



ıdrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 Sayı | Issue: 2
Aralık 2021

ISSN: 2791-6693

Yayın Aralığı | Publishing Period
Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)

Kurumsal İletişim | Official Contact

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Güre Yerleşkesi, Yeni Bina B Blok 5. Kat, 28200, Giresun, Türkiye
Tel: 0454 310 17 80 Faks: 0454 310 17 89

<http://idrak.giresun.edu.tr>
idrak@giresun.edu.tr



ıdrak, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yılda iki kez yayımlanan, Dinî Araştırmalar alanında (Sosyal ve Beşeri Bilimler/ Din) yayın yapan bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Covering the fields of Religious Studies (Social Sciences and Humanities/ Religion), idrak is a semiannual peer-reviewed academic journal that is published by Giresun University, Faculty of Islamic Sciences.





SAHİBİ
OWNER

Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına
On behalf of Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Dekan/Dean)
huseyin.peker@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
MANAGING EDITOR

Doç. Dr. Ali YILMAZ
ali.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

EDİTÖR
EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK
mustafa.cakmak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

EDİTÖR YARDIMCISI
DEPUTY EDITOR

Arş. Gör. Büşra YURTALAN
busra.yurtalan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

ALAN EDİTÖRLERİ
FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALGUR
huseyin.algur@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Philosophy and Religious Studies

Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL
yavuz.gol@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Islamic History and Arts

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Ruhi ALBAYRAK
kamil.albayrak@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Abdulhamit SOĞUKPINAR
abdulhamit.sogukpinar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Basic Islamic Studies

Arş. Gör. Mustafa TOPŞİR
mustafa.topsir@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Islamic History and Arts

Arş. Gör. Ali PINAR
ali.pinar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences
Philosophy and Religious Studies

İNGİLİZCE DİL
EDİTÖRLERİ
ENGLISH LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf YURT
yusuf.yurt@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Öğr. Gör. Yeşim YILMAZ
yesim.yilmaz@giresun.edu.tr
Giresun University, School of Foreign Languages

**ARAPÇA DİL
EDİTÖRLERİ**
ARABIC LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Mahmoud BENRAS
mahmoud.benras@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Doç. Dr. Hany İsmail Mohamed RAMADAN
hany.ramadan@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

RUSÇA DİL EDİTÖRLERİ
RUSSIAN LANGUAGE
EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Rasim BAYRAKTAR
rasim.bayraktar@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

**TÜRKÇE DİL
EDİTÖRLERİ**
TURKISH LANGUAGE
EDITORS

Arş. Gör. Refika SOYAL
refika.soyal@giresun.edu.tr
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

YAYIN KURULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ
Çukurova University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU
Erciyes University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa ALICI
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Recep ÖNAL
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Doç. Dr. Hakan TEMİR
Tokat Gaziosman Paşa University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ÇOLAK
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi İslam DEMİRCİ
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TUNÇER
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide TEMİZ
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity





Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Ali AVCU
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Ali BOLAT
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Asım Cüneyt KÖKSAL
Marmara University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR
Ankara University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Huriye MARTI
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. İhsan ARSLAN
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
Gaziantep University, Theology Faculty

Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU
Hitit University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Metin YASA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Metin YILMAZ
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Mithat ESER
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK
Ankara Sosyal Bilimler University, Faculty of Islamic Studies

Prof. Dr. Naim ŞAHİN
Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology

Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity



Prof. Dr. Şevket TOPAL
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Amasya University, Divinity Faculty

Prof. Dr. Eyüp NEFES
Giresun University, Faculty of Islamic Sciences

Doç. Dr. Mehmet BULÇEN
Marmara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Nurullah YAZAR
Ankara University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR
Marmara University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Fadıl AYĞAN
Siirt University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN
İstanbul University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ
Ankara University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Recep GÜN
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK
Amasya University, Divinity Faculty

Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Ordu University, Faculty of Theology

Doç. Dr. Yusuf ACAR
Selçuk University, Faculty of Islamic Studies

idrak, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. *idrak*'te yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. *idrak*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

idrak, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. All the responsibility for the content of the papers published in *idrak* belongs to the authors. *idrak*, provides immediate open access to its content.

Yayın İlkeleri

- *idrak*, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından, **15 Haziran ve 15 Aralık** tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan açık erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergidir.
- *idrak*, gönderilen yazıları, yayımlanma periyoduna bağlı olarak yılda iki defa kabul etmektedir. Yayın kabul tarihleri, **Haziran sayısı için 15 Ocak-15 Mart; Aralık sayısı için 15 Temmuz-15 Eylül** aralığındadır.
- Dergiye gönderilen yazıların daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. Dergiye yazı gönderenler, '*idrak etik ilkeleri*'ni kabul etmiş sayılırlar.
- *idrak*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir.
- Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan ve yayımlanan yazıların, yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez.
- Yazılarda bulunması gereken ögeler şunlardır: Türkçe ve İngilizce makale adı; yazar/ yazarların adı-soyadı, akademik unvanı, **ORCID ID** bilgisi, görev yaptığı kurum adı, e-posta adresi. Bunun dışında yazının türüne göre içerdiği ögeler ve yazım kuralları hakkında detaylı bilgi için '*idrak yazım kuralları*'na bakınız.
- *idrak*, güncel İSNAD atf sistemini kullanmaktadır. Gönderilecek yazıların bu sisteme uygun hazırlanması gerekmektedir. İSNAD Atf Sistemi hakkında ayrıntılı bilgi için <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresini, yazım kılavuzu ve şablonları indirmek için <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresini inceleyebilirsiniz.
- Telif Hakları Yasasına göre, yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı yayıncı kuruma aittir. Bu devir, yazının yayına kabulü ile bağlayıcı hale gelir. Yazıların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.





Yazım Kuralları

İdrak te yayımlanacak makale ve eserler, başta akademisyenler olmak üzere tüm bilim dünyasına hitap edeceği için üslup ve ifade bakımından sade ve anlaşılır bir dille; ilmi ve nitelikli bir mahiyette kaleme alınmaları gerekmektedir. Yazımda güncel dil ve gramer kuralları dikkate alınmalı, Türk dilinin yapısına ve gramerine uymayan kelime, ifade ve terkiplere yer verilmemelidir. Yabancı dildeki terimlerin varsa Türkçe çevirilerinin kullanılması; Türkçe ifadenin terimi tam karşılamaması halinde orijinal terimin kullanılması ve gerekli hallerde açıklamasının verilmesi tercih edilmelidir.

İdrak e gönderilen araştırma makalesi ve diğer eserlerin yazımında güncel İSNAD atf Sistemi (The Isnad Citation Style) kullanılmalıdır. Bkz. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad-dip-notlu-atif-sistemi/> Ayrıca İSNAD atf sisteminde değinilmeyen imla ve transkripsiyon kurallarında DİA (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi) imla kuralları esas alınmalıdır.

1. Araştırma Makalesi

Kelime Sayısı: Öz ve Kaynakça dâhil azami 8000 kelime olmalıdır. (Özel nitelikli çalışmalar yayın kurulunun görüşü ile yayımlanabilir).

Makale bileşenleri sırasıyla aşağıdaki niteliklerle hazırlanmalıdır:

1. Makale Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Öz: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. Anahtar Kavramlar: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. İngilizce Makale Başlığı: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. Abstract: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. Keywords: Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

7. Gövde Metni:

• **Alt Başlıklar:** Makale başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık numaralandırma sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.



- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar “çift tırnak” ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise ‘tek tırnak’ kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**
 - **Font:** Palatino Linotype.
 - **Punto:** 10.
 - **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
 - **Paragraf Girintisi:** Yok.
 - Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

8. Kaynakça: Gövde metni ölçülerinde İSNAD’a uygun, soyad veya meşhur isim küçük ve kalın (bold) harflerle yazılmalıdır.

Diğer Hususlar:

- Paragraf aralarına boşluk ve/veya metnin herhangi bir yerine gereksiz herhangi bir karakter eklenmemelidir.
- Başlıklar, gövde metninin paragraf başları ve alıntı metinleri hariç makalenin tüm bölümleri iki yana yaslı bir şekilde yazılmalıdır.
- Arapça metin neşrinde: Okan Kadir Yılmaz’a ait *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* esaslarına riayet edilmelidir.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde Metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot: Font:** Traditional Arabic, punto: 14
- Dergimize gönderilen yazılarda Zotero, Mendeley, Endnote vb. yardımcı programlar kullanılabilir.

2. Kitap/Sempozyum Değerlendirmesi ve Araştırma Notu

Kelime Sayısı: Kitap ve sempozyum değerlendirmelerinin 1000-1500 kelime, araştırma notlarının ise 3000-4000 kelime aralığında olması tercih edilmektedir.

1. Ana Başlık: Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: **kalın** (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. Gövde Metni:

Alt Başlıklar ana başlık ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD’a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.



- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

- **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot: Font:** Traditional Arabic, punto: 14

3. Çeviri

Orijinal kaynağı tam ve açık bir şekilde ifade edilmek koşuluyla bir makalenin başka bir dilde çeviri türünde yayımlanması yayın etiği açısından herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. (Bkz: [Committee On Publication Ethics Guidelines On Good Publication Practice](#))

1. **Çeviri Başlığı:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

2. **Öz:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

3. **Anahtar Kavramlar:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

4. **İngilizce Başlık:** Font: Palatino Linotype; punto: 12; yazı tipi: kalın (bold) ve küçük harflerle satırda ortaya hizalanarak yazılmalıdır.

5. **Abstract:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 150, en fazla 200 kelimedenden oluşmalıdır.

6. **Keywords:** Font: Palatino Linotype; punto: 11; en az 3, en fazla 5 kavram.

7. Gövde Metni:



Alt Başlıklar ve metindeki diğer başlıklar çeviri başlığı ile aynı niteliklerle, paragrafa hizalanarak İSNAD'a uygun yazılmalıdır. **Başlık Numaralandırma Sistemi:** Rakamla ve otomatik, mesela: 1.; 2.; 3.; 1.1.1.; 1.1.2.; 1.1.3.; 1.2.1.; 1.2.2.; 1.2.3. şeklinde olmalıdır.

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 12.
- **Sayfa Kenar Boşlukları:** Üst: 3 cm, Alt: 3 cm, Sol: 3 cm, Sağ: 3 cm.
- **Hizalama:** İki yana yasla.
- **Satır Aralığı:** 1,25.
- **Paragraf Aralığı:** Önce 6 nk, sonra: 6 nk.
- **Paragraf Girintisi:** İlk satır: 1 cm.
- **Alıntı:** Üç satırdan az alıntılar "çift tırnak" ile metin içinde verilmelidir. Alıntı içindeki alıntılarda ise 'tek tırnak' kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde ve çift tırnak kullanmadan, Palatino Linotype, 11 punto ile sayfanın sağ ve sol tarafından birer (1) cm içeride olacak şekilde yazılmalıdır.

• **Dipnot:**

- **Font:** Palatino Linotype.
- **Punto:** 10.
- **Satır Aralığı:** Tek (1 cm).
- **Paragraf Girintisi:** Yok.
- Dipnot metni iki yana yaslı yazılmalıdır.

8. Kaynakça: Gövde metni ölçülerinde İSNAD'a uygun, soyad veya meşhur isim küçük ve koyu (bold) harflerle yazılmalıdır.

Diğer Hususlar

- Çeviri başlığı, çevrilen metnin başlığı olmalıdır.
- Çeviri başlığında yazarın ismi olmamalıdır.
- Çevirinin ana metninde çevirmenin ismi ve bilgileri yazılmamalıdır.
- Arapça metin ve ifadelerin yazımında:
 - **Ana Başlık:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Gövde metni:** Font: Traditional Arabic, punto: 16
 - **Dipnot:** Font: Traditional Arabic, punto: 14

Not: Gönderilen makalenin dergi yazım kurallarına uygunluğu için dergi web sitesindeki makale şablonundan yararlanılabilir.



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden 185

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Prof. Dr. Nazım Elmas

Geçmişten Geleceğe Âsım'ın Nesli
Âsım's Generation from Past to Future

189-212

Prof. Dr. Handy Bakht Omaran Mohamed

Arap Dilinin Öğrenilmesi ve Öğretilmesi
(Erken İslamî Dönem Âlimleri Bağlamında)

اللغة العربية تُعلِّمُها وتعلِّمُها عند القدماء

Learning and Teaching the Arabic Language
(*In the Context of Early Islamic Scholars*)

213-238

Doç. Dr. Hany İsmail Mohamed Ramadan

Arapça ve Türkçede Zaman:
Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Time in The Arabic and Turkish Languages:
A Contrastive Study

239-257

Arş. Gör. Halil İbrahim Özasma

Kültür Endüstrisi, Tüketim ve Narsisizm
Culture Industry, Consumption and Narcissism

259-274

Arş. Gör. Mediha Büşra Özdemir

Radvâ 'Âşûr ve Tarihî Roman Yazarlığı

Radwâ Ashûr: The Historical Novel Writing

275-298

Ülkü Yılmaz

**Ömer Seyfettin'de Hüzün Yahya Kemal'de Kaygı
Namaz ve Ezan**

*Sadness in Ömer Seyfettin, Anxiety in Yahya Kemal
Prayer and The Adhan*

299-315

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

Arş. Gör. Refika Soyal

**Thomas Bauer. Die Vereindeutigung der Welt: Über den
Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt.**

(Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag, 2018, 104 s.)

317-326

Arş. Gör. Büşra Canbaz

**Hacı Bayram Başer. Sûfiler ile Sultanlar:
Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri.**

(İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, 167 s.)

327-332

Sempozyum Değerlendirmesi / Symposium Review

Dr. Huda Rashid

تقرير عن المؤتمر السنوي الدولي الثالث العربية للناطقين بغيرها الحاضر والمستقبل

333-338



EDITÖRDEN

Kıymetli dostlar tekrar merhaba,

idrak'in ikinci sayısı ile tekrar huzurlarınızdayız. Akademik bir dergi niteliğiyle 2021 yılı Haziran ayında ilk sayısı ile okuyucuyla buluşan dergimizin yeni sayısı bize heyecan ve mutluluğu birlikte yaşıyor. İlk sayıda ortaya koyduğumuz ilkelere bağlılığımızı sürdürüyoruz. **idrak** ekibi olarak dergimizin en yakın zamanda hedeflediğimiz düzeye ulaştırmak için özverili bir çaba içindeyiz. Bu sayının yayımlanmasından ardından *DergiPark* platformundaki yerimizi almak istiyoruz. Bir e-dergi olarak planlanan **idrak**'in ilk sayısını matbu olarak da okuyucu dostlarla buluşturmak istemiştik. Bu sayıdan itibaren **idrak** planlandığı şekliyle artık yalnızca e-dergi olarak yayın hayatını sürdürecektir.

Dergimizin Aralık sayısı altı araştırma makalesi ile birlikte iki kitap ve bir sempozyum değerlendirmesinden oluşmaktadır. Bu çalışmalarından bir araştırma makalesi ile bir sempozyum değerlendirmesinin yayın dilinin ve içeriğinin Arapça olduğunu hatırlatmak isterim. Ayrıca bu sayıdaki araştırma makalelerinden üç tanesi Arapçayı merkezine alan bir içeriğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Arapça bu sayının en belirgin kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dergimizin uluslararası nitelik kazanması açısından farklı dillerdeki çalışmaların dergimizde kendisine yer bulmasını önemsiyoruz. Bundan sonraki sayılarda da bu perspektifi sürdürmek niyetindeyiz.

idrak'in bu son sayısını vücuda getiren makalelerle ilgili olarak bazı özet bilgiler paylaşmak isterim. İlk makalemiz olan "**Geçmişten Geleceğe Âsım'ın Nesli**" Nazım Elmas tarafından kaleme alındı. Yazar, Mehmet Âkif'in *Safahat* adlı eserinin altıncı kitabının adı olan *Âsım*'ı makalesinin merkezine yerleştirmiştir. Bu yönüyle *Âsım*, sağlıklı, şahsiyetli, başarılı, çalışkan ve sorumlu nitelikleriyle bir genç için billurlaşmış bir örneklik ortaya koymaktadır. Yazar, Âkif'in *Âsım*'da

billurlaşmış özel niteliklerle tüm gençliğe seslenmeyi denediğini düşünmektedir.

İkinci makalemiz Hamdy Bakht Omaran Mohamed'in kaleme aldığı, Türkçeye "Arap Dilinin Öğrenilmesi ve Öğretilmesi (Erken İslamî Dönem Âlimleri Bağlamında)" şeklinde çevrilen "اللغة العربية" başlıklı çalışmadır. Hamdy Bakht, bu makalede erken dönem İslam âlimleri bağlamında Arap dilinin öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunu ele almaktadır. Bu bağlamda yazar öncelikle Arap dilinin Kur'an-ı Kerim'le ilişkisinden, ikinci olarak Arap olmayan âlimler ve onların Arap dilinin öğrenilmesine ve öğretilmesine katkılarından, sonrasında *küttâb* denilen eğitim kurumlarında çocuklara Kur'an-ı Kerim ve yazı öğretme öğretmenlerden, son olarak ise eğitimci âlimlerden bahsetmektedir.

Hany İsmail Mohamed Ramadan'ın kaleme aldığı "**Arapça ve Türkçede Zaman: Karşılaştırmalı Bir Araştırma**" başlıklı çalışma yazarın kaleme aldığı ilk Türkçe makaledir. Yazar bu makalede; terkip, kurgu ve bağlam düzeyinde Arapça ve Türkçe arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarma gayesine matuf olarak zaman kavramı üzerinde durmaktadır. Ayrıca iki dildeki zaman kiplerinin formleriyle birlikte, *zaman* kavramı ile onun kültürel miras, dilbilimsel çalışmalar ve modern dilbilim açısından delaletlerini irdelemektedir.

Sayının dördüncü makalesi olan "**Kültür Endüstrisi, Tüketim ve Narsisizm**" Halil İbrahim Özasma'ya aittir. Yazar içinde yaşadığımız çağ ile geçmiş kıyaslamaktadır. Bugünün dünyasında hayatın değişim hızının baş döndürdüğüne, günümüzde popüler olan bir nesnenin kısa zaman sonra yerini bir başkasına bırakabildiğine dikkat çekmektedir. Bu hızlı değişim içinde olan insan, elde etmek istediklerine ulaşma yolunda narsisistik tutumlara sürüklenmektedir. Yazar, kültür endüstrisinin ürettiği tüketim alışkanlıklarının bu duruma çanak tuttuğuna inanmaktadır.

Mediha Büşra Özdemir'in "**Radvâ 'Âşûr ve Tarihi Roman Yazarlığı**" başlıklı makalesi oldukça özgün bir niteliğe sahiptir. Yazar, makalesinde öncelikle Modern Arap edebiyatı yazarlarının, roman türünde eser veren dünyadaki diğer edebiyatçılardan farklı olarak Orta Doğu coğrafyasında devrim, direniş, göç ve hayranlığı barındıran yitlik bir

geçmişe sahip olmalarından bahseder. Roman bu coğrafyalarda bir mücadele ve direniş aracı olarak kabul edilmiştir. Radvâ 'Âşûr, Orta Doğu coğrafyası ve Filistin meselesi söz konusu olduğunda tarihî romancılığın önde gelen isimlerindendir. Makalede Radvâ 'Âşûr'un kendisi ve ailesiyle ilgili birtakım ayrıntılar yer almakla birlikte onun Mısır Modern edebiyatındaki yeri, romancılığı ve yazım tarzına dair önemli tespit ve değerlendirmeler bulunmaktadır.

Son araştırma makalemiz Ülkü Yılmaz'ın “**Ömer Seyfettin'de Hüzün Yahya Kemal'de Kaygı: Namaz ve Ezan**” başlıklı makalesidir. Yazar dikkat çekici bir karşılaştırma ile karşımıza çıkmaktadır. Tanzimat'ın ilanından sonra hız kazanan batılılaşmanın toplumun millî ve manevî değerlerinde bir yozlaşmaya neden olduğundan ve bu durumun pek çok aydın ve edebiyatçıyı rahatsız ettiğinden bahseder. Yazar bu konuyu merkezine alan bir karşılaştırma yapmıştır. Dikkat çekici olduğu söylenebilecek bu karşılaştırmadaki ilk figür ve metin Ömer Seyfettin'in “İlk Namaz” adlı otobiyografik nitelikteki hikâyesi, diğeri ise Yahya Kemal Beyatlı'nın “Ezansız Semtler” adlı yazısıdır.

Bu sayının kanaatimce en dikkat çekici metinlerinden biri Refika Soyal tarafından kaleme alındı. Yazar, son dönemde *Müphemlik Kültürü ve İslam – Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?* isimli kitapları Türkçeye buluşan Thomas Bauer'in henüz Türkçeye çevrilmemiş bir kitabıyla ilgili oldukça kapsamlı bir değerlendirme yazdı. ***Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt (2018) (Dünyanın Müphemlikten Arındırılması: Çok Anlamlılığın ve Çeşitliliğin Yitirilmesi Üzerine)*** isimli Almanca kitabın özellikle müphemlik kavramı etrafında önemli tespitler içerdiğini söylemek gerekir. Yakın bir zamanda Türkçeye çevrilmesini umduğumuz bu eserin Türkçedeki bu ilk değerlendirilmesini sizlere sunmaktan mutluyuz. Bu son sayıdaki bir diğerk kitap değerlendirmesini ise Büşra Canbaz kaleme aldı. Yazar'ın Hacı Bayram Başer'e ait ***Sûfiler ile Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri (2021)*** isimli yeni bir kitaba yazdığı değerlendirme yazısı, kitaba dair önemli ipuçları içermektedir. Özellikle sûfi gelenek ve siyaset ilişkisiyle ilgili okuyuculara tavsiye edilebilir.

Son olarak ise yurt dışından bir akademisyenin dergimize bir sempozyum değerlendirmesiyle katkıda bulunduğunu ifade etmeliyim. Huda Rashid, 10-11 Ağustos 2021 tarihinde New Illions Üniversitesi ve Giresun İslami İlimler Vakfı ortaklığıyla Ümraniye Belediyesi Cemil Meriç Kültür Merkezinde gerçekleştirilen “**Uluslararası Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Günümüzde ve Gelecekte Arapça Sempozyumu III**” başlıklı sempozyuma dergimiz için bir değerlendirme yazısı kaleme aldı.

Bu sayının ortaya çıkışı ve yayımlanmasında emeği geçen tüm **idrak** ekibine teşekkür ederim. Ve elbette makaleleriyle bu sayıyı vücuda getiren yazarlarımıza, bu makaleleri titizlikle inceleyen sayı hakemlerimize şükranlarımızı sunuyorum. Haziran 2022’de yeni çalışmalarla karşınıza çıkana dek hoşça kalın.

İdrakinizin her daim açık olması temennisiyle...

Doç. Dr. Mustafa Çakmak

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

Geçmişten Geleceğe Âsım'ın Nesli

Âsım's Generation from Past to Future

Nazım Elmas

Prof. Dr., Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal
Bilimler Eğitimi Bölümü, Giresun/Türkiye.

*Professor, Giresun University, Faculty of Education, Department of
Turkish and Social Sciences Education, Giresun/Turkey.*

nazim.elmas@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0003-4758-8801

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 15 Ekim | October 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26 Kasım | November 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Elmas, Nazım. "Geçmişten Geleceğe Âsım'ın Nesli". *idrak* 1/2
(Aralık 2021), 189-212.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı
ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Geçmişten Geleceğe Âsım'ın Nesli

Öz

Edebî eserlerde sanatçılar çoğu zaman hayalî bir figür ya da gerçekte var olan bir kişi üzerinden duygu ve düşüncelerini okura iletirler. Sanat eserinin etkili söylemi kişilerden nesillere intikal eder. Şair Mehmet Âkif'in *Safahat* adlı eserinin altıncı kitabının adı Âsım'dır. Bu genç yetenek kendisine verilen değer gereği manzumenin içinde de yer almıştır. Âkif bu gencin ruhî ve bedenî alanlardaki özelliklerini saymış onun üzerinden tüm gençliğe seslenmiştir. Bedenen sağlıklı gencin, ruhen nasıl olması gerektiği başlıklar hâlinde dile getirilmiştir. Sağlıklı, şahsiyetli, başarılı, çalışkan, sorumlu nitelikleriyle bir gencin örnek kimliği *Safahat*'ın bu bölümünde ele alınmıştır. Bir toplumun mevcut ve gelecek nesillerini nasıl görmek istediği, onlardan neler beklediği kapsamlı bir şekilde bu bölümde bulunmaktadır. Ayrıca *Safahat*'ın Âsım adlı bölümü Mehmet Âkif'in fikir dünyasını açık olarak şiire aktardığı bölümdür.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Âsım, *Safahat*, Genç, Kimlik

Âsım's Generation from Past to Future

Abstract

In literary works, authors often convey their feelings and thoughts to the reader through an imaginary character or a real person. The effective discourse of the work of art is transposed from individuals to generations. The name of the sixth book of the poet Mehmet Âkif's *Safahat* is Âsım. This young talent is also included in the poem due to the value given to him. Âkif mentions the characteristics of this young person in the spiritual and physical areas and calls out to the youth through him. How a physically healthy young person should be mentally has been expressed under several headings in this book. The exemplary identity of a young person with qualifications such as being healthy successful, hardworking, and responsible and having a strong personality is discussed in this part of *Safahat*. How a society wants to see its present and future generations and what it expects from them are comprehensively included in this section. In addition, Âsım is the section in which Mehmet Âkif clearly conveys his world of ideas into poetry.

Keywords: Literature, Âsım, *Safahat*, Young, Identity

Giriş

Şair ve yazarların eserlerinde içinde yaşadığı toplumdan büyük ölçüde ilham aldığı bilinmektedir. Sanatçı ferdi duygularını dile getirirken bile içinde bulunduğu şartların verdiği ilhamdan uzak duramaz. “Sanatçının yüzü hangi tarafa dönüktür?” diye sorulsa ilk cevap “topluma dönüktür” olacaktır.

Sanatçı ve toplum daima iç içe olmuştur. Sanatçı günlerin getirdiği konularla ilgilenmek zorunda kaldığından sanatını zaman zaman çevresine göre şekillendirmek durumunda kalabilmektedir. Dikkatli bir incelemeyle baktığımız takdirde toplumsal süreçler ve sanatçının hayatına dair kesitlerin sanatçının eserlerine az çok yansıdığını görebiliriz. Çevresine duyarlı ve sorumluluk sahibi bir kişinin tabii tavrı da bu değildir. Milletın hislerine tercüman olma bilinciyle eserler veren sanatçılar duygu ve düşünceleri insana ulaştığı andan itibaren farklı bir saygınlık kazanırlar ve milletin gönlünde yer alırlar.

Zor zamanlarda yeni kahramanlar doğar. Milletın duyarlı evlatları bu dönemlerde sorumluluklarını yerine getirirler. Her meslek grubunun sorumlulukları alanlarına göre değişiklikler gösterir. Şairlerin görevi belki diğer görevlerin önündedir. Milletın maneviyatını diri tutmak yeni hedeflere yönlendirmek onların işidir. Mehmet Âkif de bu hedeflerde sorumluluk alan sanatçılardan biridir. Zor zamanların şairi olarak üzerine düşen görevleri yapmış ve uzun yıllar hafızalarda yer etmiştir. Âkif'in şiir üslubunda sadece mücadele şiirleri yoktur. Şiire başladığı zamanlarda sanat yönü daha öncelikli şiirler yazdığı bilinmektedir. “Gül devrini görseydim bülbül olurdu!” diyen sanatçı gül devrinin geride kaldığının ve bülbül olma zamanının geçtiğinin idraki içinde olup toplumun onun sanatına olan ihtiyacının farkına varmıştır. Zor zamanda yapabileceklerinin şuurunda olan Âkif, Millî Mücadele yıllarını vatanın her köşesinde var olmak için yaşamıştır. Onun bu yılları kalemıyla ve sözüyle kutlu bir görevi ifâ etmek için geçmiştir.

Âkif o yıllarda milletin hafızasına bazı kavramları yerleştirmeyi görev saymıştır. Söz konusu kavramların o yıllarda anahtar mesa-

besinde olduğunun farkındadır. Sanat eserinde iman, hak, adalet, ümitli oluş, azim, gayret, çalışmak, vatana bağlılık, yerli olmak, ahlaki ölçülere riayet, sağlam bir şahsiyet, gençleri önemseme, hayata ait ilkeler ve kıymet hükümleri şairin gündeminde olmuş, şiirlerini bu temalar üzerinden kurmuştur.

Özellikle gençlerle ilgili duygularında onların vatanın kurtuluşuna katkıları ve gelecekte yapmaları gerekenler bağlamındaki sözleri *Safahat'* ta yer almış; konuşmalarına ve yazılarına konu olmuştur.

Edebî eserlerde sanatçılar duygu ve düşüncelerini sembolik şahıslar üzerinden söylemeye çalışmışlardır. Dede Korkut Hikayelerinde Deli Dumrul ve Bamsı Beyrek eserin önemli şahsiyetlerindedir. Önceki dönemlere ait ve yakın zamanların kahramanlarının yer aldığı Nabî'nin Hayriye, Vehbi'nin Lütfiye adlı eserleri çocukları ve gençleri dikkate alarak yazılmıştır. Haluk adına yazılan kitap ve Seniha adına yazılan mektuplar da gelecek nesillere iletilecek mesajların araçları konumundadır. Söz konusu şahıslar hakiki ya da sembolik değerleriyle eserlerde kurguyu tamamlarlar. Mehmet Âkif'in de bu tür bir sembol genci vardır: Âsım. Milli şair gençlere ve gelecek nesillere iletmek istediklerini Âsım kimliği üzerinden dile getirmiştir.

Yaşamış, görmüş, etkilenmiş ve yazmış olan Mehmet Âkif'in sanatında hayatından ve şahsiyetinden büyük ölçüde izler vardır. Gençler için yazdıkları eserlerde ve söylemlerinde her zaman için samimi duyguları dile getirmiştir. Gençlerde bulunmasını istediklerini nefsinde yaşamış, onlara gösterdiği hedefleri ve yaptığı tavsiyeleri önce kendi üzerinde uygulamıştır.

*Bana sor sevgili kâri' sana ben söyleyeyim
Ne hüviyette su karşında duran eş'arım
Bir yığın söz ki samimiyeti ancak hüneri
Ne tasannu bilirim çünkü ne san'atkarım*

...

*Oku, şayet sana bir hisli yürek lazımsa
Oku, zira onu yazdım, iki söz yazdımsa.*

Âkif, yukarıdaki mısralarla sanatının ve hayatının gayesini dile getirmiştir.

O, birçok hedefi üzerinden öne çıkardığı örnek genç olan Âsım için söylediklerinde de samimi olmuştur. Yazdıklarını inanarak ve yaşayarak yazmış olması, yazdıklarının kalıcılığını ve etkisini de artırmaktadır. “Özlenen genç nesil nasıl olmalı, nasıl olabilir?” sorularının cevabını ararken şairin şahsiyetini dikkate almak gerekir. Bu makalede *Safahat*'in, altıncı kitabı dikkate alınmıştır. Sanatçının gençlere topluca söyleyecekleri sözlerin çoğu bu kısımdadır.

Bir gençte bulunması gereken nitelikler *Safahat*'in altıncı kitabında bir arada yer almıştır. Bu kitabın kapsamında topluca gençlere öğütleri bulmak mümkündür. Diğer yayınlarında da birtakım öğütler olmasına rağmen Âsım kimliğinde topluca bu bölümde yazılmıştır. Çalışmamız, gençlerle baş başa olduğunu var sayarak onlara bir kitap armağan eden Âkif'in bir bütün olarak neler söylediğini ortaya çıkarmak amacını taşımaktadır. Bu konuda bazı çalışmalar yapıldığı görülmüş fakat *Safahat*'in Âsım bölümünü ideal gençliğin özellikleri mahiyetinde gençlikle bağlantılı olarak araştıran, “Âsım'ın nesli nasıl olmalıdır?” sorusuna da cevap aramak üzere yapılan çalışmalar yeterli bulunmamıştır.

Mehmet Âkif'in yetişme tarzını ve fikrî yapısını oluşturan kaynakları değerlendirdiğimizde mensubu olduğu milletin inancını ve kültürünü çok iyi kavradığı, yaşadığı toplumun dışında Batı dünyasından da yararlandığı anlaşılmaktadır. Yetişme tarzı ve şiirinin kaynakları yaşadığı toplumun özünüyle bağlantılıdır. Mesleği gereği içinde yaşadığı toplumu çok iyi tanımakta olan Mehmet Âkif, gelecek nesillerin nasıl olması gerektiği hususunda sürekli zihnini meşgul etmiş ve çözümlerini sanat eserlerinde bir araya getirmiştir. Âsım kıtalar aşan ve toprağını tanıyan tecrübe ve bilgiyle yazılmıştır. Mensubu olduğu toplum onun çalışmaları ve icraatları ile geleceğini inşa edecektir. Âsımın nesline teslim edilen bir ülke emin ellerde sayılacaktır. Sezai Karakoç bu konuda Âsım kimliğini şöyle tanımlamaktadır:

Âkif'in alkışladığı Âsım nesli, savaş içinde birdenbire olağanüstüye yükselen gününün nesliyse, sulh içinde de aynı başarı, üstünlük ve fazileti gösterecek geleceğin neslidir. Savaşta geçici olarak gelen bu

üstün-insan, gelecekte her gün ve her işteki durumuyla böyle olan bir kuşağın özlemidir.¹

Safahat'taki şiiirlerde, Sebîlü'r-Reşât'taki yazılarında ve konuşmalarında gençliği gündem yapan Mehmet Âkif'in muhatabı ya Âsım'dır ya da Âsım kimliğinde birileridir. *Safahat*'taki altıncı kitabı da Âsım başlığı ile neşretmiş duygu ve düşüncelerini burada toplamıştır. *Safahat*'ın Âsım bölümü yayınlandığı dönemde okurları hayran bıraktırmıştır. Süleyman Nazif bu bölüm için hayranlığını gizleyemez ve eserin mükemmelliğini şu sözleriyle anlatır:

Başka yerlerde olsa böyle eserlerin zuhûru büyük birer hâdise-i milliye telakki olunur ve gazetelerle mecmualar onları aylarca mevzu-i bahseder. Bizde ise *makberî* denilecek kadar mukassı ve lakayd bir sükuttan başka, kitabın şimdilik bir nasibini gören yok...²

Âsım bölümünde önemli iki sahne yer alır. Eserin büyük kısmını teşkil eden ilk sahnede Köse İmam'la Hocasâde'nin konuşmaları yer alır. Bu kısımda Köse İmam'ın "ahlâk bozukluğu içindeki bu halkı ve bu memleketi, kimin kurtaracağı" şeklindeki sorusuna, Hocasâde'nin "Âsım'ın nesli!" cevabı verilir. Mehmet Âkif'in bilinen şiiiri Çanakkale Şehitleri de bu kısımdadır. Âsım kitabı yayınlandığı zaman şehitlerin destanı sayılan bu şiiir de çok beğenilmiştir. Âkif'in arkadaşı Amerika'dan yazdığı mektupta şöyle der:

Âsım Dehanızın bir mahlûk-ı bedii ki binlerce meftunları arasında bulunmakla müfterihim... Şehide kurduğunuz mezara ait beyitleri okuduğum zaman uzun müddet kendi kendime ağladım. Tekrar okumak işime gelmiyor. İnşallah biraz asabım sakin olduğu zaman tekrar okuyacağım.³

İkinci kısımda Hocasâde ile Âsım'ın konuşmaları yer alır. Bu bölümde Hocasâde, Âsım'a cemiyetimizin neden geri kaldığını ve bir cemiyeti yükselten sebepleri anlattıktan sonra, bugün kendisinden

1 Sezai Karakoç, *Mehmet Âkif (Hayatı, İnanç ve Düşünce Oluşumu Savaşı)* (İstanbul: Diriliş yayınları, 1987), 33.

2 Süleyman Nazif, *Mehmet Âkif*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 90.

3 Mustafa Şentop, Kabulünün 100. Yılında Millî Mutabakat Metnimiz İstiklâl Marşı ve Mehmet Âkif Ersoy (Ankara: TBMM Başkanlığı İdari Teşkilatı, 2021), 15.

beklenenin, yumruk kullanmak, darbe yapmak değil; ilim tahsil etmek olduğunu söyler.

Âsım Ne Zaman Doğdu?

Âsım isminin ortaya çıkışı *Safahat*'ın Âsım bölümünün yayınlanması ile ilişkilendirilir. Matbuat dünyasında Âsım'ın doğuşu Sebülür-Reşât'ta şu belgelerle yayınlanır:

Bu eser bir muhavereden ibarettir ki Harb-i umumi içinde ve Fatih yangınından evvel, Hocazade'nin Sarıgüzel'deki evinde geçer. Eşhas-ı muhavere şunlardır:

Hocazade: Merhum Hoca Tahir Efendi'nin oğludur.

Köse İmam: Merhum Hoca Tahir Efendi'nin şakirtlerinden.

Âsım: Köse İmam'ın oğlu.

Emin: Hocazade'nin oğlu⁴

Bu bölümde Mehmet Âkif gerçek kişiler üzerinden mesajını vermeyi tercih etmiştir. Kurgusunda dört kişi vardır: Babası Hoca Tahir Efendi'nin talebesi olan arkadaşı, onun oğlu Âsım, kendisi ve oğlu Emin. Mehmet Âkif sahneleri oluştururken kişileri gerçek hayattan aldığı, şiir kurgusu gereği, kurmaca alanlar oluşturmak için ekler yaptığı bilinmektedir. Âsım kimliğinde Mehmet Âkif'i bulmak mümkündür. Âsımın fiziksel ve karakteristik özellikleri Âkif'i andırır. "Âkif'i Âsımla karşılaştırabilir miyiz?" sorusuna Orhan Okay'ın cevabı şöyledir:

Genel olarak bütün sanatkârlar yani romancılar, hikâyeciler, şairler yarattıkları tiplerde, ortaya koydukları kişilerde, şahsiyetlerde kendi

⁴ Eserin yarısı kadar bir kısmı on yedi bölüm halinde Sebülür-Reşât'ta tefrika edilmiş, kalan öteki kısmı ise ilk olarak kitap halinde yayınlarında neşriyat sahasına çıkmıştır. İlk tefrika 18 Eylül 1919'da yayınlanmıştır. Bu yayında Âsım başlığı için şu dipnot vardır: "Âsım Köse İmam'ın oğludur. bk. Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 336. Aynı araştırmacı tarafından daha sonra yapılan bir çalışmada Âsım şiirinin yazılış zamanı olarak: "Mehmed Âkif (Hocazâde) Bey'in ki de dahil sekiz bin evin yandığı büyük Fâtih yangını 31 Mayıs 1918'de başlamıştı. Kitabı meydana getiren bu hayâlî konuşmanın, 1917 yılının ikinci yarısında yapıldığını düşünürüz." denilmektedir. bk. Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2014), 291.

şahsiyetinin bir parçasını yansıtırılar muhakkak. Her romancının her hikayecinin bu şahsiyeti vardır, şiirde bu pek fazla değilse de Âkif'in şiiri biraz roman gibi olduğu için, şiirinde yaratmış olduğu Âsım ile kendisi arasında ilişkiler vardır, ama elbette bunlar tıpatıp da aynı değildir.⁵

Yakın arkadaşı Hasan Basri Çantay ise Âsım'ın hayalî bir şahıs olduğunu bölümdeki anlatılanları değerlendirdiğinde karşısına tam manasıyla bir Âkif karakterinin çıktığını "İşte Âkif'in mefkûresi! Onun aleyhinde söz söyleyenler, maalesef, kendisini tedkik etmemişlerdir. Bu eser; Âkif'in süzölmüş bir kanaatidir. Âsım; hayalî bir şahsiyettir. Hakikatte öyle bir adam yoktur."⁶ cümleleriyle ifade eder.

Âsım adlı bölümün yazılışına Mütareke döneminden de önce başlanmış olduğu, Millî Mücadele döneminde Ankara'da devam ettiği o yılları yaşamış arkadaşlarının hatıralarından anlaşılmaktadır. Komşusu ve arkadaşı Mahir İz'in tespiti şöyledir: "Bir gün sade kahvesini getirmeye gitmiştim. Dönüşte elinde tashih edilmekten beyazı kalmamış bir sahifeye baktığını gördüm. Kahvesini verdikten sonra ben de dikkatlice baktım. Bir de ne göreyim? Âsım'ın bir tashih sahifesi." Daha o zamanlarda *Safahat'*ın altıncı bölümünün şekillendiği anlaşılıyor. Mahir İz bu gördüğüne başka açıdan da hayret eder. Mehmet Âkif'in çok kolay şiir yazdığını düşünen kendisinin ve okuyucunun yanıldıklarını beyan ederek *Safahat'*a giren şiirlerin üzerinde çok çalışılmış şiirler olduğunu ifade eder.

Mehmet Âkif'in Âsım'ın ikinci bölümü mahiyetinde devamını da yazmayı düşündüğü, ancak ortamın buna müsait olmadığı belirtilmektedir. Yaşadığı hayal kırıklıkları bu eserini yazmaya fırsat vermemiştir.

Âkif, bu yeni eserinde, Âsım'ı arkadaşlarıyla birlikte Almanya'dan geri getirerek İstiklâl savaşına sokacağını, onu tâkip ederek savaşı ve bu mücadeleye katılanların iman, düşünce ve gâyelerini yazacağını ve zamanın önde gelen ilim ve fikir adamlarını konuşturacağını yakın

⁵ Sezgin Çevik (ed.), *Âkiften Âsım'a* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, 2007), 50.

⁶ Hasan Basri Çantay, *Âkifname (Mehmed Âkif)* (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966), 199.

dostlarına söylemiştir. Âkif'in en verimli çağında yurdundan uzaklaşmaya mecbur kalışı, bizi bu büyük eserden ve daha nicelerinden maalesef mahrum bırakmıştır.⁷

Âsım Arapça bir kelimedir ve "ismet" masum olmak, günah işlemek, korunmak anlamlarına gelmektedir. Namuslu, iffetli, temiz ve yasak olana yaklaşmayan, günah ve haramdan sakınan perhizkâr olan kişi manasında kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm lügatine göre "Âsım" korumak fiilinin ism-i failidir. Koruyucu, kurtarıcı manası Mehmet Âkif'in maksuduna daha uygun düşmektedir. *Safahat* adlı eserde Köse İmam'ın oğlu olarak anlatıma giren Âsım isminin niçin tercih edilmiş olduğu merak konusudur. Mehmet Âkif'in bizzat tanıdığı bir Âsım olmuş mudur? Tefvik Fikret oğlu Haluk üzerinden düşüncelerini aktarırken Mehmet Âkif de bu bölüme oğlu Emin'i yerleştirmiştir. Bu kadar gerçek şahıs arasında Âsım kimliğinin durumu nedir? Uhud savaşında kahramanlıklar gösteren ve yiğitçe şehitliğe ulaşan ve asıl adı Ebu Süleyman olan Âsım bin Sâbit büyük ihtimalle Mehmet Âkif'in hayran olduğu genç sahabîlerdendir. Uhud Savaşı'ndaki kahramanlığının intikamı için bu sahabinin cesedine yüz deve ödül koyulur. Bir süre sonra Kur'ân hizmeti için Lidyanlılara giderken tuzağa düşürülür. Cesedinin düşman eline geçmemesi için dua eder. Şehit olmasına rağmen arıların yoğun bir şekilde na'sın etrafını sarması üzerine Lidyanlılar Âsım Bin Sabit'e yaklaşmamışlardır. Geceyi beklerler ancak yağın yağmur sele dönüşür ve cesedi alır götürür.⁸ Şiirinin kaynaklarını büyük ölçüde İslam tarihinden de besleyen Âkif için bu etkileyici olayın şair bir ruha vereceği ilham oldukça fazladır.

Mehmet Âkif'in bizzat yakınında olan ve 1900 yıllarında doğan bir genç daha vardır. İdeal gençle ilgili somut tariflerin bu genç üzerinden tertip edildiği düşünülebilir. *Safahat'* ta Köse İmam'ın oğlu olarak kurgulanan bu genç gerçekte yaşamış, uzun yıllar Âkif'in çevresinde bulunmuş ve millî şairle ilgili hatıralarını sözlü olarak anlatmıştır:

Âkif'in reel hayatta çevresinde bulunan gençlerden birisi olan Âsım Gönül Bey, *Safahat'* taki Âsım'ın gerçek hayattaki karşılığı konumun-

7 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2014), 30.

8 Mücteba Uğur, "Âsım b. Sâbit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/479-480.

dadır. Nitekim -Âsım Gönül Bey'in bize naklettiğine göre- şairimiz bu hususu, bizzat kendisine karşı: "Âsım evlâdım! Sen taşıdığın bu isminle; nazarımda, *Safahat*'taki Âsım'ın bugünkü ve yarınki gençlik nezdinde, yaşayan temsilcisisin." tarzında açıkça dile getirmiştir.⁹

Mehmet Âkif, sanat ve edebiyat faaliyetlerinin yanında bir kısmı fahrî olmak üzere uzun yıllar her kademedeki okullarda gençlerle iç içe hocalık yapmıştır. Çocukları ve gençleri bu beraberlik sebebiyle de yakından tanımaktadır. Onların davranışlarında ve gözlerinde geleceğin Türkiye'sini görmüş ve şiirlerinde bu konuları işleyerek gelecek nesillere armağan etmiştir.

Biraz Kurgu Biraz Gerçek: Âsım'ın Fizikî Durumu

Beden ve ruh, insanın iki önemli unsurudur. Her iki unsurun ihtiyaçları birbirinden farklıdır. Bu ihtiyaçları temin ederek ve hiçbirini ihmal etmeden yaşamak asıl olandır. Her ikisinin beklentilerini karşılamak dengeli ve düzenli bir hayatı getirir. Birinin ihmal edilmesi bütün yapıyı bozar ve bunun sonucunda ise fizikî ve ruhî problemler ortaya çıkar. Genç insan söz konusu olduğunda beden ve ruhen doyuma ulaşmış, her iki alanda tam uyum içinde bir genç kastedilir. Mehmet Âkif'in genç tasviri her iki unsur üzerinden şekillenir. Gencin fizikî ve ruhî özellikleri ele alınarak ideal tip okurun dikkatine sunulur.

Beden sağlığı öncelikli aranan özelliktir. Bu durum verimliliği artıran vasıftır. Sağlıklı bir bünyenin daha verimli olacağı tabiidir. Genç insana düşen sorumluluk onun sağlam bir bünyeye sahip olmasıyla ifa edilir. Âsım kimliğinde Mehmet Âkif'in izini bulduğumuz en yakın taraf sağlıklı bünyedir. Birçok spor dalında mahir olan Âkif, Âsım'a da sağlıklı bir bünye önerir. *Safahat*'ta yer alan gencin fizikî özellikleri hayranlık vericidir. Mübalağa ile desteklenen tasvirde genç iki üç katlı büyük bir çınar gibidir. Yalçın kaya gövdeli, yüksek göğüslü, kemikleri sağlam, her uzvu mükemmel ve güçlü, geniş omuzlu, kapı gibi sırtlı, etleri sert, uzun boylu, vücuduna uygun bir kafa, kalın adaleli, demir bilekli ve ellidir. Bu dış görünüş *Safahat*'ta şu mısralarla anlatılmıştır.

⁹ Önder Göçgün, "Mehmet Âkif'in Şiirlerindeki "Âsım" Gerçeği ve "Âsım'dan Dinlediklerim..", *BELGİ* 2/4 (Yaz 2012), 422-430.

*Galiba oğlanı yanlış görüyorsun yanlış
Yalnız göğsünün eb'adı mı sandın yüksek?
İn de a'makına bak ne derinmiş o yürek!
Gövde yalçın kayadan abide, lâkayd-ı ecel
Boynu dehşetli, evet beyni de lakin zinde;*

...

*Neydi oğlandaki endamın o ahengi fakat
Belli her uzvu için ayrı çalışmış hilkat.
Ya kemikler ne selabetli, ya etler ne katı
Tepeden tırnağa güya dolamışlar halatı,
İki üç katlı büyük bir çınarın gövdesine,
Çok geniş desen omuzlar, boy, o nisbette uzun
O ne mevzun kafadır, sonra ne sağlam o boyun?
Ufarak bir kapı sırtın kabaran eb'adı ..*

...

