İSTANBUL AKADEMİK ARAPÇA ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ISTANBULJAS

ISTANBUL JOURNAL OF ARABIC STUDIES

VOLUME/CİLT -3
ISSUE/SAYI-2
DECEMBER 2020-2

ISSN 2651-5385

Istanbul Journal of Arabic Studies

ISTANBULJAS

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) is indexed by ASOS Index

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2

MANAGING EDITORS/ DERGİ YAZI KURULU

Editor in Chief/Baş Editör
İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Editors/Editörler
Hüseyin Ölmez, Research Assist. Istanbul University, Turkey.
Leyla Yakupoğlu Boran, Dr., Istanbul University, Turkey.

Language Editors/Dil Editörleri
Asmaa Altalfah, Ph. D., Candidate, Istanbul University, Turkey.

Book Review Editor/ Kitâbiyat Editörü
Zeynep Ertürk, Ph. D., Candidate, Istanbul University, Turkey.

EDITORIAL BOARD/ YAYIN KURULU

Ahmed Yehia Elrouby, Assoc. Prof. Dr., Ain Shams University, Egypt.
Ali Alkubaisi, Assoc. Prof. Dr., Woral, Qatar.
Cahid Şenel, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Eyyüp Tanrıverdi, Prof. Dr., Dicle University, Turkey.
Fatemeh Parchekani, Assist. Prof. Dr., Kharazmi University, Iran.
Hao Wu, Assoc. Prof. Dr., Sichuan International Studies University, China.
Hisham Mohammed Okaydy, Prof. Dr., Mosul University, Iraq.
İbrahim Şaban, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Kenan Demirayak, Prof. Dr., Atatürk University, Turkey.
Kerim Açık, Assoc. Prof. Dr. İstanbul 29 Mayıs University, Turkey.
Marcin Styszynski, Assist. Prof. Dr., Adam Mickiewickz University, Poland.
Mehmet Yavuz, Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Muammer Sarıkaya, Assoc. Prof. Dr., Ankara H. Bayram Veli University, Turkey.
Muhammet Hekimoğlu, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Turkey.
Musa Yıldız, Prof. Dr., Gazi University, Turkey.
Nieves Paraela, Prof. Dr., De Autonoma Madrid University, Spain.
Nonglaksana Kama, Assist. Prof. Dr., International Islamic University, Malaysia.
Ömer İshakoğlu, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.
Sana Barouni, Assist. Prof. Dr.,Jendouba University, Tunisia.
Sanaa Shalan, Assist. Prof. Dr., Jordan University, Jordan.
Sobhi Boustani, Prof. Dr., Inalco, France.
Sultan Şimşek, Assoc. Prof. Dr., Istanbul University, Turkey.

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.

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

Director/Sorumlu Müdür
İbrahim Şaban

Cover Design/Kapak Tasarım
Nuray Yüksel

Correspondence Address / Yazışma Adresi
https://dergipark.org.tr/tr/pub/istanbuljas
istanbuljas@gmail.com

Logo Arab Calligraphy/Logo Arapça Hat
Ahmad Al Mufti

Logo Design/Logo Tasarımı
Meral Hunuma

Printed in/Baskı
Sayfa Dijital Baskı
Süleymaniye/İstanbul
Phone: +90 212 528 10 84

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2

Contents/İçindekiler

Editorial/Editörden……185

Articles/Makaleler

The Pre-Islamic King in the Books of Proverbs / الملك الجاهلي في كتب الأمثال
Abdulsattar Elhajhamed……187-206

Philosophical Background of the Rise of Arab and Turkish Nationalist Thought: A Comparative Study Between Sāṭi` al-Ḥuṣrī and Ziya Gökalp/
الخلفية الفلسفية لنشأة الفكرة القومية العربية والتركية: دراسة مقارنة بين ساطع الحصري وضياء جوك ألب
Cahid Şenel, Abdessamed Taibi……207-237

Women in Turkish and Egyptian Proverbs:The Woman's Age Stages And Her Family Relationships/
صورة المرأة في الأمثال التركية والمصرية: ا- مراحلها العمرية وعلاقاتها الأسرية
Hazem Mohemed……....239-277

Necîb el-Kîlânî ve "Cakartalı Kız" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme/
A Study of Najib Al-Kaylani and His Work Jakarta's Virgin
Kübra Kilci……..……279-296

Emîr Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları/
Emir Abu'l-Fadl al-Mīkālī and His Literary Works
Nurullah Yılmaz……297-312

Book Review/Kitâbiyât

Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar), Çev: Mehmet Hakkı Suçin, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020, 176 p/s., ISBN: 9786052986882
Bilal Sambur……...….315-319

İlknur Emekli, Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi, Ankara, Fenomen Yayıncılık, 2019, 527 p/s. ISBN:9786059474559
Yeliz Arslan……...…..…..321-323

Mahfuz Geylani, Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018, 189 p/s. ISBN: 9786052581599
Yusuf Buhan……..…..…...325-328

Author Guidelines/Yazım Kuralları……..…….329-331

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2

Kıymetli okuyucular,

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) olarak bu sayımızla yayım hayatımızın üçüncü yılını geride bırakmış bulunmaktayız. ISTANBULJAS'ın bu sayısında da önceki sayılarda olduğu gibi siz değerli okuyucularımıza faydalı içerikler sunmak adına seçici davranıp dil, edebiyat ve felsefe gibi alanlarda ikisi Türkçe, üçü Arapça olmak üzere beş makaleye ve üç kitap tanıtımına yer verdik.

İstifâde etmeniz temennisiyle.

Dear readers,

As Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), we have passed the third year of our publishing life with this issue. In this issue of ISTANBULJAS, as in previous issues, in order to offer useful content to our valued readers, we have included five articles, two in Turkish and three in Arabic, and three book reviews in fields such as language education, literature and phylosophy.

Hoping you benefit.

عزيزي القارئ

بنشرنا هذا العدد تنهي مجلة إستانبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) سنتها الثالثة. وكما في الإصدارات السابقة قمنا في عددنا هذا أيضًا بعملية اختيار بهدف تقديم مضمون مفيد لك أيها القارئ الكريم، فاخترنا خمس مقالات؛ اثنتان منها باللغة التركية، والباقية باللغة العربية، وذلك في مجالات تعليم اللغة والأدب والفلسفة.

راجين لكم الاستفادة.

Assoc. Prof. Dr. İbrahim ŞABAN
ISTANBULJAS Chief Editor

الأستاذ المشارك الدكتور إبراهيم شعبان
رئيس تحرير مجلة إستانبول للدراسات العربية

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 187-206 Research Article/*Araştırma Makalesi*

The Pre-Islamic King in the Books of Proverbs

الملك الجاهلي في كتب الأمثال

Abdulsattar Elhajhamed*

عبد الستار الحاج حامد**

Abstract

The ancient Arab proverbs are an important source of ancient Arabic literature. They serve as a mirror that reflects the customs, traditions, and morals of the ancient Arabs and their perspective of life in general. At an early stage the Arabs gathered their proverbs and wrote them down in special books, called "Books of Proverbs". This study discusses the proverbs related to the pre-Islamic king in the ancient cassical Arabic proverbs books that were written during the first five centuries AH. In these books The writers attributed a good number of the proverbs to kings from the pre-Islamic era. There are proverbs that were first spoken at the councils of the kings of the pre-Islamic era, in other proverbs these kings' names were mentioned, and some proverbs referred to and related to them. In this article, we will mention those proverbs related to the kings of the pre-Islamic era and analyze them to present a clear image of the pre-Islamic king in the ancient proverbs books.

Keywords: Proverb, king, proverbs, pre-Islamic era, image of the ruler.

ملخص

تشـكل الأمثال العربية القديمة مصـدراً مهماً من مصـادر الأدب العربي القديم، وهي بمثابة مرآة تنعكس فيها عادات العرب القدماء وتقاليدهم وأخلاقهم ونظرتهم إلى الحياة عموماً. لقد جمع العرب أمثالهم ودونوها في مرحلة مبكرة في كتب خاصـة بها، أُطلق عليها اسـم " كتب الأمثال". هذه الدراسـة تتناول الأمثال المتعلقة بالملك الجاهلي في كتب الأمثال العربية القديمة الفصـيحة التي أُلفت في أول خمسـة قرون هجرية. فقد نسـب صـانعو كتب الأمثال عدداً لا بأس به من الأمثال إلى ملوك من الجاهليين في كتبهم، وهناك أمثال قيلت لأول مرة في مجالس ملوك الجاهلية، وأمثال أخرى ذكرت فيها أسـماؤهم، وأمثال تُحيل إليهم وتتعلق بهم. في هذه المقالة سـنذكر تلك الأمثال المتعلقة بملوك الجاهلية ونحللها لنصـل إلى صـورة واضـحة للملك الجاهلي في كتب الأمثال القديمة.

كلمات مفتاحية: المثل، الملك، الأمثال، الجاهلية، صورة الحاكم.

*Okt. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

E-mail: abd.81@hotmail.com/ abdulsettar.hamed@istanbul.edu.tr

https://orcid.org/0000-0003-3856-3944

**د. محاضر في قسم اللغة العربية، كلية الآداب جامعة إسطنبول، إسطنبول، تركيا

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Abdulsattar Elhajhamed,
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı,, İstanbul, Türkiye

Submission /Başvuru:
15 September/Eylül 2020
Acceptance /Kabul:
20 October/Ekim 2020

Atıf/Citation:
Elhajhamed, Abdulsettar. "The Pre-Islamic King in the Books of Proverbs", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 187-206.

Extended Abstract

Every nation has proverbs used by its people. They mention them in their speech to confirm or criticize an idea, or to approve or offend a behavior. Proverbs have a stronger effect than ordinary speech. Some people believe that proverbs include firm facts, and that their influence is not less than the sayings of philosophers, scholars and the greats. Ancient Arab proverbs are an important source of ancient Arabic literature. They are like a mirror on which the customs, traditions, morals, and outlook of the ancient Arabs are reflected. Recording proverbs in Arabic literature began at an early period, some tracing them back to the pre-Islamic era. However, the first book of proverbs that we got is "Amthal al-Arab" "proverbs of the Arab" by Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (170 AH), followed by many proverbs books, the most famous was " Majma' al-Amthal" "Collected Proverbs" by Abu Al-Fadl Al-Maydani (518 AH) which included about 6080 Proverbs. Arabic proverbs books rarely attribute the proverb to the person who said it and who is not known. Nevertheless, we see that some ancient proverbs books attributed some proverbs to those who said them of people of pre-Islamic and Islamic era. Proverbs were mentioned in the context of a story or news, as in the book of Al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī, which contains nearly a hundred incidents narrated. Sometimes, the story includes many proverbs. Perhaps the writers of the books of proverbs attributed most of the proverbs said by kings, tribal leaders, rulers, gentlemen, knights and well-known people to those who said them. The proverbs that were said by common or unknown people were not attributed to those who said them because people did not know who said them.

In the Pre-Islamic era people were divided into two classes, the kings and the public. The public's attention was on the kings class. They used to seek kings. Kings sayings and the stories related to them were of concern to people of different classes. They used to discuss them in their meetings and campfires, so they spread among people and some became proverbs. Therefore it was natural that proverbs attributed to kings, their relatives, or their retinue are written in the ancient proverbs books. Through this study that deals with proverbs related to the pre-Islamic kings in the old classical Arabic proverbs books written in the first five centuries AH, we find out the following:

The writers of proverbs books attributed a good number of proverbs to the pre-Islamic kings. al-Zabba, Jadhimah al-Abrash, Amr ibn Hind and Al-Nu'mān III ibn al-Mundhir were the most famous of these kings whose sayings have become proverbs.

The councils of rulers and kings of pre-Islamic era, which were one of the most important cultural centers in the pre-Islamic era, played an important role in the formation of many ancient Arabic proverbs. Whoever reads the old proverbs books will see that a good number of proverbs have appeared in councils of the pre-Islamic kings, especially the councils of Manathira, and the kings of al-Hirah.

The proverbs related to the Kings of al-Hirah are more than those related to other Arab kings in the pre-Islamic era, perhaps the prosperity of the court of the kings of al-Hirah increased the number of proverbs attributed to them more than others. Also we cannot ignore that the writing of proverbs concentrated in Iraq, as most of the authors of ancient proverbs

books which reached us lived in Mesopotamia. It is also noticeable that the proverbs that were attributed to the kings of Yemen were not attributed to a specific king.

The names of the pre-Islamic kings that were mentioned in the old proverbs were relatively few, they are: Kulaib bin Wael, the queen al-Zabba, Jadhimah al-Abrash, Amr bin Adi, Muziqah, and Al-Jalandari..

The writers of proverbs books have linked the Arabic proverbs related to kings to stories that illustrate the situation in which these proverbs were said.

Most of the proverbs stories related to pre-Islamic rulers and kings show their tyranny, oppression and power, especially Amr ibn Hind and Al-Nu'mān III ibn al-Mundhir. Nevertheless, they did not execute those who would stand against them and turn away their tyranny and despotism.

الملك الجاهلي في كتب الأمثال

مقدمة:

لكل أمة من الأمم أمثال تدور على ألسنة أبنائها، يوردونها في تضاعيف كلامهم لتأكيد فكرة أو انتقادها، أو لاستحسان سلوك أو تقبيحه. وللأمثال تأثير على النفوس أقوى من تأثير الكلام العادي، فالبعض يعتبرها تنطوي على الحقائق الراسخة، وأن تأثيرها لا يقلّ عن تأثير أقوال الفلاسفة والعلماء والعظماء.[1] وهذه الأمثال تختزن تجارب الشعوب، وتقدم صورة عن أخلاقهم وسلوكهم، فهي بمثابة مرآة تنعكس فيها العادات والمعتقدات.[2]

بدأ تدوين الأمثال في الأدب العربي في فترة مبكرة يُرجعها بعضهم إلى العصر الجاهلي[3]، بيد أن أول ما وصلنا من كتب الأمثال هو كتاب "أمثال العرب" للمفضل الضبيّ (و: 170 هـ)، ثم تلته العديد من كتب الأمثال، وكان من أشهر وأوسع ما وصلنا منها "مجمع الأمثال" للميداني (و: 518 هـ) الذي اشتمل على نحو 6080 مثلاً.

لقد لقيت الأمثال الاهتمام من قبل العلماء القدماء، وخاصة من أهل اللغة والبلاغة، كما درس عدد من الباحثين المعاصرين الأمثال من جوانب مختلفة، إلا أن أحداً منهم لم يدرس صورة الملك الجاهلي في الأمثال العربية القديمة. لذا سنعرض في هذه الدراسة أهم الأمثال الواردة في كتب الأمثال الفصيحة القديمة التي تبدأ مع كتاب المفضل وتنتهي بكتاب "مجمع الأمثال" لأبي الفضل الميداني، والتي تتعلق بملوك الجاهلية.

1- نشأة المثل ونسبته إلى مرسله

يذهب كثير من دارسي الأمثال إلى أن الأمثال في أول أمرها أقوال صدرت عن أفراد، ثم تحولت إلى أمثال من خلال تبني المجتمع لها، فيرى فريدريك زايل في كتابه "علم الأمثال الألمانية" أن كلّ مثل من الأمثال قد نطق به فرد في زمن ومكان معينين، ثم لقي اهتمام المستمعين له وانتشر بينهم[4]. ويرى عباس محمود العقاد أن الأمثال هي "كلام فرد صقلته

---

[1] جورج ناصيف، "الأمثال: من الفحص إلى المساءلة"، *الآداب*، 1-3، (1987)، ص: 25.

[2] عبد الله خلف "الأمثال العربية"، *البيان الكويتية*، 489، (2011). ص: 48.

[3] عبد المجيد قطامش، *الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية*، دمشق، دار الفكر، ص: 39 وما بعدها.

[4] نبيلة إبراهيم سالم، "المثل الشعبي"، *مجلة الثقافة* (لمحمد فريد أبو حديد)، 65، (1964)، ص: 10.

الأمم جيلاً بعد جيل".[5] ويخيل لعبد الكريم اليافي أن "قائلي الأمثال ومرسليها حكماء أدركوا أسرار الحياة، ووعوا كنه المجتمع."[6]

هذه الأقوال تشير إلى أن المثل أرسله فرد يتمتع بخصائص تميزه عن غيره. لكن كتب الأمثال العربية قليلاً ما تنسب المثل لقائله، ولا يُعرف الشخص الذي أرسله. ويرى شوقي ضيف أن عدم تعيين قائل المثل في كثير من الأحيان أمر طبيعي، وذلك لأن الأمثال تصدر غالباً عن أناس من العامة مجهولين.[7] ويرى بعضهم أن الشيء المهم في موضوع المثل هو معناه، وذلك حتى يستطيع الناس استعماله على الوجه الصحيح في المكان اللائق به، لهذا نجد الكثير من الأمثال رويت غفلاً عن النسبة إلى قائليها[8]. مع ذلك نرى أن بعض كتب الأمثال القديمة نسبت بعض الأمثال إلى قائليها من أهل الجاهلية والإسلام؛ فكانت توردها في إطار قصة أو خبر، كما هي الحال في كتاب المفضل الضبيّ الذي يحتوي على قرابة مئة حادثة سُردت سرداً قصصياً، يُذكر المثل خلالها أو عقبها، وأحياناً يحوي الخبر أو القصة العديد من الأمثال، مثلاً خبر الزباء وجذيمة الأبرش جاء محشواً بالأمثال، حيث ذُكر فيه أكثر من عشرة أمثال.[9] ونسبة الأمثال إلى أصحابها لا تقتصر على كتاب المفضل الضبيّ، بل نجد كثيراً من الأمثال نُسبت إلى قائليها في كتاب "الأمثال" لأبي عبيد القاسم بن سلام، و"جمهرة الأمثال" للعسكري، و"مجمع الأمثال" للميداني، و"المستقصى" للزمخشري.

ولعل صانعي كتب الأمثال نسبوا أغلب الأمثال التي صدرت عن الملوك ورؤساء القبائل والحكام والسادة والفرسان والمعروفين من الناس إلى قائليها، أما تلك التي صدرت عن أناس من عامة الشعب من المجهولين فلم تنسب إلى قائليها لعدم معرفة الناس بهم.

2- دور الملك الجاهلي ومجلسه في تشكل الأمثال

كان العرب في الجاهلية طبقتين الأولى الملوك والثانية السوقة، وكانت طبقة الملوك محطّ أنظار واهتمام السوقة، كانوا يسعون إليهم يطلبون وردهم، ويرمون من التقرب إليهم الوصول

---

[5] عباس محمود العقاد، "أفعالهم من أمثالهم"، *الرسالة*، 485، (1942)، ص: 973.

[6] عبد الكريم اليافي، "الأمثال: مكانتها، حقيقتها البلاغية، منشؤها، صلتها بالحياة"، *التراث العربي*، 18، (1985)، ص: 8.

[7] شوقي ضيف، *العصر الجاهلي*، دار المعارف، ط، 10، ص: 408.

[8] قطامش، *الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية*، ص: 123.

[9] المفضل الضبيّ، *أمثال العرب*، ت: إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، 1403هـ/1983م، ص: 143-144.

إلى منافع ومكاسب مادية ومعنوية، ومن هنا كانت لهم مكانة مميزة بين الناس، وكانت أحاديث الملوك وأقوالهم والقصص المتعلقة بهم موضع اهتمام الناس من مختلف الطبقات، فكانوا يتداولونها في مجالسهم وأسمارهم الأمر الذي جعلها تسير بين الناس، ويتحول قسم منها إلى أمثال. ونتيجة لذلك كان من الطبيعي أن تكثر الأمثال التي تنسب إلى الملوك أو إلى أقربائهم أو ندمائهم في كتب الأمثال القديمة. ولعل هذا ما حدا بعبد المجيد عابدين إلى القول بأن "المثل بأشكاله المختلفة قد نشأ في بادئ الأمر ليكون لقباً خاصاً يُخلع على بعض العبارات والصور المجازية التي صدرت عن الحكام أنفسهم أو لقيت قبولاً أو شهرة في مجالسهم."[10]

أ- الأمثال المنسوبة إلى ملوك الجاهلية

ومن أشهر الجاهليين الذين صارت أقوالهم أمثالاً الزباء ملكة الجزيرة وقنسرين[11]، فقد نسب إليها مصنفو كتب الأمثال هذه الأمثال: "تَمَرَّدَ مارِدٌ وَعَزَّ الأَبْلَق"، و"أشوار عروس ترى"، و"بيَدي لَا بيد عَمْرو"[12]، و"جَاءَ بالْهَيْلِ وَالهَيلَمَانِ"[13]، و"دِمَاءُ المُلُوكِ أَشْفَى مِنَ الكَلَبِ"، و"عَسَى الغُوَيْرُ أَبْؤساً"، و"لأَمْرٍ مَّا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ"[14]. وثمة أمثال تنسب إلى ملك الحيرة جذيمة الأبرش خصم الزباء وهي: "لاَ يحزُنكِ دَمٌ هَرَاقَهُ أَهلُهُ" و"شَبّ عمرو عن الطوق"[15]. وهناك أمثال تنسب إلى عمرو بن عدي اللخمي أول ملوك الحيرة من بني لخم الذي تولى

---

[10] عبد المجيد عابدين، *الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى*، دار مصر للطباعة، ١٩٨٩م، ص: 22.

[11] هذا كما ورد في كتب الأمثال. ويرى البعض أن الزباء هي نفسها زنوبيا ملكة تدمر التي حكمت مناطق شاسعة في العراق والشام، كما استولت على مصر مدة من الزمن. انظر: جواد علي، *المفصل في تاريخ العرب*، بيروت، دار العلم للملايين، 1969، 103/3 وما بعدها.

[12] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 144-147.

[13] أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، *جمهرة الأمثال*، بيروت، دار الفكر، 320/1.

[14] أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، *مجمع الأمثال*، محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة، 233/1، 17/2، 196/2.

[15] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 145، 150.

الملك بعد مقتل خاله جذيمة الأبرش، وهي: "يَا ضُلَّ ما تجرِى بِهِ العَصَا"، و"أمنع من عقاب الجو"، و"خير ما جاءت به العصا"[16]، و"هَذَا جَنَايَ وَخَيَارُهُ فيه"[17].

وتلك الأمثال المنسوبة إلى هؤلاء الثلاثة في مجملها عبارات مفصلية مستلة من قصة الصراع بين الزباء وجذيمة وانتقام عمرو لخاله جذيمة من الزباء. لذا فإن ذكر أي مثل من تلك الأمثال يُحيل إلى تلك القصة. ويُطلق إحسان عباس على هذا النوع من الأمثال "الأمثال العنقودية" ويقصد بذلك الأمثال العديدة المتفرعة من قصة واحدة.[18] وكثير من الأمثال المتعلق بملوك الجاهلية من هذا النوع.

وثمة أمثال تُنسب إلى ملك الحيرة عمرو بن هند الذي كان شديد البأس كثير الفتك وهي: "بِسِلاَحٍ مَّا يُقْتَلَنَّ القَتِيلُ"، و"إنَّ الشقي راكب البراجم"[19]، و"لاَ حُرَّ بِوَادِي عَوْفٍ"[20].

وثمة أمثال تُنسب إلى ملك الحيرة النعمان بن المنذر الذي مدحه النابغة الذبياني وهي: "أن تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه"[21]، و"قد قِيلَ ذَلِكَ إن حقاً وإن كذباً"، و"لا يملِكُ مَولًى لِمَولًى نَصراً"[22]، و"لتجدن فلاناً ألوى بعيد المستمر"[23]، و"رُبَّ كَلِمَةٍ تَقُولُ لِصَاحِبِهَا دَعْنِي"[24].

ومن الأمثال التي تنسب إلى ملوك حمير واليمن قولهم: "جَوِّعْ كَلْبَكَ يَتْبَعْك". وينسب هذا المثل إلى ملك يماني كان يعامل شعبه بقسوة[25]. وقولهم: "من دخل ظفار حمّر". ينسب إلى ملك من ملوك حمير وفد إليه أعرابي، ولما أمر الملك الأعرابي بالجلوس قائلا: ثب. ومعناه

---

[16] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 145-146.

[17] والشطر الثاني من البيت: إذْ كلّ جَانٍ يَدُهُ إلى فيه. الميداني، مجمع *الأمثال*، 137/2، 397/2.

[18] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 37.

[19] أبو عُبيد القاسم بن سلاّم، *الأمثال*، ت: عبد المجيد قطامش، دمشق، دار المأمون للتراث، 1400 هـ -1980 م، ص: 316، 328.

[20] الميداني، مجمع *الأمثال*، 236/2.

[21] وينسب للمنذر بن ماء السماء. أبو عبيد، *الأمثال*، 98؛ زيد بن عبد الله بن مسعود، أبو الخير الهاشمي، *الأمثال*، دمشق، دار سعد الدين، 1423 هـ، ص: 51.

[22] الميداني، مجمع *الأمثال*، 102/2، 214/2. الضبي، *أمثال العرب*، 65.

[23] أبو عبيد، *الأمثال*، ص: 95.

[24] الميداني، مجمع *الأمثال* 306/1. وينسب هذا المثل لملك من ملوك حمير. أبو حيان التوحيدي، *البصائر والذخائر*، ت: وداد القاضي، بيروت، دار صادر، 1408 هـ-1988م، 202/4.

[25] المفضل بن سلمة، *الفاخر*، ت: عبد العليم الطحاوي، م: محمد علي النجار، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1380 هـ، 158.

في الحميرية اقعد، فظن الأعرابي أن الملك يأمره بالقفز فقفز. عندها قال الملك هذا المثل.[26] ويُنسب إلى ملك من ملوك اليمن قولهم "أَجْنَاؤُهَا أَبْنَاؤُهَا"، وأصله أن ملكاً من ملوك اليمن لمّا عاد من الغزو وجد أن ابنته قد أحدثت بعده بنياناً بمشـــورة قوم من أهل مملكتها، فأمرهم بهدمه، وقال المثل المذكور[27].

وثمة مثل وحيد يُنسـب إلى الحارث بن عمرو ملك كِندة، وهو المثل المشـهور: ما وَرَاءِكَ يَا عِصَام؟[28]

ويظهر مما سبق أن الملك الجاهلي كان حاضراً في كتب الأمثال القديمة مرسلاً للأمثال، بغض النظر عن صـحة هذه النسـبة. ومن الملاحظ أيضـاً أن ملوك الحيرة كانت لهم حصـة الأسد من هذه الأمثال، بخلاف ملوك الغسـاسـنة وكندة واليمن الذين كانت الأمثال المنسـوبة إليهم قليلة نسـبياً، ولعلّ السـبب في ذلك يعود إلى ازدهار بلاط ملوك الحيرة أكثر من غيره، ما ســـاهم في كثرة الأمثال التي تنســـب إليهم، كما لا يمكن أن نغفل عن أن تدوين الأمثال تركّز في العراق، فمُعظم مؤلفي كتب الأمثال القديمة التي وصلت إلينا كانوا يسكنون في بلاد الرافدين. ومن الملاحظ أيضـــاً أن الأمثال التي نسـبت إلى ملوك اليمن لم تُنســب إلى ملك بعينه.

ب- الأمثال التي صدرت في مجلس الحاكم الجاهلي

إن عدداً لا بأس به من الأمثال التي وردت في كتب الأمثال القديمة ظهر في مجالس الملوك والحكام التي كانت إحدى أهم المراكز الثقافية في البيئة العربية في العصـر الجاهلي. ففي هذه المجالس يحدث تلاق بين مختلف طبقات المجتمع وبين الحاكم أو الملك، ويدور الحديث فيها حول موضـوعات مختلفة تشـمل كل جوانب الحياة. إضـافة إلى سـرد القصـص والحكايات وإلقاء الشعر. ومن أهم البلاطات التي كانت تجتمع فيها العرب في الجاهلية بلاط ملوك الحيرة في العراق، وبلاط ملوك الغساسنة في الشام، وبلاط ملوك كندة واليمن. ويظهر من الأخبار الواردة في كتب التراث أن هذه البلاطات كانت مقصـــداً للكثير من عالية القوم

[26] أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري، *المستقصى في أمثال العرب*، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م، 355/2.

[27] أبو عبيد، *الأمثال*، ص 302؛ الميداني، *مجمع الأمثال*، ص: 167.

[28] الميداني، *مجمع الأمثال*، 262/2؛ وينسب هذا المثل للنابغة الذبياني. أبو عبيد، *الأمثال*، 205.

والشعراء؛ فمن الشعراء الجاهليين الذي ترددوا على بلاط الغساسنة النابغة الذبياني، وحسان بن ثابت، وعلقمة الفحل، ومن الشـــعراء الذين كانوا يترددون على بلاط المناذرة النابغة الذبياني وحسان بن ثابت، وطرفة بن العبد، وخاله المُتَلَمِّس.[29]

إن مجالس الحكام بوصفها مركز اجتماع الخاصة والعامة قد ساهمت في انتاج الأمثال العربية وانتشارها بشكل كبير. والملفت للانتباه وُرود عدد من الأمثال في مجلس واحد، فهناك قصة وردت في كتاب "أمثال العرب" للمفضل الضبيّ تتضمن ثلاثة أمثال أرسلها أنس بن الحجيرة أمام الملك الغساني الحارث بن أبي شمر على إثر لطمات ثلاث تلقاها في مجلسه. فقد ســأله الملك الحارث عن أمر، فأخبره به، فلطمه، فقال أنس: "ذل لو أجد ناصــراً" وهذا المثل الأول، ثم قال الحارث: الطموه، فقال أنس: "لو نهي عن الأولى لم يعد للآخرة" وهذا المثل الثاني، فقال الحارث: زيدوه. فقال أنس: أيها الملك! "ملكت فأســجح". وهذا المثل الثالث.[30]

وثمة قصــة أُخرى تشــابه في أحداثها وأمثالها قصــة المفضــل أوردها الميداني في مجمع الأمثال تتضـــمن أربعة أمثال، إلا أن أحداثها قصـــة الميداني دارت في مجلس النعمان بن المنذر ملك الحيرة، وبطلها مرسـل الأمثال هو سـعد بن مالك الكِناني. وملخص القصـة أن سعداً هذا أتى النعمانَ فسأله النعمان عن أرضه، فقال: "أما مَطَرها فغَزير، وأما نَبْتها فكثير". فقال له النعمان: "إنك لَقَوَّال، وإن شـئت أتيتك بما تَعْيا عن جوابه"، فقال ســعد: نعم. فأمر النعمان وصـيفاً من وصـفائه أن يَلطِمَهُ، فلطَمه، وقال لسـعد: ما جواب هذه؟ فقال: "سَـفِيه مأمور"، فأمر النعمان الوصيف بلطمه ثانية، وسأله عن جوابها، فقال سعد: "لو أَخِذ بالأولى لم يعد للأخرى"، فأمر النعمان الوصـيف بلطمه ثالثة، وسـأله عن جوابها، فقال سـعد: "رَبٌّ يؤدب عبده". فأمر النعمان الوصـــيف بلطمه رابعة، وســـأله عن جوابها فقال: "مَلَكْتَ فأسجِحْ"[31].

[29] للمزيد عن بلاطي الغساسنة والمناذرة انظر: محمد جميل الحطاب، "المجالس الأدبية عند العرب" *آفاق ثقافية*، وزارة الثقافة–دمشق، العدد 8، 2018. ص: 67–93.

[30] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 118.

[31] الميداني، *مجمع الأمثال*، 1/37–38.

إلى جانب هاتين القصتين المتشابهتين ثمة أمثال أخرى قيلت في مجالس ملوك الجاهلية، ومنها قولهم "شولان البروق"، وهذا المثل قاله نهشل بن دارم بن مالك أخو مجاشع الخطيبِ العظيم المنزلة عن الملوك، وذلك عندما أحضره أخوه مجاشع إلى مجلس أحد الملوك بناء على طلب الملك، وكان نهشل جميلاً شجاعاً، إلا أنه عيي اللسان، قليل المنطق، فأعجب الملك بهيئته وجماله، وطلب منه أن يتكلّم، فقال: الشر كثير، وسكت. فقال له مُجاشع: حدّث الملك، فأجابه نهشل: "إني والله ما أُحسن تكذابك وتأثامك، تشول بلسانك شولان البروق"[32].

ومن الأمثال التي قيلت بحضرة النعمان بن المنذر قولهم "بأبي وجوه اليتامى" وقائله سعد القرقرة أخو النعمان من الرضاع ومضحكه، أمره النعمان بالركوب على فرسه اليحموم، وطلب منه أن يطلب حماراً وحشياً أمر بأطلاقه، فنظر سعد إلى بعض بنيه، وقال: "بأبي وجوه اليتامى" فألقى الرمح وتعلّق بالفرس، فضحك منه النعمان.[33]

والمثل المشهور: "إِنّ غَداً لنَاظِرِهِ قَرِيبُ" من الأمثال التي قيلت بحضرة النعمان بن المنذر، وقائله قُرَاد بن أجْدَع الذي كفل الرجل الطائي الذي وفد على النعمان بن المنذر في يوم بؤسه، وكان قد أكرم النعمان من قبلُ، عندما احتمى عنده من المطر أثناء رحلة صيد، فأمهله النعمان عاماً، فلمّا حال الحولُ، وبقي من الأجل المضروب يوم واحد قال النعمان لقُرَاد: "ما أراك إلا هالكاً غَداً"، فأجابه قُرَاد:

فإن يَكُ صَدْرُ هذا اليوم وَلىّ فإنَّ غَداً لناظرهِ قَريبُ

وفي اليوم التالي حضر الطائي فعفا النعمان عنه.[34]

ومن الأمثلة التي قيلت للنعمان بن المنذر قولهم: "هَل تَعدونَ الحِيلَة إِلَى نفسي". وقائله الحارِث بن ظَالِم، حيث طلب منه عِيَاض بن ديهث أن يرُدّ له إبلاً اغتصبها منه بعض حشم النُّعْمَان، فذهب إلى النعمان وسَأَلَهُ أن يرد الإبل. فذكّر النُّعْمَانُ الحارث قتله خَالِد بن جَعْفَر

[32] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 66. البروق: الناقة التي تشيل ذنبها تُري أهلها أنها لاقح وليست بلاقح.

[33] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 164-165.

[34] الميداني، *مجمع الأمثال*، 1/70-71.

بن كلاب فِي جوَار الْأسـود بن الْمُنْذر أخي النُّعْمَان. فقال الحارِث: "هَل تَعدونَ الحِيلَة إِلَى نفسي". فَتدبر النُّعمان كَلمته، ورد إبل عياضٍ.[35]

ومن الأمثال التي قيلت بحضـرة الملوك قولهم: "اقلب قلّاب". وذلك أن زهير بن جناب الكلبي أتى أحد الملوك، ومعه أخ له فيه حُمق يُدعى عدياً، فلمّا دخلا على الملك شكا الملك لزهير مرض أمه، فقال عدي كلاما أغضب الملك فأمر بقتله. فقام زهير بتحريف الكلمة التي أغضـبت الملك، فعفى عن عدي، وقال له: زعم زهير إنما أردت كذا وكذا، فنظر عدي إلى زهير، وقال: "اقلب قلّاب".[36]

ويرد اسـم زهير هذا قائلاً لمثل في حضـرة امرئ القيس بن عمرو بن المنذر بن ماء السماء، والمثل هو: "قد تخرج الخمر من الضنين". قاله حينما وفد عليه عَاشر عشرةٍ من قبيلة مُضـر، فَأعطى الملك كل واحدٍ مِنهُم مئة بعير، فلم يُرد زهير أن يرجع الذين معه إلى مضـر بتسـعمائة بعير، ويرجع هو إِلَى قبيلته قضـاعة بمئة بعير، فقال المثل المذكور، فغضب الملك، وتراجع عن عطائه.[37]

والمثل المشهور "المرء بأصغريّه" ينسب إلى ضمرة بن ضمرة النهشلي، قاله في مجلس المنذر بن ماء السماء الذي كان يسمع به وبعظيم منزلته دون أن يراه، فلمّا رآه قال: "تسمع بالمعيديّ خير من أن تراه". فأجابه ضـمرة: "أسـعدك إلهك إنّ القوم ليسـوا بجزر– يعني الشاء– إنّما يعيش المرء بأصغريّه، بقلبه ولسانه"[38].

ومن الأمثال التي قيلت في مجالس الملك عمرو بن هند قولهم: "يا بعضـي دع بعضـاً". قاله زرارة بن عدس التميمي لمّا تعلق به أولاد ابنته حينما أمر الملك بقتلهم ثأرا لأخيه من أبيهم.[39]

وهناك أمثال تنسـب للحمراء بنت ضَـمْرة بن جابر قالتها أمام الملك عمرو بن هند الملك الذي جاء للثأر من بني تميم الذين قتلوا أخاه سـعداً فلم يجد غيرها، فأمر بإحراقها، ولما

---

[35] العسكري، *جمهرة الأمثال*، 2/366-367.

[36] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 165.

[37] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 173-174.

[38] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 55.

[39] أبو عبيد، *الأمثال*، ص: 139.

نظرت إلى النار قالت: "ألا فتى مكانَ عَجُوزٍ؟" فذهبت مثلاً، ثم بقيت مُدة من الزمن فلم يَفْدِهَا أحدٌ فقالت: هيهات! "صارت الفتيان حُمَمًا" فذهبت مثلاً، وجاء رجل جائع رأى الدخان ظن أنه طعام يُطبخ، فسأله الملك عن نسبه، وعلم أنه من البَرَاجم، فقال عمرو: "إن الشقيّ وافدُ البراجم"، فذهبت مثلاً، وأمر بإلقائه في النار.[40]

3- الملك الجاهلي في المثل

من خلال استقصاء الأمثال العربية القديمة تبين أن اسم الملك أو الحاكم الجاهلي يرد في المثل لضرب المثل به في أمر من الأمور، أو للإشارة إلى شيء معين له علاقة به.

أ- الملوك الجاهليون الذين ضرب بهم المثل

من ملوك العرب في الجاهلية الذين ضـــرب بهم المثل وائل بن ربيعة التغلبي، الذي كان ملكاً على قبيلتي بكر وتغلب في الجاهلية، ضـــربوا المثل بعزّته فقالوا: "أعزّ من كليب بن وائل"[41]. فقد كان أعزّ العرب في زمانه[42]، وذهبت عزّته مثلاً بينهم. ويبدو أن كليب أيضـــاً أصبح مثلاً للشؤم، وقُرن مع "أحمر عاد" عاقر ناقة صالح، فقد ورد في المثل:" كأحمر عاد أو كليب وائل"[43] ذلك ربما لأنه جرّ على قومه بقتل الناقة حرب البســـوس التي نشـــبت بعد مقتله.

كما ضربوا المثل بعزة الملكة الزباء فقالوا: "أَعَزُّ مِنَ الزَّبَّاءِ"[44]، ولعل السبب في ذلك يعود إلى ما كانت تتمتع به من أَنفةٍ وعزّ جعلانها ترفض الزواج من الملك جذيمة، وتنتحر بشرب السّم الذي في خاتم كان في يدها مفضلة الموت بيدها على الوقوع في يد أعدائها.

---

[40] الميداني، *مجمع الأمثال*، 1/394-395.

[41] الضبيّ، *أمثال العرب*، ص: 129.

[42] أبو عبيد، *الأمثال*، ص: 362.

[43] زيد بن عبد الله الهاشمي، *الأمثال*، 197.

[44] الميداني، *مجمع الأمثال*، 2/43.

ومن الملوك الذين ضُـــرب بعظمتهم المثل الملك عمرو بن ماء الســـماء الأزدي الملقب بمزيقياء، وهو ملك يماني من ذريته الأنصـــــار. كان يلبس كل يوم حلَّة ثمَّ يمزقها، فقيل: "أعظم فِي نَفسه من مزيقياء"[45]

ومن الملوك الظلمة الذين ضُرب بظلمهم المثل الجُلُندَي، وهو ملك من ملوك عُمان، يبدو أنه كان شديد الظلم حتى ضُرب المثل بظلمه، والمثل هو: "أَظْلَمُ مِنَ الجُلُندَي"[46].

ب- الأمثال التي تتضمن أسماء ملوك الجاهلية

وردت بعض أسماء الملوك في الأمثال العربية القديمة، ومن بين تلك الأسماء اسم الملك جذيمة الأبرش الذي وَرد في قولهم: "هما كندماني جذيمة"[47] وجذيمة الأبرش كان لا ينادم أحداً، وكان يقول: أنا أعظم من أن أنادم إلا الفرقدين. وعندما أتاه مالك وعقيل بابن أخته عمرو الذي كان يحبه كثيراً، طلبا منه أن يكونا نديمين له، فوافق، ونادماه أربعين سنة.[48]

وذُكر اسم كليب أيضاً في قول أخيه المهلهل الذي صار مثلاً: " بؤ بشسع نعل كُلَيب".[49] قاله عندما قتلَ جُبير بن الحارث.

ت- أمثال تُحيل إلى ملوك الجاهلية

ثمة أمثال تُحيل إلى ملوك الجاهلية، فمنها مثل يُحيل إلى ملكين من أشهر ملوك العرب في الجاهلية، وهما الحارث بن أبي شمر والمنذر بن ماء السماء، وهو قولهم: "ما يَوْمُ حليمة بِسِرٍّ". وحليمة هي بنت الحارث بن أبي شمر ملك عرب الشام. وفي اليوم الذي سُمّي باسمها قُتل المنذرُ بن ماء الســماء ملك الحيرة، وكان قد غزا بلاد الغســاســنة، وهو من أشــهر أيام العرب في الجاهلية، والمثل يُضرب لكلّ أمر مشهور.[50]

---

[45] العسكري، *جمهرة الأمثال*، 78/2.

[46] الميداني، *مجمع الأمثال*، 446/1.

[47] العسكري، *جمهرة الأمثال*، 365/2.

[48] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، 387/1.

[49] الزمخشري، *المستقصى*، 1/2.

[50] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 169.

ومن الأمثال المشـهورة التي تُحيل إلى الملك عمرو بن هند قولهم: "صَـحِيفَةُ المُتَلَمِّسِ". ويُضـرب لمن يحمل كتاباً فيه هلاكه، وتُحيل هذه الصـحيفة إلى كاتبها عمرو بن هند ملك الحيرة، الذي كتبها وأعطاها للمُتَلَمِّسِ، وأوهمه أنه أمر له فيها بجائزة، لكنه في الحقيقة ضـمّنها أمراً بقتله. شـكّ المُتَلَمِّس بمضـمونها، فأعطاها لغلام قرأها له، فعرف الحقيقة، ونجا من القتل.[51]

ومن الأمثال التي تُحيل إلى الملوك القدماء قولهم "عذّبه عذاب جرجس" وكان جرجس رجلاً من أهل فلسـطين على دين عيسـى، فرّ بدينه إلى ملك الموصـل دادبة، فوجده يرغم الناس على عبادة الأوثان، فأنكر ذلك، ورفض السـجود لصـنمه، فأمر الملك بصـلبه وتعذيبه عذاباً شديداً.[52]

ومن الأمثال المشـهورة قولهم: "جَزَاءَ سِـنِمَّارٍ". وهذا المثل يُحيل إلى النعمان بن امرئ القيس الذي قتل سـنمّار المعمار الرومي الذي بنى له قصـر الخوَرْنَقَ بظهر الكوفة، وذلك لكيلا يبني مثلَه لغيره. ويضربون هذا المثل لمن يجزي الإساءة بالإحسان[53].

وثمة أمثال تُحيل إلى الملوك تبدأ باسـم التفضـيل "أفتك"، والمثل الأول قولهم: " أَفْتَكُ مِنْ عَمْرِو بنِ كُلثُومٍ" وضُـرب المثل به لأنه فتك بعمرو بن هند الملك، فقد قتله في قصـره وبين قومه، وانتهب رحله، وانصـرف بقومه التغلبيين إلى مضـاربه موفوراً. والمثل الثاني قولهم: أَفْتَكُ مِنَ الحَارِثِ بنِ ظَالِمٍ". والحارث هذا قتل خالد بن جعفر بن كلاب، وهو في جِوَار الأسـود بن المنذر الملِكِ، وهرب.[54] والمثال الثالث قولهم: "أَفْتَكُ مِنَ البِرَّاضِ". والبَرَّاضُ بن قيس الكناني كان عند النعمان بن المنذر، فطلب الملك من يُجيز قافلته إلى الحجاز، فأراد البراض أن يُجيزها، لكن عُرْوَة بن عُتْبَة، طلب أن يُجيزها، فأوكل الملك أمرها لعروة، فغضب البراض واعترض طريقه وقتله.[55]

---

[51] الضبي، *أمثال العرب*، ص: 176.

[52] المفضل بن سلمة، *الفاخر*، ص: 319.

[53] أبو عبيد، *الأمثال*، ص: 273.

[54] الميداني، مجمع *الأمثال*،89/2.

[55] الميداني، مجمع *الأمثال*، 87/2-88.

ويبدو أنهم ضـــربوا المثل بفتك هؤلاء لأنهم اعتدوا على الملوك أو من لاذ بهم. وثمة مثل قريب في المعنى من هذه الأمثال أورده صـاحب سوائل الأمثال وهو: " هو أقتلهم للملوك إذا غضب"[56].

ومن الأمثال التي تُحيل إلى المُلوك قولهم: "كالْكَبْشِ يَحْمِلُ شَـــفْرَةً وَزِنَاداً". والكبش الوارد في المثل هو لعمرو بن هند ملك الحيرة، سـمَّنه وعلَّقَ في عنقه شَـفرةً وزِناداً، ثم أطلقه لينظر هل يجترئ أحد من الناس على ذبحه.[57]

ومن الأمثال التي تُحيل إلى الملوك قولهم: "ألاَ مَنْ يَشـتَرِي سَـهَراً بِنَومٍ". وقائل هذا المثل يُدعى ذو رعين، نصح أخا ملك حِمْيَر عمراً بعدم قتل أخيه الملك حسان حينما نصحته أقيال حمير بقتله. وكتب بيتين من الشـــعر في صـــحيفة، وختم عليها بخاتم عمرو، وتركها وديعة عنده. وبعد أن قتل عمرو أخاه امتنع عنه النومُ، فعلم أن ســـبب ذلك قتلُه أخيه، عندها أمر بقتل من أشـــار عليه بذلك من أقيَال حِمْير، فلمّا وصـــل إلى ذي رُعَين، طلب ذو رعين الصحيفة التي استودعها عنده، فوجد الملك فيها هذين البيتين:

ألاَ مَنْ يَشْتَري سَهَراً بِنَوْمٍ سَعِيدٌ مَنْ يبيتُ قَرِيرَ عَيْنِ

فإمَّا حِمْيَر غَدَرَتْ وخانت فَمَعْذِرَةُ الإله لِذِي رُعَيْنَ[58]

ومن الأمثال التي تُحيل إلى الملوك المثل القائل: "أَوْفَى من عَوْف بن محلِّمٍ". وذلك أن عوفاً رفض تســـليم مروان القرظ إلى الملك عمرو بن هند، وقال له بأن ابنته قد أجارتهُ، وأن لا سبيل إليه، فقال عمرو إنه لن يعفو عن مروان حتى يضَـعَ يده في يده، عندها وافق عوف شـــريطة أن تكون يده بينهما، فقبل الملك عمرو بذلك، وعفا عن مروان.[59] وللمثل صـــيغة أخرى وهي: "أَوْفَى مَنْ خُمَاعَةَ" وخُمَاعة هي ابنة عَوْف بن محلم التي أجارت مروان[60].

