuyan her zaman üstündür.

مركباً وصفياً: الخاتم الذهبي باهظُ الثمن.

Sıfat tamlaması: Altın yüzük çok pahalıydı.

ضميراً: هم، فخر هذا الوطن.

Zamir: Onlar, bu ülkenin gururudurlar.

مصدراً: قراءة الشعر فن. İsim-fiil: Siir okumak bir sanattır.

إضافةً: نهاية الصبرِ سلامة.

İsim tamlaması: Sabrın sonu selamettir.[3]

(1) Nurettin Koç, Yeni Dilbilgisi, 3. Baskı, (Ankara: İnkılap, 1996), 466.

(٢) كاسم الفاعل، أي: مشتقة من الفعل.

(3) Nalçakan, *İsim Ve Fiil Cümlesinin Karsılastırılması*, 16.

٢,١. المسند وأنواعه (Yüklem ve Yüklem Çeşitleri)

المسند هو عنصر يشكل الفعل، ويبني الجملة وعادة ما يكون في نهاية الجملة،[1] ويمكن أن يكون في الجملة الاسميّة:

اسماً: بلادنا تركيا. İsim: Bizim ülkemiz Türkiye'dir.

صفةً: الجو جميلٌ جداً اليوم. Sıfat: Hava bugün çok güzeldir.

صفةً فعليةً: الحصان لراكبه، والسيف لحامله.

Sıfat-fiil: At *binenin*, kılıç *kuşananın*.

مركباً وصفياً: هم الصف الأول/ هم السنة الأولى.

Sıfat tamlaması: Onlar birinci sınıftır.

ضميراً: ذاك القلم لي (ضمير ملكية)

Zamir: O kalem benimdir.

مصدراً: هدفنا هو الارتقاء.

İsim-fiil: Amacımız yükselmektir.

إضافة: هذه (هنا) حديقة المدرسة.

İsim tamlaması: Burası okulun bahçesidir. [2]

٢. الجملة الاسميّة المثبتة في اللغة التُّركيّة (Türkçe'de Olumlu İsim Cümlesi)

الجملة الاسميّة المثبتة في اللغة التُّركيّة تبدأ باسم، وتنتهي باسم منته

(1) Koç, *Yeni Dilbilgisi*, 455.
(2) Nalçakan, İsim Ve Fiil Cümlesinin Karşılaştırılması, 16.

بالضمير الخبري أو بشبه جملة منتهية بالضمير الخبري.[١]

١,٢. الجملة الاسميّة المثبتة في الزمن الواسع (Geniş Zamanda Olumlu İsim Cümlesi)

هي الجملة الاسميّة التي تتكون من المسند إليه والمسند، والضمير الخبري،[٢] نحو:

الدواءُ مفيدٌ.	İlaç faydalıdır.
الجو حارٌ.	Hava sıcaktır.
أنا طالبٌ.	Ben öğrenciyim.[3]

٢,٢. الجملة الاسميّة المثبتة في الزمن الماضي الشهودي (Görülen Geçmiş Zamanda Olumlu İsim Cümlesi)

يقصد بالماضي الشهودي أو المرئي: أن الخبر قد وقع وتم، وأن الْمُتكلّم، أو الْمُخبِر كان قد رأى حال ما يُخبر به السامعَ، وكان شاهداً عليه، ولم يُنقل إليه الخبر نقلاً، وهو يتكون في الجملة الاسميّة من: المسند إليه والمسند، ولاحقة الماضي «كان-di» وهي رباعية الشكل (di, dı, du, dü) تتغير حسب قواعد التوافق الصوتي في التُّركيّة،[٤] نحو:

كان كريماً.	O cömertti.

(١) انظر محمد اجغيف، مدخل إلى الترجمة من اللغة التُّركيّة إلى اللغة العَربيّة، (تركيا: أصوات، ٢٠١٩)، ٩١.

(٢) الضمير الخبري هو اللاحقة: dir للغائب، وm للمتكلم، وsin للمخاطب، وsiniz لجماعة المخاطبين، وiz لجماعة المتكلمين، وler لجماعة الغائبين.

(3) Feriduddin Aydin, Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri, (İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2016), 181.

(4) Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi,* (Ankara: Engin Yayın Evi, 2006), 220.

كنا سعداء. Mutluyduk.

كان القلمُ مكسوراً. Kalem Kırıktı[1].

٣,٢. الجملة الاسميّة المثبتة في الزمن الماضي النقلي (Öğrenilen Geçmiş Zamanda Olumlu İsim Cümlesi)

يقصد بالماضي النقلي: أن المتكلم ليس متأكداً من الخبر إن وقع أم لا، وأنه نُقل إليه نقلاً ولم يره، وهو يتكون من: المسند إليه، والمسند، ولاحقة الماضي النقلي «كان-miş» رباعية الشكل (miş, mış, muş, müş) تتغير حسب قواعد التوافق الصوتي في التُّركيّة،[٢] نحو:

كان الفيلمُ مخيفاً جداً. Film çok korkunçmuş.

أبي عندما كان طفلاً كان وسيماً جداً.

Babam gençken çok yakışıklıymış.

قديمًا كنا أغنياء جداً

Eskiden çok zenginmişiz.[3]

٣. الجملة الاسميّة المنفية في اللغة التُّركيّة (Türkçe'de Olumsuz İsim Cümlesi)

الجملة الاسميّة المنفية في التُّركيّة هي التي تتكون من المسند إليه، والمسند، وأداة النفي «ليس-değil»، والضمير الخبري.[٤]

(١) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ١٢٩.
(2) Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, 220-221.
(3) *Yeni Hitit Öğretmen Kitabı 1*, (Ankara: Ankara Üniversitesi), 120.
(٤) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ٩٧.

١,٣. الجملة الاسميّة المنفية في الزمن الواسع (Geniş Zamanda Olumsuz İsim Cümlesi)

تنفى الجملة الاسميّة في الزمن الواسع بالأداة «değil» التي يقابلها في اللغة العَربيّة «ليس»، وتأتي بعد المسند، وقبل الضمير الخبري، نحو:

ليست السيارةُ جميلةً.	Araba güzel değildir
لستُ طالباً.	Öğrenci değilim
ليس الجو ماطراً.	Hava yağmurlu değildir[1].

٢,٣. الجملة الاسميّة المنفية في الزمن الماضي الشهودي والنقلي (Görülen ve Öğrenilen Geçmiş Zamanda Olumsuz İsim Cümlesi)

تنفى الجملة الاسميّة في الزمن الماضي الشهودي والنقلي بإضافة الأداة «değil»، بعد الخبر وقبل لاحقة الماضي «كان-di/miş»، ويقابلها في اللغة العَربيّة «ما» إن كانت «كان» بصيغة الماضي، و«لم» إن كانت «كان» بصيغة المضارع، نحو:

لم يكن لصاً.	O hırsız değildi
ما كانت المدرسة بعيدةً.	Okul uzak değildi
لم يكن الكتاب سميكاً.	Kitap kalın değilmiş[2]

٤. استفهام الجملة الاسميّة في اللغة التُّركيّة (Türkçe'de Soru Cümlesi)

(١) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ٩٧-٩٨.
(٢) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ١٣٠.

يتم الاستفهام في اللغة التُّركيّة باستخدام الأداة «mi» التي تأتي بعد الخبر والأفعال، وهي رباعية الشكل (mi, mı, mu, mü) تتغير حسب قواعد التوافق الصوتي في التُّركيّة، ويقابلها في العَربيّة حرفا الاستفهام «أ» الهمزة، و«هل».[1]

١,٤. الاستفهام المثبت (Olumlu Soru)

تأتي أداة الاستفهام «mi» في الجملة الاسميّة المثبتة في الزمن الواسع بعد المسند، وقبل الضمير الخبري، نحو:

هل هذه الطفلة الصغيرة بنتكم؟

Bu küçük çocuk sizin kızınız *mıdır* ?

أهذا البناء الكبير مدرستكم؟

Şu büyük bina sizin okul *mudur*? [2]

في الزمن الماضي الشهودي والنقلي تأتي أداة الاستفهام «mi» بعد الخبر، وقبل لاحقة الماضي «di/miş»، نحو:

هل كنتم في إسطنبول نهاية الأسبوع؟

Hafta sonu İstanbul›da *mıydınız* ?

أكان السيد أحمد في إزمير منذ سنتين؟

Ahmet Bey iki yıldan beri izmir'de *miymiş*?[3]

٢,٤. الاستفهام المنفي (Olumsuz Soru)

يتم الاستفهام المنفي في الجملة الاسميّة في التُّركيّة بأداة الاستفهام «mi»

(١) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ١٠٢.

(2) Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, 283.

(3) Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, 283.

التي تأتي بعد أداة النفي «değil»، وقبل الضمير الخبري، ويقابلها في اللغة العَربيّة هنا حرف الاستفهام «أ» الهمزة، نحو:

Bariz değil midir? أليس بارزاً؟

Onlar sizin yavrularınız değiller mi? أليس هؤلاء أولادكم؟

في الزمن الماضي تأتي أداة الاستفهام «mi» بعد أداة النفي «değil»، وقبل لاحقة الماضي «di/miş»، نحو:

Siz Ankara'da değil miydiniz? [1] ألم تكونوا في أنقرة؟

Küçük değil miymiş? ألم يكن صغيراً؟

٥. كلمتا عند ولدى (Var, Yok)

كلمتا «var, yok» كلمتان تؤديان معنى فعل الوجود، كما تقومان مقام الملكية أو عدمها، و«var» تعني: عند، لدى، يملك، يوجد، و«yok» تعني: ليس عند، ليس لدى، لا يملك، لا يوجد.[٢]

غالباً ما تُستخدم كلمتا «var» و «yok» كمسند في الجملة الاسميّة في اللغة التُّركيّة، نحو:

Serpil'de para vardır. لدى سربيل نقود.

Serpil'de para yoktur. ليس لدى سربيل نقود.

هذا في الزمن الواسع، أما في الزمن الماضي الشهودي والنقلي، فتأخذان لاحقة الماضي «di/miş»، نحو:

(1) Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, 4. Baskı, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 638-639.

(٢) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ١١٤.

كنت موجوداً في الاجتماع أمس. Ben dün toplantıda vardım.

لم تكونوا في الاجتماع. Siz toplantıda yoktunuz.

أنتَ أيضاً كنتَ موجوداً في الحفلة أمس.

Dünkü partide sen de varmışsın.

لم يكن المدير موجوداً في المدرسة أمس.

Müdür dün okulda yokmuş.[1]

في الاستفهام تأتي أداة الاستفهام بعد كلمة «var» أو «yok»، نحو:

ألديك قلم؟ Kalemin var mı?

أليس لديك صديق؟ Arkadaşın yok mu?[2]

هل كان هناك مشكلة؟ Sorun var mıydı?

ألم يكن هناك أشجار في الحديقة؟ Bahçede ağaç yok muydu?[3]

ثالثاً: أوجه التشابه والاختلاف

الأساس في الجملة الاسميّة العَربيّة هو المسند إليه بينما في الجملة الاسميّة التُّركيّة فهو المسند، يعني أن الأساس في الجملة العَربيّة هو الابتداء بالاسم لتكون اسمية، بينما في التُّركيّة يجب أن يكون المسند اسماً، وما في حكمه لتكون الجملة اسمية، ولا يَهم إن كان المسند في أول الجملة أو وسطها أو في آخرها، وعندما نصنف الجملة الاسميّة في العَربيّة نصنفها من حيث البنية، أما في التُّركيّة فنصنفها من حيث المسند.

---

(1) Hengirmen, *Türkçe Dilbilgisi*, 244-245.

(٢) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ١٢٢-١٢٥.

(٣) اجغيف، مدخل إلى الترجمة، ١٣٩.

ترتيب مكونات الجملة الاسميّة في العَربيّة والتُّركيّة متشابه، تتكون الجملة الاسميّة في العَربيّة من المبتدأ والخبر، وفي التُّركيّة يقابلهما «Özne» المسند إليه في أول الجملة، و «yüklem» المسند الذي يكون في الغالب في نهاية الجملة، إلا أن الجملة الاسميّة في التُّركيّة تنطلق من العناصر الثانوية إلى العنصر الرئيسي الذي هو المسند، أما في العَربيّة فتنطلق من العنصر الرئيسي الذي هو المسند إليه إلى العناصر الثانوية.

يمكن أن تتغير أماكن عناصر الجملة في اللغتين العَربيّة والتُّركيّة، وهذا التغير في العَربيّة لدواع قواعدية وبلاغية.

مثال: «في الدار رجل»، تقدم الخبر على المبتدأ بسبب أن المبتدأ نكرة والخبر جار ومجرور، ولو قدمنا الخبر لتغير معنى الجملة من تركيب اسنادي إلى تركيب صفة، نحو: «رجلٌ في الدار».

أما إذا أخذنا هذه الجملة في التُّركيّة لظهر لدينا خمس جمل تختلف من حيث المعنى لا القاعدة من خلال تغيير عناصرها، نحو:

في الدار رجل.	Evde vardır bir adam
في الدار رجلٌ.	Vardır evde bir adam
في الدار رجلٌ.	Vardır adam evde
في الدار رجلٌ.	Bir adam vardır evde
في الدار رجلٌ.	Bir adam evde vardır

يمكن أن يكون الخبر في الجملة الاسميّة العَربيّة جملة فعلية، ولا يمكن ذلك في الجملة الاسميّة التُّركيّة، ومتى ما ترجمنا الجملة التي من هذا النوع من العَربيّة إلى التُّركيّة تحولت إلى جملة فعلية، نحو: «محمدٌ ذهبَ»، فهي

بالعَربيّة جملة اسمية، ولكن عند ترجمتها إلى التُّركيّة تصبح جملة فعلية، نحو: «Muhammed gitti»، وينسحب ذلك على الخبر المشتق في العَربيّة كاسم الفاعل مثلاً، نحو: «محمد ذاهب»، عند ترجمتها للتركية تصبح جملة فعلية في الزمن الحالي لمشابهة اسم الفاعل للمضارع، نحو: «Muhammed gidiyor».

يمكن تعدد الخبر أو المسند في الجملة الاسميّة في كلتا اللغتين، وكما يُحذف المبتدأ في العَربيّة أحيانا، كذلك يحذف في التُّركيّة لا سيما في جملة السؤال، ويحذف الخبر في كليهما أيضا لاسيما في جملة الجواب.

الزمن في الجملة الاسميّة العَربيّة ماض، وحال، ومستقبل، وفي التُّركيّة واسع، وماض شهودي ونقلي، ومستقبل بإضافة فعل مساعد، ويمكن القول: إن هناك تشابه بين اللغتين من حيث الزمن، ففي العَربيّة إذا لم تدخل «كان» على الجملة الاسميّة، وكان الخبر جامداً أو ما في حكمه يكون زمان الجملة واسعاً، أو حالاً، أما إن دخلت «كان» بصيغة الماضي على الجملة أصبح زمانها ماضياً، ويكون زمان الجملة مستقبلاً إن دخلت «كان» بصيغة «سيكون»، أما إن كان الخبر في الجملة الاسميّة العَربيّة مشتقاً أو فعلاً ماضياً أو مضارعاً فزمن الجملة زمن تلك الأفعال. أما في التُّركيّة فيكون زمان الجملة واسعاً، إن كانت اللاحقة بعد الخبر «dir»، وإن كانت لاحقة الخبر «di» فالجملة في الزمن الماضي الشهودي، وإن كانت اللاحقة «miş» فهي في الماضي النقلي، أما بالنسبة للمستقبل فنحتاج للفعل المساعد «الكون - olmak» بصيغة المستقبل «-ola cak» لتصبح الجملة في الزمن المستقبل.

يوجد في الجملة العَربيّة مذكر ومؤنث ومسألة التوافق بينهما، ولا يوجد ذلك في التُّركيّة.

يجب أن يتوافق المبتدأ والخبر من حيث العدد في العَربيّة، ولا تحتاج التُّركيّة لذلك، نحو:

الطلاب ناجحون.

Öğrenciler başarılıdırlar / Öğrenciler başarılıdır.

في الجملة العَربيّة لا يمكن أن نقول: «الطلابُ ناجحٌ» بجعل الخبر مفرداً، بينما في التُّركيّة يمكن أن يأتي الخبر جمعاً أو مفرداً، ولا ضير في ذلك.(١)

تنفى الجملة الاسميّة في اللغة العَربيّة بأكثر من أداة نفي، بينما في اللغة التُّركيّة فأداة النفي هي «değil».

يدخل حرفا الاستفهام في العَربيّة على الجملة الاسميّة للاستفهام في أولها، في كافة أزمنتها، وتكون الهمزة للإثبات والنفي والتصديق والتصور، بينما تكون «هل» للإثبات والتصديق فقط، ويكون الجواب بـ «نعم» أو «لا» في التصديق في الجملة المثبتة، و «بلى» و «نعم» في الجملة المنفية، أما في التُّركيّة فأداة الاستفهام هي «mi» وتأتي في آخر الجملة، ولا يوجد ما ذكرناه في جواب الجملة في العَربيّة.

تأتي «كان» في أول الجملة الاسميّة العربية أو قبل الخبر، بينما تأتي لاحقة الماضي «di» في آخر الجملة الاسميّة التُّركيّة، ولا يمكن أن تأتي بين المسند إليه والمسند.

تأتي «ليس» النافية في أول الجملة الاسميّة العَربيّة أو قبل الخبر، بينما تأتي «değil» بعد الخبر في الجملة التُّركيّة.

يجب حذف الخبر في بعض المواضع في الجملة الاسميّة العَربيّة، ولا يوجد ذلك في التُّركيّة.

هناك خلاف بين النحاة حول اسمية الجملة الاسميّة المقيدة بالنواسخ في العَربيّة، ولا يوجد ذلك في التُّركيّة.

(١) انظر أيضاً، Nalçakan, *İsim Ve Fiil Cümlesinin Karşılaştırılması*

دخول النواسخ على الجملة الاسمية العربية يغير حركة المبتدأ والخبر الإعرابية، بينما دخول لواحق الزمن وأداة النفي على الجملة الاسمية التركية لا يغير شيئاً فيها.

خاتمة

مما تقدم نرى أن الجملة الاسمية العربية تتكون من المسند إليه والمسند، وهما المبتدأ والخبر، ولتكون اسمية يجب أن تبدأ باسم، أما خبرها فيمكن أن يكون اسماً أو جملة اسمية أو فعلية أو شبه جملة، و أن الجملة المطلقة هي التي تخلو من النواسخ، ويكون زمنها الزمن الواسع، أما الجملة الاسمية المقيدة هي الجملة التي تدخل عليها النواسخ، ويكون زمان الجملة الاسمية المقيدة بـ «كان» بصيغة الماضي الزمن الماضي، ويمكن أن تنفى الجملة الاسمية بأكثر من عامل نفي وأشهرها «ليس»، وأن الجملة الاسمية العربية لها زمان مستمر، وحالي ومستقبل وماض.

أما الجملة الاسمية التركية فهي الجملة التي تتكون من «مسند إليه-Özne»، و«مسند-Yüklem»، ولكي تكون اسمية يجب أن يكون المسند اسماً أو ما في حكمه، أما إن كان المسند فعلاً فهي فعلية، وللجملة الاسمية التركية زمان واسع وماضي نقلي وشهودي، وأداة النفي فيها «değil»، وأداة الاستفهام «mi»، ويدخل ضمنها كلمتا «var» و «yok».

أما أوجه التشابه والاختلاف، فمنها أن الجملة في كلتا اللغتين تتكون من عنصرين أساسيين هما المسند والمسند إليه، وأنّ الأساس في الجملة العربية هو المسند إليه بينما في التركية هو المسند، وأن الخبر يمكن أن يتعدد في كلتيهما، وأن العربية فيها مذكر ومؤنث ولا يوجد ذلك في التركية، وأن الخبر يمكن أن يكون في العربية جملة فعلية ولا يمكن ذلك في التركية.

