

LİSANİYAT

ULUSLARARASI FİLOLOJİ
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
PHILOLOGICAL STUDIES

studies



NO: 3

MARCH: 2024

LİSANİYAT STUDIES

ULUSLARARASI FİLOLOJİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOLOGICAL STUDIES

Sayı / Issue: 3, (Mart - March 2024)

Yayımcı | Publisher

Dr. Hidayet SAMUK | Munzur Üniversitesi/Türkiye
hidayetsamuk@munzur.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0101-6496
<https://ror.org/05v0p1f11>

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

İlknur ÖKKE
E-Posta: ilknurokke0@gmail.com

Kapak ve Logo Tasarım | Cover and Logo Design

Yusuf ALTUNHAN
E-Posta: yusufaltunhan@gmail.com

e-ISSN: 3023-4352

İletişim Adresi | Correspondence

E-Posta: lisaniyatstudies@gmail.com
Web: <https://lisaniyatstudies.com/lisaniyat>
Doç. Dr. İsmail SÖYLEMEZ
Tel: 0 (312) 310 32 80 - 10 85 Cep: 0 (538) 508 83 12
E-Posta: isoylemez@ankara.edu.tr
Web: ismailsoylemez.com.tr-www.dtcf.ankara.edu.tr
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Ana Bina Ofis No:208
Hacettepe Mh. 06110 Sıhhiye Kavşağı 06430
Altındağ/Ankara

Çevrimiçi (Online) Yayın Tarih | Online Release Date

Mart - March 2024 III. Sayı-Issue

EDİTÖR KURULU | EDITORIAL BOARD

Baş Editör | Editor In Chief

Doç. Dr. İsmail SÖYLEMEZ | Ankara Üniversitesi /
Türkiye
isoylemez@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7000-3686>

Yayın Kurulu | Editorial Board

Komlan Agbetoézia AZIALE | Kara University / Togo
azialeexauce@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-1521-0632>

Sigame Boubacar MAİGA | Higher Normal School of
Bamako / Mali
maiga.sigame@yahoo.fr
<https://orcid.org/0000-0002-2026-6071>

Ahmet KESMEZ | Bingöl Üniversitesi / Türkiye
akesmez@bingol.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2026-6071>

Ayetullah KARABEYESER | Bingöl Üniversitesi / Türkiye
akarabeyeser@bingol.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1959-530X>

Selahattin YILDIRIM | İnönü Üniversitesi / Türkiye
selahattin.yildirim@inonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3104-0251>

Ümit GEDİK | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi / Türkiye
umitgedik@yyu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5624-1776>

Zahide PARLAR | İnönü Üniversitesi / Türkiye
zahide.parlar@inonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4616-9579>

Günel ORUCEVA | Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi /
Azərbaycan

guneloruji@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0637-5818>

Zeynep Gençer BALOĞLU | Pamukkale Üniversitesi /
Türkiye

gencerzeynep@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6769-7015>

Chillaev Suhrob GURAKHONOVICH | Bokhtar State
University / Tajikistan

934189667@mail.ru

0009-0005-6108-357X

Salahuddin JAMI | Herat University / Afganistan
S.jami@hu.edu.af

<https://orcid.org/0009-0000-4016-6281>

Ehsan GHABOOL | Ferdowsi University of Mashhad / İran
ghabool@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-0557-8445>

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Ercan DEMİRCİ | Nevşehir Hacı Bektaş Veli
Üniversitesi / Fransızca

e.demirci@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6702-0247>

Dr. Mehmet Sıddık ÖZALP | Nevşehir Hacı Bektaş Veli
Üniversitesi / Arapça

mehmetozalp@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4260-6989>

Dr. Ertuğrul CEYLAN | Nevşehir Hacı Bektaş Veli
Üniversitesi / Çince

ceylanertugrulcn@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6646-0382>

Ahlem CHELGHOUH | Higher National School of
Biotechnology / İngilizce

a.chelghoum@ensbiotech.edu.dz

0000-0002-4489-1226

Dr. Münevver BARTAMAY | Bingöl Üniversitesi / İngilizce
mbartamay@bingol.edu.tr

0000-0001-8656-7830

Dr. Muhammet ÜLGİN | Bağımsız Araştırmacı / Türkçe
muhammedb@hotmail.com

0000-0002-1957-582X

Dr. Sadık BEKLEN | Bağımsız Araştırmacı / Türkçe
sbeklen.1223@gmail.com

0000-0003-0677-8326

Alan Editörleri/ Section Editors

Prof. Dr. Ertan KUŞÇU | Pamukkale Üniversitesi /
Fransız Dili ve Edebiyatı

ekuscu@pau.edu.tr

0000-0003-1503-1697

Prof. Dr. İbrahim KELAĞA AHMET | Trakya Üniversitesi /
Çağdaş Yunan Dili ve Edebiyatı

ikelagaahmet@trakta.edu.tr

0000-0003-3851-0826

<https://orcid.org/0000-0003-3851-0826>

Doç. Dr. Mustafa GÜLEÇ | Ankara Üniversitesi /
Hollanda Dili ve Edebiyatı

mgulec@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-8238-0304>

Doç. Dr. Esra BÜYÜKBAHÇECİ | Ankara Üniversitesi /
Hindoloji

esrabykbahceci@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3339-0071>

Doç. Dr. Sadık HACI | Ankara Üniversitesi /
Bulgar Dili ve Edebiyatı

shaci@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2872-8151>

Doç. Dr. Fatma Ecem CEYLAN | Nevşehir Hacı Bektaş Veli
Üniversitesi / Çin Dili ve Edebiyatı

ecemceylan@nevsehir.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8989-8715>

Doç. Dr. Doğanay ERYILMAZ | Ankara Üniversitesi /
Ermeni Dili ve Edebiyatı

deryilmaz@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-5278-7552>

Doç. Dr. Esra YALAZI | Ankara Üniversitesi /
Eski Çağ Dilleri ve Kùltürleri

eyalazi@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-9708-6223>

Doç. Dr. İnci ARAS | Anadolu Üniversitesi /
Alman Dili ve Edebiyatı

incikarabacak@anadolu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7237-3901>

Doç. Dr. Gül Mükerrer ÖZTÜRK | Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi / Gürcü Dili ve Edebiyatı
gul.ozturk@erdogan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1875-4954>

Dr. Hamit YÜKSEL | Bağımsız Araştırmacı /
Çerkez Dili ve Edebiyatı
psisethamid@gmail.com
0000-0001-9442-8873

Dr. Cüneyt NUR | Trakya Üniversitesi /
Boşnak Dili ve Edebiyatı
cuneytnur@trakya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9284-4638>

Dr. Ayşe ÖZ | Ankara Üniversitesi /
Hungaroloji Macar Dili ve Edebiyatı
ayoz@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8763-3043>

Dr. Hatice ALTUN | Pamukkale Üniversitesi /
İngiliz Dili ve Edebiyatı
haltun@pau.edu.tr
0000-0003-4096-4018

Dr. Özlem ULUCAN | Bingöl Üniversitesi /
Amerikan Kültürü ve Edebiyatı
ozlemaydin@bingol.edu.tr
0000-0002-3664-6415

Dr. Saliha Seniz COŞKUN ADIGÜZEL |
İstanbul Üniversitesi / İspanyol Dili ve Edebiyatı
seniz.coskun@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2571-7350>

Dr. Sinan ÇAKAR | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi /
Kürt Dili ve Edebiyatı
sinancakar@yyu.edu.tr
0000-0002-1088-5995

Dr. Selin TEKELİ | Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi /
Rus Dili ve Edebiyatı
selinozturk@kmu.edu.tr
0000-0002-4081-9155

Dr. Mustafa Yunus GÜMÜŞ | Malatya Turgut Özal Üniversitesi /
Türk Dili ve Edebiyatı
yunus.gumus@ozal.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2432-2955>

Danışma Kurulu | Board of Advisory

Prof. Dr. Ahmet SARI | Atatürk Üniversitesi / Türkiye
Alman Dili ve Edebiyatı
0000-0002-6959-8771

Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ | İstanbul Üniversitesi / Türkiye
Fars Dili ve Edebiyatı
guzelyuz@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0484-596X>

Prof. Dr. Halil TOKER | İstanbul Üniversitesi / Türkiye
Urdu Dili ve Edebiyatı
haliltoker@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0309-7974>

Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN | Gazi Üniversitesi /
Türkiye, Arap Dili ve Edebiyatı
mhakkisucin@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-4433-7468>

Prof. Dr. Mohammed ASFOUR | Ürdün Üniversitesi /
Ürdün, İngiliz Dili ve Edebiyatı
<https://orcid.org/0000-0001-8600-0594>

Prof. Dr. Sait UYLAŞ | Atatürk Üniversitesi /
Türkiye, Arap Dili ve Edebiyatı
saituylas@atauni.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0778-8972>

Prof. Dr. Samer ALAHMAD | Tahran Üniversitesi /
İran, Fars Dili ve Edebiyatı
<https://orcid.org/0009-0006-3322-5187>

Prof. Dr. Süer EKER | Başkent Üniversitesi / Türkiye
Türk Dili ve Edebiyatı
ekers@baskent.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3109-7218>

Prof. Dr. Süleyman ÇALDAK | İnönü Üniversitesi /
Türkiye, Türk Dili ve Edebiyatı
suleyman.caldak@inonu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1156-7446>

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN | Bingöl Üniversitesi /
Türkiye, Fars Dili ve Edebiyatı
obasaran@bingol.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1192-9822>

Doç. Dr. Ahmet KIRKAN | Madin Artuklu Üniversitesi /
Türkiye, Kürt Dili ve Edebiyatı
ahmetkirkkan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3885-5218>

Prof. Dr. Bilal GENÇ | Erciyes Üniversitesi / Türkiye
İngiliz Dili Edebiyatı
bgenc@erciyes.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6231-6057>

Doç. Dr. Galina MİSKİNİENE | Vilnius Üniversitesi /
Litvanya, Türk Dili ve Edebiyatı
galina.miskiniene@lki.lt
<https://orcid.org/0000-0003-1394-1259>

Dr. Zekiye XHAFÇE | Piriştina Üniversitesi / Kosova
Filoloji
<https://orcid.org/0000-0003-3777-1688>

Prof. Dr. Mustafa ALTUN | Sakarya Üniversitesi /
Türkiye, Türk Dili ve Edebiyatı
maltun@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1826-793X>

Prof. Dr. Şahap BULAK | Siirt Üniversitesi / Türkiye
Türk Dili ve Edebiyatı
sahapbulak@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6459-3680>

Doç. Dr. Abdullah REXEPI | Piriştina Üniversitesi / Kosova
Şarkiyat
abdulla.rexhepi@uni-pr.edu
<https://orcid.org/0000-0001-7788-229X>

Dr. Öğr. Üyesi Nahla A.K ALHIRTANI |
İnönü Üniversitesi / Türkiye, Arap Dili ve Edebiyatı
<https://orcid.org/0009-0007-0999-5760>

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah SAT |
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / Türkiye, Japon Dili
ve Edebiyatı
nurullah.sat@asbu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9269-8164>



Araştırma Makaleleri | Research Articles

01

BÜLENT AKDAĞ

1

- PAPAĞAN VE BAKKAL HİKAYESİNİN SEMBOLİK AÇIDAN İNCELENMESİ
- EXAMINING THE STORY OF THE PARROT AND THE GROCER FROM THE PERSPECTIVE OF SEMIOTICS

• شناسیمعنا نشانهمنظر از بقا الوطوطی حکایت بررسی

02

JAMILU ABDULLAHİ

11

- İBN MANZUR'UN LİSAN EL-ARAB'İNİN GİRİŞİNDEKİ SÖZLÜKSORUNLARI
- LEXICAL ISSUES IN THE INTRODUCTION TO LİSAN AL-ARAB BY İBN MANZUR

• منظور لابن العربلسانمقدمة في معجمية قضايا

03

AYETULLAH KARABEYESER

26

- AHİRETTEKİ İLK ADIM TASAVVURU: MELA MİHEMED ELİ HUNİ'NİN KARANLIK KABİR DAR KABİR KASİDESİ
- CONCEPTION OF THE FIRST STEP IN THE HERE AFTER: MELAMİHEMED ELİ HUNİ'S ODE TO THE DARK TOMB AND THE NARROW TOMB
- TESEWURÊ GAMA VERÎN Ê AXRETÎ: QESİDEYA QEBRA TARİQE BRAXURÎ Ê MALA MİHEMED ELİ HUNÎ

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

04

ÖMER UYAN

34

- "İLM BİR KÎL Ü KÂL MİDİR?" YAHUT "ŞAİR BURADA NE DEMEK İSTEMİŞ"



PAPAĞAN VE BAKKAL HİKAYESİNİN SEMBOLİK AÇIDAN İNCELENMESİ

EXAMINING THE HE STORY OF THE PARROT AND THE GROCER FROM THE PERSPECTIVE OF SEMIOTICS

بررسی حکایت طوطی و بقال از منظر نشانه معنا شناسی

BÜLENT AKDAĞ

Abstract

In this research, we have investigated the narrative "The story of the grocer and the parrot when the parrot pouring oil in the shop" from the eleventh section of Rumi's Masnavi. This narrative has been examined from the perspective of literary semiotics and literary discourse analysis from the point of view of Greimas (1966). The descriptive research method is a library based on the collection of data and information from previous data sources and then based on inferential statistical analysis and using the theories and definitions of Greimas, they have been categorized and evaluated. The results of the research show that the discourse that dominates this narrative is an active and prescriptive discourse, and in the middle of the narrative, a tense discourse is formed that, due to the tension that is imposed by the tense person on the tense person, a memory of the tense. The discourse governing the narrative is a composite discourse that follows the action discourse system in one part of the narrative and the tension discourse system in another part.

Keywords: Semiotics, analysis of literary discourse, grimaces, tense discourse, action discourse, agent, agental..

Özet

Bu çalışmada Mevlana'nın mesnevi manevisin on birinci bölümünde yer alan " dükkâna yağ döken papağan ile bakkal sahibinin " hikayesi incelenmiştir. Bu çalışma sembolik – edebi anlambilim ve edebi söylem analizi olarak Greimas (1966) açısından ele alınmıştır. Çalışma kütüphane ortamında elde edilen bilgilerin önceki kaynaklardan hazırlanan bilgilerin toplanması ve daha sonra istatistiksel analiz ve germesin izahatlarına göre değerlendirilmiştir. Elde edilen verilere göre genellikle eylem ve kuralcı söylemler olup, söylemler arasında gergin söylem şekillenmekte ve bu gergin söylemler gergin şahıs tarafından eyleme müsait olan şahsa aktarılmaktadır. Hikâyenin sonuna kadar gergin şahıs rivayetiyle bir eksiklik söz konusu ve diğer taraftan ise gerginliğine müsait olan şahıs hakkıyla ele alınmamakla beraber hafızasına da eksik bir kıyaslamanın kazınması görülmektedir. Ortaya çıkan söylemde ise eylem söylemi ve gergin söylemden karışık bir söylem türü görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Sembolik, anlambilim, edebi söylem analizi, Greimas, gergin söylem, eylem söylemi, eylemsel, kuralcı.

Sayı 3, ss., 01-10.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24.01.2024

Kabul Tarihi: 31.03.2024

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Bildirim: lisaniyatstudies@gmail.com

İntihal Denetimi: Yapıldı. (İntihalnet)

Etik Beyan: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Lisans Bilgisi: Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları dergimize ait olup, CC-BY-NC-ND lisansı ile açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Issue 3, pp., 01-10.

Article Type: Research Article

Submitted: 24.01.2024

Accepted: 31.03.2024

Evaluation: Double-Blind Review

Ethics Declaration: lisaniyatstudies@gmail.com

Plagiarism Check: Done. (İntihalnet)

Ethics Statement: This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained through a literature review/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation, and all references are cited in the bibliography.

License Information: The copyrights of the studies published in our journal belong to our journal and are published as open access with the CC-BY-NC-ND license.

Atıf Bilgisi / Reference Information:

AKDAĞ, B. (2024). EXAMINING the STORY of the PARROT and the GROCER FROM the PERSPECTIVE of SEMIOTICS, *Lisaniyat Studies Uluslararası Filoloji Araştırmaları Dergisi*, 3, 01-10

Bülent Akdağ

Aile Sosyal Politikalar Bakanlığı Erzurum

bulent_akdag_25@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9525-9362



در این پژوهش به بررسی روایت "حکایت بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان" از بخش یازدهم دفتر مثنوی معنوی پرداخته‌ایم. این روایت از منظر نشانه-معناشناسی ادبیات و تحلیل گفتمان ادبی از دیدگاه گرمس (1966) مورد بررسی قرار گرفته است. روش پژوهش توصیفی کتابخانه‌ای بوده و بر اساس گردآوری داده‌ها و اطلاعات از منابع پیشین داده‌ها جمع‌آوری و سپس بر پایه تحلیل آماری استنباطی و با بهره‌گیری از نظریات و تعاریف گرمس دسته‌بندی شده و مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند گفتمان غالب بر این روایت گفتمان کنشی و تجویزی بوده و در میانه روایت گفتمانی تنشی شکل می‌گیرد که به واسطه تنشی که توسط شخص تنش‌گزار بر روی شخص تنش‌پذیر وارد می‌شود، نقصانی پدید می‌آید که تا آخر روایت همراه شخص تنش‌گزار است و از سوی دیگر تنش‌پذیر را به ارزیابی نادرستی می‌رساند و قیاسی نادرست بر حافظه تنش‌پذیر حک می‌کند. گفتمان حاکم بر روایت گفتمانی تلفیقی است که در بخشی از روایت از نظام گفتمانی کنشی و در بخشی دیگر از نظام گفتمانی تنشی پیروی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: نشانه، معناشناسی، تحلیل گفتمان ادبی، گرمس، گفتمان تنشی، گفتمان کنشی، کنشگر، کنش‌گزار.

Extended Abstract

The story of the parrot and the grocer is mentioned in the 11th section of the spiritual Masnavi of Rumi under the title "The story of the grocer and the parrot and the parrot pouring oil in the shop". The story of this story is that; The grocer had a beautiful and loud parrot in his store that talked to the customers and entertained them and took care of the store in the grocer's absence. One day, when the grocer had gone home, a cat entered the store to catch a mouse, and a parrot that was afraid of the cat flew into the store and dropped the oil bottle. When the grocer returned and saw the oil jar broken and the parrot's wings and feathers smeared with oil, he got angry and hit the parrot's head so hard that its feathers fell out and it became bald and stopped talking. When the grocer's anger subsided and he saw that the lamp of his shop was extinguished due to the muteness of the parrot, he regretted it and no matter what he tried, he could not make the parrot speak. After three days, the grocer was in the shop when a bald dervish passed by and a parrot spoke and asked the dervish: Why are you bald? Did you pour oil, too?

In the continuation of the story, Rumi interprets the story and the following verses are the decoding of this story. The array of recognition in this poem has given a special beauty to the story, and these verses have been analyzed from the point of view of the invalidity of analogies and the role of parrots, grocers, oil, and parrot feathers. The main questions of this research are:

- 1- Can the story of the parrot and the grocer be analyzed with the principles of Greimas' literary discourse?
- 2- Is action discourse dominant in this narrative?

And the proposed hypotheses for these questions are as follows:

- 1- Yes, the discourse principles of Graimas are tangible in this narrative.
- 2- Yes, according to Rumi's works, which usually focus on activism, the discourse of action is dominant in the narration.

The theoretical basis of the research is Graimas's narrative program and it has been explained that three main contrasts are examined in this perspective, which are: a- axis of intention: subject-object b- axis of power c- axis of transmission.

In the continuation of the narrative, based on the model of the action narrative system based on Graimas' point of view, each verse has been analyzed and interpreted in the data collection section. In the data analysis section, the prescriptive discourse is dominant in this narrative. However, in some cases we also see induction speech. In most of the verses of the narration, the action is dictated by the shop owner to the parrot. In the middle of the narrative, we reach the forced or inductive discourse system. By confronting the mouse and causing fear, the cat inspires the calm and guarding parrot to jump in the shop and run away, and this jump involves the narrative in a tense discourse. What should not happen, the oil glass breaks, and by punishing the parrot by the grocer, we reach the end of an action discourse, and this itself is the beginning of a new discourse in the narrative.



Another tension-oriented narrative begins with the silence of a parrot. Under the control of the tense situation, the grocer tries all kinds of tricks. He shows new things to the parrot, gives alms to the dervishes, beats himself, and all these actions are for the parrot to talk in any way. In this tension space, we see a pressure zone, which is an area of stress. The parrot is punished, bald and silenced, and we have a large area that focuses on the outside world of the parrot, that is, the agent that caused this situation (grocery) and what he does to restore the parrot to its previous state. Perhaps it is possible to depict a Shushi discourse here. After breaking the container, the parrot no longer enters the action scene and does not perform any action. He has just changed his emotional state and is no longer a speaker, and this has distinguished him from his previous state.

In this narrative, we are faced with a unified discourse that we will face a new combination if we look at the story from any side. On the other hand, we are faced with the grocer's punishment, which is the origin of the action, we have to evaluate the level of stress due to the parrot being beaten, bald, and then shutting down, and it records a new memory for the parrot that "if you break the oil bottle, you will become bald" and this He screams at the dervish of Tas! In the continuation of the narrative, we face a change of roles: the punishment is manifested in the form of tension that the sender, the actor, who is the grocer here, leaves a mark on the body of the actor, which is the speaking part of the parrot, which accompanies him until the end of the space of numbness, and in The control of the action called speaking (which is mixed here with its impotence) accompanies the active parrot.

مقدمه

حکایت طوطی و بقال، در بخش یازدهم دفتر مثنوی معنوی حضرت مولانا و تحت عنوان "حکایت بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان" آمده است. داستان این حکایت از این قرار است که؛ مرد بقالی در دکان خود طوطی زیبا و خوش صدایی داشت که با مشتریان صحبت می کرد و آن ها را سرگرم می نمود و در غیاب بقال، مراقب دکان بود. یک روز که بقال به خانه رفته بود، گریه ای برای گرفتن موشی وارد دکان شد و طوطی که از گریه ترسیده بود در مغازه هراسان پرواز کرد و شیشه روغن را انداخت. وقتی مرد بقال بازگشت و شیشه روغن را شکسته و بال و پر طوطی را آغشته به روغن دید به خشم آمد و چنان بر سر طوطی کوفت که پره های سرش ریخت و کچل شد و دیگر سخن نگفت. وقتی خشم بقال فرونشست و دید که چراغ مغازه اش به واسطه ی لال شدن طوطی بی فروغ شده، پشیمان شد و هر تدبیری به کار بست نتوانست طوطی را به حرف بیاورد. بعد از سه روز، بقال در مغازه بود که درویشی کچل از آنجا عبور کرد و طوطی به حرف آمد که: کز چه ای کل با کلان آمیختی تو مگر از شیشه روغن ریختی

در ادامه داستان، حضرت مولانا به تفسیر داستان می پردازد و بیت های بعدی رمزگشای این حکایت است. آرایه تشخیص¹ در این شعر زیبایی خاصی به حکایت بخشیده است و تفاسیر بسیاری برای این حکایت نوشته شده که در آن ها چند تعبیر مشترک به چشم می خورد:

1- بطلان قیاس

مولانا با چند مثال، قیاس را شرح می دهد: زنبور عسل و زنبور وحشی از گرده ی گل تغذیه می کنند و ماحصل یکی عسل است و دیگر نیش می زند. آهوی آزاد و آهوی ختن هر دو گیاه و آب می خورند و یکی دفع می کند و دیگری مشک به بار می نشاند. فی خیزران و نیشکر هر دو از یکجا آب می خورند ولی یکی شکر می دهد و دیگری توخالی است. سپس می گوید صد هزار مثال این چنینی وجود دارد که در ظاهر یکی بوده و میان ذات آن ها با هم فرق بسیار است.

یکی غذا می خورد و تمام آن غذا تبدیل به پلیدی می شود ولی دیگری همان غذا را می خورد و تمام وجودش نور خدا می شود. یکی غذا خورده و تمام وجودش همه بخل و حسادت می شود، اما دیگری آن غذا را خورده و عشق الهی را پدید می آورد. انبیا و اولیا حق مثل زمین پاک و حاصل خیزند و کافران مانند زمین شورزار، گروه اول مانند فرشته پاک اند و گروه دوم مثل دیو می مانند. حضرت مولانا به انسان های منافق اشاره می کند و هشدار می دهد که این انسان ها به ظاهر مؤمن و در باطن منافقند و تأکید می کند که قیاس تام باطل است و نباید نابجا قیاس نمود.

2- نقش طوطی، بقال، روغن و پره های طوطی

در تمامی تفاسیر، مفسران متفق القول اند که اجزاء حکایت به شکل زیر نمود یافته اند:

طوطی: نماد مقلدانی که سخن اولیا الهی را تکرار می کنند بدون آنکه حقیقت آن را دریابند. (تاج الدینی، ۱۳۸۲؛ ۶۵۶-۶۵۴)

بقال: کنایه از مراد و راهنمایی سالک الی الله است.

روغن گل: کنایه است از مبانی و ارزش های طریقت

¹ personification



موهایی که از سر طوطی می‌ریزد: کنایه است از حیثیت و ارزش ظاهری (سید حسین حق شناس، 1384: 27).
در این پژوهش سعی می‌کنیم در تک تک ابیات این حکایت، گفتمان را در حوزه نشانه شناسی تحلیل نموده و متمرکز بر گفتمان کنشی، این حکایت را مورد بررسی قرار دهیم.
گفتمان کنشی، بر اصل کنش گر²، کنش³ و تصاحب ابژه ارزشی متمرکز است (شعیری، 1395: 14).

پیشینه

شکری و چمنی (1397) در مقاله "روایت شناسی داستان طوطی و بقال از مثنوی طبق نظریه تزوتان تودوروف" نخست به تحلیل نمود نحوی ازجمله: گزاره و انواع آن، پی‌رفت، شیوه ترکیب پی‌رفت‌ها و وجوه روایی گزاره‌ها پرداخته‌اند و در پایان اسم، صفت، فعل، تطبیق آن‌ها با شخصیت‌های داستان، کنش‌ها و ویژگی‌های آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است.

