BARTIN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Bartın University Faculty of Islamic Science

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring 2023

e-ISSN
2619-9343

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı | Issue
19
Bahar | Spring
2023

e-ISSN | 2619 - 9343

BARTIN

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9343
Sayı/Issue 19
Bahar/Spring2023
BARTIN – TÜRKİYE

Bartın Üniversitesi Adına Sahibi | Owner of the Journal on Behalf of Bartın University
Prof. Dr. Erol KIRDAR
Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Bartın University, Faculty of Islamic Sciences

Editör | Editor
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed YAMAÇ
Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör Yardımcısı | Co-Editor
Arş. Gör. Dr. Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri | Section Editors
Prof. Dr. Asife ÜNAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Vahit CELAL Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Duygu KAYALIK ŞAHİN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fuat DAŞ Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ümmühan ARK Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDÜRRAHİMOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Cihan ÖZAYKAN Bartın Üniversitesi, Türkiye

Dil Editörleri | Language Editors
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan CAN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Tarek Mohamed Elmorsy HUSSEIN Bartın Üniversitesi, Türkiye
Arş. Gör. Zeynep YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

Redaksiyon ve Son Okuma | Proofreading
Arş. Gör. Dr. Mehmet Yunus YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Âdem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asife ÜNAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Coşkun BABA	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Ayten	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asım YAPICI	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Faruk KARACA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Halit EV	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	Giresun Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mevlüt KAYA	Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Murat YILDIZ	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN	Fırat Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Cenan KUVANCI	Erciyes Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Gülay KARAMAN	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hasan Hüseyin GÜNEŞ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. M. Cem ODACIOĞLU	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN ODACIOĞLU	Bartın Üniversitesi, Türkiye

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences (BUIIFD) is a peer-reviewed scientific journal published twice a year. All responsibility for the content of the published articles belongs to the authors.

Bu dergideki çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazarlar dergide yayımlanan makalelerinin telif hakkına sahiptirler. | Authors retain the copyright to their work under the CC BY-NC 4.0.

HAKEM KURULU| REFEREE BOARD

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Adres | Adress
Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
74100
Bartın, TÜRKİYE
e-mail: islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr
Tel / Phone: 0378 501 10 00 (1273)

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartın University
Faculty of Islamic Sciences

e-ISSN: 2619-9343
Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring2023
BARTIN – TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Melek COŞGUN SOLAK
Frankfurt Okulu'nun "Kültür Endüstrisi" Eleştirisi Bağlamında Popüler Kültür ve Reklamlarda Tüketen Çocuk İmajı
The Consuming Child Image in Popular Culture and Advertisements in the Context of the Frankfurt School's Criticism of "Culture Industry" 5

Abdulhekim AYDIN
مفهوم الحرية في ضوء الفقه الإسلامي وآثاره على واقع تركستان الشرقية مسلمو الأيغور أنموذجا
İslam Hukuku Açısından Özgürlük Kavramı ve Özgürlük Kavramının Doğu Türkistan Meselesi Üzerindeki Olumlu Etkileri 24

Kenda ALTERKAWI
اللغة العربية بين العملية التعليمية والممارسة العملية في كلية العلوم الإسلامية لجامعة بارتين
Teori ve Pratik Açısından Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde Arapça Eğitim ve Öğretimi 48

Mamdouh FARRAG
جماليات الشكل التاريخي في رواية واحة الغروب لـ "بهاء طاهر"
Baha Tahir'in *Vâhatu'l-Gurûb* (Sürgünde Günbatımı) Romanındaki Tarihsel Biçimin Estetiği 72

Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

Muhammed ÇINAR
Müteahhir Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve Görüşleri
Mu'tazilah Theology in the Post-Classical Period: Hākim al-Jushamī's Place and Views in Mu'tazilite Thought 100

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartin University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring 2023
DOI: 10.59536/buiifd.1281825

FRANKFURT OKULU'NUN "KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ" ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA POPÜLER KÜLTÜR VE REKLAMLARDA TÜKETEN ÇOCUK İMAJI

THE CONSUMING CHILD IMAGE IN POPULAR CULTURE AND ADVERTISEMENTS IN THE CONTEXT OF THE FRANKFURT SCHOOL'S CRITICISM OF "CULTURE INDUSTRY"

Melek COŞGUN SOLAK
Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye
PhD Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Sakarya/Türkiye
melek.solak@ogr.sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6249-5043

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received: 12 Nisan /April 2023
Kabul Tarihi/Accepted: 11 Haziran / June 2023
Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2023
Atıf/Cite as: Coşgun Solak, Melek. "Frankfurt Okulu'nun "Kültür Endüstrisi" Eleştirisi Bağlamında Popüler Kültür ve Reklamlarda Tüketen Çocuk İmajı". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 5-23. https://doi.org/10.59536/buiifd.1281825
İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ÖZ

Frankfurt Okulu'nun düşünürleri ve kuramsal bakış açısı günümüze uzanan döneme kadar özellikle kültürel çalışmalarda büyük bir etki uyandırmıştır. Günümüzde felsefe, sosyoloji, antropoloji, güzel sanatlar ve birçok alanda Frankfurt Okulu'nun teorik yönelimi ve düşünürlerinden yoğun bir şekilde yararlanılmaktadır. Özellikle kültür ile ilgili çalışmalarda Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorileri güçlü bir motivasyon sağlamaktadır. Modernitenin doğasına ve siyasi, sosyal, kültürel ve estetik içeriklerine verdikleri yanıtların yanısıra modern-sanatsal-kültürel deneyimleri ve dönüşümleri eleştirel düşünmenin ana unsuru olarak almaları, onlara olan ilgiyi hep canlı tutmuştur. Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından geliştirilen kültür endüstrisi kavramı, günümüzün kapitalist piyasa koşullarında, popüler kültür argümanları aracılığı ile varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmada, popüler kültürün tüketime teşvik araçlarından biri olan reklamlarda çocuk karakterlere yer verilmesi ve giderek yaygınlaşması üzerinde durulmuş; mevcut sistemin sürdürülmesine olan katkısı değerlendirilmiştir. Erken çocukluk döneminden itibaren popüler kültürün sunduğu süslü, gösterişli hayatın birer kültürel unsur olarak sunulması ve tüketime sürekli vurgu yapılması, çocukların hayatı anlamlandırma aşamasında belirleyici olmaktadır. Çalışmanın amacı, tüketen çocuk imajıyla erken çocukluk döneminden itibaren insanların nasıl tüketimin nesnesi haline getirildiğine ve tüketirken çılgınlık derecesinde nasıl araçsallaştırıldığına dikkat çekmektir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Endüstrisi, Popüler Kültür, Tüketim, Reklam, Çocuk.

ABSTRACT

The thinkers and theoretical perspective of the Frankfurt School have had a great impact a great impact especially on cultural studies until today. Today, the theoretical orientation and thinkers of the Frankfurt School are heavily used in philosophy, sociology, anthropology, fine arts and many fields. Especially in cultural studies, the critical theories of the Frankfurt School provide a strong motivation. In addition to their responses to the nature of modernity and its political, social, cultural and aesthetic content, their taking modern-artistic-cultural experiences and transformations as the main element of critical thinking has always kept their interest alive. The concept of the culture industry, developed by Frankfurt School thinkers, continues to exist in today's capitalist market conditions through popular culture arguments. In this study, it has been emphasized that the inclusion and gradually becoming widespread of child characters in advertisements which are the most indispensable of the popular culture's consumption incentives, and also evaluated the contribution to the reproduction of the existing system. Presenting the fancy, ostentatious life offered by popular culture from early childhood as a cultural element and emphasizing continuous consumption are decisive in the process of making sense of life for children. The aim of the study is to draw attention to how people are becoming objects of consumption and how they are instrumentalized in a frenzy while consuming from early childhood with the image of the consuming child.

Keywords: Culture Industry, Popular Culture, Consumption, Advertising, Child.

Giriş

Kültür endüstrisi kavramı ilk olarak Frankfurt Okulu düşünürlerinden M. Horkheimer ve T. W. Adorno tarafından kullanılmış olup, kültürel çalışmalarda ve toplum analizlerinde önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.[1] Frankfurt Okulu düşünürleri, çalışmalarında, kültür endüstrisi kavramına oldukça geniş bir yer ayırmış; kültürün endüstrileşmesiyle birlikte bireyin de sömürülmeye başlamasına dikkat çekmişlerdir. Özellikle edebiyat, sinema, müzik gibi alanlardaki kültürel etkinlikler, birer ticari ürüne dönüştürülerek alınıp satılabilen metalar haline gelmiştir. Gelinen noktada kitlesel eğlencelere yönelik popüler argümanlar hayatı kuşatmış, televizyon, sinema, spor, iletişim gibi birçok alanda yeni bir kültür üretimi süreci başlamıştır. Frankfurt Okulu düşünürlerinden Horkheimer, Adorno ve Marcuse özellikle bu alanlar üzerinden kültür endüstrisini eleştirirler. Adorno, özellikle yirminci yüzyılın ortalarında yaşadığı Amerika Birleşik Devletleri'nin kültürünü ve sanatını inceler. Adorno, müzik, sanat, boş zaman gibi temalar üzerinde dururken; Marcuse, sahte ihtiyaçlar üzerinden eleştirisini derinleştirir. Adı geçen düşünürler, kitaplarında[2] kültürel alanın birer baskı aracına dönüştürüldüğünü ve kültürel yapıtların metalaştırılarak endüstrileştiğini ileri sürerler. Kapitalist düzen, küreselleşen dünyada hâkimiyetini giderek artırmakta; kültürel alanı tahakkümüne alarak yeniden şekillendirmekte ve sermayeye dönüştürmektedir. Bu düzen, varlığını devam ettirebilmek ve toplumsal alandaki hâkimiyetini korumak için bütün mekanizmalarını aktif tutar. Kültür endüstrisi kavramı, pazarın kültürel alanda artan öneminden kaynaklanmaktadır. Kültür endüstrisi ile insanlar bütünüyle kuşatılarak edilgen hale getirilirler ve sistemin çarkını döndüren birer parçaya dönüşürler. Horkheimer, imalat endüstrilerinin, insanlara doyum sağlayarak değil, aksine onların bireyselliğini ve karakterlerini yok ederek[3] sisteme boyun eğdirdiklerini savunur. Artık bir ürün haline dönüşen kültürün tüketilmesi için sürekli denetim altında tutulması ve pazarlanması gerekmektedir. Farklı ekonomik alanlar ve iş kolları, sermaye sahipleri tarafından bir arada yönetilir ve bu alanlar birbirine bağımlı durumdadır. Özellikle kitle iletişim araçları tarafından verilen mesajlar, reklamlar vb. eylemler, belli bir kitleye

[1] Adorno ve Horkheimer anti-demokratik bir kültüre vurgu yapmasından dolayı "kitle kültürü" teriminden hoşlanmamış, "popüler kültür" terimi de oldukça ideolojik bir biçimde kullanıldığından tercih etmemişlerdir. Bundan dolayı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kültür endüstrisi kavramını kullanılmıştır (Tamer Yıldırım, *Adorno ve Estetik* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2018), 53).

[2] Max Horkheimer, Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1998); Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi ve Kültür Yönetimi*, çev. N. Ülner vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011); Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990).

[3] Max Horkheimer - Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar I*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 132.

ulaşarak, sermayeyi elinde bulunduran grupların çıkarlarına hizmet eder. Horkheimer ve Adorno, bugünkü toplum sistemlerini tekelci sermaye gücüne dayandırır ve bu kabulü kültür endüstrisi kuramlarının temeline yerleştirirler.[4] Adorno'ya göre tekel altındaki tüm kültürler aynıdır ve yapay bir çerçeve içinde şekillenir. Adorno, kültürü yönetici sınıfın bir aracı olarak görür. Başka bir deyişle kültür endüstrisi içerisindeki kültür, toplumun kendi değerlerinden ve birikimlerinden gelmez, tekelci bir oluşum içinde insanlara sunulur. İnsanlar ise kendi ekonomik düzeylerine göre ona ulaşabilirler, böylelikle onların arzu ve istekleri de ekonomik aracın birer ürünü haline gelir. Artık insanlar kültür endüstrisinin ürünlerine ulaşabildikleri ölçüde mutlu olabileceklerdir. Bu süreç, sunduğu imkânlar içerisinde kendi alternatiflerini oluşturarak onların denetimini de eline alır ve insanlar yalnızca kendisine gösterilen şeyler arasından tercihte bulunurlar. İnsanlar zamanla ellerinde olanı kaybetme korkusuyla hareket ederler ve sistemle daha fazla bütünleşirler. Horkheimer'in bireyin bireyselliğini kaybettiğini düşündüğü süreç tam da bu süreçtir. Kültür endüstrisinin ortaya koyduğu bu tahakküm ile birey özne konumundan uzaklaşır ve edilgen bir şekle bürünür. Bireyin yeni görevi artık sistemin devamlılığına katkı sağlamaktır. Kendini özne sanan birey, tüketimin nesnesi haline dönüşür ve sisteme uyum sağladığı müddetçe değerli görülür. Horkheimer'e göre insanlar bir takım çıkarların kontrolüne girdikçe, çoğunluğun kararı kültürel yaşamın hakemi gibi görülmeye başlanır. Kitlelerin aldatılmasında kullanılan her daldaki popüler kültür ürünleri de çoğunluğun düşüncesi ve talebi adına müdafaa edilerek desteklenir.[5]

Tüketim toplumu kendini var edebilmek adına nesneleri yok etmeye başlar ve burada yönlendirilen bir tüketimcilik söz konusudur.[6] Tüketim toplumunda sahip olunanı gösterme gibi bir alışkanlık ortaya çıkar ve insanlar sahip oldukları statüleri ve onun göstergelerini sergilemek için bir yarış içerisine girer.[7] Televizyon başta olmak üzere her türlü kitle iletişim araçları kullanılarak, reklam aracılığıyla insanlardaki tüketim arzusu kışkırtılır, düşük gelir gurubunda yer alan insanlar, orta ve üst gelir gruplarının ekonomik ve kültürel kalıplarına katılmaya teşvik edilir.[8]

İçinde bulunduğumuz döneme baktığımız zaman tüketim arzusu toplumu kuşatmış; insanları adeta vazgeçilmez bir tüketim çılgınlığı ile karşı karşıya bırakmıştır. Sürekli tüketme isteği özellikle gençlerin ve çocukların en büyük tutkusu haline gelmiştir. Öyle ki, tüketime

[4] Roger Behrens, *Adorno Sözlüğü*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Versus Kitap, 2011), 171.
[5] Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 74.
[6] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tutal-Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 47.
[7] Baudrillard, *Tüketim Toplumu,* 136.
[8] Ahmet Oktay, *Türkiye'de Popüler Kültür* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 250.

teşvik araçlarının en önemlilerinden biri olan reklamlar, bugün kadın, erkek, genç, yaşlı ve çocuk demeden herkesi ve her şeyi kullanır hale gelmiş; insanı tüketimin bir nesnesi olarak vasıtaya dönüştürmüştür. İnsanların yaşam tarzlarını önemli ölçüde şekillendiren, onlara ciddi anlamda yön veren, tüketimi ve tüketime teşvik unsurlarını sonuna kadar kullanmaktan kaçınmayan bu güç, popüler kültürün kendisidir. Özellikle son yıllarda gösterilen her türlü reklamda çocuklara rol biçilmiş; çocuklar üzerinden mesajlar verilmeye çalışılmıştır. Çocukların, insanların duygularına hitap etmesi ve onlar üzerinde yaratacağı etki kaçınılmazdır. Bu nedenle reklamlara çocuklar malzeme edilmiş, çocuklar üzerinden insanlar etki altına alınmaya çalışılmıştır.

Kendi ürünlerine kullanım sahası açma ve onları zorunlu ihtiyaç haline getirme çabasında olan reklamlarda, çocuklara önemli roller ayrılmış; ürünleri tüketmenin ayrıcalığı çocuklar üzerinden vurgulanmıştır. Ayrıca "tüketen çocuk kitlesini" oluşturarak gelecekteki tüketicisini bu günden yaratma hedeflenmiştir. Reklamlarda sürekli tüketen çocuk imajı oluşturma ve ürünlerini temel ihtiyaç olarak sunma çabası, çocukların ürüne sahip olma olmayı amaç haline getirmesi çocukların geleceği açısından ciddi endişeler oluşturmaktadır. Bu anlamda genç ve gelecek nesil önemli psikolojik ve sosyolojik problemlerle karşı karşıya kalabilir.

1. Popüler Kültür

Popüler kültür, egemen sınıfların ideolojiler doğrultusunda kültürel değerleri yeniden biçimlendirerek sundukları gündelik yaşama ait kültürüdür ve belirli yaşam tarzının ideolojik anlamda yeniden üretilmesi için ön koşulları sağlar. "Popüler kültür daha çok standardize edilmiştir; formülleri, stereotipik karakterleri ve konuları daha çok kullanır."[9] Popüler kültürde, her şey kapitalist çevrelerce tasarlanır, üretilir, pazarlara sürülerek tüketime hazır hale getirilir; önce popüler kültürün kullanım sahası oluşturulur, daha sonra zorunlu ihtiyaç gibi gösterilen ürünler, gündelik hayatın olmazsa olmazları şeklinde tüketilmesi için hedef kitleye sunulur. Her ne kadar insanların özgür seçimine bırakılmış gibi görünse de, özünde topluma karşı bir dayatma vardır. İnsanların hayatına anlam katma maksadıyla kendini meşru hâle getirir ancak değerleri yok etme ve anlamsızlaştırma yolunda ilerler. Frankfurt Okulu üyeleri bu noktada popüler kültürü olumsuzlayan bir yaklaşım sergileyerek popüler kültürün insanın yabancılaşmasına ve kültürel ortamın homojenleştirilmesine olan katkısına dikkat çeker. Modern dönemde popüler kültür üzerinde yapılan tartışmaların merkezinde ise

[9] Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür,* çev. Emine Onaran İncirlioğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 46.

'standartlar' sorunu yer alır ve bu da her daim halkın beğenilerinin kitlesel ürünlerin vasıfları üzerindeki etkisi sorunuyla bağlantılıdır.[10] Frankfurt Okulu, popüler kültürü temelde bir pazara yönelik metalar üreten bir endüstri olarak görür. Kültür, herhangi bir endüstri gibi ekonomik temelin ve üretim sürecinin bir parçası hâline gelmiştir. Onlara göre, kültürün endüstrileşmesi ile bireysel beceriler de göz ardı edilmeye başlar.[11]

Popüler kültür, aslında bir tüketim kültürüdür, kullanma ve tüketme popüler üretimin her bir safhasında yer alır. Popüler kültürde süreklilik kalıcılıkla değil değişimle sağlanır. Giyimde, müzikte sürekli yeni trendler ortaya çıkar; haftanın hit şarkıları, yeni sezonun moda ürünleri gibi... Ayrıca bir şeyin popülerleştirilmesinde yani popülerin meydana getirilmesinde başka popüler olanlar kullanılır; popüler sanatçılar, popüler oyuncular, popüler sporcular vs.[12] Kısaca popüler karakterler. Önemli olan, nitelik değil niceliktir ve geniş kitleler tarafından kabul görmesi belirleyici olandır yani müşterinin beğenisine göre şekil almaktadır. Popüler kültüre, popüler kültür söylemlerinin anlamları, ideolojiler, kültür üretiminin endüstriyel süreci ve kültürel metaların kullanımları ve onlardan alınan hazlar vs. pek çok açıdan yaklaşabiliriz.[13] Löwenthal, bu meselenin anlaşılabilmesi için popüler kültür ürünleri olarak tasarlanan ya da bu hale getirilen üretimlerin şekline ve içeriğine kimlerin karar verdiğine bakılması gerektiğini düşünür.[14] Bu kararların ne şekilde ve hangi şartlar altında verildiği, kimlere hizmet edildiğinin göstergesi olacaktır. Popüler kültür ürünleri, insanlara mutluluk ve geçici bir haz sunar; onları sürekli tüketime teşvik ederek kendisine bağımlı hâle getirir. Bu mutluluk, haz alma duygusuna dayalı ve geçici bir mutluluktur çünkü kendileri de süreklilik gösteren bir yapıya sahip değillerdir. Popüler kültür, toplumla bütünleşme ve kendini benimsetme noktasında hiçbir fedakârlıktan kaçınmaz. Bunu yaparken reklamlardan, kampanyalardan vs. olabildiğince faydalanır. Kendini ihtiyaç haline getirme ve tükettirme bakımından ise insanları karşı koyamaz bir ruh haline sokar, hatta tüketmeyeni mutsuz ve huzursuz yapabilir. Başka bir deyişle popüler kültürün varoluş nedeni, tüketime teşvik ve tüketici kitlesini kazanma hedefi ve mücadelesidir. Popüler kültür alanı, içerisinde direniş ve uzlaşma güçlerinin mücadele ettiği ve dayatılan sosyal kimlikler, zevkler ve anlamlar arasındaki çelişkilerin bu mücadele ile yok edildiği bir alandır; homojenliğin egemen güçleri

[10] Leo Löwenthal*, Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum,* çev. Beybin Kejanlıoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 54.
[11] Arnold Schuetz, "The Frankfurt School and Popular Culture", *Studies in Popular Culture* 12/1 (1989).
[12] İrfan Erdoğan, "Popüler Kültür, Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele", *Popüler Kültür ve İktidar*, Der. Nazife Güngör (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 22.
[13] David Rowe, *Popüler Kültürler*, *Rock ve Sporda Haz Politikası,* çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 22.
[14] Löwenthal, *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum*, 20.

heterojenliğin direnişiyle karşı karşıyadır.[15] Popüler kültürün özünde sürekli değişim yatmaktadır ve o ânı yaşamak, çabuk kullanım, hızlı tüketim gibi durumları temel prensip edinmiştir. Modern bir yaşam tarzını savunan bu kültür, tüketiciyi ürünün kullanım sınırları içerisinde özgür bırakır, tüketerek var olabileceği algısını oluşturur. Yedeğine aldığı ve en önemli argümanlarından biri olarak gördüğü reklamlar ile de her daim tüketime davet eder. Kendi kendini önemser; kendine ait olanı değerli addederek, tüketime katılmayanları değersiz görür ve bu mesajı yoğun bir şekilde tüketiciye iletir. Amacına ulaşma yolunda hiçbir fedakârlıktan kaçınmaz. Popüler kültür, niteliksel yoksulluk ve niceliksel fazlalığın kültürü olarak mevcut değerleri yozlaştırarak içini boşaltır. Böylece anlamı ve kalıcılığı olmayan bir takım nesneler, yaşam alanında insanı sürekli olarak meşgul eder. Popüler kültür ürünlerinin pazara inmesiyle ve kendi tüketim alanını oluşturmasıyla toplumda herkes benzer ürünleri satın almaya ve kullanmaya başlar. Böylelikle toplumda bir tek tipleştirme ortaya çıkar. Giyim, eğlence, yiyecek, müzik, estetik anlayışı ve daha birçok tüketim alanında tek tipleştirmenin yansımaları kendini gösterir.[16] Ait olduğu toplumda biçimlenen popüler kültür; endüstrileşme, teknoloji ve elektronikten beslenirken, kitle iletişim araçlarıyla da kendini evrenselleştirir ve bu şekilde bütün toplumu kuşatarak etkisi altına almaya çalışır.[17]

1.1. Popüler Kültür ve Değişen Tüketim Alışkanlıkları

İnsanların hayatta kalabilmesi ve iyi bir yaşam sürebilmesi için bir takım ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçları karşılayabilmek için insan tüketmeye başlar. Tüketim dendiğinde aklımıza daha çok madde tüketimi gelmektedir ancak bununla beraber manevi değerlerin de maddeleştirilerek tüketime sunulması söz konusudur. Tüketen kişiyi tüketici olarak tanımlarsak, tüketici, bir ürünü ve hizmeti satın alırken onun yanında reklamını, ambalajını, taksit şartlarını, garantisini, teslimatını da beraberinde almış sayılmaktadır. Tüketim, arzu, istek ve gereksinimlerden doğsa da ihtiyaçtan ziyade sahip olma tutkusundan hareketle her şeyi satın almaya çalışma kültürünü, tüketim kültürü olarak tanımlayabiliriz. Özellikle günümüzde bir ürünün işlevselliğinden çok o ürünün fiyatı, markası, imajı, modaya uygunluğu gibi sembolik özellikleri talep görmektedir. Popüler kültür dediğimiz şey de çekiciliği olan kültürel ürünleri yani toplumda karşılık bulan maddi kültürü ifade eder ve kültüre göre daha yüzeyseldir. Önemli olan toplu tüketimin teşvik edilmesi ve bu amaçla üretilen ticari ürünlerin

[15] John Storey, *Popüler Kültür Çalışmaları Kuram ve Metotlar,* çev. Koray Karaşahin (İstanbul: Babil Yayınları, 2000), 36.
[16] Melek Coşgun, "Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 837-850.
[17] Erman Artun, "Popüler Türk Kültürünün Dünya Kültürlerine Etkisi ve Katkısı" (http://turkoloji.cu.edu.tr, 20.03.2023).

satın alınmasıdır. Aslında popüler kültür ürünleri bir anlam da ifade etmez, alıcısı ona anlam yükler ve dolayısıyla herkes onda kendinden bir şeyler bulur.

Popüler kültürün etkisiyle tüketim alışkanlıkları farklı bir forma dönüşmeye başlamış, insanların seçim yapma ve tüketim bilinci değişmiştir. Özellikle ürünlerin reklamı başta olmak üzere değişik teşvik sloganları ile insanlar sürekli tüketime davet edilmektedir. Bu durum karşısında tüketici sağlıklı karar veremez noktaya gelmekte ve bilinç en alt seviyeye çekilmektedir. Tüketimi süreklileştirmek ve hızlandırmak amacıyla farklı kampanyalar düzenlenerek, gereksiz tüketim davranışları insanlara dayatılır. "Bir alana ikincisi bedava", örneğinde olduğu gibi aynı iki ürün tek tüketicinin kullanımına sunulur. Sonrasında ise indirimler, eski sezon, yeni sezon ürünleri, bahar-yaz trendleri, kış koleksiyonu gibi söylemler tüketiciyi yeni bir dalga içerisine sürükler. Bunları yaparken ayrıca hayranlık duyulan aktörler ve aktrisler, mankenler ya da diğer ünlü ve sevilen kişiler de kullanılarak, tüketicinin algısı netleştirilir, arzu ve istekleri kabartılır. Popüler kültür endüstrisi tüketiciye sunduğu ürünlerin niteliğinden ziyade niceliğiyle ilgilenir yani nitelik farkının pek bir önemi olmamakla birlikte, ne kadar tüketici tarafından kabul gördüğü ve kar elde edildiği önemli hale gelir.[18]

1.2. Popüler Kültür ve Reklam İlişkisi

Reklamlar içinde bulunduğu kültürün izlerini taşır ve iletileri alıcıya ulaştırmak için onların yaşam tarzlarına yakınlık imajını verir; Ramazan ayında gösterime giren gazlı içecek reklamları örneğinde bunu görebiliriz. Özünde dini anlayış/yaşam ile hiçbir alakası bulunmayan bu tarz içecekler Ramazan ayının vazgeçilmezi gibi sunulur ve insanlar onu tüketmeye teşvik edilir. Reklamcılar tüketiciye doğru bir şekilde ulaşabilmek, ürünlerini uygun şekilde tanıtmak için sürekli pazar araştırması yapar. Aynı ürün, sürekli değişik versiyonları ile sosyal değişime paralel bir şekilde yeniden tasarlanır. Bu eylem sık sık tekrarlanır ve hayatın merkezine oturtulmaya çalışılır. Popüler kültür ve en önemli destekçisi olarak reklamlar, endüstriyel tüketimin en önemli koşulu ve aracıdır. Tüketim modernizmle eş değer tutularak, modern yaşayabilmenin ön koşulu ve bir parçası olarak kendini sergiler. Küreselleşme, teknik gelişmeler, kitle iletişim araçlarının hızla gelişmesi ve yaygınlaşması vb. sebepler popüler kültür ve reklamların gelişimini de hızlandırmıştır.[19] Popüler kültürün etkisi ve gelişen teknoloji ile insan hayatının içine iyice giren ve gündelik yaşamın bir parçası haline gelen reklamlar tüketicilerin algısını doğrudan etkilemektedir. Çocuklar ve yetişkinler

[18] Dinçer Eşitgin, "Popüler Kültür Aralığından Edebiyata Bakmak", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 5 /57 (Özel Sayı 2004).
[19] Şahinde Yavuz, "Reklam ve Popüler Kültür", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 27 (2006), 149.

üzerinde doğrudan yönlendirme gücüne sahip olan reklamlar haz alma duygusuna vurgu yaparak, tüketerek mutlu olma yolunu insanlara gösterirken, onları amaçsızlaştırmak ve "tüketirken tükenmek" noktasında bir işleve sahip olmaktadırlar. Ayrıca sosyal yaşam içerisinde herkes aynı alım gücüne sahip değildir ve o ürüne sahip olan kadar olamayan da mevcuttur. Bu da yeni bir mutsuz insanlar sınıfını oluşturmaktadır.

Popüler kültür, toplumda insanları değiştirmek, yeniye adapte etmek ve onları ikna etmek için uygun zemin hazırlar; bir nevi insanların neye ihtiyacı olduğunu onlar adına belirler. Bu konuda pazarlara müşteri oluşturur, reklamcılara malzeme sunar. Ürünlerin tüketicileri yeniden üretmesinin en açık örneği astroloji ile bilgilerin ele alınmasında görülür. Adorno'ya göre insanlar astrolojiye inanmayabilirler hatta daha ileri boyutta geç modern toplumdakilerin çoğu herhangi bir şeye inanmaya ihtiyaç bile duymayabilirler. Onlar tüketiciler olarak reklamların dikkate almadığı, sunmadığı şeyleri ötelerler.[20] Yani tüketim toplumu haline gelenlerin içine girdikleri alanda kendi hareket, düşünsel ve eylemsel yetileri büyük ölçüde reklam gibi farklı şeylerle sınırlandırılır, belirlenir. Televizyon, sinema ve radyo ilaveten çizgi romanlar, popüler romanlar ve gazeteler kitlesel üretim ve tüketimle bağlantılı olan değerlerin ideoloji açısından ne kadar önemli olduğunu bizlere verir. Bunun sonucunda insanlar büyük ölçüde geleneksel unsurlardan uzaklaşır; pasif, çıkarcı bir hal ile aynen satın alıp tükettikleri ürünler gibi kitlesel biçimde üretilen ve özne olma özelliğini kaybeden birer tüketici haline gelirler.[21]

2. Çocuklarda Tüketim Davranışı

Popüler kültür, bugünün çocukluğunun şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Popüler çizgi filmler, oyun uygulamaları, oyuncaklar, dergiler aracılığıyla popüler kültürün farklı biçimleri, çoklu anlam tabakalarını yeniden üretmede sembolik bir güç haline gelmiştir.[22] Çocukluk döneminde, çocuklar dış uyaranlardan gelen bilgileri bütünüyle zihnine yerleştirmeye açık vaziyettedir. Günümüzde çocukların bu özelliği reklamcıların ve pazarlamacıların ilgi odağı olmuştur. Ülkemizin nüfus oranına baktığımızda yaklaşık %30'u çocuklardan meydana gelmektedir. Bu oran, çocukları hedef kitle haline getirmekte; onları hem tüketici hem de reklamların çekici birer ögesine dönüştürmektedir.

[20] Stephan Crook, "Introduction: Adorno and Authoritarian Irrastionalism", 21; Stephan Crook, "Introduction: Adorno and Authoritarian Irrastionalism"; Theodor W. Adorno, *The Stars Down to Earth: and Other Essays on the İrrational in Culture*, edt. Stephan Crook (London, New York: Routledge 2002), 1-45.
[21] C. Wright Mills, *The Power Elite* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 301-320.
[22] Fang Lee, "Children and popular culture", *Global Studies of Childhood* 8/3 (September 2018), 199-200.

Jim Taylor, popüler kültürün çocuklara zararlı şeyleri öğrettiğini savunmaktadır. Ona göre, popüler kültür çocuklara ne istemesi gerektiğini söyler, onların psikolojilerini etkileyerek manipüle eder ve temel ihtiyaçlarına dokunur. Popüler kültür sadece para kazandıran şeyler yapar. Çocuklara ve ailelere onları umursadığını söyler ama umursadığı tek şey para kazanmaktır.[23] Reklam endüstrisinde çocuklara yönelik tasarlanan içeriklere bakıldığında, iktisadi önemin çok daha bariz olduğu görülebilir.[24] Pazarlamacıların ve reklam sektörünün çocuklara yönelik ilgisi son yıllarda daha da artmıştır. Çocuklar, ebeveynlerinin satın alma eylemlerine de etki ettikleri ve hatta ikna ettikleri için önemli bir tüketici grubunu oluşturmaktadır. Özellikle markalar modern çocukluğun vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Çocuk henüz bir anlam yükleyememişken markalarla tanışır ve çok daha sonraları ona bir anlam yükleyebilir. Okulla birlikte sosyalleşmeye başlayan çocuğun, kendi akran grubu içinde marka eğilimi iyice artar. Arkadaş ortamları bir tüketim kültürü geliştirilmesi için en uygun alanlardır ve tüketim alanında sosyalleşmek bireyin genel sosyalleşmesinin parçalarından birini oluşturur. Oyuncak, giyim, içecek, şekerlemeler, fast food, çizgi film, bilgisayar oyunları, dergiler vs. pek çok alanda çocukların söz sahibi oldukları da söylenebilir.

Çocukların erken yaşlardan itibaren kültür endüstrisinin içine çekilmekte olduğu ve ekonomik alanda aktif rol aldığı söylenebilir. Çünkü bugün medyadan iletilen mesajlar onları her zamankinden daha çok çevrelemiş ve televizyon reklamları, reklam panoları, ambalajlar, afişler vs. her taraftan kuşatmıştır. Ayrıca tüketim yalnızca satın alma şeklinde değil aynı zamanda eğlence yerlerinde zaman tüketimi de maddi tüketime dâhil edilmiştir. Pazarlamacılar ve reklamcılar için çocuklar çok önemli tüketici kitlesini oluşturmaktadır. Çünkü bugünün ve geleceğin müşterisi konumundadırlar; hem uzun vadeli tüketici hem de geleceğin pazarı bu şekilde oluşmuş olacaktır. Çok erken yaşlarda tüketim sahasında yer alan ve karar verebilen çocuklar, tüketimin hem öznesi hem nesnesi olmuşlardır. Ayrıca çocukların harçlık miktarının artış göstermesiyle harcama yapma oranları ve özgürlükleri de artmıştır.[25] Bunun yanı sıra, yapılan bir araştırmada çocukların ailelerinin kararlarına etki ettikleri ve

[23] Jim Taylor, "Pop Culture and Your Kids", *WebMD Live Events*, Erişim 11.05.2023.
[24] Rowe, *Popüler Kültürler, Rock ve Sporda Haz Politikası,* 37.
[25]Mimar Türkkahraman - İrfan Ateşoğlu, "Çocukların Tüketici Olarak Sosyalleşmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/3 (Eylül 2009), 216.

ailelerinin tercihlerini büyük ölçüde etkiledikleri bulgusu ortaya çıkmıştır.[26] Özellikle çizgi film kanallarında izlenilen temizlik ürünleri reklamlarında bunu görebiliriz.[27]

2.1. Çocuklarda Tüketim Davranışını Etkileyen Faktörler

Çocukların tüketim davranışları en hassas konulardan biridir. Zira bugün çocuklar, tüketimin hayatın anlamını oluşturduğu kapitalist bir dünyada yaşamaktadır. Tüketim toplumunda dünyaya gelen bu çocuklar, ilk yıllarından itibaren bir tüketici olarak görülür ve pazar tarafından bir müşteri olarak konumlandırılır. Çocukların reklamlarda kullanılmasının yanısıra aslında çocukluk da bir metaya dönüştürülerek değer atfedilir. Çocukların tüketimi davranışları, ekonomik, kültürel ve toplumsal değerlere kadar her şeyi kapsar. Çocuklar, birer tüketici olarak sosyo-ekonomik yapının doğal bir parçası haline gelmiştir. Ebeveynler ise çocuklarını ve kendilerini mutlu edebilmek adına onları harcamaya teşvik ederler ve ilgilerini onlara satın aldıkları ürünlerle ya da harcama yaptıkları diğer alanlarda göstermeye çalışırlar. Tüketici olmak insanın doğal bir hakkıdır ancak bilinçli tercih yapmak elzemdir. Her ne kadar pazarlamacının satış yapabilmesi için bir ruhsata ihtiyacı varsa da, tüketicinin de bu konuda bilinçli davranması ve gerçek ihtiyacını karşılamaya yönelik tüketime yönelmesi gerekmektedir. Ancak reklamların kuşatıcı etkisiyle hem yetişkinler hem de çocuklar ihtiyaç duymasalar da gördüklerini arzu etmeye başlarlar.

Özellikle pazarlamada, çocuklara yönelik ürünlerde reklamların etkisi büyüktür; görsellik, ambalaj ve kampanyalar onlara özel oluşturulur.[28] Gelişen teknolojinin, kitle iletişim araçlarının vb. etkisiyle ürünlere çok kısa sürede ve kolay bir şekilde ulaşılabilir olması çocuklarda sürekli tüketim algısını tetiklemekte ve bilinçli tercih yapabilmelerini zorlaştırmaktadır. Öyle ki yetişkin insanlar kadar bütçe kontrolü yapamamaları, her istediklerine erişme imkânını elde etme talepleri ve böyle mutlu olmaya çalışmaları pazarlamacıların bu durumdan en iyi şekilde yararlanmasının yolunu açan etmenlerden biri olmuştur. Ayrıca gelişen teknolojiyle tüketim alışkanlıklarının değişmesi, ihtiyaç dışı tüketimin teşvik edilmesi ve artması pazarı da hareketlendirmiştir. Çocuklara özgü tarzların yaratılması, onlarda erken yaşta marka ve moda anlayışının geliştirilmesi, bunların özendirilmesi onlarda tüketimi sürekli teşvik etmekte ve sürekli yeni tüketim davranışlarına itmektedir. Çocukların kontrol mekanizmalarının gelişmemiş olması, tüketime davet eden ve

[26] Hasret Aktaş vd., "Çocukların Marka Tercihleri ve Medya Tüketim Alışkanlıkları", *6. Uluslararası Çocuk ve İletişim Kongresi Bildirisi Tam Metni* (2009), 116

[27] TRT'nin çizgi film kanalında 2015 yılından sonra reklamlara yer verilmemesi geç fakat gerekli bir adımı oluşturmaktadır.

[28] Aktaş vd., "Çocukların Marka Tercihleri ve Medya Tüketim Alışkanlıkları", 116.

benimsenen avm kültürü, eğlenme ve hazza yönelik tüketim çılgınlığı onları kaçınılmaz bir şekilde tüketimin nesnesi haline dönüştürür. Bu tür davranışlar ise zamanla temel alışkanlıklar ve yaşam şekli hâline gelir. Aynı zamanda doyumsuz, mutluluğu tüketim odaklı ve tatminsiz çocukların sayıları sürekli artacaktır. Bu süreçte olumsuz davranışların gelişimini engelleyebilmek için yapılabilecek şey belki de bilinçli tüketici değil bilinçli kullanıcı olmaktır.

3. Reklamlarda "Tüketen Çocuk" İmajı

Çocukların çoğu, reklamlarla ilk defa televizyon seyrederken karşılaşır ve yaşına bağlı olarak reklam mesajlarının etkisi altında kalır. Henüz bilişsel becerileri gelişmeyen çocuklar, doğruyu yanlıştan, gerçeği sahte olandan ayıramadığı için iletilen mesajlar karşında savunmasızdırlar. Çocuklar reklamlarda iletilen açık ya da örtülü mesajları doğrudan algılar ve gerçeklik olgusu onlar tarafından tam olarak karşılanır. Yani henüz somut düşünen ve bilinçli karar veremeyen çocuklar, reklamlarda izledikleri, gördükleri her şeyin doğru olduğunu düşünürler. Çocuklara yönelik reklamcılığın suistimalini karakterize eden şey, esas olarak, ürün ve hizmet satmak için çocukların saflığından yararlanılmasıdır. Çocukların büyük bir çoğunluğu gördüklerine ve duyduklarına inandıkları için, reklamı yapılan ürün veya hizmetin aslında reklamın vaat ettiği fayda ve hazları sağlayacağına da inanırlar.[29] Dolayısıyla reklamların amacına ulaşmak için yönlendirme, empoze etme, kabullendirme gibi işlevleri, çocuklar üzerinde doğrudan gerçekleşir. Nitekim "onlarca yıldır araştırmacılar, çocukları gelişimsel yetenekleri nedeniyle savunmasız bir tüketici grubu olarak kabul ettiler."[30] Tüketimin devamını sağlamak için en önemli argümanlardan biri olan reklamlar, amacı doğrultusunda her türlü canlıyı ve nesneyi kullanmakta ve ciddi anlamda talep görmektedir.