كذلك هناك حرفا استفهام يدخلان على الجملة في العربية ولكل منهما

مواضع معينة أما في التركية فواحد.

ختاما نقول: برغم أن اللغة العربية واللغة التركية من أرومتين مختلفتين إلا أنهما تتشابهان في بعض النقاط وتختلفان في أخرى، وعليه يمكن الاستفادة من نقاط التشابه وتلافي نقاط الخلاف بينهما بما يتناسب وطبيعة كل منهما في العملية التعليمية، ومن هنا يوصي البحث بمعرفة خصائص كل لغة، كما يوصي بالقيام بالمزيد من الدراسات التقابلية لتشمل كل مجالات اللغة.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

- أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، الطبعة ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦.

- أبي الحسن علي بن الحسن الباقولي، شرح اللمع للأصفهاني، تح: إبراهيم محمد أبو عباة، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩٠.

- أيمن أمين عبد الغني، النحو الكافي، القاهرة: دار التوفيقية للتراث، ٢٠١٠.

- رشيد محمد حسن الرَّهَوي، الجملة الاسميّة عند النحويين العرب حتى نهاية القرن الثامن الهجري، رسالة ماجستير/جامعة عدن، ٢٠٠٧.

- عبد الرحمن توفيق العماني، أدوات الاستفهام دراسة إحصائية مقارنة، رسالة ماجستير/الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨.

- عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، الطبعة ٤. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

- عبده الراجحي، التطبيق النحوي، بيروت: دار النهضة العَربيّة، ٢٠٠٤.

- علي أبو المكارم، الجملة الاسميّة، القاهرة: المختار للنشر، ٢٠٠٧.

- فاضل صالح السامرائي، معاني النحو، الطبعة ٥. عمّان: دار الفكر، ٢٠١١.

- محسن علي عطية، الأساليب النحوية، عمّان: دار المناهج، ٢٠٠٧.

- محمد اجغيف، مدخل إلى الترجمة من اللغة التُّركيّة إلى اللغة العَربيّة، تركيا: أصوات، ٢٠١٩.

- محمد حماسة عبد اللطيف، «الجملة الاسميّة بين الإطلاق والتقييد رأي

وتصنيف»، مجلة مجمع اللغة العَربيّة ٧٧، نوفمبر ١٩٩٥.

- محمد فاضل السامرائي، النحو العربي أحكامٌ ومعانٍ، بيروت: دار ابن كثير، ٢٠١٤.

- محمود حسني مغالسة، النحو الشافي، الطبعة ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العَربيّة، طرابلس لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، د.ت.

- Feriduddin Aydin, *Tercüme Bilimine Giriş ve Tercüme Teknikleri*, İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2016.

- Leyla Karahan, *Türkçede Söz Dizimi*, 15. Baskı, Ankara: Akça, 2010.

- Mehmet Ali Şimşek, *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

- Mehmet Hengirmen, *Türkçe Temel Dilbilgisi*, Ankara: Engin Yayın Evi, 2006.

- Nurettin Koç, *Yeni Dilbilgisi*, 3. Baskı, Ankara: , 1996.

- *Yeni Hitit Öğretmen Kitabı 1*, Ankara: Ankara , 2009.

- Zeynep Korkmaz, *Türkkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, 4. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

- Zübeyt Nalçakan, *Arapça ve Türkçe'de İsim Ve Fiil Cümlesinin Karşılaştırılması*, Kahramanmara: Sütçü İmam , Sosyal Bilimler Enistitüsü, Yükses Lisans Tezi, 2008.

التوسع اللغوي ودوره في تعزيز التواصل

ظاهرة الاقتراض من العربية إلى التركية
معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية أنموذجا

إبراهيم الطاهري[1]

(١) باحث في سلك الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة القاضي عياض أستاذ اللغة العربية مسلك الثانوي التأهيلي.حاصل على دبلوم التأهيل التربوي سنة ٢٠١٤.شهادة الإجازة في اللسانيات ثم الماستر في اللسانيات وتحليل الخطاب.

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تحديد بعض الوظائف التي يؤديها التوسع اللغوي باعتباره أولا: أحد أبرز الاختيارات التي يفرضها سياق التواصل الإنساني، وباعتباره ثانيا: مستمدا- نظريا وإجرائيا - من مرجعية اللسانيات التطبيقية وتعليمية اللغات التي تتخذ من اللغة مجالا رحبا، وتكشف عن خصائصها وما تمتاز به من مرونة وحركية تسهم فيها عدد من الظواهر اللغوية كأسلوب الاقتراض الذي يقوم على مبدأ التأثير والتأثر والتلاقح ويؤدي دورا هاما في إثراء الدلالة والانتقال بالألفاظ والتراكيب المعجمية من لغة إلى أخرى حسب ما يلائم بنياتها الصوتية والصرفية والدلالية، وبالتالي جعل اللغة في دينامية مستمرة تواكب كل ما استجد وما يعرفه العالم من نقلة نوعية في مختلف الميادين والمجالات.

الكلمات المفتاحية: التوسع اللغوي، الاقتراض، التواصل، العربية، التركية.

Summary
Summary
Summary
Summary
Summary

Linguistic expansion and its role in enhancing communication
The borrowing phenomenon from Arabic to Turkish-The Dictionary of Arabic in the Turkish Language

summary:

This study seeks to define some functions performed by linguistic expansion, considering that it is firstly: One of the most prominent choices imposed by the context of human communication. Secondly, it is derived-theoretically and procedurally-from the reference of applied linguistics and languages teaching that take the language like a wide field, and reveal its characteristics and its flexibility and mobility that contribute to a number of linguistic phenomena as the borrowing method that is based on the principle of affecting and affectedness, and cross-fertilization, which plays an important role in enriching the connotation and transferring words and lexical structures from one language to another according to what suits its phonological, morphological and semantic structures, thus making the language in a continuous dynamic that keeps pace with all that has developed and what the world knows of a qualitative leap in various fields And domains

Key words: linguistic expansion, borrowing, communication, Arabic, Turkish.

مقدمة:

دعا الدين الإسلامي الحنيف إلى التعارف والتواصل مع مختلف الشعوب مهما تباينت لغتهم ومعتقداتهم وبيئاتهم مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات، الآية١٣) وقد سعى العلماء منذ القدم إلى ترسيخ وبلورة هذه القيم عن طريق تثاقف اللغات مع بعضها البعض، فكانت الانطلاقة من أساليبها التوسعية كالاشتقاق والتعريب والترجمة والاقتراض وغيرها من الأساليب التي كان لها الأثر الواضح على مستوى تنمية اللغة، والزيادة في ثروتها أولا، وتعزيز مبادئ التواصل بين الناس ثانيا.

ويشكل موضوع التوسع اللغوي؛ موضوعا هاما في ميدان التنمية اللغوية والتواصل؛ إذ ترجع أصوله إلى اللسانيات التطبيقية وتعليمية اللغات، حيث يعد دعامة أساسية في تعزيز التبادل والتفاعل بين الشعوب في مختلف المجالات الحياتية، وذلك لأن الفعل اللغوي كائن حيٌّ حركي في عرضة دائمة للتوسع الدلالي والانتقال به مما هو كائن إلى ما هو ممكن؛ الشيء الذي يجعل من اللغة انعكاس للفكر ولكل التغيرات الحضارية والنفسية التي قوامها التأثير والتأثر.

وتكمن أهمية هذا الموضوع في محاولة إرساء بعض الدعامات التي تجمع بين العربية واللغة التركية، دعامات يمكن أن تتيح لنا فرصة إيجاد آليات تساعد مستعملي اللغة قاطبة في التعبير عن المتغيرات الحاصلة في مختلف الميادين، هذا فضلا عن بناء جسر تواصلي له أسس علمية ناجعة، وقواعد مضبوطة تثري القدرات اللغوية لدى المتكلم بها، وتمكنه من معرفة ما هو أساسي لتلبية حاجياته التواصلية، وما تحتاجه تلك الحاجيات من تفنن يعين على الزيادة في الإنتاج المعرفي.

ولا ندعي سبقا في هذا الباب؛ فقد أسهم فيه جمع غفير من العلماء العرب والأتراك، ولعل في هذه الدراسة بعض الإضافات على سبيل تكثير

السواد ليس إلا، وتنبيها إلى أهمية أسلوب الاقتراض في تعزيز عملية التواصل، وعليه؛ يمكن أن نصوغ إشكالية هذه الدراسة على النحو الآتي: ما المقصود بالتوسع اللغوي؟ وما أساليبه ومقوماته؟، وكيف تسهم ظاهرة الاقتراض في تعزيز التواصل بين الشعوب والأمم؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات المطروحة كان لزاما علينا تبني منهجا وصفيا شاملا ومتكاملا:

- شاملا من حيث وصفه للظاهرة اللغوية دون إغفال مظاهرها، ويبسِطُ محتوى المدونة دون الإغراق في تفاصيل بنائها أو التقييد بحدودها التنظيمية، خاصة وأن المدونة - قيد الدراسة - نتاج لغوي هام ومحصلة لتجارب سابقة قدمت بشكل موسوعي بعض ما خلص إليه الأولون.

- ومتكاملا يسعى إلى مناولة الظاهرة في جل جوانبها المختلفة تماشيا مع ما يبتغيه السياق العام للموضوع المدروس الذي اقتضت طبيعته النوعية انتقاء الألفاظ والمصطلحات المعجمية، ومحاولة تتبع مسار دلالاتها وتداولها.

ولاستيعاب كل تلك الأبعاد عملنا على أن تتشكل هذه الدراسة من خلال محورين أساسين، فكان من البديهي أن نستهل المحور الأول بتشخيص دقيق لجهازها المفهومي، وذلك من خلال تحديد بعض معاني مصطلحاتها باعتبارها الدعامة التي تقوم عليها.

ويأتي المحور الثاني مسلطا الضوء على بعض تجليات التوسع اللغوي الكامن بين العربية والتركية من خلال أسلوب الاقتراض الذي من شأنه الإسهام في تعزيز عملية التواصل، ورسم ملامحه من خلال ما يمتاز به من تفاعل نتيجة تنوع مجالاته التي تنفتح على إمكانات توسيعية ضخمة لها أثرها البليغ على كل جماعة لغوية.

١. مهاد نظري.

١,١. اللغة والتوسع اللغوي:

تعمد اللغة إلى التعبير عن عملية التفكير الإنساني، والربط بين الأفراد والجماعات من خلال إبراز حياتهم المشتركة القائمة على التبادل والتفاعل، لتكون اللغة بذلك ذات وجود حتمي تلازم الإنسان وتساير وجوده؛ فهو يسعى إلى الاختيار والتغيير اللغويين، استجابة لما يلائم مقاماته الكلامية: التعبيرية والتواصلية؛ إذن فاللغة: «تتفاعل مع الزمن [والإنسان] فترضخ إلى سلطانه عبر مواكبتها له في وجودها»(١).

ويشكل مفهوم التوسع اللغوي أحد أبرز الاختيارات التي يفرضها سياق التواصل الإنساني، فهو: «ظاهرة استحوذت على اهتمام العلماء من لغويين وبلاغيين ونحويين وفقهاء وقد كان لكل منهم وجهة نظر وتعريف»(٢). فمن الناحية اللغوية يحمل التوسع دلالات مختلفة قد تصب في قالب واحد؛ فهو يعني الطاقة والقدرة، والغنى والرفاهية، كما يعني أيضا الرحابة والفسحة؛ وهي الدلالة الأكثر دقة في هذا الباب، يقول ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) إن التوسع: «كلمة تدل على خلاف الضيق والعسر. يُقال وسع الشيء واتسع. والوسع: الغنى. والله الواسع أي الغني. والوسع: الجدة والطاقة. وهو ينفق على قدر وسعه.

وقال تعالى في السعة: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سِعَةٍ مِنْ سِعَتِهِ﴾ (الطلاق: ٧)، وأوسع الرجل: كان ذا سعة»(٣).

وفي جهة الاصطلاح فقد أقر الدكتور محمد مبارك أن التوسع دال على «توسيع معنى اللفظ ومفهومه، ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأشمل»(٤)، وقد شمل عددا من الأساليب المختلفة باختلاف مجالات

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص٩٢.
(٢) الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، ص١١.
(٣) مقاييس اللغة، ج٦، ص١٠٩.
(٤) فقه اللغة وخصائص العربية، ص٢١٨.

البحث؛ يقول الدكتور عطية: «وإذا ما تتبعنا هذه الظاهرة في كتب اللغة، فإننا نجدها في باب الحذف والزيادة والتقديم والتأخير والحمل على المعنى، والتشبيه والتوكيد، وفي باب المجاز إذا لحق بالحقيقة(..) كما نطالعها في كتب فقه اللغة في أبواب الاشتقاق والنحت والتعريب»[١].

ويجمع بين فعل التوسع والعربية خيط رفيع؛ وذلك لما تمتاز به هذه اللغة من مرونة وديناميةٍ من حيث الشمول والسعة، فاللغة عموما والعربية على وجه الخصوص «في مرونتها وامتلائها بالظلال الدقيقة للمعاني؛ تصلح لاستعمالات مختلفة متشعبة وتقف موقف الرابطة التي توحد أعضاء الجماعة فتُكوِّن العلاقة التي بها يُعرفون والنسب الذي إليه ينتسبون»[٢].

وعلى حد تعبير الدكتور الخليل فاللغة هي: «الناقل المميز للاتصال الدقيق، حيث يرتبط التواصل هنا بالتعبير (أي انتقال) المضمون التعبيري بين فاعل وقابل، حيث يكون القابل فاعلا آخر، وفي مستوى تخاطب الأنا مع الآخر تقوم علاقة مقبولة بين الطرفين، فكلما كان التعبير جديدا، غنيا عاديا؛ كان الاتصال سهلا»[٣].

١,٢. التواصل المفهوم والأهمية:

يحتل مفهوم التواصل حيزا كبيرا في حقل الدراسات القديمة منها والحديثة؛ فمن الناحية اللغوية فالتواصل: «ضد التصارم، والوصل الرسالة ترسلها إلى صاحبك»[٤].أي أنه قائم على الاقتران والضم والإبلاغ والإعلام، أما من جهة الاصطلاح فهو دال على «استمرار العلاقة المتينة بين طرفي العلاقة المشاركين فيها»[٥]. إنه بهذا المعنى: «ظاهرة مركبة وضرورية، تشير إلى مجموعة

(١) الاتساع اللغوي، م س، ص٠٧.
(٢) اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، ص٢٤٠.
(٣) معجم المصطلحات الاجتماعية، ص١٠.
(٤) تهذيب اللغة، ص١٦٥
(٥) المدخل في الاتصال الجماهيري، ص ٢٢.

من أصناف التواصل الإنساني، فهو يتغير تبعا للآليات المستخدمة لبلورته، وتبعا للمواضيع المتتالية»[1].

ويعتبر التواصل في نظر «**أمبرتو إيكو**» بمثابة «سيرورة اجتماعية لا تتوقف عند حد بعينه، سيرورة تتضمن عددا هائلا من السلوكات الإنسانية؛ اللغة والإيماءات والنظرة والمحاكاة الجسدية والفضاء الفاصل بين المتحدثين، ولهذا سيكون من العبث الفصل بين التواصل اللفظي والتواصل غير اللفظي»[2] لذلك لا ينبغي أن تنصرم تلك السيرورة، ولا تلك العلاقة التواصلية القائمة بين الحضارات وإن اختلفت، فكل محاولة لوضع فواصل قاطعة بين الحضارات المتعاقبة كما قال السامرائي: «لا بد أن تنتهي بالفشل، فالحضارة من هذه الوجهة من عمل الإنسان دون النظر إلى موقعه التاريخي أو الجغرافي أو تبعيته العرقية أو الدينية، ومدلول نسبة الحضارات إلى شعب بالذات هو الأكثر لتعيين مرحلتها الزمنية أو المكانية بالإضافة إلى تقدير المشاركة التي قدمها ذلك الشعب الكريم لسعادة الإنسان»[3].

وتكمن أهمية التواصل إذن، في إبراز قيم التسامح والتعددية؛ ولضمان نجاعته لا بد له من توفر آليات علمية دقيقة، وعناصر تُتيحها ظروف وسياقات العملية التواصلية طبعا، وعلى رأس هذه العملية نجد الرسالة والمرسِلُ والمُرْسَلُ إليه ثم القناة الرابطة بينهما، وهي عناصر يصير التواصل بها تعبيرا عن الرغبات، بل وجوهر العلاقات الإنسانية، ومحقق تطورها من حيث تبادل الخبرات ونقل المعارف الإيجابية بين الأفراد والجماعات، حتى يتسنى لنا القول بأن وظيفة التواصل تتمثل أساسا في سعي المتكلم إلى إبلاغ المتلقي بأمر ما عن طريق اللغة التي تعد بمثابة قناة ناقلة مميزة للاتصال الدقيق.

ويشمل التواصل كل أنماط الحياة في أشكالها الاجتماعية والثقافية

(١) الشباب ومشكلات الاندماج، ص٢١.
(٢) علم نفس الاتصال، ص ٤٧.
(٣) مختصر تاريخ الطب العربي، ج١، ص١٣.

والتربوية والسياسية والاقتصادية التي تعتمد على نقل المدركات، وتحقيق التأثير والتأثر عبر تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة المبنِيَّة على التفاعل الإيجابي البنَّاء الذي يعتمد على الضوابط الفكرية والموضوعية والمنهجية، عن طريق نظام قويم «فالاتصال قبل كل شيء عملية نفسية اجتماعية ضرورية للإنسان، وكعلم يعنى الاتصال بدراسة المعاني بين الأفراد في المجتمع عبر نظام مشترك من الرموز»[١].

٣,١. الاقتراض المفهوم والحد:

يقوم أسلوب الاقتراض اللغوي على مبدأ التأثير والتأثر، وجعل اللغة في دينامية مستمرة تواكب كل ما استجد، وهو يحمل دلالات لغوية مختلفة من قبيل القطع وقول الشعر، والأخذ والدين ونحو ذلك، يقول الجوهري: «قرضتُ الشيء أقرضه بالكسرة قرضا؛ قطعته، يقال جاء فلان وقد قرض رباطه، القرض: ما تعطيه من المال لتقضاه.. واستقرَضْتُ من فلان، أي طلبت منه القَرْضَ فأقْرَضَني. واقْتَرَضْتُ منه: أي أخذت منه القَرْضَ. والقَرْضُ أيضاً: ما سَلَّفْتُ من إحسان ومن إساءة»[٢].

وتُوافقُ بعض هذه الدلالات اللغوية معنى مفهوم الاقتراض من الناحية الاصطلاحية؛ فهو انتقال ألفاظ وتراكيب معجمية من لغة إلى أخرى، وذلك حسب ما تقتضيه كل لغة، وحسب ما يلائم مجالات الحياة المستحدثة أيضا، وبهذا يكون أسلوب الاقتراض بمثابة عملية «تمتَصُّ بها لغة ما ألفاظا وتعبيرات، وربما أيضا أصواتا وأشكالا قواعدية من لغة أخرى، وتُكَيِّفها في استخدامها، مع أو بدون تَكَيُّفٍ صوتي دلالي»[٣].

يقول فتح الله سليمان: «ومن الأمور المسلم بها وجود علاقات تبادلية

(١) المدخل في الاتصال الجماهيري، م س، ص٤٦.
(٢) الصحاح، ج٣، ص١١٠١-١١٠٢.
(٣) انظر: Pei, Mario (1996) : Glossary of Linguistics Terminology, New York: Anchor Books, P.P. (30-31)

بين اللغات بحيث يكون من الصعب العثور على لغة نقية نقاءً تامًّا من مظاهر التأثر بغيرها من اللغات واللهجات، ومن هنا فالتبادل والتفاعل بين اللغات أمر بديهي بحيث تأخذ اللغة من غيرها ما تحتاج إليه»[١] في مختلف المجالات كاللغة والدين والسياسة والاقتصاد والإعلام والأدب واللباس والمعاملات، وغير ذلك من ضروب الثقافة والعلوم المعرفية.

