

Academic Knowledge

6.
volume

1.
issue

june ■

2023



ISSN: 2667-6362

Social Science Studies

Academic Knowledge

2023 – Volume:6, Number:1

Kapsam	Scope
Sosyal Bilimler	Social Sciences
Periyot	Period
Yılda İki Sayı (Bahar & Güz)	Biannual (Spring & Autumn)
Yayın Dili	Publication Language
Türkçe & İngilizce & Arapça	Turkish & English & Arabic
e-Yayın Tarihi	Online Publication Date
30 Haziran 2023	30 June 2023

Yayın Türü

Academic Knowledge Dergisi, e-yayın olarak yayımlanan uluslararası, bilimsel, hakemli bir dergidir. Sosyal ve Beşeri Bilimler alanıyla ilgili çalışmalara yer verilir. Özgün ve ilmi makaleler dışında makale ve tebliğ çevirileri, edisyon kritik (tahkik) çalışmaları, tez, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri, eleştiri yazıları, mülakatlar, anılar, bilim dünyasından haberler vs. yayımlanabilir.

Yayın Süreci

Gönderilen makaleler; intihal tespit programı tarafından taranarak, intihal içermediği ve daha önce yayımlanmamış olduğu tespit edildikten sonra konuyla ilgili çalışmaları olan en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Hukuki Beyan

Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Academic Knowledge dergisinde yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Academic Knowledge Dergisi'nin yayın kuruluna ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve ayrıca elektronik ortama aktarılamaz.

Tarandığı Dizinler

Index Copernicus, Asos İndeks, Root Indexing, İSAM, Google Scholar, Türk Eğitim İndeksi, İdeal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

e-Yayın Tarihi

30 Haziran 2023

Publication Type

Academic Knowledge Journal is an international, scientific and a refereed e-journal. In this respect, only works related to the field of Social Sciences are included. In addition to original and scientific articles, it accepts translations of articles and papers, edition critics, thesis, book and symposium reviews, reviews, interviews, memoirs, news, etc.

Publication Process

Submitted articles are scanned by the plagiarism detection program in order to check that they have not been previously published and to find out they do not contain any plagiarism. Then, they are evaluated by double-blind review fulfilled by at least two referees who have already studied on the subject.

Legal Statement

Scientific and legal responsibility for the content of an article published in Academic Knowledge Journal belongs to the authors. All rights of the published materials belong to the editorial board of Academic Knowledge Journal. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Index

Index Copernicus, Asos Index, Root Indexing, İSAM, Google Scholar, Index of Turkish Education, İdeal Online, EuroPub, ISSN, CiteFactor

Online Publication Date

30 June 2023

Sahipleri | Owners

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye

Baş Editör | Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yusuf Oktan / Yalova University / Türkiye

Editörler | Editors

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulkadir ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Asst. Prof. Dr. Murat YAŞ, Marmara University / Türkiye

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Prof. Dr. Saim KAYADİBİ, Karabük University / Türkiye

Arapça Dil Editörü | Arabic Language Editor

Dr. Abderrahman ETHMANE / Mauritania

Yardımcı Editörler | Associate Editors

Dr. Ferhat Durmaz
Yusuf Fuat Ünal, İnönü University / Türkiye
Lecturer Dr. Selman Keleş, Kastamonu University / Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia / Malaysia
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Taner Namlı, İnönü University / Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk GÜLER, İnönü University / Türkiye

İletişim | Contact

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR, Fırat University / Türkiye (vozdemir@firat.edu.tr)
Assoc. Prof. Dr. Nuh YAVUZALP, Bolu Abant İzzet Baysal University / Türkiye (nuhyavuzalp@gmail.com)

Web

<http://academicknowledge.net>

Submit Article

<https://dergipark.org.tr/ak>

E-mail

academic.knowledge@yandex.com

Bilim ve Danışma Kurulu | Science and Advisory Board

- Prof. Dr. Amin Moh'd Qudah, University of Jordan, Jordan
Prof. Dr. Cihad Demirli, Istanbul Commerce University, Türkiye
Prof. Dr. Fikret Karaman, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mehmet Kubat, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Muhammad Abul Lais al-Khairabadi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Mustafa Arslan, Inonu University, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa Taner Şengün, Fırat University, Türkiye
Prof. Dr. Tarık Özcan, Fırat University, Türkiye
Prof. Dr. Tofiq Abdühasanli, Azerbaijan State University of Economics, Azerbaijan
Prof. Dr. Veli Atmaca, Mehmet Akif Ersoy University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Aydın, Kastamonu University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdulmohdi Thamer Hatamleh, Bingol University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Beyhan Kanter, Mardin University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Davut Kaplan Ondokuz Mayıs University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Fatih Kanter, Kilis 7 Aralık University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Galina Miskiniene, Vilnius University, Lithuanian
Assoc. Prof. Dr. Harun Şahin, Gaziantep University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University of Malaysia, Malaysia
Prof. Dr. Ünal Taşkın, Adiyaman University, Türkiye
Prof. Dr. Veysel Özdemir, Fırat University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Yaşar Baş, Bingol University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Zhanat Idrisheva, D. Serikbayev East Kazakhstan State Tech. University, Kazakhstan
Asst. Prof. Dr. Abdul Majid al-Ghouri, International Islamic University College, Malaysia
Assoc. Prof. Dr. Ahmet Faruk Güler, Inonu University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Ferdi Güzel, Bayburt University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Gülda Çetindağ Süme, Fırat University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Muhammed Hüküm, Kilis 7 Aralık University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Murat Çelikdemir, Gaziantep University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Nuh Yavuzalp, Bolu Abant İzzet Baysal University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Öner Tolun, Ardahan University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Taner Namlı, Inonu University, Türkiye
Asst. Prof. Dr. Sadeq Kandeel, Islamic University of Gaza, Palestine

Sayı Hakemleri | **Referee Board**

Academic Knowledge dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift tarafı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

Journal of Academic Knowledge uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Assoc. Prof. Dr. Ahmet GÖKDEMİR, Istanbul University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Aykut ÇALIŞKAN, Dokuz Eylül University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Esra VONA KURT, Isparta University Of Applied Sciences, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Ferda ATLI, Inonu University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. İlknur BEYAZ ÖZBEY Artvin Coruh University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Mahmut YAZICI, Pamukkale University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Muhammed Selman ÇALIŞKAN, Istanbul University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Mustafa Karadeniz, Batman University, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Özkan CİĞA, Dicle University, Türkiye

Asst. Prof. Dr. Elnara ZEYNALOVA, National Academy of Science, Azerbaijan

Asst. Prof. Dr. Gökhan TURHAN, Suleyman Demirel University, Türkiye

Asst. Prof. Dr. Hasibe Vehbi ŞAHOĞLU, Girne Amerikan University, Türkiye

Asst. Prof. Dr. Najmeddin ALLİSSA, Yalova University, Türkiye

Asst. Prof. Dr. Yusuf İbrahim YÜCEL, Ondokuz Mayıs University, Türkiye

Asst. Prof. Dr. Zeynep ÖZKANLI, Kastamonu University, Türkiye

Açık Erişim Politikası | **Open Access Policy**

Academic Knowledge içeriğine anında açık erişim sağlanmaktadır.

Academic Knowledge provides free immediate access to its content.

İçindekiler | Contents

Makaleler / Articles

- 1. Ahmet GEZEK 1**
Klasik ve Modern Arapçada İfade Biçimi ve Cümle Kurulumu Farkları
The Differences in Expression and Sentence Formation in Classical and Modern Arabic
- 2. Sait ŞAHİN 12**
Türk Devletlerinde Yönetim ve Kutsal Toprakların Ayrıcılığı "Osmanlı Devleti"
Administration and Privilege of Holy Lands in Turkish States "Ottoman State"
- 3. Furkan TAYŞAN..... 30**
Muhammed Teymûr ve Kısa Öykülerinin Tematik Bağlamda Tahlili
Muhammad Taymur and Analysis of His Short Stories in the Thematic Context
- 4. İsa YEŞİLDAĞ..... 49**
Sosyal Çatışma ve Toplumsal Öfke
Social Conflict and Societal Anger
- 5. Adel Eldesoky Abdelhannan SHATLH 60**
Türkiye'deki İmam Hatip Okulu Öğrencilerine Okutulan "Silsiletu Talimi'l-Luğati'l-Arabiyye" Serisindeki Kurallar (Analitik Bir Çalışma)
القواعد في سلسلة تعليم اللغة العربية لطلاب مدارس الأئمة والخطباء بتركيا (دراسة تحليلية)
- 6. Ahmet EVİS 79**
Necip Fazıl Kısakürek'in Poetik Anlayışı Işığında "Feza Pilotu" Şiiri
"Feza Pilotu" Poem in The Light of Necip Fazıl Kısakürek's Poetic Understanding
- 7. Gamze KAVAK & Ümmühan KAYGISIZ..... 89**
Siyasal Yaşam Açısından Biyografi Yazını: "Plutarch's Lives" İncelemesi
Biographic Article in Terms of Political Life: "Plutarch's Lives" Review

Tercüme Makale / Translation

- 8. Scott C LUCAS & Mohamad Anas SARMINI..... 100**
أين الأحاديث النبوية الفقهية؟ دراسة في مصنف ابن أبي شيبة

Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin 6.cilt, 1.sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. Academic Knowledge dergisi, yayın hayatına başladığı ilk günkü gayret, titizlik ve hassasiyetle bilimsel araştırmaları uluslararası bilim dünyasına ulaştırma niyetiyle yazarlarımızın nitelikli çalışmalarını her yeni sayısında genişleyen uluslararası index veri tabanlarında ilim alemine kazandırarak yoluna devam etmektedir. Bu sayımızda titizlikle yürütülen hakemleme sürecinden geçmiş Tarih, Edebiyat, İktisat, İlahiyat, Siyaset, Uluslararası İlişkiler gibi anabilim dallarında yedi makale ve bir tercüme okuyucularımızın takdirine arz edilmiştir.

Dergimiz tarafından hassasiyetle yürütülen süreçlerde makalelere fikirsel ve bilimsel katkı sağlayarak olgunlaşmasına katkı sağlayan hakemlerimiz başta olmak üzere makalelerini özveriyle hazırlayan yazarlarımıza ve dergimizin yayın sürecinde emeği geçen tüm ekibimize teşekkür ediyoruz.

Baş Editör

Doç.Dr. Yusuf OKTAN

Editorial

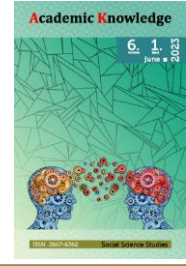
Dear Researchers,

We are pleased to publish the 6rd volume and 1nd issue that we prepared with the devotion of our devotion. Academic Knowledge journal continues its way by bringing the quality works of our writers into knowledge in the new index databases that are expanding in each new issue with the intention of delivering scientific researches to the international scientific world with the effort, diligence and sensitivity on the first day of its publication. In this issue, seven articles and a translated article in divisions such as History, Literature, Economics, Theology, International Relations, which have undergone rigorous refereeing process, are presented to our readers' discretion.

We would like to thank our writers, who have prepared their articles with great dedication, especially our referees, who contributed to the maturation of the journal by contributing intellectually and scientifically to the articles, and to all of our team who contributed to the publication process.

Editor in Chief

Assoc. Prof. Dr. Yusuf OKTAN



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 03.55.2023
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 23.06.2023
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Bahar/ Spring

Klasik ve Modern Arapçada İfade Biçimi ve Cümle Kurulumu Farkları

Ahmet GEZEK*

Anahtar Kelimeler:

Arapça,
Klasik Arapça,
Modern Arapça,
Cümle Kurulumu,
İfade Biçimi.

ÖZ

Günümüzde yaygın olarak kullanılan bir kavram olan modern Arapçanın ne olduğuna, bu kavramla ne kastedildiğine ve klasik dönem Arapçasından farklı olarak hangi dönemi kapsadığına dair bazı belirsizlikler bulunmaktadır. Bu durumun farklı sebepleri olmakla birlikte kanaatimizce önemli nedenlerinden biri, klasik metinlerle modern Arapça metinlerinin yeterince karşılaştırılmamış olmasıdır. Bu çalışmada; klasik dönemdeki bazı nesir ve tenkit yazarlarının ifadelerinden örnekler getirilmiş ve bu örnekler, Arap medya dili ile mukayese edilmiştir. Buradaki amaç, klasik dönem Arapçası ile günümüz modern Arapçasının birbirinden farklı yönlerini belirleme çabasıdır. Bu çerçevede, Modern Arapçayı klasik dönem Arapçasından ayıran bazı özellikler tespit edilmiştir. Bu özellikleri; modern Arapçada paragraf başlangıçlarında cümlenin yan öğelerinin sıklıkla ana öğelerden önce gelmesi; klasik dönem Arapçasında icazın makbul olmasından dolayı cümlelerin kısa, öz ve zamir kullanımının çok olması; klasik Arapçada secili ifadelerin çok bulunması ve modern Arapçada kelimelerin yeni anlamlar kazanması şeklinde sıralamak mümkündür.

The Differences in Expression and Sentence Formation in Classical and Modern Arabic

Keywords:

Arabic,
Classical Arabic,
Modern Arabic,
Sentence Formation,
Form of Expression

ABSTRACT

There are some uncertainties about what modern Arabic, which is a widely used concept today, is, what is meant by this concept, and which period it covers, unlike classical Arabic. Although there are different reasons for this situation, one of the important reasons in our opinion is that the classical texts and modern Arabic texts are not sufficiently compared. In this study, examples from the expressions of some prose and criticism writers in the classical period were brought and these examples were compared with the Arabic media language. The aim here is to try to identify the different aspects of classical Arabic and modern Arabic. In this context, some features that distinguish Modern Arabic from classical Arabic have been identified. It is possible to list these features as follows: At the beginning of paragraphs in modern Arabic, the side elements of the sentence often precede the main elements; Since ijaz is acceptable in classical period Arabic, sentences are short, concise and pronouns are used a lot; the expressions are more poetic in classical Arabic and the acquisition of new meanings of words in modern Arabic.

* Dr. Arş. Gör., Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagati ABD, Yalova, Türkiye, ahmetgezek02@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-5941-9533

GİRİŞ

Günümüzde Arap dili için klasik ve modern ayrımı yapılması yaygındır. Klasik dönem denilince Câhiliye döneminden Hidiv Mehmet Ali Paşa'nın (ö. 1849) Mısır'da iktidara gelmesine kadar olan bin iki yüz yıldan fazla bir süreç kastedilmektedir. Bu zaman dilimini kapsayan Câhiliye (450-622), Sadrü'l-İslâm (622-661), Emevîler (661-750), Abbasîler (750-1258) ve daha sonraki asırlarda Arap dilinde lafız, mana ve üslup yönünden bazı değişimler söz konusu olsa da bunlar son iki yüzyıldaki kadar belirgin olmamış ve önceki asırlardaki fasih Arapça ile bugünün fasih Arapçası arasında kelime, anlam ve cümle kurulumu açısından bazı farklılıklar meydana gelmiştir. Bu farklılıkların ortaya çıkmasında, Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminde başlayıp sonraki yıllarda devam eden Batı dillerinden yapılan tercümelerin (İmâm, t.y., s. 174-175) ve Batı'ya araştırma yapmak için gönderilen öğrencilerin önemli bir rolü olduğu (Afif, 1987, s. 56-57) düşünülmektedir.

Bu çalışmada; klasik dönemin hicrî II. yüzyıldaki önemli nesir yazarlarından Abdullah b. el-Mukaffa' (ö. 142/759) ve Abdülhamîd b. Yahyâ el-Kâtib'in (ö. 132/750) yazılarından bazı paragraflarla; hicrî III. yüzyılda öne çıkan tenkitçilerden Ebû Osmân el-Câhiz (ö. 255/869) ve hicrî IV. yüzyıldaki tenkitçilerden İshâk b. Vehb el-Kâtib (ö. 335/946) gibi nesir yazarlarının ifadelerine yer verilmiştir. Daha sonra, önemli okuyucu kitlesine sahip bazı gazete ve köşe yazılarından paragraflar alınarak mukayeseler yapılmıştır. Bu çalışmadaki amaç, klasik ve modern dönemde Arap dilinde cümle dizilimiyle ilgili farklılıkları tespit etmek ve modern dönem Arap dilinin şu anki durumuna dair yeni bir bakış açısı sunmaya çalışmaktır.

Câhiliye döneminden günümüze kadarki nesir yazıları incelendiğinde, klasik dönem Arap dilinin kendisine özgü karakteristik yapısının olduğu ve modern Arapçada bu durumun farklılık gösterdiği gözlemlenmiştir. Buna göre modern Arapça ile klasik Arapça arasındaki bazı belirgin farkları şu şekilde açıklamak mümkündür:

1. Cümle ve Paragraf Başlangıcı

Arap dilinde; zarf, harf-i cer ve diğer yan öğelerinin, ana öğeler olan fiil-fâil ve mübtedâ-haber üzerine takdim etmesi klasik dönem kitaplarında var olsa da bu takdimin paragraf başlarında olması modern dönemdeki kadar yaygın değildir. Modern Arapçada zarf ve câr-mecrûrların cümle ve paragraf başlarında gelmesi daha sıklıkla olmaktadır. Örneğin; Arap dilinin ilk nesir yazarlarından olan Abdülhamîd el-Kâtib, katiplere verdiği bir tavsiyesinde;

"فتنافسوا معشر الكتّاب في صنوف العلم والأدب وتفقهوا في الدين وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم، وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار واعرفوا معانيها وغربيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم، ولا يضعفن نظركم في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج منكم..."

"Ey Kâtipler topluluğu! İlim ve edebiyatın farklı sahalarda yarışın. Dini alanda fakih olun. Allah'ın kitabının ilmiyle, farzlarla ve sonra Arapça ile başlayın. Çünkü o lisanınızı tashih eder. (Yazıya) da itina gösterin. Çünkü o kitaplarınızın süsüdür. Şiir rivayet edin. (Şiirin) manalarını ve garip lafızlarını, Arapların ve Acemlerin savaşlarını, (özlü) sözlerini ve hikayelerini bilin. Çünkü bu bilgiler, sizin gayretinizi arttırır. Matematiğe dair bilginiz zayıf olmasın. Çünkü bu bilgi, içinizdeki haraç kâtiplerinin dayanağıdır."

ifadelerini kullanmış ve bu nasihatlerinin ardından kitabında aynı üslubu devam ettirmiştir (İbn Hamdûn, 1996, s. 1/343; el-Kalkaşendî, t.y., s. 1/119; İbnü'l-Ezrak, t.y., s. 1/279). Yazar, Arap dilinin karakteristik özelliklerinden olan cümleye fiil veya isimle başlanması kaidesine göre (فتنفسوا) ibareye başlamış ve ardından cümlenin diğer yan öğeleri (معشر الكتاب في) kelimeleri arasında, aynı şekilde (صنوف العلم والأدب) gelmiştir. İlk satırdaki الكتاب ve الأدب ve ikinci satırdaki ألسنتكم ve ككتبكم kelimeleri arasında, aynı şekilde (معانيها وغريبها) ve üçüncü satırdaki لم معين ve بهمكم ifadeleri arasında seci¹ bulunmaktadır. Bu duruma ek olarak cümlelerin kısa ve öz olarak gelmesi ve cümlede hitap ve emir sığasının bulunması, klasik dönem nesir yazısının başka bir özelliğidir. Abdülhamîd el-Kâtib cümleye fiille başladıktan sonra bazı yerlerde isim cümlesi getirmiştir. Arap dilinde klasik dönemde benimsenen kurala göre; eğer farklı bir vurgu veya anlam kastedilmiyorsa, cümleye fiil veya isim cümlesi ile başlama prensibine riayet etmiştir.

Klasik dönemin diğer bir öncü nesir yazarı olan İbnü'l-Mukaffa' *el-Edebü's-sağîr ve'l-edeübü'l-kebîr* adlı risâlesinde;

"إذا تقلدت شيئاً من أمر السلطان فكن فيه أحد رجلين: إما رجلاً مغتبطاً به، محافظاً عليه؛ مخافة أن يزول عنه، وإما رجلاً كارهاً له مكرهاً عليه، فالكاره عامل في سخرة: إما للملوك، إن كانوا هم سلطوه، وإما لله تعالى، إن كان ليس فوّه غيره..."

"Sultanın verdiği bir makamı aldığımda (şu) iki adamdan biri ol: Ya kendisine gıpta edilen, işini koruyup kaybetmekten korkan... Ya da istemeden işe zorla getirilen... Bir işe isteksizce getirilen kimse; eğer hükümdar emir verirse hükümdarların hizmetinde olur. (Hükümdarın) üstünde kimse olmadığından dolayı veyahut Allah'ın emrinde olur..."

demiş ve eserin devamında aynı üslubu devam ettirmiştir (İbnü'l-Mukaffa', t.y., s. 68). İbnü'l-Mukaffa'nın ifadelerine bakıldığında, Abdülhamîd el-Kâtib'ininki gibi cümlenin kısa, öz ve secili olarak geldiği ve karşı tarafa hitap ediyormuş gibi bir üslup benimsendiği görülmektedir. İbnü'l-Mukaffa' bu metinde, secili ve şiirimsi üslubu tercih etmiştir. Zira ilk satırdaki السلطان ve رجلين, ayrıca (مغتبطاً به) , محافظاً عليه, مخافة أن يزول عنه ifadeleri ve ikinci satırdaki كارهاً له , مكرهاً عليه arasında seci bulunmaktadır. Klasik dönem nesir yazısında benimsenmiş olan bu tarzın İbnü'l-Mukaffa'nın risâlesindeki diğer ifadelerde de var olduğu mülahaza edilmiştir.

Bugüne geldiğimizde, Arap dünyasında önemli okuyucu kitlesine sahip eş-Şarku'l-Evsat'ın Aralık ayında Libya'da ertelenen seçimlerle ilgili haberdeki;

"قبل أسبوع واحد فقط من موعد إجرائها، تزايد الحديث عن توجه كبير لتأجيل الانتخابات الرئاسية والبرلمانية المقررة في ليبيا، وسط غموض كبير حول مدة هذا التأجيل، وأصبح جل المنتبعين يترقبون صدور إعلان رسمي بتأخير موعدھا إلى تاريخ لاحق"

"Ertelemenin (süresinin) ne kadar olacağı ile ilgili belirsizliklerin olduğu bir ortamda, Libya'da seçimlerden sadece bir hafta önce, başkanlık ve parlamento seçimlerinin ertelenmesine yönelik söylentiler arttı. İlgililerin çoğu, (seçim zamanının) ileriki bir tarihe ertelenmesiyle ilgili resmî bir duyuru yayımlanmasını umuyorlar."

ifadelere bakıldığında (Mahmûd, 2021, s. 1), yazarın cümleye isim veya fiil cümlesiyle değil, zarfla (قبل أسبوع) başladığı, ardından câr-mecrûr (من موعد) ile cümleye devam ettiği ve sonrasında (تزايد) fiilinin geldiği görülmektedir. Cümlenin öğeleri incelendiğinde, klasik döneme göre cümle içindeki ifadeler ve anlatım tarzı daha uzun olmuş ve klasik dönemdeki

¹ Arap belagatinde bedî sanatlarından olan seci; nesirde iki ya da daha fazla ifadenin sonlarının birbiri ile aynı olması demektir. bkz: (Bahâüddîn es-Sübkî, 2003, s. 2/299; Bulut, 2014, s. 317)

gibi secili üslup tercih edilmemiştir. Ayrıca bu paragrafta, klasik dönem ifadelerindeki gibi zamirler sıklıkla bulunmamaktadır. Şöyle ki; bâriz² (görünen) zamir sadece iki defa gelip cümle müphemlikten uzak ve kolayca anlaşılmalıdır. Paragrafın ikinci satırında ise (وأصبح) (جل المتتبعين) cümleye fiil ile başlanılmış ve klasik dönem üslubu tamamıyla terk edilmemiştir.

Gazetenin Suudi Arabistanlı kadınlarla ilgili sanat haberinin ilk paragrafında ise;

"وسط موجة الفن والإبداع التي تغمر السعودية حالياً، ستحط قافلة الضوء في العلا، تلك المدينة الحافلة بتاريخ يمتد لآلاف السنين، إذ تجري في «قاعة المرايا» تحضيرات وتجهيزات لعرض مميز يحمل عنوان (ما يتبقى في الأعماق)، ويقدم مجموعة من الأعمال من مجموعة مقتنية الفنون بسملة السليمان، تجمع أسماء لامعة في عالم الفن المعاصر في السعودية، حيث تتألق العديد من الفنانات الشابات."

"Halihazırda Suudi Arabistan'ı saran sanat ve yenilik heyecanı devam ederken ed-Dav' kafilesi, içinde birçok tarihi eser barındıran ve tarihi binlerce yıla uzanan el-'Ulâ şehrinde mola verecek. (el-'Ulâ'daki) aynalı koridorda "Derinliklerin Ardında Kalan" başlığını taşıyan eşsiz bir sunum için düzenlemeler ve hazırlıklar devam ediyor. Besme es-Süleymân ve Suud'un modern sanat dünyasında ön plana çıkmış genç bayan sanatçıları toplayan bu (galeride Besme es-Süleymân ve) çalışma grubu, koleksiyonlarını sergileyecek."

cümleye (Mişhas, 2021, s. 1) (وسط موجة الفن) zarfla başlanıldığı, ism-i mevsûl ve sıla cümlesi ile (سحط) (التي تغمر السعودية حالياً) devam edildiği, sonrasında cümlenin ana öğeleri³ olan fiil ve failin (سحط) (قافلة الضوء) geldiği görülmektedir. Ayrıca paragrafta, açık (bâriz) zamir kullanımı yoktur. Burada metnin anlaşılmasında güçlük olmasının nedeninin ise yazıdaki üslup karmaşası olduğu düşünülmektedir. Modern Arapçada zarf, câr-mecrûr veya yan öğelerle cümle başlangıçları yaygın olmakla birlikte aynı gazetede ki aşıyla ilgili haberin;

"شرعت كثير من دول العالم في تعزيز القيود الصحية للجم الانتشار الخاطف للمتحرور أوميكرون، عبر إلغاء احتفالات وتجمعات، أو فرض قيود جديدة عليها وعلى السفر، وذلك قبل أسبوع من موسم عيدي الميلاد ورأس السنة."

"Birçok devlet; Omicron varyantının hızla yayılımını engellemek için kutlamaları, toplantıları ve yolculukları yasaklayarak veya yeni tedbirler koyarak sağlık tedbirlerini güçlendirmeye başladı. (Bu kısıtlamalar) yılbaşından önceki hafta (başlayacaktır)."

ilk paragrafı (eş-Şarku'l-Evsat, 2021, s. 1) fiil ile (شرعت) başlamıştır. Burada, bâriz zamir (ها) bir tanedir. Konudan bağımsız olarak, metinde geçen المتحرور kelimesi, mutant ve varyant anlamında olup kelimenin bu anlamının yeni olduğu düşünülmektedir.

2. Zamirlerin Durumu

Klasik dönem Arapçasını modernden ayıran bir diğer husus, klasik Arapçada zamirlerin sık kullanımı, zamirlerin mercilerinin bazen zor anlaşılması ve ifadelerin daha veciz olmasıdır. Örneğin; Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabından bir paragraf (Câhiz, 2003, s. 1/81) şu şekildedir:

"قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور الناس المتصورة في أذهانهم، والمتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعان له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما يحيي تلك المعاني ذكرهم لها، وأخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي

² Bariz zamir, teleffuz edilebilen zamire denir. bkz: (İbn Hişâm, t.y., s. 1/99)

³ Arap dilinde fiil-fail ve mübtada-haber gibi cümlenin kendisiyle kurulduğu cümlenin ana öğelerine asıl anlamında *umde* denilir. Fazlalık anlamına gelen *fadla* ise mefûlü bih, hâl ve temyîz gibi cümlenin yan öğeleri demektir. bkz. (İbn 'Akîl, 1980, s. 2/155)

klasik dönem Arapçasındaki gibi secili üslup tercih edilmemiştir. Metindeki öğelere baktığımızda; câr-mecrûr ile (في وقت يبدي فيه العالم) paragrafa başlandıktan sonra cümlelerin ana öğesinden önce diğer bir câr-mecrûr (في ظل تدابير الرئيس) ile cümleye devam edilmiştir. Cümlelerin ana öğesi olan fiil ve fâil (بدأت الأصوات ترتفع) birinci satırın sonundadır.

Konudan bağımsız olarak; metnin ikinci satırındaki ism-i mevsûlun (والذي طالبتة المعارضة) (أخيرا) durum ve hal anlamına gelmesi modern Arapçadaki yeni kullanımlarından olup klasik Arapçada bu ifadenin yaygın olmadığı düşünülmektedir. Üçüncü satırdan itibaren cümle; fiil, fâil, mef'ûl şeklinde gelmiş ve cümleler uzun ve anlaşılır tarzda olmuştur.

3. Cümlelerin Kısa ve Secili Olarak Gelmesi

Klasik Arapçada, secili kullanımların yaygın olduğuna dair yukarıda izahatta bulunulmuştu. Konuyla ilgili olarak; belâgat ilminin öncülerinden İbnü'l-Mu'tez *Tabakâtü's-şu'arâ* kitabının girişinde şu ifadeleri kullanmıştır (İbnü'l-Mu'tez, t.y., s. 17-18);

"أحمده حمد معترف بالقصور عن أداء ما يجب منه عليه، وأشكره شكر مغترف من بحور فضله منيباً بكليته إليه. والصلاة والسلام على من اهتزت بأرواح نصرته أعطاف دولة العرب، فماج بها خضم دول الأكاسرة والقبصرة فاضطرب، وخضع من أعمال حسامه رب التاج والسرير لصاحب الشاة والبعير، فعضت العرب فرحاً بأنف العز الشامخ..."

"Yapmam gerekenleri yapamadığıma dair kusurlarımı itiraf eden bir hamd ile ona (Allah'a) hamd ediyorum. Bütün şükürlerden naip olarak, onun ihsanından denizler dolusu şükürle ona şükrediyorum. Salât ve selâm; Arap devletinin her tarafını zafer ruhlarıyla sarsan, Kisraların ve Sezarların devletlerinin engin (denizlerini) dalgalandırıp bozguna uğratan, taç ve tahtın efendilerini koyun ve deve sahiplerine kılıcının gücüyüyle boyun eğdiren ve bu şekilde mağrur ve izzetli Arapları sevindiren üzerine olsun."

İbnü'l-Mu'tez'in üslubunda; ilk satırdaki من بحور ، معترف بالقصور ، بكليته إليه arasında seci olduğu ve bu tür ifadelerden dolayı cümlelerin kısa ve şiirimsi bir üslupta geldiği görülmektedir. Bu durum klasik dönem Arapçasının özelliklerinden biri olup eserde üslup aynı tarzda devam etmiştir (İbnü'l-Mu'tez, t.y., s. 18). Yukarıdaki metinde müellif cümleye fiille (أحمده) başlamış ve devamında cümleler; isim ve fiil cümlesi olarak gelmiştir. Nesirde, bir sebep olmadan zarf ve câr-mecrûr gibi yan öğelerin ana öğeler üzerine takdim etmemesi prensip olup İbnü'l-Mu'tez'in üslubu da bu minval üzerinedir. Bir diğer husus klasik dönem Arapçasının özelliklerinden biri olan bâriz (açık) zamirin sık kullanımı burada da devam etmiş ve metinde dokuz tane bâriz zamir kullanılmıştır. İbnü'l-Mu'tez'in kitabındaki bu üslubu, Beşşâr b. Bürd ile ilgili ifadelerinde (İbnü'l-Mu'tez, t.y., s. 21) ve diğer sayfalarda benzer şekildedir (İbnü'l-Mu'tez, t.y., ss. 22-24; 59). Diğer bir açıdan paragrafa bakıldığında, karşısındakine hitap ediyormuş gibi olan Câhiz'deki üslubun İbnü'l-Mu'tez'de var olduğu gözlemlenmiştir.

Başka bir müelliften örnek vermemiz gerekirse; klasik dönemin öne çıkmış edebî tenkitçilerinden İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnü'l-Ahbâr* kitabının ilk sayfasında (İbn Kuteybe, 1997, s. 1/41);

"أما بعد، فإنّ الله في كل نعمة أنعم بها حقا وعلى كل بلاء أبلاه زكاة: فزكاة المال الصدقة، وزكاة الشرف التواضع، وزكاة الجاه بذله، وزكاة العلم نشره، وخير العلوم أنفعها، وأنفعها أحمدها مغتبه، وأحمدها مغتبه ما تعلم وعلم الله وأريد به وجه الله تعالى..."

"Şöyle ki; Allah'ın rızık olarak verdiği her nimette ve güzellikte hakkı ve zekâtı vardır. Malın zekâtı sadakadır. Şerefın zekâtı tevazudur. Servetin zekâtı harcanmasıdır."

İlmin zekâtı yayılmasıdır. İlmin en hayırlısı en faydalı olandır. En faydalı olanı ise, sonucu en güzel olan, sonucu en güzel olan ise Allah için öğrenilen, öğretilen ve kendisiyle Allah rızası hede ilimdir."

benzer bir üslup kullanmış ve sonraki sayfalarda durum aynı şekilde olmuştur (İbn Kuteybe, 1997, s. 1/42-44). İbn Kuteybe, bir diğer eseri *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'* da Züheyr b. Ebî Sülmâ ile ilgili ifadelerinde (İbn Kuteybe, 2003, s. 1/137) ve diğer Arap şairlerini tanıtırken klasik dönem üslubunu devam ettirmiştir (İbn Kuteybe, 2003, s. 1/107; 153; 156):

"هو زهير بن ربيعة بن قرظ. والناس ينسبونه إلى مزينة، وإنما نسبه في غطفان، وليس لهم بيت شعر ينتمون فيه إلى مزينة إلا بيت كعب بن زهير..."

"O, Züheyr b. Rabî'a b. Kurd'dur. İnsanlar onu Müzeyne (kabilesine) nispet etse de Gatafan (kabilesine) mensuptur. Ka'b b. Züheyr'in bir beyti dışında, bu (ailenin) kendilerini Müzeyne kabilesine nispet etmelerine dair (bir bilgi yoktur.)"

Bugüne geldiğimizde, Arap ülkelerinde önemli bir okuyucu kitlesine sahip Ürdün menşeli ed-Düstür gazetesinin manşet haberinde klasik dönem üslubunun değiştiği görülmektedir (ed-Düstür, 2021, s. 1):

"مندوبا عن جلالة الملك عبد الله الثاني، حضر وزير الداخلية مازن الفراية، قداًس منتصف الليل في كنيسة المهدي في مدينة بيت لحم بمناسبة حلول عيد الميلاد المجيد. وحضر القداًس رئيس الوزراء الفلسطيني محمد إشتية نيابة عن الرئيس محمود عباس وعدد من الشخصيات السياسية الفلسطينية ورجال دين مسيحيون ومسلمون من جميع أنحاء العالم. وألقى بطريرك القدس والأردن وسائر الديار المقدسة بيير باتيستينا بيتسابالا عظة قداًس منتصف الليل في كنيسة القديسة كاترينا (كنيسة المهدي)، ودعا أن يعم السلام والمحبة والتسامح بين جميع البشرية من أجل العيش بأمن وسلام وازدهار، مطالباً جميع اتباع الديانات الثلاث إلى الجنوح نحو الإيمان والمحبة والسلام والتسامح بدل الكراهية والحقد والقتال..."

"Kutsal Noel dolayısıyla (Ürdün) İçişleri Bakanı Mâzin el-Ferâye; Kral II. Abdullah'a vekaleten Beyt Lahm şehrindeki Mehd Kilisesi'nde (düzenlenen) gece yarısı ayinine katıldı. Filistin Devlet Başkanı Mahmud Abbas'a vekaleten Filistin Başbakanı Muhammed Şatiyye, Filistinli bazı önemli siyasi figürler ve farklı ülkelerden Hıristiyan ve Müslüman din adamları, gece yarısı ayininde hazır bulundu. Kudüs, Ürdün ve Mukaddes Diyarlar Patriği Pierbattista Pizzaballa; güvenle, barışla ve gelişim içerisinde yaşamak için, nefret, kin ve çatışma yerine inanç, sevgi ve barışa yönelmelerini üç (kutsal) din mensuplarının tamamından isteyerek; barışın, sevginin ve hoşgörünün (herkesi) kapsamına yönelik çağrıda bulundu."

Burada paragraf cümlelerin yan ögesi (مندوبا) ile başlamış ve cümlelerin ana ögesi (حضر) fiilinin tekrar kullanılması, anlam düşüklüğüne sebebiyet veren ve yazarın gözden kaçırdığı bir hata olduğu düşünülmektedir. Bu haberin aynı tarihte Ürdün İçişleri Bakanlığı resmî sitesinde bazı kelime değişiklikleriyle (MOİ, 2022) ve yine farklı bir Arap haber sitesinde (PETRA, 2022) kelime ve cümle değişikliği yapılmadan paylaşıp fiilinin tekrar kullanılması, Arap medyasında intihal olgusunun durumuna dair bazı olumsuz ipuçları vermektedir.

Paragrafın diğer özelliklerine bakıldığında; cümlelerin seciden uzak, ifadelerin klasik döneme göre uzun ve anlaşılması kolay olduğu görülmektedir. Zamirler açısından paragraf incelendiğinde, uzun bir paragrafta bâriz zamirin bulunmaması, modern fasih Arapçada bâriz zamirlerin az kullanıldığına dair yukarıdaki görüşümüzü destekler mahiyettedir. Diğer açıdan burada ifadeler; klasik dönem fasih Arapçasındaki gibi hitap ve emir üslubuyla gelmemiştir.

ed-Düstûr gazetesinin başka bir haberinde (Savâliha, 2021, s. 1) cümlelerin durumu yukarıdaki gibi olmuştur. Şöyle ki; cümleye ana öğelerle değil, yan öğelerle başlanılmış olup ifadeler kolay ve anlaşılır bir biçimdedir. Gazetenin diğer haberleri için de yukarıda belirtilen durumların devam ettiğini söylemek mümkündür (ed-Düstûr, 2021, s. 1).

4. İfadelerde Emir ve Hitabın Yaygın Olması

Yukarıdaki örneklerde değinildiği üzere klasik dönem nesir üslubunu modernden ayıran bir başka husus;, klasik ifade tarzının hitap şeklinde olmasıdır. Modern Arapçada ise bu tarzın baskın olmadığı gözlemlenmiştir. Yukarıda klasik dönem örneklerinde hitap ve emir üslubuyla ilgili izahatta bulunulmuştu. Farklı bir müelliften örnek verdiğimizde; klasik dönem Arap edebî tenkidinin öne çıkan simalarından olan Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-Şi'r* kitabının girişinde karşı tarafa hitap ediyormuş gibi ifadeler kullanmıştır (Kudâme b. Ca'fer, 1889, s. 2):

"ولم أجد أحداً وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه كتاباً، وكان الكلام عندي في هذا القسم أولى بالشعر من سائر الأقسام المعدودة، لأن علم الغريب والنحو وأغراض المعاني محتاج إليه في أصل الكلام العام للشعر والنثر، وليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر."

"(Kendimden önce) şiir tenkidine ve şiirin iyisini kötüsünden ayırmaya yönelik kurallar belirleyen birini bulamadım. Bu alana yönelik benim sözlerim, şiirle ilgili diğer alanlardan daha üstündür. Çünkü garib, nahiv ve manalardaki maksatlarla ilgili ilimler, sözün aslı itibarıyla şiiri ve nesri kapsayacak şekilde ona muhtaçtır. O (tenkit ilmi) ise ikisine (şiir ve nesre) muhtaç olmaması dolayısıyla diğer (ilimlerden) daha üstündür."

Bu metinde, cümleler kısa ifadelerle ve şiirimsi tarzda kurulmuştur. Zamir kullanımına bakıldığında, sekiz tane bâriz zamir vardır. Cümlelere, ana öğeler olan fiil-fâil ve mübtedâ-haber ile başlanılmış ve eserde bu tarz devam etmiştir. Zira müellifin gazelle ilgili (Kudâme b. Ca'fer, 1889, s. 42) ifadelerinde ve ilerleyen sayfalarda üslup bu minval üzerine olmuştur (Kudâme b. Ca'fer, 1889, ss. 43; 73).

Bugüne geldiğimizde, Arap ülkesinde önemli okuyucu kitlesine sahip Katar menşeli *el-Vatan* gazetesinden Âmine el-'Ubeydlî;

"ما من أحد وهو يودع عاما ويستقبل آخر، إلا ويراجع حساباته وما حققه فيه وما لم يحققه، وتتوارد إليه خواطر وأسئلة وأفكار حول بدء صفحة جديدة مع العام الجديد وينطلق بالتفكير إلى ما يتمناه في العام الجديد الذي يستقبله، فما من أحد إلا وله أمنيات في حياته على الصعيد الشخصي والأسري والوطني وحتى على الصعيد العالمي، خصوصاً في ظل تحديات لم تكن موجودة في السنوات السابقة، وظروف قد تغيرت على مستويات كثيرة، تفرض على كل إنسان أن يعيد ترتيب أوراقه."

"Bir yıla veda edip diğer yılı karşılayan herkes, muhasebesini yapıp gerçekleştirdiklerini ve gerçekleştiremediklerini gözden geçirmekte; yeni yılla birlikte yeni bir sayfanın açılmasına dair hatıralar, sorular, düşünceler ve karşılayacağı yeni yılda temenni ettikleri kişinin aklında gidip gelmektedir. Herkesin hayatında; kendisine, ailesine, vatanına ve hatta dünyaya yönelik tuttuğu dilekler var. Özellikle geçmiş yıllarda var olmayan zorluklar, birçok alanda değişen şartlar, her insanın evraklarının düzenini tekrar gözden geçirmesini zorunlu kılıyor..."

sözleriyle (el-'Ubeydlî, 2021, s. 7) başlayan köşe yazısında yeni yılla ilgili duygularını ifade ederken uzun cümleler kurmuştur. Fakat yukarıdaki örneklerden farklı olarak, Âmine el-'Ubeydlî'nin üslubunun klasik dönem ifadelerine benzediğini söyleyebiliriz. Örneğin; حساباته ve ifadeleri arasında seci *على الصعيد العالمي* ve *على الصعيد الشخصي*; بالتفكير ve وأفكار; وما لم يحققه ve bulunmaktadır. Burada, duyguları dışa yansıtırken veya bir hikâye anlatılırken klasik üsluba dönüldüğü düşünülmektedir. Zira gazetenin bir diğer yazarı Edhem eş-Şerkâvî'nin kıssa

anlatırken (Şerkâvî, 2021, s. 24) klasik Arapça üslubunu benimsemesi bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Klasik tarzın modern dönem yazarları tarafından kullanılmasında, hikâyenin klasik döneme ait olması veya yazarın klasik üslubun etkisinde kalmış olması düşünülebilir. Nitekim gazetenin Afgan mültecilerle ilgili metninde (el-Vatan, 2021a, s. 2) ve başka haberlerinde (el-Vatan, 2021, s. 2-3) modern üslup hakim olmuştur.

SONUÇ

Arap dili fasih Arapça ve lehçe Arapçası (âmmice) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Fasih Arapçada klasik ve modern ayrımının sınırları tam olarak çizilmemiş olup modernini klasikten ayıran bazı hususlar bulunmaktadır. Câhiliye döneminden bugüne kadar çeşitli merhalelerden geçen Arap dilinde en bariz farklılığın, tercüme hareketlerinin etkisiyle XIX. yüzyılda Mısır'da Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminde oluştuğu düşünülmektedir. Klasik Arapçayı modernden ayıran hususların birincisi; modern Arapçada cümlenin ana öğeler olan fiil-fâil ve mübtedâ-haber ile değil; zarf, câr-mecrûr gibi yan öğelerle başlamasının yaygın olmasıdır. Zira klasik dönemde, herhangi bir gerekçe olmadığında ana öğelerle cümleye başlanılmaktadır.

Bu konudaki ikinci ayrım; klasik Arapçada ifadelerin secili ve şiirsel bir üslupla; modernde ise cümlelerin uzun ve kolay anlaşılır ifadelerle gelmesidir. Bir diğer ayrım, zamirlere yöneliktir. Şöyle ki; klasik Arapçada zamirlerin kullanımı modern Arapçaya göre fazla olmuş ve bu kullanımlar kimi zaman anlam kapalılığına sebebiyet vermiştir. Modern Arapçada zamir kullanımı bazen çok olsa bile klasik dönemdeki gibi anlam kapalılığına yol açacak derecede olmadığı düşünülmektedir. Modern Arapçada kimi yerlerde yazardan kaynaklı anlam karmaşası ve güçlüğü bulunsa da bu durum klasik Arapçadaki gibi icaz ve kısa cümlelerden dolayı değil, yazar kaynaklı olmuştur. Bir başka husus, modern Arapçada kelimelerin yeni ve güncel anlamlar kazanması ve yeni kalıp ifadelerin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Klasik Arapçayı modernden ayıran bir başka husus, klasikte hitap ve emir üslubunun, modern Arapçada ise icaz ve seciden uzak, uzun ve kolay anlaşılır cümlelerin ağırlıkta olmasıdır. Son olarak; klasik üslubun günümüzde dini hitap, hikâye vb. anlatımlarda kullanıldığı, klasik ve modern şeklinde bir ayrımı daha kapsamlı yapabilmek için farklı açılardan mukayeseli çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- 'Afif, A. (1987). *El-Edebü'l-Câhilî fî âsâri'd-dârisîne kadîmen ve hadisen*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr lî'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- Bahâüddîn es-Sübkî, A. b. A. (2003). *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi tellîsî'l-miftâh* (C. 2; A. Hindâvî, Ed.). Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- Bulut, A. (2014). *Belâgat: Meânî, beyân, bedî'* (2. bs). İstanbul: İFAV.
- Câhiz, A. b. M. (2003). *El-Beyân ve't-tebyîn* (C. 3). Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- ed-Düstûr. (2021, Aralık 26). El-Ürdün yü'allimü'l-âleme et-tedâmüne ve kerame'd-diyâfe. *ed-Düstûr*, s. 1. <https://www.addustour.com/file.php?fileid=489283&view=1>
- el-'Ubeydlî, Â. (2021, Aralık 28). El-Vatan tersudü ümniyyâti'l-Katariyyîne fî 2022. *el-Vatan*, s. 7.
- el-Kalkaşendî, Ş. A. b. A. (t.y.). *Subhu'l-e'sâ* (C. 15). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- el-Kudsü'l-'Arabî. (2021, Aralık 21). Müsânedetü'l-ceyşi lî'r-reîsi tûsîru kalekan devliyyen. *el-Kudsü'l-'Arabî*, s. 1. <https://pdf.alquds.co.uk/wp-content/uploads/2021/12/Alquds-2021-12-21.pdf>
- el-Vatan. (2021a, Aralık 30). Bernâmeecün teskîfiyyün ve terfihîyyün lî'l-lâciîne'l-Efgân. *el-Vatan*, s. 2. https://www.al-watan.com/data/20211230/pdf/a_alwatan.pdf
- el-Vatan. (2021b, Aralık 30). Vâyil Kürnîl tekşifü esrâre'l-ibdâ'i'l-beşerî". *el-Vatan*, s. 2. https://www.al-watan.com/data/20211230/pdf/a_alwatan.pdf
- eş-Şarku'l-Evsat. (2021, Aralık 19). El-Âlemü yü'azzizü'l-kuyûde li lecmi Omîkrûn. *eş-Şarku'l-Evsat*, s. 1. <https://aawsat.com/pdf/issue15727/files/assets/common/downloads/issue15727.pdf>
- Hindâvî, T. (2021, Aralık 21). Emrikâ tentekidü hükmen bi sicni'n-nâşidi'l-Mısırî 'Alâ Abdülfettâh. *el-Kudsü'l-'Arabî*, s. 1. <https://pdf.alquds.co.uk/wp-content/uploads/2021/12/Alquds-2021-12-21.pdf>
- İbn 'Akîl, A. b. A. (1980). *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ elfiyeti İbn Mâlik* (C. 1-4). Kahire: Dâru't-Türâs - Dâru Mısır lî't-tibâ'a.
- İbn Hamdûn, E.-M. B. M. b. el-Hasen. (1996). *Et-Tezkiratü'l-Hamdûniyye* (C. 10). Beyrut: Dâru Sadir.
- İbn Hişâm, A. b. Y. el-Ensârî. (t.y.). *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-fıkr lî't-tibâ'ati ve'n-neşri ve't-tevzî'.
- İbn Kuteybe, A. b. M. (1997). *'Uyûnü'l-ahbâr* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Kuteybe, A. b. M. (2003). *Eş-Ş'iru ve's-Şü'arâ* (C. 2). Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- İbnü'l-Ezrak, Ş. M. b. A. (t.y.). *Bedâi'us-silk fî tabâi'i'l-mülk* (C. 1-2). Bağdat: Vizâratü'l-İ'lâm.
- İbnü'l-Mu'tez, A. b. M. (t.y.). *Tabakâtü's-şü'arâ* (3. bs). Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- İbnü'l-Mukaffa', D. A. (t.y.). *El-Edebü's-Sağîr ve'l-edebü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İmâm, İ. (t.y.). *Dirâsât fî'l-fenni's-sahafî*. Mısır: Mektebetü'l-Anglû el-Mısriyye.
- Kudâme b. Ca'fer. (1889). *Nakdü's-şî'r*. İstanbul: Matbaatu'l-cevâib.
- Mahmûd, H. (2021, Aralık 19). Lîbyâ: "İntihâbâtün müeccele ve ğumûdün havle'l-müdde. *eş-Şarku'l-Evsat*, s. 1. <https://aawsat.com/pdf/issue15727/files/assets/common/downloads/issue15727.pdf>
- Miştas, 'Abîr. (2021, Aralık 19). Su'ûdiyyât 'alâ mev'idin ma'a'l-ibdâ' fî kâ'ati'l-merâyâ. *eş-Şarku'l-Evsat*, s. 1. <https://aawsat.com/pdf/issue15727/files/assets/common/downloads/issue15727.pdf>

MOİ, V. el-Memleketü'l-Ürdüniyyetü'l-Hâşimiyye. (2022, Mart 27). *Mendûben 'ani'l-melik, vezîru'd-dâhiliyye yahduru küddâse müntesafi'l-leyli bi kenîseti'l-Mehdi fi Beyti Lahm*. Geliş tarihi gönderen

<https://moi.gov.jo/Ar/NewsDetails/>

[مندوبا عن الملك وزير الداخلية يحضر قداس منتصف الليل بكنيسة المهدي في بيت لحم](https://moi.gov.jo/Ar/NewsDetails/)

PETRA, V.-Ü. (2022, Mart 27). *Mendûben 'ani'l-melik, vezîru'd-dâhiliyye yahduru küddâse müntesafi'l-leyli bi kenîseti'l-Mehdi fi Beyti Lahm*. Geliş tarihi gönderen

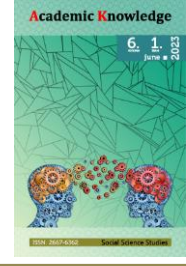
<https://petra.gov.jo/Include/InnerPage.jsp?ID=199087&lang=ar&name=news>

Savâliha, K. (2021, Aralık 26). 15 İcrâ hükûmiyyen li müvâceheti Kûrûnâ. *ed-Düstûr*, s. 1.

<https://www.addustour.com/file.php?fileid=489283&view=1>

Şerkâvî, E. (2021, Aralık 28). Tevbetü'l-kifl. *el-Vatan*, s. 24. [https://www.al-](https://www.al-watan.com/data/20211228/pdf/a_alwatan.pdf)

[watan.com/data/20211228/pdf/a_alwatan.pdf](https://www.al-watan.com/data/20211228/pdf/a_alwatan.pdf)



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 10.12.2022
Kabul Tarihi / Date Accepted : 27.06.2023
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring

Türk Devletlerinde Yönetim ve Kutsal Toprakların Ayrıcılığı “Osmanlı Devleti”

Sait ŞAHİN*

Anahtar Kelimeler:

Osmanlı,
Kutsal Topraklar,
İslam,
Azınlıklar,
Yönetim.

ÖZ

İslam'ın son halifeliği Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla İslam âlemi oldukça zor günlerden geçmektedir. Osmanlı sonrası Musevi dinler açısından kutsal kabul edilen; Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal toprakların yönetimi yeniden şekillenmiştir. Bu çalışmamızda Türk devletlerinde yönetim, toprak ve vergilendirme sistemi, kutsal toprakların yönetimi ve azınlık haklarında uygulanan denge politikaları gibi merak edilen konular ele alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin üç kıtada farklı inançlara mensup milletleri yönetirken uyguladığı denge politikalarının yanında kutsal topraklara ve ibadethanelerine yapmış olduğu mali yardımlar araştırılmıştır. Bu çalışma sayesinde Osmanlı Devleti'nin devlet tecrübelerinden yola çıkarak başta mevcut kutsal topraklarda yaşanan sorunlara ve dinler arası anlaşmazlıklara karşın tekrardan hoşgörü ve barışın tesis edilmesi için uygun fikir ve öneriler aranmıştır. Bu çalışma aynı çatı altında yaşayan çok uluslu farklı inançlara mensup milletlere oldukça kayda değer devlet tecrübesi ve uygulanabilir çözümcü fikirler sunmaktadır. Araştırmamızda nitel-tarihsel araştırma yöntemi kullanılarak Osmanlı döneminde alınan hükümler ve kutsal topraklarla ilgili mevcut Osmanlı arşivleri taranmıştır.

Administration and Privilege of Holy Lands in Turkish States “Ottoman State”

Keywords:

Ottoman,
Holy Land,
Islam,
Minorities,
Administration.

ABSTRACT

With the disintegration of the Ottoman Empire, the last caliphate of Islam, the Islamic world is going through very difficult times. Considered sacred in terms of post-Ottoman Jewish religions; The administration of holy lands such as Mecca, Medina and Jerusalem was reshaped. In this study, curious subjects such as the administration of minority rights in Turkish states, land and taxation system, management of holy lands and balance policies are discussed. In addition to the balance policies implemented by the Ottoman Empire while governing nations belonging to different faiths in three continents, financial aids to holy lands and places of worship were examined. Thanks to this study, appropriate ideas and suggestions were sought for the establishment of tolerance and peace despite the problems and inter-religious conflicts in the existing holy lands, based on the state experiences of the Ottoman Empire. This study offers an important state experience and feasible solution ideas to multinational nations with different beliefs living under the same roof. In our research, the existing Ottoman archives about the provisions taken in the Ottoman period and the holy lands were scanned using the qualitative-historical research method.

* Research Assistant, Northwest University, Institute of Middle East Studies, People's Republic of China, Xi'an. saitsahin@gau.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4115-7461

1. GİRİŞ

Kadim millet Türklerin İslam öncesi inançlarında kutsal kabul edilen toprak ve mekânların varlığı söz konusudur. Atalarımız tarafından kutsal kabul edilen topraklar; Tanrı, Altın ve Ötüken Dağlarıdır. Atalarımıza ev sahipliği yapmış bu topraklar Türk tarihi ve Türk mitoloji üzerinde derin izler bırakmış, Türk milletinin var oluş ve ortaya çıkış efsanelerine ev sahipliği yapmıştır. İslam öncesi Türklerin hayatlarına ve inançlarına dair bilgiler birçok Çin kaynaklarında yakinen kayıt altına alındığı görülür. Chou Shu adlı kitapta belirtildiği üzere Türklerin belli dönemlerde tepelere ve dağlara giderek atalarını andıkları ve ata ruhlarına kurban kestikleri belirtilir (Tümer, 1991: 41-43). Türkler İslam öncesine dayanan Gök Tanrı inancı ve Şamanizm'e bağlı olarak ayinler yaptıkları ve bu kutsal yerlere oldukça önem verdikleri görülür.

Gök Tanrı inancı ve Şamanizm yaşam kültürünün günümüz Türk kültürü ve inançları üzerinde hatırı sayılır bir etkisi söz konusudur. Türk milleti Şamanizm ve Gök Tanrı inancında tek bir tanrıya, yukarıda olduğu düşüncesine sahiptir. Bu yöndeki ortak inançlar onların İslam dinine hazırlayan ve kabul etmelerini etkileyen önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Türkler her ne kadar İslam inancını benimsemiş olsalar da hala kültür ve düşüncelerinde Gök Tanrı ve Şamanizm'e ait bazı kültürel izlere rastlamak mümkündür. Bunlar; kutsal yerlerde kurban kesme, falcılık, büyücülük, ölümden sonra 40'inci gün kutlamaları, ölen kişinin uçtu diye tarif edilmesi, nazar, kurşun dökme gibi eylemlerdir. Bütün bu tarihsel kültür aktarımı ve inanış alışkanlıkları İslam ile taçlanarak Türk kültürünün eşsiz ve benzersiz yapısını ortaya çıkartmıştır.

Türkler 7. yüzyılda İslam'la şereflenerek kültürel olarak İslam dininden derinden etkilenmişlerdir. Devlet yönetiminde Türk örf ve adetlerinin yanında İslam hukukuna dayalı karar olma bir ölçü haline gelmiştir. Türkler 6-7. yüzyıllarda tarihi İpek Yolu ticaretinde Tüccar Arap ve Fars milletleriyle ticari ve kültürel münasebetleri artmıştır. Karahanlılar Devleti Türk devletleri içerisinde kurulan ilk İslam devleti olma özelliğini taşımaktadır. Bu tarihten sonra Türk devletlerinde yönetim başta geleneksel Türk örf ve adetleri *Atalar kültü* olmak üzere İslam hukuku ilkelerine dayalı devlet yönetim anlayışını ortaya çıkartmıştır. Geçmişten günümüze Türk devletlerinde Kutsal topraklara ve mekânlara imtiyazlı yönetim ve öncelikler söz konusudur. Atalarımız başta Tanrı, Altın ve Ötüken dağları olmak üzere buraları başkent yapmışlardır. Bu bölgelere belli dönemlerde gelerek atalarını anma merasimleri yapmışlar, Tanrı'ya yükselmede ve Tanrı'ya yakın olmada ağaç ve Dağ gibi yüksek yerler tercih etmişlerdir.

Türk devletlerinde devlet yönetimini şu üç ana başlıkta incelemek gerekir. İslam öncesi Türk Devletleri, Karahanlılar ve Gaznelilerden sonra Türk İslam devletleri, Büyük Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti dönemlerini içerisine alan Halifelik-Sultanlık dönemi ve son olarak Cumhuriyet dönemi. İslam sonrası Türklerde doğal olarak İslam'ın kutsal kabul ettiği toprak ve mekânlar benimsenerek koruyuculuk ve hizmet etme anlayışı ortaya çıkmıştır. Türk İslam devletlerinde ve Halifelik dönemlerinde kutsal topraklara ciddi yardımlar yapılmıştır. Kutsal topraklarda bulunan halklardan vergi alınmayarak düzenli yardımlar yapılmış, bölge sorunları ile merkez yönetim doğrudan alakadar olmuştur. Bu araştırmamızda özellikle Osmanlı Devleti döneminde yönetim, Kutsal topraklar ve azınlıklara uygulanan imtiyazlı haklar araştırılmıştır. Bu araştırma sayesinde günümüz

kutsal topraklarda ve farklı inançlar arasında yaşanan fikir çatışmasına uygulanabilir gerçekçi politikalar aranarak tartışılmaya açılmıştır.

2. Türk Devletlerinde Karar Alma ve Yönetim

Kadim Türk devletlerinde kalabalık ve önde gelen saygın aileler devlet yönetiminde daima söz sahibi olmuşlardır. Devlet yönetiminde meclis ortamı aileler birliği (Urug), boy (Bod), (Bodun) boylar birliğinin oluşturduğu meclis ortamında devlet konuları görüşülerek Türk törelerine uygun şekilde Kağanlık ve ulus için en iyi kararlar alınırdı. Göktürk döneminde yazılan Bengü taşları¹ runik yazılarında eski Türk devletlerinin iç ve dış işlerinin işleyişi, devlet yönetimindeki rütbelere ve yönetim biçimi hakkında kesin ve net bulgulara ulaşabilmekteyiz. Bengü taşının anlamı ölümsüzlük ve sonsuzluk anlamlarını taşır. Günümüzde Orhun Abideleri olarak da bilinir. Bu eserlerde Gök Tanrı inancının değerlerine rastlanır. Gök Tanrı inancına göre Tanrı bir ve tekdir. Tanrı tarafından Kağan'a kut² verilerek yeryüzünde temsilcisi olarak tayin edilirdi. Kağan yer yüzünde adalet sağlayıcı, üzerine düşen görevi ve vazifeleri bilen, halkın ve devletin refahını koruyan bilge kişidir. Kağan bunları yapmazsa Tanrı tarafından cezalandırılarak kut görevinin sonlandırılacağına ve toplumun Kağana itaat etmemesi durumunda Tanrı tarafından toplumun cezalandırılacağına inanılırdı. Bu yönüyle Kağan'ın Tanrının elçisi ve adalet sağlayıcısı olma özelliği Türklerde ileriki yıllarda ortaya çıkan Sultanlık-Halifelik anlayışlarıyla oldukça ilişkilidir.

Türk devletlerinde karar alma ve yürütme görevleri geleneksel Toy Meclisi olarak bilinen ortamda alınırdı. Türkler Toy Meclisi adını verdikleri toplantılarda liderlerinin kararlarını tartışarak devletin faydasına olacak işleri çok yönlü düşünüp uygulamaya koyarlardı. Eski Türk devlet teşkilatında devlet başkanlığı, kurultay ve hükümet üç önemli müessesedir. Asya Hunlarında ilk örneğini gördüğümüz kurultay nitelik olarak daha çok Oğuzların kengeş ve meşveret meclislerine benzemekte olup toplantı ve görüşme söz konusudur. (Erdoğan, 2014: 39-52). Türklerin devlet yönetimindeki başarısının sırrı padişahlık dönemine göre oldukça yenilikçi bir yönetim anlayışına sahip olmaları ve olayların meclis ortamında çok yönlü istişareler neticesinde birlikte karar alınmasından geçmekteydi.

Eski Türk devletleri Kağan tarafından yönetilirdi. Hakan devlet yönetim iradesini doğrudan Tanrı tarafından tayin edilmiş kişilere denir. Genelde güçlü ve temsili büyük ailelerden ve yetenekli kişilerden seçilirdi. Aşına soyundan olması ise Hakanlık için öncelik sebebidir. Kağan seçiminde halkın ve devletin faydasına olacak kişilere öncelik verilirdi. Kağan her ne kadar yönetimde en üst karar mercii olsa da tarihte Kağan'ın istekleri halkın ve

¹ Bengü taşı; Eski Türkçede taş yapıtlar için kullanılan bir tabirdir. Günümüz Orhun abidelerinin asıl ismidir. Bilge Kağan'ın diktirdiği Bengü taşı için "Neng neng sabım erser benggü taşka urtum". (Her ne sözüm varsa edebi taşa vurdum) diye belirtmiştir. Bengü taşı ölümsüz ve sonsuzluk anlamlarını taşır. İnanca göre sonsuza denk bu taşlar Türk milletine rehber ve öğüt olarak kalacaktır.

² Kut vermek; Eski Türk inancı olan Gök Tanrı inancında Tanrı tarafından yeryüzünde bir kişiye adalet sağlayıcı, temsil ettiği toplumunda lider, bilgelik ve Tanrı tarafından temsilci tayin edilen kişidir. Kağanlar kendini Tanrı'nın elçisi anlamında kullanılan Tanrı-kut, İdi kut gibi unvanlar ile anılarak töre ve nizam sağlayıcı olarak yetkiyi doğrudan Tanrıdan almaktadır.

devletin çıkarlarına değilse Toy Meclisi tarafından onaylanmadığı durumların da varlığı söz konusudur.³ Bu yönüyle günümüz devletlerin sahip olduğu meclis-iktidar yürütme sistemi gibi işlevselliği olduğu görülür. Toy Meclisi tarafından belirlenen Han'ın başlıca görevleri devleti düzenlemek, varlığını korumak ve sürdürmek, halkın refahını sağlamak ve devletin sınırlarını genişletmektir (Arsal, 1974: 269-270). Eski Türklerde devlet; hükümdar ailesinin ortak malı sayıldığından devlet yönetimi genellikle ülkenin büyüklüğüyle orantılı olarak kademeli bölgelere ayrılmış ve geniş topraklar Kağanın kardeşleriyle oğulları arasında paylaşılırak yönetilirdi.

Toy, Meclis toplantısı devlet meclisi anlamlarına gelmektedir. Toy kelimesi aynı zamanda bayram, ziyafet ve yemekli şölen merasimleri için de kullanılmaktadır (Kafesoğlu, 2015: 257-267). Toy Meclisi yılda birkaç kez toplanarak mevcut askeri durum, at sayısı, silah yeterliliği, ülkeler arası savaş veya barış gibi önemli kararlar alınırdı. Türk devletlerinde yasama kurulu (Toy) hükümet gibi işlevsel ve ayrı bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'ne kadar kurulan Türk devletlerinin yönetim ve askeri tecrübeleri Osmanlıya kadar aktarımı sağlanmıştı. Geleneksel Türk inançlarına bağlı olarak Osmanlı Devleti'nin kurucusu Ertuğrul Gazi Türk inanışlarına bağlı olarak oğlu Osman'a kut vermiş, oğulları arasında Osman Bey'e kendisinden sonra bu kutlu görevi üstlenmesini sağlamıştır.