[56] حمزة بن الحسن الأصفهاني، *سوائر الأمثال على وزن أفعل*، ت: فهمي سعد، عالم الكتب، 1988م، ص: 395.

[57] الميداني، *مجمع الأمثال*، 143/2.

[58] الميداني، *مجمع الأمثال*، 73/1-74.

[59] الميداني، *مجمع الأمثال*، 375/2.

[60] الميداني، *مجمع الأمثال*، 378/2.

وقريب من ذلك المثل القائل:" أَوْفَى مِنَ الحَارِثِ بنْ ظَالِمٍ" وذلك لأنه ذهب إلى النعمان، رغم أن النعمان كان حاقداً عليه، ليسترد منه إبل عياض بن دَيْهَث وأهله وولده الذين استاقهم أتباعُ النعمان.

والمثل المشهور: "أَوْفَى مَنَ السَّمَوْأَلِ" أيضا يُحيل إلى ملك من ملوك الشام، لمّا مات امرؤ القيس هجم على حصن السموأل، وأسر ابناً له، وخيّر السموأل بين أن يسلمه دروع امرئ القيس أو يقتل ابنه، فرفض السموأل، فذبَحَ الملكُ ابن السموأل ووالده ينظر إليه.[61]

من الأمثال التي تُحيل إلى ملك من ملوك كندة قولهم: "إنَّ أخِي كانَ مَلِكي". ويُنسب هذا المثل إلى أبي حنش التغلبي، قتل الملكُ شَرَحْبيل بن الحارث الكندي أخاه، وأرد أن يدفع له الديَةَ، فرفض. فقال له الملك شرحبيل: أتقتلُ ملكاً بدل سوقة، فقال له أبو حنش: "إن أخي كان مَلِكِي".[62]

خاتمة

من خلال هذه الدراسة تبين لنا ما يلي:

- إن كتب الأمثال العربية قليلاً ما كانت تنسب المثل لقائله، وكان من بين من نُسبت إليهم الأمثال ملوكُ الجاهلية، فقد نسب صانعو كتب الأمثال عدداً لا بأس به من الأمثال إلى ملوك الجاهلية، وأشهر الملوك الذين أصبحت أقوالهم أمثالاً: الزباء، وجذيمة الأبرش، وعمرو بن هند، والنعمان بن المنذر.
- لعبت مجالس حكام وملوك الجاهلية التي كانت إحدى أهم المراكز الثقافية في البيئة العربية في العصر الجاهلي دوراً مهماً في تشكل العديد من الأمثال العربية القديمة، فمن يقرأ كتب الأمثال القديمة ير أن عدداً لا بأس به من الأمثال التي وردت في تلك الكتب قد ظهر في مجالس ملوك الجاهلية، وخاصة مجالس المناذرة ملوك الحيرة.
- إن الأمثال المتعلقة بملوك الحيرة أكثر من الأمثال المتعلقة بغيرهم من ملوك العرب في الجاهلية. ويمكن ارجاع السبب في ذلك إلى ازدهار بلاطهم أكثر من بلاط غيرهم من الملوك، ما ساهم في كثرة الأمثال التي تنسب إليهم. ومن الملاحظ أيضاً أن الأمثال التي

[61] الميداني، *مجمع الأمثال*، 377/2.

[62] الميداني، *مجمع الأمثال*، 43/1.

نسبت إلى ملوك اليمن لم تُنسب إلى ملك بعينه. ولعلّ تركّز تدوين الأمثال في العراق لعب دوراً في هذا الأمر.

- إن أسماء ملوك الجاهلية التي وردت في الأمثال القديمة كانت قليلة نسبياً، وهي: كليب بن وائل، والملكة الزباء، وجذيمة الأبرش، وعمرو بن عدي، ومزيقياء، والجُلُندَري.
- لقد ربط صانعو كتب الأمثال بين الأمثال العربية المتعلقة بالملوك بقصص توضح الموقف الذي صدرت فيه هذه الأمثال. ويتضح من معظم قصص الأمثال المتعلقة بملوك الجاهلية مدى استبدادهم وقوة بطشهم وسطوتهم، وخاصة عمرو بن هند والنعمان بن المنذر. مع هذا لم يكونوا يعدموا من كان يقف بوجههم ويرُدّ طغيانهم وجبروتهم. وثمة بعض القصص التي تظهر عفو ملوك الجاهلية ومراعاتهم للعادات والتقاليد والقيم السائدة في ذلك العصر.

المصادر والمراجع

الأصفهاني، حمزة بن الحسن. *سوائر الأمثال على وزن أفعل*، ت: فهمي سعد، عالم الكتب، 1988م.

التوحيدي، أبو حيان *البصائر والذخائر*. ت: وداد القاضي، بيروت: دار صادر، 1408 هـ-1988م.

الحطاب، محمد جميل. "المجالس الأدبية عند العرب" *آفاق ثقافية*، وزارة الثقافة-دمشق، العدد 8، 2018.

خلف، عبد الله. "الأمثال العربية"، *البيان الكويتية*، 489، (2011). ص: 48-51.

الزمخشري، أبو القاسم محمود جار الله. *المستقصى في أمثال العرب*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

سالم، نبيلة إبراهيم. "المثل الشعبي"، *مجلة الثقافة* (لمحمد فريد أبو حديد)، 65، (1964)، ص 10-13.

ابن سلاّم، أبو عبيد القاسم. *الأمثال*، ت: عبد المجيد قطامش، دمشق: دار المأمون للتراث، 1400 هـ-1980 م.

ابن سلمة، المفضل. *الفا*خر، ت: عبد العليم الطحاوي، م: محمد علي النجار، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، 1380 هـ.

الضبي، المفضل. *أمثال العرب*، ت: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي، 1403هـ/1983م.

عابدين، عبد المجيد. *الأمثال في النثر العربي القديم مع مقارنتها بنظائرها في الآداب السامية الأخرى*، دار مصر للطباعة، ١٩٨٩م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. *جمهرة الأمثال*، بيروت: دار الفكر.

العقاد، عباس محمود، "أفعالهم من أمثالهم"، *الرسالة*، 485، (1942)، ص: 973-975.

علي، جواد. *المفصل في تاريخ العرب*، بيروت: دار العلم للملايين، 1969.

قطامش، عبد المجيد. *الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية*، دمشق: دار الفكر.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد. *مجمع الأمثال*، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار المعرفة.

ناصيف، جورج. "الأمثال: من الفحص إلى المساءلة"، *الآداب*، 1-3، (1987)، ص: 25-27.

الهاشمي، زيد بن عبد الله بن مسعود أبو الخير. *الأمثال*، دمشق: دار سعد الدين، 1423 هـ.

اليافي، عبد الكريم. "الأمثال: مكانتها، حقيقتها البلاغية، منشؤها، صلتها بالحياة"، *التراث العربي*، 18، (1985)، ص: 7-14.

References

el-Asfahanî, Hamze ibn el-Hasan. *Sevâ'irü'l-Emsal Alâ Vezin Af'al*, haz. Fahmî Sa'd, y.y.: Âlem'ül-Kutub, 1988.

et-Tavhidî, Ebu Hayyân. *el-Besâir ve'l-Zehâ'ir*, haz. Vedad el-Kadî, Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.

el-Hattâb, Muhammed Cemil. "el-Mecâlisü'l-Edebiye İnde'l-Arab", *Âfâk Sekâfiyye*, Dimeşk: Vizaret'ül-Sekafe, , 8, 2018.

Halef, Abdullah. "el-Emsâlü'l-Arabiyye", *el-Beyân el-Kuveytiye*, 489, 2011, s. 48-51.

ez-Zemahşerî, Carullah Mahmud. *el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab*, Beyrut: Dar'ül-Kutub'il-İlmiyye, 1987.

Sâlim, Nebile İbrahim. "el-Meselü'ş-Şa'bî", *Meceletü's-Sekâfe*, 65, 1964, s. 10-13.

İbn Sellâm, el-Kâsim. *el-Emsâl*, haz. Abdulmecid Karamiş, Dimeşk: Dar'ül-Me'mûn, 1980.

İbn Seleme, el-Mufaddal. *el-Fâhir*, haz. Abdulalim et-Tahhâvî, haz. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1380.

ed-Dabbî, el-Mufaddal. *Emsâlü'l-Arab*, haz. İhsân Abbas, Beyrut: Dâr'ür-Râid'il-Arabî, 1983.

Âbdîn, Abdulmecid. *el-Emsâl fi'n-Nesri'l-Arabi'l-Kadîm*, y.y.: Dâru Mısır, 1989.

el-Askerî, Ebu Hilal. *Cemheretü'l-Emsâl*, Beyrut: Dâru'l- Fikir, t.y.

el-Akkâd, Abbas Mahmud. "Ef'âluhum Min Emsâlihim", *er-Risâle*, 485, 1942, s. 973-975.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab*, Beyrut: Dâr'ul-İlm li'l-melâyyin, 1969.

Katâmiş, Abdulmecid. *el-Emsâlu'l-Arabiyye*, Dimeşk: Dâr'ul-Fikir, t.y.

el-Meydânî, Ebu'l-Fadl. *Mecme'u'l-Emsâl*, haz. Muhammed Muhiddin Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.

Nas'if, Curc. "el-Emsâl; mine'l-Fahs ile'l-Müsâ'ele", *el-Âdâb*, 1-3, 1987, s. 25-27

el-Haşimî, Zeyd bin Abdullah. *el-Emsâl*, Dimeşk: Dâru Sa'diddin, 1423.

el-Yafî, Abdulkerim. "el-Emsâl; Mekanetuha Hakikatuha'l-Belağiyye, Menşe'üha, sıletuha bi'l-Hayat" *et-Türâsü'l-Arabî*, 18, 1985, 7-14.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 207-237 Research Article/*Araştırma Makalesi*

Philosophical Background of the Rise of Arab and Turkish Nationalist Thought: A Comparative Study Between Sāṭi` al-Ḥuṣrī and Ziya Gökalp

الخلفية الفلسفية لنشأة الفكرة القومية العربية والتركية: دراسة مقارنة بين ساطع الحصري وضياء جوك ألب

Cahid Şenel* **Abdessmed Taibi****

جاهد شنل* عبد الصمد طيّبي*****

*Assoc. Prof. Dr., Istanbul University , Department of Philosophy, Turkey

E-mail: csenel@istanbul.edu.tr

https://orcid.org/0000-0002-5505-0369

***أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة إسطنبول، تركيا

**Istanbul University, Department of Philosophy, Turkey

E-mail: abdessamedphilo@gmail.com

https://orcid.org/0000-0002-1565-1477

****طالب دكتوراه بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة إسطنبول، تركيا

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Cahid Şenel,
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Submission /Başvuru:
30 October /Ekim 2020
Acceptance /Kabul:
09 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Şenel, Cahid-Taibi, Abdessmd. "Philosophical Background of the Rise of Arab and Turkish Nationalist Thought: A Comparative Study Between Sâtı el-Husrî and Ziya Gökalp", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 207-237.

Abstract
This article aims at making a comparative study between the thought of Ziya Gökalp, the famous representative of Turkish nationalism, and the thought of Sāṭi` al-Ḥuṣrī, the Ottoman intellectual who has been considered as the spritual father of Arab nationalism. The article sheds light on the philosophical background of the two thinkers by focusing on the relations between nationalism, language, religion, culture, history, civilization, and regionalism in their thought. Both thinkers' ideas will be then examined within the context of the Western and Eastern philosophical sources that shaped their nationalist thought. This article seeks also, through an analytical method, to highlight some of the contradictions contained in their intellectual views. It relied, especially with regard to the nationalism issue, on the main works of these thinkers, so the study aims to make a significant contribution that would enrich the Arab and Turkish literature with some unprecedented opinions and intellectual views of both of Sāṭi` al-Ḥuṣrī and Ziya Gökalp on the question of nationalism.

Keywords: Sāṭi` al-Ḥuṣrī, al-Ḥuṣrī, Ziya Gökalp, Turkish Nationalism, Arab Nationalism, Turkism, Arabism

ملخص
تهدف هذه الدراسة إلى عقد مقارنة بين آراء كل من المثقّف العثماني سابقا وممثل الفكر القومي العربي لاحقا ساطع الحصري، وآراء منظّر الفكر القومي التركي ضياء جوك آلب. حيث تتناول الخلفية الفلسفية لكلا المفكرّين بالإضافة إلى علاقة فكرة القومية عندهما بقضايا اللّغة، الدين، الثّقافة، الحضارة، النزعة الإقليمية وغيرها من القضايا. بالإضافة إلى هذا، تسلّط هذه الدراسة الضوء على المصادر الفلسفية الغربية والشرقية التي غذّت فكر كلا المفكّرين. كما تسعى، من خلال عمل منهجي تحليلي، إلى إبراز بعض التناقضات التي تضمنتها آرائهما الفكرية. لقد تمّ في هذه المقالة، خصوصا فيما يتعلّق بالمسألة القومية، إعتماد المصادر المباشرة لكلا المفكرّين، لذا يمكن اعتبارها مساهمة من شأنها إثراء الساحة الفكرية العربية والتركية ببعض الآراء والأفكار غير المسبوقة عن فكرة القومية عند كل من ساطح الحصري وضياء جوك ألب.

الكلمات المفتاحية: ساطع الحصري، ضياء جوك ألب، القومية التركية، القومية العربية، الوحدة العربية، الوحدة التركية. العروبة، التتريك.

Extended Abstract

The last century has witnessed the rise of nationalism, one of the most important ideologies that affected the destiny of humanity and shaped its contemporary history. The nationalist thought has been, indeed, the main factor behind the emergence of many countries and nations and the demise of others. Although the European origins of this idea, its influence did not remain within the European borders, it has rather went overseas to embrace other nations and spill over into near and far geographies, playing a fundamental role in making their history. Arabs and Turks have been among the nations that embraced the nationalist thought and remained subject to its influence. Despite the realistic impact of nationalism, its theoretical background has been enriched with a solid and thoughtful conceptual and philosophical framework which would affect directly its practice.

In the Arab world, Sāṭi` al-Ḥuṣrī had been one of the leading figures who adopted the nationalist ideology. He played a pivotal role in establishing the theoretical and philosophical framework of Arab nationalism and determining its future. On the other hand, in Turkey, Ziya Gökalp has been considered as the founding father of the Turkish nationalist movement. Although the two thinkers had been sharing the same environment of upbringing, education, and even the language of thinking, these factors did not prevent them from building two different paths regarding the issue of nationalism. While Sāṭi` al-Ḥuṣrī chose to defend Arab nationalism, Ziya Gökalp wanted to stand up for Turkish nationalism and defend it within an environment that remain conservative, traditional, and closely subject to the influence of religious authority.

This study aims at making a comparison between the thought of Sāṭi` al-Ḥuṣrī, the representative of Arab nationalism, and Ziya Gökalp, the representative of Turkish nationalism. It seeks to derive separately the concept of nationalism and its foundations in both thinkers' thought, the philosophical schools on which their thought had been built and figure out the points of intersection and divergence.

The study will also shed light on the reasons behind their transition from adopting the point of view of the French school concerning the issue of nationalism during the late Ottoman Empire, into adopting the point of view of the German school, during in the early Turkish Republic.

Although both thinkers had been famous as leading theoreticians in their environment, their reputation abroad has been almost unknown. Because of that, there were very rare studies made on Gökalp in the Arab world, which is the case for Sāṭi` al-Ḥuṣrī as well in the Turkish world. Hence, Turkish and Arabic nationalism literature did not contain, in fact, any comparative study between the thought of the thinkers.

The importance of this study lies in the fact that it brings together two contemporary personalities, who had faced each other on several occasions, in which they debated the semi-secular Ottomanist idea and the dialectical relationship about the primacy of individual and society. Whereas el-Husri, influenced by Spencer, defended the individualism and individual freedom, Gökalp defended, under the influence of Durkheim, the society and the group.

To achieve the objectives of the study, it was necessary to use a compound methodology. The study has then applied an analytical method to derive the main concepts and foundations on which both thinkers had relied. This is in addition to the historical method utilized to track the intellectual phases that both thinkers went through. Also, the study used the comparative method, which represents the essence of this study, to shed light on the points of similarity and difference. Finally, the study relied on the critical approach that would allow us to discover the strengths and weaknesses, harmony, and incoherence of both thinkers.

This study concluded that both thinkers were influenced, at the beginning of their intellectual life during the late Ottoman Empire, by the theory of "Le désir de vivre ensemble", which theorized by Renan. Also, both thinkers were influenced, during the early Turkish Republic, by the German school theory of nationalism based on language and culture, which theorized by Herder and Fichte. While we find that the nationalist discourse of el-Husri reduced to the language-the history, Gökalp's nationalist discourse, on the other side, reduced to the culture- the language, in addition to the history which had been a relatively secondary element for them. Also, this study concluded that Sāṭi` al-Ḥuṣrī had more excluded the element of religion from his nationalism. On the contrary, we find that Gökap had included the religion among the unifying elements of Turkish nationalism.

This study concluded also that Turkish nationalism was more romantic than Arab nationalism, as Gökalp took it back to its pre-Islamic roots, trying to find a basis for it in that era to interpret Islam in a way that serves this idea. According to Gökalp, theology and Islamic jurisprudence represent an extension of Toyonism, while Sufism, Shi'ism, and the Alawism are an extension of Shamanism. El-Husri, on the other hand, avoided descending into pre-Islamic times, because he was aware of the problems that might result from this attempt.

Turkish nationalism has taken a different path from that of Arab nationalism. Whereas the modern Turkish republic adopted the Turkish nationalist idea and used it in its struggle with the left, we found that Arab nationalist idea intertwined with the left, built on it, the socialist idea became then its social, political and economic subject and its means of struggle with the right, which represents, according to the Arab nationalist discourse, the interests of the imperialist West.

الخلفية الفلسفية لنشأة الفكرة القومية العربية والتركية:
دراسة مقارنة بين ساطع الحصري وضياء جوك ألب

مقدمة:

عند الحديث عن الفكرة القومية في السّياق القومي التركي لا شكّ أنّ أوّل من يتبادر إلى الأذهان من الأسماء هو ضياء جوك ألب Ziya Gökalp. وهذا على الرّغم من وجود أسماء عديدة أخرى يمكن إدراجها معه، حتّى وإن اختلفت أطروحاتهم على مستوى الإطار النظري، من أمثال إسماعيل غاسبيرلي İsmail Gaspıralı (ت:1914)، يوسف أقشورا Yusuf Akçura (ت:1935) أحمد آغا أوغلو Ahmet Ağaoğlu (ت:1939) وحسين زاده علي باي Hüseyinzâde Ali Bey (ت:1940). إذ أنّ المكانة التّي يحظى بها جوك ألب تختلف عن مكانة الجميع. وبالمثل فيما يتعلق بالقومية العربية فلا شكّ أنّ أوّل من يفرض اسمه عند ذكرها هو ساطع الحصري (ت:1969) المثقّف العثماني المشتهر في الأدبيات التركية باعتباره مصلحا ومنظّرا تربويا. بطبيعة الحال، يمكن أيضا في سياق القومية العربية الحديث، إلى جانب ساطع الحصري، عن أسماء عديدة حظيت بمكانة متميّزة فيها من أمثال أنطون سعادة (ت:1949)، زكي الأرسوزي (ت:1968، ميشال عفلق (ت:1989) إلخ، غير أنّه لابدّ من الإشارة إلى أنّ مكانة ساطع الحصري أيضا تكاد تتفوّق على مكانة المنظرّين القوميين الآخرين. فهو يتميّز عن معاصريه بأنّ دعوته إلى الفكرة العثمانية في بداية حياته وحتى إلى تاريخ مغادرته إسطنبول عام 1919 لم يمنعه لاحقا من المساهمة في التنظير للفكرة القومية العربية وكتابة مجموعات ضخمة من الأعمال القومية. يُعرف ساطح الحصري في الأدبيات التركية بأعماله المتعلّقة بمجال التربية والتعليم، فقد خلّف في مرحلته العثمانية العشرات من الكتب والمقالات باللغة التركية المتعلّقة بمسائل التعليم وغيرها من المسائل[1]. أما في مرحلته القومية العربية التّي تبدأ بعد عام 1919، فقد ترك توليفة واسعة من الكتب والمقالات التي غطّت مساحة واسعة من المواضيع كالقومية، علم الاجتماع، التربية والتاريخ. سنركّز في هذه الدراسة على المصادر العربية المتعلّقة بموضوع القومية عند ساطع الحصري، وسنعمد لعقد مقارنة

[1] من أجل الاطلاع على قائمة الكتب والمقالات الكاملة التي أصدرها ساطع الحصري باللغة العربية وباللغة التركية أنظر:
Sâtı Bey, *Fenn-i Terbiye*, (İnceleme: Cahid Şenel, Abdessamed Taibi), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017, (15-84).

بينها وبين أفكار ضياء جوك ألب. مع وجوب التذكير أنّ هذه المحاولة الفكرية تهدف إلى سدّ الفراغ الموجود في الأدبيات العربية والتركية التي تفتقر إلى وجود أيّ عمل مقارن يجمع بين هذين المفكّرين في دراسة واحدة [2].

I. أسباب نشأة النزعة القومية حسب ضياء جوك ألب

يرى جوك ألب أنّ الظواهر الإجتماعية عبارة عن حوادث مرحلية تنشأ ضمن ظروف معينة وتنتهي بانتهاء زمنها، فاسحة الطريق أمامها لظواهر إجتماعية أخرى، فالظاهرة القومية، شأنها شأن الظواهر الإجتماعية الأخرى أيضا، تخضع لقيود الزمّان والمكان وتأتي نتيجة عوامل وأسباب محدّدة. وانطلاقا من هذا، يرى جوك ألب أنّ الفكرة القومية التركية Türkçülük ülküsü من زاوية التوقيت/الترتيب هي ظاهرة إجتماعية–سياسية ظهرت إلى الوجود عقب مرحلة الأسلمة التي تلت مباشرة مرحلة التحديث في تركيا[3]. من جهة أخرى، يقسّم جوك ألب أسباب نشأة النزعة القومية التركية إلى أسباب داخلية وأسباب خارجية، ويعزو أهمّ سبب خارجي إلى بروز ما يعرف بظاهرة الإعجاب بكل ماهو تركي المعروف في اللغة الفرنسية بـ: "Turquerte". فوفقا لجوك ألب، فإنّ هذه النزعة التّي ظهرت في أوروبا نتيجة الإعجاب بأخلاق الأتراك ونمط معيشتهم تجلّت بشكل واضح في كتابات الغربيين الحميمة عن الأتراك وفي الأعمال الفنية الرائعة التّي تجسّدهم. ولقد لعبت هذه الكتابات والأعمال، كخطوة أولى، دورا مهما في اكتشاف الأتراك لقيمهم العالية التّي يملكونها، وفي المضيّ قدما نحو وعيهم بذاتهم كخطوة ثانية. في هذا الإطار يستشهد جوك ألب كمثال على هذه الحركة بشخصيات كلّ من لامرتين Lamartine، بيار لافيت Pierre Laffite، أوجست كونت Auguste Comte، بيار لوتي Pierre Loti فارير Farrere والسكريتير الخاص لعلي باشبا مسمر Mismer[4] . وفي سياق الحديث عن الأسباب الخارجية العاملة في نشوء النزعة القومية التركية أيضا يأتي جوك ألب على ذكر عامل حركة "علم التركيات" (Turcologie) أو "الدراسات التركية". فوفقا له، فإنّ هذه الحركة العلمية التّي دشّنها علماء في كلّ من روسيا، ألمانيا، المجر، الدانمارك، فرنسا، إنجلترا، لعبت أيضا دورا مهما في نشوء النزعة القومية التركية. إذ أنّه وعلى الرّغم من أنّ اهتماماتها لم تكن

[2] لم تتناول هذه الدراسة حياة المفكرّين لسهولة الوصول إلى معلومات مفصلّة عنهما في مصادر أخرى ورغبة منا في عدم الرفع من حجمها.

[3] Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2010, s. 11.

[4] Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Konya: Gençlik Kitabevi Yayınları, 2012, s. 19.

في البداية منصبّة على أتراك تركيا على وجه الخصوص وكانت أبحاثها التاريخية والأثرية تتعلق بأتراك الشرق من أمثال الهون والمغول القدامى، إلّا أنّ خلوصها إلى أنّ التّرك أمة عريقة ضاربة في القدم وأنّها صاحبة تاريخ مشرّف ولامع أثّر بشكل كبير على رجال الفكر الأتراك وترك في وجدانهم آثارا عميقة[5]. في هذا السياق يتحدّث جوك ألب عن أثر أعمال مؤرّخين كبيرين هما الفرنسي جوزيف دو غوين (ت:1800) Joseph de Guignes والبريطاني السير دافيد لوملي (ت:1832) Sir Davids Lumley. فوفقا له، فإنّ كلا من المؤرّخ الفرنسي جوزيف دو غوين في عمله الضخم المتعلّق بتاريخ الترك والهون والمغول، والعالم البريطاني السير دافيد لوملي في كتابه *كتاب العلم النافع* Kitâb-ı İlm-i Nâfi الذّي أهداه لسليم الثالث على الرغم من تعلقه بالقواعد العامة للغة التركية، كانا قد تركا آثارا عميقة على النخبة التركية المثقّفة بسبب حديثهما عن حضارة الأتراك وأعراقهم وتاريخيهم بشكل يثير الإعجاب[6].

وبعد حديثه عن العوامل الخارجية التّي كانت سببا في نشأة الفكرة القومية التركية، ينتقل جوك ألب للحديث عن العوامل الداخلية التي كانت سببا في نشأتها أيضا. حيث يذكر على رأس هذه العوامل الحركة الفكرية التي تطوّرت في إسطنبول بالتزامن مع تأسيس الأكاديمية العلمية Encümen-i Dâniş في الفترة الأخيرة من عهد السلطان عبد المجيد والفترة الأولى من عهد عبد الحميد، بالإضافة إلى إنشاء دار الفنون Dârülfünûn التّي تعدّ أوّل محاولة لإنشاء جامعة، وصعود الروح الجديدة التي بدأت تكتسح وتشهد انتشارا داخل المدارس الحربية. فوفقا لجوك ألب، فلقد كان لأحمد وفيق باشا Ahmet Vefik Paşa أستاذ تاريخ الفلسفة في دار الفنون في تلك الفترة دور في إلقاء أولى بذور القومية التركية من خلال قيامه بترجمة كتاب *شجرة الأنساب التركية* Şecere-i Türkiye من اللغة التركية الشرقية إلى لهجة إسطنبول، وكذا إعداده لكتاب يتعلّق باللهجة العثمانية Lehçe-i Osmânî، بالإضافة إلى نقله الأعمال الكوميدية لموليير بعد أن كيفّها مع الثقافة التركية وصبغها بلون قومي تركي. وكما تحدثّ جوك ألب عن دور دار الفنون في نشأة النزعة القومية التركية، تحدّث عن دور المدارس الحربية أيضا. فوفقا له، فإنّ بطل معركة معبر شيبكا سليمان باشا المتأثّر بأعمال الكاتب الفرنسي جوزيف دي جين Joseph de Guignes يعتبر الشخصية الأولى التّي أدخلت هذه النزعة إلى المدارس الحربية. إذ قام سليمان باشا بكتابة كتاب *تاريخ العالم* Tarih-i Âlem وفرضه كمقرّر دراسي

[5] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.19.
[6] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.19.

في المدارس الحربية كردّ على كتابات الأوربيين الهادفة إلى تشويه سمعة الأتراك. الأمر الذي سمح للفكرة القومية التركية بالإنتشار في المدارس الحربية واستحقّ بسببها سليمان باشا، وفقا لجوك ألب، لقب رائد النزعة القومية التركية[7].

علاوة على ذلك، يشير جوك ألب إلى عامل أتراك الخارج والدور الذّي لعبوه في نشأة النزعة القومية التركية. ويعدّ كلّا من الأذري ميرزا فتح علي أخون زاده (ت:1878) Mirza Feth Ali Ahunzade والتاتاري القرمي غسبيرالي إسماعيل (ت:1914) Gaspıralı İsmail من بين أهمّ الأسماء في هذه الحركة. فحسب جوك ألب، فإنّ الفضل يعود إلى هذين الشخصيتين في الإبقاء على جذوة الفكرة القومية التركية مشتعلة في روسيا والحفاظ عليها ونشرها في الفترة التّي كانت تتعرّض فيها للتضييق والقمع في عهد عبد الحميد الثاني. فلقد انتشرت الفكرة القومية التركية عن طريق ترجمة الأعمال الكوميدية الأصيلة التّي كتبها ميرزا فتح أخونزاده إلى جميع اللغات الأوروبية، كما وضع غسبرالي إسماعيل حجر الأساس لأهمّ مبدأ من مبادئ الفكرة القومية التركية من خلال إصداره لصحيفة ترجمان Tercüman، واستخدامه لشعار " الوحدة في اللغة، الفكر، والعمل" كعنوان فرعي. بالإضافة إلى هذا، فقد أعطى إستخدام الصحيفة للغة مفهومة من قبل أتراك الشمال وأتراك الشرق والغرب، إشارة قوية إلى إمكانية توحيد جميع الأتراك حول لغة واحدة. في هذا الصدد يتحدّث جوك ألب عن دور أتراك روسيا المهاجرين إلى إسطنبول في نشأة القومية التركية، ويذكر على رأس هؤلاء حسين زاده علي باي (ت:1940) Hüseyinzade Ali Bey. فحسب جوك ألب، فإنّ هذا المفكّر اعتنق الفكرة القومية أثناء تواجده في روسيا، وبشّر بها ونشر مبائدها في المدرسة الطبية. كما كان لقصيدته التّي تحمل اسم "طوران" أثر كبير في تبلور الفكرة الطورانية باعتبارها فكرة مثالية لأوّل مرة. وهنا، تجدر الإشارة إلى أنّ حسين زاده علي باي اتّخذ من لقب "طوران" لقبا رسميا له بعد صدور قانون الألقاب في عهد الجمهورية، ممّا يدلّ على مركزية هذه الفكرة في حياته ومقدار الدور الذّي لعبته فيها. وبعد حديث جوك ألب عن دور حسين زاده علي، ينتقل للحديث عن دور شخصية أخرى وهي محمد أمين باي (ت:1955)Mehmet Emin Bey . فوفقا لجوك ألب، فقد لعب هذا المفكر دورا كبير في توعية المجتمع، خصوصا أثناء الحرب التركية اليونانية، من خلال نظم القصائد بلغة الشعب ووفق وزن الشعب، وتأكيده في هذه القصائد على حبّ

[7] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s.20

الأمّة والوطن. وقد عرفت أشعاره انتشارا واسعا بين أوساط الشعب والجيش وساهمت بشكل فعّال في صعود النزعة القومية التركية. بيد أنّه لابدّ في هذا المقام من الإشارة إلى دور جمال الدّين الأفغاني الذّي لعبه على محمد أمين. إذ كانت هذه الشخصية، كما يذكر محمد أمين باي بنفسه، العامل الأساسي في توجيهه نحو الفكرة القومية التركية. وفي هذا الصدد يقول جوك ألب:

"إنّ من غرس النزعة القومية التركية في الشّاعر التركي محمد أمين باي، حسب ما يرويه بنفسه، هو جمال الدين الأفغاني. إنّ هذا الزعيم الإسلامي الكبير، الذي كان أستاذا لمحمد عبده في مصر وفخر الدين أوغلو رضاء الدين من أتراك الشمال، التقى في تركيا بمحمد أمين باي وحثّه على كتابة قصائد مملوءة بحبّ الأمّة بلغة الشعب ووفق وزنها."[8]

من جهة أخرى، يذكر جوك ألب الدور الذي لعبه نجيب عاصم باي (ت:1939) Necip Asım Bey في نشر الفكرة القومية التركية من خلال ترجمته الفصل المتعلق بالأتراك من كتاب *مدخل إلى تاريخ آسيا* لمؤلّفه ليون كوهون. كما يتحدّث عن دور صحيفة إقدام İkdam التّي أصدرها نجيب عاصم باي مع كلّ من أمر الله أفندي (ت:1914) وولد شلبي (ت:1950)، وصاروا بها رواد الحركة القومية التركية. وفي هذا الإطار لا يفوّت جوك ألب الفرصة للإشارة إلى الضّرر الذّي يعتقد أنّ فؤاد رائف باي (ت:1949)، وهو أحد الكتّاب في صحيفة إقدام، قد ألحقه بالفكرة القومية التركية، فوفقا له، فإنّ هذه الشخصية قد أساءت للفكرة القومية التركية بدل أن تخدمها، وذلك بسبب تأثرّها بالنزعة التصفوية (تصفية اللغة التركية من كلّ الكلمات الأجنبية) واتّباعها منهجية خاطئة في محاولتها لتبسيط اللغة التركية[9].

أمّا فيما يتعلّق بالوسائل والأدوات التّي ساهمت في انتشار الفكرة القومية، فإنّ ضياء جوك ألب –متأثرا بالسوسيولجي الفرنسي تارد (ت:1904) Tarde – يقدّم تحليلا حوصلته أنّ: الفكرة القومية انتشرت بفضل الصحف، لأنّ الصّحف استطاعت من دون أيّ قصد أو تصميم مسبق أن تجمع الشعوب التي تتحدّث لغة واحدة وتشكّل لهم ضميرا مشتركا. بالإضافة إلى هذا، فإنّ هذه الوسيلة كانت تخاطب القرّاء بلغة تدغدغ بها مشاعرهم القومية من أجل الحفاظ على استمراريتها وبقائها، الأمر الذّي أدّى إلى انبثاق وعيهم القومي[10]. وانطلاقا من هذه الفكرة

[8] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 23.
[9] Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 22.
[10] Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 11.

ينتقل جوك ألب إلى الحديث عن الدور الذّي لعبته كلّا من صحيفتي ترجمان وإقدام في نشأة الفكرة القومية التركية وتطوّرها. وعلى الرّغم من إطلاق جوك ألب اسم "عصر القوميات" على العصر الذي كان يعيش فيه، إلّا أنّه كان على قناعة بأنّ هذه الفكرة تأخرّ ظهورها عند الأتراك. ووفقا له، فإن تأخرّ ظهور النزعة القومية عند الأتراك يعود إلى أسباب مختلفة، حيث يتمثّل السّبب الأوّل في رفع المفكرين الأتراك لشعار "نعم للعثمانية، لا "للتركية" من أجل تفادي استفزاز الأقليّات الأخرى، وهذا على الرّغم من أنّ تأسيس الدولة العثمانية كان على يد الأتراك، الأمر الذّي أدى إلى عدم ظهور الفكرة القومية التركية في العهود المبكرّة. أمّا السبب الثاني فيعود، حسب جوك ألب، إلى اعتقاد رجال التنظيمات بإمكانية انشاء أمة إرادية مختلفة العناصر والمذاهب على الرغم من أنّ ذلك العصر كان عصر القوميات، لهذا السبب حاولوا بكلّ جهد فرض فكرة "العثمانية" بعد تجريدها من أيّ محتوى قومي. ووفقا لجوك ألب، فإنّ فكرة "العثمانية" ذات المضامين الجديدة لم تلق أي قبول خارج رجال التنظيمات الأتراك، بل كانت على العكس من ذلك سببا في إلحاق أضرارا كبيرة بالدولة والأقليات وبالأتراك على وجه الخصوص. في هذا السياق أيضا، يتحدّث جوك ألب عن عامل آخر يتمثّل في هيمنة العناصر الأخرى على الحياة الإقتصادية والإجتماعية وانحصار العنصر التركي في طبقة الإداريين والمزارعين. الأمر الذي أدّى إلى تجاهل النزعة القومية من طرف عامة الشعب، وخلق انطباع عندهم بأنّ التركية لا تعني غير هذا، كما كان سببا أيضا في إعاقة نشأة اقتصاد قومي، ولغة قومية ذات أساليب قومية[11].

II. أسباب نشأة القومية العربية عند ساطع الحصري

يذكر الحصري أنّه في الفترة التّي شهدت فيها الفكرة القومية في أوروبا في القرن التاسع عشر رواجا وصارت تؤدّي دورا مفصليا في الحياة السياسية، كانت البلاد العربية خاضعة للحكم العثماني باستثناء المغرب واليمن وشبه الجزيرة العربية. كما يذكر أنّ توسّع الحكم العثماني في البلاد العربية لم يقابل بمقاومة تذكر ماعدا بعض المناوشات المحدودة التي قادتها بعض الأنظمة وليس الشعوب، وذلك بسبب نظر الشعوب العربية إلى الدولة العثمانية على أنّها حامية لبيضة الإسلام. ويستثني الحصري اليمن من هذه القاعدة إذا يذكر أنّها خضعت للحكم العثماني بعد حرب وقتال بسبب اختلافهم المذهبي والعقدي الذّي يرى

[11] Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 13-14.

الخلافة محصورة في النسب القرشي. كما يذكر الحصري أنّ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر شهد حدوث أمرين هزّا بعمق الدولة العثمانية في البلاد العربية، حيث تمثّل الأوّل في ثورة الوهابيين في نجد، والثاني في ثورة محمد علي باشا في مصر. ووفقا للحصري، فإنّ الحركة الوهابية، باعتبارها كانت حركة دينية صرفة، لم يكن لها أثر يذكر على نشوء الفكرة القومية، بخلاف ثورة محمد علي باشا التي وعلى الرغم من عدم استلهامها من النزعة القومية، إلّا أنّها لعبت دورا غير مباشر في نشوئها. إذ يرجع الفضل إليها في نشوء دولة عربية مستقلة وعصرية وإشعال فتيل حركة تنوير فكرية. بيد أنّ ساطع الحصري يرى أنّ الفكرة القومية العربية بمعناها التّام لم تنشأ إلّا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في بلاد الشام التّي كانت لا تزال خاضعة للحكم العثماني. كما يرى أنّ انتشارها لم يكن على درجة ووتيرة واحدة بين العرب المسلمين والمسيحيين. والسبب في هذا يرجع حسبه إلى كون الدولة العثمانية كانت دولة إسلامية بمعناها التام، وكانت تفرّق في معاملتها بين العرب المسلمين والعرب المسيحيين، ممّا جعل درجة ولاءهم للدولة يرتبط بنوع الديانة التي ينتمون إليها. بمعنى أنّه بينما كان العرب المسلمون يرون السلطان العثماني خليفة وكان ولاؤهم أقوى، كان ولاء العرب المسيحيين والطوائف الأخرى أقلّ وشعورهم بالإنتماء للدولة أضعف، مع الإشارة إلى أنّ علاقة هؤلاء إنّما كانت أكثر دفئا مع الدول الغربية بسبب قرابتهم الدينية. وبناءا على هذا، فإنّ انتشار فكرة القومية العربية بين المسيحيين وتطورها بينهم مرتبط، حسب ساطع الحصري، بسكولوجيا الأقليات، وتعامل العرب المسلمين معها بحذر يمكن أن يفهم من خلال ما ذكر سابقا[12].

من جهة أخرى، وقبل أن ينتقل للحديث عن نشأة الفكرة القومية العربية بشكل يجمع بين العرب المسلمين والمسيحيين، يتتبّع ساطع الحصري في البداية مسار هذه الفكرة في كلّ فريق على حدة. لأنّه، وكما هو واضح، ثمة في نشأتها علاقة قبلية–بعدية بين هذين الفريقين. وحسب ما يذكر الحصري، فإنّ العرب المسلمين التابعين للدولة العثمانية كانوا ينظرون إلى التاريخ باعتباره تاريخا إسلاميا صرفا، ويعتقدون أنّ المفاخر والأمجاد منحصر فيما دوّنه تاريخ الإسلام فقط، كما أنّهم كانوا يرون أنّ الخلافة الراشدة وصلت إلى عصرنا متنقلة من الأمويين إلى العباسيين ومنهم إلى السلاجقة وإلى العثمانيين، ممّا رسم في أذهانهم أنّ التاريخ العثماني هو استمرار للتاريخ الإسلامي العام، وخلق في قلوبهم نوعا من الشعور القوي بالانتماء لهذه

[12] ساطع الحصري، *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1951، ص 158-162.

المؤسسة. ووفقا للحصري، فإنّ هذا الوضع أعاق العرب المسلمين من تصوّر إمكانية وجود تاريخ مستقل عن الإسلام، كما كان سببا في خلق تصوّر للتاريخ يجمع بين الدين والأمّة.

في نفس السياق أيضا، يرى الحصري أنّ فكرة العروبة ظهرت عند العرب المسلمين أوّلا ممزوجة باعتقادات دينية ومطروحة بمسألة النسب القرشي. وحسبه، فقد كانت أوّل محاولة صريحة داعية لإنشاء خلافة عربية تلك التّي قام بها عبد الرحمان الكواكبي (ت:1902) في القرن التاسع عشر من خلال كتابه أمّ القرى. حيث تناول في كتابه مسألة القرشية في الخلافة ودعا إلى ضرورة استعادة العرب لهذا المقام. ووفق الحصري، فإنّ هذا الأمر دفع ببعض المفكرّين إلى عدم قبول شرعية الدولة العثمانية والدعوة إلى إعادة الخلافة إلى أيدي العرب. غير أنّ طريقة التفكير هذه لم تتوقّف عند هذا الحدّ، خصوصا مع ظهور التيارات الداعية إلى الإصلاح في تركيا والبلاد العربية، حيث تحوّلت الفكرة القومية العربية شيئا فشيئا إلى فكرة مستقلة عن الاعتبارات الدينية[13].

وفي الطرف المقابل أيضا، يرى الحصري أيضا أنّ *كتاب يقظة العرب* لمؤلّفه العربي المسيحي نجيب العزوري، الذي نشره باللغة الفرنسية عام 1905، يجرى في هذا المجرى. حيث دعا هو الآخر إلى ضرورة توحيد الكنائس الكاثوليكية العربية، واستقلال البلاد العربية عن الحكم العثماني، وإنشاء خلافة عربية مركزها الحجاز[14]. وفي هذا السياق يذكر ساطع الحصرى أنّ فكرة العروبة لم تنتشر بين العرب المسيحيين أيضا بمستوى واحد، ولم تعرف شدّة إلّا مع انتشار المذهب البروتيستاني في البلاد العربية[15]. والسبب في ذلك يعود حسبه إلى إباحة هذا المذهب لترجمة الكتاب المقدّس إلى اللغات المحلية وإقامة العبادات بها، لذا ما إن دخل البلاد العربية حتى شرع في ترجمة الإنجيل إلى اللغة العربية، وبذل اتباعه جهودا جبّارة من أجل إتقان اللغة العربية بشكل يسمح لهم بالتواصل مع الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الجديد. ووفقا للحصري، فإنّ هذا الأمر خلق جوّا مناسبا لنهضة أدبية عربية، وحثّ المتنورّين المسيحيين على الإستفادة من المصادر الغربية في مجال التاريخ والعودة إلى المصادر العربية من أجل قرائتها قراءة جديدة، ممّا سمح لهم باكتشاف عظمة الأمّة العربية قبل الإسلام وبعده أيضا. ووفقا لما يراه الحصري، فإنّ هذه المحاولات كانت بمثابة البذور الأولى للعروبة الخالية من

---

[13] الحصري، *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، ص 163.

[14] انظر: ألبرت حوراني، *الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)*، ترجمة كريم عزقول، لبنان: دار النهار للنشر، 1968، ص 332.

[15] الحصري، *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، ص 167.

الاعتبارات الدينية. وبعد أن يتتبع الحصري بشيء من التفصيل مسار الفكرة القومية العربية ويتناول أثر السياسة والحروب عليها، يتوقّف عند اتفاقية لوزان ويتحدّث عن دورها في ابتعاد القوميين العرب عن فكرة الجامعة العثمانية. كما لا ينسى أنّ يذكّر بالمخاطر الجديدة التّي كانت تنتظر فكرة العروبة جرّاء انقسام البلاد العربية إلى دول عديدة وصعود ما سيعرف لاحقا بالنزعات الإقليمية.[16]

من جهة أخرى، يتحدّث الحصري عن العوامل التّي قوّت الفكرة القومية العربية والوسائل التي ساعدت على انتشارها، ويضع على رأسها هذه الوسائل والعوامل وسائل المواصلات التي يرى أنّها سهّلت من عملية التواصل والتعارف بين العرب، وأتاحت لهم فرص التبادل الثّقافي. كما يتحدّث أيضا عن دور الصحافة والإذاعة والشعر والآداب والتمثيل باعتبارها أيضا عوامل معنوية ساهمت بشكل كبير، ومن دون أن يكون من يقصد ذلك أو يسعى إليه، في تكوين وعي مشترك عام شمل جميع البلاد العربية. بالإضافة إلى هذه العوامل غير المقصودة يشير أيضا إلى العوامل المقصودة التي يجعل من أهمّها المؤلّفات النثرية والشعرية والمحاضرات التي أقامها القوميون العرب من أجل تعزيز فكرة القومية العربية.[17]

وفي هذا الإطار، يقوم الحصري بانتقاد بعض المفكرين الذّين يغفلون العوامل المذكورة أعلاه ويرجعون عوامل نشأة الفكرة القومية العربية بشكل مباشر أو غير مباشر إلى حملة نابليون على مصر. ويشير الحصري إلى أنّ أغلب هؤلاء كانوا من المفكرّين المصريين المتأثرين بالكتابات الفرنسية التّي كانت تروّج بأنّ هذه الحملة كان لها دور فعّال في احتكاك الشرق بالغرب، وفي تعريف العرب بالأفكار الفلسفية والعلمية المنتشرة في فرنسا. كما كانت تدّعي بأنّ هذه الحملة أظهرت ضعف الدولة العثمانية ومهّدت الطريق نحو ظهور حركات الإستقلال وغيرها من المسائل. ويرّد الحصري على هؤلاء بنفي وجود أيّ دور إيجابي لها أو علاقة سببية بينها وبين ظهور القومية العربية، إذ لم تكن هذه الحملة، حسب رأيه، سوى محاولة استعمارية خالصة تصادف حدوثها مع ظهور القومية العربية أو النهضة العربية[18].