ولأن فعل التواصل قوامه التفاعل، وتمهيد الطريق أمام تحقيق مصالح مشتركة منفتحة على مختلف المجالات الحياتية؛ يجد المطلع على معاجم اللغة التركية مثل: «قاموس اللغة التركية»[٢] يجد كمًّا هائلا من المفردات المعجمية التي شملت ضروبا من مجالات شتى قد تم اقتراضها من العربية في إطار التوسع اللغوي الذي يندرج ضمن باب شجاعتها وسعتها؛ والاقتراض أسلوب يكسب اللغة المستقبلة دلالات جديدة، وذلك من خلال انتقالها من معانيها الأصلية إلى معانٍ تشبهها، وفي انتقالها «تؤثر وتتأثر، فتموت ألفاظ وتحيا أخرى، وتضيق ألفاظ وتتسع أخرى بدلالاتها، فاللغة لم تخلق لتوضع في بطون الكتب المقفلة، ولا في خزائن العرض وإنما للاستعمال»[٣].

انطلاقا من هذه التحديدات المعرفية لمصطلحات الدراسة نستخلص أن ثمة علاقة جامعة بينها، ونظرا لسعة الموضوع، وكثرة المعاجم التي أخذت على عاتقها جمع وتقصي الألفاظ المقترضة من العربية إلى التركية فقد حاولنا التركيز في هذه الورقة على معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية الذي وجدنا فيه ملائمة وانسجاما مع ما نود رصده، فقد ركز فيه صاحبه على «الألفاظ المستعملة في اللغة التركية المعاصرة، لما كان للعربية من تأثير كبير على اللغة التركية في الألفاظ والمعاني والمصطلحات الإسلامية والثقافية والاجتماعية

(١) الألفاظ المعجمية في الأمثال العربية القديمة، ص٥٠.
(٢) انظر: قاموس اللغة التركية للدكتور محمد دوغان
.Büyük Türkçe Sözlük. Mehmet Doğan.-11. Baski. İstambul. Bahar yay
(٣) فصول في علم اللغة العام، ص٢٢٦.

والسياسية»[1].

٤,١. الاقتراض وآليات الارتقاء بالبحث العلمي.

يرتكز التبادل الحضاري والثقافي في عملياته-كما أسلفنا-على جملة من العناصر المتكاملة؛ عناصر تُتيحها ظروف وسياقات التواصل؛ فكل جماعة تسعى إلى بلوغ قصدها-بمعية جماعة أخرى طبعا-من خلال آليات محكمة تزيد من ثروتها اللغوية وتغني معاجمها أولا، كما تساعدها على الإبداع وملائمة الابتكار والاختراع والتجديد ثانيا.

ويأتي المجال العلمي والتقني على رأس قائمة تلك المجالات التي تتغير باستمرار متزايد، هذا التغير الذي يفرض على البحث العلمي الدقة والموضوعية من أجل مواكبة دينامية تتماشى مع جديد الاختراعات التي تحتاج إلى توليد مصطلحات لسانية ملائمة تصنفها معجميا، وتنظم علاقتها مع المفاهيم الأخرى، كما تدمجها في التداول الكلامي بشكل سلس يراعي الخصوصية اللغوية، وبالتالي تجعل مستعمل اللغة في اطلاع دائم على واقع المجتمعات الأخرى، كما تجعله يكشف عن الأفكار والتطورات الحديثة واستخلاص المعلومات العلمية والتقنية التي يشهدها العالم.

وتكمن هذه الدقة والموضوعية التي على البحث العلمي تبنيها، أولا: في اعتماد آليات تبرز التداخل اللغوي الواقع في مختلف المجالات من جهة، وتنقل معاني المصطلحات من اللغة المصدر إلى المعاني المكافئة والملائمة في اللغة الهدف، وذلك حتى لا يقع الباحث في فوضى المصطلح من جهة ثانية، آليات إذن؛ من قبيل: «الترجمة والاقتراض.» وغيرها من الأساليب التي تتحقق غايات الاتصال والتفاهم بين كل الجماعات اللغوية المختلفة الألسن.

فالترجمة أساس التواصل، وآلية نقل ثقافة الشعوب ومعارفهم الفكرية؛

(١) معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، ص٥.

الأدبية منها والعلمية، تجعل اللغة حية تتماشى مع متطلبات العصر واكتشافاته المتزايدة، إنها واحدة من أقدم النشاطات الإنسانية «التي مارستها المجتمعات البشرية عبر حدودها اللغوية والثقافية فهي وسيلتها في إقامة جسور التفاهم وتبادل المعلومات، والمشاركة في عملية التفاعل الفكري والحضاري»[١].

أما الاقتراض-وباقي وسائل التوسع-فهو من أبسط المهام التي تمارسها العربية، إنه يؤدي دور الارتقاء بالبحث العلمي، حيث يجعل المصطلحات المقترضة تبرز اختلاف الألسنة واتساعها، ومدى مواكبتها للتطور والاختراعات التي تعتبر الوجه الأول للحضارة العلمية، معنى هذا أنه «من أهم الوسائل التي نلجأ إليها لتكثير اللغة وتطويعها للمصطلحات العلمية الجديدة، وإنه يسهم إلى حد بعيد في إغناء اللغة من خارجها»[٢]، وذلك من خلال الجمع بين المصطلحات العربية ونظيرتها الأجنبية التي تمكن مستعملها من إدراك مستوى الفكر وفق مبادئ علمية محكمة وضعها علماء من ذوي الاختصاص يمكن إجمال بعضها في الآتي[٣]:

- محاولة إرفاق المصطلح الواحد بالمعنى الواحد في المجال الواحد، إذ لا شك أن المصطلح العلمي قد يختلف من حيث الوضوح أو الغموض تبعا للمعاني والألفاظ.

- اختيار اللفظ المقترض الذي يتيح لمستعمله استثمار أسلوب الاشتقاق، ويمكنه من الزيادة أو الحذف والتثنية والجمع.

- اختيار اللفظ المقترض المتقارب في معناه بين اللغة الأصل واللغة الهدف، وذلك يتطلب الإلمام بثقافة اللغتين معا.

(١) الترجمة من العربية إلى الإنجليزية مبادئها ومناهجها، ترجمة عبد الصاحب مهدي علي، المقدمة.
(٢) في رحاب المصطلح العلمي العربي، ص٣١٠.
(٣) انظر: مبادئ يركز عليها عند وضع المصطلح، ص٥٩٠

٢. الاقتراض من العربية إلى التركية الأسباب والتجليات.

لا يمكن أن ننكر أن اللغة ينبغي أن تكون نشطة قابلة للإقراض والاقتراض معا؛ فاللغة الحية هي التي تتفاعل مع غيرها من اللغات؛ تعطي وتأخذ وتتسع حسب ما تعرفه الأمم من اتصال وتثاقف حضاري وفكري، يقول الدكتور فتح الله سليمان: «تأثر العربية بالعديد من اللغات، وأثرت كذلك، ويرجع ذلك إلى التجاور الجغرافي والاتصال التجاري، والنفود الديني والتفوق العلمي والحضاري للغة المؤثرة، فالعرب كانوا يجاورون الفرس، وكان ثمة اتصال تجاري معهم ومن ثم كان التأثير المتبادل»[١].

ومن هذا المنطلق كان للعربية تأثير قوي على عدد من لغات الشعوب -كاللغة التركية مثلا-وقد ساعدها في ذلك صفاؤها وسعتها المعجمية من جهة أولى، ومرونتها التي تجعلها في قابلية للاندماج من جهة ثانية، ومكانتها الدينية والسياسية من جهة ثالثة، وتلك عوامل- وغيرها - شكلت أدوات إجرائية انطلقت منها اللغة التركية التي صاغت كثيرا من ألفاظها عن طريق الاستعارة من العربية، فحافظت على المفردة المعجمية وزادت أو نقصت من اللفظ صوتيا وصرفيا وتركيبيا حسب ما تقتضيه الضرورة وسياق التداول، فكان في تلك الاستعارة تعزيز للتواصل الحضاري والفكري الذي يزيد من مكانة اللغة ويحفظ الهوية الثقافية للناطقين بها.

١,٢. دواعي اقتراض اللفظ العربي:

كثيرة هي المبررات التي جعلت الناطقين باللغة التركية يتجهون نحو الاقتراض من اللسان العربي، ولعل من بين تلك الأسباب ما هو ديني أولا؛ إذ العربية مرتبطة بكلام الله تعالى المقدس (القرآن الكريم) مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ

(١) الألفاظ المعجمية في الأمثال العربية القديمة، م س، ص٥٠.

الْمُنْذِرِينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[1]، وقوله سبحانه في موضع آخر:﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[2] وغالبية الأتراك يؤمنون بهذا الكلام ويُدِينُون بالدين الإسلامي الذي يعد من العوامل الأكثر تأثيرا في العربية من حيث نضجها واتساع ثروتها، فكان مفتاحا لعلومها، وضابطا لعلاقتها مع باقي اللغات التي اقترضت منها، فهو «القياس الذي وسع اللغة، وولد ألفاظها، وفجر دلالاتها، وأمَّن تفاعلها مع غيرها من اللغات، وحمى تأثرها واقتراضها»[3]، ومن الحقائق المقررة أيضا كون العربية المشتركة قد «تطورت في رحاب القرآن الكريم، فكان النواة الذي تأسست عليه الحياة العلمية العربية، وليس من شك أن التراث اللغوي الذي أسسه القدماء بدافع العقيدة الدينية نفيس غاية النفاسة»[4].

ونجد من الأسباب-أيضا-التي جعلت التركية تأخذ من بحر العربية الذي لا ينضب؛ الإعجاب بمفرداتها المعجمية المرنة، وتعتبر خاصية الاشتقاق من أكثر الخصائص التي تميزها عن غيرها، إذ فيها فقط يمكن أن نقول: «كَتَبَ ومَكْتَبٌ وكَاتِبٌ وكُتَّاب..» وهلم جر من الكلمات ذات الأصل الواحد، والنمط الصرفي الاشتقاقي التكراري الذي يمكنه أن يحدث إيقاعا في الكلام، ويكشف عن المنحى الدلالي الذي تنحوه الألفاظ والمعاني، يقول ابن منظور: «واشتقاق الكلام: الأخذ فيه يمينا وشمالا، واشتقاق الحرف من الحرف أخذه منه»[5].

معنى هذا أن أسلوب الاشتقاق «ظاهرة أصلية في اللغة العربية تحدث ضمن منهج علمي تطبيقي يقوم على أساس العلاقة الوضعية بين الدال والمدلول التي افترضها علماء العربية الأوائل..»[6].

(١) سورة الشعراء، الآيات ١٩٢-١٩٥.
(٢) سورة الزمر، الآية ٢٨.
(٣) اللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة، ص٣.
(٤) نفسه، ص ٣.
(٥) لسان العرب، ج١٠، ص١٨١.
(٦) الدلالة المركزية والدلالة الهامشية بين اللغويين والبلاغين، ص٦٧.

وتعتبر خاصيتي الانسجام والملائمة على مستوى النظم الصوتية والدلالية الحاصلة بين اللغتين عاملا حقيقيا آخر؛ فعادة عندما تقترض مفردات معجمية من لغة مُقرِضة فإن اللغة المقترضة تغير من معالم تلك المفردات كي تناسب قواعد نظامها، إلا أن اللغة التركية في معظم ألفاظها بقيت دون تغيير «ربما لأنها اقترضت عبر طبقة متعلمة تتقن اللغة العربية وهي لا تميل إلى التغيير في الألفاظ المقترضة، أو أن نظرة الأتراك لهذه اللغة نظرة فيها كثير من القداسة [أي] أنها لغة الدين الإسلامي»[1] كما أسلفنا.

وينضاف إلى تلك الدواعي-مجتمعة-سببين آخرين: أولهما: يتجلى في الحاجة التي قد تدفع اللغة إلى الاقتراض من لغة أخرى بغرض التشبث بما كان ومواكبة ما هو كائن أو ممكن في شتى الميادين، وثانيهما: رغبة اللغة التركية في الترف التعبيري والتفوق على اللغات المجاورة، وتبيان مدى مرونة اللغة المقترضة وقدرتها على الاستيعاب والاندماج مع مفردات لغة أمة «محسوبة في عداد الأمم التي يُنظر إليها بأنها جديرة بالتقليد في كل المجالات بوجه عام أو في مجال معين على أقل تقدير»[2].

٢,٢. تجليات اقتراض اللفظ العربي في اللغة التركية.

تتعدد مسالك الأخذ والإمداد التي طُوِّعت لأجلها اللغة، كما تتعدد المجالات التي شملها الاقتراض من العربية، إذ نجد بصماتها حاضرة بالشكل الذي يحفظ التواصل الحضاري ويزيد من الإنتاج الثقافي القائم بين اللغة المقرضة واللغة المقترضة، وقد عُدَّت العربية-انطلاقا من صرحها العلمي من «نحو وصرف وأصوات، ومعجم وبلاغة..»-لدى الأتراك مصدر الازدهار الأدبي والعلمي الذي يستطيع التعبير عن معاني دقيقة في علوم وآداب حضارتهم الشامخة، لذلك فقد سعوا باهتمام بَالغ وقَدمٍ ملحوظ إلى «تعلم اللغة العربية،

(١) ظاهرة الاقتراض بين اللغات، م س، ص٣٢.
(٢) دور الكلمة في اللغة، ص١٦٢.

وتأليفهم فيها كتبا لتعليم أبنائهم وتثقيفهم بالثقافة الإسلامية، فقد تأثروا كذلك باللغة العربية في استخدام كثير من ألفاظها ومصطلحاتها في اللغة التركية، بل إنهم استعاروا مصطلحات في النحو والصرف والعروض وأوزانه»[١].

١,٢,٢. الاقتراض من زاوية الألفاظ والمعاني.

يعد اللفظ في الدرس اللغوي العربي بمثابة جسم للمعنى وروح له «وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، ويضعف بضعفه، ويقوى بقوته»[٢]، وتتدفق المفردات العربية التي ضمها اللسان التركي كما هو مبين في معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية-كما في غيره - للدكتور سهيل صبان، إذ اقتراض الألفاظ أكثر انتشارا من غيره، وعليه يمكن تقسيم هذا النوع من الاقتراض إلى عناصر أساسية، أولها: بقاء المفردات المعجمية المقترضة على صورتها الكاملة من حيث اللفظ والمعنى وذلك راجع للقاسم المشترك بين الأصوات التركية وأصوات العربية التي قد تماثلها في النطق في كثير من الأحيان، فالأبجدية التركية الحديثة كما هو معلوم «تتكون من تسعة وعشرين حرفا: واحد وعشرون حرفا صحيحا، وثمانية أحرف معتلة، وهي بموجب الأبجدية العربية أي بالنطق العربي»[٣].

ونجد من أمثلة ذلك-وهو كثير- قول صاحب المعجم: «آداب: تكتب adab تستخدم بمعنى المفرد وهو العادة المرعية، والقاعدة وأصول التربية»[٤] أو «أدب: تكتب edeb وهي مراعاة محاسن الأخلاق والعادات»[٥]، وقد دل مفهوم الأدب في الثقافة العربية-بالفعل-على الأخلاق والمكارم والتأدب، كما دل أيضا على القواعد والضوابط، يقول التوينجي: «الأدب مصطلح أطلق على

(١) معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، م س، ص١٤.
(٢) المعجم المفصل في الأدب، ج١، ص١٢.
(٣) معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، م س، ص١٧.
(٤) نفسه، ص٢٣.
(٥) نفسه، ص٢٩.

آداب أمة معينة في جيل معين، وهي مجمل العادات والقواعد التي توارثوها وأُلزموا على اتباعها طبقا لأعرافهم الاجتماعية، وهي أساسية في آدابهم حتى إنها لتراعى قانونا، ويعتبرها القاضي في أحكامه»[١].

ويأتي ثاني هذه العناصر متمثلا في بقاء المعنى وتغيير بعض أصوات اللفظ العربي المقترض، وذلك راجع أولا: إلى تفرد العربية بأصوات قد تنعدم في التركية، وشواهد ذلك كثير في معجم الدكتور صبان مثل قوله: «إحرام: ihram وتنطق إهرام: الإيزار الذي يلبسه الحاج أو المعتمر»[٢].وهو ما يمكن ملاحظته أيضا عندما تختلف بعض مخارج الأصوات؛ فمثلا لا يوجد في اللغة التركية ما يقابل حرف الصاد في العربية ولكن أقرب الحروف إليه هو حرف(S) مثل: (اقتصاد iktisat) وكذلك هو الحال مع حرف الطاء الذي ينطق (T) مثل: (إبطال iptal) وحرف القاف ينطق(K) مثل: (أفاق afak) والواو ينطق(V) مثل:(أولاد: evlat) والثاء تنطق(S) مثل: (أثر eser) وهلم جر من التغيرات اللفظية الأخرى التي قد تكون الحروف المشار إليها-ولغيرها-بدائل لبعضها البعض.

ويجد المطلع على مدونة هذه الدراسة حضورا ملفتا لألفاظ عربية تم اقتراضها للغة التركية دون معناها وذلك عملٌ حسب الدكتور أنيس «يقوم به الأفراد كما تقوم به الجماعات، وفي العصور الحديثة تقوم به أيضا الهيئات العلمية كالمجامع اللغوية وأمثالها»[٣]، ومن شواهد ذلك قول سهيل صبان: «إدمان: idman وتنطق إدمان: تدريب رياضي بدني»[٤]، ويقع الاختلاف بين معنى اللفظ في التركية ومعناه في العربية في كون الإدمان في اللسان العربي دال على التشبث بشيء ما وملازمته، يقول ابن منظور: «وأدمن الشراب وغيره: لم

(١) المعجم المفصل في الأدب، م س، ص ١٠.
(٢) معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، م س، ص٢٨.
(٣) دلالة الألفاظ، ص١١٧.
(٤) معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، م س، ص٣٠.

يقلع عنه (..) ويقال: فلان يدمن الشرب والخمر إذا لزم شربها. يقال: فلان يدمن كذا أي يديمه»[1]، ومن أمثلة ذلك قول صاحب المعجم في موضع آخر: «أصناف: تكتب esnaf وتنطق أسناف: البقالة، الدكان الذي يعمل فيه المهني، التاجر الصغير»[2] أما أصل الصنف في المعنى العربي فهو الطرف، يقول صاحب اللسان: «قال شمر: الصنف والصنفة الطرف والزاوية من الثوب وغيره(..) الصنف طائفة من كل شيء، وكل ضرب من الأشياء صنف على حدة»[3].

٢,٢,٢. اللفظ العربي المقترض ومجال الاستعمال.

شملت الألفاظ العربية المقترضة-استنادا إلى المدونة أنموذج الدراسة- معظم مناحي الحياة، فارتكزت على مجالات مختلفة من قبيل: المجال الديني، ومجال التعليم والأدب، واللغة، ومجال التجارة والقانون والإدارة والتسيير، واللباس وأسماء الأعلام ونحو ذلك كثير، وعلى العموم فهي مفردات مقترضة لتأدية غرض تواصلي، بقيت مرة على أصلها دون تغيير في اللفظ أو في المعنى، ومرة لحقها تغيير من حيث الإفراد أو الجمع، أو من حيث الزيادة أو الحذف أو التخفيف على مستوى النطق الصوتي.

