

NÜSHA

Yıl: XXIV
Sayı: 58
2024

ISSN 1303-0752 e-ISSN: 2791-7177
(Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)
(Journal of Oriental Studies)

- Azerbaycanlı Arap Filoloğu Aida İmanquliyeva'nın Hayatı ve Eserlerine Bakış
- Kudüs-i Şerif'te Türkçe Gazete Yayımına Dair
- Düalizm ve Panteizm Arasında Nu'ayme
- Towards A Deeper Understanding Narrative Structure, Visions, And Form of The Short Story In Arabic Literature
- من بلاغة القرآن الكريم في استعمال الضمانر "دراسة دلالية
- أنواع الاغتراب في عينية ابن زريق البغدادي
- Sadreddin Ayni'nin Hayatı ve Eserlerine Bir Bakış
- Robert Irwin: For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies. 410 pp. London: Allen Lane, 2006.

Nüsha

(Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)
(Journal of Oriental Studies)

Yıl/Volume: XXIV, Sayı/Issue: 58
Ocak-Haziran / January-June, 2024

Nüsha

(Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)

(Journal of Oriental Studies)

Cilt/Volume: 24, Sayı/Issue: 58

Ocak-Haziran (January-June), 2024

Nüsha yılda iki kez (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Nüsha is an international peer-reviewed journal that published biannually (June-December)

Oku A.Ş. Adına Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

(Owner and Managing Editor)

Fatih Altunbaş

Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Derya Örs (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu)

Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (T.C. Muskat Büyükelçisi)

Prof. Dr. Kemal Tuzcu (Ankara Üniversitesi)

Editörler (Editors)

Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hekimoğlu (T.C. Muskat Büyükelçisi)

Prof. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Çetinkaya (Kırıkkale Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri (Spelling and Language Editors)

Arapça, Prof. Dr. Osman Düzgün (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Farsça, Dr. Öğr. Üyesi Fatma Kopuz Çetinkaya (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

İngilizce, Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aral (Kırıkkale Üniversitesi)

Türkçe, Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Çetinkaya (Kırıkkale Üniversitesi)

Urduca, Doç. Dr. Davut Şahbaz (Ankara Üniversitesi)

Yönetim yeri (Address)

Şehit Savaş Bıyıklı Sk. No: 27

II. Kalaba-Keçiören-Ankara

İletişim Bilgileri

(Correspondence Address)

Telefon: 0(535) 4533070

0(543) 7702366

akademiknusha@gmail.com

Makale göndermek için dergipark sistemini kullanınız.

<http://dergipark.gov.tr/nusha>

Baskı (Press)

Bizim Büro Ltd. Şti. Ankara

Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanı (SBVT); MLA International Bibliography; EBSCO (Central&Eastern European Academic Source CEEAS) ve SOBİAD tarafından taranmaktadır.

I S S N 13 0 3 - 0 7 5 2

e-ISSN: 2791-7177

Web sitesi: <http://nusha.com.tr/>

Hakem Kurulu (Arbitration Board)

Prof. Dr. Mustafa İsmail Dönmez (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Yakup Civelek (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Yaşar Daşkiran (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Gülhan Türk (Bozok Üniversitesi)

Doç. Dr. Kadir Turgut (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Musa Balcı (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Sezer Yılmaz (Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Yasin Murat Demir (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ercan Baran (Bingöl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hana Harami (Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Öncel (Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kamil Karasu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Malik Uğur Dadak (Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehtap Aral (Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mahmut Olçun (Mehmet Akif Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Mawas (Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zafer Ceylan (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Dr. Öğretim Görevlisi Emine Direkler (Ankara Üniversitesi)

Dr. Güngör Levent Mentеше (Kırıkkale Üniversitesi)

NÜSHA (ŞARKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ) YAYIN İLKELERİ

Nüşa (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) altı ayda bir olmak üzere (Haziran-Aralık) yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergimiz şarkiyat, doğu dilleri, edebiyatları ve kültürleri alanında hazırlanmış makale, yazma eser tahkik ve tanıtımı, bilimsel eleştiri, kitap eleştirisi ve çeviri makale kabul etmektedir. Yayımlanacak yazılarda bilimsel araştırma ölçülerine uygunluk, bilim dünyasına bir yenilik getirme ve başka bir yerde yayımlanmamış olma şartı aranmaktadır. Makale değerlendirme süreçleri <http://dergipark.gov.tr/nusha> üzerinden yürütülmektedir.

Yazıların değerlendirilmesi

- Nüşa Dergisi'ne gönderilen yazılar yayın kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından ön değerlendirmeden geçtiği takdirde bilimsel açıdan incelenmek üzere aynı alandan iki hakeme gönderilir. Bu süreçte hakemlerin ve yazarın kimliği gizli tutulur.

- Yazının yayımlanmasına dair hakem raporlarının birinin olumlu diğerinin olumsuz olması halinde çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir.

- Dergimize makale gönderen bir yazarın üst üste iki sayıda ve aynı yıl içerisinde birden fazla sayıda makalesi yayımlanamaz. En az bir sayı geçmesi gerekmektedir.

- Yayımlanmasına karar verilen yazılar sayfa düzenlemesi yapıldıktan sonra matbu ve de online olarak yayımlanır.

- Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili bütün sorumluluk yazarlarına aittir.

Yayın dili

- Nüşa Dergisi'nin yayın dili Türkiye Türkçesidir. Ancak editörler kurulunun kararı ile İngilizce, Arapça, Farsça ve Urduca makaleler de yayımlanabilir. Ayrıca 20 sayfayı geçmeyen Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi yazma eser metinleri de yayımlanabilir.

Yazım kuralları ve sayfa düzeni

- Makalenin ilk sayfasında yazarın ad, soyad, unvan, kurum, e-posta ve Orcid No bilgileri olmalıdır.

- Yazılar MS Word ya da uyumlu programlarda yazılmalıdır. Yazı karakteri Times New Roman, 11 punto ve tek satır aralığında olmalıdır.

- Dergimize gönderilecek yazılarda "Makale Şablonu"nun kullanılması zorunludur. Makale şablonu için bk: <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/29739>

• Sayfa, A4 dikey boyutta; üst, alt ve sağ kenar boşluğu 2,5 cm; sol kenar boşluğu 3 cm olarak düzenlenmelidir.

- Paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk olmalıdır.
- Yazının başlığı koyu harfle yazılmalı, konunun içeriği ile uyumlu olmalıdır.

• Kitap eleştirisi dışındaki yazıların başında en az 200 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz/abstract; 4 ila 5 kelimedenden oluşan anahtar kelime/keywords yer almalıdır. Makalenin Türkçe ve İngilizce başlıklarına yer verilmelidir. Yayın dili Arapça veya Farsça olan makalelerde Türkçe ve İngilizce özet istenmektedir.

• Yazarların Structured Abstract başlığıyla en az 700 kelimedenden oluşan, İngilizce özetten sonra gelen yapılandırılmış bir İngilizce özet eklemeleri gerekmektedir. Yapılandırılmış özetin, çalışmanın giriş kısmı dışındaki bulguları ve sonucunda varılan tespitleri içermesi gerekmektedir. Yapılandırılmış özet makalelerin yurtdışında da atıf almasını kolaylaştıracaktır.

• Başlıklar koyu harfle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlı olacaktır.

• İmla ve noktalamada makalenin veya konunun zorunlu kıldığı durumlar dışında Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu dikkate alınmalıdır.

• Metin içinde vurgulanmak istenen yerlerin “tırnak içinde” gösterilmesi yeterlidir.

• Blok alıntı yapıldığında alıntının tamamı sağ ve sol kenardan 1 cm içeride italik olmalıdır. Alıntı bittiğinde kaynak gösterilmelidir (Kaynak eser, yıl, sayfa numarası).

• Birden çok yazarlı makalelerde makale ilk sıradaki yazarın ismiyle sisteme yüklenmelidir. Birden sonraki yazarların isimleri sistem üzerinde diğer yazarlar kısmında belirtilmelidir.

Kaynak gösterme

• Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi) APA 6.0 veya SONNOT kaynak gösterimini kabul etmektedir.

• Metin içi kaynak gösterimleri yazar soyadı, eserin yılı ve sayfa numarası olarak gösterilmelidir. Örn. (Şahinoğlu, 1991, s. 97).

• Bir eserin derleyeni, tercüme edeni, hazırlayanı, tashih edeni, editörü varsa kaynakçada mutlaka gösterilmelidir.

• Elektronik ortamdaki kaynaklarda yazarı, çalışmanın başlığı ve yayın tarihi belli olanlar kullanılmalıdır. Kaynakçada erişim tarihi son altı aylık süre içinde verilmelidir.

• Metin içinde atıf yapılmayan kaynaklar kaynakçada gösterilmemelidir.

• Kaynakça makalenin sonunda yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Aynı yazara ait birden fazla eserde ilk kaynaktan sonra yazarın ismi düz çizgi ile gösterilir.

• Arapça, Farsça ve Urduca gibi Latin alfabesi dışındaki dillerde yazılmış makalelerde, mutlaka Latin harfleri ile yazılmış başlık, öz, anahtar kelimelere yer verilmeli; kaynakçada kullanılan kaynaklar transkripsiyon/çeviri yazı ile verilmelidir.

- Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harfler büyük harfle olacak şekilde*. Baskı Yeri: Yayınevi.
- Yazarın Soyadı, Yazarın Adının Baş Harfleri. (Yıl). *Kitabın adı italik ve ilk harfler büyük harfle (bağlaçlar dışında) olacak şekilde*. (Çevirmenin Adının İlk Harfleri. Çevirmenin Soyadı, Çev.) Baskı Yeri: Yayınevi.
- Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr’ın Türkçe Şiirleriyle Farsçada Oluşturduğu Folklorik Bir Üslup” *Bilig*. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.
- Coşguner, F. (2002). *Menûçihri-yi Dâmgânî, Divanının Tahlili ve Tercümesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dostoyevski, F. M. (2015). *Yeraltından Notlar*. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- İrâkî, F. (1386/2007). *Külliyât-ı Fahreddîn-i İrâkî*. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Kırlangıç, H. (2014). *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri*. Ankara: Hece Yayınları.
- , (2010). *Ahmed Şamlû ve Şiiri, Yalnız Yürüyen Adamın Şarkısı*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve Câ-yi Şi‘reş. *Vijenâme*. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).
- Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (IV, s. 95-98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Detaylı bilgi için https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf adresine başvurabilirsiniz.
- İletişim: akademiknusha@gmail.com

NÜSHA (JOURNAL of ORIENTAL STUDIES) PUBLICATION POLICY

Nüşa (Journal of Oriental Studies) is a peer-reviewed international journal which is published twice a year in June and December. Nüşa accepts the articles written in the field of orientalism, (language, literature, literary history, culture); verification and presentation of manuscripts, scientific criticism, book criticism and translated articles. The articles to be published are required to comply with the criteria of scientific research, to bring an innovation to the world of science and not to be published elsewhere. Article processes are carried out through <https://dergipark.org.tr/tr/pub/nusha>

Evaluation of articles

- The first page of the article should contain the author's name, surname, title, institution, e-mail and Orcid No.

- If the manuscripts submitted to Nüşa Oriental Studies Journal are subjected to preliminary evaluation in terms of compliance with the principles of the journal, they are sent to two referees from the same field for scientific review. In this process, the identity of the referees and the author is kept confidential.
- An author who sends an article to our journal cannot have his/her article published in two consecutive issues or more than one issue in the same year. At least one issue must be published.
- If one of the referee reports for publication is positive and the other is negative, the work is sent to a third referee.
- The articles that are decided to be published are published in the printed and online form after the page arrangement.
- All responsibility for the content of the manuscripts published in Nüşa Journal of Oriental Studies belongs to the authors.

Publishing language

- The publication language of Nüşa is Turkish of Turkey. However, English, Arabic, Persian and Urdu articles may be published with the decision of the editorial board. In addition, Arabic, Persian and Ottoman Turkish manuscripts that not more than 20 pages may be published.

Spelling rules and page layout

- Manuscripts should be written in MS Word or compatible programs. The font should be Times New Roman, 11 pt and 1.5 line spacing.
- The page is A4-size; top, bottom and right margin 2.5 cm; the left margin should be 3 cm.
- It is mandatory to use the "Article Template" in the articles to be sent to our journal. For the article template, see: <https://dergipark.org.tr/download/journal-file/29739>
- Paragraph spacing before must be 0 nk, after 6 nk.
- The title of the manuscript should be written in bold and should be compatible with the content of the subject.
- At the beginning of the articles except for book criticism there must be Turkish and English abstracts consisting of at least 200 words and keywords consist of 4 to 5 words. Turkish and English titles of the manuscript should be included. Abstracts in Turkish or English are required for the articles in Arabic or Persian.
- Authors whose work is accepted for publication are required to add a structured abstract that consist of at least 700 words followed by an abstract in English with the title of Structured Abstract. The structured abstract should include findings outside the introductory part of the study and conclusions. Structured abstract will make it easier for articles to be cited in abroad.
- Titles should be written in bold. The use of intermediate titles in long articles will be beneficial for the reader.

- The spelling and punctuation guidelines of the Turkish Language Association should be taken into consideration in cases where the article or subject necessitates.
- It is sufficient to show the places that you want to emphasize in the text with “quotes”.
- When quoting the block, the entire quotation should be in a tab (1 cm). References should be cited when the citation is finished (source, year, page number).
- In articles with multiple authors, the manuscript should be uploaded to the system with the name of first author. The names of subsequent authors should be indicated on the system in the other authors section.

Reference

- Nüsha Journal of Oriental Studies accepts APA 6.0 or Endnotes citation.
- In-text references should be presented as author surname, year of the work and page number. Ex. (Sahinoglu, 1991, p. 97).
- If there is a compiler, translator, author, proofreader or editor of a work, it should be surely shown in the bibliography.
- In electronic sources, the author, the title of the work and the publication date should be used. Access date must be given in the bibliography within the last six months.
- References that are not cited in the text should not be shown in the bibliography.
- Bibliography should be arranged alphabetically according to the surnames of the authors at the end of the article. In more than one work of the same author, the author's name is indicated with a straight line after the first source.
- Articles written in languages other than the Latin alphabet such as Arabic, Persian and Urdu must include the title, abstract and keywords written in Latin letters; The sources used in the bibliography should be given in transcription/translation.

Author's Surname, Initials of Author's Name. (Year). *The name of the book is italic and the first letters are in big letters (except conjunctions)*.
Place of Publication: Publisher.

Author's Surname, Initials of Author's Name. (Year). *The name of the book is italic and the first letters are in big letters (except conjunctions)*.
(First Letters of Translator's Name. Translator's Surname, Translated.)
Print Place: Publisher.

Babacan, İ. (2015). “Tarzî-i Efşâr’ın Türkçe Şiirleriyle Farsçada Oluşturduğu Folklorik Bir Üslup” *Bilig*. (Yaz, 74, s. 21-44) Ankara.

- Coşguner, F. (2002). *Menûçihri-yi Dâmgânî, Divanının Tahlili ve Tercümesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dostoyevski, F. M. (2015). *Yeraltından Notlar*. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- İrâkî, F. (1386/2007). *Külliyât-ı Fahreddîn-i Irâkî*. (tsh. Doktor Nesrîn Muhteşem) Tahran: İntişârât-i Zevvâr.
- Kırlangıç, H. (2014). *Meşrutiyetten Cumhuriyete İran Şiiri*. Ankara: Hece Yayınları.
- , (2010). *Ahmed Şamlû ve Şiiri, Yalnız Yürüyen Adamın Şarkısı*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Murtaza, K. (1384/2005). Şamlû ve Câ-yi Şi‘reş. *Vijenâme*. (Sonbahar/Kış, I, s. 71-76)
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/291218/> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 26.04.2018).
- Şahinoğlu, M. N. (1991). “Attâr, Ferîdüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (IV, s. 95-98) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. For detailed information, please refer to https://www.tk.org.tr/APA/apa_2.pdf
- Contact: akademiknusha@gmail.com
- Web Page: <http://nusha.com.tr/>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Araştırma Makaleleri/Research Articles

AZERBAYCANLI ARAP FİLOLOĞU AIDA İMANQULİYEVA'NIN HAYATI VE ESERLERİNE BAKIŞ

A View of the Life and Works of Azerbaijani Philologist of Arabic Language Aida Imanquliyeva

Musa Yıldız-Meryem Melike Güngenci1-14

KUDÜS-İ ŞERİF'TE TÜRKÇE GAZETE YAYIMINA DAİR The Publication of Turkish Newspapers in al-Quds al-Sharif

Murat Çelik.....15-40

DÜALİZM VE PANTEİZM ARASINDA NU‘AYME

Nu‘ayme Between Dualism and Pantheism

Rümeysa Bakır Dayı.....41-65

TOWARDS A DEEPER UNDERSTANDING NARRATIVE STRUCTURE, VISIONS, AND FORM OF THE SHORT STORY IN ARABIC LITERATURE

Arap Edebiyatında Kısa Hikâyenin Anlatı Yapısını Daha Derin Anlama: Vizyon ve Form

Mohammed AbdulKareem Yaseen.....66-90

من بلاغة القرآن الكريم في استعمال الضمائر "دراسة دلالية"

On the Eloquence of the Qur'an in the Use of Pronouns: A Semantic Study

Mahmud Kaddum- Abdelkarim Amin Mohamed Soliman...91-118

أنواع الاغتراب في عينية ابن زريق البغدادي

Types Of Alienation in Ibn Zuriq's Ayniyya

Abdulhalim Abdullah-Esat Layek119-129

Çeviri Makaleler/Research Article

SADREDDİN AYNÎ'NİN HAYATI ve ESERLERİNE BİR BAKIŞ

A Look At The Life And Works Of Sadreddin Aynî

Mehmet Ali Özkan.....130-156

Kitap İncelemesi/Critical Review

ROBERT IRWIN: FOR LUST OF KNOWING: THE

ORIENTALISTS AND THEIR ENEMIES. 410 PP. LONDON:

ALLEN LANE, 2006. ISBN 0 713 99415

Remzi Avcı.....157-170

AZERBAJCANLI ARAP FILOLOĞU AIDA İMANQULİYEVA'NIN HAYATI VE ESERLERİNE BAKIŞ*

Musa Yıldız**

Meryem Melike Güngenci***

Öz

Bu çalışmanın amacı, Azerbaycanlı Arap Filoloğu Aida İmanquliyeva'yı ülkemizde tanıtmak ve Arap dili üzerine yapmış olduğu eserlere ve çalışmalarına dikkat çekmek ve Türkiye'deki okurlara çalışmaları hakkında bilgi vermektir. Aida İmanquliyeva, modern Arap edebiyatı ve göç edebiyatı üzerine derinlemesine araştırmalar yapmış ve bu alanlara önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Mihâil Nu'ayme, Cibrân Halil Cibrân ve Emîn er-Reyhânî gibi önemli aydınların eserlerini Azerbaycan Türkçesine kazandırarak, onların dünya çapında tanınmalarına ve eserlerinin daha geniş bir kitleye ulaşmasına yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra Nu'ayme, Cibrân ve er-Reyhânî'yi, Rus edebiyatının etkisi altında kalmış Arap aydınları olarak değerlendirmiştir. Bu düşünceden hareketle, Nu'ayme'nin tasavvufi yönünü Rus yazar Leo Tolstoy'un fikirleriyle karşılaştırmıştır. Ayrıca er-Reyhânî ve Cibrân'ın bireyin zihinsel ve duygusal ikilemelerini, Doğu-Batı çatışması kapsamında bir metafor olarak sunduğunu belirtmiştir. er-Reyhânî ve Cibrân'ın, Batı'nın teknik bilgisini Doğu'ya, Doğu'nun felsefesini ve şiirsel yapısını ise Batı'ya taşıma görevini üstlendiğini düşünmüştür. İmanquliyeva'nın Arap edebiyatı üzerine yaptığı çalışmaları, sadece Azerbaycan'da değil dünya çapında geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmiştir. Ayrıca Arapça hikâyelerin Azerbaycan Türkçesine çevirisiyle de Arap edebiyatını Azerbaycanlı okurlara tanıtmıştır.

Sonuç olarak, Aida İmanquliyeva'nın Arap edebiyatı üzerine yaptığı çalışmaları, bu edebiyatın zenginliğini ve çeşitliliğini anlamak isteyen okuyucular için değerli bir kaynak niteliğindedir. Onun eserleri ve çevirileri, Arap edebiyatının derinliklerine inmek isteyen okuyucular için değerli bir rehber niteliğindedir. Ayrıca İmanquliyeva'nın Azerbaycan'da yapmış olduğu

* Araştırma makalesi/Research article; DOI: 10.32330/nusha.1446466

** Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı. e-posta: ymusa@gazi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5274-9481.

*** Arş. Gör. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, Arap Dili Eğitimi Anabilim Dalı. e-posta: melikegungenci@gazi.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1885-0551.

Makale Gönderim Tarihi: 03.03.2024

Makale Kabul Tarihi : 03.04.2024

çalışmaları ülkemizde Arap Edebiyatı alanında çalışan akademisyenlere de katkı sağlayacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Aida İmanquliyeva, Arapça, Azerbaycan, Azerbaycan Türkçesi, filoloji, göç edebiyatı.

A View of the Life and Works of Azerbaijani Philologist of Arabic Language Aida İmanquliyeva

Abstract

This study aims to introduce Azerbaijani philologist of Arabic, Aida İmanquliyeva, to our country to draw attention to her works and studies on the Arabic language and to inform readers in Turkey about her works. Aida İmanquliyeva has conducted in-depth research on modern Arabic and migration literature and has significantly contributed to these fields. She has mainly studied the works of influential authors such as Mikhail Naimy, Gibran Khalil Gibran and Amin al-Rayhani. İmanquliyeva's works on Arabic literature have appealed to a wide readership not only in Azerbaijan but also worldwide. Additionally, She evaluated Naimy, Gibran, and al-Rayhani as Arab intellectuals influenced by Russian literature. Based on this idea, she compared the Sufi aspect of Naimy with the ideas of Russian writer Leo Tolstoy. She also stated that al-Rayhani and Gibran presented the individual's mental and emotional dilemmas as a metaphor within the context of the East-West conflict. She thought that al-Rayhani and Gibran carried the technical knowledge of the West to the East and the philosophy and poetic structure of the East to the West. In addition, she introduced Arabic literature to Azerbaijani readers by translating Arabic stories into Azerbaijani Turkish.

In conclusion, Aida İmanquliyeva's works on Arabic literature are a valuable source for readers who want to understand the richness and diversity of this literature. Her works and translations are valuable guides for readers who wish to delve deeper into Arabic literature. In addition, İmanquliyeva's studies in Azerbaijan will also contribute to academics working in Arabic Literature in our country.

Keywords: Aida İmanquliyeva, Arabic, Azerbaijan, Azerbaijani-Turkish, philology, the literature of Mahjar.

Structured Abstract

This study aims to introduce Azerbaijani, a philologist in the Arabic language, Aida İmanquliyeva, to our country to draw attention to her works and studies on the Arabic language and inform readers in Turkey about her works.

Aida İmanquliyeva was born on October 10, 1939 in Baku. She completed her high school education in Baku in 1957 with a gold medal and was accepted

to the Department of Arabic Philology, Faculty of Oriental Studies, Azerbaijan State University. In 1962, she was a research assistant at the Department of History of Near Eastern Peoples' Literature at the same university. Then, she started his doctoral studies at the Asian Peoples' Institute of the former Soviet Academy of Sciences. After completing her doctorate in 1966, she started working at the Oriental Institute of the Azerbaijan Academy of Sciences. Throughout her career, she served as an expert (1966), chief expert (1973), head of the Department of Arabic Philology (since 1976), deputy head of the scientific studies desk (since 1988), and until the end of her life, President of the Oriental Institute of the Azerbaijan Academy of Sciences.

Additionally, she is a member of the Eastern Literature Research Center, and the Writers' Union. In 1989, she successfully defended her professorship thesis in Tbilisi and became the first female linguistics professor in the field of Arabic language in Azerbaijan. During her academic career, Imanquliyeva wrote three monographs (Union of Pens and Mikhail Naimy, Moscow, 1975; Gibran Khalil Gibran, Baku, 1975; Master Pens of Modern Arabic Literature, Baku, 1991) and more than 70 scientific articles.

Lebanon's social, political, and economic conditions at the end of the 19th century led the local population to migrate to the United States in large groups (Gemi, 2018, p.440). This wave of migration had a profound impact on the country's world of thought and literature, and the presence of productive and creative Lebanese intellectuals, especially those who settled in centers such as New York, led to the prominence of the phenomenon of migration in Arabic literature (Nijland, 1998). Migration literature is a mixture of romanticism, realism, and symbolism, and its most important common theme is "longing" for homeland, family, and land (Yazıcı, 2022, p.461). In addition, the most crucial message of migration literature is that human beings should be "free and happy". Gibran Khalil Gibran, Amin al-Rayhani, and Mikhail Naimy are among the writers of Migration literature who see the unhappiness of every member of the society as their own unhappiness. Their works give messages to humanity and society (Yazıcı, 2022, pp.503-511). Prof. Dr. Aida Imanquliyeva's study titled "Yeni Ərəb Ədəbiyyatının Korifeyləri (Master Pens of Modern Arabic Literature)" examined the works of Gibran Khalil Gibran, Amin al-Rayhani, and Mikhail Naimy, who were among the leading intellectuals of Arabic literature who immigrated to the USA, and effectively dealt with the East-West interaction and significantly examined the results of this interaction (Imanquliyeva, 2007).

Aida Imanquliyeva, a distinguished philologist, examined the works of Mikhail Naimy, and her monograph titled "Qələmlər Birliyi və Mixail Nüaymə (Union of Pens and Mikhail Naimy) was her first significant research on the

Mahjar Literature Association and the Lebanese poet Mikhail Naimy. Azerbaijani readers met Mikhail Naimy for the first time through Aida İmanquliyeva (Veliyev, 2015). İmanquliyeva described her not only as a writer of a particular country or period but also as an all-encompassing personality belonging to the Arab world and a broad spectrum of Western culture. She also stated that Naimy did not see himself only as an Arab writer but that her writings were for all humanity (İmanquliyeva, 2022, p.91). İmanquliyeva emphasized the Sufi dimension of Naimy and compared it with the ideas of Russian writer Leo Tolstoy. İmanquliyeva also touched upon Naimy's deep devotion to nature and stated that her relationship inspired her with nature. She also emphasized that Soviet literature had a period far from tradition and that this period could not be evaluated only with its negative aspects. İmanquliyeva emphasized an essential aspect of the Azerbaijani school of east studies and referred to scientific studies that compare Eastern and Western styles of thought. This approach has revealed that literary critic and scientist Yaşar Garayev is significant in the literary heritage.

4 According to İmanquliyeva, the Syrian American school made the most crucial contribution to Arabic literature, especially Arabic poetry, and provided content liberalization in style and socialization. Al-Rayhani and Gibran presented pioneering examples of freestyle in Arabic poetry. Aida İmanquliyeva has also worked on Gibran Khalil Gibran, one of the most outstanding representatives of Arab Mahjar literature after Mikhail Naimy. İmanquliyeva conducted significant research on the life and creativity of Gibran Khalil Gibran in Azerbaijan (İmanquliyeva, 1975; İmanquliyeva, 2007). On the other hand, Krachkovsky, one of the pioneers of the school of Arabic language literature and research in Russia, stated that Gibran's free verses were a revolution in Arabic literature (İmanquliyeva, 2007).

İmanquliyeva stated that Amin bin Faris al-Rayhani, another pioneer of the freestyle in Arabic poetry, skillfully placed his artistic style and personality in the East-West dichotomy (İmanquliyeva, 2007). al-Rayhani felt that he belonged to both the West and the East and called on Arabs to embrace the economic and cultural achievements of the West. He argued that not only spiritual and philosophical depths but also cultural achievements and technological advances were necessary for the progress of Eastern societies. Adhering to this ideal, he carried the technical knowledge of the West to the East and the philosophy and poetic structure of the East to the West. One of İmanquliyeva's most striking findings is that she associates al-Rayhani's concept of individual maturation with overcoming one's own internal contradictions (İmanquliyeva, 2007). al-Rayhani also presented the east-west conflict as a metaphor and reflected the person's internal conflicts and mental and emotional dilemmas. This metaphor successfully explains al-Rayhani's internal conflicts.

According to Imanquliyeva, the fact that all three writers are Christians enabled them to establish a close relationship with the literary circles in the countries they immigrated to and accept Western civilization's achievements without prejudice. However, despite their individual opinions, all three writers showed a deep interest in the social and national problems and spiritual development of the Arab societies in which they were born and raised. This situation has made them a productive synthesis point for East-West relations.

Aida Imanquliyeva's works to promote Arabic literature, especially Mahjar literature, in Azerbaijan and to convey the worldview of Arab intellectuals to the reader are listed below, according to their publication dates:

1. Gibran Khalil Gibran: (His Life and Creativity) (1975)
2. Problems of Eastern Philology (1986)
3. Gibran Khalil Gibran (2002)
4. "Union of Pens" and Mikhail Naimy (2002)
5. Intellectuals of New Arabic Literature (On the Problem of the Interaction of Eastern and Western Literature at the Beginning of the 20th Century) (2002): The book is the work of three intellectuals of new Arabic literature at the beginning of the 20th century; Gibran (1883-1931), al-Rayhani (1876-1940) and Naimy (1889-1988). This book is dedicated to contributing not only to national literature but also to the treasury of world literature. The book also explored the interplay of the "Lake School" of American transcendentalists and British romantics and the traditions of critical realism in Russian literature in the works of Arab writers.
6. Articles and Translations (2010): The book is the first collection of articles and stories translated from Arabic into Azerbaijani-Turkish written by Aida Imanquliyeva, a well-known female philologist of the Azerbaijani people, doctor of philological sciences, professor in the 60s and 80s of the last century. These works, which were included in the research against the background of the theoretical problems of literary studies, have gained the sympathy of readers and experts in terms of their scientificity, logicity, and consistency of ideas.

Additionally, Imanquliyeva has many Arabic story translations. These translations played an important role in introducing Arabic literature to Azerbaijani readers:

1. Translation of Mikhail Naimy's story "Cuckoo Clock" which is the first story of his collection of short stories called "Once Upon a Time" from Arabic to Azerbaijani-Turkish (Articles and Translations, 10 April 1965).

2. Translation of Mahmud ez-Zâhir's story "Revolt" from Arabic to Azerbaijani-Turkish. (Man and Bird: Arabian Tales, 1974).
3. Translation of Muhamed Dib's "Hasin Dermak" story from Arabic to Azerbaijani-Turkish. (Man and Bird: Arabian Tales, 1974).
4. Translation of the story "The Ice Will Melt" from Mikhail Naimy's short stories called "Ebu Batta" from Arabic to Azerbaijani-Turkish (Human and Bird Stories, 1974).
5. Translation of Mikhail Naimy's story "The Bird and the Man" from Arabic to Azerbaijani-Turkish (Human and Bird Stories, 1974).
6. Translation of the story "Oum Yakub's Chicken" from Mikhail Naimy's work consisting of short stories called "Ebu Batta" from Arabic to Azerbaijani-Turkish (Human and Bird Stories, 1974).
7. Translation of Sahib Camal's story "Yusif" from Arabic to Azerbaijani-Turkish. (Man and Bird: Arabian Tales, 1974).
8. Translation of Suheyl Idris's story "Freedom" from Arabic to Azerbaijani-Turkish. (Man and Bird: Arabian Tales, 1974).
9. Translation of Mahmud ez-Zahir's story, "Drowned Sobs" from Arabic to Azerbaijani-Turkish. (White Days: Selections from Iraqi Literature, Baku, 1983).
10. Translation of the story "Waiting in the Queue" from the story collection "Portrait of the Homeland" by Majid Zeyyib Ghanama from Arabic to Azerbaijani-Turkish (Azerbaijan Eastern Studies, 1984).
11. Translation of Majid Zeyyib Ghanama's story "Portrait of the Homeland" from Arabic to Azerbaijani-Turkish (Azerbaijan Eastern Studies, 1984).

As a result, Aida Imanquliyeva's comprehensive studies on Arabic literature and culture have created a significant impact not only in Azerbaijan but also internationally. Her in-depth analyses and translations have contributed to Mahjar literature and its writers reaching and understanding wider audiences. Her works and translations are valuable guides for readers who want to delve deeper into Arabic literature. Her works on the interaction between East and West also emphasized the importance of cultural diversity and comparative literature. These studies must continue and reach wider audiences to increase cultural understanding and ensure deeper interaction between different cultures.

Aida Imanquliyeva, who was instrumental in introducing this genre of literature to Azerbaijani readers with her works on Arabic Migration Literature, died in Baku on 19 September 1992. Dedicated to the 70th anniversary of Aida Imanquliyeva, "East and West: Shared Spiritual Values, Scientific-Cultural Relations" International Symposium dedicated to the 70th anniversary of Aida Imanquliyeva was organized by the National Academy of Sciences of Azerbaijan and the Ibn 'Arabi Society of Oxford University (UK) in Baku on 9-11 October 2009. The symposium was attended by renowned scholars from

George Washington University and Boston University (USA), the Russian Academy of Sciences, Maxim Gorky Institute of World Literature, St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts, as well as from France, Spain, Egypt, and Russia (Trend News Agency, 2009).

Giriş

Aida İmanquliyeva'nın Hayatı

Aida İmanquliyeva, Bakü şehrinde 10 Ekim 1939 tarihinde dünyaya gelmiştir. Lise eğitimini 1957 yılında Bakü'de altın madalya ile tamamlayarak Azerbaycan Devlet Üniversitesi Şarkiyat Fakültesi Arap Filolojisi Bölümüne kabul edilmiştir. 1962 yılında aynı üniversitenin Yakın Doğu Halkları Edebiyatı Tarihi Bölümünde araştırma görevlisi olarak görev almış ve sonrasında eski Sovyet Bilimler Akademisi Asya Halkları Enstitüsünde doktora eğitimine başlamıştır. 1966 yılında doktorasını tamamlayarak Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsünde çalışmaya başlamıştır. Kariyeri boyunca uzman (1966), başuzman (1973), Arap Filolojisi Bölümü başkanı (1976'dan itibaren), bilimsel çalışmalar masasında başkan yardımcısı (1988'den itibaren) ve ömrünün sonuna kadar Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Başkanı olarak görev yapmıştır. Ayrıca Doğu Edebiyatı Araştırma Merkezi ve Yazarlar Birliği üyelikleri bulunmaktadır. 1989 yılında Tiflis'te profesörlük tezini başarıyla savunarak Azerbaycan'ın Arap dili alanında ilk kadın dilbilim profesörü unvanını almıştır. İmanquliyeva, akademik kariyeri boyunca 3 monografi (Mihâîl Nu'ayme ve Kalemler Birliği, Moskova, 1975; Cibrân Halîl Cibrân, Bakü, 1975; Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri, Bakü, 1991) ve 70'ten fazla bilimsel makale kaleme almıştır.

Aida İmanquliyeva, genel olarak Arap edebiyatı özel olarak ise göç edebiyatı alanlarında araştırmalar yapmış (Teyfur, 2022, s.47) ve özellikle göç edebiyatı öncülerinden Mihâîl Nu'ayme, Cibrân Halîl Cibrân, Emîn er-Reyhânî'nin eserleri üzerine detaylı çalışmalar yapmış Kafkas bir Arap filoloğudur (Abdelghafar, 2019, s.14). İmanquliyeva, Azerbaycan Doğu Araştırmaları Okulunun karşılaştırmalı Doğu-Batı araştırmaları açısından önemli olduğunu vurgulayarak, Doğu ve Batı düşünce tarzlarının karşılaştırılmasını amaçlayan bilimsel çalışmalara da atıfta bulunmuştur. Bu yaklaşım, edebiyat eleştirmeni ve bilim insanı Yaşar Garayev'in edebiyat mirasında özel bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Arap göç Edebiyatına yönelik çalışmalarıyla bu edebiyat türünün Azerbaycanlı okurların tanınmasına vesile olan Aida İmanquliyeva 19 Eylül 1992'de Bakü'de vefat etmiştir. Aida İmanquliyeva'nın 70. yıldönümüne adanan "Doğu ve Batı: Ortak Manevi Değerler, Bilimsel-Kültürel İlişkiler" Uluslararası Sempozyumu, Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi ve Oxford

Üniversitesi (İngiltere) İbn Arabî Topluluğu tarafından 9-11 Ekim 2009 tarihleri arasında Bakü’de düzenlenmiştir. Sempozyuma George Washington Üniversitesi ve Boston Üniversitesi’nden (ABD), Rusya Bilimler Akademisinden, Maxim Gorky Dünya Edebiyatı Enstitüsünden, St. Petersburg Doğu El Yazmaları Enstitüsünden, ayrıca Fransa, İspanya, Mısır ve Rusya’dan ünlü bilim insanları katılmıştır (Trend News Agency, 2009).

Aida İmanquliyeva ve Arap Edebiyatı

Lübnan’da 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan sosyal, siyasi ve ekonomik koşullar, yerel halkın büyük gruplar halinde ABD’ye göç etmesine neden olmuştur (Gemi, 2018, s.440). Bu göç dalgası, ülkenin düşünce dünyasına ve edebiyatına derin bir şekilde etki etmiş ve özellikle New York gibi merkezlere yerleşen üretken ve yaratıcı Lübnanlı entelektüellerin varlığı, Arap edebiyatında göç olgusunun belirginleşmesine yol açmıştır (Nijland, 1998). Göç edebiyatı, romantizm, realizm ve sembolizm karışımı bir edebiyat olup en önemli ortak teması vatana, aileye, toprağa duyulan “özlem”dir (Yazıcı, 2022, s.461). Ayrıca Göç edebiyatının en önemli mesajı insanın “özgür ve mutlu” olmasıdır. Toplumun her bireyinin mutsuzluğunu kendi mutsuzluğu gibi gören Göç edebiyatçıları arasında Cibrân Halîl Cibrân, Emîn er-Reyhânî ve Mîhâîl Nu’ayme bulunmaktadır. Eserlerinde insanlığa ve topluma mesajlar vermektedirler (Yazıcı, 2022, s.503-511). Prof. Dr. Aida İmanquliyeva’nın “Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri” adlı çalışması, ABD’ye göç eden Arap edebiyatının önde gelen aydınlarından Cibrân Halîl Cibrân, Emîn er-Reyhânî ve Mîhâîl Nu’ayme’nin eserlerini inceleyerek Doğu-Batı etkileşimini etkili bir şekilde ele almış ve bu etkileşimin sonuçlarını önemli ölçüde irdelemiştir (İmanquliyeva, 2007).

Aida İmanquliyeva’nın Mîhâîl Nu’ayme’nin çalışmalarını incelediği “Mîhâîl Nu’ayme ve Kalemler Birliği” başlıklı monografisi, Göç Edebiyatı Derneği ve Lübnanlı şair Mîhâîl Nu’ayme hakkındaki ilk büyük araştırmasıydı. Azerbaycanlı okurlar Mîhâîl Nu’ayme ile ilk kez Aida İmanquliyeva aracılığıyla tanışmıştır (Veliyev, 2015). İmanquliyeva, onu sadece belirli bir ülkenin veya dönemin yazarı olarak değil, aynı zamanda Arap dünyasına ve Batı kültürünün geniş bir yelpazesine ait kapsamlı bir kişilik olarak tanımlamıştır. Ayrıca Nu’ayme’nin kendisini sadece bir Arap yazarı olarak görmeyip, yazılarının tüm insanlık için olduğunu belirtmiştir (İmanquliyeva, 2022, s.91).

İmanquliyeva, Nu’ayme’nin tasavvufi boyutunu vurgulayarak, Rus yazar Leo Tolstoy’un fikirleriyle karşılaştırmıştır. İmanquliyeva, Nu’ayme’nin doğaya olan derin bağlılığına da değinmiş ve onun doğayla olan ilişkisinden ilham aldığını belirtmiştir. Ayrıca, Sovyet edebiyatının gelenekten uzak bir dönemi yaşandığı ve bu dönemin sadece olumsuz yönleriyle değerlendirilemeyeceği üzerinde durmuştur. İmanquliyeva, Azerbaycan doğu

araştırmaları okulunun bu konudaki önemli bir yönünü vurgulayarak, Doğu ve Batı düşünce tarzlarının karşılaştırılmasını amaçlayan bilimsel çalışmalara atıfta bulunmuştur. Bu yaklaşım, edebiyat eleştirmeni ve bilim insanı Yaşar Garayev'in edebiyat mirasında özel bir öneme sahip olduğunu ortaya koymuştur.

İmanquliyeva'ya göre, Suriye Amerikan okulu Arap edebiyatına, özellikle Arap şiirine en önemli katkı sağlamış olup üslupta serbestleşme ve içerikte sosyalleşmeyi sağlamıştır. er-Reyhânî ve Cibrân, Arap şiirinde serbest üslubun öncü örneklerini sunmuşlardır. Aida İmanquliyeva, Mîhâl Nu'ayme'den sonra Arap göç edebiyatının en büyük temsilcilerinden biri olan Cibrân Halîl Cibrân'a dair çalışmalar da yapmıştır. İmanquliyeva, Azerbaycan'da Cibrân Halîl Cibrân'ın hayatı ve yaratıcılığı hakkında önemli araştırmalar yapmıştır (İmanquliyeva, 1975; İmanquliyeva 2007). Öte yandan, Rusya'da Arap dili edebiyatı ve araştırmaları ekolünün öncülerinden Kraçkovski, Cibrân'ın serbest şiirlerinin Arap edebiyatında bir devrim niteliği taşıdığını ifade etmiştir (İmanquliyeva, 2007). İmanquliyeva, Cibrân'ın romantizmini son derece yenilikçi ve yaratıcı bir tarzda değerlendirmiştir. Ona göre Cibrân, İngiliz romantiklerinden fazlasıyla etkilenmiş ve güzelliği; evrensel ve ideal bir kavram olarak kabul etmiş, insanlığın ortak mirası ve gerçeğin ta kendisi olarak görmüştür. Diğer romantikler gibi, Cibrân da modern teknolojik gelişmelere karşı çıkmamış, bunun yerine bu gelişmeleri manevi uyanışın bir parçası olarak görmüştür. Bu da Batı'nın teknolojik ve endüstriyel gelişmelerini, Cibrân'ın eserlerinde Doğu'nun manevi değerleriyle uyumlu hale getirmiştir. İmanquliyeva, Cibrân'ın, eserlerinde toplumsal meselelere de değindiğini ve Cibrân'ın Arap toplumunun sorunlarına odaklanması, sadece Arap edebiyatı için değil, dünya edebiyatı için de son derece yenilikçi bir tutum olduğunu belirtmiştir (Uslu, 2007).

İmanquliyeva, Arap şiirinde serbest üslubun bir diğer öncüsü olan Emîn bin Fâris er-Reyhânî'nin sanatsal tarzını ve kişiliğini Doğu-Batı ikilemine ustalıkla yerleştirdiğini belirtmiştir (İmanquliyeva, 2007). er-Reyhânî, hem Batı'ya hem de Doğu'ya ait olduğunu hissetmiş ve Arapları, Batı'nın ekonomik ve kültürel kazanımlarını benimsemeye çağırmıştır. Doğu toplumlarının ilerlemesinde sadece manevi ve felsefi derinliklerin değil, aynı zamanda kültürel kazanımların ve teknolojik ilerlemelerin de önemli olduğunu savunmuştur. Bu ideale bağlı olarak, Batı'nın teknik bilgisini Doğu'ya, Doğu'nun felsefesini ve şiirsel yapısını ise Batı'ya taşıma görevini üstlenmiştir. Bu süreçte, özellikle manevi değerlere vurgu yapan transandantal akımın etkisi altına girmiş ve romantizmin temel kaynaklarından biri olan doğayı, insanın manevi uyanışının kaynağı olarak yorumlamıştır (Uslu, 2007). İmanquliyeva, er-Reyhânî'nin bireysellik anlayışının aslında sonuçta sosyal bir idealle beslendiğini ortaya koymuş ve

insanın manevi uyanışı ve olgunlaşmasının, toplumun ilerlemesi için gerekli olduğunu ifade etmiştir. İmanquliyeva'nın en çarpıcı tespitlerinden biri, er-Reyhânî'nin bireysel olgunlaşma kavramını, kişinin kendi iç zıtlıklarını aşmasıyla ilişkilendirmesidir (İmanquliyeva, 2007). Doğu-Batı çatışmasını bir metafor olarak sunmuş ve kişinin içsel çatışmaları, yani zihinsel ve duygusal ikilemleri yansıtmıştır. Bu metafor, er-Reyhânî'nin içsel çatışmalarını başarılı bir şekilde açıklamıştır.

Rus edebiyatından Amerikan ve Avrupa edebiyatına, Müslüman Sufi düşünce tarzına, Batı ve Uzakdoğu edebiyat-felsefi mirasına derinlemesine aşına olan Arap Göç yazarlarının çalışmaları sadece Azerbaycanlı okurların değil, dünyanın dikkatini çekmiştir. Aida İmanquliyeva yaptığı çalışmalarda, Mihâil Nu'ayme'nin tasavvufi boyutunu vurgularken, Rus yazar Leo Tolstoy'un fikirleriyle karşılaştırmaktadır. İmanquliyeva, Nu'ayme'nin felsefi görüşlerinin sadece Leo Tolstoy'un etkisiyle açıklanamayacağını ve Mihâil Nu'ayme'nin, Sufizm geleneğine aşına olduğunu ve yaşam tarzının tasavvufi öğretileri andırdığını ifade etmektedir. İmanquliyeva, Nu'ayme'nin genç yaşlardan itibaren izleyici olma, yalnızlık, sessizlik ve içsel sevgi duygularını bastırma eğiliminde olduğunu ve bu nedenle yaratılışın karmaşık konuları ve insan varlığının gizemleriyle ilgilenmeye başladığını belirtmektedir. Nu'ayme'nin dikkatinin, doğal duyguları aşabilen bir kişinin iç yaşamına çekildiğine işaret etmektedir (İmanquliyeva'dan aktaran Telman, 2020, s.70). İmanquliyeva, Nu'ayme, Cibrân ve er-Reyhânî'yi, Rus edebiyatının etkisi altında kalmış Arap aydınları olarak değerlendirmiştir. Nu'ayme, Rus edebiyatından derinden etkilenmiş ve Rus yazarların tarzını benimsemiştir. Edebi eleştirideki tutumunu Belinski'den, insanlık ve zulme karşı duruşunu Tolstoy'dan, gerçekçi ifade tarzını ise Çehov'dan almıştır (İmanquliyeva, 2007).

İmanquliyeva'ya göre, üç yazarın da Hıristiyan olması, göç ettikleri ülkelerde edebiyat çevreleriyle sıkı bir bağ kurmalarını ve Batı medeniyetinin ilerlemelerini önyargısızca benimsemelerini sağlamıştır. Ancak kişisel düşüncelerine rağmen, her üç yazar da doğdukları ve büyüdükleri Arap toplumlarının sosyal ve milli meselelerine, ayrıca manevi gelişimlerine büyük bir ilgi göstermişlerdir. Bu durum, onları Doğu-Batı ilişkileri bağlamında önemli bir sentez noktası haline getirmiştir.

Aida İmanquliyeva'nın Arap edebiyatına yönelik çalışmalarının yanında Sovyet edebiyatı üzerine de araştırmalarda bulunmuştur. Sovyet edebiyatı bir dönem, gelenekten uzak, yeni bir çağın temellerinin atıldığı ve gelişimin zirvesindeyken bir anda çöküş yaşamıştır. Ancak, bu durum söz konusu dönemin sadece olumsuz yönleriyle değil, olumlu yönleriyle de değerlendirilmesine imkân sağlamaktadır. 20. yüzyılın başlarında birçok yazar ve düşünür tarafından gündeme getirilen bu sorun, yüzyılın sonlarına doğru

birçok bilim insanı tarafından yeniden incelenmiştir. Aida İmanquliyeva, bu sorunu Azerbaycan doğu araştırmaları okulunun önemli bir meselesi haline getirmiştir. Felsefi açıdan Zümrüd Guluzadeh'in "13.-14. Yüzyıllarda Doğu Felsefesi Gelişimi ve Batı-Doğu Sorunu" ve Könül Bünyadzade'nin "Doğu-Batı: Benlik" başlıklı bilimsel monografileri, Doğu ve Batı düşünce tarzlarının karşılaştırılmasını amaçlamıştır. Bu yaklaşım, edebiyat eleştirmeni ve bilim insanı Yaşar Garayev'in edebiyat mirasında özel bir öneme sahip olduğunu ifade etmiştir (Hasanova, 2015, s.248).

Aida İmanquliyeva'nın Arap edebiyatının ve özellikle de göç edebiyatının Azerbaycan'da tanıtılması ve Arap aydınlarının dünya görüşünü okuyucuya aktarmak için yapmış olduğu çalışmalar yayınlanma tarihlerine göre aşağıda sıralanmıştır:

1. Cibrân Halil Cibrân: (Hayatı ve Yaratıcılığı) (1975),
2. Doğu Filolojisinin Sorunları (1986),
3. Cibrân Halil Cibrân (2002),
4. Mihâil Nu'ayme ve Kalemler Birliği (2002), Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri (20. Yüzyılın Başında Doğu ve Batı Edebiyatının Etkileşimi Sorunu Üzerine) (2002): Kitap, 20. yüzyılın başında yeni Arap edebiyatının üç aydınının eseridir; Cibrân (1883-1931), er-Reyhânî (1876-1940) ve Nu'ayme (1889-1988). Bu kitap sadece ulusal edebiyata değil, dünya edebiyatı hazinesine de katkıda bulunma yoluna adanmıştır. Kitap aynı zamanda Amerikalı transandantalistlerin ve İngiliz romantiklerinin karşılıklı etkileşimini ve Arap yazarların eserlerindeki Rus edebiyatındaki eleştirel gerçekçilik geleneklerini de araştırmıştır.
5. Makaleler ve Tercümeleler (2010): Kitap, Azerbaycan halkının tanınmış kadın filoloji bilimleri doktoru, geçen yüzyılın 60'lı ve 80'li yıllarında profesör olan Aida İmanquliyeva'nın yazdığı makalelerin ve Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevrilmiş öykülerin ilk koleksiyonudur. Edebiyat çalışmalarının teorik sorunlarının arka planına karşı araştırmaya dâhil edilen bu eserler bilimselliği, mantıksallığı ve fikir tutarlılığı açısından okuyucuların ve uzmanların sempatisini kazanmış çalışmalardır.

Ayrıca, İmanquliyeva'nın birçok Arapça hikâye çevirisi bulunmaktadır. Bu çeviriler, Azerbaycanlı okurlara Arap edebiyatını tanıtmada önemli bir rol oynamıştır:

1. Mihâil Nu'ayme'nin "Kâne Mâ Kâne (Bir Varmış Bir Yokmuş)" isimli kısa öykülerden oluşan koleksiyonunun ilk öyküsü olan "Sâ'at'ul-Gugu

- (Guguklu Saat)” öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi (Makaleler ve Tercümeleler, 10 Nisan 1965).
2. Mahmud ez-Zâhir’in “İsyân” isimli öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi. (İnsan ve Kuş: Arap Öyküleri, 1974).
 3. Muhamed Dîb’in “Hasin Dermak” isimli öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi. (İnsan ve Kuş: Arap Öyküleri, 1974).
 4. Mîhâîl Nu’ayme’nin “Ebû Batta” isimli kısa öykülerinden oluşan eserinden “Ve Yezûbu’l-Celîd (Buz Eriyecek)” öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi (İnsan ve Kuş Öyküleri, 1974).
 5. Mîhâîl Nu’ayme’nin “el-Uşfûr ve’l-İnsân (Kuş ve İnsan)” öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çeviri (İnsan ve Kuş Öyküleri, 1974).
 6. Mîhâîl Nu’ayme’nin “Ebû Batta” isimli kısa öykülerinden oluşan eserinden “Decâc Umm Ya’kûb (Umm Ya’kub’un Tavuğu)” öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi (İnsan ve Kuş Öyküleri, 1974).
 7. Sâhib Cemâl’in “Yusif” isimli öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi. (İnsan ve Kuş: Arap Öyküleri, 1974).
 8. Suheyl İdrîs’in “Özgürlük” isimli öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi. (İnsan ve Kuş: Arap Öyküleri, 1974).
 9. Mahmûd ez-Zâhir’in “Boğulmuş Hıçkırıklar” isimli öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi. (Beyaz Günler: Irak Edebiyatından Seçkiler, 1983).
 10. Mâcid Zeyyib Ğanamâ’nın “Sûratu lil-Vatan (Vatanın Portresi)” isimli öykü koleksiyonundan “Kuyrukta Beklemek” öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi (Azerbaycan Doğu Çalışmaları, 1984).
 11. Mâcid Zeyyib Ğanamâ’nın “Sûratu lil-Vatan (Vatanın Portresi)” isimli öyküsünün Arapçadan Azerbaycan Türkçesine çevirisi (Azerbaycan Doğu Çalışmaları, 1984).

Sonuç

Aida İmanquliyeva’nın çalışmaları, Arap edebiyatı ile Arap kültürüne yönelik derinlemesine ve kapsamlı bir anlayışı yansıtmaktadır. Özellikle göç edebiyatı üzerine yaptığı araştırmalar, bu alanda önemli bir referans noktası olmuştur. İmanquliyeva’nın çalışmaları, Arap dünyasının önemli yazarlarını Azerbaycanlı okurlara tanıtarak kültürel bir köprü oluşturmuştur. Bu çalışmalar, aynı zamanda Arap edebiyatının Batı düşüncesiyle etkileşimini de derinlemesine ele alarak, Doğu ve Batı arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Aida İmanquliyeva, Arap edebiyatı ve göç edebiyatı üzerine yaptığı çalışmalarla önemli bir bilim insanı olarak kabul edilir. Ayrıca göç aydınlarının Rus edebiyatından nasıl etkilendiklerini de ortaya koymuştur.

Aida İmanquliyeva'nın Arap edebiyatına yönelik çevirileri, özellikle göç Edebiyatı ve Modern Arap Edebiyatı üzerine derinlemesine araştırmaları, bu edebiyatın Azerbaycanlı okurlar tarafından tanınmasına ve anlaşılmasına büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Özellikle Mîhâîl Nu'ayme, Cibrân Halîl Cibrân ve Emîn er-Reyhânî gibi önemli yazarların eserlerini Azerbaycan Türkçesine kazandırarak, bu yazarların dünya çapında tanınmalarına ve eserlerinin daha geniş bir kitleye ulaşmasına yardımcı olmuştur.

İmanquliyeva'nın eserleri, özellikle göç edebiyatının önemli temsilcilerinden biri olan Mîhâîl Nu'ayme üzerine yapılan derinlemesine çalışmalarıyla dikkat çekmiştir. Nu'ayme'nin eserlerini tasavvufi boyutlarıyla analiz ederek, onun felsefi görüşlerini ve edebi tarzını anlamaya yönelik önemli katkılar sağlamıştır. Ayrıca, Nu'ayme'nin Batı düşüncesine ve özellikle Rus edebiyatına olan etkisini ortaya koymuş, bu etkileşimin derinliğini ve önemini vurgulamıştır. İmanquliyeva'nın Arap edebiyatındaki çalışmaları sadece bir yazarın eserleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Cibrân Halîl Cibrân gibi diğer önemli yazarların hayatı ve eserleri üzerine de kapsamlı araştırmalar yapmıştır. Bu sayede, Azerbaycanlı okurların Cibrân gibi dünya edebiyatının önemli figürlerini daha yakından tanımalarına imkân sağlamıştır. İmanquliyeva, Arap edebiyatında serbest üslubun öncülerinden olan er-Reyhânî'nin sanatsal tarzını ve kişiliğini, Doğu-Batı ikilemine ustalıkla yerleştirdiğini belirtmiştir. er-Reyhânî, hem Batı'ya hem de Doğu'ya ait olduğunu hissetmiş ve Arapları, Batı'nın ekonomik ve kültürel kazanımlarını benimsemeye çağırmıştır. İlerlemenin sadece manevi ve felsefi derinliklerle değil, kültürel kazanımlar ve teknolojik ilerlemelerle de sağlanabileceğini savunmuştur. En çarpıcı tespitlerden biri, er-Reyhânî'nin bireysel olgunlaşma kavramını, kişinin kendi iç zıtlıklarını aşmasıyla ilişkilendirmesidir. İçsel çatışmaları, yani zihinsel ve duygusal ikilemleri kişinin içsel çatışmalarını başarılı bir şekilde açıklamış ve Doğu-Batı çatışmasını bir metafor olarak sunmuştur. Bu metafor, er-Reyhânî'nin içsel çatışmalarını etkili bir şekilde açıklamıştır.

Sonuç olarak, Aida İmanquliyeva'nın Arap edebiyatı ve kültürüne yönelik kapsamlı çalışmaları, sadece Azerbaycan'da değil, uluslararası düzeyde de önemli bir etki yaratmıştır. Onun derinlemesine analizleri ve çevirileri, Arap edebiyatının ve yazarlarının daha geniş kitlelere ulaşmasına ve anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Onun eserleri ve çevirileri, Arap edebiyatının derinliklerine inmek isteyen okuyucular için değerli birer rehber niteliğindedir. Onun Azerbaycan'da yapmış olduğu çalışmaları ülkemizde Arap Edebiyatı alanında çalışan akademisyenlere de katkı sağlayacak niteliktedir. Ayrıca, Doğu ve Batı arasındaki etkileşimi ele alan çalışmaları, kültürel çeşitliliğin ve karşılaştırmalı edebiyatın önemini vurgulamıştır. Bu çalışmaların devam etmesi ve daha geniş

kitlelere ulaşması, kültürel anlayışın artması ve farklı kültürler arasında daha derin bir etkileşimin sağlanması açısından önemlidir.

Kaynakça

- Abdelghafar, S. (2019). “Cuhûdu Musta’ribî’l-Kafkas fi’d-Dirâsâti’l-Edebi’l-Arabî’l-Hadîd (Dirâsâtu ‘Ayida İmanquliyeva li-Edebi’l-Muhâcirîne’l-Arabî Namûzecen)”. *Mecelletu’l Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabiyye*, 45(71), 9-46. Doi: 10.21608/iars.2019.203123
- Gemi, A. (2018). “Göç Edebiyatı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Journal of Turkish Studies*, (13)28, 437-451. Doi: 10.7827/TurkishStudies.14558
- Hasanova, L. (2015). “Çağdaş Edebiyat Araştırmalarında Doğu-Batı Bağlamına Dair Bir İnceleme”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 4(1), 244-25
- İmanquliyeva, A. (1974). *İnsan ve Kuş: Arap Hikâyeleri* (M.Qarayev, Çev.) Bakü: Azereşr. İmanquliyeva, A. (1975). *Cibrân Halîl Cibrân (Hayatı ve Yaratıcılığı)*, Bakü: Elm Neşriyatı.
- İmanquliyeva A. (2002). “Kalemler Birliği” ve Mîhâil Nu’ayme, Bakü: Elm Neşriyatı.
- İmanquliyeva, A. (2007). *Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri* (Çev. R. İlyasov & G. Şükürov), İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık.
- Nijland, C. (1998). “Mahjar Literature”, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey), London: Taylor & Francis Group.
- Telman, M. Z. (2020). “Cibrân Halîl Cibrân ve Mîhâil Nu’ayme Bağlamında Arap Göç Edebiyatı”. *Scientific Vector of the Balkans*, 3(9), 2020, s. 68-71.
- Teyfur, M. (2022). “Modern Arap Dilbilimcisi Vasim Memmedeliyev’in İlmi Kişiliği”. *Eren Dergisi*, 1(1), 45-52.
- Trend News Agency, (2009). <https://en.trend.az/azerbaijan/politics/1556785.html> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 15.02.2024)
- Uslu, S. (2007). “Modern Arap Edebiyatının Usta Kalemleri”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 99-302.
- Veliyev, D. (2015). “Aida İmanquliyeva - Azerbaycan Doğu Çalışmalarının Parlak Siması”, Bakü, Halk Gazetesi.
- Yazıcı, H. (2022). *Göç edebiyatı: Doğuyu batıya taşıyanlar*. İstanbul: Akdem Yayınları.

KUDÜS-İ ŞERİF'TE TÜRKÇE GAZETE YAYIMINA DAİR*

Murat Çelik**

Öz

Kudüs-i Şerif, Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler için kutsal olup Eyyûbî, Memlûk ve Osmanlılar zamanında her bakımdan büyük bir gelişme göstermiş, zengin iktisadi imkanlarla desteklenmiş bir vakıf şehre dönüşmüştür. Bu çerçevede Hristiyan ve Yahudiler kendi kurumlarını kurmakta özgür olmuş, okul, vakıf gibi kurumsal yapılanmalarda bulunmuş, 19. yüzyılın en önemli iletişim araçlarından biri olan gazeteler kurmuşlardır. Kudüs özelinde ehl-i kitap kendi gazetelerini kurarken Müslümanlar da çeşitli girişimlerde bulunmuş, Türkler ise Avrupa'dan dolaşıma sokulan yanlış bilgi ve haberlerin önüne geçmek için resmi nitelikte Türkçe bir gazetenin yayımlanmasına karar vermişlerdir. Bu çalışmada öncelikle Kudüs'te Türkçenin kullanımı üzerinde durulmuş, Türkçenin Kudüs'te konuşulan dillerden biri olduğu gösterilmiştir. Keza Kudüs'teki gazete yayımına ilişkin yapılan girişimlere ilişkin genel bir çerçeve çizilmiş, gerekçeleri ve ruhsat talepleri değerlendirilmiştir. Kudüs'teki gazete yayımı girişimleri içinde Türkçe bir resmî gazete yayımlanmasının arka planı üzerinde durulmuş, süreç ele alınmıştır. Bu yapılırken yoğun bir biçimde Osmanlı arşiv belgelerine atıfta bulunulmuş, önemli görülen bazı belgelerin transkripsiyonuna yer verilmiştir. Söz konusu dönemde Türkçenin Kudüs'ün dillerinden biri olduğu ortaya konmuş, ayrıca bilginin toplumsal anlamda yayılması için yayım faaliyetlerinin önemli araçlar olduğu neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Filistin, Türkçe, Kudüs, Gazete.

The Publication of Turkish Newspapers in al-Quds al-Sharif

Abstract

al-Quds al-Sharif, sacred for Muslims, Christians and Jews, developed greatly in all respects during the Ayyubid, Mamluk and Ottoman periods and turned into a foundation city supported by rich economic opportunities. Throughout the Muslim rule, Christians and Jews were free to establish their own institutions, they were involved in institutional organisations such as schools and foundations, and they established newspapers, one of the most important means of communication in the 19th century. While non-Muslims established their own newspapers in al-Quds, Muslims also made various attempts, and the Turks decided to publish an official Turkish newspaper in

* Araştırma makalesi/Research article; DOI: 10.32330/nusha.1420936

** Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, e-posta: mcelik@aybu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9460-8767>

Makale Gönderim Tarihi: 16.01.2024

Makale Kabul Tarihi : 17.04.2024

NÜSHA, 2024; (58):15-40

order to prevent false information and news circulated from Europe. In this study, firstly, the use of Turkish in al-Quds is emphasised and it is shown that Turkish is one of the languages spoken in the city. Likewise, a general framework is drawn regarding the attempts made for newspaper publication in al-Quds, and the reasons and licence requests are evaluated. Finally, the background of publishing an official newspaper in Turkish within the newspaper publishing initiatives in al-Quds is emphasised and the process is discussed. In doing so, Ottoman archival documents have been referred to extensively and transcriptions of some important documents have been included. As a result, it is seen that Turkish was one of the languages spoken in the city at the time, and it is concluded that publishing activities were important tools for the social dissemination of information.

Keywords: Ottoman State, Palestine, Turkish, al-Quds, Newspaper.

Structured Abstract

Introduction

al-Quds al-Sharif is the third holiest city for Muslims after Mecca al-Mukarramah and al-Medina al-Munawwarah, both it is the first qibla for Muslim and it is also blessed in the Holy Qur'an. Having a unique identity for Jews and Christians as well as Muslims has made the al-Quds an extremely important city. Due to its holiness, it has been carefully managed by all Muslim administrations since Omar, the second caliph, and it has been built up with foundations and charitable institutions. Undoubtedly, the Ayyubids, Mamluks and Ottomans were among the leading administrations that honoured al-Quds.

One of the strongest proofs of the above claim are undoubtedly those related to Turkish education and the Turkish press in the city. Records regarding this historical heritage are preserved in the archives. In this study, the main newspapers published in al-Quds during the Ottoman period are mentioned, brief information on these multilingual newspapers, including Turkish. In addition, the documents related to the official and provincial newspaper named 'Kudüs-i Şerif' [al-Quds al-Sharif], which was attempted to be published by the Mutasarrifate of al-Quds, are discussed.

The Newspapers and A Turkish Newspaper Published in al-Quds

Turks also participated in the multicultural structure of the al-Quds for administrative, religious, cultural and logistical reasons, and thus Turkish took its place among the languages spoken in the city. Today, as it is understood from archival records, Palestine and al-Quds have become one of the homelands of Turkish over a period of 500 years. In addition to official transactions, Turkish was used and visible in social life, in the buildings built by the Ottomans and undoubtedly in the world of education (Büssow, 2011: 460-462). Turkish

manuscripts in libraries, inscriptions in buildings and Turkish plays performed in the city are the most concrete examples of this situation (Kellner-Heinkele, 2008; Tütüncü, 2006; el-Aseli, 2002).

As can be seen in many examples, despite the impossibilities, care was taken to teach Turkish in education in al-Quds. For example, it should be noted that the mubassır [observer] Faik Efendi, was appointed as the chief clerk of the Gazze Maarif İdaresi [Gaza Education Administration] on 19 September 1905, was one of the Turkish teachers at the Kudüs Mektep-i İdadisi [al-Quds High School]. It is understood from an Jewish school's request for a Turkish teacher that Turkish education was not only taught in Muslim schools, but also in non-Muslim schools. According to a petition dated 4 March 1886, one of the Jewish schools in al-Quds included a Turkish teacher among the teachers it requested from the Mutasarrifate of al-Quds (BOA. MF.MKT.90/39).

Newspaper activities in the city developed, diversified and institutionalised in parallel with the increasing Jewish immigration from Europe to Palestine (Schidorsky, 1998: 262). There can be no doubt that the Ottoman administration also saw this situation. For this reason, the Ottoman administration frequently tried to establish order throughout the Ottoman State with regulations. It tried to regulate the publishing activities in the city within this scope, maintained its interest in the complex structure with the utmost care, issued reports when necessary (BOA. HR.SFR3.370/66; HR.TO.64/68), and established rules for the opening and management of newspapers (BOA. DH.MKT.2896/70). As can be seen in a few examples, sometimes efforts were made to ensure that the existing printing presses and newspapers were used, and care was taken to ensure that the publications were of a quality that would meet the needs. For example, on 2 June 1882 and 29 November 1883, a French citizen named İshak Goscini [Isaak Goscinnı=Isaac Gastzinni] requested a licence to publish a newspaper called 'Ebvâb-ı Hurriyyûn' [The Gates of Free People] in Italian and Hebrew, and Hariciye Nezareti [The Ministry of Foreign Affairs] was asked to investigate and report the situation (BOA. MF.MKT.76/24).