به اعتقاد نگارندگان تحلیل روایت شناسی این قصه نشانگر آن است که قصه از پی‌رفت اصلی و یک پی‌رفت فرعی تشکیل شده است که به شیوه‌ی درونه‌گیری در دل پی‌رفت پایه قرار دارد؛ همچنین داستان دارای وجوه الزامی، تمنایی و پیش‌بین است، که وجه تمنایی به گونه‌ای متفاوت از نظر تودوروف ظاهر شده و بعد از انجام مجازات قرار گرفته است. سخنان تعلیمی مولانا در پایان داستان، نیز حاکی از آن است، که در مثنوی قصه، فقط قصه نیست و او داستان را مقدمه‌ای برای بیان تعالیم خود قرار می‌دهد؛ از دید روایت‌شناسی می‌توان گفت: مولانا از کنش معنا سازی در روایت بهره می‌گیرد، تا مفاهیم مورد نظر خود را در قالبی قابل فهم عرضه کند که در عین حال قابلیت پذیرش را هم داشته باشد و در این باره به داستان‌پردازی و دقایق آن آگاه است و آن را به بهترین شکل به کار می‌گیرد.

بهاری (1397) در مقاله "تحلیل جامعه شناختی اشخاص در حکایت مرد بقال و طوطی" اشخاص حکایت را به تفکیک معرفی و ویژگی‌های کلی آن‌ها را بیان می‌کند و در ادامه نقد جامعه‌شناختی بر مبنای کنش، کنترل، سوگیری و ارزش اجتماعی بیان می‌شود. نتایج پژوهش نشان داده که هر کدام از اشخاص در حکایت‌های مثنوی دارای کنش، کنترل، سوگیری و ارزش‌های اجتماعی نماد دینی هستند که به علت‌اندیشه اجتماعی که مولانا در پرداختن به این اشخاص داشته است، قابلیت انطباق با اشخاص در جوامع مختلف و از جمله جامعه امروزی را دارا هستند.

پژوهشگر در نهایت نتایج دسته‌بندی شده‌ی زیر را ارائه داده است:

- 1- شاکله‌ی این حکایت روایت خطی و نظم منطقی دارد و از رابطه علت و معلولی پیروی می‌کند.
- 2- درون‌مایه‌ی حکایت تحلیل‌شده در این تحقیق، نکوهش ظاهربینی و تعمیمات شتابزده می‌باشد.
- 3- زاویه‌ی دید در حکایت این پژوهش از نوع بیرونی و دانای کل است.
- 4- شخصیت‌های حکایت بر مبنای اصل، میانه، فرعی، سیاهی لشکر، بدون حضور فیزیکی، ایستایی، پویایی و واکنش‌های محیطی (درون‌گرا و برون‌گرا) طبقه‌بندی شده‌اند.
- 5- کشمکش‌های حکایت بر مبنای عاطفی، فیزیکی، و ذهنی صورت گرفته است.

غنی‌زاده (1394) در مقاله‌ای با عنوان "مطالعه موردی حکایت تمثیلی رمزی "مرد بقال و طوطی" از دفتر اول مثنوی" با روش تحلیلی-توصیفی، در دو بخش کلی و مصداقی فرایند یک داوری و تصمیم‌گیری را در بستر داستان طوطی و بقال مورد بررسی قرار داده است و هدف نگارنده بررسی این موضوع بوده که فرایند یک داوری و تصمیم‌گیری چگونه رخ می‌دهد و ارکان یک داوری چگونه دستکاری و نتیجه آن مصادره می‌شود؟ نگارنده معتقد است این حکایت، حکایتی تمثیلی- رمزی است که از مبنای تعلیمی برخوردار

است و در بخش روساخت روایی بر شیوه استدلال قیاسی تاخته شده ولی در ژرف‌ساخت رمز و رموزی راجع به ضرورت‌های یک قضاوت منطقی بارگذاری شده است که انسان ناگزیر است در فرایند یک داوری بر آن‌ها آگاهی و تسلط داشته باشد. از دید نگارنده ژرف‌ساخت فکری این حکایت بر این پایه بنا شده است که داوری و قضاوت انسانی به نظام ادراکی و داده‌های اطلاعاتی به دست آمده بستگی دارد و هر اندازه قوه و قدرت پردازشگر ذهنی افراد قوی و نوع داده‌های به دست آمده صحیح‌تر باشد، داوری و قضاوت مطلوب‌تر خواهد بود. نگارنده در پایان به این نتیجه رسیده است که برای رمزگشایی حکایت و تفهیم دقیق آن علاوه بر حسگرهای جسمی، حسگرهای معنی نیز راه‌اندازی شود و مؤلفه‌ی عنایت در کنار مؤلفه‌ی اکتساب قرار گیرد و تفاوت میان رفتار اصیل و ساختگی شناخته شود و از رفتار اصیل الگوگیری شود.

پرسش‌ها و فرضیه‌ها

پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارتند از:

- 1- آیا حکایت طوطی و بقال با اصول گفتمان ادبی استوار گرمس قابل تحلیل است؟
- 2- آیا گفتمان کنشی در این روایت گفتمان غالب است؟
- و فرضیه‌های طرح شده برای این پرسش‌ها به قرار زیراند:
- 1- بله اصول گفتمانی گرمس در این روایت ملموس است.
- 2- بله با توجه به آثار مولانا که به طور معمول بر کنش‌گری متمرکز است، گفتمان کنشی در روایت غالب است.

مبنای نظری

² agent

³ action

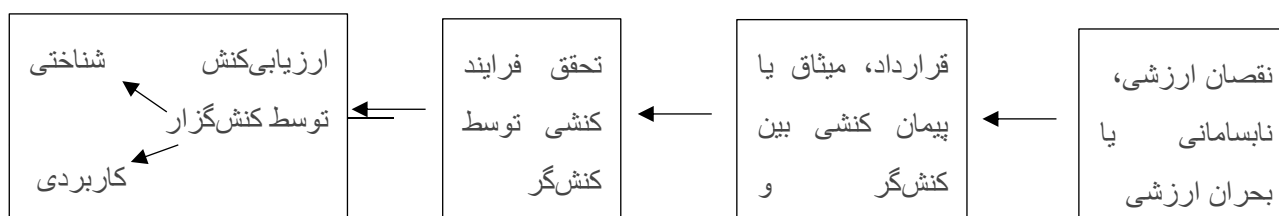


گرمس نخستین کسی بود که برنامه‌ی روایی⁴ (NP) را معرفی کرد. گرمس (1966) معتقد است هر گفتمان روایی دارای یک هسته مرکزی است که می‌توان آن را کنش نامید. هبرت (2007) برنامه‌ی روایی گرمس را فرمولی انتزاعی توصیف می‌کند که برای نمایش یک کنش مورد استفاده قرار می‌گیرد. بیان انجام یک کنش شامل توالی زمانی از یک وضعیت به وضعیت مخالف است که توسط یک کنش‌گر انجام می‌پذیرد. در این فرایند، S1 موضوع عمل⁵ است. وضعیت ممکن است به دو بخش تقسیم شود: موضوع وضعیت که آن را با S2 نشان می‌دهیم و هدف وضعیت⁶ که آن را با O نشان می‌دهیم و محل اتصال آنها که یا یک حرف ربط است (فاعل به همراه مفعول: n) یا تفکیک⁷ است (فاعل بدون مفعول: u).

گرمس (1966: 174-185) در مدل کنشگران⁸ یک کنش را به شش جزء تقسیم می‌کند که هر یک را عامل کنش⁹ می‌نامد. تحلیل مدل کنشگران شامل تخصیص دادن هر جزء از کنش در طبقات مختلف کنشگران توصیف می‌شود. گرمس (همان: 192-212) این شش عامل را به سه تقابل تقسیم می‌کند که هر یک از آنها یک محور توصیف را تشکیل می‌دهند: الف- محور مقصود¹⁰: سوژه¹¹ - سوژه¹². سوژه چیزی است که به سمت ابژه هدایت می‌شود. رابطه‌ی تثبیت شده بین سوژه و ابژه را یک اتصال¹³ می‌نامند و می‌توان آن را به عنوان یک ترکیب عطفی¹⁴ (مثلاً شاهزاده شاهدخت را می‌خواهد) یا ترکیب فصلی (قاتل از شر جنازه‌ی مقتول خلاص شد) طبقه‌بندی کرد. ب- محور قدرت¹⁵: یاری‌دهنده¹⁶ و حریف¹⁷. یاری‌دهنده به برقراری اتصال مورد نظر میان سوژه و ابژه کمک می‌کند و حریف مانع این موضوع می‌شود (مثلاً شمشیر، اسب، و مرد خردمند به شاهزاده کمک می‌کنند و جادوگر، اژدها، دوردستی قلعه و ترس مانع او می‌شوند)¹⁸. ج- محور انتقال¹⁹: گرمس از این محور به عنوان محور آگاهی²⁰ یاد می‌کند و آن را مشتمل بر کنش‌گزار و کنش‌پذیر می‌داند. کنش‌گزار عنصری است که درخواست برقراری ارتباط میان سوژه و ابژه را دارد (مثلاً پادشاه از شاهزاده می‌خواهد شاهدخت را نجات دهد). کنش‌پذیر عنصری است که تلاش برای او انجام می‌پذیرد. کنش‌پذیر کسی یا چیزی است که از برقراری اتصال میان سوژه و ابژه بهره‌ور می‌شود یا سود می‌برد (مثلاً پادشاه، پادشاهی، شاهدخت، شاهزاده و غیره). به تعبیر گرمس عناصر کنش‌گزار، کنش‌پذیر هم هستند. شعیری (1395) پس از بررسی آثار گرمس تحلیل روایی برای این نظریه ارائه نموده است. وی سه واژه کلیدی برای درک هر چه بهتر نظام روایتی مبتنی بر کنش معرفی می‌کند: کنش، ارزش²¹، تغییر²².

از تعاریف لاندوفسکی²³ (2004) چنین بر می‌آید که کنش‌های ارزش محور کنش‌هایی هستند که یا مبتنی بر عبور از وضعیت سلبی به ایجابی هستند یا عبور از وضعیتی ایجابی به وضعیتی سلبی را فراهم می‌کنند. شعیری (1395: 24) گفتمان روایی کنش محور²⁴ را گفتمانی می‌داند که هدف اصلی آن تغییر از وضعیت اولیه یا نابسامان به وضعیتی ثانویه یا سامان یافته است. شعیری (1395) نظام گفتمانی تجویزی را زیرمجموعه‌ای از نظام گفتمانی کنشی قلمداد می‌کند که در راستای تحقق کنش، تجویزی صورت می‌دهد به بیان دیگر کنش‌گزار که در موقعیت برتری نسبت به کنش‌گر قرار دارد، کنش‌گر را وادار به انجام کنشی می‌کند. در چنین نظامی رابطه بین کنش‌گزار و کنش‌گر از بالا به پایین تعریف شده است و کنش‌گر باید مطابق برنامه حرکت کند تا خواسته‌ی کنش‌گزار تأمین شود. کنش تجویزی منطقی به کنشی اطلاق می‌شود که میثاق یا عهدی منطقی میان کنش‌گزار و کنش‌گر، ماهیت نظام گفتمانی را شکل داده است. پس از انجام کنش، ارزیابی کنش صورت می‌پذیرد.

الگوی نظام روایی کنشی بر اساس دیدگاه گرمس به شکل زیر است (برگرفته از شعیری، 1395)



- 7 disjunction
8 actantial model
9 actant
10 axis of desire
11 subject
12 object
13 junction
14 conjunction
15 axis of power
16 helper
17 opponent

¹⁸ . اشاره به داستان گیسو کمند (Tangled)

- 19 transmission
20 knowledge
21 valeur
22 Transformation
23 landowski
24 Discours narratif



نظام گفتمانی کنشی القایی یا مجابی²⁵ به تعریف شعیری (1395) رابطه‌ای موازی است که در آن دوکنش گر داریم که در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و هیچ‌یک به آن دیگری برتری ندارد و بین آن‌ها تعامل برقرار است. و آنچه تعیین کننده است قدرت مجاب سازی یا القا است. یکی باید دیگری را قانع کند که کنشی را انجام دهد.

به گفته شعیری (1395)، یکی از راه‌هایی که گفتمان جهت بازیابی معنایی انتخاب می‌کند، فرایند تنشی است که معنا براین اساس، پیوسته بازیابی می‌شود. در این فرایند نه رابطه‌ی تقابلی اهمیت دارد نه تثبیت معنا. دیگر نمی‌توان از هنجار معنایی تثبیت یافته سخن گفت. فاصله از هنجار است که معنا سازی می‌کند. منظور از فاصله هرج و مرج نیست و نوعی میزان پذیری است.

فضای تنشی فضایی است که از دو منطقه فشاره‌ای و گستره‌ای تشکیل شده است. منطقه فشاره‌ای منطقه‌ای شوشی است که سوگیری آن بر درونه‌های عاطفی حضور سوژه متمرکز است.

منطقه گستره‌ای منطقه‌ای است که سوگیری بر دنیای بیرونی، کمی و شناختی متمرکز است. ولی اگر گستره‌ی فضای تنشی نامحدود باشد با وضعیت بسیط مواجه هستیم.

در نظام تنشی فشاره‌ای اگر فضای تنشی بسیار قدرتمند باشد سوگیری تنشی بر مبنای قوی بودن درونه‌ی عاطفی است اما سوگیری تنشی با افت عاطفی مواجه بوده و کم انرژی باشد فضای تنشی هم ضعیف است (دلیل بیناوابستگی).

در این پژوهش سعی داریم با بهره‌گیری از این تعاریف و دسته‌بندی‌ها، شعر طوطی و بقال را بررسی نموده و میزان دخالت هر گفتمان در شکل‌گیری روایت را مورد بررسی قرار دهیم.

گردآوری داده‌ها

برای گردآوری داده‌ها، هر یک از ابیات روایت را به تفکیک مورد بررسی قرار داده و چالش گفتمانی موجود در بیت را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

1- بود بقالی و وی را طوطی

تفسیر: روایت با توصیف زیبایی شناختی از آوای طوطی و زیبایی ظاهری وی آغاز شده و رابطه‌ی مالکیت بین بقال و طوطی را بیان می‌کند. این موارد نشان‌دهنده‌ی گفتمان روایی تجویزی است.

2- بر دکان بودی نگهبان دکان

تفسیر: طوطی از طریق گفتگو و خواندن آواز افراد را برای ورود به مغازه و خرید ترغیب می‌کرده که در این بخش گفتمان تشویق و ترغیب به چشم می‌خورد. بار دیگر با طوطی به عنوان کنش‌گزار (فرستنده) مواجه هستیم که با صحبت کردن افراد را ترغیب (وادار) به خرید می‌کند و این برتری طوطی را نشان می‌دهد که باز نشان از گفتمان تجویزی دارد.

3- در خطاب آدمی ناطق بدی

تفسیر: در این بیت طوطی به لحاظ سخنوری به انسان تشبیه شده است. همچنین برتری بخشیدن به صدای آواز طوطی که آن را بهتر از طوطیان دیگر پنداشته نشانگر نظام گفتمان استعلائی است. روایت همچنان با برتر دانستن کنشگر (گوینده‌ی سخن)، که طوطی است، تجویزی است.

4- خواجه روزی سوی خانه رفته بود

تفسیر: اشاره به خارج شدن دکان دار از مغازه بیانگر نظام گفتمانی رخدادی است و همچنان با نگهبانی دادن طوطی در مغازه نظام گفتمانی استعلائی را شاهد هستیم. دو رابطه کنشی را مشاهده می‌کنیم. کنشگر، صاحب طوطی که به خانه می‌رود و مغازه را به طوطی می‌سپارد (طبق عادت هرروزه) و کنش‌پذیر، طوطی که به سبب رفتن صاحب مغازه و نبودش پذیرفته که باید نگهبان مغازه باشد. گفتمان تجویزی است. عهد و پیمان نانوشت‌های میان بقال و طوطی نیز به چشم می‌خورد (من که نیستم مراقب مغازه باش) که در قالب این معاهده، طوطی می‌تواند کنشگر دوم هم باشد. پس در قسمت‌هایی طوطی کنشگر و در برخی نقاط روایت کنش‌پذیر است (مطابق با بند سوم نظریه گرمس، 1966).

5- گربه‌ای برجست ناگه بر دکان

تفسیر: گربه‌ای به دنبال موش وارد مغازه می‌شود. کنش‌گر غیرانسانی دیگری وارد داستان می‌شود که این بخش نیز مبین نظام گفتمانی رخ دادی است. ورود گربه به مغازه طوطی را بر آن می‌دارد که از برای حفظ جان کنشی صورت دهد. در اینجا می‌توان متصور شد که گربه، طوطی را وادار به کنشی برای حفظ جان خود نموده یا به عبارت دیگر به طوطی القا نموده برای حفظ جانش پر بزند. پس با نظام گفتمانی القایی مواجه هستیم که گربه با ورود خود به طوطی القا می‌کند فرار کند. هر چند این القا هدفمند نیست و طوطی هدف اصلی گربه نیست.

6- جست از سوی دکان سوپی گریخت

تفسیر: زد و خورد میان گربه و موش و طوطی سبب می‌شود شیشه روغن بیفتد و بشکند، این واقعه نظام تقابلی را نمایش می‌دهد. در این بخش داستان، با بدعت گذاری کنشگری به نام گربه مواجه هستیم که بر خلاف روال معمول، وارد مغازه می‌شود و طوطی را وادار به کنشی می‌کند که سبب‌ساز آغاز روایت تازه است. عملیات القایی از سوی گربه بر روی طوطی اثر می‌گذارد و سبب ایجاد تنش می‌شود. در این شرایط نظاره‌گر عبور روایت از گفتمانی کنشی، به گفتمانی تنشی هستیم که در آن تن‌مدار (طوطی) در نتیجه القا کنش‌گزار (گربه) در روندی کاملاً ذاتی و غریزی و بدون درگیری تعقل، سبب می‌شود شیشه‌های روغن بشکند و روغن به کف مغازه بریزد.

7- از سوی خانه بیامد خواجه‌اش

بر دکان بنشست فارغ خواجه‌اش

²⁵ manipulatorie



- تفسیر:** بازگشت خواجه از منزل و بر در دکان نشست، کنشی است که سرآغاز یک روایت جدید خواهد بود. کنشی که پیش‌زمینه تنش است. گفتمان روایی تجویزی، بیان می‌کند که صاحب مغازه، از جایگاهی بالاتر وارد شده و به بررسی عملکرد طوطی می‌پردازد.
- 8- دید پر روغن دکان و جامه چرب بر سرش زد گشت طوطی کل ز ضرب
- تفسیر:** خبردار شدن بقال از ریختن روغن، گفتمان تقابلی زد و خورد را در پی دارد که در پی آن موهای طوطی می‌ریزد. ابتدا کنش گر که همان مغازه دار است، دست به ارزیابی می‌زند. شرایط مغازه به بقال چنین القا می‌کند که طوطی بازیگوشی کرده و شیشه‌ها را شکسته است. این موضوع از سوی کنش گر، به نافرمانی طوطی تعبیر می‌شود و کنش تازه‌ای تحت عنوان کتک زدن طوطی شکل می‌گیرد. اتفاق که رخ می‌دهد این است که موهای طوطی می‌ریزد و طوطی در اثر یک گفتمان تنشی کچل می‌شود.
- 9- روزی چندی سخن کوتاه کرد مرد بقال از ندامت آه کرد
- تفسیر:** طوطی زبان از سخن می‌بندد و بقال از کرده‌اش پشیمان می‌شود. نظام ارتباطی القایی را در پیش‌رو داریم. طوطی که از دست بقال دلخور است لب فرو بسته است. عمل ایذایی کنشگر (بقال) بر کنش پذیر²⁶ اثر گذاشته و توانش او تغییر کرده و دیگر سخن نمی‌گوید. از سوی دیگر تنش (کتک زدن) منشا کنش طوطی (لب فرو بستن) شده بنابراین گفتمان تلفیقی است.
- 10- ریش بر می‌کند و می‌گفت ای دریغ کفتاب نعمتم شد زیر میغ
- تفسیر:** بقال پشیمان است و به خود آسیب می‌رساند از شدت غم و افسوس می‌خورد. نظام گفتمانی هیجانی و عاطفی باعث فشار بر جسم کنش گر (بقال) می‌شود که در اینجا از آن به یک تنش (کندن موی صورت) تعبیر شده است.
- 11- دست من بشکسته بودی آن زمان که زدم من بر سر آن خوش زبان
- تفسیر:** ابراز ندامت و پشیمانی. همچنان با نظام گفتمانی هیجانی و عاطفی روبه‌رو هستیم که بقال آرزو می‌کند ای کاش به جای طوطی به خود آسیب رسانده بود. بار دیگر درگیر نظام گفتمانی استعلایی می‌شویم. ارزش طوطی برای صاحبش، چیزی بیش از یک حیوان عادی و معمولی است به نحوی که آرزو می‌کند ای کاش خودش جای او آسیب دیده بود. سایه گفتمان تجویزی همچنان بر روایت گسترده است.
- 12- هدیه‌ها می‌داد هر درویش را تا بیابد نطق مرغ خویش را
- تفسیر:** بقال برای اینکه طوطی دوباره به زبان بیاید هدیه و صدقه می‌دهد که بیانگر نظام گفتمانی اثرگذار است. کنشی (هدیه دادن) که به امید بروز تنش مثبت (باز یافتن نطق توسط طوطی) انجام می‌پذیرد. نظام گفتمانی همچنان تجویزی است.
- 13- بعد سه روز و سه شب حیران و زار بر دکان بنشسته بد نومیدوار
- تفسیر:** بقال کنش‌گری است که در فضای عاطفی منفی قرار گرفته است و همه چیز در سخن گفتن طوطی خلاصه شده است و شاهد وضعیت کمینه‌ای شدن گستره در همبستگی با فشارهای بالا قرار دارد. این بخش از گفتمان، بقال را در آستانه یک تنش نشان می‌دهد و هر اتفاقی ممکن است به دلیل ناامیدی رخ دهد.
- 14- می‌نمود آن مرغ را هر گون نهفت تا که باشد اندر اید او بگفت
- تفسیر:** بقال (کنشگر) هر چیزی را به طوطی نشان می‌دهد تا او را وادار کند به یک تنش مثبت (دوباره سخن گفتن). امور بقال بر این نقطه کمینه متمرکز شده است: سخن گفتن طوطی؛ که دو نشان دارد. اول اینکه طوطی دیگر دلخور نیست (نظام گفتمانی عاطفی) و دوم اینکه رونق به مغازه باز می‌گردد (بازگشت مشتریان می‌تواند یک تنش مثبت قلمداد شود).
- 15- جولقی سر برهنه می‌گذشت با سر بی‌مو چو پشت طاس و طشت
- تفسیر:** عبور یک کنشگر انسانی دیگر، یک درویش برهنه سر که ناخودآگاه سبب تأثیرگذاری بر طوطی می‌شود. در این بخش با نظام گفتمانی تمثیلی مواجه می‌شویم. سر بی‌موی درویشی که به کاسه و تشت برآمده لخت مانند شده و شاید تشخیص بخشی کمینه را نیز بتوان در این نظام دید. چرا که درویش به عنوان یک انسان مورد احترام واقع نشده و به ابزاری نظیر تشت مانند شده است.
- 16- آمد اندر گفت طوطی آن زمان بانگ بر درویش زد چون عاقلان
- تفسیر:** به حرف آمدن دوباره طوطی که می‌توان آن را تنشی ناشی از عبور درویش (کنشگر بی‌هدف) و دیدن او دانست. نظام گفتمانی همچنان تجویزی است. سخن گفتن طوطی نظام گفتمان استعلایی و خطاب قراردادن درویش (از بالا به پایین) نشانگر گفتمان تجویزی است.
- 17- کز چه‌ای کل با کلان آمیختی تو مگر از شیشه روغن ریختی
- تفسیر:** طوطی به کلام می‌آید و می‌پرسد که آیا تو هم شیشه روغن را ریخته‌ای؟ که در اینجا گفتمان قیاس را شاهد هستیم.
- سخن گفتن طوطی باز از نظام استعلایی پیروی می‌کند. نظام گفتمانی تجویزی است. کنش (عبور درویش) تنش (به سخن آمدن طوطی) را به دنبال داشته است.
- 18- از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
- تفسیر:** خنده مردم از این قیاس، کنشی است که در برابر سخن طوطی صورت می‌پذیرد و از سوی دیگر مجدداً شاهد نظام استعلایی هستیم. نظام گفتمانی تجویزی است.
- 19- کار پاکان را قیاس از خود مگیر گر چه ماند در نبشتن شیر و شیر
- تفسیر:** در این بیت نتیجه‌گیری کلی از روایت صورت گرفته است و آن نهی از قیاس است. با گفتمان اندرگونه مواجهیم. در واقع به بخش ارزیابی داستان رسیده‌ایم و گفتمان تجویزی به جمع‌بندی رسیده است.
- 20- آن یکی شیر است که آدم می‌خورد و آن دگر شیر است که آدم می‌خورد
- تفسیر:** مقایسه دو شیر که یکی در صحرا و دیگری در کوزه است، نظام گفتمانی تمثیلی را نشان می‌دهد.

²⁶ Patient



21- آن یکی شیر است اندر بادیه و آن دگر شیر است اندر بادیه

تفسیر: نظام گفتمانی تبیینی که تفاوت میان دو شیر را بیان می کند و نظام گفتمان تجویزی با ارزیابی روایت و نکوهش قیاس به پایان می رسد.

تحلیل داده ها

در این روایت گفتمان تجویزی غالب است. هر چند در برخی موارد شاهد گفتمان القایی نیز هستیم. در بیشتر ابیات روایت، کنش از جانب صاحب مغازه به طوطی دیکته می شود. در میانه روایت به نظام گفتمانی مجابی یا القایی می رسیم. گریه از راه تقابل با موش و ایجاد ترس به طوطی آرام و نگهبان القا می کند که در مغازه پر بزند و فرار کند و این پر زدن روایت را درگیر گفتمان تنشی می کند. آنچه نباید رخ می دهد، شیشه ی روغن می شکند و با تنبیه طوطی توسط بقال، به پایان یک گفتمان کنشی می رسیم و این خود سرآغاز یک گفتمان جدید در روایت است.

روایت تنش محور دیگری با سکوت طوطی آغاز می شود. مرد بقال تحت کنترل شرایط تنشی به وجود آمده، انواع حيله ها را می آزماید. چیزهای جدید به طوطی نشان می دهد، به درویش ها صدقه می دهد، بر پشت دست می زند و ریش می کند و تمام این کنش ها برای این است که طوطی به هر راهی شده به صحبت درآید.