ونورد بعض الشواهد للتدليل على ما قلناه، فعلى سبيل المثال يجد المطلع على معجم سهيل صبان كَمًّا هائلا من الألفاظ المقترضة في مجال الدين والعقيدة[4]، وهي ألفاظ إسلامية تعكس ميل الأتراك للدين الإسلامي أولا، وحبهم للألفاظ العربية التي تخدمه ثانيا؛ فهي-كما قال زيدان ولا بأس من التكرار: «أرقى اللغات منارا وأكثرها ألفاظا وأدقها تعبيرا، ويعترف بذلك كل

(١) لسان العرب، م س، ج١٣/١٥٩.
(٢) معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، م س، ص٣٧.
(٣) لسان العرب، م س، ج٩/١٩٩.
(٤) الإسلام: islam-إلحاد: ilhad وتنطق إلهاد-الآخرة: ahiret وتنطق آهيرت-آية: ayet وتنطق آيَتْ-إحسان: ihsan وتنطق إهسان-إحرام: ihram وتنطق إهرام-أذان: ezan وتنطق أزان-إرشاد: irsad-استغفار: istiğfar-اعتكاف: itikaf وتنطق إتِّكَاف-إفطار: iftar وتنطق إفتار..

من كان له إلمام فيها مُدافعا كان أو مُناظرا»[١]، وهي المتميزة «بسعة نطاقها واشتمالها على ما يلزم من أنواع التعبير، فتشتمل على لغات العالم المتمدن، وتقسم تبعا لقابليتها للتصريف والاشتقاق»[٢].

ومن المجالات التي أغنت بها ألفاظ العربية اللغة التركية نجد: مجال الأسماء والصفات[٣] التي تقارب الأشياء وتشاكلها، من جهة واحدة أو جهات كثيرة؛ فأسماء وصفات الأشياء معاني يستقل بها كل لفظ في المعاجم اللغوية أو أثناء التخاطب، فيمكن للمتكلم من خلالهما أن ينقل فعله الكلامي المندرج ضمن مجموعة لسانية واحدة تجمع بينه وبين المتلقي إلى متسع لغوي ومشترك دلالي قائم على الوصف أو التشبيه أو التصوير أو نحو ذلك، مما يجعل عملية التواصل أكثر وضوحا، وأكثر سيرا في خط الفهم والإفهام.

ووجدنا من المفيد-كذلك-أن نمثل لبعض النماذج من الآثار المدرجة ضمن مجال العمران والبناء[٤] والتي ظهرت في معجم ألفاظ العربية في اللغة التركية بشكل جلي، هذا المجال الذي قال عنه ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ): «والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل»[٥].

ويحدد سياق التوسع اللغوي في علاقته بتعزيز التواصل اقتراض اللغة التركية ألفاظا عربية كثيرة في مجال اللباس والزينة والتقاليد والعلاقات

(١) الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية، ص٠٧.
(٢) نفسه، ص٠٦.
(٣) إنسان: insan-بشر: beşer- اسم: isim- آدم: adem وتنطق كالعربية آدم، ولعل منها آدام adam أي الرجل-أشخاص: eşhas وتنطق أشهاس-أنفَسْ: enfes-برَّاق: berrak وتنطق برَّاك-بسالة: besalet وتنطق بسالت-بياض: beyaz وتنطق بياز-حسن: hüsn..
(٤) إعمار: imar وتنطق إيمار-إنشاء: inşa وتنطق إنشا-برج: burc-بلدة: belde وتنطق بلده-بناء: bina وتنطق بنا-بيت: beyit وتنطق بِيْت-تأسيس:tesis-زقاق sokak وتنطق سُكاك-ساحة:saha وتنطق ساها-سد: set وتنطق ست-صنعة:sanat وتنطق سانات..
(٥) مقدمة ابن خلدون، تحقيق أحمد جاد، ص٣٤٧.

الأسرية والمجتمعية[١] التي تعتبر من رموز الحضارة التي عرفها ابن خلدون بأنها «فن الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهها من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله»[٢]، أي إنها مجالات متنوعة تعكس الحضارة باعتبارها «نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي، تتألف من عناصر أربعة: الموارد الاجتماعية، النظم السياسية، التقاليد الخلقية، متابعة العلوم والفنون»[٣].

ولأن العربية لغة تواصلية رسمية دولية لها القدرة على الملائمة وتوصيل المعلومات والمعارف بشكل فعال؛ فإن ألفاظها تستحوذ على مساحة مهمة في التداول اللغوي المعجمي التركي؛ خاصة في مجال المعارف القانونية والتشريعية[٤] التي تكون وليدة حاجة المجتمع إليها، تتطور بتطوره، والاستعمال اللغوي جزء في هذا التطور، ونشير هنا إلى أن القانون عبارة عن قواعد تنظم الروابط داخل المجتمع والتي يجبر الأفراد على احترامها، قواعد «تتمازج فيها العديد من العوامل الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية والفكرية والدينية، ويطلق على هذه العوامل: المصادر المادية، أو الموضوعية للقاعدة القانونية»[٥]. أما التشريع فهو: «عملية قيام سلطة عامة يسن قواعد قانونية في صيغة مكتوبة

(١) جواهر cevahir-حلية: hilye تنطق هِلِيه-أثواب: esvap وتنطق أسواب، «ولا تستخدم هذه الصيغة في اللغة التركية إلا بمعنى المفرد»-بُرْنُس: bornoz وتنطق بورنز، كل ثوب رأسه منه- تستر: tesettür لبس الحجاب-الخلعة: hilat العباءة-عطر:itir تنطق إطر..
-أقرباء: akraba وتنطق آكْرابا-انتساب: intisap-أُنس: nsü وتنطق أُنس-أهالي: ahali وتنطق آهالي-أولاد: evlat وتستخدم بمعنى المفرد أي الابن-جَدٌّ: cet-زفاف:zifaf-سلالة: sülale وتنطق سلاله-ضيافة: ziyafet وتنطق زيافت-عائلة: aile وتنطق آئله-عرف: تنطق أورف..

(٢) مقدمة ابن خلدون، م س، ص٣٤٧.

(٣) قصة الحضارة نشأة حضارة الشرق الأدنى، ج١، ص٠٣.

(٤) اتهام: itham-إبطال: iptal وتنطق إبتال-إثبات: isbat وتنطق إسبات-براءة: beraat وتنطق براءات-تصريح: tasrih وتنطق تاسريه-تفتيش: teftiş-تهديد:tehdit وتنطق تهديت-توقيف:tavkif وتنطق توكيف-جزاء: ceza وتنطق جزا-حقوق: hukuk تنطق هكوك-عدالة:adlet تنطق آدالت..

(٥) المدخل لدراسة العلوم القانونية، ص٢.

وفقا لإجراءات مسطرية معينة»[١].

وقد أدت الألفاظ العربية دور تواصل في إغناء اللسان التركي من جهة مجال السياسة والحكم[٢] أيضا استنادا إلى عوامل تاريخية مختلفة، والمجال السياسي من أكثر المجالات التي يشتد فيها النشاط التواصلي؛ فهو قِبْلة تنصهر فيه المعارف والأفكار، له امتداد وتأثير على الميادين التي تتباين فيها الاتجاهات والرؤى، أي إنه ممارسة اجتماعية هدفه تدبير أمور الرعية وصيانة النظام.

ولأن العربية لغة شاعرة ومعبرة «بنيت على نسق الشعر في أصوله الفنية والموسيقية، فهي في جملتها فن منظوم منسق الأوزان والأصوات لا تنفصل عن الشعر في كلام تألفت منه ولو لم يكن من كلام الشعراء»[٣] لأن العربية كذلك يلحظ المتأمل في المعاجم المختصة شيوع ظاهرة الاقتراض في اللغة التركية من خلال ذلك الزخم من المفردات المعجمية المرتبطة بمجال اللغة والأدب[٤] وغيرهما من الفنون الأخرى؛ فهي مجالات تعكس التأثير الحضاري، إذ لا يمكن النظر إليها من زاوية التواصل فقط بل من الزاوية الإنسانية أيضا، فحد اللغة كما قال ابن جني: «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[٥]. والأدب علم «يشمل أصول فن الكتابة، ويعنى بالآثار الخطية والنثرية والشعرية، وهو المعبر عن حالة المجتمع البشري، والمبين بدقة وأمانة عن العواطف التي تعتمل في نفوس شعب، أو جيل من الناس»[٦]. إنه «فن

(١) نفسه، ص٥٠.

(٢) أمر: emir وتنطق أمير، ومنها أمير emir بالمد المكلِّف، الرئيس-تحكم: tahakküm تاهاكُّم-تدبير:tedbir-الترتيب: tertip-حاكم hakim وتنطق هاكم-رئيس: reis وتنطق رئيس-سياسة:siyaset وتنطق سياست..

(٣) اللغة الشاعرة، ص. ص١١-١٢.

(٤) أدبيات: edebiyat الأدب-إيجاد: icad أو icat-بلاغة: تكتب belagat وتنطق بلاغات-رواية rivayat وتنطق روايت-شاعر: air شائر-شعر:iir وتنطق شئير-فصيح: fasih وتنطق فسيح-فن fen-قافية: kafiye تنطق كافيه-قصة:kissa تنطق كسَّا-قصيدة: kaside تنطق كاسده..

(٥) الخصائص، ج١، ص٣٤.

(٦) نظرية الأدب، ص١٩

الإبانة عما في النفس، والتعبير الجميل عن مكون الحس، والتصوير الناطق للطبيعة، والتسجيل الصادق لصور الحياة ومظاهر الكون ومشاهد الوجود»[١].

ويحضر باب آخر من أبواب الأخذ يحمل في طياته دلالات قوية تعكس حجم التواصل والتأثير والتأثر بين اللغتين؛ هذا الباب يكمن في مجال الروابط الكلامية[٢] المشتركة صوتا ودلالة، والتي تعد مؤشرا حقيقيا لفهم طبيعة العلاقة بين اللغة العربية واللغة التركية «فكمية هذه الكلمات[الروابط] ودرجة تكييفها مع الأنظمة الصوتية والصرفية للغة المقترضة[العربية] يبينان حجم العلاقة وعمقها»[٣].

ومن المجالات-كذلك-التي وجدت لها حيزا وزخما لفظيا في العربية نجد: مجال التواصل والإعلام[٤] وذلك راجع إلى عامل التطور المذهل الذي يشهده هذا المجال يوميا، حتى جعل المعمورة بما فيها ومن فيها تتقارب، فالفعل التواصلي الإعلامي بمقدرته استثمار أساليب واعية وقادرة على توصيل الرسالة بشكل جماهيري واسع، وذلك لما يحمله من حمولة ثقافية تعبر عن التنوع، وتسهم إلى حدٍّ بعيد في تكوين الإنسان وتنمية وعيه وتوجيه سلوكه عن طريق أفعال الكلام الذي يعد من «أوسع طرائق الاتصال الأربع التي ينبغي للمرء أن يتقنها ما استطاع إلى ذلك سبيلا، فإن أتقنها غدت مهارة يمتاز بها، وفنا يمهد سبل النجاح لصاحبه، ويعينه على إنجاز علاقات وثيقة وفاعلة مع الآخرين(..) وبمقدار مهارة الشخص في استخدام الكلام في الموقف اللغوي

(١) محمد خفاجي: الشعر الجاهلي، ص١٣.

(٢) بالخاصة: bilhassa وتنطق بالهاسة-ألبتة: elbette وتنطق ألبته-بالذات: bizzat وتنطق بالزات-بالفعل: bilfiil وتنطق بالفئيل-حتى: hatta وتنطق هاتًّا-حرف: harf وتنطق هارف-دائما: daima وتنطق دائما ودوما-عموم:umum تنطق أموم-فقط:fakat تنطق فاكات..

(٣) ظاهرة الاقتراض بين اللغات، م س، ص٣٦.

(٤) إعلان: ilan وتنطق إلآن-إيضاح: izah وتنطق إيزاه-بسيط: basit وتنطق باسيت-برهان: burhan-تأثير:tesir وتنطق تسير-تبليغ: tebliğ تنطق تبيلغ-تأويل: tevil وتنطق تويل-تحرير: tahrir وتنطق تاهرير-ترجمة: tercüme-خبر: haber تنطق هابر..

تكون فاعلية الاتصال»[١]

ويجد المطلع على المعاجم المختصة باللغة التركية - من حجم معجم الدكتور صبان سهيل - مفعمة بألفاظ عربية تعكس الأحاسيس والمشاعر[٢] المعبرة التي تمثل «مجموعة من الانفعالات، تتجمع حول معنى شيء من الأشياء»[٣] أي أنها عنصر له خَطرهُ في تكوين كل ذات إنسانية، والأحاسيس تحمل في طياتها دلالات مختلفة تمثل بواعث وانفعالات المتكلمين، وتعبر عن أوضاعهم النفسية المختلطة بين الحب والفرح والحزن والغضب وغيرها من العواطف التي لا تظهر زمن الفعل التواصلي إلا حسب سياق تعبيري وجداني ما تكون فيه الانفعالات أقوى من اللغة المنطوقة.

ونستطيع أيضا رصد ألفاظ كثيرة تنتمي إلى ميادين لا حصر لها تؤكد الحضور القوي للعربية التي أدت دورا عظيما في تدعيم اللسان التركي، إذ يبدو أن اقتراض الألفاظ العربية لم ينحصر فقط على المجالات السالفة الذكر، بل عمَّ أيضا مجالات أخرى بالغة الأهمية في ميدان التواصل نحو: المجال العلمي[٤]، ومجال المعاملات والأعمال[٥] اللذان يدخلان في عمق التواصل الحضاري بين العربية والتركية، حيث يقومان على تبادل الخبرات المعرفية المختلفة، وهناك

(١) انظر: التواصل الإنساني دراسة لسانية، ص٤٥.

(٢) انفعال: infial وتنطق إنفآل-أوهام: evham وهي مفردة في اللغة التركية-بغْضٌ: buğz وتنطق بُغْز-تأسف: teessuf-تبسم: tebessüm-تعزية: taziya وتنطق تازيه-تعصب: taassup تنطق تآسب-حسد: hased وتنطق هاسد-حسرة: hasret وتنطق هاسرت-حزن:hüzün-حس:his تنطق هس-سعادة: saadet وتنطق ساءادات.

(٣) اتجاهات النقد الأدبي في القرن الخامس الهجري، ص٤٠٧.

(٤) بيطار: baytar وتنطق بايتار-إفرازات: ifrazatlh-دواء: deva وتنطق دوا..

(٥) استثمار: istişmar وتنطق استسمار-استخدام: istihdam وتنطق استهدام-استشارة: istişare-إصلاحات: islahat وتنطق إسْلاهات-الإعمال: imal وتنطق إيمال-اقتصاد:iktisat وتنطق إكتسات-إفلاس:iflas وتنطق إفلاس-إكرامية: ikramiye-أمانة:**amanet**.

مجال الطبيعة والمناخ وما يتعلق بالزمن[1]، ومجال الزراعة والنباتات[2] وغير ذلك كثير.

خاتمة:

نؤكد في ختام هذه الدراسة أن اللغة أداة من أدوات الأنشطة المعرفية، ووسيلة من وسائل التواصل والتفاهم والاحتكاك بين الأفراد والجماعات في مختلف ميادين الحياة الإنسانية، ولأن الإنسان اجتماعي بطبعه فقد جمعت بين العرب والأتراك منذ القدم روابط قوية: تاريخية وثقافية وسياسية ودينية بالدرجة الأولى، وذلك راجع للارتباط الوثيق الذي يجمع بين الدين الإسلامي والعربية التي تجمع المسلمين رغم اختلاف سياقاتهم الاجتماعية والثقافية، تجمعهم بواسطة التوسع اللغوي الذي يعد آلية تواصلية تمكن المرء من فهم خفايا اللغة ودقائقها بشكل أوسع، إلى جانب الاطلاع على غزارة علم الشعوب وسعة ثقافتهم، وهذا الأمر لا يحتاج منا إلى تأكيد أو تعليق، بل نترك ما أوردناه من أمثلة لألفاظ مقترضة من العربية إلى اللسان التركي تدلل عليه.

ولئن كنّا لا نختلف حول المحصلة التي يمكن أن تتولد عن مثل هذه الدراسات، فإننا نسجل بروز بعض النتائج التي تجعل اللغة أولا؛ إطارا ثابتا ومصدرا ساميا ومتكاملا في الفعل التواصلي، وبناء عليه يمكن حصر النتائج التي خلصت إليها الدراسة في النقاط الآتية:

-يمكن للسانيات عموما والاجتماعية خصوصا الإسهام في بناء

(١) أيام: eyyam-أرض: arze وتنطق أرز-إقليم: iklim وتنطق إكليم-تاريخ:tarih وتنطق تاريه-جغرافيا: coğrafya-حيوان: hayvan وتنطق هايوان- رصد: rasat وتنطق راسات-رطوبة: rutubet وتنطق روتوبت-زمان: zaman وتنطق زامان-ساعة: saat تنطق ساءات-سماء: sema وتنطق سما-سنة:sene وتنطق سنه-شرق: وتنطق شارك-طبيعة: tabiat وتنطق تابيت- فلك felek وتنطق فلك بفتح الفاء..

(٢) زراعة: ziraat تنطق زراءات-بقلة:bakla وتنطق باكلا-زقوم: zakkum وتنطق زاكُوم-زيتون:zeytin وتنطق زيتين..

مستقبل أفضل لكل جماعة لغوية، كما يمكنها جعل هذا المستقبل ملائما ومواكبا لكل ما استجد في الحياة الإنسانية من تطورات علمية ومعرفية، أي إن اللغة وسيلة تنقل الناطق بها من الوضع القائم إلى الوضع القادم.

-تعزيز الفعل التواصلي بين الشعوب عامة-والشعب التركي خاصة-لا يتحقق إلا بمعرفة آلياته، واللسانيات الاجتماعية إحدى هذه الآليات الهادفة إلى جعل اللغات الحية دينامية مستمرة، وفي تداخل واندماج مع بعضها البعض بالشكل الذي لا يؤثر على هذه أو تلك.

- ظاهرة الاقتراض اللغوي من آليات الإثراء والتوسع شأنها شأن باقي الظواهر الأخرى ك:» المجاز والتعريب والترادف والنحت والاشتقاق..» وغيرها من الأساليب التي تولد المصطلحات المعجمية بشكل مقصود أو غير مقصود، حسب المستجدات المعرفية والتطورات العلمية والتقنية، واستنادا إلى أقيِسَة تبرز سعة اللغة المقرضة ومرونتها من جهة، كما تبرز براعة المتكلم في الابتكار والاختراع والتجديد-من جهة ثانية-بالشيء الذي يسد حاجته التعبيرية والتواصلية، ويتماشى مع ما يصبو إليه من أهداف.

- يمكن اعتبار «معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية» للدكتور سهيل صبان أنموذجا لعمل لغوي معجمي جمع بين دفتيه زخما من الألفاظ المقترضة من اللغة العربية إلى اللسان التركي، والتي وردت بنسب متفاوتة تنتمي إلى حقول دلالية متنوعة، رصد استعمالها اللغوي الممتد في الزمن الذي يحتاج دوما للمواكبة والتطور المستمرين.

ولا يسعنا إلا أن نعتبر هذا العمل أرضية فكرية ساهمت-كغيرها-في إعطاء الضوء الأخضر للبحث العلمي قاطبة كي يخوض غمار البحث في مثل هذه الموضوعات التي لا تزال بكرا تحتاج إلى قدرات فكرية ووعي علمي، وإلى مزيد تقص ودراسة بالشكل الذي يلائم النقلة النوعية التي صارت تشهدها مختلف المجالات في مختلف البيئات التي لا غنى لها عن اللغة، وبالتالي لا

غنى لها عن التواصل والاندماج. أي إنها تضع الباحث المهتم أمام ملمح حيوي تتفاعل فيه قواعد وآليات كفيلة برسم حدود التخاطب والاتصال بين الشعوب والحضارات.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د ط)، ١٩٧٢م.
- أبو الفضل جمال الدين بن منظور: لسان العرب، ج١٠، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، تح محمد عوض، ج١٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- أبو نصر إسماعيل الجوهري: الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ج٣، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
- أحمد أبو الحسين بن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج٦، دار الفكر، دمشق، (د ط)، ١٩٧٩م.
- أحمد سليمان فتح الله: الألفاظ المعجمية في الأمثال العربية القديمة، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- امحمد اسماعيلي علوي: التواصل الإنساني دراسة لسانية، دار كنوز المعرفة، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- أولمان استيفان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، (د ط)، ١٩٨٧م.
- بشرى النية: المدخل لدراسة العلوم القانونية، كلية العلوم الاجتماعية والقانونية، المغرب، (د ط)، ٢٠١٧م.
- جوزيف فندريس: اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص،

مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د ط)، ١٩٥٠م.