Osmanlı Devleti'nin devlet yönetim anlayışı incelendiğinde öncesinde kurulan bütün Türk devletlerinde kullanılan siyasi, askeri, iç ve dış ilişkilerde yönetim, ekonomi ve devlet teşkilatlanmasında kullanılan unvanları kullanıldığı ve geliştirildiği görülür. Osmanlıda kusursuz işleyen devlet teşkilatlanmasında önemli yer edinen kişi ve kurumların daha önce kurulmuş olan Türk devletlerinde de kullanılan teşkilat ve hükümlerin bütününe kapsayan Osmanlı tarzı Türk-İslam devleti yönetim anlayışını ortaya çıkartmıştır. Osmanlı Devleti'nin kurumları ve kanun hükümleri göz önüne alındığında dönemine göre oldukça yenilikçi ve kapsayıcı bir yapıya sahiptir.

İslam dönemi Hz. Muhammed (sav)'in vefatından sonra Halifelik siyasi bir makam olarak ortaya çıkmıştı. İlk Halife Peygamberin en yakın arkadaşı Ebu Bekir (r.a) olmuştur. Bu tarihten sonra Halifelik bilgelik ve devlet içerisinde liderlik belirten bir makam haline dönüşmüştür. Halifeliğin amacı; İslam için en iyi kararların alınmasını sağlamak, birlik ve beraberliği güçlendirmek, Allah'ın adını yaymak ve İslam'a hizmet etmektir. Sonraki yıllarda Halifeliği elinde bulunduran Mümlüklü ile Osmanlı savaşını Sultan Selim'in kazanmasıyla Halifelikten ziyade Hadim'ül-Haremeyni'Ş-Şerifeyn söylemi ön planda tutulmuştur. Anlamı: İslam'ın hizmetçisi-koruyucusu olarak bu görev üstlenilmiş ve adına hutbeler okutulmuştur. Burada önemli olan husus ise Türklerdeki Halifelik düşüncesinin daha açık ve net şekilde ifade edilerek İslam'a hizmet etme düşüncesinin ön plana çıkmış olması ve İslam devletlerinin desteğini ve takdirini alarak güçlü bir devlet figürünü ortaya çıkartmıştı. Bu gelişmeler neticesinde Osmanlı Suriye-Mısır arasında üstün güç kazanmış (1506-1517) yıllarda Halifelik yapan Abbasî III. Mütevekkil Sultan Selim'in Halifelik ilanını kabul etmesine neden olmuştur. Bu tarihten sonra Sultan Selim İslam'ı daha iyi temsil etmek için Halife sıfatıyla diğer ülkelere mektuplar yazarak Halifelik görevini ilan etmiştir.

³ Göktürkler Bilge Kağan döneminde şehrin yeni kale surlarla çevrilmesi ve halkın inancının Budizm olarak değiştirilmesi Kağan tarafından önerilmişti. Kurultay tarafından Türk milletinin bekası ve geleceği açısından uygun bulunmayarak karşı çıkmıştır.

Sultan Selim'in Halep ve Şam'ı aldıktan sonra "İslâm Halifesi" unvanını taşıması önünde hiçbir engel kalmamıştı. Hicaz'da bulunan şeyhlerden de "Sizi Halife tanıyacağız ve itaat edeceğiz" (Gücüyener, 1945: 43) şeklinde geri dönüşler yapılmıştı. Bu tarihten sonra Türk sultanları Halifelik unvanını kullanmaya başladılar ve İslam birliği adına ciddi adımlar atılarak altı asır üç kıtada İslam merkezli Osmanlı devleti kuruldu. Bu sebeple Türk padişahları cihan-ı sultan, cihan padişahu gibi tabirler ile anılmıştır. İslam açısında İstanbul'un fethi oldukça önemlidir. Peygamberin mihmandar-ı ve sancaktarı, İstanbul muhasarası sırasında surların dibinde şehit düşen Eyub el-Ensari'nin türbesinde Türkler tarafından kılıç kuşanma gelenek bir tören haline gelmişti. Osman Gazi'nin kılıcı yanında bazı Sultanların ve Hz. Peygamberin, Hz. Ömer'in, Halid b. Velid vb. sahabe komutanlarının kılıçları kuşanırdı (Uzunçarşılı, 1988: 189-193). Türkler Halifeliğin merkezi olan Bağdat ele geçirdikten sonra dönemin örgütlenmiş Müslüman Türk sultanlıkları arasında en güçlü konumu elde eden Selçuklular, gerçekleştirdikleri siyasi-idari örgütlenme ile kendilerinden sonra gelen Anadolu Selçuklu ve Osmanlı yönetimlerini etkilemişlerdir (Ökmen, & Yılmaz, 2015: 92). Selçuklu ve Osmanlı Devletleri kendilerinden önce var olan devletlerin yönetim anlayışını ilerleterek uzun yıllar Ortadoğu ve İslam coğrafyasında söz sahibi oldular.

Osmanlı Devletinde eski Türk devletlerinde olduğu gibi Toy Meclisinin bulunduğu ve kararların bu mecliste alındığı bilinir. Oğuz Türklerinde de Hakan seçiminde devlet meclisinde Toy'un etkili olduğu bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman Bey'in böyle bir meclise hükümdarlığa seçildiği bilinmektedir (Arsal, 1974: 271-272). Türklerin Anadolu'da varlık göstermeye başladığı yıllarda Roma imparatorluğunda mevcut olan Pax-Roma denilen hoşgörü ve barış sistemi yerini Pax- Ottoman yani Osmanlı barışı anlayışa yerini bırakmıştır. Bu hoşgörü anlayışıyla farklı inançlara mensup halklar Osmanlı topraklarında güvenle yaşayabilir ve ibadetlerini özgürce gerçekleştirebilirlerdi. Can ve mal güvenlikleri Osmanlı Devleti güvencesi altındaydı. Osmanlı dönemi güven teşkil eden adalet ve eşit haklar üzerine kurulmuş bir imparatorluk haline gelmişti.

Emeviler İslam devleti olarak Gulam sistemini uygulanan ilk İslam devleti olmuştur. O dönemden sonra İslam devletlerinde Gulam kullanımı yaygınlaşmıştır. Büyük Selçuklu Alparslan döneminde 1063 yıllarından sonra İbn Bibi'nin (ابن بيبی) yazdığı "Selçukname" de Gulamlar hakkında bilgiler bulunmaktadır. Kulluk, Gulam ve Devşirme gibi sistemler Selçuklu dönemi öncesinde kullanılan ve devam ettirilen bir sistem olmuştur. Cihat (الجهاد) dönemlerinde bu Gulamlardan askeri olarak faydalandığı bilinmektedir. Büyük Selçuklu döneminde Gulamlar yılda dört defa maaş alırlardı ve Gulamların sayısı en fazla 4000 olurdu (Merçil, 2009: 389-392). Türklerin Asya'da kazanmış oldukları devlet tecrübeleri ve savaş becerileri onları orta Asya-Avrasya coğrafyasında diğer milletlere karşı oldukça hazırlıklı ve üstün kılmıştı. Türklerin Anadolu'ya gelmeleriyle haclı seferleri ve yerel çatışmalara karşın birlik ve stratejik savaş taktikleri arayışları kaçınılmaz olmuştur. Birlikte hareket etme ideoloji ve inancı İslam dini ile buluştuğunda Gazâ (غزاة) * "İslam uğruna düşmanla savaşma" kavramını ortaya çıkmıştır.

Gazâ kavramı Türk milleti ve İslam dinine mensup bireyler için o dönemde var olma uğruna mücadele etme, İslam'ı yayma ve korumak için kendi canını ortaya koyma, karşı

* Gazâ (غزاة) Osmanlıda Gaza anlayışı bir ideoloji düşünce olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlıda bütün askerlere İslam için savaşan anlamında "Guzat-ı İslam" kullanılmıştır.

tarafıyla savaşmak anlamlarına gelmekteydi. Kısaca Gazâ vatan ve İslam uğruna savaşmaktır. (1874-1978) yılları arasında yaşamış olan Avusturyalı tarihçi Prof. Paul Wittek (ö.1978), Avrupa'da Türk tarihiyle ilgili birçok çalışmalara imza atmıştır. 1938'de yayınladığı tezinde Osmanlıların askerî ve siyasî başarılarını Cihat ve Gazâ ile özdeşleştirdiğini "kutsal savaş" (Holy War) sayesinde hızla topraklarını büyüdüğünü aktarmıştır. (Paul, 1938: 387-391). Bu nedenle Osmanlı'nın ilk kuruluşundan sonra Osman Gazi-Orhan Gazi olarak unvanların kullanılması bu görüşü oldukça desteklemektedir. Çünkü Gaza düşüncesi (Kutsal Savaş) Türk İslam devletlerinde askerî güdülenmeyi sağlayan fetih-savaş için bir araya gelme ve düşmanla mücadele etme ideolojinin temelini oluşturmaktadır.

3. Osmanlı'da Yetkiler ve Görev Paylaşımı

Osmanlı Devletinde, Türk devletlerinde olduğu gibi hükümdarlık babadan oğula geçmekteydi. Osmanlı soyundan gelen hükümdarlar tarafından devlet yönetilirdi. Bu durum hanedanlık içinde taht kavgalarına ve saray entrikalarına sebep olmaktaydı. Bunu önlemek için Fatih Sultan Mehmed bir kanun çıkartarak tahta çıkan hükümdarın memleket ve devletin bekası için hanedan soyunun erkek üyeleri öldürülmesi geleneğini getirmişti. Bu kanun I. Ahmed (1603-1417) zamanında değiştirilerek soyun en yaşlı ve bilgin üyesinin hükümdar olması ilkesi getirildi (Çay, 2009: 1-2). O dönemlerde padişahın yardımcısı Divanı-Hümayun (الديوان الهمایونی)⁴ siyasî, askerî, dini ve mali işleri takip eden bakanlıklar gibi karar mercii olarak görevler üslenirlerdi. Divan üyeleri vezir-i azam, vezirler, kazaskerler, defterdarlar, Nişancı, Reisülküttap, Şeyhülislam gibi devlet erkânının önde gelen temsilcileri katılırdı.

Osmanlı devlet yönetiminde söz sahibi unvanlar ve devlet teşkilatlanmasındaki görevleri kısa şu şekildedir: **Padişah:** (پادشاه) Osmanlı Padişahları Sultan unvanının yanında Bey, Şah, Hünkâr, Melik, Kayser, Han, Emir, Hudâvendigâr gibi unvanlarla anıldığı da olmuştur. Devleti temsil eden en yetkili isimdir. **Sadrazam-Vezir-i Azam:** sadrazam (صدر اعظم): padişahın mührünü taşıyan ve padişahтан sonra en yetkili devlet adamıdır. **Vezir:** (وزیر) Sadrazamdan sonra en yetkili kişi olmuştur. **Kazasker:** (قاضيسکر) Anadolu ve Rumeli olmak üzere iki bölgede adalet işlerinden ve görevlendirmelerden sorumludur. Aynı zamanda Millî eğitim ve adalet işlerinden sorumludur. **Defterdar:** (دفتردار) Arapça anlamı maliye bakanıdır. Osmanlıda Anadolu ve Rumeli olmak üzere iki ayrı maliye bulunmaktaydı ve merkezi Rumeli olmuştur. **Nişancı:** (نشانچی) Dış ilişkilerde yazışmalardan sorumludur. Aynı zamanda ülke içinde Tapu ve kadastro işlerini takip eden ülke topraklarını takibini yapan, belgelendiren kayıt altına alan hükümleri ileten kişi ve kuruluştur.

Şeyhülislam: (شیخ الإسلام) Devlette verilen kararların İslam'a uygun olup olmadığını denetleyen veya alınan kararların İslam hukukuna uygunluğunun danışıldığı kişidir.

⁴ Dıvan-ı Hümayun: Hz. Ömer dönemine kadar uzanan bir tarihçesi vardır. İslam döneminde ortaya çıkan bu kurul devlet memurluğu gibi vergi işlerine ve maliye işlerinin takibini yapmakla görevli yardımcılardır. İslam ülkelerinde bu gelenek devam ettirilerek devlet içerisinde önemli görevler verilmiştir. Büyük Selçuklular döneminde Divanı Âlâ olarak kurulan ve baş vezir tarafından yönetilen yüce kurul anlamlarını taşıyarak devletin en önemli karar merci olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu gelenek Anadolu Selçukları ve Osmanlıya kadar devam ettirilmiş ve küçük beyliklerde bile varlığı söz konusudur.

Günümüz diyanet işlerinin görevini üstlenirdi. **Kaptan-ı Derya:** (قبودان دریا) Askeri donanma ve denizcilik ile ilgili askeri faaliyetleri yöneten birimdir. **Yeniçeri Ağası:** (بیچری) Yeniçeri Ocağının komutanıdır. Merkez ordu komutanı olarak İstanbul ve padişahın güvenliğinden sorumludur. **Kadılık sistemi:** (قاضی) İslam devletlerinde hukuksal davalarına bakmak ve çözüme ulaştırmak ile görevlendirilen ve doğrudan devlet başkanı tarafından atanan, yetkilendirilen kamu görevlilerine “Kadı” unvanı verilmekteydi (Ekinci, 2004: 24). Kadılar buldukları bölgede hukuk, idari, askeri, mali idari gibi konularda doğrudan en yetkili makam olmuşlardır. Kadı aynı zamanda kırsal alanlardaki anlaşmazlıklara, Tımar sistemin işleyişi ve takibi gibi çok ağır görevler üstlenirdi. Kadılar kent genelinde meydana gelen gelişmelerden haberdar olur ve kent yönetiminde doğrudan söz sahibi yetkili kişilerdir. **Ulema:** En önemli görevleri Osmanlı Devleti adına halktan vergi toplamak ve eğitim işlerinden sorumlu olmaktır. Ulemalar genelde Türk ve Müslüman ailelerden seçilmekteydi, Ulemalar vakıflarda yönetici olabilir din ve eğitim işlerinin sürdürüldüğü yerlerde görev yaparlardı.

3.1 Osmanlıda Devlet ve Toprak Yönetimi

I.Ahmed döneminde Sadrazam Kuyucu Murad Paşa'nın emriyle Ayn Ali Efendi merkez ve taşra teşkilat yönetimiyle ilgili eserleri kaleme almıştır. Ayn Ali efendinin kaleme aldığı Kavanin-i Al-i Osman (قوانین آل عثمان) Osmanlı'nın Osmanlı toprak düzeni, maliye, kanunlar, Tımar, taşra idaresi, merkez yönetim bürokrasi gibi konuları icra etmiş olduğu Divanı Hümayun zümresi, defterdarlık, hazine kâtipliği süresince oldukça mühim eserleri ortaya çıkartmıştır. Tımar ve zeâmet sistemine dair kanun ve uygulamalarını “Risâle-i vazîfe-hârân ve merâtib-i bendegân-ı Âl-i Osmân” aslı eserinde kaleme almıştır. 1607’de Kavânîn-i Âl-i Osmân der Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Dîvân adlı eserini yazıp Murad Paşa’ya takdim etmiştir (Gökbilgin, 1979: 1-40). Bu tarihi belgelerde özellikle Osmanlı Devletindeki Gazâ ruhuna ayrıca dikkat çekilmektedir. Gazâ uğrunda mücadele etmek ve Devlet-i Aliye-i Osmaniye’yi yaşatmak gerektiği vurgusu yapılmaktadır. Eserlerde bütün padişahlar da Gazâ unvanı ile anılmaktadır.

Avrupa’da yayınlanan (Die Altosmanischen Anonymen Chroniken in Text und Übersetzung) adlı eserde Kanunname (قانوننامه) **Divân-ı Hümâyun** Osmanlı padişahlarının onaylandıkları örfi devlet kurallarını içeren en eski hukuk maddelerini içermekteydi (Friedrich, 1922-1925: 53-73). Bu hükümler padişah tarafından onaylanmış ve halkın ödemesi gereken vergiler, toprak yönetimi, askeri ve yönetim teşkilatlanması gibi temel ilkeleri içermektedir. Osmanlı Devlet yönetiminde şer’i (şeriat) ve örfi hukuk (kanunları) olmak üzere ikili hukuk sistemine sahipti. Genellikle padişah fermanları şeklinde ortaya çıkan ve kanun-ı kadim olarak isimlendirilen örfi hukuk yasa ve kuralları Osmanlı devlet yönetiminde ve toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanan birçok alanda geniş ölçüde kullanılmıştır (Armağan, 2011: 142). Osmanlıda devlet adamı ve asker yetiştirilmesinde başlıca iki yöntem kullanılmıştır. Bunlar kul⁵ ve Tımar sistemleridir. İslam hukukuna göre savaşta elde edilen

⁵ **Kul sistemi:** Kul (Gulâm) sistemi Osmanlı devlet idaresinin en önemli devlet yapılanmasıdır. İslam-Türk devlet yönetiminde eskilerden beri mevcut olan bir sistemdir. Savaşlarda elde edilen gayri Müslimlerin çocukları, Devşirme sistemi içerisinde toplanan çocuklar, Kapıkulu askerlerinin çocukları, esir ve pazarlarda satılan köleler alınarak eğitilirdi. Küçük yaşta Türk ailelerin yanında büyüyen ve Türk kültürünü öğrenen bu kişiler Osmanlıda yüksek makamlara kadar yüksele

esirler Müslüman devlet idaresince öldürülebilir, köle yapılabilir, zimmi statüsüne sokulabilir ya da fidye karşılığında salıverilebilirdi.

Kul sisteminin en önemli ayağını ise devşirme sistemi oluşturmaktaydı. Devşirme sistemi; Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslim çocukların Müslümanlaştırılması ve Türk-İslam eğitiminden geçirilmesidir. Devşirme muamelesi, kanunda belirtilen usul ve yönteme göre yapılmaktaydı (Ekinci, 2017: 249). Osmanlı Devletinde gayri Müslümlerin çocuklarını Devşirme sisteminde eğitimlerini tamamlayarak birer Türk gibi yetiştirilirdi. Genellikle kalabalık ailelerden seçilmekteydi eğer ailenin tek çocuğu ise devşirme sistemine alınmıyordu. Kırsal yaşama yabancı olan ve hayatını kent ikliminde sürdüren Yahudi ailelerden çocuk alınmamasına özen gösterilmekteydi (Ortaylı, 2000: 2-23). Yahudi, Rus, Çingene, Acemler Devşirme sistemine alınmazdı. Enderun'da devşirmelere verilen eğitimle onlara birer 'Müslüman, kibar konuşmasını ve hareket etmesini bilen, edebiyata aşina, namuslu, nefesine hâkim çelebiler, centilmenler yetiştirmek için eğitimler verilirdi (İncancık, 2012: 205). Uzun yıllar Osmanlı'ya hizmet etmiş yabancı devşirmeler savaş ve fetihlerde göstermiş oldukları mücadele sonucu sadakatlerinin karşılığını fazlasıyla alıyorlardı. Bu durum yeni savaşlar ve fetihler için onları cesaretlendiriyor ve Osmanlı sınırlarının gelişmesini sağlıyordu.

Osmanlı Devletinde yerel yönetim: vilayet (beylerbeyi, eyalet) en büyük yönetim merkezidir. Sancak (Sancakbeyi), kaza (Kadı), nahiye (bucak), karye (köy- köy kethüdası) denilen muhtardan kurulmuş yerel devlet yönetimi kullanılmıştır. Kaza küçük ilçe bölge anlamında kullanılmıştır. Osmanlı Devleti tarafından çıkartılan "1871 Nizamnamesi" ne göre Osmanlı Devleti idarî bakımdan 27 vilâyet ve 123 sancağa ayrılmıştı (Gençoğlu, 2011: 35). Rumeli eyaleti olarak adlandırılan Balkan ülkeleri ve İstanbul'u içerisine alan Edirne merkezden yönetilmekteydi. Rumeli eyaletine bağlı 30'dan fazla sancak bulunurken, Anadolu'da 16 vilayet 74 sancak, Afrika'da 1 vilayet 5 sancak olarak yönetilmekteydi. Yine eyalet ve kaza gibi yönetimlerde meclis üyeleri bulunmaktaydı. Bu yönetim yerelde devlet işlerini, vergi, yatırım, köprü, yol, askeri ve asayiş gibi görevleri üstlenmekteydi.

Osmanlıda Arazi yönetimi: Arazi-i memluke (Mülk arazileri), Arazi-i metruke (ortak kullanıma açık), Arazi-i mevat (işlenmeyen topraklar), Arazi-i mevkufe (Vakıf arazileri), Arazi-i emriye (devlet arazileri) olarak ayrılmaktaydı (Mufassal, 1989: 1537). Topraklar Miri arazileri, Mülki arazi, Vakıf arazileri olarak ayrılırdı. Bunlardan ilki Miri arazisi tapu senetlerinde padişahın tuğrası bulunmakta ve kişilere hükümet tarafından verilen (devlet arazisi) hazineye ait topraklardır. Mülki (özel mülk arazileri) fetihden sonra padişah kararıyla verilen özel mülklerdir. Bunların sayısı oldukça az ve kısıtlıdır. Vakıf arazileri ise tamamen kar amacı gütmeyen insanlığa hizmet anlayışıyla işletilen topraklardır.

Salyaneli: Yılda bir sefer merkez yönetime toplu olarak vergisini gönderir. Merkeze uzaklığından dolayı Tımar sistemi uygulanmaz. Bunlar: Tunus, Cezayir, (Libya)Trablusgarp: (Garp Ocakları olarak adlandırılan eyaletlerdir), Mısır, Bağdat, Habeş, Yemen, Fas, Basra gibi eyaletlerdir. **Salyanesiz:** Merkeze yakınlığı nedeniyle Tımar sistemi uygulanır ve yıllık olarak vergi ödemezler. Bunlar: Anadolu-Rumeli, Karaman (Konya), Dulkadir (Maraş) ve Sivas, Erzurum,

bilirdilerdi. Acemi Oğlan adı verilen eğitim sisteminde eğitim alan yetişen çocukların arasından en başarılıları seçilerek eğitimleri Enderun'da devam ettirildi. Bu sisteminin tarihi eski Türk devletlerinden Selçuklu devletine kadar dayanmaktadır.

Diyarbakır, Budin (Macaristan), Halep, Şam, Trablus Şam (Lübnan) salyânesiz eyaletlerdir. **İmtiyazlı:** Ayrıcalıklı bölgeler ise (Özerk bölgeler) doğrudan merkez yönetime bağlıdır. Vergi ödeme yükümlüğü serbest tutulmuş olup iç işlerinde serbest, dış işlerinde ise Osmanlı'ya bağlıdır. Bunlar: Eflak-Boğdan Voyvodalığı (Rumen prensliği), Kırım Hanlığı, Erdel Prensliği (Romanya ve Macaristan), Dobrovenedik Beyliği (Venedik), Hicaz Şerifliği (Mekke Şerifliği) dir. Bunlar içerisinde Mekke ayrı bir kutsallığa ve öneme sahiptir. Peygambere olan saygıdan dolayı Osmanlı adına hutbe okunmaz, savaşlarda asker ve vergi alınmazdı. Bölgenin yöneticileri (Emirleri) Osmanlı tarafından tayin edilerek bölgenin korunması ve ekonomik sorunları doğrudan merkez tarafından çözüldü. Suriye, Halep, Bağdat, Musul, Basra, Trablusgarp, Bingazi, Hicaz, Yemen vilayetleriyle Kudüs-i Şerif ve Cebel-i Lübnan mutasarrıflıkları (متصرف) arazileri, Anadolu ve Rumeli'deki arazilerden farklı bir tasarrufa tabi tutulmuştur. Hicaz ve Basra eyaletlerinin arazisi arazi-i öşriye, diğerlerinininki arazi-i haraciyedir. Bu zikredilen yerler Osmanlı Devleti'ne geçince bu hükümler eskisi gibi uygulanmaya devam edilmiştir (Sudi, 1996: 95). **Osmanlıda Vakıf:** Osmanlı'nın hükmettiği bütün topraklarda kullanılan Vakıf sisteminin amacı halka hizmet etmek amacıyla padişah veya iş adamları tarafından kurularak uzun yıllar bölgede varlığı işlevsel kılınmıştır. **Lonca Sistemi:** Esnaf ve sanatkârların oluşturduğu sivil bir dayanışma teşkilatlanmasıdır. Tamamen bağımsız ve yerel yöneticilerden oluşmaktadır. Esnafı denetleyen, esnafın sorunlarını çözen, ticaret ahlakını denetleyen, tüketicinin karşılaştığı problemlere kadar alakadar olan bir ticari ahlak üzerine kurulmuş teşkilattır.

Dirlik	Has	Yıllık geri 100.000 akçe üzeri olan araziler.
	Zeamet	Yıllık geliri 20.000 -100.000 akçe olan araziler.
	Tımar	Yıllık geliri 3.000 - 20.000 akçe olan araziler.
Miri	Mukata	Hazine (Üç yılda bir değişme şartı ile belli bir bedel karşılığı verilen arazi)
	Yurtluk	Uç beylerine verilirdi, kişi ölünce geri devlete geçerdi.
	Ocaklık	Kale muhafızlarına ve Hudut korunması için orduya verilen arazi.
	Malikâne	Üstün hizmet edenlere verilen arazi
	Arpalık	Şeyhülislamla verilen arazi
	Paşmaklık	Hanedan kadınlarına verilen arazi
Miri, mülki, vakıf	Şahıslara ait topraklar (Osmanlıda özel mülk kavramı örneği oldukça azdır. Fetih'ten sonra padişah kararıyla verilen topraklar veya fetih öncesi mülk sahibinin Osmanlıya vergisini vererek devam ettirdiği mülk sahipliğidir)	
	Örşi: Müslümanlara ait topraklar (ürün vergisi alınır)	
	Haraci: Gayri Müslümanlara ait topraklar (ispenç vergisi alınır) her hane erkeklerinden 80 akçedir.	
Vakıf arazileri	Sosyal hizmetlerin yapımı için ayrılmış arazilerdir. Bölgeye yapılacak olan okul, ibadet hane, sağlık merkezleri bu vakıf arazisi üzerine yapılırdı. Vakıf arazisinin denetimi kadılar yapar. Kadılar doğrudan merkez yönetime bağlıdır.	

Tablo: 3.2 Osmanlı Devletinde toprak yönetimi. (Bu tablo yazar tarafından derlenmiştir)

Osmanlı döneminde yazılan (Defterhane) isimli belgede Tımar sistemiyle ve padişah kararıyla verilen bütün araziler kayıt altına alınmıştır. Bu belgelere dayanarak (Reaya Müslüman olmayan kişilerin) Reaya statüsünden birisinin sipahi sınıfına girmemesine ve

tımar sahibi olmamasına son derece dikkat edilirdi. Ancak savaşçı olarak seferlere katılan reaya kökenli gönüllüler ve garip yiğitlerle akıncılara ve kale garnizonu mensupları kumandanlar tarafından tımar için tavsiye edilebilirdi (İnalçık, 2012: 168-173). Tımar ve kul sistemi gibi Osmanlıyı yüzyıllarca ayakta tutan yönetim anlayışı 1839 yılında batıdan etkilenen Tanzimat fermanı ve 1856 ıslahat fermanı gibi ölçsüz yapılan reformlarla devlet nizamını bozmasına sebebiyet vermiş.

4. Kutsal Topraklara Yapılan Mali Yardımlar

İslam'ın son halifeliği Osmanlı Devleti Peygamberlerin ve İslam'ın doğduğu toprakları daima Mukaddes ve kutsal emanet derecesinde sahiplenmiştir. İslam'ın şartları içerisinde yer alan Hac ziyareti eyleminde Osmanlı Devleti geniş coğrafyada Hacılar için güvenli ortam sağlayarak bütün barınma, ulaşım, gıda, sağlık, eğitim ve ibadet gibi bütün ihtiyaçlarını karşılamıştır. Hacılar her yıl Şaban ayının 12 günü başlayarak Surre alayı ile İstanbul'dan yola çıkıp Anadolu'nun birçok şehrinde törenler eşliğinde yolculuklarına devam ederlerdi. Anadolu'nun farklı kentlerine yayılanlar Ramazan ayının 20'de Şam'da toplanırlardı. 1864 yılına kadar Surre yolculuğunda deve ve katır gibi ulaşım araçları kullanılmıştır. 1908 yılından sonra yerini dönemin gelişmiş ulaşım aracı demir yolu ulaşımı tercih edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde Surre olayının 1915 yılına kadar devam ettirildiği görülür.

Mekke ve Medine gibi kutsal topraklara yıllık düzenli olarak merkezden Surre-i hümayun⁶ adında yardım gönderildiği, Osmanlı döneminde yazılmış olan H 29 Zilhicce 1066 M 18 Ekim 1656 tarihli, 32 numaralı "Surre Defteri" eserinde kayıt altına alınmıştır. Hilafeti elinde bulunduran Abbâsiler, Memlükler ve Osmanlı Devleti kutsal topraklara yardım gönderme geleneğini devam ettirmişlerdir. Osmanlı hükümdarı Yavuz Sultan Selim 1517'de Memlukler saltanatına son vermişti. Böylece Kudüs, Suriye ile beraber Osmanlı Türklerinin eline geçmişti (Frantz, 1968: 962). Osmanlı'da kutsal topraklara ilk yardımların Yıldırım Beyazıt döneminden (1389-1392) yıllarından 1922 yıllarına kadar her yıl devam ettiği ve hac ziyareti için giden kâfilere ulaştırıldığı tarihi belgelerde nakledilmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethinden sonra Osmanlı padişahları kutsal toprakların Hadimü'l Haremeyn'leri yani (kutsal toprakların hizmetkârları) olarak kendilerini adlandırmışlardır. Yavuz Sultan Selim sonrası kutsal topraklara ayrılan mali yardımlarda ciddi artış yaşanmıştır. Mekke ve Medine'de Osmanlı yanlısı politikalar hız kazanarak Haremeyn Osmanlı yönetimine tabi olmuştu. Haremeyn'e hâkim olan Halife veya sultanların her sene hac öncesi veya yılda bir sefer büyük coşku ve etkinliklerle Osmanlı'nın başkenti İstanbul'dan Mekke, Medine ve Kudüs'e Surre-i Hümayûnu veya diğer ismiyle "Sadakât-ı Rûmiyye" gönderildiği Osmanlı arşivlerinde orijinal belgeleriyle kayıt altına alınmıştır.

I. Beyazıt (1389-1402) döneminde Haremeyn halkına 80 bin altın, I. Mehmet Çelebi (1413/1421) döneminde Haremeyn halkına 14000 bin altın. II. Murat (1421/1451)

⁶ Arapça'da Surre anlamı "es-surre" Türkçede para kesesi anlamına gelmektedir. Tarihten günümüze İslam tarihinde var olan kutsal topraklara yardım etme anlayışı İslam'ın kutsal kitabı Kuran'da geçmektedir. Surre yardımlarının tarihi oldukça eskiye dayanmaktadır. Dönemin Abbasi Halifesi Mehdi-Billah (775-785) yıllarında Mekke ve Medine halkına otuz milyon dirhem Surre yardımında bulunduğu ve hediyeler dağıttığı bilinir. Kutsal topraklarda görev yapan hizmetlilere göre yardımlar da farklılık göstermekteydi. İslam inancına mensup olan devletler kutsal topraklara olan saygı ve aidiyet duygusu ile bölge ve halkının sorunlarının giderilmesi bir vazife bilmektedir.

döneminde Haremeyn halkına 801 kese altın. II. Mehmed (Fatih Sultan Mehmed) (1451/1481) döneminde Haremeyn halkına 2000 altın ve fakirlere sene içinde dağıtılması için 7000 bin altın gönderilmiştir. Surre-i Hümayun gönderimi her yıl büyük coşku ve gösterişle tertip edilirdi. Topkapı sarayından çıkartılırken Üsküdar’da top atışlarıyla karşılanır, askerler düzölmüştür. Önceden hazırlanan hediyeler, elbise, kürk gibi değerli eşyalar hazırlanarak yol boyunca bütün masraflar ve Surre-i Hümayun başında kalacak subayların listesi belirlenirdi. Deniz-kara yoluyla gönderilen Surre-i Hümayun ve hac kâfilerin güvenliğini sağlamak üzere Cidde’den Mekke’ye ve Medine’den El-vech İskelesine kadar pişe askeri görevlendirilirdi. Divan-ı Hümayun defterlerinde Osmanlı Devleti tarafından keselere konulan altın veya paraların özel mühürle mühürlenerek güvenli bir şekilde Mekke, Medine ve Kudüs’e Surre gönderiminin yapıldığı ve yapılan yardımların kimlere ne kadar dağıtıldığı gibi bütün detaylar özenle kayıt altına alınmıştır (A.DVNS.MHM.d, Dosya No.78, Mühimme Defterleri).

Ba.989 Numaralı Divan-ı Hümayun Defteri katalogunda 1-266 sıra numaralarında kayıtlı 961-1323/1553-1905 tarihleri arasında 266 adet Divan-ı Hümayun Mühimme defteri mevcuttur. Osmanlı Devleti’nin yapmış olduğu resmi ve dini törenlerde yapılan bütün masrafların kayıtları ise “Defter-i teşrifât” defterinde yer almıştır. Surre yardımı ile defter kayıtları dönemin makamlarınca Mekke, Medine ve Kudüs olmak üzere Surre defterlerine özenle işlenerek imza karşılığında dağıtımlar gerçekleştirilmiştir. Osmanlı Arşivi’nde (1009/1327) - (1600/1909) yılları arasına ait toplam 4.170 adet Surre defteri bulunmaktadır. BOA, Başkanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü’nün 2010 yılında XVI, Yayın No:116 yayınlanan “Surre Alayları” adlı Osmanlı Arşiv Rehberinde yer almaktadır. Ayrıca o dönemde yapılan Surre gönderimi sırasında isteyen kişilerin Mekke ve Medine’de bulunan tanıdıklarına isimlerini ve adreslerini belirterek hediyeler gönderebilmesi, o dönemde ulaşım ve lojistik bağların oldukça gelişmiş olduğunu gösteren bir ibaredir.

1904 senesinde Şam’dan Hamidiye Hicaz demir yoluyla ulaşım tercih edildi ve bu yardımların daha hızlı ve güvenli şekilde ulaştırılması sağlanmıştır. Surre-i Hümayun ayının Hicri yılı Şaban’ın on beş’inde resmi merasimle yola çıkartıldığı ve hacıların zamanında Mekke’ye vardıldıktan sonra dağıtılmaktaydı. Surre gönderi sırasında Evkaf-ı Hümayûn nezaretince yeniden imal edilen Hz. Muhammed’in Kabr-i Şerifi’ne örtülen Kisve-i Saadet ve Kâbe örtüsü Sitâre-i Ka’betullah Isparta’dan özenle üretilmiş gül suyu kokularıyla dua ve salavatlarla Surre-i Hümayûn eminine teslim edilerek merasimle yerine örtülürdü. Kutsal topraklardan getirilen Hz. Muhammed’in eşyaları ve Mekke, Medine, Kudüs’e ait kutsal eşyalar İstanbul Topkapı sarayında özenle korunarak geçmişten günümüze “mukaddes emanetler” olarak özenle korunmaktadır. İlk Surre yardımının Abbasiler dönemi Ebu Ca’fer el Mansur (758) Mekke ve Medine’ye 30 milyon dirhem dağıtmıştır. El-Muktedir Bi’llah (908-932) halifeliğinde 315.426 flori altın. 40.000 deve ve inekle beraber 50.000 koyun gönderilmiş (Elkabashi, 2001: 4).

Türk devletlerinden Gazneli Devleti 963-1186’dan başlamak suretiyle kutsal topraklara Kuran-ı Kerim ve yeterince maddi yardım yapılmaya başlandığı görülür. Büyük Selçuklu Devleti (452-552 /1040-1157) Sultan Alparslan’ın da bu yardımları geleneksel olarak sürdürdüğü ve Mekke emirine yıllık maaş ödediği, hükümdar olarak adına hutbe okutulduğu biliniyor (Güler, 2011: 52-222). İlhanlılar döneminde vakıf gelirleri kutsal

topraklara gönderilmeye başlanmıştır. Eyyubiler döneminde hacılara 5-6 bin altın gönderildiği ve vakıflar inşa ettirildi. Memlükler (1250-1517) döneminde Haremeyn'e düzenli olarak sadakat-i Mısriyye göndermişlerdir. Osmanlı Devleti kurulduktan sonra diğer Türk devletlerinde olduğu gibi kutsal topraklara gerekli yardımlar ve bölgenin sorunları yakinen takip edilmiş, Seyyid ve şeriflere ayrıca önem verilmiştir.

Çelebi Mehmed (1403-1421) döneminde Mekke ve Medine'ye 14.000 altın gönderilmiştir. II. Murad kutsal topraklara her yıl düzenli 1000 flori altını ve vasiyeti ile on bin flori altını Haremeyn'e vakfetmiştir. II. Mehmed (1451-1481) 9 bin altın, II. Bayezid (1481-1512) 68.000 duka altın, 2.200.00 akçe göndermiştir. Yavuz Selim (1512-1520) döneminde kutsal topraklara 200 bin flori altın verilmiş ve 12.000 kişiye birer rub ve irdeb buğday ile birer adet altın göndermiştir. Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemine kadar 3.503.613 guruş sadaka-yı seniye, 4.729.877 guruş Surre-i seniye gönderilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman Mekke ve Medine halkına ayrı ayrı 3 bin irdeb, 500 irdeb buğday göndermiştir. II. Selim (1566-1574) döneminde Sadakatü'l Hubb'u 3 bin irdebe çıkartılmış ve Mekke'deki suyollarının yapımı için 300 altın verilmiştir. III. Murad (1574-1595) döneminde Mekke, Medine ve Kudüs'e 34.786 sikke altın Surre gönderimi yapılmıştır. III. Mehmed (1595-1603) döneminde 107.999.5 sikke gönderilmiştir. I. Ahmed (1603-1607) döneminde 316.740 sikke altın gönderilmiştir. I. Mustafa (1617-1623) döneminde 2617 bin sikke, II. Osman (1618-1622) döneminde 23.215 bin sikke gönderilmiştir. IV. Murad (1623-1640) döneminde toplam 6 kayıtlı defter bulunmakta ve kutsal topraklara 161.916 bin sikke gönderildiğine yer verilmektedir. Sultan İbrahim (1640-1648) döneminde kutsal topraklara 183.250 bin sikke gönderilmiştir. IV. Mehmed (1648-1687) döneminde toplamda 339 adet Surre defteri bulunmaktadır. 1061 tarihli defterin başında IV. Mehmed'in tuğrası vardır. IV. Mehmed döneminde 116.828 sikke-i hasene gönderilmiştir.(Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, D.1147/3.68 Yıl.1039).

1039 tarihli Surre defterinde IV. Murad'ın tuğrası yer almaktadır. Defter toplamda 71 sayfadan oluşmaktadır. Osmanlı Devletinde 1102/1691 tarihine kadar en fazla Surre yardımı IV. Mehmed döneminde yapıldığı görülmektedir. II. Süleyman (1687-1691) döneminde 37 ayrı Surre defteri yer almaktadır. Osmanlı arşiv kayıtlarında ilk Surre defteri 1009 (1600) tarihlidir. Osmanlı Arşivinde 1009-1327 / 1600-1909 yıllarına ait toplam 4.170 farklı Surre defteri mevcuttur. **Başbakanlık Osmanlı Arşivi Surre Defteri Kataloğunda 438** numaralı EV.HMK.SR.D. kodlu 15x42 cm defter 29 Zilhicce 1102/ 23 Eylül 1691 tarihli olup toplamda 82 varaktır. Defterin başında II. Ahmed'in mührü bulunmaktadır. 440 Numaralı Surre-i Hümayun Defteri 29 Zilhicce 1102 / 23 Eylül 1691 tarihli olup 12 varak, ebattı 15x42 cm'dir. Defterin başında II. Ahmed'in mührü bulunmaktadır. Bu şekilde II. Ahmed'in mührünün bulunduğu 441, 442, 443, 444, 445 numaralı Surre-i Hümayun Defterleri mevcuttur.

5. Kutsal Topraklarda Yönetim ve Denge Politikaları

İstanbul'un fethinden sonra Hristiyan ve diğer cemaatler arasında kutsal mekânların kullanımı, onarımı ve ibadet haklarına dair Osmanlı Devleti tarafından onlara bazı imtiyazlar tanınmıştır. Kudüs Osmanlı'ya geçmeden önce Fatih Sultan Mehmet İstanbul'daki Rum Patrikliğinin Kudüs'teki haklarına dair ferman çıkartılmıştır. Yavuz Sultan Selim Filistin'i fethettikten sonra Kudüs'te bulunan Hristiyanların kutsal mekânları üzerinde

Ortodokslar ve Katolikler arasında yaşanan anlaşmazlıklara Şeyhülislam başkanlığında bir komisyonun Ortodoksların haklı olduğu (1644-1657) tarihlerinde bu yönde kararların çıkartıldığı görülür. Osmanlı döneminde ortaya çıkan Kudüs'teki kutsal mekânların kullanımı hakkında yaşanan problemler Katoliklerin hamisi Fransa ile Ortodoksların hamisi Rusya arasında yaşanmaktaydı. Fransa ve Osmanlı arasında Kanuni Sultan Süleyman zamanında I. Fransuva ile Osmanlı-Fransa dostluğu kurulmuştu. Papalığın Katolikliği yayarak, Doğu Hıristiyanlarını da kendilerine bağlama, böylece Hristiyan dünyanın tartışmasız lideri haline gelme stratejisinin en büyük destekçisi Fransa'ydı (Uzunçarşılı, 2002: 12-14). Kudüs'teki gergin ortamda ve ibadethanelerin kullanımı tartışmasında Osmanlı Devleti bölgede söz sahibi olarak dinler arası hoşgörü ve adaleti sağlayarak, İslam'ı ve diğer Musevi dinleri aynı çatı altında uzun asırlar barış içerisinde tutmayı başarmıştı.

1803 yılı sonrası Fransa'nın Kudüs'te bir kilise inşa etme isteği Osmanlı'ya bildirilmişti. Bu tarihten sonra bölgede Rusya'da kilise inşası için fırsat kollamaktaydı. İki taraf arasında yaşanan çekişmelerde taraflar Osmanlı arazileri üzerine ibadethanelerini kurmak istiyorlardı. Türkiye Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı arşiv envanterinde bulunun Hümayun Kilisesi "A.DVNS.KLS.d" 10 kimlik bilgisiyle kayıtlı 19,2 x 43,6 1.6 cm ölçülerinde üzerinde Osmanlıca "Kamâme Defteri, min-evâhiri Rebûilevvel sene-i hicret 15, ilâ-evâili Cumâdelâhir sene 1099". "Kaname Defteri, Rebûilevvel ayının başı, Ramazan dönemi 1099 yılı" yazılı birer adet etiket bulunmaktadır. Dış kapağı üzerinde yeni Türk alfabesi ile "Kilise Defteri No.10" yazmaktadır. Osmanlı kayıtlarında Kutsal Kabir Kilisesi ve diğer kutsal yerlerin onarımı ile ilgili meselelerin her devirde önem arz ettiği, bu meselelerden dolayı Frenk, Rum ve Ermeni milletleri arasında anlaşmazlıkların yaşandığı aktarılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin bu durumu çözüme kavuşturmak, adaleti sağlamak amacıyla kararnameler çıkarttığı ve bütün halkların dini değerlerini göz önünde bulundurarak adalet ve barışı inşa etmede olan üstü çaba sarf ettiği anlaşılmaktadır. 1862 yılında Fransa ve Rusya sefirlerinin Osmanlı Devleti'ne müracaat ederek masrafları kendileri tarafından karşılanmak üzere Kilisenin kubbesinin yenilenmesi talebinde bulunulmuştur. Tamirat Osmanlı Devleti'nin de katılımıyla masrafların üç devlet tarafından karşılanması suretiyle Osmanlı Hariciye Nazırı, Fransa ve Rusya devletlerinin temsilcileri arasında bir protokol imzalandığı ve tadilat için gerekli proje çalışmalarının yapıldığı görülür. (bkz. Ek1).

Osmanlı Devleti Filistin'de Rumlar ve Latinler arasında çıkan anlaşmazlığın ortadan kaldırılması için (1268) (1852) ve (1269) (1853) yıllarında Meclis-i Vükelada kararlar aldığı, Latinlerle Ermeniler arasında ortaya çıkan Kutsal Kabir Kilisesi'ndeki St. Elen Şapeli'nin merdivenin son basamağının süpürme hakkı konusundaki anlaşmazlıkların çıktığı ve bu konuda alınan kararlarla Osmanlı'nın bölgede huzuru sağlamak adına büyük çabalar sarf ettiği tarihi Kabir Kilisesi belgelerinde yer almaktadır. Kudüs'teki Deyrussultan Manastır ve Kilisesi'nin sahipliği hususunda Kıptilerle Habeşliler arasında çıkan anlaşmazlık, Beriyyetüşşam bölgesindeki Hristiyan ve Yahudilerin dinî haklarının korunması, Kudüs'teki yerli Ortodoks Rumların kendi milletlerinin ruhanî yapıları içerisinde temsil edilme istekleri ve daha sonra bu çerçevede gerçekleştirdikleri faaliyetler, Sırlara Üsküp'te metropolit tayini, Almanlara hediye edilen Kudüs'teki arsa ve dükkânlar, Almanlar tarafından Kudüs'te yaptırılan Suriye Yetimhanesi için arazi kiralama isteği gibi birçok sorun yer almaktadır (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Kudüs'te Hristiyan

mezhep ve milletlerin idaresi. Yayın No.2, 2019: 39-45). Osmanlı Devleti döneminde Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal topraklara ciddi yatırımlar yapıldığı ve bölge halkı için hastane, çeşme, mektep, cami, çarşı pazarı gibi şehri var eden kalıcı ve halka hizmet amaçlı vakıflar kurulmuştu.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde Kudüs ve Mescit-i Aksa ve Kubbet'üs Sahra duvarının çevresindeki mozaikleri mavi kaşani karolarla değiştirilmesini sağlayarak yapının pencere ve kapılarını yenilemiştir. 1536-1540 tarihlerinde ise kentin büyük duvarlarını yaptırmıştır. Osmanlı Devleti şehre ve diğer dini medreselerden Rasasiyye medresesi, Kaşki sultanına ait Takiye İmarethanesi gibi yerlere su verilmesi için kanal, gölet, sarnıç, su tesislerinin inşası ve bakımlarına maddi ve manevi destekler sağlamıştır (Ataman, 2020: 26-27). 1604 senesinde Cidde ve Yenbu'da hac dönemlerinde artan su ihtiyacının karşılanması için deniz suyunun arıtılarak içme suyu sağlamak amacıyla İngiltere'den makinalar yaptırılmış, Medine ahali ve hacıların su ihtiyaçlarının karşılanması için Ayn-ı Zerka yolu güzergâhına demir borularla su getirmiş ve sağlanmıştır (BOA, Surre Alayları. XVI Yayın No.116, 507). Bölge için gerekli bütün altyapı ve bakımlar padişahlar ve yerelde kurulan Osmanlı vakıfları tarafından takip edilmiş, bütün masrafları karşılanmıştır. O dönemde Osmanlı Devleti çok uluslu milletler üzerinde sağladığı barışçıl ve denge politikaları sayesinde Kudüs'te hiç sağlanamayan dostluk ve dinler arası barış 400 yıl sağlanmıştır. Günümüz anlaşmazlıklarına ışık tutacak bu yönetim anlayışı ve politika tecrübeleri bizlere miras bırakılan bir rehber, barışın ve dinler arası hoşgörünün tekrardan tesis edilmesinde oldukça kilit bir role sahiptir.

SONUÇ

Yapmış olduğumuz bu araştırmada kadim Türklerde devlet yönetiminden başlayarak "kutsal toprak" anlayışının ortaya çıkışı ele alınmıştır. Özellikle Osmanlı Devletinde kutsal toprakların nasıl barış içerisinde yönetildiği ve barışın sürdürülebilir kılan etkenlerin neler olduğu gibi merak edilen devlet politikaları araştırılmıştır. Yahudilik, Hristiyanlık, İslam gibi Musevi dinlerin ortaya çıkışında ve mevcut ibadetlerin varlığı nedeniyle başta Filistin fiziki ve manevi öneme sahiptir. Filistin toprakları bu dinlere mensup olan güçler tarafından kontrol edilme arzusu tarih boyunca devam etmiştir. Mekke, Medine, Kudüs gibi dinler tarihi açısından önemli kutsal topraklarda cereyan eden sorunlar karşısında aklımıza bu sorunların geçmişte nasıl çözüme kavuşturulduğu sorusu gelmektedir. Osmanlı döneminde İslam coğrafyasında ve Kudüs'te sağlanan 400 yıllık barış ve adaletli yönetim Osmanlı'nın imtiyazlı yönetimi sayesinde sağlanmıştır.

Osmanlı Devleti kendisinden önceki Türk devletlerinde olduğu gibi İslam'ın kutsal kabul ettiği Mekke, Medine ve Kudüs'e hac dönemlerinde her yıl Surre yardımları yaptığı ve adaletli devlet anlayışıyla bölge sorunlarını doğrudan merkez yönetimin çözdüğü, halkın yıllık ihtiyaçları karşılanarak kutsal topraklara ayrıcalıklı politikalar izlendiği görmekteyiz. Osmanlı Devletini uzun yıllar ayakta tutan Tımar toprak yönetim sistemi Müslüman ve Gayri Müslümanları kapsayan adaletli ve İslam hukukuna dayalı toprak ve vergilendirme yönüyle devlet yönetim ve otoritesini sağlamıştır. Osmanlı Devleti'nin Kutsal toprakların yönetiminde edinmiş olduğu devlet tecrübesi ve denge politikaları günümüz anlaşmazlıklarına gerçekçi ve uygulanabilir sulh ve çözüm yolu olarak bizlere rehberlik

etmektedir. Bu yönetim tarzı ve devlet tecrübeleri çok uluslu farklı inançlara mensup milleri bir arada yaşatma ve bölgelerde cereyan eden anlaşmazlıklara karşın aranan çözüm önerilerinde bizlere hayati fikirler sunmaktadır.

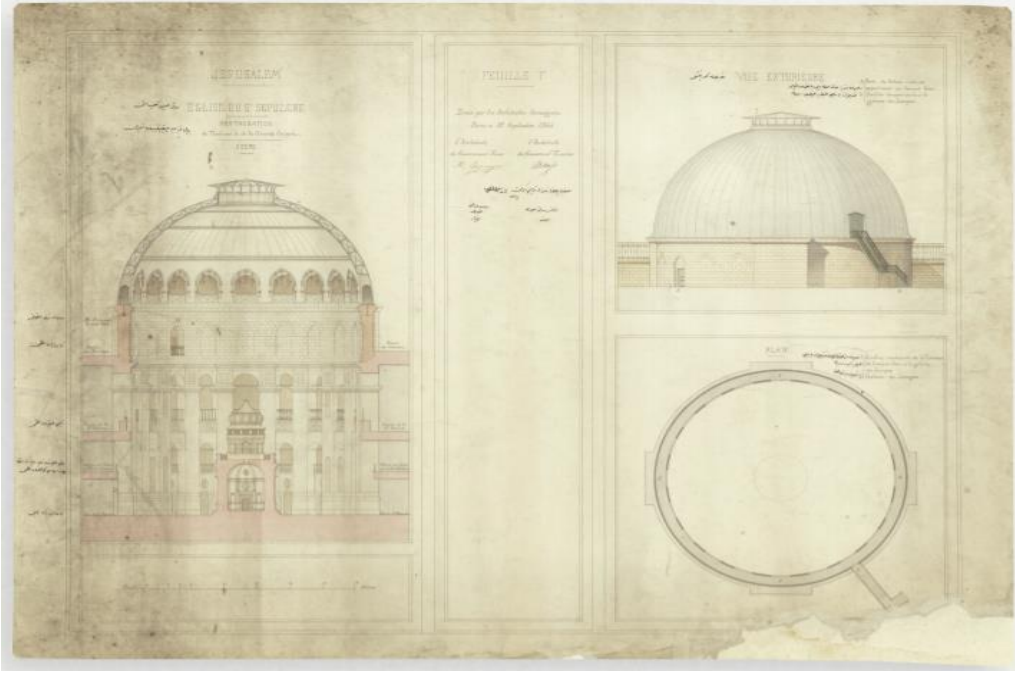
Yapmış olduğumuz araştırma ve arşiv taramasında Osmanlı Devleti İslam devleti sancaktarlığında hüküm sürdüğü bütün topraklarda barışı tesis etmede en önemli belirleyici etkenin bölgede bulunan İslam, Yahudilik, Hıristiyanlık dinlerine ait kutsal emanetlerine göstermiş olduğu kapsayıcı saygı ve hoşgörü politikaları olduğunu sonucuna ulaşmaktayız. Çünkü İslam dini; Tevrat ve İncil gibi kutsal kitapları ve peygamberlerini İslam'ın birer parçası olarak kabul etmektedir. Bu sebeple Osmanlı Devleti Yahudi ve Hıristiyanların Kudüs'te bulunan kutsal ibadethanelerine oldukça önem verdiği ve kiliselerin inşası ve tadilatına da ciddi yardımlar yaptığı bu araştırmamızda ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Devleti Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal topraklarda bulunan Müslüman ve Gayri Müslümanları hiçbir zorlamaya tabi tutmadan ibadetlerini özgürce icra etme eylemlerinde serbest bırakmıştır. Bu durum Osmanlı'nın yeni fetihlerini kolaylaştıran ve toplumların kendi rızalarıyla Osmanlı himayesine girmelerini sağlayan bir etken olmuştur. Hümayun Kilise defterinde Osmanlı Devletine bağlı vakıfların buldukları topraklarda eğitim, topluma hizmet, sağlık, ibadethanelerin inşası ve sürekliliği için etken rol oynadıkları anlaşılmaktadır. Osmanlı arşivlerinden elde ettiğimiz bulgulara göre Osmanlı Devleti'nin diğer müsavi dinlere ait ibadethanelerin tamirat ve inşasına ciddi maddi yardımlar sağladığı ve hatta Osmanlı topraklarının bile tahsil edildiği görülmektedir. Osmanlı Devleti'nin dağılmasının ardından her ne kadar 100 yıl geçmiş olsa da günümüz sorunlarına ışık tutacak kadim devlet tecrübesine sahip olduğunu bir kez daha idrak etmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Armağan, A. (2011). Klasik Dönemde Osmanlılarda Devlet Yönetim Anlayışına Dair Bazı Düşünceler. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 5 (9), 142. <https://dergipark.org.tr/en/pub/gav/issue/6522/86469>
- Arsal, S. M. (1974). *Türk Tarihi ve Hukuk*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ataman, M., Abd, Al. Fattah El Awaisi. (2020). Kudüs: Tarih-Din-Siyaset. *SET Vakfı İktisadi İşletmesi*, (11), 26-27.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dîvân-i Hümayûn Defterleri*. [A.DVNS.MHM.d]. Dosya No.78. Kimlik No.10. <https://www.devletarsivleri.gov.tr/yayinlar/b20fec3b-57b7-46bf-a0d1-c043d9b1e003.pdf>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Osmanlı Belgelerinde Surre Alayları*. Osmanlı Arşiv Daire Başkanlığı Yayınları. XVI. Yayın No. 116. <https://www.devletarsivleri.gov.tr/cdn/file/download?fileId=142>
- Bozkurt, C. (2019). *İmparatorluğu Yıkan Örgüt NİLİ*. (1. Baskı). Ötüken Neşriyat.
- Bozkurt, C. (2019). Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nili Casusluk Örgütü. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. 99 (1), 3-10. <https://doi.org/10.33419/aamd.557954>
- Cezar, M. (1958). *Mufassal Osmanlı Tarihi*. (2. Cilt). Şehir Matbaası.
- Çay, A. M. (2009). *Türkiye Tarihi Osmanlı Devri Osmanlı Devlet Teşkilatı*. (1. Baskı). Türkiye Kültür Potalı Projesi. T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ekinci, E. B. (2017). *Osmanlı Hukuku Adalet ve Müllk*. (5. Baskı). Sanat Yayınevi.
- Ekinci, E. B. (2004). *Osmanlı Mahkemeleri*. (1. Baskı). Arı Sanat Yayınevi.
- Elkabashi, A. M. O. (2001). *Surre Defterleri ve 1049/1639-1640 Tarihli Surre Defteri*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, A. (2014). İslamiyet'ten önce Türk devletlerinde meclis anlayışı Toy, Kengeş, Kurultay örneği. *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1), 39-52. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ksusbd/issue/10272/126027>
- Frantz, B. (1968). Kudüs. *İslâm Ansiklopedisi*. (6. Baskı ss. 962). Milli Eğitim Basımevi.
- Friedrich, G. (1922-1925). *Die Altosmanischen Anony'men Chroniken*. (Band.Nr1Teil II, XVII ss. 53-73). Germany: Übersetzung, Leipzig in Kommission Nei F.A. Brockhaus.
- Gençoğlu, M. (2011). 1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (1),35. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jiss/issue/25899/272992>
- Gücüyener, F. (1945). *Yavuz Sultan Selim*. (2. Baskı). Ahmed Said Matbaası.
- Güler, Mustafa. (2011). *Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları* (16. ve 17. yüzyıl). (2. Baskı). Çamlıca Yayınları.
- Gökbilgin, M.Tayyib. (1979). *Kavânîn-i Âl-i Osman der hülâsa-i mezâmin-i defter-i dîvân*. Enderun Kitabevi.

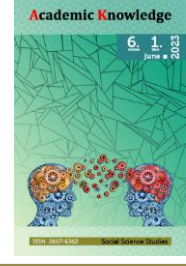
- İnalçık, Halil. (2012). *Tımar*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C.41, ss.168-173). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kafesoğlu, İ. (2015). *Türk Milli Kültürü*. Ötüken Neşriyat.
- Karataş, A. (2020). Türk Hukuk Tarihi Açısından Kul Sistemi. *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi*.(1), 162. <https://doi.org/10.33432/ybuhukuk.585799>
- Merçil, E. (2009). *Selçuklular'da Devlet Teşkilâtı*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C.36, ss.92-389). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Gayri Müslümler*. Rekabet Kurulu Perşembe Konferansları, Ankara, Türkiye.
- Ökmen, M., Yılmaz, A. (2015). Klasik Dönemden Tanzimat'a Osmanlı Kenti ve Yerel Yönetimler. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (23), 92. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dpusbe/issue/4765/65485>
- Paul, Wittek. (1938). *The Rise of the Ottoman Empire XXIII*. (2. Edition). London: Royal Asiatic Society Monographs.
- Sudi, Süleyman. (1996). *Osmanlı Vergi Düzeni* (Defter-i Muktesid). (1.Cilt.). (M, Ünal, Çev.). Tab-1 Sani Yayınları.
- Tümer, Günay. (1991). *Atalar Kültü*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (4 Baskı, ss.41-43). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. (2019). Kudüs'te Hristiyan Mezhep ve Milletlerin İdaresi (Yayın no. 2). <https://www.devletarsivleri.gov.tr/yayinlar/b20fec3b-57b7-46bf-a0d1-c043d9b1e003.pdf>
- Uslu, A. (2019). Türklere Devlet Yönetimi. *Türk Ekini Dergisi*, (3), 5-6. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/turkek/issue/55572/760620>
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. (1.Baskı).Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2002). *Osmanlı Tarihi*. (4. Cilt). Türk Tarih Kurumu Yayınları.

EKLER:



EK.1. Kilisenin Onarımı için yapılan proje çizimleri.

Kaynak: BOA, Osmanlı Arşivi. *Dîvân-i Hümâyûn Defterleri*. [A.DVNS.MHM.d]. Dosya No.78. Kimlik No.10. <https://www.devletarsivleri.gov.tr/yayinlar/b20fec3b-57b7-46bf-a0d1-c043d9b1e003.pdf>



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 16.02.2023
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 24.06.2023
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Bahar/ Spring

Muhammed Teymûr ve Kısa Öykülerinin Tematik Bağlamda Tahlili*

Furkan TAYŞAN**

Anahtar Kelimeler:

Arap Edebiyatı,
Kısa Öykü,
Muhammed Teymûr,
Tema,
Tahlil

ÖZ

Fransızların 1798 yılında Mısır'ı işgal etmesiyle burada modernleşme süreci başlamıştır. Fransızlar Mısır'a geldikten sonra çeşitli araştırma merkezleri inşa etmiş ve Mısır coğrafyasının fizikî, tarihî ve kültürel yapısını incelemek için çalışmalarda bulunmuşlardır. İlerleyen süreçlerde burada Batılı tarzda okullar açılmış, ayrıca Batı'nın tecrübelerinden faydalanmak için Mısır'dan Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiştir. Bu aşamalarla birlikte Mısır özelinde Batı ile Arap dünyası arasında ilmî ve kültürel ilişkiler hız kazanmıştır. Bu ilişkilerin kendisini gösterdiği alanlardan birisi de edebiyat olmuştur. Batılı eserlerden gerçekleştirilen tercüme ve adaptasyon faaliyetleriyle birlikte Mısır'da kültür hayatı canlılık kazanmıştır. Bunun sonucunda modern anlamda kısa öykü, tiyatro ve roman gibi edebî türler Arap edebiyatına intikal etmiş ve bu alanlarda eserler üreten edebiyatçılar ortaya çıkmıştır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde edebiyat sahasında kendini gösteren Mısırlı yazar Muhammed Teymûr, Batı edebiyatının etkisi altında kısa öykü ve tiyatro sahaslarında yaptığı çalışmalarla modern Arap edebiyatında iz bırakan bir isim olmuştur. Bu çalışmada ilk olarak söz konusu edebiyatçının hayatı ve edebî serüveni ele alınacaktır. Sonrasında ise kısa öykülerinde ele aldığı temalar tahlil edilecek ve bu bağlamda edebiyatçının zihin dünyasına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Muhammad Taymur and Analysis of His Short Stories in the Thematic Context

Keywords:

Arabic Literature,
Short Story,
Muhammad Taymur,
Theme,
Analysis.

ABSTRACT

With the French campaign in Egypt in 1798, the modernization process began here. After the French came to Egypt, they built various research centers and worked to examine the physical and cultural structure of the Egyptian geography. In the following processes, Western-style schools were opened there, and students were sent from Egypt to Europe to benefit from the experiences of the West. With these stages, scientific and cultural relations between the West and the Arab world, in particular Egypt, gained momentum. One of the fields in which these relations emerged has been literature. With the translation and adaptation activities carried out from Western works, the cultural life in Egypt gained vitality. As a result of this, literary genres such as short story, theatre and novel in the modern sense were transferred to Arabic literature, and literary writers who produced works in these fields emerged. Egyptian writer Muhammad Taymur, who came to the field of literature in the first quarter of the 20th century, left a mark in modern Arabic literature with his works in the fields of short story and theater under the influence of Western literature. In this study, firstly, the life and literary adventure of Muhammad Taymur will be discussed. Afterwards, the themes that he dealt with in his short stories will be analyzed and in this context, it will be tried to shed light on his mental world.

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde tamamlanmış olan "Muhammed Teymur'un Kısa Öykülerinin Teknik ve Tematik Açısından İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilerek hazırlanmıştır. Bu vesileyle çalışmasının gerçekleşmesinde katkıları bulunan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kasım Abdussamet Bakkaloğlu hocama yeniden şükranlarımı sunuyorum.

** Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: Malatya, Türkiye E-mail: furkantaysn13@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-2901-4644

Giriş

Arap edebiyatında hikâye türü ilk dönemlerde bağımsız bir tür olarak görülmeyip masal, fabl, menkıbe, kıssa, fıkra gibi türlerin tamamı hikâye çatısı altında değerlendirilmiştir. Modern dönemde diğer türlerden ayrılarak müstakil bir edebî tür olarak görülmeye başlayan hikâye için Arap dilinde “el-kıssa (ar. القصة)”, kısa hikâye için ise “el-kıssatu’l-kasîra (ar. القصة القصيرة)” veya “el-uksûsa (ar. الأقصوصة)” isimleri kullanılmaktadır (İbn Manzûr 1707: 954). Hikâye türü tarihsel süreç içerisinde farklı şekillerde adlandırılrsa da günümüzde hikâye denince ekseriyetle kısa hikâye anlaşılmaktadır.

Arap edebiyatında hikâye türünün varlığına genel olarak baktığımızda ilk olarak *Eyyâmu’l-‘Arab* (ar. أيام العرب), *Sîratu ‘Antere* (ar. سيرة عنتره) ve *Seyf b. Zî yezan* (ar. سيف بن ذي يزن) gibi Cahiliye devrine nispet edilip sonraki dönemlerde yazıya geçirilen hikâyeler karşımıza çıkmaktadır (Yazıcı 1998: 480). İslam’ın gelişiyle Kur’an kıssaları kendini göstermiş, daha sonraki dönemlerde ise mescitlerde kıssa anlatma geleneği ortaya çıkmıştır (Emîn 2012: 178). Emevîler döneminde hikâye anlatıcılığı yaygınlık kazanarak bu işi meslek haline getirenler olmuştur (Dayf 1989: 437). Abbasî dönemine geldiğinde hikâye sanatının tercümeler yoluyla farklı kültürlerin etkisi altında kaldığı görülmektedir. Bu dönemde en ön plana çıkan eser İbnu’l-Mukaffa’ (ö. 142/759) tarafından Farsçadan Arapçaya çevrilen *Kelîle ve Dimne* (ar. كليلية ودمنة) adlı hikâye koleksiyonudur (Goldziher 1993: 93). Sehl b. Harun’un (ö. 215/830) *Kelîle ve Dimne* tarzında kaleme aldığı *Kitâbu’n-Nemir ve’s-Sa’leb* (ar. كتاب النمر والثعلب) eseri (Sehl b. Hârun 2019: 15) ile Câhız’ın (ö. 255/869) *Kitâbu’l-Buhalâ’* (ar. كتاب البخلاء) eseri bu dönem hikâyeciliğinin örnekleri arasındadır (Zeyyât 1993: 232). Yapısal açıdan kısa öyküye benzeyen makâme türünde ise ilk eser veren kişinin Bedüzzaman el-Hemedânî (ö. 398/1008) olduğu düşünülmektedir. Kendisinden sonra gelen Harîrî (ö. 516/1122) de makâmeleriyle (ö. 516/1122) bu alanda ön plana çıkan bir isim olmuştur (Dayf 1973: 6). Ne zaman ve nerede yazıldığı net olarak bilinmeyen *Binbir Gece Masalları* Arap edebiyatına Fars edebiyatından geçmiştir (Zeydân 2012: 724). Bu hikâye koleksiyonunun XV. yüzyılda Mısır’da son şeklini aldığı düşünülmektedir (Ulutürk 1992: 181). Bunların yanı sıra İbn Battûta’nın (ö. 770/1368) seyahatnamesindeki hikâyeler, *Nevâdiru Cuhâ* (ar. نوادر جحا) hikâyeleri, İbn Sîna (ö. 428/1037), İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd’ün (ö. 595/1198) felsefî hikâyeleri Arap hikâyeciliğinin örnekleri arasında görülmektedir (Yazıcı 1998: 480).