وأمّا فيما يتعلّق بالأسباب التّي أدت إلى عدم تبلور الفكرة القومية وتأخّر ظهورها في العالم العربي، فإنّ ساطع الحصري يجملها في سببين رئيسيين: يتمثل السبب الأوّل، الذّي يراه أوّل

---

[16] الحصري، *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، ص 225.
[17] الحصري، *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، ص 229.
[18] ساطع الحصري، *آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 46-79.

وأقدم الأسباب، في السلطة المعنوية التي كانت الدولة العثمانية تحوزها في أعين العرب، باعتبارها كانت تمثّل في نظرهم دولة الخلافة الإسلامية. ويضيف الحصري بأنّ هذه السلطة المعنوية كانت سببا في تخدير الشعور القومي بين العرب ودفعهم للاعتقاد بأنّ الولاء للدولة العثمانية من الواجبات الدينية. كما يشير الحصري إلى أنّ هذا الاعتقاد وهذا الولاء تجاه هذه السلطة المعنوية استمر حتّى بعد إلغاء الخلافة أيضا، غير أنّه تزعزع مع ظهور الدراسات التاريخية التّي كشفت تعاون الخلافة ذاتها مع القوى الغربية وخدمتها للأغراض الاستعمارية. خصوصا مع الجهود الجبارة والدراسات التاريخية المكثفة التّي قام بها الكماليون من أجل القضاء على هذه السلطة وفضح الممارسات التي كانت تخفيها وراء تسترها بمقام الخلافة[19].

أمّا بخصوص السبب الثاني الذي كان يقف وراء تأخر الوعي القومي عند العرب، وهذا على الرغم من انطلاق حركات النهضة الأدبية والفكرية والإجتماعية في مختلف الأقطار العربية، فإنّ الحصري يوجزه في توجّه العرب عند تماسهم الأوّل بالغرب، وسعيهم إلى اقتباس العلوم والثقافة منهم إلى الفرنسيين والإنجليز فقط. ممّا جعل من هذين البلدين المصدرين الوحيدين لمعارفهم المتعلّقة بالفكر السياسي والتاريخي. وحسب الحصري، فإنّ هذين البلدين لم يكونا، لأسباب تتعلّق بمصالحهم الخاصة ومطامعهم السياسية، ممّن ينظر إلى الحركات القومية بعين الرضا والارتياح. الأمر الذّي خلق في أذهان العرب تصورا سلبيا بخصوص الفكرة القومية. كما يضيف الحصري إلى هذه النقطة جهل العرب بالحركات القومية التي ظهرت في ألمانيا وإيطاليا وبلاد البلقان، ممّا فوّت عليهم فرصة إدراك الدور الذّي يمكن للفكرة القومية أن تلعبه، كما أخرّ عليهم نشأة الفكرة القومية في بلادهم[20].

III. الخلفية الفلسفية لأفكار الحصري وجوك ألب القومية

عند القيام بعملية مسح شاملة لكتابات كل من الحصري وجوك ألب، يمكن ملاحظة استمداد كلا المفكّرين في العديد من طروحاتهم من مصادر محلية ومصادر أجنبية عديدة. حيث يمكن في هذا الإطار الحديث عن عشرات الأسماء التّي غذّت فكرهما القومي من قبيل: الجاحظ (ت: 868)، ابن خلدون (ت:1406)، فيخته (ت: 1814)، أ. كونت (ت:1857)، داروبين (ت:1882)، جمال الدين الأفغاني (ت:1897)، هربرت سبنسر (ت: 1903)، دوركهايم (ت:

[19] ساطع الحصري، *آراء وأحاديث في القومية العربية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص 101.
[20] الحصري، *آراء وأحاديث في القومية العربية*، ص 102.

1917)، رسول زاده محمد أمين (ت: 1955) إلخ. غير أنّ الأمر الذّي نريد أن نلفت النظر إليه هو تأسيس كلا المفكرين للظاهرة القومية على تاريخه المحلّي بما يتناسب والإطار الذّي عيّنه وضمن الحدود التّي رسمها بالإضافة إلى رجوع كلا المفكرين إلى المفكريين الغربيين حيث اكتسبت القومية أشكالها المتقدّمة.

وتجدر الإشارة إلى أنّه، وعلى الرغم من أنّ ساطع الحصري كان في مراحله الأولى من حياته الفكرية من الرّافضين للقومية المؤسسّة على عنصر اللغة كما نظرّت لها المدرسة الألمانية أي في الفترة التّي كان فيها من أنصار الجامعة العثمانية، إلّا أنّه صار بعد عام 1919 وبعد أنّ أصبح من الداعين إلى القومية العربية أسير هذه المدرسة وأحد المدافعين عنها[21]. كما أنّه صار في هذه المرحلة متأثرا بابن خلدون الذّي كان ينظر إلى العصبية على اعتبارها وحدة فكرية تتعدى روابط الدم، ومتأثرا أيضا بالرومنسية والمثالية الألمانية المركّزة على البعد المثالي[22].

إلى جانب هذا، يلاحظ تأثّر كلّ من جوك ألب والحصري بروسو خصوصا في تعريفه للوطنية على أنّها "حب الأمّة"، وبمسألة فعالية استخدام التربية والتعليم في غرس بذور الوعي القومي والشعور الوطني.[23]

أمّا فيما يتعلّق بموضوع الثقافة والحضارة، فإننّا نجد أيضا أنّ كلا المفكرين، متأثرين بالفيلسوف الألماني هردر القائل بفرادة (unique) الثقافة وعدم قابليتها للقياس، كانا متّفقان بخصوص قابلية الحضارة للاقتباس وعدم ذلك بالنسبة للثقافة. وعلى الرغم من تبني جوك ألب لهذا الرأي، غير أنّنا نراه يقول في كتابه *محاضرات مالطة* Malta Konferansları بما يناقض تصوّره هذا ويوحي بميل نحو نزعة تفوقيّة تفاضلية، حيث يقول:" إنّنا نستطيع أن نشاهد أنّنا أدني بكثير من أوروبا من ناحية الحضارة، غير أنّنا من الناحية الثقافية على قدم المساواة مع الأمم الأخرى، بل وحتّى متفوّقون..."[24]. فهذا التصريح يتناقض وفكرته حول فرادة الثقافة المستقّلة عن القيمة وعدم قابلية الثقافات للقياس.

---

[21] وليام كليفلاند، *ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة*، تعريب فكتور سحاب، لبنان: دار الوحدة، 1983، ص 139-140.
[22] كليفلاند، *ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة*، ص 160-161.
[23] أومت أوزكرملي، *نظريات القومية: مقدّمة نظرية*، ترجمة مؤمن إمام، بيروت: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2013، ص41.

[24] Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, s. 114.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أنّه حتّى وإن كانت المصادر الأساسية للحصري وجوك ألب هي المصادر الفرنسية، غير أنّ تأثرهم لم يكن محصورا بالفلاسفة والمفكرين الفرنسيين فقط، بل استفادوا أيضا من المفكرين القوميين الألمان والإنجليز الذين بلغوهم من خلال هذه المصادر. ويمكن عزو هذا الوضع إلى كون اللغة الفرنسية كانت تعدّ لغة العلم والثقافة في تلك الفترة، خاصة إذا علمنا أنّ هذا الوضع لم يكن مقتصرا على الحصري وجوك ألب فقط.[25]

من جانب آخر، يلاحظ تأثر جوك ألب التام بدوركهايم في قوله أنّ من بين العناصر المؤسّسة للأمّة هي العناصر المتولّدة عن التاريخ المشترك للأمّة من قبيل المعتقدات، العادات، التقاليد والأعراف[26].

أمّا بخصوص تأثر كلا المفكّريْن برينان، فإننّا نلاحظ أنه على الرغم من تأثّرهما به إلّا أنّهما يختلفان عنه في مفهومهما لحقيقة الأمّة: إذ بينما كان رينان يعتقد أنّ ظاهرة "الأمّة" هي ظاهرة حديثة لم تعرفها الإنسانية في تاريخها من قبل[27]، كان الحصري وجوك ألب يميّزان بين "وجود الأمّة" في حدّ ذاتها و"الوعي بوجودها". ويعتقدان أنّ وجود الأمّة قديم والوعي بوجودها هو الأمر الحادث.

ومن أفكار رينان التّي أثرت على الحصري وجوك ألب نجد كذلك نظرته للتاريخ، فكما هو معلوم، فإنّ رينان يذهب إلى أنّ الحاجة إلى إنشاء وعي قومي يتطلب كتابة تاريخ قومي بعيد عن القراءة الموضوعية للتاريخ كما وقع بالفعل، حيث يقوم هذا التاريخ بسرد إنجازات الأمّة في الماضي ويركزّ على انتصاراتها وبطولاتها التّي حقّقتها على مرّ الزمان. ومن أجل بلوغ هذا الهدف، يرى رينان ضرورة وجود ما يسمّيه "بالنسيان الجمعي" في ذاكرة المجتمع. هذه النظرة نحو التاريخ لرينان يمكن أن نجد مثيلا لها عند دوركهايم، كما نجد أثرها الكبير بشكل واضح على كلّ من الحصري وجوك ألب في تصوّرهما لمفهوم التاريخ. إذ يميّز كلاهما، اتباعا لرينان، بين التاريخ القومي والتاريخي الموضوعي، ويريان أنّ هدف التاريخ القومي هدف بيداغوجي وتربوي بحت ينقل إلى النشئ والأجيال الجديدة انتصارت الأجداد التّي حقّقوها في

---

[25] تاتيانا تيخونوفا، *ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي*، موسكو: دار التقدّم، ص 15؛ أنظر أيضا: Cahid Şenel "Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete kadar Süreli Yayınlar Üzerine Bir Araştırma", *Kutadgubilig*, 2017, sy. 35, (151 -200); Mustafa Oral, "Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp'in Eleştirisi", *ÇTTAD*, V/12, 2006 Bahar, s. 32.

[26] أومت أوزكرملي، *نظريات القومية: مقدّمة نظرية*، ص 63.

[27] أومت أوزكرملي، *نظريات القومية: مقدّمة نظرية*، ص 68.

الماضي وعبر التاريخ، في حين أنّ هدف التاريخ الموضوعي هو البحث في الوقائع والحقائق التاريخية كما حدثت بالفعل وبالشكل الذّي كانت عليه.[28]

إذا انتقلنا للحديث عن الفترة الأخيرة من الحكم العثماني والسنوات الأولى من عهد الجمهورية، فسنلاحظ مساهمة كلا من جوك ألب باعتباره عالم اجتماع والحصري باعتباره تربويا وبشكل فعّال في نشر المنهج الوضعي في تركيا. حيث نجد أنّ جوك ألب عمّق الفكرة القومية بالاستناد إلى آراء وأفكار كلّ من دوركهايم وداروين الوضعية. ويتجلّى هذا واضحا في تبنّي جوك ألب لفكرة قانون الأحوال الثلاثة لدوركهايم وصياغته انطلاقا منها لمعادلته القوم– الملّة–الأمّة وتفسيره المادي لها. وعلى الطرف المقابل أيضا، نجد أنّ الحصري قد تبني، متأثرا بكل من داروين والداروينية الاجتماعية لهربرت سبنسر، فلسفة تربوية لا دينية نقلها من المستوى النظري إلى المستوى العملي خلال تقلده مختلف المناصب في المؤسسات التعليمية العثمانية. ويمكن ملاحظة هذا بصورة جلية أيضا في تأثرّه الواضح بمقالة سبنسر "التطوّر الميكانيكي"، ومحاولته تطبيق دعوته في كتابه الذّي يحمل عنوان *فنّ التربية* Fenn-i Terbiye ودروسه التي ألقاها في مدرسة المعلّمين İstanbul Muallim Mektebi في إسطنبول[29].

أمّا بخصوص أثر المدرسة القومية الألمانية على ساطع الحصري وجوك ألب، فإنّنا نجدها متمثّلة على وجه الخصوص في تأثير فيخته، ويمكن إرجاع انحصار هذا التأثير في هذه المدرسة إلى عوامل وأسباب عديدة تتمثل أبرزها فيما يلي: أنّ القومية العربية واجهت عند نشأتها الأولى "آخرا" متمثّلا في الدولة العثمانية، بينما صار هذا "الآخر" بعد الحرب العالمية الأولى متمثلا في فرنسا وبريطانيا رائدتا الدول الإمبريالية والاستعمارية، ومن الطبيعي أن يلجأ العرب في بحثهم وتنظيرهم لقوميتهم إلى مدارس من خارج هذين البلدين، وأن يجدوا هذا البديل في ألمانيا والمدرسة الألمانية[30]. أمّا بالنسبة لجوك ألب ولسائر القوميين الأتراك، فإنّ السبب في توجّههم للقومية الألمانية فرضها تشابه الشروط السياسية والاجتماعية في كلا البلدين. حيث نجد على رأس هذه العوامل تبنّي الدولة العثمانية لنظام حكم شمولي مشابه لنظام الحكم

---

[28] Ceylan Tokluoğlu, "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. 68, 2013, (113-139), s. 135.

[29] Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, t.y., s. 10.

[30] إلياس مرقص، *نقد الفكر القومي، الجزء الأول: ساطع الحصري*، بيروت: دار الطليعة، 1966، ص 558-559؛ هاني عواد، *تحولات مفهوم القومية العربية من المادي إلى المتخيّل*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص 20.

الذّي كان موجودا في بروسيا، بالإضافة إلى عامل المكانة التفضيلية والمرموقة التّي كان يحظى بها الضبّاط في الجيش والطبقة البيروقراطية في كلا البلدين.[31]

IV. اللغة–التاريخ في مقابل اللغة–الثّقافة

يستند الحصري في مفهومه للقومية إلى عاملي اللغة والتاريخ مع تبني تصور للتاريخ ذائبا في اللغة، كما يهمل عوامل أخرى من قبيل عامل الدين، العرق، وحدة الأرض، الجغرافيا، الإقتصاد، والرغبة في العيش المشترك. ونفس الأمر يتعلّق بجوك ألب في مفهومه للقومية، فهو الآخر يهمل فيها عوامل العرق، الجغرافيا، وحدة الأرض، الإقتصاد، والرّغبة في العيش المشترك ويركّز على عامل اللغة–الثّقافة مع اعتبار اللغة عنصرا من عناصر الثّقافة. وإذا جاز لنا أن نختزل مفهوم القومية عند كلا المفكرين، فيمكن أن نختزل مفوهمها في اللغة عند الحصري، وفي الثّقافة عند جوك ألب. ومن اللّافت للنظر أنّه على الرغم من دعوة كلا المفكرّان إلى ضرورة إصلاح الدين ومواكبته بالعصر، ألاّ أنّ الحصري يكاد يستبعده بالكامل من مفهومه للقومية، في حين يسند له جوك ألب دورا وظيفيا ويفسح له مكانا داخل الثقافة.

من جهة أخرى، وفيما يخص اللغة أيضا، يتّفق كلا المفكران في اعتبار اللغة عنصرا ناقلا للفكر وموحدا للمشاعر والأحاسيس. ويضربان مثالا على هذا بدور اللغة في توجيه أمّة من الأمم نحو اعتناق دين ما دون غيره من الأديان. كما يعتقدان أنّ الاستقلال اللّغوي يسبق الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي. أما بخصوص اللغة المنتشرة في كلّ من البلاد العربية والتركية، فنجد أنّ كلا المفكّرين أيضا يتحدثّان عن شكلين من أشكال اللغة المنتشرة، حيث نجد جوك ألب يتحدث عن وجود لغة مكتوبة (صناعية) ولغة متكلّمة (طبيعية)، بينما يتحدّث الحصري عن وجود لغة فصحى ولغة عاميّة. ووفقا لجوك ألب، فإنّ اللغة المكتوبة الصناعية المنتشرة بين النخب المثقّفة العثمانية لغة خالية من الجمالية والأحاسيس، لذا وجب القضاء عليها وإزاحتها من الواجهة. بينما يعتبر لغة الشعب، يعني اللغة الشفهية، لغة طبيعية تفيض بالعواطف والجمالية، وهي اللغة القادرة على توحيد الأمّة التركية. وعلى النقيض من ذلك، كان الحصري، وعلى العكس من جوك ألب، ينظر إلى لغة المحادثة المنشترة بين أفراد الشعب، أي العامية، كنعصر تهديد لوحدة الأمّة وليس كعنصر توحيد لها. لذا سعى بكل جهد

[31] Uriel Heydi, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, çev. Adem Yalçın, İstanbul: Pınar Yay., 2001, s. 197.

إلى محاربتها واستبدالها باللغة الفصحى وعارض وانتقد بشدّة دعاة العامية ودعاة كتابة اللغة العربية بالحروف اللّاتينية. فالحصري كان يرى بأنّ الفصحى هي أهم العناصر الموحدة للعرب والشاملة لجميعهم، لأنّ حدود الأمم تتوقّف عند حدود اللّغات، ومن المعلوم أنّ حدود اللهجات محدودة للغاية بخلاف حدود اللغة الفصحى التي تشمل شبه الجزيرة العربية ومنطقة الخليج وبلاد الشام بالإضافة إلى شمال أفريقيا بتمامها. وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى تأثير كل من طروحات هردر وفيخته على أفكار كلّ من الحصري وجوك ألب. إذ يعود الفضل إلى هردر وفيخته في تمكنّ الأخيرين من إدراك تلك العلاقة القوية الكامنة بين القومية واللغة. غير أنّه من الملاحظ أنّه في حين أغفل الحصري تأكيدات كلا الفيلسوفان الألمانيان على دور لغة الشعب وأهميتها، بقي جوك ألب متابعا وفيا لهما.

V. مفهوم الثقافة والحضارة عند الحصري وجوك ألب

يدّعي كليفلند أنّه على الرّغم من كون جوك ألب أكثر معرفة بثقافته الخاصة وأكثر استحضارا لها في كل مناسبة مقارنة بمعرفة ساطع الحصري واستحضاره لها، غير أنّه كان أقلّ إدراكا للعلاقة الكامنة بين ثقافة الغرب ومآثره المادية. فهو كان يعتقد أنّ أثر اقتباس الدولة العثمانية لمنتوجات الحضارة الغربية سينحصر في العلوم الطبيعية والمسائل الفنية ولن يبلغ إلى مستوى التأثير على الثقافة القومية. يخلاف الحصري الذّي رغم أنّه كان متعدّد الثقافة وكان صاحب بيئة برجوازية بعيدة نوعا ما عن ثقافتها القومية، إلّا أنّه كان أكثر إدراكا للعوامل المشكّلة للحضارة الغربية.[32] وإضافة إلى ما ذكر كليفلند، نريد أن نشير إلى أنّ هذا الأمر لم يكن منحصرا في جوك ألب ومتعلّقا به وحده. فكما هو معلوم، فإنّ جلّ المثقفيين العثمانيين، إن لم يكن كلّهم، كانوا بعد إعلان المشروطية الأولى ينظرون إلى الحضارة الغربية بنفس المنظار، وكان تصورهم للحضارة مختزلا في معنى تحقيق التقدم في المجال العلمي والتقني، وأنّ مستوى التقدم أمر مجرّد ومستقل تماما عن السياقات الثقافية والدينية والإيديولوجية. وجوك ألب وحتى ساطع الحصري لم يكونا بدعا في هذا. لأنّ روح العصر في تلك الفترة كانت تخلق اتجاها عاما يفرض منطقه على الجميع، ويدفع الكلّ إلى الاعتقاد بأنّ الحلّ للخروج من الأزمة التي وقعت فيها الدولة العثمانية يكمن في ضرورة اقتباس العلم والفن والمحافظة على الدين والثقافة.

[32] كليفلاند، *ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة*، ص 142.

من النقاط الأخرى المشتركة بين جوك ألب والحصري هو اتفاقهم في النظر إلى الثقافة باعتبارها مجموع القيم المعنوية والذهنية، وإلى الحضارة باعتبارها، كما يقول جوك ألب، مجموع المفاهيم والتقنيات التي تنتقل من أمة لأخرى عن طريق التقليد والمنهج. غير أنّه يلاحظ أنّه في حين كان تناول جوك ألب للثقافة كان تناولا أصليا وباعتبارها عنصرا من عناصر القومية، كان تناول الحصري لها وللعلاقة بينها وبين الحضارة تناولا عرضيا. ومن هنا، وانطلاقا ممّا ذكرناه سابقا أيضا، يتجلّى لنا مرّة أخرى وبشكل أوضح مركزية ثنائية اللغة–التاريخ عند الحصري وتبعية الثقافة لها. وعلى نفس المنوال كان كلا المفكرين ينظران إلى الحضارة باعتبارها ظاهرة عالمية تتجلي في ميادين العلم والفنّ، وينظران إلى الثقافة باعتبارها ظاهرة قومية تتجلّي في الغالب في مجال اللغة والأدب. لذا لم يجد الحصري وجوك ألب بأسا في اقتباس الحضارة الأوروبية ونقلها، باعتبار أنّ الثقافة تحفظ ديمومتها في ذوات الأفراد عند الحصري. وبإعتبار أنّ الإمبراطورية العثمانية لم تكن يوما ما تركية عند جوك ألب، بل لم تكن، حسبه، سوى امتدادًا للحضارة البيزنطية، وشكلاً من أشكال الحكم الذي لا يعكس بأي شكل من الأشكال ثقافة الأتراك[33]. غير أنّنا نجد مجددا تناقضا آخر في تصوّر الحضارة الغربية لدى جوك ألب، لأنّ الحضارة الأوروبية أيضا حضارة غريبة عن الأتراك، وهي تبعد بنفس المسافة الذي تبتعد به الحضارة البيزنطية عن الثقافة التركية الإسلامية.

VI. العلاقة بين الإسلام والقوميتين العربية والتركية

الكلّ يعلم بالرغبة القوية في العودة إلى الجذور ما قبل الإسلامية للأمم التّي صاحبت ظهور الحركات القومية في العالم الإسلامي ومقدار الأبحاث التاريخية التي أنجزت في هذا الخصوص. غير أنّ هناك فارقا جوهريا بخصوص موقف القوميين العرب والقوميين الأتراك من الإسلام وتاريخ ما قبل الإسلام. ففي حين نجد أنّ ضياء جوك يؤكّد على أهمية العودة إلى تاريخ الأتراك الذّي يسبق الإسلام، ويؤكّد بنفس القدر على أهمية تدريس حياة الشخصيات التاريخية التركية التّي عاشت في تلك الفترة وإنجازاتهم السياسية، وداعيا حتّى إلى ضرورة إطلاق أسماء الشخصيات التركية العظمى التّي عاشت قبل الإسلام على الإطفال المولودين

[33] "كانت عندنا لغتان تعيشان جنبا إلى جنب، الأولى تحتكر الكتابة وتحوز على صبغة رسمية، أما الثانية فهي اللغة المستعملة بين أفراد الشّعب، والتّي تسمى من باب الاحتقار التركية. وبيتنا كانت هذه اللغة هي لغتنا الطبيعية والحقيقية والأصلية، كانت اللغة العثمانية عبارة عن خليط مصطنع" أنظر:

Gökalp, *Türhkçülüğün Esasları*, s. 39.

حديثا،[34] نجد ساطع الحصري، على عكس الروّاد الأوائل للقومية العربية، أكثر استحياءا في دعوته إلى العودة إلى تاريخ العرب لما قبل الإسلام[35]. والسبب في هذا لا بدّ وأنه راجع إلى وجود مجتمعات تعود أصولها لما قبل الإسلام إلى أعراق وحضارات مختلفة تماما عن العرب، كالأمازيغ في شمال أفريقيا، الأقباط في مصر والفينيقيين في بلاد الشام. والدعوة إلى العودة إلى تاريخ ما قبل الإسلام يعني القضاء تماما على إمكانية الوحدة تحت راية العروبة. وفي هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العشرات من الأمم المختلفة الأعراق والثقافات، سواء التي ذكرناها أنفاً أو التي لم ندرجها في المقال كذلك، قد تعرّبت بعد الإسلام فقط، وأنّ الإسلام وحدّ العرب كعرق، وساهم بعد أن حيّد اللهجات –ضمن مسار تاريخي طويل– في المحافظة على اللغة الفصحى ونشرها. ولولا الإسلام والقرآن لما كانت للعربية أن تحافظ على انتشارها الواسع وهيمنتها، ولما كان للملايين من العرب المنتمين إلى بلدان مختلفة والمتكلمين للهجات مختلفة أن يتواصلوا ويتفاهموا فيما بينهم بكل سهولة.

وفي هذا السياق، لا بدّ من التطرّق إلى موضوع الملّة والنزعة الملّية (الجامعة الإسلامية). لأنّ موضوع الأمّة–الملة وعلاقة التضمّن–الاحتواء بينهما هو أحد المواضيع التّي تطرح نفسها للنقاش بشدة بين الإسلاميين والقوميين. فنحن إذا نظرنا إلى جوك ألب وجدناه يضع الأمّة داخل الملة بناءا على مفهوم المثال (المفكورة) الذّي طرحه. وهو يقدم ضمن مثال الملّة الذّي طوّره بعض المسائل التي يراها ضرورية من أجل خلق انسجام بين الأمّة والملّة. حيث يدعو إلى:1–إلى تأسيس تعليم مشترك بين الأقوام المسلمة في مجال التربية والتعليم، 2–إقامة علاقة دائمة ومستمرة بين هيئات الفتوى في جميع البلاد الإسلامية، 3–الحفاظ على الهلال كرمز للأمّة الإسلامية، 4–الحفاظ على الحرف العربي في جميع الأمم الإسلامية، وإقامة أرضية مشتركة للمصطلحات من خلال عقد مؤتمرات مشتركة بين الأمم المسلمة، والرجوع إلى اللغة التركية والعربية والفارسية في نحتها[36]. أما إذا نظرنا إلى ساطع الحصري فإننا نجده يختلف تماما عن جوك ألب في هذه النقطة. فهو يرى أنّ إقامة الوحدة الإسلامية ذاتها لا بدّ أن تبدأ من الوحدة العربية. وهذه آخر ما قاله في هذا الشأن. بمعنى أنّ الحصري لم يفسح مكانا للملّة ضمن نسقه الفكري، بل كان يراها عائقا في وجه النزعة القومية، لذا دعا أنصار الوحدة

[34] Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 75.

[35] أنظر على سبيل المثال: سليم ناصر بركات، *الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي*، 1984، ص 105-408.

[36] Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 41.

الإسلامية إلى الانطلاق من الوحدة العربية قبل كلّ شيء. وفي إطار هذا المسعى حاول أيضا إعادة تأويل أفكار بعض الشخصيات المحسوبة على تيار الوحدة الإسلامية من أمثال الأفغاني ومحمد عبده، مبرزا بذلك جانبهم القومي ودافعا لفكرهم الإسلامي إلى الظلّ. كما أنّه لجأ إلى فكر علي عبد الرازق النافي لوجود مقام الخلافة في الإسلام، محاولا بهذا إسقاط المستند السياسي لدعاة الوحدة الإسلامية.[37]

VII. نظرة جوك ألب وساطع الحصري إلى علاقة الدين–الملّة

لقد تناول الحصري المسألة القومية ضمن منهج ينطلق من الجنس إلى النوع ومن العام إلى الخاص، حيث تناول، وفق التريب المنطقي، مفاهيم الأمة، القومية، والقومية العربية، وخصّص لكل واحد منها تآليف مستقلة أو شبه مستقلة دخلت ضمن تشكيلة مؤلفّاته الضخمة. وفي حين كان الأمر عند ساطع الحصري على هذا الحال، نجد أنّ جوك ألب قد أفاض في تناول مسائل القومية التركية والنزعة القومية التركية، ولم يتقدّم خطوة أعلى للحديث عن مفهوم القومية بشكل عام وكجنس عام.

بالإضافة إلى هذا فإنّ الحصري تناول أيضا ضمن عناوين مستقلة علاقة الدين بالقومية بشكل عام، وعناوين تتضمن تطبيقات عملية لها من خلال تناول علاقة الدين الإسلامي بالقومية العربية بشكل خاص. أمّا جوك ألب فلم يكن تطرقه إلى علاقة الدين بالقومية وفق هذا المنحى، بل كان تطرقه إلى هذا الموضوع يتمّ دائما من خلال منظار علاقة القومية التركية بالدين الإسلامي، أي من خلال إبراز جوانب الاتّصال بين هذين المفهومين، وعناصر وتفاصيل هذه العلاقة. وهنا تجدر الإشارة إلى وجود فرق أساسي بين الحصري وجوك ألب. إذ أنّنا لو نظرنا نظرة تأملية لكلا المفكرين لأمكننا القول بأنّ الجانب التربوي والرياضي عند الحصري كان الدافع وراء بحثه عن المفاهيم الكليّة، بينما كانت الخلفية الإجتماعية لجوك ألب هي الدافع له في تناوله للظواهر مرتبطة بالحقائق الموضوعية الفردية. هذا بالإضافة إلى أنّ نظرة الحصري إلى الظواهر كانت أعم وأشمل من نظرة جوك ألب باعتبار أنّ الحصري كان مثقفا موسوعيا أتيحت له فرصة التواجد في القسم الأعظم من البلاد العثمانية والأوروبية ودراستها. مع ضرورة الإشارة أيضا إلى أنّ محاولة الحصري إيجاد معادلة عامة توفّق بين

[37] الحصري، *ماهي القومية العربية: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات*، ص 197-198.

الرؤية العالمية العامة والعناصر المؤسسة للمجتمعات والدول كالأمّة والدين، كان سببا في إغفاله لبعض الحقائق المحلية والجزئية.

في سياق آخر، كذلك حاول كلّا من الحصري وجوك ألب اللجوء إلى التراث الإسلامي من أجل الدفاع على أطروحتهما المتعلّقة بعدم تصادم الدّين مع النزعة القومية. فنجد جوك ألب مثلا يستدل بالآيات القرانية من أجل تعزيز أطروحته[38]، كما نجد الحصري يلجأ إلى الأحاديث التّي يوردها الزاعمين بتعارض الإسلام مع النزعة القومية مدعيّا إساءة فهمها وشرحها، ومحاولا إعادة قراءتها بشكل يتماشى مع غرضه.[39]

ومن الملاحظ أيضا أنّ الحصري في تناوله للعلاقة القائمة بين القومية والدّين، لم يتعاط مع الدّين باعتباره ظاهرة لاهوتية أو اجتماعية، كما هو الحال عند جوك ألب، بل تناوله بشكل آخر وقسّمه إلى صنفين، حيث يطلق على النوع الأول اسم الأديان المحليّة وعلى النوع الثاني الأديان العالمية. ووفقا للحصري، فإنّ الأديان العالمية من قبيل الإسلام والمسيحية لا يمكن أن تكون عنصرا من العناصر المؤسسّة للأمم لوقوع الشركة فيها بين العديد منها. بيد أنّه وعلى الرغم من موقفه هذا، إلّا أنّه يلفت النظر إلى نقطة مهمة تتمثّل في العلاقة بين الأديان العالمية واللغات القومية، إذ يرى أنّ الأديان العالمية يمكنها أن تساهم في المحافظة على اللغات القومية وانتشارها من خلال تقويتها أو إضعافها، وبالتّالي توسعة أو تقليص حدود الأمم التّي ترسمها اللغات. وانطلاقا من هذا الطرح، يمكننا أن نرى بشكل واضح تأثير ابن خلدون الكبير على الحصري بسبب اعتباره أن العصبية شأن معنوي تتعدّى حدود الدين والدم والعرق[40]. أمّا إذا نظرنا إلى موقف جوك ألب من علاقة الدين بالقومية، فإننا نجده أكثر توكيدا على وجود هذه العلاقة، إذ أن العلاقة أو الديالكتيك القائم بين الدين واللغة، حسب وجهة نظره، يلعب دورا في وحدة الأمّة. ويضرب على هذا مثال انتساب أمم اللغة الواحدة إلى دين واحد في الغالب.

وعلى الرغم من ذهاب كلّ من الحصري وجوك ألب إلى عدم اعتبار الدين، مع حفظ فرق الدرجة، من بين العناصر الأساسية المؤسسّة للأمم، إلا أنّ منطلقهما في هذا مختلف. إذ أنّ منطلق الحصري ناجم من اعتقاده أنّ الدين ظاهرة مرتبطة بمرحلة ما قبل القوميات، وهي

---

[38] Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, s. 67.

[39] الحصري، *ماهي القومية العربية: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات*، ص 170.

[40] كليفلاند، *ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة*، ص 142.

المرحلة التي شهدت حسبه ارتباط الدين بالسياسة وتداخله معها، وأما عصر ما بعد القوميات فلا يمكن أن يكون فيه للدين أيّ دور يذكر، وذلك لارتباطه بالنزعات الوضعية والمادية. أمّا جوك ألب فقد كان منطلقه في فكره هذا قانون الأحوال الثلاثة لأجوست كونت، الذي كان يرى أنّ الإنسانية مرّت بثلاثة مراحل آخرها المرحلة الوضعية. وبما أنّ جوك ألب كان يرى أنّ الدين مرتبط بالمرحلة اللّاهوتية وأنّ هذا العصر هو تجسيد للمرحلة الوضعية، فإنّه كان يعتقد أّن العلم والثقافة قد حلّا مكان الدين وأنّه لم يعد للدين أيّ دور يذكر.

في هذا الصدد أيضا، يمكن القول أنّه في حين أقصى الحصري الإسلام تماما من العوامل المشكلّة للأمّة العربية، وقصّر دوره على تأثيره في حفظ اللغة العربية عن طريق القرآن، أفسح جوك له مكانا في الثقافة التركية واعتبره امتدادا –وليس دينا– من امتداداتها. فوفقا لجوك ألب، فإنّ الإسلام قد لعب دورا كبيرا في الحفاظ على الثّقافة التركية القديمة من خلال سماحه لها بالاستمرار ضمن أشكال مختلفة على امتداد العصر الإسلامي. فهو يرى مثلا أنّ علم الكلام والفقه الإسلامي عبارة عن امتداد للطويونية، في حين أنّ التصوّف والتشيّع والمذهب العلوي عبارة عن امتداد للشامانية[41].

كما سبق وأن أشرنا من قبل، فقد قسّم كلّا من الحصري وجوك ألب الأديان إلى عالمية وقومية، ورغم اتّفاقهما في هذا التقسيم إّلا أنّهما يختلفان في دورهما في تشكيل الأمم والنزعات القومية. فقد نفى الحصري أيّ دور للأديان العالمية في هذا الأمر، وذهب إلى الإعتقاد بأنّ أديان المجتمعات البدائية والديانة اليهودية فقط من يمكن أن تعلب دورا في تشكيل الأمم المرتبطة بها. أمّا جوك ألب، فقد ذهب إلى القول بأنّ الأديان يمكنها أنّ تعلب دورا فعالا في تشكيل الملل وليس الأمم بشرط أن تكون عالمية وذات نظام حقوقي. وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ قول الحصري "بأنّ الإسلام لا يعدّ عاملا في تشكيل الأمة العربية بخلاف اليهودية الذّي يعد عنصرا فعالا في تشكيل الأمة اليهودية" قد فتح عليه باب الإنتقاد، وإن كان في سياق آخر، خصوصا بعد الإحتلال الإسرائيلي وقيام دولة إسرائيل بعد عام 1948[42].

VIII. أوجه التشابه والاختلاف بين جوك ألب وساطع الحصري

i. إرادة العيش المشترك

[41] Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y., s. 109.

[42] ساطع الحصري، *حول القومية العربية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص 73.

لقد كان تناول الحصري وجوك ألب لموضوع إرادة العيش المشترك من خلال الصيغة التّي طرحها بها أرنست رينان. إذ من المعلوم أنّ هذه النظرية تعدّ في الأصل نظرية بديلة صيغت في إطار مواجهة النظرية الألمانية التّي كانت تهدف إلى تحقيق الوحدة الترابية ووحدة الأمّة على أساس اللغة، الأمر الذّي كان يهددّ مصالح فرنسا في منطقة الألزاس واللورين الناطقتين بالألمانية. أو بمعنى آخر، فإنّ هذه النظرية صيغت لإضفاء الشرعية على احتلال فرنسا واستغلالها العديد من الأمم والبلدان المختلفة. وتجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من تأثّر كلّ من الحصري وجوك ألب بهذه النظرية في بداية مسارهما الفكري، إلّا أنّهما تراجعا عنها في مراحلهما الفكرية اللّاحقة، خصوصا بعد أن أدركا الخلفيات التاريخية والسياسية والإقتصادية والإيديولوجية التّي تكمن خلفها، وأدركا أيضا حجم الخطورة الكامنة في ترك خيار الإنتساب إلى الأمّة إلى إرادة الأفراد وميولاتهم. فالأمّة في نظرهما عبارة عن حقيقة موضوعية مستقلة عن إرادة الأفراد وبعيدة عن تأثيرات العوامل الخارجية على عكس إرادة الأفراد الخاضعة لتأثيرات العوامل المختلفة والمعرّضة للتقلّبات الآنية. ومن أجل المحاججة على رأيهما، يلجأ كلا من الحصري وجوك ألب إلى ضرب نفس الأمثلة وتقديم نفس الحجج. فمن الأمثلة التي يعرضونها لردّ هذه الأطروحة قولهما أنّ فكرة "الأمّة" المستندة على إرادة الأفراد، وعلى عكس مفهوم الأمة الطبيعية القائمة على أساس اللغة–الثقافة أو اللغة–التاريخ، يخلق مجتمعات مصطنعة يمكن تشكيلها وتغييرها نتيجة الدعاية السياسية والحزبية وغيرها. وهذه هي إحدى الأسباب التّى دفعت بكلا المفكرين إلى التخلّي عن تبّني نظرية إرادة العيش المشترك رغم تبنيهما لها في مراحلهما الفكرية الأولى.

ii. التاريخ

لقد كان تمييز أرنست رينان بين "التاريخ كما وقع" و"التاريخ الذي يجب أن يُروى" مؤثرا على تقسيم جوك ألب والحصري التاريخ إلى "تاريخ قومي" و "تاريخ موضوعي"، ودافعا لهما في الدعوة إلى إنشاء تاريخ قومي وإدخاله في مجال التربية والتعليم، وتلقينه بشكل لا يلحق الضرر بالنزعة القومية والمثال القومي.

وفي إطار كتابة هذا التاريخ نجد أنّ كلا المفكّرين قد قدّما مساع متعلّقة بهذا الخصوص، وحاولا كتابة شيء عن التاريخ بنظرة قومية. فجوك ألب باشر كتابة تأليفٍ حمل عنوان *تاريخ الحضارة التركية* Türk Medeniyet Tarihi غير أنّه لم يتمّه، والحصري أتّم ونشر كتابه *العرب*

والدولة العثمانية. وتجدر الإشارة إلى وجود تقاطع في موضوع كتابي كلا المفكّرين، إذ أن الأمر متعلّق بالتاريخ التركي كما هو الحال عند جوك ألب، أو التاريخ العربي في تماسه مع التاريخ التركي كما هو الحال عند الحصري. والسبب في مباشرة كلا المفكرين كتابة تاريخ يتعلق بالأتراك أو يتماس مع الأتراك مختلف. إذ كان الدافع بجوك ألب إلى كتابة مثل هذا التاريخ هو سعيه، متأثرا بالنزعة الرومانسية، إلى العودة إلى الجذور القديمة للأتراك، وذلك من أجل إظهار عظمتهم ومساهمتهم في تاريخ الحضارة الإنسانية. أمّا الدافع بالنسبة للحصري للقيام بهذا الأمر فيدخل ضمن إطار الردّ على دعاة الجامعة الإسلامية أو الرافضين للقومية العربية من منطلقات دينية، وذلك عن طريق نزع الشرعية الدينية عن الدولة العثمانية.

iii. العرق

يرفض كل من الحصري وجوك ألب أيّ أساس عرقي للنزعة القومية، ويؤكّدان بالاستناد على الأبحاث العلمية على أنّ شخصية الإنسان مرتبطة بالروح وليس البدن، وأنّ موضوع العرق متعلّق بالعالم الحيواني فقط. كما يذهبان إلى القول بأنّ مفهوم "الأصل المشترك" المستند إلى الأساس العرقي عبارة عن وهم لا غير. إلاّ أنّ جوك ألب يعزو مصدر هذا الوهم إلى الدين ويراه عاملا مؤثّرا في المجتمعات البدائية فقط بخلاف المجتمعات المعاصرة القائمة على أساس الثقافة والعلم، فهي مجتمعات بعيدة عن تأثيره. أمّا الحصري، فيرجع مصدر هذا الوهم إلى التاريخ، ويرى أنّ وهم الأصل المشترك، وليس الأصل المشترك، قد يكون مقبولا في حالة ما إذا أدّى دورا في توحيد أمّة من الأمم[43].

من جهة أخرى، وبينما يلجأ جوك ألب في ردّه للنظرية العرقية إلى الأنثربولوجيين والمؤرخين الفرنسين من أمثال ما نوفرييه Manouvrier وكاميل جوليانCamille Jullian ، يستعين الحصري في ردّه لنظرية الأصل المشترك بفلاسفة ومفكرين من أمثال الجاحظ وابن خلدون. بالإضافة إلى هذا، فإنّه يضع التاريخ المشترك مكان الأصل المشترك على عكس جوك ألب الذّي يضع مكانها فكرة الثّقافة. إلى جانب هذا، وبينما كان جوك ألب يعتقد، مستعينا بالأبحاث الانثروبولجية، بأنّ هذا الأساس كان عاملا في تشكيل المجتمعات ما قبل القومية، يكتفي الحصري بردّها دون المزيد من التحليل.

الخاتمة:

[43] ساطع الحصري، *آراء وأحاديث في الوطنية والقومية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985 ، ص 19.

لاشكّ أنّ القومية العربية التي صاغ الحصري ملامحها لم تستمر بنفس الصيغة التّي طرحها بها، فالقومية التي دعا إليها هذا المفكّر القومي لم تكن تمثّل وفق التصنيف الذّي طرحه محمد جابر الأنصاري سوى المرحلة **الرومانسية** التي تبحث عن الما صدق الخاص بها، حيث تسعى فيها كلّ أمة إلى البحث عن الخصائص التّي تميّزها عن غيرها من الأمم. مع التذكير أنّ المرحلة الثانية حسبه هي المرحلة **العلموية** وهي المرحلة التّي ظهرت في الخمسينيات من القرن الماضي، والتّي تزاوجت فيها القومية العربية بالإشتراكية، وقدّم فيها الخطاب القومي العربي نفسه كردّ فعل لـ"الآخر" المتمثّل في الحضارة الأوروبية، بعد أن كان "الآخر" في المرحلة التّي تسبقه متمثّلا في الخلافة العثمانية. بالإضافة إلى هذا، فإنّ هذا الخطاب العلموي وصف الخطاب القومي السابق "بالرومانسية والرجعية"، وحاول اقتباس آثار الحضارة الغربية رابطا الفكرة القومية بفكرة التقدّم، ومفترضا وجود علاقة منطقية ضرورية بين هذين الظاهرتين. ومن الملاحظ أيضا أنّ هذه المرحلة تزامنت مع صعود الحركات الإشتراكية والإسلامية على حدّ السواء. كما عرفت هذه المرحلة لاحقا تقهقر المدّ القومي بسبب الإخفاقات التّي تلت الحرب العربية الإسرائيلية 1967، واكتساح خطاب الإسلام السياسي للمواقع التي أخلاها هذا التيار. أمّا المرحلة الثالثة فتتمثّل في مرحلة **التجديد**، وهي المرحلة التّي أعقبت أحداث 11 أيلول وشهدت تراجع خطاب الإسلام السياسي، ومحاولة الخطاب القومي العربي – خاصّة بعد موجة ما يسمّى بالربيع العربي– استعادة موقعه في المجتمع ومكانته السياسية التي فقدها في المرحلة الثانية.

أمّا الخطاب القومي التركي فلم يظهر في تطوّره مثل هذا المسار. فهو لم يشهد، على الرغم من تبنّي الدولة التركية بعد قيام الجمهورية للنزعة القومية كإيديولوجية رسمية، الانتقال من مستوى النظرية إلى مستوى التطبيق إلّا في الفترة التي تلت مرحلة الإنتقال إلى عهد التعددية الحزبية، وذلك ضمن مساعي الوقوف في وجه الخطاب الإشتراكي المتصاعد أنذاك. ومع ذلك، فمن الواضح أنّ هناك حاجة إلى عمل تحقيب لمسار النزعة القومية التركية سواءا في فترة جوك ألب ومعاصريه أو الفترة الممتدّة إلى يومنا هذا. مع ضرورة التذكير بأنّ أيّ محاولة لعمل تصنيف أو تحقيب لمسار القومية التركية يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ثوابتَ من قبيل مثال الوطن الواحد، الفكرة الطورانية، وحدة اللغة والدين، النزعة التغريبية، والنزعة الإسلامية إلخ.

وفي سياق آخر، من الملاحظ أنّ الحصري كان أكثر نسقية ومنهجية في تفكيره من جوك ألب، حيث لم يعش ذاك التردّد والتأرجح الذّي عاشه جوك ألب بين مفهومي القومية بمفهومها العام والنزعة القومية التركية في شكلها المتشخّص، كما لم يضِع في التفاصيل والجزئيات ويقع في التناقضات عند اختياره للمفاهيم. وقد يعود هذا الفرق بينهما إلى نوعية التربية والتعليم الذّي تلقّاه كلّ واحد منهما. إذ من المعلوم أنّ جوك ألب كان عالم اجتماع بينما كان الحصري رياضيا، وهذا الوضع من بين الأسباب التّي قد تجعل من هذا الأخير أكثر منهجية ونسقية في تفكيره.