Dış dünyanın karmaşıklaşması, sokakların eskiye nazaran güvenirliğini kaybederek kontrolsüz şehirleşme olgusuyla sokakların tehlikeli hâle gelmesi çocukları evde kalmaya zorlamış; bu durum da onları daha fazla televizyon karşısında zaman geçirmeye teşvik etmiştir. Diğer taraftan televizyonda ve diğer kitle iletişim araçlarında gösterilen reklam filmlerinde çocuk karakterlerin rol alması, izleyici rolündeki çocukları daha fazla etkilemiş; empati kurmaları ve tercihleri konusunda belirleyici olmuştur. Hâl böyle olunca reklamlardaki çocuk oyuncuların artmasında bir büyüme gözlenmiştir. Sadece çocukların kullandığı ürünlerde değil, hem çocuklarla yetişkinlerin ortak kullandığı ürünlerde hem de sadece

[29] *Why advertising is bad for children*, Preparation: Projeto Criança e Consumo, Cooperation: Waldemar Setzer, (3rd Edition-2009), 8, Erişim 06.06.2023.
[30] Matthew A. Lapierre et. al., "The Effect of Advertising on Children and Adolescents", *Pediatrics (Official Journal of the American Academy of Pediatrics* 140 (November 2017), 153.

yetişkinlerin kullandığı ürünlerde çocuk oyunculara rastlamak mümkündür. Çocukların masumiyeti, samimiyeti ve sevgisi bu durum için en iyi malzemeyi oluşturmuştur. Reklamların senaryosuna bakıldığında çocuk, doğal yaşamdaki bir varlık olmasından ziyade, sürekli tüketen ve tüketime teşvik eden varlık olarak gösterilmektedir. Özellikle çocuklara yönelik reklamlarda, her şey eğlenceli, mükemmel uyumlu bir atmosferde gerçekleşir ve her durumda mutlu sonla biter. Ayrıca, mesajların çoğunun göründüğü aile bağlamı genellikle idealize edilmiş ve yapaydır.[31]

Reklamlar yapısı gereği hızlı ve hareketli oldukları için çocuklar açısından oldukça dikkat çekici ve albenisi yüksektir. Bu nedenle çocuklara yönelik hazırlanan reklamlarda kullanılan içerik ürünle ilgili gerçek bir bilgi sunmaktan ziyade mutlulukla ve eğlence ile ilişkilendirilir. Debord, reklamları aldatıcı bulur ve "reklamın her yeni yalanı aynı zamanda bir önceki yalanın ikrarı"[32] olarak görür. Ayrıca popüler ürünler ve figürler de yoğun bir şekilde kullanılır ve en az bir ürün çocuğun bildiği, tanıdığı ürünler arasından seçilir. Onlara yönelik reklam mesajları, onlara neyi sevmeleri, sahip olmaları, zevk almaları, kullanmaları veya nasıl davranmaları gerektiğini aşılamaya çalışır.[33] Reklamların ikna edici mesajlarına maruz kalan çocuklar daha kolay kabullenir ve tüketim alışkanlıkları bu yönde bir eğilim gösterir. Ebeveynler çocuklarının bu eğilimi ve ürün tercihindeki ısrarlı davranışları karşısında çoğu zaman çaresiz kalarak onların isteklerini karşılamak zorunda kalırlar. Reklam sektörü ise çocukların aileler üzerindeki tesirinin ve yaptırımının zaten farkındadır ve içerik bu durum göz önünde bulundurularak hazırlanır. Çocuk bir nevi reklamcıların evlerdeki temsilcisi konumuna dönüşmekte, tavırları, beklentileri bu doğrultuda şekillenmektedir. Sayısız reklam izleyen çocuk, orada gördüğü ve dikkatini çeken her şeye sahip olmak ister ve ailesini o ürünü almaya zorlar. Henüz şimdiden tüketici olan çocuklar, hem bu günün hem de geleceğin müşterisidir; bu nedenle reklamlar özellikle çocuklara yönelmiş durumdadır ve çocukların dikkatini çekecek ve beğenisini toplayacak reklamlar giderek artmaktadır. Tüketimin adeta bir çılgınlığa dönüştüğü günümüzde çocuklar, kapitalist pazarların en sadık kitlesini oluştururlar. Onlara yönelik sürekli reklam bombardımanı yetişkin sesinin her an nasıl olması gerektiğini, neye sahip olması gerektiğini ve sosyal olarak kabul görmek için kime benzemesi gerektiğini dikte eder. Bu şekilde, yavaş yavaş çocuklar kendilerini artık kim olduklarına göre değil, sahip olduklarına göre tanımlamaya başlarlar ve kendilerini kompulsif

[31] *Why advertising is bad for children*, 35.
[32] Guy Debord, *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 40.
[33] *Why advertising is bad for children*, 39.

tüketimciliğe kaptırırlar. Bu, çocuğun içinde genellikle gereksiz olan ürün ve hizmetlerle doldurmaya çalıştığı bir boşluk yaratır. Bu şekilde duygusal ilişkiler ölçülür hale gelir.[34] Reklamlarda tüketen çocuk imajında, o çocukların son derece bakımlı, bilinçli, güzel ve akıllı olduğu ve mutlu aile içerisinde hayat sürdüğü görülür. Çoğunluğun çok fonksiyonlu cep telefonu, marka tenis ayakkabısı, modaya uygun bir gıda ürünü veya oyuncağı vardır ve her zaman mutludurlar.[35] Böylece diğer çocukların onlar gibi olabilmesi için aynı ürüne sahip olması gerektiği mesajı iletilir ve bu mesajlar iletilirken roller kabul görecek şekilde dağıtılır. Son dönem çocuklara yönelik reklamlara baktığımız zaman, birden çok bebek ve çocuğun birlikte rol aldığı reklamlar, çocuklarla birlikte animasyon karakterlerin rol aldığı reklamlar, çocuklara dış sesin eşlik ettiği reklamlar, çocuğa anne ve babanın eşlik ettiği reklamlar gibi birçok reklam türüne rastlıyoruz. Bebek bezi, bebek maması, süt ürünleri, diş fırçası/macunu, temizlik malzemeleri, giyim eşyası gibi pek çok reklamda uzman kişi tavsiyesi, uzman anne babanın çocuğuna kullandığı ürün tavsiyesi gibi senaryolar da göze çarpmaktadır. Örneğin "Türk diş hekimlerinin kendi çocukları için kullandığı 1 numaralı marka Oral-B'den çocuk şarjlı diş fırçaları." şeklindeki sloganıyla reklam yapmaktadır.[36] Ev ortamını yansıtan bu reklamda anne ve kız çocuğu yer almaktadır. Yine bir bebek bezi üretici olan firma, "Türkiye'nin 1 numarası Sleepy!" sloganı ile uluslararası alanda tanınan bir şarkıcı, çocuklar ve müzik eşliğinde bir reklam filmi yayınlamıştır.[37] Pek çok marka, anneler günü, babalar günü, öğretmenler günü, dini ve milli bayramlar, yılbaşı gibi belirli günlere yönelik özel reklamlarında çocukları ön plana çıkarmaktadır. Bir gıda markası, doğal hayatın farklı alanlarına vurgu yaparak ve çocukları daha çok göstererek ürünlerini mutlulukla ilişkilendirmiş ve "Eti, yaşasın mutluluk" sloganıyla bir reklam filmi yapmıştır.[38] Gösterimdeki birçok reklam filminde, senaryonun mutluluk, özgürlük, sağlık, huzur gibi hayatın anlamıyla örtüşen kavramlar üzerinden tasarlandığını ve tanıtımı yapılan ürüne sahip olmanın bu kavramlarla ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz.

Reklamlarda daha çok ambalajlı gıda tüketimine vurgu yapılması, katkı maddeli, şekerli, unlu, trans yağlı hazır gıdaların tüketicinin kullanımına sunulması ve özellikle hedef kitleyi her yaştan çocukların oluşturması; durumun ciddiyetini ve tehlikenin boyutunu

[34] *Why advertising is bad for children*, 15.
[35] *Why advertising is bad for children*, 16.
[36] Reklam metninde "Çocuğunuza daha iyi fırçalaması için güç verin. Bugün daha iyi diş fırçalamak sağlıklı bir gülüş için ömür boyu sürecek alışkanlıklara dönüşebilir. Üstelik Disney karakterleriyle" şeklinde dış sesin eşlik ettiği bir açıklama da mevcuttur. Reklam videosu erişim 07.06.2023. https://www.youtube.com/watch?v=MTa9sgYldtI.
[37] Reklam videosu erişim 07.06.2023. https://www.youtube.com/watch?v=XRZ5JkHo21A
[38] Reklam videosu erişim 07.06.2023. https://www.youtube.com/watch?v=3zccHLy8FWg

arttırmaktadır. Çocukların reklamlarda araç olarak kullanılması, yanlış ve sağlıksız tüketim algısını körüklemekte; yanıltıcı ve istismar edici reklamlar sağlıksız beslenmeye, kontrolsüz isteklere ve bilinçsiz tercihlere neden olmaktadır.[39] Reklamlarda genellikle mutlu, rahat ve özgür yaşam vaat edilmekte ve ancak ürüne sahip olunduğu takdirde bu yaşam standardına ulaşabileceği mesajı verilmektedir. Reklamlardaki nesneye sahip olmakla hayatın anlam kazanacağının sürekli bilinçaltına işlenmeye çalışılması, ne kadar çok alırsan o kadar mutlu olursun algısının oluşturulması özellikle çocukların hayatında büyük bir tahribata yol açar. Gelecekteki pazarını şimdiden oluşturan bu sistem, doğrudan hedefine, gelecekte de kullanıcısı olacak çocukları koymaktadır. Çocuklar hem dış uyarıcılara açık olduğu, hem de bilinçli tercih yapamayacağı için endüstriyel pazarda en uygun ürün sunulacak grup olarak görülmektedir. Yapılan bir araştırmaya göre, ürün kategorisi dağılımında, en çok gıda sektörüne ait reklamlarda çocuklara yönelik objelerin dikkat çektiği ve çocukların yer aldığını görülmüştür.[40]

Sonuç ve Öneriler

Kültür endüstrisi, tüketicilerin kendilerini belli bir ürün ve hizmetle ilişkilendirmelerini sağlayabilmek için reklamlardan yararlanmaktadır. Reklam logoları ve markaları sosyal yaşamı ve iletişimi etkilediği kadar maddi kültür dokusunu da kuşatmaktadır. Kültür endüstrisi ürünlerine harcama yapan bireyler ise bu ürünlerin kendisini mutlu etmesini ister ve bu ürünlere sahip olma arzusu da bu yüzdendir. Adorno ve Horkheimer'e göre kültür endüstrisi ürünleri, tüketiciyi tek başına memnun edemez ve reklam yapma ihtiyacı hisseder. Reklamlar, kültür endüstrisinin 'yaşam iksiri' olarak görülür ve onlar sayesinde tüketici kolayca ürüne yönlendirilir. Reklamlara bütçe ayıran şirketler piyasa koşullarında etkin biçimde rekabet ederek kendi sistemlerini sağlamlaştırabilirler. Nitekim reklamlarda bir ürünün görünürlüğü artarken, aynı zamanda o ürün şüpheli bir konuma düşmekten de kurtulur

[39] Beslenme konusunda oluşabilecek uzun süreli olumsuzlukların miktarını azaltmak için yağ, yağa dönüşen asitler, tuz, sodyum, şeker gibi gıda maddelerini içeren yiyecekler ve içeceklerin reklamının altında yer alan akar bantlar çok küçük ve hızlı geçtiği için burada yazan: "Sağlığınız için aşırı şeker, yağ ve tuz tüketimini azaltın.", "Sağlığınız için günde 4-5 porsiyon meyve, sebze tüketin." "Daha az tuz kullanınız ve etiketleri okuyunuz" veya "Sağlığınız için her gün süt ve süt ürünleri tüketin." vb. mesajlar okunamamakta ve dolayısıyla amaçlanan faydayı sağlamamaktadır. *bk.* Çocuklara Yönelik Radyo ve Televizyon Programlarının Başında, Sonunda veya Program Esnasında ve Münhasıran Çocuklara Yönelik Tasarlanan Diğer Her Türlü Mecrada Reklamları Yapılamayan; Sağlık Bakanlığı'nca Hazırlanan Gıda ve içecekler Listesi'nin Kırmızı Kategorisinde Yer Alan; Aşırı Tüketimi Tavsiye Edilmeyen Gıdaların Belirtilen Kapsam Dışında Reklamları Yapılması Halinde Kullanılacak Akar Bant Mesajları-3. *TGDF, Ticaret Bakanlığı, RTÜK Katılımı ile 18 Eylül 2019 Tarihli Toplantıda Kara Alınan Akar Bant Mesajları.* Erişim 06.06.2023.
https://tuketici.ticaret.gov.tr/data/5d775f4713b876bdfcd7c4dc/Akar%20bant%20mesaj%C4%B1.pdf.

[40] Özlem Kükrer Aydın, "Çocuk Kanallarındaki Reklamların İçeriğine Yönelik Bir Araştırma: TRT Çocuk Kanalı Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/2 (Ağustos 2015), 236.

ve prestiji artar. Kültür endüstrisi ve reklamcılık hem teknik hem de ekonomik olarak birleşmiş, açık ve örtük mesajlarla tüketicileri ikna etmeye odaklanmıştır. İnsanlar tüketime yönlendirilirken bazı ürünleri satın alması için koşullandırılır ve bunda kampanyalar, reklamlar büyük rol oynar.

Popüler kültür ürünlerinin tanıtılması, pazarlanması, tüketimin teşvik edilmesi ve tüketim sürekliliğinin sağlanması gibi konularda reklamın belirleyici bir yeri vardır ve bu işlevi sırasında özellikle toplum tarafından kabul gören, sevilen karakterler ve senaryolar kullanılır. Son dönemlerde hem çocuklara hem de yetişkinlere yönelik reklamlarda çocuk oyunculara çok fazla yer verildiğini görebiliriz. Tüketimin büyümesinde ve artırılmasında çocuklara yönelik teşvik edici sloganlara, senaryolara baktığımızda, tüketimin öznesi gibi gösterilen çocuklar aslında tüketimin nesnesi haline getirilmiş, bugünün ve geleceğin pazarı garanti altına alınmaya çalışılmıştır. Çocuklarda bilinçli bir tüketim algısı oluşmadığı gibi kontrol mekanizması da henüz gelişmemiştir. Onların temiz, samimi ve doğal hallerinden haberdar olan pazarlamacılar çocukların bu özelliğini en iyi şekilde kullanmaya çalışmıştır.

Reklamlardaki ürünler, haz alma ve mutluluk gibi duyguların hareketlerine yön verdiği çocuklar için hayatın vazgeçilmez unsurları olarak gösterilmiştir. Mutlu bir yaşam sürmek, hayallerini yaşamak ve hayattan keyif almak o ürüne sahip olmakla özdeşleştirilmiş ve zorunlu kılınmıştır. İzleyen çocuk, reklamdaki çocuğa özenir, onun gibi olmak ister ve bunun yolunu o ürüne sahip olmakta görür. Sürekli tüketmek, her şeye sahip olmak onu mutlu edecektir. Çünkü reklamlar yetişkinler gibi çocukları da tüketime teşvik eder ve sürekli tüketen bir çocuk imajı çizer. Bunu yaparak çocukta gerekli gereksiz tüketim arzusunu tetikler. Ayrıca popüler kültür argümanları, değerli olmak için endüstriyel tüketime katılmak ve onun sunduğu ürünleri kullanmak gerektiği algısını oluşturur ve bu algıyı kuvvetlendirmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmaz. Çocuk ise vaat edilen o hayata ulaşmak için o ürüne mutlaka sahip olmak ister ve bunun için ailesini onu almaya zorlar.

Son yıllarda çocukların dünyası çok değişmiş, çocuklar ürünlerin satın alınmasında karar verici konuma gelmiştir. Bu durum yalnızca çikolata, şekerleme, içecek gibi ürünler için değil aynı zamanda bilgisayarlar, oyun konsolları ve hatta yetişkinlerin kullanabileceği bütün üst düzey tüketim ürünleri için geçerlidir. Tüketim konularında çocuğa iyi bir eğitim verilmeli ve bu eğitimin küçük yaşlardan itibaren çocuğun yaşamındaki rolü önemsenmelidir. Ancak bu şekilde çocuk reklamları doğru okumayı ve mesafeli davranmayı öğrenir ve daha bilinçli bir tüketici olabilir. Diğer türlü reklamlar aracılığıyla çocuğun yanlış tüketim eğilimi daha çok

artacaktır. Çünkü çocuklar hayata dair bilgi sahibi olurken, yaşam tarzı ile eşyayı uygun bir şekilde buluşturmayı dizilerden, filmlerden ve reklamlardan öğrenirler ve gerçekçi olmayan düşünceler geliştirirler. Reklamlar ile ilgili asıl eleştiri, henüz hayal ile gerçeği ayıramayan çocukları hedef alması ve bu anlamda aldatıcı ve haksız olmasıdır. Bu süreçte yapılması gereken ise bir yasaktan ziyade reklamları doğru okumasını ve anlamasını sağlamaya çalışmaktır.

Reklamların çocukları etkisi altına aldığını ve onlarda bilinçsiz tüketim eğilimini arttırdığını ifade edebiliriz. Çocukların daha bilinçli tüketici olabilmesi için reklamlarla arasına mesafe koymayı öğrenmesi ve aşırılıklar karşısında eğitilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla çocukların bu tür zararlı tüketim arzusundan korunması için reklam içeriklerini, saatlerini, izleyici kitlesini göz önünde bulundurarak, RTÜK kurumunun bu konuda daha dikkatli olması gerekir. Anne-babalar da çocuklarının tüketim nesnesi haline gelmemesi için bu konuya gereken önemi vermelidir. Eğitim kurumları, bu konularda çocuklardaki bilinci arttırmak için daha etkin görev almalıdır.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max. *Aydınlanmanın Diyalektiği -Felsefi Fragmanlar I*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. çev. N. Ülner vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Aktaş, Hasret. "Çocukların Marka Tercihleri ve Medya Tüketim Alışkanlıkları". *6. Uluslararası Çocuk ve İletişim Kongresi Bildirisi Tam Metin Kitabı.* Konya, 2009.

Artun, Erman. "Popüler Türk Kültürünün Dünya Kültürlerine Etkisi ve Katkısı". Erişim 20.03.2023. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/50.php.

Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu.* çev. Nilgün Tutal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Behrens, Roger. *Adorno Sözlüğü.* çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Versus Kitap, 2011.

Coşgun, Melek. "Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi.* 1/1 (Ocak 2012), 837-850.

Crook, Stephan. "Introduction: Adorno and Authoritarian Irrastionalism". *Theodor W. Adorno, The Stars Down to Earth: and Other Essays on the İrrational in Culture. 1-45.* edt. Stephan Crook, London, New York: Routledge, 2002.

Debord, Guy. *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*. çev. Ayşen Ekmekçi - Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Erdoğan, İrfan. "Popüler Kültür, Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele". *Popüler Kültür ve İktidar.* der. Nazife Güngör. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Eşitgin, Dinçer. "Popüler Kültür Aralığından Edebiyata Bakmak". *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi* 5/57 (http://yayim.meb.gov.tr).

Gans, Herbert J. *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*. çev. Emine Onaran İncirlioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Kükrer Aydın, Özlem. "Çocuk Kanallarındaki Reklamların İçeriğine Yönelik Bir Araştırma: TRT Çocuk Kanalı Örneği". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 3/2 (Ağustos 2015). https://doi.org/10.19145/guifd.84398

Lee, Fang. "Children and popular culture". *Global Studies of Childhood* 8/3 (Setember 2018), https://doi.org/10.1177/2043610618802499

Lapierre, Matthew A. et. al. "The Effect of Advertising on Children and Adolescents". *Pediatrics (Official Journal of the American Academy of Pediatrics)* 140 (November 2017), 152-156. https://doi.org/10.1542/peds.2016-1758V

Löwenthal, Leo. *Edebiyat, Popüler Kültür ve Toplum*. çev. Beybin Kejanlıoğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan.* çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Mills, C. Wright. *The Power Elite*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

Oktay, Ahmet. *Türkiye'de Popüler Kültür*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınlan, 1995.

Rowe, David. *Popüler Kültürler, Rock ve Sporda Haz Politikası*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları: 1995.

Schuetz, Arnold. "The Frankfurt School and Popular Culture". *Studies in Popular Culture* 12/1 (1989), 1-14. https://www.jstor.org/stable/23414449

Storey, John. *Popüler Kültür Çalışmaları Kuram ve Metotlar*. çev. Koray Karaşahin. İstanbul: Babil Yayınları, 2000.

Taylor, Jim. "Pop Culture and Your Kids". *WebMD Live Events*. Erişim 11.05.2023. https://www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=53837

Ticaret Bakanlığı, RTÜK Katılımı ile 18 Eylül 2019 Tarihli Toplantıda Kara Alınan Akar Bant Mesajları. Erişim 06.06.2023.

https://tuketici.ticaret.gov.tr/data/5d775f4713b876bdfcd7c4dc/Akar%20bant%20mesaj%C4%B1.pdf.

Türkkahraman, Mimar - Ateşoğlu, İrfan. "Çocukların Tüketici Olarak Sosyalleşmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/3 (Eylül 2009), 215-228.

Yavuz, Şahinde. "Reklam ve Popüler Kültür". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 27 (2006), 149-161.

Yıldırım, Tamer. *Adorno ve Estetik*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2018.

Why advertising is bad for children. Preparation: Projeto Criança e Consumo, Cooperation: Waldemar Setzer. (3rd Edition – 2009). Erişim 06.06.2023. https://alana.org.br/wpcontent/uploads/2014/08/why-advertising-is-bad-for-children.pdf.

Eti-Reklam Videosu. Erişim 07.06.2023. https://www.youtube.com/watch?v=3zccHLy8FWg,

Oral-B-Reklam Videosu. Erişim 07.06.2023. https://www.youtube.com/watch?v=MTa9sgYldtI.

Sleepy-Reklam Videosu. Erişim 07.06.2023. https://www.youtube.com/watch?v=XRZ5JkHo21A

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartin University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring 2023
DOI: 10.59536/buiifd.1251627

مفهوم الحرية في ضوء الفقه الإسلامي وآثاره على واقع تركستان الشرقيّة مسلمو الأويغور أنموذجا

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN ÖZGÜRLÜK KAVRAMI VE ÖZGÜRLÜK KAVRAMININ DOĞU TÜRKİSTAN MESELESİ ÜZERİNDEKİ OLUMLU ETKİLERİ

THE CONCEPT OF FREEDOM IN THE LIGHT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE AND ITS POSITIVE IMPACTS ON EAST TURKISTAN SOCIETY

Abdulhekim AYDIN
Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul/Türkiye
Graduate Student, İstanbul Sabahattin Zaim University, Basic Islamic Sciences, İstanbul/Türkiye
abdulhekim0827@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6222-3547

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/Received: 15 Şubat / February 2023
Kabul Tarihi/Accepted: 23 Haziran / June 2023
Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2023
Atıf/Cite as: Aydın, Abdulhekim. "Mefhûmu'l-Hürriyyeti fî Dav'i'l-Fıkhi'l-İslâmî ve Âsâruhu alâ Vâkıı Türkistân eş-Şarkiyye: Muslimû el-Uygûr Ünmûzecen". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 24-47. https://doi.org/10.59536/buiifd.1251627
İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ملخص

مع توارد المفاهيم الغربية إلى ثقافتنا الإسلامية وتشابك المصطلحات الأجنبية مع أصول المفاهيم المعروفة عند فقهاء الإسلام القدامى، كذلك محاولات القوى الاستعمارية إلى إضعاف تأثير الوعي المجتمعي للمسلمين في إطار عام؛ كانت الحاجة إلى إعادة النظر في كثير من المصطلحات المستخدمة في حياتنا الواقعية. وذلك لغرض توعية المسلمين بثوابت الإسلام تجاه تلك المصطلحات، ومن ثم تقريب طرق الاستفادة منها لنصرة كثير من المجتمعات الإسلامية المحتلة التي تعاني أشد المعاناة من قبل الدول المحتلة، بل وكثيرة منها غدت ضحية الأيديولوجيات المعادية للإسلام؛ كقضية مسلمي تركستان الشرقية منذ الاحتلال الصيني لها.

إن تركستان الشرقية منذ الاحتلال قد أصبحت لقمة سائغة بين الصين وروسيا وباتت لهم يتصرف كل أحد منهما بما يوافق مصلحته، حيث أمسى شعب تركستان الشرقية ضحية هذه المفاوضات الدولية، وإن مفهوم الحرية غامض على حقيقته بالنسبة لشعب تركستان الشرقية الذي يطالب بالوسائل المختلفة مع كونها من أشد الجرائم عند الحكومة، سواء بالكتابات العلمية، أو بالمظاهرات السلمية، وسواء باحتجاجات بالقوانين الوضعية أو القوانين الدولية.

وقد كانت للحرية أهمية بالغة في محافظة وحماية الهوية الإسلاميّة من الاحتلال؛ لأنها تفتح أفكار الناس وتُنيرُ أفقهم، وتُكْبُهُمْ حق التفكير وتعلمهم أن لهم حق الحياة وحق التنقّل وغيرها من الحقوق، وتحرضهم على إسقاط الأغلال عن رقابهم وتبعدهم عن اتباع الدعايات غير ملائم للشعب الأويغور كدعايات لأفكار الإلحادية والشيوعية، وكما أن الصراع في تركستان الشرقية كان أمرا واقعا في تركستان الشرقية بترويج الصين الشيوعية كالإلحاد وغيرها من الأيديولوجيات، ومع هذه الظروف القاسية مازالت الحرية بالمفهوم الإسلامي تظهر تأثيراتها الإيجابيّة في المحافظة على الهوية الإسلاميّة للشعب ولو بشكل جزئي؛ في حين أنهم مع حرمانهم من حرياتهم الفكريّة والدينيّة والمدنيّة والسياسيّة منذ الاحتلال الصيني، لم يتوقف السعي للحصول على الحريّة بمعناه المُراد في المجالات التعليميّة والتثقيفيّة لحظة واحدةً.

وقد تمر الحرية في تركستان الشرقية بظروف غامضة يكمن سببها أن العالم الخارج لم يطلع عليها وعلى شعبها؛ حيثُ إن الحكومة الصينية تحكم الشعب بقبضة من حديد ونار في الجو والبر على مرور العصور مع ترويج الإلحاد بالقوة والجبر، ولكن كان الأمر على عكس ما رامَ هؤلاء المجبرون فقد قوي أيدي الشعب المسلم وعزائمهم لحماية ثقافاتهم واعتقاداتهم، إن أهمية الحريّة في تركستان الشرقيّة تظهرُ في المجالات التعليمية والتثقيفية بحيث أنها تمنح الإنسان الثقة بنفسه وتؤازرُه على مقاومة ما يصله من الدعايات والاضطهادات التي تنشر وتحاول أن تتسرب على أفكار المسلمين وتغيرهم فكريًا، ومفهوم الحرية تأبى هذا الظلم وتعطي الإنسان روح الكفاح، وتفتح له طريق الكفاح للدفاع عن هويتهم، وثقافتهم القيّمة على الأقل.

توضيحاً لمعنى ومفهوم ومصطلح الحرية وتقريباً لهذا الواقع المظلم إلى أذهان الباحثين وأدب الفقه الإسلامي في تناول قضايا المسلمين، تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق المفاهيم المزدوجة بين الأحكام الشرعية أو القضايا المتعلقة بالأقليات المسلمة عامة، وأحوال مسلمي الأويغور في تركستان الشرقية خاصة في إطار الفقه الإسلامي تحديداً، وتحاول كذلك بيان تأثير هذا المفهوم والمصطلح وآثاره الإيجابية على واقع الأقليات المسلمة لحل مشكلاتها نوعاً ما، إلى جانب تناول واقع مسلمي الأويغور كنموذج مطبق، ويُعدُّ كذلك إسهاما في قضيتنا المخذولة في الأبحاث الإسلامية المطروحة.

الكلمات المفتاحية: مفهوم الحرية، الفقه الإسلامي، الصراع الفكري، تركستان الشرقية، مسلمو الأويغور.

ÖZ

Batılı kavramların İslam literatürüne girmesi ve eski İslam hukukçularının bildiği kavramlar ile karışması özgürlük kavramının Müslümanların toplumsal bilinç üzerindeki etkisi zayıflatmış ve bu kavramın yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu nedenle "özgürlük" Doğu Türkistan halkı için mahiyeti muğlak olan bir terim olmanın yanı sıra, özgürlüğü talep etmek mevcut iktidar tarafından en ağır suçlardan biri olarak kabul edilmektedir.

Doğu Türkistan'daki terminolojik çatışma ve komünist Çin'in bölgede ateizmi teşvik etmesinin yanı sıra bölgede özgürlüğün yokluğu herkes tarafından bilinen gerçek hale gelmiştir. Oysaki özgürlük bölge halkının kimliğinin korunması ve güçlendirilmesinde büyük önem taşıyor. Zira özgürlük insanlara düşünme hakkı verir ve onların düşüncelerini açıp ufkunu aydınlatır, yaşama hakları, eğitim ve öğretim hakları ve başka uluslararası hukukta bilinen hakların olduğunu öğretir.

Çin hükümetinin işgalden buyana halkı fikrî, dinî, medenî ve siyasî hürriyetlerinden mahrum bırakmaya çalışmasına rağmen bölge halkının eğitim ve kültür alanındaki gerçek anlamıyla hürriyet arayışları bir an olsun durmamıştır. Müslümanların sahip olduğu imkanlarla gösterdikleri gayretler neticesinde sahip oldukları özgürlük, kısmen de olsa halkın kültürel ve dini kimliğinin korunmasında olumlu etkilerini halen göstermektedir.

Bu çalışmada özgürlük gibi terimlere yönelik İslam hukukunun sabitelerini tespit etmek ve daha sonra bunların Doğu Türkistan Müslümanları vakasındaki pratik neticelerini ve faydalarını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Ayrıca özgürlüğün kavramsal anlamını açıklığa kavuşturmak, Doğu Türkistan meselesindeki yansımalarını İslam hukuku araştırmacılarının gündemine taşımak ve İslam hukuku literatüründeki hukuki hükümler veya bunlarla ilgili meseleler arasındaki ikili kavramlara ulaşmak bu çalışmanın hedefleri arasında yer almaktadır.
Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Özgürlük, Fikri Çatışmalar, Doğu Türkistan, Uygur Müslümanları.

ABSTRACT

The introduction of Western concepts into Islamic literature and their mixing with the concepts known by the old Islamic jurists weakened the effect of the concept of freedom on the social consciousness of Muslims and necessitated a reconsideration of this concept. For this reason, “freedom” is an ambiguous term for the people of East Turkestan, and demanding freedom is considered one of the heaviest crimes by the current government.

Along with the terminological conflict in East Turkestan and communist China’s promotion of atheism in the region, the absence of freedom in the region has become a well-known fact. However, freedom is of great importance in protecting and strengthening the identity of the people of the region. Because freedom gives people the right to think, opens their thoughts and enlightens their horizons, teaches that there are rights to life, education and training rights and other rights known in international law.

Despite the fact that the Chinese government has tried to deprive the people of their intellectual, religious, civil and political freedoms since the occupation, the people of the region did not stop for a moment in search of real freedom in the field of education and culture. The freedom that Muslims have as a result of their efforts with the opportunities they have, still shows its positive effects on the protection of the cultural and religious identity of the people, albeit partially.

In this study, it is aimed to determine the constants of Islamic law for terms such as freedom and then to reveal their practical consequences and benefits in the case of East Turkestan Muslims. In addition, it is among the objectives of this study to clarify the conceptual meaning of freedom, to bring its reflections on the East Turkestan issue to the agenda of Islamic law researchers, and to reach the dual concepts between legal provisions or related issues in the Islamic law literature.
Keywords: The Concept of Freedom, Intellectual Conflict, The East Turkestan, Muslims of Uyghur.

المدخل

الحمد لله رب العالمين، لا إله إلا هو رب العرش العظيم، رب السموات والأرض وهو القوي المتـــين، خالق كل شيء ومدبره، وهو القهّار الأمين، ناصر المظلومين المضطهَدين، والصلاة والسلام على رسوله محمد، إمام الأنبياء والمرسلين، وقدوة الدعاة والمجاهدين وعلى آله وأصحابه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين، أمّا بعد:

إن الإنسان مخلوق من مخلوقات الله تعالى المكرّمة والمفضّلة؛ لأن الله تعالى ربط وجوده بوظيفة راقية ومسؤوليّة ثقيلة، التي لا تستطيع الجبال الراسيات أن تحملها كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. (سورة الأحزاب 72/33). وهي خلافة الله تعالى في الأرض وتعميرها بالإيمان والتقوى لله كما بينها سبحانه وتعالى في قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة 30/2).

وهذا الهدف لوجود الإنسان لا يتحقق في الواقع ما لم يكن يصحب بإرادة حرّة، ويحمل في طياته القدرة على اختيار وترجيح ما يراه مناسبًا لمصلحته من أمور الدين والدنيا، ويدرأ عنه ما يرى فيه المفسدة عليهما.

إن قضية الحرية في تركستان الشرقية من أهم القضايا التي تعاني منها تركستان الشرقية منذ الاحتلال؛ حيث إنه يعد طلب الحرية في المنطقة بالوسائل المختلفة من أشد الجرائم عند الحكومة الغاشمة، سواء بالكتابات العلمية، أو بالمظاهرات السلمية، وسواء محتجين بالقوانين الوضعية أو القوانين الدولية وحقوق الإنسان، حيث إنها تسبب انتهاك الحرمات وهتك الأعراض وزهق الأنفس، ولا يوجد أمام السلطات أي شعور بالإنسان وحقوقه أو القوانين والنظم وغيرها.

ولو تتبعنا أحكام الشريعة العامة والخاصة واستقرأنا ها نجد أن الإسلام لكونه رسالة عالمية قد دعا إلى تحرير الإنسان من قيود كل أنواع العبودية للمخلوق، وتخصيص العبودية لخالق المخلوقات سبحانه وتعالى، ويُفهم هذا المعنى الإجمالي من خلال مناطه الأساسي في استخلاف الإنسان في الأرض ودعوته إلى الحرية في اعتقادات، وأمور اجتماعية، واقتصادية، وسياسية.

وقد استفاد أهل تركستان الشرقية من الحرية بالمفهوم الإسلامي في حياتهم الواقعية المحافظة على هويتهم وثقافتهم الإسلامية من الانحرافات والاضمحلال، وظهرت آثارها الإيجابية على مجتمع تركستان الشرقية من ناحية فكرية ودينية واجتماعية وسياسية، فباءت محاولات التغيير والقمع والإبادة للسلطات الصينية بالفشل والهزيمة رغم شدة السياسات الشيوعية في منع حريات أهل تركستان الشرقية من ممارسة شعائر الإسلام وأحكامها منذ سبعين سنة.

وهذه الدراسة تتناول الأحكام أو القضايا المتعلقة بالأقليات المسلمة في إطار الفقه الإسلامي تحديدا، وتحاول بيان فعاليتها وآثارها الإيجابية على واقع الأقليات المسلمة لحل مشكلاتها، وسأتناول مسلمي الأوي ور كنموذج واقعي، وهو يعد إسهاما لتناول قضايانا المخذولة في الدراسات الإسلامية.

واعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي[1] في تثبيت مفهوم الحرية بطريقة علمية مع تفاصيل الأدلة وأقوال العلماء حولها من دلائل وبراهين عقلية، والمنهج الاسترادادي التاريخي[2] عند تتبع الأحوال التاريخية والواقعية لتركستان الشرقية وبيان أبرز حركات الحرية في هذا البلد المبارك. وهذان المنهجان قد يؤتيان للباحث القدرة على وضع أطار لمشكلة الدراسة بشكل منهجي بإذن الله تعالى.

1. الحرية في الفكر الإسلامي

الحُرّ لغةً: نقيض العبد، وجمعه: أحرار وحرار. والحرة: نقيض الأمة، وتجمع على حرائر، يقال: حرّ العبدُ يحرُّ حرارةً بالفتح: أي صار حرا. والحر: هو الشيء الخالص من الشوائب؛ يقال: ذهب حر: أي لا يشوبه معدن آخر. وفرس حر: عتيق الأصل وكريم. والحر: الجزء الظاهر من الوجه، يقال: لطم حر وجهه: أي ظاهر وجهه. والحر من القول أو الفعل: الحسن منه، يقال: هذا من حر الكلام.[3]

الحريّة اصطلاحاً: وقد عرفها محمد فتحي الدريني[4] رحمه الله: "هي سلطة التصرّف في الأفعال عن إرادة ورؤية، وهي الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق عن غيره، ليتخذ قراره دون إكراه، أو إجبار، أو قسر خارجي، وإنما يختار أفعاله عن قدرة واستطاعة على العمل أو الاقناع فيه، دون ضغط خارجي، ودون الوقوع تحت تأثير قوة أجنبية عنه"[5]

وعرّفها مصطفى السباعي[6]: "أنها قدرة وحق للإنسان تجاه أخيه الإنسان من جهة، وبما يصدر عنه باختياره من جهة أخرى"[7] واستند رحمه الله في هذا التعريف على تعريف الفقهاء لمعنى الإباحة التي تقوم في أصل تشريعها على التخيير بين الفعل والترك.

---

[1] هو المنهج الذي يعتمد على وصف الظاهرة وصفا تفصيليا دقيقا، ويدرس كل جوانبها الكيفية، والنوعية، والكمية، ليعبر عن ملامحها، وخصائصها، وحجمها، تأثيرها، وتأثرها، ومدى ارتباطها بالظواهر الأخرى المحيطة بها. محمد جلال الغندور، **"البحث العلمي بين النظرية والتطبيق"** (القاهرة، دار الجوهرة ،2015)، 41.

[2] هو عبارة عن مجموعة الطرائق والتقنيات التي تتبعها الباحث التاريخي للوصول إلى الحقيقة التاريخية وإعادة بناء الماضي بكل وقائعه وزواياه، كما كان عليه في زمانه ومكانه وبجميع تفاعلات الحياة فيه. رجاء وحيد دويدري، **"البحث العلمي أساليبه النظرية وممارسته العلمية"** (بيروت، دار الفكر، 2002)، 151.

[3] أحمد بن فارس ابن زكريا **"معجم مقاييس اللغة"** (بيروت: دار الفكر، 2011)، "حرف الحاء"، 2\8، مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروز آبادي **"القاموس المحيط"** (بيروت: دار مؤسسة الرسالة، 2005) "حرف الحاء"، 1\374، ابن منظور **"لسان العرب"** (بيروت: دار المعارف، 2007) "حرف الحاء"، 852.

[4] **الدريني:** محمد فتحي الدريني هو فقيه فلسطيني وأحد كبار العلماء في العصر الحديث، كان عميدا في كليّة الشريعة بجامعة دمشق ورئيس قسم العقائد والأديان، تبحّر في أصول الفقه الإسلامي وفي العلوم السياسية والقانونية، إلى جانب ثقافته الأدبية والتربوية. المصدر: http://www.odabasham.net/، [تاريخ الزيارة: 25-02-2023]

[5] محمد الزحيلي "الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها"، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، م.27، ع.1 (2011)، 373.

[6] **السباعي:** أبو حسان مصطفى بن حسني، عالم إسلامي، مجاهد، من خطباء الكتاب، ولد بحمص وتعلم بها وبالأزهر وأحرز شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر في التشريع الإسلامي عام 1949 واستقر في دمشق. وله مؤلفات عدة، منها: **"اشتراكية الإسلام"**، **"السنة ومكانتها في التشريع"** وغيرها. وأنشأ مجلة **"حضارة الإسلام"** وما زالت تصدر. وتوفي 1964 في سوريا. خير الدين بن محمود الزركلي، "الأعلام" (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)، 7\231.

ولقد جاء الإسلام الحنيف ليكفل الحريّة بأنواعها لجميع البشر بغض النظر إلى اختلاف أديانهم وألوانهم، وأعراقهم، وأكرم إنسانية الإنسان فأعطى له كامل الحريات، ثم حافظها لكل شخص، سواء كان مسلماً أم غير مسلم، لكي يحصل التوازن بين عقيدة الإنسان وفكره واعتقاد الإنسان وعقله؛ لأن القرآن الكريم يخاطب كل البشر، مسلميه وكافريه، فجاءت نصوص قطعية في القرآن الكريم والسنة النبوية تؤكد على هذه المعنى وتنفي وتمنع كل أنواع الإكراه في الدين، حتى أعلنها الإسلام كمبدأ أساسي وأصلي، الذي لا تبديل ولا تغيير؛ فقال الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. (سورة البقرة 356/2). وقال الله تعالى أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾. (سورة يونس 99/10) يعني: لا تستطيع أن تملك يا محمد أن تكره الناس على الإيمان، لأن الإيمان يحصل بالتصديق والإقرار، ولا يمكن الإكراه على التصديق.[8] وهذا ربما يدل صراحة أن الإكراه في ديننا الإسلامي حرام بالدليل القطعي.

وقد أثبت الإسلام حرية التملّك والتمليك فجعل فيها الرجل والمرأة سواء؛ فلكل واحد منهم حق التملّك بالشراء والهبة والوصية والزواج وغيرها من الطرق الشرعيّة كما لهم حق التمليك بالبيع والولاء وغيرها من طرق التمليك كما جاء في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. (سورة النساء 29/4).

لم يقف الإسلام في هذا الحد، بل حرّم الاعتداء على هذه الأموال ليحفظ حريّة الملكيّة الماليّة ورتّب عليها الحدود والتعزيراتِ مثل حد السرقة والنهب وقطع الطرُق؛ قال الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾. (سورة المائدة 38/5).

فللمرأة المتزوجة في الإسلام تمنح شخصيتها المدنية كاملة وتحفظ ثروتها الخاصة، حتى لا يجوز للزوج أن يأخذ شيئا من مالها، قلّ ذلك أو كثر، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ۚ أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا، وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾. (سورة النساء 20/4-21).

وقد حافظ الإسلام على حرية التنقل والارتحال فأباح السفر في داخل الدولة وخارجه، بكل وسائل التنقل في البر والبحر من عربات، وباصات، وقطارات، حتى اليوم يطير الإنسان في الهواء بالطائرات؛ فقال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ۖ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾. (سورة الملك 15/67).

---

[7] مصطفى السباعي **"اشتراكية الإسلام"** (دار النشر غير معلومة)، 75.