*Adalı baldırımın kutru hemen boynu kadar
İki çam bölmesi kol, kim tutacak kim bükecek
O bileklerle o ellerse demirden daha pek.¹⁰*

Mehmet Âkif mübalağa sanatını ustalıkla kullanır. Şiirinde ustaca kullanılmış anlama uygun mübalağalar esere etkisini artırmaktadır. Bu tür anlatımlarda muhatap olan okurun dikkati şiire yönelmektedir. Âsım'ın dış görünüşü ile ilgili olarak yaptığı tasvirde kullandığı metot budur. Tüm gençlerin şiirde belirtilen şekilde güçlü, kuvvetli, sağlıklı, iri yapılı ve heybetli olmaları özendirilir.

Âsım'ın Ruhî Durumu

Tek başına sağlıklı vücut ve iri bir cüsse hayatta başarılı olmak için yeterli olmaz. Bünyenin mükemmel olması için Âkif'in uygun gördüğü bazı ruhî değerler de vardır. Mübalağa sanatının müsaade ettiği ölçüde tasvir edilen cüsseyi var oluş gayesine uygun davranışlarla süsleyecek birtakım özelliklere ihtiyaç vardır. "Dört başı mamur" bir gence bu özellikleri ruhî değerler kazandıracaktır.

¹⁰ Mehmed Âkif, *Safahat*, 363-364.

Mehmet Âkif bir gencin ruhî özellikleri olarak şu hususların bünyesinde bulundurmasını ister: İmanlı, sağlam bilgili, zinde fikirli, irfanla donanmış, derin duygulu, ölümü hiçe sayan, becerikli, şefkatli ve zarif. Bu genç *Safahat*'ta şöyle anlatılır:

*Görmedim ben bu kadar dötbaşı mamur insan
Ne büyük hilkat o Âsım, ne muazzam heykel!
Onu bir şi'r-i hamaset gibi, ilham-ı ezel
Sana sunduysa, açıp ruhunu teşrihe çalış....
Dalgalandıkça içinden taşan iman denizi
Dökülen hisleri gör; incilerin en temizi,
O ne ifrad ile rikkat! Hani etsen ta'mîk
Bir kadın ruhu değildir o kadar belki rakîk
Sonra irfanı için söyleyecek söz bulamam.
Bi-tenâhî safâhatiyle herif ayrı cihan;
Bi-tenâhî Safahatında da lakin insan.¹¹*

Fizikî ve ruhî özellikleriyle *Safahat*'ta yer alan bu gencin bazı görev ve sorumlulukları vardır. Genç bunları yerine getirebildiği kadar değer kazanacaktır. O, insanlık için yaptıkları kadar ağırlık sahibidir. Ürettiği kadar vardır ve fedakârlıkları nispetinde söz sahibidir. Ülkesine karşı borcunu kendisinden bekleneni yerine getirdiği takdirde ödemiş olacaktır.

İmanlı Âsım

Her basamakta Âsım'a yeni bir vasıf yüklenir çünkü o, zorlu bir yola çıkmıştır. Taşıyacağı yük oranında hazırlık yapması gerekmektedir. Billhassa gencin süsü sahip olduğu değerlerdir ve ruhunu yücelten ise onun şuurudur. Çıkacağı yolda lazım olacak her şeyi donanması için gayret gösterir. Yol azığı olmadan yola çıkılır mı? Çıkılacak yolda gerekli olan en önemli ruhî ihtiyaç imandır. İnanıcı olmayanın bir işi başarması zordur. Bu tür yüreklerin çok çabuk yıldığını hayat her anında hissettirmiştir. Âkif *Safahat*'ta söyle diyor:

¹¹ Mehmed Âkif, *Safahat*, 363-364.

*Hani ashab-ı Kiram ayrılalım derken
Mutlaka "Sure-i ve'l-Asr" okurmuş bu neden?
Çünkü meknun o büyük surede esrar-ı felah;
Başta iman-ı hakiki geliyor; sonra salâh
Sonra hak, sonra sebat. İşte kuzum
Dördü birleşti mi, yoktur sana hüsrân artık.¹²*

Genç insanı her türlü zorluk karşısında ayakta tutan imandır. Zorlukları onunla yener, sıkıntılara dayanma azminde imanın gücünden yararlanır. Genç, bu imanla Mehmetçik olur, çelik tabyaları eritir. Cephede en önemli işleri başarır. Her durumda imanı onu ayakta tutar:

*Top tüfekten daha sık, gülle, yağın mermiler....
Kahraman orduyu seyret ki bu tehlide güler!
Ne çelik tabyalar ister, ne siner hasmından
Alınır kal'a mı göğsündeki kat kat iman?
Hangi kuvvet onu -hâşâ- edecek kahrına ram?
Çünkü tesisi ilahi o metin istihkam.¹³*

İman ruh güzelliklerinin temelidir. İnsana ahlak güzelliğini de imanı sağlar. Elinden ve dilinden insanların emin olduğu bir insan vasfı imanla kazanılır. İman yüreği parlatır ve ufkunu açar. Onun ışığında insan, hayatına yön verir. Âkif bunu iki mısradâ şöyle anlatır:

*İmandır o cevher ki ilahi, ne büyüktür
İmansız olan paslı yürek sinede yoktur.¹⁴*

Marifetli ve Faziletli Âsım

İnsana hüner yakışır. Becerikli insan ile elinden hiçbir iş gelmeyen biri aynı olabilir mi? İnsanın bir hüneri olmasın mı? Elinden bir iş gelmesin mi? Milletlerin dirilişi ve parlak zamanları nesillerin marifetli ve faziletle donanmış olması ile mümkündür. Âkif bu alanda kaybedecek vakit olmadığı kanaatindedir. Âsım'a tavsiyesi şöyledir:

¹² Mehmed Âkif, *Safahat*, 352.

¹³ Mehmed Âkif, *Safahat*, 359.

¹⁴ Mehmed Âkif, *Safahat*, 15.

*Hadi tahsilini ikmale tez elden, hadi sen!
Çünkü milletlerin ikbali için, evladım
Marifet bir de fazilet.... İki kudret lazım
Marifet, ilkin ahaliye saadet verecek
Bütüin esbabı taşır sonra fazilet gelecek¹⁵*

Gençlerde her iki özellik birlikte bulunmalıdır. İçinde bulunduğumuz şartların sebebi ülke gençlerinin yetişmelerindeki eksikliklerdir. Elinden iş gelen gençlere her zaman ihtiyaç vardır.

Marifet faziletle birlikte kazanılır ve değerlendirilirse tamam olacaktır. Bir “şerefsiz hüsrân” yaşanmaktadır. Bunun sebebi ise “hasmınız” ile yarışta geride kalmanızdır. Sebepleri sıralayan sanatçı yapılması gerekenleri de akabinde belirtmektedir.

*Bizler edvar-ı faziletleri cidden parlak
Bir büyük milletin evladınız, oğlum, ancak;
O fazilet son üç asrın yürüyen ilmiyle
Birleşip gitmedi; battıkça da ümmet cehle
Garbin emriyle yatıp kalkmaya mahkum
Çünkü hakim yaşatan şevket-i fenden mahrum¹⁶*

Âsım'ın Şahsiyeti

Âkif “adam gibi” yaşamayı ilke edinmiştir. Kimseye boyun eğmemiştir. Bu bir şahsiyet örneğidir ve Mehmet Âkif esasında kendi şahsî değerlerini Âsım'a aktarmıştır. Ona kattığı özellikler arasında şahsiyet sahibi olmak da vardır. Hayat boyu karşılaştığı birçok meseledeki tavrını Âsım'da da görmek ister. Haksızlığa karşı durmak, zalime karşı direnmek ve cesur olmak hayatın gayesi olmalıdır. İşte şahsiyetli olmanın anahtarını Mehmet Âkif şu şekilde dile getirmiştir.

*Zulmü alkışlayamam, zalimi asla sevemem
Gelenin keyfi için geçmişe kalkıp sövemem
Üç buçuk soysuzun ardında zağarlık yapamam
Hele hak namına haksızlığa ölsem tapamam*

¹⁵ Mehmed Âkif, *Safahat*, 374.

¹⁶ Mehmed Âkif, *Safahat*, 375.

*Doğduğumdan beridir aşığım istiklale
Bana hiç tasmalık etmiş değil altın lâle.¹⁷*

Şahsiyet saygınlığının anahtarıdır. İlkelerini yaşatan, değerlerini kaybetmeyen ve duruşunu bozmayanlar bu vasıfları ile var olurlar. Bu gibilere olumsuz bir teklifte bulunmak ve onları satın almaya kalkışmak mümkün olmaz. Elinin emeğine güvenen, beklentisi ve çıkarının peşinde olmayan, duruşu sağlam gence Âkif şu müjdeyi verir:

*Adam mısın: Ebediyen cihanda hürsün, gez;
Yular takıp seni bir kimsecik sürükleyemez...
Adam değil misin, oğlum, gönüllüsün semere;
Küfür savurma boyun kestiğın semercilere.¹⁸*

İlim Sahibi Âsım

Şahsiyetin yolu neresidir? Bu seviyeyi yakalamak ve bu seviyede kalmak nasıl mümkün olabilir? Şahsiyetli olmanın yolu ilim sahibi olmaktır. Bilginin gücü tüm rakipleri sindirir. Başkalarının kolay kolay elde edemeyeceği bir vasıfla var olmak daha kolaydır. Hak ederek bir yere gelmek şahsiyetli insanlar için kolaydır. Şahsiyetli insan çalışır ve ilimle meşgul olur; çünkü çalışmalarının zayı olmayacağını bilmektedir. Zira ilim birçok kapıyı açar. İnsandan topluma ulaşan bilgi üstünlüğü bu anlamda milleti de yüceltir.

Cehaletle savaşta sorumluluk gençlere kalmaktadır. Cehaletle nasıl savaşılır? Cehaleti yok etmek bilgiyle olur. Üç yüz yıllık açığı bilgi ile kapatmak mümkün olacaktır. Tekrar tarihin güzel zamanlarına dönmek, öğrenerek mümkün olacaktır. Bilgi nerede olursa olsun bulunmalı ve alınmalıdır. Bilgiye koşarken bazı hususlara dikkat etmek gerekmektedir. İlim her zaman için kimlik korunarak tahsil edilmelidir. Sadece ilim istenmeli, dışarıdan faydalı olan bilgiler toplanmalıdır. İlim tahsil etmeye giden bazı kişilerin kimliğini kaybederek bazı bilgileri kazandığı görülse de bunun önemi yoktur. Kimlik kaybedilmeden alınan bilginin kişiye ve ülkeye katkısı vardır. Mehmet Âkif bu durumu kısaca şu dizelerle ifade etmektedir.

¹⁷ Mehmed Âkif, *Safahat*, 331.

¹⁸ Mehmed Âkif, *Safahat*, 337.

*Sade Garbın yalnız ilmine dönsün yüzünüz
O çocuklarla beraber gece gündüz didinin.
Giden üç yüz senelik ilmi sık eden edinin!
Fen diyarında sızan nâ-mütenâhi pınarı
Hem için hem getirin yurda o nâfi suları.¹⁹*

Âkif, Berlin’de kaldığı süre içinde Batı toplumunu yakından tanımış ve onların geldikleri seviyenin sebeplerini gözlemlemiştir. Berlin’de sosyal ortamın, çevrenin, şehirciliğin, sanayinin, altyapı yatırımlarının ilim sayesinde gerçekleştiği aşikârdır. Oradaki imkanlar bir an önce gençler vasıtasıyla alınıp getirilmelidir. Âsım bu işlerde baş sorumludur. Beklenen büyük değişim bu durumda ortaya çıkacaktır.

*İnkılabın yolu mademki bu yoldur yalnız,
“Nerdesin hey gidi Berlin” diyerek yollanınız.
Altı ay bir sene gayret size eğlence demek...
Hani, bir ömre bedeldir şu geçen her günümüz;
Bir gün evvel gidiniz, bir saat evvel dönünüz!²⁰*

Mehmet Âkif İslam’ı anlamak için de ilmin gerekliliğini ifade eder. Çağın getirdiği sorumsuzluk ve çürümeye karşı yapılacak işler ve çareler ilmin ışığında bulunacaktır. Cehalet sebebiyle geri kalan bir dünya yeniden ilimle kendini kurtaracaktır.

Gencin söyleyecek bir sözü olacaksa ilimle elde edecektir. İnançının kaynağını anlaması ve anlatması da ilimle mümkündür. İlmin kaynağı bellidir. Bu konuda öncelikli eylem Kur’ân’a sarılmaktır. *Safahat*’taki ilgili mısralar şunlardır.

*Doğrudan doğruya Kur’an’dan alıp ilhamı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam’ı.*

....

*Kuru dava ile olmaz bu ilm ister,
Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster.²¹*

¹⁹ Mehmed Âkif, *Safahat*, 376.

²⁰ Mehmed Âkif, *Safahat*, 377.

²¹ Mehmed Âkif, *Safahat*, 351.

Ümit Dolu Âsım

Mehmet Âkif'in gelecekte ümidini kesenlerle işi olmaz. Gelecekte ümidini kesmiş ve azimli olmayı bırakmış olan insanlara karşı Mehmet Âkif en ağır eleştirileri yapar. İstiklal Marşı'nda "Belki yarın belki yarından da yakın" bir vakitte sunulacak imkânlarla kavuşmak ümit ve azimle olacaktır. İnsanı ümit yaşatır ve ayakta tutar. "Azmiyle ümidiyle yaşar hep yaşayanlar" diyen Âkif, Âsım'ın da hiçbir dönemde ümitsiz olmamasını ister. Gelecek kaygısına kapılmadan çalışan ve azmi bırakmayan kişiler başarıya en yakın insanlardır. Ümit ihtiyacı ve bu konuda yapılan ihmaller Âsım'a şöyle anlatılır:

*Bir ışık gösteren olsaydı eğer, tek bir ışık,
Biz o zulmetleri bin parça edip çıkmıştık.
İki üç yüz senedir serpemiyor bizde şebâb;
Çünkü bîçârenin âtisine îmânı harâb.
Hissi yok, fikri bozuk, azmini dersin: Meflûc...
Hani rûhunda o haksızlığa isyan, o hurûc?²²*

Her Zaman Çalışkan Âsım

Genç insan şahsiyetini korumak istiyorsa çalışmak zorundadır. Başarının her zerresinde alın teri vardır. Terlemeyi göze alanlar başarıya en yakın olanlardır. Gayretsiz insan her zaman kendine de topluma da yüküdür. Çalışmanın karşılığı hemen alınamayabilir ama bir gün kişiye döneceği bilinmelidir. Belki birçok denemeden sonra başarı gelecektir. Başkasının eline bakmak ve yardım dilenmek kimliği ve kişiliği zedeleyen bir davranıştır. Âkif tembel insana kızar ve çalışkan insanı sever.

*Şimdi kurtarmak için azmedelim kurtarırız
Verelim gel de şunun kalbine bir canlı ümit
Oturup dil dökecek yerde gidip döksene ter!
Bin çalış gayen için bir kazan ömründe yeter.²³*

²² Mehmed Âkif, *Safahat*, 343.

²³ Mehmed Âkif, *Safahat*, 344.

Çalışan insanın, çalışmayı göze alan insanın başkalarına boyun bükmesine gerek kalmaz. Çünkü emeklerinin karşılığı alacağını bilir. Tabiatta bunun örneği vardır. Birlerce tohum sonbaharda etrafa savrulur. Ancak bazıları toprakla buluşur ve fidana döner. Bu manzara gençler için tam bir gayret örneğidir. *Safahat*'ta bu sahne şöyle anlatılır:

*Efendiler bize fitrat numune gösteriyor,
Diyor ki: Gayeniz uğrunda bezledin emeği;
Düşünmeyin hele hiçbir zaman esirgemeyi.*²⁴

Hukuka Saygılı Âsım

Toplumlar yasalarla yönetilir. Düzen ve disiplin için mevzuat dediğimiz ilkeler gerekmektedir. Kanunlar toplumsal düzenin kurulması ve yaşatılması için gereklidir. Adalet duygusu ve toplumsal barış yasalarla sağlanır. Devletin üzerine düşen sorumluluğu kişiler icraya kalkarsa düzen kökten bozulur. Bu tür bir kargaşayı da Mehmet Âkif uygun bulmaz. Bazı kişilere birtakım kırgınlıkları olsa bile kargaşa çıkarmanın doğru olmadığını düşünür: “*Âkif'in birlikte hareket ettiği siyasî cemiyet ve bu cemiyetin fikir ve hareketi ile kendisi arasındaki mesafeyi itinayla koruduğu ve memlekete hizmet maksadıyla tanıdığı olduğu birtakım hodbinliklere sabırla katlandığı bilinir.*”²⁵

Âsım'a da fevrî davranışlar yerine düzeni bozmayacak soğukkanlı davranışlar önerilir. Aceleci çıkışlar yerine sorumlu tutum tavsiye edilir. Öfkeyi topluma yaymanın nelere mâl olacağı anlatılır. Her kurum ve kuruluşun görevleri olduğu gibi Âsım'ın da sorumlulukları vardır. Âsım'a düşen olayları kaba kuvvetle değerlendirmemektir. Suç varsa bunu mahkemeler değerlendirmelidir.

Gece ortamın huzurunu bozanları kaba kuvvetle engellemeye çalışan Âsım şöyle uyarılır:

*-Âsım bana bak!
Yol yakinken geri dön, nafile çıkmaz bu sokak.
Koşuyorsun, be çocuk, çarpacak alnın duvara;
Dağılır sonra kafan, etme, çekil kenara.*²⁶

²⁴ Mehmed Âkif, *Safahat*, 346.

²⁵ Dücane Cündioğlu, *Âkife Dair* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 63.

²⁶ Mehmed Âkif, *Safahat*, 366.

Âsım'ın tavırları anlayışla karşılanabilir. İçinde bulunulan şartlarda sertlik hoş görülebilir. Ancak yine de zorbalık uygun değildir. Millî mücadele şartlarında bu türden eğlenceler tabii ki tepki çeker. Mücadeleye katılıp sorumluluk almasalar bile açıktan açığa içki içip çevreyi rahatsız edenler hoş karşılanmaz. Âsım'ı en çok aynı ortamda bulunduğu ilgisiz insanlar kızdırmaktadır.

*Ağlamak çok kişinin zevki değilmiş lakin
Gülmek herkes için pek mümkün.²⁷*

Dedikleri doğru olmasına rağmen bu tür olumsuzluklarla uğraşmak Âsım'ın üzerine düşmez. İlgili mercilerin görevini şahıslar üstlenirse düzen o zaman bozulmaktadır. Sorumlu genç tepkilerini çok iyi bilmelidir. Âkif duruma razı olmamakla birlikte bir çıkış yolu göstermek adına düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

*Bana anlat bakayım şimdi; şu biçare ocak,
Zorbalar saltanatında ne zaman kurtulacak?
Hiç bu mantıkla, a divane hükümet mi yürür
Bir cemaat ki erenler işi yumrukla görür.
Kafa bitmiş demek artık çekiver kuyruğunu!
Kuvvetin hakkı mıdır enselemek bulduğunu?
Bize Âsım ne şunun yumruğu lazım, ne bunun;
Birinin pençesi ister yalnız: Kânunun.
Ver bütün kudreti kânuna ki vahdet yürüsün
Yoksa millet değil, ancak dağınık bir sürüsün!...
Memleket zaten ayol, baksana: Allak bullak
Sen de hissinle yürürsen batırırsın mutlak.
Ya kuzum, zaptiye rûhuyla hükümet sürenin,
Yeri altındadır, üstünde değildir kürenin!²⁸*

Tüm bunlar Âsım'ın iyi bir genç olması için söylenmektedir. Her satırda kişiliği biraz daha şekillenmektedir. Çizgisinden ayrılınca gereği hatırlatılır yanlışı söylenir. Âsım dava ehlidir. Hayatta bir gayesi vardır; tepkileri bu özgüvenden gelir. Beklentisiz bir duruş, davranışlarını rahat yapmasına da vesile olur.

²⁷ Mehmed Âkif, *Safahat*, 368.

²⁸ Mehmed Âkif, *Safahat*, 369.

Sorumlu Âsım

Sorumlu insan olaylara duyarsız kalamaz. Bu olayların bir kısmına müdahale etmek riskli sayılabilir. Sorumluluk, zorluklar karşısında olması gerektiği gibi davranmaktır. İnsanın eliyle, diliyle ve en son olarak kalbiyle çevresindeki olaylara tepki vermesi başka bir görevidir. Genç insan kendini yetiştirecek ve bu şekilde kendisini toplumun hizmetine adayacaktır.

Duyarlı olmak Âsım'ın sorumluluğunu artırır. Seyfi Baba şiirinin sonunda "Ya hamiyetsiz olaydım ya param olsa idi" diyen Âkif, sorumluluk duygusunu her zaman gençlere tavsiye eder:

*Yutulur herze mi pir aşkına mahrumiyet?
Çekti yıllarca, fakat çekmiyor artık millet.
Hele sen gel de "hamiyet" diye aptal kandır;
Canı yanmış dedenin son sözü "illallah" tır.
Ben sefaletten ölürken seni sıkmazsa refah
Hak erenler buna ummam ki desin; eyvallah!
Şöyle bir bak; ne harap ortalığın manzarası....
Ama hiç deşme sakın, çünkü yürekler yarası.²⁹*

Hiç kimse bahane üretmemelidir. Bir şeylerde kusur aramak yerine her zaman için çözüm üretmek en doğru davranış olarak görülmektedir. Sabah akşam yerinde oturup sadece eleştiri yapan kişilerin davranışları bize göre makbul değildir. Mehmet Âkif çözüm odaklı bir yolu tavsiye ederken gençlerin konuşmak yerine iş üretmelerini ister. Yıkamak çok kolay, karalamak çok basit ama yapmak o derece zordur. Süleymaniye'den örnekle Âkif şöyle der:

*Yıkamak, insanlara yapmak gibi kıymet mi verir?
Onu en çulpa herifler de emin ol becerir
Sade sen gösteriver "işte budur kubbe" diye
İki ırgatla iner şimdi Süleymaniye.
Ama gel kaldıralım dendi mi heyhat o zaman,
Bir Süleyman daha lazım yeniden, bir de Sinan.³⁰*

²⁹ Mehmed Âkif, *Safahat*, 365.

³⁰ Mehmed Âkif, *Safahat*, 332.

Gence duyarlı olmak yaraşır. Yanlışığa, haksızlığa seyirci kalmaz. Bu uğurda her şeyi göze alır. “Aldırma”, “boş ver” ve “neme lazım” gibi sözler, Âsım'ın söyleyeceği sözler değildir. Âkif'e göre Âsım ilgili, duyarlı, gözü pek ve özellikle sorumlu olmalıdır. İşte o mısralar:

*Kanayan bir yara gördüm mü yanar ta ciğerim,
Onu dindirmek için kamçı yerim, çifte yerim.
Adam aldırma da geç git diyemem. Aldırırım.
Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırım.
Zalimin hasmıyım ammâ severim mazlumum.³¹*

Vatansaver Âsım

İnsan fedakârlıkları oranında büyüktür, değerlidir. Zorunlu işlerinin dışında zaman harcaması ve çalışması, gayret göstermesi ve insanlık için bir şeyler yapmaya çalışması adına ülkesi için fedakârlıklar yapan gencin toplumda değeri de artacaktır. Âkif, Âsım kimliği üzerinden gençlerde bu türden davranışların da olması gerektiğini hatırlatır. Gençlere ulvî makamlar gösterir. Bu makamların başında şehadet gelir. Âsım Mehmetçik olur ve vatan için yola çıkar, candan geçer, şan kazanır. Bu sahne şöyle anlatılır:

*Ey bu topraklar için toprağa düşmüş asker.
Gökten ecdât inerek öpse o pâk alını değer
Ne büyüksün ki kanın kurtarıyor Tevhidi
Bedrin aslanları ancak bu kadar şanlı idi.³²*

Burada anlatılan fedakârlık çok büyüktür. Onun karşılığını takdir etmek, bedelini tayin etmek zordur. Ölüm yoktur, diri kalmak vardır. Bu tür ölümler ölüm sayılmaz. Şehadet makamı yeni mertebedir. Gençliğin bu davranışının karşılığı şehadet mertebesiyle tescil edilmiş ve yüce makam tarafından verilmiştir. O müjde şöyle:

*Ey şehit oğlu şehit, isteme benden makber,
Sana aguşunu açmış duruyor Peygamber.³³*

³¹ Mehmed Âkif, *Safahat*, 334.

³² Mehmed Âkif, *Safahat*, 359.

³³ Mehmed Âkif, *Safahat*, 360.

Binlerce genç vatani için canını feda ederken Âsım da onlar arasındadır artık. Her karış toprağı şehitlerle donanmış bir yerde Âsım'a da bir yer vardır.

*Kaplamış yurdumun afakını madem şühedâ...
Varsın olsun kalanın uğruna Âsım'da fedâ.³⁴*

Ulvî bir amaç uğruna olduğu takdirde ölümün güzelleştiğı düşünlülmektedir. Ölümün güzelleştiğı ve fedakârlığın sevimlilik sayıldığı durumların en başında vatan toprağı için fedakârlık gelmektedir. Bu yolda nice canlar gitmiş ancak hatıraları kalmıştır. Kahramanlık böylesi zamanların unvanıdır. Yiğitler yeni gençleri meydana Âkif'in mısraları ile davet eder.

*Yine vardır bir ölüm korkusu arslanda bile;
Yüz göz olmuş bu çocuklar ölümün şahsiyle.³⁵*

Mehmet Âkif gerektiğinde yiğitler meydanını dolduracak kişileri görmüş ve onlar için yazmıştır. Âsımın nesli bu meydanın en önemli unsurudur.

Sonuç

Millî şair, sanat-hayat bağlamında sanatıyla hayatını birleştirmiş bir sanatçıdır. Halkın içinden biri olan Mehmet Âkif'in eserlerine baktığımızda her kesimden kişilerin eserlerine konu olduğunu görmekteyiz. O, gençlere ve gelecek nesillere söyleyecek sözü olan biridir. Yedi bölümden oluşan şiir kitabının altıncısını gençlere tahsis etmesi ve Âsım adıyla yayınlaması onun gelecek nesillere ait hedeflerinin bir göstergesidir.

Mehmet Âkif, altıncı kitapta Âsım adlı genç üzerinden gençlerde bulunması gereken özellikleri sıralamış, milletin geleceğini planlamıştır. Genç kimliği içinde sunulan değerler Âkif'in sanatının gayesini de yansıtır. Âkif nasıl bir gençlik hayal ediyorsa burada özetlemiş, Âsım üzerinden nasıl bir gençlik tasavvur ettiğini olaylar ve sahneler içinde okurun dikkatine sunmuştur.

³⁴ Mehmed Âkif, *Safahat*, 370.

³⁵ Mehmed Âkif, *Safahat*, 357.

*Safahat'*ın Âsım bölümünde gençliğe öğütler daha somut bir şekilde verilmiş, bir isim etrafında gencin fizikî ve ruhî vasıfları anlatılmıştır. Bölümün tamamen genç Âsım adına ayrılmış olması genç okuyucuların yerini bilmelerini ve bulmalarını kolaylaştırmıştır.

Âsım bölümünde genç insanın önce dış görünüşünden söz edilmiş, sonra ruhî özellikleri anlatılmıştır. Sağlık her durumda ilk sıraya alınmıştır. Bir işe teşebbüs için sağlık şarttır. Verimli olmak sağlıklı olmakla ilgilidir. Düzenli olan ve sağlıklı yaşamak isteyen kişilere baba şefkatiyle dava adamı olarak bazı nasihatlerde bulunur.

Gençliği öne çıkaran özellikler kişilerin ruhî tutum ve davranışlarıdır. Ruhî davranışlar bedenın süsüdür. Sağlam bir bünye ruhî özelliklerle donatılırsa eksiği giderilir. Bedeni güzelleştirecek şey kişinin sahip olduğu güzel davranışlardır. Sağlıklı bir bünyenin faydalı bir insana dönüşmesi davranışlarla olacaktır.

Bir genci üstün yapacak nitelikler, *Safahat'*ta Âsım başlığı altında gençlere sunulur. Bu niteliklerin örnek Âsımlardan başlayarak diğer gençlere ve sonra tüm millete sirayet etmesi düşünülür. Âsım bölümünde ideal gençte bulunması gereken vasıflar insana hayat boyu huzur ve mutluluk verecek değerlerdir. İnsanı çevresine karşı üstün tutacak olan bu değerlerin yaygınlaştırılması Âkif'in en büyük hayalidir.

Âsımın neslini oluşturmak isteyenler öncelikle *Safahat'*ın altıncı bölümünü muhtelif araç ve gereçlerle ve tüm gençlerin ilgi göstereceği metotlarla yeni nesillere aktarmalıdır. Yetkili mercilerin yönlendirmesi ile Âsım kimliği sanatsal faaliyetlerin öznesi olacak şekilde yeni çalışmaların içinde yer almalıdır.

Altıncı *Safahat* bağlamında niteliklerini sıralamaya çalıştığımız yeni yiğit delikanlıyı Mehmet Âkif, Âsım adıyla sembolleştirmiş ve gelecek nesillere armağan etmiştir. Âsım kimliği bu milletin rengiyle donanmış ve bütünleşmiştir. Millî şair İstiklâl Marşını yazarak millete var olmanın sırrını sunduğu gibi, Âsım kimliğinde de gelecek nesilleri güvence altına alacak esasları miras bırakmıştır.

Kaynakça

- Cündioğlu**, Düccane. *Âkife Dair*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Çantay**, Hasan Basri. *Âkıfname (Mehmed Âkif)*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1. Basım, 1966.
- Çevik**, Sezgin (ed.). *Âkıften Âsım'a*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Ersoy**, Mehmet Âkif. *Safahat*. haz. M. Ertuğrul Düzcdağ. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Ersoy**, Mehmed Âkif. *Safahat*. haz. Orhan Okay ve Mustafa İsen. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ersoy**, Mehmet Âkif. *Safahat*. haz. M. Ertuğrul Düzcdağ. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1991.
- Göçgün**, Önder. "Mehmet Âkif'in Şiirlerindeki "Âsım" Gerçeği ve "Âsım" dan Dinlediklerim..." *BELGİ* 2/4 (2012), 422-430.
- Karakoç**, Sezai. *Mehmet Âkif (Hayatı, İnanç ve Düşünce Oluşumu Savaşı)*. İstanbul: Diriliş yayınları, 6. Basım, 1987.
- Nazif**, Süleyman. Mehmet Âkif. haz. M. Ertuğrul Düzcdağ. İstanbul: İz yayıncılık, 1. Basım, 1991.
- Şentop**, Mustafa. *Kabulünün 100. Yılında Millî Mutabakat Metnimiz İstiklâl Marşı ve Mehmet Âkif Ersoy*. Ankara: TBMM Başkanlığı İdari Teşkilatı, 1. Basım, 2021.
- Uğur**, Mücteba. "Âsım b. Sâbit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

اللغة العربية تعلّمها وتعليمها عند القدماء

*Learning and Teaching the Arabic Language
(In the Context of Early Islamic Scholars)*

Hamdy Bakhit Omaran Mohamed

Prof. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel
İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati, Giresun/Türkiye.
*Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Basic Islamic Studies, Arabic Language and Literature, Giresun/Turkey.*

hamdy.bakhit@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5337-4899

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 25 Ekim | October 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30 Kasım | November 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Bakhit Omaran Mohamed, Hamdy. "اللغة العربية تعلّمها وتعليمها عند القدماء".
idrak 1/2 (Aralık 2021), 213-238.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımları
ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Arap Dilinin Öğrenilmesi ve Öğretilmesi (Erken İslamî Dönem Âlimleri Bağlamında)

Öz

Bu araştırmada, erken dönem İslam âlimleri bağlamında Arap dilinin öğrenilmesi ve öğretilmesi konusu incelenmektedir. Kısa bir girişten sonra konu şu başlıklar altında incelenmektedir: İlk olarak Arap dilinin Kur'an-ı Kerim ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu bölümde, Arap diline ait sözlük, gramer, imla ve belagat gibi yan dalların nasıl ortaya çıktığı üzerinde durulmuş, bunların Kur'an'dan neşet ettikleri, Kur'an kökenli oldukları sonucuna varılmıştır. İkinci olarak Arap olmayan âlimler ile onların Arap dilinin öğrenilmesine ve öğretilmesine katkıları incelenmiştir. Bu başlıkta kitapları Arap dili eğitiminde deniz feneri mesabesinde olan ve köken itibarıyla Arap olmayan beş âlimden söz edilmiştir. Bu âlimler sırasıyla Sibeveyhi, Zeccâcî, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve Zemahşerî'dir. Üçüncü olarak küttab adı verilen eğitim kurumlarında çocuklara Kur'an-ı Kerim ve yazı öğreten öğretmenler incelenmiş ve bunlardan bazıları hakkında bilgi verilmiştir. Dördüncü olarak ise eğitimci âlimler üzerinde durulmuştur. Onlar küttab hocalarından daha yüksek mertebeye sahipti. Geniş bir bilgi sahibi olmak bu sınıfın olmazsa olmaz şartlarındandı. Bu sınıftaki hocaların birçoğunun halife ve idareci çocuklarının eğitimiyle ilgilendikleri görülmüştür. Çalışmada bu sınıfa mensup bazı eğitimci âlimlerden söz edilmiştir. Daha sonra, sözü edilen eğitimcilerin müfredatları da incelenmiştir. Örnek olarak Muhammed ibn Sahnûn'un (ö. 256 H.) bir risalesinde eğitimcilere önerdiği programa yer verilmiştir. İbn Sahnûn bu eserinde zorunlu ve seçmeli dallar olmak üzere iki kısma ayırdığı birçok ilim dalının öğretilmesini ister. Ona göre zorunlu ilimler Kur'an-ı Kerim ve onunla ilgili olan diğer ilimlerdir. Seçmeli olanları ise aritmetik, şiir, eyyamü'l-Arap ve ensâbü'l-Arab sahaları ile gramer, Arapça ve Arap dilindeki yabancı kelimeler, hüsnühât ve topluluk önünde konuşma (hitabet) sanatıdır. Çalışmanın sonunda araştırmanın ulaştığı sonuçlar ve tavsiyelere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, öğrenme, öğretme, dil öğretmenleri, eğitimci âlimler, yöntem, küttab.

اللغة العربية تعلمها وتعليمها عند القدماء

ملخص

درست في هذا البحث تعلم اللغة العربية وتعليمها عند القدماء، وجاء ذلك في عدة مطالب بعد التوطئة، وهي: علاقة اللغة العربية بالقرآن الكريم: درست فيه كيفية نشأة فروع العربية: المعجم العربي، والنحو، والرسم الإملائي، والبلاغة، وقررت أن نشأتها كانت نشأة قرآنية. وأتبع ذلك بدراسة العلماء الأوائل غير العرب وإسهاماتهم في تعلم اللغة العربية وتعليمها، فذكرت خمسة من علماء العربية غير العرب المقتدى بهم في مؤلفاتهم، التي هي منارة تعليم للعربية، وهؤلاء هم: سيبويه، والزجاجي، وأبو علي الفارسي، وابن جنبي، والزمخشري. وتابعت ذلك بدراسة معلّمي الكتاب، فذكرت مجموعة من معلّمي الصبيان الذين كانوا يُعلّمونهم الكتابة والقرآن الكريم، وأتبع ذلك بالعلماء المؤدّبين،

وهؤلاء في درجة أعلى من درجة معلّمي الصبيان، حيث يشترط فيهم العلم الواسع، وقد اختير كثيرٌ منهم لتأديب أولاد الخلفاء، وأولاد الأمراء، وقد ذكرتُ مجموعة منهم. بعد الحديث عن المعلمين كان الحديث عن منهج المعلمين القدماء، والمنهج الذي ذكرته هو ما اشترطه محمد بن سحنون (المتوفى 256هـ) على المعلم في رسالته، فإنه اشترط على المؤدّب في تعليمه فنونا جعلها على قسمين: إجباري، واختياري؛ فالإجباري القرآن الكريم وما يتعلق به، والاختياري: الحساب، والشعر، وأخبار العرب وأنسابهم، وهو التاريخ المُكَمَّل للأدب، وجميع النحو والغريب والعربية، والخط الحسن، وتدريب الصبيان على الخطابة، ثم جاءت الخاتمة التي ذكرت فيها نتائج البحث وتوصياته.

الكلمات المفتاحية: العربية، التعلّم، التعليم، معلمو اللغة، المؤدّبون، المنهج.

Learning and Teaching the Arabic Language (In the Context of Early Islamic Scholars)

Abstract

In this research, I studied the issue of learning and teaching the Arabic language in the context of the scholars of early Islamic centuries. After giving a short introduction, the subject was studied into the following parts: Firstly, the relationship between the Arabic language and the Holy Qur'an is examined. In this part, the research focused on how the branches of the Arabic language such as the Arabic lexicon, grammar, orthography and rhetoric have been originated. I argued, in this context, that the genesis of those branches were of a Qur'anic nature. Secondly, the early non-Arab scholars and their contributions to the learning and teaching of the Arabic language are studied. I mentioned here five non-Arab scholars whose books are like lighthouse for education of Arabic language. These scholars are, respectively: Sibawayh, Al-Zajjaji, Abu Ali Al-Farisi, Ibn Jinni, and Al-Zamakhshari. Thirdly, teachers of Al-kottab are examined. In that part of the work, I have mentioned a group of those teachers who were teaching kids the Holy Qur'an as well as the writing of the Arabic language in kottabs. Fourthly, the educator scholars are worked on. They are in a higher degree than the kottab teachers. Having extensive knowledge is requisite for them. Many of them were chosen to educate the children of the caliphs and the children of the princes. A group of them have been mentioned in the work. Fifthly, after talking about educators, their curriculum is also discussed. The curriculum that I mentioned is what Muhammad ibn Sahnun (d. 256 AH) required on the teacher in his book. He made a condition for the educator to teach many arts, which he divided into two categories: compulsory, and optional branches. The former one is the Holy Quran and the other arts related to it and the latter one is arithmetic, poetry, Arabic history and their genealogy which is the complementary history of literature, grammar, foreign words in Arabic and Arabic language, calligraphy, and training children on public speaking. Lastly, came the conclusion in which I mentioned the results of the research and its recommendations.

Keywords: Arabic, learning, education, language teachers, curriculum.

توطئة

اهتم العلماء بالقرآن الكريم اهتماماً كبيراً؛ لأنه المصدر الأول للإسلام، وقد نزل بلغة عربية عالية، وبعد فتح مكة وفي عهد الخلفاء الراشدين خرج المسلمون يحملون راية الإسلام إلى البلاد المجاورة لهم، وقد فتحوا كثيراً من البلاد غير العربية التي ما فتئ أهلها أن دخلوا في دين الإسلام، وهم من غير العرب، ولا يعرفون اللغة العربية، ومعرفة الإسلام قائمة على فهم القرآن الكريم، والقرآن الكريم باللغة العربية؛ لذلك اهتم المسلمون الجدد بتعلم اللغة العربية، وهذا ألقى بظلاله على العلماء الذين رأوا أن اللحن بدأ يتسرب إلى ألسنة المسلمين، فما كان منهم إلا أن قاموا بوضع العلوم التي تُعلم المسلم وخاصة غير العربي اللغة العربية وتجعله لا يقع في اللحن، وخاصة اللحن في كتاب الله عز وجل.

وقد كان اتصال الدين باللغة اتصالاً وثيقاً في العصور الإسلامية كلها، وكان الباعث على اهتمام علماء اللغة بجمع الشواهد اللغوية، وتقعيد اللغة باعثاً دينياً، هو ضبط نصوص القرآن الكريم، وتعليم الطلاب لغة القرآن، وجرت مناهج التعليم منذ أقدم العصور الإسلامية على المزج بين المعارف الدينية واللغوية في الكتابات والمساجد والمجتمعات ثم في المدارس المنظمة بعد ذلك، ولذلك كان اللغوي غالباً عالماً بالعلوم الشرعية، وبالنظر في تراجم علماء اللغة القدامى نجد معظمهم إما مُقرئاً، أو مُفسراً، أو متكلماً، أو فقيهاً.¹

وقد نص العلماء المتقدمون على حث الأئمة من الصحابة والتابعين والذين أتوا بعدهم على تعلم العربية وحفظها؛ لأنها لغة القرآن الكريم، وبها جاء الحديث النبوي الشريف، وحضوا كذلك على رواية الشعر؛ لأنه ديوان العرب.²

أولاً- علاقة اللغة العربية بالقرآن الكريم:

نشأت الدراسات العربية بفروعها المختلفة، لما بدأ اللحن في الظهور، وكان الدافع لنشأة هذه العلوم هو الحفاظ على القرآن الكريم، وكانت هذه العلوم متنوعة، منها ما يتعلق تعلقاً مباشراً بتفسير القرآن الكريم، واستنباط الأحكام الشرعية منه، ومنها ما يستخدم هذه الأغراض جميعها، وهي ما يسمى بعلوم الآلة التي تبحث في

1 عبد المجيد عابدين، المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية، (القاهرة، 1951م)، 102؛ و رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، (القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة السادسة/ 1420هـ-1999م)، 108.

2 انظر: الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: الطبعة الثانية/ دار المعارف)، 12.

دلالة الألفاظ، والصرف والنحو، وعلوم البلاغة من معانٍ وبيانٍ وبيدع، وكذلك الرسم الإملائي، وهذه إطلالة على نشأة العلوم العربية:

1- المعجم العربي: من المعلوم أن القرآن الكريم نزل بلغة فصحة ترفع عن مستوى العامة من العرب بله العجم؛ ولذلك أخذ الناس في الصدر الأول يسألون كبار الصحابة عن تفسير آياته، وغريب ألفاظه؛ ومن الذين تصدروا ذلك عبد الله بن العباس رضي الله عنهما، وقد أبصره نافع بن الأزرق ونجدة بن عريم³، فتقدم نافع بن الأزرق هو وصاحبه إليه، وسألاه مجموعة من الأسئلة وطلباً منه الإجابة عنها مع الإتيان بشواهد على ما يقول من كلام العرب، وهذه الأسئلة جمعت في كتاب مستقل باسم سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، نشره الدكتور إبراهيم السامرائي في بغداد 1968م، وذكر السيوطي (ت911هـ) جزءاً كبيراً منها في كتابه: الإتيان في علوم القرآن في النوع السادس والثلاثين⁴.

ويُعدُّ تفسير ابن عباس رضي الله عنهما للقرآن الكريم على هذا النحو، البداية الأولى للمعاجم العربية؛ لأن الدراسة اللغوية بدأت بالبحث عن معاني الألفاظ الغريبة في القرآن الكريم؛ وقد جاءت التأليف الأولى في المعاجم باسم غريب القرآن، وأقدم كتاب في ذلك لأبي سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري (ت141هـ)⁵، وكان قارئاً فقيهاً لغوياً نبيهاً سمع من العرب، وحكى عنهم، وصنّف كتاب الغريب في القرآن، وذكر شواهد من الشعر⁶.

2- نشأة النحو العربي: الغيرة على القرآن الكريم، والحفاظ عليه من التحريف على ألسنة الأعاجم، كانت السبب في وضع النحو العربي، وتكاد تجمع كتب التراجم على أن أبا الأسود الدؤلي (ت69هـ) هو أول من وضع النحو، والسبب في ذلك أنه سمع قارئاً يقرأ صدر سورة براءة، فلحن، بأن قرأ: (وَرَسُولُهُ⁷) بالكسر بدلاً من الرفع، فغضب لذلك، واستعظم هذا الأمر، فذهب إلى زياد بن أبيه وطلب

3 الحافظ جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، (الملة العربية السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف)، 3/849، نجدة بن عريم.

4 من ذلك قولهما: يا بن عباس، أجبنا عن قول الله عز وجل: ﴿عَنِ الشَّامِيِّ وَعَنِ الشُّعْبِيِّ﴾ سورة الماعز 70 / 37، قال: (عزير) الخليل الرفاعي، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت عبيد بن الأبرص، وهو يقول [الوافر]

فجاءوا يُهرعون إليه حتى يكونوا حول منبره عزيرنا إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، (مستل من مجلة رسالة الإسلام، العددان الخامس والسادس، السنة الثانية)، (بغداد: مطبعة المعارف، 1968م)، 8، 9؛ وانظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، 3/849-850.

5 انظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، 110.

6 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق الدكتور إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى / 1993م)، 1/38.

7 الآية هي قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ تَبَرَّءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ سورة التوبة 3/9.

منه أن يمدّه بكاتب لَقْن يفعل ما يقول، فَأُتِيَ بكاتب من عبد القيس فلم يرضه، فَأُتِيَ بآخر فرضيه، وَقَالَ له: إذا رأيتني قد فتحتُ فمي بالحرف فانقط نقطة فوقه على أعلاه، فإن ضمنتُ فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبعته شيئاً من ذلك غُتَّه؛ أي: تنويناً، فاجعل مكان النقطة نقطتين.⁸

هذا النقط الذي وضعه أبو الأسود الدؤلي (ت69هـ) يُسَمَّى نقط الإعراب، أو نقط الشكل، وكان يُكْتَبُ بمداد أحمر مخالف للمداد الذي كُتِبَ به المصحف، فكان ذلك يشقُّ على الكاتب، حتى جاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، فوضع الشكل الذي يُكْتَبُ به حتى الآن؛ ”وهو مأخوذٌ من صور الحروف؛ فالضمة وأو صغيرة في أعلى الحرف؛ لئلا تلتبس بالواو المكتوبة، والكسرة ياءٌ تحت الحرف، والفتحة ألفٌ مبسوطة فوق الحرف“⁹ وقال أيضاً: ”وزاد الخليل في ذلك فجعل على الحرف المشدَّد ثلاث سُنَيْنَات¹⁰ وأخذه من أوّل شديد، فإذا كان خفيفاً جعل عليه خاء (خ)، وأخذه من أوّل خفيف.“¹¹

العمل الذي قام به النحاة الأُولون من نقط المصحف نقط إعراب، وتطوير ذلك إلى الحركات المعهودة لدينا حتى الآن، كان الدافع إليه الحفاظ على القرآن الكريم من أن يتسرب إليه اللحن؛ وبذلك كانت نشأة النحو نشأة قرآنية.

3- الرسم الإملائي: من المعلوم أن الكتابة العربية كانت موجودة قبل نزول القرآن الكريم في مكة وفي المدينة، لكن الحروف لم تكن منقوطة نقط إعجام، وقد دعا الخوف من تسرُّب اللحن إلى القرآن الكريم العلماء إلى نقطه نقط إعجام.

ومن المشهور أن نقط الإعجام عمله نصر بن عاصم (ت90هـ)، ويحيى بن يعمر (ت129هـ) بأمر من الحجاج بن يوسف الثقفي، في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان.

8 انظر: أبا الطيب اللغوي عبد الواحد بن علي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية صيدا، 1430هـ-2009م)، 8؛ والسيرافي، أبا سعيد الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، تحقيق طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر: الطبعة الأولى / 1374هـ-1955م)، 11-12؛ وأبا البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي، (الأردن: مكتبة المنار، الطبعة الثالثة / 1405هـ-1985م)، 20؛ والقفطي: جمال الدين أبا الحسن علي بن يوسف: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، ومؤسسة الكتب الثقافية)، (بيروت: الطبعة الأولى / 1406هـ-1986م) 1/40.

9 الداني: المحكم في نقط المصاحف، 7؛ وانظر: رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، 114.

10 في الأصل شبهات، والتصحيح من المحقق، وهو الصواب.

11 الداني: المحكم في نقط المصاحف، 7.

فنقط الإعجام الذي هو إصلاح للكتابة العربية كان سببه الحفاظ على كتاب الله عز وجل من أن يتسرَّب إليه اللحن الذي فشا في ذلك الزمان، بسبب دخول الأعاجم في الإسلام.