- جيمر ديكتر: الترجمة من العربية إلى الإنجليزية مبادئها ومناهجها، ترجمة عبد الصاحب مهدي علي، دار إثراء للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

- خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، (د ط)، ١٩٩٥م.

- رَنَا طه رؤوف: الدلالة المركزية والدلالة الهامشية بين اللغويين والبلاغين (رسالة ماجستير)، جامعة بغداد، ٢٠٠٢م.

- زيدان جرجي: الألفاظ العربية والفلسفة اللغوية، مطبعة القديس جاو رجيوس، بيروت، (د ط)، ١٨٨٦م.

- سهيل صابان: معجم الألفاظ العربية في اللغة التركية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

- عبد الحليم سويدان: مبادئ يركز عليها عند وضع المصطلح، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، مج٧٥، ج٣.

- عباس محمود العقاد: اللغة الشاعرة، كتاب المجلة العربية، الرياض، (د ط)، ١٤٣٥هـ.

- عبد الرحمان بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تحقيق أحمد جاد، دار الغد الجديد، مصر، الطبعة الأولى،٢٠١٢م.

- عبد الرحمان منصور: اتجاهات النقد الأدبي في القرن الخامس الهجري، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، (د ط)، ١٩٧٧م.

- عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار

العربية للكتاب، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

- عصام سليمان الموسى: المدخل في الاتصال الجماهيري، مكتبة الكتاني، أربد، (د ط)، ١٩٩٨م.

- كمال السامرائي: مختصر تاريخ الطب العربي، ج١، الدار الوطنية للتوزيع، بغداد، (د ط)، ١٩٨٤م.

- كمال جاه الله وعبد المولى مبارك: ظاهرة الاقتراض بين اللغات، الألفاظ العربية المقترضة في لغة الفور أنموذجا، مركز البحوث والدراسات الإفريقية، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة، (د ط)، ٢٠٠٧م.

- محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

- محمد خفاجي: الشعر الجاهلي، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

- محمد صاري: اللغة العربية وآليات توليد ألفاظ الحضارة، مجلة أبوليوس، ع٤، ٢٠١٦م.

- محمد مبارك: فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢م.

- محمد مقداد: علم نفس الاتصال، شركة باتنيت، بتانة، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

- محمد الرديني: فصول في علم اللغة العام، دار الهدى، الجزائر، (د ط)، ٢٠٠٢م.

- محمد حازيفي: رحاب المصطلح العلمي العربي (مقال) ضمن أعمال ندوة المجلس الأعلى للغة العربية بعنوان: أهمية الترجمة وشروط إحيائها، دار الهدى، الجزائر، ٢٠٠٧م.

- مصطفى حدية: الشباب ومشكلات الاندماج، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، (د ط)، ١٩٩٥م.

- نايف عبد الله عطية: الاتساع اللغوي بين القديم والحديث، دار البيروني، عمان، (د ط)، ٢٠٠٨م.

- وايرل ديورانت: قصة الحضارة نشأة حضارة الشرق الأدنى، ترجمة زكي نجيب محمود، ج١، دار الجيل، بيروت، (د ط)، ١٩٨٨م.

- Büyük Türkçe Sözlük Mehmet Doğan.-11. Baski. İstambul. Bahar yay.
- Pei, Mario (1996): Glossary of Linguistics Terminology, New York: Anckor Books.

EBUSSUÛD TEFSİRİNDE İSRÂİLİYÂT

Mustafa TUNÇER[1]

(1) Dr. Öğr. Üyesi. Giresun Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri (Tefsir) Bölümü

ملخص
ملخص
ملخص
ملخص
ملخص

يعتبر موضوع الإسرائيليات على رأس المسائل التي أثارت على الدوام الكثير من النقاش في علم التفسير منذ عصر التدوين، حيث وجدت الروايات الإسرائيلية لنفسها موقعا في تفاسير المأثور منذ العصور الكلاسيكية، وصولا إلى زمننا الحاضر.

تفسير أبو السعود الذي يقبل على أنه من تفاسير الدراية (الرأي) نجد أنّه استوعب بشكل كبير حجما معتبرا من هذه الروايات، هذا التفسير الذي يهتم بشكر كبير بعلوم اللغة و البلاغة العربية -التي تميز تفاسير الرأي عموما-، نجده يقدّم لنا منهجا يعتمد أولية تفسير القرآن بالسنّة، إلى جانب الأدلة العقلية و اللغوية، التفسير بالمأثور الذي تعتبر الروايات الإسرائيلية جزءا من الجدل الواسع الذي تعلق به، تعتبر كذلك مع الأسف من المسائل الجدلية الواضحة التي ارتبطت بتفسير أبي السعود المسمّى إرشاد العقل السليم، الإمام أبو السعود الذي استحق لقب «سلطان المفسرّين» بفضل مهارته في تصنيف مواضيع تفسيره باستثناء موضوع الإسرائيليات، حيث اتبع في هذا الموضوع منهجا خاصا به في التعامل مع الروايات الإسرائلية لكننا لا يمكن أن نحكم على أنه كان موفّقا في هذا النهج.

في هذه الدّراسة سنحاول مقارنه تفسير أبي السعود مع التفاسير الأخرى من خلال مسألة الروايات الإسرائيلية، مبدين وجهة نظرنا فيما يتعلّق بهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية:
أبو السعود، إرشاد العقل السليم، إسرائيليات، الروايات الإسرائيلية

Özet
Özet
Özet
Özet
Özet

İsrâliyât konusu tefsirin tedvin döneminden itibaren sürekli tartışılan konuların başında gelmektedir. İsrâilî haberler özellikle klasik dönem rivayet tefsir eserleri arasında kendine yer bulmuş ve bu suretle günümüze kadar aktarıla gelmiştir.

Ebussuûd Efendi'nin tefsiri ağırlıklı olarak dirayet tefsiri olarak kabul görmüş olsa bile rivayet unsurlarını da ağırlıklı olarak bünyesinde barındırmaktadır. Dirayet tefsirleri içerisinde genellikle dil bilgisi ve belagat nükteleriyle dikkati çeken bu eserde Ebussuûd, Kur'an ve sünnetle tefsir yapmanın yanı sıra aklı ve dil bilgisini de önceleyen bir yöntem izlemektedir. Rivayet tefsirlerinin bazısında alabildiğine geniş ölçüde gündemde olan isrâiliyât konusu Ebussuûd'un İrşadü'l-'akli's-selîm adlı tefsirinde de kısmen de olsa bir sorun teşkil ettiği açıktır. İsrâiliyât konusu hariç diğer tefsir konularını başarılı bir şekilde eserine işlemesi suretiyle "Sultanü'l-müfessirin" unvanını almaya hak kazanan Ebussuûd, isrâiliyât türü haberleri kendince elemeye tabi tutarak eserini kaleme almıştır.

Bu çalışmada Ebusuûd'un tefsirinin isrâiliyât açısından tefsir eserleri arasındaki konumu ve bu isrâiliyât türü haberlerine bakış açısı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebusuûd, İrşadü'l-akli's-selim, srailiyat, İsraili rivayetler

Giriş

Daha çok klasik tefsirler üzerinde yapılan çalışmalarda karşılaşılan ve çoğu yerde problem teşkil eden konulardan birisi isrâiliyât (إسرائيليـــات) konusudur. İslâm'a ilk defa sahabe devrinde girmeye başlayan isrâiliyât tabiri ve daha sonraki dönemde Ehl-i kitaptan pek çok kişinin Müslüman olmasıyla da daha geniş alana yayılmıştır.

İsrâiliyât, "isrâiliyye" (إسرائيلية) kelimesinin çoğuludur. İbranice kökenli olduğu(1) ifade edilen bu kelime daha çok "isrâ" (kul/ اسراء) ve "il" (Allah) kelimelerinden terkip halinde (Cebrail gibi) Allah'ın kulu anlamında olduğu ifade edilmektedir.(2)

Hz. Muhammed'in vefatının akabinde ve özellikle sahabe devrinden itibaren Kur'ân'da kısa ve kapalı olarak sunulan kıssalarda görülen boşluklar, diğer Ehl-i kitap mensuplarına müracaat edilerek elde edilen bilgilerle doldurulmak istenmiştir.(3)

Kur'ân, anlattığı kıssaları kahraman, zaman ve mekân açısından ayrıntıya girmeden özetle anlatır. Daha açık ifadeyle bu konuda maksat muhataplara tarihi bilgi vermek değil kıssadan hisse ve öğüt alınmasıdır. Ayrıca tabiin döneminden itibaren müfessirlerin Kur'ân'da hiçbir şeyi müphem bırakmama anlayışının etkili olduğu ifade edilebilir.

İsrâiliyât kavramı, tefsir konularına ilişkin Yahudi, Hıristiyan ve/veya diğer din ve kültürlerden aktarılan nakilleri ifade etmektedir. "İsrâiliyât" kelimesinin seçilmesinde ise, Yahudi kültüründen alınan bilgilerin diğerlerine kıyasla daha fazla oluşundan kaynaklandığı söylenebilir. Daha geniş zaviyeden bakılarak kimi tanımlarda da bu kavramdan kastedilenin İslâm'a yabancı olan her şey olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.(4)

Görüldüğü üzere isrâiliyât türü haberlerin kadim bir geleneğe sahip Yahudi kültüründen tefsir veya hadis kaynaklarına geçen haberleri

(1) Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 6.

(2) Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 1387), 7-8; Remzi Na'naa, *el-İsrâiliyyât ve eseruha kütübi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970), 71; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 6.

(3) İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 1/120-121; Muhammed Lütfi Sebbağ, *Tefsir Usulü Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 141.

(4) Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 7; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 25-26.

içermektedir. Bu itibarla İslâmî eserlere geçen malumatın çoğunlukla Yahudilerden geçtiği ve bu bilgilerin de isrâiliyât kapsamında sayılması gerektiği vurgulanmıştır. Öte yandan günümüzde isrâiliyât kavramına benzer "mesîhiyât" ve "nasrâniyât" kavramlarının kullanımı söz konusu olsa da her iki kavramın isrâiliyât kadar yıkıcı tesirleri olmamıştır.(1)

Sahabenin titizliği ve duyarlılığı nedeniyle kendi döneminde isrâiliyât haberlerinin aktarımı çok kısıtlı kaldığı söylenebilir.(2) Tabiûn döneminde ise isrâiliyât türü haberlerin çoğaldığı hatta tebeu't-tabiîn döneminde zirve noktaya ulaştığı görülmektedir. İsrâiliyâtın yoğun bir şekilde tefsir ve hadis kaynaklarına girmesinin akabinde kimi âlimler bu rivayetlerin batıl ve geçersiz olduklarını açıklamaya çalışmışlardır. Hatta hadis rivayeti ve ravilerle ilgili yazılı kurallar bile koymuşlardır. Bu kuralları hadisin makbul ile merdûd olanını, rivayeti kabul edilecek ravi ile rivayeti kabul edilmeyecek olanının tespitinde kullanılması amacıylabelirlemişlerdir.(3)

1. Tefsir İlmi Açısından İsrâiliyâtın Değeri

Tefsir ilminin temel meselelerinden birini teşkil eden isrâiliyât haberleri sıhhat değerleri açısından üç kısımda değerlendirilmektedir.

a- Sahih olduğu bilinip Kur'ân'a uygun olanlar; söz gelimi Resûlullah'ın Kur'ân'daki anlatımına benzer Tevrat'ta da anlatıldığını belirten Abdullah b. Amr'dan gelen rivayet bu konuda güzel bir örnektir.(4)

İsrâiliyâtın temel malzemelerinden biri Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgilerdir. Kur'ân-ı Kerim olayların ve şahsiyetlerin tarihteki durumu hakkında ayrıntılı bilgi vermezken Kitab-ı Mukaddes'te bu konularda oldukça tarihî bilgiyi bulmak mümkündür. Aslında Kur'ân'ın tarihî konularda çok geniş bilgi vermemesinde yer alan esprilerden birisi

(1) Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fî kütübi't-tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408), 13; Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2013), 66.

(2) Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1381), 1/169-170.

(3) ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, 32.

(4) Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388), 1/253.

önceki kitapları desteklemesi ve tamamlaması olsa gerektir.(1)

Bu hususu Ebussuûd Efendi şöyle açıklamaktadır: "Kur'ân daha önce indirilen kutsal metinlerin temel esaslarını ve bunların sonsuza kadar değişmeyecek alt hükümlerini onaylar. Bu kitaplardaki hükmü kaldırılmış konuları, onlarla amelin artık geçerli olmadığını belirtir. Kur'ân'ın bu kitaplardaki hükümlerin ebediyete kadar baki kalacakları ile yürürlükten kalkmış alanlarını birbirinden ayırması onun gözetip koruması özelliğidir."(2) Bu itibarla Kur'ân'ın tarihi olaylar konusunda ayrıntıya girmemesi son vahiy olması nedeniyle önceki vahiyleri tamamlaması şeklinde yorumlanabilir. Kur'ân'ın bazı ayetlerinde Ehlikitaba sorulmasının salık verilmesi veya şahit tutulması(3) sahih sayılan isrâiliyâtın kimi âlimlere göre İslâm literatürü için önemli bir kaynak olarak görülmektedir.(4)

b- Yalan olduğu bilinip Kur'ân'a aykırı olanlar:

Bu tür isrâilî haberlerin aklen ve naklen tasvip edilmesinin imkân ve kabiliyeti yoktur. Örneğin Hz. Nûh'tan önce yaşamış çok iri cüsseli bir adam tufan olayında ölmemiş, Hz. Mûsâ zamanına kadar yaşamıştı. Boyu o derece uzunmuş ki, okyanusun dibinden balığı tutar, güneşin gözünde (merkezinde) kızartırdı. Hz. Nûh'a da yaptığı gemi için "Bu küçük çanak nedir, ne işe yarar?" şeklindeki sözlerle ileri geri konuşarak alay ederdi.(5)

c- Sıhhati tam olarak bilinemeyip ne kabul edilebilen ne de yalanlanabilen rivayetler:

Tefsir kaynaklarında üzerinde daha çok tartışmaların yapıldığı alan bu alandır. Bu konuya ilişkin Nemrud'a gönderilen melek ve aralarında geçen diyalog örnek olarak verilebilir.(6)

---

(1) *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), Yûnus 10/37; el-Fâtır 35/31.

(2) Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 3/33.

(3) Âl-i İmrân 3/93; el-A›râf 7/157; et-Tevbe 9/1; Sâf 61/6.

(4) Bilâl Gökkır, "Tefsirde İsrâiliyât: Klasik Dönemde İsrâiliyât ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 181.

(5) Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1407), 12/37.

(6) Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/97; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/190.

Temel tefsir kaynaklarının isrâiliyât konusuna bakış açıları bakımından birkaçını değerlendirmek gerekirse isrâiliyât haberleri verip de hiç eleştirmeyenlere Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) Tefsîru'l-kebîr'i; isrâliyat haberlerini verip de nadiren eleştirenlere Taberî'nin, (ö. 310/923) Câmi'ü'l-beyân'ı; isrâiliyât haberlerini eserlerine alıp da bir kısmını eleştirenlere İbn Kesir'in Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm'i; isrâliyât haberlerine şiddetle karşı çıkanlara da Reşid Rıza›nın (ö. 1865/1935) Tefsîru'l-menâr'ı örnek verilebilir.(1)

Bu bağlamda kısaca şunu ifade etmek gerekir ki, isrâiliyâta dair anlatılan bilgiler tefsir ilminin önemli konularından birini teşkil etmektedir. Ayetlerin tefsiri yapılırken kullanılan isrâilî haberlerin nassa dayalı bir meşruiyet zemini oluşturabileceği yönüyle problemli bir durum arz etmektedir.(2) Öyle ki sahihini zayıfından ayırmadan nakledilen isrâilî merviyat bu yolla dini hükümlere karışmakta ve İslâm'a zarar verecek boyuta ulaşmaktadır.

2. Ebussuûd'un Kısa Hayat Hikâyesi ve İrşâdü'l-'Akli's-Selîm Adlı Tefsiri

2.1. Ebussuûd'un Hayatı

Ebussuûd Muhammed b. Muhammed Muhyiddin el-İmâdî 896/1490 tarihinde doğdu. Doğduğu yer konusunda kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Kimi kaynaklar Irak'ın İmad kasabasında,(3) kimi İstanbul'da, kimi Çorum ilinin İskilip ilçesinde doğduğunu(4) kaydetmektedir. "el-İmâdî" (العمـــادى) şeklindeki nisbe adının, İskilip'in eski adı "İmad" olan Direklibel köyünde doğmuş olmasından kaynaklandığı ifade edilmektedir.(5) Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516) Mevlana Seydi-i Karamanî (ö. 923/1517) ve İbn Kemal'den

(1) Pak, "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberî Öncesi)", 143.
(2) Abdülhamit Birışık, "İsrâiliyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/199. Öyle ki sahihini zayıfından ayırmadan nakledilen isrâilî haberler bu yolla dinî hükümlere karışmakta ve bu sayede İslâm'a zarar verecek boyuta ulaşması kaçınılmaz olacaktır.
(3) Ahmed Peçevî, *Tarih-i Peçevî* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1283), 1/59.
(4) ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/345.
(5) Süleyman Ateş, "Ebussuûd Efendi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 39.