[8] أبو البركات النسفي **"مدارك التنزيل وحقائق التأويل"** المسمى بالتفسير النسفي، تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1998)، 43/2

ولا يفرق الإسلام بين الناس في هذه الحقوق لاختلاف شعوبهم أو طبقاتهم أو تفاوتهم في الأحساب والأنساب، بل جعل كل الناس سواسية كأسنان المشط؛ كما يعبر الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه المشهور عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يا أيُّها الناسُ إنَّ ربَّكمْ واحِدٌ ألا لا فضلَ لِعربيٍّ على عجَمِيٍّ ولا لِعجَمِيٍّ على عربيٍّ ولا لأحمرَ على أسْودَ ولا لأسودَ على أحمرَ إلَّا بالتَّقوَى إنَّ أكرَمكمْ عند اللهِ أتْقاكُمْ"[9]

وإن من الأمور المقرّرة في الفقه الإسلامي أن غير المسلمين الذين يعيشون في البلد الإسلامي أو في بلد يخضع للمسلمين يكون لهم ما للمسلمين من حقوق مدنيّة، ويطبّق عليهم نفس القوانين التي تطبق على المسلمين غير ما يتعلق بشئون دينهم فتحترم فيه عقائدهم. يعني: هم متساوون في الحقوق المدنيّة، في إجراءات مختلف العقود من البيع والشراء والهبة والرهن والوصية وغيرها من الحقوق الشخصية والمالية؛ فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم في حفظ حقوق الذميين: "ألا مَن ظلمَ مُعاهدًا، أوِ انتقصَهُ، أو كلَّفَهُ فوقَ طاقتِهِ، أو أخذَ منهُ شيئًا بغَيرِ طيبِ نفسٍ، فأَنا حَجيجُهُ يومَ القيامةِ"[10]

وقال مجاهد في تفسير قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: كان قوم من الناس مسترضعين في اليهود من قبيلة الأوس، فلما أجلى النبي صلى الله عليه وسلم بني النضير قال الذين كانوا مسترضعين من بني سالم ابن عوف: عندنا ابنان فتنصرا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم قدما المدينة في نفر من النصارى يحملون الطعام فلزمهما أبوهما وقال: لا أدعكما حتى تسلما فتخاصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر فأنزل الله تعالى: (لا إكراه في الدين) فخلى سبيلهما.[11]

إن الحريّة كانت حاضرة في أذهان الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، وما حدث أثناء الاستعداد والتخطيط لمعركة «بدر الكبرى» يدل على وجود الحرية في حياتهم الاجتماعية كما ورد في حديث ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قال: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلّى الله عليه وسلم نَزَلَ مَنْزِلًا يَوْمَ بَدْرٍ، فَقَالَ الصّحابي الحباب بن المنذر رضي الله عنه: "لَيْسَ هَذَا بِمَنْزِلٍ، انْطَلِقْ بِنَا إِلَى أَدْنَى مَاءٍ إِلَى الْقَوْمِ، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهِ حَوْضًا وَنَقْذِفُ فِيهِ الْآنِيَةَ فَنَشْرَبُ وَنُقَاتِلُ وَنُغَوِّرُ مَا سِوَاهَا مِنَ الْقُلُبِ، قَالَ: فَنَزَلَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلّى الله عليه

[9] أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني **" حلية الأولياء وطبقات الأصفياء"** (مصر، مطبعة السعادة، 1974)، 100/3، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي **"شعب الإيمان"** تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000) 4\289، باب حفظ اللسان، فصل: ومما يجب حفظ اللسان منه الفخر بالآباء، رقم الحديث: 5137.

[10] أبو داوود السجستاني **"سنن أبي داود"**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، المكتبة العصرية، 2011)، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات، رقم الحديث: 3052.

[11] أبو محمد مسعود بن الفراء البغوي **"معالم التنزيل في تفسير القرآن"** تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1998)، 1\ 349.

وسلم فَقَالَ: "الرَّأْيُ مَا أَشَارَ بِهِ الْحُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ، فَقَالَ رَسُولُ اللّهِ صلّى الله عليه وسلم: يَا حُبَابُ، أَشَرْتَ بِالرَّأْيِ، فَنَهَضَ وفَعَلَ ذَلِكَ"[12]

وقد تجرأ الصحابي لإلقاء رأيه أمام الرسول صلى الله عليه وسلم وما توقف وما تردد وما أنكر عليه الرسول والصحابة رضوان الله عليهم فأقر هذا العمل من الله سبحانه وتعالى بإنزال جبريل عليه الصلاة والسلام. وهذا الحديث يدل على أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتمتعون بقدر من الحرية في إبداء آرائه وإن كانت مخالفة بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم مادام ذلك في حدود الأدب إن لم يكن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وحيا.

ومن مظاهر الحرية أيضا في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أقر لرسوله معاذ ابن جبل رضي الله عنه لما أراد أن يبعثه إلى اليمن معلما للمسلمين الجدد ويفقههم في استعمال حرية التفكير في الأمور الشرعية؛ فقال له الرسول عليه الصلاة والسلام: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، فقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسوله إلى ما يرضي رسول الله."[13] فهذا تقرير صريح من الرسول صلى الله عليه وسلم لمشروعية حرية الرأي والتفكير في النوازل والمستجدات من الأحكام الشرعية في عدم النص الصريح من الكتاب والسنة.

2. واقع الحرية في تركستان الشرقيّة

قبل البدء في الكلام عن تركستان الشرقية وأحوالها الحاليّة لا بد أن نعرف أولاً بعض المعلومات المهمة المتعلقة بتركستان الشرقية من تسميتها وجغرافيتها وتاريخها السياسي قبل الإسلام وبعده، والإسهامات والجهود التي تحملتها هذه المنطقة في طريق الدعوة الإسلامية، وغير ذلك مما يراه الباحث مهمًّا في التعريف بإذن الله تعالى.

2.1. تركستان الشرقية

إن تركستان الشرقيّة اسم يتشكّل من كلمتين: تركستان والشرق؛ فتركستان كلمة مركّبة من كلمة "ترك"، و"استان"؛ فالترك: هي تلك الأقوام المميّزة عرقا وسلالة يتكلمون باللغة التركية، منتشرون في أنحاء قارة آسيا كما قررت في بال أكثر المتخصصين ولا جدال فيه.14 واستان: هي الكلمة الفارسية بمعنى: المكان، أو الوطن، أو البلاد، أو الأرض فيكون معنى تركستان: بلاد الترك أو وطن الترك.

---

[12] أبو عبد الله محمد بن سعد البغدادي **"الطبقات الكبرى"** تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1968)، 567.

[13] أبو داود، **سنن أبو داوود،** الأقضية، 23، رقم الحديث: 3592.

[14] تورغون آلماس **"الأويغور"** ترجمة: ماجدة مخلوف (القاهرة، دار إيتراك، 2018)، 13.

ويطلق اسم "تركستان" على المنطقة التي تحدها شرقا: الجبال السماوية (تنغري تاغ)، وغربا: جبال الأورال وبحر قزوين، وشمالا: سلاسل جبلية قليلة الارتفاع، وجنوبا: هضبة تيبت.

وقد انقسمت تركستان إلى قسمين: غربي وشرقي؛ فالغربي منها يضم اليوم كلّا من قازاقستان، وأوزبكستان، وتركمنستان، وقيرغيزستان، وطاجيكستان، وتسمى هذه الدول الخمسة بتركستان الغربية ولها حدود خاصة، وأما الشرقيّ من تركستان يسمىّ اليوم من قبل السلطة الصّينِيّة ب "مقاطعة شينجيانغ أويغور الحكم الذاتي" باللغة العربيّة، و "新疆维吾尔自治区"باللغة الصينيّة، و " Sincan Uygur Özerk Bölgesi" باللغة التركية.

تركستان الشرقية تحدها من الشمال: جمهورية روسيا، ومن الغرب: الجمهوريات التركية الخمسة، ومن الجنوب: باكستان وكشمير، وتبت، ومن الشرق: الصين الشعبية، ومن الشمال الشرق: منغوليا الشعبية.

خريطة تركستان الشرقية[15]

وتبلغ مساحة تركستان الشرقيّة 1.828.418 كيلومتر مربع (مليون وثماني مائة وثمانية وعشرين ألف وأربع مائة وثمانية عشر كيلومترا مربعا) وهي بذلك تشكّل خمس مساحة الصين كلها. ومساحة الصحراء منها 650 ألف كيلومتر مربع، والغابات منها 91 ألف كيلومتر مربع. وعدد سكانها أكثر من خمس وعشرين مليون مسلم في إحصاء بعض المؤسسات المستقلة.[16]

2.2. الأويغور

[15] موقع المجتمع، تاريخ الزيارة: 24.03.2023
https://mugtama.com/issues2/item/86545-2019-05-12-08-20-40.html

[16] محمد تورسون عمر، **"واقع الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية"** (تركيا، دار الترانسفر، 2020)، 32.

الأويغور هم قوم تعود أصولهم عرقيًا إلى الشعوب التركية، وهم أول قوم أسلم من أقوام الأتراك واسمهم الرسمي بالأويغورية: **ئۇيغۇر**، وبالتركية: Uygur، وبالإنجليزية: Uighur أو Uyghur، وبالصينية: 维吾尔族. وهي تعني «الاتحاد والتضامن».[17]

وهي اليوم أصبحت –على المستوى الدولي– مصطلحًا يراد به الشعب الأويغور الذين يعيشون في تركستان الشرقية وتعد الأغلبية من الأصول التركية بالنسبة لباقي الأتراك، مثل القازاق والقرغيز وغيرها. ولديها تاريخ مملوء بالحضـــارات والثقافات الهائلة، ويرجع تاريخ قومية الأويغور إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وهي كتسمية نتاج لتحالفٍ أو اتحادٍ بين عدة قبائل أصيلة في البلاد.[18]

2.3. دخول الإسلام

وقد جاء الإسلام إلى تركستان الشرقية في القرن الأول الهجري عندما قام الجيش العربي عام 94 من الهجرة بإتمام فتح بلاد ما وراء النهر، واتجه تحت قيادة قتيبة بن مسلم الباهلي[19] إلى الشرق حتى وصل إلى كاشغر (عاصمة تركستان الشرقيّة) وفتحها عام 95 من الهجرة، وهذه تعد أول إشراق نور الإسلام في المنطقة.[20] ثم تشرف السلطان ساتوق بوغراخان[21] في العصر العبّاسي بالدخول في الإسلام سنة 320ه (932م)، وتبعته عائلته، وكبار رجال الدولة، وأعلن الإسلام دينا رسميّا في أنحاء الدولة، من ذلك الوقت بقيت تركستان الشرقية منطقة إسلامية عبر القرون.[22]

وقد أقيمت في هذه الجغرافيا منذ القديم عدة دول عظيمة ومستقلة قبل الإسلام وبعدها، وفي العهد الأخير أقيمت جمهورية تركستان الشرقية الإسلامية 12 يناير عام 1933 برئاسة محمد أمين بوغرا وثابت داملّا في مدينة كاشغر عقيب الثورات الشعبية برئاسة حاجى خوجا نياز في منطقة ترفان وقومول من مدن تركستان الشرقية وهذه الدولة هي أول دولة إسلاميّة أقيمت بعد الحرب العالمية الأولى وله نظام إداري معاصر.[23]

---

[17] محمود علي برايا، "**الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية**"، 101.

[18] المرجع السابق، ص:29

[19] **قتيبة ابن مسلم:** هو عمرو بن الحصين الباهلي، ولد 49 من الهجرة في قبيلة باهلة التي كان لها باع طويل في الإسلام أيام الرسول والخلفاء الراشدين وهو تولى القيادة في أعظم الفتوح في بلاد ما وراء النهر ثلاثة عشر عاما وقام من خلالها بحملات عدة، تمكن فيها من تثبيت أقدام المسلمين حتى وصل إلى كاشغر من تركستان الشرقية. أبو العباس الإربيلي **"وفيات الأعيان"** (بيروت، دار صادر، 1972)، 4\86.

[20] محمود علي برايا، "**الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية**" 31.

[21] **ساتوق بوغراخان:** هو عبد الكريم ساتوق بوغراخان ولد عام 880 في آرتوج وتولى السلطنة بعد وفاة أبيه عام 901، بعدما أخذها عن يد عمه أيسون بوغراخان، فكان أول حاكم تركي يعتنق الإسلام في آسيا الوسطى بين الأتراك، وتحول التركستانيون إلى الإسلام بشكل جماعي حتى بلغ عدد المتحولين مليون نسمة وتوفي ساتوق بوغراخان عام 966 في آرتوج. محمد أمين بوغرا "تاريخ تركستان الشرقية" (الناشر غير معلوم، 1989)، 155.

[22] محمد أمين بوغرا **"تاريخ تركستان الشرقية"** (الناشر غير معلوم، 1989)، 131.

[23] عز الدين الورداني، **"تركستان الشرقية والصين صراع بين حضارتين"** (القاهرة، مركز الحضارة العربية، 2009)، 90.

ثم أقيمت عام 1944 في نفس الشهر جمهورية تركستان الشرقية برئاسة على خان توره وأحمد جان قاسمي في مدينة غولجا واستمرت هذه الدولة الفتية حتى جاء ظلمة الصين الشعبية عام 1949، وسقطت تركستان الشرقية في أيدي الشيوعيين عام 1949 بعد عاقبة المكر والخداع والشعب التركستاني المسلم قاوم النظام الشيوعي منذ ذلك الوقت وجاهد في سبيل حوز الحريّة في بلادهم ولا يزال يقاومه إلى الآن.[24]

3. آثار الحريّة في تركستان الشرقية

3.1. الأثر لغةً: بقية الشيء، والجمع آثار وأثور؛ يقال: خرجت في إثره وفي أثره أي بعده، والتأثير: إبقاء الأثر في الشيء؛ يقال: أثر في الشيء: ترك فيه أثرا.[25]

3.2. وأما الأثر اصطلاحاً: أنه المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضوان الله عليهم، وقد جاء هذا التعريف عن السلف وجماهير الخلف.[26] وفي بحثنا هذا يستعمل المعنى اللغوي للأثر فقط.

إن الحرية في تركستان الشرقية في ظروف ما رأت البشرية مثلها أنحاء العالم؛ لأن الحكومة الصينية قد راقبت الشعب بالرقابة الحديديّة في الجو والبر في مختلف العصر من العصور مع ترويج الإلحاد وفتح كل أبواب الفساد في المنطقة ومنع كل أبواب الخيرات بكل الوسائل التي تمتلكها، ولكن على عكس قصد هؤلاء المجرمين الظالمين كما قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾. (سورة التوبة:32/9). قد أتم الله تعالى نوره من حيث لا يحتسبون وهم يرون إطفاء نور الله، ولكن الله قد كتب الإتمام على نوره، وقوّى أيدي المسلمين وعزائمهم وأعطى لهم الشعور الإيمانية وأنعم عليهم روحا سامية وهمة عالية في هذه الظروف القاسية.

والشيوعيون قتلوا العلماء وسجنوهم ومع ذلك لا يخلو أي مدينة أو القرية من العلماء، وهم أغلقوا المدارس الدينية ولكن بناها الشعب سرا، فما نجد من لا يعرف قراءة القرآن الكريم والأحكام الأساسية في الإسلام، والناس مثقفون بالإسلام، ومنعوا التأسيس بالجمعيّات والأحزاب، ولكن ما خلت تركستان الشرقية من الأحزاب السياسية، وهم منعوا التحكيم إلى الشريعة الإسلامية ووجبوا التحكيم إلى المحاكم الشيوعيّة، ولكن الناس يفعلون أمورهم وفق الشريعة الإسلاميّة من نكاح وطلاق، وميراث وغيرها ولا يبالون على ما سياتي عليه من شدة وعذاب.

إن الحرية بالمفهوم الإسلامي منذ الزمن مازالت تظهر تأثيراتها الإيجابيّة في المحافظة على الهوية الإسلاميّة لأهل تركستان الشرقية ولو كان جزئيًا؛ لأن أهل تركستان الشرقية حرموا من حرياتهم الفكريّة والدينيّة

---

[24] محمد تورسون عمر، **"واقع الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية"**، 40.

[25] محمد بن مكرم المصري ابن منظور. **"لسان العرب"** تحقيق: عامر أحمد حيدر، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2003)، 14\168.

[26] أسعد بن فتحي الزعتري، **"الآثار الواردة عن السلف في العقيدة من خلال كتب المسائل المروية عن الإمام أحمد"** (الرياض، رسالة الماجستير، جامعة الرياض، كلية الدعوة وأصول الدين، 2009)، 1\30.

والمدنيّة والسياسيّة منذ الاحتلال الصيني، وما توقف السعي للحصول على الحريّة في تركستان الشرقيّة في المجالات التعليميّة والتثقيفيّة لحظة واحدةً، وبذلوا في هذا الطريق جهداً كبيراً بالأموال والأنفس.

وهذه المقاومات ليست إلا من تأثيرات الدعوة الإسلاميّة التي مارس العلماء والدعاة في تركستان الشرقيّة لتثقيف الأمة بروح الحريّة ومن تأثيرات الدروس التي تدرس في المدارس السرية ومن تأثيرات الحرية التي تعلّمت للناس منذ صغره، وتأثيرات البطولة التي ورثت جيلا بعد جيل في تركستان الشرقية المحترمة. وقد ظلت المقاومات والمعارضات تنظيميّة وغير تنظيميّة بنوعيها سلمية وغير سلمية في تركستان الشرقية مستمرّة (ولو باءت بالفشل بالأسباب المختلفة) وعددهم تقريبا بإحصاء بعض الكتّاب والمؤرخين أكثر من 200 مرة[27] مثل: مظاهرة أوروجي[28] (1985)، ومظاهرة طلّاب المعهد الإسلاميّ[29] (1989)، وثورة بارن[30] (1990)، وثورة غولجا[31] (1997)، وثورة أوروجي[32] (2009) وغيرها من الحركات السلمية وغير سلمية.

وقد نشأ في تركستان الشرقية المعالم والشخصيات التي قد ضحت في المنطقة كثيرة لا تحصى وما خلت أيّ مرحلة من مراحل الاستعمار من هؤلاء المعالم الذين ينيرون طريق الشعب ويلقون الضوء على قلوب أبناءهم فيكون لهم دور كبير في محافظة الهويّة الإسلامية والشعور الإسلامي؛ مثل: محمد أمين بوغرا (1965)، وثابت بن عبد الباقي داملا (1941)، وعبد الخالق أويغور (1933)، وزين الدين بن يوسف (1990)، وعبد الكريم بن عبد الولي (2017)، وإلهام توختي (1969) وغيرهم من رجال الحرية في تركستان الشرقية.

4. مصادر الحريّة في تركستان الشرقية

---

[27] محمد أمين الأويغوري **"صراع الهوية الإسلامية في تركستان الشرقية"** (إسطنبول، الأكاديمية العلاقات الدولية، 2022)، 139.

[28] وهي المظاهرة الطلابية في عاصمة أوروجي عام 1985 وقد نظم طلاب معظم الجامعات في أوروجي في تنظيم سري وكان عددهم أكثر من 2000 طالب، وهم يخرجون بشعار "توقيف التجارب النووي"، "توقيف التوطين الصينيين"، "توقيف سياسة تحديد النسل" وغيرها وداومت بطريقة سلمية طوال أسبوع أو أكثر في مختلف النواحي، ولكن ما رتبت عليها أي نتائج إيجابية، بل صبغت بالنتائج الدمويّة والمأساويّة. عبد الحكيم باقي إلتبير **"دليل تركستان"**، (إسطنبول: وقف تركستان، 1999)، 130.

[29] وهي مظاهرة طلاب المعهد الإسلامي في 18 مايو من عام 1989، رفضا لما نشره الصينيون في حقارة القرآن الكريم ونشرهم الكتاب "العادات الجنسية"، ومن يوم الغد لحق بهم أكثر من 10 آلاف من الشعب في المظاهرة، وصارت إلى الاحتجاجات الشعبوية الصينية؛ حيث نزل المسلمون إلى الشوارع بسبب الكتاب الذي يهين الإسلام، في تشينغهاي وقانسو كذلك.

[30] وهي التي اشتهرت بـــ "جهاد بارن" في قرية بارن بقيام نخبة من الشباب، مطالبين من الحكومة إلغاء "قانون تحديد النسل" الذي فرضته السلطات في نفس العام 1990 قام حوالي 500 رجال من الشعب مع إمامهم زين الدين بن يوسف (وستأتي الترجمة المختصرة في المبحث الثالث)، وصارت حركة مضادة قوية وأخمدت بجيوش مروعة وإحراق دماء مأساوي، وبعده اعتقل وأعدم عدد كبير من الدعاة والعلماء في جميع أنحاء الإقليم.

[31] وقد نزل الشباب أكثر من 400 في شوارع غولجا رفضا لضغوطات السلطات الصينية على الأنشطة الدينية، وذلك 5 فبراير من عام 1997، في أيام البرد القاسي، فأطلقت عليهم القنابل والأسلحة الثقيلة واعتقل 3000 شاب في يوم واحد، ثم توالت الاعتقالات في أنحاء البلاد بتهمة التطرف الديني والانفصاليين والفان إسلاميزم (Pan Islamism) وبلغ عدد المعتقلين إلى 65 ألف، وأعدم كثير منهم جماعياً.

[32] وهي مذبحة أوروجي 5 يونيو 2009، التي اشتهرت قضية الأويغور منها إلى المجتمع الدولي، وقد قتل الآلاف من متظاهري طلاب الأويغور، وأخفوا قسرا أو أصيبوا، وقد قبض بعد هذه المظاهرة تقريبا أكثر من ثلاثين ألف شخص من البيوت والشوارع وقتل الآلاف منهم بالأساليب الشنيعة وأعتقلوا وفقدوا، حتى الآن آلاف الشباب لا يعرف أين هم؟

قد لعب بعض حركات المقاومة التركستانيّة في كل مراحل الاستعمار دورًا مهمّا في تثقيف هذه الأمّة المظلومة والمحرومة من حريّاتهم وأثّر عليهم تأثيرًا إيجابيًا في خلق روح المقاومة والمصابرة على الضغوطات، وأنا سأورد ما أراه مهمًا في الموضوع إن شاء الله تعالى.

4.1. المدارس الدينية السريّة

وقد بدأت التحركات التعليمية والعمليات التثقيفية، خاصة في جناح التعليم الديني[33] في تركستان الشرقية بعد بداية سرح المعتقلين من العلماء والمثقفين وراج التوجه إلى التعليم الديني السرّي والدعوة والإرشاد بطرق سريّة في المجتمع؛ بحيث عم تدريس العلوم الدينيّة في البيوت والمدارس السريّة وفتحت مراكز تحفيظ القرآن الكريم بشكل سرّي في أرجاء البلاد.[34]

وقد أسّست هذه المدارس السريّة بعد الانفتاح في كل أنحاء البلاد، ولكن لا يوجد أي معلومة إحصائية ومكتوبة بسبب الظروف القاسية، ولذلك سنتكلم عنها حسب ما سمعنا ورأينا من الأساتذة والأشخاص الواقفين عليها.

وقد كانت همة هؤلاء العلماء الذين خرجوا من السجن عاليةً فعقيب ما رأى شمس الحريّة بدأ التعاليم الدينية في بيوتهم أو بيوت من يثق بهم ثم أصبحت هذه البيوت مدارس وسميت باسم مدرّسهم الكبير، وما وجدت محافظة أو قرية في تركستان الشرقيّة إلا فيها مدرسة سريّة ولا يوجد عالم أو حافظ القرآن الكريم إلا مارس التعاليم الدينيّة في الظروف المختلفة مثل البيوت تحت الأرض أو بيوت خاوية في الصحراء أو في السيّارات أو في الغرف المنفصلة في الفنادق في الآونة الأخيرة وغيرها من الأساليب. ونريد أن نتكلم في الفقرات التالية عن بعض العلماء ومدارسهم أنموذجا لها إن شاء الله تعالى.[35]

4.2. العلماء والمثقّفون

وقد لعبت المدارس السريّة السابقة ذكرها دورا كبيرا في المحافظة على الهوية الإسلامية والتعاليم الدينيّة في تركستان الشرقية وفي تثقيف الشعب علما وأدبا وسلوكا وأخلاقا فنشأ منها آلاف العلماء والدعاة والحفّاظ للقرآن الكريم الذين يرون أن نشر العلم والدعوة فرض عليهم فأطلق كل جهده في هذا الطريق المبارك ولو سجن وحكم عليهم بممارسته الدعوة الإسلامية أو التحفيظ للقرآن الكريم أو التعليم بالسنة النبوية أو غيرها من العلوم الإسلامية، فلذلك لا نستطيع أن نجد عالما دينيا في تركستان الشرقية إلا وقد سجن عدة مرات

---

[33] لأن التعاليم غير الدينية بدأت في المدارس فقط ولا تنشط في التعليم السري إلا قليلا. (من المؤلف).

[34] الأويغوري **"صراع الهوية الإسلامية في تركستان الشرقية"**، 94.

[35] محمد عبد الله جوجاق **"المدارس في تركستان الشرقية وعرض البعض منها أنموذجا"** مؤتمر الدراسة الإسلامية الأويغورية الثانية، تحرير: فاروق محترم، (إسطنبول، دار أولاد، 2019)، 202.

وبعض منهم قد مر معظم عمره في السجون الصينيّة مثل عبد الحكيم مخدوم (1993) ومحمد قربان داملا (1995) وعبد الأحد مخدوم (2018) وغيرهم من العلماء الفضلاء.

لو نريد أن نأخذ نموذجا لهذه المدارس وقد كانت مدرسة عبد الحكيم مخدوم أكبر مدرسة تأثيرا في أنحاء تركستان الشرقية في الآونة الأخيرة وفيها تربي أكثر من خمسة آلاف عالما وحافظا في مدة قصيرة في فترة ما بين 1980 – 1987 وبدأ ينتشر طلابها بعد التخرج للدعوات والتعاليم في أطراف تركستان الشرقية.[36]

وقد كان معظم من قام بثورة أو أسّس حزبا في داخل تركستان الشرقية أو خارجها له علاقة لهذه المدرسة من قريب أو بعيد ولذلك قد كانت الحكومة الصينية راقبت كل من دخل من باب هذه المدرسة من أنحاء المنطقة ولو شهرا ولذلك يعد عبد الحكيم مخدوم زعيم العلماء وأستاذ الأساتيذة في المنطقة ومدرسته أيضا كانت من خزانة العلم والعرفان.

4.3. مجالس التجمّع والندوات

وقد استفاد العلماء في تركستان الشرقيّة من كل فرص الدعوة التربويّة والإرشاديّة عندما تجمع الشعب، سواء بمناسبة الوليمة أو التعزية أو بسبب آخر موافقا على قول النبي صلى الله عليه وسلم في ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما اجتَمَعَ قَومٌ في بَيتٍ مِن بُيوتِ اللهِ تَعالى، يَتلُونَ كِتابَ اللهِ، ويَتَدارَسونَه بَينَهم؛ إلَّا نَزَلَتْ عليهمُ السَّكينةُ، وغَشيَتْهمُ الرَّحمةُ، وحَفَّتْهمُ المَلائِكةُ، وذَكَرَهمُ اللهُ فيمَن عِندَه»[37]؛ لأنهم لا يستطيعون أن تجمعوا الشعب للتبليغ ويعد تجمّع خمسة أشخاص في بيت واحد بدون الإذن من الحكومة الصينيّة استعدادا لعملية الإرهاب وهم ينظرون إليها بهذه الأعين ولذلك التجمع المأذون فرصة كبيرة بالنسبة للعلماء والمثقّفين بتأدية واجباتهم على عاتقهم.

4.4. الأغنياء

وساهم أثرياء تركستان الشرقية في توارث التراث الديني والحضاري بأموالهم وتأييداتهم بالأعمال التعليمية والتثقيفية تطبيقا عمليا لقول الله تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ وَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة التوبة 88/9)، وهم يمسكون أيدي أهل تركستان الشرقية ويمشون معهم في المكافحة على الأمية والجهل والخرافات التي انتشرت بين العوام ويبذلون ما

[36] المرجع السابق، 202.

[37] مسلم ابن حجاج النيسابوري، "صحيح مسلم" تحقيق: أحمد بن رفعت حصاري وأخرون، (تركيا، دار الطباعة العامرة، 1916)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، رقم الحديث: 2699.

امتلك في احتياجات المدارس أو الطلاب الذين ليس لهم من يوفّرهم في حياتهم اليومية، ويعطون بيوتهم مدارس توقيتية دورية لأن بيوت الأثرياء بعيدة عن أعين السلطة ولهم تأثير في المجتمع.[38]

ومن الأعمال المهمة التي يمارس أثرياء تركستان الشرقية إنقاض المقبوضين من المدرّسين والطلّاب عن أيدي الظلمة بتصرف الأموال، واستفادة العلاقات مع المسؤليين في الحكومة والشرطة لإخراج المقبوضين أو تخفيف عقوبتهم بقدر الإمكان، حتى يوجد من قبض مع الطلاب واستطاع درسَه في نفس اليوم.

5. تحديّات الحريّة في تركستان الشرقيّة

5.1. التحدّي لغةً واصطلاحاً:

التحدي **لغةً** بمعنى المباراة والمبارزة، وقد جاء في لسان العرب: "تحديت فلانًا إذا بارَيْتَه في فعل ونازَعْتَه الغلبة، وهي الحُدَيَّا،[39] والتحدي **اصطلاحاً** طلب الإتيان بالمثل على سبيل المنازعة والغلبة، ويتحدد المثل تبعا لما يتحدى به، فالتحدي بالقرآن بمعنى طلب الإتيان بمثله.[40]

وقد كان شعب تركستان كما ذكرنا سابقا من أكثر القوميّات باهتمام العلوم، وقدّم العلماء الأفذاذ للأمة الإسلامية في العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية؛ مثلا: نجد في علم الفلك عالم الرياضيات والفلكي أحمد ابن كثير الفرغاني[41] (861 \247) وهو يُعَدُّ من أعظم الفلكيين الذين عملوا مع المأمون وخلفائه، وعلاء الدين أحمد بن محمد السايرامى[42] (1368\795) الذي درس فى مدارس تركستان وكانت سيرام آنذاك جزءً من الدولة القاراخانية الشرقية، وعلي القوشجي[43] (1474/879) الذي أسهم في تطوير العلوم الرياضية عند العثمانيين ومحمود الكاشغري[44] (1073/466) صاحب كتاب "ديوان لغات الترك"، ويوسف خاص

---

[38] مدارس توقيتية دورية: كانت البيوت شديدة الرقابة من الشرطة ولذلك يستعملون لكل يوم بيتا واحدا دوريا وكانت بيوت الأغنياء بعيدة عن أنظار الشرطة. (من المؤلف).

[39] ابن منظور **"لسان العرب"**، 4\5.

[40] محسن الخالدي، **"التحدي بالقرآن الكريم"**، 3.

[41] **الفرغاني**: أبو العباس محمد بن كثير الفرغاني هو العالم في الرياضيات والفلك ولد في مدينة فرغانة من أوزبكستان اليوم ثم انتقل إلى بغداد وعاش فيها أيام الخليفة العباسي المأمون في القرن التاسع الميلادي، وتوفي بعد سنة 247هـ/861م في مصر. عمر رضا كحالة **"معجم المؤلفين"** (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993)، 2\145.

[42] **السيرامي**: محمد علاء الدين الحنفي هو عالم فقيه تفقه في بلده حتى برع في الفقه والأصول والبلاغة، ودرس في عدة بلاد، ثم قدم مدينة ماردين في تركيا فأقام بها مدة ثم وصل السفر إلى حلب فقطنها. فلما أنشأ الظاهر برقوق مدرسته بين القصرين استدعاه فقدم سنة 788ه فاستقر شيخا في الصوفية ومدرسا الحنفية وهو موصوف بالديانة والخير والتواضع وكثرة الأسف على نفسه والاعتراف بتقصيره في حق ربه فمرض به إلى أن ارتحل إلى الرفيق الأعلى عام 1368. ابن حجر العسقلاني "الدرر الكامنة في أعيان المئة **الثامنة"** (حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1993)، 1\365.

[43] **علي القوشجي:** علاء الدين أبو القاسم على بن مُحَمَّد هو أحد أهم الوجوه البارزة التي عملت بمرصد سَمَرْقَنْد ولد في سَمَرْقَنْد وتوفي بمدينة قسطنطينية ودفن بجوار ابي أيوب وكان عالما موسوعيا، كتب أعمالا مبتكرة في **الرياضيات**، والفَلَك، وعلم الكلام، والصرف. وأسهم في تطوير العلوم الرياضية عند العثمانيين؛ وقد وَضَعَ شرحا قيِّمًا للجداول الفَلَكيَّة المسماة زيج اولوغ بك، وانتقد بَطْلَيْموس في كتابه المُسَمّى فائدة في أشكال عطارد وهو كتاب قيِّمٌ في الفَلَك. عصام الدين طاشْكُبْري زَادَهْ "الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية" (بيروت، دار الكتاب العربي، سنة النشر غير معلومة)، 99.

[44] **محمود الكاشغري:** محمود بن الحسين بن محمد الكاشغري هو عالم لغوي من أهل كاشغر، من آثاره: ديوان لغات الترك وأهداه الى الخليفة العباسي ابي القاسم عبد الله بن محمد المقتدي بأمر الله وتوفي 1073 في كاشغر. خير الدين بن محمود الزركلي، "الأعلام" (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)، 8\43.

حاجب[45] (1070/462) صاحب كتاب "قوتادغوبيليك" فى علم الاجتماع السياسي، وعلي بن سِينَا البخاري[46] (1001/423) وهو من أوائل من كتب عن الطبّ في العالم الإسلامي وظل كتابه "القانون فى الطب" عمدة فى تعلم هذا الفن فى جامعات العالم حتى أواسط القرن السابع عشر.[47]

ولكن بعد ما بدأ الاحتلال الصيني نكاد ألا نجد العلماء في العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية إلا قليلا؛ لأن الحكومة المستعمرة حاولت هدم كل وسائل المعرفة التي تستعين إلى إحداث مؤشرات الحريّة في المنطقة بإعدام العلماء الذين ينيرون طريق المسلمين وإحراق الكتب التي فيها حضارة الشعب وثقافتهم وتركت أهلها تحت الظلمة الشديدة لا يعرف أي واحد منهم المعالم في الطريق.

ومن هنا بدأت تحدث العوائق الضخمة أمام الحريّة في تركستان الشرقية نتيجة السياسات المنفّذة في المنطقة وإغلاق كل المصادر التثقيفية وفتح كل مصادر الفساد والإلحاد، وأنا سأورد بعضا منهم أنموذجا لها إن شاء الله تعالى.

5.2. سياسات تجهيل الشعب

وقد بدأت سياسة تجهيل الشعب في تركستان الشرقية منذ بداية الاحتلال لكي تكون سيطرتهم سهلا على المنطقة، ولكن رأينا أبرزها وأشدها تأثيرا على المجتمع التركستاني عندما جاءت الصين الشيوعية، بحيث أعلنت الحرب على الأديان كلها، خاصة على الدين الإسلامي واجتهدت فصل الإسلام عن حياة المسلمين بالسياسات المختلفة؛ أحيانا بقتل العلماء والمثقفين وكلّ صاحب فكرة وأحيانا باستغلال نفوذهم في المجتمع بالتهديدات المتنوعة.

5.3. تكثير الحملات الإلحادية

وقد بدأت الدعاية إلى الإلحاد في تركستان الشرقية مع الاحتلال الصيني الشيوعي بالوسائل المختلفة؛ بفرض الأيديولوجيات الداروينية في المدارس الحكومية ودعم مبادئ الشيوعية والاشتراكية في السياسات وفي جميع الوسائل التوعوية في المجتمع والهدف منها تضعيف تأثير الإسلام بين المسلمين.

---

[45] **يوسف خاص حاجب البلاساغوني:** مؤلف تركي، وهو صاحب كتاب "قوتادغوبيليك" (مرآة الأمراء) وقد اعتمد المؤلف اعتمادا كاملا فيما أورده من معلومات طبية، بل وأخلاق اجتماعية على كتابات ابن سينا، وتعد كتاباته مصدرا مهما لحياة الترك الاجتماعية فى آسيا الوسطى. م. ت. هوتسما وآخرون، تحقيق: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون **"موجز دائرة المعارف الإسلامية"** (الشارقة، مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998)، 32\231.

[46] **ابن سينا:** أبو علي حسين بن عبد الله البلخي العلامة الشهير، الفيلسوف صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق مثل: "المجموع"، "الحاصل والمحصول" وغيرها وتوفي 1001م في همذان. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي "سير أعلام النبلاء" تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985)، 17\534.

[47] ماجدة مخلوف، **"تاريخ تركستان وإسهاماتها الحضارية"**، المؤتمر العالمي لنصرة تركستان الشرقية، (إسطنبول، اتحاد علماء تركستان الشرقية، 2022)، 37.

ومع كثرة الدعاية الشيوعيّة منعت العمليات التنويرية في المنطقة؛ فحقوق النشر في المنطقة عامة ممنوعة ونشر ما يتعلق بالهويات الإسلاميّة والأهليّة والأنشطة الثقافيّة في الإقليم جريمة فتصادر الكتب التي كتبت باللغة الأم الأويغورية وتمنع وتحظر طباعة ونشر ما يدل على الحضارة والتاريخ لكي يبقى الشعب جاهلا عن عقيدته وثقافته وحضارته المرموقة.

وهذه وغيرها من العمليات الإلحاديّة المستمرة قد تفتح إلى فشل العمليات التحريرية من جانب أصحاب الفكر والوعي بكون الشعب مغمي العقل وتخميد الفكر تحت تأثير الدعايات الفكريّة في كل البيوت من التليفزيونات وغيرها من الوسائل الإعلامية.

5.4. إضعاف دور المساجد

وقد كانت للمساجد دورا كبيرا في تثقيف المجتمع بالوعظات والدعوات ومجالس الدروس ولها أهمية من ناحية تحقيق الوحدة الإسلاميّة، فضلا عن كونها مكان التجمع للعبادة، ولكن عندما سيطرت الصين الشيوعية على تركستان الشرقية أغلقت المساجد على العبادة وأهدمت فأخرجت هذه المساجد عن أعين الناس وحياتهم طوال عشرين سنة تقريبا.[48]

ثم فتحت السلطات الصينية المساجد بعد الإغلاق والتدمير أيام "الإصلاح الثقافي" في الستينيات، ولكن بدأت تغصب روح المساجد وأدوارها بالسياسات الدينية الأهلية المختلفة؛ من أخذ المعاهدات من الأئمة والخطباء في رعاية النظام الشيوعي في إطلاق السرح من السجون والمراقبة الشديدة في كل ممارساته الدينية في المساجد وفرض المادة الدعوية التي يلقونها بموضوعات محددة لا تنافي مع السياسات الشيوعية، ولا يمكن لهم استبدالها. ومنع التدريس في المساجد، حتى ممنوع إلقاء الخطب غير خطبة الجمعة فاستعملت المحاريب والمنابر من وسيلة الدعاية الشيوعيّة.[49]

وقد عيّنت السلطات الصينية الجهلاء أئمة للمساجد وهم يُختارون من جانب المكتبة السياسية فأغلبهم يتحدث السياسات الصينيّة وهم مفتوحون لكل شيء ويراعون التعاليم التي جاءت من الحكومة فيؤدونها حرفيا ولا يخالفون عليها فتصبح المساجد من أهم منصات نشر القوانين والسياسات الصينية الأهلية حسب القرارات التي جاءت من الحكومة المركزيّة وهو يسمى "تصيين الإسلام" يعني: إحداث الإسلام في صبغة صينية في تركستان الشرقية.[50]

---

[48] موقع تركستان تايمز **"حملة هدم المساجد في تركستان الشرقية"**، تاريخ الزيارة: (20.02.2023)

[49] محمد تورسون، **"الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية"**، 225.

[50] توخيتي أخون أركين، **"تركستان الشرقية البلد الإسلامي المنسي"** (جدة، دار الأندلس الخضراء، 2000)، 140.

ومن ناحية أخرى، يكون هؤلاء الأئمة تحت ضغط شديد وتهديد مستمر في إجراء القرارات كما طلبت ومن اختلها يكون السجن مكان العيش والحياة له ورغم هذه الضغوطات أيضا قدّر الله أن يخرج منهم بعض العلماء الربانيين واجتهد في تبليغ الرسالة باستفادة هذه المنابر، ولكن عددهم قليل جدا، ولذلك وغيرها من الأسباب قد ضُعف دور المساجد والأئمة بين العوام بسبب أنهم يرونهم خدمةَ الحكومة الصينية وعمّالَهم.

5.5. إخراج المدارس الدينية من حياة المسلمين

كان شعب تركستان الشرقية كما ذكرنا سابقا من أكثر القوميّات باهتمام العلوم بأنواعها، وإخراج العلماء الأفذاذ في الدين والطب والرياضيات وغيرها للأمة الإسلامية والإنسانية. ولذلك سميت مدينة كاشغر بـــ "مهد الحضارة" و "بخارى الثانيّة" بكثرة رواد العلوم فيها؛ وقد عرفت تركستان الشرقية بمدارسها وجوامعها التي ينهل منها الشعب المسلم مثل: مدرسة الساجية (عام 926) ومدرسة المسعودية (عام 1260) ومدرسة خانليق (عام 1641) مدرسة جاهاننامه في ترفان ومدرسة آق في ياركنت ومدرسة ساقساق في كوجار (عام 1784) ومدرسة بيت الله في غولجا (عام 1870) ومدرسة بوزاق في خوتن وغيرها من المدارس.[51]

وقد حاربت السلطات الصينية في تركستان الشرقية الإسلام بكامله؛ فأغلق 18 ألف مدرسة دينية واستخدمت مبانيها في أعمال تتنافى مع قيم الإسلام وتعاليمه، وفرض عقوبات شديدة على المدرسين والطلاب فيها وحرم التعليم الإسلامي في المدارس المتبقية واستبدل التعليم الشيوعي مكانه.[52]

5.6. إضعاف دور العلماء

وقد منع العلماء الربانيون عن ممارسة التدريس والدعوة في تركستان الشرقية؛ وهم مراقَبون في الأوقات كلها من كل الجوانب، ولا يملكون الحريّة في التنقل والسياحة، لو شاء أن يسافر فلا بد أخذ الإذن من المكتبة السياسية في المنطقة، وكثيرا ما لا يملك العلماء هذا الإذن لأنهم محرومون عن حقوقهم السياسيّة.

وقد أسست جمعية الإسلام التابعة للمكتبة السياسية في تركستان الشرقية وهم مسؤولون تصيين الدين الإسلامي عبر وسائل الممارسات الدينية في المساجد مثل الخطب والوعظ بالمناسبات المختلفة، فلذلك عينوا أئمة مفتوحة على كل شيء ويراعون التعاليم التي جاءت من الحكومة فيؤدونها حرفيا ولا يخالفون عليها.

5.7. قطع الاتصال بالخارج

---

[51] جوجاق **"المدارس في تركستان الشرقية وعرض البعض منها أنموذجا"**، 198.

[52] محمود علي علي برايا، "**الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية**"، 261، د عز الدين الورداني، **"تركستان الشرقية بين روعة الحضارة وقسوة الحاضر"** (القاهرة، دار الهداية، 2012) بتصرف، نقلا عن مقال بعنوان: **تركستان المسلمة القضية المنسية**، لتوخيتي آخون آركين، موقع إسلام أون لاين. [تاريخ الزيارة: 15-11-2022]

إن من تحديات الحرية في تركستان الشرقية هي قطع كل الموارد التثقيفية التي تأتي من الخارج وحجز الاتصال والعلاقات الدولية فمنعت فيها معظم آلات الاتصال الحرة المستعملة مثل: واتس آب، تويتر، فيسبوك، وبرنامج التليفزيونية الخارجية ومنصات الأخبار مثل: الجزيرة، BBC، وغيرها من وسائل الإعلام والدعاية؛ لأن الحكومة لا تريد في تركستان الشرقيّة إلا ما يوافق على سياساته الشيوعية ودعاياته الإلحادية وتخاف عن استيقاظ الشعب وفتح عيونهم ويريدون شعبا مغمي العقل، يفعل ما تريد الحكومة.