4- البلاغة: ذكر المؤرخون للإعجاز القرآني أن من أوائل ما كُتِب في البلاغة القرآنية كتاب معاني القرآن للفراء (ت 207هـ) الذي تحدث فيه عن موضوعات صُنِّفت فيما بعد في علم البلاغة، مثل: التقديم والتأخير، والإيجاز والإطناب، وخروج الأمر والنهي والاستفهام عن معانيها الحقيقية إلى معانٍ أخرى مجازية، والتشبيه، والكناية، والاستعارة، و المجاز العقلي، وإن لم يسمه بهذا الاسم.¹²

ومن أوائل الكتب المؤلفة في البلاغة القرآنية بحق كتاب المجاز لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 209هـ)، والسبب في تأليف الكتاب هو إرسال الفضل بن الربيع إلى أبي عبيدة (ت 209هـ) بالخروج إليه سنة ثمان وثمانين ومائة، فسافر أبو عبيدة إلى البصرة، ودخل على الأمير، ثم دخل أحد الكُتَّاب فأجلسه إلى جانبه، ثم سأله عن مسألة خاصة بالآية [65] من سورة الصافات¹³، التي فيها تشبيه لطلع شجرة الزقوم بروع الشياطين، وقال له: إنما يقع الوعد والإيعاد بما عُرف مثله وهذا لم يُعرف! فأجاب أبو عبيدة بأن الله خاطب العرب بما تتكلم به، وذكر شاهداً لذلك من شعر امرئ القيس يشبه فيه الرمح بأنياب الأغوال¹⁴، والعرب لم تر الغول، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، وعزم أبو عبيدة من ذلك اليوم أن يضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه، فلما رجع إلى البصرة عمل كتابه (مجاز القرآن)،¹⁵ وكلمة المجاز عنده ”عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته.“¹⁶

وبهذا الكتاب يكون أبو عبيدة قد وضع اللبنة الأولى في صرح الدراسات البلاغية للقرآن الكريم، ويُعدُّ كذلك خطوة على الطريق لفهم الإعجاز القرآني، وقد ذكر أبو عبيدة أن في القرآن الكريم ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، وفيه من المجاز بأنواعه المختلفة، سواء أكان مجاز قصر، أو مجاز حذف، أو مجاز

12 انظر: محمد عبد المنعم خريبة: ”دراسة تاريخية عن الإعجاز البلاغي للقرآن“، الألوكة، مقال على الشبكة العنكبوتية، تاريخاً إلى ضافة 12/31/2012م، 17/2/1434هـ.

13 هي قول الله عز وجل: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّ رُءُوسَ الشَّيَاطِينِ﴾ سورة الصافات، 65/37.

14 هو قوله [الطويل]: يُقْتَلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجَعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقُ كَانِيَابِ أَغْوَالِ.

15 انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، 6/2706-2707.

16 أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، عرضه بأصوله وعلق عليه الدكتور محمد فؤاد سزكين، (القاهرة: الناشر مكتبة الخانجي)، مقدمة المحقق/19.

ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أشرك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر للأول منهما، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك، فجعل الخبر للآخر منهما.¹⁷ . . . بهذا يتضح أن البلاغة العربية في نشأتها الأولى كانت لفهم كتاب الله عز وجل .

5- الشعر العربي وروايته: احتاج العلماء منذ الصدر الأول في الإسلام إلى الشعر العربي، للاستعانة به في معرفة معاني الألفاظ والأساليب الغريبة الموجودة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فاهتموا بروايته وحفظه، وما يدور فيه من ذكر لأيام العرب ووقائعهم، وكان الدافع إلى ذلك دافعا دينيا، هو الحفاظ على القرآن الكريم والسنة النبوية، ولولا هذا الدافع لاندثر الشعر الجاهلي .

وقد ورد عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم أنهم احتجوا على غريب القرآن ومشكله باللغة والشعر، وهذا دليل على صحة مذهب النحويين في ذلك، وأعلى فساد من أنكر ذلك عليهم¹⁸، وقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب."¹⁹

فالاهتمام بالشعر رواية ودراية كان الدافع إليه فهم القرآن الكريم؛ لذلك عمل العلماء على حفظ الشعر وروايته وشرحه، وبخاصة الجاهلي منه مع ما فيه من أمور تخالف الأخلاق الإسلامية الرفيعة، من أجل هذه الغاية العظمى .

ثانيا- العلماء الأوائل غير العرب وإسهاماتهم في تعلم اللغة العربية وتعليمها:

اهتم العرب بالملك والإدارة والغزو أكثر من اهتمامهم بالعلم، واهتم العجم بالعلم أكثر من اهتمامهم بغيره؛ لذا وجدنا أكثر حملة العلم في القرون الإسلامية الأولى من العجم، وإن كان منهم العربي في نسبه، فهو أعجمي في لغته ونشأته .

فصاحب "صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده والزجاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم . وإنما رُبوا في اللسان العربي، فاكتسبوه بالمرتبى ومخالطة

17 أبو عبيدة، مجاز القرآن، 1 / 18-19 .

18 انظر: أبا بكر الأنباري، كتاب إيضاح الوقف والابتداء، 1 / 61 .

19 أبو بكر الأنباري، كتاب إيضاح الوقف والابتداء، 1 / 62 .

العرب، وصيروه قوانين وفناً لمن بعدهم، وكذا حملة الحديث الذين حفظوه على أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى لاتساع الفن بالعراق. وكان علماء أصول الفقه كلهم²⁰ عجمًا كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يقيم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم.²¹

ولقد زحرت كتب التراجم بترجمة كثير من العلماء غير العرب الذين أتقنوا اللغة العربية، وألّفوا كتباً فيها، وسأذكر مجموعة من العلماء غير العرب الذين كان لهم إسهاماتهم في تعليم اللغة العربية:

الأول - سيبويه (ت 180هـ):²² عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب، وهو فارسي الأصل، وينتمي بالولاء إلى الحارث بن كعب.

ولد سيبويه بالبعضاء بفارس، ويقال: إن مولده كان بالأهواز، ثم هاجر أهله إلى البصرة فنشأ بها، وأخذ النحو عن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ)، وهو أستاذه، وعن عيسى بن عمر (ت 149هـ)، وعن يونس بن حبيب (ت 182هـ)، وعن غيرهم، وأخذ اللغات عن أبي الخطاب الأخفش الكبير (ت 177هـ) وغيره، وعمل كتابه الذي لم يسبقه إليه أحد قبله، ولم يلحق به بعده، وفي تاريخ بغداد: ”عن ابن سلام، قال: كان سيبويه النحوي مولى بني الحارث بن كعب غاية الخلق في النحو، وكتابه هو الإمام فيه.“²³

الكتاب يُعدُّ مصدرًا أصيلاً عند النحاة جميعاً مُتقدِّمهم ومتأخريهم على اختلاف مذاهبهم النحوية، وكان طلاب العلم قديماً إذا أرادوا أن يُصبحوا علماء في النحو دَرَسُوا الكتاب على أحد العلماء المبرزين في النحو.

20 هذا التعبير غير صحيح؛ لأن أول الواضعين لأصول الفقه الإمام الشافعي على رأي الجمهور، أو محمد بن الحسن الشيباني على رأي آخرين، وهما عربيان، ولو كان التعبير (معظم) لكان صحيحاً.

21 ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، 2014م)، 3/ 1123.

22 انظر ترجمته في: الزبيدي: طبقات النحويين واللغويين، 66-72؛ وابن النديم، الفهرست، (بيروت: دار المعرفة)، 76؛ والخطيب البغدادي: أبا بكر أحمد بن علي بن ثابت، حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى / 1422هـ)، 14/ 99-104؛ وأبا بكرات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 54-58؛ وياقوت الحموي، معجم الأدباء، 4/ 2122-2129؛ والقفطي: إنباه الرواة على إنباه النحاة، 2/ 346-360؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1398هـ-1978م)، 3/ 463-465؛ وابن كثير، البداية والنهاية، اعتنى به حنان عبد المنان، (بيروت: الأفكار الدولية الأردن، والسعودية 2004 م)، 2/ 1545.

23 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 14/ 101.

الثاني- الزجاجي (ت337هـ):²⁴ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي البغدادي، ولقبه الزجاجي نسبة إلى شيخه أبي إسحاق إبراهيم بن السريّ الزجاج (ت311هـ) ملازمته إياه، ولد الزجاجي بنهًا وُند، وهي بلدة عظيمة من بلاد الجبل، جنوبي همدان، وقيل: وُلِدَ في مدينة الصَّيمِرة، وهي بلدة بين بلاد الجبل وُخوزستان جنوبي همدان أيضًا، ونشأ في نهاوند جنوبي همدان، ثم انتقل إلى بغداد؛ ليتلقى العلم على يد علمائها، بعد أن صارت قبلة العلماء بعد البصرة والكوفة، وفي بغداد قرأ على الزجاج، ولزمه حتى نُسب إليه، وقرأ على غيره من علماء عصره.

قال عنه أبو البركات الأنباري (ت577هـ): “كان من أفاضل أهل النحو، أخذ عن أبي إسحاق الزجاج، وأبي بكر ابن السراج، وعلي بن سليمان الأخفش، وألف كتابا حسنة”²⁵.

ومن كتبه التعليمية الجمل في النحو: هو كتاب في النحو واسع الشهرة، صنفه الزجاجي بمكة، وطار ذكره بين الناس، وأكثروا من استعماله ودراسته، وألزموا أنفسهم حفظه ودرابته، وعوّلوا عليه في دراسة النحو العربي، حتى ظهر الفارسي (ت377هـ)، وابن جني (ت392هـ) فشغلاهم بكتبهما.

ولقيمة الكتاب وأهميته ازدحم العلماء على شرحه والتعليق عليه، حتى وُضع له في المغرب مائة وعشرون شرحًا، وقد ذاع في بلاد الأندلس كثيرا؛ لذا كثرت شروحه عند علمائهم، وقد ترك الزجاجي كثيرا من المصنفات في علوم العربية المختلفة، وقد أوردت كتب التراجم أسماء تلك المصنفات.

الثالث- أبو علي الفارسي (ت377هـ):²⁶ هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي، صاحب التصانيف، النحوي الإمام المشهور، ولد ببلدة (فَسَا) التي ينسب إليها أحيانا، “قدم بغداد شابا، وتخرّج بالزجاج وبميرمان وأبي بكر السراج، وسكن مدة في حلب، واتصل بسيف الدولة، وتخرّج به أئمة، وكان الملك عضد الدولة يقول: أنا غلام أبي علي في النحو، وغلام الرازي في النجوم.

24 انظر: ترجمته في: الزبيدي، طبقات النحويين والمغويين، 119؛ و أبا البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 227؛ والقفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، 160/2؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان 136/3؛ والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى / 1384هـ-1965م)، 77/2.

25 أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 227.
26 انظر: ترجمته في ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 811-821؛ والقفطي، إنباه الرواة، 1/ 308-309، وابن خلكان: وفيات الأعيان 82-80 / 2.

ومن تلامذته أبو الفتح بن جنبي، وعلي بن عيسى الرَّبَّعي، ومصنفاته كثيرة ونافعة، وكان فيه اعتزال،²⁷ و”كان من أكابر أئمة النحويين، أخذ عن أبي بكر بن السراج، وأبي إسحاق الزجاج، وعَلَّت منزلته في النحو، حتى فَضَّلَه كثير من النحويين على أبي العباس المبرد“²⁸، ومن كتبه التعليمية كتاب الإيضاح، ويُسمَّى الإيضاح العضدي، وهو كتاب متوسطٌ يشتمل على مائة وستة وتسعين باباً، منها مائة وستة وستون باباً في النحو، والباقي من الباب مائة وسبعة وستين إلى الآخر في التصريف.

وقد ألفه ليكون كتاباً للمبتدئين في علم النحو،²⁹ وقد شرحه كثير من العلماء، ومنهم من نظممه، ومنهم من اختصره، وبلغ ذلك أكثر من أربعين، ما بين شرح، وتعليق، ونظم، واعتراض³⁰، وقد استمر الاهتمام بكتاب الإيضاح حتى نهاية القرن السابع الهجري، حيث شُغِلَ الناس بألفية ابن مالك (ت672هـ) ونحوه، فكانت سبباً في انصراف الناس عن إيضاح الفارسي، فبدأت العناية بكتب ابن مالك حيث انتهى انصراف الناس عن الإيضاح، فأخر مَنْ شَرَحَ الإيضاح ابن أبي الربيع الأموي (ت688هـ)، وقرأه عليه أبو الطيب البستي (ت695هـ)،³¹ والإيضاح للفارسي أبوابه كلها في النحو، و جعل الجزء الثاني للصرف، وهو كتاب التكملة، وقد ترك أبو علي الفارسي مجموعة من المصنفات في اللغة والعربية والأدب وتوجيه القراءات ما أفاد منه العلماء على اختلاف مشاربهم.

الرابع- ابن جنبي (ت392هـ): أبو الفتح عثمان بن جنبي الموصلي النحوي اللغوي، وكان أبوه جنبي رومياً يونانياً، وكان مملوكاً لسليمان بن فهد بن أحمد الأزدي، ولذلك ينتسب ابن جنبي أزدياً بالولاء، وقد كان من العلماء الحاذقين بالنحو والتصريف، وقد صنَّف في اللغة والنحو وغيرهما كتباً بديدة، ومن كتبه التعليمية في النحو والصرف كتاب اللمع في النحو، و كتاب التصريف الملوكي، وقد شرحهما عمر بن ثابت الثماني (ت442هـ)³²، وابن الشجري (ت542هـ)

27 الذهبي: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، رتبته وزاده فوائد واعتنى به حسان عبد المنان، (الأردن: بيت الأفكار الدولية، والسعودية، 2004م)، رقم (1507) /1 1393.

28 أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء، 232؛ وانظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 2/ 811-812.

29 انظر: أبا البركات الأنباري، نزهة الألباء، 233؛ والسيوطي، بغية الوعاة، 1/ 496؛ وحاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1/ 211-212.

30 حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/ 211-213.

31 انظر: عبد الفتاح إسماعيل شلبي: أبو علي الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، (جدة: دار المطبوعات الحديثة)، 539.

32 انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 5/ 2091.

33، والقاسم بن القاسم الواسطي (ت626هـ)،³⁴ وشرح ابن يعيش (ت643هـ) التصريف الملوكي، وهو محقق ومطبوع.

ولكتاب اللمع أهمية كبيرة عند العلماء المتقدمين، فقد عرفوا قيمته مع صغر حجمه، فاعتنوا به عناية كبيرة، ومن مظاهر هذه العناية أن اتخذه كثير من العلماء موضوعاً لتعليمهم وتدريبهم، فألزموا طلابهم به فحفظوه واستظهروا مادته، ومن هؤلاء ابن يعيش (ت643هـ)،³⁵ والإمام النووي (ت676هـ) في طلبه للعلم كان يدرس النحو من كتاب اللمع.³⁶

ولابن جني مؤلفات متعددة، لها قيمتها العلمية، وقد بلغت نحو الخمسين، مذكورة في كتب التراجم.

الخامس - الزمخشري (ت538هـ):³⁷ أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي، ولد في قرية زمخشر من قرى خوارزم في رجب سنة 467 هـ، وإليها يرجع لقب الزمخشري، وهو علامة من أئمة المعتزلة، نشأ بزمخشر ودرس بها، ثم رحل إلى بخارى؛ ليطلب العلم في مطلع حياته، وسمع ببغداد من نصر بن البطر وغيره، وحج وجاور، وتخرج به أئمة، يعد الزمخشري إماماً من أئمة اللغة والمعاني والبيان، وفي كتب النحو والبلاغة الكثير من الاستشهادات من كتب الزمخشري، والزمخشري صاحب رأي وحجة في الكثير من المسائل في اللغة العربية، وليس من الذين يتهجون نهج غيرهم ويجمعون وينقلون؛ قال القفطي (ت646هـ): "وكان الزمخشري أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه، وأكثرهم أنساً وإطلاً على كتبها، وبه حُتم فضلاؤهم،"³⁸ وله الكثير من التصانيف في شتى المجالات، في التفسير والحديث واللغة والنحو والبيان والمعاني وغيرها، فمن كتبه:³⁹

33 انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 6/2776.

34 انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 5/2218.

35 ابن خلكان، وفيات الأعيان، 7/48.

36 انظر: ابن كثير، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الحفيظ منصور، (طرابلس: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى / 2004م)، 2/825.

37 انظر ترجمته في: أبي البركات الأنباري، نزهة الأدياء في طبقات الأدياء، 290-292، والقفطي، إنباه الرواة، 3/265-272، وياقوت الحموي، معجم الأدياء، 5/2687-1142؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/168-174؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء رقم (6049) 3/3800؛ والداودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، طبقات المفسرين، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى / 1403هـ-1983م)، 2/316-315؛ والسيوطي، بغية الوعاة، 2/279-280.

38 والقفطي، إنباه الرواة، 3/270.

39 انظر: أبا البركات الأنباري، نزهة الأدياء في طبقات الأدياء، 290-292؛ والقفطي، إنباه الرواة، 3/265-272؛ وياقوت الحموي، معجم الأدياء، 5/2687-1142؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان، 5/168-174؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء رقم (6049) 3/3800؛ والداودي: شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، طبقات المفسرين، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر،

١- الكشاف في تفسير القرآن: وهو من أشهر كتب المفسرين بالرأى والماهرين في اللغة العربية وقد نقل عنه الألويسي وأبو السعود والنسفي وغيرهم كثير من المفسرين، الذين نقلوا عنه بدون أن ينسبوا إليه ما تم نقله.

وهو من كتب التفسير بالرأى مع الانحياز للاعتزال، وقد اعتمد في تفسيره على اللغة العربية وأساليبها التي كانت موجودة عند العرب، فقد ركز في تفسيره على علم البلاغة ليثبت الوجوه المتعددة في إعجاز القرآن الكريم، أما أسلوب تفسيره فقد تميز بخلوه من الحشو والإطالة، واستبعد فيه القصص التي وردت في الإسرائيليات، كما اعتمد أسلوبه في توضيح المعاني على لغة العرب وطرقهم البيانية، فقد عُرف عنه تنقيح الكثير من الأحاديث الموضوعية، وأنه كان يستخدم العقل في صحة الأحاديث المنسوبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان له أسلوب مميز في بيان ما يقصد بطرح السؤال والإجابة عنه.

٢- أساس البلاغة في اللغة: يعدُّ من أهم المعاجم اللغوية التي تهتم بالألفاظ العربية ومفرداتها، ورتب مواد الكتاب ترتيباً ألفبائياً حسب حروف المعجم، ويهتم الزمخشري في معجمه هذا بإيراد المعنى المجازي بعد إيراد المعنى الحقيقي للكلمة.

٣- كتاب ربيع الأبرار ونصوص الأخبار في الشعر والأدب والتاريخ والكثير من أصناف العلوم: وقد جاء الكتاب مرتباً في 98 باباً، يجمع فيه ما يتصل بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ما ورد عنه في أقوال الصحابة والتابعين والعباد والزهاد والحكماء من العرب والفرس والشعراء إن وجد شعراً عن ذلك الموضوع.

٤- كتاب الفائق في غريب الحديث: وهو معجم في غريب الحديث.

٥- المفصل في النحو: يعد المفصل في النحو من أشهر المختصرات النحوية المؤلفة لضبط اللسان وتقويمه، وترجع شهرته لكونه منظماً تنظيمًا دقيقاً في تبويبه وتقسيمه، وحسن اختيار الآراء النحوية فيه؛ لذا لقي عناية كبيرة عند ظهوره، واشتغل الناس بشرحه وإيضاح غامضه ومُلْتَبَسه زمناً غير يسير.

٦- كتاب الأمكنة والجبال والمياه: هو معجم موضوعات.

٧- المستقصى في الأمثال: جمع فيه (3461) مثلاً، والكتاب لا يُعد معجماً للأمثال فحسب، بل هو معجم لغوي وتاريخي، حيث شرح الأمثال شرحاً وافياً.

٨- الأُمُودَج في النحو: وهو كتاب مختصر من المفصل .

٩- المقامات : كتب فيه خمسين مقامة في موضوعات شتى وشرحها .

ثالثاً- مُعَلِّمُو الكِتَاب: عمل كثير من المسلمين في العصور الأولى مُعَلِّمين للصبيان يُعَلِّمونهم الكتابة والقرآن الكريم، ولم تكن الدولة الإسلامية في العصور الأولى تعطي المعلمين أجراً، وجعلت تعليم الصبيان مما يختص به الآباء .

يذكر القابسي⁴⁰ (ت ٤٠٣هـ) أن أئمة المسلمين في صدر هذه الأمة، اهتموا بأمور المسلمين جميعها، ولكنهم لم يعينوا المعلمين الذين يعلمون الصبيان في صغرهم، ويجعلون لهم على ذلك أجراً، كما قد فعلوا ذلك للقضاة والمؤذنين، وغيرهم، ثم يعلل تركهم ذلك، بأنهم ”رَأَوْا أَنَّهُ شَيْءٌ مَّا يَخْتَصُّ أَمْرُهُ كُلَّ إِنْسَانٍ فِي نَفْسِهِ؛ إِذْ كَانَ مَا يَعْمَلُهُ الْمَرْءُ لَوْلَدِهِ فَهُوَ مِنْ صِلَاحِ نَفْسِهِ الْمُخْتَصِّ بِهِ، فَابْتَقَوْهُ عَمَلًا مِنْ عَمَلِ الْآبَاءِ، الَّذِي يَكُونُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَحْمَلَهُ عَنْهُمْ غَيْرُهُمْ إِذَا كَانُوا مُطِيقِيهِ“⁴¹.

ولما اختصت مجموعة من المعلمين في تعليم الصبيان، وهذا يستلزم وقتاً، وهم في حاجة لمراعاة معاشهم، واحتياجاتهم الخاصة- سألوا عن جواز أخذ الأجرة على التعليم، فأفتى العلماء بجواز ذلك للضرورة التي تدعو إلى أن يتعلم أبناء المسلمين العلم، ويحفظوا كتاب ربهم .

يقول القابسي (ت 403هـ): ولما ترك أئمة المسلمين النظر في هذا الأمر، وكان مما لا بد منه للمسلمين أن يفعلوه في أولادهم، ولا تطيب أنفسهم إلا على ذلك، واتخذوا لأولادهم معلماً يختص بهم، ويدأومهم، ويرعاهم حسب ما يرعى المعلم صبيانه، وبعد أن يمكن أن يوجد من الناس من يتطوع للمسلمين فيعلم لهم أولادهم، ويحبس نفسه عليهم، ويترك التماس معاشه، وتصرفه في مكاسبه وفي سائر حاجياته، صلح للمسلمين أن يستأجروا من يكتفيهم تعليم أولادهم، ويلازمهم لهم، ويكتفي بذلك عن تشاغله بغيره⁴².

وجاء في الرسالة المفصلة عن جواز أخذ الأجر في تعليم الصبيان: “ولقد ذكر الحارث بن مسكين في تاريخ سنة ثلاث وسبعين، أخبرنا ابن وهب⁴³ قال:

40 انظر: القابسي: أبو الحسن علي، الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والتعلمين، دراسة وتحقيق وتعليق أحمد خالد، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى / 1986م)، 98.

41 القابسي، الرسالة المفصلة، 98.

42 القابسي، الرسالة المفصلة، 98.

43 هو عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، الإمام شيخ الإسلام أبو محمد الفهري مولاهم المصري الحافظ، امتاز بأنه من العلماء العباد، وقد جمع بين الفقه والرواية والعبادة، وكان إماماً، ورزق من العلماء محبة وحظوة من مالك وغيره، توفي 197هـ. انظر: القاضي عياض

سمعتُ مالكا يقول: كلُّ مَنْ أدركتُ من أهل العلم لا يرى بأجر المعلمين- مُعَلِّمي الكتاب- بأسا. ولا بن وهب أيضا في موطئه عن عبد الجبار بن عمر قال: كلُّ مَنْ سألتُ بالمدينة لا يرى لتعليم المعلمين بالأجر بأسا...⁴⁴

وأخذ الأجر في تعليم القرآن والكتابة متفق عليه، أما أخذ الأجر على غير ذلك فمختلف فيه عند العلماء المتقدمين.⁴⁵

وقد ذكر ابن قتيبة (ت276هـ) مجموعة من معلمي الصبيان في العصور الأولى، من ذلك:

- 1- أبو صالح صاحب الكلبي، كان يُعلم الصبيان.⁴⁶
 - 2- قال سفيان بن عيينة: كان الضحَّاك بن مزاحم وعبد الله بن الحارث يُعلِّمان، ولا يأخذان أجرا.⁴⁷
 - 3- الكُميت بن زيد الشاعر: كان الكُميت يُعلِّم الصبيان في مسجد الكوفة.⁴⁸
 - 4- علقمة بن أبي علقمة، مولى عائشة رضي الله عنها، كان يروي عنه مالك بن أنس، وكان له مکتب يُعلم فيه العربية، والنحو، والعروض.⁴⁹
- رابعا- العلماء المؤدَّبون: عمل كثير من العلماء الأوائل مؤدِّبين لأولاد الخلفاء والملوك والأمراء وغيرهم، وكانت تجرى لهؤلاء العلماء امتحانات أو ما يُسمَّى قديما مناظرات، لاختيار العالم الأقدر على التأديب.
- ومن المعلمين المؤدِّبين:

- 1- أبو معاوية النحوي، واسمه شيبان بن عبد الرحمن مولى بني تميم، وكان يُؤدِّب ولد داود بن علي، وكان مُحدِّثا.⁵⁰

بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، (المملكة المغربية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية / 1403هـ- 1983م)، 3/ 227؛ و عبد الله بن وهب المصري، الجامع لابن وهب في الأحكام، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، والدكتور علي عبد الباسط مزيد، (مصر: دار الوفاء، الطبعة الأولى / 1425هـ- 2005م)، 6، مقدمة المحققين. 44 القابسي، الرسالة المفصلة، 99.

45 انظر: محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلمين، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، ومراجعة محمد العروسي المطوي، (تونس 1392: هـ- 1972م)، 136؛ وانظر: القابسي، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين، 111.

46 ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم، المعارف، تحقيق الدكتور ثروت عكاشة، (القاهرة: الطبعة الرابعة / دار المعارف)، 547.

47 ابن قتيبة، المعارف، 547.

48 ابن قتيبة، المعارف، 547.

49 ابن قتيبة، المعارف، 549.

50 ابن قتيبة، المعارف، 549.

2- أبو سعيد المؤدب، واسمه محمد بن مسلم بن أبي الوضاح، من قضاة، ضمّه المنصور إلى المهدي، ثم ضمه بعده إليه سفيان بن حسين، وذكر الخطيب البغدادي بسنده إلى موسى بن إسماعيل، قال: سمعت أبا سعيد المؤدب محمد بن مسلم بن أبي وضاح يقول: كنت أؤدب موسى، وكان المهدي كثيرا ما يخرج فيسأل عن موسى وعن تأديبه.⁵¹

3- أبو إسماعيل المؤدب: إبراهيم بن سليمان بن رزين، وكان محدثاً، وهو مؤدب آل أبي عبيد الله ببغداد.⁵²

4- الكسائي (ت189هـ)، مولى بني أسد، كان مؤدباً لولد الرشيد.⁵³

5- علي بن المبارك الأحمر (ت194هـ)، كان مؤدب محمد بن هارون الأمين.⁵⁴

6- أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ)، مولى الأزدي، كان مؤدباً.⁵⁵

7- أبو العباس ثعلب (ت291هـ)، كان مؤدب طاهر بن محمد بن عبد الله بن طاهر.⁵⁶

8- أبو إسحاق الزجاج البغدادي (ت311هـ)، كان مؤدباً لابن عبيد الله بن سليمان بن وهب، وزير المعتضد العباسي.⁵⁷

9- أبو بكر محمد بن قاسم الأنباري (ت328هـ)، كان مؤدباً لأولاد الخليفة الراضي (ت329هـ).⁵⁸

وفي بلاد الأندلس نشأت "طبقة كبيرة من المؤدبين الذين كانوا يعلمون الشباب في قرطبة وغيرها من الحواضر الأندلسية مبادئ العربية، عن طريق مدارس النصوص والأشعار يدفعهم إلى ذلك حفاظهم على القرآن الكريم، وسلامة لغته وتلاوته؛ وبذلك كان أكثرهم من قراء الذكر الحكيم، وكان كثير منهم يرحلون إلى المشرق؛

51 الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 4/415.

52 انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 6/609.

53 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 127.

54 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 134.

55 ابن قتيبة، المعارف، 549.

56 انظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 141، 148.

57 انظر: القفطي، إنباه الرواة، 1/195؛ وياقوت الحموي، معجم الأدباء، 1/52؛ والسيوطي، بغية الوعاة، 1/411.

58 انظر: الأنباري، نزهة الأدباء في طبقات الأدباء، 199.

فيتلقون هذه القراءات، ويعودون إلى موطنهم؛ فيرسمونها للناس بجميع شاراتها، كما يرسمون لهم العربية بمقوماتها اللغوية“.⁵⁹

يقول الزبيدي (ت 379هـ) عن أبي موسى عبد الرحمن بن موسى الهواري: ”هو من أهل الفقه في الدين، وأوّل مَنْ جَمَعَ الفقهَ في الدين وعلمَ العرب بالأندلس، ورحل أوّل خلافة الإمام عبد الرحمن بن معاوية (138هـ-172هـ) رضي الله عنه، فلقي مالكا ونظيراه من الأئمة، ولقي الأصمعيّ وأبا زيد ونظراءهما، وداخل الأعراب في محالها“.⁶⁰

ويقول عن الغازي بن قيس (ت 199هـ): ”كان ملتزما للتأديب بقرطبة أيام دخول الإمام عبد الرحمن بن معاوية رضي الله عنه، الأندلس، وأدرك نافع بن نعيم، وقرأ عليه، وهو أوّل مَنْ أدخل قراءته... وأدرك من رجال اللغة الأصمعي ونظراءه، واستأدبه هشام والحكم لأبنائهما، وأظنه أدب ولد عبد الرحمن بن معاوية رضي الله عنهم“.⁶¹

ومن المؤدّبين في الأندلس أيضًا أبو الغمّر عبد الواحد بن سلام الأحدب (ت 209هـ)، وسوّار بن طارق، وهو مُعتق الخليفة هشام بن عبد الرحمن بن معاوية رضي الله عنهما، وأدّب ولده وولد الحكم.⁶²

ومن المؤدّبين أبو الحسن مُفرّج بن مالك النحوي، الملقب بالبغل، ”كان ذا صلاح وفضل ونيّة في تأديب المتعلمين، وأنجّب على يده أكثر أهل زمانه، وله كتاب في شرح كتاب الكسائي“.⁶³

ومنهم صالح بن معافى، ”كان من ذوي العلم بالعربية والرواية للشعر، وكان يؤدّب عند بني فطيس، وكان ذا خير وفضل في الدين“.⁶⁴

ومن المؤدّبين الذين لهم مكانة كبيرة في التعليم والتأديب لنحو البصريين محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي الرّياحي (ت 358هـ)،⁶⁵ ومنهم: ”محمد بن محمد بن أرقم، وكان من أهل العلم بالعربية واللغة والكلام في معاني الشعر،

59 شوقي ضيف، المدارس النحوية، 288.

60 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 253؛ والقاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، 3/343.

61 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 253-254.

62 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 257.

63 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 273.

64 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 276.

65 القفطي، إنباه الرواة على إنباه النحاة، 3/229-230.

وكان مؤدِّبًا لأمير المؤمنين عبد الرحمن الناصر رضي الله عنه، وكان أبوه يؤدِّب أبناء الخلفاء رضيهم الله عنهم...⁶⁶ ومنهم أبو الوليد الغافقي: ”هشام بن الوليد بن محمد بن عبد الجبار، وكان علمُ العرض عليه أغلب، وكان قصير الباع في العربية، وأدَّب أمير المؤمنين عبد الرحمن رضي الله عنه، وأدَّب الحكم أمير المؤمنين رحمه الله، وتوفي سنة سبع عشرة وثلاثمائة“⁶⁷.

ومن مشاهير المؤدِّبين الإفريقيين: أبو علي شقران بن علي الهمذاني (ت168هـ)،⁶⁸ وأسَد بن الفرات بن سنان (ت213هـ) مولى بني سليم بن قيس،⁶⁹ وحسنون الدباغ المعروف بابن زبيبة.⁷⁰

خامسا—منهج المعلمين القدماء: لم يرو لنا المؤرِّخون في تعليم الصبيان وتأديبهم شيئا عن العلوم التي كانوا يدرِّسونها في الكُتَّاب في القديم إلا ما اشترطه محمد بن سُحنون (ت256هـ) على المعلم في رسالته، فإنه اشترط على المؤدِّب في تعليمه فنونا جعلها على قسمين: إجباري، واختياري.

القسم الأول—الإجباري: القرآن الكريم وإعرابه ورسمه بالشكل وإتقان هجائه، والقراءة الحسنة من وقف وترتيل، ويكون ذلك بقراءة نافع المدني؛ لأن مالكا أخذ القراءة عن نافع.

القسم الثاني—الاختياري: الفنون التي استحسَن ابن سُحنون (ت256هـ) تعليمها الصبيان في الكُتَّاب، لكن لم يُجَبَّر المؤدِّب عليها ما لم يشترط أولياء الولدان دراستها، واتفقوا معه عليها، وهي الحساب، وهو من العلوم الأصولية الضرورية شرعا، ثم الشعر، وهو ديوان العرب، ومعجم لغتهم الكبير، واحترز من النظم المستهجن والقول الفاحش، فحذَّر من تعليم ما هو غير ملائم منه لمحفوظات الأحداث، ثم أخبار العرب وأنسابهم، وهو التاريخ المكمل للأدب، ثم جميع النحو والغريب والعربية، ثم الخط الحسن، وزاد على ما سبق تدريب الصبيان على الخطابة.

66 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 282.

67 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، 284.

68 انظر: أبا العرب محمد بن أحمد بن تميم، طبقات علماء إفريقية، 61؛ وأبا بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، نشره حسين مؤنس، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى/1951م)، 1/222-229.

69 انظر: ابن تميم، طبقات علماء إفريقية، 81-83؛ والمالكي، رياض النفوس، 1/172-189.

70 انظر: ابن تميم، طبقات علماء إفريقية، 64.

وقد كان أسلافنا يتخذون لأبنائهم مُعلِّمِينَ في وقت واحد، أحدهما يقرئهم القرآن وفنونه المتعلقة به، والآخر يخصصونه للعلوم العربية من نحو وصرف وشعر وأخبار العرب، كما أشار إلى ذلك أبو إسحاق الجبنياني (ت369هـ)⁷¹.

الخاتمة

بعد هذه الدراسة أستطيع أن أخلص بما يأتي :

- 1- فروع العربية نشأت خدمة للقرآن الكريم؛ حتى لا يتسرب إليه اللحن.
- 2- اهتم غير العرب بتعلم اللغة العربية أكثر من العرب أنفسهم؛ لذا وجدنا كثيرا من علماء العربية الذين لهم مكانتهم في تعليم العربية من غير العرب.
- 3- التعليم في القديم كان على درجات، كما هو الآن، كان يبدأ بالكتب الذي يتعلم فيه الصبيان القراءة والكتابة ويحفظون القرآن الكريم، وهذا الحفظ هو الذي يمكن الطالب بعد ذلك من استكمال تعليمه العلمي . والمرتبة التالية هي مرتبة طلب العلم من الحديث والفقه واللغة وغير ذلك، وهذه المرتبة لها علماؤها المتبحرون في تخصصاتهم.
- 4- المنهج المتبع في المرحلة الأولى قسمان: إجباري، وهو ما يتعلق بالقرآن الكريم، والعلوم التي تدور حوله من تجويد ورسم للمصحف وغير ذلك، واختياري، مثل تعلم الحساب، وهو من العلوم الأصولية الضرورية شرعا، ثم الشعر، ثم أخبار العرب وأنسابهم، وهو التاريخ المكمل للأدب، ثم جميع النحو والغريب والعربية، ثم الخط الحسن، و تدريب الصبيان على الخطابة.

هذا المنهج جعل غير العرب يتقنون اللغة العربية ويبرزون فيها، بل منهم من كان يقرض الشعر العربي . وباطلاعي على كثير من تراجم العلماء من غير العرب عرفت أن اللغة العربية كانت سائدة في بلادهم في القرون الأولى، ثم إنهم بعد أن يتعلموا في بلادهم كانوا يسافرون إلى البلاد العربية ليتقنوا المحادثة مع العرب . وبذلك أقول: إن التعليم في القديم كان باللغة العربية محادثة وكتابة وقراءة واستماعاً، وهذا كان يُطبَّق تطبيقاً كاملاً في التعليم، ولكن لم يكن بالقدر الكافي لكثير من الطلاب النابغين الذين يريدون أن يكونوا من العلماء؛ لذا وجدنا كثيرا منهم يسافرون إلى البلاد العربية من أجل الاندماج مع العرب، ومن أجل تحصيل العلوم التي لم يحصلوها في بلادهم جيدا.

71 انظر: محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلمين، 43-45.

لذلك أقترح على القائمين على تعليم غير العرب اللغة العربية ما يأتي :

– أن يحرصوا على أن يحفظ الطلاب قدرًا كبيرًا من القرآن الكريم، ومن النصوص العربية القديمة، مع الاستمرار في تدريسهم المواد التي يريدون دراستها باللغة العربية، حتى يتمكنوا من إتقانها.

– إيجاد البيعة اللغوية التي تساعد الطالب على تعلُّم اللغة العربية، وذلك بأن يكون تدريس كل الفروع باللغة العربية، وألا يدرس الطالب اللغة العربية بلغة أخرى.

– منع الطلاب من التحدث بلغتهم الأصلية في قاعة الدرس، وإلزامهم بالتحدث باللغة العربية.

والله تعالى ولي التوفيق.

المصادر و المراجع

ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار- الأردن، الطبعة الثالثة / 1405هـ-1985م / 40.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن ، كشفُ المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الرياض، دار الوطن.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دراسة وتحقيق: وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي، القاهرة، دار نهضة مصر- الطبعة السابعة / 2014.

ابن خلكان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1398هـ-1978م.

ابن النديم، محمد بن إسحاق المعتزلي، الفهرست، بيروت، دار المعرفة.

ابن سحنون محمد ، كتاب آداب المعلمين ، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب، ومراجعة محمد العروسي المطوي، تونس 1392هـ-1972.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر ، البداية والنهاية، اعنتى به حنان عبد المنان، الأردن، والسعودية بيت الأفكار الدولية، 2004 م.

ابن كثير، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الحفيظ منصور، دار المدار الإسلامي - طرابلس - ليبيا، الطبعة الأولى / 2004م.

ابن وهب، الإمام الحافظ عبد الله المصري، الجامع في الأحكام، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، والدكتور علي عبد الباسط مزيد، مصر، دار الوفاء، الطبعة الأولى / 1425هـ - 2005م.

إبراهيم السامرائي، سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، (مستل من مجلة رسالة الإسلام، العددان الخامس والسادس، السنة الثانية، بغداد، مطبعة المعارف، 1968م).

أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، المعارف، تحقيق: الدكتور ثروت عكاشة، القاهرة، الطبعة الرابعة، دار المعارف.

أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى / 1993م.

أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، عرضه بأصوله وعلق عليه: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، الناشر مكتبة الخانجي.

الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، كتاب إيضاح الوقف والابتداء، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية 1391هـ - 1971م.

الإفريقي، أبي العرب محمد بن أحمد بن تميم المغربي، طبقات علماء إفريقية، بدون بيانات.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، تاريخ بغداد، حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى / 1422هـ.

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع تحقيق الدكتور محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف، 1403هـ - 1983م.

الحمد، غانم قُدوري، الميسر في علم رسم المصحف، وضبطه، وراجعته الدكتور عبد الهادي حميتو، والدكتور أحمد خالد شكري، والدكتور أحمد بن أحمد شرشال،

والدكتور ماجد زكي الجلاد، الطبعة الثانية/1437هـ-2016م، المملكة العربية السعودية، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي.

الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: الدكتور عزة حسن، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية/ دار الفكر المعاصر/ دار الفكر-1418هـ-1997م.

الداودي، للحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت، دار الكتب العلمية- الطبعة الأولى / 1403هـ-1983م.

الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، الطبعة الثانية/ دار المعارف.

القاسبي، أبو الحسن علي، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، دراسة وتحقيق وتعليق أحمد خالد، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى / 1986م.

القاضي، عياض بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية / 1403هـ-1983م.

القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، الطبعة الأولى / 1406هـ-1986م.

السيرافي، أبي سعيد الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، تحقيق: طه محمد الزيني، ومحمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى / 1374هـ-1955م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي الطبعة الأولى / 1384هـ-1965م.

المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية نشره حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى / 1951م.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، رتبه وزاده فوائد واعتنى به حسان عبد المنان، الأردن، السعودية، بيت الأفكار الدولية، 2004م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

خريبة، محمد عبد المنعم، دراسة تاريخية عن الإعجاز البلاغي للقرآن، مقال على الشبكة العنكبوتية، تاريخ الإضافة 31/12/2012م، 17/2/1434هـ، الرابط: https://www.alukah.net/literature_language/0/48517/#ixzz5ySDyTKLW

عبد الفتاح إسماعيل شلبي، أبو علي الفارسي: حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، جدة، دار المطبوعات الحديثة.

عبد التواب رمضان، فصول في فقه العربية، بالقاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة السادسة / 1420هـ-1999م.

عبد المجيد عابدين، المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية، القاهرة، 1951م.

عبد الواحد بن علي أبي الطيب، اللغوي مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية- صيدا- بيروت، 1430هـ-2009م.

شوقي ضيف، المدارس النحوية، القاهرة، الطبعة السابعة، دار المعارف.

Kaynakça

Abdumecîd Âbidîn. *el-Medhal ila Diraset en-Nahv el-Arabî ala Dav'.* el-Lugât es-Samiyye. Kahire: 1951.

Abdulvâhid b. Ali Ebî et-Tayyib El-Lugavî. thk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. *Merâtibu'l-nahviyyîn.* Beyrut: el-Mektebe el-Asriyye, 1430/2009.

Abduttevvâb, Ramazan. *Fusul fi fikh el-Arabiyye.* Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1420/1999.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd.* thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dar el-Garb el-İslâmî, 1422.

Bağdâdî. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi.* thk. Mahmud et-Tahân. Riyad: Mektebtu'l-Maarif, 1983/1403.

Çelebi, Abdulfettah İsmail. *Ebû Ali el-Fârisî Hayatuhu ve Mekanetuhu beyne Eimmeti et-Tefsir.* Cidde: Daru'l-Matbuaat el-Hadîse.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muhkem fi nakti'l-mesâhif.* thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Muâsır, 1418/1997.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-müfessirîn.* Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1403/1983.

Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Tabakât Ulema İfrikiiyye.*

Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Kitabü'l-vakf ve'l-ibtida.* thk. Muhyiddîn Abdurrahman. Şam: Matbuât Mecmu' el-lugatü'l-Arabiyye, 1971.

Ganim Kaddûrî el-Hamed. *el-Müyesser fi ilmi resm el-Mushaf ve zabtihi.* Riyad: Merkez ed-Dürasât ve el-Malûmat el-Kur'âniyye bi-ma'hed, 1437/2016.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye,* Ürdün, Arabistan: Beytü'l-Efkâr ed-Devliyye, 2004.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tabakât Eş-Şâfi'iiyye.* thk. Abdulhafid Mensur, Trablusgarb: Dâru'l-Medâr el-İslami, 2004.

- İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Ali Abdulvahid Vâfi. Kahire: Daru'n-nahda, 2014.
- İbn Hallikân**, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sâdr, 1398/ 1978.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk: Servet Ukâşa. Kahire: Daru'l-Maarif.
- İbn Nedîm**, Muhammed b. İshâk. *El-Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- İbnü'l Cevzî**, Ebü'l-Ferec. *Keşfü müşkili hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hasan el-Bevâb. Riyad: Daru'l-Vatan.
- Kâbisî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Er-risaletü'l-Müfessile*. thk. Ahmed Halid. Tunus: Eş-şeriketü et-Tunisiyye li-tevzi', 1986.
- Kâdî İyâz**, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. Fas: Vizaretu-l evkâf ve'ş-şüûn el-İslâmiyye, 1983/ 1403.
- Kâtip Çelebi**. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Daru'l-İhya et-Turâsu'l-Arabî.
- Kemâleddin Enbârî**, Ebü'l-Berekât. *Nüzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-üdebâ'*. Ürdün: Mektebetu Menâr, 1437/2016.
- Ma'mer b. Müsennâ**, Ebû Ubeyde. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî.
- Mâlikî**, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâd en-Nüfûs fi Tabakât Ulema El-Keyraavan ve İfrikiye*. Kahire: Mektebetu'l-Nahde'l-Mısırî, 1951.
- Mısırî**, Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb. *el-Câmi' fil-ahkâm*. thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalib, Ali Adulbâsit Mezîd. Mısır: Daru'l-vefâ, 1425/ 2005.
- Muhammed Abdulmunim el-Haribe**, "Dirâsetü't-târihiyyeti 'ani'l-i-câz el-belâğ li'l-Kur'ân". *Alukah*. Erişim 31 Aralık 2012.

https://www.alukah.net/literature_language/0/48517/#ixzz5ySDyTKLW

Sahnûn, Muhammed b. *Kitâbu Adâbu'l-Mualimîn*. thk. Hasan Husnî Abdulvehhâb. Tunus: 1392/1972.

Sâmîrrâî, İbrahim. "Sualât Nafi b. el-Ezrak". *Mecelletü Risâletu'l-İslam* 5/6 (1968), Bagdat: Matbaatu'l-Maarif.

Şevki Dayf. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Darul-Meârif.

Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân. *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn (Ahbârü'n-nühât)*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Matbaâtu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.

Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye, Arabistan: *Mücemmeu'l-Melik Fahd* li Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Maatbâtu İsâ el-Bâbî'l-Halebî, 1384/ 1965.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Garb el-İslamî, 1993.

Zebîdî, Ebû Bekir b. el-Hasan, *Tabakât en-Nahviyyin ve'l-lugeviyyîn*. thk. Ebu'l Fazl İbrahim. Kahire: Daru'l-Maarif.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Hasan Abdülmennân. Ürdün, Arabistan: Beytu'l-Efkar ed-Devliyye, 2004.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

Arapça ve Türkçede Zaman: Karşılaştırımlı Bir Araştırma

Time in The Arabic and Turkish Languages: A Contrastive Study

Hany İsmail Mohamed Ramadan

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati, Giresun/
Türkiye.

*Associate Professor, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Studies, Arabic Language and Literature,
Giresun/Turkey.*

hany.ramadan@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5935-811X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 04 Haziran | June 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 10 Eylül | September 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Hany İsmail Mohamed Ramadan. Arapça ve Türkçede Zaman:
Karşılaştırımlı Bir Araştırma. *idrak* 1/2 (Aralık 2021), 239-257.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımları ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Arapça ve Türkçede Zaman: Karşılaştırmalı Bir Araştırma

Öz

Hiç şüphe yok ki her dilin, zamanı çeşitli biçimleriyle ve farklı delaletleriyle ifade eden araçları ve terkipleri vardır. Ayrıca her dil, terkiplerin kalıplarına göre zamanı ifade etme yöntemlerinde ve bağlam karinelerinde farklılık arz eder. Bazen diller bazı ifade biçimlerinde veya zaman göstergelerinde eşit olabilseler de genellikle birbirlerinden farklıdır. Bu durum bir dilden diğerine çeviri yaparken karşılaşılabilecek bir zorluğu temsil ederken aynı zamanda yabancı dil öğrenmenin önünde de bir engel teşkil eder. İki dili inceleyen ve tahlil yoluyla ele alan birçok çalışma olduğu ve iki dilin öğrenimi ve karşılıklı olarak birbirine çevrilmesi faaliyetlerinin yaygınlaşmasıyla bu incelemelerin istikrarlı bir şekilde arttığı dikkat çekmektedir. Bu makale, terkip, kurgu/delalet ve bağlam düzeyinde Arapça ve Türkçe dilleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarma çabasıyla zaman konusuna değinmektedir. Araştırma, iki dilde zaman kiplerinin/terkiplerinin formüllerini sunmanın yanı sıra, zaman kavramı ile onun kültürel miras, dilbilimsel çalışmalar ve modern dilbilim açısından delaletlerini ele almaktadır.