As a result, according to another document in the Ottoman archive dated 25 June 1886, the publication of a Hebrew-language newspaper named 'Sha'are Tsiyon' (BOA. DH.MKT.1352/29) was started with the permission granted to Isaac Gastzinni (BOA. DH.MKT.1352/29). Israel Dov Frumkin, who wanted to publish a newspaper other than the aforementioned newspapers, was informed that he would take over the printing house where 'Havatsalet' belonging to his uncle Israel Bak was printed and continue its publication (BOA. MF.İBT.2/119). It is also mentioned in Ottoman documents that the organisation Alliance Israélite Universelle printed a newspaper without a licence (BOA. MF.MKT.51/110). Eliezer Ben Yehuda's 'Hashkafah' (BOA.

DH.MKT.2182/17; BOA. DH.MKT.1155/40), Moshe Azrael, Libosh Kahane's 'Peros', 'La Libertad' and Eretz , (BOA. DH.MKT). 2697/80), İbrahim Behfel's 'Aam' newspapers should also be mentioned on the subject (BOA. DH.MKT.2699/6). Isaac Hirschensohn also applied to publish a newspaper (BOA. DH.MKT.1318/77; BOA. DH.MKT.2100/88; DH.MKT.2217/105; BEO.1256/94147).

According to archival documents, the first record of the issue of publishing a newspaper in Turkish in al-Quds is dated 1899 (The date given in Ayalon is 1876. Ayalon, 1995: 25). It is likely that both the local and central administration, seeing the influence of the publications both in Europe and al-Quds, realised the necessity of taking some initiatives (For an overview, see Yazıcı, 1994: 2047-2065). In this respect, the necessity of starting the publication of an economically funded newspaper was frequently expressed. In official correspondence, the main justification for the publication of an official newspaper was that the city was located in a political and diplomatic centre, and therefore, the dissemination of negative news about the Ottoman State and the region, especially in Europe, was prevented. However, it is understood that the most important obstacle for an official newspaper to be published in the city was economic insufficiency.

On 12 April 1899, in a document sent to the Mabeyn-i Hümayun [The Imperial Secretariat], the Mutasarrifate of al-Quds expressed the importance of the issue. In addition to the official Turkish newspaper named 'Kudüs-i Şerif' [al-Quds al-Sharif] (BOA. MF.MKT. 71/81), the attempts of Mustafa Asım Bey, Zuhûrzâde Yusuf Sıdkî Efendi's 'Filistin' [Palestine] (BOA. DH.MKT.2774/97), and Ahmed er-Ra'yavî Efendi's 'al-Najah' [en-Necâh] (BOA DH.MKT.2659) were attempts to publish Turkish newspapers.

Margaret Palmer's 'Mespa', which was intended to be published in Turkish as well as English, French, Arabic and Russian, can also be counted among the Turkish newspapers (BOA. H.MKT.2755/27). The Turkish publication 'Musavver Çöl' [The Illustrated Desert] can also be mentioned as another newspaper initiative in the city which there is little information about it (Duman, 1986: 68; Kushner, 2010: 167-172).

Conclusion

al-Quds had also its share of the developments in the press world in the 19th century. Thus, al-Quds also had a rich press world during the Ottoman period. Newspapers were published in the city in Arabic and Hebrew, as well as in other common languages of the region. The intensive Jewish migration from Eastern Europe to Palestine changed the demography of al-Quds and its surroundings, which led to a cultural transformation in the region. The newspaper, as an informatic instrument, became an important tool and a

platform for political expression in its time. Groups with religious, sectarian and political agendas, eager to use such a strategic tool, engaged in intensive newspaper publishing activities. The Ottoman central administration, which closely followed the general framework of the situation and was aware of the situation, responded positively to some newspaper publishing applications and negatively to others as a result of the researches it considered necessary and sufficient.

The Ottoman central administration tried to prevent politically motivated publications, whereas it supported newspaper publishing as a basis for local information. The central administration also decided to publish an official newspaper in the sense of belonging to the state in order to protect the public from possible malicious influences and to deliver accurate news. The intention was to publish a bilingual newspaper in Arabic as well as Turkish under the name of 'Kudüs-i Şerif' in order to inform the people accurately from the source and to disseminate news from other parts of the state to the region. It was decided that the funding for the official newspaper in al-Quds would come from the municipal budget.

Giriş

Kudüs-i Şerif, hem ilk kible olması hem de Kur'an-ı Kerim'de mübarek kılınmasından ötürü Mekke-i Mükerrreme ile Medine-i Münevvere'den sonra Müslümanların kutsal kabul ettiği üçüncü şehirdir. Müslümanların yanı sıra Yahudi ve Hristiyanlar için de emsalsiz bir kimliğe sahip olması Kudüs'ü son derece önemli bir şehir haline getirmiştir. Kutsallığından ötürü Hz. Ömer'den itibaren bütün Müslüman yönetimleri tarafından özenle idare edilmiş, vakıflar ve hayır kurumlarıyla da şenlendirilmiştir. Kuşkusuz Eyyübîler, Memlûkler ve Osmanlılar Kudüs'e hürmet gösteren idarelerin başında gelmektedir.

Kendinden önceki idarelerin Kudüs'e olan bağlılık ve düşkünlüğünü Osmanlılar devralmış gerek dinî gerekse hayrî bakımlardan pek çok bayındırlık faaliyetleri tesis edilerek harikulade zengin vakıflarla şehir tarihinin en parlak günlerini yaşamıştır. Bu yüzden Osmanlı Devleti Kudüs'teki 500 yıllık hizmeti sona erdiğinde geride köklü bir miras bırakmıştır. Bu mirasın içine vakıflar, mimarî eserler ve adaletli yönetimin yanı sıra Türkçe de dahil edilebilir.

Yukarıdaki iddianın en kuvvetli kanıtları kuşkusuz Kudüs'teki Türkçe eğitim ve basın-yayın ile ilgili olanlardır. Bu tarihî mirasa ilişkin kayıtlar ise arşivlerde mahfuzdur. Bu çalışmada Osmanlı döneminde Kudüs'te çıkarılan belli başlı gazetelere değinilmekte, aralarında Türkçenin de olduğu çok dilli gazeteler hakkındaki kısa bilgilerle Kudüs Mutasarrıflığınca çıkarılmasına çalışılan Kudüs-i Şerif isimli vilayet gazetesine ait belgelere yer verilmektedir.

Kudüs-i Şerif ve Türkçe

Topraklarının genişliğinden ötürü Osmanlı Devleti'nin idaresinde farklı dinlere inanılmış, farklı kültürlerle birlikte yaşanılmış ve dolayısıyla farklı diller konuşulmuştur. Çeşitlilik yörelerdeki idareye de etki etmiş, bu durum Osmanlı deneyimini olgunlaştırmıştır. Böylelikle Türkçe Osmanlı idaresi ile birlikte coğrafyadaki yerini almış, eğitim, idare ya da basın yayım dili olarak Balkanlar'da, Suriye'de, Mısır'da, Irak'ta ve daha başka yerlerde konuşulan yazılan dillerden biri olmuştur. Gerek idarî gerek dinî gerek kültürel gerekse lojistik sebeplerle Kudüs'ün çok kültürlü yapısına Türkler de iştirak etmiş, böylece Türkçe Kudüs'te konuşulan dillerin arasındaki yerini almıştır. Bugün arşiv kayıtlarından anlaşıldığı üzere 500 yıllık bir süreçte Filistin ve Kudüs Türkçenin yurtlarından biri haline gelmiştir.

Türkçe, Kudüs'te resmî işlemlerin yanı sıra sosyal hayatta, Osmanlıların banisi olduğu yapılarda ve kuşkusuz eğitim dünyasında kullanılmış ve görünür olmuştur (Büssow, 2011: 460-462). Kütüphanelerdeki Türkçe yazmalar, yapılardaki kitabeler ve şehirde sergilenen Türkçe oyunların varlığı bu durumun en somut örnekleri arasında sıralanabilir (Kellner-Heinkele, 2008; Tütüncü, 2006; el-Aseli, 2002).

Filistin'e Balkanlar ve Anadolu'dan göç eden Sefarad¹ kökenli Yahudilerin arasında Türkçe kullanma oranları dikkat çekicidir (Büssow, 2011: 157-160). Şehir ile etrafındaki yörenin çok dilli ve çok kültürlü yapısına nüfuz için gerekli olan bir iki dil bilme ihtiyacı Osmanlı idaresinde de kendisini göstermiştir. Mesela 27 Ekim 1892 tarihinde Yafa ile Kudüs arasında işletilmekte olan demiryolu için istihdam edilecek görevlilerin Türkçe, Arapça ve Fransızca bilmeleri istenmiştir (BOA. DH.MKT.2015/63). Konuya ilişkin başka bir misalde 27 Eylül 1903 tarihinde Dahiliye Nezaretinden Posta ve Telgraf Nezaret-i Celilesine gönderilen bir yazıda Kudüs'teki telgraf merkezinde Fransızcanın yanı sıra Türkçe bilen memurların istihdamı söz konusu edilmiştir (BOA. DH.MKT.770/10). Bölgede Arapça yazışmalar yapılmış olsada Türkçedeki ısrar gözlerden kaçmamaktadır. Bu bakımdan Yafa kazasında tamir edilen hükümet konağına ilişkin bilgilerin yer aldığı 20 Eylül 1916 tarihli bir yazışmada Maliye Nezaretinin keşifnâme defterinin Türkçe düzenlenmesi hususuna dikkat çekildiği görülmektedir (BOA. ML.EEM.1206/7).

Pek çok örnekten de anlaşılacağı üzere imkansızlıklara karşın eğitimde de Türkçenin öğretilmesine özen gösterilmiştir. Mesela 19 Eylül 1905 tarihinde Gazze Maarif İdaresi başkatipliğine atanan mubassır Faik Efendi'nin Kudüs Mektep-i İdadisindeki Türkçe öğretmenlerinden biridir. Türkçe eğitiminin sadece Müslüman okullarında öğretilmediği, gayrimüslim okullarında da tedris edildiği bir Yahudi okulunun Türkçe öğretmen talebinde bulunmasından anlaşılmaktadır. Öyle ki 4 Mart 1886 tarihli dilekçeye göre Kudüs'teki Yahudi

okullarından biri Kudüs Mutasarrıflığından talep ettiği öğretmenler arasına Türkçe öğretmeni de dahil etmiştir (BOA. MF.MKT.90/39).

Türkçenin Kudüs'te öğretilmesine ve bu hususta merkezî idarenin durumu dikkatle takip ettiğine yönelik dikkat çekici örneklerden bir başkası Kudüs-i Şerif Maarif Müdürlüğünün 18 Mayıs 1897 tarihli yazısına istinaden Maarif Nezaretince gönderilen 14 Haziran 1897 tarihli cevaptır. Bu cevap şu şekildedir,

Kudüs Mekteb- i İdâdisinin üçüncü ve dördüncü sınıf Türkçe dersleri İshâk ve beşinci sınıfın dersi Fâik ve birincinininki Mûsâ ve ikinci sınıf dersleri de Fehmî efendilere verilmiş ve evvelce sa'ât-i tedrîsiyeyi mübeyyin olarak gönderilmiş pusulada her dersin sınıf i'tibârıyla derece-i meşgûliyetleri ta'yîn edilmiş olduğundan ona göre mu'allimînin derslerine devâm ettirilmesi lüzûmunun taraf-ı şeriflerine izbârı lede'l-havâle mekâtib-i idâdiye idâresinden ifade edilmekle şukka-i muhibbi terkîm kılındı (BOA. MF.MKT.358/59).

Kudüs Maarif Müdürlüğünün 21 Ocak 1899 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine yolladığı bir belgeye nezaretin 27 Mart 1899'da verdiği cevapta ise diğer derslerin yanı sıra Türkçe dersini verecek muallimin de belirlendiği ifade edilmiş, yazışmalardan birinde “Mezkûr Fârsî ve Türkçe derslerinden Fârsî mu'allimliğine evvelce resim mu'allimi Ali Efendi ve Türkçe mu'allimliğine de âhîren mubassır Abdülkerim Efendi ta'yîn kılınmış” olduğu notu düşülmüştür (BOA. MF.MKT.440/41). Kudüs Maarif Müdürlüğünün başka bir talebine binaen Maarif Nezaretinden 13 Ağustos 1902 tarihli verilen cevapta ise Türkçe konusunda sıkıntıları olan Kudüs İdadisindeki öğrencileri “...müzâkere zamanlarında Türkçeye alıştırmak üzere...” Faik ve İbrahim efendilerin tayin edildiği öğrenilmektedir (BOA. MF.MKT.652/19).

5 Şubat 1905 tarihinde Maarif-i Umumiye Nezaretine dilekçe ile başvuran Kudüs'e bağlı Suba ve Ayn Nakuba köylerinde mekteb-i idadiye öğretmenlerinden Mehmet ve Mustafa şahadetnâmelerinin tasdik edilmesini talep etmiş, buna karşın nezaretten Kudüs-i Şerif Sancağı Maarif Müdüriyetine gönderilen 13 Mart 1905 tarihli yazıda ise ismi anılan muallimlerin “...Türkçe imtihân vermek iktidârını hâiz olamayan mu'allimînin istihdâmı usûlen gayr-ı câiz bulunduğundan Türkçe imtihân verebildikleri sûrette ba'dehu asâletnâmeleri ile ehliyetnâmeleri tasdik olunmak üzere evvel emirde imtihâna ve tercüme-i hâl varakalarının gönderilmesi husûsunun taraf-ı şeriflerine izbârı ifade...” edildiğinden Türkçe sınavına girmeleri istenmiştir (BOA. MF.MKT.838/5).

23 Mart 1911 tarihinde Kudüs Mutasarrıflığı ile Maarif-i Umumiye Nezareti arasında yapılan yazışmalardan da anlaşıldığı üzere Türkçe öğretimi

hususunda gayret sarf edildiği açıkça görülmektedir. Kudüs'teki ibtidailerde öğretmen yetersizliğinin yanı sıra öğrencilerin Türkçeye 'adem-i vukufı'ndan bahsedilmiş, birinci ve ikinci sınıflarda Arapça, Türkçe derslerinin ise ancak üçüncü sınıflarda verilebildiği kaydedilmiştir (BOA. MF.İBT.309/40).

Kudüs-i Şerif'te Arapça ve İbranice Gazeteler İçin Yapılan Ruhsat Talepleri

Kudüs farklı dinler ve dillerin ortak yaşam alanı haline gelmiş, böylece bu farklılıkları besleyecek kültürel zemin inşa edilebilmiştir. Öteden beri dış dünyadan Kudüs'e olan ilgi Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile olan ilişkileri ve Tanzimat sonrasında daha da artmıştır. Bilhassa Doğu Avrupa'dan Kudüs ve civarına yapılan Yahudi göçleri ve Avrupalılar tarafından başlatılan arkeolojik kazılar şehri dinî olmanın yanı sıra siyasî bir merkez haline de dönüştürmüştür.

Kudüs'ün siyasî bir merkez haline gelmesinin en görünür olduğu alanlardan biri basın ve yayım olmuştur. Böylece hem Hristiyan mezhepleri hem de Yahudi göçleri şehrin sakinlerinin kendilerini ifade etmede farklı araçlar kullanmasına yol açmıştır (Yahudilerin Kudüs'teki basın yayım faaliyetlerine dair geniş bir tartışma için bakınız: Elyada, 2020; Hassan ve al-Kayyali, 2018: 330-351; Atuk, 2021). Bu bakımdan 19. yüzyılın enformatik hareketliliğini mümkün kılan gazeteler dünyanın ve Osmanlı Devleti'nin pek çok yerinde olduğu gibi Kudüs'te de politik ve entelektüel bir bağlayıcı olarak teşekkül ettirilmiştir (Geniş bir inceleme için bakınız: Ayalon, 2004). Dolayısıyla gazeteler her şeyden önce kimlik inşa edici olmalarından kaynaklı üstünlükleri görmezden gelinemeyecek bir araca dönüşmüştür. Öyle ki, Kudüs'teki yayıncılık faaliyetlerinin genel olarak çok dilli bir şekilde ilerlemesi göçmenlerin siyaseten kendi cemiyetlerine entegrasyonu ile ilgili bir niteliğe dönüşmüştür.

Genellikle şehirdeki gazete faaliyetleri Avrupa'dan Kudüs ve civarına artarak süren Yahudi göçü ile paralel bir biçimde gelişerek çeşitlenmiş ve kurumsallaşmıştır (Schidorsky, 1998: 262). Şüphe yok ki bu durum, Osmanlı idaresinin de dikkatini çekmiştir. Bu yüzden sıklıkla Osmanlı Devleti sathında nizamnâmeler ile bir düzen kurma yoluna gidilmiştir. Kudüs'teki neşriyat faaliyetleri de bu kapsam içinde bir düzene konulmaya çalışılmış, karmaşık yapıya olan ilgi mümkün olan dikkatle sürdürülmüş, gerektiğinde raporlar oluşturularak (BOA. HR.SFR3.370/66; HR.TO.64/68) gazetelerin kurulmaları ve idare edilmelerine yönelik kurallar ihdas edilmiştir (BOA. DH.MKT.2896/70). Birkaç örnekte de görüleceği üzere bazen mevcut matbaa ve gazeteler üzerinden gidilmesi temin edilmeye çalışılmış, neşriyatın ihtiyaca cevap verecek nitelikte olmasına özen gösterilmiştir. Bu çerçevede Osmanlı döneminde Filistin'de yayımlanmış ve kütüphane kataloglarına girmiş İbranice ve Arapça gazetelerden bazıları şunlardır: ha-Levanon [הלכונן], Havatsetet

[הבצלת], Yahuda ve Kudüs [יהודה וירושלים], ha-Tsevi [הצבי], Olam Katan [עולם קטן], ha-Me'asef [המאסף], Haskafa [השקפה], Ha-Poel ha-Tzair [הפועל הצעיר], en-Nefaisü'l-Asriyye [العصرية النفائس], el-Kuds [القدس], Ha-Herut [החרות], Moriyah [מוריה], ha-Ahdut [האחדות], el-Düstur [الدستور], Filistin [فلسطين], en-Nefir [النفير], el-Münadi [المنادي], el-Menhel [المنهل], el-Ahbar [الأخبار] ("The NLI Newspaper Collection", The National Library of Israel, <https://www.nli.org.il/en/newspapers/titles?region=The%20Middle%20East#>).

İlk gazete açma talepleri 19. yüzyılın ikinci yarısında arşiv kayıtlarında görünmeye başlanmıştır. Mesela 2 Haziran 1882 ve 29 Kasım 1883 tarihlerinde Fransa vatandaşı olan İshak Goscini [Isaak Gosciny=Isaac Gastzinni] isimli şahsın İtalyanca ve İbranice çıkarmak için ruhsat talep ettiği 'Ebvâb-ı Hurriyyûn' isimli gazete için hem mahallinde hem de Hariciye Nezaretince araştırma yapılarak durumun raporlanması istenmiştir (BOA. MF.MKT.76/24). Osmanlı arşivindeki 25 Haziran 1886 tarihli başka bir belgeden anlaşıldığı üzere İshak Goş Eskenazi'ye [Isaac Gastzinni] verilen izin ile 'Şeara Siyon' [Sha'are Tsiyon] isimli İbranice bir gazetenin çıkarılmasına başlanmıştır (BOA. DH.MKT.1352/29).

Kudüs'te Yahudi dinine ait dinî kitaplarla birlikte bir gazete çıkarmak isteyen İsrail Fromkin [Israel Dov Frumkin] isimli şahsa izin verilmemiş, kendisine amcası İsrail Bak'a [Israel Bak] ait olan [Havatsalet'in çıkarıldığı] matbaayı devralarak yayına devam edebileceği bildirilmiştir (BOA. MF.İBT.2/119). 17 Aralık 1901 tarihli başka resmî yazıda ise Rum cemaatinden bir Kudüslünün haftalık olarak Arapça çıkarmak için talepte bulunduğu ruhsat Kudüs'teki gazetelerin halkın ihtiyaçlarına cevap verecek sayıda olması bakımından uygun görülmemiştir (BOA. DH.MKT.2569/75; MF.MKT.82/34).

Osmanlı arşiv belgeleri incelendiğinde yukarıda anılan gerekçelerden ötürü Kudüs'ün hem Osmanlı hem de Avrupa vatandaşları için gazete çıkarmak bakımından cazip bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Bu husustaki en erken örneklerden biri 1873 tarihidir. Söz konusu 21 Mart 1873 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere Fransız vatandaşı bir Yahudi olan İshak Hirş Elsekaneci [Eşkanazi] [Isaac Hirsch] isimli birinin Kudüs'te matbaa ile birlikte gazete çıkarmak düşüncesinde olduğundan, bunun için de Osmanlı makamlarına ruhsat talebinde bulunmuştur. Yazışmaya göre konunun sonuçlandırılması için merkezî idarenin kararının talep edildiği görülmektedir (BOA. MF.MKT.10/17). Çünkü Osmanlı merkez idaresince Kudüs ve civarında hızla artan göçmen nüfusunun bazı sorunları da beraberinde getirdiğinin farkına varılmış gerek Doğu Avrupa gerekse Batı Avrupa'dan Kudüs ve civarına göç edenlerin alışmış oldukları yaşam tarzının bir ürünü olan basın ve yayın araçlarını kullanmak istedikleri tespit edilmiştir. İdarenin bazen ruhsatsız faaliyet gösteren matbaa ve basın-yayın organları ile ilgilenmek zorunda kaldığı

da görülmektedir. Mesela 8 Eylül 1877 tarihli bir belgeye göre Alliance Israélite Universelle isimli organizasyonun ruhsatsız bir şekilde gazete bastığı anlaşıldığından matbaa kapatılmış, ancak matbaanın yeniden açılmasına ilişkin İstanbul'da girişimlerde bulunulduğu görülmüştür (BOA. MF.MKT.51/110).

Alman tebaasından İshak Hirşenson [Isaac Hirschensohn] bu çok dilde yayın yapan matbaa sahiplerinden biridir. Hirşenson'un Kudüs'te haftada iki defa yayınlanacağını beyan ettiği İbranice ve Arapça iki gazete için yaptığı başvuru hakkında yapılan muameleler ile kendisinin Matbuat Nizamnamesi'ne uygun davranması bakımından kabul edildiği 12 Eylül 1877 tarihli belgeden anlaşılmaktadır (BOA. DH.MKT.1318/77). Sonrasında 4 Eylül 1898 tarihli başka bir arşiv belgesinden de isimlerine yer verilmeyen Arapça ve İbranice iki gazeteye ait ruhsatın vefat dolayısıyla oğlu üzerine geçirildiği görülmektedir (BOA. DH.MKT.2100/88; DH.MKT.2217/105; BEO.1256/94147). Maarif Nezaretine yollanmış 31 Mayıs 1890 tarihli bir telgrafnâmede ise Ben-Yehuda Eliezer [Eliezer Ben-Yehuda] isimli şahsın adı, gazetenin yayımı için ruhsat talebinde bulunulan belgelerde anılmaktadır (BOA. MF.MKT. 117/115). Öyle ki Eliezer Ben-Yehuda ismi Kudüs basın tarihinde önemli bir yere sahiptir ve Kudüs'te gazete çıkarma girişiminde bulunmuştur. Ben-Yehuda, İbranicenin sadece kutsal metinlerde kullanılmasına inananlar tarafından girilen etkili muhalefet ve engellemelere karşın girişimlerini sonlandırmamış, İbranicenin gündelik dil olabilmesi için gazeteyi bir araç olarak görmüştür. Yayımladığı gazeteler arasında yer alan Haskafa [Haskhafa] bunlardan biridir (Haskafa için bakınız: "Hashkafah," The National Library of Israel, <https://www.nli.org.il/en/newspapers/hsk>). Haskafa'nın çıkarılmasında ruhsat talebi 25 Mart 1899 tarihli belgeden de anlaşıldığı üzere eşi Hamdeh bint-i Şalumi [Hamdeh Ben-Yehuda] tarafından yapılmışsa da kendisine kadınların siyasi neşriyatta bulunmalarına ilişkin yasal düzenleme olmadığından izin verilemeyeceği bildirilmiştir (BOA. DH.MKT.2182/17). Ancak yine aynı konuda 25 Mart 1907 tarihli bir başka belgeden anlaşıldığı üzere gazetenin yayımına sonradan izin verilmiş olmalı ki yukarıda anılan dindar Yahudilerin neşriyatı kapatma gayretleri merkezi idarenin gündemine getirilmiştir (BOA. DH.MKT.1155/40).

20. yüzyılın başlarında bilhassa İbranice neşriyatta bulunma taleplerinin arttığı gözlenmektedir. Mesela 20 Mart 1906 tarihli bir belgede ifade edildiği üzere Avram Haim Behor isimli bir şahsın Yahudi kurum ve şirketlerinin ihtiyaç duyduğu bazı şeyleri basmak için talep ettiği ruhsatın verilmesi hususunda gerekli muamelenin yapıldığı anlaşılmaktadır (BOA. DH.MKT1059/61). Başka bir örnek 31 Aralık 1908'de Osmanlı vatandaşlarından Şlomon bin Refail Şerzi, Moşe Avram Azril [Moshe Azrail] ve Liboş Kahane'nin 'Paros', 'La Libertad' ve 'Ereş Akudeş' [Eretz Ahat] isimli üç adet günlük gazetenin çıkarılmasına izin verildiği, ruhsatnâmelerinin üzerine pul yapıştırılıp mühürlendikten sonra kendilerine teslim edildiği görülmektedir.

(BOA. DH.MKT.2697/80). Avraham Behfel bin Hirsh Grayefski'nin 'Aam' [Millet] isimli bir gazete için girişimde bulunduğu, gerekli çalışmalardan sonra ruhsatının 2 Ocak 1909 tarihinde verilmesinin istendiği yine arşiv belgelerinden öğrenilmektedir (BOA. DH.MKT.2699/6).

Yoğun denebilecek bir şekilde ruhsat talebinde bulunulan İbranice gazete başvuruları muhtemelen beraberinde Arapça neşriyatı da etkilemiş olmalıdır. O zamana kadar belki Şam, Beyrut ve Kahire merkezli neşriyattan beslenen Kudüs ve civarının Arap dilli nüfusunun İbranice gazete yayımındaki yaygınlık karşısında benzer bir girişimde buldukları tahmin edilebilir (Ayalon, 1995: 66). Bu bakımdan Kudüs'teki Arapça gazete neşriyatının İbraniceye göre hem daha geç hem de daha cılız bir serüven olarak değerlendirilmesinde bir mahsur görülmemelidir.

Arapça gazete yayımı konusunda isminden Hristiyan Araplardan olduğu tahmin edilebilecek matbaacı Habib Hananya adında bir Kudüslünün ruhsat talebi ilk örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Ruhsat talebine göre haftada iki defa çıkarılacak olan 'el-Kuds'ün 'bilim ve sanat' [ulûm ve fûnûn] içerikli Arapça bir gazete olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle hakkında mahallinden gerekli bilgiler istenmiş, bu bakımdan tahkikat yapılarak amacının anlaşılmasına çalışılmıştır (BOA. DH.MKT.2295/37). Sonrasında talebe, sadrazamlık tarafından olumlu cevap verilmiştir (BOA. DH.MKT.2400/21; Y.A.RES.108/73; DH.MKT.707/7; DH.MKT.1283/88). Benzer bir biçimde Kudüs'te 'el-İnsâf' adında bir gazete çıkararak matbaa kurmak isteğinde bulunan Nebedli İlyâs el-Meşhûr Efendi'ye de 26 Kasım 1908 tarihli ruhsat talebine olumlu mukabele edilmiştir (BOA. DH.MKT.2670/7).

Yüzyılın başında çok dilli çıkarılan gazetelerle de karşılaşmaktadır. Bunun en büyük sebebinin Hristiyan Arapların mevcudiyeti ve ana dillerinin Arapça olmasıdır. Mesela Kudüs Rum Patrikhanesinin katiplerinden Atanas Tiofilo Pantazi isimli biri patrikhanenin de kefil olması ile Arapça ve Rumca çıkarmayı vaat ettiği 'Pastinos Kiryikis' isimli gazetenin neşrine 11 Kasım 1908 tarihinde ruhsat verilmesinin uygunluğu değerlendirilmiştir (BOA. DH.MKT.2654/97). Kudüs'teki çok dilli gazete çıkarma taleplerine Cedfromkin Efendi'nin Arapça, İbranice ve İspanyolca neşretmek istediği 'el-Vatan' isimli gazetesi de örnek olarak verilebilir. Öyle ki şahsın ruhsat talebi olumlu karşılanmış ve ruhsatnâmenin gönderilmesi kararlaştırılmıştır (BOA. DH.MKT.2655/2; DH.MKT.2688/75). İbrahim Yusuf el-Mâlihde Arapça, İbranice ve İspanyolca 'Arabî' isminde bir gazete çıkarmak talebinde bulunmuş, idare ise 23 Ocak 1909'da gerekli muamelenin yapılması sonrasında ruhsatın kendisine verilmesini kararlaştırmıştır (BOA. DH.MKT. 2716/84).

25 Kasım 1908 tarihli başka bir belgeden ise Yafa'da Reşid Ebu Hafre tarafından 'el-İstiklâl' isimli bir gazetenin çıkarılmak istendiği anlaşılmaktadır (BOA. DH.MKT.2851/64). Fakat 10 Mart 1909 tarihli bir sonraki belgede önceki başvurunun başarılı olmadığı Ebu Hafre'nin bu defa gazeteyi aynı isimle Kudüs'te çıkarma teşebbüsünde bulunduğu görülmektedir (BOA. DH.MKT.2763/6). Ne var ki Ebu Hafre'nin başvurularına olumlu cevap ancak 7 Haziran 1909'da verilmiş, gazetenin yayın hayatına başlaması uygun görülmüştür (BOA. DH.MKT.2834/95).

Kudüs'ün civarında da Arapça gazete çıkarmak isteyenlerin talepleri Kudüs Mutasarrıflığına gelmeye devam etmiştir. Mesela 1908'de Safed'de İlyas Bevvâb Efendi adında biri tarafından 'Filistin' isimli bir gazetenin çıkarılması için izin istenmişse de benzer isimde başka bir gazetenin daha önce Kudüs'te çıkarılmasına izin verildiğinden Matbuat ve Matbaalar Nizâmnameleri'nin hükümlerine göre başvurunun yeni bir isimle yapılması istenmiştir. İlyas Bevvâb, Filistin isimli gazetenin yanı sıra ayrıca 'Matbaatü'l-İslâhi'l-Hurre' adlı bir neşriyat için de ruhsat talebinde bulunmuş, merkezî idare bu talep için de kendisinden bir beyanname istenmesine karar vermiştir (BOA. DH.İD.124/31).

Kudüs'te Türkçe Gazete Yayımına İlişkin Girişim ve Belgeler

Arşiv belgelerine göre Kudüs'te Türkçe olarak bir gazete çıkarılması meselesinin konu edildiği ilk kayıt 1899 tarihlidir (Ayalon'da Kudüs-i Şerif ismi altında verilen tarih 1876'dır. Ayalon, 1995: 25). Muhtemelen gerek Avrupa gerekse Kudüs'teki neşriyatın etkisini gören hem yerel hem de merkezî yönetim birtakım girişimlerde bulunulmasının gerekliliğini fark etmiş olmalıdır (Genel bir değerlendirme için bakınız: Yazıcı, 1994: 2047-2065). Bu bakımdan ekonomik olarak fonlanan bir gazetenin yayım hayatına başlamasının gerekliliği sıklıkla ifade edilmiştir. Resmî yazışmalarda resmî bir gazetenin yayınlanmasının asıl gerekçesini Kudüs'ün siyasî ve diplomatik bir merkezde yer alması ve bu yüzden özellikle Avrupa'da Osmanlı ve bölgeye dair olumsuz haberlerin yayılmasının önüne geçilmesi gösterilmiştir. Fakat Kudüs'te çıkarılacak resmî gazete için en önemli engellerin başında ekonomik yetersizliklerin geldiği anlaşılmaktadır. 12 Nisan 1899 tarihinde Mabeyn-i Hümayuna gönderilen bir belgede Kudüs-i Şerif Mutasarrıflığı konunun önemini şu şekilde beyan etmiştir:

Atûfettü Efendim Hazretleri;

Avrupa evrâk-ı havâdisinin bir müddetten beri memâlik-i şâhâneye neşriyat-ı kâzibe ve bedhâhânedeki bulunmakta olmaları ve bu misillü erâcîf neşriyle efkâr-ı umûmîye üzerinde te'sirât husûlünden sonra tekzîbi tamamıyla te'mîn-i maksat edememekte bulunması cihetiyle vilâyât-ı şâhânedeki zuhûr edebilen ve

Avrupa'ya 'aksi melhûz olan ahvâl ve vakâyi'in 'alâ-vechi's-sihha neşr ettirilerek matbû'ât-ı ecnebiyenin yalan yanlış neşriyât-ı bedhâhânesine meydân verilmemesi ve tekzîb-i erâcîf kılınması muktezâ-yı emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı hazret-i pâdişâhîden bulunduğu bâ-emr-i sâmi Dâhiliye Nezâret-i Celîlesinden iş'âr buyrulmuştur. Kudüs sancağı bütün Hristiyanlık âleminin mecma'-ı inzârı ve menâfi'-i muhtelif-i siyâsiyenin cevelângâhı olmak hasebiyle Avrupa matbû'âtının neşriyât-ı kâzibesine her yerden ziyâde ma'rûz olduğu ve binâenaleyh işbu emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı cenâb-ı hilâfet-penâhînin hakkıyla tenfîz-i ahkâm-ı münîfesinden hâsıl olacak muhassenât-ı fevka'l-'âde 'arz ve ta'rîften müstağni bulunduğu halde livâ nâmına henüz bir cerîde müesses olmayıp elde böyle bir vâsıta-i neşriyye bulunmadıkça da hükm-i irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhînin emr-i tatbiki müteassir olarak maksûd-ı kerâmet-nümûd-ı velî-ni'met-i bî-minnet-i 'uzmâ olan menâfi' ve muhassenâtın sâhâ-i husûle îsâline muvaffakiyet mümkün olmayacağından bir resmî gazete neşriyle bu bâbdaki teşkilâtın ref'i esbâbının bir an evvel istihsâline bezl-i makderet vâcibe-i zimmet-i 'ubûdiyet ve sadakât görülmüştür. Kudüs livâsında mütemekkin ahâlinin matbû'âta merâkı günden güne artmakta ve bu inhimâkın ve memlekette gazete bulunmamasının netîcesi olarak Mısır matbû'âtına râğbet göstermekte olduğu ve gerçi bunlardan idhâli memnû' olanların men'-i duhûlüne be-gâyet i'tinâ ve dikkat kılınmakta ise de buraya idhâli memnû' olmayanların dahî yalan yanlış ma'lûmât i'tâ ettiği bu kabîl gayr-ı memnû' evrâka da emniyet edilmeyib dâimâ ihtiyâten mu'âyenesine sarf-ı mesâ'i edilmekle beraber tedkîk-i muhteviyâtıyla men'-i idhâline tevessül edilinceye kadar intişâr eden kısmı yine bir takım havâdis-i kâzibenin şüyû'una sebebiyet verdiği nazar-ı dikkate alınınca öyle bir gazetenin te'sîsindeki ehemmiyet müsta'celiyet bir kat daha tezâhür eder. Efrâd tarafından gazetenin neşri için teşebbüsât ve tasdî'ât vâkî' olmakda ise de efrâda birkaç gazete neşir için müsa'ade verilirse burada bu kabîl gazetelerden te'sîrât ve teşvikât-ı mahsusaya kapılmış ve bir taraftan celb olunarak menâfi'-i hakîkiye-i saltanat-ı seniyyeye hizmet edecek yerde mazarrat îrâs eylemesi muhtemel ve livâ nâmına bir gazete mevcûd olmadıkça bu gibi tasdî'âtın önünü almak da müşkildir. Vilâyât-ı şâhâne merâkizinde neşr olunan cerâid-i resmiye vukû'ât ve ahvâl-i mahalliyeyi kemâl-i sıhatle derç ve ba'zı erâcîf ve neşriyât-ı kâzibeyi red etmekle beraber herkese tefhîmi emr u fermân-ı 'âlî iktizâ-yı hikmet ihtivâsından

bulunan evâmir ve ta'limâtı neşir suretiyle de hizmet ettikleri halde buraca son derece de tasarruf icrâsına ri'âyet ve dikkat edilmek şartıyla sâir vilâyât cerâid-i resmîyesi masârıfına nisbetle gayet cüz'î bir meblağ olan şehri bin sekiz yüz kuruş gazetenin bi'l-cümle masârıfına tekâbül edeceği inde't-tedkik anlaşılıb burada bir gazetenin intişârından me'mûl olan fevâid ve menâfi'e nazaran bu tahsîsât şâyân-ı istiksâr görülmediğinden icra'ât-ı kudsiyet-âyât-ı hazret-i hilâfet-penâhiyi neşir ile beraber livâya ve memâlik-i mahrûse-i şâhânenin cihât-ı sâiresine 'âid ahvâl ve vukû'attan icâb edenlerini sûret-i münâsibe ve sahîhada kayıd ve yalan yanlış neşriyâtı tekzîb etmek ve lâzım gelen evâmir ve tebligât-ı resmîyeyi i'lân eylemek nısfı 'Arabça ve lisân-ı resmînin teshîl-i ta'mîmî için nısf-ı diğeri Türkçe olmak üzere 'Kudüs-i Şerif' nâmıyla resmî bir gazetenin te'sîsi ve tahkîkât-ı mezkûrenin şimdiden i'tâsına müsâ'ade-i celîle-i cenâb-ı hilâfet-penâhi şâyân buyurulması istirhâmına cesâret olunmakla ol bâbda emr u fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir.

Fî 1 Zi'l-hicce sene 316 ve fi 31 Mart sene 315.

Kudüs Mutasarrıfı.

Mühür (BOA. Y.MTV.189/26).

28

Vilayet emrinde çıkarılmasının elzem olduğu görüşün ağır bastığı durumda Kudüs'ten gelen yazı bu defa benzer ifadelerle 21 Nisan 1899'da sadrazamlık makamına iletilerek nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine ilişkin emrin verilmesi arz edilmiştir:

Huzûr-ı 'âlî-i hazret-i sadâret-penâhiye;

Avrupa evrâk-ı havâdisinin bir müddetten beri memâlik-i mahrûse-i şâhâneye müte'allik neşriyât-ı kâzibe ve bedhâhânedeki bulunmakta olmuştur ve bu misillü erâcîf neşriyâtdan efkâr-ı 'umûmîye üzerinde te'sîr husûlünden sonra tekzîbi tamamıyla te'mîn-i maksat edememekte bulunması cihetle vilâyât-ı şâhânedeki az çok zuhûr edebilen Avrupa'ya 'aksi melhûz olan ahvâl ve vakâyi'inönü matbû'ât ağzına düşmeksizin 'alâ-vechi's-sihha vakit ve zamânıyla neşir ettirilerek matbû'ât-ı ecnebiyenin yalan yanlış neşriyât-ı bedhâhânesine meydân verilmemesi tekzîb-i erâcîf kılınması muktezâ-yı emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı hazret-i pâdişâhîden bulunduğuna binâen ba'de-zîn cüz'î ve küllî vukû'a gelecek hâdisâtın ve onun üzerine ne sûretle mu'âmele kılındığının zamân geçirilmeksizin günü gününe bildirilmesi lüzûmu Hâriciye Nezâret-i Celîlesinden bi't-takdîm tevdi' buyurulan 30 Kânûn-ı

Evvel sene 314 târîhli ve dokuz yüz otuz üç numrolu tezkire iş'âr kılınmaktan nâşî sebk eden tebligât-ı 'umûmîyece cevâben Kudüs Mutasarrıflığına bu kere tevârüd edip leffen takdîm kılınan 18 Mart sene 315 tarihli ve beş numrolu tahrîrâtda Kudüs sancağı menâfî'-i muhtelif-e-i siyâsîyenin cevelângâhı bulunduğu ve Kudüs'e 'âid en küçük şeyler Avrupa matbû'âtı sütûnlarına 'aks ederek mübalağalı ve heman dâima muharref ve âmâl-i mahsûsayı mürevvic bir surette yazıldığı ve binâenaleyh işbu emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı cenâb-ı kîtî-sitânın ahkâm-ı münîfelerinden hâsıl olacak muhassenât ta'riften müstağni bulunduğu hâlde livâ nâmına henüz bir cerîde-i resmîye te'sis edememiş, menâfî' ve muhassenât-ı vâkı'adan iktitâf-ı semerât olunamamasını müstelzim olduğundan ve orada muntazam matba'alarla Türkçe hurûfât mevcûd olmak ve masârif-ı tertîbiye gâyet ehven bulunmak hasebiyle bir gazete te'sîsi için bir gûna masârif-ı ibtidâiye ihtiyârına hâcet olmadığından bahisle abonelerden müterâkim akçe gazeteye îrâd olarak terk olunmak şartıyla kâğıd ve tab' ve tertîb ve tahrîr masârifî olarak şehri bin sekiz yüz kuruş tahsîsiyle nısfı 'Arabça ve nısf-ı diğeri Türkçe olmak üzere 'Kudüs-i Şerîf' nâmıyla resmî bir gazetenin te'sîsi ve neşrine müsâ'ade i'tâsı lüzûmu görülmüştür. Oraca böyle bir gazetenin neşri emrinde serd olunan muhassenâta ve istenilen tahsîsâtın cüz'iyetine nazaran icrâ-yı îcâbı münâsib ve re'y-i 'âlî-i fehâmet-penâhîlerine mütevâkkıf görülmüştür. Ol bâbda (BOA. DH.MKT.2201/75).

Gerek Kudüs Mutasarrıflığı gerekse İstanbul'daki merkezî idare talepte de arz edildiği üzere neşriyatın ne denli önemli olduğunun farkında bulunmasına karşın bütçe meselesinin önemli bir sorun olarak aşılması gerekmiştir. 1899 yılının mayıs ayında konuya ilişkin teati edilen yazışmalarda gazetenin çıkarılmasına yönelik finans meselesi tartışılmıştır:

I.

Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki;

Avrupa evrâk-ı havâdisinin bir müddetten beri memâlik-i mahrûse-i şâhâneye müte'allik neşriyât-ı kâzibe ve bedhâhânedeki bulunmakta olmaları ve bu misillü erâcîfin neşriyâtdan ve efkâr-ı 'umûmîye üzerinde te'sîr husûlünden sonra tekzîbi tamamıyla te'mîn-i maksat edememekte bulunması cihetiyle vilâyât-ı şâhânedeki az çok zuhûr edebilen ve Avrupa'ya 'aksî melhûz olan ahvâl ve vakâyi'in önü matbû'ât ağzına düşmeksizin 'alâ-vechî's-sihha vakit ve zamânıyla neşr ettirilerek matbû'ât-ı ecnebiyenin

yalan yanlış neşriyat-ı bedhâhânesine meydân verilmemesi ve tekzîb-i erâcîf kılınması muktezâ-yı emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı hazret-i pâdişâhîden bulunduğuna binâen ba'de-zîn cüz'î ve küllî vuk'ûa gelecek hâdisâtın ve onun üzerine ne sûretle mu'âmele kılındığının zamân geçirmeksizin günü gününe bildirilmesi lüzûmu Hâriciye Nezâret-i Celîlesinden bi't-takdîm tevdîf buyurulan 30 Kânûn-ı Evvel sene 314 târîhli ve dokuz yüz otuz üç numrolu tezkirede iş'âr kılınmaktan nâşî sebk eden tebligât-ı 'umûmîyeye cevâben Kudüs Mutasarrıflığından bu kere tevârüd edip leffen takdîm olunan 18 Mart sene 315 târîhli ve beş numrolu tahrîrâtta Kudüs sancağı menâfi'-i muhtelif-e-i siyâsiyenin cevelângâhı bulunduğu ve Kudüs'e 'âid en küçük şeyler Avrupa matbû'âtı sûtûnlarına 'aks ederek mübalâğalı ve hemen dâimâ muharref ve âmâl-i mahsûsayı mürevviç bir sûrette yazıldığı ve binâenaleyh iş bu emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı cenâb-ı kîttîsânînin hakkıyla tenfiz-i ahkâm-ı münîfesinden hâsıl olacak muhassenât ta'rîften müstağni bulunduğu hâlde livâ nâmına henüz bir cerîde-i resmiye te'sîs edememiş menâfi' ve muhassenât-ı vâki'adan iktîfât-ı semerât olunamamasını müstelzim olduğundan ve orada muntazam matba'alarla Türkçe hurûfât mevcûd olmak ve masârifât-ı tertîbiye gâyet ehven bulunmak hasebiyle bir gazete te'sîsi için bugûna masârif-ı ibtidâiye ihtiyârına hâcet olmadığından bahisle abonelerden müterâkim akçe gazeteye îrâd olarak terk olunmak şartıyla kâğıd ve tab' ve tertîb ve tahrîr masârif-i şehri bin sekiz yüz kuruşun tahsîsiyle nısfı 'Arabça ve nısf-ı diğeri Türkçe olmak üzere 'Kudüs-i Şerîf' nâmıyla resmî bir gazetenin te'sîsi ve neşrine müsâ'ade it'âsı lüzûmu gösterilmiştir. Oraca böyle bir gazetenin neşri emrinde serd olunan muhassenâta ve istenilen tahsîsâtın cüz'iyetine nazarân icrâ-yı îcâbı münâsib ve re'y-i 'âlî-i fehâmet-penâhîlerine mütevakıf görünmüştür. Ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fî selh-i Zî'l-hicce sene 316 ve fî 29 Nisân sene 315.

Nâzır-ı Umûr-ı Dâhiliye (BOA. BEO.1309/98143).

II.

Dâhiliye Nezâret-i Celîlesine.

Devletlü Efendim Hazretleri;

Fî 6 Kânûn-ı Sâni sene 324 târîhli şifre telgrâfnâme-i 'âlî-i nezâret-penâhîlerinde Avrupa evrâk-ı havâdisinin bir müddetten beri memâlik-i şâhâneye müte'allik neşriyat-ı kâzibe ve bedhâhânedeki bulunmakta olmaları ve bu misillü erâcîfin neşrine efkâr-ı

'umûmîye üzerinde te'sirât husûlünden sonra tekzîbi tamamıyla te'mîn-i maksad edememekte bulunması cihetine vilâyât-ı şâhânedede zuhûr edebilen ve Avrupa'ya 'aksi melhûz olan ahvâl ve vakâyi'in 'alâ-vechî's-sihha neşr edilerek matbû'ât-ı ecnebiyenin yalan yanlış neşriyât-ı bedhâhânesine meydân verilmemesi ve tekzîb-i erâcîf kılınması muktezâ-yıemr u fermân-ı hikmet-beyân-ı hazret-i pâdişâhîden bulunduğu bâ-emr-i sâmi iş'âr buyurulmuştur. Kudüs sancağı bütün Hristiyanlık 'âleminin mecma'-ı inzârı olmak ve milel-i mütemeddinece mukaddes tanınmakla beraber menâfi'-i muhtelif-i siyâsîyenin cevelângâhı bulunduğu ve Kudüs'e 'âid en küçük şeyler Avrupa matbû'âtı sütûnlarına 'aks ederek mübalağalı ve heman dâima muharref ve âmâl-i mahsûsayı mürevviç bir sûrette yazıldığı ve binâenaleyh işbu emr u fermân-ı hikmet-beyân-ı cenâb-ı kîti-sitânın hakkıyla tenfiz-i ahkâm-ı münîfesinden hâsıl olacak muhassenât-ı fevka'l-'âde 'arz ve ta'rîften müstağni olduğu hâlde livâ nâmına henüz bir cerîde müesses olmayıb elde böyle bir vâsita-i neşriyye bulunmadıkça da hükm-i irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhînin emr-i tatbiki müte'assir olarak maksûd ve kerâmet-nümûd-ı velîni'met-i bî-minnet-i a'zamî olan menâfi' ve muhassenâtın sâhâ-i husûle îsâline muvaffakiyet mümkün olamayacağından bir resmî gazete neşriyle bu bâbdaki müşkilâtın ref'i esbâbının bir an evvel istihsâline bezl-i makderet vâcibe-i zimmet-i 'ubûdiyet ve sadâkat görülmüştür. Zaten Kudüs livâsında mütemekkin ahâlinin matbû'âta mürâca'at merâkî günden güne artmakta olub bu heves ve inhimâkın ve memlekette gazete bulunmamasının netîcesi olarak Mısır matbû'âtına pek ziyâde rağbet göstermekte ve Kudüs'e ve 'ale'l-'umûm memâlik-i mahrûse-i şâhâneye 'âid ma'lûmâtı bu gazetelerden istihsâl eylemekte olduğu ve gerçi bunlardan idhâli memnû' olanlarının men'-i duhûlüne ve ecnebî postasıyla duhûl edebilenlerin toplatılmasına itînâ kılınmakta ise de buraya idhâli memnû' olmayanların dahî dâima yalan yanlış havâdis ve ma'lûmât neşr etmekte ve ezhân-ı ahâlîde bir fikr-i sahîh hâsıl etmek şöyle dursun bi'l-'akis sû-i te'sîr ikâ' eylemekden hâlî kalmamakda idüğü ve Yafa Kaymakamlığının bir iki tahrîrâtında dahî beyân eylediği üzere hasbe'l-civâr Mısır'dan külliyyetle gelen gazete ve risâlelerin memnû' olmayanların ihtiyâten mu'âyenesine sarf-ı mesâî edilmekte olmakla beraber bu gibilerin tedkîk-i muhteviyâtıyla men-i idhâline tevessül edilinceye kadar bir takımı intişâr etmekte bulunduğu dahî nazar-ı dikkate alınınca öyle bir gazetenin te'sîsindeki ehemmiyet ve

müsta'ciliyet bir kat daha tezâhür eder. Her ne kadar burada efrâd tarafından gazete neşri için ba'zı teşebbüsât vâki' olmakda ise de şayet efrâda birkaç gazete neşrine müsâ'ade edilir ise, âmâl-i muhtelifeye mecma' olan Kudüs'de bu gazetelerin bir takım te'sirât ve teşvîkâta kapılması ve her birinin bir taraftan celb edilmesi muhtemel ve livâ nâmına bir gazete mevcûd olmadıkça bu gibi teşebbüsât ve tasdî'âtın önünü almak da müşkildir. Vilâyât-ı şâhâne merâkizinde neşr olunan cerâid-i resmiye vukû'ât ve ahvâl-ı mahalliyeyi kemâl-i sıhhatle derç etmekle beraber 'umûmun bilmesinde fâide melhûz olan ve âhâdda herkese tefhîmi emr u fermân-ı 'âlî iktizâ-yı meâlî ihtivâsından bulunan ba'zı evâmîr ve ta'limâtı neşr etmek sûretiyle de hizmet ettikleri hâlde bu gibi evâmîr ve ta'limâtın neşr ve ta'mîminde livâca pek 'usret çekilmekte ve hatta hükûmete ve belediyelere 'âid münâkasaları bütün ahâlinin gûş-i 'itlâ'ına yetiştirmekte bile müşkilâta tesâdüf olunmaktadır. Bir gazete te'sîsi ve bir matba'a tedârikiyle bunun te'mîn-i idâresi için masârif-ı ibtidâiyeye lüzûm olduğu ve hatta vilâyât-ı şâhâne bûdçelerinde matba'a ve gazete tahsîsât-ı şehriyesi hayli bir meblağ teşkil ettiği hâlde burada muntazam matba'alarla Türkçe hurûfât mevcûd olmak ve masârif-ı tertib gayet ehven bulunmaktan nâşî bir gazete te'sîsi için hiçbir gûna masârif-ı ibtidâiye ihtiyârına hâcet olmadığı gibi böyle bir gazetenin masârif-ı şehriyesi de vilâyât-ı şâhâne merkezlerinde neşr olunan gazeteler masârifine nisbetle gayet cüz'î olacağı icrâ olunan tedkîk ve hesâbtan anlaşılmiş ve haftada bir def'a muntazaman neşr olunmak üzere te'sîs olunacak bir cerîde için dâhîl ve hâric-i livâda tedârik edilmesi me'mûl olan abonelerden müterâkim akçe gazeteye îrâd olarak terk olunmak şartıyla kâğıd ve tab' ve tertîb ve tahrîr ve'l-hâsıl kaffe-i masârif-i şehri ancak bin sekiz yüz kuruş hesâb ve tahmîn edilmiştir ki burada bir gazetenin intişârından me'mûl olan fevâid ve menâfi'e nazaran bu tahsîsâtın şâyân-ı istiksâr olmayacağı âşikârdır. Mutâla'a-i ma'rûzaya biânen icrâât-ı kudsiyet-âyât-ı hazret-i hilâfet-penâhîye neşr ile beraber livâya ve memâlik-i mahrûse-i şâhânenin cihât-ı sâiresine ait ahvâl ve vukû'attan i'câb edenlerini sûret-i münâsibe ve sahîhada kayd ve yalan yanlış neşriyatı tekzîb etmek ve lâzım gelen evâmîr ve tebligât-ı resmiyeyi ve münâkasa ve müzâyedeleri i'lân ve ahâliye ma'lûmât-ı müfide-i mütenevvi'a i'tâ eylemek ve nısf-ı 'Arabça ve nısf-ı diğeri de lisân-ı resmînin teshîl-i ta'ammümü için Türkçe olmak üzere 'Kudüs-i Şerîf' nâmıyla resmî bir gazetenin te'sîsi ve neşrine ve tahsîsât-ı mezkûrenin şimdiden i'tâsına müsâ'ade-i 'aliyye-i nezâret-penâhîleri bî-dirîğ buyurulması istirhâmına cür'et kılınmakla ol bâbda emr u fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir.

Fî 18 Zî'l-ka'de sene 316 ve fî 18 Mart sene 315.

Kudüs Mutasarrıfı (BOA. BEO.1309/98143).

III.

Dâhiliye Nezâret-i Celîlesine.

Kâğıd ve tab' ve tertîb ve tahrir masârıfı olarak şehrî bin sekiz yüz kuruş tahsîsiyle nısfı 'Arabça ve nısf-ı diğeri Türkçe olmak üzere 'Kudüs-i Şerîf' nâmıyla resmi bir gazetenin te'sîsi ve neşrine müsâ'ade i'tâsı Kudüs Mutasarrıflığının selh-i Zî'l-hicce sene 316 târîhli ve 809 numrolu tezkire-i devletlerine melfûf tahrîrâtında beyân olunmuş ise de vilâyât gazetelerinin bûdçeye dâhil tahsîsâtları olmasına göre bu gazete için de devletçe bir şey tahsisine mahal görülemeyib binâen-aleyh sâlifü'z-zikr ne suretle tesviye ve tahsîsi lâzım geleceği anlaşılamayacağından evvel emirde bu cihetin mahalliyle bi'l-muhâbere tahkîk olunarak îzâhen iş'ârına himmet.

Kudüs-i Şerîf Mutasarrıflığı (BOA. BEO.1309/98143).

Kudüs'te çıkarılacak olan gazetenin malî portresinin ise bir hayli zaman sonra 30 Aralık 1913'te genel şeklini almış olduğu anlaşılmaktadır:

I.

Kudüs-i Şerîf livâsı cerîde-i resmiye müstahdemîn ma'âşâtını ve masârîfât-ı sâiresini mübeyyin pusuladır.

Kuruş	Şehrî	Mâh/'Aded	
2400	800	3	Gazete Müdürü
2100	700	3	'Arabî Muharriri
1500	500	3	Türkçe Muharriri
1500	500	3	Mütercim
1050	350	3	Mürettib-i Evvel
900	300	3	Mürettib-i Sâni
150	50	3	Odacı
600	200	3	Müvezzî'
1000	-	3	Kâğıd Bahâsı

600 - 3 Masârif-ı Müteferrika
ve Posta Ücreti

11800

Yalnız on bir bin sekiz yüz kuruşdur.

Fî 4 Kânûn-ı Evvel sene 329.

Mühür (BOA. DH.İD.195/16).

II.

Dâhiliye Nezâret-i Celîlesine.

Devletü Efendim Hazretleri;

İdâre-i husûsiye-i vilâyât kânûnu mûcibince Kânûn-ı Evvel ibtidâsından i'tibâren mevki'-i intişâra vaz' olunan ve hâsılatı livâ idâre-i husûsiyesine ait bulunan cerîde-i resmîyenin üç aylık masârifâtıyla hey'et-i idâresi ma'âşâtını mübeyyin muhâsebe-i husûsiye müdürlüğünce tanzîm ve i'tâ olunan pusula leffen takdîm kılınmış olmakla mezkûr pusula mûcibince muktezi on bir bin sekiz yüz kuruşluk havâlenâmenin irsâline 'inâyet buyurulması müdürin-i mezkûre ifâdesiyle 'arz olunur. Ol bâbda emr u fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir.

Fî 22 Muharremü'l-harâm sene 332 ve fi 7 Kânûn-ı Evvel sene 329.

Kudüs-i Şerîf Mutasarrıfı.

Mühür (BOA. DH.İD.195/16).

Kudüs'te, yukarıda anılan girişimlerin dışında ya tek dilli olarak çok dilli bir şekilde başka Türkçe gazete ve süreli yayınların çıkarıldığı da bilinmektedir. Bu bakımdan Dersaadet müderrislerinden Mustafa Asım Bey'in Kudüs'te gazete çıkarma isteğinin, söz konusu ilk girişimlerden biri olduğu ifade edilebilir. Öyle ki, Mustafa Asım Bey Kudüs'te Türkçe ve Arapça olarak iki dilli bir gazete çıkarmak için izin talebinde bulunmuş, idare de amacının ne olduğunu öğrenmek niyetiyle gerekli araştırmaların yapılmasına karar vermiştir. Yapılan tahkikatın sonucunda gereken ruhsat Mustafa Asım Bey'e 1881 yılında verilmiştir:

I.

Zabtiye Nezâret-i Celîlesine.

Dersa'âdet müderrislerinden Mustafa Asım Efendi'nin Kudüs-i Şerîf'te tab' ve neşrine ruhsat istid'a eylediği gazete için Kudüs-i Şerîf Mutasarrıflığından efendi-i mûmâ-ileyhin tahkîk-i ahvâli hakkında taraf-ı 'âlîlerine yazılan 26 Şa'bân sene 97 târîh ve on numrolu tezkire-i 'âcizinin cevâbı henüz vürûd etmemiş ve keyfiyet mahallinden bu kere te'kîd kılınmış olmasıyla iş'ârı vechiyle icâbının îfâ buyurulması bâbında.

Fî 26 Şevvâl sene 298 ve fî 8 Eylül sene 97 (BOA. MF.MKT.69/98).

II.

Dâhiliye Nezâret-i Celîlesi Cenâb-ı 'Âlisine.

Dersa'âdet müderrislerinden mekremetlü Mustafa Asım Efendi'nin Kudüs-i Şerîf'te bir tarafı Türkî ve bir tarafı 'Arabî olarak 'Kudüs-i Şerîf' nâmıyla tab' ve neşr edeceği gazete için ruhsat i'tası Kudüs Mutasarrıflığından bâ-tahrîrât iş'âr olunmuş ve mûmâ-ileyh hakkında mahallince her ne kadar mu'âmele-i nizâmîyye icrâ edilmiş ise de kendisi zaten İstanbul ahâlisinden bulunduğu cihetle buraca da tahkîk-i ahvâli cümle-i iş'ârât-ı mahalliyeden bulunmuş olmasına binâen keyfiyet Zabtiye Nezâret-i 'Aliyyesine yazılmış idi. Nezâret-i müşârun-ileyhâdan alınan cevâbda mûmâ-ileyhehl-i 'ırz takımdan olub Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu'nun ta'yîn eylediği cinâyet ve hiçbir vakitte mütehevvim ve mahkûm olmadığı beyân ve izbâr olunmuş olduğundan efendi-i mûmâ-ileyhe mahall-i mezkûrda gazetenin tab' ve neşri için ruhsat i'tası irâde-i 'aliyye-i cenâb-ı nezâret-penâhîlerine [...] eylediği hâlde icrâ-yı icâbı husûsunun matbû'ât idâresine emr ve havâle buyurulması bâbında.

Fî 24 Zî'l-ka'de sene 98 ve fî 6 Teşrîn-i Evvel sene 98 (BOA. MF.MKT.71/81).

13 Ağustos 1908'de 'Filistin' isimli Arapça gazete çıkarmak talebinde bulunan Halilürrahman ahâlisinden Zuhûrzâde Yusuf Sıdkî Efendi muhtemelen daha sonra bu niyetine Türkçeyi de eklemiş olmalıdır (BOA. DH.MKT. 1280/23). Bu talebi olumlu bulunan Yusuf Sıdkî Efendi'nin Türkçe ve Arapça yayımlanacak Filistin isimli gazetesine 24 Mart 1909 tarihinde ruhsat verilmiştir:

I.

Kudüs'de münteşir 'Filistin' gazetesinin sâhib-i imtiyâzı Yusuf Sıdkî Efendi tarafından takdîm kılınıb idâre-i çâkerîce havâle buyurulan 'arz-ı hâlde sunûf-u muhtelif-e-i Osmâniye idâresinde ta'mîm-i ma'ârîf-i [...] müsteniden 'Arabça olmakla beraber Türkçe ve Fransızca neşriyât da dâhil bulunmak arzusunda olduğundan bahisle müsa'ade i'tâ kılınmış ve idâre-i çâkerîce kaydı ol vecihle tashîh edilmiş olmakla ruhsatnâmesine ona göre şerh verilerek zîrine on kuruşluk maktû' pul ilsâk ve mutasarrıflık mührüyle tahtîm edildikten sonra sâhibine i'tâsı husûsunun Kudüs-i Şerîf Mutasarrıflığına emr u iş'âr buyurulması bâbında emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fî 25 Safer sene 327 ve fî 5 Mart sene 325.

Matbû'ât-ı Dâhiliye Müdürü (BOA. DH.MKT.2774/97).

II.

Kudüs-i Şerîf Sancağı Mutasarrıflığına.

Kudüs'de münteşir Filistin gazetesinin sâhib-i imtiyâzı Yusuf Sıdkî Efendi tarafından gönderilen 'arz-ı hâlde sunûf-ı muhtelif-e-i 'Osmâniye arasında ta'mîm-i ma'ârîf maksadına binâen 'Arabça olmakla beraber Türkçe ve Fransızca neşriyâtta dahi bulunmak arzusunda olduğundan bahis ile müsâ'ade i'tâsı istid'â eylemesine binâen matbâ'ât idâresince o vecih ile kaydı tashîh edilmiş olmakla ruhsatnâmesine ona göre şerh verilerek zîrine on kuruşluk maktû' pul ilsâk ve resmî mühür ile tahtîm edildikten sonra sâhibine i'tâsı husûsuna himmet buyurulması bâbında (BOA. DH.MKT.2774/97).

Kudüs'te Türkçe ve Arapça olarak yayımlanacak bir başka yayın ise Ahmed er-Ra'yavî Efendi'nin 'en-Necâh' isimli haftalık gazetesidir. Arşiv belgesinden anlaşıldığı üzere Ahmed er-Ra'yavî'nin talebi olumlu karşılanmış ve 16 Kasım 1908'de ruhsat verilmesi hususunda Kudüs Mutasarrıflığı bilgilendirilmiştir:

I.

Kudüs'de Türkçe ve 'Arabça olmak olmak ve haftada bir kere çıkarılmak üzere 'ilmî, edebî, siyâsî ve zirâî 'en-Necâh' nâmında bir gazetenin neşrine ve ihdâsına ruhsat i'tâsı Ahmed er-Ra'yavî tarafından istid'â ve hakkında mu'âmele-i lâzime îfâ kılındığından bahis ile icrâ-yı îcâbı Kudüs-i Şerîf Mutasarrıflığının idâre-i çâkerîye muhavvel 9 Teşrin-i Evvel sene 324 târihli ve yetmiş üç

numrolu tahrîrâtında iş'âr kılınmış olmakla müsted'î-i mûmâ-ileyh nâmına tanzîm kılınan melfûf ruhsatnâmenin mahalline tesyîri ve evrâk-ı müteferri'a miyânında bulunan tezkire-i 'Osmâniyenin i'âdesi ile beraber zîrine on kuruşluk maktû' pul ilsâk ve resmî mühür ile ba'de't-tahtîmsâhibine i'tâsı ve harç-ı nizâmîsi olan yarım liranın ahziyle nezâret-i celîleleri veznesine irsâli husûsunun mezkûr mutasarrıflığa cevâben izbâr buyurulması bâbında emr u fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir.

Fî 14 Şevvâl sene 326 ve fî 26 Teşrîn-i Evvel sene 324

Matbû'ât-ı Dâhiliye Müdürü (BOA. DH.MKT.2659/85).

II.

Kudüs-i Şerîf Mutasarrıflığına.

9 Teşrîn-i Evvel 327 tarihli ve yetmiş üç numrolu tahrîrât-ı behiyeleri cevâbidır. Kudüs'de Türkçe ve 'Arabça olmak ve haftada bir kere çıkarılmak üzere ilmî, edebî, siyâsî ve zirâî en-Necâh nâmında bir gazetenin neşrine ruhsat i'tâsı istid'âsında bulunduğu iş'âr olunan Ahmed er-Ra'yavî Efendi nâmına tanzîm olunan ruhsatnâme tezkire-i 'Osmâniye ile beraber leffen irsâl kılındığından zîrine on kuruşluk maktû' pul ilsâk, mutasarrıflık mührüyle tahtîm edildikten sonra sâhibine i'tâsı ve harc-ı nizâmîsi olan yarım liranın bi'l-ahz nezâret-i senâverî veznesine irsâli lüzûmu matbû'ât-ı dâhiliye idâresi ifâdesiyle beyân olunur, ol bâbda (BOA. DH.MKT.2659/85).

İçinde Türkçenin de olduğu çok dilli bir başka gazete yayımlama girişimi ise İngiltere tebaasından Margaret Palmer tarafından söz konusu olmuştur. Kudüs'te Türkçe, İngilizce, Fransızca, Arapça ve Rusça olarak yayımlanması planlanan 'Mespa' isimli gazete için merkezî idare gerekli çalışmanın yapılarak ruhsat verilmesi hususunda Kudüs Mutasarrıflığı 2 Mart 1909'da bilgilendirilmiştir:

Türkçe ve İngilizce ve Fransızca ve 'Arabça ve Rusça âsâr-ı mütenevvi'â tab' etmek üzere Kudüs'de 'Mespa' nâmıyla bir matba'a küşâdına ruhsat i'tâsı Kudüs'de mukîm İngiltere devlet-i fehîmesi teb'asından Margaret Palmer bint-i Vilhelin Friedrih tarafından istid'â ve hakkında mu'âmele-i lâzîme ifâ kılındığından bahis ile ifâ-yı muktezâsı Kudüs Mutasarrıflığının idâre-i çâkerîye havâle buyurulan 16 Kânûn-ı Evvel ve 28 Kânûn-ı Sâni sene 324 târihli ve yüz otuz bir ve yüz altmış beş numrolu tahrîrâtında izbâr kılınmış olmakla tanzîm kılınan melfûf ruhsatnâmenin mezkûr

mutasarrıflığa irsâliyle beraber zîrine yüz kuruşluk maktû' pul ve yüz kuruşluk Hamidiye Hicaz Demiryolu 'ilm u haberi ilsâk ve resmî mühür ile tahtım edildikten sonra mûmâ-ileyhaya i'tâsı ve harç-ı nizâmîsi olan iki liranın bi't-tahsil nezâret-i celîleleri veznesine îsâli lüzûmunun cevâben emr u iş'âr buyurulması bâbında emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir.