Öyküleme edebiyatının kaynağına ilişkin Araçlar arasındaki yaygın görüşe göre hikâye sanatı ilk olarak Doğu edebiyatında ortaya çıkmış, Batı ise bu türle çeviriler yoluyla karşılaşmıştır. Bu anlamda anlatısal türlerden olan roman ve kısa öykü gibi modern edebî türlerin kaynağı Doğu edebiyatına dayandırılmaktadır (Er 2015: 55). Gerçekten de hikâye türünün tarihi incelendiğinde bu görüşün destek bulduğu söylenebilir. Şöyle ki Batı edebiyatında bu türün en eskisi olarak orta çağda Petrus Alphonsi (ö. 1140) tarafından kaleme alınmış *Disciplina Clericalis* adlı öykü koleksiyonu gösterilmektedir. Koleksiyondaki öykülerin ise *Kelîle ve Dimne* ve *Sinbad* gibi hikâyelerden alıntılı olduğu bilinmektedir. (Mekkî 1999: 59). XIV. yüzyıla geldiğimizde Batı’da hikâye çalışmalarının yaygınlık kazandığını görüyoruz. İlerleyen süreçlerde *Binbir Gece Masalları*’ndan da Batı dillerine çeviriler yapılmaya başlamıştır (Mekkî 1999: 59-61). Bizzat Batılı araştırmacılar arasında Batı hikâyeciliğinin bu dönemde Arap hikâyeciliğinden etkilendiğini dile getirenler olmuştur

(Turgay 1995: 37). Bunların yanı sıra kısa öykü türü geçmişten tamamen bağımsız bir tür olarak görülmemeli, Arap edebiyatındaki makâme türüyle yapısal açıdan benzerlikleri göz önünde bulundurulmalıdır (Hâfız 2003: 78).

Hikâye sanatı ilk olarak her ne kadar Doğu'da görülse de kısa öykü ve roman gibi türlerin sanatsal anlamda diğer türlerden ayrılarak bağımsız bir edebî tür olarak görülmesi Batılı edebiyatçıların çalışmaları sayesinde gerçekleşmiştir. XIX. yüzyıl Batı edebiyatı için hikâye asrı olmuş, özellikle Amerikalı yazar Edgar Allan Poe'nun (ö.1893) çalışmalarıyla modern kısa öykü türü dünya edebiyatıyla tanışmıştır (Pattee 1923: 141). Rus Yazar Nikolay Gogol'un (ö. 1852) çalışmaları da bu türün doğmasına etki etmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fransız yazar Guy de Maupassant (ö. 1893) ile Rus yazar Anton Çehov (ö. 1904) kısa öykü türüne sanatsal şeklini vererek müstakil bir edebî tür olarak gelişmesini sağlamışlardır (Mekkî 1999: 70-71). Kaleme alınan kısa öykülerinin gazeteler vasıtasıyla okuyucuyla buluşması bu türün hızla yaygınlaşmasını sağlamıştır (Hâfız 2003: 78). XX. yüzyılın başlarında kısa öykü türü neredeyse tüm dünyaya yayılmıştır (Mekkî 1999: 90).

1798 yılında Napolyon'un (ö. 1821) Mısır'ı işgaliyle başlayan modernleşme sürecinde Mısır özelinde Arap dünyası ile Batı arasında ilmî ve kültürel ilişkiler güçlenmiştir. Özellikle Mısır valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa döneminde batılılaşma çabaları hız kazanmıştır. Bu dönemde Mısır'da batılı tarzda okullar açılmış ve buraya Fransa'dan eğitimciler getirilmiştir. Ayrıca Batı'nın tecrübelerinden ve kültürel birikiminden faydalanmaları için Avrupa'ya öğrenciler gönderilmiştir. Bu öğrenciler orada buldukları süre zarfında Batı kültürü ve edebiyatını öğrenmişlerdir. İlerleyen süreçlerde Mısır'da gerçekleştirdikleri gerek tercüme gerekse adaptasyon faaliyetleri Mısır'da kültür ve edebiyat hayatının canlılık kazanmasında etkili olmuştur (Er 2015: 14-16). XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Mısır edebiyatında ciddi gelişmeler yaşandığı görülmektedir. Özellikle Fransızların buraya matbaayı getirmesi, Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın (ö. 1849) Bulak matbaasını kurmasıyla Arapça ve Türkçe birçok eser yayınlanmaya başlamıştır (Görgün 2004: 580). Suriye ve Lübnan'dan Mısır'a gelen Hristiyan Arap yazarların yaptıkları yayınlar da Arap edebiyatında modern nesir türlerinin gelişimine katkı sağlamıştır (Fazlıoğlu 2006: 113).

Arap edebiyatında geleneksel bir tür olan makâme her ne kadar modern nesir türlerinin gelişiminde pay sahibi olsa da XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarına gelindiğinde artık etkisini iyice yitirmeye başlamış ve sosyal gerçeklerin modern kısa öykü türüyle işlenebileceği fikri yaygınlık kazanmıştır. Tercüme ve adaptasyon faaliyetleri sonucu Arap edebiyatında görülmeye başlayan kısa öykü türü Mısırlı edebiyatçıların çalışmalarıyla gelişim kazanmıştır. (Snir 2017: 206-207). Abdullah Nedîm'in (ö. 1896) 1881 yılında et-*Tenkât ve't-Tebkât* (ar. التنكيت والتبکیت) dergisinde yayınladığı yazıları kimilerince modern Mısır hikâyeciliğin başlangıcı addedilmiştir (Fazlıoğlu 2006: 118). Mustafa Lutfi el-Menfelûtî'nin (ö. 1924) adaptasyon niteliğindeki *el-Aberât* (ar. العبرات) isimli kısa öykü koleksiyonu da bu türün ilk adımları arasında sayılmıştır (Mekkî 1999: 110). Yine Mîhâî'l Nuayme'nin (ö.1988), Salih Hamdi Hammad'ın (ö. 1913), Mahmud İzzî'nin ya da Muhammed Lutfi Cum'a'nın (ö. 1953) ilk modern kısa öyküyü yazdığını söyleyenler vardır (Demirci 2018: 28). Bunların yanı sıra gerçek anlamda Mısır'da modern kısa öykünün kurucusu olarak Muhammed Teymûr (ö. 1921) görülmektedir (Heykel, 1994: 206). Modern Arap edebiyatında ilk kısa öykü yazarının kim olduğu hususunda fikir birliği olmasa da Ignatij Kračkovskij (ö. 1951) ve Carl

Brockelmann (ö. 1956) gibi doğu bilimciler ile Abbas Hıdr (ö. 1987) gibi eleştirmenler, Muhammed Teymûr'un 1917 yılında kaleme aldığı *Fi'l-Kitâar* (ar. *في القطار*) öyküsünün Arap edebiyatında sanatsal anlamda modern kısa öykü özelliklerini taşıyan ilk eser olduğunu söylemişlerdir (Aytaç 1992: 22) Ayrıca bkz. (Hıdr 1966: 114). Mısır'da doğup gelişen kısa öykü türü ilerleyen süreçlerde bütün Arap dünyasına yayılmış ve bu alanda birçok yazar ortaya çıkmıştır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında teşekkül eden el-Medresetu'l-Hadise (Modern Ekol) üyeleri bu türün gelişip olgunlaşmasını sağlamışlardır. (Mekkî 1999: 112-114) Mahmûd Teymûr, Mahmûd Tâhir Lâşin (ö. 1954), Halil Mutran (ö. 1949), Cibran Halil Cibran (ö. 1931), Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956), Tâhâ Hüseyin (ö. 1973), İsa Abîd (ö. 1924), Şehâte Abîd, Tefvik el-Hakîm (ö. 1987) ve İbrahim Abdulkâdir el-Mâzinî (ö. 1949) gibi edebiyatçılar kısa öyküde ortaya koydukları eserlerle bu türün gelişimine katkı sunmuşlardır. II. Dünya Savaşı sonrası birçok Arap ülkesinin bağımsızlığını kazanmasıyla Necîb Mahfûz (ö. 2006) ve Yûsuf İdrîs (ö. 1991) gibi daha gerçekçi konular işleyen edebiyatçılar ortaya çıkmış ve bu sahada seçkin eserler meydana getirmişlerdir (Yazıcı 1998: 481-82).

Kısa öykü türünün ortaya çıkmasında sosyal ve politik sebeplerin etkili olduğunu gösteren araştırmalar söz konusudur. Özellikle I. Dünya Savaşı'nın sebep olduğu gerek siyasi gerekse sosyal çalkantıların bu türün yaygınlık kazanmasında etkili olduğu düşünülmektedir (Turgay 1995: 42). Öyle ki *The Kenyon Review* dergisinde yayımlanan araştırmalar kısa öykünün refah düzeyi yüksek ülkelerde pek fazla önemsenmediğini, buna karşılık gelişmekte veya yarı gelişmiş ülkelerde fazlaca ön plana çıktığını öne sürmüştür (Hâfız 2003: 78). Buradan hareketle kısa öykünün doğrudan gerçek hayatla ilişkili olduğu ve ilgi gördüğü coğrafyalarda çeşitli şekillerde ortaya çıkan sosyal ve siyasi meselelerin işlenip bunların çözümü noktasında bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir. Bu da söz konusu edebî türün işlevselliğinin ne yönde olduğu hakkında bilgiler vermektedir.

1. Muhammed Teymûr

1.1. Hayatı

Muhammed Teymûr 13 Temmuz 1892 yılında Kahire'de doğmuştur. (Yıldız 2002: 46). Babası Ahmed Teymûr Paşa (ö. 1930) ünlü bir dilci ve tarihçiydi. Halası Âişe İsmet Teymûr da (ö. 1902) dönemin meşhur şair ve mütefekkirlerindendi (Günel 1989: 140-144), (Günel 1989: 205-206). Ailesinin genel olarak edebiyatla ilgilenmesi kendisinin bu alana meyletmesini sağlamıştır.

Muhammed Teymûr küçük yaşlarda klasik Arap edebiyatından okumalar yaparak bu alanda kendisini geliştirmeye başlamıştır. Kardeşi Mahmûd Teymûr ile birlikte Ebû Nuvâs (ö. 198/813), Mutenebbî (ö. 354/965) ve Maarrî (ö. 449/ 1057) gibi şairlerin divanlarını okumuştur. Zamanla şiir okuma konusunda yetkin bir hale gelerek okulunun düzenlediği programlarda bu kabiliyetini göstermiş ve "Hidiv okulunun şairi" unvanını almıştır. (Ahmed Teymûr, 2017: 20). İmruulkays'ın [ö. 540 (?)] muallakasını da ezberlemiş ve zamanla Arap dili ve edebiyatında yetkinlik kazanmıştır. Bunların yanı sıra *Binbir Gece Masalları* gibi klasiklerden ve Menfelûtî ve Cibran Halil Cibran (ö. 1931) gibi modern edebiyatçılardan da okumalar geçekleştirmiştir (Dayf 1992: 300) Ayrıca henüz küçük yaşlarda tiyatroya da merak salmış ve şehirde düzenlenen birçok tiyatro programına katılmıştır (Teymûr 1922: 14).

Muhammed Teymûr Mısır'da lise eğitimini tamamlamış, daha sonra tıp okumak üzere Berlin'e gitmiştir. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra okulunu terk ederek Paris'e intikal etmiştir (Dayf 1992: 300). Paris'te önce hukuk okuluna kaydolmuş, sonrasında ilgisini çekmemesi üzerine oradan da ayrılmıştır. Batı kültürü ve edebiyatıyla tanışan Muhammed Teymûr Fransa'da bulunduğu esnada Fransız edebiyatından bolca okumalar yapmış, özellikle ünlü hikâye yazarı Guy de Maupassant'tan¹ (ö. 1893) ve bağlı olduğu Realizm akımından çok fazla etkilendiği ifade edilmiştir (Dayf 1992: 300). Batı'nın düşünsel yapısının tesiriyle Mısır edebiyatında köklü reformlar gerçekleştirmek için çabalar harcamaya başlamıştır. Özellikle Fransız tiyatrosuyla tanıştıktan sonra bu sahaya ayrıca ilgi duymuş ve Mısır tiyatrosunu bu doğrultuda geliştirmek için gayret sarf etmiştir (Teymûr 1922: 16).

Muhammed Teymûr yaz tatilini geçirmek üzere Fransa'dan Mısır'a gelmiş, ancak Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle Avrupa'ya bir daha dönememiştir. Bunun üzerine Mısır'da Ziraat okuluna kaydolmaya karar vermiştir. Ne var ki bu okul da ilgisini çekmediğinden dolayı orayı terk etmiş ve sonrasında tamamen edebiyatla ilgilenme kararı almıştır (Teymûr 1922: 18). Avrupa'da yaşadığı deneyimler ve edindiği bilgilerle Mısır'da edebî çalışmalarını gerçekleştirmeye başlamıştır. I. Dünya Savaşı yıllarında Mısır'da tiyatro eğitmenliği yapan Muhammed Abdurrahîm (ö. 1915) tarafından Cem'iyetu Ensârî't-Temsîl (Tiyatro Severler Derneği) isminde bir dernek kurulmuş, Muhammed Teymûr da derneğe tiyatro faaliyetleri hususunda yardımcı olmuştur. Ayrıca derneğin düzenlediği bazı tiyatro programlarında rol almıştır (Brockelmann 1942: 3:271). Abdurrahîm'in vefat etmesiyle derneğin başına yeni birisi gelmiş ve sonrasında dernek tiyatro faaliyetlerine devam edememiştir. Bunun üzerine Muhammed Teymûr bir süre şiir yazımına yoğunlaşmış ve yazdığı şiirleri *Sufûr* (ar. السفور) gazetesinde neşretmiştir. Ancak tiyatroya olan ilgisinden dolayı yeniden bu sahaya yönelmiştir. Şehirde düzenlenen çeşitli tiyatro programlarında rol almıştır. Özellikle de sergilediği monologlarla büyük ilgi toplamıştır (Teymûr 1922: 19).

Muhammed Teymûr, Sultan Huseyn Kamil'in (ö. 1917) isteği üzerine onun sarayında mabeynci olarak görev yapmaya başlamıştır. Bu görevinden ötürü tiyatroyla ilgilenememiş, bunun yerine kendisini yazıma vermiştir. *Sufûr* gazetesinde kasidelerini yayınlamıştır. Yine sarayda görev yaptığı esnada *Mâ Terâhu'l-Uyûn* (ar. ما تراه العيون) isimli öykü koleksiyonunu kaleme almıştır. Buradaki yedi öykü Arap edebiyatında kısa öykü sanatının ilk tohumları arasında kabul edilmiştir (Heykel 1994: 205).

Muhammed Teymûr, Sultan Fuad'ın (ö. 1936) başa geçmesiyle saraydaki görevini terk etmiştir. Bunun üzerine yeniden tiyatroya yoğunlaşarak çeşitli programlarda oyunculuk yapmaya devam etmiştir. Diğer yandan evlilik hayatına giren edebiyatçı, evliliğin getirdiği şartlardan ötürü oyunculuğu bırakmak durumunda kalmıştır. Edebiyatçı bu durum üzerine piyes yazıcılığına yönelmiştir. İlk olarak halkın eğilimlerine göre komedi türünde *el-Usfûr fi'l Kafes* (ar. العصفور في القفص) piyesini yazmış ve bu piyesi beğeniyle karşılanarak sahnelerde yer bulmuştur (Teymûr 1922: 21). Yine komedi türünde *Abdüsettâr Efendî* (ar. عبد الستار أفندي) piyesini halkın ilgisine sunmuştur (Teymûr 1922: 22). Ayrıca bu süre zarfında hatratını,

¹ Fransız kısa öykü yazarı ve romancıdır. 1850 yılında Fransa'da doğmuştur. Çalışmalarının büyük kısmını 1880 ile 1891 yılları arasında gerçekleştirmiştir. Üç yüzden fazla öyküsü ve üç tane romanı vardır. Eserlerinde Realizm ve Natüralizm akımlarının etkisinde kalmıştır. 1893 yılında yine Fransa'da hayata veda etmiştir (Fitzmaurice-Kelly 1911: 905-6)

edebî eleştiri yazılarını ve tiyatro makalelerini *Sufûr* gazetesinde yayınlamıştır (Teymûr 1922: 24). Daha sonra Memlûkler hakkında komik opera türünde Bedî' Hayrî (ö. 1966) ile ortak *el-Aşeratu't-Tayyibe* (ar. العشرة الطيبة) isimli bir piyes kaleme almış, ne var ki Memlûklerle alay edildiği iddiasıyla piyesi sahnelerde kalıcılığını sağlayamamıştır (Teymûr 1922: 27). İlerleyen süreçte komedi-drama türünde *el-Hâviye* (ar. الهاوية) isimli başka bir piyes daha telif ederek tiyatro sahasına canlılık kazandırmayı amaçlamıştır. Halkın taleplerini karşılamayı başarabilen bu piyesi oldukça ilgi görmüştür (Teymûr 1922: 28-29). *el-Hâviye* piyesini kaleme aldıktan kısa bir süre sonra yakalandığı hastalığa yenik düşerek 21 Şubat 1921 tarihinde hayata veda etmiştir (Teymûr 1922: 11).

1.2. Eserleri

Muhammed Teymûr edebî çalışmalarını Avrupa'dan Mısır'a döndükten sonra altı yıllık bir süre zarfında gerçekleştirmiştir. Vefatından sonra bu eserleri kardeşi Mahmud Teymûr (ö. 1973) tarafından *Muellefâtu Muhammed Teymûr: Hayâtuhû ve A'mâluhû* (ar. مؤلفات محمد تيمور: حياته وأعماله) adıyla üç cilt halinde bir araya getirilip neşredilmiştir. Muhammed Teymûr'un edebî çalışmaları şu şekildedir:²

Divanı: Fransız şiirinin etkisi altında gazel ve tasvir türlerinde toplamda altmış şiir kaleme almıştır (Teymûr 1922: 32-33).

Mensur Şiirleri: Oldukça az sayıda kaleme aldığı bu türden şiirlerinin başında *eş-Şâir ve'l-Leyl* (ar. الشاعر والليل), *Hadîsu Zehra* (ar. حديث زهرة) ve *Hubbu'l-Bekâ'* (ar. حب البقاء) adlı eserleri gelmektedir. Bu eserler *Kitâbu'l-Vicdân* (ar. كتاب الوجدان) başlığı altında sunulmuştur (Teymûr 1922: 36).

"Edebiyat ve Toplum" Başlıklı Makaleleri: Bu yazılarında eskiye yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Ayrıca toplumsal ahlaka ilişkin bazı meselelere değinmiştir (Teymûr 1922: 36).

Kısa Öyküleri: Toplumsal hayatı yansıtan yedi kısa öyküsünü *Mâ Terâhu'l-Uyûn* isimli bir koleksiyonda bir araya getirmiştir. Edebiyatçının yedi kısa öyküsü dışında yazarlık serüveninin başlarında kaleme aldığı ve bir gencin edebiyat serüvenini anlattığı *eş-Şebâbu'd-Dâi'* (ar. الشباب الضائع) isimli tamamlanmamış bir öyküsü daha bulunmaktadır (Teymûr 2012: 47). Teymûr'un kısa öyküleri *Muellefâtu Muhammed Teymûr: Hayâtuhû ve A'mâluhû* kitabının birinci cildine dâhil edilmiş, ayrıca 1927 yılında müstakil olarak da neşredilmiştir.

Hatıratı: Öykü üslubunu andıran bu yazılarında okuyucuya sosyal yaşamdan kesitler sunmuştur. Bu yazılarında kısa öykülerinde olduğu gibi Mısır kadınının özgürlüğünün kısıtlandığı, Mısır toplumunun neden geri kaldığı, eğitimdeki problemler, yoksulların yaşadıkları sıkıntılar ve yüzeysel dindarlıklar gibi hususlara temas etmiştir (Teymûr 1922: 40).

Paris Anıları: Altı bölüm halinde kaleme aldığı bu yazılarında gurbet hayatından, Fransız kültürü ve edebiyatından, Batı medeniyetinden ve orada yaşadığı deneyimlerden bahsetmiştir (Teymûr 1922: 41).

Piyesleri: Telif niteliğindeki *Abdussettar Efendi, el-Uşûr fi'l-Kafes* ve *el Hâviye* piyesleri Mısır tiyatrosunda iz bırakmış ve büyük ilgiyle karşılanmıştır. *el-Aşeratu't-Tayyibe* isimli

² Yazarın edebî çalışmalarının genel bir tasnifi için bkz. (Teymûr 1927: 11-13)

piyesi ise Fransız Yazar Charles Perrault'nun (ö. 1703) *Mavi Sakal* adlı masalından uyarlamaya niteliğindedir (Teymûr 1922: 27). Yine uyarlamaya niteliğinde başka piyesler de kaleme almıştır. Bu piyeslerin ise pek ilgi görmediği için yayımlanmadığı ifade edilmiştir (Teymûr 1922: 34).

Tiyatro Yazıları ve Makaleleri: *Târihu't-Temsîl* (ar. تاريخ التمثيل) başlığı altında Mısır ve Fransız edebiyatında tiyatronun tarihini işlemiştir. *et-Temsîlu'l-Fennî ve'l-Lâfennî* (ar. التمثيل واللافني) başlığı altında bilgilendirici yazılar kaleme almıştır. *Muhâkemetu Muellifi'r-Rivâiyâti't-Temsilliyye* (ar. محاكمة مؤلفي الروايات التمثيلية) ve *Nakdu'l-Mumessilîn* (ar. نقد الممثلين) yazılarında kimi sanatçılara yönelik tenkitlerde bulunmuştur. *Makâlât Âmme ani't-Temsîl* (ar. مقالات عامة عن التمثيل) başlığı altında okuyucuya tiyatroyla ilgili bilgiler sunmuştur. Ayrıca *el-Kasâidu't-Temsîliyye* (ar. القصائد التمثيلية) isimli yedi monolog kaleme almıştır (Teymûr 1922: 45-53).

1.3. Edebî Kişiliği

Muhammed Teymûr'un edebî hayatında tiyatroculuk ve öykücülük yönü ön plana çıkmıştır. Edebî çalışmalarında ekseriyetle realizm akımının etkisinde kalmıştır. Edebiyatçı öncelikle Fransa'da edindiği deneyimlerle Mısır tiyatrosunu ileriye taşımak için çabalar harcamıştır. Bu sahada çeşitli yazı ve piyesler ortaya çıkarmıştır. Kendisi Arap edebiyatında ilk tiyatro eleştirisi yazarlar arasında kabul edilmektedir (Nessâc 1981: 97). Ayrıca konularını Mısır'ın sosyal hayatından seçtiği piyesler kaleme almış ve bu piyesleri ile Mısır tiyatrosunda iz bırakmıştır. Edebiyatçı realist kimliğinin etkisi ve tiyatronun doğrudan halka yönelik olması gerektiği düşüncesiyle bu eserlerini Mısır Ammicesiyle meydana getirmiştir. Muhammed Teymûr'un Mısır tiyatrosuna sunduğu katkılar birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Arap edebiyatı araştırmacısı Luvîs Şeyho (ö. 1927) onun Mısır tiyatrosunu ileriye taşıyabilmek için gösterdiği çabaları takdir etmiştir (Nessâc 1981: 97). Carl Brockelmann da (ö. 1956) Muhammed Teymûr'un uzun süre yaşaması durumunda özellikle Mısır komedi tiyatrosunun daha iyi noktalara gelebileceğini savunmuştur (Brockelmann 1942: 271). Ayrıca Mısır hükûmeti tiyatro alanında onun anısına "Muhammed Teymûr Ödülü" çıkarmıştır.

Muhammed Teymûr'un edebî kimliğini tamamlayan bir diğer husus ise öykücülük yönüdür. Fransa'da bulunduğu esnada özellikle Maupassant'tan yaptığı okumalarla bu sahadaki kabiliyetini arttırmıştır. Nitekim daha sonra kaleme aldığı öyküleri Maupassant tarzı öykülere³ örnek teşkil etmektedir (Hıdr 1966: 124). Bu öykülerinde Realizm akımının etkisinde kalmıştır. Bunların yanı sıra öykülerinde yer yer romantizm akımının yansımaları da görülmektedir. Teymûr, öykü yazımında değişimlere ve okuyucuların eğilimlerine açık olmuştur (Hâfız 2003: 84). Öykülerinde Mısır'ın bazı toplumsal meselelerine hümanist bir tavır içerisinde temas etmiştir. Menfelûtî'nin etkisiyle kimi zaman öykünün kahramanı gibi davranmıştır (Hıdr 1966: 121). Öykülerinin çoğunda karamsar bir hava içerisinde olayların dramatik yönüne yoğunlaşmıştır. Mekânları ve kahramanları betimlerken ayrıntılara dikkat etmiştir. Tiyatro piyeslerinin aksine öykülerinde fasih Arapça kullanmayı tercih etmiş, nadiren de Ammice ifadeler kullanmıştır. Dili ifade aracı olarak gördüğü için anlatımında

³ Diğer adı "olay öyküsü"dür. Bir olay örgüsü çerçevesinde gelişen ve sonuçlanan öykülerdir. Bu türün en önemli örneklerini Guy de Maupassant ortaya koyduğu için bunlara "Maupassant tarzı öykü" ismi verilmiştir. Maupassant tarzı öykünün Türk edebiyatındaki en önemli temsilcisi Ömer Seyfettin'dir (Kayabaşı 2020: 148).

serbest ve akıcı bir üslup benimsemiştir (Hıdr 1966: 127). Öykülerinde birincil ve ikincil karakterlerin diyaloglarına doğrudan yer vererek akıcılığını arttırmıştır. Anlatımında en dikkat çeken özelliği ise tasvir ve teşbih yöntemlerine sıkça başvurmuş olmasıdır. Edebiyatçı öykü ve tiyatro türlerini birbirleriyle ilişki içerisinde gördüğü için öykülerini adeta bir tiyatro havasında kaleme almıştır. Modern Mısır ve Arap öykücülüğünün kurucusu kabul edilen Muhammed Teymûr'un bu sahadaki çalışmaları hakkında Rus müsteşrik Ignatij Kračkovskij (ö. 1951) şunları söylemiştir:

"O, Mısır kısa öykücülüğünün kurucusu ve modern sosyal hayatı realist gözlemlerle ele alan ilk kişidir. Avrupa edebiyatına son derece hâkimdi. Güçlü ve titiz bir gözlemciydi. Maupassant ve Çehov'un üslubuna öykünerek konularını Mısır hayatının içinden seçtiği kısa öyküler kaleme almıştır." (Mekkî 1999: 115).

Muhammed Teymûr Arap edebiyatında öykü ve tiyatro sahalarında öncü bir isim olarak zikredilmektedir. Kısa ömründe tamamen geleneğin ya da Batı'nın izinden giden bir anlayıştan uzak kalarak özgün bir Mısır edebiyatı inşa etmek için çabalar harcamıştır (Hıdr 1966: 112). Bu anlamda Birinci Dünya Savaşı yıllarında Mısır'da teşekkül eden el-Medresetu'l-Hadîse (Modern Ekol) grubunun üyeleri için ilham kaynağı olmuştur. Ekolün liderliğini yapan Mahmud Teymûr ağabeyinin edebî kimliğinin tesiri altında kalarak onun hakkında şu ifadeleri kullanmıştır:

"Fikirlerini cesurca dile getirirdi. Böyle davrandığında bir yandan korkar, diğer yandan da hayranlık duyardım. Bu tavır, sahip olduğu devrimci ruhtan geliyordu. Fakat günden güne değişerek asıl sahip olduğu üsluba döndü. Onun zihnini meşgul eden ve gerçekleştirmeyi istediği asıl şey ise, ilhamını kendi ruhundan alan yeni bir Mısır edebiyatı inşa etmektir." (Cundî 1951: 52)

Bunların yanı sıra Abbas Hıdr, Muhammed Teymûr'un hayatına dair bir eser yazmış; Nebîl Râgıb da (ö. 2017) onun eserlerini anlattığı bir kitap kaleme almıştır (Aytaç 2005: 583).⁴

2. Kısa Öykülerinin Tematik Bağlamda Tahlili

Fransızların 1798 yılında Mısır'ı işgaliyle başlayan modernleşme hareketleri XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında toplum üzerinde etkisini göstermeye devam etmiştir. Batılılaşma hareketlerinin yoğunluk kazanmasıyla toplumsal dinamiklerde de değişiklikler gözlemlenmiştir. Dönemin yazınında sosyal statü problemleri, eğitim alanındaki sıkıntılar, gençler arasındaki başboşluklar, cinsel serbestlikler, aile hayatındaki bozukluklar, kadınların problemleri, alkol ve kumar bağımlılıkları gibi sosyal düzeni bozan meselelere çeşitli şekillerde temas edilmiştir (Mitchell 2001: 206-9). Huseyn Ahmed el-Mersafî⁵ (ö. 1890) 1881 yılında yayımladığı *Risaletu'l-Kelimi's-Semân* (ar. رسالة الكلم الثمان) isimli çalışmasında Mısır'ın sosyal ve siyasi problemlerini ele almıştır. Mersafî bu eserinde istişare kültürünün kaybolduğuna, sosyal statü problemlerine, kırsal kesimin karşılaştıkları sorunlara, zulmün yaygınlaştığına, Batı kültürünün sosyal hayata nüfuz ettiğine değinmiştir. Yazar çalışmasının son bölümünde ele aldığı eğitim konusuna ayrıca vurgu yapmıştır. Çözüm önerisi olarak meselelerin tek taraflı düşünülmemesi gerektiğini ve toplumun her

⁴ Söz konusu eserler için bkz. Abbas Hıdr, *Muhammed Teymûr: Hayatuhû ve Edebuhû* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif, (t.y.); Nebil Rağıb, *Muhammed Teymûr: Râiden li't-Tahdîs'il-Edebî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1996).

⁵ Mısır'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında çalışmalarını gerçekleştirmiş dilci ve edebiyatçıdır.

kesimin çeşitli şekillerde sorumluluk taşıdığını dile getirmiştir. Bu bağlamda hem halkın hem idarî görevlerde bulunan şahısların hem de fikir önderlerinin tutumlarının ıslah edilmesinin gerekliliğine işaret etmiştir (Mersafî 1881).

XX. yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan edebî eserlerde de çeşitli sosyal problemlerin ele alındığı görülmektedir. Modern Arap edebiyatında öykü ve roman türünde ilk eser veren⁶ Mahmud Teymûr, Muhammed Huseyn Heykel, Tefvik el-Hakîm, Tâhâ Huseyn, Mahmud Tâhir Lâşin, Abbas Mahmud el-Akkâd (ö. 1964) gibi isimler eserlerinde çeşitli sosyal meseleleri işlemişlerdir. Bu eserlerde kırsalda yaşayan insanların sıkıntılarına (Hıdr 1966: 119), eğitim problemlerine, kadınların sorunlarına ve yönetimde yaşanan sıkıntılara temas edilmiştir.⁷ Bunların yanı sıra Necip Mahfuz 1910-1940 yılları arası Mısır toplumunun meselelerini ele aldığı üçlemesinde (es-Sülâsiye/ar. الثلاثية) toplumdaki sapkınlıklardan, gece eğlencelerinden, yüzeysel dindarlıklardan, eğitim sorunlarından, kadın ile erkek arasındaki zıtlıklardan, sınıfsal farklılıklardan, kurumlardaki iltimas ve kayırmacılıklardan ve çocukların baskı altında yetiştirildiğinden bahsetmiştir (Çelenlioğlu 2017).

Muhammed Teymûr 1917 yılında Mâ Terâhu'l-'Uyûn başlığı altında bir araya getirdiği *Trende* (ar. في القطار), ... Sokağı 22 Numaralı Ev (ar. عطفة ال... منزل رقم ٢٢), Cömertlik Evi (ar. بيت الكرم), Müzik Şöleni (ar. حفلة طرب), Bayram Düdüğü (ar. صفارة العيد), Rabbim Bu Cenneti Kimin İçin Yarattın? (ar. كان طفلا فصار شابا) isimli yedi kısa öyküsünde benzer sosyal problemleri çeşitli olay örgüleri içerisinde ele almıştır.

2.1. Eğitim Problemi

Eğitim teması edebî eserlere çeşitli şekillerde konu olmuştur. Kimi eleştirmenlerce modern Arap edebiyatında ilk kısa öykü olma özelliğini taşıyan *Trende* öyküsünün ana teması eğitim olmuştur. Edebiyatçı ülkede köylü kesim arasında eğitimin yaygınlaştırılması konusyla ilgili öykü karakterlerini bir tartışmaya sokmuştur. Tartışmada köylü tabaka arasında eğitimin yaygınlaştırılması gerekliliğini savunan tarafta anlatıcı yazar, kendini kültürel anlamda geliştirmeye gayret eden bir genç ve giyimi ve kuşamına önem veren bir şahıs bulunmaktadır. Karşı tarafta ise bir din hocası, Çerkez olduğu belirtilen bir kişi ve kırsalda yaşayan bir muhtar vardır. Toplumda saygın konumda bulunan şahısların eğitimin yaygınlaştırılmasına karşı çıkması öykünün dikkat çekici yönünü teşkil etmektedir. Edebiyatçı bu noktada fikrî değişimlerin öncelikle üst tabakalardan başlaması gerektiğini savunmuştur. Söz konusu problemin derinliğine işaret ederken de yansıttığı üslup bu konuda karamsar bir tavır içerisinde olduğunu göstermektedir:

وقف القطار في قلوب فقرأت الجميع السلام وغادرتهم وسرت في طريقي إلى الضيعة وأنا أكاد لا أسمع دوي القطار وصغيره وهو يعدو بين المروج الخضراء لكثرة ما يصبح في أذني من صدی الحديث.

Tren Kalyub'da durdu. Herkese selam verip oradan ayrıldım ve kırsala gitmek üzere yürümeye koyuldum. Kulaklarımda yankılanan trendeki konuşmaların yoğunluğundan dolayı tren yeşil çayırlarda akıp giderken siren sesini neredeyse duyamıyordum (Teymûr 1927: 28).

⁶ Modern Arap edebiyatında roman türünün ilk ciddi örnekleri 1914-1944 yılları arasında ortaya koyulmuştur. Bkz. (Er 2008: 165).

⁷ Söz konusu romanlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Er 2008: 89-275); Dönemin hikâye yazınına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (Demirci 2014: 56-71).

Edebiyatçı *Çocuktu, Şimdi İse Delikanlı* öyküsünde ise aile içi eğitime ve çocukların yetiştirilme tarzına eleştiriler bir yaklaşımla temas etmiştir. Öykünün Ahmed Mahcûb isimli karakteri yazarın tabiriyle geleneksel yöntemlerle baskı ve şiddet altında yetiştirilmiştir. Bundan dolayı alkol ve kumar bağımlısı olarak sosyal düzeni bozabilecek davranışlarda bulunmuştur. Ayrıca çocukluğunda böyle yetiştirildiğinden dolayı ilerleyen süreçlerde ailesiyle iletişim problemleri yaşamıştır. Yazar öyküsünde gerçekleştirdiği psikolojik tahlillerle böyle bir yetiştirilme tarzının gençler üzerinde bırakabileceği etkilere de şu şekilde değinmiştir:

لقد بلغ محجوب العشرين، ولكنه لا ينسى أيام كانت تضربه مربيته وهو طفل إذا هفا هفوة أو ارتكب إثماً. أينسى يوم أن تسلق شجرة النبق في الحديقة وكاد أن يسقط على الأرض؟! لقد أمسكت به مربيته والعصا في يدها تقرعه بها ناهية إياه أن يعود لما فعل. وهل ينسى يوم أن مكث في الفناء يلعب ويمرح، وكان الوقت ظهراً، فنهات السقا عم عبد الرازق عن ذلك، فشتمه ورفسه برجله الصغيرة؟! إنه لا ينسى ذلك اليوم وقد لطمته مربيته على وجهه وهي تؤنبه على ما فعل. وهل ينسى يوم أن التقط من الأرض بقية سيجارة كان يدخنها أبوه وأراد أن يستنشق الدخان، فرأته مربيته من النافذة وندت به، فهم بالهرب وأبى الدخول للمنزل إلى أن حمله الخصي وأتى به إليها لينال جزاءه؟! إنه لا ينسى كل ذلك. وإن للطفولة حوادث تبقى مرسومة في رءوس الشبان والرجال إلى الأبد.

Mahcub, yirmi yaşına ulaşmıştı. Ancak küçükken bir hata yaptığında veya bir kusur işlediğinde bakıcısının kendisine vurduğunu unutamıyordu. Sedir ağacına tırmanıp da tam yere düşecekken bakıcısının onu yakalayıp bir daha yapmasına engel olmak için sağ elindeki sopayla vurduğunu hiç unutulabilir mi? Bir öğle vaktinde avluda oynayıp eğlenirken suçu Abdurrezzak Amca'nın hakaretler yağdırıp küçük ayağıyla kendisini tekmelediğini hiç unutulabilir mi? Bakıcısının, yaptıklarından dolayı kendisini azarlayarak yüzüne tokat attığı o günü asla unutamaz. Babasının içtiği sigarayı yerden alıp dumanını çekmeye yeltendiği günü hiç unutulabilir mi? O gün bakıcısı pencereden görüp ona seslenmiş, o da kaçmaya kalkışmış, bunun üzerine amcanın biri cezasını alması için onu bakıcısına götürmüştü. O, bütün bunları asla unutamaz. Zira çocukluk döneminde yaşanıp da insanların kafalarında sonsuza dek kazılı kalan olaylar vardır (Teymûr 1927: 82-83).

Cömertlik Evi öyküsünde de Muhammed Bey karakterinin yeterli düzeyde eğitim görmediği için malını ve servetini babası gibi sadece kişisel arzularını tatmin etmek için harcadığı belirtilmektedir (Teymûr 1927: 40). Edebiyatçı bu öyküsünde toplum içerisindeki saygınlığı belirlemede kişinin eğitim düzeyinin ve kültürel birikiminin fazla bir rolünün olmadığını belirtmiş, bu anlamda maddî unsurların daha ön plana çıkarıldığını eleştirmiştir.

2.2. Kırsalda Yaşayanlara Yönelik Baskı ve Şiddet

Kırsalda yaşayan insanların yaşadığı zorluklar tarihî ve edebî eserlere çeşitli şekillerde konu olmuştur. Muhammed Teymûr kırsal kesimin maruz kaldığı baskı ve zulümleri *Trende* öyküsünde işlemiştir. Edebiyatçı bu bağlamda hümanist bir tavır benimsemiş ve verdiği mesajlarla insanların zorbalıkla yönetilmesine karşı çıkmıştır. Öyküdeki muhtar, Çerkez ve hoca karakteri kırsalda yaşayanların eğitim ve öğretimle değil, baskı ve şiddetle idare edilebileceklerini savunmuşlardır. Bunlardan Çerkez karakteri kendisine köylülerin nasıl eğitilebileceği sorulduğunda şöyle karşılık vermiştir:

السوط؛ إن السوط لا يكلف الحكومة شيئاً، أما التعليم فيطلب أموالاً طائلة، ولا تنس أن الفلاح لا يذعن إلا للضرب؛ لأنه اعتاده من المهد إلى اللحد.

Kırbaç! Kırbaç hükûmete hiçbir şeye mal olmaz. Eğitim ise çok para gerektirir. Unutma ki köylü ancak dayaktan anlar. Çünkü o, beşikten mezara kadar dayaktan alışmıştır (Teymûr 1927: 24).

Bin kişilik bir köyde yöneticilik yapan ve bizzat köy halkının arasında bulunan muhtar karakteri ise Çerkez'in sözlerine tasdiklercesine şunları dile getirmiştir:

صدقتم يا بيه صدقت، ولو كنت تسكن الضياع مثلنا لقلت أكثر من ذلك. إننا نعاني مع الفلاح ما نعاني؛ لنكبح جماعه، ونمنعه عن ارتكاب الجرائم.

Doğru söylediniz beyim. Eğer siz de bizim gibi köyde yaşasaydınız bundan fazlasını söylerdiniz. Biz köylüyü dize getirmek ve suç işlemelerine engel olmak için neler çaktığımızı biliyoruz (Teymûr 1927: 24-25).

Anlatıcı karakterin bu sözlere karşı çıkması üzerine muhtar şunları eklemiştir:

أنا أعلم الناس بالفلاح، ولي الشرف أن أكون عمدة في بلد به ألف رجل، وإن شئت أن تقف على شؤون الفلاح أجبك. إن الفلاح يا حضرة الأفندي لا يفلح معه إلا الضرب، ولقد صدق البك فيما قال (وأشار بيده إلى الشركسي).

Köylüyü en iyi ben bilirim. Bin kişinin yaşadığı bir belde yönetici olma şerefine nail oldum. Eğer köylü hakkında bilgi edinmek istiyorsan sana söyleyeyim. Efendi! Köylü için dayaktan başka çare yoktur. (Çerkez'i işaret ederek) Bey söylediklerinde haklı (Teymûr 1927: 25).

Din hocasının bu konudaki fikri sorulduğunda ise bağlama dikkat etmeksizin Hz. Peygamber'e dayandırdığı "Ayaktakımına ilim öğretmeyin."⁸ sözünü dile getirmiş ve kırsalda yaşayanlara yönelik "ayaktakımı" nitelemesinde bulunmuştur. (Teymûr 1927: 27).

2.3. Ahlaki Yozlaşma

Muhammed Teymûr bireysel ve toplumsal ahlak meselesini işlerken cinsellik konusunu merkeze almış ve toplumdaki ahlaki yozlaşmaların gerekçesini cinsellik olgusuna dayandırmıştır. Söz gelimiSokağı 22 Numaralı Ev öyküsünün ana teması ahlaki bozukluklar olmuştur. Edebiyatçı, öyküsünde kahraman anlatıcı bakış açısını kullanarak anlatıcı karakter üzerinden bir bakanlıkta birlikte çalıştığı iş arkadaşı Emin Ali ile yaşadığı bir olayı aktarmaktadır. Anlatıcı karakter bekâr, Emin Ali karakteri ise evlidir. Bu kişiler iş yerlerinden ayrıldıktan sonra gece yarılarında kadar birlikte eğlence mekânlarında vakit geçirmektedirler. Emin Ali evli olmasına rağmen başka kadınlarla birlikte olmaktan çekinmemektedir. Ayrıca bu kişi toplumdaki bütün kadınların ahlaksızlığa sürüklendiğini iddia etmekte, ancak eşini bu ithamın dışında tutmaktadır. İfadesine göre eşi, annesinin gözetimi altında hayatını sürdürmektedir Öyküde olay örgüsünün gelişmesiyle anlatıcı karakter tek başına çarşıda dolaşırken bir kadına denk gelir ve kadından hoşlandığı için onu takip etmeye başlar. Yanına yaklaşır tanışabilmek için fırsat arar. Kadın başta çekinse de sonradan talebine karşılık verir. Anlatıcı ve tanıştığı kadın birlikte kafeteryalarda ve eğlence mekânlarında vakit geçirirler. Akşam vakti geldiğinde kadın eve eşinin geleceğini belirterek buldukları yerden ayrılmak ister. Anlatıcı, kadına evinin yakınlarına kadar eşlik eder. Kadından ayrıldıktan sonra nerede oturduğunu merak ettiği için gizlice takibe koyulur. Kadın evine vardığında anlatıcı karakter, bu evin arkadaşı Emin Ali'nin evi olduğunu fark eder. Ev başlıkta ismi verilmeyen sokaktaki 22 numaralı konuttur. Yeni tanıştığı kadının iş arkadaşının eşi olduğunu öğrenen anlatıcı, bir yandan pişmanlık hissine kapılır; diğer yandan ne yapacağını bilemez. İş arkadaşına durumu fark ettirmeden normal yaşamına döner. Anlatıcı olay örgüsünün sonunda yaşadığı pişmanlığı ise şöyle dile getirir:

⁸ Hadis kaynaklarında sahih veya hasen olarak lafzen bu söze rastlanılmamakla birlikte mana yönünden benzerlik bulunan bazı sahih rivayetler mevcuttur. Bkz. (Kazvîni t.y.: 93).

يا للعار لقد ارتكبت إثما هائلا ولكني لم أتعمد ارتكابه. لقد أصبحت حليمة صاحبي خليمة لي. ولكنها كانت خليمة سواي من قبل.

Ne utanılacak bir şey! Büyük bir günah işledim, ancak bunu bilerek yapmadım. Arkadaşımın eşi, şimdi benim sevgilim oldu. Ancak daha önce benim dışımda başka birinin de sevgilisiydi (Teymûr 1927: 38).

Edebiyatçı çarpıcı bir olay örgüsü içerisinde toplumda gözlemediği ahlaki bir meseleyi okuyucuya sunmuştur. Bu öyküsüyle toplum içerisinde erkek ve kadınların cinsel duygularını tatmin etmek için gayri ahlaki yollara başvurduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Bu anlamda söz konusu problem gerek toplumun ahlaki gerekse aile kurumu için bir tehdit oluşturmakta ve bireyler arası güven problemi ortaya çıkarmaktadır. Öyküde kadın karakterinin baskı altında hayatını sürdürmesi toplum içerisinde kadının özgürlüğünün kısıtlandığına işaret etmekte, kadınların kötü yollara sürüklenmesinin sebeplerinden biri de bu durum olarak gösterilmektedir. Bunların yanı sıra anlatıcı ve Emin Ali karakterlerinin bakanlık ofisinde çalışması, bu problemin devlet personelleri arasında da yaygınlık gösterebileceğine işaret etmektedir.

Yazar, *Çocuktuk, Şimdi İse Delikanlı* öyküsünde de ahlak temasına yoğunlaşmıştır. Edebiyatçı yine ahlaki yozlaşmayı cinsellikle bağdaştırarak okuyucuya çarpıcı bir olay örgüsü sunmuş ve ahlaki bozukların farklı kuşaklar arasında meydana gelebileceğini okuyucuya yansıtmayı amaçlamıştır. Öykünün ana karakterleri yirmi yaşındaki Ahmed Mahcûb ile çocukluğundan beri bakıcılığı üstlenen kırk yaşındaki kadındır. Ahmed Mahcûb ailesiyle bağları kopuk bir gençtir. Vaktinin çoğunu dışarıda arkadaşlarıyla geçirmektedir. Evdeyken de odasının penceresinden komşusunun kızıyla sohbet etmektedir. Bakıcı bu durumu fark edince Ahmed Mahcûb'u uyarılmış, bu yaptıklarının sorumluluklarını yerine getirmesine engel olacağını belirtmiştir. Ancak Ahmed bakıcıya aldırış etmeden komşu kızla sohbet etmeye devam etmiştir. Bakıcı bu durumla birkaç kez daha karşılaşınca artık Ahmed'e bağırmağa başlamıştır. Ahmed ise bakıcının neden böyle davrandığına anlam yükleyememiş ve odasından çıkmak için harekete geçmiştir. Bunun üzerine bakıcı kadın Ahmed'i tutarak kendine çekmiş ve fırsatı yakaladığında onu öpmüştür. Ahmed de duygularına yenik düşerek bakıcıya karşılık vermiştir. Bakıcı, çocukluğundan beri Ahmed'in yetiştirilme görevini üstlenmiş; Ahmed gençlik çağına geldiğinde ise ona artık farklı duygularla bakmaya başlamıştır. Yazarın öykünün sonundaki şu ifadeleri olay örgüsünü özetler niteliktedir:

لقد كان طفلا جميلا فكانت تحبه مربيته كأم حنون والآن صار شابا جميلا فأحبهته مربيته كعشيقة ضرم الحب أنفاسها. فيا للعجب مما تراه العيون في ظلام هذه الحياة.

Güzel bir çocuktuk, bakıcısı onu şefkatli bir anne gibi severdi. Şimdi yakışıklı bir genç oldu, bakıcısı ise onu aşkından yanıp tutuşan biri gibi sevmeye başladı. Bu hayatın karanlığında gözlerin gördükleri ne de tuhaftır! (Teymûr 1927: 88).

2.4. Sosyal Statü Problemi

Sosyal statü problemi birçok edebiyatçının dikkatini çekmiş ve edebiyat çalışmalarında yer bulmuştur. Muhammed Teymûr'un kısa öykülerinde bu problem önemli ölçüde kendini göstermektedir. *Cömertlik Evi* öyküsü tabakalar arasındaki zıtlıkları göstermesi bakımından bu anlamda dikkate değerdir. Öykünün ana karakteri Muhammed Bey babasından kalan mirası tıpkı babası gibi kişisel tatminlerini gidermek için harcamaktadır. Daha önce

babasının etrafında bulunan on kişi bu sefer Muhammed Bey'in etrafında dolaşmaktadır. Bu kişilerin temel amaçları beyin zenginliğinden istifade edebilmektir. Yazar bu öyküsünde Muhammed Bey'in köşkünde geçirdiği bir günü okuyucuya aktarmaktadır. Öykünün olay örgüsünden ziyade edebiyatçının yaptığı tasvirler, güçlü ve zayıf arasındaki zıtlıkların boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Yazar statü bakımından yüksek bir konumda bulunan Muhammed Bey'i betimlerken alaylı bir söylem benimsemiştir:

مشى محمد بك مشية الزهو والتيه يميل به الإعجاب بنفسه ويرنح عطفه احتقاره للناس. ومن مثل محمد بك على وجه البسيطة! وهو الغني العظيم ابن الكرم والسيادة وبيته مأوى البؤساء وملجأ الفقراء.

Muhammed Bey gururlu ve kibirli bir şekilde yürüdü. Üzerinde kendini beğenmişlik hâkimdi, insanları küçümsemesi duygularını okşuyordu. Yeryüzünde Muhammed Bey gibi kim var ki! Zira o; müstağni, yüce, kerem ve hüküm sahibidir. Evi ise fakir ve yoksulların sığınadır (Teymûr 1927: 41).

Edebiyatçının sosyal tabakalar arasındaki zıtlıkları işlediği bir diğer öyküsü de *Bayram Düdüğü* adlı hikâyesidir. Öykünün kahramanı olan yetim çocuk Ali bayram gününde dahi kendisine yardım eli uzatacak kimseyi bulamamakta, çevresindekiler tarafından sürekli hor görülmektedir. Tek hayali diğer çocuklar gibi mutlu olup eğlenebilmektir. Bayram günü basit bir düdüğe ulaşabilmek için mücadele vermektedir. Ne var ki tüm çabalarına rağmen çevresindekiler tarafından dışlanmaya devam etmektedir. Edebiyatçı, Ali'nin insanların yanından ayrılışını öykünün sonunda şöyle tasvir etmektedir:

فألقي علي بالصفارة على وجوههم وسار على مهل وهم يصفقون خلفه. وابتعد عنهم فلم يشاؤوا أن يتتبعوه خشية أن يفارقوا نهاية العطفة حيث يكثر الباعة فسار اليتيم الهوبنا إلى أن وصل للشجرة الكبيرة وهناك وقف هنيهة كأنه يفكر ثم جلس في ظل الشجرة وقد أسند ظهره إلى ساقها ونظر جهة اليمين وجهة الشمال فوجد العطفة قفرة كقلبه فوضع رأسه بين يديه وبكى وهو يقول: (أماه. أماه. أماه.) بينما كانت الأطفال تغني في الشارع الكبير.

Düdüğü yüzlerine attı ve onlar arkasından alkışlarken yavaşça yürüyüp gitti. Onlardan uzaklaştı, çocuklar sokağın sonunda satıcıların yoğun olduğu yerden ayrılırlar korkusuyla yetim Ali'yi takip etmediler. Yetim çocuk yavaşça yürüdü ve sonunda büyük ağacın yanına vardı. Orada bir şeyler düşünüyormuş gibi bir süre duraksadı. Sonra ağacın gövdesine yaslanarak gölgesi altında oturdu. Sağına ve soluna bakındı, sokak tıpkı kalbi gibi ıssızdı. Başını iki elinin arasına koydu ve "Anneciğim! Anneciğim! Anneciğim!" diyerek ağladı. O sırada çocuklar büyük caddede şarkılar söylüyordu (Teymûr 1927: 70).

Edebiyatçı bu öyküleriyle kişinin mal varlığının ve bulunduğu statünün sosyal saygınlığı belirlemede ne denli ön plana çıktığını eleştirel bakış açısıyla göstermeyi amaçlamıştır.

2.5. Eğlenceye Düşkünlük

Muhammed Teymûr öykülerinde toplumsal hayatta eğlence mekânlarının yaygınlığını, gece hayatına olan düşkünlükleri ve içki ve kumar bağımlılıklarını çeşitli şekillerde tasvir etmiştir. Söz gelimi*Sokağı 22 Numaralı Ev* öyküsünde anlatıcı yazar ve Emin Ali karakterlerinin gece yaralarına kadar eğlence mekânlarında vakit geçirdikleri ifade edilmektedir. Edebiyatçı bu hususta Emin Ali'yi şu şekilde betimlemiştir:

فنظرت إليه، وظهرت لي على وجهه صورة شنيعة؛ صورة المدمن الذي لا يفارق الحانات والمواخير وبيوت الفسق والدعارة إلا عند الفجر.

Sonra ona baktım. Bana gözüken çirkin bir surattı. Meyhanelerden ve fuhuş yerlerinden sabahlara kadar ayrılmayan bir bağımlının suratı... (Teymûr 1927: 31).

Cömertlik Evi öyküsünde de köşk reisi Muhammed Bey rutin olarak her akşam çevresindekilerle beraber vaktini eğlenceye harcamakta, gece yarısına kadar çeşitli müzikler eşliğinde alkollü içecekler tüketmedir. Öyküde bahsi geçen eğlence mekânının tasviri şu şekilde yapılmaktadır:

وعاد الجميع للعرزف والغناء والرقص. ودارت الكؤوس ولعبت الخمر بالرووس فكنت تسمع في الغرفة النكات تتلو النكات والشتائم تتبع الشتائم إلى أن تملك التعب على القوم...

Herkes çalgı çalmaya, şarkı söyleme ve dans etmeye döndü. Kadehler dolaştı, içki kafaları oynattı. Odada fıkra üzerine fıkra anlatılıyor, küfür üzerine küfür ediliyordu. Bu durum içeridekilere yorgunluk basana kadar devam etti (Teymûr 1927: 49).

Olay örgüsünün tamamının bir müzikli eğlence ortamında geçtiği Müzik Şöleni hikâyesindeki tasvirler de toplumun müziğe ve eğlenceye olan düşkünlüğünü göstermesi açısından dikkat çekicidir. Yazar bu öyküsünde müzik ekibindeki bütün çalgıcıların ve şarkıcının detaylı bir şekilde betimlemesini yapmaktadır (Teymûr 1927: 52-60).

Çocuktuk, Şimdi İse Delikanlı öyküsündeki Ahmed Mahcûb karakteri ise sorumluluklarını ihmal ederek kendisini sürekli eğlenceye vermektedir. Bu karakter fırsat bulduğu zamanlarda vaktini arkadaşlarıyla birlikte kumarhanelerde harcamaktadır. Yazar özellikle kumar bağımlılığının gençler arasındaki yaygınlığına dikkat çekmek için Ahmed Mahcûb özelinde şu ifadeleri kullanmıştır:

خرج محجوب في يوم من أيام الجمعة وقابل رفقة من أصحابه لعب معهم الميسر وخسر ما في جيبه فرجع البيت وهو بعض بنان الندم.

Mahcûb bir cuma günü dışarı çıktı. Bir grup arkadaşıyla karşılaştı. Onlarla kumar oynadı ve cebindekileri kaybetti. Sonrasında büyük bir pişmanlık içerisinde eve döndü (Teymûr 1927: 85).

2.6. Yüzeysel Dindarlık

Muhammed Teymûr, öykülerinde karakterlerinin dindarlığının yüzeysel olduğuna yönelik eleştirel bir üslubu okuyucuya yansıtmaktadır. Edebiyatçı tasvirlerde bulunurken özellikle statü bakımından yüksek konumda bulunan şahısları dinî söylemlerinden dolayı üstü kapalı şekilde eleştirilere maruz bırakmakta ve bu söylemlerinin toplumun maslahatına yönelik olmadığını ima etmektedir.

Trende öyküsünde eğitimin yaygınlaştırılmasına karşı çıkan güruhtaki en dikkat çeken karakter belki de din hocasıdır. Bu kişinin tartışma konusuyla ilgili görüşleri sorulduğunda oldukça yüzeysel bir şekilde cevap vererek eğitim seferberliğinin karşısında bulunduğunu ifade etmiş ve kırsalda yaşayanları “ayaktakımı” olarak nitelemiştir. Yazar din hocasının tasvirini yaparken dinî kimliğinin yüzeysel kaldığını şöyle ima etmiştir:

فهذا الأستاذ رأسه وتنحنج وبصق على الأرض، وقال: وما هي القضية لأحكم فيها بإذن الله جل وعلا؟

Hoca başını salladı, boğazını temizledi, yere tükürdü ve şöyle dedi: “Yüce Allah’ın izniyle hakkında hüküm vereceğim mesele nedir? (Teymûr 1927: 27).

Yazar din hocasının yanı sıra muhtar karakterini de dinî kimliğiyle şu şekilde betimlemiştir:

جلس العمدة بجواري بعد أن قرأ سورة الفاتحة وصلى على النبي.

Muhtar Fatiha suresi okuyup Hz. Peygamber'e salavat getirdikten sonra yanına oturdu (Teymûr 1927: 22-23).

Edebiyatçı *Bayram Düdüğü* öyküsünde de zengin bir şahsı betimlerken tavır ve hareketleriyle insanlara dindar izlenimi vermeye çalıştığını şu ifadelerle ima etmiştir:

وهو شيخ في الخامسة والخمسين من عمره ، له شفاء تشبه قطع البفتيك التي تقدم لك في مطاعم العاصمة وعينان يزداد احمرارها كلما أخذته الجلالة فنطق باسم الله العظيم.

O; elli beş yaşında, başkentteki lokantalarda servis edilen biftek parçalarını andıran dudaklara sahip, böbürlendiğinde gözleri kırmızıya dönen ve bunun üzerine Allah'ın adını anan biriydi (Teymûr 1927: 62-63).

2.7. Aşk ve Sevgi

Arap edebiyatında aşk teması doğrudan veya dolaylı olarak birçok eserde yer bulmuştur. Muhammed Teymûr aşk ve sevgi temasını *Rabbim Bu Cenneti Kimin İçin Yarattın?* öyküsünde doğrudan işlemiştir. Söz konusu öykü Guy de Maupassant'ın *Ay Işığı* isimli hikâyesinden uyarılma niteliğindedir. Öykünün olay örgüsüne baktığımızda ilk olarak dindar ve geleneğe bağlı Muhammed Abdülkadir Bey isimli karakter karşımıza çıkmaktadır. Kızının kendi istediği gençle evlenmeyi reddetmesi üzerine ona karşı baskıcı bir tutum içerisine girer ve ilerleyen süreçte aralarındaki iletişim kopar. Bir gece Muhammed Bey'i uyku tutmaz ve hava almak için dışarıya çıkar. Dışarıda gökyüzünü, ayı ve yıldızları seyrederek manevi bir havaya bürünür. Onları izlerken her seferinde "Rabbim bu cenneti kimin için yarattın?" sorusunu sorar. En son bütün bu mucizevî eserlerin âşıklar için yaratıldığına kanaat getirir. Muhammed Bey bir süre sonra bahçede iki kişinin dolaştığını fark eder. Bunların birisi kızı diğeri ise kızının gönül verdiği fakir bir gençtir. Gençler evlenemeyeceğini düşündükleri için vedalaşırlar. Muhammed Bey ise yaşadığı manevi deneyim sonucu kızını gerçekten âşık olduğu kişiyle evlendirmeye karar verir. Yazar öykünün sonunda aşk duygusuna bakışını şu ifadelerle okuyucuya sunmuştur:

وما كانت تلك الحفلة إلا رمز انتصار الحب الطاهر على كل شيء.

Bu düşünün saf sevginin her şeye galip gelişinin simgesinden başka bir şey değildi (Teymûr 1927: 80).

Muhammed Teymûr *Gençti, Şimdi İse Bir Delikanlı...* (كان طفلا فصار شابا) adlı öyküsünde aşk temasını farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Öykünün kırk yaşındaki bakıcı karakteri kendi büyüttüğü yirmi yaşındaki Ahmed Mahcub karakterine âşık olmuş ve bulduğu fırsatta bu duygusunu açığa çıkarmıştır. Edebiyatçı bir önceki öyküsünde aşk duygusunu tabiatın adeta yaratılma sebebi olarak görürken bu öyküsünde aşkın insanı sevk edebileceği olumsuz bir durumu ortaya koymuştur. Yazar önceki öyküsünde aşk için "saf sevgi" ifadesini kullanmıştır. Bu anlamda ona göre gerçek aşk şehvanî arzulardan soyutlanmış saf sevgidir. Bu öyküde betimlediği aşk ise şehvet duygusuna yenik düşmektir.

2.8. Kültür ve Gelenek

Kısa öykü türü gerçek hayatla doğrudan ilişkili olduğu için bu türde kaleme alınmış eserlerde toplumun kültürünü yansıtan unsurların karşımıza çıkması kaçınılmazdır.

Muhammed Teymûr'un öykülerinde de yer yer toplumun kültür ve geleneğini yansıtan unsurlara rastlanmaktadır. Edebiyatçı *Müzik Şöleni* isimli öyküsünde diğer öykülerinin aksine toplumsal bir problemi merkeze almamış, daha çok toplumun kültürünü yansıtmaya amacı taşımıştır. Öyküde Mısır'da sıradan bir mekânda müzik dinletisinin nasıl gerçekleştiğini mekân ve karakter betimlemeleriyle okuyucuya yansıtmış, bu anlamda dönemin Mısır toplumunun eğlence anlayışıyla ilgili bilgiler sunmuştur. Yazar Mısır toplumunun müziğe olan tutkusunu ve müzik şöleninin toplumun farklı kesimlerini buluşturduğunu şu ifadelerle anlatmıştır:

القهوة فسيحة الأرجاء، جمعت من شتات الناس المطربش والمعمم ولايس الجلابية الزرقاء؛ جماعة مختلفي المشارب خارج القهوة متحدي الأميال فيها.

Kafeteryanın içi geniştir. Dışarıda farklı meşreplerden olup içeride aynı meyillere sahip fesli, sarıklı, mavi fistanlı çeşitli insan gruplarını bir araya getirmişti (Teymûr 1927: 54).

Bayram Düdüğü öyküsünde de yer yer Mısır geleneklerini yansıtan tasvirlerle karşılaşmak mümkündür. Edebiyatçı bu öyküsünde Mısır'da bir bayram sabahına dair şu ifadeleri sunmuştur:

نحن في اليوم الأول من العيد، والناس في هرج ومرج، والأطفال يلعبون في الشارع وقد أمسكوا بالأعيبيهم وارتدوا ملابسهم الجديدة وتسامروا وهم يضحكون ويقفزون، والآباء انشروحت صدورهم وهم يقولون بعضهم لبعض: "كل عام وأنتم بخير."

Bayramın birinci günündeyiz. İnsanlar kargaşa halinde, çocuklar ellerinde oyuncaklarla güzel kıyafetler içerisinde sokaklarda hoplayıp zıplıyorlar. Babalar gönül huzuru içerisinde birbirlerine "Hayırlı bayramlar." diyorlar (Teymûr 1927: 63).

Yazar, insanların Nakşibendî tarikatına mensup bir şeyhe gösterdikleri saygıyı betimleyerek toplumun dinî yapısı hakkında da bir örnek takdim etmektedir:

وفي تلك الساعة مر أستاذ قصير القامة طويل اللحية، يسير الهوينا في طريقه وهو يداعب لحيته بيده اليسرى ومسبحة بيده اليمنى. فهرعت الأبناء للقائه وهم الخصي واقفاً ثم مشى وقيل يده، بينما كان الآخرون يقبلون أطراف جبهته. أما الشيخ فهو رئيس الطريقة النقشبندية؛ وهي طريقة تحتم على أشياعها أن يذكر كل واحد منهم لفظ الجلالة مرة في كل عشرة دقائق، توفي شيخها القديم منذ خمسمائة سنة بعد أن نقشت التقوى على صدره اسم الجلالة، ولهذا سميت طريقته باسم النقشبندية.

