

e-ISSN 2651-5083



دَارُ الْفُنُونِ
الْهَيْئَةُ الْاِسْلَامِيَّةُ
لِلْبَحْثِ وَالطَّبْعِ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 34 Sayı Issue 2 Yıl Year 2023



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2023
e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Dizinler / Indexing and Abstracting

SCOPUS

TUBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

Index Islamicus

EBSCO Academic Search Complete

DOAJ

ERIH PLUS

SOBIAD

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2023

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ramazan MUSLU

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Ümit HOROZCU

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı,
İskenderpaşa Mahallesi, Kavalalı Sokak,
34080 Fatih, İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 / 27781
Fax : +90 (212) 532 62 07
E-posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr
<http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr>
<http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.
This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2023

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor-in-Chief

Prof. Dr. Necmettin KIZILKAYA, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nkizilkaya@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief

Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mahmut.salihoglu@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sultan.simsek@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZAGAÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mustafa.ozagac@istanbul.edu.tr

Alan Editörleri / Section Editors

Prof. Dr. Hidayet AYDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hidayet@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Derya BAŞ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - derya.bas@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman YILDIZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi M. Yuşa YAŞAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yusa@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Saliha UYSAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - saliha.uysal@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Nurgül BULUT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - nurgul.bulut@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hilal.menkuc@istanbul.edu.tr

Dr. Adem IRMAK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ademirmak@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Editöryal İlişkiler Yöneticisi / Editorial Relations Manager

Doç. Dr. Adem ARIKAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - arikana@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Prof. Dr. Hüseyin HANSU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - hhansu@istanbul.edu.tr

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - bbokutan@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Merve ÖZAYKAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mervezaykal@istanbul.edu.tr

Metodoloji Editörü / Methodology Editor

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sumeyye.parildar@istanbul.edu.tr

Tanıtım Yöneticisi / Publicity Manager

Arş. Gör. İsrail ŞEN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - israfil@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistanlar / Editorial Assistants

Arş. Gör. Neslihan Mervener VURAL, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - neslihanvural@istanbul.edu.tr

Dr. Feyza GÜLER, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - feyza.guler@istanbul.edu.tr

Teknik Uzmanlar / Technical Specialists

Arş. Gör. Amine ÇELİK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - amine.celik@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Şaban KÜTÜK, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sabankutuk@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Menekşe Filiz YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yildirim.mf@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Gürkan EYİĞÜN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - eyigun.gurkan@istanbul.edu.tr

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 34 • Sayı/Number: 2 • Aralık/December 2023

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Doç. Dr. Abdulhameed Majeed Ismael AL-SHEESH, Qatar University, Doha, Qatar - abdulhamid.sis@qu.edu.qa
- Doç. Dr. Abdurrahman ATÇIL, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu
- Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - adnan.demircan@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD, UC Santa Barbara, California, ABD - aahmad@religion.ucsb.edu
- Prof. Dr. Ahmed EL-SHAMSY, Chicago Üniversitesi, Chicago, ABD - elshamsy@uchicago.edu
- Doç. Dr. Ahmet ALİBASİC, Saraybosna Üniversitesi, Saraybosna, Bosna-Hersek - ahmetalibasic@yahoo.com
- Doç. Dr. Asmak Binti Ab RAHMAN, Malaya Üniversitesi, KL, Malezya - asmak@um.edu.my
- Doç. Dr. Hayrettin YÜCESOY, Washington Üniversitesi, Washington, ABD - yucesoy@wustl.edu
- Prof. Dr. İsmail Latif HACİNEBİOĞLU, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ilh@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Jonathan BROWN, Georgetown Üniversitesi, Washington, ABD - brownj2@georgetown.edu
- Prof. Dr. Mabid Ali Mohamed AL-JARHI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara, Türkiye - mabid.aljarhi@asbu.edu.tr
- Prof. Dr. Mehmet Hakkı SUÇİN, Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Ankara, Türkiye - mhsucin@gazi.edu.tr
- Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Almanya - merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
- Prof. Dr. Mesut IDRİZ, Sharjah Üniversitesi, Sharjah, Birleşik Arap Emirlikleri - m.idriz@sharjah.ac.ae
- Prof. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - mtekin@istanbul.edu.tr
- Doç. Dr. Rahile YILMAZ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - rahile.yilmaz@marmara.edu.tr
- Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - ramazany@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr
- Prof. Dr. Toseef AZİD, Qassim Üniversitesi, Qassim, Suudi Arabistan - teseefazid@hotmail.com
- Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye - yduzenli@istanbul.edu.tr

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- اشكالية الجمع والتفريق في كتب معرفة الصحابة
Sahabe Literatüründe Cem' ve Tefrik Sorunu
The Problem of *al-Jam' wa al-Tafrīq* in Books relating to the Sahaba337
Hamza Elbekri
- 1893'te Kudüs'te Yapılan Evharistik Kongrenin Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik
Kiliseleri Açısından Önemi
The Importance of the Eucharistic Congress Held in Jerusalem in 1893 for the Roman Catholic
Church and the Eastern Catholic Churches.....359
Ahmet Türkan
- The Effectiveness of Online Learning and Teaching of Arabic as a Foreign
Language in Turkish Universities.....385
Ahmet Derviş Müezzın, Maher Jesry, Mohammed Ateek, Marion Heron, Abdulhalim Abdullah,
Suhaib Ajam
- Aziz Kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki Manaları
The Meanings of the Word "Aziz" in the Quran.....419
Cemal Abdullah Aydın
- قواعد العربية بين فلسفة اللغة ومعيارية النحو: مقارنة حديثة
Dil Felsefesi ile Normatif Dilbilgisi Arasında Arapça Dilbilgisi: Modernist Bir Yaklaşım
Arabic Rules Between Philosophy of Language and Grammar Criterion:
A Modernist Approach.....453
Hany Ismail Ramadan
- Making the Focal Map of Johannine Studies: A Survey of Modern Scholarship
Yuhanna Çalışmalarının Odak Haritasını Çıkarmak:
Modern Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme.....471
Bilal Patacı
- Modernliğin Risklerine Karşı Dinsel Düşünümsellik: Risk Toplumuna Tepkisel Bir Alternatif
Tıp Hareketi Olarak "Gerçek Tıp" Hareketi
Religious Reflectivity Against The Risks of Modernity: The "Real Medicine" Movement As A
Reactive Alternative Medicine Movement To The Risk Society491
Fatih Katıncı, Abdurrahman Kurt
- İlk Modern Arap Tiyatrosu'na Dair Tartışmalar Işığında Abraham Daninos ve
Nezâhatu'l-Muşâtâk
In The Light of Debates on the First Modern Arab Theater Abraham Daninos
and *Nazâhat Al-Mushtâq*519
Turgay Gökgez
- Kant Descartes'a Karşı: Tözsellik Mantıksal Yanlış Çıkarımı
Kant Versus Descartes: The Paralogism of Substantiality549
Fatih Özgökman

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

مضامين القصة الشعرية في الأدب العربي من الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي
Yirminci Yüzyılda Batı Afrika Arap Edebiyatındaki Anlatı Şiirin Muhtevası
The Content of the Poetic Story in Arabic Literature from West Africa during
the Twentieth Century567
Mohamadou Aboubacar Maiga, Mahmud Kaddum

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke'nin "Rational Theology in Interfaith Communication"
Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "Rational Theology in Interfaith Communication" by Wilferd Madelung
and Sabine Schmidtke.....595
Halil İbrahim Delen

Şaban Öz'ün, Ebû Hüreyre -Bir Otoritenin İnşası Adlı Eserinin Değerlendirilmesi
Evaluation of Şaban Öz's work titled Abū Hurayra: -The Construction of
an Authority-601
Abdullah Metin

Mustafa Tahralı'nın "Tevhit Bilgisi" Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "Tawhid Knowledge" by Mustafa Tahralı.....607
Meryem Ekmekçi

Fatih M. Şeker'in "Osmanlı İslam Tasavvuru" Adlı Eserinin Değerlendirmesi
Review of "Imagination of Ottoman Islam" by Fatih M. Seker613
Betül Birteksöz

Muhammed Bekr el-Bûcî'nin "Muhâdarât fi Târîhi'l-Edebi'l-Câhili"
Adlı Eserinin Değerlendirmesi
A Review of "Muhâdarât fi Târîhi'l-Edebi'l-Câhili" by Mohammed Bakr al-Bûjî619
İsa Güceyüz

ARAŞTIRMA NOTU/ RESEARCH NOTE

Sülemi'nin *Ṭabaqât*'ında Usûl Kavramının Kullanımına Dair Birkaç Not
A Few Notes on the Use of the Concept of *Usûl* in Sulamî's *Ṭabaqât*625
Abdullah Taha Orhan



İşkالية الجمع والتفريق في كتب معرفة الصحابة

Sahabe Literatüründe Cem' ve Tefrik Sorunu

The Problem of *al-Jam' wa al-Tafrîq* in Books relating to the Sahaba

Hamza ELBEKRI*

المخلص

ظهرت إشكالية الجمع والتفريق في زمن مبكر مع بداية التصنيف في رجال الحديث، حيث وُجِدَتْ في الأسانيد أسماء تَشْتَرِكُ في الاسم واسم الأب، أو الاسم والنسبة، أو الاسم والكنية، ونحوها، فتردَّد إلى أذهانهم سؤال الجمع أو التفريق بين مُسَمَّيات هذه الأسماء. وما زال هذا السؤال يَشْغَلُ أذهان هؤلاء المصنِّفين، حتى فرَّعوا عليه نوعاً يَخْصُه من أنواع علوم الحديث، وهو المتَّفِق والمُتَّفِرِّق، وأفرده بالتصنيف. ومن حقول التصنيف في الرجال: الكتب المؤلفة في تراجم الصحابة، وقد ظهرت فيها الإشكالية المذكورة، كما هو الحال في سائر كتب الرجال. وتحاول هذه الدراسة أن تُمَعِّن النظر في إشكالية الجمع والتفريق في كتب معرفة الصحابة خصوصاً، وتكشفت عن مدى تغطَّن مؤلفيها لها، واهتمامهم بحلها تطبيقياً ونظرياً، للوقوف على اتجاهاتهم فيها تضييقاً أو توسيعاً، وتقييم مناهجهم في التعامل معها، بدءاً من ابن منده وأبي نعيم، ومروراً بابن عبد البر، وانتهاءً بابن الأثير وابن حجر، هادفةً بهذا إلى تأريخ هذه الإشكالية وتطوُّرها في كتب الصحابة، وتحديد اتجاهات المصنِّفين في معرفة الصحابة فيها، وتقييم مناهجهم في التعامل معها، لثَقْدَم بناءً على ذلك بعض الاقتراحات المهمة في ضبط المنهجية المتَّبعة في حلِّ هذه الإشكالية.

الكلمات المفتاحية: رجال الحديث، الرواة، الصحابة، الجمع والتفريق، المتفق والمفترق

Öz

Hadis ravilerinin aynı isimleri taşıyıp bunların birbirleriyle karıştırılması problemi, hadis rical ilminde tasnifin başlangıcıyla birlikte erken dönemde ortaya çıkmıştır. Öyle ki bazı isnat zincirlerinde hem kendi isimlerinin hem de babalarının isimlerinin veya isimleriyle birlikte nispet ve künye gibi hususların aynı olduğu raviler bulunmaktadır. Bu ravilerin tek bir kişi mi (cem') veya farklı kişiler mi olduğunun (tefrîk) tespitinin nasıl olacağı sorusu hadisçilerin zihinlerini kurcalamaya başlamıştır. Bu sorun hadisçilerin zihinlerini öylesine meşgul etmiştir ki kendileri bu problemin çözümü için hadis ilminde yeni bir disiplin oluşturmuşlardır. Müttefik ve müfterik diye adlandırdıkları bu disiplinde birçok eser kaleme almışlardır. Bu disiplinle bağlantılı olan alanlardan birisi de sahabe literatürüdür. Diğer rical kitaplarında olduğu gibi bahsedilen problem burada da gündeme gelmiştir. Bu çalışma özellikle sahabe bilgisine dair (marifetü's-sahâbe) eserlerdeki cem ve tefrik probleminde mercek tutarak yazarların bu meseleden ne ölçüde haberdar olduklarını ve söz konusu meseleyi uygulamalı ve teorik olarak çözmeye ne kadar ilgi duyduklarını ele alacaktır. Ayrıca bu alanda eser veren yazarların sert veya yumuşak tutumlu yaklaşımlarını anlamlandırmak ve bu meseleyi çözümedeki metotlarını değerlendirmek de araştırmanın inceleyeceği bir diğer husustur. Yapılacak olan değerlendirme İbn Mende ve Ebû Nuaym'la başlayıp İbn Abdilber'le devam edecek, İbnü'l-Esir ve İbn Hacer'le de son bulacaktır. Araştırmanın amacı, mezkûr problemin tarihini ve sahabe literatürü kitaplarındaki gelişimini göstermek, sahabe literatürü yazarlarının o konudaki yaklaşımlarını belirlemek ve bu problemi çözümedeki yöntemlerini değerlendirmektir. Buna binaen söz konusu problemin çözümünde izlenmesi gereken yöntemler sistemleştirilmesine dair bazı önemli teklifler sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis Ricali, Raviler, Sahabe, Cem' ve Tefrik, Müttefik ve Müfterik

* Sorumlu Yazar: Hamza Elbekri (Dr. Öğr. Üyesi), İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye. E-posta: Hmzbakri@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7949-7931

Atf: Elbekri, Hamza, "Sahabe Kitaplarında Cem' ve Tefrik Sorunu." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 337–358.
<https://doi.org/10.26650/di.2023.43.2.1280773>



Abstract

The issue of *al-jam' wa al-tafriq* [combining and differentiating] first became apparent early on, with the very beginning of the genre of *rijāl al-hadith*, being the study of hadith narrators. Within chains of hadith narrations, one finds many narrators who share the same name. More specifically, two narrators may have the same first name and father's name, first name and family name, first name and *kunya* [honorific], or the like. This problem appeared so frequently that scholars who've tackled it over the years first dedicated specific terminology to this, *al-muttafiq wa al-muftariq* [the alike and the unlike], and then built a whole sub-genre dedicated to this under the broader field of hadith studies. Just as this issue appears in all books dedicated to the study of hadith narrators, it also is a frequent question in books more narrowly focused on the biographies of the Sahaba, the companions of the Prophet Muhammad. This study aims to give careful consideration to this issue of *al-jam' wa al-tafriq* in books dedicated to the Sahaba specifically. It uncovers the perceptiveness of the authors of this genre and the particular attention they paid to solving this matter, both in theory and in practice. This study further aims to identify their tendencies toward either narrowing or expanding, such as whether they tended to consider narrators with shared names as a single individual or as separate individuals, and to evaluate the efficacy of their approaches toward resolving this issue. The article begins with Ibn Manda and Abu Nu'aym, moves on to Ibn 'Abd al-Barr, and ends with Ibn al-Athīr and Ibn Hajar. Beyond tracing the history of this issue and its development through books dedicated to the Sahaba, this paper will identify the various ways these authors addressed companions with shared names and will evaluate the effectiveness of their perspectives. The article then ends by offering critical suggestions to refine the methodology currently used when approaching this issue.

Keywords: Narrators of hadith, Reporters, Sahaba, *Al-jam' wa al-jafriq*, *Al-muttafiq wa al-muftariq*

Extended Summary

The study of hadith narrators (*'ilm al-rijāl*) arose in the 2nd century AH as hadith scholars worked to identify and catalog the names of narrators, searching for their stories and scrutinizing their conditions. The oldest compilations of this field of study may date back more specifically to the second half of this century. Regardless, by the 3rd century AH, a significant increase had occurred in authorship on the subject. As a consequence, authors began to focus their texts on one of the many subfields that came to make up the larger study of hadith narrators: biographies, histories, studies assessing the reliability of narrators (*al-jarḥ wa al-ta'dīl*), and compilations of names and surnames. As leading scholars continued to develop this genre, delving into the histories and affairs of narrators, it was only a matter of time before they came across narrators who shared the same names. They found that two narrators may have the same first name and father's name, first name and family name, first name and *kunya* [honorific], *kunya* and family name, or the like. The question therefore recurred in scholars' minds of how to determine when to combine (*al-jam'*) and when to differentiate (*al-tafriq*) narrators with the same names; in other words, when to consider them as the same person or as separate people.

At the same time in the 3rd century AH, the composition of books relating to the Sahaba (the companions of the Prophet Muhammad) had appeared, taking various forms. Some authors such as Bukhari (d. 256) and Ibn Abi 'Āṣim (d. 287) chose to focus entire texts on the Sahaba, while others including Ibn Sa'd (d. 230), Khalīfa bin Khayyāṭ (d. 240), and again Bukhari included sections on the Sahaba within their larger texts of biography or history. In both of these kinds of books, the authors are found to have also dealt with the question of combination and differentiation (*al-jam' wa al-tafriq*) of shared names.

This problem appeared so frequently that scholars who've tackled it over the years first dedicated specific terminology to it (i.e., *al-muttafiq wa al-muftariq* [the alike and the unlike]) and then built a whole sub-genre dedicated to it under the broader field of hadith studies. One must not look any further for examples than *Kitāb al-Muttafiq* by Abu Bakr al-Jawzaqī (d. 388 AH) or *Kitāb al-Muttafiq wa al-Muftariq* by al-Khaṭīb (d. 463 AH), amongst others. This increased literary activity led to scholars criticizing and questioning each other's positions on the subject. For example, al-Khaṭīb's *Muwaddiḥ Awhām al-Jam' wa al-Tafrīq* disputed Bukhari's *Al-Tārīkh al-Kabīr*. He argued that Bukhari had mistakenly combined two disparate individuals into a single biographical entry in one instance while dedicating two biographical entries to a single person incorrectly in another.

This study aims to give careful consideration to this issue of *al-jam' wa al-tafrīq* in books dedicated to the Sahaba specifically. It uncovers the perceptiveness of the authors of this genre and the particular attention they paid to solving this matter, both in theory and in practice. This study further aims to identify their tendencies toward either narrowing or expanding, namely whether they tended to consider narrators with shared names as a single individual or as separate individuals. This article will evaluate the efficacy of their approaches toward resolving this issue as a whole by focusing on the most significant and prominent texts. These are: *Ma'rifat al-Ṣaḥāba* by Ibn Manda (d. 395 AH), *Ma'rifat al-Ṣaḥāba* by Abu Nu'aym al-Asfahānī (d. 430 AH), *al-Isti'āb fi Ma'rifat al-Aṣḥāb* by Ibn 'Abd al-Barr (d. 463 AH), *Asad al-Ghāba* by Ibn al-Athīr (d. 636 AH), and *Al-Iṣāba fi Tamayīz al-Ṣaḥāba* by Ibn Hajar (d. 852 AH).

This article is not an applied study that determines whether specific biographies of the Sahaba tended toward combining or differentiating those with shared names or that concludes by determining which approach is more compelling. This is also not a study whose goal is to encompass every single example of *al-jam' wa al-tafrīq* in order to end up with an integrated methodology with which to approach this problem. This study instead aims to trace the history of this issue and its development through books dedicated to the Sahaba. It will identify the various ways that the authors of these texts had treated companions with shared names and will evaluate the effectiveness of their perspectives as a whole. It will also pave the way for more specialized studies on the approaches of these authors, such as studies focused on a single one of these authors or studies comparing the approaches of two or more authors in detail. It will also facilitate future foundational studies that will outline a comprehensive methodology for approaching this issue by highlighting evidence, restrictions, perceptions, and other similar factors.

One of this study's conclusions has been to establish that the issue of *al-jam' wa al-tafrīq* had appeared early on in the very first of the compositions dedicated to the study of hadith narrators. The composition of works relating to the Sahaba was no different. As was stated previously, the issue of *al-jam' wa al-tafrīq* was also raised in the very first texts on the Sahaba in the 3rd century AH.

Another conclusion this study has reached is to demonstrate how the authors of studies on the Sahaba had varied both in terms of the extent to which they were concerned at all with *al-jam' wa al-tafriq*, as well as their approaches to dealing with this issue. Some tended towards differentiating Sahaba with similar names into disparate personalities and rarely combined them into a single person, while others rarely differentiated names and preferred more often to combine them, and still others chose a middle path between the two. Ibn Manda is considered to have very liberally differentiated between Sahaba with shared names, while Abu Nu'aym is considered at the opposite end of the spectrum. As for Ibn 'Abd al-Barr, Ibn al-Athir, and Ibn Hajar, they were all balanced in their decision to combine or differentiate. However, one could say that Ibn Hajar had leaned toward expansiveness in practice, as he tended to differentiate more than he combined those with shared names, even though his theoretical methodology advocated mediating between the two. While Abu Nu'aym's language is generally decisively in favor of combining, Ibn 'Abd al-Barr's is more indecisive, both with regards to combining as well as to differentiating. As for Ibn al-Athir and Ibn Hajar, their explanations stand out for their ability to detail degrees of decisiveness that reflect their careful consideration in determining when to combine or differentiate.

This study also concludes that Ibn Manda had not concerned himself at all with this issue, let alone demonstrated any method on how to approach it. Abu Nu'aym instead was the first to illustrate a method for dealing with this problem when considering only those books relating to the Sahaba, not to those covering the study of narrators more broadly. Abu Nu'aym offered circumstantial evidence, both explicitly and implicitly, and advocated combining two biographical entries. He did not offer any evidence with regards to differentiating two persons with shared names, as he never did so himself, though one may find instances when he simply upheld a previous author's differentiation between two persons. Ibn 'Abd al-Barr expanded this methodology by sharing circumstantial evidence for both when to combine and when to differentiate. His evidence is clearer and more explicit than Abu Nu'aym's in terms of combining, and he also included examples of when to differentiate. One can say that this methodology then reached the pinnacle of its development in the hands of Ibn al-Athir and Ibn Hajar, for they demonstrated how to use circumstantial evidence for either combining or differentiating, and their explanations are largely similar. In most instances, the difference between the two is either that one author's particular evidence is more general while the other's is more detailed, or that one author chose to leave out mentioning some of the other author's evidence, having believed it to be understood by other pieces of evidence that had been mentioned. As such, to assert that a theoretical difference exists between Ibn al-Athir's and Ibn Hajar's methodologies to approaching this issue is untenable. In most instances, the two differed on whether to combine or differentiate two Sahaba with shared names due to practical and not theoretical reasons.

مقدمة

نشأ علم الرجال في القرن الهجري الثاني، واشتغل جماعة من المحدثين بتتبع أسماء الرواة وتعيينهم، والبحث عن أخبارهم والتفتيش عن أحوالهم، كشعبة (ت160) ومالك (ت179) ويحيى القطان (ت198) وعبد الرحمن بن مهدي (ت198)، ولعل أقدم مصنّفات هذا العلم تعود إلى النصف الثاني من هذا القرن¹. وأياً ما كان، فقد كثّر التصنيف في الرجال في القرن الثالث، وتتوّعت مجالاً، فصنّفت كتب الطبقات والتاريخ والجرح والتعديل والأسماء والكنى، ككتاب «الطبقات الكبير» لابن سعد (ت230) و«الطبقات» لخليفة بن خياط (ت240)²، وكتاب «التاريخ» لابن معين (ت233) و«العلل ومعرفة الرجال» لأحمد (ت241)، وكتاب «الضعفاء» للبخاري (ت256) و«التقات» للعجلي (ت261)، وكتاب «الأسامي والكنى» لأحمد (ت241) و«الكنى والأسماء» لمسلم بن الحجاج (ت261).

ومع تتبّع أئمة النقد أخبار الرواة وأحوالهم، واشتغالهم بتدوين هذا العلم، كان لا بدّ من أن تُصادفهم أسماء تشترك في الاسم واسم الأب، أو الاسم والنسبة، أو الكنية والنسبة، أو الكنية والاسم، ونحوها، فيتردّد إلى أذهانهم سؤال الجمع والتفريق بين مُسمّيات هذه الأسماء.

وفي هذا القرن - أعني: القرن الثالث - بدأ التصنيف في معرفة الصحابة، واتخذ صوراً متنوّعة، فمنهم من صنّف فيهم مُفرداً، كالبخاري (ت256) في «كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم» وابن أبي عاصم (ت287) في كتابه «الأحاديث والمثاني»³، ومنهم من صنّف في أسمائهم ضمن كتب الطبقات والتاريخ، كابن سعد (ت230) وخليفة بن خياط (ت240) في كتابيهما «الطبقات»، والبخاري (ت256) ضمن كتابه «التاريخ الكبير».

وفي هذه الكتب بنو عيها نجد سؤال الجمع والتفريق حاضراً كذلك، ومن ذلك ما نقله أبو نعيم عن الواقدي (ت207) أنه قال: «محمد بن صيفي غير محمد بن صفوان، هو آخر، روى عنهما جميعاً الشعبي، ونزلا الكوفة»⁴، وما نقله أيضاً عن علي ابن المديني (ت233) أنه قال: «عبد الله بن أنيس الأنصاري غير عبد الله بن أنيس الجهني»، قال أبو نعيم: «وفرق بينهما، فقال: الأنصاري هو الذي روى عنه جابر بن عبد الله في القصص، وليس الجهني الذي روى عنه أولاده في نزول ليلة القدر»⁵. وما ذكره البخاري في ترجمة سهل بن الحنظلية الأنصاري، حيث أورد إسناداً فيه: سهل بن الحنظلية العبشمي، وقال بإثره: «هذا يُقال غير الأول»⁶. ومنه قول ابن أبي عاصم: «ابن الأرقم وليس هو عبد الله بن الأرقم»⁷.

1 فإبه يُذكر كتاب باسم «التاريخ» لليث بن سعد (ت175)، وآخر لابن المبارك (ت181). انظر: النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، 1997م، ص248، 280، وانظر أيضاً: ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، 364/5؛ العمري، أكرم ضياء، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المدينة المنورة: دار العلوم والحكم، 1995م، ص124. ولكنهما لم يَصِلَا إلينا، وليس بين أيدينا من النقول عنهما والإحالات عليهما ما يُبني عن طريقة تصنيفهما أو يكشف عن محتواهما.

2 وقبلهما: كتاب الطبقات للواقدي (ت207)، وللهيثم بن عدي (ت207)، وفي عصرهما: كتاب الطبقات لابن المديني (ت233)، إلا أنها لم تصل إلينا. انظر: العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص81-80.

3 كابن المديني (ت233) في كتابه معرفة من نزل من الصحابة في سائر البلدان، إلا أنه لم يصل إلينا. انظر: الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 302/2؛ العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، ص64.

4 أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، معرفة الصحابة، تحقيق عادل العزازي، الرياض: دار الوطن، 1998م، 1/174.

5 أبو نعيم، معرفة الصحابة 3/1585.

6 البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، الهند: دائرة المعارف العثمانية، 4/98.

7 ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني، الأحاديث والمثاني، تحقيق باسم الجوابرة، الرياض: دار الراجعية، 1991م، 5/278.

وما زال هذا السؤال يشغل أذهان المصنّفين في الرجال، ويزداد البحث عنه وتتعدّد الأنظار فيه، حتى فرّعوا عليه نوعاً يخصّه من أنواع علوم الحديث، وهو المتّفق والمفترّق⁸، وأفردوه بالتصنيف، وصاحب ذلك أن صار مجالاً رحباً للنقد والتعقّب فيما بينهم.

أما إفراؤه بالتصنيف فلعلّ أقدم المصنّفات فيه كتاب «المتّفق» لأبي بكر الجوزقي (ت388)⁹، ثم كتاب «المتفق والمفترق» للخطيب (ت463)، ولابن النّجّار البغدادي (ت643)¹⁰.

وأما كونه مجالاً رحباً للنقد والتعقّب فيما بينهم فليس بخافٍ ما صنّفه الخطيب البغدادي في مناقشة البخاريّ فيما وقع له في «التاريخ الكبير» من جمعه اثنين في ترجمة واحدة وحقّهما التفرّيق، أو تفرّيقه واحداً في ترجمتين وحقّه الجمع¹¹، وذلك في كتابه «موضح أو هام الجمع والتفرّيق»، وقد قال في مقدّمته منبهاً إلى أسباب الخطأ في هذه القضية: «قد أوردنا في هذا الكتاب جماعة كثيرة من الرّواة، انتهت إلينا تسمية كلّ واحد منهم وكنيته والأمر التي تُعزى إليها، كنسبته على وجوه مختلفة في روايات مفترقة، دُكر في بعضها حقيقة اسمه ونسبه، واقتصر في البعض على شهرة كنيته أو لقبه، وغيّر في موضع اسمه واسم أبيه، وموّه ذلك بنوع من أنواع التمويه، ومعلوم أنّ بعض من انتهت إليه تلك الروايات فوقوغ الخطأ في جمعها وتفرّيقها غير مأمون عليه»¹²، ثم نقل عن الدارقطني (ت385) عدداً من تعقّباته وتقدّاته للبخاريّ في هذا الباب، ثم قال: «في كتاب التاريخ الذي صنّفه البخاريّ نظائر كثيرة لِمَا ذكره أبو الحسن الدارقطنيّ عنه من جغله الاثنين واحداً والواحد اثنين وأكثر، ونحن ذاكرون منها بمشيئة الله تعالى ما وضح قاصده، وقرب منا على تصديق دعوانا في ذلك شاهد، ومُنْبِعُوهُ بما يُشاكله من أو هام الأئمة سوى البخاريّ في هذا النوع، ونذكر فيه ما اختلف العلماء فيه وأيّهم أقرب إلى الصواب فيما يدّعيه»¹³.

وسنحاول في هذه الدراسة أن نُعيّن النظر في إشكاليّة الجمع والتفرّيق في كتب معرفة الصحابة خصوصاً، ونكشف عن مدى تفتّن مؤلّفين لها، واهتمامهم بحلّها تطبيقياً ونظرياً، للوقوف على اتجاهاتهم فيها تضييقاً

8 وهو النوع الخاصّ بالرواة الذين تتفق أسماءهم وأسماء آبائهم فصاعداً وتختلف أشخاصهم، أو تتفق كنانهم وأنسابهم وتختلف أشخاصهم، أو نحو ذلك. انظر: ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، 1986م، ص358؛ ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار المنهاج القويم، 2019م، ص129. وهو متفرّع عن إشكالية الجمع والتفرّيق، فإنه عند القول بالتفرّيق يكون ثمة اتفاق في الاسم واقتراق في الشخص، بخلاف القول بالجمع فإنه حينئذ يحصل الاتفاق في الاسم والشخص، فلا يكون من المتفق والمفترق.

9 انظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1962م، 405/3؛ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م، 16/494، 20/21، 156. وكلام الذهبي والسبكي يدلّ على أنهما كتابان: المتفق، والمتفق الكبير. انظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م، 8/640؛ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطنّاحي وعبد الفتاح الحلّو، القاهرة: دار هجر، 1413هـ، 3/185.

10 انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/133. وانتقل هذا النوع من الكتب إلى المصنّفات في البلدان، فصنّف الحازمي (ت584) كتاب «ما اتفق لفظه واختلف معناه من أسماء البلدان» وكتاب «الأماكن المشبهة في الخط»، وصنّف أبو موسى المدني (ت581) في ذلك أيضاً، وصنّف ياقوت الحموي (ت626) كتاب «المشترك وضعاً والمختلف صقلاً».

11 ينظر في الاختلاف الحاصل بين المعاصرين في منهج البخاريّ في هذه الإشكالية في تاريخه الكبير: العوني، الشريف حاتم، منهج البخاريّ في الجمع والتفرّيق.

12 الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، موضح أو هام الجمع والتفرّيق، تحقيق عبد المعطي قلنجي، بيروت: دار المعرفة، 1987م، 1/5.

13 الخطيب، موضح أو هام الجمع والتفرّيق، 1/12.

أو توسيعاً، وتقييم مناهجهم في التعامل معها إجمالاً، لا تفصيلاً.

وسنقتصر من تلك الكتب على أهمها وأبرزها، وهي: «معرفة الصحابة» لابن منده (ت395)، و«معرفة الصحابة» لأبي نعيم الأصفهاني (ت430)، و«الاستيعاب في معرفة الأصحاب» لابن عبد البر (ت463)، و«أسد الغابة» لابن الأثير (ت636)، و«الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر (ت852).

وليس المقصود من هذه الدراسة أن تكون دراسة تطبيقية على تراجم الصحابة التي قيل فيها بالجمع أو التفريق، كلها أو بعضها، للانتهاج فيها إلى ترجيح أحد الأمرين على الآخر، فهذا يحتاج إلى كتب مطوّلة، ولا تنبغ له المقالات، فضلاً عن مقالة بحثية واحدة، كما أنه ليس المقصود من هذه الدراسة استيعاب قرائن الجمع والتفريق للانتهاج إلى منهجية متكاملة في حلّ هذه الإشكالية، فهذا يحتاج إلى دراسة تأصيلية مطوّلة، وإنما المقصود هنا هو تاريخ هذه الإشكالية وتطوُّرها في كتب الصحابة، والوقوف على اتجاهات المصنِّفين في معرفة الصحابة وتعيين مواقفهم منها، وتقييم مناهجهم في التعامل معها تقييماً إجمالياً، مَهْدَةً الطريق إلى دراسات متخصصة في مناهج المصنِّفين في معرفة الصحابة في هذه القضية، إفراداً لكل مصنِّف في دراسة أو مقارنة بين اثنتين منهما أو أكثر، وإلى دراسات تأصيلية مستوعبة جميع ما يتعلّق بمنهجية حلّ هذه الإشكالية من قرائن وموانع وضوابط ونحوها.

1. موقف المصنِّفين في معرفة الصحابة من هذه الإشكالية.

يختلف المصنِّفون في معرفة الصحابة في اهتمامهم بهذه الإشكالية، وبناءً على هذا تختلف مخرجات هذه الإشكالية ونتائجها في كتبهم تفاوتاً جلياً، فإذا بدأنا بابن منده (ت395) - وهو أولهم بحسب الكتب المختارة في مجال هذه الدراسة - نجد اهتمامه بهذه الإشكالية ضعيفاً، فلا يكاد يشتغل بها إلا نادراً، ولذا نجده يتوسّع كثيراً في تفريق المجتمع، حيث يُعدُّ الشخص الواحد اثنين؛ مفرداً كلياً منهما بترجمة، وهو ما كان محلّ تعقّب عليه ممّن بعده، وخصوصاً من أبي نعيم وابن الأثير.

أما اشتغاله النادر بها فلم أقف له على شاهد من القطعة التي وصلت إلينا من الكتاب، ولعلّها نحو ثلثه، غير أنّ ابن الأثير ينقل عنه في مواضع قوله في بعض تراجمه: «أراهما واحداً»¹⁴، وبعضها في سياق تعقُّبه بعض من سبقه، كقوله - أعني ابن منده - : «فرّق ابن أبي داود بينه وبين الأول، وأراهما واحداً»¹⁵، وقوله: «فرّق أبو حاتم بينه وبين ابن أنيس الجهني، وأراهما واحداً»¹⁶، وقد يُصرّح بالقرينة التي دعتّه إلى رأيه المذكور، كما في قوله: «أراهما واحداً، لأن حديثهما بلفظ واحد»¹⁷.

وأما توسُّعه في تفريق المجتمع فله شواهد كثيرة جداً، ومن أوضح ما يُستدلُّ به عليه أنّ أبا نعيم - وهو كثير التعقُّبات عليه عموماً - قد تعقّب من هذه الجهة في نحو أربعين موضعاً، وتعدّدت ألفاظه في التعبير عن ذلك، ومنها قوله: «فرّق بعض المتأخرين...»¹⁸، وقوله: «فصله بعض المتأخرين»¹⁹، وقوله: «ذكره بعض

14 انظر: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر، 1989م، 76/3، 292/4.

15 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 84/2.

16 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 75/3.

17 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 165/4.

18 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 616/2، 1117/3، 1585/5، 2787/5، 3012/6، وغيرها.

19 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2193/4، 2986/6.

المتأخرين وأفرده»²⁰، وقوله: «أفرد له بعض المتأخرين ترجمة»²¹، وقوله: «كّرره بعض المتأخرين»²²، ونحوها.

ولا يَغْنِينَا البَحْثُ هُنَا فِي صَوَابِ قَوْلِ أَبِي نَعِيمٍ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ التَّعْقِبَاتِ تَفْصِيلاً، إِنَّمَا يَكْفِينَا كَوْنُ ابْنِ الْأَثِيرِ مُوَافِقاً لَهُ فِي عَدَدِ كَبِيرٍ مِنْهَا، وَهُوَ كَثِيرٌ الْمَوَافَقَةِ لِأَبِي نَعِيمٍ فِي خِلَافَاتِهِ مَعَ ابْنِ مَنْدَةَ بِوَجْهِ عَامٍّ بِقَوْلِهِ: «الْحَقُّ مَعَ أَبِي نَعِيمٍ»²³، مَعَ مَوَافَقَتِهِ أحياناً ابْنَ مَنْدَةَ بِقَوْلِهِ: «الْحَقُّ مَعَ ابْنِ مَنْدَةَ»²⁴، فَضْلاً عَنْ أَنَّ لِابْنِ الْأَثِيرِ تَعْقِبَاتٍ عَلَى ابْنِ مَنْدَةَ فِي تَفْرِيقِهِ مَا حَقَّهُ الْجَمْعُ، اسْتَقْلَ بِهَا بِنَفْسِهِ، وَمِنْهَا قَوْلُهُ: «أَخْرَجَ ابْنُ مَنْدَةَ هَذِهِ التَّرْجُمَةَ، وَهِيَ الْأُولَى الَّتِي قَبِلَهَا، فَلَا أُدْرِي لِأَيِّ مَعْنَى جَعَلَهُمَا اثْنَتَيْنِ فِي تَرْجُمَتَيْنِ، وَهِيَ وَاحِدَةٌ؟ وَلَيْسَ فِيهِ مَا يُشْكَلُ وَلَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ سَهْوٌ، وَلَوْ لَا أَنِّي لَا أَتْرُكُ تَرْجُمَةً مِمَّا ذَكَرُوهُ لِتَرْكُتْ هَذِهِ وَأَمْثَالُهَا»²⁵. وَيَكْفِينَا كَذَلِكَ قَوْلُ ابْنِ حَجْرٍ فِي تَقْيِيمِهِ تَعْقِبَاتِ أَبِي نَعِيمٍ عَلَى ابْنِ مَنْدَةَ عَمُوماً: «أَبُو نَعِيمٍ لَا يَزَالُ يَنْسُبُ ابْنَ مَنْدَةَ إِلَى الْغَلَطِ، فَيُصِيبُ فِي ذَلِكَ تَارَةً وَيَخْطِئُ تَارَةً، وَلَوْ سَلِمَ مِنَ التَّحَامُلِ عَلَيْهِ لَكَانَ غَالِباً مَا يَتَعَقَّبُهُ بِهِ صَوَاباً»²⁶، وَالَّذِي يَبْدُو بَعْدَ التَّمَلُّقِ وَالْفَحْصِ أَنَّ تَحَامُلَ أَبِي نَعِيمٍ عَلَى ابْنِ مَنْدَةَ كَانَ لَهُ أَثَرٌ فِي أَنْوَاعِ آخَرَ مِنْ نَقْدَاتِهِ لِابْنِ مَنْدَةَ، كَتَوْهِيْمَهُ لَهُ فِي إِثْبَاتِ الصَّحْبَةِ²⁷ أَوْ تَصْحِيفِ الْأَسْمَاءِ²⁸ أَوْ إِلْزَامِهِ لَهُ بِمَا لَا يِلْزَمُهُ²⁹ وَنَحْوَهَا³⁰، وَأَمَّا أَثَرُهُ فِي النُّوعِ الَّذِي نَحْنُ بَصَدَدِهِ مِنَ التَّعْقِبَاتِ فَهُوَ قَلِيلٌ جَدًّا.

وَمِمَّا يَحْسُنُ الْوُقُوفُ عِنْدَهُ فِي هَذَا السِّيَاقِ أَنَّ أَبَا نَعِيمٍ قَدْ أَشَارَ فِي أَحَدِ نَقْدَاتِهِ لِابْنِ مَنْدَةَ إِلَى عَادَةٍ لَهُ لِاحْتِظَاهَا بِأَبِي نَعِيمٍ مِنْ تَوْسُّعِهِ فِي تَفْرِيقِ الْمُجْتَمِعِ، وَهِيَ تَكْثِيرُ تَرَاجُمِ كِتَابِهِ، قَالَ أَبُو نَعِيمٍ: «أَفْرَدَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الرِّوَاةِ - يَعْنِي: ابْنُ مَنْدَةَ³¹ - حَدِيثَ جِنَادَةَ فِيمَنْ أَمَّ قوماً، وَهَذَا الْحَدِيثُ مِنْ جَمَلَةِ حَدِيثِ جِنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمِيَةَ الْأَزْدِيِّ الَّذِي تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ، وَجَعَلَهُمَا تَرْجُمَتَيْنِ تَكْثِيرًا لِتَرَاجُمِهِ، وَثَلَاثَتَهُمْ عِنْدِي وَاحِدٌ، جِنَادَةُ الْأَزْدِيِّ وَجِنَادَةُ

20 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 4/ 1831، 5/ 2623.

21 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2/ 825، 3/ 1258، 3/ 1273، 1281، 1321.

22 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1320، 4/ 1668، 4/ 1808.

23 انظر مثلاً: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 201، 283، 2/ 193، 3/ 33، 148، 168، 503، 683، 4/ 159، 670، 6/ 54.

24 انظر مثلاً: ابن الأثير، أسد الغابة، 5/ 290.

25 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 174.

26 ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة: دار هجر، 2008م، 12/ 620.

27 يُنْظَرُ قَوْلُ ابْنِ الْأَثِيرِ فِي هَذَا السِّيَاقِ: «قَدْ بَالِغَ أَبُو نَعِيمٍ فِي ذَمِّ ابْنِ مَنْدَةَ، حَيْثُ جَعَلَهُ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ مِنَ الْجَهْلِ، أَنَّهُ جَعَلَ مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْ رَاهِمِ [الصَّحَابَةِ] أَوْ خَاطَبَهُمْ، فَهَذَا يُؤَدِّي إِلَى أَنَّ جَمِيعَ التَّابِعِينَ يُعَدُّونَ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلَمْ يَفْعَلْهُ ابْنُ مَنْدَةَ وَلَا غَيْرُهُ...». ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 4/ 330.

28 يُنْظَرُ قَوْلُ ابْنِ الْأَثِيرِ فِي هَذَا السِّيَاقِ: «قَدْ ظَلَمَ أَبُو نَعِيمٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ابْنَ مَنْدَةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يُصَحِّفْ...». ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 1/ 396.

29 يُنْظَرُ قَوْلُ ابْنِ الْأَثِيرِ فِي هَذَا السِّيَاقِ: «لَمْ يُصَيِّفْ أَبُو نَعِيمٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ابْنَ مَنْدَةَ...». ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 1/ 460.

30 يُنْظَرُ قَوْلُ ابْنِ الْأَثِيرِ فِي سِيَاقٍ آخَرَ: «هَذَا قَوْلُهُمَا - يَعْنِي أَبُو نَعِيمٍ وَأَبَا مُوسَى - فِي ابْنِ مَنْدَةَ، وَلَقَدْ ظَلَمَاهُ». ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 5/ 259.

31 نَبَّهَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي أَسَدِ الْغَابَةِ كَثِيرًا عَلَى أَنَّ أَبَا نَعِيمٍ يُرِيدُ بِلَفْظَةِ «بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ» ابْنَ مَنْدَةَ، فَقَدْ كَانَ يَنْقُلُ عِبَارَةَ أَبِي نَعِيمٍ الَّتِي فِيهَا «بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ» وَيُنْبِغُهَا بِقَوْلِهِ: «يَعْنِي ابْنَ مَنْدَةَ» فِي نَحْوِ خَمْسِينَ مَوْضِعًا. انْظُرْ مَثَلًا: ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 1/ 75، 94، 146. كَمَا كَانَ يَنْقُلُ عِبَارَةَ أَبِي نَعِيمٍ الَّتِي فِيهَا «الْمُتَأَخِّرُ» وَيُنْبِغُهَا بِقَوْلِهِ: «يَعْنِي ابْنَ مَنْدَةَ» فِي نَحْوِ عَشْرِينَ مَوْضِعًا. انْظُرْ مَثَلًا: ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 2/ 487، 3/ 148، 193. وَأَشَارَ إِلَى أَنَّ ذَلِكَ عَادَةٌ مُطَّرَدَةٌ عِنْدَ أَبِي نَعِيمٍ لَا تَكَادُ تَنْخَرُجُ، فَقَالَ: «لَا أُدْرِي مَنْ أَرَادَ بِقَوْلِهِ: «بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ»، فَإِنَّ عَادَتَهُ أَنَّهُ يَعْنِي بِهَذَا الْقَوْلِ وَأَمْثَالِهِ ابْنَ مَنْدَةَ، وَابْنَ مَنْدَةَ لَمْ يَخْرُجْ هَذَا». انْظُرْ: ابْنِ الْأَثِيرِ، أسد الغابة، 2/ 417.

الزهرانيّ وجنادة الأزديّ الذي روى حديثه حذيفة الأزديّ عنه في الصوم، كلُّهم واحد»³². وقد أقرّ أبو نعيم على كلامه هذا ابن الأثير وقال: «ما أشبهه بالصحة والصواب»³³.

ويؤيد هذا أنّ ابن الأثير قد تعقّب ابن منده في نحو خمسة وعشرين موضعاً من جهة تفريق المجتمع³⁴، ولم يتعقّبه في عكسه إلا في نحو ستة مواضع³⁵، في حين كانت تعقّبات ابن الأثير على أبي نعيم في تفريق المجتمع في نحو ثلاثة عشر موضعاً³⁶، وفي جمع المفترق في نحو ثلاثة مواضع³⁷، وتعقّباته على ابن عبد البر في تفريق المجتمع في نحو تسعة مواضع³⁸، وفي جمع المفترق في نحو ثلاثة مواضع³⁹. ومنه يظهر توسّع ابن منده في تفريق المجتمع كما ذكرنا.

وبالانتقال إلى أبي نعيم الأصفهانيّ (ت430) نجدُ صنيعه في تفريق المجتمع على النقيض من صنيع ابن منده تماماً، فإنّه يرى الجمع بين الأسماء المشتركة غالباً، وستأتي شواهد وأمثلة، ولم أجده يُفرّق مَنْ قال فيهما مَنْ قبله: إنهما واحد، فإن وُجدَ عنده فهو نادر، ولكنه في مواضع قليلة قد ينقل الاختلاف فيه ويتوقّف، كقوله: «قيل: هما واحد»⁴⁰، وهو يدلُّ على اجتنابه التفريق ما أمكنه. ويؤيد هذا أنّ ابن الأثير قد تعقّبه في تفريق المجتمع في نحو ثلاثة عشر موضعاً، في حين تعقّبه في جمع المفترق في نحو ثلاثة مواضع فقط، كما تقدّم قريباً.

ثم إذا نظرنا إلى عبارات أبي نعيم في جمع الأسماء المشتركة أو المتشابهة في ترجمة واحدة لشخص واحد نلاحظ أنه قد يذكر فيها القرينة التي ساقته إلى الجمع أحياناً، ولكنّه يهملها غالباً، ويقتصر على قوله: «هو المتقدّم»⁴¹ أو «هو عندي المتقدّم»⁴² أو «هو عندي الأول»⁴³ أو «هي عندي المتقدّمة»⁴⁴ أو «هي عندي الأولى»⁴⁵ أو «هما واحد»⁴⁶ ونحوها، وعلى الرغم من أنه يمكننا في كثير من هذه المواضع المهملة استنباط تلك القرينة بالمقارنة بين الترجمتين وملاحظة سياقهما عنده، إلا أنّ بعض تلك المواضع لا تظهر فيها أيّة قرينة بحسب ما ساقه في الترجمتين⁴⁷، فكأنّ الأصل عنده هو الجمع بين تلك الأسماء حتى يقوم

32 ؛ أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2 / 616.

33 ابن الأثير، أسد الغابة، 1 / 356.

34 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1 / 48، 93، 127، 134، 262، 281، 378، 470، 549، 2 / 109، 193، 200، 288، 313، 3 / 85، 435، 701، 4 / 86، 194، 5 / 85، 158، 200، 6 / 54.

35 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1 / 401، 605، 2 / 292، 3 / 553، 4 / 165، 5 / 60.

36 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1 / 93، 134، 274، 288، 549، 2 / 77، 445، 3 / 263، 435، 753، 4 / 194، 5 / 85، 200.

37 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1 / 401، 4 / 742، 5 / 60.

38 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1 / 384، 423، 586، 2 / 9، 177، 193، 4 / 130، 150، 5 / 140.

39 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 2 / 59، 408، 464.

40 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 1 / 174، 305. وانظر أيضاً: 3 / 1610، 6 / 2982.

41 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 1 / 333، 5 / 2535، 6 / 2986.

42 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2 / 616، 3 / 1258، 1522، 1601، 4 / 2193، وغيرها.

43 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3 / 1438، 3 / 1680، 4 / 1831، 5 / 2787.

44 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 6 / 3355، 3358، 3451، 3477، 3518.

45 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 6 / 3443.

46 أبو نعيم، معرفة الصحابة، 1 / 333، 2 / 497، 2 / 601، 3 / 605، 3 / 1229، 5 / 1668، 5 / 2545.

47 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2 / 635، 3 / 1438، 1585، 1680، 5 / 2401، 6 / 2986، 3259، 3518.

دليلٌ على التفريق، فضلاً عن أنّ عباراته المذكورة تتّسم غالباً بالجزم من غير تردّد، فلا نجدُ فيها صيغة «أظنُّه» أو «لعلُّه» أو «يحتملُ عندي»، غير أننا وجدنا عنده عبارة «ما أراه إلا المتقدِّم»⁴⁸ التي استعملها في موضع واحد فقط، وعبارة «أراه المتقدِّم»⁴⁹ التي استعملها في أربعة مواضع. وكلا هذين الأمرين - أعني: إهماله القرينة في مواضع وكثرة جزمه في هذه القضية - يوكِّد ما قرّرناه من كونه يُضيقُ باب التفريق جداً

أما ابن عبد البر (ت463) فمسلِّكه في التفريق وسطاً بين توسُّع ابن منده وتضييق أبي نعيم، ولذا نجده يجزم في بعض المواضع بالجمع، كما في قوله: «الصحيح أنه رجل واحد»⁵⁰، وقوله: «هما عندي واحد»⁵¹، وقوله: «زعم ... أنها غير الأولى، ولا يصحّ ذلك عندي»⁵² أو «وهي الأولى عندي»⁵³، وقوله بعدما يذكر رأياً لأحد العلماء في التفريق: «وليس بشيء»⁵⁴، ونجده يتردّد في مواضعٍ أُخر، كما في قوله: «أخشى أن يكونا واحداً»⁵⁵ أو «أخشى أن يكونا اثنين»⁵⁶، وقوله: «أظنُّه الأول»⁵⁷ أو «المتقدِّم»⁵⁸ أو «الذي قبله»⁵⁹ أو «أظنُّه...»⁶⁰ ويذكر الاسم الآخر، وقوله: «فيه وفي الذي قبله نظراً»⁶¹ أو «فيه وفي الذي بعده نظراً»⁶² أو «فيه وفي الذي بعده نظراً، أحسبهما واحداً»⁶³ أو «فيه وفي الذي قبله وبعده نظراً»⁶⁴، يعني: في كونهما اثنين نظراً. وكذلك نجده كثيراً ما يتردّد بين الجمع والتفريق فيقول: «لا أدري أهو ...»⁶⁵، «لا أدري أكان الذي قبله أم لا»⁶⁶، «لا أدري أفي واحد هذا القول كلُّه أم في اثنين»⁶⁷. وهذا يدلُّ على أنه لا يميلُ ابتداءً إلى القول بالتفريق كما هو مسلِّكُ ابن منده، ولا إلى الجمع كما هو مسلِّكُ أبي نعيم، وإنما ينظرُ في كلِّ ترجمة حسبما تقتضيه المعلومات الواردة فيها.

وعلى الرغم من أنّ ابن عبد البر لا يُصرِّح غالباً بالقرائن التي تسوقُها إلى القول بالجمع أو التفريق، حاله

- 48 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2 / 1117.
- 49 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2 / 733، 735، 970، 4 / 1834.
- 50 ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد الجاوي، (بيروت: دار الجيل، 1992م)، 4 / 1611.
- 51 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3 / 1218، 4 / 1682.
- 52 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4 / 1859.
- 53 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4 / 1949.
- 54 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2 / 463، 3 / 1340، 1382.
- 55 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2 / 726.
- 56 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1 / 293.
- 57 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2 / 676، 3 / 1060.
- 58 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2 / 487.
- 59 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4 / 1663.
- 60 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1 / 294، 2 / 837، 3 / 1059، 1354، .
- 61 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1 / 139، 3 / 1254، 1358، 4 / 1673، 1761، 1776.
- 62 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2 / 449.
- 63 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4 / 1504.
- 64 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3 / 1019.
- 65 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1 / 138، 2 / 454، 703، 3 / 1240، 1312، وغيرها.
- 66 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2 / 663.
- 67 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1 / 319.

في ذلك حال أبي نعيم، فإنه يمكن في الأكثر الأعمّ استنباط تلك القرائن من خلال سياق تلك التراجم عنده، بخلاف أبي نعيم، فإنّ بعض ما انتهى إليه من جمع الأسماء المشتركة أو المتشابهة لا نجد القرينة التي استند إليها فيه في كتابه؛ لا نصّاً من صريح كلامه، ولا استنباطاً من سياق الترجمة عنده، على ما أشرنا إليه قريباً

وعلى هذا المسلك من التوسّط سار ابن الأثير (ت636) في كتابه «أسد الغابة»، مع اهتمام بالغ ببيان قرائن الجمع والتفريق التي يستند إليها إجمالاً وتفصيلاً.

والمراد باهتمامه ببيان هذه القرائن إجمالاً قوله: «الذي يجعل التراجم واحدةً فإنما يفعلهُ لاتحاد النسبة أو الحديث أو الراوي، وربما اجتمعت في شخص واحد»⁶⁸، وهذا القول الذي أورده ابن الأثير في أوائل كتابه - وإن لم يكن في أول موضع يتعرّض ابن الأثير فيه لقضية الجمع أو التفريق مطلقاً - مسوقٌ سياق القاعدة النظرية، وهي قاعدةٌ إجماليةٌ تلحقها تفصيلاتٌ وتقييداتٌ تُعرّف من سائر المواضع التطبيقية التي تعرّض فيها لهذه القضية، وهذا الأخير هو المراد باهتمامه ببيان تلك القرائن تفصيلاً. وسيأتي في المطلب الثاني ذكر عدد من تلك القرائن التي أوردها ابن الأثير في هذا الباب.

وتنوّعت ألفاظ ابن الأثير في تعبيره عن رأيه في الجمع أو التفريق، فكان منها ما هو جازم، وهو على مراتب بعضها أشدّ من بعض، كما في قوله في الجمع: «وهما واحد»⁶⁹، «هما واحد لا شبهة فيه»⁷⁰، «لا أشكّ أنهما واحد»⁷¹ أو «الصحيح أنهما واحد»⁷² أو «واحدة»⁷³، وقوله في التفريق: «ظنّاهما واحداً وليس كذلك، وإنما هما أخوان»⁷⁴، «من جعلهما اثنين فقد وهم»⁷⁵، «هما اثنان»⁷⁶، «هما اثنان لا شبهة فيه»⁷⁷، «لا شكّ أنهما اثنان»⁷⁸، «لا شك أنه غيره»⁷⁹.

ومنها ما هو غير جازم، وهو على مراتب بعضها أقوى من بعض، كقوله في الجمع: «أظنّهما واحداً»⁸⁰، «الذي أظنّه أنهما واحد»⁸¹، «الظاهر أنهما واحد»⁸²، «ما أقرب أن يكونا واحداً»⁸³ أو «واحدة»⁸⁴، «يغلبُ

68 ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 126.

69 ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 48، 115، 174، 217، 312، وغيرها كثير.

70 ابن الأثير، أسد الغابة، 2/ 47، 4/ 146.

71 ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 280، 392، 3/ 734، 786.

72 ابن الأثير، أسد الغابة، 3/ 739.

73 ابن الأثير، أسد الغابة، 6/ 177، 311.

74 ابن الأثير، أسد الغابة، 4/ 602.

75 ابن الأثير، أسد الغابة، 5/ 85.

76 ابن الأثير، أسد الغابة، 2/ 59.

77 ابن الأثير، أسد الغابة، 4/ 257.

78 ابن الأثير، أسد الغابة، 3/ 552.

79 ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 267.

80 ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 92، 93، 331، 3/ 35، 3/ 263.

81 ابن الأثير، أسد الغابة، 4/ 618.

82 ابن الأثير، أسد الغابة، 2/ 81.

83 ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 91، 156، 2/ 409.

84 ابن الأثير، أسد الغابة، 6/ 391.

على ظنيّ أنهما واحد»⁸⁵، «الأصحُّ أنهما واحد»⁸⁶، وقوله في التفريق: «أظنُّهما اثنين»⁸⁷، «الذي أظنُّ أنهما اثنين»⁸⁸، «الذي يَغْلِبُ على ظنيّ أنهما اثنين»⁸⁹.

وقد يتردّد بين الجمع والتفريق ويتوقف، كما في قوله: «لا أعلم أهما واحد أم اثنين»⁹⁰، «لا أعلم أهو هذا أم لا»⁹¹، «لا أعلم هو الأول أم غيره»⁹²، «لا أعلم أهو الذي قبله أم غيره»⁹³، ونحوها⁹⁴.

ولا يبعد أن يُعدَّ ابنُ حجر على هذا المسلك من التوسُّط كذلك، غير أنه قد يميلُ إلى التفريق تطبيقاً أكثر مما يميلُ إليه ابنُ الأثير، وإن كانت منهيَّتهما النظرية في هذه المسألة واحدةً فيما أرى، وهي التوسُّط، ولابن حجر اهتمامٌ بالغ ببيان القران التي يستندُ إليها في الجمع أو التفريق، كما هو الحال عند ابن الأثير.

وتنوّعت ألفاظ ابن حجر في تعبيره عن رأيه في الجمع أو التفريق، فكان منها ما هو جازم، وهو على مراتب، كقوله في الجمع: «وهما واحد»⁹⁵، «وهو واحد»⁹⁶، «الصواب أنه واحد»⁹⁷، وقوله في التفريق: «ليسا وحداً، بل هما اثنان متغايران»⁹⁸، «هما اثنان بلا مزية»⁹⁹، «الصواب أنهما اثنان»¹⁰⁰، «التحقيق أنهما اثنان»¹⁰¹، «الحقُّ أنهما اثنان»¹⁰².

ومن عباراته ما هو غير جازم، وهو على مراتب كذلك، كقوله في الجمع: «الظاهر أنه هو»¹⁰³، «الظاهر أنه هذا»¹⁰⁴، «الظاهر أنه واحد»¹⁰⁵، «الذي يظهر أنه هو»¹⁰⁶، «الذي يظهر أنهما واحد»¹⁰⁷، «الراجح

85 ابن الأثير، أسد الغاية، 313 / 2، 346 / 3.

86 ابن الأثير، أسد الغاية، 76 / 3.

87 ابن الأثير، أسد الغاية، 556 / 1، 200 / 2.

88 ابن الأثير، أسد الغاية، 742 / 4.

89 ابن الأثير، أسد الغاية، 163 / 2.

90 ابن الأثير، أسد الغاية، 156 / 1، وانظر أيضاً: 112 / 2، 765 / 3، 393 / 4.

91 ابن الأثير، أسد الغاية، 313 / 5، وانظر أيضاً: 746 / 4.

92 ابن الأثير، أسد الغاية، 6 / 4.

93 ابن الأثير، أسد الغاية، 103 / 2.

94 انظر: ابن الأثير، أسد الغاية، 231 / 1، 328، 545، 390 / 2، 201 / 3، 578، 689، 452 / 4، 278 / 3.

95 ابن حجر، الإصابة، 126 / 1، 487، 641، 653، 310 / 2، وغيرها كثير.

96 ابن حجر، الإصابة، 79 / 1، 464، 99 / 2، 500، 193 / 3، وغيرها كثير.

97 ابن حجر، الإصابة، 341 / 8.

98 ابن حجر، الإصابة، 148 / 1.

99 ابن حجر، الإصابة، 390 / 5.

100 ابن حجر، الإصابة، 284 / 1، 136 / 2، 408 / 5، 82 / 7.

101 ابن حجر، الإصابة، 284 / 1.

102 ابن حجر، الإصابة، 205 / 3.

103 ابن حجر، الإصابة، 603 / 4، 107 / 11.

104 ابن حجر، الإصابة، 181 / 2، 557 / 5.

105 ابن حجر، الإصابة، 194 / 3، وانظر أيضاً: 180 / 6، 226 / 14، 287.

106 ابن حجر، الإصابة، 280 / 4، وانظر أيضاً: 194 / 14.

107 ابن حجر، الإصابة، 182 / 6، 149 / 10، وانظر أيضاً: 157 / 9، 200 / 10.

أنهما واحد»¹⁰⁸. وقوله في التفريق: «الظاهر أنهما اثنان»¹⁰⁹، «الظاهر أنه آخر»¹¹⁰ أو «غيره»¹¹¹، «الذي يظهر من سياق الحديثين التعدد»¹¹²، «الراجح التعدد»¹¹³، ونحوها¹¹⁴. ويلاحظ أنّ هذه المراتب أكثر تفصيلاً مما هي عليه عند ابن الأثير.

وقد يتردّد ابن حجر بين الجمع والتفريق ويتوقف، كما في قوله: «ما أدري هما اثنان أو واحد»¹¹⁵، «ما أدري أهما واحد أم اثنان»¹¹⁶، «ما أدري أهو هذا أو غيره»¹¹⁷، «ما أدري هو هذا أو غيره»¹¹⁸، «لعلّ ... والعلم عند الله تعالى»¹¹⁹.

2. منهجية المصنّفين في معرفة الصحابة في حلّ إشكالية الجمع والتفريق.

بيّناً فيما تقدّم أنّ سؤال الجمع أو التفريق لم يظهر واضحاً عند ابن منده في كتابه «معرفة الصحابة»، وأنه كان يميل إلى التفريق غالباً، وبناءً عليه يمكننا القول: إنّه لم يكن معنياً بحلّ هذه الإشكالية، فضلاً عن أن تكون له منهجية في حلّها.

أما أبو نعيم وابن عبد البر ومن بعدهما فقد كانوا معنيين بالسؤال المذكور، ومشتغلين بالإشكالية المتعلقة به جداً، ولهم منهجية في حلّها، يتفقون في بعض تفصيلاتها، ويختلفون في بعضها.

فأبو نعيم - مع ميّله غالباً إلى الجمع - صرّح في مواضع بالقرينة التي يستند إليها في هذا، وسائر المواضع وإن كانت مهملة من هذا التصريح فإنه يمكن في كثير منها استنباط تلك القرينة من سياق الترجمة عنده. وهذان الوجهان - أعني: التصريح والاستنباط - كافيان في الكشف عن منهجيته في الجمع بين تراجم الصحابة، وإن كانت ثمة مواضع أهمل فيها بيان القرينة تماماً، تبعاً لميله إلى الجمع عادةً، وكأنه الأصل عنده حتى يثبت عكسه.

أما الذي صرّح به فقد وقف منه على قرينتين:

الأولى: اتحاد الحديث واتحاد مخرجه، يعني: اشترك الأسمين بحديث واحد مروى من المخرج نفسه، قال أبو نعيم متعباً ابن منده إفراده ترجمة سهل الذي كان اسمه حزنأ عن سهل بن سعد الساعدي: «سهل:

-
- 108 ابن حجر، الإصابة، 8 / 10.
 109 ابن حجر، الإصابة، 6 / 495، 11 / 8.
 110 ابن حجر، الإصابة، 3 / 127، وانظر أيضاً: 2 / 545، 12 / 362.
 111 ابن حجر، الإصابة، 1 / 48، 499، 2 / 65، 3 / 610، 8 / 177. وانظر أيضاً: 2 / 376، 633، 6 / 345، 9 / 287، 13 / 398.
 112 ابن حجر، الإصابة، 14 / 57.
 113 ابن حجر، الإصابة، 5 / 37.
 114 انظر: ابن حجر، الإصابة، 5 / 93، 6 / 105، 213، 7 / 168، 9 / 392، 10 / 112، 12 / 64، 151، 265، 325، 447، 14 / 473.
 115 ابن حجر، الإصابة، 1 / 573.
 116 ابن حجر، الإصابة، 4 / 523، 6 / 360، 12 / 345.
 117 ابن حجر، الإصابة، 6 / 162، 7 / 146. وانظر نحوها في: 5 / 481، 7 / 83، 6 / 384، 7 / 96، 10 / 166.
 118 ابن حجر، الإصابة، 2 / 174. وانظر نحوها في: 2 / 200، 570، 4 / 462، 5 / 70، 211، 425، 8 / 499، 533، 10 / 44.
 119 ابن حجر، الإصابة، 6 / 395.

كان اسمه حَزْنًا، فسماه النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم سهلاً. أخرجه بعض المتأخرين - يعني: ابن منده - فأفرده ترجمته، وأخرج له هذا الحديث من حديث علي بن بحر، وهو سهل بن سعد الساعدي. حدثنا سليمان بن أحمد، ثنا الحسن بن إسحاق، ثنا علي بن بحر، ثنا عبد المهيم بن عباس بن سهل بن سعد، حدثني أبي، عن جدي سهل بن سعد قال: كان اسمه حزنًا، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سهلاً. وقد تقدم هذا الحديث في ترجمة سهل بن سعد من حديث يعقوب بن محمد الزُّهرِّي عن عبد المهيم¹²⁰.

والثانية: الكشف عن السبب الذي أوهم التفریق وإبطاله، كاختلاف النسبة، فإنه دالٌّ على تغاير الشخصين، فإذا ظهر أنَّ هذا الاختلاف موهوم بطل ما بُني عليه من تغاير الشخصين، ومثاله: ما ذكره أبو نعیم متعقياً ابن منده في إفراده ترجمة قبيصة البجلي بعدما ذكر قبيصة بن مخارق الهلالي، قال: «قبيصة البجلي: روى عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم في الكسوف، ذكره بعض المتأخرين، وهو عندي قبيصة بن مخارق الهلالي المتقدم، والبجلي وهم»، ثم روى حديثه في الكسوف من طريق أيوب السخنياني، عن أبي قلابه، أنَّ قبيصة...، ثم ذكر الاختلاف فيه على أيوب، ومنه أنه «رواه هشام الدستوائي، عن قتادة، عن أبي قلابه، عن قبيصة البجلي، فنسبه إلى بجيلة»¹²¹، يعني: أنه وهم في هذه النسبة، والمحفوظ في الحديث نسبته هلالياً. وقد استند أبو نعیم إلى هذه القرينة في موضع آخر¹²².

وكذا اختلاف الاسم، فإنه دالٌّ أيضاً على تغاير الشخصين، فإذا ظهر أنَّ هذا الاختلاف موهوم بطل ما بُني عليه من تغاير الشخصين، ومثاله: ما ذكره أبو نعیم متعقياً ابن منده في إفراده ترجمة سهل بن عتيك الأنصاري بعدما ذكر ترجمة سهل بن عبيد الأنصاري، قال: «سهل بن عتيك الأنصاري: شهد العقبة، ثوفي على عهد النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم وصلَّى عليه، كرَّره بعض المتأخرين، وهو الذي تقدّم ذكره وصحَّفه فقال: سهل بن عبيد»¹²³، وكان أبو نعیم قد ذكر قبل ذلك: «سهل بن عتيك بن النعمان بن عمرو بن عتيك بن عمرو بن مذبول الأنصاري، شهد بدرًا والعقبة. وهم فيه بعض المتأخرين فصحَّفه فقال: سهل بن عبيد، وإنما هو عتيك...»¹²⁴.

وكذا اختصار الاسم وإهماله من النسب والنسبة، فإنه يوهم تغاير الشخصين، فإذا ظهرت تنتم الاسم وطابقت الاسم الآخر بطل ما توهّم من تغاير الشخصين، ومثاله: ما رواه أبو نعیم في ترجمة حبيب بن مسلمة من طريق حجاج، عن ابن جريج، أخبرني عبد الله بن أبي مليكة: «أن حبيب بن مسلمة قدم على النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم بالمدينة غازياً...»، وقال: «أخرجه بعض المتأخرين من حديث داود العطار عن ابن جريج مختصراً، فأفرد لذكر حبيب ترجمة، وهو حبيب بن مسلمة لا شك فيه، اتفق على نسبه أبو عاصم وحجاج في آخرين»¹²⁵، يعني: أنه سُمِّي في رواية داود العطار عن ابن جريج: «حبيب» مختصراً، فتوهّم ابن منده أنه شخص آخر غير حبيب بن مسلمة، ولكن جماعة من الرواة عن ابن جريج ينسبونه في هذا الحديث فيقولون: «حبيب بن مسلمة»، فزال ما أوهم التفرقة بينهما.

وأما القرائن التي لم يصرّح بها أبو نعیم، ويمكن استنباطها من سياق الترجمة عنده، فأذكرها هنا مختصرةً

120 أبو نعیم، معرفة الصحابة، 3/ 1321.

121 أبو نعیم، معرفة الصحابة، 4/ 2334.

122 انظر: أبو نعیم، معرفة الصحابة، 6/ 3358.

123 أبو نعیم، معرفة الصحابة، 3/ 1320.

124 أبو نعیم، معرفة الصحابة، 3/ 1316.

125 أبو نعیم، معرفة الصحابة، 2/ 825.

من غير تفصيل، وأحيلُ على مواضعها من كلامه للاطلاع على سياقها هناك، وهي: اتحاد الحديث¹²⁶، واتحاد مخرَج الحديث¹²⁷، واتحاد الراوي عنه¹²⁸، والتوفيق بين تعدُّد سياق نسب الراوي كنسبته إلى أبيه تارةً وإلى جدّه تارةً¹²⁹، واتحاد الوصف¹³⁰، واتحاد البلاد¹³¹، واتحاد الاسم واسم الأب والنسبة أو الاسم والنسبة¹³²، وتشابه الاسمين¹³³، واتحاد مصدر الترجمة¹³⁴.

ولم تظهر عند أبي نعيم قرائن التفريق صريحاً ولا استنباطاً، لئذرة ترجيحه التفريق، فإنني لم أقف على مثال رجح فيه التفريق بين ترجمتين قال مَنْ قبله بالجمع بينهما. نعم، قد يُتابع أبو نعيم مَنْ سبقه في التفريق بين التراجم التي حقّها الجمع؛ إما سهواً عن وجه الجمع بينهما أو متابعاً منه لهم، لا أن يختار هو نفسه تفريق ما رأوا فيه الجمع ويرجّحه.

وابنُ عبد البر - لتوسُّطه بين الجمع والتفريق - أظهرُ من أبي نعيم بيانياً لقرائن أحد الجانبين، إما على سبيل التصريح بها أو على سبيل تضمينها في السياق، ولهذا التوسُّط نفسه ظهرت عنده قرائن في جانب الجمع، وأخرى في جانب التفريق، وحيث خلَّت الترجمة من القرائن في الجانبين جميعاً فإنه يتوقّف.

أما قرائن الجمع التي صرّح بها فقد وقفتُ على أربعة منها، وهي:

1- اتحاد الراوي، وقد صرّح بها ابن عبد البر في قوله: «يُقال: محمد بن صفوان ومحمد بن صفي واحد، لأنه لم يُحدِّث عنهما غير الشَّعْبِيّ، وقيل: إنهما اثنان، وهو أصحّ عندي»¹³⁵، فعلى الرغم من ترجيحه أنها اثنان، فسياق كلامه يدلُّ على أن اتحاد الراوي عن المترجم في الموضعين قرينةٌ معتبرة على اتحادهما. وسيأتي قريباً أنه استند إلى هذه القرينة في موضع آخر، وهو ما يؤكِّد أنها قرينةٌ معتبرة عنده.

2- اتحاد النسبة، وقد صرّح بها ابن عبد البر في قوله: «وقد قيل: إنَّ عتبة بن النَّدْر غير عتبة بن عبد، وليس ذلك بشيء، والصواب ما ذكرنا إن شاء الله تعالى، ولم يختلفوا أنّ عتبة بن عبد سلميٌّ وأنَّ عتبة بن الندر سلميٌّ، وأنَّ خالد بن معدان روى عن كلِّ واحد منهما»¹³⁶، ويلاحظ هنا أنه استند في الجمع بينهما إلى قرينتين، إحداهما اتحاد النسبة، والأخرى اتحاد الراوي عنهما.

3- اتحاد الحديث، وقد صرّح بها في قوله في ترجمة خولة بنت يسار: «أخشى أن تكون خولة بنت اليمان، لأن إسنادهما حديثهما واحد، وإنما هو عليّ بن ثابت عن الوازع بن نافع عن أبي سلمة، بالحديث الذي ذكرنا في اسم خولة بنت اليمان وبالذي ذكرناها هنا»¹³⁷.

126 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1229، 5/ 2406، 2623، 6/ 3477.

127 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1229، 5/ 2623.

128 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 2/ 616، 5/ 2787.

129 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1258.

130 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1524، 6/ 3442، 3451.

131 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1522، 1601.

132 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 1/ 333، 3/ 1273، 4/ 2193، 5/ 2393، 2545.

133 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1281، 4/ 1524، 4/ 1831، 6/ 3286.

134 انظر: أبو نعيم، معرفة الصحابة، 3/ 1668.

135 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 1370.

136 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 1032.

137 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 1833.

4- الكشف عن السبب الذي أوهم التفريق وإبطاله، وقد صرح بها في قوله في ترجمة مالك بن عمرو الرواسي: «أظنه مالك بن عمرو الكلابي، لأن رؤاساً هو ابن كلاب»¹³⁸.

وأما التي يمكن استنباطها من سياق الترجمة عنده، فأذكرها هنا مختصرةً من غير تفصيل، وأحيل على مواضعها من كلامه للاطلاع على سياقها هناك، وهي: اتحاد الكنية والنسبة¹³⁹، واتحاد الوصف¹⁴⁰، والتوفيق بين تعدد سياق النسب، كنسبته إلى أبيه تارةً وإلى جدّه تارةً أو الإجمال فيه تارةً والتفصيل أخرى¹⁴¹، وتشابه الاسمين¹⁴²، والاضطراب في تعيين الاسم مع اتحاد الكنية¹⁴³.

أما قرائن التفريق التي صرح بها فقد وقفت على واحدة منها فقط، وهي اختلاف الحديث، وقد ذكرها في قوله: «لأن حديث ذلك غير حديث هذا»¹⁴⁴. وأما التي يمكن استنباطها من سياق الترجمة عنده، فأذكرها هنا مختصرةً من غير تفصيل، وأحيل على مواضعها من كلامه للاطلاع على سياقها هناك، وهي: اختلاف البلد¹⁴⁵، واختلاف سياق النسب¹⁴⁶، وكون أحدهما معروفاً بخلاف الآخر¹⁴⁷.

وقد كان ابن عبد البر يتوقّف حيث لا يترجّح له أحد الأمرين على الآخر، كما إذا خلا الجانبان من قرينة مرجّحة له، وقد وقع له في كثير من المواضع¹⁴⁸، أو تساوت القران فيهما، وقد وقع له في بعض المواضع، ومنها قوله: «فيه وفيه الذي قبله نظر، والاضطراب في ذلك كثير جداً»¹⁴⁹.

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ ابن الأثير سار على مسلك التوسّط بين الجمع والتفريق، كما هو الحال عند ابن عبد البر، لكن امتاز عنه ابن الأثير باهتمامه البالغ ببيان قرائن الجمع والتفريق التي يستند إليها صريحاً؛ إجمالاً وتفصيلاً.

أما بيانه الإجمالي فقد نقلناه فيما تقدّم، وفيه أنّ قرائن الجمع ثلاثة، وهي: اتحاد النسبة، واتحاد الحديث، واتحاد الراوي. وليس له بيان إجمالي يذكر فيه قرائن التفريق، فيرجع فيه إلى بيانه التفصيلي للقرائن الفرعية، لأن الأصل عنده هو التفريق فلا يحتاج إلى قرينة، بخلاف الجمع فيحتاج إليها، وذلك لأنّ ابن الأثير كان يتعجّب من تفريق المصنفين في الصحابة بين اثنين من غير قرينة، كقوله متعقّباً ابن منده: «لا أدري لم

138 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 1354.

139 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 1663.

140 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2/ 487، 837.

141 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1/ 249، 294، 2/ 465، 676، 3/ 1060، 4/ 1760.

142 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 1340.

143 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 1611.

144 ابن عبد البر، الاستيعاب، 1/ 414.

145 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 1728.

146 ابن عبد البر، الاستيعاب، 4/ 1728.

147 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2/ 592، 3/ 1370.

148 ابن عبد البر، الاستيعاب، 2/ 449، 454، 703، 3/ 1312، 4/ 1454، 1673، 1761، 1776، 1911.

149 ابن عبد البر، الاستيعاب، 3/ 1254.

جعلهما اثنين»¹⁵⁰ و«لا أدري لأي معنى أفردته»¹⁵¹، وقوله متعقياً أبا نعيم: «لا أعلم لِمَ فرَّقَ بينهما»¹⁵² و«لا أعلم لِمَ جعلهما اثنين وهما واحد»¹⁵³، وقوله متعقياً ابن منده وأبا نعيم معاً: «لا أعلم من أين علما الفرق بينهما حتى جعلهما ترجمتين»¹⁵⁴، وقوله متعقياً ابن عبد البر: «لا أعلم لأي سبب فرَّقَ بينهما»¹⁵⁵ و«لا أدري لِمَ جعلهما ترجمتين»¹⁵⁶، ونحوها من عبارات أوردتها متعقياً ابن أبي عاصم¹⁵⁷ وأبا أحمد العسكري¹⁵⁸ وأبا موسى المدني¹⁵⁹.

وأما بيانه التفصيلي فإنه لم يكن يكتفي بهذا البيان الإجمالي مع ملاحظة سياق الترجمة عنده ليعرف وجه جمعه الترجمتين في شخص واحد، وإنما كان يصرح في كل موضع بمُسْتَدَّه في ذلك تفصيلاً، بتعيين القرينة التي استند إليها في هذه الترجمة من القرائن المذكورة¹⁶⁰، أو بذكر قرينة فرعية تُشَبِّهُها أو تندرج تحتها بوجه ما، فالقرائن الفرعية عنده عديدة، ومنها في جانب الجمع: اتحاد البلد¹⁶¹، واتحاد الوصف - كتوالي الصدقات¹⁶² أو شهود بعض الغزوات¹⁶³ أو الاستشهاد في يوم كذا¹⁶⁴ أو غير ذلك¹⁶⁵ - واتحاد الاسم واسم الأب واليسبة أو الاسم واليسبة¹⁶⁶، وقلة التسمية باسمه¹⁶⁷، والكشف عن تصحيف في الأسماء والأنساب¹⁶⁸، والتوفيق بين تعدد سياق نسب المترجم كنسبته إلى أبيه تارة وإلى جدّه تارة¹⁶⁹، والتوفيق بين تعدد نسبه¹⁷⁰، ودراسة حديث المترجم وتحليله¹⁷¹، وقلة مَنْ أسلم من قبيلته¹⁷²، والاستناد إلى كلام المؤرخين القدماء أو

150 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 281.

151 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 2 / 109. وانظر عبارة أخرى في تعقبه إياه في 1 / 174.

152 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 127. وانظر عبارتين أُخْرِيَيْنِ في تعقبه إياه في 2 / 201، 4 / 736.

153 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 3 / 753.

154 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 4 / 194. وانظر عبارتين أُخْرِيَيْنِ في تعقبه إياهما في 2 / 203، 288.

155 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 2 / 163.

156 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 168. وانظر عبارة أخرى في تعقبه إياه في 1 / 356.

157 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 149.

158 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 5 / 11.

159 ابن الأثير، *أسد الغابة*، 4 / 166.

160 فقد صرح باستناده إلى قرينة اتحاد الحديث في 1 / 158، 281، 289، 586، 2 / 109، 5 / 196، 3 / 701، 4 / 165، 166، 618، وغيرها. وصرح باستناده إلى قرينة اتحاد الراوي في 1 / 158، 281، 586، 2 / 109، 3 / 701، 4 / 186، وغيرها. وصرح باستناده إلى قرينة اتحاد الیسبة في 2 / 109، 445، 4 / 194.

161 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 549، 2 / 313.

162 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 4 / 414.

163 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 4 / 179.

164 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 156، 281.

165 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 600، 3 / 701.

166 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 280-281، 2 / 163.

167 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 4 / 166.

168 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 312، 2 / 478، 3 / 77، 3 / 35.

169 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 91، 380، 390، 423، 2 / 202، وغيرها كثير.

170 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 1 / 384، 5 / 85.

171 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 3 / 400، 4 / 526، 4 / 18، 86، 741.

172 انظر: ابن الأثير، *أسد الغابة*، 3 / 112.

العلماء السابقين¹⁷³، ونحوها.

ومنها في جانب التفريق: اختلاف الاسم¹⁷⁴، واختلاف سياق النَّسَب¹⁷⁵، واختلاف النَّسَبَة¹⁷⁶، واختلاف الوصف¹⁷⁷، واختلاف زمان الصُّحْبَة¹⁷⁸، وكون أحدهما معروفاً لا يشتهر بغيره أو كون أحدهما معروفاً والأخر مجهولاً¹⁷⁹، ودراسة حديث المُتْرَجِم وتخليه¹⁸⁰، والاستناد إلى كلام المؤرِّخين الأوائل¹⁸¹، وإبطال السبب الذي أوهم التفريق¹⁸²، نحوها.

ويُلاحَظ أنَّ اهتمامه بقرائن التفريق أقلَّ من اهتمامه بقرائن الجمع إلى حدِّ ما، ولعلَّ ذلك لأنَّ التوافق في الأسماء وأسماء الآباء أو في الأسماء والنَّسَب ونحوهما كثير، فالقول بالجمع بين التَّرجِمَيْن في شخص واحد أصعب من القول بتفريقهما، فُيَعْتَنَى بتفصيل قرائن الجمع أكثر مما يُعْتَنَى بتفصيل قرائن التفريق، وإن كان كلُّ منهما مُحْتَمَلاً لا يجوز القول به وترجيحُه إلا بقريضة.

ومسلِّك ابن حجر النظريُّ في هذه القضية قريبٌ من مسلك ابن الأثير النظريِّ، غير أنَّ ابن الأثير جعل بعضَ قرائن الجمع أصليَّةً، وبعضها فرعيَّة، ولم يذكر في جانب التفريق سوى القرائن الفرعيَّة، أما ابن حجر فالقراين كلها فرعيَّة عنده.

ثم إذا نظرنا إلى القرائن الثلاث الأصليَّة التي قرَّرها ابن الأثير للجمع، وهي اتحاد النَّسَبَة، واتحاد الحديث، واتحاد الراوي عن المترجم، نجدُ القريضة الأولى منها مقبولةً عند ابن حجر، أما القريزتان الثانية والثالثة فالذي يظهر من كلام ابن حجر أنه يجمع بينهما في قريضة واحد، فاتحاد الحديث عنده ليس قريضةً على الجمع إلا إذا انضمَّ إليه اتحاد المخرَج، فالقريضة إذن هي اتحاد الحديث من مخرَج واحد، كما يدلُّ عليه قوله ردّاً على مَنْ اختار الجمع بين أم مغِيث وأم معبد: «كأنَّ الحامل له على هذه الدَّعوى اتحادُ المتن ووصفُها بكونها صلَّت القيلتين، وفيه نظر، لأنَّ مخرَج الحديثين مُخْتَلِف، واتفاق صحابيَّين على رواية حديث واحد واجتماعُهما في صفة واحدة ليس ببعيد...»¹⁸³، فصرَّح بعدم الاكتفاء باتحاد الحديث مع اختلاف المخرَج.

ونحوه قوله: «لولا اتحاد مخرَج الحديث لجاز أن تتعدَّد القصَّة»¹⁸⁴، يعني: لجاز أن تقع القصَّة المتشابهة مرَّتين، وقوله: «إذا تعدَّدت المخرَجُ كان قريضةً على تعدُّد الراوي، بخلاف ما إذا تحدَّت، ولا مانع أن يُروى الحكم عن صحابيَّين»¹⁸⁵، يعني: أن يُروى الحكم الواحد في حديث واحد عن صحابيَّين، فيكون الحديث مُتَّحِداً

173 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 156، 4/ 29، 385.

174 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 401.

175 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 4/ 521.

176 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 401، 2/ 466، 4/ 521.

177 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 594، 3/ 255.

178 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 4/ 742.

179 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 556، 3/ 552، 4/ 257.

180 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 235.

181 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 2/ 211-212، 3/ 252.

182 انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، 1/ 48، 3/ 280، 4/ 708، 146.

183 ابن حجر، الإصابة، 14/ 532.

184 ابن حجر، الإصابة، 2/ 99. وانظر نحو هذه العبارة في 10/ 120، 14/ 382.

185 انظر: ابن حجر، الإصابة، 12/ 65.

والمخرَجُ مختلفاً. وعليه، فاتحادُ القصة غيرُ كافٍ عنده، ولا بدّ من اتحاد المخرَج.

وقد يُتوهّم من قوله في أحد المواضع: «لولا اتحادُ الحديث ... لجوّزنا ذلك» - أي: التفريقَ بين الشخصين - استنادُهُ إلى اتحاد الحديث فقط في القول بالجمع، لأنه لم يتعرّض للكلام عن المخرَج، وليس كذلك، لأنه يظهر بالتأمّل في ذلك الحديث أنّ المخرَج فيه واحد. وكذا يُقال في سائر المواضع التي صرّح فيها باستناده إلى اتحاد الحديث¹⁸⁶، فقد تتبّعُها جميعاً ووجدتُ المخرج فيها واحداً، وإن لم يصرّح به. أما اتحاد المخرَج فقد استند ابنُ حجر إليه في ترجيح الجمع بين المترجمين في مواضع كثيرة¹⁸⁷.

أما القرائن التفصيلية التي استند إليها ابن حجر في هذه القضية فشيبةً بتلك القرائن التفصيلية التي استند إليها ابن الأثير، ومنها في جانب الجمع: اتحاد الوصف¹⁸⁸، وتصحيف الأسماء والأنساب¹⁸⁹، والتوفيق بين تعدّد سياق نسَب الراوي كنسبته إلى أبيه تارةً وإلى جدّه تارةً¹⁹⁰، والتوفيق بين تعدّد نسبه¹⁹¹، ودراسة حديث المترجم وتحليله¹⁹²، ونحوها. ومنها في جانب التفريق: اختلاف سياق النسب¹⁹³، واختلاف النسبة¹⁹⁴، واختلاف المخرَج¹⁹⁵، اختلاف الوصف - كشهود بعض الغزوات¹⁹⁶ أو الاستشهاد في يوم كذا¹⁹⁷ - واختلاف البلد¹⁹⁸، واختلاف الطبقة¹⁹⁹، واختلاف تاريخ الوفاة²⁰⁰، ودراسة حديث المترجم وتحليله²⁰¹، ونحوها.

خاتمة

انتهت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج، منها أن سؤال الجمع والتفريق قد نشأ قديماً مع بداية التصنيف في علم الرجال، وفي هذا السياق لم يكن مجالُ التصنيف في معرفة الصحابة مخالفاً لسائر مجالات التصنيف في الرجال، فنشأ فيه سؤالُ الجمع والتفريق من أوائل المدونات فيه المصنّفة في القرن الثالث.

ومنها أن المصنّفين في معرفة الصحابة كانوا متفاوتين في مدى اهتمامهم بإشكالية الجمع والتفريق، وفي السيمة العامة لطريقة تعاملهم معها، فمنهم المتوسّع في التفريق، ومنهم المتوسّع في الجمع، ومنهم المتوسّط بين الأمرين، ويُعدُّ ابنُ منده متوسّعاً في التفريق توسّعاً كبيراً، ويُعدُّ أبو نعيم مضيقاً للتفريق جداً، أما ابن عبد

186 انظر: ابن حجر، الإصابة، 5/ 455، 8/ 254، 454، 11/ 451، 12/ 259.

187 انظر: ابن حجر، الإصابة، 1/ 197، 6/ 42، 8/ 454، 12/ 530.

188 انظر: ابن حجر، الإصابة، 9/ 67، 393.

189 انظر: ابن حجر، الإصابة، 3/ 194، 503، 10/ 200.

190 انظر: ابن حجر، الإصابة، 7/ 342-340، 8/ 429، 9/ 392، 13/ 251.

191 انظر: ابن حجر، الإصابة، 6/ 27، 10/ 149، 269.

192 انظر: ابن حجر، الإصابة، 2/ 298.

193 انظر: ابن حجر، الإصابة، 2/ 59، 7/ 505.

194 انظر: ابن حجر، الإصابة، 1/ 311، 2/ 160، 338، 6/ 169، 7/ 482، 9/ 255.

195 انظر: ابن حجر، الإصابة، 2/ 41، 557، 587، 609، 3/ 127، 5/ 525، 6/ 169، 12/ 519، 14/ 453.

196 انظر: ابن حجر، الإصابة، 7/ 505.

197 انظر: ابن حجر، الإصابة، 2/ 200.

198 انظر: ابن حجر، الإصابة، 6/ 187.

199 انظر: ابن حجر، الإصابة، 5/ 390، 11/ 397.

200 انظر: ابن حجر، الإصابة، 2/ 136.

201 انظر: ابن حجر، الإصابة، 1/ 48، 2/ 65، 3/ 540، 14/ 57، 453.

البر وابن الأثير وابن حجر فهم متوسطون بين الجمع والتفريق. وربما توسّع ابن حجر تطبيقاً، فمال إلى التفريق أكثر من مَيْلِهِ إلى الجمع، وإن كانت منهجيته النظرية التوسط بينهما. واتّسمت عبارات أبي نعيم في ترجيح الجمع بأنها جازمة غالباً، بخلاف عبارة ابن عبد البر التي اتّسمت بأنها كانت جازمة تارةً ومترددةً أخرى، سواء في جانب الجمع أو في جانب التفريق. أما ابن الأثير وابن حجر فقد امتازت عبارتهما بأنّ منها ما هو جازم، ومنها ما هو غير جازم، وأنها على مراتب في الجزم ومراتب في عدم الجزم.

ومنها أن ابن منده لم يكن مهتماً بهذه الإشكالية، فضلاً عن أن توجد له منهجية في حلّها، وقد بدأت منهجية حلّ هذه الإشكالية بالظهور عند أبي نعيم، والكلام هنا عن حلّها في المصنّفات في الصحابة تحديداً، لا عن حلّها في علم الرجال عموماً، حيث ظهرت عند أبي نعيم قرائن في ترجيح الجمع بين المترجمين صريحاً أو استنباطاً، ولم تظهر عنده قرائن في ترجيح التفريق، لعدم ترجيحه نفسه التفريق بين التراجم أصلاً، وإن كان قد يتابع بعض من تقدّمه في تفريق التراجم.

وتطوّرت هذه المنهجية عند ابن عبد البر، حيث ظهرت عنده قرائن للجمع وقرائن للتفريق، وقد كان أظهر تصريحاً من أبي نعيم بقرائن الجمع، وزاد عليه إيراد قرائن للتفريق أيضاً. ويمكننا القول: إن هذه المنهجية بلغت الغاية في تطوُّرها عند ابن الأثير وابن حجر، فالقرائن عندهما كثيرة في الجانبين جميعاً، وهي متشابهة فيما بينها إلى حدّ كبير. والفرق بينهما في القران تعود - في الغالب الأعمّ - إلى ذكرها مُجملةً عند أحدهما ومفصلةً عند الآخر، أو الاستغناء بذكر بعضها عند أحدهما عن ذكر سائرهما عند الآخر.

ومن الصعب إدعاء أنّ ثمة اختلافاً نظرياً في منهجية حلّ هذه الإشكالية بين ابن الأثير وابن حجر، والاختلاف بينهما في الجمع بين بعض التراجم أو التفريق - على كثرة وقوعه - اختلافٌ تطبيقي لا نظري وأخيراً، توصي هذه الدراسة ببحوث تفصيلية في مناهج المصنّفين في معرفة الصحابة في قضية الجمع والتفريق، إما إفراداً لكل مصنّف أو مقارنةً بين اثنين منهما أو أكثر، وبحوث أخرى تأصيلية تستوعب جميع ما يتعلّق بمنهجية حلّ هذه الإشكالية من قرائن وموانع وضوابط ونحوها.

المصادر والمراجع

- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني (ت287)، الأحاد والمثاني، تحقيق باسم الجوابرة، الرياض: دار الراجعية، 1991م.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت630)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر، 1989م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت852)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله التركي، القاهرة: دار هجر، 2008م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت852)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت852)، نزهة النظر في توضيح خبة الفكر، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار المنهاج القويم، 2019م.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت643)، علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، 1986م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي النمري (ت463)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد الجاوي، بيروت: دار الجيل، 1992م.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن إسحاق الأصفهاني (ت430)، معرفة الصحابة، تحقيق عادل العزازي، الرياض: دار الوطن، 1998م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256)، التاريخ الكبير، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، الهند: دائرة المعارف العثمانية.

- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت463)، موضح أو هام الجمع والتفريق، تحقيق عبد المعطي قلعي، بيروت: دار المعرفة، 1987م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت748)، تاريخ الإسلام، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت748)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وغيره، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت771)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، القاهرة: دار هجر، 1413هـ.
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت562)، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1962م.
- العمرى، أكرم ضياء، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المدينة المنورة: دار العلوم والحكم، 1995.
- العوني، الشريف حاتم، منهج الإمام البخاري في الجمع والتفريق مقدماً بدراسة روايات التاريخ الكبير وبيان آخر إخراجاته ومناقشة ترجيح المعلمي في ذلك، القاهرة: المكتبة العمرية، 2021م.
- النديم، أبو الفرج، محمد بن إسحاق البغدادي (ت438)، الفهرست، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، 1997م.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Adil el-Azazi, Riyad: Dâru'l-vatan, 1998.

el-Avni, eş-Şerîf Hâtim, Menhecü'l-İmam el-Buhârî fi'l-cem' ve't-tefrik mukaddemen bi-diraseti rivâyâtî't-târîhi'l-kebir ve beyâni âhiri ihrâcâtîhi ve münakaşati tercihi'-me'lemi fi zalike, Kahire: el-Mektebetü'l-ömeriyye, 2021.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Abdurrahmân el-Mu'allimî, Hindistan: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.

el-Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Muvazzıhu evhâmi'l-cem' ve't-tefrik*, thk. Abdülmuti' el-Kal'acî, Beyrût: Dâru'l-marife: 1987.

el-Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Buhûs fî târîhi's-sünneti'l-müşerrefe*, Medine: Dâru'l-ulûm ve'l-hikem, 1995.

en-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk el-Bağdâdî, el-Fihrist, thk. İbrahim Ramazan, Beyrût: Dâru'l-marife, 1997.

es-Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, el-Ensâb, thk. thk. Abdurrahmân el-Mu'allimî, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1962.

es-Sübkî, Tâcüddîn Abdilvehhâb b. Alî, *Tabakatü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire: Dâru hicr, 1413 h.

ez-Zehbî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, thk. < Beşşâr Avvâd Ma'ruf,

Dâru'l-garbi'l-islâmî, 2003.

ez-Zehbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut ve diğeri, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-cîl, 1992.

İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim el-Cevabira, Riyad: Daru'r-râye, 1991.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gabe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrût: Dâru'l-fîkr, 1979.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Abdullah et-Türkî, Kâhire: Dâru hicr, 2008.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrût: Dâru'l-marife, 1379 h.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûreddin Itr, Dımaşk: Dâru'l-minhâc el-kavîm, 2019.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulümü'l-hadîs*, thk. Nûreddin Itr, Dımaşk: Dâru'l-fîkr, 1986.



1893'te Kudüs'te Yapılan Evharistik Kongrenin Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik Kiliseleri Açısından Önemi

The Importance of the Eucharistic Congress Held in Jerusalem in 1893 for the Roman Catholic Church and the Eastern Catholic Churches

Ahmet Türkan

Öz

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı Hıristiyan mezhepleri ortak zeminde kiliseler arasındaki sorunları görüşmek için bir araya gelmiştir. Bu anlamda 1893 yılında Kudüs'te toplanan evharistik kongre Doğu-Batı Kiliselerinin mevcut durumlarını görebilme ve yaşadıkları sorunları görüşebilmeleri açısından önemlidir. Bu çalışmada Roma Katolik Kilisesi'nin Uniat adı verilen Doğu Katolikleriyle Kudüs merkezli uzlaşma çabalarına yer verilmiştir. Dönem itibarıyla Osmanlı topraklarında yer alan Kudüs'te kongrenin yapılıp yapılmaması ile ilgili Osmanlı devlet adamlarının tutumları ve Batı kamuoyunda evharistik kongreye dair algılar ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Fransız menşeli Katolik tarikatları ile Kudüs'teki Latin misyonlarının Doğu Hıristiyanlarının geleneklerine bakışı Kudüs zemininde derinlemesine irdelenmiştir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi ile dönemin yabancı gazetelerinin verileri ışığında ele alınan çalışmada evharistik kongrenin süreçleri ve yapılan toplantılar sonrasında Roma Katolik Kilisesi'nin karşılaştığı riskler ve elde ettiği kazanımlar karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

Ahatar Kelimeler: Evharistik Kongre Kudüs Katolik Uniat Kilise Langénieux

Abstract

In the second half of the nineteenth century, different Christian denominations came together to discuss the problems in common between the churches. In this sense, the 8th International Eucharistic Congress convened in Jerusalem in 1893 is important in terms of determining the current situation of the Eastern and Western churches and discussing their problems. In this study, the efforts on the part of the Roman Catholic Church to reconcile with the Eastern Catholics, called Uniat, based in Jerusalem, are examined. The attitudes of Ottoman statesmen regarding whether or not the congress should be held in Jerusalem, which at the time was located in the Ottoman lands, and the perceptions of the Western public about the eucharistic congress are discussed in detail. How the Catholic sects of French origin and the Latin missions in Jerusalem viewed the traditions of the Eastern Christians are examined in depth in the context of Jerusalem. In the study, which was handled in light of documents from the Prime Ministry Ottoman Archives and foreign newspapers of the period, the processes of the eucharistic congress and the risks and gains faced by the Roman Catholic Church after the meetings are discussed comparatively.

Keywords: Eucharistic Congress Jerusalem Catholic Uniat Church Langénieux

* **Sorumlu Yazar:** Ahmet Türkan (Doç. Dr.), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye. E-posta: ahmet.turkan@erbakan.edu.tr ORCID: 0000-0001-9788-5869

Atf: Turkan, Ahmet. "1893'te Kudüs'te Yapılan Evharistik Kongrenin Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik Kiliseleri Açısından Önemi." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 359–384. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1262800>



Extended Summary

The eucharistic congress emerged in line with the understanding of church management of Pope Leo XIII, who followed a transparent policy in church administration and attached importance to unity among Christians. Pope Leo XIII, who improved his relations with the Ottoman Empire and restructured the Catholic missions in many parts of the world, had a separate policy regarding Eastern Christians, and in this sense, the eucharistic congress in Jerusalem is remarkable. The 8th International Eucharistic Congress held in Jerusalem in 1893 was significantly different from previous congresses in that it was the first to be held outside Europe and that it took place in the lands where Christianity was born.

As soon as the eucharistic congress in Jerusalem was announced, it created an important agenda in European public opinion. The Ottoman ambassadors abroad sent news about the congress to Istanbul regularly. The general concern of the Ottoman statesmen regarding the congress was how the Orthodox Church might react to such a congress and whether this could turn into a security problem. According to the opinion of some of the Ottoman ambassadors abroad, the efforts to organize the congress were more on the part of France than the Papacy, and this motivation stemmed from the ambitions of the French Government and priests of French origin about Jerusalem.

Although, at first, some Ottoman statesmen objected to the organization of the eucharistic congress in Jerusalem, the problems that might arise if such a meeting were later banned entirely by them were discussed. It would have been possible to spread Propaganda that the Ottoman Empire did not act tolerantly about freedom of religion and sects. The prevention of such a congress, which was said to have a purely spiritual side and to fulfill a religious duty, would have perhaps led to misperceptions. Therefore, permission to host the congress was considered appropriate for the benefit of the state, and local officials in Jerusalem were instructed to take the necessary measures.

From the newspaper columns in Europe at the time, it is evident that the congress aroused great excitement in the capitals of Catholic-dominated countries. Catholic sects of French origin and bishops of French origin in the Vatican were the ones who mobilized Catholic public opinion. However, the media's direction of public opinion in Rome and Paris gave rise to a feeling as if a Crusade was taking place against the East, which increased Ottoman anxiety. This kind of concern occurred not only in the Ottoman Empire but also among the followers of the Eastern Church, whose trust in the Roman Church decreased after the Crusades. Aware of the situation, Papal officials stated that such false and exaggerated news would lead to canceling the congress in Jerusalem and provoke people living in the East.

The Armenian Catholic Patriarch Azarian was also an active person in the eucharistic congress. Patriarch Azarian, who went to Rome in February 1893 to celebrate the fiftieth anniversary of Pope Leo's bishopric and to present the sultan's gift to the pope, also

met with the Ottoman ambassador. On the congress issue, the Ottoman ambassador conveyed the Ottomans' concerns to him. However, Azarian's version of events was different. Although he said that the eucharistic congress was canceled by the Papacy at the beginning of 1893, he later gave up on this discourse. Patriarch Azarian stated that after meeting with the pope in the Vatican, Cardinal Langénieux was to pay a visit to Jerusalem, but bishops from different countries would also go to Jerusalem. Azarian's statement that bishops from different countries would go to Jerusalem was aimed at alleviating public concern. Because the origin of the clergy who took the lead in the congress was generally French, the concern that France's interests were protected existed both in the Ottoman Empire and in different European countries.

Although Azarian took an active role in the process of the congress, he was not allowed to attend the congress in Jerusalem. The words he uttered in Rome disturbed the Ottomans. One of the reasons for the problem was that Azarian informed the pope that the Armenians were persecuted in the Ottoman Empire and asked for his help. Another was Azarian's request for permission from the pope to attend the spiritual congress in Jerusalem without the knowledge of the Ottoman Government. For reasons such as this, he was not allowed to go to Jerusalem and was, instead, instructed to return to Istanbul.

While the congress was handled by the Ottoman bureaucrats in Europe with a focus on profit and loss and security, the European public was depicted in value-laden terms where the sacred was embraced in their lives with enthusiasm. According to the newspapers close to the Papacy, at the congress in Jerusalem, besides the glorification of Jesus Christ, the much-desired church unity would be achieved. Thus, the Eastern Churches, which were disconnected from each other, would be able to come together again illuminated by the light of the Roman Catholic Church. Under the leadership of Langénieux, representatives of all languages and peoples would come together. Catholic East and West would embrace and glorify Jesus Christ as members of a family with the same feelings, despite their differences in traditions, rites, and languages. The eucharistic congress would not only be content with reviving religious belief but would also increase the functionality of the eucharistic practices.

When Cardinal Langénieux's departure to Jerusalem was deemed appropriate, a matter of protocol arose. Since no clergy at the Cardinal level had visited Jerusalem for centuries, it was not known at first what kind of protocol should be put in place. State ceremonies were held for patriarchs in the Ottoman Empire; however, since the place of the Cardinal in the protocol could not be predicted exactly, negotiations were held by the relevant official units about how to organize a welcoming ceremony. The French ambassador was also informed about the issue and his advice was taken. As a result, since the cardinals were in a higher position than the patriarchs and were considered to be "church princes," it was deemed appropriate to make an arrangement accordingly. Consequently, the required official ceremony was held for the Cardinal.

The congress, which took place in 8 sessions between May 13 and 21, 1893 under the supervision of Cardinal Langénieux, was held in the Convent of the Saint Savior of the Franciscans. The participation of a total of thirty bishops, including Eastern Catholic (Uniat) and Latin bishops, as well as the Latin Patriarch of Jerusalem Luigi Piavi, was an important achievement for the Roman Catholic Church. However, the differences of opinion among the Latino groups in Jerusalem became even more concrete in this congress. While the Latin Patriarchate of Jerusalem and the Franciscans were distant from religious patronage of France, the White Fathers and the Assumptionists had a more positive view.

Another issue of separation that emerged at the congress was the approach of different Latin Catholic groups to Eastern Catholics. While some of them perceived Catholicization as Latinization and advocated full devotion to the Roman Church in the liturgy, others thought that Eastern Christians could preserve their church traditions even if they were Catholics. The White Fathers and the Assumptionists were Catholic sects that were conscious of the fine line between Latinization and Catholicization. In this context, while France gave more support to the White Fathers and Assumptionists, it made great efforts to remove the Propaganda Fide Administration in Jerusalem.

Inspired by the eucharistic congress in Jerusalem, it is an important development that the Eastern and Western churches came together again in Rome a year later to discuss common problems. Pope Leo XIII published the *Praeclara Gratulationis* document as a result of the eucharistic congress in Jerusalem and summoned the Eastern Catholic Patriarchs to Rome. As a result, a meeting was held in Rome in November of the following year and important decisions were taken with the papal document titled *Orientalium Dignitas*.

At the end of the congress, which lasted more than a week, it was apparent that the Ottoman Empire did not have any of the security problems that it had been worried about. In addition to the state's taking the necessary precautions, the suggestions of the Papacy to avoid behaviors that would provoke other Christian sects were also effective in this. After leaving Jerusalem, Cardinal Langénieux conveyed his thanks to the Ottoman Empire through the French embassy for the interest shown to him. Since the congress was held without any problems and the necessary measures that were taken in this direction would also please Pope Leo XIII, after the congress, he sent a third class medal to the Governor of Jerusalem, İbrahim Hakkı Pasha.

In this study, Jerusalem-based reconciliation efforts of the Roman Catholic Church with the Eastern Catholics called Uniat are included. The attitudes of Ottoman statesmen regarding whether or not the congress should be held in Jerusalem, which was located in the Ottoman lands in that period, and the perceptions of the Western public about the eucharistic congress are discussed in detail. The views of the Catholic sects of French

origin and the Latin missions in Jerusalem on the traditions of the Eastern Christians were examined in depth in the context of Jerusalem. In the study, which was handled in light of documents from the Prime Ministry Ottoman Archive and foreign newspapers of the period, the processes of the eucharistic congress and the risks faced by the Roman Catholic Church after the meetings and the gains it achieved were discussed comparatively.

Giriş

Ekmek-Şarap Ayini olarak da bilinen evharistiya, Hıristiyanların önemli sakramentlerindedir. Yunanca bir kelime olan “evharistiya” Tanrıya şükretme anlamına gelmekte olup, terim olarak İsa’nın son akşam yemeği hatırasına kutlanılan bir ayini ifade eder.¹ Ayin sırasında İsa’nın gerçekten hazır bulunması ve ekmekle şarabın İsa’nın gerçek eti ve kanına dönüşmesi “transubstantiation” anlayışı doğrultusunda evharistiyaya Protestanlardan farklı bir anlam yükleyen Katolikler,² 19. yüzyılda bu sakramente ayrıca kurumsal bir biçim kazandırarak çeşitli aktiviteler gerçekleştirmiştir. Evharistik kongre (eucharistic congress) adı verilen bu toplantılarda Katolikler, uluslararası düzeyde konferans ve seminerler gerçekleştirmiş ve bu doğrultuda kilisedeki birtakım sorunlar gündeme getirilmiştir.³ Dünyanın farklı bölgelerindeki kiliselerin bir araya gelerek yaptıkları bu toplantılarda evharistik anlayış doğrultusunda Hıristiyanlar arasındaki birlik pekiştirilmeye ve kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır.⁴

Evharistik kongre, selefi IX. Pius’a (1846-1878) göre kilise yönetiminde daha şeffaf politika izleyen ve Hıristiyanlar arasındaki birliğe önem veren XIII. Leo’nun (1878-1903) Roma Katolik Kilisesi’ni yönetme anlayışının da bir sonucudur. Onun kilise politikaları Batı’nın sömürgecilik anlayışıyla farklılık göstermiş, Afrika’daki köleliğin kaldırılmasını hızlandırmak için iki genelge yayınlamış ve Portekiz kralının Hindistan’ın Goa bölgesindeki haklarına kısıtlama getirmiştir.⁵ Diğer yandan Hindistan (1886), Kuzey Afrika (1884) ve Japonya’da (1891) kilise hiyerarşilerini kurmuş ve bazılarında ise yeni düzenlemeler yapmıştır. Osmanlı ile ilişkilerini geliştiren ve Çin’deki Katolik misyonlarına da yeni bir düzen veren Papa Leo’nun Doğu Hıristiyanları ile alakalı ayrı bir politikası olmuş, bu anlamda ortak birliktelik hedefiyle düzenlemiş olduğu evharistik kongreler dikkat çekmiştir.⁶

- 1 Ahmet Hikmet Eroğlu, “Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 440.
- 2 Ahmet Hikmet Eroğlu, “Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları”, 453.
- 3 Gillian McIntosh, “Eucharistic Congress”, *Encyclopedia of Irish History and Culture*, ed. James S. Donnelly, C 1 (USA: Macmillan Reference, 2004), 232.
- 4 N. Mitchell, “Eucharistic Congresses” *New Catholic Encyclopedia*, C 5 (USA: Gale, 2003), 433.
- 5 J. M. Mayeur, “Leo XIII, Pope”, *New Catholic Encyclopedia*, C 8 (USA: Gale, 2003), 491.
- 6 Michael P. Riccards, *Faith and Leadership The Papacy and the Roman Catholic Church*, (New York: Lexington Books, 2012), 310; John Ireland vd., “Leo XIII., His Work and Influence”, *The North American Review* 177/562 (September 1903), 330; BOA, İ.DH. 1072/84052; BEO. 162/12088.

Papalık makamına oturduktan hemen bir yıl sonra (1879) “Uluslararası Evharistik Kongre İçin Papalık Komitesi”ni kuran XIII. Leo'nun Avrupa'daki ilk girişimlerinden olumlu bir sonuç elde edilemez.⁷ 1881 yılının Haziran'ında Belçika, İngiltere, İspanya, Fransa, Hollanda ve İsviçre'den gelen 800 katılımcıyla Lille Üniversitesi'nde yapılan toplantı Roma Kilisesi tarihinde bir milat olup, böylece Papa XIII. Leo'nun önemli hedeflerinden olan ilk evharistik kongre gerçekleşmiştir. Sonraki yıllarda bu türden çok sayıda toplantı birbirini takip eder ve uluslararası düzeydeki bu kongreler, papalığın temsilcisi (a latere) vasıtasıyla yürütülür. 1881 yılından günümüze kadar 52 kongre yapılmış olup, en sonuncusu 5-12 Eylül 2021 tarihleri arasında Macaristan'ın başkenti Budapeşte'de gerçekleşmiştir.⁸

Yaklaşık bir buçuk asırdır devam edegelen evharistik kongrelerin içeriğine genel olarak bakıldığında I. ve II. Dünya Savaşı süreci (1914-1922; 1938-1952) hariç diğer dönemlerde belli zaman aralıklarıyla düzenli olarak devam ettiği görülür.⁹ Kudüs'te toplanan sekizinci evharistik kongre hem Avrupa dışında yapılan ilk kongre olması hem de Hıristiyanlığın doğduğu topraklarda gerçekleşmesi açısından diğerlerinden farklı bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, Osmanlı Kudüs'ünde gerçekleşen evharistik kongre ile ilgili Osmanlı devlet adamlarının tutumu, kongreye dair Batı kamuoyunda oluşan algı, kongre vasıtasıyla Papalığın Doğu Kiliseleri ile ilgili hedefleri ve kongrenin çıktıkları ele alınacaktır. Osmanlı Arşiv Belgeleri ile yabancı gazeteler başta olmak üzere birincil kaynaklar ışığında ele alınan çalışmada karşılaştırmalar yapılarak İstanbul, Roma ve Kudüs üçgenindeki süreç derinlemesine irdelenecektir.