در این فضای تنشی، منطقه ای فشاره ای را می بینیم که منطقه ای شوشی است. طوطی تنبیه، کچل و خاموش شده و منطقه ای گستره ای داریم که بر دنیای بیرونی طوطی یعنی عاملی که باعث این وضعیت شده (بقال) و کارهایی که برای بازگرداندن طوطی به وضعیت به قبل انجام می دهد، متمرکز است.

شاید بتوان در اینجا گفتمانی شوشی را به تصویر کشید. طوطی پس از شکستن ظرف، دیگر وارد عرصه کنشی نمی شود و هیچ عملی انجام نمی دهد. فقط دچار تغییر حالت عاطفی شده و دیگر سخنگو نیست و این موضوع او را از حالت قبلی متمایز کرده است. ولی آیا نظام گفتمانی استعلائی، که نشانگر این موضوع بوده که طوطی یک پرنده عادی نیست و درک انسانی دارد و به زبان انسان و از روی تفکر سخن می گوید، در اینجا طوطی را مختار به سخن نگفتن دانسته و به عبارت بهتر سخن نگفتن طوطی نوعی عناد با بقال است یا اینکه نه، صرفاً برای ابراز ناراحتی و جلب ترحم بقال این کار را می کند؟

یعنی طوطی هیچ کنترلی بر شرایط ندارد و سخن نگفتنش از روی تعمد نیست؟ (حضور تنشی- شوشی) یا اینکه طی روندی تدریجی و برنامه ریزی شده قصد دارد ارزش بالاتری برای خود کسب و بقال را تنبیه نماید؟ (حضور تنشی- کنشی).

از سوی دیگر در بخشی از روایت با مات شدگی مواجه می شویم. طوطی از سخن گفتن بازمی ایستد آیا مغلوب رخداد تنبیهی شده؟ بقال به عنوان کنشگر طوطی را کتک زده ولی آیا با این کنش به ابژه مورد نظر خود دست یافته است؟ خیر. این کنش بعدها مایه خسارت وی شده و پشیمان می شود. باید دید که آیا طوطی در وضعیتی غیرمترقبه ناگهان دچار "سخن نگفتن و خاموشی" شده یا اینکه غلبه رخداد به گونه ای بوده که خودخواسته دست به سکوت بزند؟ شاید بتوان این گونه تفسیر نمود که بقال به طور ناخواسته طوطی را مات نموده و طوطی به طور ناخودآگاه مات شده است.

شاید بتوانیم بگویم در این روایت با یک گفتمان تلفیقی مواجه هستیم که از هر سوی داستان بنگریم با ترکیبی جدید مواجه خواهیم شد. از سویی با تنبیه بقال مواجه ایم که در اینجا منشاء کنش است، میزان تنیدگی را باید در اثر کتک خوردن، کچل شدن و سپس خاموش شدن طوطی ارزیابی کنیم و حافظه جدیدی برای طوطی ثبت می کند که "اگر شیشه روغن را بشکنی کچل خواهی شد" و این را بر سر درویش تاس فریاد می زند! در ادامه روایت باز با جابجایی نقش ها مواجه می شویم: تنبیه به شکل تنشی تجلی می یابد که از سوی فرستنده یعنی کنش گزار که در اینجا بقال است، بر جسم کنشگر که بخش سخنوری طوطی است ردی بجای می گذارد که او را تا پایان فضای مات شدگی همراهی می کند و در کنترل کنشی بنام سخن گفتن (که در اینجا با عدم توانش ممزوج شده) طوطی کنشگر را همراهی می کند.

در هنگام ورود بقال به مغازه فرایند نظام یافته روایی پیاده و اجرا می شود: مشاهده (ظرف روغن شکسته)، تفسیر (کسی در مغازه نبود و حتماً شیطن طوطی باعث این موضوع شده) ارزیابی یا قضاوت (طوطی ظرف روغن را شکسته) و بعد وارد روند تنبیه شدن و آغاز یک خرده روایت دیگر.

از دیدگاه عاطفی سه زمان در این روایت قابل مشاهده است:

زمان مقدماتی: زمان ابتدایی و تکراری روایت در خصوص طوطی و صاحبش و مغازه که آرام و یکنواخت بر یک پیوستار افقی ثابت در جریان است. بقال طوطی را گرامی می دارد چون همدم اوست و باعث رونق مغازه اش شده. اما ناگهان دچار گسست می شویم. از طوطی خطایی سر می زند که بقال را وادار به تنبیه می کند و با فضایی مواجه می شویم که طوطی دیگر عزیز نیست، تنبیه می شود و از سخن گفتن بازمی ایستد!

زمان میانجی یا واسطه ای: یک گریه وارد مغازه می شود و این پیوستار تکراری را تغییر می دهد. در یک فضای هیجانی عاطفی، گریه سبب می شود طوطی از جایگاه امنش بلند شود و ظرف روغن را بشکند این ورود سبب می شود طوطی مورد قضاوت قرار بگیرد و به ناحق تنبیه شود.

زمان نهایی: زمانی که بقال وارد مغازه می شود و با دیدن اوضاع طوطی را تنبیه می کند، به عنوان کنش گزار که از ابتدا فرستنده ی مهر و محبت بود غضب و غیض را به طوطی منتقل می کند و طوطی هم کچل می شود هم از سخن گفتن دست می کشد.

همانگونه که قابل مشاهده است، در هر سه پاره زمانی، نمودارها با هم تداخل پیدا می کنند یعنی با سپری شدن یک زمان، زمان جدید اتفاق نمی افتد، بلکه هر اتفاق، از دل اتفاق دیگر و اندکی پیش از پایان آن شکل می گیرد.

پس از ورود بقال و دریافتن مآوقع، با گفتمانی مواجه می شویم که بقال بیشتر تنش گزار است. طوطی را کتک می زند و طوطی تنش پذیر است که در اثر این حرکت تجویزی، هم قوای تکلم و هم موهایش را از دست می دهد و بقال به عنوان تن کنش گزار بر هر دو تن غلبه دارد.

در ادامه روایت، همه عوامل را متورم در یک نقطه می بینیم. ناآرامی بقال، کم شدن مشتری ها، به هم خوردن نظم مغازه و فضای ناشی از خلاء حضور همدم بقال به سبب خاموش ماندن طوطی تماماً ناشی از سخن نگفتن طوطی است. بقال نمی تواند چیزی را جایگزین کند و



نمی‌تواند شرایط را به قبل بازگرداند. این فشاره تا زمانی که حرکتی گستره‌ای (دیده شدن درویش) پدید بیاید در فضای روایت ادامه می‌یابد و با سخن گفتن مجدد طوطی خاتمه می‌یابد.

از دریچه دیگر، کنشگر که همان مرد بقال است، بسیار تلاش می‌کند که با دادن صدقه و هدیه و نشان دادن چیزهای گوناگون و ابراز پشیمانی، طوطی را به سخن درآورد و وضعیتی ایجابی پدید بیاورد اما موفق نمی‌شود و هرگونه توان تغییر از وی سلب می‌شود. تنش گزار یا طوطی طی تنبیه از وضعیتی ایجابی (که در آن سخن می‌گفته و مستعلی بوده و بعد از بقال صاحب مغازه بوده و سخنوری می‌کرده) به وضعیتی سلبی (که لب از سخن گفتن فرو بسته و مغموم در گوشه‌ای نشست) دچار شده با بحرانی شوک‌آور (تنبیه و کچل شدنش) سقوط معنایی را تجربه نموده است.

در نهایت شاید بتوان گفت در این روایت کنشی که مرد بقال وارد داستان نموده (تنبیه طوطی) همچنان به عنوان عامل تغییردهنده (سلب-کردن توان سخن از طوطی) حفظ نموده و تا پایان روایت، سایه خود را بر داستان حفظ می‌کند. چه در جریان سکوت طوطی و چه در ابراز ندامت و پشیمانی مرد بقال و تمام کارهایی که برای بازگرداندن قوای نطق طوطی انجام می‌دهد. ارزش به نحوی تابع کنش است. چرا که از دیدگاه طوطی به عنوان تنش‌پذیر (تنبیه شونده) بقال به عنوان تنش‌گزار (و همچنین کنشگر) پس از انجام کنش (تنبیه) دیگر آنقدر قابل احترام نیست که از مغازه‌اش نگهبانی کند و مشتری برایش فراهم کند یا حتی همدم او باشد!

پس از خروج از فضای داستان، در نمایی کلی به بررسی نتیجه‌گیری طوطی می‌پردازیم. طوطی پس از عبور از یک بحران تنشی دچار یک ارزیابی اشتباه شده و بحث قیاس را پیش می‌کشد که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد و راوی داستان، رأی به بطلان قیاس می‌دهد. اگر بخواهیم سیر حرکت طوطی در بحران تنشی را در نموداری شرح بدهیم خواهیم داشت:

نقصان بیولوژیکی (کچل شدن) — نقصان خودخواسته (لب از سخن فرو بستن) — تغییر کنشگر به

ناکنشگر (تبدیل طوطی سخنگو به پرندۀ ای عادی و شاید نازیبا) — جدال و کشمکش با دیگری (مقاومت

در برابر اصرارهای بقال) — تفاهتی که سبب تغییر می‌شود (دیدن درویش و همذات پنداری با او) —

بازگشت به وضعیت ارادی خود (سخن گفتن مجدد) — بازیابی نقش کنشگری ایجابی (بازیافتن قوای

نطق و مقام استعلایی پیشین) — حل بحران تنشی

نتایج

در این پژوهش به بررسی حکایت طوطی و بقال از منظر تحلیل گفتمان ادبی با تکیه بر نظریه گرمس پرداختیم. ابتدا گفتمان نهفته در روایت در هر بیت از شعر مورد بررسی قرار گرفت و سپس با جداسازی هر گفتمان مطابق دسته‌بندی گرمس، به تحلیل داده‌ها پرداختیم. مشاهده شد گفتمان غالب بر این روایت گفتمان کنشی و تجویزی بوده و در میانه روایت گفتمانی تنشی شکل می‌گیرد که به واسطه تنشی که توسط شخص تنش‌گزار بر روی شخص تنش‌پذیر وارد می‌شود، نقصانی پدید می‌آید که تا آخر روایت همراه شخص تنش‌گزار است و از سوی دیگر تنش‌پذیر را به ارزیابی نادرستی می‌رساند و قیاسی نادرست بر حافظه تنش‌پذیر حک می‌کند.

دو سؤال در این پژوهش مطرح بود که با تحلیل داده‌ها پاسخ داده می‌شوند:

سؤال: آیا حکایت طوطی و بقال با اصول گفتمان ادبی استوار گرمس قابل تحلیل است؟

فرضیه: بله اصول گفتمانی گرمس در این روایت ملموس است.

پاسخ براساس یافته‌ها: بله. مطابق تعاریف گرمس، اصول گفتمانی حاکم بر این روایت، نظام گفتمانی تجویزی را نشان می‌دهد.

سؤال: آیا گفتمان کنشی در این روایت گفتمان غالب است؟

فرضیه: بله با توجه به آثار مولانا که به طور معمول بر کنش‌گری متمرکز است، گفتمان کنشی در روایت غالب است.

پاسخ براساس یافته‌ها: گفتمان حاکم بر روایت گفتمانی تلفیقی است که در بخشی از روایت از نظام گفتمانی کنشی و در بخشی دیگر از نظام گفتمانی تنشی پیروی می‌نماید.



نتایج

بهاری، وحیده (1397). تحلیل جامعه شناختی اشخاص در حکایت مرد بقال و طوطی، پژوهشنامه اورمزد : بهار 1397 ، شماره 41 ؛ از صفحه 209 تا صفحه 228 .
تاج الدینی ، علی، 1382؛ فرهنگ نمادها و نشانه‌ها ، تهران ، سروش
حق‌شناس، سید حسین (1384). بشنو از نی: شرحی بر حکایات مثنوی: دینی، علمی، اخلاقی، عرفانی تاریخی، ادبی و اجتماعی. قم: نشر شاکر
شعیری، حمیدرضا (1395)، نشانه معناشناسی ادبیات، انتشارات تربیت مدرس: تهران.

شکری، یدالله و چمنی کبری (1397). روایت شناسی داستان طوطی و بقال از مثنوی طبق نظریه تزوتان تودوروف .پنجمین همایش متن پژوهی ادبی‌نگاهی تازه به سبک شناسی، بلاغت، نقد ادبی.

Hébert, L. (2007). *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images*, Limoges, Presses de l'Université de Limoges.

Greimas, A. J. (1966). *Sémantique Structurale*. Paris: Larousse.

Greimas, A. & Courtes, J. (1979). *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. (Langue, Linguistique, Communication) Paris: Classiques Hachette.

References

Spring, Wahid (1397). Sociological Analysis of individuals in the story of the man and parrot, the Research of Ormsad: Spring 1977, No. 41; From page 209 to page 228.

Taj al -Din, Ali, 2003; Culture of Symbols and Symbols, Tehran, Soroush

Haghighat, Seyyed Hossein (2005). Hear from Ney: A Mathnawi Anecdote: Religious, Scientific, Ethical, Historical, Literature and Social Mystical. Qom: Shaker Publishing

Shoairi, Hamid Reza (2016), Semantism of Literature, Tarbiat Modarres Publications: Tehran.

Shukri, Yadollah and Chamani Kobra (1397). The narrative of the story of the parrot and the grocer of Masnavi, according to Tarzotan Tudorov's theory. Fifth Conference on Literary Research on Literary, Rhetoric, Literary Criticism.

Hébert, L. (2007). Devices for the analysis of texts and images, Limoges, Presses of the University of Limoges.

Greimas, A. J. (1966). Structural semantics. Paris: Larousse.

Greimas, A. & Courts, J. (1979). Semiotics: reasoned dictionary of language theory. (Language, Linguistics, Communication) Paris: Hachette classics.



İBN MANZUR'UN LİSAN EL-ARAB'ININ GİRİŞİNDEKİ SÖZLÜK SORUNLARI

LEXICAL ISSUES IN THE INTRODUCTION TO LISAN AL-ARAB BY IBN MANZUR

قضايا معجمية في مقدمة لسان العرب لابن منظور

JAMILE ABDOLLAHI

Abstract

Dictionaries are regarded as vehicles of cultures and civilisations, based on their preservation of the languages of different tribes and nations across centuries, this is not unconnected to the dialectical relation between languages on one hand, and culture and civilization on the other, cultures and civilisations are manifest most in dictionaries through its citations and examples, which have more sufficient space than other dictionary elements, enabling them to spread out cultures and civilisations with all their diverse material and non-material aspects. Using the descriptive and inductive methodologies, the present article tries to observe the citations of three modern Arabic dictionaries; Al-Munjid, Al-Wasit and Al-Mu'ujam Al'Arabi Al-Asasi, with a view of finding the extent of its representation of Arabic Culture both in its material and non-material aspects, the research questions are summarized as follows: What is the meaning of lexicographical citations and what are their types in modern Arabic dictionaries, what is culture and what are its features, what is Arabic Culture, what is the nature of relation between culture and dictionaries, to which extent did the dictionaries under study represented the Arabic culture through their citations, what are the types of citations used by the dictionaries under study in representation of Arabic culture.

The paper started with linguistic and technical definition of citation, which generally refers to the highly linguistic or literary texts quoted by a lexicographer from highly reputable sources, for the purpose of establishing the authenticity and existence of a word, meaning or usage of a dictionary entry, the paper then gave a brief introduction to the three dictionaries under study, and defined the term of culture both linguistically and technically, culture refers technically to the general way of life of a particular society, in a particular time, especially as shown in their ordinary behavior, customs, beliefs, attitudes, opinions etc., and that cultures have two aspects: Material and Non-material, the former consists of the type of food, clothing, building structures, tools and implements, technologies, inventions, artifacts and modes of habitation of a society, while the non-material aspect comprises: Beliefs, customs, ethics, modes of thinking, speech acts, arts, norms, ideas, ways of work, language, knowledge, law, values, rituals, religion and traditions.

The paper then, having reiterated the imperativeness of meticulous selection of dictionary citations in such a way that they could efficiently represent the culture and civilization of the native speakers of a language as is advocated by linguists and lexicographers, the paper went ahead to examine the citations of the three dictionaries with the view to unveil the extant of its representation of Arabic culture and finally arrived at the following findings:

(i)-That lexicographic citations are authentic linguistic and literary texts quoted by a lexicographer from variety of highly reputable linguistic sources whether poetry or prose, owing to their content or stylistic value or both, for the purpose of establishing the authenticity and existence of a word, phrase, usage or meaning in an authentic linguistic usage.

(ii)- That the term culture refers to the general way of life of a particular society, both in its material and non-material form, this include their arts,

Sayı 3, ss., 11-25.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 05.01.2024

Kabul Tarihi: 31.03.2024

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Bildirim: lisaniyatstudies@gmail.com

İntihal Denetimi: Yapıldı. (İntihalnet)

Etik Beyan: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Lisans Bilgisi: Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları dergimize ait olup, CC-BY-NC-ND lisansı ile açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Issue 3, pp., 11-25.

Article Type: Research Article

Submitted: 05.01.2024

Accepted: 31.03.2024

Evaluation: Double-Blind Review

Ethics Declaration: lisaniyatstudies@gmail.com

Plagiarism Check: Done. (Intihalnet)

Ethics Statement: This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained through a literature review/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation, and all references are cited in the bibliography.

License Information: The copyrights of the studies published in our journal belong to our journal and are published as open access with the CC-BY-NC-ND license.

Atıf Bilgisi / Reference Information:

JAMILU. A. (2024). الشواهد في المعاجم العربية الحديثة وتمثيل دراسة الثقافة العربية المنجد والوسيط والمعجم العربي الأساسي: وصفية لنماذج من *Lisaniyat Studies Uluslararası Filoloji Araştırmaları Dergisi*, 3, 11-25.

Dr. Jamile Abdollahi,

Bayero Üniversitesi

jamilelkanawi@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-3659-5440



beliefs, norms and inventions, language, technology, customs, knowledge and

ethics. Modes of thinking, speech acts, artifacts, modes of habitation, building structures and clothing.

(iii)-That there is intimate relation between culture and language, culture is the mother and source of language and one of its manifestations at the same time, and also considering that dictionary is a vehicle and repository of language, cultures are manifest most in dictionaries through its citations and examples, which have more sufficient space than other dictionary elements, enabling them to spread out different types and features of culture.

(iv)-The three dictionaries are concerned with the non-material aspect of Arabic culture more than its material aspect, however, Al-Asasi dictionary is generally less concerned with the items of Arabic culture of both aspects.

(v)-It is observed that the features of Arabic culture are more manifest in Al-Asasi and Al-wasit dictionaries than in Al-munjid dictionary, for the formers have expositied them clearly using long phrases, without recourse often to explanation and commentary, while Al-munjid on the other hand always evokes explanations due to the brief nature of his phrases.

(vi)-That the type of citation used most in representing the Arabic culture in the three dictionaries are: Proverbs, wise saying and dicta, in few cases Quranic Verses and Prophetic Traditions are used for the same purpose.

ملخص البحث

تعتبر المعاجم وعاء للثقافات والحضارات بناءً على حفاظها للغات مختلف الشعوب والأمم عبر مختلف العصور، وذلك للعلاقة الجدلية بين اللغات من جانب، وبين الثقافة والحضارة من جانب آخر، وأظهر ما تتمثل الثقافات والحضارات في المعاجم في شواهدا وأمثلة؛ لما تتمتع به من مساحة كافية أكثر من غيرها من عناصر المواد المعجمية تمكنها من بسط الحضارات والثقافات بمختلف جوانبها المادية والمعنوية، يحاول المقال الراهن –مستخدماً المنهجين الوصفي والاستقرائي- رصد شواهد معاجم عربية ثلاثة حديثة: المنجد والوسيط والمعجم العربي الأساسي لمعرفة مدى تمثيلها للجوانب المادية والمعنوية للثقافة العربية، وتتلخص إشكالية البحث في: ما معنى الشواهد المعجمية وما أنواعها في المعاجم العربية الحديثة، وما المراد بالمراد بالثقافة وما مظاهرها، وما هي الثقافة العربية، وما طبيعة العلاقة بين الثقافة والمعاجم، وما مدى تمثيل المعاجم الثلاثة المدروسة للثقافة العربية من خلال شواهدا، وما هي أنواع الشواهد التي استخدمتها المعاجم في عرض وتمثيل الثقافة العربية.

الكلمات المفتاحية: الشواهد، الثقافة، مظاهر الثقافة، الثقافة العربية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن استن بسنته إلى يوم الدين، وبعد.

فيحاول المقال الراهن رصد شواهد المعاجم العربية الحديثة ممثلة في: المنجد في اللغة، والمعجم الوسيط، والمعجم العربي الأساسي لمعرفة مدى تمثيل هذه الشواهد للثقافة العربية، ومن خلال أي نوع من الشواهد تمثل هذا التمثيل، ومن ثم تتحدد محاور المقال في النقاط التالية:

- 1- مفهوم الشواهد المعجمية.
 - 2- التعريف بالمعاجم المدروسة.
 - 3- مفهوم الثقافة ومظاهرها.
 - 4- العلاقة بين الثقافة والمعجم
 - 5- تمثيل شواهد المعاجم المدروسة للثقافة العربية.
 - 6- الخاتمة.
 - 7- المصادر والمراجع.
- ويستهل المقال بالتعريف بمفهوم الشواهد المعجمية.

1- مفهوم الشواهد المعجمية:

الشواهد جمع شاهد، والشاهد اسم فاعل من الجذر الثلاثي (ش.ه.د.)، والذي تتلخص معانيه حسب تتبع الباحث للمصادر اللغوية في: الحضور، والعلم، والتبيين، والرؤية، والمعانية، والإخبار بالخبر القاطع، والاطلاع على الشيء، والحلف، والإدراك، والاعتراف، وهي معان تتلخص جميعاً في معان عامة ثلاثة تقريباً من المعنى الاصطلاحي، على ما سيتضح للقارئ فيما بعد، وهي حضور الشيء، والعلم اليقيني به، والإخبار عنه.

ويختلف معنى اسم الفاعل (الشاهد) باختلاف الفعل والمصدر الذين اشتق منهما، كما يتضح للقارئ من التفصيل التالي:
أ- شَهِدَ: بِكَسْرِ الْعَيْنِ: يَشْهَدُ



أولاً:- شَهَادَةً وَشَهَادَةً (الزبيدي، م: 1994: 252)، وَمَشْهُدًا (المعجم العربي الأساسي: 1989: 705)، حلف واعترف، وتتلخص معاني اسم الفاعل منه في:

الأحزاب: ٤٥ - الشاهد: من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم؛ لإبلاغه وتبيينه وإخباره عن الله عز وجل، قال تعالى: "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا" أي على أمتك بالإبلاغ والرسالة، وقيل مبينا. (الزبيدي، م: 1994: 357).

- الشاهد: من يدلي بشهادته أمام القاضي، وجمعه شُهَدٌ، وجمع الجمع شُهُودٌ وأشهادٌ (الزبيدي، م: 1994: 353)، وورد أيضا في جمعه شُهداء (المعجم العربي الأساسي: 1989: 706)، وشُهدَ (معلوف، ل: 2008: 406).
- الشاهد: اللسان، "من قولهم: لفلان شاهد حسن، أي عبارة جميلة، وقال أبو بكر في قولهم: "ما لفلان رواء ولا شاهد"، معناه: ما له منظر ولا لسان" (الزبيدي، م: 1994: 357).

- الشاهد: الجمعة، وهو قول الفراء (الزبيدي، م: 1994: 357-358)؛ وذلك لشهادتها على أعمال الخلق فيها (المحلي، م: والسيوطي، ع: 1981: 496).

- الشاهد: ما يشهد على جودة الفرس وسبقه في الجري، ذكره ابن الأعرابي وأنشد لسويد بن كراع في صفة ثور:

وَلَوْ شَاءَ نَجَّاهُ فَلَمْ يَلْتَبَسْ بِهِ * لَهُ غَائِبٌ لَمْ يَبْتَدِلْهُ وَشَاهِدٌ
(الزبيدي، م: 1994: 257)، و(ابن منظور: م: د: 2351).

أي ملك حافظ، وأنشد - الشاهد: الملك، لشهادته على العبد بما فعل كتابه، قال مجاهد في قوله تعالى: "وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ" هود: ١٧ الأعشى:

فَلَا تَحْسِبْنِي كَافِرًا لَّكَ نِعْمَةٌ * عَلَى شَاهِدِي يَا شَاهِدَ اللَّهِ فَاشْهَدِ
(الزبيدي، م: 1994: 357)، و(الجوهري، إ: 1990: 495)

- الشاهد: الدليل، وجمعه شواهد، (ضيف، ش: 2010: 517)، (المعجم العربي الأساسي: 1989: 706). ولقد اقترب المعجم العربي الأساسي في تعريف آخر للمادة بعد بضعة أسطر، اقترب جدا من التعريف الاصطلاحي، وإن كان قد خص الشاهد بالنحو، مع أن الشاهد مصطلح يستخدم في جميع علوم اللغة المقصود منها القواعد والرواية كالنحو والصرف ومتن اللغة والعروض، يقول الأساسي: "...شاهد نحوي: دليل من الكلام العربي الفصيح يساق إثبات قاعدة نحوية..." (المعجم العربي الأساسي: 1989: 706).
ثانيا: شُهودٌ: شَاهِدٌ، وَخَصَرٌ، وَغَائِبٌ وَأَدْرَكٌ، ومن مشتقاته:

- الشاهد: النجم؛ لأنه يشهد في الليل: أي يحضر ويظهر. (الزبيدي، م: 1994: 357).

- الشاهد: صلاة الصبح أو المغرب؛ لأن المسافر يصليهما تامتين كما يصليهما الحاضر، ولذا سميتا صلاة الشاهد أي الحاضر. (الزبيدي، م: 1994: 357)، و(ضيف، ش: 2010: 517).

- الشاهد: المعائن، ومنه قولهم: هو شاهد عيان في الحادث: إذا كان حاضرا أثناء وقوعه. (المعجم العربي الأساسي: 1989: 706)، و(معلوف، ل: 2008: 406).

- الشاهد: المدرك للشيء، وشهد الصيام: أدركه وهو مقيم غير مسافر، قال تعالى: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" البقرة: ١٨٥. (المعجم العربي الأساسي: 1989: 705).