وقد بدأ العهد الجديد بتنصيب شي جين بنغ رئيسا للحزب الشيوعي عام 2012 فالحكومة لا تكتفي على سيطرة أبدان التركستانيين، بل تريد السيطرة على عقولهم وأفكارهم أيضا فبنيت مراكز التثقيف السياسي لتنظيف دماغهم عن الأفكار الغريبة عن الصين الشيوعية وسجن أكثر من خمس مليون مسلم في هذه المعسكرات النازيّة على معلومات غير رسمية.

6. الخاتمة

إن الحرية بالمفهوم الإسلامي مازالت تظهر تأثيراتها الإيجابيّة في المحافظة على الهوية الإسلاميّة لشعب تركستان الشرقية ولو كان جزئيًا؛ لأن أهل تركستان الشرقية حرموا من حرياتهم الفكريّة والدينيّة والمدنيّة والسياسيّة منذ الاحتلال الصيني، وما توقف السعي للحصول على الحريّة في تركستان الشرقيّة في المجالات التعليميّة والتثقيفيّة لحظة واحدةً، وبذل التركستانيون في هذا الطريق جهداً كبيراً بالأموال والأنفس وهذا يكون دليلا واضحا على تأثيرات الحرية في تركستان الشرقية.

وقد كانت المدارس السرية والعلماء والمثقفون وأصحاب الثروة مصادر للحرية في تركستان الشرقية ولهم تأثير إيجابي في خلق روح المقاومة والمصابرة على الضغوطات عند الشعب، وقد قوّى الله أيدي المسلمين وعزائمهم بها وأعطى لهم الشعور الإيمانية وأنعم عليهم روحا سامية وهمة عالية في هذه الظروف القاسية.

وقد حصلت في تركستان الشرقية تحديّات ومعوّقات أمام تنشيط الحرية نتيجة السياسات المنفّذة في المنطقة وإغلاق كل المصادر التثقيفية وفتح كل مصادر الفساد والإلحاد، من أهمها: سياسة تجهيل الشعب، تكثير الدعايات الإلحادية، تضعيف دور المساجد، إخراج المدارس عن حياة المسلمين، تضعيف دور العلماء، قطع الاتصال بالخارج.

والعالم يعيش بحرياتهم في الدول المختلفة، سواء في الدول الغربية التي تطلق عنان الحرية مطلقا، سواء في الدول الإسلامية التي سيطرهم الاستبداد، ولكنهم ليسوا محرومين عن حق التفكير وحق الحياة والعيش والحرية الدينية، حتى اللادينية في الدول الغربية، ولكن تركستان الشرقية أشد حال من بين المسلمين في العالم ولهم أولويات في التناصر والتعاضد.

وستُظهر الحرية بالمفهوم الإسلامي دورها في تركستان الشرقيّة في مقاومة السياسات الشيوعية في اندماج شعب تركستان الشرقية وثقافتهم بالثقافة الصينية. والعالم الإسلامي يؤدي واجباتهم في تثقيف هذه الأمة وتركستانييون يبذلون كل ما في وسعهم في الدفاع عن هويتهم الإسلامية وديمغرافيتهم الاجتماعيّة.

المصادر والمراجع

آبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين الفيروز. *القاموس المحيط*. تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:8، 2005.

آلماس، تورغون. *الأويغور*. ترجمة: ماجدة مخلوف، القاهرة: دار إيتراك، ط:1، 2018.

ابن فارس، أبو حسن أحمد ابن زكريا. *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر، ط:1، 2011.

ابن منظور، محمد بن مكرم المصري. *لسان العرب*. تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، 2003.

أبو داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي. *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية: ط:1، 2011.

الإربيلي، أبو العباس. *وفيات الأعيان*. بيروت، دار صادر، ط:1، 1972.

أركين، توختي أخون. *تركستان الشرقية البلد الإسلامي المنسي*. جدة: دار الأندلس الخضراء، ط:1، 2000.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. مصر: مطبعة السعادة، ط:1، 1974.

إلتبير، عبد الحكيم باقي. *دليل تركستان*. إسطنبول: وقف تركستان، ط:1، 1999.

الأويغوري، محمد أمين. *صراع الهوية الإسلامية في تركستان الشرقية*. إسطنبول: الأكاديمية العلاقات الدولية، ط:1، 2022.

برايا، محمود علي علي. *الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية*. القاهرة، جامعة الأزهر الشريف، كلية أصول الدين والدعوة، رسالة ماجستير، 2019.

البغدادي، أبو عبد الله محمد بن سعد. *الطبقات الكبرى*. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط:1، 1968.

البغوي، محمد بن الفراء الشافعي. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط:1، 1998.

بوغرا، محمد أمين. *تاريخ تركستان الشرقية*. الناشر والسنة غير معلوم، ط:5، 1989.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. *شعب الإيمان*. تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط:1، 2000.

تركستان تايمز، *"تركستان الشرقية في نسيج الحضارة الإسلامية"*، تاريخ الزيارة: 21.03.2023 https://turkistantimes.com/m/news-1911.html

جوجاق، محمد عبد الله. "المدارس في تركستان الشرقية وعرض البعض منها نموذجًا". *مؤتمر الدراسة الإسلامية الأويغورية الثانية*، تحقيق: فاروق محترم، 1/195-210، إسطنبول: دار أولاد، ط:1، 2019.

دويدري، د رجاء وحيد. *البحث العلمي أساليبه النظرية وممارسته العلمية*. بيروت: دار الفكر، ط:1، 2002.

الذهبي، شمس الدين محمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:3، 1985.

الذهبي، شمس الدين. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق: مجموعة من المحققين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:3، 1985.

الزركلي، خير الدين بن محمود. *الأعلام*. بيروت: دار العلم للملايين، ط:15، 2002.

الزعتري، أسعد بن فتحي. *الآثار الواردة عن السلف في العقيدة من خلال كتب المسائل المروية عن الإمام أحمد*. الرياض، جامعة الرياض، كلية الدعوة وأصول الدين، رسالة ماجستير، 2010.

السباعي، مصطفى. *اشتراكية الإسلام*. القاهرة: دار الشعب، ط:3، 1977.

طاشْكُبْري زَادَهْ، عصام الدين. *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. بيروت: دار الكتاب العربي، سنة النشر والطبعة غير معلومة.

العسقلاني، ابن حجر. *"الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ط:1، 1993.

عمر، محمد تورسون. *واقع الدعوة الإسلامية في تركستان الشرقية*. تركيا: دار الترانسفر، ط:1، 2020.

الغندور، د محمد جلال. *البحث العلمي بين النظرية والتطبيق*. القاهرة: دار الجوهرة، ط:1، 2015.

كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:1، 1993.

موقع المجتمع. خريطة تركستان الشرقية. 12-05-2019 تاريخ الزيارة: 24.03.2023 https://mugtama.com/issues2/item/86545-2019-05-12-08-20-40.html

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. *كتاب تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل*. تحقيق وتخريج: يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيب، ط:1، 1998.

هوتسما، م. ت. وآخرون. *موجز دائرة المعارف الإسلامية*. تحقيق: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط:1، 1998.

الورداني، عز الدين. تركستان الشرقية والصين صراع بين حضارتين. القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط:1، 2012.

Kaynakça:

Âbâdî, Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsu'l-muhît.* Thk: Muhammed Naim Araksûsî. Beyrut: Dâru'r-Risala, 8. Basım, 2005.

Almas, Turgun. *Al-Uyghur.* Çev: Macide Mahluf. Kahire: Dâru'l İtrak, 1. Basım, 2018.

Asbahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-evliya ve tabakâtü'l-asfiya*. Mısır: Dârus-Saâde 1. Basım, 1974.

Askâlânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü-l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mie as-samine*. Haydarabad: Osmanlı Maârif Yayınevi, 1. Basım, 1993.

Begavî, Muhammed b. al-Ferra. *Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân*. Thk: Abdürrazzak al-Mehdi. Beyrut: Dâru İhya at-Turas al-Arabi, 1. Basım, 1998.

Bağdadî, Ebû Abdullah Muhammed b. Sad. *et-Tabakatu'l-kübra.* Thk: İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sadr, 1. Basım, 1968.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-îman.* Thk: Ebû Hacar Muhammed b. Al-Besyunî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.

Beraya, Mahmud Ali Ali. *Vakiu-d-daveti'l-İslamiyye fi Türkistan'ş-şarkiyye*. Kahire: El-Ezher Üniversitesi, Usûli'd-Dîn ve'd-Dave Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Buğra, Muhammed Emin. *Doğu Türkistan Tarihi*. İstanbul: Yayıncısı Bilinmiyor, 5. Basım, 1989.

Çoçak, Muhammed Abdullâh, "Doğu Türkistan'daki Medreseler". *İkinci Uygur İslam Araştırmaları Sempozyumu*, Ed. Faruk Muhterem, 1/195-210. İstanbul, Evlad Yayınevi, 1. Basım, 2019.

Duveyderî, Reca Vahid. *el-Bahsu'l-İlmi: esalibuhu'n-nazariyye ve mümaresetuhu'l-ilmiyye.* Beyrut: Dâru'l Fikr, 1. Basım, 2002.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Aş'as al-Azdi. *Sünen Ebû Dâvûd.* Thk: Muhammed Muhiddin AbdülHamid, Beyrut: Al-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 2011.

Erkin, Tohti. *Türkistânü'ş-şarkiyye: el-Beledü'l-Mensiy.* Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hadra, 1. Basım, 2000.

Gandur, Muhammed Celal. *el-Bahsu'l-ilmi beyne'n-nazariyye ve't-tatbik.* Kahire: Dâru'l Cevhere, 1. Basım, 2015.

Hotsima, M. T. Vd. Thk: İbrahim Zeki Hurşid. *Mucez'u Dâiretu'l-Maârif al-İslamiyye.* Şarika: Şarika Merkezi, 1. Basım, 1998.

İbn Faris, Ebû Hassan Ahmad b. Zakariyya. *Mucemu'l-mekayîsi'l-luga*. Beyrut Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 2011.

İbn Manzur, Muhammed b. Makram el-Mısrî. *Lisanu'l-Arab*. Thk: Emir Ahmed Haydar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.

İltebir, Abdulhekim Bâki. *Delilu Türkistan.* İstanbul: Türkistan Vakfı, 1. Basım, 1999.

İrbiyli, Ebû'l-Abbas. *Vafeyatu'l A'yan*, Haydar Abad: Dairetu's-sâdir, 1. Basım, 1972.

Kehhale, Ömer Riza. *Mucemu'l-Müellifîn*. Beyrut: er-Risale, 1. Basım, 1993.

Nesefî, Ebû'l-Berekat Abdullah b. Ahmed. *Kitâbü't-tefsir*. Thk: Yusuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1998.

Ömer, Muhammed Tursun. *Vakiu-d-daveti'l-İslamiyye fi Türkistan'ş-şarkiyye*. İstanbul: Dâru't Transfer, 1. Basım, 2020.

Sıbâî, Mustafa. *İştirakiyyetu'l-İslam*. Kahire: Dâru'ş-Şaab, 3. Basım, 1977.

Taşköprüzade, İsameddin. *eş-Şekâiku'n-Numaniyye fi Devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arâbî, ts.

Türkistan Taymiz, *Türkistan eş-şarkiyye fi nesici'l-hadarati'l-İüviyyeti'l-İslâmiyye fi Türkistan eş-şarkiyye*. İstanbul: Uluslararası İlişkiler Akademisi, 1. Basım, 2022.

Verdânî, izziddin. *Türkistan eş-şarkiyye ve's-Sîn: Sirau'n beyne hadareteyn*. Kahire: Arap Medeniyeti Merkezi, 1. Basım, 2012.

Zateri, Sad b. Fethî. *el-Âsaru'l-varide ani's-Selef fi'l-akîde min hilal kütübi'l-mesaili'l-merviyye ani'l-İmam Ahmed.* Riyad: Riyad Üniversitesi, ed-Dave ve Usûli'd-Dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, Riyad: Al-Maârif, 2010.

Zehebî, Şemseddin. *Siyeru alami'n-nübelâ.* Thk: Heyet. Beyrut: er-Risale, 3. Basım, 1985.

Zirikli, Hayreddin b. Mahmud. *Al-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartin University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring 2023
DOI: 10.59536/buiifd.1196669

اللغة العربية بين العملية التعليمية والممارسة العملية في كلية العلوم الإسلامية لجامعة بارتين

TEORİ VE PRATİK AÇISINDAN BARTIN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİNDE ARAPÇA EĞİTİM VE ÖĞRETİMİ

ARABIC EDUCATION AND TEACHING AT THE FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES OF BARTIN UNIVERSITY IN TERMS OF THEORY AND PRACTICE

Kenda ALTERKAWI
Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Bartın/ Türkiye
Asst. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Bartın/ Turkey

kenda@bartin.edu.tr
orcid.org/0000-0002-4312-0091

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi/Received: 30 Ekim / October 2022
Kabul Tarihi/Accepted: 16 Mayıs / May 2022
Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2022
Atıf/Cite as: Alterkawı, Kenda. "el-Lugatü'l-Arabiyye beyne'l-Ameliyyeti't-Talîmiyye ve'l-Mümâreseti'l-Ameliyye fî Külliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye li-Câmiati Bartın". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 48-72. https://doi.org/10.59536/buiifd.1196669
İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ملخص

جاءت هذه الدراسة بهدف تحليل الجوانب المشتركة والمختلفة بين اللغتين إلى ميزة بدلاً من اعتبارها تحديًا. تمت محاولة دراسة علاقات الترابط بين المرونة في مهارة التحدث والكتابة بناءً على أمثلة معينة في تعلم اللغة العربية. مع الإشارة إلى الدراسات السابقة، وتمت محاولة الوصول إلى بيانات ملموسة ومنطقية من خلال هذه الأمثلة.

يواجه الطلاب الأتراك الذين لغتهم الأم ليست العربية، بعض الصعوبات بسبب اختلاف التركيب الأبجدي والصوتي والنحوي للغة العربية. ومن ناحية أخرى، يمكن اعتبار استخدام العديد من الكلمات ذات الأصل العربي باللغة التركية من مزاياها في البداية.

وبناءً على ملاحظاتنا الفردية، تم تحديد أن بعض هذه الصعوبات ناتجة عن الإدراك الفردي للطلاب، وبعضها يرجع إلى حقيقة أن أصول وصفات بعض الحروف العربية لا تتطابق مع بنية الصوت التركية. نظرًا لعدم وجود أحرف صوتية في اللغة العربية مقارنة بالتركية، ومن الممكن التغلب على الصعوبات التي تسببها الحركات من خلال الاستماع والقراءة والممارسة بشكل أكبر.

في الدراسة تمت محاولة تحديد الصعوبات المتعلقة بالقدرة على كتابة أي نص عربي بشكل صحيح والأسباب الكامنة وراء مقولة "العربية صعبة".

عرج البحث على ذكر صعوبات أخرى تتعلق بالمعلمين أو المناهج أو طرق التدريس. في الخاتمة وصل البحث إلى بعض النتائج وقدّم بعض التوصيات والمقترحات التي يمكن أن تكون مفيدة ليس فقط لمعلمي اللغة العربية؛ ولكن أيضًا لأولئك الذين يتعلمون اللغة العربية بأنفسهم.

الكلمات المفتاحية: علاقة تبادلية، موضوع حكائي، نظام النطق الصوتي، المعرفة اللغوية، التفاصيل الصرفية.

ÖZ

Bu çalışma, iki dilin birbirine göre ortak ve farklı yönlerini bir zorluk olarak algılamaktan öte, bir avantaja çevirmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Arapça öğreniminde belli başlı örneklerden yola çıkılarak konuşmadaki esneklik ile yazı yazma becerisi arasındaki tutarlılık ilişkileri incelenmeye çalışıldı. Daha önce yapılan çalışmalara atıfla bu örnekler üzerinden somut, mantıki verilere ulaşılmaya çalışıldı.

Anadili Arapça olmayan Türk öğrenciler; Arapçanın farklı alfabe, fonetik, gramer yapısından kaynaklanan sebeplerle bir takım zorluklar yaşamaktadırlar. Öte yandan Türkçede Arapça kökenli birçok kelimenin kullanılması, Arapça öğrenimindeki avantajlar arasındadır. Bireysel gözlemlerimizden hareketle Arapça öğrenimindeki zorlukların bir kısmının öğrencilerin bireysel algısından, bir kısmının da bazı Arapça harflerin mahreç ve sıfatlarının Türkçe ses yapısına uymamasından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Arapçada Türkçeye göre sesli harf olmaması nedeniyle harekelerden kaynaklanan zorlukların, daha çok dinleme, okuma ve alıştırma yapılarak aşılması mümkündür. Çalışmada herhangi bir Arapça metni doğru yazma becerisiyle ilgili zorluklar ve "Arapça zordur" söyleminin altında yatan sebepler de tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda; öğretmen, müfredat ve öğretim yöntemlerinden kaynaklanan zorluklara da değinilmiştir. Makalede sadece Arapça öğreticilerine değil, kendi başına Arapça öğrenenlere de faydalı olabilecek bir takım sonuç ve tavsiyeler dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karşılıklı Etki, Hikâye Yöntemi, Fonetik, Dil Bilgisi, Çekim Bilim.

ABSTRACT

This study has emerged in order to translate the common and different aspects of the two languages relative to each other into an advantage rather than perceiving them as a challenge. Based on the main examples in Arabic learning, the consistency relations between the flexibility in speech and the ability to write were tried to be examined. With reference to previous studies, concrete, logical data were tried to be reached through these examples.

Turkish students whose native language is not Arabic; They have a number of difficulties due to the different alphabetic, phonetic, grammatical structure of Arabic. On the other hand, the use of many words of Arabic origin in Turkish can be considered as an advantage at the very beginning. Based on our individual observations, it was determined that some of these difficulties were caused by the individual perception of the students and some of them were due to the fact that the mahreç and adjectives of some Arabic letters did not match the Turkish sound structure. Due to the lack of vowels in Arabic compared to Turkish, it is possible to overcome the difficulties arising from the movements by listening, reading and practicing more. In the study, the difficulties related to the

ability to write any Arabic text correctly and the reasons underlying the discourse "Arabic is difficult" were also tried to be identified.

In our study; difficulties arising from teachers, curricula and teaching methods were also addressed. In the article, a number of conclusions and recommendations are expressed that can be useful not only to Arabic teachers, but also to those who learn Arabic on their own.

Keywords: Interaction, Story Method, Phonetics, Grammar, Inflectional Science Details.

مدخل

برزت مسألة تعلم اللغة العربية على نطاق أوسع، فعولجت هذه المسألة أحيانا بالاستقبال الجامد لتعلم بعض المفردات التي تساعد على عملية الفهم بين الطرفين، وأحياناً أخرى بالاهتمام بتعلم الجاد وتقييم كفاءة اللغة وزخم مفرداتها، وتقدير إمكانية مواكبتها وتعلمها لأسباب كثيرة تختلف حسب الجهات والأهداف والسبل التي تتبع إليها كمؤسسات تعليمية هدفها الارتقاء بطلبتها في تعلم اللغة العربية وخاصة في الكليات الشرعية وكليات الآداب، أو كمؤسسات حكومية هدفها تعليم موظفيها وتدريبهم للتعامل مع مراجعيهم من العرب الوافدين، أو كأفراد أصبح بينهم وبين العرب روابط اجتماعية كزواج أو صداقة أو صلة القرابة.

شهد ميدان تعليم اللغة العربية في السنوات الأخيرة إقبالاً وتزايدًا ملحوظًا في أعداد الأجانب المقبولين على تعليم لغة العربية في البلدان العربية والأجنبية، والدليل على ذلك توافد أعداد كبيرة من الدارسين على معاهد اللغات لتعلم اللغة العربية أو التحاقهم بكليات العلوم الإسلامية ولكل منه هدفه في التعليم سياسياً كان أو دينياً أو اقتصادياً أو بقصد السياحة والاطلاع على عادات وثقافات الشعوب.

ونظراً لارتفاع أعداد الراغبين بتعلم العربية إلا أن الغالبية العظمى منهم يجدون صعوبة في تعلمها قراءة وكتابة ولفظاً، ولذلك كان لا بد من إعادة النظر في طرائق وأساليب التعليم وتأليف المناهج التي تعين غير الناطقين بالعربية على تعلمها بسهولة؛ ولكن الموضوع أوسع وأعمق من ذلك فعلى الرغم من كل الجهود التي بذلت والتي تبذل وكل الندوات والمؤتمرات التي عقدت لتسليط الضوء على تجاوز هذه الصعوبات ما زالت الكثير من الصعوبات قائمة تقض مضجع الكثيرين من الباحثين والمعلمين والمتعلمين.

يهدف البحث إلى تحديد صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها في كلية العلوم الإسلامية بجامعة بارتن. وتبيان بعض الصعوبات التي تعترض الطلاب والمعلمين في الحصة الدّراسية، واقتراح بعض الأساليب التي تعين على تجاوز هذه الصعوبات وتحليل أسباب بعض الصعوبات الإملائية والكتابية وتقديم بعض المقترحات لحلها وتفاديها إن أمكن.

تنبع أهمية البحث من أنها توضح بعض صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها عامة وطلاب كلية العلوم الإسلامية بجامعة بارتن خاصة وتحاول كشف اللثام عن بعض الصعوبات التي تعترض الطلاب، كصعوبة القراءة والكتابة وتلفظ بعض الحروف ثم تسرد بعض النتائج والمقترحات التي تعين على تجاوز هذه الصعوبات، سواء للمعلم أو المتعلم.

الدراسات التي تطرقت إلى هذا الموضوع بحوث كثيرة ومنها؛

1-صعوبات تعلم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ومقترحات علاجها، د. خطوط رمضان وجلاب مصباح، وقد عالجت هذه الدراسة أهم المشكلات التي تواجه الدارس الناطق بغير اللغة العربية أثناء تعلمه لها

حيث قامت الدراسة بتحليل هذه المشكلة وتفسيرها ومعرفة أسبابها، وأبرز ما توصلت إليه هذه الدراسة الإعداد الجيد والتدريب المستمر لمعلمي اللغة العربية.[1]

2-صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها: الكاتبة: سارة سمير، عرضت في هذا المقال الأستاذة سارة سمير بعض الصعوبات ومنها: ندرة الأشخاص الذين لديهم قدرة على تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، وعدم القدرة على الوصول إلى المراجع والكتب المبسطة، بالإضافة إلى تكاسل الطلاب عن التعلم، كما بينت بأن طرائق التدريس وخاصة التلقين غير مجدية نظراً لتفاوت الاستيعاب بين الطلاب[2].

3-صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: د. خالد محمد محمود النجار، الباحث اعتمد في بحثه على إعداد استبانة تحديد المهارات من خلال اختبار للطلبة الملتحقين بالجامعة، حيث تم اختيار عينة البحث على خمسين طالباً.[3]

وغيرها الكثير من الأبحاث والندوات والمؤتمرات التي عقدت لتسليط الضوء على مشكلة صعوبات تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها من مختلف الجنسيات.

بحكم الهجرات القصرية أو الطوعية إليها، كونها الدولة الرابطة بين العالم العربي والقارة العجوز بحكم موقعها الجغرافي، كانت محط لرحال الكثيرين ونقطة عبور للمتغربين؛ وأماكن تجمع للمؤتمرات والاجتماعات والندوات لكبار السياسيين، والعلماء والأدباء والمثقفين، وها هي مدينة إستانبول تحتضن ثلة من أكابر العلماء، ومشايخهم، وطلابهم. لم يقتصر تدفق العرب إلى تركية على جنسية معينة، فما عرف بالربيع العربي حمل مع نسائمه غبار طلعٍ مختلف الأشكال، ومتعدد الألوان، من سوريين ومصريين، وعراقيين ويمنيين، كلٌّ يحمل ثقافته وعاداته ولهجته، وطباعه الخاصة به، ولكن مهما اختلفت العادات والتقاليد، واللهجات والألسنة والألوان، يجمعنا لسان واحد، وكتاب واحد، لسان عربي مبين تنطق به روح كل مسلم في كل مكان.

وكما نعلم أن اللغة العربية لغة مترامية الأطراف، وتشتمل في ثناياها علوم عدة مثل: (الإملاء، والنحو والصرف، والبلاغة، والأدب)، وكما نعلم أن مناهج اللغة العربية تحتوي على خمس مهارات أساسية وهي:(القراءة، الكتابة، الاستماع، التحدث) وبين هذه المهارات علاقة ترابطية = تبادلية، وأيضا هنالك علاقة ترابطية بين مهارات اللغة وعلومها لا يمكن غض الطرف عنها بالمناهج وتطبيقها.

---

[1] رمضان خطوط، – جلاب مصباح، "صعوبات تعلم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ومقترحات علاجها"، مجلة الجامع في الدراسات النفسية والعلوم التربوية 4\2 (2019)، 33-48.

[2] سارة سمير المرسال، "صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها" (الوصول 27 يونيو 2020).

[3] خالد محمد محمود النجار، "صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة"، *المجلة الدولية للبحوث في العلوم التربوية* 4\2 (2019)، 289.

فإذا حجمنا أنفسنا ضمن إطار المعلم الذي يمسك القلم ويكتب على السبورة وحولنا طلابنا إلى آلات ناسخة كتابةً، أو آلات تسجيل ترداداً فلا فائدة من عملنا ونكون كصاحب جرة العسل، لا تذوقنا عسلاً فشبعنا، ولا بعنا عسلاً فربحنا.

ومعلمو اللغة العربية يواجهون الكثير من المصاعب أثناء تعليم اللغة العربية للطلاب العرب، فكيف بمن يعلم طلاب لا يعرفوا من اللغة العربية إلا أنها لغة القرآن، طبعاً مع الفارق في طرائق التدريس وممارسة العملية التعليمية في كلتا الحالتين، واختلاف المنهاج من حيث حيثياته، وأهدافه التعليمية والتربوية، فلم يعد المنهاج هو المادة التعليمية فقط وهذا ما يجب استغلاله في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. فقد يتعداه إلى حاجة المتعلم لتعليم اللغة العربية وإلى فلسفة المجتمع وحاجته إلى دخول لغة جديدة مسموعة وبشكل يومي في طرقاته وعلى أرصفة أزقته،" فقد شهد تعليم اللغة العربية في السنوات الأخيرة ازدهاراً كبيراً في تركية، فتضاعف عدد الطلاب الدارسين للغة العربية وكثرت البعثات الطلابية التركية إلى البلاد العربية. واهتمت العديد من الدوائر التركية بتعليم اللغة العربية، كمدارس الأئمة والخطباء وكليات العلوم الإسلامية وأقسام اللغة العربية في كليات الآداب، بالإضافة إلى العديد من المراكز التعليمية الخاصة، وأكدت الدراسات على أن هنالك تزايداً ملحوظاً في عدد كليات العلوم الإسلامية في الجامعات التركية، إذ وصل عدد الكليات إلى / 100/ كلية تقريباً عام 2023."[4]

وخصصت سنة تحضيرية كاملة في معظم كليات العلوم الإسلامية في تركيا لدراسة مادة اللغة العربية. ناهيك عن أن بعض الكليات تُدرس كل المواد باللغة العربية مثل كلية الإلهيات في جامعة السلطان محمد الفاتح في إستانبول.

"إلا أنّ ازدهار تعلم العربية في الكم لم يصاحبه ازدهار في الكيف، فتعليم اللغة العربية في كثير من الأقسام والمراكز والجامعات يُعاني من مشكلات وتحديات كثيرة، إذ يتخرج كثير من الطلاب بعد سنةٍ تحضيريةٍ كاملةٍ وهم غير قادرين على التواصل بالعربية، على الرغم من إتقانهم لنحوها وصرفها."[5]

إن دراسة العلوم الإسلامية في الجامعات التركية جعل تركيز السنة التحضيرية يبرز في الاهتمام بمهارتي القراءة والكتابة بالإضافة إلى القواعد، ويهمل الاستماع والكلام. وعلى الرغم من أن اتقان الطالب لقراءة النصوص الدينية هدف أساسي بالنسبة لطلاب السنة التحضيرية إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية إتقانه للمهارات الأخرى التي تساعده على الاستخدام للغة.

---

[4] محمد علي – أحمد حسن، " توظيف استراتيجيا ت الفهم القرائي في تنمية مهارتي الاستماع والتّحدث لدارسي العربية الأتراك"، *رسالة المؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها "إضاءات ومعالم"* (إسطنبول: مؤسسة إسطنبول للتعليم والأبحاث ISAR، 8-9 تشرين الثاني 2016)، 223.

[5] أحمد صنوبر، "مشكلات برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها في تركية: ملاحظات ميدانية"، رسالة *المؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها "إضاءات ومعالم"* (إسطنبول: مؤسسة إسطنبول للتعليم والأبحاث ISAR، 8-9 تشرين الثاني 2016)، 20.

إن بعض الطلاب قادرين على فهم مادة الصرف، وحفظ أوزان الأفعال بسهولة، بالإضافة إلى سهولة استيعابهم لمادة النحو، وحل تدريباتها، والحصول على درجات لا بأس بها في هاتين المادتين بخلاف استيعابهم للمواد الأخرى كالقراءة، والاستماع والتحدث، إذاً هنالك فجوة كبيرة علينا ردمها، ومعالجتها. تواجه عملية التعليم للغة العربية على المستوى الصوتي معوقات وصعوبات كثيرة منها:

1. الصعوبات النحوية

من أشد الصعوبات التي تواجه الراغبون في تعلم إي لغة جديدة، ولا سيما اللغة العربية، هي النحو والصرف والقواعد. وعند الحديث عن قواعد اللغة العربية يشعر المرء بأنها بحر عميق لا يحده برٌ أو شاطئ. فهناك الجملة الفعلية والاسمية وشبه الجملة، وتصاريف الأفعال العديدة، والمرفوعات والمنصوبات والمجرورات من الأسماء، والنداء والاستثناء، والتمييز، والممنوع من الصرف، والمذكر والمؤنث، والتثنية والجمع، وغير ذلك الكثير.

تنقسم الأفعال في اللغة العربية حسب زمن وقوع الفعل إلى ثلاثة أنواع، وهي: الفعل الماضي والفعل المضارع والفعل الأمر. ولكل زمن تصريف خاص به حسب الضمير المسند إليه. فمثلاً نقول في الفعل الماضي:

أنا أَكَتَبْتُ، أنتِ أَكَتَبْتِ، أنتَ أَكَتَبْتَ، أنتما كَتَبْتُما، أنتم أَكَتَبْتُمْ، أنتن كَتَبْتُنَّ، نحن كَتَبْنَا.

بينما في الفعل المضارع نقول:

أنا أَكْتُبُ، أنتِ تَكْتُبِينَ، أنتَ تَكْتُبُ، أنتما تَكْتُبانِ، أنتم تَكْتُبُونَ، أنتن تَكْتُبْنَ، نحن نَكْتُبُ.

وفي الفعل الأمر، نقول:

أنتِ اُكْتُبِي، أنتَ اُكْتبْ، أَنْتُنَ اُكْتُبْنَ، أَنْتمْ اُكْتُبوا، أَنْتُمَا اُكْتُبا.

وهنا يجد الطالب صعوبة في تصريف الأفعال لأن الضمائر كثيرة في اللغة العربية بين متكلم ومخاطب وغائب، ومفرد ومثنى وجمع، ومذكر ومؤنث، ونكرة ومعرفة، وهذا يسبب صعوبة في استيعاب قواعد اللغة العربية كونها تختلف مع اللغة التركية في الضمائر، فاللغة التركية لا يوجد فيها مذكر ومؤنث، ولا مثنى وهذا يشكل صعوبة كبيرة للطلاب أثناء التعلم، فقواعد اللغة العربية تستند إلى قواعد دقيقة ومنتظمة للغاية، ومع حفظ الأنماط الأساسية للتصريف، يسهل تصريف معظم الأفعال تلقائيًا.

لذلك نجد بأن بعض المعلمين الذين يرجحون الطريقة الكلاسيكية في التعلم يفضلون أن يتعلم الطالب قوالب الأوزان الصرفية ويحفظها غيباً كاسمه، ويقرأها بسرعة بحيث لو أوقفته عند إي ضمير منها لا يستطيع أن يكمل ويطلب أن يبدأ مرة أخرى من ضمير المتكلم أنا.

ومن الصعوبات النحوية التي تواجه الطالب:

-عدم التطابق في التنكير والتنكير، مثل: شَرِبْتُ شَاي السَّاخِنَ، بَدلًا من شَرِبْتُ شَايًا سَاخِنًا.

-تقديم المضاف إليه على المضاف، مثل: معلم الكتاب عوضًا عن كتاب المعلم.

-تقديم الخبر على المبتدأ، مثل: نَشِيطٌ مُحَمّدٌ، بدلًا من مُحَمّدٌ نَشِيطٌ.

- تقديم المفعول به على الفاعل، مثل: كَتَبَ الوَظِيفةَ خَالِدٌ.

وهذه الصعوبات يمكن تجاوزها من خلال:

-التمرين المستمر على المفردات والتراكيب العربية.

-التركيز على الإعراب الصحيح أثناء قراءة النصوص.

-التدريب المستمر على القواعد الصرفية والنحوية بوضعها في جمل مفيدة.

-استخدام التراكيب النحوية والصرفية في المحادثة اليومية بين المعلم والطلاب وبين الطلاب مع بعضهم البعض في الصف.

2. طبيعة الحروف ومخارجها وصفاتها

"اهتم العرب بمخارج الحروف اهتماماً عظيماً بسبب اتصاله بتلاوة القرآن الكريم، ويذهب كثيرٌ من الدَّارسين إلى أنّ العرب أقدم الشعوب اهتماماً بدراسة الصّوت اللغويّ دراسة وصفية دقيقة."[6] فتعليم اللغة يتخذ من الأصوات انطلاقاً له فالإلمام بالنظام الصوتي للغة يعتبر الهدف الأول لتعليم اللغة، وكلما كان مخرج الصوت موافقاً لحقيقة نطقه، كانت جودة وسوية التعليم أفضل، والتعلم يتم بالسرعة المرجوة، فاللغة نظام من الرموز والإشارات الصوتية التي تكمن قيمة أي إشارة أو رمزٍ منها في الاتفاق عليه بين الجهات التي تتعامل به، وتقوم قيمة الرمز اللغوي على العلاقة بين المتكلم الذي هو المؤثر، وبين المخاطب أو القارئ الذي هو المتلقي.[7]

إذاً فالأصوات هي اللبنة الأساسية في وحدة البناء اللغوي وأساسه القائم عليه، والأخير في بناء لبناته وقوامه مادة وصنعة، والمادة هنا هي الأصوات المقررة لكل لغة، والإتيان بها أداء ونطقاً هي صنعتها على الوجه الأكمل والصحيح، ولو وظف المعلمون جل اهتمامهم لتعريف بأصوات لغتهم واستيعاب مادتها وصنعتها لساروا في الطريق الصحيح السليم[8] ومن أكثر وأهم الصعوبات التي يعاني منها الطالب الأجنبي المتعلّم للغة العربية عدم نطق الحرف من مخرجه الصحيح، فوقوع المتعلم في مثل هكذا أخطاء يرجع لأسباب أربعة ألا

---

[6] عصام نور الدين، مقالات *ونقاشات في اللغة* (بيروت: دار الصداقة، 1995)، 8/1.

[7] السيد عبد الحميد سليمان، *علم النفس اللغوي* (الرياض: عالم الكتب، 2015)، 165.

[8] أحمد مختار عمر، *دراسة الصوت اللغوي* (القاهرة: عالم الكتب، 1997)، 403.

وهي: الاختلاف بين اللغتين من ناحية مخارج الأصوات وفي التجمعات الصوتية وفي مواضع الإيقاع، التنغيم، النبر، العادات اللفظية، والصعوبة في نطق الأصوات الصائتة.[9]

ومن الملاحظ بأن هذه المشكلات اللفظية تشكل عائقاً كبيراً في أثناء تعلم أصوات اللغة العربية التي تتفاوت صعوبتها بين طالب وآخر وذلك تبعاً للعوامل الشخصية واللغوية والتعليمية. فالطالب عندما يتعلم نطق المخارج منذ صغره لن يقابل إي مشكلة في نطقها مثل الطلاب الذين درسوا في ثانويات الأئمة والخطباء، ولكن قسم كبير منهم طلبة في كليات الإلهيات وأكثرية الطلبة الذين لم يتخرجوا من الثانويات الدينية يواجهون مصاعب في نطق أصوات معينة في اللغة العربية، وذلك ربما بسبب عدم تعلّمهم في ثانويات الأئمة والخطباء، وعدم وجود هذه الأصوات في لغتهم؛ لأن معالجة مشكلة الأصوات ونطقها ليست بتلك السهولة في هذه المرحلة المتأخرة من العمر، فالجهاز الصوتي تكون وتأطر في قالب مناسب لأصوات لغته الأم.[10]

إن الحروف تتبع لعادات وتقاليد لفظية معينة فالحياة النفسية والاجتماعية وطبيعة اللغة نفسها تؤثر فيها تأثيراً بليغاً، فنطق الحرف يقوم على عدة عمليات عصبية، ونفسية، وميكانيكية لأعضاء النطق.[11] بحيث نجد أن العديد من الحروف تمتلك المخارج المتقاربة بعضها مع بعض، فتتنوع المخارج بين مخرج حلقي ومخرج جوفي إلى مخرج اللسان ومخرج الشفتين والمخرج الخيشومي.[12]

أما من ناحية الصفات فنجد أن الحروف تمتلك صفات كثيرة ومتباينة منها: الشدة، الرخاوة، الجهر، الإطباق، الإذلاق، الاستعلاء، والاستفال، والاصمات، وفي نفس الوقت تمتلك صفاتاً لا ضد لها مثل: القلقلة، الصفير، اللين، التفشي، الانحراف، والاستطالة وغيرها، ونتيجة لكثرة المخارج وتقارب صفاتها، فهي تسبب تعقيداً وإرباكاً في تعليم بعض الحروف وطريقة نطقها. فمن المعروف للجميع أن لنطق بعض الحروف تتميز بصعوبة نطقها وهذا ليس للأتراك فقط، بل لبعض للناطقين بها أيضاً، فعلى سبيل المثال حرف (الصاد/ ص) يقلب إلى (سين/ س)، وحرف (الدال/ د) ينطقونه (ضاد/ ض)، وكذلك الأحرف اللثوية لا يراعون مخرجها الصحيح أثناء نطقها، فينطقون(الذال/ ذ)، (زاياً/ ز)، وهنا تكمن صعوبة النطق بهذه الحروف إلى متعلميها من غير الناطقين بها، ولما كانت بعض العرب يخطؤون في نطق هذه الحروف فلا جرم أن يخطئ الأتراك فيها أيضاً و هي تتمثل بالأحرف اللثوية الآتية:(ث، ذ، ظ)، أما بالنسبة لحرف (الضاد/ ض) فتتمثل صعوبة نطقه في مخرجه من حافة اللسان وما يليه من الأضراس.[13]

---

[9] عبده الراجحي، النحو *العربي والدرس الحديث* (بيروت: دار النهضة العربية، 1979)، 92.

[10] عز الدين مولود البوشيخي، "المقاربة التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، رسالة *المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها/ السعودية* (الرياض: معهد اللغة العربية، 2009)، 51.

[11] سمير شريف إستيتية، الأصوات *اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية* (عمان: دار وائل، 2003)، 67.

[12] محمد راجح – هشام عبد الباري، الدقائق *المحكمات في المخارج والصفات وما يتعلق بهما من الأحكام المهمات* (الإسكندرية: دار الإيمان، 2006)، 80.

[13] عزت عبيد الدعاس، الواضح *في شرح المقدمة الجزرية* (سوريا: دار الإرشاد، 2000)، 33، 34.

أما حرف القاف (ق) فهو من الأحرف الشديدة، فإنه يخرج من أبعد نقطة في اللسان وأقصاها مع ما يوازيه من الحنك الأعلى في المنطقة الرخوة، وهي المنطقة القريبة من لهاة الحلق —وهي أعلى نقطة في اللسان– أما بالنسبة لحرف الهمزة (ء)، فمخرجه من أقصى نقطة في الحلق، وهذا ما يجعله من الحروف الصعبة في نطقه.[14] وعليه فإن هذه الحروف تمتاز بصعوبة نطقها لذاتها نتيجة لصعوبة مخرجها.

أما الأحرف التي يخطئ في تلفظها الطلاب الأتراك تبعاً لتغير في صفة من صفاتها مثل: حرف الطاء (ط) الذي يستبدله الطلبة الأتراك إلى تاء (ت)، إن حروف الإطباق المتمثلة بـــ: (ص، ض، ط، ظ) هي في الأصل من الأحرف التي تتسم بصعوبة النطق؛ لأن نطقها يتطلب عملية إطباق اللسان على الحنك الأعلى بشكل قوي جداً.[15]

وسأقدم في هذا الجدول بعض الكلمات التي يخطئ فيها الطلاب الأتراك كمثال على الصعوبة الأولى التي يواجهها معظمهم:

الصواب	الخطأ
حُجْرةٌ	هُجْرةٌ
حَلْوى	هَلوى
خَلَقَ	حَلَقَ
ثَعْلبٌ	سَعْلبٌ
قَامُوس	كَامُوس
طَاوِلةٌ	تَاوِلةٌ
صَفٌّ	سَفٌّ

[14] راجح – عبد الباري، *الدقائق المحكمات في المخارج والصفات*، 81.

[15] أحمد الدياب، *المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات* (أنقرة: جامعة غازي التركية معهد العلوم التربوية، رسالة ماجستير، 2012)، 23.