Bu esnada kısa boylu, uzun sakallı bir hoca yavaşça yürüyerek yoldan geçti. Sol eliyle sakalını okşuyor, sağ eliyle de tespihini sallıyordu. Çocuklar onunla karşılaşmak için koşuşturdu. (Köşkün kapısında oturan) amca ayakta bekledi, sonra yanına yürüdü ve elini öptü. O sırada diğer insanlar cübbesinin kenarlarını öpüyorlardı. Şeyh Nakşibendî tarikatının lideriydi. Bu tarikatın takipçilerinin her on dakikada bir Allah lafzını zikretmeleri gerekiyordu. Tarikatın eski şeyhi beş yüz sene önce takvasından dolayı göğsüne Allah'ın ismi nakşedildikten sonra vefat etmiş. Bundan dolayı tarikatına Nakşibendî adı verilmiş (Teymûr 1927: 66).

Sonuç

XX. yüzyılın ilk çeyreğinde edebiyat sahasında kendini gösteren Muhammed Teymûr, Batı edebiyatının ve Realizm akımının etkisi altında kalmıştır. Önceleri geleneksel bir tutum içerisinde bulunan edebiyatçı, Avrupa dönüşü adeta fikrî bir devrim geçirmiştir. Sahip olduğu deneyimlerle Mısır edebiyatında köklü reformlar yapmak için çabalar harcamıştır. Arap edebiyatında iz bırakan çalışmalarını da Avrupa'dan Mısır'a döndükten sonra altı yıllık süre zarfında gerçekleştirmiştir. Özellikle tiyatro ve kısa öykü sahalarında yaptığı çalışmalarla bu alanlarda öncü bir isim olarak görülmüştür.

Muhammed Teymûr edebî hayatının önemli bir bölümünde tiyatroyla ilgilenmiş, öykülerini ise kısa bir süre içerisinde kaleme almıştır. Buradan hareketle kendisiyle ilgili yapılan çalışmalarda daha çok tiyatroculuk yönü ön plana çıkarılmıştır. Öyle ki onun edebî serüveninden bahsederken öykücülük yönüne hiç değinmeyen çalışmalar ortaya çıkarılmıştır. Kendisi her ne kadar altı yılı kapsayan edebî çalışmalarının ekseriyetinde tiyatroyla ilgilenmiş olsa da Arap edebiyatında kısa öykü türünün ilk tohumları olarak görülen çalışmalarıyla bu alanda öncü bir isim sayılmıştır. Edebiyatçı diğer yandan edebiyatın toplum için var olduğu düşüncesinden hareketle gerek tiyatro gerekse kısa öyküyü toplumu yönlendirmek için bir araç olarak görmüştür. Öykülerini ise bir tiyatro havasında kaleme almıştır. Bu durum aslında edebiyatçının her iki türü birbiriyle ilişki içerisinde gördüğüne işaret etmektedir. Dolayısıyla Muhammed Teymûr'dan bahsederken tiyatroculuk ve öykücülük yönlerini onun edebî kimliğini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Muhammed Teymûr, kısa öykülerinde dönemin sosyolojisine uygun olarak çeşitli toplumsal meseleleri incelemiştir. Öykülerin tahlili neticesinde sosyal statü problemi ve ahlaki yozlaşma temalarının diğer temalara göre daha çok ön plana çıktığını ifade edebiliriz. Edebiyatçı sosyal statü problemlerini işlerken hümanist bir tavır içerisinde hareket etmiş, gerçekleştirdiği tasvirlerle toplumsal tabakalardaki zıtlıklara dikkat çekmiştir. Yine ele aldığı ahlaki problemlerle toplumda gözlemediği bozukluklara ve bunların yol açabileceği hususlara parmak basmıştır. Bunların yanı sıra eğitim meselesi, köylülerin yaşam zorlukları, eğlenceye düşkünlük, yüzeysel dindarlık ve aşk temaları yazarın doğrudan veya dolaylı olarak temas ettiği konular arasında olmuştur. Edebiyatçı ayrıca bazı pasajlarda salt toplumun kültürel yapısını yansıtmayı amaçlamıştır. Bütün bunları yaparken de çizdiği karakterler ve yaptığı tasvirlerle gerçekçiliği yakalamayı başarmıştır

Kaynakça

- Aytaç, Bedrettin. *Mahmud Teymûr'un Hikâyeleri ve Romanları*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 1992.
- Aytaç, Bedrettin. "Muhammed Teymûr- TDV İslâm Ansiklopedisi". 30: 583. İstanbul: TDV Yay., 2005.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte Der Arabischen Literatur*. 3 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1942.
- Cundî, Enver. *Kıssatu Mahmûd Teymûr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1951.
- Çelenlioğlu, Asiye. "Necîp Mahfûz'un Üçlemesinde Eleştirel Gerçeklik". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/1 Nisan 2017, 1-21.
- Dayf, Şevkî. *el-Mekâme*. 3. Bs. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1973.
- Dayf, Şevkî. *Tarîhu'l-Edebi'l-'Arabî II, el-'Asru'l-İslâmî*. 11. Bs. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1989.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Mu'âsir fî Mısır*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1992.
- Demirci, Gülyaşar. *Mısır Edebiyatında Kısa Hikaye*. Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Demirci, Gülyaşar. "Mısır'da Öykücülük". *Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*. 1 (Mart 2018): 17-31.
- Ebu Abdillah Muhammed b. Yezîde'l-Kazvîni. *Sünen İbn Mâce*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, t.y.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Muessetu Hindâvî, 2012.
- Er, Rahmi. "Roman - TDV İslâm Ansiklopedisi". 35: 164-166. İstanbul: TDV Yay., 2008.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı-I*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Fazlıoğlu, Şükran. *Arap Romanında Türkler*. Küre Yayınları, 2006.
- Fitzmaurice-Kelly, James. "Maupassant - The Encyclopaedia Britannica". 17: 905-906. New York: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1911.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Trc. Azmi Yüksel - Rahmi Er. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Görgün, Hilal. "Mısır - TDV İslâm Ansiklopedisi". 29: 569-575. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Günel, Fuat. "Ahmet Teymûr Paşa - TDV İslâm Ansiklopedisi". 2: 140-141. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Günel, Fuat. "Âişe İsmet Teymûr - TDV İslâm Ansiklopedisi". 2: 205-206. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Hâfız, Sabrî. "Modern Arap Kısa Öyküsü". *Nüşa Dergisi*. Trc. Azmi Yüksel. 9 (2003): 76-96.
- Heykel, Ahmed. *Tetavvuru'l-Edebi'l-Hadîs fî Mısır*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1994.
- Hıdr, Abbas. *el-Kıssatu'l-Kasîra fî Mısır munzu Neş'etihâ hattâ Seneti 1930*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1966.
- Hıdr, Abbas. *Muhammed Teymûr: Hayatuhû ve Edebuhû*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif, t.y.
- İbn Manzûr. "Lisânu'l-'Arab". Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1707.
- Kayabaşı, Özlem. "Ömer Seyfettin'in 'Zamane Yiğitleri'". 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 9/25 (Bahar 2020): 145-163.

- Mekkî, Tahir Ahmed. *el-Kıssatu'l-Kasîra*. 8. Bs. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1999.
- Mersafî, Huseyn. *Risâletu'l-Kelimi's-Semân*. el-Matba'atus-Şerafiyye, 1881.
- Mitchell, Timothy. *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*. Trc. Zeynep Altok. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- “Muhammed Teymûr ve'l-Kıssatu'l-Kasira (Fî'l-Kıtâr)”. 26 Mart 2011. <https://www.mahaarat.com/?p=175>.
- Nessâc, Seyyid Hâmid. *Tetavvuru Fenni'l-Kıssati'l-Kasîra fî Mısır*. 3. Bs. Dâru'l-Me'ârif, 1981.
- Pattee, Fred Lewis. *The Development of the American Short Story*. New York ve Londra: Harper & Brothers, 1923.
- Rağıb, Nebil. *Muhammed Teymûr: Râiden li't-Tahtîs'il-Edebî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1996.
- Sehl b. Hârun. *Kaplan ve Tilki Ahlak ve Siyaset Üzerine Düşünceler*. Trc. Ali Benli. 1. Bs. İstanbul: Klasik, 2019.
- Snir, Reuven. *Modern Arabic Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Teymûr, Ahmed. *Târîhu'l-Usrati't-Teymûriyye*. Kahire: Muessetu Hindavî, 2017.
- Teymûr, Mahmud. *Muellefâtu Muhammed Teymûr: Vemîdu'r-Rûh*. 3 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-İtimâd, 1922.
- Teymûr, Muhammed. *Mâ Terâhu'l-Uyûn*. Kahire: el-Matba'atus-Seleffiyye bi Mısır, 1927.
- Teymûr, Muhammed. *Mâ Terâhu'l-Uyûn*. Kahire: Muessetu Hindavî, 2012.
- Turgay, Nurettin. *Arap Edebiyatında Kısa Hikâye*. Selçuk Üniversitesi, 1995.
- Ulutürk, Veli. “BİN BİR GECE - TDV İslâm Ansiklopedisi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 180-181. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 17: 479-485. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Yıldız, Musa. “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymûr'un Fî'l-Kitâr'ı”. *Nüşha Dergisi*. 4 (2002): 45-57.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Kahire: Muessetu Hindavî, 2012.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 20.08.2022
Kabul Tarihi / Date Accepted : 12.03.2023
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring

Sosyal Çatışma ve Toplumsal Öfke

İsa YEŞİLDAĞ*

Anahtar Kelimeler:

Öfke,
Toplumsal Öfke,
Çatışma Teorisi, Sosyal
Çatışma, Hareketlilik.

ÖZ

Öfke, çatışma içerisinde ve sosyal ilişkilerde en yaygın ve en yoğun görünen bir duygudur. Bu da öfkeyi toplumsal anlamda sosyolojik olarak çalışılması gereken önemli konulardan biri haline getirmektedir. Sosyal ilişkilerde seri ve yoğun bir şekilde yayılabilen öfke duygusunun toplumsal olgu ve olaylara sebep olma ya da bunların sonucu olma ihtimali de yüksektir denilebilir. Sosyal çatışma ve toplumsal öfkenin ortak bir yanı her ikisinin de olumsuz sonuçlarla beraber olumlu sonuçları olabilmesine rağmen toplum içinde ve insanlar arası ilişkilerde derhal çözüme kavuşturulması gereken konular olarak görülmeleridir. Bireylerin karşı tarafta bir hak iddia etmeleri, kendi özgürlüklerinin kısıtlanması gibi daha birçok sosyolojik faktörden kaynaklı olarak başka bireye veya gruba öfke duymaları sosyal çatışmanın toplum içerisindeki seyri için hatırlanmaktadır. Bu bağlamda, sosyal çatışma ve toplumsal öfke çoğu zaman iç içedir. Burada ele alınması gereken nokta, toplumsal öfke ve sosyal çatışmanın bir araya gelmesi durumunda sosyal süreç ve olası toplumsal sonuçlardır. Bu anlamda, bu çalışmada toplumsal öfke, sosyal çatışma kuramı bağlamında teorik açıdan değerlendirilmektedir.

Social Conflict and Societal Anger

Keywords:

Anger,
Societal Anger,
Conflict Theory, Social
Conflict, Mobility.

ABSTRACT

Anger is the most common and most intense emotion in conflict and social relationships. This makes anger one of the essential issues that need to be studied sociologically in the social sense. Anger, which can spread rapidly and intensely in social relations, is likely to cause or result in social phenomena and events. A common aspect of social conflict and social anger is that they are seen as issues that need to be resolved immediately in society and in interpersonal relations, although both can have positive consequences or negative consequences. The fact that individuals have anger to another individual or group due to many sociological factors such as claiming a right on the other side, restriction of their own freedom, reminds the course of social conflict in society. In this context, social conflict and social anger are often intertwined. The point to be addressed here is the social process and possible social consequences when social anger and social conflict come together. In this sense, in this study, social anger is evaluated theoretically in the context of social conflict theory.

* Tezli Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Yapı Sosyal Değişme ABD, isayesildag02@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-3300-8466

Giriş

Klasik sosyal teoride çatışma teorisinin kökleri özellikle Karl Marx ve aynı zamanda Max Weber ve Karl Polanyi'ye kadar dayanmaktadır (Prechel & Berkowitz, 2019: 54). Bu önemli düşünürler çatışmaya neyin sebep olduğu, çatışmanın normallığı ve toplumlar üzerindeki etkisi üzerinde durmuşlardır. Çatışma teorisi toplumdaki olayları sosyal sınıf gibi yapısal güç bölünmeleri açısından incelemeyi vurgular (Nickerson, 2021). Bu teori, baskın grupların toplumdaki daha az güçlü grupları sömürmek için ellerindeki güçlerini nasıl kullandıklarını açıklamakta fayda sağlamaktadır. Çatışma teorisi toplumsal düzenin en önemli yönünün bazı grupların diğerleri tarafından tahakküm altına alınması olduğunu, toplumda fiili veya potansiyel çatışmaların her zaman var olduğunu savunmaktadır (Doda, 2005: 23-24). Çatışmacı perspektif açısından toplumsal davranış, yarışan gruplar veya çıkar çatışması içinde olan bireyler arasındaki gerilim (şiddet gerektirmez) açısından daha iyi anlaşılabilir (Bozkurt, 2018: 48). Bu bağlamda, sosyal çatışma teorisinde temel dinamikler sömürü ve bireylerin kendi çıkarlarıdır. Dezavantajlı konumda olan bireyler veya sınıflar, genellikle bu sömürülerin ve kendi çıkarlarının varlığını, onları sömüren kişiler ve sınıflar arasında bir kıyaslamaya gittiklerinde fark etmektedirler.

Çatışma teorisi sadece bir bütün ve uyumla bütünleşmiş bir toplumun var olabileceği ve varlığını sürdürebileceği düşüncesini tartışmaya daha da açık bir hale getirmiştir. Nitekim çatışma teorisi toplumsal sistemin vazgeçilmezi olarak çatışmayı kabul etmiştir. Ayrıca toplumsal sistemde çatışmanın var olması ile beraber toplumsal hareket ve değişimlerin mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Bireyler ve gruplar arasındaki çatışma, onlara birbirlerini eleştirme ve dolayısıyla birbirlerini anlama olanağını sunar. Çatışma sosyal bağları güçlendirir ve ikili ilişkilerde duygusal bağın varlığını koruyabilmesi açısından önem teşkil eder. Toplum içerisinde geniş toplumsal gruplar arasında var olan çatışmalar da bir süre sonra sosyal bağ ve duygusal bağ ile varlığını sürdürebilmektedir. Gerçekten de çatışmanın olmadığı bir ilişki, grup ve toplum düşüncesi neredeyse bir ütopyadır. Aynı şekilde, çatışmanın her türüsünün yarar sağlayabileceği, sosyal bağları ve toplumsal düzeni mümkün kılacağı düşüncesi de hayalidir. Bir toplumda çatışmadan faydalanabilmenin en önemli yolu çatışmadan kaynaklanan olumsuz sonuçları en aza indirebilmektir. Öte yandan, sosyal çatışmalarda bütün diğer duygulardan daha çok yaygın ve yoğun olan toplumsal nefretin varlığı da yadsınamaz. Toplumsal nefret gerçeği yalnızca çatışma anları ve durumlarında değil aynı zamanda sürekli bütünleşmiş ve düzenli bir yapıda varlığını sürdürmektedir.

İlgili literatür (Sciheman vd., 2006; Aurbey, 2019; Japer, 2014; Bericat, 2016; Fischer & Roseman, 2007; Kemper, 1987) sosyal çatışmada olduğu gibi toplumsal nefret ve bireysel nefret anında kendilerini dezavantajlı konumda hisseden veya çıkar çatışması olduğunu iddia eden gruplar arasında nefret duygusunun yaygın ve yoğun bir şekilde hissedildiğini göstermektedir. Fan vd. (2020), duyguların insanlar arasındaki iletişim ve etkileşim yoluyla başka bireylere aktarılmasını, başkalarının benzer duygularını deneyimlemesine yol açan durumu “duygu bulaşması” şeklinde

belirtmiş ve kolektif davranışı tetiklediğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, duyguların hızlı ve yoğun bir şekilde aktarımını anlamak toplumsal davranış kalıplarını ortaya çıkarabilir (Fan vd., 2020: 1). Coser'a göre, çatışmanın ortaya çıkışından önce bireyler arasında bağlılık zayıf ise, çatışma bir toplumda veya grupta çözülmeyi hızlandırır (Wallace & Wolf, 2020: 190-191). Bu noktada, mikro ve makro düzeyde çatışmalar, içlerinde ya nefreti barındırabilir ya da nefretle sonuçlanabilir. Sosyal çatışmadan kaynaklı çözümlenin hızlanması aslında toplum içinde nefret duygusunun köriklenmesinden kaynaklanmaktadır. Dikkat edilmesi gereken bir diğer husus çatışmanın bir grup veya toplum içinde sadece bir kişiye yönelik olarak ortaya çıkması durumunda toplumsal nefretin bireyler arasında yoğun ve yaygın olmasıdır. Burada bireyler sonuç odaklı olmalarından ötürü çatışmanın olumlu veya olumsuz sonuçlanması onlar için önem arz etmeyecektir. Nitekim elde edilmek istenen aslında o kişinin elinde bulundurduğu gücün elinden alınması ve onu sınıf değişimine zorlamak olacaktır.

Duygular sosyolojik açıdan ele alındığında duygulara etki eden sosyal faktörler önem arz etmektedir (Yıldız, 2007: 133). Toplumsal faktörlerle ilişkisi kaçınılmaz olan duyguların sosyolojik analizi duygulara yönelik güdüsel bakış açısından oldukça farklıdır. Toplumsal bağlam, duygunun bireyin yaşamı üzerindeki etkisi, duygu aşamasında ve sonrasında bireyin diğer bireylerle olan sosyal ilişkisi ve kültürün de bu duygunun ifade şekli üzerindeki etkisiyle ilgilenmektedir (Yıldız, 2007: 133). Sosyal anlamda, toplumsal ağlar aracılığıyla geliştirilen ortak duygular her toplumda veya toplulukta kesin aynı süreci ve sonuçları gerektirmez. Nitekim duygusal deneyim yapılarının farklı toplumlarda farklı şekillerde ortaya çıkabilmesinden dolayı duygular sosyal süreçlerin bir sonucu ya da etkisi şeklinde ele alınabilir (Yıldız, 2007: 133).

Bu bağlamda, bu çalışmada, makro ve mikro konuları ilgilendiren çatışma ile ilgili unsurlar, çatışma süreci ve sonuçları toplumsal nefreti de hesaba alarak değerlendirilmektedir. Amaç, toplum içinde beslenen bir duygunun (öfkenin) sosyal çatışma ile ilişkisini sosyolojik anlamda ele almaktır.

1. Çatışma Teorisi

Çatışmacı kuram, toplumun düzenli olarak bir uyuma ve bütünleşmiş bir yapıya sahip olduğu görüşüne karşıt bir kuramdır (Özen, 1992: 123). Sosyal çatışma sıklıkla kötü bir durum olarak algılandığından derhal çözüme kavuşturulması gerektiği düşüncesi bulunmaktadır. Bu bağlamda, sosyal çatışma ile ilgili yapılan tanımlar, genel olarak çatışmayı, bireyler ve gruplar için olumsuz sonuçlara yol açtığı düşüncesini içerisinde barındırır (Oğuz Taşbaş, 2019: 10). Öte yandan işbirliği ve çatışma, her toplumun iki önemli özelliğidir. Küçük, homojen ve birbirine bağlı toplumlarda bile çatışma vardır. Çatışma evrensel bir olgudur, kaçınılmazdır ve toplumsal değişimin önemli kaynaklarından biridir (Mır, 2006: 7). Özen (1992), çatışmanın devamlı ve kaçınılmaz olmasını toplumu meydana getiren bireyler, gruplar ve sınıfların genel koşullar çerçevesinde ortaya çıkan değişik çıkarlar ve değer yargılarından kaynaklandığını belirtmiştir. Ona göre çatışma, yıkıcı veya düşmanca olmaktan ziyade toplumda ilişkileri güçlendirir, değişime teşvik edebilir ve olumlu

anlamda sonuçlara neden olabilir. George Simmel ([1908] 1956) çatışmanın, sosyal sistemlerde belirgin bir özellik olduğunu belirtmiş ve çatışmanın, sadece çıkarların çatışması durumunu yansıtmadığını ayrıca, karşıt içgüdülerin çatışmasından kaynaklandığını da ifade etmiştir (Akdağ, 2020: 5235).

Çatışma, düşmanlar arasındaki amansız yüzleşme değildir; bir tarafın kazancının diğer tarafın kaybı olduğu sıfır toplamı bir oyun da değildir (Wieviorka, 2013: 3). Çatışma teorisi, tüm toplumların ve grupların çatışan çıkarlara sahip olmasına yol açan yapısal güç bölünmelerine ve kaynak eşitsizliklerine sahip olduğunu varsayar (Nickerson, 2021). Örneğin, genel görüş, hukukun, toplumu sorunsuz ve güvenli bir şekilde işletmek için gerekli olan temel sosyal normlar, ahlak ve ortak çıkarlar üzerindeki genel bir toplumsal anlaşmanın sonucu olarak oluştuğuna inanmaktadır. Çatışmacı perspektif açısından yasalar, toplumda bulunan güçlülerin ihtiyaç ve çıkarlarını karşılamak için meydana getirilmiştir (Magalla, 2017: 12). Çatışmanın gruplar ve toplumlar için olumlu sonuçlar getirebilmesi açısından temel koşul, var olan krizi fırsata çevirebilmektir. Fakat bazı durumlarda insanlar ne krizin, ne çatışmanın ne de fırsatların farkındadırlar. Bu durumda, çatışma başta yıkıcı bir etkiye sahipmiş gibi gelebilir. Toplum içinde var olan sosyal bağların derinliği çatışmayı görünmez hale getirebilir, bu tür durumlarda çatışma mevcut ilişkileri güçlendirmiş gibi görünse de ilişkileri güçlendiren çatışmanın görmezden gelinmesidir. Toplum nihayetinde çatışma söz konusu olsa bile sosyal bağlarını koparmamaya odaklanmıştır.

Coser (1957)'a göre, tatminsizlik duygularının bastırılmadığı durumlarda, toplumda yeni gruplaşmalar meydana gelirse hakiki değerlendirmelerin ortaya çıkabileceğini belirtmiştir. Çatışmanın olmadığı zamanlarda bireyler toplum içinde veya gruplar içerisinde verimsizliği fark etmeyebilir (De Dreu & Weingart, 2003: 741). Çatışmanın olduğu ve verimsizliğin de farkında olduğu durumlarda ise geriye çatışmanın bireyler ya da toplum tarafından nasıl ve ne yönde kullanılacağı önem kazanır. Van der (2005) çatışmayı tüm çıkarların, amaçların, değerlerin, gereksinimlerin ve beklenti ile ideolojilerin uyumsuzluğu şeklinde açıklamıştır. Ona göre, ideolojik (fikirsel) çatışmalar özellikle kötü niyetli olma eğilimi gösterir. Burada ideolojik çatışmalar, bariz bir şekilde sosyal çatışmalara neden olabilir. Bireyler en çokta ideolojileri ve daha sonra toplumsal uyum için çatışma eğilimindedirler.

Toplumsal uzlaşmanın zıttı olarak ele alınan çatışma toplumsal yapı, sosyal hareketlilik ve değişimin temellerinden birisi olarak ele alınır (Aydınalp, 2010: 189-190). Nitekim gerçek çıkar çatışmaları bireyler, gruplar ve toplumlar arasında vazgeçilmez rekabetin temel niteliklerindedir. Marx (1976), çatışmayı sınıf ayrımı çerçevesinde ele alarak gelişen üretici güçlerin üretim ilişkileri ya da faaliyet göstermiş oldukları mülkiyet ilişkileriyle çatışmaları şeklinde açıklamıştır. Bu bağlamda, üretici güçler için prangalara dönüşen bu ilişkiler toplumsal devinimi başlatır. Sosyal çatışmanın işlevsel ve işlevsel olmayan sonuçları olduğu genel bir kabuldür. Toplumsal sistemin mevcut çatışmadan yararlanabilmesi için, çatışmanın olumsuz etkilerinin en aza indirgenmesi ve olumlu etkilerinin artırılması gerekmektedir (Yang vd., 2013: 84).

“Dahrendorf’a göre toplum içinde bir çatışma eğilimi mevcuttur. Güçlü toplumlar kendi çıkarlarını güçsüz olanlar kendi çıkarlarını kollayacaklardır; bunların çıkarları zorunlu olarak farklıdır. Er geç güç ve onun karşıtı arasındaki denge bozulacak ve toplum değişecektir Böylece insan tarihinin büyük yaratıcı kuvveti çatışmadır” (Wallace & Wolf, 2020: 176). Çatışma ölçülü bir şekilde yerine getirildiğinde, olumlu sonuçlar getirebilir. Çatışma, bir tarafın diğeri kabul edilebilir (ikna olana kadar çıkarılmıştır) uzlaşmaya varması durumuna kadar devam ettiğinde insanların yasal çıkarlarında uzlaşmaya varılmasını kolaylaştırabilir (Pruitt, 2007: 1). Her iki taraf içinde geçerli sonuçlar elde edildiğinde çatışma aşırılık gerektirmez.

Sosyal çatışma, iki veya daha fazla kişi arasında, bir tarafın diğeri tarafı yok ederek veya güvensiz hale getirerek sıyrılmaya çalıştığı bir sosyal süreçtir. Bu süreçte çatışma, uzlaştırılmaya çalışılan veya ortak bir yanının bulunması zor olan farklılıklar (zekâ, fiziksel özellikler, bilgi, inançlar ve gelenekler vb.) neticesinde ortaya çıkar (Oktavia & Asri, 2021: 222). Çatışma fikri bireylerin sosyal varlıklar olduklarını, fakat aynı zamanda birbirlerine karşı koyabilme ve birbirleriyle mücadele etme isteğine de sahip olduğunu savunur. Çatışma, bireylerin ya da grupların sahip oldukları çıkarlar zıt olduğunda, güç ve statü için çakiştiklerinde ortaya çıkan şeydir (Wieviorka, 2013: 3). Simmel (1904), çıkar toplulukları, beraberlik ve örgütler ürettiği ya da değiştirdiği için çatışmanın sosyolojik bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, eğer bu dürtülerden çatışma çıktıysa, gerçekte ikiliği ortadan kaldırmanın ve taraflardan birinin ortadan kaldırılması yoluyla bile olsa bir birliğe ulaşmanın yolu budur.

2. Sosyal Bir Olgu Olarak Öfke

Öfke, sosyalliğin (güç) etkileşimli boyutundaki merkezi duygulardan biri olmakla birlikte hakaret, adaletsizlik, eşitsizlik ve başarının önündeki engeller veya saldırganlık tarafından uyarılır (Bericat, 2016: 502). Ayrıca, öfke rahatsız edici bilişler ve duygulanımlar, fizyolojik tepkiler ve sosyal sonuçlar tarafından belirlenir (Schieman, 2009). Fischer & Roseman (2007), öfkenin toplumsal işlevini başka birey veya bireylerin davranışlarında değişimi zorlayarak daha iyi bir sonuca ulaşılacağı şeklinde açıklamıştır. Bu işlevin düşmanca davranışların her türlüünü içerecek şekilde yerine getirilebilme ihtimali bulunmaktadır.

Birey, gücünü veya statüsünü kaybettiği zaman ve başka birey veya gruplar bu durumdan sorumlu olarak kabul edildiğinde öfke meydana gelir. Olumsuz ya da haksız bir sonuçtan sorumlu olduğu düşünülen bu kişiye karşı ortaya çıkan öfke, benliğin düşmanlığı ya da saldırganlığı olarak güç boyutunu harekete geçirebilir (Bericat, 2016: 502). Bireyler öfke anında, diğeri bireylerin davranışlarının yaratmış olduğu meydan okumayı ortadan kaldırmak adına harekete geçerler (fizyolojik tepki, yüz ifadesi veya kuvvet şeklinde) fakat bu fiziksel davranışlar diğeriyle olan ilişkinin sadece bir yönüdür (De Rivera & Grinkis, 1986: 352).

“Öfkenin dört biçimi bulunmaktadır: hayal kırıklığı (istenmeyen sonuçlar nedeniyle), içerleme (başkalarının yararına olan sonuçlar nedeniyle), sitem (suçlamayı başkalarına yüklemek) ve öfkenin kendisi (suçlamanın başkalarına atfedildiği istenmeyen sonuçlar için)” (Bericat, 2016: 502).

Bu bağlamda, toplumsal bir olgu olan öfkeye, gerçek hayatta, sahnede veya medyada diğer bireyler arasında tanık olmak olağandır. Öfkenin kişisel ve sosyal olarak yıkıcı olabileceğine dair çok şüphe olsa da -çok yoğun, kalıcı ve yanlış yönlendirilmişse- öfke günlük yaşamın adaletsizliklerine karşı çabaları harekete geçirebilir (Schieman, 2009). Sosyal hareketlere veya çıkışlara (protestolar ve isyanlar dâhil) katılımında bireyleri motive eden duyguların başında öfke gelmektedir (Barbalet, 1998; Solak vd., 2012: 682). Öfke, organizmayı tehlike ve başkalarından gelebilecek tehditle karşılaştığında hayatta kalabilme hedefiyle harekete geçmeye yönlendirir (Kemper, 1987: 268-269). Öfke, sosyal hareketlenmelerin birçok yönü için çok önemlidir. O, yalnızca katılımı teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal sorunlar için suçlamayı yönlendirerek bireyler veya gruplar arasında sempati yaratır (Van Stekelenburg & Klandermans: 2013). Bir grubun üyeleri grup dışındaki bireylere yönelik aynı duyguları besler. Bireye ya da gruba karşı paylaşılan öfke, karşılıklı duyguları pekiştirerek bireylerde; onlar da benim hissettiklerimi hissediyorlar, iyi insanlar olmalılar fikrini uyandırır (Jasper, 2014: 208). Bu noktada, öfke ve diğer duygular da dâhil toplumsal alanda ve sosyal ağlar aracılığıyla neredeyse grip veya nezle gibi hızlı yayılma ihtimali çok fazladır (Aurbey, 2019). Öte yandan, öfke yine de modern toplumlarda genellikle onaylanmayan saldırganlıkla ilişkilendirilir (Jasper, 2014: 208).

3. Sosyal Çatışma ve Toplumsal Öfke

Sosyal çatışma, duygu, düşünce ve davranışlarda psikolojik ve sosyolojik engelleme haliyle açıklanmış, farklı amaç ya da arzuların ayrılıklar içinde mücadele etmesi şeklinde tanımlanmıştır (Aydınalp, 2010: 189). Öfke toplumsal bir olgudur. Gerçek hayatta, sahnede veya medyada diğer bireyler arasında öfkeli ifadelerin değiş tokuşuna tanık olmak olağandır. Öfkenin sosyolojik analizi önemlidir, çünkü bizi sosyal hayatın nüansları hakkında - sosyal ilişkiler, sosyal koşullar, normlar ve beklentiler ve toplumdaki çatışmalar- bilgilendirir (Schieman, 2009). Özellikle çatışma ve kırgınlık dönemlerinde yoğun olarak yaşanan duygulardan biri öfkedir çünkü bu gibi durumlarda altta yatan duygular, anlaşılmama veya incinme gibi öfkeye neden olan birincil duygulardır (Donat Bacıoğlu, 2020: 314). Öte yandan, sosyal yaşamın idame ettirilebilmesi açısından, toplumun ve toplumsal kurumların öfkeyi kontrol etmesi gerekmektedir (Bal Taştan, 2014: 162).

Çatışma başka bir birey, grup veya topluma duyulan nefretle meydana geldiğinde değişim meydana gelebilir. Başka bir deyişle, toplumun kendi içinden bir bireye veya gruba duyduğu nefret o toplumun kendi içinde değişime yol açar. Fakat bu her zaman mümkün olmayabilir. Toplumsal öfke, çatışmaya neden olduğunda, olası ciddi şiddet ve suç olaylarını barındırdığında toplumsal dayanışmada çatlaklara ve toplumsal gelişimde durgunluğa sebebiyet verebilir. Sosyal çatışmanın meydana getirdiği ikilemler elbette ilk olarak toplumsal nefretle gün yüzüne çıkar ardından çatışmanın olumlu sonuçları ve getirileri toplumda başat göstermeye dünden hazırdır. Değişim -

gruplar içinde ve bireyler arasında var olan küçük çaplı değişimler dâhil- ve gelişim, toplumsal nefreti yerinden etmek için sosyal hareketlilik (çalışma ve yeniliğe açıklık) beklemeden hazır oluşuyla varlığını gösterir. Pruitt (2007), çatışmanın kötü bir üne kavuşmasının temelinde yatan nedenleri ağır tehditler, şiddet veya sözlü şiddet içerecek olabilmesi şeklinde sıralamaktadır. Bu tür çatışmanın sonucunda insanlara ve mallara zarar gelebilir. Fakat Pruitt, bu durumda sorunun kendi başına çatışma olmadığını ve aynı zamanda çatışmanın tırmanmasının da bir sorun teşkil ettiğini belirtmiştir.

Sosyal çatışmanın tırmanması süreci grup içinde olumlu bir duygu (dayanışma) şeklinde algılansa da aslında bu duygu başka bir gruba veya bireye duyulan öfkedir. Öte yandan, çatışmanın iki taraflı olabilmesi için her iki tarafın hissettikleri öfke duygusunu dışa vurması zorunluluk değildir. Bazen toplumsal nefret, sosyal çatışma sonrasında diğer grupların ya da bireylerin sahip olduklarını elde etmekle gün yüzüne çıkabilir. *“Çok sayıda duygu arasında “öfke”, toplumsal yaşamın bir ürünü olduğu için özel bir toplumsal öneme sahiptir. Bireylerin haksızlığa uğradıklarında veya başkaları bir toplumsal sözleşmeyi yerine getirmediğinde ya da yeterli sosyal destek ve sosyal bütünleşme hissetmediğinde öfkelenedikleri belirtilmektedir”* (Bal Taştan, 2014: 162). Çatışmanın, içerisinde toplumsal nefreti barındırma olasılığı diğer duyguları barındırma olasılığına göre nispeten daha fazladır. Bu bağlamda, toplumsal nefretten kaynaklı çatışmaların gerçekleşme olasılığı veya ortaya çıkma hızı da daha fazladır.

Unfried vd. (2021), gerçekleştirdikleri çalışma sonucunda, kıtlık zamanlarında ortaya çıkan çatışmaların başında sosyal çatışmanın olduğunu belirtmiştir. Bu tür durumlarda, sosyal çatışmadan önce toplumsal öfke meydana gelir. Bireyler toplum içinde, farklı sebeplerden dolayı birbirlerine duydukları veya toplum içinde sadece bir kişiye (yönetici veya halktan bir kişi olabilir) duydukları toplumsal öfke sonucunda sosyal çatışma kaçınılmaz hale gelir. Burada, çatışma şiddet ve suç içerebilse de asıl olan çatışmanın şiddet içermeyen getirdiği olumlu sonuçlardır. Sosyal anlamda aynı duyguya veya aynı algıya (nefret) sahip olan toplum, farklılığın değil aynılığın ortaya çıkardığı çatışmaya dâhil olmaktadır.

Çatışmanın değişimin dinamiklerinden biri olması, bazı durumlarda toplumsal nefreti içerisinde barındırır da onu toplumsal açıdan gerekli kılmaktadır. Bireyler bir grup halinde aynı duyguya sahip olduklarında duygunun yoğunluğunu yatıştırmak zor bir durum haline gelmektedir. Farklı çatışma ortamlarında var olabilen toplumsal öfke, kıtlık, kaos ve suç gibi ortamlarda aşırıya yol açabilir. Sosyolojik açıdan çatışmanın olumsuz sonuçları toplumsal ilişkiler içerisinde bu şekilde var olan ortak bir sosyal duygu (toplumsal öfke) nedeniyle etkisini arttırmaya meyilli hale gelir. Bireylerin zamana ve mekana göre anlam yükleyebildikleri toplumsal öfke bireyler tarafından zaman ve mekan gibi kavramlar önemsiz hale geldikten sonra sosyal çatışma içerisinde olumsuz izlenimlere sebep olabilir. Nitekim buradaki öfke durumu gruplar ve bireyler arasında daha hızlı bir yayılma gösterir. Öte yandan toplumsal öfke olumsuz yaşam koşullarında ve toplumu ilgilendiren olumsuz durumlarda (suç, kıtlık vb.) toplumsal hareketliliği ve toplumsal değişimi beklenmedik bir şekilde hızlandırabilir. Hareketlilik ve değişimin sonucu (olumlu veya olumsuz) toplumun kültürü,

gelenekleri ve diğer birçok sosyal faktör de etkili olabilecek bir şekilde toplumsal öfkenin yönlendirilme biçimine bağlıdır.

Çatışma, iki veya daha fazla insanın birbiriyle etkileşime girdiği andan itibaren toplumun bir unsuru olarak var olmuştur. Başka bir deyişle, yöneten (ezen) ve yönetilen (ezilen) artık değer üzerinde sürekli bir mücadele içindedirler ve bu mücadele ya toplumun devrimci bir şekilde yeniden kurulmasıyla ya da her iki tarafın ortak yıkımıyla sonuçlanabilir (Güçlü, 2014: 152-155). TenHouten (2018), daha yüksek statüde (sınıfta) bulunan bireylerin sosyal statüsüne bağlı olarak öfke ifade etme durumlarının da değiştiğini belirtmiştir. Bu anlamda, yüksek statüdeki bireyler düşük statüdeki bireylere göre daha fazla öfke göstermektedir (TenHouten, 2018; Tiedens vd 2000). Çatışma, hüsrana uğramış çeşitli grupların ve bireylerin haz paylarını artırma çabalarında ortaya çıkar. Bu grupların ve bireylerin talepleri de öncesinde belirli bir onur, zenginlik ve güç dağılımı çerçevesinde "kazanılmış çıkar" oluşturmuş olan diğer kişi ve grupların direnişiyle karşılaşacaktır (Coser, 1957: 203). Coser, samimi ve yoğun ilişkilerde sevgi ve nefretin bir arada oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre, güvenme duygusunun gelişimi yakın olmakla ilişkili olup çatışma ve anlaşmazlıklar, dengesizlik durumu ya da ilişkinin hüsrana uğraması belirtisi değil, insan ilişkilerinin vazgeçilmez unsurudur (Wallace & Wolf, 2020: 190).

Birbirlerine çok yakın iki birey ya da grup arasındaki çatışma daha sonra birbirlerinin değerini anlamaya yönelik bir çatışma olabilir. Fakat bu tür çatışmalar genel anlamda, başladıkları ilk dakikalarda nefretten kaynaklı çatışmalar değildir. Aslında bu tür çatışmalar varlıklarını direkt olarak o ana borçludurlar. Dolayısıyla bir süreç dâhilinde gerçekleşen ve süren çatışmalar gerçek sosyal çatışmalardır ve bunların içlerinde nefret duygusunu barındırmaları da yüksek bir olasılıktır. Bu çatışmaların muhtemel getirileri de büyük olasılıkla uzun süren dengesizlik ve anlaşmazlıklardır. Tam da bu şekilde değerlendirildiğinden ötürü çatışma, toplumsal öfkenin körüklediği kaçınılmaz son da olabilir. Bazen saniyelerin bazen de senelerin körüklediği veya gizlediği toplumsal öfke, çatışma varlığını hissettirdiği an ortaya çıkabilir (nasıl ki değişim ve hareketlilik zaman alıyorsa toplumsal öfkenin ortaya çıkması da bu şekilde olabilir). Sosyal çatışmanın sonucu ister tüm bir ömür boyunca olumlu duygulara ve olumlu etkilere sahip olsun ister bu duyguları kısa süreliğine topluma ve bireye hissettirsin, çatışmanın temel dinamiği bazen toplumsal öfkedir.

SONUÇ

Toplum Marx'taki gibi sınıflara ayrılmış bir sistem ve bu sistemin içerisinde üretim, tüketim, sermaye ve sömürü gibi kavramlarla ele alındığında toplumsal sistemin elbette tamamen robot sınıflardan ibaret olduğu anlamı çıkarılamaz. Marx, bu durumu özellikle çatışma kuramıyla, insanların her zaman aynı bir toplumsal sisteme bağlı kalamayacaklarını ve bu yönde sınıflar arasında (üretici-tüketici çekişmesi) bir çatışma sonucu değişimin mümkün olduğunu belirtmiştir. Dahrendorf, Marx'ın sınıf çözümlemesinden hareketle "güç" kavramını da genişleterek bu toplumsal sistemde

sınıfların sonsuza kadar aynı bir sistemde takılı kalmadıklarını savunmuştur. Bu noktada, toplumda güçsüz konumda olan sınıf güçlü konumda bulunan sınıfla mutlaka bir çıkar çatışmasına girecektir.

“Dahrendorf, Marx’tan ayrı bir biçimde üretim araçlarının mülkiyetini değil, daha çok başkalarına hükmetmenin meşru biçimi olan otoriteye sahip olmayı ifade eder. Dahrendorf’a göre bütün çağdaş toplumlarda, sınıf mücadelesi, otoritenin kontrolü çerçevesinde şekillenir. Dahrendorf’un teorisi kısmi bir toplumsal teoridir. Bu teori örgütlerin sınıf çatışmasından dolayı neden ve nasıl ortaya çıktığını gösterir. Kısmi olması sosyolojinin insanın psikolojik, ekonomik vb boyutlarını ihmal ederek onu sadece sosyal insan olarak incelemesinden kaynaklanmaktadır” (Bozkurt, 2018: 52).

Bu bağlamda, ortaya çıkan ve geliştirilen bu çatışma kuramı, toplumu çok geniş terimlerle ve mikro düzeydeki sosyal gerçeklikleri ihmal ederek analiz etmesi yönünde eleştirilmiştir (Doda 2005: 24). Fakat toplumsal sistemin veya toplumsal yapıların özelliklerini dikkate almamak, örneğin bazı bireylerin toplumdaki eşit olmayan gelir ve servet dağılımı konusunda neden yoğun öfke ve sıkıntı hissettiklerini diğerlerinin ise aynı eşitsiz düzenlemelerden neden memnun olduğunu anlamayı imkânsız hale getirmese de zorlaştırır (Solak vd., 2012: 675). Öte yandan, Coser çatışma ile ilgili görüşlerinde bireylerin psikolojik ve bireysel durumlarına değinerek çatışma kuramını daha çok insanın psikolojik davranışları açısından da açıklamaya çalışmıştır. Coser’a göre çatışma, kapalı toplumlarda daha çok şiddetlidir; Coser, çatışmanın birbirine yakın veya birbirine uzak ilişkilerde (toplumsal anlamda) farklı ilerlediğini ve farklı getirilere sahip olduğunu vurgular. Bu anlamda; *“birbirleri ile çakışmayan topluluklara bölünmüş olan toplumlarda bölücü çatışmalar beklentisini daha da arttırır. Bu gibi çatışmalar sevgi ve nefretin bir arada olduğu yakın ilişkilerde yoğundur”* (Wallace & Wolf 2020: 195). Simmel de Marx’tan farklı bir yol izleyerek çatışmanın anlaşmazlık kadar, toplumsal bütünleşmeyi sağlayabileceğini de savunmuştur (Bozkurt, 2018: 53).

Çatışmanın sonuçları, toplumun genelinde yaygın ve yoğun bir duygunun sonuçları kadar farklılaşabilmektedir. Toplum içerisinde herkesin bir kişiye karşı veya bir grubun başka bir gruba karşı öfke duygusunu beslediğini varsaydığımızda çatışma kaçınılmaz olarak mevcut olacaktır. Burada bireyler kendi çıkarlarının başka birinin veya başka bir grubun çıkarlarıyla çatıştığının farkındadırlar. Şiddet gerektirmeden hissedilen (toplumun genelinde mevcut olan) öfke duygusu açıkça bir tartışma veya çatışmaya neden olarak mevcut düzende değişimin (sosyal hareketlilik sayesinde) gerçekleşmesiyle ya da çatışmaya rağmen aynılığın devam etmesiyle sonuçlanabilir. Sosyal çatışma ve duygular toplumsal açıdan ele alındığında, birbirleriyle yakınlıkları çok daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, öfke sadece bireysel veya psikolojik bir durum gibi ele alındığında öfkenin toplumsal olaylar veya durumlar (sosyal çatışmalar) içermesi nedeniyle öfke ile ilgili yarım kalmış bir analiz ortaya çıkar. Aynı şekilde toplumsal bağlama ait olan sosyal çatışmanın nasıl bir yol izleyeceğini tahmin edebilme ihtimali de toplum içerisinde yaygın ve yoğun olan duygunun analizi yapılarak mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

- Akdağ, İ. (2020). Çatışma teorisi bağlamında tarihsel-toplumsal çatışmanın değişen biçimleri üzerine bir inceleme. *OPUS International Journal of Society Researches*, Cilt: 15 - Sayı: 10 Yıl Özel Sayısı, 5231-5251. <https://doi.org/10.26466/opus.629985>
- Aurbey, A. (2019). Anger can be contagious: Here's how to stop the spread. Erişim adresi: <https://www.npr.org> (Erişim tarihi: 01. 08. 2022).
- Aydınalp, H. (2010). Sosyal çatışma ve din. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2),187-215.
- Barbalet, J. M. (1998). Emotion, social theory, and social structure: A macrosociological approach. New York: Cambridge University Press.
- Bericat, E. (2016). The sociology of emotions: Four decades of progress. *Current Sociology*, 64(3), 491-513. <https://doi.org/10.1177/0011392115588355>
- Bozkurt, Veysel. *Değişen dünyada sosyoloji: Temeller kavramlar kurumlar*, Güncellenmiş 14. Baskı. Bursa: Ekin basın yayın dağıtım, 2018.
- Coser, L. A. (1957). Social conflict and the theory of social change. *The British Journal of Sociology*, 8(3),197-207. DOI: <https://doi.org/10.2307/586859>
- De Dreu, C. K. W. & Weingart, L. R. (2003). Task versus relationship conflict, team performance, and team member satisfaction: A meta-analysis. *Journal of Applied Psychology*, 88(4), 741-749. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.88.4.741>
- De Rivera, J. & Grinkis, C. (1986). Emotions as social relationships. *Motivation and Emotion*, 10(4):351-369. <https://doi.org/10.1007/BF00992109>
- Dennen, J. M. G. V. D. (2005). Introduction: On conflict. The sociobiology of conflict. London: Chapman & Hall, 1990, pp. 1- 19.
- Doda, Z. (2005). Introduction to sociology. Lecture notes for health science students. *The Carter Center*. Erişim adresi: <https://www.cartercenter.org>, (Erişim tarihi: 29.07.2022).
- Donat Bacıoğlu, S. (2020). The effect of anger, gratitude and psychological well-being as determinants of forgiveness in adults. *Spiritual Psychology and Counseling*, 5(3), 313-326. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/spiritualpc/issue/57988/834053>
- Fan, R., Xu, K. & Zhao, J. (2020). Weak ties strengthen anger contagion in social media. *DeepAI*, Erişim adresi: <https://deepai.org/publication/weak-ties-strengthen-anger-contagion-in-social-media>, (Erişim tarihi: 07.08.2022).
- Fischer, A. H. & Roseman, I. J. (2007). Beat them or ban them: The characteristics and social functions of anger and contempt. *Journal of Personality and Social Psychology*, 93(1), 103-115. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.93.1.103>
- Güçlü, İ. (2014). Karl Marx and Ralf Dahrendorf: A comparative perspective on class formation and conflict. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 9 (2), 151-168. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oguiibf/issue/5711/76462>
- Jasper, J. M. (2014). Constructing indignation: Anger dynamics in protest movements. *Emotion Review*, 6(3), 208-213. <https://doi.org/10.1177/1754073914522863>
- Kemper, T.D. (1987). How many emotions are there? Wedding the social and autonomic components. *American Journal of Sociology*, 93(2), 263-289. <https://www.jstor.org/stable/2779585>
- Magalla, A. (2018). Conflict theory in connection to peace agreement in zanzibar. *SSRN Electronic Journal*, DOI: 10.2139/ssrn.3124046.
- Marx, Karl. Preface and introduction to a contribution to the critique of political economy. Foreign Languages Press. Peking. (First Edition 1976). <http://www.marx2mao.com/M&E/PI.html>

- Mir, B.A. (2006). Conflict and conflict resolution: A sociological study of J&K conflict. PhD Thesis. <https://core.ac.uk/download/pdf/144510557.pdf>
- Nickerson, C. (2021). Conflict theory. *Simply Psychology*. Erişim adresi: <https://www.simplypsychology.org/conflict-theory.html> (Erişim tarihi: 07. 08. 2022).
- Oğuz Taşbaş, E. H. (2019). Çatışma ve çatışma çözümü sürecinde duyguların rolü. *Muhakeme Dergisi*, 2 (2), 8-18. DOI: 10.33817/muhakeme.476068
- Oktavia, R. & Yasnur, A. (2021). Social conflict in a collection of short stories Mata Yang Enak Dipandang by Ahmad Tohari (Study of Literature Sociology). Atlantis Press SARL, 222-233. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.211201.034>
- Özen, S. (1992). Mübadele ve çatışma kuramlarında aile. *Sosyoloji Dergisi*, 0(3), 117-129.
- Prechel, H. & Berkowitz, L (2019). Conflict theories in political sociology class, power, inequality, and the historical transition to financialization. The new handbook of political sociology.
- Pruitt, D.G. (2007). Social conflict: Some basic principles, *Journal of dispute resolution*, 2007(1), 1-6. <https://scholarship.law.missouri.edu/jdr/vol2007/iss1/8>
- Schieman, S. (2009). The sociological study of anger: Basic social patterns and contexts. In: Potegal M, Stemmler G and Spielberger C (eds) International Handbook of Anger: Constituent and Concomitant Biological, Psychological, and Social Processes. New York: Springer.
- Simmel, G. ([1908] 1956). Conflict. conflict and the web of group affiliations. New York: Free Press.
- Simmel, G. (1904). The sociology of conflict. I. American Journal of Sociology, 9(4), 490-525. <http://www.jstor.org/stable/2762175>
- Solak, N., Jost, J., Sümer, N. & Glore, G. (2012). Rage against the machine: The case for system level emotions. *Social and personality psychology compass*, 674-690. <https://hdl.handle.net/11511/84333>
- Taştan, S.B. (2014). Workplace anger as a personal and behavioural response to psychosocial and situational characteristics of work environment: An appraisal of social cognitive theory. *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*, 0(12), 161-190.
- TenHouten, W. D. (2018). Anger and contested place in the social world. *Sociology Mind*, 8, 226-248. <https://doi.org/10.4236/sm.2018.83018>
- Tiedens, L. Z. Ellsworth, P. C. & Mesquita, B. (2000). Sentimental stereotypes: Emotional expectations for high-and low-status group members. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 26(5), 560-575. <https://doi.org/10.1177/0146167200267004>
- Unfried, K., Kis-Katos, K. & Poser, T. (2021). Water scarcity and social conflict. *IZA Institute of Labor Economics*, Discussion Paper Series. <https://www.iza.org>
- Van Stekelenburg, J. & Klandermans, B. (2013). The social Psychology of protest. *Current Sociology*, 61(5-6), 886-905. <https://doi.org/10.1177/0011392113479314>
- Wallace, R. A. & Wolf, A. *Çağdaş sosyoloji teorileri - Klasik geleneğin geliştirilmesi*. (Çev. L. Elburuz, M. Rami Ayas). Doğubatu yayınları, Ankara, 2020.
- Wieviorka, M. (2013). Social conflict. *Current Sociology*, 61(5-6), 696-713. <https://doi.org/10.1177/0011392113499487>
- Yang, J. Ryan, C. & Zhang, L. (2013). Social conflict in communities impacted by tourism. *Tourism Management*, Volume 35, 82-93. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2012.06.002>
- Yıldız, E. (2007). İnsan duygularına yeni bir yaklaşım: Duygu sosyolojisi. *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Yeni Düşünceler Hakemli E-Dergisi*, (2), 235-253. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/euifdyhed/issue/43909/541921>



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
 Geliş Tarihi / Date Received : 12.31.2022
 Kabul Tarihi / Date Accepted : 31.12.2023
 Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2023
 Yayın Sezonu / Pup Date Season : Bahar / Spring

Türkiye'deki İmam Hatip Okulu Öğrencilerine Okutulan "Silsiletu Talimi'l-Luğati'l-Arabiyye" Serisindeki Kurallar (Analitik Bir Çalışma)

Adel Eldesoky Abdelhannan SHATLH *

Anahtar Kelimeler:

Arapça Öğretimi,
 Kurallar,
 Standartlar,
 Analiz,
 Eğitim Dizileri,
 Birim.

ÖZ

Arapçaya hizmet etmek ve Arapça öğretmek için büyük çabalar harcanmıştır. Bu çabalar, öğretimi kolaylaştırmak, Arapçayı, ihtiyaç duyulan alanlarda rahatça kullanabilecek düzeye ulaştırmak içindir. Müfredatın içeriği sadeleştirilerek kolaylaştırıcı bir öğretimle öğrenilenleri pekiştirmek ve bu alanda eserler yazmaya yöneliktir. Anılan çalışmalarda, Arapça öğrenmek isteyen öğrencilerin çalışmalarını ilerleterek dili kullanım becerilerini geliştirmeleri hedeflenmektedir. Tüm çabalara rağmen, özellikle Arapça bilmeyen ve Arapça dilinin yapısına alışık olmayan öğrenciler Arapça öğreniminde zorlanmaktadır. Düşünüleni ifade etmenin her dilde sistematik ve mantıksal kuralları vardır. Ancak aktarılması hedeflenen mana genellikle bir dilden diğerine farklılık gösterebilmektedir. Arapça eğitim ve öğretimine yönelik farklı amaçlarla hazırlanmış elimizde çok sayıda yayınlar bulunmaktadır. Bu yayınlarda dil öğretimine yönelik kullanılan enstrümanlar kullanıldığı amaca göre farklılık göstermektedir. Bir kitap nahiv, sarf, imla gibi dilbilgisi hakkında sadece dilbilgisi kuralları ya da dil hakkında bilgiler sunmakla dil eğitimi ve öğretimi için yüzyesnel kalmaktadır. Dil eğitiminde iletişimsel yaklaşımı sürdürmek için pratik yapmak suretiyle iletişim kurması amaçlanmaktadır. Ya da öğretim sürecinin basit başlangıç düzeyinden başlayarak nahiv veya çeviri yöntemiyle gittikçe zor örnekler sunarak derinleşen kuralların öğretilmesidir. Başka bir dil öğrenme türü de nahiv konusunu öğrencinin dilinde veya İngilizce olarak anlatma yöntemidir. Arapça öğretiminde kullanılan ve farklı özellikler taşıyan bu yöntemler, konuların sunuluş ve düzenleniş biçimi bakımından, Araplara yönelik Arapça öğretim kitaplarının özellikleriyle neredeyse birebir aynıdır. Bu çalışmada, anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretiminde uzun süredir kullanılan "Silsiletu Talimi'l-Luğati'l-Arabiyye" isimli eğitim serisindeki dilbilgisi kuralları incelenmiş ve uluslararası standartlara göre analiz edilmiştir. Ayrıca, anılan eğitim serisindeki dilbilgisi kurallarının uluslararası standartlara uygunluğu ele alınmıştır.

القواعد في سلسلة تعليم اللغة العربية لطلاب مدارس الأئمة والخطباء بتركيا (دراسة تحليلية)

الكلمات المفتاحية:

تعليم العربية،
 القواعد،
 معايير،
 التحليل،
 السلاسل التعليمية،
 الوحدة العضوية

الملخص

بُنيت جهود جليلة لخدمة اللغة العربية تعليمًا وتأليفًا وتقديمًا للدارسين تيسيرًا عليهم، لا سيما في العصر الحديث الذي اتجه إلى تيسير اللغة وقواعدها ليتمكن الدارسون من التقدم في دراستهم وتحقيق أهدافهم، لكن القواعد ما زالت تستعصي على كثير منهم، وتبدو رموزًا مبهمًا لا سيما مع غير العرب الذين اعتادوا على نظام لغوي بعيد عن نظام اللغة العربية، رغم أن هناك نقطة مهمة هي القواعد المنطقية للتعبير، فإنها لا تختلف عادة من لغة إلى أخرى وإن اختلف ترتيب المفردات في الجمل، أمثلة الساحة بسلاسل دراسية متنوعة، تتراوح قربًا وبعداً من المقصد المرجو؛ فأجدها عند تقديم دروس النحو والصرف والإملاء تبالغ في التخفيف؛ مستهدفةً الممارسة اللغوية لاتباعها المنهج التواصل في التعليم، وتضع في مستوياتها الأولى تراكيب تعلم الدارس استخدام اللغة في حدود التعارف والدراسة والمحيط حوله. وثانيها تغوص في النحو منذ البدء متبعيةً منهج القواعد والترجمة إلى درجة استعمال أمثلة يصعب على الدارسين فهم مفرداتها فضلاً عن صعوبة فهمهم للقواعد. في حين تميل الثالثة إلى عرض القواعد بلغة الدارس أو اللغة الإنجليزية. وكل السلاسل مع هذا الاختلاف لا تخرج عما رسمته كتب تعليم اللغة العربية لأهلها من حيث طريقة عرض الموضوعات وترتيبها يأتي البحث لدراسة القواعد في سلسلة تعليمية ذات تاريخ في تقديم اللغة العربية للناطقين بغيرها، ووضعها جنباً إلى جنب مع المعايير الدولية، والكشف عن مدى استصحاب هذه السلسلة لتلك المعايير، وتبرز أهمية هذا البحث من الجمع لموضوعات هذه السلسلة وتحليل محتوى القواعد بها وطريقة تقديمها وعلاقة القاعدة بالمهارات اللغوية. ثم تقديم مقترح تكاملي لدروس القواعد للناطقين بغير العربية.

* Öğr. Gör. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, e-mail: adelarabic@gmail.com ORCID ID: 0000-0002-2601-8503

مقدمة

تعليم اللغات سبيل سعة في العقل وبسطة في العلم وقدرة في اللسان، وتسعى مناهج تعليم اللغة إلى أن يحوز المتعلم ملكة اللغة ويكتسب مهاراتها التي تظهر في مجالات القراءة والحديث والكتابة، ويمثل الكتاب التعليمي ركيزة أساسية في العملية التعليمية التي تستهدف تعديل سلوك المتعلم معرفياً ومهارياً ووجدانياً، وإن تحليل محتوى المناهج التعليمية وتطويرها وتقويمها دورياً أمر لا بد منه؛ لمواكبة الحركة العلمية والمعرفية والاستفادة من معطيات التقنية الحديثة والوسائل المتنوعة. ويعتمد تحليل المحتوى إلى الوقوف على محتويات الكتاب وتفصيل ما يشتمل عليه من مهارات لغوية وعناصر؛ لمعرفة مدى الملاءمة للمتعلمين والثقافة المجتمعية والطرق التدريسية المناسبة.

إن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها عموماً يستهدف التواصل بها ومعرفة خصائصها والتعرف على ثقافتها، وليصل الدارس إلى هذه الغاية فلا بد من مادة تعليمية تحرص عليها وتعين المدرس والدارس للوصول إليها، لكن إعداد هذه المادة واختيار موضوعاتها يمثلان صعوبة حقيقية تواجه المسؤولين عن البرامج التعليمية عامة؛ لأن ذلك يحتاج مجموعة من المعايير والضوابط والشروط والمواصفات. ورغم صعوبة إعداد ذلك إلا أنه من اللازم أن يكون المعلم على علم بالمرحلة التي يمر بها الطالب للوصول إلى أفضل مستوى، وهنا تأتي مؤشرات الكفاءة (ACTFL) التي وضعها المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية لتقييم الطلاب إلى مستويات: المبتدئ والمتوسط والمتقدم والمتفوق والتميز، وتوزع المهارات: الكتابة والقراءة والاستماع والمحادثة على هذه المستويات تبعاً لدرجة ما يستوعبه الطالب ومقدار فهمه وتمكّنه وما يستطيع المعلم أن يقدمه في كل مرحلة.

يختلف المنهج باختلاف مكان المتعلم؛ فتعلم الطالب غير العربي اللغة العربية في بلد عربي يختلف عنه إذا تعلمه في بلده الأصلي حيث يتعلم الطالب داخل القاعة الصفية، وقد يتعرض لها خارجها في بعض النشاطات غير الصفية، فتكتسب اللغة من المدرس والمواد الدراسية والمتعلمين الآخرين. فإن لم تصنع المناهج والمواد الدراسية جوّاً طبيعياً في الغرفة الصفية يحاكي حياة الطالب الحقيقية فستصعب المهمة على الأستاذ في ابتكار أفكار ونشاطات تحفيزية للطلاب على التفاعل والمشاركة؛ لذا تظهر ضرورة بناء منهج تعليمي يتبنى المقاربة التواصلية ويعمل على تطبيقها مراعي المهارات المختلفة، ومقدّمًا لعناصرها في كلّ متماسك متكامل مع المحافظة على التدرج في العرض والاستفادة من المشتركات بين اللغة المتعلمة ولغة الدارس والمعاني العالمية في بناء الجمل القائمة على الوظيفة الفعلية للفظة داخل الجملة بعيداً عن الصورة الآلية الجافة لبناء الجملة العربية التي تُقدّم بها في مناهج تعليم العربية لأهلها وغيرهم حالياً. (شنتلة 2016a: 25-49)

وقبل الولوج المباشر إلى الكتاب موضوع الدراسة عرّض البحث للكتاب المدرسي وطرق تأليفه ومحتوياته ولا سيما الكتاب التعليمي الذي يهدف إلى تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، والهدف منه والفلسفة التي يقوم عليها وعلاقتها بالبيئة التي ظهر فيها والإطار الذي يسير فيه ومحتوياته وتنسيقها؛ ليكون مجدياً في العملية التعليمية، ثم التركيز على عملية تدريس القواعد في مناهج تعليم اللغة العربية والغاية منها. فقد ظلّمت القواعد كثيراً من قِبَل المؤلفين ابتداءً والدارسين الذين تأثروا سلباً بالطرق الجامدة لعرض القواعد ورؤيتها رموزاً جافة خالية من أي روح. فينتقل الدارس بين موضوعات القواعد وهو لا يدري ما الهدف من كل تلك الرموز والقوانين الصامتة الصادمة في أحيان كثيرة، حيث يفقد إعداد دروس القواعد وترتيبها الارتباط باحتياجات الدارسين، ويصل لدرجة تجاهل ما لديهم من ثقافة لغوية حصلوها من لغتهم الأم في حال كانوا من الناطقين بغير اللغة المتعلمة، فتأتي الموضوعات النحوية من الجزئيات إلى الكلّيات بناء على منهج يتدرج من الأسهل إلى الأصعب ومن البسيط إلى المعقد، وهكذا. وقد يكون هذا التدرج ملائماً لصنف من الدارسين لكنه لا يغطي احتياجات السواد الأعظم منهم، ويصل بكثير منهم إلى النفور من اللغة وشعوره بضيق الوقت دون فائدة. لذلك وجب التنويه على مراعاة حاجات الدارسين وخصائصهم، فتراعي رغبات الدارسين واهتماماتهم وثقافتهم وحصيلتهم العلمية ولو

كانوا مبتدئين في تعلم اللغة. فتُعطى الأولوية لاحتياجات الدارسين اللغوية والمواقف الاتصالية التي يعيشونها ويتعرضون لها؛ ليجدوا أثر ما يتلقونه في قاعات الدرس، فيزيد شغفهم بالدراسة ويتقدموا في تحصيلهم النظري والتطبيقي.

اقتضت طبيعة البحث تبني المنهج الاستقصائي التحليلي، فيقوم البحث على استقصاء مسائل القواعد في هذه السلسلة وطريقة تصنيفها، وتحليلها بناء على توجيهات المعايير الحديثة، والأسس الثقافية والاجتماعية والسيكولوجية واللغوية والتربوية لإعداد الكتب التعليمية. وسيتعرض للكتاب التعليمي ومعايير تعليم اللغات وقواعدها للناطقين بغيرها والقواعد ومعاييرها في سلسلة تعليم اللغة العربية لمدارس الأئمة والخطباء في تركيا، وتقديم صورة مقترحة لدروس القواعد للناطقين بغيرها بالاستفادة من تقييم السلسلة موضوع الدراسة. والهدف من ذلك تكوين ملكة اللسان لدى الدارس، وإلقاء الضوء على تنظيم الدروس النحوية تنظيمًا تكامليًا مرتبطًا بالفروع اللغوية المختلفة من الاستماع والإنشاء والقراءة والكلام، فيتناول الدارس اللغة وحدة متكاملة تترايط فروعها للوصول إلى الهدف في ظل وحدة لغوية منطلقة من النص اللغوي. لذلك لا تتوقف تلك الوحدة على الكتاب المعد لذلك دون غيره، لكن استحضار تلك الرؤية عند تأليف الكتاب يكون له دور فعال في العملية التعليمية وخروجها من الجمود الذي قد يصاحب القواعد غالبًا.

وفي النهاية يقدم البحث التصور المقترح الذي يعالج فيه موضوعات القواعد بطريقة الربط بين أقسام الكلمة بعلاقات تبدأ مع الدارس حين يبدأ وتتطور معه من مستوى لآخر، فيراها الدارس بذرة تنمو معه كلما سقاها ورعاها فلا تنقطع بينه وبينها الروابط ما دام يسير في طريق التحصيل والإتقان. ثم يعرض البحث للنتائج والتوصيات المصاحبة، ثم تأتي قائمة المراجع في النهاية.