ب: "شَهِدَ يَشْهَدُ بضم العين في الماضي والمضارع: شهادة: عند الحاكم لفلان أو على فلان: أدى ما عنده من الشهادة فهو شاهد ج شُهد وشهود وأشهاد" (معلوف، ل: 2008: 406)، و(مسعود، ج: 1992: 482)، وقد فَرَعَ المنجد لهذا الجذر نفس المعاني التي تفرَّعت عن الجذر الأول المكسور العين في الماضي على النحو التالي:

(أ)- الشاهد: الذي يخبر بما شاهده.

(ب)- الشاهد: الملاك

- الشاهد: اللسان

- الشاهد: الدليل؛ غير أنه لم يصح بهذا وإنما يستوحى من عبارته وهي قوله: "كلام لمن يوثق بعريبتهم يؤتى به إثباتا لقاعدة من قواعد النحو وغيرها"، (معلوف، ل: 2008: 406).

الشواهد اصطلاحا:

لقد حاول العديد من اللغويين والمعجميين تعريف الشاهد اللغوي بعامه، والشاهد المعجمي بصفة خاصة، وإليك طائفة من هذه التعريفات:

أ- يعرف ديفيد كريستال الشاهد اللغوي بقوله: "ويستعمل (citation¹) أيضا بمعنى عام في علم اللغة للإشارة إلى استخدام كلام أو قطعة نصية للاقتباس أو لغرض الإحالة". (كريستال، د: 2008: 77).

ب- ويقول مجدي وهبة وكامل المهندس معرفين الاستشهاد بالشعر الذي هو نوع من أنواع استعمال الشاهد اللغوي: "الاستشهاد بالشعر الاحتجاج بأصالة ما ورد فيه من الألفاظ". (مجدي، و. وكامل، م: 1979: 18).

بمعنى واحد وهو (الاقتباس والشاهد) citation و quotation يلاحظ أن المعجمين واللغويين الإنجليز يستخدمون مصطلحي¹ انظر مواد استشهاد، استشهاد، وشاهد انظر: فرح، أدبية، وآخرون: القاموس (عربي-إنجليزي)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1426هـ-2005م، ص: 59، و513.



ج- ويقول علي القاسمي في معرض حديثه عن الشواهد التوضيحية: "إن الشاهد التوضيحي هو أية عبارة أو بيت شعر أو مثل سائر يقصد منه توضيح استعمال الكلمة التي نعرّفها أو نترجمها في المعجم" (القاسمي، ع: 1991: 137).

(بأنه: "مصدر للبيانات يتجلى في شكل اقتباسات من نص لتوضيح استخدام خاص citation ويعرف ر.ك. هارتمان وجريغوري جيمس) لكلمة أو عبارة...". (هارتمان، ر.و جيمس، ج: 2002: 20).

ويقولان في مادة quotation : أ- مدخل معجمي أو ملف اقتباس، هو الشاهد (citation).
ثم يوسعان المعنى فيقولان في التعريف الرقم الثاني: "كلام (مقتبس) من النصوص الأدبية وغيرها يدوّن لفائدة الأجيال القادمة (لأهمية) محتواها أو أسلوبها أو هما معا" (هارتمان، ر.و جيمس، ج: 2002: 20).

هـ- ويذكر ب.ت. أتكينس أن "الشاهد (الاقتباس) مقتطف قصير B.T Atkins، وميكائيل رونديل Michael R. في تعريفهما لمادة citation من نص، يوفر الدليل للكلمة، أو عبارة أو استخدام أو معنى في الاستعمال الوثيق" (أتكينس، ب.و. رُنديل، م: 2008: 48).

و- وعرف مشتاق عباس معن الشاهد بقوله: "الشاهد: مادة الاستشهاد، أي ما يقدم من أدلة شعرية أو نثرية أو كلام من يوثق بفصاحته، وقبل كل هذا تقديم النص المقدس العالي (القرآن\القراءات\ الحديث النبوي على خلاف)، لإثبات قاعدة أو تأكيد صحة رأي معين". ويقول في مادة الاستشهاد: "الاستشهاد: استفعال من شهد، أي قدم بينة على ما يقول" (معن، ع: 2001: 39 و103).

ز- ويعرفها عفيف عبد الرحمن بـ"الأساليب والتعابير التي وردت فيها هذه الكلمة أو تلك" (عفيف، ع: 1987: 389).
يتبين لنا من خلال التعريفات السابقة كثير من الحقائق المهمة والقضايا العامة التي تتعلق بالشاهد اللغوي والمعجمي منها:

- كونه نصا كلاميا حقيقيا واقعيًا، وهو ما يقابل الأمثلة المصنوعة التي يبتكرها واضع المعجم بنفسه لتوضيح بعض معاني المفردات، فالشاهد كلام حدث فعلا مكتوبا كان أو منطوقا، ينقله المعجمي من صاحبه اعتمادا على المفردة أو المعنى الذي يريد توضيحه أو إثباته من خلاله.
- كونه يستعمل للاحتجاج والتوثيق، والدلالة على أصالة المستشهد له في اللغة لفظة كان أو تعبيراً أو معنى، فالشاهد بهذه الوظيفة نوع من الحجة يقدمها المعجمي دفعا لشك المتشكك، وإنكار المنكر لوجود مفردة من المفردات، أو تعبيراً من التعابير، أو معنى من معاني مفردة معينة في لغة معينة.
- يؤكد هارتمان على استخدام الشواهد للمفردات والمعاني والمفردات النادرة الخاصة فقط، وهو ما عبر عنه بعضهم بالمعاني الشاذة، وهي قضية مختلف فيها بين اللغويين والمعجميين.
- حصر المعجم المفصل الشاهد بالشعري مع أنه عام في منثور النصوص ومنظومها، ولعله تأثر بالنزعة القديمة التي تهتم بالشواهد الشعرية أكثر من غيرها، علما بأن الشواهد النثرية قد احتلت مكانتها في العصر الحديث.
- (والتصحاحات اللفظية idiomatic expressions - يشمل الشاهد انطلاقاً من قول القاسمي "أية عبارة" التعابير الاصطلاحية)
(؛ لأنها على قصرها عابرت رفيعة المستوى تتكرر في كلام الناس فتكسوها جمالا ورونقا، بل إن هذا الشيوع والذيق مع collocations) تنكره وعدم الوقوف على قائله في رأي الباحث أقوى حجية في اللغة من كلام يعزى إلى أديب أو لغوي واحد.
- يلاحظ القارئ أن تعريف عباس مشتاق أشمل من حيث عناصر التعريف، غير أن المفهوم عنده عام إذ ينصرف إلى الاشتهاد اللغوي بعامة، غير متقيد بالمعجمية؛ ولذا تحدث فيه عن القواعد والآراء، كما توسع في مصادر الشواهد أكثر من بقية التعريفات.
- تفرّد القاسمي بتسمية خاصة من بين هؤلاء المعرفين؛ حيث سمى الشواهد بـ"الشواهد التوضيحية"؛ إشارة إلى أن الشواهد يمكن أن تستغل أيضا في توضيح معاني الكلمات، علاوة على دورها التوثيقي القديم، وهو الدور الذي يطالبها أحمد شفيق بالقيام به تماشيا مع متطلبات العصر.

2-التعريف بالمعاجم المدروسة:

(أ) المنجد في اللغة:

ألف معجم المنجد في اللغة الأب اليسوعي لويس معلوف (1867-1946م) (مختار، ع: 1987: 310)، وصدرت أولى طبعاته عام 1908م، ولد لويس معلوف في زحلة بלבنا، وكان يسوعيا من علماء العربية وأعلام النهضة الحديثة، (توتل، ف: 1996: 537)، وأجاد عدة لغات، واتصل بالدراسات الأوروبية الحديثة، وحزّر جريدة "البشير" وهي جريدة تبشيرية عربية لمدة ثلاثين سنة، (عمر، س.و.عوض، د: 2005: 46) وأهم مؤلفاته "المنجد في اللغة" أحد المعاجم المختارة لغرض هذه الدراسة.

أما المنجد المتداول حاليا فهو عمل جماعة من المتخصصين والمؤلفين تساندوا على إخراج متنه، وتصحيح أخطائه، وتنقية أسلوبه، وزيادة مواده في طبقات متلاحقة وصلت حاليا ثلاثا وأربعين طبعة، فاضطلع بالعبء الأكبر في تجديد المتن اللغوي الأستاذ كرم البستاني، ثم الأب اليسوعي بولس موترد الاختصاصي في علم النبات، والأستاذ عادل أنبوبا الاختصاصي في الرياضيات والعلوم الطبيعية، والأستاذ أنطوان نعمة الذي عني بفصل معاني الكلمات وترتيبها، (زكي، ق: 1986: 87)؛ ومن ثم يعتبر المنجد في اللغة عمل جماعي مؤسسي في شكله الحالي- مثل قسيميه في هذه الدراسة -على الرغم من خلفيته الفردية.



أما عن جمهوره فقد هدف المنجد إلى خدمة طلبة المدارس وناشئة الأدباء بالدرجة الأولى، بتقديم المواد التي تكثر حاجتهم إليها، من قديم اللغة وأطرافها من حديثها، في عبارات سهلة قريبة المأخذ، بعيدة عن الغموض والتعقيد، (زكي، ق: 1986: 87)؛ فهو بذلك منخرط في سلك المعاجم اليسوعية المدرسية التي نحت هذا المنحى المدرسي (عبد المالك: ع: 1999: 12) مثل "معجم الطالب" لجرجيس همام الشويري، و"فاكهة البستان" لعبد الله البستاني، فهو معجم لا يخدم الباحث المتمق، ولا الكاتب الضليع، وتتجلى عنايته بطلبة المدارس في شرحه الوجيز، وبعده في الغالب عن هجر الكلام الذي لا ينبغي أن يطرق مسامع الناشئة، كما يلمس القارئ اهتمامه بناشئة الأدباء في عنايته بالأمثال والعبارات الاصطلاحية، وفي تخصيصه قسما خاصا بالأمثال والأقوال السائرة عند العرب.

أما عن منهجه في تناول مواده فقد وضع المنجد مواده في ثلاثة أعمدة في كل صفحة، وتعمد أن يضع فوق كل صفحة كلمتين، الأولى هي التي تفتتح بها الصفحة، والثانية هي التي يختتم بها، وطبع جميع المداخل ومشتقاتها باللون الأحمر، بينما طبع الشروح باللون الأسود (نصار، ح: 1998: 724)، ووضع الرموز للدلالة على مختلف مجالات الكلمات، أو مستوياتها اللغوية؛ فكان يرمز ب(فا) إلى اسم الفاعل، وب(مفع) إلى اسم المفعول، وب(مص) للمصدر، وب(م) للمؤنث، وب(ه) للمفعول به، واستخدم خطوطاً أفقية بدلاً من تكرير اللفظ المشروح (نصار، ح: 1998: 579)، وتوخى في شروحه الاختصار والإيجاز مراعاة لمستوى جمهوره، (زكي، ق: 1986: 89).

توخى المنجد في ترتيب مواده طريقة سهلة، إذ تبني مدرسة الزمخشري الألفبائية العادية الحديثة، والتي ترتب موادها حسب الحرف الأول فالثاني فالثالث... الخ (عبد المالك: ع: 1999: 12)، بعد تجريد الكلمات من زوائدها، ورد الحروف المقلوقة والمعلقة إلى أصولها، واعتبر الحرف الأول باباً والثاني فصلاً، (زكي، ق: 1986: 89)، وتميز عن زملائه اليسوعيين في أنه لم يلتزم بتقديم كلمة في صدر كل باب عن الحرف المعقود هو له، ففعل ذلك في بعض وأهمله في بعض.

والتزم في ترتيب المشتقات داخل المواد أن يقدم المداخل الفعلية على المداخل الاسمية؛ وهي خطوة كبيرة حاول بها الانفلات من قيود الماضي والبعد عن عيوبه، كما اهتم بتفريع المعاني المجازية عن الحقيقية (نجا، إ: 1989: 193).

أما عن طبعاته فقد صدرت الطبعة الأولى من المنجد عام 1908م عن المطبعة الكاثوليكية، ثم توالى طبعاته المجدة بفضل جهود فرق من الأصدقاء والاختصاصيين الذين دأبوا على تجديد متنه اللغوي، فصدرت الطبعة السابعة عشر عام 1960م، والطبعة الحادية والعشرون عام 1973م عن دار المشرق، (زكي، ق: 1986: 86)، والطبعة التي بين أيدينا هي الطبعة الثالثة والأربعون، وهي الطبعة المئوية الأولى، الصادرة في 10 من أيلول/سبتمبر 2008 عن دار المشرق بيروت.

(ب) - المعجم الوسيط:

يندرج المعجم الوسيط ضمن الأغراض العامة التي قام مجمع اللغة العربية بالقاهرة لتحقيقها، من كل ما يمت بصلة إلى المحافظة على سلامة اللغة العربية، وجعلها وافية بمطالب العلوم والفنون في تقدمها، ملائمة لحاجات الحياة في العصر الحاضر، ووضع معجم تاريخي للغة العربية (عبد المالك: ع: 1999: 13)، وكانت فكرة وضع معجم وسيط يفي بحاجة الطلاب والمثقفين موضوع أخذ ورد منذ عام 1934م، ثم رأت وزارة المعارف المصرية عام 1936م، (زكي، ق: 1986: 98) أن يقوم مجمع اللغة العربية بوضع هذا المعجم، وانتظم العمل في المعجم عام 1360هـ \ 1940م (الباتلي، أ: 1992: 46)، ثم سار بين البطء والإسراع نتيجة لتغيير أعضاء اللجنة المشرفة عليه تارة، أو الخبراء الذين اضطلعوا بإعداده تارة أخرى، فرأى المجمع أن ينتدب له نخبة من كبار أساتذة اللغة العربية الأعضاء بالمجمع آنذاك وهم: إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد علي النجار (عبد المالك: ع: 1999: 13)، وأشرف على الطبع الأستاذ عبد السلام محمد هارون، (زكي، ق: 1986: 98).

وصدر الجزء الأول منه في الطبعة الأولى بعد عشرين عاماً من العمل المتواصل المضني عام 1392هـ \ 1960م، ثم صدر الجزء الثاني عام 1961م (بحيري، ح: 2004: 328).

أما عن هدفه وجمهوره فينبثق هدف المعجم الوسيط من الأهداف العامة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة الذي يتلخص في العمل في كل ما من شأنه النهوض باللغة العربية، وجعلها وافية بمطالب الحياة، وورقي الحضارة، وتطورهما، فقد كان الهدف من تأليفه إيجاد مرجع لغوي يرجع إليه الطلاب والمثقفون، معجم يقدم للقارئ المثقف ما يحتاج إليه من مواد لغوية في أسلوب واضح قريب المأخذ، سهل التناول، ويسد حاجة الكاتب في تحرير الدلالة للفظ شائع، أو مصطلح متعارف عليه، كما يسعف الباحث بما تمس الحاجة إليه من فهم نص قديم من المنشور أو المنظوم (عبد المالك: ع: 1999: 13-14).

وكما هدف الوسيط إلى التفوق على المعاجم السابقة عليه، وتلافي أخطائها العلمية والمنهجية، ووضع المعجمية العربية على أرضية صلبة، اقتباساً من أهم ما توصلت إليها خبرات المختصين في مجال التصنيف المعجمي (مختار، ع: 1987: 232)، مع فتح باب الوضع اللغوي على مصراعيه، كما نوه بذلك الدكتور إبراهيم مذكور في تصديره للطبعة الأولى.

أما عن جمهوره فقد استهدف كما مر بنا طلاب التعليم الثانوي ومن في مرتبتهم، وجمهرة المثقفين من أبناء اللغة العربية، ثم رأى المجمع أن لا يقصر المعجم على هؤلاء وأولئك، فسمما به حتى جعله مرجعاً وافياً للكاتب والدارس المثقف (نصار، ح: 1998: 593).

أما عن منهجه في تناول المادة فقد رمى الوسيط إلى تلافي أخطاء المعاجم السابقة عليه بخصوص ما يكتنف المادة اللغوية، من غموض في شروحيها، وأخطاء في بعض تعاريفها، ولبس في تبويبها (مختار، ع: 1987: 232)، فكان أن أحكم تبويب مواده، بادئاً كل باب في صفحة مستقلة، أما طريقته في الشرح فقد يسرها بإيثار الأساليب الحية على الميتة، وكان يبدأ شرحه بوضع المادة بين هلالين () يسبقهما نجم كثير



الأشعة* وبعدهما نقطتان بقصد الشرح والتفسير، ويكون الشرح بلفظ مرادف أو أكثر، أما الفعل الذي يحمل دلالات مختلفة فيوضع في جمل موضحة تجنباً للتكرار، واستخدم كذلك عدداً محدوداً من الرموز للغرض ذاته (بحيري، ح: 2004: 330).

أما بخصوص الاستشهاد فقد اقتصد فيه، واكتفى بما تدعو إليه الضرورة، ووضع الآيات القرآنية بين قوسين مسنّين، والنصوص الأخرى من أحاديث نبوية، وأمثال عربية، وتراكيب بلاغية مأثورة عن فصحاء الكتاب والشعراء وضعها بين علامتي تنصيص، وراعى في شرح الألفاظ وتعريفها الدقة، كما راعى في المعاني أن يقدم الحسي على العقلي، والحقيقي على المجازي (بحيري، ح: 2004: 330).

وينتمي المعجم الوسيط في ترتيبه الخارجي لمواده إلى مدرسة الترتيب الهجائي العادي على حسب الأصول، مع اعتناء بترتيب داخلي منضبط، فكان أن قسم المواد إلى أبواب بعدد حروف الهجاء، وباعتبار الحرف الأول من المادة الأصلية، ثم يرتب مواد كل باب حسب الحرف الثاني، ثم يلحظ في التبويب بعد ذلك بقية حروف المادة: الثالث، والرابع، والخامس. وملخص ما ترسمه في الترتيب الداخلي للمواد:

- (أ)- أن يقدم الأفعال على الأسماء
- (ب)- أن يقدم المجرد على المزيد من الأفعال
- (ج)- أن يقدم المعنى الحسي على العقلي، والحقيقي على المجازي كما سبق
- (د)- أن يقدم الفعل اللازم على المتعدي
- (هـ)- أن يعيد المادة إلى حروفها الأصلية، فالتراث مثلاً تطلب في ورث، والتقى في وقى وهكذا.
- (و)- أن يفصل المضعف الرباعي عن مادة الثلاثي، وأن يذكره في موضعه من الترتيب الحرفي، فكلمة (زلزل) مثلاً كتبت في (زلزل)، و(زل) في (زلزل) (مختار، ع: 1987: 232)، و(زكي، ق: 1986: 99-100).

ورتب الأسماء وفق ترتيبها هجائياً (بحيري، ح: 2004: 330).

أما عن طبعاته فقد صدرت للمعجم الوسيط لحد الآن أربع طبعات، الأولى منها كانت سنة 1960\1961م في مجلدين كبيرين، والثانية سنة 1972م عن دار الفكر في مجلدين، وهي طبعة لم تختلف عن سابقتها من حيث الشكل، أما من حيث المضمون فقد لجان المعجم تتبع ما تركته في الطبعة الأولى من المعجم من بعض الألفاظ، أو فروع المعاني وزوّده بما يسوغ منها، وعدلت ترتيب بعض المواد وتسلسلها بما يكفل تساق الخطة ووحدة المنهج، وحققت من الضوابط في الأفعال والصيغ ما احتاج ضبطه إلى مزيد من التحقيق، وأضافت إلى المعجم طائفة كبيرة من أمهات المصطلحات العلمية وألفاظ الحضارة التي أقرها المجمع، إلى غير ذلك من التعديلات والتحسينات (ضيف، ش: 2010: 18)، ثم تلتها الطبعة الثالثة عام 1985م وكانت أول طبعة للوسيط تصدر في مجلد واحد، ويستعمل فيها اللون الأحمر لتمييز المواد والرموز من جانب، وبين شروحها من جانب آخر، بينما كانت الطبعتان السابقتان بلون أسود، وصدرت الطبعة الرابعة الأخيرة حالياً عام 1424هـ\2004م عن مكتبة الشروق بالقاهرة، وهي طبعة لم تختلف عن سابقتها إلا في الغلاف الذي امتاز بمزيد من الأناقة، وفي مجلدها الأخضر الزائد في سماكته نسبياً عن الطبعة الثالثة، وفي حروفه الدقيقة التي مكنته من تضمين أكبر عدد من المواد في الصفحة الواحدة (عبد المالك، ع: 1999: 14) و(عبد الحميد، م: 1982: 323).

(ج)- المعجم العربي الأساسي:

صدر هذا المعجم سنة 1989م عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو)، وهي إجماع مجامع اللغة العربية المختلفة، وهو أول إسهام للمنظمة في مجال المعجم العام، ونشرته دار لاروس الشهيرة في النشر المعجمي بباريس، وشارك في تأليفه نخبة من كبار اللغويين والمعجميين من مختلف أقطار البلاد العربية، وهم: الأستاذ أحمد العابد، والدكتور داود عبده، والدكتور نديم مرعشلي، والدكتور أحمد مختار عمر، والدكتور صالح طعمة، والأستاذ الجليلاني بن الحاج، وتولى التنسيق الدكتور علي القاسمي، والتحرير الدكتور أحمد مختار عمر، كما قام بمراجعة المعجم الدكتور تمام حسان، والدكتور حسين نصار، والأستاذ نديم مرعشلي، بالإضافة إلى سبعة تولوا الإعداد الفني والإشراف الإداري، وتولى التقديم الدكتور محي الدين صابر (المعجم العربي الأساسي: 1989).

ولقد قامت المنظمة بإعداد الخطة، والدراسات الضرورية لوضع المعجم تصوراً وتخطيطاً وتنفيذاً، وعقدت لذلك ندوات متعددة، أهمها الدورة التدريبية في صناعة المعجم العربي، والتي نظمها مكتب تنسيق التعريب بالرباط-وهو مكتب تابع للمنظمة- في الفترة ما بين 31 من مارس\آذار حتى 8 أبريل\نيسان 1981، واشترك في هذه الدورة باحثون معجميون من عدد من الأقطار العربية، ولقد أسفرت الدورة عن مبادئ تقرر حول تأليف المعجم العربي.

ثم تلاها اجتماع عقدته المنظمة لخبراء من أهل القدرة اللغوية العالية، والخبرة العلمية العميقة في الصناعة المعجمية، تم اختيارهم من الأقطار العربية في مقرها بتونس من 22-27 أكتوبر\تشرين الأول 1982م، وتقرر في هذا الاجتماع أن يصدر "المعجم العربي الأساسي" وأن يهتدى في وضعه وتصنيفه بالمبادئ العامة التي أقرتها ندوة الرباط، وأن يكون مخصصاً للناطقين بغير العربية ممن بلغوا مستوى متوسطاً أو متقدماً في دراستها، وللمدرسين منهم وللطلبة الجامعيين من غير العرب بخاصة، في أقسام الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الأجنبية، وللمثقفين بصفة عامة، وأن يكون في الوقت نفسه مفيداً للعرب أنفسهم (المعجم العربي الأساسي: 1989: 8-9)، وهكذا كان مولد المعجم العربي الأساسي أحد المعاجم الثلاثة التي تدور الدراسة الراهنة حولها.

أما عن جمهوره فقد هدف المعجم العربي الأساسي إلى أن يكون مرجعاً ميسراً يروّض العربية الحية، ويذلّل صعابها لغير الناطقين بها ممن تقدموا في دراستها بالدرجة الأولى، وهو على ذلك معين أمين للمعلمين، والأساتذة، والطلبة الجامعيين، وعامة المثقفين من العرب والمستعربين، كما هدفت المنظمة منه أن يكون أساساً ومنطلقاً لعمل معاجم حديثة ثنائية بين اللغة العربية ولغات أخرى، مثل: الهوسا، والسواحلية، والإنكليزية، والفرنسية.. الخ (المعجم العربي الأساسي: 1989: 35-36).

أما عن منهجه في تناول المادة فقد استخدم الأساسي تسعة عشر رمزا للتمييز بين مستويات الألفاظ اللغوية، وفصولها النحوية وما يمت إلى ذلك، وقسم كل صفحة من صفحاته إلى نهدين، وجعل مداخله وما تفرع عنها من مشتقات في بنط أكبر من بنط الشروح، غير أنه يختلف عن سائر المعاجم العربية في أنه لا يضع جذور المداخل في حروف متصلة، وإنما يكتبها مفككة بين قوسين على النحو التالي:

$$(أ) - (أ\tilde{ا}زار) = آزار$$

(ب)-(أذربي ج ا ن)=آذربيجان

(ج) - (أرام ي ون) = آراميون (المعجم العربي الأساسي: 1989: 64).

وربما يرجع هذا الصنيع إلى أن معظم اللغات تأثرت بالكتابة اللاتينية أو غيرها من أنواع الكتابات ذات النظام المفكك، وبالتالي يسهل على المتعلم إدراك الجذور الأصلية للمدخل دون كبير عناء.

تبنى الأساسي في ترتيب مواد المنهج اللغبي العادي حسب الحرف الأول فالثاني فالثالث من جذر الكلمة، مع التزام الترتيب داخل المواد حسب ترتيب معين للأفعال ثم الأسماء..(عبد المالك، ع:1999: 15-16).

أما عن طبعاته فلم ينص في النسخة المتداولة للمعجم حالياً في الأسواق على عدد طبعاتها، لكن القارئ يدرك أنها هي الطبعة الأولى للمعجم بالرجوع إلى المصادر التي تناولت المعجم، فقد ذكر الأستاذ عبد الله عبد المالك أن المعجم صدر أول ما صدر عام 1989م (عبد المالك، ع: 1999: 14)، أما الناشر فهو دار لاروس الشهير في النشر المعجمي بباريس.

3- مفهوم الثقافة ومظاهرها:

(أ)-الثقافة لغة:

من معاني الجذر (ث.ق.ف.) في اللغة حسب تتبع الباحث للمصادر اللغوية: الحذق والفطنة، والتقويم والتهديب، والتأديب والتعليم، والتزود بفروع المعرفة، والملاعبة بالسيف حذقاً ومهارَةً، والظفر بالشيء ومصادفته، والآلة تسوّى بها الرماح. يقال: ثَقِفْ ثَقِفَ يَثْقِفُ بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع: صار حاذقاً فطناً فهو ثَقِفٌ...والعلم والصناعة: حذقهما (الزبيدي، م: 1987: 98)، و(المعجم العربي الأساسي: 1989: 214).