ومن الملاحظ أيضا أنّ الحصري من منظار العروبة وجوك ألب من منظار التتريك ذهبا إلى أنّ الاعتقاد بأنّ الفكرة القومية بطبيعتها لا تتماشى مع النزعة العالمية، لذلك دخلا في نقاشات مع دعاتها واتخذّا مواقف سلبية من نزعات الجامعة الإسلامية ذات الخلفية الدينية، والنزعة الكوزموبوليتية ذات الخلفية الإنسانية بالإضافة إلى النزعة الأممية ذات الخلفية الماركسية. ورغم الاتّفاق بين المفكّرين في هذه المسألة، غير أنّ هناك فرقا جوهريا بينهما في هذا المنحى، حيث أنّ الحصري قد واجه بالإضافة إلى دعاة الجامعة الإسلامية ودعاة النزعة الكوزموبوليتية والأممية، دعاة الإقليمية التي كان يراها تهديدا للقومية العربية. في حين لم يواجه جوك ألب مثل هذا الوضع لعدم تعرض القومية التركية لمثل هذا التهديد.

من جانب آخر، ربط كلّ من الحصري وجوك ألب كما هو حال الكثير من دعاة القومية، الفكرة القومية بفكرة التقدم والتنمية واعتقدا بوجود علاقة منطقية ضرورية بينهما. حيث اعتقدا بحتمية تحسّن الظروف وتطورها في حالة تحقيق الدولة القومية. وهذا على الرغم من عدم وجود مثل هذه الضرورة كما يظهرها العقل والوقائع التاريخية.

وبالمثل، فقد نظر كلا المفكرّين إلى النزعة القومية على أنّها حتمية تاريخية ستكون الميزة الكاسحة لقرنهما وعصرهما الذّي تعيشان فيه، كما قدّم كلاهما نفس القراءة تقريبا بخصوص نشأة النزعة القومية الخاصة به وتطورّها وانتشارها. وفي هذا الإطار، لابدّ من الإشارة إلى أنّ كون الإسلام دين يرفض بشكل صريح أيّ دعوى تقوم على العرق أو العصبية أو أي رابطة أخرى، ما كان ليسمح للحصري وجوك ألب الناشئان ضمن بيئته الثقافية الخاصة أن يطورا فكرهما النظري بشكل مصادم له. لذا حاولا وهما يؤسسان لفكرهما القومي تبرير موقفهما وايضاحه من خلال تقديم تفسيرات يمكن إجمالها في: (i) أنّ كلاهما ذهب إلى أنّ النزعة

القومية الخاصة به نشأت كردّ فعل. أو بمعنى آخر، فإنّ جوك ألب ذهب إلى أنّ النزعة القومية التركية هي نزعة طورّها الأتراك المسلمون الذّين تعرضوا للظلم والاضطهاد في روسيا من أجل تحقيق الوحدة والتضامن بينهم. كما أنّ الحصري ذهب إلى القول بأنّ النزعة القومية العربية هي الأخرى نشأت في الجغرافيا العثمانية كردّ فعل على النزعة القومية التركية التي ظهرت بعد مرحلة المشروطية الثانية وعجزت عن عن احتواء جميع القوميات الأخرى. ومن هذا المنطلق، يجب عند تناول مسألة القومية العربية والتركية عدم إغفال صفة ردّ الفعل الكامن في جذورهما. (ii) أمّا ثانيا، فقد تجلّى السلوك "الردّ انفعالي" كنوع من "التبرير" لإيديولوجيا القومية التي، و رغم تضمّنها الإسلام بشكل أو بآخر، كانت مضطرة للتخلّي على قسم كبير من الملسمين. لذا نجد مسارعة كلا المفكرين، عندما يتعلق الأمر بالنزعة القومية، الزعم بأنّ "النزعة القومية الخاصة به" هي آخر ما ظهرت من القوميات، وإلى محاولة تصوير نفسه في موقف الضحية.

المصادر والمراجع

أوزكرملي، أومت. *نظريات القومية: مقدّمة نظرية*، ترجمة مؤمن إمام، بيروت: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2013.

بركات، سليم ناصر. *الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي*، 1984.

تيخونوفا، تاتيانا. *ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي*، موسكو: دار التقدّم.

الحصري، ساطع. *آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

الحصري، ساطع. *آراء وأحاديث في القومية العربية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

الحصري، ساطع. *آراء وأحاديث في الوطنية والقومية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

الحصري، ساطع. *حول القومية العربية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

الحصري، ساطع. *ماهي القومية: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

الحصري، ساطع. *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، القاهرة: مطبعة الرسالة، 1951.

الحصري، ساطع. *محاضرات في نشوء الفكرة القومية*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.

حوراني، ألبرت. *الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)*، ترجمة كريم عزقول، لبنان: دار النهار للنشر، 1968.

عواد، هاني. *تحولات مفهوم القومية العربية من المادي إلى المتخيّل*، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

كليفلاند، وليام. *ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة*، تعريب فكتور سحاب، لبنان :دار الوحدة، 1983.

مرقص، إلياس. *نقد الفكر القومي، الجزء الأول: ساطع الحصري*، بيروت: دار الطليعة، 1966.

References

Özkırımlı, Umut. *Nazariyyâtü'l-kavmiyye: Mukaddime Nekdiyye*, çev. Mü'in İmams, Beyrut: el-Merkezü'l-arabi li'l-abhas ve dirasati's-siyasât, 2013.

Barakat, Selim Nasır. *el-Fikrü'l-Kavmi ve Üsüsühü'l-Felsefiyye inde Zeki el-Arsuzi*, y.y.: 1984.

Tikhonova, Tatiana. *Sâtı el-Husrî râidu'l-menha'l-almânî fi'l-fikri'l-kavmi'l-arabî,* Rusçadan çeviren ismi yok, Moskova: Dâru't-tekaddüm, 1987.

el-Husrî, Mustafâ Sâtı' b. Muhammed Hilâl. *Ârâ ve ehâdîs fi'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1985.

el-Husrî, Mustafâ Sâtı' b. Muhammed Hilâl. *Ârâ ve ehâdîs fi'l-vataniyye ve'l-kavmiyye*, Beyrut: Dârü'l-ilmi li'l-melâyîn, 1954.

el-Husrî, Mustafâ Sâtı' b. Muhammed Hilâl. *Ârâ ve ehâdîs fi't-târih ve'l-ictimâ*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1985.

el-Husrî, Mustafâ Sâtı' b. Muhammed Hilâl. *Havle'l-kavmiyyeti'l-Arabiyye*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1987.

el-Husrî, Mustafâ Sâtı' b. Muhammed Hilâl. *Mâ hiye'l-kavmiyye: Ebhâs ve Dirâsât alâ Davi'l-ehdâs ve'n-Nazariyyât*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1985.

el-Husrî, Mustafâ Sâtı' b. Muhammed Hilâl. *Muhâdarât fî Nüşûi'l-Fikreti'l-Kavmiyye*, Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-vahdeti'l-arabiyye, 1985.

Hourani, Albert. *el-Fikrü'l-Arabî fî asri'n-nahda (1798-1939)*, çev. Kerîm Azqul, Lübnan: Dâru'n-nehâr, 1968.

Avvâd, Hânî. *Tahavvülât Mefhûmi'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye Mine'l-Mâddî ile'l-Mütehayyel*, Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Abhâsi ve'n-Neşr, 2013.

Cleveland, William L. *Sâtı el-Husrî: mine'l-fikreti'l-osmâniyye ile'l-urûbe*, çev. Viktor Sehâb, Beyrut: Dârü'l-vahde, 1983.

Murkus, İlyas. *Nakdü'l-fikri'l-kavmiyyi's-sâid: Sâtı el-Husrî*, Beyrut: Menşûrât Dârü't-talîa, 1966, c. I.

Kaynakça/Reference

Gökalp, Ziya. *Malta Konferansları*, (haz. Fahrettin Kırzıoğlu), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Gündüz Matbaası, 1977.

Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, Konya: Gençlik Kitabevi Yayınları, 2012.

Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2010.

Heydi, Uriel. *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, çev. Adem Yalçın, İstanbul: Pınar yay., 2001.

Heyd, Uriel. *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserlei*, çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınevi, 1980.

Oral, Mustafa. "Çağdaşları Tarafından Ziya Gökalp'in Eleştirisi", *ÇTTAD*, V/12, (2006) Bahar, 34-21.

Sâtı Bey. *Fenn-i Terbiye*, (İnceleme: Cahid Şenel, Abdessamed Taibi), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017, (15-84).

Şenel, Cahid. "Türk Düşüncesinde Modern Batı Felsefesinin Alımlanışı: Başlangıcından İkinci Meşrutiyete kadar Süreli Yayınlar Üzerine Bir Araştırma", *Kutadgubilig*, sy. 35, (2017), 151-200.

Tokluoğlu, Ceylan. "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* c. 68, 2013, s. 113-139.

Tokluoğlu, Ceylan. "Ziya Gökalp ve Türkçülük", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* C.68, (2013), 113-139.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ziya Gökalp*, İstanbul: Kanaat Kitabevi, t.y.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 239-277 Research Article/*Araştırma Makalesi*

Women in Turkish and Egyptian Proverbs: The Woman's Age Stages And Her Family Relationships

صورة المرأة في الأمثال التركية والمصرية: ١- مراحلها العمرية وعلاقاتها الأسرية

Hazem MOHEMED *

حازم سعيد محمد **

Abstract
Women are not only half of society, but they are the foundation of the whole society, they are the mother, daughter, sister, wife, grandmother, and aunt, The research aims to clarify the true image of women in the Egyptian and Turkish societies and the extent of similarity and difference between The two societies, by a comparison between Turkish and Egyptian proverbs, which are the summary of the experiences of nations. The study was divided into two sections: The first topic: the image of women during the different age stages through proverbs. The second topic: Relationships between a woman and her relatives, and we divided it into two parts: The first: a picture of the relations between the girl and her family members. The second: a picture of relationships between a woman and her relatives after marriage.

Keywords: The Image of Women, Turkish Proverbs, Arabic Proverbs

ملخص
ليست المرأة نصف المجتمع فحسب بل هي أساس المجتمع كله فهي الأم والابنة والأخت والزوجة والجدة والخالة والعمة، ويهدف البحث إلى توضيح الصورة الحقيقة للمرأة في المجتمعين المصري والتركي ومدى التقارب والاختلاف بين المجتمعين من خلال المقارنة بين الأمثال التركية والعامية المصرية التي تعتبر خلاصة تجارب الأمم. ولقد قسمت الدراسة إلى مبحثين: المبحث الأول: صورة المرأة خلال المراحل العمرية المختلفة من خلال الأمثال. المبحث الثاني: العلاقات بين المرأة وأقاربها وقسمناه إلى قسمين: الأول: صورة العلاقات بين الفتاة وأفراد أسرتها. الثاني: صورة العلاقات بين المرأة وأقاربها بعد الزواج. من خلال البحث تبين وجود تشابه كبير بين صورة المرأة في الأمثال المصرية والتركية بسبب وحدة الدين واختلاط الشعبين عبر العصور كما توجد جوانب تنفرد وتتميز بها كل صورة عن الأخرى وهذا بسبب اختلاف الأصل الثقافي والبيئة والعادات الاجتماعية.

كلمات مفتاحية: صورة المرأة، الأمثال التركية، الأمثال العربية. دراسة مقارنة

*Dr. Al-Azhar University, Faculty of Languages and Translation, Turkish Language and Literature, Egypt

E-mail: misirlihazem@yahoo.com

https://orcid.org/0000-0003-2419-4375

** أستاذ اللغة التركية المساعد بكلية اللغات والترجمة جامعة الأزهر، مصر

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Hazem Mohemed
Al-Azhar University, Faculty of Languages and Translation, Turkish Language and Literature, Egypt

Submission /Başvuru:
30 September/Eylül 2020
Acceptance /Kabul:
15 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Mohemed, Hazem. "Women in Turkish and Egyptian Proverbs: The Woman's Age Stages And Her Family Relationships", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 239-277.

Extended Abstract

Women are not only half of society, but they are the foundation of the whole society, they are the mother, daughter, sister, wife, grandmother, and aunt, The research aims to clarify the true image of women in the Egyptian and Turkish societies and the extent of similarity and difference between The two societies, by a comparison between Turkish and Egyptian proverbs, which are the summary of the experiences of nations. The study was divided into two sections: The first topic: the image of women during the different age stages through proverbs. The second topic: Relationships between a woman and her relatives, and we divided it into two parts: The first: a picture of the relations between the girl and her family members. The second: a picture of relationships between a woman and her relatives after marriage.

This study has gone through several stages, the first of which was extracting proverbs related to women from dictionaries of Arabic and Turkish proverbs. As for the second stage, it was translating these Turkish proverbs into Arabic, then choosing from them and classifying them according to the study's investigation, then searching for an equivalent for them in Egyptian colloquial proverbs, as each of the proverbs carries a specific message, image and idea that is considered one of the customs and traditions of society. It was necessary to search for this message. In the proverbs and culture of the other society, the multiplicity of proverbs related to women in Turkish and Egyptian colloquial was one of the most important difficulties that I faced in this study, and hundreds of proverbs were extracted about women and most of them were used, and the search for a parallel or equivalent proverb for each example in the other culture is one of the things that took a lot of time and effort.

Turkish-Egyptian proverbs painted pictures of women that expressed their reality and society's view of them during their different life stages. There is no offense that human beings are different in attributes, temperament and habits. Some of them are evil, good, bad, beautiful, ugly, beneficial and harmful. That is why that image contained two parts: the first of them is positive, indicating the good qualities of women, raising their status, status and destiny, and explaining their characteristics and virtues, and the other: negative, indicating the bad qualities of women, demeaning their status and clarifying their faults and mistakes. Indeed, some proverbs mentioned the positive side of women explaining their ability to organizing the life of the family, the nation and society, and this matter appears in many Turkish and Egyptian proverbs.

There is a great similarity between the image of women in Turkish and Egyptian proverbs. In spite of the difference in the language, it was undertaken to create this great similarity between the proverbs of the two nations, the unity of religion, history and culture that existed between the two peoples throughout the ages, and it is worth noting that a great semantic and verbal similarity between a large number of Turkish and Egyptian proverbs used in this research, and this great similarity makes us feel sometimes that these proverbs came from one source. Sometimes we did not need to translate the Turkish proverb because it corresponds to the Egyptian proverb.

There is a marked difference in the image of women in some Turkish and Egyptian proverbs. There are aspects that are unique and characteristic of the image of women in both Turkish and Egyptian proverbs and this is due to the difference of cultural origin, environment and social customs. The Egyptian society is an urban society before history. As for the Turkish society, the basic principle is that it is a society of nomads, and this is what created a difference in the image of women in the Turkish and Egyptian proverbs. Turkish proverbs address and advise her not to marry a divorced man or lover with whom she has established an illegal relationship. The discourse in the Egyptian proverbs that she corresponds to is directed to the man and not the woman.

Egyptian and Turkish proverbs agreed in some concepts of female reproduction, marriage, upbringing, and their role in society, and there is a great similarity in the perception of women as a girl, mother, sister and aunt, and the relationships between them, and despite all this similarity, we find a difference that occurs in addressing the proverbs to the community regarding them. Some Turkish proverbs portrayed women as the basis of the home and the basic manager of the family, and these proverbs we did not find a match for them in Egyptian proverbs. Egyptian proverbs call for excessive protection of women and are countered by a call for freedom, choice and disposition in Turkish proverbs, and this matter is clearly shown in proverbs related to choosing a husband.

صورة المرأة في الأمثال التركية والمصرية:
١- مراحلها العمرية وعلاقاتها الأسرية

مقدمة:

لا جرم أن الأمثال السائرة والأقوال المأثورة عند جميع الأمم تعتبر خلاصة تجاربها، ومستودع حكمتها وسجل أخبارها، وترجمان أحوالها، فهي أشبه ما تكون بمرآة تعكس روح الأمة وعبقريتها، كما يتجلى في الأمثال فكر الأمة ومعتقداتها وعاداتها وتقاليدها ومُثلها الأخلاقية والتربوية "[1] ولذا فإن الأبحاث التي تُعد في هذا السبيل من خلال الأمثال لا تخفى أهميتها على لبيب.

ورغم أن المرأة نصف المجتمع والسبب في وجود النصف الآخر منه فلم أصادف عنها أية دراسة مقارنة واحدة بين الأدبين العربي والتركي من خلال الأمثال التركية والعربية، ولكن هناك دراسات كثيرة عن المرأة في الأمثال التركية وحدها والأمثال العربية وحدها، ولهذا فإن الموضوع يُعد جديدا في بابه، ونرجو منه أن يفتح الباب أمام الباحثين للكتابة في مثل هذه الموضوعات.

إن صورة المرأة ومكانتها في أمثال مجتمع ما تعكس ثقافة هذ المجتمع وطرائق تفكيره، ويهدف البحث إلى توضيح الصورة الحقيقة للمرأة في المجتمعين المصري والتركي من خلال أمثالهما وتوضيح الدور الذي تضطلع به المرأة في المراحل العمرية المختلفة وكيفية تعامل المجتمع مع صفاتها السيئة والحسنة بل وكيفية تقويم الصفات السلبية، ومدى التشابه والاختلاف بين المجتمعين من خلال المقارنة بين الأمثال التركية والعامية المصرية، ولقد وجدنا أن خير سبيل إلى هذا الهدف هو استخدام المنهج المقارن.

لا جرم أن الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع تحمل أهمية كبرى وأقربها إلى موضوعنا اطروحة دكتوراه مضى على كتابتها أكثر من ربع قرن وتحمل عنوان " المثل الشعبي المصري والتركي دراسة أدبية مقارنة "[2] ولقد قارنت هذه الدراسة بين الأمثال المصرية والتركية بصورة عامة وعرضت لموضوعات شتى من هذه الأمثال، وجدير بالذكر أن المرأة لم تشغل حيزا كبيرا في هذه الرسالة، وما خصص لها في الدراسة المقارنة لم يتجاوز عشر صفحات، كما اعتمد بحثنا على الكثير من القواميس العربية والتركية والالكترونية التي ظهرت بعد هذه الرسالة. كما اعتمدنا أيضا على عدد من قواميس

[1] – حسين عبد الحميد أحمد رشوان، *الثقافة: دراسة في علم الاجتماع الثقافي*، القاهرة 2006، ص 121–122.

[2] محمد محمد شلبي، *المثل الشعبي المصري والتركي دراسة أدبية مقارنة*، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة 1992.

الأمثال العثمانية التي لم يرد لها ذكر في هذه الاطروحة، فلم يستخدم فيها من قواميس الأمثال العثمانية إلا قاموس "ضروب أمثال عثمانية " لشناسى، أما في بحثنا هذا فقد استخدمنا مع كتاب شناسى سالف الذكر بالإضافة إلى كتاب " منتخبات ضروب أمثال عثمانية " لأحمد وفيق باشا، و "ضروب أمثال تركيه " لمحمد سعيد تكه زاده و" ضروب أمثال " لحفظي، و " أمثال " لشمس الدين سامى، وهي من القواميس العثمانية القديمة. كما استخدمنا عددا من القواميس العربية التي ظهرت بعدها ويأتي على رأسها موسوعة الأمثال الشعبية لجمال طاهر وأحمد إبراهيم شعلان، وبعض المصادر العربية المتعلقة بالأمثال الشعبية المصرية التي لم يرد ذكرها في الرسالة ومنها "حدائق الأمثال العامية " لفائقة حسن راغب.

لقد مرت هذه الدراسة بعدة مراحل كان أولها استخراج الأمثال المتعلقة بالمرأة من قواميس الأمثال العربية والتركية ولقد افدنا من قواميس الأمثال الالكترونية الموجودة على موقع مجمع اللغة التركية والمواقع التركية الخاصة بالأدب الشعبي في استخراج وجمع الأمثال المتعلقة بالمرأة ثم بحثنا عنها في القواميس المطبوعة للتأكد منها. أما المرحلة الثانية فكانت ترجمة هذا الأمثال التركية إلى العربية ثم الاختيار منها وتصنيفها حسب مباحث الدارسة ثم البحث عن مكافئ لها في الأمثال العامية المصرية، فكل مثل من الأمثال يحمل رسالة محددة وصورة وفكرة معينة تنبثق من عادات المجتمع وتقاليده كان لا بد من البحث عن هذه الرسالة في أمثال وثقافة المجتمع الآخر وقد بحثت عن مكافئ لكل مثل يحمل نفس الفكرة في التركية أو في العامية المصرية حتى نقطع بالتشابه أو التوافق أو الاختلاف بين صورة المرأة في المجتمعين المصري والتركي. ولا جرم أن كثرة الأمثال المتعلقة بالمرأة في التركية والعامية المصرية كان من أهم الصعوبات التي واجهتها في هذا الدراسة، كما أن البحث عن مثل مواز أو مكافئ لكل مثل منها في الثقافة الأخرى من الأمور استغرقت وقتا وجهد جهيدا.

حتى تتضح الصور المختلفة التي رسمتها الأمثال للمرأة في المجتمعين المصري والتركي تناولت في المبحث الأول صورة المرأة خلال المراحل العمرية المختلفة وهي مرحلة الطفولة والمراهقة والرشد والشيخوخة، كما تناولت في المبحث الثاني العلاقات الأسرية للمرأة وقد انقسم إلى قسمين: خُصص أولها لتوضيح صورة العلاقات بين الفتاة وأفراد أسرتها كأمها وأبيها وأخيها وأختها وخالتها وعمتها، وخصص آخرها لتوضيح صورة العلاقات بين المرأة وأفراد أقاربها بعد الزواج فتناولنا العلاقة بين الزوجة زوجها والأم وبنتها وابنها والعلاقة بين المرأة وزوجة ابنها وزوج بنتها، واخت زوجها وضرتها وسلفتها، وما توفيقي إلى بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

المبحث الأول

صورة المرأة في المراحل العمرية المختلفة من خلال الأمثال التركية والمصرية

لا جرم أن كل إنسان يمر بعدد من المراحل العمرية المختلفة، فيمر بمراحل الرضاعة ثم الطفولة والمراهقة ثم الرشد والشيخوخة، ولكن عند تناول المراحل العمرية للمرأة من خلال الأمثال وجدنا أنه من المناسب تقسيم هذه المراحل طبقا للدور الذي تضطلع به الأنثى في المجتمع، والأنثى في أغلب الأحوال تقيم في منزل أبيها مع أسرتها منذ ولادتها حتى تنتقل إلى عش الزوجية لتؤسس أسرة جديدة. فتعيش مع أهلها مرحلة الطفولة ومرحلة المراهقة التي تُخطب فيها في الأغلب الأعم، ثم تعيش عادة مرحلة الرشد والأمومة والشيخوخة في بيتها مع زوجها.

أولا: مرحلة الرضاعة والطفولة:

تمتد تلك المرحلة من ولادة الأنثى حتى بلوغها الثانية عشرة، وتكاد الأمثال المصرية والتركية تتفق في مسألة إنجاب الانثى، فمسئولية البنت وضعفها وأعباء تربيتها قد اضطلعت بدور رئيسي في تشكيل نظرة المجتمع لإنجاب الإناث، ويظهر هذا بجلاء في المجتمع التركي في المثل القائل:

"Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün."[3]

أي " فلتكرم ولتمدح من تلد ولدا ولتضرب من تلد بنتا " والمخاطب هنا الزوج وأهله، ويقابله المثل المصري القائل: " بطن جاب البنية أضربوه بالعصية "[4] وهناك تطابق عجيب وغريب بين المثلين والمجتمعين على هذه الفكرة الغربية التي لا تمت إلى تعاليم الإسلام بأية صلة، فالأم التي حملت تسعة أشهر وذاقت آلام المخاض يكون جزاؤها الضرب !!! لأن المولود أنثى. ومنه أيضا " لما قالوا لي بنية انهدت الحيطة عليّه "[5] ومنه أيضا المثل المصري القائل:

---

[3] " اوغلان طوغران اوكنسون قيز طوغران دوكنسون "، أحمد وفيق باشا، *منتخبات ضروب أمثال عثمانية*، إستانبول، 1206هـ، ص 66.

Necmi Akyalçın, *Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük*, Ankara: Eğiten Kitap, 2012, s. 472.

[4] جمال طاهر، *موسوعة الأمثال الشعبية دراسة دراسة علمية*، القاهرة 2005، ص 296.

[5] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 152.

" ما أحلى فرحتهم لو ماتوا بساعتهم "[6] وهو يضرب عند فساد الذرية وسوء خلقها ومنه في التركية:

"Kız doğuran tez kocar."[7]

أي " من تلد بنتا تشيخ بسرعة " ومن الأشياء المؤدية للشيخوخة هي الهم؛ ولهذا يقول المثل المصري "يا مخلفة البنات يا شايله الهم للممات "[8]. هذه هي الصورة الموجودة لإنجاب أنثى أما إنجاب أكثر من بنت فله شأن آخر في الأمثال.

بيت البنات: أطلق الاتراك اسم "Haremlik "حرملك على المكان المخصص للنساء، واستخدم المصريون نفس الاسم أيضا، كما أن الأتراك أطلقوا " mahrem " على المكان الخاص المقدس الذي يحفظ فيه الشخص درره ويستودع فيه خزائنه وأسراره، وكلاهما مشتق من كلمة " حرم " العربية الأصل، والأتراك يستخدمون تعبير:

"(birinin) mahremiyetine girmek."

أي "الدخول إلى حرم أحد" للإشارة إلى القرب منه بدرجة تمكنه من الاطلاع على أسراره الخاصة، فالمكان المخصص للحريم يعتبر منطقة مقدسة عند الترك لا يدخلها أحد إلا بإذن، وكذا الحال عند المصريين، فالطبيعة الشرقية تفرض على الأب أمورا معينة يجب عليها مراعاتها إذا كانت ذريته من البنات، فالمثل يعطى النصيحة لأبي البنات بألا يبيت غريبا في بيته لخطر هذا الأمر عليهن " اللي في بيته بنات ما عنده غريب يبات "[9]. ولم أجد لهذا المثل مقابلا في التركية وهذا الأمر قد يكون مرجعه ان الترك في الأصل بدو رحل ينتقلون من مكان إلى آخر وعلى الرغم من أن الأمثال التركية والمصرية اعتبرت إنجاب بنت واحدة هما ثقيلا فإنها وصفت البيت الذي يعج بالبنات بهذا المثل:

"Kız evi, naz evi."[10]

---

[6] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 297.

[7] " قيز طوغوران تيز قوجار "، وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 224.

[8] جمال طاهر، داليا جمال طاهر، *موسوعة الأمثال العامية*، القاهرة 2017، ص200.

[9] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 34.

[10] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 426.

أي " بيت البنات بيت الدلال " وهو تناقض واضح في النظرة إلى إنجاب الإناث كما يوجد أيضا نفس التناقض في الأمثال المصرية فيقال عن كثرة البنات وبيت البنات " أبو البنات مرزوق " أي من زرقه الله بالإناث رزقه ما ينفق به عليهم[11].

من العجيب أننا لم نصادف أمثالا عن الأنثى في مرحلة الطفولة، ولكن هناك مجموعة من الأمثال المتعلقة بتربية وتعليم الأنثى وهي ترسم صورة لكيفية تعليمها وتربيتها في تلك المرحلة والمرحلة التالية من عمرها وهي مرحلة الصبي والشباب.

ثانيا: مرحلة المراهقة:

تبدأ مرحلة المراهقة من سن الثانية عشرة وتمتد حتى سن الثامنة عشرة، وهي مرحلة شديدة الخطورة ولهذا أوصى المثل المصري بمراقبة البنت ورعايتها وتزويجها من شخص حسن طيب الأصل فيقول: " قيدها بقيد حديد وجوزها في بيت السعيد "[12] فعلى الأب مراقبة ابنته ورعايتها وعدم إهمالها، والقيد المقصود في المثل هو عدم إعطائها الحرية المطلقة في سن النضوج والسماح لها بالحرية الموجهة من خلال وضع بعض القيود للحفاظ عليها وحمايتها، فإذا بلغت البنت سن الزواج لا بد من تزويجها حتى لا تقع في المحظور ويقول المثل التركي:

“ On beşindeki kız, ya erde gerek ya yerde.” [13]

أي " بنت الخامسة عشر يجب أن تكون إما عند الزوج أو في القبر " ويقابله المثل المصري " البنت يا تسترها يا تقبرها "[14] و" البنت إذا كبرت يا الجبر يا القبر "[15] وقد اتفقت الامثال التركية والمصرية في هذا المعنى. ورغم هذا فنجد من بين التعبيرات التركية ما ينهى الرجل عن تزويج البنت إذا كانت صغيرة فيقول:

“(kızın) boyu bacadan mı aştı? ”

أي "هل صارت ابنتك أطول من المدخنة؟ " أي أنها ما زالت صغيرة على الزواج.

---

[11] أحمد تيمور، *الأمثال العامية*، القاهرة، ص 8.

[12] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 156.

[13] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 475.

[14] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 34.

[15] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 65.

1 – الخِطبة: اختيار الوقت المناسب للخِطبة: يوضح المثل التركي أن هناك زمنا مناسبا لتزويج البنت وهو في الوقت الذي يكثر فيها خطابها فيقول:

"At beslenirken kız istenirken."[16]

أي " (بع) الحصان وقت عليقة و(زوج) البنت وقت طلبها للزواج " أي عليك فعل كل شيء في وقته المناسب واختيار الزوج المناسب لها في الوقت المناسب وهو الوقت الذي يكثر فيه خطابها. ومنه في العامية المصرية " من كتر خطابها بارت وجه الليل عليها واحتارت "[17] وإذا لم تعمل بهذا النصيحة ستقع في المحذور وينطبق عليها المثل المصري القائل: "خطبوها اتعززت فاتوها اتندمت " أي خطبوها فأبت تعززا واستكبارا، فلما تركوها ندمت حيث لا ينفع الندم[18].

اختيار الشخص المناسب: إن الفتاة في غالب الأمر تكون واحدة من ثلاث: إما معلقة برجل أو كثيرة الخطاب أو لا خاطب لها. فإذا كانت الفتاة معلقة برجل ما فلا معنى لكثرة خطابها وفي هذا الحالة ينصح المثل المصري بتزويج الفتاة بمن تهوى فيقول: "إن كان بدك تصون العرض وتلمه جوز البنت اللي عينها منه"[19] "جوزها له ما لها إلا له "[20] هذه الطبيعة المصرية اللينة تتفق تماما مع تعاليم الإسلام فإذا تعلق قلب الفتاة بشخص ما فعلى الأب مراعاة هذا الأمر، ولكن بعض الترك يتسمون بالشدة والقسوة ولا يراعون هذا الأمر، فيصر الأب على رفضه تزويجها بمن تحب، وكان هذا سببا في تفشى ظاهرة تسمى: " Kız kaçırmak " أي اختطاف البنت أو العروس، وهي ظاهرة منتشرة بصورة بشعة في بعض مناطق آسيا الوسطى، ولكن ما يحدث في تركيا هو اختطاف توافقي يحدث بالاتفاق بين الفتاة وعشيقها ويتم بالخروج من القرية او الحي الذي يقيمان فيه وعقد النكاح في مكان بعيد لوضع الأهل أمام الأمر الواقع. ثم العودة بعد فترة تطول وتقصر حسب طبيعة الأهل، والغالب

[16] " ات بسلنوركن قيز استوركن ". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص3.
Yusuf Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004, s. 18.

[17] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص188.

[18] يضرب لمن يظهر الإباء إذا طال لأمر يرغبه، ثم إذا تركوه ندم. تيمور، *الأمثال العامية*، ص 215.

[19] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 111.

[20] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 81.

استسلام الأهل لرغبة الفتاة بعد هروبها والعمل على ردها وعقد مراسم الزواج مرة أخرى لحفظ ماء الوجه إذا كانت فترة الاختطاف قصيرة.

ورغم هذا فقد نصح المثل بعدم ترك البنت لتختار على هواها بصورة مطلقة، فلا بد مراعاة مشاعرها وحقها في الاختيار إذا كان اختيارها صائبا، أما إذا كان اختيارها وفق هواها بعيدا عن العقل فسيكون الاختيار خاطئا لحداثة سنها ولعدم قدرتها على الحكم على الأشخاص، وينصح بعدم اتباع أهوائها وفي هذا يقول المثل:

"Kızı gönlüne (keyfine) bırakırsan ya davulcuya varır (kaçar), ya zurnacıya."[21]

ويقابله بالضبط المثل المصري " إن خلو البنت على خاطرها تختار، يا تاخد زمار يا طبال "[22]. فهناك تطابق لفظي ومعنوي تام بين المثلين.

على الأب التأني في اختيار زوج ابنته في حالة كثرة الخُطاب هذا ما يقوله المثل التركي:

"Bir kızı bin kişi ister, bir kişi alır. "[23]

أي " البنت يخطبها ألف ويتزوجها واحد " ويقابله المثل المصري " الخطاب بالمية والجوز واحد "[24]. أما في حالة عدم وجود خاطب لها فعلى رب الأسرة أن يسعى لتزويج ابنته وإيجاد الشخص المناسب لها وهذا ما يقوله المثل التركي:

" Kısmet gökten zembille inmez."[25]

أي " القسمة لا تنزل من السماء بزنبيل (قفه) " فلا بد من السعي إليها ويقابله في العامية المصرية " اللي ينتظر بخته يضيع وقته "[26].

ثالثا: مرحلة الرشد:

---

[21] " قيز كندى هواسنه براقسه لر يا طاولجى يا سرناجي يه وارور ". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 224.

[22] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 56.

[23] Azmi Yüksel, M. Lütfü Yılmaz, *İngilizce-Türkçe Arapça sözlük (Atasözleri ve Deyimler)*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 1993, s. 77.

[24] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص90.

[25] " قسمت كوكدن زنبيل ايله اينمز ". إبراهيم شناسى، *ضروب أمثال عثمانية*، قسطنيطنية 1302ه، ص 238.
Çotuksöken*, Türkçe Atasözleri*, s. 48; Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 424.

[26] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 263.

تمتد هذه المرحلة من سن الثامنة عشرة حتى الخمسين، وفي تلك المرحلة تكون الأنثى مخطوبة ثم عروسا ثم زوجة ثم أما. ولقد نصحت الأمثال الأنثى بالزواج. فيبين هذا المثل أهمية الزواج للمرأة فيقول:

" Bir eve bir baca, bir kadına bir koca. "[27]

أي " يلزم لكل بيت مدخنة ولكل امرأة زوج "، أما المثل المصري فيحث المرأة على الزواج لفوائده العديدة التي يذكرها في المثل القائل: " خدى لك راجل، بالليل غفير وبالنهار أجير " أى تزوجي، يكن زوجك خفيرا بالليل وأجيرا بالنهار يسعى لمنافعك[28]. ومنه في التركية أيضا:

" Koca olsun da cüce olsun."[29]

أي " فليكن لي زوجا وليكن قزما " ويقابله في العامية المصرية "ضل راجل ولا ضل حيط "[30]. ومنه أيضا في التركية:

"Horoz kadar kocam olsun, kümes kadar evim ."

أي " فليكن لى زوج قدر الديك ومنزلا قدر الحظيرة " وهو مثل تقوله الأرملة أو العانس ومن لا يملك منزلا.

القسمة والنصيب: رغم كل هذه النصائح الخاصة باختيار الزوج والزوجة يبقى مفهوم القدر والقسمة والنصيب ثابتا في المجتمعين التركي والمصري، يوضح المثل التالي أن القسمة تبحث عن صاحبها وهذا في المثل القائل:

"Kısmetin seni arar bulur!. "[31]

أي " قسمتك تبحث عنك وتجدك ". ويقابله " البخت يبتع أصحابه "أي أن الحظ يتبع صاحبه أينما ذهب[32].

---

[27] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 196.

[28] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 213.

[29] " قوجه اولسونده، جوجه اولسون "، تكه زاده، ضروب *أمثال تركية*، ص 252.

[30] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 127.

[31] " قسمتك سنى آرار بولور ! ". تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 247.

[32] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 136.

أما هذا المثل فيدعو للتفاؤل ويوضح أن الجميلة والقبيحة لها أيضا قسمة ونصيب مكتوب سيأتيها، فيقول:

" Baykuşun kısmeti ayağına gelir. "[33]

أي " قسمة البومة تأتي حتى قدمها " ويقابله في العامية المصرية المثل القائل " ام بربور تجيب الشاب الغندور "[34]. أما الجميلة فحظها سيء وهذا ما نراه في المثل القائل:

"Güzellerin talihi çirkin olur. "[35]

أي " الجميلات حظهن سيئ " ويقابله في العامية المصرية " ادوا البخوت لمكتكتين الروس، وأم الجدايل بختها متعوس "[36] الجميلة ذات الشعر الناعم قليلة الحظ. ولا أحد يعرف ما سيكون نصيبه وهذا ما يوضح المثل القائل:

" Gelini ata bindirmişler " ya nasip " demiş. "[37]

أي "ركبوا العروس الفرس فقالت: يا نصيب "أي أنها لا تعلم ما النصيب رغم أنها ركبت الفرس للذهاب إلى بيت عريسها، لأنها لا تدري هل ستصل أم لا، وهل ستتزوجه أم لا. ومنه في العامية المصرية " الزغاريط تبقى على راس العروسة " أي إن إظهار الفرحة لا يكون إلا ساعة العرس فلا أحد يضمن نصيبه. وفي النهاية يوضح المثل أنه لا يجب الاعتراض على القسمة والنصيب فيقول:

"Allah verince kimin oğlu, kimin kızı demez."[38]

أي " إذا قسم الله فلا يقولن أحد: ابن من أخذ بنت من! " ومنه في العامية " اللي يعطيه خالقه من يخانقه "[39].

---

[33] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 182.

[34] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 92.

[35] "كوزللرك طالعى جركين اولور "تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 297.

Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 338.

[36] إبراهيم أحمد شعلان، ج 1، ص 91.

[37] " كلين اته بنمش يانصيب كيم بيلور كيمه " و " كلينى ارابه يه بندرمشلر يا نصيب ديمش"، وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 243.

[38] "الله ويرينجه كيمك اوغلى، كيمك قيزى ديمز ! ".تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 39.

[39] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 266.

العروس: بالطبع يختلف الناس في مهاراتهم وطباعهم، ولا جرم أن سلوك العروس في احتفالات العرس يسهم في تكوين الانطباع عنها، وهذا السلوك يوضحه المثل التالي:

"Oynamasını bilmeyen gelin " yerim dar " demiş; Yerini genişletmişler " yenim dar " demiş. " [40]

أي " العروس التي لا تعرف الرقص تقول: مكاني ضيق، أفسحوا لها المكان فقالت: إبطي (إبط الفستان) ضيق " وهنا كلمة Yen " "تعنى إبط من الزي، ويقابله في مصر " اللي ما تعرفش ترقص تقول الأرض عوجه "[41] ومثل "موش حايشك عن الرقص إلا قصر الاكمام ."[42]

بالطبع إذا ذهبت العروس لحفل زواجها في بلد العريس تتطوع واحدة من أقارب العريس لإرشادها في الفرح وتعريفها بعاداتهم وتقاليدهم، وهذه المرأة يطلق عليها اسم " Yenge " أي: زوجة الأخ أو الخال أو العم، ولكن العروس الحمقاء هي التي تعتقد أن هذه المرأة من "الخلايق " أي خادمة أو جارية أو وصيفة وهذا في المثل القائل:

"Ahmak gelin yengeyi halayığı sanır. "[43]

أي: " العروس الحمقاء تظن مرشدتها خادمتها ". ولم أعثر على مقابل لهذه الفكرة في الأمثال المصرية.

الزوجة: إن الزوجة هي أساس الأسرة والمنزل ولذا يعول المثل عليها في عمار البيوت وخرابها ومنه قولهم:

" Avradın yıkamadığı ev, bin yıl dikili kalır. "[44]

[40] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 477.

[41] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 180.

[42] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 192.

[43] " أحمق كلين، ينكه يى خلايقى صانيرمش ! ". تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 12.

Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 95.

[44] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 158, 721.

أي "المنزل الذي لم تستطع المرأة هدمه يظل قائما ألف سنة" فالرجل يضطلع بدور كبير في تماسك الأسرة وهذا لأن الرجل الذي يقف أمام نزوات ورغبات زوجته التي تؤدي في النهاية إلى هدم البيت يظل منزله قائما. وهذا لأنه منزل محكم الأركان. ومنه أيضا:

" Avrat düzdüğü evi tanrı yıkmaz, Avrat bozduğu evi tanrı yapmaz. "[45]

أي "المنزل الذي تبنيه المرأة لا يهدمه الرب، والمنزل الذي تفسده المرأة لا يقيمه الرب " فإذا حافظت المرأة على بيتها وتماسكه وحققت له الهدوء والسعادة فلن يتمكن أحد من هدم هذا المنزل أما إذا هدمت المرأة البيت وأفسدت الحياة فيه فمن الصعب جمع شتات هذه الأسرة.

تزيد مسئولية الزوجة مع التقدم في الزواج، فتخرج المرأة من مرحلة العروس التي ما زالت في طور التعلم إلى مرحلة القائدة المسئولة عن الأمور الداخلية في سفينة الحياة وقدمت لها الأمثال العديد من النصائح ومنها ما يأتي:

- عليها الحذر من إيذاء الأخرين بلسانها: تتفق الأمثال التركية والعربية في التحذير من إيذاء الأخرين بالكلام ومن هذا: وطويلة اللسان يقال عنها

" Ebesi göbeğini keseceğine biraz dilini kesseydi"[46]

أي " يا ليت دايتها كانت قطعت قليلا من لسانها بدلا من قطع حبلها السرى" وتحدثت الأمثال أيضا عن الزوجة سليطة اللسان وفي هذا يقول المثل التركي:

" İyi kadın kendini dövdürmez. "[47]

أي " المرأة الحسنة لا تستضرب نفسها " أي لا تجلب الضرب لنفسها، ويقابله في العامية المصرية المثل القائل: " اللي تكوى جوزها بلسانها تكويها دموعها وأحزانها "

- عليها السيطرة على عواطفها: على الزوجة السيطرة على عواطفها والتعقل في إظهار حبها لأولادها وزوجها كيلا ثير غيرة من حولها حماة كانت أم سلفة، وفي هذا ينصح المثل قائلا:

---

[45] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 158, 721.

[46] "ابه سى كوبكنى كسه جكنه براز ديلنى كسيدى". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 294.

[47] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 395.

“ Çocuk seversen beşikte, koca seversen döşekte.”[48]

أي " لو تحبى الولد ففي المهد، ولو تحبى الزوج ففي الفراش ".

- عليها الحفاظ على نظافة نفسها وبيتها: وهذا ما يوصى به المثل التركي:

“Evini temiz tut konuk gelir, kendini de temiz tut, ölüm gelir.”[49]

أى " اجعل بيتك نظيفا فقد يأتي الضيف، وحافظ على نظافتك فقد يأتي الموت " ومنه في العامية المصرية " اكنس بيتك ورشه ما تعرف مين يخشه "[50] على المرأة ترتيب البيت وتنظيفه، فالمرأة النظيفة تعرف من نظافة بيتها وهذا ما يقوله المثل:

“ Adam eşeğinden, kadın döşeğinden belli olur. ”

أي " يعرف الرجل من حماره والمرأة من فراشها ".

“Baba(oğul) ekmeği zindan ekmeği, koca(er) ekmeği meydan ekmeği. ”[51]

أي " خبز الأب (الابن) خبز السجن، وخبز الزوج خبز الميدان " والمقصود به أن الزوجة تأخذ راحتها عند الأكل من مال ومائدة زوجها على خلاف أكلها عند أحد أقاربها فلا تكون بنفس الراحة، والعجيب ان نفس التعبير قد ورد في المثل المصري القائل " المائدة ميدان والعيب على اللي يقوم جعان "[52].

2- الحمل والولادة

يضرب بالحمل المثل في التركية والعربية في الحقائق والأمور التي لا يمكن إخفاؤها لفترة طويلة وهذا ما يقوله الترك في المثل القائل:

“Gizlide gebe kalan aşikârede doğurur.”[53]

---

[48] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 230.
[49] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 308.
[50] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 36.
[51] " قوجه اكمكى ميدان اكمكى، اوغل اكمكى زندان اكمكى ". تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 253.
Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 296.
[52] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 254.
[53] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 322.

أي " من تحمل في السر تلد في العلن " ويقابله في العامية المصرية" اللي تحبل بالليل تولد بالنهار "[54] والمراد لا بد للخافي من الظهور، ومهما بالغت في إخفائه بالغت الحوادث في إظهاره. وبما أن موضوعنا عن المرأة في الأمثال التركية والمصرية نجد مثلا في هذا الصدد يجمع كل هذه العناصر وهو المثل القائل: " اللي تحبل في إستانبول، يسمعوا بها في مصر "[55] ومنه أيضا " اللي بتولد في مكة بيجيب خبرها الحجاج " أي ما خفي لبعده لا بد من ظهوره متى حان الحين وتهيأت الأسباب[56]

لا جرم أن إنجاب الذرية يعد من الأسباب الرئيسية للزواج، فيشبهون الأبناء بالثمار فيقولون:

"Çocuksuz kadın meyvesiz ağaç gibidir. "[57]

أي " المرأة بلا ولد كالشجرة بلا ثمرة. لكن المرأة لا تظهر حقيقة جمالها إلا بعد الولادة وهذا في المثل القائل:

" Güzeli kızken görme, beşik ardında gör."[58]

أي " لا تنظر إلى الجميلة وهي بنت وانظر إليها بعد المهد " ويقابله في العامية المصرية المثل القائل: " ما تبان البضاعة إلا بعد الحبل والرضاعة. "[59]

3- الأم:

لا جرم أن مكانة الأم عند أبنائها لا تدانيها مكانة، فتعلق الأولاد والبنات والرجال والنساء بأمهاتهن أمر فطرى نظرا للدور المحوري والتضحيات التي لا تحصى التي تقدمها الأم لهم طول حياتها، ولذا فحق الأم كحق الله وحبها لا يساويه حب وهذا ما يقول المثل التركي:" Ana hakkı, Tanrı hakkı "[60] أي "حق الأم كحق الله " أي إن الأم التي انجبت وارضعت وربت وكبرت لها حقوق كثيرة لا يمكن لأحد الوفاء بها.

---

[54] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 48.

[55] فايقة حسين راغب، *حدائق الأمثال العامية*، القاهرة 1943، ص 110.

[56] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 53.

[57] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 231.

[58] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 338.

[59] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 458.

[60] Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri*, s.16.

"Ana gibi yar, vatan gibi diyar olmaz "[61]

أي " لا يوجد حبيب مثل الأم ولا ديار مثل الوطن "

"Ağlarsa anam ağlar, başkası (kalanı) yalan ağlar."[62]

أي " لو هناك باكية فهي أمي، أما الآخرون فيدعون البكاء " ويقابله في العامية المصرية " ألف أم تبكى ولا أمي "[63].