1. الكتاب التعليمي

المناهج الدراسية في التعليم النظامي هي دورات ودروس مخططة ومنظمة يُقدّم محتواها في المؤسسة التعليمية المدرسة أو الجامعة. ومصطلح المناهج الدراسية ينبع من معنى الكلمة اللاتينية "Curriculum" التي تعني مسار السباق أو حلبة المنافسة "Race" "course"، في إشارة إلى مسار من الأعمال والتجارب التي تساعد في تطور المتعلم ليصل إلى مرحلة النضج. والنظام التعليمي هو فرع من فروع المعرفة التي تُدرّس رسميًا، وكل فرع منها له عدة تخصصات، والخطوط الفاصلة بين تخصصات الفرع الواحد منها غالبًا ما تكون غير واضحة. (علي 2011: ص 18-21)

1.1 أهداف الكتاب التعليمي

تتأثر المناهج التعليمية في أي مكان وزمان بالفلسفة السائدة في المجتمع التي تحقق معنى المناهج ومفهومها (محمد ودليلة 2015: 151-186)، ومن أهم العوامل التي يظهر أثرها في المناهج في العصر الحديث التقدم العلمي والتقني في الفكر التربوي وفي البحث العلمي والتجريب التربوي إلى جانب الاتجاه إلى الدراسات المستقبلية، وتشمل المناهج الأهداف العامة والخاصة المطلوب تحقيقها بهذا البرنامج التعليمي بالإضافة إلى المحتوى العلمي والقدر الذي يُقدّم للدارس وطرق تقديم هذا المحتوى (محمود 2009: 27)، فقد كانت الأبحاث التربوية في حقل المناهج الدراسية قديمًا تبحث عن إجابات مبدئية مثل: ماذا نعلّم؟ كيف نعلّم؟ من نعلّم؟ ثم أصبحت ميول المتعلم هي الركيزة الأولى للمناهج مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين، ثم بُنيت على أساس تلك الميول الأنشطة التعليمية ومناهج التعليم إلى أن تغير التركيز من الميول إلى الحاجات في أواخر الخمسينات من القرن العشرين، وغلب مبدأ أنه يمكن إكساب أيّ فرد أيّ خبرة إذا نجحنا في اختيار المدخل والأسلوب المناسب لتعليمه دون قهر أو قسر. واتجهت الأبحاث التربوية إلى تناول الأهداف والأساليب والطرائق المختلفة لصياغة المنهج وتنظيمه وتطويره للمتعلم قدر الاستطاعة، ونتيجة لذلك ظهر التنظيم الحزوني أو اللولي للمنهج وخبراته لمعالجة الموضوع نفسه بمستويات مختلفة. (شوقي 2001: 200-201) وتقوم فكرة المنهج الحزوني على تكرار نفس المفاهيم مع تقدّم المنهج على مستوى أكثر عمقًا واتساعًا كلما تقدّم المتعلم من حين لآخر. ويتطور المنهج بالرجوع دائمًا إلى تلك المفاهيم الرئيسية فيُضاف عليها في كل مرة حتى يتمكن المتعلم من فهم العلاقة أو الرابطة التي تحكم تلك المفاهيم أو الخبرات بما يتيح للمتعلم الفرصة للإفادة منها وتطبيقها في مواقف

جديدة. وهكذا تختلف المادة الدراسية وعمليات التعلم في الدرجة بالنسبة للمتعلم ولكنها لا تختلف في النوع؛ إذ يبحث المنهج الحلزوني في العلاقة الرأسية بين المفاهيم، ويركز على مبدأ الاستمرار والتتابع، وزيادة مستوى العمق للموضوع نفسه، أو المجال المعرفي المقدم للمتعلمين على مدار الصفوف الدراسية ومراحل التعليم. (طعيمة وآخرون 2008: 43) ورغم حداثة مصطلح التعليم الحلزوني فإن هناك إشارات قديمة له، ومثال ذلك ما ذكره ابن خلدون من أنّ وجه التعليم المفيد يحصل في ثلاث تكرارات للعلم على الطالب حسب مستواه في كل مرة عبر المنهج الذي يعني كل ما يخص العملية التعليمية من محتوى علمي له مقداره المناسب ومستوى الدارسين وطرق عرضه عليهم وأساليب صياغة موضوعاته وتنظيمها في كتاب يُطلق عليه الكتاب المدرسي.

يُترجم الكتاب المدرسي أهداف العملية التعليمية ويساعد الطالب على التعلم الذاتي؛ حيث يمكنه الرجوع إليه في أي وقت كما أنه أداة الوصل بين الطالب والمعلم والعمود الفقري للمنهج والمرجع الرئيس الذي يستقي منه الطلاب معلوماتهم؛ لأنه يقدم للطلاب المعلومات والمعارف والأفكار في تنظيم منطقي يساعدهم في الانتقال بين محتوياته من موضوع لآخر (مجاور والديب 1993: 22)، ويقدم قدرًا مشتركًا من الحقائق والمعلومات التي سيُلم بها الطلاب، ويترك المجال لهم بعد ذلك للتوسع حسب فروقهم الفردية وقدراتهم العقلية، ويقدم الخبرات والمعلومات بطريقة تتناسب مع المستوى فييسط الخبرات ويعرضها بأسلوب جذاب يساعد على فهم المادة الدراسية. (دبور والخطيب 1987: 40) وهو الوعاء الذي يضم المادة الدراسية شاملًا الوسائل التعليمية والأنشطة ووسائل التقويم ومقدمة تخص الطالب وفهرسًا يعرض المقرر بالإضافة إلى المصطلحات، وهو يخص الطالب بالدرجة الأولى وقبل المعلم. (اللقاني 1995: 10)

2.1. محتوى الكتاب التعليمي

جرت الاهتمام بالكتاب المدرسي من نواح عديدة منها ما يتعلق بالمادة العلمية والأسلوب؛ ليكون المحتوى مرتبطًا بحاجات الطالب وقدراته وحاجات المجتمع ومتطلباته، ولتكون موضوعاته مترابطة، وليعمل على وضع حلول للمشكلات التي يجيهاها الناس اليوم، ولينتج في موضوعاته بتنوع الفروق الفردية بين الطلاب. (محمود 2009: 27-28) والكتاب المدرسي هو الأداة الأساسية في تنفيذ المنهج المقرر، ولذلك لا بُدَّ أن يتصف بمواصفات خاصة؛ ليؤدي دوره على الوجه المطلوب، وتتعلق تلك المواصفات بمادة الكتاب ولغته وأسلوبه، أما مادة الكتاب فيجب أن تتسم بسمات أربع هي السلامة الواقعية والحداثة والتطوير، فيجب أن تكون المادة العلمية صحيحة ودقيقة، كما أنه لا بد من واقعيته وصلتها بحياة الطالب، وإنَّ حسن تناول المادة العلمية وأسلوب عرضها يُسرِّع في فهمها ويُسوِّق إليها. وفيما يتعلق بلغة الكتاب وأسلوبه فإنه قائم على وضوح الهدف من دراسة المادة في أسلوب الكتاب من غير شروده إلى مواضيع لا صلة لها بالهدف؛ لذا يلزم في لغة الكتاب السهولة اللغوية ووضوح الأسلوب وجماله بحيث تكون لغة الكتاب من الفصيح المألوف لا الغريب المجهول، فضلًا عن البعد عن الإيجاز المخل أو الإسهاب الممل، وضرورة مطابقة الوصف للفكرة، علاوة على حُسن التوبيخ والتسلسل المنظم المتتابع في عرض المادة العلمية وحسن تجزئتها بنقاط متتابعة. ومن الضروري في المفردات اللغوية أن تكون واضحة المعنى مألوفة، كما أن طول الكلمات وقصرها وصياغتها له أثر في الفهم. وفيما يتعلق بالتطوير النفسي والتربوي لمادة الكتاب فإن التدرج من السهل إلى الصعب والتكرار والتعزيز واشتماله على التدريب وعلى الواجبات المدرسية يثري الفائدة ويقربه إلى الدارسين. (محمود 2009: 29-31) ومن متطلبات الكتاب التعليمي الجانب التقويمي لضمان تأمين تغذية راجعة تمكن الطالب من معرفة مكانته العلمية، وتمنح المعلم فرصة معرفة ما حققه من أهداف تعليمية عامة وسلوكية ومدى كفاءة التعليم وفعاليته. قال الإمام النووي: "وينبغي للمعلم أن يطرح على أصحابه ما يراه من مستفاد المسائل، ويختبر بذلك أفهامهم، ويظهر فضل الفاضل، ويثني عليه بذلك؛ ترغيبًا له وللباقيين في الاشتغال والفكر في العلم، وليدبِّروا ذلك ويعتادوه، ولا يُعَيِّف من غلط منهم في ذلك، إلا أن يرى تعنيفه مصلحة له...". (النووي دون تاريخ: 457)

وتعد عملية التقويم وسيلة يُعرف بها الواقع التعليمي وما تحقق من تغيرات سلوكية وأدائية مقصودة في ضوء خطط تعليمية مرسومة مسبقًا، وهي فيما يتعلق بالطالب تسعى لمعرفة ما لديه من ثقافة وبني معرفة سابقة؛ لتحديد نقطة البداية في عملية التعليم، لمعرفة ما تم من

تغيرات في سلوك المتعلمين ومعارفهم بعد ذلك، ويأتي التقويم الشفوي ضمن أقدم الاختبارات التحصيلية وأكثرها شيوعاً، إلى جانب الاختبارات الكتابية التي هي مجموعة من الفقرات أو الأسئلة يجيب الطالب عنها كتابة؛ لتظهر قدرته في التعبير عما استوعبه من دراسته، وتأتي عملية تقويم الكتاب نفسه على رأس مقومات استمراره وإفادته الطلاب، وقد كان العلماء إذا ألف أحدهم كتاباً أو جمع علماً أودعه في كتاب، يبعث به إلى أهل الاختصاص؛ لتقومه وإبداء ملاحظاتهم فيه، وربما درس بعضهم كتب أحد المؤلفين وعمد إلى تقويمها دون طلب من صاحب الكتاب. (عيد 1995: 111-121)

وعملية تنظيم محتوى المنهج هي إحدى القضايا المهمة في عملية تصميم المنهج ووضع قواعده؛ ولا تقل أهمية عن المحتوى ذاته من ناحية تأثيرها في نشاط عملية التعليم والتعلم، وترتبط بالأهداف التي تسعى إلى تحقيقها ارتباطاً وثيقاً، فيتدرج المحتوى النحوي من السهل إلى الصعب، ومن المحسوس إلى المعنوي، ويركز على المفاهيم النحوية الأساسية التي تعد متطلباً سابقاً للمفاهيم الجديدة. (الجوجو 2011: 1371-1422)

2. دروس القواعد في تعليم اللغة العربية

للنحو أهمية بالغة في برامج تعليم اللغة العربية لأي راغب في تعلمها؛ فالقواعد النحوية مظهر حضاري من مظاهر اللغة ودليل حي على أصالتها، كما أنها ضوابط حاكمة تحكم استعمال اللغة وتساعد على فهم الجمل واستيعاب تراكيبها بناءً وتفكيكا (مجاور 1978: 666). فالنحو في اللغة بمثابة العمود الفقري ودونه تصبح اللغة حشداً غير منظم من الألفاظ التي لا رابط بينها ولا حاكم لوجودها، فالتركيب النحوية هي الهيكل الفعال الذي ينظم المفردات في أنساق أساسية تمكّن الدارس من التعامل مع اللغة وفهم دلالاتها المختلفة، والمفردات دون النظام النحوي تبقى غير قادرة على أداء وظائف اللغة الأساسية (عماييرة 1987: 105)، وهكذا دون النحو -فهمًا وتوظيفًا- يصعب إقامة اللسان على اللسان العربي، كما أن القواعد حين تُدرّس على غير وجهها -وتكون دراستها لذاتها معزولة عن اللغة في أمثلة مصنوعة أو مقطوعات متكلفّة لا ماء فيها ولا حياة- تؤدي إلى لجوء الدارسين إلى الاستظهار دون وعي، ويكون المصير أحد أمرين: أن تنعدم الفائدة وتضيع الثمرة، أو أن تحوى في غيابة النسيان (جمعة 2000: 169-170). ومعرفة اللغة وإتقانها يتوقفان على نوع من المهارة العملية تُكتسب بالصبر عليها والمرانة المتتابعة في استخدامها استخدامها صحيحاً، وهي في ذلك تشبه تعلم الرياضة، فلو قرأ أحد الناس مئة كتاب في قواعد رياضة ما -وهو في بيته دون ممارسة- لما استطاع يوماً أن يخوض غمارها وإنما يستطيع ذلك ويقدر عليه من يُلقى بنفسه إلى الساحة يغالبه ويجاذبه موجهها ويدافع السقوط فيه؛ حتى يعرف بالممارسة العملية كيف يكون رياضياً.

1.2. ترتيب دروس القواعد وعرضها

يأتي التنظيم المنطقي لدروس النحو بتقديم موضوعاته مرتبة في ضوء أهداف المادة ومفرداتها؛ على غرار ما جاء في كتب التراث، فيرتبط هذا التنظيم والمادة التعليمية بعلاقات وثيقة، بغض النظر عن الدارسين. ويُعد هذا المنهج في التنظيم أكثر ملاءمة في الغالب للمستويات المتقدمة، أمّا التنظيم السيكولوجي الذي يعرض الموضوعات النحوية وينظمها تبعاً لاحتياجات الدارسين وخصائصهم بعيداً عن الترتيب المنطقي، فيُراعى في عرض الموضوعات النحوية رغبات الدارسين وميولهم واهتماماتهم، فيكون التنظيم المقترح يسير تبعاً لاحتياجات الدارسين اللغوية وتغطية المواقف الاتصالية التي يتعرضون لها، وفي الغالب يكون ذلك أكثر ملاءمةً للمستويات الأولى من تعلم اللغة، ويمكن استصحاب مدى التشابه بين اللغة المتعلمة واللغة الأم للدارس.

1.1.2. الملكة اللغوية وترتيب دروس القواعد

الهدف الأساس من وضع النحو العربي للدارسين، ولا سيما من الناطقين بغير العربية، يقوم على تكوين الملكة اللسانية لديهم بتقويم ألسنتهم من الخطأ واللحن وتصحيح النطق والكتابة (إسماعيل 1991: 218) وتنمية قدراتهم على فهم المسموع والمقروء وتدوقهما؛ لتمكينهم من التواصل بالفهم والإفهام بتعبير واضح سليم سواءً أكان ذلك تواصلًا شفويًا أم كتابيًا، ومن أجل تحقيقه لا بد من وجود معايير دقيقة واضحة للوصول إلى اختيار المناسب من التراكيب النحوية وطرق تدريسها، فالخطأ في اللغة واللحن فيها يؤثر في نقل المعنى المقصود الذي قد يتسبب في العجز عن الفهم، ولا يتمكن متعلم العربية من مهارة القراءة السليمة والكتابة الصحيحة والتعبير عما يجول في خاطره بلغة سليمة ما لم يتمكن من قواعد النحو. وإن تدريس النحو لا يعني مجرد تحفيظ الطالب مجموعة قواعد مجردة أو تراكيب متفرقة، بل مساعدة الطالب على فهم التعبير الجيد وتدوُّقه وتدريبه لينتج تعبيرًا صحيحًا بعد ذلك. وإلا فما فائدة النحو إذا لم يُساعد الطالب على فهم ما يقرأ، أو إجادته التعبير عما يريد؟! (طعيمة 1989: 20)

فإذا كان الهدف فهم النص، فهل يمكن فهم النص دون التعرض للقواعد بصرامتها؟ وهل يمكن تقديم القاعدة مطبقة في نص يناسب الدارس دون الانشغال بفهم القاعدة الثقيلة على كل شخص سواءً أكان من أبناء اللغة أم من غيرهم؟ وبعد أن يستوعب الدارس القاعدة من خلال النص المناسب لمستواه بمفرداته وتراكيبه ومعانيه، بالإضافة إلى ربط الدروس بعضها ببعض برباط يساعد الدارس على استدعائها، ثم ليس من المفيد أن نطالب الدارس بتقديم مثال يدل على فهمه ابتداءً، بل نعطيه المعنى الكامن خلف هذه القاعدة ثم نقدم له على القاعدة الواحدة أمثلة متعددة في الكم والكيف، وطريقة التقديم بين الجمل التامة والجمل الناقصة التي على الدارس إكمالها بمفردات موجودة بجانب الجمل في شكلها الخام وعليه أن يحولها ويصيغها كيفما تتطلب القاعدة، ثم أمثلة ناقصة على الطالب استدعاء الكلمة المناسبة للمعنى ويصوغها بما يناسب القاعدة، وبعد هذه المراحل المتعاقبة التي يدلي بعضها إلى بعض، يكون الطالب مستعدًا لإنشاء بنائه الخاص للدلالة على ما استوعبه. (شنتلة 2016b: 407-428)

في مرحلة تعلُّم اللغة من الضروري أن يُقدم النحو الأساسي لتطبيقه، سواء في الكلام أو في الكتابة. وهناك كثير من الموضوعات المعرقة في الدقائق والتخصص فلا داعي لتدريسها في مراحل التعليم العام، ويكون تقديم النحو تدريجيًا فتلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدًا إذا كان على التدرج شيئًا فشيئًا، قليلًا قليلًا (ابن خلدون 1401: 589). والتدرج في التقديم بإدخال نواة التراكيب قبل تعليم التركيب الموسَّع، وعدم الإدخال في صورة من الصور الموسعة للتركيب قبل تقديمه في أبسط صورته فلا يصح إدخال تركيب يحتوي أربع كلمات قبل إدخال تركيب أقل منه. وتقديم الموضوعات ذات نسبة تكرار استخدام عالية في لغة الكتابة والحديث، فكثرة استخدام موضوع معين وشيوعه يعد معيارًا؛ لذا يمكن أن نضع هذا الموضوع في أوليات النحو التي لا بد من تدريسها، ويعني هذا أيضًا أنه من الأولى تأجيل تدريس القاعدة الأقل شيوعًا والأقل استخدامًا؛ لتجنب صعوبة النحو وكثرة الموضوعات في الكتاب المقرر.

هناك دروس نحوية توضع في الكتب التعليمية دون أهداف واضحة يمكن ربطها بالمهارات اللغوية، بالإضافة إلى وجود موضوعات نحوية تُعرض وتُشرح بتفاصيل تشمل الخلافات المذهبية وآراء النحاة، ومثل هذه المواد أو الخبرة التعليمية بالتأكيد تعطيه معلومات كثيرة عن اللغة لكنها لا تساعد على تكوين السلوك اللغوي السليم؛ لذلك فإنه من الضروري تحديد الأهداف العامة ثم ضبط أهداف كل درس نحوي وربطها بالمهارات اللغوية؛ فوضوح الأهداف يساعد المدرس في عمله خصوصًا في تنفيذ الفعاليات والتدريبات التي تهدف إلى رفع مستوى الأداء اللغوي، إضافة إلى ذلك أنها تحدد نشاطات المدرس حتى لا ينحرف كثيرًا عن الأهداف المرسومة. والأمثلة المقدَّمة للدارسين يجب أن تكون كافية وواضحة وبهذا يستطيعون استنتاج القواعد المدروسة وبناء التصور أو النظرة، وعند اختبار النماذج المدروسة يجب مراعاة معيار السهولة في الكلمة والتراكيب، واستبعاد ما فيه خلافات عند علماء اللغة؛ تجنبًا للسقوط في تعقيد المادة. وتوضع الأمثلة في سياقات لغوية مناسبة، فالنحو علم الجملة لا يستغني عنها وحسن عرضه ودقته يزيد من جمالها في أذهان الدارسين. ومراعاة الضرورة في المنهج النحوي، بتقديم الدروس النحوية الضرورية، طبقًا للمستويات التعليمية، لزيادة

الفائدة؛ لأن شكل النحو الذي لا يُفيد الدارسين في توظيف اللغة فهمًا وإفهامًا، أو أقل فائدةً لهم يحسُن استبعاده، أو تأجيله إلى حين وصول الدارسين إلى مستوى الأداء اللغوي العالي أو مستوى التخصص.

2.1.2. التكامل بين دروس القواعد والفروع الأخرى

يلزم تنظيم الدروس النحوية تنظيمًا متكاملًا مع الفروع اللغوية الأخرى كالإنشاء والقراءة والكلام، فتُعَلِّم اللغة وحدةً متكاملةً لا فروعًا مستقلةً؛ لأن الوحدة اللغوية موجودة في أي نص يقدم فكرةً ما مهما كان نوعه، وطريقة الوحدة في تعليم اللغة ليست متوقفةً على وجود كتاب معد مسبقًا لهذه الغاية، لكن مراعاة ذلك عند تأليف الكتاب يساعد بفعالية في العملية التعليمية. وفقدان الوحدة يأتي بين أسباب ضعف الدارسين في الدروس النحوية إلى جانب الأثر السلبي للتركيز على القواعد الشكلية وإغفال الجانب المهم في تعلم اللغة وتدقيقها، وهو جانب التدقُّق اللغوي والتفكير باللغة والإحساس بها، وطرق استعمالها (عباس 1986). فيشعر الدارس بوجود حاجز أمامه ويبني تصوره بأن تلك الدروس لا علاقة لها بالأخرى؛ لذلك فإن السياق اللغوي الاتصالي وسيلة مهمة لتعليم القواعد والتراكيب اللغوية، فيتعلم المبتدئ القواعد بالسيطرة على الجمل الأساسية واستخدامها وظيفيًا، كمن يتعلم لغته الأم قبل أن يدخل المدرسة حيث يخرج إلى المجتمع ويلعب مع الأصدقاء والأقران ويخالط الكبار والصغار ويتعلم منهم ويعلمهم؛ ومن المفيد إتاحة الفرصة نفسها أو قريبًا منها للمتعلم اللغة الأجنبية ليتمكن من السيطرة على التراكيب والجمل الأساسية ابتداءً، ثم الانتقال إلى تقديم القواعد في صورة نظرية وصفية (الناقبة 1985: 272). وتكون تلك الفرصة بملاحظة اللغة وتقليدها في المواقف الحقيقية ليستطيع الدارس أن يسيطر على القواعد دون الحاجة إلى معرفة واعية تفصيلية بأشكالها مع اختيار ما له أهمية وظيفية وفائدة في عملية الكلام من تلك القواعد، فنجعل درس القواعد وسيلة جذب تستهدف سلامة اللسان والقلم من اللحن دون الإيغال في التفاصيل وسردها.

من اللازم تنسيق الكتاب التعليمي ولا سيما مناهج النحو العربي حتى يكون مناسبًا لمستوى الدارسين الناطقين بغير اللغة العربية من ناحية المحتوى واللغة والاحتياجات، مع ربط اللغة والمنهج بالمهارات اللغوية لدى هؤلاء الدارسين، ومراعاة اختلاف مستوى اللغة عندهم عن مستوى اللغة عند الطلاب العرب؛ ولهذا فإن المنهج النحوي للناطقين بغير العربية يجب أن يكون سهلًا ومناسبًا لمستوى الطلاب لغويًا وكميًا. وبعيدًا عن الخوض في دقائق الموضوع والوجه المتعددة له والخارج عن قاعدته، وحفظ شواهد، واختلاف الآراء والمذاهب النحوية، وخاليًا من الاستطراد في الموضوعات النحوية التي لا تُفيد الطالب في مواقع الحياة؛ كدقائق الإعراب وما يتصل بها، ويحسن بالمدرس الاهتمام ببيان معاني الأدوات اللغوية وطرق استعمالها في الكلام، وبيان أثرها في المعنى دون تفصيل (الهاشمي 1987: 204)، كما أنه من المفيد احتواء المنهج على مجموعة من التدريبات الكافية، وألاً يُقتصر في درس القواعد على مناقشة الأمثلة، واستنباط القاعدة وتقريرها في أذهان الدارسين؛ بل من الضروري الإكثار من التدريبات الشفهية المنظمة محاكاة وتكرارًا؛ حتى تكون العادة اللغوية الصحيحة عند الدارسين (الركابي 2005: 135). والهدف من تلك الممارسات هو تثبيت القواعد النحوية عمليًا في أذهان الدارسين، وتوظيفها في الاستعمال الواقعي حديثًا وكتابةً. وتتعدد أشكال التدريبات؛ لتستحث الدارس إلى العمل الإضافي في وظائف منزلية لا صفة ليعتمد على نفسه في عملية التعليم الذاتي، وتصمم التدريبات في كل درس لتصل بالدرس إلى استخدام محتواه اللغوي بفعالية وتركز كذلك على التقابل بين اللغة الهدف ولغة الدارس وعلى الصعوبات والمشاكل التي تواجه الدارس وغيرها من المشاكل الأخرى الناتجة عن دراسات تحليل الأخطاء. (الناقبة 1985: 272)

3.1.2. دروس القواعد في المعايير الدولية لتعليم اللغات

اعتمد المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية (ACTFL) المعايير المتعلقة بتدريس النحو لتعالج عدة نقاط هي: وظيفية المفردات وأصالتها وفعاليتها وإمكانية التحكم في عدد المفردات ومنطقية تقديم القواعد والممارسة الشفهية والمكتوبة للمفاهيم النحوية للوصول إلى الاستعمال التواصل الفعّال للغة، ووضوح القواعد وسهولة الفهم، والعرض المتدرج للمفاهيم في بناء المفردات والمفاهيم النحوية.

كما أورد الإطار المرجعي الأوروبي المشترك للغات (CEFR) مجموعة من المعايير التي تحتم بتدريس النحو، تسعى للكشف عن أسس اختيار العناصر والتصنيفات والتراكيب والعمليات والعلاقات النحوية وتدرجها وطريقة توصيل معانيها للمتعلمين، والدور الذي يلعبه النحو المقارن في تعلم وتعليم اللغات، وأهمية إطار القدرة على التعبير والاستخدام السليم لتراكيب الجملة والطلاقة فيه، ودرجة وعي المتعلمين بالقواعد النحوية المتعلقة باللغة الأم واللغة المستهدفة والفرق بين اللغتين.

وتعين هذه المعايير المتعلمين على تطوير كفاءتهم النحوية بطريقة استقرائية مباشرة لمادة نحوية جديدة يطالعها الدارسون في نصوص أصلية بمنهج يدمج الجديد من العناصر والتصنيفات والأقسام والتراكيب والقواعد النحوية في نصوص أعدت خصيصاً لتوضيح الشكل والوظيفة والمعنى الخاص بها وعن طريق الاستنباط وعند اللزوم الصياغة الجديدة لفرضيات المتعلم. ومراعاة وجود اختلاف واضح بين عناصر اللغة المستهدفة ولغة الدارس الأم فضلاً عن تشابه العناصر والتراكيب بين اللغتين مما يسهل عملية اكتسابها، ويساعد على تجنب التعقيد والصعوبة في اكتساب العناصر والتراكيب؛ لذلك يلزم إضافة معايير تعين الدارس على الاستفادة من لغته الأم في الغالب فيحاول المتعلم الاستفادة من لغته الأم والنقل عنها لتسهيل عملية اكتساب العناصر والتراكيب، ولهذا فإن معيار التشابه والاختلاف بين اللغة الأم واللغة الهدف لا بد أن يأخذ مكانه المناسب في معايير تعليم النحو العربي.

3. تحليل دروس القواعد في سلسلة اللغة العربية لمدارس الأئمة والخطباء بتركيا.

تتكون سلسلة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في مدارس الأئمة والخطباء من أربعة كتب موزعة على صفوف المرحلة الثانوية في تركيا وهي الصفوف التاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر، وسوف أسردها هنا أولاً ثم أقدم التعليق عليها مع مبيّنات نسب توزيعها على الوحدات وارتباطها بالموضوعات الأخرى ثم أقدم المنهج المقترح في النهاية.

1.3. القواعد في الكتاب الأول (الصف التاسع) من سلسلة مدارس الأئمة والخطباء

الوحدة الأولى: المذكر والمؤنث (هذا - هذه) - النسب (تركيّ) - المضارع مع ضمائر (أنا وهو وهي وأنتِ وأنتِ وهم) - الاسم مع ضمائر (نحن - أنت - أنتِ - هو - هي - أنا) - السؤال ب (ما) - السؤال ب (هل / أم) - الصفة (هذا قلم أحمر - هذه ساعة حمراء) - الإشارة للقريب والبعيد (هذا / ذلك - هذه / تلك) - الأمر (أنتِ) - الماضي (أنا - أنتِ - أنت - هو - هي) - الضمير (هما أنتما + الاسم والفعل المضارع) - استخدام حرف الجر (في) - السؤال متى؟ - قبل - بعد.

الوحدة الثانية: العطف (و) - الإشارة (هذان - هاتان) - السؤال أين؟ - استبدال الضمير بالاسم (والد أحمد طبيب = والده طبيب) - السؤال لماذا؟ والجواب بلام السبب - السؤال ماذا تفعل / يفعل؟ - مطابقة الخبر للمبتدأ (مذكر ومؤنث) - العددان أحد عشر واثنا عشر.

الوحدة الثالثة: بحاجة إلى - أريد أن - السؤال أين والجواب (في / ظروف المكان) - تقديم الخبر على المبتدأ (في غرفة النوم مرآة) - حرف الجر ب (الطماطم بريال واحد) - أفضل من (أرخص من) - السؤال ب: أيّ.

الوحدة الرابعة: أشعر ب - أشتاق إلى - أَفْضَلُ ... على ... - النفي (لا أحب).

الوحدة الخامسة: يجب أن لا - عليّ أن - عليّ أن لا - السؤال ب: لماذا والجواب لأنّ - كان واسمها وخبرها (خبر جملة فعلية) - الصفة والتفضيل (كبير - أكبر) - إن واسمها وخبرها (اسمها ضمير وخبرها مفرد).

الوحدة السادسة: (يقدم الدرس المفردات والتراكيب في صورة تدريبات قبل الحوار)

المصدر المؤول (أن + فعل مضارع) - الاسم مع ضمائر الجمع - س + فعل مضارع (سأحدث عن) / سوف + فعل مضارع مع الضمائر - أعجبنى / أعجبك - الاتجاهات - الإضافة - التعجب ب (يا ل... من!) = يا لها من فرصة طيبة) - نفي المستقبل (لن تفعل) - نفي الفعل الماضي (أعجبنى - ما أعجبنى) - نفي المضارع (أختار - لا أختار).

2.3. الكتاب الثاني (للفصل العاشر)

الوحدة الأولى: الاسم مع ضمائر الجمع - المفرد وجمع التكسير - كان + اسمها + خبر جملة فعلية فعلها مضارع - كان يفعل وهو الآن يفعل - العدد (11 - 12) والتمييز - يجب أن.

الوحدة الثانية: يستطيع أن - لا يستطيع أن (مع الضمائر المختلفة) - النهي (لا تفعل - لا تفعلني) - على + ضمير + أن - كم + تمييز مفرد منصوب؟ - الأعداد ثلاثة عشر / تسعة عشر + التمييز - الأمر والنهي / كُنْ ولا تكن / كوني ولا تكوني - استخدام حروف الجر مع الأفعال - ألفاظ العقود وتمييزها.

الوحدة الثالثة: لذلك / لأن.

الوحدة الرابعة: اسم الفاعل من الفعل الثلاثي وغير الثلاثي (قادم - مسافر) - التعجب (ما أجمل هذا المنظر!) - السؤال أي...؟ - كان وأصبح وصار.

الوحدة الخامسة: المصدر واسم الفاعل (الخوف - خائف) - كان + يفعل / لا يفعل.

الوحدة السادسة: الصفة - يمكننا أن - لا يوجد - دون - الإضافة - الصفة.

3.3. الكتاب الثالث (للفصل الحادي عشر)

الوحدة الأولى:

أقسام الفعل (ماض مضارع أمر) - علامة الفعل الماضي قبول التاء المفتوحة - الفعل المضارع وقبول السين للمستقبل - الفعل الأمر.

الوحدة الثانية: الاسم والافراد والتثنية والجمع - الصفة ومطابقة الموصوف في العدد - الإضافة وتقدير اللام مع المضاف إليه.

الوحدة الثالثة:

المعرفة والنكرة - الجملة الاسمية (المبتدأ والخبر وأنواع الخبر) - علامات رفع المبتدأ والخبر ومطابقة الخبر للمبتدأ - خبر جملة الفعلية.

الوحدة الرابعة:

الجملة الفعلية (فعل + فاعل + مفعول به) - أشكال الفاعل وعلامات إعرابه - المفعول به وأشكاله (صريح - غير صريح - ضمير) وعلامات إعرابه.

الوحدة الخامسة:

الفعل التام والفعل الناقص - من الأفعال الناقصة: كان وليس - من الأفعال الناقصة: أفعلا التصيير: صار وأصبح وأضحى وأمسى - من الأفعال الناقصة: ظل - بات - ما زال - مادام.

الوحدة السادسة:

إن وأخواتها ومعانيها وأشكال اسمها وخبرها.

4.3. الكتاب الرابع (للفصل الثاني عشر)

الفعل الصحيح والفعل المعتل وأقسامهما.

الفعل المجرد والفعل المزيد.

مصادر الفعل الثلاثي المزيد بحرف والفعل الرباعي المجرد.

مصادر الفعل الثلاثي المزيد بحرفين.

مصادر الفعل الثلاثي المزيد بثلاثة أحرف.

الاسم الجامد والاسم المشتق وأمثلة على اسم الفاعل واسم المفعول.

اسم الفاعل من الفعل الثلاثي.

اسم الفاعل من الفعل غير الثلاثي.

اسم المفعول من الفعل الثلاثي.

اسم المفعول من الفعل غير الثلاثي.

الفعل المبني للمعلوم والمبني للمجهول.

نائب الفاعل.

صياغة المبني للمجهول.

اللازم والمتعدي عند بنائه للمجهول.

من الأسماء المرفوعة: الفاعل - نائب الفاعل - المبتدأ - الخبر - اسم كان - خبر إن.

من الأسماء المنصوبة: المفعول به - خبر كان - اسم إن.

من الأسماء المجرورة: المجرور بحرف جر - المضاف إليه - المجرور بالتبعية.

4. القواعد في سلسلة اللغة العربية لمدارس الأئمة والخطباء

تبدأ دراسة اللغة العربية في تركيا في المدارس منذ الصف الثاني الابتدائي مادةً اختياريةً يدرس من يرغب من التلاميذ، ثم تكون دروسًا إجبارية على الطلاب في مدارس الأئمة والخطباء في الصفوف من التاسع إلى الثاني عشر؛ لذلك ستعتمد هذه الدراسة على ما ورد في كتب الصفوف من التاسع إلى الثاني عشر دون غيرها، فالدروس قبل الصف التاسع تهدف إلى قضاء الدارسين فصولًا دراسية للتعرف على اللغة ويدور المنهج في فلك الطريقة التواصلية، اعتمد المؤلفون الأسلوب التواصلية في إعداد السلسلة، ليشجع المدرس الطلاب على التواصل باللغة العربية قدر الإمكان، حيث يتولى المدرس دور الموجه وليس الملقن، ويستخدم التقنيات المناسبة المستخدمة في تدريس اللغة الأجنبية اليوم. وقد جاء شرح الموضوعات النحوية بالطريقة الاستقرائية ودعمها بصريًا بالجدول. مع أنشطة ميكانيكية ومعرفية تهدف إلى التعزيز، لكن ضعف المعلمين غير المتخصصين في عرض اللغة العربية والتواصل بها يضعف من الفائدة المرجوة ونتيجة لذلك كله تعود كتب المرحلة الثانوية بدايةً من الصف التاسع في تقديم دروس اللغة من البداية كأن الدارس لم ير العربية من قبل.

يتكون كتاب الصف التاسع من ست وحدات دراسية وكل وحدة فيها ثلاث دروس وتعالج مهارات القراءة والاستماع والمحادثة والكتابة وتقدم السلسلة اللغة تواصلية وتأتي فيها القواعدُ وظيفية ضمن التدريبات. وفي نهاية الكتاب يرد قاموس الكلمات باللغة العربية والتركيكية ويبدو من هذا العرض للقواعد التي وردت في هذا الكتاب عدة أمور هي عدم التوازن بين الموضوعات المعالجة في الوحدات المختلفة، ففي حين تكاد الوحدة الرابعة تخلو من القواعد الوظيفية، نجد الوحدتين الأولى والسادسة مزدحمتين بالتركيبيات غير المترابطة.

يتكون كتاب الصف العاشر من ست وحدات وكل وحدة تضم ثلاثة دروس، وتبدأ الوحدة بالاستماع. بالنظر إلى مقدار التركيبيات وأنواعها في الكتاب الأول الخاص بالصف التاسع فإن التركيبيات في الكتاب العاشر أقل كثيرًا منها، وكذلك تستمر حالة انعدام التوازن في توزيع التركيبيات بين الوحدات، فتكاد الوحدة الثالثة تخلو من التركيبيات وتقل في الوحدتين الخامسة والسادسة. وجاءت التركيبيات في هذا الكتاب وظيفية غير مرتبطة بالترتيب المنطقي الشائع في كتب تعليم النحو التراثية، فجاءت توظيفًا لمواقف تواصلية محددة، دون تقديم المصطلحات الخاصة بتلك التركيبيات وكذلك قدمت تنوعًا وظيفيًا في الأزمنة.

كتاب الصف الحادي عشر يبدأ به القسم الخاص باللغة العربية المهنية (لأغراض خاصة / دينية) وتتكون الطبعة الأخيرة 2018 من ست وحدات تبدأ كل وحدة بالاستماع، ومن الملاحظ في هذا الكتاب ضعف ترتيب الموضوعات، فقد أتى خبر الجملة الفعلية بين أنواع خبر المبتدأ، قبل أن يدرس الطالب الجملة الفعلية، ومن الميزات تقديم دروس تركيبية الصفة والإضافة على الجملة الاسمية والجملة الفعلية،

فالصف والإضافة من التراكيب الجزئية. وكذلك تقديمه بعض الظواهر الخاصة بالكلمة قبل عرض الجملة، كالتعريف والتنكير والإفراد والتثنية والجمع.

كتاب الصف الثاني عشر يتكون من ست وحدات وتتجه معظم الدروس إلى موضوعات الصرف تبدأ بدراسة الفعل الصحيح والمعتل والفعل المجرد والمزيد وأوزانهما والاسم الجامد والمشتق والمصدر واسم الفاعل واسم المفعول، لكنها قدمت الفعل المبني للمجهول بعد تقديم اسم المفعول، وفي ذلك تجاوز للترتيب المنطقي؛ حيث يأتي اسم المفعول فرعا عن الفعل المبني للمجهول وكذلك تقديم نائب الفاعل على طريقة صياغة الفعل المبني للمجهول، ووضع نائب الفاعل بعد تعريف بسيط بمعنى الفعل المبني للمجهول، ثم عرضه للفرق بين الفعل اللازم والفعل المتعدي في الجملة عند بنائه للمجهول؛ لبيان ما ينوب عن الفاعل فيهما، وفي ذلك تشييت للدارس واختتم بتجميع للأسماء المرفوعة والأسماء المنصوبة والأسماء المجرورة. وجاء عرض الدروس بالصورة التقليدية بالأمثلة ثم شرحها واستخدام عبارات: اقرأ وتأمل وتذكر ولاحظ والخلاصة النحوية والخلاصة الصرفية، واستخدام هذا الكتاب الكلمات والجمل الخاصة بالعلوم الشرعية الإسلامية والآيات القرآنية، ولم تأت الأمثلة في تناول الدارسين فمئلت عقبه أمامهم.

1.4. خصائص دروس القواعد في سلسلة تعليم اللغة العربية لمدارس الأئمة والخطباء

يبدو مقدار القواعد ضعيفاً لا سيما القواعد النحوية مع تفتيت بعض الدروس لدرجة تحل بالفهم الصحيح للموضوع وخاصة إذا لم يربط المدرس والطالب من بعده بين أقسام الدرس الواحد، مع ملاحظة استخدام لغة أعلى من مستوى الدارسين في الأمثلة وشرح الأمثلة ذاتها وكذلك في التدريبات التي جاءت بعد كل موضوع، الأمر الذي زاد من صعوبة الدروس واتجه المدرس الذي يستخدم لغة وسيطة إلى اللغة التركيبية اللغة الأم للمدرس والطالب على حد سواء، فصار المدرس يترجم الأمثلة ويترجم القاعدة ثم يعود ليترجم الجمل الواردة في التدريبات إذا عرض لها أثناء الدرس، وإلا فإن الدارس والمدرس كثيراً ما يتجاوزان التدريبات ولا يقفان عليها بحال من الأحوال. فيقضي الدارسون أربع سنوات في المدرسة الثانوية للأئمة والخطباء رسمياً يعد كل واحد منهم دارساً لموضوعات ومفردات عديدة، لكنه فعلياً يستمع إلى ترجمة لمحتويات الكتاب دون تطبيق أو ممارسة حقيقية.

وهكذا لم تلتزم دروس القواعد في تلك السلسلة كثيراً بمعايير المجلس الأمريكي (ACTFL) ولا بالمعايير الأوروبية (CEFR)، ويظهر ذلك في صعوبة المفردات المستخدمة وعدم التدرج في عرض الدروس بل تداخلها واضطراب تنظيمها إذ اهتمت معايير المجلس الأمريكي بوظيفية المفردات ومواضيعيتها وأصالتها وعملياتها، وبإمكانية التحكم في عددها، وبمنطقية تقديم القواعد، وبالتساؤل حول كفاية الممارسة الشفهية والمكتوبة للمفاهيم النحوية التي تؤدي من الاستخدام المجرد المقيد إلى المبني على المعنى إلى الاستعمال التواصلية الفعال للغة، وبمدى وضوح وسهولة فهم القواعد كذلك بتدرج عرضها.

واهتمت المعايير الأوروبية بأسس اختيار العناصر والتصنيفات والتراكيب والعمليات والعلاقات النحوية وتدرجها، وبكيفية توصيل معانيها للمتعلمين، وبالمدى الذي يلعبه النحو المقارن في تعلم وتعليم اللغات، وبمدى أهمية نطاق القدرة التعبيرية والطلاقة والاستخدام السليم فيما يتعلق بتراكيب الجملة، وبدرجة الوعي التي يفترض أن تكون لدى المتعلمين فيما يتعلق بالقواعد النحوية المتعلقة باللغة الأم واللغة المستهدفة والفرق بين اللغتين.

ورغم وجود شيء من القصور في تقديم القواعد في سلسلة اللغة العربية لمدارس الأئمة والخطباء، فإنها تميزت بعدة ميزات هي: الوحدة العضوية في استخدام مفردات نصوص القراءة والاستماع والمحادثة في تعليم القواعد، وكذلك في التنوع في التدريبات المصاحبة لدرس القواعد، فجاءت تدريبات قرائية وكتابية واستماعية يتفاعل معها الطالب ويستخرج منها ما يتعلق بدرس القواعد، إلى جانب توظيف الصور في تطبيق القاعدة المستهدفة، وتوظيف المناقشة بين الطلاب حول فقرة بمفردات درسها الطالب من قبل، وقد تكرر سؤال اتصالي متميز في

معظم دروس القواعد، وهو اشرح لزملائك القاعدة بالأمثلة والملاحظات المتعلقة بها؛ لزيادة نشاط الطلاب وإزالة حواجز العرض والإفهام حين يؤدي دور المعلم، وتنتهي التدريبات بتشجيع الطلاب على تجهيز عرض شفهي أو تحريري حول موضوع معين بتوظيف القاعدة المستهدفة وتعمل هذه التدريبات وتنوعها على تعزيز القاعدة في ذهن الطالب وعلى لسانه وفي كتابته.

2.4. دروس القواعد في ضوء مستويات استخدام اللغة

بعد هذا العرض والتحليل لمحتويات دروس النحو والصرف في السلسلة، سيرعرض البحث ترتيبًا يسعى لتجاوز القصور والاضطراب الوارد فيها، وسيتوقف العرض على مسميات الموضوعات دون الخوض في طريقة عرضها إلا في إطار الوحدة العضوية التي تعني ارتباط الموضوعات بعضها ببعض، وتتكامل فيما بينها لتجعل اللغة كائنا حيا بين يدي الدارس؛ إذ تدور كل الدروس حول نفس الموضوعات ليعمل توحيد العنوان الرئيس على ربط المهارات التي تدرس منفصلة ويصل بعضها ببعض. كما أن متعلمي اللغة الثانية يسرون في تعلمها واكتسابها وفق تدرج مرحلي منتظم ومتشابه مهما اختلفت لغاتهم الأم؛ لذا فمن المجدي في إعداد المناهج أن تُقدم وفقا للتدرج اللغوي المرحلي حتى يحصل الاكتساب الحقيقي للغة الهدف، بدلًا من التعلم الشكلي الذي غالبًا ما يزول أثره بعد اجتياز الاختبارات التحصيلية، أو بعد إنهاء مرحلة تعلم اللغة.

دراسة النحو من الضروري أن توجّه إلى مهمتين أساسيتين هما التعليم والاكتساب، وتنتقل عملية التعليم من طريقة نحوية عامة سهلة غير معقدة خالية من المصطلحات التي لا تقدم كثيرًا من الفوائد، بينما تحدث عملية الاكتساب بالأمثلة الكافية المستوعبة لجوانب الموضوع؛ ليستطيع الدارسون الاستفادة منها استفادة مباشرة أو غير مباشرة، فالتطبيق ليس أحد لوازم النحو وحده، بل هو من لوازم العناصر اللغوية كلها؛ كالمطالعة والتعبير والنصوص، وفي ذلك التطبيق فرصة ثمينة تبين وحدة اللغة العربية وتكامل أجزائها، وتدلُّ الدارسين على صلة اللغة بالحياة وحاجة الحياة إلى اللغة ولا بد من الواقعية في مجال تعليم اللغة العربية للأجانب باستبعاد الأمثلة الشاذة والمتعددة الأوجه؛ لأنها تضرب في التطبيق. كما أن قلة التطبيق يعد من أسباب صعوبة النحو. وبالرغم من استجابة الدارس أثناء درس النحو وإجابته الأسئلة التي توجّه إليه بعد الانتهاء من عرض الدرس، فإنَّ طريقة التدريس التي تعتمد على التلقين، ولا تستثير اهتمامات الدارسين لتطبيق ما يتلقون من قواعد تقلل من الاستفادة.

هناك مستويات متنوعة لاستخدام اللغة؛ لذا ينبغي تحديد المستوى المستهدف، وعدم استهلاك الوقت في تعلم مستويات لغوية متداخلة، دون وعي بالمستوى اللغوي الذي يراد الوصول إليه -أي في اللغة المراد تعلمها- ولا بد من تحديد هذا المستوى في ضوء الأهداف الحضارية والثقافية والاجتماعية المختلفة، فتعلم لغة ما بهدف التواصل اليومي بها، يختلف عن تعلمها بهدف قراءة المؤلفات الطيبة بها، وتعلم اللغة بهدف قراءة كتب الفيزياء أو الرياضيات يختلف عن تعلمها لقراءة الصحف، فهذه المستويات متنوعة متفاوتة. وحصر المواضيع الإعرابية للكلمات العربية التي يتغير ضبطها بتغيير التراكيب وهي ما تسمى في النحو بالمعربات، يُقلِّم اللغة في صورة يسيرة، إذا قدمنا معها المعنى المناسب لمستوى الدارسين، ومما يطمئن النفس ويجفز العزيمة أن هذه المعربات لا تتجاوز ستة أنواع، هي الاسم رفعًا ونصبًا وجرًا، والفعل المضارع رفعًا ونصبًا وجرًا، ومن اليسير أن تحدد المواقع الإعرابية لكل نوع من هذه الأنواع الستة في صورها المقررة، وبذا يسهل تناولها والتدريب عليها. أما الكلمات العربية التي لا يتغير ضبطها، والتي تسمى بالمبنيات فهي بعض الأسماء وبقية الأفعال، وجميع الحروف، والأمر في هذه المبنيات هيّن، وليس في النطق بها أي مشكلة؛ لأن لها صورة واحدة.

3.4. التصور المقترح لدروس النحو والصرف

لما كان التصور المقترح يسعى لعلاج القصور الذي مُنبت به السلاسل التعليمية حينما وضعت دروس القواعد منفصلة عن موضوعات المهارات الأخرى وما بها من مفردات وجمل، جاءت الأمثلة الواردة في دروس النحو والصرف مبنية من كلمات وجمل موجودة في

الفروع الأخرى، محادثة واستماع وقراءة وإملاء؛ كي يسهل على الطلاب استحضار المعنى، والتركيز على الهدف التواصلية بما فتأتى وظيفية في:

1.3.4. المستوى المبتدئ:

1. الحروف وحركاتها القصيرة والطويلة، مع تحليل كلمات مكتوبة أو منطوقة إلى مكوناتها.
2. علاقة الاسم بالاسم، ولها ثلاثة أوجه: الإسناد، والوصف، والإضافة والتمييز. مع التعريف الوظيفي بالضمير، والتذكير والتأنيث، والإفراد والتثنية والجمع، والتعريف والتذكير، والإشارة، والموصول.
3. علاقة الاسم بالفعل وله أوجه عديدة: الإسناد (الفاعلية)، والمفعولية، والظرفية، والحالية، والمفعول المطلق، والمفعول لأجله.
4. علاقة الاسم بالحرف، حروف الجر، والنصب، وحروف النفي، والعطف، والتوكيد.
5. علاقة الفعل بالحرف، حروف الجزم، والنصب، وحروف النفي، والأمر، والنهي، والتوكيد.
6. الأساليب: الأمر، والنهي، والنفي، والاستفهام، والنداء، والتعجب، والإغراء والتحذير.

2.3.4. المستوى المتوسط

1. التعريف بالاسم والفعل والحرف، والجملة الاسمية وأشكالها، ودخول إن وكان عليها.
2. التعريف بأزمنة الفعل وصيغ كل زمن، والجملة الفعلية وأشكالها، والمبني للمعلوم والمجهول.
3. التعريف بالميزان الصرفي، وأبواب الفعل الثلاثي وأبواب الرباعي، وتصريف الأفعال مع ضمائر الفاعل والمفعول.
4. الفعل الصحيح والمعتل، والتعريف بنواصب المضارع وجوازمه.
5. المعارف من الأسماء، والمبني والمعرّب من الأسماء والأفعال.
6. الإعراب وحركات الإعراب الأصلي منها والفرعي والظاهر والمقدر، والتدريب على بعض النماذج لاستخدام الأسماء مثل: الاسم المنقوص والمقصور والمنوع من الصرف والأسماء الخمسة ومن الأفعال كالأفعال الخمسة والأفعال المعتلة دون الدخول في تفاصيل القواعد والتعريفات خشية اللبس والاضطراب.
7. وظائف الأسماء في الجملة وأحكامها؛ الأسماء المرفوعة، كالمبتدأ والخبر والفاعل ونائب الفاعل، والصفة. والأسماء المنصوبة كالمفعول به والحال واسم إن وخبر كان، والصفة، وأخيرا المجرورة كالمضاف إليه والاسم المسبوق بحرف من حروف الجر والصفة.

3.3.4. المستوى المتقدم:

1. المنوع من الصرف، والعطف والنعته.

2. من المشتقات: اسم الفاعل واسم المفعول، وصياغة المصدر من الثلاثي وغير الثلاثي.
3. الأفعال التي تدخل على الجملة الاسمية ومعانيها، كأفعال الشروع والرجاء والمقاربة.
4. المنادى وأحكامه، والتوكيد والبدل.
5. من مكملات الجملة: المفعول المطلق، والمفعول لأجله، والتمييز.
6. من الأساليب، التفضيل والتحذير والإغراء والتعجب والاستثناء والمدح والذم، يمكن أن تقدم نماذجها باعتبارها أساليب عربية تستعمل في ظروف ومناسبات خاصة، دون دخول في تفاصيل التحليل الإعرابي والتحليل اللغوي.

4.3.4. المستوى المتميز:

1. المعجم العربي، طرق البناء وأساليب البحث فيه.
2. الأفعال التي تنصب مفعولين، الشرط وجوابه والفاء فيه.
3. من المشتقات: اسم المكان والزمان واسم الآلة والصفة المشبهة.
4. من المشتقات: المصدر الصناعي واسم المرة والهيئة والمصدر الميمي.

5. النتائج والتوصيات

توصلت الدراسة إلى وجود بعض القصور في عرض دروس القواعد في السلسلة موضوع الدراسة، لا سيما في تطبيق المعايير الأمريكية أو الأوروبية في عرض القواعد في كتب تعليم اللغة العربية وتقديمها للدارسين. لذلك توصي بضرورة أن نضع نصب أعيننا عند اختيار مادة دروس القواعد ألا تُقدم دروس الصرف مستقلة عن النحو، فالصرف الذي يهتم ببناء الكلمة هو جزء لا يتجزأ من النحو الذي يهتم ببناء الجملة، بل إن الصرف هو الذي يمهد للنحو الطريق فأمثلة الصرف لا تظهر قيمتها إذا أخذت منعزلة عن دروس التركيب النحوي، ولهذا يجب الاهتمام بتقديم النحو والصرف وأمثلتها معاً، مع مراعاة مستويات الدارسين. ولا شك أن التنوع في تدريس القواعد يثري العملية التعليمية ويبعدها عن الجفاف والجمود، ومن التنوع تقديم القواعد في المستوى المبتدئ ضمن أنماط بسيطة وفي المستوى المتوسط يُنبئ المتعلم إلى القاعدة التي لا يفهم النص أو التركيب إلا بمعرفتها وفي المستوى المتقدم تُصنّف القواعد في مهارة الكتابة التعبيرية؛ فتقدم أدوات الربط بين العبارات والجمل ويُدرّب الطلاب على الأساليب العربية الصحيحة لغويا المقبولة اجتماعياً.

يرجو المقترح أن يصل الدارسون إلى مرحلة متقدمة من التفاعل اللغوي تعينهم على التواصل باللغة مع أهلها ومع الأساتذة، ويوصي المقترح ب:

- الاستفادة من الأنشطة والمعينات السمعية والبصرية والتنوع في عرض القواعد.
- إقامة أنشطة تفاعلية بين الأساتذة والدارسين وبين الدارسين بعضهم بعضاً (أيام تثقيفية - رحلات كشفية - لقاءات نقاشية ومناظرات - ندوات ومهرجانات يقدمها الدارسون أنفسهم) توظف فيها الموضوعات التي مر بها الدارس.

- اصطحاب مواد مرئية تقدم في بداية المستوى وتقوم على الدراسة الذاتية خارج الصف، ويستفيد الدارس من توجيهات المعلمين للتعرض للنص، وكذلك لديه دليل إرشادي مع النص المرئي يساعده في التعرف على النص ويوصله لدرجة التعمق فيه، وعليه في نهاية المستوى الدراسي أن يقدم ملخصاً شفهيًا للنص في ندوة عامة يحضرها الأساتذة وزملاؤه.

6. المراجع

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت، لبنان: دار الفكر، 1401.

طعيمة، رشدي أحمد. تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها: مناهجه وأساليبه. تونس: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسسكو، 1989.

طعيمة، رشدي وآخرون. المنهج المدرسي المعاصر، أسسه، بناؤه، تنظيماته، تطويره، عمان: دار المسيرة، 2008م.

إسماعيل، زكريا. طرق تدريس اللغة العربية. الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1991.

الجوجو، ألفت محمد. "فعالية تدريس النحو في ضوء نظرية الذكاءات المتعددة في تنمية بعض المفاهيم النحوية لدى طالبات الصف السابع الأساسي ضعيفات التحصيل". مجلة جامعة الأزهر: سلسلة العلوم الإنسانية مج. 13، ع. 1، ج. 3، يونيو 2011، 1371-1422.

الركابي، جودت. طرق تدريس اللغة العربية. دمشق: دار الفكر المعاصر، 2005.

اللقاني، أحمد حسين. المنهج: الأسس والمكونات والتنظيمات. القاهرة، مصر: عالم الكتب، 1995.

الناقة، محمود كامل. "وقائع ندوات تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الجزء الثاني". خطة مقترحة لتأليف كتاب أساسي لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. 237/2-282. مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985.

النووي، أبو زكريا محي الدين يحيى. المجموع شرح المهذب. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، دون تاريخ.

الهاشمي، عابد توفيق. الموجه العلمي لتدريس اللغة العربية. بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.

جمعة، فتحي. اللغة الباسلة. القاهرة، مصر: دار النصر للتوزيع والنشر، 2000.

دبور، مرشد - الخطيب، إبراهيم. أساليب تدريس الاجتماعيات. القاهرة، مصر: دار الأرقم، 1987.

شنتلة، عادل. "الوحدة العضوية في منهج تعليم اللغة العربية للسنة التحضيرية. تدريس اللغة العربية في برامج السنة التحضيرية في تركيا الواقع وآليات التطوير". إسطنبول - تركيا: دار أكاديمي للنشر، 2016، 25-49.

شنتلة، عادل. "تدريس قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها في ضوء علم المعاني. مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني: تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، إضاءات ومعالم". إسطنبول: مركز أثير لدراسات العربية للناطقين بغيرها، 2016، 407-428.

شوقي، محمود أحمد. الاتجاهات الحديثة في تخطيط المناهج الدراسية في ضوء التوجيهات الإسلامية. القاهرة، مصر: دار الفكر العربي، 2001.

عباس، محبوب، مشكلات تعليم اللغة العربية حلول نظرية وتطبيقية. الدوحة - قطر: دار الثقافة، 1986.

علي، محمد السيد، اتجاهات وتطبيقات حديثة في المناهج وطرق التدريس، دار الميسرة للنشر والتوزيع، عمان، 2011.

عمارة، محمد. "تعليم العربية لغير الناطقين بها: دراسة تحليلية في كتاب تعليمي: الكتاب الذي تجري عليه الدراسة هو Elementary Modern Standard Arabic: لبيتز عبود و آخرين". اللسان العربي 29، 1987، 101-108.

عيد، يحيى إسماعيل. "التقويم التربوي الجامعي في علوم الشريعة، مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات". التقويم التربوي الجامعي في علوم الشريعة، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، 111-121.

مجاور، محمد صلاح الدين علي. تدريس اللغة العربية في المرحلة الابتدائية. القاهرة، مصر: دار المعارف، 1978.

مجاور، محمد صلاح الدين علي - الديب، فتحي عبد المقصود. المنهج المدرسي أسسه وتطبيقاته التربوية. الكويت: دار القلم، 1993.

محمد، برو - دليلة، موني. "المناهج التعليمية بين التطورات وتحديات المستقبل". الممارسات اللغوية 1/6 (1 مارس، 2015)، 151-186.

محمود، شوقي حساني. تطوير المناهج رؤية معاصرة. القاهرة، مصر، 2009.

Kaynaklar

- Abbās, Maḥjūb. Muşkilāt Ta‘līm al-luġah al-‘Arabīyah ḥulūl Naẓarīyah ve-taṭbīqīyah. al-Davḥah-Qaṭar : Dār al-sakāfah, 1986.
- al-Hāşimī, ‘Ābid Tawfīq. al-muvejjih al-İlmī li-tadrīs al-luġah al-Arabīyah. Bayrūt, Lubnān : Mu’assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah ve-al-Naşr ve-al-Tevzī, 1987.
- Alī, Muḥammad al-Sayyid, İttijāhāt wa-taṭbīqāt ḥadīthah fī al-Manāhij wa-ṭuruq al-tadrīs, Dār al-muyassarah lil-Naşr wa-al-Tawzī‘, ‘Ammān, 2011.
- Aljojo, Ulfat Muḥammad. "fa‘āliyat tadrīs al-naḥiv fī ḍaw’ Naẓarīyat al-zakā’āt al-muta‘addidah fī Tanmiyat ba‘ḍ al-mafāhīm al-naḥvīyah ladā ṭalibāt al-saff al-sābi al-asāsī zaifāt al-taḥşīl". Mecellet Jāmiat al-Azhar : Silsilat al-Ulūm al-İnsānīyah cilt 13, 2011, 1371-1422.
- al-Lakkānī, Aḥmad Ḥüseyn. al-manhaj : al-Usus ve-al-mukavvināt ve-al-tanzīmāt. al-Qāhirah, Mısır : Ālam al-Kutub, 1995.
- al-Nākah, Maḥmūd Kāmil. "vekā’i‘ nadavāt Ta‘līm al-luġah al-Arabīyah li-ġayr al-nāṭikīn bi-hā, al-juz’ al-sānī". khiṭṭah muktarahah lita’lif Kitāb asāsī li-ta‘līm al-luġah al-‘Arabīyah lil-nāṭikīn bi-ġayrihā. 2/237 - 282. Maktab al-Tarbiyah al-Arabī li-Duvel al-Khalij, 1985.
- al-Navavī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá. al-Majmū‘ sharḥ al-Muhazzab. Bayrūt, Lubnān : Dār al-Kutub al-İlmīyah, Tarihsiz.
- al-Rikābī, Jevdat. Ṭuruk tadrīs al-luġah al-Arabīyah. Dimaşk : Dār al-Fikr al-mu‘āsır, 2005.
- Amāyirah, Muḥammad. "Ta‘līm al-Arabīyah li-ġayr al-nāṭikīn bi-hā :dirāsaḥ taḥlīlīyah fī Kitāb ta‘līmī : “Elementary Modern Standard Arabic” biter Abbūd ve ākharīn". al-lisān al-Arabī 29, 1987, 101 - 108.
- Dabbūr, Muşşid - al-Khaṭīb, İbrāhīm. Asālīb tadrīs al-ijtimāiyāt. al-kāhirah, Mısır :Dār al-Arkam, 1987.
- Ibn Khaldūn, Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. Dīvān al-mubtada’ ve-al-khabar fī Tārīkh al-Arab ve-al-Barbar ve-men āşarahum min zevī al-şu‘n al-akbar, Bayrūt, Lubnān : Dār al-Fikr, 1401.

Ismā'īl, Zakariyā. Ṭuruk tadrīs al-luğah al-'Arabīyah. al-İskandarīyah, Mısır : Dār al-Marifah al-Jāmiīyah, 1991.

Eīd, Yaḥyā Ismāīl. "al-Takvīm al-tarbavī al-Jāmiī fī ulūm al-şarīah, Mutamar ulūm al-şarīah fī al-jāmiāt", Ammān :al-Mahad al-Ālamī lil-Fikr al-İslāmī, 1995, 111 - 121.

Jumaah, Fathī. al-luğah al-bāsilah. al-kāhirah, Mısır : Dār al-Naşr lil-Tevzī ve-al-Naşr, 2000.

Maḥmūd, şavkī Ḥassānī. taṭvīr al-Manāhij ru'yah mu'āşirah. al-kāhirah, Mısır, 2009.

Muḥammad, Birrū - Dalīlah, mony. "al-Manāhij al-taalīmīyah bayna al-taṭavvurat ve-taḥaddiyāt al-mustakbal". al-mumārasāt alluğaviyyah 2015, 151 - 186.

Mujāvir, Muḥammad Şalāḥ al-Dīn Alī. tadrīs al-luğah al-Arabīyah fī al-marḥalah al-ibtidāīyah. al-kāhirah, Mısır : Dār al-Maārif, 1978.

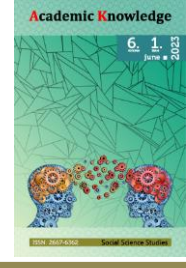
Mujāvir, Muḥammad Şalāḥ al-Dīn Alī - al-Dīb, Fathī Abd al-Makşūd. al-manhaj al-Medarisī ususuḥu ve-taṭbikātuhu al-Tarbavīyyah. al-Kuwayt: Dār al-kalam, 1993.

şavkī, Maḥmūd Aḥmad. al-İttijāhāt al-ḥadīсах fī takḥtīt al-Manāhij al-dirāsīyah fī ḍaw' al-Tevjihāt al-İslāmīyah. al-kāhirah, Mısır : Dār al-Fikr al-Arabī, 2001.

Şatlah, Ādil. "al-vaḥdah al-uḍvīyah fī Manhaj Taalim al-luğah al-Arabīyah lil-Seneh al-taḥḍirīyah. tadrīs al-luğah al-ğArabīyah fī Barāmij al-Seneh al-taḥḍirīyah fī Turkiyā al-vāki ve-āliyāt al-taṭvīr". İştānbül-Turkiyā: Dār akādīmī lil-Naşr, 2016, 25 - 49.

Şatlah, Ādil. "tadrīs kavāid al-luğah al-Arabīyah lil-nāṭikīn bi-ğayrihā fī ḍaw' ilm al-maānī. Mu'tamar İştānbül al-davli al-sānī :Ta'lim al-luğah al-Arabīyah lil-nāṭikīn bi-ğayrihā, İḍā'āt ve-maālim". İştānbül: Markaz Asar li-Dirāsāt al-Arabīyah lil-nāṭikīn bi-ğayrihā, 2016, 407 - 428 .

Ṭuaymah, Ruşḍī Aḥmad. Taalim al-luğah al-Arabīyah lil-nāṭikīn bi-ğayrihā :manāhijuh ve-asālībuh. Tūnis :al-Munazzamah al-İslāmīyah lil-Tarbiyah ve-al-Ulūm ve-al-sakāfah iysskuv, 1989.



Makalenin Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received : 28.04.2023
Kabul Tarihi / Date Accepted : 23.06.2023
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season : Bahar / Spring

Necip Fazıl Kısakürek'in Poetik Anlayışı Işığında "Feza Pilotu" Şiiri

Ahmet EVİS*

Anahtar Kelimeler:

Haber,
Necip Fazıl Kısakürek,
"Feza Pilotu",
Anti-oryantalizm,
Poetik Mütakabiliyet

ÖZ

Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatının önemli şairlerinden biri olan Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), sadece kaleme aldığı eserleriyle değil dava adamı kimliğiyle de kısa sayılabilecek bir sürede ün kazanmıştır. Özellikle 1923-1940 yılları arasında yayımladığı çeşitli eserlerle özgünlüğe ulaşmış, döneminin genel konjonktürüne muhalif bir ses olarak İslâmi söylemin hâkim kalması uğrunda kayda değer çabalarda bulunmuştur. Üreten bir sanatçı olan Kısakürek; başta şiir olmak üzere roman, tiyatro, deneme gibi birçok türde eserler kaleme alarak ideolojik ve inanç düzleminde görüşlerini açıklamıştır. Sanat anlayışında dine yakınlaştığı kırılma evresiyle beraber maddeden manaya, dünyevi zevklerden ilahi bir duyarlılığa yönelerek Batı'nın pozitivist hegemonyası karşısında Doğu'nun manevi duyarlılığını yüceltip anti-oryantalist bir tavırla poetik dünyasını şekillendirmiştir.