(المعجم العربي الأساسي: 1989: 214). [قرآن] والشئ: ظفر به وأدركه، ومنه قوله تعالى ﴿أَبْ بَ بَ﴾ البقرة: ١٩١

وَتَقِفُ أَيْضًا مَصْدَرُ تَقِفَ بِالْكَسْرِ، وَتَقَافَةٌ مَصْدَرُ تَقَفَّ عَلَى الْفَرَادِ (الزبيدي، م: 1987: 60).

والوصف منه على فَعِلَ -متبوع- قال الليث: رجل ثَقِفٌ لَقْفٌ، وثَقِفٌ لَقْفٌ، وهو يدل على العلم.

والرواية ومزيد الضبط والمهارة (الزبيدي، م: 1987: 60).

ويقال: ثَقِفَ العلم أو الصناعة: أسرع في أخذهما (الزمخشري، م: 1998: 110).

وَتَقَفَّ يَتَقَفَّ بَضْمَ الْعَيْنِ فِي الْمَاضِي وَالْمُضَارِعِ تَقَفَّ وَتَقَافَةً: صَارَ حَازِقًا خَفِيفًا فَهُوَ تَقَفَّ مِثْلَ صَخَمٍ فَهُوَ صَخَمٌ (الزبيدي، م: 1987: 60).

والثَّقَافُ: ما تسوَّى به الرِّمَاحُ.

وتثقيفها: تسويتها وإقامة ما بها من أود وعَوَج. (الزبيدي، م: 1987: 63)، و(ابن فارس، أ: 2002: 34).

وَتَقَفَّ تَقَفُّ لُغَةً فِي تَقَفَّ أَي صَارَ حَازِقًا فَطَنًا، فَهُوَ تَقَفٌّ وَتَقَفُّ (الْجَوْهَرِيُّ؛ 1334: 1990).

وقد ورد المصدر في ثَقَفَ كُتْرَمَ وَثَقَفَ كَفْرَجَ على ثَقَفٍ على غير قياس (الزبيدي، م: 1987: 60).

وَتَقِفَ الشَّيْءُ: صَادَفَهُ، قَالَ الشَّاعِرُ:

فَإِذَا تَتَقَفَوْنِي فَاقْتُلُونِي * فَإِنْ أَقِفْ فَسَوْفَ تَرُونَنِي (البجوري، 1334: 1990).

والمثاقفة: الملاءمة والمجادة بالسلح، إظهاراً للحذق والمهارة، والتزود بفروع المعرفة.

وثَقَّف (المشَدَّد) الشَّيْءَ: سَوَّاهُ وَقَوَّمَهُ (المعجم العربي الأساسي: 1989: 214).

ومن المجاز: أدّبه وثقّفه (الزمخشري، ع: 1998: 110)، لأنه تقويم للفكر والخلق والسلوك؛ فهو مقابل للتقويم المادي في الرّماح وغيرها.

والتُّقَاف والتُّقُوفَة: الحَذَق والفِطَانَة. وَالتُّقَاف وَالتُّقَافَة: العَمَل بِالسَّيْف (الزبيدي، م: 1987: 62).

(ب)-الثقافة اصطلاحًا:

تعددت تعريفات الثقافة حسب رؤى كل مفكر، والناحية التي نأخذ من خلالها إلى المفهوم من: جوهر، وعناصر، ووظيفة، ومميزات، وما يمت إلى ذلك مما يرد عادة في التعريفات؛ وفيما يلي مجموعة مما عثر عليه الباحث:

-الثقافة هي "أسلوب الحياة السائد في المجتمع" (غربال، م. وآخرون: 1973: 581)، وهو تعريف موجز جدًا، يكتفي بذكر الماهية دون التطرق إلى الوظائف والخصائص والعناصر والمميزات.

- استعملت لفظة الثقافة أيضاً للدلالة على التهذيب وتقدّم المعرفة (غربال، م. وآخرون: 1973: 581)، وهو تعريف يمت إلى بعض التعريفات اللغوية السالفة الذكر.

-الثقافة هي طريقة الحياة الكلية لشعب من الشعوب، وتدّل الكلمة كذلك على ضروب النشاط في مختلف الميادين مثل الفنّ والأدب والموسيقى (الموسوعة العربية العالمية: 2004: ثقّف)، وهو تعريف يتطرّق لذكر بعض مظاهر الثقافة وعناصرها: الفن والأدب والموسيقى.



-اجتماعيًا: هي "كل ما ابتدعه الشعب من الأفكار والأشياء وطرائق العمل فيما يصنعه ويوجدّه، فالثقافة تشمل الفنون والمعتقدات والأعراف والاختراعات واللغة والتقنية والتقاليد" (الموسوعة العربية العالمية: 2004: ثقّف)، وهو كسابقه يتعرّض لمظاهر الثقافة وعناصرها، زائدًا عليه الإلماح إلى انقسام هذه العناصر إلى معنويّة يندرج تحت إطار الأفكار، ومادّيّة تنزوي تحت مفهوم الأشياء، كما يلمح بقوله "هي كل ما ابتدعه الشعب" إلى انبثاق الثقافة من روح الشعب وقريحته، وعدم ورودها عليه من الخارج، كما يحدث أحياناً فيما يتعلّق بالحضارة.

- تعريف إدوارد تاييلور الأنثروبولوجي البريطاني، وهو من أشهر تعريفات الثقافة إن لم يكن أشهرها، وأكثرها علميّة وورودًا في الكتابات الأنثروبولوجية، كما أنه أعمّها؛ حيث اشتمل على عناصر الثقافة وطرق انتشارها، وشروط تقيّمها، كما ألمح من طرف خفيّ إلى وظيفتها المتمثلة في الرباط الاجتماعيّ القويّ بين أفراد المجتمع، يقول تاييلور إنّ الثقافة هي: "ذلك الكلّ المركّب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة والفنّ والأخلاق والقانون والتقاليد، وما إلى ذلك من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع" (الموسوعة العربية العالمية: 2004: ثقّف).

- الثقافة هي مجموع طريقة الحياة وأنماط التفكير، والأحداث الكلامية، والمصنوعات الأثرية التي تنقل من جيل إلى جيل (أموك، ك: 2014)، وهو تعريف يزيد على التعريفات السابقة أنّه اشارة إلى استمرارية الثقافة وتوارثها عبر العصور والأجيال.

وقريب منه قول بعضهم إنّها مجموعة المعتقدات التقليدية والقيم التي تنقل وتشيع في مجتمع معيّن (أموك، ك: 2014).

- الثقافة هي طريقة حياة المجتمع ككل، ويشمل من ثم آداب وقوانين السلوك، واللباس، واللغة، والدين، والطقوس، والعادات السلوكية (www.historyguide.com: 2014 كالقوانين والآداب ونظام المعتقدات)

-تعريف بعض المفكرين المسلمين؛ وهو تعريف يركّز على المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية للثقافة، كما يشير إلى أثر الثقافة في الفرد وفعاليتها في الربط بينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه، وحسبه فإن الثقافة هي "مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد" (www.al-islam.com: 2014) الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه)

أما عن عناصر الثقافة ومظاهرها فبإمكان القارئ أن يستخلص مما سبق من تعريفات أنها تتمثل في: الفنّ، والمعتقدات، والأعراف، والأفكار، وطرائق العمل، واللغة، والتقاليد، والمعرفة، والأخلاق، والقانون، والعادات، والأحداث الكلامية، والقيم، والطقوس، والآداب، وقوانين السلوك، والدين، والأعراف، وكلها عناصر معنوية، أمّا العناصر المادّيّة منها فتتمثل في: التقنية، والاختراعات، والمصنوعات الأثرية، واللباس، وأنماط السكنى.

4-العلاقة بين الثقافة والمعجم:

لقد أكّد اللغويّون والمعجميّون أنه يجب أن تعكس الشواهد التي يختارها المعجمي حضارة أهل اللغة المكتوب لها المعجم، وبالأحرى ثقافتهم.

فيرى القاسمي ضرورة أن تختار الشواهد بعناية لتعطي القارئ فكرة عن حضارة الناطقين بها، (ومثل ذلك الثقافة لأنّ الثقافة ألصق وأخصّ بالمجتمع).

وقد أكّد ذلك أكثر في موضع آخر حيث يقول: "من الممكن جدًّا اختيار الشواهد أو وضعها بحيث تعكس الحضارة وأنماط التفكير والسلوك الاجتماعيّ السائد بين الناطقين بتلك اللغة الأجنبية؛ وبهذا تعدّ الشواهد أعظم فائدة وأكثر إمتاعًا فاللغة ليست أصواتًا جوفاء، بل هي رموز ودلالات معيّنة" (القاسمي، ع: 1991: 145).

ففي قوله: "وأما التفكير والسلوك الاجتماعيّ السائد" إشارة قويّة إلى الثقافة التي لم يصحّح بها.

وقد أكّد على هذه العلاقة كثير من اللغويّين والمعجميين؛ فيصرّح الحمزاوي بأنّ المعجم يمثّل المعرفة والتربية والثقافة والحضارة. (الحمزاوي، م: 1987: 18).

ويرى كذلك أنّ التقدّم بالمعجم العربي تقدّم بالمعرفة والتربية والحضارة.

وأنّ المعجم وقضاياها ذو صلة بالمسائل اللسانية والتربوية والاجتماعية والثقافية والحضارية (الحمزاوي، م: 1987: 19).

والشّدياق يعتقد أنّ المعجم رصيد يحتاج إلى منهج، وأداة تربويّة يستوجب مقاصد ووظائف معيّنة، ومرجع حضاريّ يشهد بمكانة الأمة من التّقدّم والرّقيّ.

وبطرس البستاني من الدّاعين إلى إدراج المعجم في حياتنا اليومية، واعتباره أداة عمل غايتها توفير أسباب المعرفة الحديثة، وهو، وهو عنده صناعة تستوجب تقنيات جديدة، تجعل منه وسيلة لاستيعاب اللغة والتاريخ والأنساب والحضارة (الحمزاوي، م: 1987: 18).

ويرى الباحث أن ذلك راجع إلى أن الذي يتعلّم لغة قوم ما بحاجة إلى معرفة ثقافتهم وحضارتهم؛ وذلك لعدّة أسباب، منها:

-أن معرفة ثقافة القوم وحضارتهم ضروري في التعامل معهم تعاملًا سليمًا ومرضيًا.

-أنّ استخدام اللغة نفسها استخداما سليما رهن بمعرفة ثقافة أهلها وحضارتهم؛ لأنّ كثيرًا من جوانب اللغة ومواقفها مرتبط بالثقافة والحضارة؛ كما يتجلّى ذلك في صيغ التخاطب بين الطبقات، وبين الجنسين وغير ذلك مما يدرسه علم اللغة الاجتماعيّ.

-أنّ اللغة ظاهرة من ظواهر الثقافة؛ فدراسة اللغة دراسة لجزء من ثقافة المجتمع.

-أنّ اللغة هي الوسط الأكبر لنقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر؛ وواحدة من وسائط نقل الحضارة؛ وما دام أنّ المعجم وعاء للغة؛ فمن باب التضمّن أن يكون وعاءًا للثقافة والحضارة اللتين تتقلان عن طريق اللغة نفسها.

-أنّ المعجم من أهمّ وسائل النهوض، بالثقافة والحضارة ومن أهم رموزها.



وخير جوانب المعجم وأقدره استيعاباً للثقافة والحضارة هو الشواهد والأمثلة؛ لما تتميز به من مساحة كافية تستوعب أنماط المظاهر الثقافية والحضارية وعناصرها، وتسلط الأضواء على خصائصها ومميزاتها من زواياها المتعددة.

5-تمثيل شواهد المعاجم المدروسة للثقافة العربية:

الحديث عن وجود ثقافة عربية من باب نافلة القول؛ بناء على أن الثقافة مظاهر موجودة في جميع شعوب العالم وقبائلها، مهما توغلت في البدائية ومهما سمت في الحضارة، حيث لم يختلف اثنان في ذلك، على العكس من الحضارة التي هي مرحلة متقدمة من الحياة لا يصل إليها إلا الأمم التي حظيت بقسط من العلم والوعي والتطور، ومن هذا المنطلق يمكن القول إن الثقافة العربية هي مجموع أنماط الحياة السائدة لدى الأمم العربية مادياً ومعنوياً. وعليه فيركز الباحث في هذه الجزئية على مظاهر الثقافة العربية التي عرضتها المعاجم الثلاثة المدروسة من خلال شواهداها في أبواب ثلاثة هي الباء والقاف والنون، مكتفياً في ذلك بثلاثة أمثلة من كل نوع فيما كثرت نماذجه مخافة التطويل:

(أ)- المنجد:

-الجانب المادي للثقافة العربية:

•-الأدوات: وقد ورد منها الحابل، والقدرح، والقحف، والقربة، والأنواط، من ذلك:

-الحابل: الصائد لنصبه الحباله | يقال "ثار حابلهم على نابلهم" أي أوقدوا الشر بينهم، وهو مثل في الشدة تصيب الناس. فالحابل هو الذي ينصب الحباله والنابل الراي عن قوسه بالنبل (معلوف:ل:2008:115)، وهو ملمح إلى بعض أدوات الحرب كالحبال والنبال.

-القربة... الوطب أي وعاء يجعل فيه اللبن أو الماء وفي المثل "لقيت منه عرق القربة" أي لقيت منه الشدة (معلوف:ل:2008:617)، وهو ذكر للقربة، كما أسعفنا الشرح بأنه وعاء للبن أو الماء، ونفهم من خلال مجازية الكلام نمط تفكير العرب الحضيف، الناظر إلى دقائق الأمور ونظائرها، فالقربة المصنوعة من المادة الصلبة تضارع صلابه الحال، وجلافة الأخلاق.

-الأنواط... | المعاليق. ويقال "عنده أنواط من التمر والعنب" أي معاليق التمر والعنب (معلوف:ل:2008:848)، المثال ذكر الأنواط كشيء ذو علاقة بالتمر أو العنب على سبيل الاحتواء أو القياس، بينما وضع الشرح بأنه الوعاء الذي يوضع فيه التمر العنب ويعلق.

•-أنماط اللباس: عثر الباحث منها على مواد أربعة هي: حسر، والحقو، والمحور، والفقد كما يلي:

-حسر... وحسرت الجارية خمارها عن وجهها أي كشفته فهي حاسر (معلوف:ل:2008:133)، وهو مشير إلى ما تلبسه النسوة من لباس، كما يشير إلى عادة من عاداتهن، وهو كشف الوجه الخاص بالإماء دون الحرائر.

-الحقو... الإزار لأنه يشد على الحقو | يقال "لاذ بحقوه" أي فزع إليه (معلوف:ل:2008:145)، وهو مشتمل على نوع من الألبسة الشائعة عندهم، ويفهم من الشرح نوع من العادات، وهي أن المتضرع يسك بحقو المتضرع إليه، فكثيراً ما تتولد المجازات من ملاحظة الملابس والظروف التي تتكرر فتصحب عادات مصاحبة ينقل إليه اللفظ على سبيل التجوز.

-المحور: المبطن بالحرور. يقال "خف محور" أي بطانته بحور (معلوف:ل:2008:161)، وهو يشير نوع من أحذية العرب في القديم، أي الخف، وما يتم تزيينه به.

-الأسلحة: عثر فيها الباحث على مثال واحد هو:

-حادث: السيف: جلاه، ومنه "كنصل السيف حودث بالصقال" أي جلي بالصقال (معلوف:ل:2008:121)، وفيه إشارة إلى إحدى أهم أسلحتهم، وهو السيف، ومدى عنايتهم به.

• أنماط البناء: عثر فيها الباحث على مثالين هما:

-الحجر... | ويقال "أهل الحجر والمدر" أي أهل البوادي الذي يسكنون مواضع الأحجار (معلوف:ل:2008:119)، وفيه إشارة إلى أنماط السكنى ومواد البناء عند عرب البادية.

-الحظيرة ج حظائر والحظائر... | الموضع الذي يحاط عليه لتأوي إليه الماشية فيقيها من البرد والريح | يقال "إنه لنكد الحظيرة" أي بخيل قليل الخير... (معلوف:ل:2008:141)، وفيه إشارة إلى تخصيصهم لدوابهم أماكن خاصة في البيت، كما يوحى المثال بنمط تفكيرهم في الربط بين بيت البخيل والنكد الذي يحل بآتيه على سبيل المحلية المجازية، فزائر بيت البخيل ملاق فيه النكد، لأن قلما يذوق فيه طعاماً أو شرباً.

•-وسائل نقل: حصل منها الباحث على نموذج واحد هو الناجية كما يلي:

-الناجية: الناقة السريعة تنجو بمن ركبها. يقال "قطع المكان بنواج سريعة الإيغال" أي بنواج سراع (معلوف:ل:2008:793)، وفيه ذكر لأهم وسائل النقل عند العرب قديماً وهو الناقة.

وبلاحظ القارئ قلة عناية المنجد بالجانب المادي للثقافة العربية، واقتصاره منها على ما يتعلق بالأسلحة، وأنماط المساكن، والملابس، والأثاث، والماعون، ووسائل النقل.

-الجانب المادي للثقافة العربية:

وهو أكثر بكثير من الجانب المادي السابق عرضه كيفاً وكماً، ومما عثر عليه الباحث:

•-عادات وتقاليده: ورد منها الحداد، والحدام، والحارف، وحفز، والمحكك، وقزن، والقصب، والقطارة، وقلب، والنجعة، والمنكب، والمناخة، من ذلك قوله:



- الجَدَاؤُ:** ثياب | ترك اللهو ولبس السواد لميت | تقول "لبس الحداد" و"ترك الحداد" (معلوف:ل:2008: 121)، وفيه إشارة إلى ما يصاحب المآتم عندهم قديماً من عادات وتقاليد، وما يرتبط بها من ملبوسات.
- القَصْبُ...** | يقال "حاز قصب السبق" أي كان الغالب. وأصله أنهم كانوا يتصبون في حلبة السبق قصبه فمن سبق اقتلعها وأخذها ليعرف أنه السابق (معلوف:ل:2008: 632)، وفيه إشارة إلى نشاط من أنشطتهم الرياضية، وطرائقهم في إجرائها، كما أشار إلى الأداة المستعملة في تلك الرياضة.
- النَجْعة ج نجع:** طلب الكلأ في مواضعه. وهي اسم من النجوع. يقال "خرجوا للنجعة" (معلوف:ل:2008: 792)، وفيه دلالة على طريقتهم في طلب العيش.
- الحدث الكلاهي:** وقد ورد منه: الحُجْرُ، والحَرَامُ، والحَصْرَةُ، والحَاقِنَةُ، والمُحَيَّا، وقَاتِلَ، وقَصَمَ، واللَّشْدُ، ونَعِمَ، ونَعَمَ، من ذلك:
- الحَضرة...** | تتلقى الحَضرة عند أهل الترسُّل على كل كبير يحضر عنده الناس كقولهم "الحَضرة العالية تأمر بكذا" (معلوف:ل:2008: 139)، وفيه ذكر لبعض الأساليب المستعملة في مخاطبة عليّة القوم.
- قاتل...و-م الله:** لعنه. ويقال في الاستحسان "قاتله الله ما أشعره" والمراد مدحه لا الدّعاء عليه بالقتل (معلوف:ل:2008: 608)، وهي إحدى الصيغ المستعملة عندهم في التعجب والاستحسان.
- نَعِم...** | و-عيشه: طاب ولان واتّسع يقال "نعمت بهذا عيئاً" أي سررت به وفرحت. و"نعمك الله عينا ونعم الله بك عيئاً" أي أقرّ عينيك وأقرّ عن من تحبه (معلوف:ل:2008: 820)، وهو تعبير يقال في الدّعاء على المرء بالسُرور والسعادة وبالخير كله.
- أنماط تفكير:** ورد منها: الحديث، وحَصْدَ، والقَرْفُ، والتَّعَامَةُ، والنَّكْعُ، والْتِمِزَةُ، واستَنَوَقَ، من ذلك:
- الحَدِيث...** الخبر | "...حديث خرافة" مثل يضرب لما لا يمكن وقوعه (معلوف:ل:2008: 121)، وهو يدلّ على طريقتهم في التفكير، وحصافة عقولهم في عقد التشبيه بين المعنوي والمحسوس الواقع بينهم، وهو هنا ما جاء به خرافة من أخبار عصبية على العقول.
- القرف:** الشدّيد الحمرة كأنه قرف أي قشر. يقال "أراك أحمر قرفاً" أي شديد الحمرة (معلوف:ل:2008: 622)، وفيه عرض لطبيعة تفكيرهم في الألوان، والتدقيق فيها، وتصنيفها إلى درجات من القوّة والكثافة.
- النعامَة...** و"أصمّ من نعامَة" لأنها إذا جفلت لا تلوي على شيء (معلوف:ل:2008: 721)، وهو يدلّ على مدى ملاحظتهم للبيئة من حولهم، حيث تظهر عناصرها بارزة فيما يصوغونه من أمثال وأقوال سائرة.
- معتقدات دينية:** وقد ورد منها: حتى، وحَرَمَ، وخاشَ، وحمد، والنفس، والتَّوَى، من ذلك:
- حتى...** أو العلة نحو "ترهّبت حتى أتوب" أي لأنّوب (معلوف:ل:2008: 119)، وفيه دلالة على بعض الطقوس المسيحية الديانة التي دانت بها بعض العرب منذ الجاهلية، وأنهم كانوا يعتقدون أن الرهبنة من وسائل التقرب إلى الله ونيل توبته.
- النفس...** | العين يقال "أصابته نفس" أي عين (معلوف:ل:2008: 826)، وفيه ذكر لعقيدة العين، وهو اعتقاد مستأصل في الجاهلية أثبتته الإسلام.
- النوء...** | النجم مال للغروب...وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها وطلع آخر قالوا لا بد من أن يكون عند ذلك مطر أو رياح فينسبون كل غيث عند ذلك إلى النجم، فيقولون "مطرنا بنوء الثريا أو بنوء الدبران" (معلوف:ل:2008: 844)، وهو مثال يعرض بعض معتقدات العرب في الجاهلية، من الصبئية التي تؤمن بتأثير الكواكب في الأحداث، ويرى القارئ كيف استعان المنجد بشرح طويل لتوضيح الفكرة نظراً إلى مساحة المثال القصيرة.
- أخلاق:** ورد منها ثلاثة أمثلة في الأبواب الثلاثة على النحو التالي:
- الحبل:** العهد والدّمة. يقال "هو يحطب في حبل فلان" أي يعينه وينصره (معلوف:ل:2008: 115)، وهو يشير خلق من الأخلاق الكريمة لديهم، وهي النجدة والعون.
- احتشد...** | ويقال "احتشد لنا في الضيافة" إذا اجتهد وبذل وسعه (معلوف:ل:2008: 135)، وهو يدل على مكانة الضيافة عندهم، وكيف يبذلون فيها الجهد.
- تقدّم...** | و-إليه بكذا: أمره به. يقال "فلان يتقدّم بين يدي أبيه" إذا عَجَل في الأمر والنهي دون (معلوف:ل:2008: 613)، وهو يوضح بطريقة عكسية أن من أخلاقهم الكريمة الاحترام، وألا يبت في أمر دون إذنه.
- القيم:** وقد عثر الباحث منها على الثّيقة وأنمى، في قوله:
- النبقة:** اسم من التنوّق. ومنه المثل "خرقاء ذات نبقة" يضرب للجاهل بالأمر وهو مع جهله يدّعي المعرفة ويتأنق في الإدارة (معلوف:ل:2008: 848)، وهو يشير إلى أن الادّعاء غير المستند إلى البرهن من الأخلاق المكروهة لديهم.
- أنمى...** | و-الصبيد: رماه فأصابه ثم ذهب عنه فمات. وضدها "أصمى" إذا رماه فقتله لساعته. ومنه قولهم "كل ما أصميت ودع ما أنميت" (معلوف:ل:2008: 840)، وفيه إشارة إلى بعض سلوكياتهم في الصيد، وما يراعى فيه من سنن.
- الفلكلورات:** ورد فيها أيضاً مادّتان هما: حَدَا، والمَحْضُورُ، في قوله:
- حدّا...** حَدَا: رفع صوته بالحداء. يقال "ما أملح حَدَاةً" (معلوف:ل:2008: 122)، وفيه ذكر للحداء، أحد أشهر الفنون الشعبية عند العرب.
- المحضور:** الكثير الآفة. يقال "لبن محضور" أي كثير الآفة أي كما يزعم العرب، يحضره الجن والدّواب وغيرها من أهل الأرض (معلوف:ل:2008: 139)، وهو يعرض بعض الخرافات الشائعة عند العرب.
- حرف:** وردت منها مادة واحدة هي: الحابل في قوله:
- الحابل...** | ويقال "اختلط الحابل بالنابل" وهو مثل يضرب في ارتباك الأمر... (معلوف:ل:2008: 115) وهو يشير إلى بعض الحرف اليدوية التقليدية عندهم، من صنع الحبال والنبال.



ويلاحظ أن التَّنَوُّع في الثقافة المعنوية أكثر بكثير منه في الثقافة المادية، كما كان أكثر منه بكثير من حيث الكم، وهو هنا يشمل أنماط تفكير، وأحداث كلامية، ومعتقدات دينية، وعادات وتقاليد، وأخلاق وقيم اجتماعية، وحرف، وفلكلورات، وهي-على تداخلها-متفاوتة، فأكثرها العادات والتقاليد، فالحدث الكلامي، فأنماط التفكير، فالمعتقدات الدينية، فكل من الأخلاق والقيم، فالفلكلور، فالحرف. ومما لاحظته الباحث أن معالم الثقافة بجانبها المادي والثقافي باهتة غير واضحة في شواهد المنجد وأمثله في كثير من الأحيان، إنما يستنبطها الباحث استنباطاً بعد طول أناة وتأمل، وذلك راجع إلى قصر جملة، وضعف اهتمامه، وعدم تعمده إلى تبسيط الثقافة والحضارة عن وعي كما نادى بذلك القاسمي فيما سبق، على أنه قد تلافي هذا الغموض أحياناً بالشرح الذي يعين على بلورة تلك المعالم وإظهارها. كما لاحظ الباحث أن أكثر الشواهد استعمالاً في تبسيط الثقافة والحضارة العربية في المنجد هي الأمثال والحكم والأقوال السائرة؛ باعتبارها مرآة لحياة الناس وتقاليدهم ومعتقداتهم، كما استعمل الأمثلة المصنوعة، وهي أسهل من الشواهد لكونها طوع يد المعجمي، يتصرف فيها طولاً وقصر، كما يتمكن فيها من إظهار الملامح التي يقصد عرضها، بينما هو مع الشواهد مجرد منتق، يعرضها كما هي دون تصرف.