Çalışmada, Batı Kilisesi'nden kastedilen Roma Katolik Kilisesi olup, Doğu Kilisesinden kasıt ise papanın üstünlüğünü savunmakla birlikte kadimden beri uygulayageldikleri geleneklerini devam ettiren ve Kudüs'teki evharistik kongrenin davetlileri olan Maruni, Katolik Melkit, Katolik Süryani, Katolik Ermeni ve Keldani Kiliseleridir.

Papa XIII. Leo'nun Kudüs'e Dair Tasarımları

19. yüzyılda Protestan misyonerlerin Kudüs'te sayılarını artırmaları Katolik Kilisesini farklı arayışlar içerisine itmiştir. Alman İngiliz ortaklı bir Protestan

7 N. Mitchell, “Eucharistic Congresses”, 433.

8 Benedetta Capelli, “52nd International Eucharistic Congress begins in Budapest”, Erişim 24 Ocak 2023, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2021-09/international-eucharistic-congress-budapest-bagnasco.html>

9 N. Mitchell, “Eucharistic Congresses”, 433.

Kilisesinin açılışı (1841)¹⁰ ve Rusların Kudüs'te bir arşimandritlik kurmaları (1847)¹¹ şeklindeki yeni gelişmeler, beraberinde Papalığın uzun süre kapalı olan Kudüs Latin Patrikliği'nin tekrar kuruluşuna yol açar.¹² Papa IX. Pius'un etkin olduğu bu süreçte Roma Kilisesi bir taraftan doğudaki Ortodoks kiliselerle rekabet ederken, diğer taraftan Uniat Kiliselerinin (Doğu Katolik Kiliseleri)¹³ gelenek ve liturjilerine müdahalede bulunur ve bu durum kilise içerisinde büyük problemlere yol açar.¹⁴ 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde ise hem dünyadaki konjonktür değişir, hem de yeni Papa XIII. Leo'nun kilise yönetim anlayışı geçmişe göre farklılık arz eder. Papa XIII. Leo selefine göre hem sosyal hem de politik arenada daha liberal bir politika izler ve Anglikan Kilisesi ile Doğu Kiliselerinin Roma ile ilişkilerinde yeni bir sayfa açmak ister. Bunun için bir diyalog ortamı oluşturur ve ayrılmış olan kiliselerle yeniden birleşmek için çeşitli Papalık genelgeleri yayımlar.¹⁵ Ancak 1882'de Mısır'ın İngiltere'nin eline geçmesi ve Filistin Rus Ortodoks Topluluğu'nun kurulması Papa Leo'nun dikkatini Yakın Doğuya çeker. Bu arada Doğudaki Melkit Rum Katolik Kilisesinin bir süredir Roma Kilisesi'yle yaşadığı bazı problemleri vardır, özellikle piskoposluk makamına Papalık tarafından atama yapılmamasına dair talepler bunların en önemlilerindedir. Papa bu türden istekleri yerinde bulur ve Doğu Katolik Kiliseleri ile ilgili bir durum tespiti yapması için yüksek rütbeli iki din adamını görevlendirir ve onların yapmış oldukları kapsamlı bir inceleme sonucunda kendine raporlar sunulur. Raporların sonucunda bir sorun üzerinde odaklanılır ve buna çözüm önerisi getirilir. Buna göre, Latinleştirme çabası dolayısıyla Yakın Doğudaki Latin misyonerlere halkın güveni oldukça zayıftır, dolayısıyla Katolik misyonerler yerel Hıristiyanlar üzerinde başarısızdırlar. Bu sorunun giderilebilmesi için bölgedeki Hıristiyanlara farklı bir dille hitap edebilecek yeni misyoner topluluklarının gönderilmesi uygun olacaktır. Papalık tarafından bu tür raporlar masaya yatırılmış ve Doğu ile ilgili yeni bir politikanın uygulanmasına karar verilmiştir. İşte 1893 yılının mayısında Kudüs'te gerçekleşen evharistik kongre bu tür raporların sonucunda ortaya çıkan çözümlere yönelik somut bir göstergedir.¹⁶

10 BOA, HR.TO. 565/56; R. W. Greaves, "The Jerusalem Bishopric, 1841", *The English Historical Review* 64/252 (Temmuz 1949), 328.

11 BOA, HR.MKT. 683/18.

12 BOA, İ.MSM. 32/900.

13 Uniat Kiliseler, Roma Katolik Kilisesi'yle birlik içerisinde gözükmekle birlikte kendi geleneklerini sürdüren Doğu Katolik Kiliseleridir. Adrian Fortescue, *The Uniate Eastern Churches* (London: Burns Oates & Washbourne, 1923), 1-12.

14 BOA, HR.SYS. 1305/30.

15 Roger Aubert vd., *History of the Church: The Church in the Industrial Age*, ed. Hubert Jedin, John Patrick Dolan, trc. Margit Resch, C IX (London: Burns&Oates, 1981), 336.

16 Roger Aubert vd., *History of the Church: The Church in the Industrial Age*, 336.

Avrupa Mahfillerinde Kongre ile İlgili Tutumlar

Osmanlı'nın yurt dışındaki misyonları, Kudüs'te gerçekleşecek olan kongre ile ilgili İstanbul'a sürekli haberler iletmektedir. Kongreye dair genel endişe, Ortodoksların böyle bir kongreye tepki verebileceği ve bunun da bir asayiş sorununa dönüşebileceğidir. İtalya'daki Osmanlı elçisinin haberine göre, kongre düzenleme çabaları Papalıktan ziyade daha çok Fransa merkezlidir ve bu motivasyon Fransa Hükümetinin ve Fransız kökenli rahiplerin Kudüs'e dair hırslarından kaynaklanmaktadır.¹⁷

Gazete sütunlarında geçen kongre ile ilgili dikkat çekici haberler Hükümete iletildikten sonra Kudüs'teki mutasarrıflıktan da yerel dinamiklerin ne durumda olduğuna dair raporlar istenir. Bu doğrultuda 17 Ocak 1893 tarihli Kudüs Mutasarrıflığından gelen bilgiye göre, düzenlenecek olan kongre Ortodoksları Katolikliğe çevirmeye yönelik bir faaliyet olacağından huzursuzluğa yol açabilecektir.¹⁸ Paris Sefaretinden Hariciye Nezaretine gönderilen 21 Ocak 1893 tarihli yazıda kongrenin içeriği şöyle özetlenmektedir: “Ökarisyon (evharistik) kongresi ara sıra inikad eden ictimâat-ı ruhaniyedir. Daimî bir komite mevcut olup bunun reisi piskopostur. Konferansın bu sene Kudüs'ü Şerif'te içtimâsı kararlaştırılmış olduğundan Papa Hazretleri mezkûr kongrenin riyasetini Kardinal Langénieux'a vermiştir.”¹⁹

Avrupa'daki gazete sütunlarına bakıldığında kongrenin Katolik yoğunluklu ülkelerin başkentlerinde büyük bir heyecan uyandırdığı anlaşılır. Katolik kamuoyunu harekete geçirenler Fransız menşeli Katolik tarikatlar ve Vatikan'daki Fransız kökenli piskoposlardır. Vatikan sarayındaki gelişmeleri yakından takip eden *Le Moniteur De Rome* gazetesinin “Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem” başlıklı haberine göre, Papa XIII. Leo Assomptionist Tarikatının başkanı François Picard'a hitaben Aziz Petrus Kilisesi'nde bir konuşma yapar. Buna göre Kudüs'e yönelik hac yolculukları gelenek olduğu üzere Picard'ın gözetim ve denetimi altında gerçekleşmektedir. Kongrenin gerçekleşeceği 1893 yılında Kudüs'e daha fazla hacı geleceğine ve ilahi armağanların da bu doğrultuda çoğalacağına inanılmakta olup, hac yolculuğuna Papa XIII. Leo adına Kardinal Langénieux katılacaktır. Papa XIII. Leo konuşmasının devamında Kudüs'teki Katoliklerin pozisyonlarına dair çıkarılan Papalık genelgelerine, hac vazifesini yürütmek için tarikatlara verilen imtiyazlara ve şehrin kutsallığına değinir. Dolayısıyla İsa'nın vaazını verdiği ve çarmıha gerildiği yer olarak Kudüs'ün Hristiyan tarihinde önemli yeri vardır, ancak birlik açısından bu yılki kongre bu önemi daha da artırmaktadır.²⁰

17 BOA, BEO. 160/11988.

18 BOA, BEO. 141/10515.

19 BOA, HR.SYS. 1769/57.

20 *Le Moniteur De Rome*, “Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem”, Lundi-Mardi 6-7 Fevrier 1893, 30/6.

Kudüs'te düzenlenmesi düşünülen kongreyi Sultan II. Abdülhamid'in endişeyle takip ettiği Batı basınında zikredilmektedir.²¹ Gelen telgraflar vasıtasıyla sultanın kaygılarının farkında olan Papa Leo,²² Fransız elçisi aracılığıyla Osmanlı Sultanı ve Rus Çarına haber vermesinin yanında, Berlin, Viyana ve Londra'daki hükümetlere de bilgilendirme yapar ve toplantının tamamen dini bir amaç taşıdığına dair güvence vererek muhtemel diplomatik kazaları önlemeye çalışır.²³ Ancak basının Roma ve Paris'teki kamuoyunu yönlendirmesi ve sanki Doğuya karşı bir Haçlı Seferi yapılıyor gibi algı oluşmasına sebebiyet verir, bu da Osmanlı'nın endişesini artırır.²⁴ Aslında bu tür bir endişe sadece Osmanlı'da değil Haçlı Seferleri sonrasında Roma Kilisesi'ne karşı güvenleri azalan Doğu Kilisesi müntesiplerinde oluşmuştur.²⁵ Durumun farkında olan Papalık yetkilileri, bu tür yanlış ve abartılı haberlerin Kudüs'teki kongreyi yasaklamaya kadar götüreceğini ve Doğuda yaşayan insanları kıskırtacağını belirtmiş ve “Abartı ve entrikalara karşı hem Batılıları hem de Doğuluları uyarıyoruz.”²⁶ sözleriyle muhtemel bir kargaşanın önüne geçmek istemişlerdir.

Vatikan'da Papa XIII. Leo ile Patrik Azaryan'ın Görüşmesi

Kongre daha tasarı halindeyken çözüme kavuşturulması gereken pek çok problem vardır. Kudüs'e gidecek olan din adamlarının vize problemi nasıl aşılacaktır?²⁷ Katoliklerin dışındaki diğer Hıristiyan mezhep mensupları ve onların hamisi rolündeki devletler böyle bir toplantıya nasıl tepki vereceklerdir?²⁸ Kongre sonucunda Rumların Katolik mezhebine davet edilmesi yönünde Kudüs'ten gelen endişeler nasıl giderilecektir?²⁹ Bunlar Osmanlı Hükümetinin üzerinde kafa yorduğu pek çok problemden birkaçı olup, bununla ilgili Kudüs, İstanbul ve Roma üçgeninde çözümler aranmaya çalışılmakta ve Katoliklerin yoğun olarak yaşadığı Roma, Paris ve Viyana'daki Osmanlı elçileriyle de sürekli temaslar kurulmaktadır.³⁰

21 BOA, BEO. 161/12064.

22 BOA, BEO. 160/11988.

23 Roger Aubert vd., *History of the Church: The Church in the Industrial Age*, 337.

24 *Le Moniteur De Rome*, “Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem”, Lundi-Mardi 6-7 Février 1893, 30/7.

25 Roger Aubert vd., *History of the Church: The Church in the Industrial Age*, 338.

26 *Le Moniteur De Rome*, “Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem”, Lundi-Mardi 6-7 Février 1893, 30/7.

27 BOA, BEO. 161/12064.

28 BOA, BEO. 143/10691.

29 BOA, BEO. 161/12064.

30 BOA, BEO. 141/10515; BEO. 357/26762; BEO. 189/14120; Y.A.HUS. 291/2.

Osmanlı Devleti özellikle Kudüs'te ruhani bir cemiyetin (cemiyet-i ruhaniye) kurulmasının diğer Hıristiyan mezhepler üzerinde aksi bir tesir yapacağı kaygısını taşımaktadır.³¹ Bu endişe büyük ihtimalle Kırım Savaşı'na (1853-1856) yol açan Kudüs'teki "Kutsal Makamlar Meselesi"nde Osmanlı'nın yaşadığı acı tecrübenin bir sonucunu akla getirmektedir. Çünkü Kudüs'te bir kilisedeki yıldız meselesinden³² dolayı Katoliklerle Ortodokslar arasında ortaya çıkan problem, zamanla onların haklarını savunduğunu söyleyen Fransa ve Rusya sorununa dönüşmüş ve uluslararası bir boyut kazanarak Kırım Savaşı'yla neticelenen acı bir süreç yaşanmıştır.³³ Muhtemelen böyle bir olayın yaşanmaması için Osmanlı Hükümeti Katolik Ermeni Patriği Azaryan Efendi aracılığıyla süreci elinde tutmak istemekte ve bir tür önlem almaktadır. Bu doğrultuda Avusturya, Fransa ve İtalya'daki Osmanlı elçileri hem siyasi mahfillerdeki havayı koklamakta hem de basında çıkan haberleri takip ederek bir nüshasını İstanbul'a göndermektedir.³⁴

Kongre ile ilgili olarak Roma'daki Osmanlı elçisi, Azaryan Efendi ile görüşerek Osmanlı'nın kaygılarını ona iletir. Ancak Azaryan Efendi'nin değişik zamanlarda verdiği bilgilendirmelerin içeriği birbirinden farklıdır. 1893 yılının başlarında evharistik kongrenin Papalık tarafından iptal edildiğini söylemesine karşılık daha sonra bu söyleminden vazgeçer. Bu defa 14 Şubat 1893 tarihinde Hariciye Nezaretine göndermiş olduğu yazısında Vatikan'da Papa XIII. Leo ile yaptığı görüşmeden bahseder. O, papa ile bir buçuk saatten fazla yaptığı toplantının içeriğini açıklamasının yanında Vatikan'da böyle uzun bir görüşmenin çok nadir olduğunu belirterek konunun önem ve hassasiyetine dikkat çeker. Azaryan'a göre papanın görevlendirdiği Kardinal Langénieux tarafından Kudüs'e bir ziyaret yapılacağı; ilgili kardinalin ülkesi olması dolayısıyla Fransız menfaatlerinin ön plana çıkarıldığı dedikodularına karşı da Fransa ve Belçika'nın yanında Almanya, Avusturya ve İngiliz kökenli piskoposlar da Kudüs'e gönderilecek ve yanlış anlaşılmanın önüne geçilecektir.³⁵

Azaryan'ın Roma'daki temaslarına Batıdaki gazeteler de önemli yer ayırır. 1893 yılı şubatının ilk haftasında sekreteri Polatyan ile Roma'ya gelen Azaryan'ı pek çok kişi ziyaret eder. Katolik Ermeni piskopos ve kolej müdürlerinin yanı sıra pek çok kardinal onunla görüşmek için Vatikan Sarayı'na gelir ve o ayrıca Roma'daki Osmanlı büyükelçisi Mahmut Nedim Paşa'yla da görüşme yapar.³⁶

31 BOA, HR.SYS. 408/11.

32 BOA, HR.SYS. 405/42; HR.SYS. 2933/66.

33 BOA, HR.SFR.3. 14/5; İ.HR. 327/21188; HR.SYS. 1189/4.

34 BOA, HR.SYS. 408/11; BEO. 189/14120.

35 BOA, HR.TO. 538/33.

36 *Le Moniteur De Rome*, "Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem", Lundi-Mardi 6-7 Février 1893, 30/7.

İstanbul'da Duyulan Rahatsızlık

Osmanlı ile Papalık arasında resmi ilişki olmadığından Papalığın önemli günlerine genellikle özel yetkilendirilen kişiler gönderilmekte ve bu kişi vasıtasıyla Vatikan'da papaya sultanın hediyesi takdim edilmektedir. Papa XIII. Leo'nun piskoposluk takdisinin ellinci yılı kutlamalarında ise bu görev Katolik Ermeni Patriği Azaryan'a tevdi edilir.³⁷ O, üstlendiği görevi yerine getirmek için seçtiği bazı din adamlarını yanında götürmek istemişse de Osmanlı tarafından buna izin verilmez. Sekreteri ile Roma'ya varduktan sonra Azaryan'ın farklı mahfillerde sarf ettiği sözler Osmanlı'yı rahatsız eder ve padişahın Sadarete gönderdiği 26 Şubat 1893 tarihli yazıda bu rahatsızlık açıkça dile getirilir. Problemin nedenlerinden biri, Ermenilerin Osmanlı'da zulüm gördüklerine dair Azaryan tarafından papaya bilgilendirme yapılması ve ondan yardım istenmesidir. Diğeri ise Osmanlı Hükümetinin bilgisi dışında Kudüs'teki ruhani kongreye katılmak için Azaryan'ın papadan izin istemesidir. Bunun gibi yetki aşımına dair sebeplerden dolayı onun Kudüs'e gitmeyerek doğrudan İstanbul'a dönmesi Hükümet tarafından istenir.³⁸

Sultan Abdülhamid tarafından Azaryan'la ilgili Sadarete gönderilen yazının devamında bu kongrenin yapılmasına kesinlikle izin verilmemesi istenmektedir. Gerekçe olarak da Fransa'nın bu işe karşı olduğu, ayrıca Katoliklerden başka din mensupları da Kudüs'te yaşadığı için bölgede çeşitli dini tartışmaların çıkabileceğidir.³⁹ Geçmişte Kudüs merkezli dini ihtilafların devletin başına ne gibi felaketler açtığına şahit olan resmi görevlilerin böyle bir kongrenin de risk içermesine dair endişelerinde haklılık payı bulunsa da Fransa'nın evharistik kongreye karşı çıkacağına dair ilgili Osmanlı Arşiv Belgesinin dışında başka kaynaklarda bir veriye rastlanamamıştır. Tam tersine Fransa bu kongreye sadece din adamları seviyesinde değil, devlet adamları ile de destek vererek sürecin doğrudan içerisinde yer almış, hatta süreç tıkandığında Fransa elçisi Babıali'ye gelerek Papalık adına ricada bulunmuştur.⁴⁰ Diğer yandan Suriye yakınlarında bulunan Fransa donanmasının bile bu sürece yardımcı olması olayın sadece sivil değil, askeri makamlar tarafından da desteklendiğini göstermektedir.⁴¹

Sultan Abdülhamid tarafından "Fransa'nın da bu işe karşı olduğu" şeklindeki ifadesi, Papalığın Fransız aracılığı olmadan direkt Osmanlı ile bir temas kurma isteğini akla getirmektedir. Çünkü evharistik kongreye birlikte Papalığın Doğu

37 BOA, BEO. 141/10514; HR.SYS. 1768/46; BEO. 189/14120.

38 BOA, İ.HUS. 9/34; HR.SYS. 1768/47; BEO. 163/12201.

39 BOA, İ.HUS. 9/34.

40 *The Times*, "The Eucharistic Congress At Jerusalem", Jun 12, 1893, 5; BEO. 161/12064.

41 BOA, BEO. 195/14610; *The Times*, "The Eucharistic Congress At Jerusalem", Jun 12, 1893, 5.

Hıristiyanlarını etkileme ve onlarla birlik oluşturmanın yanı sıra Katolik olmayan güçlerle özellikle de Osmanlı ve Rusya ile diplomatik ilişkiler kurarak bağımsız hareket edebilme hedefi de vardır.⁴² Vatikan'ın kongre düzenleme teşebbüsüne Fransa'nın kendine sorulmadığı gerekçesiyle ilk başta çıkıp, sonradan destek vermesi de ihtimal dahilindedir. Çünkü zaman zaman Osmanlı ile Papalık arasında karşılıklı elçilik açılması veya İstanbul'daki Papalık elçisinin Fransız tercümanı olmadan Osmanlı ile görüşmesi söz konusu olduğunda Fransız elçi Papalığın İstanbul'daki temsilcisine kendilerine rağmen böyle bir şeyin asla gerçekleşmeyeceğine dair en üst perdeden tepki vermiştir.⁴³ Diğer yandan 19. yüzyılın ilk yarısında Papalık tarafından Kudüs Latin Patrikliği açılmak istendiğinde Fransa, Katolikleri himaye etme politikası zarar görür ve Papalık kendisinden habersiz bir siyaset izler kaygısıyla ilk önce bu isteğe karşı çıkmıştır. Ancak İngiltere'nin Protestanlar, Rusya'nın da Ortodoks mezhebi mensupları aracılığıyla Kudüs'teki misyonlarına ve dini yapılanmalarına şahit olduğunda önceden karşı olduğu şeyin taşıyıcısı olmuş ve Kudüs Latin Patrikliğinin açılmasına ve Vatikan'ın girişimlerine razı olmuştur.⁴⁴ Dolayısıyla evharistik kongrede de böyle bir sürecin gerçekleşmiş olması ihtimal dahilindedir.

Başlangıçta Kudüs'teki evharistik kongrenin düzenlenmesine izin verilmemesi yönünde görüşler ortaya atılmışsa da böyle bir toplantının tamamen yasaklanması halinde ne gibi sıkıntılar yaşanacağı devlet adamları tarafından tartışılır. Osmanlı'nın din ve mezhep özgürlüğü konusunda hoşgörülü (müsaadetkarane) davranmadığı şeklinde propaganda yapılması muhtemeldir. Sırf ruhani bir tarafı olduğu ve dini bir vazifenin yerine getirileceği söylenen böyle bir kongrenin engellenmesi yanlış algılara yol açabilecektir. Dolayısıyla kongreye izin verilmesi devletin menfaati açısından uygun bulunmuş ve böyle nazik bir konuda gereken önlemlerin alınması için Kudüs'teki mahalli memurlara talimat verilmesinin süreci kolaylaştıracağı ifade edilmiştir. Sonuçta Osmanlı Hükümeti uzun değerlendirmelerin akabinde belli şartlar dahilinde Kudüs'te evharistik bir kongrenin yapılmasını uygun bulmuştur.⁴⁵

Kongrenin Katoliklerin İç Dünyasındaki Yansımaları

Osmanlı Hükümeti Kudüs'te bir kongrenin yapılacağına ilişkin haberleri daha çok Avrupa başkentlerindeki elçiler ve konsololar vasıtasıyla almıştır.

42 Catherine Nicault, *Kudüs (1850-1948)*, trc. Estreya Seval Vali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 179.

43 Ahmet Türkan, "Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic", *International Journal of Humanities and Social Science (IJHSS)*, 5/5 (May 2015), 152-154.

44 BOA, C. HR. 156/7800.

45 BOA, BEO. 160/11988.

Bürokratların haber kanalları ise basından edinilen bilgiler ve farklı mahfillerde yapılan görüşmelerdir. 1892 yılının sonlarından itibaren Batı basınında kongre ile ilgili haberlerin sayısında önemli artışlar olur. Haberlerin odak noktalarından biri Osmanlı sultanının buna izin verip vermeyeceği, diğeri ise ilk defa Avrupa dışında hatta Kudüs'te yapılacak olan kongrenin Katolik Hıristiyanların anlam dünyasında ne ifade ettiğidir. Örneğin, *Monitör* gazetesinde kongrenin yapılmayacağına dair İstanbul'dan bazı telgraflar alındığı belirtilerek Osmanlı padişahının yanlış yönlendirildiği, din ve mezhebe yönelik bir kargaşanın olmayacağı, politikadan bahsedilmeyeceği belirtilerek kongrenin dini canlanmayı artırmaya yönelik olduğu ve sadece bir Katolik ziyareti nazarıyla bakılabileceği yorumu yapılmaktadır.⁴⁶

Paris'te yayınlanan *Revue Illustrée de la Turist* isimli gazetenin 23 Kasım 1892 ve 15 Ocak 1893 tarihlerinde “Congrès eucharistique” haberinde nisan ayında Kudüs'te evharistik kongre yapılacağı, Avrupa ve Doğudaki Katolik piskoposlarından oluşan bir ruhani meclis teşkil edileceği ve Kardinal Langénieux'un da Papalık tarafından bu işle görevlendirildiği belirtilmektedir.⁴⁷

Kongre Avrupa'daki Osmanlı bürokratları tarafından devlete bakan yönüyle daha çok kâr-zarar denklemi, güvenlik odaklı⁴⁸ ve betimsel bir tarzda ele alınırken Batı basınında ise kutsalların coşkuyla yaşandığı anlam yüklü cümlelerle tasvir edilmektedir. Örneğin, Papalığa yakın gazetelerden birisinin yorumuna göre, Kudüs'teki kongrede İsa Mesih'in yüceltilmesinin yanı sıra çok arzu edilen kilise birliği de sağlanabilecektir. Böylece Roma Katolik Kilisesi'nin aydınlattığı ışıkla birbirinden kopuk haldeki Doğu Kiliseleriyle tekrar birliktelik meydana gelecektir.⁴⁹ Gazetenin bu ifadesine bakıldığında Batı tarafından yine Doğunun geleneklerinin tam olarak anlaşılmadığı görülmektedir. Çünkü Uniat Kiliseler papaya saygı göstermekle birlikte geleneklerini de devam ettirmek ve bu konuda Papa XIV. Benedikt (1740-1758) tarafından kendilerine sağlanan özerkliklerini korumak istemektedirler.⁵⁰

Kudüs'teki kongre Kutsal Topraklarda gerçekleştiğinden diğer evharistik kongrelerden çok farklı bir mahiyette olmasının yanı sıra üst rütbeli Katolik din adamlarını oldukça heyecanlandırmıştır. Bunlardan biri de kongrenin mimarlarından Kardinal Charles Lavigerie'dir (1825-1892). Kongre başlamadan bir yıl önce

46 BOA, BEO. 160/11988.

47 BOA, BEO. 141/10515.

48 BOA, BEO. 160/11988.

49 *Le Moniteur De Rome*, “Léon XIII et le pèlerinage encharistique de Jérusalem”, Lundi-Mardi 6-7 Février 1893, 30/8; *The Times*, “The Eucharistic Congress At Jerusalem”, Jun 12, 1893, 5.

50 BOA, İ.MMS. 9/370.

ölen Kardinal Lavigerie, en sevdiği kişi olan Peder Michel'e on bin frank vererek kongrenin Hıristiyan dünyasındaki önemine dair heyecanını aktarmış, Katolik birliği için çok önemli olan bu toplantıya katkı yapmasını ve bu süreçte Papalık makamıyla istişare halinde olmasını ondan istemiştir.⁵¹

Le Moniteur De Rome gazetesinin “Jérusalem” diye başlayan sütunundaki şu ibareler Kudüs'teki evharistik kongrenin Katolik bir Hıristiyan'ın bireysel ve ictimai hayatında ne ifade ettiği veya ne tür beklentiler oluşturduğuna dair önemli ayrıntılar içermektedir: “Kudüs! Bu ismin yankısı Hıristiyan ruhlarda tekrar canlanıyor. Yerusalım, Mesih'in kurtuluşunu gerçekleştirdiği, vaazını verdiği, kollarını açarak çivilerle çarmıha gerildiği ve hepimizi birlik halinde kendimize çağırdığı bir yerdir. Bu kutsal şehirde onunla aramızdaki kutsallık perçinlenmiştir. Kudüs'ün cömertliği, Katoliklerin temsilcilerini bir araya getirecektir. Kardinal Langénieux'un önderliğinde tüm dillerin ve halkların temsilcileri bir araya gelecektir. Katolik Doğu ve Batı, geleneklerin, ayinlerin ve dillerin farklılıklarıyla birlikte aynı duyguları taşıyan bir ailenin mensupları gibi kucaklaşacak ve İsa Mesih'i yüceltecektir. Evharistik meclis sadece dini inancın canlandırılmasıyla yetinmeyecek, evharistik uygulamaların işlevselliğini arttıracaktır. Bununla ilgili alınması gereken önlemler önerilecektir.”⁵²

Kardinal Langeniux Kudüs'te

Kudüs Doğu ve Batı Kiliseleri arasında uzlaşma çabaları için mekânsal olarak ayrı bir öneme sahiptir. Papalık tarihinde Kudüs'e ilk ayak basan kişi VI. Paul'dur. Ocak 1964'te Kudüs'te İstanbul Rum Patriği Athanegoras ile buluşan papa, onunla kucaklaşır ve birlikte Rabbin duasını (Lord's Prayer) okurlar.⁵³ Basında “barış öpücüğü/ kiss of peace”⁵⁴ manşetiyle duyurulan buluşma büyük ilgi çeker ve iki liderin karşılaşması üç yıl sonra İstanbul'da ortak ayin yapmalarının da temelini oluşturur.⁵⁵ Papa ve patriğin Kudüs'te görüşmesi bin yıldır devam eden iki kilise arasındaki karşılıklı aforozu ortadan kaldırmış ve iki kilise arasındaki uzlaşma

51 *Le Moniteur De Rome*, “Léon XIII et le pèlerinage encharistique de Jérusalem”, Mercredi 8 Février 1893, 31/8.

52 *Le Moniteur De Rome*, “Léon XIII et le pèlerinage encharistique de Jérusalem”, Mercredi 8 Février 1893, 31/9.

53 P. Granfield, “Paul VI, Pope.” *New Catholic Encyclopedia*, C 11 (USA: Gale, 2003), 31.

54 *Sun-Times*, “Pope, Patriarch Meet, Exchange ‘Kiss of Peace’” January 6, 1964.

55 *Milliyet gazetesi*, Temmuz 27, 1967.

çabalarını o günden bugüne devam ettirmiştir.⁵⁶ Evharistik kongrenin de böyle bir amaca yönelik olduğu dönemin gazetelerinden anlaşılmaktadır.⁵⁷ Ancak bu süreçte Katolik Kilisesi, Uniat Kiliselerle ortak adımlar atabilirken, Ortodokslar daha çekimserdirler. Kardinal Langénieux'un Kudüs'teki faaliyetleri sonraki yıllarda Vatikan'ın Doğu Kiliseleri ile ilgili atacağı adımların da temelini oluşturmuştur. Onun Vatikan ve Fransa Hükümeti nezdindeki saygınlığı dönemin gazetelerinde sıklıkla zikredilir.⁵⁸ Papanın güvenip yerine vekil olarak tayin ettiği bu kişi her şeyden önce becerisi ve havariyelik gayreti ile tüm Fransa'nın ve kilise çevrelerinin hayranlığını kazanmıştır. Dolayısıyla böyle bir kişinin liderliğinde yürütülecek olan kongreden büyük umut beslenmektedir.⁵⁹

Kudüs Mutasarrıflığı ile Osmanlı Hükümeti arasında gerçekleşen yazışmalara bakıldığında kardinalin Kudüs'e gelişi öncesinde bir protokol meselesinin çözümlenmeye çalışıldığı görülür. Asırlardır Kudüs'e kardinal seviyesinde bir din adamı gelmediğinden nasıl bir protokol uygulanacağı başta bilinemez. Osmanlı Devleti'nde kendi tebaasından olan patriklere -hatta tebaadan olmayan Kudüs Latin Patriği Valerga'ya-⁶⁰ devlet töreni yapılmaktadır.⁶¹ Ancak kardinalin protokoldeki yeri tam kestirilemediğinden nasıl bir karşılama yapılacağına dair müzakereler yapılır. Konu Fransız elçiye de aktarılır ve onun da tavsiyeleri alınır.⁶² Sonuçta

56 Lisa Zengarini, "Pope to Bartholomew: Only dialogue and encounter can overcome conflicts", Erişim 14 Ocak 2023, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-11/pope-bartholomew-only-dialogue-can-overcome-conflicts.html>; Message of Pope Francis To His Holiness Bartholomew I On The Occasion of The Feast of Saint Andrew, Patron Saint of The Ecumenical Patriarchate, Erişim 28 Ocak 2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2022/documents/20221130-messaggio-bartolomeo.html>

57 *Le Moniteur De Rome*, "Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem", Lundi-Mardi 6-7 Février 1893, 30/8; *The Times*, "The Eucharistic Congress At Jerusalem", Jun 12, 1893, 5.

58 *Le Moniteur De Rome*, "Léon XIII et le pèlerinage encharistique de Jérusalem", Mercredi 8 Février 1893, 31/8.

59 *Le Moniteur De Rome*, "Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem", Lundi-Mardi 6-7 Février 1893, 30/8; 1905 yılında Fransa'da doğan Langénieux, Paris'teki Aziz Sulpice ruhban okuluna katılır ve 1850'de rahip olarak atanır. Farklı birimlerde aldığı görevlerden sonra Paris'in genel dini sorumlusu olur. 1873'te Tarnes Piskoposu, 1874'te Reims Başpiskoposu olur. 1886 yılında Papa XIII. Leo tarafından kardinal olarak seçilen Langénieux 1905 yılında Reims'te ölür. bk. Harris M. Lentz, *III. Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary* (London: Jefferson: McFarland & Company, 2009), 104; Martin Bräuer, *Handbuch der Kardinäle: 1846-2012* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2014), 139.

60 BOA, C.HR. 156/7800; HR.SYS. 1768/9.

61 BOA, İ.DH. 1078/84541.

62 BOA, Y.A.HUS. 273/113.

kardinallerin patriklerden daha üst makamda olduğu ve “kilise prensi”⁶³ mesabesinde sayıldığından ona göre bir düzenleme yapılmasının uygunluğuna karar verilir.⁶⁴ Bu doğrultuda, Langénieux Yafa Limanı'na ulaştığında oranın kaymakamı tarafından, Kudüs'e geldiğinde ise istasyonda bekleyen memur tarafından karşılanacak; Kudüs istasyonundan konaklayacağı yere kadar jandarma eşliğinde resmi bir törenle gelecektir. Bu süreçte kendisine iyi muamele yapılacak ve gereken kolaylık sağlanacaktır.⁶⁵

Langénieux Hayfa'ya Osmanlı yetkililerine haber vermeden geldiğinden kendisi için bir tören yapılamamış ve doğrudan Kudüs'e geçmiştir.⁶⁶ Dolayısıyla Osmanlı'nın önceden Hayfa Limanı'nda planlamış olduğu karşılama töreni gerçekleşmemiş ancak Kudüs'te gereken merasim yapılmıştır. O, Osmanlı askerlerinden oluşan şeref muhafızları arasından geçerek Kudüs'e varmış, Kudüs Latin Patrikliği bünyesindeki okulun bando takımı tarafından karşılanmış⁶⁷ ve sonrasında aşağıdaki konuşmayı yapmıştır: “Ben barışın temsilcisi olarak geldim. Tarihin modern zamanlarının en büyük barış yapıcısı olarak adlandırdığı kişi adına buradayım. Tanrının kilisesinin ilk doğan kız çocukları olan Doğu Kiliselerine duyduğu sempati ve takdirin kanıtını sunmak üzere beni buraya gönderen odur.”⁶⁸

Kongrenin Katolik Kilisesi Açısından Kazanımları ve Riskleri

13-21 Mayıs 1893 tarihleri arasında 8 oturumda gerçekleşen kongre Kardinal Langénieux'un gözetiminde Fransızkenlerin Aziz Saviour Manastırı'nda yapıldı. 212'si kadından oluşan 1000 hacı ile Latin Katolik Patriği Luigi Piavi'nin (1889-1905) yanı sıra Doğulu (Uniat) ve Latin olmak üzere toplam otuz piskoposun katılmış olması Roma Katolik Kilisesi açısından önemli bir kazanımdı.⁶⁹ Papa XIII. Leo bir taraftan Doğuda Katolik Hıristiyanlığı yaymaya çalışırken; diğer taraftan ise selefi IX. Pius'un aksine Doğu Katoliklerini ürkütmek istemiyordu. Bu anlamda kongre Roma Katolik Kilisesi ile Uniat Kiliselerinin ortak çatı altında bir araya gelme ve prensipte de olsa sorunların birlikte çözülebilmesi açısından büyük

63 BOA, BEO. 195/4611.

64 BOA, Y.A.HUS. 273/113.

65 BOA, BEO. 195/4611.

66 BOA, Y.A.HUS. 273/147.

67 BOA, BEO. 244/18233.

68 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, trc. Cemile Erdek (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 379.

69 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, 379; Hanna Kildani, *Modern Christianity in the Holy Land* (USA: Author House, 2010), 662.

kazanımdı.⁷⁰ Ancak diğer taraftan Kudüs'teki Latin gruplar arasındaki düşünce farklılıkları bu kongrede daha da somut bir şekilde ortaya çıktı. Bunlardan ilki Fransa'nın Katolikleri himaye edip etmemesi meselesidir. Kudüs Latin Patrikliği ile Fransızkenler Fransız himayeciliğine mesafeli yaklaşırken, Beyaz Babalar (White Fathers) ile Assomptionistler ise daha olumlu bakmaktadır.⁷¹ Her ne kadar bu kongre vesilesiyle Vatikan diplomasisi önemli bir kazanım elde etmişse de Fransız din adamlarına kongrede önemli mevkiler verilerek Fransız çıkarlarının öncelenmesi tepki çekmiştir. Ayrıca Fransa'nın Suriye limanlarındaki gemilerde konuşlanmış askerlerini karaya çıkartarak Kardinal Langénieux'a destek vermesi Batı basınında kongrenin bariz bir şekilde Fransız karakteri yansıttığı yorumuna sebep olmuştur.⁷² Dolayısıyla Fransız çıkarlarını önceleyen Katolik tarikatları nedeniyle Kudüs Latin Patrikliği de bu süreçte farklı bir tutum içerisine girmiştir. Örneğin, Kudüs Latin Patriği Piavi Fransa'nın Katoliklerin dini işlerine müdahalelerinden dolayı tebaadan olan diğer Gayrimüslim Cemaatler gibi bir statüde olmayı Osmanlı yetkililerinden rica etmiş, ancak Osmanlı Hükümeti Fransa'nın tepkisinden çekinerek bu isteğe olumlu yaklaşmamıştır.⁷³

Kongrede gün yüzüne çıkan diğer ayrışma konusu yukarıdaki farklı Latin Katolik gruplarının Doğu Katoliklerine yaklaşımıdır. Onlardan kimi Katolikleşmeyi Latinleşme olarak algılayıp liturjide Roma'ya tam bağlılığı savunurken, diğerleri ise Doğulu Hıristiyanların Katolik olsalar dahi kendi kilise geleneklerini koruyabileceklerini düşünmektedir. Beyaz Babalar ile Assomptionistler Latinleşme ile Katolikleşme arasındaki ince farkın bilinciyle hareket eden Katolik tarikatlarıdır. Bu doğrultuda Fransa Beyaz Babalar ve Assomptionistlere daha fazla destek verirken, Kudüs'teki Propaganda Fide yanlısı yönetimin görevden alınması için büyük çaba göstermiştir.⁷⁴ Papa XIII. Leo da Fransa'nın bu yöndeki politikalarını kolaylaştıracak adımlar atmıştır. Örneğin kongre sonrası Fransız çıkarlarını daha da ön plana çıkaran papa Tunus'taki İtalyan kökenli Fransızken rahiplerini geri çağırarak onların yerine Fransız keşişleri göndermiş ve bu tutum İtalyanları ciddi bir şekilde öfkelenmiştir. Benzer bir girişim, Vatikan'ın Alman, Avusturyalı ve İtalyan din adamlarının yerine Fransız rahiplerini geçirmeye çalıştığı Güneydoğu

70 Hanna Kildani, *Modern Christianity in the Holy Land*, 662.

71 Cécile Leca, "The Latin Patriarchs of Jerusalem- Ten facts about Luigi Piavi", Erişim 28 Aralık 2022, <https://www.lpj.org/posts/the-latin-patriarchs-of-jerusalem-ten-facts-about-luigi-piavi.html>

72 *The Times*, "The Eucharistic Congress At Jerusalem", Jun 12, 1893, 5.

73 Ahmet Türkan, XIX. Centuries The Politics Of Living Together And Peace Implemented By Ottoman In Jerusalem With The Rivalities of Church" II. *Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu II*, Bosna Hersek, 2016, 491.

74 BOA, Y.PRK. AZJ. 37/116.

Avrupa'da da yaşanmıştır.⁷⁵ Vatikan'ın özellikle Fransız korumacılığı altında Afrika kıtasında Beyaz Babalar eliyle halkı Hıristiyanlaştırma çabası pragmatik bir yaklaşımın sonucu olarak da değerlendirilebilir.⁷⁶ Papa bir taraftan dünyanın pek çok yerinde sürdürülmekte olan sömürgeciliğe karşı çıkarken, diğer taraftan onun Fransa'nın sömürge alanındaki halkları Hıristiyanlaştırmak için bu devletle işbirliği yapması yayınlanan Papalık genelgelerinin sahadaki yansımalarının farklı olduğunu göstermektedir.

Kudüs'teki kongre sırasında Kudüs Latin Patrikliği ile Fransızkenlerin Doğulu Katoliklerin Latinleştirilmesi hususunda aynı politikayı güttükleri görülür. Halbuki 1848 yılında Kudüs Latin Patrikliğinin kuruluşuna Fransızkenler, Kutsal Toprakların bekçiliğini yapma rolünün elinden alınacağı kaygısıyla büyük tepki göstermişlerdi. Ancak 19 yüzyılın ikinci yarısından sonra artık Kudüs'te bu iki Katolik grubun yanında Beyaz Babalar ve Assomptionistler gibi daha pek çok Katolik tarikatı dikkat çekmektedir. Geneli itibariyle Fransız menşeli olan bu tarikatların ortak özelliği Kutsal Topraklarda alışagelmişin dışında Doğu Kiliseleri ile farklı açıdan diyalog kurmak istemeleridir.⁷⁷

Uniat Kiliselerinin Kongreye Karşı Tutumu

19. yüzyılın başından itibaren Kudüs'e akın eden Hıristiyanlar, Kutsal kitabın tanıklığı için bu şehre geldiklerini belirtse de bir süre sonra kendi kiliselerini kurdular⁷⁸ ve bölgedeki yerel Hıristiyanların kadim mezheplerini değiştirmeye çalıştılar.⁷⁹ Özellikle Kudüs Latin Patrikliği'nin kurulması sonrası dikkat çeken misyon hareketleri sonucunda pek çok Ortodoks'un Katolik mezhebine geçmesi zaman zaman iki mezhebin dini liderini karşı karşıya getirdi ve sorunun çözümü için Osmanlı yetkililerine müracaat edildi. Kudüs Latin Patriği Valerga döneminde Katolik mezhebine geçen Ortodoksların sayısındaki artış dikkat çekiciydi.⁸⁰ Diğer yandan Doğu Katoliklerinin gelenekleri hiçe sayılarak onların doğrudan Roma

75 *The Times*, "The Eucharistic Congress At Jerusalem", Jun 12, 1893, 5.

76 *The Times*, "The Eucharistic Congress At Jerusalem", Jun 12, 1893, 5.

77 Ahmet Türkan, "Kutsaldan Kurumsallaşmaya Rekabetten Birliğe: Kudüs'te Latin Katolikler", *Kudüs -Din, Toplum, Siyaset-*, ed. Ahmet Türkan, (İstanbul: GRTC Yayınları, 2020), 148-152; The Society of the Missionaries of Africa (The White Fathers), Erişim 20 Ocak 2023, <https://ste-anne-jerusalem.org/en/white-fathers/>

78 Anthony O'Mahony, "Christianity and Jerusalem: Religion, Politics and Theology in the Modern Holy Land", *International Journal for the Study of the Christian Church* 5/2 (July 2005), 90.

79 BOA, HR.MKT. 55/7; HR.MKT. 23/75; A.} DVN.DVE. 17/48.

80 BOA, HR.MKT. 22/1; A.} MKT. 21/36; HR.SYS. 411/9.

Kilisesi'ne bağlanması yönündeki çabalar da büyük tepkiyle karşılandı.⁸¹ Örneğin Melkit Katolikler, Kudüs'te 1848 yılında açılmış olan Latin Katolik Patrikliği'nin faaliyetlerinden oldukça rahatsızlık duyuyorlardı. Onlara göre Roma Kilisesi, bir yandan kendilerinin uygulayageldikleri Bizans ayinini itibarsızlaştırmaya çalışmakta, diğer yandan kendi kiliselerine geçme potansiyeli olan Ortodokslar için bir tehdit oluşturmaktaydı.⁸² Bu anlamda selefine göre Doğu Kiliseleri üzerinde daha yumuşak politika izleyen Papa XIII. Leo'nun kongre aracılığıyla yeni bir sayfa açma girişimi önemlidir. Sonraki süreçlerde Papa Leo Kudüs'teki evharistik kongrenin ruhunu Papalık genelgesi ile genişletecektir. Bu anlamda kongrenin çıktıkları Latin misyonerler ile Doğu Kiliseleri arasındaki ilişkileri tanımlayan temel bir doküman olması açısından kayda değerdir.⁸³ Papa XIII. Leo daha sonraki demeçlerinde Kudüs'teki bu kongrenin önemine vurgu yaparak Hıristiyanlar arasındaki birliği pekiştirmeye çalışmış,⁸⁴ ancak papanın Doğu Kiliselerinin geleneklerinin korunması ve onların Latinleştirilmemesi ile ilgili hassasiyeti Vatikan çevresinde ve doğudaki misyonerlerde tam karşılığını bulmadığından istenilen başarı tam olarak elde edilememiştir.⁸⁵

Uniat Kiliseleri bağlamında kongrede dikkati çeken diğer bir taraf toplantıya pek çok piskoposun iştirak etmesine rağmen patrik seviyesinde sadece Melkit Patriği Gregorius'un bulunuyor olmasıdır.⁸⁶ Yabancı basın ise daha çok kongreye katılım sağlamayan Katolik Ermeni Patriği Azaryan üzerinde odaklanmıştır. Haberlere göre, onun Arnavutluk'taki Katolikler hakkında Osmanlı ile Papalık arasında özel bir memur olarak nitelendirildiğine dair Viyana'da dolaşan haberler Osmanlı'yı endişelendirmiştir. Devleti farklı açılardan sıkıntıya sokacak ve Osmanlı ile Avusturya'yı karşı karşıya getirecek bunun gibi başka farklı girişimler sebebiyle onun Kudüs'e gitmemesi uygun görülmüştür.⁸⁷

81 BOA, İ.MMS. 9/370.

82 Paolo Maggiolini, "Changes and Developments of the Latin Patriarchate and the Melkite Catholic Church in the Post-Great War Lands of Palestine and Transjorda", *Social Sciences and Missions* 32 (2019), 250.

83 Hanna Kildani, *Modern Christianity in the Holy Land*, 662.

84 Aditricem Encyclical Of Pope Leo XIII On The Rosary, Erişim 15 Aralık 2022, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05091895_adiutricem.html

85 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, 289.

86 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, 379.

87 BOA, BEO. 189/14120.

Doğunun Geleneklerine Saygı

Papa XIII. Leo'nun "Doğu, Doğular ile din değiştirecektir."⁸⁸ söylemi aslında kongrenin temel amaçlarından biriydi. Bu politika Beyaz Babalar ve Assomptionistler tarafından da desteklenmiş olmasına rağmen Kudüs'teki Propaganda Fide yanlıları kanadında pek karşılık bulmadı ve bir dönem ara verirse de Doğudaki Katolik misyonerler Latinleştirme politikalarını devam ettirdi. Kardinal Langénieux, Kudüs'teki Doğu Katolikleri ile Latinler arasındaki çekişmenin Roma Kilisesi'ne zarar verdiğinin farkındaydı. Bundan dolayı Kudüs'teki evharistik kongre sırasında Kudüs Latin Patrikliği makamının yerel kilise "native church" diye adlandırdığı Melkit Katolik Kilisesi'ne verilmesini bile önermişti. Ancak bu teklif Latin Patriği Piavi tarafından sert bir tepkiyle karşılandı ve Piavi, Melkit Kilisesi'nin Paris tarafından manipüle edildiğini söyleyerek Fransa'nın Katolikler üzerindeki etkisini eleştirdi. Ona göre, Fransa'nın Kutsal Topraklarda özellikle eğitim alanındaki faaliyetleri Hıristiyanların kurtuluşuna değil, Paris'in laik çıkarlarına hizmet etmekteydi. Bu politika Kudüs'teki Katolik Melkitlerin yanı sıra, Lübnan'daki Maruniler için de söz konusuydu.⁸⁹

Papa XIII. Leo'nun Doğu Kiliseleri ile ilgili politikasının oluşmasında Kardinal Langénieux'un görüşleri önemli katkı sağlamıştı. Kardinal Kudüs'e gitmeden önce papaya verdiği raporda, Roma ve Ortodoks Kiliseleri arasında uzlaşma olabilmesi için Doğu Katolik Kilisesinin Latinleştirilmesinden vazgeçilmesi gerektiğini belirtmişti. Dolayısıyla Papa XIII. Leo Kudüs'teki evharistik kongrenin bir çıktısı olarak Praeclara Gratulationis⁹⁰ belgesini yayımlamış ve Doğu Katolik Patriklerini Roma'ya çağırmıştır.⁹¹ Bu doğrultuda bir sonraki yılın kasım ayında Roma'da toplantı yapılmış ve *Orientalium Dignitas*⁹² başlıklı papalık genelgesiyle önemli kararlar alınmıştır. Dolayısıyla kongrenin en önemli çıktılarından birinin bu birlik toplantısı olduğu söylenebilir. Hatta yabancı basında kiliseler arasında birleşim için amaçlanan bu yeni kongrenin Kudüs'teki evharistik kongrenin devamı olduğu belirtilmiştir.⁹³

88 Catherine Nicault, *Kudüs (1850-1948)*, 179.

89 Paolo Maggiolini, "Changes and Developments of the Latin Patriarchate and the Melkite Catholic Church in the Post-Great War Lands of Palestine and Transjorda", 252.

90 Epistola Apostolica SSMI D. N. Leonis XIII AD Principes Populosque Universos, Occasione Sui Iubilaei Episcopalis, Erişim 11 Kasım 2022, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18940620_praeclara-gratulationis.html.

91 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, 379.

92 https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18941130_orientalium-dignitas.html

93 *The Times*, "The Eastern Churches", October 26, 1894, 5.

Kongre Sonrası Gelişmeler

Bir haftadan fazla süren kongrenin sonuçlarına bakıldığında Osmanlı Devleti'nin endişe ettiği asayiş sorunlarının olmadığı görülür. Bunda devletin teyakkuz halinde olmasının ve Papalığa diğer mezheplerin tepkisine neden olabilecek davranışlardan sakınılması yönündeki telkinlerin etkili olduğu düşünülebilir. Kardinal Kudüs'e ilk geldiğinde kendisi ile ilgili gösterilen alakaya dair teşekkürlerini Fransız elçiliği aracılığıyla Osmanlı'ya iletir.⁹⁴ Diğer yandan kongrenin herhangi bir sıkıntı olmadan gerçekleşmesi ve bu doğrultuda gereken önlemler alınması Papa XIII. Leo'yu da memnun eder, dolayısıyla kongre sonrasında Kudüs Mutasarrıfı İbrahim Hakkı Paşa'ya üçüncü dereceden bir madalya gönderir.⁹⁵ Papa tarafından taltif edilen diğer kimseler ise Kudüs Belediye Başkanı Selim ile Hükümet Tercümanı Beşare Efendilerdir. Papa tarafından onlara da dördüncü dereceden madalyalar gönderilir.⁹⁶ Osmanlı Arşiv Belgelerine bakıldığında bu kongrenin en önemli sonuçlarından birinin Doğu Kiliselerinin Roma Kilisesi'yle birleşim çabası olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu konuyu görüşmek için Kardinal Langénieux'un İstanbul'a geleceğine dair Fransız gazetelerinden haberler geçmişse de neticede kardinal İstanbul'a gelmemiş,⁹⁷ ancak Uniat Kiliselerinin bir araya geldiği önemli bir toplantı daha sonra Roma'da gerçekleşmiştir.⁹⁸

Sonuç

Kudüs'te 1893 yılında toplanan evharistik kongre öncesi ve sonrası birlikte değerlendirildiğinde Papa XIII. Leo başlangıçta elde etmek istediklerinin tümüne tam olarak ulaşamasa da daha sonra yapılacak pek çok çalışmaya bu kongrenin temel teşkil etmesi önemli bir gelişmedir. Bu bağlamda büyük katılımlı ve uzun soluklu bir toplantı sürecinde Doğu-Batı Kilisesi mensuplarının birbirlerini tanımaları ve sorunlarını gündeme getirmeleri daha sonraki toplantılar için de bir zemin oluşturmuş olup, bir yıl sonra Vatikan'da Doğu Kilisesi mensupları ile yapılan toplantı Kudüs'teki evharistik kongrenin çıktısı olarak ortaya çıkmıştır. Diğer yandan bin kadar Katolik hacı ile pek çok kardinal ve piskoposun şehirdeki varlığı Haçlılardan beri ilk defa gerçekleşen bir olaydır. Beyaz Babalar ve Assomptionist tarikatları aracılığıyla Fransa'nın Kudüs'te Katolikler üzerindeki hakimiyeti daha da perçinlenmiş, ancak bu egemenlik muhalif Katolik kesimde tepki çekmiştir. Bu anlamda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı Katolik gruplarının Kudüs'teki

94 BOA, BEO. 201/15024; Y.A.HUS. 273/161.

95 BOA, BEO. 219/16358.

96 BOA, BEO. 258/19282.

97 BOA, BEO. 357/26762; Y.A.HUS. 291/95.

98 BOA, BEO. 520/38993.

anlayış farklılıkları ve ihtilafları kongre sırasında daha da gün yüzüne çıkmıştır. Dolayısıyla Papa XIII. Leo Doğu Kiliseleri ile ilgili önemli bir adım atarken Batı menşeli Latin gruplarının sorunlarıyla da uğraşmak zorunda kalmıştır.

Vatikan'ın uluslararası diplomaside alan kazanma girişimi açısından da kongrenin bir araç olarak kullanıldığı değerlendirilebilir. İtalya tarafından 1870 yılında Vatikan'ın işgali sonrasında bir nevi hapis hayatı yaşayan papaların kongre vasıtasıyla farklı ülkelerle diplomatik ilişkiler kurması onlara bir hareket alanı açmıştır. Bu bağlamda Papalığın Osmanlı ve Rusya ile kurmuş olduğu ilişkiler dikkat çekicidir.

Kongrenin bir çıktısı olarak prensipte Uniat Kiliseleri ile Roma arasında kilise liturjilerine saygı anlamında bir karar çıkmış olsa da sonraki süreçte Doğu Kiliselerinin Latinleşme kaygısıyla Vatikan'a karşı kuşkulu tutumu devam etmiştir. Papa XIII. Leo'nun bu konudaki liberal bakışının ve söylemlerinin Roma Kilisesi'nin özellikle Propaganda Fide kanadında tam bir karşılığının olmadığı dikkat çekmektedir. Katolik Kilisesi açısından kongrenin Ortodokslara yaklaşımına bakıldığında, Papa XIII. Leo'nun tekrar birliktelikle ilgili projelerinin sahada tam karşılığının olmadığı görülür. Bir takım Papalık genelgesi yayınlanmış olsa da Katolik Kilisesinin uzlaşma çabalarında satır aralarında kullanılmış olduğu baskın karakterli dilin buna negatif etkide bulunduğu söylenebilir.

Kudüs'teki evharistik kongre ile ilgili diğer bir değerlendirme Osmanlı'ya dairdir. Kongrenin Müslüman yönetimi altındaki Kudüs'te gerçekleşmesi Avrupa kamuoyunda önemli bir gündem oluşturmuştur. Osmanlı devlet adamlarının süreci daha çok Batı'daki gazete sütunlarından ve zaman zaman da kapılar arkasındaki görüşmelerden anlamaya çalıştığı belgelerden anlaşılmaktadır. Kongrenin düzenlenmesi konusu ilk başta sırf güvenlik merkezli ele alınıp olumsuz bir tutum takınılırken, daha sonra güvenliği elden bırakmadan dini hak ve özgürlükler çerçevesinde değerlendirilip toplantıya izin verilmiş, hatta gereken resmi protokol de uygulanmıştır.

Sonuç olarak birtakım ihtilaflarla birlikte Doğu Katolik kiliseleriyle ortak bir zeminde bir araya gelebilme Roma Katolik Kilisesi açısından önemli bir kazanımdır. Kudüs'teki evharistik kongrenin bu sürece yaptığı katkı yadsınamaz. Bu süreçte diğer Ortodoks kiliseleriyle bir araya gelebilmek için Roma Katolik Kilisesi tarafından çaba harcanmışsa da bir uzlaşma ortamı oluşmamış, iki kilise arasındaki uzlaşma çalışmaları ancak 1964 yılında Papa VI. Paul ile İstanbul Rum Ortodoks Patriği Athanegoras'ın Kudüs'teki buluşması sonrası gerçekleşmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Adiutricem Encyclical Of Pope Leo XIII On The Rosary. Erişim 15 Aralık 2022. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_05091895_adiutricem.html
- Aubert, Roger vd., *History of the Church: The Church in the Industrial Age*, ed. Hubert Jedin, John Patrick Dolan, trc. Margit Resch. C IX London: Burns&Oates, 1981.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Bab-ı Asafî Düvel-i Ecnebiye Belgeleri [A.} DVN.DVE.]: 17/48.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Babıalî Evrak Odası Belgeleri [BEO]: 141/10514; 141/10515; 143/10691; 160/11988; 161/12064; 162/12088; 163/12201; 189/14120; 195/14610; 195/4611; 201/15024; 219/16358; 244/18233; 258/19282; 291/95; 357/26762; 520/38993.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Hariciye Belgeleri [C.HR.]: 156/7800.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Hariciye Nezareti Londra Sefareti Belgeleri [HR.SFR.3.]: 14/5.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Hariciye Nezareti Mektubi Kalemî Belgeleri [HR.MKT.]: HR.MKT. 22/1; 23/75; 55/7; 683/18.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Hariciye Nezareti Siyasî Kısmı Belgeleri, [HR.SYS.]: 411/9; 405/42; 408/11; 1189/4; 1305/30; 1768/9; 1768/46; 1768/47; 1769/57; 2933/66.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Hariciye Nezareti Tercüme Odası Belgeleri [HR.TO.]: 538/33; 565/56.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Dahiliye Belgeleri [İ.DH.]: 1072/84052; 1078/84541.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Hariciye Belgeleri [İ.HR.]: 327/21188.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Hususî Belgeleri [İ.HUS.]: 9/34.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). İrade Meclis-i Mahsus Belgeleri [İ.MMS.]: 9/370.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Mesaili-i Mühimme İradeleri Belgeleri [İ.MSM.]: 32/900.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Sadaret Âmedî Kalemî Belgeleri [A.} MKT.]: 21/36.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Sadaret Hususî Maruzât Evrakı [Y.A.HUS.]: 273/113; 273/147; 273/161; 291/2; 291/95.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Yıldız Perakende Askerî Maruzât Evrakı [Y.PRK.ASK.]: 37/116.
- Bräuer, Martin. *Handbuch der Kardinäle: 1846-2012*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- Capelli, Benedetta. "52nd International Eucharistic Congress begins in Budapest". Erişim 24 Ocak 2023.
- Epistola Apostolica SSMI D. N. Leonis XIII AD Principes Populosque Universos, Occasione Sui Iubilaei Episcopalis. Erişim 11 Kasım 2022. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18940620_praeclara-gratulationis.html

- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 439-453.
- Fortescue, Adrian. *The Uniate Eastern Churches*. London: Burns Oates & Washbourne, 1923.
- Frazer, Charles A. *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, trc. Cemile Erdek. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Grande Munus Lettera Enciclica Di Sua Santità Leone PP. XIII. Erişim 10 Ekim 2022. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_30091880_grande-munus.html
- Granfield, P. “Paul VI, Pope”. *New Catholic Encyclopedia*. C 11 USA: Gale, 2003, 26-33.
- Greaves, R. W. “The Jerusalem Bishopric, 1841”. *The English Historical Review* 64/252 (Temmuz 1949), 328- 352. <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2021-09/international-eucharistic-congress-budapest-bagnasco.html>
- Ireland, John vd. “Leo XIII., His Work and Influence”. *The North American Review* 177/562 (September 1903), 321- 364.
- Kildani, Hanna. *Modern Christianity in the Holy Land*. USA: Author House, 2010.
- Le Moniteur De Rome*. “Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem”. Lundi-Mardi 6-7 Fevrier 1893, 30/6.
- Le Moniteur De Rome*. “Bref de S.S. Léon XIII sur le pèlerinage Eucharistique à Jérusalem”. Lundi-Mardi 6-7 Fevrier 1893, 30/7.
- Le Moniteur De Rome*. “Léon XIII et le pèlerinage encharistique de Jérusalem”. Lundi-Mardi 6-7 Fevrier 1893, 30/8.
- Le Moniteur De Rome*. “Léon XIII et le pèlerinage encharistique de Jérusalem”. Mercredi 8 Fevrier 1893, 31/9.
- Leca, Cécile. “The Latin Patriarchs of Jerusalem - Ten facts about Luigi Piavi”. Erişim 28 Aralık 2022. <https://www.lpj.org/posts/the-latin-patriarchs-of-jerusalem-ten-facts-about-luigi-piavi.html>
- Lentz, Harris M. *III. Popes and Cardinals of the 20th Century: A Biographical Dictionary*. London: Jefferson: McFarland & Company, 2009.
- Maggiolini, Paolo. “Changes and Developments of the Latin Patriarchate and the Melkite Catholic Church in the Post-Great War Lands of Palestine and Transjorda”. *Social Sciences and Missions* 32 (2019) 239–280.
- Mayeur, J. M. “Leo XIII, Pope”. *New Catholic Encyclopedia*. C 8. USA: Gale, 2003, 490-493.
- McIntosh, Gillian. “Eucharistic Congress”. *Encyclopedia of Irish History and Culture*. ed. James S. Donnelly. C 1. USA: Macmillan Reference, 2004, 232-233.
- Message of Pope Francis To His Holiness Bartholomew I On The Occasion of The Feast of Saint Andrew, Patron Saint of The Ecumenical Patriarchate, Erişim 28 Ocak 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2022/documents/20221130-messaggio-bartolomeo.html>
- Milliyet gazetesi*. Temmuz 27, 1967.
- Mitchell, N. “Eucharistic Congresses”. *New Catholic Encyclopedia*. C 5. USA: Gale, 2003, 433-434.
- Montefiore, Simon Sebag. *Kudüs Bir Şehrin Biyografisi*. trc. Cem Demirkan İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Nicault, Catherine. *Kudüs (1850-1948)*. trc. Estreya Seval Vali. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

- O'Mahony, Anthony. "Christianity and Jerusalem: Religion, Politics and Theology in the Modern Holy Land". *International Journal for the Study of the Christian Church*. 5/2 (July 2005), 86-102.
- Riccards, Michael P. *Faith and Leadership The Papacy and the Roman Catholic Church*. New York: Lexington Books, 2012.
- Sun-Times*. "Pope, Patriarch Meet, Exchange 'Kiss of Peace'". January 6, 1964.
- The Society of the Missionaries of Africa (The White Fathers), Erişim 20 Ocak 2023. <https://stephanne-jerusalem.org/en/white-fathers/>
- The Times*. "The Eastern Churches". October 26, 1894, 5.
- The Times*. "The Eucharistic Congress At Jerusalem". Jun 12, 1893, 5.
- Türkan, Ahmet. "Kutsaldan Kurumsallaşmaya Rekabetten Birliğ: Kudüs'te Latin Katolikler". *Kudüs -Din, Toplum, Siyaset-*. ed. Ahmet Türkan. İstanbul: GRTC Yayınları, 2020.
- Türkan, Ahmet. "Turkey-Vatican Relations from the Ottomans to the Republic", *International Journal of Humanities and Social Science (IJHSS)*, 5/5 (May 2015), 148-163.
- Türkan, Ahmet. XIX. Centuries The Politics Of Living Together And Peace Implemented By Ottoman In Jerusalem With The Rivalities of Church". *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu II*. Bosna Hersek, 2016, 481-506.
- Zengarini, Lisa. "Pope to Bartholomew: Only dialogue and encounter can overcome conflicts". Erişim 14 Ocak 2022. <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2022-11/pope-bartholomew-only-dialogue-can-overcome-conflicts.html>



The Effectiveness of Online Learning and Teaching of Arabic as a Foreign Language in Turkish Universities

Ahmet Derviş Müezzîn^{*} , Maher Jesry^{**} , Mohammed Ateek^{***} , Marion Heron^{****} , Abdulhalim Abdullah^{*****} , Suhaib Ajam^{*****}

Abstract

Since (and particularly during) the Covid-19 pandemic, online teaching and learning methods have been adopted worldwide by educational institutions to meet the needs of students; Teaching Arabic as a foreign language is no exception. This study aims to investigate learners' and teachers' perceptions of learning and teaching Arabic as a foreign language online and the extent to which online learning supported the development of learner autonomy. This study was conducted at two Turkish universities that teach Arabic language as a foreign language. Data was collected through semi-structured online interviews with teachers and students of Arabic and diaries from teachers and students. Findings suggest that although online education promoted learner autonomy, it complements face-to-face education rather than replaces it. Findings also reveal that social media has a role in supporting online learning and that there is a need for more training for teachers in technology and curriculum. Based on the results, a set of pedagogical implications and recommendations for language teachers and policy makers are discussed.

Keywords: Language Teaching, Teaching Arabic as a Second Language, Online Language Teaching, Online Language Teachers, Online Language Learners

* **Corresponding Author:** Ahmet Derviş Müezzîn (Asst. Prof. Dr.), Ondokuz Mayıs University, School of Foreign Languages, Department Of Translation And Interpreting, Samsun, Türkiye. E-mail: moazen.ahmad@gmail.com ORCID: 0000-0002-8702-6371

** Maher Jesry (Dr.), Ondokuz Mayıs University, School of Foreign Languages, Department Of Translation And Interpreting, Samsun, Türkiye. E-mail: maher.jesry@omu.edu.tr ORCID: 0000-0002-8035-5770

*** Mohammed Ateek (Dr.), Birkbeck, University of London, Department of Education, Birkbeck. E-mail:ateek@bbk.ac.uk ORCID: 0000-0003-1342-7022

**** Marion Heron (Dr.), University of Surrey, Surrey Institute of Education, Surrey, United Kingdom. E-mail: m.heron@surrey.ac.uk ORCID: 0000-0002-6129-1265

***** Abdulhalim Abdullah (Dr.), Mardin Artuklu University, College of Islamic Studies and the Higher Institute of Humanities, Department of Basic Islamic Sciences, Mardin, Türkiye. E-mail: dr.halim40@gmail.com ORCID: 0000-0002-5298-9741

***** Suhaib Ajam, SHAFAK Organization, Gaziantep, Türkiye. E-mail: sos_ajam@hotmail.com ORCID: 0000-0002-4381-3162

To cite this article: Derviş Müezzîn, Ahmet, Jesry, Maher, Ateek, Mohammed, Heron, Marion, Abdullah, Abdulhalim, Ajam, Suhaib. "The Effectiveness of Online Learning and Teaching of Arabic as a Foreign Language in Turkish Universities." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 385–417. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1190007>

Introduction

The Covid-19 pandemic has brought significant disruptions to education systems worldwide with a shift to online teaching resulting in significant changes in higher education pedagogy¹. The transition to online learning and teaching has been described as Emergency Remote Teaching (ERT) defined as “a temporary shift of instructional delivery to an alternate delivery mode due to crisis circumstances”². Due to the abrupt move to ERT, teachers and administrations worldwide were unprepared and had to quickly construct emergency remote learning systems and modify their lesson plans, teaching strategies and assessment techniques³. Even though many institutions had used online education before, many professors and students did not have enough time to become accustomed to it. Teachers and students had to explore a range of online channels and platforms⁴ including the use of a Learning Management System (LMS) through distance learning or the Massive Open Online Courses (MOOCs). Foreign language teaching at educational institutions was no exception from the difficulties involved in shifting abruptly to online education. The teaching of Arabic as a foreign language as well as English and other languages switched to online platforms. Many language teachers had to undergo digital transformation overnight, overcome their fear of technology, change to teaching in new and challenging situations with little planning and training and work hard to ensure a successful educational process⁵.

Students also faced the challenge of adapting to this transition. Students have previously received their foreign language courses through face-to-face teaching, but due to Covid-19, they were forced to rely on their own technology resources

-
- 1 Saloshna Vandeyar, “Educational Transmogrification: From Panicgogy to Pedagogy of Compassion,” *Teaching in Higher Education* 0, no. 0 (July 13, 2021): 1–13.
 - 2 Charles Hodges, Stephanie Moore, and Aaron Bond, “The Difference Between Emergency Remote Teaching and Online Learning,” *EDUCAUSE Review*, (January 1, 2020): 7. https://www.academia.edu/42679104/The_Difference_Between_Emergency_Remote_Teaching_and_Online_Learning.
 - 3 Lorico DS. Lapitan et al., “An Effective Blended Online Teaching and Learning Strategy during the COVID-19 Pandemic,” *Education for Chemical Engineers* 35 (April 1, 2021): 116–31.
 - 4 Aras Bozkurt and Ramesh C Sharma, “Emergency Remote Teaching in a Time of Global Crisis Due to CoronaVirus Pandemic,” *Asian Journal of Distance Education* 15, no. 1 (April 30, 2020): i–vi.
 - 5 Blasius Agha-ah Chiatoh and Jude Chia, “The Covid-19 Pandemic and the Challenge of Teaching English Online in Higher Institutions of Learning in Cameroon,” *Journal of English Language Teaching and Applied Linguistics* 2, no. 5 (2020), <https://al-kindipublisher.com/index.php/jeltal/article/view/745>.

to continue learning remotely online; social media and email among others.^{6 7}. Therefore, students had to develop more learner autonomy and become more independent learners.

Whilst there has been a number of studies exploring the sudden move to ERT in English language teaching contexts^{8 9}, there is a paucity of research which examines the move to the online teaching of Arabic as a foreign language. Given the significant impact on teaching and learning, and to inform future online teaching and learning practices, it seems germane to investigate the perceptions of teachers and learners on the affordance and difficulties of implementing online learning, as well as the prospects for increasing learner autonomy. It is also important to propose recommendations for improving online learning and teaching for post Covid-19 pandemic contexts so that institutions can adopt an appropriate pedagogy and avoid the jump to ERT. The purpose of this study was to explore how teachers and students in two Turkish universities perceived online learning in the under-researched area of Arabic as a foreign language, as well as to investigate the extent to which online learning could facilitate learner autonomy.

Literature Review

As technology advances and user experience improves, several studies^{10 11 12} stress the effectiveness of online education when compared with traditional education. Online education connects students and teachers around the world, offers flexible

-
- 6 Lapitan et al., "An Effective Blended Online Teaching and Learning Strategy during the COVID-19 Pandemic."
 - 7 Peter D. MacIntyre, Tammy Gregersen, and Sarah Mercer, "Language Teachers' Coping Strategies during the Covid-19 Conversion to Online Teaching: Correlations with Stress, Wellbeing and Negative Emotions," *System* 94 (November 1, 2020).
 - 8 Joseph Arthur Davies et al., "Responding to COVID-19 in EAP Contexts: A Comparison of Courses at Four Sino-Foreign Universities," *International Journal of TESOL Studies* 2, no. 2 (2020).
 - 9 Haifeng Pu, "Implementing Online ELT in the Time of Crisis: Ordeal or Opportunity?" *ELT Journal* 74, no. 3 (August 28, 2020): 345–48.
 - 10 Nord Anglia, "The Importance of Online Learning to Students and Teachers," 2021, <https://www.nordangliaeducation.com/news/2021/03/17/the-importance-of-online-learning-to-students-and-teachers>.
 - 11 Gina Ionela Butnaru et al., "The Effectiveness of Online Education during Covid 19 Pandemic—A Comparative Analysis between the Perceptions of Academic Students and High School Students from Romania," *Sustainability* 13, no. 9 (January 2021): 5311.
 - 12 Lapitan et al., "An Effective Blended Online Teaching and Learning Strategy during the COVID-19 Pandemic."

learning hours, creates their own learning environment, and provides students with more control over their education¹³. However, some researchers suggest that understanding the perceptions of students is important in order to strengthen the effectiveness of online learning^{14 15 16 17}.

One of the main advantages of online learning is that it allows learners to consider their own learning patterns and promotes their autonomy. Although the idea of learner autonomy is not entirely new, it has recently come to the attention of researchers studying foreign language learning¹⁸. Previously, learner autonomy was linked to adult development and self-access learning methods, while assessing the ability of learners to do things on their own. The understanding of learner autonomy has changed as a result of the rise of learner-centered theories at the turn of the century. Now, rather than emphasizing autonomous learning, the focus is on what students can do to advance their learning¹⁹.

One of the foundational definitions of learner autonomy is the “ability to take charge of one’s own learning”²⁰. This definition was established on the foundation that learners should have the freedom which is based on developing their own abilities to be able to take actions responsibly and develop their learning as a result. With this in mind, some researchers argued against the individualistic interpretation of learner autonomy and stressed that it is “a capacity and willingness to act independently and in cooperation with others, as a social, responsible person”²¹. In this regard, pedagogical practices of learner autonomy include: the reflective capacity of learning through action, the capacity to adapt to the situation and

13 Anglia, “The Importance of Online Learning to Students and Teachers.”

14 Muhammad Adnan and Kainat Anwar, “Online Learning amid the COVID-19 Pandemic: Students Perspectives,” *Journal of Pedagogical Research* 1 (June 21, 2020): 45–51.

15 Alaa Alkhafaji et al., “A Set of Challenges for Setting Distance-Learning Environments Based on University Students’ Experience at the Covid-19 Pandemic Time in Iraq,” February 22, 2021.

16 Abhinandan Kulal and Anupama Nayak, “A Study on Perception of Teachers and Students toward Online Classes in Dakshina Kannada and Udupi District,” *Asian Association of Open Universities Journal* 15, no. 3 (January 1, 2020): 285–96.

17 T. Muthuprasad et al., “Students’ Perception and Preference for Online Education in India during COVID -19 Pandemic,” *Social Sciences & Humanities Open* 3, no. 1 (January 1, 2021): 100101.

18 Andrzej Cirocki, *Developing Learner Autonomy through Tasks - Theory, Research, Practice* (Halifax: LinguaBooks, 2016).

19 David Little, “Language Learner Autonomy: Some Fundamental Considerations Revisited,” *Innovation in Language Learning and Teaching* 1, no. 1 (April 16, 2007): 14–29.

20 Henri Holec, *Autonomy and foreign language learning*, Council of Europe modern languages project (Oxford: Pergamon Press, 1981): 1.

21 Len’ Dam et al., “Towards a Definition of Autonomy,” in *Third Nordic Workshop on Developing Autonomous Learning in the FL Classroom* (Bergen: University of Bergen, 1990): 96–103.

context and the capacity to learn from others²². At the micro-level, autonomous learners determine goals, assess what has been learned and take responsibility for their learning process²³.

One of the learning platforms that has been studied in relation to learner autonomy is online learning and distance learning. A number of studies have explored the extent to which technology could develop learner autonomy in language learning^{24 25 26}. These studies have identified the immense potential of technological advancements to give language learners greater control over their education and greater freedom of choice. For example, in order to conduct their own learning in the context of their circumstances, language learners, as well as learners in general, choose their own pace and choose their own location and time for learning. The vast variety and availability of online learning materials means that “learners could select what is valuable and worth doing according to a personally held criterion”²⁷. In addition, educational technologies offer platforms and opportunities for meaningful interaction in a digital, social environment. When such interactions result in successful communication, learners’ self-confidence increases and this could lead to promoting learner autonomy. Moreover, technologies such as video calls through different softwares (Teams, Skype, Zoom, etc) are convenient to speak in real-time despite being in separate geographical locations. Other connected online resources, such as discussion boards and chat rooms, give language learners social, real, and collaborative learning experiences where they can cooperate and share learning responsibility²⁸.

-
- 22 Rahima Arib, Phd Student, and Salima Maouche, “Teachers’ Readiness for Learner Autonomy in Teaching/Learning English as a Foreign Language in the Algerian Context.” 06 (December 31, 2021): 1013–30.
 - 23 Xue Wang and Wei Zhang, “Improvement of Students’ Autonomous Learning Behavior by Optimizing Foreign Language Blended Learning Mode,” *SAGE Open* 12, no. 1 (January 1, 2022): 1-10.
 - 24 Phil Benson, “Language Learning and Teaching Beyond the Classroom: An Introduction to the Field,” in *Beyond the Language Classroom* (London: Palgrave Macmillan, 2011), 7–16.
 - 25 Hayo Reinders and Cynthia White, “Learner Autonomy and New Learning Environments,” *Language Learning & Technology* 15 (3) (October 2011), <https://www.researchbank.ac.nz/handle/10652/2497>.
 - 26 Qunyan Maggie Zhong, “The Evolution of Learner Autonomy in Online Environments: A Case Study in a New Zealand Context,” *Studies in Self-Access Learning Journal* 9, no. 1 (April 12, 2018): 71–85.
 - 27 Zhong, “The Evolution of Learner Autonomy in Online Environments: A Case Study in a New Zealand Context,” 71–85.
 - 28 Carol K. K. Chan and Yuen-Yan Chan, “Students’ Views of Collaboration and Online Participation in Knowledge Forum,” *Computers & Education* 57, no. 1 (2011): 1445.

Although online language learning could be effective in promoting learner autonomy, some researchers²⁹ point out that online learning might need more planning, time and strict attention than doing so in a traditional classroom setting to develop autonomous learners. In addition, in a study conducted, the author states that it is not clear how language learners engage in the use of technologies to mediate their language learning³⁰.

Several studies have emphasized the advantages of online education. For example, in one of the studies conducted, the authors examined how teachers and students in the Dakshina Kannada and Udupi Districts in Karnataka perceived online classes³¹. The findings of their study showed that students were satisfied with classes online and felt that teachers provided sufficient support. Similarly, perceptions and preferences of agricultural students at an Indian university towards online learning were investigated.³² According to the study's findings, the majority of students during COVID-19 exhibited a favorable attitude toward online learning. Online education was deemed to be advantageous since it offered learners ease and flexibility³².

Also, a similar study with the same objectives was conducted in Pakistan³³. The objectives were: a) to investigate the effectiveness of online learning in Pakistan from the viewpoints of higher education students; and b) to highlight the difficulties and barriers to online learning that higher education students in Pakistan encountered during the Covid-19 pandemic. The results of the study demonstrated that online learning helped in protecting teachers' and students' health during COVID-19 and also in ensuring the continuation of the courses offered by the universities. In the same vein, in a similar study the authors investigated university students' perspectives and attitudes towards distance-learning in Iraq and examined challenges students might face when completing educational tasks

29 Jérôme Eneau and Christine Develotte, "Working Online Together to Enhance Learner Autonomy," *ReCALL* 24 (January 4, 2012): 3–19.

30 Zhong, "The Evolution of Learner Autonomy in Online Environments: A Case Study in a New Zealand Context," 73.

31 Kulal and Nayak, "A Study on Perception of Teachers and Students toward Online Classes in Dakshina Kannada and Udupi District," 285-296.

32 Muthuprasad et al., "Students' Perception and Preference for Online Education in India during COVID -19 Pandemic".

33 Adnan and Anwar, "Online Learning amid the COVID-19 Pandemic: Students Perspectives," 45-51.

online during the pandemic³⁴. The authors also found that students were able to adapt to the sudden change within a short period of time, continue their academic progress, and acquire new skills despite their lack of familiarity with distance learning. However, despite the positive findings in this study, particularly in terms of cost and time-effectiveness, safety, convenience, and improved participation, the students stated that online classes cannot replace traditional classroom teaching.

The Covid-19 epidemic has had a huge impact on both the teaching and learning of foreign languages as well as the educational systems utilized in schools and universities all over the world. For example, in one of the studies, the importance of online foreign language courses was reviewed for advanced level students³⁵. In this study, the author aimed to fill a research gap by examining the benefits of an undergraduate advanced-level Spanish course that was delivered online during a university summer session³⁵. The results showed significant gains in Spanish knowledge, thereby supporting the effectiveness of online courses. Students particularly highlighted the advantages of the self-paced nature of the course (i.e. flexibility) because it allowed them to complete assignments at their own pace and convenience, while also helping them to develop important time management skills overall. The students also discussed several obstacles, some of which may be connected to the course's fast-paced nature³⁵.

Similarly, in another study, the authors investigated the effect of a distance education method implemented for the first time on students' ability to learn a foreign language³⁶. The research groups of the study consisted of two groups of students learning a foreign language (either English or Arabic) through e-learning tools. The findings of the study showed that the distance education method improved language learning by allowing students to use class time more flexibly for more effective learning. The application of the distance education method showed a gain in considerable advantages for students and teachers. Most notably students were able to work and use courses more flexibly regardless of time and place³⁶.

When it comes to online teaching Arabic; a number of studies have found significant benefits for students of learning Arabic as a foreign language online. For example, a study was conducted to explore how technology is used in the classroom

34 Alkhafaji et al., "A Set of Challenges for Setting Distance-Learning Environments Based on University Students' Experience at the Covid-19 Pandemic Time in Iraq," February 2021.

35 Elizabeth Enkin, "Intensive Online Foreign Language Learning at the Advanced Level: Insights from a Summer Online Spanish Course," *Apples - Journal of Applied Language Studies* 11, no. 1 (April 1, 2017): 67-86.

36 Cemal Aktürk and S. Gulsecen, "Foreign Language Education and E-Learning," *Glokalde* 2 (January 2017).

to teach Arabic as a Foreign Language (FL) to university students in the United States³⁷. The results of his study showed that the utilization of technological tools in the classroom enhanced students' Arabic language skills, particularly in terms of listening skills for beginners. Also, a similar study was conducted to find out how students of an Arabic Language Department felt about using Facebook and other social media platforms for learning the Arabic language³⁸. The majority of participants claimed that using social media to learn Arabic had several advantages. It is important to note, nevertheless, that those who had a negative opinion of social media as a tool for learning Arabic argued that social media distracted them from their studies and used up a lot of their time³⁸.

The present study investigates the effectiveness of students' and teachers' perceptions of online education with a particular focus on Arabic as a foreign language in two Turkish universities: MAU and OMY. This study is significant since its main purpose is to highlight the importance of studying these environments and how they impact the teaching/learning experience with a particular focus on Arabic as a foreign language in two Turkish universities: Ondokuz Mayıs University (OMU) and Mardin Artuklu University (MAU). At Ondokuz Mayıs University and Mardin Artuklu University, Arabic as a foreign language has traditionally been taught on campus in person. However, with the move to ERT, students were required to continue their studies entirely online. With this increased use of online platforms for language learning, it became timely to conduct more research and investigate how students and teachers view online learning and teaching, and in particular, to explore the extent to which the online learning opportunities developed learners' abilities to work independently.

This study also highlights the importance of learner autonomy, which is viewed by Little (1991) (as cited in³⁹ and ⁴⁰) as the learner's ability and willingness to exercise some control over their learning and act independently. This study fills in some of the knowledge gaps about students' and teachers' experiences with studying

37 Samir El Omari, "The Effect of Computer-Assisted Language Learning on Improving Arabic as a Foreign Language (AFL) in Higher Education in the United States," *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, The Proceedings of 2nd Global Conference on Conference on Linguistics and Foreign Language Teaching, 192 (June 24, 2015): 621–28.

38 Risna Rianti Sari and Albar Adetary Hasibuan, "Students' Perception toward Social Media Assisted Language Learning (SMALL) for Arabic Learning," *Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics, and Literature* 2 (2019): 101–14.

39 Musarat Yasmin and Ayesha Sohail, "Learner Autonomy: Pakistani English Teachers' Perceptions" *Bulletin of Education and Research* 40 (2) (August 2018): 179–94.

40 Richard Smith, "Learner Autonomy," *ELT Journal* 62 (4) (October 1, 2008): 395–97.

and teaching Arabic as a foreign language online. The study also provides some important pointers and recommendations to improve the learning and teaching of Arabic as a foreign language online not for the foreseeable future.

This study was guided by the following research questions:

1. What are Arabic as a foreign language learners' perceptions of the online learning experience in Turkish universities?
2. What are Arabic as a foreign language teachers' perceptions of the online teaching experience in Turkish universities?
3. To what extent does online learning enhance learner autonomy?
4. How can we develop the online learning of Arabic as a foreign language to encourage learner autonomy?

Method

This study follows a qualitative approach, which involves using two qualitative research instruments: semi-structured interviews and diaries. Qualitative research has the potential to provide rich and in-depth perspectives and insights into the phenomenon under investigation and to gain a thorough understanding of social phenomena in their natural contexts⁴¹. This type of research aims at examining aspects of human life, such as culture, expression, beliefs, morals, stress in daily life as well as discovering the underlying motives and desires, using in-depth interviews for the purpose. In this regard, qualitative research seeks to answer not just 'what' but also 'how' and 'why' individuals believe or think the way they do. In-depth interviews and open-ended questions are used in this kind of study to encourage participants to express their ideas and views openly with no limitations and to explore the underlying motivations.

Participants

The study sample consists of teachers and students of two Turkish state universities (MAU and OMU) (see Table 1).

41 John W. Creswell, *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* (Boston: Pearson, 2015).

Table 1.
OMU and MAU Study Sample

University	Teachers		Students		Diaries	
	Males	Females	Males	Females	Teachers	Students
OMU	4	1	4	6	-	3
MAU	5	0	5	5	3	2
Total	10		20		8	

As seen in Table 1, the total number of participants who were interviewed was 30 teachers and students. The majority of those who agreed to conduct these interviews were males. The teachers' age ranged between 28 and 55 years and they teach undergraduates and students in the Preparatory programme. The students were also undergraduates or in the Preparatory programme. The teachers and students who were interviewed were assigned numbers from 1 to 10 to code their identity. For example, a teacher from OMU or MAU is referred to as OT1 or MT1. Similarly, a student from OMU or MAU is referred to OS1 or MS1.

Data collection tools

Ethical approval was granted by one of the researchers' institution (Birkbeck, University of London). Prior to the data collection process, participating students and teachers were given detailed information about the research topic. Also, informed consent was given by all participants. It was emphasized that informants' participation was entirely voluntary and they were free to end it at any time without having to give a reason.

Given the intended objectives of this research, semi-structured interviews and diaries were selected as the data collection methods. In the qualitative approach, the researcher gathered comprehensive data in semi-structured interviews in a relatively conversational manner^{42 43}. To gather data in this approach, the researcher used a predefined set of questions⁴⁴. However, if an interesting or novel line of inquiry emerged throughout the interview process, the approach enabled the researcher to pose further inquiries.

As for the diary studies, they are a type of qualitative data collection technique for user behaviours, activities, and experiences across time. Participants in a diary

42 William Adams, "Conducting Semi-Structured Interviews," in *Handbook of Practical Program Evaluation*, Fourth Edition (Jossey-Bass, 2015), 494–505.

43 Margaret C. Harrell and Melissa A. Bradley, "Data Collection Methods: Semi-Structured Interviews and Focus Groups" (RAND Corporation, December 14, 2009), https://www.rand.org/pubs/technical_reports/TR718.html.

44 Harrell and Bradley, "Data Collection Methods: Semi-Structured Interviews and Focus Groups".

study self-report data longitudinally, or over a lengthy period of time, which might last anywhere from a few days to a month or longer⁴⁵. As a result, in this study these methods were used in order to obtain a deeper understanding of the phenomenon under investigation because they may have quickly provided information about the topic, the problem and the research objectives. In addition, this is usually done through qualitative enquiry. Also, diary assessment is complimentary to questionnaire and interview approaches, it is not a replacement for them⁴⁶. One of the benefits of using diaries is they foster autonomous learning, encouraging students to take responsibility for their own learning. In addition, students can express their own issues they have with the course material⁴⁷.

In this study, 8 participants wrote diaries: two teachers from MAU, 3 students from OMU, and 3 students from MAU. They were asked to write diaries for 4-6 weeks about learning and teaching Arabic online. The students were asked to record their Arabic learning experiences, challenges and any interesting aspect of Arabic learning each week. They were also encouraged to write as much or as little as they liked about the prompts given. Having done so, they were asked to send these diaries either weekly or when requested by the researchers. As for the teachers, they were asked to record their remarks and experiences about online Arabic teaching, challenges in teaching Arabic online, and online activities to promote learner autonomy. To ensure that students would not be deterred from recording reflections they felt they could not adequately write in the foreign language due to linguistic limitations or a lack of confidence in the use of Arabic, they were given the option to write in either Turkish, their native language, or Arabic. The students were also told their diaries would not be revised as the focus would not be on correct language⁴⁸.

For the semi-structured interviews which were conducted individually for each participant via Zoom, open-ended questions that met the research aims were prepared (See Appendix A and B). Each interview with a teacher or a student lasted for an average of 60 minutes. Questions were divided into two parts: students questions

45 Kim Salazar, "Diary Studies: Understanding Long-Term User Behavior and Experiences," Nielsen Norman Group, 2016, <https://www.nngroup.com/articles/diary-studies/>.

46 Ann Bowling, *EBOOK: Research Methods in Health: Investigating Health and Health Services* (UK: McGraw-Hill Education, 2014).

47 David Nunan, *Research Methods in Language Learning* (USA: Cambridge University Press, 1992).

48 Melina Porto, "Learning Diaries in the English as a Foreign Language Classroom: A Tool for Accessing Learners' Perceptions of Lessons and Developing Learner Autonomy and Reflection," *Foreign Language Annals* 40 (December 31, 2008): 672-96.

and teachers questions. These questions focused on teachers' experiences, learners' experiences, curriculum, interactive exercises, educational skills, interaction and communication tools, and technical matters. For the diaries, WordPress was used so that participants could document their experiences, perceptions, and activities during the time of the study.

Data Analysis

Because the sample size was not large in this study, the interviews were piloted on one teacher and one student using both languages (Arabic and Turkish) to test their validity and strength and to ensure that no issues would arise throughout the study. The idea of conducting this pilot study was due to the important function it has in the research process. Pilot studies serve a variety of crucial purposes and can be a great resource for other researchers^{49 50}. One advantage of performing a pilot study is to identify any weaknesses in the main study, potential gaps in research protocols, and any methodologies or equipment that may be inappropriate or overly complex for participants. Pilot studies may also look for potential issues with carrying out the research approach practically. It is worth mentioning that data obtained from these piloted interviews were not included in the study for analysis⁵⁰.

Thematic analysis was used in this study to analyse qualitative data. This method is known to be the most commonly used method of qualitative data analysis because of its accessibility and flexibility. Thematic analysis helps in identifying, organising and providing insights into themes that emerge from a dataset⁵¹.

There are five processes to thematic analysis; becoming familiar with the data, creating initial codes, looking for themes, defining and labeling themes, and producing the final report⁵²: In this context; the interviews were transcribed and the analysis was carried out through NVivo software and Excel to categorise data according to the research questions, tools mentioned, and perceptions of positive and negative effect on online teaching and learning. Diaries were collected, translated

49 Zailinawati Abu Hassan, Peter Schattner, and Danielle Mazza, "Doing A Pilot Study: Why Is It Essential?" *Malaysian Family Physician: The Official Journal of the Academy of Family Physicians of Malaysia* 1 (2–3) (August 31, 2006): 70–73.

50 Edwin Van Teijlingen and Vanora Hundley, "The Importance of Pilot Studies," *Nursing Standard (Royal College of Nursing (Great Britain): 1987)* 16 (June 19, 2002): 33–36.

51 Virginia Braun and Victoria Clarke, "Thematic Analysis," in *APA Handbook of Research Methods in Psychology, Vol. 2. Research Designs: Quantitative, Qualitative, Neuropsychological, and Biological* (2012), 57–71.

52 Virginia Braun and Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology," *Qualitative Research in Psychology* 3 (2) (January 2006): 77–101.

and put into Word documents for a thorough analysis to identify emerging themes through multiple rounds of coding by the researchers. The thematic analysis led to development of a number of themes (see below).

Findings

Responses from the semi-structured interviews with students and teachers revealed five main themes related to the participants' perceptions and experiences of the effectiveness of online teaching and learning of Arabic as a foreign language. The five themes which were also based on the research questions were determined as: the effectiveness of online teaching, tools and technology, pros and cons, development and appropriateness and learner autonomy. These themes will be explored in this section.

Students' perceptions and experiences

Effectiveness, curricula and exercises

In asking the students about the effectiveness of online learning, the answers obtained showed that for some students (six students out of twenty from both OMU and MAU) it was effective in comparison with face-to-face learning. For instance, OS2 said:

"For me online learning was very effective. Four months ago, I didn't know how to say anything in Arabic except my name. And now with only online lessons (4 hours/day), I have improved my Arabic language skills a lot."

Similarly, OS3 said:

"Thanks to online learning, we have access to a variety of audio-visual materials. Although we may have problems with online learning (such as bad communication), I think it encourages you to be quick and practical."

Also, MS3 believed that

"Online learning is effective. Thanks to online learning, we can attend Arabic lessons anywhere in the world by clicking on a link or via social media. However, the downside is that we are not physically present with the teacher."

In OS2's diary, the participant recorded:

"We feel comfortable because lessons are recorded. This means we can listen to these lessons at home and at any time."

However, other students from OMU and MAU (eight students) still believe online learning is effective but not as effective as face-to-face learning. For example,

OS1 stated:

“Online learning is not as effective as face-to-face learning. It is only 80% effective, and even today both students and teachers still have gaps in how they teach and learn online.”

Similarly, MS9 believed that

“Online learning has its pros and cons. In terms of the positive, the Internet provides us with the opportunity to re-listen to the lesson. As for the negatives, I think that face-to-face is a more effective way of learning. The verbal exchanges and the relationship between teachers and students are better because gestures and facial expressions are clearer. This makes learning more effective. In online learning, there is only one way to teach: give lectures and then answer students’ questions - dialogue is missing.”

However, some students from OMU and MAU (six students) thought that online learning was not effective. For example, participant OS7 believed that

“Online learning wasn’t effective for me. Online learning has its pros and cons. For me, it was difficult because I started to have problems with my eyesight because I used a computer constantly. I prefer learning face to face, not only for Arabic but for all lessons.”

Also, a student from MAU had a similar opinion. MS4 said:

“For me personally, it was not very effective. Especially for practical lessons such as grammar and conversation. Although we can see the teacher online, we are not able to carefully watch how the words are pronounced or their lips move. And sometimes, their voice is not very clear and calm. All of these things reduce its effectiveness - especially for language learning.”

However, to a question about whether the Arabic language curricula are suitable for online learning, participant MS6 responds by saying:

“I believe speaking lessons and the activities used are not appropriate for online learning are not effective. In addition, we have few activities and exercises.”

The student justifies his view by saying two or even three students cannot talk together and at the same time.

Similarly, in response to the same question about the curricula, participant MS3 says:

“Although the activities and exercises used are suitable, I’ve noticed that these activities are not enough and as a result, students have difficulties in learning Arabic.”

Perhaps, as we can note from the above excerpts, this variety in opinions is due to the extent of experience, knowledge and familiarity of this type of education.

In addition to all this; regarding teachers’ capability and technological competence,

OS3 said

“Not all teachers are able to use some online programmes. For example, one of the teachers taught us for two weeks, but unfortunately, we did not benefit from him.”

While MS2 indicated this in their diaries, saying

“My teachers in the preparatory programme were very capable of, and good at teaching Arabic. They not only taught the language, but also made me love it, which, actually, helped me learn it very quickly.”

This could be attributed to the teachers’ experience, the way they deliver it through the lesson and their reliance on active teaching and other methods, even if teaching is online.

After analyzing all the interviews, it was shown that 6 of OMY students praised the teachers’ capability to teach online, and 4 students believed that teachers’ capability for online education should be developed. In MAU, 9 students praised the teachers’ capability to teach online, and 10 students believed that the teachers’ capability to teach online should be developed.

With regard to online exercises, it was found that 8 OMU students said that the exercises were appropriate for online education and 2 students said they were inappropriate. In MAU, 4 students said they were appropriate, while 6 students said they were inappropriate.

What about the *curricula*?

Tools and technology

In order to examine the participants’ views about the use of tools and technologies in online education, they were asked about the technological tools, websites and equipment they used. For instance, one of the students from OMU, OS3 believes that

“different techniques can be implemented in online learning, and that the use of different audio-visual materials makes the lessons more interactive despite being taught from distance.”

Also, OS4, believes that the Global Arabic Open Platform gave him the opportunity to learn Arabic in a completely different way from what he was used to, in addition to YouTube and other sites.

Meanwhile, OS8 added by saying that

“We have benefited from Zoom, Google Meet, and Class Room to learn Arabic this year, and the Global Arabic Open Platform, in particular, had a great role in improving my pronunciation.”

Similarly, MS1 added that besides Zoom, WhatsApp and Classroom, we use ‘Tevakku’ dictionary software, Google Translate and social media. Regarding the tools, OS4 added:

“I have my own computer and my smartphone, and the Internet works fine, so I have everything necessary.”

Also, MS10 added:

“I only have a smartphone, and what I miss is a computer.”

So, as there is a range of remote learning tools available, most of the students in their use stated that they use some programmes and platforms such as Zoom, MS Teams, Google Meet, Facebook, WhatsApp, among others.

After analysing all of the interviews, it was revealed that (10) OMU students prefer to use technology and other sites while learning online. As for MAU, (8) students prefer it as well, while (2) students do not. In terms of equipment and tools, it was shown that (8) of OMU students have all the necessary equipment (such as a laptop, a smart phone, and a tablet) for online learning, while (2) students have their mobile phones only for online learning. And for MAU, it was found that (3) students had all the equipment, and (7) students had some equipment. These results show the extent of their use of these tools in both universities and the availability of the necessary equipment as well.

The benefits and challenges of online learning

In order to examine the participants’ views on the pros and cons of the online context, they were asked about the advantages and disadvantages of learning Arabic online. For example, OS1 sees that

“The pros are more than the cons. For example, there is a person-to-person interaction online. In a face-to-face environment, the classrooms are crowded and there is no opportunity for special attention to students. In online learning, the teacher can interact with you individually. For example, the teacher looks at your work and tries to make you talk about it.”

Also, MS3 believes that:

“Online learning saves time because you do not have to travel or commute to university; and from home you can attend classes all over the world.”

Meanwhile, OS4 adds that:

“We can attend classes in an interactive manner, and we can do this outside of our daily activities, that is, I can attend many classes online in addition to university courses.”

Regarding the drawbacks, OS2 indicated in their diary that

“Some technical problems such as poor internet can cause a problem and disrupt lessons. For example, some students may not pay attention and forget to mute their microphones.”

Student OS4 added that:

“There is no classroom in an online environment and students’ interaction with the teacher is less, which affects the quality of learning.”

Here, too, it is clearly seen that the disadvantages may vary, depending on the circumstances, skills and equipment. However, after reviewing all opinions and analysing all interviews, it was found that some OMU students (5 students) prefer to learn online and 5 students do not. In MAU, 4 students prefer online education and 6 students do not.

Development and appropriateness of online learning

Participants were also asked about their suggestions for developing online education and if online education is suitable for learning Arabic as a foreign language. For instance, OS1 suggests that:

“More evaluations (tests or research assignments) can be conducted on the topics immediately after the courses or during the semester or academic year.”

Meanwhile, OS2 believes that

“The speaking part should last a little longer as well. Online learning should continue even when we return to face-to-face learning, and the integration of the two will be beneficial to students, teachers and institutions.”

On the other hand, OS3 believes that

“Students should prepare by reading articles, practicing exercises, watching videos, or using other resources before joining the lesson, and that students’ communication with each other before the lesson and after the lesson is very important.”

Also, OS4 recommended that:

“The number of students in the virtual classroom should not exceed 6-7 members as a maximum. The higher the number, the more chaos and noise there is.”

After examining the findings, it is found that 8 OMU students think that it is important to combine online and face-to-face learning while 2 students see it as unimportant. As for MAU students, 5 students see the integration of online learning and face-to-face learning as important, while 5 students see it as unimportant.

Learner autonomy

Learner autonomy has been a prominent theme that appeared regularly in the data. For example, student OS1 says he has developed himself as an autonomous learner through self-discipline at home with his lessons; so, he prepared a schedule based on his training sessions and tried to follow them exactly. The participant also says:

“Sometimes I feel I am more dependent on the teacher and need more help from my teacher. When we had face-to-face lessons, we had the opportunity to meet the teacher and ask him questions in person, but with online learning, we don’t have that opportunity.”

As for OS2, he says:

“When we were having face-to-face lessons, we used to ask questions and get instant answers. In online learning, we try to find the answers ourselves. This makes us less dependent on the teacher. For example, when I am not sure of a task or concept, I first try to understand it myself. If it does not become clear then ask friends and at the end ask the teacher. This makes us more independent and helps us learn better. It also makes us learn how to do research.”

A similar idea was recorded in OS2’s diary. It was stated:

“I can learn the Arabic language through new programs that I did not know before. This week, I learned some useful programs through which I learn Arabic by myself.”

However, OS3, OS8 and MS3 believe that they are now more dependent on the teacher.

For example, MS3 said

“I think we are more dependent on the teacher. When we were in a face-to-face environment, if I did not understand something, I could ask my classmates. But in online learning, I can’t be sure of my classmates’ information. In a face-to-face environment, I can ask my classmates or other teachers. In online learning we have to rely on our teachers.”

Similarly, OS8 said

“I think we are more dependent on the teacher. This is mainly because we are unable to interact with our classmates. We cannot take advantage of their knowledge. In face-to-face learning, we are able to interact with others more, but in online learning we rely only on the teacher.”

After analysing the interviews, it was found that online education provided 10 OMU students with opportunities to research and read more, and in MAU 7 students see this as well. As for learner autonomy, 9 OMU students believe that online education has increased their autonomy while learning, and 3 of MAU students see it as well.

Teachers' perceptions and experiences

Teachers are another crucial component of online education. Their aptitude for managing online lessons and interest in doing so are crucial factors. Because some teachers might not always be competent to teach courses online, there are problems about how teachers view online classes and whether they can manage online programs. Therefore, like the questions asked to students while conducting the interviews, the teachers were also asked about online teaching in terms of effectiveness, tools and technology, pros and cons, development, appropriateness and learner autonomy.

Effectiveness, curricula and exercises

Participant OT1, a teacher at OMU, states that he tried online teaching for a long time, but he believes that:

“Today’s curricula are not suitable for online education. We need more appropriate interactive curricula and suitable exercises as well.”

Meanwhile, OT2 adds:

“If we give direct education 100% in terms of interaction, we might give online education between 70 and 75%.”

He also added that:

“The teacher is the one who adapts the curriculum, and not the curriculum that adapts the teacher. The curricula are appropriate to some extent, but not enough on their own. Rather, they must have aids from the teacher’s designs and other programs.”

After reading and examining all the interviews, it is found that 5 of OMU teachers have already tried teaching online and have long experience in this field, while 3 of MAU teachers have tried online teaching, while 2 teachers have not.

Also, 3 OMU teachers believe it is appropriate to teach Arabic online because online language teaching offers diverse options and flexibility so that students and teachers can get the most out of a lesson, while 2 teachers see it as inappropriate. In MAU, 2 teachers see an opportunity to teach Arabic online, and 3 teachers see it as inappropriate. As for the curricula and exercises, 1 OMU teacher believes that the curricula and exercises are suitable for teaching Arabic online, while 4 teachers think they are not suitable for that. As for MAU, 5 teachers think the curricula are not appropriate for this.

Tools and technology

In order to examine participants' views about the use of tools and technologies in online education, they were asked about the technological tools, websites and equipment they used. For instance, one of the teachers from OMU, OT1 said:

“I use many teaching aids such as computers, smartphones, smart boards. For social media, I use WhatsApp. Communication via Google is much better than through WhatsApp and Google Classroom. In Zoom, you can control assignment and teaching. I also use Google forms in exams.”

Whereas Participant MT1 said

“I used the laptop with its built-in devices, the internet connection, in addition to a traditional blackboard that I put in front of the camera and use with colour pens. For the websites, I used the university website (LMS) and ZOOM. I found Zoom more useful. I used WhatsApp for coordination and personal communication. I also guided the students to the Al Jazeera Net website for teaching the Arabic language. It all depends on the personal motivation of the student.”

However, after analysing the interviews, we found that 4 OMU teachers have sufficient technical tools to teach online, while 1 does not. Also, at MAU 4 teachers have technical tools and 1 does not. We believe this is a relative matter that differs from one person to another.

Benefits and challenges of online teaching

In order to examine the participants’ views on the advantages and disadvantages, they were asked about the advantages and disadvantages of teaching Arabic online. For example, MT1 states that:

“Online education saves time, money and effort. A student, anywhere now, can study, also learn, and obtain a degree.”

The same idea was also confirmed in MT1’s diary:

“It’s easy to communicate with students anytime and anywhere, even outside the official hours. In addition, pictures, illustrations, and videos can be used to explain the material to students.”

On the other hand, MT1 believes that:

“We missed direct contact with the student, and now the time is limited and the groups are large.”

Also, MT2 adds that

“There is a lack of seriousness of students in this type of education compared to face-to-face education. In addition, students cannot participate as they like in the lesson. But when they are among their families, they are not being serious. In face-to-face education, they interact more with the teacher and with their colleagues as well. Furthermore, the teacher cannot evaluate the student well.”

Different opinions have been gathered regarding online teaching and it seems that the teachers’ skills and experience with online tools shape their perceptions in relation to online teaching.

Development and appropriateness of online teaching

Participants were also asked about their suggestions for developing online education and if online education is suitable for learning Arabic. For instance, OT3 believes that

“Online education requires a lot of effort and that educational methods must be developed so that we can have a suitable education and provide a variety of educational material. Also, education sites and educational platforms can do this by departing from the classic method of teaching languages and having an educational framework for the Arabic language because the features and characteristics of the Arabic language differ from other languages in some respects, but not all.”

Whereas MT1, a teacher at MAU notes:

“The materials were not prepared for distance education, and the teacher was not prepared for distance education, as well as the teacher. When we teach conversation, we want the student to speak. The program is not suitable for distance education because it does not allow everyone to speak, and the same is true in the reading lesson. Likewise, the teacher did not receive training courses in this education, nor even some instructions and guidance for this education.”

Through our research, it is found that Arabic language learning needs more support, especially in terms of online education and making scientific materials more interactive.

Through analysis of all of the interviews in this regard, it is noted that 3 OMU teachers believe that students interact with them during the lesson in this type of education, while 2 teachers believe that students do not interact with them. In addition, in MAU, the percentage was also the same.

Moreover, 3 OMU teachers prefer online education and 2 teachers prefer face-to-face education, while at MAU, 2 teachers prefer online education and 3 teachers prefer face-to-face education. Meanwhile, teachers of OMU and MAU agree 100% on the need to develop curricula to fit online education as indicated in the interviews.

Learner autonomy

In order to examine teachers' views about the contributions of the teacher to enhancing learner autonomy, the teachers at OMU and MAU were asked a number of questions in this regard. For instance, OT1 said:

“I can enhance the student's autonomy, for example, by asking the student to find a certain book and summarize it. I can also encourage him, give him a gift, a reward, or grades, or design a gift for him.”

Also, OT2 said:

“Some students have become more autonomous because I don’t just restrict them to the classroom. There is distance education now. When the teacher opens the door for the students, they can start by themselves and try to search, especially when the teacher asks them to do research. Some students have become less autonomous because they tied themselves to the computer only: they do not go or think outside the lesson.”

At the same time, MT5 noted:

“Students are more autonomous in some matters such as when they attend class, how often they watch, and they research learning materials on their own. They are less autonomous in other matters. A student at this age needs some guidance. In this regard, the student does not benefit from the educational aspect provided by the teacher.”

Similarly, the idea of online learning facilitating learner autonomy was confirmed in MT1’s diary. The participant recorded:

“Weak students with poor performance or even shy students won’t be embarrassed before their classmates because they have the freedom to ask the teachers questions privately in case they are assigned a project and they are still not sure how to do it.”

During analysis of the interviews, we found that 4 OMU teachers help their students become autonomous while learning, and that 2 teachers do so at MAU. In addition, 4 OMU teachers see the integration of online education and face-to-face education as important, and 3 MAU teachers see it as important as well.

Based on the above results, most interviewees expressed a positive attitude towards autonomous learning yet they need directions and instructions on how and what to learn. Therefore, when students learn Arabic as a foreign language online, the teacher plays a significant role in leading and directing them to enhance their capacity for autonomous learning. This can be done by enhancing interaction with peers and teacher and also by enhancing students’ cultural awareness of foreign culture as it may influence the learners’ interest in learning the language⁵³. In addition, the appropriate infrastructure for online teaching and learning Arabic should be provided in order to be more effective and achieve the desired goal of learning.

Discussion and recommendations

In the present study, it was pointed out that during the Covid-19 epidemic, online learning became increasingly popular in educational institutions. The effectiveness

53 Guoqiao Wang and Ligang Han, “On the Strategies to Cultivate College Students’ Autonomous English Learning Ability in the New Era,” *English Language Teaching* 13 (October 27, 2020): 94.

of online learning, course satisfaction, and student involvement had been raising concerns among teachers and administrators as academic institutions transitioned from face-to-face instruction to online learning. Meanwhile, a number of studies^{54 55 56 57} were conducted to evaluate the quality of online teaching and learning delivery by identifying students' and teachers' perceptions and course satisfaction. The studies also aimed to ascertain how these environments influence online teaching delivery and students' learning engagement and autonomy and whether online teaching and learning is advantageous for students or has any negative consequences for them. Similarly, it was shown in the present study that the pros of online Arabic education makes learning a positive experience for most students.

One advantage of online Arabic education reported by the participants in this study is that it encourages interaction because hesitant students who might be reluctant to pose a question in front of the class can now do so in a live, one-to-one conversation with the teacher. To make sure that every student is paying attention and involved as learning takes place, teachers on the other hand, have the option of giving online quizzes and editing videos to improve online learning. According to a previous study⁵⁸, it was noted that online learning makes extra opportunities available for interactivity between students and teachers during content delivery. In addition, the flexibility of online learning enables students to gradually understand ideas and make sure they understand them completely before continuing. Again, this contributes to getting better scores.

Another advantage of online Arabic education stated by the participants is that the communication and information-sharing processes enhance the experience of the student when online education is taking place. Students can view lectures online and consult pertinent study materials in a variety of multimedia formats. This also helps teachers by allowing students to incorporate a variety of tools, interactive lessons and videos into their curriculum. In addition, online Arabic education is

54 Adnan and Anwar, "Online Learning amid the COVID-19 Pandemic: Students Perspectives," 45-51.

55 Alkhafaji et al., "A Set of Challenges for Setting Distance-Learning Environments Based on University Students' Experience at the Covid-19 Pandemic Time in Iraq."

56 Kulal and Nayak, "A Study on Perception of Teachers and Students toward Online Classes in Dakshina Kannada and Udupi District," 285-296.

57 Muthuprasad et al., "Students' Perception and Preference for Online Education in India during COVID -19 Pandemic."

58 Nicole M. Wagner, Khaled Hassanein, and Milena Head, "Who Is Responsible for E-Learning Success in Higher Education? A Stakeholders' Analysis," *Educational Technology & Society* 11, no. 3 (2008): 26-36.

affordable because both students and teachers no longer have to commute in order to be in a physical classroom location. This ultimately means more cost-effective classes for the student and even the teacher⁵⁹.