Anahtar kelimeler: Arapça, Türkçe, Arapça Dilbilgisi, Türkçe Dilbilgisi, Zaman, Zaman Kipleri.

Time in The Arabic and Turkish Languages: A Contrastive Study

Abstract

There is no doubt that each language has means and compositions that express time differently and with different indications. Additionally, each and every language differs in the way that they express the time and in the presumptions of context according to the patterns of the compositions. Even if some languages may be equal in certain forms of expression or time expressions from time to time, they are still often different from each other. Whereas this situation represents a difficulty while translating from one language to another, it also constitutes an obstacle for acquiring a foreign language. Because the studies and analyses have increased with the learning of the two languages and the widespread use of mutual translation, it is noteworthy that such analyses have increased steadily. In this context, this article addresses the expression of the time to reveal the similarities and differences between Arabic and Turkish languages at the level of article, composition, fiction/signification and context. This study involves presenting the compound formulas of the time in two languages and addressing the concept of time and its manifestations in terms of cultural heritage, linguistic studies and modern linguistics.

Keywords: Arabic, Turkish, Arabic Grammar, Turkish Grammar, Time, Tenses

Giriş

Her dilin, kendi dil kalıplarına göre, morfolojik ve gramatik yapılarına uygun olarak zamanı ifade etmek için yöntem ve araçları vardır. Bazı diller zamanı ifade etmede bazen göreceli olarak eşdeğer olabilse de çoğu zaman farklılık arz eder ve bu iki sebepten kaynaklanır:

- Her dilin özellikleri ve doğası
- Zaman kavramının ve mahiyetinin belirsizliği

Bu nedenle, zamanı ifade etme dilde karmaşık bir olgu olarak tanımlanmaktadır.¹ Doğal dillerde² zamanı ifade etme genel olarak karmaşık bir olgu olmakla birlikte, biçim ve terkipten çok bağlam ve karinelerle bağlantılı olmasından dolayı Arapçada daha da karmaşıktır. Bu, Arapça öğrenenler ve özellikle anadili Arapça olmayanlar için büyük bir zorluk teşkil etmektedir. Arapça dışında bir dilde konuşan öğrenci, dilbilgisi kitaplarında zamanı çeşitli biçimlerinde ifade etmek için belirli terkiplerin ve kalıpların bulunmaması nedeniyle, Arapçadaki zamanı tüm ayrıntılarıyla, tam olarak doğru bir şekilde ifade edememe sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu makale, iki dilde zamanı ifade etme yollarına dair aynı zamanda bir karşılaştırma sunmayı ve bu mukayese ile bu durumun anlaşılmasını amaçladığından, Türkçe örneğinde olduğu gibi birtakım zamanlar ve terkiplerin usulü hakkında tekliflerde bulunması bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır.

Geleneksel Arapça dilbilgisinin barındırdığı bazı problemleri ve belirsizlikleri ortadan kaldırmayı, kısmen de olsa Türkçe dilbilgisinin izini sürmeyi ve modern dilbilim incelemesinde farklı çalışmalardan yararlanmayı umuyoruz.

Arapça ve Türkçe iki farklı dil ailesine mensuptur. Arapça Sami dillerine, Türkçe ise Ural-Altay dillerine mensup olup her dil grubu-

1 Abdulmecid Cahfe, *Delaletü'z-zaman fi'l-Arabiyye dirasetu'n-nesek ez-zemeni li'l-ef'al* (ed-Dâru'l-Beyza: Daru Tuvikal li'n-Neşri, 2006), 11.

2 Yani bilgisayar veya sinema sektöründe insan veya yapay zekâ tarafından üretilmeyen dillerde.

nun kendine özgü ve diğerlerinden farklı özellikleri vardır. Dilbilimsel çalışmalarda, ilki Hint-Avrupa, ikincisi Sami-Hami ve üçüncüsü Ural-Altay olmak üzere, dilleri üç temel gruba ayıran Maks Müller teorisi meşhur olmuştur.³ Her dil grubu, kelimelerin ve terkiplerin kökeninde olduğu kadar seslerin yakınsamasında da uyum içerisindedir. Şüphesiz, Arapçanın içerisinde yer aldığı Sami dilleri çekimli, Ural-Altay dillerinin ise eklemeli diller olmaları hasebiyle oluşan fark, her birinin zamanı ifade etme araçlarına ve yöntemlerine yansımıştır. Bu noktada zaman konusunu Arap dilinde ele alan, önceden yapılmış gerek Arapça gerekse Türkçe birtakım çalışmalar olduğuna işaret etmekte fayda mülâhaza edilmekte olup bazı örnekler aşağıdadır:

- İbrahim es-Samarraî, *el-Fi'l zemanuhu ve ebniyetuhu*, Bağdat, Matbaatü'l-Ani, 1966. Arapça 'da zaman sorununu/konusunu ilk ele alan eserlerdendir.
- Malik Yusuf el-Matlebi, *ez-Zemen ve'l-lüğa*, el-Kahire, el-Hey'e-tü'l-Mısıriyye li'l-kitab, 1986. Müellif bu kitapta, dilbilimsel materyalden, tümevarım yoluyla fasih Arapçadaki zamansal anlamları ve içindeki fiillerin sigalarını ve terkiplerini, tarihsel ve çağdaş Arapçadaki dil olgularını ve konuşma dili olan Arap lehçeleri olgusunu karşılaştırma ve açıklama bağlamında tartışarak ele almıştır.
- Temmam Hassan, *el-Lüğatü'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, ed-Daru'l-Beyda', Daru's-Sekafe, 1994. Müellif beşinci bölümde "Zaman ve Yön: Nahiv Sistemi" başlıklı bir konu tahsis edip, tekil durumda fiili ifade eden sarfî zaman ile bağlamda zamanı ifade eden nahvî zamanı birbirinden ayırdı. Hassan'ın çalışması, zaman konusuna değinen sonraki çalışmalara temel teşkil etmiş olup Hassan, Arapça için 16 adet zaman teklifinde bulunmuştur. M. Reşit Özbalıkçı, *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*, İzmir, Habim, 1996. Bu araştırma, mâzi, muzâri ve emir kiplerinin, birbirinin yerine kullanışlarını ve zaman kiplerinin farklı anlamlarda kullanımlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

³ Ali Abdülvahid Vafi, *İlmü'l-lüğa* (Kahire: Nehdatu Mısır, 2004), 197.

- Mehmet Ali Şimşek, *Arapçada Zaman Kalıpları, Kullanım Alanları ve Türkçedeki Zamanlarla Karşılaştırılması*, Cumhuriyet Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi), Sivas 1997. Bu çalışma, edatların Arapça zaman ifadesine delalet eden karineler olmaları itibarıyla kullanılmalarına vurgu yaparak Arapçada zamanın ifade edildiği edatları ve terkipleri izlemeye çalışmıştır.
- Feridüddin Aydın, *el-Ezminetü fi'l-lügati'l-Arabiyye*, İstanbul, Daru'l-İber, 1997. Bu çalışma yabancı öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılama düşüncesinden yola çıkmıştır. Birçok öğrenci, özellikle zaman kalıplarının Arapçaya tercümesi hususunda çok büyük bir güçle karşılaşmış zaman zaman karşılarında çıkan bu engeli aşmak için yararlanabilecekleri bir kaynak bulamamaktadır.⁴ Türkçe örneğinde olduğu gibi birtakım zamanlar ve terkiplerinin usulü hakkında tekliflerde bulunması bu çalışmayı diğerlerinden ayırmaktadır.
- Resul Sevinç, *Arapçada Cümle Yapısı*, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007. İkinci bölüm zaman bakımından cümle türlerine ayrılmıştır. Yazar eserde zamanı, geçmiş zaman, şimdiki zaman, geniş zaman ve gelecek olarak ayırmıştır. Ayrıca bölümde birleşik zaman ve zaman dönüşümleri de tartışılmıştır.
- Muhammed Ali en-Neccar, *et-Tarik nahve seviratin lügaviyyetin, te'silü'l-ezmineti fi'l-lügati'l-Arabiyye mukaraneten bi'l-İnciliziyeye ve't-Türkiyye*, İstanbul, Dar-u Mozayik, 2019. Bu çalışma Ferit Aydın örneğinde olduğu gibi ana dili Arapça olmayan öğrenciler için Arapça-Türkçe-İngilizce arasında bazı karşılaştırmalar yapmak suretiyle bazı önerilerde bulunma çabası içerisindedir.

Çalışmamızın konusu ile doğrudan ilgili olduklarından dolayı yukarıdaki eserlerden yararlanılmış olup, Arapça ve Türkçe arasında karşılaştırma yapmaya başlamadan önce zaman kavramını tarif etmekte fayda mülahaza etmekteyiz. Zaman soyut ve aynı zamanda göreceli bir kavramdır. Bu felsefi muammayı ve dile yansımalarını açıklığa kavuşturmak için şu iki cümleyi dikkatle inceleyiniz:

⁴ Feridüddin Aydın, *el-Ezminetü fi'l-lügati'l-Arabiyye* (İstanbul: Dâru'l-İber, 1997), 5.

Yarın İstanbul'a geleceğiz. = سنأتي إلى إسطنبول غدا .

Yarın İstanbul'a geliyoruz. = نأتي إلى إسطنبول غدا .

Dilbilgisi kuralları bakımından ilk cümle gelecek zamanı ifade ederken ikinci cümle muzâridir (geniş, şimdiki zaman). Ancak ikinci cümle de bağlam ve karineler açısından gelecek zamanı ifade etmektedir ve dilbilgisi bakımından doğrudur ve hatta kullanımı daha yaygındır. Türkçede çoğunlukla şimdiki zaman kalıbıyla (muzâri) gelecek zaman ifade edilmektedir ve muhatap bunda herhangi bir beis görmemektedir. Kanaatimize göre bunun temel sebebi zaman kavramının soyutluğu ve göreceliliğinden kaynaklanmaktadır. Yani konuşan kesin bir zaman noktasından söz etmemektedir. Zaman, mahiyetini ve doğasını net olarak açıklayan bir tanıma sahip olmamasının yanı sıra bölümlerini birbirinden ayıran sınırlara da sahip değildir.

1. Zaman Kavramı

Zaman kavramı son derece muğlak olup birtakım soru işaretleri barındırmaktadır. Şüphesiz bu muğlaklık, zamanın mahiyeti hakkındaki görüşlerin çokluğundan ve onu ele alış biçimindeki farklılıklardan kaynaklanmakta olup zamana felsefi açıdan bakanlar, fizik açısından araştıranlar ve dil noktasından inceleyenler vardır. Tarih içerisinde zaman hususunda muhtelif perspektiflere bağlı olarak birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte soyut zaman fikri, efrâdını câmi' ağıyârını mâni bir tanıma ulaşma noktasında aşılması zor geçittir.

Zaman, insanın duyu organları ile algılayamadığı fiziksel, felsefi, psikolojik ve sosyolojik boyutları olan bir olgu ve gerçekliktir.⁵

Belki de "Bil ki ben şu ana kadar zamanın künhüne vakıf olamadım"⁶ diyen Fahreddin er-Râzî'yi zamanın mahiyetini anlamaktan aciz kaldığını itiraf etmeye sevk eden bu durumdur. Râzî, aciziyetini ifade etme konusunda ne ilk ve ne de son örnek olmuş, meşrepleri ve

5 Mehmet Güven, - Salih Yeşil, "İşletmelerde Zaman Yönetimi", *Çağdaş Yönetim Yaklaşımları İlkeler, Kavramlar ve Yaklaşımlar*, ed. İsmail Bakan (İstanbul: Beta Basım, 2011), 60.

6 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebahisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-İlahiyyat ve't-tabiiyyat* (Kum: İntişaratu Beydar, ts.), 1/647.

kültürleri farklı eski-yeni birçok felsefeci ve bilim adamı bu konuda onunla aynı kaderi paylaşmışlardır.

Augustine, “Zaman bana sorulmadığında onu biliyorum, iş yalnızca açıklamasına geldiğinde zamanı asla bilmiyorum.” demiştir.⁷ Acziyetini inkâr yalnızca felsefeci ve düşünürlerle sınırlı olmayıp bilakis fizikçilere de uzanmaktadır. Nobel ödüllü fizikçi Feynman zamanın tarifine ulaşmanın mümkün olmadığını ancak mahiyetini belirlemeksizin zamanın ölçülebileceğini vurgulamaktadır.⁸

Feynman’ın tutumu tecrübi pragmatizmin yansıması olup maddeyi ve tabiatı inceleyen, fizik ötesiyle ilgilenmeyen, deneysel bilimle uyum içindedir. Bu yöntemde Antik ve modern zamanlardaki bilim adamları zamanı belirlemede doğal olgulara -özellikle astronomik olgulara- dayanarak Güneş sistemini ölçüm için merkez edinmiş ve bu nedenle geçmişte güneş saatini kullanmışlardır. Kadim medeniyetler, Ay’ın ve Güneş’in hareketini izleyerek neredeyse tümü, yılı 12 aya, ayı 30 güne ve günü 24 saate ayırma hususunda ittifak etmişlerdir.

Kur’an-ı Kerim, astronomik olgular aracılığıyla zamanın ölçülmesine işaret etmiş ve ayet-i kerimede yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Güneşi aydınlatici, ayı ise aydınlık yapan, yılların sayısını ve hesaplamayı bilersiniz diye ona menziller belirleyen O’dur. Allah bütün bunları hakla yarattı. Bilenler için âyetlerini ayrıntılı bir şekilde açıklıyor.” (Yunus, 10/5).

2. Arapça’da ve Türkçe’de Zamanlar ve Kullanımları

Zamanın künhüne ulaşarak tarifini yapmak imkânsız olup anlaşılması mümkün değildir. İnsanın zaman kavramı bilincine ne zaman vardığı kesin olarak bilinmemektedir.

“Sınırlarını belirleyerek tanımlamak imkânsız ise tümü elde edilemeyenin tamamı terkedilmez.” ilkesi uyarınca resmini çizerek belirlemek kaçınılmaz olmaktadır. Dilsel açıdan yaklaşım konunun ve problemlerinin araştırılması için en uygun yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Arapça sözlüklere bakıldığında neredeyse tümünün

⁷ El-Kıddis Augustine, *İ’tirafat*, çev. İbrahim el-Ğarbi (Tunus: el-Mecmau’t-Tunusi li’l-ulumı ve’l-Adabi ve’l-fünun, 2012), 375.

⁸ Richard Feynman, *The Feynman Lectures on Physics* (New York: Basic Books, 2010), 5-2.

“zemen ve zaman kelimelerinin az veya çok vaktin adı” olduğunda ittifak ettikleri görülür. Türkçe sözlükler de çok farklılık arz etmez. TDK sözlüğünde⁹ tanım aşağıdaki gibidir:

1. Bir işin, bir oluşun içinde geçtiği, geçeceği veya geçmekte olduğu süre, vakit,
2. Bu sürenin belirli bir parçası, vakit,
3. Belirlenmiş olan an,
4. Çağ, mevsim, gül zamanı, çocukluk zamanı,
5. Bir işe ayrılmış veya bir iş için alışılmış saatler, vakit.

Arapça ve Türkçede zaman lafızlarının çok olduğuna işaret etmek gerekir. Örneğin Arapçada sözlükler zamanı gösteren kelimelerle doludur. Arapça kelime ve eşanlam bakımından zenginliğiyle tanınmakta olup “ زمان، دهر، حين، عصر، مدة، وقت . . . ” kelimeleri örnek olarak verilebilir. Se’âlibî’nin *Fıkhul-luga ve sirru’l-‘Arabiyye* adlı kitabında “Gündüzün ve gecenin vakitlerini 24 lafızla sayma” başlığı altında zikrettiği üzere Arapça sözlüklere bakıldığında günün saatleriyle ilgili ifadelerde incelikler olduğu görülür.

Adı geçen eserde verilen gündüz ve gece vakitleri şöyledir:

a. Gündüz Vakitleri

الهَجْرَةُ	الضُّحَى	الْعُدْوَةُ	البَكْوَرُ	الشُّرُوقُ
الأَصِيلُ	القَصْرُ	العَصْرُ	الرَّوَّاحُ	الطَّهْيِرَةُ
			الغروب	العَشِيَّةُ

b. Gece Vakitleri

الفَحْمَةُ	السُّدْفَةُ	العَمَمَةُ	الغَسَقُ	الشَّفَقُ
الفَجْرُ	السَّحْرُ	البُهْرَةُ	الرِّزْفَةُ	الرِّزْلَةُ
			الصَّبَاحُ	الصُّبْحُ

⁹ Şükrü Haluk Akalın vd., “Zaman” *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011).

Se‘âlibî, daha sonra sözüne, “Diğer zaman isimleri, anlamları müttetik lafızların tekrarıyla gelir”¹⁰ diyerek devam etmiştir. Bu ayırmadaki incelik hem lafızların çeşitliliği ve hem de eş anlamlıların çokluğu bakımından Arapçanın zamanı ifade etme konusundaki zenginliğini vurgulamaktadır.

Zaman lafızları bakımından Arapçayla kıyaslandığı zaman Türkçe de oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu durum bir yönden, eş anlamlılardan ziyade müşterek lafza meyilli Türkçenin doğasından kaynaklanmaktadır. Diğer yönden sene boyunca Araplara Güneşin ve gezegenlerin hareketlerini çıplak gözle gözlemleme, bunları isim ve lafızlarla ifade imkânı sağlayan Arap yarımadasının güneşli ve kuru ikliminin aksine çoğunlukla bulutlu ve değişken iklime sahip, sınırlı durumlar dışında Güneşin ve gezegenlerin hareketlerini izlemeye imkân vermeyen Türk bölgesinin yapısıyla sıkı irtibat içerisinde. Mezkûr durum Türkçe sözlüklere genel olarak zaman lafızlarını özel olarak da günün vakitlerini ifadede yansımıştır. Türkçede günün vakitlerini ifade eden kelimeler aşağıdaki şekilde görülmektedir: şafak, duhâ, kuşluk, sabah, öğlen, ikindi, akşam, yatsı, gece yarısı, gece, seher.

Bu lafızlara dikkat edildiğinde bu kelimelerden bir kısmının Arapçadan iktibas edildiği göze çarpmaktadır. Örnek olarak şafak, duhâ, sabah, seher kelimeleri sayılabilir.

3. Arapça ve Türkçe Dilbilgisinde Zaman

Dillerin zamanı ifade yöntemleri, her bir dilin tabiatına göre geldiği şekiller farklıdır. Zaman ifadeleri farklı şekilleriyle bazen kipler ve terkipler bazen de ibareler ve lafızlar hâlinde gelir. Bazen siyak ve hitap koşullarına dayanılır. Bu yüzden bazı araştırmacılar doğal dildeki zaman olgusunu karmaşık olgulardan kabul etmekte ve dilde zamanı belirsiz bir unsur olarak nitelemektedirler. Çünkü isnat edildiği teorik ve deneysel içeriğe göre farklı seviyelerde ele alınabilmelerine ek olarak farklı dil bilgisel göstergeler, bazen farklı bir doğaya sahip olan zaman oluşumuna dâhil olur.¹¹ Muğlak ve karışık bir kavram olması itibarıyla çeşitlilik ve farklılığa neden olan – aslın-

¹⁰ Se‘âlibî, *Fıkhü'l-lügati ve esrari'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 349.

¹¹ Abdulmecid Cahfe, *Delaletü'z-zaman fi'l-Arabiyye dirasetu'n-nesek ez-zemeni li'l-ef'al* (ed-Daru'l-Beyza: Dâru Tuvikal li'n-Neşri, 2006), 11.

da az önce zikrettiğimiz gibi- zaman kavramının bizzat kendisidir. Dolayısıyla her dilin o dili konuşanların zamanı ve biçimlerini ifade etmek için üzerinde ittifak ettikleri ölçütlerden kaynaklanan kendine has bir özelliği vardır.

3.1. Arapçada Zamanlar ve Kullanımları

Her şeyden önce, kadim Arap uleması zaman ve zamanın Arapça anlatım biçimleri için ayrı bir bölüm ayırmamışlardır. Aksine onlar zamanları, fiil kalıpları, zarflar gibi lâfzî ve manevî karineler ile sarf ve nahiv babları içerisinde dağınık bir şekilde ele almışlardır.

Zaman, harf, isim ve fiilin tanımında ayırıcı farktır. Örneğin gramer kitaplarında fiil, “zamanla ilintili olan eylem veya oluşu gösteren kelime”;¹² isim, “zamana bağlı olmadan varlıkları gösteren kelime” ve harf de “kendi başına anlamı olmayan, isim veya fiille kullanıldığında anlamı tamamlanan kelime” şeklinde tarif edilmiştir.

Sarfın ve nahvin zamana delalet bakımından kendi yöntemleri vardır. Sarf ilmi, kelimeyi, yapısı ve bünyesi itibariyle ele alır. Sarf “kelime yapısının durumlarının kendisiyle bilindiği ilim”¹³ olarak tanımlanır. Nahiv ise kelimenin cümledeki bağlam ve tamlama/terkîb hâlinde bahseder. “Kelimeyi terkib ve bağlam hâliyle ele alan” ve “kelime sonlarının durumlarının araştırılmasıyla ilgilenen”¹⁴ ilim şeklinde tarif edilir.

Bu nedenle günümüzdeki âlimler Arapçada zamanı sarfî ve nahvî zaman olarak ayırmışlardır. Sarfî zamandan maksat fiilin cümleye dâhil olmadan önceki halidir.

Sarf ilminde fiil zamanları, فعل (mâzî; geçmiş), يفعل (muzâri; hâl), افعل (istikbal; gelecek zaman) şeklinde kiplerle ifade edilmektedir.

¹² İbn Cinnî, *el-Hasais*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, (Beyrut: Darul-Kütübî'l-Arabi, 1996), 3/98.

¹³ Ahmed El-Hamlâvi, *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf* (Beyrut: Darul-Fikrî'l-Arabi, 1999), 9.

¹⁴ Bk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye* (Doha: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 6.

Eski gramer âlimleri, mâzi fiilin geçmiş, emr-i hâzırın gelecek zamanı ifade ettiklerinde ittifak etmişlerdir. Muzâri fiilin zamana delâleti için ise üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir.¹⁵

Birincisi: Hâl ve istikbal arasında müşterek olup anlam karinelerle tayin edilir.

İkincisi: Aslı hâl olup istikbale delaleti zamanı genişletme babındandır.

Üçüncüsü: İkincinin aksidir yani aslı istikbal için olup hale delaleti zamanı genişletme babındandır.

Her ne olursa olsun onlar, muzârinin hâl ve istikbal zamanlarına ait olduğu ve kastedilene, karinenin belirlediği hususunda görüş birliği içerisindeyler. Nitekim Sîbeveyhi, fiili şöyle tanımlamıştır: "Fiil (zaman bakımından-geçmiş/olmuş, olacak olan ve kesintiye uğramadan devam eden şeyler için bina edilmiş kelimelerdir."¹⁶

Bu, Arapça uleması arasında yaygın olan taksim olmakla birlikte buna itiraz eden Zeccâcî gibi nahivciler de mevcuttur. O, "Fiil bir eyleme, mazi ve müstakbel zamana delalet eden şeydir" derken fiilin hazır/şimdiki zamanı değil mazi/geçmiş ve müstakbeli/geleceği gösterdiğine işaret eder.¹⁷

Dilsel terkinin, yazılı ve sözlü cümlelerin, fiil kiplerinin ve edatların, harflerin ve nevâsihin dayandığı nahiv zamanı¹⁸ ve peşinden siyaktaki zaman bir vazife olup yalnızca fiille sınırlı değildir. Bilakis bu görevi fiil, sıfat veya mastar da yerine getirebilir. Fiilin zamanı bazı edatlara ve siyaka¹⁹ göre değişebilir. Bu noktaya çağdaş bilginler önem vermiş ve müstakbil araştırmalara konu etmişlerdir. Bu çabalar sürmekte olup Temmam Hassan'ın zamanı mazi, hâl ve istikbal

15 Sena er-Reyyis, "ez-Zemenu's-sarfi ve'n-Nahv" *Sahifetu Dari'l-ulumu li'l-lügati'l-Arabiyye ve Adabiha ve'd-Dirasatu'l-İslamiyye* 19/39 (Kasım 2011), 287.

16 Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988) 1/12.

17 Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî, thk. Ali Tevfik el-Hamed, *el-Cümel fi'n-nahv* (Beyrut: er-Risale, 1988), 1.

18 Mehdi el-Mahzumi, *Fi'n-nahvi'l-'Arabî kavâ'idü ve tatbikun 'ale'l-menheci'l-'ilmiyyi'l-hadis* (Kahire: Mustafa el-Halebi, 1966) 21.

19 Bk. Temmam Hassan, *el-lüğatü'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, (ed-Daru'l-Beyza: Daru's-Sekafe, 1994) 240.

şeklinde üç kısma ayırdığı el-luğatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ adlı kitabındaki araştırması örnek olarak zikredilebilir. Ancak bu kısımlar yön itibariyle uzaklık, yakınlık, inkita', ittisal, yenilenme, bitiş, devam, yakınlık, başlama, adet ve basitlik şeklinde on altı nahiv zamanına ayrılmıştır.²⁰

Bu anlatılanlara dayanarak Arapçada zamanın fiilin muayyen sigalarıyla sınırlandırılmayacağı söylenebilir. Hatta, fiil kipi örneğinde siyak ve karinelere göre bir fiil kipi birçok zamana delalet edebilir. "نَجح محمد" "Muhammed başarılı oldu." örneğinde olduğu gibi نَجح fiili kipiyle maziye delalet ederken, aynı fiil, kipiyle "إن نَجح محمد" "Muhammed başarılı olursa üniversiteye girecek." örneğinde olduğu gibi istikbale delalet edebilir. Dolayısıyla, Arap dilinde zaman iki şeye dayanmaktadır:²¹

- Fiilin-kipinden elde edilmiş sarfî delalet,
- Siyak ve beraberindeki karinelere elde edilmiş nahvî delalet.

3.2. Türkçe Dil Bilgisinde Zaman

Türk dili, Ural Altay dilleri veya Turan dilleri ailesine aittir. Türkçe; Fince, Macarca ve Moğolca gibi Orta Asya dillerinin çoğunu içermektedir. Japonca ve Koreceyi bu ailenin bir üyesi yapan araştırmacılar bulunmaktadır. Bu diller eklemeli diller olarak diğerlerinden ayrılmakta olup tamamen eklere bağlıdır.

Sesli harflerin ahengi yani uyumu önemlidir. Türkçede tanım edatları, müzekker ve müennes unsurları yer almaz. Harfi cerlere tekabül eden sözcükler isimden sonra gelirken isimler sıfattan önce konumlandırılır. Bu durum tamlayan ekinin önce gelmesine benzer. Cümle düzeni öznenin başta ve yüklemde sonda olmasına dayanır. Türkçe eklemeli dillerden olduğu için zaman ifadesi eklerle gelir. Sîga yani kipler, olayın nasıl ve ne zaman gerçekleştiğini gösteren ifade aracıdır. Eylemin gerçekleştiği zaman büyük önem arz ettiğinden zaman unsuru, Türk dilindeki tüm kipler için temel unsurdur, tüm sîgalar için gereklidir. Barındırdığı bu ekler Türkçeye bir ayrıcalık

²⁰ Temmam Hassan, *El-lüğa ma 'naha ve mebnaha*, 245.

²¹ Halife Bucadi, "Tedrisu'z-zemen fi'l-lüğati'l-Arabiyye vefka manzurin tekabuliyin maa'l-İnciliziyee", *Câmiâtü Zâyed* (Erişim 15 Şubat 2021).

kazandırır; bu yüzden Türkçe gramerde zamanlar konusunu anlatan kısım ve bölümler vardır. Türkçede zaman anlamını veren fiiller beş tanedir. Bunlardan zaman bildiren fiiller; şimdiki zaman, görülen ve duyulan geçmiş zaman, gelecek zaman, geniş zamandır. Her zamanın kendisini gösteren bir eki vardır:

- Şimdiki zamanın eki: -yor
- Görülen geçmiş zamanın eki: -dı -di
- Gelecek zaman eki: -ecek -acak
- Geniş zaman eki: -ir -ır
- Dilek istek kipleri dört kipten oluşur.

1. İstek kipleri

2. Şart kipi

3. Gereklilik kipi

4. Emir kipi

Basit zamanlı kipler Türkçede dokuz tanedir. Ayrıca basit zamanlı kipler birleşik zamanlı kiplerle bir araya gelerek yeni bir zaman oluştururlar.

Türkçede üç çeşit birleşik zamanlı kip vardır:

- Şimdiki zamanın hikayesi: -yor+du
- Şimdiki zamanın rivayeti: -yor+muş
- Şartlı birleşik zamanlı fiil: -yor+sa

Tüm bu zaman gruplarından aşağıdaki örneklerde olduğu gibi çeşitli kalıplar türer:

- Görülen geçmiş zamanın hikayesi: -de, da
- Duyulan geçmiş zamanın hikayesi: -mış+dı
- Geniş zamanın hikayesi: -ır+dı

- Gelecek zamanın hikayesi: -acak+dı
- Şartlı birleşik zamanın hikayesi: -sa+y+dı
- Dilek istek birleşik zamanın hikayesi: -a+y+dı
- Gereklilik birleşik zamanın hikayesi: -malı+y+dı
- Şimdiki zamanın rivayeti: -yor+muş
- Duyulan geçmiş zamanın rivayeti: -mış+mış
- Geniş zamanın rivayeti: -ir+mış
- Gelecek zamanın rivayeti: -acak+mış
- Şartlı birleşik zamanın rivayeti: -sa+y+mış
- Dilek kipinin rivayeti: -a+y+mış
- Gerekliliğin rivayeti: -malı+y+mış

Şimdiki zamanın şartından altı kip türer:

- Şimdiki zamanın şartı: -i+yor+sa
- Görülen geçmiş zamanın şartı: -dı+y+sa
- Duyulan geçmiş zamanın şartı: -mış+sa
- Geniş zamanın şartı: -ır+sa
- Gelecek zamanın şartı: -acak+sa
- Gerekliliğin şartı:malı+y+sa

Zaman eklerine isim ve sıfatlar eklenebilir Türk dilinin zaman ifade edebilme gücü bu açıdan Arapçaya nispeten daha zengindir.

4. Fiil Zamanları Konusunda Yapılan Yeni Çalışmalar

Yukarıda, bazı araştırmacıların, Arapça-Türkçe veya genel olarak yabancı diller arasında bir karşılaştırmaya dayalı olarak Arapça zamanlar için öneriler sunma girişimlerine atıfta bulunduk. Feridüddin Aydın'ın teşebbüsü, sunum ve tartışmaya değer bir deneme olduğu

için eserine işaret etmek isteriz, çünkü Türk öğrencinin bakış açısından Arap dilinde zamanı inceleyen ilk girişimlerden biridir. Bu konuda çalışma yapmaya kendisini motive eden şeyin yabancı öğrencilerin Arapça öğrenme ihtiyacı ve Arapça zamanları çevirirken karşılaştıkları zorluklar olduğunu açıklamıştır.²²

Aydın'ın çağrısı Türk öğrencinin acil ihtiyacına hitap etse de ister Arap ister Türk olsun, araştırmacılar içinde kendisine kulak veren birisini bulamamışken biz bu konuyla ilgilenen ve konuyu arz ve tartışma yoluyla ele alan yabancı bir araştırmacının *Tense and Aspect Constructions Among Arabic L1 Learners of English* (Arapçayı Ana Dil Olarak Konuşan İngilizce Öğrenenlerde Zaman ve Yön Yapıları) başlıklı İngilizce bir araştırmasını bulduk. Bu eser araştırmacı Phillip Klopfenstein'in²³ yüksek lisans çalışmasıdır.

Aydın, Türkçe zaman bakış açısına uygun olarak Arapça zamanları basit ve bileşik olarak taksim etmiştir. Aydın'a göre Arapçadaki basit zamanlar üç tanedir:²⁴

- Mutlak Mazi: Bu fiilde konuşmacı yahut râvi olayın geçmişte olduğunu ancak belli bir vakit tayini olmadığı haber vermektedir. انطلق : Ayrıldı, çıktı örneğinde olduğu gibi.
- Mutlak Hal: Konuşmacı herhangi bir vakit belirtmeksizin olayın konuşma anında olduğunu haber verir. “الصدق ينبئ عنك لا الوعيد” “Seni doğruluk korur tehdit değil” şeklindeki yaygın atasözündeki ينبئ: korur, savunur fiilinde olduğu gibi.
- Mutlak Müstakbel: (السين وسوف) zaman edatlarından birisiyle başlayan muzâri fiildir. سيعلم وسوف يعلم: bilecek gibi.

Aydın, bileşik zamanları da üç kısma ayırmıştır:

- Mukayyet Mazi: İçerisine yakın mazi, kesin mazi, anlatılan geçmiş zaman ve geçmiş zamanın hikayesi girer.

²² Feridüddin Aydın, *el-Ezminetü fi'l-lüğati'l-Arabiyye* (İstanbul: Daru'l-İber, 1997), 5.

²³ Phillip Klopfenstein, *“Tense and Aspect Constructions Among Arabic L1 Learners of English”* (St. Cloud: Saint Cloud State University, Yüksek Lisans 2017), 95.

²⁴ Bk. Feridüddin Aydın, *el-Ezminetü fi'l-lüğati'l-Arabiyye* (İstanbul: Daru'l-İber, 1997).

- Mukayyet Hal: Hızlı şimdiki zaman olup konuşmacı başkasına göre geçmiş olsa bile kendisi bakımından devam etmekte olan bir durumdan bahseder.
- Mukayyet Müstakbel: Muallak gelecek, anlatılan gelecek, kesin olumsuz gelecek, anlatılan gelecek zamanın hikayesi bu başlık altında yer almaktadır.

Kanaatimize göre, Temmam Hassan'ın denemesine ek olarak Aydın'ın denemesi, Arap dilinde zamanın tasnifiyle alakalı en olgun denemelerden biri olmakla birlikte daha fazla çalışma ve inceleme gerektirmektedir. Aydın'ın denemesi ayrıca bazı şart ve olumsuzluk kiplerini müstakbil zamanlar olarak değerlendirmiştir ki bu durum Türkçe de dâhil olmak üzere dillerin gramerindeki yaygın zaman tasnifiyle çelişmektedir. Çünkü her zamanın olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şekli vardır ve kesin olumsuz gelecek, gelecek zamanın olumsuzundan başka bir şey değildir.

Aynı şekilde “sin” ve “sevfe” ile başlayan mutlak müstakbel zamanı tek zaman kabul etmek yerine Temmam Hassan'ın yaptığı gibi yakın gelecek ve uzak gelecek olmak üzere iki zaman halinde sınıflandırması daha uygun olurdu.

Ancak bu durum, araştırmacıların önünde ufuklar açması nedeniyle övgüye layık olan bu araştırmanın değerinden bir şey eksiltmez. Ayrıca, Arapçadaki zaman konusu, tek bir araştırmacının çabasından ziyade aynı hedefe kitlenmiş bir ekip çalışmasına ihtiyaç duymaktadır.

Zamanı farklı açılardan ele alan diğer bazı çalışmaların yanı sıra, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Aydın'ın çalışmasının sunum ve açıklama için seçilmesi bir temsiliyet amacı taşımaktadır.

Sonuç

Zaman özünde çetrefilli, tanımlanamayan veya doğasına ulaşılamayan bir problem olmakla birlikte kıyası ve algısı tartışmasız bir konudur. Hiçbir dil, zamanı ifade yöntemlerinden yoksun olmamakla birlikte bu yöntemler dilden dile farklılık arz etmektedir. Arapça ve Türkçe dillerine bakıldığında, Arap dilinin türeyen/iştikaklı bir dil olduğu, öncelikle içindeki zaman ifadelerinin formüllere değil,

fiil kiplerine, maddi ve manevi karinelere ve bağlama dayandığını, Türk dilinin ise ekli bir dil olup zaman ifadelerinin son eklere bağlı olduğu görülür.

Bu durum, zamanların öğretiminde ve kıyasi bir şekilde ifade edilmesinde Türkçe dilbilgisine esneklik ve kolaylık katmaktadır. Bu yüzden zamanın açıklanması için müstakil bölümler oluşturulmuştur. Arapça gramerinde ise zaman için ayrılan müstakil bir bölüm olmayıp nahvin bazı konularında plansız bir şekilde değinilmekle yetinilmiştir. Ayrıca zamanın fiil kipine göre taksimi Arapçayı üç zamanla sınırlandırmıştır. Nahvî zamanın bundan daha geniş ve kapsamlı oluşu bazı çağdaş araştırmacıları zamanla ilgili müstakil çalışmalar yapmaya, eski dilbilgisi kitaplarından ve dilin genelinden zamanı ifade etmek için tümevarım yöntemiyle kurallar koymaya sevk etmiştir.

Bu çabaların varlığıyla birlikte hâlâ yetersiz olup daha çok araştırma yapılmasına, aynı zamanda özellikle anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretmek için öğretim teknikleri üzerinde çalışmalar yapanlar tarafından benimsenmesine ve bunun anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretmeyi kolaylaştırma amacına matuf olmasına ihtiyaç vardır.

Arap dili zamanı ifade etmekten aciz olmadığına göre, Nahiv ve Sarf bunu nitelemekten ve açıklığa kavuşturmaktan aciz demektir. Zamanı bilmenin temel ölçütü siyak/bağlam ve karinelerdir.

Kaynakça

- Abdülhamid**, Muhyiddin Muhammed. *et-Tuhfetü's-Seniyye*. Doha: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Akalın**, Şükrü Haluk. vd., "zaman" *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 11. Basım, 2011.
- Aydın**, Feridüddin. *el-Ezminetü fi'l-lüğati'l-Arabiyye*. İstanbul: Daru'l-İber, 1997.
- Britten**, F. J.. *Old Clocks and Watches and Their Makers*. London: 2nd edition, B. T. BATSFORD, 1904.

- Bruton**, Eric. *The History of Clocks and Watches*. London: NAG Press, 1999.
- Cahfe**, Abdulmecid. *Delaletü'z-zaman fi'l-Arabiyye dirasetu'n-nesek ez-zemeni li'l-ef'al*. ed-Dâru'l-Beyza: Dâru Tuvikal li'n-Neşri, 2006.
- El-Hamlâvi**, Ahmed. *Şeze'l-Arf fi Fenni's-Sarf*. Beyrut: Darul-Fikrû'l-Arabi, 1999.
- El-Kıddis**, Augustine. *İ'tirafat*, çev. İbrahim el-Ğarbi. Tunus: el-Mecmau't-Tunusi li'l-ulumu ve'l-Adabi ve'l-fünun, 2012.
- El-Mahzumi**, Mehdi. *Fi'n-nahvi'l-Arabi kavaidu ve tatbikun ale'l-men-heci'l- 'ilmiyyi'l-hadis* Kahire: Mustafa el-Halebi, 1966.
- Es-Se'alibî**, *Fıkhü'l-lügati ve esrari'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebeyu'l-Asriyye, 2000.
- Ez-Zeccaci**, Ebu'l-Kasım. thk. Ali Tevfik el-Hamed, *el-Cümel fi'n-nahv*. Beyrut: er-Risale, 1988.
- Fahredden er-Râzî**, *el-Mebahisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-İlahiyyat ve't-tabbiiyyat*. Kum İntişaratu Beydar, ts.
- Feynman**, Richard. *The Feynman Lectures on Physics*. New York: Basic Books, 2010.
- Güven**, Mehmet - Yeşil, Salih. "İşletmelerde Zaman Yönetimi", *Çağdaş Yönetim Yaklaşımları İlkeler, Kavramlar ve Yaklaşımlar*, ed. İsmail Bakan İstanbul: Beta Basım, 2011.
- Halife**, Bucadi. "Tedrisü'z-zemen fi'l-lügati'l-Arabiyye vefka man-zurin tekabuliyin maa'l-İnciliziyye", *Câmiatü Zâyed*. Erişim 15 Şubat 2021.
- https://www.zu.ac.ae/main/files/images/IAL/research_papers/12-A_contrastive_approach_to_the_teaching_of_Tense_in_Arabic_and_English.pdf
- İbn Cinnî**, *el-Hasais*, thk. Muhammed Ali en-Neccar. Beyrut: Darul-Kütübü'l-Arabi, 1796.

- Klopfenstein**, Phillip. *Tense and Aspect Constructions Among Arabic L1 Learners of English*. St. Cloud: Saint Cloud State University, Yüksek Lisans, 2017. https://repository.stcloudstate.edu/engl_etds/95
- Özbalıkçı**, M. Reşit. *Arap Dilinde Zaman Açısından Fiiller*. İzmir: Habim, 1996.
- Sena r-Riys**, *ez-Zemenu's-sarfi ve'n-Naho'' Sahifetu Dari'l-ulumi li'l-lüğati'l-Arabiyye ve Adabiha ve'd-Dirasatu'l-İslamiyye* 19/39, Kasım 2011.
- Sîbeveyhi**, *el-Kitab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1988.
- Sevinç**, Resul. *Arapçada Cümle Yapısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Temmam**, Hassan. *El-lüğati'l-Arabiyye ma 'naha ve mebnaha*. ed-Dâru'l-Beyza: Dâru's-Sekafe, 1994.
- Vafi**, Ali Abdülvahid. *İlmü'l-lüğâ*. Kahire: Nehdatu Mısır, 2004.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies

Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2021

Kültür Endüstrisi, Tüketim ve Narsisizm

Culture Industry, Consumption and Narcissism

Halil İbrahim Özasma

Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi, Giresun/Türkiye.

*Research Assistant, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Philosophy And Religious Studies, Psychology of Religion,
Giresun/Turkey.*

halil.ibrahim@giresun.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1494-5246

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | *Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article*

Geliş Tarihi | *Date Received: 06 Eylül | September 2021*

Kabul Tarihi | *Date Accepted: 26 Kasım | November 2021*

Yayın Tarihi | *Date Published: 15 Aralık | December 2021*

Atıf | Cite as

Özasma, Halil İbrahim. "Kültür Endüstrisi, Tüketim ve
Narsisizm". *idrak* 1/2 (Aralık 2021), 259-274.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı
ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / *Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.*

Bütün hakları saklıdır. / *All right reserved.*

Kültür Endüstrisi, Tüketim ve Narsisizm

Öz

Adorno nesnelere çağını yaşadığımızdan bahseder. Nesnelere hayatımıza o kadar etki eder hale gelmiştir ki artık insan yaşayışına, nesnelere hız kesmeksizin dâhil oluş serüveni yön vermektedir. Geçmiş asırlarda yaşanan hayat ile günümüz hayatını kıyasladığımızda nesnelere meydana gelen değişim dikkat çekicidir. Nesnelere önceki yüzyıllarda uzun süre dayanıklı olmakla hatta insan ömründen bile daha fazla kullanımda kalmakla günümüz nesnelere farklılaşmaktaydılar. İçinde yaşadığımız çağda ise nesnelere, çok kısa sürede işlevselliğini kaybedip ortadan kalkabilmektedir. Nesnelere dayanıksızlığının yanında etrafımızda başımızı döndürecek derecede hızlı bir hayat akıp gitmektedir. Bugün moda olan bir şey bir sonraki gün yerini bir başkasına bırakabilmektedir. Nesne insan ilişkisinde insan, özne konumundan indirilip nesne konumuna düşürülmeye çalışılmaktadır. Nesnedeki çekicilikle hayatına yön verilmeye çalışılan insan, sahip olmak istediği nesneye ulaşma yolunda narsistik tutumlara yönlendirilmektedir. Şüphesiz ki insan ile nesne ilişkisinde meydana gelen bu değişimler kendi kendine olan şeyler değildir. Bahsedilen süreçteki işleyiş profesyonel bir örgütlenmiş yapıyı akla getirmektedir. Bu bağlamda bu makalede kültür endüstrisi, kültür endüstrisinin oluşturduğu tüketim toplumu ve bu toplumda var olması istenen, tüketim aracılığıyla bireyselliğini ifade etmesi beklenen, narsistik tavırlara özendirilen insanlar arasındaki ilişkiye dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Kültür, Kültür Endüstrisi, Bireysellik, Narsisizm

Culture Industry, Consumption and Narcissism

Abstract

Adorno talks about the age of objects. Objects have become so influential in our lives that the adventure of involvement of objects without slowing down directs human life. When life in the past centuries is compared with today's life, the change in objects is remarkable. Objects in the previous centuries were different from today's objects in that they were durable for a long time, even longer than human life. In the age we live in, objects can lose their functionality and disappear in a very short time. In addition to the impermanence of objects, the life flies so fast that it makes our heads spin. What is fashionable today may be replaced by something else the next day. In the object-human relationship, the human being is tried to be reduced from the subject position to the object position. The person, whose life is tried to be directed through the attraction in the object, is lead to narcissistic attitudes on her/his way to the object s/he wants to have. Undoubtedly, these changes that occur in the human-object relationship are not self-generated. The operation in the mentioned process brings to mind a professionally organized structure. In this context, this article draws attention to the relationship between the culture industry, the consumer society formed by the culture industry, and the people who are expected to exist in this society and express their individuality through consumption, and who are stimulated to have narcissistic attitudes.

Keywords: Consumption, Culture, Culture Industry, Individualism, Narcissism.

Giriş

Adorno ve Horkheimer kullandıkları “kültür endüstrisi” kavramıyla günümüz insanına yön veren, onları nesnelere kölesi hâline getirmeye çalışan kültürün şekillendirici unsurunu tanımlamışlardır. Kültür endüstrisinin elinde şekillenen popüler kültürün hedefi, insanları tüketmeye teşvik etmektir. Tüketim konusunda insanları ikna etmede başarılı olunmaması durumunda ise insanlarda ulaşmak istedikleri nesneye yönelik bir özenti oluşturmaya çalışmaktır.¹ Kültür endüstrisinin insanlarda oluşturduğu bu özenti, insanların sahip olmak istedikleri nesnelere ihtiyaç hâline getirmeleri için kurulmuş bir düzendir. Tüketim faaliyeti içinde kurulu bu düzende insan, ihtiyacı olmadığı halde kendisine ihtiyacı varmış gibi sunulan nesneye sahip olma yolunda, gerçekleştirmiş olduğu tüketim faaliyeti ile kendisini de bir tüketim nesnesi haline dönüştürmektedir.

Kültür endüstrisi kavramı ilk defa Adorno ve Horkheimer’in birlikte yayınladıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* isimli kitapta görülmüştür. Burada kültür endüstrisi kavramı ile Amerika ve Avrupa kıtasında 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında dikkatleri çekmeye başlayan eğlence sektörünün oluşturmaya başladığı kültürel formların metalaşması vurgulanmıştır. Adorno ve Horkheimer’a göre eğlence sektöründeki bu gelişme kültürel ürünlerdeki standardizasyon ve rasyonalizasyon süreçlerini beraberinde getirmiştir. Eğlence sektörüyle oluşan kültürel ve sanatsal formlar kapitalist sistemde kâr amaçlı bir şekilde tüketim toplumuna hazır hale getirilmiştir.²

Eğlence sektöründe oluşturulan kültürel ve sanatsal formların toplumsal tabakalara uygun hale getirilmesiyle bu ürünlerin muhatabı olan kitlelerin tepeden, ait oldukları sosyal formların üstünde bir sosyal formda bütünleştirilmeleri sağlanmaktadır. Bu şekilde, asırlar boyu farklılıklarını muhafaza etmiş kültürel zenginlikler, çe-

1 Melek Coşgun, “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012).

2 Max Horkheimer – Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği* çev. Nihat Ülner vd., (İstanbul: Kılbalcı Yayınevi, 2010).