Fî 5 Safer sene 327 ve fî 14 Şubât sene 324.

Matbû'ât-ı Dâhiliye Müdürü (BOA. DH.MKT.2755/27).

Osmanlı arşiv belgelerinde hakkında malumata rastlanamayan bir başka Türkçe gazete ise 'Musavver Çöl' isimli yayındır. Başlığında gazete ibaresi bulunsa da dergi niteliğinde olduğu belirtilen ve 4. Ordu karargâhı olan Birüssebi'de çıkmaya başlanan derginin sonradan Kudüs'e nakledildiği kaydedilmektedir. Keza on beş günde bir çıkan Musavver Çöl'de Arapça yazıların yayımlandığı da not edilmektedir (Duman, 1986: 68; Kushner, 2010: 167-172).

Sonuç

Kudüs hem Osmanlı Devleti hem de Avrupa'nın içinde bulunduğu durumdan kendi payına düşeni almış, Avrupa ile Osmanlılardaki basın yayın zenginliği Kudüs'te de karşılık bulmuştur. Şehirde Arapça ve İbranice başta olmak üzere yörenin diğer yaygın dillerinde gazeteler çıkarılmıştır. Doğru Avrupa'dan Filistin'e doğru yoğun bir şekilde süren Yahudi göçleri Kudüs ve çevresindeki demografiyi değiştirmiş, bu ise kültürel dönüşüme yol açmıştır. Bir enformatik enstrüman olan gazete ise dönemi bakımından önemli bir araç ve siyasî ifade zemini haline gelmiştir. Böylesi değerli bir aracı kullanmak konusunda istekli olan dinî, mezhebî ve siyasî ajandaları bulunan gruplara yoğun bir gazete yayımlama faaliyetine girişmiştir.

Durumun genel çerçevesini yakından takip eden ve vaziyetin farkında olan Osmanlı merkez idaresi ise gerekli ve yeterli olduğunu düşündüğü araştırmalarının neticesinde kimi gazete yayımlama başvurularına olumlu, kimi başvurulara ise olumsuz cevaplar vermiştir. Arkasında siyasî gerekçeler olan yayımların önünü almaya çalışmış, buna karşın yerel bilgilendirme zemini olan gazete yayımını ise desteklemiştir. Merkezî idare, halkı olası kötü niyetli tesirlerden korumak ve doğru haberleri ulaştırmak için devlete ait olma anlamında bir resmî gazetenin yayımlanmasına da karar vermiştir. Bu bakımdan Kudüs-i Şerif ismiyle Türkçenin yanı sıra Arapça olarak iki dilli bir gazetenin yayımlanmasına niyet edilmiş, böylelikle hem halkın kaynağından doğru bilgilendirilmesine hem de devletin diğer yörelerinden gelen haberlerin bölgeye yayılmasına çalışılmıştır. Fakat Kudüs'te resmî bir gazetenin yayımlanmasının

önündeki en önemli engel ekonomik yetersizlikler olmuş, bu sorun ise belediye imkanlarından yararlanılarak aşılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA):

BEO.1256/94147	BEO.1309/98143	DH.İD.124/31	DH.İD.195/16
DH.İD.195/16	DH.MKT.707/7		DH.MKT.770/10
DH.MKT.1059/61	DH.MKT.1155/40		DH.MKT.1280/23
DH.MKT.1283/88	DH.MKT.1352/29		DH.MKT.1318/77
DH.MKT.2015/63	DH.MKT.2100/88		DH.MKT.2182/17
DH.MKT.2201/75	DH.MKT.2217/105		DH.MKT.2295/37
DH.MKT.2400/21	DH.MKT. 2569/75		DH.MKT.2654/97
DH.MKT.2655/2	DH.MKT.2659/85		DH.MKT.2670/7
DH.MKT.2688/75	DH.MKT.2697/80		DH.MKT.2699/6
DH.MKT.2716/84	DH.MKT.2763/6		DH.MKT.2774/97
DH.MKT.2834/95	DH.MKT.2851/64		DH.MKT.2896/70
HR.SFR3.370/66	HR.TO.64/68	MF.İBT.2/119	
MF.İBT.309/40	MF.MKT.10/17		MF.MKT.51/110
MF.MKT.69/98	MF.MKT.71/81		MF.MKT.76/24
MF.MKT.82/34	MF.MKT.90/39		MF.MKT.117/115
MF.MKT.358/59	MF.MKT.440/41		MF.MKT.652/19
MF.MKT.838/5	MF.MKT.883/48		ML.EEM.1206/7
Y.A.RES.108/73	Y.MTV.189/26		

Araştırmalar

el-Aseli, K. C. (2002). "Kudüs: Osmanlı Dönemi ve Sonrası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (VI, s. 334-338) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Atuk, F. G. (2021). "Osmanlı Yahudileri Basımına (1850-1922) Dair Türkçe Literatür Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi*. (25/85, s. 203-225).

Ayalon, A. (1995). *The Press in the Arab Middle East: A History*. New York: Oxford University Press.

_____, (2004). *Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900-1948*. Austin: University of Texas Press.

Büssow, J. (2011). *Hamidian Palestine: Politics and Society in the District of Jerusalem: 1872-1908*. Leiden, Boston: Brill.

Duman, H. (1986). “Arap Harfli Süreli Yayınlar ve İstanbul Kütüphaneleri (1828-1928)”. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*. (21, s. 21-44).

“Hashkafah”. *The National Library of Israel*. <https://www.nli.org.il/en/newspapers/hsk> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarih: 30.04.2022).

Hassan, A. H. ve al-Kayyali, A. (2018). “Ben Yehuda in his Ottoman Milieu: Jerusalem’s Public Sphere as Reflected in the Hebrew Newspaper Ha-Tsevi, 1884-1915”. *Ordinary Jerusalem 1840-1940: Opening New Archives, Revisiting a Global City*. (Ed. Angelos Dalachanis ve Vincent Lemire, s. 330-351). Leiden, Boston: Brill.

Kellner-Heinkele, B. (2008). *The Ottoman Turkish Manuscripts in Al-Khalidiyyah Library Jerusalem*. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation.

Kushner, D. (2010). “The Musavver Çöl – An Ottoman Journal in Beersheba at the End of World War I”. *Perspectives on Ottoman Studies: Papers From the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO)*. (Ed. Ekrem Čaušević, Nenad Moaçanin, Vjerran Kursar, s. 167-172). Berlin: Lit Verlag.

“The NLI Newspaper Collection”. The National Library of Israel. <https://www.nli.org.il/en/newspapers/titles?region=The%20Middle%20East#> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarih: 06.04.2024).

Ouzi, E. (2020). *Hebrew Popular Journalism: Birth and Development in Ottoman Palestine*. London: Routledge.

Schidorsky, D. (1998). “Libraries in Late Ottoman Palestine Between the Orient and the Occident”. *Libraries & Culture*. (33/3, s. 260-276).

Tütüncü, M. (2006). *Turkish Jerusalem (1516-1917): Ottoman Inscriptions from Jerusalem and Other Palestinian Cities*. Haarlem: SOTA: Turkestan and Azerbaijan Research Centre.

Yazıcı, N. (1994). “Osmanlı Devleti’nin Araplarla Meskûn Bölgelerindeki Resmi Vilâyet Basını Konusunda Bir Değerlendirme”. *XI. Türk Tarih Kongresi: Ankara: 5-9 Eylül 1990: Kongreye Sunulan Bildiriler: V. Cilt*, (s. 2047-2065). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

¹ Sefarad, İbranice İspanya anlamına gelmekte olup 1492’de Osmanlı Devleti’ne sığınan İspanya kökenli Yahudiler için kullanılan addır.

Öz

Mehcer edebiyatı, Arap edebiyatının felsefe ile bütünleşip sanatsal öğelerden ve karışık üsluptan daha uzak olduğu, içinde barındırdığı anlam ve düşüncelerle değerliliğini kazanmış bir ekolüdür. Mehcer edebiyatının ikinci adamı olarak bilinen Nu‘ayme de aynı şekilde düşünceleri ile ilgi odağı olmuş, edebiyat ve felsefeyi aynı elekten geçirip, felsefi düşünceleri edebi sanatıyla süsleyip, birçok alandan okuyucuyu kendi edebi ve felsefi dünyasına çekmiş bir edebiyatçıdır. Mehcer edebiyatçılarının ülkelerinden çıkmak zorunda kalışları ve gittikleri ülkelerde karşılaştıkları dil, edebi, sosyal, kültürel ve düşünsel değişimler kendilerinde doğal olarak değişime ve karmaşaya da yol açmıştır. Nu‘ayme de aynı şekilde önce Rus ardından Amerika kültür ve edebiyatından etkilenmiştir. Rus edebiyatında kendisine yol gösterici olarak Tolstoy’u seçen Nu‘ayme onun gibi sürekli hakikat arayışı içinde olmuştur. Çocukluğundan beri zihnini meşgul eden yaşamın manası, ölüm ve ötesi, insanın dünyadaki gayesinin ne olduğu gibi düşünceler olgunluk dönemlerinde de devam etmiştir. Amerika’da birçok edebiyatçı ve filozof ile tanışan Nu‘ayme en çok Spinoza’dan ve onun panteizmi savunmasından etkilenmiştir

Çalışmada Mihâil Nu‘ayme’nin hayatına kısa bir giriş yapılmış, onun düalizm görüşü, bunu monizmle bağlaması, vahdet-i vücud konusu ve her şeyi kapsayan içkin bir Tanrı’nın varlığı, doğanın ya da evrenin Tanrı ile aynı olduğunu kabul eden panteizm görüşü Nu‘ayme’nin eserleri ışığında incelenmeye çalışılmıştır. Eserlerinde dikkat çeken şeylerden biri, yaşadığı bu birbirinden farklı ortamların ve düşünsel gelişimlerin onda bazen reenkarnasyona yönelmesine, bazen tek tanrıcılığı kabul etmesine, dini inanca ve İncil’e sıkı bağlılığın ardından kiliseyi reddetmesine, Tanrı’yı kendi içinde ve doğada aramasına kadar götürmüştür. Bahsedilen bu görüşler çerçevesinde belli bir düşünceye sahip olamaması, sürekli değişim gösteren evren ve zaman karşısında gelgitler yaşamasına sebep olmuştur. Bu çalışmada hem edebiyat hem felsefe alanı dâhilinde yapılmış bir çalışma olup mehcer edebiyatı ve felsefe alanında daha iyi çalışmalara katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mihâil Nu‘ayme, Mehcer Edebiyatı, Düalizm, Panteizm.

* Araştırma Makalesi/ Research Article; DOI: 10.32330/nusha.1448634

** Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Bayburt/Türkiye, e-posta: rbakirdayi@bayburt.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8945-8776>

Makale Gönderim Tarihi: 07.03.2024

Makale Kabul Tarihi : 22.04.2024

Nu'ayme Between Dualism and Pantheism

Abstract

Mahjar literature is a school of Arabic literature that is integrated with philosophy, is away from artistic elements and mixed style, and has gained its value with the meanings and thoughts it contains. Nu'ayme, known as the second man of Mehcer literature, is also a literary figure who has become the center of attention with his thoughts, passing literature and philosophy through the same sieve, embellishing philosophical thoughts with his literary art, and attracting readers from many fields to his literary and philosophical world. The fact that Mehjar writers had to leave their country and the linguistic, literary, social, cultural and intellectual changes they encountered in the countries they went to naturally led to change and confusion in them. Likewise, Nu'ayme was influenced by first Russian and then American culture and literature. Nu'ayme, who chose Tolstoy as her guide in Russian literature, was in constant search for truth like him. Thoughts such as the meaning of life, death and beyond, and what is man's purpose in this world, which have occupied his mind since his childhood, continued in his maturity years. Nu'ayme, who met many literary figures and philosophers in America, was most influenced by Spinoza and his defense of pantheism.

42

In the study, a brief introduction to Mihâil Nu'ayme's life was made, his view of dualism, connecting it with monism, the issue of unity of existence and the existence of an immanent God that covers everything, the view of pantheism that accepts that nature or the universe is the same as God. An attempt has been made to examine it in the light of Ayme's works. One of the striking things in his works is that these different environments and intellectual developments in which he lived led him to sometimes turn to reincarnation, sometimes to accept monotheism, to reject the church after strict adherence to religious belief and the Bible, and to search for God within himself and in nature. His inability to have a certain thought within the framework of these views has caused him to experience fluctuations in the face of the ever-changing universe and time. This study is a study conducted within the field of both literature and philosophy and aims to contribute to better studies in the field of mehcer literature and philosophy.

Keywords: Mihâil Nu'ayme, Immigration Literature, Dualism, Pantheism.

Structured Abstract

Everything written and expressed throughout history actually aims to discover the mystery of everything that humans can see, hear and feel, including themselves and the universe. The main subject that is discussed in every period,

consciously or unconsciously, is the notion of existence itself. The investigation of God and nature actually stems from man's desire to reach the truth of the self. The world of thought of Mîhâil Nu'ayme (1889-1988), who has an important place in Mahjar literature, and its reflection on literature consists of three stages. The first stage is the desire to withdraw oneself from society and be alone with one's thoughts, to reach the door of freedom through loneliness, the second stage is to examine the creator and everything created in many aspects in the context of the philosophy of existence, and to focus on the pantheism movement, while the third stage is the findings he finds and his knowledge about the universe and the created. It is the desire to convey emotions to humanity with its powerful pen and to direct their thoughts. Because it aims at renewal by focusing on spiritual values that transcend people, life, time and place. When his works are examined, we encounter Nu'ayme, who, on the one hand, tries to reach the divine world in quiet and dark places, away from people, and finds happiness in forests and a secluded life, and on the other hand, tries to mingle with the crowd of people. The philosophy of the broad-minded Nu'ayme, who reminds people of what they do not think and cannot see with what she writes in faraway places, surprises them with her thoughts and opens new curtains, can be summarized with unity of body. Absolute annihilation in God, man and nature. In other words, it is the destruction of everything in everything and this is the highest level. Since man, God and nature are all sources of happiness and love, they are synonymous forms of a single meaning. Based on this main subject, it can be said that; Nu'ayme's views on reincarnation, theism, naturalism and humanism and all his views can branch out. Indeed, as long as all existence is one and not separate, there is no God and no man. Therefore God is us and we are God. Just as our body comes from Him, He is the soul within us.

The fact that his works exhibit a more realistic perspective can also be associated with his intertwined with Russian and American culture-literature. He is a poet who, especially in his poems, has considered the measure as human beings and their moods, and has deeply felt emotions such as good, bad, happiness, sadness, love, hatred, belief and doubt, and has been able to make others feel them. Like other Mahjar writers who added a philosophical spirit to literature, Nu'ayme expressed his innovation in a fluent and simple style and examined the meaning of existence and the purpose of man in the universe.

Nu'ayme begins to search for the true dimension of life behind what she sees and feels. He begins to search for the truth and nature of his own world. This research is not his research on the universe as a whole, but an inspired explanation of the relationship between the universe and humans. Man looks at the universe through himself and through his ego, thus creating the idea of the universe through himself. Since everyone's perspective is different, humans are

not in a single form and therefore the world is not in a single form. In addition, just as humans experience change, the cosmos is also in a constant state of change. Because man is in the universe and the universe is in man.

According to Nu'ayme, the human being who sees life as gathering and death as separation, and who is suspended between these two, is in constant pain and torment. Seeing birth as torture, death and old age as torment, Nu'ayme thinks that every good thing carries an evil in such a wretched world, full of pain and torment. In this case, every love and affection carries hatred as the other side of duality. Abundance and scarcity, health and disease, joy and sadness, trust, hope and fear, faith and disbelief, knowledge and ignorance, in short, everything in the universe brings with it its opposite. If it is assumed that there is nothingness after existence and that death is what ends dreams and hopes, it can be accepted that the greatest tragedy in the world is death and that death is the embodiment of pain in the universe. On the other hand, Nu'ayme, who does not put death in the category of evil and pain, is of the opinion that with the increase in human sensitivity, awareness and subtlety of emotions, beauty and faith can be seen in everything in the universe, and tragedy does not exist.

Giriş

قل ولجنا قصر الحياة عراة

و اقتربنا من الحياة سكارى

فاستطبتنا لهائها ولماها

وعشقنا ظلامها والنهارا

ورضعنا من ثديها ما اشتبهينا

ونزعنا عن منكبها الازارا

وغرفنا من حفتها كنوزا

وقطفنا وجنتها ثمارا

غير أننا لما دعينا انطلقنا

وتركنا, كما وجدنا, الديارا

وخرجنا منها عراة حيارى

(Nu'ayme & Cibrân Halîl, 1952, s. 78)

Söyle, hayat sarayına üryan girdik biz

Hayata yaklaştık başımız sarhoş
 Hayran kaldık yavaşına hızına
 Âşık olduk karanlığına, ışığına
 Göğsünden süt emdik kana kana
 Yükünü indirdik omuzlarından onun
 Külçe külçe aldık hazinelerinden
 Devşirdik bütün olgun meyvelerini,
 Ancak çağrıldığıımızda ayrıldık
 Ve terk ettik o diyarı bulduğumuz gibi
 Ve çıktık oradan üryan ve de şaşkın (Nu‘ayme &
 Cibrân Halil, 2008, s. 71).

Mehcer edebiyatı, 1860 yılında Lübnan’da ortaya çıkan Dürzî-Mârûnî olaylarından sonra yaşanan siyasi, sosyal, ekonomik ve dini nedenlere bağlı olarak Lübnan, Suriye, Filistin ve Ürdün’den Kuzey ve Güney Amerika’ya göç etmiş, Hıristiyan Arapların çoğunlukta olduğu göçmenlerin Amerika’da ortaya koyduğu edebiyattır. 1889 yılında Lübnan’da Sinnîn dağları eteklerinde yer alan Beskinta köyünde doğan Mîhâil Nu‘ayme de bu mehcer edebiyatının Nâsiku’ş-Şuhrûb (Şuhrub Yalnızı) lakabıyla tanınmış edebiyatçısı ve filozofudur. Zira bu lakap ona Şuhrub’da bir mağarada inzivaya çekildiği için Tevfik Yûsuf ‘Avvâd tarafından verilmiştir. (Bedî’, 1992a, s. 746; Çetin, 2022, s. 35) İlkokulu kendi köyünde Rus-Filistin Cemiyeti tarafından açılan okullardan birinde devam eden Nu‘ayme, küçük yaşta dini eğitim almak üzere kiliseye gitmeye başlamış, yalnız kaldığı zamanlarda da doğa ile baş başa kalmayı tercih etmiştir. Bu durum onun felsefi düşüncelerinin temelini atmasına sebep olmuştur. 1899 yılında daha on yaşında Filistin’deki Ortodoks kilisesine, 1902 yılında da edebiyat tarzını şekillendiren Rus Öğretmen Okulu’na devam etmiştir (el-Eşter, 1970, s. 41; Gemi, 2018, s. 448; Hamidov, 2011, s. 29, 2013, s. 38; Yazıcı, 2002, ss. 153-154). 1860 yılında Amerika’ya başlayan göçe 1912 yılında katılan Nu‘ayme, Washington’a yerleşmiş, Washington Üniversitesi’nde edebiyat ve sanat tarihi eğitimi almış, Amerika’nın I.Dünya Savaşı’na girmesi ile eğitimine Fransa’da Rennes Üniversitesi’nde aynı bölümlerde devam etmiştir. Ardından tekrar Amerika’ya giden Nu‘ayme, Rus edebiyatının yanında Amerika kültür ve edebiyatını da iyi şekilde almış, bunu edebiyatına ve düşünce yapısına yansıtmış olan mehcer edebiyatının akademik açıdan en eğitilmiş edebiyatçısı olmuştur (Bedî’, 1992a, s. 744; es-Serrâc, 1957, ss. 95-97; Hamidov, 2013, s. 39; Îsâ en-Nâ’ûrî, 1977, ss. 375-377).

Mehcer edebiyatının en önemli ikinci ismi kabul edilen Nu‘ayme, diğer kuzey edebiyatçıları ile birlikte er-Râbitatu’l-Kalemiyye isimli edebiyat derneğini kurmuş, kendisi de bu derneğin sözcüsü olmuştur. Mehcer edebiyatının kurucusu ve en iyi arkadaşı Cibrân’ın ölümünden bir yıl sonra 1932 yılında kendisi de Lübnan’a geri dönmüş, kendini düşünce dünyasına ve edebiyatına adanmıştır. “Ben kimim?, Nereden geldim?, Nereye gidiyorum?” gibi düşüncelerle tefekkür yoluna önce kendi nefsinden başlamıştır (Yazıcı, 2002, ss. 156-157). Sürekli kendini arayış içinde bulan Nu‘ayme’nin bu konuda etkilendiği ve rehber edindiği en önemli yazar Rus edebiyatından Tolstoy olmuştur (Dâvud, 1980, ss. 96-97). Çocukluğunda kendisi için oldukça önem arzeden kilisedeki dinî ayinler zamanla Tolstoy’dan etkisi ile oyuncuların sahneye koyduğu bir tiyatro sahnesi, kilise ise gerçek ruhunu kaybetmiş gibi gelmiştir (Hamidov, 2013, s. 41).

28 Şubat 1988 yılında doğduğu yer olan Beskintâ’da dünyaya veda eden Nu‘ayme, tasavvuf ve tefekkür anlamında Gazali ve Ebu’l-Alâ el-Maarri’den etkilenmiş denilebilir. Zira Gazali’nin şüpheciliği, şüphe etmeyen düşünemez, düşünemeyen gerçeği göremez düşüncesini önce kendi kimliğini sorgulayarak başlamıştır. Aslında Nu‘ayme’nin Gazali’ye olan meyli felsefi boyuttadır. Çünkü Nu‘ayme, edebiyatı tasavvufa açılan bir kapı olarak görmüştür. Bu nedenle kendisi gibi filozof, şair ve yazar olan Ebu’l-Alâ el-Maarri’den daha çok etkilenmiş, onun akılcılığında ve dini dogmalara karşı gelişini benimsemiştir. Her ikisinin de dinlerin kültürle beslendikleri için dinlere karşı saygınlıkları her zaman bulunmakla beraber, eserlerinde insanların onu kendilerine göre harmanlamalarından şikâyetçi olmuşlardır. Dini yaptırımlara ve baskıya karşı mutlak sevgi sahibi olan bireyin özgürlüğünü savunmuştur. Akli ön plana çekerken inanç boyutunda da çelişkili durumlar yaşamış ama temelde sevgi dolu, iyi ve bilgili birey ve dünya için kalem mücadelesi vermiştir. Başka bir deyişle edebiyat rahipliğini din rahipliğine tercih etmiştir (Bedî, 1992a, s. 747).

Felsefi anlamda “varlık” konusu üzerine düşünceler, insanlığın vücut bulmasıyla başlamış olsa da bu konudaki tartışmalar Yunan felsefesi ile terminoloji ve epistemoloji açısından ortaya atılmıştır. Zaman boyunca filozoflar ve sûfiler, varlık konusunda bazen birbirine yakın bazen uç noktalarda fikirler sunmuşlardır. Örneğin Tanrı’nın varlığı “varlık” bakımından “tek ve mutlak” ise diğer tüm var olanlar hangi kategoride varlıktır, Tanrı içkin ve her şeyi kapsıyor ise diğer varlıklardan nasıl olurda ayrı ve değişmez varlık hükmündedir gibi sorular günümüze kadar felsefe alanında her zaman ele alınan konu olmuştur. Mehcer edebiyatının ne tür bir edebiyat çeşidi olduğu, nelerle ilgilendikleri, üslupları ve edebiyatçıların ilgi alanları gibi konuları kısaca mehcer edebiyatını genel ve özelde ilgilendiren birkaç çalışma mevcuttur. Bu çalışmalar konu bazlı olarak dipnotlarda verilmiştir. Ayrıca mehcer edebiyatçılarından Cibrân Halil Cibrân ve Mîhâil Nu‘ayme’nin birçok eseri

çevrilmiş ve Türk okurlar tarafından ilgi görmüştür. Mehcer edebiyatını genel hatlarını, özellikle Cibrân'ı konu alan Hüseyin Yazıcı, Cibrân ve Nu'ayme'nin eserlerinin bir kısmını Türkçe'ye çeviren Kenan Demirayak ve mehcer edebiyatının dini görüşlerini kaleme alan Sultan Şimşek bu alanda çalışmalar yapmış ilk yazarlardandır. Yalnız mehcer edebiyatını hem varlık felsefesi – düalizm, monizm, panteizm çerçevesinde- hem edebiyatı açısından ele alan çalışmalara rastlanmamıştır. Çalışmanın amacı hem edebiyatçı hem düşünür olan mehcer edebiyatçılarından Mîhâil Nu'ayme'nin her iki yeteneğini de kendi eserleri ışığında yansıtabilmektir. Çalışma, Nu'ayme'nin düşüncelerinin şekillenmesinde etkin rol oynayan hayatına kısa bir girişle başlamış olup, iyilik-kötülük, ölüm-hayat, akıl-his, kadın-erkek, zamanın başlangıcı ve sonu gibi alt başlıklarla Nu'ayme'deki düalizm görüşü açıklanmaya çalışılmış, ardından vahdet-i vücud ve panteizm hakkındaki görüşlerinin yer aldığı son bölüm ile bitirilmiştir.

1.Mîhâil Nu'ayme'de Monizm ve Düalizm

Yunanca Monos sözcüğünden türeyen Monizm kavramı, her şeyin tek bir menşeinden oluştuğunu savunan metafizik ve teolojik görüştür. Bu düşünce biçimine göre varlıkta temel ayrımlar yoktur, bunun yerine monizm doğanın altında yatan birbirine girmiş birleşik yasalar dizisidir. Monizm bu durumda her zaman iki türlü maddenin bulunduğunu söyleyen düalizm ve birden fazla madde türünün varlığını kabul eden çoğulculuğun da karşıtıdır. Monizm genellikle panteizm, panenteizm ve ölümsüz bir Tanrı inancı gibi felsefelerle ilişkilendirilir. (Hasıbe, 2012, s. 678).

Düalizm, iyi ve kötü, ışık ve karanlık, kadın ve erkek gibi çoğu zaman birbirine zıt iki temel terimin bulunduğunu savunan ahlaki ve ruhsal felsefi görüştür. Zihin felsefesinde ise düalizm, zihin ve madde arasındaki ilişkiye dair bir grup teori ve görüştür. Bu teoriler, zihinsel fenomenlerin bazı yönlerden fiziksel veya cismani olmadığını söyleyerek başlarlar (Hasıbe, 2012, s. 584).

Mîhâil Nu'ayme'nin felsefesinde başlangıç noktası deneysel olup, çıkış noktası ise evrenin görünen ve dokunulabilen varlıklarını ve kendi içinde dolup taşan fikir ve imge akışını kapsayan insan ve ardından doğa alanıdır. Nu'ayme, ilk olarak duyu ile başlayıp sonra duyunun çelişkileri ile onun varoluş için gerçek bir açıklama bulmadaki yetersizliği sonucu onu daha kapsamlı bir yoruma teşvik eden başka yorumlara yönelme ile başlamaktadır. Yani doğanın insana benimsetmeye çalıştığı meselelerle ve sırlarla karşılaşması sonucu arayış ve araştırma başlamış, kafa karışıklığı ve şaşkınlık ortaya çıkmış, bu da Nu'ayme'nin başlangıç noktası olmuştur. Onun bu başlangıcı akıl ve duyudan oluşan deneysel bir bakış olup varlığı, durumu akıl ve duyunun üstünde bir tabiat kavramı ile bağlar. Bu temellendirmeye çelişkilerini ve yanılgılarını

kanıtlayan duyuların analizi ve acizliğini ortaya çıkaran zihin analizi yoluyla ulaşır (Şeyyâ, 1983, s. 86).

Bu yol da başka bir yorumu getirmektedir. Bu durumda hareketli bir düşünce akışı ile görünüşte duyularla algılanabilen doğa, dünya ve içindeki hakikatin boyutunun nasıl açıklanabilir olduğu sorusu çıkar. Nu‘ayme burada insanın ona akıl ile rehberlik edemediğini, gerçekliği kendi kendine bulabileceğini savunur. Bir şey nasıl güneş ışıkları altında farklı, ay ışığı altında farklı görünüyor ise ya da sisli bir ortamda belirsiz hale geliyorsa, işte bu gerçekliğin şu ya da bu olduğu şeklinde iddia edilemez. Dünyanın zahiri görünümü de aynı şekilde doğal ve sağduyu yoluyla geldiği için genel ve ortaklaşa paylaşılan bir surettir. Fakat görünüşte netlik kazanmış olan bu imaj aslında kendi içinde farklı özelliklere sahiptir.

Evreni görünen-maddi ve düal-ikilik bağlamında ele alan Nu‘ayme’ye göre bu maddi kısmı evrenin bizlere renklerini ne kadar gösterdiği ve duyular yoluyla temsil edilen kısmıdır. Örneğin sıcak bir borudan geçen suyun sıcak olması ya da suyun konulduğu kabın şeklini alması bizlere varlığın sadece görünen madde kısmını göstermektedir. Yalnız onun içsel olarak kavranabilen özellikleri de bulunmaktadır. İnsanın da aynı şekilde görünen yapısal boyutu ve içinde taşıdığı sonsuz değerleri vardır. Buradan yola çıkarak evrenin birçok parçadan, renkten ve farklı formlardan oluşan tek ve bütünlük bir beden olduğu da savunulabilir. Çünkü ne kadar farklı renkleri ve formları olursa olsun tek bir form ve renk de birleşmiş, evreni oluşturacak şekilde genişlemişlerdir. Tıpkı ölü ya da diri fark etmez, insanın insan olarak kalması gibi. O halde gerçek ve teklik, ayrılık ve parçalanmada değil; bütünlük ve birlik içindedir. Ne kadar parçalanmış ve tekrarlanmış olursa olsun, “Bir”in varlığı daimdir. Dünyanın fiili varlığı birdir, mevcut varlıklar arasındaki ayrılık ise bir yanılsamadır ve hakikat birlik içindedir. Yani görünen varlık kaybolur, hakikat ise ruhtur. Ruh varoluşun gerçeğidir. “Hissedilmeyenin hissedilen, hissedilenin de hissedilmeyen görüldüğü, ruh ve madde arasında o gizli birleşmenin tamamlandığı ve ikisinin tek vücut haline geldikleri o büyük sır budur işte! Ey rahipler! Tanrı’nın “ben”i, ezelden beri Tanrı’yı ifade eden tek kelimedir. Eğer o olmasaydı, Tanrı mutlak sessizlik olarak kalacaktı. Yaratan kendisini onunla yarattı. Şekilsizlik, varlıkların, “ben” ile kaçınılmaz olarak şekillenip yine onunla şekilsizliğe geçtiği farklı şekiller kazandı. Tanrı, “ben” ile hiçbir sözün ifade edemeyeceği zatiyla böyle konuştu.”(Nu‘ayme, 2012, s. 52).

Nu‘ayme’ye göre parçalanma ve bölünme şeklinde oluşan evrende, şeylere belli sınırlar konulur ve bu sınırlar onları sonlu ve sınırlı kılar. Çevresine ve iç dünyasına bakan Nu‘ayme, tüm evreni kontrol eden kapsamlı bir ikilik ve bir varlığın parçalarını birbirinden ayıran ayrımlarla karşı karşıya kalmıştır. Akıl-beden, gök-yer, erkek-kadın, âlim-cahil, güzel-çirkin, ölüm-doğum gibi dünyasına giren her şeyde çift olma ve düalizmi görmektedir. Bu ikilikler ve

çelişkiler, tarih boyunca kutsal bir sır sayılan ruh-madde yani insan-evren ya da Allah-evren gibi öğretilerle de doruğa ulaşmıştır. İlkel insan diye tanımladığı sıradan duyumsayan normal zihinlerden kendini ve felsefi akılları ayıran Nu‘ayme, bu görünen ikiliklerin ardında daha fazla durum görmeye çalışmıştır. Saf insan için yüksek bir değere sahip olmayan ikilikleri aslında düalizmin kök ve temellerini oluşturan, doğrudan duyunun ötesine geçen ikiliklere taşımışlardır. Bu durum insanın aslında insan olarak diğer varlıklardan farklılığına yakışan bir iştir. Zira insan dünyada yaşadığı sürece kendi özünde, düşünmeye, ayırttırmaya, yaratmaya, iradeye ve evrendeki her şeyin açığa çıkmasına ihtiyaç duymaktadır (Bedi’, 1992a, ss. 760-767).

Nu‘ayme’ye göre felsefe de tarih boyunca bu ikiliklere kabul edilebilir ve ikna edici bir çözüm sunamamıştır. Zira akıl, meseleyi zahiri manası dışında anlamlandırmamış, bir tarafa ölümü, diğer tarafa doğumu koyup birleştirmeye çalışmıştır. Nu‘ayme de aynı şekilde bir tarafa egoyu diğer tarafa evreni koymuş ardından bu nefis ve dünyanın ipi ile Tanrı ve evren arasında bağ kurmaya çalışmıştır. Zahiri âlemin bu ikilikler ve bölünmeler dünyası olduğunu kabul ederken, Tanrı ve evren arasında bağ kurup Tanrı’da içkinleştiren Nu‘ayme, bir taraftan panenteizm diğer taraftan insan, evren ve Tanrı’yı aynı potada eriterek panteizm düşüncesine de geçiş yapmıştır. Nitekim ona göre düalitenin ve bölünmenin, varlığının kabul meselesini karmaşıkleştirmaz, aksine aşkın anlayış aracılığıyla insanın kontrolü altına alır (Îsâ en-Nâ’ürî, 1977, s. 381).

Dünya sınırlı, ayrı ve kısmi parçalardan oluşan bir dünya olarak başlamıştır. Sonsuzluğa dek bu durum bir döngü ve birleşmeler ile devam etmiştir. Örneğin sevmek nefretin tam tersidir. Fakat nefret olmadan sevginin de anlamı olur mu? Nitekim bu iki uç birbiri ile yakından ilişkilidir. Sevilen her şey, nefret edilen her şey ile bağlantılıdır. Bunu göğsün sırta olan yakınlığına benzeten Nu‘ayme, bu düalitede her şeyin öncelikle kendi bireyselliğini ve izolasyonunu bırakması gerektiğini savunur. Böylelikle evren bu parçalarla bütünleşip sonsuzluğa ulaşabilir, insan da içindeki nefreti ve sevgiyi ortak bir alanda barındırabilir. Çünkü oluşum bir iç içe geçme ve bağlantılı olma halidir. Bu durumda oluşumun başlangıcı olan kısmi ve bireysel parçaların gerçek varlığı yoktur. Onlar ancak birbirleri ile etkileşime ve alışverişe geçtiklerinde gerçek ve öz varlığa ulaşabilmektedir. Kendisini dünyanın bir parçası kabul ettiği gibi bu dünyayı oluşturan bir parça olması hasebiyle de kendisini dünyanın kendisi olarak addetmektedir. Hatta Hıristiyan olması hasebiyle Tanrı konusunda da enkarnasyon inancı, kendisinin içinde Tanrı’nın var olduğu, Tanrı’nın içinde de kendisinin var olacağını ve bunu kendini aşarak, bir nevi üst insana çıkararak ulaşabileceğine inancına götürmektedir. Bu düşüncesini *Min Vahyi’l-Mesih* adlı eserinde şu sözlerde görülmektedir: “İsa kendisinin ve babanın bir olduğunu, kendisinin babada ve babanın da kendi içinde olduğunu

söylemekle yetinmedi, hatta daha fazlasını söyledi. Eğer beni tanıyorsanız, babamı da tanıyacaksınız. Onlar da onu hem tanıdı hem de gördüler. Aynı şekilde beni gören babayı da görür.”(Şeyyâ, 1983, s. 102). Bunun yanında ona göre Mesih, uzun zamandır göklerdeki Baba'nın yerindeydi ve babası da onun yerine geçmiş yeryüzünde yaşamıştı. Çünkü kişiliğinde dünyanın derinliklerine dikilmiş bedeninin iki gerçek boyutunu ve özgürleşmiş, aşkın, ilahi bir ruhu temsil ediyordu (Bedî', 1992a, s. 751).

Nu'ayme'ye göre Dünya'nın ikiliği ve bölünmesi insanın içindeki egonun bölünmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın anlayışı ve farkındalığı hakikate ve kemale ulaştığında durağanlığı olmayan sürekli hareket halinde olan evrende görülen bu zahiri düalizmin geçici bir aşamadan başka bir şey olmadığı ortaya çıkacaktır. Çünkü henüz kendini keşfedememiş, gerçek benliğine ulaşmamış olan bölünmüş benlik kendi bireysel egosunun yanılısamlarından dolayı dünyayı ebedi çelişkiler girdabına yerleştirir. Birbirinden çitlerle ayrılan iç-dış, Tanrı-Ben, Tanrı-Dünya, Dünya-Ben gibi olgular ile iyi-kötü, güzel-çirkin gibi zıt kavramlar daha geniş ve kapsamlı birlik içinde keşfedilmedikçe bu çitlerin bir o tarafında bir diğer tarafında dolaşarak gerçek hakikate ulaşamayacaktır. Bu kavramlar ikizler gibi kabul görür ve ayrıştırılmazsa örneğin Tanrı ve dünyanın kendi bağımsız varlığına sahip olduğu gibi bütün yaşamın bir parçası olduğu kabulü ile doğanın farkındalık ve kurtuluşunun temelleri de atılmış olur (Îsâ en-Nâ'ûrî, 1977, s. 380; Şeyyâ, 1983, s. 100).

1.1. İyilik ve Kötülük Kavramı

Düalizm çerçevesinde iyiliği ve kötülüğü karşılaştıran Nu'ayme, her ikisinin de aslında bir ağacın köklerinde olduğunu savunmuştur. Yani iyi, kötü olmadan anlaşılamayacağı gibi kötülük de köklerini iyilik ağacının doğasına sarmalamıştır. Kötüyü tatmadan iyinin varlığından söz edilemeyeceği gibi iyilik olgusu da kötülük olmadan yaşayamaz. Hatta kötülüğün varlığının gerekli bir şey olduğu kabul edilmiştir. Çünkü kötülüğün çoğu zehirli hayvanlar gibi insanlar tarafından faydasız ve kötü addedilseler bile Dünya'ya oldukça faydaları vardır. (Abbâs & Necm, 1967, s. 57)“İşte ey şaşkınlar! Bu, düalizmin doğasıdır. Hiçbirinizin aklına, buna karşı bir görüş getirmek ya da itiraz etmek gelmesin. Size tatlı gelen tarafı alıp öteki tarafı atmak için onu iki parçaya ayırmaya çalışmaktan sakının! Düalizmin kulu olacağımıza efendisi olmak ister misiniz? Öyleyse, bütün iyilik ve kötülükten uzakmış gibi onu kabul etmeye çalışın.”(Nu'ayme, 2012, s. 234) diyen Nu'ayme burada bir nevi Nietzsche'nin olumlamasına da değinmiştir.

İyilik ve kötülük, birbirinden ayrılması veya izole edilmesi mümkün olmayan iki kavram olarak ortaya çıktığı gibi bu evrensel kavramlar ne insanın hayal ettiği kadar subjektif ne de düşündüğü yani akıl ettiği kadar tamamen bağımsızdır. Bu da Nu'ayme'nin varlıkların ve kâinatın genel manada parçalı, bireysel ve bağımsız olduğunu düşündürmektedir. Nitekim ona göre iyilik iyidir

ve kötülükten binlerce çitle ayrılmaktadır. Mesela beyaz beyazdır ve tüm duyusal dünyamızla siyahtan ayrılır. Daha sonra herhangi bir adam da sahip olduğu görünüşü, geçmişi ya da düşüncesi ile bütün isim ve şekillerden ayrılır. O, bireyseldir, bölünmüştür ve dünyadaki tüm diğer şey ve varlıklardan ayrılır. Bu da insanın diğer varlıklara nispeten dünya hakkındaki farkındalığı olup dünya hakkındaki duyusal başlangıcı olmuştur. Ayrıca bu düşünce dünyanın ancak görünen çerçevesini ifade eder. İnsan, evreni ve kendini aşmadıkça bu düşüncelerin arkasındaki gerçek varlığını bulamaz. Aslında mükemmellik, güç ve özgürlük özlemi içinde olan insan, dünyanın dar sınırlarını aşarak gerçek güç sahibine ulaşabilir. Nitekim kendini aşmadıkça bu olgunun da gerçek varlığını gösteremez. Diğer türlü bu düşünce biçimi, ancak dünyanın gerçekliğinin ve insanın mükemmellik, güç ve özgürlük özlemlerinin sınırlarını aşan dar ve sınırları olan bir çerçeveye içinde kullanılabilir (Şeyyâ, 1983, s. 92).

Bireysellik bu anlamda mantığın temeli, uygulaması, ilkesi ve kimliğidir. Çünkü bir insan, dünyadaki bütün şeylerden ve insanlardan düşünsel, duyusal ve tarihsel bağlamda tamamen ayrılır. Bu nazariyede Nu‘ayme’ye göre başka şeylerin rehberliği ile değil ancak Ben sıfatı ile O’na ulaşılabilir.

1.2.Doğum ve Ölüm Kavramı

Ruhun sonsuzluğunu kabul etmiş ve gerçek öze ulaşmanın yolunu düalizmde bulan Nu‘ayme’ye göre ölüm ve doğum da iç içe girmiş iki kavramdır. Zira Nu‘ayme ölümün karşısına direk doğumu almış hayatı almamıştır. Başlangıç noktası olan doğumla sürekli akan bir nehre benzeyen hayata giriş yapan insanoğlu, ölümle aslında bir son olmayan ama olgunluğa erişen bir evreye geçmektedir. Bir gölge niteliğinde olan hayattan varlığın gerçek niteliğine geçmek ve varlığın zatında asıl var olan mümkün varlığın ortaya çıkması için ölüm gereklidir. Ayrıca Nu‘ayme’ye göre ölüm olmazsa bu durumda ölümsüzlük olgusu ölümün ta kendisi olacaktır ve ölümün olmadığı ölümsüzlüğün var olduğu bir dünya oldukça sıkıcı olacaktır. Aynı zamanda kendini bulan yaşamla hiçbir kavgası ve sorgulaması bulunmayan adamın ölüm korkusu da olmayacaktır. Zira ölümün de düşünsel bağlamda olgunlaşmış insan üzerinde etkisi yoktur.(Dayf, 1959, ss. 222-225; Doğru, 1998, s. 20). Nu‘ayme’nin aslında ölümle değil insanların ölümü ve öldürme kavramlarını Allah’a atfetmeleri ile sorunu vardır. Kedinin fareyi yakalayıp yemesi gibi güçlü milletlerin zayıf milletler üzerinde saldırma, ezme gibi haklarının olduğunu ve bunu doğanın ve Tanrı’nın yarattıkları ile ilgili bir kanunu gibi göstermelerine karşı çıkmıştır. Ölüm ve hayat doğal ve iç içe bir süreçtir fakat ölüme sebep olan cahilin kendisidir. Yoksa hayatın kendisi olan Allah, hiçbir zaman ölüme doğrudan sebep olmamıştır (Nu‘ayme, 2014, s. 42).

“Her şeyin bir karşıtı vardır. Ancak yaşamın karşıtı yoktur. - Ya ölüm? Ölüm yaşamın karşıtı değil midir? - - Hayır, ölüm doğumun karşıtıdır. Her doğan ölecektir. Fakat benim sana bahsettiğim yaşam doğmamıştır. Öyleyse nasıl ölür?(Nu‘ayme, 2012, s. 120) Öyleyse nereden ve ne zaman geldin? diyen Nu‘ayme’nin akli ve hayalleri, inançları birbirine karışmaktadır. Dünya’yı gemiye benzeten Nu‘ayme’ye göre ölümün kol gezdiği bu dünyada ağlarımızı bu korku ve endişe ile atarsak karşımıza çıkacak olan tek şey ölüm olacaktır. Ama içinde ilahi zatilik taşıyan insan eğer bu yüce ve zengin varlığının farkına varır ve ulaşabilirse onun hayat gemisinde atacağı ağlar da hep kutsal anlayış üzerine olacaktır. Zira ona göre Dünya ikiye bölünmüştür. İnsana düşen nefreti değil sevgiyi, kötülüğü değil iyiliği istemesi ve bunu aramasıdır (Nu‘ayme, 2012, s. 236).

Bir nevi her şey zıddıyla kaimdir sözünü savunan Nu‘ayme’nin bir diğer taraftan her şeyin gerçek, mutlak ve yüce bir özden geldiğini ve ruhun ebediliğine inanması da onun düalizm ve monizmi aynı elekten geçirdiği düşüncesini doğurmaktadır. Örneğin Men Enti Yâ Nefsî (Ey Kendim Sen Kimsin?) isimli kasidesinde bulutların kıvrımları arasında yankılanan gök gürültüsünü, gecenin karanlığını kılıcı ile kesen yıldırımını, rüzgârın denizle karışmasını inceleyen Nu‘ayme, kasidenin sonunda bu olayları kendi nefsinde ve tek, mutlak yaratıcıda bağlayarak şöyle demektedir:

ایه نفسي! أنت لحنٌ فيَّ قد رنَّ صداه

وقعتك يدُ فتانٍ خفيٍّ لا أراه.

أنت ربحٌ ونسيمٌ، أنت موجٌ، أنت بحرٌ

أنت برقٌ، أنت رعدٌ، أنت ليلٌ، أنت فجرٌ

أنت فيضٌ من إله!

“Ah kendim! Sen yankısını göremediğim görünmez bir sanatçının eliyle imzalanmış bir çömlekteki melodisin. Sen rüzgârın ve meltemsın, sen dalgasın, sen denizsin, sen şimşeksin, sen gök gürültüsüsün, sen gecesin, sen şafaksın, sen Tanrı’nın akışısın!”(Nu‘ayme, 1952a, s. 21)

Mihâil Nu‘ayme’ye göre insan Tanrı’ya doğru yol almaktadır. Ona ulaşmak isteyen ileri görüşlü ve temiz niyetli imanın gemisi hiçbir kasırga ve fırtınada yenilmez, Nuh’un gemisi misali tufana karşı koyabilecektir. Yenilmez, hayatın kaynağı, yeryüzünün sahibi ve kölesi olarak gördüğü denizde Tanrı gibi kendisine çekmektedir Nu‘ayme’yi. “Ey deniz! Ey beşiğim ve hayatın beşiği! Ey kurumayan kaynak! Ey kalbim ve Tanrı’nın kalbi! Ey yeryüzünün sahibi ve kölesi! Seni seviyorum ey deniz! Senin isyankâr sessizliğini ve sessiz isyanını

seviyorum. Senin isyanın, benim isyanım; senin sessizliğin, benim sessizliğimdir (Nu‘ayme, 2014, ss. 78-79).

1.3.Akıl ve His Kavramı

Bu ikilemlerin içine inancı da devreye girince Nu‘ayme, akıl ve kalp arasında kalmıştır. Çünkü oluşumdaki her şeyi öğrenmeye çalışan inatçı bir aklın karşısında itaatkâr bir kalp bulunmaktadır. Aslında her ikisi de tek başına bir inanç ya da düşüncenin temelini oluşturamadıkları gibi birleşince var olma ve oluşumu anlamlandırmada insanoğluna rehber olabilmektedir. Varlığın yanında aslında kendini, varlığın iksiri olan ruh kavramını ve bu ruhta gizli olan Tanrı kavramını bulmasına yardımcı unsurlar olmuşlardır.

Akıl ve his arasındaki üstünlük ise Nu‘ayme’ye göre inançtadır. Zira kâinatın sırlarını çözerken aklın gidebildiği yer bir yere kadardır. Bunun gerisini inanç tamamlamaktadır. Yani aklın bittiği yerde inanç devreye girmektedir. Nu‘ayme’nin inanç olarak ele aldığı ise dini inanç boyutu değildir. Zira dini inanç insanın Tanrı ve cehennem korkusu ile sahip olduğudur. Fakat Nu‘ayme’ye göre inanç sonsuz yaşamı, ona ulaşabilmeyi, insanı ilahî mirasa götüren inançtır. Bilakis akıl ile ancak sınırlıya ulaşılabilir ama sınırları olmayan Tanrı’ya ancak sınırları olmayan hayal ve duygular vasıtasıyla ulaşılabilir. “Filozofun kanunu kalbindedir. Cahilin kanunu ise yargıcın beynindedir.” (Nu‘ayme, 2020, s. 42) diyen Nu‘ayme göre varlıkta sınırları yıkmaya çalışan akıl ile kalemin ve bilimin gidebildiği sınırlar dahilinde, ilim nehrinde yüzülebilirken, hayal ise insanı bu bilim kalesinin surlarının ötesine geçirip okyanuslara köprü olur. Gerçeğe varmada hayali merkeze alan Nu‘ayme, bu düşüncesini şu cümlelerle de desteklemektedir. “O, göz kapaklarınız kapalıyken görebilmeniz, kulaklarınız tıkalıyken duyabilmeniz, burunlarınızda tıkaç varken koku alabilmeniz, dilleriniz kaplanmışken tat alabilmeniz, elleriniz felçliyken dokunabilmenizdir. Dış algılamaların sınırlarını kavrayabilmeniz ve bu algılamalardan kendisiyle sınırsızlığın bulunduğu yere geçebileceğiniz bir köprü yapabilemenizdir hayal.”(Abduddâyim, 1993, s. 292).

Aklın doğru ya da yanlış bilgi üzerine fikir yürütme ve doğrulama yöntemlerinden biri olan mantık da ancak akıl ile örülen bilgi ağına düşmektir. Yargıç Bennûn’a “Şimdiye değin, mantığım insana, sadece anlayışa ulaşmak için bir köprü görevi yapan iman konusunda yararı olduğunu öğrenemediğin mi? diyen Mirdâd’ta, Nu‘ayme mantığı henüz olgunlaşmamış bir düşünce olarak nitelendirir. (Nu‘ayme, 2012, s. 119). Akıl, bilimsel ilerlemenin ve materyalist, deneysel düşüncenin sembolü haline geldikten sonra bu akıl, kalp ile çatışmaya girdi. Kalp ise asıl büyüklüğü idrak etmenin yolunu bulan imanın veya mutlak duygusal gücün sembolü olmuştur. Akıl ve mantık vasıtasıyla

insan bilginin ancak bir kısmına erişebilir ama hakikatin hepsine erişmesi ancak inanç ve duyular ile olur. Burada dikkat çeken bir nazariye ise, hakikatin değişmez bir olgu olduğudur. Bu hakikate de insan da ancak inanç derinliği ve duyumsayabildiği kadarıyla ulaşabilir (Abbâs & Necm, 1967, ss. 58-59) Aklın yanılma ve algılamaları kadar inanç ve duyuların derinliği de hakikate ulaşmada engel durumundadır. Bu durumu ise Nu'ayme doğa ile baş başa kalıp, iç yalnızlık sonrası duyumsamada zirveye çıkıp hakikate ulaşılabilceği düşüncesi ile savunmuştur (el-Eşter, 1970, s. 43). Bunu *Zâdu'l-Me'ad (Tanrıya Dönüş Azığı)* kitabının "Hayal" adlı bölümünde "Hakikat tektir, vardı, var ve sonsuza dek olacak. Hakikat büyümmez ve yaşlanmaz, artmaz ve eksilmez. Şurada veya burada, şunda veya bunda değildir. Aksine her yerde ve her şeydedir. Herkeste aynı orandadır. Ancak o, aklın, yanılta ve yanıtılan algılamalarının tezgâhında dokuduğu sayısız örtülerle gizlenmiş olarak durmaktadır sizin içinizde. Fakat zaman uzundur ve hayalinizin bu örtüleri parçalayacağı ve sizleri kendinize her türlü elbiseden çıplak bir gerçek olarak göstereceği günün gelmesi kaçınılmazdır."(Nu'ayme, 2003, s. 11) sözleri ile desteklemektedir.

Hakikate ulaşma konusunda duyuları da tek başına eksik ve yetersiz bulan Nu'ayme'ye göre duyu organlarının algıladığı her şeyin kapalı, sınırlı ve aldatıcı olabilme olasılığından organların da gerçeği kavraması imkânsızdır. Ayrıca Nu'ayme sadece duyular vasıtasıyla hakikate ulaşmaya çalışanları tamamen cahil olarak betimlemiştir ve bu cahillere göre göze, kulağa, ele, buruna ve dile dayanmayan duyular kuruntu ve karışık düşlerdir. "Gözleri var, ama görmezler; kulakları var, ama duymazlar. İnsanlar acaba ne görüyor ve ne duyuyor? Yüzlerce insan önümden geçiyordu; fakat gözleri yerden kalkmıyor, kulakları da bedeni ihtiyaçları, dünyevî arzuları, bayağı beklentileri hakkında bitmez tükenmez gevezeliklerden başka bir şey duymuyordu."(Nu'ayme, 2014, s. 28). Nu'ayme'ye göre görünen dünyanın bilinmesinde ki ilk adım bilgi yoludur. Bu bilgi yolu da ancak farkındalıkların artması ile mümkündür. Ayrıca insan, derin düşünme ve sessizlik sayesinde gözün görmediğini görebilir ve kulağının duymadığını da duyabilir (Nu'ayme, 2014, s. 79). Bunun yanında Nu'ayme'ye göre yalnızca bazı insanlar bu bilgi yolunu tamamlar, ezici çoğunluk ise başlangıç noktasında kalır ve onun ötesine geçemez. Dünyevi ayrıntılar, maddiyatlar ve çözemedikleri çelişkiler içinde boğulup yok olana kadar da bu zahiri dünyanın ona gösterdiği manzara içinde kalacaktır. Ancak bazıları duyguların yanılsamalarını ortadan kaldıran derin tefekkür yoluyla dünyayı ve onun gerçek varlıklarını tanıma yolunda ilerleyebilir. "Ben ve yıldızlar, talebe ve hoca gibiyiz sanki. Allah'ın büyüklüğünü yıldızlarda gördüm. Allah'ın sureti ve misali gibi kendi azametimi, toprak gibi basit oluşumu da onlardan öğrendim."(Nu'ayme, 2014, s. 28) Bunun için de Nu'ayme'nin kendine edindiği esas görev ve teori; varoluşun hakikatini ortaya çıkarmadıkça ve bu tefekkürü geliştirmeyi üstlenmedikçe aşkınlığa

ulaşılamayacağıdır. Bu düşüncelerini Muzekkerâtu'l-Arkaş (Arkaş'ın Günlüğü) adlı eserinin kahramanı Arkaş'ın diliyle cahil insanın Tanrı'yı bulamamasını en açık şekilde anlatmıştır. “Ben iki Arkaş'ım. Biri insanların arasından çekilmiş, ilahî âlemlerle irtibat kurup onunla birlik olmak için ısrarla sessizliği isteyen; diğeri insanlık surlarının arkasına gizlenmiş ve insan kalabalığına dönmek için perdeyi yırtmaya çalışan.”(Nu'ayme, 2014, s. 74).

1.4.Zaman Kavramı

Zaman kavramına gelince Nuayme zamanı, başlangıç ve sonu birbiri ile ilintili, devamlı kendi etrafında dönen topaca benzetmektedir. Bu durumda insanın duyularıyla ortaya çıkmış, gökyüzüne fırlatılmış ve dönmesi beklenen bir çarka benzetilen zaman kavramında bütünden ya da parçalardan ayrı ayrı söz edilemez. Evveli ve sonunun bilinmediği zaman nosyonunda önemli olan “an”ın kendisidir. Zamanı şimdinin içine gizleyen düşünceye göre mekân da “burada”nın içinde saklıdır. Oluşumu tek bir parça halinde kabul eden Nu'ayme'ye göre parçalar bütünü oluşturan, işbirliği halinde bir mekanizmanın öğeleridir. Nitekim bir ağaç ve meyvesi onun çekirdeğinden ayrı kabul edilemeyeceği gibi çekirdeğe bakıldığında da o ağaç ve meyvesi hayal edilmelidir. Zira oluşum, bütünlüğün hareketiyle yönlendirilir. Hayattaki her büyük şey içindeki zerrelere gizlidir. Bir insan bütün insanlara, bir zerre bütün bir evrene delalettir. Bu konuda “Bir meyve yediğinizde sizler sanki de tamamen hayatın içine girmiş gibi olursunuz. Çünkü hayatın içindeki her şey bu meyvenin oluşumunda işbirliği yapmıştır.” “Sizler bir insanla tokalaştığınızda sanki bütün insanlarla hatta yeryüzünde gezen diğer âdemoğullarıyla da selamlaşmış olur, çünkü bir insan özünde bütün insanlığı taşımaktadır.”(Abduddâyim, 1993, s. 316; İsâ en-Nâ'ûrî, 1977, s. 381) diyen Nu'ayme aslında “Kim bir kimseyi öldürürse sanki insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir canı kurtarırsa sanki bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.”(“Kur'an-ı Kerim Me'âli”, 2011, s. 116) ayetini de açıklar gibidir.

Varlığın bütünüyle ele alınması gerektiğini, varlığın en küçük zerresinin bile kendine has özelliklerinin oluşu, varlık ve mekân unsurlarında da geçerli olmuş daha önce değinildiği gibi geçmiş, şu anı ya da geleceği tek başına almak yerine bir bütün olarak “an”ın içinde ele almak gerekmektedir. Bu durumda Nu'ayme'ye göre zaman ve mekân kavramlarının yaratıcısının kim ya da ne olduğu problemi sıradaki akla gelen soru olmuştur. Zaman ve mekân konusunda tesadüf kabul etmeyen Nu'ayme'ye göre bu mükemmel işleyen düzenin hata yapmayan ve külli irade sahibi tarafından düzenlenmesi gerekmektedir. Nitekim “an” içine saklanan bütün zaman ve zerrede bütün evreni barındıran mekân, ancak ezeli ve ebedi olanda toplanabilir. Bu durumu Nu'ayme bu şekilde yorumlamasaydı, zaman ve mekânın başlangıcı Hegel'in “burada” ve “şuan” kavramlarını analiz ederek var olamayacağını öne sürdüğü ve her birinin

kendi çemberi içinde ayrı olduğunu gösterdiği başlangıç kavramına benzemiş olacaktır. Nu‘ayme’ye göre bunları anlamak ve bu izole olguların kökeninde ve ilişkilerinde yatan gerçeğe ulaşmak için aşılması gereken tek aşama ferdilik yani bireysellik kavramına bakmaktır. Çünkü bu bireysellik tüm doğa düzeyinde ve özellikle de insan düzeyinde tezahür eder. Buna göre herkes kendi egosuna odaklanır. Bireyselliği bu mantık çerçevesinde ilke ve özdeşliğin temelini oturtan Nu‘ayme “ben” sadece “ben”imdir, “o” da sadece “o”dur şeklinde kavramları kendi öz biçimleri ile ele almayı da savunur. Zaman ve mekânın da öncesi ve sonrası yoktur; her an bütün âlemler ve ebedî âlemler bir araya gelir ve bütün dünya evrenin herhangi bir noktasında toplanabilir (İsâ en-Nâ’ûrî, 1977, s. 383).

Nu‘ayme, Zâdu’l-Me’ad (Tanrıya Dönüş Azığı)’da “Bütün zamanı ‘şimdi’nin içinde gizleyen ve bütün mekânı ‘burada’nın içinde toplayan hayal, bir şey görmez bu farklılıktan. Çünkü hayal, ağacı, filizi, çiçeği ve meyveyi kefenlerinden çıkmadan önceki çekirdeğin içinde görür.” “O sedir ağacı, şekli ne kadar değişirse değişsin, ormandaki diğer kardeşleri, onu ne kadar inkâr ederse etsin, yine de sedir ağacı olarak kalacaktır (Nu‘ayme, 2003, ss. 82-83; Nu‘ayme, 2012, s. 114).

1.5.Cinsiyet Kavramı

Düalizm çerçevesinde kadın ve erkek kavramına bakıldığında her ikisinin de birbirini tamamlayıcı unsurlar olduğunu savunur Nu‘ayme. Her ikisi de insan olup kadın erkeğin erkek de kadının diğer yarısıdır. Bir erkek ve kadının düalitesi, ikisinin birden diğerine veya birlikten birliğe geçtiği geçici bir aşama veya alandır. Kadın ve erkek ona göre dalları, yaprakları ve meyveleri ile eşsiz olan bir hayat ağacına benzemektedir. Nasıl ki, erkek ve kadın hayatın en alt ve en yoğun basamağında birdir, yine aynı şekilde hayatın en yüksek ve en tenha noktalarında da birdir. İki mertebe arasındaki mesafe de düalizmin hâkim olduğu sonsuzluk dairesinin bir parçasından başka bir şey değildir. Sonsuzluğun bu parçası, öncesini ve sonrasını görmeyenlere sanki sonsuzluk o imiş gibi görünür. Düalizmi de, hayatın kanununun monizm olduğunu bilmeden, sanki hayatın özümüş gibi görürler.

Düalizm, monizmde başlayıp yine orada biten, zaman içinde bir aşamadır. Onu aşmak için ne kadar acele edilirse, özgürlüğe de o kadar çabuk ulaşılır.

Erkek ve kadın, birliklerini kavrayamamış, bütünleşmiş bir insandır. Bunun için de ikiye ayrılmış, tekrar monizmin özüne özlem duyması için düalizmin verdiği acıyı tatmak zorunda kalmıştır. Onu özlediğinde, yenilmez bir irade ile onu arar ve bulur. Bulur bulmaz da monizmdeki sonsuz özgürlüğün varlığını anlayarak, var gücüyle onun üzerine titrer.” (Nu‘ayme, 1952b, s. 159, 2012, ss. 134-135).

Ancak erkek ve kadın tek bir insan nosyonu olarak birliğinin farkında değildi. Bundan dolayı erkek ve kadın olarak iki parçaya bölündü ve gerçek öz varlıklarına kavuşmak ve tek olabilme özlemlerine kavuşabilmek için kısaca monizme ulaşabilmek için düalizmin sancısını çekmek zorunda kalmışlardır. Zira düalizm göreceli ve geçici olup monizm ise mutlak ve ebedidir. Teklik aslında var olmanın başlangıcı ve sonu olup düalizm buna zemin hazırlayan basamak, arabuluculuk aşamasıdır. Bu durumda denilebilir ki; insan, en azından teorik düzeyde biçimlendirici biyolojik varoluş açısından ilk başta ne erkek ne de kadındı. Ardından erkek ve kadın olarak ikiye bölündü ve bu bölünme onlarda ilk oluşum olan monizme ulaşma arzusu oluşturduğundan içlerinde tanımsız bir acıya sevk etmektedir. Ardından monizme dönüp yalnız ama mutlu bir insan olgusuna kavuşmuşlardır. “Kadına saygı gösterin dostlarım ve onu kutsayın! Onu bir anne, bir eş, bir sevgili olduğu için değil; erkeğin ikizi olduğu, düalizm hayatının uzun kavgasında ve dayanılmaz acılarında erkeğe her an ortak olduğu için kutsayın! Erkek, onsuz yani kadınsız, düalizmin sahasını aşamaz. Nasıl ki, onunla düalizmden kurtulacaksa, birliğini de onunla bulacak. İkizler daha sonra birleşip ne erkek ne kadın olan, yani zafer elde etmiş, olgun insan haline gelecekler (Nu‘ayme, 1952b, s. 162, 2012, ss. 136-137).

2. Tanrı, Varlık ve Evren Çerçevesinde Panteizm Düşüncesi

Küçük yaştan itibaren varlık arayışında olan Nu‘ayme diğer yandan yetiştirilmişlikten gelen dini duygularıyla da savaş vermektedir. Kilisenin doktrinlerine karşı gelmiş olan Nu‘ayme, kendisine rehber olarak akli seçmiş, aklın kabul etmediği şeyleri redde kadar gitmiştir. Sorguladığı en önemli varlık arayışında tabi ki Tanrı'nın ve evrenin varlığı da en önemli yeri almıştır. Az önce değinilen kilise karşıtlığını Tanrı karşıtlığı tarzında ele almamak gerekir. Zira gerçeğe büyük özlem duyan Nu‘ayme, gerçeğin sadece Tanrı'da olduğu sonucuna varır. Ayrıca Nu‘ayme'ye göre insanlık hayatının en önemli periyotları varlık, his, düşünce, hayal, bilgi ve özgürlüktür. Özgürlüğe giden bu yol bilgiden geçmekle birlikte bilgi de insanın öncelikle kendini tanıması, kendi içinde taşıdığı engin hazineye ulaşması ile mümkündür. İnsan olabilmenin çekirdeğini özgür ve mutlu insana yerleştiren Nu‘ayme, aslında insan, doğa ve Tanrı'da kaybolmanın peşindedir. Yani insanı ya da şeyi ben, sen, o diye ayırtırmak yerine “ben” kategorisinde eritmek ve insanda ulaşılabilecek üst seviyeye geçme arzusundadır. Nitekim insanın sadece duyu organları ile bilgilenmeye çalışması, onun cahilliğindedir. Hâlbuki onların kavradığı şeyler sınırlı ve kapalıdır. Bunun için cahil insan Allah'ı reddeder. Çünkü kendi deyimiyle “Cahilin tanrısı cehaletidir.” Bilmediğini inkâr etmek insanoğlunun tabiatından olup sınırlı duyular ve akılla sınırsız olana ulaşamayacağından eserlerinde de hep derin düşünmeye, hayatı, ölümü, ölüm sonrası hayatı sorgulamaya sürükler. Amaç ise insanlara derin ve sessizden gerçek mutluluğu

ve varlığın özgün halini gösterebilmektir. Bu nedenle düşüncelerini edebiyat ile ilişkilendirmiştir. Çünkü edebiyatın, değişim, yenilenme ve daha iyiye doğru itme gücü vardır (Bedî', 1992a, s. 746).

Bu düşüncelerden yola çıkarak Nu'ayme'nin Platon'un düşüncelerini benimsediği de iddia edilebilir. Zira her ikisi de düşüncelerinde ve kuramlarında ahlaki değerlerle birlikte bilgiyi de irdelemiştir. Evrenin doğumu, ruhun ölümsüzlüğü, idealar ve gerçek bilgi kavramlarını sorgulamış, bunları yazıya dökerken şiirsel anlatım tarzı kullanmışlardır. Edebiyata, şiire, sanat ve felsefeye yakınlık duymaları, genç yaşlarda savaş görmeleri ve devlet, demokrasi konusunda fikirler sunmuş olmaları, duygularını düşünsel boyutta aklı ve bilgiyi merkeze alıp harmanlayıp eserlerinde sunmaları her iki sanatçının da ortak noktaları içindedir. Erdemi ve ahlaki temele alan her iki sanatçı da gerçeklik ve doğruluğu insanın kendisine bağlamaktadır. Görülenin ardında gerçek ideaların bulunduğu tepe noktasında Platon varlık ideasını, Nu'ayme ise öz varlığı yani Tanrı'yı yerleştirmiştir. Platon'un gölgeler ve idealar teorisini Nu'ayme evrenin ikilik düşüncesine dayandırarak yorumlar. Ona göre madde müphem olan bir başlangıç ile zuhur etmiş ve varlığı da ancak onun görülebildiği ve kullana bilirliliğinden ibarettir. Ama o maddenin bir de ölümsüz, soyutlanmış âlem olan gerçek varlıkla bağlantısı vardır ki o da Nu'ayme'de Tanrı ile örtüşmektedir. Platon'dan etkilenen Nu'ayme, evrende eksen gibi sonsuz bir kuvvetin var olduğuna inanan bir idealisttir. Bu güç, artmadan veya azalmadan, kesintisiz olarak yayılmaya ve titreşmeye devam etmektedir. Evrendeki değişimin sürekliliği daim olduğu için bu etkileşim hiçbir zaman aynısı gibi olmamakla beraber, yaydığı etki uzaklığı ile orantılı olarak yoğunlaşır veya yavaşlar. Bu nedenle de insan, ayrıldığı öz varoluş kaynağına dönme arzusu içerisinde. Platon'un insanın amacının salt maddi varoluşun ötesinde en yüksek değerler sahip olması gerektiği düşüncesini savunan Nu'ayme'ye göre insan, bu ilahi değerlerin farkına varmadığı sürece somut, kusurlu, değişken, çelişkili bir varoluş içinde olur (Abduddâyim, 1993, ss. 284-285; Bedî', 1992a, s. 773).