مَطَارٌ	مَتَارٌ
ضالين	ظَالين

طبعاً والأمثلة على ذلك كثيرة؛ لكن الكثير من الكلمات التي يلفظها الطلاب بشكل خاطئ فيها أحرف غير موجودة باللغة التركية. وبالإمكان تجاوز هذه الصعوبة من خلال التكرار المستمر لهذه الكلمات، وتلفظها وراء الأستاذ، ويا حبذا لو تواجد في الكليات التي تُدرس اللغة العربية المختبر الصوتي، الذي يساعد على سماع الكلمة وتكرارها بالشكل الصحيح أكثر من مرة. ولكن عدم وجود هذا المختبر لا يعني بالضرورة فشل معالجة هذه الصعوبة، فهنالك بعض التطبيقات على الهواتف الذكية تفي بالغرض، وعلى سبيل المثال تطبيق مشروع المصحف الإلكتروني بجامعة الملك سعود (آيات – القرآن الكريم).[16]

وهذا التطبيق القرآني (مصحف الكتروني) شامل بمميزات فريدة (قراءة– استماع– تفسير– تحفيظ). والتطبيق يفسح لمستخدمه اختيار القارئ الذي يريد الاستماع إليه، كما يمكنه الاستماع إلى الآية أكثر من مرة، وتلاوتها بصوته الذي يُسجل الآية وبعد انتهائه، يُنير الضوء الأخضر إذا كانت القراءة صحيحة، وينير الضوء الأحمر إذا كانت القراءة خاطئة وبذلك يستطيع الطالب الإعادة حتى يتم لفظ كافة الأحرف من مخارجه بشكل جيد، والتطبيق يعمل دون بعد تنزيله على الهاتف دون الحاجة إلى الاتصال بشبكة الانترنيت.

3. اختلاف النظامين الصوتيين العربي والتركي

اللغة التركية تتماثل مع العربية في عدد الأحرف، فكلاهما يتضمن (29) تسعة وعشرين حرفاً، وهما من طرف آخر تختلفان في الكثير من المسائل الصوتية، تمتلك اللغة التركية ثمان صوائت، في وقت نجد أن اللغة العربية فيها ستة صوائت؛ وهذه الصوائت الست تختلف بالنسبة للتركية، فالعربية صوائتها ثلاثة طويلة وثلاثة قصيرة، ويقع التشابه في الصوائت القصيرة مما يختزل التشابه إلى ثلاثة فقط، فالفتحة تقابل (e/a) وتقابل الضمة القصيرة (u)، وتقابل الكسرة القصيرة (i).[17]

في اللغة التركية لا نجد صوائت طويلة، ولا مقابل لها فلا يوجد لبعض الحروف الصائتة في التركية مقابل كحرف (ö) وحرف (ü)، وحرف (o)، وفي نفس الوقت فإن الحروف الصائتة في التركية قريبة اللفظ من بعضها فمثلاً الحرف (ü) يشبه الحرف(ö)، والحرف(o) يشبه الحرف(u)، والحرف(i) يشبه الحرف (ı)،

[16] جامعة الملك سعود (كاساو)، "مشروع المصحف الإلكتروني: تطبيق آيات القرآن الكريم". (الوصول 17 تموز 2019).

[17] أمر الله إيشلر، "الأصوات اللغوية في التركية والعربية – دراسة تقابليه"، مجلس *اللسان العربي بموريتانيا* (الوصول17 تموز2019) نقلا أمر الله إيشلر، "الأصوات اللغوية في التركية والعربية – دراسة تقابليه"، *الرياض مجلة جامعة الملك سعود* 16 (2004)، 33-54.

Emrullah İşler, "Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (Bahar 2001), 245-250.

وهذا الاختلاف في عدد الصوائت بين اللغتين وتشابها في اللغة التركية أدى إلى اضطراب في نطق بعض الحروف، فنجد حرف الواو(و) في اللغة العربية، مرة يلفظونه (V)، ومرة يلفظونه (o)، وتارة يلفظونه (u)، وتارة (ü)، فعندما يلفظون كلمة (يعملون) نجد اللفظ ينحو إلى تفخيم الواو(o)، ومرة ينحو إلى فرش الشفتين في لفظ (ü) وإذا آتى حرفاً منفرداً يلفظونه(V).[18]

بالإضافة إلى الحركات أي مستوى الصوائت القصيرة، فالأتراك يخطئون كثيراً فيها نتيجة لتعدد الصوائت فهم: عندما ينطقون عبارة (الله جل جلاله) فإننا نسمعهم يقلبون الضمة (-ُ) إلى صوت ممدود فيلفظونها (الله جل جلالهو)، ومثال أخر جملة: (دَخَلْتُ إِلى المَدْرَسةِ). نجدهم يقلبون حركة الكسرة (-ِ) إلى صائتة طويلة فيضيفون حرف الياء أثناء اللفظ فتصبح الجملة: (دَخَلْتُ إِلى المَدْرسَتي). وعلى هذا المنوال الأخطاء كثيرة جداً، وهي نتيجة لتلاؤم عضاء النطق مع أحرف اللغة الأم فهذه أخطاء مهيأة للتصويب، هذا بالنسبة لأصوات للصوائت، أما الحروف الصامتة فإنها لا تتشابه صفاتً ولا مخرجًا، لكني فقط سآخذ حرفين صامتين لتبين إشكالية اللفظ فيهما فمثلاً: حرف الجيم (ج) يقابله بالتركية حرفان هما (j/c)، فالطالب التركي تكيف على لفظ حرفين ولا يجد حرج فينطقهما بسهولة، لكن عند لفظ الجيم العربية فكيف يلفظه(c أو j)، وهذا من الأسئلة التي يطرحها المتعلمون الجدد للغة، والذي يصعب اللفظ أن حرف الجيم (ج) قريب المخرج من (ş/ç)، وهكذا يكون نطق حرف الجيم (ج) قد وقع بما يشابهه في الصفة والمخرج واللفظ، وحتى بعض العرب يقلبون حرف الجيم (ج) إلى شين (ش)، فيقولون بدلاً من (المجتمع)، (المشتمع)، أما الحرف الثاني وهو الباء (ب)، في اللغة التركية يوجد حرفان[19] قريبان جداً من حرف الباء العربي (ب)، هما (b/p)، لكن حرف الباء (ب) في العربية يقابله حرف (b) في اللغة التركية، وغالب الإشكال يقع في الكلمات العربية التي انتقلت إلى التركية وتغير حرف الباء العربي فيها عند النقل إلى (p)، فالطالب يلفظ كلمة (كتاب) ، لكن مثل هذا الخطأ اللفظي لا إشكال فيه وخاصة و أن حرف (ب) في اللغة العربية وفي التجويد يُلفظ مقلقلاً عندما يكون مجزوماً، وهذا يقرب صوته إلى صوت حرف (p) في التركية، وحتى حرف (p) إذا تبعه ضمير فإنه يتحول إلى (b)[20] وبهذا الشكل نكون قد عرجنا على أهم الصعوبات اللفظية التي يقع فيه الطالب التركي أثناء لفظه للحروف العربية.

---

[18] محمد هنكرمن، *قواعد اللغة التركية لغير الناطقين*، مترجم: محمد حقي صوتشين (أنقرة: دار أنكين، 2003)، 40.

Tahirhan Aydın, "Arapça ve Türkçe'de Sesler-Karşıtsal Çözümleme", *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (Yaz 2010), 331; Emrullah İşler, "Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (Yaz 2002), 126, 127.

[19] محمد هنكرمن، *قواعد اللغة التركية لغير الناطقين*، 40.

Aydın, "Arapça ve Türkçe'de Sesler-Karşıtsal Çözümleme", 331; İşler, "Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi", 126, 127.

[20] محمد هنكرمن، *قواعد اللغة التركية لغير الناطقين*، 40.

Aydın, "Arapça ve Türkçe'de Sesler-Karşıtsal Çözümleme", 331; İşler, "Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi", 126, 127.

4. صعوبات الحركات

هذه صعوبة أخرى من المشكلات التي يواجهها الطلاب الأتراك أثناء تعلم اللغة العربية نفندها هكذا:

أولاً: إن الحركات في اللغة التركية غير موجدة، لكن يقابلها أثناء النطق الأحرف الصوتية مثال: اِسم كُبْرى ===> Kübra فقابل حركة الضمة التي جاءت فوق الكاف (كُــ) حرف (ü).

ثانياً: الحركات تغير معنى الكلام وتحولها إلى معان أخرى، فتغير حركة واحدة يسبب فهم الكلام بمعنى مضاد، وهناك الكثير من الشواهد والأمثلة فعلى سبيل المثال: كلمة: (ظَهَرَ) تعني: Ortaya Çıktı؛ بينما كلمة: (ظَهْرٌ) تعني: Sırt؛ وكلمة: (ظُهْرٌ) تعني Öğle Vakti.

ثالثاً: الحركات الثلاثة في العربيّة (الكسرة والفتحة والضمة)، تعتبر ألفاظًا قصيرةً للحروف الطويلة الصائتة، فصوت الواو يقابل الضمة (ـُ)، وصوت الألف تقابل الفتحة (ـَ)، والياء صوتها يقابل الكسرة (ـِ)، ولذلك يحول بعض الطالب الحركات الثلاثة القصيرة إلى حركة طويلة. فيقولون مثالً: (مَطَارٌ) بدالاً من مَطَرٌ، (مُوُعْتَدِلٌ) بدالاً من مُعْتَدِل، (بِيَنَاء) بدالاً من بِنَاء.[21]

هناك مشكلات أخرى تتعلق بالنصوص المختارة في كتاب القراءة، إذ يجب أن تكون منوعة فيها الحكائيّ والسرديّ، والعلميّ [22] الذي يخدم بعض معارف الطالب الجامعية في الاختصاص الذي يدرسه، ويجب أن يعتمد المعلم لدروس القراءة ذات الموضوع الحكائيّ الحواري طريقة تمثيل الأدوار في قاعة المحاضرة مما يدفع السَّأم عن الطلاب، ويبعث الحيوية في الدّرس المقروء، وذلك باشتراك أكثر من طالب في قراءة نص واحد، يتقاسم الطلاب فيه أدوار الحكاية، وهذه الطريقة تنمي ثقة الطالب بنفسه، ولاسيما الطلاب الذين يخجلون من ممارسة الكلام باللغة المكتسبة خوفاً من الحرج أو الخطأ."[23]

هذه المشكلة سهلة التجاوز بحيث لا يعتمد معلم الصف على نصوص الكتاب فقط، بل يمكنه انتقاء بعض النصوص من مصادر أخرى، كالقصص الشعبية التي تحكي عن عادات الشعوب، وثقافاتهم، وأزيائهم، وطقوس حياتهم، وهذا اللون من القصص يحبه الطلاب كثيراً ويشد انتباههم، وبذلك يتم تحفيز خيالهم، ومقدراتهم الذهنية، وجذبهم لقراءة المزيد معتمدين على أنفسهم.

"من القضايا المهمة هنا قضية الخطأ في ضبط أواخر الكلمات، وهذا الخلل يجري علاجه باستحضار مهارة النحو التي تُعنى بهذا الجانب، ويجب أن يكون ذلك في تضاعيف درس القراءة، وليس في درس منفصل، تحقيقاً للمنهج التكاملي في طرائق التدريس، ويجب ألا يصوب المدرس للطالب خطأه في ضبط أواخر الكلام

---

[21] إيشلر، " الأصوات اللغوية في التركية والعربية – دراسة تقابليه"، 33-54.

İşler, Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri, 245-250.

[22] الأسلوب الحكائي: هو أن تتخذ طريق الحكاية، وهي رواية راوي القصة لحدث أو سلسلة من الأحداث تؤدي إلى الانتقال من حالة أولية إلى حالة أو نتيجة لاحقة. النص السردي: هو النص الذي يحتوي على تسلسلٍ لمجموعة من الأحداث المرتبة ترتيباً زمنياً، أو منطقياً، كما أنّه يهتم بتوضيح كافّة التغيرات التي تنتج من قبل الشخصيات المكونة للنص. النص العلمي: النص العلمي هو إنتاج مكتوب يتناول النظريات والمفاهيم أو أي موضوع آخر يعتمد على المعرفة العلمية من خلال لغة تقنية متخصصة.

[23] إبراهيم أحمد مسلم، *الجديد في أساليب التدريس* (عمان: دار البشير، 2008)، 148.

تصويباً مباشراً، بل يجب مناقشته في الخطأ المقروء في حدود المدارك النَّحويّة التي يمتلكها الطالب ليستنتج الصواب من خلال المناقشة النّحويّة المتدرّجة، أعني في ذلك مناقشة الطالب في العلة النّحويّة التي جعلته ينطق الحرف الأخير من الكلمة خطأ، لمعالجة الخلل من الأداء اللغوي على صعيد الظاهر المنطوق للمعرفة اللغوية الضمنية".[24] . بالإضافة إلى صعوبات أخرى في ضبط الحروف منشأها خُلقي أو نفسي، لا مجال للحديث عنها الآن.

5. صعوبات الكتابة

الكتابة من أهم وسائل الاتصال الإنساني. منذ أن كانت رسوم على جدران الكهوف وأروقة المغارات مروراً بتدوينها على الألواح والرقاع والجلود، وصولاً إلى شكلها الحالي فهي أحد الأساسيات الرئيسة التي تطمح إليها بعض الجامعات التركية إلى تحقيقها من خلال ممارسة تعليم العربية. لأن التعبير الكتابي يحقق للطالب فرصة للتفكير والتعبير. فما هي الكتابة؟

الكتابة قدرة الطالب على نسخ ما كُتب أمامه سواء كان نصاً أو جملة أو حتى كلمة، وكتابة ما يمليه عليه أستاذه، مع القدرة على كتابة ما يريد كتابته مما يجول على باله والتعبير عما في داخله، وتأتي هذه المهارة بعد تعلم الطالب الحروف عن طريق أصواتها، فهو يتعلم أولاً رسم الرموز الكتابية من أعداد وحروف. ويجب أن تتم عملية تعلم الحروف كل حرف على حدة كيفية كتابة أشكاله الثلاث في أول الكلمة ووسطها وآخرها متصلاً ومنفصلاً وتعلّم مخرج نطقه وكيفية لفظه من خلال كتابته لبعض الكلمات التي تحتوي على الحرف موضوع الدرس، ثم قراءة وكتابة بعض الجمل القصيرة التي تحتوي على الحرف المدروس في كل حصة دراسية.

فالهدف الأساسي للكتابة في تعليم اللغة العربية هي مقدرة الطالب على الكتابة بخط صحيح ومناسب بقواعد الكتابة في اللغة العربية، بحيث يرافق درس الكتابة درساً للإملاء يتعلم فيه الطالب أهم القواعد الإملائية التي تعينه على الكتابة بشكل صحيح وبدون أخطاء إملائية. بيدا أن هناك بعض المشكلات الكتابية التي تحصل لأسباب شتى لدى الطالب فلا تختلف بنية الكلمة في اللغة التركية عند التصريف أو الاشتقاق منها حينما تستبدل حروف بنية الكلمة في العربية تارة وفي أخرى تتغير مواضعها فقط؛ لكن في اللغة التركية تُضاف إليها لواحق في آخر الكلمات في الاشتقاق، وعدم تغير البنية الأساسية للكلمة يتسبب من كون التركية لغة إلصاقيه واللغة العربية لغة تصريفية. ومن المعلوم أن الكتابة في اللغة العربية تبدأ من اليمين إلى اليسار. وأما في اللغة التركية تبدأ من اليسار إلى اليمين، كما أن الحروف العربية تكتب متصلة في كثير من الأحيان بينما تكتب الحروف التركية غالباً غير ملتصقة. وتُكتب الحروف العربية مختلفة في بداية الكلمة ووسطها ونهايتها متصلة

[24] أحمد عبد العزيز دراج، *الاتجاهات المعاصرة في تطور العلوم اللغوية* (الرياض: مكتب الرُشد، 2003)، 116.

ومنفصلة، زيادة على عدم التفريق في كتابة اللغة العربية بين حرف كبير وصغير كما هو العكس في اللغة التركية مع التشابه القليل بينهما في أن كلمات كلتا اللغتين تلفظ كما تكتب.[25]

ولذلك يعترض الطلاب الأتراك صعوبة فتح الكتاب أو الدفتر وصعوبة كتابة الأحرف والشّدة والتنوين، بالإضافة إلى عدم تمييزهم بين همزتي القطع والوصل، إن إدراك الطالب لمسألة أن اللغة العربية تبدأ من عند انتهاء اللغة التركية يُسهل عليه عملية الكتابة وكذلك تركيب الجملة فاللغة التركية عكس اللغة العربية تُكتب من اليسار إلى اليمين، ويكون الفعل فيها أخر الجملة.

ومن الصعوبات الكتابية التي يعاني منها الطلاب:

-عدم التمييز بين همزتي الوصل والقطع.

- كتابة الهمزة المتوسطة في غير مواضعها.

الخلط بين الألف الممدودة والألف المقصورة.

- كتابة النون في أخر الكلمة بدلاً من التنوين.

-الخلط بين التاء المربوطة والتاء المفتوحة.

-اثبات ألف (ابن) بين اسمي علم.

ولكن تعلم الكتابة بالنسبة للطالب التركي في كلية الإلهيات سهلٌ بعض الشيء قياساً إلى المهارات الأخرى التي يجب أن يتعلمها، لأن عين الطالب تعرف الحرف العربي سواء من قراءته للقرآن الكريم أو من الحروف اللغة العثمانية القديمة التي كان يكتب بها الأتراك أولاً. وبهذه الحالة الطالب الذي اعتادت عينه على الحرف العربي من خلال قراءة القرآن يستطيع كتابة الحرف وسيكون سهلاً بالنسبة له، لكن مجرد التقليد والنسخ لا يعتبر تعلم للكتابة، لكنه خطوة جيدة يخطوها الطالب في بداية طريقه للتعلم.

فالمشكلة الكتابية عامة في مختلف اللغات العالمية وليس في التركية فقط، وهي أنه في تلك اللغات لا يتم توصيل الحروف بعضها ببعض عند طباعة الكلمات، وذلك لعدة أسباب أهمها أن كثافة الكتابة تصبح مرتفعة جدًا ويصعب عندها تمييز الأحرف والكلمات، وهنا نلاحظ ميزة جديدة للغة العربية وهي قلة كثافة الأحرف، وبالتالي فإن الكلمات العربية تكتب بشكل موصول وتبقى كثافة الكتابة أقل من كثافة الكتابة باللغات الأخرى.

حل هذه المشكلة يكون بتخصيص وقت محدد من كل درس، لأُملي على الطلاب ثلاثة جمل تتضمن كلمات فيه الحرف الذي كان محور الدرس، على سبيل المثال: (حرف الألف) فتكون الجمل على النحو الآتي:

أُحِبُّ أَبْي وَأُمّي.

سَأَلَ أَحْمَدُ الأُسْتَاذَ.

[25] Yusuf Doğan - Tahirhan Aydın, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde karşılaşılan Sorunlar", *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17*/1 (2013), 42.

قَرَأَ أَخي القُرآنَ.

بعد الانتهاء من كتابة الجمل من قبل الطلاب يُطلَب منهم أن يتركوا القلم، ثم يخرج طالب ليكتب الجمل على السبورة، ثم يصوبون الجمل كلمة كلمة، بعد ذلك يُسأَل الطلاب: كم طالب عنده خطأ واحد؟ ويُحصَي عدد الطلاب، ثم يُسأَل كم طالب عنده خاطئين اثنين؟ ويُحصي عددهم وهكذا... ثم يُطلَب منهم تصويب أخطائهم، وبذلك يتشارك كل الطلاب بالعثور على الخطأ وتصويبه بالشكل الصحيح، ومع استمرار هذه العملية في كل درس يثق الطالب بنفسه، ويكتب بحرية ويتدارك أخطائه بنفسه مع مرور الوقت.

6. مقولة صعوبة اللغة العربيّة

هذه المقولة الدراجة على ألسنة الطلاب العرب قبل الطلاب الأتراك تتردد دائماً على أسماعنا عبارة: (اللغةُ العربيةُ صعبةٌ). وإذا افترضنا جدلاً أن اللغة العربية لغة صعبة_ طبعاً بالمقابل هي ليست سهلة أبداً_ لكن من إين أتت هذه المقولة. "إن صعوبة اللغة العربية تصور نفسي وليس تصور علمي واقعي، ويأتي مصدر الانطباع السلبي من بعض الطلاب الذين يرسخون ذلك الزعم في أذهان زملائهم، أو يأتي من خلال خبرات مؤلمة سابقة تعرض لها الطالب بسبب طرائق تدريسية خاطئة، وهذا الوهم يمكن أن ينتشر بين الطلاب انتشار النار في الهشيم فيؤثر في أدائهم العلمي؛ لأن العامل النفسي له أثرٌ كبيرٌ في بعث الدافع التّعلّمي أو إحباطه فلا ينبغي للمدرّس أن يوهم طلابه أنّ اللغة العربيّة صعبةٌ أو يترك لأحد من زملائهم أن يرسخ هذا الوهم في عقولهم."[26]

فتعلم اللغة الثانية بالنسبة للإنسان ليس بمعضلة، وهذه الحجة بصعوبة اللغة العربية حجة واهية لأن الله تعالى أعطى الإنسان العقل الذي يتمتع بقدرات وملكات عالية من الحفظ والاستيعاب والتركيز. ولذلك ابن خلدون يقول: " لمّا كانت ملكات اللغات كما مرّ فيكون بالإمكان تعلّمها، شأنها شأن سائر الملكَات الأخرى ووجه التّعلم لمن يبتغي هذه المّلَكَة ويمكن تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبه."[27]

" فتعلّم اللغة العربية ممكناً بذلك الوجه المشار إليه في كلام ابن خلدون، وهو مجاراة الأساليب إي محاكاتها."[28]. وهنا يمكن أن تعالج هذه المشكلة مع طلابي بشكل مباشر، من خلال استضافة بعض الطلاب العرب الذين يدرسون في كليتنا باللغة التركية، وبعد أن يدخل الطالب إلى الصف كضيف، وباتفاق مسبق معه بأن الاستاذ لا يعرفه، يبدأ بطرح أسئلة عليه أمام الطلاب، وهو يجيب، وهم يستمعون بانتباه، ثم يُسألُ الطلابَ

[26] Ousama Ekhtiar, "Türkiye Üniversiteleri Bağlamında Arapça Öğretim Sorunları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 55.

[27] أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، *المقدمة*، تحقيق: خليل شحادة – سهيل زكّار (بيروت: دار الفكر، 2001)، 771.

[28] Ekhtiar, "Türkiye Üniversiteleri Bağlamında Arapça Öğretim Sorunları", 55.

هل فهمتم شيئاً من الحوار الذي دار بين الضيف والأستاذ باللغة العربية، طبعاً البعض سيجيب: بنعم، والبعض الآخر سيجيب: بلا.

ومجموعة منهم ربما سيقلون: فهمنا قسماً من الحديث. ثم يُطلب من الطالب العربي أن يشرح تجربته والمدة التي تعلم فيها اللغة التركية، وشرط أن يتقن الطالب اللغة التركية مئة بالمئة، ليستطيع إيصال تجربته في تعلم اللغة للطلاب بسهولة ويتحدث معهم بشكل لفت اعجاب الطلاب وأخذوا ينهالون عليه بالأسئلة وكيف لهم أن يتعلموا اللغة العربية كما تعلم هو اللغة التركية، وقد كان الطالب من طلاب السنة الثالثة في كلية العلوم الإسلامية، تحول الدرس إلى مناظرة رائعة، وحديث شائق بين الطالب العربي وطلاب السنة التحضيرية، أود تكرار هذه التجربة، ولكن مع مجموعة من الطلاب العرب، ومجموعة من الطلاب الأتراك ليتبادلوا الخبرات في تعلم اللغة الثانية فيما بينهم، ويستطيع الطلاب كسر حاجز الخوف في المحادثة باللغة العربية، خاصة وأنهم يتحدثون مع أقرانهم وأترابهم، فتسود الألفة فيما بينهم، ويتجاذبوا أطراف الحديث رويداً رويداً بسهولة.

7. صعوبات لا تتعلق بالطالب

الصعوبات التي لا تتعلق بالطالب أيضًا كثيرة بعضها يتعلق بالمنهج الدراسي وبعضها الأخر يتعلق بمعلم الصف والقاعة الصفية، فتعلم اللغة شيء وممارستها في الحياة شيء أخر فاللغة في العقول بعيدة كثيراً عن الممارسة الفعلية في الواقع، وتحجيمها داخل حدود الصف دون انطلاقنا بها إلى مجال الحياة اليومية والعمل. والإيقاف بها عند الشرح والأمثلة والتطبيق النظري الموجود في الكتب الدراسية، كل هذه تشعر بعدم فاعليتها وجمودها، وتبعث على الشعور بعدم أهميتها وعدم الرغبة بالتمكن منها أو من المواظبة على اتقان ألفاظها وصيغها. بالإضافة إلى أن هذه الأعمال من شأنها أن تقلل من فرص الطلاب للربط بين الألفاظ والصيغ اللغوية المسموعة أو المقروءة وبين معانيها أو مدلولاتها التي ترمز إليها، أو تقلل من إمكاناتهم في تصور وتمثل المفاهيم المتعلقة بهذه الألفاظ والصيغ، وذلك ما يؤدي إلى اضطرابها وضعف معانيها في عقولهم أو إلى عدم رسوخها في أذهانهم، ومن ثم فإن استحضارها مرة أخرى عند احتياجها ربما يؤدي إلى نسيانها، و عدم الرغبة من استخدامها مرة أخرى، وبهذا الشكل تستمر مشكلة الضعف وعدم القدرة على الارتقاء بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.[29]

الخاتمة

إن تعلم مبادئ العربية يتطلب مهارة وخبرة من أجل إتقان فقهها وجمالياتها اللغوية من الملقن والمتلقي، ويستدعي اليوم تعليم العربية وتعلّمها للناطقين بغيرها تركزاً تاماً، ووعياً عميقاً بأهمية تكنولوجيات المعلومات والاتصال، والاستفادة منها في العملية التعليمية -تعدد تقنيات الوسائط (multimedia) :أو تعريباً

[29] أحمد محمد المعتوق، *الحصيلة اللغوية أهميتها مصادرها وسائل تنميتها* (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، 1996)، 12، 13.

الملتيميديا؛ الصوت، والنص، والمعطيات والصور (الساكنة والمتحركة)، و"ينطبق هذا المصطلح أيضا على البرامج التي تعالج الصور، والصوت، والنص، وأيضا على الخدمات بما فيها الناقل الرقمي"[30].

ومن أهم الوسائط التي تُساعد على تعلم اللغة العربية:

1-الشبكة العنكبوتية: "وتستطيع الصفحات الرقمية أن تحتوي على النصوص، والصور المتحركة، والصور الثابتة والرسومات والأيقونات، والأصوات، والبرمجيات التفاعلية، ومع تطور هذه المواقع أصبحت ذات فاعلية أكثر في التعليم، حيث أصبح بعضها أقرب إلى المناهج الدراسية المتكاملة في تعليم اللغة.

2-"أن الاتصال الاجتماعي هو من أهم مصادر تكوين الثروة اللغوية"[31]، وهذا يكون من خلال إعداد برامج وأنشطة اجتماعية، كتقسيم الطلاب إلى مجموعات واصطحابهم لزيارات الأسر العربية المتواجدة في المدينة؛ لخلق فرص أكثر للتحدث باللغة العربية، كما يمكننا الاستفادة من الطلاب العرب المتواجدون في الكليات الأخرى وإقامة مسابقات ثقافية بين طلاب كليتنا والطلاب العرب في الكليات الأخرى.

3-إقامة الرحلات، البازارات والأسواق الخيرية المشتركة بين طلاب الصّف التحضيري، وبالتعاون مع الطلاب العرب، وطلاب الأئمة والخطباء.

4- إعداد مسابقات وتحديات بين الصفوف، من خلال الإعلان عن مسابقة للغة العربية، وتقديم جوائز رمزية تكون حافزاً ومشجعاً على الدراسة وزرع حب اللغة العربية في قلب الطالب، وقد كان لكليتنا تجربة ناجحة جداً في العام الماضي، حيث أقيمت مسابقة اللغة العربية بين خمس شعبٍ، شُكل من كل شعبة فريقٌ مؤلفٌ من ثلاثة طلابٍ، وتضمنت المسابقة أيضاً، مسابقة الشعر العربي، والإنشاد الديني باللغة العربية، وكان لهذه المسابقة صدى كبيرٍ في نفوس الطلاب، وجواً رسم على وجوههم البسمة والفرح وحب المنافسة الجادة والبناءة بينهم.[32]

5-يجب على المدرسين التقليل من التفصيل في المعلومات الصرفية والنحوية التي لا تفيد الطالب وتدخله في اضطراب وتضارب للمعلومات، وترك كل ما لا يؤول إلى إتقان اللغة العربية، وأسسها، وخاصة القراءة، والكتابة.

6- أن يكون التفسير للظواهر اللغوية قائما على القوانين العلمية الحديثة التي يُقرها علماء الصوت وعلماء اللغة.[33]

---

[30] انظر : Thery Gérard (Réd), *Rapport au Premier Ministre: Les Autoroutes de Li'nformation (Rapports Officiels)* (Paris: La Documentation Française, 1994).

[31] المعتوق، الحصيلة *اللغوية*، 83.

[32] جامعة بارتين كلية العلوم الاسلامية (بارو إف)، "مسابقة اللغة العربية في كليتنا" (الوصول 17-70-2019).

[33] أنيس فريحة، تبسيط *قواعد العربية وتبويبها على أساس منطقي* جديد (بيروت: دار النوادر، 2006)، 12.

7- أن يخصص المعلم وقتاً كافياً لتعليم مهارة الكتابة، ويبتكر طرق مختلفة وجديدة في تعليم الخط والكتابة بالطريقة التي تناسب طلابه فيكون نموذجاً حياً لهم، لما له من تأثيرٍ كبيرٍ على الطالب لتشكيل الحروف والكلمات ورسمها. وعلى المعلم متابعة طلابه وأن يساعدهم في حل مشكلة الكتابة لديهم.[34]

8-خلق الجو الأسري بين المعلمين والطلاب، وهذا موجود ولله الحمد في كليتنا، لكسر حاجز الخوف الذي يُعاني منه معظم الطلاب، فالطلاب يفيدون من معظم المدن التركية إلى مدينة جديدة وصغيرة هم غرباء المكان فيها، وغرباء الأصدقاء، وغرباء الأستاذة، وغرباء اللغة، وهذا يشكل عبئاً ثقيلاً عليهم خاصة في بداية السنة الدراسية، ما يلبس أن يتلاشى رويداً رويداً عند الكثيرين منهم.

9- التدرج في التعليم من الأسهل للأصعب، مع البدء أولاً بالتعلم الشفوي ثم الكتابي، هذا الأمر يعزز عند المتعلّم ثقته كثيراً بنفسه ويحثه على استمرار التعلم.[35].

10-الاستفادة من البيئة المحيطة في التعليم، كإعطاء الأمثلة والدلالة على أسماء الأشياء من خلال الغرفة الصفية، والأدوات التي يقتنيها الطالب.

11-الاقتصار في القاعة الصّفية على العدد الذي يسمح بتشكيل الصّف النموذجي المكون من عشرين إلى ثلاثين طالب بالأكثر، لأن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، يحتاج إلى جهد مضاعف في الاستماع إلى قراءة كل طالب، ومراقبة واجباته المنزلية يومياً وفي كل حصة دراسية، لكن مع الأسف هذا لا يتوفر في قاعاتنا الدّرسية، لأن الأعداد في الصفوف كثيرة جداً وتتجاوز الخمسين في كل صف؟

12-تخصيص ساعات حرة، يُعبر فيها الطالب عما يدور في داخله حول اللغة العربية، ومدى فائدته من تعلمها، والاستماع إلى معاناتهم والصعوبات التي يواجهونها أثناء التعلم. الموضوع في هذا البحث يطول، ولا يمكن علاجه في مقال أو بحث أو حتى مؤتمر، فتعليم اللغة العربية لناطقين بغيرها لا يزال حديث الولادة، ورغم العديد من المحاولات، والكثير من الأبحاث التي أعدت لهذا الصدد، لاتزال كل هذه الجهود خجولة، ولا تزال المناهج قاصرة رغم كثرتها في الآونة الأخيرة، فالتعليم يحتاج إلى سلسلة متصلة من منهاج شامل، ومعلم ناجح، وطالبٍ راغبٍ بتعلم اللغة، وبيئة صَّفية متكاملة، ووسائط تعليمية متوفرة من أجهزة عرض، ولوحات توضيحية، وأدوات تعليمية.

13- الإفادة من رأي الخبراء والمختصين، وكذلك الإفادة من أبحاث ودراسات علماء النفس الذين تكلموا عن حاجات الدارسين حسب خصائصهم العمرية.

14- ولا يفوتنا أن نوصي بضرورة تنظيم عملية استيعاب الكلمات العجمية واقتناء معجم عربي- تركي، وعلى المعلمين تعليم طلابهم كيفية استخراج معاني الكلمات من المعاجم اللغوية.

---

[34] ابراهيم يوسف منصور، *مناهج مختلفة لتعليم الكتابة العربية لغير الناطقين بها* (العراق: مكتبة بغداد، 2011)، 11.

[35] "موضوع" موقع انترنت، دعاء بريجية *"تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها"* (الوصول 21-70-2019).

إن تعلم مبادئ العربية هي مسألة سهلة لكن من أجل إتقان فقهها وجمالياتها اللغوية (كالعروض والبلاغة) فإنها تتطلب مهارة وخبرة، وهي أمور ليست من شأن عامة المستخدمين ولا غايتهم. إن بساطة قواعد اللغة العربية ودقة ضبطها قواعديا هي التي أتاحت للغويين ابتكار الفنون اللغوية التجميلية كالعروض والتجويد والمقامات وغيرها من الفنون الممتعة والمتنوعة، التي جعلت من اللغة العربية موسوعة استكشاف وترفيه وعلم لا نظير لها في العالم.

ولكن رغم نقص الكثير والكثير من هذه الأشياء، ورغم صعوبة الظروف لاتزال الجهود تتضافر لإنجاح العملية التعليمية للغة العربية للناطقين بغيرها، على أمل التخلص من كل الصعوبات التي يُعاني منها الطلاب الأتراك المقبلين على تعلم اللغة العربية.

المصادر والمراجع

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن. *المقدمة*. تحقيق: خليل شحادة. مراجعة: سهيل زكّار. بيروت: دار الفكر، 2001.

اختيار، أسامة. "معضلات تعلم اللغة العربية في الجامعات التركية". صحيفة:، *مجلة العلوم الدينية والبحوث الأكاديمية* 14\1 (2014)، 51-70.

إستيتية، سمير شريف. *الأصوات اللغوية رؤية عضوية ونطقية وفيزيائية*. عمان: دار وائل، 2003.

إيشلر، أمر الله. "الأصوات اللغوية في التركية والعربية: دراسة تقابلية". الرياض جامعة ملك سعود *مجلة اللسان* 16 (2004).

إيشلر، أمر الله. "الأصوات اللغوية في التركية والعربية "دراسة تقابليه". مجلس اللسان العربي بموريتانيا. الوصول 17 تموز 2019. https://allissan.org/node/1240

البوشيخي، عز الدين مولود. "المقاربة التواصلية في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها". *رسالة المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها/ السعودية*. الرياض: معهد اللغة العربية، 2009.

الدعاس، عزت عبيد. *الواضح في شرح المقدمة الجزرية*. سوريا: دار الإرشاد، 2005.

الدَّياب، أحمد. *المشاكل التي تواجه الأتراك في تعليم اللغة العربية والمقترحات*. أنقرة: جامعة غازي التركية معهد العلوم التربوية، رسالة ماجستير، 2012.

المرسال، سارة سمير. "صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها". الوصول 27 يونيو 2020. https://www.almrsal.com/post/920730

النجار، خالد محمد محمود. "صعوبات تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة". *المجلة الدولية للبحوث في العلوم التربوية* 2 \4 (2019)، 289-353.

الراجحي، عبده. *النحو العربي والدرس الحديث*. بيروت: دار النهضة العربية، 1979.

بارو إإف، جامعة بارتين كلية العلوم الاسلامية. "مسابقة اللغة العربية في كليتنا". الوصول 17 تموز 2019. https://iifar.bartin.edu.tr/haberler/-----05131644.htm

بريجية، دعاء. "تعلم اللغة العربية لغير الناطقين بها". موقع إنترنت "موضوع". الوصول 17 تموز 2019. https://mawdoo3.com/ تعلم_اللغة_العربية_لغير_الناطقين_بها

رمضان، خطوط – مصباح، جلاب. "صعوبات تعلم وتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها ومقترحات علاجها". مجلة الجامع في الدراسات النفسية والعلوم التربوي 4\2 (2019)، 33-48.

المعتوق، أحمد محمد. *الحصيلة اللغوية-أهميتها، مصادرها، وسائل تنميتها*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996.

دراج، أحمد عبد العزيز. *الاتجاهات المعاصرة في تطور العلوم اللغوية*. الرياض: مكتب الرُشد، 2003.

راجح، محمد هشام عبد الباري. *الدقائق المحكمات في المخارج والصفات وما يتعلق بهما من الأحكام المهمات*. الاسكندرية: دار الإيمان، 2006.

سليمان، السيد عبد الحميد. *علم النفس اللغوي*. الرياض: عالم الكتب، 2015.

عصام، نور الدين. *مقالات ونقاشات في اللغة*. بيروت: دار الصداقة، 1995.

عمر، أحمد مختار. *دراسة الصوت اللغوي*. القاهرة: عالم الكتب، 1997.

فريحة، أنيس. *تبسيط قواعد العربية وتبويبها على أساس منطقي جديد*. بيروت: دار النوادر، 2006.

علي، محمد – حسن، أحمد. "توظيف استراتيجيا ت الفهم القرائي في تنمية مهارتي الاستماع والتّحدث لدارسي العربية الأتراك". *رسالة المؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها "إضاءات ومعالم"*. إسطنبول: مؤسسة إسطنبول للتعليم والأبحاث ISAR، 8-9 تشرين الثاني 2016.

كاساو، جامعة الملك سعود. "مشروع المصحف الإلكتروني: تطبيق آيات القرآن الكريم". الوصول 17 تموز 2019. https://play.google.com/store/apps/details?id=sa.edu.ksu.Ayat&hl=ar

مسلم، إبراهيم أحمد. *الجديد في أساليب التدريس*. عمان: دار البشير، 2008.

منصور، ابراهيم يوسف. *مناهج مختلفة لتعليم الكتابة العربية لغير الناطقين بها*. العراق: مكتبة بغداد، 2011.

KAYNAKÇA

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Kültür Koleji Yayınları, 5.basım, 1994.

Almrsal, Sare Semir. "Su'ûbâtu te'allumi'l-lugati'l-'Arabiyye li-gayri'n-nâtikîne biha". Erişim 27 Haziran 2020. https://www.almrsal.com/post/920730

Ali, Muhammed. – Hasen, Ahmed. "Tavzifu İstrateciyyati'l-fehmi'l-kıraiyyi fi tenmiyeti mehareteyi'l-istima' ve't-tehaddüs li-dirasiyyi'l-'arabiyyeti'l-etrak". *II. Uluslararası İstanbul Sempozyumu: Yabancı Dil Olarak Arapçanın Öğretimi Sempozyum Bildirileri "Aydınlatma ve Parametreler".* İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 8-10 Kasım 2016.

Aydın, Tahirhan. "Arapça ve Türkçe'de Sesler-Karşıtsal Çözümleme". *EKEV Akademi Dergisi* 14/44 (Yaz 2010), 321-334.

BARÜ İİF, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. "Fakültemizde Arapça Yarışması". Erişim 17 Haziran 2019. https://iifar.bartin.edu.tr/haberler/-----05131644.html

Biriciyye, Dua. "Teğallumu'l-lugati'l-arabiyye li-gayri'n-natikine biha". Erişim 17 Haziran 2019. https://mawdoo3.com/ تعلم_اللغة_العربية_لغير_الناطقين_بها

Buşihî, İzzettin Mevlud. "el-Mukarebetu't-tevasuliyye fi ta'limi'l-luğati'l-arabiyye li'n-natikine bigayriha*". Anadili Arapça Olmayanlar için Arapça Öğretimi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri.* Riyad: Arap Dili Enstitüsü Yayınları, 2009.

Derrac, Ahmed Abdülaziz. *el-İtticahatu'l-muasıra fi tatavvuri'l-ulumi'l-lugaviyye.* Riyad: Mektebetu Rüşd, 2003.

Di'as, İzzet Abid. *el-Vadıh fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. Suriye: Daru'l-İrşad, 2005.

Diyab, Ahmet. *Türkiye'de Arapça Öğretiminde Türklerin Yüz yüze Kaldığı Zorluklar ve Öneriler.* Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Doğan, Yusuf. – Aydın, Tahirhan. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde karşılaşılan Sorunlar". *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 33-51.

Ekhtiar, Ousama. "Türkiye Üniversiteleri Bağlamında Arapça Öğretim Sorunları"., Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 14/1 (2014), 51-70.

Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.

Feriha, Enis. *Tebsitu kava'idi'l-lugati'l-arabiyye ve tebvibuha 'ala esasi mantikin cedîd.* Beyrut: Daru'n-Nevâdir, 2006.

Hazer, Dursun. "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi - Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 274-293.

Hengirmen, Mehmet. *Arapça Açıklamalı Türkçe Dilbilgisi.* çev. Mehmet Hakkı Suçin. Ankara: Engin Yayınevi, 2003.

İbn Haldun, Abdurrahman. *el-Mukaddime.* thk. Halil Şehhade. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi.* İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi/IRCICA Yayınları, I. Cilt 1994, II. Cilt 1998.

İsam, Nureddin. *Makalât ve Nikaşât fi'l-lugah,* Beyrut: Daru's-Sadake, 1995.

İstitye, Semir Şerif. *el-Esvatu'l-Lugaviyye ru'yeten 'udviyyeten nutkiyyeten ve fizyaiyyeten.* Amman: Daru Vail, 2003.

İşler, Emrullah. "Karşıtsal Çözümleme ve Arapça Öğretimi". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/6 (Yaz 2002), 123-124.

İşler, Emrullah. "Türklerin Arapçanın Ünlülerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (Bahar 2001), 243-255.

İşler, Emrullah. "el-Esvatu'l-lugaviyye fi't-türkiyyeti ve'l-arabiyyeti dirase tekabüliyye"., *Riyad Melik Su'ud Üniversitesi Dil Dergisi* 16 (2004), 33-54.

İşler, Emrullah. "el-Esvatu'l-lugaviyye fi't-türkiyyeti ve'l-arabiyyeti dirase tekabüliyye". Meclisu'l-Lisanu'l-'Arabi bi-Moritanya. Erişim 17 Haziran 2019. https://allissan.org/node/1240

Ksau, Melik Suud Üniversitesi. "Elektronik Mushaf Projesi: Kur'an-ı Kerîm Âyetleri Uygulaması". Erişim 17 Haziran 2019. https://play.google.com/store/apps/details?id=sa.edu.ksu.Ayat&hl=ar

Ma'tuk, Ahmed Muhammed. "el-Hasiletu'l-lugaviyye: ehemmiyetuha-masadiruha-vesailu tenmiyetih". *Kuveyt Milli Meclisi Kültür-Sanat-Edebiyat Kitapları* 212 (Ağustos 1996). Kuveyt: Alemu'l-Ma'rife Yayınları, 1969.