Bu çalışmada Necip Fazıl Kısakürek'in poetik anlayışı etrafında "Feza Pilotu" şiirinin anlam dünyası çözümlenmeye çalışılmıştır. Yöntem olarak betimleyici metot tercih edilmiş ve yazar, metin ve sosyolojik değişkenler odağında değerlendirmelere gidilmiştir. Yapılan tahliller ve elde edilen bulgulardan hareketle Kısakürek'in "Feza Pilotu" şiiri ile poetik anlayışı arasında tutarlı ve organik bir bağ olduğu saptanmıştır.

"Feza Pilotu" Poem in The Light of Necip Fazıl Kısakürek's Poetic Understanding

Keywords:

Necip Fazıl Kısakürek,
"Feza Pilotu",
Anti-orientalism,
Poetic Reciprocity

ABSTRACT

Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), one of the essential poets of the Turkish literature of the Republican Period, gained fame in a short period, not only for the works he wrote but also for his identity as a litigator. He achieved originality, especially with the various works he published between 1923 and 1940, and as a voice opposed to the general conjuncture of his time, he made remarkable efforts to keep the Islamic discourse dominant. A prolific artist, Kısakürek; wrote works in many genres such as novels, plays, essays, particularly poetry, and explained his views on ideology and belief. He shaped his poetic world with an anti-orientalist attitude by glorifying the spiritual sensitivity of the East against the positivist hegemony of the West, by turning to a divine sensibility from material to meaning, from worldly pleasures to a divine sensitivity, along with the breaking stage in which he got closer to religion in his understanding of art.

In this study, the semantic world of the poem "Feza Pilotu" has been tried to be analyzed around the poetic understanding of Necip Fazıl Kısakürek. As a method, the descriptive method was preferred, and evaluations were made on the focus of the poet, text, and sociological variables. Based on the analyzes made and the findings obtained, it has been determined that there is a consistent and organic connection between Kısakürek's "Feza Pilotu" poem and his poetic understanding.

* Doç. Dr. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı, ahmeteviss@gmail.com

GİRİŞ

Necip Fazıl Kısakürek'in poetik anlayışını oluşturan temel bileşenleri sanat anlayışı doğrultusunda iki farklı düzlemde incelemek gerekir. Bunlardan ilki İslami duyarlılıktan uzak olduğu ilk dönem şiirleriyken ikincisi ise Abdülhakim Arvâsî ile tanışıp düşünce bağlamında din odaklı bir söyleme yöneldiği evredir. Ne var ki her iki evrede de şair, estetik değeri yüksek ve özellikle üslup yönünden kuvvetli eserler kaleme almayı başarmıştır. "Kaldırımlar Şairi" olarak şöhret kazandığı ilk evrede sembollere dayalı, tasvir yönünden güçlü ve birey odaklı eserler verir. İkinci evrede ise İslâm düşüncesi etrafında tezli fakat sanatsal kaygıları da içinde barındıran şiirleriyle âdeta bir dava adamına dönüşür. Kısakürek, öncelikle modernleşme münakaşaları merkezinde Tanzimat Dönemi'nden itibaren şiddetlenerek artan Doğu-Batı çatışmalarında fikrî ideolojisini Doğu tarafında olacak şekilde inşa eder. Sonrasında ise düşünsel birikimi ve iddialarını, kaleme aldığı farklı türden eserlerinde başat unsur olarak pratiğe döker. Söz konusu eserlerle elde ettiği edebî popülerliğe ilaveten döneminin aktüel bir konusunu sert üslubu ve hâkim ideolojik görüşün aksi yönündeki beyanlarıyla gündemde kalmayı başararak ününe ün katar. Uzunca bir süre Türk aydınlarının gündemini meşgul eden ve hâlâ tartışmalara konu olan Batılılaşma mevzusu, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Cumhuriyet'in ilan edildiği yıllarda şiddetlenerek devam eder. Zamanla kültürel bir olgu/dönüşüm olmaktan çıkıp devlet politikası hâline getirilen Batılılaşma mevzusu özünde medeniyetlerin farklı değişkenler üzerinden birbirini eleştirdiği bir polemige evrilir.

Batı medeniyetindeki oryantalist uygulamalar ve çeşitli yenilikçi arayışlar sayesinde yaşanan ilmi, teknolojik, sanayileşme gibi gelişmeler Doğu medeniyetlerinin zamanla küçük görülmesine neden olur. Bunda, özellikle 19. yüzyıldan itibaren şekillenip 20. yüzyılda hâkim düşünce biçimlerinden biri olan pozitivizm, temel ilkeleri ve pratikleri ile çeşitli yeniliklerin, icatların ortaya çıkışında etkin rol üstlenir. Söz konusu kuram; maneviyat, metafizik, din, Tanrı gibi soyut değerlerin karşısına nesnel gerçeklik, deney ve insan değişkenlerini pragmatizm odağında konumlandırarak özelde doğayı, genelde ise mutlak gerçekliği anlamlandırmaya çalışır. Tanım ve işlevi yönüyle "Pozitivizm; olayların ya da gerçekliğin deney ve gözlemler ile irdelenmesi, mantık süzgecinden geçirilerek ve akla dayandırılması gerekliliği üzerinde yapılandırılmış bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu paradigma ile insanlığın özgürleşmesinin ancak pozitivizm aracılığı ile elde edileceği savunulmuştur" (Alikılıç, 2021, s. 40). Bu dönemde ortaya çıkan her gelişme yahut keşif, insanlık adına kazanılmış bir zafer gibi addedilerek diğer düşünce ve uygulama biçimleri değersizleştirilmeye çalışılır. Söz konusu keşifler içerisinde en öne çıkanlardan biri kuşkusuz ki insanoğlunun Ay'a çıkışıdır. 20 Temmuz 1969 tarihinde Amerikalı Astronot Neil Alden Armstrong'un Apollo 11 uzay aracıyla aya ulaşması sonrasında Batı'daki bilimsel düşüncenin başta Doğu mistizmi olmak üzere her türden soyut düşünce biçimine karşı kazanılmış bir başka zaferi olarak değerlendirilir.

Bu çalışmaya konu olan "Feza Pilotu" şiiri de anılan tarihî olaydan üç yıl sonra kaleme alınmış ve yarattığı sansasyonel etkiyi bir tartışma zeminine çekerek eleştirmiştir. Eserde Batı'nın ilmi kibri karşına sert ve iğneleyici bir üslupla karşıt argümanlar sunulmuş ve yapılan işin tenkidi gerçekleştirilmiştir. Tezatlar üzerine kurgulanan şiirdeki anlam dünyası; ölümün çaresizliği, hayal, maneviyat, Allah gibi unsurlarla maddeci bakışın yerildiği mutlak

gerçekliğin madde özelinde idrakinin mümkün olamayacağı iddiasıyla çürütülmeye çalışılmıştır. Şiirde "biz-siz" mukayesesini etrafında ilerleyen tek yönlü münakaşalar "öteki" kavramının reddi ile nihayetlendirilir.

İncelemeye esas olan "Feza Pilotu" şiiri sonraki başlıklar altında daha ziyade anlam dünyası ve tematik bağlamda incelenerek yazarın poetik düşüncelerine göre tahlil edilecektir. Analizlerde yeri geldikçe tarih ve sanatçı odaklı eleştirilere de yer verilecektir.

1. Necip Fazıl Kısakürek'in Eserlerine Yansıyan Poetik Bileşenler

Necip Fazıl Kısakürek'in sanat anlatışını üç farklı evrede incelemek mümkündür. Bunlardan ilki 1923-1933 arasındaki süreçtir. Bireysel hassasiyetler etrafında tasarlanmış, insanın iç gerçekliğini sembolik düzlemde anlattığı ve dolayısıyla psikolojik gerçekliği önelediği evredir. İkinci evre ise 1934 yılında Abdülhakim Arvâsî ile tanışması ile İslami kabulleri hayat tarzına, sanatının temel prensiplerine dönüştürdüğü ve Arvâsî'nin ölümüne dek devam eden dönemdir. Üçüncü dönem ise Arvâsî sonrasında kendisinin vefatına kadar süren 1943-1982 arası kapsamaktadır (Cuma, 2002: 226).

Gençlik yıllarını kapsayan ilk evrede; almış olduğu eğitim, yurt dışında yaşantısı, içinde bulunduğu sosyal çevre, özel hayatındaki çıkmazlar gibi değişkenler Kısakürek'in sanat anlayışına şekil verir. Bu evrede yazdığı 1925'te "Örümcek Ağı", 1928'de ise Kaldırımlar kitabını yayımlamasıyla edebiyat çevrelerinde "Kaldırımlar Şairi" olarak ün kazanır. Murat Belge, sanat anlayışı dışında karakter yapısı ve özel hayatındaki çalkantılarla da gündeme gelen şairin bu yıllarının izahında "bohem" kavramını anahtar sözcük olarak kabul eder (2018, s.170). İlerleyen süreçlerde dergicilik faaliyetleri de yapan ve "1936'da memuriyeti dolayısıyla Ankara'da bulunan Necip Fazıl, devrin sathî ve maddeci dergileri karşısına spiritüalist ve estetik ağırlığı olan haftalık Ağaç dergisini çıkarır" (Okay, 2022: 485). Söz konusu dergi, döneminin önemli sanatçılarından eserleri için saygın bir yayın organı hâline gelir. İnsanın iç dünyasındaki çıkmazlarını, bunalımlarını ve kaybedişini, tasarladığı özgün sembollerle eserlerinde işler. Maddi duyarlılıklara göre şekillendirdiği eserlerinin temelde modernist bir çizgide olduğu söylenebilir. Özellikle II. Dünya Savaşı akabinde beliren mutsuz, yalnız insan tipi ve haleti ruhiyesi bu dönem şiirlerinde açıkça gözlemlenir. Poetik düzlemde şiirlerindeki öz, modernist ve geç-modernistlerin sanat anlayışına yakın durur. Buna rağmen Kısakürek'i Batılı anlamda her yönüyle sembolist yahut modernist olarak değerlendirmek de pek mümkün değildir. Çünkü "Mallarmé'i müziğe, Verlaine'i arzu sislerine, Valéry'i soyutun sükûnetine, Rimbaud'yu nefse ruhu ayıran cidarın titreşimlerindeki arı uğultusuna ulaştıran/götüren sembolizm Necip Fazıl'da başka türlü tezahür etmiştir" (Karataş, 1998: 497). Biçim bakımından ise o, hece ve serbest tarzda eserler yazar. Dil ve üslup bakımından güçlü bir söyleme sahip olan Kısakürek, kendine has yarattığı sembol dünyası sayesinde özgünlüğü yakalar. Bu dönem eserlerinde toplumsal meselelerden uzak, kültürel çatışmalardan yalıtılmış muhtevası ile ferdî hassasiyetler etrafında eserlerini şekillendirir. Bergson felsefesi, psikanaliz, bilinç, bilinçdışı, varoluşçu, sembolist, empresyonist sanat ve saf (öz) şiir onun bu dönem şiirinin Batı temelli değişkenlerini oluşturur. Ayrıca Türk-İslam geleneğinin mirası olan halk, tekke ve âşık tarzının imkânları dâhilindeki estetik ve fonetik öğeler, tasavvufi, mistik, metafizik motifler, hikmetli düşünceler yine onun ilk dönem şiirlerinin temel değişkenleridir (Okay, 1989). Buna

rağmen Kısakürek'in, halk şiirinden çoğunlukla biçim düzeyinde istifade ettiği söylenebilir. (Doğan, 1994: 21).

Kısakürek'in sanat anlayışının büyük bir dönüşüm yaşadığı ve İslami-tasavvufi bir düzleme kaydığı ve ölümüne dek devam eden ikinci evre, Abdülhakim Avrâsî ile tanışmasıyla başlar. "1934'te geçirdiği ani değişimle (mürşidine rastlaması) Yaradılış ve varoluş problemlerinin çözümünü İslam'da bulduğuna inandığı için ömrünün geri kalan 49 yılında İslam'a angaje olmuş ye bundan dolayı da manzum eserlerini telkin, mensur eserlerini de tebliğ aracı olarak kullanmıştır" (Alperen, 1994: 44). Ayrıca Kısakürek, "Mürşidini tanıdıktan sonra ise eserlerinde ilmî, fikrî niteliklerin yanı sıra gönül dünyasında yaşadığı o coşkulu değişimin izlerini yansıtmıştır. Necip Fazıl ikinci dönemdeki sanatında, eserlerinde, düşünce dünyasında genel itibariyle İslâm'ı, özel anlamda tasavvufî düşüncüyü öne çıkarmıştır" (Çetin, 2014, s. 191). Zira onun poetik anlayışının en önemli bileşenlerinden biri kuşkusuz ki İslam tasavvufudur. Dolayısıyla İslamiyet bağlamında dinî kaideler ile iman temelli her unsur, onun eserlerinin poetik bileşenine dönüşür. Gerek nesir gerekse şiir türündeki her çalışması esasen bu bileşenler üzerine oturtulmuş prensiplerin izahı olarak düşünülebilir.

Nitekim onun ününe ün katan konferansları, girdiği siyasi polemikler ve ilkesel olarak tutarlı duruşu ömrü boyunca sürdürdüğü "Büyük Doğu" idealinin idraki ve pratiğe dökülme amacıyla yapılan eylemlerdir.

Necip Fazıl Kısakürek'in, "(h)er şeyin hakikatine ve olayların iç yüzünü kavramaya talip mizacı onun şiirine her zaman kendine özgü bir nitelik kazandırmıştır" (Miyasoğlu, 1994: 25-26). Bu özelliğinin tabii bir neticesi olarak fikrî düzlemde yaşadığı dönüşümü şair, "Tam Otuz Yıl" şiirinde şu şekilde izah eder: "Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum; / Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum..." (2011: 35). "Sanat" şiirindeki "Anladım işi, sanat Allah'ı aramakmış; / Marifet bu, gerisi yalnız çelik - çomakmış..." (2011: 39) dizeleri ise sanatçıdaki poetik değişimin izahı niteliğindedir. Şair bu dönemden itibaren tutarlı ve ısrarlı şekilde benzer bir üslupla çokça şiir yazar. Tekrara düşmek, kendini aşmamak gibi kaygılar gütmeyen, inandığı dava uğrunda ölümüne dek kalem oynatmaya devam eder.

Bu bağlamda Kısakürek Cumhuriyet rejmi ile Atatürk ilke ve inkılaplarının benimsediği modernleşme/Avrupalılaştırma çabalarının karşısında durarak döneminin aykırı isimlerinden biri olur. Türk edebiyatı sol ve milli eğilimlerin çatışması ortasında politize olurken Necip Fazıl'ın İslami düşünce odağındaki fikrî ve edebî çalışmaları Türk modernleşmesi üzerine sürdürülen tartışmaların bir başka sacayağına dönüşür. Ne var ki Kısakürek'in İslam medeniyetini yüceltme davası milli bir mesele olmaktan çok tüm Doğulu İslam milletlerinin sesi olmayı amaçlar. Ondaki asıl gaye, İslam medeniyetini yeniden küllerinden doğuratarak Batı'nın pozitivist algısı karşısında muzaffer kılmaktır. Başka bir deyişle Batı tarafından hakir görülen ve ötekileştirilen Doğu'yu hâkim güç hâline getirmeyi amaçlar. Nitekim Kısakürek bu bakımdan önce Batı'yı zihni bakımdan idrak edip tanımlayarak işe koyulur. Madde, akıl, modernlik gibi jenerik kavramlar etrafında Avrupalı düşünüşün sakat taraflarını ayrıntılı şekilde ve gerekçeleriyle eleştirir. Sonrasında ise maneviyattan kopuk Batı tefekkürü karşısına İslam tasavvufunu yerleştirerek prensiplerini doğrulamaya çalışır (Kısakürek, 2022a). Bu tavrı, zamanla, Doğu-Batı çatışması adı altında beliren münakaşara yönelik özgün bir sese dönüşür.

Şöyle ki Batı'nın İslam dünyasını ötekileştirmesi doğal olarak İslam-Doğu medeniyetlerinde çeşitli tartışmaların, düşünsel ayrılıkların ve medeniyetler arası çatışmaların artmasına sebep olur. Söz konusu Doğu-Batı çatışmalarının öncül göstergeleri her ne kadar dinî farklılıklar, toplumsal yozlaşma, kapitalist temelli sömürgecilik gibi gerekçelerle ilişkilendirilse de anılan çatışmalar esasen Avrupa'nın klasik oryantalizmi¹ aşarak sergilediği küçümseyici tavrından kaynaklanmaktadır (Evis, 2022: 69). Türk modernleşmesi bağlamında âdeta bir kurtuluş reçetesi olarak sunulan Batıcılık düşüncesi karşısında duran kimi aydınlar; milli, dinî ve sanatsal birikimi öne çıkararak kültürel değişimi reddeder. Bu kişiler arasında Cumhuriyet Dönemi'nde, öncü isimlerden biri de Necip Fazıl Kısakürek olur. Tüm şahsi entelektüel birikimini ve sanat anlayışını, Batılılaşma uğrunda benliğinden uzaklaşan Türk-İslam toplumunu ikna için bir araca dönüştürür. Oktay'a göre İslam tasavvufunu mistik-metafizik unsurlarla harmanlayarak ruhani yaşamın izlerini Cumhuriyet sonrası Türk şiirine entegre etmesiyle edebiyat tarihimizde kendine özel bir yer edinir (1993: 1003-1004). O, Batı'nın klasik oryantalist kabullerin ötesine giden ve Doğu'ya karşı kibirli, üstten bakan duruşunu yerle bir etmek için farklı türde çokça eser verir. Düşünsel bir hareket olmakla kalmayıp eylemsel bir alanda da karşılık bulan bu çabalar, kendisinden sonra yetişecek genç sanatçıları da etkiler. Bunlar içinde en dikkat çekici olanı kuşkusuz ki Sezai Karakoç'tur. Kısakürek'in savunduğu "Büyük Doğu" projesi Karakoç'un elinde "Diriliş" idealine dönüşür ve örgütsel düzeyde Türk siyasi yaşamına dâhil olur. Ne var ki Kısakürek'in, Karakoç üzerindeki etkisini sadece ideolojik düzlemde değerlendirmek elbette eksik olacaktır. Örneğin sanat anlayışı bakımından Karakoç'un poetik anlayışının önemli unsurlarından biri olan metafizik unsuru da büyük oranda Kısakürek'ten izler taşır: Nitekim Karakoç, metafiziği değerlendirirken Necip Fazıl'la aynı noktadan evreni ve/ya hakikati yorumladığını belirtir. Ona göre metafizik, "İslam uygarlığının temel ilkesi olan mutlaklık âleminin bu dünya penceresinden görülen manzarasıdır" (Karakoç, 2007). Muhteva yönünden Necip Fazıl'ın Karakoç'tan ayrıldığı nokta ise geleneğe ve klasik Türk şiirine yönelik tutumudur. Şöyle ki Karakoç'tan farklı olarak "Gelenekten yararlanma ve divan şiirini söylemini günümüze taşıma konusunda da Necip Fazıl'ın herhangi bir kaygısı yoktur" (Doğan, 1994: 21). Özetle Necip Fazıl döneminin şairlerinde gerek fikrî gerekse de poetik düzlemde tesirlerde bulunur ve dolayısıyla "Kısakürek'in poetikası Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatında dinî-mistik karakterli şiir yöneliminin beslediği ana damarlardan birini oluşturur" (Karadeniz, 2018: 496) denebilir.

Necip Fazıl Kısakürek'in çevresine yönelik gerek düşünsel gerekse de edebî tesiri dikkate alındığında döneminin önemli isimlerinden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. Oportünist yahut iktidar tarafında olmak yerine idealleri doğrultusunda olabildiğince tutarlı bir duruş sergilemeyi amaçlayan Kısakürek, poetik anlayışını fikrî savları ve inançlarıyla harmanlayarak şekillendirmiştir. Söz konusu poetik duruş sosyal/tarihî değişkenlerden bağımsız olmadığı gibi estetik kaygıları da içinde barındırmaktadır.

¹ Oryantalizm üzerine ayrıntılı çalışmaları bulunban Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu* eserinde kavram üzerine üç farklı tanımda bulunur. Bunların ilki, farklı disiplinlerde Doğu'yu öğreten, araştıran ve idrak etmeye çalışan Şarkiyatçılıktır. İkinci tanım, Doğu ile Batı arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma dayalı düşünüş tarzıdır. Üçüncü ve son izah ise Doğu'yu tahakküm altına alınmak için Batı'nın çizdiği bir yoldur (1989: 15-16).

2. Felsefi Bir Eleştiri Olarak Maneviyat Yoksunluğu: Madde Karşısında Mânâ

Necip Fazıl Kısakürek'in 1972 yılında yayımlanan "Feza Pilotu" şiiri, sanatçının İslami duyarlılığı benimsediği dönemin nitelikli eserlerindedir. Şairin *Çile* kitabı içerisinde yer alan eser, özellikle anlam dünyası ve üsluptaki başarılı yapısıyla dikkate değerdir. Ayrıca dünya tarihindeki önemli olaylardan biri olan insanın ilk kez Ay'a çıkışını işlemesi/tartışması bakımından da ayrıca önemlidir. Bu olayla Batı'daki üstünlük düşüncesinin bir kez daha perçinlenmesi Doğu medeniyetlerindeki rahatsızlıkların artmasına neden olur. Dolayısıyla "Necip Fazıl'ın 'Feza Pilotu' manzumesi, bir şairin ferdi duyarlılığının ifadesi olma boyutunu aşarak ortak duygu ve düşüncede birleşen travmatik kırılmaya uğramış toplum katmanlarının ortak duygu ve düşünüşünün ifadesi olarak alınabilir" (Gariper ve Bayraktar, 2021, s. 160).

Çeşitli karşıtlıklar üzerine yürütülen fikrî tartışma, "Feza Pilotu" şiirinde öncelikle iknadan ziyade inkâra yöneliktir. Şiirin kompozisyonu çerçevesinde verilmek istenen mesaj sonlara doğru gittikçe belirginleşir. Diyalektik bir metotla rasyonel bakışı maddeden manaya yönelterek çürütmeye çalışan şair, gerçeği mutlak akılla değil de inanç ve imanla okura hatırlatmayı amaçlar. Bu gaye ile insanın faniliğine vurgu yaparak ilmin yetersizliğini küçümseyici bir tavır eşliğinde alaya alır. Kullanılan diyalektik söylem ile olumsuzlanan düşünce karşısına çocuk ve hayal gücü hem pekiştirici hem de alaycı bir güç olarak yerleştirilir:

Yirminci Asrın ablak yüzlü feza pilotu!
Buldun mu Ay yüzünde ölüme çare otu?
Bir odun parçasına at diye binen çocuk!
Başında çelik külâh, sırtında plastik gocuk. (Kısakürek, 2011: 410).

Çoğul okumalara müsait duran bu kısımda özne, yirminci yüzyılın astronotunu ablak yüzlü olarak nitelendirerek tavrını açıkça belli eder. Ay'a ulaşmayı insanlık adına büyük bir adım olarak nitelendiren Batı medeniyetine faniliği hatırlatarak yapılan işin maddi boyuttaki sınırlılığın işaret edilir. Bilinmezliğin, ölümün ve insana dair çaresizliğin giderilmediğini hatırlatılarak mutlaklığın madde ile sınırlandırılmayacağı belirtilir. Hemen sonrasında çocuk olarak belirlenen öznenin hayal gücü kuvvetince oyunlaştırdığı eylem odun-at benzetmesiyle Ay'a çıkışla eş tutulur. Çocuğun, çelik külâhı ve sırtındaki plastik gocuğu astronot kıyafetine benzetilerek hem astronot çocuk düzeyine indirgenir hem de yapılan iş küçümsenir. Çelik ve plastik, taşıdıkları yapaylık çağrışımıyla okura yapılan işin tabiiyetten uzak olduğunu düşündürür. Ek bir yorumla pozitivist düşüncenin takındığı kibirli tavır karşısına çocuğun samimi ve yozlaşmamış hayal dünyası yerleştirilerek bir mukayeseye gidildiği de söylenebilir. Ay'a çıkışın mı yoksa bir çocuğun oynadığı oyunun mu daha samimi olduğu hissi odağında okur düşündürülerek değerler dünyası etrafında bir anlamlandırma gerçekleştirilmiş olur. Şiirin hemen akabinde bilimsel keşiflerle tanrılaşan insanın yergisine değinilir:

Uzakları yenmiş fâtilh edasındasın!
Dibsizliğin dibini bulmak sevdasındasın!..
Allah'a dil çıkarır gibi küstah bir yarış..
Farkında değilsin ki, Ay dünyaya bir karış. (Kısakürek, 2011: 410).

İnsanlığın ilmi çabalarının hız kazanması ve dinin ötelendiği düşüncesinden temellenen bu eleştiriler, öznel bir değerlendirmeye yok sayılarak farkındalık düzeyine yönelik açık bir yergiyle neticelendirilir. Bilim adı altında beliren hırs, kibir ve inkâr duygularının ortaya çıkardığı hamakat durumu tematik düzlemde işlenir. Söz konusu hamakatın kaynağı, Kısakürek'in Batı medeniyetinin temel yanılgısını dile getirdiği "Batı'nın madde idrakine bağlı bir şuurla, bu şuurun çerçevelediği bir his mihrakının etrafında, sadece fani dünya, fani dünya imparatorluğuna mahsus bir nizam ve marifet temsil ettiği ve ferdin (metafizik-madde ötesi) vicdanını besleyemediği" (2022b: 42) düşünceleriyle örtüşmektedir. Bu bakımdan sanatçının poetik düşüncesine uygun bir ifade biçimi geliştirerek eserine şekil verdiği söylenebilir. Şiirin devamı da benzer bir söylem ve duygu durumu etrafında kaleme alınır:

Fezada milyarlarca ışık yılı, mesâfe;
Seninki, saniyelik zafer, ilmî hurafe!
Kavanozda, kendini deryada sanan balık;
Ne acı vahşet, mağrur ilimdeki kalabalık; (Kısakürek, 2011: 411).

Ay'a çıkışla beraber ilmi bir zafer kazananlara yönelik tenkitlerin devam ettiği bu bölümde, okura, yapılan işin evren hakkında çok kısıtlı bir bilgiye ulaşma durumundan ibaret olduğu hissettirilir. Ancak esas vurgu ise bu eylemle beraber insanların kapıldığı kibire ve yanılgıya yöneliktir. Üstelik bu yanılgının bilim insanları çevresinde kümelenmesi trajik bir durum olarak dikkate sunulur. Nitekim "Ne acı vahşet" ve "kalabalık" ifadelerinin hedefi ve muhatabı olanların yaptığı şey ve takındığı tavır "ilmi hurafe" şeklinde tanımlanır. Şimdiye dek söylenen ve eleştirilen hususların tümü Batı'nın kendini üstün gören, ilke ve ideolojileri etrafında mutlak olduğu düşüncesine yönelik bir izah ve/ya eleştiridir. Şiirin devamı da benzer bir söylemle ilerlerken sonraki kısımlarda İslâm inancına dair söylemlerin arttığı gözlemlenir:

Fezada 'Allah diye bir şey yok' iddiası!!!
Gel gör, kaç füzeye denk, bir müminin duası;
Rafa kaldırmak için ruhlarını dürdüler,
Güneş diye kalpteki güneşi söndürdüler.
Bilmediler; kalptedir, kalptedir asil feza;
Kalptedir, ölümsüzlük kefilisi kutsi imza. (Kısakürek, 2011: 411).

Alıntının ilk dizesindeki Allah'ın inkârı, insanın tanrılaştırılma çabasına yönelik doğrudan bir hatırlatma ve eleştiri niteliği taşıırken duanın kuvveti ve dolayısıyla iman durumunun verdiği tatmin hissi bir sonraki dizede olumlayıcı bir güç şeklinde vurgulanır. Maddecî, akılcı yahut materyalist düşüncenin spekülâtif bir söylemi olarak da yorumlanabilecek olan "Fezada Allah diye bir şey yok" iddiası, şair özelinde Doğu medeniyetlerindeki inanca dayalı düşünüş ve yaşayış sisteminin öncelikli kolektif tramvatik sebeplerinden biri olarak okunabilir. Özellikle sanayileşme sonrasında müspet ilimlerde Doğu'nun geride kalışı ve buna yönelik sunulan çare, şiirdeki "Gel gör, kaç füzeye denk, bir mu'minin duası" dizesi aracılığıyla somutlanmıştır. Kısakürek'in *İdeolacya Örgüsü* eserinde makine/madde üzerinden dile getirdiği çözüm önerisi de bu bakımdan anlamlıdır: "Doğu, maddeyi keşfetmek için de, kendi ruhundan maddeyi altedici bir fıskırış koparmak

borcundadır. Şuna kısaca İslamiyet’i idrak etmek deyip geçelim!” (Kısakürek, 2022b: 479). Maddeci bakışın insan ruhundaki hassasiyeti körelten hatta yok eden tarafı ise ilerleyen mısralarda “ruhlarını dürdüler” ve “güneşi söndürdüler” ifadeleri aracılığıyla sembolik düzlemde şairin sanat anlayışına paralel bir çıkarıma dönüşür. Alıntının son iki dizesi mevcut durumu eleştirmeye devam eden bir söylem içerse de verdiği mesajla ayrıca önem kazanır. Başka bir deyişle burada dikkat çeken nokta; özne konumundaki anlatıcının, salt bir eleştirel tavra sıkışmadan alternatif bir çözüm önerisi ile okurda farkındalık yaratma isteğidir.

Bu kısma kadar “siz-biz” karşılaştırması düzleminde daha çok “siz”e değinen Kısakürek, şiirin sonlarına doğru poetik anlayışı ışığında İslâm düşüncesini öne çıkartarak “biz”i özne konumuna getirir. Fransız İhtilali akabinde Avrupa’da ortaya çıkan aydınlanma sürecinin temelinde oryantalist çalışmaların yeri büyüktür. Modernleşme projesi çerçevesinde ciddi bilimsel ve fikrî atılımlar gerçekleştiren “Batı Medeniyeti, kendisini, İslam-Doğu dünyasına karşı ‘biz’ ve ‘onlar’ ya da ‘ötekiler’ şeklindeki bir kıyaslamadan hareket ederek savunur” (Köse & Küçük 2015: 123). Batı’nın ötekileştirerek siz-biz şeklindeki ayrımcı düşüncesine bir tepki olarak da okunabilecek bu kısımda, şair, sert bir üslup ve içmonoloğu anımsatan söyleyiş biçimi ile düşüncelerini ideallerine paralel biçimde dile getirir. İnkâr ve iddia özelinde somutlaşan maddecilik karşısına maneviyatı koyar ve uhrevi unsurlar aracılığıyla poetik anlayışını esere açıkça yansıtır:

Sayıdan sonsuzluğa sınıf geçirtecek not;
Bizdedir, ve bizdedir Arş’a giden astronot.
Ve mekândan arınmış ve zamandan ilerde,
Fezayı teslim alma sırrı bizimkilerde. (Kısakürek, 2011: 411).

Rasyonalitenin imkânları ile çözümlenen bilgi ve Ay’a çıkma durumu, yukardaki alıntıdan itibaren tamamen soyut bir düzleme taşınarak değerlendirilmeye tabi tutulur. İlmî yetkinliğin mutlak gerçekliği çözümlenmede yeterli olmadığı düşüncesi, alıntının ilk dizesinde matematik-sayı ilişkisiyle akıl-mantık ölçütünün sınırlılığını örneklendirilir. İkinci dizedeki “Arş” sözcüğüyle uzayın ötesine, başka bir deyişle maddenin aşılarak manaya ulaşılabileceği vurgulanır. Şaire göre benzer biçimde mutlak gerçekliğin idraki için zaman ve mekânın statik, fizikî yahut ölçülebilirliği aklın dar kalıplarından sıyrılarak ve manevi bir duyuşla hissedilmeye muhtaçtır. Bunu yapabilecek yeti ve fazilet ise öznenin “bizimkiler” olarak nitelediği manevi duyarlılığa sahip akli, insanı öteleyerek inancı, imanı ve ruhu öne çıkaran kişilerde mevcuttur. Kısakürek’in aklın hudutlarını çizdiği şu düşünceleri, şiirdeki kullanımla tamamen örtüşmektedir: “Akıl hâkimiyeti yoktur İslâm’da... Akıl teslim olur. ‘Ben teslimim!’ der ve ondan sonradır ki hakikate erer” (2022a: 12). Dolayısıyla insanın Ay’a çıkışı kâinat hakkında kısıtlı somut bilgiye sahip olmayı sağlasa da uzayı yahut evreni tam anlamıyla kavramak ancak ve ancak söz konusu inanç sayesinde gerçekleşecektir. Bu doğrultuda şair, şiiri sonlandırırken insanın Ay’a çıkışını tamamen soyut bir düzleme taşıyarak, ilahî bir bakışa göre yorumlar:

Bizimkiler ışığa gem vurur da binerler;
Yerden göğe çıkmazlar, gökten yere inerler... (Kısakürek, 2011: 411).

Şiirde "Bizimkiler" ifadesiyle kutsiyet kazandırılan özne, ilahi bir duyarlılık ve tersine bir eylemle gökten yere indirilir. İslâmi düşünce etrafında meleklerin gökten inışı, peygamberlere ayetlerin yollanması ve insanoğlunun yeryüzüne gönderilmesi gibi dinî inançları çağrıştıran yere iniş mevzusu, şiirde verilen mesajın doğrudan temsiline dönüşür. Ayrıca "ışığa gem vurulması" soyut bir kavramın ancak inançla kontrol altına alınabileceğini vurgulaması bakımından anlamlı görünmektedir. Anlam dünyası bakımından şiirin kilit dizeleri olarak okunabilecek son iki mısra, mutlak gerçekliğin idraki, iman ve maneviyatın güç ve kudretine yönelik olumlu bir söylem olması bakımından önemlidir.

Sonuç olarak şiirde, diyalektik söylem ile belirginleşen inkâr, iddia ve ikna tutumlarının dinî/manevi değişkenler etrafında işlendiği ve şairin poetik anlayışıyla büyük oranda örtüştüğü söylenebilir.

3. SONUÇ

Necip Fazıl Kısakürek, sanatçı yönü dışında üstlendiği mütefekkir kimliği ve güçlü üslubuyla Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatının dikkat çeken isimlerinden biri olmayı başarır. Farklı türlerde eserler kaleme almakla beraber şair yönüyle döneminde söz sahibi olmayı başaran Kısakürek, eserlerinde bireysel hassasiyetler ve İslami duyuşu yücelterek ideolojik çerçevesiyle sanat anlayışını bütünleştirir.

Kısakürek'in dava adamı profiline paralel olarak hedefinde Doğu medeniyetini küçümseyen Batılı kültür, düşünüş ve sanat başta olmak üzere İslam ve din karşıtı tüm eğilimler bulunmaktadır. O, Avrupa'nın klasik oryantalizm anlayışı sonrasında Doğu'ya karşı takındığı küçümseyici tavra âdeta savaş açar. Milli ve manevi bir duyarlılıkla genelde Doğu medeniyetlerinde özelde ise Türk milletinde bir yeniden doğuş ve yükselişin gerçekleşmesi amacıyla ömür tüketir. Bu çalışmaya konu olan "Feza Pilotu" şiiri de şairin belirtilen yönüne uygun olarak diyalektik bir söylemle tasarlandığı, muhataplarında bir farkındalık yaratmaya çalıştığı, vermek istediği mesajı doğrudan iletmediği önemli eserlerindedir. Şiiri yazıldığı dönemde Amerika'nın Ay'a insan göndermesinden üç yıl sonra kaleme alınır. Ay'ın ve dolayısıyla evrenin büyük sırlarından birinin keşfi olarak kabul edilen bu eylemle Batı medeniyetinin kapıldığı kibri, barındırdığı maneviyat eksikliği nedeniyle eleştirmesi yönüyle şiir, daha da anlam kazanır. Kısakürek; aklın, ilmin ve maddenin mutlak tahakkümü karşısında yok sayılan dinî duyuş karşısında poetik anlayışına uygun şekilde anti-materyalist bir eğilimle gerçekliğin maneviyatta saklı olduğunu açıkça vurgular. Şiir, barındırdığı tematik atmosfer ve özle maddeden manaya, somuttan soyuta, salt akılcılıktan imana yönelmeyi gerekli gören açık bir davet niteliği taşımaktadır.

Yapılan inceleme ve tahliller neticesinde Necip Fazıl Kısakürek'in "Feza Pilotu" şiirinin anlam dünyasını ve tematik yapısını ideolojik bir dava olarak benimsediği İslami duyarlılık etrafında inşa ettiği; bunu yaparken de poetik anlayışına tamamen sadık kaldığı görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Alikılıç, İ. (2021). Pozitivizm ve Postpozitivizm". *Malatya Turgut Özal Üniversitesi İnsanat: Sanat Tasarım ve Mimarlık Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 39-62.
- Alperen, A. (1994). "Necip Fazıl Kısakürek'in Sanatı". *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Belge, M. (2018). *Şairaneden Şiirsele Türkiye'de Modern Şiir*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cuma, A. (2002). Rainer Maria Rilke ve Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde İmgesel Anlatım Biçimleri, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çetin, N. (2014). Necip Fazıl'ın Abdülhakim Arvâsî'yi Tanıması ve Tasavvufi Düşünceleri. *Turkish Studies*, 9(11), 171-192.
- Doğan, M. C. (1994). "Şiir İçin Tehlikeli Şair". *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Evis, A. (2022). "Hüseyin Kıran'ın Dağ Yolunda Karanlık Birikiyor Romanında Özne ve İktidarın İflası", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (26): 89-110.
- Gariper, C. ve Bayraktar, Y. (2021). "Bilincin Kendi Üstüne Kapanması: Necip Fazıl'ın "Feza Pilotu" Şiiri ve Travmatik Kırılma". *11th ECLSS Conferences on Language and Social Sciences Tam Metin Bildiri Kitabı*. Gjakova: Kosova.
- Karadeniz, M. (2018). Necip Fazıl Kısakürek'in poetikasına Mekân Dolayımında Bakmak. 2. *Uluslararası Sanat, Estetik Sempozyumu ve Sergisi Tam Metin Kitabı*. Elazığ: Asos Yayınevi. s. 494-500.
- Karakoç, S. (2007). *Edebiyat Yazıları-I*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karataş, T. (1998). *Doğu'nun Yedinci Oğlu Sezai Karakoç*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2011). *Çile (72. Basım)*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2022a). *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu. (33. Basım)*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2022b). *İdeolacya Örgüsü. (33. Basım)*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Köse, Meryem-Meryem Küçük (2015). Oryantalizm ve 'öteki' algısı. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1): 107-127.
- Miyasoğlu, M. (1994). "Necip Fazıl'ın Şiiri". *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Okay, M. O. (1989). *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul: Şûle Yayınları.
- Okay, M. O. (2022). "Necip Fazıl Kısakürek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXV. s. 484-488. Ankara: TDV Yayınları
- Oktay, A. (1993). *Cumhuriyet Dönemi Edebiyatı (1923-1950)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Said, W. E. (1989). *Oryantalizm: Doğu'nun Keşif Kolu*. Çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.



Makalenin Türü/ Article Type : Araştırma Makalesi/ Research Article
Geliş Tarihi/ Date Received : 12.04.2023
Kabul Tarihi/ Date Accepted : 27.06.2023
Yayın Tarihi/ Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu/ Pub Date Season : Bahar/ Spring

Siyasal Yaşam Açısından Biyografi Yazını: "Plutarch's Lives" İncelemesi*

Gamze KAVAK** & Ümmühan KAYGISIZ***

Anahtar Kelimeler:

Plutarkhos,
Paralel Yaşamlar,
Biyografi,
Karşılaştırma,
Yunan,

ÖZ

MS 105-115 yılları arasında yazıldığı düşünülen bu seri 23 çift ve 4 tekli biyografiyi kapsamaktadır. Plutarkhos'un Lives serisinde Antik Yunan ve Roma'da popüler devlet adamlarını, tarih boyunca ön plana çıkmış ve tarihte iz bırakmış günümüzde okullarda stratejileri okutulan generaller, askeri kumandanlar, dönemin en ünlü hatipleri, liderler ve filozoflar yaygın ve nadir özellikleriyle ele alınmış, eşleştirilip kıyas edilmiştir. Çalışmanın amacı, Plutarkhos'un Lives'ini temel referans olarak siyaset bilminde bulunan temel kavramları, yaklaşımları, ideolojileri ve siyasal kurumları ortaya çıkarmak ve siyaset bilminde biyografi yazınının kaynaklık oluşturucu rolünü vurgulamaktır. İçerik analizi ile toplanan veriler ayrıntılı olarak incelenmiştir. Ayrıntılı metin analizi yapılmış ve bu bilgilerden yeni bir bütünlük oluşturulmuştur. Bulgular genel anlamda demokrasi, siyasal otoritenin merkezileştirilmesi, sınıf ayrımı, kadın ve aileye dair yasalar, tiranlık, adalet, toplumsal sınıflandırma, yargısız infaz, makyavelizm, aristokrasi, ütopyik sosyalizm gibi siyaset bilminde öne çıkan temel kavramlar, ideoloji, hukuk, halk idaresi, devlet yönetimi ve askeri bağlam gibi diğer açılardan önemli veriler sağlamaktadır.

Biographic Article in Terms of Political Life: "Plutarch's Lives" Review

Keywords:

Plutarch,
Parallel Lives,
Biography,
Comparison,
Greek.

ABSTRACT

This series, which is thought to have been written between 105-115 AD, includes 23 double and 4 single biographies. In Plutarch's Lives series, popular statesmen in Ancient Greece and Rome, generals, military commanders, the most famous orators of the period, leaders and philosophers, who have come to the fore throughout history and left their mark in history, whose strategies are taught in schools today, are discussed with their common and rare characteristics, matched and compared. The aim of the study is to reveal the basic concepts, approaches, ideologies and political institutions in political science by taking Plutarch's Lives as a main reference and to emphasize the source-forming role of biography in political science. The data collected through content analysis were examined in detail. Detailed text analysis was made and a new integrity was created from this information. The findings, in general, include democracy, centralization of political authority, class segregation, laws on women and family, tyranny, justice, social classification, extrajudicial execution, machiavellianism, aristocracy, utopian socialism, key concepts in political science, ideology, law, public administration, state. It provides important data from other aspects, such as management and military context

* Bu çalışma Doç. Dr. Ümmühan KAYGISIZ danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan aynı başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans Mezunu, gamzekavak@hotmail.com ORCID ID: 0000-0001-6279-8618

*** Doç. Dr. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, ukaygisiz@mehmetakif.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-0418-0144

1. GİRİŞ

Plutarkhos Paralel Hayatlar serisinde Antik Yunan ve Roma'da öne çıkmış devlet adamlarını, tarihte iz bırakmış günümüzde okullarda stratejileri halen okutulan generalleri ve dönemin en ünlü hatiplerini ele almıştır. Bazı biyografilerde ünlü bir Yunanı ona denk düşen ünlü bir Romalıyla eşleştirip, her birinin yaşamını detaylıca anlattıktan sonra yaşam çiftini karşılaştırmayla bitirmektedir. Bazı biyografilerde ise yalnızca eşleştirilen kişilerin hayatları anlatılmıştır, ayrıca bir karşılaştırma bölümüne yer verilmemiştir. Burada çıkarım okuyucuya bırakılmıştır. Dört kişinin hayatını da karşılaştırmaya gitmeden tekli biyografi olarak yazmıştır (Pers kralı I. Artarkserkses, üçüncü yüzyılda yaşamış Yunan devlet adamı Aratos, Roma imparatorları Galba ve Otho). Bunun nedenine dair güçlü bir kanıt görülemez. Sadece Agis ile Kleomenes çiftini iki Yunanlı ve Tiberius ile Gaius Gracchus (Gracchus Kardeşler) çiftini iki Romalı olarak kaleme almıştır.

Paralel Yaşamlar'ın genel yapısı kabaca şu başlıklar altında çözümlenebilir: Giriş (bazı biyografilerde giriş bölümüne yer verilmemesi giriş kısımlarının zaman içerisinde kaybolmuş olabileceğini düşündürmektedir), çocukluk yaşamı (pedagolojiyle olan teması da gözlemlemek mümkündür), eğitim, yetişkinlik, kamu hayatı, öne çıkış, savaşlar, kader ve tutumlarda değişim, ölüm, karşılaştırma (bazı eserlerde).

Paralel Yaşamlar'ı önemli kılan bir diğer etmen karakter betimlemesidir. Ele aldığı kişilerin karakterleri ve yaşamı üzerine derin irdellemeler yer almaktadır. Bazı biyografilerde ele alınan karakterlerin fiziksel ve kişilik özellikleri üzerinde de durulmaktadır. Aktardığı kişilerin yaptıkları işler arasından önemli gördüklerini aktarırken daha ileri gitmemesinin nedenini bilgisizliğinden değil, tarihçi olmamasına ve eserlerin bir yaşam özeti niteliğinde oluşuna dayandırmaktadır. Plutarkhos seçtiği kişileri bir misafir gibi kabul edip kendini onların yaşamlarını paylaşan biri olarak görmüştür.

Paralel Yaşamlar'a konu ettiği kişileri nasıl seçtiği ve tasarısını nasıl geliştirdiği bilinmemektedir. Başka bir ifade ile Plutarkhos "Paralel Hayatlar" düşüncesini bir tasarı sonucu oluşturmuş değildir, zamanla geliştirmiş ve sonrasında ona bilinçli olarak yönelmiştir. Yazarın amacı ilkin okuyucusunu hoşnut etmek, sonra da ona siyaset, ahlak ve erdem ile ilgili örnekler sunmaktır. Eserlerin incelemesinden anlaşıldığına göre, konu ettiği Yunan ve Romalı karakterleri zaman dizinsel bir sıra izlemeden yazmıştır.

Tarih değil yaşam yazdığını belirten Plutarkhos'un kendisini tarihçi olarak görmediği anlaşılmaktadır. Biyografi en temel ifade ile "bir kişinin hayatının doğumundan ölümüne dek yapılan dökümdür" (Momigliano 1993: 11). Ancak, eserlerin hiçbirisinde kişilerin hayatı doğduğu günden öldüğü tarihe dek sistematik bir şekilde aktarılmamıştır. Örneğin; Galba'da Galba'nın soyu, özel yaşamı ve Vindex isyanı öncesindeki devlet kariyerine ilişkin pek az anlatı bulunmaktadır.

Karşılaştırdığı kişilere yazmış olduğu karşılaştırma bölümleri Paralel Yaşamlar'ın ayırt edici özelliklerinden biridir. Elbette ondan daha önce bireyleri karşılaştırarak anlatmış başka yazarlar yer almaktadır. Ancak Plutarkhos'ta karşılaştırma onun biyografilerini önemli ölçüde başka yazarlarından farklılaştırmaktadır. Anlatıya çok renk katmamıştır, anlatıda öykülemeye bilgi de katmıştır, anlatıda hem övgü hem de yermeye yer verilmiştir.

Paralel Yaşamlar'da konuların detayına yararlanılan kaynak ölçüsünde inilebilmiştir. Kaynaklar ise genelde çeşitlilik göstermektedir. Klasik dönem ve sonrası yaşayan kişilerin tanıtımında, bu kişilerin kendi kitaplarından yararlanılmıştır. Örneğin Antonius'ta Antonius'un kendisinin yazdığı biyografi kitabına değinilmektedir. Cicero'nun nutuklarından (özellikle Antonius'un tanıtımının ilk yarısında) büyük ölçüde yararlandığı görülmektedir. Bunun yanında kaynak olarak tarihçilerin, anı yazarlarının ve peripatetik öykü anlatıcılarının eserlerine başvurulduğu bilinmektedir.

Bazı uyumsuzluklarla da karşılaşılabilir. Roma ve Yunan dünyasının iki büyük hatibi Cicero ve Demosthenes'in karşılaştırmasında edebi açıdan eleştirmesini beklediğimiz bir sırada, Plutarkhos'un bundan kaçındığı görülmektedir. Yazar tarafından bu konuda ileri sürülen neden ise

Roma'da belli kamu işleri ile görevlendirilmesi sebebiyle (Demosthenes'e sunuş yazısında kendisinin belirttiği gibi) öğrenmeye zaman bulamadığı Latince bilgisinin yetersiz oluşudur. Fakat Yunanca Roma'da yazın sanatıyla ilgilenen elit kesimin diliydi ve kent eğitilmiş Yunanlılara, özellikle felsefecilere kucaklarını açmıştı. Dolayısıyla Romalı karakterler için de Yunanca kaynakları kullanmıştır (Plutark, 2011: 7).

1.1. Kuramsal Çerçeve

Paralel Hayatlar serisi üzerine siyaset bilimi bağlamında yazılmış, tamamını kapsayan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Tarihte öne çıkmış kişilerin basılı kaynaklarının var oluşu, diğer kişilerde ise yalnızca çevrimiçi kaynaklara ulaşılabilir oluşu kaynak kısıtlılığına sebep olmaktadır. 50 farklı kişinin hayatı ve önemi aktarıldığından eser oldukça detaylı ve kapsamlıdır. Dolayısı ile kişileri tek tek ele alarak Plutarkhos'un savları ve anlatımı ile doğrulamak başlı başına bir çalışma konusu olduğundan konunun büyüklüğü kısıtlılık oluşturmaktadır. Ele alınan bir kişi aynı dönemde yaşamamış dahi olsa başka bir kişinin biyografisinde yer almaktadır. Bu durum konuyu karmaşık hale getirdiğinden bir kısıt oluşturmuştur. Bu minvalde çalışma da yalnızca paralel hayatlar serisi referans alınmıştır. Kişilerle ilgili bireysel araştırmalara gidilmemiştir.

Biyografi Yazını ve Plutarkhos

Mestrius Plutarchus, MS 46 yılında, Boiotia'nın Khaironeia şehrinde doğmuştur. Yaklaşık MS 120'de öldüğüne inanılır. Plutarkhos Yunan tarihçi, biyografi ve deneme yazarıdır. Biyografi türünün babası kabul edilir (Plutarkhos, 2021: VII). Ailesi soylu ve zengin olması sebebiyle iyi bir eğitim görmüştür. Büyük babası Lamprias ve büyük büyük babası Nikarkhos tarafından büyütülmüştür. Onlardan çok şey öğrendiğini aktaran Plutarkhos, babasından övgü ile bahsetmektedir fakat adını hiç anmamıştır (Plutarkhos: 2020: V). O dönemde hem Yunanlılar hem de Romalılar için cazibe merkezi olan Atina'da eğitim almıştır ve bir Aristotelesçi olan ve Atina'ya yerleşmeden önce İskenderiye'de dersler veren Mısırlı Ammonius'un öğrencisi olmuştur (Plutark, 2011: 7). Retorik, matematik ve Platoncu felsefe dersleri almıştır ve bu derslerde başarı kazandığı bildirilmiştir. Sürekli okuyarak kendini geliştirmiş, İtalya, Mısır ve Anadolu'yu da ziyaret etmiştir. Her gittiği yerde araştırmalar yapmış, edindiği bilgileri insanlara konuşmalar yaparak aktarmıştır (Plutarkhos, 2021: VII). Zengin bir Khaironeialı'nın kızı Timoksene ile evlenmiştir. Eserlerinde dört oğlundan bahseder. Tek kızı küçük yaşta hayatını kaybetmiştir (Plutarkhos, 2021: VIII). Hem varlıklı hem de köklü bir aileden gelmiş olması eğitimini filozoflar kenti Atina'da tamamlamasını ve de gelenek olduğu üzere ülkesine hizmet etmesini sağlamıştır.

Karakteri ve kültürü ile herkesin saygısını ve sevgisini kazanmıştır. Atina ve Roma'da yaşayabilecek düzeyde iken Khaironeia'da kalmayı tercih etmiştir. Böylelikle memleketinin adını tüm dünyaya duyurmuştur (Plutarkhos, 2021: VII). Bunu Demosthenes kitabının ikinci paragrafında geçen "ben küçük bir şehirde doğdum, ama daha da küçülmemesi için orada kalmaya karar verdim" cümlesinden anlayabiliriz. İnsanın nerede yaşadığının değil, kendini nasıl geliştirdiğini önemli olduğuna inandığını şu paragrafta açıkça görürüz: "şayet yaşam ya da düşünme tarzında yüksek standartlara ulaşamıyorsak, bu vatanımızın küçüklüğü ile değil, kişisel yetersizlik ile alakalıdır" der (Plutarkhos, 2021: 3).

Memleketinde en yüksek makamlara getirilmiştir. O dönem Roma istilası altındaki Khaironeia adına birçok kez Roma'ya elçi olarak gönderilmiştir. Bu ziyaretleri sırasında dönemin egemen ve saygın kesimleri ile tanışabilmiştir. Bilgi ve erdemi ile imparatorları dahi etkilemiştir. Yunan kültürünü temsil eden biri olarak saygılarını kazanmıştır. Suda ansiklopedisine göre konsül ünvanı verilmiştir ve İlyria valilerine de eyaletlerini yönetmede öğütlerini dinlemeleri buyurulmuştur. Hadrianus ise Plutarkhos'u Akhaia eyaletine procurator atamıştır (Plutarkhos, 2021: 8).

Khaironeia'da Platon'un Akademia'sına benzer bir okul kurmuştur ve daha çok ahlak konularını işlemiştir. Aynı zamanda okulda Pithagoras, Sokrates ve Platon'un felsefesi incelenmiştir. Özel hayatında da etkisi olan yüksek ahlak ilkesini gençlere de aşılama çalışmıştır (Plutarkhos: 2020: VI).

Akabinde Eski Yunan filozoflarının eserlerini saygıyla ve titizlikle okuyup incelemiş, atalarının dini inançlarına bağlı kalmıştır. Geleneklerini ve anıtlarını elinden geldiğince korumaya çalışmıştır. Daha sonra onurlu mevkilerin en büyüğüne layık görülerek 95'ten ölümüne dek Delphoi Tapınağı'nın hem mali hem de dinsel sorumlulukları olan rahiplik görevini üstlenmiştir (Plutarkhos: 2020: VI-VII).

Plutarkhos'un bakış açısı genellikle ahlaksaldır ve felsefesinin temelini insanoğlunun uygun davranışı üzerine düşünme oluşturmaktadır. Plutarkhos'da kişiler yalnızca erdemleri bakımından değil aynı zamanda kusurları bakımından da değerlendirilir; değerlendirilirken ne erdemler abartılır ne de kusurlar göz ardı edilir. Kusurların anlatılması erdemlerin anlatılması kadar önemlidir. Bilindiği üzere muhafazakârlık pek çok bakımdan insanın kusurluluğuna dair bir felsefedir ve ona göre insan yaradılışı mükemmellikten uzaktır. Ancak öz disiplin ve felsefe ile erdem içerisinde büyüyebilir.

Ahlak dışı veya suçlu davranışın kökenlerinin bireyde aranması gerektiği noktasında muhafazakâr ideolojiden ayrılır. Bireysel olarak kişileri incelerken o kişinin gerçek değerini evrensel bir insan doğası karşısında ölçmektedir. Hobbesçu bir insan doğası görüşüne varan bir çizgide değildir. Bireyleri erdemleri bakımından ele alırken yaşadığı dönem ve koşullar içerisinde değerlendirmiştir. Örneğin Diktatör Sulla'nın hükümet biçimini değiştirirken silah zoruna başvurmasından ve iktidarı ele geçirmek için başvurduğu şiddet yollarından ötürü onu suçlamamaktadır. İnsanın ve insanlığın öze ilgili olarak rasyonel doğasına güçlü bir inancı vardır. Vicdan, adalet, erdem gibi değerlerin zıtları ile kavgalarının toplum yaşamının dinamiğini belirlediği bir dönemin iyimser ve insanlığa saygı duyan bir çözümlemesini üretmektedir (Plutark, 2011: 8).

Plutarkhos'un eserleri iki büyük öbeğe ayrılmaktadır: Ethika (Latince Moralia) ve Paralel Hayatlar (Paralleloi Bioi). Ethika'da insanların ilgilenebileceği her alanı felsefi açıdan incelemiştir. Çocuk Eğitimi, Kadınların Erdemi, Erdem ve Şans, Gençlerin Eğitiminde Şiirin Rolü, Para Hırsı, Dalkavukluk, Güzellik Hakkında, Müzik Hakkında, Monarşi, Demokrasi ve Oligarşi Hakkında, Evlilik Hakkında, On Hatibin Hayatı, Antik Dönemin Yedi Bilgesinin Sempozyumu gibi kitapların yer aldığı 85 eserden oluşmaktadır. Görüldüğü gibi müzikten siyasete onun ilgi alanı oldukça geniştir. Ancak adını dünyaya duyuran ve kendinden sonraki dönemleri en çok etkileyen Paralel Hayatlar olmuştur (Plutarkhos, 2021: IX). 105-115 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen Paralel Hayatlar serisinde tarihin ileri gelen kişilerinin biyografilerini ele alarak karşılaştırmıştır. Ağırlıklı olarak Yunan ve Romalı olan bu kişileri kıyaslama yoluna gitmiştir. Roma egemenliği altındaki Yunanistan'da yazılan bu eserler adeta dönemin koşullarını yansıtmaktadır. Paralel Hayatlar'ın önemi yalnızca siyasal yaşam açısından kıymetli bilgiler içermesi değil aynı zamanda o dönemin zengin mirasının taşıyıcısı olmalarıdır.

Plutarkhos okuduğu kitap sayısı ve edindiği bilgilerle yaşadığı dönemden bugüne dek herkeste hayranlık uyandırmaktadır. Bilgi kaynaklarını belirtmekten kaçınmamıştır ve eserlerinde birçok yazardan bahsetmektedir. İlk dönemler için Herodotos, Tukidides gibi daha sonraki dönemler içinde İeronymos, Kardianos ve özellikle Plybios'a başvurmuştur. Romalılar için de Yunan kaynaklarını kullanmıştır (Plutarkhos, 2021: XI).

Plutarkhos tarihçi olmadığını ve olmak da istemediğini her fırsatta dile getirir. Onun için önemli olan bir olayın ne zaman meydana geldiği değil nedenleri, sonuçları ve kişinin üstünde bıraktığı etkilerdir. Serinin kurgusu birbirine çok benzerdir. Önce ele alınan kişinin ailesinden, çocukluğundan ve aldığı eğitimden bahsedilir. Sonra gençliği, yaptığı işler ve kişiliği anlatılır, sonunda da ölümü ve onu izleyen olaylar sıralanır. Çoğunda iki kişiyi kıyaslayan karşılaştırmalara yer verilir. Hem dili hem de yaklaşımı açısından heyecanla okunan unutulmaz eserler bırakmıştır. Bildiklerini yalın bir dille yoğurmadan, adeta bir roman gibi geniş kitlelere ulaştırmayı başarmıştır. Adamandios Korais, Plutarkhos'un eserini bir cümlede şöyle özetler: "Çiçekleri görüp koklayan birçok canlıdan yalnızca arının bal yapabilmesi gibi, bilgi sahibi olan birçok kişiden yalnızca filozof Plutarkhos böyle bir eser verebilirdi." (Plutarkhos, 2021: XI).

2. YÖNTEM

Temel amaç, Paralel Hayatları temel referans olarak siyaset biliminde bulunan temel kavramları, yaklaşımları, ideolojileri ve siyasal kurumları ortaya çıkarmak ve siyaset biliminde biyografi yazınının kaynaklık oluşturu rolünü vurgulamaktır. Ayrıca konuya ilişkin bir farkındalık oluşturma ve merak duygusu temel öncelik olmuştur. Veriler toplanmış ve toplanan veriler sınıflandırılmıştır. Raporlaştırılan veriler ile birlikte çalışma tasarlanmıştır. Araştırma ile ilgili bilgiler içeren yazılı ve çevrimiçi kaynaklardan ayrıntılı metin analizi yapılmıştır ve bu bilgilerden yeni bir bütünlük oluşturulmuştur. İçerik analizi ile toplanan veriler daha ayrıntılı incelenmiştir.

Bu çalışmanın seri üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma olduğu düşünülmektedir. Konuyu anlamlandırması açısından, eserin yalnızca bir felsefi ve edebi eser değil aynı zamanda siyaset bilimine de kaynak oluşturan bir eser olduğu vurgulanmıştır. Bu alanda daha önce pek çalışılmamış olması sebebiyle bu çalışmanın daha sonra yapılacak olan çalışmalara rehberlik edeceği varsayılmaktadır.

3. BULGULAR

Bu bölümde Paralel Hayatlar serisini incelerken edinilen bilgilerden çıkarımlar yapılarak derli toplu bilgilere ve anahtar kavramlara yer verilmiştir. Bireysel anlamda kişilerin araştırmasına gidilmemiştir.

23 çift ve 4 tek toplamda 50 farklı kişiye dair biyografiyi kapsayan bu serinin 21 çiftinde bir Yunan ile bir Romalı, bir eserde iki Romalı, bir eserde iki Yunanlı birlikte ve dört kişinin hayatı tek tek ele alınmıştır. Plutarkhos'un ele aldığı hayatların tarihsel olarak en erken döneme rastlayanları Lykurgos ve Numa ile Theseus ve Romulus; ikinci en erken Solon ve Publicola'ya ait biyografilerdir. Tarihsel olarak en geç Yunan karakter Philopoimen'dir. Yunanlı 23 karakter ağırlıklı olarak Klasik-Erken Hellenistik dönemlerdendir. Romalı karakterler genellikle Geç Cumhuriyet Dönemi'nden seçilmiştir. Romalı karakterler arasındaki en geç Romalı kişi cumhuriyetin son yıllarında yaşamış olan Marcus Antonius'tur. Karakterlerin dağılımı ve günümüze ulaşabilen bioslar aşağıda detaylı bir şekilde verilmiştir.

Tablo 1. Paralel Hayatlar içerik ve karakter detaylandırılmış dağılım

	Yunan (Atina)	Roma
1	Theseus	Romulus
2	Solon	Publicola
3	Themistokles	Camillus
4	Perikles	Fabius Maximus
5	Alkibiades	Coriolanus
6	Aristeides	Marcus Cato (The Elder)
7	Kimon	Lucullus
8	Nikias	Crassus
9	Phokion	Cato (The Younger)
10	Demosthenes	Cicero

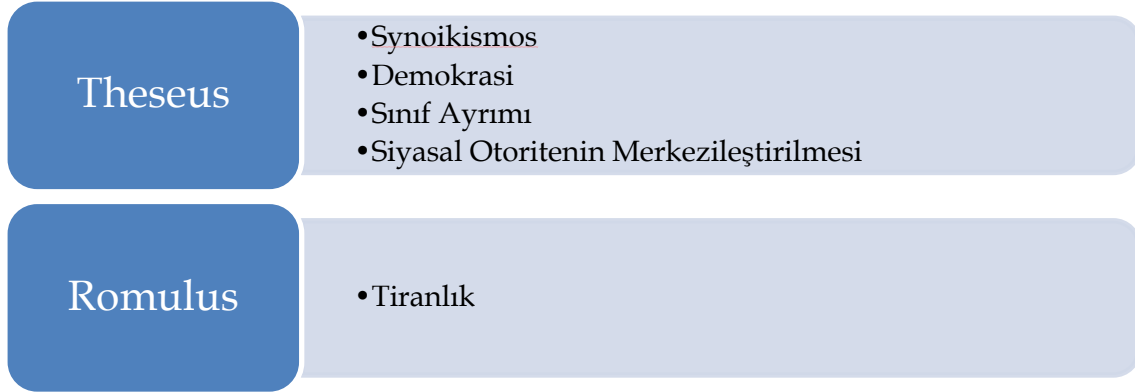
Tablo 1. devamı

Yunan (Sparta)		Roma
1	Lykurgos	Numa
2	Lysandros	Sulla
3	Agésilaios	Pompeius
Yunan (Makedon)		Roma
1	Eumenes	Quintus Sertorius
2	Demetrios	Marcus Antonius
3	Aleksandros	Caesar
Diğer Yunanlılar		Roma
1	Thebaili Pelopidas	Marcellus
2	Korinthoslu Timoleon	Aemilius Paulus
3	İlyriyalı Pyrrhos	Gaius Marius
4	Syrakusalı Dion	Brutus
5	Arkadialı Philopoimen	Titus Flamininus
Yunan (Sparta)		Roma
1	Agis	Kleomenes
Roma		Roma
1	Tiberius Gracchus	Gaius Gracchus
Tekli Bioslar (Roma)		Roma
1	Galba	
2	Otho	
Diğer Tekli Bioslar (Roma)		Roma
1	Tarsuslu Aratos	
2	Pers Kralı I. Artarkserkses	

Bazı eserlerinde her iki çiftten sadece ilkinin hayatını vererek standart bir konu sıralaması izlemektedir: eğitimi, ailesi, kişiliği, görünüşü gibi bilgiler verir. Bazılarında ise daha ilk biyografide ikinci biyografideki kişi ile kıyasa giderek özet niteliğinde bir giriş yapar. Özet niteliğinde yaptığı girişlerde hayatları tek tek değil bir bütün olarak ele alır. Onun bu anlatım şeklinde kronolojik bir sıralama gözetilmez. Yetişkinlik döneminden bahsederken bir anda çocukluğunda yaşadığı bir deneyime geçiş yapabilir. Yazar insanın karakter oluşumunda çocukluk döneminin etkisi olduğuna inandığı için hemen hemen her kişide erken çocukluk dönemine, eğitim şekline, sürecine ve kim

tarafından verildiğine değinmeye özen göstermiştir. Onun pedagojik teması hemen hemen tüm biyografilerde gözlemlenebilir. Karakterlerinin gelişimlerinin ahlaki gelişimlerini nasıl etkilediğini de her fırsatta dile getirmiştir. Eğitimin, karakterin şekillenmesinde ve tutkuların kontrol altında tutulmasında önemli bir yere sahip olduğunu belirtir.