While there are many important advantages to online learning, students face a number of challenges which have limiting or negative effects. In this regard, several studies also claim online learning has drawbacks (see⁶⁰ for a summary). One of the disadvantages which participants in this study stated is the lack of interpersonal communication. Despite the fact that online classes can really be rather social in character, it is nonetheless the case that most students complete them physically alone. This can be a significant drawback, particularly for students who already spend a lot of time alone at home. So, to be as effective as traditional classes, online education must enable social interaction, for example, by developing tools that motivate students to actively participate in live sessions.

Another disadvantage reported by the students in the present study is related to clarifications and explanations. The effectiveness of online learning was reported not to be as high as that of classroom instruction. Face-to-face interactions with the instructors make the learning process considerably simpler. This might imply that online classes require a deep understanding of the different approaches to teaching and learning as well as extra effort by the teacher to create a successful online course.

One more disadvantage reported by the students in the present study has to do with improvement of communication skills in online sessions. Participants indicated that some teachers lack sufficient expertise not only in dealing delivering online communication skills to students but also in dealing with technical equipment. The participants stated that online teaching and learning requires additional training for instructors. This was made very obvious when teachers were required to move entire curricula and courses online due to the COVID-19 pandemic. This required a lot of extra work from many teachers, including recording lectures, moving assessments and assignments online, and setting up live video call sessions and portals for submitting homework⁶¹.

Network and other technological problems could be the biggest disadvantage as reported by both teachers and students in the present study. It was reported by the

59 Valentina Arkorful and Nelly Abaidoo, "The Role of E-Learning, Advantages and Disadvantages of Its Adoption in Higher Education," *International Journal of Education and Research* 2, no. 12 (2014): 397–410.

60 Arkorful and Abaidoo, "The Role of E-Learning, Advantages and Disadvantages of Its Adoption in Higher Education," 397–410.

61 Zakaryia Almahasees, Khaled Mohsen, and Mohammad Omar Amin, "Faculty's and Students' Perceptions of Online Learning During COVID-19," *Frontiers in Education* 6 (May 12, 2021).

participants that although efforts by the government were made to create a reliable internet infrastructure, many smaller towns and communities still struggle to keep a steady connection with enough speed.

In general, the study produced encouraging findings that suggest that teaching Arabic as a foreign language online may be very beneficial if appropriate teacher and student orientation and training programs are put in place, and if online language learning platforms and technologies are up to date. Providing training to teachers in order to use online teaching platforms contributes to the enhancement of instruction quality and teachers' self-confidence⁶².

Despite their lack of familiarity with distance learning, students were nevertheless able to navigate it and continue their study as well as develop new skills. Without the cooperation of their academic institutions and teachers, who responded as swiftly as they could to support students in continuing their academic progress, that would not have been possible. During the Covid-19 pandemic, both teachers and students were happy that their teaching and learning demands were covered in the online teaching and learning environment. Students expressed satisfaction with teachers' online communication strategies and their consistent comments on their online performance. Teachers also provided clear and effective delivery of the online learning materials.

The results also showed that online learning systems are able to make students more active and creative because online learning provides a great opportunity for students to find Arabic learning resources such as books, videos, recordings or other conversational materials on online sites. These results are in line with findings from other studies that stressed the fact that the availability of a wide range of online materials pertains to providing students with opportunities to find what interests them most, hence building their autonomy through setting goals and learning objectives and finding materials that help them achieve these goals⁶³. The high level of learner autonomy was recorded in this study through their satisfaction and willingness to research and read more. These findings also lend support to previous research regarding the availability and range of online learning materials which enable learners to select what is valuable and worth doing⁶⁴.

62 Muhammad and Anwar, "Online Learning amid the COVID-19 Pandemic: Students Perspectives," 45-51.

63 Andrzej Cirocki, *Developing Learner Autonomy through Tasks - Theory, Research, Practice* (Halifax: LinguaBooks, 2016).

64 Zhong, "The Evolution of Learner Autonomy in Online Environments: A Case Study in a New Zealand Context," 71-85.

Universities and teachers were capable of making the quick switch from face-to-face to totally virtual learning, but this experience's biggest flaw was the absence of the necessary infrastructures. As a result, students had to work harder and put in more time to keep up with the pace of this transformation. Some students and teachers found it difficult to participate in educational activities from home and via the internet because doing so required a steady internet connection and a peaceful area. Furthermore, some students were burdened financially because they needed to have their own devices and an internet connection.

However, from the views of students and teachers, remote learning was simple to use and beneficial, which may be a sign of things to come for this type of learning in the future. Additionally, students and teachers are becoming more accustomed to the concept of distant learning, which could serve as the basis for creating a successful online learning environment in the future. Despite this favorable attitude toward online education and instruction, the results indicate that, when appropriate, traditional education and face-to-face instruction in physical classrooms are still preferable to virtual instruction. On the other hand, the majority of the participants felt that certain abilities, including speaking, were weak. In fact, in a mixed-methods study that was conducted, the researcher looked into language learners' perceptions of their skills in online versus face-to-face learning⁶⁵ (p. 1). "The comparative results in both contexts show that students have more positive beliefs toward learning a language in face-to-face settings than in online settings". It requires careful planning to incorporate various language abilities into online language courses. Such problems arose since the Covid-19 outbreak was unpredictable and all the educational systems were switched over to distant learning without any prior planning.

It is recommended that educational institutions enhance the quality of online learning delivery in the new environment that was created by the Covid-19 epidemic and beyond based on the study's findings. Educational institutions should hold courses, seminars and international conferences to familiarize teachers with the platforms and online teaching techniques, and provide some recommendations to problems. These professional development courses help practitioners adapt to new changes and grow professionally so that course provision reaches high standards⁶⁶. It is advised that teachers and curriculum experts offer online resources that support

65 Munassir Alhamami, "Learners' Beliefs about Language-Learning Abilities in Face-to-Face & Online Settings," *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 16, no. 1 (September 4, 2019): 31.

66 Thomas S. C. Farrell, *Reflective Practice in L2 Teacher Education* (Routledge Handbooks Online, 2019).

student online learning engagement given the quick transition from face-to-face to online education. To encourage students to feel emotionally, cognitively, and socially involved throughout the online learning process, teachers may structure course materials and use online teaching techniques. Teachers may also improve their online feedback and communication techniques. Teachers should use digital and assistive technology tools during the lesson to make it more effective and interesting. These tools could be educational games, smart boards and the smart wall system, and the use of active learning techniques in the classroom (El Omari, 2015).

The administrators of educational institutions may spend time conducting ongoing assessments of the quality of online learning delivery, student satisfaction with courses, and learner engagement and utilize the outcomes of these assessments to inform policy and academic management decisions. With the new method of instruction, students may be given necessary and suitable online resources and materials to support their online learning requirements and subsequently improve their knowledge, skills, and performance as well as their attitudes toward learning. In light of the Covid-19 pandemic, educational institutions may take into account the notion that the success of teaching and learning Arabic, as well as other foreign languages, online depends on the availability of adequate learning resources, teacher facilitation and participation, and meaningful teacher-student or student-student interactions.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no grant support.

References

- Adams, William. "Conducting Semi-Structured Interviews." In *Handbook of Practical Program Evaluation*, Fourth Edition., 494–505. Jossey-Bass, 2015. <https://doi.org/10.1002/9781119171386.ch19>.
- Adnan, Muhammad, and Kainat Anwar. "Online Learning amid the COVID-19 Pandemic: Students Perspectives." *Journal of Pedagogical Research* 1 (June 21, 2020): 45–51. <https://doi.org/10.33902/JPSP.2020261309>.
- Aktürk, Cemal, and S. Gulsecen. "Foreign Language Education and E-Learning." *Glokalde*, January 2, 2017.
- Alhamami, Munassir. "Learners' Beliefs about Language-Learning Abilities in Face-to-Face & Online Settings." *International Journal of Educational Technology in Higher Education* 16, no. 1 (September 4, 2019): 31. <https://doi.org/10.1186/s41239-019-0162-1>.

- Alkhafaji, Alaa, Haider Mshalli, Carlo Giovannella, and Marcello Passarelli. "A Set of Challenges for Setting Distance-Learning Environments Based on University Students' Experience at the Covid-19 Pandemic Time in Iraq," February 22, 2021. <https://doi.org/10.21203/rs.3.rs-253899/v1>.
- Almahasees, Zakaryia, Khaled Mohsen, and Mohammad Omar Amin. "Faculty's and Students' Perceptions of Online Learning During COVID-19." *Frontiers in Education* 6 (May 12, 2021). <https://doi.org/10.3389/educ.2021.638470>.
- Anglia, Nord. "The Importance of Online Learning to Students and Teachers," 2021. <https://www.nordangliaeducation.com/news/2021/03/17/the-importance-of-online-learning-to-students-and-teachers>.
- Arib, Rahima, Phd Student, and Salima Maouche. "Teachers' Readiness for Learner Autonomy in Teaching/Learning English as a Foreign Language in the Algerian Context." 06 (December 31, 2021): 1013–30.
- Arkorful, Valentina, and Nelly Abaidoo. "The Role of E-Learning, Advantages and Disadvantages of Its Adoption in Higher Education." *International Journal of Education and Research* 2, no. 12 (2014): 397–410.
- Benson, Phil. "Language Learning and Teaching Beyond the Classroom: An Introduction to the Field," in *Beyond the Language Classroom*, 7-16. London: Palgrave Macmillan, 2011. https://doi.org/10.1057/9780230306790_2.
- Bowling, Ann. *EBOOK: Research Methods in Health: Investigating Health and Health Services*. UK: McGraw-Hill Education, 2014.
- Bozkurt, Aras, and Ramesh C Sharma. "Emergency Remote Teaching in a Time of Global Crisis Due to CoronaVirus Pandemic." *Asian Journal of Distance Education* 15, no. 1 (April 30, 2020): i–vi. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3778083>.
- Braun, Virginia, and Victoria Clarke. "Thematic Analysis.," in *APA Handbook of Research Methods in Psychology, Vol. 2. Research Designs: Quantitative, Qualitative, Neuropsychological, and Biological*, 57–71. 2012.
- . "Using Thematic Analysis in Psychology." *Qualitative Research in Psychology* 3 (January 1, 2006): 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp0630a>.
- Butnaru, Gina Ionela, Valentin Niță, Alexandru Anichiti, and Geanina Brînză. "The Effectiveness of Online Education during Covid 19 Pandemic—A Comparative Analysis between the Perceptions of Academic Students and High School Students from Romania." *Sustainability* 13, no. 9 (January 2021): 5311. <https://doi.org/10.3390/su13095311>.
- Chan, Carol K. K., and Yuen-Yan Chan. "Students' Views of Collaboration and Online Participation in Knowledge Forum." *Computers & Education* 57, no. 1 (2011): 1445.
- Chiatoh, Blasius Agha-ah, and Jude Chia. "The Covid-19 Pandemic and the Challenge of Teaching English Online in Higher Institutions of Learning in Cameroon | Journal of English Language Teaching and Applied Linguistics." *Journal of English Language Teaching and Applied Linguistics* 2, no. 5 (2020). <https://al-kindipublisher.com/index.php/jeltal/article/view/745>.
- Cirocki, Andrzej. *Developing Learner Autonomy through Tasks - Theory, Research, Practice*. Halifax: LinguaBooks, 2016.
- Creswell, John W. *Educational Research: Planning, Conducting, and Evaluating Quantitative and Qualitative Research* Pearson, 2015.
- Dam, Len', Rigmor Eriksson, Germ Gabrielsen, David Little, June Miliander, and Turid Trebbi.

- “Towards a Definition of Autonomy.” In *Third Nordic Workshop on Developing Autonomous Learning in the FL Classroom*, 96–103. Bergen: University of Bergen, 1990.
- Davies, Joseph Arthur, Laura Jane Davies, Brandon Conlon, Jamie Emerson, Hannah Hainsworth, and Hugh Gregory McDonough. “Responding to COVID-19 in EAP Contexts: A Comparison of Courses at Four Sino-Foreign Universities.” *International Journal of TESOL Studies* 2, no. 2 (2020): 32–51. <https://doi.org/10.46451/ijts.2020.09.04>.
- El Omari, Samir. “The Effect of Computer-Assisted Language Learning on Improving Arabic as a Foreign Language (AFL) in Higher Education in the United States.” *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, The Proceedings of 2nd Global Conference on Conference on Linguistics and Foreign Language Teaching, 192 (June 24, 2015): 621–28. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.06.109>.
- Eneau, Jérôme, and Christine Develotte. “Working Online Together to Enhance Learner Autonomy.” *ReCALL* 24 (January 4, 2012): 3–19. <https://doi.org/10.1017/S0958344011000267>.
- Enkin, Elizabeth. “Intensive Online Foreign Language Learning at the Advanced Level: Insights from a Summer Online Spanish Course.” *Apples - Journal of Applied Language Studies* 11, no. 1 (April 1, 2017): 67–86. <https://doi.org/10.17011/apples/urn.201705172388>.
- Farrell, Thomas S. C. *Reflective Practice in L2 Teacher Education*. Routledge Handbooks Online, 2019. <https://doi.org/10.4324/9781315659824-4>.
- Harrell, Margaret C., and Melissa A. Bradley. “Data Collection Methods: Semi-Structured Interviews and Focus Groups.” RAND Corporation, December 14, 2009. https://www.rand.org/pubs/technical_reports/TR718.html.
- Hassan, Zailinawati Abu, Peter Schattner, and Danielle Mazza. “Doing A Pilot Study: Why Is It Essential?” *Malaysian Family Physician : The Official Journal of the Academy of Family Physicians of Malaysia* 1, no. 2–3 (August 31, 2006): 70–73.
- Hodges, Charles, Stephanie Moore, and Aaron Bond. “The Difference Between Emergency Remote Teaching and Online Learning.” *EDUCAUSE Review*, January 1, 2020. https://www.academia.edu/42679104/The_Difference_Between_Emergency_Remote_Teaching_and_Online_Learning.
- Holec, Henri. *Autonomy and foreign language learning*. Council of Europe modern languages project. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- Kulal, Abhinandan, and Anupama Nayak. “A Study on Perception of Teachers and Students toward Online Classes in Dakshina Kannada and Udupi District.” *Asian Association of Open Universities Journal* 15, no. 3 (January 1, 2020): 285–96. <https://doi.org/10.1108/AAOUJ-07-2020-0047>.
- Lapitan, Lorico DS., Cristina E. Tiangco, Divine Angela G. Sumalinog, Noel S. Sabarillo, and Joey Mark Diaz. “An Effective Blended Online Teaching and Learning Strategy during the COVID-19 Pandemic.” *Education for Chemical Engineers* 35 (April 1, 2021): 116–31. <https://doi.org/10.1016/j.ece.2021.01.012>.
- Little, David. “Language Learner Autonomy: Some Fundamental Considerations Revisited.” *Innovation in Language Learning and Teaching* 1, no. 1 (April 16, 2007): 14–29. <https://doi.org/10.2167/illt040.0>.
- MacIntyre, Peter D., Tammy Gregersen, and Sarah Mercer. “Language Teachers’ Coping Strategies during the Covid-19 Conversion to Online Teaching: Correlations with Stress, Wellbeing and Negative Emotions.” *System* 94 (November 1, 2020). <https://doi.org/10.1016/j.system.2020.102352>.
- Muthuprasad, T., S. Aiswarya, K. S. Aditya, and Girish K. Jha. “Students’ Perception and Preference for Online Education in India during COVID -19 Pandemic.” *Social Sciences & Humanities Open*

- 3, no. 1 (January 1, 2021). <https://doi.org/10.1016/j.ssaho.2020.100101>.
- Nunan, David, and Professor David Nunan. *Research Methods in Language Learning*. Cambridge University Press, 1992.
- Porto, Melina. "Learning Diaries in the English as a Foreign Language Classroom: A Tool for Accessing Learners' Perceptions of Lessons and Developing Learner Autonomy and Reflection." *Foreign Language Annals* 40 (December 31, 2008): 672–96. <https://doi.org/10.1111/j.1944-9720.2007.tb02887.x>.
- Pu, Haifeng. "Implementing Online ELT in the Time of Crisis: Ordeal or Opportunity?" *ELT Journal* 74, no. 3 (August 28, 2020): 345–48. <https://doi.org/10.1093/elt/ccaa030>.
- Reinders, Hayo, and Cynthia White. "Learner Autonomy and New Learning Environments," October 2011. <https://www.researchbank.ac.nz/handle/10652/2497>.
- Salazar, Kim. "Diary Studies: Understanding Long-Term User Behavior and Experiences." Nielsen Norman Group, 2016. <https://www.nngroup.com/articles/diary-studies/>.
- Sari, Risna Rianti, and Albar Adetary Hasibuan. "Students' Perception toward Social Media Assisted Language Learning (SMALL) for Arabic Learning." *Journal of Arabic Language Teaching, Linguistics, and Literature* 2, no. 2 (2019): 101–14. <https://doi.org/10.22219/jiz.v2i2.9911>.
- Smith, Richard. "Learner Autonomy." *ELT Journal* 62, no. 4 (October 1, 2008): 395–97. <https://doi.org/10.1093/elt/ccn038>.
- Van Teijlingen, Edwin, and Vanora Hundley. "The Importance of Pilot Studies." *Nursing Standard (Royal College of Nursing (Great Britain) : 1987)* 16 (June 19, 2002): 33–36. <https://doi.org/10.7748/ns2002.06.16.40.33.c3214>.
- Vandeyar, Saloshna. "Educational Transmogrification: From Panicgogy to Pedagogy of Compassion." *Teaching in Higher Education* 0, no. 0 (July 13, 2021): 1–13. <https://doi.org/10.1080/13562517.2021.1952568>.
- Wagner, Nicole M., Khaled Hassanein, and Milena Head. "Who Is Responsible for E-Learning Success in Higher Education? A Stakeholders' Analysis." *Educational Technology & Society* 11, no. 3 (2008): 26–36.
- Wang, Guoqiao, and Ligang Han. "On the Strategies to Cultivate College Students' Autonomous English Learning Ability in the New Era." *English Language Teaching* 13 (October 27, 2020): 94. <https://doi.org/10.5539/elt.v13n11p94>.
- Wang, Xue, and Wei Zhang. "Improvement of Students' Autonomous Learning Behavior by Optimizing Foreign Language Blended Learning Mode." *SAGE Open* 12, no. 1 (January 1, 2022): 21582440211071108. <https://doi.org/10.1177/21582440211071108>.
- Yasmin, Musarat, and Ayesha Sohail. "Learner Autonomy: Pakistani English Teachers' Perceptions" 40 (August 12, 2018): 179–94.
- Zhong, Qunyan Maggie. "The Evolution of Learner Autonomy in Online Environments: A Case Study in a New Zealand Context." *Studies in Self-Access Learning Journal* 9, no. 1 (April 12, 2018): 71–85. <https://doi.org/10.37237/090106>.

APPENDIX A: Interview Questions - Students

Introductory questions to break the ice:

1. What is your name? How old are you?
2. What do you study?
3. How long have you been learning Arabic?
4. What courses have you studied online?

Skills questions:

1. How do you do conversation lesson with the teacher or with other students online?
2. To what extent is learning Arabic online effective for you?
3. To what extent are the exercises used in an online learning environment appropriate?

Tools and technology questions:

1. What are the technological tools and websites you use during online learning?
2. What equipment do you have for online learning? What equipment is missing?
3. How do you see the ability of teachers to teach Arabic online?

Opinion and evaluation questions:

1. What are the positive things you see about learning Arabic online?
2. What are the negative things you see about learning Arabic online?
3. What are your suggestions for developing online education? How did you develop your autonomy as a learner?
4. To what extent do you think online teaching is suitable for learning Arabic?

Learner autonomy:

1. How does online learning provide you with opportunities to research/read?
2. To what extent can you decide whether you need to ask the teacher about a task or find out yourself?
3. To what extent can you choose activities that will benefit you while learning online?
4. Do you think that you are more or less autonomous/ dependent on the teacher in online learning?

APPENDIX B: Interview Questions - Teachers

Introductory questions to break the ice:

1. What is your name?
2. How long have you been teaching Arabic?

Online teaching questions:

1. Have you tried online teaching before? If yes, can you describe your experience?
2. To what extent do you think teaching online is effective?
3. What courses have you taught online?
4. How many students attend the virtual class?

Online Arabic Language Teaching Questions:

1. To what extent do you think online teaching is suitable for learning Arabic?
2. To what extent do you think the courses are suitable for teaching Arabic online?
3. To what extent are the exercises used in an online learning environment appropriate?

Tools and technology questions:

1. What are the technological tools and websites you use during online teaching?
2. What equipment do you have for online teaching?
3. To what extent do you think students interact with you in this type of teaching?

Opinion and evaluation questions:

1. What are the positive things you see about teaching Arabic online?
2. What are the negative things you see about teaching Arabic online?
3. What are your suggestions for developing online education?
4. To what extent do you think online teaching is suitable for learning Arabic?

Questions of teacher contributions to strengthening learner autonomy:

1. How do you contribute to increasing students' research and reading opportunities during online learning?

2. To what extent do you involve students in search for interesting material?
3. How do you enhance the student's self-confidence while choosing educational activities on the Internet?
4. Do you think that students are more or less autonomous with online learning?
How?



Aziz Kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki Manaları

The Meanings of the Word "Aziz" in the Quran

Cemal Abdullah Aydın

Öz

Bu makalede Kur'an-ı Kerim'de pek çok yerde zikredilen "Aziz" kelimesinin delaletleri incelenmektedir. Ayrıca kelimenin aynı köke sahip diğer kalıplardaki şekilleri ele alınmış; ancak Esmâ-i Hüsnâ olarak zikredildiği ayetler araştırma dışı bırakılmıştır. Makalede hicretin ilk asırlarında telif edilmiş Arap dili kaynakları esas alınmıştır. Erken dönem Arap Dili sözlükleri, Vücûh ve nezâir eserleri, tefsirler, Kur'an kelimelerini açıklayan meâni/garibu'l-Kur'an literatüründen istifade edilmiştir. "Aziz" kelimesinin farklı manalarına dair kadim kaynaklarda yer alan açıklamalar nakledilmiştir. Kelimeye ait on farklı mana tespit edilmiştir. Kaynaklardaki bilgiler ışığında kelimenin ilk manası belirlenmiş, zamanla farklı ancak birbirleriyle irtibatlı anlamları nasıl kazandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonrasında "aziz" kelimesinin ve aynı kökten türemiş başka kalıplardaki kelimelerin geçtiği ayetler sırayla zikredilmiştir. Bu ayetlerle ilgili kaynak eserlerde yazılanlar titizlikle tercüme edilerek bilhassa dil âlimlerinin kelimeye ve diğer türevlere yüklediği manalar belirtilmiştir. Bu bilgilerden yola çıkılarak her ayetin meali verilmeye çalışılmıştır. Mukayese edilmesi için Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay ve Ali Fikri Yavuz'un telif ettikleri meallerden bu ayetlerin Türkçe karşılıkları aktarılmıştır. Böylelikle kelimenin ve türevlerinin geçtiği ayetlere göre aldığı manalar ortaya konulmuştur. Bahsi geçen on manadan sekizinin Kur'an'da yer aldığı belirlenmiştir. Ayrıca örnekler üzerinden mealler tenkit edilerek değerlendirilmiştir. Türkçede de kullanılan "aziz" kelimesinin, Kur'an ayetlerinin meallerinde aynen yer almasının yanlış anlamalara yol açabileceği örneklerle gösterilmiştir. Sonuç kısmında tespit edilen manalar topluca zikredilmiş, elde edilen neticeler sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-Aziz-Izzet-Garibu'l-Kur'an- Tefsir- Meâni'l-Vücûh ve Nezair

Abstract

This article examines the meaning of the word "Aziz" (except for "Asma-ul-Husna") and other words with the same root in other forms found in the Holy Qur'an. The research draws on Arabic language sources compiled in the first centuries of the Hijrah. It also utilizes early Arabic language dictionaries, works of Wujuh and Nasa'ir, Tafsirs, and the literature of Maani and Gharib al-Quran, which explains the words of the Qur'an. This article quotes ancient sources to define the word "Aziz," and identifies ten different meanings attributed to the word. It also attempts to establish a connection between these ten different meanings based on the most concrete one. The study then goes through the verses in which "Aziz" and other words with the same root appear in order. Providing meticulous translations of the source texts about these verses, the article presents the meanings attributed to the word and other derivatives, especially by linguists. It then offers translations of each of these verses accordingly. This paper also cites Turkish translations of Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, and Ali Fikri Yavuz, demonstrating the various meanings attributed to the word depending on the context. Eight of the ten meanings mentioned are found in the Qur'an. The paper also assesses these translations through examples, aiming to illustrate that a direct translation of the word may cause misunderstandings, although the exact same word exists in Turkish. The conclusion lists all of the meanings attributed to the word and the findings of this research.

Keywords: Quran, Aziz, Izzet, Garibu'l-Kuran, Tafseer, Maani'l-Quran, Al-WojooH Wa Al-Nazair

* **Sorumlu Yazar:** Cemal Abdullah Aydın (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye. E-posta: cemal.aydin@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-2833-2915

Atf: Cemal Abdullah. "Aziz Kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki Manaları." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 419–451. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1341913>



Extended Summary

Comprehending the verses of the Holy Qur'an requires more than just reading; genuine comprehension is dependent on grasping the intricate meanings hidden within its words. This article conducts an incisive analysis of the nuances of the Quranic term "Aziz," as well as related words derived from the same root, to elucidate their precise semantic dimensions. Noteworthy, "Aziz" is one of Allah's 99 revered names, collectively known as Asma-ul-Husna. However, the present study is dedicated to exploring the multifaceted interpretations of "Aziz" apart from its manifestation in the Asma-ul-Husna lexicon, as that aspect demands separate scholarly investigation.

A pivotal facet of the term lies in its homophonic nature, wherein this discourse aims to distinguish the various connotations of "Aziz". This endeavor examines the classical Arabic literature and foundational texts to uncover the term's myriad implications. Historic lexicons contain a wealth of interpretations attributed to "Aziz," tracing its evolution from its initial embodiment denoting soil hardening—an inherently tangible concept. The term's semantic landscape has evolved over time to encompass a spectrum of meanings, each of which resonates with the insights of previous scholars, thus corroborating the thesis expounded within this article.

The meanings woven around "Aziz" include rigidity, arduousness, potency, unattainability, staunchness, triumph, regality, and ascendancy—eight distinct facets adorning its existence within the Holy Qur'an. Furthermore, "Aziz" assumes the mantle of "scarcity and preciousness," within the Quranic fabric, adding yet another layer of depth to its semantic matrix. Consequently, this single word bears ten different shades of meaning, each tailored to its contextual application within the sacred verses.

This study aims to reveal the potential interconnections among these connotations. The current article conducts an in-depth examination of the term's lexical applications in Qur'anic verses. Aside from its attribution as one of the divine names, the term "Aziz" عزيز appears eleven times in the Qur'anic text. Furthermore, variations of the root term, including اَعَزَّة (aizzah), عَزَّة (izzah), اَعَزَّ (a'azz), تُعِزُّ (tu'izz), عَزَّ (izz), عَزَّزْنَا (azzazna), and عَزَّنِي (azzany), appear in seventeen different verses. Thus, this paper examines the semantic underpinnings of twenty-eight Qur'anic verses, drawing on a corpus of classical dictionaries, exegetical commentaries (tafsirs), and authoritative works such as "Maani'l-Qur'an," "Gharib al-Qur'an," "Wujuh," and "Nazair." In this regard, the elucidations proffered by eminent scholars like Muqatil ibn Sulayman (150/767), Khalil ibn Ahmad (175/791), Yahya al-Farra (207/822), Abu Ubaydah (209/824), Ibn al-Sikkit (244/858), Ibn Qutayba (276/889), Ibn Jarir al-Tabari (310/923), al-Zajaj (311/923), Ibn Durayd (321/933), an-Nahhas (338/950), Abu Mansur al-Azharī (370/980), Abu Sulayman al-Khattābī (388/998), al-Jawharī (393/1003), Ibn Fāris (395/1004), Abu Hilal al-Askari (400/1009-?) , Raghīb al-Isfahānī (425/1033-?), Wahidī (468/1076), al-Ghazzali

(505/1111) al-Zamakhshari (538/1144), and Majduddin Ibn al-Athir (606/1210) are invoked alongside dictionary definitions and explanations from scholarly resources.

This study makes a meticulous effort to provide translations of Quranic verses containing the term “Aziz” or lexically related terms, to render their meanings precise. This work also includes four distinct authoritative Turkish translations of the Holy Qur’an. These translations, authored by Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, and Ali Fikri Yavuz, are well-known in Turkish Islamic discourse.

Elmalılı Hamdi Yazır and Ömer Nasuhi Bilmen, both scholars of the Ottoman madrasah tradition, and Hasan Basri Çantay, a luminary nurtured within the Ottoman intellectual landscape, bestow the hallmark of classical authenticity on their translations. In parallel, Ali Fikri Yavuz’s rendition is one of the most widely distributed Turkish translations, demonstrating its accessibility.

By meticulously engaging with these select translations, this study enriches the scholarly landscape through a nuanced exploration of the term “Aziz” and its cognates, rooted in an array of authoritative Turkish Qur’anic translations.

The prominence of these translations as pioneering examples of their respective literary styles, combined with their widespread dissemination, plays a significant role in selecting these particular renditions. The article includes excerpts from these four Turkish Qur’anic translations, forming a foundational framework for comparative analysis. This method allows for a juxtaposition of the translations proposed in this study to those found in the four prevalent Qur’an translations, thereby leveraging Arabic primary sources as a comparative touchstone.

Moreover, this paper broadens its scope to include an evaluative dimension of the chosen translations. This evaluative process is supported by illustrative examples that aim to clarify the nuances of the subject matter under consideration.

Furthermore, this paper examines the chosen translations, substantiated with illustrative examples, to explain the subject at hand. Although the term “Aziz” exists in Turkish, its semantic depth is overshadowed by its Arabic counterpart. Despite their classical essence, the translators of the four Qur’anic versions occasionally choose a literal rendering of “Aziz,” leading to comprehension challenges in contemporary contexts. Consequently, retranslations are urgently needed guided by a more approachable approach.

Furthermore, within the scope of this article, a thorough discussion of the semantic complexities inherent in the term “izzah,” as opposed to its antonymous counterpart “zilla,” ensues. Given their association with the term “Aziz,” their occurrence in Turkish language warrants attention. The translations proffered by Hasan Basri Çantay are remarkable for their clarity, which can be attributed to his journalistic background. His

careful selection of lexical choices could support this clarity in translation, which could be tailored to his intended readership.

By delineating semantic parameters of this homonymous term and fostering accurate comprehension in line with its verses, this article sheds light on the depth of analysis by early Arabic and tafsir scholars of the Qur'an. Finally, this study can be used as a model for researching other Quranic terminologies.

This scholarly article makes a dual contribution by delineating the semantic parameters surrounding a homonymous word while ensuring its accurate comprehension within the context of its occurrences in Quranic verses. As a result, it sheds light on the exhaustive extent to which previous Arabic scholars and commentators meticulously examined the complexities of the Qur'an.

The significance of this research transcends its immediate subject matter, with the potential to serve as a pioneering model for examining numerous other words in the Qur'an. By elucidating the methods and insights used in this study, it lays the groundwork for a broader scholarly framework that can be extrapolated to analyzing various linguistic components present in the Quranic discourse.

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim yahut hadis-i şerif metinlerindeki cümleleri doğru anlayabilmek için kelime delaletlerini doğru bilmenin gerekliliği açıktır. Aksi takdirde ciddi yanlış anlamalar ortaya çıkar.

Kelime yönünden zenginliğiyle birlikte birçok dil gibi Arapçada da “müşterek” yani eş sesli kelimeler vardır.¹ Hem Kur'an-ı Kerim'de hem hadis-i şeriflerde bu tür kelimelerin varlığı dilin kullanımı yönünden gayet doğaldır. Kur'an-ı Kerim'in de farklı ayetlerinde değişik anlamlar kazanan lafızları inceleyen bilim dalına “Vücûh ve Nezâir” denildiği ve bu sahaya has kitaplar telif edildiği bilinmektedir.²

Bazen eş sesli kelimeler -bilhassa dili sonradan öğrenenler için- yanlış veya eksik anlamalara yol açabilmektedir. Eş sesli bir kelimenin zaman zaman birbirinden çok farklı anlamlarda kullanıldığını görmek mümkündür. Kuran-ı Kerim'de sık geçen “aziz” sözcüğü de bu kelimelerdendir.

Değişik manalara gelen bu sözcüğün delalet ettiği anlamları belirlemek gayesiyle Vücûh ve Nezâir eserlerinden, ilk dönem Arap Dili sözlüklerinden, tefsirlerden, Kur'an kelimelerini açıklayan “meâni/garibu'l-Kur'an” literatüründen ve Türkçe telif edilmiş meallerden istifadeyle hazırlanacak bir çalışma, yer aldığı ayet-i kerimeleri doğru anlamaya vesile olacaktır. Aynı zamanda Allah'ın güzel isimlerinden biri olan kelimenin, Esmâ-i hüsnâ dışındaki manaları da önemlidir.

Makalemizde; Kur'an'da, Allah'ın isim ve sıfatı olarak **zikredilmeyen** “aziz” kelimesinin geçtiği yerlerin anlamları yukarıda zikrettiğimiz türdeki kaynak eserlere başvurularak incelenmiştir. Arapça kaynaklardan yaklaşık hicri beşinci asra kadar yazılmış olanlar esas alınmıştır. Sonraki asır müelliflerine sadece dikkat çeken bir husus varsa başvurulmuştur.

Son dönemlerde çok sayıda meal kaleme alındığı için çalışmamızda, Türkçenin bu sahadaki ilk ürünleri sayılan Elmalılı Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, Hasan Basri Çantay ve Ali Fikri Yavuz mealleriyle sınırlı kalınmıştır. Zira Elmalılı Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen meal müellifleri arasında Osmanlı dönemi dersiamlarından. Hasan Basri Çantay Osmanlı döneminde yetişmiş ve gazetecilik yapmış, Cumhuriyet dönemi ilk meal müelliflerindedir. Ali Fikri Yavuz ise otuz küsur baskıyla öne çıkan bir meal telif etmiştir. Bu özellikleriyle klasikleşmiş diyebileceğimiz bu dört meal temel alınmıştır.

1 Arapçada eş seslilik hakkında geniş bilgi için, Bkz. Celeleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulumi'l-luğa ve envâ'iha*, thk: Fuad Ali Mansur (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1/292-304.

2 M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/141.

1. “Aziz”in Sözlük Manaları

Kök harfleri “عزز” olan فعيل veznindeki kelime hakkında en eski bilgi verenlerden birisi Mukatil b. Süleyman’dır (150/767). Kelimenin altı manası olduğunu söylemektedir. Her mana için ayetleri zikreden Mukatil b. Süleyman *el-Vüçûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı eserinde kelimenin şu manalara geldiğini belirtmektedir: Ulaşılması zor, ulu, hamiyet sahibi, sertlik, zorluk manasında şiddetlilik, kuvvetli olmak.³ Harun b. Musa el-Ezdî (170/786?) Mukatil’in verdiği manaların aynısını vermiş, sadece kuvvetli olmayı zikretmemiştir.⁴

En eski sözlük müellifi Halil b. Ahmed (175/791) kelimeye dair sözlerine şöyle başlar: “İzzet Allah’a aittir. Allah istediğini aziz, istediğini zelil kılar. Kim Allah ile izzet kazanmaya çalışırsa Allah onu izzetli kılar”⁵

Halil b. Ahmed’in bu ifadesinden a-z-z kökünden türemiş «izzet»in zillet yani düşüklüğün/alçaklığın zıt anlamı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda “aziz” denilince ilk olarak “âli/yüksek olan” akla gelir.⁶ Ancak devamında kelimenin “az olan” manasına geldiğini ve bu manadaki her şey için kullanılabileceğini söyler. “Aziz” neredeyse bulunmayacak kadar az olan, diğer bir ifadeyle çok nadir bulunan şeydir. Ardından zorlukla geçen sene için (azza’) kelimesinin kullanıldığını belirtir. Buna göre “aziz” zor olan diye anlaşılabilir. Halil b. Ahmed “filan kişi falanca ile izzet buldu, onunla şeref elde etti demektir” sözleriyle tekrar yükseklik manasını zikretmiş olmaktadır. Sad suresi 23. ayet-i kerimeyi (وعزني في الخطاب) naklederek “azze” fiilini “beni yendi” diye açıklar. Yağmurdan sonra yerin sertleşmesi ifade edilirken bu fiilin kullanıldığını belirtir.⁷

İbnu’s-Sikkît (244/858) *el-Elfaz* adlı meşhur eserinde “züll” mefhumunu açıklarken şunu söyler: “Asmaî (216/831) der ki: züll zorluğun zıddıdır. Züll, mezellet ve zillet, izzetin zıddıdır. Zelül zorun, zelil azizin zıddıdır”.⁸

3 Mukatil b. Süleyman, *el-Vüçûh ve’n-nezâ’ir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2011), s.101. (İleride kelimenin geçtiği ayetlerin manalarını izah ederken Mukatil’in ayetlere göre verdiği manaları nakledeceğiz.)

4 Harun b. Musa el-Ezdî, *el-Vüçûh ve’n-nezâ’ir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Hâtim Dâmin (Bağdat: Irak Kültür ve enformasyon bakanlığı, 1988), s.69.

5 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu’l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindavi (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 2003), 3/145-146. (Kitabın Halil b. Ahmed’e aitliği ve içerdiği bilgilere dair tartışmalara rağmen ilk asırlardan bize ulaşan önemli bir kaynak olduğu kanaatindeyiz.)

6 Bu anlamlandırmada Kuran-ı Kerim’de Al-i İmran suresi 26. ayette (تعز) kelimesinin (تذلل), Maide suresi 54. ayette (أعزة) kelimesinin (أذلة) ve Münafikun suresinde 8. ayette (الأعز) kelimesinin (الأذلة) şeklinde zıt anlamlı kelimelerle kullanılmalarının tesiri olduğu düşünülebilir. Nitekim sonraki sözlüklerde bu zıt anlama işaret edildiği görülecektir.

7 Ferâhîdî, *Kitabu’l-ayn*, 3/146.

8 İbnu’s-Sikkît Ebu Yusuf Yakub b. İshâk, *el-Elfâz*, thk: Fahreddin Kabave (Beyrut: Lübnan naşirun, 1998), s. 463.

İbn Cerir et-Taberî (310/923) izzet kelimesini Nisa 139. ayetin tefsirinde “izzetin aslı şiddettir. Bundan ötürü sert, şiddetli zemine ‘azaz’ denilmiştir.” diye açıklar.⁹ Burada onun, şiddetten; katılığı, sağlamlığı kastettiği anlaşılmaktadır.

IV. Yüzyıl alimlerinden İbn Düreyd (321/933) *Cemheretü'l-luğa* adlı eserinde kelimenin k-h-r kökünden gelen kahretme yani galip olma ile eş anlamlı olduğunu söyler. Sert hale gelen her şeyin (استعز) azizleştğini, toprağa sert çamur haline geldiğinde (azez) denildiğini belirtir.¹⁰

Ebu Mansur el-Ezherî (370/980) “aziz” in Allah’ın sıfatı olduğunu belirttiikten sonra farklı görüşleri naklederek kelimenin manasını açıklar. “ilişilemez, mağlup olmaz” “güçlü, her şeye galip olan” “benzeri olmayan” gibi manalardan bahseder. Sonrasında kelimenin geçtiği bazı ayet-i kerimleri ve Arapların yaygın kullandığı cümleleri açıklar. Burada da fiil olarak geldiğinde kelimenin “galib gelme, güçlendirme, değer verme” manalarını zikreder. Ayrıca fiil olarak muzari kalıbı fethalı yani (عَزَّ - يَعْزُ) şeklinde olursa şiddetlenme (zorlaşma) anlamına geleceğini, bir şeyin çok az bulunması (nadirlik) için kullanıldığını belirtmektedir. Ancak muzarii kesreli olursa yani (عَزَّ - يَعْزُ) fiilinin zilletten sonra güçlenme demek olduğunu ifade eder. Yine yağmur yağdıktan sonra toprağın sertleşmesi için kullanıldığı gibi, şiddetli sağanak yağmur için “izz” denildiğini söyler.¹¹

Ebu Süleyman Hattâbî (388/998) “aziz” kelimesine “yenilmeyen” karşılığını verdikten sonra “izz” masdarının üç vechi olduğunu söyler: 1- Galibiyet 2- Kuvvet 3- Değerlilik. Bunlara göre “aziz” kelimesinin “muadili, örneği, benzeri olmayan” diye tevil edilebileceğini belirtir.¹²

Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye'nin müellifi Cevherî (393/1003) öncekilerin verdiği bilgileri aktarır¹³, onu ihtisar eden Muhammed b. Ebu Bekir er-Râzî (666/1268 ?) iki kökten bahseder. İlkinin muzari vezni kesrelidir (عَزَّ - يَعْزُ). Zilletin zıddı manasına gelir. İkincisinin ise muzari vezni fethalıdır (عَزَّ - يَعْزُ). Zilletten sonra

9 İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire, Mektebetü İbnu Teymiyye, 1968), 9/ 319.

10 İbn Düreyd Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-luğa*, thk: Remzi Ba'lebekki (Beyrut, daru'l-ilm li'l-melayin, 1987), 1/129.

11 Ebu Mansur Muhammed Ezherî el-Herevî, *Tehzibu'l-luğa*, thk: Muhammed Avad Murib (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-arabi, 2001) I,64-66.

12 Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Şe'nü'd-duâ*, thk: Ahmed Yusuf Dekkâk, (Dimaşk: Daru's-sekafeti'l-arabiyye, 1984), s. 46-47.

13 İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah*, thk: Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut:Daru'l-ilm li'l-melayin, 1987), 3/885.

güçlenme demektir.¹⁴ İbn Fâris (395/1004) ise a-z-z kökünün tek olduğunu, mağlup etme bağlamında şiddet¹⁵ (güç) ve kuvvete delalet ettiğini söyler. Bu mana ile ilgili nakillerde bulunduktan sonra zorluk ile ilgili manalara geçer. Mesela idrarını zor yapan deve için “عزوز” denildiğini belirtir. Yine hastalığın ağırlaşması durumunda “استعز” fiilinin kullanıldığını zikreder. Cevherî, İbn Dureyd gibi toprağın sertliği ile ilgili manaları sıraladıktan sonra bol ve şiddetli yağmur için de “عز” denildiğini bildirir. Bu köke dair aktardığı diğer bilgiler de bahsedilen manalar çerçevesindedir.¹⁶

Ebu Hilal el-Askerî (400/1009-?) *el-Furûku'l-luğaviyye* adlı eserinde “aziz” kelimesini “kendisine kimsenin zarar veremediği kişi” diye tanımlar. Kartalların yüksek yerlerde yuva yapması ve kimsenin elinin ulaşamaması sebebiyle “azize” diye anıldıklarını söyler. K-h-r kökünden türeyen fiil ile farklarını belirtirken de “aziz” olanın “kaahir” olmayı kapsamadığı ancak “kaahir” olanın “aziz” vasfına haiz olduğu şeklinde bir ayırım yapar. Örnek olarak şunu zikreder: “Bir kişi diğerini yenersen ve onunla ilgili istediği şeyi yapma gücüne sahipse ‘kahare’ fiili kullanılır”.¹⁷

Ebu Hilal, çalışmamızda öne çıkarmaya çalıştığımız farklı delaletleri tespit noktasında asıl çarpıcı açıklamaları *el-Vücuḥ ve'n-nezâir* adlı eserinde yapmıştır. Zira kelimenin Kuran-ı Kerim’de yedi manada kullanıldığını söyler. Mukatil’in verdiği altı manaya ilaveten “zilletin zıddı” olmayı zikreder. Ayrıca kelimenin değişik manalar kazanması ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Kanaatimizce bu gayet önemlidir. Ebu Hilal bu eserde izzetin aslının “galibiyet” olduğunu söyler. Sonraları “ulaşılması zor” manasında kullanıldığını söyler. Allah Teâlâ’nın “Aziz” diye isimlendirilmesinin sebebini, mağlup edilemeyen “Gâlib” vasfına sahip olmasıyla açıklar. Kelimenin “az” manasını da “aziz adam” a benzetilerek kazandığını söyler. Aziz kişiye nasıl güç yetirilemiyor ise az olan nesneyi elde etmeye de güç yetirilememesi söz konusudur. Yoksa “izzet” yani azizlik azlık demek değildir.¹⁸

14 Muhammed b. Ebu Bekr er-Razi, *Muhtarû's-Sihah*, thk: Mahmud Hatır (Beyrut: Lübnan naşirun 1995), s. 467.

15 Türkçede kullandığımız şiddet ile karıştırılmamalıdır.

16 Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvinî, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, thk: Abdüsselam Harun (Beyrut: Darü'l-fikr, 1979), 4/38-42.

17 Ebu Hilal Hasan b. Abdullah Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk: Muhammed Selim (Kahire: daru'l-ilm ve's-sekaf, 1998), s.110-111.

18 Askerî, *el-Vücuḥ ve'n-nezâir*, thk: Muhammed Osman (Kahire, Mektebetu's-sekafeti'd-diniyye, 2007), s. 342-343.

Râğıb el-İsfahânî (425/1033-?)¹⁹ “‘izzet, kişinin mağlubiyetine mâni bir durumdur”²⁰ der.

İmam Gazzalî (505/1111) Allah Teâlâ'nın güzel isimlerini anlattığı kitabında “aziz” in farklı manalarına dair dikkat çekici açıklamalar getirmiştir:

“Benzeri **az bulunan**, kendisine **çok ihtiyaç duyulan**, **ulaşılması zor**, değerli²¹ kimsedir. Her kimde bu üçü bir arada bulunmazsa ona ‘aziz’ denilmez. Nice az bulunan şey vardır ki değeri büyük, faydası çok değilse aziz diye tavsif edilmez. Nice değeri büyük şey vardır. Ancak faydası çok değildir, yine aziz diye adlandırılmaz. Nice değeri büyük, faydası çok ve benzeri olmayan şey vardır. Eğer ulaşılması zor değilse buna da aziz denilmez. Mesela güneşin benzeri yoktur. Yerküre de böyledir. Her ikisinin faydası büyük, kendilerine duyulan ihtiyaç şiddetli olsa da izzetli (aziz) olmakla nitelenemezler. Çünkü onları görmek zor değildir. Demek ki aziz diye anılmak için her üç anlamın bir arada bulunması gerekir. Diğer bir husus bu üç manadan her birisinin tam (kâmil halde) ve eksik olmalarıdır. Nadir bulunma vasfındaki tamlık (eksiksizlik) teke râci olmakla mümkündür. Zira tek bir tane olandan daha az olamaz. Öyle ki bir benzerinin var olması imkânsızdır. Bu vasıf ancak Allah Teâlâ için geçerlidir. Ama güneş, varlıklar arasında tek bir tane olsa da aynı kâmil ve güzel vasıfta bir güneşin daha varlığı imkânsız değildir. İhtiyacın şiddetli olmasında eksiksizlik ise, aziz olana her şeyin her hususta ihtiyaç duymasındır. Öyle ki var olmada, varlığını sürdürmede, vasıflarında bile her şeyin ona muhtaç olmasıdır. Bunun kâmil hali ancak Allah'a (c.c.) aittir. Aziz varlığa ulaşma zorluğu yani üçüncü manada ise kâmil olma hali ona ulaşmanın imkansızlığı ile olur. Burada ulaşmak, onun künhünü tam bilmek demektir. Bunun da kâmil hali sadece Allah'a (c.c.) aittir. Allah teala böylelikle mutlak ve gerçek manada Aziz olandır. Bu isme sahip olmakta başka kimse ona denk değildir.”²²

Zemahşerî (538/1144) *Esasü'l-belağa* adlı eserinde kelimenin “azze” şeklindeki fiil formatının galibiyet manasına geldiğini söyledikten sonra zorluk anlamında kullanıldığı farklı örnekleri naklederek açıklar.²³

Neşvan el-Himyerî (573/1178) ilk mana olarak zelilin zıddı diye anlam verdikten sonra “aziz olan şey var olmayan şey demektir” diye bir açıklama yapar.²⁴

- 19 Vefat tarihi ile ilgili çok farklı nakiller bulunan İsfahânî'nin, hicri beşinci asrın başlarında vefat ettiği kuvvetle muhtemeldir. Bkz: Ömer Kara, «Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahani». *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 107-113.
- 20 Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*, thk: Safvan Davudi (Dimaşk: Daru'l-kalem, 1992), s. 563.
- 21 Burada İmam Gazzalî'nin *خطير* diye kullandığı kelimeyi “değerli” sözcüğüyle çevirdik. Cevherî *رجل خطير* terkiibini “değerli kişi” şeklinde açıklamıştır. bkz. Cevherî, *Sihah*, 2/648.
- 22 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meanî esmaillahi'l-hüsnâ*, thk: Bessam Abdülvahhab el-Câbi: (Limassol: al-Jaffan al-Jabi, 1987), s.73.
- 23 Ebu'l-Kasım Mahmud ez-Zemahşerî, *Esasü'l-belağa*, thk: Muhammed Uyunussud (Beirut: Daru'l-kütüb'l- imiyye, 1998), 1/ 650.
- 24 Neşvan el-Himyerî, *Şemsu'l-ulum ve devaü kelami'l-arabi mine'l-külüm*, thk: Hüseyin Amrî, Mutahhar İryani, Yusuf Abdullah (Beirut: Daru'l-fikir, 1999), 7/4297.

Mecdüddin İbnü'l-Esir (606/1210) ilk mana olarak mağlup edilemeyen galip ve güçlü kişi diye açıklayıp izzet kavramının köken itibariyle güç anlamına geldiğini söyledikten sonra muzari vezni kesreli olan fiilin (عَزَّ - يَعْزُ) güçlü olma, fethalı olan fiilin ise (عَزَّ - يَعْزُ) zor olma manasına geldiğini belirtir.²⁵ Yukarıda *Cevherî*'den nakilde bulunurken onun *Sihah*'ını şerh eden Râzi'nin de tıpkı İbnü'l-Esir gibi kelimeyi iki bâb üzerinden açıkladığını belirtmiştik. Anlaşılan İbnü'l-Esir'den sonrakiler bu ayrımı ondan almıştır.

Kelimenin farklı delaletlerinin olduğunu erken dönem dil alimleri Mukatil b. Süleyman ile Halil b. Ahmed'in ve ondan sonraki dil alimlerinin ifade ettikleri görülmektedir. Bu delaletler ilk bakışta birbirinden bağımsız gibi gözükebilir. Hangi mananın Arap dilinde önce kullanıldığını yahut hangisinin diğerinden türemiş olabileceğini kesin surette tespit etmek zordur. Ancak bununla ilgili bazı tahmin ve çıkarımlarda bulunabiliriz.

Dikkat edilirse kelimenin manası verilirken soyut bir mefhum olan “zilletin zıddı” anlamı öne çıkmakla beraber, soyut ve somut diğer anlamlardaki delaletler arasında “yerin sertleşmesi” şeklinde tamamen maddi bir delalet zikredilmiştir. Bir dilde kelimelerin somut anlamlarda kullanımının soyut olanlardan daha önce olduğunu düşünürsek sözcüğün esas delaletinin toprağın **sertliği** olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Taberi (310/923), Zeccac (311/923), Nehhas (338/950) ve sonra gelen tefsir ve dil alimleri Nisa 139. ayette “izzet tümüyle Allah'a aittir” mealindeki ifadeyi açıklarken bu hususa dikkat çekmiş, toprağın sertliğinin asıl mana olduğunu, şiddet, kuvvet, zorluk ve galibiyet manalarının bu ilk delaletinden hareketle kelimeye yüklendiğine işaret ederler.²⁶ Dolayısıyla kelimenin diğer manaları olarak kaydedilen **zor olma, güçlü olma, ulaşlamama, savunma gücü, galibiyet, ululuk ve üstünlük** kavramlarını karşılama da bu anlamla alakalı olabilir. Zira İbn Dureyd'in sadece toprak için değil her türlü sert nesne için bu kelimenin kullanıldığını belirttiğini nakletmiştik. Ancak hem ikinci asır alimlerinden Halil b. Ahmed hem üçüncü asır alimlerinden Taberi ve İbn Dureyd kelimenin bilhassa yağmurdan sonra toprağın sertleşmesiyle ilgili kullanıldığını bildirmektedir. Yağmurla sertleşen toprağın dayanıklı olduğu, çığnense de alçalmadığı ve ezilmediği gerçeğinden hareketle kelimeye **kuvvetli, galip ve üstün olma** manaları yüklenmiş olabilir. Çok az yani **nadir bulunma** manasının da güçlü olma, galibiyet ve üstünlük vasıflarının herkeste bulunmamasından ötürü kullanılmış olması mümkündür. Bu hususta Ebu Hilal'in

25 Mejdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, thk: Tahir Zavi, Mahmud Tanahi (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, 1979), 3/229.

26 Taberi, *Camîu'l-beyan*, 1/443; İbrahim Ebu İshak Zeccac, *Meâni'l-Kuran ve i'rabuhu*, thk: Abdülcelil Şelebi (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1988), 2/121; Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, thk: M. Ali Sabuni (Mekke: Ümmülkura Ün., 1989) 2/218.

yorumunu aktarmıştık. Kelimeye yüklenen -Hattabi'nin bahsettiği- **değerlilik** anlamı, ya üstünlük ve güç sahibi olmanın insanlar arasında değer verilen vasıflar olmasından yahut az bulunma manasından hareketle kazanılmış olabilir. Nitekim Gazzali'nin aziz olmayı, ancak üç vasfı bir arada bulundurmakla elde edilebilecek bir özellik olarak gördüğünü ve kâmil manasıyla Allah Teâlâ'yı tanıttığına dair görüşlerini nakletmiştik.

Yukarıda koyu renk karakterlerle zikrettiğimiz anlamlar göz önünde bulundurulduğunda kelimeye birbiriyle alakalı **on** mananın yüklendiğine şahit olmaktadır.

2. Kur'an-ı Kerim'de "Aziz" Kelimesi

Esmâ-i hüсна diye bilinen Allah Teâlâ'nın isimlerinden olan «aziz» lafzı Kur'an'da en çok bu mana için kullanılmıştır.

Ayet-i kerimelerde nekire haber olarak "والله عزيز" şeklinde lafza-i celalden veya marife haber olarak "هو العزيز" şeklinde هو zamirinden sonra sıklıkla rastlamak mümkündür.

Bunun dışında farklı manalara gelecek şekilde yer almıştır. Farklı manaların yer aldığı ayetleri mealleriyle zikrettikten sonra kelimeye verilen anlamları tespit etmeye çalışacağız.

Kur'an-ı Kerim'de toplamda doksan dokuz (99) defa "aziz" lafzı zikredilmiştir.

Bu doksan dokuz kere tekrar eden "aziz" lafızları arasında Allah'ın (c.c.) ismi veya sıfatı olarak seksen sekiz (88) defa zikredilmiştir. On bir (11) yerde "aziz" kelimesi Allah Teâlâ'nın ismi veya sıfatı şeklinde olmayıp başka manaları ifade etmektedir. Bu ayetler Kur'an-ı Kerim'deki sırasıyla şöyledir:²⁷

1- Kelime Tevbe suresinin 128. ayetinde Resul kelimesinin sıfatı olarak yer almaktadır:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ

Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok aziz gelir.

2- Hud Suresi 91. ayette haber olarak gelmiş, manayı vurgulayan harf-i cerden sonra geldiği için mecrur olmuştur.

27 Kelimenin doğru karışlığının öneminin anlaşılması için ayetlerdeki aziz lafızlarını bilhassa çevirmediğimiz. İleride bu ayetlerin detaylı meallerini vereceğiz.

وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ

Sen nezdimizde aziz değilsin.

Yusuf Suresinde iki defa Yusuf (a.s.)'ı satın alan kişi, iki defa da bizzat Yusuf (a.s.) için bir rütbe olarak "aziz" kelimesi kullanılmıştır.

3-Surenin 30. ayeti şöyledir:

وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ

Şehirdeki bazı kadınlar dediler ki: Aziz'in karısı, delikanlısının nefsinden murad almak istiyormuş.

4-Yine aynı surenin 51. ayetinde şöyle yer alır:

قَالَتْ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ

Aziz'in karısı da dedi ki: Şimdi gerçek ortaya çıktı.

Yusuf (a.s.) için ise şu iki ayet-i kerimede "aziz" kelimesi bulunur:

5- Yusuf Suresi 78. ayet

قَالُوا يَا أَبُهَا الْعَزِيزُ

Dediler ki: Ey aziz!

6- Yusuf Suresi 88. ayet

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَبُهَا الْعَزِيزُ

Yusuf'un yanına girdiklerinde dediler ki: Ey aziz!

7- Hem İbrahim Suresi 20. ayette hem Fâtır Suresi 17. ayette aynı lafızlarla tekrar eden metinde haber olarak gelmiştir.

وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

Bunu yapmak, Allah için hiç de aziz değildir.

8- Fussilet Suresi 41. ayette Kur'an'ın sıfatıdır.

وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ

O gerçekten aziz bir kitaptır.

9- Duhan Suresi 49. ayette Allah Teâlâ'nın hitabını yönelttiği kimse için haber olarak yer almıştır.

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ

Tat bakalım. Sen azizsin şerefliyin

10- Fetih Suresinin 3. ayetinde “nasr” kelimesinin sıfatı olarak gelmiştir.

وَيَنْصُرْكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا

Allah aziz bir zaferle sana yardım edecektir.

11- Kamer Suresinin 42. ayetinde nekire (masdarın failine izafeti türünden) muzafun ileyh olarak gelmiştir.

فَأَخَذْنَا هُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ

Biz de onları kudret sahibi bir azize yaraşır şekilde yakaladık.

3. Kelimenin Ayetlerdeki Manaları

Görüldüğü üzere Allah'ın (cc) ismi veya sıfatı olmayan “aziz” lafızları gayet azdır. Yukarıda sırayı takip ederek bu lafızların manalarını şöyle tahlil edebiliriz.

Bu surette Tevbe Suresi 128. ayette karşılaştığımız kelimenin ilk bulunduğu “عزيز عليه ما عنتم” cümlesine “zorlanmanız/sıkıntıya uğramanız ona ağır/zor geliyor” şeklinde meâlen mana vermek mümkündür. Burada Mukatil (150/767), İbn Kuteybe (276/889), Nehhas ve Ebu Hilal “aziz” kelimesinin “شديد” Rağib İsfahanî ise (420/1029'dan sonra) “صعب” manasına geldiğini belirtir.²⁸

Her iki lafız da **zor** manasındadır. Hamdi Yazır ayet-i kerimenin meâlini “gayet izzetli, zorlanmanız ona ağır geliyor” şeklinde verirken Bilmen “sizin sıkıntıya uğramanız O'nun üzerine pek güç gelir” Çantay “sıkıntıya uğramanız ona çok ağır ve güç gelir”, Yavuz ise “zahmet çekmeniz onu incitir ve üzer” şeklinde vermiştir.

Hud Suresi 91. ayetin sonundaki وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ cümlesinde aziz lafzını açıklarken Mukatil kelimeye عظيم yani büyük diye mana verir. Taberî de ifadeyi şu şekilde açıklamaktadır: “Sen, kıymetli saydığımız, zelil ve değersiz hale düşürmekte zorlanacağımız bir kimse değilsin. Tersine bunu rahatlıkla yaparız”²⁹.

Kelimenin burada manasının **değerli** veya **üstün** şeklinde verilmesi hata olmaz. Nitekim Hud Suresi 91. ayetinin bu son cümlesine meallerde, Yazır'ın “ehemmiyetin yok”, Çantay'ın “üstün bir şeref sahibi değilsin” Bilmen'in “Bir izzet sahibi

28 Bkz. Mukatil, *el-Vücûh ve 'n-nezâ'ir*, s. 101; İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Garibu'l-Kur'an*, thk: Ahmed Sakr (Beyrut: Darül-Kütübî'l-İlmiyye, 1978) s. 193; Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, 3/ 271; Askerî, *el-Vücûh ve 'n-nezâ'ir*, s.343. İsfahanî, *Müfredat*, s. 564.

29 Taberî, *Camiu'l-beyan*, 15/ 459.

değilsin”, Yavuz’un “hiçbir üstünlüğün ve kıymetin yok” şeklinde mana verdikleri görülmektedir.

Yusuf Suresinde bulunan dört adet “aziz” lafzının da o dönemdeki bir devlet makamı için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Başta Yusuf (a.s.)’ı köle olarak satın alan Mısır’ın Aziz’i kıssada anlatıldığı üzere Yusuf (a.s.)’ın hapsedilmesine sebep olmuştur. Hapisten çıktıktan sonra kraldan vazife isteyen Yusuf’un (a.s.) kendisi vazifeye getirildikten sonra ‘Aziz’ diye anılmıştır.³⁰ Mukatil bu resmi makama uygun bir açıklama getirmiş ve kelimeye (العظيم في الملك) yani “hükümlerlikta büyük” manası vermiştir.³¹ Yavuz, meallerde de doğrudan “aziz” diye bahsi geçen Yusuf (a.s.)’ın efendisi için vezir ifadesini kullanır.

Hem İbrahim hem Fatır surelerinde okuduğumuz *وَمَا ذَلِك عَلَى اللَّهِ بَعِزٌ* cümlesinde Mukatil kelimenin şiddetli yani zor anlamına geldiğini söyler. Burada şiddetliyi “zor” anlamında kullandığı devamında *يَشِقُ عَلَيْهِ* yani “ona zor gelir” ifadesinden anlaşılmaktadır. Yine ilk müfessirlerden Taberi kelimeyi, İbrahim Suresinde “mümteni”, Fatır Suresinde “şedid” şeklinde izah etmiştir.³² Ebu Hilal de Mukatil’in verdiği “şedid” manasını tekrarlamıştır.³³

Burada da kelimeye **zor** manası vermek yanlış olmaz. Zira Allah teala yeni varlıklar yaratmanın kendisine zor gelmeyeceğini bildirmektedir. Bilmen ayeti “Bu, Allah Teâlâ için güç bir şey değildir”, Çantay “Bu, Allah’a göre güç değildir.” şeklinde açıklarken Yazır ve Yavuz “Allah’a göre bu, ehemmiyetli bir şey değildir” diye mana verir.

Fussilet Suresi 41. ayet-i kerimede “aziz” Kuran-ı Kerim’in sıfatı olarak geçer. Taberi (310/923) bu ayetin tefsirinde şu ifadeyi kullanır: “Allah’ın onu aziz kılması ve tebdil veya tahrif etmek yahut değiştirmek isteyen herkesten onu koruması ile aziz olan bir kitaptır.” Devamında bunu söyleyenlerin Katade (117/735) ve İsmail es-Süddi (127/745) olduklarını belirtir. Katade “Allah onu kendi kitabı olduğu için aziz kılmış batıldan korumuştur” derken Süddi ayetin manasının “Şeytana karşı aziz” olduğunu söyler.³⁴ Nehhas burada kelimeyi şöyle açıklar: “Yani üstün gelir, kimse bir benzerini getiremez”³⁵ Maverdi (450/1058) ise ayetin tefsirinde iki vecih

30 Tefsirlerde Yusuf Suresinin 21. ayeti açıklanırken bu makamın valilik, üst düzey emniyetten sorumluluk, maliyeden sorumlu vezirlik vb. olduğuna dair bilgiler aktarılmaktadır. Neticede bir resmi üst rütbe olduğu anlaşılmaktadır.

31 Mukatil, *el-Vücûh ve 'n-nezâ'ir*, s. 101.

32 Taberi, *Câmiu'l-beyan*, XVI, 556.

33 Askerî, *el-Vücûh ve 'n-nezâ'ir*, s. 343.

34 Taberi, *Câmiu'l-beyan*, 21/479.

35 Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, 6/275.

olduğunu belirtir. İlki Süddi'nin “Şeytana karşı aziz” beyanı, diğeri İbn Abbas'ın şu sözüdür: “İnsanların benzerini söylemesi mümkün değildir”³⁶

Bunlardan hareketle Fussilet suresinde yer alan “aziz” kelimesinin **ilişilmesi zor** manasına geldiğini söyleyebiliriz. Zira hicri ilk çağların alimlerinin yukarıda saydığımız “batıldan korunma”, “şeytana karşı azizlik”, “değişikliğe karşı korunmuşluk”, “galip olma, benzerinin ortaya konulmasının imkansızlığı” manalarının sözlük anlamlarıyla irtibatı düşünüldüğünde “zor ulaşıma” öne çıkmaktadır. Yazır ve Bilmen “aziz kitap” derken Çantay verdiğimiz manaya uygun şekilde “sarp bir kitap” diye meal vermiştir. Yavuz ise “şerefli bir kitap” şeklinde mana vermeyi tercih etmişlerdir.

Duhan Suresi 49. ayet-i kerimede ذُنُّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ beyanının Allah tealanın müşrik Ebu Cehil'e azarlama ve istihza hitabı olduğu hususunda hemen bütün tefsir ve lügat alimleri müttefiktir. Mukatil burada kelimeye منيع yani ilişilmesi zor manasını vermiştir. Yahya el-Ferrâ (207/822) Ebu Cehil'in kendisi için “Bu vadinin en değerlisi en güçlüsüyüm” hitabına karşılık bu azarlamaya muhatap olduğunu belirtir. “Azabı tat! Değerli olduğunu iddia ediyorsun ama hiç öyle değilsin.”³⁷ İbnü'l-Enbârî (328/940) *Kitâbü'l-Ezdâd* adlı eserinde bu surette hitap ile aslında zıddının kastedildiğini söyler: “Sen kendi nezdinde azizsin. Bizim nezdimizde ise öyle değilsin”³⁸. Ebu Hilal Askerî ise kelimenin manasının zilletin tersi olarak azametten yani büyüklükten geldiğini söylemektedir.³⁹

Bu ayette kelimenin hem **kuvvetli** hem **değerli** manalarını taşıdığı söylenebilir. Yazır kelimeyi “azîz, kerîm” Bilmen “pek kuvvetli, pek âlicenap” Çantay “çok ulu, çok şerefli” Yavuz ise “çok şerefli ve çok iyi” diye mealen açıklar.

Fetih Suresinin 3. ayetindeki نصرا عزيزا tamlamasında Zeccac ve Nehhas kelimeyi -sıfat olması hasebiyle- “izzetli, beraberinde zillet olmayan” diye açıklarlar.⁴⁰ Vahidî (468/1076) zillet olmamasını, muzaffer olanın zillete düşmeyeceği yani mağlup olmayacağını belirterek tefsir etmiştir.⁴¹

36 Maverdi, Ebu Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk: Seyyid İbn Abdülmaksut (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/185.

37 Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kuran*, thk: Ahmet Necati, Muhammed Neccar (Mısır: Darü'l-kütübi'l-Mısriyye, 1955), 3/43.

38 Ebû Bekr Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-mektebetü'l-asriyye, 1987), s. 258.

39 Askerî, *el-Vücuḥ ve'n-nezâir*, s. 342-343.

40 Zeccac, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuḥ*, 5/ 20; Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, 6/ 275.

41 Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed Vahidî, *et-Tefsiru'l-basit*, (Riyad: İmam Muhammed b. Suud Üniv., 1430-2010), 20/284.

Bu görüşler muvacehesinde نصرًا عزیزا terkiibini “**üstün** bir zafer” diye anlamak mümkündür. Bu zaferi nail olan galip gelecek mağlup olmayacaktır. Yazır “şanlı bir zafer”, Çantay “çok şerefli bir muzafferiyet”, Bilmen “pek izzetli bir nusret” Yavuz ise “emsalsiz bir zafer” diye çevirmişlerdir.

Kamer suresi 42. ayet-i kerimede أخذ عزيز مقتدر rabbanî beyanını Taberî şöyle açıklar: “güçlü, mağlup olmayan, istediğini yapmaya güç yetiren aciz ve zayıf olmayanın vereceği ceza”⁴² Nehhas bu ayet için iki mana nakleder. Katade’den naklen “intikam almakta güçlü” şeklinde açıkladıktan sonra bir başkasının kendisine manasını “mağlup olmayan” şeklinde bildirdiğini söyler. Vâhidi *Veciz* adlı eserinde “güçlü”⁴³ *el-Basit* adlı tefsirinde ise “galib”⁴⁴, Zemahşeri “mağlup olmayan, muktedir, hiçbir şeyin aciz bırakamayacağı” diye açıklamıştır.⁴⁵

Burada kelimeyi -muzafun ileyh olduğunu da göz önünde bulundurarak- **mağlup olmayan** yani **galip ve güçlü** şeklinde anlamak isabetli olacaktır. Yazır ve Bilmen kelimeyi kendi lafzıyla çevirmeyi uygun görmüşler, Çantay ise “çok kuvvetli” şeklinde çevirmiştir. Yavuz “her şeye gâlib olan” diye meal vermiştir.

4. Kur’an-ı Kerim’de عزز Kökünden Türemiş Diğer Kelimeler

“Aziz” kelimesi dışında Kur’an’da aynı kökten أَعَزَّ (eizze), عَزَّة (izzet), عَزَّ (eazzu), تُعِزُّ (tuizzu), عِزٌّ (izz), عَزَّزْنَا (azzezna), عَزَّنِي (azzeni) kelimeleri vardır.

أعزة

Aziz kelimesinin çoğulu olarak أعزة şeklinde iki ayette yer alır:

1- Maide suresi 54. ayet:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ

Allah onların yerine yakında öyle bir nesil getirecek ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Müminlere karşı zelil, kâfirlere karşı azizdirler.

2- Neml suresi 34. ayet

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً

Belkis şöyle dedi: “Krallar bir memlekete girdi mi, orayı harap ederler ve halkın azizlerini zelil hâle getirirler.”

42 Taberî, *Câmiu’l-beyan*, 20/ 600.

43 Vahidi, Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed *el-Veciz*, thk: Safvan Adnan Davudî, (Dimeşk: Daru’l-kalem, 1995), 2/1049.

44 Vahidi, *et-Tefsiru’l-Basit*, 11/ 118.

45 Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/ 439.

Yukarıdaki iki ayet “aziz” kelimesinin manasını en iyi açıklayıcı metinlerdir diyebiliriz. Çünkü her ikisinde de kelime çoğul formatında zıddı olan *أذلة* yani “zillette olanlar” ile yer almıştır. Ancak şuna da dikkat etmek gerekir: hem izzet hem zillet kelimelerinin detay manalarının iki ayette aynı olduğunu söylemek zordur. Nitekim Mukatil ilk ayetteki aziz lafzını açıklarken “kafirlerle karşı katı” ifadesini kullanır.⁴⁶ İkinci ayette ise *أعزة* lafzıyla ilgili “onların şereflikte ulu olanları” demektedir.⁴⁷ Ferra (207/822) ilk ayette Müslümanlara karşı zelil olmayı “onlara merhametli olmak” diye açıklar.⁴⁸ Taberi de zelil olmayı “Müslümanlara yumuşak ve merhametli davranma” kafirlere karşı aziz olmayı da “kafirlerle şiddetli ve katı olma” diye açıkladıktan sonra Hz. Ali’den ve İbn Abbas’tan bu görüşü destekleyen rivayetler nakleder. Birisine karşı izzet izharının katılık göstermek olduğunu söyler.⁴⁹ İbn Ebi Hatim (327/938) isnadıyla Mücahid’den (103/721) kelimeye dair şu açıklamayı nakleder: “Kafirlerle karşı şiddetli”. Zeccac buradaki *أعزة* kelimesini “katı davranışlı” diye açıklar. Zeccac ve Nehhas bilhassa buradaki zilletin, hor hakir manasına gelmediğini ‘Müslümanlara yumuşak, kafirlere katı davranma’ anlamı taşıdığını belirtirler.⁵⁰ Nehhas ayetin manasına dair yaptığı nakillerin birisinde “müminlere karşı zillet içinde olmakla değersizlikleri değil, müminlere karşı yumuşak huylu kafirlere karşı sert oldukları kastedilmektedir.” ifadesini kullanır.⁵¹ Ebu Hilal de ilk ayette kelimeye “katı olma” diye mana verirken ikinci ayette “züllün zıddı” diye açıklar.⁵²

Bu tefsirler ışığında kelimeye ilk ayette “**sert, katı**” ikinci ayette ise “**büyükler, ileri gelenler**” manasını vermek hatalı olmaz. Yazır ilk ayette zelil ve aziz olmayı açıklarken şöyle der “mü’minlere karşı boyunları aşağıda, kâfirlere karşı başları yukarıda”. Bilmen ise “Mü’minlere karşı mütevazi olurlar, kâfirlere karşı da izzet sahipleri bulunurlar.” demektedir. Çantay “müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu” Yavuz “müminlere karşı yumuşak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve başları yukarıda” şeklinde meal vermiştir. İkinci ayetin metnini Yazır “ehalisinin azîz olanlarını zelîl kılarlar”, Bilmen “ahalisinin şerefliilerini zelil kılarlar”, Çantay “Halkından şerefli olanları hor ve hakıyr kılarlar” Yavuz “halkının şerefli kimselerini (öldürerek, esir ederek, mal ve mülklerini yağma ederek) zelil kılarlar” diye çevirmiştir.

46 Ayette cihadın zikredilmesinden “Kafirler” kelimesi ile Müslümanlara düşmanlık besleyip savaş açanların kastedildiği anlaşılmaktadır.

47 Mukatil, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir*, s. 101.

48 Ferra, *Meâni’l-Kur’an*, 1/313.

49 Taberi, *Câmiu’l-beyan*, 10/ 421.

50 Zeccac, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/183.

51 Nehhas, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/ 324.

52 Askerî, *el-Vücuh ve’n-nezâir*, s. 342-343.

Menfi çağrışımı olan “zelil olma” kavramının ikinci ayette bu menfiliği bariz şekilde yansıttığı görülür. Ancak ilk ayetteki *أذلة على المؤمنين* ifadesinde böyle bir çağrışımın olmadığını, tersine bu vasıftakilerin Allah tarafından sevildiği vurgusuyla müsbet bir çağrışımı müşahede etmek mümkündür.

عزة

Kelimenin masdar formu olmasından ötürü kaynaklarda manasına dair açıklayıcı bilgiler bulmak mümkündür.

“İzzet” kelimesi dokuz ayette mevcuttur:

1- Bakara suresinin 206. ayeti.

وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ

Ona “Allah’tan kork” denildiği zaman, izzet onu günaha sürükler. Artık böylesinin hakkından cehennem gelir. O ne kötü yataktır!

Mukatil burada kelimeyi “hamiyyet” diye açıklamıştır.⁵³ Siyaktan da anlaşıldığı kadarıyla takvalı olmaya çağrılan kişinin gurur ve kibir içinde öfkeyle karşılık vermesi anlatılmaktadır. Nitekim Taberi önceki ayette bahsi geçen münafık kişinin kendisine yapılan “Allah’tan kork” nasihatine karşılık büyükleğini belirtmektedir.⁵⁴ Burada izzet, zilletin karşılığı olarak büyükleme hissini taşımaktır. Ebu Hilal “kendisine takvalı olmayı emredince büyükleme bu emre uymaya mâni olur. Böylece günaha girer” demiştir.⁵⁵ Maverdî (450/1058) ayetin şu iki şekilde anlaşılabilirliğini söyler: 1- İzzet onu günah işlemeye davet etmiştir. 2- Münafığa “Allah’tan kork” denildiğinde ona engel olan günahı sebebiyle nefsi azizlik yani üstünlük göstererek nasihati kabullenmemiştir.⁵⁶ Genel itibariyle olumlu manaların yüklendiği kelimeye burada menfi bir mana yüklendiğini söyleyebiliriz.

Buna göre izzet kelimesini bu ayette **kibir** diye çevirebiliriz. Yazır “onur”, Bilmen “izzet-i nefis”, Çantay “izzet (-i nefsi, cahilane kibr) i” ve Yavuz “izzeti” diye mana vermiştir.

53 Mukatil, *el-Vüçûh ve ’n-nezâ’ir*, s. 10. Hamiyyet Arapçada bağlama göre olumlu ve olumsuz mana taşır. Bkz. Nehhas, *irabu’l-Kuran* IV,135. Türkçede olumlu manasıyla kullanılır. Özsaygısı olma, herhangi bir şeyi savunma, himaye etme gayesiyle gayrete gelme manasında kullanıldığı gibi kibir manasında da kullanılabilir. Bkz. Semin Halebi, *Umdetu’l-huffaz*, thk. Muhammed Uyunussud (Beyrut: Darul kütübî’l-ilmîyye, 1996), 1/457; İsmail el-Cevheri, *es-Sihah*, thk: Ahmet Attar (Beyrut: Daru’l-ilm lilmelayin, 1979) s. 231.

54 Taberi, *Câmi ’u’l-beyân*, 4/244.

55 Askerî, *el-Vüçuh ve ’n-nezâ’ir*, s. 342-343.

56 Maverdî, *Nüket*, I, 266.

2- Nisa suresi 139. ayet.

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئْتَعُونَ عَنْدَهُمُ الْعُرَّةَ فَإِنَّ الْعُرَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا

Onlar, mü'minleri bırakıp da kâfirleri dost ve sırdaş ediniyorlar. Yoksa onlar kâfirlerin yanında izzet mi arıyorlar? Boşuna aramasınlar. Çünkü izzet tamamıyla Allah'a aittir.

Mukatil izzeti منعة "savunma gücü" diye açıklar.⁵⁷ Taberi "onlar kafirler nezdinde savunma ve güç mü arıyorlar" şeklinde açıkladıktan sonra kafirlerin zelil olduğuna, izzeti (yani gücü) savunmayı ve zaferi Allah'tan istemeleri gerektiğine işaret eder. Zira ayetin devamında da belirtildiği gibi izzet ve savunma gücü (engel olma) Allah'a aittir. O ki istediğini aziz istediğini zelil kılar. Bundan sonra Taberi izzetin aslına dair dikkat çekici açıklamalarda bulunur. "İzzetin aslı şedit olmaktadır. Bundan hareketle sert ve şiddetli kara parçasına 'azaz' denilmiştir." Taberi ayrıca hastalığın şiddetlenmesinde, etin sertleşmesinde ve bir şeyin insana şiddetli yani zor gelmesinde de kullanıldığını belirtir.⁵⁸ Bu ifadelerden Taberi'nin izzetin asıl manasını, **sağlam ve sert** yapılı olmak şeklinde açıkladığını anlıyoruz. Zeccac da bu ayeti açıklarken Taberi'nin dediklerinin takriben aynısını söyler. İlave olarak aynı kökten türeyen "azaz" kelimesinin manası olarak Asmaî'den "üzerinde suyun ve selin çabuk aktığı taş sert toprak" bilgisini aktarır. Zeccac daha sonra izzeti "zülle uğratılmaktan azade olan galibiyet ve şiddet" şeklinde açıklar. Böylelikle yukarıda kelimenin ilk manası olduğunu ifade ettiğimiz "toprağın sertliği" manasını teyit etmektedir. Peşinden Hansa'dan naklettiği beyitteki "men azze bezze" ifadesini "kim güçlenir galip gelirse yağmalar" diye açıklar. Kelimenin bir şeyin bulunamaması yani nadirliği manasında kullanılmasına da "bulunması şiddetli yani zor" diyerek bir tevیل getirir.⁵⁹ Nehhas da Mukatil gibi izzeti منعة yani "savunma gücü" diye açıkladıktan sonra Taberi ve Zeccac'ın söylediklerine benzer bilgileri aktarır.⁶⁰ Ebu Hilal de "savunma gücü" diye mana verir.⁶¹ Müfessirlerin, izzetin dolayısıyla aziz olmanın asıl manası ile sonradan kazandığı manalara, kelimenin iki defa geçtiği bu ayette işaret ettiklerine şahit olmaktayız.

Ayette iki defa geçen izzet kelimesini açıklamalar ışığında "**savunma gücü ve galibiyet**" şeklinde anlamamız uygun gözükmektedir. Münafıklar, kafirler

57 Mukatil, *el-Vüçûh ve 'n-nezâ'ir* s. 101. منعة kelimesini savunma gücü diye çevirmemizin sebebi engel olma manası taşıyan ع-م-ن kökünden "ilişmek/ulaşmak isteyenlere karşı savunucu mânilere sahip" şeklinde verilen anlamdır. Bkz. Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, İbn Manzur, *Lisanu'l-arab* (Beyrut: Dar Sadır, 1414) 8/343.

58 Taberi, *Camiu'l-beyan*, 9/319.

59 Zeccac, *Meâni'l-Kuran*, 2/121.

60 Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, 2/218.

61 Askerî, *el-Vüçûh ve 'n-nezâ'ir*, s.342-343.

nezdinde kendilerini savunacak güç ve galibiyet unsurları aramalarından ötürü bu hitaba maruz kalmışlardır. Yazır “izzeti onların yanında mı arıyorlar? Fakat izzet tamamıyla Allah’ındır” Bilmen “İzzeti onların yanında mı arıyorlar? Muhakkak ki, bütün izzet Allah Teâlâ’nındır.” Çantay “İzzet (-ü şevket) i onların yanında mı arıyorlar? Hakiki bütün ululuk ve kudret Allah’ındır.” Yavuz “izzet ve zaferi onların yanında mı arıyorlar! Muhakkak ki bütün izzet ve kudret Allah’ındır.” şeklinde meal vermektedir. Burada Çantay’ın izzet kelimesi ile şevket ve kudret kelimelerini de kullandığını görüyoruz.

3- Yunus suresi 65. ayet.

وَلَا يَحْزُنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

İnkarcıların sözleri seni üzmesin, çünkü bütün izzet Allah’ındır. O, işiten ve bilendir.

Bu ayet-i kerimedeki ifadenin tamamen aynısı az evvel ele aldığımız Nisa suresinde de yer almaktadır. Bundan ötürü izzet kelimesine dair geniş açıklamalar tekrar edilmemiş, kısaca kelime manası verilmiştir.

Nehhas “galibiyet” diye açıklamıştır.⁶² Salebî ve Zemahşerî’de “kudret” yani güç diye açıklamışlardır.⁶³

Burada kelimeyi “**Güç** tamamıyla Allah’a aittir” diye anlamamız yanlış olmayacaktır. Yazır “izzet, hep Allah’ındır”, Bilmen “bütün izzet Allah Teâlâ’nındır” diyerek sadece lafzıyla Çantay ise “izzet ve galebe” Yavuz da “izzet (üstünlük)” diye lafzı açıklamasıyla birlikte zikrederek meal vermişlerdir.

4- Şuara suresi 44. ayet.

وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ

“Firavun’un izzeti hakkı için biz, şüphesiz üstün gelenleriz.” dediler.

Bir ant içmenin aktarıldığı bu ayette Musa (a.s.) kıssasındaki sihirbazların Firavun’un izzeti adına yemin ettiği görülmektedir. Mukatil izzetin burada büyüklük olduğunu söyler.⁶⁴ Taberi sihirbazların yemin ederken kullandığı izzetin “Firavun’un kuvveti, otoritesinin şiddeti, hükümranlığının savunma gücü” anlamına geldiğini söyler.⁶⁵ Ebu Hilal de azamet manasını verir.⁶⁶

62 Nehhas, *Meâni'l-Kur'an*, 3/304.

63 Ahmed b. Muhammed es-Salebî, *el-Keşfu ve'l-beyan*, thk: Ali Aşur (Beyrut: Daru ihyâi't-Turas, 2002), 5/139; Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî, *Keşşaf an hakakiki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhu't-te'vil* (Kahire: Daru'r-reyyan, 1987), 2/ 357.

64 Mukatil, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, s. 101.

65 Taberi, *Camiu'l-beyan*, 19/348.

66 Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, s.342-343.

Edilen yeminin Firavun'un **büyüklüğü** yahut **gücü** adına olduğunu anlaşılmaktadır. Büyüklükten maksadın otorite ve güç büyüklüğü olduğu düşünülürse ikisiyle aynı şeyin kastedildiği anlaşılır. İfadeye Yazır "Firavun'un izzeti hakkı için", Bilmen "Fir'avun'un izzet-i hakkı için" Çantay "Fir'avnın izzeti hakkı için" ve Yavuz "Firavun'un izzeti hakkı için" meal vererek kelimenin lafzını korumuşlardır.

5- Fatır suresi 10. ayet.

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا

Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah'ındır.

Yukarıda Nisa ve Yunus surelerinde izzetin Allah'a aidiyetinin *إن العزة لله جميعا* şeklindeki ifadesiyle belirtildiğini zikretmiştik. O iki ayette *إن* harfiyle tekid (vurgu) söz konusu iken bu ayette irab bakımından haber olan (الله) lafze-i celalin mübteda konumundaki (العزة) kelimesinden önce zikredilmesi suretiyle tekidin tahakkukunu görüyoruz.

Bu ayetin tefsirinde aralarında ufak farklılıklar olan açıklamalar yapılmıştır. Ferrâ izzetin manasının *علم العزة* yani "izzetin ilmi" demek olduğunu söylemektedir. Ardından "İzzetin ilmine talip olup kime ait olduğunu öğrenmek isteyenler şunu bilsin: tümü Allah'a aittir. Yani izzetin her türü Allah'a aittir" şeklinde bir beyanda bulunur.⁶⁷ Taberi ise üç görüşten bahseder: İlki "kim putlara taparak izzet istiyorsa izzetin tümü Allah'a aittir". İkincisi "kim izzete talip ise Allah'a itaat ederek izzet elde etsin". Üçüncüsü de "Kim izzetin ilminin kime ait olduğunu öğrenmek istiyorsa bilsinki tümü Allah'a aittir. Yani İzzetin her türü Allah'a aittir" Ardından kendi tercih ettiği görüşü belirtir "Kim izzeti istiyorsa Allah ile izzet dilesin. Zira Onun dışındaki ilah ve putlara değil izzet tümüyle sadece Allah'a aittir. Bu görüşe isabetli dememin sebebi, bu ayetten önceki ayetlerde Allah'ın putlara tapmalarından ötürü müşrikleri azarlayıp tehdit etmesinin yer almasıdır. Bundan vazgeçmelerini teşvik burada uygun düşmektedir"⁶⁸. Nehhas, Ferra ve Taberi'nin görüşlerini naklettikten sonra ilim ehlinin "beraberinde zillet olmayan izzetin ilmi" şeklinde anladıklarını ifade eder.⁶⁹

Bu ayette izzeti zilletin zıt anlamıyla yani "Her kim **üstün** olmak istiyorsa bilsin ki **üstünlük** tümüyle Allah'ındır" şeklinde anlamak hem kuvvet hem değerli olma açısından üstünlüğü kapsar. Diğer bir ifadeyle insan Allah'a taparak üstünlük ve şeref sahibi olur. Çünkü üstünlüğe malik olup onu kullara bahşetme vasfına

67 Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, 2/367.

68 Taberi, *Camîu'l-beyan*, 20/443-444.

69 Nehhas, *İrabu'l-Kuran*, 3/247.

sadece Allah Teâlâ sahiptir. Yazır lafzı muhafaza ederek “Her kim izzet istiyorsa bilsin ki izzet tamamıyla Allah’ındır” şeklinde meal verirken Bilmen ayette iki defa geçen lafza iki ayrı mana yüklemiş ve açıklama ekleyerek şöyle meal vermiştir: “Her kim izzet (şeref ve şan) istiyorsa (bilsin ki) bütün izzet (kuvvet ve hakimiyet) Allah’ındır.” Çantay “Kim ululanmak hevesine düşerse (bilin ki) bütün ululuk Allah’ındır.” diyerek izzeti kaynaklarda manaları arasında rastlamadığımız “ululanma” kavramıyla çevirmiştir. Yavuz “Her kim şeref ve kuvvet isterse bilsin ki, bütün şeref ve kudret Allah’ındır” mealıyla yukarıda kaynaklarda geçtiğini ifade ederek kelimeye yüklediğimiz anlama yakın bir mana karşılığı vermiştir.

6- Saffat suresi 180. ayet.

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ

Rabbin, o izzet sahibi, onların tavsif ettiklerinden münezzehtir.

Taberi izzetin rabbi ifadesini رَبِّ الْقُوَّةِ yani “kuvvetin sahibi” diye açıklamaktadır.⁷⁰ Burada rabb kelimesinin sahiplik ve malikiyet ifade ettiğini belirten Zemahşeri, kralların sahip olduğu izzetin malikinin Allah olduğunu söyler.⁷¹ Böylece onun da buradaki izzet sözcüğünden kuvveti anladığını söyleyebiliriz.

Bu bilgiler ışığında ayeti şöyle anlamak mümkündür: “Rabbin, o **kuvvet ve kudret** sahibi, onların tavsif ettiklerinden münezzehtir yani uzaktır” Yazır mealen şöyle tercüme etmiştir: “Tesbiyh o izzetin sahibi Rabbine onların vasıflarından” Bilmen de lafzı muhafaza etmiştir “Rabbin, o izzet sahibi, onların tavsif ettiklerinden münezzehtir.” Çantay izzeti galibiyet diye yorumlamış ve şöyle meal vermiştir: “Galebe saahibi Rabbin onların isnâd etmekde oldukları vasıflardan yücedir, münezzehtir.” Yavuz da lafzı muhafaza etmeyi tercih ederek “İzzet sahibi Rabbin, onların (uygunsuz) vasıflamalarından münezzehtir.” diye mealen tercüme etmiştir.

7- Sad suresi 2. ayet.

بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ

Fakat inkâr edenler bir izzet ve ayrılık içindedirler.

Kuran’da ilk geçtiği yer olan Bakara suresi 206. ayette, kafirlerin günah işlemesi sıyıkında menfi bir vasfa işaret ettiğini kaydettiğimiz izzet kelimesinin burada yine kafirleri niteleyen menfi bir mana taşıdığına şahid oluyoruz. Normalde olumlu manalar taşıyan kelimeye Mukatil, bahsi geçen Bakara suresindeki ayette olduğu gibi

⁷⁰ Taberi, *Camiu’l-beyan*, 11/133.

⁷¹ Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/69.

“hamiyyet” yani kibir anlamını yüklemiştir.⁷² Taberi de izzeti “hamiyyet” diye açıklar.⁷³ Nehhas da kelimenin Bakara suresindeki manasıyla bu ayette aynı olduğunu vurgular ve *في تكبر وامتناع من قبول الحق* yani “hakkı kabule karşı kibir ve imtina içindedirler” der.⁷⁴ Askerî de bu manayı tekrar etmiştir.⁷⁵

Bu bilgilerden hareketle bu ayetteki izzet kelimesini “**kibir**” diye tercüme edebiliriz. Yazır ayete “Fakat o küfredenler bir onur, bir şikak içindeler” diye meal vererek izzete “onur”, Bilmen ise “Belki o kâfir olanlar, bir gurur ve muhalefet içindedirler.” mealiye kelimeye “gurur” manası yüklemiştir. Çantay “Bil’akis (onların dışı boş) bir onur, (içi ise tam) bir tefrika içindedir” diyerek Yazır’ın verdiği manayı teyit etmiştir. Dikkat çeken husus Bakara suresindeki ayette kelimeyi tekebbür diye açıklayan Çantay burada Yazır’ı teyit etmektedir. Yazır her iki yerde de “onur” u tercih etmiştir. Yavuz ise “doğrusu o kâfir olanlar, bir tekebbür ve bir ayrılık içindedirler” diyerek kelimeye büyüklenme manası vermiştir.

8- Sad suresi 82. ayet.

قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ

“Senin izzetine yemin ederim ki, elbette onların hepsini azdıracağım.” Dedi.

Allah Teâlâ’ya hitap ederken İblis’in Onun izzetine and içmesini, Mukatil *بعظمتك* yani “azametine/yüceliğine yemin ederim” diye açıklamıştır.⁷⁶ Taberi ise yeminde yer alan izzeti *من خلقك وقهرك ما دونك وسلطانك* yani “kudretinle, otoriten ile, mahlukatına galibiyetinle” şeklinde açıklar.⁷⁷ Zemahşeri de kelimeye *وقهره سلطانه* yani “otoritesi ve galibiyeti” manasını yükleyerek Taberi’nin dediğini tekrar eder.⁷⁸

Burada Allah Teala’nın izzetine yemin eden şeytanın “**yüceliğine/kudretine**” ant içtiğini söyleyebiliriz. Allah’ın yücelik sıfatı zaten hem kudretinin hem otoritesinin büyüklüğünü de kapsar. Yazır “Öyle ise dedi: izzetine kasem ederim ki” Bilmen “Dedi ki: Senin izzetine yemin ederim ki” Çantay “Dedi: Senin izzetine (mutlak kudretine, kahrına) andederim ki” Yavuz “(İblis şöyle) dedi: Öyle ise, izzet ve kudretine yemin ederim ki” şeklinde meal vermişlerdir. Yazır ve Bilmen’in lafzı muhafaza etmesine karşılık Çantay ve Yavuz hocalar naklettiğimiz açıklamalara uyumlu surette ilavelerle meal vermişlerdir.

72 Mukatil, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir*, s. 101. Hamiyyetin bağlama göre olumlu ve olumsuz manalarda kullanıldığını, burada kibir manasına geldiğini daha önce açıklamıştık. Bkz. 53. dipnot.

73 Taberi, *Camîu’l-beyan*, 11/142.

74 Nehhas, *İrabu’l-Kur’an*, 3/302.

75 Askerî, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir*, s.342-343.

76 Mukatil, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir*, s. 101.

77 Taberi, *Camîu’l-beyan*, 21/241.

78 Zemahşeri, *Keşşaf*, 4/108.

9- Münafikun suresi 8. ayet.

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Derler ki: “Eğer Medine’ye döner isek elbette daha azîz olanlar, daha zelil olanları oradan çıkaracaklardır.” Halbuki izzet Allah’a Peygamberine ve müminlere mahsustur. Fakat o münafıklar bilmezler.

Ayette “daha aziz” kelimesinden sonra izzet kelimesi geçmektedir. İzzetin Allah’a aidiyetini belirten dört ayetten sonuncusu budur. İlk üçünü yukarıda açıklamıştık. Aynı zamanda kelime zıddı ile zikredilmektedir.

Burada Allah teala mealden de anlaşıldığı üzere bir nakilde bulunmaktadır. Taberi’nin bu hususta aktardığı rivayetler bu iddianın münafıkların başı Abdullah b. Übeyy’e ait olduğunu bildirmektedir.⁷⁹ Allah teala iddiayı naklettikten sonra izzetin Allah’a, Peygamberine ve müminlere ait olduğunu belirterek münafığın cevabını vermekte, kendisini izzetli diye niteleyen münafıkların başının öyle olmadığını vurgulamaktadır.

Mukatil bu ayette kelimeyi الأَمْعُ yani “daha çok savunma gücüne sahip olanlar” diye açıklar.⁸⁰ Taberi ise الأَشَدُّ وَالْأَقْوَى yani “daha güçlü ve kuvvetli olan” şeklinde mana verir. Devamındaki izzeti de القوة والشدة diyerek açıklayıp aynı manayı tekrar eder.⁸¹ Nehhas ise bu kelime için üç mana birden zikreder القوي الأمين المنيع yani “güçlü, güvenilir ve savunma gücüne sahip”.⁸²

Burada kelimenin zilletle beraber zikredilmesinde münafık İbn Übeyy’in kendisini izzetli müminleri de haşa zelil diye tavsif ederken kendisine üstünlük atfettiği açıktır. Kaynak eserler bu üstünlüğü -naklettiğimiz gibi- güç, kuvvet üstünlüğü olarak açıklamışlardır. Buna göre kelimeyi “**daha güçlü**” veya “**güçte üstün**” diye çevirmek hata olmaz. Devamında Allah’a ait olduğu belirtilen izzeti de -benzer ifadenin yer aldığı ayetler gibi- “**Güç** Allah’a Peygamberine ve müminlere aittir” diye anlamak mümkündür. Yazır “Diyorlar ki: eğer Medine’ye dönersek herhalde eazz olan oradan ezell olanı çıkaracaktır, halbuki izzet, Allah’ın ve Resulünün ve müminlerindir ve lâkin Münafıklar bilmezler” Bilmen ise “Derler ki: «Eğer Medine’ye döner gider isek elbette azîz olanlar, zelil olanları oradan çıkaracaklardır.» Halbuki izzet Allah’a mahsustur ve Peygamberi ile mü’minlere

79 Taberi, *Camiu’l-beyan*, 23/402.

80 Mukatil, *el-Vücûh ve’n-nezâ’ir*, s. 101.

81 Taberi, *Camiu’l-beyan*, 23/402.

82 Nehhas, *İrabu’l-Kur’an*, 4/287.

mahsustur.” şeklindeki mealleriyle kelimenin aslı muhafaza etmişlerdir. Çantay ise zikrettiğimiz tefsir bilgileriyle örtüşecek surette “Onlar «Eğer Medine’ye dönersek, andolsun, en şerefli ve kuvvetli olan(ımız) oradan en hakıyr (ve zaîf) olanı muhakkak çıkaracaktır» diyorlardı. Halbuki şeref, kuvvet ve gaalibiyet Allah’ındır, Peygamberinindir, müminlerindir.” diyerek meal vermiştir. Yavuz da aynı yolu takip etmiş, kelimeyi tefsirlerdeki manalara uygun yorumlayarak “Diyorlar ki, “(eğer bu savaştan) Medine’ye bir dönersek kuvvet ve şerefi çok olan (bizler), zayıf ve düşük olanı (müminler topluluğunu) oradan çıkaracaktır. Halbuki kuvvet ve üstünlük Allah’ın, Resulünün ve müminlerindir” şeklinde meal vermiştir.

أعز

Yukarıdaki ayet-i kerimede geçen أعز kelimesi iki ayette daha geçer:

Hud suresi 92. ayet.

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ لِي كَمَا أَغْرُ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ

Şuayb dedi ki: “Ey kavmim! Benim aşiretim, size göre Allah’tan daha mı azîzdir”

Tefsir kaynaklarının kelimeyi zıddıyla açıkladığını söyleyebiliriz. Taberi ayette Şuayb (a.s.)’ın kavmine hitabını açıklarken “Rabbinizi hafife aldınız” ifadesini kullanır.⁸³ Devamında sevk ettiği ve benzer manaları içeren rivayetlerden anlaşılan, Şuayb (a.s.)’ın üzüldüğü husus kavminin, mensup olduğu aşirete önem verirken Allah Teâlâ’ya şanına yaraşır değeri vermemeleri, gerekli tazimi göstermemeleridir. Nitekim İbn Ebi Hatim de bu önem vermeme hususuna dikkat çeker.⁸⁴ Dolayısıyla “daha mı aziz” ifadesini “daha mı değerli” diye anladıklarını görüyoruz. Vahidi İbn Abbas’tan bir rivayette kelimenin أضعف diye açıklandığını, bunun güçlü manasına geldiğini belirterek ifadenin “aşiretim size göre Allah’tan daha mı güçlü” manasına geldiğini söyler.⁸⁵

Tefsirlerden hareketle ayette Şuayb (a.s.)’ın sorusunu “aşiretim, size göre Allah’tan daha mı **değerlidir**” diye tercüme edebiliriz. Yazır “Ey kavmim! Dedi: benim taallûkatım size Allah’tan daha mı azîz?” Bilmen “Dedi ki: «Ey kavmim! Benim aşiretim sizin üzerinize Allah’tan daha azîz midir?» diye meal vererek lafzı korumuşlardır. Çantay “(Şuayb): «Ey kavmim, dedi, size göre benim kabilem mi Allah’tan daha şereflidir?» diyerek kelimeye “daha şerefli” diye karşılık vermiş, Yavuz ise öncekiler gibi lafzı korumayı tercih ederek şöyle meal vermiştir: “Şuayb dedi ki: Ey kavmim! Benim aşiretim, size göre Allah’tan daha azîz midir?”

83 Taberi, *Camiu’l-beyan*, 15/ 459.

84 İbnu Ebi Hatim er-Razi, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-azim müsnefen*, thk. Esad Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997), 6/2077-207.

85 Vahidi, *et-Tefsiru’l-basit*, 11/536.

Kehf suresi 34. ayet.

قَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا

Arkadaşıyla konuşurken ona “Ben, servetçe senden daha zenginim, toplulukça da senden daha izzetliyim” dedi.

Zeccac, Kehf suresinde kıssası anlatılan ve konuştuğu kişiye karşı varlık sahibi olmakla övünen adamın sözünde geçen “izzetli olma”yı نُصَارُهُ كَثِيرٌ yani “destekçileri çok” diye açıklamıştır.⁸⁶ Nehhas ise bu sayı çokluğuyla kastedilenlerin “tabi olanlar, hizmetçiler ve çocuklar” olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Buna göre ayetteki “senden toplulukça daha izzetliyim” ifadesini “**evladım, hizmetçi ve yardımcılarım sana kıyasla daha çoktur**” şeklinde anlayabiliriz. Yazır “senden cem’iyyetçe daha izzetliyim” mealiyle kelimeyi lafzıyla aktarmıştır. Bilmen “cemaatçe de senden daha kuvvetliyim” şeklinde verdiği mealle izzeti güç olarak yorumlamıştır. Çantay “Cem’iyyetçe de senden kuvvetli (ve şerefli)yim” mealiyle Bilmen gibi izzeti kelime manasıyla yorumlamıştır. Yavuz da “toplulukça da senden daha kuvvetliyim” mealiyle aynı yolu takip etmiştir.

Bunların dışında aynı kökten gelen kelimeler ayet-i kerimelerde birer defa geçmektedir:

تعز

Âl-i İmran suresi 26. ayette muzari fiil formunda تعز şeklinde yer alır:

تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ

Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin.

Bu ayet-i kerimede de zıddı ile anıldığı için izzeti zilletin zıddına göre anlamak mümkündür. Nitekim Nehhas kelimeyi “kişi galip olursa ‘aziz oldu’ mağlup olursa ‘zelil oldu’ denilir” şeklinde açıklamıştır.⁸⁸ Birçok tefsirde kelimenin manasını vermek yerine aziz olanlar ve zelil olanlardan bahsedilmiştir. Bu sebeple klasik kaynaklarda doğrudan kelime manası açıklamasına pek rastlamadık.

Ayetin siyakını da göz önünde bulundurduğumuzda “dilediğini **yüceltir**, dilediğini zillete düşürürsün” şeklinde anlamak isabetli gözükmektedir. Yazır “dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin”, Bilmen “dilediğini aziz edersin, dilediğini de zelil kılarırsın” diye meal vererek asıl lafzı muhafaza etmişlerdir. Çantay ise “Kimi

86 Zeccac, *Meâni'l-Kur'an ve irabuhu*, 3/285.

87 Nehhas, *Meâni'l-Kuran*, 4/241.

88 Nehhas, *Meâni'l-Kuran*, 1/379.

dilersen onun kadrini yükseltir, kimi dilersen onu alçaltırsın” şeklinde açıklayarak tercüme etmiş, Yavuz “Dilediğini aziz edersin, dilediğini de zelil edersin” mealiyle aslı korumayı tercih etmiştir.

عَزَّ

Meryem suresi 81. ayette mastar olarak عَزَّ şeklinde gelmiştir. عَزَّة kelimesinin müzekker (eril) formudur:

وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا

Kendileri için izzet olsun diye Allah'tan başka birtakım ilâhlar edindiler.

Bu ayet-i kerimede müşriklerin “kendilerine izzet olması için” Allah dışında ilahlar edindikleri bildirilmektedir. Ayetin bu kelimesini açıklayan bazı ilk dönem alimlerinin sözlük manası vermek yerine ayetin siyakında kazandığı manayı vermeyi tercih ettikleri görülmektedir. Ferra burada kelimeyi “ahirette şefaatçi” diye açıklamıştır. Yani ricacı olmaları için başka ilahlara taptıklarını belirtmiştir.⁸⁹ Taberi “ilahlar onlara izzet olsunlar diye” dedikten sonra “ta ki Allah'ın azabından onları korusunlar” şeklinde bir açıklama getirmiştir. Devamında “O ilahlara tapınmayı Allah nezdinde yaklaşma vesilesi edindiler” demektedir.⁹⁰ Zeccac ve Nehhas ise “yardımcı olmaları” diye açıklamışlardır.⁹¹ İbn Ebû Zemenîn (399/1008) ise farklı olarak müşriklerin ilahlarından fayda beklentilerinin dünya ile sınırlı olduğunu çünkü ahirete inanmadıklarını vurgulamaktadır.⁹²

Ayetin devamında Allah bu beklentilerinin boşa çıkacağını belirtmektedir.

Burada müşriklerin taptıkları ilahlardan bekledikleri izzet ister yardım ister koruma olsun neticede güç sahibi olduğuna inandıkları ilahlardan “kuvvet” desteği bekledikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelimeyi “**kuvvet**” diye tercüme etmek mümkündür. Yazır “Tuttular Allaktan başka mabudlar edindiler ki kendilerine izzet ve kuvvet olsunlar diye”, Bilmen “onlar Allah'tan başka tanrılar edindiler, kendileri için bir izzet olsun diye” şeklinde meal vererek kelimeyi lafzıyla tercüme etmişlerdir. Çantay “Onlar kendileri için bir izzet (ve kuvvet kaynağı) olsunlar diye Allah'tan başka (düzme) Tanrılar edindiler.” meali ile lafza açıklamasını eklemiştir. Yavuz “Mekke müşrikleri, tuttular Allah'dan başka putları ilâhlar edindiler ki, kendilerini azabdan kurtarsınlar ve yardımcıları olsunlar.” diyerek naklettiğimiz görüşlere uygun bir çeviri yapmıştır.

89 Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, 2/171.

90 Taberi, *Camiul'-Beyan*, 17/249.

91 Zeccac, *Meâni'l-Kuran ve i'rabuhu*, 3/345; Nehhas, *Meâni'l-Kuran*, 4/358.

92 Muhammed b. Abdullah İbn Ebû Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-aziz*, thk: Hüseyin Ukaşe, Muhammed Kenz (Mısır: Faruk hadise, 2002), 3/106.

عَزَّنَا

Yasin suresi 14. ayette عَزَّنَا mazi fiil formundadır.

إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ

Hani biz onlara iki elçi göndermiştik de onları yalancı saymışlardı. Biz de üçüncü bir elçi ile aziz kıldık.

Mukatil bu ayette fiili “ikisini güçlendirdik” yani önceden bahsi geçen iki elçiyi bir üçüncüyle güçlendirdik diye açıklamış, buradan hareketle “aziz” kelimesine verdiği altı mananın sonuncusu olarak “güçlü” anlamını yüklemiştir.⁹³ Ferra, Ebu Ubeyde (209/824) ve İbn Kuteybe de (276/889) kelimeyi قَوَيْنَا وَشَدَّدْنَا yani “güçlendirdik” diye açıklamışlardır.⁹⁴ Taberi de “kuvvetlendirdik” diye mana vermektedir.⁹⁵ Nehhas ise galibiyet manasını doğru bulmaktadır.⁹⁶ Ebu Hilal Askeri “güçlendirme” manası vermiştir.⁹⁷

Bu açıklamalar istikametinde ayetteki ifadeyi “üçüncü bir elçi ile **güçlendirdik/destekledik**” şeklinde çevirmek makuldür. Yazır “O sıra ki onlara o ikiyi göndermiştik, bunları tekzip ettiler, biz de bir üçüncü ile izzet (ve kuvvet) verdik” Bilmen “O vakit ki, onlara iki (elçiyi) göndermiştik. Hemen onları tekzip ediverdiler. Sonra bir üçüncü ile kuvvetlendirdik” Çantay “Biz o zaman kendilerine iki (elçi) göndermiştik de onları tekzîb etmişlerdi. Biz de bir üçüncü ile (bunları) takviye etmişdik” ve Yavuz “O vakit kendilerine (İsa’nın Havarî’lerinden) iki elçi göndermiştik de bunları tekzip etmişlerdi. Biz de bir üçüncü elçi ile bu ikisini takviye etmiştik” diye meal vererek ittifakla kuvvet ve takviye manasını vurgulamışlardır.

عَزَّنِي

Sad suresi 23. ayette yine mazi fiil formatındadır

إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاجِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ

“Şu adam benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise sadece bir koyunum var. Böyleyken “Onu da bana ver dedi ve tartışmada bana azizlik etti (baskın çıktı).”

Burada fiil olarak yer alan lafzı Ferra açıklarken غلبني “beni mağlup etti”, Ebu

93 Mukatil b. Süleyman, *el-Vüçûh ve'n-nezâ'ir*, s. 101.

94 Ferra, *Meani'l-Kuran*, 2/373; Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna, *Mecazu'l-Kuran*, thk: Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-hancı, 1954) 2/158; İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kuran*, s. 364.

95 Taberi, *Camiu'l-beyan*, 20/500.

96 Nehhas, *İrabu'l-Kuran*, 3/262.

97 Askerî, *el-Vüçuh ve'n-nezâ'ir*, s. 343.

Ubeyde “benden daha aziz oldu” yani daha güçlü oldu demektedir.⁹⁸ İbn Kuteybe, Zeccac ve Nehhas da “beni mağlup etti” diye açıklamışlardır.⁹⁹ Taberi önce kelimeyi şöyle açıklar: “Bana hitabında benden daha güçlü oldu. Çünkü konuştuğunda benden daha açık konuşur. Bana elini uzatsa benden daha güçlüdür. Beni mağlup eder” Sonra naklettiği farklı rivayetlerle kelimenin manasına dair görüşleri aktarır. Bu görüşler de genellikle kelimeyi mağlubiyet diye açıklamışlardır.

Buna göre “beni konuşmasında **mağlup etti**” diye tercüme edebiliriz. Esas aldığımız tüm meal müellifleri de ayette kelimeye bu mana çerçevesinde bir çeviri yapmışlardır. Yazır ayete “Şu benim biraderim onun doksan dokuz dişi koyunu var, benim ise bir tek dişi koyunum var, böyle iken «bırak onu bana» dedi ve beni söyleşmede yendi” şeklinde meal vermiştir. Bilmen de “«Muhakkak ki şu, benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz dişi koyunu vardır. Benim için ise bir dişi koyun var. Öyle iken, «Onu bana bırak» dedi ve beni konuşmada mağlup etti.»” Diye tercüme etmiştir. Çantay “«Şu benim biraderimdir. Onun doksan dokuz dişi koyunu var. Benim ise birtek dişi koyunum var. Böyle iken «Onu bana ver (de bakayım)» dedi, mücadelede beni yendi” Yavuz ise “Şu benim (din) kardeşimdir. Onun doksan dokuz dişi koyunu var. Benim ise tek dişi koyunum var. Böyle iken, onu da bana ver dedi ve beni konuşmada mağlûb etti” diye mana vermiştir.

5. Meallerin Değerlendirilmesi

Genel olarak birçok ayetin mealinde “aziz” kelimesi ve “izzet” gibi aynı kökten türeyen kelimelerin meal müellifleri tarafından aynen aktarıldığını kaydettik. Kaynaklardan aktardığımız bilgiler günümüz Türkçesinde böyle bir çevirinin, ayetlerde anlatılan manaları ifadede eksik kalacağını göstermektedir. Türkçe bilenlerin zihninde “aziz” kelimesinin delaletleri Arapçadaki kadar çeşitli değildir. Dolayısıyla ayetlerde geçen “aziz” kelimelerini mealde aynen aktarmak problemlili bir durumdur.

Mesela Fussilet suresi 41. Ayette Kuran’ın sıfatı olarak yer alan kelimenin Yazır ve Bilmen’in “aziz kitap” şeklinde verdikleri meal “değerli kitap” şeklinde anlaşılmalı. Bu şekilde anlamak hatalı olmasa da Çantay’ın “sarp bir kitap” şeklinde verdiği mealin kaynaklardaki bilgilerle daha uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Zira burada Kur’an’ın aziz diye tavsifi, “tahrife, batıla karşı korunmuş/ilişilmesi zor” olmasını belirtmektedir. Dolayısıyla “aziz kitap, şerefli kitap” türü çevirilerin kastedilen manayı tam ifade ettiğini söylemek çok zordur.