(ö. 940/1534) eğitimini tamamlayan Ebussuûd, 22 yıl boyunca çeşitli medreselerde hocalık yapmıştır. Daha sonra Rumeli kazaskerliğine ve son olarak da 29 yıl sürecek olan şeyhülislâmlık görevine atanmıştır.(1)

Fıkıh alanındaki yetkinliği nedeniyle "Ebû Hanife-i Sâni" (İkinci Ebû Hanife) (أبـو حنيفـة ثـانى) "Müftiyü's-sekaleyn" (مفتـي الثقليـن) (insan ve cinlerin müftüsü) Arapçaya hâkimiyeti yüzünden "Diyâr-ı Rum'un Zemahşerîsi", tefsir alanındaki liyakati nedeniyle de "Sultanü'l-müfessirîn", (سـلطان المفسريـن) "Hatîbu'l-müfessirîn" (خطيـب المفسريـن) lakabı ile anılan Ebussuûd, Arapça yazdığı şiirleri de çok beğenilmiş ve Arapların cahiliye dönemi şairi İmru'l-Kays ile kıyaslanmıştır.(2)

Edebî yönü çok güçlü olan Ebussuûd, şiirlerini Türkçe, Arapça ve farsça yazmıştır. Arapça yazdığı şiirleri son derece beğenilen Ebussuûd, Türkçe manzumeleri aynı şekilde takdire mazhar olmamıştır. Arapça şiirlerinin en meşhuru "Kasîde-i Mîmiyye"dir.(3)

Osmanlı döneminin en haşmetli döneminde yetişmiş olan Ebussuûd, kendisinden hep sitayişle bahsedilmiş, adına kasideler yazılmıştır. Daha çok edebî gücü, tefsir ve fıkıhtaki liyakati ile meşhur olmuştur. Padişahlar tarafından da hürmet gösterilen Ebussuûd, Malulzâde Seyyid Mehmed (ö. 992/1584), Abdülkadir Şeyhî (ö. 1002/1593), Hoca Sadeddin (ö. 1008/1599), Şair Bâkî (ö. 1008/1599) gibi ünlü kişilere hocalık yapmıştır.(4) Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, Osmanlı müellifleri arasında tefsiri ile bütün İslâm âleminde yaygınlaşmış ve şöhret kazanmış ilk kişi Ebussuûd'dur. Bu alanda şöhret kazanan ikinci eser Bursevî'nin Rûhu'l-beyân'ıdır.(5)

Ebussuûd, ünlü tefsirinin (إرشـاد العقـل السـليم الى مزايـا الكتـاب الكريـم) yanı sıra kaleme aldığı eserlerden bazıları şunlardır:

a- Marûzât, (معروضات)

(1) Ataullah b. Yahya Nev'izâde Atâî, *Zeylü'ş-şakâik (Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik)* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1268), 1/184.
(2) Ateş, "Ebussuûd Efendi", 45; Mustafa Carullah el-Beyânî, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*, nşr. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yayınları, 1997), 89.
(3) Bergamalı Ahmet Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 141-142; Abdullah Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 30-33; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/332.
(4) Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/333.
(5) Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 565.

b- Hasmu'l-hilâf fî'l-meshi 'ale'l-hifâf, (خصم الخلاف فى المسح على الخفاف)

c- Tehâfutü'l-emcâd fî evveli kitâbi'l-cihâd, (تحافوة الأمجاد فى أول كتاب الجهاد)

d- Kasîde-i mîmiyye, (قصيدة ميمية)

e- Tevâkibu'l-enzâr fî evâili menâri'l-envâr.[1] (تواكب الأنظار فى أوائل منار الأنوار)

Uzun yıllar sürdürdüğü müderrislik, kazaskerlik, şeyhülislâmlık görevinin sonunda Ebussuûd, 982/1574 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.[2]

2.2. Tefsiri: İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم

Ebussuûd'un ilgi alanı daha çok fıkıh olmasına rağmen yazdığı tefsirle meşhur olmuştur. Ana dili Arapça olmayan Ebussuûd'un 20 yılda hazırladığı (kısa adı) İrşâdü'l-'akli's-selîm adlı tefsirini Arapça yazmış ve bu eser kısa zamanda diğer tefsir eserleri arasında yer edinebilmiştir. İlmi müktesebatı çok güçlü olan Ebussuûd, tefsirinde rivayet ve dirayet metodunu birlikte uygulamıştır. Onun tefsirinde Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Nesefî (ö. 710/1310) gibi en başarılı olduğu noktalardan birisi lügat ve nahiv konusuna dair açıklamalarıdır.[3]

Ebussuûd, tefsirinde yer yer özgün fikirlerini belirtmişse de o dönemde bazı müelliflerin eserlerini yazarken kaynağı açıkça belirtmeme alışkanlığı kendisinde de bulunduğu için pek çok yerde kaynak gösterme ihtiyacı hissetmemiştir. Bu tefsir üzerinde doktora çalışması yapan Abdullah Aydemir bu durumun sadece rivayete ait hususlarda olmadığını, dirayetle ilgili meselelerde de istifade ettiği halde o ese-

(1) Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 23-29; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/331-332.

(2) Atâî, *Zeylü'ş-şakâik (Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik)*, 2/184.

(3) Geniş bilgi için bk. Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*; İsmail Cerrahoğlu, "Ebussuûd ve Tefsiri" 8/4 (1974), 195-203; Ateş, "Ebussuûd Efendi"; Mustafa Tunçer, "Anadili Arapça Olmayan Ebussuûd Efendi'nin Tefsirinin Arapça Tefsirler Arasındaki Yeri", ed. Hany İsmail Ramadan, *II. Uluslararası Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Günümüzde ve Gelecekte Arapça Sempozyumu 12-13 Ağustos 2020*, 466-480.

rin ismini tasrih etmeden nakilde bulunduğunu belirtmektedir.(1) Mutezilî fikirleri dışında pek çok konuda Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Kâdı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) Envâru't-tenzîl'i, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 610/1210) Tefsîru'l-kebîr'inden nakillerde bulunmasına rağmen kaynak göstermekten büyük ölçüde kaçınmıştır.(2) Rivayet tefsiri kapsamında öncelikle Kur'ân'ın Kur'ân'la; Kur'ân'ın sünnet, sahabe ve tabiin sözleri ile açıklamalarını yapan Ebussuûd, bu konularda öncelikle kelimelerin lüğavî anlamlarını tespit etme, ayetlerin literal anlamlarını belirleme, nüzul sebeplerine işaret etme veya gramatik konulara temas etme gibi tefsir konuları üzerinde yoğunlaşmıştır.(3) Kendisi de bu konuya temasla Keşşâf ve Envâru't-tenzîl'deki bazı eksiklikleri açıklığa kavuşturduğunu belirtmekte ve anlaşılabilir üslupla açıklamalarda bulunduğunu ifade etmektedir.(4) Mısır, Suudi Arabistan, Libya gibi bazı Arap ülkelerinde ders kitabı veya yardımcı ders kaynağı olarak da okutulan bu eser,(5) dil ve belagat alanındaki üstünlüğü nedeniyle "Zamanın görmediği, kulakların işitmediği sözler söylemiştir" şeklindeki methiyelere mazhar olmuştur.(6) Dil ve gramer konularında ayrıntıya girmesi, edebî incelik ve şiirle istişhaddaki başarısından dolayı bu eser, edebî veya nahvî-edebî tefsir sınıfından kabul edilmiştir.(7)

İrşâdü'l-'akli's-selîm'de, Beyzâvî'nin Envâru't-tenzîl'inden bolca aktarımda bulunulmasına rağmen üslup, içerik ve etkileyici olma bakımından daha üstün olduğu ifade edilmektedir.(8) Bu iki eser arasındaki farkı Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1883/1971) şu cümle ile özetlemektedir: "Beyzâvî'nin eseri çok faydalı ve önemlidir, ancak Ebussuûd tefsirini okuma ihtiyacını gidermez. İrşâdül-'aklis-selîm'i okuyanın da Beyzâvî'nin eserini okumasına ihtiyaç kalmaz."(9) Yazdığı Türkçe,

(1) Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 92.
(2) Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 141; Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 89-109.
(3) Örnekler için bk. Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 110-131.
(4) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/5.
(5) Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 256; Ateş, "Ebussuûd Efendi",70.
(6) Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-'Akli's-Selîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/457.
(7) Adem Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim'i", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/11 (2011), 346-347.
(8) Mehmet Zeki Karakaya, *Ebussuûd Tefsirinde Belagat İlmi Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2007), 31.
(9) Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabâkâtü'l-Müfessirin*, sad. Abdülaziz Hatip (İstanbul: Semerkand, 2018), 2/658.

Arapça, Farsça şiirleri ile güçlü belâgat ve edebiyat yeterliliğine sahip olduğu anlaşılan Ebussuûd, tefsirinde Kur'ân'ın fesahat ve belagatine çokça yer vermektedir. Başta me'ânî olmak üzere Beyân, Bedi ilimlerini göz önünde bulundurarak belağî sanatları özenle işler ve ayetlerin manalarınayansıtmaktadır.(1)

Ebussuûd yer yer eserinde günümüzde de hala geçerliliği olan ilmi bilgilere de değinir. Örneğin Bakara suresinin 19. ayetinde belirtilen gök gürültüsü ve şimşek konusunda açıklamaları sadedinde gök gürültüsünün bulut parçalarının birbirlerine çarpması veya rüzgârın şiddetli bir şekilde bulutları etrafa dağıtması sonucunda bulutların parçalanmasından kaynaklandığını ve şimşeklerin ise buluttan meydana gelen bir parıltıdan ibaret olduğunu ifade eder.(2)

Ebussuûd'un tefsirinin çeşitli alanlardaki üstün özelliklerine rağmen başarısız bulunarak eleştirildiği konular da söz konusudur. Bunların başında aşağıda genişçe bahsedeceğimiz üzere isrâiliyâta fazlaca yer vermesi ve surelerin faziletine dair yapılan nakiller gelmektedir. Eserde çokça nakillerde bulunduğu Keşşâf ve Envâru't-tenzîl eserlerinde olduğu gibi tefsiri yapılan surelerin sonunda birden çok uydurma hadise

(1) Bu konuya dair pek çok örnek için bk. Karakaya, *Ebussuûd Tefsirinde Belagat İlmi Uygulamaları*; Durmuş Aslan, *Ebussuud Tefsirinde Kur'ân İlimleri* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2015), 51.

(2) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/91.

yer verilmesi[1] zayıf noktalarından biri sayılmaktadır.[2]

Ebussuûd tefsirinin rivayet tefsirleri arasında sayılmasının gerekçelerinden birisi ayetlerin iniş sebeplerine de eserde yer verilmiş olmasıdır. Bu eserde çoğunlukla ayetlerin nüzulü için bir sebebi nüzul rivayetine bazen de nüzul sebebi için sunulan birden çok rivayete yer verilmektedir.[3] Bu şekilde ayetlerin nüzulüne yönelik birden çok rivayetin verildiği yerlerde Ebussuûd'un tercihte bulunduğu görülmektedir.[4] Bazen de farklı ayetler için aynı sebeb-i nüzulü zikretmesi de söz konusudur.[5] Yer yer ayetlerin anlamının anlaşılmasına yardımcı olacak derecede kıraat farklarına da işaret eder[6] ve yedi kıraatin dışındaki kıraatleri tenkid eder.[7]

İrşâdü'l-'akli's-selîm, başta Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) olmak üzere kendisinden sonraki müfessirlere önemli

(1) Ebussuûd bu konuya dair aktardığı rivayetlerden birisi şöyledir: "Her kim Mü'min suresini okursa bütün nebi, sıddık, şehit ve müminlerin ruhları ona dua ve istiğfarda bulunur."(Bk. Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/31; Aynı rivayet için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/440; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Mısır: Matba'atu Mustafa Muhammed, ts.), 3/219. Ebussuûd bu ve benzeri surelerin fazileti ile ilgili naklettiği hadisler Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerinde de yer almaktadır. Bu üç müfessirin naklettikleri bu hadisler uydurma hadis nakletmekle meşhur olan Sa'lebî (ö. 427/1035) ve Vâhidî (ö. 468/1075) kanalıyla rivayet etmişlerdir. Bu konuda İzmirli İsmail Hakkı da "…Sa'lebî ile Vâhidî her surenin başında, Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebussuûd da her surenin sonunda mevzu hadisler zikretmişlerdir." diyerek surelerin faziletine ilişkin aktarılan hadislerin daha çok söz konusu müfessirler tarafından rivayet edildiği hususuna dikkat çekmiştir. Müfessir Şirbinî (ö. 977/1569) de Zemahşerî ve Beyzâvî'nin (dolayısıyla onlardan nakilde bulunan Ebussuûd'un) Bakara, Nahl, Kehf, Secde Yâsîn, Duhân, Vâkıa, Zilzâl, Tekâsür ve Nâs sureleri dışındaki 104 surenin fazileti ile ilgili pek çok mevzu/uydurma hadis naklettiklerini ifade etmektedir. Geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 207-208. Başlangıçta Kur'an öğrenmeyi ve okumayı teşvik etmek amacıyla uydurulduğu anlaşılan bu rivayetler; daha sonradan insanların, Kur'an'ın vermek istediği mesajdan uzaklaştırıp şekil ve lafzıyla uğraşmalarına neden olmuştur.

(2) Bu konuya dair örnekler için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 1/210, 4/45, 5/292.

(3) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/80, 1/169, 1/298, 1/330.

(4) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/541, 1/689.

(5) Bk. Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5/250, 5/286.

(6) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/424, 1/445.

(7) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/444.

oranda etki etmiş, Reşid Rızâ (ö. 1935), M. Hamdi Yazır (ö. 1942), Konyalı Mehmed Vehbi (1949) gibi müfessirler onu kaynak olarak kullanmışlardır.(1)

Kazandığı ünün bir yansıması olarak bu eser üzerinde 13 adet haşiye ve talik yazılmış, Mısır, Lübnan ve Türkiye'de 11 kere basımı gerçekleştirilmiştir. Ayrıca son yıllarda Türkiye ve birçok ülkede 14 doktora veya yüksek lisans çalışmasına imza atılmıştır.(2)

Tefsirlerin en zayıf noktasını teşkil eden isrâiliyâtı da rivayetlerine karıştıran Ebussuûd, bu konuda kendisinden önce kaleme alınan eserleri takip ederek hadis ilmine dair kritik metotlara iltifat etmeyerek zayıf ve uydurma rivayetlere zaman zaman müracaat etmiştir.(3)

3. Tefsirin İsrâiliyât Açısından Değeri

Ebussuûd, kaleme aldığı tefsirinde Kur'ân'ın belagat yönlerini mükemmel tarzda işlemesi başta olmak üzere rivayet ve dirayet metodunu ölçülü oranda kullanması, ehlisünnet akidesini en iyi şekilde tetkik edip değerlendirmesi(4) nedeniyle takdir edilen yönleri epeyce bulunmakla birlikte eleştirildiği hususlar da vardır. Bunların başında isrâiliyâta yer vermesi, pek çok yerde başka tefsirlerden naklettiği bilgilerde kaynak göstermemesi, aktardığı rivayetlerin sened kısmını vermemesi ve surelerin faziletine dair mevzu haberleri aktarması gibi konular zikredilebilir.(5)

Daha çok rivayet tefsirlerinde kaydedilen isrâiliyât haberlerinin en fazla geçtiği konuların başında kıssalar yer almaktadır. Ebussuûd'un tefsirinde de isrâliyât haberlerinin yine kıssalar konusu olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ebussuûd, aktardığı bu haberlerin bir kısmında eleştirel bir tutum takınıp aklî ve naklî açıdan değerlendirerek bu bilgilerin aslının olmadığını, Kur'ân'ın ruhuna aykırı olduğunu, akıl ve nakille bağdaşmadığını belirtmiştir. Ancak Mûsâ'nın âsâsının

(1) Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2*, 569.
(2) Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim'i".
(3) Mehmet Emin Özafşar, "Ebussuûd Efendi'nin Tefsirinde Rivayet Kullanımı", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu 23-25 Mayıs 1997*, haz. Mevlüt Uyanık (Ankara, 1988), 285-286.
(4) ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/347; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 293.
(5) Aydemir, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, 90-218; Aslan, *Ebussuud Tefsirinde Kur'ân İlimleri*, 90-91.

ejderhaya dönüşmesi,[1] İsrailoğulları için indirilen sofra[2] vb. kıssalarda olduğu gibi çoğu yerde de aktardığı isrâiliyât haberlerinin uygun olup olmadığını değerlendirmeden bu rivayetlerle okuyucuları baş başa bırakmıştır.

Ebussuûd, klasik rivayet tefsirlerinde yer aldığı halde akıl ve sahih rivayetlerle desteklenmeyen rivayetleri genellikle eserine almadığı anlaşılmaktadır. Bazı isrâilî rivayetlerin doğru olup olmadığına ilişkin şüpheli durumu ifade etmek üzere "denilir ki" (kîle/ قيل), "rivayet edilir ki" (ruviye/ روى) gibi ifadeler kullanmıştır.[3] Onun gerek bu ifadeleri kullanması, gerekse rivayetlerin sonunda "Allah en iyisini bilir" (vellâhu a'lem/ والله أعلـم) şeklindeki sözleri, onun rivayetlere şüphe ile baktığına ve en azından kendi açısından o rivayetlerin zayıflıklarına bir karine teşkil edebilir.

Ayrıca kıssaların geçtiği ayetlerde o kıssaların aktarılış amacına da değinerek özellikle onların ibret vurgusunu öne çıkarmaktadır. Örneğin İsrailoğullarının avlanma yasağına uymamaları nedeniyle aşağılık maymunlara çevrilmesi[4] suretiyle cezalandırılmalarının hem kendi hem de sonraki dönemler için ibret oluşuna dikkat çekmektedir.[5] Kıssalarda ayrıca Allah'ın kudretinin sınırsızlığına, peygamberlerin üstünlüklerine, tevhidin hakikat; şirkin ise batıl oluşuna, elçilerin uyarılarına uygun davranmayanların akıbetinin kötü oluşuna temas edildiğine vurgu yapmaktadır.[6]

Ebussuûd'un hem tenkit ettiği hem de tenkit etmeyip sadece kaydettiği isrâiliyât konularına ilişkin örneklerden bazıları şunlardır:

3.1. İsrâiliyât Haberlerini Tenkit Ettiği Konular

3.1.1. Sihrin Hârût ve Mârût'la İlişkilendirilmesi

Ebussuûd, Bakara sûresinde Hz Süleyman'ın hükümranlığını sihir yolu ile elde etmediği ve sihrin Hârût ve Mârût tarafından insanlara bir imtihan aracı olarak öğretildiğinden söz eden ayet bağlamında Yahudilerin, Al-

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/386.
(2) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/153.
(3) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/386.
(4) el-Bakara 2/ 65.
(5) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/186-187.
(6) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/313.

lah'ın kitabına itibar etmeyerek şeytanların büyülerine uyduklarını, sihrin Hz. Süleyman döneminde aşırı derecede yaygınlaştığını, hatta büyü ile mucizenin birbirine karıştırıldığını belirtmektedir. Konu ile ilgili ayette şöyle buyurulmaktadır:

وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ ۗ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۖ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ

"Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre gitmemişti. Fakat o şeytanlar küfre gittiler: İnsanlara büyü ve Babil'de Hârût ve Mârût adlı melekler(den ilham alan iki kişiy)e indirileni öğretiyorlar. Hâlbuki onlar: "Biz bir fitneyiz (sizin için bir sınavız), sakın, küfre gitme(yin)!" demedikçe kimseye bir şey öğretmiyorlardı." (el-Bakara 2/102)

Bu ayetle ilişkilendirilen isrâiliyât türü bir hikâyeye göre melekler arasından seçilen ve insani duygularla teçhiz edilen Hârût ve Mârût'un Allah'a ortak koşmamak, haksız yere insan öldürmemek, içki içmemek ve zina yapmamak şeklindeki talimatlarla yeryüzüne gönderildiklerini belirten Ebussuûd, hikâyenin devamını şu şekilde aktarmaktadır:

Rivayete göre ülkesinde kraliçe olan bir kadın kocasından davacı olmuş ve bu iki meleğe müracaat ettiğinde melekler ona âşık olmuş ve onunla beraber olmak istemişler. Kadın (bazı şartları yerine getirmeleri halinde teklifi kabul etmiş) kocasına karşı kendisini haklı çıkarmalarını, kocasını öldürmelerini, içki içmelerini, putlara secde etmelerini ve nihayet okuduğunda melekler gibi göğe çıkabileceği duayı kendisine öğretmenlerini istemişti. Bütün bu istekleri yerine getiren melekler, ona göğe çıkmak için okuyacağı dua olan "İsmi azâm"ı öğretmişlerdir. Bu duayı okuyan kadın göğe yükselmiş, ama Allah onu bir yıldıza meshetmiştir (dönüştürmüştür). Melekler de yaptıkları yanlış hareketin karşılığı olarak kanatlarını kullanamaz olmuşlardı. Daha sonra bu İki melek Hz. İdris'ten, kendilerine şefaatte bulunmasını istemişler, onun şefaati ile Allah bu iki meleği dünya ve ahiret azabı arasında muhayyer kılması üzerine, onlar geçici olduğunu düşündükleri dünya azabını tercih etmişlerdir. Babil'de hala kendilerini azap çekilmeye devam etmektedir. Başka bir rivayete göre kıyamete kadar demir

kamçılarla kamçılanmak üzere saçlarından asılmışlardır.(1)

Ebussuûd bu hikâye anlattıktan sonra söz konusu rivayetin isrâiliyâttan olduğunu ve kesinlikle güvenilemeyeceğini şu şekilde belirtmiştir:

فممّا لا تعويل عليه لما أنّ مداره رواية اليهود مع ما فيه من المخالفة لأدلّة العقل والنّقل ولعلّه من مقولة الأمثال والرّموز التى قصد بها ارشاد اللبيب الأريب بالترغيب والترهيب

"Bu hikâyenin aslı Yahudi kaynaklı rivayetlere dayanması nedeniyle hikâyeye asla itimat edilemez. Kaldı ki, bu hikâyede akli ve nakli delillere ters gelen unsurlar da söz konusudur. Bir ihtimal de zeki ve üstün akıllı insanları teşvik ve korkutmaya yönelik irşad amaçlı anlatılmışolabilir."(2)

Ebussuûd eleştirisini ortaya koyduktan sonra Hârût ve Mârût'un melek olamayacağını, onların bu şekilde yanlış işler içinde bulunmayacaklarını belirtmektedir. Ayrıca bir kıraate göre ayette geçen "melekeyni" (ملَكين) yerine "melikeyni" (ملِكين) şeklinde (وقيل هما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويعضده قراءة الملكين بالكسر) okunması suretiyle onların iki insan olduklarını, iyiliklerinden dolayı kendilerine melek dendiğini ifade etmektedir. Başka bir rivayete göre de Hârût ve Mârût'un cinlerden iki kabilenin ismi olduğunu dile getirmektedir.(3)

Bu kıssa ile ilgili birçok farklı kanaldan gelen rivayetleri eserine alan ancak daha sonra bu haberlerin isrâiliyâta dayandığını belirten İbn Kesir de tenkit gerekçesini şu şekilde açıklar: "Çünkü bu konuda, kendi isteğiyle konuşmadığı, masum olduğu bilinen peygambere kadar uzanan sahih, merfu bir rivayet yoktur. Kur'an'daki ayetlerin akışına bakıldığında şu söylenebilir: Kıssa özet olarak zikredilmiş, uzun uzadıya anlatılmamıştır. Biz Allah'ın murat ettiği gibi Kur'ân'da geçen kısmına inanırız. Şüphesiz, olayın hakikatini en iyi Allah bilir.(4)

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/226-227.
(2) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/227.
(3) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/227.
(4) İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 1/141.