. في الحالات الطبيعية يستحيل أن يقع ضرر مقصود من الأم على أولادها حتى لو كانت غولة وهذا ما ذكر في المثل القائل:

" Ananın bastığı yavru (civciv) incinmez (ölmez). "[64]

أي " الفرخ (الصغير) التي تدوس عليه أمه لا يجرح (يموت) " ويقابله في العامية المصرية " اللي عند أمه ما ينحملش هَمه "[65]. " الغولة ما بتاكلش ولادها "[66] أي رغم أن القنص والانقضاض طبعها إلا أنها لا تأكل أولادها. فالطفل هو أجمل مخلوق في عين أمه مهما كان شكله وهذا ثابت في الأمثال التركية والمصرية ومنه:

" Kuzguna yavrusu şahin (Anka, güzel) görünür."[67]

أي " الغراب يرى صغيره شاهين (عنقاء، جميل) " ويقابله في العامية المصرية " قالوا للغراب هات أجمل الطيور جاب ابنه "[68]. ومنه أيضا " القرد في عين أمه غزال".

فالأم التي أودع الله في قلبها حبا فطريا يطغى على مياه البحار لها حقوق كبرى، ولها ملكات خاصة بها باعتبارها أقرب إنسان لابنها فهي تفهمه دون حديث فلا عجب من أنها تفهم إشارات الأخرس لو كان ابنها وهذا ما قيل في المثل التالي:

---

[61] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 126.
[62] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 93.
[63] فايقة حسين راغب، *حدائق الأمثال العامية*، القاهرة 1943، ص 63.
[64] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 129.
[65] تيمور، *الأمثال العامية*، ص57.
[66] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 74.
[67] Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri*, s. 50.
[68] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 232.

" Dilsizin dilinden anası anlar."[69]

ويقابله في العامية المصرية " أم الأخرس تعرف بلغى ابنها " و " أم الأعمى أخبر برقاده "[70].

رابعا: مرحلة الشيخوخة:

تمتد مرحلة الشيخوخة من الستين إلى نهاية العمر. ولقد أشارت الأمثال إلى الكفاءة في السن وحذرت الرجل والمرأة من الزواج بزوج يكون بينهما فارق كبير في السن ومن هذا المثل القائل:

" İhtiyar genç alırsa el alır. "[71]

" لو تزوج العجوز الشابة يأخذها الغريب " أو " لو تزوجت العجوزة الشاب تأخذه الغريبة ". كما مدح المثل التركي كبر السن في الرجال وذمه في النساء فيقول:

"Er kocarsa koç olur, karı kocarsa hiç olur. "[72]

أي " إذا كبر الرجل يكون كبشا، وإذا كبرت الزوجة تكون صِفرا "، ولقد شجع المثل المصري الفتيات على الزواج من الشيوخ والعجائز فقال: " خُدي شايب يدلعك ولا تاخدي صبي يلوعك "[73]. ولكن الأمثال التركية حذرت العجوز من الزواج بفتاة صغيرة وهذا ما ورد في المثل القائل:

"Çay kenarında bağ alan sele verir, kırkından sonra kız alan ele verir."[74]

أي "شاري الحديقة على شاطي النهر يعطيها للسيل ومتزوج البنت بعد الأربعين من عمره يعطيها للغريب " ومنه أيضا:

"Kocalıkta (ihtiyarlıkta) avrat alma el için. "

أي "لا تتزوج امرأة في الكبر من أجل الغريب" ومنه أيضا:

---

[69] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 263.

[70] تيمور، *الأمثال العامية*، ص92.

[71] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 517.

[72] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 296.

[73] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 92.

[74] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 647.

“ Soğuk su, sıcak aş diş düşmanı, genç avrat koca herifin baş düşmanı. ”

أي "الماء البارد والطعام الساخن عدو الاسنان، الصبية للرجل العجوز عدو الرأس " أي كما أن الماء البارد والطعام الساخن مضر للأسنان فالصغيرة مضرة للرجل العجوز. ولكن المثل المصري يستهزئ بالشيخ المتصابي الذي يغير من طبعه وشكله حتى يحظى بقبول فتاة صغيرة فيقول فيه " الشايب لما يدلع زي الباب المخلع "[75] ومنه في العامية المصرية " العشق بعد الستين زي المشي في الطين "[76]. حذرت الأمثال الشاب من الزواج بالعجوزة ويستهزأ المثل المصري بالشاب الذي يتزوج من عجوز شمطاء فيقول: " من همه خد واحدة قد أمه "[77]. من الملحوظ أن الأمثال التركية عن الكفاءة في السن بين الزوجين أكثر من المصرية وقد يُعزى هذا إلى أن الترك في الغالب معمرون أكثر من المصريين.

المبحث الثاني

العلاقة بين المرأة وأقاربها من خلال الأمثال التركية والمصرية

تتعدد الصور المرسومة للمرأة في الأمثال التركية والمصرية، وقد حاولت تقديم تلك الصور العديدة من خلال مجموعة من الأواصر التي تربط الأنثى بشتى أفراد المجتمع المحيط بها، ولقد وجدت أنه من المناسب تقسيم هذا المبحث إلى قسمين: القسم الأول: العلاقة بين الأنثى وأهلها خلال المراحل الأولى من حياتها، وأوضحنا فيه علاقتها بأسرتها منذ ولادتها حتى زواجها، أما القسم الثاني: العلاقة بين المرأة وزوجها وأهله، وقد خصص لرسم صورة المرأة من خلال علاقتها الجديدة التي نشأت عند الزواج وبعده، ولقد بدت الصور أكثر وضوحا لأنها تناولت سمات المرأة الشخصية وجمعت بين الجانبين السلبي والإيجابي.

أولا: العلاقات بين الفتاة وأقاربها:

يتناول هذا القسم العلاقة بين الفتاة وأبيها وأخيها وأختها وخالتها وعمتها، أما علاقة الفتاة بأمها فقد سبق ذكره في القسم الثاني عند الحديث عن علاقة الأم بأبنائها.

---

[75] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 117.

[76] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 133.

[77] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص188.

1- صورة العلاقة بين الفتاة وأبيها: الأب هو الظهر والسند والشجرة التي يستظل بها جميع أفرد الأسرة، فهو المكلف بالتربية والرعاية والمسئول عن توفير احتياجات كل أفراد الأسرة، ولا جرم أن الأب تربطه بابنته علاقة حب شديدة، فهي تغمره بالحب والحنان الاحترام طبقا لطبيعتها التي جُبلت عليها ولهذا قيل المثل العربي " كل فتاة بأبيها معجبة " كما أن الترك يطلقون على الفتاة التي تشبه أباها تعبير: " Babasının kızı " أي " بنت أبيها ". وعلى الرغم من العلاقة الوثيقة بين الأب وابنته فإنها تجد مكانتها تعلو عندما تتزوج تصير أساسا لأسرة بعد أن كانت فرعا وهذا ما قيل في المثل القائل: " أبويا وطاني وجوزي علاني "[78].

الغالب أن يساعد الأبناء الآباء في حمل أعباء النفقات، أما البنات فإنهن مخدرات في بيوتهن تُلبى لهن كل مطالبهن في الأغلب الأعم، فالابن يعمل ويساعد أباه في توفير النفقات، إلا أن الأمثال توضح أن أبي البنات أوسع رزقا: " أبو البنات مرزوق"[79]. ولا جرم أن الأب يدفع مبالغ طائلة في جهاز العروس ولكن هذه النفقات تكون في أشياء ظاهرة محسوسة يراها الجميع، ويدفع هذه التكلفة مرة واحدة، أما الزوج فيقع عليه عبء إطعامها طوال العمر وهي نفقات مستمرة وغير مرئية ولهذا قال المثل التركي:

" Baba vergisi görümlük, koca vergisi doyumluk. "[80]

أي " عطية الأب ظاهرة منظورة وعطية الزوج خفية مبطونة ".

الأب هو المسئول عن تربية البنت ورعايتها كما ذكرنا آنفا، وهو المسئول عن السعي لخطبتها وينصح المثل المصري الأب قائلا: " اخطب لبنتك ولا تخطبش لابنك"[81] ولذلك فإنه المخاطب في كل الأمثال المتعلقة بتربية الفتاة وخطبتها وتزويجها، وأوصت الأمثال أيضا بالنظر إلى الأب أيضا عند اختيار الزوجة ومنه في التركية أيضا:

"Katıra "Baban kim?" demişler,"Dayım attır." demiş."[82]

---

[78] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 26.

[79] تيمور، *الأمثال العامية*، ص8.

[80] – " بابا ويركيسى كورومك، قوجه ويركيسى دويوملق ! ". محمد سعيد تكه زاده، ضروب أمثال تركية، دار سعادت 1311ه، ص 71.

Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 167.

[81] إبراهيم أحمد شعلان، *موسوعة الأمثال الشعبية المصرية والتعبيرات السائرة*، القاهرة 2003، ج 1، ص 88.

[82] " قاطره باباك كيم ديمشلر آت طايمدر ديمش ". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 208.

أي " سألوا البغل من أبوك؟ فقال: خالي الحصان " وفي مصر مثل يقابله المثل القائل " قالوا للقديش: مين أبوك؟ قال لهم: الحصان خالى " والقديش او الكديش هو البغل، ومنه أيضا " أسأله أبوه يقول لي: خالي شعيب "[83] وتوضح الأمثال أن صاحب الأصل يعرف بأصله، فالأصل الرديء يكون ملازما للنسل مهما تغير به الحال وهذا ما يقوله المثل التركي:

"Anası soğan, babası sarımsak, kendi gülbeşeker olmaz ya."[84]

أي "أمه البصل وأبوه الثوم فلن يكون منه مربى الورد" ويقابله المثل المصري" أبوك البصل وأمك الثوم، منين لك الريحة الطيبة يامشوم " ويضرب للوضيع الأصل ينشأ كأبويه في الضعة والسفالة[85]. ومنه أيضا:

"Balcı kızı daha tatlı. "

أي " بنت العسال أحلى " ومنه في العامية المصرية " اللي راسها بتوجعها صيت ابوها بينفعها " فإذا كان للأم دور فللأب أيضا دور في هذا الأمر وهذا يذكره المثل القائل " ابعد عن بنت الشرانى وفارقها. "[86] وهذا لم نجد له مقابلا في الأمثال التركية وهذا الأمر قد يكون مرجعه الشراسة التي يتسم بها الترك بصورة عامة.

2- صورة العلاقة بين الفتاة وأخيها: الأخت الكبيرة تكون بمثابة الأم والأخت الصغرى بمثابة البنت، ولكل منهما مكانة كبيرة في قلب أخيها وهذا ما ذكره المثل التركي القائل:

"İnsana kardeş gibi yâr, Irak gibi diyar olmaz. "

أي " لا يوجد حبيب مثل الأخ ولا ديار مثل العراق "، وتزيد مكانة الأخوات لأنهن يذكرن الانسان بأبيه وأمه وهذا ما ذكره المثل المصري " الله يخلى اختى وأخويا أشم فيهم ريحة أبويا "[87]، فالأخ لا يمكن تعويضه وهذا ما ذكره المثل القائل " الجوز موجود والابن مولود والأخ مفقود"، غير أن الزوجة تنافس الأخت في المكانة وهذا ما ذكره المثل التركي القائل:

Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 410.

[83] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص60.

[84] " اناسى صوغان باباسى صارمساق كندى كل بشكر اولمز يا ". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 28.

[85] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 8.

[86] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 43، 25.

[87] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 39.

" Kardeşten karın yakın, kulaktan burun yakın. "

أي " زوجتك أقرب من الأخ والأنف أقرب من الأُذن " ويقابله المثل المصري القائل " الأخ أخ مراته الخايبة تحلف بحياته "[88] ومن الصور السلبية الموجودة في الأمثال المصرية هي الأمثال المتعلقة بالشرف والعرض وهذا ما ورد في قولهم " إن ماتت أختك انستر عرضك " و " أخته في الخمارة وعامل أماره "[89].

3- صورة العلاقة بين الفتاة وأختها: أشارت الأمثال إلى الجانب السلبي من العلاقة بين الفتاة وأختها، وأوضحت أن التنافس والغيرة من أهم سمات هذه العلاقة، وهذا ما ذكر في المثل التركي:

"Bir evde iki kız, biri çuvaldız biri biz. "[90]

" بنتان في البيت واحدة مسلة والأخرى شوكة " ويقابله في الأمثال المصرية " عقربتين في حيط ولا بنتين في بيت " و " العقربة أخت الحية " و" قال له طلقها وخد أختها قال الله يلعن الاتنين "[91].

4- صورة العلاقة بين الفتاة وخالتها: الخالة بمنزلة الأم الثانية للأبناء تحبهن مثل أمهاتهن هذا ما اتفقت عليه الأمثال التركية والمصرية، ففي التركية يقول المثل: ". Teyze, ana yarısıdır "[92] أي " الخالة نصف الأم " ويقابله في العامية المصرية " الخالة والده " ومنه أيضا " مين يشكر البنت غير أمها وخالتها "[93]. وتصف الأمثال التركية والعربية حالة الارتباط الشديد بين البنت وخالتها فتقول:

" Kel kız teyzesinin saçıyla övünür."[94]

---

[88] شعلان، *موسوعة الأمثال*، ج 1، ص 87.

[89] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص60، 28.

[90] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 196.

[91] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 39، 137، 60، 134، 151.

[92] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 541.

[93] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 295.

[94] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 415.

أي " القرعة تتباهى بشعر خالتها " ويقابله في العامية المصرية " القرعة تتباهي بشعر بنت اختها "[95].

5- صورة العلاقة بين الفتاة وعمتها: يطلق على العمة في التركية اسم "Hala " و " Bibi " أي العمة، وعن علاقة الفتاة بعمتها يقول المثل العثماني:

"Oğlan dayıya kız halaya çeker."[96]

أي " الولد يشبه خاله والبنت تشبه عمتها " وهو موجود بالنص في الأمثال المصرية " ولد لخاله وبنت لعمتها "[97] ومنه أيضا " البنت لعمتها وإن صحت لخالتها "[98].

ثانيا: العلاقات بين المرأة وأقاربها بعد الزواج:

1- صورة العلاقة بين الزوجة والزوج: أوضحت الأمثال الدور الكبير الذي تضطلع به المرأة تجاه زوجها وبيتها، فهي تقف بجانبه تقوي عزائمه وتريح أعصابه وتغذي عواطفه وتخلق له أجواء يصفو بها ذهنه وعقله ليجد ويعمل وينجح فوراء كل عظيم امرأة وبذلك يقول المثل التركي:

"Kadın kocasını isterse vezir, isterse rezil eder."[99]

أي " المرأة إذا أرادت جعلت زوجها وزيرا أو جعلته رزيلا (دنيئا) " ويقابله في العامية المصرية " اللي في بيتك تخدمك قادرة تسعدك أو تعدمك "[100]. فالزوجة صغيرة وصبية وتاج رأس أمها ولكنها خادمة لزوجها ولهذا عليها الاهتمام به وهذا في المثل القائل:

" Kadın kocasının çarığı, anasının sarığıdır. "[101]

أي " المرأة خُف زوجها وعمامة أمها " فعليها ألا تنتظر أن يعاملها زوجها مثل ما تعاملها أمها.

---

[95] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 221.

[96] " أوغلان داي يه قز خاله يه جكر ". شناسى، *ضروب أمثال*، ص 73.

[97] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 467.

[98] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص65.

[99] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 400.

[100] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص296.

[101] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 400.

- أوضحت الأمثال التركية والمصرية أن المرأة الجيدة الماهرة تُعرف من نظافة ثياب زوجها وهذا في قولهم:

" İyi kadının kocası cübbesinden bellidir."[102]

أي " الزوجة الجيدة تَّعرف من جُبة زوجها ".

- كما أدركت ثقافة المجتمع الدور الذي يقوم به الزوج تجاه زوجته، فعليه أن يحتويها ويغمرها بحبه واحترامه وهذا ما يجعلها من أفضل النساء وهذا نجده في قولهم:

"Kadını yeşil yaprak eden de kocası, kara toprak eden de kocası ."

أي " المرأة يجعلها زوجها ورقة خضراء أو تربة صماء " أي أن افعاله هي التي تجعلها وردة يانعة متفتحة أو زهرة ذابلة جافة ميتة، ومنه أيضا:

"İyi kocadan iyi kadın olur. "

أي " الزوجة الصالحة من الزوج الصالح " ويقابله في العامية المصرية المثل القائل: " اللي جوزها يحبها الشمس تطلع لها "[103] أي أنها تجد الكون كله متناغما معها يخدمها حتى إن الشمس تطلع لها لتجفف غسيلها، أما الأخرى فتمطر السماء عليها فتضطر إلى غسله مرة أخرى ليجف بعد عدة أيام فتظل في حيرة من أمرها. ومنه أيضا:

" Er cimri olunca avrat yüzsüz olur. "[104]

أي "عندما يكون الزوج بخيلا تكون الزوجة عديمة الحياء" فعندما يكون الرجل بخيلا تصير زوجته عديمة الحياء معه فتطلب ما تريده بوقاحة وبلا استحياء

توضح الأمثال أنه لا يوجد زواج دون قهر وتعب لذا فعلى المرأة على الصبر علي زوجها وهذا في المثل القائل:

"Dumansız baca olmaz, kahırsız koca olmaz."[105]

---

[102] " ايى قادينك قوجه سى جبه سندن بلليدر ! "، تكه زاده، ضروب امثال، ص 69.
Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 395.

[103] إبراهيم أحمد شعلان، ج 1، ص 128.

[104] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 295.
[105] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 272.

أي " لا توجد مدخنة دون دخان ولا زوج دون هم (ألم) " ومنه أيضا:

"Ömürleri bir münazaa ebediyye olan Zevceyn mematı hayatlarına müreccahtir ."[106]

أي " الزوجان اللذان يقضيان حياتهما في النزاع الأبدي يكون موتهما افضل من حياتهما " ويقابله في العربية " المعيشة تحب طولة البال " و " صبري على خلى ولا عدمه "[107].

لا بد من وجود وسيلة للسيطرة على الخلاف بين الزوجين حتى لا يصبح كل منهما عدو لدود للآخر، والوسيلة التي يؤكد عليها المثل هو سكوت المرأة ساعة الخلاف وعدم التمادي في الصراع مع الزوج وهذه ما نجده في المثل القائل:

"Erkek söyler kadın susar, ev düzgünlüğü. "[108]

أي " انتظام المنزل عندما يتحدث الرجل وتسكت المرأة ".

يتقاسم الرجل والمرأة مسئولية تدبير أمور المنزل فعلى الرجل جمع النقود لتوفير نفقات البيت وعلى المرأة إنفاقها فيما ينفع البيت دون تقتير أو إسراف، وهذا أمر تتفق عليه الأمثال التركية والمصرية وهذا في قولهم:

" Erkek sel, kadın (avrat) göl. "[109]

أي " الرجل سيل والمرأة بحيرة " ويقابله في مصر " إن كان الرجل بحر تكون المرة جسر "[110] وفي هذا أيضا قالوا:

" Erkek getirmeyi, kadın yetirmeyi bilmeli. "

أي " على الرجل معرفة كيفية الكسب وعلى المرأة معرفة كيفية الإنفاق " ويقابله في مصر " المرة دولاب والراجل جلاب. "[111]

---

[106] " عمرلرى بر منازعه ابديه اولان زوجينك مماتى حياتلرينه مرجحدر " شمس الدين سامي، أمثال، إستانبول، 1269هـ، ص 212.

[107] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص211، 212.

[108] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 316.

[109] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 298.

[110] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 113.

[111] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 173.

الزوج رب الأسرة وتنازع المرأة على الرئاسة معه يغرق سفينة الحياة الأسرية، وحتى تستمر الحياة بين الزوجين لا بد من توزيع الأدوار في المنزل حتى تستمر الحياة بنجاح ومن هذا قولهم:

" Bir gemiyi iki reis batırır ."[112]

أي " رئيسان لمركب يغرقها " ويقابله في العامية المصرية " المركب اللى لها ريسين تغرق ".[113]

"Kocana göre bağla başını, harcına göre pişir aşını. "[114]

أي " اتبعى رأي زوجك واطبخى طعامك قدر أكلك " أي عليك باتباع رأى زوجك وتنفيذ قوله وعليك طبخ القدر الكافي من الطعام بدون تقتير أو إسراف. المقصود هو الحث على التكيف مع شتى الظروف والأحوال. أشارت إلى الأمثال إلى طرق تقرب الزوجة من الزوج يأتي على رأسها النظافة والزينة والمهارة والطعام ومما قيل في ذلك:

" Erkeğin kalbine giden yol midesinden geçer."[115]

يقابله بالضبط في العامية المصرية " أقرب طريق إلى جوزك معدته ".

2- صورة العلاقة بين الأم وبنتها: لا جرم أن العلاقة بين الأم وبنتها علاقة وثيقة جدا مما جعلها مضربا للعديد من الأمثال التركية والمصرية، فالبنت في العادة حبيبة أبيها ولكنها شبيهة أمها، تتطبع بطبعها لمكوثها معها اكثر الأوقات، ولذلك فإن سلوك الأم يكون عاملا مؤثرا في بنتها ولقد وردت هذا الفكرة في العديد من الأمثال وأهمها ما يأتي:

"Çocuğuna iyi kötü huy anadan gelir. "[116]

أي " الطبع الجيد والقبيح عند الطفل يأتي من الأم " فالأم لها دور شديد الأهمية في تعليم أولادها. ويقابله في المصرية " إللي في البزايزات تِرضَعْه الوالِيدَات "[117]

---

[112] تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 67.

[113] " ايكى قبودان بر كمى يي باتيرر ". طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 277.

[114] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 297.

[115] Çotuksöken, *Türkçe Atasözleri*, s. 46.

[116] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 230.

[117] تيمور، *الأمثال العامية*، ص 58.

لا جرم أن الأم من أهم الشخصيات التي يجب على الخاطب السؤال عنها، وفي هذا الأمر اتفق المثل التركي والعربي، فهي الأصل الذي خرج منه هذا الفرع فالمثل التركي يقول:

" Anasına bak kızını al. "[118]

أي " انظر إلى الأم وخذ بنتها " ويقابله المثل المصري " إكفي القدرة على فهما تطلع البنت لأمها "[119] ويقول التركي:

"Ananın bahtı kızına."[120]

أي " حظ الأم لبنتها " المعنى المقصود هو أن البنت مثل أمها في كل شيء حتى في الحظ، وهذا ما ذكر في أكثر من مثل مصري ومنه " بنت الخواضة خواضه " و " بنت الفارة حفارة "[121].

تدل بعض الأمثال أنه من المحال الفصل بين الأم وبنتها، ومنها على سبيل المثال:

" Ana ile kız, helva ile koz."[122]

أي " الام والبنت مثل الحلوى والجوز " أي مثل المكسرات الموجودة في الحلوى لا يمكن فصلها، بل بعض الأمثال توضح مكانة البنت عند أمها فتقول ومنه أيضا:

"Bir anaya bir kız, bir kafaya bir göz."[123]

أي " البنت للام مثل العين للرأس " أي أنهما متلازمتان لا يفترقان وكل منهما في حاجة إلى الأخرى. أما عن دور الأم في تربية البنت فيقول المثل التركي:

"Analar büyütür kızı, çulhalar dokur bezi. "[124]

---

[118] " اناسنه باق قيزينى ال ". حفظى، *ضروب أمثال*، دار سعادت، 1858، ص 6، وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 28.

[119] إبراهيم أحمد شعلان، ج 1، ص 113.

[120] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 129.

[121] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 261.

[122] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 127.

[123] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 129.

[124] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 128.

أي " الأمهات تكبرن البنات والنساجون ينسجون القماش " فالأم هي من تعلم ابنتها الأصول، فأفضل من يعرف الشيء صانعه، ومنه أيضا:

"Ananın çıktığı dala kızı salıncak kurar. " [125]

أي " الفرع الذي صعدت عليه الأم تتخذه ابنتها ارجوحة " فالبنت تتخذ من تصرفات وحركات أمها مثلا لها، وبمرور الوقت تطور هذا الفعل، حتى إن الفرع الذي كان آخر نقطة لصعود امها قد صار لها ارجوحة لبنتها لاعتيادها عليه.

"Anayı kızdan ayıran paradır ."[126]

أي " النقود هي المفرق بين الأم وبنتها " الماديات تفسد أقوى العلاقات الانسانية ومنه في العامية المصرية " البنت ضرة أمها " لأن الفتاة تنافس أمها على حب زوجها.

3 – صورة العلاقة بين الأم وابنها: وصفت الأمثال العلاقة بين الأم والابن بصورة مختلفة تماما عن علاقتها بالبنت، فالابن بالنسبة للأم هو الحائط الذي تستند عليه منذ ولادته، فهو من يثبت أركان بيتها ويعلى من شأنها في الأسرة، وفي ذلك قالوا: " أم البنت مسنودة بخيط وأم الولد مسنودة بحيط (بحائط)" و " لما قالوا لي ولد اشتد ظهري واستند ولما قالوا لي بنية انهدت الحيطة عليّه "[127].

بالطبع إن إنجاب الولد المنتظر يؤدى إلى فرحة الجميع به ففي المثل التركي ترجو المرأة الولد لو كان مجنونا فيقول:

"Oğlan olsun deli olsun, ekmek olsun kuru olsun ."[128]

أي " فليكن لدي ولدا وليكن مجنونا وليكن لدي خبزا وليكن قديدا " فكلاهما يكفي وجوده نظرا للحاجة الماسة إليه فالولد لاستمرار النسل والخبز لاستمرار الحياة حتى وإن كان الولد مجنونا والخبز جافا يابسا، فوجوده يكون كافيا.

[125] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 128.
[126] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s.131.
[127] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 152.
[128] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 472.

وفي المثل المصري " الولد فرحة لو كان قد حبة القمحة " ولكن هذه الفرحة قد تؤدي إلى تغير في سلوك المرأة وسلوك الأسرة نحوها بالتساهل معها في أمور شتى وعلى سبيل المثال فالمثل التركي يقول:

"Oğlan anası kapı arkası, kız anası minder kabası ."[129]

أي " أم الولد مثل ظهر الباب وأم البنت مثل كيس الوسادة " أي أن المرأة بعد إنجاب الولد تزداد قوة وشدة وصلابة فتكون كظهر الباب، وبعد إنجاب البنت تظل طيعة مستكينة مثل الوسادة، وقيل في تفسيره أن أم العريس تكون صلبة كظهر الباب أما أم العروس فتكون لينة مثل كيس الوسادة، ويصف المثل المصري هذا السلوك فيقول " حطت عجلها ومدت رجلها "[130] أي صارت تتصرف بحرية أكثر من قبل.

ولكن هناك بعض الأمثال التي اعتبرت الزوج أجيرا بالنهار وخفيرا بالليل واعتبرت الابن العاق مثل العجل الذي لا نفع منه و هذا في المثل القائل:

" Besledik büyüttük danayı, şimdi tanımaz oldu anayı. "

أي " أطعمنا وكبرنا العجل والأن أصبح لا يعرف الأم " ومنه في العامية المصرية " قلبى على ولدى انفطر وقلب ولدى على حجر "[131].

"Ağaç yeşert meyve getirsin, oğlan büyüt ekmek getirsin"[132]

أي " خضرى الشجرة حتى تثمر وكبرى الولد حتى يأتي بالخبز " أما العامية المصرية فترى انه لا نفع للإنسان إلا مما يملكه حقيقة، ومنه في العامية المصرية المثل القائل: " ما ينفعك إلا عجلك ابن بقرتك "[133]. أما عن فساد الذرية فيقول المثل التركي:

" Oğlan doğurdum, oydu beni; kız doğurdum, soydu beni."[134]

[129] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 471.

[130] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 152.

[131] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص156.

[132] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 87.

[133] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 209.

[134] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 472.

أي أنجبت ولدا طعنني، انجبت بنتا سرقتني " أي أن تربية الذرية تتكلف جهدا ومشقة كبيرة. وعن دور المرأة في تربية الأبناء يقول المثل التركي:

" Oğlan doğur, kız doğur; hamurunu sen yoğur"[135]

أي " اولدى ولدا اولدي بنتا اعجني أنت عجينته " ومنه في العامية المصرية " ابنك على ما تربيه "[136].

4- صورة العلاقة بين المرأة وضرتها: إن تعدد الزوجات ليس شائعا بين الأتراك خاصة أن قانون الجمهورية التركية يجرمه ولهذا فلم نعثر على كثير من الأمثال في هذا الموضوع، والأمثال الموجودة عن التعدد في التركية من بقايا العصر العثماني ومنها:

"Derdin yoksa söylen, borcun yoksa evlen. "[137]

أي " إذا لم يكن لديك هم فتحدث وإذا لم يكن لديك دين فتزوج " فكما أن نفقات البيت لا تنتهي فإن الحديث الفارغ الذي لا داعي له يتسبب في هم وغم كبير؛ ولهذا يجب الانتباه عند الحديث، وإذا لم يكن لديك دين فتزوج وستصبح مدينا، وينصح المثل المرأة بعدم الارتباط برجل متزوج وهذا في الأمر يقول المثل التركي:

" Gönül verme evliye, eve gider unutur."[138]

أي " لا تحب متزوجا فيذهب إلى بيته وينسى " فمن الخطاء إظهار الرجل أو المرأة الحب لغير الزوج. ويقابله في العامية المصرية: " يا وخده جوز المرة يا مسخرة"[139] ومنه أيضا:

"Kadının biri âlâ, ikisi belâdır. "[140]

---

[135] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 721.

[136] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص26.

[137] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 253.

[138] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 326.

[139] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 225.

[140] " قارينك برى اعلا زياده سى بلادر " وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 208.

Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 400.

أي " الواحدة من النساء علاء والاثنتان بلاء " ويقابله في العامية المصرية " إذا بدك تجيب غراب البين اتجوز اتنين "[141] و " اللي يتجوز اتنين يا قادر يا فاجر "[142] ويعارض هذه الأمثال المثل الذي يشجع على الزواج الثاني ويبين مزاياه فيقول " جوز الاثنين.. عريس كل ليله ! "[143] وعن الزوجة الثانية يقول المثل التركي:

"Bir evde dü-zen olunca o evde düzen olmaz. "[144]

أي " عندما يكون في البيت امرأتان لا يكون نظام في هذا البيت "

"Kuma gemisi yürümüş, elti gemisi yürümemiş."[145]

أي " سفينة الضرائر سارت وسفينة السلائف لم تسر " ويقابله المثل العربي القائل " مركب الضرايز سارت مركب السلايف غارت (حارت) "[146].

أما بالنسبة للتفريق في معاملة الزوجات يقول المثل التركي:

" İlk avrat çarık, sonraki sarık."[147]

أي " المرأة الأولى خُف والثانية عمامة " أي أن الشخص الذي يحتقر زوجته الأولى عند التزوج بالثانية يكرمها ويجعلها فوق رأسه. ويقابله المثل القائل: " الضرة تحلى ضرتها والسلفة تخلى سلفتها ست بيت " ويعارض هذه الفكرة المثل المصري الذي يقول: " القديمة تحلى، ولو كانت وحْله ! "[148] فالرجل في العادة يرجع إلى زوجته الأولى بسبب العشرة السابقة بينهما، أما العامية المصرية فبها الكثير من الأمثال عن تعداد الزوجات والضرة التي لم نعثر على مقابل لها في التركية ومنها على سبيل المثال لا الحصر: " الضرة مرة ولو كانت حلق جرة "، "

---

[141] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 224.

[142] راغب، *حدائق الأمثال*، ص 254.

[143] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 81.

[144] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 196.

[145] " اورتاق كميسى يورومش ايلتى كميسى يوروماش "، وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 65.
Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 443.

[146] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 182.

[147] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 377.

[148] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص28، 149.

ادلعي ياضرة لحد ما يطردوكي بره " و " عقربة في الغار ولا ضره في الدار " ومنه أيضا " الضرة ما تحب ضرتها لو خرجت من صرتها " وأيضا " الضرة مره ولو دره "[149].

5 – صورة العلاقة بين المرأة وزوج ابنتها: يطلق على أم الزوجة في التركية " Kayınvalide " و " Kaynana " أي الحماة و" Gelin anası " أم العروس، وورد ذكرها في التعبير القائل:

"Dağların şenliği (gelin anası) "

والترجمة الحرفية لهذا التعبير تعنى " أم العروس فرحة الجبال " وهو تعبير يعنى شخصا غير متفاهم وثقيل المزاح.

أشرنا قبل ذلك إلى العلاقة الوثيقة بين البنت وأمها والأمثال التي تؤكد على سلوك البنت مسلك أمها، ولكن هناك أمثال موجهة للرجل تتعلق بالحماة أم الزوجة بصورة مباشرة ومنها:

"Alma soysuzun kızını, sürer anası izini."[150]

ولكن الأمثال المصرية عن الحماة أم الزوجة كثيرة جدا مما يبين دورها الكبير في استمرار الزواج وكل منها يعبر عن حالة مستقلة وكل منها يعطى صورة لحالة وعكسها ومن هذا على سبيل المثال: " علشان مراته متحمل حماته " و " علشان طيبة حماته صابر على قرف مراته " كما أن هناك بعض الأمثال تدعو الى التودد للحماة فتقول " بوس ايد حماتك تحبك مراتك " و و " بوس مراتك تفرح حماتك " و " إذا كتر ضحك حماتك خاف على نفسك وحياتك "[151].

6 – صورة العلاقة بين المرأة وزوجة ابنها: لا جرم أن الحماة أي أم الزوج لها دور في استقرار العلاقة الزوجية بين ابنها زوجته، خاصة إذا كانت العروس تعيش معها في نفس المنزل، فزواج الابن يشعر الأم بأن ابنها الذي ربته وسهرت عليه قد تفلت من يدها بعدما استوى عوده وبلغ أشده، وأخذته أخرى تطعمه وتسقيه، ويعبر عن هذا الألم المثل القائل " ربى يا خايبه للغايبه "[152]، كما أن الزوجة تريد ان تنفرد به وتملك فؤاده فيكون لها وحدها أو على

---

[149] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 163، 28، 137، 126.

[150] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 121.

[151] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص153، 154.

[152] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 44.

الأقل يكون لها غفيرا بالليل وأجيرا بالنهار، وقد تتطور هذا المشاعر إلى صراع شديد تكون نتيجته الخسارة للجميع إذا كانوا لا يعقلون، ولكن الخاسر الأكبر في هذا الصراع هو العروس. والأمثال التي تشير إلى أن الخلاف يخلق جوا من الكراهية أو على الأقل عدم الحب بين الأم والزوجة، ولهذا علي الجميع تجنب الصراع والصدام قدر المستطاع وتفهم مشاعر الأخر وهذا الحل هو ما يعبر عنه المثال القائل " قالوا يا حما ما كنتيش كنه قالت كنت ونسيت "[153]. تسعى الحماة أم الزوج لوضع نظام لهذه الأسرة الجديدة فتقدم النصائح في البداية على استحياء بصورة غير مباشرة إلى الكنة التي أضحت عضوا في هذه الأسرة وهذا ما يوضحه المثل القائل:

" Kızım sana söylüyorum gelinim sen anla. "[154]

أي " أقول لك يا ابنتي، افهمي يا كنتي " ويقال أيضا بهذه الطريقة:

" Kızım sana dedim gelinim sen işit ."

أي "قلت لك يا بنيتي اسمعي يا كنتي " ويقابله في مصر المثل القائل " الكلام لكي يا جارة وافهمى يا حمارة "[155] غير أن المثل المصري يحمل نوعا من التبكيت لعدم معرفة العروس ما عليها من واجبات.

عادة تكون بداية الضغط من أم الزوج لتقويم هذه الأسرة ولهذا صب عليها الغضب في المثل القائل:

"Gelin çiçek her dediği gerçek, kaynana yılan her dediği yalan. "[156]

أي " العروس وردة وكل ما تقوله صحيح، والحماة حية وكل ما تقوله كذب "[157] ويشير هذا المثل إلى أن العروس مازالت صغيرة في مقتبل العمر ليست بمهارة الحماة في المكر والخداع، بالطبع إن هذا المثل لا يمكن تعميمه ولا أي مثل آخرعلى جميع الحالات، فكل منها

---

[153] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص153.

[154] " قيزم سكا سويليورم كلينم سن ديكله "، وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 224. " قيزم، سكا سويله يورم ؛ كلينم سن ديكله! "، تكه زاده، *ضروب أمثال*، ص 262.

[155] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 158.

[156] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 127.

[157] " كلين جيجك هر ديديكى كرجك قاين انا ييلان هر ديديك يلان ". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 243.

يدل على نوع من البشر في المجتمعين المصري والتركي. إن الجو الذي خلقته الأمثال أسهم في شحنهما ضد بعضهما بعضا ولهذا فكل واحدة منهن متحفزة للأخرى وخاصة العروس التي يحبها زوجها فتجدها تبالغ في الشكوى من أتفه شيء، لو صدر لها هذا السلوك أو الفعل من أي واحدة غير أم زوجها ما كانت لتشكو منها، ومنه هذا المثل القائل:

" Kaynana pamuk ipliği olup raftan düşse gelinin başını yarar."[158]

أي " لو صارت الحماة بكرة خيط وسقطت من الرف لشقت رأس زوجة ابنها". ويرصد المثل التركي حالة التناقض التي تقع فيها الزوجة عندما ترى أم زوجها عفريتا مرعبا وترى زوجها الذي يكون شديد الشبه بأمه طفلا بريئا جميلا يستحق كل الحب والدلال وهذا في المثل القائل:

" Kaynana öcü, oğlu cici." [159]

أي " الحماة عفريت وابنها جميل " أي أن الزوجة لا تحب أم زوجها وتحب زوجها، وفي الوقت الذي يرصد فيه المثل التركي حب الزوج وكراهية أمه يرصد المثل المصري حب الأبن وكراهية زوجته فيقول: " على ابنها حنونة وعلى كنتها مجنونة " وهذا ما يقوله المثل المصري " الكنه ما بتحب الحما لو نازله من السماء "[160]. منه أيضا: " الحما ما تحب الكنة ولو كانت من حور الجنة "[161].

7 – صورة العلاقة بين المرأة وأخت زوجها: في التركية تطلق المرأة على أخت زوجها اسم " Görümce " أي اخت الزوج، هذا الاسم تستخدمه الزوجة على اخت زوجها تأتى اخت الزوج في المرتبة الثانية بعد أم الزوج، ولكن الخلاف بينها وبين العروس يكون على أشده إذا كانت تعيش معها في نفس المنزل بسبب قرب السن وأقدميتها في هذا المنزل واحتمائها بأمها

---

[158] " قاين آنا بنبوق بموماغى اراوب رافدان دوشسه كلينك باشنى ياران "، وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 210.
Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 411.

[159] " قاين انا بوجو اوغلى جيجي ". وفيق، *منتخبات ضروب*، ص 208. "
Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 411.

[160] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 153.

[161] طاهر وطاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 85.

وأبيها وأخيها، وبسبب حداثة سنها فان العروس لا تحتملها على الأطلاق حتى إنهم قد اشتقوا كلمة " görümce " التى تعنى اخت الزوج الفعل:

"Görümcelik yapmak (etmek) "

أي يتصرف بصورة سيئة مع العروس، ولم أصادفها إلا في مثل واحد وهو:

" Elti eltiden kaçar, görümceler bayrak açar."[162]

أي " السلفة تهرب من السلفة وأخوات الزوج تعلن الحرب " أي أن السلائف يبتعدن عن بعض وأخوات الزوج تعلن الحرب على زوجات إخوانهن. أما في العامية المصرية فلم أجد عنها أيضا إلا مثلا واحدا يقول: " الحما حمة واخت الجوز عقربة صمة"[163].

أخت الزوج هي عمة الأبناء تشير الأمثال إلى أن الأبناء يشبهون أخوالهم أما البنات تشبهن عماتهن وهذا في المثل القائل:

" Oğlan dayıya, kız halaya çeker ."[164]

أي " الولد يشبه لخاله والبنت لعمتها " فالأولاد يشبهون أخوالهم من الناحية الجسدية أما البنات فتشبهن عماتهن ويقابله في العامية المصرية المثل القائل: " البنت لعمتها وإن صحت لخالتها "[165].

8 – صورة العلاقة بين المرأة وسلفتها: السلفة هي زوجة أخي زوجها، وكانت العادة قديما أن تعيش كل زوجات الأبناء في منزل واحد مع الأب والأم والبنين والبنات، وعادة ما يحدث الكثير من الخلاف بين السلائف بسبب أعمال وأعباء المنزل الكبيرة، ومن الصعب جدا التوفيق بينهما لأنه لا يوجد شيء مشترك قد يجمع بينهما سوى عمل المنزل، ولكل منهما كيانها الخاص الذي تسعى لتطويره وتنميته متنافسة مع الأخرى وفي هذا يقول المثل التركي:

---

[162] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 293.

[163] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 154.

[164] " أوغلان طايي يه قيز خاله يه جكر ". وفيق، منتخبات ضروب، ص 66.
Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 472.

[165] طاهر، *موسوعة الأمثال الشعبي*، ص 33.

“ Elti eltiye eş olmaz, arpa unundan aş olmaz. ”[166]

أي " لا تكون السلفة في وفاق مع السلفة، ولا يكون من دقيق الشعير طعاما" فكما يستحيل عمل طعام من دقيق الشعير يستحيل ان تتفق زوجات الاخوة. عن السلفة قيل أيضا في التركية:

“ Ortak gemisi yürümüş, elti gemisi yürümemiş. ”

أي " مركب الشركاء سارت ومركب السلائف توقفت " ويقابله في العربية " مركب الضرائر سارت ومركب السلايف حارت (غارت) "[167]، وهذا لأن الضرائر يشتركن في الزوج والحياة فإذا كان من رغد أو رفاهية أو حزن أو سعادة ستكون لهما سويا، فهما تتنافسان على حب الزوج، ولكنهما تتحدان وتشتركان في بقية المسئوليات والتكاليف والتبعات، وهذا بخلاف السلائف. ومما قيل أيضا عن السلائف واستحالة توافقهما معا الأمثال السابق ذكرها عند الحديث عن علاقة المرأة بأخت زوجها.

[166] Akyalçın, *Türkçemizin İncileri*, s. 293.

[167] طاهر، *موسوعة الأمثال*، ص 225.

الخاتمة

رسمت الأمثال التركية المصرية صورا للمرأة عبرت عن واقعها ونظرة المجتمع لها خلال مراحلها العمرية المختلفة، ولما كان البشر مختلفين في الصفات والطباع والعادات فمنهم الخبيث والطيب والجيد والسيء والحسن والقبيح والصالح والطالح والنافع والضار فإن لهذه الصورة شقان أولهما إيجابي يشير إلى الصفات الحسنة في المرأة فيرفع من شأنها ومكانتها وقدرها ويوضح مميزاتها وفضائلها، والآخر سلبي يشير إلى الصفات السيئة في المرأة فيحط من شأنها ويوضح عيوبها وأغلاطها، بل إن بعض الأمثال أوضحت الجانب الإيجابي والسلبي للمرأة موضحة قدرتها على تنظيم حياة الأسرة والأمة والمجتمع، ويظهر هذا الأمر في كثير من الأمثال التركية والمصرية.

يوجد تشابه كبير بين صورة المرأة في الأمثال التركية والمصرية، على الرغم من اختلاف اللغة فقد اضطلعت وحدة الدين والتاريخ والثقافة التي كانت بين الشعبين على مر العصور بخلق هذا التشابه الكبير، وجدير بالذكر أن هناك عددا كبيرا من الأمثال التركية والمصرية المستخدمة في هذا البحث يوجد بينها تشابه دلالي ولفظي كبير يُشعرنا أنهما خرجا من معين واحد. ففي بعض الأحيان لم نكن في حاجة إلى ترجمة المثل التركي بسبب تطابقه مع المثل المصري.

يوجد اختلاف ملحوظ في صورة المرأة في بعض الأمثال التركية والمصرية، فبالإضافة إلى الجوانب المشتركة والمختلفة من صورة المرأة في الأمثال التركية توجد جوانب تنفرد وتتميز بها كل صورة عن الأخرى وهذا بسبب اختلاف الأصل الثقافي والبيئة والعادات الاجتماعية. فالمجتمع المصري مجتمع حضري من قبل التاريخ أما المجتمع التركي فالأصل فيه أنه مجتمع من البدو الرحل، وهذا ما خلق اختلافا في صورة المرأة في الأمثال التركية والمصرية.

فاتفقت الأمثال المصرية والتركية في بعض المفاهيم الخاصة بإنجاب الإناث وزواجهن وتربيتهن ودورهن في المجتمع، كما يوجد تشابه كبير في النظرة إلى المرأة باعتبارها بنتا وأما واختا وخالة وعمة والعلاقات فيما بينها، ورغم كل هذا التشابه فإننا نجد اختلافا يحدث في مخاطبة المثل للمجتمع بخصوصها. فقد صورت بعض الأمثال التركية المرأة على أنها أساس البيت والمدبر الأساس للأسرة وهذه الأمثال لم نجد لها مقابلا في الأمثال المصرية فهم يشبهون الدولة بالأم أما الكفة عندنا تميل إلى الأب. فتدعوا الأمثال المصرية إلى حماية المرأة بصورة مفرطة ويقابلها دعوة إلى الحرية والاختيار والتصرف في الأمثال التركية، ويظهر هذا الأمر بوضوح في الأمثال المتعلقة باختيار الزوج.

قائمة المصادر والمراجع / References

أولا: العربية:

تيمور، أحمد. *أمثال العامية*، القاهرة: 1980م.

راغب، فايقة حسين. *حدائق الأمثال العامية*، القاهرة: مطبعة أمين عبد الرحمن، 1943.

رشوان، حسين عبد الحميد أحمد. *الثقافة: دراسة في علم الاجتماع الثقافي*، القاهرة: مؤسسة شباب الجامعة، 2006.

سعيد، غادة محمد. *الأمثال الشعبية*، القاهرة: (نسخة الكترونية)، بدون تاريخ.

شعلان، إبراهيم أحمد. *موسوعة الأمثال الشعبية المصرية والتعبيرات السائرة*، القاهرة: دار الآفاق العربية، 2003.

شلبي، محمد محمد. "المثل الشعبي المصري والتركي دراسة أدبية مقارنة"، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة عين شمس، القاهرة 1992.

طاهر، جمال. *موسوعة الأمثال الشعبية دراسة علمية*، القاهرة: 2005.