Bakara suresi 206. ayette “izzet” kelimesinin büyüklenme ile açıklandığını nakletmiştik. Bunu açıkça belirten tek meal müellifi “cahilane kibir” ifadesiyle

98 Ferra, *Meani'l-Kuran*, 2/404; Ebu Ubeyde, *Mecazu'l-Kuran*, 2/181.

99 İbn Kuteybe, s.379; Zeccac, *Meâni'l-Kuran ve i'rabuhu*, 4/327; Nehhas *İrabu'l-Kuran*, 2/219.

Çantay'dır. Elmalı'nın "onur", Bilmen'in "izzet-i nefis" şeklinde verdikleri karşılıklar, buradaki kibir mefhumunu açıkça belirtmemiştir.

Nisa suresi 139. ayette "Kafirlerin yanında izzet mi arıyorlar" ifadesinde dört meal müellifi de izzet aramayı aynen aktararak meal vermişlerdir. Burada kastedilenin "bir savunma gücü, galibiyet mi arıyorlar" anlamına geldiğini belirtmiştik. Türkçe mealde "izzet" kelimesi kullanıldığında bu mananın anlaşılacağı açıktır. Çantay izzet kelimesiyle beraber "şevket" Yavuz "zafer" kelimesini kullanarak bir bakıma izzeti açıklama yoluna gitmişlerdir.

Sad suresi 2. ayette "kafirler izzet ve ayrılık içindedirler" ifadesinde kelimeyi Yazır ve Çantay'ın "onur" diye çevirmesi bilhassa günümüz kullanımı için problemlidir. Bilmen'in "gurur" Yavuz'un "tekebbür" şeklinde yaptığı tercüme tam karşılığı sağlamaktadır.

Özetle müellifler bazı ayetlerin mealinde kelimeyi açıklamış, bazılarında da aynen korumuşlardır. Bu noktada Hasan Basri Çantay'ın açıklama hususuna en fazla önem veren meal müellifi olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Tespit edebildiğimiz kadarıyla "aziz" kelimesi Kuran-ı Kerim'de doksan dokuz yerde geçmektedir. Bunların on bir tanesi Allah Teala'nın ismi ve sıfatı dışında farklı manaları ifade için yer almaktadır. Kur'an'da ayrıca on yedi ayette kelimenin kökünden türemiş şu yedi sözcük daha bulunmaktadır: **أَعَزَّة** (iki defa), **عَزَّة** (dokuz defa), **أَعَزَّ** (üç defa), **عَزَّ**, **عَزَّزْنَا**, **عَزَّنِي**.

Klasik kaynaklardaki bilgilerden hareketle "aziz" kelimesinin Kur'an'da şu sekiz mana ile açıklandığı anlaşılmaktadır:

1- İlişilemez, ulaşılması zor. 2- Ululuk sahibi 3- Yücelik, üstünlük (zilletin zıddı) sahibi. 4- Katı/sert. 5-Zor 6- Güçlü kuvvetli. 7- Değerli. 8- Galip.

Bunların dışında kaynaklardan naklen verdiğimiz bilgiler, Kuran-ı Kerim'de yer almayan ancak "aziz" in manaları arasında sayılacak iki anlam daha olduğunu göstermektedir: "Sağlam" ve "az bulunan, nadir".

Böylece "aziz" kelimesinin Arapçada toplam on manada kullanılabildiği tespit edilmiştir. Bu çok sayıdaki farklı manaların temelde "yağmur yağdıktan sonra toprağın ezilemeyecek şekilde sertleşip katılaşması" anlamından türediği belirlenmiştir.

Ayrıca "izzet" sözcüğü, "aziz" kelimesinin kökünün mastarı olması hasebiyle

aynı paralelde ve genellikle müsbet vasfa sahip manalar taşımaktadır. Ancak izzetin menfi anlamlı bir kelime olan “hamiyet (kibir)” manasında kullanıldığı da görülmektedir. Yine de Kur'an'da “aziz” in “kibirli” anlamında kullanıldığı bir ifadeye rastlanmamaktadır. Ayrıca “aziz” kelimesinin bahsi geçen “ilişilmesi zor” anlamı “izzet” kelimesinin bazı ayetlerde “savunma gücü” şeklinde tercüme edilmesi imkanını vermektedir.

“Aziz” kelimesinin zıddı olan “zelil” sözcüğü menfi bir çağrışıma sahiptir. Ancak Maide 54. ayette *أدلة على المؤمنين* ifadesinde kelimenin müminlere karşı yumuşak davranmayı anlatan müsbet bir mana taşıdığı görülmektedir.

“Aziz” ve “izzet” kelimeleri Türkçede kullanılmaktadır. Aziz kelimesi “değer verilen, sevilen” kişi manasına geldiği gibi alçağın tersi olarak “yüce/üstün” anlamına da gelmektedir. Yine “izzet” kelimesi “değerlilik” ve “üstünlük” ifade eder. Ancak bu kelimelere Türk dilinde yüklenen anlamlar Kur'an'daki ayetleri anlamak ve açıklamak noktasında yetersiz kalmaktadır.

Çalışmada ayetlere kadim kaynaklardan hareketle verilen mealler, diğer meal müelliflerinin çevirileri ile kıyaslandığında bu yetersizlik netlik kazanmaktadır.

Anladığımız kadarıyla meal müellifleri bu hususta manayı anlamayı okuyucunun ferasetine havale etmiş gözükümler. O sebeple birçok yerde kelimeyi doğrudan “aziz” diye çevirip lafzı muhafaza etmeyi tercih etmişlerdir. Her ne kadar yaşadıkları dönemde genel okuyucu kültürü buna müsait olsa da artık Kur'an'da geçen “aziz” kelimesini Türkçeye aynen aktarmanın yeterli olmayacağı müşahede edilmektedir.

Hasan Basri Çantay kelimenin lafzını korumak yerine Arapça klasik kaynaklardaki açıklamalara uygun şekilde tercüme etmeyi en fazla tercih eden meal yazarıdır. Bu durumun gazetecilik mesleği tecrübesiyle eserini halkın anlayabileceği bir tarzda kaleme almasıyla ilgili olduğu düşünülebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Askerî, Ebu Hilal Hasan b. Abdullah, *el-Furûku 'l-luğaviyye*, thk: Muhammed Selim, Kahire: Daru'l-

- ilm ve's-sekafé, 1998.
- Askerî, *el-Vücuḥ ve'n-nezâir*, thk: Muhammed Osman, Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meali alisi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1982.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, thk: Ahmed Attar, Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayin, 1987.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı hakim ve meâl-i kerim*, İstanbul: Elif Ofset Tesisleri, 13. Baskı, 1984.
- Dineverî, İbn Kuteybe, *Garibu'l-Kur'an*, thk: Ahmed Sakr, Beyrut: Darül-Kütübi'l-ilmiiyye, 1978.
- Ebu Ubeyde, Mamer b. Müsenna, *Mecazu'l-Kuran*, thk: Fuat Sezgin, Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1954.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. Kasım, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk: Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, Beyrut: el-mektebetü'l-asriyye, 1987.
- Ezdî, Harun b. Musa, *el-Vücuḥ ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Dâmin, Bağdat: Irak Kültür ve enformasyon bakanlığı, 1988.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindavi, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kuran*, thk: Ahmet Necati, Muhammed Neccar, 3 cilt Kahire: Darü'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1955.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi meanî esmaillahi'l-hüsnâ*, thk: Bessam Abdülvahhab el-Câbî, Limassol: al-Jaffan al-Jabi, 1987.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed, *Şe'nü'd-duâ*, thk: Ahmed Yusuf Dekkak, Dımaşk: Daru's-sekafeti'l-arabiyye, 1984.
- Herevî, Ebu Mansur Muhammed, *Tehzibu'l-luğa*, thk: Muhammed Avad Murib, Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-arabi, 2001.
- Himyeri, Neşvan b. Said, *Şemsu'l-ulum ve devaü kelami'l-arabi mine'l-külüm*, thk: Hüseyin Amrî vd., 12 cilt, Beyrut: Daru'l-fikr, 1999.
- İsfahânî, er-Râğıb, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredatu elfazi'l-Kur'an*, thk: Safvan Davudi, Dımaşk: Daru'l-kalem, 1992.
- İbn Dureyd Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-luğa*, thk: Remzi Ba'lebekki, Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayin, 1987.
- İbn Ebû Zemenîn, Muhammed b. Abdullah, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-aziz*, thk: Hüseyin Ukaşe, Muhammed Kenz, 5 cilt, Mısır: Faruk hadise 2002.
- Razi, Muhammed b. Ebu Bekr, *Muhtaru's-Sihah*, thk: Mahmud Hatır, Beyrut: Lübnan naşirun 1995
- Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuḥ ve'n-nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Süyûtî, Celaleddin, *el-Müzhir fi ulumi'l-luğa ve envâ'iha*, thk: Fuad Ali Mansur, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1998.
- Mertoğlu, M. Suat, "Vücuḥ ve Nezâir", *DİA*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l-arab*, 15 cilt, Beyrut: Dar Sadır, 3. Baskı, 1414 .
- İbn'u's-Sikkit Ebu Yusuf Yakub b. İshâk, *el-Elfâz*, thk: Fahreddin Kabave Beyrut: Lübnan naşirun, 1998.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *en-Nihaye fi garibi'l-hadis*, thk: Tahir Zavi, Mahmud Tanahi, 5 cilt, Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-arabi, 1979.
- Kara, Ömer, «Meşhur Ama Az Tanınan Çok Yönlü Bir İlim Adamı: Râğıb el-İsfahani». *Atatürk*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012).
- Kazvinî, Ebû'l-Hüseyn, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekayisi 'l-luğa*, thk: Abdüsselam Harun, Beyrut: Darü'l-fıkr, 1979.
- Maverdi, Ebu Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve 'l-'uyûn*, thk: Seyyid ibn Abdülmaksut, 6 cilt Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye.
- Mecdüddin Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esir, *en-Nihaye fi garibi 'l-hadis*, thk: Tahir Zavi, Mahmud Tanahi, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiiyye, 1979.
- Mertoğlu, M. Suat, "Vücüh ve Nezâir", *DİA* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013).
- Mukatil b. Süleyman, *el-Vücüh ve 'n-nezâ'ir fi 'l-Çur'âni 'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Nehhas, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *İrabu 'l-Kur'an*, thk: Abdülmünim İbrahim, 5 cilt, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2001.
- Nehhas, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, *Meani 'l-Kur'an*, thk: M. Ali Sabuni, 6 cilt, Mekke: Ümmülkura Üniv.,1989.
- Nehhas, *İrabu 'l-Kuran*, Beyrut, 2001.
- Razi, İbnu Ebi Hatim, *Tefsiru 'l-Kur'ani 'l-azim müseneden*, thk. Esad Tayyib, 10 cilt. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997.
- Razi, Muhammed b. Ebu Bekr, *Muhtaru's-Sihah*, thk: Mahmud Hatır, Beyrut: Lübnan naşirun, 1995.
- Salebi, Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfu ve 'l-beyan*, thk: Ali Aşur, Beyrut: Daru ihyai't-Turas, 2002.
- Semin Halebi, *Umdetu 'l-huffaz*, thk. Muhammed Uyunussud, 4 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1996.
- Süyûtî, Celaeddin, *el-Müzhir fi ulumi 'l-luğa ve envâ'iha*, thk: Fuad Ali Mansur, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1998.
- Taberi, İbn Cerir, *Câmiu 'l-beyan fi te'vili 'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir 24.cilt, Kahire, Mektebetü İbnu Teymiyye, 1968.
- Vahidi, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed *el-Veciz*, thk: Safvan Adnan Davudî, Dimeşk: Daru'l-kalem, 1995.
- Vahidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed, *et-Tefsiru 'l-basit*, Riyad: İmam Muhammed b. Suud Üniv., 1430-2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî, *Hak Dini Kur'an Dili*, 12 cilt İstanbul: Eser Kitabevi, 1361/1942.
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve izahlı meal-i âlisi*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1981.
- Zeccac, İbrahim Ebu İshak, *Meâni 'l-Kuran ve i'rabuhu*, thk: Abdülcelil Şelebi, 5 cilt, Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1988.
- Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud, *Esasü 'l-belağa*, thk: Muhammed Uyunussud, 2 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1998.
- Zemaşşerî, Mahmud İbn Ömer, *el-Keşşaf an hakaiki gavamidi 't-tenzil ve uyuni 'l-ekavil fi vucuhi 't-te'vil*, 4 cilt, Kahire: Daru'r-reyan, 3. Baskı, 1987.



قواعد العربية بين فلسفة اللغة ومعيارية النحو: مقارنة حديثة

Dil Felsefesi ile Normatif Dilbilgisi Arasında Arapça Dilbilgisi: Modernist Bir Yaklaşım

Arabic Rules Between Philosophy of Language and Grammar Criterion: A Modernist Approach

Hany Ismail Ramadan*

المُلخَص:

تتناقش هذه الدراسة قواعد اللغة العربية من زوايتي: فلسفة اللغة بوصفها بناء مكتمل الأركان، والنحو العربي الذي يعد توصيفا لهذا الكيان، كما إنه يُعدُّ – إلى حد ما – معيارا لإدراج ما يمكن أن يدخل تحت مظلته وما يخرج منها. وعليه تطرح الدراسة سؤالا أساسيا، ألا هو: أليس ينبغي أن تُقدِّم قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها من منطلق النحو العربي تيسيرا وتبسيطا؟ أم يجدر أن تنطلق من اللغة نفسها وتمثلائها، فتصاغ قواعدها بما يلبي احتياجات المتعلمين، ويتوافق مع الدرس اللغوي الحديث؟ وينقرع من هذا السؤال تساؤلات فرعية حول تجديد النحو ومآلاته، وجدوى النحو العربي القديم في اكتساب اللغة، وخصوصية متعلمي العربية من الناطقين بغيرها واحتياجاتهم، وهي تساؤلات مشروعة، سيسعى الباحث مجتهدا إلى الإجابة عنها وعن السؤال الأساسي من خلال المنهج الوصفي التحليلي، مستعينا عند الضرورة بالمنهج التاريخي وفقا لما تقتضيه طبيعة الدراسة، هادفا في ذلك إلى تقديم مقارنة لسانية تكون بمنزلة ركيزة علمية، ويمكن الاستعانة بها في إعداد مصفوفة لتأليف منهج تعليمي في القواعد للناطقين بغير العربية.

الكلمات المفتاحية

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، النحو، نظام اللغة، القواعد، العربية للناطقين بغيرها

Öz

Bu araştırma, Arap dili gramer yapısını iki farklı açıdan değerlendirmeyi amaçlamaktadır: Eksiksiz bir yapı olarak dil felsefesi ve bu yapıyı tanımlayan Arap dili grameri. Bu yapı, aynı zamanda şemsiyesi altına girebilecek ve girmeyecek hususları da kısmen kapsamına alacak bir ölçüt olarak kabul edilmektedir.

Buna göre araştırma, temel bir soruya açıklık getirmeye çalışmaktadır: Acaba anadili Arapça olmayan öğrencilere Arapça dilbilgisi kuralları sadeleştirilerek ve kolaylaştırılarak mı sunulmalıdır? Yoksa modern metodun uygulandığı dil dersiyile uyumlu olacak biçimde kuralları direk dilin kendisinden ve örneklemelerinden başlayarak öğrencilerin ihtiyaçlarına göre mi formüle edilmelidir?

Bu tarz bir sorudan dilbilgisinin yenilenmesi, yenilenmenin sonuçları, klasik Arapça dilbilgisinin dil kazanımına olan faydası, anadili Arapça olmayanların kendilerine has hususiyetleri ve ihtiyaçları gibi çok yönlü sorular ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz bu sorular araştırmanın tabiatı gereği olağan sorulardır.

Bu sorular yapılan araştırma gereği tabii sorulardır. Araştırmacı bu sorulara araştırmanın uygunluğu açısından analitik yöntemle cevap aramaktadır. İhtiyaç dahilinde tarihsel yönetime de başvurabilmektedir. Amaç, bilimsel bir temelde dilsel bir yaklaşım sunmaktır. Böylece anadili Arapça olmayanlar için dilbilgisi eğitim müfredatı alanında kullanılabilecek olanları sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler

Arap dili, Nahiv, Dil sistem, Dilbilgisi, Anadili olmayanlar için Arapça

* Sorumlu Yazar: Hany Ismail Ramadan (Doç. Dr.), Giresun Üniversite, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye. E-posta: hany.ramadan@giresun.edu.tr ORCID: 0000-0001-5935-811X

Atf: Ramadan, Hany Ismail. Dil Felsefesi ile Normatif Dilbilgisi Arasında Arapça Dilbilgisi: Modernist Bir Yaklaşım." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 453-469. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.1.1262493>



Abstract

This research aims to discuss the grammar of the Arabic language from two angles: the philosophy of language as a full-fledged structure, and Arabic grammar as a description of this entity. Accordingly, the research raises the fundamental question of whether the rules of the Arabic language should be presented to non-native speakers in terms of Arabic grammar to facilitate and simplify learning, or whether starting with the language itself and its representations, formulating its rules to meet the learners' needs is more worthwhile and compatible with modern linguistic lessons? Branching from this question are legitimate sub-questions about the renewal of Arabic grammar and its consequences, the usefulness of old Arabic grammar in language acquisition, the specificity of non-native Arabic learners and their needs. As required by the nature of the research, the article seeks to present a linguistic approach that can serve as a scientific basis for use in preparing a matrix to compose an educational curriculum for non-Arabic speakers to learn Arabic grammar.

Keywords

Arabic language, Language system, Nahwu, Grammar, Arabic for non-native speakers

Extended Summary

In terms of academic studies, consensus exists regarding the inadequacy of studies and research on Arabic grammar for non-Arabic speakers. Although very few theoretical studies are found on the subject, applied studies are practically non-existent, with their complete absence confirmable in terms of compositions and curricula designed explicitly for non-Arabic speakers. This explicit insufficiency of and severe deficit in studies and research are the main motives why this research has been prepared. The research discusses Arabic grammar from two angles: (1) the philosophy of language as a fully-fledged construction, and (2) Arabic syntax as a description of this construction and, to some extent, a criterion for the inclusion of what may come under its umbrella, as well as what should be excluded. Therefore, the research raises a fundamental question. Should Arabic grammar for non-Arabic speakers provide simplicity and clarity in terms of Arabic syntax, or should it be based on the language itself and its styles, formulating its grammar to meet the needs of learners and remaining compatible with modern linguistics? Sub-questions are found to branch off from this in relation to the rejuvenation of syntax and its consequences, the usefulness of old Arabic syntax in language acquisition, and the exclusivity of non-native Arabic learners and their needs. The research attempts to seek answers to these legitimate questions using the historical approach as a descriptive analytical approach and as required by the nature of the research.

In this context, this research combines the originality and modernity of the Arabic language, focusing on its main goal of attempting to adjust Arabic grammar and present it with a new vision that meets the needs of non-Arabic-speaking learners, making this the dominant criterion as well as a determinant when different viewpoints and opinions diverge, all with regard to the aim of filling the gap in the studies on the acquisition of Arabic for non-native speakers. The paradoxes and distinctions between Arabic syntax for native speakers and Arabic grammar for non-native speakers should be the starting reference point. Acknowledging this fact while recognizing how this has been identified in a number of topics is a proper and sound start for deciphering the codes to teach the

Arabic language in general and non-native speakers in particular. No exaggeration is made in saying that if this start is successful, it may entice a reformulation of the syntax and grammar of the Arabic language for its own speakers as well, thus contributing to the acquisition of classical Arabic more easily and quickly and correcting any erroneous mental images about the difficulty of the Arabic language.

The study is expected to contribute to providing some practical and applied solutions based on a consensual modernist vision by benefiting from the linguistic considerations on one hand and the traditional corpus on the other, which is positively reflected in the field of composing and teaching Arabic for non-native speakers, and this is what makes this study important in the field of teaching Arabic to non-native speakers. The study concludes with the importance of grammar and its syntactic, morphological, and phonetic variations in acquiring the Arabic language. In addition, the study emphasizes the importance of the traditional corpus regarding Arabic syntax based on the opinions and guidance it contains, as well as its helpfulness as a source for developing educational lessons for non-Arabic speakers. However, the study still stresses the importance of classifying and implementing a number of issues resulting from the needs of non-Arabic speaking learners, as well as the distinction between Arabic learners and non-Arabic speaking learners. Based on this distinction, the study thus calls for the following:

- Reconsider the classification of Arabic grammar books for non-native speakers, as diacritical marks are no longer the dominant criterion in classifying grammar, as is well-known in grammar books. Instead, common uses have become the main guide for choosing rules and their anastrophe, in addition to learners' levels and linguistic needs at each level.

- Divide grammar rules and distribute them across the levels. Language acquisition is a gradual process based on the formation of linguistic habits, and rules are one way to achieve this. The intention is not to have learners be able to understand the rules without applying them but to have learners understand such things at the beginner level as how to present the nominal and verbal sentence components without addressing sub- diacritical marks.

- Give less focus or minimize syntactical terms so that learners don't get overwhelmed with these terms and definitions and fall into the trap of descriptive rather than functional grammar. Learners will not suffer by not knowing terms if they are able to apply the rules and generate new sentences by following examples.

- Develop new chapters that meet the needs of non-Arabic speaking learners and answer their questions. Contrastive linguistics can also be used when developing these chapters. One chapter that is deemed to be urgently needed is on verb tenses and their modes, transitions, and auxiliaries. In addition, adjectives should be allocated a separate

chapter for modifiers by taking into account the division of nouns into such parts of speech as proper nouns, adjectives, pronouns, and articles so as to help learners avoid making mistakes when using these as adjectives.

- Choose the easiest grammar rules even if they are predominant. This is because the syntactic and linguistic traditional corpus has a rich lexicon of diverse grammatical opinions. The researcher of the current article is sufficient in this lexicon with regard to benefiting from what could facilitate the teaching of Arabic language to non-native speakers and has thus adopted the opinion the rules should be simplified and made more applicable. However, this opinion is also preferable in terms of reasoning and debate among grammar schools. For instance, opinions can be found that state having a subject precede the verb is permissible due to verbal sentences being defined as sentences that include a verb regardless of where the verb is located in the sentence and especially due to the Arabic language having a free style that is characterized by flexibility in the use of anastrophe.

مقدمة

إن كانت قواعد اللغة بتنوعاتها المختلفة من نحو وصرف وبلاغة مثلت إشكالية في الدرس اللغوي القديم، فإنها تمثل معضلة بحثية في الدرس اللغوي المعاصر، لا سيما إن كان هذا البحث منصبًا على الناطقين بغير العربية.

فثمة إجماع على قصور الدراسات والأبحاث حول قواعد اللغة العربية للناطقين بغيرها، وإن كانت توجد بعض الدراسات النظرية على استحياء فإن الدراسات التطبيقية تكاد تكون منعدمة، هذا من حيث الدراسات الأكاديمية، أما من حيث التأليف والمناهج المعدة خصيصًا للناطقين بغير العربية فإنه يمكن الجزم بغيابها.

هذا النقص البين والعجز الشديد كان الدافع الرئيس لإعداد هذه الدراسة في محاولة لمناقشة قواعد اللغة العربية من منظورين، أولهما من منظور فلسفة اللغة التي تُعدُّ بناءً مكتمل الأركان، وثانيهما من ناحية النحو العربي الذي ينظر إليه بأنه توصيف لهذا الكيان، وبأنه معيار لما يمكن إدراجه تحت مظلته وما لا يمكن الرّج به.

فقد فرض تدريس العربية للناطقين بغيرها جملة من التساؤلات، لم يتطرق لها الدرس النحوي في التراث العربي من قبل، فإن كانت الحاجة هي أم الاختراع فإن تزايد الإقبال على تعلم العربية من جنسيات مختلفة المشارب، متنوعة الاتجاهات، متباينة الميول؛ أدى - حتمًا - إلى طرح أسئلة لم تؤخذ في الحسبان من قبل، أضف إلى ذلك أن تطور الدرس اللساني، وظهور الدراسات المقارنة والتقابلية بين اللغات مع ازدياد الدراسات اللسانية حول اكتساب اللغة الأم والثانية والأجنبية؛ قد أدى دورًا حاسمًا في إعادة النظر في المدونة التراثية لعلوم اللغة جميعها وعلى رأسها النحو والصرف.

بادئ ذي بدء لا بد من التذكير بأن الإفادة من الدرس المعاصر - بغض النظر عن مصادره - حق علمي مشروع لا يفتقر الدرس التراثي وجهود علمائنا القدامى، فإن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها، وعلى الباحث الحصيف أن يجمع بين الأصالة والمعاصرة بما يحقق الفائدة المرادة، دون تحقير للذات أو تضخيم للآخر.

في هذا الإطار تأتي هذه الدراسة للجمع بين الأصالة والمعاصرة، واضعًا نصب عينيه الهدف الرئيس منه، ألا وهو محاولة ضبط قواعد اللغة وتقديمها برؤية جديدة تلبّي احتياجات المتعلمين الناطقين بغير العربية، جاعلاً منه معيارًا حاكمًا، وضابطًا فاصلاً عند اختلاف وجهات النظر وتباين الآراء، وذلك بغية سد ثغرة من ثغرات دراسات اكتساب العربية للناطقين بغيرها.

وذلك مما يُكسب هذه الدراسة أهمية في حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها، إذ يتوقع أن تسهم في تقديم بعض الحلول العملية والتطبيقية المبنية على رؤية حدائفة توافقية، تقيّد من الدرس اللساني من جانب، والمدونة التراثية من جانب آخر، وهو ما ينعكس إيجابًا على مجال العربية للناطقين بغيرها تأليفًا وتدريسًا.

الدراسات السابقة

تقاطعت مع هذه الدراسة بعض الدراسات التي عالجت إشكاليات القواعد للناطقين بغير العربية، وقد أفادت الدراسة منها أيما إفادة، ومن هذه الدراسات - على سبيل المثال لا الحصر - ما يأتي:

- دراسة بعنوان: (فلسفة اللغة وموقع النحو منها) للباحثين: عبد العليم محمد إسماعيل وسالمة صالح

العمامي، منشورة في عام 2020 بمجلة ابن منظور¹.

- دراسة بعنوان: (معيارية العربية دراسة في بنية النظام) للباحثين: لؤي علي خليل وعلي أبو زيد، منشورة في 2016 بمجلة التخطيط والسياسة اللغوية².

- دراسة بعنوان: (تدريس القواعد في برامج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها): للباحث محمود كامل الناقه³.

1. جدلية اللغة والنحو

ثمة جدلية قائمة بين اللغة والنحو، فاللغة هي الغاية بينما النحو الوسيلة، وبين الغاية والوسيلة تتأرجح المعيارية، حيث يستمد النحو القواعد من اللغة، وما يفتأ بعد ذلك أن يحكم على صحتها من عدمه وفقا لمعيارية القواعد المستنبطة أنفا.

وقد تجسدت تلك الجدلية في الحجاج الذي جرى بين الفرزدق وعبد الله بن أبي إسحاق حول قول الفرزدق: وعَضُّ زَمَانٍ يَا بَنُ مَرْوَانَ لَمْ يَدَعْ ... مَنِ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتًا أَوْ مُجْلَفُ

حينما سأل عبد الله الفرزدق: بم رفعت أو مجلف؟ فأجاب الفرزدق: بما يسوءك وينوءك، علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا.

لا شك أن لكل لغة نظامًا تدور في فلكه، ولا تخرج عنه، بيد أن القرب من المركز والبعد يختلف وفقا لرؤية الجماعة اللغوية وتعريفها، وكان مركز النظام اللغوي هو القواعد المعيارية التي تأتي الخروج من مدارها ولو قيد أنملة.

وهو ما يفسر ذلك الصراع الأبدى بين مدرستي المعيارية والوصفية، في حين أن المدرسة المعيارية تعمل على نقاء اللغة وانضباطها انضباطا صارما، فإن المدرسة الوصفية تتجاوز – وفقا للعرف الجماعي لأبناء اللغة – عن هذه الصرامة⁴.

وفي حين أن المدرسة المعيارية تقوم على التعليم والتوجيه، وترفع شعار ”إنما النحو قياس يتبع“⁵. فإن المدرسة الوصفية تقف عند حدود الوصف والتسجيل، مهتدية بشعار ”هكذا نطقت العرب“⁶

من هنا تباينت وجهات النظر نحو اللغة وقواعدها، وقد أشارت (DeCapua) لهذا الخلاف القائم بين النحاة التقليديين وبين اللغويين المعاصرين، والتباين الواضح بين وجهتي نظرهما، فأكدت أن مقارنة اللغويين

1 عبد العليم محمد إسماعيل وسالمة صالح العمامي، «فلسفة اللغة وموقع النحو منها»، مجلة ابن منظور، طبرق: الجمعية الليبية لعلوم اللغة العربية، العدد الأول، أبريل، 2020، 11-42.

2 لؤي علي خليل وعلي أبو زيد، «معيارية العربية دراسة في بنية النظام اللغوي»، التخطيط والسياسة اللغوية، الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية، المجلد 2، العدد 3، أكتوبر، 2016، 137-166.

3 محمود كامل الناقه، «تدريس القواعد في برامج تعليم اللغة العربية بغيرها»، المجلة العربية للدراسات اللغوية، الخرطوم: معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد 3، العدد 2، فبراير، 1985، 9-50.

4 Andrea DeCapua, *Grammar for Teachers*, 2nd Ed. Switzerland: Springer, 2017, 5.

5 ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993، ص4/747

6 تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ط4، القاهرة: عالم الكتب، 2000.

المعاصرين لمفهوم النحو مختلفة تماماً عن مقاربة النحاة التقليديين، حيث يرون أن النحو ليس مجموعة من القواعد – غالباً ما تكون غامضة ومبهمّة وحتى لا منطقية – التي ينبغي تعليمها، بل بالأحرى هي مجموعة مخططات تقود المتحدثين إلى إنتاج لغة مفهومة ومتوقعة، فإن كل اللغات بما فيها العاميات والدارجات منهجية ومنظمة، وتقوم على تركيب حاكمة، ولذلك فهي صحيحة لغوياً⁷.

والتأمل في النحو العربي يرى أنه – في مجمله – يقع في أكتاف المدرسة المعيارية، وتسيطر عليه العقلية الانتقائية التي تروم لغة فصحي وليست فصيحة فضلاً عن صحيحة، وهو ما جعل روادها يقدمون القياس على السماع، وينصبون أنفسهم حماة للغة وحراساً على حدودها فلا يدخلون فيها إلا ما يرتضونه وإن نطقت به العرب الأقحاح “وقد كان أبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن أبي إسحاق والحسن البصري وعبد الله بن شيرمة يُلجّنون الفرزدق والكميت وذا الرمة وأضرابهم”⁸.

ومن العجيب أن نرى جمهور النحاة لا يحتجون بالحديث الشريف⁹ ويضربون صفحاً عنه – مقارنة باستشهادهم بالشعر – وقد صرح بذلك ابن الضائع فيما نقله عنه السيوطي، حيث قال: “تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسبويه وغيره من الاستشهاد بالحديث على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على القرآن، وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث، لكان الأولى في إثبات فصيح اللغة كلام النبي صلى الله عليه وسلم لأنه أفصح العرب”¹⁰. وإن كان – للأمانة العلمية – هناك جماعة من النحاة المتأخرين خالفوا ذلك وأكثروا من الاستشهاد بالحديث الشريف مثل ابن مالك المتوفى في القرن السابع الهجري.

وتتجلى سطوة معيارية النحو في تأويلاته للنص القرآني، وإعراضهم عن الاحتجاج بأياته فيما خالف مذهبهم، مما دفع الرازي في تفسيره إلى إنكار ذلك فقال “إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول، فجواز إثباتها بالقرآن العظيم أولى. وكثيراً ما نرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشدهوا في تقريره ببيت مجهول، فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلاً على صحته، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلاً على صحته كان أولى”¹¹.

وقال ابن حزم في كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل): “ولا عجب أعجب ممن إن وجد لامرئ القيس، أو لزهير، أو لجرير، أو الحطيئة، أو الطرّمّاح، أو لأعرابي أسدي، أو سلمى، أو تميمي، أو من سائر أبناء العرب لفظاً في شعر أو نثر، جعله في اللغة، وقطع به، ولم يعترض فيه، ثم إذا وجد لله تعالى خالق اللغات وأهلها كلاماً، لم يلتفت إليه، ولا جعله حجة، وجعل يصرفه عن وجهه، ويحرفه عن موضعه، ويتحيل في إحالته عما وقع الله عليه، وإذا وجد لرسول الله صلى الله عليه وسلم كلاماً فعل مثل ذلك”¹².

وقد تجاوز السيل الرُّبّي، فصرح جماعة من النحاة بتخطئة بعض القراءات القرآنية، “فنسب اللحن إلى

7 DeCapua, *Grammar for Teachers*, 9.

8 عبد القادر بن عمر البغدادي، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، تحقيق عبد السلام هارون، ط٤، القاهرة: مكتبة الخانكي، ١٩٩٧، ص٦.

9 محمد الخضر حسين، *دراسات في العربية وتاريخها*، دمشق: دار النوادر، ٢٠١٠، ص٣٧.

10 جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، *الاقتراح في أصول النحو*، تحقيق عبد الحكيم عطية، القاهرة: دار البيروني، ٢٠٠٦، ص٤٥.

11 فخر الدين الرازي، *التفسير الكبير مفاتيح الغيب*، تحقيق سيد عمران، القاهرة: دار الحديث، ٢٠١٢، ج٥، ص٥٤.

12 علي بن أحمد بن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، تحقيق محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجليل، ١٩٩٦، ج٣، ص٢٣١.

القراء الأئمة، ورماهم بأنهم لا يدرون ما العربية¹³.

وهو ما دفع ابن الجزري إلى التشنيع بهم حين قال: "وأنى يسعهم إنكار قراءة تواترت أو استفاضت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا تُويسَ لا اعتبار لهم، ليس لهم معرفة بالقراءات ولا بالأثار، جمدوا على ما علموا من القياسات، وظنوا أنهم أحاطوا بجميع لغات العرب، أفصحها وفصيحتها، حتى لو قيل لأحدهم شيء من القرآن على غير النحو الذي أنزله الله يوافق قياساً ظاهراً عنده: لم يقرأ بذلك أحد لقطع له بالصحة، كما أنه لو سئل عن قراءة متواترة لا يعرف لها قياساً لأنكرها ولقطع بشذوذها، حتى إن بعضهم قطع في قوله عز وجل: (ما لك لا تأمناً) بأن الإدغام الذي أجمع عليه الصحابة - رضي الله عنهم - والمسلمون لحن، وأنه لا يجوز عند العرب، لأن الفعل الذي هو (تأمن) مرفوع، فلا وجه لسكونه حتى أدغم في النون التي تليه¹⁴.

وللإنصاف فإن السيوطي أجاز الاحتجاج بالقراءات القرآنية، فذكر أن "كل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم أحاداً أم شاذاً، وقد أطبق الناس على الاحتجاج بالقراءات الشاذة في العربية، إذا لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتج بها في مثل ذلك الحرف بعينه، وإن لم يجز القياس عليه¹⁵.

مع التأكيد على أن السيوطي أشار أيضاً إلى موقف جماعة من النحويين من الاستشهاد بأئمة القراء وتلحينهم، وأكد على خطأ موقفهم، مؤكداً أن هذه القراءات شاهد ودليل على الجواز في العربية، حيث قال "كان قوم من النحاة المتقدمين يعيبون على عاصم، وحمزة، وابن عامر، قراءات بعيدة عن العربية، وينسبونهم إلى اللحن، وهم مخطئون في ذلك، فإن قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة، التي لا مطعن فيها وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربية¹⁶.

2. من ضيق النحو إلى سعة اللغة

إن مدونة النحو العربي بالرغم من اتساعها وتنوعها فإنها لا تقارن بسعة اللغة التي قيل إنه لا يحيط بها إلا نبي، وإن حصر اللغة العربية أفصحها وفصيحتها وصحيحها بين دفتي النحو ومعياريته يقتضي تكبير هذه اللغة ووأدها.

ومر - أنفاً - صورة من صور سطوة النحو على اللغة التي تجاوزت الحد عند جمهرة من النحاة، إذ أنكروا - جهلاً وجهالة - بعض القراءات، وتأولوا بعضها، تحت وطأة شهوة التصحيح والتخطئة التي ارتفعت وتبرتها في العصور المتأخرة لا سيما بعد أن ضعف مستوى المعلمين والمتعلمين على حد سواء، وقلة بضاعتهم، فوجدنا من يخطئ الصواب، وينكر الفصح ز عما بأنه خالف اللغة ونحوها.

وهذا التعتُّن كان سبباً رئيساً في دعوات تيسير النحو بعد ما عجت الشكوى منه، وإن كانت الشكوى من النحو قديمة قدم النحو ذاته، فقد روت المصادر التاريخية مواقف لشعراء وأدباء أبدوا انزعاجهم من النحاة والنحو، منها على سبيل المثال لا الحصر، أبيات عمرو الكلبي¹⁷

13 محمد عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ج ١، ص ٩.

14 عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجزري، مرشد المقرئين ومنجد الطالبين، تحقيق ناصر محمدي محمد جاد، القاهرة: دار الأفاق العربية، ٢٠١٠، ص ٢١٠.

15 السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص ٣٩.

16 السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، ص 40.

17 عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ت، ج ١، ص ٢٤٠.

مَاذَا لَقِينَا مِنَ الْمُسْتَعْرِبِينَ وَمَنْ * قِيَّاسٌ نَحْوَهُمْ هَذَا الَّذِي ابْتَدَعُوا
 إِنَّ قُلْتُمْ قَافِيَةً بَكْرًا يَكُونُ بِهَا * بَيِّنَةٌ جَلَّافَتِ الَّذِي قَاسُوهُ أَوْ ذَرَعُوا
 قَالُوا لَحْنَتْ وَهَذَا لَيْسَ مُنْتَصِبًا * وَذَلِكَ خَفُضٌ وَهَذَا لَيْسَ يَرْتَفِعُ
 وَحَرَضُوا بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ حُمَيٍّ * وَبَيْنَ زَيْدٍ فَطَالَ الصَّرْبُ وَالْوَجَعُ
 كَمْ بَيْنَ قَوْمٍ قَدِ احْتَالُوا لِمَنْطِقِهِمْ * وَبَيْنَ قَوْمٍ عَلَى إِعْرَابِهِمْ طَبَعُوا
 مَا كُلُّ قَوْلِي مَشْرُوحًا لَكُمْ فَحُذُوا * مَا تَعْرِفُونَ وَمَا لَمْ تَعْرِفُوا فَدَعُوا
 لِأَنَّ أَرْضِي أَرْضٌ لَا تُشْبِهُ بِهَا * نَارُ الْمَجُوسِ وَلَا تُشْبِهُ بِهَا الْبَيْعُ

وهذا الجاحظ يعاتب أبا الحسن الأخفش: «أنت أعلم الناس بالنحو؛ فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها؟ وما بالنأ نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها؟ وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم؟ قال: أنا رجل لم أضغ كتبتي هذه لله، وليست هي من كتب الدين ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه قلت حاجاتهم إلي فيها، وإنما كانت غايتي المنالة، فأنا أضغ بعضها هذا الوضع المفهوم؛ لندعوهم حلاوة ما فهموا إلى التماس فهم ما لم يفهموا، وإنما قد كسبت في هذا التدبير؛ إذ كنت إلى التمسب ذهبت»¹⁸

وفي هذا الأثر إقرار من عالم خربت بصعوبة التأليف النحوي، والتماس المنهج الغامض، وإبهام المسائل، وذلك بغية إيهام المتعلمين بصعوبة المحتوى، وقصور عقولهم عن فهمه إلا بواسطة المتخصصين من العلماء الجهابذة.

ومن الشواهد – أيضا – على التعسير المتعمد في التأليف بدلا من التيسير ما جرى بين أبي علي الفارسي وعضد الدولة، يروى أنه لما ألف أبو علي الفارسي كتابه (الإيضاح) وقدمه إلى عضد الدولة، قال له العضد: «ما زدت على ما كنا نعرف» فألف الفارسي له كتاب (التكملة) فقال لما رآه: غضب الشيخ وأتى بما لا نفهم نحن ولا هو¹⁹.

وحتى لا نتجنى على النحو والنحاة ينبغي الإشارة إلى أن النحو مثله مثل أي علم من العلوم الإنسانية له مشكلاته الخاصة التي يناقشها ويعالجها أهل هذا العلم دون غيرهم، ويفهم قضاياها من أوقوا أعمارهم عليها، ولا ريب أن جدلية النحو ومدى جدواه نبعت من خلط الأوراق بين النحو العلمي الذي هو غاية في ذاته مثله كمثل أي علم، وبين النحو التعليمي الذي هو أداة يرتجى منها أن تكون وسيلة لاكتساب اللغة وضبط اللسان، لذلك يرد ابن خالويه عن قال له: «أريد أن أتعلم من العربية ما أقيم به لساني، فقال: أنا منذ خمسين سنة أتعلم النحو فما تعلمت ما أقيم به لساني»²⁰.

وقد عبر عن ذلك ابن خلدون في مقدمته حينما قال: إن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل ولذلك تجد كثيرا من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علما بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته أو شكوى ظلامته أو قصد من قصوده أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي

18 عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٦٥، ج ١، ص ٩٣.

19 الحموي، معجم الأديب، ص 2/813

20 جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩، ص ٥٢٩.

وكذا تجد كثيرا ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول ولا المرفوع من المجرور ولا شيئا من قوانين صناعة العربية²¹.

ولا تخلو الشكوى من النحو قديما وحديثا من الدعوى بأن النحو لا يؤدي بالضرورة إلى اكتساب اللغة، بيد أن الحكم على النحو من هذه الزاوية فحسب يغض الطرف عن التراث النحوي العلمي الذي يبحث في قضايا علمية بحتة، ويعد فنا له مباحثه ومسائله الخاصة مثله مثل أي علم من العلوم الأخرى، وبالتالي فإن النحو بمفهومه العلمي الفلسفي لا يمثل الغاية التي يروم إليها البحث اللساني والتعليمي، وإن كان يعد أحد روافده إن لم يكن أهمها.

3. قواعد العربية: المعالم والحدود

في محاولة للجمع بين أصالة التراث النحوي العربي وما يحمله من فكر لغوي تراكمي وبين الدرس اللساني المعاصر وما يمثله من برغماتية وواقعية؛ لا بد من رسم إطار يوضح معالم وحدود قواعد اللغة العربية، والغاية منها خاصة للناطقين بغير العربية.

مما لا ريب فيه أن الهدف الأول من تعليم العربية وتعلمها هو اكتساب ملكتها اللغوية أو ما يسمى في أدبيات تعليم اللغات بالكفاءة اللغوية، "ويمكننا أن نعتبر اللغة ليست أكثر من حالة لغة للملكة اللغوية، هذا أقرب شيء ممكن لمفهوم يقدمه لك البحث النظري في اللغة، لمفهوم اللغة البديهي، لذا نعتبر لغة ما – الهندية، أو الإنكليزية أو السواحلية مثلا – حالة محددة حققتها الملكة اللغوية، والقول بأن فلانا يعرف لغة ما، أو عنده لغة ما، يعني بساطة القول إن ملكته اللغوية في تلك الحالة تقدم اللغة – بهذا المعنى – تعليمات إلى الأنساق الأدائية"²².

وتكاد تجمع الدراسات اللسانية الحديثة على أن الكفاءة اللغوية يقصد بها النظام الضمني للقواعد التي تشكل معرفة الشخص اللغوية، وتتضمن قدرته على إنشاء جمل وفهمها بما في ذلك الجمل التي لم يسمعها من قبل، وقدرته على معرفة ما هو بجملة وما ليس بجملة في لغة ما²³.

وقد يُطرح سؤال – من قبل النحاة – مفاده أليس النحو يؤدي هذه الوظيفة حيث يحكم على صواب الجملة من عدمها؟ أليس المعيارية التي تؤخذ على النحو العربي هي عينها المعيارية التي تنادي بها اللسانيات الحديثة؟

وللإجابة عن هذا السؤال المشروع يجب لفت الانتباه إلى أن العلاقة بين التراث النحوي للغة العربية واللسانيات الحديثة ينبغي النظر إليها على أنها علاقة تكاملية، وليست علاقة تنافسية أو صراعا بين مدرستين، ومن ثم فإن التراث النحوي – كما ذكرنا آنفا – يُعد رافدا رئيسا لروافد الدرس اللساني الحديث لا سيما في تعليم العربية لغة ثانية، بيد أنه لا بد من الوضع في الاعتبار أن ثمة فروقا في الغايات والأهداف بينهما "فإن هدف النحو المباشر منح نوع من المقدرة على التحليل، أما الغاية من تعليم اللغة فالكثاب المقدرة على التركيب بما يعنيه ذلك من إطلاق قدرات المتعلم في إبداع ما يريد من أشكال التركيب"²⁴.

أما عن الفرق بين معيارية النحو والقاعدة في الدرس اللساني الحديث فإن القاعدة في الدراسة الوصفية

21 عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١، ص ٧٧٣.

22 نعوم تشومسكي، بنیان اللغة، ترجمة إبراهيم الكاظم، بيروت: جداول، ٢٠١٧، ص ٢٨.

23 Jack C. Richards, and Richard Schmidt, *Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*, 3rd Ed. New York: Longman, 2002, 93-94.

24 علي أبو المكارم، التعليم والعربية رؤية من قريب، القاهرة: دار الهاني، ٢٠٠٦، ص ١٥٣.

ليست معياراً، وإنما هي جهة اشتراك بين حالات الاستعمال الفعلية للغة²⁵ ومهمة الباحث تقف عند التوصيف والتصنيف لا يتطرق إلى التعليل والتأويل الذي يؤدي بدوره إلى سطوة القاعدة على الاستعمال، والتحكم في اللغة بدلا من الخضوع لها، لا يتجاوز ”هكذا نطقت العرب“، يغلب الاستعمال على القاعدة وليس العكس.

وهذا ما يخالف بدوره النحو العربي – بوصفه فنا مستقلا بذاته – حيث ”يغلب القاعدة على النص ويجعلها قانونا حتميا يجب احترامه وطاعته، حتى على هؤلاء الذين نشأوا في حجر اللغة وشبوا على استعمالها، واكتسبوا ما كان القدماء يطلقون عليه السليقة اللغوية“²⁶

إن تجريد القاعدة من محمولاتها المنطقية والفلسفية في التراث النحوي العربي يحتاج إلى جسارة وحصافة، جسارة في تجاوز الأطر المتوارثة، وحصافة في كيفية التجاوز التي تقوم على البناء لا الهدم، والتكامل لا التعارض، لا سيما بعد ما فرض مجال العربية للناطقين بغيرها نفسه على الساحة، وباتت الحاجة إلى مصنفات في القواعد تلبى حاجة المتعلمين ضرورة لا مفر منها.

ومن المحاولات التي أسهمت في لفت النظر إلى حاجة المتعلمين من الناطقين بغير العربية إلى قواعد جديدة يكون لها دور بارز في حل إشكالياتهم في اكتساب اللغة العربية دراسة عكاشة: (النحو الغائب: دعوة إلى توصيف جديد لنحو العربية في مقتضى تعليمها للناطقين بغيرها)²⁷، وهي محاولة كما يصفها الباحث تنطلق في التعامل مع مباحث من نحو العربية رغبة في تلبية بعض الحاجات اللغوية الملحة لمتعلمي العربية من الناطقين بغيرها بصفة رئيسة، هادفا إلى تقديم نحوين – على حد تعبيره – أحدهما خاص بالمتعلمين الناطقين بغير العربية، والآخر خاص بالمتعلمين من الناطقين بالعربية، ويطلق على النحو الأول النحو المشترك وهو ذلك النحو الذي يحتاج إليه كل متعلمي العربية من الناطقين بها والناطقين بغيره، ويطلق على الآخر النحو الغائب، وهو ما لم ينص عليه النحاة، ولا يحتاج إليه الناطقون بالعربية، وقد قام الباحث باختيار جملة من المسائل اللغوية، وشاء التركيز عليها دون غيرها، لما يرى فيها من إلحاح في الإشكال، وكثرة دوران على الألسنة والأقلام.

وترجع أهمية هذه الدراسة إلى أنها حاولت – نظريا وتطبيقيا – مناقشة قضايا نحوية خاصة بالناطقين بغير العربية، ولفقت النظر إلى بعض المشكلات التي يعاني منها هؤلاء المتعلمون على خلاف الناطقين بالعربية الذين لا تمثل لهم هذه المشكلات أي عائق يذكر، مثل أدوات الربط على سبيل المثال.

4. متعلمو العربية: الخصوصية والاحتياجات

إن البون بين متعلمي العربية من أبنائها والناطقين بغيرها شاسع، وهذا البون نابع من خصوصية المتعلمين واحتياجاتهم، فإن كانت احتياجات أبناء العربية هي ضبط العبارة وتقويم اللسان، فإن احتياجات الناطق بغير العربية هي اكتساب الملكة اللغوية وامتلاك ناصيتها.

ومن ثم فإن مرحلة الضبط وتقويم اللسان، أو ما يتعارف عليه في اللسانيات بالدقة والصحة اللغوية، هي مرحلة تالية لمتعلمي العربية من الناطقين بغيرها تأتي بعد التمكن – ولو جزئيا – من نظام اللغة وأنماطها، وهذا خلاف أبناء اللغة الذين يمتلكون نظام اللغة فطرة، ولا يعانون إلا من مشكلات جزئية تتعلق بالتقويم والضبط، وليس لها ثمة علاقة بالاكتساب والسيطرة على النظام اللغوي.

25 حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص ٢٤.

26 حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص ٣٠.

27 عمر يوسف عكاشة، النحو الغائب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.

ومن أوجه التمايز بين متعلمي العربية من الناطقين بغيرها وأبنائها بيئة الدراسة، فإن ابن اللغة يكتسبها في مجتمعها وبيئتها، وهو ما ينعكس إيجاباً على اكتسابه لمهاراتها وثقافتها تلقائياً دون جهد أو عناء، "فهو يتعلم لغة أهله لا يكتسب مهاراتها اللغوية فقط، وإنما يعيش أيضاً ثقافتهم"²⁸ بينما متعلم العربية من الناطقين بغيرها – في الغالب الأعم – يتعلم اللغة العربية في بيئة غير بيئتها وفي مجتمع غير مجتمعها، وهو ما يتطلب منه أن يكون على وعي باختلاف الثقافات والعادات اللغوية والاجتماعية في آن.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن تدريس اللغة العربية لأبنائها يركز على اكتساب مهارتي القراءة والكتابة أكثر من غيرهما، فإن ابن العربية لا يعاني مشكلات تذكر في مهارة الاستماع أو التحدث إلا في اكتساب مفردات جديدة، وتصحيح بعض الأصوات التي شابها بعض التحريف بسبب الدارجة، بينما المتعلم الناطق بغير العربية تمثل له مهارة الاستماع تحدياً حقيقياً، لما يكتنفها من ظواهر صوتية وتداولية، نحو تقارب الفونيمات وعدم القدرة على التمييز بينها، فضلاً عن صعوبة إدراك الفونيمات ما فوق التركيبية التي غالباً ما تؤدي إلى تغيير في دلالة الجملة نحو اختلاف النبر والتنغيم في الجمل الاستفهامية الخالية من أدوات الاستفهام، كقولنا: فهتمم درس؟ فعادة ما يضيف التنغيم للكلمات دلالة إضافية، أكثر مما تدل عليه في الجملة، فالسخرية والدهشة والتعجب والاستنكار وغير ذلك من تعابير غير لفظية تستنبط من نبرة الصوت وتنغيم الجملة، وطريقة الأداء.²⁹

إن هذه الخصوصية لمتعلم العربية من الناطقين بغيرها تقتضي خصوصية في المنهج وطرائق التدريس واستراتيجياتها، ومن الأخطاء الشائعة اعتماد المناهج والاستراتيجيات عينها التي تستخدم مع أبناء اللغة أنفسهم، حيث "شاع استخدام كتب تعليم العربية للعرب في تعليم العربية لغير العرب، وترى ذلك واضحا في المدارس والمعاهد والمراكز التي يتعلم فيها أبناء المسلمين من غير العرب العربية"³⁰ وعلاوة على ذلك عدم مراعاة العمر العقلي للمتعلمين البالغين والراشدين من الناطقين بغير العربية ففقد لهم الكتب المعدة للأطفال من أبناء العربية في المستويات الأولى "بدعوى أنها تناسب مستواهم اللغوي، غاضين الطرف عن مستواهم العقلي والفكري"³¹.

وفي الأونة الأخيرة شهدت حركة التأليف في العربية للناطقين بغيرها صحوه ويفظة، فظهرت بعض السلاسل التعليمية المعدة خصيصاً للناطقين بغير العربية، ومع أن هذه الصحوه لم تستوعب احتياجات الدارسين، ولا يمكن مقارنتها مع اللغات الأخرى فإنها بداية على الطريق الصحيح، ومع الإقرار بهذه الصحوه وأهميتها بل ومباركتها فإنه – من باب الأمانة العلمية – ما زالت تقدم النحو العربي في شكله التقليدي، وبأساليبه التي تقدم إلى أبناء اللغة العربية، وفي حدود علم الباحث لا يوجد كتاب تعليمي خرج عن الصورة النمطية للنحو العربي وأبوابه.

والممتنع للدراسات التي نادى بتقديم النحو العربي وفقاً لمقتضيات العصر واحتياجات الدارسين يجدها من الوفرة والتنوع ما يدعو إلى الانتقال من التنظير إلى التطبيق، ويجدر التذكير بأن النحو العربي في صورته الشمولية الحالية هو نحو علمي لا يؤدي إلى اكتساب اللغة سواء لأبنائها أو لغيرهم، وهو ما أشار إليه العلماء قديماً وحديثاً، فقد ذكرت المصادر أن الجاحظ أوصى بأن يقتصر من النحو على ما له علاقة

28 رشدي أحمد طعيمة، المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى، مكة: جامعة أم القرى، ١٩٨٦، ص ١٠٨.

29 Richards and Schmidt, *Dictionary of Language Teaching*, 238.

30 عبد الرحمن بن إبراهيم الفوزان، إضاءات لمعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها، تركيا: تكين، ٥١٤٣٥هـ، ص ١٥١.

31 Hany Ismail Ramadan, "Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı Karşılaştırmalı Bir Araştırma" *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 2019, 72.

بتقويم اللسان، وترك ما هو خلاف ذلك، فقال في الرسائل: «وأما النحو فلا تشغل قلب الصبيّ منه إلا بقدر ما يؤديه إلى السلامة من فاحش اللحن، ومن مقدار جهل العوام، في كتاب إن كتبه، وشيء إن وصفه، وما زاد على ذلك فهو مشغلة عما هو أولى به»³² ويكاد يلخص ابن مضاء القرطبي القضية في رده على النحاة عندما قال: «واني رأيت النحويين – رحمة الله عليهم – قد وضعوا صناعة النحو لحفظ كلام العرب من اللحن، وصيانته عن التغيير، فبلغوا من ذلك إلى الغاية التي أمّوا، وانتهوا إلى المطلوب الذي ابتغوا؛ إلا أنهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزوا فيها القدر الكافي فيما أروده منها، فتوعّرت مسالكها، ووهّنت مبانيها، وانحطت عن رتبة الإقناع حججها»³³.

إن المتعلم للعربية من الناطقين بغيرها يحتاج إلى القواعد التي تمكنه من السيطرة على أنماط اللغة وتراكيبها، وبالتالي فإن كل ما لا يحقق هذه الغاية سواء أكان من أبواب النحو والصرف أم من غيرهما فإن تعليمه وتقديمه إلى المتعلم لا جدوى له، بل هو بمنزلة عبء يتقل كاهله، ويعيق تقدمه في اكتساب اللغة.

والمتمأل في كتب النحو العربي يجد عجزا بينا في هذا الباب، حيث تغفل أهم الأبواب التي لا مناص لمتعلم العربية من الناطقين بغيرها عنها، فعلى سبيل المثال لا يوجد في كتب النحو باب مختص للزمن وصيغ التعبير عنه، وإن كانت هذه الكتب لم تخلُ من شذرات هنا وهناك، وقد قامت دراسات عديدة حول الزمن في العربية، إذ إن اللغة العربية مثلها مثل جميع اللغات تعبر عن الزمن بصيغ متعددة، وأنماط مختلفة، وبالرغم من أن هذه الدراسات قد استوفت جانبا مهما – إلى حد ما – فإن كتب النحو للناطقين بغير العربية حتى يومنا هذا لم تدرج هذا الباب في مفرداتها بالرغم من أهميته.

5. قواعد العربية للناطقين بغيرها: السمات والمقتضيات

إن المفارقة والتمايز بين نحو العربية لأبنائها وقواعد العربية للناطقين بغيرها هي النقطة التي ينبغي الاطلاق منها والارتكاز عليها، فإن الإقرار بذلك – مع التسليم بالتماهي في جملة من المباحث – يعد البداية السليمة والصحيحة لفهم منطلقات تعليم اللغة العربية بصفة عامة وللناطقين بغيرها بصفة خاصة، وليس من المبالغة القول بأن هذه البداية قد تغري – في حالة نجاحها – بإعادة صياغة النحو وقواعد العربية لأبنائها أيضا مما يسهم في اكتساب العربية الفصحى بشكل أيسر وأسرع، ويصحح الصورة الذهنية الخاطئة عن صعوبة اللغة العربية.

ويقتضي هذا التمايز جملة من الأمور، يمكن إيجازها في الآتي:

- إعادة النظر في تبويب كتب قواعد العربية للناطقين بغيرها؛ إذ لم تعد العلامة الإعرابية المعيار الحاكم في تبويب النحو كما هو مشهور في كتب النحو المتداولة لدى المتعلمين، مثل ألفية ابن مالك وشروحه، وجامع الدروس العربية للغلابيني، بل بات الشيوخ في الاستخدام هو الموجه الرئيس لاختيار القاعدة وتقديمها وتأخيرها، بالإضافة إلى مستوى المتعلم وحاجاته اللغوية في هذا المستوى، وعليه يمكن تقديم باب على آخر دون الالتفات إلى الترتيب المنطقي، أو التماس مسوغات للتقديم وذرائع سوى الحاجات اللغوية للمتعلم ومستواه، لا سيما أن التراث النحوي يحتوي على صور متعددة لتبويب النحو تتجاوز خمس صور³⁴

- تجزئة القاعدة، وتوزيعها عبر المستويات، فاكتساب اللغة عملية تدريجية، تقوم على تكوين

32 عمرو بن بحر الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانكي، ١٩٦٤، ج٣، ص٣٨.

33 ابن مضاء القرطبي، الرد على النحاة، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧، ص٨٠.

34 ليلي شكورة، «الباب النحوي بحث في المنهج» رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ٢٠١٤، ص٤٩-٦٢.

العادات اللغوية، والقاعدة إحدى الوسائل إلى تحقيق ذلك، وليس من المستهدف أن يتمكن المتعلم من تحصيل القاعدة دون تطبيقها، "فإذا لم تؤخذ هذه الوسيلة مأخذ التدريب المتصل، والممارسة المتكررة، فلن يستقيم اللسان، ولن تجد هذه القوالب التعبيرية سبيلها إلى النطق"³⁵ ومن ثم يمكن في المستويات الأولى – على سبيل المثال – تقديم الجملة الاسمية دون الولوج في أنواع الخبر، وتأجيل ذلك لمستويات أخرى، أو تقديم مكونات الجملة الاسمية والفعلية دون التطرق إلى علامات الإعراب الفرعية.

- التغاضي عن المصطلحات النحوية، أو الإقلال منها، حتى لا يفرق المتعلم في هذه المصطلحات وتعريفاتها، ويسقط في فخ النحو الوصفي لا الوظيفي، ويمكن للمتعلمين الحصول "على معلوماتهم عن القواعد عن طريق عمليات الاستنتاج القائمة على التدريبات النمطية وملاحظة اللغة أثناء الاستخدام، أي تكوين مجموعة من ردود الفعل المبنية على ما يسمى علاقات العادة"³⁶ ولن يضير المتعلم جهله بالمصطلح إن تمكن من تطبيق القاعدة، وتوليد جمل جديدة على منوالها.

- استحداث أبواب جديدة تلبى احتياجات المتعلمين من الناطقين بغير العربية، وتجنب عن تساؤلهم، ويمكن الاستعانة في استحداث هذه الأبواب بعلم اللغة التقابلي، فمن الأبواب التي تعد حاجة ملحة باب الزمن وأنماط التعبير عنه، وكذلك باب الروابط وأدواتها، كما ينبغي إفراد الصفة في باب مستقل عن التوابع، وبراعى فيه تقسيم الاسم إلى علم، وصفة، وضمير، وأداة، وما شابه ذلك من أقسام تساعد المتعلم على عدم الوقوع في الخطأ عن استخدامها في موضع الصفات.

- الأخذ بالأيسر من القواعد وإن كانت مرجوحة، فإن مدونة التراث النحوي واللغوي تعج برصيد زاخر بالأراء النحوية المتنوعة، ولا يعدم الباحث في هذا الرصيد من الإفادة بما يبسر تعليم العربية للناطقين بغيرها، ولعل القول المشهور عن الفقه "اختلافهم رحمة" أولى الأخذ به هنا، فيعتمد الرأي الذي يتوقع منه أن يبسط القاعدة ويجعلها قابلة للتطبيق والممارسة، وإن كان هذا الرأي مرجوحاً من حيث التعليل والسجال بين المدارس النحوية، فعلى سبيل المثال، يمكن اعتماد الرأي القائل بجواز تقديم الفاعل على الفعل، فتعرف الجملة الفعلية بأنها الجملة التي تضمنت فعلاً، بغض النظر عن موقع الفعل، لا سيما أن نسق اللغة العربية نسق حر، يتسم بالمرونة في التقديم والتأخير.

خاتمة بأهم النتائج والتوصيات

انتهت الدراسة إلى أهمية القواعد بنتواتها النحوية والصرفية والصوتية في اكتساب اللغة العربية، وأكدت على أهمية المدونة التراثية في النحو العربي لما تزخر به من آراء وتوجيهات تعد مصدراً معيناً في تطوير الدرس التعليمي للناطقين بغير العربية.

وتوصلت الدراسة إلى أهمية التوبيخ والتفعيد لجملة من المسائل الناتجة عن احتياجات المتعلمين من الناطقين بغير العربية، والتمايز بين المتعلم العربي والمتعلم الناطق بغير العربية، فلا شك أن هذه ثغرة ينبغي سدها، والعمل على ملء فراغها بمزيد من الدراسات المعمّقة.

وبناء على ذلك فإن الدراسة توصي بضرورة إعادة توبيخ النحو العربي وفقاً لمستوى المتعلمين واحتياجاتهم دون مراعاة لبعد المناسبة بين الأبواب أو العلامة الإعرابية، ولا ضير أن تنجز القاعدة عبر المستويات، مما يساعد المتعلم على إتقان صورها وأنماطها قبل حفظها والإحاطة بجزئياتها وتفرعاتها.

35 إبراهيم، عبد العليم، النحو الوظيفي، القاهرة: دار المعارف إبراهيم، د. ت، ص (ط).

36 الناقية، "تدريس القواعد في برامج تعليم اللغة العربية بغيرها"، ص 9.

ولا ريب أن إجراء المزيد من الدراسات والأبحاث حول القواعد وتدريسها للناطقين بغير العربية يعتبر ضرورة علمية وفريضة أكاديمية يرجى من الباحثين العمل على أدائها، والتسديد والمقاربة في إنجازها.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

المصادر والمراجع

- أبو المكارم، علي. *التعليم والعربية رؤية من قريب*. القاهرة: دار الهاني، ٢٠٠٦.
- إبراهيم، عبد العليم. *النحو الوظيفي*. القاهرة: دار المعارف، د. ت.
- إسماعيل، عبد العليم محمد والعمامي، سالمه صالح. *فلسفة اللغة وموقع النحو منها*. *مجلة ابن منظور*. ع ١٤، إبريل، ٢٠٢٠، ٤٢-١١.
- ابن الجزري، عبد الرحمن بن علي بن محمد. *مرشد المقرئين ومنجد الطالبين*. تحقيق ناصر محمدي محمد جاد. القاهرة: دار الأفق العربية، ٢٠١٠.
- ابن جني، عثمان. *الخصائص*. ج ١. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة: دار الكتب المصرية، د. ت.
- ابن حزم، علي بن أحمد. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*. تحقيق محمد إبراهيم نصير، عبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. تحقيق خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠١.
- ابن مضاء، القرطبي. *الرد على النحاة*. تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧.
- البيгдаدي، عبد القادر بن عمر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. ط٤. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانكي، ١٩٩٧.
- تشومسكي، نعوم. *بنيان اللغة*. ترجمة إبراهيم الكثر. بيروت: جداول، ٢٠١٧.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. *الرسائل*. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانكي، ١٩٦٤.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. *الحيوان*. ج ١. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٦٥.
- حسان، تمام. *اللغة بين المعيارية والوصفية*. ط٤. القاهرة: عالم الكتب، ٢٠٠٠.
- حسين، محمد الخضر. *دراسات في العربية وتاريخها*. دمشق: دار النوادر، ٢٠١٠.
- الحموي، ياقوت. *معجم الأدياء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
- خليل، لؤي علي وأبو زيد، علي. *معايير العربية دراسة في بنية النظام اللغوي. التخطيط والسياسة اللغوية*. المجلد ٢، العدد ٣، أكتوبر، ٢٠١٦، ١٣٧-١٦٦.
- الرازي، فخر الدين. *التفسير الكبير مفاتيح الغيب*. ج ٥. تحقيق سيد عمران. القاهرة: دار الحديث، ٢٠١٢.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. ط٢. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٩.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *الاقتراح في أصول النحو*. ط٢. تحقيق عبد الحكيم عطية. القاهرة: دار البيروني، ٢٠٠٦.
- شكورة، ليلي. *الباب النحوي بحث في المنهج*. رسالة ماجستير. جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ٢٠١٤.

- طعيمة، رشدي أحمد. المرجع في تعليم اللغة العربية للناطقين بلغات أخرى. مكة: جامعة أم القرى، ١٩٨٦.
- عزيمة، محمد عبد الخالق. دراسات لأسلوب القرآن الكريم. ج ١. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- عكاشة، عمر يوسف. النحو الغائب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.
- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم. إضاءات لمعلمي اللغة العربية للناطقين بغيرها. تركيا: تكين، ١٤٣٥ هـ.
- الناقطة، محمود كامل. «تدريس القواعد في برامج تعليم اللغة العربية بغيرها». المجلة العربية للدراسات اللغوية، الخرطوم: معهد الخرطوم الدولي للغة العربية، المجلد 3، العدد 2، فبراير، 1985، ٥٥-٩.
- DeCapua, Andrea. *Grammar for Teachers*. 2nd Ed. Switzerland: Springer. 2017.
- Ramadan, Hany Ismail “Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı Karşılaştırmalı Bir Araştırma” *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 2019. 62-87
- Richards, Jack C. & Schmidt, Richard. *Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*, (3rd Ed.). New York: Longman, 2002.

Kaynakça/References

- Ebü'l-Mekârim. *et-Ta'limu 've'l-arabiyye rü'yetun min karîb*. el-Kahire: Dar'ül-hâni, 2006.
- İbrahim, Abd'ülalîm. *en-Neḥvu 'l vazîfi*. el-Kahire: Darü'l-Me'ârif, ts.
- İsmail, Abd'ülalîm Muhammed ve el-Amâmî, Salim Salih. *Felsefet'ül-lüḡa ve mevkiî'n-nahî minha*. Mecelletu ibn menzûr. 1, (Nisan, 2020), 11-42.
- İbn'ul Cezerî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Mürşid'ül mukriîn ve müncidü't tâlibîn*. thk. Nâsir Muhammedî Muhammed Câd. el-Kahire: Daru'l Âfâk el-Arabiyye, 2010.
- İbn Cenî, Osman. *el-Hasâis*. C1. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. el-Kahire: Dar'ul Kitab'ul Misriyye, ts.
- İbn Hazm Ali b. Ahmed. *el-Faslu fi'l milel ve'l ehvâ ve'n nahl*. thk. Muhammed İbrahim Nesîr, Abdurrahman Umeyr. Beyrut: Dar'ul Cîl, 1996.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Mukaddimetu i-bni Haldun*. thk. Halîl Şihâde. Beyrut: Dar'ul Fikir, 2001.
- İbn Madâ, el-Kurtûbî. *er'Red alâ'n-nuḡa*. thk. Şevki Dayf. el-Kahire: Dar'ul Fikri'l Arabî, 1947.
- el-Baḡdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânet'ü'l'edeb ve lubbu-lubâbi lisân'ul-arab*. bs. 4. thk. Abdusselâm Harun. el-Kahire: Mektebetu'l Hânkî, 1997.
- Chomsky, Noam, *Bünyânu 'l-luḡa*. Tercemetü İbrahim el-Gülsüm. Beyrut: Cedâvul, 2017.
- el-Câhîz, Amr b. Baḥr. *er-Rasâil*. thk. Abdusselâm Harun. el-Kahire: Mektebet'ul Hânkî, 1964.
- el-Câhîz, Amr b. Baḥr. *el-Hayvan*. C1. thk. Abdusselâm Harun. Muhakkik el-Kahire: Mektebet'ul Halebî, 1965.
- Hasan, Temmâm. *el'Luḡatu beyne'l-mi'yariyye ve'lvasfiyye*. bs. 4. el-Kahire: Âlim el-Kütüb, 2000.
- Hüseyin, Muhammed el-Hudrî. *Dirâsâton fi'l-arabiyye ve târihuha*. Dimaşk: Dâr'un Nevâdir, 2001.
- el-Hamvî, Yakut. *Mu'cemu'l-udebâ ve irşâdu'l eribi ilâ ma'rifetu'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dar'ul Ğarbu'l İslâmî, 1993.
- Halîl, Luey Ali ve ebû Zeyd Ali. “Mi'yâriyyetu'l-arabiyye dirâstü'n fi binyeti'n nizâm el'luḡavi”. *et tahdîdu ve's siyâset'ul luḡavi*. C2. 3, (Ekim, 2016), 166-137.

er-Râzî, Fahred'dîn. *et-Teḥsîru 'l-Kebîr Mefâtiḥu 'l Ġayb*. C5. thk. Seyyid İmran. el-Kahire: Dar'ul Hadîs, 2012.

es-Suyutî, Celâleddîn Abdurrahmân. *Buğyet 'ul Vuâ fi tabakâti 'l luğaviyyîn ve 'nuha*. bs. 2. thk. Muhammed ebu'l fadl İbrahim. el-Kahire: Dar'ul fikir, 1979.

es-Suyutî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İktirâh fi usul 'in-nahv*. bs. 2. thk. Abdulhâkîm Atiyye. el-Kahire: Dar'ul Beyrunî, 2006.

Şekûr, Leylâ. *el-Bâb en-nahvi bahs fi 'l menhec*. Camiatu Muhammed Hıdr Biskra, el-Cezayir, Yüksek lisans tezi, 2014.

Ti'ema, Rüşdi Ahmet. *el-Mercî fi ta 'limu 'l-luğati 'l arabiyye linnâdikîna biluğâti 'n uhrâ*. Câmîatu Ummu'l kurâ. 1986.

Udîme, Muahmed Abdulhâlik. *Dirâsâtu 'l uslûb 'il Kur 'an 'il Kerim*. C1. el-Kahire: Dar'ul hadis, ths.

Ukkaşe, Ömer Yusuf. *en 'Nahvu 'l Gâib*. Beyrut: el-'Müesseset'ul arabiyye li'ddirâsât ve'n neşr, 2003.

el- Favzen, Abdurrahman b. İbrahim. *İdaât limuallimi 'l luğati 'l arabiyye lin 'natikine biğayriha*. Türkiye: Tekin, h.1435.

en-Naka, Mahmud Kâmil. "Tadris-u'l kavaid fi beramici ta 'limu 'l luğati 'l arabiyye biğayriha". *el-Mecellet 'ül arabiyye liddirasat 'ül luğaviyye*. el-Hartum: Ma'hed el-hartum ed-devliyy el-arabiyye 3/2 (şubat, 1985), 55-9.

DeCapua, Andrea. *Grammar for Teachers*. 2nd Ed. Switzerland: Springer. 2017.

Ramadan, Hany Ismail "Yabancılar İçin Arapça Eğitim Müfredatında Arap Edebiyatı Karşılaştırmalı Bir Araştırma" *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15), 2019. 62-87

Richards, Jack C. & Schmidt, Richard. *Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*, (3rd Ed.). New York: Longman, 2002.



Making the Focal Map of Johannine Studies: A Survey of Modern Scholarship

Yuhanna Çalışmalarının Odak Haritasını Çıkarmak: Modern Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme

Bilal Pataci^{*}

Abstract

The most studied text of the four gospels is the Gospel of John, which is also known as the Fourth Gospel. Academics have been prolific in their study of it, using many different methods and coming up with numerous questions and answers related to the text. From the beginning of the 20th century alone, over 1000 individual works on this gospel have been published. Moreover, twenty percent of these belong to the last 25 years. Surveying the literature over the last two centuries, one notices studies on the Gospel of John in different fields such as history, psychology, sociology, literature, and palaeography. It is particularly of note to observe that, apart from theology, the history of religions constitutes a very productive literature on this gospel. Such a multidisciplinary research spectrum as this has brought with it methodological diversity. It might easily be expected that in the near future Johannine studies will maintain and even increase their importance. Looking back from the point reached, one can already observe the rather colourful panorama that these studies display. The aim of this article is to analyse this panoramic picture by tracing the changes in the methodology and research focus of Johannine studies over the past century. Accordingly, we will try to show the methodological line of Johannine studies from historical to literary criticism through the foci of research, which are the evangelist, the Johannine community, and the text of John.

Keywords: Johannine studies, Fourth Gospel, Historical criticism, Literary criticism, Evangelist, Johannine community

Öz

Dört İncil arasında en çok çalışılan metin Dördüncü İncil olarak da bilinen Yuhanna İncil'i'dir. Yuhanna çalışmaları farklı metotlar, sorular ve cevaplarla oldukça üretken bir akademik alandır. Yirminci yüzyılın başından itibaren 1000'in üzerinde müstakil eser yayınlanmıştır. Üstelik bu eserlerin yüzde yirmisi son 25 yıla aittir. Kabaca son iki yüzyıla bakıldığında Yuhanna İncil'i üzerine teoloji dışında başta dinler tarihi olmak üzere tarih, psikoloji, sosyoloji, edebiyat ve paleografi gibi farklı alanlarda yapılan çalışmaların oldukça verimli bir literatür oluşturduğu fark edilmektedir. Alanın sahip olduğu çok disiplinli araştırma yelpazesi metodolojik çeşitliliği de beraberinde getirmiştir. Yakın gelecekte Yuhanna çalışmalarının önemini koruyacağı ve hatta artıracığı rahatlıkla söylenebilir. Geriye doğru bakıldığında ise Yuhanna çalışmalarının oldukça renkli bir panoramaya sahip olduğu görülmektedir. Bu makalenin amacı, geçtiğimiz yüzyılda Yuhanna çalışmalarının yöntem ve araştırma odaklarındaki değişimin izini sürerek bu panoramik fotoğrafın analizini yapmaktır. Bu doğrultuda, Dördüncü İncil özelinde yapılan çalışmaların tarihsel eleştiriden edebi eleştiriye uzanan metodolojik çizgisini, araştırma odakları olan evanjelist/İncil yazarı, Yuhanna cemaati ve İncil metni üzerinden göstermeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Yuhanna çalışmaları, Dördüncü İncil, Tarihsel kritik, Edebi kritik, İncil yazarı, Yuhanna cemaati

* **Corresponding Author:** Bilal Pataci (Dr.), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of History of Religions, Istanbul, Türkiye. E-mail: bilal.pataci@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-8083-0407

To cite this article: Pataci, Bilal. "Making the Focal Map of Johannine Studies: A Survey of Modern Scholarship." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 471–490. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1291812>



Introduction

The Gospel of John has been the subject of Christian exegetical tradition for a very long time. Although the Fourth Gospel was not circulated as early as the Synoptics, it was commented on as early as in the second half of the 2nd century. This first commentary of the gospel belonged to Heracleon, a Gnostic writer and disciple of Valentinus. This is also the earliest known commentary on Christian scriptures. However, being written by a Gnostic writer was sufficient to exclude the commentary from the literary network within the safe borders of the Christian tradition. Undoubtedly, its bad reputation played a role in the commentary not surviving in its entirety until today. However, its importance for Gnostic theology cannot be denied. Moreover, since it was the first exegesis, it became the source that most theologians after Heracleon carefully read. Among them, we must not neglect to mention Origen and Cyril of Alexandria. We owe all our knowledge of this commentary to Origen because large portions of the book have been preserved through his commentary on John.¹

The exegetical tradition of the Gospel of John, which started with Heracleon, was continued by many church fathers and writers, together with Origen and Cyril. Many writers, including Theodore of Heraclea, Jerome, Theodore of Mopsuestia, Augustine, Thomas Aquinas, and Jean Calvin, continued this tradition of Johannine commentary. Similar studies of this kind can be found even today. However, a new breath has come to Johannine studies with research carried out in the context of Biblical criticism, which questions the traditional acceptance and interpretations to a great extent.

Biblical Criticism, initiated in modern times by Baruch Spinoza at the earliest, was first applied to Jewish holy scriptures. Later, researchers turned to Christian scriptures and applied the historical-critical methods to the New Testament texts, and studies in this perspective continued until the first half of the 20th century. Therefore, the dominant method of 19th-century studies was historical criticism. The main issues were the probable date of composition of the Gospels, their literary relationship with each other, and the authenticity of Jesus' words and deeds. Thus, *source criticism* and *the quest for the historical Jesus* were the predominant methods of the century. These methods would continue to be used in the following century, but more importantly, they triggered the use of two further methods: *form criticism*, which focused on the background and forms of oral transmission of the

1 See, Origen, 'Origen's Commentary on the Gospel of John,' in *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, ed. Allan Menzies (New York: The Christian Literature Company, 1896); E. H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Scholars Press, 1989).

Gospel narratives before they became a written text, and *redaction criticism*, which investigated the editions and additions made by the evangelists during the process of their written compilation.²

These studies were dominated by German researchers and developed through the influence of German philosophers. In particular, the “Tübingen School”, which peaked in the mid-19th century and declined at the end of the same century, approached the texts under the influence of German idealism. F. C. Baur, a famous representative of the school, analysed the Christian scriptures using Hegelian dialectics. To him, second-century Christianity emerged from the synthesis of Jewish Christianity and Gentile Christianity - sometimes referred to as the Petrine party and the Pauline party, respectively.³ At the beginning of the 20th century, the *Religionswissenschaftliche Schule* (The History of Religions School) of German origin began to show its influence on Biblical Studies. Researchers such as R. Reitzenstein, W. Bousset, W. Heitmüller, R. Otto, and R. Bultmann studied under the tutelage of existentialist philosophers. Theses put forward by founding researchers such as Reitzenstein, positing that there are different religious traditions for the background of the New Testament, also influenced other scholars of the school.

I. Evangelist: An Historical Impasse

We have no reason not to recognize that the Johannine studies in the first half of the 20th century continued the trend of the previous century. If one had to choose a name to understand the spirit of this period, it would undoubtedly be Rudolf Bultmann. His *Das Evangelium des Johannes* is certainly a milestone and the pinnacle of modern critical interpretations of the Fourth Gospel.⁴ This is not a personal preference, but a conviction supported by most Johannine scholars. John Ashton divides Johannine studies into three parts: before Bultmann, Bultmann, and after Bultmann.⁵ Again, D. Moody Smith states that no researcher has been as influential as Bultmann in the last century.⁶ It is almost impossible for any researcher working on John in the 20th century or later to conduct research without coming across his magisterial work.

2 John Ashton, *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 141.

3 Anders Gerdmar, *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden-Boston: Brill, 2009), 106-109.

4 Paul N. Anderson, ‘Beyond the Shade of the Oak Tree: The Recent Growth of Johannine Studies,’ *The Expository Times* 119, no. 8 (2008): 365.

5 John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1991), 3-117.

6 D. Moody Smith, ‘Johannine Studies since Bultmann,’ *Word & World* 21, no. 4 (2001): 343.

Like other members of *the School of the History of Religions*, Bultmann sought ways to make the New Testament texts accessible to the modern reader. However, he softened the school's harsh approach through demythologisation. Others believed that mythical elements that the modern reader could not accept and understand should be removed from the texts. Bultmann, however, argued that instead of myths being discarded or erased from sacred texts, they should be interpreted existentially in a way that modern man could understand.

Demythologisation is not Bultmann's only contribution to Johannine studies; he also researched the background of Johannine literature, contrary to the traditional acceptance, out of Jewish-Christian culture. As he claimed, the Fourth Gospel depends on an independent tradition/source, not on a written form of Synoptics. However, he also accepts that John may use oral tradition which is behind all the gospels. But besides this, he pointed out three sources for some parts of the Fourth Gospel: the *sign source* for the miracles of Jesus, the *revelatory source* for Jesus's discourses, and a *Gnostic source* for the prologue.

Bultmann's commentary can surely be regarded as a milestone, but in addition to that, it is appropriate to see it as reflecting the academic trend of his time. What distinguishes Bultmann from his contemporaries are his conclusions. Like other scholars, he used historical-critical methods and focused his attention on the background of the evangelist and on the socio-historical setting (*Sitz im Leben*) of the Gospel. Almost all the works of that time put an emphasis on the historical worth of John's Gospel. They unpicked the historical riddle of Johannine literature and emphasised this as a focal point. Thus, the author's identity, his background, his eyewitness, and his relationship with the Synoptic evangelists were the most important issues of Johannine scholarship of that time. In the conference "The four Gospels in 1957" John A. T. Robinson summed up the main theses on Johannine literature before the 50s in his paper, classifying them as five presuppositions and calling them "critical orthodoxy". To him, since the turn of the twentieth century, most Johannine studies supported the presuppositions listed below, which he also called the "old look":

- "The fourth evangelist is dependent on sources, including one or more synoptic gospels.
- His own background is other than that of the events and teaching he is purporting to record.
- He is not to be regarded, seriously, as a witness to the Jesus of history, but simply to the Christ of faith.

- He represented the end-term of theological development in the first-century Christianity.
- He is not himself the apostle John nor a direct eyewitness.”⁷

In his paper, Robinson “sought to demonstrate that these five pillars of ‘critical orthodoxy’ were crumbling.”⁸ He had foreseen a new look that would be dominant on the same historical riddles and, unlike the old look, would support the issues of (i) John’s independence from the Synoptics, (ii) his Jewish background, (iii) the historical reliability of its content, (iv) priority of the gospel composition, and (v) apostolic eyewitness of the Beloved disciple. Thus, he had foreseen a future shift for each of the five presuppositions and this new look would be dominant in Johannine studies.

Most of Robinson’s prediction concerning the future of the old presuppositions was mainly based on British scholars and Butmann’s critics, but even he was not entirely sure whether a new look would come.⁹ He saw himself between timidity and conviction. However, he said he felt something changed. So the “new look” was a prediction by Robinson about the future of Johannine studies, based on some opposition to the assumptions expressed as critical orthodoxy. He proved to be the most important representative of the “new look” with his works *The Priority of John* (1984) and *Redating the New Testament* (1976). In the light of this one might ask how Robinson’s prediction of future studies came to an end. In other words, was the “new look” embraced by Johannine scholars? What changed from the old look to Robinson’s new look?

In the 1930s, Kirsopp Lake declared that John might contain a few fragments of true tradition, but that it was mainly fiction.¹⁰ In 1963, Dodd concluded that the Fourth Gospel was the product of an independent tradition, distinct from the Synoptics, which could contribute significantly to our knowledge of the historical Jesus.¹¹ While C. F. Burney defended the view that “John was written in Aramaic

7 John A. T. Robinson, ‘The New Look,’ in *Twelve New Testament Studies* (SCM Press, 1962), 95.

8 Tom Thatcher, ‘The New Current through John: The Old “New Look” and the New Critical Orthodoxy,’ in *New Current Through John*, ed. Francisco Lozada and Tom Thatcher (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 1.

9 Robinson, ‘The New Look,’ 94.

10 Kirsopp Lake, *An Introduction to the New Testament* (London: Christophers, 1938), 51.

11 See, Charles H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

then translated to Greek”¹², 42 years later in 1967, Matthew Black posited that John was written in Greek by an author whose mother tongue was Aramaic.¹³ In 1935, P⁵² was published which is thought to have belonged to the first half of the second century. Later, the discovery of P⁶⁶ and P⁷⁵ modified the thesis concerning the late date of John’s composition and also supported the view that the present form of the gospel is original.

In the era of the old look, most scholars claimed that John had no accurate knowledge of the terrain in which his gospel account was located, and thus his details of the locality were not to be trusted, but with the help of archaeological excavation around Jerusalem, John’s geographical knowledge was supported.¹⁴ At the beginning of the 20th century, the tendency of scholars had been to accept the Gnostic or Hellenistic tradition as the Johannine background, but this changed with the discovery of the Dead Sea Scrolls and caused later scholars to ascribe to the Jewishness of John.¹⁵ Despite all this, it is difficult to narrow down the religious and cultural world of the Fourth Gospel.¹⁶ Finally, in 1925, there was a general consensus among the critics that John not only knew Mark (and probably also Luke) but also used his writings. G. Smith had been alone in his view when he had said that John had an independent tradition, but by 1968 most scholars had begun to support his view.¹⁷

The above comparison shows that the change Robinson predicted for Johannine studies has begun to take place. He himself, in *Redating the New Testament* and *The Priority of John*, tried to justify his convictions that confirmed the change he

12 See, C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1922).

13 See, Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts* (Oxford: Oxford University Press, 1967).

14 Urban C. von Wahlde, ‘The Road Ahead—Three Aspects of Johannine Scholarship,’ in *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, ed. Tom Thatcher (Texas: Baylor University Press, 2007), 343-54; Felix Just, S. J., ‘Combining Key Methodologies in 355 Johannine Studies,’ in *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, ed. Tom Thatcher (Texas: Baylor University Press, 2007), 358.

15 Barnabas Lindars, *Behind the Fourth Gospel*, Studies in Creative Criticism (Eugene: Wipf & Stock, 2010), 12.

16 Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1995), 35; D. M. Smith, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources and Theology* (London-New York: Bloomsbury Publishing, 2006), 9.

17 P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1938), vii; see also Smith, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources and Theology*.

foresaw, especially with regard to the identity of the author of the Fourth Gospel and the date of its composition. In this respect, it can be accepted that works written after 1950 triggered a new era for the Gospel of John.¹⁸ However, this “new look”, also referred to by Robinson as “critical orthodoxy”, heralds new studies that differ from previous studies in terms of their results rather than a methodological innovation. In other words, Robinson did not criticise “critical orthodoxy”, he just looked at old questions from a wider perspective. The focus was the same. Both the old look and Robinson’s new look paid attention to the evangelist more than to the other components of the fourth gospel such as the “text”, “community” or “reader”. Thus, the historical settings of the evangelist and the tradition behind the text were accepted as the most important factors to understand Johannine theology. Moreover, the hesitations of some important scholars of Robinson’s “new look”, especially regarding the authorship of the apostle John, showed that the assumptions of the “old look” were still on the Johannine table.¹⁹ Robinson is right to foresee a shift, but the real shift lies beyond his horizon. This change gave Johannine scholarship a new focus: the Johannine community.

II. Johannine Community: The First Audience

It has already been noted that most pre-1950 research addressed the background of the Gospel of John to traditions other than Judaism. However, the academic tendency to focus on first-century Judaism and Jewish-Christian relations brought the “Judaism” option strongly to the fore in terms of possible background scenarios. Moreover, this time not only Palestinian Judaism but also different branches of Jewish tradition attracted the attention of researchers. The discovery of the Dead Sea Scrolls around the same time also supports this thesis. The similarities between the Gospel and the Qumran manuscripts highlighted the possibility of interaction between the two texts or the possibility of a common ground that nourished both. It is noteworthy that during this period (1955-1979), which many called “the Qumran

18 Thatcher, ‘The New Current through John: The Old “New Look” and the New Critical Orthodoxy,’ 16.

19 Writers such as Brown and Schnackenburg, for example, later abandoned the view that John the Apostle was the author of the Fourth Gospel. See, Raymond E. Brown, *The Gospel According to John* (New York: Doubleday, 1966), I:xcviii; *The Community of the Beloved Disciple* (London: Geoffrey Chapman Book, 1979), 31-35; *An Introduction to the Gospel of John*, ed. F. J. Moloney (New York: Doubleday, 2003), 191; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, trans. David and Smith and G. A. Kon, vol. 3 (London: Burns & Oates, 1982), 381-383.

fever”,²⁰ scholars focused on these intertextual studies. Although these kinds of works had reached the stage of producing *paralellomania*,²¹ they paved the way for a new focus in Johannine studies to gain momentum. The idea that the Gospel of John, like the Dead Sea Scrolls, is a text belonging to a distinct community rather than to an author shifted the focus of Johannine studies from the author to the first addressees of the Gospel, namely the Johannine Community. It was the process of this that led social-scientific methods to be added into biblical studies.²²

It was J. Louis Martyn who brought the Johannine community paradigm to the agenda in a comprehensive and systematic way. His proposed structural model of the Johannine community became a reference point for subsequent studies. Martyn, who thinks that the Fourth Gospel was compiled in a three-stage process, believes that this process is also the social and theological history of the group he calls the Johannine community.

In the first period of this three-stage process, the Johannine community was a group within the synagogue - possibly in the diaspora - that embraced a Messianic theology. The Fourth Gospel’s portrayal of Jesus as the “expected Jewish Messiah” reflects the belief of the group in that first period. However, the synagogue does not share this belief and considers it dangerous. In the second period, the Johannine group experienced two traumas. The first was expulsion from the synagogue, and the second was persecution up to martyrdom. Martyn believes that the “expulsion from the synagogue” passages in the gospel and the legal ban known as “*birkat ha minim*” are indicators of this new situation. Both traumas led to a decline in the number of followers of Johannine Christology. In this period, however, the group began to take on with increasing intensity the characteristics of Jesus. Similar to Jesus’ out-worldly being, the Johannine group now found its identity in a new community outside the synagogue of which it had once been a part. The typical Johannine portrayal in the Gospel, which differs from the Synoptic Jesus, is a product of this final stage. Eventually, expulsion from the synagogue and

20 Jörg Frey, ‘The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives,’ in *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, ed. James H. Charlesworth (Texas: Baylor University Press, 2006), 411.

21 Paul N. Anderson, ‘John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty Years,’ in *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, ed. Mary L. Coloe and Tom Thatcher (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 26.

22 Here we only have to mention a few landmark studies on the subject. But for more detailed studies examining the models of the Johannine community, see, Wally V. Cirafesi, ‘The Johannine Community Hypothesis (1968–Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward,’ *Currents in Biblical Research* 12, no. 2 (2014): 173–93; Bilal Patacı, *Sembolizm ve Kristoloji: Yuhanna İncili’nde İsa Tasviri* (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2022), 44–58.

persecution to the point of death led to tightening ties among those who embraced this new Christology, and the Johannine community became structurally closed and isolated.²³

Martyn's paradigm of the Johannine community provided an important ground for discussion in subsequent studies. Many Johannine community models have been put forward, especially those that take into account the relationship between the Fourth Gospel and Judaism and those that consider the biblical text to have been shaped in a process.²⁴ Among these works, R. Brown's *The Community of the Beloved Disciple*²⁵ has attracted much attention.²⁶

Acknowledging the existence of a Christological shift within the Gospel, Brown argued that the reason for this was not a community-synagogue conflict, as in Martyn's model, but a tension caused by demographic change within the community. Envisioning a four-stage process, Brown considers the years of 50-90 CE to be the first period in the four-stage process, a period in which the Gospel had not yet taken a written form and was in oral circulation among a Jewish-Christian community living in Palestine. In this period, the followers of John the Baptist and the Samaritan converts were also part of the Johannine community.²⁷ Around 90 CE, the community was present in the diaspora outside Palestine. It was in this period that the Son of God Christology gained weight due to the increasing number of gentile conversions, and there was also tension within the community due to the anti-Semitic tone of the Fourth Gospel.²⁸ In the third period (100 CE), the Johannine community came closer to apostolic Christianity. At that time, there was much debate between a secessionist group, who argued that Jesus was fully God and without a body, and a conservative group who emphasized the human nature of Jesus.²⁹ In the final period, the secessionists, who made up a large part of the community, joined the Gnostic, Docetist, and Montanist churches, while the remaining conservative group melted into mainstream Christianity.³⁰

23 J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Louisville-London: Westminster John Knox Press, 3rd ed., 2003), 147-167.

24 See, James F. McGrath, 'Johannine Christianity: Jewish Christianity?,' *Koinonia* 8, no. 1 (1996): 1.

25 Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 22.

26 In fact, before Martyn's work, Raymond Brown proposed a simple model for Johannine community. However, his work *The Community of the Beloved Disciple* gave this simple model a systematized view. See, Brown, *The Gospel According to John*.

27 Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 25-55.

28 Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 59-91.

29 Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 93-144.

30 Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, 145-164.

G. Richter is the author of another model of a four-stage Johannine community. In his view, the first stage consisted of a community that had a low Christology and which recognized Jesus as a leader, just like Moses, and as a Messiah. The records reflecting this low Christology are the *Grundschrift* of the Fourth Gospel. In the second stage, there was tension within the community between those who saw Jesus as a heavenly being and the Son of God and those who held to the lower Christological image. It is assumed that some expressions reflecting this new Christological image were added to the text, while others that were seen as contrary to it were removed from the text. In the third stage, it is thought that the Gospels attracted the attention of the Docetists because of the emergence of a belief in a high Christological approach that was not interested in the humanity of Jesus, but rather believed that his human appearance was an illusion. It is in the final stage that the doctrine of the incarnation appears and offers a clear solution to the problem of Jesus' humanity. As can be seen, Richter's model focuses on the periodisation of the Johannine community. In this model, the Johannine community and the Fourth Gospel do not follow a theological developmental line from simple to complex or from primitive to advanced. Through a dialectical interaction, groups with different theologies were eliminated and the community settled on a theological synthesis.³¹

Instead of focusing on the developmental process of the Gospel in the paradigm of the Johannine community, some studies have focused on the motivation for writing the Gospel of John, the purpose for which it was written, and the sociological analysis of the community that produced the Gospel. Such studies have taken a different approach to the Gospel and its theology. Among these, Meeks' work has a privileged place as a reference for subsequent literature.³² Meeks argues that the

31 G. Richter, 'Präsentische Und Futurische Eschatologie Im 4. Evangelium,' in *Gegenwart Und Kommendes Reich: Schülergabe Anton Vögtle Zum 65*, ed. Peter Fiedler und Dieter Zeller (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975), 117-152; G. Richter, 'Präsentische Und Futurische Eschatologie Im 4. Evangelium,' in *Studien Zum Johannesevangelium* (1977), 346-382; A. J. Matill, 'Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis,' *Theological Studies* 38, no. 2 (1977): 294-315; Cirafesi, 'The Johannine Community Hypothesis (1968–Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward,' 177.

32 Wayne Meeks, 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism' *Journal of Biblical Literature* 91, no. 1 (1972): 44–72. Apart from Meeks' work, the models of Bruce Malina, who argues that the Johannine community constructs its reality through a "counter-language" to Judaism, and Jerome Neyrey, who sees the Johannine community as a structure that factionalizes within Jewish tradition, then substitutes its own theology as an alternative to Judaism, and finally rebels against the group from which it emerged by stating that its theology is the only truth, stand out among social-scientific studies. See, Bruce Malina, 'The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective,' in *Protocol of the 48th Colloquy* (Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984); Jerome Neyrey, *An Ideology of Revolt* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

Gospel narrative focusing on Jesus as an ascending and descending figure from heaven to earth reflects not only the identity of Jesus but also the structure of the community. The medium of this reflection is Johannine symbolism, and what is reflected is the symbolic universe of the community. His research treats the Fourth Gospel against the backdrop of this symbolic universe, and this universe does not include the age of Jesus, but the age of the Johannine community. For Meeks, the Fourth Gospel is etioloical, not ecclesiastic.

Meeks argues that there is a dialectical continuity between the historical experience of John's community and the symbolic universe of the Gospel, and that this dialectical relationship differentiated the community from early apostolic Christology. Thus, the Johannine community became isolated from other Christian communities and its social structure changed. Moreover, the theological discourse that emerged around the descending-ascending figure of Jesus was not able to be grasped, especially by the Jews, due to its symbolic language and was misunderstood by the apostolic groups. This is because the symbolism in question was comprehensible only to the members of the Johannine community and was ambiguous to those who were outside the community. According to Meeks, then, the Gospel has a didactic rather than a missiological purpose.³³ This purpose was to ensure that Johannine Christology, expressed in a highly symbolic style, was easily understood by the members of the sect. For this reason, Meeks claims that the Johannine community radically distanced itself from other churches by taking on a closed social structure and that this social structure can be called a *sect* rather than a *community*.³⁴

Apart from these examples, it is possible to find dozens of other studies proposing various models of the Johannine community. However, there are also some studies, albeit few, which argue that such hypothetical models do not correspond to historical realities.³⁵ Among those who put forward that the Fourth Gospel was not written for a marginal minority, but rather for early Christian communities with a very strong network of communication among themselves, R. Bauckham deserves to be mentioned. He criticises the issue of the Johannine community from a different angle, arguing that the Fourth Gospel was not written in process, but all at once

33 Meeks, 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism,' 69.

34 Meeks, 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism,' 50-64.

35 See, Donald A. Carson, *The Gospel According to John* (Michigan: Apollos, 1971), 81; Leon Morris, *The Gospel According to John* (Michigan: Eerdmans, 1971), 28; Robert Kysar, 'Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism,' *Interpretation*, no. 31 (1977), 366; Martin Hengel, *Johannine Question* (London-New York: SCM Press, Trinity Press International, 1989), 205.

and for churches that did not have an oral culture.³⁶ His claim was also expressed by some researchers after him.

The popularity of literary criticism and the corresponding decline of historical criticism made the paradigm of the Johannine community controversial on the basis of the models presented. However, even as the *models of the Johannine community* have been criticised, the *reality of the Johannine community* has maintained its prominence in scholarship. Moreover, the focus on the community has simultaneously increased the interest in the text itself. Through the synchronic reading model and literary critical methods, most studies chose the text of the Fourth Gospel as their new focus.

III. The Text: From History to Story

Studies that focus on the authorial and socio-historical contexts of the Fourth Gospel seek to find certain answers to questions such as the identity of the author, the character of the Beloved Disciple, the date, place, and sources of the compilation of the Gospel and its relation to the Synoptic tradition, the background of the Johannine narratives, and the relation of Johannine theology to the religious traditions of that time. These studies, all of which take historical criticism into account, mostly use a diachronic reading model. Diachronic reading assumes that the Fourth Gospel was written over a period of time by the compilation of oral and written sources and some additions to this compilation at a later stage. Undoubtedly, this model has contributed to Johannine studies by addressing the history and historical facts behind the text. However, the lack of scholarly consensus about the answers to the questions it poses and the fact that it is increasingly seen as a less convincing method has led scholars to use a synchronic reading model and methods that take this model into account. In Adam's words, for those "who are suspicious of the ideology or rhetoric of historiography, it is not necessary to employ historical investigation as the final arbiter of interpretation."³⁷ In this respect, it can be said that literary critical methods have broken the monopoly of historical criticism. So, the place of meaning has now shifted from history and author to text and

36 Richard Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?,' in *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9-30. Nevertheless, Bauckham does not reject the idea of Johannine community altogether. In a recent study, he generally accepts that the Gospels were written within a particular community, but he also states that this does not imply any hermeneutical value. See, Richard Bauckham, *The Christian World Around the New Testament: Collected Essays II* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 79-80.

37 A. K. M. Adam, *Making Sense of New Testament Theology: 'Modern' Problems and Prospects*, Studies in American Biblical Hermeneutics (Wipf & Stock Publishers, 2005).

reader. The final quarter of the last century witnessed an explosion of different methodologies and approaches in the context of Johannine studies. Under the umbrella of literary criticism, new methods such as narrative criticism, cultural criticism, feminist criticism, and social scientific criticism have breathed new life into Johannine studies.³⁸

The synchronic model shifted the focus from outside the text to the text itself, preferring to consider the implied author and implied reader rather than the historical author and historical reader of the diachronic model. It sought to decipher the world constructed in the text rather than the realities of the world outside it.³⁹ Within the boundaries of this new approach, the Fourth Gospel is seen primarily as a *story* rather than a *history*.⁴⁰ This new way of reading has brought to the Johannine table a number of monographs that focus on literary components such as characters, concepts, linguistic devices, etc., as well as lengthy commentaries that try to understand the narrative of the entire Gospel. Among these monographs, R. Alan Culpepper's *The Anatomy of the Fourth Gospel* was the first to successfully apply narrative criticism.

According to Culpepper, previous Johannine scholars used the Gospel as a “window” to grasp the Johannine community’s historicity. The meaning is on the other side of the window. Through this window, the reader can access the historical level of Jesus and the Johannine community. As exciting as this approach is, it neglects the fundamental integrity of the Gospel and the relationship between the text and the reader. However, seeing the text as a “mirror” rather than as a “window” will enable the reader to better grasp the components of the Johannine narrative. For here meaning is between the mirror and the observer, between the text and the reader. The activity of comprehension is seen as the convergence of the world of the narrative and the real world of the reader, and the establishment of a satisfactory relationship between them. Hence the gospel is not a window into the history of Jesus or the evangelist, but rather a mirror that allows the reader to see the world as the evangelist sees it.⁴¹

Culpepper argues that the Johannine narrative is consciously and holistically constructed, relying on the claim that each chapter or passage, or even each concept

38 Urban C. von Wahlde, ‘The Road Ahead—Three Aspects of Johannine Scholarship,’ 346.

39 Helga Kjar Nielsen, ‘Johannine Researches,’ in *New Readings on John*, ed. Johannes Nissen and Sigfred Pedersen (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 12.

40 Gerard S. Sloyan, *What Are They Saying About John* (New York: Paulist Press, 1991), 50.

41 R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 6-7.

or theme, in the Gospel is compatible with the text as a whole.⁴² In doing so, he does not deny that the Fourth Gospel was shaped over a period of time and that the historical contexts of its regulations over time are important. However, according to him, the sub-narratives in the Fourth Gospel are now part of the main narrative, which has integrity. Therefore, instead of focusing on a part and analysing it separately, it is more appropriate to interpret the part according to the whole.⁴³ His pupil Paul Duke, on the other hand, turns to patterns of irony in the Fourth Gospel. He sees irony as a Hellenistic technique by which the evangelist offers a literary choice to the first audience of the Gospel. In this way, the first audience of John reaches the Christological truth that transcends the surface level of meaning.⁴⁴

M. Stibbe is said to be the first to effectively apply narrative criticism to the *commentary* of the Fourth Gospel. He approaches the Johannine narrative as a unified whole. Stibbe identifies each part of the whole narrative in the shadow of the whole text, analyses its structure and genre, and seeks to explain literary devices such as characters, symbols, plot, time and place of narrative construction, and the relationship between these components.⁴⁵ Udo Schnelle, for his part, believes that each of the sub-narratives that make up the text may have a different historical context, but once they are assembled into a narrative with a specific theological purpose, the interpreter must take into account that unity. Although Andrew Lincoln applies narrative criticism to the Fourth Gospel, he also considers historically important issues such as its relationship with the Synoptics and focuses his attention on the impact of the narrative on the reader. His approach does not neglect the historical aspect of the text. Thus, for example, Lincoln sees the Johannine Christology as a retrospective reading back to Jesus' time in such a way as to allow

42 Ashton has serious concerns and criticisms about the value of narrative criticism because it neglects the fact that the Fourth Gospel, like the other Gospels, has a history. See, Ashton, *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*, 165.

43 See, Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. The *Anatomy* is considered by most scholars to be the first seminal work of literary criticism in the history of the Johannine studies. However, according to M. Stibbe, the history of literary criticism dates back to the beginning of the 20th century. See, Mark W. G. Stibbe, *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives* (Leiden: EJ Brill, 1993), 2-4. F. R. M. Hitchcock's work on John (1911) deals with the character designs and artistic structure of the Fourth Gospel through a synchronic reading. See, F. R. M. Hitchcock, *A Fresh Study of the Fourth Gospel* (Eugene, OR: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911).

44 See, Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, (Atlanta: John Knox Press, 1985).

45 Udo Schnelle, *Das Evangelium Nach Johannes*, Theologischer Handkommentar Zum Neuen Testament 4 (Leipzig: Evangelischer Verlagsanstalt, 1998).

for a fiction that would clarify controversial issues in the evangelist's own time.⁴⁶

Studies in which the focus was on both the evangelist and the community saw the Gospel as a work that conveyed one or more limited meanings. The work was not independent of the mind that produced it; therefore, it was necessary to look closer at that mind with a particular lens in order to reach the right meaning. Naturally, the lens available to researchers was that of historical-critical methods. However, literary criticism recognizes the Fourth Gospel as a text that evokes meanings in the reader's mind rather than as a historical author's work. Since meaning here is a product of the relationship between the reader and the text, the effort to know the authorial context loses its importance. Naturally, the prevalence of literary critical methods has led to the relegation of historical criticism to a secondary position. In fact, commentators or scholars using literary critical methods did not deny that the Fourth Gospel was ultimately written in a specific historical period and under historical conditions. In this respect, it cannot be said that the tendency toward literary critical methods eliminated historical criticism. Both commentaries and monographs have continued to apply historical-critical methods. Although there has been an increase in studies that focus on the Gospel text, it is important to note that studies that take into account the authorial and social-historical contexts of the Gospels have also continued.⁴⁷ W. Carter's *John and Empire* brought a new perspective to the paradigm of the Johannine community. While most models of the Johannine community read the tension in the text as a sign of community-synagogue or intra-community strife, Carter tries to understand it in the geopolitical matrix as a rhetorical attempt by the Johannine community to become an alternative community, less compatible with Rome's imperial ideology.⁴⁸ Keener's voluminous exegetical work, on the other hand, succeeds in treating the Gospel as a product of the historical, religious, cultural, social, political and literary atmosphere of the Mediterranean region in which it was written.⁴⁹ Compiling

46 Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, Black's New Testament Commentary (London: Continuum, 2005).

47 C. K. Barrett and Frans Neiryck, for example, argue that the Fourth Gospel is based on the Synoptics, while Moody Smith takes a middle-of-the-road approach, arguing that the author of the Fourth Gospel knew the early forms of the Synoptics, if not the final version. See, Frans Neiryck, 'John and the Synoptics,' in *L'évangile de Jean* (Leuven: Leuven University, 1977), 106; C. K. Barrett, *The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 1978), 42-54; D. Moody Smith, 'John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem,' *New Testament Studies*, no. 26 (1980), 444.

48 W. Carter, *John and Empire: Initial Explorations* (New York: Bloomsbury Academic, 2008), 82.

49 Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2003).

innovative methodological approaches including sectarian, feminist, sociological, psycho-literary, autobiographical, intercultural, political, ethnographic, and social scientific readings of the Fourth Gospel, Segovia's editorial work is evidence of a methodological explosion in Johannine studies.⁵⁰ For his part, F. Lozada argues that the goal of studies for the New Testament in general and for the Gospel of John, in particular, is not limited to discovering the world behind the text, but it is also crucial to know the world "in front of the text", which points to the complex structure of identities (ethnicity, religion, colour, class, gender, etc.) held by the contemporary reader.⁵¹ The focus of literary criticism has thus broadened to include the researcher's own world.

Conclusion

As a result of this research on the landmark texts of Johannine studies in the last century, we can state that a methodological shift and diversity has taken place. Undoubtedly there has been a transition from a period in which historical-critical methods were almost monopolized to another period in which social-scientific and literary-critical methods were applied, respectively. However, it would be correct to present the picture reflecting this transition as the result of a methodologically diverse research spectrum. In other words, it is necessary to say that historical criticism still retains its effectiveness, and it has even been revised with new approaches. There is now a common ground of approach among researchers, where the aforementioned methodological diversity cannot be ignored.

While this is the methodological panorama, it is evident that the graph traced through the research foci of the Fourth Gospel is not much different. It is easy to notice that the scholarly effort to examine the evangelist and his *Sitz im Leben* through certain lenses has focused on the historical and social conditions of the first audience of the Gospel known as the Johannine community. The second step of this shift in focus was the text of the Fourth Gospel itself. This approach, which sees the Gospel as a narrative or a text rather than as a sacred book with a limited meaning, tried to reveal the meaning of the text it focuses on through a synchronic reading strategy. Consequently, the "text" and the "reader" are now the focus. It is academically useful to periodise Johannine studies based on the intensity of

50 F. F. Segovia, ed., *What Is John?: Readers and Readings of the Fourth Gospel*, vol. 1, SBL Symposium Series (Scholars Press, 1996); Segovia, ed., *What Is John?: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel*, vol. 2, SBL Symposium Series (Scholars Press, 1996).

51 Francisco Lozada, 'Social Location and Johannine Scholarship: Looking Ahead,' in *New Currents Through John: A Global Perspective*, ed. Francisco Lozada and Tom Thatcher (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 184.

interest in the aforementioned foci, but it should not be neglected that even in the last quarter of the last century when the focus was on the text and the reader, the problems of the evangelist and the Johannine community continued to be addressed.

The legacy of this whole process on the table of Johannine studies is a methodological diversity and a global scale that transcends the boundaries of the Eurocentric Christian academy. The Gospel of John is no longer just an element of the Christian world or the theological cluster; it is now located at the intersection of non-Christian scholarship and interdisciplinary studies. The methodological diversity, interdisciplinary perspectives, and network of researchers with quite different identities can be recognized as academic richness. Ultimately, however, the Gospel of John is one of the most important documents of Christian history and theology. This is why historical and theological attempts at understanding will always be important. Undisputedly, new approaches and studies that consider different disciplines and their concepts will appear. We can also foresee that new foci will be added to the picture we have presented of the shifting focus of Johannine studies through different themes, such as the shift we chose in the last century. This study has dwelt on the course of this shift but has not examined the reasons for it in detail. A need is obvious for studies that address this issue separately. Although the focal shift has reasons specific to Johannine studies, it has a common ground with biblical studies and also scriptural studies from a broader perspective.