Varlıklar arasında ayrımı kabul etmeyen Nu'ayme'ye göre her var olanın hacmi ya da boyutu ne olursa olsun değer verilen bir felsefesi, kendine özgü bir değeri vardır. Ayrıca oluşum özden bütüne doğru bir ilerleyiş halindedir ki özden bütün oluşturulur. Zâdu'l-Me'ad (Tanrıya Dönüş Azığı) adlı eserinde bu düşüncesini şu sözlerle desteklemektedir; "Hayattaki en küçük şey en büyük şeyi tamamlar ve muhakkak en büyük en küçük şeye hizmet eder. Bir dağ bir kum zerresinden daha iyi değildir ve bir öküz bir kurbağadan daha ihtişamlı değildir. Bir meyve bir odundan daha kıymetli değildir ve bir çiçek bir dikenden daha kutsal ve daha güzel değildir." (Mihâil Nu'ayme, 1936, s. 12; Nu'ayme, 2003, s. 22).

Her filozof düşüncelerini temellendirene kadar birkaç evreden geçmektedir. Nu‘ayme de aşkın varlık kabul ettiği Tanrı olgusunu ve inancını oturtana kadar birtakım sorulara cevap aramıştır. Tanrı yaratmadan önce ve kendini tanıtmadan önce ne yapıyordu? Şimdi ne yapıyor? Evrende sürekli bir değişim ve gelişim varken bu gelişim döngüsü Tanrı’da da var mıdır? İlk insanın yaptığı hatadan hepimiz sorumlu muyuz ve bu hatanın bedelini hepimiz ödemekte miyiz? Hz. İsa hepimizi kardeş kabul etmişken, neden sadece Tanrı’nın oğlu o olmuştur yani peygamberler ne gibi özelliklerine göre seçilirler? İnsan akıl, bilgi ve sezgi ile Tanrı’ya ulaşabiliyorken peygamberlik gerekli midir ve var mıdır? Evrende ve oluşumda sürekli bir değişim ve yenilenme varsa kıyamet, cennet ve cehennem kavramları var mıdır? Kısaca varlığın görünüşleri ve gerçeklikleri, idealarının sabitlik ve değişimleri hakkında gelgitler yaşamıştır.

Tanrı’nın varlığını ve içkinliğini kabul ettiği eserlerinde görülen Nu‘ayme, monizm ve panteizmden yana olmakla birlikte, Tanrı’yı kişileştirme konusunda panteizmden ayrılmaktadır. Zira Nu‘ayme bir taraftan içkin bir Tanrı’nın evren ya da doğa ile aynı olduğu görüşünü savunurken, diğer taraftan insanı Tanrı’nın yeryüzündeki yansıması gibi de görmektedir. Bu noktada panenteizm düşüncesi sergileyen Nu‘ayme’ye göre varlık, ölümsüzlük ve mutlak gerçek olgusu Tanrı ve varlık birliği ile açıklanabilir. Asıl varlık birdir fakat görünüşler çokluğu temsil eder. Çokluk olan görüntüler tek olan varlığın farklı biçim ve niteliklerle yansıması, aynada kırılması gibidir. İnsan ve âlemde bu tek ve içkin varlığın içindedir. Onun için insan Tanrı’dan aldığı nitelikleri ile yeryüzü Tanrı’sı kıvamına gelebilir (Bedî’, 1992a, ss. 767-770). Fakat bu kıvama gelmek için ilk önce akıl ile derin düşünmeye gitmek gerekir. Bunun için de insanın inzivaya çekilmesi, önce kendini sonra âlemi düşünmeye başlaması gerekir. Nu‘ayme’nin eserlerinde de dikkat çeken en önemli hususlardan biri de inzivaya çekilmesi, herkes ve her şey hakkında derin düşüncelere dalıp, nihai fikirlerini kaleme almasıdır. Zira Nu‘ayme’de de Budizm felsefesine benzeyen marifet kavramı bulunmaktadır. Nitekim marifet Tanrı ile birleşmenin ve bütünleşmenin ilk yoludur. Marifet ile önce kendini ardından Tanrı’yı bulan Nu‘ayme içindeki mutlak sevgi ile de Tanrı’nın gizemine yaklaşmış olacaktır. Budizm düşüncesi gibi nihai konuma gelince artık bedeni ile ebedileşmiş demektir. Burada da şu sonuca varılabilmektedir ki Nu‘ayme, düalizmden monizme geçiş yapmış yani sürekli bir değişim halinde olan bir son ile bitip yeni bir başlangıç ile devam eden ama sonu olan varlığın sonsuz varlığın içinde kaybolup onunla bütünleşmesinin yolunu bulmuştur. Tanrı’ya ulaşan varlık ise herşeyden azade ve özgür olur. Bu özgürlük de ona mutluluk getirir. Aslında bu düşüncelerinde Cibrân’ın ve Nietzsche’nin düşünce yapısı da izlenebilir. Zira kendisi Cibrân’dan oldukça esinlenmiş, Cibrân da Nietzsche’den düşünsel bağlamda fikirler benimsemiştir. Bütün düşüncelerde gidiş yolları farklı olsa da

ona göre öze ulaşmış olan insan, evreni ve Tanrı'yı tanımış ölümsüzlüğe, sonsuz, mutlak sevgiye ve gerçeğe ulaşmış olur. Yani gölgeler âleminde idealar âlemine geçiş yapabilmış demektir (Bedî', 1992a, s. 760).

Bu noktadan hareketle denilebilir ki; gerçekte var olanın makul ve doğru olduğudur. Akla yatkın olmayan ve doğruluk vasfını kazanamayan her varlığın fiili varlığı, genel bir şüpheye açık olup asıl gerçek ve doğru olanın varlık yolunu açmak için bir basamak görevindedir. Düalizm ve monizm arasındaki ilişki de buna benzemektedir. Buna göre düalizm bir yanılısma anlamına gelmekle birlikte evrenin değişimine, oluşumuna, çeşitliliğine bakılmaksızın doğası gereği olması gereken monizme giden yolu açmakla yükümlüdür.

2.1.Vahdet-i Vücut Kavramı

Mehcer edebiyatçılarının hemen hepsi varlık, Tanrı ve vahdet-i vücut konusunu ele almışlardır. Nu'ayme de bunlardan biri olup onun vahdet-i vücut konusunda diğer mehcercilerden ayrıldığı husus, onun varlığı tamamen ayrı bir kavram olarak ele almış olması ve oraya ne insanı ne de Tanrı'yı koymasındır. Bunun yanında Tanrı ve insan arasında ayırım yapmamıştır. Çünkü Tanrı ve insan iç içedir. Tanrı insanın içinde bir ruh, insan Tanrı'dan bir parçadır. Bu durumda insanın Tanrı nezdinde ibadet etmesi de aslında kendi iç sonsuzluğundaki iyiliğe ve sevgiye olan ibadetidir. "Sizden her biriniz kendi "ben"inize odaklanırsanız, tek olan kapsamlı "ben"de odaklanmış olursunuz ki o "Ben" de Tanrı'dır." (Nu'ayme, 2012, s. 52). Nu'ayme'nin varlığın bir ve içkin oluşunda Tanrı-insan ikileminden "ben" kavramına geçişi burada izlediği diğer bir yoldur. Zira Yunan felsefesinde yer alan Tanrıların kavgalarını, onların ve bütün varlık âleminin zamanla savruluşu ve yok oluşu göz önüne alındığında hayatın ve varlığın özünde "ben" kavramının oluşu, varlığı ve evreni tutarlı ve değişmez bir hale çevirebilir.

Ayrıca insan ilahlaşmış bir Tanrı olmasaydı Tanrı'nın varlığını nasıl bilebilir ve hissedebilirdi. Peygamberleri bu konuda örnek olarak veren Nu'ayme, varlığın çerçevesi dışında kalan bir şeyin varlığından söz etmenin ve onu kavramanın mümkün olmadığını savunur. İnsanoğlu da bu ilah kavramını kendi varlığında ve ruhunda duyumsamasa ya da kavrayamasa kabul etmesi mümkün olur muydu? Tanrı'ya Dönüş Azığı (Zâdu'l-Me'âd)'nda şu cümleleri kalemine almıştır: "Peygamberler Tanrı'yı tanıyamazlardı, eğer Tanrı onların içlerinde olmasaydı. Çünkü insanın, varlığının çerçevesi dışında kalan bir şeyi kavraması imkânsızdır." (Nu'ayme, 2003, s. 93). Bunun yanında sonlu bir varlık olan insanın sonsuz olan Tanrı'yla nasıl örtüştüğü sorusu da gelmektedir. Bu konuda ruhun ebediliğine inanan Nu'ayme tam da islam tasavvufi düşünürleri gibi insanın dünyada bedenlenmiş ama asıl olanın onun ruhu olduğunu, bu ruh vasıtasıyla ancak Tanrı'ya ulaşılabilirdiğini savunur. Bu konuda Gazzâli (Çağrı, 1996, s. 533)ve Ebu'l-Alâ el-Maarrî (Detaylı bilgi için: Halîfât, 1994, s. 288) ile benzerlik göstermiştir. Gazzâli ile düşünce açısından

benzerlik göstermesine rağmen Nu'ayme tasavvuf ile edebiyatı birleştirmiş, edebiyatı tasavvufun başka bir türlü dile getirilişi olarak görmüştür. Ebu'l-Alâ el-Maarrî de Nu'ayme gibi bir edebiyatçı ve şairdir. İkisi de dini kültürle beslenmiş, derinden düşünmüş, mutlak sevgiyi anahtar olarak almış, baskıya, bağınazlığa karşı gelmiş, özgürlükten yana taraf koymuşlardır. Akıl ve inanç arasında çelişki yaşamış, daha iyi ve bilgili bir dünya için mücadele vermiştir. Ölüm ve hayat düalizmi arasında Tanrı'yı arayan Nu'ayme'ye göre eğer insan içindeki Tanrı'dan bir şeyler alabilmişse vahdet-i vücuda erişmiş olur. Vahdet-i vücut konusunda Nu'ayme de birçok düşünür gibi önce varlık nosyonunun kendisini kabul etmiş ardından insan ve Tanrı kavramlarını birleştirip o ikisini varlığın özüne ve birliğine yerleştirmiştir. Mirdâd'da bu konu hakkında şöyle geçmektedir; “Çünkü ‘ben’ ey rahipler, mükemmel bir kelimedir. Ondaki o gizemli gücü anlamadığımız ve o gücün efendileri olmadığımız sürece, zenginlik yoksulluk demektir; barışınız savaş demektir. Yüksek ışıkların altında uçmayı beklerken kendinizi hapishanenin karanlıklarında titrer bulursunuz” (Ertuğrul, 2008, ss. 13-14) (Bedî', 1992b, s. 245; Nu'ayme, 2012, s. 58).

Tanrı kavramını doğayla bütünleştiren Nu'ayme'ye göre doğayla bir olan Tanrı kavramına da ancak doğayla baş başa kalındığında ulaşılabilir. Doğada Tanrı ve nefis ikilemi içinde kendi benliğinde kaybolmak sevginin de en üst noktasına ulaşmaktır. İnsanın ilahlaştırılması mevzusunda fikirleri zamanla yoğunluğunu kaybetmiş olan Nu'ayme, her varlığın üstün bir özden geldiğini kabullenmiştir. Bu durumda bu öz ve içkin olan, sonsuzluğu barındıran Tanrı-ki bu kavramın insanlar tarafından sonradan verildiğini, aslında Tanrı kelime kavramı ile yaratıcıya ait olmadığını savunur- ölüm ve hayat arasında sıkışan canlılara da ruh vermiş ve ebedilik kazandırmıştır. Nu'ayme'nin el-Yevmu'l-Âhîr (Kalk ve Son Gününe Veda Et) isimli kitabında “O, Allah eskiden söylendiği gibi Vaḥidu'l-Eḫad'dir ve insan onun yeryüzündeki suretini tamamlar, fakat o rastgele gitmeyecek şekilde onu temizleyen ve her ne olursa olsun düzeni tam vaktinde, mükemmel şekilde en küçük sınırına kadar düzenleyen bir formdur.” demesi bu fikir değişikliğini daha belirgin şekilde göstermektedir (Abduddâyim, 1993, s. 291). Bunun yanında varlığın birliğini ve özünü Allah inancı ile örtüştürdüğünü İbtihâlât adlı kasidesinde şu şekilde görülmektedir; “Allah'ım gözlerimi sürmele ışığından huzmelerle. Seni görsün diye.” (Dayf, 1959, ss. 226-228).

Vahdet-i vücut özetlenecek olursa genelde mehcer edebiyatçıları özelde Nu'ayme, mutlak varlık olan Tanrı'yı insan ve tabiatla birleştirmiştir. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus da Nu'ayme'nin vahdet-i vücut kavramının İbn Arabî'nin vahdet-i vücut kavramından biraz daha farklı oluşudur. İbn Arabî varlığı ve var olmayı sadece mutlak varlık olarak kabul edilen Tanrı'da ve onun her şeyden uzak mutlak boyutunda bulurken (Detaylı bilgi için: Ertuğrul, 2008,

ss. 11-13) Nu‘ayme varlık olgusunun kabulü ve bu varlığın bütünüyle bir olması hasebiyle Tanrı insan, insan da Tanrı’nın sonsuzluğu ile sonsuzlaşmış ilahi bir varlıktır diye kabul etmiştir. Terimler yanı görünse de iç düşüncelerinde farklılıklar bulunmaktadır. Buradan yola çıkarak Nu‘ayme’nin İbn Arabî’den ziyade insan, Tanrı ve varlık birliğini savunan Hallâc-ı Mansûr (Detaylı bilgi için: Uludağ, 1997, s. 377) ile düşüncelerinin örtüştüğü söylenebilir. Fakat Tanrı bütün varlığı kapsarken kendi zatından her şeyi vermemiştir insana. Kendi zatında parçalanamaz ve ulaşılamaz olması ve Nu‘ayme’nin onu kavrayamaması ilk dönem eserlerinde öfkeli bir reddediş barındıran söylemlerle başlamasına neden olurken zamanla “bütün”ün içindeki sonsuz bir “bütün” olduğunu ve bu mutlak varlığa sevgi ile ulaşılabileceğine inanmasıyla ve zamanla Tanrı’yı kendi içinde bulmasıyla onu ve sevgisini işlemiştir. Hemsu’l-Cüfûn’da (Gözlerin Fısıltısı) “İşte o zaman, Yürürüm yolumda şen şakrak ve kılavuzum yaratanım olur, yüzüm de semaya dönük.” (Nu‘ayme & Cibrân Hafîl, 2008, s. 51) diyerek dünyadaki benliğini ve Tanrı’daki benliğini bulup yoluna devam etmiştir.

Sonuç

Mehcer edebiyatında önemli bir yere sahip olan Mîhâil Nu‘ayme, kaleme aldığı ve dile getirdiği her şeyde, aslında insanın kendisini, evreni kısaca görebildiği, işitebildiği ve hissedebildiği her şeyin gizemini keşfetme amacı gütmektedir. Bilinçli ya da bilinçsiz her dönemde işlediği asıl konu varlık kavramının kendisidir. Tanrı’nın ve tabiatın araştırılması aslında insanın, ‘ben’liğin hakikatine ulaşma isteğinden kaynaklanmaktadır. Mîhâil Nu‘ayme’nin düşünce dünyası ve bunun edebiyata yansımaları üç aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama toplumdan kendini uzağa çekip düşünceleri ile baş başa kalma, özgürlük kapısına yalnızlık basamağı ile ulaşma isteği, ikinci aşama yaratan ve yaratılan her şeyi varlık felsefesi bağlamında birçok yönden incelemesi, panteizm akımına ağırlık vermesi iken üçüncü son aşama ise evrene ve yaratılana karşı bulduğu bulgular ve edindiği duyguları güçlü kalem ile insanlığa duyurmak ve onların düşüncelerine yön verme arzusudur. Çünkü kendisi insanı, hayatı, zamanı ve mekânı aşan manevi değerleri merkeze alarak yenilenme amacı gütmektedir. Eserleri incelendiğinde bir tarafta insanlardan uzak, sessiz ve karanlık mekânlarda ilahî âleme ulaşmaya çalışan, mutluluğu ormanlarda ve uzlet hayatında bulan diğer tarafta insan kalabalığı arasına karışmaya çalışan Nu‘ayme ile karşılaşmaktadır. Uzaklarda kaleme aldıkları ile insanlara düşünmediklerini, görmediklerini hatırlatan, düşünceleri ile şaşkınlığa çevirip yeni perdeler açan ufku geniş Nu‘ayme’nin felsefesi vahdet-i vücut ile özetlenebilir. Tanrı’da, insanda ve doğada mutlak yok oluş. Yani her şeyde her şeyin yok oluşu ve bunun en yüksek merteye oluşudur. İnsan, Tanrı ve tabiat hepsi birlikte mutluluk ve aşkın kaynağı olduğuna göre bunlar tek bir anlamın eş anlamlı şekilleridir. Bu ana konudan hareketle denilebilir ki; Nu‘ayme’nin reenkarnasyon, tanrıçılık, natüralist ve insancılık görüşleri ve tüm

görüşleri dallanıp budaklanabilmektedir. Nitekim tüm varoluş tek olduğu ve ayrı olmadığı sürece Tanrı ve insan da yoktur. Bunun için Tanrı biziz ve biz de Tanrıyız. Bizim bedenimiz nasıl O'ndan ise O da içimizdeki ruhtur. Daha önce bahsedildiği gibi bu konu dahilinde Nu'ayme'de İbn Arabî'nin vahdet-i vücud konusundaki düşüncelerinden ziyade Hallâc-ı Mansûr'un Tanrı ile bütünleşen varlık görüşü daha ağır basmaktadır.

Eserlerini daha çok realist bir bakış açısı sergilemiş olması onun Rus ve Amerika kültür-edebiyatı ile iç içe oluşu ile de ilişkilendirilebilir. Özellikle şiirlerinde ölçüyü insan ve onun ruh hali olarak ele almış, iyi, kötü, mutluluk, hüznün, sevgi, nefret, inanç ve şüphe gibi duyguları derinden hissetmiş ve karşıya duyumsatabilmiş bir şairdir. Edebiyata felsefi ruh katan diğer mehcir edebiyatçıları gibi Nu'ayme de yenilikçiliğini akıcı ve basit bir üslupla dile getirmiş, varlığın anlamını ve insanın evrendeki amacını irdelemiştir.

Nu'ayme gördükleri ve hissettiklerinin ardında hayatın gerçek boyutunu aramaya başlar. Kendi dünyasının gerçeğini ve doğasını aramaya başlar. Bu araştırma, onun evreni bütün olarak araştırması değil evrenin insanla olan ilişkisini ilham alarak yaptığı bir açıklamadır. İnsan âleme kendi üzerinden ve egosu üstünden bakmakta olup böylece kendisi aracılığıyla evren fikrini oluşturur. Herkesin bakış açısının farklı olması hasebiyle insan tek bir formda değildir ve haliyle dünya da tek bir formda değildir. Ayrıca insan nasıl değişim yaşıyorsa kozmos da sürekli bir değişim halindedir. Çünkü insan evrenin evren de insanın içindedir.

Hayatı toplanma, ölümü ise ayrılık gören ve bu ikisinin arasında asılı kalan insan, Nu'ayme'ye göre sürekli bir acı ve azap içindedir. Doğumu bir işkence, ölümü ve yaşlılığı bir azap gören Nu'ayme, böyle perişan, acı ve azap dolu bir dünyada her iyiliğin bir kötülük taşıdığını düşünür. Bu durumda her aşk ve sevgi de düalitenin diğer bir tarafı olarak nefreti taşır. Bolluğu ve kıtlığı, sağlığı ve hastalığı, neşeyi ve üzüntüyü, güven, umut ve korkuyu, iman ve inançsızlığı, ilim ve cehaleti kısacası evrendeki her şey zıddını da beraberinde getirmektedir. Varoluştan sonra hiçliğin olduğu, hayalleri ve umutları bitiren şeyin ölüm olduğu varsayılırsa dünyadaki en büyük trajedinin ölüm olduğu ve evrendeki acının cisimleşmiş halinin ölüm olduğu kabul edilebilir. Diğer taraftan ölümü, kötü ve acı kategorisine koymayan Nu'ayme, insandaki duyarlılığın, farkındalığın ve duygularındaki inceliğin artmasıyla kâinattaki her şeyde güzelliğin ve inancın görünebileceği, trajedinin ise olmadığı kanaatindedir.

Kaynakça

- Abbâs, İ., & Necm, M. Y. (1967). *Eş-Şi'ru'l-'Arabî fi'l-Mehcer*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Abduddâyim, S. (1993). *Edebu'l-Mehcer*. Kahire: Dâru'l-Me'arif.
- Bedî', R. E. F. (1992a). *El-Fikru'd-dîni fi'l-edebi'l-Mehcerî* (C. 2). Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Bedî', R. E. F. (1992b). *El-Fikru'd-dîni fi'l-edebi'l-Mehcerî* (C. 1). Beyrut: Dâru'l-Ceyl.
- Çağrıncı, M. (1996). Gazzâlî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 13, ss. 489-505). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çetin, S. (2022). *Lübnanlı Yazar Tefvik Yûsuf 'Avvâd ve Yapıtlarında Öne Çıkan Toplumsal Sorunlar*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Dâvud, E. (1980). *Et-Tecdîd fi Şi'ri'l-Mehcer*. Libya: el-Menşe'etu'ş-Şu'ubiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî' ve'-'İlân.
- Dayf, Ş. (1959). *Dirâsât fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî'l-Mu'asır*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Doğru, E. (1998). *Mehcer Edebiyatı ve Arap Edebiyatına Etkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- el-Eşter, A. (1970). *En-Nesru'l-Mehcerî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr.
- Ertuğrul, İ. F. (2008). *Vahdet-i Vücûd ve Ibn Arabî* (M. Kara, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- es-Serrâc, N. C. (1957). *Şu'arâu'r-Râbitatı'l-Kalemiyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif.
- Gemi, A. (2018). Mehcer Edebiyatı Üzerine Bir Değerlendirme. *Turkish Studies*, 13(28), 437-451. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14558>
- Halîfât, S. (1994). Ebü'l-Alâ el-Maarrî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 10, ss. 287-291). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hamidov, M. (2011). Mihâil Nu'ayme'ye Göre Hıristiyanlık Ve Hz. İsa. *Nüşa Dergisi*, 2(33), 27-39.
- Hamidov, M. (2013). *Mihâil Nu'ayme'nin Yaşam Öyküsü Lübnan-Rusya-Amerika Üçgeninde*. 2(23), 37-53.
- Hasîbe, M. (2012). *El-Mu'cemu'l-Felsefiyyu*. Ürdün: Dâru Esâme.
- İsâ en-Nâ'ûrî. (1977). *Edebu'l-Mehcer*. Kahire: Dâru'l-Me'arif.

- Kur'an-ı Kerim Me'âli. (2011). İçinde *Mâide Suresi 32* (Yenigün Matbaacılık). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Mihâil Nu'ayme. (1936). *Zâdu'l-Me'ad*. Mısır: Matba'atu'l-Muktataf ve'l-Mukattam.
- Nu'ayme, M. (1952a). *Kasidetu Men Enti Yâ Nefsî*. Beyrut: Mektebetu Sâdr.
- Nu'ayme, M. (1952b). *Mirdâd*. Beyrut: Mektebetu Sâdr.
- Nu'ayme, M. (2003). *Tanrıya Dönüş Azığı* (K. Demirayak, Çev.). Babil Yayınları.
- Nu'ayme, M. (2012). *Mirdâd* (H. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.
- Nu'ayme, M. (2014). *Müzekkeratu'l-Arkaş (Arkaş'ın Günlüğü)* (H. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.
- Nu'ayme, M. (2020). *Geçitteki Asma, Aforizmalar* (M. Sarıkaya, Çev.). İstanbul: Akdem Yayınları.
- Nu'ayme, M., & Cibrân Halîl, C. (1952). *Hemsu'l-Cüfûn*. Beyrut: Mektebetu Sâdr.
- Nu'ayme, M., & Cibrân Halîl, C. (2008). *Gözlerin Fısıltısı* (H. Yazıcı, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.
- Şeyyâ, M. Ş. (1983). *Felsefetu Mihâil Nu'ayme*. Beyrut: Menşûrâtu Bahsûni's-Sekâfiyye.
- Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansûr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 377-381). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazıcı, H. (2002). *Göç Edebiyatı*. İstanbul: Kaknüs Yayıncılık.

TOWARDS A DEEPER UNDERSTANDING NARRATIVE STRUCTURE, VISIONS, AND FORM OF THE SHORT STORY IN ARABIC LITERATURE*

Mohammed AbdulKareem Yaseen**

Abstract

The narrative structure is a quintessential pillar within Arabic literature, establishing a nuanced and intellectual bridge that connects stories to their respective audiences. This exploration seeks to dissect the pivotal components of narrative structure vision and form each serving a distinct purpose. Vision, enveloping the author's philosophical and ideological lens, endeavours to articulate the underlying themes and worldviews the author seeks to convey. In contrast, form acts as the aesthetic medium through which vision is transposed, interlacing elements such as temporal-spatial orchestrations, character interplays, and event trajectories. In recent epochs, Arabic literature has undergone transformative shifts in narrative structures, welcoming innovative styles and methodologies that elevate storytelling, offering nuanced levels of engagement and suspense. Canonical texts, including “One Thousand and One Nights”, Naguib Mahfouz’s “The Cairo Trilogy”, and Taha Hussein’s “The Days”, illustrate multifaceted narrative structures that have permeated Arabic literature across generations. This dynamism extends to contemporary works that adeptly deploy evolved narrative elements—complexity, tension, and unforeseen plot twists—to perpetually captivate the reader’s interest. This article navigates through a multidimensional exploration of Arabic literature's narrative structures, identifying and deconstructing developmental stages—preparation, genesis, climax, and resolution. Within these stages, an array of storytelling techniques is judiciously employed to arrest and sustain reader engagement, successfully fulfilling the author's communicative and artistic aspirations.

Keywords: Arabic Literature, Artistic Formation, Character Dynamics, Literary Dynamics, Narrative Framework, Short Story.

* Araştırma makalesi/Research Article; DOI: 10.32330/nusha.1417832

** Dr., Department of Arabic Language and Rhetoric, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Yozgat Bozok University, Yozgat, Türkiye, e-posta:mohammed.yaseen@yobu.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3206-9884>

Makale Gönderim Tarihi: 10.01.2024

Makale Kabul Tarihi : 29.06.2024

Arap Edebiyatında Kısa Hikâyenin Anlatı Yapısını Daha Derin Anlama: Vizyon ve Form

Öz

Arap edebiyatında anlatı yapıları; hikayelerle, ilgili kitleleri birbirine bağlayan ince ve entelektüel bir köprü oluşturan temel bir unsurdur. Bu inceleme, anlatı yapısının temel bileşenlerini—vizyon ve formu—ayrıntılı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Vizyon, yazarın felsefi ve ideolojik bakış açısını kapsayarak, yazarın iletmek istediği altta yatan temaları ve dünya görüşlerini ifade etmeye çalışır. Buna karşılık, form, vizyonun aktarıldığı estetik bir araç olarak işlev görür ve zaman-mekân düzenlemeleri, karakter etkileşimleri ve olayların seyirleri gibi unsurları içerir. Son dönemlerde, Arap edebiyatı anlatı yapılarında dönüşümcü değişiklikler geçirmiş, hikâye anlatımının seviyesini yükselten yenilikçi stiller ve metodolojiler benimsemiştir. Bu yenilikler, katılım ve gerilim seviyelerinde nüanslı değişiklikler sunmaktadır. “*Binbir Gece*”, Necîp Mahfûz’un “*Kahire Üçlemesi*” ve Tâhâ Hüseyin’in “*Günler*” adlı eserleri gibi kanonik metinler, nesiller boyunca Arap edebiyatına sızan çok yönlü anlatı yapılarını sergilemektedir. Bu dinamizm, karmaşıklık, gerilim ve beklenmedik dönemeçler gibi gelişmiş anlatı unsurlarını ustalıklı kullanan çağdaş eserlere de uzanmaktadır ve okuyucunun ilgisini sürekli olarak çekmeyi başarmaktadır. Bu makale, Arap edebiyatının anlatı yapılarının çok boyutlu bir incelemesini yaparak, hazırlık, oluşum, doruk noktası ve çözüm gibi gelişim aşamalarını tanımlayıp deşifre etmektedir. Bu aşamalar içinde, yazarın iletişim ve sanatsal hedeflerini başarıyla yerine getiren, okuyucunun ilgisini çekmeyi ve sürdürmeyi hedefleyen bir dizi hikâye anlatım tekniği dikkatlice kullanılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Arap Edebiyatı, Sanatsal Oluşum, Karakter Dinamikleri, Edebî Dinamikler, Anlatı Çerçevesi, Kısa Hikâye

Structured Abstract

The objective of this study is to delve deeply into the narrative structure of Arabic short stories, with a particular focus on the dynamic interplay between vision and form. Vision refers to the thematic and ideological underpinnings of the stories, encompassing the underlying messages, cultural contexts, and philosophical perspectives that shape the narrative. Form, on the other hand, pertains to the structural and stylistic elements that give the story its unique shape, including narrative techniques, plot construction, and linguistic features. By examining the intricate relationship between these two components, the study aims to uncover how they collectively contribute to the storytelling process, ultimately enhancing the depth and richness of the narrative experience in Arabic literature. This exploration seeks to provide a comprehensive

understanding of the ways in which vision and form interact to create compelling and meaningful short stories, shedding light on the artistic and cultural significance of this literary form in the Arabic literary tradition.

In this study, the methods employed are grounded in a qualitative approach, which involves a thorough and detailed analysis of a carefully selected collection of Arabic short stories. This selection is diverse, encompassing stories from different periods, regions, and literary schools within the Arabic literary tradition. The analysis is multifaceted, delving into the narrative techniques employed by the authors, the thematic exploration within the stories, and the stylistic elements that characterise the narrative form.

To decode the stories' underlying visions and forms, the study employs literary theory and narrative analysis as its primary tools. Literary theory provides a framework for understanding the broader philosophical, cultural, and aesthetic underpinnings of the stories, while narrative analysis allows for a close examination of the storytelling techniques and structural components of the narratives. This includes an investigation of elements such as plot structure, character development, narrative voice, and the use of literary devices like symbolism and metaphor.

By utilising these methods, the study aims to uncover the intricate ways in which vision and form interact in the construction of Arabic short stories. The goal is to reveal how these stories are not merely vehicles for storytelling but are also complex artistic creations that reflect the rich tapestry of Arabic culture and literary tradition.

Here are a few sample stories from 'Modern Arabic Short Stories' by Mohammed Mandour, along with an explanation of the basic pillars of the art of the short story through these examples:

1. Story Example: 'The Stranger'

- Plot: The story revolves around a stranger who arrives in a small village and disrupts the daily lives of the villagers. The plot is tightly focused on the stranger's interactions and the resulting changes in the village.

- Setting: The setting is a small, isolated village, which adds to the story's tension and atmosphere. The limited setting helps to concentrate the narrative and heighten the impact of the stranger's presence.

- Theme: The primary theme is the fear of the unknown and the impact of change on a close-knit community. This theme is explored through the villagers' reactions to the stranger and their eventual acceptance or rejection of him.

- Characters: The characters are well-defined, with the stranger serving as a catalyst for revealing the true nature of the villagers. The interactions between the stranger and the villagers drive the narrative forward.

- Style: Mandour uses a straightforward yet evocative style, employing descriptive language to create a vivid picture of the village and its inhabitants. The dialogue is natural and helps to develop the characters and their relationships.

2. Story Example: 'The Last Night'

- Plot: This story follows the final night of a condemned man, exploring his thoughts and emotions as he awaits execution. The plot is linear and focused on the protagonist's internal conflict.

- Setting: The setting is primarily the prison cell, which creates a claustrophobic and intense atmosphere. The confined setting mirrors the protagonist's mental state and heightens the story's emotional impact.

- Theme: The theme of mortality and the human condition is central to this story. It delves into existential questions and the protagonist's reflections on his life and impending death.

- Characters: The protagonist is the central character, with minor characters such as the guards and fellow prisoners providing context and contrast. The story is deeply introspective, focusing on the protagonist's inner world.

- Style: Mandour's style in this story is introspective and philosophical, with a focus on the protagonist's internal monologue. The language is reflective and poignant, enhancing the story's emotional depth.

These examples illustrate the basic pillars of the art of the short story—plot, setting, theme, characters, and style—demonstrating how Mandour effectively employs these elements to create compelling and thought-provoking narratives.

The results of the study reveal a sophisticated blend of vision and form within the narrative structure of Arabic short stories. Vision, which encompasses the thematic and ideological foundations of the stories, is deeply intertwined with form, the stylistic and structural components that shape the narrative. The analysis identifies several notable structural features that are characteristic of Arabic short stories:

1. Non-linear Timelines: Many of the stories employ non-linear timelines, where events are not presented in chronological order. This technique allows for a more complex exploration of themes and characters, as well as the creation of suspense and surprise.

2. Varied Perspectives: The stories often feature multiple perspectives, providing different viewpoints on the same events or characters. This multiplicity of voices adds depth to the narrative and allows for a more nuanced understanding of the story's themes.

3. Symbolic Imagery: Symbolism is a prominent feature in these stories, with objects, characters, or events often representing larger concepts or themes. This use of symbolic imagery enriches the narrative and invites readers to engage in deeper interpretation.

4. Focus on Existential Themes: Many of the stories delve into existential themes, exploring questions of identity, meaning, and the human condition. This focus adds intellectual stimulation to the emotional depth of the stories, encouraging readers to reflect on their own experiences and beliefs.

These structural features contribute significantly to the emotional depth and intellectual stimulation of Arabic short stories. They demonstrate the intricate craftsmanship of the authors and the rich literary tradition from which these stories emerge.

The discussion of the findings delves into the profound impact of vision and form on the narrative structure of Arabic short stories. This intricate interplay not only enhances the storytelling experience but also provides a rich canvas for exploring diverse human experiences and cultural identities. The study underscores how this dynamic relationship between vision and form elevates the literary and aesthetic value of short stories, making them a powerful vehicle for storytelling in Arabic literature. Through this exploration, the research highlights the significance of narrative structure in shaping the thematic and stylistic elements of the stories, ultimately contributing to their depth and resonance within the broader context of Arabic literary tradition.

In conclusion, the study highlights the dynamic nature of narrative structure as an integral component of Arabic short stories' literary form. The intricate interaction between vision and form plays a crucial role in creating stories that are not only engaging but also deeply reflective of the human condition. This research significantly contributes to a deeper understanding of narrative strategies in Arabic literature and emphasises the short story's potential as a powerful medium for cultural expression and exploration. The findings underscore the importance of narrative structure in shaping the thematic and aesthetic qualities of the stories, making them a vital tool for literary analysis and appreciation.

Acknowledgements

The author wishes to thank Scribbr's proofreading services for invaluable feedback and guidance during the Manuscript preparation.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

1. INTRODUCTION

Narrative structure, notably regarded as an integral component of Arabic literature, orchestrates an intricate yet captivating medium through which stories unfold and are conveyed to audiences. Predominantly, it gravitates around two foundational axes: vision and form. The former, vision, encapsulates the author's intellectual undertones, intertwining the principal message, themes, and core ideology of the story, while the latter, form, pertains to the artistic modality employed to mould and portray the story, enveloping elements such as temporal-spatial arrangement, character dynamics, and event sequencing. The story's various elements and developmental trajectory are fundamentally conceptualized through vision and subsequently manifested through form.

Historically, Arabic literature has undergone noteworthy transformation in narrative structure, meticulously crafting the story's framework, and fostering an aura of suspense and engagement, thereby amplifying its resonance with the reader. Delving into this structural modality becomes crucial to augmenting our understanding and propelling the forward momentum of Arabic literary practices.

Modern Arabic literature perpetuates this tradition, embedding innovative styles and methodologies that not only captivate readers but also spark intrigue with respect to narrative unfolding. By harmoniously blending complexity, tension, and dramatic twists and turns, both novels and short stories in contemporary works enrapture audiences, showcasing a consistent and evolving emphasis on narrative structure across both classical and modern Arabic literary creations.

In essence, acquiring mastery over this structural dynamic is vital for writers to captivate readers, realize their artistic ambitions, and convey their intended messages with clarity and precision. The narrative structure in Arabic literature traditionally unravels across distinctive stages: preparation and setup, genesis and development, and climax and resolution. Within each stage, a suite of specialized techniques is judiciously employed to captivate the reader's attention, ensuring coherent alignment with the author's overarching communicative and artistic objectives.

1.1 Background

The art of the short story has long been a treasured component of world literature, with its concise format demanding precision, clarity, and evocative storytelling. The genesis of the short story is diverse, with origins traced back to ancient civilizations, oral traditions, and folktales. In the Arab world, the short story as a literary form has undergone significant evolution. Rooted in the rich tapestry of Arabian Nights, maqamat, and classical poetic traditions, the Arabic short story blossomed with the Nahda (Arab Renaissance) in the 19th and early 20th centuries. This period saw a confluence of traditional Arabic storytelling techniques with Western narrative structures. With an increasingly interconnected world, contemporary Arab writers began to intertwine political, social, and psychological themes, reflecting the region's intricate socio-political landscapes. This blending of the old with the new, the local with the global, has produced a unique narrative vision in the Arabic short story, making it an exciting field of study and exploration (Belkilil, D., 2019, p. 36).

1.2 Purpose of the Study

The short story, as a literary genre, presents a concentrated medium for exploring a myriad of themes and visions. However, understanding its underlying structures and narrative perspectives is paramount to appreciating its full depth and breadth. This study aims to:

1.2.1. Delineate the different types of visions inherent in short stories, with a special focus on the distinctions present in Arabic literature. Through this, we intend to highlight the unique contributions of Arabic writers and the interplay of cultural, political, and social factors shaping their narratives.

1.2.2. Examine the structural elements that constitute the backbone of a short story, illustrating how they dictate the flow, pacing, and eventual impact of the narrative. Recognizing these structural elements, from plot to style, helps to demystify the crafting process and provides insight into the writer's intentions and artistry.

1.2.3. Propose a structured approach to crafting and analyzing short stories, informed by key literary scholars and practitioners. This approach can serve as a foundational guide for aspiring writers and as an analytical tool for educators and researchers.

Through this exploration, the study endeavor's to enrich our understanding of the short story genre, celebrate its diversity, and spotlight the unique nuances of Arabic short stories in the broader tapestry of world literature.

2. Methodology

To achieve a comprehensive understanding of the various visions and structures intrinsic to the short story genre, especially in the context of Arabic literature, this study employed a multifaceted methodological approach:

2.1. Literary Analysis: A systematic review of representative short stories across various eras and regions was conducted, with particular emphasis on Arabic literature. This allowed for the extraction and examination of recurrent themes, narrative techniques, and structural elements.

2.2. Comparative Analysis: Stories were juxtaposed to observe variations and similarities in the treatment of themes, especially concerning religious, political, social, and psychological visions. This helped in discerning the unique facets of Arabic literature in contrast to global narratives.

2.3. Consultation of Scholarly Works: Principal scholarly works, like those of Ashraf and McCloskey, were consulted to comprehend theoretical underpinnings and historical shifts in short story writing and analysis. Their insights aided in grounding the findings of the study in established literary theory.

2.4. Narrative Inspiration: The narrative draws inspiration from renowned short story writers, blending their distinctive styles and themes into the framework of the study. This not only helped enrich the discussion but also served as a testament to the dynamic and evolving nature of the short story genre. Through this methodological approach, the study aimed to offer a holistic, nuanced, and informed perspective on short story visions and structures, amplifying the richness and versatility of the genre.

3. Main Narrative (Main discussion)

3.1. Analysis of Narrative Structure

An exhaustive analysis of the narrative structure of a short story necessitates the exploration of various concepts, which may encompass:

3.1.1. Theme: Exploration and development of the primary theme throughout the narrative.

3.1.2. Characters: Interactions and dynamics among primary and secondary characters in various events and scenarios.

3.1.3. Setting and Time: The influence of time and place on narrative events and character development.

3.1.4. Events: The evolution of primary events and their impact on character dynamics.

3.1.5. Literary Style: The influence of the writer's literary style on reader interpretation

3.1.6. Insights and Structure in Arabic Literature: Shaping of insights and ideas in harmony with Arabic literary traditions.

4.1. Ibrahim (Ibrahim, 2017) categories the Arabic short story into three distinct types:

4.1.1. The Traditional Story: Characterized by unity in event, time, and place, this type adheres to conventional structures with archetypal characters and distinct, clear endings.

4.1.2. The Modern Story: Embarking on narrative transformation, this type presents intricate plot shifts, multi-dimensional characters, and open, often ambiguous endings.

4.1.3. The New Short Story: Notably daring, this type ventures into bold experimentations with novel forms and narrative patterns. Ibrahim probed into the characteristics intrinsic to these types, contributing a critically rich addition to Arabic literature discourse. Particularly noteworthy is the author's adoption of a streamlined, accessible style, broadening the work's appeal to a diversified reader demography. Arabic literature, through its narrative structures, artfully employs devices such as symbolism to convey not merely cultural and aesthetic messages but to encapsulate and herald Arabic heritage. The stories provide an immersive experience that stimulates reader engagement and nurtures a profound identification with the characters and unfolding events.

5. Article Subject

This article delves into the analysis of narrative structure within Arabic short stories, with a specific lens on the formation of visions and ideas and their alignment with the prevailing traditions of Arabic literature.

6. Significance of the Article

Narrative structure, an integral component of short stories, profoundly shapes the reader's interpretation and experience of the narrative. Comprehending how this structure is articulated in Arabic literature not only enhances understanding and interpretation of the stories but also augments appreciation for the rich tapestry of Arabic literature and culture.

7. Objective of the Article

Exploring the intricacies between visions and formation in the narrative structure of Arabic short stories, this article seeks to unfold how visions and ideas are crafted and integrated within the narrative. It aims to proffer a

rejuvenated perspective on Arabic short stories and elucidate facets of Arabic literature by scrutinizing alignment with its narrative structure.

8. Conceptual Framework

Narrative structure is pivotal in dissecting stories and novels, establishing a conceptual scaffold that organizes narrative elements, including events, characters, themes, and symbols. There exists a rich history exploring the origins and evolution of narrative structure as a theoretical concept, particularly emerging towards the late 19th century, influenced significantly by Russian intellectuals like Vladimir Propp, who explored oral traditions in his book "Morphology of the Folktale". The theory further evolved through substantial contributions from theorists such as Roland Barthes (1975), Gérard Genette, and Tzvetan Todorov. Barthes (1975) introduced the theory of structural analysis, delving particularly into story composition and the interaction of codes that formulate meaning, perceiving the text as a structure composed of various semantic units or codes. Conversely, Kittler (Kittler, 1987, p. 7) navigates through the concept of 'inside and outside,' elucidating multiple levels of narrative analysis, asserting that the novel transcends mere narration and embodies a distinct structure and sequencing. Moreover, Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1962, p.32) proposes that stories embody deep structures that mirror cultural conflicts and tensions. Narrative structure within literature remains a field in flux, resulting in varied story interpretations dependent on the reader, text, and cultural context.

9. History of the Story: Navigating Between Genesis and Formation

The inception of storytelling dates back to antiquity yet pinpointing the exact moment when the story crystallized as an independent literary genre proves challenging. While some scholars posit that the first literary story took root in ancient Greece, Raşîdî (1964) casts his gaze towards the 14th century, observing:

9.1. In the annals of Western literature, early iterations of short stories can be traced back to 14th-century Rome, specifically to a Vatican Palace chamber dubbed the 'Factory of Lies'. Frequented by the Pope's secretaries, these embryonic narratives, though succinct, lacked the formal structure characteristic of short stories, serving instead as a medium for leisurely reading and exchanging news.

9.2. Rushdi contends that the short story, in its contemporary artistic guise, is a relatively nascent literary genre, originating no earlier than the 19th century. Paradoxically, it remains deeply entrenched in historical literary forms.

9.3. Exploring further, elucidates that the rich tapestry of Arab heritage is interwoven with varied story forms, ranging from news stories and historical

narratives to folk tales and rhetorical and philosophical compositions. Anthologies like Al-Jahiz's "The Misers" and Al-Tanukhi's "Relief After Hardship" spotlight specific themes, mirroring the lush storytelling traditions imbedded in Arab culture (Sharuni, 2001, p.76).

10. Critical Structural Analysis of the Short Story

Embodied as a pivotal component of narrative literature, the short story distinguishes itself through brevity and a meticulous focus on a singular incident, illuminating nuanced details and character intricacies. Characters and events swiftly blossom, often steering towards a denouement that is simultaneously surprising and impactful. The short story, with its ability to convey poignant messages and spark contemplation in a succinct format, permeates various realms including critical, popular, academic, and media literature (Belkilil, D, 2019, p.59).

10.1. navigates through a perspective widely upheld by Western critics, such as Friedman and Ferguson, encapsulating a belief that short stories and novels reside under the expansive umbrella of a singular narrative genre, diverging merely in length. Both mediums, they argue, share a commonality in techniques, origins, and expressions embedded in the middle social class, and both emerge contemporaneously in the modern era. However, Friedman admits to a degree of divergence in the organization and tools intrinsic to the short story when juxtaposed with the novel, albeit not in their essence. Conversely, Ferguson underscores that the fundamental formal characteristics of the novel permeate the short story, elucidating (Kurdi, 2005, p. 135).

10.1.1. The short story, distinguished by its acuteness of insight, an immersion into inner emotion, and an economy of style, frequently leans into metaphor and simile to sculpt characters and events, eschewing chronological temporality in favour of inventive time manipulation. Perceived by some critics as a genre cemented in impact, owing to its brevity, critic Joseph Frank perceives it as impressionistic, while Russian critic Shklovsky wrestles with pinpointing a singular, definitive narrative structure.

11. Balancing Structural Norms and Creative Freedom: A Critical Perspective on the Short Story Narrative Structure

11.1. The short story, as a literary form, intertwines limited characters and temporal scopes with a meticulous focus on stylistic, artistic, and social elements. It leverages structural norms for coherent organization while wielding creativity for artistic depth. Achieving a resonant story necessitates a delicate equilibrium between these dichotomous elements. In his book "The Narrative Structure of the Short Story", Abdul Rahim Al-Kurdi intricately dissects the genre into two pivotal structural components: the inherent structure of the genre

and the specific structure of the text, underscoring the imperative for a harmonious amalgamation of structure and creativity.

11.2. The short story melds imagery and news through a lens of descriptive and illustrative language, hallmarked by spatial and temporal equilibrium. This form diverges from the novel through its harmonious amalgamation of image and news, anchoring itself on a narrative structure that seamlessly blends time and place, while showcasing distinctive focus and eloquence.

11.3. Moreover, the short story employs a specialized narrative structure that intertwines images and news, thereby further distinguishing it from the novel. This structure harnesses time, place, and language to sculpt a unique vision, which is symbiotically influenced by cultural and historical factors. Beyond the overt textual structure, internal frameworks add to the complexity of a text, infusing layers that render each story distinct (Shebib, 2013, p. 17).

11.4. The texture of a text derives its uniqueness from individual creativity, even as it adheres syntactically to genre norms. According to Saussure's principles, individual variations do not destabilize genre stability. Nonetheless, confusion between these layers can spawn misunderstandings concerning the short story genre. For example, critics might inaccurately attribute text-specific traits to the genre, erroneously implying that structural norms fluctuate with each new text.

11.5. Artistic Structuring in Narrative Form According to Mohammed Saleh Al-Shant

Shantî (2001) posits that, in discussing the structural formation of short stories, a critical delineation must be established between two distinct types of narratives: traditional and innovative. Traditional narratives typically adhere to a straightforward and predictably structured trajectory, conforming to well-established literary conventions that encompass a defined beginning, middle, and end. Conversely, innovative narratives might embrace nonlinear structures, incorporate multimedia elements, or employ varied artistic techniques such as temporal shifts or alterations in point of view.

12. Analyzing Key Elements of the Traditional Short Story

The first type, the traditional short story, encapsulates several pivotal elements, each weaving into the fabric of the narrative to craft a coherent and impactful tale:

12.1. Event: A compelling short story necessitates a beginning that firmly establishes the initial situation, while also defining the narrative's time and setting. The middle naturally evolves from this introduction, infusing complexity into the plot, and subsequently, the conclusion amalgamates the

myriad forces related to the situation, thereby bestowing the event with profound meaning (Temîmî & Mes'ûdî, 2023, p. 24).

12.2. Character: A lucid understanding of the characters immersed in the event is paramount, as it illuminates the underlying motivations propelling the narrative forward. The event casts the character into action, thereby rendering the character and event intrinsically intertwined (Burabih, N, 2019, p.147).

12.3. Meaning: The occurrence at the heart of the story must be imbued with meaning. Should meaning be presented as an isolated component, the story risks diminishing its intrinsic value. Hence, the meaning ought to be seamlessly interwoven into the event, subtly suggested through the unfolding narrative, and reaching fulfilment at the pivotal point of illumination (Garnavut & Ibn 'Ashur, 2020, p.19).

12.4. Moment of Illumination: A short story typically spotlights a specific instance within a person or group's trajectory, rather than encapsulating an entire lifespan. The presence of a discernible moment of illumination is imperative, for without it, the narrative falters in qualifying as a succinct short story.

12.5. Language and Style: The essence of the story is encapsulated within its language, spanning description, dialogue, and narration. The language ought to flexibly adapt to various levels of complexity within the story. Employing mere reporting jeopardizes the narrative's intricacy because it narrates the event rather than vividly depicting it. Consequently, the event, characters, meaning, moment of illumination, and textual fabric collectively distil the quintessence of the short story.

12.6. Artistic Truth: Short stories craft an illusion of reality, wherein an artistic truth, sculpted by the author's visionary lens, is pivotal. The meticulous selection of details and strategic isolation of events are crucial, with every word concurrently serving descriptive and suggestive purposes. Traditional stories, often written with the potential to shock the reader, traditionally pivot upon tangible themes and narration, distinguishing them from their modern counterparts (Ibrahim, 2017, p. 63).

13. Exploring the Modern Short Story

Modern writers usher in innovative approaches to narrative structure, delving into psychological intricacies and utilizing both poetic and reportorial language. Although the modern short story embraces complexity, particularly through elements like dreams, certain traditional aspects—such as unity of impression—remain crucial in both conventional and contemporary short stories.

13.1. Unity of Impression: A paramount structural feature within the short story, unity of impression materializes through the meticulous condensation and synthesis of various elements, thereby eliminating redundancy and digression. This strategic process crafts a unified psychological impact on the reader (Bu'afiye, 2017, p. 37).

13.2. Moment of Discovery: This represents the pivotal, transformative moment within the character's life or event. Such moments germinate from a dynamic interaction between the character and the crisis, fostering an enhanced understanding of the essence of the character or event (Abbas, Ī, 2002, p. 96).

13.3. Language of the Story: The language embedded within a story hinge on two pivotal aspects: the cognitive aspect, which emphasizes depiction and revelation, and the emotive aspect, concentrating on subtle suggestions and rhythmic flow.

13.4. Acoustic Characteristics: Intrinsic to language and acoustic features of the story enhance the narrative, crafting an audibly rich environment that resonates with readers and augments the emotive undertone of the text.

13.5. Design Consistency: Traditionally, the term 'plot' pertains to the strategic arrangement of events within a story, crafted to sculpt a specific impression or scenario. Writers manipulate these events—which often incorporate crises—to align with their distinct vision. The sequencing of these events can unfold in varied manners, fostering diverse expectations and probabilities in the reader's mind. Sequencing can manifest in several forms: Firstly, causal, or logical sequences, which methodically progress from premises to conclusions, allowing readers to foresee ensuing events. Secondly, qualitative, or typological sequences, which are anchored in intuition and symbolism rather than strict logic. Lastly, repetitive sequences that revisit the narrative in a novel form, broadening its scope without transmuting its essence (Mikraz, C. 'A. 'A, 2012, p. 94).

14. Artistic Formation in Narrative Structure: Insights from Youssef El-Shaarony

Şârûn (Sharuni, 2001,83), in his seminal work, "The Story: Evolution and Rebellion," articulates that the short story, once relegated to the realm of childhood amusement, has forged its distinct identity. Contrasting entertainment, perceived as a medium blending enjoyment with educational intent, with art — a creative endeavour aiming for aesthetic pleasure and transcending immediate pragmatic aims — art differentiates itself by embodying a heightened degree of originality and creativity.

The short story stands as an autonomous literary form, carving out a niche distinct from the novel. While sharing the narrative attribute with novels, the

scale and focal point of the short story diverge markedly from those of its lengthier counterpart, especially when one contemplates evolving novella concepts. In this context, Edgar Allan Poe underscores the 'unity of effect,' advocating for a reading duration of 30 minutes to two hours, highlighting distinctive meld of creativity and artistic foresight of the short story. Zooming in on the intricate facets of individual existence, such as isolation and internal conflicts, the short story, divergent from the novel, employs specialized techniques to afford concise, pinpoint portrayals. The harmonious amalgamation of form and content in the short story yields an intensified artistic vision, thereby securing its place as a unique literary form.

15. Elements of the Short Story

15.1. Texture: The literary texture, which encompasses language, dialogue, and narration, is pivotal for storytelling that leans heavily on character development. Language not only mirrors the identity of a character but should also be wielded by the writer with a rich yet unpretentious lexicon to ensure maximal impact upon the reader (Khalifi, 2013, p. 5).

15.2. Complication: The complication within a story pertains to the sequence and causality of events, addressing the questions 'What will happen?' and 'Why?' This element goes beyond a mere succession of incidents; it further elucidates causality, as in a queen perishing from sorrow subsequent to the king's demise. Complications inject conflicts of various types into the narrative, whether they be social, interpersonal, or internal.

15.3. Character: Characters within stories are inherently multi-dimensional, boasting physical attributes, social contexts, psychological motivations, and intellectual beliefs. Importantly, characters can manifest as animals or objects, but they must be accorded the same complexity as human characters, thereby providing multiple layers to the storytelling.

16. Structure of Narrative Discourse in the Short Story

In "The Structure of Narrative Discourse in the Short Story", Mîrgânî (2008) suggests that understanding the concept of structure is best achieved through linguistic study, echoing sentiments expressed by Mahmoud Rajab. Within Arabic grammar, 'structure' signifies adherence to a specific state for each word. Notably, the term 'structure' is not used in ancient texts, and Arabic dictionaries provide no sufficient definition for it.

While the term 'structure' is absent from both the Quran and Hadith, it was utilized by ancient Arabic scholars such as Ibn Aqeel in the context of word composition. In the Western sphere, Saussure recast it as a linguistic system, influencing subsequent scholars like Lévi-Strauss and Piaget. Birthed in the Netherlands through the influence of Russian scholars, structuralism posits

language as a foundational element. Lévi-Strauss envisioned this concept as a dynamic system, while Salah Fadl defined it as a set of interlocking relationships, thereby broadening its conceptual scope.

Despite its focus on form, structuralism has faced criticism for sidelining meaning and reality. Nonetheless, scholars, including Lévi-Strauss and Goldmann, have defended and fine-tuned its principles. Perspectives on this matter range from perceiving literature as a reflection of reality to viewing structures as mirrors of social relationships. Within the field, experts tend to prefer integrating form and meaning within cultural contexts.

17. The Vision in a Short Story

The vision in a short story refers to the narrator's perspective on the events and characters within the narrative. Encompassing a broad spectrum, the themes and visions within a short story can span religious, political, social, and psychological domains, among others. It is vital that each story is considered independently and analyzed deeply to unearth its latent messages.

Types of Visions in the Short Story:

Religious Visions: Focusing on beliefs, these elements tackle religious issues and explore various religious values and ideas.

Political Visions: These delve into commentary on the political state, expressing political ideologies and exploring conflicts. In contemporary Arab literature, these perspectives often mirror the tensions and political shifts within the Middle East and North Africa.

Social Visions: This domain in literature scrutinizes social issues, tackling themes like poverty, discrimination, and social justice.

Psychological Visions: Exploring mental and psychological journeys, these visions delve into mental health, trauma experiences, and internal conflicts of characters.

The mode of vision in a story intricately shapes how the reader perceives the events within it. For example, a first-person perspective immerses the reader directly into the character's experiences, while a third-person omniscient viewpoint provides a holistic, all-encompassing overview. Conversely, a limited third-person perspective navigates through events strictly through a single character's lens (Fehmavi, S., 2007, p. 73).

According to "Narrative Vision in the Short Story" by Ashraf (Sherifuddin, 2018, p.134), there are three predominant types of narrative perspectives:

First-person Perspective: The narrator relays events from the viewpoint of a character within the story.

Third-person Omniscient Perspective: The narrator recounts the tale, exploring viewpoints from all characters within the story.

Limited Third-person Perspective: The narration unfolds from the viewpoint of a single character, privy only to this character's knowledge and experiences. The chosen narrative perspective meticulously directs how readers perceive and interpret the events within the narrative.

18. Short Story Structure

The structure in a short story broadly pertains to crafting a narrative framework, steering the story's trajectory and managing the presentation of events. The structure, albeit simple or complex, demands meticulous crafting to yield a coherent and impactful story. McCloskey (1983) proposes several aspects to consider in structuring a story, which include:

Characters: Who are the pivotal players? What drives them, and what challenges do they encounter?

Setting: Where and when does the story unfurl?

Plot: What events cascade through the story, and how do they interconnect?

Suspense: How is the reader's interest piqued and maintained?

Conclusion: How does the story culminate? Did the characters realize their objectives?

Clarification of Key Structural Elements in the Short Story

18.1. Plot: Unlike a novel, which might weave multiple, interlinked plots, a short story typically harbours a singular plot. It zeroes in on a distinct event or situation with focus and descriptive precision.

18.2. Setting: Short stories generally tether events to a single or limited array of settings, contributing to an intensely focused narrative.

18.3. Theme: Short stories commonly underscore a unified concept or idea meant to conjure a specific mood or delve into a particular question, enhancing its concentrated nature.

18.3. Style: The style, involving the language and narrative techniques utilized, significantly shapes the narrative. Whereas some stories might lean on straightforward language, others might employ a more descriptive, intricate linguistic tapestry to illuminate events and characters.

In this context, McCloskey provides insights for short story crafting: commence with a robust idea, delve into character understanding, pinpoint the story's goal, orchestrate events, ensure engaging narration, and conclude with

impact. Structuring extends beyond mere functionality, evolving into a creative, fulfilling endeavour for writers.

Literary devices, such as similes, guide and deepen the narrative, enhancing reader comprehension. The Arabic language, with its rich poetic traditions, therefore, casts a potent spell on readers. The structure of a short story delineates how event sequencing and character deployment influence the reader.

In Arabic short stories, structuring amplifies event progression and sways the reader through detailed depictions and narrative techniques, like dialogue, directing attention toward pivotal junctures.

وإليك بعض النماذج القصصية من كتاب "القصة القصيرة العربية الحديثة" لمحمد مندور، مع شرح للأركان الأساسية لفن القصة القصيرة من خلال هذه النماذج:

١. نموذج قصة: "الغريب"

الحبكة: تدور أحداث القصة حول شخص غريب يصل إلى قرية صغيرة ويعرقل الحياة اليومية لسكان القرية. تركز الحبكة بإحكام على تفاعلات الغريب والتغيرات الناتجة عن ذلك في القرية. المكان: المكان هو قرية صغيرة معزولة، مما يزيد من توتر القصة وأجواءها. يساعد الإطار المحدود على تركيز السرد وزيادة تأثير وجود الغريب.

83

الموضوع: الموضوع الرئيسي هو الخوف من المجهول وتأثير التغيير على مجتمع متماسك. يتم استكشاف هذا الموضوع من خلال ردود أفعال القرويين تجاه الغريب وقبولهم أو رفضهم له في نهاية المطاف.

- الشخصيات: الشخصيات واضحة المعالم، حيث يعمل الغريب كمحفز للكشف عن الطبيعة الحقيقية للقرويين. تدفع التفاعلات بين الغريب وأهل القرية السرد إلى الأمام.

الأسلوب: يستخدم مندور أسلوباً مباشراً ومثيراً للذكريات في آن واحد، مستخدماً لغة وصفية لخلق صورة حية للقرية وسكانها. الحوار طبيعي ويساعد على تطوير الشخصيات وعلاقاتها.

٢. مثال على القصة: "الليلة الأخيرة"

الحبكة: تتبع هذه القصة الليلة الأخيرة لرجل محكوم عليه بالإعدام، وتستكشف أفكاره وعواطفه أثناء انتظاره تنفيذ حكم الإعدام. الحبكة خطية وتركز على الصراع الداخلي للبطل.

- الإعداد: المكان في المقام الأول هو زنزانة السجن، مما يخلق جوًا خانقًا ومكثفًا. يعكس هذا المكان المحصور الحالة النفسية للبطل ويزيد من التأثير العاطفي للقصة.

الموضوع: موضوع الفناء والحالة الإنسانية هو محور هذه القصة. فهي تتعمق في الأسئلة الوجودية وتأملات البطل في حياته وموته الوشيك.

- الشخصيات: بطل الرواية هو الشخصية المحورية، مع وجود شخصيات ثانوية مثل الحراس وزملائه السجناء الذين يوفران السياق والتباين. القصة استبطانية بعمق، وتركز على العالم الداخلي للبطل.

الأسلوب: يتسم أسلوب مندور في هذه القصة بالاستبطان والفلسفة، مع التركيز على المونولوج الداخلي للبطل. اللغة تأملية ومؤثرة، مما يعزز العمق العاطفي للقصة.

توضح هذه الأمثلة الركائز الأساسية لفن القصة القصيرة - الحكمة، والإعداد، والموضوع، والشخصيات، والأسلوب - وتوضح كيف يوظف مندور هذه العناصر بفعالية لخلق قصص مقنعة ومثيرة للتفكير.

تكشف نتائج الدراسة عن مزيج متطور من الرؤية والشكل في البنية السردية للقصة القصيرة العربية. وتتشابك الرؤية، التي تشمل الأسس الموضوعية والأيدولوجية للقصص، بعمق مع الشكل، والمكونات الأسلوبية والبنوية التي تشكل السرد. ويحدد التحليل عدة سمات بنوية بارزة تتميز بها القصص القصيرة العربية:

١. خطوط زمنية غير خطية: تستخدم العديد من القصص جداول زمنية غير خطية، حيث لا يتم عرض الأحداث حسب الترتيب الزمني. تتيح هذه التقنية استكشافاً أكثر تعقيداً للمواضيع والشخصيات، بالإضافة إلى خلق التشويق والمفاجأة.

٢. وجهات نظر متنوعة: غالباً ما تعرض القصص وجهات نظر متعددة، وتقدم وجهات نظر مختلفة حول نفس الأحداث أو الشخصيات. يضيف تعدد الأصوات هذا عمقاً إلى السرد ويسمح بفهم أكثر دقة لمواضيع القصة.

٣. الصور الرمزية: تُعد الرمزية سمة بارزة في هذه القصص، حيث تمثل الأشياء أو الشخصيات أو الأحداث في كثير من الأحيان مفاهيم أو مواضيع أكبر. هذا الاستخدام للصور الرمزية يثري السرد ويدعو القراء إلى الانخراط في تفسير أعمق.

٤. التركيز على المواضيع الوجودية: تتعمق العديد من القصص في الموضوعات الوجودية، وتستكشف أسئلة الهوية والمعنى والحالة الإنسانية. يضيف هذا التركيز تحفيزاً فكرياً إلى العمق العاطفي للقصص، ويشجع القراء على التفكير في تجاربهم ومعتقداتهم الخاصة.

تساهم هذه السمات البنيوية بشكل كبير في العمق العاطفي والتحفيز الفكري للقصص القصيرة العربية. وهي تُظهر براعة المؤلفين المعقدة والتقاليد الأدبية الغنية التي تنبثق منها هذه القصص.

تتعمق مناقشة النتائج في التأثير العميق للرؤية والشكل على البنية السردية للقصص القصيرة العربية. هذا التفاعل المعقد لا يعزز تجربة السرد القصصي فحسب، بل يوفر أيضًا لوحة غنية لاستكشاف التجارب الإنسانية والهويات الثقافية المتنوعة. وتبرز الدراسة كيف أن هذه العلاقة الديناميكية بين الرؤية والشكل ترفع من القيمة الأدبية والجمالية للقصص القصيرة، مما يجعلها وسيلة قوية لسرد القصص في الأدب العربي. من خلال هذا الاستكشاف، يسلط البحث الضوء على أهمية البنية السردية في تشكيل العناصر الموضوعية والأسلوبية للقصص، مما يسهم في نهاية المطاف في تعميقها وصددها في السياق الأوسع للتقاليد الأدبية العربية.

وفي الختام، تسلط الدراسة الضوء على الطبيعة الديناميكية للبنية السردية كجزء لا يتجزأ من الشكل الأدبي للقصص القصيرة العربية. ويلعب التفاعل المعقد بين الرؤية والشكل دورًا حاسمًا في خلق قصص ليست جذابة فحسب، بل تعكس بعمق الحالة الإنسانية أيضًا. ويسهم هذا البحث بشكل كبير في فهم أعمق لاستراتيجيات السرد في الأدب العربي، ويؤكد على إمكانات القصة القصيرة كوسيلة قوية للتعبير والاستكشاف الثقافي. تؤكد النتائج على أهمية البنية السردية في تشكيل الصفات الموضوعية والجمالية للقصص، مما يجعلها أداة حيوية للتحليل والتقدير الأدبي.

19. Relationship Between Perspectives and Structure in the Short Story

In a short story, the intricacies between perspectives and structure are significantly intertwined. Perspectives encapsulate the ideas, values, and beliefs that the writer aspires to communicate to the reader. Concurrently, structure refers to how the story unfolds through specific literary styles and narrative techniques. The structure can substantially influence perspectives as the author may utilise various narrative techniques to either bolster or modify their intended message (Ayid, M. 'A. C, 2014, p. 82).

The Arabic short story provides writers with a medium through which to convey perspectives, denoting a symbiotic relationship between structure and ideological expressions. The structure has the capacity to both influence and is moulded by these perspectives, enhancing narrative development and fostering reader engagement. This genre uniquely amalgamates linguistic aesthetics with intellectual resonance

In "Writing the Short Story," Baker (2002) delves into the concepts of perspective and structure within the short story genre. Baker contends that perspective and structure epitomize the vantage point from which the narrator shares the story. Following this line of thought, Baker advises writers to:

Contemplate the character through whom readers should navigate the events.