طاهر، جمال؛ طاهر، داليا جمال. *موسوعة الأمثال العامية*، القاهرة: 2017.

Taimūr, Aḥmad, *Amthāl al-ʿāmmiyya*, Cairo: 1980.

Rāgheb, Fāiqa Ḥusein. *Ḥadāʾiq al-amthāl al-ʿāmmiyya*, Cairo: Maṭbaʿa Amīn ʿAbdalraḥmān, 1943.

Rashwān, Ḥusein ʿAbdalḥamed Aḥmad. *al-Thaqāfa: Dirāsa fī ʿilm al-ijtimāʿ al-thaqāfī*, Cairo: Mouʾassasa Shabāb al-Jāmiʿa, 2006.

Saʿed, Ghāda Muḥammad. *al-Amthāl al-shaʿbiyya*, Cairo: (Nouskha elektirouniyya), d.t.

Shalabī, Muḥammad Muḥammad, "al-Mathal al-shaʿbī al-miṣrī wa al-turkī dirāsa adabiyya muqārana", Douktūra Ghair Manshoura, Koulliyya al-Ādāb Jāmiʿat ʿAin Shams, Cairo: 1992.

Shaʿlān, İbrāhīm Aḥmad, *Mausūʿa al-amthāl al-miṣriyya wa al-taʿberāt al-sāʾera*, Cairo: 2003.

Ṭāher, Jamāl, *Mausūʿa al-amthāl al-shaʿbiyya dirāsa ʿilmiyya*, Cairo: 2005.

Ṭāher, Jamāl; Ṭaher, Dāliyā Jamāl, *Mausūʿa al-amthāl al-ʿāmmiyya*, Cairo: 2017.

ثانيا: **العثمانية:**

تكه زاده، محمد سعيد، *ضروب أمثال تركية*، دار سعادت 1311هـ.

حفظى، ضروب امثال، دار سعادت 1858.

سامي، شمس الدين، *أمثال*، إستانبول، 1269هـ.

شناسى، إبراهيم، ضروب *أمثال عثمانية*، قسطنطينية 1302هـ.

وفيق، أحمد، *منتخبات ضروب أمثال عثمانية*، إستانبول، 1206هـ.

Ḥıfẓî, *Ḍurûb-u emṡâl*, Dâr Saâdet: 1858.

Sâmî, Şemseddîn, *Emṡâl*, İstanbul: 1269 H.

Şinâsî, İbrâhim, *Ḍurûb-u emṡâl-i Osmâniyye*, Konstantiniyye: 1302.

Tekezâde, Muhammed Saʿîd, *Ḍurûb-u emṡâl-i Türkiyye*, Dâr Saâdet: 1311 H.

Vefîḳ, Ahmed, *Munteḫabât-ı ḍurûb-u emṡâl-i Osmâniyye*, İstanbul: 1206.

ثالثا: **التركية الحديثة:**

Aksoy, Ömer Âsım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1965.

Akyalçın, Necmi, *Türkçemizin İncileri Atasözlerimiz Tanıklı Sözlük*, Ankara: Eğiten Kitap, 2012.

Çotuksöken, Yusuf, *Türkçe Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı, 2004.

Yüksel, Azmi; Yılmaz, M. Lütfü. *İngilizce - Türkçe - Arapça sözlük (Atasözleri ve Deyimler)*, Ankara: Birleşik Yayınevi, 1993.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 279-296 Research Article/*Araştırma Makalesi*

Necîb el-Kîlânî ve "Cakartalı Kız" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme

A Study of Najib Al-Kaylani and His Work Jakarta's Virgin

Kübra Kilci *

Öz

Necîb el-Kîlânî, 1950'li yılların sonlarından itibaren yazmaya başladığı birçok eserle İslâmî edebiyatın öncülerinden sayıldığı gibi kırk romanı, çok sayıda hikâye ve tiyatrosuyla da İslâm edebiyatına katkıda bulunmuş Arap yazar vasfını da taşımaktadır. el-Kîlânî, eserlerinde genel olarak ele aldığı konular itibariyle farklı ülkelerdeki Müslümanların ve özellikle de Mısır halkının problemleriyle ilgilendiğini gözler önüne sermektedir. Eserlerinin birçoğu bazı dillere tercüme edilmiştir. Bu çalışmamızda çok sayıda eser kaleme alan Mısırlı şair, edebiyatçı, yazar ve eleştirmen aynı zamanda da modern Arap İslâm edebiyatının önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Necîb el-Kîlânî'nin genel olarak hayatı, eserleri ve edebi kişiliğine yer verilecektir. Sonrasında ise "Cakartalı Kız" adlı romanının özeti verilip eser teknik ve tematik açıdan incelenecektir. Yazarın bu romanının ele alınma sebebi ise ülkemizde bazı eserlerinin tahlilinin tez olarak çalışılması ancak bu eserinin ise yalnızca çeviri stratejisi açısından ele alınmış olması ve bu çalışmada ele alınan yönde çalışılmamış olmasıdır. Bu vesile ile "Cakartalı Kız" adlı eser ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Necîb el-Kîlânî, Arap romanı, Modern İslâm-Arap edebiyatı, Cakarta.

Abstract

Najib Al-Kaylani is considered to be one of the pioneers of Islamic literature with his various Works he started to write from the late 1950s and onwords, as well as an Arab writer who contributed to Islamic literature with his numerous stories and dramas. Considering the themes that he discussed, Al-Kaylani indicates that he is concerned with the problems of the Muslims in different countries especially in Egypt. Most of his works were translated into a number of languages. In this study the life, the works and the literary personality of Najib Al-Kaylani who is an Egyption poet, writer, critic and also one of the pioneer characters of Arab Islamic Literature, will be reviewed. Then the summary of the novel "Jakarta's Virgin" will be included and will be studied in terms of technique and theme. The reason we choose this work of the writer is that the analysis of some other Works of him were studied in many thesis works, on the other hand "Jakarta's Virgin" has only been assessed in terms of translating strategy whereas it has not been studied in the way we approached.

Keywords: Najib Al-Kaylani, Arabic novel, Modern Islamic-Arabic literature, Jakarta.

***Öğr. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Ankara, Türkiye

E-mail: kubra.kilci@hbv.edu.tr

https://orcid.org/0000-0003-4200-2701

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Kübra Kilci
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Ankara, Türkiye

Submission /Başvuru:
11 November/Kasım 2020
Acceptance /Kabul:
26 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Kilci, Kübra. "Necîb el-Kîlânî ve "Cakartalı Kız" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 279-296.

Extended Abstract

Najib al-Kaylani b. Ibrahim b. Abdullatif al-Kaylani was born on 1 June 1931 as a child of a farmer family in Egypt, he spent his childhood in Sharshaba village of Garbiya village where he was born. He took literature and mathematics, Quran and hadith classes in the village school when he was four years old. He continued his education until he was seven, then he went to the primary school of his village to maintain his education.

The writer tried to read the diwan and dramas of Manfaluti, Rafî, Ahmed Shawki and Works of Taha Husain, when he was young. He was known as a successful and productive student who was organized in his studies and his education life.

During his university years he read several books about literature, philosophy and politics. He read not only Arab writers but also Western writers. His English knowledge enabled him to follow the works of Western writers. In 1954, he was sent to prison because of his membership of Ihvanu'l-Muslimin, hence his education was interrupted.

In prison, he wrote his first work called "Al-Tareek al-Taweel" by means of which he recevied the grand prize from the Ministry of Education in the field of novel. The writer has approximately ten prizes notably in the field of novel and short story. With the themes he discusses, he proves that he is interested in the problems of the Muslims in different countries, especially the problems of Egyptian people. He makes the reader feel his senstivity about Islam by quoting Quran and Hadith.

The works of the writer were transleted into some languages such as English, French, Chinese, Persian, Urdu, and the number of his works which were translated into Turkish is known as fourteen, 13 of them are his novels.

The novel whose original name is Azrâ'u Cakarta and which was translated into Turkish as "Cakartalı Kız" has 18 chapters.

The novel which was first translated into Turkish in 1977 and later in 2002 and 2017 by Ali Nar as "Cakartalı Kız" was again translated as "Cakartalı Mücahide" by Mehmet Nuri Çalışkan in 1993. The theme of the novel is consisted of the experiences in the circle of cruelty, injustice, iniquity and tortures in Indonesia.

The novel starts with a dialogue between the party leader and his wife Tanti, and ends when the words "The abiding is only Allah, And there, yes there is the eternity." spill out of Haci Muhammed's mouth who is Fatma's father, after she falls a martyr.

The novel essentially needs a story to be told to the reader and a narrator to tell this story. In this novel our narrator is the third person and it has the omniscient point of view which basically means to know everything, and provides wide opportunities in presenting the feelings and the thoughts of the characters and reveals the inner world and the minds of the characters, as well as it contains the observer's point of view.

The novel generally takes place in the 20th century. At the beginning of the novel the time is not mentioned, however it is predicted from lydid's drinking from his wineglass that

it is in the evening or at night. After that the novel continues with the chain of events upon which five weeks have been passed. Later on the time expressions such as Friday prayer, the day after the engagement, the time when the sun is close to the horizon, in the utter darkness, at night, close to dawn, the second day, two days later, after a couple of minutes, at about ten on Friday, at 11 at night, at the dawn while it is breaking are utilized. As a clear time, the dates of 30th September 1965 on Thursday, and the first Friday of September in 1965 at 6 in the morning are mentioned. Finally, the novel ends with the enunciation of the date with the experession "the fourth of December, a couple of minutes before the dawn".

It is understood that the novel takes place in the mansion of lydid in Jakarta, Indonesia. Later on the events continue between certain places. The mentioned places in the novel are a faculty in Jakarta, Kayravani Organization Center, Intelligence Department of the Communist Party, Fila, Fatma's house, mosque, conference hall, prison, ministry office, party center, the president's republic summer resort, street, the headoffice of the newspaper, Halim air base, the embassy of Iraq, the house of Abu Qasim and the house of Abu Hasan.

The novel is written in a simple, fluent and explicit tone the reason of which is thought to be able to address every part of the public. The writer drags the reader into the novel by transferring the inner world, feelings and thoughts of the characters to them. He gives the reader the opportunity of visualising the place or the character in his mind with the depictions he makes. When looked at the Arabic original of the novel it can be seen that the writer used the "fusha" language also at times he made use of the ayet and hadith.

Al-Kaylani who is known for his various works in the field of Islamic Literature, contributed to this field a lot and via his works he transfered cruelty that they suffered to the reader with an elegant language. He also tried to teach the reader an Islamic conscience and sensitivity. In the novel "Azrâ'u Cakarta" and "Cakartalı "Kız" with its Turkish name upon which we made this study thematically, the writer has discussed the cruelty, injustice that were experienced by non-Arab muslim societies rather than Arab societies. He used a tone which drags the readers into reading with curiosity, also chose to use a clear, plain and understandable language. As his other novels, he gave the reader the possibility to imagine the experienced situation by making use of his depictions.

Necîb el-Kîlânî ve "*Cakartalı Kız*" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme

GİRİŞ

Necîb el-Kîlânî, 1950'li yılların sonlarından itibaren yazmaya başladığı birçok eserle İslâmî edebiyatın öncülerinden sayıldığı gibi kırk romanı, çok sayıda hikâye ve tiyatrosuyla da İslâm edebiyatına katkıda bulunmuş Arap bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarın eserlerine bakıldığında eserlerinde Müslümanların sorunlarını, komünizm, siyonizm ve emperyalizm gibi akımların idaresi altındaki Müslümanların yaşadıkları zulüm ve katliamları edebî bir dille okuyucuya sunduğu görülmektedir. Bu romanları vasıtasıyla Türkistan, Endonezya, Nijerya, Bosna, Filistin ve Etiyopya'da yaşanan zulümleri de dile getirmiştir. Eserlerinin birçoğu İngilizce, Fransızca, Türkçe, Rusça, Farsça, İtalyanca, Çince, Endonezyaca ve İsveççe gibi dillere tercüme edilerek bu ülkelerin edebiyatına kazandırılmıştır.[1]

1. Necîb el-Kîlâni'nin Hayatı

Yazarın tam adı Necîb el-Kîlânî b. İbrahim b. Abdullatif el-Kîlânî'dir.[2] 1 Haziran 1931 yılında çiftçi bir ailenin çocuğu olarak Mısır'da dünyaya gelen yazarın çocukluğu, doğduğu yer olan Garbiye şehrinin Şarşaba köyünde geçmiştir.[3]

Dört yaşındayken köy mektebinde okuma-yazma, hesap, Kuran-ı Kerim ve hadis gibi ilimleri öğrenmiştir. Yedi yaşına kadar burada eğitimine devam etmiş sonrasında köyündeki ilkokula başlayarak eğitimini sürdürmüştür.[4]

İlkokula devam ederken bir yandan da ailenin en büyük çocuğu olması hasebiyle ziraat işlerine yardım etmiştir. Küçük yaştan itibaren çeşitli hastalıklarla mücadele etmiştir.[5]

El-Kîlânî küçük yaşlarda iken Ahmed Şevki'nin divanı ve tiyatrolarını, Menfalûtî, Rafi'î ve Tâhâ Huseyn'in eserlerini okumaya çalıştığını ifade etmiştir.[6]

---

[1] Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İsmail Durmuş, Ankara: 2019 "Kîlânî, Necîb" maddesi, ek II, s. 65.

[2] Abdullah b. Sâlih el-'Arînî, *el-İtticâhu'l-İslâmî fî a'mâli Necîb el-Kîlâni'l-Kasasiyye*, Riyâd: Dâru Kunûz İşbîliyâ, 2005, s. 11; Durmuş, *a.g.m*., s.65; Ulfet Demir, "Necîb el-Kîlânî'nin "er-Raculu'l-Lezî Âmen" adlı Romanının Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 3.

[3] el-'Arînî, *a.g.e.*, s. 11; Muhammet Tasa, "Necîb el-Kîlânî'nin Talâ'iu'l-Fecr Adlı Romanı", *Nüsha Dergisi*, Yıl: VI, Yaz, 22 (2006), s. 82; Fatma Betül Beyca, "Necip el-Kilani Hayatı-Eserleri ve 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 40; Muhammed Seyf er-Rahmân, "İshâmâtu'd-Duktûr Necîb el-Kîlânî fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi", *Mecelletu'l-Kısmi'l-'Arabiyyi*, 24 (2017), s. 286; Durmuş, *a.g.m*., s. 65.

[4] Beyca, *a.g.e.*, s. 41.

[5] Durmuş, *a.g.m*., s. 65.

[6] Musa Yıldız; Halil İbrahim Şanverdi, "Azrâ'u Câkartâ Adlı Romanın Türkçe Çevirilerinin Çeviri Stratejileri Açışından İncelenmesi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*, Bahar, 19 (2019), s. 249.

Yazar eğitim hayatında düzenli olarak derslerine çalışan, üretken başarılı bir öğrenci olarak bilinmektedir.[7]

1950 yılında liseyi bitiren el-Kîlânî edebiyat veya hukuk okumak istemesine rağmen babasının tıp alanında okuması hususunda ısrar etmesi üzerine 1951 yılında I. Fuâd Üniversitesi Tıp Fakültesi'ne girmiştir.[8]

Üniversite hayatı boyunca edebiyat, felsefe ve siyasetle ilgili birçok kitap okumuştur. Sadece Arap yazarları okumakla yetinmeyip Batı'daki yazarları da okumuştur. İngilizce bilmesi Batılı yazarların eserlerini takip etmesinde büyük bir kolaylık sağlamıştır.[9] 1955 yılında İhvânu'l-Muslimîn üyeliği sebebiyle cezaevine girmiş dolayısıyla eğitim hayatını yarıda bırakmıştır.[10]

Hapishanede "*eṭ-Ṭarîḳu'ṭ-ṭavîl*" adlı ilk eserini kaleme almış ve bu eseri 1957'de Eğitim Bakanlığı'nın roman dalında birincilik ödülünü kazanmıştır.[11]

1958 yılında eğitimine kaldığı yerden devam eden el-Kîlânî 1959 yılında tıp diplomasını almıştır. Uzmanlık alanı olarak cerrahlık tercih etmiş ve doktorluk mesleğine başlamıştır. 1960 yılında evlenen yazar, dört çocuk sahibidir.[12]

1992'de emekliye ayrılan yazar yakalandığı pankreas kanseriyle altı ay mücadele etmiş ancak hastalığa yenik düşerek 6 Mart 1995 tarihinde Mısır'da vefat etmiştir.[13]

el-Kîlânî'nin 40 roman, 10 hikâye kitabı, 9 şiir kitabı, 5 tiyatro eseri, 4 biyografik eser, 13 tıp kitabı, 14 edebi tenkit eseri ve 6 da diğer alanlarda yazmış olduğu eserler olmak üzere toplam 101 eseri bulunmaktadır.[14] Bu eserleriyle başta roman ve kısa hikâye alanında olmak üzere on ödül almıştır.[15]

Yazar genel olarak ele aldığı konular itibariyle özellikle Mısır halkının ve bunun yanı sıra farklı ülkelerdeki Müslüman halkın problemleriyle ilgilendiğini ortaya koymaktadır. Eserlerinde İslâm'a olan hassasiyetini ayetler veya hadisler üzerinden alıntı yaparak okuyucuya hissettirmektedir.[16]

---

[7] Beyca, *a.g.e.*, s. 41.
[8] el-'Arînî, *a.g.e.*, s. 12; el-Velîd 'Abdurraû'f el-Minşâvî, "Necîb el-Kîlânî:Dav'u'n 'alâ Sîratihi ve 'Atâihi'l-Edebiyyi", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, 4 (2014), s. 254; Hemek, "Necîb el-Kîlânî ve Türkistan Geceleri Adlı Romanı", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 14.
[9] Beyca, *a.g.e.*, s. 42.
[10] *A.e.*, s. 43.
[11] Durmuş, *a.g.m.*, s. 65.
[12] Beyca, *a.g.e.*, s. 43.
[13] Durmuş, *a.g.m.*, s. 65.
[14] Hemek, *a.g.e.,* s. 42-57.
[15] Ödülleri için bkz: el- Arînî, *a.g.e*., s. 29.
[16] Halil İbrahim Şanverdi, "Necîb el-Kîlânî'nin Türkçeye Çevrilen Eserlerinin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi", Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2019, s. 101.

Yazarın eserleri İngilizce, Fransızca, Çince, Farsça, Urduca gibi dillere çevrilmiş olup Türkçeye çevrilen eserlerinin sayısı ise 13'ü roman olmak üzere toplam 14 adet olarak bilinmektedir.[17]

2. "*Cakartalı Kız*" Adlı Romanın İncelenmesi

2.1. Romanla İlgili Genel Bilgiler

Orijinal ismiyle "'*Azrâ'u Câkartâ*" Türkçeye ise "*Cakartalı Kız*" olarak çevrilen roman, on sekiz bölümden oluşmaktadır.

İlk olarak Ali Nar tarafından 1977, daha sonra 2002 ve 2016 yılında "*Cakartalı Kız*" olarak Türkçeye çevrilen eser, Mehmet Nuri Çalışkan tarafından ise 1993 yılında "*Cakartalı Mücahide*" olarak Türkçeye çevrilmiştir.[18] Bizim ulaştığımız ve roman hakkında değerlendirme yaparken faydalandığımız baskısı ise 2002 yılında Ali Nar tarafından çevrilen baskıdır.

Eser adını, romanın ana kahramanlarından Cakartalı Fatma'dan esinlenerek almıştır.

2.2. Özet

Tarihi ve siyasi nitelikteki romanın konusunu Endonezya'da yaşanan zulüm, haksızlık, adaletsizlik ve maruz kalınan işkenceler çerçevesinde yaşananlar oluşturmaktadır.

Roman İydid ve karısı Tanti'nin aralarında geçen konuşmayla başlamaktadır. İydid eşine iltifatlar edip eski anıları hatırlatırken Tanti, eşinin içkiyi, kadını, nutuk atmayı ve şöhret sevdiğini bildiği için sinirli ve asık suratlı davranmaktadır. Aralarındaki diyalog İydid'in siyasi alandaki hayallerini anlatmasıyla devam eder. İydid, "burjuva artığı çağdışı herif" olarak nitelediği başkanı alaşağı etme niyetindedir. Bu hedefine ulaşınca Endonezya adasında, Cakarta sokaklarında kendi resimleri asılacak bütün gazeteler ondan bahsedecektir. Amacı komünizmin büyük önderlerinden olmak ve İslâm din bilginlerini sürmektir.

Bir gün fakültede İydid'in konuşmacı olduğu özellikle kız öğrencilere yönelik bir kongre düzenlenir. İydid konuşmasında kadın-erkek eşitliği, emperyalizm, helal ve haram kavramları hakkında konuşur. Kayravani teşkilatına bağlı kızlar onu alkışlayıp çığlık atar. Fatma söz hakkı alıp İydid'in bahsettiğinin aksine kadın ve erkek eşitliğinin olmadığını ve ilmin de bunu gösterdiğini ifade eder. İydid'in açıkladığı helal ve haram kavramlarını onun aksi bir açıklama ile anlatır. Marksizm ve İslâm arasında bir karşılaştırma yapar. Kayravani teşkilatına bağlı kızlar Fatma'nın fikirlerini tasvip edip kendilerini onu alkışlamaktan alıkoyamazlar. İydid

[17] *A.e.*, s. 102.
[18] *A.y.*

bu durum karşısında tekrar konuşmaya başlar. İslâm'ın gerçekleşmesini istediğini ancak bir grubun, Müslüman olduğu halde halk için yoksulluk, hastalık ve cehalet istediğini ifade eder. Oysaki İslâm cehalet, yokluk ve çaresizlikle savaşmaktadır ve bu da komünizmin baş çağrısıdır. Ona göre İslâm ve Komünizm aynı şeydir. Kızlar da İslâm'la komünizmin nasıl aynı tutulduğu konusunda şaşırırlar. Fatma İydid'e dalga geçip halkı aldattığını söyler. Ardından salondakiler Fatma'yı alkışlarla desteklerler. İydid Fatma'ya daha sonra görüşmeyi teklif eder. Fatma görüşme konusunda tereddüt eder ancak ertesi gün teşkilat merkezine gider. Konuşmaları aynı konu üzerinde devam eder.

İydid, komünist partisine bağlı istihbarat kısmına gider. Orada öldürülecek ve tutuklanıp sürülecek gazete yazarları hakkında vs. istihbarat şefiyle görüşme yapar. O gün Fatma'ya iftira kampanyası planı düzenlerler. Daha sonra, İydid randevulaştığı Albay Ontong'la devrim hakkında görüşmek üzere oradan ayrılır.

Fatma için planlanan iftira işlemeye başlar; iffetine laf söylenir, alaylar edilir ve tüm bunların neticesinde Fatma için üniversite hayatı adeta bir cehenneme dönüşmüştür. Fatma bu olayların akabinde daha önceden kendisine talip olan üniversiteden arkadaşı Ebu Hasan'la evlenmek istediğini babasına söyler. Babası bu fikrini onaylar ve sözlenirler.

Fatma bir gün konferans salonunda yalan ve dedikodulara meydan okuduktan sonra, oradakiler medreseleri teftiş için çıkan ancak bir haftadır dönmeyen babası Hacı Muhammed İdris'i sormaya başlarlar. Fatma'nın nişanlısı da bu durum karşısında şüphe duyup kayın babasını aramaya çıkar.

Hacı Muhammed İdris ise teftiş görevini bitirdikten sonra gemiye binmiştir. Bir müddet sonra geminin Orta Cava'ya doğru gittiğini fark eder ve oradan geçen diğer gemilerden birine binerek o gemiden ayrılmak ister. Ancak birden saldırıya uğrar ve şuurunu kaybeder. Uyandığında kendini ağzı bağlanmış, elleri ve ayakları kelepçeli bir şekilde bulur. Gemide bazı işkencelere maruz kalır. Gemi adalardan birinin rıhtımına demirler ve Hacı Muhammed İdris, jeeple şehirden uzak bir hapishaneye getirilir. Orada da çeşitli işkencelere maruz kalır. Gardiyan ve beraberindeki iki kişi kendi duymak istediklerini itiraf ettirme çabası içerisindedirler.

Ebu Hasan, Hacı Muhammed'in izini bulamadan geri döner. Sadece gemiye bindiğini öğrenebilir. Fatma ise bir gün kapının altında babasından haber veren bir mektup bulur ancak kimden geldiği belli değildir. Bunun üzerine İydid'le görüşmek ister ve bakanlık makamına gider. Orada görüşemez, ertesi gün parti merkezine gider fakat yine görüşemez. Bir yakın dostu Kayravani teşkilatından Cemile adında bir kadınla görüşmesini söyler. Bunun üzerine Fatma gidip durumunu ona açıklar. Cemile ise karşılığında rüşvet ister. Fatma da istenilen parayı toplayabilmek için borç alır.

Ebu Hasan, bir gün fakültede Hacı Muhammed İdris'in fotoğraflarını ve gelen mektubun fotokopisini asar. Ardından konuşmaya başlar ve komünist parti taraftarlarıyla Maşumi teşkilat taraftarlarının arasında kavga çıkmasına sebep olur.

Dolayısıyla onu nezarete alırlar. Orada hâkime her şeyi açıklar. Cemile rüşvet aldığını reddeder. Ebu Hasan mahkemeye çıkmak üzere merkez hapishanesine getirilir.

Fatma görüşmek için İydid'in köşküne gider. O ise görüşmek istemez ancak eşi onunla görüşeceğini söyler. Eşi, babası konusunda Fatma'ya yardımcı olacağına dair söz verir. Bir gün İstihbarat memuru Fatma'nın evine gelip Hacı Muhammed hakkında sorular sorar.

İydid, başkan ile köşkünde görüşür. Başkan bazı generallerin yok edilmesi gerektiğini söyler. Devrim yapıp Endonezya'yı nasıl komünizm devleti haline getireceklerinden ve bütün güney Asya'ya nasıl hükmedeceklerinden bahsederler.

Fatma ise bir gün babasıyla dostluğu olan bir gazete idarehanesine gider. Orada başyazarla görüşür. Gönlüne işleyen cümleleri anlatma fırsatı bulacağını umarak gazetede yazmak istediğini dile getirir ve orada çalışmaya başlar. Annesinin, idarecilerin ve hâkim partinin bir gazeteci olarak ona saldırma tehlikesi olduğundan ve okulunu önemsemesi gerektiğinden dolayı çalışmasına gönlü olmaz fakat babası dönünceye kadar onu serbest bırakır.

Cemile, Fatma yokken evlerine gelip babasının durumunun iyi olduğunu haber verse de onlar Cemile'nin kendileriyle dalga geçtiğini düşünürler.

Hacı Muhammed İdris'i yok etme planını uygulamak üzere Enanec'e görev verilir. Onu kaçmaya çalışırken vurmasını isterler. Enanec, Hacı Muhammed İdris'e onu hapishaneden kaçıracağını söyler. Fakat o yaptığı işkenceleri hatırlar, ona güvenmez ve kaçmak istemez. İkinci gün yine gelir bu sefer zorladığı için Enanec'in önüne düşer. Birden kurşunlar yağar ve Enanec vurulur. Ardından da Hacı Muhammed vurulur ancak o ölmeyip sadece yaralanmıştır. Enanec'in kendisini kaçırmak isterken kurban olduğunu düşünerek üzülür. Ancak bunu planlayan komiserin asıl amacı ikisinden de kurtulmaktır. Zira Enanec de bütün suçları toplayan bir kütük defteri gibidir.

30 Eylül 1965 Perşembe günü Albay Ontong'un işaretiyle devrim başlar. Birçok general öldürülür veya kaçırılır. Caddeler cesetlerle dolar. Ertesi gün radyoda ilk bildirilerini yayınlarlar. Fatma bu durum karşısında kendini sokağa atıp gazetedeki idarehanesine gider. Göstericiler orayı taşlamaya başlarlar. Kurşunlar yağar. Fatma silahla birini vurur. Yangın çıkar, sanat yazarı hariç hepsi oradan kaçıp kurtulur. Baş gardiyanın emriyle Ebu Muhammed'in kaldığı hapishanedeki hücrede mahkumlar sırayla kurşuna dizilirler. Hacı Muhammed İdris ise pansuman odasındadır. Pansumancı kurtulması için onu saklar. Radyoda Ebu Haris Nasutiyon'un yardımcısı Suharto ile komutanı ele geçirdiği ve Cakarta'yı kuşattığı duyurulur. Teğmen Subarco gelir ve hapishanedeki gardiyanları hücrelere doldurur. Ertesi gün Subarco, Hacı Muhammed'i Cakarta'ya göndermek için plan hazırlar ve Hacı Muhammed hapisten kurtulup evine döner. Döndüğünde çocuklarının Ebu Haris komutasında savaşta vazifeli olduklarını öğrenir. Bir müddet sonra Ebu Hasan da hapisten çıkarılır. Komünistler yenilmesi üzerine başkomutanlık, İydid ve diğer eylemci

komünist şeflerin aranması için genel seferberlik ilan eder. Fatma da arama faaliyetine katılır. İydid tanıdığı olan Ebu Kasım'ın evinde saklanır ancak bulunur ve yakalanır. Fatma karşısına geçip yakalanmasında az da olsa payının olduğunu ve hayatı boyunca bundan şeref duyacağını ifade eder.

Komünist bir kız ise gazetede İydid'in yakalandığını gördüğünde bunun intikamını alacağını söyler. İydid'in idam hükmü infaz edilir. Sukarno dostlarının yok olmasına sinirlenir. Zafer elde edilir. Ebu Hasan ve Ebu Muhammed hapisten çıkar ancak Fatma tahta bir sandık içerisinde döner….

2.3. Romanın Yapı Unsurları

2.3.1. Olay Örgüsü

Çoğunlukla düz ve zaman zaman da ilmekli olay örgüsüyle ele alınan romandaki olay zinciri, parti lideri ve eşi Tanti'nin aralarında geçen konuşmayla başlamıştır. Hacı Muhammed İdris'in teftiş görevini bitirdikten sonra kaçırılıp uzak bir hapishaneye getirilmesi, Ebu Hasan'ın, Hacı Muhammed'in izini bulmak üzere yola çıkması, Ebu Hasan'ın mahkemeye çıkması, Enanec'in, Hacı Muhammed İdris'i hapishaneden kaçırma teşebbüsü, 30 Eylül 1965 Perşembe günü Albay Ontong'un işaretiyle devrimin başlaması, Ebu Hasan ve Ebu Muhammed hapisten çıkması, eylemci komünist şeflerin aranması için genel seferberliğin ilan edilmesi, İydid'in idam hükmünün infaz edilmesi ile devam edip Fatma'nın şehit olup babası Hacı Muhammed'in ağzından "*Bâkilik yalnızca Allah'a mahsustur. Ve orada, işte orada ebedilik.*"[19] sözünün dökülmesiyle son bulmuştur.

2.3.2. Anlatıcı ve Bakış Açısı

Roman ana karakteri itibariyle okuyucuya anlatılacak bir öykü ve bu öyküyü aktaracak bir anlatıcıya ihtiyaç duyar.[20] Bu **r**omanda anlatıcı 3.tekil kişi (o) olup; bakış açısı olarak her şeyi bilme esasına dayanan kahramanların duygu ve düşüncelerini sunmada geniş imkânlar sağlayan kahramanların iç dünyalarını zihinlerinden geçen duygu ve düşünceleri açığa çıkaran,[21] tanrısal bakış açısı ve gözlemci figürün bakış açısı ile ele alınmıştır.

[19] Necîb el-Kîlânî, *'Azrâ'u Câkartâ*, Kahire: Dâru's-Suhûh, 2013, s. 264.
[20] http://www.yenimakale.com/roman-ve-oyku-incelemesinde-kisiler-kadrosu-ve-bakis-acisi.html, (Erişim: 08.10.2020); Şerife Dede, "Cibran Halîl Cibrân ve "El-Ecnihatu'l-Mutekessire" (Kırık Kanatlar) İsimli Romanın Mehcer Edebiyatındaki Yeri", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 57.
[21] Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, s. 57-58.

2.4. Kişiler Kadrosu

Anlatı sisteminde kişi, daima önemli olmuştur. Nitekim olayı canlandırmada kişiler vazgeçilmez ögelerdir. Kişilerin olayın canlandırılması ve okuyucunun anlatı dünyasına çekilmesi açısından değeri ve önemi tartışılmazdır.[22] Romandaki kişi kadrosu şu şekildedir:

2.4.1. İydid:[23] Alkol kullanan biri olarak okuyucu karşısına çıkmaktadır:

"İydid kadehini beşinci kez boşalttı"[24]

Fiziksel olarak orta boylu, esmer tipik Endonezyalıdır. Eşinin nazarında ise içki, kadın, nutuk atma ve şöhret seven yalancı biridir. Kendini ezilen emekçi halkın hizmetçisi olarak nitelemektedir.

Bakan ve Müslüman olduğunu söyleyen Kayravani Komünist partisi lideridir. Endonezya'nın tanrısı olmak istemektedir. Geleceğin komünizmin olduğunu düşünmektedir. Komünizmin büyük önderlerinden olma çabası içerisindedir. İslâm din bilginlerine de antipati beslemektedir. Dedesi tatardır. Bu sebeple Moğol ve Tatar tarihine; Zenci, Karamita, Romalı köleler ve İran'daki Mazdek adamlarına hayrandır.

Kendisine hükmedilmesinden nefret eden biridir. Ona göre Allah tekrar diriltmez ve hesap sormaz. Gazete ve dergilerde yazmaktadır. Ancak cemiyetteki kişiliği kötü olarak bilinmektedir. Âmir Şerafeddin'in sadık talebesidir.

2.4.2. Tanti: İydid'in karısı ve en yakın arkadaşıdır. İydid'in ifadesiyle hem hanım hem de bir yoldaş ve ışık kaynağıdır. Fatma'ya babası konusunda yardımcı olma sözü verir.

2.4.3. Fatma: Yirmi yaşlarında, gözleri hayat, iman ve cesaret ışıklarıyla parlayan, uzun kollu elbise giymiş, başında saçlarını örten beyaz bir şal ile romandaki yerini almaktadır.[25]

2.4.4. Ebu Hasan: Fatma'nın babasının tasviriyle Maşûmî gençliğinin en seçkinlerindendir. Fakir olan babası da iyi bir insandır.[26] Fatma'nın nişanlısıdır. Babası onu küçükken hafız mektebine vermiştir. Lise döneminde bir yandan okurken bir yandan da matbaada çalışmıştır.

2.4.5. Hacı Muhammed İdris: Fatma'nın 60 yaşındaki babasıdır. Birçok yeri dolaşmış, Ezher'de okumuş, Kâbe'yi ziyaret etmiş ve Avrupa görmüş bir insandır.

---

[22] http://www.yenimakale.com/. *a.g.m.*

[23] Kitabın Arapça aslında الزعيم (lider) kelimesi kullanılmış olup isim verilmemiştir. Ancak romanın konusuna bağlı olarak romanın yaşandığı dönemdeki liderin ismi ödünç alınarak Türkçe sesletime uygun olarak bu isim verilmiştir. Bkz: Musa Yıldız; Halil İbrahim Şanverdi, *a.g.e.*, s. 251.

[24] Necip el-Kiylânî, *Cakartalı Kız*, çev: Ali Nar, İstanbul: Elif Yayınları, 2002, s. 7.

[25] el-Kîlânî, *a.g.e.*, s. 18; el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 15.

[26] *A.e.*, s. 35.

Bunun dışında Endonezya'nın en büyük partisi olan "Mûşûmi" İslâm teşkilatının[27] kurduğu İslâm medreselerinin yöneticisidir.[28]

2.4.6. Ontong: Cumhurbaşkanı, Albay. Romanda şu şekilde tasvir edilmektedir:

> *"Muhafız alay komutanı Ontong, genç ve büyük emeller peşinde bir kahraman gibiydi. Bağlılığına çalışkanlığına dair çok sayıda takdirnameleri vardır. Ve iyi bir mevkii vardı. Şakayı sevdiği kadar, çalışmayı da severdi. Ona sirayet etmenin yolu, övmekti. Zekâsı ve kahramanlığı övülmüştü."*[29]

2.4.7.Cemile: Komünist Kayravani teşkilatındandır. O ve eşi partinin seçkin üyelerindendir. Çok asabi, çok konuşan ve çok şiirli tekerleme söyleyen bir tiptir.

2.4.8. Sukarno:[30] Başkan, Marksizm'e sempati duyan biridir.

2.4.9. Enanec: Gardiyan, ayrıca içki içen ve cinayet işlemiş olan biridir. Romanda şu şekilde tasvir edilmiştir:

> *"Enanec çavuş, tipik bir ahmak gibi iri gövdesi, donuk bakışları ve itaatkâr tavırlarıyla ayakta duruyordu. Ne olursa olsun emri yerine getirirdi. Çarpışmada önde giderdi, çünkü komutanı öyle istemiştir. Köle olmak için yaratılmıştı."*[31]

> *"Enanec vaktinin çoğunu bu hapishanede geçiren bir adamdı. Burada kalmaya bayılırdı. Dışarı çıkınca sıkıntı duyardı…"*[32]

Romandaki diğer kişiler: Albay Ontong'un sevgilisi Morini, İstihbarat şefi Rami, Fatma'nın annesi, mescidin hatibi, bir gemici, elektrik mühendisi, Halim Havacılık Üssü subayı, başgardiyan, sorgu hâkimi, baş muhafız, Hacı Muhammed İdris'i aramakla sorumlu istihbarat memuru Carifudin, gardiyanlar, askerler, bekçiler, Ebu Hasan'ın anne ve babası, özel muhafız, başyazar, komutan, hapishane nöbetçisi, komiser, pansumancılardan biri, gazete çalışanları, Kara Kuvvetleri Komutanı General Ahmet Yani, Ebu Haris Nasutiyon ve karısı ile küçük kızları Edi İram, Cemile'nin kaynanası, jandarma, teğmen Subarco, Ebu Kasım, komünist bir kız.

2.5. Zaman

Roman genel itibariyle yirminci yüzyılda geçmiştir. Romanın başlangıcında zaman belirtilmemiştir. Ancak İydid'in içki içmesinden olay örgüsünün akşam veyahut gece gibi başladığı tahmin edilmektedir. Sonrasında ise roman, üzerinden beş hafta geçen bir olay örgüsü anlatımıyla devam eder. Daha sonra ise; cuma

[27] Endonezya'nın en büyük partisidir.
[28] El-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 18.
[29] *A.e.*, s. 27.
[30] Kitabın Arapça aslında الرئيس (başkan) kullanılmış olup çevirmen Sukarno adıyla çevirmiştir.
[31] *A.e.*, s. 122.
[32] *A.e.*, s. 126.

namazı, söz kesilmesinin ertesi günü, güneşin ufka yaklaştığı zaman, zifiri karanlık, gece, fecre yakın, ikinci gün, iki gün sonra, birkaç dakika sonra, cuma günü sabah on civarı, gecenin on biri, tan yeri şafak atarken gibi genel zaman ifadelerine yer verilmiştir. Net bir zaman olarak ise 30 Eylül 1965[33] Perşembe günü ve 1965'in ekiminin ilk cuma günü sabah saat altı tarihi verilmiştir. En son aralık ayının dördü fecirden birkaç dakika önce ifadesi açıkça belirtilerek roman son bulmuştur.

2.6. Mekân

Mekân genel anlamıyla olayın varlık bulduğu yer; şahısların içinde yaşadıkları, kendi oluşlarını farkına vardıkları alandır. Mekân, vakanın bir öğesi olması itibariyle aksiyonun oluşmasında veya şekil almasında da etkili olmaktadır.[34]

Romanda vakanın mekân olarak Endonezya Cakarta'da[35], İydid'in köşkünde yani kapalı mekânda başladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra ise, genellikle belli başlı mekânlar arasında tekrarlanarak devam etmektedir. Romanda adı geçen mekânlar ise Cakarta'da bir fakülte, Kayravani örgüt merkezi, komünist partisine bağlı İstihbarat kısmı, Fila, Fatma'nın evi, cami, konferans salonu, hapishane, bakanlık makamı, parti merkezi, başkanın yazlık cumhuriyet köşkü, cadde, gazete idarehanesi, Halim Hava Üssü, Irak elçiliği, Ebu Kasım'ın evi ve Ebu Hasan'ın evidir.

2.7. Dil ve Üslup

Roman basit, akıcı ve açık bir üslupla yazılmıştır. Bunun nedenin de her kesime hitap edebilmek olduğu düşünülmektedir. Yazar, kişilerin iç dünyalarını, duygu ve düşüncelerini aktararak okuyucuyu romanın iç dünyasına çekip götürmektedir. Kullanmış olduğu tasvirlerle, okuyucuya tasvir edilen şahıs veya bir mekânı zihninde canlandırma fırsatı sunmuştur. Eserin Arapça aslına bakıldığında yazar fasih Arapça kullanmış olup kimi zaman ayet ve hadislerden yararlanmıştır. Yazarın kullanmış olduğu tasvir, ayet ve hadis örneklerine ise anlatım teknikleri başlığı altında yer verilecektir.

2.8. Anlatım Teknikleri

-**Anlatma Tekniği:** Bu teknik okuyucu ile eserin arasına anlatıcının müdahil olduğu bir tekniktir.[36]

---

[33] Bu tarih Endonezya'da başarısızlıkla sonuçlanan askeri darbe teşebbüsü olan 30 Eylül Hareketine tekabül etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: https://tr.wikipedia.org/wiki/30_Eyl%C3%BCl_hareketi, (Erişim: 12.11.2020).

[34] Mehmet Narlı, "Romanlarda Zaman ve Mekân Kavramları", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/7 (2002), s. 98-99.

[35] Endonezya'nın başkentidir.

[36] Demir, *a.g.e.*, s. 53.

"Uzaklarda hapishanesindeki Hacı Muhammed İdris'e gelelim: Renk ve şekli değişmişti. İhtiyarlığına ve sağlık durumuna bakmadan sürekli dövüyorlardı."[37]

-Gösterme Tekniği: Tekin'in ifadesine göre gösterme tekniğinin tipik örneği romandaki diyaloglardır. Bu diyaloglar olayın akışına göre ya sadece diyalog ya da konuşmaların arasına bazı bağlantı cümleleri eklenerek okuyucuya sunulur.[38]

"Titreyen eliyle kâğıdı tuttu ve dedi ki:

"-Evlatlarım bana inanın, isteğiniz gerçekten tuhaf, ben üstelik konuşulanları iyi de anlayamıyorum."

"-Sana emr olunanı yapmak zorundasın, yoksa hayatına son veririm."

"-Ben ölümden korkmam.

"-Önemli değil. Sen buradayken hayat nice zaman sürüp gidecek."[39]

-Tasvir Tekniği: Fatma'nın beklediği oda şu şekilde tasvir edilerek mekân tasvirine yer verilmiştir:

"Şimdi Fatma'nın oturup beklemekte olduğu oda, kırmızı renklere dalgalanıyordu. Duvarları kıymetli halılarla donanmıştı."[40]

İydid'in özellikleri şu şekilde tasvir edilmiştir:

"…Gözleri geçici bir neşeyle parlıyordu. Yüzünde sıkıntı ve kederden iz yoktu. Orta boylu tatlı esmer, tam anlamıyla tipik Endonezyalıydı…"[41]

-Mektup Tekniği: Fatma kapının altında kimden geldiği belli olmayan bir mektup bulur. Bu mektup okuyucuya aktarılarak mektup tekniğine yer verilir:

"Hacı Muhammed İdris, size rahmet diliyor ve hapsolduğu yerden kurtulması için acele aracı olmanızı istiyor. O çetin işkenceye tabi tutuluyor. Bir an gecikmeye gelmez…"[42]

-Özetleme Tekniği: Daha çok eski klasik eserlerde tercih edilen bu teknikte, anlatıcı olayları, kişileri veya hakkında bilgi vermek istediği herhangi bir şeyi özetleyerek anlatır.[43]

"İydid beş gün ortadan kaybolduktan sonra döndü. Bu esnada Endonezya adalarının çeşitli bölgelerini dolaşmıştı. Gayesi de, parti merkezi adına Orta, Doğu ve Batı Cava, Sumatra ve öbür adaları ziyaretti. Çokça,

---

[37] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 77.
[38] Tekin, *a.g.e.*, s. 212.
[39] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 55.
[40] *A.e.*, s. 20.
[41] *A.e.*, s. 7.
[42] *A.e.*, s. 64.
[43] Rukiye Aydemir, "Abdulmecîd b.Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Vâdi'dimâ' Adlı Eserinin Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 47.

Solova, Kediri, Madiyo ve Cyibo vs. gibi şehirlere de uğradı. Bu gezi sırasında onlarca nutuk vermiş, yüzlerce de toplantı yapmıştı…"[44]

Yukarıdaki cümlelerde görüldüğü üzere yazar, başkanın parti adına yaptıklarını özetleme tekniği kullanarak anlatmayı tercih etmiştir.

-Geriye Dönüş Tekniği: İçinde bulunulan zamandan geçmişe dönüşün verildiği tekniğidir.[45]

"Hacı Muhammed birden Mekke'ye gittiği anları hatırladı. Binlerce insan kurtuluş yeri Harem'e, Kabe'ye koşuyor, Güvercinler uçuşuyor. Avuçlar göğe açılmış, her renk ve ırktan insanlar…"[46]

"Taşradaki günlerimde, Moskova semalarında üzerime doğmuştun. Ne güzel anlardı…"[47]

"Bana Hollandalı bir komünist mühendis memleketimizde Hollanda emperyalizmi döneminde- demişti ki: "İydid, sizin kalkınmanızın tek engeli dindir."[48]

-Montaj Tekniği: Genel kültür bağlamında bir değer ifade eden anonim, bireysel veya ilahi nitelikte bir metnin belli bir amaçla eserde kalıp halinde kullanılması[49] şeklinde tanımlanan montaj tekniği olarak karşımıza bazı hadis, ayet, tesbihat ve şiir örneği çıkmaktadır. Bu tekniğin örnekleri aşağıdaki cümlelerde göze çarpmaktadır:

"Ve aniden aklına parlak bir kanaat geldi: "Hak (çiğnenmesi) karşısında susan dilsiz şeytandır." kesitiyle hadise yer verilmiştir.[50]

Romanda Hacı Muhammed'in "*Lâ ilâhe illâ ente subhâneke innî kuntu mine'z-zâlimîn*" sözlerini zikrettiği aktarılarak tesbihata yer verilmiştir.[51]

Montaj tekniğine başka bir örnek olarak şu kesit karşımıza çıkmaktadır:

"Hacı Muhammed İdris, gözleri yaştan bulutlanarak dedi ki; "-Allah Rasûlü (S.A.S) Yüce Rabbimizden getiriyor: "Ey kullarım ben nefsime zulmü haram kıldım ve aranızda da yasakladım. Haksızlık yapmayın!"[52]

Diğer bir sayfada ise:

---

[44] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 82.
[45] Aydemir, *a.g.e.*, s. 47.
[46] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 53-54.
[47] *A.e.*, s. 7.
[48] *A.e.*, s. 12.
[49] Betül Şahin, "Cemal Fayiz ve "Anâkîdu'l-Beşer" adlı Öykü Koleksiyonu", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 49.
[50] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 36.
[51] *A.e.*, s. 50.
[52] *A.e.*, s. 53.