Mansur, İbrahim Yusuf. *Menâhic muhtelife li ta'lîmi'l-kitâbeti'l-Arabiyye li-n-nâtikîne bihâ.* Irak: Mektebetü Bağdât, 2011.

Müslim, İbrahim Ahmed. *el-Cedîd fi'l-esâlibi't-tedrîs,* Amman: Dâru'l-Beşîr, 2008.

Neccar, Halid Muhammed Mahmud. "Difficulties in Learning Arabic for Non-Native Speakers Islamic University in Medina / Su'ûbâtu te'allumi ve ta'allumi'l-lugati'l-

‘arabiyye li-gayri’n-nâtikîne bihâ bi’l-cami‘âti’l-İslâmiyye bi’l-Medineti’l-munevverah”. *el-Mecelletu’d-devliyye li’l-buhûsi fi’l-‘ilm* /4 (2019), 289-353.

Ömer, Ahmed Muhtar. *Dirasetu’s-savtu’l-lugavî.* Kahire: Alemu’l-Kütüb, 1997.

Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara: İsam Yayınları, 2007.

Racihi, Abduh. *en-Nahvu’l-‘Arabi ve’d-dersu’l-hadis*. Beyrut: Daru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 1979.

Rageh, Mohamed. - Hisham, Abdulbari. *ed-Dekâiku’l-muhkemât fi’l-meharici ve’s-sıfât ve ma yete’allaku bihima mine’l-ahkâmi’l-Muhimmat.* İskenderiye: Daru’l-Eyman, 2006.

Ramdane, Khatout. – MOSBAHE, Djellab. “Su‘ûbâtu te‘allumi ve ta‘lîmi’l-lugati’l-‘arabiyye li-gayri’n-nâtikîne bihâ ve mukterahâtu ‘ilâcihâ / Difficultés à apprendre et à enseigner la langue arabe à des non-arabophones et suggestions de traitement”. *Mecelletu’l-Cami‘ fi’d-dirasati’n-nefsiyye ve’l-‘ulûmu’t-terbeviyye* 4/2 (2019), 33-48.

Snobar, Ahmed. "Müşkilatu beramicu ta’limi’l-lugati’l-arabiyye li’n-natikine bi-gayriha fi Turkiya: Mulahaza Meydaniyye li’d-dirasati’l-arabiyye li’n-natikine bi-gayriha". *II. Uluslararası İstanbul Sempozyumu: Yabancı Dil Olarak Arapçanın Öğretimi “Aydınlatma ve Parametreler” Sempozyum Bildirileri.* İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 8-10 Kasım 2016.

Süleyman, es-Seyyid Abdülhamid. *İlmu’n-nefsil’lugavî.* Riyad: Alemu’l-Kütüb, 2015.

Thery, Gérard (ed.). *Rapport au Premier Ministre: Les Autoroutes de l'information (Rapports Officiels).* Paris: La Documentation Française, 1994.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartin University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring 2023
DOI: 10.59536/buiifd.1283971

جماليات الشكل التاريخي في رواية "واحة الغروب" لـــ بهاء طاهر

BAHA TAHİR'İN VÂHATU'L-GURÛB (SÜRGÜNDE GÜNBATIMI) ROMANINDAKİ TARİHSEL BİÇİMİN ESTETİĞİ

THE AESTHETICS OF THE HISTORIC FORM IN THE NOVEL OF WAHAT AL GHOROUB BY BAHAA TAHER

Mamdouh FARRAG
Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Rize / Türkiye
Asst. Prof., Recep Tayyip Erdoğan University, Basic Islamic Sciences, Rize / Türkiye

mamdouh.farrag@erdogan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7521-0171

Makale Bilgisi/Article Information
Makale Türü/Article Types: Kitap İncelemesi/Book Review
Geliş Tarihi/Received: 15 Nisan /April 2023
Kabul Tarihi/Accepted: 23 Haziran / June 2023
Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2023
Atıf/Cite as: Farrag, Mamdouh. "Cemâliyyâtü'ş-Şekli't-Târîhî fî Rivâyeti "Vâhatü'l-Gurûb" li-Bahâ Tâhir". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 72-99. https://doi.org/10.59536/buiifd.1283971
İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

ملخص

بهاء طاهر واحد من أهم الروائيين العرب، قدّم للمدونة الروائية الكثير من الأعمال الإبداعية، مالت جميعها إلى التاريخ وقراءة السياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية، إلا أنه استخدم أدوات وتقنيات بعيدة عن الشكل التاريخي المتعارف عليه، ولئن كان استعار من أحداث التاريخ ما يتلاءم مع الواقع. فإنه استطاع أن يقدم عبر رؤية وضعت الماضي والحاضر تحت عين واحدة، فيرصد التحولات السياسيّة والاجتماعيّة لواقعه، وقد أكدت كتاباته أنه لم ينفصل عنه، بل جعل أدبه مرآة لذلك، فتجلى الواقع بكل إشكالياته في نصوصه المتعدّدة (القصصيّة والروائيّة وغيرها). لكن أهم شيء وقف عليه هو قضية الصراع العربي – الإسرائيلي، إذ لا تخلو رواية من رواياته من الإشارة إلى الصّراع، وما يتعرض له الشعب الفلسطيني والعربي بصفة عامة من انتهاكات.

تقف هذه الدراسة عند واحدة من أهم أعماله الروائية وهي "واحة الغروب" لتستكشف البنيات الجمالية والشكلية التي استخدمها الكاتب لتمرير رسالته. فالكاتب يعود من جديد للتاريخ ولكن لا يعكسه، وإنما ليقرأ الحاضر ويضعه موضع المساءلة، فالعودة للتاريخ هنا لا لتمجيد التاريخ وصناعه، وإنما لفحصه والوقوف على مواطن الضعف، والتي مع الأسف تكررت في الواقع العياني.

تسعى الدراسة وهي تستعين بالمناهج النقدية الحديثة لتفكيك النص، ورد دواله إلى مدلولاته للبحث عن البنيات المهيمنة في النص. ومن ثم ركزت الدراسة على تحليل الشخصيات وعلاقتها بالأحداث، وكيف رسم المؤلف الشخصيات وفقًا للصراع الذي فرضته البيئة المنتجة لهم والتي تشكلوا بأنساقها.

كلمات مفتاحية: بهاء طاهر، واحة الغروب، الرواية التاريخية، التقنيات، البنيات الجمالية.

ÖZ

Arap romanının önemli isimlerinden biri olan Baha Tahir, roman külliyatıyla tarihî, kültürel, sosyal ve politik bağlamları okumaya yönelen birçok özgün eser sunmuş ancak bilinen tarihsel formdan farklı araç ve teknikler kullanmıştır. tarihin olaylarından gerçeğe uygun olanı ödünç almış olsa bile bilinen tarihsel biçimden uzak araç ve teknikler kullanmıştır. O, romanlarında geçmişi ve bugünü bütüncül bir bakış açısıyla yansıtabilmiş ve kendi gerçekliğinin siyasi ve toplumsal dönüşümlerini izleten bir vizyon sunabilmiştir. Tahir'in yazıları gerçekliğin edebiyattan ayrılmadığını, aksine edebiyatını onun bir aynası olduğunu tekit etmiştir. Böylece gerçeklik tüm sorunlarıyla birlikte Tahir'in çoklu metinlerinde (hikâye, roman vd.) ortaya çıkmıştır. Onun üzerinde durduğu en önemli konu, Arap-İsrail çatışması meselesidir. Çünkü Tahir'in tüm romanlarında bu çatışmaya ve özelde Filistin, genelde Arap halkının maruz kaldığı ihlallere göndermeler bulunur.

Bu çalışma, yazarın mesajını iletmek için kullandığı estetik ve biçimsel yapıları ortaya çıkarmak adına en önemli kurgusal çalışmalarından (roman) biri olan *Sürgünde Günbatımı*'na odaklanmaktadır. Yazar bu çalışmasında tarihe yönelir ancak daha çok bugünü okur ve sorgular. Burada tarihe dönmek, tarihi ve onu yapanları yüceltmek için değil, onu incelemek ve zayıf yönlerini bulmaktır. Bu çalışma, modern eleştirel yaklaşımları kullanırken, metindeki baskın yapıları aramak için yapı söküm tekniğini uygulamakta ve bu yapıların işlevlerini anlamlarına atfetmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışma, karakterlerin olaylarla olan ilişkilerini ve yazarın onları üreten çevrenin dayattığı çatışmaya göre karakterleri nasıl çizdiğini ve kimin örüntülerini oluşturduğunu incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Baha Tahir, *Sürgünde Günbatımı*, Tarihi Roman, Estetik Yapılar.

ABSTRACT

Bahaa Taher, one of the important names of the Arabic novel, has presented many original works that tend to read historical, cultural, social and political contexts with his novel corpus, but he used different tools and techniques from the known historical form. Even though he borrowed the truthful ones from the events of history, he used tools and techniques that were far from the known historical form. In his novels, he was able to reflect the past and the present with a holistic perspective and presented a vision that followed the political and social transformations of his own reality. Taher's writings affirmed that reality is not separated from literature, on the contrary, his literature is a mirror of it. Thus, reality with all its problems emerged in Taher's multiple texts (story, novel, etc.). The most important issue he focuses on is the issue of the Arab-Israeli conflict. Because

in all of Taher's novels, there are references to this conflict and the violations suffered by the Palestinian people in particular and the Arab people in general.

This study focuses on Sunset in Exile, one of his most important fictional works (novel) in order to reveal the aesthetic and formal structures used by the author to convey his message. In this work, the author turns to history, but mostly reads and questions today. To return to history here is not to glorify history and those who made it, but to examine it and find its weaknesses. While using modern critical approaches, this study applies the deconstruction technique to search for dominant structures in the text and aims to attribute the functions of these structures to their meanings. For this reason, the study examines the relationships of the characters with the events and how the author draws the characters and who creates their patterns according to the conflict imposed by the environment that produced them.

Key words: Bahaa Taher, *Wahat Al Ghoroub*, Historical Novel, Aesthetic Structures.

مدخل

يمثّل بهاء طاهر[1] (1935- 2022) حالة استثنائية في الثقافة العربيّة عامّة، والكتابة الإبداعيّة بصفة خاصّة؛ فهو على المستوى الإنساني **"كائن انعزالي وحيد"** كما وصفه سليمان فياض[2] يمتاز بإنسانيته العالية، المفرطة في الرقة والتواضع إلى حدّ الخجل، أما على المستوى الإبداعي، فيتسم عالمه بأنه عالم شفيفٌ، مُغاير عما هو سائد من كتابات مجايليه، وُصفت كتاباته بأنها كتابة شاعرية **"تَطْرد الحزن"** يتجلّى فيها إلى جانب جمال التصوير الذي لا يخرج عن الحدث، وبراعة في اللُّغة السّهلة المقتصدة – وإن اتسمت بشاعريتها[3] – الحسُّ الوطني (والقوميّ) العالي، وقد انعكست هذه الصّفات الشّخصيّة على إبداعه قاطبة، فكان إبداعًا مغايرًا يَحْمِلُ هموم صاحبَه وتوجساتِه، وأيضًا تساؤلاته، مدافعًا عن القيم الإنسانيّة كالحرية، والعدالة، والحق، والكرامة، والتعدديّة، والتعايش، وقبول الآخر بأسلوب تميّز بالرقة والعذوبة، وشخصيات غاية في الإنسانيّة (ليست كائنات من ورق كما عند رولان بارت(1915- 1980)) يبدو عليها القلق والتوتر، تُعاني أزمات كثيرة في علاقاتها على المستوى الشّخصي (على نحو: أزمة ثقة في ذاتها، توتر العلاقة بين الآباء والأبناء، فشل العلاقات: الزوجيّة والحب، والصّراع بين الرؤساء والمرؤوسين... إلخ)، فدومًا هي مهزومة، مُنسحبة إلى ذاتها، تغرق في التساؤلات؛ بغية العثور على هويتها و سببًا لأزمتها، وإن كانت مهمومة بقضايا وطنها لا تنفصل عنه حتى ولو عانتْ من جفوته وقسوته، فهي دومًا معطاءة، لا تبخل عليه بروحها[4].

وقد جاء تعامله مع واقعه بوصفه مثقفًا عضويًّا[5] فاعلاً بتعبير جرامشي، فلم يتعالَ على مشاكله وقضاياه، بل انشغل بقضاياه الكبرى، وتأثّر بانكساراته وهزائمه،[6] فجاءت أعماله الروائيّة والقصصيّة تجسيدًا

---

[1] ولد بهاء طاهر في الجيزة، ينتمي لأسرة صعيدية، درس في كلية الآداب قسم التاريخ، عمل مترجمًا في الهيئة العامة للاستعلامات بين عامي 1956 و1957، وعمل مخرجًا للدراما ومذيعًا في إذاعة البرنامج الثاني الذي كان من مؤسسيه حتى عام 1975، وبعد منعه من الكتابة، ترك مصر وسافر إلى أفريقيا وآسيا، فعمل مترجمًا في الأمم المتحدة، وعاش في جنيف بين عامي 1981 و1995. قدم جزءًا من سيرته الذاتيّة في مقدمة رواية "خالتي صفية والدير" (1995)، ثم بعد ذلك أشار إلى رحلته في المنفى في سيرة بعنوان "السيرة في المنفى" (2017) والكتاب عبارة عن شذرات من مسيرته ومعاناته مع غربة بدأت منذ الصغر، وإن كان مرر الكثير من أجزاء حياته عبر انعكاسات على أبطال أعماله، ومن أهم الرواية التي اقتربت فيها ذات البطل من ذات المؤلف / بهاء طاهر، رواية الحب في المنفى، وخالتي صفية والدير.يمكن الرجوع إلى مقدمة كتاب: بهاء طاهر, *خالتي صفية والدير* (القاهرة: مؤسسة دار الهلال, 1991), المقدمة صفحات متعددة.

[2] في لوحة قلمية صادقة بعنوان **"مالك الحزين"**، وصفه سليمان فياض هكذا: "بدا بهاء لي وحيدًا، ومنعزلاً، بل بدا لي متكبرًا ومتعاليًّا، ربما ليخفي ضعفًا ووحدة مقيمين، ولم يتحدث معي بهاء حديث مثقف يستعرض ثقافته...."، وتارة ثانية يقول: "كان يؤثر العُزلة، يلتقي بالناس ولا يلتقي بهم، يُصادق الناس ولا يصادقهم، يجلس مع الناس ولا يجلس معهم"، راجع: سليمان فياض، *كتاب النميمة، المساكين* (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر, 2001)، 23.

[3] الاتكاء على هذه اللغة اليسيرة السهلة التي غايتها التوصيل والإبلاغ قدر الإمكان، له مرجعه، فهو يعوّل أهمية كبيرة على اللغة فيقول: " يجب على المثقف أن ينطلق من تراث الشعب وأن يخاطبه باللغة التي يفهمها"، فهو يرى أن ما حققه المثقفون المصريون من إنجازات، بدءًا من رفاعة الطهطاوي وصولاً إلى طه حسين، سببه أنهم استطاعوا أن يخاطبوا الشعب منطلقين من تراثه وباللغة التي يفهمها، "لكن منذ عشرين أو ثلاثين عامًا والمثقفون يقولون كلامًا غير مفهوم على الإطلاق، ولا يمت بصلة للواقع المعاش، ويستغربون بعد ذلك أن الناس لا تستمع إليهم، وذلك لافتقادهم نقاط الالتقاء بالناس، راجع: بهاء طاهر, *أبناء رفاعة، الثقافة والحرية* (القاهرة: مؤسسة دار الهلال، د.ت)، 32.

[4] سيد في قالت ضحى، ضحى بساقه، ومع هذا لم يشكُ أو يتبرم، بل سعى لكشف الفساد، ونضال من أجل هذا بهاء طاهر، *قالت ضحى* (القاهرة: مؤسسة دار الهلال، د.ت)، 44 وما بعدها.

[5] يُفرّق غرامشي بين المثقف التقليدي وهو الذي يؤدّي وظيفة فكرية في المجتمع كالمعلم والطبيب، ورجال الدين والإداريين، وبين المثقف العضوي، الذي لا ينعزل عن مجتمعه بل يشارك فيه بأنشطة، أي إنهم يناضلون باستمرار من أجل التغيير"، راجع: أنطونيو غرامشي : "كراسات

لهذا الواقع بكل إشكالياته وأزماته (السياسيّة) اللتيْن انعكستا على إنسانه فأُصيب بالاغتراب تارة، وفقدان الأمل تارة ثانية، وضياع البوصلة (أو المصير) تارة ثالثة. فهو مؤمن إيمانًا كاملاً – كما يقول – بأن للكتابة «رسالةً ودورًا... (كما إنه لا يستطع) تذوّق الأدب بمعزل عن الرسالة».[7]

وليست نتائج هذه الأزمات ببعيدة عن بهاء طاهر نفسه[8]، فنُفي نفيًّا اختياريًّا بعد طرده من البرنامج الثاني (البرنامج الثقافي) الذي كان يعمل فيه مذيعًا ومخرجًا. الشيء المهم في علاقة إبداعه بالواقع؛ فلئن انتسبت أعماله إلى الواقع، إلا أنه أخضعها لشرائط الفن الذي هو – على حدّ تعبير إرنست فيشر (1918– 2007) – "خلق وابداع وليس محاكاة للطبيعة"،[9] كما مَال بهاء طاهر في كتاباته إلى الإنسان وأسئلته الوجودية المتعلّقة بالحرية[10] والعدل والخير، والكرامة والحب بما في ذلك روايته التي يُنسبها النقاد (قسرًا) إلى التاريخ.

1. عوالم بهاء طاهر الروائية

القضايا الاجتماعيّة الملتبسة بالسياسة هي محور أعمال بهاء طاهر منذ روايته الأولى **شرق النخيل** (1985)، ثم **قالت ضحى** (1986)، و**خالتي صفية والدير** (1991)، و**الحب في المنفى** (1995) و**نقطة النور** (2001) وصولاً إلى **واحة الغروب** (2006)، في كل عمل من الأعمال السابقة قضية سياسيّة محوريّة عربيّة أو محليّة، يتعامل معها بوعي ورهافة دون خطابيّة زاعقة أو مباشَرة، متمثلاً لمقولة الراوي في **قالت ضحى** "الحياة التي أحلم بها نغم لا عِراك"،[11] ولا يغيب عن قارئ أعمال بهاء طاهر احتلال القضية الفسلطينيّة مكانة

السجن"، وأيضًا: إدوارد سعيد, *صور المثقف محاضرات ريث*, تحقيق منى أنيس, ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار، 1996)، 23 وكتابه عن "أبناء رفاعة: الثقافة والحرية"، صورة من صور المثقف النهضوي، الذي لا يكتف بالفعل بالمقاومة، بل يكتب مدافعًا عن المناضلين والذين قدموا إنجازات حقيقية للوطن، فالكتابة في المقام الأول دفاع عن التنويرين، وأفكارهم التي قادت إلى النهضة، بدءًا من الحاكم محمد على الذي كان النواة الأولى لخلق جيل من النهضويين بالبعثات التي قام بها، واهتمامه بالتعليم، ومن هؤلاء أيضًا رفاعة رافع الطهطاوي ودوره في بعث فكرة الوطنية المصرية، ثم محمد عبده الذي يستكمل مسيرة المواطنة والمساواة التي بدأها الطهطاوي، ويذهب بها بعيدًا، وكذلك عبد النديم وجهوده التنويرية عبر صحيفة "التبكيت والتنكيت"، وطه حسين ويحيي حقي وغيرهم. راجع ، بهاء طاهر: "أبناء رفاعة: الثقافة والحرية" .

[6] تعتبر أعمال بهاء طاهر الروائية (القصيرة [النوفيلا]، والطويلة)، تجسيدًا لمآزق الأمة العربية وانكساراتها، فالسلطة هي العبء الأكبر، خاصّة لو انحرفت عن مسار الديموقراطية، وهو ما عبّر عنه في مقالة في مجلة الهلال بعنوان: طاهر، "الكاتب والسلطة"، *مجلة الهلال* 7 (يوليو، 1995)، 9 – 16 ساعيًّا لقراءة العلاقة الإشكالية بدءًا من المدونة التراثية متمثلة في "كليلة ودمنة"، فقد مال إلى رأي ابن المقفع بأن وظيفة الكاتب هي إصلاح الحاكم والرعية معًا ولا شيء أقل من ذلك. ص 8، فالكاتب وفقًا لمفهوم ابن المقفع يسعى إلى تغيير العالم، ومن ثم اعتمد ابن المقفع على الأليجوري ليوصل رسالته إلى الحاكم. ولم يتوانَ بهاء طاهر على امتداد حياته في الانخراط في قضايا الجماهير والدعوة إلى الحرية ونبذ الاستبداد، ومن أجلّ مواقفه انضمامه إلى الشباب في الوقفة الاحتجاجية ضد وزارة الثقافة في 2013.

[7] بهاء طاهر، "خواطر مغترب عن عدد القصة"، *مجلة إبداع* 11 (نوفمبر، 1984)، 121.

[8] إيمانه بأن الكاتب الذي يريد تغيير العالم عليه ثمن لا بد أن يدفعه، وقد يكون الثمن هو حياته نفسها، وقد تعرض لهذا في معارضته لسياسة السادات، فتم إبعاده عن العمل، وهو ما اضطره للسفر خارج مصر لفترة من الزمن، راجع: طاهر، *خالتي صفية والدير*, 12 وما بعدها.

[9] إرنست فيشر، *ضرورة الفن*، ترجمة أسعد حليم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 16.

[10] لم يفت بهاء طاهر الربط بين الثقافة والحرية، وتناولها في كتابه "أبناء رفاعة: الثقافة والحرية"، فهو يعزو في نشأة الدولة المصرية الحديثة (الدولة المدنية) إلى المثقفين ودورهم المهم في إحداث التغيير الفكري الذي قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانكسارات لتتجاوز ما كانت عليه، وإن كان يعول على إرادة الحاكم في إحداث التغيير كنموذج محمد على الذي أحدث طفرة كبيرة في الدولة المصرية بإرسال البعثات، فأيضًا يشيد بالدور الذي لعبه التعليم لإحداث النهضة، وهو إنجاز من إنجازات محمد علي، راجع: طاهر، *أبناء رفاعة، الثقافة والحرية*، مواضع مختلفة من الكتاب.

[11] طاهر، *قالت ضحى*، 68.

بارزة في أعماله، فترددت أصداؤها في الكثير من أعماله الروائيّة، فعمد في رواية **شرق النخيل** إلى تفكيك المرويات الرائجة عن بيع الفلسطينيين أراضيهم لليهود، بل قدّم صورة مغايرة لواقع المأساة، إذْ تعزف الرواية على وتر أو فكرة الفداء في التراث الأخلاقي – الديني، فأهالي قرية حلحول يفْدُون الوطن بأرواحهم وأجسادهم، لا كما راجَ عنهم من تخليهم عن هويتهم ببيع أراضيهم، وتتجاوز الرواية فكرة الصّراع حول قطعة الأرض في القرية، إلى "بُعد قومي" لتصبح بتعبير هومي بابا "سردية المجتمع الكبرى"،[12] باستلاب أرض فلسطين، وتعدُّ بهذا رواية رائدة في التمثيل السردي، ذلك الفن الذي يمتد إلى **كليلة ودمنة**[13] عند ابن المقفع (724- 759م).

ولا يتوقف الاستلاب على قطعة الأرض مقارنة بفلسطين، فثمة استلاب عاطفي وصراع على الراوي، فمنافسة حبيبته ماجدة تحاول الاستيلاء عليه. ثم أخذت القضية منحى مهمًا في روايتي **قالت ضحى** و**خالتي صفية والدير** يتبلوّر في معنى الكرامة وضرورة الدفاع عنها، أما في رواية "**الحب في المنفى**" فكانت تجسيدًا للأزمة الحقيقيّة (أو الجرح) التي أصابت الإنسان العربيّ بالشرخ وكشفت الأوجه المستترة، والعميلة التي تعمل لحساب الصهيونية، وتسعى لسقوط النبلاء وأصحاب المواقف في بئر الخيانة. وقد بدا قوميًّا وهو يدافع عن القضية ويعرّي كل الأيديولوجيات التي رفعت شعاراتها دفاعًا عن القضية دون أن تقدّم شيئًا ملموسًا على الأرض، في المقابل استمرّ نزيف الدماء والأرواح، وخسارة المزيد من الأراضي

في صورة **ساق سيد** (عامل البوفية في رواية قالت ضحى) الذي أُرسل إلى اليمن، وكانتْ قربانًا للسياسات الخاطئة، وبالمثل كانت انتقاداته حادّة في **شرق النخيل** و**قالت ضحى** لغياب الحريات، وتوغل الفساد في السلطة، ثم جاء نقده اللاذع لسياسة الانفتاح في رواية **نقطة النور** فكانت الرواية بمثابة تفكيك لاستعارة الرئيس الأب[14] التي أشهرها الرئيس السادات، فعملت الرواية على نقيضها عبر غياب سلطة الأب[15]

---

[12] هومي بابا، *موقع الثقافة*، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، 156.

[13] كليلة ودمنة من تأليف الحكيم الهندي "بيدبا" للملك دَبْشليم، وقد استخدم المؤلف الحيوانات والطيور كشخصيات رئيسية فيه، حاول من خلاله إبراز العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وما يجب أن يحكم بين الطرفين، ترجم الحكايات عبد الله المقفع من الفهلوية إلى العربية في العصر العباسي، وتحديدًا في القرن الثاني الهجري.

[14] يمكن الرجوع إلى كتاب: عماد عبد اللطيف، *استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي: خطب الرئيس السادات نموذجًا* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، 129–130 وتحديدًا: الفصل الثاني المعنون بـ: "البلاغة الأبوية: استعارة عيلة (عائلة) مصر"، من ص: 122-188- حيث يقول عبد اللطيف: إنه في هذه الاستعارة يتم تصوير الدولة بوصفها عائلة؛ يحتفظ الحاكم فيها لنفسه بدور الأب؛ رب العائلة وكبيرها، في حين يُفرض على المواطنين القيام بدور الأبناء والبنات" وهذه الاستعارة تقوم بالربط بين شروط التواصل بين الأب والابن (في الريف المصري خصوصًا) وشروط التواصل بين الرئيس والمواطن بهدف فرض القيم الأبوية في الحوار على أشكال التواصل اللفظي بين أفراد الشعب ومؤسسة الحكم.

[15] هذا واضح في العلاقات الإشكالية بين أبطال العمل، بتقويض صفة الأب، بل سعى إلى قتل الأب بالمعنى المجازي (سياسيًّا واجتماعيًّا)، الرواية تتحدث عن جيل السبعينات الذي فقد بوصلة الأب، وتربّى على اليتم مع أن الأب موجودٌ (على نقيض ما كان يكرّس له الرئيس) لكنه تخلّى عن صفة الأبوة، كما فعل شعبان والد سالم وفوزيه بترك الابن لجده لباشكاتب، وعدم عنايته بفوزية فسقطت في المحرّم مع جارهم، وهو ما عالجه الجد عندما علم بحنكة، ومع هذا راح يحاكم الأب (الباشكاتب) بأنه أفسد عليه حياته، وأفسد أبناءه. ونفس الشيء حدث مع لبنى حبيبة سالم، التي فقدت معنى الأبوة مع إن الأب موجود هو الدكتور شوكت الذي يُمارس كل شيء إلا الأبوة، فهو منشغل في عيادته وعلاقاته وشربه الخمر. وبالمثل علاقة سالم بالأسرة حتى يُلقبه الجد بعبادة بن الصامت، ومرة كسر صمته في البيت، وراح يسبّ ويشتم بأقذع الألفاظ، فأخذه الأب إلى طبيب، فقال له "إنه يفعل ما يفعل الابن ولكن في سره، فما أكثر ما يستحقون الشتم"، ولم يطمئن الأب، فذهب إلى طبيب آخر، ومن كثرة ما أصابه من علاج سأل الحفيد جده:

داخل البيت، سواء بعلاقة الابن فراج بالأب الباشكاتب توفيق، أو علاقة الأب بالأبناء، وحالة اللاوفاق واللا اتفاق التي كانت سائدة بين الطرفين.

1.1. فضاء الصحراء

صدرت رواية «واحة الغروب»[16] ضمن سلسلة (روايات الهلال عدد نوفمبر – 2006)، وقد صدرتْ مِنْ قبل مُنجَّمة في مجلة المصوَّر، بدءًا من العدد الصادر بتاريخ 2006/5/26. في هذه الرواية يعود بهاء طاهر إلى عالم الصحراء من جديد، وهو العالم الذي أبدع فيه قصته الطويلة (النوفيلا) **أنا الملك جئت**،[17] يطرق فيها عَالَم الصحراء، وعلى الأخص «واحة سيوة»، ناشدًا الطهر والخلاص لشخصياته، التي تُعاني أزمات حقيقيّة، لا تُكْتَشف إلا في الصحراء، ومن هذه أزمة «محمود عبد الظاهر» البطل الرئيسي، والذي تظهر تباعًا منذ وطأت أقدامه الصحراء.

يشيّد بهاء طاهر من عالم الصحراء وتحديدًا من عالم واحة سيوة،[18] مروية شديدة العذوبة والقسوة في آنٍ واحدٍ، فالمروية تقف على حدود هذا العالم بتاريخها (أي الواحة) المقاوِم والعنيد منذ غزاها جيش الوالي محمد علي، وضمّها إليه، وبذلك أنهى "استقلالها الذي استمرّ لمئات من السنين" وقد أظهرت على مدار تاريخها شموخًا وعزةً فـــلم تخضع خلالها (سيوة) "لأي دولة أو قوة خارجيّة"، ويشيد بنضالها على الاستقلال وعدم الخنوع؛ حيث قاوم أهلها "حكم المصريين، لا يكفون عن التمرد والثورة على الجنود ومحاربتهم"،[19] وكذلك بتناقضات عالمها وعاداته، بلغة سلسة عذبة شاعرية تقترب من الصوفيّة في درجات كثيرة منها، مُسلّطًا الضوء على مجتمعٍ (بإنسانه ومعتقداته وتكوينه) شديد التعقيد بصراعاته القبلية وأنساقه وحدوده العشائرية التي تقسّمه إلى عشيرتيْن كبيرتيْن متخاصمتين، هما الشرقيون والغربيون، بينهما أنساب ودماء؛ عالم شديد الغرابة، تشكّل الحرب والمعارك التي لا تنقطع حياتهم وعلاقاتهم، فهي تهدأ حينًا قد يتخللها سلام مؤقت بزواج مليكة من الشيخ معبد الهرم الذي يكبرها بأعوام كثيرة، ثم ما تلبث أن تندلع من جديد.

2.1. البُعد الأُسطوري للصحراء

"هل أنا مجنون يا جدي" فقال الجد:" لا يا ولدي بل نحن المجانين" كأنّ ما يفعله سالم هو الصواب في ظل واقع متردٍ يستوجب التمرد والاحتجاج ولو بالسبّ والشتم، لا بالسكوت والخنوع. الصمت هو ما دفع الجد لأن يبحث في ملفاته عن الجرائم التي يرتكبها من ليس لهم سوابق، أو عن تفكّك الأسرة، والجشع والميول الإجرامية في تناقض للدور المفروض الذي تلعب سلطة رب العائلة. وهو المعنى الذي تكتمل صورته مع قرار هدم البيت في نهاية الرواية والباشكاتب على فراش الموت بهاء طاهر، *نقطة النور* (القاهرة: مؤسسة دار الهلال، 2007)، مواضع مختلفة من الرواية.

[16] صدرت الطبعة الأولى من الرواية عام 2007 عن روايات الهلال، لكن هنا جميع الإحالات في المتن مصدرها طبعة دار الشروق للرواية، الطبعة الحادية عشرة 2013، ومن ثم وجب التنويه بهاء طاهر، *واحة الغروب* (القاهرة: دار الشروق، 2013).

[17] صدرت ضمن كتاب عام 1989. Bahāʾ Ṭāhir, *Anā al-malik ǧiʾt: maǧmūʿa qiṣaṣiyya* (al-Qāhira: Dār al-Šurūq, 2010).

[18] تقع واحة سيوة في الصحراء الغربية، تبعد حوالي 300 كم عن ساحل البحر المتوسط إلى الجنوب الغربي من مرسي مطروح، يوجد بواحة سيوة آثار شهيرة منها معبد أمون، وتعرضت للكثير من الغزوات، يمكن الرجوع إلى موقع المعرفة على الانترنت.

[19] طاهر، *واحة الغروب*، 24.

يكشف بهاء طاهر عن العوالم المشكّلة لهذا العالم، بلغة مقتصدة وشاعرية، وسرد سلس ناعم يأخذانك إلى تخيّل هذه العوالم والعيش في أجوائها؛ فالعالم مُنقسم على نفسه، يتكوّن من طبقات اجتماعيّة، لا تختلف عن النظام الطبقي السّائد إلا في المسميات؛ فهناك مجتمع الفلاحين والسادة أو الزجالة والأجواد. الهيمنة الكليّة للأجواد فهم يملكون الأرض والبساتين، ويسكنون في البلدة الكبيرة، ويتحكمون بقراراتهم في كل صغير وكبير من شؤون الواحة وأهلها وصراعاتها مع الحكومة. أما الزجالة فهم مجندون للعمل في فلاحة الأرض. يعملون وينامون في البساتين "ممنوع عليهم الزواج أو دخول المدينة وعبور أسوارها بعد غروب الشمس"،[20] وإن كانوا بمثابة جند الأجواد "في ساحة القتال"،[21] الشيء الوحيد الذي يجمع العشيرتين هو مقاومة الحكومة التي تهددهم بالضرائب، وعندما يمتنعون عن دفع الضرائب تُرسل إليهم جنودها ورجالها، فيثور أهل الواحة (شرقيين وغربيين) عليهم.

وعلى مستوى ثانٍ تأخذ الصحراء بُعدًا يمزج بين المعرفي والأسطوري والإشراقي في علاقة الضابط محمود بكاثرين، فكاثرين التي يُخايلها عالم كل شيء فيه "كالأساطير، المكان والناس والتاريخ والجغرافيا"،[22] تُفاجَأ بأن الرحلة كشفتْ لها عن جوانب جديدة لم تكن تُدركها عن محمود وعن الصحراء التي قرأتْ عنها كثيرًا، وعن أختها فيونا فيما بعد. بداية، كلاهما (محمود وكاثرين) كانت الرحلة في شكلها الظاهر أشبه بمهمة للطرفين؛ فمحمود مكلّف من مرؤوسية بجمع الضرائب من البدو، وتأديبهم، وأن ينجح فيما فشل فيه مَن سبقوه إليها، أما كاثرين فهي – الأخرى – حاولت أن تكتشف لغز الإسكندر، القائد الذي غزا العالم ملكًا، ولكنه تحوّل لابن إله حينما دخل أرض مصر، وبالخصوص أرض الواحة. ولهذه المهمّة استعدت جيدًا بأن قرأتْ كل ما كُتب عن الصحراء، وكل ما كتبه الرحالة والمؤرخون وما وجدته في مكتبات القاهرة، وأيضًا سعت عبر هذه الرحلة إلى استرداد محمود إليها، على أمل "أن تغيره الرحلة الطويلة وأن يبعث الخطر روحه الهامدة"،[23] فتتمكن من أن تجد "محمود الحقيقي" مهما طال الوقت، وأيضًا ربما – كما تقول –"سأكتشف كاثرين، حقيقة أجهلها؟".[24]

3.1. البُعد النفسي للصحراء

تُضفي الصحراء على إنسانها بُعْدًا نفسيًّا[25] كاشفًا لعوالم الداخل ومكنونه. وقد فطن لطبيعة الصحراء وتأثيرها الفاعل على إنسانها الأميرالاي سعيد، فعندما كلّف محمود بالمهمة، أخبره أن الصحراء «جنة الأنبياء

[20] طاهر، *واحة الغروب*، 12.

[21] طاهر، *واحة الغروب*، 70.

[22] طاهر، *واحة الغروب*، 58.

[23] طاهر، *واحة الغروب*، 57.

[24] طاهر، *واحة الغروب*، 58.

[25] للوقوف على أبعاد المكان بتفاصيل أوسع يمكن الرجوع إلى: صلاح صالح، *قضايا المكان الروائي في الأدب المعاصر* (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، 1997). صفحات متفرقة من الكتاب.

والشعراء، إليها يفرُّ كل مَن يترك وراءه الدنيا لكي يجد نفسه وفيها تورق الأنفس الذابلة وتزهر»،[26] في إشارة إلي طبيعتها الساكنة التأمليّة، وبالمثل شَعرت كاثرين بأنها "بستان الروح"، فما إن وصلت إليها حتى شعرت بالتغيير فتقر "كلانا تغيّر في هذه الواحة"،[27] ولِمَ لا والصحراء -كما تقول - "تحمل في كل لحظة جديدًا"، وهذا الشعور يدفعها لأن تتحدى "سأكتشف شيئًا جديدًا لم يكتشفه المؤرخون"،[28] وعلى الرغم من أنها سعت إلى استعادة محمود (جسديًّا) في الصحراء إلا أنها تنتهي في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأنها فشلت "لم نعد حبيبين منذ أن جئنا إلى الواحة، ولم نعد زوجين منذ أن فرقتنا دماء مليكة، لم يعد يلمسني ولا عدت أنا أيضًا ألمسه"،[29] وكأنّ الصحراء عرّت علاقتهما، فصارت دواخلهما واضحة بعيدة عن الزّيف أو التنميق في العلاقة. أما محمود عبد الظاهر فراح يغوص إلى داخله أكثر وأكثر، لدرجة أنه يشعر بـــ"إن الصحراء تنتشر داخل نفسه".[30]

تُفاجَأ كاثرين بعد أنْ قطعت الصحراء، بأنها لا تعرفها، وهي التي قرأتْ كل الكتب عنها، فما إن هبت العاصفة حتى أدركت أنها أكتشفت عالمًا آخر "فالكتب لم تُحدّثها عن الصحراء الحقيقيّة: لم أعرف منها كيف تتغير الألوان فوق بحر الرمال عبر ساعات النهار، ولا وجدت فيها كلمة عن تحرُّك الظلال وهي ترسم سقفًا رماديًّا نحيلاً على قمة تل أصفر أو تفتح بوابة داكنة في وسطه، ولم تعلمني كيف تنعكس السُّحب العالية الصغيرة فوق كثبان أسرابًا مسرعة من طيور رمادية، ولم تتحدث عن الفجر، بالذات الفجر، وهو يتحوّل من خيط رقيق أبيض في الأفق إلى شفق أحمر، يزيح الظلمة ببطء إلى أن يتوهج الرمل بحرًا ذهبيًّا مع أوّل شعاع للشمس، وساعتها تنفذ إلى أنفي رائحة لم أعرفها في حياتي أبدًا من اختلاط ندى الفجر بالشمس رائحة شهوانية لا نتفذ إلى أنفي وحده، بل تتفتح لها مسام جسمي كله فأكاد لولا الخجل، لولا أصوات رجال القافلة الذين استيقظوا خارج الخيمة، أن أمسك بيد محمود وأقول له تعال هنا بسرعة! فوق هذا الرمل المبتل!".[31]

في مقابل ما تسعى إليه كاثرين، وتريد تحقيقه كمغانم (ماديّة ومعنويّة) من هذه الرحلة،[32] فإن محمودًا يقرن الموت بالصحراء، فهو كما يقول "أما ما أعرفه أنا فهو أن هذه الصحراء ستحاربنا وكذلك الواحة وأعداء نعرفهم وآخرون نجهلهم وسنموت بالطبع في النهاية. سنموت مثل كل الناس، ولكن لايجب ألا نموت

---

[26] طاهر، *واحة الغروب*، 41.

[27] طاهر، *واحة الغروب*، 205.

[28] طاهر، *واحة الغروب*، 92.

[29] طاهر، *واحة الغروب*، 261.

[30] طاهر، *واحة الغروب*، 57.

[31] طاهر، *واحة الغروب*، 56.

[32] تُعلن عن هذا في النص أكثر من مرة ومن هذا قوله الصريح: "المهم أننا سنكون هناك محمود وأنا وحدنا، لا خطر هناك في أن تنازعني فيه امرأة أخرى. الأخطار الأخرى ليست ثمنًا باهظًا لنسترد حياتنا كما كانت في صفائها الأول"، راجع: طاهر، *واحة الغروب*، 24.

مهزومين؟"،[33] وتارة ثانية يُفصح عن خوفه قائلاً: "خوفي من وصول القافلة سالمة إلى مقصدها لا يقلُّ عن خوفي من أن تضل الطريق. أعلم جيدًا أني ذاهب إلى المكان المنذور لقتلي".[34]

كما يقترن الموت بمليكة فتموت ضحية لنواميس، وعادات هذه الصحراء، والتي ترى فيما فعلته مليكة اختراقًا لنواميسها، حتى إن خالها الشيخ يحيى، والذي استنجدت به، عجز عن إنقاذها من هذا الغُبن الذي طُبِّق عليها بهتانًا وزورًا "لم أستطعْ أن أخرجها من ظلماتها شابًا ولا شيخًا، حاولتُ وعجزتُ، لم يهدني ربي إلى السبيل، لكني الآن أعرف طريقي، سأعتزلكم إلى الأبد، لم تعد بي قوة لأخرج إلى الصحراء كما فعلت بي في شبابي، سألزم الحجرة الصغيرة في حديقتي ولن أرى فيكم أحدًا".[35]

2. عوالم الرواية... تعدد الأصوات

ثمة ثيمات تطرد في إبداع بهاء طاهر بصفة عامة، ولا يعني اطرادها أو تكرارها أنها مُستهلَكة أو معالجة سطحيّة، بل على العكس فتكرارها – هنا – يعكس ثراءً وحيوية، وكذلك اطرادها يُضفي أبعادًا (أو دلالاتٍ) جديدة مغايرة عمّا كانت عليه في إبداعاته السابقة. وأوّل هذه الثيمات اعتماد الراوي على تقنية "تعدّد الأصوات"؛ حيث كلّ شخص في الرواية يتحدث بصوته باستثناء شخصيتي القديسة "فيونا"، التي تتحدث عنها أختها "كاثرين"، و"مليكة" تلك الزهرة البرية التي أُريقت دماؤها في الواحة، والتي يروي عنها خالها الشيخ "يحيى" بصوته، محمّلاً نفسه إثم ما حاق بها "مرة أخرى لم أستطع لك شيئًا يا مليكة. لم يستطع خالك أن يحميك طفلة ولا امرأة"،[36] ومرة أخرى مُحمّلاً الجميع إثمها "أي ذنب مثلاً جنته هذه الطفلة".[37]

التاريخ من الثيمات الحاضرة والمطّردة في معظم إبداع بهاء طاهر، ولكن ليس التاريخ القارّ كما هو عند جورج لوكاتش الذي يحيل إلى مفهوم الانعكاس الواقعي والماركسي المباشر،[38] حيث الاتكاء على التوثيق والتحقيب، والذي نراه في مرويات جرجي زيدان(1861- 1914)،[39] وعلى الجارم (1881- 1949)،[40] ونجيب محفوظ (1911- 2006)،[41] ومحمد جبريل (1938-....)،[42] ويوسف زيدان

---

[33] طاهر، واحة الغروب، 44.