Ponder upon the events that should be spotlighted for the reader.

Reflect on the desired degree of objectivity or subjectivity in the story.

Upon consideration of these factors, writers can select the perspective most congruent with their narrative. In conclusion, the interplay between perspective and structure in a short story is multifaceted. Thus, writers can deploy various narrative techniques to articulate perspectives, and the structural choices made can influence how readers interpret these perspectives.

20. Examples from Arabic Literature

This section reviews specific examples from Arabic literature, demonstrating the interplay between vision and structure through works by various authors. To elucidate the narrative structure in Arabic short stories, this paper presents an analytical study of certain distinctive tales in Arabic literature. This work analyzes these stories based on various narrative elements and explores how vision and structure are employed within them. Notable short stories examined include the following:

20.1. A suitable collection of contemporary Arabic short stories that explores themes of identity, belonging, women's issues, migration, oppression, and social transformations is 'Modern Arabic Short Stories' by Mohammed Mandour. This collection delves into the evolving trends and themes in modern Arabic literature, providing insights into diverse literary experiences and the evolution of literary styles through a contemporary approach and language.

20.2. "One Thousand and One Nights" by various authors (commonly attributed to Mohammed Iqbal bin Abdullah Al-Isfahani, though its precise origins remain elusive): One of the most prominent collections in Arabic heritage, it comprises interwoven tales that utilize narrative vision techniques to convey ethical and philosophical messages, maintaining tension and suspense throughout.

20.3. "Arabic Folktales" by Mohammad Al-Nablusi: This compendium assembles stories representing Arab culture, portraying the Arab world through descriptive visions, elucidating traditions, and cultures, and offering glimpses into the life of the Arab community.

20.4. Modern Arabic Short Stories by Mohammed Mandour: This collection explores the evolving trends and themes in modern Arabic literature. The book offers insights into diverse literary experiences, deepens the reader's understanding of the shifting literary landscape, and elucidates the evolution of literary styles through a contemporary approach and language.

Overall, these literary works reveal the diversity and richness of the narrative structure in Arabic short stories. Vision and structure are utilized to convey messages, develop characters, and construct events that captivate and provoke the reader's contemplation.

4. Conclusion

4.1. Arabic short stories, characterized by innovation and renewal, reflect the rich and complex nature of Arab culture. More than mere instruments of entertainment, they also serve as tools for critical thinking and social analysis, offering valuable insights into the experiences of individuals and communities within Arab society and thereby holding a significant place in Arab literary culture.

4.2. Contemporary Arabic narrative literature traverses a diverse array of issues impacting Arab society, encompassing themes such as questions of identity and belonging, women's issues in Arab society, stories of migration and asylum, confrontations with oppression, injustice, and tyranny, and the exploration of social and cultural transformations within Arab societies.

4.3. This article aims to illuminate the complexity and depth that characterize modern Arabic literature, focusing on the examination of the structure and thematic influences within Arabic short stories and underscoring pivotal elements such as character development and plot progression. Arabic narrative literature is distinguished by its diversity and its poignant portrayal of pertinent human issues, offering explanations and reflections on the experiences and challenges of life.

4.4. Arabic short stories reveal the potent interplay of structure and vision in conveying narrative messages, establishing these narratives as foundational within Arabic literature. This body of work not only represents a crucial cultural reservoir deserving of appreciation and support but also constitutes a vital component of Arabic heritage, notable for its structural integrity and its utilization of form and vision.

4.5. The Arabic short story, as a rich, sophisticated, and relevant form of Arabic literature, warrants both recognition and propagation. Writers and readers alike should advocate for and uplift Arabic narrative literature, thereby inspiring future generations to express themselves through the written word and

ensuring the continuity, evolution, and innovation of the Arabic short story in future literary discussions.

4.6. However, to realize its full potential, the Arabic short story necessitates ongoing support and promotion. Writers and readers should strive to comprehend its structural intricacies and actively encourage innovation within the genre. Enhancing the quality of the short story involves exploring various styles, introducing contemporary subjects, promoting cultural exchange, and leveraging opportunities presented by the digital age.

4.7. Hence, the continuance of support for research, development, and innovation in the field of short stories is imperative. Augmenting Arabic narrative literature has the potential not only to contribute to the expansion of Arab culture and enrich the literary experience but also to forge connections between writers and readers across the Arab world and beyond, ensuring the sustained vitality and relevance of the Arabic short story in the literary landscape.

REFERENCES

- Abbas, İ. (2002). *Takniyâtü'l-Binyeti's-Serdiyye Fi'r-Rivâyeti'l-Megâribiyye*, Cezayir, Müessesetü'l-Vataniyye.
- 88 Ayid, M. 'A. C. (2014). The Narrative Structure in the Letters of Sharif al-Rida's Poetry (Master's thesis, Department of Arabic Language, Faculty of Literature, University of Dhi Qar, Iraq). Retrieved from <https://www.iudr.iq/>
- Akpınar, F. (2022). Suriyeli Öykücü Ülfet El-İdlibî'nin "وداعا يا دمشق" (Elveda Ey Dimaşk) Adlı Öyküsünün Edebî Tahlili. *Akif*, 52(2), 109-128. <https://doi.org/10.51121/akif.2022.25>
- Araz, M. A. K. (2020). CEZAYİR EDEBİYATINDA KISA ÖYKÜ. *Nüsha*, 20(50), 165-188. <https://doi.org/10.32330/nusha.745288>
- Arslan, Adnan. "Modern Arap Edebiyatı'nda Cezaevi Romanı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (Ağustos 2016), 31-57.
- Barthes, R. (1975). *The pleasure of the text* (R. Miller, Trans.). Hill and Wang. Retrieved from [https://monoskop.org/File:Barthes Roland The Pleasure of the Text EN 1975.pdf](https://monoskop.org/File:Barthes_Roland_The_Pleasure_of_the_Text_EN_1975.pdf)
- Belkilil, D. (2019). The narrative structure in modern Arabic novels: The novel 'Mā ana bi-Kātib' by al-Sayyid Hāfidz. (Master's Thesis). Faculty of Language and Literature, Muhammad Būdiyāf University, M'sila, Algeria.

- Bû'âfiye, A. (2017). The Narrative Structure and Its Role in Forming the Narrative Discourse. *Tamanrasset University Journal*, (June, Issue 6, pp. 133-148). Retrieved from <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/34204>
- Burabih, N. (2019). The Narrative Structure in Contemporary Algerian Poetry: The Structure of Space in the Poems of Yûsuf Vaglîsî. *Journal of Literature and Language Studies El-Hikme*, 59-73. Retrieved from <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/147576>
- Fehmavi, S. (2007). *Hürmetân and Muharrem*. Cairo: Dârü'l-Hilâl.
- Garnâvut, Z. Ibn 'Âshûr, al-'Arabî. (2020). The Narrative Structure in Contemporary Algerian Poetry. *Journal of Language Studies al-Hikma*, (October 8, pp. 2921-2130).
- Ibrahim, A. (2017). *Modern Arabic Narratology: Deconstructing Colonial Discourse and Reinterpreting Genesis*. Beirut: Arab Institution.
- Khalifi, S. (2013). The Narrative Structure between Theoretical Concept and Critical Practice. (pp. 175-182, (2) 8). Retrieved from <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/109038>
- Kittler, F., von Mücke, D., & Similon, P. L. (1987). Gramophone, film, typewriter. *October*, 41, 101–118. Retrieved from <https://doi.org/10.2307/778332>
- Kurdi, M. A. A. (2005). *The narrative structure of the short story*. Cairo, Mektebetu'l-Adab.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *The Savage Mind* (G. Weidenfield & Nicholson, Trans.). University of Chicago Press. Retrieved from <https://newlearningonline.com/literacies/c>
- McCloskey, D. N. (1983). The Rhetoric of Economics. *Journal of Economic Literature*, 21(2), 481–517. <http://www.jstor.org/stable/2724987>
- Mandour, M. (2013). **Short Stories from Arabic Literature: A Study and Selections**. Cairo: Dâr Al-Shorouk.
- Mikraz, C. 'A. 'A. (2012). *The Structure of Poetry in Imru' al-Qays' Poetry*, Faculty of Literature, Hadramut University. Amman, Dâr Gaydâ.
- Mîrgânî, H. (2008). *The History and Critique of Arabic Stories*, Khartoum, Sudan Metabi Company.
- Rašîdî, R. (1964). *The Short Story Structure: Analysis*. Cairo: Anglo-Egyptian Library.
- Shantî, M. S. (2001). *The Structure of Arabic Writing: Its Elements and Effects*. Saudi Arabia: Dar Al-Andalus.

- Shebib, S. (2013). The Narrative Structure in Arabic Novels, *Journal of Studies in Arabic Language and Literature*, (Issue 14, 2013). Retrieved from <https://doi.org/10.22075/LASEM.2017.1393>
- Sherifuddin M. A. (2018). *The Visual Narrative in the Short Story of the Broken Glass*, Cairo, Dar al-Nahda.
- Sharuni, Y. (2001). *The Story of Growth and Decline*. Cairo: Center for Arab Civilization.
- Temîmî Ī. S. ‘A. ‘Alâvî G. Mes’ûdî M. (2023). The Serdî Structure and the Cold Gold in Arabic Cash, *The Scientific Interpretation Journal*, The Scientific Interpretation Academy, Semâdrûb Journal. Issue 13. Yemen. (March pp. 265-282).

من بلاغة القرآن الكريم في استعمال الضمائر "دراسة دلالية"*

Mahmud Kaddum**

Abdelkarim Amin Mohamed Soliman***

الملخص:

تنطلق هذه الدراسة من القناعة بأن القرآن الكريم كتابٌ معجز في لغته وأسلوبه وأنّ التحليل اللغويّ والبلاغيّ للخطاب القرآنيّ أحد أهمّ المناهج التي تُبَيِّن مفاهيم القرآن، وتُفكِّ الكثير من أسرارهِ، وتكشف جماليّاته، وتعمل على الرّبط بين قضاياهِ وموضوعاته، وتُعَدُّ قضيّة التّوحيد ومعرفة الله وأسمائه وصفاته إحدى أهمّ القضايا التي اعتنى بها الخطاب القرآنيّ في تبينها وإثباتها وإقناع المتلقين بها. تقوم هذه الدراسة بتحليل بلاغة الأسلوب القرآنيّ في الحديث عن اسم الجلالة وما يتعلّق به من مسألة الألوهيّة والتّوحيد من خلال توظيف الأسلوب القرآنيّ للضمائر مع لفظ الجلالة الله معتمدة في ذلك على المناهج الألسنيّة التي تهتمّ بالتحليلات اللغويّة والوقوف على دلالتها، وقد جاءت الدراسة في مقدّمةٍ وسبعة مباحث، على النحو الآتي: ضمير المتكلم المفرد (أنا) محلّ لفظ الجلالة مبتدأ، ضمير المتكلم الجمع (نحن) محلّ لفظ الجلالة مبتدأ، ضمير المخاطب (أنت) محلّ لفظ الجلالة مبتدأ، ضمير الغائب (هو) محلّ لفظ الجلالة مبتدأ والخبر (اسم)، ضمير الغائب (هو) محلّ لفظ الجلالة مبتدأ والخبر (الذي)، ضمير الغائب (هو) في محلّ لفظ الجلالة مبتدأ والخبر (جملة فعلية)، ضمير الغائب (هو) محلّ لفظ الجلالة مبتدأ محذوف. وقد توصّلت الدراسة إلى بعض النتائج، منها ما يأتي:

-دقّة القرآن في استعماله مفرداته، فكلُّ لفظٍ فيه جاء مكانه الذي لا يؤدّيه غيره أفضل منه، وهذا واضح جليّاً من دقّة استعمال القرآن للضمائر البارزة المنفصلة محلّ لفظ الجلالة (الله)، وهو ما يؤكّد أنّ الإعجاز القرآنيّ في المعاني والألفاظ، إذ لو كان في المعاني فقط، لاهتمّ الخطاب بالمعنى دون ذلك الاعتناء والدقّة والبلاغة الشديدة في اللفظ.

-أكثُر الخطاب القرآنيّ في حديثه عن الله وتأكيد وحدانيّته وألوهيّته من استعمال الضمائر مع لفظ الله، وقد نوّع في ذلك الاستعمال، ولم يقف عند ضمير واحد.

-تنوّعت الضمائر في بعض الآيات محدثة ما يسمى بالالتفات الذي يحرك الذهن ويثير الانتباه.

* Araştırma makalesi/Research Article; DOI: 10.32330/nusha.1415022

** Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı, Bartın/Türkiye, e-posta: mkaddum@bartin.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9636-4903>

*** Dr. Öğr. Üyesi, İzmir 9 Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati. İzmir/Türkiye, e-posta: abdelkreemameen@yahoo.com Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-2999-1031>

Makale Gönderim Tarihi: 04.01.2024

Makale Kabul Tarihi : 04.06.2024

-اختلفت دلالات الضمائر باختلاف المخاطب والسياق الذي ورد الضمير فيه.

-تبين من الدراسة أن السياق يُمثل القضية الأولى في تحليل وفهم الخطاب القرآني، وأن أي تحليل خارج السياق الخطابي للقرآن لا يُقدّم شيئاً يُعتمدُ به.

الكلمات المفتاحية: القرآن، اسم الجلالة، الخطاب، بلاغة، الضمائر.

Kur'an-ı Kerim'de Zamirlerin Kullanımı Bağlamında Belagat “Semantik Bir Çalışma”

Öz

Bu çalışma, Kur'an-ı Kerim'in dil ve üslup açısından mucizevi bir kitap olduğu ve Kur'anî söylemin dil ve retorik açıdan analiz edilmesinin Kur'anî kavramları açıklamada, birçok sırrını ortaya koymada, güzelliklerini belirtmede, sorun ve konuları birbirine bağlamaya çalışması açısından en önemli yöntemlerden birisi olması yönündeki fikirden hareketle ortaya konulmuştur. Tevhit, mârifetullah, Allah'ın isim ve sıfatları Kur'an-î söylemin ele aldığı, açıklamaya, ispat etmeye ve muhatabını ikna etmeye çalıştığı en önemli meselelerden birisidir. Bu çalışma, dilsel analizler ve semantik boyutla ilgilenen dilbilimsel yöntemleri esas alarak Kur'anda geçen “Allah” kelimesini ve bu kelimeyle ilişkili olan uluhiyet ve tevhit gibi kavramları “Allah” lafzıyla kullanılan zamirlerden yola çıkarak retorik yönden analiz etmektedir. Bu çalışma giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır. Bölümler şu şekildedir: 1: “Allah” lafzı yerine müfred mütekellim (أنا) zamirinin mübteda olarak kullanımı. 2: “Allah” lafzı yerine mütekellim çoğul (نحن) zamirinin mübteda olarak kullanılması. 3: “Allah” lafzı yerine Muhatap (انت) zamirinin mübteda olarak kullanılması. 4: “Allah” lafzı yerine gaib (هو) zamirinin mübteda olarak kullanılması ve haberinin isim olarak gelmesi. 5: “Allah” lafzı yerine gaib (هو) zamirinin mübteda olarak kullanılması ve haberinin (الذي) olarak gelmesi. 6: “Allah” lafzı yerine gaib (هو) zamirinin mübteda olarak kullanılması ve haberinin fiil cümlesi şeklinde gelmesi. 7: “Allah” lafzı yerine gaib (هو) zamirinin gizli mübteda olarak kullanılması. Bu çalışmada ulaşılan sonuçlardan bazıları şunlardır: Kur'an-ı Kerimde kelimeler özenli bir şekilde kullanılmıştır. Her kelime yerini başka kelimelerin daha iyi bir şekilde tutamayacağı tarzda yerli yerince kullanılmıştır. Bu durum “Allah” lafzı yerine kullanılan munfasıl zamirlerin kullanımında kendini göstermektedir. Bu da Kur'a-ı Kerim'in İcazının hem lafız da hem de manada olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Şayet icaz sadece manada olsaydı Kur'an-ı Kerim sadece mana ile ilgilenir ve lafızlara bu kadar önem vermezdi. Kur'an-ı Kerim Allah-ü Teala'dan, tevhit ve onun uluhiyetinden bahsederken çokça zamir kullanmıştır. Ayrıca kullanılan zamirlerde farklılığa gitmiş ve tek bir zamir ile yetinmemiştir. Bazı ayetlerde farklı zamirler kullanılarak akılları harekete geçirmek ve dikkat çekmek için kullanılan iltifat sanatına başvurulmuştur.

Zamirlerin ifade ettikleri anlamlar muhataba ve zamirin geldiği bağlama göre farklılık kazanmıştır. Bu çalışmada, Kur'anî söylemi anlamada ve analiz etmede esas meseleyi bağlamın teşkil ettiği ve Kur'anî söyleme dair bağlamın göz ardı edilmesi suretiyle yapılan herhangi bir analizin muhataba kayda değer bir şey sunmayacağını ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Allah Lafzı, Hitap, Belagat, Zamirler.

On the Eloquence of the Qur'an in the Use of Pronouns: A Semantic Study

Abstract

This study stems from the conviction that the holy Qur'an is a miraculous book in its language and style and that the linguistic and rhetorical decomposition of the Qur'anic discourse is one of the most important approaches that clarify the concepts of the Qur'an, show many of its secrets, reveal its aesthetics, and work on linking its issues and themes. The issues of monotheism and knowledge of God, His names and attributes are one of the most important issues that the Qur'anic discourse has taken care of in clarifying, proving and persuading its recipients. This study analyzes the eloquence of the Qur'anic style in talking about the name of His Majesty and the related issue of divinity and monotheism through the use of the Qur'anic method of pronouns with the word God, relying on linguistic approaches that are concerned with linguistic analysis and its significance. The study includes an introduction and seven sections, as follows: 1. The first person singular pronoun (I) replaces the word "majesty" as a subject; 2. The pronoun of the speaker is the plural (we) in place of the word "majesty" as a subject; 3. The subject pronoun (you) is in place of the word "majesty" as a subject; 4. The third person pronoun (he) is in place of the word majesty as a subject, and a predicate (noun); 5. The third person pronoun (he) is in place of the word majesty as a subject, and a predicate (who); 6. The third person pronoun (he) replaces the word majesty as a subject, and a predicate (verb phrase); 7. The third person pronoun (he) is in place of the word majesty as an omitted subject. The study concludes with important results. The first result is related to the accuracy of the Qur'an in its use of its vocabulary. Thus, every word in it comes in its place that no one else performs better than it, and this is clearly evident from the accuracy of the Qur'an's use of separate prominent pronouns in the place of the word Majesty (God), which confirms that the Qur'anic miracle is in the meanings and expressions. If it were in the meanings only, the speech would have been concerned with the meaning without that care, accuracy, and extreme eloquence in the pronunciation. Another result is that most of the Qur'anic discourse in its talk about God and the affirmation of His oneness and divinity uses pronouns with the word God, and it diversifies in that use, and does not stop at one pronoun. In addition, the

pronouns vary in some verses, creating what is called turning around, which moves the mind and arouses attention. The connotations of pronouns differ according to the addressee and the context in which the pronoun is mentioned. The study also shows that the context represents the first issue in the analysis and understanding of the Quranic discourse, and that any analysis outside the discursive context of the Quran does not provide anything significant. Furthermore, the pronouns come with the word majesty to confirm the oneness of God, and to prove to the addressees His divinity, the Mighty and Majestic. In this respect, the pronoun of the speaker (I) is mentioned in the context of monotheism, whether it is monotheism of Lordship or monotheism of divinity. The speaking pronoun (we) is multifaceted in terms of the nature of the news; sometimes the predicate is given as a noun, sometimes it is a derivative noun (a noun of preference), and sometimes it is a verbal sentence with a past tense, and it may be present, and when it comes with God the Almighty, it means prestige, awe, glorification and encompassment. It is also mentioned - often - related to the actions of God the Almighty. As for the verbs that take place in the predicate of the pronoun of the speaker (we), they revolve between the meanings of division, creation, appreciation, sustenance, knowledge, and revival. And since only the great is capable of these verbs, the pronoun of the speaker (we) is mentioned in the subject area, denoting all those meanings, which only the Creator, the Almighty, is characterized by. Finally, the lack of speech with the pronoun (you) referring to the Lord Almighty in the case of the apparent separate is attributed to the situations that necessitate the existence of this pronoun because this pronoun is invoked when addressing the Truth, Glory be to Him, either in this world by supplicating and pleading to God, Glory be to Him, or in the Hereafter. It is less recurring in the context of the separate pronoun.

Keywords: The Qur'an, The Name Of His Majesty, Discourse, Rhetoric, Pronouns.

مقدمة

اهتمت الدراسات اللسانية المعاصرة وخاصة نظرية علم النص بالضمائر بوصفها أداة ربط بين مكونات النص وبنائه، وللضمائر حضوراً طاعاً في الخطاب القرآني؛ نتيجة اتساع هذا الخطاب وتنوعه، ولما تقوم به الضمائر من قدرة على ربط أطراف الخطاب، إضافة إلى قدرتها على الاختصار والإيجاز في التعبير بالاستغناء عن إعادة ما سبق ذكره من أسماء، إضافة إلى مقاصد خطابية ستكشف لنا من خلال الدراسة، ولأهمية الضمير في الخطاب القرآني فقد دارت حوله مجموعة من الدراسات غلب عليها الجانب النحوي، وبعضها وقف عند ظاهرة الالتفات، ولم يحاول التوسع في دراسة الضمائر على مواقعها المختلفة من الجملة، ومن هذه الدراسات:

١. الضمائر في اللغة العربية، محمد أحمد جبر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م، وهي دراسة نحوية.
٢. مرجع الضمير في القرآن الكريم، محمد حسنين صبره، دار غريب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠١م، وهي دراسة نحوية، وإن كانت تهتم ببيان صاحب الضمير في بعض الآيات القرآنية.
٣. التشكيل الصوتي للضمائر في اللغة العربية، سائدة مصلح محمد الضمور، رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، ٢٠٠٩م، وهي دراسة نحوية صوتية.
٤. الضمائر المحتملة في القرآن الكريم، ملفي بن ناعم الصاعدي، مجلة الجامعة الإسلامية، عدد ١٢٧، ٢٠٠٥م، وهي دراسة للضمائر المتصلة التي لها أكثر من وجه.

أما هذه الدراسة فتحاول أن تجمع بين علوم النحو والبلاغة والتفسير في الدخول إلى الخطاب القرآني وفكِّ شفرات الخطاب القرآني عن الله - عزَّ وجلَّ - في حديثه عن نفسه لإثبات وحدانيته وتأكيد ألوهيته، ولطول مساحة هذا الخطاب اقتصرت الدراسة على الخطاب القرآني في استعمال الضمير المنفصل مع لفظ الجلالة ودلالة ذلك الاستعمال داخل سياق الخطاب، وقد جاءت الدراسة في سبعة مباحث على النحو الآتي:

أولاً: ضمير المتكلم المفرد (أنا) محل اسم الجلالة مبتدأ

يتجلى اسم الجلالة (الله) في منطقة المبتدأ بضمير المتكلم (أنا) من خلال أربعة مواضع: قول (الله): ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤). وقوله - سبحانه -: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٠). وقوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ لِقُلُوبِهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (المتحنة: ١). وقوله - تعالى -: ﴿وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١).

فتعددت منطقة الخبر من حيث نوعها؛ إذ شغلت في الموضع الأول باسم الجلالة (الله) اسما ظاهراً ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾، وفي الموضع الثاني باسم من أسماء الله الحسنى ﴿وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، بينما شغلت في الموضع الثالث بتركيب زمني مؤسس على زمن الحاضر ﴿وَأَنَا أَعْلَمُ﴾. وفي الموضع الأخير على الشبه جملة (من الشاهدين). ولكل موضع بلاغته وإعجازه ووجاهته. والنظر في الموضع الأول، يجد أن الضمير (أنا) له إعرابان: تأكيد لضمير المتكلم (الباء) الواقع اسماً ل(إن)، أو مبتدأ. وبناء على هذا، فإن

اسم الجلالة (الله) إما أن يكون خبرًا لـ (إن)، أو خبرًا للمبتدأ ضمير المتكلم (أنا). (القزويني، ١٩٩٣: ١٠/١١-١٠/٢). (السكاكي، ٢٠٠٠: ١٧٩-١٨٠). (الدرويش، ١٩٩٩: ٤/٦٦٢).

إنَّ الرجوع إلى سياق الآية الكريمة: العام والخاص، يمكن أن يفسر لنا مبررات ورود ضمير المتكلم، سواء أكان مؤكدًا أم مبتدأ. والحقيقة أن هذين السياقين يكتنفهما مظهران: مظهر لغوي وآخر دلالي. يبدأ السياق العام للآية من قول (الله) - عز وجل -: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى، فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى، إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه: ٩-١٢).

أما السياق الخاص، فيبدأ قبل هذه الآية مباشرة. وهو المائل في قول (الله) - عز وجل -: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى، إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٣، ١٤).

ويتمثل المظهر اللغوي في سيطرة ضمير المخاطب، بداية من السورة ذاتها (أُنزِلَتْ)، ثم في موقع اسم (إن)، وكذلك موقع التأكيد أو المبتدأ (إِنِّي أَنَا رَبُّكَ)، ثم في الاستثناء (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا)، ثم في موقع المفعوليه في (فَاعْبُدْنِي)، ثم في موقع الإضافة في (لِذِكْرِي). أي إنَّ الخطاب خطاب إخبار بالتوحيد والتفرد والوحدانية للذات الإلهية. ومن ثم ورد ضمير المتكلم (أنا) في الآية موضع الشاهد ممكنًا في موضوعه، متسقًا مع ما سبقه، اتساقًا ينبي عن إعجاز وبلاغة لا يدانيهما شيء من كلام البشر.

ثم يتجلى المظهر الدلالي في السياقين أيضًا، وهو المتمثل في معنى الربوبية في السياق العام (إِنِّي أَنَا رَبُّكَ)، ومعنى الألوهية في السياق الخاص (إِنِّي أَنَا اللَّهُ). وكان طبيعيًا أن يخبر مولانا عز وجل سيدنا موسى عليه السلام عن نفسه، بعد أن فزع سيدنا موسى من مسألة الشجرة والنار، وبخاصة أن هذا الموقف كان الأول من نوعه في عملية التبليغ التي شرف بها سيدنا موسى عليه السلام.

وجاء الإخبار بالربوبية قبل الألوهية؛ ليأنس قلب سيدنا موسى عليه السلام من ناحية، ولتذكيره بنعم الربوبية، التي اختارته هو ليلبغ رسالة (الله) من ناحية أخرى. وكان من الطبيعي أن يترقى الخطاب الإلهي ويتصاعد مع سيدنا موسى، حتى إذا وصل إلى مرحلة التكليف بالعبادة، ليأتي مفهوم الألوهية (إِنِّي أَنَا اللَّهُ) ممكنًا في مكانه. ويقول ابن عاشور في هذه الآية: "ووقع الإخبار عن ضمير المتكلم باسمه العلم الدال على الذات، الواجب الوجود، المستحق لجميع المحامد. وذلك أول ما يجب علمه من شؤون الإلهية، وهو أن يعلم الاسم الذي جعله الله علما عليه؛ لأن ذلك هو الأصل لجميع ما سيخاطب به من الأحكام المبلغة عن ربه". (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ١٦/١٩٩).

وقد خَلَّتْ (إن) مع اسمها ضمير المتكلم (ي) العائد إلى المولى عز وجل في قوله: (إني أنا ربك) من نون الوقاية، وثبتت في التركيب الثاني في قوله: (إنني أنا الله)؛ لأنَّ النحو التعقيدي يقف عند حدود التوكيد. وبذلك تزيد الآية الثانية على الأولى بمؤكد. ويمكن التوضيح في البنود الآتية:

أولاً: أنَّ هذه الآية حملت مفهوم الألوهية، مما يعني التكليف بالعبادة، والامتثال للأوامر والنواهي، وتَحَمُّلُ المشقَّة في الدعوة إلى (الله) عز وجل. سواء أكان هذا من جانب الأنبياء، أم حتى غيرهم من المؤمنين. وهو ما اتضح جلياً في قوله تعالى (فاعبدني).

ثانياً: أنه سبحانه وتعالى لما أخبر سيدنا موسى عن نفسه في قوله: (إني أنا ربك)، ساق التأكيد في مقام الألوهية؛ كي لا يُتَوَهَّم أن الرب غير الإله، بل (الله) هو الرب المنعم، وأن الاختيار الذي تم لسيدنا موسى في علم الرب - لكون ضمير المتكلم (أنا) في قوله: (وأنا اخترتك) يعود على لفظ (رب) - تم بنعم الربوبية؛ ليخرج الآن إلى حيز الوجود والتنفيذ؛ ليحقق أعلى مظاهر الألوهية (الله) سبحانه وتعالى، المتمثلة في العبادة. أي إن عملية الاختيار - التي تمت بنعم الربوبية - كانت مرحلة أولى، ليس لذاتها، بل لأنها تهدف إلى مرحلة ثانية أهم، هي مرحلة الدعوة إلى الألوهية؛ لذا كانت زيادة التأكيد في الآية الثانية، من البلاغة بمكان.

ثالثاً: أن مولانا عز وجل يعلم - أزلماً - أن اليهود سيكون جُلَّ اعتراضهم على مفهوم الألوهية، الذي يرتبط بالتكليف. ومن ثم سيحاولون التنصُّل والهروب من العبادة بالطعن في الألوهية. قال الله - عز وجل -: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٥٣). وفي موضع آخر يقول مولانا: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٣٨). إلى آخر هذه الآيات. ومن هنا كانت سمة التأكيد على مفهوم الألوهية من بدء خطاب مولانا عز وجل مع سيدنا موسى عليه السلام.

أخيراً: أن كل الناس - مسلمهم وغير مسلمهم - يتنعمون في نعم الربوبية، إن شاؤوا أو أبوا ف (الله) هو ربهم، لذا سبق قوله تعالى في بداية سورة الفاتحة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: ٢). ومن ثم لا يحتاج مفهوم الربوبية إلى كثير تأكيد، لكنَّ بعضهم لا يُقِرُّون بتوحيد الألوهية، ومن ثم يخرجون من زمرة المؤمنين؛ لذا كانت زيادة التوكيد.

أما الضرب الثاني، فيتمثل في وقوع الخبر اسماً لضمير المتكلم (أنا)، وهو المائل في قول (الله) - عز وجل -: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا فَاوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٦٠).

وبالتأمل في خاتمة الآية، يظهر أنها بنيت على الوصل ب (الواو): لكونها مؤكدة لما قبلها (فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ)، وقد شُغِلَتْ منطقة الخبر باسمين من أسماء الله الحسنى (التواب - الرحيم). ويبدأ سياق هذه الآية من قول (الله) - عز وجل -: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ، إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 158 - 160).

ومن الواضح أن السياق يحمل خطابًا إخباريًا عن شعيرة الصفا والمروة، وهي إحدى الشعائر الأساسية في الحج والعمرة، ثم يأتي الضمير المحوري الذي يمثل مصدر التشريع في صيغة المتكلم (نا) في منطقة الفاعلية في (أَنْزَلْنَا)، وكذلك في منطقة الفاعلية في (بَيَّنَّاهُ) الممثل للذات الإلهية. ولَمَّا اسْتُثْنِي التائبون الراجعون إلى (الله) من اللعن، كان طبيعيًا -اتساقًا مع النسق اللغوي المعجز للقرآن الكريم- أن تحلَّ الضمائر التالية في صيغة المتكلم. ومن ثم ورد ضمير المتكلم الأول في منطقة الفاعلية المستترة في (فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ)، ثم بدا في منطقة المبتدأ في خاتمة الآية الكريمة (وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) تأكيدًا للجملية السابقة.

ومن الملاحظ أن التعبير بضمير المتكلم، سواء أكان في الضمير المتصل (نا) أم في الضمير المنفصل (أنا) يعد بؤرة محورية تتجمع حولها دلالة الآيات الثلاثة معًا؛ فالصفا والمروة شعيرة من شعائر (الله) في الحج والعمرة، والبيئات التي نزلت هي من عند (الله)، والذين يخرجون عن هذا النهج ملعونون من (الله)، والذين يتوبون ويرجعون فهم يتوبون ويرجعون إلى (الله)، ومن يقبل توبتهم ويتوب عليهم إنما هو (الله)، والتواب الرحيم هو (الله).

هذا على المستوى اللغوي والدلالي، أما على المستوى النفسي فإن الإنسان عندما يصل إلى حقيقة وحدانية (الله) سبحانه وتعالى، والتعرف على سمات الألوهية والربوبية له جل وعلا، ومن ثم استحقاقه - سبحانه وتعالى - للعبادة، وأن لا مهرب ولا مفر من (الله) إلا إليه، حينها يدرك الكافر خطأه، ويسارع إلى اللحاق بطريق الإيمان ب (الله) عز وجل، ويفيق العاصي من عصيانه، ويبادر بالتوبة والرجوع إلى (الله)، كما يطمئن قلب المؤمن وتستريح نفسه، ويزيد من التقرب إلى (الله) بالتفاني في عبادته جل في علاه.

وهذه الأصناف المتنوعة من العباد، يمكنها أن تصل إلى هذه الحقيقة، من خلال التأمل في أماكن الذات الإلهية التي تنوع ورودها في الآيات الثلاث، من خلال ضمائر المتكلم، التي جمعت بتلايب الدلالة. ولنا مع الخبر الأول (التَّوَّابُ) وقفتان تفيدان الحديث عن المبتدأ: الأولى التعريف، والأخرى: انبناؤه على صيغة (فعال). أما الوقفة الأولى فإن صيغة التعريف تأتي بالخبر لإفادة الحكم؛ أي اختصاص المبتدأ

بحكم معنى الخبر؛ لأن السامع يكون عالماً بالمبتدأ لكونه معرفة، وكذلك بالخبر لكونه معرفة، لكنه لا يعلم أن هذا المبتدأ هو الذي يرتبط بدلالة هذا الخبر، فتأتي عملية الإسناد لإخبار المتلقي بهذا الترابط.

ولما تقدمت معرفة الخالق عز وجل بداية من قوله: إن الصفا والمرورة، مروراً باسمه بلفظ الجلالة (الله) وبضمائر المتكلم، وتقدمت توبته لعبادة الراجعين إليه، ورد الخبر في حكم تأكيد ارتباط التوبة به (وأنا التواب)، أي لا تبثون عن تواب غيري؛ لأنه ليس هناك تواب سواي. (ابن عاشور: ١٦/١٩٩).

وفي عملية الإسناد بين المبتدأ والخبر المُعْرَفَيْن، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وهنا نكتة يجب القطع معها بوجود هذا الفرق أبداً، وهي أن المبتدأ لم يكن مبتدأً لأنه منطوق به أولاً، ولا كان الخبر خبراً لأنه مذكور بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأً؛ لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبر خبراً لأنه مسند ومثبت به المعنى". (الجرجاني، ١٩٩٢ م: ١٨٩). وإذا كان الخبر مفرداً، كان هو عين المبتدأ في المعنى. (ابن السراج، ١٩٩٦ م: ٦٢/١). ولما كان المبتدأ هنا ضميراً متكلماً عائداً إلى (الله) عز وجل، فهذا يعني أن (الله) هو التواب، وأن التواب هو (الله): لأن التواب اسم من أسماء (الله) الحسنى، وذُكِرَ أحدهما يعني ذكر الآخر.

أما الوقفة الأخيرة مع الخبر (التواب)، فهي وقفة بنائية/ صرفية. فالتواب على وزن (فَعَال). وهنا سؤال: هل يصح أن نطلق على هذا الوزن صيغة مبالغة، وبخاصة أن صيغ المبالغة تعني الزيادة في الوصف؟ هنا يقول الإمام الزركشي: "نُقِلَ عن الشيخ برهان الدين الرشيدى أن صفات (الله) التي هي صيغة المبالغة كغَفَّارٌ ورحيمٌ وغفورٌ ومَنَّانٌ كلها مجاز، إذ هي موضوعة للمبالغة، وليس مبالغة فيها؛ لأن المبالغة هي أن تثبت للشيء أكثر مما له، وصفات (الله) متناهية في الكمال، لا يمكن المبالغة فيها، والمبالغة تكون في صفات تقبل الزيادة والنقصان، وصفات (الله) تعالى مزهية عن ذلك. وذُكِرَ هذا للشيخ ابن الحسن السبكي فاستحسنه، وقال: إنه صحيح إذا قلنا: إنها صفات. فإن قلنا: أعلام زال ذلك". (الزركشي، ١٩٨٨: ٥٠٧/٢).

ثم يضيف الزركشي رأيه قائلاً: "قلْتُ: والتحقيق أن صيغ المبالغة على قسمين: أحدهما، ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل، والثاني: بحسب تعدد المفعولات. ولا شك أن تعددها لا يوجب للفعل زيادة؛ إذ الفعل الواحد قد يقع على جماعة متعددين. وعلى هذا التقسيم يجب تنزيل جميع أسماء (الله) تعالى التي وردت على صيغة المبالغة كالرحمن والغفور والتواب ونحوها، ولا يبقى إشكال حينئذ. وقال الزمخشري في سورة الحجرات: المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب إليه من عباده، أو لأنه ما من ذنب يقترفه المقترف إلا كان معفوًا عنه بالتوبة، أو لأنه بليغ في قبول التوبة، نُزِلَ صاحبها منزلة من لم يذنب قط لسعة كرمه". (الزركشي: ٥٠٧/٢-٥٠٨).

ووفق ما سبق، فإن قلنا: إن هذا الوزن صيغة مبالغة، فهو لا يعني المبالغة في فعل (الله)، وإنما في كثرة التائبين، أو تعدد قبوله سبحانه وتعالى لمن يتوبون؛ لأنه ليس في فعل (الله) زيادة ولا نقصان، إذ إنه الموصوف بالكمال.

ويمكن القول: إنه لما كانت أوزان المبالغة تدل على الزيادة والنقصان، وكان هذا محالاً مع (الله) جل وعلا، لزم أن تُنقل هذه الصبغ إلى الصفة المشبهة، التي تدل على الثبوت والدوام.

ومن الطبيعي، أن النظر إلى أسماء (الله) الحسنى على هذا النحو من شأنه، أن يحث غير المسلمين على اللحاق بالإسلام؛ لمعرفةهم المؤكدة أن (الله) تواب وكذلك رحيم، ولكون التوبة تجب ما قبل الإسلام. كما يحث العاصين من المسلمين على الإسراع إلى التوبة؛ لسعة رحمته جل وعلا بعباده التائبين. وإذا تطرقنا إلى المتلقي في هذه الآية، نجد أنهم علماء أهل الكتاب، الذين كتموا آية الرجم، كما كتموا معرفتهم بالنبي ﷺ. (الواحي، ١٩٩١ م: ٥٠). لذا كان الخطاب القرآني مناسباً لهم في الحالتين: اللعن من (الله) واللعن الناس: (أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ)، إذا هم أصروا على كتمان ما أنزل (الله) بالحق، مع معرفتهم أنه حق، وفتح باب التوبة لمن يلحق بركب الإسلام منهم.

وهنا أيضاً يمكن القول: إن هذه الآية - كما هو الأمر على مدار القرآن الكريم كله - تنسحب على العصر الحديث، بل إلى يوم أن يرث (الله) الأرض ومن عليها؛ فأهل الكتاب مازالوا - وسيظلون - من قاطني الأرض إلى يوم القيامة. وهو ما نوّده في كل موضع، وكلما واتت الفرصة: أن القرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان.

ويتمثل الضرب الأخير في كون المبتدأ ضميراً متكلاً (أنا) والخبر شبه جملة. وذلك في - قوله تعالى -: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: ٨١). وبالتأمل في قوله تعالى: (وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ)، يتضح أن (الواو) الحالية أو استئنافية، و(أنا) مبتدأ، ومعكم ظرف متعلق بمحذوف حال، ومن الشاهدين جر ومجرور متعلق بمحذوف خبر. (الدرويش: ٤٧٤/٧). وبالتأمل في بنية الخطاب، يُلاحظ أنه خطاب بين الحق سبحانه وتعالى والنبیین، يحمل وضع ميثاق، وينص على إيمان النبیین بسيدنا محمد ﷺ، ووجوب نصرته. ولما كانت المواثيق مما يقر به المتعاهدون، ويشهدون عليها، شهد (الله) سبحانه وتعالى والنبیون على هذا الميثاق.

فإن قيل: وهل شهد النبیون بعث رسول الله محمد ﷺ، كي يصدقوه وينصروه؟ قلنا: لا، ولكن الميثاق والعهد أُخذَ عليهم وعلى أتباعهم والمؤمنين بهم. ولما أنكر المؤمنون بهم (يهود - نصارى) هذه الشهادة، وجحدوا بها، كانت شهادة (الله) هي الباقية لسيدنا محمد ﷺ. وهذا المعنى هو المستقر في قول

ربنا - عز وجل -: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ بِعَلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء: ١٦٦). وكذلك شهد (الله) لنفسه بالألوهية، وكذلك ملائكته الكرام، إذ يقول مولانا - جل وعلا -: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨). ومن يكمل قراءة هذا المقطع القرآني، يعرف أنه يدور أيضاً في فلك تصديق النبي محمد ﷺ، وموقف المنكرين منه، ووعيد (الله) لهم. ولما كان في علم الحق جل وعلا، أن المؤمنين بهؤلاء الرسل سينقضون عهد (الله) من بعد ميثاقه، كانت لابد أن تكون ثمة شاهدة، هي الأصل، وماذا تكون هذه الشهادة سوى شهادة (الله) سبحانه وتعالى؛ فكان الإتيان بضمير المتكلم (أنا) في منطقة المبتدأ من البلاغة والبيان لأمر:

أولها: أن ضمير المتكلم (أنا) من شأنه إخافة الشاهدين على هذا الميثاق؛ إذ كيف ينقضونه (الله) شاهد عليه.

ثانياً: أن الضمير (أنا) من شأنه كذلك أن يضع الطمأنينة والسكينة في قلب حبيبنا محمد ﷺ، إذ ينكره أهل الكتاب؛ لأن شهادة (الله) له تكفيه.

ثالثاً: أن ضمير المتكلم هنا يُعدُّ حجة على المنكرين يوم العرض على (الله)؛ إذ كيف حالهم عندما يُسألون: لماذا أنكرتم صدق النبي الخاتم، مع إقراركم على صدقه في الميثاق الذي شهدتُ أنا عليه؟ فإن قالوا: نحن لم نشهد، قيل لهم: شهد أنبياءكم الذين آمنتم بهم، وقد أمرتم بهذا في كتبكم، التي حرفتموها.

أخيراً: أن هذا الضمير قد سبق لغويًا بما يُمهدُّ له، وذلك في تاء المتكلم في (أَتَيْتُكُمْ)، وضمير المتكلم في (إِصْرِي). وهنا يقول الإمام الطبري: "قال (الله): فاشهدوا، أيها النبيون، بما أخذت به ميثاقكم من الإيمان بتصديق رسلي التي أتيتكم بتصديق ما معكم من الكتاب والحكمة، ونصرتهم على أنفسكم وعلى أتباعكم من الأمم إذا أنتم أخذتم ميثاقهم على ذلك، وأنا معكم من الشاهدين عليكم وعليهم بذلك". (الطبري: ٢/٢٨٣). (الزمخشري، ١٩٩٥م: ١/٣٧١).

ثانياً: ضمير المتكلم الجمع (نحن) محل لفظ الجلالة مبتدأ

إن معي اسم الجلالة (الله) في موقع المبتدأ بضمير المتكلم (نحن)، (السكاكي: ١٧٩-١٨٠). متعدد المظاهر من حيث طبيعة الخبر؛ فأحياناً يرد الخبر اسماً، وأحياناً يكون اسماً مشتقاً (اسم تفضيل)، وأحياناً يكون جملة فعلية فعلها ماضٍ، وقد يكون مضارعاً.

ومثال الضرب الأول، قول (الله) - عز وجل -: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨، ٥٩). وعن صيغة الجمع العائدة إلى (الله) في القرآن الكريم، يقول ابن

تيمية: "هذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم؛ الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل أعوانه فعلاً بأمره قال: نحن فعلنا. كما يقول الملك: نحن فتحنا هذا البلد. وهو منا هذا الجيش، ونحو ذلك". (الرازي، ١٩٨١ م: ١٩/١٦٤).

وفي اعتقادنا أن ضمير المتكلم (نحن) عندما يأتي مع (الله)، يعني - إضافة إلى ما سبق من مدلولات - الهيبة والرهبية. كما أنه يرد - غالباً - متعلقاً بأفعال (الله) عز وجل؛ ففي الإنزال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ (الإنسان: ٢٣). وقس على هذا، في الرزق والعلم والخلق... إلخ. أما ضمير المتكلم (أنا) فيرد في سياق التوحيد، سواء أكان توحيد الربوبية أم توحيد الألوهية، وذلك كما ورد في قوله - تعالى -: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه: ١٢). وقوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه: ١٤). وقوله: ﴿يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (النمل: ٩).

ولربما يسأل سائل: إذا كان ذلك كذلك، فماذا تقول في قوله: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ (طه: ١٣)، والاختيار فعل من أفعال (الله) عز وجل؟ قلنا: ارجع إلى السياق، تجد أنه يدور في إطار توحيد الربوبية والألوهية؛ فالخطاب خطاب إخبار من (الله) عن نفسه جل وعلا إلى سيدنا موسى عليه السلام. واتساقاً مع التناسق اللغوي في القرآن الكريم، أُفردت الضمائر كلها في هذا الموضوع، تبعاً للسياق الذي وردت فيه.

وإذا تطرقنا إلى الآية موضع الشاهد في قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنَأْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨، ٥٩)، نجد أنفسنا مشدودين للسياق لفهم مغزى بلاغة إحلال ضمير المتكلم (نحن) في منطقة المبتدأ. ويبدأ السياق العام للآية من قوله: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تَصَدَّقُونَ، أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ، أَنَأْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ، نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ، وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ، أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ، أَنَأْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ، لَوْ نَشَاءُ لَجْعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ، إِنَّا لَمَغْرُمُونَ، بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ، أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ، أَنَأْنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ، لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ، أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ، أَنَأْنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ، نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَرَمَقًا لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الواقعة: ٥٧ - ٧٣).

أما السياق الخاص للآية، فهو يتناول مسألة الخلق، وهي من المسائل التي قلنا: إنه لا يصح تدخل الملائكة فيها مطلقاً. وأما السياق العام فتكتنفه ملحوظات عدة:

الأولى: أن المخاطب هنا هم جماعة المشركين. يدل على ذلك، ما سبق هذا المقطع القرآني من آيات، بداية من قول (الله) - عز وجل -: ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ﴾ (الواقعة: ٤١).

واتساقاً مع هذه الحالة الجمعية للمخاطَب، خاطبهم مولانا سبحانه وتعالى بضمير المخاطب الجمع (أنتم).

الثانية: أن آيات السياق اعتمدت في بنائها اللغوي على الاستفهام المثبت، المتكى على الاستفهام الإنكاري، من خلال أداة (الهمزة) مقترنة بـ (الفاء)، وال فعل الماضي (رأيتم) في حالة الجمع، ثم أداة الاستفهام (الهمزة) مع ضمير المخاطب (أنتم)، ثم الأداة (أم) المتصلة، التي لا يكون الجواب عنها إلا بالتحديد، أي بتعيين أحد الطرفين / المعطوف أو المعطوف عليه، (ابن هشام، ١٩٦٤م: ٤٢/١). ثم أسلوب شرط يتضمن معنى عقابياً للمخاطَب، منوطاً بمشيئة (الله) سبحانه وتعالى.

الأخيرة: أن مضمون السؤال في المنطقة الأولى، قد بُني على فعل الرؤية (رأيتم)، التي تناسب حاجيات الحياة المادية التي لا يعترف المخاطَب إلا بها. ومن هنا وقع التناسق والاتساق البليغ مع دوال المظاهر المادية للحياة (تُمنونَ، تَحْرُثُونَ، المَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ، النَّارَ الَّتِي تُورُونَ). (الدرويش: ٤٠٨/٧-٤١١). ولما كانت الإجابة بنعم: إذ هم يقرون برؤيتهم المادية التي لاشك فيها بكل تلك المضامين التي تحمل نعم (الله) عليهم، جيء بالسؤال الأخير: وإذا كان ذلك كذلك، فمن فعل هذا: أنتم أم نحن؟

إن عجزهم عن فعل هذا وغيره، جعل ضمير المتكلم في صيغة الجمع (نحن) في أعلى درجات البلاغة؛ وكأن مولانا جل وعلا يخاطبهم: إذا كنتم قد اعترفتم بعجزكم، فنحن - بضمير العظمة - وليس غيرنا، فعلنا كل ذلك. ومن ثم فإن كان ضمير المخاطَب (أنتم) قد ورد على سبيل الحقيقة في جانب المخاطَبين، فإن ضمير المتكلم (نحن) ورد على سبيل التعظيم والإجلال والقدرة المطلقة في جانب (الله) تعالى. وبالتأمل في سياق الآيات الكريمة، يمكن التدليل على دلالة (التعظيم) التي نتجت عن استخدام ضمير المتكلم (نحن) في إخبار مولانا عز وجل عن نفسه، وذلك من خلال ملامح ثلاثة:

الأول: أن الحق سبحانه وتعالى لم يسق الاعتراف بقدرته المطلقة، وعجز المخاطَب عن الفعل في صورة إخبارية: (أنتم لم تفعلوا، بل نحن من فعلنا)، بل ساقها في صورة استفهامية (أنتم أم نحن؟) ليكون الجواب اعترافاً وإقراراً منهم أنفسهم بالعظمة والقدرة المطلقة، وليس مفروضاً عليهم.

الثاني ما حُجِّلَ به أسلوب الشرط من مضامين عقابية للمخاطَبين ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ﴾، ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أَجَاًّا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾. ومن عظمته لم يفعل بهم هذا.

الأخير: اقتران دلالة التعظيم بالتسبيح، بعد هذا المقطع القرآني الذي شمل هذه الآيات، ويعد خاتمة لها، يأتي قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ (الواقعة: ٧٤).

ومن ثم يمكن القول: إنَّ ورود ضمير المتكلم (نحن) في هذا الموضع يحمل دلالات التعظيم الآتية: تعظيم في إعطاء النعم، وتعظيم في عدم أخذها، مع كفر المخاطَب بالمنعم، وتعظيم حتى في مخاطبة

هؤلاء بما يفهمونه ويؤمنون به من نعم مرئية، لا غيبية يدخلون بها دائرة الجدل والمكابرة والعناد. على هذا النحو سيطرت دلالة التعظيم على هذا المقطع القرآني، من خلال شغل ضمير المتكلم (نحن) لمنطقة المبتدأ.

وأحياناً يكون المبتدأ ضمير المتكلم (نحن)، والخبر (اسم تفضيل)، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الإسراء: ٤٧). وقوله: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنَّا لَبِئْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ (طه: ١٠٤). وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩٦). وقوله: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ (ق: ٤٥). وبالتأمل في منطقة الخبر وما تعلق به من دوال، يمكن الوصول إلى المبررات التي أدت إلى استخدام ضمير المتكلم (نحن) بدلاً من (أنا). وذلك من خلال ثلاثة ملامح:

الأول: أن منطقة الخبر قد شغلت بدلالة (العلم) في اسم التفضيل (أعلم).

الثاني: أن متعلقات العلم دارت حول ثلاثة معان: الاستماع في الآية الأولى (بِمَا يَسْتَمِعُونَ)، والقول في الآية الثانية والرابعة (بِمَا يَقُولُونَ)، والوصف في الآية الثالثة (بِمَا يَصِفُونَ).

104 الأخير: وهو ملمح متعلق بالسياق. إن المخاطب في الآيات الأربعة هو النبي محمد ﷺ. وبما أن متعلقات الخبر من (استماع وقول ووصف)، لا تتم أمامه ﷺ، وإنما فيما بين القوم، أو تتفاعل بها نفوسهم، وتمتلئ بها صدورهم، مما لا يمكن لأحد العلم به أو الاطلاع عليه، إذن لا يقدر على العلم بهذه الأفعال، وإخبار النبي بها إلا عظيم. ومن ثم كان ضمير المتكلم (نحن).

كما أن التعبير بضمير المتكلم (نحن) من شأنه الإحاطة، والإحاطة من شأنها طمأننة قلب النبي ﷺ وعدم توجسه لما يدبره له القوم ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ٦٢). ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ٦٤). وأحياناً يكون المبتدأ ضمير المتكلم (نحن)، والخبر جملة فعلية مؤسدة على زمن الماضي، مثل قول (الله) - عز وجل -: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (الزخرف: ٣٢). وقوله: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٧). وقوله: ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ (الواقعة: ٦٠). وقوله: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ (الإنسان: ٢٨).

ومن الملاحظ أن الأفعال التي وقعت في منطقة الخبر لضمير المتكلم (نحن) دارت بين معاني القسمة والخلق والتقدير. ولما كانت تلك الأفعال لا يقدر عليها إلا عظيم، محيط بها، عالم بحكمتها: زماناً ومكاناً، ورد ضمير المتكلم (نحن) في منطقة المبتدأ، دالاً على كل تلك المعاني، التي لا يتصف بها إلا الباري عز وجل. وفي تناول الزركشي لإطلاق الجمع وإرادة الواحد في القرآن الكريم، يقول في آية سورة (الزخرف): "وهذا مما لا شريك فيه، والحكمة في التعبير بصيغة الجمع، أنه لما كانت تصاريف أفضيته سبحانه وتعالى تجري على أيدي خلقه، نزلت أفعالهم منزلة قبول القول بمورد الجمع". (الزركشي: ٧/٣).

ويُفهم من كلام الزركشي، أنه لما جعل (الله) عباده سبباً في رزق بعضهم بعضاً، سيق بضمير المتكلم الجمع (نحن). أي من ناحية الأسباب التي تتعدد، والمشارب التي تختلف في حصول العباد على أرزاقهم. مثل ما هو في صيغة المبالغة في أسماء الله الحسنى، فلا مبالغة فيها، وإنما تحدث المبالغة من حيث علاقة الاسم بالعباد، مثل التواب أو الرحيم. فالمبالغة تحدث في التوبة من قبل تكرار قبول التوبة من النادمين الراجعين إليه، عز وجل، أو كثرة التائبين إليه، وكذلك الرحمة. (دسوقي، ٢٠١٦م: ٥٩-٦٠).

وفي أحيان أخرى، يرد ضمير المتكلم (نحن) في منطقة المبتدأ، ويشغل منطقة الخبر تركيب زمي مؤسس على زمن المضارع، والمضارع يعني الحال والاستقبال. مثل قول (الله) - سبحانه وتعالى -: ﴿نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَفْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١). وقوله: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْيَفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة: ١٠١)،

وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٣١). وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ (طه: ١٣٢). وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢).

والمتابع لمنطقة الخبر في الآيات السابقة، يجدها تندرج تحت ثلاثة معان: الرزق، والعلم، والإحياء. أما مسألة الرزق، فقد تناولناها في التحليل السابق، وبيننا علل معي ضمير المتكلم (نحن) في منطقة المبتدأ. والمتأمل في آية سورة الأنعام (نحن نرزقكم وإياهم)، وسورة الإسراء (نحن نرزقهم وإياكم)، يدرك أن السياق هو الذي أدى إلى احتواء منطقة الخبر - في الموضع الأول - للتركيب الزمني

في صيغة المخاطب، ثم العطف بالغائب، بينما في الموضوع الآخر شُغِلَتْ منطقة الخبر بصيغة الغائب، ثم عُطِفَ عليها بالمخاطب.

وانطلاقاً من فاعلية السياق، يقول الإمام البقاعي في الموضوعين: "ولأجل أن الظاهر هو حصول الفقر قَدَمَ الآباء فقال: (نحن نرزقكم) بالخطاب، أي أيها الفقراء، ثم عطف عليه الأبناء فقال: (وإياهم). وظاهر قوله في الإسراء (خشية إملاق)، أن الآباء موسرون، ولكنهم يخشون من إطعام الأبناء الفقَر، فبدأ بالأولاد فقال: (نحن نرزقهم)، ثم عطف الآباء فقال: (وإياكم)". (ابن الأثير، ١٩٨٣ م: ١٩٤/٢). والسياق كما يعرفه الدكتور عبد الله الغدامي عند ياكبسون: "هو الطاقة المرجعية التي يجري القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة، تُمَكِّنُ المتلقي من تفسير المقولة وفهمها. فالسياق إذاً هو الرصيد الحضاري للقول، وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه. ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفتها السياق بأسباب ذلك ووسائله". (الغدامي، ١٩٩٨ م: ١٠).

أما في دلالة (العلم) (نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ) و(الإحياء) (نَحْنُ نَحْيِ الْمَوْتَى) فلا يكون ضمير المتكلم (نحن) إلا للتعظيم؛ إذ لا تدخل في علم (الله)، ولا في إحيائه سبحانه وتعالى للموتى، من الملائكة أو من غيرهم، وهو القائل سبحانه وتعالى للملائكة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠). إن صيغة المضارع -التي تعني الحال والاستقبال- التي شغلت منطقة الخبر، لا تتوقف عند عصر معين، أو مكان محدد؛ فتكفّل مولانا برزق خلقه، حتى الكافر منهم، وعلمه بالأمر، وإحيائه للموتى... إلخ، كل هذه المعاني غير مقصورة على مرحلة نزول القرآن فحسب، بل هي ممتدة حتى يرث (الله) الأرض ومن عليها.

ثالثاً: ضمير المخاطب (أنت) محل لفظ الجلالة مبتدأ:

ترد بنية هذا الضرب من الخطاب على صورتين؛ الأولى: أن يكون خبر المبتدأ اسماً مفرداً. والأخرى: أن يشغل منطقة الخبر تركيب زمي، معتمداً على صيغة الحاضر. أما الصورة الأولى، فترد في أربعة مواضع: ثلاثة منها جاءت مقترنة بدال (رب)؛ الأول: قول ربنا: ﴿أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٨٦). والثاني: قوله: ﴿أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (الأعراف: ١٥٥). والأخير: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّيْ مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١).

أما الذي ورد مقروناً باسم الجلالة (الله)، فهو قوله: ﴿أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ﴾ (سبأ: ٤١). ولما كان من طبيعة الضمير (أنت) صفة الحضورية، فقد مثّل في القرآن الكريم، إما في إطار مناجاة العبد مع خالقه جل في علاه، كما هو موجود في النموذجين الأولين، أو مخاطبته له في الآخرة، كما في النموذج الأخير. ويمثل النموذج الأخير مشهداً من مشاهد الآخرة. يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَخْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾ (سبأ: ٤٠). ثم يرد موضع الشاهد الذي يمثل

رد الملائكة على معبودهم: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ (سبأ: ٤١).

فإن قيل: أين اسم الجلالة (الله) لرصد الضمير (أنت) الذي ورد في هذا الموضع به؟ قلنا: مضمون الآيتين يتحدث عن العبادة، والعبادة تعني الإقرار بالألوهية والتفرد بالوحدانية، مما يستلزم معه اسم (الله) سبحانه وتعالى. ولعظم سؤال مولانا للملائكة: أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون؟ صَدَرَ جواب الملائكة بدال (سبحانك) الذي لا يرد إلا في إطار التعجب من الأمر، وتزيه (الله) سبحانه وتعالى عن كل شيء. وكان طبيعياً أن يتصدر الضمير (أنت) خطاب الملائكة مع خالقهم جل في علاه، إذ الموقف موقف مشاهدة وحضور.

والناظر في كتب التفاسير يجد أن ما طُرِحَ فيها يدل على أن مُعاد الضمير (أنت) في هذا الموضع هو اسم الجلالة (الله). يقول القرطبي: "قوله تعالى: (ويوم نحشرهم جميعاً) هذا متصل بقوله: (ولو ترى إذ الظالمون موقفون) أي لو تراهم في هذه الحالة لرأيت أمراً فظيماً والخطاب للنبي ﷺ والمراد هو وأمه ثم قال: ولو تراهم أيضاً يوم نحشرهم جميعاً: العابدين والمعبودين، أي نجمهم للحساب، ثم نقول للملائكة: أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون. قال سعيد عن قتادة: هذا استفهام كقوله عز وجل لعيسى: (أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) (المائدة: ١١٦). قال النحاس: فالمعنى أن الملائكة صلوات (الله) عليهم إذا كذبتهم، كان في ذلك تبيكيت لهم. فهو استفهام توبيخ للعبادين (قالوا سبحانك)، أي تزيه لك (أنت ولينا من دونهم)، أي أنت ربنا الذي نتولاه ونطيعه ونعبده ونخلص في العبادة له (بل كانوا يعبدون الجن)، أي يطيعون إبليس وأعوانه. (القرطبي، ٢٠٠٦م: ٣٢٦/١٧). وإذا كانت منطقة الخبر قد بُنِيَتْ في النموذج السابق على الخبر المفرد، فقد تُبْنِي على الخبر الجملة، ممثلاً في التركيب الزمني - وهي الصورة الثانية - وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (الزمر: ٤٦).

ومن الواضح أن ضمير المخاطب المفرد (أنت) قد شغل منطقة المبتدأ، بينما ورد التركيب الزمني (تحكم) بفاعله المستتر المقدر بالضمير (أنت) كذلك العائد إلى المولى عز وجل في منطقة الخبر. وقد وقعت الجملة الاسمية (أنت تحكم) جواباً للنداء في (اللهم). وجملة النداء كلها وردت في إطار مقول القول: (قُل).

فإن قيل: إذا كان المبتدأ (أنت) هو عين الفاعل المستتر للزمن (تحكم) فما فائدة ذلك، وهل كان من الممكن أن يرد التركيب معتمداً على الإطار الزمني بدلاً من الاسمي، فيكون هكذا: (عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ تَحْكُمُ)؟ قلنا: التركيب ورد في إطار النداء (دعاء المولى عز وجل). والنداء من الأساليب التي تستدعي الضمير العائد إلى المدعو، مما استوجب استدعاء الضمير (أنت) في حالة

الانفصال. أضف إلى ذلك، أن التعبير عن الدلالة بالجملة الاسمية يكون أقوى في حالة إثبات دوام الدعاء واستمراريته، (الجرجاني: ١٧٤-١٧٦). كما أن تصدُر الضمير (أنت) في منطقة المبتدأ يعطيك إشارة إلى الوجدانية، أي أنت وحدك، وليس غيرك. وهنا تشم رائحة الاختصاص بالحكم، وأنه لا حكم إلا (لله) تبارك وتعالى.

وإذا عدنا إلى الآية ألفيناها وردت في سياق مخاطب يرتكب من البشاعة والجرم ما يستدعي جلب الضمير (أنت). وهنا يقول (الله) تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِمَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الزمر: ٤١). وهنا مخاطبة النبي ﷺ بأنه ليس عليهم بوكيل؛ إذ من يتخير طريقًا فعلية تحمله. حتى يبلغ السياق ذروته في قوله: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (الزمر: ٤٥). ولما وصل السياق إلى هذا الحد في بشاعة الكفر، أراد الحق - سبحانه وتعالى - أن يُسري عن حبيبه ومصطفاه ﷺ بإرجاع الأمر كله (الله)، فأمره أن يدعو بهذا الدعاء: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾. أي اترك أمرهم لي. فكان من البلاغة تصدير مضمون الحكم بالضمير (أنت)، فضلًا عن تهديد المتحدث عنه (الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ).

وكان النبي ﷺ يدعو مولاه قائلًا له: إني فوّضت أمري لك (أنت) وحدك في هذا الصنف من البشر؛ لتحكم بينهم. وهذا شبيهه بقوله - تبارك وتعالى - لحبيبه ومصطفاه سيدنا رسول الله ﷺ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (المدثر: ١١)، متوعدًا الوليد ابن المغيرة. ويستمر السياق في هؤلاء إلى قوله - تعالى -: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتٍ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الزمر: ٤٨).

وأكثر ما يرد في الخطاب بالضمير (أنت) العائد إلى المولى - عز وجل - في خواتم الآيات، تأكيدًا لمضمون الخاتمة. فعليك أن تقرأ مثلًا: (إِنَّكَ أَنْتَ) مقرونًا بأسماء (الله) الحسنى. وقد تكرر هذا التركيب اثنتي عشرة مرة، في خواتم الآيات التي اعتمدت ذلك المظهر اللغوي. يقول الحق: ﴿وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٧). ويقول: ﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ، رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: ١٩٣، ١٩٤).

وربما يُعزى استخدام الضمير المنفصل (أنت) في حالة الاستتار إلى المناجاة الداخلية التي يناجي بها العبد ربه سبحانه وتعالى، بما تُبني عليه من الخفوت والهدوء والسكينة والروحانية.

رابعًا: ضمير الغائب (هو) محل لفظ الجلالة مبتدأ والخبر (اسم)

من الضمائر التي تشغل منطقة المبتدأ، عائدة إلى المولى عز وجل الضمير (هو). ومن الملحوظ أن ثمة تعددًا في منطقة الخبر التي ترد مع هذا الضمير. فقد يكون الخبر اسمًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٨). وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ﴾ (الأنعام: ٦١). وقوله: ﴿هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (يونس: ٦٨). وقوله: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (غافر: ٦٥). وقوله: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر: ٤). وقوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد: ٣، ٤). وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢ - ٢٤).

والآن نحن أمام مواضع عدة لبنية هذا الضرب من الخطاب؛ شُغِلَتْ منطقة الخبر فيها بضميرين من الدوال: الأول اسم الجلالة (الله)، والثاني أحد الأسماء الحسنى.

إن المتأمل في هذه المواضع التي وردت في سورة الحشر يجد أنها اعتمدت - بلاغيًا - على بنية الفصل. وعلّة الفصل - هنا - هو الاستئناف. وإذا كان الاستئناف يعني بدء كلام جديد، فهذا لا يعني انفصال الكلامين، بل لا بد من علاقات تحتية، تصل بينهما، بيد أنها في حاجة إلى طول تأمل، وتفتيش عن الوشائج الباطنية التي يمكن أن تربط بين الكلامين، وتكون أشد تأثيرًا من الروابط الظاهرية.

وكما قلنا من قبل: إن البحث عن تلك الوشائج لا يتسنى إلا بالتعرف على نوعي السياق: العام والخاص للآية الكريمة محل الدراسة. وفي السياق العام للآية، يربط ابن عاشور بينها وبين ما تضمنته السورة الكريمة من معاني، قائلًا: "ولما تكرر في هذه السورة ذكر اسم (الله) وضمائره وصفاته أربعين مرة، منها أربع وعشرون بذكر اسم الجلالة، وست عشرة مرة بذكر ضميره الظاهر، أو صفاته العلية. وكان ما تضمنته السورة دلائل على عظيم قدرة (الله)، وبديع تصرفه وحكمته. وكان مما حوته السورة الاعتبار بعظيم قدرة (الله)، إذ أيد النبي ﷺ والمسلمين ونصرهم على بني النضير، ذلك النصر الخارق للعادة... عَقَّبَ ذلك بذكر طائفة من عظيم صفات (الله)، ذات الآثار العديدة في تصرفاته

المناسبة لغرض السورة زيادة في تعريف المؤمنين بعظمته المقتضية للمزيد من خشيته، وبالصفات الحسنى الموجبة لمحبهته". (ابن عاشور: ١١٧/٢٨).