3.1.2. Hz. İbrahim'in Kurban Edeceği Oğlunun İsmail veya İshâk Olduğu Görüşü

Sâffât sûresinde anlatılan kıssaya göre Hz. İbrahim'in kurban edeceği çocuk hakkında şöyle denilmektedir:

وَقَالَ اِنِّي ذَاهِبٌ اِلٰى رَبِّي سَيَهْدِينِ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ اِنِّي اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّي اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى قَالَ يَا اَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مِنَ الصَّابِرِينَ

"(İbrahim) Dedi ki: "Ben Rabbime gideceğim, O, beni doğru yola iletecek. Rabbim, bana iyilerden (bir çocuk) lutfet! Ona halim bir erkek çocuk müjdeledik. (Çocuk) Onun yanında koşma çağına erişince (İbrahim ona): "Yavrum, dedi, ben uykuda görüyorum ki ben seni kesiyorum; (düşün) bak, ne dersin?" (Çocuk): "Babacığım, sana emredileni yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın." dedi." (es-Sâffât 37/99-102)

Ebussuûd bu ayetlerin tefsirini yaparken Hz. İbrahim'in, Allah'tan, hak yolda kendisine yardımcı olacak bir çocuk talebinde bulunduğunu, Allah'ın da ona, halîm (yumuşak huylu) bir erkek çocuk vereceğini söylemiştir. Çocuk büyüyüp onunla birlikte çalışacak yaşa ulaşınca Hz. İbrahim ona gördüğü rüyayı anlattığını belirttikten sonra Ebussuûd, kurban edilmesi istenen çocuğun kim olduğu konusundaki tartışmaya değinir. Kendisi kurban edilecek çocuğun Hz. İshak olduğuna dair isrâilî haberlerden bahsetmeden en açık ve kabul edilen görüşe göre kurbanlık çocuğun Hz. İsmail olduğuna(1) ilişkin değerlendirmesini

(1) Bu konuya dair tefsir kaynaklarındaki rivayetler incelendiğinde kurbanlık çocuğun İsmail veya İshak olduğu konusunda birbirinin zıddı olan rivayetler olduğu görülür. Öyle ki İbn Abbas'tan nakledilen her iki rivayetten birinde kurbanlık çocuğun İsmail diğerinde ise İshak olduğu bildirilmektedir. (Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/53.) Bu rada kurbanlık çocuğun İshak olduğunu belirten rivayetin ravilerinden birinin (Hasan b. Dinar) metruk, diğerinin ise (Ali b. Zeyd) "münkeru'l-hadîs" olduğu ifade edilmektedir. (İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/17. Kurbanlık çocuğun İsmail olması gerektiğine ilişkin delil olabilecek hususlardan birisi de İsmail'in İshak'tan daha büyük olduğunun hem Müslümanlar hem de Ehl-i kitap kaynaklarınca kabul edilmesidir. Kaynaklarda Hz. İbrahim'in (as), İsmail doğduğunda 86, İshak doğduğunda ise 99 yaşında olduğu bilgisine rağmen kurbanlık çocuğun İshak olduğu görüşünün kabulü çok da isabetli durmamaktadır. Yahudi kaynaklarının kurbanın özellikle İshak

şu şekilde yapar: "Hz. İbrahim'in hicretinden sonra kendisine bağışlanan çocuk İsmail'dir. Zira daha sonra Hz. İshak kendisine müjdelenmiştir.(1) Bir başka delil de Hz. İbrahim'in oğlunu kurban edeceğine ilişkin olayın Mekke'de vuku bulmuş olmasıdır. Daha sonra çocuğun yerine kurban edilen koçun boynuzları İbn Zübeyr döneminde meydana gelen yangına kadar Kâbe'de asılı iken, bu yangın sırasında koçun boynuzları yanmıştır. Hz. İshak Mekke'de bulunmamıştır. Bununla birlikte Hz. İshâk, kendisinden olacak Yakûb ile birlikte müjdelenmiştir. Bu husus gençlik yaşlarında kurban edilme emrine uygun düşmemektedir. Hz. Muhammed'e, "En şerefli nesep hangisidir?" diye sorulduğunda o şöyle cevap verdi: "Yûsuf Allah'ın çok sadakatli bir kulu (sadîkullah), onun babası Yakûb Allah'ın has kulu (israîlullah), babası İshâk da Allah'a kurban olmuş kulu (zebîhullah)tır," Bu konuda deriz ki, doğru olan ifade Hz. Peygamber'in "Yusuf b. İshâk b. İbrahim" dediğidir. Bu bilgilerin dışında rivayette yer alan fazlalık ifadeler ise ravinin ilaveleridir. Hz. Yakûb'un Hz. Yusuf'a yazdığı mektupta da bu şekilde dediği (yani İshâk'ın zebîhullah olduğu) şeklindeki rivayeti ise sübut bulmamıştır."(2)

وما روي أنه عليه الصلاة والسلام سأل أي النسب أشرف فقال يوسف صديق الله ابن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله فالصحيح أنه عليه الصلاة والسلام قال يوسف بن إسحق بن إبراهيم والزوائد من الراوى وما روي من أن يعقوب كتب إلى يوسف مثل ذلك لم يثبت وقرئ إنى بفتح الياء فيهما

Görüldüğü üzere Ebussuûd kurban edilecek çocuğun Hz. İshâk yerine Hz. İsmail olduğu şeklindeki görüşünü açıkça beyan etmiştir. Hz. İbrahim'in hicretinden sonra kendisine bağışlanan çocuğun İsmail olduğunu ve daha sonra İshak'ın kendisine müjdelendiğini belirtmiştir. Ayrıca Hz. Yakûb'a dayandırılmak istenen bir rivayetin de ona aidiyetinin kesin olmadığını belirterek reddetmiştir.

---

olduğu konusunda ısrarcı davranmalarının, onların hasetlerinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Zira İsmail Arapların, İshak ise Yahudilerin atasıdır. (Ayrıntılı bilgiler için bk. İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4/14.)

(1) es-Sâffât 37/112.

(2) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/543-544.

3.1.3. Hz. Dâvûd'un Âşık Olduğu Bir Kadının Kocasını Öldürttüğü İddiasına İlişkin Rivayet

Ebussuûd, değil bir peygambere insana bile yakışmayacak olan çok çirkin bir hikâyenin tefsir kitaplarında yer aldığını ve bu hikâyeyi anlatanlara hayret ettiğini belirtmektedir. İlgili konu Sâd suresinde şöyle anlatılmaktadır:

وَهَلْ اَتٰيكَ نَبَؤُا الْخَصْمِ ۘ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ۙ اِذْ دَخَلُوا عَلٰى دَاوٗدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ ۚ خَصْمَانِ بَغٰى بَعْضُنَا عَلٰى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا اِلٰى سَوَاءِ الصِّرَاطِ اِنَّ هٰذَا اَخِي لَهٗ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ اَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ اِلٰى نِعَاجِهٖ ۭ وَاِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ اِلَّا الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ۭ وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَاَنَابَ فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ ۭ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰى وَحُسْنَ مَاٰبٍ

"Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, "Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet" dediler. İçlerinden biri şöyle dedi: "Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyle iken 'Onu da bana ver' dedi ve tartışmada beni bastırdı." Davud dedi ki: "Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır." Dâvûd, bizim kendisini imtihan ettiğimizi anladı. Derken Rabbinden bağışlama diledi, eğilerek secdeye kapandı ve Allah'a yöneldi. Biz de bunu ona bağışladık. Şüphesiz katımızda onun için bir yakınlık ve dönüp geleceği güzel bir yer vardır." (Sâd 38/21-25)

Hz. Dâvûd'un Uriyâ adlı bir şahsın karısı ile imtihan edildiği hikâyeyi eserine alan Ebussuûd tefsir kaynaklarında anlatıldığı şekliyle bu olayı şu şekilde aktarır:

"Bu kıssanın aslı şu şudur: Hz Dâvûd, Uriyâ adlı şahsın karısını görünce kalbi ona meyletmiş ve karısını boşamasını istemişti. Uriyâ da

onun teklifini reddetmekten utandığı için karısını boşadı. Hz. Dâvûd da o kadınla evlendi. Hz Süleyman'ın annesi odur. Bu durum Hz. Dâvûd'un şeriatında caiz ve mutat olup, şerefe halel getirecek bir husus olarak addedilmezdi. Öyle ki, herhangi bir kişi bir kadından hoşlandığında kocasından onu boşamasını ister ve boşandıktan sonra da onunla evlenirdi. İslâm'ın ilk döneminde ensâr da muhacir Müslümanlara buna benzer bir özveride bulunmuşlardı. Bu, ayıplanacak bir durum olarak telakki edilmemişti. Ancak Hz. Dâvûd'un ümmetinde bu caiz olmakla beraber, şanının yüceliğinden dolayı, ümmetinden her hangi biri gibi hareket etmesinin kendisine yakışmayacağı, kendisinin birçok karısı olduğu halde, tek bir karısı olan birinden karısını boşamasını istemesinin ve sonra da onunla evlenmesinin, hiç de şanına yakışmayacağı temsilî bir yolla kendisine anlatılmıştır. Aksine kendisine yakışan, nefsine hâkim olması ve sınandığı konuya sabretmesi idi."

Asılsız bir rivayete göre, güya Hz. Dâvûd bir gün mabedinde ibadet yaparken şeytanın altın güvercin kılığında yanına geldiğini, onu yakalamak isterken pencereden çok güzel bir kadın gördüğünü (ki, bu kadın Uriyâ'nın karısı idi), sonra Hz. Dâvûd'un, onun kocası Uriyâ'nın savaşa gönderilmesini emrettiğini belirtmektedir. Uriyâ savaşta öldürüldüğünde, Hz. Davut, askerlerin savaşta şehit olmalarına üzüldüğünü ancak onun vefatına üzülmediğini ve daha sonra da onun karısıyla evlendiğini aktarmaktadır."[1]

Ebussuûd bu rivayetin[2] sonunda şöyle der: "Bu uydurulmuş çirkin bir iftiradır. Kurgulanmış böylesine kötü bir yalanı kulaklar reddeder ve insan tabiatı bundan nefret eder. Bu hikâyeyi uydurup yayanlara yazıklar olsun! İşte bu yüzden Hz. Ali (ra) şöyle demiştir: Kim yalancı kıssacıların anlattığı Hz. Dâvûd hikâyesini anlatırsa, ona yüz altmış sopa vururum. İşte bu peygamberlere iffetsizlik isnat edenlerin cezasıdır."[3]

---

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/570-571.

(2) Bu rivayetin isrâiliyât türü asılsız bir rivayet olduğuna dair görüşler için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/252-253; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Mısır: Matba'atu Mustafa Muhammed, ts.), 2/898; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/51; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyan el-Endelusî Ebû Hayyan, *el-Bahrü'l-muhît* (Riyad: Mektebetü ve Metâbi'u'n-Nasri'l-Cideyşe, ts.), 9/146.

(3) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/570-571.

فإفـك مبتـدع مكـروه ومكر مخـترع بئسـما مكـروه تمجه الأسـماع وتنفـر عنـه الطبـاع ويل لمـن ابتدعـه وتبالًمـن اخترعـه وأذاعه ولذلـك قال على رضي الله عنـه مـن حـدث بحديـث داود عليـه السـلام على مـا يرويـه القصـاص جلدتـه مائـة وسـتين وذلك حـد الفريـةعلى الأنبياء صلـوات الله تعـالى وسـلامه عليهـم هذا

Kısaca ifade etmek gerekirse Ebussuûd, isrâiliyât türü bir haber olduğu aşikâr olan ve insanların izzet ve şerefini tümden ayaklar altına alan bu çirkin rivayetin tamamen asılsız olduğunu, itibar edilmesinin mümkün olmadığını açıkça ifade etmiştir.

Hz. Dâvûd'la alakalı yukarıda anlatılan ikinci kıssa hakkında Ebussuûd'un yaptığı eleştirilerin benzerini Zemahşerî ve Beyzâvî de yapmıştır.(1) Müfessirlerin bu kadar çirkin bir iftira için eleştiride vurguladıkları husus, ileri sürülen eylemin Hz. Dâvûd'un peygamber kimliğiyle bağdaşmaması ve böyle iğrenç bir şeyi sıradan herhangi bir insanın bile yapmasının doğru olmadığıdır.

Söz konusu bu rivayetin gerçekten vuku bulma ihtimali olmamakla birlikte, maksatlı olarak kaleme alındığı gayet açıktır. Zira bir peygamberin nefsani arzuları için böyle bir işe kalkışması ne sorumlusu olduğu dinin temel kuralları ne de nübüvvet misyonu ile bağdaşmasının imkânı yoktur.

3.1.4. Ashabu'l-Karye (Habîbu'n-Neccâr) Kıssası

Kendilerine üç elçi gönderilmesine rağmen inkârcılıkta direnmeleri üzerine ağır bir ilâhî cezaya çarptırılan bir belde halkının durumu, Yâsîn suresinde yer alan bir kıssada şu şekilde tarif edilmektedir:

(1) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/367; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/898. Bu konuda Zemahşerî şu eleştiriyi yapmıştır: "Buna benzer hikâyeler peygamberlerin ileri gelenlerinden birisi ile alakalı olması bir yana, herhangi bir Müslüman için bile söylenmesi çok çirkin bir durumdur… Rivayete göre bu kıssa Ömer b. Abdülaziz'e anlatılmış, bu kişi, hikâyeyi anlatanı yalanlayarak şöyle demiştir: "Şayet söylediklerin Kur'an'a muvafıksa, onun tersini arayıp ardına düşmek gereksizdir. Eğer kıssa senin anlattığın gibi ise ve Allah da bu durumu açıkça anlatmamışsa, bunun ortaya çıkarılması uygun olmaz." Bunun üzerine Ömer: "Böyle bir cevabı duymam benim için, üzerine güneşin doğduğu her şeyden daha kıymetlidir." cevabını verdi." Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/367-368.

اِذْ اَرْسَلْنَـآ اِلَيْهِـمُ اثْنَـيْنِ فَكَذَّبُوهُمَـا فَعَزَّزْنَـا بِثَالِـثٍ فَقَالُوٓا اِنَّـآ اِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ

"Biz kendilerine iki kişi göndermiştik ama ikisini de yalancılıkla itham ettiler. Bunun üzerine bir üçüncüyle destekledik. Onlar "Biz size gönderilmiş elçileriz" dediler." (Yâsîn 36/14)

Ebussuûd, bu ayetin tefsirini yaparken kaynağını vermediği rivayette Hz. İsâ'nın iki havarisini, inanmamakta direnen bir şehre gönderip onları İslâm'a davet ettiklerini, ancak onların bu davete karşı çıkmaları, krallarının bu iki havariyi hapse atması üzerine Şem'ûn adında üçüncü bir elçinin gönderildiğini, onun gayretleriyle diğer elçilerin hapisten kurtarıldıklarını haber vermektedir. Hikâyenin devamında elçilerin gösterdikleri mucizeler neticesinde kralın ve halkının Müslüman olduklarını, inanmayanların da Cebrail'in korkunç sesiyle yok edildiklerini bildiren Ebussuûd, hikâyede dillendirilen bu konuların ayetin siyakına uygun düşmediğini ve bu yüzden kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir.(1) Müfessirin de dile getirdiği üzere sonraki ayetlerden şehir halkının, elçilerin davetine icabet etmedikleri, şirk ve inkârlarına devam ettikleri anlaşılmaktadır.(2) Ebussuûd'un kendilerinden çokça alıntı yaptığı Zemahşerî ve Beyzâvî de bu rivayetleri eserlerine almalarına rağmen herhangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır.(3)

3.2. İsrâiliyât Haberlerine Sessiz Kaldığı Bazı Konular

3.2.1. Hz. Nûh'un Gemisinin Büyüklüğü

Hz. Nûh'un, inananları içine alıp tufandan kurtulması ve geride kalanların helakine yol açması için Allah'ın emriyle yaptığı geminin büyüklüğü, içine aldığı insan ve hayvanlar, tufandan sonra yaşananlar gibi daha pek çok ayrıntının süslediği bazı rivayetler tefsir kaynaklarında kaydedilmektedir. Ebussuûd da geminin büyüklüğüne ilişkin bazı rivayetleri eserine almıştır. Bu konu ile ilgili ayette şöyle geçmektedir:

وَاصْنَعِ الْفُلْـكَ بِاَعْيُنِنَـا وَوَحْيِنَـا وَلَا تُخَاطِبْـنِي فِي الَّذِيـنَ ظَلَمُـوٓاۚ اِنَّهُـمْ

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/496-497.
(2) Yâsîn 36/15-29.
(3) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/335; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/128-129; Ayrıca bk. Mahmut Sönmez, *Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Hiperyayın Yayınları, 2019), 252-253.