(ب)-الوسيط:

-الجانب المادي للثقافة:

- أدوات:ورد منها الحابل، والمحدزج، وحمي، ونثق، ونش، والنضوخ، كما في قوله:
-الحابل:الصائد بالحيلة. وفي المثل: "يا حابل اذكر حلاً": يضرب للتبصر في العواقب(ضيف:ش وآخرون: 2010: 158)، ويشتمل على بعض الأدوات المستعملة عندهم في الصيد.
-نثق...وهزه ونفضه. يقال: نثق الوعاء ليخرج ما فيه... (ضيف:ش وآخرون: 2010: 936)، وهو يشير إلى بعض الأدوات الهامة عندهم وهو الوعاء.
-نش...يبس. يقال: نش الخبز في التثور.. (ضيف:ش وآخرون: 2010: 956). ، وهو يشير إلى بعض الأدوات المستعملة في طبخ الطعام عندهم.

•-أطعمة:وقد ورد منها مادتان هما: الحيس، والناطف:

-الحيس:تمر وأقط وسمن تخلط وتعجن وتسوى كالتريد. قال الشاعر:

وإذا تكون كربة أدعى لها

وإذا يحاس الحيس يدعى جندب. (ضيف:ش وآخرون: 2010: 218).

وفيه ذكر لأحد أطعمة العرب: الحيس وقد بسط في الشرح طريقة تصنيعه بصورة موجزة.

-الناطف...وضرب من الحلوى يصنع من اللوز والجوز والفستق، ويسمى أيضاً: القُبط. قال أبو نواس:

يقول والناطف في كفه

من يشترى الحلو من الحلو. (ضيف:ش وآخرون: 2010: 969).

وفيه ذكر لأحد الحلويات عند العرب، وقد عدّد مواد تصنيعها في الشرح.

•-أسلحة:ورد منها حصد والقاد:

-حصد...ويقال: وثّر أحصد: شديد الفتل. ودرع حصداً: ضيقة الخلق محكمة(ضيف:ش وآخرون: 2010: 187)، وهو يدلّ على بعض

الأسلحة المستعملة عند العرب:أي الدرع، ومواصفاتها المثل.

-القاد:القدر.يقال:هو مني قاد رمح(ضيف:ش وآخرون: 2010: 793)، وهو يدلّ على واحد من أهم الأسلحة عندهم:الرمح، وقيمته عندهم

حتى إنه ليتخذ أحد مقاييس الطول.

•-لباس:وردت منها مادة واحدة هي: قاني:

-قاني...و-الشيء بالشئ:خلطه.يقال: قاني الصوف بالحريز والبياض بالصفرة(ضيف:ش وآخرون: 2010: 792)، وفيه ذكر لبعض الألبسة

عندهم:الصوف والحريز.

يلاحظ نزارة المظاهر المادية للثقافة العربية في الوسيط مقارنة مع مثيلتها المعنوية كما هو الحال في المنجد، كما يلاحظ كذلك أن الأدوات

العملية أكثرها، يليها كل من الأطعمة والأسلحة، ثم اللباس الذي عثر له الباحث على مثال واحد.

-الجانب المعنوي للثقافة العربية:

•-أنماط التفكير:ورد منها:الحسل، والحكك، والخلم، والقارظ، والقرملة، والقيصوم، والمقعد، والقلامة، وقامس، والقنفذ، والقهرمان،

والقوس، وأنجز، وأنجّج، واستنسر، والنّاصية كقوله:

(ضيف:ش وآخرون: 2010: [لأنّ سنّه لا تسقط حتى يموت]-الحسل:ولد الضبّ حين يخرج من بيضته...ويقال: لا آتيك سنّ الحسل: أبداً.

179)، وهو يدلّ على دقة التفكير عندهم، في استقاء أمثلتهم من ملاحظة حياة الحيوانات من حولهم.

-القارظ: الذي يجمع الفرط. ومن أمثالهم: "لا يكون ذلك حتى يئوب القارظان" أي لا يكون ذلك أبداً(ضيف:ش وآخرون: 2010: 754)،

وهو يدلّ على قوة الملاحظة والاستنتاج والربط بين المتشابهات،فالقارظان هنا رجلان ذهبا في جمع القرظ فلم يعودا، فضرب بهما المثل

لكل مستحيل.

-استنسر الطائر: صار كالنسر قوة. وفي المثل: "استنسر البغا": زعم الضعيف أنه صار قوياً(ضيف:ش وآخرون: 2010: 955)، وهو يدلّ

على دقة في الملاحظة، والتأمل في البيئة المحيطة واستيعاب ظواهرها في ضرب الأمثال.

•-العادات والتقاليد:وردت منها:أحرز، وحكك، وقرع، والقصب، ومقطورة، والقطارة، وقعّع، والمنبهة، والتأبل، ونس، ونسغ، ونشأ،

والنّطع، والنفير، وتنصم، والمناحة، كما في قوله:

-أحرزه: حرزه. -وحازه. ويقال: أحرز قصب السبق: سبق غيره إلى الفوز في أمر(ضيف:ش وآخرون: 2010: 171)، فيه ذكر لبعض العادات

الرياضية عندهم، وما يصحبها من إجراءات وأدوات.



- القطارة:** أَنَّ تَشَدَّ الإِبِلَ عَلَى نَسْقٍ وَاحِدًا خَلْفَ وَاحِدٍ. ومنه حديث عُمارة رضي الله عنه: "أَنَّهُ مَرَّتْ بِهِ قَطَارَةٌ مِنْ جَمَالٍ" (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 771)، وهو كسابقه يشير إلى طريقتهم في سوق الجمال ورعايتها.
- نَشَأَ الصَّبِيُّ:** رَبَاهُ. يقال: نَشَأَ في النعيم. وفي التنزيل العزيز: "أَوْ مَنْ يَنْشُؤُ فِي الْحَلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ" (الزخرف: ١٨) (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 958)، تعرض الآية الكريمة النظرة السائدة عند معظم عرب الجاهلية تجاه المرأة، باعتبارها عنصر سلب في المجتمع، لاهم له إلا الزينة والحلي، دون جلائل الأمور وعظائمه.
- معتقدات دينية:** وقد ورد منها: الحنث، والحنثم، وحلق، والحامي، والقسييس، وأنجح، ونجس، نحو:
- الحنث:** القضاء... قال أمية بن أبي الصلت: عبادك يخطئون وأنت رب بكفيك المنايا والحتوم (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 160).
- وهو يشير إلى العقيدة الحنيفية الموجودة عند قليل من عرب الجاهلية منهم أمية بن أبي الصلت قائل البيت؛ حيث كانوا يوحدون الله ولا يشركون به شيئاً.
- الحرام...** "و" الشهر الحرام: " واحد الأشهر الأربعة التي كان العرب يحرمون فيها القتال، وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب. وفي التنزيل العزيز: "إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم" (التوبة: ٣٦) (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 174)، تقرّر الآية الكريمة حرمة الأشهر الأربعة التي امتنع القتال فيها حتى بين عرب الجاهلية.
- القسييس:** القس... وفي التنزيل العزيز: "ذلك بأن منهم قسييسين ورهبانا" (المائدة: ٨٢) (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 760)، تشير الآية إلى وجود النصرانية في العرب في الجاهلية وبعد مجيء الإسلام.
- حرف:** وقد ورد منها ست مواد هي: حذَفَ، وحَرَشَ، وحاش، والنَّحْيُ، ونَقَفَ، والنَّقْدَةُ، كما في:
- حشره...** -والصيد: هيجه ليصيده. ويقال: "أتعلمني بضب أنا حشرته؟". وهو مثل يخاطب العالم بالشيء من يريد تعليمه (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 172)، يشير المثل إلى بعض الحرف السائدة عندهم، وهو الصيد.
- النَّحْيُ:** زَقَّ السمن. ومن أمثالهم: "أشغل من ذات التحيين" (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 974)، وفيه ذكر لبعض حرفهم، وهو بيع السمن.
- نَفَث...** -و- فلان: سحره. فهو نافث، ونفاث، وهي نافثة، ونفائة. جمع النافثة: نوافث. و"النفاثات في العقد": السواحر. وفي التنزيل العزيز: "ومن شر النفاثات في العقد" (العلق: ٤) (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 976)، يفهم من الآية الكريمة انتشار السحر واحترافه بين عرب الجاهلية، وكثرة من يتعاطاه من النسوة.
- الحدث الكلاهي:** ورد منه: الحضرة، والحاقنة، والحوج، وقتل، ونَدَ، كما في:
- الحضرة...** ويعبر بها عن ذي المكانة تجوّراً، فيقال: أذن حضرته بكذا (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 187)، وفيه بعض الصيغ المستعملة عندهم في خطاب ذوي المناصب العالية، والمنازل الرفيعة.
- الحاقنة...** -و- واحدة الحاقنتين، وهما نقرتا الترقوتين. ويقال: في مقام التهديد: "الألحقن حواقنك بذواقنك" (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 195)، وهي صيغة يستخدمونها في بعض الظروف.
- قتله...** أماته. ويقال: قتل الله فلان: دفع شره (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 747)، وهي صيغة يستعملونها في التحرز ودفع المكروه.
- قيم:** وقد ورد منها: القيد، ونجس، ونجم، كما يلي:
- القيد...** والقدر. يقال: بينهما قيد رمح... (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 798)، وهو يدل على قيمة الرماح عندهم ومكانته، حتى إنه ليتخذ مقياساً للطول والمساحات.
- نجس...** -و- (في عرف الشارع): ما لحقته النجاسة. يقال: نجس الثوب. ويقال: نجس فلان: خبث طبعه وندس (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 940)، وفيه إشارة إلى قيمة اجتماعية تنظر إلى الخبث على أنه مستقذر مقبى.
- نجم...** -و- نجم فيم شاعر أو فارس: نج (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 942)، يدل المثل على مكانة الشاعر والفارس الاجتماعية عندهم.
- أخلاق: وردت منها مادتان هما: المنجاة والحي:**
- **المنجاة:** النجاة... والصدق منجاة: باعث على النجاة (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 943)، وهو يدل على قيمة الصدق عندهم ومكانته.
- الحي:** ...و- ثفل التمر وقشوره. قال الهذلي: لادّر دَرِّي إن أطعمت نازلهم قرف الحي وعندي البر مكنوز (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 160).
- يشير البيت إلى مكانة الضيف عندهم، والقيمة الأخلاقية المرتبطة بإعطائه أجود الموجود.
- معارف وخبرات:** وردت منها مادة واحدة هي: القارة:
- القارة...** -و- قبيلة عربية عرفت في الجاهلية بالحدق في الرماية. وفي المثل: قد أنصف القارة من رامها (ضيف:ش: وآخرون: 2010: 794)، يشير المثل إلى بعض الخبرات والمهارات المرتبطة ببعض قبائلهم.
- أما من حيث ورود هذه المظاهر، فنمط التفكير أكثرها وروداً، تليه العادات والتقاليد، فالمعتقدات الدينية، فالجِزَف، فالحدث الكلامي، فالقيم الاجتماعية، ثم الأخلاق، فالمعارف والخبرات.
- (ج)-**المعجم العربي الأساسي:**
- وهو على العموم أقلّ المعاجم الثلاثة عناية بالثقافة العربية كما يتضح مما يلي:
- الجانب المادي للثقافة العربية:**
- وقد عثر الباحث منها على مادتين هما: حدياء وحابل:
- حدياء...** الآلة الحدياء: النعش
- كل ابن أنثى وإن طالت سلامته



- يوما على آلة حديد محمول (المعجم العربي الأساسي: 1989: 295).
- يشير البيت إلى الآلة التي يحمل عليه الميت، مع ذكر للطريقة التي يحمل بها عليها.
- اضطربت الأمور (المعجم العربي الأساسي: 1989: 288)، يشير المثل إلى بعض [مثل] اختلط الحابل بالنابل ا-حابل: الصائد بالحباله الأدوات المستخدمة عندهم في الصيد.
- يرى القارئ نزار المظاهر المادية للثقافة العربية في الأساسي؛ وهي منحصرة في الأدوات المستعملة في بعض المناسبات.
- (ب)- الجانب المعنوي للثقافة العربية:**
- **القومية العربية:** وقد ورد منها: حَبْر، وحتمي، وحتمية، وحرب، وحزك، واحتل، وتنفيذية، منها: حتمي... عليه الأمر: حتمه "تحتم علينا الاتفاقية نجدة أي بلد عربي يتعرض للعدوان" (المعجم العربي الأساسي: 1989: 289). طائفية: صراع مسلح يقع بين أبناء الوطن الواحد "من المؤمل أن يستعيد لبنان وحدته بعد توقف الحرب الأهلية /-حرب... حرب أهلية التي دامت بضعة سنوات" (المعجم العربي الأساسي: 1989: 302).
 - **حزك...** لا يحزك ساكننا: لا يهتم بالأمر ولا يقوم بأية حركة "لم يحزك الغرب ساكننا لما ارتكبه إسرائيل من عدوان في الأراضي المحتلة" (المعجم العربي الأساسي: 1989: 309).
 - **القيم: ورد منها: حَكْ، وقناعة، وقهرمانه، ومنجاة، ونقيرة، ونافطة، ومنكب، كقوله:** لا يقضي حاجتك أحد مثل نفسك، يشتمل المثل على [مثل: حَكْ... ما حك جلدك] (المعجم العربي الأساسي: 1989: 399) مثل ظفرك قيمة الاعتماد على النفس، وأنه أضمن لنجاح المرء في مساعيه.
 - **قهرمانه...** مدبرة البيت ومتولية شؤونه "المرأة ربحانة وليست قهرمانه" (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1011)، يشير القول السائر إلى قيمة اجتماعية، ونظرة إلى المرأة احترامية، وخاصة بعد مجيء الإسلام.
 - **فلان لا في العير ولا في النفير:** لا يصلح لأمر مهم (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1215)، يدل المثل على ا-نفير... قوم ينفرون للقتال القيمة الاجتماعية لمن يشارك في الأمور العامة، ويقوم بخدمة الناس.
 - **عادات وتقاليد:** ورد منها: احتجاب، وحلبة، وأقرب، والنسيء وتنمّص، مثل: حلبة الرقص: قاعته فارس حلبة: سباق متميز في مجاله (المعجم العربي ا-حلبة... ٣ موضع يخصص للملاكمة والمصارعة ونحوها الأساسي: 1989: 343)، وفيه دلالة على بعض العادات الرياضية وما يصحبها من معدات.
 - **قرآن (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1188):** [النسيء... تأخير حرمة المحرم إلى صفر أيام الجاهلية: "إنما النسيء وزيادة في الكفر" التوبة: ٣٧، تشير الآية إلى بعض عاداتهم الجاهلية في تغيير حرمت الأشهر.] (1188)
 - **(المعجم العربي الأساسي: 1989: 1243) في [حديث [تنمّص... ت المرأة: نفتت شعرها جبينها بخيط "لعت النامصة والمتنمصة" الحديث دلالة إلى عادات نساء العرب في الزينة.**
 - **معتقدات: وقد ورد منها: حَضَر، وحظيرة، وحالف، ونكح كما يلي:**، (المعجم ا-قرآن [حضر... ٦-ه الأمر: نزل به: "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين" البقرة: ١٨٠ العربي الأساسي: 1989: 339) في الآية دلالة على التشريع بخصوص أمور العائلة والقرابة.
 - **(المعجم العربي الأساسي: 1989: 339)، يشتمل الحديث [حديث [حظيرة القدس: الجنة "لا يلج حظيرة القدس مدمن خمر ا-حظيرة... على العقيدة الإسلامية في الجنة والمعاد، والثواب والعقاب.**
 - **(المعجم العربي الأساسي: 1989: 1228)، في الآية الكريمة تشريع [قرآن [نكح... ١-المرأة: تزوجها: "فانكحوهن بإذن أهلهن" النساء: ٢٥ وأحوال شخصية.**
 - **أخلاق: وقد ورد منها: حسود، واحتمل، وأنجز كما يلي:** -حسود ج حسد "للمذكر والمؤنث": من طبعه الحسد وإذا أراد الله نشر فضيلة
 - **(المعجم العربي الأساسي: 1989: 315):** طويت أتاح لها لسان حسود، يشير البيت إلى بعض الأخلاق الممقوتة في أوساط المجتمع، وهو الحسد.
 - **الأمر: حملة وصابر عليه "العربي يحتمل الجوع والظمأ والعري ولا يحتمل أن تمس كرامته (المعجم العربي ا-احتمل... ٢-الشيء الأساسي: 1989: 354)، يشير المثل إلى النخوة العربية التي لا تساوم في كرامتها وشرفها.**
 - **أنجز حَزَ ما وعد: أوفى بوعده (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1174)، وفيه إشارة إلى قيمة الوفاء بالوعد عندهم ا-أنجز... الشيء: أتمه... أخلاقياً.**
 - **أنماط تفكير: وردت فيها مادتان هما: ناجز و ناقة:**، يضرب لمن يطلب الصلح بعد القتال (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1174) [مثل: ناجز... نازله وقاتله "إذا أردت المحاجزة فقبل المناجزة" لا ناقة له في الأمر ولا جمل: لا شأن له فيه (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1243)، يشير القول السائر إلى نظرهم ا-ناقة... ١-أنثى الإبل... إلى الناقة، واعتبارهم إياها مقياساً للقيمة الاجتماعية.
 - **جرف: وقد وردت فيها هي الأخرى مادتان هما: نقش ونيل:** -نقش... ٢-الحجر ونحوه: حفره كتابة أو تصويرًا "نقش الصائغ فص الخاتم" (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1222)، يشير المثل إلى بعض حرفهم الشائعة الهامة، وهي صياغة الخواتم والمجوهرات، وما فيها من تفنن وتنقيش.
 - **نيل... القطن والصوف ونحوهما: صبغه بالنيل "قماش منيل" (المعجم العربي الأساسي: 1989: 1246)، يشير المثل إلى حرفة الصباغة وما سيستخدمون فيها من مواد وألوان.**



●-**فلكلورات وفنون شعبية:** وقد وردت فيها مادة واحدة هي: **الْحَدَاءُ**:
حَدَاءٌ... الغناء للإبل "الحداء غناء شعبي كان الجاهليون يحدون به في أسفارهم وراء إبلهم (المعجم العربي الأساسي: 1989: 300)، /- **حَدَاءٌ** وهو مثال يشير إلى فن من أهم فنونهم الشعبية في الجاهلية: وهو الحداء الذي يحثون به الإبل على المضي قدماً في الأسفار، كما يروّحون به عن أنفسهم.
يلاحظ أنّ المظاهر المعنوية للثقافة العربية في الأساسي أكثر منها بكثير من نظيرتها المادية؛ شأنه في ذلك شأن المنجد والوسيط، كما جاراهما في تنوعها، ليشمل القومية العربية وهي ما انفرد به الأساسي عن غيره، والقيم، والعادات والتقاليد، والمعتقدات الدينية، والأخلاق، وأنماط التفكير، والفنون الشعبية، وهي من حيث الكثرة على هذا الترتيب.
ويلحظ القارئ أنه كثير ما تستعمل المعاجم الثلاثة الأمثال والحكم والأقوال السائرة في عرض مواد الثقافة العربية، وقليل ما تستعمل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لهذا الغرض.
. كما يلاحظ على العموم وضوح مظاهر الثقافة العربية في الأساسي كما هو الأمر في الوسيط، لكونه قد بسّطها في عبارات طويلة تسمح لعناصرها بالظهور كما يفعل الوسيط، ولم يتبع شيئاً من ذلك من ذلك شرحاً، لا على وجه التكثر كما يفعل المنجد، ولا على قلة كما هو شأن الوسيط أحياناً، وفيما يخصّ الثقافة نفسها فإنّ عناية المعاجم الثلاثة بمظاهرها المعنوية أكثر بكثير من عنايتها بالمظاهر المادية كما يتضح من الجدول التالي:

المعجم	الثقافة	
	الجانب المادي	الجانب المعنوي
المنجد	13	48
الوسيط	12	59
الأساسي	2	31

الخاتمة:

عالجت الورقة مفهوم الشواهد من حيث اللغة والاصطلاح، ثم عرّجت بتعريف كل من المعاجم الثلاثة المدروسة: المنجد في اللغة للأب لويس معلوف، والمعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، والمعجم العربي الأساسي للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وعرّفت كذلك بالثقافة من حيث اللغة والاصطلاح، متعرضة إلى ذكر عناصرها ومظاهرها. وناقشت كذلك قضية العلاقة بين المعجم اللغوي والثقافة، ثم تتبعت بعد ذلك مظاهر الثقافة العربية بجانبها المادي والمعنوي من خلال شواهد المعاجم الثلاثة، وتوصلت أخيراً إلى النتائج التالية:

- 1- أن الشواهد المعجمية نصوص لغوية وأدبية موثوقة يقتبسها المعجمي من مختلف المصادر اللغوية شعراً كانت أو نثراً؛ لأهمية محتواها أو أسلوبها أو هما معاً، ليوفر بها الدليل للكلمة ما، أو عبارة، أو استخدام، أو معنى في الاستعمال الوثيق.
- 2- أن الثقافة هي ذلك الكل الذي يعبر عن أسلوب الحياة السائد في مجتمع من المجتمعات، من الناحيتين الحسية والمعنوية، بما في ذلك الفنون والمعتقدات والأعراف والاختراعات، واللغة، والتقنية والتقاليد والمعارف والأخلاق، والقوانين وأنماط التفكير والأحداث الكلامية والمصنوعات الأثرية.
- 3- هناك علاقة وطيدة بين الثقافة والمعجم، باعتبار الثقافة أمّا وأصلاً للغة، ومظهراً من مظاهرها، واعتبار المعجم وعاء للغة وديواناً لها، وأظهر ما تكون الثقافة في مدونة المعجم في شواهد وأمثله؛ لما تتميز به من مساحة كافية تستوعب أنماط المظاهر الثقافية وعناصرها.
- 4- تعنى المعاجم الثلاثة بالجانب المعنوي للثقافة العربية أكثر من جانبها المادي، على أن المعجم العربي الأساسي أقل هذه المعاجم عناية بمواد الثقافة العربية بجانبها على العموم.
- 5- يلاحظ أن وضوح مظاهر الثقافة في الأساسي والوسيط أكثر منه في المنجد؛ لكون الأولين قد بسّطها في عبارات طويلة تسمح لعناصرها بالظهور، فاستعانت غالباً عن الشرح والتعليق؛ بينما تحتاج كثيراً إلى الشرح في المنجد لكثرة إيجازها لها.
- أن أكثر الشواهد استعمالاً في عرض الثقافة العربية في المعاجم الثلاثة هي: الأمثال والحكم والأقوال السائرة، وقليل ما استعمال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في ذلك.



المصادر والمراجع:

- إبراهيم، ن. (1989). المعاجم العربية. القاهرة: مكتبة ومطبعة الموسكي.
- الباتلي، أ.ع. (1992). المعاجم العربية وطرق ترتيبها. الرياض: دار الراجحة للنشر والتوزيع. ط1.
- بحيري، س. ح. (2004م). المدخل إلى المصادر العربية. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع. ط2.
- توتل، ف. (1996). المنجد في الأعلام. بيروت: دار المشرق. ط21.
- الجوهري، إ.ح. (1990) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين. ط4.
- الحمزاوي، م. ر. (1987م). كلمة الافتتاح : (في المعجمية العربية المعاصرة). بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1.
- الزبيدي، م.م. (1994). تحقيق: عبد العزيز مطر. تاج العروس من جواهر القاموس. مطبعة حكومة الكويت. ج8.
- الزبيدي، م.م. (1987). تحقيق: عبد الفتاح الحلو. تاج العروس من جواهر القاموس. مطبعة حكومة الكويت. ج24.
- الزبيدي، م.م. (1987). تحقيق: مصطفى حجازي. تاج العروس من جواهر القاموس. مطبعة حكومة الكويت. ج24.
- الزمخشري، م.ع. (1998). تحقيق: محمد باسل عيون السود. أساس البلاغة. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- ضيف، شوقي وآخرون. (2010). المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية. ط5.
- عبد الحميد، م. (1982). المعاجم العربية مدارسها ومناهجها. القاهرة: الفاروق للطباعة والنشر.
- عبد الرحمن، ع. (1987). من قضايا المعجمية المعاصرة في المعجمية العربية المعاصرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط1.
- عبد الملك، ع. (1999). قضية التعريف في القواميس العربية الحديثة. الرباط: رسالة ماجستير. شعبة اللغة العربية. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. جامعة محمد الخامس.
- عمر، أ. م. (1987م). البحث اللغوي عند العرب مع دراسة قضية التأثير والتأثر. القاهرة: عالم الكتب. ط6.
- عمر، س. وعوض، ك.د. (2005). علم المعاجم. جامعة السودان المفتوحة. ط1.
- غريبال، م. ش. وآخرون. (1973). الموسوعة العربية الميسرة. القاهرة: دار الشعب.
- ابن فارس، ح.أ. (2002). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مقاييس اللغة. اتحاد الكتاب العرب. ط4.
- قاسم، ر. ز. (1986م). المعجم العربي بحوث في المادة والمنهج والتطبيق. بيروت: دار المعرفة.
- القاسمي، ع. (1991م). علم اللغة وصناعة المعاجم. رياض: مطابع جامعة الملك سعود. ط2.
- مجدي، و. وكامل، م. (1979). معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب. بيروت: مكتبة لبنان.
- المحلي، م. والسيوطي، ع. (1981). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الفكر.
- مسعود، ج. (1992). الرائد. بيروت: دار العلم للملايين. ط7.
- معلوف، ل. (2008). المنجد في اللغة. بيروت: دار المشرق. ط43.
- معن، ع.م. (2001). المعجم المفصل في فقه اللغة. بيروت: دار الكتب العلمية. ط1.
- www.al-islam.com/content.aspxpageid=1208content id=75/ - مفهوم الثقافة وصلته بمفهومي الحضارة والمدنية: بتاريخ: 2024\05\08 الساعة: 08:39 مساء.
- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. (1989). المعجم العربي الأساسي. دار لاروس.
- ابن منظور، م. م. (د.ت.). تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرين. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف. م4.
- الموسوعة العربية العالمية. (1999م). الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع. مادة ثقاف.
- نصار، ح. (1988م). المعجم العربي نشأته وتطوره. القاهرة: دار مصر للطباعة. ج2.