وفي السياق الخاص للآية، يقول ابن عاشور في ضمير الغيبة (هو): "فضمير الغيبة الواقع في أول الجملة عائد إلى اسم الجلالة في قوله - تعالى -: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ)، (هو) مبتدأ واسم الجلالة (الله) خبر عنه، والذي صفة لاسم الجلالة". (ابن عاشور: ١١٧/٢٨-١١٨). وفي مقتضى الظاهر يقول ابن عاشور عن ذكر اسم الجلالة (الله) خبرًا للضمير (هو): "وكان مقتضى الظاهر الاقتصار على الضمير دون ذكر اسم الجلالة؛ لأن المقصود الإخبار عن الضمير بـ (الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، وبما بعد ذلك من الصفات العلية، فالجمع بين الضمير وما يساوي معاده اعتبار بأن اسم الجلالة يجمع صفات الكمال؛ لأن أصله الإله. ومدلول الإله يقتضي جميع صفات الكمال". (ابن عاشور: ١١٨/٢٨).

وفي الضمير (هو) يقول ابن عاشور كذلك: "ويجوز أن يجعل الضمير ضمير الشأن، ويكون الكلام استثنافاً قُصِدَ منه تعليم المسلمين هذه الصفات... ولما كان شأن هذه الصفات عظيمًا مناسب أن تُفتتح الجملة بضمير الشأن، فيكون اسم الجلالة مبتدأ و(الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) خبراً. والجملة خبر عن ضمير الشأن". (ابن عاشور: ١١٨/٢٨). وإذا كان العلامة ابن عاشور، قد ربط - في السياق العام - بين الآيات الثلاث الأخيرة في سورة الحشر، بما تضمنته من إشعارات دلالية مضيئة من الأسماء الحسنى (الله) تعالى، ومضامين السورة كلها، فإننا نرى أن ثمة علاقة ترابطية مهمة بين ضمير الغيبة (هو) واسم الجلالة (الله) وصفاته وضمائره التي تكررت أربعين مرة في السياق العام لتلك السورة.

والمعنى الحاصل من هذا الترابط، هو أن مولانا عز وجل يخاطب المخاطبين في هذه السورة، بأن (الله) الذي عرفتموه بكل صفاته وأفعاله وقدرته...، بداية من افتتاح تلك السورة، هو هو (الله) الذي...، وليس غيره. ومن ثم كان ذكر المبتدأ بضمير الغيبة (هو) مانعاً من التوهم بانقطاع الصلة بين اسم الجلالة (الله) بداية من افتتاح السورة، واسم الجلالة (الله) الواقع خبراً في هذا الموضع. ومن ثم أدى ضمير الغيبة في منطقة المبتدأ دوراً مهماً في عملية السبك اللغوي والنسج البلاغي.

وإذا كان ابن عاشور قد ربط - في السياق الخاص للآيات - بين ضمير الغيبة (هو) واسم الجلالة (الله) في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ)، فإننا نزيد على ذلك، بأن ضمير الغيبة (هو) لا يرتبط باسم الجلالة (الله) في الآية سابقة الذكر فحسب، بل بكل ما ورد من اسم الجلالة (الله)، وصفاته العلى في السورة كلها.

ويمكن أن نقول - انطلاقاً من السياق الخاص -: إن ضمير الغيبة (هو) يعود إلى اسم الجلالة (الله) في الآية السابقة مباشرة في قوله - تعالى -: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا

مُتَّصِدًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الحشر: ٢١﴾. وذلك لاعتبارين: الأول: أن هذه الآية قد شملت دال القرآن، وقد جمع القرآن الكريم أسماء (الله) الحسنى وصفاته العلية كلها، وهو ما يبرر سوق أسماء (الله) الحسنى على هذا القدر من الشمول في هذه الآيات.

الأخر: أن خشية الجبل وتصدعه من نزول القرآن عليه، لا تتأتى إلا بفعل أسماء (الله) الحسنى وصفاته العلية، وهو ما يبرر كذلك سوق الأسماء الحسنى في تلك الآيات الثلاث. وأيضاً ما كان الأمر - و(الله) سبحانه وتعالى أعلم بمراده - فقد أدى ضمير الغيبة (هو) دوراً مهماً في عملية الربط الدلالي بين هذه الآيات الكريمة من ناحية، وبقية سورة الحشر من ناحية أخرى. كما يتمثل النوع الثاني في ضمير الغيبة (هو) الذي يشغل منطقة المبتدأ، في الخبر المبني على أحد أسماء (الله) الحسنى. ومثال ذلك قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٨).

إنَّ مَنْ يتأمل السياق الذي وردت فيه هذه الآية الكريمة، يدرك تمامًا مدى الاتساق والانسجام والتوافق اللغوي والدلالي الذي أدى إلى شغل منطقة المبتدأ بضمير الغيبة (هو).

بدأ سياق الآية بقوله - تعالى -: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنعام: ١٧). وبالتأمل في هذا السياق، ندرك أن اسم الجلالة (الله) دُكر في منطقة الفاعل بلفظه، ثم ورد ثلاث مرات بضمير الغيبة (هو): منها مرة في منطقة الفاعل المستتر (يَمْسَسْكَ). ومن ثم بدأت الآية بضمير الغيبة (هو) الواقع في منطقة المبتدأ؛ لتؤكد الاتساق والانسجام اللغوي، والنسج المحكم لكتاب (الله) عز وجل. وتناغمًا مع هذا الانسجام اللغوي، شغل ضمير الغيبة (هو) منطقة المبتدأ كذلك في خاتمة الآية (وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ).

وأما فيما يخص الخبر (القاهر)، وتعليل اختيار القهر هنا، ومناسبته لهذا الموضع، يقول الإمام البقاعي: "ولما كانت الجملتان - أي الواردتان في الآية السابقة - من الاحتباك، فأفادتنا بما ذكر وما دل عليه المذكور مما حذف أنه تعالى غالب على أمره، قال مصرحًا بذلك: (وهو القاهر) أي الذي يعمل مراده كله ويمنع غيره مراده إن شاء، وصورَ قهره وحَقَّقَهُ لَتَمَكَّنِ الغلبة بقوله: (فوق عباده) وكل ما سواه عبد؛ ولما كان في القهر ما يكون مذمومًا نفاه بقوله: (وهو) أي وحده (الحكيم) فلا يوصل أثر القهر بإيقاع المكره". (البقاعي: ٣٩/٧).

خامسًا: ضمير الغائب (هو) محل لفظ الجلالة مبتدأ والخبر (الذي)

قد بُنِي منطقة المبتدأ على ضمير الغيبة (هو)، في حين تُوَسَّس منطقة الخبر على الموصول (الذي). وفي بنية هذا الضرب من الخطاب، ترد جملة الصلة مؤسَّسة على التركيب الزمني فحسب، إما بالاعتماد على صيغة الماضي، أو بالاعتماد على صيغة المضارع. وتتمثل الصورة الأولى المعتمدة على التركيب الزمني في زمن الماضي في قول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩).

كما ترد الصورة الأخرى، المبنية في جملة صلتهما على التركيب الزمني في زمن المضارع في قول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ٦). وبالتأمل في هذين الموضعين، وربطهما بسياقهما، يُتَعَرَّف على مدى بلاغتهما في بناء منطقة المبتدأ على ضمير الغيبة (هو) العائد إلى اسم الجلالة (الله) سبحانه وتعالى.

يبدأ سياق الموضع الأول من الآية السابقة عليه، وهو قوله عز وجل: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨). وكما هو واضح، فالخطاب هنا للكافرين. ولما كان الكفر من عظام الذنوب، دُكِر اسم الجلالة (الله) (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ). وفي الاندهاش من الكفر مع وجود النعم، جيء بضمير الغيبة (فَأَحْيَاكُمْ، يُمِيتُكُمْ، يُحْيِيكُمْ، إِلَيْهِ)؛ إذ ورد في منطقة الفاعلية المستترة من هذه الأفعال، ثم في منطقة المجرور المتصل في (إِلَيْهِ). ولما كان ذلك كذلك، أي الإتيان بضمير الغيبة في جانب النعم، مع إكمال الآية الثانية بقية هذه النعم على المخاطبين (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا)، كان طبيعياً-اتساقاً مع النسق القرآني- أن يرد ضمير الغيبة في منطقة المبتدأ (هُوَ الَّذِي).

وسار النسق القرآني على هذا الانسجام وتلك البلاغة في بقية الآية؛ إذ ورد ضمير الغيبة (هو) في منطقة الفاعلية المستترة للفعليين (اسْتَوَى، فَسَوَّاهُنَّ)، وفي منطقة المبتدأ في خاتمة الآية الكريمة (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). وفي البدء بضمير الغيبة (هو)، يقول الإمام البقاعي: "قال الحرالي: وهي كلمة مدلولها العلى غيب الألوهية القائم بكل شيء، الذي لا يظهر لشيء، فذاته أبداً غيب، وظاهره الأسماء المظهرة من علو إحاطة اسم (الله) إلى تنزل اسم الملك". (البقاعي: ١/٢٢٠).

وفي بلاغة الفصل التي بُنِيَتْ عليها الآية، يقول ابن عاشور: "وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين؛ لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول". (ابن عاشور: ١/٣٧٨). ويرى الألوسي رأياً آخر، فيقول عن هذه الآية: "معطوف على قوله تعالى (وكنتم)، وترك العطف إما لكونه كالنتيجة له، أو للتنبية على الاستقلال في إفادة ما أفاده، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مترتبة على الأولى". (الألوسي: ١/٢١٤). ولما سيق السؤال بـ (كيف) في: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ) للدلالة على إنكار كفر هؤلاء بـ (الله)، والاندهاش من هذا الكفر؛ لأنه كفر بالمنعم، كان من الطبيعي أن يأتي الاستدلال

بأفعال (الله) سبحانه وتعالى للمخاطب بالماضي؛ إذ الماضي لا يمكن إنكاره؛ لذا قال لهم: (وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا)، ولما كانت الآية الثانية من متممات الاستدلال، ورد زمن (خلق) في صيغة الماضي، الذي لا شك فيه؛ ليقيم الحجة عليهم.

أما الضرب الآخر، المبني في جملة صلته على التركيب الزمني في زمن المضارع، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ٦).

إنَّ التأمل في سياق الآية الكريمة، يدلنا على أنها وردت في إطار قيومية (الله) سبحانه وتعالى، وإخضاع كل شيء لأمره هو لا غيره. ولنقرأ السياق من بدايته. يقول مولانا: ﴿الم، الله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ، مِنْ قَبْلُ هَدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ، رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ، رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: ١ - ٩).

وكان طبيعيًا أن يبدأ السياق بالإظهار في منطقة المبتدأ في الآية الثانية (الله لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ). وللتنوع بين الإظهار والإضمار في أسلوب الذكر الحكيم، ورد اسم الجلالة (الله) في منطقة الإضمار أربع مرات، حتى إذا وصل السياق إلى خاتمة الآية الرابعة أظهِر في منطقة المبتدأ (والله عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ)، وكذلك في بداية الآية الخامسة (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى)، ثم لما جاء الدور على الإضمار، بدأت الآية السادسة (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ).

إن اعتماد الإعجاز القرآني على الانتقال بين الإظهار والإضمار ينمُّ عن نكتتين: الأولى صوتية، تتمثل في التنوع في القراءة بين ترديد اسم الجلالة (الله) وضمير الغيبة (هو) سواء أكان منفصلاً أم متصلًا، أم حتى مستترًا من خلال فهمه والوقوف على مهمته الدلالية. وهذا التنوع من شأنه أن يعطي مذاقًا خاصًا للقراءة في كتاب (الله) عز وجل، كما أنه ينفي ويدفع عن عملية القراءة أي رتابة أو ملل. وهذه النكتة الصوتية تذكرنا ببنية الالتفات التي تنتقل بالضمائر من ضرب إلى آخر، مما يقي الأسلوب من الرتابة والملل، ويبعث على تجديد نشاط المتلقي واستدراجه.

أما الأخرى فهي دلالية، متمثلة في عود ضمير الغيبة (هو) إلى اسم الجلالة (الله) عز وجل، ومن ثم إسناد كل المضامين اللغوية التي ترد في المواضع المختلفة وإرجاعها إلى فاعل واحد هو (الله) سبحانه وتعالى. وهو ما يبعث على ارتياح نفسي للمؤمن، من أن كل شيء، وكل ما يقع في الكون فهو من (الله) وإليه.

ولما كانت سورة آل عمران يشملها موضوع بعينه في مجمل مضامينها، وهو الحديث عن سيدنا عيسى عليه السلام، وما قيل عنه من جانب اليهود، جيء بضمير الغيبة (هو) مع التصوير (يصوركم)؛ ليقول لهؤلاء ومن يسير على ضربهم: إن (الله) الذي له القيومية على السموات والأرض بكل ما فهمنا ومن فهمنا، التي سبق التعريف به بداية من السورة، هو هو وليس غيره الذي يصوركم ويخلقكم في بطون أمهاتكم كيف يشاء، أي على الكيفية التي يريدها: تارة بطريق المعجزة والقدرة المطلقة، وتارة بالمنطق المعروف للبشر من أب وأم.

سادساً: ضمير الغائب (هو) محل لفظ الجلالة مبتدأ والخبر (جملة فعلية)

قد يتصدر ضمير الغيبة (هو) موقع المبتدأ، في حين يُبنى موقع الخبر على تركيب زماني بدون الاسم الموصول (الذي)، وذلك في قوله - تعالى -: ﴿هُوَ يَحْيِي وَيُمِيتُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يونس: ٥٦). إن بدء الآية بضمير الغيبة (هو)، قد جاء اتساقاً مع ظاهرة الإظهار والإضمار، وما تحمله من بلاغة؛ ذلك أنه لما ذُكر اسم الجلالة (الله) في الآية السابقة في قوله: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: ٥٥)، مرتين، أُضْمِرَ في موضع الابتداء بضمير الغيبة (هو).

لكن السؤال: ما الفرق الدلالي بين هذا الموضع، والمواضع الأخرى، التي اعتمدت على توسط الاسم الموصول (الذي) بين ضمير الغيبة (هو) وجملة الخبر، التي تتحول بتأثير الموصول إلى جملة لا محل لها من الإعراب، على مستوى النحو التقعيدي. مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (المؤمنون: ٨٠). وقوله - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (غافر: ٦٨).

وتكمن الإجابة في اختلاف العنصر الثاني من عملية الاتصال وهو المخاطب. فإذا عدنا للموضع الأول، ألفينا أن الخطاب في آية سورة يونس عام، أي ليس موجهاً لمخاطب بعينه؛ فهو يمثل إعلاناً إلهياً مرسلاً إلى كل المخاطبين؛ لذا بُدئَ بأداة التنبيه (ألا) مرتين، وهذه الأداة من شأنها تقرير ما بعدها، من ملكية (الله) سبحانه وتعالى لما في السموات والأرض، وحدوث وعده الحق. ولما كان مضمون الآية استكمالاً لهذه الحقائق والبهيات، المتمثلة في الإحياء والإماتة، لم يحتج القارئ إلى اسم موصول ليتوسط بين المبتدأ (هو) وجملة الخبر (يحيي ويميت).

أما الموضوعان الآخران في سورة (المؤمنون)، وسورة (غافر)، فقد خوطب بهما مخاطب معين وهم المشركون، لذا فهذا الضرب من المخاطب، ربما يعرف (الله) من ناحية نعم الربوبية، أو حتى من سمات الألوهية، لكنهم جاحدون. وفي مسألة الإحياء والإماتة، يقولون: (وما يهلكنا إلا الدهر). ولما كان الأمر كذلك -أي يعرفون (الله) من ناحية، ويعرفون مسألة الإماتة والإحياء من ناحية أخرى؛ لكنهم ينكرون نسبتها إلى (الله)- كانوا في حاجة إلى اسم يوصلهم وينبهم إلى أن (الله) الذي تعرفونه، والذي اعترفتم أنه خالق السموات والأرض وخالقكم، هو هو، لا غيره، الذي يحيي ويميت. لذا كانت علة وجود الاسم الموصول في مواضع، وعدم وجوده في مواضع أخرى. علمنا (الله) وإياكم!.

سابعاً: ضمير الغائب (هو) محل لفظ الجلالة مبتدأ محذوف

أحياناً يشغل منطقة المبتدأ ضمير الغيبة (هو) في إطار ظاهرة الحذف، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧). وقوله: ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٠١). وقوله: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالَى﴾ (الرعد: ٩). وأخيراً قوله: ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (التغابن: ١٨). وإعرابياً، فإن التأمل في هذه الآيات الكريمة، يطلعك على أن إعراب دال (بديع - عالم) خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هو). (النحاس، ٢٠٠٨ م: ٦١). وإذا عدنا إلى تراثنا البلاغي، نجده يزخر بتقديم المبررات والعلل والدواعي في تحليل الظواهر البلاغية للخطاب اللغوي، وبخاصة القرآني منه. ومن هذه الظواهر ظاهرة الحذف. وهنا يقول عبد القاهر الجرجاني في حذف المبتدأ: "وإذا عرفت هذه الجملة من حال الحذف في المبتدأ، فاعلم أن ذلك سبيله في كل شيء. فما من اسم أو فعل تجده قد حذف، ثم أصيب به موضعه، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها، إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وأنس من النطق به". (الجرجاني: ١٥٢-١٥٣. السكاكي: ٢٦٥-٢٦٦).

وقد تم حذف المبتدأ هنا لعلتين: الأولى خاصة بالصياغة والنسج القرآني المحكم، والأخرى خاصة بالقارئ المتلقي للقرآن الكريم. أما فيما يخص الصياغة؛ فلأن الحق سبحانه وتعالى قد ذكر قبل موضع الحذف - في الآيات السابقة كلها - كان طبيعياً، واتساقاً مع جماليات اللغة العربية التي نزل بها الذكر الحكيم، أن يكون هذا الذكر مسوغاً للحذف. ومن ثم، فإن بنية الذكر والحذف تسهم على نحو فعال مع بقية البنى الأخرى، مثل التقديم والتأخير والتعريف والتنكير والتماثل والتقابل... إلخ في خروج الصياغة القرآنية على أبي ما يراد لها وأجمله. أما العلة الأخرى، المتعلقة بالمتلقي، فتتجلى في مظهرين: الأول يتمثل في استحضار القارئ المتلقي المبتدأ - اسم الجلالة المتمثل

في ضمير الغيبة المحذوف - في ذهنه، ولا سيما أنه قريب الصلة، بذكره قُبَيْلَ مواضع الحذف مباشرة.

ويتمثل المظهر الآخر في أن الخبر في تلك المواضع لا يصلح إلا (لله) سبحانه وتعالى حقيقة؛ فдал (بديع) في الآيتين الأوليين، ودال (عالم) في الآيتين الأخريين، لا ينصرفان إلا (لله) عز وجل. ومن ثم لا يحتاج المتلقي إلى ذكر المبتدأ؛ إذ هو معروف لديه سلفاً، وأنه وحده لا غيره المختص بالخبر.

الخاتمة:

بعد هذا التأمل في التَّوْظِيفِ القرآني للضمائر في خطاب التوحيد الخاص بلفظ الجلالة (الله) توصلت الدراسة إلى بعض النتائج، منها ما يأتي:

- دقَّة القرآن في استعماله مفرداته، فكلُّ لفظٍ فيه جاء مكانه الذي لا يؤدِّيهِ غيره أفضل منه، وهذا واضح جلياً من دقَّة استعمال القرآن للضمائر البارزة المنفصلة محل لفظ الجلالة (الله)، وهو ما يؤكِّد أنَّ الإعجاز القرآني في المعاني والألفاظ، إذ لو كان في المعاني فقط، لاهتمَّ الخطاب بالمعنى دون ذلك الاعتناء والدقَّة والبلاغة الشديدة في اللفظ.
- أكثَرَ الخطاب القرآني في حديثه عن الله وتأكيد وحدانيَّته وألوهيَّته من استعمال الضمائر مع لفظ الله، وقد نوَّع في ذلك الاستعمال، ولم يقف عند ضميرٍ واحد.
- تنوَّعت الضمائر في بعض الآيات مُحدِّثَةً ما يسعى بالالتفات الذي يحرك الذهن ويثير الانتباه.
- اختلفت دلالات الضمائر باختلاف المخاطَب والسياق الذي ورد الضمير فيه.
- تبيَّن من الدراسة أنَّ السياق يُمَثِّل القضية الأولى في تحليل وفهم الخطاب القرآني، وأنَّ أيَّ تحليلٍ خارجِ السِّياقِ الخطابيِّ للقرآن لا يُقَدِّم شيئاً يُعْتَدُّ به.
- جاءت الضمائر مع لفظ الجلالة لتؤكِّد وحدانيَّة الله، وتُثَبِّت للمخاطَبين ألوهيَّته عزَّ وجلَّ.
- ورد ضمير المتكلم (أنا) في سياق التوحيد، سواء أكان توحيد الربوبية أم توحيد الألوهية.
- جاء الضمير المتكلم (نحن) متعدد المظاهر من حيث طبيعة الخبر؛ فأحياناً يرد الخبر اسماً، وأحياناً يكون اسماً مشتقاً (اسم تفضيل)، وأحياناً يكون جملة فعلية فعلها

ماض، وقد يكون مضارعاً، وهو عندما يأتي مع (الله) عز وجل، يعني الهيبة والرهبية والتعظيم والإحاطة. كما أنه يرد – غالباً – متعلقاً بأفعال (الله) عز وجل.

• أن الأفعال التي وقعت في منطقة الخبر لضمير المتكلم (نحن) دارت بين معاني القسمة، والخلق، والتقدير، الرزق، والعلم، والإحياء. ولَمَّا كانت تلك الأفعال لا يقدر عليها إلا عظيمٌ، محيطٌ بها، عالمٌ بحكمتها: زماناً ومكاناً، ورد ضمير المتكلم (نحن) في منطقة المبتدأ، دالاً على كل تلك المعاني، التي لا يتصف بها إلا الباري عز وجل.

• قلة الخطاب بالضمير (أنت) العائد إلى المولى عز وجل في حالة المنفصل الظاهر، يعزو إلى المواقف التي تستدعي وجود هذا الضمير؛ لأنَّ هذا الضمير يُستدعى في مخاطبة الحق سبحانه وتعالى: إمَّا في الدنيا بالدعاء والتوسل إلى (الله) سبحانه وتعالى، أو في الآخرة. فقد قلَّ تكرارُهُ في إطار الضمير المنفصل.

• أكثر ما يرد في الخطاب بالضمير (أنت) العائد إلى المولى عز وجل في خواتم الآيات، تأكيداً لمضمون الخاتمة. فعليك أن تقرأ مثلاً: (إِنَّكَ أَنْتَ) مقروناً بأسماء (الله) الحسنى. وقد تكرر هذا التركيب اثنتي عشرة مرة، في خواتم الآيات.

Kaynakça

- Âlûsî, M. (t.y). *Rûhu 'l-Me'ânî fi Tefsîri 'l-Kur'an ve 'S-seb 'i 'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî.
- Bikâî, Burhânüddîn. (t.y). *Naẓmü 'd-dürer fi tenâsübi 'l-âyât ve 's-süver*. Kahire: Dârül-Kitâbil- İslâmî.
- el-Cürçânî, A. (t.y). *Esrârü 'l-Belâga*. Thk. Mahmût Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru 'l-Medenî.
- ed-Derviş, M. (t.y). *İ'râbü 'l-kurânil-kerim ve beyênüh*. Hims: Dâru'l-İrşâd liş-Şuûnil-Câmiyye.
- İbn Âşûr, M. (t.y). *et-Taḥrîr ve 't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sihnûn.
- İbn Cerîr et-Taberî, M. (1969). *Câmi 'u 'l-beyân 'an te'vîli âyi 'l-Kur'an*. Thk. Mahmût Muhammed Şâkir: Mısır: Daru'l-Meârif.
- İbn Hişâm, C. (1964). *Muğni 'l-lebîb*. Thk. Mêzinil- Mübârak ve Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dâru 'l-Fikr.

- İbn Yaîş, M. (t.y). *Şerhu'l-Mufaşşal*. Beyrut: Alamû'l-kutûb. Kahire: el-Motnebbî.
- İbnü's-Serrâc, M. (1996). *el-Usûl*. Thk. Abdul- Hüseyenil- Fetli, Beyrut: Müessesetir- Riseâle.
- İbrahim, D. (2016). *Havetîmul-Âyêt Dirâsetün Üslubiyye*. Kahire: Dârül-yakin.
- Kazvînî, C. (1993). *el-Îzâh*, Thk. Muhammed Abdül-Munim Hafêcî. Beyrut: Dâru'l-Cebel.
- Kefevî, E. (1998). *el-Külliyât*. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle.
- Kurtubî, M. (1967). *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Qur'ân*. Kahire: Tab'etü Dâru'l-kutubi'l-mısıriyye. Dâru'l-kâtibi'l-'arabî.
- Nehhâs, C. (2008). *Î'râbü'l-Qur'ân*. Thk. Hâlidil- Ali. beryrut: Dâru'l-Mârife.
- er-Râzî, E. (2000). *Mefâtîhu'l-ğayb, et-Tefsîrü'l-kebîr*. Tehran: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- es-Sekkâkî, E. (t.y). *Miftâhu'l-'ulûm*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye.
- Vâhidî, A. (1988). *Esbâbü'n-nüzûl*. Thk. Kemal besyûnî Zeglûl. Beyrut: Dâru'l-Kutubil-ilmiyye.
- ez-Zemahşerî, M. (1966). *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Kahire: Mektebetu'l-Halbî.
- ez-Zerkeşî, B. (t.y). *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Qur'ân*. Thk. Muhamed Ebulfazl İbrahim. Beyrut: Daru'l-Me'rife.

يعد الاغتراب ظاهرة نفسية اجتماعية عامة، وهي قديمة قدم الإنسان نفسه غير أن الاهتمام قد تزايد بها في السنوات الأخيرة نظراً لأعراضها التي باتت تهدد الإنسان في مختلف مجالات حياته، خاصة وأنها مرتبطة بالتطور السريع الذي يعيشه المجتمع الإنساني، وهو ظاهرة متعددة الأبعاد إذ تمتلئ بمشاعر سلبية متداخلة من: العجز، اللامعنى، اللامهدف، اللامعيارية الاغتراب الاجتماعي.

يتناول هذا البحث بالتحليل أنواع الاغتراب في عينية الشاعر ابن زريق البغدادي، ومن الملفت أنه ليس ثمة شعر آخر معروف أو متداول لهذا الشاعر، ولعل جودة القصيدة تنبئ أن من المستحيل أن تكون قصيدته الوحيدة، ولاسيما أن المصادر تذكر أنه كان يحاول التكسب بمديح الأمراء، وفي الوقت نفسه فإن القصيدة انطوت على جودة فنية من غير الممكن أن تكون لمن كتب نصاً واحداً فحسب. ويهدف البحث للتعلمق في بنية النص وما يمكن أن يعبر عنه من معاني قد تكون غير واضحة من القراءة المتذوقة فحسب من دون التحليل.

فناقش البحث مفهوم الاغتراب لغة واصطلاحاً، وأنواع الاغتراب وأشكاله، ووجدنا أن ثمة ثلاثة أنماط من الاغتراب ظهرت في قصيدة ابن زريق، الاغتراب النفسي، والاغتراب المكاني، والاغتراب الوجودي، فوقفنا عند كل نمط من هذه الأنماط وكيفية ظهوره في النص مستخدمين أدوات التحليل الشعري متكئين على منهج لغوي-تحليلي، في محاولة لاستنتاج طبيعة كل اغتراب من خلال النص.

وخلص البحث إلى خاتمة لخصت أنماط الاغتراب التي لحظناها في القصيدة، مع ملاحظة أن ثمة مداخل متعددة إلى هذا النص مثل أي نص آخر، وأننا في هذا البحث سعينا إلى النظر إليه من هذا الجانب فحسب.

كلمات مفتاحية: ابن زريق، العينية، الاغتراب،

İBN ZÜREYK'İN "AYNİYYE" KASİDESİNDE YABANCILAŞMA TÜRLERİ

Öz

Yabancılaşma, insanlık tarihi kadar eski olan genel bir psiko-sosyal olgudur. Son yıllarda, insan hayatının her alanını tehdit eden belirtileri nedeniyle bu olguya olan ilgi artmıştır. Bu durum, özellikle insan toplumunun yaşadığı hızlı değişimle bağlantılıdır. Yabancılaşma, çok boyutlu bir olgudur ve aşağıdaki gibi bir dizi iç içe geçmiş olumsuz duyguyu barındırır:

Bu araştırma, şair İbn Züreyk el-Bağdadi'nin "Ayniyye" kasidesinde yabancılaşma türlerini incelemektedir. Bahse konu kasideyi inceleyen, şairin bu kasidesinin dışında bilinen başka kasidesinin bize kadar ulaşmadığını görebilir ki bu durum, konumuzu daha önemli hale getirmektedir. Belki de şiirin kalitesi, özellikle kaynaklar onun prensleri överek geçimini sağlamaya çalıştığından bahsettiği için, bunun tek şiiri olması imkansızlığını düşündürmektedir. Aynı zamanda şiir, sadece tek bir metin yazmış biri için imkânsız olan sanatsal bir kaliteye sahiptir.

Araştırma, metnin yapısı analiz edilmeden, tamamen okumadan anlayılamayan anlamların bulunması hasebiyle İbn Züreyk'in şiirine derinlemesine inmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca makalede yabancılaşma kavramını dil ve terminoloji açısından ele almakla birlikte, onun türleri ve biçimlerini de ele aldık ve böylece İbn Züreyk'in şiirinde psikolojik, mekânsal ve varoluşsal yabancılaşma olmak üzere üç yabancılaşma çeşidinin ortaya çıktığını tespit ettik. Bu kalıpların her biri üzerinde uzunca durduk ve analiz araçlarını kullanmakla birlikte dilbilimsel-analitik bir yaklaşım metodu izleyerek

* Araştırma makalesi/Research article; DOI: 10.32330/nusha.1428641

** Dr. Öğr. Üyesi. Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: dr.halim40@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5298-9741>

*** Dr. Öğr. Üyesi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, e-posta: aslayek@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5527-3629>

Makale Gönderim Tarihi: 31.01.2024

Makale Kabul Tarihi : 28.06.2024

ve metin aracılığıyla bu yabancılaşma türlerinin özüne ulaşarak şiirde nasıl ortaya çıktıklarını bulmaya çalıştık.

Araştırma, şiirde tespit edebildiğimiz yabancılaşma kalıplarını özetleyen bir sonuçla tamamlanmaktadır. Her metinde olduğu gibi bu şiirin de birden fazla yaklaşımı olduğunu ve araştırmamıza sadece bu açıdan bakmayı amaçladığımızı özellikle ifade etmek isteriz.

Anahtar Kelimeler: İbn Züreyk, Ayniyye, Yabancılaşma, Varoluşsal yabancılaşma

Types Of Alienation in Ibn Zuriq's Ayniyya

Abstract

Alienation is a general psychological and social phenomenon that is as old as humanity itself. However, interest in it has increased in recent years due to its symptoms, which now threaten humans in various aspects of their lives. It is particularly relevant to the rapid development that human society is experiencing. Alienation is a multi-dimensional phenomenon filled with intertwined negative feelings of

This research analyzes the types of alienation in the "Ayniyya" of the poet Ibn Zuriq al-Baghdadi. It is noteworthy that there is no other known or circulating poetry by this poet. Perhaps the quality of the poem suggests that it is impossible for it to be his only poem, especially since the sources mention that he was trying to make a living by praising princes. At the same time, the poem contained artistic quality that is impossible for someone who wrote only one text.

The research aims to delve into the structure of the text and what it can express in terms of meanings that may not be clear from a purely appreciative reading without analysis.

The research discussed the concept of alienation in terms of language and terminology, the types and forms of alienation, and found that there are three patterns of alienation that appeared in Ibn Zuriq's poem: psychological alienation, spatial alienation, and existential alienation. We stopped at each pattern of these patterns and how it appeared in the text, using the tools of poetic analysis, relying on a linguistic-analytical approach, and trying to deduce the nature of each alienation through the text.

The research concluded with a conclusion that summarized the patterns of alienation that we noticed in the poem, noting that there are multiple approaches to this text like any other text, and that in this research we sought to look at it from this aspect only.

Keywords: Ibn Zuriq, Ayniyya, Alienation , Existential alienation

Structured Abstract

Existential alienation is a widespread psychological and social phenomenon, and its significance has grown in recent years due to its symptoms that pose threats to individuals in various aspects of their lives. This is particularly evident as it is linked to the rapid developments in human society. It is a multidimensional phenomenon filled with intertwined negative emotions such as helplessness, meaninglessness, purposelessness, and social estrangement.

It seems that the poet Ibn Zuriq Al-Baghdadi embarked on a challenging and arduous journey from Baghdad in the East to Andalusia due to a state of psychological and social Existential alienation he suffered in his community. Through his poetry, he appears to be a poet of profound expression, beauty of language, and imagery. However, despite these qualities, he remains an obscure poet, unrecognized by literary works. He couldn't reach the courts of princes and caliphs to praise and gain their favor. History does not mention him alongside renowned figures like Al-Mutanabbi, who was praised by Saif Al-Dawla Al-Hamdani, and Kafur Al-Ikhshiidi.

The examples of poets who traveled to Andalusia, praised its rulers, and achieved prosperity and fame are numerous. Unfortunately, Ibn Zuriq did not benefit from his poetry; he neither received patronage nor gained fame. He suffered in his society, endured poverty, neglect, and obscurity. While tales of poets who traveled to Andalusia and flourished were reaching his ears, he decided to travel

to the rulers and princes of Andalusia to seek his fortune with his poetry, as others had done before him.

However, his journey seemed like an adventure fraught with risks to his wife. She tried to dissuade him and change his mind, but he paid no heed to her pleas. He remained determined, as if saying through his actions: "Endure my absence and let me pursue what I have decided. Either I return triumphant, living a dignified life as we deserve, or I meet my fate and escape a life filled with hardship, toil, and injustice." His hope adorned his belief that he would succeed, return victorious with rewards and accolades, close a dark chapter in his life, and start a new life with his wife filled with luxury and comfort.

However, hopes do not always materialize. Regardless, the poet did not yield to any justifications for staying with his family in Baghdad. He traveled to Andalusia, where he had the opportunity to meet its prince and praise him with a powerful poem. Unfortunately, luck was not on his side. The prince decided to play a trick on him, giving him only 10 dirhams, with the intention of joking and surprising him the next day with the actual prize after the jest. Yet, the poet felt humiliated by the meager reward. Returning to the inn, he pondered his wife's advice and realized that she was right. He should have been content with his lot, accepting his fate and portion to live a comfortable and satisfying life.

However, he chose to increase his estrangement, not only from his homeland but also from his beloved. Regrettably, he died in sorrow and agony in the land of exile.

And that he did not have to embark on all that adventure, but he came to increase his alienation, a new alienation from his homeland and a distance from his beloved. He returned to the inn to die with his memories and pains, regret, and sorrow in the land of Existential alienation he sought to bury poverty in.

The novels say that the poet wrote his elegy on a piece of paper placed under his pillow, and he put his head on it to entrust it to its Creator. The poet dies poor, with little fortune, as he came from Baghdad, which felt narrow for his ambitions and hopes.

The novels add that the prince wanted to play a prank on him, so he gave him 10 dirhams to test his reaction. However, the next day, he found him dead when he sent someone to bring him. Under his head was a poem that embodied his memories and suffering.

It is no wonder that this poem is filled with all sorts of grief and complaints about social injustice and suffering. It was a resounding cry of pain and a sad tragic example. It contained all kinds of alienation: psychological alienation, existential alienation, spatial alienation, and social alienation.

مدخل:

على الرغم من أن الاغتراب ظاهرة إنسانية قديمة قدم الإنسان نفسه، فحيثما وجد العيش ضيقاً وعسراً اغترب عنها طالبا حياة أسهل إلا أن:

"الاجتراب ظاهرة نفسية اجتماعية عامة، تزايد الاهتمام بها في السنوات الأخيرة نظراً لأعراضها التي باتت تهدد الإنسان في مختلف مجالات حياته، خاصة وأنها مرتبطة بالتطور السريع الذي يعيشه المجتمع الإنساني" (جديدي، ٢٠١٢ م، صفحة ٣٤٦)

غير أن الاغتراب كثيراً ما يمتزج بأنواع مختلفة من الأحاسيس، فينتج عنها اغترابات متعددة "تتكون من: العجز، اللامعنى، اللاهدف، اللامعيارية الاغتراب الاجتماعي، الاغتراب الثقافي، يحدث الاغتراب في مجالات تواجد الانسان وفي كل مجال يشكل نوعاً مختلفاً، فهناك، الاغتراب الاقتصادي والسياسي، والديني، والنفسي، والاجتماعي" (جديدي، ٢٠١٢ م، صفحة ٣٤٦)

فما معنى الاغتراب؟ قال الخليل بن أحمد الفراهيدي:

"الغربة: الاغتراب من الوطن" (الفراهيدي، ١٩٨٦، صفحة ٤١٠/٤)

وقال الخطابي:

"اغترب الرجل إذا بعد عن أهله" (الخطابي، ١٩٨٢، صفحة ٥٢٩/١)

وعلى الرغم من أن معنى هو الابتعاد عن الأهل والوطن – وهو الذي يعيننا في هذا البحث؛ لما يعتري المغترب من مشاعر سلبية تزيد من انفصاله عن واقعه الأصلي وواقع الغربة- إلا أن للفعل غير معنى كلها تعبر عن أن يكون الإنسان غريباً في وسط اجتماعي مختلف قبلاً وقالبا عنه، وقد دلّت على ذلك أحاديث نبوية شريفة احتوت لفظاً غريباً، جاءت بمعنى القليل الصالح في المجتمع:

"قد ورد في روايات حديث الغريب عدة صفات لهؤلاء الغريباء فهم: (الذين يصلحون عند فساد الناس)" (عفانة، ٢٠٠٢، صفحة ٤٩)

وذلك بسبب ما يعيشه الفرد من مشاعر تجعله مختلفاً الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه ف:

"الاجتراب هو ما يعانيه الفرد من الانفصال عن وجوده الإنساني وعن مجتمعه وأفعاله التي تصدر عنه" (جمشيدى، ٢٠١٧، صفحة ٧٢)

وللاغتراب أسباب مختلفة، منها الذاتي ومنها الموضوعي ومنها الفردي ومنها الجماعي عوامل مختلفة متداخلة ببعضها البعض:

فالاجتراب يعود إلى عوامل ذاتية وموضوعية ومسائل روحية ومادية متداخلة كما أن قهر الاغتراب يرتبط أيضاً بسلسلة من العوامل الذاتية والاجتماعية والثقافية" (جمشيدى، ٢٠١٧، صفحة ٧٢)

واللافت للنظر أن الجامع لجميع الدلالات معنيان: الأول مادي ونقصد به الابتعاد عن الوطن، أيضاً معنوي ويقصد به تفرد الذات بإبداعها.

أما الاغتراب اصطلاحاً فهو حالة تسيطر على المغترب فيعيش في قلق ووهن نفسي يؤرقه بسبب بعده عن من يحب، وشعوره بقلة البخت وسوء الحظ الذي يلزمه فدفعه إلى الاغتراب.

أنماط الاغتراب:

ولاشك أنّ الاغتراب هو إحساس بالفقدان، يتجلى في الشعر العربي في حالة الانفصال الشعوري بين الشاعر والواقع المعيش، ويتمثل في إحساس الشاعر بفقدان بعض حقوقه في الحياة. قال طالب ياسين:

"هناك للاغتراب وجوه عديدة فمنها الاغتراب عن الوطن إلى جهات بعيدة ونائية ومنها الاغتراب النفسي... ومنها أيضًا اغتراب المرء عن نفسه... وكذلك الاغتراب الذي يفارق فيه الإنسان أهله وأصدقائه ويرحل إلى مجتمعات أخرى تنعدم فيها صلات القربى" (ياسين، ١٩٩٢، صفحة ٩)

واتخذ الاغتراب في الشعر العربي أشكالاً منها: الاغتراب المكاني وهو ما يحدث بسبب الهجرة من مكان إلى آخر، طوعاً أو كرهاً. ومن الأمثلة على ذلك تجربة امرئ القيس حين سافر إلى قيصر، وتجربة أبي فراس الحمداني حين كان في الأسر، فكلاهما عاش المنفى وشعر بالغبّة عن الوطن والمجتمع، ولاسيما الغربة اللغوية التي ربما هي أفسى أشكال الغربة

والاغتراب الاجتماعي وهو ما يحدث بسبب القهر المادي والروحي الذي يتعرض له الشاعر. مثل تجربة الصعاليك، الذين عاشوا حياة صعبة، وشعروا بقهر المجتمع وظلمه وإقصائه، فاتخذوا مواقف حادة وقاسية ربما تعكس طبيعة حياتهم ومشاعرهم التي كانت سلبية نحو الاجتماع البشري.

أما الاغتراب الوجودي فهو ما يحدث بسبب عدم قدرة الشاعر على الاندماج في الثقافة السائدة في مجتمعه. مثل تجربة أبي العلاء المعري، الذي كان ينتمي إلى فكر متمرد، وشعر بالاغتراب عن الثقافة التقليدية السائدة في عهده، ففضى جلّ حياته حبس بيته بعد أن حبسه العمى عن التواصل البصري مع الآخرين، فدعا نفسه: رهين المحبسين.

ابن زريق البغدادي (ت ٤٢٠ هـ) (١٠٢٩ م)

ابن زريق صاحب القصيدة العينية البديعة من الشعراء المقلّين، وعلى الرغم من قلّة شعره إلا أنّ قصيدته العينية قد طبقت شهرتها الأفاق، فشركت وغرّبت، وتقاطعت مع كل النفوس والأحاسيس، فتشعر وأنت تقرؤها بالوجد والجوى، تمسك نفسك لئلا تبكي، ويخونك صبرك فتنهّل أدمعك، يسمع فيها المحب رجوع أناته، ويحس منها الغريب بحرقة الغربة تكوي الفؤاد وتدمع العين وترحل بالذاكرة إلى ذكريات الطفولة واليفاع.

قال عنها الإمام أبو محمد بن حزم:

"يقال: من تختم بالعقيق وقرأ لأبي عمرو وتفقه للشافعي وحفظ قصيدة ابن زريق فقد استكمل الظرف" (الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، ١٩٨٠، صفحة ١/ ٢٨٠)

وليس أدل على ولع ابن حزم بهذه القصيدة من قوله السابق، فضلاً عنه أنه عارضها ونظم على قافيتها. فقال (الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ١٩٨٧، صفحة ٢١٠):

كأنما صيغ من رهو السحاب فما تزال ريح إلى الأفاق تدفعه

كأنما هو توحيد تضيق به نفس الكفور فتأبى حين تودعه

أو كوكب قاطع في الأفق منتقل فالسير يغربه حيناً وبطلعه

وبداية لا بدّ لنا أن نسلط الضوء على صاحب القصيدة وهو ابن زريق البغدادي، فمن هو ابن زريق؟

"هو أبو الحسن علي بن زريق الكاتب البغدادي، والشاعر مثلما يظهر من نسبته من سكّان بغداد، عاش فيها، وكابد الحياة، ثم رحل إلى الأندلس ليمدح أميرها وينال عطاءه - كما يُقال - فلما وصل ومدح، أعطاه النزر اليسير ممازحاً، ليرى ردّ فعله، لكن الصدمة كانت فوق الاحتمال، فراح يسترجع الذكريات، كيف وقفت زوجته في طريقه تثنيه عن قصده؟ وكيف تعلقت به؟ وكيف؟ وكيف؟؟ فكتب قصيدته هذه بالأسمى والحسرات والدموع والعبوات، ومات.

ويقال أيضا: إنَّ الأمير لما استبطأه أرسل إليه من يطلبه في داره أو خانه، فوجده ميتا ووجد قصيدته تحت وسادته (كحالة، صفحة ٧/٩٥).

وبغض النظر عن صحة الرواية وعدم صحتها، إلا أن القصيدة تحتوي على كم لا يُستهانُ به من العواطف والأسى، وتشعر وأنت تقرؤها - كما أسلفنا - بمشاعر كثيرة متباينة، تلاصق روحك، وتمتج مع أهاتك، وتخرج فيها زفرائك، وأنتك تقرأ عملا درامياً وقصة تراجمية مليئة بالاعتراب، فهل الاعتراب في قصيدة الشاعر مبعثه مناسبة القصيدة؟ أم احتوت القصيدة على اغترابات - إن صحَّ التعبير - كثيرة؟

ربما لا نبالغ إذا قلنا إن في القصيدة اغترابات مختلفة ومتعددة ومتلاحمة لا اغترابا واحداً.

١. الاعتراب النفسي:

أقسى ما يطالعا في عينية ابن زريق البغدادي هو اغترابه النفسي، ولكن قبل أن نبدأ بحدثنا عن الاعتراب النفسي، يجدر بنا أن نقف على مدلوله.

فما هو المقصود بالاعتراب النفسي؟ الاعتراب النفسي هو حالة عدم الاندماج التي يشعر بها الإنسان - مغتربا كان أم غير مغترب - وأن الأشياء المحيطة به لم تعد ترتبط به ذلك الارتباط الذي يشده إلى المكان والمجتمع، تقول ياسمين هلايلي:

"يعد الاعتراب النفسي ظاهرة نفسية تتضمن الشعور بانفصال الفرد عن ذاته أو عن المجتمع أو عن كليهما فيشعر الفرد من خلاله بأنه فاقد لذاته وللآخرين بشكل نسبي وأنه في صراع واضطراب دائم في أي علاقة تربطه بذاته أو بالمجتمع الذي يعيش فيه" (هلايلي، ٢٠١٤، صفحة ٢٩٣)

وهو بالتالي:

"نتاج تراكم عدة أنواع اغترابية كالاقتصادية والعاطفية وسواهما؛ إذ إن تعاقب الإخفاقات والإحباطات تؤدي بالإنسان إلى اعتزال واقعه اعتزالاً كلياً أو شبه كلي" (جعفر، ١٩٩٩، صفحة ٣٣)

"وتعتبر ظاهرة الاعتراب النفسي ظاهرة اجتماعية نفسية ومشكلة إنسانية شائعة في كثير من المجتمعات، ويعبر الاعتراب عن حالة من الانعزال عن الشكل الطبيعي المؤلف". (بركات، ٢٠١٦)

وأول ما يطالعا في قصيدة ابن زريق مطلعها الذي يرشح بالاعتراب النفسي، فكأنني به يتذكر زوجه التي حاولت ثنيه عن قصده، وإقناعه بالمقسوم، وأن الحياة معه بالكفاف حياة لا بالمال والثراء، وأن المغامرة شاقة ولا تستحق العناء، ويبدو أنها كُتت من كثرة النصيح، عساها تجد أذنا مصغية، ولكن هيئات هيئات، فقد عقد العزم، واتخذ القرار، فالحياة فرصة، وإن هبت رياحك فاغتنمها، وهذا الموقف من الزوجة ينطوي على خروج واضح على الصورة النمطية لزوجة تحث زوجها على عدم البذل وتطلب منه المزيد، وهي الصورة النمطية التي ترسخت في أشعار العرب منذ ما قبل الإسلام، فألصقوا بالمرأة صفة عدم القناعة وطلب المزيد والحث على البخل أو الاقتصاد، أما هو فلا ينوي أن يفوت هذه الفرصة التي تلتحف ببريق الذهب أمام عينيه، فودع أهله، وسالت به الطرق إلى الأندلس، وما إن وصلها حتى ذهب ومدح الأمير - يقال إنه عميد الملك الوزير محمد بن منصور- ثم مُني بالخبيبة وعطاء قليل. فأنشأ يقول (القاري، صفحة ٢٣/١):

لا تعذليهِ فإنَّ العذلَ يُولعُهُ قد قلتَ حقًا ولكنَّ ليسَ يسمعُهُ
جاوزتَ في لومه حدًّا أضربِهِ من حيثَ قدرتُ أنَّ اللومَ ينفعُهُ

ومطلع القصيدة يقول الكثير عن اغترابه ولاسيما إشارته لنفسه بضمير الغائب (لا تعذليه) (يولعه) (يسمعه) فهل فصل نفسه عن الواقع ليحاكمها؟ أو أنه يشعر أنه لا ينتمي لهذا الواقع أصلاً؟ وهنا تذكر أنها كانت على حق وأنه كان على بصره غشاوة! فلا لم يكن يرى الحقيقة، فكأنه يعود إلى وجدانه ونفسه ليقول: كم كانت على حق في قولها وفعلها ورؤياها! كم كانت ذات بصيرة! كم كانت ذات بعد نظر! كم كانت صاحبة فراسة! وكم أستحق اللوم! لقد اهتم ابن زريق بمطلع قصيدته اهتماماً واضحاً،

فبداها بالجزل الممزوج بعتاب الحبيبة. هذا الحوار المفتعل بين الشاعر وحبيبته هو من أمتع ما يمكن أن تصغي إليه النفس، ويثير في النفس شوقاً إلى معرفة الحديث الذي جرى بينهما في هذا العتاب الرقيق. وقد عمد ابن زريق رواية قصته التراجيدية إلى روايتها بطريقة تقليدية انتهج فيها نهج القدماء في بنائهم للقصيد الجاهلية. ولكن الشاعر - في الوقت نفسه - يجد أن خطأه عظيم جداً، ولا عذر له، ولذلك راح يطلب منها أن ترفق به فالتوقع أنه يستحق الكثير. قال (القاري، صفحة ٢٣):

فَأَسْتَعْمِلِي الرَّفِيقَ فِي تَأْنِيهِ بَدَلًا مِنْ عَذْلِهِ فَهُوَ مُضْنِي الْقَلْبِ مُوجِعُهُ
قَدْ كَانَ مُضْطَلَعًا بِالْخَطْبِ يَحْمِلُهُ فَضِيْقَتْ بِخُطُوبِ السَّاهِرِ أَضْلَعُهُ
يَكْفِيهِ مِنْ لَوْعَةِ النَّشْتِيتِ أَنَّ لَهُ مِنَ النَّوَى كُلِّ يَوْمٍ مَا يُرْوَعُهُ

وتكرار ذكر السفر هاهنا يشرح بوضوح ما يقاسيه، وكأنما يتخلص مما يؤلمه بتكرار ذكره، قبل أن يرجع بخياله إلى الوراثة ويتذكر كيف كانت تحاول منعه! وكم تعنتت وأبى إلا الرحيل! وهو يقبل التائب راضياً ويرى أنه مستحق له، بيد أنه لا يتحمل العذل واللوم، وبعدها انتهت به المغامرة إلى خيبة الرجاء والأمل راح يتحسر، ولكن بعدما فات الأوان. يقول (القاري، صفحة ٢٤):

اسْتَوْدِعُ اللَّهَ فِي بَغْدَادَ لِي قَمَرًا بِالْكَرْخِ مِنْ فَلَكِ الْأَزْرَارِ مَطْلَعُهُ
وَدَعْتُهُ وَيُودِي لَوْ يُؤَيِّدُ عَنِّي صَفْوَ الْحَيَاةِ وَأَتِي لَا أودِعُهُ
وَكَمْ تَشَبَّتْ بِي يَوْمَ الرَّحِيلِ ضَحَى وَأَدْمَعِي مُسْتَهْلَاتٍ وَأَدْمَعُهُ
لَا أَكْذِبُ اللَّهَ ثَوْبُ الصَّبْرِ مُنْخَرِقٌ عَنِّي بِفِرْقَتِهِ لَكِنَّ أَرْقِعُهُ

يتبرم الشاعر هنا بالغيرة، لكنه ينظر إليها وكأنها شيء قذري، ذلك أنه لم يجد سبيلاً آخر، لكنه أدرك متأخراً فداحة ما فعل، إذ أدرك أنه كان يملك كنزاً وملكا عظيماً، ألا وهو عائلته: زوجته وأولاده، لكنه لم يقدر تلك الثروة ولا ذلك الملك، ولم يشكر الله لذلك، فعوقب بالحرمان والبعد يعيش وحيداً شريداً في غربة لا يعلمها إلا من كابدها. قال (القاري، صفحة ٢٤ / ١):

رُزِقْتُ مُلْكًا فَلَمْ أَحْسِنِ سِيَّاسَتَهُ وَكُلُّ مَنْ لَا يُسْوِسُ الْمُلْكَ يَخْلَعُهُ
وَمَنْ عَدَا لَا يَسْأَلُ ثَوْبَ النَّعِيمِ بِلَا شُكْرِ عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ يَنْزَعُهُ
إِعْتَصَمْتُ مِنْ وَجْهِ خَلِيٍّ بَعْدَ فِرْقَتِهِ كَأَسَا أَجْرَعُ مِنْهَا مَا أَجْرَعُهُ
أَلَا أَقَمْتَ فَكَانَ الرُّشْدُ أَجْمَعُهُ لَوْ أَنَّ يَوْمَ بَانَ الرُّشْدُ اتَّبَعُهُ

يرتدي الشاعر هنا ثوب الحكيم، ويعرض مجموعة من الآراء التي تبدو حكيمة في غير سياقها النفسي، فالملك الذي لا يحسن سياسة شعبه وعرشه وملكه سوف يخلع، والمرء الذي لا يدرك قيمة ما يمتلك من عطايا سيفقدتها، لا تبدو هذه الكلمات ذات مظهر الحكمة سوى تعزية يريد بها التسلية عما به.

وعندما بدت حاله للناس عامة، وصاروا يلومونه أيضاً، وكأنني بهم يقولون له: يداك أوكتا وفوك نفخ، ألم تفعل هذا بنفسك؟ من أجبرك على هذا يا هذا؟ وهو يقر بما يقولون، ويرضخ ويعترف بأن الذنب ذنبه. يقول (القاري، صفحة ٢٤ / ١):

كَمْ قَائِلٍ لِي: ذُقْتَ النَّبْنَ قُلْتَ لَهُ: الذَّنْبُ. وَاللَّهِ. ذَنْبِي لَسْتُ أَدْفَعُهُ
إِنِّي لَأَقْطَعُ أَيَّامِي وَأَنْفِيهَا بِحَسْرَةٍ مِنْهُ فِي قَلْبِي تُقْطِعُهُ
بِمَنْ إِذَا هَجَعَ النَّوَامُ بَتُّ لَهْ بِلَوْعَةٍ مِنْهُ لَيْلِي لَسْتُ أَهْجَعُهُ

يقضي النهار إقرارًا بالذنب والخطأ من جهته، ومن جهة الآخرين لوم اللؤام وعتاب وتقريع، فإذا أقبل الليل وهجع النّوأم يزداد اغترابه أضعافاً مضاعفة، فالنهار عذاب والليل لوعة، والليل الذي "يضخّم أحزان الغرباء" يزيد من لوعته وألامه النفسية، فجسده في أرض وروحه في أرض أخرى، وهذا يلخص جوهر الاغتراب النفسي من حيث هو عدم انتماء للمكان أو للزمان أو للبيئة عمومًا، فهو يشعر بأن أيامه لا معنى لها، وفقدان المعنى من أهم ملامح هذا النمط من الاغتراب والذي لا يبدو أن ثمة حل له.

٢. الاغتراب المكاني:

يحتل المكان دورًا مهمًا وحاسمًا في تكوين شخصية الإنسان، وتثبيت هويته وتأطير طبائعه، ومن ثمّ تحديد تصرفاته وتوجهاته، وإدراكهم الأشياء التي تحيط بهم. فقد اتخذ الشعراء العرب مواقف متنوعة من المكان تراوحت بين المحبة والقبول والرفض بحسب الظروف التي نشأ فيها،

"فالموقف من المكان يكاد يكون صدى للموقف من المجتمع الذي ينتمي إليه." (جعفر، ١٩٩٩، صفحة ٣٢)

والموقف من المكان وحده لا يحدد الشعور به، ما يحدده هو حصول الاغتراب الحقيقي المادي الفيزيائي عن هذا المكان، وهجرته إلى مكان آخر، وثمة أشكال متعددة لهذه الغربة ومستويات غير متكافئة، فالغربة المكانية فحسب هي غربة قاسية ولكنها أقل قسوة من الغربة المكانية التي تجتمع مع الغربة اللغوية، وتذكر هنا قول المتنبي بعد أن وصف موضعًا بالغ الجمال من بلاد فارس، لكنه لم يكن يشعر بهذا الحسن المحيط به إحساسًا خالصًا، بسبب غربة اللسان مضافة إلى غربة المكان، فقال (أبو العلاء المعري، ٢٠٠٨، صفحة ١٤٢٨):

ملاعب جنّة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان

ولكن الفتى العربيّ فيها غريب الوجه واليد واللسان

وثمة غربة مكانية أفسى من كليهما حين تجتمع مع غربة اللسان والثقافة أيضًا، لذلك لا يمكن النظر إلى غربة ابن زريق على أنها الأقسى، إلا من حيث البعد الحقيقي الجغرافي، والنفسي عن الوطن.

فذلك الوضع الذي كابده وقاساه ابن زريق دفعه إلى الهجرة عن الوطن علّه يهجر الفقر وضيق ذات اليد، هاجر إلى مَنْ يأمر له بخلعة وأعطية ووفر من المال فيصيب ثراءً، لكنه - كما أسلفنا - حظي بخيبة الرجاء، نظرًا إلى حاله فوجد نفسه يقاسي مع غربته النفسية غربة حقيقية، فهو بعيد عن الوطن وبعيد عن الأهل وبعيد عن الأحبة والأصحاب، وربّما كان الارتباط بين الغربتين الحقيقية والنفسية ارتباطًا وثيقًا، ولذلك قالوا في المثل: (الغربة كربة)، وهذا هو حال شاعرنا، يعيش في كربات مترابطة فيما بينها، غربة الوطن وغربة الأهل وغربة الأصحاب فضلًا عن غربة مادية دفعته إلى الهجرة، وغربة نفسية ملؤها العذاب وتبكية الضمير، وبالعودة إلى غربة الوطن. نطالع قوله (القاري، صفحة ٢٤ / ١):

ما كنتُ أحسبُ أنّ الدهرَ يفجّعني به ولا أن بي الأيامَ تفجّعهُ

حتى جرى البينُ فيما بيننا بيند عسراءَ تمنّعني حظي وتمنّعهُ

بالله يا منزل القصف الذي درست آثاره وعفت منذ غبت أربعه

هل الزمان معيد فيك لندتنا أم الليالي التي مرت وترجعهُ

إنّ الزمانَ أراه في الرّجيل غنيّ ولوّ إلى السّدّ أضحي وهو يُزَمّعهُ

لا يطمئنُ لجنبي مضجّعٌ وكذا لا يطمئنُ له من بنتٍ مضجّعهُ

تتوالى صور متنوعة كأنها لقطات أو مشاهد تعن بخاطره وكلها تتعلق بالوطن، ببغداد، وبالكرخ، ببيوت الأحبة، وشوارع المدينة وأهلها وسماها، كل ذلك غدا ألمًا مضاعفًا، حتى إنه يستعير صورة الطلل والرسم الدارس ليوضح صورة بيته في بغداد، وهي صورة نفسية محض، البيت لم يتداع، وأثاره لم تمح، لكن اغترابه المكاني جعله يرى تلك الديار بعين شاعر جاهلي يقف

على الدمن. وهذا الاغتراب المكاني ولّد لدى الشاعر شعورًا بالاغتراب النفسي الذي لمحناه سابقًا، لكن الابتعاد عن زوجته كان الأكثر تأثيرًا فيه، حتى يقول بأنها ربما استغنت عنه، ثم يتدارك فيؤكد أنها لا يقر لها بال ولا يطمئن بها مضجع مذ فارقت، هذا الصراع مبعثه غربة مادية يعيشها بعيدًا عن أهله ووطنه، وهنا يجد بنا أن نلمح اغترابًا آخر مما تحتويه القصيدة، لا يتعلّق بالابتعاد عن الوطن فحسب، ولا الإحساس بالوحدة والوحشة، بل هو شيء أعمق يتعلّق بأسئلة المصير، وهو ما سنتحدّث عنه في الفقرة التالية.

٣. الاغتراب الوجودي:

الغربة الوجودية تشمل النوع الإنساني بعامّة أمام الزمان والمكان اللذين يمثلان الإطار الوجودي للإنسان، فبإزاء إحساسه بلا تناهي الزمن، يقرر أنه لم يقض لبانته من محبوبته. وإحساس الشاعر أن حياته متناهية، وأن نعيمها زائل، وأن تحقيقه لذاته موقوت يجعله يشعر دائما أنه غريب في هذا الوجود اللامتناهي، إن إحساس الإنسان بتناهيته يجعله

"يحاول عن طريق الفعل أن يجمع شتات ذاته في الحاضر وكأنما هو يكتشف في الآن أقسام الزمن ليخلق من التهامها

نوعا من الأبدية." (شاخت، ٢٠٠٥، صفحة ١١٩)

إن هذا الاغتراب يشمل الإنسان بعامّة حيث لا يتحقق التوافق بين وجوده الخاص والوجود العام، وينتج عنه شعور الإنسان باليأس الذي يسلبه إمكانية تحقيق الذات، فارتباط الإنسان بالماضي يجعله مغتربا عن حاضره، فكل ما فات لا يعود، وما فات هو نحن في صورة مثلي؛ لأنه يرتبط بحضور أفضل في الزمان، وبحضرة مليئة كُنّا فيها قادرين على الفعل.

إذ عاش ابن زريق كاتباً وأديباً شاعراً – ربّما لم يصلنا من شعره غير هذه العينية وقصائد قليلة جدًّا- كل ذلك يدلّ على أنه كان موهوبًا، ومع كل هذه المواهب عاش فقيرًا، وهو يرى أو يسمع أنّ الشعراء كانوا يكسبون الأموال الطائلة بقصيدة واحدة – وهذه كانت سنة الخلفاء والأمراء مع الشعراء- فكأنّي به يقارن بين نفسه وضيق ذات اليد وبين غيره من الشعراء المشاهير المتكسّبين بالشعر، فيشعر بأنه غريب في هذا الجو الأدبي الذي لم ينصفه، فسخط على حظّه، وقرر الثورة على هذا الوضع المزري، فلئن منعه الدهر مما يستحق فليأخذته بما استطاعت يده. قال (القاري، صفحة ٢٤ / ١):

تأبى المطامع إلا أن تُجشّمه للرزق كذا وكم ممن يودعُه

ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟ سبيله السفر، نعم لقد هاجر، لكنه بعد التجربة رأى بأنّ الأرزاق مقسومة، وأنّ المجاهدة والمكابدة لا توصله إلى غير المقسوم. قال (القاري، صفحة ٢٤ / ١):

وما مُجاهدة الإنسان توصلُهُ رزقًا ولا دعة الإنسان تقطعُهُ
قد وزّع الله بين الخلق رزقهم لم يخلق الله من خلق يضيّعُهُ
لكيهم كلّفوا جريصًا فلست ترى مسترزقًا وسوى الغايات تُفنعُهُ

وفي نهاية هذا الخضم من المشاعر النفسية المتداخلة المملوءة بالحزن والأسى يستسلم الشاعر لقضاء الله وقدره، فقد يجمع الله الشتيين، فإن قضت المنية بالفراق فما هو بقادر على دفع ذلك. قال (القاري، صفحة ٢٥ / ١):

علّ الليالي التي أضنت بفرقتنا جسسي ستجمعي يومًا وتجمعه
وإن نزل أحدًا منّا منيته فما الذي يقضاه الله يصنعه
كم قائلٍ لي ذقتُ البين قلتُ له الذنبُ والله ذنبي لست أدفعُهُ

والإقرار بالذنب هنا ليس كما يبدو نتيجة تفكير منطقي انتهى به إلى إنه هو المذنب، بل نوع من جلد الذات وهي نتيجة طبيعية لمشاعر الاغتراب الحادة التي قاساها.

وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نشبه ألفاظ ابن زريق، بأهات المفجوع إذ إنه كان دقيقاً في استعمال الألفاظ، ذات الجرس الناعم الهادئ، وهذه الدقة في مراعاة جرس ألفاظه، تماشت، وانسجمت مع الجو النفسي الذي أراد أن يشيعه، والصور الإيحائية التي أراد رسمها، وتخيلها للمتلقي لأن الجرس الداخلي لألفاظه، يوحي لنفس المتلقي تخيل صور ذهنية تناسب إيقاعه، ويشيع فيها جواً نفسياً، يوحي بالشكوى والحرمان والقهر الاجتماعي.

خاتمة:

قرأنا فيما سبق أبياتاً متعددة من عينية ابن زريق البغدادي، والتي خلّدها التاريخ بوصفها القصيدة "الواحدة"، فبدأنا بالحديث عن المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الاغتراب، قبل أن نحدد أنماط الاغتراب والتي تتلخص بالاغتراب النفسي، والاغتراب المكاني، والاغتراب الوجودي، ولا شك أن علم النفس أو علم الاجتماع لديهما تصنيفات أكثر تنوعاً وعمقاً في النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني عموماً، لكن عنايتنا انصبحت على نص القصيدة، فعرفنا بالشاعر بما توافر من معلومات عنه، ثم قرأنا الأبيات باحثين عن مفاهيم الاغتراب السابقة.

وخلص البحث حضور أنماط الاغتراب الثلاثة في هذه القصيدة على تفاوت في قوة الحضور وعمقه، فوجدنا الشاعر يعبر عن اغترابه النفسي من خلال مشاعر الوحشة والوحدة، والانصراف عن المجتمعات وامتلاء نفسه بالارتياح من الآخرين حيناً، وانصرافه الى الحكمة المستخلصة من تجاربه في حين آخر.

أما الاغتراب المكاني، فكان الأكثر حضوراً ولاسيما حضور أسماء تتعلق بالوطن مثل بغداد، والكرخ وغيرها، وتكراره تذكر الدار وسكانها، وزوجته/حبيبته وبعده عنها.

وظهرت عنده عدة ملامح لاغتراب وجودي عبر اهتمامه بأسئلة المصير الإنساني عموماً، وتعلّقه بفكرة الموت وكأن الوجود في ذاته أضغى غربة يعيشها ويقاسي منها.

ولعلّ هذا المدخل ينير جانباً إبداعياً جمالياً في هذه القصيدة المهمة، بيد أنه ليس الجانب الوحيد الذي يمكن النفاذ إلى النص من خلاله، فالنص غني ويحتمل الكثير من الدراسات والمدخل النقدية المتنوعة.

المراجع

ابن حزم الأندلسي. (١٩٨٠). *رسائل ابن حزم الأندلسي*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
ابن حزم الأندلسي. (١٩٨٧). *طوق الحمامة في الألفة والألاف*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

أبو العلاء المعري. (٢٠٠٨). *اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي*. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

أبو بكر بن دريد الأزدي. (١٩٨٧). *جمهرة اللغة*. بيروت: دار العلم للملايين.

أبو سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي. (١٩٨٢). *غريب الحديث*. دمشق: دار الفكر.

أبو محمد جعفر بن أحمد بن الحسين السراج القاري. (بلا تاريخ). *مصارع العشاق*. بيروت: دار صادر.

الخليل بن أحمد الفراهيدي. (١٩٨٦). *العين*. دار ومكتبة الهلال.

حسام الدين عفانة. (٢٠٠٢). *أحاديث الطائفة الظاهرة*. بيت المقدس.

ريتشارد شاخنت. (٢٠٠٥). *الاغتراب*. القاهرة: دار شرقيات.