şitliliklerinin yok olması pahasına bütünleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu bütünleştirme çabasında, kültürel anlamda bir üst konumda olan kültürel yapının sahip olduğu olumlu özelliklerle ilgili spekülasyonlar yapılarak baskın konumdaki kültürel form değersizleştirilmeye çalışılır. Kültürel anlamda alt konumda olan kültürel yapıların sahip olduğu olumsuzluklar ise uygarlığın dizginleme yollarıyla denetim altına alınır.³ Bu süreç sonunda elde edilen kazanım, mutlak olanın yerinden edilip taklit olanın üste çıkarılmasıdır.⁴

Kültür endüstrisi oluşturduğu tüketim toplumunu vaatleriyle sürekli bir aldatmaca sarmalına sokar. Gösterişli olay örüntüleriyle vadetmiş olduğu haz, ulaşılabılır gösterilse de bir türlü ulaşamaz. Çünkü yapılan vaat yerine getirilmeyecek bir sözden ibarettir. Bu durum yemek menüsü hazırlattıran lokantanın, müşterilerinden sadece menüyü okumalarıyla yetinmelerini beklemesi gibi görülebilir.⁵ Yemek menüsünde yer alan yemek ve tatlılarla müşteride haz uyandırılır ve yemek verilmeyeceği halde müşterinin lokantada kalması sağlanır. Bu oyunda kültür endüstrisinin başarmak istediği amaç, bir yandan insanların arzularına ulaşmalarını sağlamaya çalışırken diğer taraftan buldukları yaşam koşulları içinde insanları, arzuladıkları unsura ulaşamamaları da gülerək doyum sağlamalarını temin etmektir. Bu durum, kültür endüstrisinin en önemli yasadır.⁶

Kültür endüstrisinde insanların duyguları üzerinden tüketme kabiliyetleri sürekli canlı tutulup piyasa hareketlendirilmeye çalışılır. Çünkü kapital sistemin üretim çarkı daha çok kâr elde etmek, daha fazla sermayeye ulaşmak için döner. İnsanların ihtiyaçları veya isteklerini karşılamaya çalışmak kapital sistemle çelişir. Kapital sistemde üretilen ürün değişim için üretilir. Kapital ekonomik sistemlerde bu evrensel bir eğilimdir. Üretilen ürün kullanım için üretilmez.⁷ Tüketim için alışveriş gerçek ihtiyaçların ötesinde bir anlamı yansıtır.⁸

3 Theodor W Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner vd., (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 110.

4 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 61.

5 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 72.

6 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 74.

7 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 14.

8 Hüseyin Algur, "Modern Dönemde Özdenetimli Bir Gençlik Yetiştirme İmkânı", *İslam Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Kara vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 287.

Kültür endüstrisinin üretilen malları pazarlamak için kullandığı aygıtlardan tüketim toplumuna sunulan imaj ve imgeler, belli gruplara özel ürünlerin üretimini özendirilmesi, üretilen ürünlere özel tüketici gruplarının oluşturulmasına yardımcı olmak gibi tüketim ortamını güçlendirmeye destek olacak hedefleri gerçekleştirmeye çalışmaktadır.⁹ Örneğin reklam, görünürde insan ihtiyacı temel alınarak düzenlenmiş gibidir. Ancak reklam üzerinde sanayi sisteminin hâkimiyeti vardır. Reklamın varlık amacı hâkimiyetinde olduğu sisteme önem vermektir. Reklam insan ihtiyacına önem veriyormuş gibi tasarlanır.¹⁰ Reklamın kültür endüstrisinde gerçekleştirdiği başarı tüketicinin sahte olduğunu bildiği halde kendisini kültür endüstrisi tarafından sunulan ürünleri almaktan alıkoymamasıdır.¹¹

Giriş bölümünde kültür endüstrisinin toplum üzerinde ve insanlar özelinde yapmaya çalıştığı faaliyetlere kısaca değinildikten sonra makalenin diğer kısımlarında literatürde yer alan kaynaklardan faydalanılarak tüketim, tüketim toplumu ve kültürü, bireysellik ve narsisizm kavramları açıklanacaktır. Sonuç kısmında ise makalenin amacını ifade eden kültür endüstrisi ve tüketim etkileşiminde, tüketim toplumunda narsistik tutumlara insanların nasıl özendirildiği ifade edilmeye çalışılacaktır.

1. Tüketim, Tüketim Toplumu ve Kültürü

Tüketim kelime olarak sözlükte; “iktisadi mal veya hizmetlerin belirli bir bedel ödenerek insan ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda kullanılması”¹² anlamına gelmektedir. Ancak tüketimin tanımı bu anlamıyla sınırlı kalmamış ve ait olduğu temel kuramsal çerçeveye bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Politika ve ekonomi temelli hareketlerden ayrı olarak sosyal hareketler üzerine farklı bakış açıları geliştirildikçe tüketim olgusu salt arz ve talep çerçevesinde şekillenen, sisteme bağlı ekonomik bir hareket değil, sosyal bir olgu şeklinde değerlendirilmeye başlanmıştır.¹³ Böylece tüketim kavramı bir bedel

9 H. Hüseyin Taylan- Ümit Arkan, “Medya ve Kültür”, *A.K.U. Sosyal Bilimler Dergisi*, X/1, (2008), 92.

10 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 76.

11 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 23.

12 Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Ankara: Adres Yayınları ,2005), 408-409.

13 Robert Bocoock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 15.

karşılığında hizmet alınması gibi bir anlamdan, insanda uyandırılan arzuların istek ve ihtiyaç haline getirildiği, fiziksel doyumun da ötesinde artık sembollerin ve nesneyi ifade eden göstergelerin de tüketildiği daha üst bir anlama kavuşmuştur.”¹⁴

Nitekim bu olgu Boudrillard tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: “Eğer tüketim bastırılamaz bir duygu gibi görünüyorsa bunun sebebi artık gereksinimlerin doyurulması ya da gerçeklik ilkesi ile ilişkisi kalmamış olan tam bir idealist uygulama olmasıdır.”¹⁵ Çünkü tüketim gerçekten insanların belli bir nesneyi alıp tüketmesi şeklindeki bir olgu olsa idi o zaman insanın sahip olduğu nesne ile bir doyuma ulaşması gerekirdi. Oysaki durum bundan daha farklı bir hal almıştır. Sahip olunan nesne doyuma ulaşmayı sağlamamakta ve insanı daha fazlasını istemeye sevk etmektedir. Bu bağlamda idealist bir uygulama olarak tüketim “bir yaşam tarzı içinde hedonist, gösteriş ve bir gruba ya da kültüre ait olma gibi amaçlar için prestiji yüksek markaları, estetikleşmiş ürünleri ve hizmetleri satın alma, sahiplenme ve kullanma” olarak tanımlanabilir.¹⁶

Tüketim toplumu ise terim anlamı olarak; “üretimin ihtiyaçlara göre değil pazarlanabilme imkânlarına göre ayarlandığı reklam, moda gibi araçlarla tüketimin teşvik edildiği toplum yapısını” ifade eder.¹⁷ Refah seviyesini yükseltmek amacıyla daha çok tüketimin pazarlandığı yaşam döngüsünde ortaya çıkan tüketim toplumu, endüstriyel sistemin bir gerekliliği olarak ortaya çıkmıştır.¹⁸ Endüstriyel sistemde oluşan üretici güçlerin yapılanması beraberinde yeni bir toplumsal yapıyı getirmiştir.¹⁹ Bu toplumsallaşma tarzı doğrultusunda tüketim toplumu terimi, zaman zaman Batı toplumları için zaman ve mal tüketimi bağlamında, bu toplumların

14 Cengiz Yanıklar, “Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma”, *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/1 (2010), 30.

15 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 24-5.

16 Abdulkadir Zorlu, *Tüketim Sosyolojisi*, (İstanbul: Glocal Yayınları, 2006), 61.

17 Demir - Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 408-409.

18 Nur Topçuoğlu, *Basında Reklam ve Tüketim Olgusu*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 168.

19 Jean Baudrillard, *Bir Tüketim Kuramı Üzerine*, çev. Osman Olcay Kural, *Cogito*, 5 (1995), 98.

üretim yerine tüketim merkezli örgütlenmiş yapısına işaret eden bir anlama kavuşmuştur.²⁰

Endüstriyel yapıyla birlikte ortaya çıkan tüketim toplumu, varlığını üretilen nesnelere tüketimle sürdürmeye başlamıştır. Buradaki tüketim nesnelere kullanılmaktan öte kaybolmaya götüren bir yok edişle devam eder. Çünkü değerli olan şey nesnenin yok edilmesindedir.²¹ Üretilen nesnelere bir şekilde tüketilip yerine yenilerinin ikame edilmesi gerekmektedir. İnsanların bir şekilde bu düzene dahil edilmesi ve nesnelere yok etmeye başlaması gerekmektedir. Böylece kültür endüstrisinin düzeni işleyecek ve üretimin alternatifi olan tüketim hayatın ta kendisi olacaktır. İnsanlar psikolojilerini zorlayan cazibelerle tüketime dahil edilerek hayatlarını tüketime endekslemeleri beklenir ve böylece tüketim toplumunun devamlılığı sağlanacaktır.

Tüketim kavramı 1960'lı yıllarda tüketim toplumu ile ilgili tartışmalarda kültürel bir konu olarak yer almaya başlamıştır. 1970'li yıllara gelindiğinde ise tüketim kültürüne ilişkin belli başlı üç görüş geliştirilmiştir:²² Birinci bakış açısına göre kapitalist sistem içerisinde tüketim kültürü, mal üretiminin (alışveriş alanları, tüketim malları, tüketim alanları gibi) genişlemesine dayanır. İkinci yaklaşım ise bireylerin ürünlerden elde edecekleri doyum ve statüye erişimin toplumsal olarak yapılaşmış olduğuna işaret eder. Bu bakış açısı insanların ürünlere erişim yoluyla nasıl toplumsal olarak statü oluşturduklarına odaklanır. Üçüncü bakış açısı tüketim nesnelere aracılığıyla insanlarda oluşturulan farklı duygusal süreçlere ve sorunlara odaklanır.²³

Bu perspektifler ışığında tüketim kültürü kavramı genellikle iki anlamda kullanılmıştır: "Üretilen ürünün ve hizmetlerin tüketiciye ulaştırılmasında kültürün baskın hale gelmesi; bireysel beğenileri, sosyal değerleri ve tüketicilerin yaşam tarzlarını ifade

20 Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 768.

21 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 44.

22 Hız vd., "Tüketim Kültürünün Var Ettiği Reklam Objeleri Kadınlar ve Satın Alma Kararlarına Etkisi".

23 Mike Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 38.

etmek amacıyla sıkça başvurulan bir kavram olması.”²⁴ İkinci anlamda tüketim kültürü, tüketicilerin yenilik ve farklılık ifade eden ürünleri tercih ederek kendi statülerini ifade ettikleri bir kültürel form olarak görünür.²⁵

2. Bireysellik ve Narsisizm

Kavramlar kullanıldıkları bilimsel alanlara göre tarihsel süreçte içeriklerinde değişikliğe uğrayabilir ve özünde ifade ettiği anlamı kaybedebilir. Bireysellik kavramı tarihsel süreçte farklı anlamları içerir hale gelmiş olsa da hiçbir zaman temel içeriğini kaybetmemiştir. Bireysellik kavramının bu temel içeriği Cüceloğlu tarafından “bireyin kendine özgü özellikleri gerçekleştirmesi ve diğerlerinden farklı kimse olarak yaşamını sürdürmesi” anlamında özüne bağlı kalarak yorumlanmıştır.²⁶

Kendi özelliklerini gerçekleştirip bireyselliğini yaşamak isteyen birey, tüketim toplumunda farklılığını tüketerek ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu da satın alma davranışını bireycilik paradigmasıyla gerçekleştirerek ortaya koymaktadır.²⁷ Tüketiminde bireyselliği yakalamak isteyen birey, kendi tarzını oluşturacak şekilde tüketmektedir. Çünkü herkesin beğenisi ve zevkleri farklıdır. Bunu da yaşam tarzı ifade etmektedir. Yaşam tarzı tüketim toplumu içinde bireyin diğerlerinden farklılığını ifade eder. Bireyin yiyecek, içecek, giyecek vb. pek çok alanda yapmış olduğu tercihler onun bireyselliğini yansıtan göstergeler olarak değerlendirilir.²⁸ Çünkü tüketim kültüründe tüketim toplumu için pazara sürülen nesne kodları tüketildiğinde, belli bazı nesnelere için atanmış olan, belirli bir aidiyeti temsil eden kodlar, tüketen kişinin bireyselliğini ifade eder.²⁹

²⁴ Zorlu, *Tüketim Sosyolojisi*, 59.

²⁵ Yavuz Odabaşı, *Postmodern Pazarlama Tüketim ve Tüketici*, (İstanbul: Mediacat Yayınları, 2004), 25.

²⁶ Sabri Eyigün, “Bireysellik ve Birey Olma Düşüncesinin Sanattaki Yansıması ve Bir Roman”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/9, (2005/2), 214.

²⁷ Banu Gencer, “Pazarlama Yönelimli Halkla İlişkilerde Postmodern Yaklaşımlar”, *Pazarlama* (Erişim 5 Eylül 2021).

²⁸ Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 149.

²⁹ Abdurrahman Arslan, “Değişim, Haz, Özgürlüğü Tüketim Dünyasında Aramak”, *Toplum ve Bilim*, 152-153 (200), 112.

Tüketimle bireyselliğini yansıtan bireyler, benimsedikleri hayat tarzını hayatlarının temel unsuru haline getirirler. Böylece hayat tarzları ekseninde yapmış oldukları seçimlerle elde ettikleri hayat tecrübesi, pratik yaşamda kullandıkları materyaller, bedensel özelliklerindeki tikellik, tüketim toplumunda yaşayan bireyin bireyselliğini gözler önüne serer.³⁰ Tüketimle bireyselliğini ifade eden bu insanlar, geleneksel olana, standartlaşmış olana ilgi duymayıp anlık, geçici, standartlaşmamış olana ilgi duyar. Çünkü anlık hazlar peşinden koşmaktan zevk alır. Tüketim odaklı bireyin bu tavrı aile, din vb. kurallara dayanan ne türde bir yapı varsa onun için de geçerlidir. Gelenekselliği, sıradanlığı ifade eden hiçbir oluşuma önem vermez.³¹ Rainer'in ifadesiyle kendini şu şekilde ifade eder: "Özgür ve spontane bir ben vurgusuyla kurduğum ve ürettiğim şeyin ta kendisiyim; öyle ki şimdi böyleyim, ama daha sonra farklı olabilir ve kendimi farklı şekilde yaşarım."³²

Tüketim toplumunda bireyselliğe, üretim tarzındaki standartlaşmanın yanında bireyin tüketim toplumunda çizilen çerçeveyi tam olarak benimsemesinden sonra onay verilir.³³ Çünkü tüketim temelli oluşan toplum yapısı, kendi yapısına zarar verecek değişiklikleri kabul etmez. Kabul ettiklerine ise değer verir. Bu şekilde ilerleyen bireyselleşme sürecinde elde edilen her başarı sonuçta bireylerin kendi amaçlarına odaklanıp diğerlerini önemsemediği bir hayat tarzına dönüşür.³⁴

Bireyin bireysellik bağlamında benimsediği bu hayat tarzı aslında çağın hastalığı olarak görülen narsisizmin habercisidir. Narsisistik özelliklerin topluma kabul ettirilmesi anlamında bireyselliği teşvik eden kültür endüstrisi, tüketim toplumundaki her bir bireye kendisini öne çıkaracak, diğerlerinden farklı kılacak özelliklere sahip olması yolunda hedefler gösterip bu uğurda aile kurma, çocuk yetiştirme gibi ideallerini bile bir tarafa bırakarak yalnız kalma ya da birlikte

30 Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 155.

31 Gürsoy Akça, "Modernden Postmodern Kültür ve Kimlik", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2005).

32 Rainer Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, çev. Çağlar Tanyeri, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 62-63.

33 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 91.

34 Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 92.

yaşama gibi hayat çeşitlerini telkin etmektedir.³⁵ Burada söz konusu olan narsisizm normal narsisizm değildir. Çünkü normal narsisizm bireyin ilişkide bulunduğu sosyal çevre ile uyumu konusunda çevrenin, kendisinden beklentilerine cevap verebilme konusunda yaşadığı başarı duygusudur. Normal narsisizmde kişinin kendisine verdiği değer ve sahip olduğu özgüvenin herhangi bir olumlu veya olumsuz eleştiri bağlamında zarar görmesi söz konusu değildir. Kişi çevrenin kendisi hakkındaki görüşleri yerine kendi hakkında kendisinin yaptığı değerlendirmelerle özgüvenini abartarak besler.³⁶ Kültür endüstrisi tarafından tüketim toplumuna özendirilen narsisizm çeşidi ise patolojik narsisizmdir.

Patolojik narsisizm ise bireyin kendisini, çabası neticesinde elde ettiği başarılarla değil; sahip olduğu, diğer insanlardan onu farklı kılan zenginlik, soy, beden, meta üzerinden tanımlamasını ve kibirlenmesini ifade eder. Bu insanlar başkalarını sevebilme kabiliyetinden yoksundurlar.³⁷ Aşırı şekilde bencillik, kendine normalden daha fazla değer veriyormuş gibi gözükmeye, kendisini insani özellikleriyle değil de daha çok sahip olduğu cismani niteliklerle ön plana çıkarmaya çalışma gibi özelliklerle dikkat çekerler. "Patolojik narsisistler, fiziksel ve ruhsal yönden kendilerini aşırı beğenen, üstün gören; sürekli beğeni, ilgi ve onay bekleyen, gittikleri yerlerde özel ilgi göreceklarine ve üstün bir yeri hak ettiklerine inanan kişilerdir."³⁸

Psikanalist Otto Kernberg narsistleri "yoğun hırs, debdebeli fanteziler, aşağılık duygusu, dış görünüş hayranlığına aşırı bağımlılık duygularının çeşitli biçimlerinden oluşurlar"³⁹ şeklinde ifade edip karakteristikleri hakkında "kendileriyle ilgili tatminsizlik ve kronik belirsizlik, bilinçli ya da bilinçsiz istismar ve başkalarına karşı merhametsizlik vardır"⁴⁰ ifadelerini kullanmıştır. Fromm ise "yıkıcı narsisizm kişinin kendi çalışmaları ve emeği neticesinde başardığı,

35 Cüneyt Evren, *Narsisizm*, (İstanbul: BDS Yayınları, 1997), 7.

36 Meryem Karaaziz – İrem Erdem Atak, "Narsisizm ve Narsisizmle İlgili Araştırmalar Üzerine Bir Gözden Geçirme", *Nesne Psikoloji Dergisi*, 1/2 (2013), 46-47.

37 İsa Özel, "Kur'an Ekseninde Narsisizm ve Din", *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6/28 (2013), 252.

38 M. Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, (Ankara: Feryal Matbaası, 2004), 436.

39 Otto Kernberg, *Borderline Conditions And Pathological Narcissism*, (New York: Jason Aronson, 1975), 264.

40 Kernberg, *Borderline Conditions And Pathological Narcissism*, 264.

elde ettiği kazanımlardan değil bilakis onun etkisinin olmadığı; beden, dış görünüş, sağlık, zenginlik, soy vb. niteliklerinden dolayı kendini büyük görmesidir.”⁴¹ demiştir.

Genel olarak tabloya baktığımızda “narsisist, açgözlü, ‘önce ben’ anlayışında olan ve genellikle ‘yalnızca ben’ güdüsüyle davranan bir birey” şeklinde ifade edilir. Ancak bu resmin yalnızca bir parçası doğrudur. Narsisistler yalnızca başkalarına ilgisiz gibi görünebilir ancak, kendi gerçek gereksinimlerine de benzer şekilde duyarsızdırlar. Narsisistler gerçek benliklerini değil imgelerini severler. Eylem ve hareketleri benliklerini yüceltmek için değil imgelerini yüceltmek içindir. Bu uğurda çoğunlukla benliklerini yok ederler.⁴²

Sonuç

Tüketim kültüründe kültür eliyle şekillendirilen birey, ilk olarak kendisini beğenip kendisiyle ilgili bir tatmin olmuşluk hissine sahip olmaya yöneltilir. Çünkü kendisiyle ilgili bir beğeni anlayışına sahip olmadan başkaları tarafından beğenilemeyeceği düşüncesi benimsetilmiştir. Bu şekilde kendisiyle ilgili baştan çıkarıcı bir imaj inşa etmeye çalışan bireyin, karşıdaki insanın beğenisine kendisini sunduğu düzlem, tüketim üzerinden inşa edilmiş bir kimlikte varlık bulur.⁴³

Tüketim kültürü tüketim üzerinden kendi kimliğini inşa etmeye çalışan bireyleri narsisist bir kişilik yapısına uygun şekilde, bireyde ulaşılmış olan metanın verdiği haz yerine duygusal olarak doyum vadeden rüyalar, imajlar, simgesel mallar kullanarak etkiler.⁴⁴ Tüketim toplumu için üretilen mallarda kullanılan sembol ve göstergeler tüketim toplumundaki bireylerin arzularıyla tüketilecek mal arasında kurulan duygusal bağlantıdır.⁴⁵ Reklam ve moda yoluyla insanlara sunulan imajlar, onların bir sonraki dönemde hangi kimliğe bürünmek istedikleriyle ilgili seçenekler sunar. Kendisini üzerine giydiği kıyafetle, sahip

41 Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman, Nalan İçten (İstanbul: Payel Yayınları, 2008), 70.

42 Alexander Lowen, *Narsisizm Gerçek Benliğin İnkârı* çev. Tamer Çetin (İstanbul: Cem Yayınları, 2013), 39.

43 Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 103.

44 Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, 61-62.

45 Bocoock, *Tüketim*, 13.

olduğu bir eşya ile tanımlamak isteyenlere, kültür endüstrisi tarafından sunulan imajlar ve modeller, kişinin kendisini ve karşısındakini baştan çıkarıcı bir özelliğe sahip olması dolayısıyla çok çekicidir.

Üretilen malların pazarlanmasına yönelik reklam, medya vb. araçlarla pazarlanan nesnelere anlamlarına, insanların duygu ve arzularına davetiye çıkarabilecek yeni imaj ve imgeler eklenmiştir. Bundan dolayı tüketim toplumunda kültür endüstrisi tarafından üretilen nesnelere kendilerinden daha çok, anlam istikrarsızlaştırması sonucu onlara yüklenmiş olan sembolik anlamlar önem kazanmaktadır.⁴⁶

Kültür endüstrisinin söylemleri de dikkat çekicidir. Narsisist insan topluluklarına hitap eden bir özelliğe sahiptir. Tüketim kültüründe eşya pazarlama için kullanılan söylemlerde, kişinin sunulan eşyayı aldığı anda diğer insanlardan daha farklı olacağına, ayrıcalıklı olacağına, diğerlerinin dikkatlerini çekeceğine, kendisine büyük bir değer katacağına dair yapılan söylemler oldukça vurguludur. Bu söylemler narsisist kişilik yapısına sahip olan veya narsisist eğilimleri olan bireyleri baştan çıkarıcı bir özelliğe sahiptir. Çünkü söylemlerde yer alan vurgu hep “ben” üzerine ve söylemlerle birlikte yer alan gösterge ve imajlar “ben”i diğerlerinden ayırtıran ve yücelten bir özelliğe sahiptir.

Tüketim toplumunda insanlara kendi benliklerini yüceltme adına yapılan telkinler, sahip olduğu eşya ile kendinde saygınlık ortaya çıkarmaya çalışan, diğer insanları sahip olmak istediklerine sahip olma yolunda harcayabilen, kendi rahatına odaklanmış bir hayatı, bencilce bir hayat tasavvurunu benimsemiş bireyler topluluğunu var etmek içindir. Kültür endüstrisi tarafından kendisine odaklanıp diğerlerini dışlayan bir yaşantıya sevk edilen insan toplulukları narsisistik bir yaşam biçimine yönlendirilmektedir. Bireysel yaşantı formlarının empoze edilerek başkalarını dışlayıp kendilerini ideal olana ulaştırmaya çalışan insanların, ulaşmak istedikleri hedef doğrultusunda ilişkilerinden ödün vererek sahip olduğu eşya, özellik,

⁴⁶ Gülay Hız vd., “Tüketim Kültürünün Var Ettiği Reklam Objeleri Kadınlar ve Satın Alma Kararlarına Etkisi”, *Online International Journal of Communication Studies*, 2 (2010).

ona ulaşamayan diğerlerini küçümseme ve kendini yüceltme gibi bir yanılığın beraberinde getirmeye hazırdır.

Fordizmden post-fordist evreye geçildiğinde, pazarlama tekniklerinin de değişmesi, birey odaklı pazarlama tekniklerine geçilmesi bu durumun şekillenmesinde büyük bir etkiye sahiptir. Bu pazarlama teknikleriyle her çeşit tüketiciye özelliğine uygun ürünler üretilmekte ve pazarlanmaktadır. Ürünlerdeki çeşitlilik ürünlerin pazarlandığı kitlenin özelliklerini yansıtır. Bu şekilde tüketim toplumunda yaşayan bireyler duyguları, arzuları üzerinden yapılan pazarlama planlamalarıyla üretilen metaların birer alıcısı konumuna getirilmeye özendirilmekte ve herkesin aldığı ürün bağlamında özel olduğu imajı oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Kültür endüstrisinin yukarıda bahsettiğimiz şekilde işleyen pazarlama sisteminden çıkarı, kendisine bağımlı kıldığı, sunduğu ürünleri hemen pazarlayabileceği, varlığının temeli olan bir tüketim toplumu var etmektir. Kültür endüstrisi sahip olduğu pazarlama aygıtlarıyla reklam ve medya üzerinden dikkat çekici imajlar sunmakta ve bunu, oluşmasında büyük katkı sağladığı kitle toplumu arasında moda vb. ajanları vasıtasıyla yaygınlaştırmaya çalışmaktadır. Tabii ki sunulan ürünlere toplumdaki her insanın ulaşma gücü yoktur. Ancak insanların belli bir kısmı pazarlanan nesneye ulaşabilmektedir. Pazarlanan nesneye ulaşamayanların ise iştahları kabartılmakta ve onlara da ait oldukları toplumsal tabakalara uygun imajlar verilmektedir. Böylece kültür endüstrisi hem kendi varlığını devam ettirmekte hem de ürettiği metaları pazarlayabileceği narsisist insan kitlelerinin oluşmasına büyük katkı sağlamaktadır. Bu durumun şaşırtıcı etkisini Boudrillard şöyle ifade eder: *“Bireyin böylesine eksiksiz, ustaca ve pahalı şekilde hazırlandığı başka hiçbir dinsel, politik ya da ahlaki bir etkinlik yoktur.”*⁴⁷ Süreç bu şekilde işlemezse kültür endüstrisi ürettiği ürünleri pazarlayamayacak ve bu durum onun toplum üzerindeki etkisini yok edecektir. Bu sistem içerisinde bireyin tüketim toplumunun varlığı ve kültür endüstrisinin varlığına katkısı, sermaye ortaklığı ile değil tüketim faaliyeti iledir.

⁴⁷ Boudrillard, *Tüketim Toplumu*, 88.

Kaynakça

- Adorno**, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Akça**, Gürsoy. "Modernlerden Postmodern Kültür ve Kimlik", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2005).
- Algur**, Hüseyin. "Modern Dönemde Özdenetimli Bir Gençlik Yetiştirmenin İmkânı", *İslam Modernite ve Gençlik*, ed. Seyfullah Kara vd. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Arslan**, Abdurrahman. "Değişim, Haz, Özgürlüğü Tüketim Dünyasında Aramak", *Toplum ve Bilim*, 152-153 (2002).
- Baudrillard**, Jean. "Bir Tüketim Kuramı Üzerine", çev. Osman Olcay Kural, *Cogito*, 5 (1995).
- Baudrillard**, Jean. *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliçaylı-Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bocock**, Robert. *Tüketim*, çev. İrem Kutluk, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Coşgun**, Melek. "Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 837-850.
- Demir**, Ömer – **Acar**, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Demirzen**, İsmail. Tüketim Toplununun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3, (2010), 97-109.
- Evren**, Cüneyt, *Narsisizm*, İstanbul: BDS Yayınları, 1997.
- Eyigün**, Sabri. "Bireysellik ve Birey Olma Düşüncesinin Sanattaki Yansıması ve Bir Roman", *U.Ü. Fen-edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/9, (2005).
- Featherstone**, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

- Fromm**, Erich, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman-Nalın İçten, İstanbul: Payel Yayınları, 2008.
- Funk**, Rainer, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, çev. Çağlar Tanyeri, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Gencer**, Banu. "Pazarlama Yönelimli Halkla İlişkilerde Postmodern Yaklaşımlar", Erişim 5 Eylül 2021. <https://silo.tips/download/pazarlama-yenelimli-halkla-ylikilerde-postmodern-yaklaymlar>.
- Hız**, Gülay vd., "Tüketim Kültürünün Var Ettiği Reklam Objesi Kadınlar Ve Satın Alma Kararlarına Etkisi", Online International Journal of Communication Studies, vol.2, June 2010, <http://www.kurgu.anadolu.edu.tr>, s.3
- Horkheimer**, Max – **Adorno**, Theodor W., *Aydınlanmanın Diyalektiği* çev. Nihat Ülner vd., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- Karaaziz**, Meryem – **Atak**, İ. Erdem. "Narsisizm ve Narsisizmle İlgili Araştırmalar Üzerine Bir Gözden Geçirme", *Nesne Psikoloji Dergisi*, 1/2 (2013), 44-59.
- Kernberg**, Otto. *Borderline Conditions And Pathological Narcissizm*. New York: Jason Aronson, 1975.
- Lowen**, Alexander. *Narsisizm Gerçek Benliğin İnkarı*, çev.Tamer Çetin, İstanbul: Cem Yayınları, 2013.
- Marshall**, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Odabaşı**, Yavuz. *Postmodern Pazarlama Tüketim ve Tüketici*, İstanbul: Mediacat Yayınları, 2004.
- Özel**, İsa. "Kur'an Ekseninde Narsisizm ve Din", *Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 6/28.
- Öztürk**, M. Orhan. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, Ankara: Feryal Matbaası, 2004.
- Taylan**, H. Hüseyin - Arklan, Ümit. "Medya ve Kültür", *A.K.U. Sosyal Bilimler Dergisi*, X/1, Haziran 2008.

Topçuoğlu, Nur. *Basında Reklam ve Tüketim Olgusu*, Ankara: Vadi Yayınları, 1995.

Yanıklar, Cengiz, "Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma", *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/1 (2010).

Zorlu, Abdulkadir, *Tüketim Sosyolojisi*, İstanbul: Glocal Yayınları, 2006.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

Radvâ 'Âşûr ve Tarihî Roman Yazarlığı

Radvâ Ashûr: The Historical Novel Writing

Mediha Büşra Özdemir

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati, İstanbul/ Türkiye.

Research Assistant, Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Arabic Language and Rhetoric, İstanbul/Turkey.

mbusra@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0003-1365-5199

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 15 Eylül | September 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 23 Kasım | November 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Özdemir, Mediha Büşra. "Radvâ 'Âşûr ve Tarihî Roman Yazarlığı". *idrak* 1/2 (Aralık 2021), 275-298.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Radvâ 'Âşûr ve Tarihî Roman Yazarlığı

Öz

Modern Arap edebiyatı yazarları, roman türünde eser veren dünyadaki diğer edebiyatçılardan farklı olarak Orta Doğu coğrafyasında devrim, direniş, göç ve hayranlığı barındıran yitirilmiş bir mazi sahibidirler. Bununla birlikte tarihî olay ve olguları hikâye ederek geçmişten alınan ilhamla bugüne ve yarına yön veren tarihî roman, bu türün yazarları tarafından önemli bir direniş silahı olarak kullanılmıştır. Bu noktada Radvâ 'Âşûr, Orta Doğu coğrafyası ve Filistin meselesi söz konusu olduğunda tarihî romancılığın önde gelen kadın muhâmîlerinden biri kabul edilir. Diğer taraftan Radvâ 'Âşûr'un Filistinli bir şair olan eşi Mürîd Bergûsî'nin, uzun yıllar sürgün hayatına mahkûm edilmesi ve bundan kaynaklı birtakım sorunlarla karşılaşması, yazarın Filistin meselesi ile temasını güçlendirmiştir. Bu çalışmada ilk olarak Radvâ 'Âşûr'un hayatı hakkında bilgi verilmiş, özellikle edebiyat kariyerinde önemli bir yere sahip olan ailesi üzerinde durulmuştur. Ardından yazarın Mısır Modern edebiyatındaki yeri ve romancılığı başat karakter olmak üzere, yazım tarzı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Radvâ 'Âşûr, Tarihî Roman, Direniş Edebiyatı, Göç, Arap Milliyetçiliği.

Raḍwā Ashūr: The Historical Novel Writing

Abstract

The writers of Modern Arabic Literature, in addition to the other writers on earth who create works of art in novel genre, have a long-lost past that includes revolution, resistance, migration and admiration in the Middle East. By narrating historical events and phenomena, the "historical novel" that gives direction to the present and future with an inspiration taken from the past has become an important weapon of resistance for novelists. In this respect, Raḍwā Ashūr is considered to be one of the leading women representatives of this style when it comes to the issue of Palestine and the geography of the Middle East. On the other hand, the fact that her husband Mourid Barghouti, a Palestinian poet, was sentenced to long years of exile and that she faced certain problems based on this strengthened the author's contact with the Palestinian issue. This study firstly gives information about the author's life and her family that had a great influence on especially her literature career. Also, it basically discusses her position in the Modern Egyptian Literature and tries to reveal her writing style taking novelism as the main genre.

Keywords: Raḍwā Ashūr, Historical Novel, Literature of Resistance, Migration, Arab Nationalism.

Giriş

Arap edebiyatı, modern anlatı türlerinden biri olan romanla 19. yüzyılda Fransız İhtilali'nin hemen akabinde tanışmıştır. Her ne kadar Arap edebiyatının bu türle tanışması modern döneme teka-bül etse de ihtiva ettiği destan, menkıbe ve kıssa gibi çeşitli türler romanla benzer özelliklere sahiptir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*¹ isimli eserinde 4/10. asrın son yarısında masal ve hikâye tarzında telif edilen eserlerin sayısının iki yüzün üstünde olduğunu belirtmektedir.² Modern zamanda geldiği son hâliyle Arap edebiyatının yeni sayılan bu türe, geçmişinden getirdiği edebî birikimle devam ettiğini söylemek mümkündür.

Radvâ 'Âşûr, Arap edebiyatının 21. yüzyılda yaşamış önde gelen kadın yazarlardandır. Mısırlı edip, yazar ve siyaset adamı Abdülvehhâb 'Azzâm'ın (1894-1959)³ torunu olmasının yanı sıra ünlü Filistin şairi Mürîd Bergûsî (1914-2021) ile yaptığı evlilik, onun var olan entelektüel kimliğini şekillendiren önemli etmenlerdir. Esasen yazarın hayatını ve yazım tecrübesini anlamak, onu toplum içerisinde konumlandırmak ve romanlarını daha iyi kavramak açısından önemlidir. Bununla birlikte makalede yazım tecrübesinden bahsedilirken romanlarında kullandığı temalarla hangi alanlarda topluma nüfuz ettiği üzerinde durulacaktır. Her yazarın yaşadığı döneme ve içinde bulunduğu kültüre etki ettiği düşünüldüğünde, Radvâ 'Âşûr'un roman konularını bizzat kendi hayatından alması bu etkinin boyutunu artırmaktadır. Bu durum, yazarın hayatı ve eserleri arasındaki ilişki

1 İbn Nedîm'in *el-Fihrist*'i 10. yüzyıl Bağdat ve çevresinde her konuda hangi kitapların yaygın olduğunu gösteren en iyi belgedir. Bu konudaki bakış açımızı derinleştirmek adına bahsi geçen çeviri kitaplarının sadece olduğu hâliyle tesir etmeyip başka eserlere genişletilerek veya ilham alınarak temel teşkil ettiğini unutmamalıyız. Ayrıntılı bilgi için bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 133.

2 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi, Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilad'uş-Şam Bölgesi) (1516-1802)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015), 483. Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/292. Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*. (Beyrut: Hayyat, 1967), 533-557.

3 Abdülvehhab 'azzâm olarak bilinen edebiyatçı ve siyaset adamının isminin uzun hâli Abdülvehhab b. Muhammed b. Hasen b. Sâlim b. Azzâm'dır. Fuat Günel, "Abdülvehhab Azzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991).

üzerinde ivedilikle durulmasını gerektirmektedir. Yazarın günümüze yakın bir zaman diliminde yaşaması ve hakkında çok fazla çalışma olmaması araştırmanın kaynaklarını kısıtlasa da *Eskal min Radvâ*⁴ isimli otobiyografi eseri bu konuda kolaylık sağlamaktadır.

Radvâ 'Âşûr, 26 Mayıs 1946 tarihinde Kahire'de Manial er-Ravda⁵ olarak adlandırılan bölgede doğmuştur. Babası Mustafa 'Âşûr ve annesi Dr. Abdülvehhab 'Azzâm'ın kızı Mai 'Azzâm'dır. Dedesi Abdülvehhab 'Azzâm, kişiliği ve entelektüel kimliği açısından yazarın hayatında önemli bir yere sahiptir. Dr. 'Azzâm; Mısırlı edip, Doğu dilleri âlimi ve yazar kimliği ile ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Arap Dili ve Doğu Dilleri Bölümü başkanlığı, Edebiyat Fakültesi dekanlığı ve Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye dil akademisi üyeliği yaptığı bilinmektedir. Akademik faaliyetlerinin yanı sıra siyasi alanda da aktif olan dedesi, Suudi Arabistan ve Pakistan'da büyükelçilik yapmıştır. Abdülvehhab 'Âzzam aynı zamanda Mehmet Âkif Ersoy ile olan yakın arkadaşlığıyla da öne çıkan bir isimdir.⁶ Zikri geçen hususlar dolayısıyla dedesi, Radvâ 'Âşûr'un hayatında önemli ve etkili biri olmuştur.

4 Radvâ 'Âşûr'un kendi anlatımıyla; *Radvâ* kelimesi aslında Afrika Yarımadası'nı Batı Mağrib'e bağlayan boğaz üzerinde yükselen ve Tânk dağının yanında konumlanmış Medine-i Münevver'e'nin daha yakın tarafında bulunan dağın ismidir. Dedesi Abdülvehhab Azzam zürriyetinden olan ilk erkek torununa -Radvâ 'Âşûr'un abisi- hem Endülü's'ün fatihi hem de meşhur Tânk dağının ismini verirken onun hemen akabinde iki sene dokuz ay sonra doğan kız kardeşe de Radvâ ismini vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Radvâ 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2015), 6. Yine otobiyografi eserinin adlandırıldığı; kökleşme ve sağlamlılık gibi anlamlara gelen "Radvâ'dan Daha Ağır" (انتقل من رضى) darb-ı meseline konu olan Radvâ isminden maksat da yine bu adı geçen dağdır.

5 Yazarın kendi ifadesi ile bu bölgeyi açıklayalım: "Adanın batı kıyısı Giza, Eski Memphis ve piramitlere bakmaktadır. Doğu kıyısı, eski Mısır ve 640 yılında ilk defa ele geçirildiğinde yerleşen Arapların çadırlarını kurdukları Babil'in iç içe geçmiş kale konumuna bakıyor. Burada Afrika'nın ilk camisi ve İslâmîyet öncesine dair üç kilise bulunmaktadır. Adanın güney ucunda el-Meguiass evleri, Nilo-metre Mısır'daki en eski İslâmî anıtlardan biridir. 715 yılında kurulan Nil suyunun seviyesini ölçmek için kullanılan bu yapı; kara sulaması ve tarım hayatı için hayati bir önem taşımakta idi. Detaylı bilgi için bk. 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)*, 6-7.

6 Abdülvehhab 'Âzzam ünlü şairimizin birçok şiirini Arapçaya geçiren isim olmuş ve Kahire'de yayınlanan er-Risâle dergisinde "Şairu'l-İslâm" ünvanı ile Mehmet Âkif Ersoy hakkında bir makale kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bk. Eşref Edip Fergan, *Mehmed Akif: Hayati, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları* (İstanbul: Sebülürreşad Neşriyatı, 1960), 236-237.

Radvâ 'Âşûr, 1950-1960 yılları arasında bugünkü ismi Lycee el-Hurriyye olan Lycee al-Horreya De Bab el-Louk isimli Fransız okulunda laik bir eğitim almıştır. Buradaki eğitimi sırasında Batının birçok alandaki üstünlüğüne karşı Doğu milliyetçiliği ile yüzleşmiştir. Radvâ 'Âşûr'un lise yılları, Mısır'ın ikinci Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnâsır'ın milliyetçi politikalarını sürdürdüğü 1950'lerin sonlarına tekabül eder. Esasen bu yıllar ve Fransız okulundaki ortamı, onun siyasi olaylarla karşılaştığı ilk zaman dilimi olmuştur. 1960 yılında Arapça eğitim veren Külliyyetü'l-benât bi'z-zemâlik okuluna geçtiği zaman yaşadığı duyguyu “hapishanelerden çıkan mahkumların gökyüzünü görmesi” şeklinde ifadesi etmesi, millî duygularını ve bulunduğu ortamı yadırgayışını ön plana çıkarmaktadır.⁷

1967 yılında Radvâ 'Âşûr Kahire Üniversitesi'nin İngilizce bölümünden mezun olmuş ve aynı yıl Aynu's-Şems Üniversitesi'ne asistan olarak atanmıştır. 1972 yılında Kahire Üniversitesi'nde Karşılaştırmalı Edebiyat alanında yüksek lisansını, 1975 yılında Massachusetts Amherst Üniversitesi Afro-Amerikan edebiyatında doktorasını tamamlamıştır. 1975 yılında Kahire'ye dönüşünden vefatına kadar olan süreçte Aynü's-Şems Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmıştır.⁸

Yazar, 6 Eylül 2010 tarihinde abisi Tarık'ı kaybedişinden 5 hafta sonra annesini kaybetmiştir. Kendisi de bu günlerin ardından kulağının arkasında bulunan bir tümör sebebiyle 2011 yılında Washington'da bir hastanede üç kez art arda ameliyat geçirmiştir. Bu sırada Orta Doğu'nun siyasi yapısını değiştirecek olan Arap Baharı direnişi Tunus'ta başlamıştır.⁹ Tedavisi biter bitmez Kahire'ye dönmesi ve Tahrir Meydanı'ndaki gösterilere katılması, onun hem Mısır'a hem de direnişe olan bakış açısını gösterir niteliktedir. Bu hastalığın kalıntıları ile yorgun düşen Radvâ 'Âşûr, 30 Aralık 2014 yılında Kahire'de yaşama veda etmiştir. Sevenleri için oldukça ani olan ölümü, gazete ve dergilere *Sülâsiyyetü Gırnata* isimli eserinde vefat eden Meryem karakterine atfen söylediği « لا وحشة في قبر مريم » (Meryem'in kabrin-

⁷ 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)*, 267-268.

⁸ Caroline Seymour-Jorn, “Teaching Arab Women’s Literature: Radwa Ashour’s *Ghar-nata*”, *el-'Arabîyya* 38,39 (2006 2005), 144.

⁹ 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)*, 114.

de zulme yer yok) ifadesine mukabil olarak «لا وحشة في قبر رضوى» (Radvâ'nın kabrinde zulme yer yok) yazıları ile yansımıştır.¹⁰

Eğitim hayatı sırasında 1970 yılında ünlü Filistin şairi ve yazarı Mürîd Bergûsî¹¹ ile olan evliliği ve oğlu şair Temîm Bergûsî ile ilişkileri edebî hayatında oldukça büyük bir etkiye sahiptir.¹² Üniversite eğitimi sebebiyle gittiği Kahire'de vatandaşlığı elinden alınan Mürîd Bergûsî, Radvâ 'Âşûr ile evlilik yıllarını da içerisine alan otuz yıllık sürgün hayatı yaşamıştır. 1993 yılında gerçekleşen Oslo¹³ anlaşmasının akabinde Râmallah'a sadece ziyaret amaçlı girebilmiştir.¹⁴ Arap dünyasında Filistin direnişinin şairini karakterize eden seksenlerin ruhsal yorgunluğunun bağımsız sesi olarak bilinen şair; birçok dalda ödül almıştır.¹⁵ Radvâ 'Âşûr, Mürîd el-Bergûsî ve oğulları Temîm el-Bergûsî'nin Filistin davasında sergiledikleri tavır önemlidir. Bunun yanı

10 İnternet adresleri ve gazete yazıları için bk. Mediha Büşra Özdemir, *Radvâ 'Âşûr ve Sülâsiyyetü Gırnâta Adlı Eserinde Göç Teması*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017), V, 22.

11 2021 yılında vefat eden ünlü Filistin şairi Mürîd Bergûsî, Filistin şehri Râmallah'a bağlı Deir Gassanah'da 1944 yılında doğmuştur. Kahire Üniversite'sinde eğitimini sürdürdüğü sırada 1967 yılından itibaren ülkesine dönmesine izin verilmemiştir. O yıl gerçekleşen İsrail'in Filistin devletini işgale niyetlendiği altı ay savaşlarında çıkartılan bir kararla kendi ifadesi ile turizm, eğitim, tedavi veya herhangi bir sebepten ötürü ait oldukları yerlerinden uzak olan Filistinlilerin vatandaşlıkları ellerinden alınmıştır. 1967 yılında vatandaşlığı elinden alınan Mürîd Bergûsî, sonrasında Mısır, Lübnan, Ürdün gibi birçok ülkeden çıkarılmakla karşı karşıya kalmıştır.

12 Salam Mir, *Pluto Journals*, "Mourid Barghouti: The Blessings of Exile", *Arab Studies Quarterly* 37/4 (Fall 2015), 313.

13 Yaser Arafat uzun süren girişimler sonucu otuz yıllık mücadelesini bir kenara bırakmasını gerektirecek ölçüde tavizler içeren bu anlaşmayı kabul etmek zorunda kalır. Norveç Dışişleri Bakanı Joergen Hols'un arabuluculuğunda gerçekleşen gizli görüşmeler 1993 yazında iki tarafında birbirini tanıdığı mektuplarla sonuçlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Ömer Turan, *Düşman kardeşler : Siyonizm İsrail ve Filistin direnişi*. (İstanbul : Akka Yayıncılık, 2002), 187 s./142.; Aziz Haydar, *el-Filistiniyyun fi İsrail fi zilli ittifakiyye Oslo*. (Beyrut: Müessesetü'd-Dirasati'l-Filistiniyye [Institute for Palestine Studies], 1997), 144.

14 Mir, *Pluto Journals*, 312.

15 Mir, *Pluto Journals*, 312. 2000 yılında şair dalında Filistin ödülünü, 1997 yılında ise «رأيت رام الله» (Râmallah'ı gördüm) isimli otobiyografik anı türündeki eseri ile Necip Mahfuz ödülünü kazanmıştır. Ayrıca Mürîd Bergûsî'nin bu otobiyografik anısı olan Ra'eytü Ramallah isimli kitab; işgal ve sürgünün zor koşullarına şiirsel bir bakış kazandıran ilk nesir çalışmasıdır. Roman yazarı Ahdaf Soueif tarafından 1997 yılında İngilizce'ye çevrilmiştir. Eser, ünlü Filistinli şair ve yazar Mahmûd Dervîş'in "Unutkanlık" adlı eserinden sonra hem Arap dünyasında hem de Batı'da Filistinliler için yazılmış en büyük edebî çalışma kabul edilmektedir. Edward Said'in ön sözünü yazdığı bu eser; "Şair'in Filistin'i" ismi ile Türkçe'ye çevrilmiş ve 2004 yılında basılmıştır. Mourid Barghouti, *Şairin Filistinini*. (İstanbul: Klasik, 2004).

sıra Arap Baharı'nın ilk patlak verdiği günden itibaren hem yazıları ile destek vermişler hem bizzat sahada gösterilere katılmışlardır.¹⁶

Radvâ 'Âşûr ve ailesine ilişkin zikredilen bilgilerin bu çalışma için önemli olan yanlarından biri, aile bireylerinin Modern Arap edebiyatı ve çeşitli alanlardaki yazarlarla kurduğu ilişkilerdir. Aynı şekilde Müürîd el-Bergûsî'nin Edward Said ve Mahmûd Dervîş'le olan yakınlıkları bilinmektedir. 'Âşûr, otobiyografik eserinde detaylı bir şekilde bu kişilerle olan buluşmalarından bahsetmiştir. Eserlerinde görüştüğü önemli isimler arasında; Emel Dangel, Behcet Osman, Sa'davi Fuad, İlyas Hûrî, Gassan Kenafânî'nin eşi Âni Kenafânî, Fuad Haddad ve oğlu Emin Haddad, Salah Câhin zikredilmiştir.¹⁷

1. Radvâ 'Âşûr'un İlmî kişiliği ve Modern Mısır Edebiyatındaki Yeri

Kahire, 21. yüzyıl Modern Arap edebiyatının önemli merkezlerinden biridir. Napolyon Bonapart'ın 1798 yılında Mısır'ı işgaliyle başlayan süreçte Doğu ve Batı kültürü birbiriyle yakın temas kurmuştur.¹⁸ Arap dünyasında genelde nesir türünün, özelde ise roman ve hikâyeciliğin ilk çalışmaları -farklı görüşler olmakla birlikte- bu zaman diliminde başlamıştır.¹⁹ Napolyon'la birlikte gelen çok sayıda ilim adamı ve iki matbaa; gazetecilik, makale yazımı gibi türleri geliştirmekle kalmamış, okuma ve kolay ulaşım imkanları ile iki kültür arasındaki mesafeyi azaltmıştır. Fransızların sadece üç yıl süren bu işgallerinin ardından İngiltere, 1882 yılında Mısır'ı işgal etmiştir. İngilizlerin bu işgaliyle birlikte Ammiye, bir diğer adıyla Dârice olarak bilinen halk dilini her alanda yaygınlaştırmaya çalışması, edebiyat kültürünün seyrini etkileyen etmenlerden biri olmuştur. Gelişmeler ilerleyen süreçlerde halkın hayatını etkilediği oranda yazılı kültüre dâhil olmuş ve farklı kültür kombinasyonlarının çıkmasına neden olmuştur. Bu ve benzeri gelişmeler Arap dünyası yazarlarına unutulduklarını düşündükleri dünyada kendilerini ifade fırsatı sunmuştur.