To explain the conclusion through Culpepper's metaphors of "window" and "mirror", it is not difficult to see that the methodological shift from window to mirror is temporary rather than permanent. It is now recognized that both are inevitable tools of Johannine studies, so much so that researchers who want to look at the Gospel and its world through a window whose surface is semi-reflective inevitably see themselves. At this point, any research that can be considered within the scope of Johannine studies is expected to act with the awareness of the methodological diversity bequeathed by the methodological and focal changes of the last century. Undoubtedly, the subject of the research, its academic intention, and its limitations will guide the researcher as to which method from the pool to use. However, it is conceivable that the proximity between methods will produce more qualified perspectives. Although the issue of which of the synchronic or diachronic reading models is better is controversial, they can be used together, assuming that they are complementary to each other. For it is no longer enough to know the history of the Fourth Gospel, its author, or the community to which it was addressed, or conversely to discover the relationship between the literary components of the biblical narrative for a qualified evaluation. Moreover, the historical, social, political, and even economic background and context of the researcher as a reader become equally important.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no grant support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References

- Adam, A.K.M. *Making Sense of New Testament Theology: 'Modern' Problems and Prospects*. Studies in American Biblical Hermeneutics. Wipf & Stock Publishers, 2005. <https://books.google.com.tr/books?id=Q0hLAWAAQBAJ>.
- Anderson, Paul N. 'Beyond the Shade of the Oak Tree: The Recent Growth of Johannine Studies'. *The Expository Times* 119, no. 8 (2008): 365–73.
- . 'John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty Years'. In *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls : Sixty Years of Discovery and Debate*, edited by Mary L. Coloe and Tom Thatcher. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Ashton, John. *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- . *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon, 1991.
- Barrett, C. K. *The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. London: SPCK, 1978.
- Bauckham, Richard. 'For Whom Were the Gospels Written?' In *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, edited by Richard Bauckham. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- . *The Christian World Around the New Testament: Collected Essays II*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Black, Matthew. *An Aramaic Approach to the Gospel and Acts*. Oxford University Press, 1967.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the Gospel of John*. Edited by F.J. Moloney. New York: Doubleday, 2003.
- . *The Community of the Beloved Disciple*. London: Geoffrey Chapman Book, 1979.
- . *The Gospel According to John*. New York: Doubleday, 1966.
- Burney, C.F. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1922.
- Carson, Donald A. *The Gospel According to John*. Michigan: Apollos, 1971.
- Carter, W. *John and Empire: Initial Explorations*. New York: Bloomsbury Academic, 2008.
- Cirafesi, Wally V. 'The Johannine Community Hypothesis (1968–Present): Past and Present Approaches and a New Way Forward'. *Currents in Biblical Research* 12, no. 2 (2014): 173–93.
- Culpepper, R.Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Dodd, Caharles H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, 1963.
- Duke, Paul D. *Irony in the Fourth Gospel*. Theology Today. Atlanta: John Knox Press, 1985.

- Felix Just, S.J. 'Combining Key Methodologies in 355 Johannine Studies'. In *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, edited by Tom Thatcher, 355–58. Texas: Baylor University Press, 2007.
- Frey, Jörg. 'The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: Proposals, Problems, and Further Perspectives'. In *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls*, edited by James H. Charlesworth. Texas: Baylor University Press, 2006.
- Gardner-Smith, P. *Saint John and the Synoptic Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- Gerdmar, Anders. *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Hengel, Martin. *Johannine Question*. London-New York: SCM Press, Trinity Press International, 1989.
- Hitchcock, F.R.M. *A Fresh Study of the Fourth Gospel*. Eugene, OR: Society for Promoting Christian Knowledge, 1911.
- Keener, Craig S., ., *The Gospel of John : A Commentary*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2003.
- Kysar, Robert. 'Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism'. *Interpretation*, no. 31 (1977).
- Lake, Kirsopp. *An Introduction to the New Testament*. London: Christophers, 1938.
- Lincoln, Andrew T. *The Gospel According to Saint John*. Black's New Testament Commentary. London: Continuum, 2005.
- Lindars, Barnabas. *Behind the Fourth Gospel*. Studies in Creative Criticism. Eugene: Wipf & Stock, 2010.
- . *The Gospel of John*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1995.
- Lozada, Francisco. 'Social Location and Johannine Scholarship: Looking Ahead'. In *New Currents Through John: A Global Perspective*, edited by Francisco Lozada and Tom Thatcher, 183–97. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Malina, Bruce. 'The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective'. In *Protocol of the 48th Colloquy*. Berkeley: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984.
- Martyn, J. Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 1968.
- Matill, A. J. 'Johannine Communities Behind the Fourth Gospel: Georg Richter's Analysis'. *Theological Studies* 38, no. 2 (1977): 294–315.
- McGrath, James F. 'Johannine Christianity: Jewish Christianity?'. *Koinonia* 8, no. 1 (1996): 1–20.
- Meeks, Wayne. 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism'. *Journal of Biblical Literature* 91, no. 1 (1972): 44–72.
- . 'The Man from Heaven in Johannine Sectarianism'. *Journal of Biblical Literature*, no. 91 (1972).
- Menzies, Allan, ed. 'Origen's Commentary on the Gospel of John'. In *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*. New York: The Christian Literature Company, 1896.
- Morris, Leon. *The Gospel According to John*. Michigan: Eerdmans, 1971.
- Neiryneck, Frans. 'John and the Synoptics'. In *L'évangile de Jean*. Leuven: Leuven University, 1977.
- Neyrey, Jerome. *An Ideology of Revolt*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

- Nielsen, Helga Kjar. 'Johannine Researches'. In *New Readings on John*, edited by Johannes Nissen and Sigfred Pedersen, 11–30. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Pagels, E.H. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. Monograph Series - Society of Biblical Literature. Scholars Press, 1989.
- Patacı, Bilal. *Sembolizm ve Kristoloji: Yuhanna İncili'nde İsa Tasviri*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2022.
- Richter, G. 'Präsentische Und Futurische Eschatologie Im 4. Evangelium'. In *Gegenwart Und Kommendes Reich: Schülersgabe Anton Vögtle Zum 65*, edited by Peter Fiedler und Dieter Zeller. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1975.
- . 'Präsentische Und Futurische Eschatologie Im 4. Evangelium'. In *Studien Zum Johannesevangelium*, 1977.
- Robinson, John A. T. 'The New Look'. In *Twelve New Testament Studies*. SCM Press, 1962.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel According to St. John*. Translated by David. Vol. 3. London: Burns & Oates, 1982.
- Schnelle, Udo. *Das Evangelium Nach Johannes*. Theologischer Handkommentar Zum Neuen Testament 4. Leipzig: Evangelischer Verlagsanstalt, 1998.
- Segovia, F.F., ed. *What Is John?: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel*. Vol. 2. SBL Symposium Series. Scholars Press, 1996.
- , ed. *What Is John?: Readers and Readings of the Fourth Gospel*. Vol. 1. SBL Symposium Series. Scholars Press, 1996.
- Sloyan, Gerard S. *What Are They Saying About John*. New York: Paulist Press, 1991.
- Smith, D. Moody. 'Johannine Studies since Bultmann'. *Word & World* 21, no. 4 (2001): 343–51.
- . 'John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem'. *New Testament Studies*, no. 26 (1980).
- Smith, D.M. *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources and Theology*. London-New York: Bloomsbury Publishing, 2006.
- Stibbe, Mark W. G. *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*. Leiden: EJ Brill, 1993.
- Thatcher, Tom. 'The New Current through John: The Old "New Look" and the New Critical Orthodoxy'. In *New Current Through John*, edited by Francisco Lozada and Tom Thatcher, 1–26. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- Urban C. von Wahlde. 'The Road Ahead—Three Aspects of Johannine Scholarship'. In *What We Have Heard from the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, edited by Tom Thatcher, 343–54. Texas: Baylor University Press, 2007.



Modernliğin Risklerine Karşı Dinsel Düşünümsellik: Risk Toplumuna Tepkisel Bir Alternatif Tıp Hareketi Olarak “Gerçek Tıp” Hareketi*

Religious Reflectivity Against The Risks of Modernity: The “Real Medicine” Movement As A Reactive Alternative Medicine Movement To The Risk Society

Fatih Katıncı **, Abdurrahman Kurt ***

Öz

Araştırmada, Ulrich Beck ve Anthony Giddens’in geç, ileri veya yüksek modernite olarak tanımladıkları dönemde ortaya çıkan risklere karşı oluşan toplumsal tepkiler ele alınmaktadır. Türkiye’de modernitenin sebep olduğu risklere karşı oluşan tepkiler, belli bir örgütsel yapıya sahip yeni toplumsal hareketlere dönüşmüştür. Bu hareketlerden bazılarının dini referanslarla hareket ettikleri görülmektedir. 20. yüzyılın son çeyreğinde görünür olmaya başlayan alternatif tıp ve yeniçağ bu hareketlerdendir. Bu hareketler, eski toplumsal hareketlerden farklı olarak, modern yaşam tarzının ortaya çıkardığı risklere karşı tepkisel hareket ederek alternatif bir yaşam tarzını benimsemektedirler. Araştırmada bir alternatif tıp hareketi olarak ortaya çıkan ve etki alanını her geçen gün arttıran Aidin Salih ekolü ele alınmaktadır. “Gerçek Tıp” olarak bilinen hareketin mensuplarının en önemli referans kaynakları Tıbb-ı Nebevi’dir. Bu kavram, Gerçek Tıp takipçileri için modern yaşam tarzına karşı alternatif bir yaşam olarak “Tarih Meleği” görevini görmektedir. Bu açıdan Tıbb-ı Nebevi’nin tam olarak yaşadığına inanılan “Asr-ı Saadet” dönemi, retrotopya olarak yeniden icat edilmek istenmektedir. Araştırmanın amacı, bir alternatif tıp hareketi olarak “Gerçek Tıp” hareketinin motivasyon kaynaklarını incelemek ve benimsedikleri yaşam tarzının altında yatan toplumsal dinamikleri irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Modernlik, Risk Toplumu, Düşünümsellik, Tıbb-ı Nebevi, Tarih Meleği, Retrotopya, Geleneğin İcadı

Abstract

This study examines the social reactions toward risks that emerged during the period referred to as late, advanced, or high modernity by Ulrich Beck and Anthony Giddens. These reactions transformed into new social movements with a certain organizational structure. Notably, certain movements have incorporated religious references as part of their approach. Among these movements are alternative medicine and the new age, which gained prominence in the latter part of the 20th century. In contrast to traditional movements, these contemporary movements embrace an alternative way of life, reacting against the potential risks posed by the modern way of life. This study focuses on the Aidin Salih School, an alternative medicine movement that has progressively expanded its area of influence. The most important reference sources of the members of this movement known as “Real Medicine” are Prophet’s Medicine. This concept serves as the “Angel of History” as an alternative to the modern way of life for the followers of Real Medicine. In this context, the aspiration is to reinvent the era of “Asr-ı Saadet,” a period believed to have fully embraced the Prophet’s Medicine, as a form of retrotopia (an idealized past). The study aims to examine the motivating factors behind the “Real Medicine” movement as a representative of the alternative medicine movement and to scrutinize the social dynamics that shaped their adopted way of life.

Keywords: Modernity, Risk Society, Reflexivity, Prophet’s Medicine, Angel of History, Retrotopia, Invention of Tradition

* Bu makale, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yürütülmekte olan “Din, Gelenek ve Modernlik Bağlamında Alternatif Tıp Hareketi: Aidin Salih Örneği” isimli doktora tezinden elde edilmiştir.

** Sorumlu Yazar: Fatih Katıncı (Dr.), Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Bursa, Türkiye. E-posta: fkatinc@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3739-9292

*** Abdurrahman KURT (Prof. Dr.), Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa, Türkiye.
E-posta: akurt@uludag.edu.tr ORCID: 0000-0001-6087-3725

Atf: Katıncı, Fatih, Kurt, Abdurrahman. “Modernliğin Risklerine Karşı Dinsel Düşünümsellik: Risk Toplumu Tepkisel Bir Alternatif Tıp Hareketi Olarak “Gerçek Tıp” Hareketi.” *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 491–518. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1268937>



Extended Summary

This study examines the reactions of society to emerging risks during the era categorized as late, advanced, or high modernity, according to Ulrich Beck and Anthony Giddens. These reactions against the risks caused by modernity in Turkey have turned into new social movements characterized by certain organizational structures. It is seen that some of these movements emphasize religious discourse and their supporters adopt a mystical lifestyle. Among these movements are alternative medicine and the new age phenomenon, both of which gained traction in the latter part of the 20th century. Diverging from conventional social movements, these contemporary movements adopt alternative ways of life as a reaction to the potential risks associated with a modern way of life. This study focuses on the Aidin Salih School, an alternative medicine movement that has steadily expanded its influence. The study aims to examine the motivational sources of individuals aligned with this school and to closely analyze the social dynamics underlying their adopted way of life.

The introduction section of this study provides a concise overview of how sociology approaches social movements. The study is built on the theoretical frameworks of Ulrich Beck's "Risk Society" and Anthony Giddens's notion of the "Juggernaut" (crushing machine) of modernity. In addition, the concepts of "Return of the Actor," which Alain Touraine used to describe the new social movements that emerged after World War II, Zygmunt Bauman's "History Angel" and Eric J. Hobsbawm's "Invention of Tradition," were employed.

This study follows an interpretive and commentator paradigm and employs qualitative research methods. The study employs a purposeful sampling method, applying in-depth interviews for individual interactions and participatory observation for group activities.

Thus, this chapter discusses the emergence of Traditional, Complementary, and Alternative Medicine (TCAM) treatments, which outlines the definitions and general contents of these concepts, as well as their historical context. The study later addresses the societal factors contributing to the current popularity of these treatment modalities.

Traditional treatments, which faced diminishing legitimacy due to the rise of biomedicine, regained recognition in the late 20th century amid critiques of modern medical practices. TCAM has been integrated into national health policies in numerous countries, influenced by the World Health Organization's studies on TCAM. Regulation changes in Turkey have facilitated the application of methods such as cupping and leeching, which are applied in the Islamic tradition, alongside methods from the Far East. These methods are now accepted under certain conditions outlined by the Ministry of Health.

This chapter focuses on the evolution of modern medicine and the emergence of alternative medicine movements in Turkey. First, the reflections of the reforms conducted

in the political and social fields after the establishment of the Republic in the field of health are discussed. Traditional medicine, which was once associated with medical practices of the Imperial period, was also intertwined with religious and political authority, encompassing both religious practices and the way of life of those in power. Conversely, modern medicine was considered a means to express individualism and citizenship in the modern era.

Despite the reforms conducted by the state and the modernization of healthcare, traditional treatments persist at the societal level. However, a paradigm shift occurred in the late 20th century, alongside criticisms of modern medicine. This shift led to a notable rise in traditional and/or alternative and complementary therapies both in Turkey and globally. These treatment approaches, often appearing as civil society movements, have become increasingly visible in the public sphere.

The Effective alternative medicine movements in Turkey can generally be classified into two categories. The first category comprises movements that draw inspiration and guidance from the Islamic tradition, the Qur'an, and the Sunnah. The second category encompasses eclectic movements heavily influenced by Eastern traditions, particularly India and China, under the influence of globalization.

The primary focus of this study, and the key figure within the first category, is that of Aidin Salih. Salih has played a significant role in establishing an alternative medicine movement in Turkey through her book "Real Medicine" and her work in training students.

While multiple factors contribute to the emergence of such movements, one of the most significant aspects, from the researcher's perspective, is the dynamics of modernity. A noteworthy point of criticism within these movements is the dissatisfaction stemming from the modern way of life. This discontent arises due to the risks posed by modernity.

Ulrich Beck's theory of Risk Society sheds light on the hidden dimensions of modernity, aiming to reveal the risks and threats it generates. His work explains the changes and transformations caused by modernity. According to Beck, the novel risks arising from industrial society possess the potential to persist across generations and destroy natural ways of life.

Much like Ulrich Beck, Anthony Giddens shares concerns regarding the extent and prevalence of the risks posed by modernity. Giddens refers to this phase as "late modernity" or "advanced modernity." He characterizes modernity as a "Juggernaut," a metaphor for a dominating force (crushing machine). Industrialization according to Giddens, not only transforms nature but also leads to the creation of a "socialized nature" or "artificial environment." In this transformed landscape, industrialism has exposed the risk of ecological decay and irreversible disasters. The resulting unrest within society has provided fertile ground for the emergence of some new social movements, often centered

on the environment. These movements possess a reactive stance against modernity, with a notable feature being their defense of traditional production methods in opposition to industrial practices.

Numerous alternative medicine movements, including the Aidin Salih movement, criticize modern life practices and strive to integrate the natural into everyday life. Dr. Aidin Salih, a Ukrainian convert, and her students are the inspiration behind the Aidin Salih movement. Salih's publication, "Real Medicine," allowed conveying her thoughts and practices to a wide audience. Followers of Real Medicine perceive modern risks and threats not as failures of scientific and technological progress, but rather as deliberate outcomes. They believe that the main purpose is to overthrow the order established by the Creator and to build the order of the devil who rebelled against the Creator. According to them, the new order to be established as a diabolical plan was designed in the research laboratories, in the cosmic rooms of the world's insidious rich and those who rule the world. Modern science, and especially biomedicine, serves this plan.

The followers of the Real Medicine movement, which emerged as a protest movement against the risks posed by modernity during the late modern era, perceive it as a religious duty to resist and address these modern risks. Their perspectives and assertions draw from religious texts, traditional teachings, and diverse scientific data.

Real Medicine practitioners believe that their efforts generate awareness regarding modern risks among individuals, thereby stimulating critical thinking. They hold that this process contributes to thinking about the reason and wisdom for existence. By elucidating how individuals can safeguard and enhance their physical, mental, and spiritual well-being through concepts of health and religious arguments, they believe that they are fulfilling a sublime mission because they lead people to "religious reflexivity."

Followers of Real Medicine movements adopt a critical stance toward the modern way of life, considering it to be the source of various problems. They turn to the "Asr-ı Saadet" (Century of Felicity) era as a reference point for a more natural way of life. They firmly believe that overcoming challenges is feasible only through a way of life aligned with "Sunnah and Sunnatullah" (the Prophet's teaching and divine principle) can problems be overcome.

Within the Real Medicine movement, the Century of Felicity is being reconstructed using retrotopia as an ideal sheltered haven to shield against the destruction brought by modernity. Taking part in the "buried treasures of tradition" against modern medicine, which acts according to the goals of progress, "Tibb-i Nebevi" (Prophet's Medicine) assumes the mantle of the "Angel of History." It carries the paradisiacal essence of the past into the present, constructing a foundation for our future. Consequently, in reaction to the risks posed by modernity, the movement seeks to rejuvenate the "natural" way of life, believed to be latent within the treasures of Islamic tradition.

Salih's students assert that they provide a safe environment by introducing a new way of life to individuals who grapple with ontological trust issues with the associations, organizations, and workshops they have established. This newly discovered ideal way of life, guided by introspection and religious reflexivity, is rooted in the Century of Felicity era. This reinvented way of life offers the possibility of a safe life against the risks of modernity.

Giriş

Klasik dönem sosyologları, genel olarak modernitenin ortaya çıkışı ve yükselişi ile ilgilendiler. Bu dönem sosyologları, toplumsal hareketleri daha çok yapısal gerginlik, ekonomik kriz ve modernleşmeye gösterilen tepkiler bağlamında incelemişlerdir.¹ Bu bağlamda, ilerleme nosyonu çerçevesinde modernleşen toplumlarda hareketlerin giderek kaybolacağı düşünülmüştü.²

II. Dünya Savaşı'ndan sonra değişen dinamikler, modernleşme ile ilgili paradigmanın değişmesine yol açmıştır. Ortaya çıkan yeni bakış açısına göre, modernlik farklı bir aşamaya geçmiştir.³ Modernitenin farklı bir evresi olarak tecrübe edilen yeni toplumsal düzende, dinamiklerin değişmesiyle yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Yeni toplumsal hareketler, modernleşmenin eksikliğinden ve tamamlanmamışlığından değil, bizatihi modernleşmenin kendisinden ötürü ortaya çıkmıştır.

Modernleşme paradigmasının sağlık alanındaki karşılığı olan modern tıba karşı alternatif sağlık hareketleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bu hareketler; geleneksel, alternatif veya tamamlayıcı tıp olarak tanımlanan tedavi ve şifa yöntemlerini uygulamaktadırlar. Ukraynalı mühtedi bir doktor ve biyolog olan Aidin Salih'in birçok kültürden aldığı ve kendisine göre yeniden yorumladığı geleneksel tedavi yöntemlerini uygulayan "Gerçek Tıp" hareketi bunlardan biridir. Bu hareket; modern tıba ve modernliğin risklerine karşı tepkisel ve modern tıba alternatif olma iddiasıyla hareket eden bir alternatif tıp hareketidir. Bu çalışmada, alternatif tıp hareketlerinden biri olarak "Gerçek Tıp" hareketinin modernliğin risklerine karşı göstermiş olduğu tepkilerin dinî ve mistik yönleri ele alınmaktadır.

Araştırmanın sosyolojik teorisi için, Ulrich Beck'in "Risk Toplumu" ve Anthony Giddens'in modernliğin "ezici makinesi" kuramsal açıklamaları temel alınmıştır. Ayrıca Zygmunt Bauman'ın "Tarih Meleği" ve Eric Hobsbawm'ın "Geleneğin İcadı" kavramlarından yararlanılmıştır.

1. Yöntem

Araştırmanın temel problemi olarak, Türkiye'de alternatif tıp hareketlerinin hangi sosyal dinamikler etrafında ve nasıl bir zeminde ortaya çıktığının incelendiği bu çalışmada örneklem olarak Aidin Salih ekolü ele alınmıştır. Türkiye'de modern

1 Kenan Çayır (ed.), *Yeni Sosyal Hareketler* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 7.

2 Alev Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslâmî Hareketler* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 24.

3 Ulrich Beck, *Risk Toplumu*, çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Doğan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2019), 7.

tıbbın kısa bir tarihçesine ve modern tıba tepkisel olarak ortaya çıkan alternatif tıp hareketlerine değinildikten ve geç modernite ile risk toplumu kuramsal açıklamaları yapıldıktan sonra araştırmanın temel iddiasını oluşturan bölüme geçilmiştir.

Katılımcıların bakış açısını ve anlam dünyasını anlamak için anlamacı/ yorumsamacı paradigmayla ele aldığımız çalışmamız, nitel bir araştırmadır. Araştırma için seçilen çalışma grubu, örneklem grubunun belirli niteliklere sahip olmasının hedeflendiği bir örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Böylece çalışmanın konusunu teşkil eden Gerçek Tıp hareketinin genel karakteristik özelliklerini yansıtan bir örneklem grubu seçilmiştir. Bireysel görüşmelerde derinlemesine görüşme tekniği uygulanmıştır. Derinlemesine görüşme için seçilen bireylerin, Türkiye’de çeşitli platformlarda ismi sıkça duyulan bir alternatif tıp hareketi olan Gerçek Tıp hareketinin bütün uygulama ve şifa tekniklerini uygulamış olma şartı aranmıştır. Görüşmelerin çoğu yüz yüze yapılırken özellikle işleri yoğun olan ve araştırmanın yapıldığı ilin dışında ikamet edip sürekli yurt içi ve yurt dışı seyahatlerinde bulunduğu yüz yüze görüşme imkânı olmayan bireylerle online görüşmeler yapılmıştır. Araştırma 9 erkek ve 9 kadın olmak üzere toplam 18 kişiyle sınırlı tutulmuştur. Görüşmeler 8 Ağustos 2022 ile 25 Ocak 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların kişilik haklarını korumak için gerçek isimleri gizli tutulmuştur. Bunun yerine her bir görüşmeciye bir takma isim verilmiştir.

Derinlemesine görüşme tekniğinin yanında katılımlı gözlem yöntemi de tercih edilmiştir. Fenomenolojik bir bakışla sahada elde edilen bulgular tümevarım yöntemi ile değerlendirilmiştir. Araştırmaya konu olan hareketin mensuplarının yürütülen atölye çalışmaları, danışmanlık ve hacamat eğitimleri, genelde grup olarak yürütüldüğünden, bunun için en uygun yöntemin katılımlı gözlem olduğu düşünülmüştür. Katılımcıların demografik özellikleri ise şu şekildedir:

Yaşları itibariyle 2 kadın ve 1 erkek katılımcının 30 yaşın altında, diğerlerinin ise 30 yaşın üstünde olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcıların çoğunun evli olduğu ve tüm katılımcıların lisans ve lisans üstü eğitime sahip olduğu görülmüştür. Katılımcıların lisans tahsili farklı olsa da sağlık, alternatif tıp uygulamaları, aktar ve geleneksel ilaç satımı bu bireyler için önemli bir gelir kaynağıdır.

Bu çalışma için etik komite onayı Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulları’ndan alınmıştır (Tarih: 25.03.2022, No: 7)

2. Geleneksel, Tamamlayıcı ve Alternatif Tedavilerin Ortaya Çıkışı

Geleneksel, tamamlayıcı ve alternatif tıp (GETAT), genelde modern tıp dışındaki tedavi uygulamaları ve şifa yöntemleri için kullanılan kavramlardır. Dünya

Sağlık Örgütü'ne göre geleneksel tıp, farklı kültürlerde yerel olarak benimsenen inançlara, teorilere ve pratiklere bağlı olarak biriken ve sağlığın korunmasında, geliştirilmesinde, hastalıkların teşhis ve tedavi edilmesinde kullanılan bilgi, beceri ve uygulamalar bütünüdür.⁴ Alternatif tıp ise, modern bilimsel uygulamalar dışındaki tedavi yöntemlerini ifade eder. Bununla bağlantılı olarak tamamlayıcı tıp ise, modern tedavi ve uygulamalarla beraber destekleyici olarak kullanılan yöntemleri ifade eder. Alternatif ve tamamlayıcı tıp kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılabilir. ⁵

Dünyanın birçok yerinde yükselme trendine giren geleneksel, alternatif ve tamamlayıcı tıp tedavi yöntemlerine başvuranların sayısı her geçen gün artmaktadır.⁵ Bireyleri bu tür tedavi yöntemlerine yönelten çeşitli sebepler bulunmaktadır. Buna göre, bireylere sağladığı psikolojik rahatlamadan dolayı bireylerin sahip olduğu sosyo-ekonomik koşullar, modern sağlık hizmetlerine ulaşmakta yaşadıkları zorluklar, sosyo-kültürel nedenler, modern tıbbın olan güvensizlik, modern tıbbın bazı hastalıklar konusunda çözümsüz kalması, sağlık çalışanlarının hastalara karşı sergiledikleri olumsuz ve soğuk tavırlara karşı geleneksel tıp uygulayıcılarının onlara karşı sergiledikleri olumlu, yakın ve sıcak davranışlar, bireyleri bu tür tedavilere yönelten sebepler olarak görülmektedir.⁶

Biyotıbbın büyümesinin bozulmasıyla 1960'larda ortaya çıkan tıbbi karşıt kültürle belirgin hale gelen “doğal” ve “alternatif” tedavi yöntemleri özellikle sanayileşmiş ülkelerdeki kullanımı giderek artmaya başlamış ve tanınmaya başlanmıştır.⁷ Önceleri “geri kalmış” veya “ilkel” insanların batıl inançları olarak kabul edilen tedavi/şifa yöntem ve tekniklerinin taşınmış oldukları olumsuz tanımlamanın son zamanlarda değişmeye başladığı görülmektedir. Ulusal ve uluslararası sağlık kuruluşları tarafından tanınmaya başlayan bu tür tedaviler, daha olumlu ve meşru bir zemine doğru evrilmiştir.⁸

Temmuz 1969'da Boston'da düzenlenen DSÖ'nün 22. Dünya Sağlık Toplantısı neticesinde Geleneksel Tıp Çalışma Grubu ortaya çıkmıştır.⁹ 1977'de ise Cenevre'de

4 İsmail Biçer – Pınar Yalçın Balçık, “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp: Türkiye ve Seçilen Ülkelerinin İncelenmesi”, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 22/1 (2019), 245.

5 Salih Mollahaliloğlu vd., “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem”, *Ankara Med Dergisi* 15/2 (2015), 102.

6 Yunus Emre Öztürk vd., “Geleneksel Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Kullanımı”, *Bütünleyici ve Anadolu Tıbbi Dergisi* 1/3 (2020), 23.

7 Mollahaliloğlu vd., “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem”, 103.

8 Öztürk vd., “Geleneksel Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Kullanımı”, 27.

9 Ayo Wahlberg, *Modernisation And Its Side Effects* (London: London School of Economics and Political Science, Department of Sociology, A thesis of Doctor, 2006), 78.

düzenlenen DSÖ toplantısında “geleneksel tıbbın teşviki ve geliştirilmesi” kararı alınmıştır.¹⁰ Bunun yanında birçok ülkede modern tıp dışındaki tedavi uygulamaları ve şifa yöntemleri için yasal düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır. Danimarka Devlet Tedarik Ajansı’nın 1983’te bildirdiği “Doğal ürünleri ve izinsiz şifa tedavilerini araştıran komite”, 1984’te kurulan İsveç Sağlık Bakanlığı’nın Alternatif Tıp Komitesi, Avustralya Parlamentosu Sosyal Kalkınma Komitesi’nin 1986’daki “Alternatif tıp ve sağlıklı gıda endüstrisine ilişkin soruşturma” raporu, Fransız Sosyal İşler ve Dayanışma Bakanlığı’nın 1986’da kurulan “farklı tedaviler”i değerlendirme uzman grubu, Amerika Birleşik Devletleri Çalışma, Sağlık ve İnsan Hizmetleri Bakanlığı’nın Eğitim ve İlgili Kurumları ile ilgili Kongre Alt Komitesi’nin 1993 yılında “Alternatif tıp” konusundaki oturumları, 1998’den itibaren Norveç Sağlık ve Sosyal İşler Bakanlığı’nın “Alternatif Tıbbın Kamu Değerlendirmesi”, 2002’de ABD’nin Beyaz Saray Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Komisyonu raporu ve ABD Bakanlar Kurulu’nun 2004 yılında Sağlık Bakanlığı için “Yeni Zelanda’da Tamamlayıcı ve Alternatif Sağlık Hizmetleri” hakkında rapor hazırlaması buna örnek verilebilir.¹¹ İngiltere’de ise osteopatlar ve kayropraktörler, sırasıyla 1993 ve 1994’te yasal tanınma elde etmişler. Daha yakın zamanda da akupunkturcular ve herbalistler tanınmışlar.¹² Homeopati, aromaterapi ve naturopati gibi diğer terapilerin uygulayıcılarını temsil eden çok sayıda kuruluş ortaya çıkıp yayılmaya başlamıştır. İngiltere’de geleneksel ve alternatif tıbbın yaygınlaşması neticesinde Lordlar Kamarası Bilim ve Teknoloji Komitesi, Kasım 2000’de “Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp” hakkında raporlar yayınlamıştır.¹³

Bu gelişmeler neticesinde, Dünya Sağlık Örgütü’nün geleneksel ve tamamlayıcı/alternatif tıp konusundaki ilk küresel stratejisi 2002–2005 yılları arasında yayınlanmaya başlamıştır.¹⁴ DSÖ’nün Geleneksel Tıp Stratejisi’nin yayınlanmasıyla geleneksel tedavilerin ulusal sağlık sistemi ile bütünleşmesinin önü açılmıştır. DSÖ’nün GETAT ile ilgili çalışmalarının etkisiyle, birçok ülkede GETAT, ulusal sağlık politikasının bir parçası olmaya başlamıştır.¹⁵

10 Wahlberg, *Modernisation And Its Side Effects*, 79.

11 Wahlberg, *Modernisation And Its Side Effects*, 71.

12 Wahlberg, *Modernisation And Its Side Effects*, 72.

13 Wahlberg, *Modernisation And Its Side Effects*, 72.

14 Christopher Dole, “In The Shadows of Medicine and Modernity: Medical Integration and Secular Histories of Religious Healing In Turkey”. *Culture, Medicine and Psychiatry* 28 (2004), 255.

15 Vejdi Bilgin - Sümeyra Ünalın Turan, “Tıbb-ı Nebevi Uygulamalarının Toplumsal ve Ekonomik Boyutu Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 101.

3. Türkiye’de Modern Tıbbın Gelişimi ve Alternatif Tıp Hareketlerinin Ortaya Çıkışı

Cumhuriyetin kuruluşundan sonra gerçekleştirilen inkılapların temelinde toplumsal hayatın her alanında seküler bir yapı inşa etme amacı yer almaktadır. Modernleşme/Batılılaşma amacıyla gerçekleştirilen inkılapların, sağlık alanında da aynı amaçla yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Böylece sağlık, Türk toplumunun modernleşmesinin önemli kurumlarından biri haline gelmiştir. Dole’un ifadesi ile devletin “dayatmacı sekülarizm” politikası ile sağlık alanında meydana gelen modernleşme neticesinde geleneksel tedaviler, aydınlanma öncesi ilkel uygulamalar olarak algılanmaya başlanmıştır.¹⁶ Böylece modern Türkiye’nin göstergelerinden biri olarak beliren modern tıp, modern ve çağdaş olmanın, ilerlemenin, muasır medeniyetler seviyesinde olmanın ve laik olmanın şartı ve göstergesi olarak telakki edilirken; hacamat, sülük ve Kur’an (okuma) ile tedavi olma gibi geleneksel şifa yöntemleri cehaletin, gericiliğin, yobazlığın, ilkelliğin, muhafazakârlığın veya daha hafif bir söylemle dindarlığın ve İslamcılığın bir tezahürü olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁷

Rasyonel ve olgusal bilime dayalı yeni bir toplumun inşasında tıp hayati bir rol oynamıştır. Bundan dolayı TBMM’nin kuruluşundan kısa bir süre sonra ilk kurulan bakanlıklardan biri Sağlık Bakanlığı olmuştur.¹⁸ Bakanlığa Almanya’da tıp eğitimini almış, Kurtuluş Savaşı boyunca Mustafa Kemal’in şahsi doktoru ve arkadaşı olarak görevlerde bulunmuş, 1939’da Türkiye’nin 4. Başbakanı olacak olan Dr. Refik Saydam getirilmiştir.¹⁹

Devlet erki tarafından başlatılan tıpta modernleşme hareketi, kültürel çalışmalarla da desteklenmiştir. Halkevleri ve Halkodaları, Ülkü Dergisi ve Tıp Dünyası gibi modern tıbbi yayma amacıyla halka yönelik dergiler çıkarmışlardır.²⁰

Dole, Osmanlı Devleti’nden Cumhuriyet yönetimine geçişte, yeni kurulan modern ve laik devletin toplumun günlük yaşam pratiklerine nüfuz etmenin bir aracı olarak biyotıbbi, geleneksel tıp tarafından temsil edilen dini-politik otoritenin dinsel yaşam pratiklerine ve yaşam tarzına karşı modern birey ve vatandaşlığı

16 Christopher Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık*, çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 21.

17 Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık*, 53.

18 Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık*, 60.

19 Sağlık Bakanlığı, “Bakanlık Tarihçesi” (Erişim 19 Mart 2023).

20 Alim Kahraman, “Ülkü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/293-294.

dile getirme alanı olarak benimsediğini düşünür.²¹ Bununla beraber geleneksel tedavilerin halk düzeyinde varlığını sürdürdüğü bilinmektedir.

Türkiye’de modern tıba karşı alternatif/tamamlayıcı tedavilerin, küresel ölçekte olduğu gibi, yükselişte olduğu görülmektedir. Daha çok sivil toplum hareketleri olarak beliren bu tedavi hareketleri, son zamanlarda kamusal alanda görünür olmaya başlamıştır. Bu tedavilerle ilgili son zamanlarda çok sayıda sempozyum, konferans, seminer vb. çalışmalar yapılmaktadır. 2014 yılında MUHDER Hz. Muhammed (s.a.s.)’i Anlama ve Anlatma Uluslararası Derneği’nin düzenlediği Uluslararası Tıbb-ı Nebevî Kongresi ve 2015 yılında Çukurova Üniversitesi Rektörlüğü ile Tıbb-ı Nebevi Derneği’nin birlikte düzenledikleri “Uluslararası Tıbb-ı Nebevi Kongresi” buna örnek verilebilir. Bu çalışmaların neticesinde Türkiye’de GETAT ile ilgili ilk olarak 1991 yılında başlayan çalışmalar, 2014 yılında GETAT yönetmeliğinin yayımlanmasıyla yasal bir zemini oluşmuştur.²² Yönetmelik, geleneksel tedavileri uygulamayı Sağlık Bakanlığı’nın vereceği sertifika ile kayıt altına almıştır.

Türkiye’de etkili olan alternatif tıp hareketleri, genel hatlarıyla iki kategoride değerlendirilebilir. Birincisi, kaynağını ve referansını İslam geleneğinden, Kur’an’dan ve Sünnet’ten alan hareketler; ikincisi, küreselleşmenin etkisiyle özellikle Hindistan ve Çin gibi Doğu kökenli geleneklerin etkisini taşıyan eklektik hareketlerdir. Ancak bu iki kategori birbirinden tamamen ayırmak pek mümkün değildir. Bu hareketleri takip edenler geçişken bir özelliğe sahiptir. Aynı zamanda yöntemlerin ve kullanılan dilin bazen birbirlerine yakınlaştığı görülür.

Birinci kategoride yer alanlardan ve çalışmamızın esas konusunu teşkil edenlerden biri de Aidin Salih’tir. Salih, özellikle yazdığı Gerçek Tıp kitabı ve yetiştirdiği öğrencilerle Türkiye’de bir alternatif tıp hareketinin ortaya çıkmasına aracı olmuştur.

4. Geç Modernite ve Risk Toplumuna

Bu tür hareketlerin ortaya çıkışını sağlayan birçok faktör olmakla beraber, kanaatimizce bunu sağlayan etmenlerin en önemlilerinden biri modernliğin dinamikleridir. Varlığını tarihsel süreçte sürdürmeyi başaran geleneksel tedavilerin; biyotıbbın belli bazı konulardaki yetersizliklerinden, modern tıba yönelik eleştirilerden, hoşnutsuzlardan ve modern tıbbın yol açtığı düşünülen sorunlardan dolayı yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Modern yaşam tarzının ortaya çıkarmış olduğu hoşnutsuzluklar, bu tip hareketlerin en önemli eleştiri konularından biridir. Bu hoşnutsuzlukların sebebi ise modernitenin yol açtığı risklerdir.

21 Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık*, 34.

22 Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği (GETAT), *Resmî Gazete* 29158 (27 Ekim 2014), Kanun No. 20164, md. 3.

Giddens, klasik dönem sosyologların modernliğin tek bir kurumsal dönüşüm dinamiğine odaklandığını söyler. Ona göre Marx, modern dünyanın kapitalist ilişkilerini açıklamaya çalışırken; Durkheim, modern toplumların doğası olarak gördüğü endüstriyalizmi incelemiştir; Weber ise modernleşmenin teknik ve bürokratik yönüne odaklanarak toplumun rasyonelleşmesine odaklanmıştır.²³ Ancak modernliğin çok boyutlu etkisini ve yol açtığı sorunların eleştirisini sonraki dönem sosyologlarında görmekteyiz. Konumuz açısından aşağıda ele alacağımız sosyologlar, teorilerini eleştirel bir bakışla geç, radikal veya ileri modernlik olarak tanımladıkları modernliğin düşünömselliği üzerinde kurmuşlardır.

Ulrich Beck Risk Toplumu kuramında, modernliğin yol açmış olduğu değişim ve dönüşümleri açıklamak için modernliğin görünmeyen yönüne ışık tutarak modernitenin sebep olduğu riskleri ve tehditleri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre modernliğin önceki aşaması, endüstri toplumu ile bağlantılı iken; ortaya çıkan yeni modernlik ve teknolojileri risk toplumuyla bağlantılıdır.²⁴ Risk toplumu, endüstri toplumunun bir türü veya sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Beck, bu modernliğe dönüşlü modernlik anlamında “refleksif modernite” der.²⁵

Düşünömsel anlamına da gelen “refleksif” kavramıyla aktörlerin kendi eylemleri üzerinde düşünmelerini, eylemlerini sorgulamalarını ve eleştirmelerini kasteder. Beck, bu aktörlerin ortaya çıkmasını sağlayan şeyin “risk bilinci” olduğunu düşünür.²⁶ Risk bilinci, aktörün bizzat deneyimlediği, yaşadığı ve gördüğü problemler neticesinde oluşur. Birey yaşadığı kişisel sağlık problemlerinin yanında iskelete dönüşen ormanları, yüzeyi pislikler kaplayan suları ve denizleri, kirli havayı ve toksik kazaları müşahede ederek risk bilincine ulaşır.

Beck’e göre modernleşme, 19. Yüzyılda kendisine karşıt olarak gördüğü dine karşı ve dinin geleneksel dünyasında olan doğaya hükmetme zemininde ortaya çıktığı hâlde bugün kendi karşıtını tüketip yitirmiş ve artık kendisini hedef almaya başlamıştır.²⁷ Geleneksel dünyadan farklı olarak modern dünyadaki tehlike kaynakları cehalet veya doğa üzerindeki kusurlu hakimiyet değil, bizatihi bilginin kendisi, insanoğlunun doğa üzerinde kurduğu kusursuz hâkimiyeti, sanayi çağının normları ve nesnel yapısıdır. Modernlik hem tehdit hem de kendi yarattığı tehditten kurtuluş vaadi haline gelmiştir.

23 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 14.

24 George Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, çev. Himmet Hülür (Ankara: De Ki Yayınları, 2013), 557.

25 Beck, *Risk Toplumu*, 10.

26 Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 558.

27 Beck, *Risk Toplumu*, 10.

Beck'e göre endüstri toplumunda temel sorun, refah ve refahın nasıl daha adil bir şekilde dağıtılacağı iken; dönüşlü modernlikte temel sorun risk ve riskin nasıl önlenilebileceği veya en aza indirilebileceğidir.²⁸ Bu bağlamda endüstri toplumunun hedefi kıtlığı ve mahrumiyeti ortadan kaldırmaktır. Geç modern toplumda ise hedef, riskleri ortadan kaldırmak veya risklerin bölüşümü ile ilgili olarak ontolojik güveni sağlamaktır. Klasik sanayi toplumunda servet üretimi mantığı risk üretimi mantığına baskın durumdayken; risk toplumunda servet üretimi ile risk üretimi doğru orantılı olmaya başlamıştır. Rasyonel bir hedef olarak serveti arttırmak, irrasyonel bir netice olarak risklerin büyümesine ve tüm yaşamı tehdit edecek boyuta ulaşmasına sebep olmaktadır. Klasik modernlikte ideal olan adalet ve eşitlik, dayanışmanın motivasyon kaynağı ise ihtiyaç iken; dönüşlü modernlikte ideal olan emniyet, dayanışmanın motivasyon kaynakları ise endişe, korku ve kaygı olmaya başlamıştır. Açlıktan korkuya doğru bir toplumsal değişim meydana gelmiştir.²⁹

Beck, geleneksel dönemde de risklerin var olduğunu ancak bu risklerin deprem, sel, şiddetli soğuklar, kuraklık ve kıtlık gibi doğal etmenlerle ortaya çıktığını ve kişisel veya toplumsal önlemler ile önlenilebileceğini düşünür. Ona göre endüstri toplumunun neden olduğu yeni nesil riskler ise nükleer füzyon, radyoaktif atıklar, gıdasal toksikler ve kimyasal maddeler gibi yapay, toplumsal ve küresel olup nesiller boyu sürecek ve doğal yaşamı tahrip edecek kapasitededir.³⁰ Beck, modern risklerin zamanı ve mekânı aşarak gelecek nesilleri ve yerkürenin her tarafını etkileyeceğini ifade eder.³¹

Modern riskler, var olduğu çevreden başlamak üzere yakından uzağa doğru etrafında bulunan bütün bölgelerin değersizleşmesine ve mülksüzleşmesine yol açmıştır.³² Beck, “bumerang” olarak kavramsallaştırdığı bu durumla risklerin geri tepileceğini ve modernleşmenin faileri olarak bundan çıkar sağlayanları bile tehlikelerin girdabına çekeceğini düşünür. Beck'in ifadesiyle “yoksulluk hiyerarşiktir, kirli hava tabakası demokratiktir.”³³ Bundan dolayı zenginliklere sahip olunabilir, riskler karşısında ise ancak mağdur olunur.

Beck gibi Anthony Giddens da “geç modernite” veya “ileri modernite” olarak tanımladığı yaşadığımız çağın klasik moderniteden farklı olduğunu düşünür.³⁴ Ona

28 Beck, *Risk Toplumu*, 11.

29 Beck, *Risk Toplumu*, 23.

30 Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan – Gülhan Demiriz (Bursa: Sentez Yayınları, 2015), 454.

31 Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 558.

32 Beck, *Risk Toplumu*, 28.

33 Beck, *Risk Toplumu*, 49.

34 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 50.

göre, modernliğin getirmiş olduğu değişimin küresel düzlemdeki yaygınlığı, hızı ve günlük yaşantımızın en mahrem yönlerine kadar olan yoğun etkisi bakımından önceki yaşam düzeni ve pratikleriyle süreklilik arz etmesine rağmen bunları radikal bir şekilde değiştirip dönüştürmüştür.³⁵ Değişimin en önemli ve görünür neticesi, yol açtığı risklerin büyüklüğü ve yaygınlığıdır.

Giddens, modernitenin yol açtığı riskleri düşünömsellik (reflexivity) ve çifte hermenötik kavramlarıyla yorumlar.³⁶ Düşünömsel kavramıyla Goffmancı bakışla sosyal tiyatral alanda rol icra eden bireylerin kendi performansları üzerindeki eleştirel düşünmesini kasteder.³⁷ Düşünömsellik, yapılaşma kuramının modernliğe dinamizm veren üç özelliğinden biridir. Diğer iki özellik ise uzaklaşma ve yerinden çıkarmadır.³⁸

Modernliğı bir “ezici makine (juggernaut)” olarak tanımlayan Giddens’a göre, modernliğin dört temel kurumsal boyutu vardır.³⁹ Bunlar; kapitalizm, endüstriyalizm, gözetim kapasiteleri ve şiddet araçlarının denetimidir.

Endüstriyalizm doğayı dönüştürmüş ve “yapay çevre”nin veya “toplumsallaşmış doğa”nın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Modernleşmenin küreselleşmesiyle modernliğin kurumsal boyutları da küreselleşmiştir. Buna göre endüstriyalizm uluslararası iş bölümünü meydana getirmiştir. Böylece endüstriyalizm, ekolojik çürüme ve geri döndürülemez felakete yol açma riskini ortaya çıkarmıştır.⁴⁰ Bu risklerden ötürü toplumda oluşan huzursuzluklar yeni bazı toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Doğanın dönüştürülmesine, yapay ve toplumsallaşmış bir çevrenin ortaya çıkmasına yol açmış olan endüstriyalizme karşı ekolojik ve alternatif tıp gibi yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Bu tür yeşil hareketlerin savaşım alanı yaratılmış çevredir. Temel karakteristik özellikleri, endüstriye karşı geleneksel üretim biçimlerini savunmalarıdır.

Risklerden neşet eden ekolojik kıyamet korkusundan ötürü, modern bireyin hâletiruhiye sarkacı histeri ile kayıtsızlık arasında salınmaktadır.⁴¹ Bu sarkaç histeriye doğru salınırken insanlarda huzursuzluk meydana gelir. Huzursuzluk; modernite, bilim, teknoloji ve ilerleme karşıtı yeni aktörlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

35 Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 13.

36 Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 553.

37 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 22.

38 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 23.

39 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 57.

40 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 169.

41 Beck, *Risk Toplumu*, 50.

Giddens'a göre, modern yaşamın yerinden çıkarılmış soyut sistemlerine ve özellikle de uzmanlık sistemlerine karşı, düşünümsellik gösteren bireylerde güven sorunu ortaya çıkar.⁴² Ona göre güven sorunu, ontolojik güvenliğimizi tehdit eden risklerin ortaya çıkması ile meydana gelir. Modern bireylerin hemen hemen hepsi bir şekilde uzmanlık sisteminin profesyonellerine bir şekilde başvurumaktadırlar. Avukata, mimara, mühendise veya doktora bir şekilde gidenler mutlaka olmuştur. Profesyonellerden yardım alan bireyler, bu profesyonellerin bilgi kodlarını bilmediği halde onlara inanmakta ve güvenmektedirler. Giddens, bir risk kültürü olarak modernliğin belirli alanların ve yaşam biçimlerinin bazı risklerini azalttığını ancak önceki dönemlerde büyük ölçüde ve tamamen bilinmeyen yeni risk parametrelerini ortaya çıkardığını düşünür. Meydana gelen tehlikeleri ve riskleri kendi hayatlarında deneyimleyen modern bireyin uzmanlık sistemlerine olan güvenlerinde sarsılmalar meydana gelmektedir.⁴³

Giddens, bireylerin modern risklere karşı dört farklı şekilde tepki gösterdiklerini düşünür.⁴⁴ Bunlardan birincisi pragmatik kabullenıştır. Modern dünyada sistemin, bireylerin denetimi dışında gerçekleştiği düşünüldüğünden mevcut koşullar için geçici kazanım planlarını kurarak bireysel faydacılık sağlanmış olur. İkinci tepki, sürekli iyimserlik şeklinde olup tehlikelere karşı akla duyulan sarsılmaz güven duygusundan ileri gelir. Üçüncü tepki, alaycı kötümserlik olarak belirerek kaygıların duygusal etkilerini ya mizahi ya da bezgin bir şekilde bastırma yöntemidir. Dördüncüsü ve konumuz açısından önem arz eden tepki ise, radikal katılım olup algılanan tehlikelere ve kaynaklarına yönelik pratik bir savaşım durumudur. Bu tehlikelere karşı savaşım, toplumsal hareket olarak kendisini göstermektedir.

5. Modernliğin Risklerine Karşı Dinsel Düşünümsellik

Weber, modernliğin karakteristik özelliği olarak gördüğü rasyonel düşüncenin gelişmesiyle dinin ve metafiziğin önemini yitireceğini ve dünyanın büyüsunün bozulacağını düşünmüştü.⁴⁵ Buna göre dünya, dinin ve temsillerinin egemenliğinden kurtulup bilimin ve sanayinin öncülüğünde yeni bir dünya düzenine geçiş yapmıştır.⁴⁶ Meydana gelen toplumsal değişimler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal hareketler, Weber gibi klasik sosyologların bu konudaki öngörülerinin isabetli olmadığını göstermiştir. Geç modern dönemde ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin dini ve mistik yönlerine veya dinselleşme eğilimine bakıldığında

42 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 15.

43 Ritzer, *Sosyoloji Kuramları*, 554.

44 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 156.

45 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: Deniz Yayınları, 2014), 230.

46 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 19.

Ritzer'in de belirttiği gibi büyü bozulan dünyanın yeniden büyülediğine şahit olmaktadır.⁴⁷ Günümüzde rasyonel eğitimden geçen, ekonomik ve kültürel seviyeleri yüksek bireylerin daha çok yöneldikleri yeni dini, mistik ve alternatif yaşam temelli hareketlerin yaygınlık kazanması, dünyanın yeniden büyülenmesi olarak açıklanabilir. Kimi sosyal bilimcilere göre din, klasik sosyolojide öngörüldüğü gibi modern dünyada ortadan kalkmamış, aksine form değiştirmiştir.⁴⁸

Dünyada özellikle 20. yüzyılın son çeyreği ile 21. yüzyılın başlarında moderniteye tepkisel birçok yeni toplumsal hareket ortaya çıkmıştır. Barış hareketleri, anti-nükleer hareketler, feminist hareketler, insan hakları savunucuları, kimlik yönelimli hareketler, ekolojik/çevreci hareketler, çeşitli sosyal, siyasi ve ekonomik sebeplerle göç edenlerin oluşturmuş olduğu toplumsal hareketler, yeni dini hareketler, yeni çağ hareketleri (New Age) ve alternatif tıp hareketleri yeni hareketler kapsamında değerlendirilen toplumsal hareketlerdir. Bu hareketler genel olarak modernitenin getirmiş olduğu hayat tarzına, barındırdığı risklerden dolayı tepki göstermektedir. Bu hareketlerden alternatif tıp hareketleri ve yeni çağ hareketleri gibi özellikle dini ve mistik özelliklere sahip yeni toplumsal hareketlerin, modernliğin vadettiklerini sorgulayan ve modernliğe karşı reaktif bir tavır içerisinde olan hareketler olduğu görülmektedir. Bu hareketlerin özelliklerine, motivasyon kaynaklarına ve referanslarına bakıldığında dini ve mistik yönleri ağır basmaktadır.

Beck, dönüşlü bilimselleşme olarak tanımladığı bilimselleşmenin ikinci evresinde bilimin ürettikleriyle, eksiklikleriyle, yol açtıkları risklerle ve sorunlarla yüzleştiğini, böylece bilimin hakikat ve aydınlanma iddiasının ve büyüünün bozulmaya, gizeminden arınmaya başladığı, bilim ve ilerlemeye olan sarsılmaz inancın sarsılmaya başladığını söyler.⁴⁹ Bilim artık sorunların çözüm kaynağı değil sebebi olarak görülmekte ve yol açtığı hasarın bilançosuyla yüzleşmektedir. Beck'e göre böyle bir durum, toplumda egemen olan ideolojileri aydınlanmacı bilimsel çalışmalara karşı bağışık hale getirmekte ve yeni değişmezlik tabularını meydana getirmektedir.⁵⁰ Modern bilime karşı protestoların bilimselleşmesiyle bilimin kamusal itibarının zayıflamasına etkide bulunmakta ve önerilen anlayış için yeni faaliyet ve uygulama alanı açılmaktadır. Bilime ve modernleşmeye karşı ortaya çıkan hoşnutsuzluklar, eleştiriler ve protestolar; karşıt bilimsel toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

47 George Ritzer, *Toplumun McDonaldlaştırılması* çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 152; Aidin Salih, *Son Söz Gerçek Tıp Dersleri II* (İstanbul: Maur Yayıncılık, 2020), 16.

48 Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, çev. Ali Coşkun vd. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 163. Ayrıca bk. Peter B. Clarke (ed.), *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, çev. İhsan Çapçioğlu (ed.) (İstanbul: İmge Kitabevi, 2012).

49 Beck, *Risk Toplumu*, 235.

50 Beck, *Risk Toplumu*, 235.

Aidin Salih hareketi gibi birçok alternatif tıp hareketleri, sistemin dışında kalmış, marjinal, irrasyonel ve histerik hareketler değil, tam tersine modern kurumların ve sistemin içinden gelen, sağlık kurumlarını, içeriğini ve işleyişini oldukça iyi bilen, protest hareket görüntüsü vermektedirler. Modern yaşam pratiklerini eleştiren bu hareketler doğal olanı gündelik hayatın bir parçası hâline getirmeye çaba gösterirler. Post-endüstriyel enformasyon çağıının yeni toplumsal hareketlerinden alternatif tıp hareketlerinin, yeni bir yaşam tarzı ve yeni bir kültürel ortamı inşa etme çabalarının olduğu görülmektedir.

Gerçek Tıp hareketi, Ukraynalı mühtedi Doktor Aidin Salih ve yetiştirdiği öğrencilerinin düşünceleri ve faaliyetleri ile ortaya çıkmış bir alternatif tıp hareketidir. Salih, yazmış olduğu Gerçek Tıp kitabı ile düşüncelerini ve uygulamalarını çok geniş bir kitleye ulaştırma imkanını yakalamıştır. Gerçek Tıp takipçileri, modernitenin ortaya çıkardığı riskleri bizzat yaşamış bireylerdir. Bu bireyler, modern risklerin ve tehditlerin, bilimin ve teknolojik ilerlemenin bir başarısızlığı olmadığını, aksine kasıtlı ve niyetli bir başarının ürünü olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre, bilimsel araştırma ve analizlerin insanlara hizmet ettiğine inandırılmış kitleler aracılığıyla ve onların tükettikleri ürünler yoluyla hava, su, toprak ve gıda maddeleri kirletilmiş ve tahrip edilmiştir. Yapılan bilimsel çalışmalar yüzünden doğal dengenin bozulduğunu ve yeni hastalıklara kapı açıldığını düşünmektedirler. Burada esas amacın, yaratıcının koymuş olduğu düzeni yıkmak ve onun yerine ona başkaldıran şeytanın düzenini inşa etmek olduğuna inanırlar. Onlara göre şeytani bir plan olarak yeni kurulacak düzen, araştırma laboratuvarlarında, dünyanın sinsi zenginlerince dünyayı yönetenlerin kozmik odalarında tasarlanmıştır. Modern bilim ve özellikle biyotıp bu plana hizmet etmektedir. Bu hareketin önemli bireylerinden olan Hacer bu konuda şöyle açıklama yapar:

Bu düzeni tasarlayanlar, şeytanın yardımcıları olanlardır. Bunlar, Allah'ın kâinata koymuş olduğu düzeni değiştirmeye çalışıyorlar. Özellikle ekonomik olarak çok zengin olanlar, modern bilimi de kullanarak insanların, hayvanların ve bitkilerin fitratını bozarak bu planı gerçekleştirmeye çalışıyorlar.

“Gerçek Tıp” hareketine mensup bireyler, modern bilime ve özellikle modern tıba yönelik eleştirilerini bilimsel bir dil kullanarak ve bilim adamlarından referanslar vererek yapmaktadırlar. “Gerçek Tıp” bakış açısı doğrultusunda hastalara rehberlik eden Saliha, atölye çalışmalarında modern tıba yönelik eleştirilerinde genelde İngilizce kaynaklar kullanmakta ve bilim adamı olduğunu iddia ettiği isimlerden referanslar vermektedir. Saliha'nın yaptığı, Beck'in ifade ettiği gibi bilime karşı protestoların bilimselleşmesinin tipik bir örneğidir.

“Gerçek Tıp” hareketine yönelen bireylerin, kendileri veya birinci derece

aile bireylerinin ciddi hastalıklar geçirmiş oldukları görülmektedir. Bu bireyler, yaşadıkları hastalıklardan dolayı günlük rutinleri bozulduğundan kendileriyle ilgili varoluşsal kaygı, endişe ve korku hissetmektedirler. Çocuklarında kronikleşen biyolojik hastalıklar, zihinsel anormallikler ve ruhsal değişimler onların korku ve endişelerini derinleştirmekte ve gelecekle ilgili kaygılarını arttırmaktadır. Atölye çalışmalarının en önemli konularından biri aşı olan Saliha, bilimsel veriler ve istatistikler paylaşarak bu konuda şöyle der:

Aşılar yüzünden çocukların doğal yapısı bozuldu. Günümüz çocuklarında biyolojik, psikolojik, zihinsel ve ruhsal birçok hastalık ortaya çıkmaktadır. Otizm gün geçtikçe artmaktadır. Birçok çocukta hiperaktivite bozukluğu var. Özellikle zihinsel hastalıkların aşı ile doğru orantılı arttığı görülmektedir. Aşılı çocuklar ile aşısız çocukları karşılaştırdığımızda bu tür hastalıkların aşılı çocuklarda daha çok ortaya çıkması bu durumu teyit etmektedir.

Gerçek Tıp takipçilerine göre deterjanlar, parfümler, deodorantlar, çamaşır suları, şampuanlar, zirai ilaçlar, haşere ilaçları vb. kimyasal ürünler ile GDO'lu ürünler, ambalajlı ve katkılı ürünler, ıslah tohumları, suni gübre vb. modern ürünlerin hepsi doğanın, doğalın ve insanın sonunu hazırlamaktadır. Bu tür ürünler zararlı, kötü amaçlı, planlı ve maksatlı olarak tasarlanmıştır. İnsanlar sürekli ve etkisi artarak bu risklere ve tehlikelere maruz kalmaktadırlar. Böyle bir ortamda sosyalleşen bireyler için olması gereken makul yaşam tarzı, sistemin şartlarına göre yaşamaktır. Burada söz konusu olan anormalliğin normalleşmesidir. Sonraki kuşaklar, gün geçtikçe sayısı ve etkisi büyüyen modern hastalıkları, kusurlu doğumları ve çocuk hastalıklarını bile normal karşılayacaklardır. Bu, risk toplumunun oluşturduğu tahribatın sıradanlaşması, olağanlaşması ve normalleşmesidir.

Korkutucu ve denetimden uzak, hayati tehditler oluşturan yüksek risklerin kaçınılmazlığı karşısında kendisini çaresiz hisseden, mağdur bireyler, suçlanacak bir kötü ve bu kötünden kurtaracak bir kurtarıcı arayışında olur. Geleneksel toplumlarda risklerin, tehlikelerin ve tehditlerin kaynağı şeytan, habis ve kötü ruhlar iken; modern toplumlarda risklerin, tehlikelerin ve tehditlerin kaynağı kimyasallar, toksikler, nükleer sızıntılar ve radyoaktif kaynaklardır. Modern risklere karşı dinî kavramlar ve açıklamalarla tehlikelere karşı duruşunu makul ve meşru bir zemine çeken bu bireyler, tehlikelere karşı koymayı ve harekete geçmeyi dini bir vecibe olarak serdetmektedirler. Bu tür düşünce ve uygulamalar; çeşitli kültürlerden, modern bilimden, psikolojiden ve mistik düşüncelerden etkiler taşıyan senkretik bir dindarlık biçiminin göstergesidir.

Gerçek Tıp hareketinde geleneksel risk kaynakları ile modern risk kaynaklarının sentezlendiği görülmektedir. Genelde rasyonel olarak açıklanan risklerin çoğu zaman metafiziksel açıklamalarla yeniden yorumlandığı görülmektedir. Kimyasallar ve toksikler modern iblisler olarak görülür. Gerçek Tıp takipçileri, “Allah’ın yaratmış

olduğu dengeyi yıkıp şeytanın düzenini kurmak isteyen” insanların yeni bir düzeni tasarladıklarına inanırlar. Bu düzenin ve aynı zamanda risklerin, tehlikelerin ve tahribatın müsebbibi bazen Deccal bazen Yahudiler bazen de Elon Musk veya Bill Gates olur. Modern Çağ’ın iblisleri olarak tahayyül edilen bu aktörlerin tanrıdan rol çalarak yeni bir dünya düzeni kurmaya çalıştıklarına inanılır. Her üründe sinsî bir şekilde bulunan zararlı maddeler ve toksikler, rasyonel olarak yapılan karşı bilimsel değerlendirme ve yorumlarla bir nevi modern “habis ruhlar”ın barınağı olarak görülür. Ortaya çıkan risklerin kaynakları “amaçlanmamış sonuçlar”dan ziyade kasıtlı ve amaçlı bir niyetin sonucu olarak görülmektedir. Komplo teorisi tarzındaki böyle bir düşünceyi, alternatif tıp takipçilerinin birçoğunda görmek mümkündür.

Aidin Salih ve Gerçek Tıp danışmanları, doğaya ve insanlara pragmatist ve araçsal bir mantıkla yaklaşmanın yerine sorumluluğa dayalı ahlaki bir bakış açısını önermekte ve yaptıkları çalışmalarla insanlara bunu aşlamayı hedeflediklerini belirtmektedirler. İnsanların kendileriyle ve yapay hâle getirdikleri çevreleriyle araçsal bir ilişki kurmaları yerine ahlaki bir ilişki kurmalarını önermektedirler. Bu ahlaki ilişkinin referans kaynağı ise Kur’an, Hadis ve İslam tarihi olmaktadır. Beslenme ve tedavi üzerinden referans aldıkları dini kaynaklarla yeni bir müktesebat oluşturmaktadırlar. Birçok dini emir ve yasakları, sağlık üzerinden günün koşullarına göre yeniden yorumlamaktadırlar. Burada yapılmak istenen, modern tıbbı karşı bir teo-medikal sağlık anlayışını oluşturmaktır. Bu hareketin radikal bireylerinden olan Doktor Burhan kimyasal ürünlerle ilgili şunları söyler:

Günah dediğin şey sadece Hz. Peygamber zamanındaki bazı yasaklardan ibaret değildir. Kimyasal ürünlerin, deterjanların, deodorantların, parfümlerin, yapay gıdaların ve aşılardan hepsi dinimizce günahdır. Çünkü bunlar canlıları yok etmekte ve doğal düzeni bozmaktadır. Mikropları yok ederek hijyeni sağladığı iddia edilen deterjanlar vazifeli canlıları yok ederek dengeyi bozmaktadır. Oysa bizim dinimiz İslam’da hijyen yoktur, taharet vardır. Taharet ise toprak ve su ile yapılır.

Bu açıdan sağlık ile din, Gerçek Tıp takipçileri için atbaşı giden iki temel konudur. Bu ekolün önemli simalarından Furkan, bir konferans sırasında Aidin Salih’in “Her tıp bir dindir” dediğini kendisinin bu ifadeyi “her tıp bir dine aittir” şeklinde dinleyici kitleye aktardığını ancak Salih’in araya girerek ifadesini tekrarladığını söyler. Bu ifadeleriyle din ile sağlığın birbirine eşit önemde olmanın ötesinde birbirleriyle aynı olduğunu iddia etmektedirler. Furkan bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar:

Muayene yaparken deist, ilaç üretirken panteist, ameliyat yaparken Şintoist, muayene olurken Müslüman olacaksın. Öyle bir şey yok. Müslüman nasıl düşünüyorsa ve nasıl inanıyorsa öyle tedavi olmalı, muayene etmeli ve ilaç üretmelidir. Kendisine Müslüman diyen biri öyle yaşamalı ve ona göre insanlara hizmet vermelidir.

“Gerçek Tıp” takipçileri, modern tıp özelinden modern bilime eleştirel yaklaşımlarına rağmen modern bilimden ve bilim adamlarından da iktibaslarla bulunmayı ihmal etmezler. Modern bilimin dar kafalı ve mantalitesinin sakat olduğunu, yanıltıcı başarısı sayesinde kendisini sorgulanamaz hâle getirerek doğal dengeyi bozmaya niyetlenmiş kişilerin düşüncelerine ve çıkarlarına hizmet ettiğini düşünen bu bireyler, alternatif bir bilim anlayışını önermektedirler. Bu yönüyle Gerçek Tıp hareketi bilimsel bilgi, radikal bilim eleştirisi, psikoloji ve astroloji gibi farklı kültürel ve bilimsel etkiler taşıyan senkretik bir yapı arz etmektedir.

Bu tıp hareketleri takip edenler, modern bilimin ve modern tıbbın uzmanlaşmasına yönelik de eleştiride bulunurlar. Uzmanlaşmayla birlikte bilim dallarının sorunları bütünsel görmekten uzaklaşarak sorunları tespit edemediğini ve ona göre köklü çözümler üretmediğini düşünürler. Böylece modern tıbbın uzmanlaşmayla beraber uygarlığın risklerine makul tepki gösterme kabiliyetlerinden ve çözüm üretme yeteneklerinden uzaklaşmış olduğunu ve sorunun temel sebebiyle uğraşmak yerine ortaya çıkan sorunların semptomlarıyla uğraştığını düşünürler. Annesi yaklaşık on yıl önce kanser hastalığına yakalanan Ayşe Serra, annesinin hastalığı üzerinden şunları söyler:

Annem boğaz kanserine yakalanmıştı. Gitmediğimiz hastane gitmediğimiz doktor kalmadı. Neredeyse bütün doktorlar, kemoterapi alması gerektiğini söylediler. Kemoterapinin hastalığı ortadan kaldırmayabileceğini söylediler. Gittiğimiz doktorlardan hiçbiri kanserin gerçek sebebinin söylemedi. Hiçbirinden bu hastalığın sebebinin modern yaşam tarzı olduğunu duymadık. Yaptıkları sadece semptomları ortadan kaldırmak.

Ayşe Serra gibi “Gerçek Tıp” takipçilerine göre; şeker, kanser, kalp hastalıkları, tansiyon vb. birçok hastalığın sebebi modern yaşam tarzıdır. Onlara göre modern bilim anlayışı, modern yaşam tarzını ortaya çıkarmıştır. Modern yaşam tarzının; sağlıksız beslenme, stres, çevre kirliliği, katkılı yiyecekler ve kimyasal ürünler gibi birçok negatif etkenlerle beraber insanların hayatlarını kuşattığını düşünürler. Modern tıbbın bunları ortadan kaldırmak yerine hastalıkların belirtilerini çeşitli kimyasal ilaçlarla baskılayarak sorunun daha da büyümesine yol açtığına inanırlar. Böylece sorunu çözemeyen tıbbın soruna yama yaparak sorunun daha da derinleşmesine sebep olduğunu ifade ederler. Bununla birlikte risklerin ortaya çıkışında ve büyümesinde baş aktör olarak görev alanların bundan kâr elde ettiklerini ve bunu ranta dönüştürdüklerini düşünürler. Bu düşünceyle doğada, havada, suda ve gıda maddelerinde meydana gelen kirliliğin müsebbibi olarak modern bilimi görürler. Bitkilerin, hayvanların ve insanların hastalanmasından ve ölmesinden modernitenin ve ortaya çıkardığı yaşam tarzının sorumlu olduğuna inanırlar. Sağlıkla ilgili bir alanda lisans eğitimini alan ve beslenme üzerinde yüksek lisans yapan Ayşe Serra, ilaçların üretim mantığında kâr amacı olduğunu düşünür.

Toplumsal hiyerarşide üst tabakada yer alan insanların risklerden kısmen de olsa uzak durabildiğini ifade eden Beck, yeteri zenginliğe sahip insanların organik beslenebildiğini, hormonsuz meyve ve sebzeye ulaşabildiğini ve daha sağlıklı, konforlu ve uzun yaşayabildiğini iddia eder. Buna karşın Aidin Salih ve takipçileri modernliğin bir neticesi olarak görülen zenginliğin gerçek bir zenginlik olmadığını, aksine risklerin kaynağı olduğunu düşünmekte. Modern ürünlerden uzak durmakla risklerden kaçınılabileceğini iddia ederler. Bu düşüncelerini temellendirmek için şu hadisi örnek verirler: “Açlık Allah’ın hazinelerindedir. Allah dilediği ve sevdiği kimselere verir.”⁵¹

Gerçek Tıp uygulayıcıları, eleştiriye tabi tuttıkları modern bilim paradigmasına alternatif olarak referansını gelenekten ve İslam’dan alan yeni bir bilim anlayışını önermektedirler. “Gerçek Tıp” ekolünün kurumsallaşmasında büyük katkısı olan Cengâver bu konuda şunları söyler:

Bilgi teorisinde, yaşam tarzında, toplumsal kavrayışta, metodolojik esaslarda ve uygulamada İslami anlayışın egemen olduğu bir paradigma olmadıkça sorunlarımız bitmez. Rahmetli Aidin hocamın da tam olarak yapmak istediği şey buydu.

Çevre sorunlarının, doğal tahribatın ve ekolojik dengenin bozulması konularında toplumda bir “toplumsal düşünme kaybı” olduğunu düşünmektedirler. Bunun için insan sağlığı, doğal beslenme, kimyasal ve katkılı ürünler konusunda toplumda yeniden bir toplumsal farkındalık oluşturmak için seminerler ve konferanslar verip atölye yaptıklarını söylerler. Bu faaliyetlerde genellikle günümüz insanların ilaca bağımlı, ona mahkûm ve onun yüzünden sağlığını kaybetmesi konusu, modernitenin havada, suda ve karada meydana getirdiği tahribat ve bunlardan kurtulmanın yolları ele alınmaktadır. Bu faaliyetlerden özellikle atölye çalışmaları aynı zamanda birer doğal şifa dersleridir.

Burada yapılan şey, aynı zamanda modernliğin kurumsal boyutlarından endüstriyalizmin eleştirisidir. Endüstriyalizm ile kastedilen, doğanın dönüştürülmesi ve “yapay çevre”nin ortaya çıkmasıdır. Cengaver’in yakın arkadaşlarından ve aynı zamanda “Gerçek Tıp” hareketine ait olduğu bilinen Sade Pazar denen “doğal” ürün mağazasının ortaklarından Furkan bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar:

Endüstriyel kapitalizm, doğayı metalaştırdığı gibi gıdayı ve sağlığı da endüstrileştirmiştir. Böylece gıda ürünleri ve insan sağlığı da metalaşarak alınıp satılan birer nesneye dönüşmüştür. Bunun neticesinde insan sağlığını bozan, doğayı tahrip eden ve ekolojik dengeyi bozan nükleer ve kimyasal kirlenmeler, gıdalardaki zararlı maddeler ve günümüzde ortaya çıkan birçok hastalık ortaya çıkmıştır. Bu durum herkesçe bilindiği hâlde insanlar buna karşı harekete geçmezler. Bunu icat edenler, ürettikleri riskleri sofistike bir şekilde insan algısının

51 Aidin Salih, *Gerçek Tıp Yitik Şifanın İzinde* (İstanbul: Maur Yayıncılık, 2020), 152.

dışına iterek üstünü örtmeye çalışırlar. Böylece insanlar sorunların vahametinin farkında olmadan yaşamaktalar.

Yaptıkları atölye çalışmaları ile insanlarda modern riskler konusunda farkındalık oluşturduklarını ifade eden Gerçek Tıp uygulayıcıları, bu sayede insanları düşünmeye ve sorgulamaya sevk ettiklerine inanmaktadırlar. İnsanları, kendileri ile bütünlük sağlayan diğer canlı ve cansız varlıkların varoluş sebebini ve hikmetini düşünüp sorgulamalarına ve insanların bedenlerini, zihinlerini, ruhsal yapılarını ve manevi hayatlarını nasıl koruyup geliştireceklerine hizmet ettiklerini düşünürler. Böylece insanları “dinsel düşünömselliğe” yönelttikleri için ulvi bir misyonu yerine getirdiklerine inanırlar. Hareketin önemli simalarından ve aynı zamanda Aidin Salih’in yakın arkadaşı olan Ayşe, Aidin Salih’in bu konudaki çabalarını cihat olarak tanımlar ve Aidin Salih’i de mücahide olarak gördüğünü beyan eder.

Modernite, riskleri kendi hayatlarında deneyimlemiş günümüz bireylerini, kendi eylemleri üzerinde düşünmeye ve bunları sorgulamaya iterek onlarda “risk bilinci”nin oluşmasına yol açmıştır. Bu, ontolojik güvenlik kaygısı yaşayan bireylerde ortaya çıkan bir bilinç durumudur. Ontolojik güvenlik kaygısı, endüstriyalizmle birlikte doğayla geleneksel ilişkileri değişen modern bireylerde ortaya çıkmıştır. Geleneksel kültürlerde insanoğlu kendisini doğayla birlikte ve doğanın bir parçası olarak görmekteydi. İnsanların yaşamları ve beslenmeleri doğanın değişken durumuna bağlı ve ona göre şekillenmekteydi. Modern dünyada ise bilim ve teknoloji aracılığıyla ortaya çıkan endüstri, insanoğlunun doğa ile olan ilişkilerini değiştirerek onların yapay bir çevrede yaşamalarına sebep olmuştur. Doğa ile bağlantısı kopmuş ve ontolojik güven sorunu yaşayan modern birey, endüstriyalizme çeşitli şekillerde tepki göstermektedir. Tepkinin şiddeti, değişimin kendisinde bıraktığı etkinin şiddetine göre değişmektedir. Buradaki ontolojik güvenlik, bilişsel olmaktan ziyade duygusal bir duruma işaret eder. Bilinç dışına kök salmış ontolojik güvenlik, var olmakla ve dünyada olmakla ilgili bir durumdur.⁵² Buradaki duygusallık, akıl dışılığın değil aşırı duygusal duyarlılığın bir neticesidir. Aroma terapi ile tedavi yapmaya çalışıldığını söyleyen Zülfikar, bu konuda şunları söyler:

Doğanın doğal dengesi bozulmadığı müddetçe sorunların üstesinden gelmek mümkündür. Her türlü hastalığın doğal tedavisi vardır. Özellikle bitkisel tedaviler, tam bir mucize. Ancak modernitenin ortaya çıkardığı yapay hayat insanlar gibi doğayı da geri döndürülemez bir sona doğru götürmektedir.

“Gerçek Tıp” takipçilerine göre modernitenin ortaya çıkardığı risklere rağmen, rasyonel ve bilimsel açıklamalarla riskleri fark eden bireyler ikna edilmektedirler. Bu konuda özellikle farmakolojide kullanılan “sınır değerleri” kavramı önemli bir işlev görmektedir. Sınır değeriyle risklerin makul bir çizgiye getirildiğini ve risklerin normalleştiğini düşünürler. Böylece insanların toksikler ve kimyasallar

52 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 94.

aracılığıyla zehirlenmelerinin yolu açılmıştır. Bununla toksik ve kimyasal maddelerin önündeki engellerin kaldırılarak, bu maddelere herhangi bir sınırlama olmaksızın dolaşıma girme olanağı tanınmıştır.

Modern tıbbın yöntemlerine yönelik eleştirilerle birlikte ilaç sanayisine de aynı şekilde septik ve reaktif bir yaklaşım sergileyen “Gerçek Tıp”, modernliğin kurumsal boyutlarından kapitalizmin ve endüstriyalizmin medikal düzeyde bir eleştirisini yapmaktadırlar. Saliha bu konudaki düşüncelerini şöyle açıklar:

Medikal araçların kontrolü ile ilaçların ticarileşmesi, hastaların birer müşteri olarak algılanmasına yol açmıştır. İnsan sağlığına yönelik yapılan çalışmalar ranta dönüşerek sektörel bir hâl almıştır. İlaç üretmenin temel gayesi, insanları iyileştirmek değil artık; onun yerine ilaç sektörüne bağlı, bağımlı ve sadık bir tüketici haline getirmektir. Farmakoloji sektörünün ürettiği ilaçlar, hastalıkların semptomlarını bastırmakta, bağışıklık sistemini baskılamakta ve böylece hastalığın gerçek sebebinin bilinmesini engellemektedir. Böylece oluşturmuş oldukları yanıltıcı etki sayesinde sebep oldukları yan etkileri de çarpıtarak görünmez hâle getirmektedirler.

Bunun yanında Gerçek Tıp danışmanları, modern ilaçların aynı zamanda hastalıkların önemli sebeplerinden biri olduğuna inanırlar. İlaç sektörünün bilim adamlarının da yardımıyla ilaçların yan etkilerinde bir “sınır değeri” belirleyerek insanları zehirlenmeyi makul ve meşru bir zemine çektiğini düşünürler. Bununla insan bedenini ifsat etmeyi olağanlaştırmış ve zehirlenmeyi kalıcı hâle getirmiş olduklarına inanırlar. Ayşe, bu konuda şunları ifade eder:

Modern tıp, yan etkileri sınırlayarak insanları zehirlenmeye onay vermektedir. İnsanlara ölümü göstererek sıtmaya razı etmişlerdir. İlaçların ölümü ertelediği veya insan ömrünü uzattığı düşüncesi sadece bir algıdır. Bu algı sayesinde ilaçların yan etkileri kabul edilebilir hâle getirilmiştir. Bilimsel çalışmalar adı altında oluşturulan sınır değeri kavramı, insan fitratını bozanlara ve onları zehirlenmek isteyenlere temiz kâğıt görevi görmektedir. Ortada biyotıbbın ve ilaç sektörünün kurmuş olduğu aldatıcı bir düzen var. Tıp veya ilaçlar, insanların ölümünü erteleyemez. Aksine insanlara bahşedilen ömürlerinin hastalıklarla ve huzursuzlukla geçirmelerine ve sürünerek ölmelerine yol açmaktadır.

Ayşe gibi “Gerçek Tıp” danışmanları, insanların hastanelerde ve “kötü durumlar içerisinde” ölmelerine tepki gösterirler. Bu durumun insan onuruna yakışmadığını ifade ederler. Aynı zamanda bu durumun “Sünnetullah” a aykırı olduğuna inanırlar.

Giddens, din ve geleneğin geleneksel toplumlarda güven düzenleyici olarak işlev gördüğünü söyler.⁵³ Ona göre bireyselleşen modern birey sığınmaz, savunmaz ve korunaksız bir durumda kalarak modernitenin sebep olduğu risklerden, tehlikelerden ve tehditlerden kendisini korumak için sığınılacak bir güvenli liman arayışında kalmıştır. Modernitenin iddialarını ve vaatlerini sorgulayan, risklerin kurbanları olan aktörler, modernliğin risklerine karşı kaygı ve endişe içinde temel itikatlarına sarılarak içe kapanmışlar ve içkin bir eğilime yönelmişlerdir. Bu aktörler için “geleneğin gömülü hazineleri” sığınılacak bir liman ve korunak görevi görür.

53 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 104.

Modern küresel sistemin oluşturmuş olduğu tehditler ve risklere karşı sığınılacak güvenli liman arayışı, bireyleri yeni anlam arayışlarına sevk etmiştir. Doğaya olan müdahalenin ortaya çıkardığı tahribat, insanları kaygılandırmakta ve tedirginliğe sevk etmektedir. Kurumsallaşan risklerin insanları etkilemesi ve bunun görünür olmaya başlaması, toplumda belli bir farkındalığın oluşmasına yol açmaktadır. Bu durum, insanları risklerle baş etmede ve riskleri bertaraf etmede çözüm yollarına yöneltmektedir. Risklerle hayatları değişen modern birey hem risklerle mücadele etmek hem de anlamını yitirdiği hayata yeniden anlam kazandırmak için öze dönüşü bir harekete yönelmektedir. Modernitenin yol açtığı risklerin kaygılarını ve tedirginliklerini bertaraf etmede ve bireyin hayatına anlam katmada toplumun geleneksel inanç sistemi önem arz etmektedir. Bu durumda din, risklerle kuşatılmış ve hayatın anlamını yitirmiş modern birey için sığınılacak bir liman görevi görmektedir. “Gerçek Tıp” takipçilerinin dini söylem ve referanslarında bunu görmek mümkündür. Modern yaşam tarzına eleştirel yaklaşan ve sorunların kaynağı olarak gören bu bireyler, doğal bir yaşam için “Asr-ı Saadet” dönemindeki “Sünnete ve Sünnetullah’a uygun bir yaşam tarzı” ile ancak sorunların üstesinden gelineceğine inanırlar.

“Gerçek Tıp” takipçileri, modern değerlerin bir kısmını “seçici bir radikalizasyon” ile hayatlarında pratize ederken modern değerlerden benimsemediklerine karşı ise “retrotopya”cı bir yaklaşım sergileyerek eski yaşam pratiklerini idealleştirirler. Ancak idealleştirilen ve referansını gelenekten alan bu düşünce ve yaşam tarzı yenidir.

Bauman’ın ifadesiyle güvenlik arayışındaki birey, kâsesi kırılan modern ütopyaların negatif imgelerine karşın geleneğin hazinelerinde gömülü olduğuna inandığı bir retrotopya üretir.⁵⁴ Retrotopya, geçmişçe var olduğuna inanılan yaşam tarzının ilkelerine uyulduğunda yeniden ideal bir yaşantının gerçekleşeceğine inanmaktır.⁵⁵ Bauman’ın belirttiği gibi burada yapılan, “Tarih Meleği” yardımıyla geleneğin yeni şartlar karşısında yorumlanarak yeniden icat edilmesidir.⁵⁶ Yüzü geçmişe dönük olan “Tarih Meleği” enkaza dönüşen günümüzün ve geleceğin ölümlerini diriltip parçalanmış olanı birleştirerek geçmişin cennetinden ilham alacak ve bizleri geleceğin cehenneminden kurtaracak bir misyona sahiptir. Tarih Meleği, dünyayı “ilerleme” fırtınasından koruyarak “ideal evi” yeniden inşa edecektir. Tarih Meleği, retrotopyayı kuracaktır. Çünkü ilerleme ütopyasının sihirli kâsesi, modernitenin yol açtığı savaşlar, kitlesel katliamlar, salgınlar ve “demir kafes”lerle kırıldığından ideal olan artık ileride değil tarihin gömülü hazinelerinde

54 Zygmunt Bauman, *Retrotopya*, çev. Ali Karatay (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 10.

55 Bauman, *Retrotopya*, 12.

56 Bauman, *Retrotopya*, 9.

bulunmaktadır. Gerçek Tıp hareketi gibi alternatif tıp hareketlerinde “Asr-1 Saadet Dönemi”, modernitenin yol açtığı tahribata karşı sınımlanacak korunaklı ideal bir ev olarak retrotopik bir şekilde yeniden inşa edilmektedir. İlerleme hedeflerine göre hareket eden modern tıba karşı Tıbb-1 Nebevi ise, Tarih Meleği görevi üstlenerek geçmişin cennetini günümüze taşıyacak ve geleceğimizi bunun üzerine inşa edecektir.

Hobsbawm’a göre, bugün eski devirlerden geldiğini varsaydığımız geleneklerin büyük kısmı, aslında görece yakın zamanlarda “icat edilmiş olan” geleneklerdir.⁵⁷ Bu gelenekler icat edilirken mutlaka belli bir tarihsel geçmişe referans yapılır ve geçmişle bir süreklilik kurulmaya çalışılır. Oysa bu süreklilik, büyük ölçüde yapay ve uydurmadır. Bu açıdan geç modernitenin risklerine karşı İslam geleneğinin hazinelerinde gömülü olduğuna inanılan “ideal” yaşam tarzı olarak “fitri” (doğal) yaşam tarzı, yeniden icat edilmiştir.

Modernite, yerinden çıkarma özelliği ile zaman ve uzamın ayrılması neticesinde yerel davranışlarda ve geleneksel ilişkilerde değişimler meydana getirmiştir. Geleneksel ilişkilerin aşınmasıyla modern bireyde güven sorunu ortaya çıkmıştır. Giddens modern bireylerin birliktelik koşullarında kurulmuş toplumsal ilişkilerini ifade eden “görünür bağlılıklar” (facework commitments) ile simgesel işaretler ve uzmanlık sistemleri olan soyut sistemlere duyulan inancı ifade eden “örtülü bağlılıklar” (faceless commitments) kavramları ile “yeniden yerleştirme” yoluyla modernitenin güven tazelemeye çalıştığını söyler.⁵⁸ Aidin Salih’in öğrencileri kurmuş oldukları derneklerle, kuruluşlarla ve yaptıkları atölye çalışmalarlarıyla ontolojik güven sorunu yaşayan bireylere yeni bir yaşam tarzını sunarak yeni bir güvenli ortam sağladılar. Ayrıca geleneksel ilişkilerin aşınmaya başladığı büyükşehirlerde kendi aralarında yeni bir bağ oluşturmaya çalışırlar.

Dinsel düşünümsellik, bu bireyler için bir zihinsel rahatlama aracı gibi görülmektedir. Dinsel düşünümsellik sayesinde yeniden keşfedilen ideal yaşam tarzını “Asr-1 Saadet” döneminde bulmuşlar. Yeniden icat edilen bu yaşam tarzı sayesinde modernitenin risklerinden uzak güvenli bir yaşamın imkânı ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Modernliğin yol açtığı riskler, geç modern dönemde birçok bireyde rahatsızlıkların ve huzursuzlukların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Doğada meydana gelen

57 Eric Hobsbawm – Terence Ranger, *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 56.

58 Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 82.

tahrifat, birçok canlı türünün yok olmasına sebebiyet verdiği gibi, bitkilerin doğal yapısının bozulmasına ve insanların biyolojik yapısının değişmesine yol açmıştır. Bu durum, özellikle bundan doğrudan etkilenen bireylerde huzursuzlukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Meydana gelen bu değişimlerin gıda maddelerine, insan bedenine ve yaşam tarzına olan etkisi, modern bireylerde farklı seviyelerde tepkilere neden olmuştur. Bu tepkiler, 20. yüzyılın son çeyreğinde yeni toplumsal hareketlere yol açmıştır. Ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler, birçok yönden eski toplumsal hareketlerden farklılık arz etmektedir. Eski toplumsal hareketler işçi hareketleri gibi daha çok yapısal gerginlik, ekonomik kriz ve modernleşmeye gösterilen tepkiler bağlamında ortaya çıkmışken; yeni toplumsal hareketler ise barış hareketleri, anti-nükleer hareketler, feminist hareketler, insan hakları savunucuları, kimlik yönelimli hareketler, ekolojik/çevreci hareketler, yeniçağ hareketleri (New Age) ve alternatif tıp hareketleri gibi aktör merkezli kültürel ve yaşam tarzı üzerinden sisteme karşı tepkiler bağlamında ortaya çıkmışlardır.

Araştırmamız “Gerçek Tıp” hareketi örneğinden hareketle alternatif tıp hareketlerine odaklandı. Bu hareketleri değerlendirmede, Beck ve Giddens’in geç, ileri veya yüksek modernite olarak tanımladıkları yeni bir modernite türü ve bununla bağlantılı kavramsal çerçeveleri tercih edildi. Bu çalışmada dinî veya mistik karakterleri olan hareketlerin; geç, ileri veya yüksek modernitenin ve sonuçlarının insanların hayat tarzlarına, düşüncelerine ve inanma biçimlerine olan etkisini ve modernliğin risklerine karşı ortaya çıkan hareketlere mensup bireylerin gösterdikleri tepkileri “dinsel düşünümSELLİK” kavramıyla açıklandı. Bu hareketlerin ortaya çıkmasında etkili olan toplumsal dinamiklerin modernliğin risklerine içkin olduğu düşünülmektedir. Risklere gösterdikleri tepkilerde ise dinî metinler referans alınmaktadır. Din, modernliğin risklerine karşı savunmasız hisseden bireye sığınılacak güvenli bir liman olarak işlev görmektedir. Buna göre, modernliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan risk toplumunun dinamikleri, alternatif tıp hareketlerinin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur. Dolayısıyla bu hareketler, geç modern dönemde ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerdendir.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulları’ndan alınmıştır (Tarih: 25.03.2022, No: 7)

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval: This study was approved by the Ethics Committee of Bursa Uludağ University Research and Publication Ethics Committees (Date: 25.03.2022, No: 7)

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors declare no potential conflicts of interest with respect to the research,

authorship, and/or publication of this article.

Grant Support: The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

Kaynakça/References

- Alperen, Abdullah. *Türkiye’de İslam ve Modernleşme: Sosyolojik Açıdan*. Adana: Karahan Kitabevi, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopya*. çev. Ali Karatay. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Holokost*. çev. Süha Sertabıboğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu*. çev. Kâzım Özdoğan - Bülent Doğan. İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Biçer, İsmail – Yalçın Balçık, Pınar. “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp: Türkiye ve Seçilen Ülkelerinin İncelenmesi”. *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi* 22/1 (2019), 245-257.
- Bilgin, Vejdi. “Kur’an’dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı: Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri”. *Eskiye Dergisi* 22 (2011), 35-43.
- Bilgin, Vejdi - Ünalın Turan, Sümeyra. “Tıbb-ı Nebevi Uygulamalarının Toplumsal ve Ekonomik Boyutu Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 99 – 141.
- Clarke, Peter B. (ed.). *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*. çev. İhsan Çapçoğlu (ed.). İstanbul: İmge Kitabevi, 2012.
- Çayır, Kenan. *Yeni Sosyal Hareketler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Dole, Christopher. *Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık*, çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Dole, Christopher. “In The Shadows of Medicine and Modernity: Medical Integration and Secular Histories of Religious Healing In Turkey”. *Culture, Medicine and Psychiatry* 28 (2004), 255–280.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Z. Zühre İlkelen. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2018.
- Erkilet, Alev. *Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Basım, 2017.
- GETAT, Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 29158 (27 Ekim 2014). Erişim 14 Mart 2023.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü*. çev. İdris Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Giddens, Anthony – Sutton, Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. çev. Ali Esgin. Ankara: Phoenix, 3. Basım, 2018.
- Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence. *Geleneğin İcadı*, çev. Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Kahraman, Alim. “Ülkü”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/293-294. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din*. çev. Ali Coşkun vd. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2016.

- Mollahaliloğlu, Salih vd. “Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarında Yeni Dönem”. Ankara Med Dergisi, 15/2 (2015), 102-105.
- Öztürk, Yunus Emre vd. “Geleneksel Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Kullanımı”. *Bütünleyici ve Anadolu Tıbbı Dergisi* 1/3 (2020), 23 – 35.
- Ritzer, George. *Toplumun McDonalddlaştırılması*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Ritzer, George. *Sosyoloji Kuramları*. çev. Himmet Hülür. Ankara: De Ki Yayınları, 2013.
- Ritzer, George – Stepnisky, Jeffrey. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları ve Klasik Kökleri*. çev. Irmak Ertuna Howison. Ankara: De Ki Yayınları, 2015.
- Sağlık Bakanlığı. “Bakanlık Tarihçesi”. Erişim 19 Mart 2023. <https://www.saglik.gov.tr/TR,11492/tarihce.html>
- Salih, Aidin. *Gerçek Tıp Yitik Şifanın İzinde*. İstanbul: Maur Yayıncılık, 46. Basım, 2020.
- Salih, Aidin. *Son Söz Gerçek Tıp Dersleri II*. İstanbul: Maur Yayıncılık, 6. Basım, 2020.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. çev. Ümit Tatlıcan – Gülhan Demiriz. Bursa: Sentez Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Umumi Hıfzıssıha Kanunu. *Resmî Gazete* 1593 (24 Nisan 1930). Erişim 19 Mart 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.1593.pdf>
- Wahlberg, Ayo. *Modernisation And Its Side Effects*. London: London School of Economics and Political Science, Department of Sociology, A thesis of Doctor, 2006.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Parla. İstanbul: Deniz Yayınları, 14. Basım, 2014.
- Yitik, Ali İhsan. “Yeni Dini Hareketler ve Misyonerlik: Türkiye Örneği”. *Yeni Dini Hareketler Tarihsel, Teorik ve Pratik Boyutlarıyla*. ed. Süleyman Turan vd. İstanbul: Açılımkitap, 2014.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 23.04.2023
Revizyon Talebi: 12.08.2023
Son Revizyon: 15.08.2023
Kabul: 20.09.2023
Online Yayın: 29.11.2023

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

İlk Modern Arap Tiyatrosu'na Dair Tartışmalar Işığında Abraham Daninos ve *Nezâhatu'l-Muşţâk**

In The Light of Debates on the First Modern Frans Arab Theater Abraham Daninos and *Nazâhat Al-Mushtâq*

Turgay Gökğöz**

Öz

Modern Arap edebiyatına dair kaynaklara bakıldığında tiyatro sahasındaki ilk adımların Lübnanlı tiyatrocunun Mârûn en-Nakkâş tarafından atıldığı görülür. en-Nakkâş, 1846 yılında İskenderiye ve Kahire gibi şehirlerin ardından yolculuğuna İtalya'da devam etti ve Avrupa tiyatrolarıyla tanıştı. Burada tiyatro sanatının usul ve esaslarını iyi bir şekilde öğrenen en-Nakkâş, ülkesine döndüğünde 1847 yılının sonlarında Fransız tiyatrocunun Molière'in *L'Avare* adlı oyununu Arapçaya *el-Bahîl* adıyla uyarladı ve sahneye koydu. Ancak ilk olarak 25 Mart 1990 tarihinde *eş-Şarku'l-Evsat* gazetesinde modern en eski tiyatro oyununun 1847 yılında Cezayirli bir Yahudi olan Abraham Daninos tarafından yazıldığı haberi yer aldı. Manchester Üniversitesi'nden İngiliz akademisyen Dr. Philip Sadgrove, 1990'lı yılların başında gerçekleştirdiği buluşunda modern bağlamda ilk Arapça tiyatro oyununun Abraham Daninos'a ait olan *Nezâhatu'l-Muşţâk* ve *Ğussati'l-'Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fî'l-'İrâk* adlı eser olduğunu Kudüs İbrani Üniversitesi'nde akademisyen olan Dr. Shmuel Moreh ile birlikte 1996 yılında açıklamıştır. Söz konusu iki eserden hangisinin ilk olarak yayımlandığı hususu bilim dünyasında hâlâ bir tartışma konusudur. Ancak bu konuda Arap tiyatrosunu ele alan temel eserlere bakıldığında Mârûn en-Nakkâş'ın işaret edildiği görülürken söz konusu eserler telif edildiği esnada bu keşfin henüz olmadığına da dikkat çekilmelidir. Bu çalışmada Abraham Daninos ve *Nezâhatu'l-Muşţâk* ve *Ğussati'l-'Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fî'l-'İrâk* adlı tiyatro oyunu hakkında bilgi vermek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Arap Tiyatrosu, Abraham Daninos, Mârûn en-Nakkâş

Abstract

Sources on modern Arabic literature reveal that the first foray into the field of theater was made by Mârûn al-Naqqâsh. In Italy, he became acquainted with European theater and during his stay there, he learned the principles and procedures of the art of theater and adapted and staged the play *L'Avare* by Molière under the title *al-Bahîl* in Arabic in late 1847. However, on March 25, 1990, the newspaper *al-Sharq al-Awsat* was the first to report that the oldest modern theater play was written in 1847 by Abraham Daninos. In 1996, Dr. Philip Sadgrove and Dr. Shmuel Moreh, announced that the first Arabic stage play in the modern context was *Nazâhat al-mushtâq wa-ghussat al-'ushshâq fî Madînat Tiryâq fî al-'İrâq*. by Abraham Daninos. Which of these two works was published first is still debated in the academic world. However, when we look at the basic works on Arabic theater, we see that Mârûn al-Naqqâsh highlighted, but it should be noted that this discovery had not yet been made when these works were written. This study aims to provide information about Abraham Daninos and his play *Nazâhat al-mushtâq wa-ghussat al-'ushshâq fî Madînat Tiryâq fî al-'İrâq*.

Keywords: Arabic Literature, Arabic Theater, Abraham Daninos, Mârûn al-Naqqâsh

* Bu çalışma 05-07 Mayıs 2023 tarihlerinde FSMVÜ II. Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi'nde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Sorumlu Yazar: Turgay Gökğöz (Doç. Dr.), Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları, Kilis, Türkiye. E-posta: trgy1987@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9742-2722

Atf: Gökğöz, Turgay, "İlk Modern Arap Tiyatrosu'na Dair Tartışmalar Işığında Abraham Daninos ve Nezâhatu'l-Muşţâk." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 519–547. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1286757>



Extended Summary

Sources on modern Arabic literature reveal that the first foray into the field of theater was made by Mārūn al-Naqqāsh. In Italy, he became acquainted with European theater and during his stay there, he learned the principles and procedures of the art of theater and adapted and staged the play *L'Avare* by Molière under the title *al-Bahīl* in Arabic in late 1847. However, on March 25, 1990, the newspaper *al-Sharq al-Awsat* was the first to report that the oldest modern theater play was written in 1847 by Abraham Daninos. In 1996, Dr. Philip Sadgrove and Dr. Shmuel Moreh, announced that the first Arabic stage play in the modern context was *Nazāhat al-mushtāq wa-ghussat al-'ushshāq fī Madīnat Tiryāq fī al-'Irāq*. by Abraham Daninos. Which of these two works was published first is still debated in the academic world. However, when we look at the basic works on Arabic theater, we see that Mārūn al-Naqqāsh highlighted, but it should be noted that this discovery had not yet been made when these works were written. This study aims to provide information about Abraham Daninos and his play *Nazāhat al-mushtāq wa-ghussat al-'ushshāq fī Madīnat Tiryāq fī al-'Irāq*.

The most important finding here is Dr. Sadgrove's discovery of what may prove to be the first printed Arabic play influenced by European theater and published in 1847. This play, *Nazāhat al-mushtāq*, lithographed in Algeria, is in the library of the Institut National des Langues et Civilisations Orientales in Paris, with a dedication by its author, Abraham Daninos. As mentioned before, *Nezāhat al-Mushtāq* was printed as a lithograph, with no date or place of printing. The inventory number of this work was 2482. Printed on 62 pages, 14.5 cm x 20 cm, each page has 17-20 lines, about 7 cm long, excluding the names of the actors written on the right-hand side of the manuscript. It is written in a rough but legible naskh handwriting. The original Arabic version of the play was published in 1996 in Philip Sadgrove and Shmuel Moreh's *Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theater*. In 2002, the play was edited by Algerian scholar Dr. Mahloul Boukrouh and published in Algeria. Daninos contacted the Society in 1847 and sent several copies of the play in a letter to the society through Monsieur Guyon who was then chief surgeon of the French army in Africa. He probably also sent a library copy of the play along with a signed note to a member of the French Société Asiatique. As a result of this communication, Daninos was proposed and accepted as a member of the society at its meeting on November 12, 1847, and was still a member in July 1860. In a report published in the *Journal Asiatique* on August 17, 1848, Jules Mohl, the assistant secretary, briefly mentioned Daninos's efforts to engender theatrical taste among the Arabs.

Abraham Daninos was born on April 7, 1797 in Algiers. His father was Isaac Daninos and his mother was Moni o Mouni Daninos. Daninos, a pioneer of Arabic theater, was a playwright. He grew up in Algeria in a Jewish merchant family from Livorno. In 1826, he moved to Paris as a jeweler. There, he compiled a small Algerian dialect-

French dictionary for the use by French artillery officers. According to historian Alain Messaoudi, this dictionary of Daninos's dates from after 1831. Abraham Daninos was not involved as an interpreter during the occupation of Algeria; however, in 1833, he accompanied a commission of inquiry from Paris to Algiers and in 1837, he accompanied a delegation of Amir Abd al-Qadir to France. That same year, he returned permanently to Algiers, where he worked as an interpreter at the local court. A member of the Société Asiatique from 1847, he became a French citizen in 1849. In 1853, he married Rose Bûshara, a lady with three children, in Algiers. He died on February 6, 1872 in the capital, Algiers. Apart from his Algerian dialect-French dictionary, Daninos is known to have written a play entitled *Nazāhat al-mushtāq wa-ghussat al-'ushshāq fī Madīnat Tiryāq fī al-'Irāq*. This play seems to be his only published work. Daninos was awarded the Order of the Legion d'honneur for his service to France. There is not much information about Daninos's life in the sources.

Although the sources differ on whether Mārūn al-Naqqāsh's play *al-Bahīl* was staged in late 1847, the fact that his brother Nikūlā al-Naqqāsh indicated the end of 1847 clarifies this situation. The fact that Abraham Daninos was elected as a member of the Société Asiatique in France at its meeting on November 12, 1847 may indicate that he sent his play to the society earlier than this date and therefore, wrote it at an earlier date. In Algeria, which was subject to French occupation in the nineteenth century, it is noteworthy that there was no social milieu in which the art of theater could be performed. Even the French had difficulty in attracting interest in the theater. When we look at Beirut, the social milieu is not the same as in Algeria. It is understood that people there first showed interest in theater plays and welcomed them with curiosity. However, this was not enough for this art to survive in Beirut at that time. Due to the lack of actors to continue the art of theater and insufficient interest to follow it, al-Naqqāsh said goodbye to the art of theater and willed that the theater building be turned into a church. Thus, we can say that although theater was born in Lebanon, it found sustaining breath in cities such as Cairo and Alexandria. In addition, the Egyptian government's encouragement of this art form at the time led to the most important artists flocking here. As a result, even though the work *Nazāhat al-mushtāq* written by Abraham Daninos is older in historical context, it was neither staged nor were the people of its time aware of this work. However, it will indeed still have an important place in the history of both Arabic theater and modern Algerian theater.

Giriş

Araştırmalara bakıldığında taklit, dînî inançlar, haberleşme, eğitim, korkutma ve eğlence gibi unsurların insanları oyunculuğa yönlendirdiği ve tiyatro sanatının insan ile var olduğu düşünülür. Yine yapılan araştırmalarda M.Ö. 4000 yıllarında Eski Mısır'da I. Negâde döneminden kalan alt boya paletleri, makyaj çantaları ve Mezopotamya'da yüz boyamalarının olduğu bilinir. Bunlardan hareketle eski Mısır'da günümüzden 5000, 6000 yıl önceleri başlayan gösterilerden söz edilebilir. M.Ö. 4000-3200 yılları arasındaki Piramit metinlerinde konuşan kişilerin yanında açıklamaları da içerir. Din adamları ve yöneticiler tarafından bu oyunlar oynanır.

Doğu için Adonis, Osiris ve Atlis tanrıları ne kadar önemli ise Avrupa tiyatrosunun kökeni olarak görülen Yunanlılar içinde Dionysos o kadar önemlidir. Dionysos ile inanç ve törenlerin daha sonraları Anadolu'dan Yunanistan'a geçtiği görülür. Şarap, şenlik ve erkek gücü tanrısı olan Dionysos için yapılan şenlikler sonralarda ayin şeklini alır. M.Ö. 6. yüzyılda gitgide daha düzenli bir hal alan bu şenliklerden tragedya ve komedyaya gibi türler çıkar.

Corcî Zeydân'ın eski Yunan edebiyatını şiir devri, tiyatro tarih ve felsefe devri ve son olarak ilim ve kültürün olgunlaşmasından sonraki İskenderiye dönemi olmak üzere üç safhaya ayırdığı görülür. Başka kuramlara bakıldığında ise; tiyatro sanatının kökenlerinin Şamanizm'e dayandığını düşünenler de vardır. Bu âlem ile öteki âlem arasında temas kuran şaman, bazı kuralları icra ederek kendisinden geçirdi.

Tiyatro sanatının bundan sonra yavaş yavaş günümüze değin geldiği görülür. Avrupa'da Rönesans döneminde tiyatro sanatı İtalya'da başlarken tiyatro XV. ve XVII. yüzyıllar arasında Fransa, İspanya, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde yaygın olarak bilinir. XVII. yüzyılda diğer Avrupa ülkelerinde de tiyatro sanatı ulusal tiyatro olarak yer alır. XIX. asır ise romantik dönem olduğu için Almanya'dan başlamak üzere romantik tiyatro iddialı bir tiyatro olarak yol alır¹.

Arap tiyatrosuna bakıldığında ise gösterim tarihleri kaynaklara göre farklılık gösterse de Mârûn en-Nakkâş'ın, Molière'in *L'Avare* (Cimri) adlı oyunundan esinlenerek kaleme aldığı *el-Bâhîl* (Cimri) oyunu 1847 yılının sonlarında en-Nakkâş'ın evinde oynanır. Bu oyuna kadar modern anlamda Arap tiyatrosunda sahnelenen bir oyun mevcut değildir. Öyle ki bu oyun kaynaklarda ilk modern Arap tiyatrosu olarak yerini alır. en-Nakkâş, ticaret için gittiği İtalya ve Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde tiyatro sanatına merak salar ve tiyatronun inceliklerini öğrenerek bu sanatı Beyrut'a gelir gelmez uygulamaya çalışır. Ancak 1990'lı yıllarda itibaren modern Arap tiyatrosunda meydana gelen yeni bir buluş ise Abraham Daninos'un

1 Hülya Hınıslioğlu, "Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu'nun Doğuşu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 1995, 1-10.

Nezâhatu'l-Muştâk adlı oyunun ortaya çıkışıdır. Literatüre bakıldığında en-Nakkâş öncesinde modern bir oyunun olmadığı düşünülürken Daninos'un oyununun ortaya atılması literatürde bir değişikliği de beraberinde getirebilir. Daninos'un *Nezâhatu'l-Muştâk* adlı oyununun 1847 yılında ve *el-Bâhil* öncesinde kaleme alındığı bir gerçektir. Ancak Arap edebiyatında zamanla yeni yazma eserlerin de varlığı görülebilir. Bu durum da yeni gelişmelere sahne olabilir. *Nezâhatu'l-Muştâk* Fransız işgalinin çok yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönemde Cezayir'de kaleme alınmıştır. Bu nedenle de mevcut baskı yüzünden oyun sahnelenememiştir. İlgili dönem içerisinde atmosfer bu şekilde olsa bile bu durum *Nezâhatu'l-Muştâk* adlı oyunun varlığını değiştirmemektedir. Aynı dönemde Fransız ve özellikle de Amerikan misyonerlik okullarının ve yabancı okulların çok hızlı bir şekilde yayıldığı Lübnan'da verilen eğitimin toplumu geliştirdiği ve kültürel seviyeyi yükselttiği hatta bazı edebiyatçılara göre *Nahda* Hareketi'ni meydana getiren unsurun misyonerlik okullarında verilen eğitim ile gerçekleştiği görülürken tiyatro için olumlu bir havanın varlığı kendisini gösterir. Durum böyle de olsa insanlarda tiyatro sanatını devam ettirebilecek heves ve merakın olmayışı en-Nakkâş'ın bütün umutlarını yıkar ve böylelikle de en-Nakkâş tiyatrosu Mısır'a doğru yol almaya başlar.

Modern Mısır tiyatrosunun ilk zamanlarına bakılmak istendiğinde, ciddi bir kaynak malzemesinin olmayışı dikkati çekmektedir. Bu nedenle sonunda kaleme alınan şey kaçınılmaz olarak modern Arap tiyatrosunun en güçlü köklerini atacağı ülkedeki dramatik hareketliliğin yarı tamamlanmış bir resmi olur. İlk oyun yazarlarına bakıldığında bunlar arasında sadece Mısırlı Ya'kûb Sannû' anılarını bırakırken bu hatıraların da sadece birkaç sayfadan ibaret olduğunu ifade etmek gereklidir. Suriyeli Edîb İshâk (1856-1885)² ve Mısırlı 'Abdullâh Nedîm'in³ bazı yazıları toplanmış olsa da biyografileriyle birlikte bu derlemeler, ilgili kişilerin siyasi ve gazetecilik kariyerlerinin küçük bir parçası olan tiyatro faaliyetleriyle ilgili bilgilendirmeler azdır. Korunan ve 1860 yılında Mısır'da basılan Avrupa dillerindeki gazetelerin Kahire koleksiyonları, belirsiz bir döneme ışık tutmuş olsa da bu gazetelerin çoğunluğu son kırk yılda kaybolmuş veya yok olmuştur⁴.

Gazeteleri kaynak olarak kullanarak, 1860'tan itibaren Mısır'daki Avrupa tiyatrosunun ve yaklaşık olarak 1876 yılından itibaren Arap tiyatrosunun yalnızca yarı doğru olan tarihini ayrıntılı olarak vermek mümkündür. Tiyatroya yaptığı

2 Hakkında detaylı bilgi için bkz.: İbrâhîm 'Abduh, *A'lâmu's-Sihâfeti'l-'Arabiyye*, (Kahire: Matba'atu't-Tevekkul el-Cemâmîz,1944) 135-144.

3 Hakkında detaylı bilgi için bkz.: Osman Hacımahmutoğlu, Abdullah Nedim: Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 2018.

4 P.C. Sadgrove, *The Egyptian Theatre in The Nineteenth Century*, (Lebanon: Ithaca Press, 2007) Preface.

kısa ve öz göndermelerle Mısır, Avrupa ve Arap basını nezdinde birincil kaynak olmaya devam ederken çoğu durumda, yalnızca birkaç satır uzunluğundaki kısa basın raporları, tiyatro üzerine yoğunlaşan bilim adamlarını yalnızca bir oyunun adı, nerede ve ne zaman oynandığı ve nadiren de salt yazarının adının yer alması ile hayal kırıklığına uğrattır. Hatta bu araştırmacının kullandığı bazı süreli yayınlar, ihmal ve yıpranma nedeniyle geleceğin bilim insanlarının eline geçemeyebilir⁵.

Jacob Landau'nun *Studies in the Arab Theater and Cinema* (Chatham, 1958, Philadelphia, 1969) adlı öncü çalışması ve Yûsuf Es'ad Dağır'ın referans niteliğindeki eseri olan *Mu'cemu'l-Mesrahiyâti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrabe, 1848-1975* (Bağdat, 1978) dışında, Muhammed Yûsuf Necm'in *el-Mesrahiye fi'l-Edebi'l-Arabi'l-Hadis 1847-1914* (Beyrut, 1956, 1967, 1980) adlı eser, dönemde tiyatro gösterileri üzerine yapılmış oldukça önemli tarihsel çalışmalar arasındadır. Bu dönemdeki oyunların çoğunun metinleri kaybolmuştur ve olay örgüsü de bilinmemektedir. Muhammed Yûsuf Necm, bu dönemin önde gelen oyun yazarlarından olan İbrahim el-Ahdeb, Mârûn en-Nakkâş, Selîm en-Nakkâş, Ahmed Ebû Halîl el-Kabbânî, Muhammed 'Usmân Celâl ve Ya'kûb Sannû' gibi isimlerin oyunlarının yayımlanmasında çok değerli bir hizmet sunmuştur. Ayrıca Mârûn 'Abbûd yayınevi (Dâr Mârûn 'Abbûd), Edîb İshâk'ın *Şârlumân* ve *Andrûmâk* uyarlamalarını 1975 yılında yeniden yayımlamıştır⁶.