[34] طاهر، *واحة الغروب*، 44.

[35] طاهر، *واحة الغروب*، 82.

[36] طاهر، *واحة الغروب*، 82.

[37] طاهر، *واحة الغروب*، 83.

[38] جورج لوكاتش، *الرواية التاريخية*، ترجمة صالح جواد الكاظم (بغداد: منشورات الجمل، 2021)، 6. فهو يتناول درجة الوعي بالتاريخ في الأعمال التي تناولتها الدراسة، باعتبار أن الرواية إحدى أدوات تصوير التاريخ الأكثر تفصيلا وصدقًا في استجلاء ما حدث. راجع ص 6 ومواضع متفرقة من الكتاب.

[39]. **جرجي زيدان** (1861- 1914) روائي وصحافي لبناني، اشتهر برواياته التاريخية مثل: المملوك الشارد، وأرمانوسة المصرية، أبو مسلم الخرساني، العباسة أخت الرشيد، والأمين والمأمون، صلاح الدين الأيوبي، وفتاة القيروان، وشجرة الدر. وغيرها.

[40]. **على الجارم** (1881- 1949) أديب وشاعر وروائي، من أعماله الروائية: فارس بني حمدان، الشاعر الطموح، هاتف من الأندلس، شاعر ملك نهاية المتنبي وغيرها.

(1959-...)[43] (عزازيل تحديدًا)، وغيرهم ممن تناولوا في أعمالهم حقبة تاريخيّة معينة أو شخصيّة من الشخصيات المهمّة، وإنما يأتي في سياق "التاريخانيّة الجديدة" (New Historicism) التي تهدف إلى فَهم العمل الأدبي أو الأثر الأدبي ضمن سياقه التاريخيّ، مع التركيز على التاريخ الأدبي والثقافي، والانفتاح أيضًا على تاريخ الأفكار، وبمعنى آخر فقد ارتَبطت التاريخانيَّة الجديدة بمفهوم التاريخ والتطوُّر التاريخي والثقافي، وقراءة النصوص والخطابات التاريخيَّة في ضوء مقاربة تاريخانيَّة جديدة، تُعنى باستكشاف الأَنساق الثقافيَّة المُضمرة، وانتقاد المؤسَّسات السياسيَّة المُهيمنة، وتَقويض المقولات المركزيَّة السائدة".[44]

1.2 الرواية وتفكيك السلطة

رواية **واحة الغروب** لا تقدّم تاريخًا للثورة العرابيّة أو حتى تُفسّر أسباب الهزيمة، وإنما تعكس أثر الهزيمة على السياق العام الاجتماعي والسياسي وتقوّض آليات السّلطة (بكافة أشكالها؛ سياسيّة، عرفية، جسديّة)، سواء أكانت سلطة الاحتلال، أو السّلطة التابعة له، وهو ما يكشف عن أبعاد ما بعد استعمارية،[45] حيث تفكيك صورة الاستعمار البغيض، عبر صور متعدّدة منها أفعاله الإجرامية في التل الكبير، وانتهاز ما جرى في الإسكندرية لاحتلال البلاد، وأيضًا عبر تدخلاته في الأمور الداخليّة للبلاد وسيطرته على الأعوان والحكّام فصاروا جميعًا تحت ولائه، وكذلك عبر صورة الزوج مايكل سيّئ الأخلاق، وصورة الأب المتعصب الكاثوليكي الغيور، ونظرته الإقصائيّة للشرق، فمع أنه علّمها حبّ الشرق وعشق آثاره، لكن بشرط أن تبقى "بعيدة عن ناس الشرق الأحياء" فهم في نظره "فقط مستودع للتاريخ"،[46] وهذه النظرة تتساوى مع نظرة الأم الاستعلائيّة ورفضها هذا الزواج دون إعلان صريح.[47]

وكذلك تندّد بسُلطة أهل الواحة وسياستهم العنصرية والإقصائيّة مع الزجالة والنساء والغرباء، وكأنه يساوي بينهم وبين سياسة الاحتلال الإمبرياليّة في الاستحواذ والهيمنة والإقصاء، أو حتى سُلطة الجسد، متمثلة في صورة نعمة (الجارية السمراء) التي استلبت رُوحه وقد أضاعها بيده فرحلت عنه، وبغيابها سعى إلى التحرّر من سطوتها لكنه فشل، فسعى لتكرارها عبر أجساد نساء كثيرات؛ فراح عبر سرديته يفكّك هذه السلطات ورغبتها في الهيمنة وفرض النفوذ، ومحاولة تشويه المهزوم، أو إضعاف المتعاطف، وينتصر للمهمَّش والمظلوم

---

[41]. **نجيب محفوظ** أديب وروائي مصر، ألف العديد من الأعمال الروائية الاجتماعية والتاريخية، ومن أعماله التاريخية: عبث الأقدار (1939)، رادوبيس (1943)، كفاح طيبة (1944)، والعائش في الحقيقة (1985)

[42]. **محمد جبريل** روائي مصر، له العديد من الأعمال الروائية والقصصية، ومن أعماله التاريخية الأسوار (1972)، إمام آخر الزمان (1984)، من أوراق أبو الطيب المتنبي (1988)، قلعة الجبل (1991)، وغيرها من أعمال.

[43]. **يوسف زيدان** من أشهر أعماله رواية "عزازيل" وقد حصل بشأنها على جائزة البوكر العربية 2009.

[44] جميل حمداوي، "التاريخانية الجديدة"، *موقع الألوكة* (15 مارس، 2012).

[45] للمزيد يمكن الرجوع إلى كتاب: جون ماكلويد، *نظرية ما بعد الاستعمار والرواية: دراسات ومقالات مختارة*، تحقيق جمال الجزيري، ترجمة أشرف زيدان (القاهرة: مؤسسة بيان للنشر والتوزيع، 2020)، 23.

[46] طاهر، *واحة الغروب*، 25.

[47] طاهر، *واحة الغروب*، 24.

محاولاً رفع الغُبن عنه كما في حالة الضابط محمد عبيد وأحمد عرابي، في مقابل التنديد بما فعله الضابط محمود الذي أُجبر على الاعتراف بخيانة عرابي، فتساوى مع الضابط يوسف خنفس في خيانة جيش بلاده في التل الكبير حيث "قاد الإنجليز ليغدروا به ويفتكوا به ليلاً"، وكأن الراوي الذي يتماثل مع أيديولوجيا المؤلف الضمني يسعى إلى تفكيك معنى الخيانة سواء على مستوى رأس السلطة نفسها حيث "الخديو انتقل من قصر إلى قصر ليحتمي بالأسطول الذي يغزو بلده، ولاذ به كثير من كبراء البلد"، وكذلك "الجيش انسحب بعد تدمير الطوابي، دون أن يشرح لهم سبب خروجه من المدينة، والشرطة تركتهم دون حماية ممن يحرقون وينهبون"،[48] وأيضًا على مستوى الأفراد وعلاقتهم بالسُّلطة، كما في حالة يوسف خنفس، أو الإميرالي سعيد الذي حثّه على قبول الاعتراف بعمالة عرابي على عكس الحقيقة، وكذلك أهل الواحة مع المأمور باعتباره ممثلاً للسلطة، فتعاملوا معه بالحيلة والموارة، أو الأفراد مع بعضهم البعض كما في حالة كاثرين وأختها فيونا وعلاقتهما بمايكل المستترة، ولم تظهر إلا عند وفاته. وكذلك محمود وكاثرين وخياناته المتعدّدة، وصولاً إلى خيانة أهل الواحة لمليكة، إلى أن غدروا بها وقتلوها.

تفكيك فعل الخيانة يجعل الراوي العائد على الضابط محمود عزمي يدخل في مونولوج أشبه بمحاكمة للنفس، ولكنها محاكمة قاسيّة، إذْ لا يعفيها من المسؤولية، وفي نفس الوقت يشير إلى المسؤول الحقيقي دون مواراة، فيتساءل هكذا:

> - "أسأل نفسي طول الوقت عن الخيانة. سألت نفسي كثيرًا: لماذا خان الباشوات والكبار الذين يملكون كل شيء؟ ولماذا يدفع الصغار دائمًا الثمن، يموتون في الحرب ويسجنون في الهزيمة بينما يظل الكبار أحرارًا وكبارًا؟ وسألت نفسي: ولماذا يخون الصغار أيضًا؟ لماذا خان الضابط يوسف خنفس جيش بلده في التل الكبير وقاد الإنجليز ليغدروا به ويفتكوا به ليلاً؟ كيف كان يأكل معهم وينام معهم ويضحك معهم؟ وهل وقعت عيناه على زميله الضابط محمد عبيد وهو رابض على مدفعه وسط الفوضى والهزيمة يطلق النار على الإنجليز حتى صهرته حرارة مدفعه كما سمعنا؟ كم أحببته وكم أحبه الناس! لم يصدقوا أنه مات. يقولون إنه غاب فقط. يسمونه الشيخ عبيد ويقولون إنه شوهد مرة في الشام ومرة في الصعيد. ينتظرون رجعته ليواصل الحرب ضد الإنجليز! لكنه يظل حلمًا، أما يوسف خنفس فهو الحقيقة الباقية. لماذا يرحل عبيد في عنفوانه مثل طير يمرق في السماء بسرعة ويعيش خنفس الصحراء تغدر لمجرد عاصفة أتت في غيرها أوانها! تعال أحدثك أنا كيف يكون الغدر!".[49]

[48] طاهر، *واحة الغروب*، 53.

[49] طاهر، *واحة الغروب*، 55.

كما تسعى السردية بتسجيلها للعادات والتقاليد والموروثات الثقافية التي تحكم الواحة، إلى تعرية الأنساق المهيمنة على أهلها، وبيان تأثير هذه الأنساق المشكّلة لحياتهم حتى لو تعارضت مع القيم السائدة في المجتمع الأم. فالتاريخ وأحداثه ليس هما الحاضريْن في المروية، وإنما الواقع (زمن كتابة الرواية) أي الحاضر عبر الإدانة بتساؤلات الخيانة، الشيء المهم الذي أكدته الرواية بتبني راويها التاريخانيّة الجديدة أن حضور التاريخ يتوارى مقابل الحضور الطاغي لنتائج التاريخ البارزة عبر الهزائم التي مُني بها الضابط محمود، أو في صورة صراعات العشريتيْن (الشرقيين والغربيين) ضد الباغين والمحتلين، والغريب أن التاريخ هنا ظاهر بصورة نقيضة، فهو الشيء الوحيد الذي جمّع القبلتين، ما عدا ذلك فالدماء هي الرابط بين الاثنين، دماء هنا ودماء هناك تسيل بسبب الأطماع أو المجد الشخصي كما في حالة صابر.

2.2. جدليّة الشرق والغرب

ومن الثيمات القديمة الجديدة؛ جدليّة الشرق والغرب والصراع بينهما،[50] أو الأنا والآخر،[51] هنا يطرح بهاء طاهر هذه الجدليّة[52] برؤية جديدة ومغايرة عن تلك الرؤية التي عُولجت بها القضية في الإبداع العربي قاطبة،[53] سواءً في «عصفور من الشرق» (1938) لتوفيق الحكيم (1898 - 1987)، أو«قنديل أم هاشم» (1940) ليحيى حقي (1905 - 1992)، أو «الحي اللاتيني» (1953) لسهيل إدريس (1925-2008)، أو «موسم الهجرة إلى الشمال» (1966) للطيب صالح (1929 - 2009)، فهو لا يُقدّم الصراع بين الشرق والغرب في **واحة الغروب** الذي يُمثّله كلٌّ من «محمود عبد الظاهر»المصري، وزوجته «كاثرين» الإيرالندية، على أنه صراع ينتهي إلى «منتصر ومهزوم». وإنما يُقدّم «كحالة» تعكس طبيعة العلاقة بين الطرفين، تتمثّل في «سحر الشرق» هذا السحر الذي طلَّ من عينيّ كاثرين فقرأت عن «الواحة» وعن مصر الكثير، قبل أن تأتي، لدرجة أن هذا السِّحر صار هاجسًا لها أو حُلمًا تحلُم بتحقيقه.

---

[50] راجع: عصام بهي، *الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة* (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991)، مواضع متفرقة من الكتاب.

[51] سعت الدكتورة ماجدة حمود إلى تجاوز هذه الثنائية في كتابها: "إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)، ولم تقصرها على صراع الشرق كما فعل عصام بهي، إنما جعلت محور الصراع بين الأنا (الشرق - الذات العربية) والآخر المختلفة معه هوياتيّا وعقائديًّا، فدرست صراع الأنا العربية والإفريقية والأنا العربية والأسيوية، والأنا والآخر اليهودي، وإشكالية الأنا والآخر المستعمر إلخ من ثنائيات تجاوزت الشرق والغرب والصراع القديم، راجع: ماجدة حمود, *إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية* (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، 2013)، مواضع مختلفة من الكتاب.

[52] في كتابه:" أبناء رفاعة: الثقافة والحرية"، تناول الموضوع من زاوية طه حسين، فدرس العلاقة بين"نحن والغرب" من منظور أدب طه حسين، ويرى أن صورة الغرب عند العميد لا تقتصر على أوروبا الحديثة، بل هي ترجع في الزمن إلى اليونان القديمة التي تتوهج صورتها في كتاباته كمنارة للإنسانية وكفردوس مفقود"، راجع ص 42 (من طبعة دار الشروق، الطبعة الثانية 2011) طاهر، *أبناء رفاعة، الثقافة والحرية*، 42.

[53] طاهر، *واحة الغروب*، 21–22.

«أتمنى من زمن بعيد، أحلم بالرحلة فى الصحراء دون أن أتخيّل أنها ستتحقق بهذه الطريقة. حلمت أن أرى الواحة التي خطا فوق رمالها الإسكندر الكبير.. وعاش فيها قصته المثيرة التي لازمته حتى الموت، عندي أحلام أخرى هناك، لا أجسر حتى على التفكير فيها الآن».[54]

هكذا شكّل الشرق وما يوازيه / مصر وواحاتها، حُلمًا لدى كاثرين تتمنّى تحقيقه، هذا الحُلم لم يقتصر على كونه حُلمًا، بل صار واقعًا بعد مجئ فيونا القديسة (المريضة)، لتُعالَج فى هذه الواحة على يد الشيخ «يحيى» رغم اعتراض أختها «كاثرين» على بدائية العلاج، إلا أنها تعترف أن هذه الوصفات التى قدّمها لهما الشيخ يحيى، خفّفت من نسبة السُّعَال، والتي فشلت في تحقيقها الأدوية الأوربية. الشيء الآخر الذي أظهرته الرواية عن علاقة الشرق بالغرب، هو «سُوء الفهم» الذي يتعمده الغرب على الرغم من المعرفة المسبقة بالشرق، وهو ما يكشف عن الصورة الذهنية الإمبريالية المتكرسة للشرق، وهذا ما ظهر جليًا من علاقة مليكة وكاثرين. فعندما لاذت مليكة بـــ (الآخر) / كاثرين، بعدما فقدت خيط التواصل مع أهلها (خالها وأمها)، قابلتْ كاثرين هذه الرغبة فى التواصل بصدود. هذا الصدود نَتَجَ عن "سوء الفهم" على الرغم من أن المعرفة المسبقة لـــ كاثرين بالواحة، وعاداتها كانت كفيلة بتغيير معاملة كاثرين لـــ (مليكة)، التي تصورت رغبة مليكة فى التواصل معها نوعًا من الشذوذ. فأخذت تصرخ فيها بأنها ليست سافو «نعم أحفظ أشعارها عن تلميذاتها وعشيقاتها لكنى لست مثلها، وكنت أغنم لنفسى فى انفعال بهذه الجملة الوحيدة " لست سافو، لست سافو».[55]

كما أنّ «سُوء الفهم» اختزل محاولة مليكة فى الاتصال والتواصل مع هذا العالم الجديد / البديل وعلى الأخص كاثرين التى تشاركها حُب الآثار، وقد عجّل بنهاية مليكة، رغم أن مصيرها كان معلومًا مُسبقًا طبقًا للعادات والأعراف التي خرقتها مليكة بتمردها. فسوء الفهم، هو الذي جعل كاثرين تختزل محاولة مليكة للتواصل معها في فعل جنسي / شاذ، فاستدعت (سافو)، وأعلنتْ رفضها أن تكون مثل سافو برغم حبها لشعرها وحفظها له. على أن ملكية (ذهنها) لم ينصرف إلى هذا أساسًا، فهي كما وصفها الشيخ يحيى "زهرة برية"، أما التبرير الوحيد المقبول لموقف مليكة من خلع ملابسها أمام كاثرين، ومحاولة تقبيلها واحتضانها الذي فسرته كاثرين على النحو السابق، فيتمثّل في أن التعارف الذى تمّ بين كاثرين ومليكة، تمّ ومليكة ترتدي زيًا لأحد الصبيان، وهذا — من وجهة نظر مليكة — كان عائقًا بينها وبين كاثرين ومن ثمّ تراءى لها خلع ملابسها، لتؤكد لها أنها مثلها، فلا تجزع منها، لكن للأسف خاب أملها، وبدلاً من أن يُقرِّب بينهما، باعد بينهما، فتملكتها شخصية غريبة، ورفضت أن تكون سافو، لذا فأخذت تقاوم. وفي المقابل مليكة تسعى

[54] طاهر، *واحة الغروب*، 21–22.

[55] طاهر، *واحة الغروب*، 174.

للتواصل عبر الجسد، وبينما هما في حالة شدّ وجذب دخل محمود، وعندما رأى المنظر، توارد إلى ذهنه ما يُدّبره الأجواد ضد كاثرين ورغبتهم في الانتقام منها، وعلى الفور حاول إنقاذ كاثرين منها.

3.2. الرواية والمنفى

أما الثيمة الثالثة التي تطرد في أعمال (بهاء طاهر) فهي [النفي]،[56] فمثلما كان النفي في «الحب في المنفى»[57] 1995، هو التيمة الأساسية لهذا العمل، فإن النفى هنا يُشكِّل محورًا أساسيًا فى البناء الدرامى للأحداث؛ حيث تبدأ الرواية بالنفي للبطل / محمود عبد الظاهر، وإنْ كان بصورة مُضمرة، فالرحلة إلى الواحة في حقيقتها، هي نوع من النفي والعقاب له. الذهاب إلى الواحة جاء فى صيغة ترقيّة لبطل الرواية (محمود عبد الظاهر)، ولكن عندما نعرف نوعية وطبيعة العمل الذي سوف يقوم به في الواحة يتضح البعد الآخر للرحلة وهو النفي. فهو مُكلّفٌ بجمع الضرائب من أهل الواحة، والمعروف عنها أن أهلها متمردون، انقلبوا على الحكومة غير مرة، ووصل تحديهم للحكومة بقتلهم المأمور السابق، بهذا يتضح أن تكليف محمود بهذه المهمة، ما هو إلا رغبة في التخلّص منه في هذا المستنقع. لكن ما الدافع من وراء التخلّص منه بهذه الطريقة؟!

ربما كان لوطنيته مبّررٌ لهذا، فهو مشهود له بالوطنيّة منذ صغره، حيث تعلّق بعبد الله النديم. وكان مُحبًّا له، يستمع لخطبه مع والده في المقهى الذي يأتي إليه، وعندما كبر وقف إلى جوار العرابيين عندما هاجمتهم الحكومة، وإن كان بعد تضييق الخناق عليه اضطر– آسفًا – إلى وصفهم بالبغاة، وهي التهمّة التي أخذ يجلد ذاته عليها في الصحراء. ومع علم محمود بحقيقة الرحلة، وما يمكن أن يكون مصيره – هناك – فيها، إلا أنه يُقْدِم عليها، وكأنّ هناك واعزًا يشده إليها، هذا الواعز هو الذي جعل محمود يستسلم لها، بدءًا من أخذه كاثرين معه وهو يَعلم الخطر الذي ينتظره في هذه الواحة، إلى إقباله على الموت منذ أن وطأت أقدام القافلة الصحراء، منادياً عليه: «فلتأتِ مُسْرْعًا».

وإذا كانتِ السُّلْطَةُ مارست النفي / بالإبعاد لمحمود، إلا أن الهدف الذي مُورس فيه النفي مختلف؛ ففي حالة محمود كان بغرض التخلّص منه، أما في حالة كاثرين، فإن نفيها – داخل الواحة – في المنزل – عن طريق إجبارها من قِبَل محمود، على البقاء في البيت، بعدما ازدادت تهديدات الأجواد بقتلها زعمًا منهم أنها انتهكت حرمات بيوتهم، فالنفي هنا يأخذ صورةً مناقضة لواقع النفي الأصلي – فهنا من أجل حماية كاثرين منهم. كما لم يقتصر النفي – هنا – على مَنْ هم خارج الواحة، بل يشمل مَنْ فى الواحة، وبالأخص الشيخ

---

[56] يمكن الرجوع إلى: محمد الشحات, *سرديات المنفى ، الرواية العربية بعد عام 1967* (عمان - الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع، 2006)، 80، للوقف على علاقة الرواية بالمنفي، والتفرقة بين المنفى والاغتراب، وعلاقة هذا بالهوية، وقد درس رواية "الحب في المنفي" ضمن روايات الفصل الأول، ص 80 وما بعدها. .

[57] صدرت رواية "الحب في المنفى" عام 1995 عن روايات الهلال، ومن قبل صدرت منجمة في المصوّر، والرواية تعكس التقلبات السياسية التي أعقبت النكسة، وأحداث اجتياح بيروت 1982، ومذابح صبرا وشاتيلا، وغيرها من أحداث جسام كشفت عن الهوان العربي وغيبة ضمير العالم، وكذلك تتعرض الرواية إلى الانقلابات التي حدثت في أمريكا اللاتينة وإفريقيا والصراع على السلطة، وحالة الاغتراب والنفي التي يتعرض لها المعارضون لهذه السلطات. بهاء طاهر, *الحب في المنفى* (القاهرة: مؤسسة دار الهلال، 1995)، مواضع متفرقة من النص.

يحيى، مع أن النفي لم يُمارس عليه من سُلطة عُليا ظاهرية، كما ي حالة محمود / وكاثرين وإنما وقع النفي نتيجة لظروف فرضتها، أخلاقيات الشيخ يحيى التي تتعارض مع عادات الواحة. فيهجر الواحة، في المرة الأولى ليجد نفسه، بعدما ضاقت نفسه من الحرب، ويُعلن شرطه للانضمام لقتال الشرقيين، بأنْ تكون هذه الحرب آخر الحروب بينهما، وما أنْ سخروا منه، أكدّ أنه لن ينضم لقتال الشرقيين إلا إذا نَفَّذوا هذا الشرط، نقاتلهم غير قتالنا كل مرة،«فلننتصر نحن أو ينتصرون، بل نقاتلهم إلى أن يفنوا هم أو نفنى نحن».[58] وعندما انسحب رجال قومه، بقى وحده، إلا أن الشرقيين رفضوا أن يقتلوه مع إمكانية هذا وعرضوا عليه «أن ينضم إليهم ويبقى واحدًا من الشرقيين، إلا أنه ركب حماره، وتقدم إلى الصحراء عازمًا ألا يعود».

أما في المرة الثانية فهي بعدما فشل فى إنقاذ مليكة تلك الزهرة البرية فيهجر الواحة إلى داخل منزله. فيقول «لم أستطع أن أخرجها من ظلماتها شابًا ولا شيخًا. حاولت وعجزت لم يهدنِ ربي إلى السّبيل، لكني الآن أعرف طريقي. سأعتزلكم إلى الأبد، لم تعد بي قوة لأخرج إلى الصحراء، كما فعلت في شبابي. سألزم الحجرة الصغيرة في حديقتي، ولن أرى منكم أحدًا».[59]

3. واحة الموت ... كنداء للخلاص

الوصف الدقيق الذي يُلخص أحداث الرواية هو وصفها بواحة الموت؛ فالموت في الواحة لا يأتي فجأة، بل متوقعًا، محمود ومليكة كلاهما يستشعر الموت، فمحمود يستشعر الموت ويُقدم عليه، ومليكة يستشعر بالنيابة عنها خالها الشيخ يحيى موتها، منذ طفولتها، وبعد زواجها من معبد الهَرِم الهالك، ثم هروبها، يستشعر ما يدبِّرُه لها الغربيون ومع هذا الاستشعار لخطر الموت مِن كليهما، إلا أنهما لا يحتاطان له، بل على العكس يُقْدمان نحوه إقدامًا، وكأن كليهما مدفوع إليه برابط غريزي . فمحمود يعلم الخطر، والمؤامرات التي سوف تُحاك له، إذا ذهب إلى الواحة، ومع هذا يذهب. ومليكة تتمرد على زوجها، وتهرب، وعندما يموت معبد، تلزمها العادات بالبقاء في البيت وإلّا تعرضت للعنة ومع هذا تخرج وكأنها تتحدى هذه التقاليد والعادات، وانتهى الحال بها إلى الموت.

تسيطر أجواء الموت وظلاله على معظم أجزاء النص، وقد يصل إلى حدِّ استدعائه، فمنذ بداية الرحلة إلى الصحراء، وأجواء الصحراء تخترق ذات محمود، وتصل ذروتها في الصمت المطبِق المحيط بالجميع، وهذا الصمت وذلك السكون المحيطان يستدعيان لديه الموت وتعجيل النهاية:

«أفكر في أشياء كثيرة، لا سيما فى النهاية

[58] طاهر، *واحة الغروب*، 156.

[59] طاهر، *واحة الغروب*، 185.

- هل أخاف الموت! بالطبع، ومَنْ لا يخافه؟ أسأل نفسي كيف سيباغتني في الواحة برصاصة ؟ أو كموت عادي بعد مرض قصير أو طويل. في حادثة عابرة! باختناق في الحمام، أو تسمم من طعام!
- هل يأتي بدون أيّة مقدمات على الإطلاق! مئات الأشكال تختبئ في زوايا مُظلمة، لتنقّض مرة واحدة هي نفسها النهاية، أتعمد كثيراً أن أنسى، لكنني لا أنسى في هذه الرحلة ".[60]

يستعرض الراوي / محمود في هذا المقطع، صورَ وأشكال الموت التي يتوقع أن تواجهه أو تباغته في هذه الواحة، المنقاد إليها، بواعز لا يعلمه، صور عِدّة بدءًا برصاصة مجهولة، أو بعد مرض، أو حادثة عابرة كاختناق في حمام، أو تسمم من طعام، إلى أن يأتي فجأة بدون مقدمات. هذا الاستعراض لصور الموت، يؤكد الحتميّة القدريّة للموت، والتي تتحقّق في النهاية دون توقّع منا نحن القراء، حيث يُقْدم عليه الراوي عندما لم يأتِ هو، وقد كان من قبل لا يخافه ويواجهه فهو حسب مونولوجه الذاتي الذي يواجه فيه ذاته في الصحراء: "لكني لم أولد جبانًا، مهما قلتُ عن نفسي، في الإسكندرية قد كنتُ أواجه الموت في كل لحظة دون تفكير في الهروب. تحركتُ دون تردد وسط شظايا القنابل والحرائق ورصاص البدو، وعصابات النهب والسلب، كأني أبحثُ بالفعل عن الموت... فمنذ متى تغيرتُ؟ منذ تلك اللحظة التي أطعت فيها نصحية سعيد وتنكرت في التحقيق لكل شيء".[61]

وفي ذات الوقت يشير هذا الاستعراض، إلى محاولة الراوي ترويض نفسه أمام هذا العدو الذي سوف يأتي، ولا مناص من قدومه. وإذا كان هو / الراوي، يستدعي صورَ الموت المنتظر عند قدومه إلى الواحة، فإن فِعْل الموت يتجسد فعليًا من خلال تحذير الأميرالاي سعيد له، بعدم اصطحاب زوجته / كاثرين معه «لما في الرحلة من خطر على حياتها» ومن ثم نستشف الخطر المنعكس عليه هو شخصيًا، باعتباره هو أداة الحكومة، في جمع الضرائب وما فعله أهل الواحة مع المأمور السابق له. حيث قُتل على يد أهل الواحة.

وعلى الرغم من الحيلة التي يلجأ إليها الراوي / محمود لمراوغة الموت، والمتمثلة في (ترويضه) وتدريب نفسه على تقبُله بأية طريقة يأتي بها، إلا أن الراوي بمجرد أن يُكشّر الموت له عن أنيابه عبر إغواءاته التي تظهر تباعًا، يبدأ الارتباك يُسيطر على الراوي، فما إن هدأت العاصفة الأولى التي تعرضت لها القافلة، والتي كاد الجميع أن يهلكوا فيها، حتى يفقد محمود ثباته ويصيح في الموت وكأنه شخص أمامه «فليأتِ بسرعة! أودُّ النهايّة كراحة جميلة من عبء لا يُحتمل، فليأت! لكنه لم يأتِ»،[62] هذه الرغبة في النهاية، والتي يسعى إليها

[60] طاهر، *واحة الغروب*، 29–30.
[61] طاهر، *واحة الغروب*، 165.
[62] طاهر، *واحة الغروب*، 53.

الراوي، والواضحة في استخدام صيغ الأمر [لام الأمر+الفعل المضارع]، وتكرارها، ثم (الترحيب به) أودُّ النهاية ، تؤكد التناقض فيما يقول، فهذه الأفعال أظهرت جزعه من الموت، الذي بدأ هو (الآخر) في مراوغته. ومن ثم تزداد مراوغة الموت / لمحمود، من خلال العاصفة الرملية التي أطاحت بالقافلة:

«تطايرت حمولة من الأقمشة التي انتشرت أشرعة ملّونة هاربة في الفضاء، والأواني المعدنية التي راحت ترتطم ببعضها البعض فى صليل متتابع وسط صراخ الجمال، وصياح الرجال، بينما زحف التل الحلزوني نحونا بسرعة وهو يسوق أمامه رمالاً تنفذ إلى وجوهنا المُلثمة مثل السهام، ومع اقتراب السحاب تحوّل صفير الزوابع إلى هزيم مدّوٍ، ولم يعد أحد يسمع ما يصرخ به الدليل، احتضنتُ كاثرين في صدري ونحن نترنح مثل الباقين نركع برغمنا فوق الأرض، نسقط ثم ننهض ونترنح من جديد وسط دائرة الجِمال الباركة محاولاً أن أحميها ونفسي من وابل الحصى والحجارة الصغيرة التي ترجمنا قبل أن تطبق علينا الظلمة الكاملة، ويلفنا الهدير، فلم أعد أسمع حتى صوت كاثرين التي كانت تصرخ وهي تتشبث بي».[63]

هكذا يرسم الراوي (العائد على محمود عزمي) المُعذّب والمُستعذّب الموت الذي لم يأتِ. فِعْلُ الموت الذي واجَهَتْهُ القافلة بما فيهم محمود، والذي استشعره عن قرب وقد جَعله «عاجزًا عن التنفس». فرد الفعل الذي استشعره محمود، جاء تأكيدًا؛ لأن الموت صار قريبًا منه، ولم يَعُدْ مجرد «مراوغة» كما كان يتخيّل.

1.3. صور الموت

صورة الموت التي تجسدت فعليًّا للراوي على شكل (العاصفة) هي واحدة من المواجهات المباشرة بين محمود / والموت. والتي حاول – من قبل – الراوي مراوغته عَبْر «ترويض الموت» وتهيئة نفسه للمواجهة، جعلته من الاطراد والتكرار، يستدعي في الذاكرة صورة الموت الفعْلِي، والتي تُمثِّلها صورة أمه وعلى الأخص تلك الصورة التي تجسدتْ على الكرسي «وعندما فتحتُ الباب والكوب في يدي، رأيتُ رأسها يميل على صدرها».[64] هذه الصورة للموت، التي التصقت بذهن الراوي، ولم تفارقه حتى إنه يقول «لم أنسها»، بل جعلته حائرًا، وظل على إثرها شهرين عاجزًا عن فهم أيّ شيء «لم أفهم، وما زلت عاجزًا عن الفهم». استدعاء هذه الصّورة التي تُعدُّ أوّل صورة حقيقيّة للموت في مخيلة الرّاوي (العائد على محمود عزمي) وما لها من تأثير عنيف وقاسٍ عليه، يؤكّد أن الموت، وعلى الأخصّ صوره انتقلت من مرحلة المراوغة إلى المواجهة، لدرجة أن ردّ فعل الراوي إزاء الموت صار حميمًا فـ«تمنّاه من قلبه» وعندما عرفه عن قرب اكتشف أنه «ناعم ورقيق».

---

[63] طاهر، *واحة الغروب*، 34–35.

[64] طاهر، *واحة الغروب*، 30.

ردّ الفعل من قِبل محمود، صار استسلامًا له، بعدما خَبُرَ أنه لن يستطيع مقاومته. كما أن استسلام محمود للموت، وازاه استسلام آخر من قِبَل كاثرين، ويظهر هذا الاستسلام من خلال حديثها الذي توجهه إلى محمود «ما أعرفه أن هذه الصحراء، ستحاربنا وكذلك الواحة، وأعداء نعرفهم وآخرون نجعلهم وسنموت بالطبع في النهاية ، سنموت مثل كل الناس ولكن يجب ألا نموت مهزومين».

انتهت مرحلة المراوغة بين محمود والموت، لتبدأ مرحلة الإقدام عليه (الاستسلام)من قِبَل محمود في نهاية الرواية. فيستعجل الموت فيتخيله، أي يتخيل نفسه ميتًا ويتقبل العزاء في نفسه.

> «السرادق واسع وأنا واقف أتقبّل العزاء في محمود عبد الظاهر لكن كل المقاعد خالية ولا أحد يأتي، يجلس شيخ قارئ على دكة عالية لكنه يفتح فمه ويغلقه دون صوت ولا أحد يأتي. ثم السرادق حديقة واسعة مزدحمة بالناس يلعب فيها كثير من الأطفال، وأنا أسير وحدي أحمل طيات من قماش أبيض، أستوقف رجلاً عجوزًا وأسأله عن مكان المقابر فيشير بيده دون أن يتوقف ويقول استمر فأتبع إشارته وأجدني على شاطئ نهر تحف به أشجار اللبلاب تتدلى غصونها فى الماء، وأنا ممسك بيدى فتاة جميلة، ونضحك معًا، وأقول لها تصوّري كنت ميتًا لكني عشتُ من جديد، فتقول بفخر هذا بفضلي أنا».[65]

هذا الحُلم اليقظة الذي يَحْضر فيه الراوي جنازة نفسه، ويرى نفسه فيه ميتًا، فهو كما يقول «كنت ميتًا، لكني عشتُ من جديد»، بمثابة حياة جديدة، وبالأحرى موت محمود في الرواية، هو بعث جديد ليس له هو وفقط، وإنما لنا نحن، وهذا ما يُفسّر ما أقْدم عليه في نهاية الرواية من تفجير معبد (أم عبيدة)، وتفجير نفسه فالراوي يُعلن: «يجب ألا يبقى للمعبد أثر، يجب أن ننتهي من كل قصص الأجداد ليفيق الأحفاد من أوهام العظمة، والعزاء الكاذب، سيشكرونني ذات يوم، لابد أن يشكروني»[66]

موت الفرد الذي أقدم عليه الراوي، ليحيا الآخرون، هو البعث الجديد أو هو العيش من جديد الذي أعلن عنه الراوي من قبل، فاكتشف أن حياته كاذبة / خائنة، تخلّت عن الكثيرين بدءًا من(نعمة السمراء) الذي ظلّ طيفها يلاحقه في كل مكان، حتى في الصحراء التي توهمت كاثرين أنها سوف تعيده إليها، فيبقى لها مخلصًا بعيدًا عن نزواته النسائية. أو في أحلام اليقظة، ومراجعته لمواقفه مع العرابيين وكيف اضطر لوصفهم بأنهم [بُغاة]. كل هذا جعله يقف في الصحراء في مواجهة مع هذه الذوات التي أرقته فيصيح **«ما مشكلتي؟».**

الوجه الثاني للموت الفعلي في هذه الواحة هو «موت مليكة» ابنة أخت الشيخ يحيى، مليكة عالم الطهر والبراءة في مواجهة الحقد والغل الذي يمثله الشيخ صابر. موت مليكة – هنا – جاء تجسيدًا وانصياعًا لأعراف الواحة وتقاليدها، مشكلة مليكة – مع أنها ليست طرفًا فيها – أنها زُوجت بِرَجل يكبرها / الشيخ مِعْبد العجوز الفاني من قبيلة الشرقيين، قبلتِ الأم تزويجها لهذا الشيخ الفاني، بناءً على نصيحة من المهدي

[65] طاهر، *واحة الغروب*، 264.

[66] طاهر، *واحة الغروب*، 264.

السنوسي الذي رأى في إتمام الزواج، حقنًا للدماء المراقة بين الغربيين والشرقيين. أرغمت ابنة الخامسة عشر دون تجربة، وما إن وصلت إلى بيت زوجها الكهل لم تستطع صبرًا، فهربت وعادت إلى أغورمي تطلب الطلاق، ومعبد يرفض الطلاق .

يستغل الشيخ صابر تمرد (مليكة) على العودة، ويتحدث عن نبوءاته، عن الغولة التي تظهر، وبهذا يحكم الحصار على مليكة، وينتهي الأمر بالموت / سواء بانتحارها أو قتلها من قِبَلْ أمها.وبهذ يصبح موت مليكة مُوازيًا لموت القيم والأخلاق التي تحالفت كلها ضد (مليكة). فمليكة رفضت بمفردها بعد أن تخلّى عنها الأقربون (خالها / الشيخ يحيى)، والغرباء الذين لاذت بهم (كاثرين). وقفت أمام أسطورة زائفة (روّجوها) لا لشيء إلا ليحققوا أغراضهم الدنيئة. فالشيخ صابر لم ينسَ مقتل أبيه، وهو صغير على أيدي الغربيين، ومن ثم عمد إلى الانتقام من هذا القتل في صورة (مليكة) ابنة أخت الشيخ يحيى غريمه الأول. وإذا كان زواجها غرضه الأساسي وقْف نزيف دماء الشرقيين والغربيين كما توّهموا من قبل، فإن موتها جاء ليكشف هذا الغرض الزائف، ويُعلن الغرض الحقيقي، فكما قال الشيخ يحيى: "ما معنى أن ترفض غربية واحدًا من مشايخ الشرقيين؟ إما أن تعود وإما..."[67]

2.3. واحة اكتشاف الذات

في بداية القسم الثاني، يبدأ محمود عبد الظاهر لحظة مكاشفة مع نفسه، لحظة مكاشفة لذاته التي يراوغها من خلال حديثه عن الموت والحياة، حقيقة الموت الذي ينتظر أن يُباغِتَهُ في هذه الصحراء دون أن يدري كيف يقابله وبأي شكلٍ. في مونولوج طويل نسبيًا يقف مع نفسه ليكشف كل الأقنعة عن هذه الذوات المخاتلة والتي تدّعى البطولة، وأنها وطنيّة، لدرجة أنها حُوكمت بسبب صلتها بعرابي وأعوانه يقول في هذا المقطع الطويل:

> «ها هي أزمتي. في لحظة واحدة باتت أزمة محمود عبد الظاهر الحقيقية في ثوانٍ معدودة، سقطت صورة ماضٍ كاذبٍ رسمته لنفسي وسقطت معها كل أفكاري المنافقة عن الحياة والموت، أتباهى أمام نفسي بماضٍ بطولي، وأتعمد نسيان لحظة الخزي، اعتبر نفسي في الشرطة مظلومًا وشهيدًا، ولعلي أسوأ الجميع، والضابط المتمرد المغضوب عليه بسبب ماضيه الوطني أيام الثورة، أعجبني الدور فصدقتُ نفسي لعلى تعمدت أيضًا أن أنقل هذه الأسطورة لكاثرين أول أيام علاقتنا، وأحاديثنا الغاضبة الممتزجة بالشجن عما فعله الإنجليز بأيرلندا، ومصر وعمّا أصابني أنا بالذات من الإنجليز، لكن تعال الآن انتهى وقت الخداع، ما الذي فعلته أنا بالصبط في الثورة؟! (.....) فما الذي فعلته أنت بالضبط؟!

[67] طاهر، *واحة الغروب*، 79.

أطلقت النار على البدو بعد أن أطلقوا هم عليك النار، ما الذي كان يمكن لإنسان آخر أن يفعله غير ذلك ليدافع عن نفسه. أصابتك الحرب التي مات فيها الآلاف برصاصة في كتفك لم تقضِ على حياتك ولا هددتك بالموت!»[68]

مونولوج طويل أشبه بالمحاكمة، لكن مَنْ يُحاكم مَنْ ؟ البطل يحاكم ذاته وهي أشدّ أنواع المحاكمات فالذات تقف — هنا – في مواجهة نفسها، هكذا يكشف المونولوج حقيقة الراوي، تلك الحقيقة التي أوهم الآخرين بغيرها إلا أنه وجد هذه الذات في الصحراء. كما تقول كاثرين «لماذا لا يكون كلانا قد وجد حقيقته في هذه الواحة»[69].

قناعة محمود بحقيقة ذاته، وفشله في الخداع، وكشفها على الملأ، لم تأت عارضة، وإنما سبقها تمهيد، وكأن هذا التمهيد بمثابة تَقبُّل للتغيرات التي طرأت على محمود، ومنها المصالحة مع ذاته، واكتشاف ذاته / الحقيقية التي غامت وسط أحداث بعضها لم يكن سببًا فيها مثل: ادّعاء البطولة مع زميله (طلعت) ومن بعده (مع الطفل محمود). هذا التغيّر الذي طرأ على محمود، بدأ يظهر منذ بدء الرحلة، وهذا ما لاحظته كاثرين «منذ أن وطأت أقدامه الصحراء، يغوص محمود داخل نفسه، أراه يغوص أكثر فأكثر»[70] غوصه داخل نفسه، كشف كل الأوهام، والبطولات الزائفة التي كان يدعيها، بما في ذلك أسباب عجزه عن نومه.