16 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)*, 24.

17 Yazar, otobiyografi eserinde 27. Bölümde "Şiirler ve Şairler" başlığıyla bu konuyu ele almıştır. 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)*, 327-328.

18 Ahmet Salman, *19.yy. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1991), 33.

19 Şevki Dayf, *el-Edebü'l-Arabi el-muasır fi Mısır* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif) (Erişim 18 Temmuz 2021), 11.

Tüm dünya edebiyatlarında olduğu gibi 20. yüzyıl Modern Arap edebiyatında da kadın yazarlar, ifade özgürlüğü noktasında imkânlarını genişletmişlerdir. Söz gelimi Cahiliye ve İslâmî dönemin önemli kadın şairi el-Hansâ'yı²⁰ örnek alan Arap kadın yazarları evden kamusal alana geçişi yaşamıştır. Bu gelişmelerle birlikte II. Dünya savaşının hemen öncesine denk gelen 1892'den 1939 yılına kadar kadınlara ait 24 tane süreli yayın bilinmektedir. Örneğin 1880 yılında Lübnan'da Warda el-Yazıcı (1840-1902) ve Mısır'da Ayşe et-Taymuriya (1840-1902) tarafından tamamını kadın yazarların oluşturduğu bir yayın hazırlanmıştır.²¹ 20. yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Naval es-Sâ' davî²² gibi feminist yazarlar kendilerini göstermiş olsa da ulusal çaba, sivil savaş, yozlaşma, siyasi ve sosyal baskıyı konu edinen yazarlar da ön plana çıkmıştır.

Siyasi ve sosyal çeşitliliği konu edinen Radvâ Âşûr'un dâhil olduğu tarihî roman cephesi, en başarılı örneklerini Mısır'da ve 1914 yılında vefat eden Corci Zeydan'la birlikte vermiştir. Corci Zeydan ileri seviye okuma gerektiren tarih kitaplarının, toplumun üst tabakalarına hitap ettiğini, alt tabakadaki halkın ise bunlardan habersiz olduğunu fark etmiştir. Bu sebeple Zeydan tarihî roman türünü, bilgiyi halka ulaştırmak için araç olarak kullanmıştır.²³ Benzer nedenlerle Radvâ 'Âşûr (1946-2014) ise yıkım ve direnişin farklı mekânlardaki tezahürlerini ele alarak Filistin meselesini romanlarında işlemiştir. Ancak onun entelektüel faaliyetleri, akademik çalışmaları ve edebiyata olan ilgisi ile sınırlı kalmamıştır. Zira yazar, Cemal Abdünnasır'ın milliyetçi

20 Asıl ismi; Ümmü Amr Tûmâdır bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd (ö. 24/645)'dir. İslam'dan önce nüfuzlu bir ailede yetişen el-Hansâ; İslamiyet sonrasında Hz. Peygamber'den övgüler almıştır. Hz. Ömer zamanında gerçekleşen Kadîsiye savaşına dört oğluyla birlikte katılmış ve dört oğlu da bu savaşta şehid olmuştur. Ali Şakir Engin, "Hansâ", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), XVI/46.

21 Radwa Ashour vd., *Southern Methodist University, "Arab Women Writers"*, çev. Mandy McClure, *Southwest Review* 1/94, 13.

22 Mısır asıllı yazar, aktivist ve psikiyatrist olan Naval es-Sâ' davî; Sol Feminist Edebiyatı'nın önde gelen isimlerinden biri kabul edilir. İngiltere'nin Mısır'ı işgali, Camp David sözleşmesine karşı çıkması gibi siyaset odaklı eylemleri sebebiyle ilk olarak tutuklanmıştır. Kadın hakları, işçi kesimin sorunları konularını sık sık dile getirmesinden dolayı tepki alarak hapse atılmış ve akabinde ölüm cezasına çarptırılmıştır. Bu cezadan uzun süren çabalar sonucu kurtulan aktivist yazar, 1960 yılı başlarıyla feminist akımların metodolojileri tarafından sunulan imkânlara dikkat çeken kadın öncüler olarak bilinir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Kazım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya : Çizgi Kitabevi, 2015), 132-133.

23 Ahmed Heykel, *tetavvürü'l-edebi'l-hadis fi mısır* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1978), 193-194.

sosyalist düşünce yapısını anlatırken kendisini genelde Arap Dünyası, özelde ise Mısır'a ümit vadeden neslin bir parçası olarak tanımlamaktadır. Aynü'ş-Şems Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün başkanlığı yanı sıra Mısır'daki üniversitelerde Siyonizm'e karşı Ulusal Direniş Komitesi²⁴ gibi birçok kurumda gösterdiği faaliyetler, yazarı bir dereceye kadar aktivist kılmaktadır. Yazar, 2000 yılında yayımlanan bir makalesinde kendisini de dâhil ettiği döneminin entelektüel yazım tecrübesini oldukça savunmacı bir dille izah eder:

Benim kuşağımın yazarları için yazmaya duyulan ihtiyacı; kelime tahrifinin daimî tehdidi ile büyüyen farkındalığa bir cevap veya ultra modern bir savaş, bir virüs taktiği olarak isimlendirebileceğimi düşünüyorum. Yaşadığım ve şahit olduğum şey inkâr edildi ve fesada uğradı. Bizim kolektif mazimiz, çift baskıya bağlıydı ve Orwell'in bir zamanlar 'Yalanı doğru, cinayeti saygın yapmak, güvenilirlik ve saf bir rüzgâr görüntüsü vermek için tasarlanmış' şeklinde tanımladığı siyasi dilin bir türüyle içerden ve dışardan sarıldı.²⁵

Bu açıklamalar özellikle roman ve hikâye türü eserlerinde tek bir gruba hitap etmeyen yazarın entelektüel çabasını destekleyici niteliktedir. Nitekim Radvâ 'Âşûr herkesin elinden geleni yapması gerektiğini düşündüğü dönemde edebiyat yazarlığı tecrübesini âdeta kendi silahı olarak değerlendirmiştir.

Akademik çalışmalarında uzmanlık alanı şiir ve eleştiri nazariyesi olan Radvâ 'Âşûr'un Modern Arap Edebiyatı eleştirisi ve Karşılaştırmalı Edebiyat alanlarında yazıları bulunmaktadır. Roman ve kısa hikâye gibi farklı türlerde eserler veren yazarın bazı eserleri ise İngilizce'dir. 2009'da İtalyan Edebiyatı ve Tarihi araştırmacıları ödülü olan Tarcovinia Cardinali ödülünü, İtalyan olmayan eleştirmenlere has bir dalda *Şidyâk (Mümkün Modernite)*²⁶ isimli kitabı ile almıştır.

²⁴ Bu kuruluşların Türkçeye tercümesi bu şekilde yapılabilir ancak detaylı bilgi için Arapça yazılışları ile isimlerini şu şekilde verebiliriz; "Lecnetü'd-difa' 'ani's-sekafeti'l-Garbiyyeti", "el-Câmiâ'tü'l-Misriyyetü'l-lecnetü'l-vataniyyeü limukavementi'l-Siyuniyye fi câmiâ'ti'l-Misriyye", "Mecmû'âtü tisa' li-istiklâlî'l-câmiâ't", "Lecnetü't-teferuğ bi'l-meclisi'l-a'lâ li's-sekâfeti". Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.ultrasawt.com/الطنطورية-باكية-في-ذكرى-ميلاد-السيدة-مصطفى-فرحات-أدب-وحياة-ثقافة>

²⁵ Seymour-Jorn, "Teaching Arab Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnata", 145.

²⁶ Eserin Arapça tam ismi «الحدائة الممكنة: الشدياق والساق على الساق: الرواية الأولى في الأدب العربي الحديث» şeklindedir. Radvâ 'Âşûr, *el-Hadâsetu'l-Mümkine (eş-Şidyâk ve's-Sâk 'ale's-Sâk)* (Mısır: Daru's-Şurûk, 2012).

Bu konulara ilişkin Aljazeera isimli resmi bir televizyon kanalında verdiği röportajda bir eleştirmen olarak günümüz edebiyat eleştirisine bakış açısını şöyle özetlemiştir:

Eleştiride sıkıntımız var ve eleştirmen sayısı da sınırlıdır. En iyi eleştiri, eski yöntemle eğitim görmüş, gayret sahibi kişilerden geliyor. Henüz mevcut nazariyelerin içerisini doldurma noktasına varamadık. Çünkü teori üretiminde zayıfız. Batılı -bilhassa Avrupalı- eleştirmenlerin ürünü olan nazariye eklerinden faydalıyoruz. Batıda eleştiri teorisi, yaygınlık kazandığı kırk yıllık süreçte büyük bir göçe sebep oldu. Şekil eleştirisi, sosyolojik ve psikolojik bağlamından uzaklaşarak kendi alanına yoğunlaştı. Bu eleştiri, toplumsal eleştiri sürecinden sonra 1950'ler ve 1960'ların hemen ardından geldi. Aynı yüzyıl 1970'lerin sonlarına doğru korkunç bir nazari üretim ortaya çıktı. Bu aşamada büyük eleştirmenler belirdi ki Edward Said onlardandır. Fakat önemli olan eleştirmenin, mevcut dildeki jargonu [*bozulan dili*] diğer dile aktarmamasıdır. Çünkü sonuçta siz edebî bir metnin önünde bulunuyorsunuz ve o belirli bir bağlamda cereyan ediyor.²⁷

2. Radvâ 'Âşûr'un Eserleri

Radvâ 'Âşûr'un bütün eserlerini tek tek zikretmek, bu makalenin sınırlarını aşacağı için burada yazarın yazı tecrübesini öne çıkaran ve ses getiren eserlerinden bahsedilecektir.²⁸ Bu minvalde edebiyat alanındaki ilk eserlerinden olan *Ra'eytu'n-Nahl* isimli kitabı, 8 kısa hikâye ve 30 çok kısa hikâye ile 1989 yılında basılmıştır. Bu eserde yazar, yazım tecrübesinin ilk örneklerini yansıtmakla birlikte hikâyelerinin tamamında genel olarak kullandığı üslubunu yinelemiştir. Bu üslup olaylardan ziyade Mısır'ın farklı tabakalarına mensup kişilerin duygu ve düşüncelerini ön plana çıkarmaktadır.²⁹ Yazı hayatına kısa hikâye türleri ile başlayan yazar, hikâyecilikte ısrar etmemiş ve kariyerine çeşitli edebî türleri sığdırmıştır.

²⁷ İlgili röportaj bilgisi verilen sitede yayınlanmıştır. Basil Ebu Hamde, "Radvâ 'Âşûr: er-Rivâyât ke'l-'afârît tezhar fî ey vakt", *el-Beyan*, (Erişim 01 Temmuz 2012).

²⁸ Yazarın eserlerinin tamamı hakkında detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Radvâ 'Âşûr ve Sülâsiyyetü Gırnâta Adlı Eserinde Göç Teması*.

²⁹ Mesut Köksoy - Rifat Işık, "Radvâ 'Âşûr'un Hurma Ağacını Gördüm (Ra'eytu en-Nahl) Eserindeki Kısa Hikâyelerin Teknik İncelemesi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 23 (20 Mart 2021), 307.

En ünlü eserlerinden biri olan *Sülâsiyyetü Gırnata* isimli üçleme eseri modern Arap edebiyatı tarihinin en iyi örneği kabul edilen Necip Mahfuz'un *Kâhire Üçlemesi*'nin³⁰ diğer bir örneğidir. Ancak bu eser Radvâ 'Âşûr'un eserine nispeten sosyolojik bir roman niteliği taşımakta olup 1917-1944 yılları arasındaki siyasi ve sosyal olayların halk tabanına yansımaları ele almıştır. Radvâ 'Âşûr'un *Sülâsiyyetü Gırnata* isimli eseri ise 25 Kasım 1491 tarihinde XII. Muhammed, Katolik Kral Ferdinand ve Kraliçe İsabella arasında imzalanması ile Gırnata'nın anahtarının tesliminden sonra 1609 yılında Müslümanları yarımadadan kovma hareketi olan reconquista'nın³¹ da gerçekleştiği bir zaman dilimini ele alır. Dolayısıyla eser, soykırım ve göçün nesilden nesile ağırlaşan etkilerini daha geniş bir zaman dilimini ele alarak anlatma amacı güder. 'Âşûr'un roman yazımında belirli bir aşama kaydettiği düşünülen eseri *Sülâsiyyetü Gırnata*, Arap Baharı'ndan sonra daha fazla dikkat çekmiştir. Gırnâta, Meryem ve er-Rahîl (Göç) başlıklarını içeren ilk bölümünün, mezkûr dönemdeki Müslümanların art arda üç nesil boyunca yaşadıkları değişimi anlatması nedeniyle Radvâ 'Âşûr, 1994 senesinde yılın en iyi yazarı ödülünü almıştır. Ardından 2007 yılında da aynı eserin tamamı için Kostantin Kevafis Uluslararası Edebiyat Ödülünü kazanmıştır.

Edebiyat yazarlığını üniversitedeki görevleri ile birlikte devam ettiren yazar, yazım sürecini düzenli olmayan periyotlarla şartlarının el verdiği ölçüde sürdürmüştür. Amerika'nın Irak'ı işgal ettiği senelerde uzun bir depresyon dönemi geçirmiş ve yazmaya bir müddet ara vermiştir. Ancak bu dönemin hemen ardından üç ayrı kitap yayımlamıştır. 2008 yılında hapis hâlinde hayatına dair *Ferec* isimli romanı, 2009 yılında *Şidyâk (Mümkün Modernite)* isimli edebiyat eleştirisi, 2010 yılında ise *et-Tantûriyye (Tanturalı Kadın)* isimli romanı yayımlanmıştır.³² 2010 yılı sonrasında art arda ailesinden üç kişinin vefat etmesi

30 Kelime anlamı itibarıyla üçleme; üç nesli içerisine alan eser demektir. "Sülâsiyye" adı ile yaygınlık kazanmış olan eser; Beyne'l-Kasrayn, Kasru'ş-Şevk ve es-Sükkeriyye adlı üç ayrı roman hâlinde yayımlanmıştır. Necip Mahfuz'un bu eseri Mısır'da bu tarzın üçüncü romanıdır. Birincisi; Taha Huseyin'e ikincisi ise 'Abdu'l-Cevdetu's-Sahâr'a aittir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Kazım Ürün, *Necip Mahfuz ve Toplumsal Gerçekçi Romanları* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2002), 308.

31 İhsan Doğru, "Endülüslü Müslümanlara Uygulanan Zulmün 20. yy. Romanına Yansımaları: Radvâ 'Âşûr'un 'Granada Üçlemesi' Örneği" (II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi, Adana: Akademisyen Kitabevi, 2018), 180.

32 Muhammed İsmail, "Radvâ 'Âşûr: Beyne Meryemi Gırnâta ve Rukayyeti't-Tantûriyye", *el-İmârât el-Yevm*, (Erişim 23 Ocak 2013).

ve yazarın bazı hastalıklarının ortaya çıkması, onun tedavi için bir süre Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşamasını gerektirmiştir. Söz konusu dönemin ardından kaleme aldığı *Eskal min Radvâ*³³ isimli otobiyografik eseri ise Mısır'da Arap Baharı'nın patlak verdiği zaman dilimine denk gelmiştir. Bundan dolayı mezkûr eser bir yönüyle direniş günlüklerini de anımsatmaktadır. Bu eser yazarın hayatını genel hatlarıyla yansıttığı gibi yaşadığı döneme ve çeşitli kaynaklara dair çok önemli bilgiler de vermektedir. Yazarın romanlarının bazıları sadece Arap dili özelinde kalmamış İngilizce, İspanyolca, İtalyanca, Endonezya dili ve Türkçe'ye çevrilmiştir.

'Âşûr'un eserleri kronolojik sıra esas alınarak kategoriler hâlinde zikredilebilir. Bunlar; otobiyografi, roman ve hikâye alanında 11, edebiyat eleştirisine dair 7 ve birisi eşi Mürîd el-Bergûsî'nin *Muntasıfu'l-leyl ve Kasâ'id uhrâ* isimli eserinin İngilizce çevirisi olmak üzere tercüme eserleridir. 'Âşûr'un çalışmanın kapsamı dâhilinde olan hikâye ve romanları şunlardır:³⁴ *Sirâc*, 1992; *er-Rihle*, 1983; *Hacer Dâfi'*, 1985; *Hatice ve Sûsan*, 1987; *Rae'ytu'n-nahl*, 1987; *Meryem ve Rahîl*, 1995; *Etyâf*, 1999; *Takrîru Seyyidetu Râ*, 2001; *Kıt'a min Ūrubba*, 2003; *Ferec*, 2008; *Tantûriyye*, 2010'dır.

3. Roman Yazarlığı

Michail Bakhtin'in deyimiyle "Roman, gelişimlerini tamamlamasının ardından uzun süre geçmiş ve can çekişen türler arasında hâlâ gelişmekte olan tek türdür. Dünya tarihinin yeni bir çağında doğup büyüyen ve bu çağ ile derinden derine bağlantılı olan bir türdür."³⁵ Bir edebî tür olarak roman; Batı'da üç asırlık zaman diliminde varlığını sürdürmekte iken Arap dünyasında bu süreç, henüz sadece bir buçuk asırdan biraz daha fazladır. Okuyucu açısından bakıldığında ise roman, Arap edebiyatı tarihinde bir dev mesabesinde olan şiirle yarışır hâle gelecek kadar ilgi görmüştür. Radvâ 'Âşûr'un romancılığı kimi zaman konularını tarihî olaylardan alması kimi zaman da tarihteki bir zaman dilimini ve/ya bu zaman diliminde yaşanan olayları

33 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâtî'ı min sîra zâtîyye)*.

34 *Meryem ve Rahîl (Göç)* isimli eseri, ikinci baskısında uzatılarak bir üçleme hâline gelmiş ve *Sülâsiyyetü Gırnâtâ* ismi ile yayınlanmaya başlanmıştır. Ayrıca Eserlerinin sonunda zikredilen *Tantûriyye (Tantûralı Kadın)* isimli roman; 2019 yılında Ketebe Yayınevi tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek yayınlanmıştır.

35 Michail Bakhtin, *Karnavaldan Romana (Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar)*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 165-166.

gündeme getirmesi nedeniyle tarihsel roman³⁶ türüne girmektedir. Radvâ 'Âşûr 21. yüzyıl tarihî roman türünün Filistin cephesindeki en önemli temsilcilerinden biridir.

Radvâ 'Âşûr'un romancılığında haricî âlem -tarihî roman türü olmasa dahî- genellikle tarihin belirli bir zaman diliminde yoğunlaşan din-kültür karmaşası ve otoriter denge değişikliğinin halka yansıdığı bir olay üzerinden olmuştur. Kimi zaman yaşadığı kimi zaman da bilgisini edindiği bir süreci anlatırken yazarın gerçekliğe yaptığı göndermeler daima özel hayatından izler taşımaktadır. Romanın etrafında şekillendiği itibârî vakıa mücerret hayallerden ziyade dış dünyada bizzat karşılığı olan unsurlardır. Radvâ 'Âşûr için unutturulmak istenen, gözden uzak tutulan kayda değer birçok hadise vardır. Bu noktada amacına ulaştığı gözlenen yazarın kitaplarını okuyan kişi, eserin geçtiği dönemin siyasi, sosyal ve kültürel bilgisine sahip olacaktır.

Mahmud Derviş, İbrahim Nasrallah, Hanna Mina gibi yazarlarla Radvâ 'Âşûr'un eserlerinin temelinde içine doğduğu zengin bir dil mirası, Doğu kültürü ve karmaşıklığı bulunmaktadır. Radvâ 'Âşûr bu konuyu *My Experience with Writing* isimli makalesinde şöyle ifade etmiştir:

Ulusal kültür ve edebiyat ile birlikte gelen dil ilişkisi hem kalıtsal hem de sonradan edinilen bir ilişkidir. Yeteneğin mevcut olduğunu varsayarak teknik becerisi açısından yazı ilişkisi, ısrarlı bir çalışma ve çabaya, araştırma, takip, gözlem ve bilgi edinimine gerek duyar, edinilen şeylerin tümü, saf ve basittir.³⁷

Modern Arap edebiyatının kadın yazarları kadın-erkek ilişkilerini, ataerkil bir toplumdaki statülerini, siyaset ve toplumsal yozlaşma gibi konuları kaleme almışlardır.³⁸ Böylelikle roman türünde iç içe geçmiş birçok konu ana temaların etrafında titizlikle incelenmiştir. Bu nesil yazarların ortak özelliği, dönemin ve Arap coğrafyasının dramını edebî bir dil vasıtasıyla dünyaya duyurmalarıdır. Bu duru-

³⁶ Tanımının kapsamında tartışmalar olmakla birlikte; herhangi bir tarihsel dönemi ya da olayı gerçeğe yakın, ama sanatsal bir biçimde aktaran roman türüne tarihî roman adı verilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Turgut Gögebakan, *Tarihsel Roman Üzerine* (Ankara: Akçağ Basım, 2004), 15.

³⁷ Radwa Ashour, "My Experience with Writing", çev. Rebecca Porteous, *Journal of Comparative Poetics* 13 (Kahire 1993), 172.

³⁸ Ashour vd., *Southern Methodist University*, 18.

mun 'Âşûr'un romanlarına yansıyan yönü ise sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik birçok olgunun, tarihi süreçte meydana gelen değişimlerle birlikte verilmesidir. Ancak burada ortaya çıkan sorun "geçmiş yaşanmışlıkların, mevcut olanın perspektifinden sunulduğu kinayeli romanların hangi zamana ait olduğu" konusudur. Henüz net bir cevabı olmayan bu soru, 1998 yılında çeşitli ülkelerden edebiyatçı ve eleştirmenlerin katıldığı Kahire Konferansı'nda tartışılmış ve doğrulanmıştır.³⁹ İki tarih arasındaki geçişi özetlemek gerekirse romanın içinde var olan "şu an" kendisini geçmişin temsili içerisinde var kılmıştır. Böylelikle mevcudun kendisi sanatsal bir altyapıda geçmişin bir parçası hâline gelmektedir. Bir metin içerisinde geçmiş ile modern zamanın eş zamanlı yorumunun, özü değiştirmenin aksine onu daha aşikâr kıldığı öne sürülmüştür.⁴⁰ Okuyucu kendi gerçeğiyle daha iyi yüzleşirken öğüt, nasihat ve öngörü aynı anda gerçekleşmektedir. Radvâ 'Âşûr'un bu gerçeğin bilincinde olarak tarihi bugüne ait bir mektup gibi gördüğü, ele aldığı konuları incelerken tarih başlığı altında genelde Orta Doğu, özelde de Filistin meselesinde yaşanan çıkmazı öne çıkarmaya çabaladığı söylenebilir.

'Âşûr, tarih zemininde farklı bir pencere olarak Endülüs'ün son emirliği olan Gırnâta'nın düşüşünü ele aldığı *Sülâsiyyetü Gırnâta* isimli romanının yazım serüveninin, Irak'ın işgali sırasında televizyon ekranına yansıyan bir kadının görüntüsüyle başladığını dile getirir. Süregelen romancılığını birçok ödülle taçlandığı bu eserle, bugünkü Arap coğrafyasının kaderini geçmişin hayalinde sunmuştur. *Sülâsiyyetü Gırnâta* adlı eseri, Endülüs özlemi yaşayan Arap coğrafyası için neyi kaybettiği ve kaybedeceğini tasvir eder bir hâle gelmiştir. Söz konusu eser gördüğü ilgi nedeniyle üçlemeye (sülâsiyye) dönüşmüştür. Yazarın Endülüs edebî kültürünün bir parçası sayılan bu kitabının, okuyucu tarafından önemli ölçüde kabul gördüğü bilinmektedir. Bu kabulün sebebi dikkate alındığında kendisinin de kitabın son kısmında Le Fou d'Elsa'nın "Herkesin bir Gırnâta'sı vardır" sözü ile değindiği gibi geçmişten ziyade kendi yaşamlarından bir parçayı gösteriyor olmasıdır. Yazar sürekli olarak Arap dünyasının bunalımını, geçmişte nelerin yaşandığını ve gelecekte meydana gelmesi muhtemel

³⁹ Baian Rayhanova, *Harrassowitz Verlag*, "The Past and Present in the Modern Arabic Novel", *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1/154 (2004), 71.

⁴⁰ Rayhanova, *Harrassowitz Verlag*, 84.

meseleleri gündeminde tutmuşsa da bu konulara doğrudan değinmek yerine bu zamana seslenme biçimini ince bir işçilikle geçmişten almıştır. Mevcut zamandaki şahısların hayat hikayelerini -onlardan herhangi birini incitmeksizin- geçmişteki bir olayla resmetmiştir. Filistin edebiyatçısı olarak anılırken Endülüs'ün kaybedilişi hakkında roman yazması, bu düşüncenin göstergelerinden biridir.

Arap dünyasında Endülüs hakkında yazma ısrarının mazide kalmış bir hakimiyet ve ferah bir yaşama özlem güdüleriyle kaybedilmiş cennete dair nostalji ifade ettiği yaygın bir görüştür. Ancak bu meselenin daha derin bir arka planı olduğu düşünülmektedir. Modern Arap edebiyatının Endülüs kronotopu, olması gerekenin umudu ve arzusunun yanında "şimdi"'nin aziz kılınmış odak noktası kabul edilir.⁴¹ Burada olması gerekenin umudu kelimesinden kastedilen ise İslâmî cihatla birlikte karmaşık dünyaya İslâmî emirlerin ulaştırılması ve büyüyen sınırlar olarak anlaşılabilir.

Endülüs, bir tema olarak Corci Zeydan'ın *Şarl ve Abdurrahman* (1904) adlı romanıyla Modern Arap edebiyatına girmiştir. Konunun edebiyat dünyasına ilk girişine uyumlu şekilde başlangıcı da temsil etmesiyle bu roman, Hristiyan İspanya'nın İslam ordusu tarafından fethini ele almıştır. Akabinde Ali el-Cârim'in *Hâtif min'el-Endülüs* (1949) isimli romanı Emevî hanedanlığının zirve dönemindeki olaylardan bahsederken, bu zincirin son halkası olan Radvâ 'Âşûr'un *Sülasıyyetü Gırnâta* (1994, 1998) isimli eseri 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren Nasrî Krallığı'nın düşüşü, engizisyon mahkemeleri, kitapların yakılması, halkın direnişi ve hem dinin hem kültürün yeni toplum karşısında ve içinde zamanla erimesini konu edinir.⁴² Böylece Modern Arap edebiyatı, farklı zaman dilimlerinde farklı zaman dilimleriyle Endülüs kronotopunu unutturmamakta ısrarlıdır. Bu eserlerin ardışıklığı modern Arap romanının gelişim seyri olarak düşünülebilir. Yazarın Endülüs hakkındaki bu eseri, bugünün insanına hitabını kuvvetlendiren göç, kayıp, yetersizlik temalarının ağır bastığı bir tarihî üçleme romanıdır.

41 Wiliam Granara, *Brill*, "Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel", *Journal of Arabic Literature* 1/36 (2005), 72.

42 Granara, *Brill*, 61-63.

Küçüklüğüne dair bazı anıları ileride kaleme dökülmek üzere biriken saplantılar olarak niteleyen⁴³ Radvâ 'Âşûr için hayatı ve tecrübelerinin, kimi zaman eserlerine kaynak oluşturmaktan ziyade eserin kendisine dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Hayatından bir kesit bulacağımız *er-Rihle* adlı kitabı ise bibliyografik bir eserdir.⁴⁴ Yazar bu romanını ileride pratik yapabileceği ve yazmayı öğreneceği bir hazırlık ve atölye çalışması olarak görmüştür.⁴⁵ Amerika Birleşik Devletleri'nin Massachusetts eyaletine bağlı Amherst kasabasında geçirdiği zaman dilimini ve topluma dair izlenimlerini, bu bölgelere yolculuğu sırasında kişinin beklentileri ve bu beklentilere ters yaşantıların görüntüsünü, farklı bir ideoloji ve jenerasyona ait olan bir kadının gözünden aktarmıştır. Ona göre meselelere dair algısı, yazı aracılığıyla aktarmaya çalıştığı tecrübesini ve kelimelerini yönlendirmektedir. Ayrıca anlattıklarının kendi penceresinden yansıyan bir örüntü olduğundan da bahseder. Radvâ 'Âşûr ve eserleri hakkında söylenmesi gereken birçok şeyi yazarın şu ifadelerinde görmek mümkündür:

Yazıyorum, çünkü yazmayı seviyorum. [*Hattâ*] 'Niçin yazıyorum' sorusu, garip ve anlaşılmaz gelecek kadar [*yazmayı*] seviyorum. Ayrıca ölümden kaçma korkum olduğu için de yazıyorum. Kastım her şeyin sonu olan ölüm korkusu değil, köşe bucakta, sokakta, evde, okulda [*bulunan*] birçok kisvenin ölümü... [*Maziyi*] canlı canlı gömmekten ve potansiyelin öldürülmesinden bahsediyorum. Ben Arap bir kadın ve üçüncü dünya ülkesi vatandaşıyım. Her iki durumda da mirasım bastırılmış durumda. İliklerime kadar bu gerçeği hissediyorum. Kendi savunmamı, bana benzeyen, benim gibi olan sayısız kişinin savunmasını yazdığım alandan da korkuyorum. Yazmayı istiyorum, çünkü gerçeklik bana ötekileştiğimi hissettiriyor. Söylemlerim, başkalarına doğru yola çıkabilmem ya da onların bana doğru gelebilmeleri için beni [*başkalarına*] açarken sessizlik yalnızca yabancılaşmamı artırıyor.⁴⁶

Özellikle Arap toplumundaki hemen hemen her şeyi konu edinen 'Âşûr'un romanları, aslında bahsi geçen konum ve zaman dilimindeki sosyo-psikolojik arka planı yansıtmaktadır. Yazarın romanlarında

43 Radwa Ashour, "Eyewitness, Scribe and Story Teller: My Experience as a Novelist", *The Massachusetts Review* 41 (ts.), 87.

44 Ashour, "My Experience with Writing", 174.

45 Ashour, "My Experience with Writing", 173.

46 Ashour, "My Experience with Writing", 170.

savaş temasından uzak durmamasının sebepleri arasında Filistinli bir şair ile evli olması, senelerce yaşanan sürgün hayatının getirdiği şartlar ve zorunluluklar zikredilebilir. Ancak o; temelde tek bir ana temaya sahip romana toplumun travmalarını, şimdiki çerçeveyi hazırlayan ve bu durumun bir önceki nesilden kalmış alt yapısını da yansıtmıştır. Bu durumu en çok gördüğümüz romanlarından biri 1948 yılı Arap-İsrail savaşı sürecinde gerçekleşen Deir Yasin katliamını⁴⁷ ele aldığı *Etyâf* isimli romanıdır. Karmaşık bir film şeridini andıran bu roman, Filistinlilerin yaşadığı çöküşü zamanda gidiş-gelişler yaparak anlatır.⁴⁸

Radvâ 'Âşûr'un ilk romanı olan *Hacerun Dâfi'un* (1985), kadınların çalışma ve toplumsal hayatındaki var oluşları ile politik baskıları ele alır. Tüm yazarlar gibi Radvâ 'Âşûr da toplumda şahit olduğu ilişkileri, politik ve kişisel özgürlük mücadelesini, geleneksel toplum kategorileri ile kadınsal tecrübesini anlatı türünün bir tekniğini kullanarak aktarmıştır. Bu eser özelinde değinilmesi gereken diğer bir konu ise yazarın eserde ve verdiği röportajlarda engellenmiş özelemler ve cinsiyet tecrübesi tabirlerini sık sık dile getirmesi⁴⁹ ve bu söylemin feminist bir niteliğinin olup olmaması meselesidir. Nitekim kadın istismarı söz konusu olduğunda Orta Doğu'nun Mısır'ında yaşaması bu kanaati destekleyecek niteliktedir. Feminist oluşuma katılımının olmaması bu gibi söylemlerinin, kadınların marjinalleşmesine karşı duruşu ve bastırılmış potansiyellerini gün yüzüne çıkarmak istemesinin bir tezahürü olarak görülebilir. Yazarın kendisi de Batı toplumunun kabul ettiği anlamda bir feminist olmadığını açıkça belirtmiş⁵⁰ ve 2012 yılında Sultan b. Ali el-Qwais Kültür Vakfı ödül töreni sonrasında verdiği röportajında, kadın örgütlerine yakın ve kadın hakları konusunda aktif olmadığını söylemiştir. Ancak o Arap dünyasının son zamanlarda gündemine oturan özgürleşme hareket-

47 "Deir Yasin" katliamı; şiddetlenen 1948'in Ocak ayında Arap-İsrail çatışmaları sonrasında Nisan ayında Yahudiler tarafından gerçekleştirilmiştir. 9 Nisan gecesi Irgun ve Stern teröristleri 9 Nisan gecesi Deir Yasin köyünü ele geçirdikten sonra kişi ve yaş ayırt etmeksizin 250 Arap köylüsünü sokaklarda kurşuna dizmişlerdir. Aynı olayda 100-200 arasında kişinin de kayıp olduğu bilgisi kayda geçmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fahir Armaoğlu, *Filistin Meselesi ve Arap İsrail Savaşları 1948-1988*. (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1989), XIII, 591, [20] 89-91.

48 Barbara Romanie, "Specters Bt Radwa Ashour", *World Literature Today* 85 (Şubat 2011), 58.

49 Seymour-Jorn, "Teaching Arab Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnata", 144.

50 Seymour-Jorn, "Teaching Arab Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnata", 146.

lerinde kadınların bizzat rol sahibi olmasına dikkat çeker.⁵¹ Bunun yanı sıra döneminin bazı kadın yazarları gibi o da romanlarında sıra dışı ve -açık bir tabirle- deli kahramanlar barındırarak hem Batı hem de Doğu'da kadının en bariz simgelerinden olan "evdeki melek" algısını kaldırmaya gayret göstermiştir.⁵² Ünlü üçlemesi *Sülâsiyyetü Gırnâta*'da Selime karakterinin hayatına mal olacak derecede kitaplara düşkünlüğü ve bitkilerle insanları iyileştirme çabası, *Ra'eytü'n-Nahl* isimli romanında Fevziye karakterinin tuhaflıkları ve bitkilere çocukları gibi davranması, bu tutumunun eserlerindeki bir yansımasıdır. Yazarın onları hikâyenin köşe bucağında bırakmak yerine hikâyenin merkezine koyması, toplumsal bir olgunun eksik gördüğü bir noktaya vurgu yapmak istemesi ile ilişkilidir.

3.1. Roman Tekniği/Kullandığı Dil ve Üslup

Radvâ 'Âşûr'un romanlarında yazı üslubuna gösterdiği özen, Arapçayı muazzam bir vatan olarak görmesi ile birebir örtüşmektedir. "Onda yaşıyorum ve biliyorum ki o da bende mesken tuttu. Söylediğim, yaptığım her şeyde onun izini taşıyorum. Arapça benim için bir araçtır, bu doğru. Fakat aynı mesafede ben de onun araçlarından biriyim."⁵³ ifadeleriyle dile bağlılığının yanı sıra kendisindeki yazma gücünün farkındalığını da hissettirmektedir. Eserlerinde oldukça sade, sürükleyici ve anlaşılabilir bir dil kullanmıştır. Genellikle romanlarını Fasih Arapça ile yazmaktadır. Ancak yerel havayı daha iyi yansıtmak istediğinde nadiren de olsa Darice'den kelimeler kullanabilmektedir. Radvâ 'Âşûr'a göre her yazar kendisine bir kelime dağarcığı belirlemektedir. Bu kelime dağarcığı yazarın çeşitli anlamlar ürettiği ve yaratıcılığının keyfine vardığı bir dil bahçesidir.⁵⁴ Yazarın kelime dağarcığı kendi biyografisinde de bahsettiği gibi yerel Mısır yansımaları, antik mimarisi, Nil'in doğal çevresi, romanlarında Filistin meselesine yoğunlaşan milliyetçi yaklaşımı, karı-koca ve anne-çocuk arasındaki ilişkiyi barındırmaktadır.⁵⁵

51 Ebu Hamde, "Radvâ 'Âşûr: er-Rivayât ke'l-'afârît tezhar fî ey vakt".

52 Dinah Manisty, "Madness as Textual Strategy in the Narratives of three Egyptian Women Writers", *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994), 155.

53 Ashour, "My Experience with Writing", 172.

54 Seymour-Jorn, "Teaching Arab Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnata", 145.

55 'Âşûr, *Eskal min Radvâ (Makâti'ı min sîra zâtiyye)*, 255-268.

Niteliği ne olursa olsun bütün roman türlerinde estetik bir dünya oluşturulurken gerçekler edebî bir yolla kişiler üzerinden aktarılmaktadır. Kişiler anlatılmak istenen olgunun giydirildiği vazgeçilmez öğelerdir.⁵⁶ Bu noktada tarihsel romanda, diğer roman türleriyle kıyaslandığında kişilere nazaran olgu ve olaylar ön plana çıkarılmaya çalışıldığından roman kişiliklerinin daha az önem taşıdığı yazın bilimcilerin ortak kanaatidir.⁵⁷ Ancak Radvâ 'Âşûr'da bu durumun böyle olmadığı görülür. Her tarihsel roman yazarının karşısına yazım süreci için iki seçenek çıkmaktadır ki ya gerçekten yaşamış tarihî kişilere baş kişi olarak yer verecektir ya da roman kurgusunu hayalî roman kişilikleri üzerinden sürdürecektir.⁵⁸ Yazarın tarih içinde belirli bir dönemi ele almasının yanı sıra tarihte adı geçen isimlere yakın durmaması onun ikinci yolu tercih ettiğini göstermektedir. Bu nedenle kimi zaman tarih romanlarında öne çıkan didaktik öğelerden de ziyade belirli bir zaman diliminde belirli koşullar altında yaşayan insanların ilişkileri ve içinde buldukları karmaşa, -daha açık ifadeyle- olayın insanî boyutta yaşanan kısmı önemlidir. Gırnata isimli romanında kritik siyasi ilişkilere yer vermemesinin ardında ise hayatın o zamanki dokusunu yakalama ihtiyacı vardır.⁵⁹ Romanlarında meşhur tarihî kişiliklerden ziyade unutulmuş ya da arada kalmış hayatları ele aldığı için tarihle çelişmesine mahal kalmamıştır. Romanda meşhur kişilikler bahsi, ana hatlarıyla romanın hayalî baş karakterlerinin dillerindeki birkaç zikirten öteye gitmemiş ve ana karakterlerin hayatları bahsinin önüne geçmemiştir. Kitabı *Sayyadu'z-Zâkira* isimli eserinde anlattığı öyküsünde kısmen de *Sülâsiyyetü Gırnâta* isimli romanının arkasında bulunan "*Li küllin Gırnâtatuh*" (Herkesin bir Gırnâtası vardır) isimli küçük makalesinde bu konuya "Dipnotların merkezini metne çevirmeye ve egemen metni köşelere itmeye çabaladım. Arap tarihi ve edebî yazının dikkatini vermediği insanların hikâyesine nüfuz etmeye uğraştım."⁶⁰ cümleleriyle son vermiştir.

56 Mehmet Tekin, *Roman sanatı 1: Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001), 86.

57 Gögebakan, *Tarihsel Roman Üzerine*, 39.

58 Gögebakan, *Tarihsel Roman Üzerine*, 41.

59 Romanie, "Specters Bt Radwa Ashour", 58.

60 İsmail, "Radvâ 'Âşûr: beyne Meryemi Gırnâta ve Rukayyeti't-Tantûriyye". Yazar; *Sülâsiyyetü Gırnata* isimli romanın arkasında bulunan "*Li küllin Gırnâtatuh*" (Herkesin bir Gırnâtası vardır) isimli kısa makalesinde hem hikâyenin gerçekleşme serüvenine

Önceki bölümlerde de değinildiği üzere yazar, engin bir kültür ve dil havzasının varisi olduğunun farkındadır. Kimi zaman ağırlığını hissettiği bu mirasını kullandığı dil ve materyallerde ortaya koymaya çalışmıştır. *Sülâsiyyetü Gırnâta*'da özellikle Selime'yi karakterize ederken İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'u; İbn Baytar'ın *el-Câmî*'i ve İbn Tufeyl'in *Risâlâtu Hayy b. Yakzân* isimli eseri sürekli değinilen kitaplardır. Yine olay geçişlerinde Kur'ân-ı Kerim'den küçük alıntılar yapılması ve Hristiyanlara karşı kazanılan savaşın sonunda Kureyş Suresi'nin sesli okunması kültürün esere yansımalarındandır.⁶¹

Roman tekniğini ele alırken değinilmesi gereken diğer önemli nokta, yazarın üçleme roman tarzının aslında onun diğer romanlarında hâkim olan havanın sistematik hâle bürünmüş bir tezahürü olmasıdır. Tarih romancılığı yanında kısmi biyografi ve psiko-kültürel romanlar yazmaktadır. Ancak üçleme türünde olmayan eserlerinde de yazar bir olgu veya olayın süregelen nesiller üzerindeki etkisini, bu etkinin nitelik ve niceliğini, değişen kişilikler, toplum yapısı ve bir olaya muhtelif bakış açılarını inceleme eğilimindedir. Örneğin *Ferec*, yazarın hapisane tecrübesini anlattığı bir romanıdır. Roman, ardı ardına gelen nesillerin değişen otoritelerle birlikte ayrışan siyasi baskı karşısında tek ve ortak tecrübesine yoğunlaşmaktadır.⁶² *Tantûriyye* isimli romanı 1948 yılında Filistin'in Tantûra köyünün düşmesinin ardından Rukiye isimli kadının hayatını torunlarına anlatarak başladığı 60 senelik bir zaman dilimini ele almaktadır.⁶³ Yine Hatice ve Sûsân isimli eserin ilk kısmında Hatice'nin küçüklüğünden itibaren hayatını anlatımı bir sonraki bölümde ise hemen hemen aynı süreç kızı Sûsân'ın gözünden tekrardan ele alınacaktır.⁶⁴ Çok seslilik tekniği olarak da isimlendirilen bu tarz, genel olarak bir olayı ayrı nesillere ait kişilerin gözünden anlatmak için kullanılmıştır.

hem de romanın yazımındaki temel hedeflere detaylı bir şekilde açıklama getirmiştir.

Detaylı bilgi için bk. Radvâ 'Aşûr, *Sülâsiyyetü Gırnâta* (Kahire: Daru's-Şurûk, 2016).

61 İlgili tezin ikinci kısmında romanın incelemesi esnasında bu isimler ve kültürün yansımaları detaylı bir şekilde verilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Radvâ 'Aşûr ve Sülâsiyyetü Gırnâta Adlı Eserinde Göç Teması*, V, 53.

62 Yusuf Abdelkî, "Semaniyyetü â'mâlin rivaiyyetin min edebi's-sicûni'l-'Arabî", *Ultra Sawt*, (Erişim 20 Haziran 2016).

63 Radvâ 'Aşûr, *Tantûriyye* (Kahire: Daru's-Şurûk, 2010).

64 Radvâ 'Aşûr, *Hatice ve Susan* (Kahire: Daru'l-Hilal, 1987).

Makalenin sınırları itibariyle detaylı bir şekilde incelemek zor olmakla birlikte değinilmesi gereken bir konu, Radvâ 'Âşûr'un roman yazım sanatının evrensel boyutta kullanılan tekniklerinden önemli ölçüde yararlanmış olmasıdır. Romanlarında anlatma ve gösterme, tasvir, mektup, özetleme, leitmotiv, montaj, diyalog ve iç diyalog, iç monolog ve geriye dönüş tekniğinin birçok farklı tezahürünü görmek mümkündür.

Sonuç

Birçok anlatı türünün artık kemikleştiği ve hattâ eskidiği bir zaman diliminde özellikle tarihî roman, kapsamına birçok sanatı dâhil ederek tüm açık uçluluğu ile zamanı yeniden kavramsallaştırır. Buna mukabil zaten hiçbir roman türü yaşanmış ve kayıtlara geçmiş bir olayı olduğu gibi vermemektedir. Bu roman türünde ise gerçek denilen şey, değişikliğe uğrayarak edebî eserin dünyasına girmektedir. 19. yüzyıl tarihî roman deneyimi konu aldığı zaman dilimini, olaylar ve arka planda kalan yaşanmışlıklarla birlikte anlatır. Bunu yaparken de sanatsal bir karaktere bürünmüş öğretici nitelikleriyle öne çıkmaktadır. Dolayısıyla 21. yüzyıl Arap edebiyatında tarihî romanın bu zaman dilimine damgasını vurmuş Filistin meselesinden uzakta kalması düşünülemez.

Son yüzyılın önemli kadın yazarlardan biri olan Radvâ 'Âşûr'un dedesinin Mısırlı edip, yazar ve bürokrat Abdülvehhab 'Âzzâm olması; yazarın kendisini çağın siyasi ve çekişmeli meselelerinin içinde bulmasına neden olmuştur. Ardından İngiliz Edebiyat Eleştirisi ile başlayan akademik kariyeri ve Filistinli ünlü şair Mürîd Bergûsî ile evliliği roman yazımına dair mevcut ilgisini pekiştirmiştir. Tarihî roman yazımı ile kariyerine devam eden yazar, döneme ışık tutmak ve bu zaman diliminden geriye bir şeylerin unutulmadan kalmasını sağlayabilmek için romanı bir silah olarak kullanmakta beis görmemiştir. Bu noktada dikkatle hareket etmiş ve özellikle tarihî romanlarında vereceği son için acele etmemiş, okuyucunun bakışını olaydan ziyade tarihî olaylar arasında sıkışmış, unutilan mağdur kişiliklerin yaşantısına yönlendirmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse *tarih tarafından hareket ettirilen bir nesneden ziyade tarihte hareket eden bir özne* olmakla açıkladığı yazı tecrübesini, o tarihi yaşamamış insanlara hissettirerek kötü gidişat için söz sahibi olma şeklinde yansıtmıştır. Modern yazım sanatının evrensel tekniklerini önemli ölçüde kullanan

yazar, romanlarında göç temasını hâkim kılmış, kadın, inanç, vatan, özgürlük ve savaş konularını ele almıştır.