1. Modern Arap Tiyatrosu'na Bir Bakış

Suriye'de modern Arap tiyatrosunun ilk yıllarında, gerçek bir Arap tiyatrosu kurmak ve modern dramatik edebiyat geleneğini başlatmak için çabalayan birçok isim vardı. Ancak çoğunlukla bu isimler unutulmuş ve oyunlarının çok azı bu dönemde basılmıştır. Nitekim ilk oyun yazarlarına bakıldığında hepsinin Suriyeli Hristiyanlar olduğu görülmektedir. Topluluklarının Batı dünyasıyla uzun tarihsel bağları vardı ve çocukları XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX yüzyılın ilk yarısında tanıtılan Batı odaklı yeni eğitim sistemlerine ilk maruz kalanlardı. Beyrut, Trablus ve Şam'daki ana dîni cemaatlerin çoğunun üyeleri ve daha sonra Büyük Suriye⁷'deki Yahudi cemaati de olmak üzere yeni Arap tiyatrosuna dâhil oldular. Ancak bu cemaat de bazı Hristiyanlar gibi çocuklarına Fransız dili ve kültürünün zenginliklerini aşılamaaya belirgin bir ilgi gösterdi⁸.

5 Sadgrove, *The Egyptian Theatre in The Nineteenth Century*, Preface.

6 Sadgrove, *The Egyptian Theatre in The Nineteenth Century*, Preface.

7 Osmanlı İmparatorluğu döneminde Ürdün, Lübnan, İsrail ve Suriye topraklarının bütünü için kullanılan terim. Bkz.: "Ottoman Rule", (Çevrimiçi) <https://web.archive.org/web/20061005231218/http://countrystudies.us/lebanon/15.htm> 09.04.2023.

8 Shmuel Moreh and Philip Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, (New York: Oxford University Press, 1996) 68.

Doğu Arap dünyasında basılan ilk Arapça oyunlara bakıldığında Abraham Daninos'un oyunundan yaklaşık olarak 16 yıl sonra ortaya çıkan Tannûs el-Hurr'un *eş-Şâbb el-Câhil el-Sikkîr* adlı oyunu 1863 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Bunu Seyyid Selîm Ramadân'ın 1867'de Beyrut'ta basılan ve el-Harîrî'nin *Makâmât*'ının hilekâr kahramanı Ebû Zeyd es-Surûcî'yi merkeze alan *er-Rivâye el-Edebiyye fi'l-Hid'a es-Surûciyye* adlı eseri izledi. Öncü Mârûn en-Nakkâş⁹'in oyunları, kardeşi Nikûlâ en-Nakkâş tarafından bir araya getirilen ve Beyrut'ta 1869 yılında basılan *Erzetu Lubnân* adlı kitapta yer aldı. Bunları, Sa'dullâh el-Bustânî'nin François Fenelon'un didaktik eseri *Télémaque*'ı (1870) dramatize etmesi ve İbrahim el-Ahdeb'in (1826-1891) öğrencilerini eğitmek ve eğlendirmek için yazdığı iki urcûzenin¹⁰ yayımlanması izledi: *et-Tuhfe er-Ruşdiyye fi'l-'Ulûm el-'Arabiyye* (Beyrut 1868) ve *Veşy el-Yerâ'a fi Ulûm el-Belâğa ve'l-Berâ'a* (Beyrut 1870)¹¹.

Modern Suriye tiyatrosu denildiğinde aslında ilk akla gelen isim Ebû Halîl el-Kabbânî'dir. el-Kabbânî'nin tiyatro sanatına adım atması 1867 yılında *en-Nâkiru'l-Cemîl* adlı oyunu ile meydana gelir. Kendisinin bu sanata geçişi, musikiye yönelik ilgisinden ve bu sahadaki kabiliyetinden kaynaklanır. Lübnan'da başlayan ilk Arap tiyatrosu daha çok operet halindeydi. el-Kabbânî de Mârûn en-Nakkâş'ın bu türden oyunlarını duymuş ve Lübnanlıların Şam'da oynadığı temsilleri izleyerek bu alana giriş yapmıştır. Suriye'deki ilk tiyatro oyunlarından birisi de Lübnanlı İbrahim el-Ahdeb tarafından gerçekleştirilir. İbrahim el-Ahdeb, 1868 yılında Vali Râşid Paşa'nın çocuklarının sünnet törenlerinde *Makedonyalı İskender* adlı oyununu sergilemiş ve bu oyun Şam halkı nezdinde oldukça ilgi görmüştür¹².

Ağırlıklı olarak edebi bir Arapça ile yazılan Suriye Arap tiyatrosu, Mısır tiyatrosunun güçlü yerel geleneğine kıyasla çok daha geniş bir Arap izleyici kitlesi tarafından takdir edilebilirdi. Cezayirli Abraham Daninos ve Mısırlı Ya'kûb Sannû',

9 Hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: Muhammed Yûsuf Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadîs*, (Beyrût: Dâr Beyrût, 1956) ; Philip Sadgrove, "Mârûn al-Naqqâsh", *Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950*, ed. Roger Allen, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010).

10 Aruz vezninin on altı bahrinden birisi olan recez, aynı zamanda bir nazım biçimidir. Emeviler döneminde büyük bir ilerleme kaydeden recez, konu ve biçim açısından genişlemiş ve klasik kaside formuna evrilmiştir. Bu gelişme ile artık bu uzun şiirlere urcûze denilmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Kemal Tuzcu, "Klasik Arap Şiirinde Recez ve Urcûze", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara, 2003.

11 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 68-69.

12 Rahmi Er, "Modern Mısır Tiyatrosu I", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33 (1-2), (1990), 137; Ömer İshakoğlu, "Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler: 1800- 1918", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2010, 191.

Muhammed Osman Celal ve Abdullâh Nedîm'in kendi halklarıyla iletişim kurma arzusu, onları oyunlarında seçkinlerin dili olan edebi Arapça ile yazmak yerine geniş kitlelerin dili olan konuşma dilini kullanmaya sevk etti. Bu oyun yazarlarının arzusu, Cezayirli ve Mısırlı kitlelere ulaşmakla sınırlı, kısmi bir arzuydu. Daha büyük bir Arap kavramına ya da daha sonra Suriye'de XIX. yüzyılın sonlarına doğru gelişecek olan daha büyük Arap birliği kavramına ve ideolojisine hizmet etme fikrine uzanmıyordu. Öte yandan, bir Arap ulusu kavramının ilk mırıldılarını Beyrut'ta duymuş olabilecek ya da en azından kendilerini daha büyük bir pan-İslam Osmanlı ya da Suriye topluluğunun üyeleri olarak hisseden Lübnanlı ve Suriyeli yazarlar, edebi dili tercih etmişlerdir. Bu dil seçimi, 1870'lerde Mısır'ı ziyaret eden Suriyeli toplulukların, Mısırlı Ya'kûb Sannû'un yerel tiyatrosunun elde ettiği seyirci tepkisini kazanmasını zorlaştırmış olabilir. Suriye tiyatrosu bu dilsel ayrıma sınırlı tavizler verdi. Antûn Şuhaybar'ın *Mudde 'i's-Şeref*¹³ oyununda olduğu gibi, Suriye tiyatrosunda eğitilmiş insanlar resmî dili kullanma eğilimindeyken, hizmetçiler gibi alt tabakalar yerel dilde iletişim kurarlar. Bu durum da Mîhâ'il Nu'ayme¹⁴'nin (1889-1988) 1917'de New York'ta yayımlanan *el-Âbâ' ve 'l-Benûn*¹⁵ oyunundaki benzer bir dilsel denemeyi öncelemekte ve onunla paralellik göstermektedir¹⁶.

Bu konuyu Lübnan özelinde ele almak istersek 1616 yılında Osmanlı İmparatorluğu idaresine giren Lübnan coğrafyası Orta Doğu'nun Batı dünyasına, Batı dünyasının da Orta Doğu'ya açılan kapısı konumunda olmuştur. Arap ve Batı dünyası ile bir arada olan Lübnan edebiyatı kalkınmış ve kozmopolit bir ortam oluşmuştur. Lübnan'ın başarıyı yakalamasındaki faktörlerden birisi de Fransa ile olan yakın ilişkileri sayesinde. Lübnan'da açılan misyonerlik ve Hristiyan okullarında eğitim gören Lübnanlılar, aynı zamanda Avrupa okullarından da mezun olarak kültürlü, entelektüel ve dünyayı algılayabilen bir toplum haline gelebildiler. Hatta Hristiyan Lübnanlılar edebi olarak gerçekleşen *Nahda* Hareketi'nde bizzat yer almışlardır. Böylelikle de Arap edebiyatında oluşan yenilik hareketleri bir nevi gayr-i Müslim cemaat ile başlamıştır denilebilir. Ayrıca zeki ve dönemin koşullarının ötesinde edebi ürünler yaratabilen Lübnanlıların ön plana çıktığı görülebilir. Bu isimlerden birisi de Lübnanlı tiyatrocunun Mârûn en-Nakkâş'dır. en-Nakkâş Arap

13 İlgili oyunu görmek için bkz.: Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 125-204.

14 İlgili yazar hakkında detaylı bilgi için bkz.: Hüseyin Yazıcı, *Göç Edebiyatı*, (İstanbul: Akdem Yay, 2022); Sultan Şimşek, *Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı*, (Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2015).

15 İlgili oyunun Türkçe çevirisi için bkz.: Mîhâ'il Nu'ayme, *Babalar ve Oğullar*, (Çev. Ömer İshakoğlu, Hüseyin Yazıcı, Eyüp Tanrıverdi), (İstanbul: Akdem Yayınları, 2019).

16 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 68-69.

tiyatrosunun gelişimi noktasında en önemli isim olarak ortaya çıkar¹⁷. Lübnan tiyatrosunun öncüsü olan en-Nakkâş, oyunlarını kendi evinde ya da Beyrut'ta bu amaçla kurduğu derme çatma bir tiyatrodaki sergilemekteydi. en-Nakkâş, 1847 senesinde İtalya seyahatinden döndükten sonra ilk oyunu *el-Bahîl*'i yazar. İlk oyununu 1847¹⁸ yılının sonlarında Beyrut'taki evinde sahneler. Oyunda rol alan herkes en-Nakkâş ailesinin fertlerinden oluşmaktaydı. Bu durum her zaman bir kaide olmasa da Arap tiyatrosunda bir süre yaygın olarak bu şekilde devam etti¹⁹. *el-Bahîl*, Molière'in *L'Avare* (Cimri) adlı oyunundan esinlenen ama (uzun süre sanıldığı gibi) uyarlanmamış bir oyundur. Bu eser, Molière'in etkisinin en fazla olduğu oyun olarak görülür. 1847 yılının sonlarında sahnelenen oyunun başında Mârûn en-Nakkâş, tiyatro ile tanışmayanlar için yaptığı uzun konuşmasında tiyatro sanatının hedefi, görevi, Doğu toplumlarının geride kalmaları, halkın iç dünyası, ahlâkî durumları ve âdetleri gibi konuları ele alır. Avrupa halklarının ilerleyişinin, Arapların ise geri kalışlarının nedenleri üzerinde durur. Oyunun ilk modern tiyatro olması nedeniyle bu konuşmayı yapan en-Nakkâş'ın evine ilgili tiyatroyu izlemek için ülke konsolosu ve önde gelen şahsiyetler de teşrif etmişlerdir. *el-Bahîl*, bazı kaynakların iddia ettiği gibi ne bir çeviri ne de bir uyarlamaydı. Çoğunlukla yetkin bir eser, diyalogun tamamı, “müzik ile eşleştirilmiş bir komedi” olmak üzere tasarlanmıştı²⁰. en-Nakkâş, oyununu “bir edebiyat tiyatrosu ve Arap kalıplarında bir Avrupa altını dökümü” olarak tanımladı²¹.

Mısır tiyatrosuna bakıldığında ise Yahudi bir Mısırlı olan Yâ'kûb Sannû' karşımıza çıkar. Sannû' un bilim dünyasına yaptığı en önemli katkılarında birisi 1870 yılında Kahire'de Arapça oyun sahneleyen ilk Mısırlı tiyatro topluluğunu

17 Ahmet Savran, *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991) 27; Hülya Hınıslioğlu, “Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu'nun Doğuşu”, 43.

18 İlgili tarihe ilişkin olarak kimi kaynaklar 1848 yılını da işaret etmektedir. Ancak Muhammed Yûsuf Necm, Nikûla en-Nakkâş'ın *Erzetu Lubnân* adlı eserine dayanarak 1847 yılının sonlarını gösterir. Bkz.: Nikûla en-Nakkâş, *Erzetu Lubnân*, (Beyrut: el-Matba'atu'l-Umûmiyye, 1869) 389; Necm, *el-Mesrahıyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadis*, 35.

19 Yûsuf Es'ad Dâğîr, *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*, (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1983) 2/719-720; Jacob M. Landau, *Studies in the Arab Theater and Cinema*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1958) 57-58.

20 Sadgrove, “Mârûn al-Naqqash”, 245; Shmuel Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World*, (New York: New York University Press, 1992) 160; Landau, *Studies in the Arab Theater and Cinema*, 57; Sadgrove, *The Egyptian Theatre in The Nineteenth Century*, 6-7; Hınıslioğlu, “Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu'nun Doğuşu”, 89; Amine, “Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation”, 82-84.

21 Amine, “Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation”, 82-84.

oluşturmasıdır. Sannû‘, 1870-1872 yılları arasında muhtelif oyunlar sahnelemiş ve Mısır’da tiyatro sanatının temellerinin atılmasında kıymetli katkılarda bulunmuştur. Pek çok yabancı dile hâkim ve Batı kültürüne vakıf olmasının yanı sıra tiyatrocunun kişiliği ve gazetecilik yönüyle Sannû‘, XIX. yüzyılın son dönemlerinde dikkat çeken bir isim olmuştur. Kendisi, Mısır’da “Millî Tiyatro” adını verdiği bir tiyatro tesis etmişti. Mısır’a müzikal tiyatroyu getiren de yine kendisi idi. Kendisinin kişisel arşivi kızı tarafından saklanmış ve bu arşiv sayesinde bilim dünyası Sannû‘’a dair daha detaylı bilgilere sahip olabilmıştır. Özellikle Müslüman olup olmadığına ve oyunlarının sayısına ilişkin çeşitli tartışmalar hâlâ devam etmektedir²².

Modern Arap tiyatrosunun bir diğer önemli isimlerinden olan Selîm en-Nakkâş, amcaları olan Mârûn ve Nikûlâ en-Nakkâş’ın Beyrut’ta temelini attıkları Arap tiyatrosunu, on altı kişiden oluşan toplulukla beraber 1876 yılında Mısır’a taşımıştır. Selîm en-Nakkâş Topluluğu, gösterilerine İskenderiye’de yer alan Zizîniyâ tiyatrosunda başlamış ve ilk olarak 23 Aralık 1876 tarihinde *Ebu’l-Hasen el-Muğaffel ev Hârûn er-Reşîd*, 28 Aralık’ta ise *es-Salîl el-Hasûd* adlı oyunları sahnelemiştir. Selîm en-Nakkâş ve çalışma arkadaşı Şamlı bir Ermeni Hristiyan olan Edîb İshak’ın yazdıkları yeni oyunlar, *Mey ve-Hûrâs*, *el-Kezûb*, *Andrûmâk*, *Şârlamân*, *‘Â’ida*, *Fidrâ*, *Zennube* ve *el-İfrikiyye* Fransız klasik arka planına dayanan ya da İtalyan operasından ödünç alınan uyarlamalardır²³.

el-Hayyât’ın topluluğunda yetişen ve 1882 yılında bu topluluktan ayrılarak kendisine özgü bir topluluk tesis eden Suleymân el-Kardâhî, modern Arap tiyatrosunun gelişmesi yolunda tanıdığı en önemli isimlerden birisidir. Mısır’da yaklaşık olarak yirmi beş sene tiyatro faaliyetlerini sürdürebilmiş ve çeşitli topluluklar oluşturarak tiyatro sahasında oyuncu sayısının artmasına vesile olmuştur. Mısır tiyatrosunu, Kahire ve İskenderiye gibi şehirlerin dışına taşıyarak kırsal kesimlere de götürmüş, bunun yanı sıra çeşitli Arap ülkelerinde ve Fransa’da oyunlar sahnelemiştir. Mısır tiyatrosuna olan büyük katkısına ilaveten, kendisi Tunus Arap tiyatrosunun temelini atan ilk kişidir²⁴.

1492 yılından sonra Osmanlı Devleti’ne bakıldığında tiyatro toplulukları oluşturan Sefarad Yahudileri hakkında pek çok bilgi mevcuttur. Bu hakikat, Yahudi aktörlerin İspanya’dan getirdikleri İslam ve Hristiyan tiyatro geleneklerini ve İtalya’ya

22 Hakkında daha detaylı bilgi için bkz.: Turgay Gökğöz, “Modern Mısır Tiyatrosunda Ya’kûb Sannû‘ (Ebû Nazzâra) ve Tiyatrocunun Kişiliği”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 23 (2021) 405-420; Hınıslioğlu, “Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu’nun Doğuşu”, 49-54.

23 Rahmi Er, “Modern Mısır Tiyatrosu I”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33 (1-2), (1990), 132; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 71-72.

24 Er, “Modern Mısır Tiyatrosu I”, 134.

yerleşen bazı Yahudi Sefarad topluluklarının icraatlarını Osmanlı İmparatorluğu içerisinde değiştirdiklerini gösterebilir. Türk seyyah Evliya Çelebi (1611-1679?), Türkiye'de beşi Yahudi olan, bazıları üç yüz kişilik oyunculuk, hokkabazlık ve dans uzmanı olan, toplam on iki tiyatro topluluğundan bahseder²⁵.

Kuzey Afrika'daki Yahudi Sefarad topluluğu, büyük olasılıkla Hollanda ve İtalya'daki Yahudi topluluklarıyla olan dîni, kültürel ve ticari bağlarından dolayı uzun bir tiyatro etkinliği geleneğine sahipti. Profesör J. Schirmann'a göre, Hollanda'daki XVII. yüzyıl İbrani draması, XVIII. yüzyılın başında İbranice *Nahat rûah* başlıklı bir oyun yazan Cezayirli bir Kuzey Afrikalı Yahudi bilgin Issac Ben Joseph Falyadi'yi etkiledi. Schirmann bu oyunu Oxford Üniversitesi'ne bağlı olan Bodlein Kütüphanesi'nde keşfetmişti. Schirmann, bu oyunun aslında Cezayir'de seyirci önünde oynandığını düşünmektedir. Schirmann, bu oyunun Hollandalı bir Sefarad oyun yazarı Joseph Penco de la Vega tarafından yazılan '*Asîrê tiqvâ* (Amsterdam, 1673) adlı İbranice bir Hollanda alegorik dramasına büyük ölçüde borçlu olduğu sonucuna varır. Bu keşif dikkate değerdir. Çünkü Arap tiyatrosu uzmanları, Avrupalı toplulukların XVII. yüzyıldan beri ara sıra Tunus'a yaptıkları ziyaretler dışında, Arap topraklarının Avrupa tiyatrosu ve drama yazımı ile herhangi bir kültürel temastan yoksun olduğunu varsaymaktadırlar. Schirmann'ın keşfi, Sefarad İbrani dramasının Cezayir İbrani dramasını etkilediğini veya en azından Cezayirli Yahudilerin İbrani dramasıyla ilgilendiğini gösterir niteliktedir²⁶.

Görünüşe göre İbranicedeki bu dramatik faaliyetler, Arapça yazan Kuzey Afrikalı Yahudi yazarları etkiledi. Bu nedenle, Daninos'un draması, yerli Arapçanın yanı sıra İbranice, İspanyolca ve muhtemelen İtalyan drama geleneklerinin iyi bilindiği Kuzey Afrika'daki Yahudi toplulukları arasında en azından XVIII. yüzyılın başından beri bilinen dramatik etkinliklerin bir ürünüdür²⁷. Bu nedenle de Cezayir'de Abraham Daninos ve Mısır'da Ya'kûb Sannû' gibi Sefarad Yahudilerinin Kuzey Afrika'da Arap tiyatrosunun öncüleri haline gelmeleri şaşırtıcı değildir. Sefarad İbrani tiyatrosu ile Arap tiyatrosu arasındaki bağı XIX. yüzyılda İbrani, İtalyan ve Fransız dramalarından haberdar olan Kuzey Afrika Yahudilerinin oluşturduğu anlaşılırken

25 Metin And, *Drama at the Crossroads*, (İstanbul: The Isis Press, 1991) 11, 100; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 6; Shmuel Moreh, "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", Edit. Benjamin H. Hary, John L. Hayes, Fred Astren, *Judaism And Islam Boundaries, Communication and Interaction*, (Leiden: Brill, 2000) 411.

26 Moreh, "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", 411-414; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 7.

27 Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World*, 159.

bu bağlantı modern Arap edebiyatının ilk oyun yazarı Cezayirli Sefarad Yahudisi Abraham Daninos tarafından İbraniceden Arapça yazıya geçişte bulunabilir²⁸.

Abraham Daninos'a ait olan *Nezâhatu'l-Muštâk* bilindiği kadarıyla XIX. yüzyılda Mağrip'te modern bir tiyatro başlatmak için yapılan tek girişim olarak görünmektedir. Bu dönemde Cezayir ve genel olarak Kuzey Afrika'da Daninos'un oyunu dışında, Tunus'ta basılan ve Yahudi-Arapçasıyla yazılan *Khil'at Pûrîm* adlı kitapta yer alan bir kısa fars dışında Arapça dramatik yazı bilinmemektedir. Fransız eğitim sisteminin bu ülkelerdeki etkisi o kadar yaygındı ki Arapça tiyatro, Cezayirli genç yazarların Arapça yazmaya başladığı 1920'lere kadar beklemek zorunda kaldı ve bu amaçla folklordan ve klasik makâmeden yararlandı. İşgalin ilk yıllarında ülkede hem Fransız hem de Arap kültürel faaliyetleri sık sık engellendi. Bu durum hakkında 1856'da *Revue africaine* adlı bir dergi şöyle diyordu:

“Pek çok bilimsel, edebi ve sanatsal yaratının Afrika topraklarında kök salmasını her zaman engelleyen aynı nedenler, hiç şüphesiz bunun da beşiğinde ölmesine neden olmuş ve birbirini izleyen diğer girişimleri sonuçsuz bırakmıştır.”²⁹

XIX. yüzyıl *Nahda*'sı sırasında Yahudilerin Arap kültürüne ilgisiz olduğuna dair bilimsel iddialara rağmen, aksini gösteren çok sayıda kanıt vardır. Shmuel Moreh ve Philip Sadgrove, XIX. yüzyıl Yahudilerinin Arap tiyatrosuna katkıları üzerine yaptıkları çalışmada, XIX. yüzyılda edebi Arapça yazarın diğer 18 Mısırlı, Suriyeli ve Tunuslu Yahudi yazarı zikretmektedirler. Ayrıca, sadece Corcî Zeydân'ın dergisi *el-Hilâl*'in veya *el-Muktataf*'ın ilk ciltlerini gözden geçirmek bile yeterlidir. Aslında, *Nahda* terimi Yahudi bağlamında 1890 gibi erken bir tarihte Mısır'da *Nahda İsrâ'îl* (İsrail'in Nahda'sı veya Yahudi Rönesansı) adlı bir Yahudi gazetesi yayımlandığında ortaya çıkmıştır³⁰.

Abraham Daninos'un etnik kökeni oldukça önemlidir. Avrupalılar ve Müslümanlar arasında bir azınlık olan Cezayirli Yahudiler, Cezayir ve diğer kıyı ticaret merkezlerinin kurulmasına yardım ettikleri Fenikeliler zamanından beri Cezayir'de bulunmaktaydı. Diğer Yahudiler Filistin'den geldi, bazıları Mısırlılardan, bazıları da Romalılarından kaçtı. XVI. yüzyılda İspanya'daki Engizisyon'dan kaçan bir başka dalga daha geldi. Fransızlar 1830'da geldiklerinde Cezayir'de yaklaşık 25.000 kişilik bir Yahudi cemaati vardı ve Fransızlar, yeni gelen Yahudileri, çoğu Müslüman

28 Moreh, “The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater”, 411-414.

29 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 66.

30 Lit al Levy, “The Nahda and the Haskala: A Comparative Reading of ‘Revival’ and ‘Reform’”, *Middle Eastern Literatures: incorporating Edebiyat*, 16:3, (2013) 306; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 29-31.

ve Berberi'nin direnişiyile keskin bir tezat oluşturacak şekilde potansiyel ticaret ortakları olarak karşıladılar³¹.

Devrim sırasında Fransız Yahudilerinin asimilasyonu ile birleşen bu tutum, Fransızları Cezayir Yahudi cemaatine karşı nazik davranmaya teşvik etti ve 1845'te Cezayir Yahudiliğini, başkent Cezayir, Vahran ve Konstantin'de baş hahamla Fransız modeline göre örgütlenmiş bir din olarak kabul ettiler. Aynı üç şehrin, kalıcı Fransız tiyatrolarına sahip olmak için Fransız kültürünün yeterince nüfuz ettiği not edilebilir. Dolayısıyla, Daninos'un işgalcilerle yakın ilişkisi, Yahudi cemaatinin yeni işgalcileri karşılama modeline fazlasıyla uygundu. Ancak Daninos'un oyunu hiç de öyle Fransız kökenli bir ürün değildir. *Binbir Gece Masalları*'ndan bir öyküye dayanır ve yalnızca dilinde değil, teması ve yapısında da geleneksel Cezayir halk masallarını ve gölge temsillerini güçlü bir şekilde çağırıştırır. Yazarın onu kaleme alma nedenleri tam olarak bilinmemekle birlikte Moreh ve Sadgrove, Fransız kültürel ve siyasi hegemonyasının arttığı bir dönemde, yazarın çalışmasını yerel kültürün bir iddiası olarak görmüş olabileceğini düşünmektedir³².

2. Abraham Daninos'un Hayatı

7 Nisan 1797 tarihinde Cezayir'de Livornolu Yahudi tüccar bir ailede dünyaya gelen Abraham Daninos'un babası İshak Daninos, annesi ise Moni o Mouni Daninos'dur. Kaynaklarda Yunan asıllı olabileceği ifade edilir. Bir oyun yazarı olan Abraham Daninos aynı zamanda Arap tiyatrosunun öncüsü olarak da görülmektedir. 1826 yılında kuyumcu olarak Paris'e taşınır. Abraham Daninos, Cezayir'in Fransız işgali esnasında bir tercüman olarak görev almış olabilir. Daninos, 1833 yılının sonbaharında Paris'ten Cezayir'e gelen bir Afrika soruşturma komisyonunda ve 1838 yılında Emîr Abdülkadir ile Fransız Vali arasında anlaşma maddeleri yüzünden çıkan bir müşkülü çözmek için Konstantin bölgesinden Fransa'ya giden Mevlûd b. 'Arrâş'ın yanında tercüman olarak yer alır. Aynı yıl tercüman olarak çalıştığı Cezayir'e kalıcı olarak dönme kararı alır ve Cezayir'de Yerel Mahkeme'de tercümanlık yapmaya başlar. 1847'den itibaren Asya Cemiyeti'nin bir üyesi olur. Fransız işgali öncesinde Fransız vatandaşlığına geçen Daninos aslında Paris'teki Ticaret Mahkemesi'nde bir tercüman olarak çalışmaktaydı. Bu görevi öncesinde Fransız topçu subaylarının Cezayir'de kullanması için küçük bir Cezayir lehçesi-Fransızca sözlüğü kaleme alır. Tarihçi Alain Messaoudi'ye göre Daninos'un bu sözlüğü 1831 yılı sonrasına aittir. 1830 yılında Cezayir işgal edilirken sağladığı bilgilerden ötürü kendisine "el-Mutercimu'd-Delîl" adı verilir. Fransızlar, Seyyidi Ferec'e çıkarma yaparken kendisinden oldukça istifade ettikleri ifade edilir. Ayrıca

31 Amine, Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, 72.

32 Amine, Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, 72-73.

Fransız gemilerinin Cezayir kıyılarına yanaşmasında da Daninos rehberlik eder. Fransız saldırısı başarılı olunca Abraham Daninos, vefat edinceye dek Cezayir’de kalır. 1853’te Cezayir’de üç çocuklu Rose Bûsara adlı hanımefendi ile evlenir. 6 Şubat 1872 tarihinde ise başkent Cezayir’de vefat eder. Daninos’un Cezayir Lehçesi-Fransız sözlüğü dışında *Nezâhatu’l-Muštâk ve Ğussati’l-‘Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fi’l-‘Irâk*³³ adlı tiyatro oyunu olduğu bilinmektedir. Bu oyun onun yayımlanmış tek eseri gibi görünmektedir³⁴. Daninos, Fransa’ya yaptığı hizmetler nedeniyle *Legion d’honneur* Şövalyeliği Nişanı ile ödüllendirilir³⁵.

3. Abraham Daninos ve *Nezâhatu’l-Muštâk*

Birçok akademisyen; gölge tiyatrosu, hikâye anlatıcılarının açıklamaları, makâmenin dramatik merakı ve gezgin oyunculara yapılan birkaç münferit atıf dışında, Arap dünyasının bir drama geleneğinden yoksun olduğunu öne sürmüştür. Bazıları ise Arap kültürü gibi zengin bir kültürün dramatsız olabileceğini düşünmemiştir³⁶. Bu bağlamda modern Arap tiyatrosunun doğuşu 1847 yılında Suriye’de, Osmanlı topraklarında meydana gelirken en iyi yazarların ve aktörlerin hem daha iyi koşullar hem de hoşgörülü bir siyasi iklim arayışında olmaları nedeniyle tiyatro sanatı Mısır’da yoğunlaşmıştır. Tiyatrolarda müzik unsuru baskın olduğu için en değerli müzisyenler buralarda yer almışlardır. Amatör aktörler ise bir topluluktan bir başka topluluğa özgürce geçebilmişlerdir. Genellikle sadece Yahudi ve Hristiyan kadınlardan oluşan aktrisler sahneye çıkabilmişlerdir. Bazı iyi ailelerden gelen Müslüman kadınların ise I. Dünya Savaşı yıllarına dek kadınların özgürleşmesi adına tiyatro sahnelerinde yer aldıkları görülmektedir.

Mısırlı tiyatro toplulukları, XIX. yüzyılda diğer Arap ülkelerine gezilere başladılar. Bu geziler ilgili ülkelerdeki Arap tiyatrosunu cesaretlendirdi ve oldukça etkiledi.

33 İlgili oyunu görmek için bkz.: Moreh, Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 1-42. Abraham Daninos, *Nezâhatu’l-Muštâk ve Ğussati’l-‘Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fi’l-‘Irâk*, Thk. Mahlûf Bûkrûh (el-Cezâir: Dâru’l-Mîm, 2002) 69- 164.

34 Ebu’l-Kâsım Sa’dullâh, *Târîhu’l-Cezâiri’s-Sekâfi*, (el-Cezâir: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1981) 6/146-147; Daninos, *Nezâhatu’l-Muštâk ve Ğussati’l-‘Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fi’l-‘Irâk*, 48; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, p. 46; Moreh, “The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater”, 412; Wikipedia Yazarları, “Abraham Daninos”, Wikipedia, Özgür Ansiklopedi, (Çevrimiçi) https://fr.wikipedia.org/wiki/Abraham_Daninos (26.02.2023); Andrea Cassigoli, “Abraham Daninos”, (Çevrimiçi) <https://www.geni.com/people/Abraham-Daninos/6000000036598363310> (28.02.2023).

35 Moreh, “The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater”, 411-414; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 46.

36 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 13.

Bölgedeki Avrupa etkisinin sınırlılığı ve güçlü İslami duygular nedeniyle Arap Yarımadasında tiyatro neredeyse hiç var olmadı. Arap tiyatrosunun büyümeye ve gelişmeye devam edebileceğine dair iyimser bir ortam olsa da merkezî hükümetlerin varlığı ve İslami tepkiler yüzünden bu sanat hareketinin bir düşüş içerisine girebileceği korkusu da her daim yaşanmakta idi³⁷.

Arap bilim adamları arasında Batı tarzında sahnelenen ilk modern Arapça eserin Beyrut'ta 1847 yılının sonlarında sahnelenen Mârûn en-Nakkâş'ın *el-Bahîl* (Cimri) adlı oyunu olduğu konusunda genel bir fikir birliğine varılmıştır. Ancak ilk olarak 25 Mart 1990 tarihinde *eş-Şarku'l-Evsat* gazetesinde modern en eski tiyatro oyununun 1847 yılında Cezayirli bir Sefarad Yahudisi olan Abraham Daninos tarafından yazıldığı haberi yer aldı. Arapça yayımlanmış ilk modern oyun olup Abraham Daninos'a ait olan *Nezâhatu'l-Muštâk ve Ğussati'l-'Uşşâk fi Medîneti Tiryâk fi'l-'Irâk* adlı eserin 1847'de Cezayir'de anonim olarak yayımlandığı hususu 1990'lı yılların başında Manchester Üniversitesi'nden Dr. Philip Sadgrove tarafından keşfedilmiş ve 1996'da Dr. Shmuel Moreh ile birlikte açıklamalarla sunulmuştur. Bu yüzden günümüzde hâlâ sahnelenen ilk oyunun hangisi olduğu sorusuna yanıt aranmakta ve ilgili konu tartışılmaya devam etmektedir³⁸. Burada tespit edilen en önemli bulgu, Dr. Sadgrove'un Avrupa etkisi altında yazılan ve 1847'de

37 Beth Osnes, *Acting An International Encyclopedia*, (California: ABC-CLIO, t.y.) 16-17; Turgay Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*, (İstanbul: Akdem Yay. 2019) 378-379.

38 en-Nakkâş, *Erzetu Lubnân*, 10, 389; Necm, *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadis*, 35; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi'u fi Tarihi'l-Edebi'l-'Arabi*, (Beyrut: Dârû'l-Cil,1986) 109; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 9; Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World*, 158-159; Khalid Amine, Marvin Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, (London: Palgrave Macmillan, 2012) 71; Adam Mestyan, "Hârûn Al-Rašîd, the Arabian Nights, and Politics on the Arabic Stage", *The Thousand and One Nights Sources and Transformations in Literature, Art, and Science*, Edited by Ibrahim Akel and William Granara, (Leiden: Brill, 2020) 180, Footnote 17; Ammiel Alcalay, "Intellectual Life", *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, Editors Reeva Spector Simon, Michael Menachem Laskier, Sara Reguer, (New York: Columbia University Press, 2003) 99-100; İlham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, (London: University of California Press, 2010) 63, 198, footnote, 20; Yosef Tobi and Tsvia Tobi, *Judeo-Arabic Literature in Tunisia, 1850-1950*, (Detroit: Wayne State University Press, 2014) 204; Maria Luisa Langella, "Jewish Writing in Arabic in Arabic Characters in the Nineteenth and Twentieth Centuries", *Approaches to the History and Dialectology of Arabic in Honor of Pierre Larcher*, Edited by Manuel Sartori Manuela E.B. Giolfó Philippe Cassuto, (Leiden: Brill, 2017) 484, 487, 480 footnote, 5; Menahem Milson and Meir M. Bar-Asher, "Shmuel Moreh's Scientific Achievements", *Cultural Pearls from the East In Memory of Shmuel Moreh (1932-2017)*, Edited by Meir Hatina Yona Sheffer, (Leiden: Brill, 2021) 20; Jane E. Goodman, *Staging Cultural Encounters*, (Indiana: Indiana University Press, 2020) 154; Er, "Modern Mısır Tiyatrosu I", 131; Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*, 379.

basılan ilk basılı Arapça oyun olduğunu kanıtlayabilecek bir şeyi keşfetmesidir. Cezayir’de taş baskı olarak basılan *Nezâhat el-Muštâk* adlı bu oyun, Paris’teki Institut National des Langues et Civilisations Orientales’in kütüphanesinde, yazarı Abraham Daninos’un ithafıyla birlikte bulunmaktadır. *Nezâhat el-Muštâk* zikrettiğimiz üzere taş baskı olarak basılmış, tarih ve basım yeri belirtilmemiştir. Bu eserin demirbaş numarası 2482 idi. 14,5 cm x 20 cm ebatlarında, 62 sayfa olarak basılan eserin her sayfasında, yazmanın sağ tarafına yazılan oyuncuların isimleri hariç, yaklaşık 7 cm uzunluğunda 17-20 satır bulunmaktadır. Kaba ama okunaklı bir nesih el yazısıyla yazılmıştır. Oyunun Arapça orijinali 1996 yılında Philip Sadgrove ve Shmuel Moreh’in *Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre* isimli kitaplarında yayımlanmıştı. Oyun, 2002 yılında ise Cezayirli akademisyen Dr. Mahlûf Bûkrûh tarafından tahkik edilmiş ve Dâru’l-Mîm tarafından yayımlanmıştır. Daninos, 1847’de cemiyet ile temasa geçerek bu oyunun birkaç kopyasını bir mektupla, Afrika’daki Fransız ordusunun baş cerrahı Mösyö Guyon aracılığıyla cemiyete gönderdi. Muhtemelen ilgili oyunun kütüphane nüshasını da bu nüshalarla beraber Fransız Societe Asiatique’in bir üyesine imzalı bir notla birlikte göndermiştir. Bu iletişimin bir sonucu olarak Daninos, 12 Kasım 1847’deki toplantıda Cemiyet’e üye olarak önerildi ve kabul edildi, Temmuz 1860’ta hâlâ Cemiyet üyesiydi. Sekreter yardımcısı Jules Mohl, 17 Ağustos 1848’de *Journal Asiatique* adlı dergide yayımlanan raporunda, Daninos’un Araplar arasında tiyatro zevkini geliştirme çabalarına kısaca değinir:

“Arap şiirinden ayrılmadan önce, edebi bir meraktan bahsetmeliyim; bu manzum bir Arap dramasıdır, öncesinde karakterlerin bir listesi vardır, başka bir deyişle, Cezayir’deki yazar Bay Daninos’un Araplara gösteri ve dramatik şiir zevki vermeye çalıştığı anlaşılan kurallı bir dramadır”³⁹.

İki yıl sonra, *Zeitschrift der Deutschen morgenlandischen Gesellschaft*’ın yıllık edebiyat değerlendirmesinde de bu oyuna dikkat çekildi: “*Arap ilham perileri korusundaki en yenilerin en yenisi, şu anda Cezayir’deki Hukuk Mahkemesi’nde tercüman olan Bay Daninos’un Nezâhatu’l-Muštâk ve Ğussati’l-’Uşşâk fi Medîneti Tiryâk fi’l-’Irâk başlıklı bir manzum oyunudur ve Afro-Avrupa karışımıdır*”⁴⁰.

39 Daninos, *Nezâhatu’l-Muštâk ve Ğussati’l-’Uşşâk fi Medîneti Tiryâk fi’l-’Irâk*, 48; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 9-11; Khalid Amine, “Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation”, 82-84; Amine, Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, 71-72; Hadj Miliani and Samuel Sami Everett, “Marie Soussan: A Singular Trajectory”, *Jewish-Muslim Interactions: Performing Cultures between North Africa and France*, Edited by Samuel Sami Everett and Rebekah Vince, (Liverpool: Liverpool University Press, 2020), 85; Nûrî el-Cerrâh, “Nezâhat el-Muštâk ve Ğussati’l-’Uşşâk fi’l-Cezâir ve’l-’Irâk” (Çevrimiçi) <https://alarab.news/العراق-الجزائر-العراق-غصة-العشاق-في-الجزائر-العراق> (26.02.2023).

40 Moreh, Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 10; Amine, Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, 72.

3.1. Konu ve Yapı

Daninos'un oyununun ilk sayfası, hikâyenin kısa bir özetini veren bir önsözdür. Bu, seyirciye okunmuş olabilir. Muhyiddîn İbn el-'Arabî'nin (1165-1240) *el-Futûhât el-Mekkiyye*'sine göre genellikle "el-Vassâf" (Meddah) adlı bir figür tarafından okunan geleneksel gölge oyunu sunucusunun konuşmasını andırır. Erken modern Arap oyun yazarları, tıpkı bugün tiyatro ve opera programlarının derleyicileri gibi izleyicilerine basılı önsözde eserlerinin konusu ve sonuyla ilgili ayrıntılar vermekten hoşlanıyorlardı. Bu önsözü dinleyen seyirci, hikâyenin tamamına ve ahlaki önemine aşina olurdu. Önsöz, *Nezâhat el-Muštâk*'ın belirsiz bir dönemde Irak'ın hayali bir kasabası olan Tiryâk'ta geçen ve korsanların deniz maceralarının önemli bir rol oynadığı aşk dramı olduğunu beyan eder. Bu oyunun, dönemin Amerikan tiyatrosundaki bir modayla paralellik göstermesi büyüleyici bir tesadüf ve muhtemelen bundan daha fazlası değildir. Yeni Amerikan Devleti'nin en merak uyandıran dış başarılarından biri, Amerikan gemiciliğini korumak ve Fas'taki yerel deniz kaptanlarının ve naipilerin yabancı gemilerden Hristiyan esirler almasını engellemek için donanmasının Berberi Korsanları ile karşı karşıya gelmesiydi. Yüzyılın başında, Bayan Rowson'un *Slaves in Algiers* (1794), Ellison'un *The American Captive* (1812), M.M. Noah'nın *Siege of Tripoli* (1820) ve J. H. Payne'in *Fall of Algiers* (1825) gibi bir dizi Amerikan oyunu bu temaları yansıtmaktaydı⁴¹.

Arap dünyasında yayımlanan en eski modern Arapça oyun olan *Nezâhat el-Muštâk* henüz akademik olarak dikkat çekmemiştir. Bu oyun birçok açıdan Orta çağ Arap tiyatrosu ile modern Arap tiyatrosu arasındaki kayıp halkadır. Çünkü geleneksel temalı Orta çağ Arap oyununun temel özelliklerini taşımakla birlikte, Avrupa geleneklerine göre perde ve sahnelere bölünmüştür. Burada sorulması gereken soru, Arapça konuşan bir Sefarad Yahudisini ve Cezayir'deki Yerel Mahkeme'de çevirmenlik yapan birisini Fransız işgalinden on yedi yıl sonra bir oyun yazarı haline getiren şey neydi?⁴²

Daninos, o zamanlar Yahudi yazarlar, şairler ve şarkıcılar tarafından eserlerini kaydetmek için sıklıkla kullanılan İbranice karakterlerle yazılmış Yahudi Arap lehçesini kullanmamıştır. Eserlerini Arap alfabesiyle yayımlamayı tercih etmiştir. Fransızlarla olan yakın bağları ve cemaatinin Fransız kültürü ile hızla asimile olduğu göz önüne alındığında, Arap edebiyatı ve folkloru ile dolu bir tema üzerine Arapça yazmayı seçmiş olması dikkat çekicidir. Bütün bunların yanı sıra ya Cezayir'de

41 Edward D. Coleman, "Plays of Interest on the American Stage, 1752-1821", *Publication of American Jewish Historical Society*, 33, (1934) 174, 192 and 192, n. 50 b; Moreh, Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 47-48; Amine, "Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation", 82-84.

42 Moreh, Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 45.

İbranice matbaa olmadığı için ya da yazarın kendisi hem Müslümanlardan hem de Fransız işgalcilerden oluşan bir Arap okur kitlesine dağıtılmasını istediği için Arapça karakterlerle bastırılmış olabilir. Ayrıca Daninos'un, Cezayir'in 1830'daki işgalinden sonra artan Fransız nüfusu için 1830'lardan beri basılan ve oynanan Fransız oyunlarından etkilendiği düşünülebilir. Birçok Cezayir Yahudisi kültürel olarak Fransa'ya yönelmiş olsa da Daninos gibi, Arapça konuşulan bir kültürel ortamdan gelen geleneksel değerlerini savunmaktan gurur duyan ve bunlara inatla bağlı kalanlar da mevcuttu⁴³.

Arapça kaleme alınmış Yahudilerin tiyatro oyunlarına dair çığır açan bir koleksiyon olan ve muhtemelen İngilizce literatürdeki bu konuyla ilgili olan en iyi eser olarak görülen *Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre* adlı çalışma, Daninos'un dramatik eserinin en-Nakkâş'ın *el-Bahîl* performansından önce yayımlanması hakkında bol miktarda kanıt sağlar. Koleksiyonda yazarlar Moreh ve Sadgrove şu sonuca varmaktadır:

“Şimdi burada yayımlanan metinlerden, en-Nakkâş'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun uzak batısında, Cezayir'de, Abraham Daninos adında bir selefinin olduğu açıkça görülmüyor.”⁴⁴

Dramatik gelenek Arap edebi hayatında XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Abraham Daninos'un *Nezâhat el-Muštâk* adlı oyunu, bu geleneksel canlı Arap tiyatrosu ile Avrupa etkisindeki modern Arap tiyatrosu arasındaki kayıp halkalardan birini oluşturur. Bu Cezayir oyunu, Ebu'l-Mutahhar el-Ezdî'nin *Hikâye Ebi'l-Kâsım el-Bağdâdî* adlı Orta çağ Arapça oyununun günümüze ulaşan metin versiyonunun yapısıyla birçok benzerlik taşır. Zira aşk şiirleri, makame metinleri ve mizahi yorumlarıyla bir satranç oyununun tasvirini içerir. Hem Daninos'un hem de el-Ezdî'nin eserleri kahramanın tövbesiyle son bulur. Hikâye, *Ebu'l-Kâsım el-Bağdâdî* ile bir partideki konuklar arasında geçen sürekli bir diyalogdur.

Aslında, asıl etki Orta çağ Arap oyunlarından. Daninos'un oyunu, kurguları iki farklı kültüre ait oyun geleneklerini bir araya getirdiği için bir “Afro-Avrupa karışımıdır”. Bu geleneğin yanı sıra Daninos, tarzı ve yapısı, birçok dizeyi ve klasik Arapça yazılmış diyalogları, *Binbir Gece Masalları* ve ‘İzzuddîn el-Makdisî'nin *Keşfu'l-Esrâr* adlı makamesinden ödünç alınan mısralardan oluşur ve diyalog

43 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 45-47; Yosef Tobi, “Judæo-Arabie Printing in North Africa, 1850–1950”, *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, Edited by Geoffrey Roper, (Leiden: Brill, 2014) 131.

44 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 15; Amine, “Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation and Contestation”, 82-84; Amine, Carlson, *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, 71.

kulağa orijinal ve samimi gelir. Moreh ve Sadgrove, bu oyunu inceledikleri eserinde *Binbir Gece Masalları* ve *Keşfu'l-Esrâr*'dan alıntılanan şiiirleri aslına uygun olarak düzeltilmiş ve doğru versiyonlarını dipnotlarda vermişlerdir. Ayrıca Daninos'un versiyonunun ölçüye uydugu yerlerde korunmuştur. Daninos'un versiyonlarında sadece küçük düzeltmelerin gerekli olduğu yerlerde, düzeltmeleri müellifler köşeli parantez içinde metne eklemiştirlerdir. Oyun, yerel unsurlar da taşıırken bir önsöz, karakter listesi ve sahne yönergeleri vardır. *Keşfu'l-Esrâr*, 'İzzuddîn b. 'Abdusselâm b. Ahmed el-Makdisî tarafından Arapça olarak düzenlenmiş ve Joseph Garcin tarafından Fransızcaya çevrilmişti. Daninos oyununu yazdığında, Avrupalı akademisyenler birçok Arap klasik ve popüler eserinin edisyonlarını yayımlamış ve Avrupalıların ilgisi Arap akademisyenlerin aynı metinlere olan ilgisini artırmıştı⁴⁵.

3.2. Dil Yapısı

Daninos, seyircisinin anlayabileceği bir dille iletişim kurmanın gerekliliğini zamanının ötesinde takdir etmiş görünmektedir. Daha sonraları, 1920'lerin Cezayirli oyun yazarları da çok klasik bir biçimde yazdıklarında seyircinin eserlerini anlamakta zorlanacağını fark edeceklerdi. Cezayir'de yerel bir lehçe konuşan genel halk, yalnızca bilgili kişilerin takdir ettiği bir dil olan edebi Arapça ile yazılmış oyunları takip edemezdi. Elbette Cezayirli tiyatro yazarları lehçeyle yazmanın sınırlılıkları olduğunu bilincindeydi. Eğer çok yerel olursa, dilleri klasik dilin lirizminden ve zenginliğinden yoksun kalacaktı. Daninos orta bir yol izler, sade bir dille yazar, özellikle kadın rolleri için Cezayir lehçesini kullanır. Ancak *Binbir Gece Masalları*'nın popüler fushasından (klasik) ayrılırken aşırıya kaçmaz. Oyunun konusu Irak'ta geçmesine rağmen oyun tümüyle Cezayir'e özgüdür. İsimler ve yer adları Cezayir'e özgü hatta bir sahne Sîdî Bû-Sa'îd sokağında geçmektedir. Daninos'un hem klasik (fusha) hem de yerel (Ammice) dilbilgisi ile ezberlediği sözlü ve yazılı mirası iyi bilmesi ana dili Arapça olan birisi olduğunu açıkça gösterir niteliktedir⁴⁶.

45 Daninos, *Nezâhatu'l-Muštâk ve Ğussati'l-'Uşşâk fi'l-Medîneti Tiryâk fi'l-'Irâk*, 55; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 11-14, 61; Amine, "Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation", 82-84; Moreh, "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", 413; Reuven Snir, *Modern Arabic Literature A Theoretical Framework*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017) 220; Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World*, 158-159, 94-100; Miguel Ángel Ledezma Campos and María Teresa Paulín Ríos and others, "Arab Theatre and Plays: Developmental Stages And Challenges", *ARTE Y SALUD*, ArtsEduca 34, Enero (2023) 174.

46 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 62-63.

3.3. Olay Örgüsü

Daninos'un oyununda birbirine çok sıkı bağlı olmayan iki paralel olay örgüsü vardır. Birincisi, bir kaptanın kızı olan Ni'met ile babasının hayattayken evlenmiş olan kuzeni Nu'mân'ın hikâyesidir. Seyahat etmeyi çok seven Nu'mân, Paşa'nın hizmetinde arkadaşı Yüzbaşı Demenhûr ile Hindistan'a gider. Çift, Nu'mân'ın yolculuklarıyla ayrılırken Ni'met'in annesi, kızını ondan boşanmaya ve anne tarafından kuzeni olan Râbih ile evlenmeye ikna etmek için entrikalar çevirir. Bu sırada Paşa, gemicilere gidip Vâk Adaları'ndan vergi ve cezaları toplamalarını emreder. Oradan Dâr Fûr'daki bereketli cennet el-Kâfûr'a giderler. Her türlü garip renkte tüylerle kaplı kuşları ve papağanları geri getirirler. Bu yerin harikası, balıkları da altın ve gümüş rengindedir ve ağaçları altın ile gümüş yapraklara sahiptir ve tohumları yeşil zümrüt ile yakuttur. Kendilerine hediyeler bahşeden Kâfûr diyarının hükümdarı, bilge bir adam olan Şeyh el-Mağrib ile tanışır⁴⁷.

Neredeyse iki kahraman kadar ilgi gören ikinci olay örgüsü, kocasının denizde kaybolduğundan korkan Kaptan Demenhûr'un karısı Umanâ'nın hikâyesidir. Aylar sonra, bütün gemiler döndükten sonra eşi dönmeyince, acı verici bir azap duyar. Nihayet tüm âşikların ıstırapı diner. Çünkü Ni'met'in kalbi yavaş yavaş Nu'mân'a karşı yumuşar ve seyahatlerinden döndüğünde, yaşadığı gönül yarasından sonra onu affeder ve eskisi gibi ona geri döner. Sonunda Demenhûr da geri döner ve bunu kutlamak için çiftler ve arkadaşları geziye çıkarlar⁴⁸.

Olay örgüsü tutarsızdır, yoğun bir diyalogu yoktur ve anlatı ile diyalogları olayların etkileşimi içinde insan karakterlerini tasvir ettiği Avrupa dramatik tekniklerinden yoksundur. Daninos'un oyunu daha çok duygusal şiire ve kafiye, atasözleri, kelimelerin musikisi ve panoraması, Arap zevkinin hayran olduğu paralellik ve duygusal gerilimle süslenmiş şarkılara dayanır. Öte yandan, Daninos'un aruza ve klasik Arap şiirine hâkim olmadığı anlaşılmaktadır. *Binbir Gece Masalları*'ndan ve *Keşfu'l-Esrâr*'dan alınan birçok şiirde, bazı klasik kelimeler, vezin kurallarını bozacak şekilde günlük Arapçaya çevrilmiştir. Bu gerçek, yazarın bu şiirleri ezberden alıntılıdığını gösterebilir. Bununla birlikte, Orta çağın sonlarında Arap popüler fars ve oyun yazarları, oyunlarının girişlerini, mekânların tanımlarını ve oyunlarının sonunu klasik Arapça yazarken, diyaloglar günlük veya yarı günlük konuşma dili

47 Moreh, "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", 411-414; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 48.

48 Abraham Daninos, *Nezâhatu'l-Muşâk ve Ğussati'l-'Uşşâk fi Medîneti Tiryâk fi'l-'Irâk*, Thk. Mahlûf Bûkrûh (el-Cezâir: Dâru'l-Mîm, 2002) 50; Moreh, "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", 411-414; Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 48.

olan Arapça ile yazılırdı. Daninos, geleneksel yöntemi tersine çevirerek oyununun girişini, sahne yönergelerini ve bazı diyalogları Cezayir lehçesiyle yazmıştır. Oyunun önsözü, tüm dramanın bir özetini içerir⁴⁹.

3.4. Karakterler

Abraham Daninos'un ilgili oyunu 1847 yılında yayımlandı. Ancak bu oyun olarak sahnelendi mi bilinmemektedir. Bu oyunda kadın oyuncular için de roller bulunmaktadır. Korsanların eşleri, hizmetçileri ve şarkıcılar olmak üzere kadınlar için sekiz bölüm vardır. Karakterlerin isimleri genel olarak şu şekildedir: Bâbâ Ca'fer, Bâbâ Kaysûr, Bâbâ Cibyûn, Demenhûr, Nu'mân, Mahmûd, Nâsır, Selîm, Mesrûr, el-Muhtâr, el-Veşşâm, Sâlih, Mercân, Su'ad, Umenâ', Şemsî, Ni'met, Yâsmîn, Hûriyye, Feyyâle. Özellikle de Sîdî Mahmûd, Bâbâ Kaysûr ve Bâbâ Ca'fer gibi Cezayir'i andırır. XIX. yüzyıl Arap tiyatrosunda bu tür roller edep gereği genellikle genç erkekler tarafından oynanırdı. Bu durum, 1920'lerde Cezayir Arap tiyatrosunun ilk performansları için de geçerliydi. Aktrislerin dışlanmasına yol açan bir başka sorun da kadınların eğitim olanaklarının son derece kısıtlı olması nedeniyle klasik Arapça bilen birini bulmanın imkânsız olmasıydı. İlk başta Müslüman bir kadının sahneye çıkması uygun görülmemişti. Suriye ve Mısır'daki ilk aktrisler ya Hristiyan ya da Yahudi'ydi. Bunun nedeni, XX. yüzyılın ortalarına kadar bu mesleğin itibar görmemesidir. Öyle ki bazen şarkıcılar, aktrisler, müzisyenler ve dansçılar gibi eğlence mesleğindeki kadınlar, birçok insanın zihninde olumsuz bir imaj olarak kalmıştır.

Kadınlar sadece sahnede görülmemekle kalmıyor, seyirciler arasında da seyrek olarak temsil ediliyorlardı. 1920'lerde Cezayir'de üst sınıflardan sadece birkaç peçeli kadın gösterilere geliyordu. Toplumsal pratik, Arap toplumunda evli veya akraba olmayan kadın ile erkeğin bu oyunda olduğu gibi bir araya gelmeyeceği anlamına geliyordu. Bu tür kavramlara sıkı sıkıya bağlı kalmak Arap tiyatro yazarlarına imkânsız kısıtlamalar getirirdi. Her türden hikâye anlatımında ve şiirde görülen yaygın bir Orta çağ edebi geleneğini takip eden erken dönem Arap oyun yazarları, dramalarında bu kısıtlamaları görmezden gelmişlerdir. Daninos'un ve Şuhaybarlar'ın oyunları, bu tür toplantıları içeren sahnelerinde Avrupa tiyatrosunun ve toplumunun geleneklerine aykırı değildir. Hikâyede bu zorluklar ustalıklarla gündeme getirilir ve sonra yan yollara sapılır. Nu'mân onu görmek için Ni'met'in bahçesine girer. Ancak orası yasak bölgedir⁵⁰.

49 Moreh, "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", 414.

50 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 2, 51, 63.

3.5. *Nezâhatu'l-Muštâk*'ın Cezayir Tiyatrosu'ndaki Yeri

Daninos'un *Nezâhatu'l-Muštâk* adlı eseri ile Mustafa b. İbrâhim Paşa'nın 1849 yılında yazmış olduğu *Hikâyetu'l-'Uşşâk fi'l-Hubb ve'l-İştîyâk* adlı eseri neredeyse eş zamanlıdır. Ancak bu eser 1977 yılında Ebu'l-Kâsım Sadullâh tarafından neşredilmiştir. Daninos'un ise tercüme ve Fransız matbaalarıyla olan bağı üzerinden *Nezâhatu'l-Muštâk*'ı neşretme imkânı mevcuttu. Mustafa b. İbrâhim Paşa'nın *Hikâyetu'l-'Uşşâk fi'l-Hubb ve'l-İştîyâk* adlı eseri tiyatronun önemli öğelerini içermektedir ve karakterlerinin çoğunluğu ise hayalî idi. Oyunun çevresine bakıldığında Cezayir kültürüne ait öğelerin olduğu görülmektedir. Ayrıca burada yemeklerden giyime, eşyalara ve ifadelerle değin yerel detaylar hakimdir. O dönemde Mustafa b. İbrâhim ve babasının çeşitli yasaklara uğraması ve mallarına Fransızlar tarafından el konulması nedeniyle tiyatro sanatında siyasî bir havanın varlığı da hissedilmektedir⁵¹. Bazı eleştirmenlere göre ise; *Hikâyetu'l-'Uşşâk fi'l-Hubb ve'l-İştîyâk* adlı eser, modern anlamdaki ilk roman olarak addedilir. Zira Muhammed Huseyn Heykel'in *Zeyneb* (1914) adlı romanından çok öncesine dayanır⁵².

Bir dizi tiyatro eleştirmeni (hem Batılı hem de Arap), yanlışlıkla Mârûn en-Nakkâş'ın *el-Bahîl*'ini modern Arap tiyatrosunun kurucu varlığı ve başlangıç noktası olarak kabul etmektedir. Örneğin; Mısırlı Arap edebiyatı bilgini Muhammed Mustafa Bedevî şunları beyan eder:

*“Modern Arap draması Batı'dan ithal edilmiştir: XIX. yüzyılın ortalarında Beyrut'ta Lübnanlı bir yazar olan Mârûn en-Nakkâş tarafından ve yirmi yıl sonra Kahire'de bir Mısırlı olan Ya'kûb Sannû' tarafından doğrudan ve bilinçli olarak ödünç alınmıştır.”*⁵³

Arapçada modern edebî türlerin gelişimi, Suriye ve Mısır'daki gelişmelere kıyasla Cezayir'de yavaş bir süreç izler. Roman ve kısa öykü Cezayir'de ilk başlarda Arapça olarak pek gelişmezken ilk gelişmeler Fransız dilinde gerçekleşir. Küçük şehirlerden kültürlü Arap eliti, baskın Fransız kültürüyle asimilasyona meyledip Doğu'dan ziyade Fransa'ya yönelir. Cezayir'de *Nahda* Hareketi ancak I. Dünya Savaşı'ndan sonra, esasen bir dînî reform hareketi olarak edebî bir rönesans ve ulusal bir bilincin kıpırdanışları eşliğinde başlar. Sa'deddin b. Şeneb, şarkıcı Muhyiddîn Başterzi'nin (1896-1986) anılarında yazdığı önsözde, Arap tiyatrosunun diğer Mağrip ülkelerinde olduğu gibi Cezayir'de ortaya çıkmasının yavaş olduğuna işaret eder:

“Tuhaf görünebilir ama I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Cezayirli tiyatrosunun ne

51 Sa'dullâh, *Târîhu'l-Cezâiri's-Sekâfi*, 5/420-421.

52 Daninos, *Nezâhatu'l-Muštâk ve Ğussati'l-'Uşşâk fi Medîneti Tiryâk fi'l-'Irâk*, 60.

53 Amine, “Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation”, 82-84.

olduğunu bilmiyordu. Arap yazarlar, şairler ve düzyazı yazarları, komedi ve trajedi dışında tüm edebi türleri ve ayrıca epiği ele almışlardı. Popüler edebiyatta romanlar, masallar, ağıtlar, romantizm ve hiciv çoktur. Ancak bu özel sanat türüyle, tiyatroyla uzaktan yakından ilgili hiçbir şey yoktur."⁵⁴

Cezayirli akademisyen Mahlûf Bûkrûh, Cezayir Tiyatrosu'nun öncülüğünün el değiştirdiğini ifade eder. Bûkrûh'un kendisi Abraham Daninos'a ait olan *Nezâhatu'l-Muštâk* adlı eseri tahkik ederek bilim dünyasına sunar. Mîm li'n-Neşr Yayınevinden çıkan eser ile Bûkrûh, artık Daninos'un metninin Cezayir Tiyatrosu'nun önderliğini elde ettiğini teyit ettiğini vurgular. Konu modern olarak telif edilen ve basılan ilk Cezayir tiyatro oyununa ilişkindir. Bir taş baskı olan metnin varlığına ilişkin olarak Paris'teki Diller ve Medeniyetler Üniversitesi kütüphanesinde görevli olan Fâtine Ziyâni'den teyit alınır.

Mısırlı araştırmacı Dr. Seyyid Ali İsmail'in Mârûn en-Nakkâş'ın *el-Bahîl* adlı metni üzerinden Arap tiyatrosunda Mısır'ın öncülüğünün aksine Dr. Bûkrûh, Abraham Daninos'un metnin ilk metin oluşuna dair tarihi belgeler üzerinden kanıtlar sunmuştur.

Nezâhatu'l-Muštâk adlı eser sert edebi eleştirilere maruz kaldı. Ancak Dr. Bûkrûh, bütün kaynakların telif ve baskı noktasında Daninos'u doğruladığını vurguluyordu. Bu durum kabul edilmesi gereken hakiki bir gerçektir. Ayrıca Dr. Bûkrûh, Daninos'un metnin bir nüshasını 12 Kasım 1847⁵⁵ tarihinde Asya Cemiyeti'ne gönderdiğini de işaret etmekteydi. Bu durum ise Daninos'un metni bu tarihten önce kaleme aldığı anlamına gelmekteydi. *el-Bahîl* oyununun sahibi olan Mârûn en-Nakkâş'ın kardeşi Nikûlâ en-Nakkâş, ilgili eserin telifi noktasında 1848 yılının Şubat ayını işaret ederken daha sonrasında 1847 yılının sonunu işaret ederek bu durumu düzeltmiştir. Muhammed Yûsuf Necm ise 1847 yılının sonunu gösterirken Antûn Ma'lûf ise hiçbir kaynağa dayanmaksızın 1847 yılının başını işaret etmektedir.

Dr. Bûkrûh, *Nezâhatu'l-Muštâk*'ın önderliğinin sabit olduğunu ifade etti ve bu metin basıldığı bilinen modern anlamda ilk Arap tiyatrosudur. Cezayir'in içerisinden geçtiği şartlar ve 1843 yılında *Karagöz* oyununu engellemesiyle Fransız idaresinin kararı nedeniyle ilgili metin sahnelenmedi. Araştırmacı Sa'deddîn b. Şeneb'e göre artık tiyatro sanatı âdeta Cezayirli için haram olan bir meyve gibi oldu.

Tiyatro liderliği meselesinin kendisini ilgilendirmediğine dikkat çeken Bûkrûh, şu yorumlarda bulunmuştur: "*Beyrut veya Cezayir'de aynı şeyin söz konusu*

54 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 41-42.

55 İlgili metin Asya Cemiyeti'ne daha erken bir tarihte gönderilmiş olmalıdır. Zira zikredilen tarihte Daninos'un cemiyete üyeliği teklif edilmiş ve kabul edilmiştir. Bkz.: Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 9.

olduğunu belirterek, Mârûn en-Nakkâş veya Abraham Daninos benim için öncüdür ve bilimsel araştırmalarda bilgi birikiminden bahsediyoruz ve bu mesele birikimde ilgili ve bence bu meseleler tahkim yoluyla karara bağlanmıyor ve bir meselede ihtilaf olunca bildiklerimizi tarihe ve sonraki nesillere bırakıyoruz ve belki de yarın herhangi bir Arap şehrinde bir metin bulabiliriz, bunu henüz bilmiyoruz”⁵⁶.

Cezayir tiyatrosu çalışan araştırmacıların çoğunluğu Cezayir tiyatro hareketinin başlangıç noktasına olarak XX. yüzyılın başları 1921-1925 yılları arasındaki evreye dayandığı hususunda ittifak etmiş durumdadır. Cezayir kültürel sahası bu tarihin öncesinde de çeşitli oyunlara şahitlik etmiştir. Ancak ne var ki bu sahanın çalışanlarından olan Muhammed Yûsuf Necm, Jacob M. Landeu, Ali er-Râ’î, Tamara Alexandre ve hatta Reşîd b. Şeneb’in yazılarında ve Allâlû⁵⁷ ile Muhyiddîn Başterzî⁵⁸’nin hatıralarında bile Cezayir’de kaleme alınan ve basılan Cezayirli yazar Abraham Daninos’un *Nezâhatu’l-Muštâk* isimli tiyatro oyununa değinilmez. Bu eseri keşfeden ve İngilizceye çeviren Philip Sadgrove’dir. Buradan hareketle Philip Sadgrove’ye göre Cezayir tiyatro sanatının ilk gerçek başlangıcı Daninos’a aittir⁵⁹.

Oyun yazarı Mirzâk Bektâş, Arap tiyatrosunun babasının Kuzey Afrikalı ve Yahudi olmasından bağımsız olarak, bu keşfi edebi bir bakış açısıyla analiz ederek, “*Daninos’un kullandığı dil gerçekten de Cezayir dilidir. XIX. yüzyılın başlarından*

56 Ayman Saleh, “Ma’a Sudûr “Nezâhat el-Muštâk... Bûkrûh Yetemessék bi-Riyâdeti’l-Mesrahi’l-Cezâiri ‘Arabiyyen” (Çevrimiçi) <https://www.aremnews.com/culture/books/1650804> (26.02.2023).

57 ‘Allâlû, 3 Mart 1902 tarihinde el-Kasbah şehrinde olarak dünyaya geldi. Gerçek adı Ali Sellali’dir. Cezayirli oyun yazarı, tiyatro yönetmeni ve Cezayir tiyatrosunun babası olarak bilinir. Babasını erken kaybeden Allâlû on üç yaşında ailesini desteklemek için çalışmaya başladı. Ardından eczacılık kâtibi, kitapçı ve tramvay işçisi olarak işleri gerçekleştirdi. Tiyatroya olan ilgisi kendisini erken yaşta ön plana çıkardı. XX. yüzyılın başında Georges Abyad ve ‘İzzeddîn tiyatro topluluklarının performanslarına katıldı. Tiyatroyla olan bu karşılaşma ona oyun üretme fikrini verdi. Böylece öncelikle evlilik, boşanma, alkolizm gibi günlük hayatın konularını ele alan skeçler üretmeye başladı: Bu temalar 1926’dan sonra sahnelenen oyunlara da dâhil edildi. Avrupa’yla ve özellikle hayatının bu sanatın gelişimine adayan Cezayir klasik müziğinin büyük bir uzmanı olan Edmond Yafil ile olan görüşmeler onu müzik alanında takdir edilecek bir boyuta taşımıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Wikipedia Yazarları. “Allalou”, Wikipedia, Özgür Ansiklopedi (Çevrimiçi) <https://en.wikipedia.org/wiki/Allalou> 12.03.2023.

58 Muhyiddîn Başterzî, 15 Aralık 1897 tarihinde el-Kasbe’de dünyaya gelmiştir. Muhafazakâr ve varlıklı bir ailede yetişmiştir. Küçük yaşta Kur’an hıfz etmiştir. *el-Matrabıyye* Topluluğu’nun başkanı olan Antuan Edmont Yafil (1877-1928) kendisini müzik dünyasına kazandırmıştır ve 1918 yılında resmi olarak bu topluluğa girmiştir. Yafil sayesinde Endülüs müziğinde çok iyi bir seviyeye gelmiştir. Yafil’in vefatından bir yıl önce Başterzî, *el-Matrabıyye* Topluluğu’nun başkanı olmuştur. Daha fazla bilgi için bkz. Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*. 383.

59 Mubârakî Bu’lâm, “Harekiyyetu’l-Mesrahi’l-Cezâiri mine’l-Bidayât ile’t-Tecrîb”, *al-Manhal*, 3-21, (2016) 9; Daninos, *Nezâhatu’l-Muštâk ve Ğussati’l-’Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fî’l-’Irâk*, 23-24.

kalma, stilize, rafine bir dil olan, Endülüstürkülerinde de izini taşıyan bu dil, bugün hâlâ şarkıcılarımızın repertuvarında yer almaktadır” dedi⁶⁰.

Daninos muhtemelen Cezayir’de Arap tiyatrosunu kurmayı başaramamıştır. Çünkü kültürel iklim buna uygun değildi. Metinde sahne yönergelerinin kullanılması, eserin sahnelendiğinin bir göstergesi olabilir. Eğer oyun gerçekten de 1840’larda sahnelendiyse ve yayımlandıysa, yerel geleneklerden yararlandığı ve yerel zevke hitap ettiği için doğru bir frekans yakalamış olmalıdır. Türünün ilk örneği olması nedeniyle çağdaş izleyiciler için biraz şaşırtıcı ve kafa karıştırıcı olmuş olabilir. Gezici aktörlerin kaba güldürüleriyle kıyaslandığında, diyalog ve yapı bakımından oldukça resmî, hatta şiirsel pasajlarıyla biraz da kibirli görünebilirdi. Ancak, Daninos’un bugünün izleyicisi için çok fazla ayrıntılı ve ağıdalı görünebilecek metni, hemşerilerinin ilgisini çekebilirdi. Daninos’un çağdaşı Suriyeli öncü Mârûn en-Nakkâş, sahne sanatı lehine yazdığı makalelere ve yaptığı konuşmalara rağmen, Beyrut’taki halkı tiyatrosunun erdemlerine ikna etmekte benzer sorunlarla karşılaşacaktı. Öyle ya da böyle Suriye tiyatrosu başarılı oldu ve kanatlarını Arap dünyasına açtı. Öncü Cezayirli Daninos ise daha az şanslıydı. Fransız yetkililer, büyük saygı duydukları kendi kültürlerinin yayılmasını teşvik ettiler. Ancak onlar bile kendi toplumlarındaki kültürel hareketleri teşvik etmekte zorlandılar. Arap kültürüne ve Arap tiyatrosuna yönelik tutumlarına gelince, sömürgeci politikalarına uygun olduğu durumlar haricinde, yerli dil ve edebiyat olan Arapçanın kullanımını teşvik etme konusunda hiçbir zaman aşırı hevesli olmamışlardır⁶¹.

Sonuç

Modern Arap tiyatrosuna bakıldığında ilk edebi ürünlerin XIX. yüzyılın ortalarında çıktığı görülür. Lübnanlı Mârûn en-Nakkâş’ın 1847 yılında, Suriyeli Ebû Halîl el-Kabbânî’nin 1867 ve Mısırlı Ya’kûb Sannû’-un ise 1870 yılında ilk oyunlarını sergiledikleri görülür. Arap tiyatrosunun söz konusu kurucu isimlerinin yanı sıra Tannûs el-Hurr’un 1863, Seyyid Selîm Ramadân’ın 1867 yılındaki oyunlarını, Nikûlâ en-Nakkâş tarafından bir araya getirilen ve Beyrut’ta 1869 yılında basılan *Erzetu Lubnân* ve İbrahim el-Ahdeb tarafından yayımlanan iki urcûze izler. Zikredilen isimlerinin her birinin genel olarak tiyatro sanatına ve kendilerinden sonraki nesle katkıları olmuştur.

60 Alain Duthil, “Cezayir’deki Tiyatro: Bay Kali Tarafından Roma Tiyatrosundan Cezayir Tiyatrosuna”, (Çevrimiçi)

<https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fcirras-net.org%2F%3Fp%3D1015#federation=archive.wikiwix.com&tab=url> (26.02.2023); Wikipedia Yazarları. “Abraham Daninos”, Wikipedia, Özgür Ansiklopedi, (Çevrimiçi) https://fr.wikipedia.org/wiki/Abraham_Daninos (26.02.2023).

61 Moreh and Sadgrove, *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*, 66-67.

Beyrut'ta hem Batı ile temasın daha fazla oluşu hem insanların Fransızcaya olan hakimiyeti hem de Hristiyan olmaları nedeniyle tiyatro sanatı diğer ülkelere nazaran daha fazla ön planda olmuştur. Ancak insanların ilgisizliği ve yönetimin de teşvik etme hususundaki yetersizliği nedeniyle bu sanat burada sekteye uğramış ve Arap tiyatrocular genel olarak daha iyi imkânların olduğu ve Mısır Hıdivleri'nde desteklerini esirgemediği Mısır'a yoğunlaşmış ve Kahire ile İskenderiye gibi şehirler tiyatro noktasında öncü mekânlar haline gelmiştir. Bunun yanı sıra çeşitli Arap ülkelerinde oyunlarını sahnelemek isteyen oyuncular yine Mısır'dan çıkarak tiyatro sanatını bu ülkelerde yayma gayretlerinde olmuşlardır. Özellikle Fransız işgaline sahne olan Mağrip ülkelerinde Mısırlı tiyatro toplulukları turneleri ile tiyatro sanatının buralarda var olması adına hayati derecede katkıda bulunmuşlardır.

Kaynaklarda ilk modern Arap tiyatrosu Mârûn en-Nakkâş'ın *el-Bahîl* adlı oyunu olarak yer alır ki bu oyun Molière'in *L'Avare* adlı oyundan esinlenilmiştir. Bu durum bir esinlenme mi yoksa adaptasyon mu hâlâ devam eden bir tartışma konusudur. en-Nakkâş'ın *el-Bahîl* adlı oyununun 1847 yılında sahnelendiği hususunda kaynaklar farklılık gösterse de Mârûn'un kardeşi Nikûlâ en-Nakkâş'ın 1847 yılının sonlarını işaret etmesi bu duruma bir açıklık kazandırmaktadır. Abraham Daninos'un ise Fransa'daki Asya Cemiyeti'ne üye olarak seçildiği ve oyununu cemiyete gönderdiği tarihlere bakıldığında Daninos'un oyunu daha erken bir tarihte kaleme aldığı anlaşılır. Bu durum sadece genel olarak modern Arap tiyatrosunun değil aynı zamanda modern Cezayir tiyatrosunun seyrinde de bir değişiklik sağlar. Bu bağlamda alanın önde gelen edebiyat eleştirmenlerinin yorumlarına bakıldığında Daninos'un oyunun daha erken bir zamanda yazıldığı noktasında bir kabul görüşü oluşmuş olduğu ifade edilebilir. Bu oyunların kaleme alındığı döneme bakacak olursak XIX. yüzyılda Fransız işgaline maruz kalan Cezayir'de tiyatro sanatının icra edebileceğine dair bir toplumsal atmosferin olamayışı dikkati çeker. Beyrut'a baktığımızda ise özellikle açılan yabancı okulların, çıkarılan dergilerin ve yapılan çevirilerin edebi bir kalkınmayı beraberinde getirdiği görülürken toplumsal atmosfer Cezayir'de olduğu gibi değildir. Ancak buna rağmen tiyatro sanatı Lübnan'da da tutunamamış ve tiyatro grupları Mısır'a gitmişlerdir. Nitekim, tiyatro Lübnan'da doğmuş olsa da Kahire ve İskenderiye gibi şehirlere nefes bulmuştur diyebiliriz. Ayrıca o dönemdeki Mısır yönetiminin bu sanatı teşvik etmesi en önemli sanatçıların buraya akın etmesine vesile olmuştur. Sonuç olarak Mısır, Suriye, Lübnan ve Cezayir gibi ülkelerde birbirine oldukça yakın tarihli olan tiyatro oyunlarının kaleme alındığı ve söz konusu oyunların her birinin farklı açılardan tiyatro sanatına katkı sağladıkları görülmüştür. Bu katkı, sanatı zenginleştirmiş ve daha sonraki dönemlerde George Abyad gibi Arap tiyatrosuna ivme kazandıran yeni neslin gelişine zemin hazırlamıştır. Ve genel olarak ilk yazılan oyunların yazılış tarihlerine

bakıldığında kaynaklar ışığında Abraham Daninos'un kaleme aldığı *Nezâhatu'l-Muštâk* adlı eserin tarihi bağlamda daha eski olduğu neticesine varılmıştır. Ancak oyun, sahne yönergelerine ve detaylara haiz olmasına rağmen zikredilen dönemde sahnelenmediği ve hatta dönemin insanın da bu tiyatrodan haber olmadığı düşüncesi ağır basmaktadır. Neticede *Nezâhatu'l-Muštâk* hem Arap tiyatrosunun hem de modern Cezayir tiyatrosunun seyrinde önemli bir yer edineceği gerçektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Alcalay, Ammiel. "Intellectual Life", *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, Editors Reeva Spector Simon, Michael Menachem Laskier, Sara Reguer. New York: Columbia University Press, 2003.
- al Levy, Lit, "The Nahda and the Haskala: A Comparative Reading of 'Revival' and 'Reform' ", *Middle Eastern Literatures: incorporating Edebiyat*, 16:3. (2013) 300-316.
- Amine, Khalid. "Performance Research in North Africa: Interplay Between Appropriation And Contestation", *Performative Inter-Actions in African Theatre 1*, Edited by Kene Igweonu and Osita Okagbue. Newcastle : Cambridge Scholars Publishing. 2013.
- Amine, Khalid, Carlson Marvin. *The Theatres of Morocco, Algeria, Tunisia*, London: Palgrave Macmillan, 2012.
- And, Metin. *Drama at the Crossroads*. İstanbul: The Isis Press, 1991.
- 'Abduh, İbrâhîm. *A'lâmu's-Sihâfeti'l-'Arabîyye*, Kahire: Matba'atu't-Tevekkul el-Cemâmîz, 1944.
- Bu'lâm, Mubârakî. "Harekiyyetu'l-Mesrahi'l-Cezâiri mine'l-Bidayât ile't-Tecrîb", *al-Manhal*, 3-21, (2016) 9-19.
- Campos, Miguel Ángel Ledezma and Ríos, María Teresa Paulín and others, "Arab Theatre and Plays: Developmental Stages And Challenges", *ARTE Y SALUD*, ArtsEduca 34, Enero (2023): 168-176.
- Coleman, Edward D., "Plays of Interest on the American Stage, 1752-1821", *Publication of American Jewish Historical Society*, 33, (1934): 171-198.
- Dâğır Yûsuf Es'ad. *Mesâdiru'd-Dirâseti'l-Edebiyye*. C. II. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkiyye, 1983.
- Daninos, Abraham. *Nezâhatu'l-Muštâk ve Ğussati'l-'Uşşâk fî Medîneti Tiryâk fî'l-'Irâk*, Thk. Mahlûf Bûkrûh, el-Cezâir: Dâru'l-Mîm, 2002.
- Er, Rahmi. "Modern Mısır Tiyatrosu I". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33 (1-2), (1990): 123-140.
- el-Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmi'u fî Tarihi'l-Edebi'l-Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1986.

- Goodman, Jane E. *Staging Cultural Encounters*. Indiana: Indiana University Press, 2020.
- Gökgöz, Turgay. *Modern Cezayir Edebiyatı*. İstanbul: Akdem Yay, 2019.
- Gökgöz, Turgay. "Modern Mısır Tiyatrosunda Ya'kûb Sannû' (Ebû Nazzâra) ve Tiyatrocu Kişiliği", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 23, (2021): 405-420.
- Hacımahmutoğlu, Osman. "Abdullah Nedim: Hayatı, Eserleri ve Edebi Kişiliği", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 2018.
- Hınıslioğlu, Hülya. "Mârûn en-Nakkâş ve Arap Tiyatrosu'nun Doğuşu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Erzurum, 1995.
- İshakoğlu, Ömer. "Osmanlı Dönemi Suriye'sinde Edebi ve Kültürel Faaliyetler: 1800-1918", *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2010.
- Khuri-Makdisi, İlham. *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860–1914*. London: University of California Press, 2010.
- Langella, Maria Luisa. "Jewish Writing in Arabic in Arabic Characters in the Nineteenth and Twentieth Centuries", *Approaches to the History and Dialectology of Arabic in Honor of Pierre Larcher*, Edited by Manuel Sartori Manuela E.B. Giolfo Philippe Cassuto. Leiden: Brill, 2017.
- Landau, Jacob M. *Studies in the Arab Theater and Cinema*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1958.
- Mestyan, Adam. "Hārūn Al-Rašīd, the Arabian Nights, and Politics on the Arabic Stage", *The Thousand and One Nights Sources and Transformations in Literature, Art, and Science*, Edited by Ibrahim Akel and William Granara. Leiden: Brill, (2020): 175-197.
- Miliani, Hadj and Everett, Samuel Sami. "Marie Soussan: A Singular Trajectory", *Jewish-Muslim Interactions: Performing Cultures between North Africa and France*, Edited by Samuel Sami Everett and Rebekah Vince. Liverpool: Liverpool University Press, 2020.
- Milson, Menahem and Bar-Asher, Meir M., "Shmuel Moreh's Scientific Achievements", *Cultural Pearls from the East In Memory of Shmuel Moreh (1932–2017)*, Edited by Meir Hatina Yona Sheffer. Leiden: Brill, 2021.
- Moreh, Shmuel and Sadgrove, Philip. *The Jewish Contributions to Nineteenth Century Arabic Theatre*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Moreh, Shmuel. *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arabic World*. New York: New York University Press, 1992.
- Moreh, Shmuel. "The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, The Nineteenth-Century Jewish Playwright, Abraham Daninos, as a Bridge between Muslim and Jewish Theater", Edit. Benjamin H. Hary, John L. Hayes, Fred Astren, *Judaism And Islam Boundaries, Communication and Interaction*, Leiden: Brill, 2000.
- Necm, Muhammed Yûsuf. *el-Mesrahiyye fi'l-Edebi'l-'Arabi'l-Hadis*. Beyrût: Dâr Beyrût, 1956.
- Nu'ayme, Mihâ'il. *Babalar ve Oğullar*, (Çev. Ömer İshakoğlu, Hüseyin Yazıcı, Eyüp Tanrıverdi). İstanbul: Akdem Yayınları, 2019.
- en-Nakkâş, Nikûlâ. *Erzeti Lubnân*, Beyrût: el-Matba'atu'l-Umûmiyye, 1869.
- Osnes, Beth. *Acting An International Encyclopedia*, California: ABC-CLIO, t.y.
- Snir, Reuven. *Modern Arabic Literature A Theoretical Framework*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Sadgrove, P.C., *The Egyptian Theatre in The Nineteenth Century*. Lebanon: Ithaca Press, 2007.

- Sadgrove, Philip. "Mârûn al-Naqqâsh", *Essays in Arabic Literary Biography 1850-1950*, ed. Roger Allen. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Sa'dullâh, Ebu'l-Kâsım. *Târîhu'l-Cezâiri's-Sekâfi*, C.V-VI. el-Cezâir: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1981.
- Savran. Ahmet. *19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991.
- Şimşek, Sultan. *Amerika'daki Arap Göç Edebiyatında Din Anlayışı*. Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2015.
- Tobi, Yosef and Tobi, Tsivia. *Judeo-Arabic Literature in Tunisia, 1850–1950*. Detroit: Wayne State University Press, 2014.
- Tobi, Yosef. "Judæo-Arabic Printing in North Africa, 1850–1950", *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East*, Edited by Geoffrey Roper. Leiden: Brill, 2014.
- Tuzcu, Kemal. "Klasik Arap Şiirinde Recez ve Urcûze", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara, 2003.
- Yazıcı, Hüseyin. *Göç Edebiyatı*, İstanbul: Akdem Yay, 2022.
- "Ottoman Rule" (Çevrimiçi) <https://web.archive.org/web/20061005231218/http://countrystudies.us/lebanon/15.htm> 09.04.2023.
- Alain Duthil, "Cezayir'deki Tiyatro: Bay Kali Tarafından Roma Tiyatrosundan Cezayir Tiyatrosuna", (Çevrimiçi) <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fciiras-net.org%2F%3Fp%3D1015#federation=archive.wikiwix.com&tab=url> (26.02.2023).
- Wikipedia Yazarları. "Abraham Daninos", Wikipedia, Özgür Ansiklopedi, (Çevrimiçi) https://fr.wikipedia.org/wiki/Abraham_Daninos (26.02.2023).
- Ayman Saleh, "Ma'a Sudûr "Nezâhat el-Muşâtak... Bûkrûh Yetemessek bi-Riyâdeti'l-Mesrahi'l-Cezâiri 'Arabiyyen" (Çevrimiçi) <https://www.erehnews.com/culture/books/1650804> (26.02.2023).
- Wikipedia Yazarları. "Allalou", Wikipedia, Özgür Ansiklopedi (Çevrimiçi) <https://en.wikipedia.org/wiki/Allalou> 12.03.2023.
- Nûri el-Cerrâh, "Nezâhat el-Muşâtak ve Ğussati'l-'Uşşâk fi'l-Cezâir ve'l-'Irâk" (Çevrimiçi) <https://alarab.news/نزهة-المشتاق-وغصة-العشاق-في-الجزائر-والعراق> (26.02.2023).
- Andrea Cassigoli, "Abraham Daninos", (Çevrimiçi) <https://www.geni.com/people/Abraham-Daninos/6000000036598363310> (28.02.2023).



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Başvuru: 08.03.2023
Revizyon Talebi: 28.04.2023
Son Revizyon: 02.05.2023
Kabul: 09.05.2023
Online Yayın: 20.11.2023

Kant Descartes'a Karşı: Tözsellik Mantıksal Yanlış Çıkarımı

Kant Versus Descartes: The Paralogism of Substantiality

Fatih Özgökman

Öz

Descartes duyulur her şeyin varlığından şüphe ettiğinde kendi varlığının şüphe götürmezliğini “Düşünüyorum o halde varım” diye ifade eder. Daha sonra kendisinin ne olduğunu sorgular ve düşünen bir töz yani ruh veya zihin olduğu sonucunu çıkarır. Diğer taraftan Kant ise “düşünüyorum”dan benim düşünen bir töz yani bir ruh olduğum sonucuna ulaşılmasının mantıksal yanlış çıkarım olduğunu iddia eder. Çünkü Kant’a göre bu çıkarım, yargıda özne olarak kullanılan sezgi nesnelere tözsellikinden hareketle, benim yani düşünen şeyin de yargıda özne olarak kullanıldığı için töz olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla Kant’a göre bu çıkarımda orta terim çift anlamlı olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte Kant’ın verdiği çıkarımda orta terimin çift anlamlı olarak kullanıldığı gözlenmez. Dahası Descartes’in benim ruhsal bir töz olduğum sonucu, sezgisel içerik gerektiren böyle bir akıl yürütmeye dayanmaz. Çünkü Descartes, şüphe edilmeyecek kendi varlığını, şüphe ettiği sezgi nesnelere tözsellikinden çıkarsamaz, aksine onlardan ayırt etmek için ruhsal bir töz olarak ifade eder.

Anahtar Kelimeler: Rasyonel Psikoloji, Töz, Ruh, Bilinç, Safsata

Abstract

When Descartes doubted the existence of everything sensible, he expressed the indisputability of his own existence as “I think, therefore I am.” He then questioned what he is and deduced that he is a thinking substance, namely a soul or mind. Meanwhile, Kant claimed to conclude that I am a thinking substance (i.e., a soul) from “I think” is a paralogism because, according to Kant, this inference starts from the substantiveness of intuitional objects used as subjects in judgment and deduces that I, namely the thinking thing, is also a substance due to being used as a subject in judgment. Therefore, according to Kant, the middle term is used with a double meaning in this inference. However, it is not observed how the middle term is used with a double meaning in Kant’s inference. Moreover, Descartes’ conclusion “I am a spiritual substance” is not based on any such reasoning that requires intuitive content. Because Descartes did not deduce his undoubted existence from the substantiveness of the objects of intuition he was doubting, on the contrary, he expressed it as a spiritual substance in order to distinguish between them.

Keywords: Rational Psychology, Substance, Soul, Consciousness, Sophistry

* **Sorumlu Yazar:** Fatih Özgökman (Doç. Dr.), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çanakkale, Türkiye. E-posta: fatihozgokman@comu.edu.tr ORCID: 0000-0002-6644-7177

Atf: Özgökman, Fatih. “Kant Descartes’a Karşı: Tözsellik Mantıksal Yanlış Çıkarımı.” *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 549–566. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1262005>



Extended Summary

Descartes expressed his inability to doubt himself at the end of a process in which he had doubted everything sensible by saying, “I think therefore I am.” He then questioned what he is and deduced himself to be something that thinks, namely a soul, mind or intellect. However, Kant reconstructed Descartes’ reasoning, which deduced himself to be a spiritual substance from the statement “I think” as follows: Things that are used as subjects in judgment are substances, I am also a subject in a judgment, therefore I am a substance. Kant characterized this reasoning as a paralogism (i.e., logically false inference) and used a similar version in the second edition of his work. Accordingly, the version in the first edition is called version *A*, and the version in the second edition is called version *B*. By defining substance as a category in his version *A*, Kant accepted that inference validly proves the conclusion “I am a substance” as the logical subject of judgment but he stipulated that it should not be deduced from this inference that “I” (i.e., the soul) am a being that remains the same under all changes, or that I am even immortal. For Kant, the conclusion that the “soul is a substance” is accordingly valid unless it is understood as an immortal being. For this reason, some commentators have argued that Kant found this inference valid, while others focus on presenting it as a logically wrong inference. Those who argue the inference to be valid here accept Kant’s definition of substance as a category. Contrary to them, those who focus on logical fallacy think that acknowledging “I” to be a substance will also lead to the conclusion of “I am an immortal being.” This situation does not come from the definition of substance made by Kant; on the contrary, it fits the Aristotelian definition of substance, because substance, as defined by Aristotle, refers to things that exist by themselves. Reading the inference according to this definition of substance leads to the conclusion that I am a substance and therefore immortal. However, Kant argued the concept of substance has no intuitive content for drawing this conclusion. In other words, no intuition is found for the soul as a substance. If one is to understand this inference according to the Aristotelian definition of substance, then this is the reason why Kant presented this inference as a logically false one. In version *B* of the inference, Kant replaced the expression “I think” with the expression “That which thinks,” and claimed the inference to contain an error in the form of reasoning: namely the error of using the middle term to have a double meaning in the premises. However, Kant’s inference does not show the middle term to be used with a double meaning. According to him, this inference deduces that the thinking thing is also a substance from the substantiality of the intuition objects which are the subjects because the thinking thing is the subject. Accordingly, Kant seems to invalidate the inference of the substantiality of the soul because it has no intuition. However, this is not a logical fallacy; therefore, it is more correct for Kant’s objection to be epistemological rather than logical. This is because Kant accepts the major premise as knowledge due to it having intuition while accepting the minor premise as only thought due to it possessing no intuition according to his theory of knowledge. Accordingly, the inference is not invalid,

but its conclusion can be considered devoid of knowledge value according to Kant's epistemology. In this regard, Kant's acceptance of version *A* as valid according to his own definition while invalidating version *B* shows that he had used the concept of substance according to the Aristotelian definition here.

But is the inference that Kant himself constructed and considered logically wrong to be Descartes' argument? Kant claims "I" is a substance to be deduced in the conclusion based on the substantiveness of the intuitional objects used as subjects in the judgment and the pronoun "I" being used as the subject in the judgment. On the other hand, Descartes had concluded "I think, therefore I am" due to his inability to doubt himself while doubting everything sensible. When he later questioned what he is, he noticed that only thinking is inseparable from himself (i.e., undoubtable). Accordingly, Descartes deduced himself to be a thinking thing, namely a soul, intellect, or mind. Here, Descartes' statement that he is a thinking thing, namely spirit, intellect, or mind, aims to express his own existence as something insensible, because even when he doubts everything sensible, his inability to doubt himself reveals his own existence to be something insensible. The truth is that what is doubtful cannot be the same as what is indubitable. If that were the case, Descartes would also need to doubt himself when he doubts everything sensible. Accordingly, Descartes' argument can be shown as follows: Sensible things (intuitional objects) are doubtful; my existence is not doubtful, so my existence is not sensible (intuitional object); therefore, I am a soul, mind, or intellect. As can be seen in this way, Descartes' conclusion "I am a soul," or in other words a substance, does not rely on the substantiality of intuitive things as Kant's inference does. On the contrary, Descartes expresses it as a spiritual substance in order to distinguish it from intuitional objects. Therefore, Kant's paralogism of substantiality is not Descartes' argument.

However, Kant's critique expresses the result that "I am a substance" (i.e., the soul) is not knowable. Kant does not want to regard the substantiality of the soul as knowledge due to the absence of the intuitive content that he requires in order to know anything. This is because, for Kant, "I think" is consciousness and not intuition. But why does Kant want to see this result as unknowable? This is apparently because Kant mainly wanted to prevent materialism from attributing "what thinks" to matter. However, this agnostic attitude does not seem strong enough to prevent materialism at all, because this agnosticism means that the consciousness of "I think" can also be produced by a non-thinking substance or may arise all by itself out of nothing. In this case, how a non-thinking substance causes the consciousness of "I think" or how the consciousness of "I think" arises by itself out of nothing is unexplainable because absence is not the cause of anything. Therefore, consequences for the human mind demand ontologically equivalent causes. Accordingly, the consciousness of "I think" is expected to be produced by a thinking substance. Likewise, Kant accepts the equality of quantities in the changes of matter or the equality of action and reaction in motion, as a synthetic a priori knowledge

that is not empirical and necessary. In this context and also for Kant, one can say that the cause of thought is a thinking substance (i.e., the soul) can be known as a necessary knowledge that is not based on experience.

Giriş

Rene Descartes duyulur her şeyden şüphe ettiğinde bile şüphe etmekten şüphe edemeyeceğini ve dolayısıyla düşündüğü için var olduğunu ortaya koyar ve bunu “Düşünüyorum, o halde varım.” mottosuyla ifade eder.¹ Bu motto, “düşünüyorum” ile bir bilinci ve onun ait olduğu bir kendiliğin varlığını ifade eder. Daha sonra Descartes var olan kendiliğin ne olduğunu sorgular ve kendisinin duyulur bir şey olan bedeninden bile şüphe ettiği halde bir tek “düşünmek” özelliğinin kendisinden ayrılamaz yani şüphe edilemez olduğunu fark eder. Sonuçta ise kendisinin “sadece düşünen bir şey yani bir zihin, bir ruh veya bir zekâ veya bir akıl olduğunu”² ileri sürer.

Immanuel Kant ise insan doğasından kaçınılmaz olarak kaynaklanan bazı mantıksal yanlış çıkarımlar bulunduğunu ileri sürer. Ona göre, bu çıkarımların temelinde “düşünüyorum” yargısı bulunur ve aslında bu, sadece bir bilinci ifade eder. Bununla birlikte “düşünüyorum”dan hareketle iki şey birbirinden ayırt edilir: “Ben düşünen bir şey olarak iç duyunun nesnesiyim ve ‘ruh’ olarak adlandırılırım. Dış duyunun bir nesnesi olan şey ise ‘beden’ olarak adlandırılır.”³ Buna göre Kant, “düşünüyorum”dan hareketle töz olarak bir ruhun varlığının çıkarsandığını söyler. Bu bakımdan ona göre “düşünüyorum”dan çıkarsanmış ruh üzerine akla dayalı bir bilim olma iddiası taşıyan rasyonel bir psikoloji ortaya çıkar. Fakat rasyonel psikoloji bu çıkarımı yaparken hiçbir şekilde deneye başvurmaz, aksine sadece kavramlara dayanır. Bu nedenle Kant, “düşünüyorum”dan hareketle düşünen bir şey olarak benim bir ruh olduğumu çıkarsamayı mantıksal bakımdan yanlış bir çıkarım olarak niteler ve onu birinci veya tözsellik mantıksal yanlış çıkarımı olarak adlandırır.

Ancak Kant, “düşünüyorum”dan benim düşünen bir şey yani ruh olduğum sonucuna ulaşan çıkarımı şu şekilde kurgular: yargıda özne olarak kullanılan şeyler tözdür ve ben de tüm yargılarımda özneyim, o halde ben bir tözüm. Bununla birlikte bu çıkarımı Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'inin birinci basımda A versiyonu ve ikinci basımda “ben” terimi yerine “düşünen şey” getirmekle B versiyonu olarak verir ve her ikisini de mantıksal bakımdan yanlış çıkarım başlığı altında sunar. Mantıksal bakımdan yanlış çıkarım, öncüllerin iddia ettiği gerçeklikle ilgili yanlışlıktan dolayı değil, aksine çıkarımın mantıksal yani akıl yürütmenin şekliyle ilgili bir yanlışlığı ifade eder. Bu yanlışlık ise orta terimin büyük ve küçük öncüllerde birbirinden

- 1 Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, çev. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008), 18.
- 2 Descartes, *Meditations*, 19.
- 3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 412, A342/B400.

farklı iki anlamda kullanılmasından meydana gelir. Kant, mantıksal bakımdan yanlış olduğunu iddia ettiği çıkarımı Descartes'a atfeder ve geçersiz sayar. Buna göre Kant, “düşünüyorum” bilincinden hareketle benim düşünen bir ruh olduğumun bilinmeyeceği sonucunu çıkarır.

Peki ama, Kant'ın mantıksal bakımdan yanlışlığını iddia ettiği bu çıkarım gerçekten mantıksal olarak yanlış mıdır? Dahası Kant'ın bu çıkarımı, Descartes'ın kendisinin düşünen bir ruh olduğunu çıkarsadığı argüman mıdır? Ayrıca gerçekten Kant'ın iddia ettiği gibi kendimizin düşünen bir ruh olduğu bilinemez midir? Bu soruların cevaplarını aramak makalenin amacıdır. Buna göre makale, Kant'ın tözsellik mantıksal yanlış çıkarımını hem *A* hem *B* versiyonları ile birlikte inceleyerek Kant'ın eleştirdiği çıkarımın mantıksal bakımdan yanlış olmadığını, dahası Descartes'ın argümanı da olamayacağını ileri sürmekte ve kendimizin düşünen bir ruh olduğunun bilgisinin Kant için imkanının bulunduğunu savunmaktadır.

1. *A* Versiyonu

Rasyonel psikolojinin ruhun bir töz olduğuna dair mantıksal yanlış çıkarımını *A* edisyonunda Kant, şu şekilde ifade eder:

Yargılarımızın mutlak öznesi olan ve dolayısıyla başka bir şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan tasarım, tözdür.

Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm mümkün yargılarımın mutlak öznesidir ve bu ben tasarımı başka bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz.

O halde ben düşünen varlık (ruh) olarak tözüm.⁴

Kant, bu çıkarımı eleştirmeye öncelikle kendi epistemolojisine göre töz kavramının ne olduğunu ortaya koyarak başlar. Ona göre töz bir kategori yani genel bir kavramdır ve sezgide bir karşılığı bulunmaz. Dolayısıyla bir şeyin töz olduğunu söylemek sadece dilsel ve mantıksal bir işleve karşılık gelir. Öyle ki bir şeyin töz olduğunu söylediğimizde, kısaca onu, üzerine yüklediğimiz niteliklerden ayırt etmiş oluruz.⁵ Yani töz, yargılarımızda özne konumuna yerleştirebileceğimiz kavramları içine alan kategoriye ifade eder. Kant da tözün bu anlamına göre yargıda özne olarak bulunan kavramların töz olarak tanımlandığını kabul ederek argümanın büyük öncülünü onaylamış olur.

Büyük öncülü kendi töz tanımına göre kabul eden Kant'a göre “Şimdi tüm düşüncemizde ben, öznedir ki düşünceler yalnızca belirlenimler olarak onda bulunur

4 Kant, *Critique of Pure Reason*, 415-6, A348.

5 Kant, *Critique of Pure Reason*, 416, A348-9.

ve bu ben, başka bir şeyin belirlenimi olarak kullanılamaz.”⁶ Bu ifadesiyle Kant açıkça argümanın ikinci öncülünü de kabul etmiş olur. Bu durumda sonuç, yani benim düşünen varlık olarak töz olduğum kendiliğinden ortaya çıkar ve Kant da bu sonucu şu şekilde onaylar: “O halde herkes, zorunlu bir şekilde kendisini bir töz olarak görmelidir.”

Bu doğrultuda Kant, bize bu töz kavramından ne sonuç çıkarabileceğimizi sorar ve cevap olarak bu kavramdan kendisinin doğada doğmayan ve ölmeyen bir düşünce varlığı olarak her zaman var olacağını çıkarsayamayacağını söyler. Ona göre sadece bir kategori olarak töz kavramından hareketle kendimizin her zaman var olacağımızı çıkarsamak eksiktir. Çünkü “Mevcut bir nesnenin kalıcılığını deney üzerine temellendirmemiz gerekir.” Fakat deney bize böyle bir nesneyi vermez ve kalıcılığı hiçbir gözlemlerle tespit edemeyiz. “Çünkü ‘ben’, emin olmak gerekirse, tüm düşüncelerde vardır, fakat onu diğer sezgi nesnelere ayırt edecek en küçük sezgi bile bu tasarımla ilişkili değildir.”⁷ Yani töz olduğu sonucunu çıkardığımız ben, zihnimizde düşünce olarak bulunmasına rağmen sezgide kendisine bir nesne karşılık düşmez. Dolayısıyla sadece düşünceden hareketle benim yok olmayacak bir töz olduğum bilinemez. Norman Kemp Smith’in de belirttiği üzere, Kant “düşünüyorum”un, düşünen şeyin bilgisini vermeyeceği üzerinde ısrarcıdır. Çünkü Kant için “Ben bilinci ile onun altında yatan tözün bilgisi aynı değildir.”⁸ Yani Kant’a göre bilinç bir bilgi olmadığı için onu üreten şeyi göstermeye yetmez. Buna göre Kant, bu çıkarımın bize “Düşüncenin her zaman bulunan mantıksal öznesini” yani beni yanlış bir şekilde sezgide verili olan “gerçek bir öznenin bilgisi gibi” sunduğunu ileri sürer. Bunun anlamı “düşünüyorum” bilincinin kendisini düşünen ruh yani bir töz olarak gösterdiği, fakat bu durum Kant için, Peter Strawson tarafından adlandırıldığı gibi, bir illüzyondur.⁹ Bu nedenle Kant “düşünüyorum”un düşünen bir ruhu kanıtladığı iddiasına itiraz eder ve “ruh bir tözdür” önermesini ancak şu koşulda kabul eder:

Bir kişi gayet normal bir şekilde ‘ruh bir tözdür’ önermesini, ancak eğer bizim bu kavramımızı daha da ileri götürmemeyi kabul ederse, yani ruhun rasyonalistik doktrininin alışıldık sonuçlarından birini, örneğin tüm değişimlerde hatta insan varlığının ölümünde bile sonsuzca yaşadığını bize öğretmedikçe, geçerli olarak ileri sürebilir, dolayısıyla o sadece ideada bir tözü gösterir gerçeklikte değil.¹⁰

6 Kant, *Critique of Pure Reason*, 416, A349.

7 Kant, *Critique of Pure Reason*, 416, A349-50.

8 Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 457.

9 Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Routledge, 2006), 166.

10 Kant, *Critique of Pure Reason*, 416, A349-351.

Buna göre “ruh bir tözdür” önermesi, Kant’ın kabul ettiği tözün bir kategori olarak tanımına göre geçerli bir sonuçtur ve kendisinden ruhun ölümsüz olduğu sonucu çıkarılmadıkça geçerliliğini korur. Fakat burada en önemli sorun, Kant’ın bu argümanı, birinci mantıksal yanlış çıkarım olarak göstermesidir.

Jonathan Bennett, Kant bu argümanı şekilsel olarak geçersiz olduğu imasıyla mantıksal yanlış çıkarım olarak sunsa da aslında bunun onun meseleyle ilgili görüşü olmadığını ileri sürer. Ona göre Kant’ın tutumu, bu sözde mantıksal yanlış çıkarımın rasyonel psikolojinin yaptığı gibi belirli bir yönde şişirmeye çalışmadıkça kabul edilebilir olduğudur. Çünkü argüman gerçekten de benim bir töz olduğumu temellendirir, fakat “Bu varlık boş veya formal doğru” sayılır. Çünkü içsel sezgi ile ortaya çıkarılabilecek şekilde benliğimin empirik bir bilgisine dayanmaz veya ona götürmez.¹¹

Ancak bu mantıksal yanlış çıkarımının orta terimin belirsizliğine dayalı geçersiz bir argüman olduğunu düşünen C. Thomas Powell¹² ise Bennett’in görüşünü eleştirir. Çünkü Kant’ın aksine Bennett için argüman doğru öncüllerden çıkarsanan geçerli bir argümandır ve problem sadece sonucun yanlış anlaşılmasından meydana gelir.¹³ Bennett, argümanın büyük öncülüyle ilgili bir sorun görmez, çünkü sadece bir tözsellik tanımı yapar. Sonuç ise ruhun bir töz olduğunu çıkarsarken küçük öncül argümanın ağırlığını taşır. Çünkü küçük öncül iki cümleden oluşur ve bu iki cümle de yorumlanmayı gerektirir. Bennett, “Bu ben tasarımı başka bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz.” cümlesinden şu anlamı çıkarır: Töz olmayanların töz olarak kullanılması gerekmez de tözlerin töz olarak kullanılması gerekir. Buna göre Bennett için eğer ben tasarımı töz olarak kullanılmalı ise o halde ben bir tözün tasarımıdır. Çünkü eğer bir şeyin töz olarak kullanılması, töz olması için yeterli sebep ise o halde ben tasarımı bir töz tasarımı sayılmayı gerektirir. Fakat Powell burada Bennett’in bir şeyin ya töz ya da yüklem olarak kullanılabileceği ve tözlerin töz olarak kullanılması gerektiği iddialarının açık olmadığını savunur. Çünkü bu ifade iki şeyi iddia eder. Birincisi, tözlerin gramatik açıdan töz olmayan ifadelerle işaret edilemeyecekleridir. İkincisi ise bizim bir tözü kavramsal olarak başka bir şeyin yüklemi olarak ifade etmekten aciz olduğumuzdur. Halbuki Bennett bu iki iddiayı da kasteder görünmez. Powell, birinci iddiayı ya yanlış ya da bazı dillerin yapısına uygun olması bakımından sınırlı bir doğru olarak görür. Bennett’in kastettiğini düşündüğü ikinci iddianın ise metafizik bir kanıt gerektirdiğini, fakat

11 Jonathan Bennett, *Kant’s Dialectic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 72-3.

12 C. Thomas Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 67.

13 Powell, *Kant’s Theory of Self-Consciousness*, 68.

böyle bir kanıtla sahip olunmadığını söyler.¹⁴ Buna göre Powell, Bennett'in bu argümanın benim töz olduğumu kanıtladığı düşüncesine kesin biçimde karşı çıkar.

Kant'ın bu argümanı kabul ettiğini düşünen bir diğer isim Karl Ameriks'dir. Ona göre Kant'ın kendisi öncüllere itiraz eder görünmez ve bu haliyle rasyonalist argüman Kant'ın eleştirisinin hedefi değildir. Fakat Kant'ın reddettiği şey, argümanın, ruhun fenomenal tözsellliğini ve kalıcılığını çıkarsamak isteyen genişletilmiş formudur. Bununla birlikte Ameriks, kendisinin Bennett gibi, bu argümanın benim bir töz olduğumu temellendirdiğini söyleyecek kadar ileri gitmek istemediğini de ekler. Ona göre Bennett'in aksine kendimi tözsel bir tarzda görmem gerekse bile bu benim bir töz olduğumu kanıtlamaz. Çünkü bir şeyin töz olarak kabul edilebilmesi için sadece bazı bağlamlarda değil, aksine tüm bağlamlarda özne olarak tasarlanması gerekir. Buna göre bir şey ya tözdür ya da değildir. Bennett'in önerdiği gibi boş veya formel doğru gibi orta bir yol yoktur.¹⁵

Patricia Kitcher'a gelince o da Kant'ın bu argümanı "ikna edici" gördüğünü söyler. Ona göre Kant, bizim büyük öncülü bir tanım olarak ve küçük öncülü de zihinsel durumları atfettiğimiz bir ortak benliğin özne olduğunu iddia eder olarak kabul edebileceğimizi düşünür.¹⁶ Ian Proops ise çıkarımı yeniden formüle ederek geçerli olduğunu söyler ve sadece ideada ruhun tözsellliğini kanıtladığını kabul eder.¹⁷

Görüldüğü üzere Powell dışındaki yorumcular en basitinden Kant'ın bu argümanı hem geçerli bulunduğunu hem de kabul ettiğini düşünürler. Kant'ın bu argümanı geçerli bulunduğunu savunan Bennett, Kitcher ve Proops, benim töz olduğum sonucunun çıktığını kabul ederlerken tözün Kant tarafından yapılan bir kategori olarak tanımını dikkate alırlar. Kanaatimizce de bu çıkarım Kant'a göre mantıksal olarak geçerlidir ve yargıda özne olan şeylerin töz kategorisinde tanımlanmalarından hareketle yine yargıda özne olarak kullanılan ben zamirinin de töz olması gerektiğini çıkarsar. Buna göre Kant'ın mantıksal bakımdan geçerli bulunduğu haliyle çıkarımda töz, Kant'ın ona verdiği tanımla sadece yargıda özne olarak kullanılan şeylerin bir kategorisini ifade eder. Onların aksine Ameriks ve Powell'ın çıkarımın benim töz olduğum sonucunu kabul etmekteki çekimsellikleri, tözü Kant'ın yaptığı tanımdan farklı anlamaları olarak görünür. Çünkü onlara göre benim töz olduğumun kabulü aynı zamanda bir ruh olarak kalıcı yani ölümsüzlüğümü de kabul etmeye götürür. Bu sonuç aslında Kant'ın töz tanımından çıkmaz, aksine Aristo'nun töz tanımına uygun düşer. Buna göre yorumcuların çıkarımdan hareketle benim töz olduğumu

14 Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 69-70.

15 Karl Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 68-9.

16 Patricia Kitcher, "Kant's Paralogisms," *The Philosophical Review* 91, no. 4 (1982): 533-4.

17 Ian Proops, "Kant's First Paralogism," *Philosophical Review* 119, no. 04 (2010): 478-9.

kabul etme noktasındaki tartışmaları, kanaatimizce bu argümanda kullanılan töz kavramının çift anlamlı olmasından doğar görünür.

Felsefede Aristo'dan beri bilindik anlamıyla töz, kendi başına var olan şeyleri ifade etmek için kullanılır. Buna göre töz, kendi başına var olan şey demektir. Örneğin “elma tatlıdır” dediğimizde “tatlılık” bir nitelik olarak kendi başına bir varlık ifade etmez ve üzerinde var olacağı bir dayanağa yani töze ihtiyaç duyar. Yüklemin aksine bir yargının öznesi ise örneğin “elma” kendi başına vardır ve bundan dolayı töz olarak kabul edilir. Eğer Aristocu töz tanımına göre okunursa bu argümanın birinci öncülü bir önerme veya yargıda özne olarak bulunan ve hiçbir zaman başka bir özneye yüklem olmayan şeylerin, töz yani kendi başına varlıklar olduğunu tanımlar. İkinci öncül ise düşünen bir varlık olarak bilincin bir ifadesi olan “ben” zamirinin her zaman yargıda özne olarak kullanıldığını ve bunun tersine hiçbir zaman yüklem olarak kullanılmayacağını iddia eder. Bu iddia en azından kendi hakkımızda kurduğumuz önermelerde açıkça doğrudur. Çünkü ben, tüm fiillerimizin failini ve sahip olduğumuz niteliklerin de taşıyıcısını ifade eder ve bu nedenle özne konumunda bulunur. Sonuç önermesi ise düşünen varlık olarak benim bir töz olduğum sonucunu çıkarır. Buna göre argüman kısaca şu şekilde ifade edilebilir:

Özne bir tözdür.