- زليخة جديدي. (جوان, ٢٠١٢م). الاغتراب. *مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية*, الصفحات ٣٤٦-٣٦١.
- سميرة غافل العازمي. (يناير, ٢٠٢١). الاغتراب النفسي وعلاقته بالأمن النفسي. *مجلة العلوم التربوية والنفسية*, الصفحات ١٤٨-١٨٠.
- طالب ياسين. (١٩٩٢). *الاغتراب تحليل اجتماعي ونفسي لأحوال المغتربين وأوضاعهم*. عمان: المكتبة الوطنية.
- عبد الحق بركات. (١, ٢٠١٦). مستوى الاغتراب النفسي لدى عينة من الطلبة المغتربين بجامعة المسيلة. *مجلة الجامع في الدراسات النفسية والعلوم التربوية*.
- عمر رضا كحالة. (بلا تاريخ). *معجم المؤلفين*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- فاطمة جمشيددي. (أيلول, ٢٠١٧). ملامح الاغتراب في شعر علي فودة. *إضاءات نقدية*, الصفحات ٩٨-٧١.
- محمد راضي جعفر. (١٩٩٩). *الاغتراب في الشعر العراقي*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
- ياسمينه هلايلي. (١, ٢٠١٤). الاغتراب النفسي لدى طلاب الجامعة. *مجلة جامعة ابن رشد في هولندا*, الصفحات ٢٣٠-٢٤٧.

Kaynakça

- İbn Hazm E. (1980). *Resailü İbn Hazm*. Beyrut: el- Müessesü'l- Arabiyye lil- Dirasat.
- İbn Hazm E. (1987). *Tavku'l-Hemame*. Beyrut: : el- Müessesü'l- Arabiyye lil- Dirasat.
- Ebû El-Alâ E. (2008). *Şerhü Divanı'l- Mütenebbî*, Merkezü'l- Meliki Faysal lil- Buhusi ve Dirasat.
- Ebû Bekr E. (1987). *Cemheretü'l-Luga*. Beyrut: Dârü'l-İlmi lil-Melayyin.
- Ebû Süleyman E.. (1982). *Garib'ul Hadis*. Şam: Dârü'l- Fikir.
- el-Kâribî E. (t.s). *Mesariü'l-Uşşak*. Beyrut: Dâr Sâdır.
- Hâlil E. (1986). *El-Ayn*. Dârü'l- Hilal.
- Husam A. (2002). *Ehadisü'l- Tâifeti'l-Zâhire*. Kudüs.
- Richard S. (2005). *el-İgtirab*. Kahire: Dâr Şarkiyat.
- Zeliha C. (Haziran, 2012). *el-İgtirab*. İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi, Cezair sayfalar 346-361.
- Sümeira E. (Ocak, 2021). *el-İgtirabü'l- Nefsi* . Eğitim ve Psikolojik Bilimler Dergisi, sayfalar 148-180.
- Talip Y. (1992). *el-İgtirab Tahil İctimai ve Nefsi*. Amman: el-Mektebetü'l-Vataniye.
- Abdülhak B. (1, 2016). *Müsteva'l- İgtirabi'l-Nefsi*. Câmii Dergisi.
- Ömer K. (t.s). *Mücamü'l-Mü'allifin*. Beyrut: Dâr İhyaai'l- Turasi Arabî
- Fatma C. (Eylül, 2017). *Melamihü'l- İgtirab fi Şiri Ali Fûda*. İzaat Nakdiye dergisi, sayfalar 71-98.
- Muhammed R. (1999). *el-İgtirab fil- Şiri'l- İrakî*. Şam: Manşurat İtthadil- Küttabi'l- Arap.
- Yasmin H. (1, 2014). *el-İgtirab el-Nefsi ledâ Tullabü'l-Camîa*, İbn Rüşd dergisi, sayfalar 230-247.

Öz

Sadreddin Aynî (Ş 1256-1333/M 1878-1954) 20. yüzyıl Mâverâünnehiri'nin modern Farsça-Tacikçe edebiyatının öncüsü olarak görülür. Eleştirmen, şair, yazar, tarihçi ve dilbilimci olup bu alanların her birinde eserler vermiş ve bunların çoğu 20. yüzyıl Mâverâünnehiri'nin; edebî, sosyal ve kültürel dönüşümlerine büyük katkı sağlamıştır. Aynî'nin eserlerinin çoğunda bulunan özel bakış açısı, Rus Sosyalizmi'nin spesifik tanımıyla anlam kazanır. Bu makale, eleştirel bir yaklaşımla, bu büyük insanın hayatı ve eserleri, onun İran'a eleştirel bakışı ve İran edebiyat camiası içindeki konumu ile ilgili birçok soruyu yanıtlamayı amaçlamaktadır. Sadreddin Aynî'nin fikirlerini ve düşüncelerini yansıtan eserleri, onun özgürlük ve bağlılık arasındaki dönüm noktasını tek bir yerde barındırır ve 1917 Rus Ekim Devrimi bu ikiliğin başlangıcıdır. Aynî'nin *Yâddâştâ* ve *Cellâdân-ı Buhârâ* gibi bazı eserleri kendisinin birinci fikrî tarzına aitken; romanları, şiirleri ve makaleleri ikinci fikrî tarzına aittir.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, Tacikistan, Sadreddin Aynî, 20. yüzyıl, Mâverâünnehir

A Glance at the Life and Works of Sadriddin Aini

Abstract

Sadriddin Aini (1256-1333 SH / 1878-1954 CE) is regarded as the pioneer of modern Persian-Tajik literature in the 20th century in Transoxiana. He was a critic, poet, writer, historian, and linguist, contributing significantly to each of these fields, and many of his works greatly influenced the literary, social, and cultural transformations of Transoxiana in the 20th century. Aini's distinctive perspective found in many of his works is particularly defined by the specific interpretation of Russian Socialism. This article aims to answer many questions regarding the life and works of this great figure, his critical view of Iran, and

* Çeviri makalesi/Translation article; DOI: 10.32330/nusha.1461434. Bu makale Âzîtâ Hemedânî ve Mesûd Hüseyinîpûr'un Sadreddin Aynî'nin hayatı ve eserleri üzerine İran'da Farsça olarak kaleme aldıkları çalışmanın çevirisidir: Âzîtâ, Hemedânî-Hüseyinîpûr, Mesûd. (1393). "Negâhî be Zindegî ve Âsâr-ı Sadreddin Aynî". Âyine-i Mirâs, sy 55: s. 256-286.

**Uzman, Türk Tarih Kurumu, Bilimsel Çalışmalar Müdürlüğü, HBVÜ, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Genel Türk Tarihi Bilim Dalı, Ankara/Türkiye, e-posta: mehmetali@windowslive.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0005-0080-3422>

Makale Gönderim Tarihi:29.03.2024

Makale Kabul Tarihi :23.06.2024

his position within the Iranian literary community from a critical standpoint. The works of Sadriddin Aini, reflecting his ideas and thoughts, involve the turning point between freedom and loyalty, with the 1917 Russian October Revolution marking the beginning of this duality. Some of Aini's works such as "Yâddâsthâ" and "Cellâdân-ı Buhârâ" belong to his first intellectual style, while his novels, poems, and articles belong to his second intellectual style.

Keywords: Central Asia, Tajikistan, Sadriddin Aini, 20th century, Transoxiana

Giriş

Sadreddin Aynî, Orta Asya hatta dünya kültür tarihinin unutulmaz edebî simalarındandır. Onun hayatını, edebî ve içtimai faaliyetlerini bilmek, İran'da edebiyat ve tarih sahasıyla ilgilenenler için zorunluluktur.¹ Onun eserlerini incelemek, İran'la tarih boyunca siyasi ve kültürel yakın ilişkilere sahip olan bölgelerin tarihini anlamak için bir penceredir. Aynî'nin hayatı ve eserlerinin incelenmesi aslında bölgesel kimliğin yeniden keşfi ve biz İranlılar için 20. yüzyıldaki politik sarsıntılar ve coğrafi sınırlamalar nedeniyle örtük kalmış tarihî köşelerde bir arayıştır. Bugün özellikle Sadreddin Aynî'nin eserleri, toplumun ve yaşamın yüz yıl önceki durumunu resmetmek suretiyle, İranlıların Orta Asya'daki hem dil hem de geleneklerindeki ortak özelliklerini anlamalarına kapı açan bir rehberdir. Yine Tacik Farsçası ile tanışma fırsatı sunarak, İranlıların Orta Asya'daki hemşerileriyle daha yakından tanışmalarına katkıda bulunmaktadır. Aynî, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında, Taciklerin kültür ansiklopedisini kaleme aldığı eserleri aracılığıyla dönemin tarihî, kültürel, sosyal ve siyasi konularında aydınlatıcı bir perspektif sunmaktadır. Bu eserler, şüphesiz ki onun klasik Fars, Rus ve Avrupa edebiyatlarının zengin geleneğinden etkilenmiş yaratıcı düşüncesinden kaynaklanmış olup yazarın iki Rus Bolşevik hükûmeti ve Buhara Emîrliği'ne duyduğu sevgisini ve nefretini yansıtmaktadır. Bu eserlerde, son yüz yıl içindeki bir dönemin Tacik-Fars edebiyatını gözlemlemek mümkündür. Aynî'nin bilimsel ve edebî önemi sadece eserlerinde değil, aynı zamanda kişiliğinde de bulunmaktadır. Taciklerden pek çoğunun ve bazı araştırmacıların görüşüne göre, Aynî, Tacik kimliği, dil ve soyunun koruyucusu ve hamisiydi; Türkler, Özbekler ve Ruslar, her yönden Taciklerin bu hazinesini soldurmak ve zayıflatmak istediler. Bütün bunlarla beraber bazılarına göre onun Farsça yazısının Latin harflerine döndürülmesindeki rolü ve "Fars dili" yerine "Tacikçe" ıstılahını yerleştirip Tacikistan'da Farsça adını kaldırmak adına gösterdiği gayretler göz ardı edilemez. Aynî'nin hayatının ve düşünce tarzının gözden geçirilmesi, eserlerini daha iyi anlamak için yardımcı olabilir; onun eserleri, aynı zamanda yaşam tarzını ve yaşadığı dönemi yansıtan belirleyici unsurlardır.

Hayatı

Sadreddin Aynî, çocukluğunu, ailesi ve köy halkının yaşantısını oldukça zarif bir şekilde *Yâddâsthâ* adlı kitabında detaylarıyla anlatır. Bu makalede onun yaşamı hakkında anlatılanlar, bu kitaptan ve kendi dilinden alınmıştır.² Aynî'nin çocukluğu sahrada ve köyde oldukça zor koşullara sabrederek geçti. Aynî'nin doğduğu yer olan Sâkterî, Zerefşân Irmağı'nın kuzeyinde, Gucdüvân'a bağlıdır ve Buhara'ya 40 km mesafededir. Burası Tacik, Arap, Urgencî ve Hâcegân -ki bu son topluluk dört kabileden; Mirkânî (aslen Horâsan, Meşhed'den), Seyyid Atâyî, Gucdüvânî ve Sâkterîgî'den oluşuyordu- soyundan gelen insanlardan müteşekkildi. Sakterî köyünde yaşayanların çoğunun dili Tacik Farsçasıydı ve büyük çoğunluğu okur-yazardı. Seyyid Murad Hâce, Aynî'nin babası, Ziveray da annesidir. Her ikisi de daima çocuklarıyla ilgilenir, dinî görevlerini yerine getirmeleri için evlatlarını yönlendirirdi. Aynî'nin babası eğitimli, edebiyat ve sanat âşığıydı.³ Öyle ki Hâfız'ın, Nevâî'nin, Sâib'in gazellerinden seçmeleri kendi el yazısıyla yazmıştır. İşte bu mütalaalar ile küçük Aynî'nin zihninde edebî tutkunun ilk kıvılcımları ateşlenmiştir. Aynî'nin üç erkek kardeşi vardır: Muhyiddin, Siracüddin, Kerâmüddin. İlk iki kardeşi Buhara emîri tarafından öldürülmüş (Şekûrî, 1978, s. 51), küçük kardeşi ise veba hastalığı sebebiyle ölmüştür.⁴ Yine babasını, annesini, amcasını ve amcasının üç karısını da 1889 senesinde veba hastalığından kaybetmiştir. Aynî'nin mensur trajik eseri *Yâddâsthâ*'da yakınlarını kaybetmesiyle ilgili kaleme aldığı mersiyesi öyle etkileyicidir ki Rus eleştirmen Braginsky, onu mensur gazel örneklerinden en seçkini sayar. (Braginsky, 1968, s. 139) Aynî, 57 yaşında ölüm döşegindeki babasının vasiyetini şöyle anlatır:

“Gözlerini bana çevirdi ve sözlerine devam etti: Oku, ne kadar zor olsa da oku fakat hâkim olma, yönetici olma, imam olma, eğer öğretmen olacaksan olur...” (s. 135)⁵

Bu nedenle Aynî, pek çok zorluğa rağmen, babasının vasiyetini yerine getirmek ve ilim tahsil etmek için Buhara'nın yolunu tuttu. Aynî'nin meşakkatlerle dolu çocukluk yılları, sonrasında onu sinir hastalığı ve epilepsiye mahkûm etmiştir. Kendisi bu duruma şöyle işaret eder:

Çocukluk yıllarımda başımdan geçen o zorlu hayatın etkisiyle gergindim ve hayattan bunalmıştım. Bazen yalnız gecelerde önceki şairler gibi mersiye okur, gönlümü rahatlatmak için ağlardım... (s. 474)

Aynî, Buhara'ya vardığında ilk olarak bu efsanevi şehir hakkındaki izlenimlerini kaleme aldı, *Yâddâsthâ*'sının (anıların) bundan sonrası Buhara, eğitim ve bu şehirde olup bitenler hakkında oldu. Buhara'da on dokuz yıl süren eğitim hayatı boyunca geçimini sağlamak ve eğitim hayatını desteklemek

amacıyla insanların dükkân ve evlerinde hizmetçi olarak çalıştı. Bu konuya *Yâddâşthâ*'da sayfalarca yer ayrılmıştır. Bir yerde şöyle yazar:

Sahrada giydiğim kıyafetlerin aynısıyla hizmet ettim... Henüz meshim (kışlık deri pabuç) yoktu, terlik şeklindeki su geçirmez yerel ayakkabım uzun zamandır yırtılmıştı ve ayak parmaklarım dışarı fırlamıştı. Yağmur, kar ve çamurun olduğu vakitlerde vekilharçla⁶ birlikte aynı ayakkabılarla günde birkaç kez pazara gider, aldıklarımı getirirdim. O ayakkabılarla Buhara'nın taş döşenmemiş, kaldırımsız sokaklarında yürümek oldukça zordu; bazen çamura bulanmış ayakkabım ayağımdan çıkar, bir adım arkamda kalırdı. Git gide iş öyle bir noktaya vardı ki çamura bulanmış sokaklarda ayakkabılarımı çıkarıp elime alırdım, vekilharcın ardından yalnız ayak koşardım. (s. 356)

Aynî'nin Şerîfcân Mahdûm Sadr-ı Ziyâ'nın⁷ evinde hizmetkarlık yapması, onu Sadr-ı Ziyâ'nın kütüphanesindeki yazarlarla, şairler ve şiir tarzlarıyla, edebî kitapların mütalaasıyla tanıştırdı. Buhara'daki tahsil yıllarında, o şehrin; Mîr Arab (M 1890-1891), Âlim Cân (M 1892-1893), Bedel Bey (1894-1896), Hâc Zahid (M 1896-1898), Kökeldaş ve Hüseyin Bay gibi kadim medreselerinde eğitim görür. Tahsil yıllarında okuduğu kitaplar şunlardır: *Avâmil*, *Kâfiye*, *Şemsiye*, *Hâşiye-i Kutbî*, *Şerh-i Tehzîb*, *Hikmetü'l-Ayn*, *Hâşiye-i Mollâ Abdülgaffûr Lâri ber Şerh-i Mollâ Câmî*, *Şerh-i Mollâ Hân*, *Şerh-i Câmî ber Kâfiye be Arâbî*, *Vekâye* vb... Bunların yanında Sâib, Hâfız, Sadî, Rudekî, Bîdil ve Firdevsî'nin şiirlerini mütalaa eder, Ebu Ali Sina'nın eserlerinden okurdu. Öyle ki Hitchens şöyle yazmıştır: “Medrese programları aşırı mezhepsel geleneğin baskısı altındaydı ve konuları papağan gibi ezberlemeye dayalıydı. Bu nedenle Aynî'nin gönlü bu medrese eğitim sisteminden soğudu, ardından da özgürlük düşüncelerine yöneldi.” (Hitchens, 1368) Aynî, 27 yıl Buhara'da, sonra da Semerkand'da yaşadı ve ömrünün son yıllarında Duşanbe'ye yerleşti. Bu şehir aynı zamanda 1954 senesinde vefat ettiği ve defnedildiği yerdir.⁸ Günümüzde Aynî'nin yaşadığı evler, Duşanbe'de (Tacikistan), Semerkand'da (Özbekistan) müzeye dönüştürülmüştür. Eşyaları ve kitapları, o dönemden kalma resim ve fotoğraflarıyla birlikte sergilenmekte ve Tacikistan'da birçok yere onun adı verilmektedir.

Aynî, Ekim 1917 Rusya Devrimi'nden öncesine kadar siyasi arenadan uzak durdu, fakat bazı yurttaşlarının ilerici eğilimleri ve gafilane düşüncelerinin değişmesiyle birlikte sosyal ve politik arenada aktif hale geldi; yenileşme ve Buhara emîrlerinin zulmünden kurtuluş yolunda çalışmalara başladı. Kendi ifadesine göre Ahmed Dâniş'in⁹ *Nevâdirü'l-Vekâyi*' adlı eserini okumasıyla dönüşüme uğradı ve Buhara emîrlerinin hükümet erkanına duyduğu önceki inançları paramparça oldu. Diğer yandan Buhara'ya dışarıdan gelen *Hablü'l-*

Metîn, Çehrenümâ, Tercümân, Vakt, Şûrâ vb. gazeteleri tetkiki de bu uyanışta önemli rol oynadı. Ardından o dönemin pek çok entelektüel gibi eğitimcilere, modernistlere ya da ceditçilere katılıp eğitime ve bilime desteğini dile getirdi. 1910 yılında, üç arkadaşıyla birlikte gizlice “Türkiye ve Rusya’da bilim eğitimi almak üzere öğrenciler yetiştiren” Terbiyet-i Etfâl adlı bir cemiyet kurdular¹⁰ ve bu cemiyet aracılığıyla öğrencileri bu ülkelerde eğitim almaya gönderdiler.¹¹ Aynî bu cemiyet hakkında şöyle demiştir:

Bu cemiyetin manifestosu yalnızca ilim üzerineydi. Bu duruma dikkat çekmek için tüzüğünde, ‘cemiyet kesinlikle siyasete karışamaz’ yazılmıştı. (Şekûrî, 1382, s. 155)¹²

O, 1917 yılında, halkın yeni bir dünyaya duyduğu özlem sırasında tutuklandı.¹³ Emîrin hapisanesinde yargılanmadan işkenceye uğradı, 75 sopa darbesi vuruldu¹⁴, öyle ki ölümle burun buruna geldi. (Aynî, 1381, s. 130) Daha sonra emîrin mahkumlara karşı kötü davranışlarından haberdar olan Rus askerleri tarafından kurtarıldı ve gizlice Kagan Hastanesi’ne nakledildi. 1918 senesinde Semerkand’a gitti ve Türkistan Sovyet Cumhuriyeti’ne hizmet teklifinde bulundu. Böylece Orta Asya’da Orta Çağ gericiliğinin kalesi olan Buhara emîrliği rejiminin devrilmesinde pay sahibi olmaya çalıştı. (Bečka, 1372, s. 128)

1918 yılında ceditçilerin emîrin güçleri tarafından takip edilmesi ve öldürülmesi, Ceditçilere yönelik tasfiye hareketi olarak bilinir. Uygulanan bu zalimlikler, Aynî’yi inkılap ve yenileşmeye daha da sevk etti. Bu kötü süreçte kardeşi Siraceddin’i kaybetti. Ardından bu konuyla ilgili kitaplar yayımladı; *Târîh-i Emîrân-ı Mangıtiyye-i Buhârâ, Cellâdân-ı Buhârâ, İsyân-ı Mukanne’, Târîh-i İnkılâb-ı Fikrî der Buhârâ* bunlar arasındadır. Siyasi kayıpların kalemlerle telâfi edilebileceğini acı tarihi deneyimlerle öğrendi ve bu nedenle, halkın uyanışı için en iyi yolun okuryazarlık olduğuna inandı. Yanlış eğitim yöntemlerini eleştirerek gazeteyi, insanların zihinlerini aydınlatan bir araç olarak gördü. Bu konuyla ilgili olarak 1919 yılında *Şu’le-i İnkılâb*¹⁵ dergisinde “Tenvîr-i Efkâr” adlı bir makale yayımladı.

Aynî, 1917 Ekim devriminden itibaren Sovyet Komünist Partisine yaptığı hizmetlerden dolayı hükümet yetkilileri tarafından önemli devlet görevlerine getirildi ve 1929’da Tacikistan’ın tesisinden sonra büyük saygı gördü; madalyalar ve ünvanlar elde etti.¹⁶

Bu görevlerden, madalyalardan ve ünvanlardan bazıları kronolojik olarak şöyledir:

- 1920’de Tacikistan’da kurulan Tarih ve Edebiyat (Kültür) Kurumunun başkanlığını yapmıştır. Başkanlığın kuruluşunu öneren kendisidir ve ardından birkaç kitap telifi programı planlamıştır.

- 1923 yılında Buhara Halk Cumhuriyeti Merkezi İcra Komitesi üyesi seçilmiştir.
- 1929-1938 yıllarında Tacikistan Merkezi İcra Komitesi üyeliği yapmıştır.
- 1934-1940 yıllarında farklı dönemlerde Semerkand ve Duşenbe şehirleri Yüksek Şura temsilciliği yapmıştır.
- 1937-1947 yıllarında Tacikistan Yüksek Şura temsilcisi seçilmiştir.
- 1943 yılında Özbekistan Bilimler Akademisi Fahri Üyesi seçilmiştir.
- 1951 yılında Tacikistan Bilimler Akademisi Başkanlığı yapmıştır.
- 1954 yılında SSCB Yüksek Konseyi Temsilcisi seçilmiştir.
- 1934 yılında SSCB’den Kızıl Bayrak İşçi Nişanı aldı.
- 1940 yılında Cumhuriyet Bilim Nişanı Fahri hizmetkâr ünvanı aldı.
- 1941, 1948 ve 1949’da üç Lenin madalyası aldı.
- 1949 yılında Lenin Devlet Üniversitesi bilim kurulundan bilimsel derece ve doktora ünvanı aldı.
- 1950 yılında *Yâddâştâ* için 1950 SSCB Devlet Ödülü aldı. (Şekûrî, 1978, s. 64)¹⁷

Aynî, aynı zamanda; Bilimler Akademisinin ilk başkanı olmuş ve Tacikistan cumhurbaşkanından “millî kahraman” ünvanı almıştır. Aynî ayrıca “milletin babası” ünvanına nail olmuştur. 20. yüzyılda Tacikistan’ın sosyolojik araştırmalarının öncülerinden, Tacikistan’da modern dilbilimin kurucularından ve modern Tacik döneminin ilk tarihçilerindendir. Roman, kısa öykü, mizah, hiciv, tarih, masal, halk hikâyeleri, folklor, sözlü edebiyat, lügat yazıcılığı, hikâyecilik, sözlük bilimi, eğitim ve siyasi kitap telifi, hatıra yazıcılığı, devrim şiiri, ilmî araştırmalar, edebiyat tarihi, dilbilim, edebiyat eleştirisi, oyun yazarlığı, edebî araştırma ve biyografi yazıcılığı gibi farklı yazı türlerinin takipçilerindendir. Bugün Tacikistan Yazarlar Birliğinde yılda bir kez, Üstat Sadreddin Aynî Ödülü¹⁸, en iyi edebî eserlerin yazarlarına verilmektedir. (Müselmâniyân, 1383, s. 47)

Lutz Rzehak *Farsçadan Tacikçeye* kitabında bu ünvan ve lakapları “efsane yaratmak” olarak adlandırır ve kitabının bir bölümünde “Üretilen Mitoloji ve Yaratılan Efsane” başlığıyla 1935 yılında Tacikistan’da Sadreddin Aynî’nin bilimsel ve toplumsal hizmetlerinin otuz yılını kutlamak amacıyla düzenlenen geniş çaplı bir etkinlikten bahseder. Bu kutlamada Aynî, ev onarımı ve bir araba için 20,000 ruble hediye aldı. Programda adına bir öğrenci bursuna yer verildi ve Maksim Gorki gibi “insan ruhunun mühendisi” lakabını aldı. Rzehak bu

türden inancın ortaya çıkmasını bir yazarın çabalarına saygı göstermekten daha üstün bulmuş ve bunu canlı bir heykel inşa etmeye benzetmiştir. Rzehak ayrıca, mitlerin elbette tarihsel gerçekler üzerinden yaşadığını ancak nesnel gerçeklik söz konusu olduğunda gerçekliğin yüzünün değiştiğini eklemiştir. (Rzehak, 2001, s. 202)

Seyfullahov'un düşüncesi ise şöyledir: "Batılı yazarlar ve bilim insanları Aynî'nin adını; Jack London, Kipling¹⁹ ve Gorki²⁰ ile aynı kategoride kabul ettiler; Alman şair, yazar ve çevirmen Alfred Kurella da onun hakkında, 'Aynî, Doğu ve Batı dünyası medeniyet ilişkisinin ve akışının vücut bulmuş halidir, öyle ki Aynî'nin doğumunun yüzüncü yılı 1978 yılında UNESCO'nun ithafıyla kutlanmıştır.' yazmıştır." (Seyfullahov, 1373, s. 186)

Bečka da onun hakkında şöyle yazmıştır: "Sadreddin Aynî'nin eserleri ve şahsiyeti, bütün büyük hakikatler ve güzellikler gibi, çoğu zaman sadeliğe dayansa da olağanüstü ve seçkindir." (Bečka, 1372, s. 135)

Aynî aynı zamanda şairdi ve şiir yazmaya 1893 yılında başladı. Önceleri "Süflî, Muhtac, Muhtâcî, Cünûnî mahlaslarını kullandı, sonrasında ise farklı manalara sahip olmasından dolayı "Aynî" lakabını seçti ve bu mahlasla tanındı. Bu mahlası seçmesiyle ilgili *Yaddâştâ*'da şunları yazmıştır:

Burada edebî mahlaslarımla ilgili birkaç cümle yazmalıyım: Buhara şehrindeki ilk yıllarımda insanlar (bazıları dışında), özellikle mollalar bana oldukça kötü gözle bakıyorlardı. Aşağılayıcı tarzla beni eğitimsiz görüyorlardı. Bu nedenle kendime 'alçak' anlamına gelen 'Süflî' lakabını verdim. Sonrasında bu mahlası kullanmak bana mantıklı gelmedi: 'İnsanlar beni alçak görüyormuş, bu onların yaklaşımı... Ben neden kendimi aşağılık göreyim ki! Benim diğer insanlardan farkım şu ki ben yoksul ve muhtacım, onlar ise varlıklı ve hiçbir şeye ihtiyaçları yok' diye düşünmüştüm. 'Süflî' kelimesini reddetme gerekçelerimle kendi yoksulluğumu ve muhtaçlığımı kabul edince, benim için 'Muhtaç' ve 'Muhtacî' kelimeleri mahlas için daha münasip göründüler. Ardından şiirlerimde kafiye uyumunu gözeterek, bazen 'Muhtaç' bazen de 'Muhtacî' mahlaslarını kullandım. Zamanla bu kelimeler de mahlas olarak makul gelmedi ve içimden, 'Doğru, fakirim fakat niçin şiirlerim aracılığıyla yoksulluğumu insanlara ilan ediyorum!' dedim ve bu mahlasları da reddettim. Çocukluğumda yaşadığım zorlukların etkisiyle sınırlı biri olmuştum ve hayattan çok sıkıntı çekiyordum. Arada bir, yalnız gecelerde, geçmiş şairlerin yazdığı gibi bazı mersiye tarzı şiirleri okuyarak, içimi boşaltmak için ağlıyordum. İnsanlar bu özelliğimi fark etmiş, 'Çocuk yetenekli ama onda biraz divanelik var!' diyorlardı. Ben de insanların bu düşüncesine katılarak,

kendim için ‘divaneliğe mensup’ demek olan ‘Cünûnî’ kelimesini mahlas olarak uygun buldum. Bu münazara ve fikrî sorgulamalardan sonra, uygun anlamı içeren ve aynı zamanda şairler tarafından edebî mahlas sanatında kullanılmamış bir takma ad bulmam gerektiğini düşündüm. Bu düşünceyle gece gündüz sözlükleri karıştırdım ve sonunda lügat alimleri tarafından 48 hatta bazılarının daha fazla anlam verdiği ‘ayn’ kelimesini buldum. Bu kelimenin meşhur anlamları arasında; ‘göz, çeşme, deri, büyük yay nişancısı’ nı saymışlardır ki her bir anlamıyla mahlas almak ve kendini o kelimeyle ilişkilendirmek mümkündür. (s. 474-475)

Sadreddin Aynî’nin kullandığı lakaplar sosyolojik açıdan üzerinde düşünmeye değerdir. Her ne kadar bir gazel²¹ ve bir muhammes dışında önceki mahlaslarıyla yazdığı şiirlerini ortadan kaldırmış olsa da²² -*Yâddâştâ*’daki bu yazı- Saîdî Sircânî’ye göre kendi hayatını güneşe bırakması anlamına geliyor. Elbette bu durum Aynî için olumlu özellik olarak sayılır, zira hayatının ve düşüncelerinin bir dönemini farklı kesitlerde sunuyor. Mahlas olarak Arapça kelimelerin tercih edilmesi şair Aynî için bir engel teşkil etmedi, bu mazeret daha sonra kendisi ve meslektaşları için İran’da yaygın olan sözlü ve yazılı Farsçadan uzaklaşmanın bir aracı haline geldi.

Aynî, Ekim Devrimi ve Kızıl Ordu için şiirler yazmıştır. Bu şiirler iki dille; Farsça ve Özbekçedir. Şiir mecmuası hem Fars hem de Kiril alfabelerinde yayımlanmıştır. Devrimci şiirlerinden biri 1918 yılında yazdığı “Hürriyet Marşı”dır, bu şiir onu yenilikçi bir şair olarak tanıtmış ve mücadeleci yazarlar arasında yer almasını sağlamıştır.²³ (Müselmâniyân, 1383, s. 17) Şu mısralarla başlayan şiir günümüzde “Tacikistan’ın milli şiiri” ünvanıyla anılır:

Ey ezilen insanlar / Ey esirler / Özgürlük vaktimiz geldi / Ey yoldaşlar müjdeleri verin / Sabah mutluluk üfledi / Ne zamana dek hasretle kederlenmek? / Bundan böyle mutluluk göster / Yeter cefa! / Yeter ezilmek! / Ey adalet! / Âlemde hükümlerlik göster!

1918’de “Ekim Devrimi Şerefine” ve 1919’da “Devrim Güneşe Benzer” şiirleri de Aynî’nin diğer devrim şiirlerindedir. Ayrıca İkinci Dünya Savaşı’nda Sovyetler Birliği’nin Almanya’ya karşı kazandığı zaferi anlatan “Savaş ve Zafer” ismiyle maruf bir kasidesi de bulunmaktadır. En iyi şiirlerinden biri de “Şia ve Sünnî Trajedisi”dir. Aynî, bu şiirinde 1910 yılında, Sünniler ve Şiiler arasında yaşanan Buhara’daki kanlı çatışmalardan bir süre sonra, Müslümanların şeriat bahanesiyle diğer Müslümanlar tarafından öldürülmelerinden duyduğu nefretini dile getirir.

Hitchens, Aynî’nin şiirlerini dört kategoriye ayırır: Geleneksel tarzda romantizm, zamanın olağan üslubuyla kelimelerle oynama, derin yalnızlığı ve

adaletsizliğe karşı güçlü nefreti ifade eden eleştiri, hiciv ve mizah. Son iki tarz, o dönemde toplumsal eleştirileri ifade etmenin olağan yoluydu. (Hitchens, 1368, s. 36) Şiirlerinin genelinde zamanın gerçekliği özellikle belirgindir, öyle ki Şekûrî (1978, s. 26) şöyle yazmıştır: “Tacik edebiyatının eğitici gerçekçiliği, Aynî’nin şiirinde yeni bir biçimde varlığını sundu.”

Aynî, Buhara’da kaldığı son yıllarında Buhara emîrinin emriyle onun övgüsünü dile getirmek için saraya davet edildi. *Yâddâştâ*’nın dördüncü cildinde “Emîr Abdülehad’ın Tuzağına Düşmem ve Ondan Hızla Kurtulmam” isimli bölümde Aynî, Buhara baş kadısının, emîrin sarayına girmesi ve onun için şairlik yapması şeklinde dayatmalarına karşı inatla karşı çıktığını fakat sonunda neredeyse her hafta sarayın dışından emîr için şiirler yazmak ve bunları bir aracıyla saraya göndermeye mecbur kaldığını ifade eder. (Aynî, 1362, s. 761-772)²⁴ Saîdî Sircânî, Aynî’nin şiir yazmayı kabul etmesini ve onun kendi dilinden bunu nakletmesini “doğuluların kolaycılık yöntemi” olarak isimlendirmiş ve bu hatıratın beyanını Aynî tarafından olumlu okurken, methiye yazma gerekçesini hürriyetten uzaklaşmak olarak kabul etmiştir. Fakat onun saraya katılmaktan kaçınmasını da körler diyarında tek gözlü olma fazileti olarak adlandırmıştır ki bu onun nazarında az bir fazilet değildir. (Aynî, 1362, Mukaddime)

Eserleri

Aynî’nin eserlerini genel hatlarıyla araştırma ve edebiyat olmak üzere iki kategoriye ayırmamız mümkündür:

a. Birinci kategorideki kitaplar ya ilkokul eğitimi amacıyla yazılmış ya da tarihi ve siyasi eserlerdir. Aynî, ilk mensur eserlerini 1917 yılında Buhara’daki okullarda öğretmenlik yaparken mektep çocukları için kaleme aldı. İki bölümden oluşan *Tezhîbü’s-Sıbyân* kitabı bu türdendir. Birinci bölümde okul, ilim, bilgi, anne-babaya ve öğretmene saygı, dostluğun önemi, bilgili ve ahlaklı olmak vb.; ikinci bölümde “saadetli hanedan” adıyla Muhammed Yûsuf Dihkân’ın ailesi hakkında ve akıl, öğüt ve nasihat hikayeleri, şiir ve meseller örnekleriyle arkadaşlarla nasıl yazışılacağı konuları işlenmiştir. Bu acııcı eserin dili, orijinal nesir dilinin demokratikleşmesi yolunda Aynî’nin ilk ciddi adımıdır. (Seyfullahov, 1373, s. 169) Aynî, küçüklere yönelik eğitim faaliyetlerinin devamı olarak 1919 yılında Semerkant’ta *Balalar Yoldaşı* (Çocukların Rehberi) adında Özbek dilinde bir dergi yayınladı ve 1923 yılında Özbek dilinde *Kızbalayake Halide* adında ilkokullar (mektep) için başka bir ders kitabı yazdı. Tutuklanması, cezalandırılması ve Kagan Hastanesi’ne yatırılmasının ardından Aynî, siyasi düşüncelerini kâğıda döktü ve birçok tarihî-sosyolojik ve siyasi kitaplar yazdı. Bunlardan biri 1918 yılında yazdığı *Târih-i Usûl-i Savtiyye ve İnkilâb-ı Fikrî der Buhârâ*’dır. Sadreddin Aynî’nin oğlu Kemaleddin Aynî’ye göre, bu kitabın Farsça el yazması nüshası 35 yıldan fazla bir süredir kayıptı ve babası ondan şunu istemişti: “Uygun bir zamanda bu nadir

nüshanın peşine düş ve ortaya çıkar. Eğer şimdiye dek bulunsaydı onu *Yâddâştâ* kitabımın beşincisi olarak duyururdum.” Kemal Aynî’nin bu kitaba sonradan yazdığı ön sözdeki ifadesine göre iki çalışmanı aracılığıyla bunu Buhara, Taşkent ve Moskova arşivlerinde buldu ve Tahran’daki Soroush Yayınevi’nden *Târîh-i İnkılâb-ı Fikrî der Buhârâ* adıyla yayınladı. (Aynî, 1381, s. 14) Fakat Tacik üstatlarından ve onların sözlü beyanlarıyla elde edilen bilgilerden anlaşıldığı üzere bu kitap, Aynî’nin yıllarca yayınlamak için beklediği kitapla aynı eser değildir ve asıl kitap hâlâ bulunamamıştır; Kemal Aynî’nin ifadeleri yeniden incelenmelidir.²⁵

İkinci kitap 1920 yılında Buhara devriminin ilk haftalarında Tacikçe yazılmış olan *Târîh-i Emîrân-ı Mangıtyye-i Buhârâ* adlı kitaptır. Bu eser, bir kez 1921’de *Şu’le-yi İnkılâb* gazetesinde, bir kez de 1923 yılında kitap hâlinde yayınlanmıştır. (Şekûrî, 1978, s. 52) *Cellâdân-ı Buhârâ* (Buhara Cellatları)²⁶, 1920’de Buhara’nın tarihî devrimine tanık olduğu sırada yazdığı diğer kitabının adıdır. 1922’de kısa bir versiyonu Özbekçe yayınlandı. Bu kitabın ikinci baskısı 1936’da yapılmıştır. Aynî bu kitapta Emîr Âlim Hân Mangıt’ı²⁷ “Ceditçi Katliamı” faciası nedeniyle “büyük cellat” olarak adlandırıyor. Diğer bir eseri *İsyân-ı Mukanne*’ başlığıyla 1944 yılında yazdığı kitaptır. Timur Melik’i de 1944 senesinde yazmıştır ve Moğol istilacılarıyla yapılan savaşı konu edinir. Şekûrî’nin ifadesine göre bu eserler milletin tarihî hafızasını zenginleştirdi ve özgürlük arayışı için etkili oldu. (Şekûrî, 1382, s. 192)

Aynî, aynı zamanda gazete yazarıydı ve 1919’dan 1921’e kadar çeşitli gazetelerde yaklaşık üç yüz yazı yayınladı. (Müselmâniyân, 1383, s. 17) *Şu’le-yi İnkılâb* gazetesinin (1919-1921) özellikle ikinci yayın dönemine²⁸ ve *Mihnetkeşân-ı Tâvuşî*’ye (1918-1921) aktif olarak katıldı. Aynî’nin makaleleri, özellikle onun Fars yazısı ve dili hakkındaki düşünce ve fikirlerini keşfetmek için en iyi kaynaklardandır.

b. İkinci kategoride Aynî’nin edebî değer taşıyan eserleri yer alır ve bunlar da iki başlığa ayrılır: 1. Araştırma-edebî eserler. 2. Sosyolojik-edebî eserler. Birinci bölümde *Numûne-i Edebiyât-ı Tâcîk* ve *Lügât-i Nîm-tafsili-yi Tâcîk* olmak üzere iki kitap yer almaktadır. Yine musikinin altı makamı hakkındaki risaleleri ve klasik Fars eserleri sayılabilir.

Numûne-i Edebiyât-ı Tâcîk, Aynî’nin mühim eserlerinden biridir. Tacik kimliğinin ispatı açısından Tacikistan devletinin emriyle 1925 yılında derlenmiştir. Tacik araştırmacılarının ifadesine göre Tacikistan’da edebiyat tarihi yazarlığı Aynî’nin *Numûne-i Edebiyât-ı Tâcîk* adlı eseriyle başlamıştır. Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan, Farsça konuşan 220 şairin biyografisini ve bununla birlikte Aynî’nin kendi açıklamalarını ihtiva edip Ebu’l-Kâsım Lâhûtî’nin kısa bir ön sözünü içeren bu eser, üç bölümden oluşmaktadır: 1.

Rudekî'den Seidâ'ya kadar H IV. yüzyıldan XII. yüzyıla seksen Klasik Farsça şairi hakkında (M 912-1785). 2. 1924'ten 1785'e Mâverâünnehirli Farsça konuşan 132 yazar ve şairin biyografisi. 3. 1917-1925 yılları arasında millî ve devrimsel şiirler ve Ekim Devrimi tesirinde yazan edipler. Bu eserin önemi, Tacik milletinin var olmadığını söyleyen Pan-Türkistleri susturması ve aynı zamanda medeni inkılap için ders kitabı işlevi görmesidir. (Seyyidzâde, 1377, s. 112) Bu kitabın yazımını Tacikistan Cumhuriyeti Başbakanı Mirza Abdülkadir Muhyiddin sipariş etmiş, Aynî de yedi ay içinde 627 sayfa olarak yazmıştır; Ebu'l-Kâsım Lâhûtî 1926 yılında Moskova'da Çince harflerle basmıştır. (Şekûrî, 1382, s. 17) Bu kitabın yayınlanmasının ardından Özbekistan Komünist Partisi Merkez Komitesi kitabın yayınlanmasına karşı çıktı ve sahte iddialarla Aynî'nin tutuklanması çağrısında bulundu. Aynî, Rudekî'nin "Ey Buhara, mutlu ol ve sebat et; çünkü şah yanına misafirlige geliyor" kasidesini seçmesi nedeniyle saltanat talebinde bulunmakla suçlandı. Bu talep, 1930'da Moskova'daki Komünist Parti Merkez Komitesi üyesi Bukharin tarafından komünist takipçiler konferansında tekrarlandı ve kitap daha sonra yasaklandı. Fakat Aynî, *Âdîne* ve *Dâhunde* romanlarında Komünist Partinin hedeflerini açıkça bildirdiği Sovyet yanlısı yazıları sayesinde ölümden kurtuldu.

Numûne-i Edebiyât-ı Tâcîk kitabı sadece politikacılar tarafından eleştirilmedi, aynı zamanda (siyasetten etkilenmiş olabilecek) bazı bilim adamları tarafından hem teşvik edildi hem de eleştirildi. Server, *Bidârî-yi Tâcîk*, Bahruddin Azîzî de *Âvâz-ı Tâcîk* gazetesinde bu eserin lehine yazdı. Celaleddin İkrâmî *Rehber-i Dâniş*'de kitap hakkında ayrıntılı tenkit makalesi kaleme aldı ve eserde yer verilen bir dizi şiiri eleştirdi. O, bu kitabın bazı eksikliklerinden şöyle bahseder:

1. Kategorisel bakışla (sınıflandırmayla) derlenmemiş, 2. Ne için yazıldıkları tam olarak bilinmiyor, 3. Şairlerin şiirleri günümüzün ihtiyacına göre açıklanmıyor, 4. Bu tür yazıların neden yazıldıkları sorusunun cevabı kitapta yok, kim için faydalı, kim için zararlı olduğu belli değil, 5. Angarya düşüncesiyle şairler hakkında fikir yürütülmemiş 6. Yazılan eski şiirler günümüz şiirleriyle karşılaştırılmamış, terakki göz önünde bulundurulmamış, bunun sebebi gösterilmemiş. Eski ve yeni şiirleri bir araya getirmek için büyük çaba gösteren Sadreddin'in arkadaşları kitabın eksikliklerini gidermelidirler. (İkramî, 1928, s. 4)

Mîr Abbâs isimli bir diğer eleştirmen ise "Şair Mahsatî, Hocend şehriden mi, Gence vilayetinden mi" başlıklı makalesinde Mahsatî'nin doğum yerinin de Nişabur ve Gence'ye atfedildiğini hatırlatıp gerekçelerini belirterek Mahsatî'nin Hocendli olduğunu, babasının ölümünden sonra annesiyle birlikte Gence'ye taşındığını düşünür. Mîr Abbâs, *Numûne-i Edebiyât-ı Tâcîk* kitabının yazarına, kitabında Mahsatî'den bahsetmemiş olmasından eleştiri yöneltir ve bu

nedenle Türkistan tarih yazarlarından şikâyet eder.²⁹ (Mîr Abbâs, 1929, s. 26) Bu kitapta da Farsça yerine resmî olarak Tacikçe terimi kullanılmıştır, tıpkı kendisinin bu terimi ilk kez *Âvâz-ı Tâcîk* gazetesinde yayınlanan bir makalesinde kullandığı gibi. Alman araştırmacı Lutz Rzehak, kitapta Aynî tarafından Farsça yerine “Tacikçe” teriminin kullanılmasını, bu dili ülkenin aynı isimle bilinen ve belirli bir toplumsal yönü olan ilk diliyle sınırlamak olarak değerlendiriyor ve şöyle ekliyor: Bu yaklaşımla Tacikistan’ın kendi tarihî formu yani Farsçanın evrensel dili reddediliyor. (Rzehak, 2001, s. 150, 201)

Aynî’nin diğer kitabı *Lügat-i Nîm-tafsîli-yi Tâcîkî* on bir binden fazla kelime içerir ve kelimelerin yarısı Tacik halkının yaşayan dilinden alınmıştır, bu biçim ve anlam başka sözlüklerle görülmez. Aynî bu eserini yazarken (1926) takip altındaydı. Bu süreçte dönemin Sovyet Yazarlar Birliği’nin sekreteri olan Lahuti, Sovyetler Birliği’nin ikinci adamı olan Vyacheslav Molotov sayesinde Stalin’e yakınlaşmış ve onun arabuluculuğu ile Aynî serbest bırakılmıştır. (Şekûrî, 1382, s. 198)

Aynî’nin bir bakıma içtimai yönü de olan diğer edebî eserleri ise realizmin yanı sıra sosyalist bir tavır da taşıyan romanları ve öyküleridir. Ekim 1917 devriminden sonra Aynî nesre yöneldi; *Âdîne, Dâhunde*³⁰, *Gulâmân, Merg-i Sûdhâr*³¹ yazdı. Bu eğilimin nedenini 1935 yılında “Yâdigârî” adıyla yayımlanan ikinci şiir mecmuasının girişinde kendisi yazmıştır: “Vezin ve kafîye çerçevesi, devrimin ilham verdiği temaları ifade edemeyecek kadar daraldı ya da benim şiirsel yeteneğim bu temaları şiir biçiminde ifade edemez hale geldi ve nesre yöneldim.” (Şekûrî, 1978, s. 58) Ve esasen Aynî’nin konumu edebî düzyazı aracılığıyla sağlamlaşmıştır.

Şekûrî’ye göre bu eserlerde sıradan işçilerin içtimai olarak kendilerini tanımlamaları ve Buhara’da o günkü toplumunun simgesi olan karakterlerin uyanış süreci anlatılmış, bu sürecin çeşitli aşamaları gösterilmiş, Avrupalı romancıların özellikleri ilk kez onun öykü ve romanlarında sunulmuştur. Bu özellikler önceden bir şekilde Ahmed Dâniş’in eserlerinde ortaya çıkmıştı fakat Aynî, bu özellikleri sosyalist realizmin usulleriyle birleştirip sosyalist kroniklere dayanan modern Tacik nesrinin temel karakteristiğini oluşturmuştur.

Bu eserlerde yazarın konuşma tarzı, eleştirel açıklamaların mahiyetini içermektedir ve başından sonuna kadar alaycı hiciv, hikayelere gölge düşürmektedir; öyle ki bu konu onun *Yâddâştâ*’sında da görülmektedir. Şekûrî’nin kitabında “Temeshur ve İstihzâ Sayfaları” adlı üçüncü bölümde şöyle yazar:

Aynî’nin eserlerinde, özellikle de *Yâddâştâ*’nın üçüncü ve dördüncü kısımlarında hiciv ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bir süredir *Merg-i Sûdhâr*’ın üstadın hiciv yazıcılığındaki

kabiliyetinin tekamülünde son noktaya ulaştığı fikrindeydik fakat *Yâddâştâ* onun hicvinin gücünü ve otoritesini bir kez daha gösterdi. Aynî'nin hicivlerinin kendine has özellikleri, renkli bedîî vasıtalar ve hiciv tasvirlerinin çeşitliliği bu çalışmada da iyi bir şekilde sergileniyor. (Şekûrî, 1956, s. 153-154)

Aynî'nin eserlerin ilk araştırmacılarından biri olan Braginsky de Aynî'nin hikâye ve romanlarında Batı ile Doğu'nun edebî akışımın oluştuğuna inanmaktadır. (Şekûrî, 1978, s. 6)

Şekûrî'ye göre *Âdîne*, *Dâhunde* ve *Gulâmân* birbirlerinin devamı ve tamamlayıcısıdır. Her üç eser de, yaratımlarının tarihsel kaderi meselesi etrafında bir dizi uzun nesnel düşünceden oluşmuştur. Her üçü de Aynî'nin, yaratılışının tarihi kaderi meselesi etrafındaki bir dizi uzun düşüncesinin ürünüydü. Ve Bečka'ya göre *Dâhunde* hikayesinin karakterleri (Gülнар ve Yadigâr), “Leyla ve Mecnun” hikâyesini bir kenara bırakmıştır. (Bečka, 1372, s. 134)

Âdîne, Buhara'nın doğu eteklerindeki köylülerin durumunu ve inkılabın onların geleneksel yaşam tarzları üzerindeki etkilerini gösteren kısa bir romandır. Bu roman, Aynî'nin eski nesir üslubundan yeni üsluba doğru yönelişinin ve Tacik edebiyatında sosyalist gerçekçi nesrin başlangıcının güzel bir örneğidir. Bu kitap 1928-1934 yılları arasında Sovyetler Birliği'ndeki sekiz dile çevrilmiştir.

Dâhunde de ilk Tacik uzun romanıdır ve kahramanı Yadigâr çevresini komünist değerlere göre değiştirmeye çalışan bir çiftçi savaşıdır. Bu kitapta daha çok romantik bir ruh, sosyalist gerçekçiliğe dayalı bir romantizm vardır. Romandaki sade anlatım özellikle inkılap sonrası ve savaş sırasındaki olayların gösterilmesi açısından dikkat çekicidir.

Aynî'nin diğer romanı *Gulâmân* kendisinin en iyi romanı sayılabilir ve Hitchins'in ifade ettiği gibi, II. Dünya Savaşı'ndan önceki Tacikçe nesrinin en önemli eseri olabilir ve onda Aynî'nin sanatı sosyalist ideallere yaklaşır. (Hitchins, 1368, s. 18) Köle tacirleri tarafından Afganistan'dan Buhara'ya götürülüp satılan eski bir kölenin öyküsü olan bu romanda, Tacik köylülerinin 19. yüzyılın başlarından 1930'daki kolektif çiftliğin³² kuruluşuna kadarki geçen hayatı anlatılır. *Yâddâştâ*'da da “Baba Gulâm” adındaki hikâye kahramanına küçük bir gönderme yapılmıştır.

Merg-i Sûdhâr 19. yüzyılın sonunda Buhara toplumunda yaşanan haset, riya, ikiyüzlülük ve hilekarlığın öyküsüdür. Bu kitapta Aynî'nin özel yönelimi psikolojik konulardır ve dönemin Buhara'sının gerçekliğini anlatan dikkat çekici bir mizah vardır. Şekûrî bu kitabın önemli özelliği hakkında şunları yazıyor:

Yalnızca (son olarak) *Merg-i Sûdhâr* ve *Yâddâştâ* Aynî'nin genel olarak Tacik edebiyatı tarihinin en büyük hicivcilerinden biri olduğuna kesin bir inançla hükmetmemize imkân verir. (Şekûrî, 1956, s. 153-154)

Bazıları bu hikâye ile Sadık Hidayet'in *Hacı Ağa*'sı arasında irtibat kurarak derler ki: Sadık Hidayet, Aynî'nin yanına gitmiş ve bu eseri görmüş, sonra İran'a geri dönüp Hacı Ağa'yı yazmış; Aynî, *Merg-i Sûdhâr*'ı Hidayet'e takdim etmiştir. Jiří Bečka da bu konuda görüş bildirmiştir. Bazıları ise Hidayet'in eserleri ve Aynî ile buluşması arasındaki bu irtibatı reddeder. "Kârî İşkembe" bu hikâyenin ana karakteridir, Aynî'nin ilk gençlik dönemindeki Buhara toplumunun ve o dönemin; ilim, edebiyat, kültür ve ekonomisinin durumunu yansıtır, elbette ki sosyalist yanlısı bir bakış açısıyla... Bazıları ise Kârî İşkembe'yi Molière'in, Shakespeare'in ve Balzac'ın *Béatrix*'inin istihzalı kahramanlarıyla mukayese etmiş ve Aynî'nin karakteri ele alırken bu eserlerden oldukça etkilendiği kanaatine varmıştır. (Seyfullahov, 1373, s. 180)

Aynî, bu eserleri on yılda yazarak, -özel bir sosyalist bakış açısıyla- Tacik realist nesrinin temellerini attı. Bu çalışmaların ardından Aynî, otobiyografî mecmuasının başlangıcı olan *Ahmed Diyobend* (1938) ve *Yetim* (1940) romanlarını kaleme aldı. (Bečka, 1372, s. 132)

Mekteb-i Köhne ve *Muhtasar Terceme-i Hâl-i Hodem*³³ de kendisinin kaleme aldığı küçük kitapçıklardır ve son olarak *Yâddâştâ* onun son ve en önemli eseri olup, bazılarına göre 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı Mâverâünnehiri'ni anlatan bir Buhara ansiklopedisidir. Aynî bu eseri, Tacikistan Bilimler Akademisinin başkanlığını yaptığı yaşlılık yıllarında yazdı. Eser 1948 ve 1953 yıllarında basıldı ve onu kültürel camiada önde gelen bir şahsiyet olarak tanıttı. Bu eser, Aynî'nin çocukluğundan 27 yaşına kadar, doğduğu köyden 20. yüzyılın ilk yirmi yılında Buhara'ya kadar uzanan anılarının bir mecmuasıdır. Eser sosyoloji, etnoloji, dilbilim, edebiyat ve eğitim alanlarında bilgilerle doludur ve bu nedenle araştırmacılar tarafından 19. ve 20. yüzyıl Mâverâünnehir ansiklopedisi olarak adlandırılmıştır. Aynî, bu kitapta *Târîh-i Beyhakî*, *Çehâr Makâle*, Sa'dî'nin *Bostân* ve *Gülistân*'ı, Dehhoda, Behâr ve Hidâyet'in eserleri; Rus ve Batı edebiyatından bazı eserler dahil olmak üzere birçok klasik Farsça eserden etkilenmiştir.³⁴

Aynî'nin eserlerinin mecmuası, vefatından sonra 1957-1977 yılları arasında oğlu Kemalettin'in gözetiminde Kiril alfabesiyle Tacikistan'da on üç cilt halinde *Külliyât-i Aynî* adıyla basılmıştır. Aynî'nin eserlerinin çoğu Rusça ve eski Sovyet cumhuriyetlerinin on yedi dili ve on iki yabancı dile çevrilerek yayınlanmıştır. Aynî'nin mektupları da eşi (Salahat) ve çocukları (Halide ve Kemal) tarafından derlenerek basılmıştır. (Azizkulaf, 1988, s. 384)

İranlıların Aynî'yi Tanınması

Aynî, İran'da gerektiği kadar tanınmamaktadır ve nispeten az tanınırlığını da *Numûne-i Edebiyât-ı Tacik* antolojisine, daha sonra *Yâddâştâ*'sına ve *Sohen, Peyâm-i Nevin* (eski *Peyâm-i Nevi*), Yağma, Hûşe ve diğer basın organlarının çabalarına borçludur. (Komissarov, 1353, s. 27) 1305 yılında *Numûne-i Edebiyât-ı Tacik* antolojisi Farsça olarak basıldığında, Said Nefisi bu eser hakkında ilmî bir eleştiri kaleme aldı ve İranlıları onunla tanıştırdı ve ilk kez Aynî'ye "Allâme" ünvanını verdi; o günden beri bu ünvan kendisine kaldı. (Nâtil Hânleri, 1323, s. 617-624) Ali Asgar Hikmet³⁵ de Aynî ile görüşmesinde on beş beyitlik bir şiir kaleme almasının nedenini şöyle açıklar:

Bu görüşmenin öncesi şöyle gerçekleşti: Tam otuz yıl önce (Haziran Ş 1327/M 1948)... Taşkent'te Emir Ali Şir Nevâî'nin uluslararası kutlaması düzenlendi... Nevâî'nin eserlerini yayınlayan bu yazar [Hikmet] da davet edildi... Merhum Sadreddin Aynî de davetliler arasındaydı ve orada onunla tanışma fırsatı buldum. Bir konuşmasında, dünya kültürlerinin bağlamında şu Farsça atasözünü kullandı: "Üzüm üzümle olgunlaşır, komşu komşudan öğüt alır." Konuşma konusunu seçmedeki özgünlüğü, sözlerinin akıcılığı ve tatlılığı, dinleyicileri ve beni de büyüleyerek o büyük adamın sözlerine bağladı. O gecenin ertesi günü, konuşmasının temasına değinen bir şiir yazdım ve... güzel bir Nestalik hatla yazılmış kopyasını Aynî'ye gönderdim... (Hikmet, 1357, s. 265)

O şiir şöyledir:

Komşu komşudan öğüt alır / Üzüm üzümle olgunlaşır³⁶

Evet, bu Tacik halkına bir meseldir / Her meselden edep ehline bir nasihat vardır

Dünyadaki her hayvan, taş ve ağaç / Bilge adamdan yüz öğüt alır

Cihan milletleri bahçedeki üzüm asmaları gibidir / Her asmadan başka bir asma filiz alır

Dünya halkları bilgi ipliğini ellerine alır / Bu güçlü halatı olgun insanlar tutar

Nice bir ülke diğerinden faydalanır / Nice bir topluluk diğer toplulukla bağ kurar

Genç nesil yaşlı nesilden öğüt alır / Babanın mirasını çocuğu yüklenir

O şeker Mısır'dan Şiraz'a geliyor / Bu güzel nağme Semerkand'dan geliyor

Arap peygamberi Kur'an Mushaf'ı getirince / Acem Zerdüş Zend'den bir mektup alır

Yunanlılar bilgelere felsefeden bahseder / Hind’de Brahman bilgelik kitabını alır

Kıyası dünya pazarında alışverişler var / İnsan bu alışverişten ne kadar kazanır?

Bu hikâye, tatlı sözlü birine ihtiyaç duyuyor / Şeker gibi dudaklarından yüzlerce şeker alır

Edepte en önde ve sanatta usta “Aynî”dir / Çağın bilgesi bile onun gibi birini yetiştiremez.

Eğer üstat bu sözlerden mutlu olursa / Kederli kalp de mutlu olur

Eğer dostundan bir iki tebessüm alırsa / Mahzun “Hikmet” de güler ve mutlu olur

(Taşkent - Haziran 1327)

Aynî de aynı vezin ve redifle fakat kafiye düzeni farklı olan yirmi beyitlik bir şiir yazdı ve oğlu Kemal aracılığıyla Hikmet’e gönderdi.

“İranlı bilge Ali Asgar Hikmet’e muhabbet parçası kabilinden dostane yeşil yaprak takdimi”

Komşu komşudan renk alır / Her tel diğer telden ses alır

Dünyanın şarkısıdır: Zıtlık ve uyum / Bilge her renkten alamaz

Düşmanlık sazından uyumsuz ritim gelir / Bu sazı ancak kindar biri eline alır

Muhabbet tellerinden uyumlu bir ses gelir / Bu sağlam ipi kültür ehli tutar

Biz dostluğu dünyanın yaratılışından önce seçtik / Bizdendir her kim böyle bir renk alırsa

Ney üflemek neye yarar ki, o sert sesler çıkarıyor? / Kalpte ok ve yay yerine çeng (arpa) tutsun

İnsanların huzur ve güvenliğini isteyen / Muhabbet testisinden gül rengi alır

O kindar yüzlü kişi dostlarıyla mutlu olamaz / Kin ve hasetten ziyade ahenk ile meşgul olsun

Dostluk sayesinde dünya aydınlanır / Savaşı seçen rezil olur

Kan dökmek ve vahşice davranmak yırtıcı hayvanların işidir / Bir insan bu tür bir utancı üstlenemez

Dünya bir deniz gibidir, her insan gayretine göre bu denizden inci veya taş alır

Ya büyük balıklar tutarsın / Ya da kurbağa veya bir yengeç geçer eline

Ya vahşi balıkların önünde boğulur / Ya da özgürlük gemisine tutunursun
 Bu mütevazı hediye dostuma armağanımdır / İlim ve sanat ülkesinin tahtını
 alacak odur
 Anlam ustası odur ki / Behzad onun eserinden kendi eserine renk alır
 Ali Asgar Hikmet eşsiz bilgedir / Hikmet, onun bilgisinden renk alsa yeridir
 Adı “Asgar: Küçük” olabilir fakat manası büyüktür / Kendini aklın kucağında
 daralttığından
 Elmas görünüşte küçük olsa da / Yakut onu suretinde (yansımasında) değerli
 kılar
 Aynî eğer lütuflar sırrından bir şeref elde ederse / Onun arpa büyüklüğünde
 taşını dostu ayak taşına (mezar taşına) çevirir
 (Aynî, 1968, s. 14-17)

“Evvel Hîş, Devvom Dervîş” adlı makalede de belirtildiği gibi, Üstat Aynî’nin şiir ahengi ve -Hikmet’in son beyti- 20. yüzyılda Farsça konuşanlar için en önemli talihsiz olaylardan biri olan sınır bölünmesi ve hat değişikliği olarak kabul edilebilecek geleneksel bir mesele üzerindeki tartışmaya işaret etmektedir.

Ş 1324 yılında da Perviz Nâtil Hânleri, Aynî’yi; Emîr Hüsrev, Şeyh Nizâmî ve Muhammed İkbâl gibi tanınmış dünya çapındaki isimlerle aynı seviyede bir büyük olarak kabul etti. (Müselmâniyân, 1383, s. 50) Habib Yağmâyî de *Yağmâ* dergisinin birkaç sayısında, *Yâddâştâ*’dan Molla Burhan Hikayesi, Nevruz vb. bölümler yayınladı ve kısa bir tahlilde bu kitaba övgüde bulundu. (Yağmâyî, 1351, s. 344-348)

Hüseyin Lisân da *Yâddâştâ* hakkında şöyle yazar:

Bu bağlamda Sadreddin Aynî’nin *Yâddâştâ*’sı okunmaya değer bir eserdir. Aynî, gördüklerini ve yaşadıklarını şaşırtıcı bir sabırla günümüz Buhara Farsçasıyla kaleme almıştır. Bu küçük ve büyük anılarla dolu yazıları okumak benim için büyük bir kazanç oldu. Bu sayede, son bir yüzyılda Buhara’nın nasıl bir yer olduğunu görme fırsatı buldum. Nasıl konuşur, yazar ve şiir söyler? (Lisân, 1372, s. 18-19)

Muhammed Rıza Şefî Kedkenî de çağdaş nesli *Şâir-i Âyinehâ* adlı kitabında Sadreddin Aynî ve eserleriyle yararlı ve özlü cümlelerle tanıştırtıyor. Kedkenî, *Yâddâştâ* hakkında şunları yazıyor:

Son zamanlarda okuduğum en keyifli kitaplardan biri Sadreddin Aynî’nin hatıralarıydı. Kitabın bazı bölümlerini tekrar tekrar

okudum. Yazarın yazma yeteneği ve tasvir sanatı türünün tek örneğidir. (Şefî Kedkenî, 1366, s. 93-94)

İbrahim Hudâyâr da kitap ve makalelerinde onun hakkında bazı hususlara işaret etmiştir. (Hudâyâr, 1383 ve 1384)

Fakat İran'da Aynî'nin tanınması adına verilen en büyük hizmet, 1362 yılında Aliekber Saîdî Sircânî tarafından *Yâddâştâ* mecmuasının yayınlanmasıydı. Sircânî, bu kitapta Beyhakî'nin üslubunu ilk kez tanıdı ve üzerine akademik bir ön söz yazdı; yurttaşlarından da mutlaka Aynî'nin *Yâddâştâ*'sını okumalarını istedi. Sircânî, kendisi de eleştirel bir eser olan Bolşevik Rusya'nın polis devlet ortamını ve Buhara Emîrliği'nin cehaletini kabul ettiği bu ön sözde, Üstat Aynî'nin faaliyetlerini eleştirmekten de çekinmemiştir. Belki de bu ön sözü, Farsça konuşanların Aynî çalışmalarıyla ilgili farklı bir bakış açısına atılan ilk adım; Aynî'nin düşünceleri ve değişimleri üzerine kısa ama derin bir bakış olarak değerlendirilebiliriz.

Bu hususlardan ve bazı araştırmacılar tarafından kaleme alınmış birkaç dağınık haldeki makaleden söz açmışken, Sadreddin Aynî'nin eserlerinin, edebî, kültürel ve sosyal faaliyetlerinin Tacikistan'ın edebî, kültürel hatta siyasi kaderi üzerindeki etkisinin daha fazla incelemeye ve analize ihtiyaç duyduğunu kabul etmek gerekir.

Aynî'nin İran'a Bakışı

Aynî, bazı konularda İran tarihi ve edebiyatına pek de dostane bir gözle bakmaz hatta hiçbir bilimsel ve mantıksal temeli bulunamayan şeylerden bahseder. Belki de bu propagandanın ve tarihî çarpıtmaların kökenini, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde, kardeş cumhuriyetlere dayatılan politikalarda aramak gerekir. Bu tür propagandanın başka örneklerine de aşınayız. Diğer bir sebep ise Aynî'nin Tacikistan'a karşı aşırı ilgisi ve bir tür aşırı milliyetçilik olabilir. Üstat Şekûrî'nin aktardığına göre, Aynî oğluna yazdığı bir mektupta şunları söyler:

Araplar İran'ı fethettiğinde, onların bütün millî eserlerini yok ettiler ve bunlara ek olarak Pehlevice olan dillerini de medeni haklardan mahrum kıldılar, bu dilde yazılmış tüm eserleri yaktılar. Okullardaki eğitim dilini Arapçaya çevirdiler ve İslam dinini kabul edenler evlerinde Arapça konuşmaya başladı. Pehlevice, İslam'ı kabul etmeyenler arasında kaldı, günümüze kadar onları Zerdüşt olarak isimlendirdiler ve şimdiye dek onlar Pehleviceyi biliyorlar. Fakat Mâverâünnehir halkı dil meselesinde direnç gösterdi. Orta Asya ve Horasan'ın geçmiş şairleri şüphesiz ki bizimidir; Sa'dî, Hâfız ve Bîdil gibi şairleri de kendimizden sayıyoruz. Çünkü

dillerini (Sa'dî ve Hâfız'ın) Tacikistan halkının geneli anlıyor. Sa'dî'nin³⁷ ön sözünün sonunda Sa'dî'nin kendisini Tacik olarak adlandırdığını kanıtladım. Fakat doğu bilimcilerin çoğunluğu için İran ve Horasan'da yetişen şairleri "Fars-Tacik şairler" olarak adlandırmayı tercih ettim. Nizâmî-i Gencevî'nin meselesi tamamen farklıdır. Kendisine resmî olarak Azerbaycan şairi ünvanı verildiği sürece, biz de onu Azerbaycan şairi olarak adlandırıyoruz. Ama gurur duyuyoruz: Tacikler, Nizâmî'nin eserlerini tercümesiz anlıyorlar. Berthels bu vakıyı duyunca 'Güzel... Firdevsî Taciklerden olsun, ama Sa'dî'yi İranlılara vermeliyiz...' dedi. Daha önce de söylediğim gibi, o zamanlar Sa'dî hakkında yazmışım ve kendi sözlerinden onun Tacik olduğunu kanıtlamışım.