Kaynakça

- Abdelkî**, Yusuf. "Semaniyetü â'mâlin rivaiyyetin min edebi's-sicû-ni'l-'Arabî". *Ultra Sawt*. Erişim 20 Haziran 2016. <https://www.ultrasawt.com/8-أعمال-روائية-من-أدب-السجون-العربي/الترا-صوت/أدب-وحياة/ثقافة-8>
- Armaoğlu**, Fahir. *Filistin Meselesi ve Arap İsrail Savaşları 1948-1988*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1989.
- Ashour**, Radwa vd. *Southern Methodist University*. "Arab Women Writers". çev. Mandy McClure. *Southwest Review* 1/94 .
- Ashour**, Radwa. "Eyewitness, Scribe and Story Teller: My Experience as a Novelist". *The Massachusetts Review* 41.
- Ashour**, Radwa. "My Experience with Writing". çev. Rebecca Porteous. *Journal of Coparative Poetics* 13 (Kahire 1993).
- '**Âşûr**, Radvâ. *el-Hadâsetu'l-Mümkinine (eş-Şidyâk ve's-Sâk 'ale's-Sâk)*. Mısır: Daru'ş-Şurûk, 2. Baskı., 2012.
- '**Âşûr**, Radvâ. *Eskal min Radvâ (Makâtı'ı min sîra zâtîyye)*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2015.
- '**Âşûr**, Radvâ. *Hatice ve Susan*. Kahire: Daru'l-Hilal, 1987.
- '**Âşûr**, Radvâ. *Sülesiyyetü Gırnâta*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 16. Basım, 2016.
- '**Âşûr**, Radvâ. *Tantûriyye*. Kahire: Daru'ş-Şurûk, 5. Baskı., 2010.
- Bakhtin**, Michail. *Karnavaldan Romana (Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar)*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Barghouti**, Mourid. *Şairin Filistinini*. İstanbul: Klasik, 2004.
- Çetin**, Nihad M. "Arap (Yazı, Dil, Edebiyat)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/276-309. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dayf**, Şevki. *el-Edebü'l-Arabi el-muasır fi Mısır*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif. Erişim 18 Temmuz 2021.

- Demirayak, Kenan.** *Arap Edebiyatı Tarihi, Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilad'uş-Şam Bölgesi) (1516-1802)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2015.
- Doğru, İhsan.** "Endülüslü Müslümanlara Uygulanan Zulmün 20. yy. Romanına Yansıması: Radvâ Âşûr'un 'Granada Üçlemesi' Örneği". Adana: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Ebu Hamde, Basil.** "Radvâ Âşûr: er-Rivayât ke'l-'afârît tezhar fî ey vakt", *el-Beyan*. Erişim 01 Temmuz 2012. <http://www.albayan.ae/paths/art/2012-07-01-1.1679380>
- Engin, Ali Şakir.** "Hansâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. XVI. İstanbul, 1997.
- Fergan, Eşref Edip.** *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. İstanbul: Sebilürreşad Neşriyatı, 1960.
- Gögebakan, Turgut.** *Tarihsel Roman Üzerine*. Ankara: Akçağ Basım, 2004.
- Granara, Wiliam.** *Brill*. "Nostalgia, Arab Nationalism and the Andalusian Chronotope in the Evolution of the Modern Arabic Novel". *Journal of Arabic Literature* 1/36 (2005).
- Gutas, Dimitri.** *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Günel, Fuat.** "Abdülvehhab Azzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4./352-535. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Haydar, Aziz.** *el-Filistiniyyun fî İsrail fî zilli ittifakiyye Oslo*. Beyrut: Müessesetü'd-Dirasatü'l-Filistiniyye [Institute for Palestine Studies], 1997.
- Heykel, Ahmed.** *Tetavvürü'l-edebi'l-hadis fî Mısır*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1978.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b İshak.** *el-Fihrist*. Beyrut: Hayyat, 1967.
- Köksoy, Mesut- Işık, Rifat.** "Radvâ 'Âşûr'un Hurma Ağacını Gördüm (Ra'eytu En-Nahl) Eserindeki Kısa Hikâyelerin Teknik İncelemesi". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları* 23 (20 Mart 2021), 291-325.

- Manisty**, Dinah. "Madness as Textual Strategy in the Narratives of three Egyptian Women Writers". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 14 (1994).
- Mir**, Salam. *Pluto Journals*. "Mourid Barghouti: The Blessings of Exile". *Arab Studies Quarterly* 37/4 (Fall 2015).
- Muhammed**, İsmail. "Radvâ Âşûr: Beyne Meryemi Gırnâta ve Rukayyeti't-Tantûriyye". *el-İmârât el-Yevm*. Erişim 23 Ocak 2013. <http://www.emaratalyoum.com/life/culture/2013-01-23-1.543321>
- Özdemir**, Mediha Büşra. *Radvâ 'Âşûr ve Sülasıyyetü Gırnâta Adlı Eserinde Göç Teması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017.
- Rayhanova**, Baian. *Harrassowitz Verlag*. "The Past and Present in the Modern Arabic Novel". *Zeitschrift Der Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* 1/154 (2004).
- Romanie**, Barbara. "Specters Bt Radwa Ashour". *World Literature Today* 85 (Şubat 2011).
- Salman**, Ahmet. 19.yy. *Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı., 1991.
- Seymour-Jorn**, Caroline. "Teaching Arab Women's Literature: Radwa Ashour's Gharnata". *el-'Arabiyya* 38,39 (2006 2005).
- Tekin**, Mehmet. *Roman sanatı 1: Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.
- Turan**, Ömer. *Düşman Kardeşler: Siyonizm İsrail ve Filistin direnişi*. İstanbul: Akka Yayıncılık, 2002.
- Ürün**, Ahmet Kazım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Ürün**, Ahmet Kazım. *Necip Mahfuz ve Toplumsal Gerçekçi Romanları*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2002.

idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

Ömer Seyfettin'de Hüzün Yahya Kemal'de Kaygı Namaz ve Ezan

*Sadness in Ömer Seyfettin Anxiety in Yahya Kemal
Prayer and The Azan*

Ülkü Yılmaz

Doktora Öğrencisi, Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Giresun/Türkiye.

*PhD Student, Giresun University, Institute of Social Sciences,
Department of Turkish Language and Literature, Giresun/Turkey.*

ulkuyilmaz67@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9396-5351

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 15 Eylül | September 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 08 Kasım | November 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Yılmaz, Ülkü. "Ömer Seyfettin'de Hüzün Yahya Kemal'de Kaygı
Namaz ve Ezan". *idrak* 1/2 (Aralık 2021), 299-315.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı
ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Ömer Seyfettin’de Hüzün Yahya Kemal’de Kaygı Namaz ve Ezan

Öz

Tanzimat’tan biraz önce başlayan yenileşme, modernleşme çabaları ve Tanzimat’ın ilanından sonra hız kazanan batılılaşma veya diğer bir söyleyişle yanlış batılılaşma toplumun millî manevî değerlerinde bir erozyona sebep olmuş ve bu durum çoğu aydın ve sanatçıyı rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlığın neticesinde gelecekle ilgili kaygılarını, rahatsızlıklarını ve hatta korkularını dile getiren yazarlar olmuştur. Bu makalede Ömer Seyfettin’in bir hikâyesiyle Yahya Kemal Beyatlı’nın bir yazısı sözü edilen rahatsızlık noktasında ele alınmıştır. 1884 yılında Balıkesir’in Gönen ilçesinde dünyaya gelen Ömer Seyfettin, modern Türk öykücülüğünün kurucu isimlerinden biridir. 1920 yılında vefat eden yazar, otuz altı yıllık kısa yaşamına birçok hikâye, şiir, tercüme, deneme ve makale sığdırmıştır. Onun hikâyelerinden biri de bu makalede incelenecek olan “İlk Namaz” adlı otobiyografik nitelikteki hikâyesidir. Çalışmamıza konu edilen diğer bir yazı ise Ömer Seyfettin gibi 1884 yılında dünyaya gelen Yahya Kemal Beyatlı’nın “Ezansız Semtler” adlı yazısıdır. Daha ziyade şiirleriyle tanınmasına rağmen Yahya Kemal (ö. 1958) de edebiyatın farklı türlerinde eser vermiş ve bu eserlerinin bazılarında millî manevî değerlere dikkat çekmiş, bu değerlerin kaybolmasından duyduğu kaygıyı dile getirmiştir. Çalışmamızda birbirinden farklı türlerde kaleme alınan bu iki yazıdan hareketle millî ve dinî duyguların bu iki sanatçı açısından önemi ve kaybı ihtimalinin yol açtığı duygular incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Seyfettin, İlk Namaz, Yahya Kemal Beyatlı, Ezansız Semtler.

Sadness in Ömer Seyfettin, Anxiety in Yahya Kemal Prayer and The Adhan

Abstract

Renovation, modernization efforts that started just before the Tanzimat, and westernization or in other words, wrong westernization that accelerated after the proclamation of the Tanzimat, caused an erosion in the national moral values of the society, and this situation disturbed most intellectuals and artists. As a result of this discomfort, there have been writers who have expressed their concerns, discomfort and even fears about the future. In this article, a story written by Ömer Seyfettin and an article of Yahya Kemal Beyatlı are discussed at the point of mentioned discomfort. Ömer Seyfettin, who was born in the Gönen district of Balıkesir in 1884, is one of the founding names of modern Turkish storytelling. The writer, who died in 1920, has put many stories, poems, translations, essays and articles in his short life of thirty-six years. One of his stories is his autobiographical story called “İlk Namaz”, which will be examined in this article. Another subject of our study is an article called “Ezansız Semtler” written by Yahya Kemal Beyatlı, who was born in 1884, like Ömer Seyfettin. Even though Yahya Kemal, who passed away in 1958, is mostly known for his poems, he also produced works in different genres of literature and in some of these works he drew attention to national moral values and expressed his concern about the disappearance of these values. In our study, the importance of national and religious feelings in terms of these two artists and the feelings caused by the possibility of their loss, based on these two writings in different genres from each other, were examined.

Keywords: Ömer Seyfettin, First Prayer, Yahya Kemal Beyatlı, Neighborhoods Without Adhan

Giriş

Her çağda ve coğrafyada yaşlılar, bilgeler, düşünürler ve din adamları gibi öncü şahsiyetler gelecekte kaygı duymuşlar, çocukların ve gençlerin eğitimi üzerine fikir beyan etmişlerdir. Türk edebiyatının önemli isimlerinden Ömer Seyfettin ve Yahya Kemal Beyatlı da bu konu üzerindeki düşüncelerine eserlerinde yer veren sanatçılar arasındadır.

Modern Türk öykücülüğünün kurucu isimlerinden Ömer Seyfettin, dönemin Türkçülük hareketi içinde yer alır. Ali Canip Yöntem ve Ziya Gökalp ile beraber Genç Kalemler dergisinin çatısı altında Yeni Lisan hareketini başlatarak Türkçe'nin sadeleşmesi için gerekli ilkeleri ilân eden Ömer Seyfettin, "dilde ve edebiyatta millî benliğe dönüş" ilkesini benimser.¹

Ömer Seyfettin, ilk olarak Namık Kemal'in İslam birliği idealinden etkilenmiştir. Etkisi altında kaldığı ikinci isim ise Türklerin bir bayrak altında toplanmasını savunan Ziya Gökalp'tir. Ömer Seyfettin, milleti "Dili dilime, dini dinime" şeklinde tanımlar ve kendi düşünce dünyasını birbirinden ayırmadığı bu iki temel üzerine kurar.²

Ömer Seyfettin, Ashab-ı Kehfimiz adlı hikâyesinde "Türk köylüsü 'dili dilime uyan, dini dinime uyan...' diye milliyetin hududunu pek güzel anlarken münevver efendiler son inkılâp esnasında ne dile, ne dine ehemmiyet veriyorlardı."³ cümlesiyle bir taraftan dili ve dini, millî kimliğin belirleyici birer unsuru olarak gösterirken diğer taraftan bu iki değere gereken önemin verilmeyişinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir.

1 İsmail Parlatır, "Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin", *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 87.

2 Süreyya Beyzadeoğlu, "Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinde Dini Motifler", *1. Düünden Bugüne Ömer Seyfettin Sempozyumu*, ed. Recep Duymaz (İstanbul: Gönen Belediyesi Kültür Yayınları, 2007), I/153-154.

3 Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, haz.: Nâzım Hikmet Polat (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 316.

“Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi”⁴ başlıklı yazısında “Din ruh ise, milliyet vücuttur. Vücut sağlam olursa ruh rahat eder.” görüşünü savunan Ömer Seyfettin, bu düşüncesini sözünü ettiğimiz yazısında şu şekilde temellendirir:

Milliyet ile dinin de farkı yoktur. İkiyi birbirinden ayıramaz. Milletsiz bir din olmadığı gibi, dinsiz bir millet de olmaz. Türklerin hepsi Müslüman’dır. Türkçe konuşan bütün Müslümanlar Türk’tür... Türkçe konuşmayan diğer Müslüman milletler Türklerin din kardeşleridir. Türklük mefkûresi, kendini kurtardıktan sonra diğer milletlerden olan Müslüman din kardeşlerine de imdada gitmelidir. Milliyetini seven dinini de sever. Dinini seven milliyetini de sevmelidir. Çünkü din ruh ise, milliyet vücuttur. Vücut sağlam olursa ruh rahat eder.⁵

Nazım Hikmet Polat, Ömer Seyfettin’in hikâyelerini çocukluk yılları ve askerlik hayatını anlatan hikâyeler; siyasi ve sosyal konulardaki fikirlerini sunmak amacıyla yazdığı hikâyeler; tarih ve kahramanlık temalı hikâyeler; atasözü, halk hikâyesi, destan, masal gibi sözlü edebiyat ürünlerinden ilham alarak yazdığı hikâyeler şeklinde tasnif eder.⁶ İlk Namaz, And, Falaka, İlk Cinayet, Kaşığı adlı hikâyelerin konularını Ömer Seyfettin’in çocukluk yıllarından alan hikâyeler olarak kabul etsek de Nazım Hikmet Polat, İlk Namaz hikâyesini bu gruba almaz. Süreyya Beyzadeoğlu ise kendi tasnifinde bu hikâyeyi kurgusunda dini motiflerin yer aldığı hikâyelere ekler.⁷ Bu durumda İlk Namaz hikâyesini, konusunu yazarın çocukluk yıllarından alan, dinî ve millî motiflerin işlendiği bir hikâye olarak değerlendirmek daha doğru olur.

Dinî ve millî değerleri eserlerinde konu edinen Yahya Kemal’in bu vafında, annesi Nakiye Hanım’ın etkisi büyüktür. Yahya Kemal, Kurân okumayı annesinden öğrenir ve annesinin sıklıkla okuduğu Muhammediye’yi dinleyerek büyür. Böylece Yahya Kemal, Yazıcıoğlu

4 Ömer Seyfettin, “Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi”, *Ömer Seyfettin Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler)*, haz. Nazım Hikmet Polat (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 452-461.

5 Ömer Seyfettin, “Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi”, 459.

6 Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, haz. Nâzım Hikmet Polat, 25.

7 Beyzadeoğlu, “Ömer Seyfettin’in Hikâyelerinde Dini Motifler”, 1/154-166.

Muhammed'in Müslümanlıkla Türklüğü yoğuran millî-İslâmî kültürünü annesinden duyarak benimser.⁸

1903 yılında Paris'e kaçan Yahya Kemal, o zamanlar Fransa'nın en büyük tarihçisi sayılan Albert Sorel'den ders alır. Yahya Kemal, Sorel'e duyduğu hayranlığın ve ondan dinlediği derslerin etkisiyle tarihte Türklüğü aramak ve bulmak hevesine kapılır. Bu amaçla Türk tarihi üzerine derin okumalarda bulunur.⁹

Yahya Kemal'in çocukluğunda edindiği İslâmî bilgiler ve Paris'te aldığı tarih dersleri onun edebî kişiliği ve fikir dünyasında etkili olur. Sanatçının yazılarının ve şiirlerinin önemli bir kısmı İslâmiyetin ve Türklüğün izlerini taşır.

1. İlk Namaz ve Ezansız Semtler

1.1. İlk Namaz

1.1.1. Özet

Hikâyede ben anlatıcı, İlk Namaz¹⁰ adlı otobiyografik¹¹ hikâyede kıldığı ilk sabah namazını anlatır. Annesi tarafından namaza kaldırılması, abdest alması ve namazın sonunda edilen dualar bir seremoni şeklinde yaşanır. Annenin çocuğa karşı müşfik yaklaşımı, eserde üzerinde durulan önemli bir konudur.

Soğuk bir kış günü sabah namazına kalkan anlatıcı (Ömer) ezanı dinlerken on beş sene önce kıldığı ilk sabah namazını hatırlar.

Henüz küçük bir çocukken annesi tarafından şefkat dolu sözlerle, öpücüklerle sabah namazına kaldırılan Ömer, uyandığında evin hizmetçisi Pervin'in kendisinden önce kalkarak sobayı yaktığını ve abdest suyunu ısıttığını görüp şaşırır.

⁸ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyat Tarihi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2019), 2/1174.

⁹ Nihat Sami Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Neşriyatı, 1960), 41, 43.

¹⁰ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, haz.: Nâzım Hikmet Polat, (Çalışmamızda İlk Namaz hikâyesine dair yapılan alıntılar bu baskıdan verilmiştir.) Bu hikâye ilk kez 28 Ocak 1905 tarihinde İzmir gazetesinin 4. sayısında yayımlanmıştır.

¹¹ Ömer Seyfettin, bu hikâyede kendisini on beş yıl önce, henüz beş yaşlarındaiken Gönen'de (1889) ilk defa sabah namazına kaldıran annesine dair anılarını anlatır. Tahir Alangu, *Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, (İstanbul: May Yayınları, 1968), 24.

Pervin'in de yardımıyla ılık suyla annesinin söylediği gibi abdest alan Ömer, annesiyle beraber namaz kılmaya başlar; fakat annesini taklit ettiği için iftitahtan tekbirini getirirken erkeklerin yapması gerektiği gibi ellerini kulaklarına götürmez. Bunun üzerine annesi ona "erkek iftitahtan"ı öğretir.

Namazını bitirdikten sonra nasıl dua edeceğini de annesinden öğrenen Ömer, duasına öncelikle Müslüman olduğu için Allah'a hamd ederek başlar. Sonrasında vatanın selameti ve eziyet çeken Müslümanların sıhhatte kavuşması için dua eder. En sonunda da Allah'tan iyi bir insan olmayı ve şeytanın vesveselerinden korunmayı ister.

Eserde sabah namazını annesiyle birlikte edâ ettikten sonra annesinin yatağına yatan Ömer'in Kur'an okuyan annesini hayran gözlerle seyrederken yaşadığı mutluluk anlatılır.

Kıldığı ilk namazı yıllar sonra hatırlayan anlatıcı, o günlerin mazide kalmasından dolayı hüznüldür. Annesinin vefat etmiş olması yaşadığı hüznün en büyük sebebidir.

1.2. Ezansız Semtler

1.2.1. Özet

Yahya Kemal, *Ezansız Semtler*¹² adlı yazısında dinî yaşantıdan uzak büyüyen, ibadet eden insanları görmeden yetişen çocukların hayat boyu yaşayacağı manevî eksikliği anlatır. Şişli, Kadıköy, Moda gibi semtlerde büyüyen çocukların ezandan uzak büyüdüklerini ve bu sebeple Türklüğü tam olarak hissedemediklerini söyler. Kendisi gibi ezan sesleriyle büyüyen çocukların büyüdüklerinde diyanet yolundan ayrılışları bile en azından nereye döneceklerini hatırladığını, ezansız büyüyen çocukların ise hiçbir zaman dönecek bir yerinin olamayacağını söyler. İslâmiyetin kendine has ritüellerinin çocuğa aynı zamanda Türklük bilinci de aşıladığını söyleyen Yahya Kemal, Müslümanlık ile Türklüğü birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görür.

¹² Yahya Kemal Beyatlı, *Aziz İstanbul* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 126-130. Çalışmamızda *Ezansız Semtler* adlı yazıya ait alıntılar bu baskıdan verilmiştir. *Ezansız Semtler* yazısı ilk kez 23 Nisan 1922 tarihinde *Tevhid-i Efkâr* Gazetesi'nde yayımlanmıştır.

2. İlk Namaz ve Ezansız Semtler Üzerine Değerlendirme

Türk edebiyatının iki önemli ismi olan Ömer Seyfettin ve Yahya Kemal Beyatlı aynı dönemde yaşamış, aynı manevî iklimi solumuş, devletin ve milletin buhranlı yıllarına şahit olmuş iki yazar olarak bu makalede incelenen eserlerinde aynı noktada birleşirler. Bu iki eser, dinî ve millî kimliğin ruh ve beden gibi ayrılmaz bir bütün olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Her iki yazarın dinî ve millî hassasiyetlerinin gelişmesinde annelerinin önemli bir rolü vardır. Türkçülük düşüncesinin önde gelen isimleri arasında yer alan Ömer Seyfettin'in İslâm'ın kesinlikle ifa edilmesi gereken ibadetlerinden biri olan namazı, hikâyesine konu etmesi ve Yahya Kemal Beyatlı'nın ezan¹³ sesi ile millî şuur arasında önemli bir bağ kurması çocukluklarında annelerinden aldıkları dinî terbiye ile ilgilidir.

Türk mûsikîsi ve İtrî'nin bestesiyle Arap ezanından farklı bir kültürel kimliğe bürünen ezan Anadolu, Balkanlar ve Avrasya coğrafyasında Türk tarzıyla okunmaktadır. Bu yönüyle ezan Türkler için bir ibadet çağrısı olmasının yanı sıra dinî ve millî mûsikînin en özlü sesidir. Yahya Kemal, ezanı dinin ve kültürün yanı sıra devletin de temeli olarak görür.¹⁴

Ömer Seyfettin, otobiyografik nitelikteki hikâyesi İlk Namaz'da annesi ile kıldığı ilk sabah namazını anlatır. Namazlarını eda ettikten

¹³ Namaz, Mekke döneminde farz kılınmasına rağmen Hz. Peygamber'in Medine'ye gidişine kadar namaz vaktini duyurmak için bir yöntem düşünülmemiştir. Medine döneminin ilk zamanlarında Müslümanlar, bir araya gelip namaz vakitlerini beklerlerdi. Sonrasında namaz vakti geldiğinde sokaklarda "es-salâh es-salâh" (namaza namaza) diye çağrıda bulunmaya başlarlar, ancak bu da yeterli olmayınca namaz vaktinin geldiğini haber vermek üzere bir işarete ihtiyaç duyulur. Bunun için nâkus (çan) çalınması, boru öttürülmesi, ateş yakılması veya bayrak dikilmesi gibi çeşitli teklifler sunulur. Ancak nâkus Hristiyanların, boru Yahudilerin, ateş Mecûsîlerin âdeti olduğu için Resûlullah tarafından kabul edilmez. Bu sırada Abdullah b. Zeyd b. Sa'labe, rüyada kendisine ezanın öğretildiğini Hz. Peygamber'e haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in isteğiyle Bilâl-i Habeşî Neccâr oğulları'ndan bir kadına ait yüksek bir evin üstüne çıkarak ilk sabah ezanını okur. Abdurrahman Çetin, "Ezan", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Ağustos 2021).

¹⁴ Selahattin Çiftçi, "Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'in Eserlerinde Ezan", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 3/5 (Ocak-Haziran 2011), 71.

sonra Kur'an okuyan annesini seyrederek uykuya dalan Ömer'in o sırada annesine duyduğu hayranlık hikâyede şu sözlerle ifade edilir:

Uykum yoktu, anneme bakıyordum; yeşil başörtüsü başında bu zulmet-i münevvere içinde, bir hayal gibi hareket ederek Kur'an'ını aldı ve pencerenin kenarına, geniş sedire oturarak mühtez ve rakik sesiyle tilâvete başladı. Ruhumda bir aks-i enîn-i şiiir-âlûd bırakan bu güzel sesi dinleyerek... büyük, yeşil başörtüsünün altında, tıpkı ölen bir hemşireme benzeyen güzel ve asım çehresini görerek... ve yavaş yavaş sallanan mukaddes başının aheng-i hafif-i münacâtını seyrederek dalıyordum. Perdelerin aheng-i hafif-i münacâtını seyrederek dalıyordum. Perdelerin altından görülen dumanlı sema gittikçe aydınlanıyor, geç kalmış birkaç yıldız koyu lâcivert bir atlasa düşmüş maî ve nadide elmaslar gibi büyüyor, vâpesîn-i maî neşrederek parlıyorlardı. Annemi bir meleğe benzetiyordum, bu tahayülle melâikeleri düşünerek... Kur'an okuyan annemin şimdi etrafına toplanmaları lâzım gelen melâikeleri müşahede ediyorum zannederek dalıverdim.¹⁵

Yıllar sonra kıldığı ilk namazı hatırlayan yazar, bugün yaşadığı hayatı anlamsız bulur. Kıymetsiz işlerle uğraştığı için ruhu, kalbi ve maneviyatının yaralı olduğunu düşünür. Zihninde dün ve bugün kıyaslaması yapan Ömer, yıllar içinde geçirdiği değişimi şu şekilde ifade eder:

Ah on beş sene evvelki sabâvet ve şimdiki ben... Tatsız, neşvesiz, muhabbetsiz, aşksız ve heyecansız, her şeysiz, boş bir hiçten daha boş geçen hayat-ı sermâ-yı taab-âlûd... Şimdi mülevves emellerle, hırslarla, hakikatte kıymetsiz olan baîdü'l vüsûl arzularla, hâsılı bütün bunların bir icmâl-i mebhûtu olan o sebebsiz ve tahammül-sûz bî-kararlıklarla mecruh olan ruhum, mecruh olan kalbim ve maneviyetim...¹⁶

Ömer Seyfettin, İlk Namaz'da geçmişi ile yaşadığı günü kıyaslar. Çocukluk yıllarında içinde bulunduğu maneviyat ikliminin yerini bugün maddî heves ve arzular alır; fakat o çocukluğunda aldığı dinî terbiyenin tesiriyle bugün yaşadığı boş hayatın anlamsızlığını hissetmektedir.

¹⁵ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, haz. Nâzım Hikmet Polat, 62.

¹⁶ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, haz. Nâzım Hikmet Polat, 63.

Bu hikâyede oğluna abdest almayı, namaz kılmayı, dua etmeyi öğreten bir anne yer alır. Bu anne oğlunun dinî eğitiminin yanı sıra okuldaki dersleriyle de yakından ilgilenir. Namazın hemen ardından oğlunun derslerini dinler. Oğluna “Yatmazdan evvel dersini üç defa oku yavrum, uyurken melâikeler sana onu öğretir.”¹⁷ diyerek nasıl ders çalışması gerektiğini öğretir.

Ömer Seyfettin'in kadın hakları konusunda hassas bir sanatçı oluşunu annesinin ona çocukluğunda gösterdiği ilgi ve alaka ile açıklamak mümkündür. Kadın dergisine yazdığı Müstakbel Validelerine başlıklı yazıda geleceğin annelerine seslenen Ömer Seyfettin, vatanın sosyal ve bilimsel açıdan gelişip ilerlemesi için kendini ilmî anlamda geliştirmiş kadınlara ihtiyaç olduğunu söyler. Bilinçli, vatana ve millete hizmet eden bir gençliği yetiştirecek olan annelere şu sözlerle seslenir:

Ey müstakbel valideleri, bütün bunlar için mutlaka ciddî ve mütefennin olmak lâzım gelir. Her adım ve hareketteki intizam ve menfaati hesap edecek bir dimağ ister. Fazileti, vatana bir meslek-i müeyyed-i felah yapacak sizersiniz... Hırslardan, heveslerden, ezvak denilen yorgunluklardan biraz bıkılıp masum ve muntazar beşiklere mânâdar ninniler nefholunursa, çocuklara ilk mektep, narin ve muazzez kucaklarınız olursa seviye-i içtimaîmiz yükselecek, beşeriyet-i müstakbele birçok zekâ, birçok şule kazanmış olacaktır. Mirvaha-i hevesat ile zavallı mahmum kadınlığın başında ezeliyetle dalgalanan haris ve hummalı gece eğer artık bir fecr-i vukuf ve harekete müntehî olmazsa erkeklik daima mütereddit ve akim, daima mutaassıp ve mütegalip kalacaktır.¹⁸

Ömer Seyfettin, değişik vesilelerle hikâyelerinde namaz konusuna değinir. Bu değinmelerin çoğu vaka zamanını okuyucuya bildirmek içindir. Bunların dışında Beynamaz hikâyesinde maddi beklentilerle namaz kılmayı; konusunu tarihi hadiselerden alan Başını Vermeyen Şehit, Kütük, Teselli adlı hikâyelerinde ise namazın ardından edilen duaların kişinin kimliğinin teşekkülündeki etkisini ve “kulun

¹⁷ Ömer Seyfettin, *Bütün Hikâyeleri*, haz. Nâzım Hikmet Polat, 62.

¹⁸ Ömer Seyfettin, “Müstakbel Validelerine”, *Ömer Seyfettin Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler)*, haz. Nazım Hikmet Polat (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 194-195.

Rabb'ine en yakın olduğu anın secde hâli olduğu"nu¹⁹ bildiren hadise gönderme yaparak içinde bulunulan vahim durumlarda kişinin ruhen rahatlamasını anlatır.

Yahya Kemal de Ömer Seyfettin gibi annesinden etkilenen bir yazardır. İlk dinî terbiyesini annesinden alan Yahya Kemal, annesine dair hatıralarını şu şekilde anlatır:

Annemin, çocukluğundan beri yanından ayırmadığı, köhne cildli, küçük bir mushafı vardı. Bu mushafın son sahifesinin başında, babamın elyazısıyla, benim ve kardeşlerimin velâdetlerimizin târihi yazılı dururdu. Garip bir tecellî ile bu mushaf, âilemizin temel taşlarından biri telakkî edilirdi, evin içindeki diğer mushaflarımız ona benzermezdi. İlk sofuluk zevkini annemden almıştım. Ramazan akşamları ölülerimizin rûhuna Yâsin okumayı ondan öğrenmiştim. Evde bir de Muhammediye'miz vardı. Cennetin, cehennemnin ve sırat köprüsü'nün resimlerini onda görmüştüm.²⁰

Manevî iklimin hâkim olduğu bir çevrede yetişen Yahya Kemal, çocukluk yıllarında evinin hemen bitişiğinde yer alan İshâkiye Câmii, evinin karşısındaki Gavrî Baba ve Yeşil Baba türbeleri sayesinde ezan sesleriyle büyür ve mübarek gün ve gecelerde yapılan ibadetlere şahit olur.²¹ Bu durumun onun yaşamındaki etkileri eserlerinde kendini gösterir.

Çocukluk döneminde dinî ritüellerin icrasına şahit olmanın Türk kimliğinin yerleşmesinde çok önemli bir yeri olduğunu söyleyen Yahya Kemal, alafranga bir yaşam tarzının içinde yetişen çocukların milliyetlerine bağlılık konusunda sıkıntı yaşayacağını düşünür. Yahya Kemal, İslamî yaşantının içinde büyüyen biriyle alafranga tarzda yetişen birinin Türk kimliğini benimsemesi arasındaki farkı şu sözlerle ifade eder:

Bugünkü Türk babaları havası ve toprağı müslümanlık rü'yası ile dolu semtlerde doğdular, doğarken kulaklarına ezan okundu, evle-

19 İslam ve İhsan, "Sahîh-i Müslim, Salat: 215; Ebû Dâvût, Salat: 148" (Erişim 14 Eylül 2021).

20 Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2015), 33-34.

21 Beyatlı, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hâtıralarım*, 34-35.

rinin odalarında namaza durmuş ihtiyar nineler gördüler, mübarek günlerin akşamları bir minderin köşesinden okunan Kur'an'ın sesini işittiler; bir raf üzerinde duran Kitâbullâh'ı indirdiler, küçükük elleriyle açtılar, gül yağı gibi bir rûh olan sarı sahifelerini kokladılar. İlk ders olarak besmeleyi öğrendiler; kandil günlerinin kandilleri yanarken, ramazanların, bayramların topları atılırken sevindiler. Bayram namazlarına babalarının yanında gittiler, câmiler içinde şafak sökerken Tekbîr'leri dinlediler, dinin böyle bir merhalesinden geçtiler hayâta girdiler. Türk oldular.

Bugünün çocukları büyük bir ekseriyetle yine müslüman semtlerde doğuyorlar, büyüyorlar, eskisi kadar derin bir tahassüs ile değilse bile yine müslümanlığı hissediyorlar. Fakat fazla medenîleşen üst tabakanın çocukları ezansız yeni semtlerde alaf-ranga terbiye ile yetişirken Türk çocukluğunun en güzel rü'yâsını göremiyorlar. Bu çocukların sütü çok temiz hilkatleri çok metin olmalı ki ileride alaf-ranga hayat Türklüğü büsbütün sardıktan sonra milliyetlerine bağlı kalabilsinler, yoksa ne muhit ne yeni yaşayış, ne semt, hiçbir şey bu yavrulara Türklüğü hissettirmez.²²

Kendisi İslamî bir terbiye ile yetişmesine rağmen dinî görevlerini yerine getirmekten uzak bir yaşam süren Yahya Kemal, çocukluğunda aldığı terbiyenin etkisiyle bir gün aslına döneceğini ümit eder. Ancak Batı terbiyesiyle yetişen çocukların geri dönecekleri bir yerinin olmaması onu kaygılandırır. Yahya Kemal, duyduğu endişeyi yazısında şu şekilde ifade eder:

Biz ki minâreler ve ağaçlar arasında ezan seslerini işiterek büyüdük. O mübârek muhitten çok sonra ayrıldık, biz böyle bir sabah namazında anne millete tekrar dönebiliriz. Fakat minâresiz ve ezansız semtlerde doğan, frenk terbiyesiyle yetişen Türk çocukları dönecekleri yeri hatırlamayacaklar!²³

Yahya Kemal, bu yazıda Büyükkada'da kıldığı bayram namazı sırasında hissettiği aidiyet duygusundan da bahseder ve o an yaşadıklarını şu sözlerle ifade eder:

²² Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 126-127.

²³ Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 130.

Vaazdan sonra namazda ve hutbede onların içine karışıp Muhammed sesi kulağıma geldiği zaman gözlerim yaşla doldu. Onlarla kendimi yek-dil, yek-vücûd olarak gördüm. O sabah o müslümanlığa az âşinâ Büyükkada'nın o küçücük câmii içinde, şafakta aynı milletin rûhlu bir cemâati idik.²⁴

Yahya Kemal'in insanın aidiyet duygusunun gelişmesinde çok önemli bir yeri olduğuna inandığı ezanı, Ezân-ı Muhammedî²⁵ başlıklı şiirine (naatine) de konu etmesi onun bu konudaki hassasiyetini göstermesi bakımından mühimdir. Yüce bir emire benzettiği ezanın sadece Müslüman coğrafyasında yankılanmasının yetersiz olduğunu söyleyen Beyatlı, Yavuz Sultan Selim'in ömrü vefa etseydi bütün dünyada ezan sesinin duyulacağını düşünür. Kazım Yetiş'in "Türk edebiyatında bir örneği daha yok"²⁶ dediği bu şiir Türk edebiyatında kendine has bir yer edinir. Yahya Kemal Beyatlı, annesinin Üsküp'teki kabrine ithaf ettiği Ezân-ı Muhammedî şiiri şu şekildedir:

*Emr-i bülendsin ey ezân-ı Muhammedî
Kâfi değil sadâna cihân-ı Muhammedî
Sultan Selîm-i Evvel'i râmetmeyüp ecel
Fethetmeliydi âlemi şân-ı Muhammedî
Gök nura garkolur nice yüzbin minâreden
Şehbâl açınca rûh-ı revân-ı Muhammedî
Ervâh cümleten görür Allahü Ekber'i
Akseyleyince arşa lisân-ı Muhammedî
Üsküp'de kabr-i mâdere olsun bu nev-gazel
Bir tuhfe-i bedî'u beyân-ı Muhammedî*

Yahya Kemal Beyatlı, Topkapı Sarayı'nda Revan Köşkünü ziyâret ettiği sırada kendisine eşlik eden rehber vasıtasıyla Hırka-i Saadet Dairesi'nde Yavuz Sultan Selim'in emriyle dört asırdan beri durmaksızın Kur'an okunduğunu öğrenir. Bu bilgi karşısında çok etkilenen Beyatlı, "Bu devletin iki mânevî temeli vardır: Fâtih'in Ayasofya minâresinden okuttuğu ezan ki hâlâ okunuyor! Selim'in Hırka-i

²⁴ Beyatlı, *Aziz İstanbul*, 129.

²⁵ Yahya Kemal Beyatlı, *Eski Şiirin Rüzgârıyla* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1985), 43-44.

²⁶ Semih Çelik, "Prof. Dr. Kazım Yetiş ile Yahya Kemal'e Dair Bilinmeyenleri Konuştuk", *Akpınar Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 3/13 (Ocak-Şubat 2008), s. 8.

Saadet önünde okuttuğu Kur'an ki hâlâ okunuyor!"²⁷ tespitinde bulunur. Başka hiçbir İslâm ülkesinde görülmeyen bu uygulama, sadece Müslüman Türklere özgüdür. Türk'ü, Türk ve Müslüman yapan da Yahya Kemal'e göre aslında Hz. Peygamber'e gösterdiği sevgi ve saygı; İslâm'ın Allah'a kulluğa davet eden ezanı ile Cenâbı Hakk'ın buyruğu Kur'ân-ı Kerim'e gösterdiği hürmettir. Dolayısıyla Türk milletinin millî ve manevî değerleri birbirinden ayrılmaz bir bütün olmuştur. Yani millî olan aynı zamanda manevî, manevî olan da aynı zamanda millîdir.

Ezansız Semtler yazısında kaleme aldığı düşüncelere diğer şiirlerinde de yer veren Yahya Kemal, Süleymaniye'de Bayram Sabahı²⁸ şiirinin son dizelerinde bayram namazı kıldığı esnada kendisini vatana ait hissetmenin verdiği huzuru şöyle ifade eder:

*Ulu mâbedde karıştım vatanın birliğine,
Çok şükür Tanrı'ya, gördüm, bu saatlerde yine
Yaşayanlarla berâber bulunan ervâhı.
Doludur gönlüm ışıklarla bu bayram sabahı.*

Yahya Kemal, Atik-Valde'den İnen Sokakta²⁹ şiirinde bir ramazan günü iftar vaktinde kendisi oruçlu olmadığı hâlde sokakta şahit olduğu iftar heyecanı karşısında duyduğu huzuru anlatır. İslam'ın emir ve yasaklarına riayet etmeyen bir hayat yaşamasına rağmen bu manzara karşısında duygulanmak onu teselli eder ve şiirini şu dizelerle tamamlar:

*Tenhâ sokakta kaldım oruçsuz ve neş'esiz.
Yurdun bu iftarından uzak kalmanın gamı
Hadsiz yaşattı rûhuma bir gurbet akşamı.
Bir tek düşünce oldu teselli bu derdime:
"Onlardan ayrılış bana her an üzüntüdür;
Mâdem ki böyle duygularım kaldı, çok şükür.*

²⁷ Beyatlı, Aziz İstanbul, 125.

²⁸ Yahya Kemal Beyatlı, *Kendi Gök Kubbemiz* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2015), 3-6.

²⁹ Beyatlı, *Kendi Gök Kubbemiz*, 19.

Yahya Kemal'e göre vatan; millet, din, tarih ve sanat gibi değerlerle birlikte var olan ve onlarla birlikte yücelen bir kavramdır. Milliyet ve milliyetçilik duygularının en önemli iki unsuru olan din ve târîh, Yahya Kemal'in düşünce dünyasının ve eserlerinin temel motifidir.³⁰

Ömer Seyfettin ve Yahya Kemal Beyatlı ile aynı dönemde yaşamış olan Ahmet Haşim de Müslüman Saati³¹ başlıklı yazısında yine benzer bir konuya dikkat çeker ve zaman üzerinden “eski” – “yeni” kıyaslaması yapar. İslâmî bir hayat yaşarken Güneş'in doğuşuyla güne başlayıp Güneş'in batışıyla tamamlanan gün, alafranga bir yaşam tarzının benimsenmesiyle beraber tersine döner ve zaman algısı değişerek gece gündüze döner. Güne geç başlamanın sadece yaşanan günü değil, kişinin hayata bakış açısını da etkilediğini düşünen Ahmet Haşim, fecir vaktinde uyanmayan bir Müslümanın milletine ait gelenekten de uzaklaştığını söyler. Ahmet Haşim, Batı özentisiyle beraber değişen yaşam biçiminin toplum üzerindeki olumsuz etkisini şu sözlerle ifade eder:

Şimdi müslüman evindeki saat, başka bir âlemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşırانlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz.³²

Yazısında, sabah namazı vaktine dikkat çeken Ahmet Haşim, eskiden insanların gününü sabah namazı vaktine göre ayarladığını, gün içinde işlerini halledip akşam erken yatıp sabah erken kalktığını anlatır. Sabah namazına verilen önemin ortadan kalkmasıyla beraber günün ve gecenin birbirine karıştığını söyler. Ahmet Haşim'e göre Müslümanın zaman algısı namaz vakti ile ilişkilidir. Bu yüzden de namazdan uzak kalan kişi için “çölde yolunu şaşırانlar gibi zaman içinde kaybolmuş kimse” benzetmesini yapar.

30 Mustafa Özbalcı, *Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyası* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 32, 42.

31 Ahmet Haşim, *Bize Göre, Gurebâhâne-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi*, haz. Mehmet Kaplan (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969), 102-105.

32 Haşim, *Bize Göre Gurebâhâne-i Laklakan Frankfurt Seyahatnamesi*, haz. Mehmet Kaplan 105.

Sonuç

Hemen hemen aynı yıllarda dünyaya gelen Ömer Seyfettin ve Yahya Kemal Beyatlı yaşadıkları dönemin sosyal olaylarına, sosyal ve bireysel değişimlerine kayıtsız kalamamış, Müslüman ve Türk kimliğinin ruh ile beden gibi ayrılmaz bir bütün olduğu görüşü çerçevesinde yazılar kaleme almışlardır. Onların bu düşüncelerini işledikleri yalnızca iki eserin incelenmesinden çıkartabileceğimiz sonuçlar şunlardır:

Millî ve manevi değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasında anne çok önemli bir rol oynar. Çocukluk döneminde anneden öğrenilen bilgiler, kişinin duygu ve düşünce dünyası üzerinde çok etkilidir. Çünkü çocukluk döneminde alınan eğitim, bütün bir ömrü etkileyecek niteliktedir.

Çocukların millî ve manevî eğitimleri sadece aile içinde ve annelerinin dizleri dibinde gerçekleşmez. Çocuklar aile dışında yaşadıkları sosyal çevrede de bu eğitimlerini almaya devam ederler. İnsan çocukluk döneminde benimsediği millî ve manevî değerleri bir ömür boyu benliğinde taşır, bilinçaltında tutar. Böylece insan, hayatında bir yozlaşma olsa bile bir gün mutlaka aslına döner.

Türklük ve Müslümanlık duygularından biri diğerini daima korur. Bu ikisinden birinin eksikliği kişinin millî ve manevi kimliğinden uzaklaşmasına hatta bu kimliklerini kaybetmesine sebep olur. Böylece kişi, yaşadığı topluma yabancılaşır.

Müslüman kimliğinden uzaklaşan bir Türk ya yönünü kaybeder ya da yanlış mecralara yönelerek alafranga bir kültüre entegre olmaya çalışır. Bu durumda Türk kimliğini de yitirir.

Türk edebiyatının iki önemli sanatçısı olan Ömer Seyfettin ve Yahya Kemal'in birer eseri üzerinden yapılan kıyaslama neticesinde millî ve dinî eğitim ve terbiyenin bireyin düşünce dünyası ve kimliğindeki olumlu etkileri; bu terbiye ve eğitimin yokluğu durumunda ise bireyin kimlik erozyonuna uğradığı bu sanatçıların incelediğimiz eserlerinde görülmektedir.

Kaynakça

- Alangu**, Tahir. *Ülkücü Bir Yazarın Romanı*. İstanbul: May Yayınları, 1. Basım, 1968.
- Banarlı**, Nihat Sami. *Yahya Kemal'in Hatıraları*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Neşriyatı, 1. Basım, 1960.
- Banarlı**, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyat Tarihi*. 2. Cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 13. Basım, 2019.
- Beyatlı**, Yahya Kemal. *Eski Şiirin Rüzgârıyla*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 4. Basım, 1985.
- Beyatlı**, Yahya Kemal. *Aziz İstanbul*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Beyatlı**, Yahya Kemal. *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 7. Basım, 2015.
- Beyatlı**, Yahya Kemal. *Kendi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1. Basım, 2015.
- Beyzadeoğlu**, Süreyya. "Ömer Seyfettin'in Hikâyelerinde Dini Motifler", 1. *Dünden Bugüne Ömer Seyfettin Sempozyumu*. ed. Recep Duymaz. İstanbul: Gönen Belediyesi Kültür Yayınları, 2007.
- Çelik**, Semih. "Prof. Dr. Kazım Yetiş ile Yahya Kemal'e Dair Bilinmeyenleri Konuştuk". *Akpınar Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 3/13 (2008), 3-16.
- Çetin**, Abdurrahman. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezan#1>,
- Çiftçi**, Selahattin. "Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'in Eserlerinde Ezan", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 3/5 (2011), 69-84.
- Haşım**, Ahmet. *Bize Göre, Gurebâhâne-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi*. haz. Mehmet Kaplan. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1. Basım, 1969.

İslam ve İhsan. "Sahîh-i Müslim, Salat: 215; Ebû Dâvût, Salat: 148". Erişim 14 Eylül 2021. <https://www.islamveihsan.com/kulun-rab-bine-en-yakin-oldugu-an.html>

Ömer Seyfettin. "Müstakbel Validelerine". *Ömer Seyfettin Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler)*. haz.: Nazım Hikmet Polat. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Ömer Seyfettin. "Mektep Çocuklarında Türklük Mefkûresi". *Ömer Seyfettin Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler)*. haz.: Nazım Hikmet Polat. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1. Basım, 2016.

Ömer Seyfettin. *Bütün Hikâyeleri*. haz.: Nâzım Hikmet Polat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2020.

Özbalcı, Mustafa. *Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 1996.

Parlatır, İsmail. "Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin". *Doğumunun Yüzüncü Yılında Ömer Seyfettin*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Basım, 1992.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

Thomas Bauer. Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag, 2018, 104 s.

Refika Soyak

Arş. Gör., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir, Giresun/Türkiye
Research Assistant, Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Tafsir, Giresun/Turkey
refika.soyak@giresun.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4250-2338

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirme | Book Review
Geliş Tarihi | Date Received: 25 Ekim | October 2021
Kabul Tarihi | Date Accepted: 17 Kasım | November 2021
Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Soyak, Refika. "Thomas Bauer. Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag, 2018, 104 s."
idrak 1/2 (Aralık 2021), 317-326.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Thomas Bauer. Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag, 2018, 104 s.¹

Türkçeye tercüme edilen *Müphemlik Kültürü ve İslam*² adlı eseri aracılığı ile dilimize de kültürbilimsel bir terim olarak kazandırılan müphemlik kavramı yine Thomas Bauer'in *Die Vereindeutigung der Welt* adlı kitabında modern Batı açısından ele alınmıştır. Eserde modern Batı'da azalma eğilimindeki müphemlik hoşgörüsü on alt başlık hâlinde din, sanat, ekonomi ve politika sahalarındaki temelleri ve tezahürleriyle irdelenmiştir. Ayrıca bu bağlamda modern Batı ile girdiği diyalektik sonucunda kesinlik arayışına yönelen günümüz İslam toplumlarına dair bir dizi eleştiri ortaya koyulmuştur. Alışıl-gelmiş bir referans tekniğini tercih etmeyen yazar dipnot bilgilerine eserin sonunda yer vermiştir.