Ben bir özneyim.

O halde ben bir tözüm.

Mantıksal açıdan bu çıkarım geçerlidir. Bundan Aristocu töz tanımına göre benim kendi başına var olan bir töz yani ruh olduğum sonucu çıkar ve benim ölümsüz olduğum anlamına götürür. Fakat Kant, bu çıkarımı, benim ruhsal bir töz ve ölümsüz olduğumu çıkarsayacak şekilde anlaşılacak istenirse reddeder. Zaten Kant'ın bu çıkarımı mantıksal yanlış çıkarım başlığı altında göstermesinin nedeni de bu sonucu çıkarmaya uygun olmasıdır. Çünkü çıkarımdaki töz kavramı, kendi başına varlık olarak anlaşılmaya açıktır. Bununla birlikte töz kavramı, Aristocu tanıma göre anlaşılırsa Kant için benim ölümsüz olduğumu çıkarsayabileceğim bir şeyi kanıtlamaz. Çünkü bu sonucu çıkarabilmek için töz kavramı, sezgisel içeriğe sahip değildir. Öyle ki, “ben bir tözüm” dediğimde sezgimde buna karşılık hiçbir şey bulunmaz. Bu nedenle Kant, Aristocu töz tanımına göre çıkarımı mantıksal olarak yanlış çıkarım başlığı altında sunar ve çıkarımın eleştirisinde töz kavramı ile sadece mantıksal olarak özne olan şeylerin kategorisini kastettiğini söyler. Dolayısıyla Kant'a göre çıkarım, yine kendisinin tözü kategori olarak tanımlamasına göre geçerlidir ve sadece benim yargının mantıksal öznesi olarak töz olduğumu kanıtlar.

Fakat töz kavramı Aristocu tanıma göre anlaşıldığında da çıkarım hiçbir şekilde mantıksal bakımdan yanlış sayılamaz. Çünkü mantıksal yanlışlık sadece orta terimin öncüllerde çift anlamlı kullanılmasından kaynaklanır. Ancak töz kavramı bu çıkarımda orta terim değildir. Dahası bu çıkarımın orta terimi olan “Yargılarımızın mutlak öznesi olan ve dolayısıyla başka bir şeyin belirlenimi olarak kullanılmayan tasarım” ifadesi de çift anlamlı değildir. Sonuçta Kant’ın mantıksal yanlış çıkarım olarak verdiği akıl yürütme, hiçbir şekilde mantıksal olarak yanlış değildir.

2. B Versiyonu

Kant, eserinin *B* edisyonunda ise bu mantıksal yanlış çıkarımın başka bir versiyonunu verir ve eleştirir:

Öznenen başka türlü düşünülemez olan şey, öznenen başka türlü var olmaz ve dolayısıyla tözdür.

Şimdi düşünen bir şey, sadece böyle düşünüldüğünde özne olmaktan başka türlü düşünülemez.

Dolayısıyla o, sadece düşünen bir şey olarak yani töz olarak vardır.¹⁸

Bu çıkarım, kanaatimizce *A* versiyonundaki “ben” kavramı yerine “düşünen şey” kavramını getirmesi dışında temelde hiçbir farklılık göstermez. *B* versiyonu da *A* versiyonu gibi kısaca bize şunu söyler: Özne olarak düşünülen şey bir tözdür. Düşünen bir şey de özne olarak düşünülür. O halde düşünen bir şey, tözdür. Bununla birlikte Kant, bu çıkarımın büyük önermesi ile küçük önermesi arasında şu şekilde bir farklılık bulur:

Büyük önerme, her bakımdan düşünülebilecek ve sonuçta sezgide bile mevcut olabilecek bir varlıktan bahsetmektedir. Fakat küçük öncül bu varlıktan sadece özne olarak düşünüldüğü sürece sadece düşünce ve bilincin birliğiyle ilgili olarak bahsetmekte, fakat aynı zamanda düşünce için bir nesnenin kendisiyle verildiği sezgiyle ilişkide değildir. Dolayısıyla sonuç, *per Sophisma figurae dictionis*, aldatıcı bir akıl yürütme aracıyla çıkar.¹⁹

Burada *per Sophisma figurae dictionis* ifadesi, kısaca, bir tür kavram karmaşası veya eş seslilik üzerine kurulu aldatmaca yani safsata anlamına gelir. Kant, aldatıcı bulunduğu akıl yürütmenin nedenini bir dipnotla şöyle açıklar: “Düşünce iki öncülde tamamen farklı bir anlamda alınmıştır.” Buna göre Kant’ın bu akıl yürütmeyi “düşünce” kavramını iki öncülde farklı anlamlarda kullanan bir safsata olarak

18 Kant, *Critique of Pure Reason*, 447, B410.

19 Kant, *Critique of Pure Reason*, 448, B411.

gördüğünü söylemek yanlış olmaz. Ona göre “düşünce”, “büyük öncülde genel bir nesneye” bunun tersine “küçük öncülde ben-bilinciyle ilişkili içinde” kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, büyük önermede, özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen ve özne olmaktan başka türlü var olamayan şeylerden bahsedilirken, küçük önermede ise tam tersine büyük önermenin bahsettiği gibi şeylerden değil de bilincin öznesi olarak benden bahsetmektedir. Dolayısıyla Kant’a göre bu iki önermeden “Sonuçta özne olmaktan başka türlü var olamam.” çıkmaz, aksine “Kendimi yargımın sadece öznesi olarak kullanabilirim.”²⁰ çıkar. Peki ama Kant’ın iddia ettiği gibi bu argümanın iki öncülünde eş sesli bir kavramın iki farklı anlamda kullanılması yanlış mevcut mudur?

Kant’ın iddia ettiği üzere bir kavramın iki öncülde farklı anlamlarda kullanılması ancak orta terimde gerçekleşebilir. Çünkü iki öncülde de yani büyük ve küçük önermede tekrar eden terim, orta terim olarak adlandırılır ve bu argümanda orta terim, “öznenen başka türlü düşünülemeyecek olan şey” ifadesidir. Buna göre orta terimin iki öncülde farklı anlamlarda kullanılması mümkün görünmemektedir.

Proops bu çıkarıma Kant’ın itirazının nedeninin küçük öncül olduğunu düşünür. Ona göre ben, özne olarak düşünülme zorunda değilim. Çünkü ben, başka bir şeyin niteliği veya modu olarak da düşünülebilirim. Örneğin Spinoza’ya göre tek töz vardır ve o da Tanrı’dır. İnsan ruhu ise Tanrı’nın bir modundan başka bir şey değildir. Proops’a göre Spinoza bu görüşünde haklı olsa da olmasa da bu düşüncesi anlaşılabilir veya imkânsız değildir. Yine benim bir şeyin sadece gücü veya başka şeylerin ortak bir etkisi olduğunu söyleyen görüşler için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla tüm bunlar Kant’ın küçük öncülün yanlış olduğunu söylemesi için yeterli gerekçeler sayılır.²¹ Fakat Kant’ın çıkarıma itirazı orta terim üzerinedir ve küçük öncülün yanlışlığı hakkında Kant’ın hiçbir itirazı görünmez.

Ameriks ise iki öncülde kullanılan “düşünce” teriminin tamamen farklı anlamlarda kullanıldığını kabul eder. Ona göre bu nedenle “düşünce” terimi, büyük öncülde sezgisel olarak verilebilecek bir nesneyle ilişkilendirilirken küçük öncülde ise ben bilinciyle ilişkilendirilir.²² Fakat bu durum orta terimin çift anlamlı kullanılması değildir. Buna göre Ameriks’in çıkarıma itirazı aslında büyük öncül ile küçük öncülün birbirine uygun olmadığını söyler.

Powell’a göre ise burada akıl yürütmeyi iki şekilde yani her iki öncülde de doğru, fakat orta terime sahip olmadığı için akıl yürütmeyi geçersiz saymak veya orta terime

20 Kant, *Critique of Pure Reason*, 448, B412.

21 Proops, “Kant’s First Paralogism,” 472.

22 Ameriks, *Kant’s Theory of Mind*, 70.

sahip, fakat iki öncülden birini, bir niteliği konuya doğru yüklediği için yanlış olarak kabul etmek mümkündür. Burada orta terimin anlamı belirginleştirilirse yani aynı anlam verilirse Kant'ın sonucu doğru saydığını söylemek gerekir. Çünkü bu akıl yürütmeyi sadece aynı anlamı taşıyan orta terime sahip olmadığı için geçersiz saymaktadır. Fakat orta terimin başka bir anlamı mevcut olmadığı için Kant'ın akıl yürütmenin sonucunu geçerli olarak kanıtlanmış saymadığını düşünmek gerekir.²³ Dolayısıyla Powell da çıkarımdaki sorunu orta terimin çift anlamlılığında görmez.

Bu çıkarım hakkında Arthur Melnick ise küçük öncülün, düşüncenin nesnesi olacak bir şeye işaret etmediğinden dolayı düşünen bir şey olarak benim varlığımı büyük öncülün altına getirmedeğini ve dolayısıyla bundan benim bir töz olduğum sonucunun çıkmayacağını ileri sürer. Ona göre bu nedenle “Büyük ve küçük öncüller arasındaki belirsizliği tek bir terim veya ifadeye yerleştirmek gerçekte çok önemli değildir.”²⁴ Yani Melnick de argümanın geçersizliğini orta terimle ilgili olmaktan çok küçük öncülün büyük öncüle uygun olmamasına dayandırır.

Buraya kadar anlaşıldığı üzere adı geçen yorumcuların küçük öncülün büyük öncülden kategorik olarak farklı bir şeyden bahsettiği için akıl yürütmenin yanlış olduğunu düşündükleri söylenebilir. Buna göre Kant, büyük önermede özne olarak kabul edilen şeylerin “genel olarak bir nesne” ve dolayısıyla “sezgide bile mevcut” iken bunun aksine küçük önermede bahsedilen şeylerin ise “düşünen bir şey” yani “ben-bilinci” olması arasında bir uyumsuzluk bulur. Diğer bir deyişle, Kant'a göre büyük önermedeki tözselliği iddia edilen özne olarak kabul ettiğimiz sezgi nesnelere hareketle düşünen bir ruhun özne olduğuna geçilemez. Çünkü büyük öncülde özne kabul edilen sezgisel şeyler ile küçük öncülde özne olduğu iddia edilen düşünen bir şey birbirinden farklıdır. Öyle ki, düşünen şey yani ruh, bir sezgi nesnesi değildir. Dolayısıyla sezgisel şeylerin tözselliğinden hareketle ruhun da bir özne olarak töz olduğu sonucu çıkarılamaz. Bu durumda ise çıkarım orta terimin farklı anlamda kullanılmasından dolayı yanlış değil, aksine orta terimin ilişkilendirildiği şeyler birbirinden farklı olduğu için Kant tarafından yanlış olarak görülebilir.

Fakat aslında bu, bir mantık yanlışı değildir ve burada itirazın mantıksal değil, aslında epistemolojik olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Kant'ın argümanın iki öncülü arasında kategorik bir ayırım yapmasının nedeni yine kendi bilgi teorisidir. Öyle ki, büyük öncülün iddia ettiği özne olan şeylerin tözselliği sezgisel içeriğe sahip olmasından dolayı bilgi konusu sayılırken; küçük öncülün iddia ettiği düşünen şeyin özne olması, sezgisel içerikten yoksun olduğu için bilgi değil sadece bir

23 Powell, *Kant's Theory of Self-Consciousness*, 67-8.

24 Arthur Melnick, *Kant's Theory of the Self*, 31.

düşünce sayılır. Buna göre aslında Kant'ın bize söyleyebileceği şey, argümanın mantıksal olarak yanlış olduğu değil, aksine kendi bilgi teorisine göre sonucunun bilgi niteliğinden yoksun olduğudur.

Bütün bunlara göre her iki versiyon da temelde birbirinden farklı olmadığından Kant'ın *A* versiyonunu geçerli sayarken *B* versiyonunu orta terimin çift anlamlı kullanılmasına dayalı bir safsata olarak nitelenmesi doğru görünmemektedir. Fakat Kant'ın çıkarımın *A* versiyonunu geçerli sayarken *B* versiyonunu yanlış sayması, ikincisindeki töz kavramını birincisinden farklı tanımladığını gösterir. Diğer bir deyişle, *A* versiyonunda töz Kant'a göre bir kategori iken, *B* versiyonunda sezgide verilebilecek her şeyi ifade edebilecek şekilde düşünülür. Dolayısıyla Kant, *A* versiyonunu kendi töz tanımına göre geçerli sayarken, *B* versiyonunu Aristo'nun töz tanımına göre geçersiz saymaktadır. Çünkü *B* versiyonunda büyük öncülde töz olarak tanımlanan şeyler sezgi nesnesi iken küçük öncüldeki düşünen şey sezgi nesnesi değildir, dolayısıyla sonuç Kant için geçerlilik kazanamaz. Fakat her iki versiyon da Aristo'nun töz tanımı kabul edilirse yine aynı nedenden dolayı Kant'a göre geçersiz sayılır. Diğer bir deyişle, Aristocu töz tanımına göre çıkarım, her iki versiyonuyla, sezgisel içerik bulunmadığı için benim bir töz yani ruh olduğum sonucunu çıkarsayamaz.

3. Tartışma

Peki ama Kant'ın mantıksal bakımdan yanlış saydığı bu çıkarım, Descartes'ın argümanı mıdır? Kant, bu çıkarımın sezgi nesnelere ilişkin tözselliğinden hareketle benim veya düşünen şeyin de bir ruh yani töz olduğunu çıkarsadığını, fakat ruhun varlığı sezgiye sahip olmadığı için safsata yaptığını düşünür ve Descartes'a atfeder.

Halbuki bu mantıksal yanlış çıkarımın aksine Descartes, “düşünüyorum” bilincinden benim düşünen bir şey yani ruh olduğum sonucunu çıkarsamasını sezgi nesnelere ilişkin tözselliğine dayandırmaz. Çünkü Descartes için sezgi nesnesi olan şeyler bizatihi şüphe duyduğu şeylerdir. Duyulur şeylerin aksine kendi varlığı ise şüphe ettiğinden şüphe edilmeyecek kadar açık ve seçik kesinliktedir. Bundan hareketle Descartes, kendi varlığının şüphe ettiği şeylerden birisi yani bir beden olmadığını ifade etmek için bir ruh, zihin veya akıl olduğu sonucunu çıkarır. Burada Descartes'ın kendisini düşünen bir şey yani bir ruh olarak tanımlaması, aslında şüphe edilemez olan kendi varlığının şüphe ettiği her şeyden farklı olduğunu ifade eder. Çünkü şüphe duyulan bir şey ile şüphe götürmez bir şey aynı şey olamaz. Öyle olsa, duyulur her şeyden şüphe ettiğinde kendisinden de şüphe etmesi gerekir. Bu nedenle Descartes için ruh, zihin veya akıl aslında benim bir beden ve dolayısıyla sezgide mevcut bir nesne olmadığımı ifade eder. Buna göre Descartes'ın argümanı şu şekilde gösterilebilir:

Duyulur şeyler şüphelidir,

Ben şüpheli değilim,

O halde ben duyulur bir şey değilim, yani ben bir ruh veya zihnim.

Dolayısıyla Descartes'ın kendisinin bir ruh olduğu çıkarımı, sezgi nesnelere dayanmaz, aksine kendisinin şüphe duyulan bir sezgi nesnesi olmamasına dayanır. Sonuç olarak Descartes'ın argümanı Kant'ın yanlışlığını göstermek istediği mantıksal çıkarım olamaz.

Bununla birlikte Kant tarafından yapılan bu eleştiri, Descartes'ın "benim düşünen bir ruh" olduğum sonucunun sezgi nesnesi içermediği ve dolayısıyla bir bilgi değeri taşımadığı anlamına gelir. Çünkü Kant'ın itiraz ettiği şey, Descartes'ın "düşünüyorum" bilincinden kendisinin düşünen bir töz yani ruh olduğunu çıkarsamasıdır. Kant'a göre "düşünüyorum" bir bilinçtir ve bilinç sezgi içermediği için bilgi sayılmaz.²⁵ Dahası "ben" de bilincin bir şeklidir.²⁶ Dolayısıyla bilinçten hareketle onu üreten şeyin düşünen bir töz yani ruh olduğu çıkarsanamaz. Buna göre Kant, "düşünüyorum" bilincinin varlığını kabul eder, fakat bu bilinci üreten şeyin düşünen bir töz yani ruh olduğu sonucunu bilinemez bırakır. Kısacası Kant için "Düşünüyorum o halde varım." sadece bir bilinç olarak var olmayı ifade edebilir ve bu bilincin nedeni olan bir töz olarak var olmayı göstermez. Dolayısıyla "düşünüyorum"dan hareketle ben, düşünen bir ruh olduğumu biliyor sayılamam. Peki ama Kant, neden benim düşünen ruh olduğumu bilinemez olarak görmek ister?

Ameriks'e göre, Kant'ın bu agnostik tutumunun gerekçesi, rasyonel psikolojinin ruhu bir töz olarak kabul etmekle ve tözsellik de güç ile eşitleyerek materyalistlerin eline koz verdiğini düşünmesidir. Çünkü bir varlığın fiziksel gücü onun fenomenal özelliklerini gösterir. Daha açığı güç, fenomenal bir niteliktir ve halbuki fenomenal özelliklerin numenal yani kendinde varlık olan tözden ayırt edilmesi gerekir. Bu nedenle Kant, zihnin fenomenal olanla ve daha ilerisinde maddesel olanla tanımlanmaması için güçlerinden ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. Dolayısıyla Kant için zihnin uzamlı maddeden farklı bir şey olduğu çok açıktır. Öyle ki düşünen benim, iç duyunun nesnesi olduğunu ve ruh diye adlandırıldığını söyler ve bunu diğer eserlerinde de tekrar eder.²⁷ Dahası konuşmalarında da ruhu basit bir töz olarak nitelediği aktarılır. Kimilerine göre onun bu ifadeleri kendisinin dogmatik dönemini yansıtır. Fakat bu ifadeler sadece *Saf Aklın Eleştirisi*'sinin bir parçası değildir, aksine daha sonraki eserlerinde de görülür. Kant, nihayetinde bilincin

25 Kant, *Critique of Pure Reason*, 259, B157.

26 Kant, *Critique of Pure Reason*, 432, A382.

27 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 65.

altında yatan bir töz olduğuna inanır. Çünkü var olan her şey nihayetinde bir tözdür. Fakat bilincin altında yatan bir töz olması gerekse de bundan bir ruh tözü olduğu anlamı çıkmaz. Çünkü bilinci oluşturan numenal olarak zihinsel nitelikte bile olmayan başka karmaşık tözler olabilir. Fakat Kant bu hususlara değinmeden ruhun tözselliğine karşı tatmin edici görünmeyen başka bir taktik kullanır.²⁸ Bu yorumdan, düşünen şeyin ruhsal bir töz olduğunu bilinemez bırakmasının nedeninin aslında Kant'ın materyalizmin ruhu maddeye indirgeme teşebbüsünü engellemek isteği olduğu anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Ameriks'in de tatmin edici bulmadığı bu bilinemezci tutum hiç de materyalizmi ortadan kaldırır güçte görünmez. Özellikle düşünen bir şey olarak ruhun bir töz olduğunun bilinmezliği, aslında “düşünüyorum” bilincinin düşünmeyen yani zihinsel bile olmayan bir töz tarafından üretildiğini varsaymaya kadar gider. Zihinsel olmayan bir tözün zihinsel bir sonuca nasıl neden olabildiği başka bir tartışma gerektirir. Çünkü düşünmeyen bir nedenin düşünce gibi bir sonuca yol açtığını iddia etmek, sonuçtaki düşünce özelliğinin nedensiz olarak yani yoktan ortaya çıktığını söylemek demektir. Halbuki yokluk hiçbir şeyin nedeni olmadığı için nedenler ile sonuçlar arasında ontolojik olarak bir denklik gerekir.²⁹ Dolayısıyla düşüncenin düşünen bir töz tarafından meydana getirilmesi beklenir. Bu ilke yani nedenler ile sonuçların birbirine ontolojik olarak denk olması, aslında Kant tarafından da kabul edilir. Kant, maddenin tüm değişimlerinde niceliğin ve hareketin iletilmesinde etki ile tepkinin birbirine eşit olmasını sentetik *a priori* bir bilgi sayar. Öyle ki, Kant için bu, deneye dayanmayan ve dolayısıyla zorunlu bir bilgidir.³⁰ Buna göre düşüncenin nedeninin düşünen bir töz yani ruh olmasının deneye dayanmadan sentetik *a priori* olarak bilinebileceği Kant için de kabul edilebilir görünmektedir.

Sonuç

Buraya kadar ortaya koyduğumuz üzere, Descartes'ın “Düşünüyorum o halde varım.” mottosundan hareketle kendisinin düşünen bir şey yani bir ruh olduğuna dair düşüncesini, Kant, kendisinin kurguladığı bir çıkarım şekliyle mantıksal bakımdan yanlış sayar. Kant'ın iki versiyon olarak kurguladığı bu çıkarım, yargıda özne olarak kullanılan şeylerin töz olduğundan hareketle benim veya düşünen bir şeyin de özne ve dolayısıyla sonuçta töz olduğunu çıkarırsar ve bu haliyle her iki versiyon da mantıksal olarak geçerlidir. Ancak Kant, çıkarımın *A* versiyonunu mantıksal olarak geçerli bulurken, *B* versiyonunu yanlış yani geçersiz sayar. *A*

28 Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, 66.

29 Descartes, *Meditations*, 29.

30 Kant, *Critique of Pure Reason*, 145, B18.

versiyonunda Kant, töz kavramını içi sezgisel içerikçe boş bir kategori olarak kabul ettiği için benim bir töz olduğum sonucunu sadece mantıksal bir özne olma anlamında kabul eder. Ancak tözü kendi başına varlık olarak anlamak istersek Kant, buna göre benim bir töz ve dolayısıyla ölümsüz olduğumun bilinemez olacağını söyler ve bu da onun bu çıkarımı mantıksal yanlış çıkarım başlığı altında sunmasının nedeni sayılır. *B* versiyonunda ise Kant, çıkarımı her ne kadar orta terimin çift anlamlılığı üzerine kurulmuş bir safsata olarak nitelese de orta terimde böyle bir belirsizlik göze çarpmaz. Bu da Kant'ın aslında büyük öncül ile küçük öncülü birbirinden epistemolojik olarak farklı bulduğu için düşünen şeyin bir töz olduğu sonucunu çıkarmayı yanlış saydığı anlamına gelir. Çünkü Kant'a göre çıkarım büyük öncülde sezgi nesnelere tözseliğinden hareket eder ve küçük öncüldeki düşünen şeyin tözseliğini çıkarsamaya çalışır. Fakat ona göre sezgi nesnelere tözseliğinden düşünen şeyin tözseliği çıkarsanamaz. Çünkü düşünen şey, sezgi nesnesi değildir. Bu durum ise *B* versiyonunda Kant'ın tözü kendi başına varlık olarak anladığını gösterir. Sonuçta eğer her iki versiyonda da töz kendi başına varlık olarak tanımlanacak olursa Kant, çıkarımı mantıksal bakımdan yanlış sayar. Bu da Kant'ın her iki versiyonu rasyonel psikolojinin mantıksal yanlış çıkarımı olarak sunmasının nedenidir.

Buna göre Kant, iki versiyon olarak kendi kurguladığı bu çıkarımı mantıksal bakımdan yanlış olarak niteler ve Descartes'a atfeder. Halbuki Descartes tarafından da gösterildiği gibi, duyulur her şeyden şüphe ettiğinde bile insanın kendisinden şüphe edememesi, kendisinin duyulur bir şey olmamasını gerektirir. Çünkü şüphe duyulan şeyler ile şüphe götürmez bir şey aynı şey değildir. Öyle olsa duyulur her şeyden şüphe ettiğinde kendisinden de şüphe etmesi gerekir. Bu nedenle kendisinin bir ruh veya zihin olduğunu söylemek, aslında varlıklarından şüphe duyduğu sezgi nesnelere birisi yani beden olmadığını ifade etmek içindir. Buna göre Descartes'ın kendisinin bir ruh olduğu çıkarımı, kendisinin yargıda özne olarak kullanılan şeylerin yani sezgi nesnelere tözseliğine dayalı değildir. Dolayısıyla Descartes'ın kendi varlığının şüphe duyulmazlığından düşünen bir töz yani ruh olduğu sonucunu çıkarsadığı argüman da Kant tarafından kurgulanan ve mantıksal olarak yanlış sayılan çıkarım değildir.

Bununla birlikte Kant'ın itirazı, “düşünüyorum” bilincinden çıkarsanmak istenen benim düşünen bir ruh olduğum sonucunun bilinemez olduğunu ifade eder. Ona göre “düşünüyorum” bilinci, bize düşünen bir şey, yani bir ruh veya zihin olduğumuzu göstermez. Çünkü bilinç, sezgi değildir. Dolayısıyla “düşünüyorum” bilincinin nedeni, düşünmeyen bir şey bile olabilir. Fakat bu bilinemezci tutum, benim “düşünüyorum” şeklindeki bir bilinç olarak var olduğum, fakat bu bilinci üreten düşünen bir şeyin yani ruhun var olmayabileceği anlamına gelir. Bu durumda

“düşünüyorum” bilincinin kendi kendine ortaya çıktığı yani bir nedeninin var olmadığı sonucu çıkar. Fakat yokluğun bir şeyin nedeni olması kabul edilemez. Dolayısıyla insan zihninin işleyişi bakımından “düşünüyorum” bilinci, kendisine ontolojik olarak denk bir nedeni ister. O halde “düşünüyorum” bilincinin ancak ve ancak düşünen bir töz yani ruh tarafından üretilmesi gerekir. Dahası Kant’ın kendisi de maddesel değişimlerde reaksiyona giren ve çıkan nicelikler ile harekette etki ve tepkinin birbirine eşit olmasını deneye dayanmayan zorunlu bir bilgi olarak kabul eder. Bu bilgi de Kant’ın aslında nedenlerle sonuçların ontolojik olarak denkliğini deneye dayanmaksızın kabul ettiği anlamına gelir. Buna göre Kant için de düşüncenin, düşünen bir töz yani ruh tarafından üretildiğini bilebileceğimizi söylemek mümkün görünür.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Ameriks, Karl. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Bennett, Jonathan. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Descartes, Rene. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. Çev. Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kitcher, Patricia. “Kant’s Paralogisms.” *The Philosophical Review* 91, no. 4 (1982): 515-547.
- Melnick, Arthur. *Kant's Theory of the Self*. New York: Routledge, 2009.
- Powell, C. Thomas. *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Proops, Ian. “Kant’s First Paralogism.” *Philosophical Review* 119, no. 04 (2010): 449-495.
- Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Strawson, Peter F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 2006.



مضامين القصة الشعرية في الأدب العربي من الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي

Yirminci Yüzyılda Batı Afrika Arap Edebiyatındaki Anlatı Şiirin Muhtevası

The Content of the Poetic Story in Arabic Literature from West Africa during the
Twentieth Century

Mohamadou Aboubacar MAİGA* , Mahmud KADDUM* 

المخلص

اهتم الأفارقة بجميع فنون الأدب العربي، خصوصاً فن الشعر بضرابه المتعددة كالشعر التعليمي والغنائي والديني والاجتماعي، والسياسي الخ. والشعر القصصي هو أحد الفنون الأدبية التي حظيت بعناية أدياء العصر الحديث من الغرب الإفريقي. إذ صوّوا الأحداث والوقائع، والأبطال والبطولات الإفريقية، معتمدين في كل ذلك على الخيال، ومستمدين موضوعات القصص من البيئة الإفريقية. على الرغم من عناية الأدياء بهذا النوع من الشعر إلا أن الباحثين الأكاديميين لم يتناولوها بالدراسة. ولذلك جاء هذا البحث لسد الفراغ. كما أنه يهدف -من خلال إعمال المنهج الوصفي التحليلي- إلى تسليط الضوء على أروع قصائد القصة الشعرية التي كتبها شعراء غرب إفريقيا؛ لمعرفة مساهماتهم في هذا المجال، والوقوف على موضوعات هذه القصائد، وخصائصها وبنائها الشكلية وقيمتها الفنية. وقد تم انتقاء النصوص في هذا الموضوع لغرض التوضيح لا الحصر. والجدير بالذكر أن شعراء المنطقة قد أقبلوا على كتابة القصة الشعرية إقبالاً كبيراً، مساهمين فيها بقدر كبير. ويعد كل من الشاعر الغاني عمر كركي (ت. 1934/1353)، والشاعر جرنو إبراهيم سي (ت. 1976/1396)، وعباس صل (ت. 1990/1410) من السنغال، والشاعر المالي يعقوب دكوري، والنيجيري جميل عبد الله، والغامي بامين محمد سري، والغيني جرنو علي بوديم وغيرهم ممن أبدعوا في هذا الفن.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، الشعر، إفريقيا الغربية، القصة، بطولي، عاطفي

Öz

Afrikalılar, Arap edebiyatının tüm sanatlarına, özellikle didaktik, lirik, dini, sosyal ve siyasi konular gibi çeşitli türleriyle şiir sanatına ilgi duymuşlardır. Anlatı şiiri, modern çağda Afrikalı edebiyatçıların ilgisini çeken edebî sanatlardan biri olmuştur. Bu edebiyatçılar, anlatıtlıkları hikâyelerin temalarını yaşadıkları sosyal ortamdan esinlenmiş, hayal gücüne dayanarak Afrika'daki olaylar, gerçekler, yiğitler ve kahramanlıkları tasvir etmişlerdir. Anlatı şiirinin Batı Afrika edebiyatçıların ilgi odağı olmasına rağmen akademi camiası tarafından incelenmediğini tespit edilmiştir. Araştırmamız bu boşluğu doldurmaya gayret edilecektir. Tanımlayıcı analitik yöntem uygulanarak, edebî metinler seçilmiş, bu metinler tahlil edilerek 20. yüzyıl Batı Afrika Arap edebiyatında kaleme alınan en güzel anlatı şiirlerine ışık tutması amaçlanmaktadır. Araştırmamızda Batı Afrika şairlerinin bu alana sağladıkları katkıyı ortaya çıkarmak amacıyla, şiirlerin temaları, özellikleri ve edebi sanatları üzerinde durulacaktır. Batı Afrika'da anlatı şiirinin büyük rağbet gördüğünü, edebiyatçıların bu alanda büyük katkıları olduğunu belirtmekte fayda vardır. Ganalı şair Ömer Karakı (ö.1353/1934), Senegalli şair Çarno İbrahim Sy (ö.1396/1976) ve Abbas Sall (ö.1410/1990), Malili şair Yakup Dukure, Nijeryalı Cemil Abdallah, Gambiyalı Bamin Mohamed Sîrî, Gineli Çorno Ali Budem ve diğerleri anlatı şiiri türünde güzel eserler kaleme alan şairlerdendir.

Anahtar kelimeler: Arap Edebiyatı, Şiir, Batı Afrika, Hikâye, Kahramanlık, Duygusalılık

* **Corresponding Author:** Mohamadou Aboubacar Maiga (Dr. Öğr. Üyesi), Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati ana Bilin Dalı, Tokat, Türkiye. E-posta: f.maiga85@gmail.com ORCID: 0000-0001-7586-2754

** Mahmud Kaddum (Doç. Dr.), Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümenlik Bölümü, Bartın, Türkiye. E-posta: mkaddum@bartin.edu.tr ORCID: 0000-0002-9636-4903

To cite this article: Maiga, Mohamadou Aboubacar, Kaddum, Mahmud. "Yirminci Yüzyılda Batı Afrika Arap Edebiyatındaki Anlatı Şiirin Muhtevası." *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 567–594. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1292426>



Abstract

Africans were interested in all aspects of Arabic literature, especially the art of poetry in its many forms, namely, educational, lyrical, religious, social, and political. Narrative poetry is one of the literary arts that has received attention. Contemporary writers in West Africa when they depict African events, realities, heroes, and heroics, base all this on imagination, drawing the stories' themes from the African environment. It has been determined that although narrative poetry is the focus of attention of West African literary figures, it has yet to be studied by the academic community. Our study will endeavor to address this gap. From these standpoints, this research seeks, through the implementation of descriptive–analytical methods, to shed light on the most beautiful poems of the poetic story written by West African poets, to understand their contributions to this field and to address the subject matter of these poems, their characteristics, their formal structure, and their artistic values. Texts related to this topic have been selected for illustration and not limitation. It is worth noting that the region's poets have shown great interest in writing the poetic story and have contributed significantly to it. The Ghanaian poet 'Umar Karakī (d. 1353᠗1934), the poet Jarnū Ibrāhīm Sī (d. 1396᠗1976), 'Abbās Ṣall (d. 1410᠗1990) from Senegal, the Malian poet Ya'qūb Dakūre, the Nigerian Jamīl 'Abd Allāh, the Gambian Bāmyān Muḥammad Sīrī, and the Guinean Jarnū 'Alī Boudem among others, who excelled in this art.

Keywords: Arabic Literature, Poetry, West Africa, Story, Heroic, Emotional

Extended Summary

The story is considered one of the art forms of literature in general, and prose in particular, as it deals with those central topics that impact life. The story also transcends imagination and suspense to then produce artistic creativity. However, this does not mean that it was confined to prose alone; instead, we find that it exceeded that to poetry. Narrative poetry is considered one of the literary genres that have developed in modern Arabic literature; however, it had precursors in ancient Arabic literature, specifically among the pre-Islamic poets, such as 'Antarah and Zuhayr ibn Abī Salmā in their poetry, although their stories lack the artistic elements on which the story is built. In the Umayyad era, this art is evident from the poet Jamīl Buthaynah, with stories full of declarations of hate for her beloved, who made her wonderful promises of marriage and then disappointed her. In Abbasid poetry, the poetic stories of Abū Nuwās revolve around gatherings of wine and singing, and al-Buḥturī tells the story of a wolf in his poetry. The lyrical poem is one of the manifestations of renewal in modern Arabic poetry and a platform for poets to combine story and poetry. A large number of collections of poets in the contemporary era has been identified. Examples of these stories are produced by the great poets of the modern era, including Aḥmad Shawqī, 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, and Ilyās Faraḥāt. Scholars have differed regarding who has previous credit in this field. Sometimes they count Khalīl Muṭrān as its pioneer, and at other times they include Shiblī almlīlāṭ as an innovator. If we examine contemporary poetry, especially among the poets of the Renaissance, we will find that these poets dealt with poetic stories. They were distinguished by a unique talent that enabled them to combine these poetry and storytelling engagingly and responsively. Thus, the horizons of the story expanded in contemporary Arabic poetry, and its themes multiplied and its sources diversified, or so I learned from history and legend. The story and its elements continued to be employed by modern poets in their poems, leading to the mixing of narrative and lyrical pieces. Modern poets deal with the narrative structure

from the technique of masks of intertextuality or the horror of the free verse poem to the dramatic character in general. Therefore, the importance of narration in modern poetry comes through its deployment of various narrative features. The contemporary poem is no longer confined to one voice, i.e., the poet's voice, but rather, it hosts different voices. We must recall that the narrative structure does not imply that the poem mutates into a story or a novel, where the poet turns to the elements of the narrative and fictional work and intensifies its impact to include it in their poem, neglecting the technical aspects of the poem, so that its structure is cold and descriptive and is not distinguished by mastery in the distribution of lights and the management of events, moving the characters so that it amounts to a fictional work and is not one of ingenuity, intensity, and focus so that it remains an outstanding poetic work. The poet's purpose is not the story per se insofar as it functions as a story because the poem does not have graphic or narrative ends. However, it can use narrative elements and operate them in a textual group and for poetic purposes. We do not understand West African poets as skillful storytellers who employ narration elements as novelists do; rather, we need to reveal the extent to which these poets used narrative expression techniques and some of their storytelling processes. Accordingly, we chose some of the poems that contain the features of the story for study. These poems have historical sources to inspire the writing, as the poets took their historical roots from African literature, which depicts the reality of African societies, including events, facts, and legends. This study analyses Afro-Arabic poems from the West African region as a model for the poetic story. A lyrical story is a narration of facts or events in poetry as a story. This type of poetry is significant in Arabic literature produced by African poets during the twentieth century. The aim of addressing this topic was to shed light on the poems of the poetic story written by West African poets, to assess their contributions to this field, and to learn about the topics of these poems, their characteristics, their formal structure, and their artistic values. Accordingly, this research will help researchers to identify the African literary heritage, some of which are still preserved in manuscripts. It will also give them an idea of some historical events in West Africa, their causes, and their consequences. We began the research with an introduction to the poetic story in terms of its concept, origin, importance, elements, and characteristics. Then we moved to the applied side. We discussed the content of fictional poetry in West Africa. We saw that this content is divided the content into three sections by topics at one time and personalities at another time, i.e., religious, realistic, and superstitious. After that, we analyzed the poetic verses in the research both rhetorically and critically. Our study yielded many results, including the work of poetry that ripples through the collections of West African poets as one of the sources of their modern intellectual maturity, often aimed at personal ends. We rarely find them expressed except to satisfy poetic meaning. The lyrical stories we have dealt with in the study have been full of artistic methods and beautiful images that the poets derived from their surrounding environments and cultural stock, employing techniques and ideas to attract the recipients' attention and develop the dramatic event.

The poetic story represents the crossroads of two languages and two images; one is narrative, and the other is poetic. This prompts to assert that literary styles may converge and coexist within a single genre without losing their qualitative specificity, and this is what appeared among the West African poets when they introduced us to the poetic epics they wanted to convey using excellent poetics and outstanding talent. The elements of the story differed in clarity and appearance in the poems of these poets from one verse to another. Among the findings of this study is that the poets of the West African region have contributed a great deal to this art. The Ghanaian poet ‘Umar Karakī (d. 1353□1934), the poet Jarnū Ibrāhīm Sī (d. 1396□1976), ‘Abbās Şall (d. 1410□1990) from Senegal, the Malian poet Ya‘qūb Dakūre, the Nigerian Jamīl ‘Abd Allāh, the Gambian Bāmyn Muḥammad Sīrī, and the Guinean Jarnū ‘Alī Boudem and others who have excelled in this art. It has become clear through this study that African poets have dealt with aspects of narration in their poems, treatments that depend on individual poetic skills, and special artistic abilities, for there was no single narrative trajectory in which the creative efforts in the storytelling field were organized.

مدخل

لكل شعب من شعوب العالم تاريخه وتراثه الأدبي، من مرويات، وحكايات وشعر وقصص يتداولها الناس جيلا بعد جيل مضيفين عليها، ومحللين لها. والشعوب الإفريقية خصوصا القاطنين في منطقة الغرب الإفريقي لها قصصها وحكاياتها التي استمدت موضوعاتها الواردة فيها من البيئة الإفريقية، وتجسد جوانب الحياة المختلفة، خاصة الجانب الاجتماعي. فهذه الحكايات والقصص عندما تسرد على شكل نثر يطلق عليه رواية، وعندما يكون السرد على شكل شعر وتوفّر فيه كامل عناصر القصة الأساسية يسمى بالقصة الشعرية أو الشعر القصصي.

وقد اهتم شعراء الغرب الإفريقي بهذا الأخير في نتاجهم الأدبي خلال القرن العشرين الميلادي. متحدثين عن الأبطال والبطولات الإفريقية، معتمدين على خيالهم، ومستمدين في أثناء ذلك من تاريخ أبناء جلدتهم. وكان السبب في اختيار هذا الموضوع الرغبة في البحث حول موضوعات الأدب الإفريقي العربي التي لم تحظ بعناية الدارسين، ولسدّ بهذا البحث ثغرة متمثلة في عدم تناول الأبيات الشعرية بالتحليل النقدي.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تساعد في التعريف بالتراث الأدبي الإفريقي الذي لا يزال بعضه مبعوثا في المخطوطات، كما أنها تساهم تزويد الباحثين المتطلعين بمعلومات عن بعض الأحداث التاريخية الواقعة في غرب إفريقيا، وأسبابها وما نتج عنها. فيما يتعلق بأشكالية البحث فتمثل فيما يأتي: من أشهر الشعراء في الشعر القصصي في المنطقة؟ وما أشهر أعمالهم في هذا الميدان؟ وما هي الأحداث التاريخية التي تناولوها في هذا النوع من الشعر؟

وللإجابة على هذه الإشكالية والتساؤلات اقتضت تقسيم موضوع البحث إلى ثلاث مباحث. المبحث الأول يتناول مفهوم الشعر القصصي، نشأته، أهميته، عناصره، وخصائصه. والمبحث الثاني يتم الحديث فيه عن مضامين الشعر القصصي في غرب إفريقيا. والمبحث الثالث مخصص للتحليل البلاغي للأبيات الواردة في البحث. وتعبها خاتمة سجلت فيها أهم نتائج البحث. ولمعالجة هذا الموضوع تم التعويل على المنهج الوصفي التحليلي لجمع المادة الشعرية من مظانها المختلفة، سواء من دواوين شعراء المنطقة أو من المختارات الشعرية.

مفهوم الشعر القصصي، نشأته، عناصره، وخصائصه الأدبية

1.1 مفهوم الشعر القصصي

إنّ القصة عبارة عن مجموعة من الأحداث يرويها الكاتب، وهي تتناول حادثة واحدة أو حوادث متعددة تتعلق بشخصيات إنسانية مختلفة. وأساس القصة هو في طريقة السرد والحبكة التي تسير بالأحداث. أمّا ما نصلح على تسميته شعرا قصصيا فهو لون من الأدب قائم على المجانسة بين القصة والشعر كليهما. فالشعر القصصي جنس أدبي يتداخل في تشكيله نوعين أدبيين مختلفين، هما الشعر والقصة. فبحكم أنها قصيدة، لا بدّ أن تكون شعرا، وبحكم أنها قصصية لا بدّ أن تنقل إلينا قصة.

وقد حاول بعض الأدباء تحديد مفهوم هذا النوع من الشعر، حيث عرّفه الباحث عيسى سبأ بقوله: "هو أن يعتمد الشاعر إلى حادثة تاريخية أو واقعية محلية جرت، تتجلى فيها نزعة قومية إما بطولية أو عاطفية... والنظم القصصي لا يتأتى إلا لشاعر موهوب...."¹ ولم يقتصر مفهوم القصة الشعرية على هذا التعريف، بل تعدّاه إلى مفاهيم أخرى منها قول أحد النقاد: "الشعر القصصي هو تلك القصيدة الطويلة التي تسرد

1 عيسى سبأ، شعراء القصة والوصف في لبنان (بيروت: دار بيروت للطباعة، 1961)، 22.

أحداثاً مهمة حدثت في حياة شعب من الشعوب أو في حياة الشاعر أو في قبيلته، وتكون هذه القصيدة أحياناً درامية، وأحياناً تتميز بلمحة ملحمية²؛

1.2. نشأة الشعر القصصي

كانت الإرهافات الأولى للشعر القصصي في العصور القديمة عبارة عن محاولات بسيطة، وغير مستقلة عن غيره من الفنون الشعرية الأخرى، منها ما وجد عند امرئ القيس وعمر بن أبي ربيعة وأبي نواس. فالشعر القصصي بمفهومه العام وبمعناه الغربي لم يُعرف في الأدب العربي القديم، وما وجد فإنه بذور لعناصر قصصية. إن الذي يقرأ الشعر العربي يجد فيه ضروباً من الحكايات التي فيها نزعة قصصية عند بعض الشعراء الأقدمين، لكنها لا تحمل سمات القصيدة القصصية التي تعتمد في مادتها على ذكر وقائع وتصوير حوادث في ثوب قصة مكتملة العناصر كما هو الشأن بالنسبة لقصيدة الشاعر أبي مليكة (ت. 678/59) المشهور بالخطيب، التي يقول فيها:

وَطَاوِي ثَلَاثٍ عَاصِبِ الْبَطْنِ مُرْمِلٍ بِنْتِهَاءٍ لَمْ يَعْرِفْ بِهَا سَاكِنٌ رَسَمَا
أَخِي جَفَوَةٌ فِيهِ مِنَ الْإِنْسِ وَحَشَّةٌ يَرَى الْبُؤْسَ فِيهَا مِنْ شَرِّاسْتِهِ نَعْمَى³

ما حكاها الشاعر الخطيب هنا إنما هو قصة ضيافة بدوية عرضها تامة الجوانب، مكانها الصحراء، وزمانها الليل، أشخاصها أسرة فقيرة جائعة يقبل عليها ضيف. عقدتها تتمثل في قدوم الضيف في وقت انعدام الطعام. وتزداد تعقداً بالتفكير بذيح الابن، ويأتي الحلّ بظهور قطع من الحمر الوحشية، وتنتهي القصة نهاية سعيدة، وقد تنوعت الأساليب فيها. يرى الأديب المصري محمد أمين (ت. 1954/1373) أن الشاعر الأموي عمر بن أبي ربيعة المخزومي (ت. 711/93) هو مبتكر فنّ القصص الشعري⁴؛ وذلك لما قيل فيه بأنه لم يكن من شعراء الفكر والخيال، إنما هو شاعر القصص والأحاديث فقد نشأ ميالاً إلى التحدث والسمر⁵ والقارئ لأشعاره يقع على مصداقية هذه المقولة.

ونمثل لشعره القصصي لرائيته الشهيرة التي مطلعها:

أَمِنْ آلِ نَعْمٍ أَنْتَ غَادٍ فَمُبَكِّرٌ غَدَاةٌ غَدٍ أَمْ رَائِحٌ فَمُهَجَّرٌ
إِحَاجَةٌ نَفْسٍ لَمْ تُقَلِّ فِي جَوَابِهَا فَنُبَلِّغُ غُدْرًا وَالْمَقَالَةَ تُعْذِرُ⁶

لقد ضمنت هذه القصيدة كثيراً من عناصر القصة، لكن حسب معطيات العصر الأموي. فهي تحتوي على أحداث مترابطة توصل إلى الحديث الكبير. كذلك تشعر بحركة الشخصيات وتحريكها للأحداث وتنوع أدوارها، وقد اعتمد الشاعر على عرض الأحداث من خلال السرد والحوار. وفي العصر الأموي أيضاً

2 مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 95/3.

3 جرجير بن أوس الخطيب، ديوان الخطيب برواية وشرح ابن السكيت، مح. محمد مفيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1963)، 178.

4 يوسف الصميلي، الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب (بيروت: دار الوحدة، 1980)، 111-112.

5 عبد الحميد محي الدين، شرح ديوان عمر أبي ربيعة المخزومي (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1952)، 5-15.

6 محي الدين، شرح ديوان عمر، 84.

يلاحظ أنّ الشاعر الأموي الفرزدق (ت.732/114) قد عرض حادثة وقعت بينه وبين الذئب في قصيدة التفتت فيها إلى الجانب القصصي، يقول فيها:

وَلَيْلَةٌ بَتْنَا بِالْغَرِيِّينَ ضَافَنَا
عَلَى الزَّادِ مَمشُوقِ الذَّرَاعِينَ أَطْلَسُ
تَلَمَّسْنَا حَتَّى أَتَانَا وَلَمْ يَزَلْ
لَدُنْ فَطَمَتَهُ أُمُّهُ يَتَلَمَّسُ
وَلَوْ أَنَّهُ إِذْ جَاءَنَا كَانَ دَانِيَا
لَأَلْبَسْتُهُ لَوْ أَنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ
وَلَكِنْ تَحَّى جَنَبَةً بَعْدَمَا دَنَا
فَكَانَ كَقَيْدِ الرِّمْحِ بَلْ هُوَ أَنْفَسُ⁷

ويعدّ النقائض بين كل من الفرزدق وجرير نوع تقدم إلى الفن القصصي بأن كل من الشعارين ينقض هواء الآخر الذي يستحدث نوع ربط وسلسلة في الشعر، ولو لم يحظ هذا النوع في العصر الأموي مثل ما ناله الشعر القصصي في العصور بعده. فمن الملاحظ مما تقدم عن الظاهرة القصصية في شعر الحطيئة والفرزدق أنه مجرد حكاية لحال، كان يمكن لها أن تكون خطوة أولى على طريق الفن القصصي الشعري بما تنبي عليه من ثورة العواطف وصدق الانفعالات إلا أنّ الاهتمام بها لم يتجاوز هذا البوح الوجداني.

وفي مراحل متقدمة من العصر العباسي تطالعنا قصص شعرية أكثر نضوجاً. فجد مثلاً أبا نواس (ت. 813/198) ينسج على المنوال القصصي في وصف وروده على الخمار. يقول في قصيدته (يا شقيق النفس):

يَا شَقِيقَ النَّفْسِ مِنْ حَكْمٍ
نِمْتُ عَنْ لَيْلِي وَلَمْ أَنْمِ
فَاسْقِنِي الْخَمْرَ الَّتِي اخْتَمَرْتَ
بِخَمَارِ الشَّيْبِ فِي الرَّجْمِ
تُمَّتْ إِنْصَاتِ الشَّبَابِ لَهَا
بَعْدَمَا جَارَتْ مَدَى الْهَرَمِ
فَهِيَ لِلْيَوْمِ الَّذِي بُرِّئْتَ
وَهِيَ تَرِبُ الدَّهْرِ فِي الْقَدَمِ⁸

يلاحظ من الأبيات أنّ الشاعر قد سلك أسلوب القصة للتعبير عن لعه بالخمرة وتقديسه لها، ومن خلالها رأى ما لم يره الآخرون، وسمع واكتشف واتصل بجوهر الأشياء وسلك طريق المتصوفة. ولأبي فراس الحمداني (ت.968/357) قصيدة مطولة صاغها أرجوزة وصف فيها الصيد بالبزاة وكلاب الصيد والخمار والخمرة.. من هذه الأبيات:

طَارَتْ فَأَرَسَلْتُ فَكَانَتْ سَلْوَى
حَلَّتْ بِهَا قَبْلَ الْعُلُوِّ الْبَلْوَى
فَمَا رَفَعْتُ الْبَارَ حَتَّى طَارَا
أَخَرُ عَوْداً يُحْسِنُ الْفِرَارَا

7 همام بن غالب الفرزدق، ديوان الفرزدق، مح. علي فاعول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، 336؛ أبيبا الحايي، فن الوصف وتطوره في الشعر العربي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967)، 181.

8 ديوان أبي نواس، مح. أحمد عبدالمجيد الغزالي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت)، 41.

مُطَرَّرٌ مُكَحَّلٌ مُلَزَّرٌ

من حُللِ الديباجِ وَالْعُنَابِي⁹

أَسْوَدُ صَيَّاحٍ كَرِيمٍ كَرَّرٌ

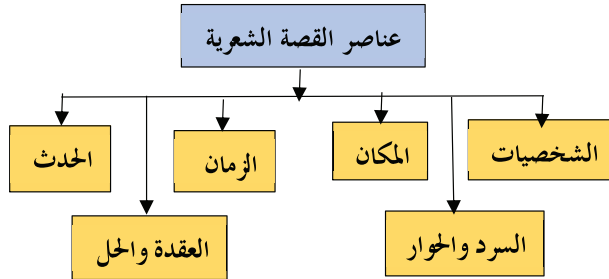
عَلَيْهِ أَلْوَانٌ مِنَ الثِّيَابِ

والجدير بالذكر أن أكبر المساهمات في تطور الشعر القصصي هي مساهمة الأديب مليح الأندلس أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت. 940/328)، الذي سجّل بطولات عبد الرحمن الناصر في أرجوزة له، تحتوي على نحو ثلاثمئة وخمسين بيتاً، مما جعلها أساساً لا يُستغنى عنه في بنيان الشعر القصصي.¹⁰

وإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد أنّ الشعر القصصي بمفهومه الناضج المتطور قد ظهر عند مجموعة من الشعراء على رأسهم شعراء المهجر،¹¹ مثل رشيد أيوب (ت. 1941/1360)، والرصافي (ت. 1945/1364)، وإلياس أبو شبكة (ت. 1947/1366)، ومطران (ت. 1949/1368)، وبشارة الخوري (ت. 1968/1388)، وإلياس فرحات (ت. 1977/1397)، والشاعر القروي (ت. 1984/1404). ولعل أشهر مَنْ برع في القصة الشعرية، هو إيليا أبو ماضي (ت. 1957/1376). وهو يعتمد على أسلوب القصص أو القصص الأسطورية في شعره، مستخرجا منها دروساً إنسانية ذات قيم عالية، ومعتداً فيها على عنصري المفاجأة والتشويق.¹²

1.3. عناصر الشعر القصصي

للشعر القصصي سنّة عناصر أساسية يقوم عليها ويضمنها، وهي: الشخصيات، والسرد والحوار، والمكان، والزمان، والعقدة والحل، والحدث. وهذه العناصر موضحة في الشكل الآتي:



الشكل 1: عناصر القصة الشعرية

1.4. خصائص الشعر القصصي الأدبية

يَنسَم الشعر القصصي بتوافره على العناصر الفنية الأساسية للقصة. وأهمّ الخصائص العامة للقصة الشعرية هي:

- السرد القصصي شعراً من خصائص أسلوبها.

9 أبو فراس الحمداني، ديوان أبي فراس الحمداني (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، 151.

10 أحمد ابن عبد ربه، العقد الفريد (باكستان: دار العرب للكتب، 2002)، 122/2.

11 ضيف شوقي، دراسات في الشعر العربي المعاصر (مصر: دار المعارف، 2003)، 44.

12 محمد عبد المنعم خفتاجي، قصة الأدب المهجري (القاهرة: دار الجيل، 1992)، 315.

- تتميز حكاية أحداثها بالطول عن سائر أنواع القصص.
- تستقي القصة الشعرية أصول موضوعها من الأحداث التاريخية الشعبية.
- تجمع حكايتها بين الحقيقة والخيال، أو بين الواقع البشري وخوارق العادات.
- تدور أحداثها حول فكرة ما، لحلّ عقدة على يد بطل ذي شخصية تاريخية وأسطورية.

2. موضوعات الشعر القصصي في غرب إفريقيا

وقفنا في الأدب الإفريقي العربي على عدد من القصائد التي تجلت فيها ملامح الأنواع القصصية. وتراءى لنا تقسيم مضامين القصة الشعرية إلى ثلاثة أقسام، نظرا إلى موضوعاتها تارة، وإلى شخصياتها تارة أخرى

2.1. شعر قصصي ديني

يُعدُّ هذا النوع من أبرز معالم الشعر القصصي؛ وذلك لطغيان العنصر الديني عليه. وتأتي القصة النبوية¹³ في مقدمة أنواع هذا الشعر؛ وذلك لتأثر العلماء بالسيرة النبوية من جهة، وبالشعر التعليمي من جهة أخرى؛ إلا أن بعضهم تميزوا بليجاز مراحل السيرة النبوية في قصيدة واحدة. كما وقف آخرون على مشهد من مراحلها لتصويره في قصيدة أدبية قصيرة. ومن أفضل النماذج المعبرة عن ذلك: قصيدة الشاعر الغامبي بامين محمد سري¹⁴ البالغة 45 بيتا، وتحدث فيها عن مراحل ميلاد النبي عليه الصلاة والسلام، ونشأته وشبابه وبعثته وصراعه مع قريش إلى هجرته إلى يثرب. [الكامل]

هَلْ مَا تَرَى رَعْمًا فَرِيَشٍ انْتَدُوا	وَتَأَلَّبُوا بِشُؤُونِ ذِي الْإِبْنَارِ
هُمْ يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ الْمَوْلَى وَلَا	يُخْزِيهِ قَطَّ الرَّبُّ لِلْكَفَّارِ
نَجَى الْإِلَهَ رَسُولَهُ وَصَحَابَهُ	كَيْدِ الْعَدَى سَارُوا لِخَيْرِ دِيَارِ
هِيَ يَثْرَبَ قَدْ فُؤِلُوا مِنْ أَهْلِهَا	بِالنَّبَرِ وَالْتَّصْدِيقِ وَالْإِفْرَارِ
وَبَنَى بِمَسْجِدِهِ هُنَاكَ وَذَلَّهْمُ	بِمَكَانِ إِحْدَى رَوْضِ دَارِ قَرَارِ
لِلَّهِ دَرُّ مُحَمَّدٍ أَدَى رَسَا	لَهُ رَبِّهِ لِلْكَوْنِ دُونَ قِصَارِ ¹⁵

ويقول الشاعر بدر الدين العاجي،¹⁶ وهو يتناول قصة ولادة النبي عليه الصلاة والسلام في هذه القصيدة التي جمعت بين رونق الأسلوب والصياغة التاريخية: [البسيط]

13 المراد بالقصة النبوية هنا هي ما التزم فيها الشاعر بالسرّ القصصي لمراحل السيرة الذاتية لا غير.

14 من شعراء جمهورية غامبيا المعاصرين. له مساهمات كبيرة في نظم الشعر العربي في مختلف الموضوعات.

15 بامين سري جابتي، "بهجة العاشق" (غامبيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة، القصة النبوية، 0023)، 14.

16 اسمه الكامل بدر الدين محمد وترا، من جمهورية الكوتديفار، وهو شاعر معاصر يجيد نظم الشعر العربي على الأوزان الخليلية.

سَلِّعْ مُهَاجِرُهُ ذُو النَّخْلِ وَالسَّلْمِ	مَحَمَّدٌ مَكَّةَ الْبَطْحَاءِ مَوْلِدُهُ
وَعِنْدَهُ النَّاقَةُ الْقَضْبَاءُ فِي النَّعْمِ	وَذَلْدَلٌ هِيَ فِي الْهَيْجَاءِ بَعْلَتُهُ
ثَلَاثَةٌ تُلْتَاها عِنْدَ ذَا الْحَرَمِ	وَجَاءَ فِي لَيْلِهِ جَمْعٌ بِالْوَيْةِ
وَجِيءَ تَبْشِيرُهُ فِيهِ بِذِي الْإِرْمِ	وَالْآخِرُ الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى قَرَارَتُهُ
وَالْأُمُّ شَاهِدَةٌ لِكَلِّ لَمْ تَنَّمِ	وَقَدْ تَرَادَفَتِ الْأَقْدَارُ مُعْجَبَةً
وَالشُّهُبُ مُشْتَبِكٌ فِي الْجَوِّ كَالرَّضْمِ	وَالْحَوْرُ تَزْدَانُ وَالْأَبْوَابُ قَدْ قُتِحَتْ
بِالْإِنْسِ آسِيَةُ الْغَرَاءُ فِي الْعِصْمِ	أَتَتْ لَهَا مَرِيَمُ الْعِذْرَاءُ يَتَّبِعُهَا
ذِي الْقَدْرِ فِي رَجَبِ شَهْرٍ مِنَ الْحَرَمِ	وَحَيْثَمَا حَمَلَتْ بِالنُّورِ أَمْنُهُ
مِنَ السَّمَوَاتِ لِلْأَرْضِيِّينَ بِالنَّعْمِ	نَادَى مَنَادٍ بِأَمْرِ اللَّهِ يَسْمَعُهُمْ
لَأَنَّهُ فَانْبَشَرُوا بِالْخَيْرِ وَالْكَرَمِ	أَلَا أَلَا إِنَّ نُورَ الصِّدْقِ مُنْتَقِلٌ
يُوحِي شَيْطَانِيَّتهُ بِالْأَمْرِ مِنْ سَدَمِ ¹⁷	فَصَاحَ إِبْلِيسُ مَلْعُونًا لِمُخْبِرِهِ

ويلحق بالقصة النبوية ما ذكر من تاريخ الأنبياء عليهم السلام، من ذلك أبيات الشاعر الغاني الحسن بلقي¹⁸ التي يحكي فيها قصة النبي عيسى عليه السلام في مثل قوله: [الكامل]

وَيُعَدُّ أَمْرًا مُعْجَبًا لَمْ يُوجَدِ	مِيْلَادُ عِيْسَى كَانَ أَعْرَبَ حَادِثٍ
حَمَلْتُهُ أُمٌّ لَمْ يَجِيءِ مِنَ وَالِدِ	كَانَ الْمَسِيحُ بِبَيْتِ لَحْمٍ وَضَعَهُ
وَيَقُولُ إِنِّي عَبْدُ رَبِّ مُوْحَدٍ ¹⁹	فَإِذَا بِهِ يَعْطُ الْجَمُوعَ بِمُهْدِهِ

ومن أمثلة القصة الشعرية قول الشاعر الغيني جرنو علي بويديم²⁰ الذي يقصّ مبارزة المجاهدين مع الكفار في غزوة بدر: [الرجز]

فَشَقَّ رَأْسَهُ بِحَدِّ الصِّقْلِ	وَبَارَزَ الْوَالِدُ سَيْدِي عَلِيٌّ
بِضْرَبَتَيْنِ الْكُلِّ سَيْفُهُ وَقَفَ	وَشَيْبَةً مَعَ عَيْدَةٍ اخْتَلَفَ

17 محمد يعقوب بدر الدين، حديقة الأزهار في مدح النبي المختار (أبيجان: مطبعة محلية، دت)، 5.

18 من شعراء جمهورية غانا. له باع طويل في نظم الشعر العربي. له إنتاج أدبي شعري رائع. وهو من فحول الشعراء في غانا

19 الحسن بك، كتاب سلسلة العربية لطلبة إفريقيا (أكرا: مطبعة محلية، دت)، 102.

20 شاعر معاصر على قيد الحياة. من جمهورية غينيا كوناكري.

شبيبة أجهزاه ثم أحملاً	فكرّ حمزةً وصنوه على
حزبُ الهدى أعداءهم وأعتزكا	أخاهما لصحبهِ واشتَبكا
تطايّرت وحمي الوطيس	واسُئعر الأهيجانُ والرووسُ
يسأله بأن يُعين صحبه	وناشد الرسولُ جدًا ربه
على الخيولِ البلقِ قد تَعَمَّما	فأنزلَ الرَّحمنُ أملاكَ السَّما
وارتفعَ الغبارُ للسَّماء ²¹	الكلُّ بالعمامةِ البيضاء

ويقول الشاعر السنغالي عباس صل،²² وهو يحكي قصة غزوة بدر: [الطويل]

ووداي الثرى سلته وللأسد الحمرا	وسلُّ أحدًا سلن خندقًا سلن مُرَيْسعا
ضراغيم غيل لا يطاق بهم سورا	تُخبرك عن قوم أشدًا على العدى
بحار الوعى من بينهم زمرا صبرا	ولا سيما يومٍ بيدر تلاتمت
تغادرهم صرعى صوارمهم غربا	لهم حملات في العداة عزائب
فجاءت جنود لم يروا بينهم سفرا	وهم فئة كانوا لديهم قبيلة
لإنجازهم للمجتبي الوعد والنصرا	ملائكة الرحمن جبريل بينهم
فطابت قلوب بالقلب وبالأسرى ²³	فأبو وبيت الكفر خاو عروثيه

ومن الشعر القصصي الديني ما يقصّه بعض الشعر عن رؤية دينية لظاهرة معينة. مثل قول الشاعر السنغالي جرنو إبراهيم سه²⁴ الذي يحكي قصة من غفر الله له من أجل مشاركته في أجر قارئ القرآن الكريم: [الرجز]

جَعَلْنَا الْمُؤَلَى أَوْلَى الْفَلَّاحِ	قَالَ عَطَاءُ ابْنِ أَبِي رَبَّاحٍ
شَخَّصُ الذَّنُوبِ مُفْسِدُ الْبُلْدَانِ	قَدْ كَانَ عِنْدَ سَالِفِ الْأَرْمَانِ

21 جرنو علي بوديم، ديوان شعر (غينيا: مطبعة محلية، دبت)، 34.

22 اسمه الكامل: عباس بن عباس مبرّ صل. مولود في قرية أنكيك (القريبة من سكل)، وتوفي في سكل (السنغالية). قضى عمره بالسنغال. ينتمي إلى أسرة ذات مكانة في الثقافة العربية الإسلامية، وفي العقيدة الصوفية. وهو من فحول شعراء السنغال. له إنتاج أدبي ضخم.

23 عباس صل، نفحات رباتية لوامع الدرر في مدح خير البشر (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1961)، 37.

24 هو جرنو إبراهيم سه، المولود في فوتاتور. من شعراء السنغال المتمكنين. وهو حافظ وقارئ. له الكثير من الشعر، كما له كتاب في علم القراءات.

سَأَلُهُ عَنْ أَمْرِهِ الْعَطَاءُ	فَمَاتَ ثُمَّ إِنَّهُ رَأَاهُ
رَمَزٌ قَدْ مِنْ السَّنِيِّ حَبِي	فَقَالَ إِنِّي قَدْ عَصَيْتُ رَبِّي
تَفْسِيمٌ أَجْرٌ مَقْرَأُ الْآيَاتِ	لَكَيْتَنِي حَضَرْتُ فِي حَيَاتِي
فِي عَوْنِ أَجْرِ الْمَقْرَأِ الْمُكْرَمَا	ثُمَّ دَفَعْتُ قَدْرَ كَافٍ دَرَهُمَا
عَفَرْتُ مَا عَصَيْتُ فَاسْمَعِ صَوْتِي	فَقَالَ لِي رَبِّي بَعْدَ مَوْتِي
عَشْرِينَ دِرْهُمًا فَمَا بَخِلْتُ ²⁵	لَأِنِّي عَلِمًا قَدْ بَدَّلْتُ

2.2. شعر قصصي من الواقع

هناك تجارب مرّ بها الأدباء في حياتهم، فحاولوا تصويرها وتقييمها في حكايات قصصية لتظل سجلا في ذكراة الأجيال. وأكثر الذين تناولوا مثل هذا النوع عرضوا لما يتعلق بمشهد من مشاهد أحداث حياتهم، وإن كان قليل منهم مالوا إلى الحكاية عن سيرتهم الذاتية. إما جزئيا في ذكر أسماء المدارس التي تنقلوا بينها في طلب العلم وتصوير مواقفهم مع أساتذتهم ومعلميهم. ومثل ذلك ما نجده في أرجوزة الشاعر الغاني محمد الأمين يعقوب²⁶ التي يصور فيها سيرته من ولادة في غانا إلى وصوله في نيجيريا للدراسة. وتبلغ عدد أبيات الأرجوزة 99 بيتا. مطلعها:

وُلِدْتُ غَرِيبًا عَاجِزًا وَمُفْرَدًا	بِعَاصِمَةٍ مَعْرُوفَةٍ عِنْدَنَا أَكْرَا
بِهَا نَشَأْتُ عِنْدَ أُمِّي وَوَالِدِي	إِلَى أَنْ بَلَغْتُ السِّنَّ مِنْ عُمْرِي الْعَشْرَا
فَمِنَ ثُمَّ أُرْسَلْتَنِي أَبِي لِتَعَلُّمِ	بِبَلَدَيْنَا مَعْرُوفَةٍ عِنْدَنَا إِجْرَا
قَرَأْتُ بِهَا الْقُرْآنَ وَالْعِلْمَ فِي الصَّبَا	فَمِنْهَا إِلَى ثَمْلِي كَذَا رَبُّنَا أَجْرَى
حَتَّمْتُ بِهَا الْقُرْآنَ مِنْ فَضْلِ خَالِقِي	فَأَحْمَدُهُ مَنْ لَمْ يُزَلْ يَزُرُّ الْخَيْرَا
مَكَّنْتُ بِإِجْرَا تَسْعَةَ مُنْفَرَقَةٍ	وَفِي ثُكْلِي سَبْعًا كَذَلِكَ لَا صَبْرَا
إِذَا هَامَ قَلْبِي لِلتَّعَلُّمِ سَرْمَدًا	بَدَّلْتُ لَهُ جُهْدِي وَلَمْ أُخْشِ الْحَقْرَا
أَتَاخَ لِي الْبَارِي إِتْقَالِي إِلَى كَنُو	مَدِينَةِ خَيْرِ الْعَبْدِ لَا زَالَتْ فِي الذِّكْرَى
فَأَيْنِي لَا أَنْسَاكَ دَوْمًا بِلَا مَرَا	كُوْنُكَ بَابَ الْخَيْرِ لِلْعَبْدِ لَا فَخْرَا

25 عامر صمب، الأدب السنغال العربي (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978)، 346/2؛ عمران كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي (المغرب: إيسيسكو، منشورات المنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، 2011)، 281/1.

26 هو محمد الأمين يعقوب بمبا الفرضي من جمهورية غانا. عالم جليل في علم الفرائض. ومدير مدرسة في مدينة إجرا قرب كوماسي في غانا. له ديوان شعر مخطوط ومؤلفات متنوعة، أحسنها وأشهرها كتاب "فتح المنان في تفسير آيات المواريث في القرآن" تحت الطبع. وهو من أتباع الطريقة التجانية الإبراهيمية. لم أحصل على معلومات حول تاريخ وفاته.

بِهَا قَدْ رُزِقْتُ الْعِلْمَ مِنْ فَضْلِ خَالِقِي بِهَا قَدْ رُزِقْتُ الْكُتُبَ مِنْ فَضْلِ مَنْ أَدْرَى
بِهَا جَاءَنِي الْفَتْحُ الْكَبِيرُ بِمُدَّةٍ رُزِقْتُ بِهَا مَا فَاتَ حَدًّا كَدًّا حَصْرًا
مَكَّنْتُ بِهَا لِلْعِلْمِ سَبْعًا كَوَامِلًا قَلَنْتُ بِهَا مَا لَمْ يَنْلُ مَنْ أَتَى مِصْرًا²⁷

هكذا مكث بمدينة كنو، وتعلّم صنوف العلوم ثم أب إلى مسقط رأسه، للقيام بواجب نشر العلم، فلاقي في سبيل ذلك ما لقي من صعوبات وعراقيل .

ومن غير السيرة الذاتية يتوجه البعض إلى تصوير أحداث تجاربهم الخاصة، وما تتفوقوا به من واقع بعض الظواهر الاجتماعية. من ذلك ما نجده عند الشاعر السنغالي تجان غاي²⁸ الذي تأثر بسياسة ثورة الفاتح، فأراد أن يصوّر لنا قيامها على يد قائدها معمر القذافي رئيس الجماهيرية الليبية سابقا، بداية من نشأة فكرة التحرير إلى تحقيق الأمل الكبير. فقال: [الطويل]

تَنَلَّمَدَ فِي سَبِّهَا يَفُودُ تَظَاهُرًا يَدِينُ اخْتِلَالَ سَاءَهُ فَنَأْتُرًا
تَجَنَّدَ بَابًا لِلْوُصُولِ إِلَى أَقْتِنَا عَتَادُ بِهِ يَفُوقُ عَلَى الْأَمْرِ مُبْصِرًا
إِلَى نَضْجِ تَخْطِيطٍ وَتَنْدِيرِ مَسَلِّكَ سَلِيمٍ إِلَى إِنْجَاحِ مَا كَانَ أَضْمَرًا
وَسَافِرِ غُصْبًا عَنْهُ فِي بَعْتِهِ إِلَى دِيَارِ النَّصَارَى مَا صَبَا مَا تَغَيَّرَا
وَمَا أَقْلَحَتْ لُنْدُنَ بَتَغْيِيرِ فِكْرِهِ وَلَا رَيْهَ الدِّيْنِي الَّذِي عَزَّ مَظْهَرَا
تَحَقَّقَ فِيهَا أَنَّ تَعْجِيلَ سَعْيِهِ يَحْتِمُهُ الْعَدُوُّ السِّيَاسِي الَّذِي يَزَى
فَأَبَ وَنَضَجَ الْفِكْرَ قَدْ كَانَ رَاذَهُ فَصَمَّمُ فِي التَّنْفِيزِ شَكْلًا وَجَوْهَرًا
بِفَاتِحِ أَيْلُولِ أَتَى الْفَتْحُ ثُورَةً مُخْلِصَةً شَعْبًا مُهَيَّضًا مُخَدِّرًا
فَأَضْحَى شِعَارُ الشَّعْبِ حَرِيَّةً مَعَ اش تِرَاكِيَّةً فِي وَحْدَةٍ لَنْ تَقْصُرَا
وَأَطْلَقَ حُرَّ الْقَوْلِ فِي مَسْرَحِ النُّهَى فَأَصْبَحَ قَصْرُ الشَّعْبِ لِلْكُلِّ مُنْبِرًا²⁹

27 محمد الأمين بمبا، "رائية الهجرة" (غانا: مكتبة الشاعر، مخطوطة، حكايتي، 012)، 16.

28 اسمه تجان غاي. فحل من فحول الشعراء السنغاليين. وهو تلميذ الشيخ عباس صل وكتابه وحفيده، له ديوان "من وحي الواقع" بلغ فيه إنتاجه 83 قصيدة في 2253 بيتا.

29 تجان غاي، من وحي الواقع (لوغا: مطبعة محلية، د.ت)، 55.

وبعد ذلك مضى إلى وصف الثورة في شريعتها وأفكارها السياسية ونتائجها، ثم انتهت القصيدة بمدح قائدها. ومن الذين اشتهروا في نظم الشعر القصصي الشاعر الغيني محمد الأمين عاج³⁰ الذي خَلَف ثلاث قصائد شعرية، أولها في قصة أسعد أيامه عاشها مع حبيبة. وقصيدة أخرى غزلية يحكي فيها فشلها في الزواج من فتاة أمام غني كان قد سبقه إلى خطبتها. وأما قصيدته الثالثة فهي حكاية عن أحد أعياد الأضحى، قضاها الشاعر في المغرب أيام كان طالبا. يقول فيها: [البسيط]

عَيْدِي بِمَغْرَبٍ لَا تُحْكِيهِ أَعْيَادُ	وَلَا يُرَى مِثْلَهُ فِي الْعُمْرِ إِفْرَادُ
فَالْعَيْدُ بَشْرٌ وَأَنْعَانٌ وَأَطْعَمَةٌ	يُرْضِي الْقُلُوبَ وَتَرْهُو فِيهِ أَحْسَادُ
لَكِنَّ عَيْدِي بِهَذَا الْعَامِ مَهْزَلَةٌ	تُرَدِّدُهَا الْإِحْسَاسُ إِجْهَادُ
أَضْحَيْتِي قَهْوَةٌ صَفْرَاءَ بَارِدَةٌ	وَحُبْرَةٌ بَعْضُ أَصْحَابِي بِهَا زَادُ
وَالْأَنْفُ يَجْدُبُ رِيحَ اللَّحْمِ فِي شَعْفِ	لَكِنَّ جِيرَانَنَا لِلْحَمِّ مَا نَادُوا
قَدْ قَرَّبُوا قِطْعَ الْأَكْبَادِ مِثْوِيَّةً	فِي حِينٍ تَحْرَقُ بِالْأَخْرَانِ أَكْبَادُ
أَيْنَ الْإِحْيَاءِ وَأَيْنَ الدِّينِ إِنْ رَعَمُوا	بِأَنَّأ كُنَّا لِلَّهِ عِبَادُ
فَوَحْدَةُ الْقَارَةِ السَّمَرَاءِ تَجْمَعُنَا	وَكُنَّا لِأَيِّ الْإِنْسَانِ أَحْفَادُ
قَدْ قَالَ قَوْمٌ لَا نَحْتَاطُ قَبْلَ عَدِ	وَبَعْضُنَا قَالَ لَا فِي ذَلِكَ الْإِحَادِ
وَسَوْفَ نَحْطَى بِأَكُومِ الْحُومِ إِذَا	جَمَعَ الْمُضْحِينَ مِنْ تَعْيِيدِهِمْ عَادُوا
مِنَ الصَّبَاحِ لَوْ قَتَّ الْعَصْرُ مَا شَبِعْتُ	بُطُونُ إِخْوَانِنَا فِي مِثْلِ مَا إِعْتَادُوا
عَيْدُ الْجَوَى لَيْسَ عَيْدُ الْهَوَى أَبَدًا	بَلْ ذَكَرَهُ لِيضْرُوبِ الْخُرْنِ إِجَادُ ³¹

هكذا يحكي الشاعر بعض ذكرياته المأسوية من غير تعميم الظاهرة للشعب المغربي المعروف بفضائله الاجتماعية. وهكذا يسجل بعض الشعراء مآسي تجاربهم. ومن مظاهر العناية بهذا النوع من الشعر ما قاله الشاعر الغامبي بامبين محمد سري، وهو يصور صديقا له تزوج من امرأة لمالها: [البسيط]

فَقَدْ تَزَوَّجَ لِلْأَمْوَالِ إِمْرَأَةً تُدْعَى هَلَالِيَّةً تُدْعُو لِنَيْرَانِ

30 هو محمد الأمين عاج. المولود سنة 1942م في ريد ياو سيلا (السنغال)، والمتوفي في دكار. عاش في السنغال وموريتانيا وتونس والمغرب. عمل بالتدريس في عدد من المدن السنغالية (1971 - 1978). بعدها قصد المغرب للتزود من العلم (1978)، وعند عودته عين مفتشاً للتعليم العربي في قسم اللغة العربية بمدينة نياس. كان عضواً مؤسساً لاتحاد الجمعيات الإسلامية في السنغال. له له ديوان مخطوط سماه من وحي المجتمع. وهو شاعر تقليدي، اهتمت تجربته بالنظم في أغراض الغزل والوصف، والنقد الاجتماعي، محافظاً على قوانين القصيدة العربية التقليدية ومبادئ تشكيلها، اتسمت قصائده بأسلوبها المحكم ولغتها المنتقاة، والميل إلى اعتماد السرد القصصي.

31 غاي، من وحي الواقع، 40.

مُنْفَذٌ لِأُؤَامِرِهَا وَلَيْسَ لَهُ
عَلَيْهِ جَهْرًا وَفِي سِرِّ مُسْتِطِرَّةٍ
فَبِالْعِلَاجِ إِلَى أَوْرُبَا تَأْمُرُهُ
عَجْبًا لِرَأْسِ كَأَقْدَامِ مُعْزِرَةٍ
عَمِلْتُ وَأَوْلَادَهَا ضِدًّا لَهُ أَبَدًا
مَنَامُهُ فِي فَنَاءِ الدَّارِ مِثْلُ غِرِّي
أَمْرٌ وَنَهْيٌ عَلَى الْفَاصِي وَلا الدَّانِي
لا يَمْلِكَنَّ بِنَاتَا كُلُّ أَرْمَانٍ
عَصَبًا فَيَحْصِلُ مِنْهَا كُلُّ أَدْرَانٍ
عَلَى الثَّرَى غَايَةَ الْأَسْوَا لِيذِي شَانٍ
تَقُولُ أَخْرَجْ هُنَا لِي كُلَّ بُنْيَانٍ
ب لَيْسَ يَرْغَبُ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ³²

ويقول الشاعر الغاني عمر كركي³³ وهو يحكي قصة رجل يدعى موسى كنعك الذي كان قد ادعى الولاية في غانا، فلا يأكل ولا يشرب، ويشفي المريض بالسياط. وقد صور مراحل دعوته إلى نهاية أمره على يد المستعمرين. وبلغت قصيدته 153 بيتًا، يقول عن فراره [الخفيف]

بَلْ تَصَارَى كُمَاسِ هُمْ
رَاعٍ مِنْهُمْ فَفَهَّرَا
عُرٌّ عَوْغَاءَ قَوْمِهِ
بَعْدَ أَيَّامِ سِنَّةٍ
فَرَّ مُوسَى فِرَارَ مَنْ
لَا يَعُودُ إِلَى ظَبَابٍ³⁴

وفي مالي ظهرت معالم العناية بمثل هذا الشعر على يد الشاعر أبي رضوان مدني تيام³⁵ فإنه يصور لنا أحد رفقاته، أخذه هيجان الفرح في الانقلاب على موسى تراوري، رئيس مالي الأسبق، حتى تحرك في زمرة المتظاهرين، وهم بسرقة كيس أرز، فإذا بطلقات الجنود تجرحه: [غير موزون]

إِنَّ يَوْمَمْ وَفُوعَ قَبْضِ رَيْبِيسٍ
خَرَجَ عِنْدِي مَعَ أَخِيهِ رَفِيقِ
وَصَلَا جُنْبُ قُوْتِ أَرْزٍ كَثِيرِ
كَانَ يَوْمًا شَقِيًّا لِعُثْمَانَ
وَقَلْبُهُ فِي أَوَانِهِ فَرَحَانَ
ثُمَّ صَاحَ رَفِيقُهُ خَيْرَانَ

32 بامين سري جابتي، "صديق صوبلح" (غامبيا: مكتبة الشاعر، مخطوطة، خواطر، 21)، 22.

33 اسمه الكامل عمر كركي ابن أبي بكر بن عثمان من الهوسا في ولاية كبي بنيجيريا. سكن في كركي بغانا لقب بها. نزح من نيجيريا لنشر التعليم العربي في غانا، فتنقل في كثير من قراها ومدنها. له ديوان شعر. عاش ما بين (1850 - 1934). وكان صوفيا، وخطيبا واعظا، ومعلما مخلصا، وشاعرا كبيرا.

34 كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 285/1.

35 من شعراء جمهورية مالي المعاصرين، يسكن في مدينة سيقو التي تبعد عن العاصمة بمئتي كلم. له باع في اللغة العربية، ونابع في كتابة الشعر.

قَالَ تَاللَّهِ هَذَا يَوْمٌ سَعِيدٌ
لَا أُخَذَنَّ كَيْسًا وَلَوْ صَعْبَانِ
شَرَّعَا السَّبْرَ بِهُدُوءٍ سَكِينِ
وَفَجَاءَهُ أَطْلَقَ الْجُنْدُ طَلْقَانِ
فَرَامَ عَثْمَانَ تَحْتَ مِيَاهِ عَمِيقِ
وَهُنَّ قَرِيبٌ أَنِّي وَهُوَ رَعْلَانِ
ثُمَّ بَدَأَ يَشْكُو مِنْ جُرْحٍ كَبِيرِ
فَأَيَّالًا بَطْنِي مِنْ مَاءٍ مَلِيَانِ³⁶

ومن أشهر القصة الشعرية المكتوبة في الغرب الإفريقي أرجوزة الشاعر عمر كركي الغاني المكونة من 245 بيتاً من أربعة فصول، التي صوّرت فيها أحداث بعض ملوك شمال غانا، وكيف عاثوا حتى انقلب الدهر عليهم فחסروا سلطنتهم إثر غزوات مريرة. وقد وقّف إلى حدّ ما في جمعه بين السرد القصصي والأسلوب الفني البياني. ومن ذلك وصفه لفساد هؤلاء السلاطين: [الرجز]

تَرَاهُمْ فَوْقَ الْخَيُْولِ رَكُضًا
لِلسُّوقِ فِي الظُّلْمِ وَذَلِكَ رَوْضًا
لَا يَنْفَقُونَ وَاحِدًا فِي الْبُلْدِ
لَأَنَّهُمْ كَانُوا لَهُمْ عَيْبِدًا
وَيَأْكُلُونَ مَالَهُمْ بِالظُّلْمِ
وَيَسْرِفُونَ بِقَرَاهِمِ وَالْعَنَمِ
وَيَعْصِبُونَ الدَّسِيمَ مِنْ إِمَاءِ
يَحْمَلِقُونَ بَيْنَهُمْ كِبَاءِ
وَلَا يَخَافُونَ وَعَيْدَ اللَّهِ
لَأَنَّهُمْ كَانُوا ذَوِي إِسْتِيَابِ
وَيَسْرِفُونَ الْخُمْرَ يَرْفُصُونَ
وَيُجْعَلُونَ النَّاسَ كَالْكِلَابِ
أَلَا وَيَفْعَلُونَ مَا يَشَاوُرُونَ
فِي بِلَادِهِمْ بَلْ إِنَّهُمْ سِوَاهُ³⁷

ويقول الشاعر الغاني عمر كركي وهو يعدّد محاضر المدن الثقافية التي سقطت في مخاطر الاستعمار الأوروبي:

وَلَمْ أَرْ بُفْعَةً لِلْهَرَبِ مِنْهُمْ
إِذَا رُمْنَا الْفُرَارَ إِلَى السَّلَامِ
أَمْ إِنَّهُمْ مَلَكُوا الْأَرْضَ
نَوَاحِيهَا وَجَافُوا كَالْجِهَامِ
وَمِنْ (سَنَسْنِدِ) قُلْ (صَغَّ) ثُمَّ (جُبُّ)
وَمَا (جُبُّ) فَجَاؤُوهَا بِجَيْشِ
وَفِي (صَغَّ) قَاتَلُوا أَهْلَ الرَّحَامِ
فَقَايَدُهُمْ جَهَّمَ ذُو الْأَتَامِ

36 أبو رضوان تيام، "عثمان بن ابي بكر الكبير" (مالي: مكتبة الشاعر، مخطوطة، خواطر، 01)، 13.

37 كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 279/1.

وَمِنْ (دَيْبٍ سَنَنْعَرِ) يَا أَوْلَاءِ
 كَذَلِكَ (بَنْبَرِ) أَرْضُ الطَّعَامِ
 إِلَى (يُورِ) وَ(فُوتِ جَلِّ) وَ(تُورِ)
 مَدِينَةُ (مَائِي) عَطَّتْ بِالْقَتَامِ
 وَ(سَنْدِيطِ) وَ(تُنْبُكْتِ) وَ(طُوبَى)
 وَ(بَنْجَعَرِ) وَ(دَنْسِ) كَذَا (فُرَيْشِ)
 وَ(مَاسِنِ) إِنَّهَا أَرْضُ الْكِرَامِ
 وَ(سُرْفَرِ) سُوقُ مِلْحٍ لِلطَّعَامِ³⁸

يلاحظ من الأبيات هذه أنّ الشاعر قد التزم بالسرد القصصي في بيان تاريخ الاستعمار بغرب إفريقيا. وأما الكلمات التي بين قوسين فهي أسماء المدن الإفريقية المحتملة في ظل الاستعمار الأوروبي.

وقد يكون للقصيدة عنصر قصصي تاريخي أو غير تاريخي، وحينئذ تكون وحدتها شبيهة بوحدة المسرحية، ذات أجزاء مترابطة ومتسلسلة، لا يمكن أن يتقدم جزء على آخر. وهذا لا يكون إلا في الشعر القصصي. والقصة الشعرية قد تكون حكاية عن قصة حبّ، وإن لم تكن قصة مغامرة غرامية، كهذه القصيدة التي نظمها الشاعر السنغالي محمد الأمين عاج: [البسيط]

أَحْبَبْتُهَا وَأَحْبَبْتَنِي وَلِي وَلَهَا
 مِنْ ضُرْمِهَا فِي سَوَاءِ حُرِّ بَلْبَالِ
 يَا لَيْتَهَا لَأَرْمَتْنِي فِي دِمَائِهَا
 طُولَ اللَّيَالِي بِأَيَّامِي وَأَجْبَالِي
 فَلْنَا لِجَلْبِي عِدَاةَ النَّبِينِ فِي كَمْدِ
 أَلَا تَخَافِينَ رَبَّ النَّاسِ فِي خَالِي
 عَادَرْتَنِي بَعْدَ عِلْمِ أَنَّنِي وَلِعْ
 وَأَيْنَ الْعُهُودُ وَأَيْنَ الْخُبِّ أَيْسَتِي
 قَالَتْ وَتَدْرَفُ دَمْعًا كَالسِّيُولِ هَوَى
 وَأَيْنَ الْعُهُودُ وَأَيْنَ الْخُبِّ أَيْسَتِي
 لَأَنْتَ أَدْرَى مَدَى حُبِّي تَجَاهِكُمُو
 إِي لَمَجْبُورَةٌ فِي كُلِّ أَحْوَالِي
 مَاذَا فَهَمُّنْمْ بِهَذَا الْقَوْلِ هَلْ صَدَّقَتْ
 هَلَّا تَقُولُ إِذَا عَاتَيْتَ يَا خَالِي
 يَا رَاكِبًا خُذْ كِتَابِي لِلْفَتَاةِ وَقُلْ
 فِيمَا ادَّعَتْ إِنَّهَا مَجْبُورُ النَّبَالِ
 هَذَا سِلَاحٌ مِنَ الْمَجْرُوحِ بِالْبَالِ
 قَدْ حَطَّ بِدُمُوعِ الْقَلْبِ فِي طَلِّ
 قَدْ كَانَ يَلْفَاكَ فِيهِ بَعْضُ أَصَالِ³⁹

الشاعر الغاني محمد الأمين بمبا الفرضي في قصيدته التي يحكي فيها عن حبه لحليلته الثالثة قبل القران، نقتطف منها هذه الأبيات: [الطويل]

38 كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 268/1.

39 محمد الأمين عاج، "من وحي المجتمع" (داكار، مكتبة الشاعر، مخطوطة، 025)، 5.

دَهْنَتِي فَتَاءُ طَوْلَهَا وَإِيتِسَامُهَا
 سَبَانِي أَوَانُ الشَّيْبِ مِنْهَا غَرَامَهَا
 فَلَمَّا دَرَبْتُ أَبِي شَعَفْتُ بِحَبِّهَا
 فَمَالَتْ إِلَيَّ الدُّنْيَا سَبَاهَا سَرَابُهَا
 فَوَلَّيْتُ لَهَا إِنَّ الَّتِي تَنْجِعِينَهَا
 سَرَابٌ بَقِيعٌ مِثْلُ مَاءِ خِيَالِهَا
 وَفَلَّتْ لَهَا حَقًّا بَلِيئْتُ بِحَبِّهَا
 وَلَكِنَّ حَبِّي لِلَّهِ لَيْسَ كَحَبِّهَا⁴⁰

3.2. شعر قصصي خرافي

هو ذلك الشعر الذي يصور فيه الشاعر العالم غير الواقعي من خلال اللجوء إلى الشخصيات الخالية. وفي معظم الشعر القصصي الخرافي يمثل واحد أو أكثر من الشخصيات حيواناً أو نباتاً أو شيئاً يتكلم وينصرف ك مخلوق بشري. فمن شعراء منطقة الغرب الإفريقي الذين اهتموا بهذا النوع من الشعر الشاعر المالي يعقوب دو كوري⁴¹ صاحب كتاب البستان في قصيدتين إحداهما قصة الثعلب الجوعان في عشرة أبيات [الرمال المجزوء]

إِنَّمَا يَوْمًا أَرَبْنَا
 نَعْلَبًا يَمْشِي الْهُوَيْنَا
 بُكْرَةٌ جَوْعَانَ لَمَّا
 لَمْ يَجِدْ صَيْدًا فَأَنَا
 أَبْصُرُ الدَّيْكَ يَصِيحُ
 عَالِي الْعُضْنِ سَمِينَا
 قَالَ إِنَّا قَدْ سَمِعْنَا
 الْأَذَانَ فَفَدِمْنَا
 دَيْكُ هَيَّا إهْبِطْ نُصَلِّي
 إِنَّ أَنْ الْفَرَضِ أَنَا
 قَالَ أَتَيْظُ أَوْ لَا دَا
 كَانِ خَلْفُ الْجَدَعِ كَلْبُ
 كِ إِمَامِ الْعَابِدِينَا
 مُدُّ رَأْيِ الْكَلْبِ تَوَلَّى
 نَائِمٌ يَزْعَى الْمَكَانَا
 هَارِبًا يَبْغِي الْأَمَانَا
 قَالَ أَبْطَلْتُ وَضُوئِي
 فَانْتَظِرْ أَتِيكَ الْآنَا
 لَا نَتَّقُ بِالْمَظْهَرِ الْخَا
 دِعْ فَالْمَكَاؤُ مَا نَا⁴²

ويعدّ الشاعر النيجيري جميل عبد الله من أهم من برع في هذا الشعر القصصي، حيث وجدنا له قصيدتين

40 محمد الأمين بمبا، "دهنتي فتاة" (غانا: مكتبة الشاعر، مخطوطة، مجموعة قصائد، 002)، 13.

41 علم من أعلام الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي. صاحب التصانيف المتعددة. وهو من علماء جمهورية مالي الذين يشار إليهم بالبنان. ينظم الشعر ويجيده، وله فيه باع طويل. له إنتاج أدبي ضخم. معاني أشعاره وعباراتها جزلة، وأوصافها قوية، له خيال واسع، وبديهة حاضرة.

42 يعقوب دو كوري، البستان (بماكو: المكتبة الإسلامية، دت)، 27.

إحداهما أسماها لحم بين الكلاب، يرمز فيها لتكالب الكلاب على قطعة لحم في يد قطة، حيث بنهشنه من كل جانب. وهي قصة رمزية ترمز إلى تنافس بعض الساسة على السلطة. أما قصيدته الثانية المسماة الحرية فيصور فيها قصة الفأرتين إحداها في الغابة والأخرى في المدينة. يقول فيها: [الخفيف]

فَأَرَاتَنِ بَعِيرٍ عَهْدِ عَتِيقِ	الْتَقْتُ فِي فَنَاءِ بَيْتِ أُنَيْقِ
فَطَوَّاهَا الطَّوَى بِكُلِّ شَفَاءِ	تَوْتُ الْعَابِ بَعْنَاءِ
نَاعِمٌ عَيْشُهَا بِكُلِّ رَخَاءِ	وَتَوْتُ تَلْكَ فِي الْفُرَى بِتَرَاءِ
وَأَفَاضَا الْخَدِيثَ مَرَحًا وَرَحْبًا	عَقَدَا جِلَّةً وَأَمْنَا وَحُبًّا
كَيْفَ حَالِ الصَّحْرَاءِ مِنْ حَيْثُ قُوتِ	سَأَلْتِ ابْنَةَ الْمَدِينَةِ أُخْتِي
مِنْ أَرَاكِ وَوَرَقَةَ وَحَشْبِيشِ	فَأَجَابَتْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَيْشِي
إِنِّي مُدْخِلْتُ مَا دُقْتُ وَصَبًّا	صَرَخْتُ ابْنُ الْمَدِينَةِ عَجْبًا
وَشَرَابِي الْعُسُولِ مِنْ غَيْرِ وَصَبِ	فَطَعَامِي اللَّحُومِ مِنْ غَيْرِ تَعَبِ
فِي رَخَاءِ وَبُسْرَةَ دُونَ نَكِدِ	فَتَعَالَى نَعِيشُ عَيْشَتَهُ رَغَدًا
مِنْ ذَوِي الدَّارِ مِنْ وَرَاءِ يَدِ	فَإِذَا صَرَخَتْ تَعَجُّ وَصَرْبُ
كَمْ أَصَابَا طَعَامَنَا بِشَنَانِ	أَفْتُلُوا السَّارِقِينَ دُونَ تَوَانِ
فَرَاتَا لِلْحَيَاةِ جَرِيًا وَجَرِيًا	صَاحَتَا لِلنَّجَاةِ هَيَّا وَهَيَّا
مِنْ هَلَاكِ وَقَدْ هَدَانَا الْأَمَانَا	قَالَتَا الْحَمْدُ لِلْإِلَهِ نَجَانَا
أَنْ أَنْ تَرْجِعَ الْبُذَا حَيْثُ جَاءَتْ	وَتَوَلَّتْ بِنْتُ الصَّحْرَاءِ وَقَالَتْ
تَحْتَ حَجْرِي أَيْبْتُ أَوْ أَفُوقَ صَابِي	لَا تَطِيبُ الْحَيَاةُ فِي غَيْرِ غَايِي
عَنْ صِغَارٍ وَأَنْ تُصَابَ بِدَنْسِ	إِنِّي حُرَّةٌ أَعَزَّرْتُ نَفْسِي
أَحْلَى مِنْ بَسَارَةٍ تَحْتَ دُغْرِ ⁴³	وَحَيَاةُ الْأَمَانِ فِي ظِلِّ فَقْرِ

3. الأساليب الفنية في الشعر القصصي من الغرب الإفريقي

نتناول في هذا المبحث دراسة الهيكل البنائي للقصائد التي تم ذكرها في الصفحات الماضية، وتحليل ما

43 عبد الله جميل، "الحرية" (نيجيريا: مكتبة الشاعر، مخطوطة، حكايات، 201)، 39؛ كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 287/1.

فيها وفقا للأساليب الأدبية الفنية؛ بغية اكتشاف جماليات وأساليب القصص الشعري المختلفة، واستخراج أهم الدلالات التي تعبر عن حسّهم الفني، إضافة إلى دراسة مجموعة من أساليب التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية، وأسلوب الخبر والإنشاء، والتقديم والتأخير، وغيرها من الفنون الموجودة في النصوص الشعرية، مع الاقتصاد على ذكر شاهدين لكل أسلوب.

3.1. أساليب البيان

حظيت مسائل علم البيان منذ القدم بالاهتمام والدراسة، وأصبحت مناط إعجاب الأدباء والنقاد والباحثين. وقد اعتمد شعراء الغرب الإفريقي في كتابة القصة الشعرية على هذه المسائل فنونها المختلفة؛ لنقل مشاعرهم وأحاسيسهم الانفعالية، وليؤدوا من خلالها المعنى المراد.

فمن شواهد أسلوب التشبيه في القصة الشعرية من الغرب الإفريقي قول الشاعر بدر الدين العاجي [البسيط]

وَقَدْ تَرَدَدَتْ أَلْقَادَارُ مُعْجِبَةً وَالْأُمُّ شَاهِدَةٌ لِكُلِّ لَمْ تَنَمَّ

وَالْحُورُ تَزْدَانُ وَالْأَبْوَابُ قَدْ فُتِحَتْ وَالسُّهُبُ مُشْتَبِكٌ فِي الْجَوِّ كَالرَّضْمِ⁴⁴

يبدو من أول وهلة أن الشاعر يتمتع بحسّ جميل في الوصف ورسم الصور. ففي البيت الثاني يشبه النحوم وهي تتداخل بعضها في بعض حين تكثر في السماء بهيئة الصخوم العظام أو الحجارة البيض التي رصفت بإحكام بعضها فوق بعض في الأبنية. وهذا تشبيه تمثيلي من قبيل تشبيه المحسوس بالمحسوس، ووجه الشبه الهيئة الحاصلة من وجود أشياء تتلاحم وتتراكم بعضها فوق البعض الآخر. والبيتان دليل على أن الشاعر من الشعراء الحالمين الذين توغّلوا في وصف الطبيعة، وقد أدهشتهم بفتنتها وجمالها.

ومن نماذج التشبيه أيضا قول الشاعر عمر كركي الغاني، وهو يحكي فساد السلاطين: [الرجز]

وَيَسْرُبُونَ الْخَمْرَ يَرْقُصُونَ وَيُبْدِلُونَ الْقَوْلَ يُسِرْفُونَ

وَيَجْعَلُونَ النَّاسَ كَالْكِلَابِ وَلَا يَخَافُونَ عِقَابَ الرَّبِّ⁴⁵

موضع الاستشهاد قوله (يجعلون الناس كالكلاب)؛ إذ فيه تشبيه مرسل مجمل، شبه الشاعر حال معاملة هؤلاء السلاطين السيئة لشعبهم بحال من لا يقدر قيمة لكلاب مع اتصاف هذه الحيوانات بالصدافة التامة والوفاء. فالمشبه الشعب المذل، والمشبه به الكلاب، ووجه الشبه المحذوف هو الاحتقار وعدم التقدير. ومن الأساليب الموظفة أسلوب الاستعارة، وهو أحد الأساليب الرفيعة التي لها أجمل وقع في الكلام؛ لأنها تمنحه قوة ورونقا؛ ولذلك لجأ الشعراء إلى توظيفها في أعمالهم الأدبية. فمن أمثلة أسلوب الاستعارة الوارد في القصة الشعرية لدى شعراء الغرب الإفريقي قول الشاعر الغامبي بامين محمّد سري [الكامل]

هُمَّ يَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ الْمَوْلَى وَلَا يُخْزِيهِ قَطُّ الرَّبُّ لِلْكَفَّارِ⁴⁶

44 بدر الدين، حديقة الأزهار في مدح النبي المختار، 5.

45 كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 279/1.

46 جابتي، بهجة العاشق، 14.

لقد أبدع الشاعر في صياغة الاستعارة التي أعانته على وصف مكر العدو. فقوله (ويمكر المولى) يحتمل أن يكون استعارة تبعية من إطلاق المكر على الرد؛ لأنه لما كان معنى المكر حيلة يجلب بها مضرة للآخرين، وهو ما لا يجوز في حقه تعالى، كان المراد بمكر الله رد مكرهم، أي عواقبه الوخيمة عليهم.⁴⁷ فمن الملاحظ أن هذه الاستعارة قد أثرت المعنى، وأكدت، وزادته بهاء وجمالا.

ومن صور الاستعارة أيضا قول الشاعر الغيني جرنو علي بويديم [الرجز]

وَاسْتَعَرَ الْهَيْبَانَ وَالرُّؤُسُ تَطَايَرَتْ وَحَمِي الْوَطَيْسِ⁴⁸

هنا استعار لفظ (الوطيس) الذي هو في الوضع (التنور) للحرب، وهو استعارة تبعية، حيث شبه اشتداد الحرب والصراع بين المتقاتلين باشتداد الوطيس والنار فيه، واشتق من الحمى، على سبيل الاستعارة التبعية.⁴⁹

وإلى جانب توظيف أسلوب التشبيه والاستعارة تم توظيف أسلوب المجاز أيضا، وهو من المبالغات الطريفة التي تكسب النص قيمة جمالية. فمن شواهد المجاز التي وفقنا في العثور عليها قول الشاعر السنغالي عباس صل، وهو يحكي قصة غزوة بدر: [الطويل]

وَسَلَّ أَحَدًا سَلَّ خُنْدَقًا سَلَّ مُرَيْسَعًا وَوَدَايَ الْقُرَى سَلَّهُ وَلِلْأَسْبِدِ الْحُمْرَا
تُخْبِرُكَ عَنْ قَوْمٍ أَشَدَّ عَلَى الْعَدَى ضَرَاغِيمٌ غَيْلٌ لَا يُطَاقُ بِهِمْ سُور⁵⁰

فقد ذكر الشاعر (أحداء، خندقاً، مريسعا، ودي القرى)، وأراد أهلها الذين شاهدوا هذه الأحداث وعاشوها، لعلاقة المحلية، على سبيل المجاز المرسل. ومن صور المجاز ما ورد في قول الشاعر الشاعر أبي رضوان مدني تيام [غير موزون]

إِنَّ يَوْمَ وَقُوعِ قَبْضِ رَنْبِيسٍ كَانَ يَوْمًا شَقِيًّا لِعَثْمَانَ⁵¹

إنَّ وصف اليوم بالشَّقِيّ باعتبار ما يحصل فيه من الشقاوة على الحاضرين فيه، فهو وصف مجازي عقلي. وإنما الشقاوة ما يقع فيه من الأحداث.

3.2. أساليب المعاني

لعلم المعاني بأغراضه الأصلية والمجازية وتأثيراته البلاغية دور كبير في إعطاء النص قدرة على الوصول إلى القارئ. ولذلك اتخذ شعراء غرب إفريقيا أساليب وسيلة للتعبير عن القيم الجمالية والتعبيرية في مكنوناتهم الشعرية.

47 ويجوز أن يكون من باب المشاكلة. ويجوز أيضا أن يكون المراد بمكر الله مجازاتهم على مكرهم بجنسهم، على سبيل المجاز المرسل، والعلاقة السببية. ويحتمل أن يكون الكلام استعارة تمثيلية، بتشبيه حالة تغليب المسلمين في أعينهم الحامل لهم على هلاكهم بمعاملة الماكر المحتال الذي يظهر خلاف ما يبطن.

48 بويديم، ديوان شعر، 34.

49 الشريف الرضي، المجازات النبوية (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 47.

50 صل، نوحات رباتية لوامع الدرر في مدح خير البشر، 37.

51 تيام، عثمان بن ابي بكر الكبير، 13.

أسلوب الخبر الذي هو في عرف البلاغيين ما يحتمل الصدق والكذب. له حضور بارز في شعر المنطقة. وأغراضه كثيرة تأتي حسب المعنى الذي يوحى به سياق الكلام.⁵² وشواهد في الشعر القصصي من الغرب الإفريقي كثيرة، منها قول الشاعر النيجيري جميل عبد الله:

إلتقت في فناء ببيت أبيق فأرتان بغير عهد عتيق
توت ألعاب هذه بعناء فطواها الطوى بكل شقاء
وتوت تلك في الفرى ببراء ناعم عيشها بكل رخاء

لقد ألقى الشاعر هذا الخبر مجردا من المؤكدات لما يشتمل الحكم من أن هذه الحكاية تصور الفأرتين دار بينهما حوار، إحداهما في الغابة والأخرى في المدينة. ولكون المخاطبتين غير مترددتين فكريا وذهنيا من الحكم الذي تضمنتها الجمل ناسب أن يلقي إليهم الخبر بالضرب الابتدائي دون مؤكدات.

ومثال الخبر الابتدائي قول الشاعر السنغالي تجان وهو يحكي قيام ثورة الفاتح: [الطويل]

تتلمد في سبها بقود تظاهرا يدين احتلالا ساءه فتأثرا
تجدد بابا للوصول إلى اقتنا عتاد به بقوى على الأمر مبصر⁵³

إلقاء الشاعر الخبر بدون مؤكدات يجعل المخاطبين على علم بما قام به الرئيس الليبي السابق من أعمال ساعدته للقيام بثورته المشهورة. فألقى الخبر بلا مؤكدات لكون المخاطبين لا يشكون في ذلك. وضرب الخبر هنا ابتدائي.

ومن شواهد أسلوب الخبر الطلبي ما جاء في قول الشاعر المالي يعقوب دوكورى: [الرمال المجزوء]

إننا يوما أرينا نعلبا يمشي الهونا
أبصر الديك يصيح عالي الغضن سميناً
قال إننا قد سمعنا الأذان فقدمنا⁵⁴

افتتح الشاعر كلامه بمؤكد (إننا)، حيث أنزل المخاطبين منزلة الشاك المتردد.

ومثاله أيضا قول الشاعر الغامبي بامين محمد سري [البسيط]

52 جلال الدين السيوطي، شرح عقود الجما في علم المعاني والنبان، مح. إبراهيم الحمداني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 8.

53 غاي، من وحي الواقع، 55.

54 دوكورى، البستان، 27.

فَقَدْ تَزَوَّجَ لِلْأَمْوَالِ إِمْرَأَةً

تُدْعَى هَلَالِيَّةً تَدْعُو لِإِبْرَاهِيمَ⁵⁵

فإنّ تصدير البيت بحرف التأكيد (قد) فيه تنزيل للسامعين منزلة المتردد الشاك في الحكم الذي تضمنه هذا الكلام، مما يتعلق بزواج الرجل المرأة لأجل.

أما مثال الأسلوب الخبري الإنكاري فنجدّه في قول الشاعر قول الشاعر السنغالي جرنو إبراهيم سه [الرجز]

قَدْ كَانَ عِنْدَ سَالِفِ الْأَزْمَانِ

شَخْصٌ الذُّنُوبُ مُفْسِدُ الْبُلْدَانِ

فَمَاتَ ثُمَّ إِنَّهُ رَأَاهُ

سَأَلَهُ عَنْ أَمْرِهِ أَلْعَطَاهُ

فَقَالَ إِنِّي قَدْ عَصَيْتُ رَبِّي

رَمَزَ قَدْ مِنَ السَّنِيِّ حَبِي⁵⁶

لقد ألقى الشاعر الخبر مؤكداً بمؤكدين، وهما (إن) و(قد) في صدر البيت الثالث لينزل المخاطب منزلة المنكر لما تشمله الجملة من الحكم.

وهكذا يجد القارئ شيوعاً لأسلوب الخبر في النصوص المتعلقة بالقصة الشعرية لدى شعراء الغرب الإفريقي. وذلك أمر طبيعي؛ لأن هذا الأسلوب جسد واقع قصصهم وحكاياتهم، فاندفعوا يعبرون عنه بلا تكلف أو تصنع، في صور مؤثرة، ملفوفة بلفحات العاطفة الصادقة.

كما تنوعت طرائق أسلوب الخبر في القصة الشعرية من الغرب الإفريقي تنوعت أيضاً الأساليب الإنشائية، وذلك يعكس مهارة شعراء الغرب الإفريقي الفنية وقدرتهم الإبداعية على التعبير عما يكمن في أعماق شعورهم. فمن أمثلة توظيف أسلوب الأمر قول الشاعر المالي:

دِيكَ هِيَّا إِهِيْطُ نُصَلِّي

إِذْ إِنَّ الْفَرْضَ أَنَا

قَالَ أَيُّظُّ أَوْ لَا دَا

لَكَ إِمَامُ الْعَابِدِينَا⁵⁷

صيغتا الأمر الوارديتان في صدر البيت الأمر والثاني مستعملتان في معنى الالتماس بحكم كون الأمر رفيفاً بالمأمور. فقد طلب الثعلب الماكر عن الديك أن يقوم للصلاة. ولما أحسن الديك بمكره، أجابه بأن يوقظ الإمام أولاً. وقد يلجأ الشعراء إلى أسلوب النهي كقول الشاعر المالي يعقوب دوكوري:

لَا تَتَّقُ بِالْمِظْهَرِ الْخَا

دِعْ فَالْمَكَاؤُ مَاَنَا⁵⁸

فالشاعر لا يقصد من النهي إلا النصح والإرشاد. لم يقتصر الشعراء على توظيف أسلوب الأمر والنهي فحسب؛ بل استعملوا أسلوب الاستفهام أيضاً. فمن نماذج استعمال أسلوب الاستفهام قول الشاعر الغيني محمد الأمين عاج:

55 جابتي، صديق صويلح، 22.

56 صمب، الأدب السنغالي العربي، 346/2؛ كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 281/1.

57 دوكوري، البستان، 27.

58 دوكوري، البستان، 27.

فَالْعَيْدُ بِشْرٍ وَأَنْعَانُ وَأَطْعَمَةٌ يُرْضَى الْقُلُوبُ وَتَزْهُو فِيهِ أَجْسَادُ
لَكِنَّ عَيْدِي بِهَذَا أَلْعَامِ مَهْزَلَةٌ تَرْدِيدِهَا لِدَوِي الْإِحْسَاسِ إِجْهَادُ
أَيُّنَ الْإِحْءَاءِ وَأَيُّنَ الدِّينِ إِنْ رَزَعْمُوا بِأَيُّنَا كُنَّا لِلَّهِ عِبَادُ⁵⁹

لقد استعان الشاعر هنا بأسلوب الاستفهام ليعبر عن استنكاره لما رآه من الناس من عدم مراعاة ما يجب أن يكون في أيام العيد من تقاسم الفرح وإطعام المساكين ونشر الخير والمحبة. وعلى غرار ما يستعين الشاعر النيجيري جميل عبد الله بأسلوب الاستفهام في قوله:

سَأَلْتُ ابْنَةَ الْمَدِينَةِ أُخْتِي كَيْفَ حَالُ الصَّحْرَاءِ مِنْ حَيْثُ قُوتِ
فَأَجَابَتْ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَيْشِي مِنْ أَرَاكِ وَوَرَقَةٍ وَحَشِيشِ⁶⁰

الاسفهام الوارد في عجز البيت الأول استفهام مستعمل في معناه الحقيقي؛ إذ طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل.

ومن أبرز المسائل البلاغية التي تستدعي الانتباه قضية التقديم والتأخير ودلالاتهما، حيث تعد من المسالك التي تدل على مهارة الأديب وقدرته على التقنن في استخدام المفردات والتراكيب؛ لأنَّ فيها خروجاً عن المعتاد والمألوف. ومن شواهد هذا الأسلوب قول الشاعر الغامبي بامين محمد سري:

لِلَّهِ دَرٌّ مُحَمَّدٍ أَدَى رِيسَا لَهُ رَبِّهِ لِلْكَوْنِ دُونَ قِصَارِ⁶¹

حيث تقدّم المسند لفظ الجلالة (لله) على المسند إليه (درّ محمد)؛ لغرض بلاغي يفهم من سياق الكلام، وهو التعجب من الرسول الأعمم صلى الله عليه وسلم، ومن عزمه في تبليغ الرسالة. ومن شواهد التقديم والتأخير قول الشاعر عمر كركي الغاني [الرجز]

لَا يَنْفُونَ وَاجِدًا فِي الْبَلَدِ لِأَنَّهُمْ كَانُوا لَهُمْ عَيْدًا⁶²

فقد تقدّم الجار والمجرور (لهم) على خبر كان (عبيدا) لمراعاة توازن البيت والسجع.