المراجع الأجنبية:

- Atkins, B.T.&Michael, R. (2008). **The Oxford Guide to Lexicography**, Oxford University Press, Oxford, 1st edition.
- Hartman, R.R.K&James, G. (2002). **Dictionary of Lexicography**. Routledge. London & New York. 2nd edition. (e-edition). Taylor & Francis e-library.
- المراجع الإلكترونية:
- Amuk, K. (ed) Venugopalram: Culture and Civilisation Study Material: www.universityofcut. info/sy/BBAcultureandcivilisation.pdf. accessed on 05/05/2014, 8:59 p.m.
- Lectures on Ancient and Medieval Europe History. www.historyguide.org/ancient/lectureib.html, accessed on 05/05/2014, 8:59 p.m.



References

- Ibrahim, N. (1989).
-Al -Batli, A.A.
-Beiri, S. H. (2004 AD). Introduction to Arab sources. Cairo: Al -Mukhtar Foundation for Publishing and Distribution. 2nd edition.
-Totle, P
-Al -Jawhari, E.H. (1990) Achievement: Ahmed Abdel Ghafour Atar.
Al -Hamzawi, M. R. (1987 AD). Beirut: The Islamic West House. 1st.
-Al -Zubaidi, M. (1994). Investigation: Abdul Aziz Matar.sjaj Al -Arous from Jawaher Al -Qamous.
-Al -Zubaidi, M.M. (1987). Investigation: Abdel -Fattah El -Helou. The bride is one of the jewels of the dictionary.
-Al -Zubaidi, M.M. (1987). Investigation: Mustafa Hegazy. The bride is one of the jewels of the dictionary.
-Al -Zamakhshari, m
-Guest, Shawqi, and others. (2010).
-Abdel -Hamid, M. (1982). Arabic dictionaries are its schools and curricula. Cairo: Al -Faruq for Printing and Publishing.
Abd al -Rahman, p. (1987). One of the issues of contemporary lexical.
-Abdul -Malik A. (1999).
Omar, a. M. Cairo: The World of Books.
Omar, S.A.ADDD (2005).
-Western, M. and others. (1973).
Ibn Faris, H
Qasim, R. G. (1986 AD). The Arabic lexicon is research in material, approach and application. Beirut: House of Knowledge.
Al -Qasimi, p. (1991 AD). Language and dictionaries. Riyad: King Saud University press. 2nd edition.
-Majdi, and Kamel, M. (1979). The Arabic Terms Dictionary in Language and Literature, Beirut, Library of Lebanon.
-Al -Mahali, M. and Al -Siouti, A. (1981). Interpretation of the Great Qur'an. Beirut.
-Masoud, c.
-Mamuf, L
-Mean, A.M. (2001). The detailed dictionary in the jurisprudence of language, Beirut, House of Scientific Books.
-The concept of culture and its connection with the concepts of civilization and civilization: www.al-islam.com/content.aspxpageid=1208CONTENT ID = 75/
Date: 05/08/2024: 08:39 pm.
The Arab Organization for Education, Culture and Science. (1989).
Ibn Manzur, M. M (D.T.). Investigation: Abdullah Ali Al -Kabeer and others. The tongue of the Arabs. Cairo: Dar Al -Maaref 4.
-The Arab International Encyclopedia. (1999 AD). Riyadh: The Encyclopedia Business Foundation for Publishing and Distribution.
-Nazar, h. (1988 AD). Cairo: Dar Misr for Printing. C 2.
Foreign references:
-ATKINS, B.T. & Michael, R. (2008).
-Hartman, R.R.K & James, G. (2002).
Electronic references:
-Amuk, k. Info/Sy/BBABACULTREANDCIVILISION.PDF.ACCESSED on 05/05/2014, 8:59 p.m.
-LCturesonncientmedievalEuropehistory.www.historyGuide.org/Anciet/lectoreib.html, Accessed on 05/05/2014, 8:59 p.m.



AHİRETTEKİ İLK ADIM TASAVVURU: MELA MIHEMED ELİ HUNİ'NİN KARANLIK
KABİR DAR KABİR KASİDESİ
CONCEPTION OF THE FIRST STEP IN THE HEREAFTER: MELA MIHEMED ELI HUNI'S
ODE TO THE DARK TOMB AND THE NARROW TOMB
TESEWURÊ GAMA VERÎN Ê AXRETÎ: QESÎDEYA QEBRA TARÎ QEBRA XURÎ Ê MALA
MIHEMED ELİ HUNÎ

AYETULLAH KARABEYESER

Sayı 3, ss., 26-33.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 20.02.2024

Kabul Tarihi: 31.03.2024

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Bildirim: lisaniyatstudies@gmail.com

İntihal Denetimi: Yapıldı. (İntihernet)

Etik Beyan: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Lisans Bilgisi: Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları dergimize ait olup, CC-BY-NC-ND lisansı ile açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Issue 3, pp., 26-33.

Article Type: Research Article

Submitted: 20.02.2024

Accepted: 31.03.2024

Evaluation: Double-Blind Review

Ethics Declaration: lisaniyatstudies@gmail.com

Plagiarism Check: Done. (İntihernet)

Ethics Statement: This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained through a literature review/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation, and all references are cited in the bibliography.

License Information: The copyrights of the studies published in our journal belong to our journal and are published as open access with the CC-BY-NC-ND license.

Atıf Bilgisi / Reference Information:

KARABEYESER, A. (2024) TESEWURÊ GAMA VERÎN Ê AXRETÎ: QESÎDEYA QEBRA TARÎ QEBRA XURÎ Ê MALA MIHEMED ELİ HUNÎ, *Lisaniyat Studies Uluslararası Filoloji Araştırmaları Dergisi*, 3, 26-33.

Ayetullah KARABEYESER

Bingöl Üniversitesi

akarabeyeser@bingol.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1959-530X

Abstract

Mehmed Ali Huni is one of the most important poets of Classical Zaza Literature. He started writing in Zaza with a great awareness of the language. Among the poets of Classical Zaza Literature, Mehmet Ali Huni wrote in the most different genres. Huni has written seven mawlid (7). He also has a work titled Fifty Teacher Peygamber. Apart from these, the poet has many poems, but only a few of them have been published in some magazines. Unfortunately, most of his poems are still unpublished. Some of the unpublished poems are in the poet's possession in manuscript form, but unfortunately, the manuscript copies of some poems were taken from him under the pretext of publishing them, and then these copies were not returned to him and have not been published until today.

In this study, we will discuss the poet's poem Dark Kabir Deep Kabir, which is one of the poet's first poems. The poem will first be analyzed in terms of form and then the content of the poem will be emphasized. The poet wrote the poem in Zazaki with the Arabic alphabet. We will transcribe the poem according to the Latin alphabet, taking into account the manuscript. The manuscript of the poem will be included as an appendix at the end of the study.

Keywords: Mehmed Ali Huni, Dark Kabir, Deep Kabir, Zazak

Özet

Mehmed Ali Huni, Klasik Zaza Edebiyatının önemli şairlerinden biridir. O büyük bir dil şuuru ile Zazaca yazmaya başlamıştır. Klasik Zaza Edebiyatı şairleri içerisinde en farklı türde eser veren kişi Mehmet Ali Hunidir. Huni, yedi (7) mawlid yazmıştır, bir de yarım kalan bir mawlid vardır. Ayrıca Elli Öğretmen Peygamber adında bir eseri vardır. Bunların dışında, şairin birçok şiiri vardır ancak az bir kısmı bazı dergilerde yayımlanmıştır. Ne yazık ki şairin şiirlerinin büyük kısmı hala yayımlanamamıştır. Yayımlanmayan şiirlerin bir kısmının el yazması şairin elinde bulunmaktadır ama ne yazık ki bazı şiirlerin el yazma nüshaları yayımlama iddiasıyla kendisinde alınmış ve daha sonra da bu nüshalar kendisine iade edilmediği gibi bugüne kadar da yayımlanmamıştır.

Bu çalışmamızda şairin ilk şiirlerinde olan *Karanlık Kabir Derin Kabir* şiirini ele alacağız. Şiir önce şekil yönünden incelenecek ardından şiirin içeriği üzerinde durulacaktır. Şair, şiiri Arap alfabesi ile Zazaca yazmıştır. Biz el yazmasını dikkate alarak şiirin Latin alfabesine göre transkripsiyonunu yapacağız. Şiirin el yazması da ek olarak çalışmanın sonunda yer alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Ali Huni, Kaside, Karanlık Kabir, Derin Kabir, Zazaca



Kelimeya qebır zıwanê Erebi ra ameya u menaya cayo ki merde tede roniyeno di şıxuliyena. Zıwanê Zazaki di qey cayê definê merdeyi hem kelimeya qebır hem zi kelimeya mezeli şıxuliyeni. Kelimeya mezeli zi Erebi ra kelimeya mezar ra bi bediliyayışêko qıckêk ê vengi ameya Zazaki. (Kabir – mezar Arapça sözlük kaynak verelim)

Qebır ya zi mezeli, qefiliyayışê berê dinya u abiyayışê berê axreti yo. Pê merg, heyatê ina dinya qediyeno u heyatê axret dest pê keno. Goreyê baweriya İslami, heyatê qebır binateyê heyatê dinya u dest pê kerdışê mehşeri di yo. Merde, mergê xu ra heta rabiyayışê qıyam u mehşer di piserameyişi qebır di maneno. Qebır, goreyê emelanê merdımı ya bena cayêko hol ya zi bena cayêko xırab. Quran'ı Kerim di derheqê qebır u ezabi di hına vaciyeno "Firawun u merdımı ey şan u sıba erziyeni miyanê adiri. Roco ki qıyam bena ra zi vaciyeno ki ehlê Firawuni bierzên miyanê adirê tor gıdarı" (Mumin:46). Pêxemberê Hz. Muhammed (e.s) yo hedisê xu di vano "qebır ya bena yo baxçeyê ceneti ya zi bena yo çala cehenimi" (Tirmizi, Kıyamet:26).

Goreyê fikirê İslami, heyat qeydeyê heyatê dinya u heyatê axreti bino di parçe yi. Heyatê dinya pê mergi qediyeno u merg ra pê heyatê axreti dest pê keno. Qebır zi yo qısımê heyatê axreti ya la ino wext di heq u hesab, xeyr u guna hema huzurê Homayi di nê mawiyayi u cayo ebedi ê insani kıfş nêbiyo. Qey merdeyi mehşer ra ver qebır di goreyê heyatê ey ê dinya yani goreyê emelanê ey yo muamele beno. Inay ra merdimo Bıslmane mehşer ra ver heyatê qebır ra terseno. Şairi zi zê heme Bıslmanan heyatê qebır ra cenıqiyeni u şıiranê xu di behsê inê halê xu kenı. Mala Mihemed Eli Huni zi qesideya *Qebra Tari Qebra Xuri* di inê hali erzê wendoğan keno.

Edebiyatê Zazaki di derheqê qebır di qesideyanê verinan ra yo ê Mala Mihemed Eli Huni ya. Malayi ina qeside 1967 di nuşt. Goreyê tesbitê ma Huni ra ver, Muhammedê Şêx Ensari, pê nameyê *Inca Sualdê Qebri ra we Ehwaldê Qiyamet ra Behs Keno* derheqê qebır di yo şıir nuşt (Ensari, 2018:96). Bê inan zaf şairanê temsilkaranê edebiyatê klasiki ya derheqê qebır di şıiri musteqili nuştı ya zi miyanê şıiranê xu di behsê qebır kerdo. Mala Mihemedê Nêribi, diwanê xu di qebır ser 5 şıiri musteqili nuştı. Inı şıiran ra yo şıir pê nameyê *Qebra Tari* nusiyayo, şıiri bini zi pê nameyanê *Fesli Qebra Tari Behsi Cinyu, Fesli Behsi Qebr, Fesli Behsi İnsun Nefsi Qebra Tari u Fesli Behsi Nımac* ca geni (Apuhan, 2022: 136-138). Yona şairo ki pê yo şıiro musteqil behsê qebır kerdo Mala Muhammedê Kavari yo (Kavari, 2004:33). Qebır diwanê Mala Kamilê Pueği di zi yo şıiro musteqil di pê nameyê *Heyat Qebır* ca gureto (Pueği, 2020). Mala Faruq Baynali diwanê xu di qebır ser di şıiri musteqili nuştı. Inı şıiri diwan di pê nameyanê *Qebır Bêr Xu Kerd A, Qebra Teng u Tari* qısımê çarın di ca geni (Baynal, 2021). Mala Orhan Sekaronij zi zê şairanê binan behsê qebır keno. Diwanê ey di çıqas qebır ser yo şıiro musteqil çin bo zi bixısusiyet qısımê yoyın ê diwani *Heyat u Beqa* di zaf şıiran di behsê qebır u heyatê qebır beno (Sekaronij, 2023). Çıqas miyanê eseranê ci di şeklêko musteqil di qebır ser şıiri çin bi zi zê Mala Aziz Beki eseranê şairanê binan di zi behsê mewzuyê qebır biyo (Beki, 2015).

Mala Mihemed Eli Huni bixu destnuştayê xu yo ki pê nameyê *Tarihçe-i Hayatım* u Tırki nuşt di vano ez serra 1929 di mewsimê wesari di dormaleyê aşmanê Edar-Nisani di biya la resmîyet di tarixê biyayışê ey 1932 yo (Huni, r.1). Mala Huni, nahiyeya Hun ê qezaya Palı ê şaristanê Xarpêti di ameyo dinya. Nameyê ci nıfus di Mehmet Ali Öztürk o. Qıctiya ey Xarpêt, Diyarbakır, Siirt u Şırnak di viyerta. Mala Huni verco babiyê xu het di dest bi wendişi keno dima zi Diyarbakır, Bismil, Silwan, Perwari u Cizre di medreseyan di waneno. Mala Mihemed Eli Huni, 25 serri malatiya fexri kerda u medresayan di ders dawa (Varol, 2012:639).

Mala Huni wext hema qic bi eşqê Zazaki kot bi zerra ey. Wext hema talebeyê medresa bi wazeno ki mewlidê Ehmedê Xasi zi medresa di biyero wendiş labelê ino waştışê ey red beno. Ino redbiyayış zerra ey zaf decneno, Mala o wext ra nuştışê Zazaki keno xu zerr (Karabeyeser, 2023:50). Zazaki di miyanê nuştogânê edebiyatê klasiki di eseri tor zaf hetê Mala Huni ra



nusiyayi. Goreyê tesbitê ma Mala Huni, hot (7) mewlidi temambiyayeyi u yomewlido nimcet nušto. Heto bin ra derheqê heyatê pêxemberan dı pê nameyê *Poncas Pêxembero Muellim* yo esero menzum u zaf qesideyi nuşti. Ini qesideyan ra têki qesideyi ey mecmuayan dı neşır biyi labelê çı heyf heme qeside u şiiri ey ê bini hema neşır nêbiyi.

1. Hetê Şekıl ra Qesideya Qebra Tari Qebra Xuri

1.1. Wextê Nuştişê Şiiri

Qesideya *Qebra Tari Qebra Xuri* şiiranê verinan ê Mala Huni ra ya. Malayi ina qeside serra 1967 dı nušta. Destnuştêyê qeside yo rıpel ra yeno meydan. Bînê destnuştêyê dı pê destê Mala Huni u Tırki ifadeyê *Miladi 1967 de telif edilmiştir* u bînê inê ifadeyi dı zi qey mexlas ifadeyê *Haci Xoca Mihemmed Eli* nusiyayo.

1.2. Uslub u Zıwanê Şiiri

Mala Huni, fekê Palı ê diyalekta merkez ê Zazaki qısey keno u şiiranê xu zi pê inê feki nuseno. Zıwanê şiiri zıwanêko zaf zelal o, zey şiiran u eseranê binan ê Huni ino şiirê ey zi bı reheti fam beno. Xura ino xısusiyet qey şairi zi zaf muhim o. Şair wazeno şiiri ey hetê wendoği ra rehet fam bibi. Ino weziyet vicnayişê kelimeyanê şairi dı zi eşkera êseno. Şiir dı zê *qebır, sırat, zulım, zehmet, cenet, cehennem* kelimeyi ki esilê cı Erebi yo şıxuliyayi la ini kelimeyi hını miyanê Zazaki dı zê kelimeyanê gëriban nê zê kelimeyanê Zazaki ca geni.

1.3. Şeklê Nazım ê Şiiri

Merdım wext hetê tertibê qafiye u omara beyitan ra inê şiiri kritik bıkerı vineno ki şiir terzê qeside dı nusiyayo.

1.4. Weznê Şiiri

Qeside, pê weznê 16 hece nusiyaya. Her mısra zi zerreyê xu dı pê kafiye 8 hece ameya vawıtış.

Şıma bêrin mı guştâri / dunyâ k' esta hezey wâri (8+8)
Çırrey mekin zemey şâri / vendona ma d' qebrâ tîri (8+8)

1.5. Qafiye u Tertibê Qafiye ê Şiiri

Terzê qeside dı usulê tertibê qafiye hına beno. Beyita verin xu miyan dı weri yena, beyitanê binan dı zi mısraya verin serbest, mısraya diyın zi qafiyeya beyita verin dır weri yena. Tertibê qafiye şiiri şeklê *aa, ba, ca...* dı dewam kena. Feqet beyita çarın teberê inê tertibi dı menda, tiya dı qafiye zê qafiyeya beyita verin a u şeklê *aa* dı ameya meydan.

Şıma bêrin mı guştâri, dunyâ k' esta hezey wâri
Çırrey mekin zemey şâri, vendona ma d' qebrâ tîri

Qafiyeya şiiri hiri ya zi hiri ra zêdyer vengın ra ameya meydan Inay ra qafiyeya şiiri qafiyeya zengin a.

Beyita verin ra pey mısraya peyina her beyit dı ifadeyê *vendona ma 'd qebra tari* tekrar beno. Qısımê diyın ê mısraya diyın ê beyitan qeydeyê tekrarkerdişi dı her beyit dı şıxulnayış yo usulê Mala Huni yo u ma inê usuli hema hema heme qesideyanê ey dı vineni.

2. Hetê Muhtewa ra Qesideya Qebra Tari Qebra Xuri

Beyita verin ê qeside dı şair, wendoği dewetê goştarikerdişê nesihetanê ey keno. Pê mısraya beyita verin beyitanê 2-3 dı behsê qebır, behsê emeli ki qebır dı merdımı erzeni tengasi beno.



Beyitanê 4-7 dı behsê pîrdê sirati beno. Beyitanê binan dı zi eğleb behsê ibadeti ki merdîmi hem qebîr dı hem zi axret dı erzeni hirayî beno.

2.1. Teswirê Qebîr ê Şairî

Şair, qebîr qeydeyê yo cayo teng u tari teswir keno. Zazakî dı vateyê “dînyaya rueşt, qebra tari” menayêka zaf hira ifade keno. Ina dînya pê rueştê xu merdîmi xapinena, merdîm vano qey ina dînya edebî ya, wextê cuyayîşê xu dı hesabê bade mergî nêkeno la çîlaya ina dînya miheqeq yo roc şîna hona; merdîm wext kot qebîr o ca dı teyna tarîti esta. Heme naz u nuzê dînya, heme rengî dînya, heme xemîlî dînya qediyenî u qet çîkesêk/çiyêk zi nêşkeno bîreso hewariya merdîmi. Qebîr dı merdîm xu bî xu tîk u teyna yo. Qebîr dı merde tîk u teyna yo u dormaleyê ey zê şewa aşma nisani tari u zulumat o. Ancax emelî holi ê merdeyî eşkenî hewariya ey dı şîyerî u cayê eu hira u rueşn bikerî.

Zeg şair mîsraya verîna şîir dı vano dînya qey merdîmi cayo daimî nêya cayêko mueqet a. Seni ki merdîm wesarî şîno ware teyna mudeyêko kîlm ê serr ware dı vîyarneno insan zi ina dînya dı mudeyêko kîlm maneno. Eger merdîm ware dı hol bixebîtiyo elbet aşman u mewsîmanê binan ê serr miyanê rehetî dı vîyarneno. La eger merdîm ware dı bîkuwero xapê xemlê wesarî, gul u vîlan dîma vaz bîdo, her rocê verê yo yeneyê serdîni dı raviyarno u bîoniyo keyf u zoqê xu ra elbet o wext ê aşmî u mewsîmî bîni ê serr cı ri benî eziyet, vîl u gulân ra pey zemherîye çileyê zimîstani dı merdîm zeg sareyê yo kuyê berzî dı bêdebar u bêsetar bo miyanê perîşanî dı beno vîn u şîno.

Yo xîsusiyetê qebîr zi tengî ya ay a. Ino cayo teng dı sêni ki ari dı hebî yenî tanayîş zalîmî zi o qeyde yenî tanayîş. Qebîr, wayîrê emelanê xîraban nana piyawa u pê eziyet kena. Qebîr, zê yo candeyî zek verard şîyero tera merdîmê xîrabi depîşena, ey ri eziyet kena u ceza dana ey.

2.2. Pîrdê Siratî

Şair, beyitanê 4-7 dı behsê pîrdê siratî keno. Rabiyaşî qîyam, heşîr u hesab ra pey insani yo pîrdo ki cehenemî ser ca geno ra vîyerenî, ê ki bîsîlmaneyî inê pîrdî ser ra pê rehetî vîyerenî ra u şîni cenet la ê ki ehîlê cehenemî lingî inan lerzenî u ê pîrdî ser ra perenî miyanê adîrê cehennemî (Güdekli, 2009:118-119).

Pîrdê Siratî, qey merdîmê nebisîlmaneyî şekîlê çiyêkê muy ra bari u kardi ra tuj geno. Şair zi inê weziyetê xîrabi îşaret keno u vano ino pîrd qey xîraban hend beno derg zeg qet niqediyô. Herkes inê pîrdî ser ra şîno, êyî ki holi bî pîrdî ser ra vîyerenî ra u resenî cenet la êyî ki emelî inan xîrabi zi inê pîrdî ser ra perenî u kuwenî çalanê cehenemî u o ca dı miyanê ezabî dı manenî.

2.3. Emelî Xîrabi ki Benî Sebebê Ceza u Ezabî

Şair, şîirê xu dı hem behsê muameleyo ki merdîm qebîr dı riyê ey diyeno ezab u eziyet anceno keno hem zi behsê muameleyanê ki ey qebîr dı ezab ra xelîsnenî keno.

Merdîm eger ina dînya dı nieşko fekê xu u derheqê insanan dı melumato heqîqî ra dur zem (zan) bîkero xu keno wayîrê guna yî. İnsani eğleb qet înay ra xu tepiya nêgenî, bê hed u hudud zenê yobinan kenî. Şair, beyita verîna qeside dı wendoğî iqaz keno u vano zîwanê xu zem ra dur depîyeş.

Zulîm emelanê tor xîraban ê insani ra yo. Merdîmo ki zulîm bîkero beno zalîm. Mefhumê zulîmî mefhumêko zaf hira yo. Ino mefhum hem heqaretê muceseîmi hem zi heqaretê muceredî ifade keno. Kelimeya zulîmî, menayanê hed ra veciyayîş, heq terkkerdîş u batîl qebulkerdîş, heq u hedê xu ra veciyayîş u bî ino qeyde zîrar yona tenî dayîş, bê rîzaya yoyî malê ey ra îstîfadekerdîş, zordestî u zorbaşîkerdîş, bê edaletî u neheqî kerdîşê wayîranê qewet u qudretî dı şîxuliyena.

Wext ma bîoni şîir ra ma vînenî ki şair sareyê şîir dı beyita dîyîn dı cad zem ra pey behsê zalîmî keno u vano qebîr *qey zalîmo ariy u deng a*. Yanî merdîmo ki hed ra veciyayo ezabê qebîr ey wîşka wîşk piyeşeno de. Hed ra veciyayî kamo? Hed ra veciyayîyo tor pil o merdîmo ki rayîrê heq ra durî yo ya zi dinê Homayî ra veciyayo



o merdım o. Ino merdım tor zaf zulım bı nefşê xu keno. Homayî insan qey ibadet u qultî şırawito ina dinya u peyniya inay dı zi axret dı reseno cenet la eger merdım wezifeyê qultî niyaro ca o wext axret dı xu miyanê adırî dı vineno u ebedulebed o ca dı maneno. Ino hal qey merdımı zulımo tor pilo u çı heyf merdımı pê destê xu ino zulım ardo xu ser. Ê teni ki bınê maiyetê merdımı dı yi gereka merdım hem hetê maddî ra hem zi hetê manewî ra inan ri heqaret nikero. Ino hal yona cınsê zulmî yo. Bı kılmi eger merdım heq u huquqê insanan, candeyan u mexluqanê binan mihafeze nikero zalımtî ra u ino sebeb ra zi ezabê qebır ra xu xelisnayişê ey mumkun nibeno.

Şair, ini emelan pey merdımı iqaz keno ki merdım heyatê dinya zê yari nivino. Eger merım dinya zê yari bıvino peyniya ey ezab ra wet çik nêbena. Şair, zotan dayış zi emelêko xırab qebul keno u merdımı qey xu inê emelî ra dur guretiş temî keno.

2.4. Mukafatê Emelanê Holan

Homa Teala qey insananê xıraban ezab wadneno u qey insananê holan zi mukafatanê ciyayan wadneno. Şair zi qeside dı ca ca behsê ini mukafatan keno.

Şair, beyita 6. dı vano *ton şini cenet gênî huri*. Kelimeya huri, qey ciniyi ki cenet dı cuyeni u tarifkerdişê rındiya inan şıxuliyena. Heyatê axret dı mefhumî xela u ceza pê aqıl u famê ina dinya tesewurkerdiş mumkun niyo. Homa, xela u cezaya axreti goreyê imkanê famkerdişê insani teswir keno. Qey bısılmanan xelayanê cenetî ra yo huri ya.