Doğal ve kültürel çeşitliliğin azalma eğiliminde olduğu çağımızda ekonomi piyasasındaki ürün seçenekleri görünüşte bir çeşitlilikten ibaret olup temelde küresel bir tekdüzeleştirme tasarımının parçasıdır (s. 7-8). Bu kapsamda Bauer, bilhassa kapitalizm ve demokrasi bakımından belirleyici olan özgünlük unsurunu sorgulamaya açarak kültüve olmamış insanın katıksız doğasıyla sosyal düzen tarafından tolere edilmesinin imkansızlığına bağlı olarak reddeder (s. 67). Sosyal uzlaşının özgünlük karşıtı niteliği toplum içindeki müphemliğin hakikî manasıyla hoşgörülmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum, müphemlik hoşgörüsüne bir tanım getirilmesini gerekli kılar. Bu bağlamda yazar, Batı ve İslam tarihine atıflarlarda bulunarak ele aldığı müphemlik hoşgörüsünü zımnen *belli bir etkileşimi göze alarak ve hattâ isteyerek öteki durum, şey ve kültürlerle bir arada yaşama güdüsünün kolektif bilinç ve uzlaşmaya dönüştürülerek ayakta tutulması* şeklinde ortaya koyar. Temelde insan psikolojisine ve doğasına aykırı olan bu

1 Vereindeutigung sözcüğünün İngilizce karşılığı "disambiguitation" olup bu sözcük Türkçede "müphemliğin giderilmesi", "kesinleştirme", "anlam ayrımları yaparak tek bir anlama indirme" gibi manalara gelir. Böylece başlık *Dünyanın Müphemlikten Arındırılması* yahut da *Dünyanın Kesinlik Arayışı* şeklinde tercüme edilebilir. Eserin alt başlığı için ise önerimiz *Çok Anlamlılığın ve Çeşitliliğin Yitirilmesi Üzerine* biçimindedir.

2 Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

hoşgörünün, yine belli bir uzlaşmayı, buna bağlı olarak da belli oranda tektipleşmeyi gerektirdiği aşikârdır (s. 84-86).

Başta Müslümanlar olmak üzere Şark'ı Batı'yı model almaktan men eden Bauer, bu bağlamda tarihsel ve modern gerçekliğe dair pek çok gerekçe sıralar. Her şeyden evvel Batı, Orta Çağ tarihi boyunca katı dinî ekol ve algıları yanında Hristiyan mezhep kavgalarına sahne olmuştur. 17. asırdan itibaren Katolik kilisesinde yeniden baş gösteren müphemlik hoşgörüsüzlüğü 18. yüzyılda *yanılmazlık* ilkesi ile tescillenmiştir. İslam dünyasında farklı unsurların hoşgörüyü karşılandığı bu dönemde Hristiyan âlemi her biri mutlak hakikati elinde bulundurduğu noktada en ufak şüphe duymayan mezhepleri arasındaki derin ihtilaflarla karşı karşıya kalmıştır. Tarihinin başlarında karşılaşılan tüm soru ve sorunlara cevap verme zorunluluğu öngörmeyen kilise; kadının konumu, bireysellik gibi konularda ileri adım atmak şöyle dursun, her geçen gün hayatın daha fazla alanına müdahil olmaya başlamıştır (s. 21). Tanrı kelâmına yapılan atıflarla merkezden dayatılan dünya görüşü ve ilkeleri dikte etme eğilimindeki tavırlar günümüze kadar devam etmiştir. Bu kapsamda yazar, Guillaume Farel ve Calvin'in kurduğu *erdem tiranlığı* ile fanatizm eğilimindeki Müslümanların "Tanrı devleti" idealini kıyaslar. Augustin'in, inanırların oluşturduğu sevgi ve erdem toplumunu ifade eden *de civitate Dei*'sinin siyasallaştırılması ile ortaya çıkan Tanrı devleti kavramının Arapça'da bir muadilinin bile bulunmadığını vurgular (s. 27).

Pek çok fundamentalist ideolojide olduğu üzere Kalvinist geleneğin temel unsurlarından biri de mutlak hakikatçiliklidir. Calvin'e göre İncil hükümleri mutlak sarahat ve sınırsız bağlayıcılık arz eder. Hakikat için alternatif terim ise muhtemelliktir. Geleneksel İslam hukukçusunun iddia ettiği de hakikatin keşfi olmayıp aksine güçlü gerekçelerle temellendirilmiş "muhtemel doğru"yu ortaya koymak şeklinde idi (s. 28). Benzer şekilde demokratik parlamentolar da her bir ihtimale riayet edilerek ulaşılan orantılı çözümü vadederler. Yine Calvin'in öngördüğü Hristiyan toplum tasarımına göre yeni bir şey üretmek yerine her şeyi en eski, en nezih temsilci ve örneklere dayandırmak gerekir; havarilerde veya bunların ilk tabilerinde örneği bulunmayan hiçbir şeyin var olma hakkı yoktur. Bu yaklaşımda çıkış

noktası henüz en ufak bir tahrife uğramamış tasavvur ve kıstaslarının tam manasıyla bilinerek uygulamaya koyulduğu başlangıç dönemidir. Farel'e göre din, kutsal metinden türetilmemiş tüm içerikten arındırılmalıdır; zira mürekkep olan artık sarih ve net değildir. Yorum ve izah gerektiren her şey mürekkep olup bunlardan hiçbiri katışıksız/saf sayılamaz. Saf hâline döndürülmüş olan her şey ya tümüyle doğru ya da tümüyle yanlış olup bu hükümler sonsuza dek geçerlidir (s. 29). Yazara göre zikredilen Kalvinist tutumun İslam dünyasındaki karşılığı selefi yaklaşımdır. Bu tür tutumları Orta Çağ'a dönüş arzusu yahut eğilimiyle itham etmek son derece gülünçtür; her şeyden evvel fundamentalistler dinlerinin çok yönlü yorum gelenekleri ile kurumsallaşma sürecindeki tarihî gelişimini kabule yanaşmazlar.³

Avrupa kıtasındaki Hristiyan yoğunluğa işaret eden yazar, böylesi bir dışa kapalılık örneğine başka hiçbir kıtada rastlanmadığını belirtir. Bölgeye farklı unsurların yerleşmesi pek mümkün olmamış; zaman zaman Yahudi toplulukları bu imkânı bulsalar bile sadece tolere edilmişler, siyasi koğuşurma ve katliama maruz kalmışlardır. Bu çerçevede Batı'daki çok kültürlü ortamı tartışmaya açan Bauer'a göre iş gücü ihtiyacına binaen farklı etnik gruplara kapıların açıldığı 60'lardan günümüze çok kültürlü toplum yapısı karşısında gündün güne hoşgöründen uzaklaşan Batı'da sosyo-ekonomik zorunluluklara istinaden burun kıvrarak kabul edilen mevcut zorunlu çeşitlilik aslında çeşitlilik bile sayılamaz (s. 11). Bu bağlamda tarihte müphemlik hoşgörüsünü ideal ölçülerde yaşatmış ve muktedir olduğu dönemlerde öteki din ve kültürlerin varlığını savaş ve ret sebebi görmemiş olan modern öncesi İslam toplumları örnek gösterilmektedir. Bu çerçevede yazar, kendi tarihinde bir "Orta Çağ" yaşamamış olan İslam toplumlarının –din içi/mezhebî mücadelelerle uğraşan- Hristiyan âleminin Doğu'ya gönderdiği misyonerlere gösterdiği saygı ve hoşgöründen söz eder. Bu dönemde Asya ticaret yolları üzerindeki bölgelerde farklı toplum mensupları ana dilleri ve kültürlerine özgü giyim tarzları ile günlük hayatı paylaşmış, aynı mabetlerde farklı din mensupları olarak ibadet edebilmişlerdir. Ne var ki 19. asırdan

³ Yazarın tezinin bir unsuru da İslam toplumlarının bir orta çağ geçirmediğine ilişkindir. Bu tezine tahsis ettiği eseri *Warum es kein Islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient, Neden İslam'ın Ortaçağı Yoktu? Antik Çağın Mirası ve Doğu* adıyla Hülya Yavuz Akçay tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

itibaren Batı'yı model olarak kesinlik arayışına girmeleri nedeniyle İslam toplumlarında mutlak hakikatçilik ve mutlak kayıtsızlık eğilimleri baş göstermiştir. Bir başka izah ile ise ekonomik ve askerî bakımdan köşeye sıkışmışlık hissiyle Şark, dinî referanslarını netlik/kesinlik bakımından gözden geçirme sürecine girmiştir (s. 37). Kesinlik arayışı ve müphemlik karşıtlığı neticesinde fundamentalizm ve mutlak kayıtsızlık şeklindeki iki kutup arasında kalan din, üstelik sadece İslam toplumlarında değil, Hristiyanlık ve Budizm kapsamında da "orta"sını/vasatını kaybetmiştir. Kayıtsız yönelime göre bir şey matematiksel kesinlikle⁴ ifade edilemiyorsa daha az değerli ve daha az önemlidir. Şayet müphem olanın âcilen net bir ifadeye kavuşturulması elzem görünüyorsa en genel hâliyle fundamentalist refleksler teşekkül eder (s. 39).

Eserde fundamentalizmin üç temel kavramı olarak *hakikat saplantısı*, *tarih inkârcılığı* ve (dini yahut ideolojiyi yabancı olan içerikten) *arındırma* çabasından söz edilmektedir (s. 29). Buna göre tarihî ve sosyal değişiklikler karşısında dirençli, mutlak geçerlik ve bağlayıcılık arz eden tek bir hakikat mevcut olup tespiti ve bilinmesi de mümkündür; bu hakikat mürekkep olmayıp yalın, basit yani bileşensizdir (s. 28-30). Zira ancak katışıksız olan; tek anlamlı, kesin ve nettir; böylece izaha muhtaç yahut yorumla açık değildir. Fundamentalist yönelim, bileşensiz olanın tespiti sürecinde politik ya da dinî bir otorite arar; bu merci ise lider, merkezî heyet yahut kendini halife ilan eden biri olabilir. Örneğin seleflikte bir şekilde meşruiyet ve otorite kazanan lider, kendine has bir hükmü tek bir hakikat sıfatıyla sunar. Her kim onu benimsemeyecek olursa mürted ve sapkın ilan edilir (s. 39). İslam peygamberinin bir sözüne dayandığı üzere "İhtilafıta ümmet için rahmet vardır." söylemi ve algısından sonra ihtilaf; yanılğı ve anlamsız muhalefet addedilir olmuştur. Yazara göre kırâat farklılıkları konusunda getirilen orta yollu çözüm, tefsirlerde var olan yorumların bir renklilik addedilip yeni yorumların öncekileri iptal etme iddiasının aksine sadece bir katkı olarak ortaya koyulması gibi örnekler

4 Matematiksel kesinlik kavramı matematiğin metodolojik-tarihsel sürecinde birbirinden farklı tasavvurlara karşılık gelmektedir. Bilhassa modern metodoloji bakımından yazarın bu yaklaşımı bir nebze yüzeysel görünmektedir. Böylece mezkûr kavram sadece tezi destekleyici bir algı ile sınırlı kalacak biçimde temel formüllerin kesinliği bağlamında zikredilir.

İslam geleneğinde müphemlik hoşgörüsünün kanıtlarındandır. 19. asrın II. yarısına kadar klasik İslam hukukçuları da benzer şekilde şeriatin kesin ve net olarak bilinebilir nitelikte olmadığı görüşünden hareketle esneklik ilkesini öngörmüşlerdir. 20. asrın bin yıl öncesinde neredeyse hiç uygulanmamış olan ağır fiziksel cezalar günümüzde birtakım radikal dinî gruplar tarafından yeniden gündeme getirilmektedir. Esasında bu eğilim, Orta Çağ'a dönüş olması şöyle dursun; tamamen totaliter İslam ideolojisine dair modern bir icattır (s. 37). Bu süreç, bireysel karakterdeki dinî hassasiyetin din dışı -bilhassa politik- düzleme taşırılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Zira özü itibariyle müphem olan din, farklı dinî hassasiyetleri bir arada barındırabilecek nitelikte olup ancak müphemlik hoşgörüsü sayesinde gelişebilecek bir kurumdur (s. 25). Bu tespitleri çerçevesinde Bauer, klasiğin zayıfladığı yerde fundamentalizmin güçlendiğine dair vurgularıyla geleneğin her tür radikal yönelimden ârî olduğu vehmini vermesi yönüyle eleştirilere muhatap olabilir. Fakat onun temel vurgusu derûnî dindarlığın azalmasına karşın fundamentalizmin güçlenmesi ve dinin araçsallaştırılmasına ilişkindir.

Yazarın eserine taşıdığı bir başka tespite göre ise İslamist oluşumlarda otoriteler sıklıkla İslamî ilimleri tahsil etmiş kimseler olmayıp doğa bilimciler, tıpçılar ve mühendislerdir. Bir araştırmaya göre mühendisler İslamcı hareketlerde terör suçlularının %45'ini oluşturmaktadır. Yazar bu durumu zımnen pozitif bilimcilerin kesinlik arayışı ile irtibatlandırmaktadır. Her hâlükârda müphemlik hoşgörüsüzlüğünün sonuçlarından olan fundamentalizm ve kayıtsızlık yönelimlerinin aynı zamanda bir etki-tepki ilişkisinden de söz edilmelidir. Yazarın zikrettiği üzere İran'da günümüzde kayıtsızlık eğiliminin artması, esasında İran İslam devriminin ardından tecrübe edilmiş/edilmekte olan fundamentalist siyasetin neticelerindedir (s. 32-33). Bauer, bu bağlamda İslam toplumlarında iç otoritelerin teolojik baskıları ile dış güçlerin ekonomik ve askerî tahakkümünün azalması durumunda fundamentalizm karşısında mutlak kayıtsızlığın güçleneceği görüşündedir. Mevcut koşullar ise mistik akımlar, ılımlı ve içsel disipline yönelik tasavvufî ekoller ile Şîî yaklaşımlar aleyhine bir süreç teşkil etmektedir. Bu bağlamda yazar, Müslümanların bin yıl önceki geçmişlerinin aksine bugün edebiyat ve sanatlarıyla tesirli

olmak yerine kültürel öğeleri yok etmekle öne çıkmalarını esefle eleştirmektedir (s. 40).

Bauer, eserinin sanat ve müzik bakımından müphemlik karşıtlığını ele aldığı bölümlerinde din ve sanat sahalarını aynı bağlamda buluşturur. Sanat da tıpkı din gibi özünde barındırdığı müphemliğe bağlı olarak gelişimi için müphemlik hoşgörüsüne muhtaçtır; özü itibarıyla sanat, yoruma açık olmalıdır; farklı algı ve tasavvur uyandırmayan eser sanatsallıktan uzak sayılır (s. 41). Bu istikametteki sanat kuramlarını temel alan yazara göre *anlamsızlık* -gerek “güzel” gerekse “yüce” olan bağlamında- aşkın olanı sınırlı unsurlarla izah etme çabasının reddine tekabül eder. Böylece yazar amacı ve işlevi belli bir anlamı ifade etmek olmayan estetiğin kendisi dışında bir şeye araç olması sonucunda sanatın artık işlevini yerine getiremeyeceğini savunur. Benzer biçimde manevî bir tecrübe sahası olan din ve zihinsel bir sorunsal olan inanç unsurlarının modern bilimin beklentilerine tabi tutularak yahut farklı ideolojilerin *anlamlandırma saplantısına* maruz kalarak araçsallaştırılması da dinin özsel niteliğini yitirmesine neden olur. Bunlara ilaveten eserin mezkûr bölümü detaylı teknik analiz ve tespitleri ile sanat ve müzik tarihi uzmanlarının eleştiri ve değerlendirmelerini beklemektedir.

Bauer’ın müphemlik kültürünü izah sadedinde ele aldığı kavramlardan biri de *kararsızlıktır*. Muhatap tarafından müphem olarak algılanan tezahürler karşısında ortaya çıkan bir psikolojik reaksiyon olan *kararsızlık*, bir unsurun bir bireye aynı anda hem çekici hem de itici gelmesidir (s. 18). Yazarın bu kısımda Amerika’daki kararsızlık eğilimini kanıtlamak adına zikrettiği örnekler (sıkça duyulan kalın erkek sesinin, istisnaen duyulabilecek ince erkek sesini efemine bir ton konumunda bırakacak nispette yaygın oluşu; nerdeyse hiçbir zaman beraberlik sonucuna imkân bırakmayan –Amerikan futbolu, basketbol ve beyzbol gibi- takım sporlarının popüler olması vb.) bir nebze tikel nitelikli ve herhâlükârda bağlam dışı görünmektedir. Bauer’ın örneklerini olumlu anlamda kışkırtıcı bulmakla beraber örneklere dayalı argümentasyon tekniğinin potansiyel zaafını vurgulayan Jan-Hendryk de Boer, eserde bilhassa Avrupa tarihinde Rönesans sonrası edebî ve felsefî akımlarda çok anlamlılığın keşfi, resim ve mimarî sanatlarında atıf sistemlerinin çoğulculuğu gibi

karşıt örneklerin göz ardı edildiğini belirtmektedir. Oysa seçiminde belirleyici olan temel kriterlerin tespit edilmemesi neticesinde her bir örnek, yazarın tezini yahut tezinin aksini kanıtlama hususunda eşdeğer olabilir.⁵

Tek düzeleşme ve müphemliğin yok edilmesi bağlamında son noktayı temsil eden yapay zekâ ve makineleşmenin korkunç sonuçları hakkında uyarılarda bulunan yazar, satirik ve karamsar bir üslup ile makineleşme sürecinde fundamentalizmin tüm öncüllerinin gerçekleştirildiğine işaret eder: İnsanüstü bir hakikat mercii ile *haki-kat saplantısı*; makineleşmenin hâkimiyetindeki yeni dünyanın eski muğlak dünyanın yerini tamamen alması ile *tarihin reddi*; şüphe ve kararsızlığa meydan bırakmayan makine hâkimiyeti ile *arındırma* işlemi tahakkuk etmektedir (s. 96).

İnsanın psikolojik olarak tabi olduğu farklılıklardan biri olan müphemlik hoşgörüsüzlüğü de bir müphemlik türü olup -bir bakıma inanç ve din ile kıyaslanabilecek şekilde- fertleri birbirine bağlayarak kolektif hisleri oluşturan güdülerdendir; bu güdünün tesir derecesinin toplumu kaynaştıran başkaca ve nitelikli ortak değerlerin varlığına bağlı olarak değişmesi beklenir. Her hâlükârda öteki karşısında alınan konum ve tavrın belirlenmesinde iki ayrı ötekinin varlığından yola çıkılması imtiyazcı ve tekelci bir hürriyetin aksine simetrik bir özgürlük tanımına ulaşmayı gerektirir. Bauer'in söz konusu ettiği hürriyet; azınlık ve güçsüz olan başta olmak üzere "farklı olanın" yahut muhalifin özgürlüğüdür. Zira hoşgörü; öznenin kendisi yahut benzerlerine değil, aksine kendisinden farklı durum ve nitelikte bulunan muhataplarına yönelik tavrını ifade eder. Bunun yanında hoşgörüsüzlük güdüsel; hoşgörü aklî ve irâdî bir tutumdur. Bu nedenle dünyanın müphemlikten arındırılması gibi müphemlik hoşgörüsüzlüğünden arındırılması da sadece ütöpik değil, aynı zamanda müphemlik karşıtı bir beklentidir. Bu zaviyeden Bauer, müphemlik hoşgörüsünü temsil ederken kullandığı kat'î ve satirik üslup ile bir tür tutarsızlığa düştüğü izlenimi vermektedir. Örneğin

5 De Boer, Jan-Hendryk. Thomas Bauer: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart, 2018. The Global Young Faculty, erişim: 12. 09.2021, <https://www.global-young-faculty.de/unsicherheit-jetzt/buchvorstellungen/thomas-bauer-die-vereindeutigung-der-welt-ueber-den-verlust-an-mehrdeutigkeit-und-vielfalt-stuttgart-2018/>

yazarın mezkûr yaklaşımından bir tür elitizm vehmedilmesi olası görülerek ikaza değer görülmüştür.⁶ Bununla beraber yazarın odak noktası ve önerisi yaratılışın değişim ve çeşitlilik kodlarına dayanan *müphemlik* ile psikolojik temelli *müphemlik karşıtlığı* arasında irâdî ve akli bir uzlaşa neticesinde *müphemlik hoşgörüsünün* teminidir (s. 66).

Mevcut eser çerçevesinde vurguya değer görünen bir diğer husus ise müphemlik hoşgörüsü bağlamında dönem ve toplumların keskin hatlarla birbirinden ayrılmasından ziyade döngüsel bir rota izledikleri şeklindedir. Bir başka ifadeyle belli bir kültürde müphemlik hoşgörüsünün hâkim olduğu dönemi müphemlik karşıtlığının güçlendiği bir başka dönem takip edebilmektedir. Giderilen her bir müphemlik nasıl bir başka müphemlik doğuruyorsa (s. 13-16) ortaya çıkan müphemlik de kendisine yönelik karşıtlığı beraberinde getirmektedir. Tarih boyunca müphemlik gibi müphemlik hoşgörüsü de diğer kültürler ile etkileşim ihtiyacına paralellik arz etmektedir. Böylece yazar tespitleriyle ekonomik, siyasi ve sosyal birtakım zorunlulukların ötesinde ahlâkî bir ödev olarak -elbette ötekine karşı- hoşgörünün daha güçlü temellere oturtularak küresel anlamda değişen pradigmalara uygun biçimde güncellenecek siyasî yaklaşımlara zemin hazırlanmasını gündeme taşımaktadır.

İslamî ilimler sahasında dilbilimsel bir ıstılah olan *ibhâm* ile Batı'da psikoloji terimi olarak kullanımda olan *müphemliği* hoşgörü bağlamında yukarıda zikredildiği üzere geniş bir yelpazede ele alan yazar, böylece kavrama kültürbilimsel bir boyut kazandırmıştır. Bu nedenle mezkûr eseri, daha evvel kaleme aldığı *Die Kultur der Ambiguität: eine andere Geschichte des Islams (Müphemlik Kültürü ve İslam: Farklı Bir İslam Tarihi Okuması)* adlı eseri ile bütünlük arz etmektedir. Aynı zamanda eser, yazarın bilimsel kesinlik ve kültürel çeşitlilik hususlarını muhtelif bağlamlarda ele aldığı diğer telifâtından olan *Zum Verhältnis von naturwissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis (Dinî ve Doğabilimsel Epistemoloji Arasındaki İlişki Üzerine), Warum es kein Islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient (Neden*

⁶ De Boer, Jan-Hendryk. Thomas Bauer: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Stuttgart, 2018. The Global Young Faculty, erişim: 12. 09.2021, <https://www.global-young-faculty.de/unsicherheit-jetzt/buchvorstellungen/thomas-bauer-die-vereindeutigung-der-welt-ueber-den-verlust-an-mehrdeutigkeit-und-vielfalt-stuttgart-2018/>

İslam'ın Orta Çağı Yoktu?), *Religion und Homosexualite (Din ve Eşcinsellik: Güncel Durum)* adlı kitapları için de terminolojik ve metodolojik bir temel teşkil etmesiyle önem arz etmektedir. Son derece yoğun içeriği ile okuyucuyu yatay ve dikey araştırmalara sevk etmesi, farklı açılımlarla yeni tartışma bağlamları ortaya koyması yönüyle eserin Almandan tercüme edilerek dilimize kazandırılması ve böylece bilim dünyasında din, sanat, siyaset ve ekonomi sahalalarında istifade ve değerlendirmeye sunulması faydalı görünmektedir.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

**Hacı Bayram Başer. Sûfîler ile Sultanlar: Klasik
Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri. İstanbul: Klasik
Yayınları, 2021, 167 s.**

Büşra Canbaz

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tasavvuf, Bursa/Türkiye.

*Research Assistant, Bursa Uludağ University, Institute of Social
Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Tasawwuf, Bursa/Turkey.*

busracanbaz@uludag.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9451-4111

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap Değerlendirme | Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 21 Ekim | October 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26 Kasım | November 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Canbaz, Büşra. "Hacı Bayram Başer. Sûfîler ile Sultanlar: Klasik
Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri. İstanbul: Klasik Yayınları,
2021, 167 s."

idrak 1/2 (Aralık 2021), 327-332.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı
ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hacı Bayram Başer. Sûfîler ile Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, 167 Sayfa.

Hacı Bayram Başer tarafından kaleme alınan kitap, yazarın İSAV ve Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi işbirliğiyle 1-3 Kasım 2019 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen "Tarihten Günümüze Sûfî-Siyaset İlişkileri" isimli uluslararası sempozyumda sunmuş olduğu ve daha sonra bildiri kitabı içinde basılan "Klasik Dönem İslam Toplumunda Sûfîler ve Siyaset: Karşılıklı Etkileşimlerin Tasavvufun Gelişim Sürecindeki Rolü Üzerine Bazı Değerlendirmeler" başlıklı bildirisinin genişletilmiş hâlidir.

Kitap kısa bir önsözün ardından giriş, dört ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Başer önsözde kitabın miladî VII. ve XI. yüzyıllar arasında, sûfîlerin halifeler, emirler, valiler ve kadılar gibi devlet yöneticileriyle ilişkilerini tasavvufun gelişim sürecine etkileri bakımından incelediğini dile getirmektedir. Genel itibariyle eserde Emevîler ve Abbasîler gibi güçlü merkezî yönetimlerin hâkim olduğu klasik dönemde fakihler, mütekellimler gibi gruplarla mücadele içinde olan sûfîlerin siyasete karşı tutumunun nasıl şekillendiği ve yöneticilerin sûfîlere karşı tavrının nasıl olduğu sorularına cevap aranmaktadır.

Yazar, çalışmasındaki hedefi tasavvuf-siyaset ilişkilerinin erken tarihine ilişkin kalıplaşmış peşin hükümlerimizi sorgulamak ve eldeki verileri doğru yorumlayabileceğimiz sorular üretmek olarak belirlemiştir. Kavramları belirli bir standarda uygun olarak doğru şekilde kullanan yazar, gerekli gördüğü bazı terimleri hangi manada kullandığını ve tasavvufun teşekkül dönemi gibi benzer ifadelerinin hangi süreçleri içerdiğini giriş kısmında açıklamıştır. Bununla birlikte bölümleri hangi ölçütler üzerinden planladığını belirten yazar, bölümlerin birbiriyle irtibatını başarılı bir şekilde sürdürerek meseleleri ele almıştır.

"Sûfîler ve Siyaset Terminolojisi" adlı ilk bölümde, sûfîlerin siyaset alanına dair terimleri nasıl yorumladıkları konusu iki başlıkta ele alınmaktadır. " 'Gerçek Sultanlar' Olarak Sûfîler: Tasavvufta Mülûk

Teriminin Kullanımı” başlığı altında sûfilerin mülûk kavramını hangi bağlam ve anlamlarda kullandığı incelenmektedir. Mülkün asıl sahibinin Allah olduğu ve hükümdarların insanların idaresinde geçici ve sınırlı bir yetkiye sahip olması hem İslam toplumunda yaygın olarak kabul edilen hem de sûfiler tarafından benimsenen bir görüştür. Ancak sûfiler bu manası dışında mülûk terimine farklı anlamlar da vererek onu metafizik ve ahlâkî bir içerikle de değerlendirmişlerdir (s. 26). Bu değerlendirmelerdeki ana fikir ise hakikatte sultanların yönetici sınıfı yerine sûfiler olduğudur. Sûfilere göre asıl hükümdar nefisine hâkim olarak onu terbiye edebilen kişidir. Bu çerçevede “Nefis Terbiyesini Anlatmada Bir Araç Olarak Siyaset Terminolojisi” başlığı altında yazar, İbnü’l-Arabî’nin nefis terbiyesi sürecinde insanın beden ve kuvvelerini hükümdarın ülke ve tebaasına benzeterek izahlarda bulunduğu bahseder (s. 38). Yine Ebû Sa’îd Harrâz (ö. 286/899), Ebû Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve Ebû Ya’kûb en-Nehrecûrî (ö. 330/941) gibi meşhur sûfilerden örnekler aktararak sûfilerin ifadelelerinde siyasi motiflerin bulunduğunu belirtir.

İkinci bölüm “Tarihsel Süreç: Teşekkül Devrinde Tasavvuf ve Siyaset” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, teşekkül döneminde sûfilerin siyasete karşı tavırlarını beş başlık altında incelemektedir. Sûfiler zühdün bir gereği olarak zalim ya da adil olsun tüm yöneticilerin kendilerine sağlayacağı dünyevî imkânlardan ve zenginleşmekten kaçınmaya çalışmışlardır. Zalim vasıflı yöneticilerle ise ne doğrudan ne de dolaylı bir ilişki kurmayı tasvip etmişlerdir (s. 58). Bu bağlamda yazar hicri 200’lerden önce her durumda yönetimden uzak durmanın zühdün temel unsurlarından biri sayıldığını, aynı tutum hicri üçüncü asırda önemli sûfiler tarafından devam ettirilse de dönem ve coğrafyalar dikkate alındığında tüm sûfiler için bu hususun genelleştirilemeyeceğini belirtmektedir.

Yazar, kaynaklar incelendiğinde tasavvufun gelişimine olumsuz etki eden hadiselerin hicri III. asrın ilk çeyreğinden IV. asrın ilk çeyreğine kadar olan süreç içerisinde aranması gerektiğini söyler. Bu bağlamda h. 228-328 yılları arasındaki olayları bireysel hadiseler, toplu yargılamalar ve idamla sonuçlanan hadiseler olarak üç başlıkta ele alarak Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859) ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi sûfilerin âlimler tarafından devlet idarecilerine şikâyet

edilmesinden, sûfilerin topluca yargılandığı tek olay olan Gulâmu Halîl hadisesinden ve Hallâc-ı Mans r'un (ö. 309/922) idamından bahseder (s. 87). Bu hadiseler dikkate alındığında ise hem bireysel olayların hem de Gulâmu Halîl gibi meselelerin dönemin idarecisi olan Abbâsîlerin tavrından ziyade farklı sebeplerle ortaya çıktığı görülür. Bu manada yazara göre tasavvufun teşekkül sürecinde bazı istisnai hadiseler haricinde siyaset kurumunun tasavvufa dair menfi bir tavrından ve bu durumun tasavvufun gelişimini etkileyen bir unsur olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Bilakis tasavvufun gelişim seyrini belirleyen başlıca etken sûfilerin zühd anlayışı ile kimlik arayışdır.

“Siyasi Baskılar Tasavvufun Gelişimine Ne  lç de Etki Etti?” başlıklı  c nc  bölümde ise yazar, ilk iki bölümde ortaya koyduğu verilerden yola çıkarak bu tür baskıların sûfilerin toplumsal hayatla irtibatı hususunda nasıl bir değişim meydana getirdiğini ve bu durumun sûfilerin tasavvufi tecrübelerini aktarırken kullandıkları üslup ve terminolojiye etkisi olup olmadığını inceler. Bu bağlamda çağdaş araştırmalarda Gulâmu Halîl olayı ve Hallâc-ı Mans r'un idamının tasavvufta sembolik dilin ortaya çıkmasında etkili olduğu düşüncesinin savunulduğunu belirten yazar, aynı görüşü tasavvuf metinlerinden yola çıkarak da teyit etmenin mümkün olduğunu dile getirir (s. 113).

 c nc  bölümde cevabı aranan bir diğer soru ise teşekkül devrinde tasavvuf ve siyaset ilişkilerindeki kriz vakalarının hicri IV. asrın ortalarından itibaren önemli bir düşüş göstermesinin nasıl izah edilebileceğidir. Bu çerçevede yazar, Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibi tasavvufi gelenekte kurucu şahsiyet kabul edilen sûfilerin nefis terbiyesi sürecinde edindikleri tecrübeleri ifade ederken çoğunluğu naslardan oluşan terminolojik bir yapıyı kullanarak siyaset kurumlarının müdahalelerine karşı önem aldığını ve çıkması muhtemel krizlerin önüne geçildiğini dile getirir.

“Sûfiler ve Siyasetname geleneği: İlk  rnekler” adlı dördüncü bölümde ise Eb  Hazım Seleme b. Dinar el-Mekk 'nin (ö. 140/757) Nasihatleri, Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) Halife H r n er-Reş d'e Nasihatleri ve Zünnûn el-Mısırî ile Halife el-Mütevekkil'in Diya-

loğu şeklinde üç başlık bulunmaktadır. Son bölüme kadar yazar, mesafeli durmalarına rağmen sûfiler ile siyasi irade arasında yakın bir ilişki kurulduğunu ifade etmiş, dördüncü bölümde ise bu ilişki neticesinde bahsi geçen sûfilerin yöneticilere dair nasihatlerde bulunduğu metinlerden bahsederek içeriklerini aktarmıştır (s. 123). Ancak içerik olarak son bölümün diğer bölümlere nispeten zayıf kaldığı söylenebilir. Nitekim siyasetname geleneğinden bahseden yazar örnek metinleri tamamıyla aktarmış ancak detaylı değerlendirmelerde bulunmamıştır.

Netice itibariyle Başer eserinde hicri II. asrın ortalarından V. asrın ortalarına kadar olan süreci inceleyerek tasavvuf ve siyaset ilişkisine dair bir çerçeve sunar. Bu çerçeveye göre hicri II. asrın yarısından hicri III. asrın ilk çeyreğine kadar sûfilerin siyasete dair temel prensiplerinin belirlendiği ve bu prensiplerde zühd anlayışının etkili olduğu görülmektedir. Yazarın, iddialarını genel itibariyle birincil kaynaklar kullanarak sistemli bir şekilde sunduğu görülmektedir. Bu bakımdan eser, tasavvuf ve siyasete dair ön yargılarımızı tekrar sorgulamamızı sağlar ve muhatabı tasavvufun devlet nezdinde daima kabul görmeyen aykırı bir tavır olmadığı hususunda ikna edebilir mahiyettedir.

Klasik dönemde tasavvuf- siyaset ilişkilerinin ele alındığı eser bu meseleye dair yazılan nadir çalışmalardan biri olması bakımından önemlidir. Nitekim Batı'da bazı çalışmalar yer alsa da ülkemizde Zafer Erginli ve Salih Çift'in erken döneme dair tasavvuf-siyaset araştırmaları haricinde bu meseleye dair kapsamlı çalışmalardan söz etmek mümkün değildir. Okuyucu eserin isminden yola çıkarak tasavvuf ve siyaset ilişkisine dair ayrıntılı bir tahlil beklentisine girebilir ancak belirli bir dönem ve coğrafyayla sınırlandırılan çalışma detaylı bir tahlilden ziyade genel bir çerçeve sunmaktadır. Bu açıdan eserde dikkate alınan bölgelerin genişletilip ayrıntılı tahlillerde bulunulması eserden istifadeyi artırabilir.

Hem Batı hem Doğu dillerine ait pek çok farklı kaynaktan yararlanarak hazırlanan kitap literatür bakımından oldukça zengin görünmektedir. Yazarın tüm çalışmalarında olduğu gibi bu eserinde de yazım kuralları hususunda titiz davranması yanında anlaşılır,

sade, akıcı bir dil kullanması ve esas aldığı akademik üslubu çalışma boyunca koruması eserden istifade edilmesini kolaylaştırmaktadır. Tasavvuf ve siyaset irtibatı gibi güncel bir meseleye dair yerleşik anlayışları sorgulayan eser sonraki çalışmalarda müracaat edilebilecek özgün ve verimli bir çalışma olarak nitelendirilebilir.



idrak

Dini Araştırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt/Volume-1 • Sayı/Issue-2 • Aralık 2021



Cilt | Volume: 1 • Sayı | Issue: 2
15 Aralık | December 15, 2021

تقرير عن المؤتمر السنوي الدولي الثالث العربية للناطقين
بغيرها الحاضر والمستقبل

Huda Rashid

*Dr., Tikrit University, College of Education for Women, Department of
Arabic Language, Tikrit/Irak.*

dhuda19@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-0361-7041

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Sempozyum Değerlendirmesi | Symposium Review

Geliş Tarihi | Date Received: 11 Ekim | October 2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 29 Kasım | November 2021

Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2021

Atıf | Cite as

Rashid, Huda.

“تقرير عن المؤتمر السنوي الدولي الثالث “ العربية للناطقين بغيرها الحاضر والمستقبل

idrak 1/2 (Aralık 2021), 333-338.

İntihal | Plagiarism

Bu alışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı
ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

*This article has gone through a peer review process and scanned via a
plagiarism software. No plagiarism has been detected.*

Telif | Copyright ©

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Giresun
University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

تقرير عن المؤتمر السنوي الدولي الثالث العربية للناطقين بغيرها الحاضر والمستقبل¹

أقام المنتدى العربي التركي للتبادل اللغوي بالتعاون مع وقف جيرسون للعلوم الإسلامية، وجامعة نيو إلينوي المؤتمر السنوي الدولي الثالث بعنوان ”العربية للناطقين بغيرها الحاضر والمستقبل“، الذي يأتي ضمن سلسلة المؤتمرات التي يعقدها المنتدى، ويكتسب هذا المؤتمر أهميته من خلال تسليط الضوء على ما يشكله هذا المجال –تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها– من أهمية بالغة، تتناسب مع ما يشهده العالم في الآونة الأخيرة من انفتاح على الثقافات؛ لذا سعى المنتدى إلى إبراز هذا المجال أكثر؛ لينال حقه من العناية، ولا سيما بعد جائحة كورونا وتأثيرها في جميع المجالات، ومن أجل ذلك فقد وضع القائمون على هذا المؤتمر جملة من الأهداف الشمولية، التي تحمل نظرة كلية تبدأ بتشخيص واقع تعليم اللغة العربية، والسعي إلى توفير بيئة علمية ملائمة وصولاً إلى التخطيط للإفادة من التطور الحاصل في نظريات التعلم لاستشراف مستقبل أفضل يسعى إلى رسم الخطط المستقبلية في تطوير هذا المجال.

وقد سعى المنتدى بخطوات سباقية إلى استقطاب الباحثين والعاملين في هذا المجال؛ إدراكاً منه لأهمية اللغة العربية، وما شهدته من تزايد في الإقبال على تعلمها، فأطلق النسخة الثالثة من المؤتمر الذي عقد في الفترة من 10-12 أغسطس 2021م، في مدينة العلم والمعرفة إسطنبول العريقة.

ومن أجل هذا وذاك تنوعت جملة المحاور التي أعطت للباحثين سعة في اختيار المجال البحثي وفق تخصص الباحث، وقد توزعت المحاور على النحو الآتي:

المحور الأول – تعليم العربية عن بُعد الإشكاليات والحلول.

المحور الثاني – العربية للناطقين بغيرها واقتصاد المعرفة.

المحور الثالث – المناهج التعليمية وطرائق التدريس للناطقين بغير العربية.

المحور الرابع – اللغة العربية للناطقين بغيرها والحوسبة.

1 Bu çalışma, 10-11 Ağustos 2021 tarihinde Giresun İslami İlimler Vakfı ve New Ilions Üniversitesi ortaklığıyla Ümraniye Belediyesi Cemil Meriç Kültür Merkezinde gerçekleştirilen “Uluslararası Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Günümüzde ve Gelecekte Arapça Sempozyumu III” başlıklı sempozyumun değerlendirmesidir.

المحور الخامس – معلمو العربية للناطقين بغيرها تأهيلاً وتدريباً .

المحور السادس – المبادرات الرائدة والتجارب الناجحة .

المحور السابع – الصناعة المعجمية وآفاقها في العربية للناطقين بغيرها .

المحور الثامن – العلوم الإسلامية والأدبية للناطقين بغير العربية .

المحور التاسع – رواد المجال الأوائل وجهودهم .

هذا، وقد استقطب المؤتمر العديد من الأساتذة والباحثين والمهتمين بهذا المجال من كل دول العالم العربي والإسلامي والغربي، الذين أُنثروا المؤتمر بمضامين بحوثهم وأفكارهم، التي نوقشت في يومين متتاليين بواقع ست جلسات بحثية، توزعت على مدى يومين متتاليين، تتخللها ورش عمل وجولة سياحية للتعرف على معالم المدينة .

وقد افتتح المؤتمر بكلمة ألقاها السيد رئيس المؤتمر، وتلتها كلمة السيد رئيس البلدية، و كلمة لرئاسة وقف الجامعة، وهي كلمات حملت في مضامينها أسمى عبارات التقدير للسادة المؤتمرين، والتعريف بمكانة اللغة العربية في العالم ، وتزايد الإقبال على تعلمها وتعليمها .

وقد توزعت البحوث على مدى اليومين بواقع ثلاث جلسات بحثية في كل يوم، واشتملت هذه الجلسات على محاور المؤتمر كافة، فتضمنت الجلسة الأولى أربعة أبحاث عرض فيها الباحثون أفكارهم، ففي مجال عرض تجارب المؤسسات في تدريس العربية عبر الانترنت عرض الدكتور يعقوب جيولك بحثه الموسوم بـ”تجربة مركز إسلامرفي تعليم اللغة العربية عبر الانترنت“ ، وفي مجال استعمال التقنيات الحديثة ، عرض الدكتور إبراهيم حلالشة بحثاً بعنوان ”توظيف التقنية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها“ ، ولم يكن التراث الإسلامي والسيرة النبوية غائبين في المؤتمر؛ إذ عرضت الدكتورة جميلة السيد زيدان بحثاً بعنوان ”أساليب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ودور المعلم في الاقتداء بالمعلم الأول محمد صلى الله عليه وسلم“ كما كان لنظرية السياق حضور فعّال من خلال ما قدمه الدكتور هاني إسماعيل رمضان من ربط بين الكلمات والسياق في بحثه المتميز الذي جاء بعنوان ”المعجم السياقي للألفاظ المشتركة بين العربية والتركية“ .

أما الجلسة الثانية فتضمنت خمسة أبحاث متنوعة المحاور والمشارب؛ إذ قدمت

الدكتورة أماني مندیل بحثًا يتناول تعدد الثقافات والتعليم مبينة تأثير ذلك من خلال بحث بعنوان "التعليم متعدد الثقافات والمشارك بين الثقافات"، وتحدث الدكتور محمد زين العابدين عن مواجهة العولمة في ورقته التي حملت عنوان "دور معلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها في عصر العلمانية"، وعرض الدكتور سعيد كويس تجربته في التجديد من خلال بحث حمل عنوان "تجديد تدريس اللغة العربية في أسلاك التعليم الثلاثة من خلال تجويد توظيف النص الشعري"، وكان للنص القرآني حضور في أبحاث المؤتمر في الورقة البحثية التي عرضتها الدكتورة أسماء عبد الرحمن في بحثها الذي حمل عنوان "الكُمون الترابطي: دراسة لغوية دلالية لتوضيح التركيب القرآني"، وختمت هذه الجلسة بعرض لتجارب الجامعات في تعليم اللغة عن بُعد في ظل مستجدات الوضع الوبائي، في الورقة البحثية التي عرضتها الدكتورة هاجر خامس هارون التي حملت عنوان "اتجاهات الأساتذة نحو تعليم اللغة العربية عن بُعد في ظل جائحة كورونا (دراسة ميدانية بجامعة القلم كتسينا، نيجيريا)".

أمَّا الجلسة الثالثة فقد اشتملت على خمسة أبحاث متنوعة المحاور تم فيها توظيف الأداء والتواصل اللغوي في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، من خلال البحث الذي عرضه الدكتور عبدالله محمد زين بن شهاب الذي حمل عنوان "الأداء اللغوي وأثره في التواصل اللغوي مع الناطقين بغير العربية"، وقد استعرض الدكتور حسين جولاق الجوانب التاريخية في تعليم اللغة العربية من خلال بحثه "عليم اللغة العربية للأتراك في العصر العثماني"، ولم يغب عن جلسات المؤتمر التواصل بين الحاضر والمستقبل، فتناولها الدكتور رجب عبد الوهاب في بحثه الذي حمل عنوان "تدريس الأدب العربي ونصومه في الجامعات التركية بين الحاضر والمستقبل"، وكان مسك ختام جلسات اليوم الأول بحث الدكتور بلال سليمان الذي عرض فكرة جديدة وجريئة تضمنت تقنيات "الألعاب اللغوية وتوظيفها في تعليم العربية للناطقين بغيرها".

واستمرت البحوث المشاركة لليوم الثاني الذي اشتمل على ثلاث جلسات بواقع خمسة أبحاث في الجلسة الواحدة، تم فيها عرض أبحاث توزعت على المحاور المتنوعة؛ إذ قدم الدكتور عمر الكبيسي توظيفًا لتقنية "الاختزال في الكتابة العربية والتاريخ والقواعد والضوابط"، وقد وظف الدكتور غالب عبد العزيز دور السياسة في حماية اللغة، في بحثه الذي هو بعنوان "أثر القرار السياسي في مواجهة تحديات اللغة العربية"، كما تم عرض النظرة التقويمية للمناهج الدراسية في بعض الجامعات

من قبل الدكتور مرتضى فرح علي في بحث بعنوان "وضعية الكتاب المدرسي للغة العربية بجنوب تايلاند دراسة وتقييم"، كما سعى الباحثون إلى وضع استراتيجية تُسهم في تأصيل اللغة العربية عند الطفل وذلك فيما قدمته الدكتورة راوية جاموس في بحثها الذي تضمن فكرة "تقديم مشروع 'لبنات' وبيان أهميته في تأصيل اللغة العربية في ذات الطفل العربي المغترب"، كما قدم الدكتور عمرو عبد الهادي قراءة ومراجعة بعنوان "فلسفة سلسلة : كتاب (الكتاب في تعلم العربية) الطبعة الثانية".

وقد افتتحت الجلسة الثانية ببحث صوتي تناول دراسة "أبرز الصعوبات في تعلم الأصوات الذلقية عند دارسي العربية من الناطقين بغيرها : الطلبة الصينيون نموذجاً" الذي قدمه داود إبراهيم ذيب، وقدم خلال هذه الجلسة بحثاً تعكس تجارب معلمي اللغة العربية، منها "برنامج تعليم اللغة العربية بمعاهد المعلمين في تشاد" للدكتور علي محمد قمر، و"الطرق والمناهج لتدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها" للدكتور إرشاد أحمد مير، و"التعليم الشبكي إيجابياته وسلبياته" للباحثة آمال العكروت الرباعي، وختمت الجلسة بتجربة الدكتورة خديجة عادل محمد التي هي بعنوان "الطرق اللاصفية لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها : المعسكرات أتمودجاً".

أما الجلسة الثالثة والأخيرة، فقد تنوعت فيها الأبحاث المقدمة، وكانت في معظمها تتناول فكرة الدراسات الميدانية والتطبيقية، فقدم الدكتور أحمد بن عبد الرحمن بالخير مشروعاً بعنوان "مقترح في تدريس مهارة المحادثة للطلبة الدارسين لبرنامج اللغة العربية للناطقين بغيرها (جامعة ظفار أتمودجاً)"، وقدم الدكتور سيوبا سوادغو تجربة "تعليم العربية في إفريقيا جنوب الصحراء : بين اللغة الثانية والأولى من جهة واللغة الأم من جهة أخرى"، وعرض مأمون عبد الوهاب لـ"توظيف اللسانيات التطبيقية في تعليمية اللغة العربية لدى الناطقين بغيرها"، وحاول يوسف طيبي تقديم نظرية التعاون بين اللغة والتنمية البشرية من خلال بحثه "مداخل اللغة كيف نستفيد من التنمية البشرية في تعليم اللغة العربية"، وختم المؤتمر ببحث تناول "دور المعاجم في تعليم العربية للناطقين بغيرها : معجم المختص نموذجاً" الذي قدمه الدكتور تعشاشات وهيبة، وبه ختم المؤتمر. وقد حضر المؤتمر العديد من الباحثين والأكاديميين وتخللت الجلسات مداخلات ونقاشات أغنت الساحة اللغوية في موضوع المؤتمر بالعديد من الأفكار القيمة.

وقد خرج المؤتمر بجملته من التوصيات منها :

- 1- تأكيد استمرار انعقاد المؤتمر سنويا والتوسع في عقد ورش العمل .
 - 2- تطبيق مخرجات اللسانيات التطبيقية ، في تعليم العربية للناطقين بغيرها .
 - 3- ضرورة إعداد معلم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء القيم السماوية لمواجهة سلبيات العولمة .
 - 4- تفعيل دور الجامعات اللغوية ، والسعي لوضع معاجم لغوية متخصصة تثري هذا المجال الحيوي .
 - 5- إدراج برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها ضمن المقررات الدراسية في أقسام اللغة العربية وكلياتها .
- وفي الختام تقدم السيد رئيس المؤتمر بكلمات الشكر والتقدير لكل من شارك بورقة بحثية ، ولكل من تجشم عناء السفر ليثري هذا الحفل العلمي، فضلا عن توجيه الشكر للجان المنظمة للمؤتمر، على أمل أن يتجدد اللقاء في مواسم علمية لاحقة .