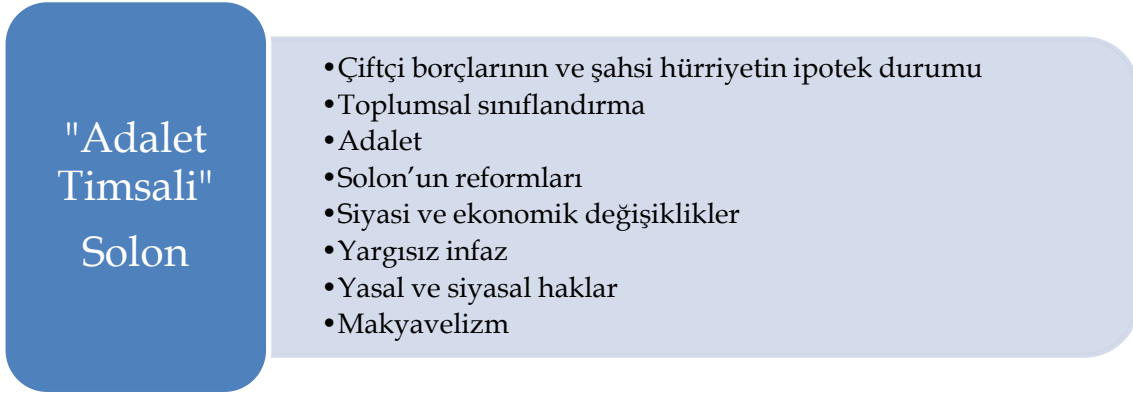
Plutarkhos'a göre gençlik dönemi de en az çocukluk dönemi kadar karakterin gelişiminde önem arz eder. Karakterin gelişimine ve yetişkinliğe kadar geçen döneme bu kadar önem vermesine rağmen bazı biyografilerinde hiç temas etmemesi ya da ayrıntılı irdelememesinin nedeni giriş kısımlarının zamanla kaybolması, bu konuda isteksiz olması ya da tarihsel olarak çok eski kişilerde yaşanan materyal eksikliği olabilir.



Şekil 1. Theseus ve Romulus karşılaştırmasında öne çıkan temalar

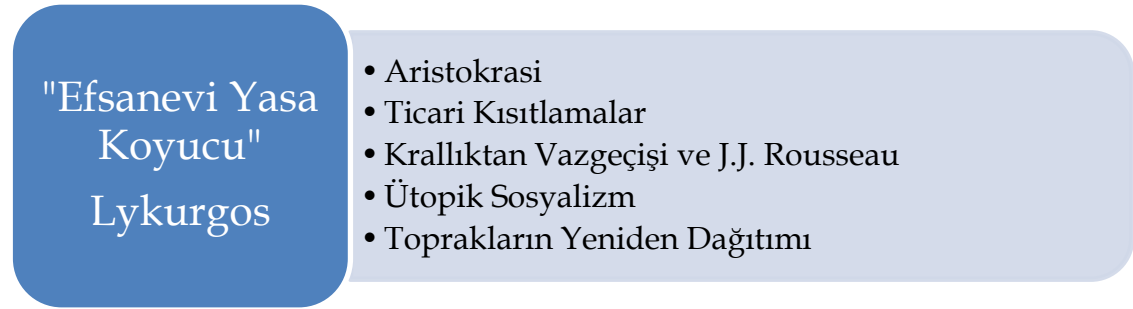
Theseus synoikismosu gerçekleştirerek zıt fraksiyonları bir araya getirmiştir. Antik Yunan'da birçok köyü bir şehir/şehir devleti oluşturmak amacıyla bir araya getirmiştir. Sadece synoikismosu gerçekleştirdiği için değil aynı zamanda kentte demokrasiyi inşa ettiği için haklı olarak değer görmüştür. Bazı yazarlara göre Theseus demokrasinin ilk uygulayıcısı değildir ve krallığı nedeniyle monarşiyi hiçbir zaman yıkmamıştır. Benim kanaatim Klasik Çağ'daki şekliyle demokrasinin temellerini atmıştır. Çünkü o Atina kralı olarak tek başına hüküm sürebilecekken bunu geri çevirmiştir ve yönetimi demokrasiye dönüştürmüştür. Halktan yana bir eğilim göstermiştir ve kendi salt egemenliğinden vazgeçmiştir. Soylular, çiftçiler ve sanatkârlar olmak üzere toplumu sınıflara ayırmıştır ve onlara çeşitli görevler vermiştir. Theseus böylece ülkesini farklı sınıflara ayırarak, medeniyetin ilk tohumlarını atan kral olarak tarihe geçmiştir. Theseus'a atfedilen önemli anayasal düzenlemenin açığa çıkardığı temel dönüşüm, aslında siyasal otoritenin bir tek kentte merkezileştirilmesidir. Böylece kabilelerin önceden bağımsız olarak yerine getirdikleri yönetim işlevlerinden bazıları, ortak sorumluluk alanına taşınarak, Atina'da toplanması öngörülen bir kurula devredilmiştir.

Plutarkhos'a göre Theseus'un demokrasiye, Romulusun'da tiranlığa yönelmesi değişik yönlerde doğru olsa da aynı hatadır. Çünkü ona göre hüküm süren birinin tek amacı tacını korumak olmalıdır. Bunu başarmanın yolu da uygun olanı korumaktan ziyade uygun olmayandan kaçınmaktır. Onun nazarında ne ödün veren ne de katı davranan başarılı sayılabilir. Biri hayırseverlik ve hoşgörü yüzünden demagog, diğeri bencillik ve insafsızlık yüzünden despot sayılıp eşit şekilde halkın nefretini kazanır.



Şekil 2. Solon'da öne çıkan temalar

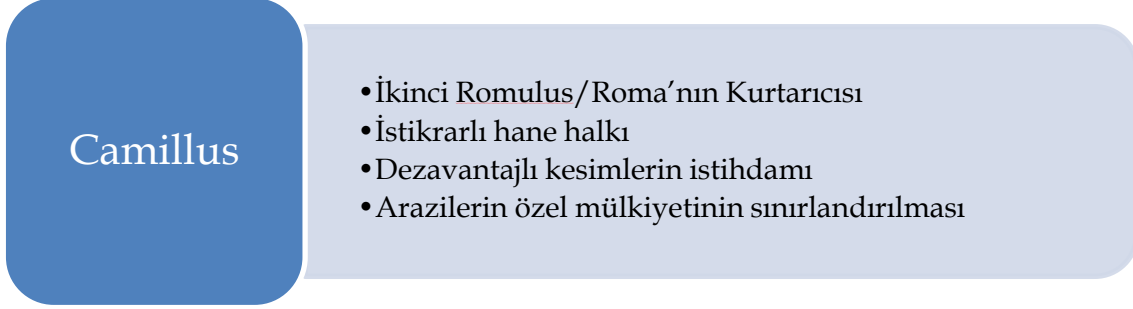
Yunanistan artık birçok milletten oluşan, değişik yönetim biçimlerine sahip farklı şehir devletlerinin bir toplamıydı. Bu şehir devletlerinin birçoğu hükümdar ya da aristokrasi tarafından yönetiliyordu. Atina'nın kırılma noktası devlet adamı Solon tarafından MÖ 549'da uygulamaya konan, demokratik şehir devletlerinin yolunu açan anayasa ile bir tür demokrasi tesis edilmesi olmuştur. Kısaca Solon'un yasaları Yunan demokrasisinin temelini oluşturmuştur. Bu vesileyle şehir devletleri Yunanistan'ın kültürel merkezi haline gelmiştir. Filozofların devletin amacının ne olduğunu, ideal devleti oluşturan öğelerin neler olduğunu ve devletin nasıl yönetilmesi gerektiğini tartışabilecekleri entelektüel bir zemin oluşturulmuştur. Çiftçi borçlarının ve şahsi hürriyetin ipotek için kısıtlanmasını kaldırarak ona özgü olan borçların silinmesi durumu vatandaşların özgürlüklerini kabul etmek olmuştur. Borçlunun, borçlu olduğu kişiye ödeme yapmadığı zaman onun kölesi olduğunu öngören yasayı kaldırmıştır. Asillerin etkisini azaltmak için vatandaşlığı dört sınıf olarak belirlemiştir. Ayrıca bu sınıflara girmeyi doğuşa değil, maddi varlığa bağlamıştır. Var olduğu sürece adaleti sağlamayı görev edinmiştir. Plutarkhos'un onu karşılaştırdığı Publicola siyasi alanda Solon'u demokrasiyi düzenlemesi, yaptığı reformlarla Atina demokrasisinin temelini atması nedeniyle onu "adalet timsali" olarak göstererek ününü arttırmıştır. Yaptığı siyasi ve ekonomik değişiklikler, daha sonraki reformların kolaylıkla tatbik edilmesini sağlamıştır. Hükümdarların atanmasında halkın gücüne başvurulması, sanıklara jüri üyelerine başvurma hakkının tanınması, halka hitap etme hakkı gibi birçok hakkı Solon vermiştir. Herhangi birinin gücü gasp etme girişiminde bulunması durumunda, Solon'un yasasına göre yargısız infaz yapılamazdı ve kişi ancak yargılanıp, mahkûm edildikten sonra cezalandırılabilirdi. Siyasi faaliyetlerinde Solon, gücü elde etmek ve muhafaza edebilmek amacıyla hile ve çeşitli oyunlara başvurarak makyavelist bir politika izlemiştir.



Şekil 3. Lykurgos'ta öne çıkan temalar

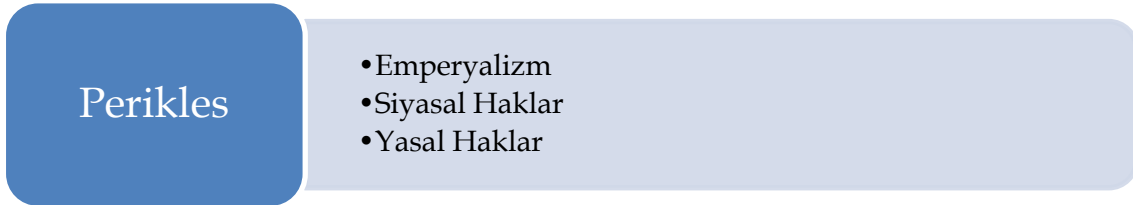
Lykurgos'un hükümeti düzenlemesi ve vatandaşlarını sınıflandırması katı ve aristokratiktir. Özgür insanlara ticaret ile ilgilenmeyi yasaklamıştır. Toplumda yerleştirmeye çalıştığı eşitlikçi düzende paranın zararlı olacağını düşünerek demirden öylesine ağır bir para bastırmış ki, büyüklüğü ile alakası olmayan alım gücü sebebiyle kimse ona sahip olmak istemeyeceğinden toplumda rüşvet, dolandırıcılık, lüks düşkünlüğü gibi yozlaşmalar görülmeyecekti. J.J. Rousseau Toplum Sözleşmesi'nde "yasa yapanlar yönetmemelidir, yönetenler de yasa yapmamalıdır" görüşünü ileri sürerken onu örnek göstermektedir ve Rousseau'nun bu gönderimi onun ülkesine adil ve tarafsız yasalar yapmak için kendi yönetme hakkını bir kenara bıraktığını göstermektedir (Rousseau, 2012: 38). Ortak yemek sofraları gibi araçları kullanması, toplumda eşitlikçi bir düzen tahsis etmeye çalışması ile adeta ütopyik sosyalizmi temsil etmektedir. Toprakların yeniden dağıtımı gibi düzenlemelere de yer vermiştir çünkü eşitlik genel olarak onun yönetim biçiminin bir temelidir.

Atina'da bu gelişmeler yaşanırken Avrupa'da başka bir güç doğmuştu: Roma Cumhuriyeti. MÖ 510 civarında katı bir monarşinin devrilmesi ile kurulan Roma Cumhuriyeti'nde Nihayetinde Atina modeline benzer temsili bir demokrasi kurulmuştur. Halk tarafından yıllık olarak seçilen iki konsül ve onlara danışmanlık yapacak bir senato tarafından yönetilecek bir hükümet oluşturulmuş ve bir anayasa geliştirilmiştir. Bu sistemle yönetilen cumhuriyet sürecinde Kıta Avrupa'sında eyaletlerin çoğu ele geçirilerek Roma güçlendirilmiştir. İktidar mücadelesi veren çeşitli grupların yarattığı toplumsal kargaşa genişleyince MÖ 48'de Caesar kontrolü ele geçirmiştir ve böylece cumhuriyete son vererek fiilen imparator olmuştur. Roma bir kez daha monarşi ve hanedan yönetimine girmiştir. Bu yeni Roma İmparatorluğu Avrupa'nın büyük bir bölümünü gelecek beş yüzyıl boyunca yönetecekti (Kelly, 2017: 18-19).



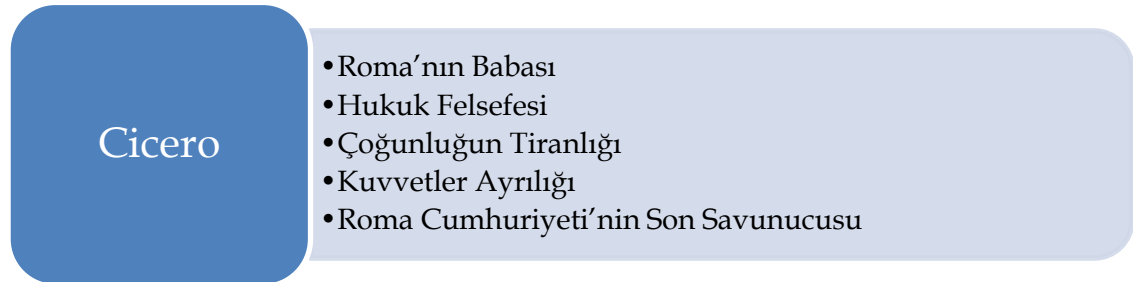
Şekil 4. Camillus'ta öne çıkan temalar

Roma diktatörlerini inceleyen yayınlarda çoğunlukla Caesar ve Sulla'ya yoğunlaşarak Camillus gözardı edilmektedir. Fakat o Roma'nın yetiştirdiği en büyük askeri dehalardan ve devlet adamlarından biridir. Roma'daki bekar erkeklerin savaş nedeniyle eşleri ölen dullarla evleneceği bir siyasi sistem kurarak istikrarlı bir hane halkı yaratmayı sağlamıştır. Daha önce vergiden muaf tutulan savaş yetimlerini istihdam ederek onları da vergilendirmiştir. Arazilerin özel mülkiyetini sınırlayan yasayı geçirmiştir. Buradaki istikrarlı hane halkı oluşturma çabasının ve dezavantajlı kesimlere yönelik politikalarının sosyal devlet oluşturma emaresi ve özel mülkiyeti sınırlandırma faaliyetini ise sosyalizmin çıkış amacı ortak mülkiyet anlayışına dayanan bir ekonomi oluşturma düşüncesinin emaresi olduğu düşünülebilir.



Şekil 5. Perikles'te öne çıkan temalar

Perikles Spartalılar ve Perslilerle olan mücadelelerinde emperyalist bir siyaset izlemiştir. Bütün vatandaşların siyasal haklara sahip olmasını sağlamıştır. Alt sınıflara kapalı olan memurluk işini herkese açmıştır. Uzmanlık gerektiren işler hariç tüm devlet memurluklarının seçimle değil kura ile belirlenmesi sistemini oluşturmuştur. Her yurttaşın anayasaya aykırılık nedeniyle bir yasa önerisine karşı dava açma hakkı tanımıştır.



Şekil 6. Cicero'da öne çıkan temalar

Roma İmparatorluğu sürecinin avukatı ve devlet adamı Cicero “De Republica” ve “De Legibus” isimli eserleri ile Roma tarihini yorumlayarak siyaset bilimine oldukça önemli katkılarda bulunmuştur. Roma siyasal düşüncesinin en önemli temsilcisi kabul edilmektedir. Hem Yunan hem de Roma dünyasına mensuptur ve iki dünyanın da temsilcisidir. Demokrasilerde bireyin yaşamının ve servetinin halkın elinde olduğunu, demokrasinin bozulmuş biçiminin ise yığının tiranlığı olacağını öne sürerek “çoğunluğun tiranlığı” gibi bir görüşü ortaya atmıştır. Siyaset biliminde çoğunluğun tiranlığı kavramı denince akla gelen ilk isim Tocqueville’dir. Ancak demokrasiye ilk kez “çoğunluğun tiranlığı” tanımını yakıştıran düşünür Cicero olmuştur. Plutarkhos eserinde “çoğunluğun tiranlığı” görüşünden bahsetmemiştir. Kuvvetler ayrılığı olmadan, cumhuriyetin yıkılmasının ardından gücün monarşiden tirana, tirandan aristokrasi sınıfa ya da halka, halktan yine oligarklar ya da tiranlar tarafından ele geçirileceği yani ‘hükümetin bir top gibi oradan oraya zıplayacağı’ fikrinden de Paralel Hayatlar serisinde bahsedilmemiştir (Kelly, 2017: 18-19). Caesar’ın tehlikeli tırmanışını ilk fark eden kişinin Cicero olması birçok siyaset bilimci tarafından onun tırmanışının öngörülebilir ve engellenebilir olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Cicero’nun dönemin en güçlü isimlerden Caesar ile boy ölçüşmesi Paralel Hayatlar serisinde detaylıca ele alınmıştır. Cicero Roma’nın Cumhuriyet döneminden monarşiye geçiş döneminde yaşamıştır ve dönemin siyasi olaylarının içinde bizzat yer almıştır. Onun siyasi bunalım içindeki Roma’da asıl amacı “Cumhuriyeti nasıl koruyabiliriz?” olmuştur. Cicero Roma’nın siyasi bunalımının kaynaklarının geçmişin geleneklerinden uzaklaşılmasında bulunduğunu düşünmüştür. Cumhuriyet için hukuku ön plana çıkaran Cicero, herkes tarafınca benimsenen, ortak ve herkesin boyun eğdiği hukuku “cumhuriyetin temel kurucusu” olarak ortaya koymuştur. Ona göre devlet; menfaat ve hukuk anlayışı ile bir araya gelmiş insan topluluğudur. Doğal hukuk teorisinin güçlü bir savunucusu olan Cicero, evrensel yasalara uyanın akla ve tanrısal iradeye uygunluğunu savunmaktadır. Yöneticilerin konuşan yasa, yasalarının susan yönetici olduğuna inanan Cicero, yönetimin ayakta kalması için: bilgelerin yasa yapmasını, özel mülkiyete saygı gösterilmesini, herkese eşit değil değerine ve niteliğine göre davranılmasını; kişinin kamusal insan olup kendini devletine adanması gerektiğini savunarak siyaset bilimi içerisinde yerini almıştır (Çetin, 2016: 52-53).

4. SONUÇ

Plutarkhos’un Paralel Yaşamlar’ı Eskiçağ Edebiyatı’nın belki de biçim olarak en estetik eserlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Bu ölümsüz klasik eser binlerce yıldır Eskiçağın en çok okunan ve beğenilen eserlerinden biri olmuştur. Bir Yunan bir Romalı dünyaca ünlü kişilerin karşılaştırmalı yaşamlarını aktaran yazar, binlerce yıl öncesinin özel yaşamları, aile ve akrabalık ilişkileri hakkında da bilgi vermektedir. Roma ve Yunan dünyalarının artık birleşmeye başladığı bir dönemin yazarı olan Plutarkhos bir anlamda “medeniyetler çatışmasının” bu ilk entelektüel örneğini yazarken yumuşak bir geçişle edebiyatın da buna katkıda bulunabileceğine inanmıştır. Bu çalışmada, biyografi yazını özelinde Plutarkhos’un siyasal yaşam açısından çok değerli eseri Paralel Hayatlara yer verirken aynı zamanda Plutarkhos’un biyografilere bakışına ve siyaset bilimine olan temaslarına değinilmiştir.

Tarihi, edebi, felsefi ve siyasi özellikleri ile Plutarch’s Lives geçen zamana rağmen halen değerini korumaktadır. O dönemin siyasi yaşamına ve çalkantılarına ışık tutması sebebiyle siyaset bilimi için de oldukça kıymetli bir eserdir. Konuyu anlamlandırması açısından, eserin yalnızca bir felsefi ve edebi eser değil aynı zamanda siyaset bilimine de kaynak oluşturan bir eser olduğu vurgulanmıştır. Bu alanda daha önce pek çalışılmamış olması sebebiyle bu çalışmanın daha sonra yapılacak olan çalışmalara rehberlik edeceği düşünülmektedir. Çalışmada siyaset bilimine dair anahtar kavramlar ve bağlam incelendiğinde, örneğin, Theseus’ta, demokrasi, siyasal otoritenin merkezileştirilmesi, sınıf ayrımı, teokratik meşruiyet, Romulus’ta kadın ve aileye dair yasalar, tiranlık, teokratik meşruiyet, Solon’da adalet, çiftçi borçlarının ve şahsi hürriyetin ipotek durumu, toplumsal sınıflandırma, Solon’un reformları, siyasi ve ekonomik değişiklikler, yargısız infaz, yasal ve siyasal haklar, makyavelizm, Lykurgos’ta yasalar, aristokrasi, ticari kısıtlamalar, ütöpik sosyalizm, toprakların yeniden dağıtımı, Camillus’ta istikrarlı hane halkı, dezavantajlı kesimlerin istihdamı, arazilerin özel mülkiyetinin sınırlandırılması, Perikles’te emperyalizm, siyasal haklar, yasal haklar, Cicero’da hukuk felsefesi, çoğunluğun tiranlığı, kuvvetler ayrılığı gibi kavramların net bir şekilde vurgulandığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

Cambridge Dictionary. (t.y.). Procurator.

<https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/procurator>

Çetin, Halis. (Eds.) *Siyaset Bilimi*, Orion Kitabevi, Ankara, 2016.

Kapani, Münici. *Politika Bilimine Giriş*. BB101 Yayınları, 2016.

Kelly, Paul, Farndon, John, Kishtainy, Niall, Pusca, Anca, Johnson, Jesper, Dacombe, Rod, Meadway, James, Weeks, Marcus (Eds.) *Siyaset Kitabı*. (Çev. Tarık Sadak), Alfa Yayıncılık, 2017.

Momigliano, Arnaldo, *The Development Of Greek Biography*, Cambridge, MA, 1993.

Plutarch. (1914). The Parallel Lives. Solon ve Publicola.

https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Solon+Publicola*.html

Plutarch. (1914). The Parallel Lives. Lykurgos ve Numa.

https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/Lycurgus+Numa*.html

Plutark, *Plutark Yaşamları II*, (Çev. Mete, Meriç.), İdea Yayınevi, 2011.

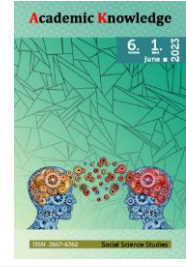
Plutarkhos, *Theseus ve Romulus* (Çev. Çokona, İo) (3. baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Plutarkhos. *Demosthenes ve Cicero* (Çev. Çokona, İo) (4. baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Günyol, V.) (4. Baskı) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

Şenel, Alaaddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Wikipedia. (t.y.) Suda. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Suda> (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2022)



Makalenin Türü / Article Type : Tercüme Makale / Translation
Geliş Tarihi / Date Received : 21.02.2022
Kabul Tarihi / Date Accepted : 08.05.2023
Yayın Tarihi / Date Published : 30.06.2023
Yayın Sezonu / Pup Date Season : Bahar / Spring

أين الأحاديث النبوية الفقهية؟ دراسة في مصنف ابن أبي شيبة*

Scott C. LUCAS** & Mohamad Anas SARMINI (Trans.)***

Anahtar Kelimeler:

الحديث،
النبي محمد،
الصحابة،
التابعون،
الطلاق،
الزكاة،
الحدود

ملخص

مصنف ابن أبي شيبة بمدخل في غاية الأهمية إلى التراث الفقهي لأهل الحديث في العراق في القرن الثاني/الثامن وأوائل القرن الثالث/التاسع. تقوم هذه الدراسة على تحليل كمي لـ 3628 رواية واردة في المصنف في كتاب الزكاة والطلاق والحدود. وتُظهر هذه الروايات أن النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] كان يمثل سلطة تشريعية مهمة في المصنف، إلا أن الأحاديث المرفوعة إليه لم نجدها تشكل في المصنف أكثر من 8.7% من الروايات التي تمت دراستها، وهذا يدل على أن أهل الحديث قد اعتمدوا أيضاً على الآراء الفقهية الصادرة عن الصحابة والتابعين الذين وصفهم جوزيف شاخت بأنهم المصدر التشريعي الأهم لأهل الرأي. وتوضح الدراسة أيضاً بأن هناك انقساماً داخل مدرسة أهل الحديث يتجه إلى اتجاهين، الأول: وأصحابه - في مقدمتهم ابن أبي شيبة - يرفضون رفضاً قاطعاً جميع الآراء الفقهية للفقهاء المتأخرين الذين جاؤوا بعد التابعين، والثاني: هم الذين يقبلون تلك الآراء.

Where are the Legal *Ḥadīth*? A Study of the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shayba

Keywords:

ḥadīth,
Prophet Muḥammad,
Companions,
Successors,
Divorce,
Zakāt,
ḥudūd.

ABSTRACT

Muṣannaf of Ibn Abī Shayba provides unparalleled access into the legal thought of the "Companions of ḥadīth" in 2nd/8th and early 3rd/9th century Iraq. his article consists of a quantitative analysis of 3628 narrations found in the Muṣannaf in the books on zakāt, divorce, and ḥadd crimes. It demonstrates that the Prophet Muḥammad was an important authority in the Muṣannaf, but that he appears in only 8.7% of the narrations examined. Furthermore, it shows that the "Companions of ḥadīth" relied upon the legal opinions of many of the same Companions and Successors whom Joseph Schacht identified as the primary authorities for the "Companions of ra'y". It also identifies a division within the "Companions of ḥadīth" between those who, like Ibn Abī Shayba, categorically reject the opinions of post-Successor jurists, and others who accept them.

*العنوان الأصلي للدراسة:

Scott C. Lucas. Where are the Legal *Ḥadīth*? A Study of the *Muṣannaf* of Ibn Abī Shayba. *Islamic Law and Society*, Vol. 15, No. 3 (2008), pp. 283-314. © Brill 2008, all rights reserved. This is an open access translation distributed under the terms of the CC BY BY-NC-ND 4.0 license.

وقد قُدمت النسخة الأولى من هذه الدراسة في المؤتمر السنوي للأكاديمية الأمريكية للدراسات الدينية في سان دييغو عام 2007. كل الشكر للأستاذة عاطفة روان، ولمكتبة جامعة أريزونا لجلبها طبعة الرياض لعام 2006 من مصنف ابن أبي شيبة كي أتمكن من مراجعة الإحصائيات التي قمت بها على أساس هذا النص المحقق والمتميز. والشكر أيضاً لمراد مجاهد الذي تلقيت منه مساعدة قيمة أثناء المرحلة الأولية لإدخال البيانات.

** Assoc. Prof. Dr., Islamic Studies in the School of Middle Eastern and North African Studies (MENAS), sclucas@arizona.edu, University of Arizona, ABD.

*** Assoc. Prof. Dr., Department of Foreign Language Education, Department of Arabic Language Education, İstanbul 29 Mayıs University, Türkiye.

غالبًا ما يتم تصوير النشأة المبكرة للفقه الإسلامي وتطوره لاحقًا على أنه صراع بين مدرستين متنافستين هما: "أهل الرأي" و"أهل الحديث" 1. ويتم تصوير المدرسة الأولى بشكل عام على أنها مجموعة صغيرة من العقلانيين، بينما يتم تصوير المدرسة الثانية على أنها مجموعة كبيرة من الرواة المعادين للعقل والرأي. كما أن التصور الشائع عن أهل الحديث -إلا أنه إلى الآن غير مدعم بأدلة كافية من كتب الرواية- بأنهم قاموا بتأسيس فقههم في المقام الأول على الأحاديث النبوية 2. وبناءً على تحليلي لثلاثة كتب من المصنف الواسع لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة (ت. 849/235)، فإنني أثبتُ أنَّ أهل الحديث في أواخر القرن الثاني/الثامن، وأوائل القرن الثالث/التاسع، كان بين أيديهم عدد قليل نسبيًا من الأحاديث النبوية فيما يتصل بمعظم المسائل الفقهية، وأنهم اتفقوا فيما بينهم على الاعتماد على الآثار الواردة عن الصحابة والتابعين، إلا أنهم اختلفوا لاحقًا في حجية أقوال الفقهاء من طبقة تابعي التابعين.

وفيما يتصل بهذه المسألة بالذات فإن أبا بكر بن أبي شيبة كان شخصية أنموذجية تتجمع فيه صفات "أهل الحديث" المعروفة 3. وتركزت جهوده العلمية الأساسية في جمع عشرات الآلاف من آثار الصحابة والتابعين بمتونها الكاملة وبأسانيدھا المصاحبة لها، وذلك إلى جوار مدونة كبيرة من الأحاديث النبوية. وكان معظم شيوخه الرئيسيين هم من علماء الحديث العراقيين البارزين الذين صنفهم ابن قتيبة (ت. 889/276) على أنهم من "أهل الحديث" في كتابه المعارف 4.

وقد ذكر ابن أبي شيبة في مصنفه ردًا موجزًا على حوالي 120 رأيًا منسوبًا إلى أبي حنيفة (ت. 767/150) وهو الشخصية المركزية في مدرسة أهل الرأي، وهي مدرجة في مصنفه 5. وفي عام 849-848/234، وبعد أن انقضى زمن محنة خلق القرآن المشهورة على يد الخليفة العباسي المتوكل، استجاب ابن أبي شيبة لدعوة الخليفة (ت. 232-

1 (إغناس غولدستبر، الظاهرية: عقيدتهم وتاريخهم، ترجمة وولف غانغ بيهن، (لیدن: إي جي بريل، 1971 [1884])، 3-19. كريستوفر ميلنشر، تشكل المذاهب الفقهية السنية، (لیدن: بريل، 1997)، 1-31؛ ووائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، (نيويورك: مطبعة جامعة كامبردج، 2005)، 6-74، 1029، 113-28. وللإطلاع على الاتجاهات الغربية في فهم الشريعة الإسلامية، انظر الدراسة المتميزة لهارالد موتزكي، أصول الفقه الإسلامي، ترجمة، ماريون هولمز كاتز (لیدن: بريل، 2002)، 1-49. وعلى الرغم من أن جوزيف شاخنت ركز كثيرًا على تأثير الأحاديث في الفقه الإسلامي بأكثر من تركيزه على تأثير الشخصيات المركزية لـ "أهل الحديث" في هذه العملية، إلا أنه يذكر أن "نشاط [أولئك المحدثين] كان جزءًا لا يتجزأ من أليات تطوير الفقه الإسلامي خلال النصف الأول من القرن الثاني الهجري". جوزيف شاخنت، أصول الفقه المحمدي (أكسفورد: كلارندون، 1950)، 253.

2 (ينسب هذا الرأي إلى جوزيف شاخنت، الذي ادعى أن "الأطروحة الرئيسية لأهل الحديث.. هي إجلالهم الأحاديث المرفوعة إلى النبي محل" السنة أو العمل المتوارث "وأن أهم ما يمكن أن يقوم بها المحدثون هو وضع الأحاديث واختلافها على لسان النبي، ثم نشرها وإخضاعها للتداول فيما بينهم". "الأصول، ص 253. ولكن يؤكد وائل حلاق أن أهل الحديث، الذين يسميهم بالتقليديين، "رأوا بأن الأحكام الفقهية يجب أن تركز مباشرة على الأحاديث النبوية"، على الرغم من أنه يلاحظ أن "التقليديين الأوائل لم يتفقوا فيما بينهم على حصر السلطة والمرجعية في الأحاديث النبوية"؛ "الأصول والتطور، ص 74. لكننا نلاحظ بأن تصوير كريستوفر ميلنشر لمنهجية المحدثين يبدو فيه تطور كبير على تحليل شاخنت، إلا أنه يتطلب تحسينًا إضافيًا، وذلك أنه عندما يذكر أن "أهل الحديث" كانوا يعتمدون على الأحاديث المروية عن الصحابة والتابعين، فإنه يفهم أيضًا بأنهم "أنصار السلطة الكتابية في الشريعة والفقه"؛ انظر ميلنشر، النشأة، ص 15 - في 1. وفي مقالته "فقه أهل الحديث وتشكيل الشريعة الإسلامية" يلاحظ ميلنشر وبحق أن "استخدام المرويات الحديثية عن الصحابة والفقهاء الذين جاؤوا بعدهم، لم يكن مسألة فارقة بين الفقهاء التقليديين من أهل الحديث وبين الفقهاء "العقلانيين" من أهل الرأي، إلا أنه كان في نظرنا أقل دقة عندما أكد أن علماء الحديث يعتمدون على "الصحابة فقط أو على الأحاديث المتأخرة -عن التابعين ومن بعدهم- إذا لم يكن الحديث النبوي متاحًا"؛ انظر ميلنشر، "الفقهاء التقليديون وتأثير الشريعة الإسلامية"، الشريعة الإسلامية والمجتمع، 8، رقم 3 (2001): 383-406، في 405. وأنا أدعي في هذه المقالة أن فقهاء المحدثين من أهل الحديث المتقدمين لم يفرقوا بين أحاديث الصحابة والتابعين وبين الأحاديث النبوية من حيث السلطة والحجية، وأنهم كانوا يذكرون في معظم الأحوال أحاديث متصلة بالصحابة والتابعين ومن جاؤوا بعد عصر النبوة، حتى عندما كانت الأحاديث النبوية متاحة بين أيديهم.

3 (للإطلاع على ترجمته، انظر الطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق بشار عواد معروف، 17 مجلدًا. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، 11: 259-67؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، الطباعة الحادية عشرة، 28 مجلدًا. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 11: 122-7؛ "ابن أبي شيبة"، موسوعة الإسلام، طبعة القرص المدمج (لیدن: بريل، 2004). انظر أيضًا مقدمة المحققين الموسعة لابن أبي شيبة، المصنف، تحقيق. حامد الجمعة ومحمد اللحيان، الطبعة الثانية، 16 مجلدًا. (الرياض: مكتبة الرشد، 2006)، 1: 13-127.

4 (ابن قتيبة، المعارف، المحقق ثروت عكاشة (القاهرة: وزارة الأوقاف، 1960)، 50128.

5 (ابن أبي شيبة، المصنف، 13: 80-195. وللإطلاع على نقد الأحاديث التي أوردها ابن أبي شيبة في نقد أبي حنيفة، انظر محمد زاهد الكوثري، النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة، طبعة جديدة) القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1999.)

861-847/247) في نشر الأحاديث المناهضة للمعتزلة في مسجد الرصافة الكائن في أحد أحياء مدينة بغداد على الضفة الشرقية لدجلة 6.

جُمع مصنف ابن أبي شيبة وحفظ لنا بواسطة رجل من كبار علماء الحديث وهو بقرية بن مخلد (ت. 889/276)، وهو محدث شهير عُرف برفض اتباع آراء الفقهاء، وبأنه لا يعتمد في الاجتهاد الفقهي إلا على مروياته من الأحاديث فقط 7. وباختصار فإن مصنف ابن أبي شيبة قد جُمع ثم نُقل إلينا بجهود رجلين من كبار أهل الحديث، وعليه فإنه يمثل لنا أنموذجاً مهماً عن مناهجهم الفقهية.

يكشف التحليل الإحصائي الذي قمت به لعدد من الأبواب الفقهية من مصنف ابن أبي شيبة، أنّ حديثاً واحداً فقط من كل أحد عشر حديثاً وردا فيها هو حديث مرفوع إلى النبي [صلى الله عليه وسلم]. [على أن هذه النتائج ليست مفاجئة تماماً فيما لو أخذنا بالحسبان دراسة هارالد موتزكي الرائدة لمصنف عبد الرزاق الصنعاني (ت. 827/211)، والتي أظهرت أن عدداً قليلاً -إلى حد ما- من أحاديث الكتاب هي أحاديث نبوية 8. إلا أنه، ومع ما يقرب من 39 ألف حديث في مصنف ابن أبي شيبة والذي هو أكبر من مصنف عبد الرزاق بوضوح، فإنه يعبر عن الحالة العلمية في الكوفة والبصرة آنذاك، وهما المدينتان الأكثر أهمية في علم الحديث في القرن الثاني/الثامن 9.

علاوة على ذلك، تشير نتائج هذه الدراسة إلى أن نسبة الأحاديث النبوية الموجودة في الأبواب الفقهية في مصنف ابن أبي شيبة هي أقل بكثير مما قدره كريستوفر ميلتشر "حوالي حديث واحد من كل أربعة من مرويات المصنف، وكذلك مما قدره حامد الجمعة ومحمد اللحيان " واحد من كل ستة"، ومما قدرته عائشة المشعبي " واحد من كل خمسة 10.

وعلى الرغم من أن النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] هو السلطة التشريعية الرئيسية في مصنف ابن أبي شيبة، إلا أن الدراسة تُظهر أن أهل الحديث العراقيين قد احتجوا في المقام الأول بالآراء الفقهية الصادرة عن فقهاء الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء الذي يشكلون السلطات التشريعية المبكرة، وذلك كما فعل "أهل الرأي" العراقيون تماماً، وهي نتيجة تشير بوضوح إلى أن الخلاف العلمي بين هاتين المدرستين لم ينشأ عن موقف أهل الحديث من قصر الاحتجاج على الأحاديث النبوية في المسائل الفقهية .

6 (الخطيب، تاريخ بغداد، 11: 261؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 125: 11؛ كريستوفر ميلتشر، "كيف نشأت المدرسة الحنفية في الكوفة والمدرسة الحديثية في المدينة المنورة"، القانون الإسلامي والمجتمع، 6، رقم 3 (1999): 318-347، في 339.
7 (للاطلاع على ترجمته، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 296-285: 13؛ وانظر:

Manuella Marín, "Baḳī b. Maḳlād y la introducción del estudio del ḥadīth en al-Andalus," al-Qantara, 1 no. 1/2 (1980): 165-208; Isabel Fierro, "the Introduction of ḥadīth in al-Andalus," Der Islam, 66 (1989): 77-84; "Baḳī b. Maḳlād," the Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition.

8 Harald Motzki, *the Origins of Islamic Jurisprudence*.

وللاطلاع على ملخص لنتائجه، انظر:

"The Muṣannaḳ of 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.," *Journal of Near Eastern Studies*, 60, no. 1 (1991): 1-21.

9 (ولمناقشة أهمية البصرة والكوفة في تطوير المدرسة الحديثية، انظر

Christopher Melchert, "How Ḥanafism Came to Originate in Kufa"; Scott C. Lucas, *Constructive Critics, Ḥadīth Literature, and the Articulation of Sunnī Islam* (Leiden: Brill, 2004), 67-73 and 355-62.

10 Melchert, "Traditionist - Jurisrudents", 401;

وانظر: ابن أبي شيبة، المصنف، 1: 279. ولا بد من الإشارة إلى أنّ العديد من الأفكار الرئيسية لأطروحة ماجستير عائشة المشعبي، "أبو بكر بن أبي شيبة ومنهجه في المصنف" (مكة: جامعة أم القرى، 1408 هـ) قد أعيد نشرها في مقدمة المحققين للمصنف، 1: 270-279.

أولاً: المنهجية

تقوم هذه الدراسة على تحليل كمي ونوعي للكتب المعنونة بكتاب الزكاة والطلاق والحدود في مصنف ابن أبي شيبة. وتعتبر هذه الكتب الثلاثة عن المسائل الفقهية الكلية الآتية: العبادات والمعاملات والعقوبات. ويحتوي كتاب الزكاة في الطبعة المحققة التي نُشرت مؤخراً في مكتبة الرشد من مصنف ابن أبي شيبة، على 1006 أحاديث واردة في 155 باباً، ويحتوي كتاب الطلاق على 1627 حديثاً واردة في 283 باباً، ويتكون كتاب الحدود من 995 حديثاً واردة في 183 باباً. وذلك يعني أن العينات المذكورة تغطي في المجموع 3628 حديثاً واردة في 621 باباً .

ويستند التحليل الكمي على قاعدة بيانات أُدخلت فيها الأسماء الأولى والأخيرة -على الأقل- من أسماء الرواة الموجودين في أسانيد جميع الأحاديث البالغ عددها 3628 حديثاً. تعرضُ قاعدة البيانات المذكورة تراجم وهويات شيوخ ابن أبي شيبة الأكثر شيوعاً في مصنفه وكذلك تعرضُ المصادر المباشرة لمروياته في المصنف. الغرض من هذه المقالة ليس التحقق من صحة الأسانيد الواردة في المصنف، وإنما هو مجرد تحديد هوية الأشخاص الذين اعتمد كل من ابن أبي شيبة وبقي بن مخلد على مروياتهم في تأسيس الأحكام الفقهية أو في ترجيح أحد الأحكام على غيرها .

وأما قسم التحليل النوعي من هذه الدراسة والذي يركز على منهج ابن أبي شيبة في عرض الأحكام المتعلقة بصدقة الفطر وبالخلع وسيلة لإنهاء الزواج، فإنه يدعونا إلى إعادة تقييم الافتراضات السائدة حول مركزية السنة النبوية في فقه "أهل الحديث" المبكر .

ثانياً: التحليل الكمي لمصنف ابن أبي شيبة

مصنف ابن أبي شيبة كتاب أندلسي يسجل آراء علماء الكوفة المتعلقة بمدونة العلوم الإسلامية المنقولة والمتداولة حوالي عام 815/200. وقد تضمن المصنف 39 كتاباً متواليًا متنوعاً، فنجد فيه كتاب الأدب وكتاب الزهد، ومواضيع فقهية وأخرى تاريخية، وشيئا من سير الأنبياء والصحابة ومن أحاديث أشرط الساعة ونهاية العالم. وكان أبو بكر بن أبي شيبة، والذي يعود تاريخ ولادته كما ذكر الخطيب البغدادي إلى عام 773/156، ابناً لقاضي فارس وحفيداً لقاضي واسط¹¹. وكان اثنان من إخوته، -عثمان (ت. 853-854/239) والقاسم (غير معروف تاريخ الوفاة)- أيضاً من العلماء والمحدثين، إلا أن هناك نقاشاً طويلاً في موثوقيتهم وسمعتهم العلمية¹².

ويبدو أن أبا بكر كان أقرب إلى يكون راوية متخصصاً في جمع المرويات والإحاطة بها، من أن يكون ناقداً متخصصاً في نقد الحديث، وذلك على العكس من معاصريه ابن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني. وعلى الرغم من أن ابن حنبل وابن معين وصفا ابن أبي شيبة بأنه مجرد "صدوق"¹³، إلا أن أحاديث ابن أبي شيبة نجدها في جميع كتب السنة الستة، باستثناء كتاب الجامع للترمذي. ومما يذكر في سياق بيان مصداقيته وقيمة مروياته أن كلاً من مسلم وابن ماجه أدرجا

11 (عن والد ابن أبي شيبة، محمد بن إبراهيم (ت. 798/182)، انظر الخطيب، التاريخ، 265-6. ولجده، أبو شيبة إبراهيم بن عثمان (ت. 785/169-6 أو بعد ذلك بقليل)، انظر الخطيب، التاريخ، 26-21: 7: وابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، 11 مجلد. (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، 8: 506. نقل كل من الخطيب وابن سعد الإجماع على أن أبا شيبة -أي الوالد- كان راوياً ضعيفاً. ولم أجد أي رواية عن ابن أبي شيبة يروي فيها عن والده أو جده في المصنف.

12 (للاطلاع على ترجمة عثمان بن أبي شيبة، انظر الخطيب، التاريخ، 13: 162-7 والذهبي، سير أعلام النبلاء، 4-151: 11: وكثيراً ما يرد ذكر عثمان في كتاب البخاري. ويصف الذهبي القاسم بن أبي شيبة بأنه "ضعيف" ولكنه والخطيب لا يفردان له ترجمة في كتابيهما. وقد قام كل من أبي حاتم وأبي زرعة الرازي بكتابة مرويات القاسم، ولكنهما امتنعوا عن التحديث بها؛ انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحمن اليماني، 9 مجلدات. (بيروت: طبعة دار الفكر من طبعة حيدر أباد 1952)، 7: 120.

13 (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 4-123: 11: ولكن في المقابل نجد تقييم أبي حاتم الرازي له يعطيه درجة أعلى مما قالاه، ألا وهي كونه "ثقة"؛ انظر ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 160.5 :

أعدادًا كبيرة من مروياته في كتبها الحديثية. بالإضافة إلى مصنفه الواسع، يعود الفضل لابن أبي شيبة في تصنيف كتاب في التفسير، وفي تصنيف العديد من الكتب التاريخية والدينية الأخرى، والتي يوجد أجزاء منها في مصنفه¹⁴.

وعلى أي حال فإنه لا يمكن لنا التأكد من ابن أبي شيبة هو الذي رتب بنفسه أشهر كتبه بالترتيب الذي نجده بين يدينا، وذلك لأن النسخة الخطية الوحيدة التي وصلتنا من المصنف، كانت في قرطبة ووصلتنا من خلال أبي عبد الرحمن بقي بن مخلد وتلميذه أبي محمد عبد الله بن يونس القبري (ت. 941/330-942)¹⁵. ولأنه من الممكن أن يكون هذان العالمان اللذان نرى اسميهما في بدايات العديد من أبواب المصنف، هما اللذان تكفلا بإشاعة النسخة النهائية والثابتة من الكتاب¹⁶. وبحسب ما ذكر الذهبي وابن حجر، فإن مصنف ابن أبي شيبة انتقل من عبد الله بن يونس، إلى أبي محمد عبد الله بن علي المعروف باسم ابن الباجي الإشبيلي (ت. 988/378-989)¹⁸، والذي بدأ التدريس في قرطبة في عام 981-980/370 ونقل هذا الكتاب إلى ابنه أبي عمر أحمد بن عبد الله الباجي (ت. 1005/396-1006)¹⁹. وقد عاد أبو عمر بن الباجي والذي اشتهر بكونه قاضيًا بارعًا في إشبيلية إلى قرطبة لكي يفرغ للتدريس، حيث اكتسب هناك سمعة طيبة بكونه أحد أبرز الفقهاء في الخلافة الأموية في الأندلس. وبعد ذلك فإنه نقل المصنف إلى تلميذه الأشهر أبي عمر بن عبد البر (ت. 1070/463)²⁰، والذي كان يستشهد بشيخه كثيرًا في شروحه الواسعة على الموطأ. ويتوجبه من ابن عبد البر، عني عبد الرحمن بن عتاب القرطبي (ت. 1126/520)²¹ بالمصنف وحافظ عليه، ثم نقله لاحقًا إلى المؤرخ الشهير قاضي إشبيلية أبي القاسم بن بشكوال (ت. 1183/578)²². وبما أن ابن بشكوال لم يغادر الأندلس مطلقًا، فإنه يمكننا أن نفترض أن التاجر الإسكندري عبد الرحمن بن مكي (ت. 1202/599-1203)²³، الذي يظهر في إسناد ابن حجر إلى المصنف، قد حصل على المصنف في إحدى رحلاته إلى الأندلس، ثم جلبه إلى مصر، وهو الأمر الذي لا بد أنه قد قوبل بكثير من البهجة من قبل علماء الحديث في مصر الذين عرفوا ابن أبي شيبة وسمعوا به، ولكنهم لم يروا كتابه الشهير²⁴.

وعلى أي حال، فإنه وإن لم يكن ابن أبي شيبة هو من رتب المصنف بشكله النهائي، فإن جميع المرويات الواردة فيه تنص بوضوح على أنها وردت من طريقه. وقد قام ابن أبي شيبة بجمع روايات مصنفه عن مجموعة واسعة من الرواة

¹⁴ ينسب ابن النديم ثمانية مؤلفات إلى ابن أبي شيبة، بما في ذلك ثلاثة أعمال تظهر كأبواب في المصنف؛ انظر الفهرست للنديم، تحقيق رضا تاجاود، (طهران، د.ن)، 286. يورد ابن حجر العسقلاني أسانيد المصنف والتفسير وكتاب الإيمان ولتاريخ الأوائل وللمسند في البليوغرافيا التي صنعها لنفسه، انظر كتابه المعجم المفهرس ببيروت: مؤسسة الرسالة، (1998)، ص 50-1، 110-111، 117، 135، 171. انظر أيضًا:

Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden: Brill, 1967), 1: 108-109.

ونجد أن المناقشة الأكثر شمولًا لكتبه كانت في مقدمة محقق المصنف، 72-98.1:

¹⁵ (المزيد من المعلومات عن بنية، انظر المصادر أعلاه. ولاحظ أن والده كان قاضيًا مثل والد ابن أبي شيبة؛ انظر مارين، "بقي بن مخلد"، ص 173. كما أننا لا نجد ترجمة لعبد الله بن يونس في كتب الذهبي، ولكننا نجده في كتاب ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق. عزت الحسيني، مجلدين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1954)، 1: 265-266.

¹⁶ (وقد أضيف كتاب الأوائل لاحقًا إلى المصنف الذي نجده بين يدينا الآن، ونلاحظ أن الإسناد لا يذكر بقي، وللاطلاع على الاختلاف بين الكتاب في شكله النهائي وبين إملاءات مؤلفه، انظر:

Gregor Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, James E. ed. Montgomery. Trans. Uwe Vogelphohl (New York: Routledge, 2006), 33-6; Schoeler, "Die Frage der Schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam* 62, (1985): 210-15.

¹⁷ (أورد ابن حجر إسناد هذا الكتاب في المعجم المفهرس، 51-50 ويذكر الذهبي أن رواية المصنف كانت في كل من الطرق الآتية، باستثناء ابن بشكوال وعبد الرحمن بن مكي.

¹⁸ (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 377: 16؛ ابن الفرضي، التاريخ، 1: 281. يصف ابن الفرضي (ت. 1013/403) ابن الباجي بأنه أحد معلميه المفضلين.

¹⁹ (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 75-74: 17.

²⁰ (للتوسع انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 163-153: 18 و" ابن عبد البر":

the Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition.

²¹ (الذهبي، سير. 515-514: 19.

²² (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 143-139: 21 و" ابن بشكوال"، the Encyclopaedia of Islam, CD-ROM Edition. إلا أننا لا نجد الذهبي يصرح بأن المصنف هو من الكتب التي نقلها ابن بشكوال.

²³ (الذهبي، سير أعلام النبلاء، 21: 392-393. لا يذكر الذهبي مصنف ابن أبي شيبة في هذه الترجمة.

²⁴ (انتقلت رواية ابن تيمية للمصنف من ابن بشكوال إلى جعفر بن علي الهمداني إلى شيخه الفخر بن البخاري؛ انظر ابن أبي شيبة، المصنف، 1: 198 (مقدمة المحققين).

ذوي الأثر الكبير في القرن الثاني/ الثامن، والذين كانوا بمعظمهم من أهل العراق. وعلى العكس من مصنف عبد الرزاق، والذي كان يعتمد بشكل كبير على مرويات معمر بن راشد (ت. 770/153) وسفيان الثوري (ت. 778/161) وابن جريج (150/767)،²⁵ فإن مصنف ابن أبي شيبة يعتمد على مصدر واحد أصيل فقط، ثم يأتي بعده مرويات عن أربعة عشر عالماً. وهذا المصدر هو وكيع بن الجراح الكوفي (ت. 812/197) ومن الممكن -إلى حد كبير- أن يكون كتابه المفقود موجوداً بأكمله في مصنف ابن أبي شيبة²⁶. وأما رواه الأربعة عشر اللاحقون والذين يروي عنهم ابن أبي شيبة في مواطن كثير من مصنفه، فإنهم ينحدرون جميعاً من الكوفة أو البصرة أو واسط أو بغداد، مع استثناءين اثنين، هما سفيان بن عيينة الكوفي ولادة والمكي معاشا، وجريير بن عبد الحميد الكوفي الذي انتقل إلى الري منذ سنوات بلوغه (انظر الجدول 1).

وعلى الرغم من أن ابن النديم في فهرسه قد نسب عددا من الكتب إلى أولئك الرواة،²⁷ ووصفهم بأنهم فقهاء بين المحدثين أو بين أهل الحديث، وقام فيه بتصنيفهم على أنهم،²⁸ والأرجح عندنا أن ابن أبي شيبة إنما تحمّل مروياتهم من خلال سماع أحاديثهم وكتابتها عنهم مباشرة، ولم يتلقاها من كتبهم فحسب²⁹. ومن خلال ما تظهره الأسانيد في المصنف، يبدو أن ابن أبي شيبة قد حصل على أجزاء من سنن ابن جريج من طريق شيخه محمد بن بكر البصري، وعلى مختارات من مصنف سعيد بن أبي عروبة (ت. 156/773). من طريق عبد الأعلى بن عبد الله وعبد بن سليمان³⁰. ولطالما بيّن علماء المسلمين أن كتابي ابن جريج وسعيد بن أبي عروبة من بين أوائل الكتب التي "رُتبت أحاديثها بحسب الموضوعات" (المصنفات)،³¹ ويمكن للمرء أن يفترض بلا تردد أن ابن أبي شيبة كان حريصاً على تضمين كتابه جميع أبواب المصنفات وموضوعاتها³². ومن أبرز العلماء الذين جمعوا مصنفات في منتصف القرن الثاني/ الثامن والذين ضمن ابن أبي شيبة رواياتهم في مصنفه هو سفيان الثوري وبدرجة أقل بكثير معمر بن راشد³³.

الجدول 1: مصادر ابن أبي شيبة الأكثر شيوعاً من طبقة شيوخه

الاسم	تاريخ الوفاة	المدينة	الزكاة	الطلاق	الحدود	الإجمالي
1	197/812	الكوفة	225	283	155	663

25 (موتزكي، أصول الفقه الإسلامي، 58-59. يذكر موتزكي تواريخ وفاة أخرى لمعمر مثل عام 152 أو 154هـ) ص 63.
26 (في ترازٍ لافت للنظر، فإن نسخة وكيع من المصنف والتي يغلب على الظن أنها فُقدت في وقت مبكر في الأراضي الإسلامية الشرقية، إلا أننا نجدنا نقلت في الأندلس من قبل منافس بقي بن مخلد الرئيسي وهو ابن الوضاح (ت. 900/289) وبعد ذلك انتقلت من ابن عتاب إلى ابن بشكوال، إلى أن وصلت إلى أيدي جعفر بن علي الهمداني (ت. 1238/636) في مصر؛ انظر: ابن حجر، المعجم، 50. ولمزيد من المعلومات عن جعفر بن علي الإسكندري، الذي نقل العديد من الكتب بما في ذلك مصنف ابن أبي شيبة (انظر الهامش 27) من الأندلس بالإجازة، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 23: 36-9. وقد حصل ابن الوضاح على مصنف وكيع، من موسى بن معاوية الصمادحي في القيروان، وهو عالم رحل إلى الكوفة والري من أجل سماع الحديث، وكان صديقاً للفقهاء المالكي العظيم سحنون؛ سير أعلام النبلاء، 9-12: 108-109. لمزيد من المعلومات حول مصنف وكيع، انظر

Schoeler, The Oral and the Written, 31-32.

27 (نجد لدى كبار شيوخ ابن أبي شيبة عددا من الكتب المنسوبة إليهم، مثل: وكيع وابن الفضيل وهشيم بن بشير ويزيد بن هارون وابن علي؛ ابن النديم، الفهرست، 284-282.

28 (فكاهة المحدثين وأصحاب الحديث).

29 (حول الدور المهم للإملاءات أو السجلات الخاصة المكتوبة في العلوم الإسلامية المبكرة، انظر

Schoeler, The Oral and the Written, 28-49.

30 (نجد ابن جريج حاضرا في 192 رواية من هذه العينة من المصنف، ونجد سعيد بن أبي عروبة حاضرا في 179 رواية، جميعها إلا واحدة منها فقط نجدنا في "كتاب الطلاق وكتاب الحدود". وأما محمد بن بكر، فيكاد يكون غائبا تماما عن "كتاب الطلاق"، ونجدنا يقدم لنا 48٪ من الروايات التي تأتي من طريق ابن جريج. ويقدم عبد الله 28٪ من الروايات عن ابن أبي عروبة، ويقدم عدة 26٪ المتبقية.

31) Motzki, *Origins*, 274-5.

32 (ينقل ابن أبي شيبة من حين لآخر عن عبد الرزاق، والذي يمكن أن يكون قد التقى به في إحدى رحلاته إلى مكة، حيث لا يذكر من ترجم له أنه سافر إلى اليمن. ومن المؤكد أنه لم يعتمد على عبد الرزاق في أخذ مرويات ابن جريج بأي شكل من الأشكال.

33 (يظهر سفيان الثوري في 316 إسنادا، في حين أننا نجد معمرا حاضرا في 100 إسناد فقط.

181	55	83	43	الكوفة	194/809 أو 810	حفص بن غياث	2
174	56	93	25	البصرة	189/805	عبد الأعلى بن عبد الله	3
146	32	73	41	الكوفة، الري	188/804	جرير بن عبد الحميد	4
140	21	103	16	بغداد	193/809	ابن علي، إسماعيل بن إبراهيم	5
124	27	78	19	واسط	183/800	هشيم بن بشير	6
102	14	34	54	الكوفة	201/816 أو 817	أبو أسامة حماد بن أسامة	7
99	37	1	61	البصرة	203/818 أو 819	محمد بن بكر	8
93	32	6	55	الكوفة	184/800	عبد الرحيم بن سليمان	9
93	22	60	11	الكوفة	188/804	عبد بن سليمان	10
91	25	42	24	الكوفة	195/810 أو 811	أبو معاوية محمد بن خازم	11
87	28	49	10	واسط	206/821	يزيد بن هارون	12
86	21	42	23	مكة	198/814	سفيان بن عيينة	13
85	26	44	15	الكوفة	192/808	عبد الله بن إدريس	14
79	22	48	9	الكوفة	195/810 أو 811	محمد بن الفضيل	15

النتائج الكمية

إن ثلاث أرباع الروايات الواردة في كتب الزكاة والطلاق والحدود في مصنف ابن أبي شيبة كانت عبارة عن آثار وآراء صادرة عن أربع عشرة شخصية من فقهاء المسلمين في القرن الثاني (انظر الجدول (2) وعلى العكس من الشيوخ

المباشرين لابن أبي شيبه -والذين كانوا بمعظمهم عراقيين -نجد أنّ النصف -أو زدّ عليه قليلاً- من شيوخ شيوخه ومن فوقهم كانوا من أهل مكة والمدينة المنورة. وكان سبعة من هؤلاء الشيوخ من التابعين، وعاش معظمهم من منتصف القرن الأول/السابع إلى أوائل القرن الثاني/الثامن .

كما أننا نجد أن واحداً من كل ثلاثة روايات في المصنّف هو أثر أو رأي منسوبٌ إما للحسن البصري أو إبراهيم النخعي أو عامر الشعبي أو عطاء بن أبي رباح. كذلك فإننا نجد أن الصحابييين عمر وعلي قد روي عنهما ما يشكل 12% من المرويات الكلية، وتشكّل مرويات كل واحد منهما في الكتاب الضعف تقريباً من مرويات عبد الله بن عمر وابن مسعود وابن عباس. وأيضاً فإن هؤلاء التابعين الأربعة -أي: الزهري وسعيد بن المسيب والخليفة عمر بن عبد العزيز والحكم بن عتيبة- يشكلون المصادر الأكثر شيوعاً للمرويات في المصنّف، وقد روي عنهم ما يشكل 12% أيضاً من المرويات الواردة فيه.

الجدول 2: مصادر ابن أبي شيبه الأكثر شيوعاً من طبقة شيوخ شيوخه ومن فوقهم

الاسم	تاريخ الوفاة:	المدينة	عدّد المرويات	النسبة المئوية من المجموع الكلي للمرويات
1 الحسن البصري	110/728	البصرة	363	10.0%
2 إبراهيم النخعي	95/714	الكوفة	360	9.9%
3 النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]*	11/632	مكة المدينة	315	8.7%
4 عامر الشعبي	بين 721/103 و728/110	الكوفة	296	8.2%
5 عمر بن الخطاب	23/644	المدينة	227	6.3%
6 علي بن أبي طالب	40/661	المدينة، الكوفة	211	5.8%
6 عطاء بن أبي رباح	114/732 أو 115/733	مكة	211	5.8%
8 ابن شهاب الزهري	124/742	المدينة	130	3.6%
9 عبد الله بن عمر	73 أو 74 /692-692	المدينة	128	3.5%

(*) منهج المؤلف في التعامل مع الأحاديث، أنه يميّز بين الأخبار المرفوعة والموقوفة والمقطوعة بواسطة اسم قائلها الذي ينتهي إليه السند بحيث يكون هو مصدر الخبر، دون وقوف عند أصل الخبر أهو حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أم خير موقوف له حكم المرفوع أو أنه من أقوال الصحابة والتابعين فحسب. (أنس)

10	سعيد بن المسيب	94/712-713 ³⁴	المدينة	123	3.4%
11	عبد الله بن عباس	68/687-688	مكة	122	3.4%
12	عبد الله بن مسعود	32/652-653	الكوفة	120	3.3%
13	عمر بن عبد العزيز	101/720	المدينة- الشام	100	2.8%
14	الحكم بن عتيبة	114/732 أو 115/733-734	الكوفة	92	2.5%

والسؤال هو، أين موقع النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] في هذه المرويات بناء على هذه الدراسة الإحصائية؟ وعلى الرغم من أنه [صلى الله عليه وسلم] يظهر في 8.7% فقط من هذه الروايات الفقهية، إلا أنه [صلى الله عليه وسلم] يحتل في الترتيب الرتبة الثالثة من المصادر الأكثر شيوعاً في المصنف. وهو المصدر الأول في "كتاب الزكاة" والمصدر الثاني في "كتاب الحدود" (انظر الجدول 3). وأما في "كتاب الطلاق" وهو أحد الكتب الواسعة في المصنف، فقد تم الاستشهاد بالنبي [صلى الله عليه وسلم] 54 مرة فقط من بين 1627 رواية أي بما يشكل (3.3%) فحسب .

وهذا يعني بحسب هذه البيانات أن الأحاديث النبوية كان لها حضورٌ في فقه العبادات أهم وأوضح من حضورها في فقه المعاملات، وهي نتيجة تتفق مع ما يمكن أن نجده في الكتب الأوسع نسبياً مثل كتاب الصلاة والحج في مصنفات الحديث الفقهية لدى أهل السنة .

الجدول 3: المصادر الأهم لابن أبي شيبة في كتابه بحسب الموضوع

الزكاة	عدد مروياته	الطلاق	عدد مروياته	الحدود	عدد مروياته
(1) النبي محمد	(155 حديثاً)	(1) إبراهيم النخعي	(197 حديثاً)	(1) الحسن البصري	(107 أحاديث)
(2) الحسن البصري	(83)	(2) الحسن البصري	(173)	(2) النبي محمد	(106)
(3) إبراهيم النخعي	(81)	(3) الشعبي	(162)	(3) الشعبي	(94)
(4) عمر	(64)	(4) عطاء	(94)	(4) عمر	(84)
(5) عطاء	(61)	(5) علي	(92)	(5) إبراهيم النخعي	(82)
(6) ابن عمر	(49)	(6) سعيد بن المسيب	(86)	(6) علي	(78)

³⁴ (يذكر الذهبي حداً زمنياً يبدأ من 708-707/89 ويصل إلى 724-723/105 لتثبيت تاريخ وفاة ابن المسيب، على الرغم من أنه يرجح بأنها كانت في عام 94؛ تذكره الحفاظ، 5 مجلدات. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).

(56)	(7)عطاء	(79)	(7)عمر	(41)	(7)علي
(48)	(8)الزهري	(74)	(8)ابن عباس	(40)	(8)الشعبي
(37)	(9)عمر بن عبد العزيز	(72)	(9)ابن مسعود	(35)	(9)عمر بن عبد العزيز
(26)	(10)الحكم بن عتيبة	(59)	(10)ابن عمر	(26)	(10)الزهري
(26)	(10)ابن عباس	(54)	(**)النبي محمد		

ويصل حضور الأحاديث النبوية المرفوعة إليه [صلى الله عليه وسلم] في الأبواب الفقهية إلى ذروته عندما نتحول بالتحليل من الأرقام الخام لأعداد هذه الأحاديث إلى تورُّع هذه الأحاديث في المواضيع الفقهية. فإذا ما افترضنا أن كل باب في المصنّف يمثل موضوعاً فقهياً أو مسألة فقهية واحدة، فإننا سنرى بأن الأحاديث المرفوعة إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] تشكّل 33% من أبواب الزكاة، و21% من أبواب الحدود، ولكنها تشكل 11% فقط من أبواب الطلاق .