1.2.3. تخاذل الشيخ يحيى

إذا كانت الصحراء، أنارت بصيرة محمود، فعرف ذاته (المجهولة له)، فإنها نفسها أظهرت الشيخ (يحيى) بصورته الواقعيّة، عكس الصورة التي عرفه عليها أهل الواحة، الشيخ يحيى هو كبير الأجواد الغربيين، والذى تعلَّم من المغاربة فى مسجد إبراهيم الدسوقى، ومسجد أبي العباس في الإسكندرية، يبدو من خلال نظارته ذي الذراع الواحدة، والأخرى المربوطة بـــ(خيط دوبارة)، وعينه الكليلة، مثقفًا وخبيرًا بالواحة وأهلها، وأيضًا بصراعاتها، هو الكبير فى عشيرته الغربيين، إلا أنه يتنازل عن رئاسة مجلس الأجواد، لغريمه الشيخ (صابر) كبير الشرقيين، لا لضعفه، وإنما تفاديًّا للصراع بين الشرقيين والغربيين، وهذا ما أغضب قومه منه.

هذا التنازل عن حقه المشروع فى رئاسة مجلس الأجواد، يُعَدُّ وجهًا صريحًا للشخصية الأخرى التي يختفي خلفها (الشيخ يحيى) بمظهره الدال على الحكمة والخبرة، وجه الهروب والتخاذل، ومن المواقف التي تدعم هذا الرأى، أنه عندما اختلف مع قومه أثناء صراعهم مع الشرقيين – لم يواجههم – وإنما هجرهم إلى «الصحراء دون أن يعلم لنفسه هدفًا ولا مستقرًا»،[71] وفي النهاية بعد رحلة الهجران والتيه في الصحراء، يصل

[68] طاهر، *واحة الغروب*، 126–127.
[69] طاهر، *واحة الغروب*، 176.
[70] طاهر، *واحة الغروب*، 149.
[71] طاهر، *واحة الغروب*، 9.

إلى قناعة بأنه «لم يفز بشيء». ومن تخاذله أنه عندما يقف أمام الشيخ صابر الذي يفتخر دائمًا بأنه تعلّم في جامع الزيتون بتونس، ويزيد في هذه الحكاية دون أن يجرؤ أن يقول له "«أَنْهِنا من هذه الحكاية يا صابر، صدّعت رءوسنا بحكاية تونس والزيتون».[72] وكذلك تظهر قمة التخاذل في موقفه من زواج مليكة ابنة الخامسة عشر من معبد العجوز، الفاني، فهو لم يعترض على هذه الزيجة رغم نبوءته بفشلها، وأنها لن تخمد الصراع بين الغربيين والشرقيين أو توقف نزيف الدماء بينهما، بقدر ما تزيدها اشتعالاً. الشيء الوحيد الذي فعله بعد موافقة أخته (خديجة) يقول «حاولت ما استطعت لكن أختي ركبت رأسها»[73] في محاولة للتنصل وإلقاء المسؤولية على الآخرين.

الشيء الوحيد الذي كان ناجحًا فيه، ومميزًا هو قوّة الإدراك. فقد أدرك أنّ مثل هذا الزواج لن يكتملَ، وبالفعل هربتْ مليكة، لائذة بأمها، مُصرّة على الطلاق، إلا أن معبدًا يرفضه. والشيء الآخر الذي كان يُدركه أن مليكة لن تعود «أعرف أن مليكة لن تعود، وأعرف أن فكرة المهدي لوقف الحرب لن تفيد ولن يتغيّر شيء لو تزوّج كل الشرقيين من الغربيات أو العكس، لن ينزع التزاوج تلك البذرة الكامِنة في النفوس».[74] كما أن عجزه عن إيجاد حلّ لمليكة يجعله يعترف بأنه خَذَلَها فيقول «مرة أخرى لم أستطع لكِ شيئًا يا مليكة، لم يستطع خالك أن يحميك طفلة ولا امرأة».[75] هذا العجز هو مرادف للتخاذل الذي أصاب الشيخ يحيى، وصار عاجزًا عن أن يقدم حلاً لأي شيء.

ومن مواقفه المتكرّرة في خذلان مليكة أنه عندما كانت تأتي إليه صغيرة لتشكو من الأولاد والبنات بأنهم يغشون، وتطلب منه أن يعاقبهم، فيتظاهر أمامها بأنه يزجرهم، ولكن يسأم الأطفال منه فيمنعوها عن اللعب معهم. وتتكرّر مواقف خذلانه لها عندما تعطيه تماثيلها، وتقول له كسِّرها أنت يا خالي، فمع عدم قدرة قلبه على تحطيم هذه التماثيل، إلا أنه يعرف أنه لا يستطيع الاحتفاظ بها، فيأخذ موقفًا وسطًا؛ فلا هو بقادر على أن يخفيها حتى لا يُتهم من الكبار أو الصغار، فيقولون أن يحيى يلعب مع الشياطين. وفي ذات الوقت يخشى أن يُحطمها أمامها فيتركها فترة حتى ترحل «فيدفن هذه التماثيل في الأرض، ويسوى فوقها التراب والطين».[76] أمام عذاب نفسه حيال مواقفه المتخاذلة مع مليكة تلك التي كانت «فرحته في هذا البلد المليء بالكآبة والأحزان» يضطر إلى أن يعترف أمامها بعد أن عرّى نفسه: «لم أستطع أنا إنقاذك مِن أُمّك ولا من

[72] طاهر، *واحة الغروب*، 60.
[73] طاهر، *واحة الغروب*، 70.
[74] طاهر، *واحة الغروب*، 70.
[75] طاهر، *واحة الغروب*، 72.
[76] طاهر، *واحة الغروب*، 72.

معبد ولا من صابر ولا من الشرقيين ولا من الغربيين، أرى الآن ما سيدبرونه لكِ بعد كل الضجيج والتهديد والكذب».[77]

إزاء هذه المواقف التي ظهر فيها بصورة المتخاذِل، يُعلن أنه سيهرب، ولكن هذه المرة «سألزم الحجرة الصغيرة في حديقتي ولن أرى منكم أحدًا».[78] هذا الانزواء في منزله، يرعى حديقته وأزهارها، دالٌ قوي على الفشل في المواجهة، وعدم الصمود، فلا هو قادرٌ على أن يظهر بمظهر الكبير الذي ينتظر الجميع لرأيه السديد، ولا هو قادرٌ على أن يعدهم بأن يحقّق لهم ما يأملوه منه، وليس ببعيد عنه عدم قدرته على مساعدة مليكة. وما دام هو عاجزًا عن إيجاد الحلول، فالانكفاء على الذات أسلم وأسهل له حتى يحقّق لنفسه الطمأنينة التي لم يعرفها مطلقًا، وأنّى له منها. وهو بهذه الصورة.

2.2.3. مليكة المرآة لكشف الحقائق

هو كبير الأجواد الشرقيين، ويرأس مجلس الأجواد (الغربيين والشرقيين) بعد أن تنازل له عنه الشيخ يحيى في محاولة فسرنا أسبابها سابقًا، دائمًا يفخر – على الشيخ يحيى — بأنه تعلّم في جامع الزيتونه، ويحفظ كتابًا يضم نبوءات، يتلوها ويرددها دائمًا، وهو صاحب فلسفة في نشرالخوف، حيث يوهم أهله بالخوف، من خلال تلك النبوءات التي يرددها وكان آخرها نبوءة (الغولة) التي أنهت حياة مليكة، هو في فلسفته كما يقول "أنه بالخوف يستطيع أن أحكمكم".[79] يسعى دائمًا إلى إشعال الفتنة بين الغربيين والشرقيين، لا يهدأ أبداً في إذكاء نار الفتنة ولا يجد فرصة، إلا واستغلها من جانبه للإيقاع بالغربيين الذين يُكن لهم كراهية لا حدود لها نابعة من مقتل (والده) وهو صغير على أيدي الغربيين. كل هذه الأحقاد الدفينة لا تظهر إلا في مواجهة ذات مليكة.

مليكة وحدها مثل الصحراء تُسْقط هذه القناعات التي يُخفي خلفها وجهه القبيح وشهوته في الانتقام. تُسْقط مليكة هذا القناع الكاذب، والذي توّهم الشيخ يحيى من قدرته على المداورة والخداع أن الشيخ صابر هو الذي منع الأجواد من قتل كاثرين زوجه الضابط، لأنها كشفت عورات نسائهم، فيقول الشيخ يحيى الذي خال عليه القناع «قلت لنفسي هل أكون قد أخطأت في حقك يا صابر، أنت فعلت اليوم كل ما تستطيع لتصرف الزجالة والأجواد عن فكرة القتل. كل هذه الأقنعة حتى فقدانه لعينه اليسرى منذ زمن والتي لا يرى بها، ولا يعلم أحد عنها شيئًا، كل هذا يَسْقُط أمام مليكة، فيقول:

---

[77] طاهر، *واحة الغروب*، 70.

[78] طاهر، *واحة الغروب*، 185.

[79] طاهر، *واحة الغروب*، 164.

«أتاكم يا أهل بلدى ما تستحقون. أنا أيضاً لستُ بمنجى من أن ينقضَّ عليَّ ذلك الطائر المحلِّق فوق رءوس الجميع، غير أني لا أبكي عليكم، ولا على نفسي فلتكتسح النقمة الجميع ولو هلكت معكم، لكني سأحاول قبل النهاية أن أذوق طعم الثأر الذي اشتقت له عمرى كله..

لن أغفر لأحد، لا للغربيين ولا للمصريين، ولا حتى للشرقيين، لن أنسى ما أصابني منهم جميعًا، قد جاءت اللحظة التي انتظرتها طويلاً، وسيكون جمعكم أداة طيعة في يدي».[80]

الصورة التي ظهر بها الشيخ صابر بمجرد ما عَلِمَ بما حدث لمليكة، وهو الذي روّج لها من قبل، صورة أخرى غير التي كان عليها وهو يرأس مجلس الأجواد، وينزع فتيل القتل، فهو لم يُخْمد النار، وإنما كان يؤجلها ليُشْعلها في وقت آخر، مناسب، اختاره بعناية. يوم أن خرجت مليكة بعد أن حكمت عليها العادات والتقاليد بألا تخرج بعد وفاة زوجها الشيخ معبد، وإلا ظهرت الغولة.

فكرة الثأر من قتل أبيه على يد الغربيين لم تفارقه رغم أن أهله قتلوا العمدة يوسف في معركة، قبل أن يهنأ بمنصبه عامًا واحدًا، أو بالانتصارات المتتالية التي حققوها على الغربيين، ومع أن محاولاته للانتقام لم يتمّ لها التحقق والنجاح، عندما رفض أهله دفع الضريبة للمأمور. وهو ما أظهر الغربيين بمظهر المتمردين. فيقعوا فريسة للمصريين والذي يمثلهم المأمور. فتأتي له الفرصة، وهي(مليكة) وعندما انتهى المجلس دون أن يتطرقوا لمشكلة مليكة، يقول – في خبث – أن المأمور يريد حلاً وعقاباً لمليكة على ما فعلت معه واعتدائها على زوجته، ويتركهم ليصلوا للحل دون أن يقوله، وهو قتل مليكة؛ لأنها صارت غولةً تُنْذِرُ بالشَّرِ والخَرَابِ على الجميع.

3.2.3. موت مليكة مرثية للجميع

مليكة هي رَمْزُ الطهر والنقاء أو بمعنى أدق هي المعادل للصحراء، فإذا كانت الصحراء عرّت الجميع، فإن مليكة وقفت جنبًا إلى جنب مع الصحراء في تعرية الآخرين (الشيخ يحيى / الشيخ صابر / كاثرين ومحمود) ومع كل هذا الطهر والنقاء، إلا أنها تقع فريسة للجميع سواءً أهل الواحة الذين قدموها قربانًا لعاداتهم وتقاليدهم البائدة، أو أهل الغرب الذين لاذت بهم فتخلّوا عنها، وقدّموها كبشًا للقتل.

هكذا صاغ بهاء طاهر في هذه الرواية الفاتنة نموذج البطل الضد[81] بتعبير لوسيان جولد مان، الذي يفعل ضد ما يعتقد فيه الآخرون، فالصحراء ومليكة جردا الشخصيات من الزيف والمخاتلة، ووقفوا أمام

---

[80] طاهر، *واحة الغروب*، 161–162.

[81] يتخذ البطل عند لوسيان جولدن مان صيغتي؛ الأولى البطل الإشكالي وقد ورد هذا المفهوم من قبل عند جورج لوكاتش في "نظرية الرواية"، وكان يقصد به أنه بطل ليس سلبيًا أو إيجابيًا وإنما هو متردد بين عالمي الذات والواقع، يعيش تمزقًا في عالم فض، فهو يحمل قيمًا أصيلة يفشل في تثبيتها في عالم منحط يطبعه التشيؤ والاستلاب والتبادل الكمي / النفعي القيم الاستهلاكية، والثاني: البطل الضد هو البطل الذي يحمل قيمًا إيجابية، ويمتثل لمبادئ حتى وإن كان الواقع يشير إلى عكسها، ولا يكتفي بالصمت بل يجابه هذا الواقع بما يملك من أدوات من أجل التغيير، وإن فشل، يكفي أنه لم يقف سلبًا أو منصاعًا لقيم السوق الاستهلاكية، وإنما يرجح القيم التبادلية. راجع: سيد البحراوي، *محتوى الشكل في الرواية العربية، النصوص المصرية الأولى* (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996)، 48 وما بعدها.

أنفسهم في حالة تجرد تام، محمود أقرّ بما فعل من قبل، وكاثرين عثرت على حقيقتها، ويحيى كشف عن قناع الحكمة والوقار اللذيْن يظهر بهما أمام الأجواد، فانتقاده لمعبد العجوز الذي تزوج من مليكة التي يصلح أن يكون جدها، لم يتوانَ عن لوم نفسه بأنه تزوج مثل معبد الكثير من النساء، وإن كان توقف عن هذا منذ سنين. الأهم من اعترافه بعجزه أمام صابر وحيله في تأجيج الصراع، وإشعال فتيل الحرب، هو اعترافه بعجزه عن حماية مليكة. حالة العجز التي ظهر عليها الشيخ يحيى، جسدها عبر مشهد الجلوس "تحت ظل نخلة إلى جوار العين ومليكة لا تقارفه" ويواجه ذاته بتساؤلات تكشف عن عدم القدرة على المواجهة، وإن واجه فشل وها هي الأسئلة التي تبدو كصرخات تعري ذاته العاجزة وهو مَن هو من الأجواد الذين يؤخذ برأيهم:

- لماذا وضعوها وسط الرحى التي تطحن الجميع بالحرب والخصام والنزاع؟
- ولماذا الحرب؟
- ولماذا كل الشقاء والتعب في الأرض؟
- يمكنني أن أفهم حتى نبوءات صابر التي تصب الهلاك على الناس جزاء لما يرتكبونه من المعاصي، ولكن ماذا عمن لا يرتكبونها؟
- أي ذنب مثلاً جنته هذه الطفلة؟[82].

خاتمة

انتهت الدراسة وفق اتباعها آليات النظرية النقدية الحديثة وما أقرته من منهجيات يتعلّق بعضها بعلوم السرديات، والبعض الآخر بنظريات ما بعد الاستعمار، إلى القول بأن الكاتب استطاع عبر رؤية حياديّة وإن كانت محملة – نوعًا ما – بأيديولوجية لا تنتصر للماضي، إعادة قراءة التاريخ أو الزمني المرجعي للرواية، وقدّم رؤية لا تكتفي بإدانة الماضي، بل وكذلك الحاضر، فالمؤلف لجأ إلى البنية التاريخيّة لنصه كقناع لمحاكمة الواقع، فحضور الهزيمة جاء منعكسًا على السياق الثقافي ولاجتماعي والسياسي، وبذلك يكون التاريخ حاضرًا بشخصياته وزمانه، إلا أن الواقع أيضًا حاضر بموازته للماضي، فالرواية استطاعت وهي تستعير من الرواية التاريخية شكلها دون الأخذ بآلياتها الشكليّة القديمة؛ أن تُجسّد صراع الإنسان مع ذاته أولاً، ومحاولة اكتشافها وسبر أغوارها، فالرحلة إلى الصحراء بما اكتنفها من غموض ومخاطر وقسوة وخوف وتهديد، وازاها – على الجانب الآخر – رحلة إلى داخل النفس/ الذات، ليس على مستوى ذات البطل (محمود عزمي) وفقط، وإنما – أيضًا – على مستوى ذوات الآخرين؛ زوجته / كاثرين، والشيخ يحيى، وفيونا، حيث سعى الجميع إلى ترويض ذواتهم ومهادنتها والوصول بها إلى حالة وفاق ورضا، لا بالمداورة والخداع، وإنما بالتجرد والاعتراف بالخطأ، للوصول إلى حالة سلام نفسي، وأيضًا صراعه مع واقعه الصّعب ومجادلته له، وحالة العراك لكي يحيا الإنسان،

[82] طاهر، *واحة الغروب*، 82.

رغم كافة الصعوبات، وأيضًا قدمت صورة من صور التكيّف مع الواقع مع كل أخطاره، في تجسيد حقيقي لمعنى البحث عن الحياة، واقتفاء أثرها. كما تدعونا الرواية إلى البحث في ذواتنا عن حقيقتنا، فلا أحد يكشف حقيقة الإنسان سوى الإنسان نفسه، وهذه مهمة صعبة، فكما يقال: أعظم الحكمة معرفة الإنسان نفسه، وكما قال الإمام عليّ كرم الله وجهه: "فمن عَرَف نفسه عقل، ومَن جهلها ضلّ".

استطاع الروائي عبر استعارته تقنيات حديثة تعتمد عبر تعدد الأصوات والشخصيات المتوازية والنقيضة أن يطرح مفاهيمه الجماليّة للرواية التاريخيّة، فلا الزمن يعود إلى الماضي بصورة مباشرة أو آلية، ولا الشخصيات تخرج من حوليات التاريخ ومدوناته، وإنما هي شخصيات (في معظمها) واقعية من لحم ودم، وليست من ورق بتعبير رولان بارت، وإن استعان ببعض الشخصيات التاريخية / الواقعية ليُضْفِي نوعًا من المزاوجة بين التاريخ والواقع. كما تضع الرواية مفهوم الرواية التاريخيّة عبر الممارسة الفعليّة في اختبار حقيقيّ لتمثّل المفاهيم الجديدة (أو التاريخانية الجديدة) التي دعت إليه النظرية النقدية الحديثة في قراءة التاريخ وإعادة تأويله من جديدٍ عبر المتخيّل الروائي، ونجح الكتاب في تطويع المفهوم لنصه بعيدًا عن العكس الآلي للتاريخي، كما تتماس الرواية في أحد أوجهها مع مفاهيم ما بعد الاستعمار بالردّ بالكتابة على المرحلة الاستعمارية البغيضة التي مرت بها المنطقة.

المصادر والمراجع

بابا، هومي. *موقع الثقافة*. ترجمة: ثائر ديب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،2004.

البحراوي، سيد. *محتوى الشكل في الرواية العربية*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، 1996.

بهي، عصام. *الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية الحديثة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ط 1، 1996.

حمود، ماجدة. *إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربية)*. الكويت: عالم المعرفة، ع 398، ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2013.

دنقل، أمل. *الأعمال الشعرية الكاملة*. القاهرة: مكتبة مدبولي، طبعة ثالثة، 1987.

سعيد، إدوارد. *صور المثقف: محاضرات ريث*. ترجمة: غسان غصن، وراجعته: منى أنيس. بيروت: دار النهار، ط1، 1996.

الشحات، محمد. *سرديات المنفى: الرواية العربية بعد عام 1967*. عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، ط 1، 2006.

طاهر، بهاء. *خالتي صفية والدير*. القاهرة: مؤسسة دار الهلال، 1991.

طاهر، بهاء. *الحب في المنفى*. القاهرة: مؤسسة دار الهلال، ط 3، 2005.

طاهر، بهاء. *السيرة في المنفى*. القاهرة: دار أجيال للنشر والتوزيع، وبردية، ط 1، 2018.

طاهر، بهاء. *أنا الملك جئت*. القاهرة: مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.

طاهر، بها. *أبناء رفاعة: الثقافة والحرية*. القاهرة: مؤسسة دار الهلال، ط 1، 1993.

طاهر، بهاء. "*الكاتب والسلطة*". *مجلة الهلال*، عدد 7، يوليو، 1995.

طاهر، بهاء. "خواطر مغترب عن عدد القصة". *مجلة إبداع*، عدد 11، السنة الثانية، 1984.

طاهر، بهاء. *واحة الغروب*. القاهرة: دار الشروق، ط2، 2013.

عبد الصبور، صلاح. *الأعمال الكاملة، (ديوان تأملات في زمن جريح)*. بيروت: دار العودة، ط 1، 1972.

عبد اللطيف، عماد. *استراتيجيات الإقناع والتأثير في الخطاب السياسي: خطب الرئيس السادات نموذجًا*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، ط 1، 2012.

فياض، سليمان. *كتاب النميمة: المساكين*. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط 1، د.ت.

فيشر، إرنست. *ضرورة الفن*. ترجمة: أسعد حليم. القاهرة: مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

لوكاتش، جورج. *الرواية التاريخية*. ترجمة: صالح جواد الكاظم. بغداد: منشورات الجمل، 2021.,

ماكويد، جون (وآخرون). *نظرية ما بعد الاستعمار والرواية: دراسات ومقالات مختارة*. ترجمة: أشرف زيدان، تقديم ومراجعة: جمال الجزيري. القاهرة: مؤسسة بيان للنشر والتوزيع، ط أولى، ط 1، 2020.

Kaynakça

Abdu'l-Latîf, İmâd: *İstratîciyyâtu'l-İknâ' ve't-Te'sîr fi'l-Hitâbi's-Siyâsî: Hutebu'r-Reîs es-Sâdât*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1. Basım, 2012.

Abdu's-Sabûr, Salâh. *el-A'mâlu'l-Kâmile*. Beyrut: Daru'l-Avde, 1. Basım, 1972.

Al-Bahravi, Seyyid. *Muhteve'ş-Şekli fi'r-Rivâyeti'l-Arabiyye.* Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1. Basım, 1996.

Baba, Homi. *Mevkiu's-Sekâfe*. çev. Sâir Dîb. Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004.

Behiyy, İsâm. *er-Rihletu ile'l-Ğarb fi'r-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1. Basım, 1991.

Donqul, Emel. *Dımne'l-A'mâli'ş-Şi'riyyeti'l-Kâmile*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 3. Basım, 1987.

eş-Şahhat, Muhammad. *er-Rivâyetu'l-Arabiyye Ba'de Âmi 1967*. Amman: Ezmine li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1.Basım, 2006.

Fayyâd, Süleymân. *Kitâbu'n-Nemîme: el-Mesâkîn*. Kahire: Merkezu'l-Ehrâm, 1. Basım, 2001.

Fisher, Ernst. *Darûretu'l-Fenn*. çev. Es'ad Halîm. Kahire: Mektebetu'l-Usre, 1998.

Hammûd, Mâcide. *İşkâliyyetu'l-Ene ve'l-Âher*. Kuveyt: Âlemu'l-Ma'rife, 2013.

Lukács, George. *er-Rivâyetu't-Târîhiyye*. çev. Sâlih Cevâd el-Kâzım. Bağdat: Menşûrâtu'l-Cemel, 2021.

McQuaid, John vd.. *Nazariyyetu mâ Ba'de'l-İsti'mâr ve'r-Rivâye*. çev. Eşref Zeydân. Kahire: Müessesetü Beyân, 1. Basım, 2020.

Said, Edward. *Suveru'l-Musakkaf: Muhâdarâtu'r-Reys*. çev. Gassân Gusn, Beyrut: Daru'n-Nehâr, 1. Basım, 1996.

Tahir, Bahâ. *el-Hubbu fi'l-Menfâ*. Kahire: Daru'l-Hilal, 3. Basım, 1995.

Tahir, Bahâ. "el-Kâtibu ve's-Sulta". *Mecelletu'l-Hilâl* 7 (1984).

Tahir, Bahâ. *Ene'l- Meliku Ci'tu*. Kahire: Mektebetu'l-Usre, 1998.

Tahir, Bahâ. *Hâletî Safiyye ve'd-Deyr*. Kahire: Daru'l-Hilal, 1991.

Tahir, Bahâ. "Havâtiru Muğteribin an Adedi'l-Kıssa". *Mecelletu İbdâ'* 2/11 (2013).

Tahir, Bahâ. *Vâhatu'l-Gurûb*. Kahire: Daru'ş-Şuruk, 2013.

Tahir, Bahâ. *es-Sîretu fi'l-Menfâ*. Kahire: Daru Ecyâl, 1. Basım, 2018.

Tahir, Bahâ. *Ebnâu Rifâa: es-Sekâfetu ve'l-Hurriyyetu.* Kahire: Daru'l-Hilal, 1. Basım, 1993.

Bartın Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Bartin University
Faculty of Islamic Sciences

Sayı/Issue: 19
Bahar/Spring 2023

MÜTEAHHİR DÖNEM MU'TEZİLE KELÂMI: HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ VE GÖRÜŞLERİ

MU'TAZİLAH THEOLOGY IN THE POST-CLASSICAL PERIOD: HĀKIM AL-JUSHAMĪ'S PLACE AND VIEWS IN MU'TAZILITE THOUGHT

Ramazan Yıldırım, *Mu'tezîle'nin Kelâmî Polemikleri -Hâkim el-Cüşemî Örneği-*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Baskı, 2016, 216 s. ISSBN: 978-975-350-254-2.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile Kelâmı, Hâkim el-Cüşemî, Zeydîlik.
Keywords: Mu'tazilah Theology, Hakim al-Jushamī, Zaydism.

Muhammed ÇINAR
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
muhammet.cinar@ogr.iu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-7290-6109

Makale Bilgisi/Article Information
Makale Türü/Article Types: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi/Received: 6 Mayıs / May 2023
Kabul Tarihi/Accepted: 21 Mayıs / May 2023
Yayın Tarihi/Published: Haziran / June 2023
Atıf/Cite as: Çınar, Muhammed. "Müteahhir Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve Görüşleri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105.

Hz. Peygamber'in vefatının akabinde İslam toplumunda ortaya çıkan hilafet, kaza ve kader ile büyük günah işleyen kişinin durumu gibi meseleler ve İslam'ın fetihler sonucu geniş bir coğrafyaya yayılması neticesinde karşılaşılan felsefî gruplar, Mu'tezile'nin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Mu'tezile, itikada taalluk eden konuları bütüncül ve sistematik bir şekilde kurmasıyla Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumuna da kaynaklık eder. Özellikle mezhebin müteahhir dönemini temsil eden Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ile mezhebi sistematize eden Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) gibi isimler Mu'tezile kelâmı ile temsil edilen İslam düşüncesinin gelişimi açısından önemlidir. Zira Kâdî'nın günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde sözü edilen düşünce ekolünün son ve mütekâmil hâli görülür. Kâdî'dan sonra ekolün siyasî desteğini kaybetmesi neticesinde Mu'tezile daha dar bir çevreye hitap etmeye başlamakla birlikte Zeydî düşünce ile entegre olmak suretiyle canlılığını sürdürür. Bu durumun izleri Kâdî ile Mu'tezile'nin son büyük imamı olarak görülen Zemahşerî (538/1144) arasındaki irtibatı sağlayan Hâkim el-Cüşemî'de takip edilmektedir. Cüşemî (494/1101), Zeydî kimliğinin yanı sıra Kâdî'dan sonra Mu'tezile'nin değişimini göstermesi açısından incelenmesi gereken bir âlimdir. Bununla birlikte Cüşemî, dönemin siyasî, fikrî ve içtimaî meselelerini Mu'tezilî bir âlimin gözünden takip etmeyi sağlaması açısından araştırılmaya değerdir. Hâkim el-Cüşemî hakkında Türkiye'de yapılmış ilk kapsamlı çalışma ise Ramazan Yıldırım tarafından 2012 yılında kaleme alınan ve İşaret Yayınları'nda basılan *Mu'tezîle'nin Kelâmî Polemikleri -Hâkim el-Cüşemî Örneği-* adlı eserdir.[1] Eser, Cüşemî'nin hayatını, eğitimini, Mu'tezile kelâmına katkısını ve yaşadığı dönemde ekolün "öteki" olarak gördüğü fırkaları tespit etme noktasında önem taşır. Burada, Yıldırım'ın eserinin tanıtım ve değerlendirmesi yapılacaktır.

Giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşan eserin Giriş'inde Yıldırım, Cüşemî'nin Mu'tezile içindeki yerine ve önemine temas eder, daha sonra Cüşemî'nin yaşadığı dönemdeki siyasî ve ilmî ortamdan bahseder. Bu bölümde Kâdî Abdülcebbâr'a kadar gelen Mu'tezile tabakatını ve Cüşemî'nin yaşadığı çağın siyasî durumunu aktaran Yıldırım, klasik bir kelâm ve İslam tarihi anlatısı sunar (s. 20-28).

Birinci bölüm, Cüşemî'nin hayatı, eğitimi, Zeydî kimliği, matbu, mahtut ve günümüze ulaşmayan eserlerinin sunumunu içerir. Burada yer alan Cüşemî'nin hayatı ve eğitimi, kaynak eksikliği problemi nedeniyle genel bir tasvirden ibarettir. Yıldırım'ın kullandığı kaynaklar tabakât kitapları, Cüşemî'nin eserlerinde kendinden ve eğitiminden

[1] Ayrıca Yıldırım, Cüşemî'nin kelamî tavrını net bir şekilde gösterdiği *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl* adlı eserinin tek nüshaya dayalı neşrini yaparak literatüre katkıda bulunmuştur. Bknz: Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl*, thk. Ramazan Yıldırım, (Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018).

bahsettiği kısımlar ve Adnan Zerzûr'un kaleme aldığı *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserdir. Tabakât kitaplarının Cüşemî'ye dair yeterli veri içermemesi, Cüşemî'nin eserlerinin büyük bir kısmının mahtut olması ve bir kısmının günümüze ulaşmamış olması onun hayatı hakkında detaylı bir araştırma yapmayı zorlaştıran unsurlar arasında yer almaktadır.

Cüşemî'nin hocaları arasında Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencileri bulunur. Örneğin Ebû Hamid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccârî en-Nisâbûrî onun ilk hocalarındandır. Onun tedrisinde kelâm ve Hanefî fıkhı okur. Aynı zamanda Hanefî fıkhının mezkûr dönemdeki temsilcisi konumunda olan Ebû Muhammed en-Nasıhî'den de bu ilimlere dair eğitim alan Cüşemî, hayatının ilk safhasında Mu'tezilî-Hanefî çizgiyi takip eder. Ancak ilerleyen süreçte hocalarından Zeydî kimliğe sahip olan Ebu'l-Kâsım el-Hasenî ve Ebu'l-Berekât el-Hasenî gibi isimler Cüşemî'nin Hanefî çizgiden ayrılmasına/uzaklaşmasına sebep olur. Onun bu meyli ise Hanefî tabakât literatüründe kendisinden bahsedilmemesine sebep olmaktadır. Yıldırım'a göre, vefatından sonra Mu'tezilî ve Zeydî literatürün uzun süre ilgisizliğe uğraması, Cüşemî'nin öğrencileri ve hocaları hakkında yeterli bilgiye ulaşılmasının önündeki en büyük engeldir (s. 33-34).

Mu'tezile ile Zeydiyye arasındaki etkileşimde Cüşemî'nin merkezi bir rol oynadığı zikredilmişti. Onun Mu'tezilî-Zeydî kimliğinin mahiyeti ise imâmet konusundaki tercihinden anlaşılır. Zira imamet meselesini Zeydiyye, itikadî bir problem olarak görürken Mu'tezile, amelî bir problem olarak değerlendirir. *Şerhu Uyûni'l-Mesâil* adlı eserinde imameti kelâmın fer'î bir konusu olarak görmesi, Yıldırım'a göre Cüşemî'nin Zeydî kimliğini gösterir (s. 35-36). Bunun yanında Cüşemî'nin Zeyd b. Ali ile benzer görüşlere sahip olması, Cüşemî'nin Zeydî olarak nitelemesinin sebepleri arasında yer alır (s. 37). Cüşemî'nin bu tercihi Mu'tezilî görüşlerin sonraki dönemlerde Zeydî eserlerde yer alışını ve Mu'tezilî düşüncenin Zeydî kimlikle aktarımını doğurur.

Birinci bölümün son başlığında, Hâkim el-Cüşemî'nin eserlerini tanıtılır. Burada Yıldırım, çalışmasının genelinde kaynak olarak kullandığı *Risâletu İblîs ilâ İhvânihi'l-Menahîs*, *Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl* ile *Tenbîhu'l-Ğâfilîn an Fedâili't-Tâlibiyyîn* adlı matbu eserleri detaylı bir incelemeye tâbi tutar. Benzer şekilde mahtut olan eserlerin nüshalarına ulaşarak bunları da tanıtan Yıldırım'ın, Cüşemî hakkında yapılacak ileri çalışmalara zemin hazırladığı söylenebilir.

İkinci bölüm, "Usûli'd-dîn Anlayışı ve Öteki Algısı" başlığı altında Cüşemî'nin tevhîd, adalet, nübüvvet ve şeriata dair görüşlerini içerir. Din anlayışını aktardıktan sonra

Cüşemî'nin diğer mezhepler hakkındaki düşüncelerine değinen Yıldırım, Zeydiyye, İmamiyye, Bâtıniyye, Hâricîler ve Cebriyye bölümleriyle Cüşemî'nin fırkalara yaklaşımını gösterir. Bu kısım onun diğer fırkalara karşı bakış açısını tayin eden bölüm olması sebebiyle önemlidir. Yıldırım ikinci bölümün devamında, Cüşemî'nin *Risâletu İblîs* eserini temel alarak Cüşemî'ye göre Mu'tezile'nin öncülerini zikreder. Burada Hz. Peygamber, ilk dört halifenin yanı sıra Hz. Ali'nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelen evlatları ve fakihlerden Ebû Şucâ', Züfer, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Muhammed b. İdris eş-Şafiî, el-Cüşemî tarafından Mu'tezile'nin öncüleri olarak zikredilir (s. 98). Yıldırım bu bölümde, "Cüşemî'nin Kelâmî Polemikleri" başlığı altında "Hz. Hüseyin'in Kâtili Kimdir?", "İmânlarına Şirk Bulaşanlar Kimlerdir?", Hizbullâh ve Hizbu'ş-Şeytân" ve "İblîs'in Savaş Çağrısı ve Manifestosu" konularını da inceler.

Tevhid, adalet, nübüvvet ve şeriat başlıkları çerçevesinde Hâkim el-Cüşemî'nin itikadî görüşlerine yer veren Yıldırım, Cüşemî'nin hâk ile bâtıl arasındaki farkı tespit edecek dört delil olarak akıl, kitap, sünnet ve icmâyı gösterdiğini belirtir (s. 72). Burada Cüşemî'nin itikadî meselelerde Mu'tezilî düşünceyi aynen devam ettirdiği görülmektedir.

Hâkim el-Cüşemî'nin diğer mezhepler hakkındaki görüşlerini *Risâletu İblîs* ve *Uyûnu'l-mesâil* adlı eserlerinden aktaran Yıldırım, bu iki eser perspektifinden mezheplerin tanıtımını yapar. *Risâletu İblîs*'in içeriği özetle şu şekildedir: İblîs, Cebriyye ve Mu'tezile mezheplerinin mensuplarından oluşan bir toplantıya misafir edilir ve İblîs'in dilinden mezhepler arasında cereyan eden konuşmalar aktarılır. *Uyûnu'l-mesâil*'de ise Cüşemî, 73 fırka hadisi çerçevesinde mezhep tanıtımı yapar. Ona göre hak mezhep Mu'tezile'dir ve diğer mezhepler bâtıl oldukları için onlara karşı durmak Allah yolunda kılıç kuşanmak gibidir (s. 76). Böyle bir saikle eserini kaleme alan Cüşemî, diğer mezheplere ağır eleştirilerde bulunur. Öyle ki bu eser sebebiyle Mekke'de 81 yaşında öldürülür.

Cüşemî, mezheplerden bahsederken Ehl-i Sünnet adına ve Sünnî mezheplere doğrudan atıf yapmaz. Örneğin Mâtürîdîlîğe dair herhangi bir veri yoktur. Ayrıca o, Cebrî fırkaları anlatırken Eş'ariyye ve Küllâbiyye'yi Cebriyye'nin alt fırkaları olarak zikreder ve ağır eleştirilere tâbi tutar. Burada Kâdî'dan sonra Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki "olumlu" etkileşime dair iddiaların Cüşemî özelinde doğru olmadığı söylenebilir. Diğer yandan Yıldırım'ın çalışmasında kullandığı eserlerin Cüşemî'nin mezhebî taassubunu ön plana çıkardığı eserler olması sebebiyle onun yalnızca tutucu tavrını gösterdiğini de söylemek mümkündür. Benzer şekilde onun adı geçen eserlerinde İslam filozofları hakkında da herhangi bir veri bulunmadığı görülür. Bu eksiklik, Kindî, Farabî, İbn Sina gibi filozofların

görüşlerinin Cüşemî'ye ulaşmamasından kaynaklanabileceği gibi Cüşemî'nin diğer eserlerinin yeterince malzeme kılınmamış olmasından da ileri gelmiş olabilir.

İkinci Bölüm'de son olarak Cüşemî'nin kelâmî polemiklerine dair başlık açan Yıldırım, *Risaletu İblîs*'ten uzun alıntılar yapılarak Cebriyye ve Mu'tezile arasında insan fiillerine taalluk eden meseleler çerçevesindeki tartışmaları aktarır. Örneğin, "Hz. Hüseyin'in kâtili kimdir?" başlığı altında Cüşemî, Cebriyye'nin insan fiilerinin Allah tarafından yaratıldığını savunduğu için Kerbela olayında Yezîd ve ordusunu sorumlu görmediğini, Mu'tezile'nin ise insanı kendi fiillerinden sorumlu tutarak Yezîd ve ordusuna lanet ettiğine dair ifadeleri burada yer almaktadır (s. 101).

Yıldırım, Cüşemî'nin kelâmî görüşlerine dair detaylı bilgilere ulaşabileceğimiz **üçüncü bölüm**ü, onun tevhid ve adalet konusundaki görüşlerine ayırır. "Tevhîd" başlığı çerçevesinde Yıldırım, Cüşemî'nin âlemin hudûsu, Allah'ın sıfatları, düalizmin reddi, rü'yetullah ile mekân ve cihetin nefyi hakkındaki görüşlerini anlatır. "Adâlet" başlığı altında ise hüsün ve kubuh, hidayet ve dalalet, insan fiilleri, Allah'ın iradesi, istitâat, kelamullah ve nübüvvet konularını işler. Kitabın sonuç bölümü ise önceki bölümlerin nitelikli bir tasvirini sunar.

Yıldırım'ın bu bölümdeki kaynakları el-Cüşemî'nin *Risâletu İblîs* ve *Tahkîmu'l-ukûl* adlı eserleridir. Cüşemî'nin bu iki eserinde genel olarak tutucu Mu'tezilî bir tavır benimsemesi, hasımlarını ilzam edici bir üslup kullanması -öyle ki *Risâletu İblîs*'te karşıt görüşteki mezhepleri İblîs ile özdeşleştirir- onun kelâmî düşüncesi hakkında önemli bilgiler verir. Örneğin "Tevhid" başlığında Ehl-i Sünnet'in Allah'ın sıfatları konusundaki görüşünü aktarırken İblîs'i konuşturan Cüşemî –Yıldırım'ın eserinden naklen- şu ibareleri kullanır:

> *"İblîs kendi kendine düşünmüş ve şu kararı almıştır: ... Her ne kadar lafız bakımından çelişse de anlam bakımından örtüşecek olan tesniye ve teslis inancını onlara ilka ettim ve dedim ki: Allah'la birlikte başka kadîm varlıklar da vardır. Kadîm olan kudret, ilim ve hayat derken kadîm olan varlık sayısını dokuza çıkardım."* (s. 117)

Ayrıca Cüşemî Mâide Sûresi 73. âyeti örnek göstererek kadîm sıfatları çoğaltanları tekfir etmiştir. Onun bu tavrı, Kâdî'dan sonra Mu'tezile-Ehl-i Sünnet ilişkisine dair yakınlaşmanın varlığına dair soru işaretleri uyandırabilir. Bu hususun netleştirilmesinde Cüşemî'nin diğer eserlerinden de istifade edilmesi yerinde olabilirdi.

Üçüncü bölümün bir diğer özelliği ise seçilen konuların ve muhatapların birbirine yakın olmasıdır. Tercih edilen konuların ve muhatapların benzer olması, okuyucunun çok kez

benzer tartışmaları okuyup benzer sonuçlarla karşılaşmasıyla neticelenir. Örneğin "halku'l-ef'âl/fiillerin yaratılması", "kesb teorisi", "kaza-kader ve Kaderiyye" ile "istitâ'at/güç yetirme" başlıkları temelde aynı problem çerçevesinde cereyan eden tartışmalardır. Bu noktada eserin kapsamı genişletilerek farklı konular hakkında Cüşemî'nin görüşlerinin incelenmesi hem onun düşüncesinin daha etraflı olarak anlaşılması hem de mezhebin son halini görmeyi sağlaması açısından uygun olacaktır.

Sonuç olarak Yıldırım'ın bu çalışması, Kâdî Abdülcebbâr ile Zemahşerî arasındaki bağlantıyı sağlayan kilit bir Mu'tezilî âlim hakkında yapılmış ilk ve tek bütüncül çalışma olması bakımından önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yanı sıra Kâdî'dan sonra Zeydî-Mu'tezilî etkileşiminin bir örneği olması Hâkim el-Cüşemî'yi incelenmeye değer kılmaktadır. Bununla beraber çalışma, Cüşemî hakkında yeterli bilgiye sahip olunmaması ve eserlerinin büyük bir kısmının günümüze ulaşmaması veya mahtut halde bulunması gibi başlıca problemler sebebiyle geliştirilebilir olmasına karşın, alanında yapılmış ilk çalışma olması ve Cüşemî hakkında bütüncül bir bakış sunması nedeniyle değerli bir katkı olarak kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî. *'Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-ihsân, 2018.