"Allah kitabında der ki: Köpük atılır gider, insanlara faydalı olan şey ise yeryüzünde kalır."[53] ayeti aktarılarak yine montaj tekniğiyle romana renk katılmıştır.

Karşımıza bir de şiir örneği çıkmaktadır:

"Eski bir Arap şairi der ki:

Her yolcu bir gün eve dönecektir,

Şayet selamet ve dönüş nasip olursa."[54] mısraları aktarılarak içinde bulunulan durum şiirle pekiştirilmiştir.

-Diyalog Tekniği: Anlatma tekniği kadar olmasa da diyalog tekniği de çokça kullanılmıştır:

"Fatma döndüğünde annesini üzgün bekler buldu:

"-Kızım neredesin?

"-Benim için endişe etme"

"-Babana olan yetmez mi, hem senin âdetin değildi böyle gecikmek…"[55]

-İç Çözümleme Tekniği: Romanda sıklıkla başvurulan bir tekniktir. Anlatıcı okuyucu ile kahramanın arasına girip kahramanın psikolojisini ve zihninden geçenleri dışa aktarmaya çalışır.[56]

"Ebu Hasan küçümsenmez derecede hüzünlüydü. Fatma'yı hatırladı, anladı ki o kendisi için su ve ekmek kadar lüzumludur. Belki o bundan da fazla bir şey. Ruh ve vicdanının bir parçası gibi biçimleniyor. Ona olan büyük aşkının derinliği nispetinde de vesvesesi başlıyordu: acaba vazgeçebilir miydi kız? Kalbi bir başkasına bağlanır mıydı? Olursa, korkunç şey. Kendi kendine güldü: "Kalbine doğan bu yaralayıcı anılar da ne oluyordu?...."[57]

-İç Monolog Tekniği: Okuyucunun, kahramanın iç dünyasıyla karşı karşıya kaldığı tekniktir.[58] Ebu Hasan'ın tek başına hücresinde feryada başlaması bu teknik aracılığıyla aktarılmıştır:

- "Ben ne konuşuyorum? Yıkılıştan şikâyetleniyorum, ümitsizlik çukuruna sürükleniyorum. Pişmanlık ateşini tutuşturuyorum. Hayır hayır…"

[53] *A.y.*, (İlgili ayet Ra'd suresi 17. ayettir).
[54] el-Kîlânî, *a.g.e.*, s. 249.
[55] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 117.
[56] Tekin, *a.g.e.*, s. 284.
[57] el-Kiylânî, *a.g.e.*, s. 91.
[58] Aydemir, *a.g.e.*, s. 47.

-Bilinç Akımı Tekniği: Karakterin duygu ve düşüncelerinin seri ancak düzensiz bir şekilde iç konuşma olarak verilmesidir.[59] Karakterin aklında kurduğu planlar ve yapmak istedikleri bu teknik vasıtasıyla verilir.[60]

> *"Acaba babasının kaybolma olayı çevresinde gürültü koparsa bir sonuç çıkar mıydı? Olan biten için bir röportaj mı yapmalıydı. "Cemile ve kaybın sırrı" gibi bir büyük manşet atsaydı, nasıl olurdu? Ve bir fikir pırıldadı: Yatağından fırladı…"*[61]

SONUÇ

İslâmî edebiyat sahasında vermiş olduğu birçok eserle tanınan el-Kîlânî, bu alana katkıda bulunmuş ve yine eserleri aracılığıyla Müslümanların yaşamış olduğu haksızlıklar, maruz kalmış oldukları zulümlerle, vermiş oldukları mücadeleler vs. gibi konuları edebi bir dille okuyucuya aktarmıştır. Aynı zamanda okuyucuya İslâmî bilinç ve duyarlılık aşılamaya çalışmıştır. Tematik incelemesini yapmaya çalıştığımız "*'Azrâ'u Câkartâ*" Türkçeye tercüme edilen adı ile "*Cakartalı Kız*" romanında yazar, Arap toplumundan ziyade Arap olmayan Müslüman toplumun yaşadığı zulmü, adaletsizliği, mücadeleleri konu edinmiştir. Yazar, okuyucuları merakla okumaya sürükleyecek bir üslup kullanmış, sade, anlaşılır ve yalın bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Her romanda olduğu gibi tasvirlere yer vererek okuyucuya yaşanılan durum ya da mekânı hayal etme imkânı sağlamıştır. İslâmî edebiyatın bir parçası olan Kuran ayetleri, hadis gibi dini örneklere başvurarak da konuyu dini açıdan pekiştirmiştir. Roman az da olsa romantik unsurları barındırmış ve tarihi geçmişten örnekler verilerek mazi hatırlatılmıştır.

[59] Tekin, *a.g.e*., s. 295.
[60] https://www.turkedebiyati.org/geriye-donus-ic-cozumleme-ve-bilinc-akisi-teknigi/, (Erişim: 08.10.2020).
[61] el-Kiylâni, *a.g.e.*, s. 118.

Kaynakça/Reference

el-'Arînî, Abdullah b. Sâlih. *el-İtticâhu'l-İslâmî fî a'mâli Necîb el-Kîlâni'l-Kasasiyye*, Riyâd: Dâru Kunûz İşbîliyâ, 2005.

Aydemir, Rukiye. "Abdulmecîd b. Cellûn'un Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Vâdi'dimâ' Adlı Eserinin Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Beyca, Fatma Betül. "Necip el-Kilani Hayatı-Eserleri ve 20.Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Dede, Şerife. "Cibran Halîl Cibrân ve "El-Ecnihatu'l-Mutekessire" (Kırık Kanatlar) isimli Romanın Mehcer Edebiyatındaki Yeri", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Demir, Ulfet. "Necîb el-Kîlânî'nin "er-Raculu'l-Lezî Âmen" adlı Romanının Tahlili", Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Hemek, Zafer. "Necîb el-Kîlânî ve Türkistan Geceleri Adlı Romanı", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

el-Kiylânî, Necip. *Cakartalı Kız,* çev: Ali Nar, İstanbul, Elif Yayınları, 2002.

el-Kîlânî, Necîb. *'Azrâ'u Câkartâ*, Kahire: Dâru's-Suhûh, 2013.

el-Minşâvî, el-Velîd 'Abdurraû'f. "Necîb el-Kîlânî:Dav'u'n 'alâ Sîratihi ve 'Atâihi'l-Edebiyyi", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, 4 (2014), s. 252-275.

Narlı, Mehmet. "Romanlarda Zaman ve Mekân Kavramları", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/7 (2002).

Seyf er-Rahmân, Muhammed. "İshâmâtu'd-duktûr Necîb el-Kîlânî fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi", *Mecelletu'l-Kısmi'l-'Arabiyyi*, 24 (2017), s. 285-298.

Şahin, Betül. "Cemal Fayiz ve "Anâkîdu'l-Beşer" adlı Öykü Koleksiyonu", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Şanverdi, Halil İbrahim. "Necîb el-Kîlânî'nin Türkçeye Çevrilen Eserlerinin Çeviri Stratejileri Açısından Değerlendirilmesi", Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2019.

Tasa, Muhammet. "Necîb el-Kîlânî'nin Talâ'iu'l-Fecr Adlı Romanı", *Nüsha Dergisi*, 22 (2006), 81-94.

Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı -I*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İsmail Durmuş, Ankara: 2019, Ek II., "Kîlânî, Necîb" maddesi, s. 65-67.

Yıldız, Musa; Şanverdi, Halil İbrahim. "'Azrâ'u Câkartâ Adlı Romanın Türkçe Çevirilerinin Çeviri Stratejileri Açışından İncelenmesi", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları (DEA)*, 19 (2019), s. 237-262.

Elektronik Kaynaklar

https://www.turkedebiyati.org/geriye-donus-ic-cozumleme-ve-bilinc-akisi-teknigi/, (Erişim: 08.10.2020)

http://www.yenimakale.com/roman-ve-oyku-incelemesinde-kisiler-kadrosu-ve-bakis-acisi.html (Erişim: 08.10.2020)

https://tr.wikipedia.org/wiki/30_Eyl%C3%BCl_hareketi(Erişim: 12.11.2020)

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 297-312 Research Article/*Araştırma Makalesi*

Emîr Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları
Emir Abu'l-Fadl al-Mīkālī and His Literary Works

Nurullah Yılmaz *

Öz
Mîkâlîler, diğer adıyla Mîkâloğulları Ortaçağ'da Müslüman Orta Asya coğrafyasında hüküm süren önemli emirliklerden biridir. Hem İslâmî ilimler, hem de Arap dili ve edebiyatı alanında faydalı çalışmalar yapmış olan bu aile, sadece siyasal alanda değil, ilmî ve edebî alanda da İslâm kültür ve medeniyetine hizmet etmiştir. Söz konusu aileye mensup pek çok kişi mîlâdî 9-11. Yüzyıllar arsında Horasan bölgesinde komutanlık ve valilik gibi önemli görevler üstlenmişler, bunun yanı sıra hem aile içerisinden şair ve kâtip gibi önemli simalar çıkartarak hem de emirlik hizmetine giren diğer edipleri himaye ederek Arap dili ve edebiyatı alanında yararlıklar sağlamışlardır. Önde gelen aile mensupları içerisinde en dikkate değer isimlerden birisi de dönemin tanınmış âlim, kâtip ve şairlerinden Emir Ebû'l-Fadl 'Ubeydullah b. Ahmed el-Mîkâlî'dir. Bu çalışmada Emir Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî'nin hayatı, edebî kişiliği hakkında kısa bir bilgi verilerek şiir ve nesir türü yazılarından örnekler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mîkâlîler, Emir Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî, Maveraünnehr, Horasan, Gazneliler.

*Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

E-mail: nurullah.yilmaz@atauni.edu.tr

https://orcid.org/ 0000-0002-1354-7991

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Nurullah Yılmaz
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

Submission /Başvuru:
10 October/Ekim 2020
Acceptance /Kabul:
08 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Yılmaz, Nurullah. "Emîr Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 297-312.

Abstract
The Mīkālīs, also known as Sons of Mīkālī, were one of the emirates that ruled in the Muslim Central Asia in the Middle Ages. This family, which made important contributions to both Islamic sciences and Arabic language and literature, given a significant momentum to the history of Islamic culture and civilization not only in the political field but also in the scientific and literary field. Many people belonging to the family undertook important duties such as military command and governorship in the region of Khorasan Over the centuries besides, they provided great benefits to Turkish Islamic history in the scientific and literary field. One of the most notable names the prominent family members is Emir Abu'l-Fadl 'Ubeydullah b. Ahmed al-Mīkālī. In this study, the life and literary personality of Emir has been examined and examples of poetry and prose has been given.

Keywords: Mīkālīs, Emir Abu'l-Fadl al-Mīkālī, Mavaraunnehr, Horasan, Ghaznavids.

Extended Abstract

The Mīkālīs, were one of the emirates that ruled in the Muslim Central Asia geography in the Middle Ages. Many people belonging to the family undertook important duties such as military command and governorship in the region of Khorasan heritage 9-11. Over the centuries they provided great benefits to Turkish Islamic history in the scientific and literary field. Its origin dates back to the pre-Islamic Transoxiana region. Sons of Mīkālī, apart from Tahirîs, Saffârîs, Sâmânîs and Ghaznavids, had important roles in administration in the first periods of the Seljuks. One of the most notable names among prominent family members is Emir Abu'l-Fadl ‘Ubeydullah b. Ahmed al-Mīkālī.

He is the son of Abu Nasr Ahmed Ibn Ali Mīkālī. He is also known with the nickname "Vizier Mīkālī" because he was the clerk and minister of Gazneli Mahmud for a period. It is understood that he received a good education by visiting the Transoxiana regions, especially due to his interest in hadith science. In the period he was minister and clerk, he participated in the councils of scholars as well as administrative activities, and also organized science and literature assemblies himself. Thanks to all these activities, he became a brilliant and highly skilled author. There is no sufficient and satisfactory information about his life in classical Arabic literature sources. However, Ebu Mansur es-Sealibi, who lived in the third century of the Hijri in the ninth century and was also a poet and author, devoted a large place to al-Mīkālī in his work named Yetimetud dehr. Es-Sealibi worked under the care of the minister and author al-Mīkālī, therefore, He speaks of al- Mīkālī's lineage, glory, fame, nobility and generosity. Then he talks about his literary personality, poetry and writings. He talks about how skillfully he used eloquent arts in both poetry and prose. Es-Sealibi devoted 30 pages of his work called Yetime entirely to al-Mīkālī and gave many examples of his poetry and prose texts. While as-Se‘âlibî compares Emir Eb'l-Fadl al-Mīkālī with his contemporaries, in a position equivalent to Ibnu'l-‘Amîid in the art of literature, as-Sahib b. "Abbâd's successor sees it as an alternative to Abu İshak as-Sâbî." While evaluating his poems, he said, "It is as if Abdullah Ibn Mu‘tezz and Abu Firâs al-Hamdânî were removed from their graves again after they died and they are reading poems ...".

Whether in the form of a poetic text or prose writing, “ihvâniyyât” is the examples of correspondence between each other, equal to each other in terms of position and prestige. “Sultâniyyât” is the examples of correspondence between the minister or sultan, caliph or minister, sultan or caliph. One of the genres that al-Mīkālī exhibited the best examples in both types of writing, namely verse and prose, is also the type of "ihvâniyyât" which is widely used in the art of writing treatises. The origin of the word comes from the Arabic word "ihvân", meaning "brothers". These are the letters written by close friends and friends to each other in the treatise style, using intense literary arts. İhvaniyyat type poems are common. In addition, he wrote poems on pride, enthusiasm, praise, flirtation,description, wisdom, philosophy and humor. Also, he wrote sample texts of literary and artistic value in the genres of depictions, rebukes, congratulatory messages, and condolences, especially in the type of ikhvaniyyat.

Abu'l-Fadl al-Mīkālī is a man who can use rhetoric and other arts in classical Arabic verse and prose genre equally, and thanks to this virtue, he was a pioneer of his era in both poetry and prose, and earned a rightful reputation as a writer, poet and one of his prose is historic. He served as a local governor in Nishapur and surrounding areas, and then served as a clerk and minister in the Ghaznavids State. It is understood that while performing his duties in these positions without interrupting the state business in a good way. On the other hand, he spent all of his remaining time for scientific and literary activities. Being the subject of many writers and poets, especially Abu Mansur as-Se‘âlibî, is the most obvious sign of this.

Emîr Ebû'l-Fadl El-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları

GİRİŞ

Ortaçağ İslâm coğrafyasında ilmî, edebî ve kültürel hayat oldukça ileri bir seviyede idi. Abbasiler döneminde hem Sünnî hilafet merkezi Bağdat, hem de farklı bölgelerdeki Arap, Fars ve Türk unsurlardan oluşan Müslüman devlet veya emirlikler siyasal, sosyal ve kültürel aktiviteler konusunda adeta birbirleriyle yarışıyorlardı. Potansiyel olarak sürekli putperest Moğolların tehdit ve işgallerine maruz kalmış olmalarına rağmen Orta Asya Müslüman Türk coğrafyası özellikle Mâverâünnehr bölgesindeki yerel güçler İslâmî değerleri temsil etme uğrunda canla başla mücadele etmişler, her zaman başı çeken taraf olmaya çalışmışlardır.[1] Nitekim yöneticileri ve temsilcileri olarak âlim ve edip kişilerden oluşan Mîkâloğulları ailesi buna en güzel örnek teşkil etmektedir. Hemen her biri ilmî ve edebî faaliyetlere damgasını vurmuş kimselerden oluşan bu ailenin önde gelenlerinden birisi de âlim, fazıl ve edip kişiliği ile tanınmış olan Emir Ebû'l-Fadl Ubeydullah b. Ahmed el-Mîkâlî'dir.

Mîkâlîler

Milâdî 9-11. Asırlar arasında Orta Asya'da Mâverâünnehr bölgesinde hükümran olmuş bölgesel emirliklerden biridir. Emirliğe ismini veren Mîkâl'in oğlu Muhammed (ö. 250/846) ve onun oğlu Abdullah (ö.308/920) Tâhirîler'e bağlı olarak önemli askerî hizmetlerde bulunmuştur. Abdullah'ın oğlu Ebû'l-'Abbâs İsmâil dinî ilimlerde iyi eğitim almış, özellikle hadis alanında ihtisaslaşmış, bu sayede adından sıkça söz edilen bir şair ve edip olmuştur. Abdullah'ın bir diğer oğlu Cafer Muhammed (ö. 388/998) babasından sonra Nişâbûr valiliği yapmış olan ailenin nüfuzlu şahsiyetlerinden biridir. Mîkâloğulları'nin en parlak simalarından biri de Hasenek lakabıyla bilinen ve aynı zamanda Gazne hükümdarı Sultan Mahmûd'un vezirliğini yapmış olan Ebû Cafer Muhammed'in oğlu Ebû Alî Hasan b. Muhammed'dir.[2]

[1] Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s.134-141.

[2] Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Osman Gazi Özgüdenli, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005, "Mîkâlîler" maddesi, c. XXX, s.46-47.

Mîkâloğulları Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gazneliler'den başka Selçuklular'ın ilk dönemlerinde yönetimde önemli görevler üstlenmişlerdir.[3] Ailenin önde gelenlerinden ve tarihe mal olmuş şahsiyetlerden biri de Emir Ebû'l-Fadl Ubeydullah b. Muhammed b. Ahmed el-Mîkâlî'dir.

Emir Ebu'l-Fadl Ubeydullah b. Ahmed el-Mîkâlî

Ebû Nasr Ahmed İbn 'Alî el-mîkâlî'nin oğludur. Bir dönem Gazneli Mahmûd'un da kâtip ve vezirliğini yaptığı için "Vezir Mîkâlî" lakabıyla da bilinir. Baba oğul, yani hem Ebû Nasr, hem de Ebû'l-Fadl meşhur İranlı şair Esedi Tusi'nin memduhlarındandır. Döneminin bütün eserlerinde asıl adı "Ubeydullah" olarak geçmektedir. Hayatının ilk yıllarına dair günümüze çok fazla bilgi ulaşmamıştır. Dolayısıyla doğum tarihi de kesin olarak bilinmemektedir. Kaynaklarda eğitim durumu hakkında pek fazla bilgi yoktur. Fakat ismi Horasan'da Ebû 'Amr b. Hemedân ve Buhara'da Ebû Bekr Muhammed b. Sâbitu'l-Buhârî ile birlikte anılmaktadır. Özellikle hadis ilmine olan ilgisinden dolayı birçok yeri gezmiştir. Henüz küçük yaşta Horasan ve diğer Mâverâunnehr bölgelerini gezerek iyi bir ilmi ve edebi donanıma sahip olmuştur.[4]

Edebî Kişiliği

Vezirlik ve kâtiplik yaptığı dönemde yönetim faaliyetlerinin yanı sıra ya âlim ve ediplerin edebiyat sohbetleri içeren meclislerine katılmış ya da kendisi bizzat ilim ve edebiyat meclisleri düzenleyerek, vakitlerini dolu, ömrünü bereketli bir şekilde geçirmiştir. Parlak bir edip ve oldukça yetenekli bir kâtipti. O kadar ki onun teşbih, istiare, kinaye vs. bedii sanat unsurlarını içeren secili nesirlerini şiirlerinden ayırmak pek güçtür.[5]

Klasik Arap edebiyatı tarihi kaynaklarından Yetîmetu'd-dehr adlı eserin sahibi Ebû Mansûr es-Se'âlibî (ö. 430/1058), Emir Ebû'l-Mîkâlî için yaklaşık 30 sayfalık özel bir bölüm ayırmıştır. el-Mîkâlî'nin şiir ve nesirlerinden örnekler sunduğu bu bölümün hemen başında Mîkâlîler ve ona istinaden himayesinde çalışmış olduğu Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî'den bahsederken kendine has secili üslubuyla oldukça çarpıcı ve iddialı değerlendirmelerde bulunmuştur:

[3] Özgüdenli, *a.g.e.*, s. 47.

[4] Muhammed Ali Azerşeb, *Pejuheşi Derbare-yi Âsâr u Nushe-yi Ebu'l Fadl Mîkâlî: Edeb-i 'Arabî*, Tahran, 1976, c.II, s.139; Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î I-IV*, Kahire: Mektebetu'n-nahdati'l-Mısriyye, 1991, c. III, s. 80-110.

[5] 'Umer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî,* Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1989, c. III, s. 116.

"Ailenin soyundan, asaletinden, şan ve şerefinden, atalarının ve etrafındakilerin cömertliğinden, hem geleneği ve hem de yeniliği nasıl temsil ettiklerinden, başta şiir ve nesir sanatı olmak üzere edebiyatın hemen her alanında, tüm söz sanatlarında ne derece üretken olduklarından bahsedecek olursak kitaplara sığmaz, çekmeceler almaz, kalemlerin mürekkebi kurur …"[6] Müellif devamında şu ifadelere yer vermiştir:

Emir Ebû'l-Fadl, Mîkâloğulları sülalesinde ailenin kendisinden önceki ve sonraki dönemde yaşamış önde gelenleri ile kıyaslanacak olursa ay ışığı karşısında güneş ışığı gibi kabul edilir. Diğerlerine göre konumu itibariyle problem çözücü bir kişiliğe sahiptir. Kendisinden önce yaşamış olan aile büyüklerinin taşıdığı her türlü güzel huyları bünyesinde barındırdığı gibi edep ve terbiyesi, asaleti, insanlara karşı alçakgönüllülüğü, onlara karşı dost ve kardeşçe yaklaşımı, bunun yanı sıra kitabet ve belagat sanatında sergilediği özel yetenekleri ile onlardan daha üstün bir konuma yükselmiştir. Bu öyle bir hal almış ki sanki Allah onun kalbine başarı ve liderlik özelliklerini ilham etmiş, fakirlikle birlikte gururu onun karakterine yerleştirmiştir.[7]

Kendisi de devrin ünlü ediplerinden olan es-Se'âlibî, Emir Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî'yi çağdaşı olan diğer ediplerle karşılaştırırken kitâbet sanatında İbnu'l-'Amîd'e eşdeğer bir konumda, es-Sâhib b. 'Abbâd'ın halefi, Ebû İshak es-Sâbî'nin dengi olarak görür. Şiirlerini değerlendirirken ise "Sanki Abdullah İbn Mu'tezz ve Ebû Firâs el-Hamdânî öldükten sonra kabirlerinden tekrar çıkartılmışlar da şiir okuyorlar .."[8] şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur.

Risale Sanatında el-Mîkâlî'nin Yeri ve Önemi

Klasik Arap edebiyatında nesir sanatı şiire göre daha sonraki dönemlerde gelişme göstermiştir. Birinci Abbâsî Asrı'nda Abdulhamîd el-Kâtib ile (ö.133 h./749 m.) başlayıp Üçüncü Abbasi asrında İbnu'l-'Amîd, es-Sâhib b. Abbâd ve Eu Bekr el-Hârizmî (ö.323/945) ile zirveye ulaşmıştır. Klasik Arap nesrinin alt kolu olan "kitâbet sanatı", hem kişisel hem de resmi yazışmaların yazım üslubunu kapsamaktadır. Dolayısıyla bu üslup "Risâle yazım sanatı" veya doğrudan "resâil" şeklinde zihinlere kazınmıştır. Sanatlı nesir de diyebileceğimiz risale yazım sanatının altyapısını aslında "teressül üslubu oluşturmaktadır. Temelde "sec'i" sanatına dayalı olan teressül üslubu başta "ihvâniyyât" türü olmak üzere kitap mukaddimeleri, edipler arasında geçen dînî, siyâsî, edebî münakaşalar gibi çeşitli

[6] Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Yetîmetu'd-dehr fî ehli mehâsini'l- 'asr,* c. I-IV, Kahire: Dâru'l-'ilm lil-melâyin, 1960, c. IV, s. 4/354

[7] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.355.

[8] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.355.

amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. Temelde bedii sanatlar ağırlıklı olmakla beraber bu sanatı icra eden kâtipler, anlam bakımından söze güç katmak için teşbih, mecâz, istiâre ve kinâye sanatlarını yerli yerince kullanmışlardır.[9]

el-Mîkâlî, nazım ve nesir türünde de en güzel örneklerini aynı zamanda risale yazım sanatında yaygın olarak kullanılan "ihvâniyyât" türünde vermiştir. Kelimenin kökeni itibariyle "kardeşler" anlamındaki Arapça "ihvân" kelimesinden gelmektedir. Yakın dost ve arkadaşların risale üslubu ile birbirlerine yazdığı yoğun edebî sanatların kullanıldığı mektup tarzında yazılmış olan yazılardır.[10] İster şiirsel bir metin isterse mensur yazı şeklinde olsun makam, mevki ve prestij açısından birbirlerine eşit ediplerin kendi aralarında yaptığı yazışma örneklerine "ihvâniyyât" denir.[11]

Şiirlerinden Örnekler

İhvâniyyât (Tavîl)

أخٌ لي أمّا الـوُدُّ مــنه فَرائدُ وألــفاظه بين الحديث فرائدُ

إذا غاب يوما لم يَنْب عنه شاهدُ وإن شهد ارتاحت إليه المَشاهدُ

Benim bir kardeşim var; ona olan sevgim her şeyin önündedir. Onun konuşma esnasındaki sözleri inci taneleri gibidir.

Bir gün ortalıkta gözükmezse gözler onu arar. Ortaya çıkınca görenler memnun olur.[12]

Tertip ettiği dost ve edebiyat meclislerinin müdavimlerinden ve başköşeyi alan meşhur kâtip es-Se'âlibî'ye ithafen kaleme aldığı tipik bir ihvâniyyât türü örneği olan bu beyitlerinde el-Mîkâlî, dostuna olan iltifatını samimimi bir şekilde belirtmiştir. Ayrıca birinci beyitte mısra sonlarındaki فَرائِدُ ifadesindeki kafiye ve cinas, hem göze hoş gelmekte, hem kulağı okşamakta, hem de şairin söz söyleme sanatındaki üstünlüğünü gözler önüne sermektedir. Şöyle ki: ilk mısraın sonundaki

[9] Butrus el-Bustânî, *Udebâu'l-'Arab I-IV*, Beyrut: Dâru Nazîri 'âbbûd,1989, c. II, s. 30.
[10] Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, Kahire, 1952, s.241; Şevki Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-'Arabî*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1943, s.432.
[11] Cebbûr 'Abdunnûr, *el-Mu'cemu'l-edebî*, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1984, s.9; Nurullah Yılmaz, "Üçüncü Abbâs Asrında Edebî Çevre", Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s.180.
[12] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.355.

فَرائِدُ cevap harfi olan ف ile "öncü, önde gelen" anlamındaki رائد kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiştir. İkinci mısraın sonundaki "فرائد" kelimesi ise "bir, biricik, tek" anlamına gelen Arapça فَرِيد isminin çoğuludur.

Fahr (Munserîh bahrinde)

سُــبحانَك ربي تبارك اللهُ ما　　أَشْبَهَ بعضُ الكلامِ بالعَسَلِ

والمسكِ والسحرِ والرَّقَى وبنةِ الْ　　كرمِ وحَلْيِ الحسانِ والحَلَلِ

مِثلَ كلام الأمير سيّــــدِنا　　نـثرا أو نظما يسير كَالمَثَلِ

Şanı yüce Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih ederim. Ne kadar da benziyor bazı sözler bala,

Miske, büyüye, soylu, güzel kadınlar ve eşlerin süsüne.

Tıpkı Efendimiz Emir hazretlerinin sözü gibi; örnek olarak gösterilen nazım ve nesir sanatında.[13]

Yukarıdaki beyitler klasik Arap şiiri ölçütünde tipik bir "övünme" unsuru içermiş olmakla birlikte, bir taraftan dostluk havası içinde söylenmiş olması bakımından dönemin tarzı olarak ihvâniyyât türü ile iç içe, diğer taraftan da şair, kapalı istiare sanatını kullanarak kendisini kastetmekle farklı ve yaratıcı bir üslup geliştirmiştir.

Gazel (Tavîl bahrinde)

لقد راعَني بدرُ الدُجَى بصُدوده　　ووَكَّلَ أجــفاني بِرَعْيِ كَواكِبِهِ

فَيا جَزَعي مهلاً عساه يعود لي　　ويا كَبَدي صبرا على ما كَواك بِهِ

Yol gösterdi bana zifiri karanlıkta ay ışığı, yararak karanlığı ve görevlendirdi gözkapaklarımı gözetlemek için yıldızları.

Çok endişeliyim, acaba karanlık geri döner mi bana diye! Ey kalbim sabırlı ol, onunla senin kalbini dağlamasına karşılık![14]

[13] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.356.
[14] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.369.

Duygularını gayet vurgulayıcı bir şekilde dile getirmiş olduğu bu gazel beyitlerinde şair, birinci beyitteki ikinci mısra ile ikinci beyitteki ikinci mısraın sonlarında yine bedii sanatlarındaki ustalığını konuşturarak "onun yıldızları" anlamındaki "كَواكِبِهِ" isim tamlaması ile "onunla seni dağladı (ütüledi)" anlamındaki "كَواكَ بِهِ" cümlesi arasında cinas yapmıştır.

Tasvir (Tavîl bahrinde)

يَصوغ لنا كفُّ الربيعِ حدائقا كـعقدِ عقيقٍ بين سِمْطِ لآلي

وفيهنّ أنوار الشقائق قد حكتْ خُدودَ عَذارَى نُقِّطَت بِغَوالي

Boyar bizi ilkbaharın eli yeşil bahçelere inci dizisinin arasındaki bir akik taşı gibi.

Onların içinde şakayık çiçeklerinin ışıkları var; gönül çelmeleriyle tanınan bekâr kızların yanaklarına benzeyen.[15]

Mudâ'ebât/Şakalaşma (Basît bahrinde)

لـنا صديق يُجيد لَقْما راحتُنا في أذى قَفاه

ما ذاق مِن كسبِه، ولكن أذى قفـاه أذاقَ قاه

Bizim bir arkadaşımız var; yemeği çabucak mideye indirir. Bizim rahatımız onun kafasının acı çekmesine bağlıdır.

Henüz kendi kazancı olan hiçbir şeyi tatmamıştır. Fakat kafasının ağrısı ona bolluğu tattırmıştır. [16]

Özellikle el-Mîkâlî'nin yaşadığı dönemde yaygın olan şiirle atışma tarzı dost ve edebiyat meclislerinin vazgeçilmezi olmuştur. İçeriğinden de anlaşılacağı üzere yukarıdaki iki beyitte ihvâniyyât unsuru ağır basmaktadır.

Hikmet (Serî' bahrinde)

Özellikle bu dönemde yaygın olan bir türdür. Arap şairlerin yanı sıra Türk ve Fars kökenli şairler daha bir sıklıkla hikmet ve felsefî konularda şiirler kaleme

[15] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.372.
[16] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.380.

almışlardır. Dünya ve ahiret hayatı için öğüt veren eğitici, öğretici şiirlerden oluşmaktadır. Bu türde söylenen bazı beyitler doğrudan o toplumlarda darbımesel halini almıştır. Dolayısıyla bu tür beyitler gerek dost ve edebiyat meclisleri, gerekse toplumun birer vazgeçilmezi olmuştur.

كَمْ والدٍ يَـــحرمُ أولادَه و خيره يُحْظى به الأبعَدُ

كــالعَيْن لا تُبصِر ماحولها ولـحظها يُدرك ما يَبْعُدُ

Nice babalar vardır ki çocuklarını mahrum eder. Onların en iyisi, en uzaktakinin kendisinden istifade ettiği kimsedir.

Tıpkı etrafındakini görmediği halde en uzaktaki şeyi fark eden bir göz gibi. [17]

(Tavîl bahrinde)

دَعِ الْحرصَ واقْنَعْ بالكِفافِ مِن الغِنَى فَرِزقُ الفتى ما عاش عند مَـعيشِه

وقدْ يَهْلِك الإنـــسانَ كثرةُ مالِهِ كما يُذبَحُ الطاووسُ مِن أجل ريشِه

Hırsı bırak; bir miktar mal ile yetin. Çünkü gencin rızkı ihtiyaç anında temin ettiği şeyden ibarettir.

Bazen malının çok olması insanı felakete sürükler. Tıpkı tavus kuşunun tüyünden dolayı boğazlanması gibi.[18]

Nesir Örnekleri

Üçüncü Abbasi asrında şiirle birlikte nesir sanatı da zirveye çıkmıştır. Bu dönemde nesir, yazım teknik ve metotları, türü ve konusu bakımından oldukça genişlemiştir. Şiir ile nesir adeta iç içe girdiğinden neredeyse şair ile kâtip arasında edebî yönden ayırt edici bir özellik kalmamıştır. Çünkü bu dönemde usta bir şair aynı zamanda usta bir kâtip, aynı şekilde usta bir kâtip usta bir şair olarak tanınabiliyordu.[19] Bu dönemin diğer edipleri gibi el-Mîkâlî de konumu gereği meşhur bir kâtip olmasının yanı sıra nesir içinde şiir, şiir aralarında secili nesir örnekleri sunan ender edebî simalardan biridir.

[17] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.380.
[18] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.381.
[19] Kenan Demirayak, *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Erzurum: Aktif Yayınevi, 1998, s. 118.

el-Mîkâlî'nin risâle türü alt başlığı altında vermiş olduğu örneklerden birkaçına göz atalım:

İhvâniyyât

Birbirleriyle samimi iki dost arasında yapılan samimiyeti ifade eden kısa ve secili yazışma örnekleridir. Şiirdeki klasik türlerin hemen hepsinin adı altında nesir örneklerine rastlayacağımız gibi kitabet sanatına has "tebrik, kutlama, baş sağlığı" gibi özel durumlarda da nesir tarzında ihvâniyyât örnekleri de yaygın olarak kullanılmıştır. Diğer edipler gibi el-Mîkâlî de söz konusu türler kapsamında dikkate değer kitabet örnekleri sergilemiştir.

أيامي معك بين غُرَّة ولَمْعَةٍ وعيدٍ وجمعةٍ

"Seninle geçirdiğim günler ayın ilk ışığı ile en parlak (dolunay)hali ve Bayram ile Cuma günü gibidir." [20]

أنا أخو مودّتِك الذي لا يُخشى نبوُّه وغفوفُه وسَهْمُ نصرتك الذي نحو العِدى نصلُه ونحوك فُوقُه.

"Ben senin sevgine, isyan ve nankörlük etmesinden korkulmayan kardeşim, senin zaferinin ağzı düşmana tepesi sana doğru olan okuyum." [21]

Vasfu'l-kütüb

Abbasiler döneminde bir âlim veya edip iddialı bir kitap yazdığında öncelikle onu halife, vezir veya sultan gibi devlet büyüklerine ithaf etmeye çalışırdı. Gerekli gördüğünde ise çağdaşı bir âlim veya edip kişilere ulaştırırdı. Eser kendisine ulaşan şair veya kâtip ise onu övücü mahiyette birkaç satırlık bir risale kaleme alırdı. Bu risale genellikle nesir türünde olup kâtip belagat sanatının tüm güzelliklerini ve inceliklerini göstermeye çalışırdı. Klasik kaynaklarda "vasfu'l-kütüb" olarak nitelenen bu risaleleri günümüzde bir nevi "kitap tanıtımı" olarak değerlendirmek mümkündür.

وصل كتابُك فأذعنت القلوبُ لفضلهِ بالإعتراف واحتفلت الألسنُ في تشبيهه ببَدائع الأوصاف، فَمِن مُدّعٍ أنه رقيقُ الوصل، و ريقة النحل، ومُنتحَلٌ أنه سُلاف العُنود، وقائلٌ هو

[20] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.359.
[21] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.359.

نَوْرُ خَمائلَ، وسِحْرُ بابلَ، فأما أنا فتركتُ التمثيلَ، وسلكتُ التحصيل وقلتُ: هو سماءُ فضلٍ جادتْ بِصَوْبِ الحِكَمِ، ووَشْيُ طبعٍ حاكتْه سِنُّ القلم نسيمُ خَلْقٍ تَنَفَستْ عنه روضةُ الكَرَمِ.

"Kitabın (bize) ulaştı. Tüm kalpler onu kabullenerek onun üstünlüğüne boyun eğdi. Birçok dil, güzel sanatları içeren anlatımlarla farklı teşbihlerde bulundu. Bir iddiaya göre ona büyü ile ulaşılmakta olup o, arı yaprağı gibidir. Onun üzüm salkımı gibi olduğu da iddia edilmektedir. Bir başkası da onun adeta yanıp sönen bir ışık ve Babil'in efsunu olduğunu söylüyor. Bana gelince, yapmacılığı terk ettim, gerçekçi bir yol izledim ve şöyle dedim: O, içinde doğru bilgileri barındıran erdemliğin gök kubbesidir. Kalemin ucuyla ince ince dokunmuş bir baskının bildirimi ve cömertliğin bahçesinin nefeslendiği bir varlığın esintisidir." [22]

Yazının üslubuna baktığımızda, önce kâtip kendisine eserin ulaşmasından dolayı memnuniyetini belirtiyor. Sonra eserin pek fazla içeriğine girmeden bedii sanatlar bakımından taşıdığı değere vurgu yapıyor. Bunu yaparken önce kitabın ilmî ve edebî çevrelerde yaptığı yankıya değiniyor ve en sonunda kitap hakkındaki kendi görüşlerini ifade ediyor.

Şekvâ, zem, itâb

Bir kâtibin dostu, arkadaşı, sırdaşı diğer kâtibe yazdığı bir tür şikâyetnamedir. Şikâyetini yaparken dönemin olumsuz şartlarından, dostların vefasızlığından hatta daha özele inip maddi imkânsızlıklardan bile bahseder.

لستُ أدري سببَ عَتَبِك فأتوبَ إليك توبةَ سَحِرَةَ فرعونَ، وأخْلُصَ وأعتذِرَ إليك اعتذارَ النابغةِ إلى النعمانِ ، وأبلُغَ وأَخضَعَ لك خُضوعَ المَعْزولِ لِلْوالي، بل خضوعَ الجَرِبِ للطالي وأضرَعَ إليك ضِراعَ الصبيّ للمعلِّم بل الذميّ للمسلم.

"Niçin beni suçladığını bilmiyorum. Bir bilsem Firavun'un büyücülerinin[23] af dilemesi gibi senden af dileyeceğim. Bu işten kurtulup Nâbiğa'nın Numan'dan özür dilemesi gibi[24] özür dileyeceğim. Görevden azledilen bir memurun, valinin, hatta

[22] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.358.

[23] Burada Musa Peygamber ile Firavun'un büyücüleri arasında geçen sihirbazlık gösterisi şeklindeki düelloya telmihte bulunulmuştur.

[24] Câhiliye döneminde yaşamış olan meşhur Arap şairlerinden en-Nâbiğa ez-Zubyânî, 583 m. yılında Hire hükümdarı Ebû Kâbûs Numan b. Munzir'in sarayına girdi. Kral'ın en yakın nedimi iken bir ara hakkında çıkan iftira yüzünden saraydan kovuldu. Ömrünün sonlarına doğru ağır bir hastalık geçiren Kral, hastalığının da etkisiyle şair en-Nâbiğa'ya haksızlık edildiğini anlayıp tekrar bulunup Saray'a

cücenin uzun boylu biri önünde eğilmesi gibi senin önünde boyun eğeceğim. Çocuğun öğretmene, hatta Müslüman olmayanın Müslüman olmayana yakarması gibi sana yakaracağım.[25]

Tehnie (Kutlama Mesajı)

الحمد لله على النجل الموهوم، ومرحبا بقُرَّةِ العُيون ورَيْحانةِ القلوبِ، ولدٍ سعيدٍ يُهَنَّأُ به أكرمُ والدٍ، ومجدٍ طريفٍ أُضيفَ إلى شرفٍ تالدٍ، فأبْقاهُ اللهُ لك بَسْطَةَ عَضُدٍ تُنَصِّلُ بِذِراعتِك وَخِلْبِ كَبِدٍ تَطولُ به مُدَّةُ إمْتاعِكَ.

"Beklenen oğulun gelişi için Allah'a şükürler olsun. Bekleyenlerin gözbebeği, kalplerin fesleğen çiçeği. Dünyaya gelişinden dolayı en cömert babaya tebrikler yağan ve onun şerefine şeref katan mutlu çocuk. Allah senin sayende uzun süre (nefes) alıp vereceğin bir ciğer ile o babanın gücüne güç katsın."[26]

Kuşkusuz Ortaçağ İslâm dünyasında kaleme alınan bu çeşit yazılar aslında o dönemde Müslüman toplumda sosyal ilişkilerin ne denli ileri düzeyde olduğunun da bir göstergesidir.

Geçmiş olsun Mesajı

صادفَني كتابُه وفيه عِلّةٌ أَجْحفتْ بالجسدِ، وتَحَيَّفَتْ بجَوانبِ الصبرِ والجَلَدِ، واسْتَأْنَفَتْ به بَرْد الحياةِ، وَلَبِسَتْ عنه بُرْدَ المُعافاةِ.

" Onun mektubuna rastladım. Orada bir hastalıktan bahsediyor; vücuda baskı yapan, sabır ve dayanma sınırlarını zorlayan, zamanla iyileşen ve şifa elbisesini giyen."[27]

Büyük bir ihtimalle yukarıda bahsi geçen "kitap" ifadesinden kasıt mektuptur. Çünkü metin de aynı zamanda içeriği itibariyle bir "ihvâniyyât" türü olduğu için ana fikir açısından dosttan dosta bir içini dökme veya derdini paylaşma duygusu ağır basmaktadır. Bununla birlikte "kitap" ifadesinden kastedilenin normal

getirilmesini emretti. Bu sırada Gassanilerin himayesine girmiş olan Nabiğa, tekrar Numan b. Munzir'in sarayına döndü ve ona meşhur "el-Kasîdetu'l-i'tizâriyye" adlı şiirini kaleme aldı. Bkz: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Süleyman Tülücü, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006, c. XXXII, "Nâbiğa ez-Zubyânî" maddesi.

[25] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.363.

[26] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.366.

[27] es-Se'âlibî, *a.g.e*., c. IV, s.366.

bir kitap olabileceği ve metnin içeriğinde bir hastalıktan bahsedilip "tebabet" yani halk sağlığı açısından tedavi metoduna yönelik bir şifa arayışına da vurgu yapılmış olabileceği ihtimalini göz ardı etmemek gerekir. Yani burada yazışan iki dost hastalık ve onun şifası ile alakalı ilmi bir konuyu da münazara ve münakaşa etmiş olabilirler.

Taziye (Başsağlığı Mesajı)

كتبتُ والقلمُ هائمٌ والدمعُ هامٍ، والكَربُ دائم، والجُفُنُ دامٍ.

"Ben bu (satırları) kalem uyuklarken, gözyaşı dökülürken, acı devam ederken ve göz kapaklarımdan kan akarken kaleme aldım." [28]

Meşhur kâtiplerin bedii sanatlar açısından olanca maharetlerini sergiledikleri bu satırlarda peş peşe gelen kelimeler, isimler ve fiiller arasında Arapça gramer açısından da dikkat çekici ve faydalı birçok mülâhazalar mevcuttur. Örneğin yukarıdaki taziye metninde arka arkaya gelen ism-i fail kalıbındaki هائم، دائم، دامٍ ve هامٍ arasındaki ilişki bize ecvef fiilin ism-i faili ile nakıs ve lefif fiilin ism-i failleri arasındaki farkı göstermesi açısından ilginç bir karşılaştırma olmuştur.

Sultâniyyât

إذا عَبَّأَ للغَزْوِ وكَتائِبَهُ، وأَخْرج نَحْوَ العِدا مَضارِبَه، خَفَقَتْ بِنَصْرِهِ الأَعْلامُ ونَطَقَتْ الأَقلامُ وراءَ رِماحِهِ.

"O, taburlarını savaşa hazırladığında, kalkanlarını düşmana doğru uzattığında bayraklar onun zaferiyle dalgalanır ve mızraklarının arkasından kalemler dile gelir."[29]

SONUÇ

Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî, klasik Arap nazım ve nesir türünde belagat ve diğer bedi sanatları eşdeğerde kullanabilen ve bu meziyeti sayesinde hem nazım hem de nesir alanında devrinin öncü edip, kâtip, şair ve ediplerinden biri olarak haklı bir şekilde üne kavuşmuş olan bir tarihî kişiliktir. Nişabur ve civar bölgelerde yerel valilik

[28] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.367.
[29] es-Se'âlibî, *a.g.e.*, c. IV, s.372.

yapmış, ardından Gazneliler Devleti'nde kâtip ve vezirlik görevlerinde bulunmuştur. Bu makam ve mevkilerdeki görevleri esnasında bir taraftan devlet işlerini aksatmadan ve kusursuz bir şekilde yerine getirirken diğer taraftan arta kalan vakitlerinin tamamını ilmî ve edebî faaliyetler uğruna harcadığı anlaşılmaktadır. Başta Ebû Mansûr es-Se'âlibî olmak üzere birçok kâtip ve şaire hamilik yapması bunun en bariz göstergesidir.

KAYNAKÇA

'Abdunnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemu'l-edebî*, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l- melâyîn, 1984.

Âzerşeb, Muhammed Ali. *Pejuheşi Derbare-yi Âsâr u Nushe-yi Ebu'l Fadl Mîkâlî: Edeb-i 'Arabî,* Tahran, 1976.

Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Dayf, Şevki. *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-'Arabî*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1943.

Demirayak, Kenan. *Abbâsî Edebiyatı Tarihi*, Erzurum: Aktif Yayınevi, 1998.

el-'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, Kahire, 1952.

el-Bustânî, Butrus. *Udebâu'l- 'Arab I-IV*, Beyrut: Dâru Nazîri 'âbbûd, 1989.

es-Se'âlibî, Ebû Mansûr 'Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâ'îl. *Yetîmetu'd-dehr fî ehli mehâsini'l- 'asr*, Kahire: Dâru'l-'ilm lil-melâyin, c. I-IV, 1960.