3.3. أسلوب التناص:

ومن الأساليب التي استخدمها الشعراء في القصة الشعرية التناص، وهو أن يدخل النصّ في علاقة مع نصوص أخرى.⁶³ ونلاحظ هذا التناص في قول الشاعر السنغالي عباس صل [الطويل]

59 غاي، من وحي الواقع، 40.

60 جميل، الحرية، 39؛ كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 287/1.

61 جابتي، بهجة العاشق، 14.

62 كبا، الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي، 279/1.

63 أحمد الزعبي، التناص نظرياً وتطبيقياً (الأردن: مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، 2000)، 12.

وَهُمْ فِئَةٌ كَانُوا أَدْيَهُمْ قَلِيلَةً
فَجَاءَتْ جُنُودٌ لَمْ يَرَوْا بَيْنَهُمْ سَفَرًا
مَلَائِكَةُ الرَّحْمَنِ جَبْرِيْلُ بَيْنَهُمْ
لِإِنجَازِهِ لِلْمُجْتَبَى الْوَعْدَ وَالنَّصْرَا⁶⁴

وهو تناص مع قوله تعالى: (ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا) [التوبة 26] وكذلك فيه تناص مع الآية: وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي آعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّكُمُ فِي آعْيُنِهِمْ 9 [الأنفال 44]. ومن صور التناص أيضا قول الشاعر الغاني الحسن بك [الكامل]

كَانَ الْمَسِيحُ بِبَيْتِ لَحْمٍ وَضَعَهُ
فَإِذَا بِهِ يَعْظُ الْجُمُوعُ بِمَهْدِهِ
حَمَلْتُهُ أُمُّ لَمْ يَجِي مِنْ وَالِدٍ
وَيَقُولُ إِنِّي عَبْدُ رَبِّ مُؤَخَّدٍ⁶⁵

يلاحظ أنّ هذه الأبيات تتعلّق مع قوله تعالى: (فَأَسْرَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا، قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا) 9 [مريم 29، 30]. ومن أمثلة التناص الوارد في هذه القصائد قول الشاعر الغيني جرنو علي بويديم الذي يقصّ مبارزة المجاهدين مع الكفار في غزوة بدر [الرجز]

وَنَاشَدَ الرَّسُولُ جَدًّا رَبَّهُ
فَأَنْزَلَ الرَّحْمَنُ أَمْلَاكَ السَّمَاءِ
يَسْأَلُهُ بَأْنَ يُعِينُ صُحْبَهُ
عَلَى الْخَيُْولِ الْبَلَقِ قَدْ تَعَمَّمَا
الْكُلَّ بِالْعَمَامَةِ الْبَيْضَاءِ
وَارْتَفَعَ الْغُبَارُ لِلسَّمَاءِ⁶⁶

الأبيات فيها تعلق مع الآية الكريمة: (إِذْ تَسْتَعْجِلُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ) 9 [الأنفال 9]. ومن نماذج التناص قول الشاعر الغاني محمد الأمين بمبا: [الطويل]

فَلَمَّا دَرَّتْ أَنِّي شَعَفْتُ بِحِبِّهَا
فَمَالَتْ إِلَى الدُّنْيَا سَبَّأَهَا سَرَابَهَا
فَقَلْتُ لَهَا إِنَّ النَّيَّ تَنْبَعِيهَا
سِرَابٍ بَقِيْعٍ مِثْلُ مَاءِ خِيَالِهَا⁶⁷

موضع الاستشهاد قوله (سراب بقيع مثل ماء خيالها) إذ فيه تعلق مع الآية الكريمة: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يُحْسِبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ سَيْئًا) 9 [النور 39].

ومن التناص أيضا قول الشاعر الغيني جرنو علي بويديم الذي يقصّ مبارزة المجاهدين مع الكفار في غزوة بدر [الرجز]

64 صل، نفحات ربانية لوامع الدرر في مدح خير البشر، 37.

65 بك، كتاب سلسلة العربية، 102.

66 بويديم، ديوان شعر، 34.

67 بمبا، دهنتي فتاة، 13.

ففي البيت تناص مع قول النبي عليه الصلاة والسلام في حُئَيْنٍ: (الآنَ حَمِيَّ الْوَطَيْسِ).⁶⁹ وقد ساعد هذا التناص في تضخيم الحدث وتكثيف صورة الحرب. لأنَّ الارتداد إلى الماضي واستحضاره من أكثر الظواهر فاعلية في عملية الإبداع. وقد دلَّ التناص المشار إليه أيضا على أنَّ القرآن الكريم والحديث النبوي من المصادر التي استعان بها شعراء الغرب الإفريقي ليعبروا عن آرائهم؛ إذ أعادوا إلى أذهاننا قصة غزوة بدر، وكيف نصر الله فيها المؤمنين.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة موضوع القصّة الشعرية لدى شعراء الغرب الإفريقي، وأسهمت في إبراز إبداعات هؤلاء الشعراء الفنية. وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج منها:

إنَّ القصة الشعرية موجودة في الأدب الإفريقي العربي، وإنَّ عناصر القصة وأدواتها المتعارف عليها في الدراسات النقدية الحديثة موجودة فيها، بنسب متفاوتة. ولقد اهتم الشعراء الأفارقة بالسرد القصصي، واتخذوه هيكلا لكثير من قصائدهم؛ لأنهم وجدوا فيه سبيلا للتعبير عن كل ما يريدون الإفصاح عنه أو إيصاله إلى المتلقين بأسلوب قد لا تتمكن الغنائية وحدها من الإيفاء به. اتضح من خلال هذه الدراسة أن الشعراء الأفارقة قد عالجوا نواحي السرد في قصائدهم معالجات تعتمد على المهارات الشعرية الفردية والقدرات الفنية الخاصة. فلم يكن هناك خط عام تنتظم فيه الجهود الإبداعية في مجال السرد القصصي. كانت أغلب النماذج القصصية التي درسناها منجزة بنيات مقصودة ومرسومة بدقة. فلم يكن إيراد الشعراء للقصة داخل القصيدة أمرا عفويا، وإنما اناسق الشعراء وراء عملية القص انسيقا واعيا ومتفهما. وتبيّن من خلال هذه الدراسة أن الشعراء الأفارقة قد اتخذوا من الأداء القصصي وسيلة لنقل بعض مظاهر بيئتهم وصور طبيعتهم، كما أنهم اتخذوه وسيلة لتصوير بعض جوانب حياتهم وحقيقتهم واقعهم وتجسيد طباعهم وتصرفاتهم ومشاعرهم وطرق تفكيرهم. فأصبح للقصّة الشعرية في الغرب الإفريقي دور اجتماعي يضاف لدورها الفني الذي تميزت به من بين بقية فنون الأدب الأخرى. ومن الملاحظ أنَّ القصص الشعرية التي تناولناها بالدراسة قد عجت بالأساليب الفنية والصور الرائعة التي استمدتها الشعراء من بيئاتهم المحيطة، ومن مخزونهم الثقافي، موظفين الأساليب والصور، لشدَّ انتباه المتلقين.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

68 بوديم، ديوان شعر، 34.

69 ابن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، مح. محمد نظر(الرياض: دار طيبة، 2006)، 1775.

المراجع والمصادر

- ابن عبد ربه، أحمد. *العقد الفريد*. باكستان: دار العرب للكتب، 2002.
- بدر الدين، محمد يعقوب. *حديقة الأزهار في مدح النبي المختار*. أبيجان: مطبعة محلية، د.ت.
- بلق، الحسن. *كتاب سلسلة العربية لطلبة إفريقيا*. أكرا: مطبعة محلية، د.ت.
- بمبا، محمد الأمين. "دهنتي فتاة". غانا: مكتبة الشاعر.
- بمبا، محمد الأمين. "رائية الهجرة". غانا: مكتبة الشاعر.
- بوديم، جرنو علي. *ديوان شعر*. غينيا: مطبعة محلية، د.ت.
- تيام، أبو رضوان. "عثمان بن ابي بكر الكبير". مالي: مكتبة الشاعر.
- جابتي، بامين سري. "بهجة العاشق". غامبيا: مكتبة الشاعر.
- جابتي، بامين سري. "صديق صويلح". غامبيا: مكتبة الشاعر.
- جميل، عبد الله. "الحرية". نيجيريا: مكتبة الشاعر.
- الحاوي، أليبا. *فن الوصف وتطوره في الشعر العربي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967.
- الخطينة، جلول بن أوس. *ديوان الخطينة برواية وشرح ابن السكيت*، مح. محمد مفيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1963.
- خفتاجي، محمد عبد المنعم. *قصة الأدب المهجري*. القاهرة: دار الجيل، 1992.
- دوكوري، يعقوب. *البيستان*. بماكو: المكتبة الإسلامية، د.ت.
- الرافعي، مصطفى صادق. *تاريخ آداب العرب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الرضي، الشريف. *المجازات النبوية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الزعيبي، أحمد. *التنافس نظريا وتطبيقيا*. الأردن: مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، 2000.
- سبأ، عيسى. *شعراء القصة والوصف في لبنان*. بيروت: دار بيروت للطباعة، 1961.
- السيوطي، جلال الدين. *شرح عقود الجما في علم المعاني والبيان*، مح. إبراهيم الحمداني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- شوقي، ضيف. *دراسات في الشعر العربي المعاصر*. مصر: دار المعارف، 2003.
- صل، عباس. *نفحات ربابية لوامع الدرر في مدح خير البشر*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1961.
- صمب، عامر. *الأدب السنغال العربي*. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1978.
- الصميلي، يوسف. *الشعر اللبناني اتجاهات ومذاهب*. بيروت: دار الوحدة، 1980.
- عاج، محمد الأمين. "من وحي المجتمع". داكار: مكتبة الشاعر.
- غاي، تجان. *من وحي الواقع*. لوغا: مطبعة محلية، د.ت.
- الفرزدق، همام بن غالب. *ديوان الفرزدق*، مح. علي فاعول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- كبا، عمران. *الشعر العربي في الغرب الإفريقي خلال القرن العشرين الميلادي*. المغرب: إيسيسكو، منشورات المنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، 2011.
- محي الدين، عبد الحميد. *شرح ديوان عمر أبي ربيعة المخزومي*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1952.
- مسلم، ابن الحجاج. *صحيح مسلم*، مح. محمد نظر. الرياض: دار طيبة، 2006.

Kaynakça/References

- Âc, Ticcân. *Mine vahyi'l-vâki*. Loga: Matbaa mahallîye, t.s.
- Bamba, Muhammed el-Emin. *Dahatnî fatâtün*. Gana: Mektebetü'ş-şair, yazma eseri, Mecmûatü kesâid, 002, 13.
- Bamba, Muhammed el-Emin. *Râiyetü'l-hicre*. Gana: Mektebetü'ş-şair, yazma eseri,

Hikâyetî, 012, 16.

Bredreddin, Muhammed Yâkup. *Hadikedtü'l-ezhâr fi mehdi'n-Nebiyi'l-muhtâr*. Abijan: Matbaa mahallîye, t.s.

Bekka, el-Hasan. *Kitâbu silsileti'l-Arabiyye li tullâbi ifrikiya*. Akra: Matbaa mahallîye, t.s.

Bouhem, Ali Çorno. *Dîvânu şîirin*. Gine: Matbaa mahallîye, t.s.

Cemil, Abdullah. *el-Hürriyye*. Nijerya: Mektebetü's-şair, yazma eseri, Hikâyât, 201, 39.

Dayf. Şevkî. *Dirâsâtun fi's-şîir 'il-Arabi el-muâsir*. Mısır: Dârü'l-maarif, 2003.

Diabate, Bamin Sîrî. *Behcetü'l-âsık*. Gambia: *Mektebetü's-şair; yazma eseri*, el-kıssa en-nebeviye, 0023, 14.

Diabate, Bamin Sîrî. *Sadık suveylih*. Gambia: Mektebetü's-şair, yazma eseri, Havâtır, 21, 22.

Dukure, Yakup. *el-Bustân*. Bamako: el-Mektebetü'l-İslamiye, t.s.

el-Hâvî, Ayliya. *Fennü't-tasavvuf ve tatavvurihi fi's-şîir 'il-Arabi*. Beyrut: Dârü'l-kitab el-lübnâni, 1967.

er-Râfîî, Mustafa Sadık. *Tarihu âdâbi'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîye, 2000.

es-Sumeylî, Yusuf. *eş-Şîir 'ul-Lübnâni ittîcâhâtun ve mezâhibun*. Beyrut: Dârü'l-vahde, 1980.

ez-Zuabî, Ahmed. *et-Tanâsu nazariyen ve tatbikîyen*. Ürdün: Müessesetü aman li'n-neşr ve't-tevzi, 2000.

Ferezdak, Hamam b. Galip. *Dîvânü'l-Ferezdak*. thk. Ali Fâûr. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîye, 1987.

Haftâcî, Muhammed b. Abdülmunim. *Kıssatü'l-edebi'l-mehcerî*. Kahire: Dârü'l-cil, 1992.

Hutay'e, Cervel b. Evs. *Dîvânu Hutay'e bi rivayeti ve şerhi ibnû's-sikkî*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîye, 1993.

İbn Abdürabih, Ahmed. *el-İkdü'l-ferîd*. Pakistan: Dârü'l-Arap li'l-kutup, 2002.

Kaba: İmran. *eş-Şîir 'ul-Arabi mine'l-Garbi'l-İfrîki hilale'l-Karni'l-işrîn el-milâdî*. Fas: Menşürâtü'l-munazzame el-İslamiye li't-terbiye ve'l-ulum ve's-sekâfe, 2011.

Muhiddin, Abdülhamid. *Şerhu dîvâni Ömer b. ebi Rabia el-mahzûmî*. Kahire: el-Mektebetü't-ticariye el-Kübra, 1952.

Müslüm, İbn Haccâc. *Sahih Müslüm*. thk. Nazr b. Muhammed. Riyad: Dârü tayibe. 2006.

Rıza, Şerif. *el-Mecâzâtü'n-nebeviye*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîye, 2007.

Sall, Abbas. *Nafahâtün rabbaniye: levâmi-ud-dureri ve medhi hayri'l-beşer*. Cezayir: el-Müessesetü'l-vataniye li'l-kitap, 1986.

Samba, Amir. *el-Edebu's-Senegali el-Arabi*. Cezayir: eş-Şeriketü-vataniye li'n-neşr ve't-tevzi, 1978.

Sebe', İsa. *Şuara el-kıssa ve'l-vesfî Lübnan*. Beyrut: Dârü Beyrut li't-tibaa, 1961.

Suyûtî, Celalettin. *Şerh ukûdi'l-cümân fi ilmi'l-meânî ve'l-beyan*. thk. İbrahim el-Hamdânî ve Emin Lokman. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîye, 2011.

Tiyâm Ebu Rıdvan Madani. *Osman b. Ebi kebir el-müdir*. Mali: Mektebetü's-şair, yazma eseri, Havâtır, 01, 13.



Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke'nin "Rational Theology in Interfaith Communication" Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of "Rational Theology in Interfaith Communication" by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke

Madelung, W., & Schmidtke, S. (01 Sep. 2006). *Rational Theology in Interfaith Communication*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi: <https://doi.org/10.1163/9789047418641>

Halil İbrahim Delen^{*}

Anahtar Kelimeler

İslam, Yahudilik, Kelam, Mu'tezile, Karâilik

Keywords

Islam, Judaism, Kalâm, Mu'tazila, Karaites

İslam'ın erken dönemlerinden itibaren akıl vurgusu Mu'tezilî çevreler tarafından açık bir şekilde dile getirilmiştir. Mu'tezile Allah'ın varlığı, sıfatları ve adaleti gibi kelamın temel meselelerinin, nassı da temellendiren aklî delillere tâbi olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onlara göre bu ana meseleler temellendirildikten sonra nassın doğruluğu akıl yoluyla inşa edilebilir ve aklın bu konumu nassın yorumunda da sürdürülmelidir.

Mu'tezilî düşünce sistemi doğal olarak diğer semavi dinlerdeki akılcılığa meyilli düşünürlerin de ilgisini çekmiş ve İslam coğrafyasındaki inançlar arası iletişim için uygun bir temel oluşturmuştur. Yahudilik içerisinde Mu'tezilî düşünce yapısı 9. yüzyıldan itibaren çeşitli derecelerde benimsenmiştir.

10. yüzyılda Yahudi alimlerin üzerindeki Mu'tezilî etki zirveye ulaşmıştır. Yahudi ana akımlarından birisi olan Rabbânî bilginler Mu'tezilî kelam sistematiğini benimsemiştir.

* Sorumlu Yazar: Halil İbrahim Delen (Dr.), Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye.
E-posta: hidelen@nku.edu.tr ORCID: 0000-0003-2803-0300

Atf: Delen, Halil İbrahim. Wilferd Madelung ve Sabine Schmidtke'nin "Rational Theology in Interfaith Communication" Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 595–599. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1362869>



Bunlardan biri olan Samuel ben Hofni Gaon'un (ö. 1013) Bağdat'ta Ebû Abdullah el-Basrî'yle görüştüğü bilinmektedir. Diğer taraftan İran'da 8. yüzyılda ortaya çıkan ve güçlü mistik eğilimleriyle dikkat çeken, ancak daha sonra bilhassa akılcılığa eğilimli bir mezhep olan Karâî Yahudileri arasında da Mu'tezilî kelimeler sistematığının etkisi belirginleşmektedir. Kendisi bir Karâî olan Yûsuf el-Başîr (ö. 1040 civarı) Kādî Abdülcebâr'ın öğretilerini eserlerinde benimsemiş ve savunmuştur.

Günümüzde son dönem Mu'tezilesi üzerine ve Mu'tezile-Yahudilik etkileşimine dair yapılan çalışmalar, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerinin Fâtımî yönetimi altındaki Karâîler arasında sıkı bir şekilde takip edildiğini göstermektedir. Özellikle Karâîler içerisinde Yûsuf el-Başîr açık bir şekilde Kādî Abdülcebâr'ı Ebü'l-Hüseyn Basrî'ye karşı savunmuş ve bunun için kaleme almış olduğu bir eserinde -görüşlerinin Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin özellikle isbât-ı vâcib noktasındaki tezini çürüttüğünü iddia ederek- sıkı bir şekilde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye itiraz etmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşleri 10.yy'ın ortasında, Karâî Sehl b. Fadl b. Sehl et-Tüsterî tarafından Mısır'da takip edilmiş ve savunulmuştur. Sehl et-Tüsterî sadece Yûsuf el-Başîr tarafından savunulan Behşemîlerin temel kabullerini eleştirmemiş, aynı zamanda Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşleri temelinde, Aristoteles'in *Metafizik*'inde şart koşulan, varoluş hakkındaki felsefi öğretiyi de eleştirmiştir.

Madelung ve Schmidtke tarafından hazırlanan bu çalışma Genizalarda bulunan ve korunarak günümüze kadar ulaşan temel kaynak mesabesindeki yazmalara dayanmaktadır. Behşemî ekole mensup Mu'tezilî kaynaklar Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin çok sert tepkiler almasına neden olan Behşemî öğretiyi yönelttiği eleştirilerinin belirli noktaları hakkında kısıtlı bilgi vermektedir. Ancak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin isbât-ı vâcib noktasındaki delili[tahsis] çağdaşı olan Karâî Yûsuf el-Başîr tarafından tenkitli bir şekilde ele alınmıştır. Yûsuf el-Başîr tarafından kaleme alınan bu reddiye Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin bu noktadaki görüşlerinin netleşmesi bakımından önemli ipuçları barındırmaktadır. Bu sebeple bu çalışmanın son dönem Mu'tezilesinin başat aktörlerinden birisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin düşünce yapısına ışık tutması kıymetli haiz bir noktadır.

Yûsuf el-Başîr tarafından kaleme alınan bu reddiyesi St. Petersburg'daki (Rus Milli Kütüphanesi) Abraham Firkovitch koleksiyonundaki bir yazma eserin içinde bulunmuş, Madelung – Schmidtke tarafından düzenlenerek bu çalışma içerisinde neşre hazırlanmış ve ayrıca İngilizceye tercüme edilmiştir. Metinde esas alınan yazma nüsha başlığı bilinmeyen bir mecmuanın içerisinde 16 varaktan oluşmaktadır. Müellifler, yazma ve metin üzerindeki incelemeleri neticesinde metinde eksikliklerin olduğunu yani metnin tam olmadığını ifade etmektedirler. Eserin yazara aidiyeti noktasında da bir şüphe bulunmamaktadır.

Yūsuf el-Başîr'in bu reddiyesindeki kilit noktayı arazların salt varlığı oluşturmaktadır. Öncelikli olarak Yūsuf el-Başîr, Tanrı'nın varlığına dair Mu'tezile tarafından kullanılagelen geleneksel delili özetlemektedir. O'nun arazların salt varlığını kanıtlamadaki amacı cisimlerin hâdisliğini ispat etmektir. Çünkü cisimlerin arazlar olmaksızın var olamayacağı fikri, zihni hâdis bir şeyin varlığı olmaksızın var olamayan şeylerin de sonuç olarak hâdis olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Yūsuf el-Başîr klasik anlamda hudüs delili olarak bilinen bu delilden sapan kimsenin Tanrı'nın tekliğini/birliğini ve adaletini ispat edemeyeceğini düşünmektedir.

Yūsuf el-Başîr, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin isbât-ı vacip noktasında ileri sürmüş olduğu delili yalnızca özetlemekle yetinmektedir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin delilini cismin imkanı/zorunsuzluğu [cevaz] üzerine kurduğunu ifade etmektedir. Yūsuf el-Başîr burada açık bir şekilde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'yi filozoflarla ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Daha sonra Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin araz ve cevher noktasındaki görüşlerini ayrıntılı olarak incelemektedir. Yūsuf el-Başîr reddiyesinde Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Allah'ın tekliğini/birliğini ispat edemediğini ve aynı zamanda O'nun yaptıklarının aynısını yapabildiğini kabul etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Allah'ın birliğinin delilinin O'nun kâdir ve mürîd olmasına dayanması gerektiğini, diğer tüm delillerin faydasız olduğunu iddia etmektedir. Yūsuf el-Başîr tüm bunlardan dolayı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ve takipçilerinin Mu'tezilî sistematığının, yani tevhit ve adalet anlayışının hiçbir noktasını kanıtlamayacağı çıkarımında bulunmaktadır.

Yūsuf el-Başîr'in kaleme almış olduğu reddiyedeki metodu karşıt görüşün öncül ve kabullerinden hareketle, ona çıkarım sürecini sorgulatmak şeklinde ifade edilebilir. Lakin klasik kaynaklarda sıklıkla kullanılan ilzam metodu da diyeceğimiz bu yöntem Yūsuf el-Başîr tarafından kastedilmeyen manalara odaklanma olarak kaldığının da altı çizilmelidir.

Nihai olarak bu reddiyede Yūsuf el-Başîr'in, Ebul Hüseyn el-Basrî'nin Behşemîlere yönelttiği eleştiriler ile ciddi bir şekilde ilgilendiği görülmektedir. Yūsuf el-Başîr'in sürekli Basrî ile Behşemîye arasındaki ihtilafla ilgilenmesi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerinin çağdaşı Karâî topluluğunda dikkatli bir şekilde takip edildiğini ve görüşlerine önem atfedildiğini göstermektedir.

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini Karâîler içerisinde takip eden diğer bir grup da Tüsterî ailesidir. Bu ailenin sonraki kuşak âlim bir üyesi Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin doktrininin etkili bir destekleyicisi olmuştur. Diğer bir ifade ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin sistematığı erken dönemlerden itibaren Yahudiler içerisinde takip ve teyid edilmiştir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Taşaffuhu'l-edille*'sinin farklı nüshalarından üç büyük metin -kendisi bir karâî olan- Firkovitch koleksiyonunda

bulunmaktadır. Bu yazmalardan anlaşıldığı üzere Basrî'nin en temel kelam metni Karâî Yahudileri tarafından İbrânî harflerine aktarılarak günümüze kadar korunmuştur. 11.yy'ın ikinci yarısında Mısır'daki önde gelen Karâî bilgin olan Sehl et-Tüsterî belli ki Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerinin Karâî topluluğunda yaygınlaşmasını sağlamaktadır.

Sehl et-Tüsterî'nin görüşleri henüz ayrıntılı bir şekilde çalışılmamış olup ve hiçbir çalışması da bu kitabın neşrine kadar yayınlanmamıştır. Çalışmalarından kısmen günümüze ulaşan üç tanesinden çıkartılan ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleri karşısında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerini desteklediği buradaki kısa alıntılar, Madelung ve Schmidtke tarafından düzenlenerek çalışma içerisinde neşredilmiş ve İngilizceye tercüme edilmiştir. Böylece Karâîler arasında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşleri hakkında önemli ipuçları taşıyan Tüsterî'ye ait üç eserden belirli bölümler ilim dünyasının istifadesine sunulmuştur.

Sehl et-Tüsterî'nin bu kitaptaki birinci çalışması, *Mağdisiyyat* isimli eserinin öğrencisi Ali b. Süleyman el-Mukaddesî'nin inanca dair bazı sorularının cevabını içeren bölüm olduğu anlaşılmaktadır. Kitabın ikinci bölümünü içeren ve biri Ali b. Süleyman tarafından yazılan eksik elyazması St. Petersburg'daki Firkovitch koleksiyonunda eseri hazırlayanlarca bulunmuş ve neşredilmiştir. Sehl et-Tüsterî, eserde yaratıcının varlığına dair ileri sürdükleri delillerinin geçersiz olduğuna dair iddiaların yanlışlığını çoktan gösterdiğini daha önceden -muhtemelen eksik olan bölümde- açıkladığını ifade etmektedir. Bu sebeple kaldığı yerden devam ettiğini belirterek eleştirisine konu edindiği görüşün temel kavramlarını, yöntemini tahlil ve tenkit etmeye uzunca bir şekilde devam etmektedir. Nihayetinde karşı tarafın görüşlerinin dünyanın sonradanlığını ve yaratıcının varlığını ispat etmede yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Sehl et-Tüsterî'nin ifadelerinde de görüleceği üzere eleştiri yönelttiği grup Kâdî Abdülcebbar'ın Yahudi topluluğu içerisindeki takipçileridir. Bu sebeple görüşleri Yûsuf el-Başîr'in Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye yazdığı reddiyesinde ileri sürdüklerini nakzetmektedir. Diğer bir ifade ile bu çalışmaya 'Ebü'l-Hüseyin el-Basrî savunusu' veya 'Yûsuf el-Başîr'in Ebü'l-Hüseyin el-Basrî reddiyesine reddiye' de diyebiliriz.

Eserin üçüncü, Tüsterî'nin ikinci çalışmasını ihtiva eden bölüm *Kitâbu't-telviḥ ile't-tevhîd ve'l-adl* isimli eserinden alıntılanan kısımdır. Bu bölüm Mu'tezilî alimlerin benimsemiş olduğu Allah'ın birliği ve adaletine dair temel görüşleri ile uyumlu olan kendi görüşlerinin bir özeti mahiyetindedir. Bu kısım *Telviḥ* isimli eserinden birçok alıntı içeren Britanya Kütüphanesi'nde bulunan bir Karâî elyazmasından alınmıştır. Allah'ın varlığını, varlık mahiyet ilişkisini ve varlığın zâta zaid olup olmadığı gibi temel meseleleri ele almaya çalışmaktadır. Tüsterî bu

bölümde -Basrî'nin ismini zikretmeden- varlığın zâta zaid olmadığını savunmaktadır. Buradan varlık mahiyet birlikteliği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

Eserin son bölümü olan *Kitâbü't-tahrir li kitâbi Aristô fi mâ ba'de't-tabî'a*'dan alıntılanan kısım, Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserinin eleştirel bir şerhidir. Tüsterî'nin bu bölümü de bir önceki gibi Britanya Kütüphanesi'ndeki aynı Karâî mecmua içerisinden alınmıştır. Tüsterî'nin burada eleştirdiği nokta, *Telviḥ* metninde kısaca Behşemî kelimelerle ilişkilendirdiği Aristoteles'in felsefi öğretisine karşıdır. Dolayısı ile onun ifadelerini çürütmek için doğrudan Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserindeki ilgili bölümlerden alıntı yapmaktadır. Nihayetinde Tanrı'nın fail-i muhtâr olması gerektiğine dair görüşlerini tekrar vurgulayarak eserini sonlandırmaktadır.

Madelung ve Schmidtke tarafından hazırlanan ve birbirinden kıymetli klasik metinleri ele alan bu çalışma; son dönem Mu'tezilesi'nin anlaşılması hassaten en önemli temsilcisi olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelâmî görüşlerinin tespit ve değerlendirilmesi noktasında kaynak eser mesabesinde. Diğer taraftan Mu'tezile kelam sistematığının Yahudi bilginler tarafından alıntılanmasını gözler önüne sermesi de eserin kıymetini arttıran unsurlardandır.



Şaban Öz'ün, Ebû Hüreyre: -Bir Otoritenin İnşası- Adlı Eserinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Şaban Öz's work titled Abû Hurayra: -The Construction of an Authority-

Şaban Öz, Ebû Hüreyre: -Bir Otoritenin İnşası- . İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021, 132 s.
ISBN: 9786257605014

Abdullah Metin^{*}

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Siyer, Ebû Hüreyre, Bir Otoritenin İnşası

Keywords

Islamic History, Sira, Abû Hurayra, The Construction of an Authority

Ebû Hüreyre ismi, İslam tarihi sürecinde Hz. Peygamberin ashabı arasında Resulullah'ın vefatından dört yıl önce dâhil olması ve ondan çok hadis rivayet etmesi sebebiyle günümüze kadar hep tartışılmıştır. Yazarın da belirttiği gibi, tarihi süreç içerisinde sonradan Müslüman olanlar ne kadar çaba gösterirse gösterecekleri ihlâsları, kendilerini kabul ettirebilme çabaları gibi durumları yönünden diğer Müslümanlar tarafından sorgulanmış ve onlara şüpheyle bakılmıştır. Bu minvalde, Ebû Hüreyre de sonradan Müslüman olması hasebiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Kritiğini yapmış olduğumuz bu kitap, genellikle naklettiği hadislerle gündem olmuş ancak hayat hikâyesi ihmal edilmiş olan Ebû Hüreyre'nin biyografisini tarihî bir perspektiften ele almaktadır.

Ebû Hüreyre - Bir Otoritenin İnşası- adlı kitap, Prof. Dr. Şaban Öz tarafından kaleme alınmıştır. Kitap, önsöz, iki bölüm, sonsöz ve kaynakça bölümlerinden oluşmaktadır.

* Sorumlu Yazar: Abdullah Metin (Öğretmen), KSÜ Sosyal Bilimler enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, (Mezun), Kahramanmaraş, Türkiye. E-posta: abdullah_metin@outlook.com ORCID: 0000-0001-8042-1056

Atf: Metin, Abdullah. "Şaban Öz'ün, Ebû Hüreyre: -Bir Otoritenin İnşası-" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi. *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 601–605. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1373181>



Öz'ün önsözde ifade ettiği gibi onun birçok nakilleri, rivayetleri, hadisleri olduğu halde hayatı ihmal edilmiş ve rivayetleri kadar ilgi görmemiştir. Yazar, bu kitabın yazılış amacını Ebû Hüreyre'nin kimliği üzerinden bir otoritenin inşa sürecini takip edebilmek olarak açıklamıştır. Bunu yaparken de okuyucularına bu çalışmanın Ebû Hüreyre'nin bir eleştirisi, savunusu ya da onun hakkında söylenenlerin tekrarı olmadığını hatırlatmıştır. Ayrıca Öz, araştırmasında yöntem olarak, disiplineller sınırlara saygısı çerçevesinde, hadis disiplinini ilgilendiren konulardan uzak durduğunu, onun hadisleriyle, hadis metoduyla veya hadislerinin teknik özellikleriyle değil, sadece hayatıyla ilgilendiğini belirtmektedir.

Yazar, “Hayatı” isimli bölümde, Ebû Hüreyre hakkındaki rivayetleri ve kaynakları verip, o rivayetlerin metin kritiğini yaparak okuyucuyu onun yaşantısı, ailesi, kişiliği, ilmi, dini hayatı ve tarihi kimliği hakkında bilgilendirmektedir. Öz, Ebû Hüreyre'nin hikâyesinin Hayber'in fethinden sonra Devs kabilesine mensup olan Amr b. Tufeyl'in Medine'ye gelmesiyle başladığını anlatmaktadır. Bu minvalde Ebû Hüreyre'nin Müslüman olması ile ilgili muhtelif rivayetleri değerlendirmektedir. Onun hakkında İbn İshak'ta geçen “Dews kabilesi içinde sözcü konumundaydı.” şeklindeki rivayetin metin tenkidini yapmış ve bunun Resulullah'ın genel uygulamalarına ters düştüğünü söylemiştir (15-18). Yazar, iddialı bir şekilde onun hakkında farklı görüş nakledilmeyen neredeyse hiçbir konunun bulunmadığını vurgulamaktadır. Yazar, Ebû Hüreyre'nin ailesiyle ilgili bilgileri verdikten sonra onun ve annesinin Medine'ye ne zaman geldiği konusunu irdelemiştir. Onun kiminle ve nerede kaldığı ile ilgili rivayetleri değerlendirmiş sonuçta Ebû Hüreyre'nin, rivayetlere göre Hz. Ebû Bekr'in haccına katıldığını zikretmiştir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin Suffe'de kaldığına dair nakillerin genel kabul görmüş olduğunu ifade etmektedir (24-25).

Öz, onun hakkında çeşitli kaynaklarda geçen bir rivayeti tenkit etmiştir. Rivayet şu şekildedir: “Ey Allah'ın Elçisi, Allah'a dua et ki, beni ve annemi bütün müminlere sevdirsın.” dedim. Bunun üzerine o, Allah'ım bu kulunu ve annesini bütün müminlere sevdirdi dedi. Bu yüzden iştirip de beni sevmeyen mümin değildir.” Yazar, bu tür rivayetlerin Ebû Hüreyre ile pek alakasının olmadığı kanaatini taşımaktadır. Yazara göre, rivayetin bu şekilde konu edilmesi ciddi anlamda sorunludur. Ayrıca yazar, bu tür rivayetlerin onun otoritesini inşa edenler tarafından kullanıldığını belirtmektedir (27-28).

Öz, birinci bölümde “İslâm Öncesi Hayatı” kısmında Ebû Hüreyre'nin hayatının bu dönemine ait net bilgilerin bulunmadığını, onun adına konuşanların da hep birileri olduğundan bahsetmektedir (29-31). Yazar, Ebû Hüreyre'nin, Resulullah'la ilk karşılaşmalarının şaşalı olmadığını bilgisini nakletmektedir. Yazarın üzerinde

durduğu bir başka konu da Ebû Hüreyre'nin Medine'de nerede kaldığı meselesidir. İhtiyaç sahibi olduğu ve mescitte kaldığı genel kabul görmüştür. Ancak sonradan annesiyle aynı evde kalmıştır. Yazara göre bu durum Ebû Hüreyre'nin kimliğine herhangi bir noksanlık getirmese de inşa edilmeye çalışılan otoritesinde önemli bir unsur olarak sıkça vurgulanan “Resulullah'a tutunmak”, “Suffe'de kalmak” tezlerinin geçerliliğini de etkilemektedir (31-35).

Öz'e göre onun Medine'ye Resulullah'ın yanına geldikten sonra Medine'de kaç yıl kaldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır (35). Yazar, Ebû Hüreyre'nin, çok hadis rivayet etmesine gerekçe olarak sunduğu Ensar'ın tarımla muhacirlerin ticaretle uğraşırken kendisinin ise malı mülkü olmadığı için Hz. Peygamber'den ayrılmadığı yönündeki sözünü eleştirmiştir. Öz, onun bu söyleminin otorite inşa grupları tarafından, çok olan rivayetlerinin savunusu olarak kabul gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca senenin her döneminde tarımın olamayacağını söyleyerek, hangi muhacirin ticarettten dolayı Hz. Peygamber'i terk ettiğinin sorulmasını istemiştir (36). Yazar, onun Resulullah'ın yanından ayrılmadığını söylediği veya söyletildiği bu dört yıl içerisinde meydana gelen olaylarda siyer-tarih metinlerinde Ebû Hüreyre'nin adının geçmediğini vurgular (37). Ayrıca Öz, onun Bahreyn'e görevlendirildiğinde Hz. Peygamber'den ayrıldığını, aynı zamanda Hz. Ebubekir'in öncülüğünde gerçekleşen hac yolculuğuna ve Mute Gazvesi'ne katıldığını ve dolayısıyla da Resulullah'tan ayrıldığını yazmıştır. Böylece otorite inşacılarının onun hep Resulullah'ın yanında olduğu savunusunu çürütmüştür (47).

Yazar, Ebû Hüreyre'nin, açlık sınırında yaşaması nedeniyle bazı mucizelere şahitlik ettiğini ve bir gıda torbasının olduğu yönündeki rivayetleri değerlendirmiştir. Bu tür rivayetlerin sonraki dönemlerin hayalleri olduğunu, “bitmeyen gıda” türü haberlerin Hz. Peygamber'e mucize atfi için onun rivayetlerine girdirildiğini söylemektedir. Öz, hadis toplama yolunda dile getirilen açlık hikâyelerinin onun Medine'ye geldiği dönemlerde, kıtlığın olmaması nedeniyle sahih olmadığını söylemektedir (51-52). Yazar, Ebû Hüreyre'nin, Hz. Osman'ı savunusunda samimi olduğunu, Hz. Ali dönemi olaylarında ise adının Cemel, Sıffin, Tahkim gibi olaylarda geçmediğini anlatmaktadır. Muâviye döneminde ise o, Hz. Peygamber'in minderinin Dimeşk'e götürülmesine karşı çıkmıştır. Yine o, Hz. Hasan'ın vefatı sonrasında dedesinin yanına defnedilmemesine sert bir şekilde tepki göstermiştir. Öz'e göre bütün bunlar onun silik bir şahsiyet olmadığını, yeri ve zamanı geldiğinde kendini savunduğunu, sözünü çekinmeden dile getirdiğini göstermektedir. Öz, onun karakteri konusunda ise, yumuşak huylu, iyi ahlaklı, çocuklarla oyun oynayan, içten ve esprili biri olduğunu ayrıca inanç konusunda oldukça samimi olduğunu vurgulamıştır. Devrinin ilimleri konusunda ise, onun sadece hadis ilminde değil, fıkıh konusunda da önemli bir yere sahip olduğunu, kıraat ve siyer ilminde ise pek adının geçmediğini anlatmaktadır (81).

Yazar, Ebû Hüreyre'nin dini inancının gereklerini yerine getirdiğini ve bu konuda farklı bir rivayetin veya görüşün olmadığını anlatmaktadır (86). Öz, Ebû Hüreyre'nin tarihi kimliği hakkında bilgiler vererek onun hadis kitaplarında bahsedildiği şekilde sabah-akşam, gece-gündüz Hz. Peygamber'in yanında bulunduğu ve Resulullah'a "Habibim (Dostum)" dediği şeklindeki anlatıların siyer metinlerinde bulunmadığını vurgular. Netice itibarıyla yazar, tarihteki Ebû Hüreyre'nin profilinin, hadis literatüründe inşa edilen Ebû Hüreyre'den farklı olduğunu ifade etmektedir. Tarih ilminin de bu profili imha ettiğini anlatmaktadır (88-89).

Müellif, Ebû Hüreyre'nin hafızasının korunmuş olduğunu iddia eden görüşe karşı çıkmaktadır (93). Öz, oluşturulan otorite inşa sürecinin belirli sorular çerçevesinde ele alınmasının daha doğru olacağını söylemektedir. Bu süreçte cevap verilmesi gereken soruları da onun rivayetlerinin çokluğu, Hz. Peygamber'in yanında geçirdiği zamanla rivayetlerinin orantısı, bu kadar çok rivayeti hafızasında nasıl tuttuğu, diğer sahabîlerin bu rivayetlere tepkisi, Ebû Hüreyre'nin otoritesine itiraz etmenin imkanı şeklinde konulara indirgeyerek sorgulamış, hem de okuyucular tarafından sorgulanmasını sağlamıştır (95). Yazar, bu otorite inşacılarının kafalarındaki Ebû Hüreyre profilini oluşturmak için gözlerini kararttıklarını söylemektedir. Öz, bütün bunların arkasındaki grupların kimler olduğu hususunda, bunların hadis ticareti yapan kıssacılar, zındıklar, emr-i bi'l-marufcular, mezhep dâîleri ve mürşitleri olduğunun tespitini yapar. Bunu da bugün zındık ve kıssacı uydurması olduğu belli olan ve tartışılan birçok hadis rivayetinin senedine onun isminin eklendiği bilgisini vererek destekler. Yazar, otorite inşacılarının "o hep karın tokluğuna Resulullah'ın yanındaydı" şeklindeki söylemlerini algı sorunsalı olarak nitelemiştir (97).

Yazar, dönemin sahabîlerinin, onun çok hadis rivayet etmesine tepkilerini Hz. Ömer özelinde ele alarak "hiç unutmayan" Ebû Hüreyre'nin bu özelliğinin çağdaşları olan Hz. Peygamber'in arkadaşları tarafından bilinmediğini vurgular. Ayrıca bu rivayetlerinden dolayı, sahabîlerden ona en şiddetli tepkinin Hz. Ömer tarafından geldiğini kaydeder. Onu bundan dolayı önce uyardığını en sonunda da hadis rivayet etmesini yasakladığını anlatır (101). Öz, otorite inşacılarının onun otoritesini güçlendirmek ve tartışılmaz hale getirmek için var güçleriyle çalıştıklarını, bu yolda Ebû Hüreyre'nin hadislerine diğer sahabîlerden icazet aldıklarını hatta yaşlı sahabîlere ders verdiklerini, rüyaları kullandıklarını anlatır.

Yazara göre, Ebû Hüreyre'nin otorite inşasının son ayağını ise dokunulmazlığının yerleştirilmesi ve muhaliflerin cezalandırılması oluşturmaktadır. Bunu yaparken de ellerindeki tüm imkânları kullanmışlar, Hz. Peygamber ve ashabından onay, sahabîleri taciz, aksi düşünenlerin korkutulması, her açığının kapatılması gibi ciddi uğraşlar neticesinde onun ismi artık dokunulmazlar arasına girmiştir. Öz,

haber üretme konusunda neden Ebû Hüreyre'nin seçildiği sorusuna kesin bir cevap vermenin oldukça zor olduğu görüşündedir. Otorite inşacılarının yüzünden onun sahih olan rivayetlerinin dahi heba edildiğini, bütün rivayetlerine şüpheli bir şekilde yaklaşıldığını hatta toptan red anlayışının doğduğunu, bu durumdan da Ebû Hüreyre'nin haberinin olmadığını ifade etmektedir (112-114). Öz, çalışmanın sonsöz kısmında, Ebû Hüreyre'nin iki profili olduğunu belirtir. Bu minvalde otorite inşacıları tarafından mitolojik mucizevî metinlerin İslâm düşüncesine taşınmasında Ebû Hüreyre'nin isminin kullanıldığı üzerinde durur. Ayrıca yazar, onun kendi adına üretilmiş olan hadis literatürünün oluşumunda fiili veya iradî hiçbir tasarrufunun olmadığı kanaatini taşımaktadır. Bütün bunlara istinaden Ebû Hüreyre isminin temize çıkabilmesi için birçoğu mükerrer olan bu rivayetlerin yeniden ciddi şekilde bir cerh ve tadile tâbi tutulması Kur'an ve Sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği önerisini getirmektedir. Gelineen süreç açısından da doğru olan budur (127-130).

Değerlendirmesini yapmış olduğumuz bu kitap, Siyer ve İslâm tarihi alanında önemli rivayetleri olmayan bir sahabînin hayatını anlatması bakımından dikkat çekicidir. Bu yönüyle İslâm tarihi literatürüne biyografi türünde farklı bir yorum olarak girmiştir. Kitabın klasik dönemle sınırlı kalması bir eksiklik gibi görülse de oluşturulmak istenen otorite profili için konuların dağılmamasını ve okuyucuya derli toplu bilgilerin verilmesini sağlamıştır. Yazar, her bölümün sonunda yapmış olduğu açıklama, değerlendirme, görüş ve yorumlarıyla okuyucunun aklında sürüncemede kalan konuların aydınlanmasına katkı sunmuştur. Öz, meramını son derece akıcı bir üslupla, sıkıcı olmayan akademik bir dille anlatmıştır. Eserde, dipnotların, konuya yakın klasik dönem siyer-tarih kaynaklarından alınması, kitabın amacına uygunluğu bakımından önem arz etmektedir. Eserde, rivayet üretme konusunda neden Ebû Hüreyre'nin seçildiği konusunun muamma olarak kalması da kitabın en büyük eksikliği olarak göze batmaktadır.



Mustafa Tahralı'nın “Tevhit Bilgisi” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of “Tawhid Knowledge” by Mustafa Tahralı

Mustafa Tahralı. *Tevhit Bilgisi -İbnü'l-Arabî ve Fikirleri Üzerine Makâleler-* (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2023) ISBN: 9786054750771

Meryem Ekmekçi

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*

Keywords

Sufism, Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*

Tasavvuf ilmi açısından büyük önemi haiz İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesi pek çok araştırma ve tartışmaya konu olmuştur. Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*'ni yayına hazırlayan Mustafa Tahralı da Türkiye'de İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine çalışma yapan akademisyenlerin başında gelir. İncelemesini yapacağımız eseri *Tevhit Bilgisi*, yazarın sözü geçen tercüme ve şerhlerin yayımlanması sırasında çeşitli yayınlarda kaleme aldığı ve tebliğ olarak sunduğu Türkçe, İngilizce ve Fransızca dillerinde toplam yirmi beş makaleden oluşmaktadır.

Yazar, kitabın önsözünde ülkemizin tarihinde yaşanmış resmî yasaklar, alfabe ve dil inkılâpları gibi nedenlerle her alandan eserin yalnızca okunup anlaşılmasının değil ulaşılmasının dahi imkânsız hale geldiğini, bu nedenle İslam ilim, irfan ve tefekkürünün tasavvuf açısından mühim örnekleri olan bu eserlerin yeniden bilinip tanınması amacıyla Ahmed Avni Konuk'un tercüme ve şerhlerini yayımlamaya giriştiklerini ifade eder ve konu ile ilgili literatür bilgisi verir. Yazara göre Konuk'un şerhleri olmasaydı yalnızca metin tercümelerinden edindiğimiz bilgiler, bugün istifade edebildiğimiz oranda olmazdı (s. 7).

* **Sorumlu Yazar:** Meryem Ekmekçi (Yüksek Lisans Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: meryemekmekci67@gmail.com ORCID: 0009-0003-2083-2533

Atf: Ekmekçi, Meryem. “Mustafa Tahralı'nın “Tevhit Bilgisi” Adlı Eserinin Değerlendirmesi.” Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 607–611. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1328183>



Giriş mahiyetinde kaleme aldığı *Tevhit Bilgisinden İmâna* adlı bölümde yazar, İbnü'l-Arabî'nin okurlar üzerinde bıraktığı tesir ve izlenimleri konu edinir. Bu tesirlerin başında özellikle *Fusûsu'l-hikem*'de Allah, peygamber, Kitap ve diğer iman konusu olan hususların farklı bir anlatımla ele alınmasından dolayı okuyucu kitlesinin, ya hiçbir şey anlamadığını ifade etmesi ya da anladığını zannederek yazılanlara muhalif olması gelir. Yazara göre daha önce iman etmemiş fakat imana istidadı olanlar bu farklı anlatım karşısında takındıkları inkâr tavrının kendi zihin ve kalplerinde meydana gelen bir vehim olduğunu fark edeceklerdir. İnanan insanların Allah'a îman ve tevhit ilmi karşısında neden farklı kanaatlere sahip olduğu sorusuna ise yazar *Fusûs* üzerinden cevap verir: Hak, akılları birbirinden farklı yaratmıştır, teşbih ve tenzihi birleştirme istidadına sahip kimseler olduğu gibi yalnızca teşbihe ya da yalnızca tenzihe istidadı olan kimseler de mevcuttur, bunların dışında kalanlar ise yazarın ifadesi ile "ilâh-ı mu'tekad mü'mini"dir. Bununla birlikte sonsuz olan Hakk'ı, sınırlı olan akıl ve kalbin ihata etmesi mümkün değildir (s. 18).

Yazarın, batılılaşma ve inkılaplar yoluyla Osmanlı devri ile Cumhuriyet devri arasında meydana gelen ilim, düşünce ve sanat alanlarındaki kopukluğun sebep olduğu kültür boşluğunun doldurulmasına yönelik getirdiği önerileri iki kısımda özetleyebiliriz. Birincisi: Osmanlı döneminde yazılmış Türkçe eserlerin dilini değiştirmeden bugün kullanılan alfabe ile neşretmek, Türk müelliflerin kaleme aldığı Arapça ve Farsça eserlerin ise hem aslını hem tercümesini yayımlamaktır. Edebiyat ve tarih alanındaki eserlerin son dönemde bu yöntemle neşredilmesine rağmen din ilimlerinde aynen basılmış Türkçe eserin azlığından yakınan yazar, dil bağının nesiller arasındaki kopukluğuna Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*'inde kullandığı Türkçeyi örnek gösterir. Nitekim Konuk'un eseri ile kendisinden yaklaşık üç yüz sene önce *Fusûs Şerhi*'ini kaleme alan Abdullah Bosnevî'nin kullandığı Türkçe aynı olmamasına rağmen bu iki eser arasında bir dil kopukluğu söz konusu değildir. Fakat Konuk'un eserinde kullandığı Türkçe ile bugün kullanılan Türkçe arasında altmış yıllık bir zaman farkı olmasına rağmen dil kopukluğu çok büyüktür (s. 41). İkincisi: Türk milletinin on asır boyunca içinde olduğu İslâm medeniyeti ve kültürünün getirdiği neticelerin farkında olarak dinî düşünce ve sanat alanlarında telif çalışmalarının yapılmasıdır. Yazarın dikkat çektiği bir başka husus da transkripsiyon işaretleri yerine, sâde ve karışıklığı önleyen imlâ kuralları geliştirerek neşirleri kolaylaştırmaktır.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'i, konu itibariyle kitabın yaklaşık üçte ikilik bölümünü oluşturur. Yazar açıkça ifade etmese de kitaba vermiş olduğu başlığın, *Fusûs*'un teması olan "tevhit"ten geldiğini anlamaktayız. *Fusûsu'l-hikem*, *Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bâzı Meseleler* adlı makalesinde yazar, eserdeki tezatlı ifadeler, varlık mertebeleri, vahdet-i vücûd, misaller, çift manalı kelimeler,

nâmütenâhî kavramı, hulûl-ittihâd ve vahdet-i vücudun panteizm ile farkına değinir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ilk bakışta var olduğu düşünülen tenakuz, yazara göre “lafız” bakımından olup hakikatte böyle bir zıtlık söz konusu değildir. Zira iki mana arasında tam anlamıyla zıtlıktan söz edebilmek için sözün aynı “mertebe”den söylenmesi gerekir. Makaledeki başlık sıralaması *Fusûs*'taki tezatlı ifadelerin anlaşılmasında okuyucuya yol gösterir niteliktedir. Nitekim tenakuzun izahı için ilk olarak merâtib-i vücûd meselesi kavranmalı ve her mefhum kendi mertebesinden anlaşılmalıdır. Daha sonra varlık mertebeleri ile doğrudan alakalı olan vahdet-i vücûd doktrini dikkate alınmalıdır. Eserde geçen ayna, buhar-buz, çekirdek-ağaç, gölge gibi ifadeler üzerinden verilen misallerde mutlak bir özdeşlik aranmayıp, benzerliğin yalnızca bir ya da birkaç vecihten olduğu bilinmeli ve yine bunların da mertebeler ekseninde anlaşılması gerekmektedir. Yazara göre “ayn, Zât, nefis, vücûd” gibi çift manalı kelimelerin ayniyet ve gayriyet mefhumları bakımından incelenmesi gerekir. Vahdet-i vücûdun panteizm ile nitelenemeyeceğini ortaya koymayı hedefleyen yazar, İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünün dayandığı temel ilkeler üzerinden bu iki düşünce arasındaki farkları sıralar. Yazarın dilden kaynaklı anlam kargaşasını önlemek için getirdiği önerilerin, eserlerin anlaşılmasını kolaylaştıracağı ve Şeyh-i Ekber'e yapılan olumsuz eleştirilerin önüne geçeceği kanaatindeyiz.

Yazar, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*'nin üçüncü cildine takdim olarak kaleme aldığı *Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık* başlıklı makalesinde varlık mertebelerinin altıncısı olan “şehâdet âlemi”ni konu edinmiştir. Allah'ın Hâlık ve âlemin mahluk oluşunda inanç ve fikir birliği olmasına rağmen, varlık âleminin Allah'ın varlığına nispeti hususunda ortaya çıkan farklı görüşlerin temel sebebi yazara göre bu münâsebeti izah şeklinden kaynaklanmaktadır. Hakk'ın vücudu ile âlem arasındaki ilişkiyi *gölge sahibi* ile *gölge* arasındaki münasebet üzerinden ele alan görüşün unsurlarını, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi mutasavvıfların ifadelerinden tespit etmeyi hedefleyen yazar, sözü geçen mutasavvıfların “hayal ve vücûd-ı zillî (gölge varlık)” kavramlarını vahdet-i vücûd doktrininden hareketle kullanmaları sebebiyle gölge sahibi ile gölge arasındaki ilişkiyi anlamada izlenecek yöntemin tecrübî bilgi ekseninde ele alındığına dikkat çeker (s. 161). Kitaptaki makaleler, aynı eserin farklı ciltlerine takdim için yazılmış olduğundan, meseleler birkaç yerde tekrar edilmek suretiyle okuyucuya sunulmuş olsa da kanaatimizce bu durum okuyucu açısından sorun teşkil etmeyecektir. Zira konuların yoğun oluşu hatırlatmaya ihtiyaç bırakacak mahiyettedir.

İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kutsî'nin Yorumu adlı makalesinde kurb-ı nevâfil hadisini inceleyen yazar, itikadî, amelî ve ahlâkî konularda farklılığa sebep olan yorumların temel nedeni ile ilgili açıklamalarda bulunur. Yazar, “*Fusûsu'l-hikem*’in Hûd Fassısı’da “Ben kulumun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı

olurum... Bu sözle Hak, kendi “hüviyet”ini kulun âzâsı yerine koyarak onun “ayn” olduğunu söyledi. Halbuki hüviyet bir, âzâ ise çeşitlidir...” rivayetini aktardıktan sonra “ayn”ın sadece insanın değil bütün eşyanın “ayn”ı olduğuna vurgu yapar. Yazarın burada dikkat çektiği bir başka husus da hadisin Türkçe tercümesinden kaynaklanan belirsizliktir. Arapça metindeki “*Küntü sem’a-hû...*” cümlesinde “kâne” fiili mâzi sığasıyla gelip Türkçe’ye “olmak” fiili “olurum” şeklinde zaman bildiren haliyle tercüme edildiğinden İbnü’l-Arabî’nin yukarıda geçen tespite nasıl ulaştığı tam olarak anlaşılammakta, Şeyhin ne kastettiğinin anlaşılabilmesi için tercüme “Ben onun işiten kulağıyım...” şeklinde devamlılık içeren bir mana ile yapılmalıdır (s. 252). Yazar, sözü geçen hadisi İbnü’l-Arabî’nin nasıl yorumladığını Molla Câmî’nin *Fusûs*’a yaptığı şerh üzerinden ve *Fütühâtü’l-mekîyye*’deki aynı hadis ile ilgili muhtelif paragrafları ele alarak göstermiştir. Makale, İbnü’l-Arabî’nin âyet ve hadisleri pek çok yönden inceleyip, yeni manalara nasıl ulaştığını tespit edebilmemiz açısından yol göstericidir.

Yazar, *Dâvûd-ı Kayserî’nin Fusûs Şerhi Mukaddimesi* başlıklı tebliğinde Kayserî’nin *Mukaddime*’sinin hocaları Konevî ve Kâşânî’nin şerhleri ile kıyaslandığında tekke ehline hitap etmesinin yanında medrese talebelerinin de istifadesini mümkün kılan bir üslup ile yazıldığını belirtir. Yazara göre bu üslup, Osmanlı döneminde – Abbasî döneminin aksine- tasavvuf, kelâm ve felsefe akımlarının *terkipçi* bir metotla sunulması demektir. Sözü geçen eserde âyet ve hadislerin metafizik konular üzerinde nasıl yorumlandığına dikkat çeken yazar, kaynağını Kur’an ve Sünnetten alan tasavvuf ıstılahlarını *Mukaddime*’deki onuncu fasıldan örnekler ile açıklar. Makale, mutasavvıfların tasavvufi bahisleri açıklarken kullandıkları âyet ve hadisleri yorumlama yöntemini göstermektedir. Yazara göre, tasavvuf ehlinin özellikle de İbnü’l-Arabî ekolüne mensup mutasavvıfların ortaya attığı fikirlerin ilk bakışta anlaşılammamasının sebebi, bu mutasavvıfların elde ettikleri fikir ve bilgileri, aklın yanında keşf, ilham gibi vasıtalar ile edinmiş olmalarıdır.

Tevhit Bilgisi, Ekberî geleneğin üzerine bina edildiği düşünceyi anlamada Ahmed Avni Konuk’un şerhlerinin önemine dikkat çekmenin yanında, İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde kullandığı kapalı üslup nedeniyle ortaya çıkan anlaşılmmazlığın sebeplerini göstererek meseleleri izah için getirdiği öneriler ile tasavvuf literatüründe var olan mühim bir boşluğu doldurmaktadır. Yazarın, İbnü’l-Arabî’nin “Bizden olmayan bizim kitaplarımızı okumasın.” sözü hakkındaki tutumu Şeyh-i Ekber’in fikir ve kitaplarını anlamada vurgulamak istediği yöntemi gösterir. Nitekim bu eserlerin anlaşılması iyi derecede Arapça bilgisine bağlı olduğu gibi yüksek seviyede ilim ve irfan da gerektirmektedir. Bilindiği gibi tasavvuf metinlerinin sahip olduğu muhteva kısmen kapalı bir üslubu gerektirmekte, bu durum metinlerin avam, havâs ve havâssu’l-havâs tarafından farklı şekillerde anlaşılmasına yol açmaktadır. Diğer

ilimlerde olduğu gibi Tasavvuf ilminde de derecelenme mevcuttur ki yazara göre İbnü'l-Arabî'nin kitaplarındaki bazı bölümler yalnızca sülûkünü tamamlamış ârif ve âlimlerin istifâdesi için yazılmıştır. Bu nedenle gerekli şartları taşımayanların bu eserlerden istifâdesi mümkün değildir. Kitap, özellikle *Fusûsu'l-hikem*'i yazılış amacına uygun olarak okumada adeta bir anahtar ve İbnü'l-Arabî'yi anlamada kılavuz niteliğindedir. Makalelerin bir kısmı her ne kadar çeşitli platformlarda erişime açık olsa da konu ile ilgili yazıların bir araya toplanarak okuyucuya sunulması sadece tasavvuf araştırmacılarının değil konuya ilgisi olan herkesin literatüre ulaşmasını kolaylaştırmaktadır.



Fatih M. Şeker'in “Osmanlı İslam Tasavvuru” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

Review of “Imagination of Ottoman Islam” by Fatih M. Seker

Fatih M. Şeker. *Osmanlı İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015. 474 s.

Betül Birteksöz^{*}

Anahtar Kelimeler

İslam, Osmanlı, Tasavvuf, Zâhir, Bâtin

Keywords

Islam, Ottoman, Tasawwuf, Outer, Inner

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önceki XIII. yüzyıl, düşünce tarihi açısından önemli bir hafızayı yansıtan döneme tekâbül eder. İncelemesini yaptığımız eserin yazarı Fatih M. Şeker¹ kitabında İslam düşüncesinin Osmanlı asırlarına gelene kadar olgunlaşma sürecini tamamladığı, Osmanlı düşüncesinin de bu birikim üzerine inşa edildiği perspektifinden hareket eder. Osmanlı devleti ve toplumundaki İslam algısının boyutlarını şifahî, kitabî ve tasavvufi olarak üç bölümde ele alan ve bu unsurların Osmanlı dinî, sosyal ve manevî hayatındaki tezâhürlerini aktarmaya çalışan yazar, kitapta temel olarak “Osmanlı ruh dünyasına nasıl nüfûz edilebileceği” sorusunun cevabını aramaktadır.

1 Yakın dönemde siyaset alanında da faaliyet göstermiş olan Fatih M. Şeker 2011-2018 yılları arasında İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde doçent olarak görev yapmıştır. Şeker'in Türk düşünce tarihi üzerine kaleme aldığı on beş civarında eseri bulunmaktadır. “Osmanlı İslam Tasavvuru” eseri ilk baskısını 2013 yılında, ikinci baskısını 2015 yılında yapmıştır. İncelemek üzere esas aldığımız baskı ise 2015 yılına ait olmaktadır.

* Sorumlu Yazar: Betül Birteksöz (Yüksek Lisans Mezunu), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E posta: btlbrtksz@gmail.com, ORCID: 0009-0004-5406-4437

Atf: Birteksöz, Betül. Fatih M. Şeker'in “Osmanlı İslam Tasavvuru” Adlı Eserinin Değerlendirmesi. *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 613–617. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1385653>



Eser giriş hariç dört bölümden oluşur. Kitabın birinci bölümü Osmanlı İslam tasavvurunun fikrî arka planını oluşturan mütefekkirlerin tanıtılmasına ayrılmıştır. Bu anlamda en büyük pay Gazalî'ye verilmiş, daha sonra Fahreddîn-i Râzî Osmanlı düşünce geleneğinin önemli bir temsilcisi, Taftazânî ve Cürçânî Osmanlı'daki metafizik düşüncenin iki çatı ismi olarak gösterilmiştir. Osmanlı siyaset felsefesi alanında İbn Haldun öne çıkarılmış, İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'nin Osmanlı hayatına kattıkları kıymete değinilmiştir. İkinci bölümde yazar, metafizik bir hadise olarak İslamlaşma ve fetih siyaseti üzerinde durur. Burada öne çıkan kavram, sadece mekânın değil zamanın da fethedildiği bir İslamlaştırma ve Müslümanlaştırma hareketini anlatan 'î'lâ-yı Kelimetullah'tır² (s. 115).

Üçüncü bölüm Osmanlı İslam tasavvurunun şifâhî, kitâbî ve mistik şeklinde bölümlere ayrılarak ele alındığı üç alt başlıktan oluşur. Yazara göre şifâhî İslam tasavvuru hayatın ve örfün kendisidir ve metafizik düşünceler ve mücerred-soyut mefhumlar şifâhî kültürün hâkim olduğu bölgelerde amelî şekiller alır. Bu bakımdan dışarıdan gelen her fikir öncelikle milletin mazisinde bir karşılık bulur ve oradan hareketle memleketin zihniyetine yerleşmenin imkânlarını yaratırdı. Bu düşünceyle yazar, Osmanlıların muhteva ve şekil arasında ayırım yapmadan halk arasında öteden beri hükmünü yürüten, örf ve âdet haline gelen unsurları ustalıklı kullandığını göstererek şifâhî İslam algısında ne kültürün, dinin hususiyetlerini ne de dinin kültürden gelen özellikleri yadırgamadığını ortaya koymak istemiştir (s. 179-180).

Kitâbî İslam tasavvurunun Osmanlı hayatındaki en belirleyici unsuru yazara göre ilmiye teşkilatıdır. Bu açıdan kalemin kılıçtan üstün olduğunun bir nişanesi olarak her zaman büyük imtiyazlara sahip olan ilmiye zümresi tanıtılmıştır. Yazar ayrıca Osmanlı düşüncesinin Bâyezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib-i Mekkî, İmâm-ı Gazalî, Abdülkadir-i Geylânî, Sadreddîn-i Konevî, Fahreddîn-i Râzî gibi zâhir ve bâtin alimlerin katkılarıyla inşa edildiğini, Ahmed Bîcân'ın "Marifetullah ilmin ruhudur ve ilim hayatın ruhudur." sözüne referans göstererek ele alır (s. 225). Böylelikle Ahmed Bîcân'ın Osmanlı dini düşüncesinin dayandığı geleneği gösterdiğini, en azından ulemânın bu isimlerin yolundan gitme kararlılığında olduğunu ihsâs etmiştir. Buradan hareketle devlet bünyesinin, medrese ve tekke birlikteliğinin uyumu içerisinde işlediğini ortaya koymaya çalışır.

Yazar üç temel başlıkta incelediği Osmanlı İslam tasavvurunun şifâhî ve kitâbî bölümüne değindikten sonra üçüncü bölümün son başlığında İslam'ın mistik

2 Bu tabir, Allah'ın dininin ve tevhid inancının yüceltilip yaygınlaştırılması yolunda gösterilen gayret ve faaliyetleri kapsamakta, cihad ve savaş kelimeleriyle birlikte Kur'an-ı Kerim'de sıkça zikredilen "fi-sebilillâh" (Allah yolunda) kavramıyla yakından ilgilidir. Bilgi için bkz. Metin Yurdagür, "İlâ-yı Kelimetullah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 22/62-63.

tasavvurunu ele alır. Burada tasavvufun Osmanlı hayatındaki tezâhürleri on alt başlıkta incelenmiştir. Yazar “Osmanlı ruh dünyasına nasıl gidilebileceği?” sorusunun cevabını İslam’ın manevi yönü olarak kabul ettiği tasavvufa dikkat çekerek arar. Osmanlı’nın ruh dünyası ile bir tür gerçeklik ve hakikilik kastedilir. Nihâi olarak sadece tasavvufî eserleri mütâlaa ile hakikatin elde edilemeyeceğini düşünen Osmanlı geleneği, yazara göre ne sadece entelektüel bir dairede hareket ederek keşfi nazarî aklın taleplerine feda eder, ne de keşfin irrasyonel bir tecrübe halini almasına müsamaha gösterir (s. 314). Bu istikamette yazar aynı zamanda Osmanlı medrese zihniyetine yön veren Cürcânî’nin sûfilerin yolunu akılla tamamlamak amacıyla keşfe entelektüel bir alan açtığını ve şeriatın taviz vermemeye husûsi bir önem atfettiğini vurgular. Yazara göre Cüneyd-i Bağdâdî’nin “sûfilerin mezhebi usûl-i Kitap ve Sünnetle mukayyettir” sözüne tabi olan ve tasavvufu şeriatla kayıtlı kılan Osmanlılar için zâhirin muhalefet ettiği her bâtın bâtıdır. Osmanlılar yazar açısından fikrî unsurları, keşfin sahasını tahkim ettiği ölçüde fonksiyonel hale getirmişlerdir (s. 314-315). Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere yazara göre Osmanlı tecrübesi devamlı olarak peşinden koşulması gereken büyük ve asıl idealin ancak tasavvufu bulunabileceği düşüncesini hep canlı tutmuştur. Bir başka deyişle Osmanlılar hakikate ulaşmanın tek yolunun tasavvuf olduğu, bunun da ilk basamağının şeriat olduğu hususunda ortak kanaate sahiptir.

Osmanlı’da medrese zihniyeti ve tasavvuf ilişkisinin ele alındığı bölüm öteden beri devam edegelen ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın tartışmalarının Osmanlı hayatındaki tezâhürlerini anlatır. Medrese, tekke ve cami üçlemesini müderris, derviş ve halkın bütünleşmesinin göstergesi ve Osmanlı Müslümanlığının en belirleyici unsuru olarak gören yazara göre tasavvufun konumu ise fikhî, kelmâ ve -bir dereceye kadar- felsefî çerçevenin belirlenmesinde önemli rolü olan üst bir merhalededir. Burada yazar tasavvufu, birleştirici ve kaynaştırıcı olarak görmenin yanında birçok konuda istikamet verici bir konuma yerleştirmektedir. Buna dayanak olarak da Seyyid Şerif Cürcânî gibi medrese zihniyetinin önemli bir temsilcisi olan ve metot seviyesinde olsa da felsefeyi bilen bir zatın Nakşibendî tarikatına intisâp ederek felsefeyi tasavvufî çerçevede tanımlamasını göstermektedir (s. 335-336). Medrese-tasavvuf ilişkilerinin zâhir-bâtın dayanışması şeklinde ortaya çıktığını düşünen yazar bu durumu medreseyle irtibatı olanların birçoğunun mutlaka bir tarikata intisabı olmasıyla ilişkilendirmiştir.

İslam’ın manevi yönü olan tasavvufun Osmanlı hayatına istikâmet verdiğini düşünen yazara göre tasavvufun gündelik hayattaki müesses hali olan ve manevi terbiye ocakları olarak görülen tarikatlar arasındaki farkların esastan ziyade meşrepte olduğu kabul edilir. Osmanlı’nın tarikatlarla ilişkisini değerlendiren yazar Halvetîlik, Bayramîlik, Bektaşîlik ve Mevlevîlik gibi tarikatlar hakkında toplu olarak bilgi

verirken Nakşibendilik için özel bir bölüm açmıştır. Fikhî düzeyde Hanefilik ile özdeşleştirdiği Türk-İslam yorumunun tasavvufî düzeyde Nakşibendilik ile temsil olduğunu ve adeta Osmanlı sisteminin tamamının Nakşîlikle hülâsa edilebileceğini düşünmektedir (s. 391-392). Bilinmektedir ki Nakşibendiliğe, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle Müceddidiliğin etkisiyle birlikte ilmiye sınıfı ve devlet erkânı gibi yüksek zümreye mensup zevâtın teveccüh göstermesi Osmanlı manevî hayatına değer katmış ve Nakşîliğin diğer tarikatlardan farklı bir yer edinmesine sebep olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde yazarın bakış açısı doğru kabul edilebilir ise de bu bilgiyi genele hasretmenin ne derece doğru olduğu sorgulanmaya matuftur.

Osmanlı asırlarındaki vahdet-i vücûd düşüncesine yer veren yazar bu düşünceyi daha çok ‘toplumsal anlaşılabilirlik’ boyutunda ele alır. Bu anlamda Bursevî, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısırî gibi mutasavvıfların eserlerindeki hikâye ve menkıbelerden yararlanarak vahdet-i vücûdun ne anlama geldiğini anlatmaya çalışır. Yazara göre bütün bu hikâyeler ve anekdotlar felsefî boyutlara sahip bir meselenin halka nasıl aktarılabilirliğinin imkânlarını göstermesi açısından önemlidir. Bu noktada vahdet-i vücûd, ancak muhayyileye mal edilerek halka benimsetildiğinde mücerred ve karmaşık bir nazariye olmaktan çıkar (s. 334). Yazarın düşüncesine göre menkıbeler üzerinde bu kadar ısrarla duran ve bütün mana yükünü onlara yükleyen Osmanlı mutasavvıfları, vahdet-i vücûd gibi çetin bir meseleyi anlaşılır ve kabul edilebilir hale getirmiş ve günlük hayatta benimsenen bir keyfiyete büründürmüşlerdir. Ancak belirtmek gerekir ki vahdet-i vücûd düşüncesinin halk tabakasında anlaşılması için Osmanlı mutasavvıflarının gayretinin bu yüksek düşüncenin anlaşılmasına katkı sağlayıp sağlamadığı tartışma konusudur.

Yazar kitabın genelinde ‘ideal olanı’ mücerret mefhumlar ya da menkıbeler yoluyla zaman ve mekân tanımlı yapmadan anlatarak bunların gündelik hayattaki yansımalarını göstermeye çalışmış ancak kitabın sonunda gerçek manalara ulaşılsa bile aklın bu bilgileri şerh ederek bozacağından dolayı ‘kabul edilmiş vakıa’ üzerinden Osmanlı asırlarında hayatın gerçekliğinin ve manasının izah edilemez ve kavranamaz olduğunu dile getirmiştir (s. 475). Hiç şüphesiz yazar, vahdet-i vücûd gibi yüksek bir düşünceyi gündelik hayata ve halkın zihnine yerleştirebilmek için menkıbelerde bir fayda gözetmekle beraber son tahlilde, onun, mücerred manaların ancak insânî algılarda bölünerek bilinebileceğini belirtmesi, bu yüksek düşüncenin anlaşılmasının çok çetin olduğunu kabul ederek bir “ideal Osmanlı İslam tasavvuru” ortaya koymasının anlamına gelir.

Eserin dördüncü bölümünde Osmanlı hayatında sünnî akidelerin esasları anlatılmıştır. Allah ve peygamber tasavvuru, ahiret, kaza ve kader inancı ve iman

gibi konular sünnî çerçevede ele alınmakla beraber vahdet-i vücûd yorumlarından da izler taşır.

Bir hayli hacimli ve konu çeşitliliği olan eserin kaynak ve dipnot kullanımı açısından yeterince doyurucu olduğu ve konuların sıkça örneklere ve alıntılara başvurulması anlatıldığı göze çarpmaktadır. Bununla birlikte kitapta herhangi bir tarih aralığı belirtilmemesi ve dönem sınırlandırılması yapılmaması Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü büyük bir zaman diliminin çok genel değerlendirmeler üzerinden anlatılmasına sebep olmuştur. Kitabın hiçbir yerinde herhangi bir düşünür ya da sâfinin vefat tarihlerinin verilmemesi hadiselerin zihinde tasavvur edilebilmesini kısıtlamış ve tarihsel bağlamı koparmıştır. Ayrıca eserde çokça menkıbe, hikâye ve şiirlere yer verilmesi okuyucuyu gerçeklikten uzaklaştırmıştır. Olumlu ve olumsuz yanlarını kabul etmekle birlikte incelediğimiz eserin, ele aldığı dönemin temel kaynaklarından yaptığı alıntılarla Osmanlı dinî düşüncesi hakkında genel hatlarıyla bilgi edinilebilecek başvuru niteliğinde bir eser olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Yurdagür, Metin. “İlâ-yi Kelimetullah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000.



Muhammed Bekr el-Bûcî'nin “Muhâdarât fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhili” Adlı Eserinin Değerlendirmesi

A Review of “Muhâdarât fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhili” by Mohammed Bakr al-Bûjî

Muhammed Bekr el-Bûcî. Muhâdarât fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhili. Gazze: Cami'atu'l-Ezher bi-Gazze Kulliyetu'l-Âdâb, 3. Basım, 2013, 176 s.

İsa Güceyüz^{*}

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâğatı, Edebiyat Tarihi, Câhiliye Devri, Şiir, Nesir, Muhammed Bekr el-Bûcî

Keywords

Arabic Language and Rhetoric (al-Balâğah), Literary History, Age of Ignorance, Poem, Prose, Mohammed Bakr al-Bûjî

Arap edebiyatı tarihi bağlamında Câhiliye devri önemli bir döneme karşılık gelmektedir. Bu konu önemine binaen birçok araştırmada ele alınmıştır. İlgili eserlerin çoğunluğu genel olarak Arap edebiyatı tarihini ele alırken bazı eserler Câhiliye dönemine hasredilmiştir. Prof. Dr. Muhammed Bekr el-Bûcî tarafından kaleme alınan *Muhâdarât fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhili*¹ isimli eser de bunlardan biri olup Câhiliye edebiyatı tarihini konu edinmektedir. Eser, Arap edebiyatı alanında eğitim gören lisans öğrencileri için kaleme alınmış olup (s.5) tek bir bölüm halinde telif edilmiştir.

Müellif, eserinde ilk olarak Arap Yarımadası, Arap topluluklar, eyyâmu'l-‘Arab², Arap toplumunda dinî, sosyal, kültürel ve siyasî hayat gibi giriş mahiyetindeki konulara temas

- 1 Muhammed Bekr el-Bûcî, *Muhâdarât fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhili* (Gazze: Cami'atu'l-Ezher bi-Gazze Kulliyetu'l-Âdâb, 3. Basım, 2013).
- 2 Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılan bir tabir.

* Sorumlu Yazar: İsa Güceyüz (Dr. Öğr. Üyesi), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye. E-posta: isa.guceyuz@asbu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7488-6914

Atf: Güceyüz, İsa. “Muhammed Bekr el-Bûcî'nin “Muhâdarât fî Târîhi'l-Edebi'l-Câhili” Adlı Eserinin Değerlendirmesi.” *darulfunun ilahiyat* 34, 2 (2023): 619–623. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1386176>



etmiştir (s.1-42). Akabinde Câhiliye şiirine ve özelliklerine, su‘lûk (ç.) se‘âlik şairlere³ ve bu kategorilerin dışında kalan şairlere ayrıntılı olarak yer vermiştir (s.43-127). Bununla birlikte Câhiliye döneminde kalıntı/harabe edebiyatı (الطَّلِيَّة/ *et-taleliyye*), Câhiliye edebiyatının tedvini ve Câhiliye şiirinin güvenilirliği gibi birtakım başlıkları da işlemiştir (s.115-152). Son olarak dönemin nesir malzemelerine yer vermiştir (s.153-166).

Yazar, eserinin baş kısmında “câhiliye” kavramı ile ilgili kapalı kalan bazı noktalara açıklık getirmeyi hedeflemiştir. Câhiliye döneminin ilmin zıddı olan cehl ile ilişkilendirilmesi düşüncesinde Hristiyan düşünürlerin etkili olduğunu söylemiştir. Çünkü Hristiyanlar -Allah’ı ve Resûlünü bilmeme anlamında- Mesih’ten önceki döneme Câhiliye dönemi demişlerdir. Müellif “câhiliye” kavramından kastın daha ziyade ahmaklık, anlayışsızlık, gaflet ve asabîlik olduğunu belirtmiştir. Kur’ân ve hadislerde de kelimenin daha çok bu anlamda kullanıldığını belirtmiştir (s.15).

Bûcî, sosyal yaşantı bağlamında Arap Yarımadası’ndaki toplulukların Bedevî ve Hadarî olarak ikiye ayrıldığını belirtmiştir. Çöl hayatında bir yerde sabit kalmanın ölüm anlamına geldiğini ifade etmiştir. Çünkü bedevîlerin, geçimlerini sağlamak maksadıyla sürekli olarak yağmurun ve suyun yönünü takip etmeleri gerekmektedir. Bu durum Câhiliye edebiyatına da büyük oranda etki etmiştir. Ardında bıraktıkları her hatıra sevdikleriyle birlikte çadır, at ve develerini de anmışlardır. Yazar, savaşların bir sonucu olarak intikam duygusunun kabilelerin siyasetlerine yön verdiğini, bu bağlamda medih veya hiciv edebiyatının ağırlık kazandığını ifade etmiştir (s.26-28). Müellif burada dil, coğrafya ve kültür ilişkisini güzel bir şekilde kurmuştur.

Yazar, Câhiliye dönemindeki Arap toplumunda kadınların -sanılanın aksine- önemli bir statüye sahip olduklarını iddia eder. Kadınların dinî konulardan siyasî ve toplumsal konulara kadar hayatın her alanına müdahil olduklarını belirtir. Bu döneme ait gazeller incelendiğinde bunun net olarak görülebileceğini ifade eder. Nitekim kasidelerin çoğunluğunun matla⁴ beyitlerinin kadınların övgüsüyle süslendiğini söylemiştir. Bu bağlamda hür kadınlar ile köle kadınlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini; hür kadınların ticaret, eş seçimi ve eşi terk edebilme gibi birçok konuda söz sahibi olduğunu ifade etmiştir. Kadınların misafir karşılama, savaşa katılma ve istişare süreçlerinde yer aldığını zikretmiştir. Müellif, Câhiliye toplumunda kadınların izzet, şeref ve cömertliğin sembolü olarak görüldüğünü, köle kadınların ise daha ziyade bakıcılık ve ziraat gibi genel hizmetlerde kullanıldığını belirtmiştir. Müellifin, Câhiliye döneminde kadınlarla ilgili menfi uygulamalar

3 Eski Arap edebiyatında çoğu şair olan haydut ve eşkıyaya verilen ad.

4 Gazel ve kasidenin kafiyeli ilk beyti.

bulunmakla birlikte bunun genele teşmil edilmemesi düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Câhiliye toplumunda -Kur'ân'da da temas edildiği üzere- kız çocuğu sahibi olmayı sevmeyen bazı kabileler olduğunu belirtmiştir. Kur'ân'da kadınların işledikleri fiilerden bazen müspet bazen de menfi olarak bahsedildiğini ifade etmiştir. Örneğin Kur'ân'da Sebe melikesinden müspet bahsedilirken Ebû Leheb'in eşinden menfi olarak bahsedilmiştir. Dolayısıyla müellif, Kur'ân'a göre klasik Arap toplumunda kadınların salt kötü olarak görülmediğine, fiillerine göre değerlendirildiğine işaret etmiştir. “*Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın!*”⁵ âyetindeki öldürme fiilinin sadece kızlara dönük bir uygulama olmadığını ifade etmiştir. Ona göre kız çocuklarını öldürme davranışı, Arap toplumunda var olagelen, Tanrıya kadın bir kurban sunma mitolojik anlayışının bir sonucu olabilir. Çünkü dönemin toplumunda, Tanrıya ancak kadın bir kurban sunma yoluyla yaklaşabileceklerini düşünen bir grubun olduğundan bahsedilmiştir (s.10-13). Ancak bu düşünce klasik tefsir kitaplarında fazla kabul görmemiştir. Müellifin İslâm öncesi Arap toplumundaki kadınlarla ilgili yanlış uygulamalara büyük oranda yer vermediği görülmektedir.

Yazar, “*Ve'd/kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi*” meselesi ile ilgili müstakil bir başlık açmıştır. Bu kavramın yanlış anlaşıldığını iddia etmiştir. Ona göre Tekvîr sûresi 8-9. âyette (*Diri diri gömülen kıza hangi suçundan dolayı öldürüldüğü sorulduğunda*) geçen “mev'ûde” kelimesi “diri diri gömülen kız çocuğu” anlamında değil “nefs” yani herhangi bir insan anlamındadır. Müellif bu yorumun Arap kültürü ve dil açısından daha uygun olduğunu ve ilk defa kendisi tarafından ortaya atıldığını söylemiştir. Müellif “*وَأُ*” ve kalp uygulanarak⁶ ortaya çıkan “*أُ*” ve “*أُ*” fiillerinin diğer anlamlarından hareketle böyle bir yorum yapmıştır (s.29-33). Ancak müellifin bu yorumunun tutarlı olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü kelimeye sözlüklerde ilk olarak “kız çocuğunu diri diri gömme” anlamı verilmiş ve “nefs” anlamına rastlanmamıştır. Kelimeye “nefs” anlamı verilebilecek bir bağlam da bulunmamaktadır. Ayrıca bu tarz ikincil anlam ve yorumlara kelimenin ilk anlamının kastedilene vermemesi durumunda başvurulmaktadır. Burada ise böyle bir durum söz konusu değildir.

Müellif, dinî yaşam bağlamında Arap Yarımadası'nın Hristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik ve Hanîflik gibi çeşitli inançlara ev sahipliği yaptığını, aynı zamanda güneşe, yıldızlara veya putlara tapanların da olduğunu ifade etmiştir (s.33-37). Yazar, dönemin Araplarının bilgi ve kültür düzeyinde bazı donanımlara sahip olduğunu söylemiştir. Yönlerini ve su kaynaklarını bulabilmek maksadıyla astronomi ve coğrafyayı, geçimlerinin bir parçası olan deve ve at ile ilgili konuları, insan ve

5 İsrâ, 17/31.

6 Aslı harfleri sabit kalmak kaydıyla fiildeki harflerin yerlerini değiştirmek.

hayvanların tedavisinde kullanılan hayvansal ve bitkisel yöntemleri, ticaret ve avlanma gibi konuları tecrübe yoluyla öğrendiklerini ifade etmiştir (s.37-41).

Bûcî, Arap edebiyatının ve şiirinin başlangıç tarihini tam olarak belirlemenin oldukça zor olduğunu, bununla birlikte kaynaklarda Arap şiirinin kökenlerinin İslâmiyet'ten yedi asır öncesine kadar dayandığının ifade edildiğini belirtmiştir. Yazar, Arap şiirinde en çok tercih edilen vezinli/kafiyeli sözün *recez*⁷ olduğunu zikretmiştir. Bu türde aynı zamanda deve ve atların adımlarıyla veya rüzgarın ıslığıyla ritim tutulduğunu belirtmiştir (s.43-44).

Müellif Arap edebiyatında muallaka⁸ şairlerinin sayısının yedi ile on arasında farklılaştığını belirtmiştir. Ona göre bunlar günümüze ulaşan en eski şiir vesikalarıdır. Aynı zamanda bu şiirler *müzehhebât*, *müsemmetât* ve *mutavvelât* gibi farklı isimlerle anılmakta olup Emevîler döneminde ve Hammâd er-Râviye (ö.h.156) ile isim meselesi netleşmiştir. Müellif muallaka isminin nereden geldiğine dair iki rivayet aktarmıştır. Bunlardan ilki Kâbe'nin duvarında, ikincisi ise Hîre meliki Numan b. Münzir'in (ö.m.602) hazinelerinin üzerinde asılı olmasıdır. Müellif bu iki düşünceye de karşı çıkmıştır. Kâbe'nin Câhiliye döneminde de kutsal olması ve bazı şiirlerin müstehcenlik içermesi nedeniyle Kâbe'ye asılamayacağını ifade etmiştir. Numan b. Münzir'in de kendisine övgü içermeyen şiirleri veya düşmanlarının şiirlerini hazinelerinin üzerine asmayacağını belirtmiştir. Muallaka şeklinde bir isimlendirmenin, kelimenin "asılı olan şey" manasına gelmesi nedeniyle kadınların boynuna asılan gerdanlık gibi güzel şiirlerin seçilmesi düşüncesiyle olabileceğini ifade etmiştir. Yani gerdana yapılan bir benzetme söz konusudur. Verilen bütün isimlerin gerdanla ilişkili olmasının da buna işaret ettiğini belirtmiştir (s.47-48).

Bûcî, Hammâd er-Râviye'nin muallaka şairleriyle ilgili tasnifine uymuş ve -yedi artı üç olmak üzere- toplamda on şaire ve muallakalarına yer vermiştir (s.48). Müellif, şairlerin muallaka kapsamındaki şiirlerinin çoğunu Arap edebiyatı bağlamında tahlil etmiş, şiirlerin bir hikayesi ve arka planı olduğuna temas etmiş ve bunları sahiplerinin yaşam öyküleriyle ilişkilendirmiştir (s.52-98).

Yazar, muallaka sahibi şairlerden sonra sa'âlik şairlere yer vermiştir. Sa'âlik şairler genellikle kabileleri tarafından dışlanmış, köle çocuğu olan veya hür olan babaların nesebine almadığı kimselerden oluşmaktadır. Müellif, kabilelere baskın yaptıkları rivayet edilen bu tür şairlerin tam bir hırsız olarak nitelenemeyeceğini ifade etmiştir. Cömert zenginlerin malına dokunmadıklarını, cimri zenginlerden alarak fakirlere dağıttıklarını belirtmiştir. Nitekim bu şairlerin de kendilerini; öz

7 Aruz sisteminde bir bahir adı.

8 Câhiliye döneminde yedi (veya on) şaire ait seçkin kaside koleksiyonuna verilen ad.

saygılı ve onurlu kimseler olarak gördüklerini ve daha çok fahr (övünme) konusunda yazdıklarını zikretmiştir. Bu bağlamda atılganlık, kuvvet, kahramanlık, binicilik, çeviklik, saldırı; fakir, zayıf ve hastalara düşkünlük konularında öne çıktıklarını söylemiştir. Teebbeta Şerran, eş-Şanferâ ve ‘Urve b. el-Verd el-‘Absî’nin Câhiliye dönemindeki sa‘âlik şairlerden olduğunu belirtmiştir (s.99-103). Müellif, son olarak hanîf şairlere, kadın şairlere, fursân (süvari) şairlere⁹ ve cömert şairlere yer vermiştir (s.104-116).

Müellif, Câhiliye kasidelerindeki harabe/kalıntı (*et-taleliyye*) edebiyatının tahliline müstakil bir başlık açmıştır. Burada “*taleliyye*” mefhumuna, Arap ve Batılı edebî tenkitçilerin *taleliyye* hakkındaki görüşlerine ve bunlara yapılan itirazlara, *taleliyye* edebiyatında öne çıkan şairlere ve şiir temalarına yer vermiştir (s.117-127). Yazar, Câhiliye şairlerinin çoğunluğunun çölde bulunduğunu, çöl şartlarının ise konar-göçer olmayı gerektirdiğini, dolayısıyla insanların terk ettikleri yerlerde önemli hatıralar bıraktıklarını ve bu bağlamda coğrafya ile şiir temaları arasında kuvvetli bir ilişki bulunduğunu belirtmiştir. Müellif, Arap edebiyatında *taleliyye* türünün doğuşunu tek bir sebebe bağlamanın sağlıklı bir yaklaşım olmadığını bunun toplumsal, tarihî ve kültürel birçok arka planının olabileceğini zikretmiştir. Yaşanılan mekanın ise *taleliyye* edebiyatının merkezinde yer aldığını, bu bağlamda kalıntıların başında ağlama ve geçmişe özlem temalarının öne çıktığını söylemiştir (s.117-130).

Bûcî, Câhiliye dönemi edebî malzemelerin tedvini bağlamında yazının çok yaygın olmadığını ve her şairin, şiirlerini çarşı-pazarda seslendiren ravileri bulunduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte dönemin şiirlerinin bir kısmının unutulduğunu veya ihmal edildiğini ifade etmektedir (s.133-139). Müellif, tedvin döneminde gösterilen bütün ihtimama rağmen Câhiliye şiirine bazı ilavelerin yapılmış olabileceğini kabul etmektedir. Yazar aynı zamanda -Taha Hüseyin özelinde- Câhiliye şiiri hakkında ortaya atılan iddialara verdiği cevaplara yer vermektedir (s.141-151).

Yazar son olarak Câhiliye dönemindeki nesir türü edebî ürünlere değinmektedir. Bu bağlamda dinî metinler, anlaşmalar, eman metinleri, mektuplar, hikmetli sözler, meseller, hitabet ve kâhinlerin secili sözlerine temas etmektedir (s.153-166). Eserin bazı yerlerinde içindekiler tablosu ile sayfa numaraları örtüşmediği gibi bazı yerlerde de basit hareke hataları mevcuttur (s.15,131). Eser, lisans öğrencileri için yazılmıştır. Dolayısıyla yalın ve anlaşılır bir üslup tercih edilmiştir. Ancak içerisinde yapılan bazı tartışmaların lisans seviyesinin üzerinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte özgün çalışma, Câhiliye edebiyatı tarihi hakkında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

9 Atların sevk ve idaresiyle şöhret bulan savaşçı şairler.



Sülemî'nin *Ṭabaḳāt*'ında Usûl Kavramının Kullanımına Dair Birkaç Not

A Few Notes on the Use of the Concept of *Usûl* in Sulamî's *Ṭabaḳāt*

Abdullah Taha Orhan

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Sülemî, *Ṭabaḳāt*, Usûl, Âdâb.

Keywords

Şüfism, Sulamî, *Ṭabaḳāt*, Usûl, Âdâb

Giriş

Bir grup arkadaşla Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Ṭabaḳātü's-şüfiyye*'sini okurken sıra Amr b. Osman el-Mekkî'ye (ö. 297/910) geldiğinde bir cümle dikkatimizi çekti: “وهو عالم بالأصول”.¹ Burada Sülemî'nin “usûl ilimleri” ile tam olarak ne kastettiğini anlamaya çalıştık. İşte bu kısa araştırma notu, bu merakın bir ürünü. Her şeyden önce yazının kapsamının Sülemî ve onun *Ṭabaḳāt*'ıyla sınırlı olduğunu belirtmeliyim. Bu çalışmada öncelikle *Ṭabaḳāt*'ta yer alan “usûl” kavramı kullanımlarını listeleyeceğim. Ardından bunları yorumlamaya çalışacak ve bu konuda yapılabilecek yeni çalışmalar için bazı sorular soracak, bazı teklifler sunacağım.

Tespit edebildiğim kadarıyla Sülemî eserinde usûlü temel olarak üç farklı bağlamda kullanıyor. Birincisi, bazı sûfilerin “usûl ilimlerine” vâkıf olduğunu belirtirken, ikincisi

1 Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtu's-şüfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 115. Metin boyunca, Arapça-Türkçe karşılaştırmalı olarak yayıma hazırlanan bu nüsha kullanılacaktır. Nüshada Arapça ve Türkçe sayfalar için aynı sayfa numarası kullanıldığından atıflarda verilen sayfa numarası hem Arapça hem de Türkçe metin için geçerli olacaktır. Metinden yapılan Türkçe tercümelere bu nüshadaki tercümeden istifade etmekle birlikte anlamı daha açacağını düşündüğüm yerlerde bazı tasarruflarda bulunduğumu da eklemeliyim.

* Sorumlu Yazar: Abdullah Taha Orhan (Dr. Öğr. Üyesi), Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Nevşehir, Türkiye. E-posta: abdullahorhan@nevsehir.edu.tr ORCID: 0000-0001-5055-4712

darulfunun ilahiyat 34, 2 (2023): 625–631. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1361069>



seyr u sülûkte esas alınan ilkeler/âdâb bağlamında ve son olarak furû‘un zıddı olarak din usûlünden bahsederken. Şimdi her bir bağlamı tek tek inceleyelim.

1. Usûl ilimlerine vâkıf olanlar

Tabakât’ta usûl ilimlerine vâkıf olduğu özel olarak belirtilen sûfiler şunlar:

Sûfî	Bölge	Vefat tarihi	<i>Tabakât</i> ’taki ilgili ibâre	Bulunduğu tabaka/sayfa
Amr b. Osman el-Mekkî	Bağdat	297	Usûl ilimlerine vâkıf olup (bu konuda) güzel sözleri vardı.	2/115
Ebu Bekir el-Vâsîfî	Bağdat	320	Usûlde âlim olduğu gibi zâhir ilimlerine de vâkıftı.	3/185
Ebu Abdullah es-Subeyhî	Basra	320 [?]	Ulûmu’l-kavm ve usûle vâkıftı.	3/204
Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî	Şîrâz	353	Usûlde âlimdi, hakikat ilminde meşhur bir dili vardı.	5/302

Eserde 105 sûfînin terceme-i hâline yer verildiğini düşündüğümüzde Sülemî’nin sadece 4 kişi için bu ibareyi kullanması oldukça az görünüyor. Fakat şöyle düşünmek mümkün: Sülemî’nin usûl ilimlerine sahip olduğunu ayrıca belirtmediği sûfilerin de aslında bu ilimlere vâkıf olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Zira Sülemî’nin eserini Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) tasavvufu üzerine inşa ettiğini göz önüne alırsak en başta Cüneyd’in bu usûle sahip olduğunu düşünmesini beklememiz gerekir. Oysa eserin Cüneyd maddesinde Sülemî onun usûle vâkıf olduğunu ayrıca zikretme ihtiyacı hissetmez.

Bu kullanımda Sülemî’nin usûlden ne kastettiğini anlamamız için birlikte kullandığı ibarelere dikkat edebiliriz: *ulûmu’l-kavm* ve *hakikat ilmi*. Ayrıca Vâsîfî maddesinde usûlün zıddı olarak zâhir ilimlerini kullanması da usûlden buradaki kastına dair bize bilgi verir. Dolayısıyla usûlün bu bağlamdaki kullanımından şunları anlıyoruz: **i.** Sülemî’ye göre usûl hadis, fıkıh, tefsir ve dil bilimleri gibi zâhir ilimlerin üstünde konumlanan bâtın ilimlerine tekâbül eder. **ii.** Bununla irtibatlı olarak hakikat ilmi ve *kavmin*, yani sûfilerin kendilerine has ilimleri olarak zikrettiği şey aslında tam olarak usûl ilimlerine karşılık gelir.

2. Seyr u sülûk âdâbı anlamında usûl

Usûlün sülûk âdâbı bağlamında kullanıldığı örnekler aşağıdaki gibidir:

Sûfî	Bölge	Vefat tarihi	<i>Tabakât</i> 'taki ilgili ibâre	Bulunduğu tabaka/sayfa
Sehl b. Abdullah et-Tüsterî	Basra	283	Usûlümüz yedidir: temessük, iktidâ...	2/121
Ebu Bekir el-Vâsîfî	Bağdat	320	Tasavvufun usûlü hakkında kimse onun gibi konuşamamıştır.	3/185
Ebu'l-Hüseyn b. Hind el-Fârsî	Bağdat	[?]	Usûlu'l-hayrât dörttür: Sehâ, tevâzu, nüsük, güzel ahlâk.	4/252

Bu örneklerde usûlün aslında ilk akla gelen anlamı olan “yolun esasları” bağlamında kullanıldığını görürüz. Genel olarak tasavvuf yolunun ve özelden de sûfilerin kendilerine göre tuttıkları tarîklerin bazı temel ilkeleri vardır ki bunlar genellikle amelî, ahlâkî prensiplerdir. Sehl et-Tüsterî'nin “usûlümüz yedidir” diyerek saydığı ilkeler bunun oldukça açıklayıcı bir örneğidir: “Allah'ın kitabına temessük, Rasûlü'nün sünnetine iktidâ, helal yemek, (kimseye) eziyet etmemek, günahlardan ictinâb etmek, tevbe ve haklara riâyet etmek.” Sülemî'nin ele aldığı, tasavvuf tarihinin bu erken döneminde, yolun ilkelerini bu şekilde sıralayan pek çok sûfiden bahsetmek mümkün. Öyle ki sonraki süreçte tarikatlar bu ilkeler/âdâb üzerine inşa edilecek ve bir âdâb literatürü oluşacaktır.²

3. *Usûlü'd-dîn* bağlamında usûl

Sülemî'nin eserde usûlü, dinin usûlleri bağlamında kullandığını tespit edebildiğimiz iki örnek aşağıdaki gibidir:

Sûfî	Bölge	Vefat tarihi	<i>Tabakât</i> 'taki ilgili ibâre	Bulunduğu tabaka/sayfa
Ebu Muhammed el-Cerîrî	Bağdat	311	Usûl furû'un istimaliyle olur. Dinin usûllerinin müşahedesine, vasıta ve furûa tazimle erişilir.	3/157
Ebu Abdullah es-Subeyhî	Basra	320 [?]	Usûlü'd-dîn: sıdk-ı iftikâr, hüsn-i iktidâ. Furû: ahde vefa, haram-helal, kanaat, sabr.	3/204

Burada usûlün, yukarıda ilk başlıkta zikredilen zâhirin zıddı olarak kullanımına benzer bir tasarruf görürüz. Orada zâhirin zıddı olarak kullandığı usûlü Sülemî burada İslam ilimlerinde genel olarak kullanıldığı şekliyle furû'un zıddı olarak kullanmıştır. Fakat burada Sülemî'nin usûlü'd-dini fakîh ve mütekellimlerin kullanımından farklı bir bağlama çekmeye gayret ettiğini söyleyebiliriz ki aslında sözleri nakledilen Cerîrî ve Subeyhî'nin de bu sözlerle işaret ettikleri şey fıkıh ve

2 Bunun en meşhur örneği olarak Cüneyd-i Bağdâdî'ye atfedilen sekiz şart ve Kübreyiyye ilişkisi zikredilebilir. Detaylı bilgi için bk. Süleyman Gökbulut, “Cüneyd'in Sekiz Şartı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) öncesi âdâbu's-süfiyye literatürü için ayrıca bk. Kübra Betül Baydar, *Âdâbu's-süfiyye Literatürü Açısından İbnü'l-Arabî'nin el-Emru'l-muhkem'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2017), 14-25.

kelâm ilimlerinin tanımladığı usûlden farklıdır.³ Sülemî'nin bu aktarımlarından, kendisinin usûl-i dinden kastının aslında tasavvuf ilmi ya da bir diğer deyişle tasavvuftan maksud olan hakikat olduğunu düşünebiliriz.

Değerlendirme

Sülemî'nin usûl kavramını *Tabakât*'ında üç bağlamda toplam dokuz kez kullandığını tespit ettik.⁴ Bu kullanımlardan çıkarılabilecek sonuçları şöyle sıralayabiliriz.

- Usûlü zâhirin zıddı, yani bâtın anlamında kullanmış; dolayısıyla usûl ilimlerinden bâtın ilimlerini kastetmiştir.
- Bu bâtın ilimlerine “kavm”in, yani sûfiler taifesinin sahip olduğuna işaret etmiştir, bir diğer deyişle sûfiyi bâtın/usûl ilimlerine sahip olan kişi olarak tanımlamıştır. Buradan hareketle onun lügatinde usûlün ancak sûfiyeye has bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.
- Özellikle Amr b. Osman el-Mekkî, Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî ve Vâsîtî'nin usûle vukûfiyetinden bahsederken bu ilimden konuşmalarını, bu ilmi anlatmalarını vurgulamasından yola çıkarak usûlün söze gelmeyecek, tasavvuf terminolojisindeki sır gibi bir kavram olmadığını anlıyoruz. Yukarıdaki çıkarımlarla birleştirirsek usûlün sözle ifade edilebilecek bir bâtın olduğunu iddia edebiliriz. Yani usûl aktarılabilir, talim edilebilir bir bilgi olmalıdır.
- Sülemî usûlü bâtın ilmi gibi kullanırken onu aynı zamanda âdâba benzer bir şekilde de kullanmıştır. Sehl et-Tüsterî, Vâsîtî ve el-Fârsî'den bahsettiği yerlerde böyle bir kullanım görüyoruz.
- Cerîrî ve Subeyhî'ye atfen naklettiği sözlerde ise usûlün daha genel, kuşatıcı bir kavram olarak din usûlü anlamında kullanıldığını tanık oluyoruz. Fakat bu usûl de yine kendisine tasavvufî ya da yukarıdaki anlamıyla bâtın ilimler aracılığıyla ulaşılabilecek bir bilgi olarak takdim edilir.
- Tüm bu veri ve yorumları harmanlayarak Sülemî'ye göre usûlü tek bir

3 Sülemî'nin bu bağlamdaki usûl kullanımının Uludağ'ın şurada bahsettiği şekilde, fıkıh ve kelâmın usûl/asıl tanımından farklılaştığını söyleyebiliriz; ancak Sülemî'nin kullanımının, burada zikredilenden daha kuşatıcı bir anlam içerdiğini söylemek de mümkün: Süleyman Uludağ, “Asıl (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/474.

4 Bu sayı usûlün sadece ıstılâhî anlamıyla kullanıldığı yerler için geçerli. Örneğin Sülemî, Ebû Ali b. Kâtîb maddesinde usûl ve furû'u “kök ve dal” anlamıyla, ıstılâhî anlamın dışında kullanıyor. Bu yüzden değerlendirmeye onu eklemedim. bk. es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's-sûfiyye*, 244.

cümlede tanımlayalım: Usûl şariat ilimlerinden üstün ve onların bâtını olan, fakat kendisine ancak o zâhîrî ilimlerle erişilebilecek ve aslında kendisi de son olmayan, hakikate ermede vazgeçilmez bir vesile ve durak olan; talim edilebilir ve âdâb denilen ahlâkî kazanımların esas olduğu bir yol bilgisidir.⁵

Şimdi araştırmayı ilerletmek için üzerine gidilebilecek bazı sorular üretelim:

- Sülemî'ye göre âdâbla irtibatlı bir “yol bilgisi” olduğunu yukarıda tespit ettiğimiz usûl kavramı acaba onun için hâller-makamlar sistematığının bilgisi anlamına gelir mi?⁶
- Sülemî'nin *Ṭabaḳât* dışındaki, özellikle de *Âdâb* ya da hâller-makamlardan bahsettiği *Menâhic* gibi risalelerinde usûlün kullanımı buradaki gibi midir?⁷
- Sülemî'nin seleflerinde, çağdaşlarında ya da haleflerinde usûl kavramının aynen Sülemî'de olduğu gibi teknik anlamda bir hâller-makamlar sistematığı bilgisi olduğuna dair işaretler var mıdır?
- Usûl kavramının diğer din ilimlerindeki anlamları ve yeri göz önünde bulundurulduğunda Sülemî'nin bu kavramı hâller ve makamlarla ilişkilendirmesi acaba, Sülemî'nin hocalarından olan Serrâc'ın (ö. 378/988) *fikh-ı bâtın* tanımlaması gibi bir tanımlama mıdır? Yani Sülemî bir usûl-i bâtından mı bahsetmektedir?
- Çağdaşı olan usûl âlimlerinin usûl kavrayışlarıyla Sülemî'nin bu kullanımları arasında bir irtibat kurulabilir mi?⁸

Bu sorulara kendi cevabım şimdilik olumlu yönde. Kanaatimce Sülemî'ye göre

-
- 5 Asıl ve usûl kavramlarının tasavvuf literatüründeki benzer kullanımları için bk. Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 128, 1136.
 - 6 Sülemî'nin hâller ve makamlar anlayışı için bk. İslim Gümüştekin, *Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412 / 1021) ve Tasavvuf Anlayışı* (Yalova: Yalova Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2018), 58-80. Burada Sülemî'nin hâller ve makamlar meselesini usûl olarak konumlandığına ilişkin bir ipucu bulamasak da Sülemî'nin hâl ve makam tanım ve tasniflerini içermesi bakımından faydalı olacaktır çalışmanın bu bölümü.
 - 7 Sülemî'nin *Cevâmiu âdâbi's-süfiyye* risalesi için bk. *Mecmua-i asar-i Ebû Abdurrahman es-Sülemi*, ed. Nasrullah Purcevâdî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369hş.), 1/321-408; *Menâhîcu'l-ârifîn* risalesi için bk. *Mecmua-i âsâr-i Ebû Abdurrahman es-Sülemi*, ed. Nasrullah Purcevâdî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1372hş.), 2/143-157.
 - 8 Sülemî'ye kısmen yakın sayılabilecek Mâverâünnehir'de yaşamış çağdaşı usûl âlimi Debûsî'nin (ö. 430/1039), eserlerinde usûlü nasıl tanımladığı üzerine gidilebilir. Debûsî'nin aynı zamanda *el-Emedü'l-Aksâ* isimli tasavvufi bir eser kaleme alması da arada kurulabilecek bir irtibat için önemli bir işaret gibi görünüyor.

usûl yol bilgisi, yani tasavvuf ilminin mesâili olarak hâller-makamlar sistematığının teknik bilgisi anlamına geliyor ve bunun izlerini hem kendisinin diğer eserlerinde hem de sonra gelenlerde takip etmemiz mümkün. Söz gelimi Sülemî başlığında edeb kavramını içeren bir diğer risalesi olan *Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzî hürumâtihim*'de şöyle diyor:

“Kişinin usûl ve furû'da muhalif kimselerle dostluk yapmaması sohbetin âdâbı ve kemalindedir. Nitekim furû' usûlün neticesidir ve “Falan kimse bize usûl olarak muhalefet etmiyor” sözüne kulak asmamak gerekir. Zira usûle olan muhalefet tevhidin hakikatinden çıkmak iken furû'a olan muhalefet sünnet ve âdâbı küçümsemektir. Bunun neticesinde kalp kararır, sır dağılır, edepsizlik elinden zuhur edip gönlünde yer eder.”⁹

Sülemî'nin haleflerinden olan Hücvîrî'nin (ö. 465–9/1073–7) şu sözüyle yine aynı istikamette okunabilir kanaatindeyim: “Sûfî vusûl sahibidir, mutasavvıf usûl sahibidir, mustasvif fuzûl sahibidir.” Devamında da şöyle diyor Hücvîrî: “Nasibi usûl olan tarikatın halleri üzerinde karar kılar, sülûk yolunun hikmetleri üzerinde sakin ve muhkem bir halde bulunur.”¹⁰ Yani Hücvîrî'ye göre de usûl henüz yolda olan sâlikin uyması gereken yol bilgisi, hâller-makamlar haritası gibi görünüyor. Marifete erildiğinde ise vusûl gerçekleşiyor ve usûl ise bir bakıma artık zâid hâle geliyor. Belki de Sülemî'nin Cüneyd gibi daha üstün tuttuğu isimler için usûl ilimlerine vâkıf olduğunu ifade etme ihtiyacı hissetmemesi bundan kaynaklanıyor olabilir. Hâsılı, özellikle erken dönemde edeb kavramıyla usûl kavramının bir çapraz okumasının yapılması, yanı sıra sûfilerin usûl kullanımlarının çağdaş fıkıh ve kelâm âlimlerinin kullanımlarıyla karşılaştırılması daha derinlikli sonuçlar çıkarmamıza vesile olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Teşekkür: Metnin taslağını okuyarak katkıda bulunan İslim Gümüştekin ve Hasan Aydemir'e müteşekkirim.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Acknowledgments: I am grateful to İslim Gümüştekin and Hasan Aydemir, who read and contributed to the draft of the study.

9 Soner Eraslan, “Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemî'nin Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzî hürumâtihim Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (27 Aralık 2021), 643.

10 Ebu'l-Hasen Ali b. Osman Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 116. Ebu'l-Hasen Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, ed. Mahmûd Âbidî (Tâhran: İntişârât-ı Sadâ vü Sîmâ, 1390hş), 49-50.

Kaynakça/References

- Baydar, Kübra Betül. *Âdâbu's-süfiyye Literatürü Açısından İbnü'l-Arabî'nin el-Emru'l-muhkem'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Eraslan, Soner. "Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemi'nin Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve İhîzî ğurumâtihim Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (27 Aralık 2021), 633-652. <https://doi.org/10.51447/uluifd.811028>
- Erginli, Zafer (ed.). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gökbulut, Süleyman. "Cüneyd'in Sekiz Şartı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/36 (2012), 201-231.
- Gümüştekin, İslim. *Horasan'daki Tasavvuf Geleneğinin Bir Şarihi Olarak Ebû Abdurrahman es-Sülemi (ö. 412 / 1021) ve Tasavvuf Anlayışı*. Yalova: Yalova Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Hücvîrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Hücvîrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. ed. Mahmûd Âbidî. Tahran: İntişârât-ı Sadâ vü Sîmâ, 7. Basım, 1390hş.
- Sülemi, Ebu Abdurrahman. *İlk Zâhid ve Süfîler: Tabakâtu's-süfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 1. Basım, 2018.
- Sülemi, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Mecmua-i âsâr-i Ebû Abdurrahman es-Sülemi*. ed. Nasrullah Purcevâdî. 3 Cilt. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1369-72hş.
- Uludağ, Süleyman. "Asıl (Tasavvuf)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/474. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://dergipark.org.tr/tr/login> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/_

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır. Tablo ve şekillerin nasıl hazırlanacağına dair ilgili bölüme bakınız.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) bırakılarak, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz şekilde olmalıdır. Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraflarda ve başlıklarda girinti ve çıkıntı olmamalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; önce ve sonra alanı 0,6 nk satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Kelime Sınırı	Dergiye gönderilen yazılar 5.000-8.000 kelime arası olmalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150-200 kelime arasında olmalıdır. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. Anahtar kelimeler, 5-8 kelime arasında olmalıdır.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLOLAR, ŞEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Şekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütunu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel BaŐlıklar	çalışmanın başlığı ve temel baŐlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through Dergipark
<https://dergipark.org.tr/en/login>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: before and after: 6 pt; line spacing: 1.5.
Word Limit	Submitted manuscripts should be between 5000-8000 words

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should be between 150-200 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should be between 5-8 words.
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.