مُغْرَقُونَ وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ

"Gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince gemiyi yap ve zulmedenler hakkında bana hitap etme (onların kurtuluşu için bana yalvarma); onlar mutlaka boğulacaklardır! Nûh gemiyi yapıyor, kavminden ileri gelenler yanından geçtikçe onunla alay ediyorlardı. "Siz bizimle alay ederseniz, sizin alay ettiğiniz gibi biz de sizinle alay edeceğiz?" dedi." (Hûd 11/37-38)

Ebussuûd bu ayetin tefsiri ile ilgili olarak şöyle bir rivayet kaydetmektedir. Havariler bir gün Nûh'un gemisini bizzat görmüş birisini diriltsen de gemiyi bize anlatsa, diye Hz. Îsâ'dan istekte bulunmuşlardı. Bunun üzerine Hz. Îsâ onları bir toprak tepesinin yanına götürüp sonra eline bir avuç toprak alıp ne olduğunu sordu. Havariler Allah ve Resulünün daha iyi bildiğini söylediler. Hz. Îsâ onun Hâm oğlu Ka'b olduğunu ifade etti. Sonra asasıyla ona vurarak Allah'ın izniyle kalkmasını istedi. Bir tümsekten saçları ağarmış bir adam dirilip ayağa kalktı. Hz. Îsâ ona bu vaziyette mi öldüğünü sorunca, o da genç yaşta öldüğünü, kıyamet koptuğunu zannedince saçlarının ağardığı karşılığını verdi. Hz. Îsâ kendisinden Nûh'un gemisinin nasıl olduğunu anlatmasını istedi. O da geminin üç katlı, bir katında evcil hayvanlarla vahşi hayvanların, bir katında insanların ve diğer katında da kuşların yer aldığını ve uzunluğunun 1200, genişliğinin de 600 arşın olduğunu söyledi. Daha sonra Hz. Îsâ kendisine Allah'ın izniyle eski haline dönmesini söyleyince o da toprak oldu.(1)

Geminin gerçek halinin bilinemeyeceği aşikâr olan bir konuda aktarılan bu bilgilerin kabulü mümkün değildir. Bu rivayetler Zemahşerî'nin Keşşâf'ından(2) aynen aktarılmıştır.

Hz. Nûh'un gemisinin yapımında kullanılan kerestenin cinsi, geminin katları, hangi kata hangi canlı türlerinin yerleştirilmiş olduğuna dair bilgiler Kitab-ı Mukaddes'ten alınmıştır.(3) Yukarıda anlatılan abartılı ifadelerin hoşuna gitmediğini, çünkü bu bilgilerin herhangi bir

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/39-41.
(2) Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/267-268.
(3) *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Tekvin 6/14-16; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm, 3/550*; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 287.

fayda sağlamadığını ve bu bilgilere ihtiyaç duyulmadığını ifade eden Fahreddin er-Râzî konuyu kısaca şöyle özetlemektedir: "Ortada doğru olanı gösteren herhangi bir belge yoksa bu gibi konulara dalmak tamamen gereksiz bir hususdur. Bizim bildiğimiz o geminin inanan kişileri, ihtiyaç duydukları şeyleri ve her hayvandan birer çifti içine alacak kadar genişlikte olmasıdır. Çünkü Kur'an'da verilen bilgi sadece bu kadar olup bunun dışında kalan hususlar Kur'an'da yer almamaktadır."(1)

Kıssanın mantıksal çıkarımından anlaşılması gereken şudur ki, geminin ihtiyaç olanları içine alacak kadar genişlikte olmasıdır. Abartılı bir gemi tasvirinin ne Hz. Nûh'a ne de olaya bir anlam kazandırmaz. Nitekim Râzî de konuyla ilgili abartılı bilginin faydasız olduğuna dikkat çekmiştir.

3.2.2. Ashâb-ı Kehf'in Yanında Bulunan Köpeğin Durumu

Kur'ân'ın en gizemli konularından birisi de Ashab-ı Kehf'tir. Başta mağaraya sığınanların sayısı, kimlikleri, yaşadıkları şehir, ne zaman yaşadıkları olmak üzere çok fazla spekülatif bilgi tefsir literatürü içerisinde yerini almıştır. Ebussuûd da bu konu bağlamında mağara ashabının köpeği konusundaki hikâyeyi tefsirine taşımıştır.

وَتَحْسَبُهُمْ اَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ ۖ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ ۚ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْباً

"Uykuda oldukları halde sen onları uyanıklar sanırsın onları (uykuda) sağa sola çevirririz. Köpekleri de girişte iki kolunu (ön ayaklarını) uzatmış vaziyettedir. Onların durumunu görseydin, mutlaka onlardan dönüp kaçardın. Ve onlardan içine korku dolardı." (el-Kehf 18/18)

Ashâb-ı Kehf'in köpeği ile ilgili Ebussuûd şu bilgileri aktarmaktadır: Bir görüşe göre mağaraya sığınan Kehf ashabının yanında bulunan köpek yolda giderken peşlerine takılmıştı. Allah o köpeği konuşturunca "Benden korkmayın, zira ben Allah'ın dostlarını seviyorum, sizi uyurken korurum" dedi.

(1) Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 17/224.

Bir rivayete göre bu köpek ya çoban, ya av, ya da ziraat köpeği idi. Köpeğin renginde de ihtilaf edilmiştir. Kimi görüşe göre köpeğin rengi alaca, kimi görüşe göre sarı, kimi görüşe göre kızıl ya da başka bir renkte idi. Köpeğin adı için de Kıtmîr, Reyyân, Katmûr, Tetûh veya Sevr gibi farklı isimler rivayetlerde yer almaktadır.(1)

İbn Kesir özellikle köpeğin rengi konusunda rivayet edilen haberlerin aslı olmadığını, sağlam bir delile dayanmadığını ve mesnetsiz oldukları için boşluğa taş atmaktan başka bir anlam ifade etmediklerini belirtmektedir.(2) Dolayısıyla bu rivayetlerin isrâiliyât türü haberler olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Öte yandan rivayetlerde sözü geçen köpeğin dile gelip konuşması konusunda da Ne Kur'an'da ne de sahih sünnette bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bilginin de aynı şekilde isrâiliyât haberlerinden kabul edilmesi ve reddedilmesi gerekir.

3.2.3. Hz. Âdem'in Oğulları Arasındaki Cinayet

Mâide suresinde Hz. Âdem'in çocukları arasında yaşanan cinayet özetle işlenmekte, ayrıntıya girilmemektedir. Ancak bu olayın öncesinde yaşananlar, cinayetin işleniş şekli, Âdem'in çocuklarının kimliği gibi hususlar tefsir kaynaklarında işlenmiş olduğu gibi Ebussuûd'un eserinde de bu konulara çok ayrıntılı olmasa da değinilmiştir. Konu ile ilgili ayette şöyle buyurulmaktadır:

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ اَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَاَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ

"Nefsi, onu kardeşini öldürmeye çağırdı, (o da nefsine uyarak) onu öldürdü, ziyana uğrayanlardan oldu." (el-Mâide 5/30)

Hz. Âdem'in iki oğlundan birinin diğerini öldürmesi konusuna ilişkin Ebussuûd şu rivayetleri aktarmaktadır:

Rivayete göre Kabil, İblisin bir kuşun kafasına taşla vurması suretiyle öldürüşünü gördü ve kendisi de kardeşi Habil'i aynı usulle kafasını iki taş arasına koyarak ezdi. Habil savunmaya bile ihtiyaç duymadı ve ona teslim oldu.(3)

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/507.
(2) İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/76.
(3) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/42.

Başka bir rivayete göre kardeşinin cesedini ne yapacağını bilemedi. Yırtıcı hayvanlardan endişe ettiği için onu 40 gün, bir rivayete göre bir yıl sırtında taşıdı. Ceset iyice bozuldu ve bu süre zarfında kuşlar ve yırtıcı hayvanlar Kabil'in etrafında dönüp durmuşlar ve cesedi yemek için fırsat kollamışlardı.(1)

Muhammed İzzet Derveze, Kabil ve Habil arasında yaşanan ihtilaflar ve öldürme şekline ilişkin tefsir kaynaklarında yer alan kıssaların Resûlullah zamanında Yahudilerin dilinde dolaşan söz ve hikâyeler olduğunu ve onların bazı kaynaklarında yer aldığını ifade etmektedir.(2)

3.2.4. Tâlût'un Hükümranlığının Bir Alameti Olarak İndirilen Tabut

Kur'ân'da tek bir ayette özetle anlatılan, ancak tefsir kaynaklarında konu etrafında bir hayli isrâiliyât malzemesi nakledilen Tabut hakkında Ebussuûd da çok aşırıya kaçmasa da kısaca değinmektedir. Ebussuûd yukarıdaki üç örnekte olduğu gibi eserine kaydettiği bu haber hakkında da olumlu veya olumsuz bir görüş bildirmemekte ve fikir beyan etmekten kaçınmaktadır. Söz konusu tabut hakkında Kur'an'da yer alan tek ayet şudur:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ اِنَّ اٰيَةَ مُلْكِهٖٓ اَنْ يَّأْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ اٰلُ مُوْسٰى وَاٰلُ هٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِكَةُ ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ

"Peygamberleri onlara dedi ki; "Onun hükümdarlığının alameti, içinde Rabbinizden bir huzur ve Mûsâ ailesinin, Harun ailesinin geriye bıraktığından bir kalıntı bulunan, meleklerin taşıdığı (Allah'ın Ahid sandığı) Tabut'un size gelmesidir. Eğer inanıyorsanız bunda sizin için (Tâlût'un hükümdarlığına) kesin bir alamet vardır.» (el-Bakara 2/248)

Bu ayetin tefsirini yaparken Ebussuûd, Tâlût'un hükümranlığının bir alameti olarak indirilen tabut hakkında şu rivayeti eserine kaydetmiştir:

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/42.
(2) Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, çev. Şaban Karataş vd (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 7/91.

Rivayete göre Allah, Âdem'e şimşir ağacından bir tabut (sandık) indirdi. Üç arşın uzunluğunda, iki arşın genişliğinde olan bu tabut içinde onun evladından ortaya çıkacak peygamberlerin temsilleri vardı. Tabut, vefat edinceye kadar Âdem'in yanında kaldı. Âdem'den sonra miras yoluyla evladının evladına intikal etti. Nihayet Yakup'a ulaşan tabut ondan sonra İsrailoğullarının elinde kaldı. Sonra da Mûsâ'ya geldi. Mûsâ Tevrat'ı bu tabutun içine koyuyordu, savaştığı zaman da tabutu askerin önünde bulunduruyordu. Böylece İsrailoğulları bu tabuttan sükûnet buluyorlardı. Mûsâ vefat edinceye kadar Tabut onun yanında kaldı. İsrailoğulları çeşitli meselelerde ihtilafa düştüklerinde onun hakemliğine başvuruyorlardı.(1)

Tabut konusunda tefsirinde uzun uzadıya malumat veren Reşid Rızâ, tefsir kaynaklarında cennetten inmiş olması başta olmak üzere tabutla ilgili pek çok garip rivayetin olduğunu; bu rivayetlerin maksadının Müslümanları aldatmak, tefsir kaynaklarında yalanın çoğalmasını sağlamak ve neticede Müslümanlar arasında sapkınlığı yaymak üzere Yahudilerin yaydığı kıssalardan olduğunu belirtmektedir.(2)

Hz. Âdem'e kadar uzanan bir zaman yolculuğundan söz eden bu rivayette Kur'an'ın genel bakış açısıyla uyuşmayan bir anlatımın olduğu aşikârdır ve güvenilebilecek sahih bir mesnedi de yoktur. Öyle anlaşılıyor ki, içerisinde mitolojik unsurları barındıran bu hikâye Ebussuûd da dâhil olmak üzere pek çok İslâm âliminin Kur'an kıssalarının eksik kalan veya anlatılmayan yönlerini tamamlama sadedinde dışarıdan alıp aktardıkları bir hikâye olsa gerektir. Bu itibarla söz konusu hikâyeyi Kur'an'ın anlaşılması bağlamında menkıbe tarzı bir bilgi olarak görüp ihtiyatla karşılamak en isabetli yol olacaktır.

Netice itibariyle Kur'an'ın özlü bir şekilde sunduğu ve ayrıntılı olarak açıklamadığı kıssa haberlerinin tefsir kaynaklarında anlatımı sırasında pek çok isrâiliyât türü rivayet maalesef dolgu malzemesi olarak kullanılmıştır. Yukarıda kaydedildiği üzere Ebussuûd'un tefsirinde yer alan isrâilî rivayetlerin tamamı elbette bunlardan ibaret değildir. Onun, bu rivayetlerin dışında da epeyce benzer haberleri eserine aldığı görülmektedir. Buradan hareketle onun bu tür isrâilî haberler karşısında mütesahil bir davranış sergilediği ve pek de tenkit

(1) Ebussuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/273-274.
(2) Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîrü'l-menâr)* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 2/482.

zihniyetine sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle eserde bu kadar isrâilî haberin mevcudiyeti ve çoğunun eleştiri süzgecinden geçirilmemesinden hareketle Ebussuûd'un bu konuya dair tavrını "kabul" bağlamında okumak mümkündür. Çünkü bu rivayetlerle ilgili çok azı hariç olumlu ya da olumsuz görüş bildirmemektedir. Bu yüzden bu rivayetlerin eserde başlı başına bulunuyor olması, onun bu rivayetleri onaylamış olduğu anlamı taşımaktadır.

Bu rivayet malzemeleri tabiin döneminden itibaren aralarında Ebussuûd'un tefsiri de olmak üzere pek çok tefsir kaynağına sızmıştır. Bu açıdan ilgili ayetlerin tefsirlerini incelerken seçici ve temkinli davranmanın, Kur'an'ın ve sahih sünnetin ortaya koyduğu malumata aykırı düşecek rivayetlerden kaçınmanın gerekliliği önem arz etmektedir. Zira bu ve benzeri anlatımlar zamanla sair dini konulara da tahribat verebilmektedir.

Sonuç

Yabancı din ve kültürlerden İslâm'a giren haberler şeklinde kısaca tanımı yapılabilen isrâiliyât, sahabenin duyarlılığı sayesinde kendi döneminde aktarımı çok kısıtlı kalmış, tabiûn döneminde çoğalmış, tebeu't-tabiîn döneminde ise zirve noktaya ulaşmıştır. Kur'an'a muvafık olan, Kur'an'a muvafık olmayan ve sıhhati tam olarak bilinemeyip ne kabul edilebilen ne de yalanlanabilen rivayetler şeklinde çeşitleri bulunan isrâiliyât, tebeu't-tabiîn döneminden sonra birçok rivayet tefsiri arasında kendine yer bulabilmiştir. Bu bağlamda bazı rivayet tefsirlerinde sahih ve zayıf isrâilî rivayetlerin tefrik edilmeden nakledilmesi, maalesef dini hükümlere karışması suretiyle İslâm'a zarar verecek boyuta ulaşmıştır. Bu itibarla Kur'an'ın kıssaları etrafında dolgu malzemesi olarak kullanılan, Kur'an'ın mesajına ters düşen ve dini açıdan tahribata neden olabilecek isrâilî rivayetleri elemek gerekmektedir.

Dirayet tefsiri olmasına rağmen rivayet unsurlarının ve dolayısıyla da isrâiliyât türü haberlerin epeyce yer aldığı eserlerden birisi de Ebussuûd'un tefsiridir. Ebussuûd, ilmî kariyer bakımından Osmanlının ilk dışa açılan yüzü olarak tarif edilirse yeridir. Nitekim Osmanlı müellifleri arasında "İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm" adlı tefsiri ile tüm İslâm âleminde yaygınlık kazanmış olan ilk kişidir. Onun bu tefsiri oldukça dikkat çekici eserlerden biri olup üzerinde haşiye, talik ve akademik çalışmalar yapılmış, değişik İslâm ülkelerinde farklı zamanlarda basılmıştır.

Başta edebî-nahvî ve belagat konusu olmak üzere birçok alanda oldukça başarılı bir eser olarak kabul edilen İrşâdü'l-'akli's-selîm'in başarısız olarak görüldüğü alanların başında yukarıda ifade edildiği gibi isrâiliyât konusudur. Tefsirin sahibi Ebussuûd kendinden önceki klasik bazı tefsirlerde olduğu gibi eserine aldığı isrâilî haberlerin pek çoğu için olumlu-olumsuz bir eleştiride veya değerlendirmede bulunmamıştır. "Sükût ikrardan sayılır" misali Ebussuûd, aktardığı bu haberlerin doğruluğuna inandığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki haberler daha çok Hacer-i Esved, İsrailoğulları, yaratılış, mucize, bazı peygamberler hakkındadır. Sihrin Hârût ve Mârût'la ilişkilendirilmesi, Hz. Dâvûd'un âşık olduğu bir kadının kocasını onun için öldürtmesi, Hz. İbrahim'in kurban edeceği oğlunun İsmail veya İshâk olduğuna dair az sayıda isrâiliyât haberleri için ise eleştirisini açıkça ortaya koyarak yalan ve uydurma olduklarını bildirmiştir.

Bu eserin başarısını gölgeleyecek bir diğer husus da surelerin faziletlerine dair yaptığı zayıf ve mevzu (uydurma) nakillere eserinde yer vermesidir.

Netice itibariyle Ebussuûd'un eseri, tefsir eserlerinin zayıf halkalarından birini teşkil eden isrâiliyât konusunda bünyesinde bazı haberler barındırsa da ayetler arasındaki ilişkiyi başarılı bir şekilde işlemesi, yer yer dikkat çekici tarzda özgün fikirlerini beyan etmesi ve bu sayede ilmî çevrelerde büyük ilgiye mazhar olması kendisine iyi bir yer edinmesini sağlamıştır.

Kaynakça

- Aslan, Durmuş. *Ebussuud Tefsirinde Kur'ân İlimleri*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE Doktora Tezi, 2015.
- Atâî, Ataullah b. Yahya Nev'izâde. *Zeylü'ş-şakâik (Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-şekâik)*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1268.
- Ateş, Süleyman. "Ebussuûd Efendi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1999), 39-77.
- Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Akli's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Ay, Mahmut. "Osmanlı Geleneğinde Tefsir Faaliyetleri". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 265-302. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, ts.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Aydemir, Abdullah. *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyat*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- Beyânî, Mustafa Carullah. *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. nşr. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa Muhammed, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabâkâtü'l- Müfessirin*. sad. Abdülaziz Hatip. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand, 2. Basım, 2018.
- Birışık, Abdülhamit. "İsrâiliyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ebussuûd ve Tefsiri" 8/4 (1974), 195-203.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cevdet Bey, Bergamalı Ahmet. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 25. Basım, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 25. Basım, 2015.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. çev. Şaban Karataş vd. 7 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyan el-Endelusî. *el-Bahrü'l-muhît*. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü ve Metâbi'u'n-Nasri'l-Cideyşe, ts.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fî kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- Gökkır, Bilâl. "Tefsirde İsrâiliyât: Klasik Dönemde İsrâiliyât ve Önemi". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 170-190.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1388.
- Karakaya, Mehmet Zeki. *Ebussuûd Tefsirinde Belagat İlmi Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2007.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyâta Yaklaşım ve Kitab-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı*. Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi SBE Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. mlf. Mevlüt Uyanık. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, 3. Basım., 1387.
- Na'na'a, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ kütübi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1970.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Ebussuûd Efendi'nin Tefsirinde Rivayet Kullanımı". *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Alimler Sempozyumu 23-25 Mayıs 1997*. mlf. Mevlüt Uyanık. 278-288. Ankara, 1988.
- Pak, Zekeriya. "Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri (Taberî Öncesi)". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 117-158. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Peçevî, Ahmed. *Tarih-i Peçevî*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 11283.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım., ts.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîrü'l-menâr)*. 12 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Sebbağ, Muhammed Lütfi. *Tefsir Usulü Araştırmaları*. çev. Ömer Dumlu. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- Sönmez, Mahmut. *Ebussuûd Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi*. İstanbul: Hiperyayın Yayınları, 2019.

- Subhi es-Sâlih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: : Dersaadet, ts.
- *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meali*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-. *Câmi'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-Maʿrife, 1407.
- Tunçer, Mustafa. "Anadili Arapça Olmayan Ebussuûd Efendi'nin Tefsirinin Arapça Tefsirler Arasındaki Yeri". ed. Hany İsmail Ramadan. *II. Uluslararası Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Günümüzde ve Gelecekte Arapça Sempozyumu 12-13 Ağustos 2020*, 466-480.
- Yerinde, Adem. "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü›l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim'i". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/11 (2011), 337-363.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1381.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- *Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016.

تم بحمد الله

ISBN 978-605-06262-4-7

المنتدى العربي التركي
للتبادل اللغوي

aslforum.com
atf@giresun.edu.tr