وحتى لو افترضنا أن ابن أبي شيبة لم يدرج جميع الأحاديث النبوية في المصنّف،³⁵ فإنه من الواضح أنه قد امتنع عن الاستشهاد بالأحاديث النبوية في الغالبية العظمى من الموضوعات الفقهية التي تناولها .

تشير الأسانيد الواردة في المصنّف إلى أن ابن أبي شيبة قد بذل جهداً كبيراً للحصول على رواياته الـ 315 من الأحاديث النبوية³⁶. فنجدته روى عن شيخه الأهم وكيع 59 حديثاً، أي ما يشكل 18.7% من الكتب الثلاثة المدروسة، وقد روى 20 منها من طريق القاضي حفص بن غياث الكوفي. وروى 17 منها من طريق سفيان بن عيينة وعبد الرحيم بن سليمان. وأما عبد الله بن نمير (ت. 814/199-815) فقد روى عنه 16 رواية في المصنّف. وقد روى من طريق أبي خالد الأحمر (ت. 805/189) ويزيد بن هارون 13 حديثاً، وقد بلغ العدد الإجمالي للأحاديث التي نقلها ابن أبي شيبة عن أصحاب الحديث السبعة هؤلاء 155 حديثاً، وهو ما يشكل 49% من إجمالي الأحاديث التي أوردتها في الأبواب المدروسة، مما يعني أنه جمع ما متوسطه 5 أحاديث عن كل واحد من شيوخه الآخرين البالغ عددهم حوالي الثلاثين .

على أن الجهود التي بذلها ابن أبي شيبة في جمع الأحاديث النبوية في النصف الثاني من القرن الثاني/الثامن يمكن تلمسها بشكل أكثر وضوحاً في "كتاب الزكاة" من سائر أبواب مصنّفه. ولقد رأينا ابن أبي شيبة يحشد مجموعة مثيرة للإعجاب مكونة من 155 حديثاً في هذا الكتاب³⁷. لو كيع منها 28 رواية، ولعبد الرحيم 12 رواية، ولكل من أبي أسامة وحفص وابن نمر 9 أحاديث أخرى. كما أنه يروي 41 حديثاً من طريقة سبعة شيوخ آخرين، مما يرفع إجمالي المرويات التي ذكرها إلى 108 حديثاً من طريق 12 شيخاً. وهو يروي الأحاديث الباقية عن 30 شيخاً، ويروي عن 17 منهم حديثاً واحداً فقط. وأما ما يتصل ببعض رواة الحديث العراقيين الذين عرفوا بوضع أحاديث فقهية كثيرة في النصف الأخير من القرن

³⁵ (يروى مسلم وابن ماجه على حد سواء في مصنفيهما أحاديث يصرحون فيها بأنهم سمعوا من ابن أبي شيبة إلا أننا لا نعثر عليها في رواية بقية للمصنّف. وعلى أي حال فإنه من المحتمل جداً أيضاً أن يكون لدى ابن أبي شيبة العديد من أحاديث الصحابة والتابعين الأخرى والتي قد لا نجدتها في واحدة من مخطوطات الكتاب غير المقفولة، ومع ذلك فإنه من غير المحتمل لديّ أن يؤثر غياب هذه الأحاديث في دقة نتائجي.

³⁶ (يؤكد وجهة نظره ويقويها من خلال "كتاب أقضية رسول الله" وهو كتاب قصير يتكون من 81 حديثاً يناقش فيه مسائل فقهية متنوعة. وقد جمع ابن أبي شيبة هذه الأحاديث من 32 شيخاً؛ وكان الذين روى عنهم 4 أحاديث فأكثر هم بالترتيب- وكيع (روى عنه 11 حديثاً)، ثم شبابة بن سوار (6)، ثم ابن عيينة (5)، ومحمد بن بشر (5)، ويزيد بن هارون (5)، ثم أبو الأحوص (4)، وابن غلية (4)، وابن أبي زائدة (4)؛ انظر المصنّف، 9، 483-506: وأقول باختصار: إن معدل رواية ابن أبي شيبة عن هؤلاء الشيوخ ليس أكثر من 2.5 حديث فقط عن كل شيخ .

³⁷ (روي خمسة من هذه الأحاديث بواسطة اثنين من شيوخ ابن أبي شيبة بأسانيد ومتون متطابقة، لذلك يمكن للمرء أن يجادل بأن هناك فعلاً 160 حديثاً في ذلك .

الثاني/الثامن، فإننا نجد أن ابن أبي شيبة إما نبذهم وأخرجهم من مصنفه، وإما أنه أدرج نماذج بسيطة من أحاديثهم الموضوعية في مصنفه.

على أنَّ الفحص الدقيق للأحاديث النبوية الواردة في كتاب الحدود يوضح بمزيد من الدقة مدى حجبة الأحاديث النبوية وسلطتها في المصنّف. ويستعرض ابن أبي شيبة في كتاب الحدود كل من جرائم السرقة والزنا والسُّكر والردة والقذف³⁸. وقد جمعت معظم الفصول المتبقية من هذا الكتاب تحت عنوان "القواعد العامة" "انظر الجدول³⁹. (4) ولتحقيق الغرض من تحليلنا، كان من الضروري أن نميز بين مصطلح الحديث والذي يعني الكلام أو الأفعال أو السِّير المنسوبة إلى النبي [صلى الله عليه وسلم]، وبين مصطلح الرواية (أو الخبر) الذي يتضمن متناً محدداً نجد فيه تلك العبارات أو الأفعال أو السِّير المتصلة بأسانيدنا. إن هذا التمييز يسمح لنا بتقليل الروايات المتعددة للسيرة أو الأقوال إلى حديث واحد، وهو إجراء ضروري للقيام بعدّ دقيق للأحاديث النبوية. وعلى سبيل المثال، فإن الأحاديث النبوية الثلاثة في المصنف والتي تنص عموماً على أنَّ " مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا "، هي في الواقع حديث واحد باعتبار أنَّ هذه الروايات المتعددة إنما تنقل حكماً فقهياً واحداً⁴⁰. وإذا كنا سنجعل كل رواية (فضلاً عن كل حديث (تساوي حكماً فقهياً مستقلاً، فإننا سنضخم بشكل كبير العدد الفعلي للأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي في المصنف.

الجدول 4: نظرة عامة إلى الأحاديث النبوية في " كتاب الحدود "

الباب الفرعي في كتاب الحدود	عدد الأحاديث	عدد الروايات أو الأخبار	عدد الروايات المرسلة أو المنقطة	عدد الأحاديث في المصنّف وفي صحيح مسلم
القواعد العامة	12	14	9	2
السرقة	14	20	7	4
الزنا	19	44	7	7
شرب الخمر	3	4	0	1
الردة	12	22	5	6
القذف بالزنا	1	1	1	0
الإجمالي	61	105	29	20

ومن خلال هذا الجدول يتضح لنا أربع سمات تجذب الانتباه هي الآتية:

³⁸ نجد هنا أيضاً خمسة أبواب عن الردة في " السير ". ابن أبي شيبة، المصنف، 296.11-283:

³⁹ (تشمل أمثلة" القواعد العامة "التي قدمها ابن أبي شيبة أحاديث فيها حظر حلق رأس المجرم كعقاب له) المصنّف، 390-389؛ ومنع تنفيذ الحدود في المساجد (9: 391-392)، ورد شهادة النساء في الجرائم والدماء (9: 403-404)؛ وبعض التفاصيل عن إجراءات قطع يد السارق (9: 381-382) والمحارب (9: 397-398) وعادة ما يعدّ المحذون باب الحراية واحداً من جرائم الحدود، لكن ابن أبي شيبة يتعرض إليها في كتاب الحدود في (باب في المحارب يؤتى به إلى الإمام، وباب في المحارب إذا قتل وأخذ المال وأخاف السبيل)؛ وفي كتاب السير، وفيه يتم التعامل مع المسألة بعمق أكبر: 11-30. ولا يوجد بين هذه الفصول عن النبي سوى حديث واحد، يتضمن وصف عقوبة قاسية نزلت على العرنيين وذلك في باب الحراية (283: 11) كما يناقش ابن أبي شيبة بإيجاز شديد عقاب الساحر، في كتاب الحدود؛ 9: 466-467.

⁴⁰ (ابن أبي شيبة، المصنف، 9: 453-4) (الحدود: باب في الرجل يضرب الرجل بالسيف ويرفع عليه السلاح). على أنَّ هذا الحديث قد روي من طريق عمرة عن أبي هريرة وسلمة بن الأحول.

أولاً، يشير الانخفاض الحاد في عدد المرويات من 105 روايات إلى 61 حديث إلى أن عدد الأحاديث النبوية الفقهية أقل بكثير مما توحى به دلائلنا الأولية .

ثانياً، لا نجد في المصنف سوى حديث نبوي واحد فيما يتعلق بجريمة القذف،⁴¹ وما لا يزيد عن 19 حديثاً متعلقة بما تبقى من الجرائم الأخرى .

ثالثاً، نُقلت بعض الأحكام المتعلقة بالسرقة والزنا والردة بشكل روايات متعددة، في حين أن الأحكام المتعلقة بالقواعد العامة والشرب نُقلت بشكل رواية واحدة في المقام الأول⁴².

أخيراً، تبدو نسبة عالية من هذه الروايات قد وصلتنا بأسانيد معلولة، وهي نتيجة مقارنة لنتائج هارالد موتزكي في دراسته لمصنف عبد الرزاق⁴³. لكن الأهم لديّ أنّ بعضاً من " أهل الحديث " لم يكن لديهم موقف سلبى من الآثار الفقهية، وهو الأمر الذي يشتركون فيه مع " أهل الرأي."

على الرغم من أنّ المصنّف يحتوي على روايات ليست بالقليلة ذات أسانيد ضعيفة، إلا أنّ الحضور الأكبر كان للأحاديث النبوية التي قيمها علماء الحديث بأنها صحيحة، وهذا يشير إلى أن ابن أبي شيبة كان قادراً على نقل أفضل الروايات الحديثية المتاحة. كما نجد أيضاً أن ما يقرب من ثلث الأحاديث الـ 61 الواردة في " كتاب الحدود " هي في " كتاب الحدود " أو في " كتاب الإيمان " من صحيح مسلم . (الجدول 4). ويروي الإمام مسلم 14 حديثاً من هذه الأحاديث مباشرة عن ابن أبي شيبة وستة آخرين، وذلك بمتون وأسانيد تكاد تكون متطابقة مع ما هو موجود في المصنف، وذلك عن الرواة المعاصرين لابن أبي شيبة⁴⁴. من الأمثلة الجيدة على اقتباس مسلم من أصول ابن أبي شيبة وأحاديثه هو حديث نصاب السرقة، أي الحد الأدنى لقيمة الأموال المسروقة التي يترتب عليها الحكم بقطع يد السارق⁴⁵.

ينقل ابن أبي شيبة خمسة أحاديث نبوية متعلقة بنصاب السرقة، تحدد بمجموعها القيم الدنيا للأموال المسروقة والتي تكون عقوبة قطع يد السارق ممكنة عندها، ونجد أن مسلماً قد ضمن كتابه بأربعة روايات منها. وهذه الأحاديث الأربعة التي نجدها في كل من المصنّف وصحيح مسلم تصرّح أسانيداً بأنها ظهرت في المدينة المنورة: فنجد أن اثنين منها هما من رواية عروة بن الزبير عن عائشة،⁴⁶ وواحد منها هو من طريق نافع عن ابن عمر،⁴⁷ والآخر هو من طريق أبي صالح عن أبي هريرة⁴⁸. وأما خامس هذه الأحاديث والذي لم يروه مسلم في صحيحه فيمكن لنا أن نفهم منه موقفاً توثيقياً لافتاً للنظر؛ وهو أننا وجدنا أن تلك الرواية في المصنف قد وردت بإسناد منقطع، فلا عجب أن ذلك كان هو السبب في إعراض مسلم عن إيرادها في صحيحه⁴⁹.

41 (إن اكتشاف ذلك سيكون مدعاة للدهشة أكثر فيما لو تبيننا إلى أن ما يقرب من ربع كتاب الحدود مخصص بالقذف.

42 (لا نجد سوى أربعة " أحاديث " في خمس روايات أو أكثر في كتاب الحدود. وأكثر تلك الحلقات -الأحاديث- استثنائية هي تلك المتعلقة بقصة ماعز بن مالك الأسلمي، الذي اعترف أربع مرات أمام النبي بأنه ارتكب الزنا، ثم أقيم عليه الحد بعد ذلك وُجِم حتى الموت. انظر الأبواب 83، 118، 128 من كتاب الحدود.

43 (وجد هارالد موتزكي أن 68٪ فقط من مختاراته من الأحاديث النبوية كان لها إسناد، ومن بين هذه الأحاديث كانت 69٪ منها فقط أحاديث متصلة؛ الأصول، 2-241.

44 (النووي، شرح النووي على مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، 18 مجلدًا. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 11، 88-151: ينقل مسلم الروايات النبوية الموجودة في كتاب المصنف مباشرة عن ابن أبي شيبة في كتاب الحدود: الأبواب 1، 4، 5، 6، 8؛ وكتاب الإيمان: الأبواب: 32، 8، 41. وكذلك ينقل مسلم الأحاديث الموجودة في المصنف من مصادر أخرى غير ابن أبي شيبة كما في: كتاب الحدود: الأبواب 2، 3، 5، 9؛ وكتاب الإيمان: الأبواب 8، 41.

45 (ابن أبي شيبة، المصنف، 9: 284-289 (الحدود: باب السارق من قال يقطع في أقل من عشرة دراهم، باب من قال لا يقطع في أقل من عشرة دراهم)؛ النووي، مسلم، (11، 155-151: الحدود: باب 1).

46 (القطع هو عقوبة لـ [سرقة أموال تساوي] ربع دينار أو أكثر؛ إذ إنه لم يُقطع [يد اللص] الذي سرق شيئاً لا قيمة له في وقت النبي). "في صحيح مسلم، يتضمن هذا الحديث ذكر " المجن " أي الدرع الموجود في رواية نافع أدناه).

47 (لقد قطع رسول الله في مجن أي درعاً) وكان يساوي (ثلاثة دراهم).

48 (لعن الله السارق يسرق البيضة أو الحبل؛ ففقط يده).

49 (هذا الحديث يوضح النصاب " الحد الأدنى " لقطع يد السارق ويضبطه في خمسة دراهم، إلا أن إسناده منقطع لأنه يُرفع مباشرة من الشعبي الذي ولد حوالي عام 650/30 إلى ابن مسعود (ت. 652-653/32)؛ ابن أبي شيبة، المصنف، 9: 284.

ثالثاً: التحليل النوعي

تقدم لنا البيانات المتعلقة بدور الأحاديث النبوية في مصنف ابن أبي شيبة المفارقة الآتية: أن النبي [صلى الله عليه وسلم] كان ثالث الشخصيات المرجعية التي كان ابن أبي شيبة يكثر من الاستشهاد بها في المصنف، إلا أننا نرى أن اسمه قد ظهر في 8.7% فحسب من الأحاديث التي كانت قيد الدراسة. كما أنه كان حاضراً في حوالي 33% من أبواب الزكاة، وكان حاضراً فيما يقارب 11% فقط من أبواب الطلاق .

ويمكن لنا الآن أن ندرس موضوعين فقهييين معيَّنين، لنحدد بدقة أكبر مدى نطاق المرجعية النبوية في فقه ابن أبي شيبة.

1. زكاة الفطر

لم يأت القرآن بذكر زكاة الفطر التي تكون في ختام شهر رمضان،⁵⁰ ولذلك هي أنموذج جيد من السنة المستقلة بالتشريع والمقبولة من قبل جميع المذاهب. يتناول مصنف ابن أبي شيبة ثلاث عشرة قضية متعلقة بصدقة الفطر في " كتاب الزكاة 51." ولم يرو ابن أبي شيبة أي حديث مرفوع إلى النبي في الأبواب المتعلقة بصدقة الفطر بالدرهم والنقود،⁵² أو المتعلقة بأدائها عن العبد الذمي أو العبد المشترك أي المملوك لأكثر من شخص،⁵³ أو إن كان واجبة على الأعراب،⁵⁴ أو إذا كان يمكن للمرء أن يدفعها قبل يوم أو يومين من العيد.⁵⁵ ولكنه روى أحاديث مرفوعة في الأبواب الأربعة التالية :

(1) تُجمع زكاة الفطر قبل صلاة العيد؛⁵⁶

(2) إنَّ مقدارَ صدقة الفطر هو نصفُ صاع⁵⁷ من القمح (البر)؛⁵⁸

(3) أو صاع واحدٌ من الشعير أو التمر أو القمح؛⁵⁹

(4) صدقة العصر واجبة.⁶⁰

ولا نجد في هذه الأبواب سوى أربعة أحاديث متصلة واثنين مرسلين، وهي بمجملها أحاديث موقوفة على الصحابة أو التابعين يصفون فيها كيف كانت تجري الأمور في وقت النبي :

(1) قال ابن عباس (ت. 68/687-688) " فرض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صدقة الفطر على كل حر أو

عبد، صغير أو كبير، ذكر أو أنثى، صاعاً من تمر أو شعير أو نصف صاع من بر.⁶¹"

50 (إن مصطلحي " صدقة " و " زكاة " قابلان للتعاور والتبادل فيما بينهما في المصنف ولذا سأنبه إلى أي المصطلحين جرى استخدامه عند ابن أبي شيبة فيما يأتي. انظر أيضاً المادة المفيدة، " صدقة"، في موسوعة الإسلام، نسخة القرص المدمج.

51 (ابن أبي شيبة، المصنف) الزكاة: أبواب 73-66، 107، 117، 134، 145، 153).

52 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 282) (الزكاة: باب في إعطاء الدرهم في زكاة الفطر).

53 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 283 و335) (الزكاة: باب ما قالوا في العبد النصراني؛ باب في المملوك يكون بين رجلين عليه صدقة الفطر).

54 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 324-325) (الزكاة: باب في الأعراب عليهم زكاة الفطر).

55 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 369) (الزكاة: باب تأجيل زكاة الفطر قبل الفطر بيوم أو يومين؛ أيضاً بعض الأحاديث في باب زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة).

56 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 274-276) (الزكاة: باب زكاة الفطر تخرج قبل الصلاة).

57 (اختلفت كمية الصاع ونجد أن الكتاب 73 (باب بأي صاع يعطي صدقة الفطر) من كتاب الزكاة في المصنف يوضح بدقة إذا كان الصاع أو المد المقصود في زكاة الفطر هو صاع المدينة، وإنه وفقاً لمعجم لغة الفقهاء الحديثة) بيروت دار النفائس، (1996 لمحمد رواس قلجعي، فإن المد هو 543 غراماً من الحبوب (815.39) في مذهب الحنفية والصاع هو 2172 غراماً من الحبوب (3261.5) غراماً عند الحنفية)؛ ص 419. انظر أيضاً مادة " صاع"، موسوعة الإسلام، طبعة القرص المدمج.

58 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 276-279) (الزكاة: باب في صدقة الفطر من قال نصف صاع بر).

59 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 280-282) (الزكاة: باب من قال صدقة الفطر صاع من شعير أو تمر أو قمح).

60 (ابن أبي شيبة، المصنف، 4: 360-361) (الزكاة: باب من أوجب صدقة الفطر وقال هي واجبة).

(2) وقال ابن عمر (ت. 73 أو 692/74-693): "فرض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صدقة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير . "وقال نافع" : وكان ابن عمر يعطيه عن يعول من نسائه ومماليك نسائه إلا عبيدين كانا مكاتبين فإنه لم يكن يعطي عنهما⁶²."

(3) وقال ابن عمر " : فرض رسول الله- صلى الله عليه وسلم- صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعًا من شعير على كل عبد أو حر صغير أو كبير⁶³."

(4) قال أبو سعيد الخدري (ت. 693/74): "إني والله لا أخرج إلا ما كنا نخرج على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير أو صاع زبيب أو صاع أقط) . "أي جين⁶⁴."

(5) قال الزهري (ت. 742/124): "أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإخراج زكاة الفطر قبل الصلاة⁶⁵."

(6) قال سعيد بن المسيب (ت. 712-713/94): بأنه [صلى الله عليه وسلم] سئل عن صدقة الفطر فقال " : عن الصغير والكبير، والحر والمملوك، نصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير⁶⁶."

إنه من الممكن القول بأن هذه الأحاديث تقدم أدلة قاطعة فيما يتعلق بالمبلغ المستحق أدائه على كل فرد من أفراد الأسرة في صدقة الفطر، إلا أن كل واحد من هذه الأحاديث قد ورد في المصنف مصحوبا بأراء مجموعة واسعة من الصحابة والتابعين الذين يكررون الأمر نفسه أو يتوسعون فيه. ونرى في الباب 67 مثالا هو الأكثر إيضاحا لهذه المنهجية، وهو "صدقة الفطر نصف صاع من بُر"، حيث يورد ابن أبي شيبة روايات عديدة عن 21 رجلا من الصحابة والتابعين لتأكيد الأمر النبوي .

ونورد بعضا من تلك الأحاديث التي نقلها ابن عباس، وابن عمر، وابن المسيب⁶⁷:

(1) عثمان بن عفان (ت. 656/35): مقدار زكاة الفطر [صاع من تمر أو نصف صاع من بر.

(2) أبو بكر الصديق؛ (ت. 634/13): صدقة الفطر نصف صاع من طعام.

(3) إبراهيم النخعي (ت. 714/95): صدقة الفطر عن الصغير والكبير والحر والعبد عن كل إنسان نصف صاع من قمح .

61 (ابن أبي شيبة، المصنّف، 4: 276-279 (الزكاة: باب في صدقة الفطر من قال نصف صاع بر). يوجد أيضًا رواية مختصرة لهذا الحديث في الباب 145. 62 (ابن أبي شيبة، المصنّف، 4: 279 (الزكاة: باب في صدقة الفطر من قال نصف صاع بر). هذا الحديث والحديث التالي له نوقش على نطاق واسع خلال التسعينيات بين جي إتش إيه جوينبول وبين هارالد موتزكي؛ انظر:

Juynboll, "Nāfi", the *mawla* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature," *Der Islam*, 70 (1993): 20744; and Motzki, "Quo vadis *Ḥadīth*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi', the *mawla* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature'," *Der Islam*, 73 (1996): 40-80 and 193-231.

63 (ابن أبي شيبة، المصنّف، 4: 280-282 (الزكاة: باب من قال صدقة الفطر صاع من شعير أو تمر أو قمح). 64المرجع السابق .

65 (ابن أبي شيبة، المصنّف، 4) 274: الزكاة: باب زكاة الفطر تُخرج قبل الصلاة). وهو حديث مرسل.

66 (ابن أبي شيبة، المصنّف، 4: 277 (الزكاة: باب في صدقة الفطر من قال نصف صاع بُر). وهو حديث مرسل. ولمزيد من المعلومات عن تاريخ وفاة ابن المسيب، انظر الحاشية 34 أعلاه.

67 (ابن أبي شيبة، المصنّف، 4: 276-279.

- (4) مجاهد بن جبر (ت. بين 720/102 و723-722/104): عن كل إنسان نصف صاع من قمح، وما خالف القمح من تمر أو زبيب أو أقط أو شعير فصاع تام.
- (5) الشعبي (ت. بين 721/103 و728/110): صدقة الفطر عمن صام من الأحرار، وعن الرقيق من صام منهم، ومن لم يصم نصف صاع من بر، أو صاع من تمر، أو شعير.
- (6) اتفق الحسن البصري (ت. 728/110) مع ما قاله الشعبي، قال الحسنُ مثل قول الشعبي فيمن لم يصم من الأحرار.
- (7) ابن مسعود (ت. 653-652/32): [إنها] مُدَّان⁶⁸ من قمح، أو صاع من تمر، أو شعير.
- (8) وقال جابر بن عبد الله (ت. بين 692/73 و8-697/78): (مثل قول ابن مسعود).
- (9) وقال طاووس (ت. 725/106): [إنها] نصف صاع من قمح، أو صاع من تمر.
- (10) [مكحول] الشامي (ت. 1-730/112 أو 2-731/113): [إنها] صاع من تمر، أو صاع من شعير.
- (11) وقال عطاء بن أبي رباح (ت. 732/114 أو 733/115): مدان من قمح، أو صاع من تمر، أو شعير. (مثل قول ابن مسعود).
- (12) ابن الزبير (ت. 692/73): (مثل قول ابن مسعود).
- (13) الحكم بن عتيبة (ت. 732/114 أو 734-733/115): [إنها] نصف صاع من حنطة.
- (14) حماد بن أبي سليمان (ت. 737/119 أو 738/120): (مثل قول الحكم).
- (15) عبد الرحمن بن القاسم (ت. 744-743/126): (مثل قول الحكم).
- (16) سعد بن إبراهيم (ت. قبل 745/127): (مثل قول الحكم)⁶⁹.
- (17) عبد الله بن شداد (ت. 701/82): [إنها] نصف صاع من حنطة أو دقيق.
- (18) علي (ت. 661/40): [إنها] «صاع من تمر، أو صاع من شعير، أو نصف صاع من بر.»
- (19) أسماء بنت أبي بكر؛ (ت. 692/73): أنها كانت تعطي زكاة الفطر عمن يموت ومن أهلها الشاهد والغائب نصف صاع من بر، أو صاع من تمر، أو شعير⁷⁰.
- (20) كتب عمر بن عبد العزيز (ت. 720/101) إلى أهل البصرة⁷¹: في صدقة رمضان على كل صغير وكبير، حر أو عبد، ذكر أو أنثى نصف صاع من بر، أو صاع من تمر.

⁶⁸ (المدان يعادلان نصف صاع).

⁶⁹ نقلت آراء الحكم وحماد وعبد الرحمن بن القاسم وسعد بن إبراهيم جميعًا من طريق شعبة عن أبي داود الطيالسي في حديث واحد (رقمه 10442).

⁷⁰ لاحظ أن أسماء بنت أبي بكر هي أم ابن الزبير، الذي ورد رأيه أيضًا في هذا الفصل.

(21) ابن عباس (ت. 687/68-8): الصدقة صاع من تمر، أو نصف صاع من طعام.

وبالمقارنة بين ما أورده ابن أبي شيبة من أحاديث مرفوعة وأخبار موقوفة متعلقة بصدقة الفطر، لا يبدو لنا أن تلك الأحاديث النبوية القليلة قد شكلت أدلة حاسمة وكافية لابن أبي شيبة في المسألة، وإنما كان ابن أبي شيبة ينقلها إلى جوار الآثار والأخبار التي تتضمن آراء الصحابة والتابعين أي السلطات الدينية الأولى في الإسلام السني وذلك ليثبت لقراءه بأن الغالبية العظمى من هؤلاء الرجال والنساء ذوي العدالة والتقوى مجمعون على هذا الحكم الفقهي .

2 إجراء الخلع

الحالة الثانية التي بين يدينا ستسهل تقييمنا لحجية الأحاديث النبوية وإسهامها في تشكيل فقه ابن أبي شيبة، وهي أحاديث الخلع، والخلع هو الإجراء الذي تعيد فيه المرأة مهرها من أجل طلاقها وإنهاء زواجها. ويستند هذا الحكم في المقام الأول إلى قوله تعالى ﴿وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِنَّ﴾⁷¹، وإلى حديث زوجة ثابت بن قيس، التي أمرها النبي بإعادة مهرها إلى زوجها كي تخلع منه⁷².

ومما يثير التعجب في هذا السياق، أن ابن أبي شيبة لم يرو سوى رواية واحدة مرسلة ومختصرة للغاية لقصة زوجة ثابت بن قيس ونجد فيها زيادة مستغربة يقول فيها النبي للمرأة، "لا تردّي إلى [زوجك] أكثر مما أعطاك"⁷³. وأما سائر روايات هذا الموضوع فقدت وردت في 23 باباً، تضم بمجموعها 152 حديثاً. يقوم فيها ابن أبي شيبة بذكر آراء 53 شخصية، بما في ذلك النبي [صلى الله عليه وسلم]، مع التنبيه إلى أنّ 21 منهم لهم رواية واحدة فقط. وكما هو متوقع من الإحصائيات السابقة، يظهر الشعبي، والحسن البصري، وإبراهيم النخعي في 17 و 16 و 15 رواية على التوالي، في حين يظهر علي وعمر في 7 و 6 روايات على التوالي. ويصرّح ابن المسيب والزهري وعطاء بأرائهم في 28 رواية، في حين يتم الاستشهاد بالمصادر الـ 23 المتبقية بما في ذلك النبي فيما بين موضعين إلى 6 مواضع. ونجد هنا 6 أحاديث نبوية مرفوعة فقط تتعلق بالخلع وذلك في 4 أبواب من المصنف⁷⁴. كما توجد 3 من هذه الأحاديث النبوية في الباب المعنون بـ "ما ذكر من الكراهية للنساء أن يطلبن الخلع"⁷⁵. "ويروي كذلك ابن أبي شيبة رواية مرسلة لحديث" إن المختلعات والمنزعات هن المنافقات»⁷⁶، وذلك من طريق التابعي أبي قلابة عن النبي أنه قال: "أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس لم ترح رائحة الجنة"⁷⁷. "واحدة من هاتين الروايتين هي مرسلة من طريق تابعي بصري هو أبو قلابة (ت. بين 104/722-723 و 107/725-726)، في حين أن الأخرى لها إسناد متصل⁷⁸، كما تفتقر المرويات الثلاثة المتبقية إلى الصحابة في أسانيدهم؛ وكما يتضح من الملخص التالي فإن النبي يُصوّر من خلالهما على أنه ليس إلا واحداً من مجموعة من السلطات الدينية المبكرة :

71 (البقرة: 229).

72 (انظر الحديث في الموطأ لمالك، الطلاق باب 11؛ وسنن الدرامي، الطلاق، باب 7؛ والبخاري، الطلاق، باب 12 و 13؛ وابن ماجة في الطلاق، باب 21 و 23؛

وأبو حنبل، الطلاق، باب 18؛ والترمذي، الطلاق، باب 10.

73 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 504، (الطلاق، باب من كره أن يأخذ من المختلعة أكثر مما أعطاه).

74 (إن المرجعيات التي نقلت هذه المرويات هم الصحابة: عثمان (6 أحاديث)، ابن عباس (6)، ابن عمر (4)، ابن مسعود (3)؛ والتابعون، طاووس (6)، شريح

(4)، قبيصة بن ذؤيب (3)، ميمون بن مهران (3)، حماد بن أبي سليمان (3)، ابن سيرين (3)، أبو سلامة (3)، عكرمة (3)، عروة بن الزبير (3)، الضحاک

(2)، خلاص (2)، سليمان بن ياسر (2)، مكحول (2)، قتادة (2)، القاسم بن محمد (2)، مقسم (2)، الحكم بن عتيبة (2)، جابر بن زيد (2)، وعمر بن شعيب

(2). (وأورد عن النبي (6 أحاديث).

75 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 661-662 (الطلاق: باب ما ذكر من الكراهة أن يطلبن الخلع).

76 (هناك شاهدٌ أي حديث بمنزلة مماثل ولكن بإسناد مختلف رواه الترمذي وحكم عليه بأنه "غير صحيح" وإسناده ضعيف؛ انظر الترمذي، الجامع) الطلاق واللعان:

باب 11.

77 (لا نجد هذا الحديث في صحيح البخاري أو مسلم، وإنما أخرجه الدرامي في السنن (الطلاق: باب 6)؛ وابن ماجة، السنن (الطلاق: باب 21)؛ وأبو داود، السنن

(الطلاق: باب 18)؛ والترمذي، الجامع، (الطلاق: باب 11).

78 (الحلقات المفقودة في الإسناد التي تظهر في الرواية الثانية هي أبو أسماء [عمر بن مرثد] عن ثوبان.

(1) هل الخلع طلاق رجعي أم بائن؟⁷⁹

أ. الخلع طلقة واحدة غير رجعية (طلاق بائن)⁸⁰: (وهو قول أبي سلامة، وعطاء، والحسن البصري،⁸¹ وابن مسعود، وابن المسيب، وإبراهيم النخعي، وقبيصة بن ذؤيب،⁸² وسعيد بن جبير، والشعبي، وشريح، وأبي، وعروة، وعثمان، والزهري.

ب. الخلع طلقة واحدة ما لم تصرح المرأة بشيء آخر: وهو قول عثمان.

ج. الخلع طلقة واحدة: وهو قول النبي،⁸³ وعلي، ومكحول،⁸⁴ وعثمان.

(2) هل يمكن للزوج أن يطالب زوجته بأكثر مما أعطاه في مهرها مقابل الخلع؟

أ. لا يمكن له أن يأخذ أكثر مما أعطى لها،⁸⁵ وهو قول: علي، وعمرو بن شعيب،⁸⁶ وعطاء، والحكم، وحماد بن أبي سليمان، والحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وعكرمة، وميمون،⁸⁷ والنبي،⁸⁸ والشعبي، وطاووس،⁸⁹ والزهري .

ب. لا حرج على الزوج أن يطلب أكثر من مهرها،⁹⁰ وهو قول: الضحاك،⁹¹ وابن عباس، وابن عمر، وإبراهيم النخعي، ومجاهد، وعمر.

(3) ما هي مدة عدة المرأة التي تقوم بإجراء الخلع؟

أ. مثل عدة المرأة المطلقة⁹²: وهو قول أبي عياض المدني،⁹³ وعلي، والحسن البصري، وابن المسيب، وإبراهيم النخعي، وخلاس،⁹⁴ وسالم،⁹⁵ والشعبي، وسليمان بن يسار، وعروة.

ب. قرء (دورة حيض واحدة)⁹⁶: (وهو قول ابن عباس، وابن عمر،⁹⁷ والنبي،⁹⁸ وعثمان .

79 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 488-92 (الطلاق): باب ما قالوا في الرجل إذا خالع امرأته كم يكون من الطلاق.)
80 وبعبارة أخرى، لا يمكن للزوج أن يراجعها ويعيدها زوجة له خلال فترة العدة، ولكن يمكنه أن يتزوجها مرة أخرى بمهر جديد بعد انتهاء عدتها إذا ما وافقت المرأة على ذلك. وأما الطلاق الرجعي فيعني أنه للزوج الحق في مراجعتها خلال فترة عدتها.
81 (تضيف إحدى الروايات أن أي شروط تفرضها هي عليه هي شروط لازمة وصحيحة.
82 (لا يستخدم الفقيه التابعي المدني قبيصة (ت. 705/86) مصطلح طلقة بانئة؛ بل يقول فقط إن الزوج يجب أن يمنحها مهراً جديداً إذا تزوج منها مرة أخرى.
83 (حديثه مرسل من طريق ابن المسيب.
84 (تتص إحدى الروايات على أنه لا يمكنه إعادتها إلا إذا وافقت على ذلك.
85 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 504-505 (الطلاق): باب من كره أن يأخذ من المختلعة أكثر مما أعطاه.)
86 (عمرو بن شعيب (ت. 736/118) هو تابعي مدني وحفيد عبد الله بن عمرو بن العاص؛ الذهبي، السير أعلام النبلاء، 5: 165-80.
87 (ميمون بن مهران (ت. 735/117) هو تابعي وعبد مدبر، نشأ في الكوفة واستقر لاحقاً في الرقة؛ الذهبي، السير أعلام النبلاء، 5: 71.
88 (حديثه مرسل من طريق عطاء.
89 (يصرح طاووس في هذه المسألة بأنه هذا لا يحل إطلاقاً.
90 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 507-505 (الطلاق): باب من رخص أن يأخذ من المختلعة أكثر مما أعطاه.)
91 (الضحاك بن مزاحم هو تابعي من بلخ، درس في الكوفة ونقل إحدى القراءات القرآنية المنسوبة إلى ابن عباس، والتي حصل عليها بالتأكيد من أحد تلاميذه. ذكر الذهبي عدداً من التواريخ المحتملة لوفاته، 721-720/105 و 724-723/106 و 725-724/106 السير. 4: 598-600.
92 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 494-493 (الطلاق): باب من قالوا في عدة المختلعة كيف هي). وبعبارة أخرى، تستمر عدتها ثلاث قروء أي دورات شهرية، وثلاثة أشهر إذا لم تكن من نوات الحيض، أو حتى ولادة طفلها إذا كانت حاملاً.
93 (هنا رجلان فقط يعرفان بأبي عياض في قسم الكنى من تهذيب ابن حجر، ويوجد اختلاف كبير في ترجيح أيهما المقصود هنا، والأرجح لدينا أن يكون أبا عياض المدني؛ انظر ابن حجر، تهذيب التهذيب، 12 مجلدًا. (بيروت: دار صادر، 1968 وهي مصورة عن طبعة 1907-9، حيدر آباد)، 12: 194-5.
94 (خلاس بن عمرو تابعي بصري؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 4: 491. يروي ابن حجر بأنه توفي قبل عام 719-718/100؛ تهذيب التهذيب، 3: 178.
95 (اسمه الكامل هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب.
96 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 594-595 (كتاب الطلاق): بابا من قال عدتها حيضة.)

إنَّ الدور " الصامت " للنبي في هذه المواضيع الفقهية الثلاثة، وغيابه التام عن القضايا المتعلقة بصحة الطلاق بعد اكتمال إجراءات الخلع،⁹⁹ وقضايا النفقة والسكن خلال عدَّة المرأة المختلفة،¹⁰⁰ وحكم الخلع الذي يكون أثناء مرض الموت للزوج،¹⁰¹ بالإضافة إلى العديد من المواضيع الأخرى التي لا حضور للأحاديث النبوية المرفوعة فيها، يعزز فهمنا بأن الأحكام الفقهية الواردة في المصنف مستمدة بشكل كبير من آراء اثني عشر -أو نحو ذلك -من التابعين والصحابة، وأن حضور الأحاديث النبوية هو حضور هامشي في فقه ابن أبي شيبة.

رابعاً: الخاتمة

إن الفكرة الشائعة بأن الفقه الإسلامي المبكر قد ارتبطت نشأته -إلى حد كبير- بجهود التابعين والأجيال اللاحقة من العلماء، كانت ولفترة طويلة إنما يبرهن عليها على أساس من الدراسات التي تعتمد الكتب الفقهية " لأهل الرأي " المتقدمين، دون مراعاة المصنفات المبكرة لـ " أهل الحديث " ¹⁰².

وقد بدأ يتغير هذا الحال مع دراسة هارالد موتزكي لمصنف عبد الرزاق، ودراسات سوزان سبيكتورسكي لفقه ابن حنبل وابن راهوية،¹⁰³ ودراسة كريستوفر ميلشيرت عن فقه أهل الحديث،¹⁰⁴ وقد دارت كل هذه الدراسات القيمة حول مصنف ابن أبي شيبة، الذي -كما بيّنت هنا- كان واحداً من أهم الكتب في توضيح المنهج الفقهي " لأهل الحديث ". وإذا ما افترضنا صحة مرويات ابن أبي شيبة في مصنفه وأنه لم يتورط في اختلاق أجزاء منها -قلّت أو كُثرت-،¹⁰⁵ فإن أهمية المصنف تأتي من حقيقة أن جميع مروياته تعود إلى القرن الثاني/الثامن وهي الفترة نفسها التي وجد فيها كبار الفقهاء أمثال أبي يوسف، محمد بن الحسن الشيباني، والشافعي .

وفي سياق الإجابة عن سؤال الدراسة " :ما مدى حضور الأحاديث النبوية المرفوعة في الأبواب الفقهية في مصنف ابن أبي شيبة؟ " يظهر النبي محمد باعتباره في المرتبة الثالثة من المصادر الأكثر شيوعاً في المصنف، إلا أن الروايات المسندة إليه لا تشكل أكثر من 8.7٪ من الروايات في الأبواب الثلاثة التي كانت قيد الدراسة. وعلى الرغم من الحضور الجلي للأحاديث النبوية في أبواب الزكاة والحدود، إلا أن حضورها كان هامشياً في باب صدقة الفطر، كما أنها كانت غائبة تماماً في حد القذف، ولم تكن كافية أو حاسمة فيما يتعلق بنصاب السرقة (القيمة الدنيا التي يمكن أن تبتز يد اللص لأجلها)، بل إن غياب الأحاديث النبوية في أبواب الطلاق وأحكامه كان لافتاً للنظر بشكل أوضح، إذ لم تتعد نسبة الأحاديث النبوية

97 (يدعي ابن عمر في إحدى الروايات، أنه كان يرى أن فترة عدتها يجب أن تكون ثلاث حيضات (مثل المرأة المطلقة)، حتى سمع حكم عثمان في حالة امرأة تدعى الرُبَيْع، بأنها كانت حيضة واحدة فقط. ويروي هذا سليمان بن يسار أيضاً، لكنه لا يبين رأيه فيما إذا كان يوافق على هذا الرأي.

98 (نجدته في حديث مرسل عن عكرمة.

99 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 497-500.

100 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 495، 500، 536-537.

101 (ابن أبي شيبة، المصنف، 6: 509-510.

102 (قام نورمان كالدر بتلخيص منهجه في ذلك، وهو يدعي بأن منهجيته هي تحليل لغوي دقيق لنماذج منتقاة من النصوص الفقهية الرئيسية المبكرة. انظر:

Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993), ix.

103) Susan Spector, *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Ḥanbal and Ibn Rāhwayh* (Austin: University of Texas Press, 1993); idem, "Aḥmad ibn Ḥanbal 's Fiqh," *Journal of the American Oriental Society*, 102, no. 3 (1982), 461-465; idem, "Ḥadīth in the Responses of Ishāq b. Rāhwayh," *Islamic Law and Society*, 8, no. 3 (2001), 407-431.

104) Melchert, "Traditionist-Jurisprudents".

105 (عاش ابن أبي شيبة في قلب بلاد رواية الحديث والآثار، وبين العديد من الرواة من أقرانه الذين سمعوا الأحاديث من شيوخه، وكانوا قد سجلوا عنهم -أي عن شيوخهم- بعضاً من الشكاوى أو الانتقادات التي انتقدوا بها روايته، بأنه كان يقوم بتزوير الأحاديث ووضعها بالجملة. إلى الحد الذي يجعلنا نحكم على يونينبول بأنه كان فيما يبدو متساهلاً أو متفانلاً فيما يتعلق بصحة الأحاديث الواردة في المصنف وفي الكتب التي تماثله. فإنه كتب في إحدى مقالاته أن هذه الآراء " قد تكون في الواقع منسوبة تاريخياً إلى شخصيات من القرن الأول/السابع الذين نقلت الكثير من المرويات واعتمد فيها على أسمائهم "؛ انظر:

Juynboll, "Some Notes on Islam's First Fuqahā' Distilled from early Ḥadīth Literature," *Arabica*, 39 (1992): 287-314, at 300.

المرفوعة 3.3% فقط من الأحاديث الواردة في هذا الموضوع. وقد تمت الإشارة إلى تلك الروايات الأربعة المتعلقة بإجراء الخلع.

وقد ظهر لنا أن العديد من روايات الحديث النبوي في المصنّف قد وردت وتحمل معها عللاً أو عيوباً في أسانيدها، وهي إشكالية قد تساعد في تفسير التطور اللافت لعلم النقد الحديث منذ زمن شيوخ ابن أبي شيبة كوكيع وابن المبارك ويحيى بن سعيد القطان، إلى زمن معاصريه كابن سعد وابن معين وابن المديني وابن حنبل¹⁰⁶.

على أن ندرة الأحاديث النبوية الفقهية هي أيضاً أمر ملحوظ عند رواة ابن أبي شيبة الثلاثة الذين أكثر من التحمل والرواية عنهم. إنه من الخطأ الافتراض بأن ابن أبي شيبة ضمن مصنفه جميع مرويات شيوخه. إلا أنه يمكننا -على الأقل- أن نخمن ما هي الأحاديث التي كانت بين أيديهم ثم نقلوها إليه، لأن كل واحد من هؤلاء الشيوخ قد نقل مجموعة مهمة من مرويات الصحابة والتابعين في المقام الأول.

تذكرُ أحاديث وكيع بن الجراح البالغ عددها 663 حديثاً، والتي تشكل 18% من مجموع المرويات الفقهية في المصنّف، رايًا واحدًا -على الأقل- انتقاه وكيع من آراء أكثر من 60 شخصية مرجعية في الفقه. فنجده يستشهد برأي الشعبي 75 مرة، وبإبراهيم النخعي 61 مرة، وبالنبوي محمد 59 مرة. في حين أنه يستشهد بكل من علي وعمر والحسن البصري وابن مسعود على التوالي: 45 و 39 و 31 و 30 مرة، بينما نجده يستشهد بكل من ابن عمر وعطاء 28 مرة. حتى الخليفة الثالث عثمان فقد استشهد به 12 مرة، وهو أمر قد لا يتوقعه المرء من عالم كوفي بارز مثل وكيع .

على أن مرويات ابن أبي شيبة عن حفص بن غياث وعبد الأعلى تختلف اختلافاً كبيراً عن مروياته عن وكيع، كما أن مروياته عنهما متفاوتة فيما بينهما أيضاً. تحتوي أحاديث حفص الـ 181 على 17-23 رايًا لكل من إبراهيم النخعي والشعبي والحسن البصري وعمر وعلي، في حين أن 11% منها فحسب هي أحاديث نبوية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الأغلبية الطفيفة من روايات عبد الأعلى البالغ عددها 174 رواية ليست إلا آراء للزهري (48 رواية) والحسن البصري (45 رواية)، والذي لم يرو عنه ابن أبي شيبة سوى حديثاً نبويًا واحدًا¹⁰⁷. إن أسانيد حفص أكثر تنوعاً من أسانيد عبد الأعلى، حيث ينقل الأخير تقريباً جميع مروياته عن الزهري من طريق معمر، وجميع مروياته عن الحسن البصري من طريق يونس بن عبيد (ت. 756/139-757)، وهشام الدستوائي (ت. 770/153. أو 771/154). إن تصفحاً بسيطاً للسيرة العلمية لثلاثة من شيوخ ابن أبي شيبة تشير إلى أن جميع "أهل الحديث" قد نقلوا له مجموعة واسعة من مرويات الصحابة والتابعين، إلا أنهم لم يزودوا بالأحاديث النبوية إلا في بعض الأحيان.

يكشف تحليل مصنف ابن أبي شيبة أن "أهل الحديث" اعتمدوا بشكل كبير على آراء معظم الشخصيات أو المرجعيات الدينية التي اعتمد عليها "أهل الرأي" كذلك. ونجد بأن أربعة من الرجال ممن أكثر ابن أبي شيبة من الرواية عنهم -وهم الحسن البصري، وإبراهيم النخعي، والشعبي، وعطاء- هم أيضاً من الرجال الأكثر شيوعاً واقتباساً في النقاشات الفقهية المبكرة والتي أوضحها جوزيف شاخنت في أصول الفقه المحمدي¹⁰⁸. وهذا يعني أن أهم الصحابة في نظر "أهل الحديث" -وهم عمر، وعلي، وابن عمر، وابن مسعود، وابن عباس- هم أيضاً وفقاً لشاخنت أهم الصحابة في نظر "أهل الرأي"¹⁰⁹. كما أننا نجد أن الشيخ الأهم لأبي حنيفة، وهو حماد بن أبي سليمان، يظهر كثيراً في مصنف ابن أبي شيبة، بل نجده أحياناً في مرويات شعبة بن الحجاج (ت. 160/776)، شيخ "أهل الحديث" الشهير¹¹⁰. وبغض النظر عن رأي المرء في صحة

¹⁰⁶ وللاطلاع على نشأة نقد الحديث وتطوره، انظر لوكاس، النقاد المحافظين، 11356.

¹⁰⁷ تحضر مرويات كل من قتادة وابن المسيب وابن سيرين 12 و 11 و 10 مرات، على التوالي في روايات عبد الأعلى.

¹⁰⁸ (شاخنت، الأصول، 228-37 و 250-251. نجد أن ابن المسيب والزهري كلاهما كان اسمه موجوداً في القامتين؛ المرجع نفسه، 243-246.

¹⁰⁹ (شاخنت، الأصول، 25، 30-31، 249-250.

¹¹⁰ (ينقل كريستوفر ميلتشر عن الفسوي قوله بأن شعبة قال: "كان الحكم أقوى فيما يتعلق بالحديث، في حين كان حماد هو الأعمق في الفقه والرأي" في مقاله:

"How Hanafism came to Originate in Kufa," 337.

هذه المدونة الواسعة من الأحاديث، فإنه من غير الممكن إنكار أن كلاً من مدرستي "أهل الحديث" و"أهل الرأي" يحكيان الحكاية نفسها -إلى حد كبير- عن نشأة الفقه الإسلامي، وأن كلاً من هذين الطرفين يعتمدان الآراء الفقهية الصادرة عن الشخصيات المبكرة نفسها من فقهاء الصحابة والتابعين .

لعل من أسباب انفصال مدرسة "أهل الحديث"، أو على الأقل ابن أبي شيبة، عن مدرسة "أهل الرأي" هو استعدادهم أي أهل الرأي للإجابة عن الأسئلة الفقهية الافتراضية، أي الأسئلة التي كانت تتعامل مع مجموعة من القضايا التي لم يفت بها أحد الصحابة أو التابعين مسبقاً، أو كان فيها تجاوز لبعض آرائهم. ولسبب غير واضح لنا نجد أن ابن أبي شيبة قد امتنع عن نقل الآراء الفقهية لبعض الشخصيات المهمة آنذاك، وهي ليست آراء أبي حنيفة فقط كما قد يتصور، بل أيضاً آراء بعض من كبار المحدثين كسفيان الثوري والأوزاعي ومالك¹¹¹. وبالمقابل فإن انفتاحه على آراء الشخصيات الفقهية والمرجعيات الدينية في أوائل القرن الثاني/الثامن وإعراضه عن رواية آراء الفقهاء اللاحقين، هو اختلاف دقيق يتجلى بين ابن أبي شيبة وعبد الرزاق الصنعاني الذي ضمّن مصنفه العديد من الآراء الشخصية لسفيان الثوري¹¹². وهذا ما دفعنا إلى أن نقوم بتقسيم "أهل الحديث" في أوائل العصر العباسي إلى فريقين، فريق اعتمد بشكل حصري تقريباً على المرويات المتعلقة بالأحكام الفقهية الصادرة عن النبي والصحابة والتابعين. وفريق آخر اعتمد على آراء هذه السلطات الدينية نفسها، بالإضافة إلى آراء طائفة من الفقهاء اللاحقين- من طبقة تابعي التابعين-. وهذا في واقع الأمر يساعدنا في فهم أسباب إعراض البخاري وغيره من أهل الحديث كإبن أبي شيبة عن رواية تعاليم الفقهاء المتأخرين في صحيحه، وذلك على النقيض من تلميذه الترمذي الذي كان يضمّن جامعاً آراء الثوري ومالك والشعبي وفقهاء الكوفة (أي أبا حنيفة وتلامذته)، وحتى ابن حنبل وابن راهوية.

الأهم من ذلك في ظني، أن هذه الدراسة تمكننا من أن نستنتج أن حضور الأحاديث النبوية في مصنف ابن أبي شيبة من جهة، وإسهامها في نشأة الفقه الإسلامي من جهة أخرى، لم تكن قضية مركزية ولا إشكالية لدى معظم الفقهاء في أوائل القرن الثالث/التاسع في العراق سواء من أهل الحديث أو الرأي، وذلك لسبب بسيط هو أن كمية (ونوعية) الأحاديث الفقهية النبوية كانت محدودة وذات أثر بسيط إذا ما قورنت بالحجم الهائل من مرويات الصحابة والتابعين المتداولة آنذاك¹¹³. بل إن النقاش الأصولي كان دائراً حول حق الفقهاء المتأخرين من تابعي التابعين في فتح آفاق فقهية جديدة عبر إصدار آراء وأحكام فقهية في مواضيع إما لا توجد لها سوابق وقتاوى متقدمة، وإما تتعارض مع السوابق التي أفتى بها

ينقل شعبية آراء حماد في 45 موضعاً من أبواب المصنف؛ انظر على سبيل المثال كتاب الحدود، الأبواب 22: 36، 38، 43، 46، 56، 63، 67، 80، 82، 118، 140، 149. وتظهر آراء حماد الشخصية 79 مرة، بما يشكل 2% من مرويات المصنف التي كانت ميدان الدراسة.

¹¹¹ (نجد أن 10 فقط من أصل 3628 رواية من الروايات التي كانت ميدان الدراسة ذكرت آراء سفيان الثوري الشخصية؛ كما أن واحداً منها فقط ذكر رأياً لأبي حنيفة، في حين أننا لا نجدها استشهدت بآراء مالك أو الأوزاعي مطلقاً.

¹¹² لوجد موتزكي أن ما يقرب من 19% من مرويات الثوري في مصنف عبد الرزاق هي عبارة عن آرائه الشخصية، والتي من شأنها أن تساوي 4% من كامل المصنف؛ الأصول، 58-59.

¹¹³ (استخدم مسند ابن حنبل الواسع جداً والذي يحتوي على حوالي 27.600 حديث، باعتباره دليلاً على أن العراق كان غارقاً في الحديث في أوائل القرن الثالث/التاسع؛ انظر، على سبيل المثال:

G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 24- 30.

ومع ذلك، فإن هذا الرقم الكبير من المرويات قد يكون مضللاً إلى حد كبير وذلك إذا انتقل النقاش إلى دائرة الأحاديث الفقهية، وذلك لأن المسند تتكرر فيه الأحاديث كثيراً، كما أنه يحتوي على العديد من الروايات الضعيفة أو المعلة، بالإضافة إلى أن جزءاً ليس بالقليل من أحاديثه -وهي تقرب من النصف وفقاً لكريستوفر ميلتشر- ليست أحاديث فقهية وليس لها صلة بالفقه الإسلامي؛ انظر:

The *Musnad of Ahmad ibn Hanbal: How it Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books*, "Der Islam, 82 (2005): 32-51, at 45.

وتأتي صورة أكثر دقة عن عدد الأحاديث الفقهية في سنن أبي داود السجستاني، الذي بين بأنه لم يتمكن من جمع أكثر من 4800 حديث فقهي (بما في ذلك الأحاديث المتعلقة بالعبادات وأيضاً المتنون المتكررة) وذلك أثناء رحلاته في جميع أنحاء الأراضي الإسلامية لجمع هذه المرويات؛ انظر رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه، تحقيق محمد الصباغ (دار العربية، 1975م)، 32.

وهناك إحصائية أكثر دلالة مما سبق، وهي القائلة بأنه لا يوجد سوى 2161 حديثاً في شرح الرافعي (ت. 1226/623) للوجيز للغزالي؛ انظر ابن حجر، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، 4 مجلدات. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998). على أن مجموعة الأحاديث المتخصصة بأحكام الأحكام، التي صنفها ابن حجر باسم بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تضم 1235 حديثاً فقط في أبوابها الفقهية؛ بلوغ المرام، الطبعة الثانية (الرياض: دار السلام، 2002)

فقهاء الأجيال الأولى. وبينما كان "أهل الرأي" متحمسين جدا للمرجعيات المتقدمة من الصحابة والتابعين، ولعدد قليل من الفقهاء المتأخرين من تابعي التابعين، فقد انقسم "أهل الحديث" في القرن الثالث / التاسع إلى فريقين فيما يتعلق بسلطة الفقهاء المتأخرين أي تابعي التابعين.

وبالنظر من هذه الزاوية، فإنني أدعي بأن ابن أبي شيبة هو ممثل الفريق الأكثر تشدداً من "أهل الحديث"، أي الذين تناولوا مجموعة واسعة من الموضوعات الفقهية دون أي يرجعوا إلى أي حكم أو فتوى صادرة عن الفقهاء المتأخرين. في حين أن معاصره ابن حنبل يمكن أن يعد بأنه من أكثر شخصيات المحدثين التي اتفق على تلقاها بالقبول كل من "أهل الحديث" الذين عدّوه مرجعية فقهية متأخرة معتبرة، و"أهل الرأي" الذين أعجبوا بأرائه أيضاً.

كان الشافعي) وكذلك أبو حنيفة في وقت لاحق) من أهم الفقهاء الذين امتد تأثيرهم إلى خارج حلقاتهم وتلاميذهم، فبلغ مدرسة "أهل الحديث"، فكان منهم من قبل آراءه الفقهية منهم من انضم إلى مذهبه، في حين أنهم لم يقبلوا الانضمام إلى المذهبين الحنبلي أو المالكي¹¹⁴. أخيراً، فإن مالكا (وربما سفيان الثوري أو الأوزاعي) يظهر أنه أول فقيه مؤسس ومن طبقة تابعي التابعين كان لديه شيء ما يمكن أن يقدمه للجميع، أي لكل من أهل الحديث وأهل الرأي معاً؛ سواء أكان أحاديث نبوية أم أخبارا عن الصحابة والتابعين بالإضافة إلى مجموعة واسعة من آرائه الشخصية التي ألهمت عدداً من الأتباع المخلصين لمدرسة "أهل الرأي" في أن يؤسسوا مدرسة فقهية تحمل اسمه¹¹⁵.

وعلى مدار القرن الرابع / العاشر، اتجه العديد -إن لم يكن معظم- "أهل الحديث" إلى الانضمام إلى واحدة من المدارس الفقهية السنية الناشئة لاحقاً وتمثلوها. وقد قدم كريستوفر ميلنشر بعض الأسباب المقنعة حول مسألة فشل فقهاء أهل الحديث "البحث" في الحفاظ على نفسه، بدءاً من تردد علماء الحديث في تعيين من هم الفقهاء الموثوق بهم من جهة، وصولاً إلى تعيين العدد غير العملي من الأحاديث التي يتعين على المرء حفظها ليتم تأهليه بوصفه فقيهاً¹¹⁶. وأنا أتفق مع ميلنشر في أن "أهل الحديث" قد عانوا من إشكالات واضحة في أصولهم النظرية في الفقه، لكنني لا أعتقد بأن الجاذبية التي لا تقاوم لمنطق الشافعي هي التي أخضعتهم. لقد كان أهل الحديث المتشددون، مثل ابن أبي شيبة، وبدرجة أقل ابن حنبل، ملتزمين بأصول الاختلاف الفقهي، وبمبدأ المساواة بين النبي والصحابة والتابعين فقط في السلطة التشريعية. ولم يكن من المتصور لهم أن يقرروا بتحقيق شروط الاجتهاد المطلق في واحد من تابعي التابعين أو الفقهاء المتأخرين ويكسبوه السلطة التشريعية ذاتها، وهو الأمر الذي صورته وائل حلاق على أنه شرط حاسم للمذاهب الفقهية المستمرة إلى اليوم¹¹⁷.

وعلى النقيض من هؤلاء -أي أهل الحديث المتشددون-، كان أهل الحديث الأكثر جرأة، مثل الترمذي أو الطبري، ملتزمين بأصول الاختلاف الفقهي، إلا أنهم اعترفوا أيضاً بالسلطة الفقهية والتشريعية للفقهاء المتأخرين من طبقة تابعي التابعين، حتى من الذين أعجب بهم أهل الرأي. ولقد كان من المحتم على أعضاء هذه المجموعة الأخيرة من أهل الحديث أن يفضلوا أحد الفقهاء المشهورين من أتباع التابعين على غيره، بل على العديد من علماء الحديث الأكثر غزارة في الرواية، وهذا ما حصل فعلاً، فقد اختاروا الشافعي في ذلك وتشكل لديهم نحوه ولاء قوي لشخصيته ومذهبه الفقهي¹¹⁸.

¹¹⁴ (استغرق الأمر وقتاً أطول حتى يقبل علماء "الحديث" أحاديث مالك، فقد كان يوجد القليل منها فحسب في المصنفات الحديثية الرئيسة في القرن الثالث/التاسع.

¹¹⁵ (ومن المفارقات اللافتة أن المدرسة المالكية، والتي أسسها عدد قليل من "أهل الرأي" المتميزين في مصر والقيروان، مهدت في وقت لاحق لأن يظهر واحد من أهم علماء الحديث في التاريخ الإسلامي، وهو ابن عبد البر، والذي كما رأينا في هذه الدراسة قد لعب دوراً حيوياً في الحفاظ على مصنف ابن أبي شيبة الذي فشل "أهل الحديث" الأكثر التزاماً بالمدرسة منه، في المحافظة عليه.

¹¹⁶ Melchert, *Formation*, 22-7.

¹¹⁷ Hallaq, *Origins and Evolution*, 157-64; idem, *Authority, Continuity, Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 24-56.

¹¹⁸ (يذهب أحمد الشمسي إلى القول بأن مختصر البويطي قد أسهم إسهاماً بارزاً في هذه العملية؛ انظر:

"The First Shāfi'i: the Traditionalist Legal thought of Abū Ya'qūb al-Buwayṭī (d. 231/846)," *Islamic Law and Society*, 14, no. 3 (2007): 301-41.

لقد ساهم كل من ابن أبي حاتم وابن خزيمة وأبي العباس الأصم وابن عدي والدارقطني والحكيم النيسابوري وآخرين، بطرقهم الخاصة في تضخيم سمعة الشافعي بين "أهل الحديث" وذلك فيما ما أسماه جوناثان براون¹¹⁹ بالقرن الرابع/العاشر الطويل. وتوصي هذه الدراسة باختيار واحدة من المدونات الحديثية في القرن الرابع/العاشر والتي لم تسبر أغوارها بعد، ودراستها دراسة معمقة تجيب عن أسئلة من قبيل كيف، وما أسباب انضمام العديد من الأعضاء البارزين من أهل الحديث إلى مذهب الشافعي، ولماذا فشلت منهجية ابن أبي شيبة ومصنفه في إرضاء رغباتهم.

¹¹⁹ (أظهر جوناثان براون الصلة الوثيقة بين علماء الحديث الذين أسهموا في الاجتهاد الفقهي المبني على الصحيحين وبين المدرسة الشافعية الناشئة في أواخر القرن الثالث/التاسع حتى منتصف القرن الخامس/الحادي عشر في نيسابور وجرجان وبغداد وآسيا الوسطى وأصفهان؛ انظر الفصل الرابع من كتابه: *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim* (Leiden: Brill, 2007).

- Abu Dāwūd. Risālat Abī Dāwūd ilā ahl Makka fī waṣf Sunanih, ed. Muḥammad al-Ṣabbāgh, Dār al-‘Arabiyya, 1975.
- al-Baghdādī, al-Khaṭīb. Tārīkh madīnat al-salām, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. Siyar a‘lām al-nubalā’, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 2001.
- al-Kawtharī, Muḥammad Zāhid. al-Nukat al-ṭarīfa fī ‘l-taḥadduth ‘an rudūd Ibn Abī Shayba ‘alā Abī Ḥanīfa, Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li-‘l-Turāth, 1999.
- al-Nawawī, Ṣaḥīḥ Muslim bi-sharḥ al-Nawawī, ed. Fū‘ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2000.
- Brown, Jonathan. the Canonization of al-Bukhārī and Muslim, Leiden: Brill, 2007.
- El Shamsy, Ahmed. "the First Shāi‘ī: the Traditionalist Legal thought of Abū Ya‘qūb al-Buwayṭī (d. 231/846)," *Islamic Law and Society*, 14, 3 (2007): 301-41
- Fierro, Isabel. "the Introduction of ḥadīth in al-Andalus," *Der Islam*, 66 (1989): 77-84.
- Hallaq, Wael. Authority, Continuity, Change in Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ibn Abī Ḥātim, al-Jarḥ wa‘l-ta‘dīl, ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Yamānī, Beirut: Dār al-Fikr reprint of the 1952 Hyderabad edition.
- Ibn Abī Shayba, al-Muṣannaf, ed. Ḥamad al-Jum‘a and Muḥammad al-Laḥīdān, Riyadh: Maktabat al-Rushd, 2006.
- Ibn al-Faraḍī, Tārīkh al-‘ulamā’ wa-‘l-ruwāt li-‘l-ilm bi-‘l-Andalus, ed. ‘Izzat al-Ḥusaynī, Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1954.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, al-Mu‘jam al-mufahras. Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1998.
- Ibn Ḥajar, Bulūgh al-marām: Attainment of the Objective according to Evidence of the Ordinances, Riyadh: Darussalam, 2002.
- Ibn Ḥajar, Talkhīṣ al-ḥabīr fī takhrij aḥādīth al-Rāi‘ī al-kabīr, ed. ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd and ‘Alī Mu‘awwaḍ, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998.
- Ibn Qutayba, al-Ma‘ārif, ed. tharwat ‘Ukāsha. Cairo: Wizārat al-haqāfa, 1960.
- Ibn Sa‘d, Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr, ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001.
- Juynboll, G.H.A. Muslim Tradition, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Melchert, Christopher. "the Musnad of Aḥmad ibn Ḥanbal: How it Was Composed and What Distinguishes It from the Six Books," *Der Islam*, 82 (2005): 32-51
- Melchert, Christopher. "How Ḥanaism came to Originate in Kufa and Traditionalism in Medina," *Islamic Law and Society*, 6, 3 (1999): 318-47.
- Melchert, Christopher. "Traditionist-jurists and the Framing of Islamic Law," *Islamic Law and Society*, 8, 3 (2001): 383-406
- Motzki, Herald. "the Muṣannaf of ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A.H.," *Journal of Near Eastern Studies*, 60, no. 1 (1991): 1-21.
- Rawwās Qal‘ajī, Muḥammad. Mu‘jam lughat al-fuqahā’. Beirut: Dār al-Nafā‘is, 1996.
- Schoeler, Gregor. "Die Frage der schriftlichen oder mündlichen überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam," *Der Islam*, 62 (1985): 210-15.

Schoeler, Gregor. *the Oral and the Written in Early Islam*, edited by James E. Montgomery and translated by Uwe Vagelpohl, New York: Routledge, 2006.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden: Brill, 1967.