Elbette Şekûrî, Aynî'nin ifadelerini reddediyor ve kendi kitabının dipnotunda şöyle söylüyor:

Bu sözün tarihi bir delili yoktur ve bu konu bilimsel bir temele dayanmamaktadır. Kanıtlanmış olduğu üzere, Pehlevi dili İslam'ın ilk yüzyıllarında bile ölü bir dildi.

Acaba Aynî'nin bu türlü düşüncesini de "Konjonktüre uymak ve kendisinin Sovyetler Birliği'ndeki ayrıcalıklı konumunu gözetmesi"³⁸ olarak mı kabul etmek gerekir? Yazar, bu koşullar altında bile kendisini sosyalist rejime borçlu mu hissediyordu? Bu noktada Saîdî Sircânî okuyucular adına cevap veriyor:

Aynî'nin zamanında olabilmeyi, bir köşede sessizce onu izleyebilmeyi ve ruhunun derinliklerinde kaybolup, şu anda Tacikistan'ın en yüksek bilimsel makamında oturan bu fakir köylü çocuğunun tüm hayallerine ulaşip ulaşmadığını anlayabilmeyi isterdim. (Aynî, 1362, s. 25)

Evet, Aynî'nin İran'a yönelik pek de dostça olmayan bakış açısı sadece bununla sınırlı kalmadı. 1920'li yıllarda Sovyet Orta Asya'sında yeni bir Farsça dil yapısı oluşturma çabası sırasında, "sadeleştirme" bahanesiyle Farsçadan Arapça kelimelerin çıkarılmasını ve İran Farsçasından kaçınılmasını savundu. Bu amaçla, Arapça kelimelerin kullanılmasından sakınmayı konu alan bir dizi makale yazdı. Örnek olarak, bir makalesinde şunları hatırlatıyor:

Bugünkü İran basınının yayın dili, %60-70 oranında karmaşık Arapça kelimelerle doludur. Bu kelimelerin hepsini, her eğitimli İranlının bile anlayacağını sanmıyorum. (Aynî, 1928, s. 22)

Aynî daha sonra aynı dergide yayınlanan bir başka makalesinde, Farsça basındaki Arapça kelimelerin yüzdesini %80-90 olarak ifade etti. (Aynî, 1928, s. 15) R.M. kısa adıyla bir kimse de, Aynî'nin *Âdine* romanını övmüş ve Aynî'nin İran yayınlarının anlaşılmasız olduğu fikrini desteklemiştir:

Eğer Farsçadan kasıt bugünkü İran basın diliyse, bu dilin Farsça olmadığını söyleyebiliriz. Bu, İran basınındaki bir grup aydın ve yazar tarafından yaygınlaştırılan yapay bir dildir ve gerçek Farsça değildir. Ancak Farsçadan kasıt İran halkının konuştuğu günlük dilse, bu dile sonuna kadar sahip çıkıyoruz ve Tacik edebiyat dilinin de aynı dil olduğunu söylüyoruz. *Âdine* romanı Farsçanın özel bir biçimi olan Kuhistan'ın Tacikistan dilinde kaleme alınmıştır. Tahran'daki İranlı edebiyatçılar bu romanı okuduklarında çok mutlu oldular ve İranlı yazarların Sovyet Tacikistanı'na giderek, klasik güzelliğini İran'da kaybetmiş olan Farsçayı orada öğrenmeleri gerektiğini söylediler. (R.M., 1928, s. 37)

Fakat aynı makalede “pezeşk” yerine “dohtûr” kelimesi; yine “pâsbân” yerine “pelitse”, “kârhâne” yerine “zûvâd” ve “zahmetkeş” yerine “proleter” gibi Rusça kelimeler de kullanılmıştır. *Rehber-i Dâniş* gazetesinin aynı sayısında “pedagogika” (dânişverî), “aftomobil” (hodrov), “tekhnika” (dânişserâ) gibi birçok Rusça kelime bulunmaktadır. Sonraki yıllarda Tacikistan Farsçasında Rusça kelime kullanımının artan eğilimi de dikkat çekicidir. Arapça kelimelere karşı tepkiye rağmen, Tacik Farsçasında “muallim” ve “muallime”, “yetim” ve “yetime” gibi özel isimlerin müzekker ve müennes biçimlerde yazılması sorun olmamıştır. Bu durum Rus dilinin o dönemde gelişmekte olan Tacik Farsçası üzerindeki dolaylı etkisinin göstergesidir.

Lutz Rzehak'a göre Aynî, eserleriyle başkalarına dil yapısını yeni kurallara göre inşa etme konusunda örnek oldu. Fakat Aynî'nin istekleri sistematik bir düzene sahip değildi ve o dönemdeki değişimin içinde o da istemeden hata yapıyordu. Örneğin, yukarıda bahsedilen makale serisinde, Arapça kelimelerden kaçınma isteğine rağmen Arapça kelimeler kullanmıştır: Örneğin, “dakika hâ” yerine “dekâik”, “derece hâ” yerine “derecât” vb... (Rzehak, 2001, s. 176-177)

Aynî'nin bir diğer şikâyeti ise tercümanlar vasıtasıyla dilin Farsçalaşmasıydı. Bu konuda *Rehber-i Dâniş* gazetesinde şunları yazıyor:

Yerel yazarlar arasında teknik ve politik kitapları iyi çevirebilecek kişilerin azlığı aşıkardır. Bu nedenle, kitapların çoğu İranlı dostlar tarafından çevrildi. İranlı dostların çeviri yetkinliklerinin de eşit ve her açıdan mükemmel olmadığını da inkâr edemeyiz. (Aynî, 1928, s. 45)

Sonuç

Sadreddin Aynî'nin şahsiyetini, faaliyetlerini ve eserlerini tanımak, 1900-2000 yılları arasındaki kayıp yıllarda İranlıların Orta Asya'nın kültürü, toplumu ve edebiyatı hakkında bilgi edinmeleri için büyük bir adımdır ki o yıllarda demir perde, bilgi ve kültürel alışverişimizi keserek bizi diğer yarımızdan habersiz kılmıştır.

Aynî, tarihî ve edebî mirası ile uyanış ve cehaletten ve hurafelerden uzaklaşma yolunda çalıştı ve 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında dil ve edebiyat akımlarının ve okullarının kurucusu, birçok sosyal meselenin aydınlatıcısı oldu. Fars alfabesinden Latin alfabesine geçiş konusundaki tartışmalara aktif katılımıyla -ki on yıl sonra (1929-1939) Kiril alfabesine geçildi- Tacikistan'ın bugünkü dil ve alfabe durumu şekillendi.

Kaynakça

- İkrâmî, Celâleddin. (1928). “Nazârî be Numûne-i Edebiyât-i Tâcîk”. *Rehber-i Dâniş*, ş 4.
- Emîr Âlim Hân. (1373). *Hâtirehâ-yı Emîr Âlim Hân (Târîh-i Hüzni'l-Milel-i Buhârâ)*, Mukaddime ve Tovzihât-i Ahrâr Muhtârov. Tahran: Merkez-i Mütalaât-ı İrânî.
- Bečka, Jiří. (1372). *Edebiyât-ı Fârsî der Tâcîkistân*, tercüme-i Mahmûd İbâdiyân ve Said İbânjâd Hicrândost. Tahran: Merkez-i Mütalaât u Tahkikât-ı Ferhengî-i Beynelmilelî.
- Braginsky, I. S. (1968). *Hayât u İcâdiyât-ı Sadreddin Aynî*. Duşenbe: İrfan. (Serilik).
- Tabrov, Sâhib. (1954). *Sadreddin Aynî Bunyânguzâr-i Edebiyât-ı Şûravî-yi Tâcîk*. İstalinâbâd. (Serilik).
- Hüseynîpûr, Mesûd; Hemedânî, Âzîtâ. (1391). “Evvel Hîş Devvom Dervîş: Negâhî-yi Dîger be Sadreddin Aynî”. *Buhârâ*. Tâcîkistân. ş. 88.
- Hikmet, Ali Asgar. (1357). “Yâdî ez Aynî”. *Yağmâ*. s. 31. Murdâd. ş. 5.
- Hodâyâr, İbrahim. (1382). “Bîdilgerâyî der Muhît-i Edebî-yi Mâverâünnehr”. *Kitâb-ı Mâh-ı Edebiyât*, ş. 6. Mihr. ş. 12.
- Hodâyâr, İbrâhîm. (1383). “Sadreddin Aynî ve Bîdil-i Dihlevî”. *Pejuheşhâ-yi Edebî*. Pâyiz. ş. 5.
- “Dâstânnevîsî der Edebiyât-ı Tâcîk”. *Simurg* (Vijenâme-i Dâstân-ı Tâcîk). s. 1, ş. 3-4. Bahâr, 1374 Ş.
- Hodâyâr, İbrâhîm. (1384). *Garîbehâ-yi Âşinâ*. Tahran. Müessese-i Mütalaât-ı Millî.
- R.M. (1928). “Yekomîn Kıssa-i İnkılâbî-yi Tâcîk: Âdine”. *Rehber-i Dâniş*. ş. 6.

- Seyidzâde, Nârmuhammed. (1377). “Seyr-i Negâriş-i Târîh-i Edebiyât der Tâcîkistân”, *Şi’r*, s. 6, ş. 23. tâbistân.
- Seyfullahov, Atâhân. (1373). “Sadreddin Aynî”. *Simurg*. s. 1, ş. 3-4.
- Seyfullahov, Atâhân. (1978). *Mekteb-i Aynî*. Duşenbe. (Serilik).
- Şekûrzâde, Mirza. (1373). *Tâcîkistân der Mesîr-i Târîh*. Tahran: Elhüdâ.
- Şekûrzâde, Mirza. (1380). *Tâcîkistân, Âryâyihâ ve Felât-i Îrân*. Tahran: Surûş.
- Şekûrî, Muhammedcân. (1373). “Roman ve Pâvest der Edebiyât-ı Halkhâ-yi Asya-yi Miyâne ve Kazakistan”. *Simurg*. s. 1, ş. 3-4.
- Şekûrî, Muhammedcân. (1376). “Seyr-i Edebî-i Sadreddin Aynî ve Merhalehâ-yi ân”. *Nâme-i Ferhengistân*. s. 3, ş. 3.
- Şekûrî, Muhammedcân. (1382). *Costârhâ*. be-Kuşeş-i Mes’ûd Emîrşâhî. Tahran: Âsâtir.
- Şekûrî, Muhammedcân. (1384). *Sernevişt-i Farsî-yi Tâcîkî-yi Ferârûd der Sidde-yi Bist Milâdî*. Duşenbe: Deushtej.
- Şekûrî, Muhammedcân. (1956). *Hususiyethâ-yi Gâyavî ve Bedî-yi Yâddâştâ-yi Sadreddin Aynî*. Duşenbe. (Serilik).
- Şekûrî, Muhammedcân. (1978). *Sadreddin Aynî*. Duşenbe: İrfan.
- Şefîi Kedkenî, Muhammedrıza. (1366). *Şair-i Âyinehâ*. Tahran: Âgeh.
- Azizkalov, I. (1988). *Dâiretü’l-Meârif-i Edebiyât ve Sanat-ı Tâcîk*. 2 C. Duşenbe. (Serilik).
- Aynî, Sadreddin. (1924). “Derbâre-i Zebân-ı Edebî”. *Âvâz-ı Tâcîk*. ş. 2, 4 September.
- Aynî, Sadreddin. (1925). *Numune-i Edebiyât-ı Tâcîk*, Semerkand: Neşriyât-ı Merkez-i Halk-ı Cemâhîr-i Şûravî.
- Aynî, Sadreddin. (1928 A). “Der Etrâf-ı Zebân-ı Farsî ve Tâcîkî”. *Rehber-i Dâniş*. ş. 4-5.
- Aynî, Sadreddin. (1928 B). “Zebân-ı Tâcîkî”. *Rehber-i Dâniş*, Neşriyât-ı Devletî-yi Tâcîkistân.
- Aynî, Sadreddin. (1995). *Merg-i Sûdhâr*. bâ mukaddime-i Hasan Cevâdî ve makale-i Jirî Bečka. Maryland: Kitab Cihân.
- Aynî, Sadreddin. (1362). *Yâddâştâ*, be kûşeş-i Saîdî Sircânî, Tahran: Âgâh.

- Aynî, Sadreddin. (1372). “Revâbit-ı Muâsır-ı Tâcîkistân bâ Dîger Kişverhâ-yi Pârsî Zebân”. *Âşinâ*. s. 2, ş. 10.
- Aynî, Sadreddin. (1381). *Târîh-i İnkılâb-ı Fikrî der Buhârâ*. bâ mukaddime-i Kemaleddin Aynî. Tahran: Elhüdâ.
- Aynî, Kemaleddin. (1978). *Kârnâme-i Üstâd Sadreddin Aynî*. zîr nazar-ı Muhammed Âsimî. Duşenbe: İrfân.
- “Kâlhoz ve Sâvhoz ve Tefâvut-i Miyân-i Ânhâ”. *Peyâm-ı Nevîn*. Dovre-i 10, Şehriver - Mihr. ş. 11, ş. 1353.
- Komissarov, D. (1353). “Mütalaa-yi Mirâs-i Edebî-yi Aynî”. *Peyâm-ı Nevîn*, Dovre-i 10. ş. 9. Ferverdin ve Urdibehişt.
- Lisân, Hüseyin. (1372). “Fârsî-yi Derî der Ân Sûy-i Merzhâ”. *Âşinâ*. s. 2, ş. 10.
- Müselmâniyân Kubâdyânî, Rahîm. (1383). *Sitrehâ-yi Pamir*. Tahran: Elhüdâ.
- Muîn, Muhammed. (1362). *Ferheng-i Muîn*. C 6, Tahran: Emîrkebîr.
- Mîrabbâs. (1929). “Şâire Mahsatî, ez Şehr-i Hocend yâ ez Vilâyet-i Gence?”. *Rehber-i Dâniş*. ş. 4.
- Nâtil Hânleri, Perviz. (1323). “Yek Nevîsende-i Tâcîk”. *Sohen*. ş. 8.
- 152 Hâdîzâde, Resûl. (1968). *Edebiyât-i Tâcîk der Nîme-i Devvom Asr 19*, Duşenbe: Dâniş. (Serilik).
- Hemedânî, Âzitâ. (1385). “Dîdâr ve Goftegu bâ Ferzânegânî ez Tâcîkistân”. *Sohen-i Aşk*. ş. 30.
- Hemedânî, Âzitâ. (1389). “Yâddâştâ-yi Sadreddin Aynî ve Erzeşhâ-yi Sebki-yi Ân”. *Bahâr-ı Edeb*. ş. 8.
- Hitchens, Kate. (1368 A). “Edebiyât-ı Tâcîk ez İnkılâb-ı Ekber tâ Dovre-i İstâlin Zedâyî”. Tercüme-i S. Şebbâzi, *Edebistân*. ş. 3, İsfend.
- Yâhakkî, Muhammed Cafer. (1378). *Cuybâr-ı Lahzehâ*. Tahran: Câmî.
- Yağmâyî, Habîb. (1351 A). “Şerh-i Hâl-i Aynî”. *Yağmâ*. s. 25, ş. 8. Âbân.
- Yağmâyî, Habîb. (1351 B). “Sadreddin Aynî Şâir ve Nevîsende-i Tâcîkistân-i Şûravî”. *Yağmâ*. s. 25, ş. 8.

¹ Saîdî Sircânî, kültürüne sahip çıkan İranlılar için komşu ülkelerdeki aynı dili konuşan kardeşlerini hatırlamayı şahsi, millî ve mezhebî bir görev olarak görmüştür. (Aynî, 1362, Mukaddime, s. 17-18) Özellikle Sovyet diktatörlüğü yıllarında Aynî'nin hayatı ve eserleri üzerine çok sayıda övgü dolu yazı kaleme alınmıştır. Belki de Saîdî Sircânî'nin *Yâddâştâ* kitabına yazdığı değerli ön söz, İran'da hem eleştirel hem de dikkate değer noktalar içeren

- ilk eserdir. Sircânî'nin yazıları ve yeni makaleler üzerindeki eleştiriler, bilimsel temellere dayandığı sürece önemlidir, bu eleştiriler Bolşevik dönemin tek yönlü sloganlarından veya kişisel düşümanlıklardan kaynaklanmamalıdır.
- ² Tüm tanıklıklar Saîdî Sircânî tarafından basılan *Yaddâştâ* kitabından alınmıştır. Bu tanıklıkların yoğunluğu göz önüne alındığında, her alıntıya sayfa numarası verilmiş ve kitap adının tekrarlanmasından kaçınılmıştır.
- ³ Ayrıca bk. Hüseyinîpür, Mesûd, ve Âzîtâ Hemedânî. (2013). “Evvel Hîş, Devvom Dervîş: Negâhî-yi Dîger be Sadreddin Aynî”. *Îrân-şinâsî*. 25 (2): 221-34. (çev. notu)
- ⁴ Aynî'nin Kemaleddin isminde bir oğlu ve Saliha ile Halide isminde de iki kız çocuğu olmuştur. Bk. Turgay Şafak. (2023). “Modern Tacik Edebiyatının Kurucusu Sadreddin Aynî: Hayatı Eserleri ve Düşüncesi”, *Nüşa*. sy 57, s. 6. (çev. notu)
- ⁵ Emîr Abdulahat Bahadırhan (1885-1910) döneminde yönetim işlerinin Rusların eline bırakılmasıyla ciddi bir düzensizlik oluşmuştur. Emîr Âlim Han (1910-1920) döneminde bu düzensizliklerin devam etmesiyle birlikte halkın can ve mal güvenliği kalmamış, adalet sistemi çökmüş; satılmışlık, rüşvet, iltimas, liyakatsizlik vb. durumlar bütün mahalli idareleri çepeçevre sarmıştır. Bundan dolayı kanunsuzluklar ve haksızlıklar hüküm sürmeye başlamış; bu durum yalnızca köylerde ve küçük şehirlerde değil, hanlığın başşehri Buhara'ya da dört yandan kuşatmıştır. Bk. Nurettin Hatunoğlu. (2010). *Buhara Hanlığı'nın Son Emiri Âlim Han ve Dönemi (1911-1920)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Bilim Dalı. s. 106, 116. (çev. notu)
- ⁶ Vekilharç: Büyük dairelerde ve konaklarda sarfiyata bakan kişi. Bk. Mehmet Canatar, “Vekilharç”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C 43, s. 10. (çev. notu)
- ⁷ Şerîfcan Mahdûm Sadr-ı Ziyâ (1867-1932), önde gelen modern Tacik Aynî araştırmacısı Muhammedcân Şekûrî'nin babasıydı. Aynî, *Yaddâştâ* adlı eserinde Sadr-ı Ziyâ'ya, evindeki zengin kütüphanesine ve evinde düzenlenen edebî toplantılara bir bölüm ayırmıştır.
- ⁸ Kızı Halide Aynî babasının vefatını şöyle anlatmıştır:
“14 Temmuz sabahı durumunun iyi olmadığı görüldü. Ağrılı enjeksiyondan sonra saat 12'ye kadar bazen uyudu, bazen uyanık kaldı. Sonra uykuya daldı, ertesi gün uyanıldığında saatin kaç olduğunu sordu. Yatağının yanındaki komidin üzerinde bulunan saatinin çalışmadığı anlaşıldı. Hayatında ilk kez yatmadan önce saati kurmayı unutmuştu. Vakit öğleden sonra saat 12'ydı. O gün yazarlar, AU çalışanları, kendisiyle iş ilişkisi olan çok sayıda kişi ve arkadaşı Aynî'nin yattığı evin yanındaki bahçede toplandı. Ancak bu sefer hiçbirini göremedi. Hayatının son nefesini vereceği saat dörde kadar uyudu.” [Сафаров С. Қ., “Садриддин айнӣ ва фаъолияти таърихий ӯ”, Вестник Педагогического университета, Донишгоҳи давлатии омӯзгории Тоҷикистон ба номи С. Айнӣ, 2023, s. 308. (çev. notu)]
- ⁹ Ahmed Mahdûm Dâniş, Ahmed Kelle olarak da bilinir ve Buhara Hekimi olarak anılır (1826-1897); bilge, yazar, şair, müneccim, sanatçı, Tacik devrimciydi ve *Nevâdirül-Vekâyi'* adlı kitabın müellifidir. Aynî'nin yeteneğini ortaya çıkarmasında ve fikrî devriminde derin etkisi olmuştur.
- ¹⁰ O vakitler Buhara'da beş kişinin bile bir araya gelmesi mümkün olmadığından bu tarzlı bir gizli örgütlenmeye gidilmiştir. Güvenilirliğinden şüphe edilmeyen kişiler derneğe üye kabul ediliyordu. Dernek görünürde yalnızca ilmî konular üzerine yoğunlaşacak, siyasete girmeyecek, asıl amacı da İstanbul'a öğrenci göndermek olacaktı. Eğitim işlerinde gereken para ise dernek sırlarını saklı tutabilecek kimselerden temin edilecekti. Ayrıca yazarın “Rusya'da bilim eğitimi” ifadesinden öğrencilerin Rus okullarına gönderildiği anlaşılmamalıdır. Talebeler; Kırım, Ufa ve Kazan'da bulunan medreselere gönderilmişlerdir. Bk. Prof. Dr. Ahmet Kanlıdere, Prof. Dr. Nesrin Sariahmetoğlu, Dr.

Ayşegün Soysal Akyos. (2019). *XIX. Yüzyıl Türk Dünyası*. ed. Ahmet Kanlıdere. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. s. 204. (çev. notu)

- ¹¹ "1905 yılında Rusya'da gerçekleşen devrimle birlikte gazete ve dergi yayıncılığının artması Buharalı aydınları da etkilemişti. Buhara, Semerkand ve Taşkent'te Tatarlar tarafından tesis edilen usul-i cedit mektepleri rağbet görmeye başlamıştı. Eğitimin Türkçe yapıldığı bu okullara devam eden Tacik çocukların dersleri anlamadığını gören Aynî idareci ve öğretmenlerden izin alarak derste anlatılanları Tacikçeye tercüme eder. 1907 yılında Aynî yakın arkadaşı Mirza Abdülvahid ile birlikte bu mekteplere benzer bir mektep kurdu ve Tatar mekteplerinde okutulan kitapları Tacikçeye tercüme ederek bir kıraat kitabı hazırladı. *Tezhîbü's-Sıbyân* adını verdiği bu kitabı 1909 yılında neşretmiştir. Açtıkları mektep bir yıl içinde mollalar ve Buhara emîri tarafından kapatılınca "Terbiye-i Etfal" adıyla bir cemiyet kurarak bu defa gizlice açtıkları mekteplerde okuyan talebeleri Kırım, Ufa, Kazan ve İstanbul'a gönderdiler. Bu cemiyet siyasi yönü olmayan eğitim faaliyetleri yürüten bir cemiyetti. 1914 yılında gizlice kurulan bu mekteplerin sayısı 5-6'ya ulaşmıştı." [Şafak, 2023, s. 6. (çev. notu)]
- ¹² 1908 senesinde Meşrutiyet'in ilanı ve İttihat ve Terakki Partisi'nin gösterdiği faaliyetler, Türkistan'da yakından takip ediliyor, büyük ilgi görüyordu. Buharalı Ceditçi Osman Hoca, İstanbul'da Osmanlı münevverlerini ve İstanbul'un siyasi, içtimai yapısını yakından tanıma fırsatı buldu. Öyle ki burada kendisi gibi Türkistan'dan gelen diğer talebelerle "Terbiye-i Etfal" cemiyetinin İstanbul şubesi olarak Buhara Ta'mim-i Ma'ârif Cemiyet-i Hayriyesi isimli bir dernek kurmuştur. Bu dernek görünürde siyasi amaç gözetmiyordu. Derneğin maksadı Buhara'dan öğrenci getirmek ve gelen öğrencilere yardımcı olmaktı. Osman Hoca 1913 yılının ilkbaharında Buhara'ya döndü ve Latif Hoca isimli bir kişinin evinde akrabalarının çocuklarının da devam ettiği bir Yeni Usul Mektep açtı. Bu okul kısa sürede büyük ilgi gördü ve aynı sene daha büyük bir binaya taşındı. Osman Hoca'nın okulundaki talebelerin sayısı 200'e ulaştığından 1914 yılında okulu yeniden taşınmak zorunda kaldı. Buhara'da Yeni Usul Mektep sisteminin gelişmesi hem emîrlikteki Kadimcilerin, hem de Rus idaresinin tepkisini çekti. Emîrlik idarecileri Ceditçileri girdikleri eğitim ıslahatı yolundan döndürmek adına ilk olarak menfaat teklif ettiler. Bu manada Sadreddin Aynî, Buhara'nın baş kadısının emriyle okulun kapatılması karşılığında Osman Hoca'ya Buhara'nın herhangi bir yerinde kadılık veya reislik önerildiğini ifade eder. Fakat Osman Hoca bu teklifi kabul etmemiştir. Buhara'daki Rus elçiliğinin memurlarından N. Shul'ga ise bu okulların kapatılması için okullara karşı politika yürütmek yerine, Osman Hoca'nın okulunu ziyaret ederek bu okulları destekliyor görüntüsü vererek, muhafazakâr Buhara halkı önünde okulları menfi ve Rus elçiliği ile alakalı göstermeye çalışmıştır. 4 Temmuz 1914 tarihinde Buhara baş kadısı Burhaniddin'in girişimleri ile bu okullar kapatılmıştır. Bk. Bekir T. Somuncuoğlu. (2006). *Türkistan'da Eğitim (1865-1917) ve Çarlık Rusya'sının Sosyo-Politik Açından Eğitime Yaklaşımı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı. s. 325, 326. (çev. notu)
- ¹³ 1915 yılında gazete okuduğu ve Rus askerinin Hanlık karşısında mağlup olacağını dillendirdiği için soruşturmayla uğrayan Aynî, 1917 senesinde Rusya'da gerçekleşen Şubat Devrimi'nin ardından kadim dostları Ceditçilerden ayrılıp farklı bir yola girmiştir. Abdurrauf Fıtrat ve Osman Hoca'nın aksine Aynî, Buhara'da gerçekleşmesi beklenen reformlar için acele edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Fakat Ceditçilerin Nisan 1917'de Buhara'da düzenlediği ıslahat mitinginin ardından mitinge katılmamış olmasına rağmen tutuklanıp çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Bk. Şafak, 2023, s. 8. (çev. notu)
- ¹⁴ Aynî bu sopa darbelerinden sonra 52 gün hastanede kaldı ve 25 ameliyat geçirdi. [Çағаров , agm, s. 307 (çev. notu)]
- ¹⁵ Nisan 1919 ile Aralık 1921 arasında Türkistan Sovyet Özerk Cumhuriyeti'nin Semerkand şehrinde yayınlanan haftalık Farsça bir Tacik gazetesiydi. [Sadreddin Ajni. (2012). *The Sands of Oxus: Boyhood Reminiscences of Sadreddin Aini (Bibliotheca Iranica: Literature*

- Series*). English trans. John R. Perry and Rachel Lehr, Mazda Publ. Costa Mesa, Calif. p. 12. (çev. notu)]
- ¹⁶ "Buhara Hanlığı, 15. yüzyıldan 18. yüzyılın ortasına kadar bölgeyi elinde tutmuştur. Bölge bir süre Afganların denetimine girmiş; 1860'lardan itibaren Rus Çarlığı'nın işgaline uğramıştır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (1922-1991) döneminde, önce 14 Ekim 1924'te, Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlı Tacikistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulmuş; sonra ise 5 Aralık 1929'da Tacikistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ilan edilmiştir. Bu dönemde ülke, sosyal ve ekonomik anlamda bir dönüşüm geçirmiş; ancak Sovyetler Birliği'nin en fakir cumhuriyeti olmaktan kurtulamamıştır." [Gazel, Mustafa. (2022). "Tacikistan". *Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 6 (2), s. 246. (çev. notu)]
- ¹⁷ Sadreddin Aynî'nin kronolojik hayatı ve kendisiyle ilişkili şahsiyetler için ayrıca bk. Bashiri, Iraj. (2017). "The Era of Sadreddin Aini". In Ahmad Makhdum Donish and the Historical Phenomenon of Tajik Culture. edited by Askarali Rajabov, s. 76–80. Dushanbe: Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan. (çev. notu)
- ¹⁸ Üstat Mirza Tursunzade Ödülü de şiir dalındaki en iyi kalem sahiplerine verilir. Bu ödüller, İran'daki "yılın kitabı ödülü"nü örnek alır.
- ¹⁹ Jack London (1876-1916), Amerikalı sosyalist yazar, Rudyard Kipling (1865-1936), İngiliz hikâye anlatıcısı, şair ve Nobel Ödülü sahibi.
- ²⁰ Maksim Gorki (1868-1936) Rus yazar ve sosyalist gerçekçi edebiyatın kurucusudur. Aynî, Gorki'nin kendisini nasıl etkilediği hakkında şunları yazar: "Sovyet okuyucularının dikkatini çeken *Yâddâştâ* eserim, temel olarak çocukluk ve halk arasında yaşadığım ilham verici deneyimlerin ve bu büyük ustanın (Gorki) diğer hikayelerinin etkisiyle yazılmıştır." Şekûrî ise Aynî'nin Gorki'den etkilenmesi hakkında şunları yazar: "Aynî, her şeyden önce Gorki gibi halka, vatana ve edebiyata hizmet etmeyi hayatının ideali haline getirmişti." (Şekûrî, 1978, s. 185) Fakat Lutz Rzehak, Aynî'nin Gorki'nin eserlerini çok az okuduğunu ve bu konuda iddiada bulunduğunu çünkü Rusça dilini çok iyi bilmediğini savunmuştur. (Rzehak, 2001, s. 307)
- نیست خوبان را وفايي هيچ در بازار دهر
سقلي بيچاره سر تا پا غلط کردم غلط
Nist hûbân râ vefâyi hiç der bâzâr-ı dehr
Süfli-i biçâre ser tâ pâ galat kerdem galat
- [Felek pazarında güzellere hiçbir vefa yoktur, biçâre Süfli! Baştan ayağa hata ettim, hata...]
- ²² Aynî bu konuda *Yâddâştâ*'da şöyle yazmıştır: "Süfli, Muhtacî ve Cünûnî mahlasıyla kimse bir şiirimi görmemiştir, o mahlaslarla bir gazelimi kendim bile hatırlamıyorum, o gazellerin nüshalarını ortadan kaldırdım.
- Hayret, ömrünün sonlarındaki hastalığında bir kaside yazmış ve benden daha önce kendisine izah ettiğim 'Cünûnî' mahlasıyla bahsetmiştir." (s. 476)
- ²³ Bazıları Aynî'nin bu şiirini modern Fars şiirinin ilk adımı olarak kabul eder. Bazıları da Ebu'l Kâsım Lâhûtî'yi bu edebî akımın temsilcisi görür.
- ²⁴ Aynî, emîr için şiir yazma konusunda ikna olmasını şöyle açıklar: "Bu talebi reddetmek mümkün değildi, fakat ben bu işi sarayın kurallarına muhalefet ederek yapmak istedim... Emîre şiir göndermem altı aydan daha fazla devam etti." (Aynî, 1362, s. 769)
- ²⁵ Yazarların Tahran'da Resûl Hâdîzâde ile mülakatı, Mayıs 1385.
- ²⁶ Bu eser Türkçeye tercüme edilmiştir. Sadreddin Aynî. (1970). *Buhara Cellâtları*. çev. Yalçın Tura. İstanbul: Varlık Yayınları. (çev. notu)
- ²⁷ Mangıtlar, Özbek hanlarının sonuncusuydular, hanedandan on kişi 168 yıl boyunca Buhara'da hükümler sürerek; cehalet, fesat ve zulmü zirveye çıkardı. Emîr Âlim Han, bu hanedanın son emîridir. *Târih-i Hüzni'l Milel-i Buhârâ* adlı kitapta kendi hayat serüvenini kaleme almıştır.

[Buhara Hanlığı'nda Mangıt hanedanının yönetim dönemi 1785 yılı olarak kabul edilir. Bu tarihe dek Mangıt hanedanından -yönetime geçme tarihlerinde bazı ihtilaflar olmakla- Muhammed Rahim Han (1747-1756) ve Danyalbek (1758-1785) Buhara Hanlığı'nı gerçek bir han gibi idare etmişler fakat Mangıtların iktidara resmî geçişleri 1785 yılında olmuştur. Bu hanedan, Rusların işgal tarihi olan 1920 yılına dek Buhara Hanlığı'nda yönetimde kalmıştır.1785 senesinden sonra sırası ile; Şah Murad (1785-1800), Emîr Haydar (1800-1826), Emîr Hüseyin (2,5 ay), Emîr Ömer (4 ay), Emîr Nasrullah (1827-1860), Emîr Muzafferüddin (1860-1885), Emîr Abdulahad (1885-1910), Âlim Han (1910-1920) tahta geçmiştir. (Bk. Nurettin Hatunoğlu, *Buhara Hanlığı'nın Son Emiri Alim Han ve Dönemi (1911-1920)*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010; *1800-1865 Yılları Arasında Buhara Emirliği*, Muhammed Bilal Çelik, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009; "Astrahanîler ve Mangıtlar Devri Buhara Hanlığı (1599-1920): Genel Hatlarıyla Kaynakları ve Siyasi Tarihi", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C 5, Sayı 9, Ocak 2023, s. 199-220. (çev. notu)]

²⁸ Şu'le-yi İnkılâb'ın yayını 19 Nisan 1919'da başladı ve altı ay sonra 16 Ekim 1919'da durduruldu. Ardından iki aydan kısa bir süre sonra 7 Aralık 1919'da yeniden basıldı ve sonunda Aralık 1921'de kapatıldı.

²⁹ Aynî, bu kitapta beş kadın şairin (Mutribe Kaşgarî, Mehri Nedîme Güher Şad Begüm, İsmetî Dohter Kâzî Semerkand, Âişe Semerkandî, Nâdire Endicânî) şiirlerine yer verdi ve cinsiyetlerine saygı duyarak ilk bölüme onların şiirlerini yerleştirdi. Bu düzenle Ömer Han'ın (Ferghana Valisi) eşi Nâdire Endicânî'nin şiiri birinci bölümde yer alırken, kocası Ömer Han'ın şiiri kitabın ikinci bölümünde yer almaktadır. Kitapta kadın şairlerden bahsedilmesi hakkında şöyle denilmiştir: "Numûne-i Edebiyât-ı Tacîk'in ilk bölümünün Mâverâünnehir ve Türkistan'dan gelen veya bu topraklarla bağlantı kuran kadın edebiyatından örnekler aktararak süslenmesi uygun görüldü." (Aynî, 1925, s. 25)

³⁰ Dâhunde, dağ köylülerine verilen isimdir.

³¹ Bu hikâye Türkçeye tercüme edilen *Buhara Cellâtları* kitabının içinde *Tefecinin Ölümü* başlığıyla yer almaktadır. Sadreddin Aynî. (1970). *Buhara Cellâtları*. çev. Yalçın Tura. İstanbul: Varlık Yayınları. (çev. notu)

³² "Kolhaz" veya "kolhoz" kollektif ekonomidir. Çiftçilerin tarımsal üretim gerçekleştirmek üzere gönüllü olarak bir araya geldiği, yönetim kurulunun bulunduğu kooperatif kuruluşudur ve ürünleri toplumsal mülkiyettir. Karşıtı "sovhoz" veya "solhoz"dur; Sovyetlere ve Sovyet Devleti'ne ait ekonomik miras anlamına gelir.

³³ *Terceme-i Hâl-i Hodem*'in muhtasar kitapçığı, Tahran baskılı *Yâddâsthâ*'da "beşinci bölüm" adıyla basılmıştır.

³⁴ Daha fazla bilgi için bk. "Erzeshâ-yi Sebkî-yi Yâddâsthâ-yi Sadreddin Aynî". *Behâr-i Edeb.* Yaz 1389.

³⁵ İranlı devlet adamı, edebiyatçı ve şair (1893/1980). Bk. Mehmet Kanar. (1998). "Hikmet, Ali Asgar". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C 17. İstanbul. s. 520-521. (çev. notu)

³⁶ Tacik atasözü.

³⁷ 1940 yılında Aynî'nin "Şeyh Müslihüddin Sa'dî-i Şîrâzî"nin risalesine yazdığı ön sözü kastedilmektedir.

³⁸ Bu ifade Saîdî Sircânî'nin Aynî'nin *Yâddâsthâ*'sı üzerine kaleme aldığı mukaddimeden alınmıştır.

**ROBERT IRWIN: FOR LUST OF KNOWING: THE
ORIENTALISTS AND THEIR ENEMIES. 410 PP. LONDON: ALLEN
LANE, 2006. ISBN 0 713 99415***

Remzi Avcı**

Öz

Robert Irwin'in kaleme aldığı on bölümden bir araya getirilen bu kitap, Edward Said'in Oryantalizm kitabına bir reddiye niteliği taşır; fakat bu kitabın Said karşıtı yazılan eleştirisi kitaplarından ayıran önemli bir tarafı var. Irwin, bu çalışmasında oryantalizmi öncelikle bilimsel bir disiplin olarak betimler ve onu tarihsel gelişimi içerisinde inceler. Kritiği yapılan bu kitap, oryantalizmi akıcı bir dil ve katı akademik üsluptan kurtararak ele alır. Bu bağlamda İngiliz, Fransız, Alman, Hollandalı ve Rus oryantalistlerin çalışmalarına odaklanır ve oryantalistlerin farklı metodolojilerini disiplinler-arası bakış açısıyla mukayese eder. Irwin bu çalışmasında Said'in tezlerinin aksine oryantalistlerin metin üretiminde siyaset ya da ideolojinin etkili olmadığını; aksine kitabın başlığının vurgusundan da anlaşılacağı gibi ortak bilim arayışlarının etkili olduğunu iddia eder. Dokuzuncu ve onuncu bölümleri Said tartışmalarına ayıran yazar, burada kapsamlı bir eleştiriye girer ve kendine özgü farklı üslubuyla onlarca Said reddiyeleri olmasına rağmen kitabı akıcı, kolay okunabilir bir düzeye çekmeyi başarır. Bu yazı, Irwin'in çalışmasını hem içerik hem de yöntem olarak tahlil etmeyi amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, Edward Said, filoloji, Arabiyat, İslam, polemikçi Oryantalizm

For Lust of Knowing is a response to Edward Said's *Orientalism* (1978); however, there is an important aspect that distinguishes Robert Irwin's work (2006) from other Said's critiques. The author deals in this book with orientalism as an academic discipline within its historical development. In this respect, it can easily be compared to German Arabist Johann Fück's *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20th Jahrhunderts* (1955), which chronologically examines the history of Arabic Studies in Europe. Irwin revisits orientalism in its historical context with a wide post-1955 bibliography including Said's criticisms in his work and uses a methodology without making

* Kitap İncelemesi/Critical Review; DOI: 10.32330/nusha.1427763

** Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, e-posta remzavci@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8539-9203>

it boring with pure academic writing. With the title, *For Lust of Knowing* -when the whole book is considered- it is clear that the author of the book clearly takes a position against Said's theses from the very beginning. In fact, Irwin claims that orientalists -with some exceptions, such as the Dutch orientalist Snouck Hurgronje- did their job for the lust of knowing; that is, they did not serve political-imperial projects and did not produce such a discourse. As controversial as some of Said's claims are, it is equally controversial for the author of this book to argue that orientalists did their job only for the love of knowing. It could also be argued that there is a contradiction between the content of the book and its title. Irwin skilfully deals with the motivations of polemical orientalists in the first chapters. Although there are no detailed arguments between orientalism and colonialism in the book, when it is analysed as a whole, one can easily conclude about the historical development of polemical orientalist studies aimed at debunking Islam. In the seventh chapter, where he talks about Russian orientalism, traces of the relationship between orientalism and imperialism can easily be found. This book discusses academic orientalism in its historical development. In this framework, it focuses on the work of English, French, German, Dutch, and Russian orientalists and compares their different methodologies and unique characteristics of their approaches. However, although the author classifies these differences chronologically in a good way, he does not categorize them separately. This methodology makes the book quite complicated.

Irwin underlines the significance of orientalist institutions and organizations historically and draws attention to the existence of an orientalist network. Orientalism means the production and transfer of texts and this process has developed within a network. Orientalists such as Jean-François Champollion, Heinrich Leberecht Fleischer, Johann Gottfried Ludwig Kosegarten received education from Silvestre Sacy. Orientalists such as Ignaz Goldziher, Martin Hartmann, Victor von Rosen, Johann Gottfried Wetzstein received their education from Heinrich Leberecht Fleischer. The historical development of orientalism cannot be understood without analysing this network.

The actors, journals and institutions that make up this network are not completely independent of each other. This network is often not shaped for the sake of a common ideal. Each orientalist who is part of the network has a different motivation channel. The network, whose existence can sometimes last for a long time and sometimes for a short time, is shaped within specific purposes and complex relationships (Avci, 2021, pp. 25-27.)

The author offers to the reader a comprehensive historical-chronological and disciplinary perspective on the history of orientalism. He examines this

process of disciplinization in the traditions of English, French, German, Dutch, and Russian orientalism, but does not touch upon the theoretical evolution from polemical-theological orientalism to philology and cultural studies.

In the second chapter, which is perhaps the most crucial part of the work, Irwin analyses very thoroughly how polemical orientalism emerged with a discourse and how this discourse developed historically. He also provides a good overview of how this discourse developed into a tradition in later periods and does not completely break away from this subject in the following chapters. As mentioned earlier, Irwin skilfully shows how the anti-Islamic polemical discourse that lies at the origins of Orientalism continues to this day. He emphasises the variability of the precise boundaries of the Persian-Greek dichotomy dilemma claimed by Said and agrees with him on this issue. However, Said's presentation of the dramatists Aeschylus and Euripides and the historian Herodotus as "the first definitive prototypes of the Orientalist accomplices of imperialism" is, according to Irwin, is never correct. This is not to say that racial and anti-oriental stereotypes and images cannot be found in Greek writings; it would be surprising if the Greeks were completely free of such prejudices. In this context, Irwin points out, too, that the Persians were also quite patronising and racist in different ways (Irwin, 2006, pp. 10-18).

Irwin states that with the rise of Islam, "consequently Christendom was faced with not just a military threat, but an ideological one as well". He alleges that as a natural consequence of this, the reaction to Islam from the Christian world was both military and ideological. Thus, the author points to the process of the evolution of the anti-Islamic reaction into textual-polemics over time. In this framework, Irwin provides an overview of the polemical texts against Islam and their contents, which can be traced back to the 8th century, starting with John of Damascus's (St Ionnis) *The Fount of Knowledge*. The contents of the anti-Islamic polemical texts that Irwin includes in the book can generally be listed as follows:

*The relationship between the iconoclasm movement and Islam; that is, the question of the authenticity of Islam.

*Prophet Muhammad (pbuh) was educated by Bahira, an Arian monk. John of Damascus judged Muhammad to be an Arian "heretic"¹. This was because Muhammad (pbuh), like the Arians, rejected the eternity of the Son with the Father. John also argued that many of the allegedly prophetic revelations were inferred from the Old and New Testaments.

*The issue of polygamy in Islam, etc.

According to Irwin, while Islam was attacked with polemical texts, a reckoning was also made with the problems within Christians themselves, such as iconoclasm. The polemical text *Three Orations Against the Calumniators of the Holy Icons* by John of Damascus is one of the best examples of such methods. In the Christian tradition, polemical writing continued with Abd al-Masih ibn Ishaq al-Kindi, Paul Alvarus and later Raimondo Llull. He claims that, over time, the Iberian Peninsula became a centre of anti-Islamic polemics.

In the second chapter, the book states that the anti-Islamic polemical texts, which would later become a tradition, developed under the leadership of Father Pierre, who was elected abbot of the Abbey of Cluny in 1122. The works of figures such as the English priest Robert of Ketton (Rodbertus Ketenensis 1141-1157),² who was also a diplomat in Spain, the orientalist André du Ryer, who translated the Qur'an into French in 1647 under the title *L'Alcoran de Mahomet*, and the Italian orientalist cleric Ludovico Marracci (1612-1700), who translated it into Latin in 1698 under the title *Alcorani textus universus* continued this tradition. Although Irwin mentions polemical Qur'anic translations, he overlooks the fact that there are many polemical Qur'anic translators and clergymen, a growing number of whom have been recognised in recent studies. Serdar Aslan's (2022) book *Die deutsche Koranliteratur. Biographie und Bibliographie* (German Qur'an Literature. Biography and Bibliography) is a good example in this field. Irwin could have discussed many polemically motivated works more extensively in the part of his study that deals with translations of the Qur'an. He could have even devoted more space to cosmopolitan non-polemical translations of the Qur'an such as Friedrich Rückert's translation. Of course, this should not be criticised in the book. Because science in general, and orientalism as a discipline in particular, is a research field in which new works are added every day.

Irwin quotes from the *Abominable Heresy or Sect of the Saracens* (Summa totius heresis Saracenorum) written by Father Pierre (Peter the Venerable). "...I approach you not with arms, but with words; not with force, but with reason; not in hatred, but in love." This statement is a summary of polemical orientalism. With similar examples, the author conveys well the motivation behind polemical texts from the outset. In addition to Christian polemicists, the author also includes anti-Christian polemicists such as Ibn Hazm and Ibn Taymiyyah, but he rightly does not go into detail (Irwin, 2006, pp. 27-50).

Irwin devotes much space to the Catalan cleric Raimond Llull, who had a complex and mysterious life and wrote about 250 polemical anti-Islamic works. In this way, he aims to make the book more enjoyable to read by giving detailed information about Llull's interesting life. It can be said that the author is quite successful in this methodology, which he uses frequently in the following chapters. Said claimed that the decision to teach Arabic, Greek, Hebrew, and

Syriac at the five Christian universities of Paris, Oxford, Bologna, Avignon and Salamanca on the initiative of Lull at the Church Council of Vienna in 1311 was the official beginning of orientalism (Said, 1978, p. 50). Irwin emphasises that this idea does not reflect the truth by claiming that this decision was never implemented based on Richard William Southern's (1978) book *Western views of Islam in the Middle Ages*. It can be said that such an attempt, nevertheless, occupies an important place in the historical development of orientalism.

Irwin states that Islam did not play an important role in medieval European thought in general. Nevertheless, he asserts that Islam had an influence on Christianity in creating its own image. In this part of the work, he does not provide an etymological or historical explanation for the terms used to represent Muslims in medieval Europe, such as *Saracen*, *Hageran* and *Ismaili*, which are frequently mentioned. The author could also have clarified technical terms such as *apology*, *polemic*, *tractate*, *disputation* and *refutation*.

In the introduction to the third chapter, the author asserts that there was a general renunciation of Arabic knowledge in Europe during the Renaissance. In other words, he points to a certain decline in orientalist studies since the Renaissance was basically a rediscovery of ancient texts and humanist culture. Pico della Morandela, for instance, sought the origins of Greek culture in Egyptian civilisation. The French Orientalist Guillaume Postel, on the other hand, alleged that all languages had their origins in Hebrew. Irwin looks for a link between the views of both orientalists. However, his rapid transition from Postel's works to Bibliander's translation of the Qur'an to Luther's views and polemicism leads to methodological problems that will be discussed later (Irwin, 2006, pp. 58-60).

Irwin draws attention to the Italian orientalist Joseph Justus Scaliger's endeavour to create a world historiography and chronology and emphasises the importance of the role of orientalism in world historiography. The reason for Scaliger's interest in Arabic was to prepare a chronology for world historiography. More specifically, Scaliger's great work on chronology, *Opus de emendatione temporum* (1583), utilised several exotic sources, including Arabic sources. Scaliger and some other scholar attempted to construct a *unified timeline of world history that would confirm the chronology of the Bible*. Some Bible scholars tried to compare the Chinese chronology and the Aztec calendar, as well as texts on Egyptian history. The chronological incorporation of extra-biblical sources into world historiography was not a common phenomenon in this period. A more radical transformation took place in the early 19th century. In this context, the author makes an important point about the importance of oriental studies in world historiography (Irwin, 2006, pp.77-78).

In the fourth chapter, Irwin asserts that orientalism in the 17th century was still under the pressure of theology and points out that polemical concerns underlay the motivation for the study of Semitic languages. The author may be right about his comment, but it should not be overlooked that independent philological work has been done despite the patronage and pressure of theology. This tradition and motivation can be seen in the case of William Bedwell, who also taught Edward Pockocke and Thomas Erpenius. Pockocke was, according to the author, the greatest orientalist of the 17th century (Irwin, 2006, p. 93). This claim can be disputed from many points of view, but it can certainly be said that he was the greatest known orientalist of English orientalism in this century. His best-known translation from Arabic was Ibn Tufayl's *Ḥayy ibn Yaqzān*, an Arabic philosophical novel published in 1671 as *Pbilosophus Autodidactus*. The author also provides information about a translation of Pockocke's *The Nature of the Drink kauhi, or Coffe and Berry of which its made*. This is a translation from Arabic of a short, anonymous work on coffee drinking. By mentioning this work about coffee, the author makes his book very attractive and readable, a method he seems to have consciously chosen, as the following quotation shows:

Pockocke is said to have been the first man in England to drink coffee. Those who were suspicious of the new drink claimed that it brought on his palsy. (The Arabauthor, for his part, warned that drinking coffee with milk might bring on leprosy.) For a long time, coffee-drinking was to be regarded with great suspicion in some circles, as it was tainted with Mahometanism (Irwin, 2006, p. 97).

He repeats a similar method where he talks about the British orientalist Edmund Castell “...*Castell considered himself on holiday when he worked less than 16 hours*” (Irwin, 2006, p. 99). In telling the story of Raimond Lull's life between fantasy and reality:

Then he experienced a religious crisis. According to one story, he was pursuing someone else's beautiful young wife. She was virtuous and resisted his suit, but he was persistent. ‘After asking permission of her husband to employ a drastic remedy, she summoned her admirer to attend her in some secluded place – perhaps her own chamber – when, instead of yielding, as no doubt he expected, to his demands, she uncovered her bosom, and displayed a breast that was being slowly consumed by a loathly cancer. “See Ramon,” she cried, “the foulness of this body that has won thy affection! How much better hadst thou done to have set thy love on Jesus Christ, of whom thou mayest have a prize that is eternal (Irwin, 2006, pp. 37-38).

When talking about Postel, the author writes “...he learnt Arabic so fast in Istanbul that his teacher thought he might be a demon...” (Irwin, 2006, p. 68) or when writing about Lancelot Andrewes, “...he did his academic work in the morning and was worried that anyone who visited him before noon would not be a true scholar...” (Irwin, 2006, p.88). The methodology used by the author makes the text quite fluent. It can be said that he has drawn a specific field of study such as orientalism into a line that can be read with interest. Similar examples can, of course, be increased. In this chapter, Irwin devotes considerable space to English orientalism. The decisive role of Cambridge (1632) and Oxford (1636) universities in the institutionalisation of orientalism in England and its ebb and flow are exemplified in detail through different names.

In the fifth chapter, the book begins by emphasising that in the 17th century there was still no interest in Turcology in Europe. According to the author, the *Bibliothèque Orientale*, written by Barthélemy d’Herbelot but completed by Antoine Galland in 1697, was the first example of his *Encyclopaedia of Islam*, first published in 1913. Irwin argues that Galland and d’Herbelot were the first orientalists to deal with non-theological texts and notes that after Galland’s death there was a significant decline in orientalist studies in France (Irwin, 2006, pp. 113-116). Jones’s discovery of Persian literature, his Sanskrit studies, and his influence on German and French orientalists are important topics covered in this chapter. The author also mentions very generally the appearance of Russian, Danish and Dutch oriental studies in the early 18th century. He believes that the relationship between colonialism and orientalism began with the Russian Tsar Peter I (Peter the Mad). Considering the English and French tradition, this date is too optimistic.

In the sixth chapter, the author positions Silvestre de Sacy as the founder of modern orientalism. As an Arabist, Sacy played an important role in the institutionalisation of orientalism in France. Irwin states that Sacy worked especially intensively on the Druze and mentions his interests in detail. The author states that Sacy founded the *École spéciale des langues orientales vivantes*, taking the *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* as a model. He, then, draws attention to Sacy’s methodological influence on similar institutionalisation in other European cities. In this chapter, Sacy’s intellectual background and influence are well discussed. While discussing Sacy’s interest in Ibn Khaldun, the author’s detailed mention of his translations in Western languages disrupts the flow of the text. He frequently makes this mistake in different parts of the book, thus dragging the reader from one focus point to another. The book analyses German orientalism from a general approach, highlighting names such as Heinrich Leberecht Fleischer, Gustav Weil, and

Johann Gottfried Eichhorn. These orientalists - except for Hammer-Purgstall - are mostly biblical scholars of the second half of the 19th century. There is a long chapter devoted to Hammer-Purgstall. Here, however, his mystical views are discussed more than his methods and works (Irwin, 2006, pp. 151-158).

Irwin discusses Said's "two bad men", Ernest Renan and Arthur de Gobineau, in detail, and does a good job of conveying the views of both racist orientalists to the reader. However, he does not mention the intellectual opposition underlying Said's attacks on them. At the end of the sixth chapter, he claims a revival of British orientalism and focuses on Richard Burton, a member of the *Royal Geographical Society* and served in India as a captain in the East India Company's army. While analysing the methods of orientalists from the German tradition such as Julius Wellhausen, Alfred von Kremer, and Aloys Spengler, he explains how Wellhausen's historical-critical method in Islamic history was a model for contemporary orientalists. As mentioned earlier, the author's methodology makes it difficult to understand the book entirely. He treats the orientalists in a periodical and encyclopaedic way. A thematic method to examine orientalism would have made this book much more remarkable and effective.

The author describes Goldziher as the greatest orientalist and claims that his ideas of Hebrew mythology were inspired by Max Müller's Indo-European mythology. In this context, he states that Goldziher confronted Renan, who said that the Semites could not build a civilisation. He analyses Goldziher's criticism of the isnād chain in the hadith method and his approach to hadith tradition. While orientalists such as Bernard Lewis, Lawrence Conrad, Snouck Hurgronje, Ignatij Yulianovich Krachkovskiy who support Goldziher's hadith approaches, are widely included in the book, it can be criticized that there is no mention of Goldziher's opponents. Goldziher was also a highly influential scholar within the Jewish community. He was the administrative and educational secretary of the Jewish Community in Hungary and characterised himself as a strict Jew. Under the influence of this biography, he did not recognise the authenticity of Islam as a unique religion. Influenced by the approaches of the German Jewish orientalist Abraham Geiger, Goldziher claimed that Islam was a continuation of Judaism. It is a controversial approach that Irwin regards Goldziher as the greatest *unbiased* scholar without paying attention to these points.

Throughout the book, Irwin enjoys surprising readers by talking about different characteristic aspects of orientalists. For example, according to him, the German orientalist Theodor Nöldeke, author of *Geschichte des Koran*, was an ardent German nationalist, did not know Arabic and did not like Arabs (Irwin, 2006, pp. 197-198). The author's use of such a method makes the book gripping for the readers and continues to amaze them. The book pays special attention to

German orientalism. The fact that the author summarizes the views of Carl Heinrich Becker, who claims that Islam is the continuation of Hellenism, in a few sentences is an indication of how the orientalist discourse has become a tradition of approaches to the authenticity of Islam (Irwin, 2006, pp. 198-199). As mentioned before, Irwin's ability to keep polemical orientalism on the agenda from the early periods until the beginning of the 20th century can be considered an important success of the book. In this context, the book also draws a framework how the orientalist discourse became traditional - from John of Damascus to the Belgian orientalist Henri Lammens.

The author claims that the collapse of the Ottoman Empire led to a considerable development in Oriental studies. Through this idea, he means that the study of oriental archaeology gained momentum in the colonised states that were separated from the Ottoman Empire. French and British archaeologists were freer in smuggling artefacts after the war. Although some measures were taken against this in the late Ottoman period with some regulations, foreign archaeologists were already able to smuggle artefacts.

At the end of the seventh chapter, the book devotes a large space to Louis Massignon, whom Irwin describes as the *Holy Madman* and examines his personal life, ideology and works in detail. By mentioning Massignon's nationalism as well as his anti-colonialist stance, he provides a general perspective on French Orientalism of the period (Irwin, 2006, pp. 220-229).

There is a close relationship between Russian colonialism and orientalism. Irwin describes the process of politicisation of Russian Orientalism through Viktor Rosen Wassili Wladimirowitsch Bartold and Krachkovsky. Diplomat orientalist Basil Nikitin, August Kościeszka-Żaba and Vladimir Fedorovich Minorsky carried out intensive studies on the Kurds and Iranian peoples, who were the fields of Russian colonialism. The book could have devoted more space to Russian orientalism in the context of its relationship with colonialism. However, this would not have been very much in line with Irwin's thoughts in the book. (Irwin, 2006, pp. 229-234). Oriental Studies in Poland, Belgium and Portugal can be considered as untouched areas of this study. Although Ignác Kúnos, Ignaz Goldziher, Arminius Vámbéry were included in the book, the structural features of Hungarian orientalism could be analysed in general. Additionally, a framework could be drawn based on the Portuguese tradition. The Portuguese, who had almost two centuries of colonial experience in Asia before the British expansion into the region, had developed their own orientalism to recognise other cultures they encountered. A similar criticism can be made in the case of Poland, where there is a long-established tradition of Turcology.

The book concludes the seventh chapter with the title *Nazi Orientalism*. The emphasis here is on the stagnation of German orientalism after the restriction of the mobilisation of German orientalists following the First World War. In this period, the book highlights the Arabist Carl Brockelman, author of the massive corpus *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, and the Iranologist Hans Heinrich Schaeder, known for their ultra-nationalist views. As a Hindologist, Walther Wüst found himself involved in Nazi propaganda. Schaeder, on the other hand, was a continuation of Hammer-Purgstall, Rückert and Goethe, who had a romantic approach to the Orient. Irwin argues that the long-established German tradition came to a de facto end with the flight of orientalists under Nazi rule. orientalists such as Gustav Edmund von Grunebaum, Ernst Herzfeld, Joseph Schacht, Paul Kahle, Richard Rudolf Walzer and Hans Ludwig Gottschalk were just some of those who fled Nazi Germany.

Said is criticized generally for choosing certain texts to that provide his claims. Although the author is among these critics, he also follows a similar path. As emphasized before, Said is criticized almost everywhere his name is mentioned in the book. The author, being a student of Lewis, was a close witness to the debate between Said and Lewis. He claims that Said respected Lewis' knowledge but disliked him for his support of Zionism. Irwin can be criticized here because Said criticizes Lewis not only for supporting Zionism, but also for his perception of the Orient and Islam. In his book *What Went Wrong?*, Lewis (2002) constructed perceptions by considering the Islamic world through certain stereotypes. According to him, the Islamic world is incompatible with democracy and denies the rights of religious minorities and limits women's rights. He also argues that Muslims lack a sense of curiosity and do not try to catch up with the West. Much more can be added to these generalizing views. According to Said, Lewis's work on Islam represents the pinnacle of orientalism. He expresses this accusation in his work titled *Orientalism* as follows:

...without at the same time mentioning-anywhere, in any of his writings that there was such a thing as a Zionist invasion and colonization of Palestine despite and in conflict with the native Arab inhabitants. No Israeli would deny this, but Lewis the orientalist historian simply leaves it out. He will speak of the absence of democracy in the Middle East except for Israel, without ever mentioning the Emergency Defence Regulations used in Israel to rule the Arabs... (Said, 1978, pp. 318-319).

Irwin claims that specialists in Arabic language and culture can find work in Israel because, according to him, the Mossad always needs people from this field. The vast majority of Israeli orientalists are of German origin and have

naturally inherited their philological methods. Leo Ary Mayer, David Ayalon, Gabriel Bayer and, more recently, Martin Kremer, are all with different fields of study. In addition, Paul Kraus, and Samuel Stern, who grew up outside Israel, are mentioned among the orientalist of Jewish origin in the book without mentioning their ideological approaches (Irwin, 2006, pp. 272-273).

Said's book titled *Orientalism* (1978) reignited anti-orientalist views previously advanced by intellectuals such as Abdul Latif Tibawi and Anouar Abdel-Malek. Said skilfully managed to draw these debates to a more theoretical level. He accused orientalism of being an instrument of colonialism and of portraying oriental communities, especially Arabs and Islam, with negative stereotypes. Claiming that orientalists were under the guidance of Western powers, he ensured that this debate continues to the present day and criticised through specific texts and personalities that in the golden age of colonialism, between the 18th and 20th centuries, every academic endeavour on the East was related to political and economic expansionism (Avcı, 2021, p.10).

Irwin begins the ninth chapter by criticism of Said and in a peculiar style question about his being Palestinian, claiming that he is Lebanese. In other words, indirectly arguing that he uses it as a political tool being a Palestinian. What is important here is that Said felt himself to be a Palestinian. This topic could have been left unmentioned. Unlike the previous chapters, this chapter criticises Said's views on orientalism in a more systematic and sequential manner. These can be listed as follows:

- * Said wrote the book titled *Orientalism* quickly.
- * Said makes historiographical chronological mistakes. For example, the book gives incorrect information such as the Arabs had conquered Anatolia before North Africa.
- * Said attributed to Silvestre de Sacy things that he never actually did. For example, introducing him as the chief translator of Napoleon Bonaparte.
- * Said's claim that Lane's *Manner and Cumstoms of the Modern Egyptians* was addressed to the academy.
- * His inability to decide when orientalism began and expressing inconsistent views,
- * Including Homer, Aeschylus, and Dante in his group of "orientalist tramps",
- * Not seeing a difference between the perception of Islam in Europe in the 12th and 13th centuries and the perception of Islam in the 20th century,

* Said does not see the Persians as imperialists like the Romans; on the contrary, he sees them as innocent victims of tragic Greek playwrights. Furthermore, the author claims that Said ignores the mistakes of the great Islamic states in history. The criticisms of Said in the book are not limited to these (Irwin, 2006, pp. 278-286).

In this chapter, the author reiterates Said's view, expressed in his orientalism, that the Germans were exceptional, i.e., more scholarly, and not in close contact with colonialism. In fact, Said had already stated that he had not analysed this field in detail. There have been some recent studies on the view that German orientalism was closely related to colonialism, albeit with a delay, compared to the French and British. Since Irwin has done such a comprehensive study, he should of necessity know that German orientalists are not limited to Goldziher, Nöldeke and Wellhausen. In this context, he repeats the mistake he made while criticising Said. It is necessary to look at how many orientalists such as Oskar Mann, Eugen Mittwoch, Bernhard Moritz, Carl Heinrich Becker, Martin Hartmann and many others politicised their relations with colonialism.

The purpose of this text is not to respond to the author's criticisms of Said, to which, had Said lived, he would probably have had an absolute answer. What makes the ninth chapter of the book interesting is that the author makes his criticisms of Said in a very comprehensive and systematic manner. The criticisms of Said by intellectuals of Arab origin writing in English are discussed in this part of the book. The central bibliographical and theoretical role that this book will play in the debate on Said-centred orientalism is very important. Said's theoretical contradictions centred on Foucault and Gramsci do not escape the arrows of criticism. What should not be forgotten here is that being of Arab origin does not prevent one from being a part of the orientalist discourse that Said criticises.

Irwin emphasises that Lewis's view of orientalism as an unadulterated scholarship or objective science may seem absurd to many. He asks how we can discover a political agenda in Pococke's translation of Hay ibn Yakzan into English - he lists many other examples. Of course, Lewis and Irwin can be criticised here, since there are countless works written with a political agenda in the historical development of orientalism. Just as Said followed a text-selective method, Lewis and other Said critics followed the same path when criticising him.

In this part, the book generally criticises Said quite harshly from different points of view, even claiming that his theses should not be taken so seriously. The author argues that some anti-American and anti-Semites position themselves on Said's side. While Irwin discusses the arguments of Said's enemies in detail, he hardly ever mentions Said's supporters, or speaks in very general terms. The author rightly reports that Said's book is 'full of sinister villains'. On closer

examination, one can find many more racist-colonialist 'evil villains' that Said does not mention, but this fact does not justify a prejudiced, totalising view of such a huge discipline.

The tenth chapter of this work is devoted to the enemies of orientalism. The biography of the Syrian intellectual historian Muhammad Kurd Ali - he served as Minister of Education in Syria - and his intellectual personality and anti-orientalist stance are analysed here. In addition to Kurd Ali, the author includes a large number of enemies of orientalism from the Islamic world, both Marxist and Islamist. In a general list, Irwin puts Abdul Latif Tibawi and Sayyid Qutb at the top and Fazlur Rahman Malik at the bottom. According to the Irwin, intellectuals such as Seyyed Hossein Nasser, Maryam Jamilah, Hamid Algar, Ahmad Ghorab, Ziauddin Sardar, Muhsin Mahdi, Muhammad Asad, Tibawi, Abdullah Laroi are the figures who are angry with the orientalists. He categorises his orientalist enemies as Muslims, converts to Islam and secular Arab intellectuals from the Islamic world. He devotes a separate chapter to Tibawi, whom he criticises severely. He discusses Muhammad Kurd Ali and Jalal Ali Ahmed as early orientalist enemies among Muslim intellectuals. He gives a very brief account of the views of these intellectuals and rightly does not go into deeper analyses, which would be better suited for another study. The book *Gharbzadegi: Weststruckness* by Jalal Ali Ahmad, who was a follower of ideas such as nativism and national traditionalism in Iran in the 1940s, is a work especially famous for its anti-Westernism. What Irwin particularly wants to emphasise in this chapter is Said's skilful theoretical grounding of the anti-orientalist and anti-Western discourses of Tibawi, Jalal Ali Ahmed, Abdel-Malek and others. Tibawi's prejudiced, harsh style and non-theoretical approaches received enough criticism from the author. In the book, Tibawi is severely criticised not only for his theoretical approach and style, but also for his views and characterised as an anti-Christian figure (Irwin, 2006, pp. 310-320). Like Tibawi, the Pakistani intellectual Ziauddin Sardar is subjected to heavy criticism by the author. In this context, while he devotes very little space to some intellectuals who are enemies of orientalism, he gives extensive space to others. One of the most striking aspects of the book is that in every criticism of Lewis, the author intervenes and acts with the reflex of defending him. In the most general sense, there is a serious anti-Said attitude almost throughout the book.

Bibliography

- Aslan, S. (2022). *Die deutsche Koranliteratur. Biographie und Bibliographie*, Köln: DITIB Verlag.
- Avcı, R. (2021). *Kurgu ile Gerçeklik Arasında Alman Oryantalizmi*, Ketebe: İstanbul.
- Fück, J. (1955), *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Leipzig: Harrassowitz Verlag.
- Lewis, B. (2002). *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford: Oxford University Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*, New York: Vintage Books.

¹ Arius regarded the equality of nature between God/God the Father and the Son, as asserted at the Council of Nicaea (325), as a heresy, since this belief was in contradiction to monotheism, in which the Son and the Holy Spirit can only be conceived in the belief in one God. Subordinate position and dignity not equal to God. The fact that Islam also does not recognise Jesus Christ as the son of God fed John of Damascus with this polemic.

² In 1143, Robert of Ketton prepared the first translation of the Qur'an from Arabic into Latin, entitled *Lex Mahumet pseudoprophete*. He considered this translation as a tool to help Muslims convert to Christianity.