Beyita 8. dı ifadeyê *ruce biger fêk xu besto, axiret id tu bên mesto ca geno*. Tiya dı şair xelaya ruceguretişî pê kelimeya *mest* ifade keno. Kelimeya *mest* kelimeyêka Fariskî ya u ferheng dı menaya *sarxoşî* dı şıxuliyena. Ina kelime edebiyat dı bixısusiyet zi edebiyato klasik dı menaya ferhengî ra veciyena, cılê ferhengî xu ser ra erzena u menayêka zaf hira dı şıxuliyena. Axret dı mestbiyayış vera eşq, heskerdiş u nimetanê Homayî dı - nimeto tor pil diyayışê cemelê Homayî yo- aqılê xu vinkerdiş, xuraşiyayış u xu vinkerdiş o. Merdım Bısılmanan cenet dı çıta bıwazo reseno ey. Zek verco zi vaciya pê imkananê ina dinya xela u cezaya axreti tesewurkerdiş mumkun niyo, inay ra esasen qey xelayanê cenetî belki zi ifadeyê *mestbiyayışî* ifadeyo tor munasib o. Yani merdım ina dinya dı otir hezır bıkerî ki aqılê eyo ki pê heyatê ina dınyaya fani viyarneno vera nimetanê cenetî kêm u noksan maneno, sareyê merdımı ra şino u merdım xu keno. Xura inay ra ehlê tesewufî aqılî yani famê ina dinya xu ri barêko gıran hesıbnenî u qey Homayî resayış verco aqıl ra xelas wazenî u vera aqılî mucadele dani.

2.5. Mefhumê Heya

Şair, beyitanê 12-13 dı xaseten mefhumê heyâ ser vindeno. Merdım ki Homayî ra heyâ bıkerî xu qıc pil ferq nikeno her guna ra paweno. Çunki o merdım nêwazeno rocê mehşerî huzurê Rebbê xu dı bışermayo u milê xu şermanan ver çot kero. O merdım Bısılmaneyî ki Rebbê xu ra heyâ bıkerî wazeno vera ey dı sareyê ey berz bo u mijdana cemelê Rebbê xu diyayışî bıgero. Pêxemberê ma yo hedîsê xu dı vano *iman hotay kusur parçe yo, heyâ zi yo parçeyê imani ya* (Nesai, İman:16). Şair zi rehberiya inê hedîsê pêxemberê ma dı vendeno wendoği u ey ra vano parçeyê imanê xu heyâ xu vira meker u honê gefleti ra aya bı, gunayan ra durî vinder.

Şair, behsê heyâ ra ver beyitê 8. dı behsê roceyi, beyita 9. dı behsê nimac, hec u zekat u beyita 11. dı zi behsê kelimeya şehadetî keno. Yani ini beyitan dı mewzuyê panc şertanê İslamî tamam keno inay ra pey pê mewzuyê heyâ behsê imani keno. Panc farzanê pılan ra pey heyâ bı wesfê *pustey iman* wesıfneno. Yani derheqê imani çı esto heme ho zerreyê heyâ dı yo ya zi pê vateyêko bin iman dı her çi ra ver heyâ yena u merdım pê heyâ berê imani ra kuweno zerre. Pê vateyê şairî, merdım ancax eşkeno pê heyâ bıreso dereceyê insanê kamilî ki ino derece tesawuf dı dereceyo tor pilo. Yani insano ki Homa Tealayî pê wezifeyê xelifetî şırawito ina dinya (Bakara:30), insano ki Homa Tealayî qeydeyo tor rınd dı yani qeydeyê ehşenê teqwimî ser vıraştı (Tin:4), insano ki erd u asıman dı her çi diyayo bınê emrê ey (Casiye:13). Dereceyê beşer ra ini dereceyan resayışê insani pê heyâ berê imani akardişê ey dest pê keno.

2.6. Faydeyê İbadetan



Şair, beyitanê 14-18 dı her yo beyit dı behsê yo farzi keno u ini panc beyitan dı mukafatê panc farzanê İslami yo bı yo omareno.

2.6.1. Kelimeya Şehadet

Beyita 14. dı behsê kelimeya şehadeti beno ki merdim pê vatışê inê vateyi iman ano u beno Bısilmane ya zi Bısilmaniya xu iqrar keno. Merdim pê kelimeya şehadeti bê Allahi yona ilahi qeul niken u Hz. Muhammedi zi pêğemeberê Allahi qeul keno yani pê vatışê inê ifadeyi merdim dino peyin İslami xu ri din qeul keno. Ino beyit tefsire hadisê pêxemberê ma yo ki vano *“kam şahadti bıkeru ki bê Allahi ilah çino u Muhammed Resulê Allahi yo Allah ey ri cehennemi keno heram”* (Muslim, İman:47). Şair, halê merdimê ki kelimeya şehadet ano pê vateyê *“wu ebedi niveşennu”* ifade keno.

2.6.2. Nımac

Beyita 15. dı behsê nımaci beno. Şerto verin ê nımaci desmac o, nımac pê desmaci beno. Şair weziyetê ehlê desmaci u nımaci reyna besteno yo hadisê pêxemberi ya. Hz. Muhammed (es) yo hadisê xu dı vano *“Bırayi ma, dawaya desmaci ra pê riye xu yo nurin u dest u lınganê xu yi bıruqyayıyan yeni”* (Muslim, Taharet, 35). Ino hadis ê Bısilmaneyi ki inan u Hz. Muhammedi ina dınya dı yobinan nidiyo u nişinasnayo cenet dı yobinandıyayışe inan u ê pêxemberi ser vacıyayo. Pêxember umeta xu pê ini işaretan şınasneno. Sayeyê desmaci dı cenet dı waslayi Bısilmanan pê nur bıruqiye. Şair, inê hali pê vateyê *“desmac destu kun beleko”* işaret keno.

2.6.3. Roce

Beyita 16. dı behsê roceyi u mukafatê ey beno. Roce zi zê nımaci u desmaci riye merdimê Bısilmaneyi keno sıpi u bıruqneno. Merdim roceger huzurê Homayi dı beno merdimêko rısıpi. Merdim ki roce bıgero sayeyê roceyi dı gunayan ra dur vındeno. Ino beyit dı zi şair yo hadisê pêxemberi xu ri keno rehber. Pêxember vano *“Rocê qiyamet dı roce u Qur’an wayirê xu ri şefaet kenı. Roce vano: Ey Rebbê mı, mı zerreyê roci dı o/a wer u şehwet ra duri vındarna, mı ey/ay ser şefaetkar ker...”* (İbn Hanbel, II,174).

2.6.4. Hec

Şair, beyita 17. dı behsê ibadetê hecci u mukafatê ey keno. Ino beyit zi reseno hedisanê Pêxemberi. Goreyê ifadeyê şairi merdim ki ibadetê hecci bıyar o ca cayê ey cenet o. Pêxemberê ma hadisê xu dı vano *“kam qey rızaya Homayi hec bıkeru, qise u tigêrayışanê xıraban ra duri vındero u vera Homayi xu asi nikero zê roco ki dadiya xu ra bıyo gunayan ra şuyeno u agêreno”* (Buhari, Hac, 4 (1521). Merdim ki gunayan ra bışuyo yani heme gunayê ey efu bıbi cayê ey elbet cenet o. Şair zi vano *“faydey hecci ennu bıra, bızon cennet beşnaw mı ra”*.

2.6.5. Zekat

Beyita 18. dı behsê faydeyê zekat beno. Zekat yo ibadetê mali ya. Merdim zengin goreyê şertanê xu zekat dano. Homa, Qur’an dı zaf ayetan dı behsê zekat keno. Bıxısiyet ayeti ki tede xısiyeti merdimê Bısilmaneyi viyereni hema hema ê ayetan hemın dı nımac u zekat piya sareyê ê xısiyetan dı yeni omartış. Zaf hedisan dı zi behsê zekat beno. Inı hedisan ra yoyi dı pêxemberê ma vano *“Homayi, zekat qey malê şıma yê bini pakkerdiş kerda farz”* (Ebu Dawud, Zekat, 32). Zekat, hem fealiyetêko sosyala hem zi şertanê tor pılan ê İslamiyeti ra wa. Merdim Bısilmane pê dayışê zekat hem emirê Rebbê xu ano hem zi mal, waridat u zenginiya xu şuweno u keno pak, geno mıhafeze. Şair zi inê hali işaret keno u vano pê zekat malê xu bıpaw, bıger emniyet u mıhafeze bıker.

NETİCE

Qesideya Qebra Tari Qebra Xuri, şiiranê verinan ê Mala Mihemed Eli Huni ra wa. Şiir, hetê şekılı ra pê 16 hece nusıyayo. Her mısraya ey, 8 hece dı bena dı cê u ini qısımi zi xu miyan dı wayirê kafiye yi.



Qeside pê teswirê qebir dest pê kena, qebir cayêko teng u tari u xuri yo. Inê teswiran ra dima şair, behsê pirdê sirati keno. İnsani mehşer ra pey pirdê sirati ser ra viyereni. Ino pird cehenemi ser dı yo, êyi ki wayirê emelanê holanê pirdi ser ra bı reheti viyereni ra u şini cenet la êyi ki wayirê emelanê xırabanê nêşkeni pird ra bıviyeri u kuweni cehennem.

Şair ina qeside dı sare ra heta peyni ilhamê xu hedisanê Hz. Muhammedi ra geno. Merdım eşkeno vaco qeside panc şertanê İslami ser ameya meydan. Şairi, şiirê xu zê tefsirê yo hedisê Hz. Muhammedi neqışnayo. Goreyê riwayetê muhadisanê pılan Buhari u Muslimi Pêxemberê ma Hz. Muhammed yo hedisê xu dı vano “İslam panc temelan ser viraziyayo. Bê Allahi çınbiyayışê yona ilahi u resulê Allahi biyayışê Hz. Muhammedi ri şahadti kerdış, goreyê şert u şurutanê cı nimac kerdış, zekat dayış, keyeyê Homayi Kabe dı heckerdiş u aşma Remezani dı roce guretiş.” **Çunki şair, teswirê qebir u pirdê sirati ra pey her beyit dı ini panc şertanê İslami ra behsê yo şerti u mukafatê ê şerti keno. Ini xususiyeti ki şair behsê inan keno zi heme hedisanê pêxemberi dı viyereni.**

Şiirê Mela Mihemed Eli Huni, teyna yo eserê edebiyati niyo. Şiirê ey hetêk ra zê tebliği yo. Xura şair, mısraya verin dı zi ina niyeta xu pê vateyê “şima berin mı guştari” eşkera keno. Şairi, hem pê zıwan u estetikêko zaf hol şiirê xu nuştı hem zi şiirê ey dı menayêka zaf xueri ca gureto.



Kaynakça

- Ahmed İbn Hanbel, *Musned*, 2:174
- Apuhan, D.(2022). *Molla Mehmet Demirbaş Divanı (Şekil, Biçim ve İnceleme)*, İstanbul, Vir.
- Baynal, M.F.(2021). *Diwanê Arçugi*, İstanbul, Vir.
- Beki, M.A.(2015). *Diwon Cebexçuri*, İstanbul, Bingöl Üniversitesi Yay.
- Buhari, Hac:4 (1521).
- Ebu Dawud, Zekat:32.
- Ensari, M.Ş. (2018). *Raro Raşt & Me'lûmatê Dînîye*, İstanbul, Nûbihar.
- Güdekli, H.N.(2009). *DîA*, "Sırat", Cild:37, r.118-119, İstanbul, TDV Yay.
- Huni, M. M. E. (2021), *Tarihçe-i Hayatım*, Destnuşte, Arşiva Xısusî ê Huni.
- Karabeyeser, A.(2023). *Cumhuriyetin Yüzüncü Yılında Ergani, Edebiyat-Dil*, "Edebiyato Klasik Ê Zazaki dı Cayê Zazaki", Bursa, Ekin.
- Kavari, M. (2004). *Diwanê Muhammedê Kavari*, Diyarbakır. (?).
- Muslim, İman:47
- Muslim, Taharet:35
- Nesai, İman:16.
- Pueği, M.K. (2020). *Diwan*, İstanbul, Vir.
- Sekaronij, M. O. (2023). *Diwan*, Vir, İstanbul.
- Tirmizi, Sıfatu'l-Kiyame, 26.
- Varol, M.(2012). *II Uluslararası Zaza Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, "Zazalarda Mevlit ve Siyer Geleneği" (s.625-652), Bingöl Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Berdan Matbaası.



“İLM BİR KÎL Ü KÂL MİDİR?”
YAHUT
“ŞAİR BURADA NE DEMEK İSTEMİŞ”

ÖMER UYAN

Sayı 3, ss., 34-36.

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi

Geliş Tarihi: 21.12.2023

Kabul Tarihi: 31.03.2024

Değerlendirme: Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Bildirim: lisaniyatstudies@gmail.com

İntihal Denetimi: Yapıldı. (İntihalnet)

Etik Beyan: Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Lisans Bilgisi: Dergimizde yayımlanan çalışmaların telif hakları dergimize ait olup, CC-BY-NC-ND lisansı ile açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

Issue 3, pp., 34-36.

Article Type: Book assessment

Submitted: 21.12.2023

Accepted: 31.03.2024

Evaluation: Double-Blind Review

Ethics Declaration: lisaniyatstudies@gmail.com

Plagiarism Check: Done. (İntihalnet)

Ethics Statement: This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained through a literature review/published sources. It is hereby declared that scientific and ethical principles were adhered to throughout the preparation, and all references are cited in the bibliography.

License Information: The copyrights of the studies published in our journal belong to our journal and are published as open access with the CC-BY-NC-ND license.

Atıf Bilgisi / Reference Information:

UYAN, Ö. (2024). “İLM BİR KÎL Ü KÂL MİDİR?” YAHUT “ŞAİR BURADA NE DEMEK İSTEMİŞ”, *Lisaniyat Studies Uluslararası Filoloji Araştırmaları Dergisi*, 3, 34-36.

Ömer Uyan

Öğr. Gör. Dr. .

İnönü Üniversitesi

omer.uyan@inonu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5922-6790

Cumhuriyet’ten sonra yapılan klasik edebiyat şerhlerinde genellikle şu yolun izlendiğini söyleyebiliriz: Şiirin Latinize veya transkribe edilmesi; günümüzde kullanılmayan, yabancı sözcüklerin sözlük anlamlarının verilmesi; dil içi çeviriyle günümüz Türkçesine aktarılması, bazı mazmun ve kalıpların açıklanması. Ülkemizdeki felsefe-bilim sahasının en dikkate değer çalışmalarına imza atan ilim adamlarından olan İhsan Fazlıoğlu’nun konu edindiğimiz çalışmasında ise bu yol üzere hareket edilmediğini görüyoruz. Onun metodolojisinin kaynağı ne bahsettiğimiz klasik şerhler ne de çoğu yabancı kökenli olan ontolojik analiz, yapısalcılık vb. inceleme metotları. Bu eserde Fuzulî’nin meşhur “*İşk imiş her ne var âlemde / İlm bir kîl ü kâl imiş ancak*” beyti bir düşünce adamının gözüyle, kadîm düşünce uzayı ve küresinde, ‘çok değişkenli parametrik okuma’ yöntemiyle ele alınmış. Beyitteki başat kelimeler; sözcük değil, terim düzeyinde incelemeye tabi tutulmuş ve şairin “nasıl” dediği bütünüyle göz ardı edilmeden “ne” dediği; daha doğrusu “ne demek istediği” veya “ne demiş olabileceği” irdelenmeye çalışılmış. Dolayısıyla okurda duygu yaratımına matuf olan eda, üslup, tarzdan ziyade beytin muhtevasına yönelinmiş.

“Yorum doğru anlamaktan daha çok, yanlış anlamamak için verilen bir uğraşıdır” diyen Fazlıoğlu titiz ve dertli bir uğraşı ile bizi yanlış anlamaya götürecek olan kapıları kapatmaya çalışmış. Takdim bölümünde diliyle sebep-i telif şöyle anlatılır: “Bu kitabın amacı İslâm-Osmanlı-Türk entelektüel tarihine ilişkin bir okumanın nasıl yapılabileceğini bir beyit üzerinden göstermeye çalışmak ve bu beyit edebî ve meşhur olduğu için de elden geldiğince geniş bir kesimle irtibat kurabilmektir. Söz konusu amacın gerçekleştirilmesi için mahsûs (محسوس) olmadan Doğa üzerine, ma’kul (معقول) olmadan Tanrı üzerine, menkûl (منقول) olmadan Din üzerine, mısdaq (مصدق) olmadan Kavram üzerine konuşulmaz ilkesi benimsendiğinden, öncelikle mefhumların dünyasına kısa bir seyahat gerçekleştirildi, daha sonra beytin yapısını oluşturan; ilim, ışık, âlem ve kîl ü kâl terimleri sırasıyla incelendi. Yorum doğru anlamaktan daha çok, yanlış anlamamak için verilen bir uğraşıdır cümlesinin fehvasınca hareket edildiğinden ve doğru anlama, yanlış anlamamak için gösterilen uğraşının bizzat kendisi olarak görüldüğünden kadîm yanıtların arkasındaki sorular, kaygılar ve korkuların neler olduğu söylenenlerin amacı açısından incelendi. Akabinde, farklı kültürlerde, benzer soru-kaygı-korku sürecinin yarattığı yanıtlardan bir demet sunularak insan olmanın ortak yanı gösterilmeye çalışıldı.”

Kitapta ilim, aşk, âlem ve kîl ü kâl ‘terimleri’ dış ve iç helezonik/spiral yöntem birlikte kullanılarak incelenmiş ve düşünce geleneğimizdeki meşşâî, işrakî, kelamî, irfanî ve sûfî yaklaşımlar



elden geldiğince göz önünde bulundurulmaya çalışılmış. İlim ve aşk terimleri açıklanırken Davud-ı Kayserî, Tehânevî, İbn Arabî gibi isimler öne çıkarken geleneksel kitaplarda bir terim olduğunu öğrendiğimiz kîl ü kâl için karşımıza daha çok İbn Sina'nın yaklaşımı çıkmaktadır. Kîl ü kâl, bir terim olarak ele alındığında, beyitte dedikodu karşılığı kullanılmadığı, o devrin İbn Sina'cı felsefe geleneğinin bir özeti olduğu belirtilerek biri hâl'i (durumu), diğeri ise kâl'i (sözü) önceleyen iki farklı düşünce okuluna atıf yapıldığı sonucuna ulaşıyor.

Kitapta kullanılan terim ve kavramların okuyucu nezdinde hemen anlaşılamayacağını farkındadır Fazlıoğlu. Ona göre bu durum "Bizim kendi medeniyetimizin tarihî tecrübesine yabancılaşmamızın da derecesini göstermektedir". Maalesef kadîm metinler, örüldükleri kavram yumağına, yazarının kastettiği doğal mısralarına/referanslarına, içinde üretildiği anlam küresine uygun olarak değil; işkenceden geçirilerek modern okuyucunun kaskına göre anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılıyor. Bunlardan en önemlisi ve yazın alanında belki en 'ticari'si olan 'aşk'ı, bu derekeden alarak, titiz bir şekilde, bir terim derecesine yükselterek ele alması eserin takdir uyandıran bir diğer yönüdür. Yani anakronik değil, tarihselci bir bakış açısının varlığından söz edebiliriz.

Beytin dört kilit kavramından (ilm, âlem, ışık, kîl ü kâl) ışık'ın/aşk'ın Horasan sufilerince nasıl vurgulandığı ve literatürde 'hubb, mahabbet' gibi kavramlar yerine zamanla nasıl ikame edildiği, yazar ve kaynak isimleriyle, tarihî arka planıyla beraber serimlenmiş ve Fuzulî'ye kadar gelen entelektüel birikimin tasviri yapılmış eserde.

Kîl ü kâl teriminin basit bir sözcük olarak algılanıp hemen 'dedikodu' olarak çevrilmesi, böylece beytin ve Fuzulî'nin bütün düşünce sisteminin, poetikasının bir anda pespayeleşmesi yahut 'arabeskleşmesi' hadisesi kitabın yazılması için ilk kıvılcımı ateşlemiştir, denilebilir. Beytin işkenceden geçirilirken en çok canı yanan kısmı -az önce dediğimiz gibi- bir terim olduğu fark edilemeyen ve *dedikodu*, *laf ebeliği*, *laf cambazlığı*, *boş konuşma*, *gevezelik* gibi pejoratif (alçaltıcı) anlamlar verilen kîl ü kâl kavramıdır. Bu 'sözlük' anlamlarının yanında ilmî (terimsel, mustalah) kullanımına örnek için Fazlıoğlu, Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hakk*'ında geçen şu tanımı verir: "İlm, bir düstûr üzre kîl ü kâldir". Devamında, eski nazarî metinlerde (hatta Batî'nin teorik ve felsefî metinlerinde de üslup çoğu zaman budur) yazarın temel yargısının etrafında oluşabilecek muhtemel soru, eleştiri ve yanlışlamalara karşı *sanal diyalog* yönteminde kullanılan, soru ve yanıtı imleyen "in kîle - ekûl = denilirse - derim" ibarelerinin daha sonra kîl ü kâl teriminin oluşmasına yardım ettiği anlatılır. "İlimsiz şiir esası yok dîvar gibi olur ve esassız dîvar gayetde bî-itibâr olur" diyen ve ilimsiz şiirden **nefret eden**¹ Fuzulî'nin kullanacağı kîl ü kâl teriminin sahih ve musaddak (referanslı/doğrulanabilir) yorumu da bu olsa gerek. Gerçekten onun şiirlerinden temel İslâm ilimlerine, tasavvufa ve pozitif bilimlere; *Sıhhat ü Maraz* isimli eserinden tıp ve insan psikolojisine; *Hadîkatü's-Sü'edâ* eserinden peygamberler tarihi ve İslâm tarihine; *Matla'u'l-İ'tikâd fî-Ma'rifeti'l-Mebde'* ve *I-Me'âd*² eserinden ise kelâm ilmine olanengin vukûfiyetine şahit oluyoruz (Uyan, 2014, s. 42).

Tüm bunlardan sonra, okyanus metaforu kullanılarak, Fuzulî'nin aklı (kâl'i) tüketip okyanusun kenarına kadar geldiği, okyanusa sorulacak soruları tükettikten sonra dalgalarıyla uğraşmadığı ve aklın ancak bu seviyeden sonra kenarda bırakıp okyanusa daldığı, sonucuna varılır. Zira kişi sahip olmadığını terk edemez... Fuzulî, ikinci beyti *İşk imiş her ne var âlemde / İlm bir kîl ü kâl imiş ancak* olan dörtlüğün ilk beytinde *İlm kesbiyle pâye-i rif'at / Ârzû-yı muhâl imiş ancak* diyerek mutlak pejoratif kullanıma ve mutlak terk'e yönelmemiş, pâye-i rifat'ın kâl ile değil, en nihayetinde hâl ile olacağını imlemiştir.

Bu gibi çalışmalar yaygınlaştıkça "divan edebiyatında" şeklindeki dökümsel ve genellemeci çalışmaların yerine bir şaire, sonra o şairin bütün eserlerine, sonra bir şiirine ve sırasıyla bir beytine, belki bir kavramına yönelmemiz gerektiğini ve birçok anlam katmanından ve disiplinden faydalanarak bu kavram ve metinlere yaklaşmamız gerektiğini anlıyoruz.

Amacının "zihinlere, işler hiç de bizim sandığımız gibi değilmiş" hayretini hissettirmek ve bir metodoloji sunmak olduğunu belirten ve zihnimize müsel sel soru işaretleri nakşeden Fazlıoğlu, kitabını:

¹ Pâye-i şî'rimi hilye-i 'ilmden mu'arrâ olmağı mücib-i ihânet bilip ve 'ilmsiz şî'rden kâleb-i bî-rûh gibi teneffür kılıp... (Fuzulî, 1990, s. 14).

İbn Sina'cı felsefenin orta-seviyede bir özeti gibidir. İlginçtir, Fuzulî bu eserinde ilmi marifete yeğler; gerekçesi de Kur'an'da Allah'a² marifetin/irfanın değil, ilmin nisbet edilmesidir.



Merak sorudur:

*Ger kâf ile nûndan oldu âlem
Âyâ neden oldu kâf ile nûn hem*

şeklinde sonlandırırken biz de yazımızı şu satırlarla bitirelim:

“Bir bilsen, çözülmüş muammalar (ikna olunmuş cevaplar) yerine, çözülenmiş düğümlere (sahici sorulara) ne de ihtiyacımız var. Cevap sahibi olmak kabul etmeliyiz ki insana güç verir, ona cevabını bildiği sorunlar hakkında konuşmak imkânı sağlar, böylece sahte soru(n)larla dolu zihinler nezdinde kendisinin iknâ ediciliğini artırır; bu nedenle soru sahibi olmak yerine, cevap sahibi olmayı tercih edenlerin sayısı çoktur. Oysa sorunlarımız olmasa da, sorunlar bizim olmasa da sorularımız olmalı, bizim sorularımız olmalı. Bu yüzden de cevap sahiplerinin değil, soru sahiplerinin adları bulunmalı defterimizde.” (Cündioğlu, 2004, s. 107-108; Cündioğlu, 2010, s. 36).

İhsan Fazlıoğlu kimdir?

“1966 yılında Ankara’da doğan İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nü bitirdi. Daha sonra Ürdün Üniversitesi’nde ve Arap Bilim Tarihi Enstitüsü’nde bilim ve matematik tarihi üzerine çalışmalar yaptı. Yüksek Lisansını İ.Ü Bilim Tarihi Bölümü’nde ve doktorasını İ.Ü Felsefe Bölümü’nde tamamladı. Oklahoma Üniversitesi’nde araştırmalar yaptı ve McGill Üniversitesi İslam Araştırmaları Enstitüsü’nde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Hâlen İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesidir.

Fazlıoğlu, felsefe-bilim tarihi ile matematik tarihi ve felsefesi üzerine yoğunlaşmakta, özellikle bu yapıların İslam-Anadolu Selçuklu-Osmanlı-Türk medeniyet tarihi içerisindeki gelişmelerini yazma kaynaklara dayanarak incelemekte ve yayınlar yapmaktadır.”



Kaynakça

- Cündioğlu, Düccane (2004). *Philo-Sophia-Loren*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Cündioğlu, Düccane (2010). *Göz İzi*, İstanbul: Kapı Yayıncılık.
- Fuzuli (1990). *Divan* (haz. Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel, Müjgan Cunbur), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Uyan, Ömer (2014). "Kerbela Toprağının Mahsulü: Fuzuli", *Fraktal Edebiyat Düşünce Dergisi*, 5: 41-46.

LİSANİYAT

ULUSLARARASI FİLOLOJİ
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
PHILOLOGICAL STUDIES

studies