Ferrûh, 'Umer. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1989.

Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel ve Rahmi Er, Ankara: İmaj Yayınları, 1993.

Hasan, İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î I-IV*, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1991.

Huart, Clement. *Arab ve İslam Edebiyatı Tarihi*, çev. Cemal Sezgin, Ankara: Tisa Matbaacılık Sanayii, 1971.

İbnu'l-Esîr, Diyâeddîn. *el-Meselu's-sâir f î edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir I-III*, Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1984.

Lewis, Bernard. *Ortadoğu İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi*, çev. Selen Y. Kölay, Ankara: Arkadaş Yayınları, 1995.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Özgüdenli, Osman Gazi. "*Mîkâlîler"* maddesi, c. XXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Tülücü, Süleyman. "*Nâbiğa ez-Zubyânî*" maddesi, c. XXXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006 s. 262-263.

Yılmaz, Nurullah. "*Üçüncü Abbâs Asrında Edebî Çevre*", Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Book Review/Kitâbiyât

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 315-319 Book Review /*Kitap İncelemesi*

Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar), Çev: Mehmet Hakkı Suçin, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020, 176 p/s., ISBN: 9786052986882

Bilal Sambur*

*Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi, Ankara, Türkiye

E-mail: bsambur@ybu.edu.tr

https://orcid.org/0000-0003-4170-2079

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Bilal Sambur
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi, Ankara, Türkiye

Submission /Başvuru:
07 November/Kasım 2020
Acceptance /Kabul:
26 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Sambur, Bilal. "Arap Antropolojisinin Şaheserleri: Yedi Askı Şiirleri, Çev: Mehmet Hakkı Suçin, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020, 176 p/s., ISBN: 9786052986882", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 315-319.

Şiir, insanın kendini var ettiği en önemli tecrübelerin başında gelmektedir. Şiir, boşlukta doğan bir ürün değildir. Şairler, yaşadıkları çağın ve toplumun ürünüdürler. Şiir, bir ölçüde bir toplumun duygularının ve düşüncelerinin şairde birikerek bir ifadeye kavuşmasıdır. Arapların erken dönemlerinde bedevi kabilelerin duyguları, düşünceleri ve yaşam tarzları *Yedi Askı Şiirleri*'ni kaleme alan şairlerin şahsında birikmiş ve ifadesini bulmuştur.

Arap dilini var eden kadim kaynakların başında *Muallaka-i Seba (Yedi Askı)* denilen şiirler gelmektedir. *Yedi Askı Şiirleri*'ne "Yedi uzun kaside" (es-Seb'u't-Ṭivâl), "Dizili inciler" (es-Sumût), "Yaldızlı şiirler" (el-Muzehhebât), "İnci dizileri" (el-Musemmetât) ve "Asırlardan devredilen eski şiirler" (el-Mukalledât) gibi isimler de verilmektedir. Şiirlerin yüzyıllar öncesine dayanan büyük miras sonucu damıtılarak oluşan altın ve inci değerinde yüksek kültür ürünleri olduğunu ifade etmek için bu isimlendirmeler yapılmıştır.

Yedi Askı Şiirleri, boşlukta oluşan veya hemen uydurulabilen eserler değildirler. *Yedi Askı Şiirleri*, bedevi Arap kabileleri arasında var olan bir şaire sahip olma ve söylenen şiiri râvîler aracılığıyla sözlü olarak gelecek kuşaklara aktarma geleneğinden beslenen ve bu gelenekten üretilen gerçek ürünlerdir. *Yedi Askı Şiirleri*, Ukaz gibi ünlü panayırlarda halkın önünde yapılan sunumlardan sonra kurulan jüriler tarafından en değerli şiirler olarak seçilmişlerdir.

Bu şiirlerin keten bezinden yapılmış tomarlara yazıldığı ve bu tomarların altın suyuna batırıldıktan sonra Kâbe'nin duvarına asıldığı aktarılmaktadır.

Altıncı yüzyıldaki erken dönem Arap şiirinin en iyi örneklerini içeren *Yedi Askı Şiirleri*, Arap edebiyatında özgün bir yere sahiptir. Altıncı yüzyılda Arap yarımadasına hâkim olan ortak bir lehçe ile yazılan *Yedi Askı Şiirleri*, Arap dili tesis edilirken nahiv başta olmak üzere her alanında daima ölçü alınmıştır. Başta Sibeveyh olmak üzere Arap dilinin gramer uzmanları, *Yedi Askı Şiirleri*'ni aslî kaynak olarak kullandıkları gibi, Kur'an tefsiri ve terimlerinin yorumlanmasında da müracaat ettikleri ana kaynaklardan biri olmuştur. Arap dilinin gramerinin örneklenmesinde ve Kur'an tefsirinin yapılmasında etimolojik olarak kaynaklık ettiği için bunlara *şevahid* denilmektedir. Filolojik ve teolojik açılardan kaynak olarak kullanılan ve şahit beyitlerden oluşan bir metni, Cahiliye ürünü olarak "ötekileştirmek" yerine önemli bir insani ürün olarak değerlendirmek lazımdır.

Yedi Askı Şiirleri, klasik kaside tarzında yazılmışlardır. *Yedi Askı Şiirleri*'nin ilk ve en meşhur şairi olan ʿİmru'u'l-Kays, altıncı yüzyılın başlarında yaşamıştır. ʿİmru'u'l-Kays, kaside biçimindeki şiirin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Ṭarafe bin el-ʿAbd, ʿAntara bin Şeddâd, ʿAmr bin Kulsûm ve el-Hâriṣ bin Ḥillize'nin altıncı yüzyılın ortaları sayabileceğimiz zamanlarda yaşadıkları öngörülmektedir. Zuheyr bin Ebi Sulmâ ve Lebîd bin Rabî'a'nın İslam'ın doğuş dönemine yetiştikleri söylenmesine rağmen, eserleri erken dönem Arap şiirine ait olarak değerlendirilmektedir. İslam öncesi ve sonrası dönemi yaşadığı için Lebîd bin Rabia *muḫaḍram* (iki dönemi yaşayan) olarak adlandırılan şairlerden biridir.

Yedi Askı Şiirleri şairleri arasında en meşhuru olan ʿİmru'u'l-Kays'ın metninde şehvet, erotizm, acı ve intikam arzuları eşliğinde bedevi hayatın bir tasviri vardır. Yedi Askı şairleri arasında en genç yaşta (26) ölen olan Tarafe, sahip olduğu kişilik özellikleriyle ve bilgeliğiyle gurur duymaktadır. Kırk yıldan fazla süren Dahis ve Gabra, Yevm Ceble savaşlarına tanıklık eden Zuheyr savaşı anlatmaktadır. Uzun bir ömür süren ve değişik yerlere seyahat etmiş olan Lebîd bin Rabî'a'nın şiirinde hikmete, aşka ve gurura vurgu vardır. Seçtiği keskin kelimelerle meşhur olan Amr bin Kulsûm, metninde gururu öne çıkarmaktadır. Able'ye olan aşkıyla efsaneleşen Antara bin Şeddad'ın şiirini bir aşk hikâyesi olarak okuyabiliriz. el-Hâris bin Hillize aşka, kabile anlaşmazlıklarına ve kabileler arası intikam duygularına yer vermektedir.

Sekizinci yüzyılda Hammâd er-Râviye, bu yedi şiiri *es-Seb'a el-Meşhûrât* (Yedi meşhur şiir) adıyla bir araya getirmiştir. *Yedi Askı Şiirleri*, İslam öncesi dönemin en önemli kültürel ve edebi eserlerinin başında gelmektedir. Toplum önünde okunan ve Kâbe duvarına asılan *Yedi Askı Şiirleri*, dönemin Arap toplum yapısının sosyolojisini ve psikolojisini şiir formunda sunmaktadır. Bedevi hayat tarzının, davranış ve

düşünce biçimlerinin şiire dönüşmüş halini *Yedi Askı Şiirleri*'nde bulduğumuzu söyleyebiliriz. Savaşlara ara verildiği zamanlarda şairler, şiirlerini toplum içinde okumuş ve bu şiirler toplum tarafından gerek şiir gerekse şarkı olarak dile getirilmiştir. Bunlar, şiirin kasideye dönüşerek yaşayan bir gelenek haline gelmesine iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Yedi Askı Şiirleri Türkçeye ilk kez tercüme edilmemektedir. Bu şiirler, ilk defa toplu olarak Şerafettin Yaltkaya tarafından düzyazı şeklinde tercüme edilmiş ve 1947 yılında basılmıştır. Yaltkaya tercümesinden sonra Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık ve Nurettin Ceviz'in ortak çalışmalarıyla 2004 yılında yayımladıkları ikinci tercüme de önceki gibi düzyazı şeklindedir. Bu tercümeler dışında, biri 1985 diğeri ise 1998'de olmak üzere sırasıyla İsmet Zeki Eyüpoğlu ve Sadık Yalsızuçanlar tarafından yapılan iki tercüme daha vardır. Ancak bunlar, doğrudan Arapçadan değil mütercimlerin önsözlerinde ifade ettikleri gibi, Şerafettin Yaltkaya tercümesinden mülhem tercümelerdir. Anlaşılacağı üzere şimdiye kadar yapılan tercümeler ya düzyazı şeklinde veya ilk tercümeden şiirsel uyarlama niteliğinde yapılan çalışmalardır.

Yedi Askı Şiirleri'nin ilk defa doğrudan Arapçadan yapılmış "şiirsel" tercümesi, Mehmet Hakkı Suçin tarafından Kırmızı Kedi Yayınları etiketiyle geçtiğimiz aylarda yayımlandı. Suçin, kitapta söz konusu muallakaların tercümesine yer vermeden önce, modern Arap şiirini dönüştüren şahsiyetlerden biri olan ve asıl adı Ali Ahmed Said olan Suriyeli şair Adonis'in metinlerinden derleme yapmak suretiyle *"Cahiliye Şiirini Okumak"* başlıklı bir "sunuş" yazısını da eklemiştir. Sunuş yazısında, Cahiliye şiiri hakkında Adonis'in ezber bozan değerlendirmeleri yer almaktadır. Adonis, bu metninde Cahiliye şiirinin bir medeniyet şiiri olduğu üzerinde durmaktadır.

Daha önce Adonis'ten *Maddenin Haritalarında İlerleyen Şehvet* (2015), *Belli Belirsiz Şeyler Anısına* (2017), *İşte Budur Benim Adım* (2020) adlı eserlerinin yanı sıra modern Arap şiirinden birçok başarılı tercümelerini okuduğumuz Suçin'in tercümesinde, hem mana hem de ahenk unsurlarının başarılı bir şekilde yapılandırıldığı dikkatten kaçmıyor. Türkçenin tarihinde belki de ilk defa klasik Arap şiirinden bu seviyede "yaratıcı" bir tercüme okuyucuya sunulmaktadır. Mesela rastgele bir metotla Tarafe'nin şu beyitlerini seçelim:

"İki nedimimden biri hür bir kadın ışıl ışıl yüzüyle
Öteki şarkıcı bir cariye kâh sade kâh safran fistanıyla

Dokunmaya müsait narin bedeninin çıplak yerleri
Geniştir elbisesinin yakaları zira"

Görüldüğü gibi mütercim, şiirin iç ahengini tekrarlarla yarım kafiyelerle sağlarken iki beyti, Arapça muallakada olduğu gibi kafiyeyle birbiriyle musiki bakımından irtibatlandırmıştır. Aynı beyitleri bir de Şerafettin Yaltkaya'nın tercümesinden okuyalım:

> *"50. Benimle oturup şarap içen arkadaşlarım yıldızlar gibi parlaktırlar. Şarkılar okuyarak bizi eğlendiren kız da uzun gömleği ve safrana boyanmış entarisiyle geceleri meclisimize gelir.*
>
> *51. O kızın yeni ve yakası geniştir, arkadaşlarımın; ellerini sokup onu her taraftan sıkıştırmalarına müsaittir. Onun vücudunun elbiseden dışarıda kalan kısımları da beyaz ve yumuşaktır."*

Tercümenin gayet anlaşılır ve açıklayıcı olmasına rağmen okuyucuda şiirsel bir tat meydana getirmemesi tabiidir. Zira mütercim, şiirsel bir metin oluşturmaktan ziyade metni açıklamayı hedeflemiş gibidir. Birinci tercüme, şiiri yine şiir olarak Türkçede yeniden oluştururken ikinci tercüme, şiiri Türkçede şerh ediyor izlenimi vermektedir.

Yedi Askı Şiirleri'nin şairleri, sıklıkla eski aşklarını ve tutkuyla dolu şehvet anlarını hatırlamaktadır. Şairler, atlarının ve develerinin hareketlerini, çölde meydana gelen olayları, doğal çevreyi, bedevi yaşam tarzını, savaşlarını ve yiğitliklerini birebir yaşayan kişiler olarak anlatmaktadırlar. Yedi Askı şairleri, kendilerinin, kabile reislerinin ve kabilelerinin cesaretini, savaşçılıklarını ve kadınlara besledikleri şehveti tutkulu ve romantik bir şekilde ifade etmektedirler.

Fragmanlardan oluşan *Yedi Askı Şiirleri*'nde farklı temalara yer verilmekte ve konular arası geçişler yapılmaktadır. Bedevilerin çölün doğasına, kabileye, kadınlara ve şiddete olan düşkünlükleri romantik ve mistik tarzda anlatılmaktadır. Bu şiirleri, bedevi hayat tarzını birebir yansıtan gerçekler olarak değil bedevi hayat tarzına dair lirik ve romantik kurgular olarak değerlendirebiliriz. Şiirlerde canlı bir hayal gücünün ürünü olan anlatımlar, olan biteni tam olarak gözlemlemek ve resmini çekme çabası, doğaya ve kadına her açıdan yakın olma ve bütünleşme arzusu ön plana çıkmaktadır. Bedevi hayat tarzında kadın, şehvet, şiddet, cesaret ve doğa önemli bir yer tuttuğu gibi kabileler, bedevi ahlak diyebileceğimiz davranış kodları içinde birbirleriyle savaşmakta ve ilişki kurmaktadırlar. Bedevi ahlakında önemli yer tutan doğruluk, onuru koruma, verilen sözü yerine getirme, zorluklar karşısında güçlü ve cesur olma ve misafirperverlik gibi unsurlar göze çarpmaktadır.

Yedi Askı Şiirleri'nde şairler, bedevi kabile yaşantısının bütün unsurlarını kendi kişisel hikâyelerinde kurgulamışlardır. İslam öncesi dönemin insan, kadın, doğa, kabile ve savaş anlayışını yansıtan bireysel anlatımları okuyoruz. Şiirlerde bolca

kullanılan imajlar sayesinde bedevi kişinin ve kabilenin hayat tarzını ve anlayışını zengin anlamlarla yorumlamak mümkündür. Bedevi insanının öğrenmek, düşünmek, bilmek ve felsefe yapmak yerine güce, şehvete, kılıca ve şiddete yöneldiğini görüyoruz. Zira çöl yaşantısında en önemli şey hayatta kalmaktır.

Yedi Askı Şiirleri'nde barış, adalet ve hürriyet gibi büyük medeniyet değerlerine ait nitelikli ve derinlikli kavramları çağımızdaki şekilleriyle göremesek de bedevi insanının kodları çerçevesindeki tezahürlerini şiirlerde bulmak zor değildir. Bu yönüyle şiirler yalnızca bedevi toplumunun antropolojisi değil aynı zamanda o dönemin Arap insanının –Adonis'in ifadesiyle– medeniyet şiirdir. Mehmet Hakkı Suçin'in şiirsel tercümesiyle yeniden hayat bulan *Yedi Askı Şiirleri*, hem bedevi hayatın eski çağlardan günümüze kadar etkili olan ruhunu ve zihniyetini anlamak hem de edebi değeri yüksek metinler olarak estetik haz duyabilmek için istifade edilecek önemli bir klasiktir.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 321-323 Book Review /*Kitap İncelemesi*

İlknur Emekli, Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi, Ankara, Fenomen Yayıncılık, 2019, 527 p/s. ISBN:9786059474559

Yeliz Arslan*

*İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, İstanbul, Türkiye

E-mail: yeliz.arslan@gmail.com

https://orcid.org/0000-0001-9293-2056

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Yeliz Arslan
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Edebiyatı Yüksek Lisans Programı Öğrencisi, İstanbul, Türkiye

Submission /Başvuru:
23 September/Eylül 2020
Acceptance /Kabul:
20 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Arslan, Yeliz. "İlknur Emekli, Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi, Ankara, Fenomen Yayıncılık, 2019, 527 p/s. ISBN:9786059474559", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 321-323.

Bu çalışmada Doç. Dr. İlknur Emekli'nin Fenomen Yayıncılık'tan çıkan Halîm Berekât ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi kitabı değerlendirilecektir. Emekli'nin doktora tezinden uyarlanarak kitap haline getirilen bu eser, Halîm Berekât'ın topluma ve toplumsal olaylara bakışını yansıtması itibariyle önem arz eden akademik bir çalışmadır. Kitabın genel değerlendirmesine geçmeden önce, eserin konusu itibariyle toplumcu gerçekçiliği genel çerçevede ele almak faydalı olacaktır.

Toplumcu gerçekçiliğin esas temelleri "sanat toplum içindir" görüşü üzerine kuruludur. Edebi sanatların herhangi bir yönetim sisteminde ideoloji dayatma aracı olarak kullanılması tarih boyunca görülmüştür. Sovyetler Birliği'nde temeli atılan bu görüş tüm sanat dallarında kendini göstermiştir. Nitekim Stalin döneminde sosyalist realizm adını alan bu kavram sanat dallarının hepsinde ideoloji pompalama aracı olarak kullanılmıştır. Toplumcu gerçekçiliğin edebi açıdan temelleri Rus edebiyatına dayanmaktadır.

Felsefi açıdan ise ana temeli Marksist ideoloji ve fikirleri üzerine kuruludur. Marksist ideolojinin amacı; halkın, köylünün ve işçinin kapitalizmle beraber zenginleşen iş sahipleri, beyler ve ağalar tarafından ezilmesine karşı çıkmak, sorunlarını dile getirmek ve haklarını savunmaktır.

Roman, hikâye, şiir gibi edebi alanlar Marksist ideolojinin aktarılması için araç olarak kullanılmıştır. Toplumun yaşadığı sefalet, maruz kaldığı haksızlık toplumcu gerçekçilik vesileyle kalem sahiplerince edebi eserlere yansıtılmıştır. Bu bağlamda bir toplumu anlamanın ve daha yakından tanımanın en güzel yollarından biri de edebi eserlerine ışık tutmak ve derinlerine dalmak, gizli veya aşikâr bir şekilde tasvir edilmiş resimleri zihinlere yeniden çizmektir.

Toplumcu gerçekçiliği eserlerinde kullanan, Ortadoğu coğrafyasında yetişmiş olan yazarlara bakıldığında özellikle Birinci Dünya Savaşı ve devamında yaşanılan ekonomik kriz, açlık, toplumsal yorgunluk, sömürgeci güçlerden şikâyet vb. kavramların öne çıktığı görülmektedir. Konusu itibariyle Suriyeli sosyolog ve edebiyatçı Halîm Berekât'ın hayatını, edebi kişiliğini, yaşadığı coğrafyanın genel bir tarihini, siyasi ve sosyal yapısını, romanın o ülkede nasıl bir gelişim gösterdiğini sunması bu eserin ilgi çekici yanlarından biridir. Diğer taraftan akademik anlamda Suriye'yi ve Ortadoğu ülkelerinden birini çalışmak isteyen araştırmacı ve meraklılarına sunduğu bilgileri sayesinde akademik camiaya kazandırılmış kıymetli bir eser olduğu şüphesizdir.

Kitap 527 sayfa olup önsöz ve giriş bölümlerinin devamında "Çağdaş Suriye Romancılığında Halîm Berekât" ve Halîm Berekât'ın Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi" başlıklı iki ana bölümden oluşmaktadır. Sonuç, kaynakça ve dizin bölümleriyle de sonlanmaktadır.

Önsöz kısmında XIX. yüzyıldan itibaren Suriye ve diğer Arap ülkelerinde Arap dili ve edebiyatına duyulan ilginin arttığından ve bu vesileyle artan çeviri faaliyetleri ve kültür hareketlerinden bahsedilmiştir. Suriye'de ve diğer Arap ülkelerinde bir aydın kesimin olduğu ve bu aydın kesimin kaleme aldığı eserlerde Batı etkisinin görüldüğü ifade edilmiştir. Arap edebiyatında çağdaş dönem yazarları gibi Halîm Berekât da yaşadığı dönemin toplumsal sıkıntılarını eserlerine yansıtmıştır. Eserin yazılmasındaki amaç belirtilmiş ve eserin içeriğinin tanıtımı yapılmıştır.

Kitabın giriş kısmı "XX. Yüzyıl Suriyesi'ne Genel Bir Bakış ve Arap Romancılığı" genel başlığı ve üç alt başlıktan oluşmaktadır. İlk alt başlığı "XX. Yüzyılda Suriye'de Siyasi ve Sosyal Yapı" şeklindedir. Bu kısımda bir yazarın kaleme almış olduğu eseri ve düşüncelerini anlamak ve tarih çerçevesinde değerlendirebilmek için yaşadığı döneme mercek tutulması gerektiğine değinilmiştir. Bu sebeple I. Dünya Savaşı'ndan günümüze değin Suriye'nin siyasi tarihi ve sosyal yapısı hakkında bilgi verilmiştir. İkinci alt başlığı "Arap Romancılığı"dır. Bu kısımda ise yazar Arap romancılığının tarihsel gelişiminden bahsetmiştir. Üçüncü alt başlık "Suriye Romancılığı" olarak belirlenmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren Arap coğrafyasında Arap dili ve edebiyatına duyulan ilgiye ve romanın Suriye'de gösterdiği gelişime değinilmiştir.

Birinci bölüm "Çağdaş Suriye Romancılığında Halîm Berekât" genel başlığı altında iki alt başlıktan oluşmaktadır. Birinci alt başlık "Halîm Berekât Hayatı ve Edebi Kişiliği" şeklindedir. Yazar burada Halîm Berekât'ın yaşamış olduğu dönemi, eğitim hayatını, üstlenmiş olduğu görevleri, eserlerine yansıtmış olduğu edebi kişiliğini ve üslûbunu ele almıştır. "Halîm Berekât'ın Eserleri" alt başlıklı ikinci kısımda ise Berekât'ın başta hikaye ve roman olmak üzere diğer bazı mensur edebi türlere dair kaleme aldığı çalışmaları hakkında bilgi vermiş, bu bölümü müellifin muhtelif zamanlarda yapmış olduğu edebiyat konulu röportajlarından bahsederek tamamlamıştır.

İkinci bölümde ise "Halîm Berekât'ın Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi" genel başlığı altında; "Sitte Eyyâm" (Altı Gün), " 'Âvdetu't-Tâ'ir ile'l-Bahr" (Kuşun Denize Dönüşü), "er-Rahîl Beyne's-Sehm ve'l-Vetr" (Ok ve Yay Arasında Yolculuk), "Tâ'iru'l-Hûm" (Humâ Kuşu), "İnâne ve'n-Nehr" (İnâne ve Nehir), "el-Medînetu'l-Mulevvene" (Renkli Şehir) romanlarının tanımı yapıldıktan sonra olay örgüsü, anlatışı, bakış açısı ele alınmış ayrıca zaman, mekân ve kişiler bağlamında teknik çözümlemeleri yapılmıştır. Her bir romanın sonunda ise romana dair dikkat edilen noktalara ve eleştirilere değinilmiştir.

Dr. Emekli'nin, Halîm Berekât'ın edebi kişiliğine ve Suriye edebiyatındaki yerine dair genel bir değerlendirme yaparak sonlandırdığı bu çalışma 2019 senesinde okuyucusuyla buluşmuştur.

Emekli'nin *Halîm Berekât ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi* adlı eserinde modern dönem Suriyesi'nde özellikle toplumcu gerçekçi yazarların önde gelen isimlerinden sosyolog ve akademisyen olan Halîm Berekât'ı ele alması, gerek XX. yüzyıl Suriyesi'nin toplumsal yapısına gerekse de dönemin edebi faaliyetlerine ışık tutması açısından büyük önem arz etmektedir. Doktora tezinden üretilmesi bu eserdeki bilgilerin bilimsel bir temele dayandığının göstergesidir. Çalışma metodolojik olarak yazılması sebebiyle güvenirliliğini arttırmıştır. Tarihsel bilgilerin yanı sıra altı farklı romanın teknik açıdan ele alınıp; zamansal, mekânsal ve bahsi geçen karakterlerin tahlillerine yer verilerek Berekât'ın içlerine gizlemiş olduğu imgeleri gün yüzüne çıkarması açısından oldukça kıymetli bir eserdir. Her yazar yaşadığı dönemi yansıtıcı öğeleri kaleme aldığı eserlere bilhassa hikâye ve romanlara muhakkak serpiştirir. Arap dili ve edebiyatı, tarih, sosyoloji ve psikoloji gibi alanlarda bilhassa Arap coğrafyası, Suriye, toplumcu gerçekçilik ve roman çözümleme örnekleri üzerine araştırma yapacak akademisyenlerin ve bu alanlara ilgi duyan tüm okuyucuların faydalanacağı bir eserdir.

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
http://dergipark.gov.tr/istanbuljas

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)
Volume/Cilt: 3, Issue/Sayı: 2, 2020/2, 325-328 Book Review /*Kitap İncelemesi*

Mahfuz Geylani, Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018, 189 p/s. ISBN: 9786052581599

Yusuf Buhan*

Bu çalışmada Dr. Öğr. Üyesi Mahfuz Geylani'nin doktora tezinden hareketle kaleme aldığı "Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları" adlı kitabı değerlendirilecektir. Yazarın temel ilgi alanları Arap dili, kelam, dil ilimleri ve İslam mezhepleri tarihidir. Geylani, 2018 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı doktora çalışmasını "ez-Zebîdî'nin İtilâfu'n-nusra Adlı Eseri Çerçevesinde Basra ve Kûfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları"' esas alarak Arap dili ve grameri tarihinin kısa bir özetini sunmaktadır. Eser önsöz ve kaynakça dışında giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Kitap Arap dili gramerinde zaman içerisinde ihtiyaçlara binaen ortaya çıkan temel iki ekol arasındaki meselelerin mukayeseli bir tahlilini sunmayı amaçlamaktadır. Özellikle İslami dönemde gerçekleşen fütûhâtla birlikte farklı etnik unsurların bir arada yaşamaya başlamaları ve Arapçayı öğrenme arzuları dilde lahn(hata) olgusunun ortaya çıkarmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra bilhassa Kur'an'ın okunuşunda görülen yanlışlar Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö.69/688)'nin harekeleme çalışmalarını başlatmasını tetiklemiştir. Dil malzemesinin toplanmaya başlanılmasıyla beraber çöllere yolculuk artmıştır. Dil çalışmalarının özellikle bazı şehirlerde yoğunlaşmasının siyasi, sosyal ve coğrafi nedenleri bulunmaktadır.

*Arş. Gör., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye

E-mail: ybuhan@nku.edu.tr

https://orcid.org/0000-0002-5706-2435

Sorumlu Yazar/Corresponding author:
Yusuf Buhan
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye

Submission /Başvuru:
09 September/Eylül 2020
Acceptance /Kabul:
20 November/Kasım 2020

Atıf/Citation:
Buhan, Yusuf. "Mahfuz Geylani, Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018, 189 p/s. ISBN: 9786052581599", Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), 3/2 (2020/2), 325-328.

Bu dönemde dil çalışmaları bedevilere yakın olması hasebiyle Basra'da başlamıştır. Daha sonra yönetimin de değişmesiyle önem kazanan bir diğer şehir Kûfe olmuştur. Her iki ekolün kendilerine has sistemlerinin olması birçok konuda görüş ayrılıkları yaşamalarına sebebiyet vermiştir. Basra ekolü semʿayı (Araplardan işitme) tercih ederken Kûfe ekolü herhangi bir ayırım gözetmeden dile dair buldukları her şeyi toplamış ve kıyası tercih etmiştir. Dolayısıyla Basralılar gramer konusunda daha seçici ve titiz davranmışlardır. Buna ek olarak ekol temsilcilerinin düşünce yapıları da farklılık arz etmektedir. Nitekim dil âlimleri tartışmalı meselelerde münazara etmiştir. Mesela Sîbeveyhi (ö. 180/796) ile Kisâî (ö. 189/805)'nin Zünbûriyye tartışması bunların en meşhurlarındandır. Bağdat ekolü ise büyük ölçüde bu iki dil ekolünden etkilenmiştir. Nitekim Basralı Müberred (ö. 286/900) ile Kûfeli Sa'leb (ö. 291/904) faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Bu yönüyle ekol, eklektik-seçmeci bir yapı arz eder.

İlerleyen dönemlerde bu ekoller arasındaki ihtilâflı meseleleri derleyen hilâf türü çalışmalar ortaya çıkmıştır. Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaflı meseleleri ele alan Debûsî (ö.430/1039)'nin *Teʾsîsü'n-naẓar fi'ḫtilâfi'l-eʾimme* gibi hilâf türü eserler yazıldığı gibi Arap dilinde de bu alanda eserler yazılmıştır. Bunlardan biri de müellifin kitabında ele aldığı Zebîdî (ö. 802/1399)'nin "*İtilâfu'n-nusra*" adlı eseridir. Yazar kitapta iki ekol arasındaki ihtilaflı konuların mukayesesini detaylarına inmeksizin vermektedir. Ayrıca bu eser, Basra ve Kûfe ekollerinin yanı sıra Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi bu iki ekolün etkisiyle oluşmuş okulları da ele almaktadır. Ancak eserde ana ekseni bu iki ekolün yöntem ve anlayış farklılıkları oluşturmaktadır. Genel itibariyle eser bir teoriye dayanmaktan ziyâde derleme mâhiyetindedir.

Eserin giriş kısmında yazar çalışmanın önemi, amacı, kapsamı, sınırlılıkları ve yararlandığı kaynakları aktarmaktadır. Ayrıca yazar kitabın literatürde önemli bir yer teşkil edeceğini öngörmektedir. Nitekim bu alanda müstakil bir çalışmanın olmadığı da söylenebilir. Yazar kitapta sade, anlaşılır ve akıcı bir dil kullanmıştır. Girişte yazarın sorduğu bazı sorular (s.3) okuyucuya diğer bölümlerin içeriği hakkında fikir vermektedir. Esere bakıldığında konu sınırlamasının iyi planlandığı görülür. Geylani girişte Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki tartışmalı meselelerin mukayeseli ancak detaylı bir şekilde ele alınmayacağını dile getirmektedir. Ayrıca kitaplarda birçok meselenin tartışıldığını ancak kendisinin Zebîdî'nin eserinde ele aldığı konuları aktarmakla yetineceğini söylemektedir. Geylani'nin eserde şehirlerin sosyal-kültürel yapıları hakkında bilgi vermesi dikkate değer bir diğer noktadır. Çünkü okuyucu bu şekilde dönemin şartlarını değerlendirebilmektedir. Öte yandan yazar, alanının önemli klasik-modern kaynaklarına başvurmuştur. Bu durum okuyucuya olayları değerlendirme işlemini ilk elden yapabilme fırsatı sunmaktadır. Genel olarak giriş bölümü kitabın gidişatı ve içeriği hakkında oldukça zengin bir malumat vermektedir.

Kitabın birinci bölümü nahiv ilminin tarihsel gelişimi ile zamanla ortaya çıkan ekollerin temsilcilerini ele almaktadır. Geylani bu gelişimi ilk bölümde geniş bir zemine oturtabilmiştir. Bu bölüm diğer iki bölümün bir nevi girizgâhı sayılabilir. Yazar bu kısımda özellikle nahvin doğuşuna etki eden faktörler ile Basra ve Kûfe ekollerinin takip ettikleri yöntemleri açıklamaktadır. Eserin ilk bölümünde ele alınan nahiv ilmi, önemi, amacı ve gramer ekolleri gibi konular diğer kısımlara hazırlık mahiyetinde faydalı içeriklerdir. Çünkü nahiv ilminin geçirdiği evrelerin bilinmesi ihtilaflı konuların arka planını görme açısından önemlidir. Kitapta ekolün öncü isimlerinin kısaca tanıtılması dönemin düşünce ve fikir yapısının saptanmasını kolaylaştırmaktadır. Mesela çoğu dil bilimci çöllerde yaşayan bedevilerden fasih Arapçayı öğrenmek veya dil malzemesi toplamak için yolculuğa çıkmıştır. Bu yolculuklar sayesinde nahiv ilminin temel iskeleti de oluşmuştur. Derlenen dil malzemesi zamanla ekoller içerisinde kaideleştirilmiştir. Bu bölümde ele alınan iki ekol arasındaki metot farklılıkları da ihtilafın asıl kaynağına işaret etmektedir. Bu iki ekolün yanı sıra Bağdat, Mısır ve Endülüs gibi dil ekollerinin zikredilmesi de ekoller arasındaki etkileşimi göstermesi bakımından önemlidir. Ancak eserde kullanılan bazı ifadelerde kronolojik hatalar mevcuttur. Kitabın 25-26. sayfasında " Nahiv ilmi Abbasiler döneminde Basra ve Kûfe dil ekolü mensuplarının katkılarıyla olgun hale gelmiş, Emevîler döneminde ise müstakil bir ilmi disiplin halini almıştır" cümlesi mantıksal açıdan hatalıdır. Örneğin Abbasiler dönemi Emevîler döneminden sonra gelmektedir. Bir başka örnek de (s. 42) Kisâî ile fıkıh âlimi Muhammed Hasan eş-Şeybânî (ö.189/805)'nin aynı günde Rey mevkiinde vefat etmelerinin üzerine Halife Hârûn Reşîd (ö. 193/809)'in "Aynı günde Rey'de fıkıh ile lügat ilmini defnettik" sözleridir. Ancak Geylani Kisâî'nin ölüm tarihini hicri 181 olarak vermektedir. Buna karşın Şeybânî'nin ölüm tarihi h. 189'dur. Yine Geylani bazı âlimlerin vefat tarihlerinde Diyanet İslam Ansiklopedisi bazılarında ise başka rivayetleri esas almıştır. Nitekim kitapta Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791)'nin vefat tarihi h. 170 olarak verilmiştir. Ancak bu bilgi Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde h. 175'tir. Bu noktada yazarın özellikle tarihler konusunda belirli bir ölçüt belirleyemediği göze çarpmaktadır.

Yazar kitabın ikinci bölümünde temel aldığı "*İtilâfu'n-nusra"* eserinin genel özelliklerini vermiştir. Eserde konuların ele alınış biçimleri, takip edilen metot incelenmiş ve diğer hilaf kitaplarıyla karşılaştırması yapılmıştır. Bu açıdan eser, Enbârî (ö.577/1181)'nin "*el-İnṣâf fî mesâ'ili'l-ḫilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*" ile mukayese edilmiştir. Geylani'nin bu kıyas işlemi hilaf ilmine dair yazılan eserlerin benzerlik ve farklılıklarını görme açısından oldukça önemlidir. Yazar Zebîdî'nin eserini tercih etme sebebi olarak konuların sistematik ve özlü bir biçimde ele alındığını öne sürmüştür. Ancak Enbârî'de ise konular daha kapsamlı ele alınmıştır. Eserin bir diğer özelliği ise meseleleri temellendirmede Kuran, hadis,

şiir ve Arap kelamından istişhâdda bulunulmasıdır. Bu bölümde Zebîdî'nin hayatı ve ilmi kişiliği yüzeysel bir şekilde ele alınmış, hoca-talebe ilişkileri ve eserleri geniş bir düzlemde işlenmemiştir. Nitekim okuyucunun eser hakkında daha fazla bilgiye ulaşması için müellifin ilmi ve entelektüel hayatını bilmesi gerekir. Geylani bu bölümü kısa tutmasının sebepleri arasında kaynak azlığını öne sürmektedir. Ancak Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657)'nin *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn'u*, Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920)'nın *Hediyyetü'l-ʿârifîn*'i ve Zirikli (1893-1976)'nin *el-Aʿlâm*'ı gibi eserler mevcuttur. Bunun yanı sıra tabakāt ve rical kitapları da yararlanılacak kaynaklar arasındadır. Dolayısıyla bu alanda yeterli kaynağın olduğu görülmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde Geylani *İtilâfu'n-nusra*'daki tartışmalı meseleleri kısa ve detaylarına inmeden aktarmaktadır. *İtilâfu'n-nusra* 'da isim, fiil ve harf konularına dair toplam 224 ihtilaflı mesele ele alınmıştır. Eser diğer hilaf kitaplarına kıyasla özlü bir kitap mahiyetindedir. Bunun yanında Zebîdî'nin görüşüne de yer vermektedir. Geylani, ihtilaflı çoğu konuda Zebîdî'nin Basra ekolünü tercih ettiğini belirtmektedir. Bu bölümün hacmi diğer bölümlere oranla epey geniştir. Bu durum bölümler arasında bir simetrinin olmamasına sebebiyet vermiştir. Sonuç kısmı ise girişte zikredilenlerin tekrarı mesabesindedir. Yazarın sonuç kısmında kendi çıkarımlarını okuyucuya aktaramadığı görülmektedir.

Hilaf ilminin konusu dil ekolleri arasındaki ihtilaflı görüşlerin karşılaştırma ve tercih etme yoluyla ele alınmasıdır. *İtilâfu'n-nusra* ilk dönem dil bilginlerinin görüşlerini sonraki kuşaklara aktarma konusunda önemli işlev görmektedir. Geylani eserinde kaynak göstermeye özen göstermiştir. Ancak bu işlem müellifin kendi yorumunu görebilmeyi güçleştirmiştir. Nitekim bir eseri özgün kılan değerlerden biri de yorumlama ve değerlendirme işlemidir. Kitabın genelinde bu özelliklerin bulunmayışı yazarı geri plana itmiştir.

Geylani bu eseri ele almakla Arap dili alanına katkıda bulunmuştur. Eser hakkında az çalışmanın olması önemini arttırmaktadır. Ancak Geylani bu alanda müstakil bir çalışmanın olmaması hasebiyle daha erken dönemde yaşayan Enbârî'nin *el-İnsâf* adlı eserini de temel alabilirdi. Böylece daha kapsamlı bir çalışma ortaya çıkabilirdi. Çünkü sonuç itibariyle Zebîdî de Enbârî 'den büyük ölçüde faydalanmıştır. Geylani'nin Arap dili alanına kazandırdığı bu eser, akademisyenlere ve bu sahaya ilgi duyan araştırmacılara farklı bir bakış açısı kazandıracaktır. Bu tür çalışmaların artışı ise problematik meselelerin detaylı bir şekilde çözümlenmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla Arap dilinde temel iki ekolün takip ettiği metot ve başvurduğu kaynaklar literatüre kazandırılacaktır.

YAZIM KURALLARI

- Dergide yayımlanması teklif edilen yazılar MS Word formatında hazırlanır. Yazı karakteri Times New Roman olmalı, 11 punto ve 1,15 satır aralığı ile iki yana dayalı şekilde yazılmalıdır.

- 16X24 cm boyutundaki sayfada üst 3 cm sağ ve sol kenar boşluğu 2 cm; alt kenar boşluğu ise 1.5 cm olmalıdır.

- Yazının başlığı 12 punto, bold ve satırda ortalanmış olmalıdır.

- Yazarın/yazarların tam adı, unvanı, çalıştığı kurum, e-posta ve orcid bilgileri belirtilmelidir.

- Öz; 150-200 kelime arasında, tek paragraf halinde ve atıf kullanılmaksızın yazılmalıdır. Öz kısmını müteakiben "Abstract" başlığı altında İngilizce Öz yer almalıdır.

- Anahtar kelimeler, makalenin orijinal dilinde ve İngilizce 4-7 kelime arasında olmalıdır.

- Yazılar, İngilizce Öz kısmından sonra "Extended Abstact" başlığı altında, en az 700 kelimeden meydana gelen yapılandırılmış bir İngilizce özeti havi olmalıdır. Çalışma bulgularını ve tespitleri içeren yapılandırılmış özet ile makalelerin yurt dışından atıf almasının kolaylaştırılması hedeflenmiştir.

- Makale/çalışma hacminin 10000 kelimeyi aşmaması tavsiye edilir.

- İmla ve noktalama işaretleri hususunda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

- Makalelerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde (DİA) belirtilen transkripsiyon sistemi (bkz. I. cilt, imlâ esasları) uygulanmalıdır.

- Dipnotlar sayfa altında olacak şekilde 9 punto ile ve iki yana dayalı olarak yazılmalıdır.

- Yazarlar, çalışmalarındaki metin içi atıfları ve metin sonu kaynakçasını "The Chicago Manual of Style" formatına göre düzenlemekle yükümlüdürler.

YAYIN ETİĞİ İLKE VE STANDARTLARI

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS), yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

AUTHOR GUIDELINES

- The manuscript should be original and has not been published or sent to other journals.

- The objective treatment according to the scientific method documented with respect to novelty in the ways.

- The manuscript volume should not exceed 10,000 words.

- The manuscript has to be written in an MS Word file, with a size of (11) Times New Roman and the distance between lines is (1,15).

- The title of the article has to be written in the same font size (12) dark in the center of the page.

- The name of the author should be written in the same font, size 12, under the heading to the right of the page with the scientific rank, workplace, and e-mail and orcid in the margin.

- The margins in the pages have to be in the same font as (9).

- The manuscript is accompanied by an abstract of 150-200 in both English and Turkish, and the abstracts in English have to be written in Times New Roman size 12. The translation must be accurate and reviewable.

- The keywords in Arabic and English have to be written below the abstracts and are between 4-7 words.

- After the abstract in English, an explain have to be written in English as a summary, containing at least 700 words including the ideas and points of discussion and result in the manuscript.

- Upper margin is 3 cm, the left and right margins are 2 cm and lower margin 1.5 cm in 16X24 cm size page;.

- The authors are obliged to edit the in-text citations in their work and the references according to the format “The Chicago Manual of Style”.

You can also check IJMES (the International Journal of Middle East Studies)

https://ijmes.chass.ncsu.edu/IJMES_Translation_and_Transliteration_Guide.htm

https://ijmes.chass.ncsu.edu/docs/TransChart.pdf

STANDARDS AND PRINCIPLES OF PUBLICATION ETHICS

Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS) is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

قواعد الكتابة باللغة العربية

- أن يكون البحث أصيلا لم يسبق نشره أو أرسله للنشر في مجلاّت أخرى.
- المعالجة الموضوعيّة وفق الأسلوب العلمي الموثق مع مراعاة الجدّة في الطرق
- ألاّ يزيد حجم البحث عن 10000 كلمة.
- تقدّم البحوث مكتوبة على ملف MS Word، بخطّ حجم (13) نمط Simplified Arabic والمسافة بين الأسطر 1.
- يُكتب عنوان المقال بالخطّ نفسه حجم 14 **غامق** في وسط الصفحة
- يُكتب اسم صاحب المقال بالخط نفسه حجم 14 تحت العنوان على يسار الصفحة مع بيان الرتبة العلمية ومكان العمل والبريد الإلكتروني ورقم الأورسيد (Orcid) في الهامش.
- تكتب الهوامش في الصفحات بالخط نفسه بحجم 11
- يرفق البحث بملخص 200–250 باللغتين العربية والإنكليزية، والملخصات باللغة الإنكليزية تُكتب بخط Times New Roman حجم 10. ويجب أن تكون الترجمة دقيقة ومراجعة.
- تكتب الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنكليزية أسفل الملخصين ويتراوح عددها بين 4–7 كلمات
- بعد الملخص باللغة الإنكليزية يوضع مفصل "Extended Abstract" باللغة الإنكليزية لا يقل عن 700 كلمة يتضمن الأفكار والنقاط المهمة في البحث.
- حاشية الورقة تكون بمسافة 2,5 من كل الجهات
- تكتب المصادر والمراجع في هامش الصفحة، وفي قائمة المصادر والمراجع وفقًا لنمط: "The Chicago Manual of Style"

مبادئ وأخلاقيات النشر

تلتزم مجلة إسطنبول للدراسات العربية (ISTANBULJAS) بأعلى المعايير في أخلاقيات النشر، وتتبنى مبادئ أخلاقيات النشر المنشورة من قبل:

Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME)

من أجل المبادئ المعبر عنها تحت عنوان Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing ينظر:

https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing

Articles/Makaleler

The Pre-Islamic King in the Books of Proverbs / الملك الجاهلي في كتب الأمثال
Abdulsattar Elhajhamed

Philosophical Background of the Rise of Arab and Turkish Nationalist Thought: A Comparative Study Between Sâtı el-Husrî and Ziya Gökalp/
الخلفية الفلسفية لنشأة الفكرة القومية العربية والتركية: دراسة مقارنة بين ساطع الحصري وضياء جوك ألب
Cahid Şenel, Abdessamed Taibi

Women in Turkish and Egyptian Proverbs:The Woman's Age Stages And Her Family Relationships/
صورة المرأة في الأمثال التركية والمصرية: ا- مراحلها العمرية وعلاقاتها الأسرية
Hazem Mohemed

Necîb el-Kîlânî ve "Cakartalı Kız" Adlı Romanı ile İlgili Bir İnceleme/
A Study of Najib Al-Kaylani and His Work Jakarta's Virgin
Kübra Kilci

Emîr Ebû'l-Fadl el-Mîkâlî ve Edebî Çalışmaları/
Emir Abu'l-Fadl al-Mīkālī and His Literary Works
Nurullah Yılmaz

Book Review/Kitâbiyât

Yedi Askı Şiirleri (Muallakalar), Çev: Mehmet Hakkı Suçin, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2020, 176 p/s., ISBN: 9786052986882
Bilal Sambur

İlknur Emekli, Halim Berekat ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Teknik Çözümlemesi, Ankara, Fenomen Yayıncılık, 2019, 527 p/s. ISBN:9786059474559
Yeliz Arslan

Mahfuz Geylani, Basra ve Küfe Ekolleri Arasındaki Nahiv Tartışmaları, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018, 189 p/s. ISBN: 9786052581599
Yusuf Buhan

İ.Ü. ARAP DİLİ VE EDEBİYATI MEZUNLARI VE MENSUPLARI DERNEĞİ
İADER
2019
جامعة إسطنبول
رابطة خريجي وأساتذة قسم اللغة العربية وآدابها