I. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Çağdaş Araştırmalar Kongresi

Rimar Kongresi

bildiri tam metin kitabı

İSTANBUL/TÜRKİYE

06 - 08 / 11 /2020

ISBN 978-605065853-8

www.rimarcongress.com rimar.turkey@gmail.com 0090 539 600 53 02

Rimar Congress 2020
ISBN 978-605065853-8

دار نشر ريمار أكاديمي
Rimar Academy Publishing House

Rimar Congress

Tam Metin Kitabı

كتاب وقائع المؤتمر

Full Text Book

ISBN:
978-605-06585-3-8

رقم شهادة الناشر
Yayıncı Sertifika No:
47843

رقم شهادة المطبعة
Matbaa Sertifikası No:
47843

Copyright © Published by Rimar Academy Publishing House

(Hazırlayan) إعداد
Academy Rimar - أكاديمية ريمار

(İmtiyaz Sahibi) صاحب الامتياز
Amir Kaplan

(Editör) المحرر
Prof. Dr. İbrahim Kavaz

(Editör Yardımcısı) مساعد المحرر
Dr. Ahmet Kaya

(Yayın Koordinatörü) منسق النشر
Bekir Mehmet Ali

(Gözden Geçiren) الإشراف
Osman Türk

(Baskı) تاريخ الطباعة
2020 تشرين الثاني (KASIM)

(Yayınevi Adresi) عنوان دار النشر
Rimar Academy Publishing House
Kemal paşa Mahallesi, Atatürk Bulvarı Caddesi, Emlak Bankası Blokları, A - Blok No:34 K:7 D:28
Aksaray - FATİH / İSTANBUL

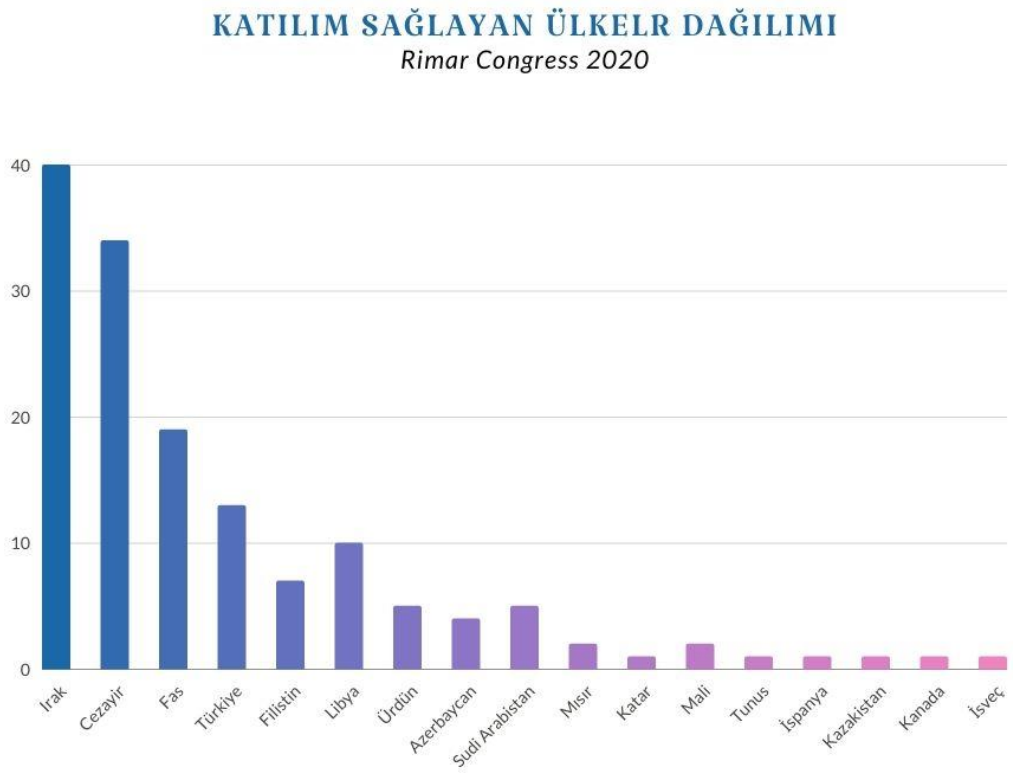
ÖNSÖZ

Rimar Academy ile Karabük Üniversitesi arasında yapılan "1. International Research Congress of Contemporary Studies in Social Sciences (I. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Çağdaş Araştırmalar Kongresi)" kararlı işbirliğinin, çalışmalarının ve destekleyici kurum ve kuruluşların maddi ve manevi katkılarının sonucunda gerçekleştirilmiştir. Rimar Academy olarak Türk dünyasının farklı akademik çalışmalarını ortak bir zeminde buluşturmaktadır. Bilim dünyasının değerli insanların farklı çevrelere ilişkin; eğitim, edebi, kültürel, sosyal, siyasi, ekonomi ve diğer konulardaki gelişme düzeyinin artırılmasına, ikili ya da bölgesel sorunların çözümüne dair alternatiflerin sunulmasına yönelik bilimsel çalışmaları paylaşmak kongrenin asıl amaçlarından biridir. Rimar Academy Kongre Bildiri Kitabı, bilimsel üretimin geleceğe birikim ve katkı olarak aktarılması hedefiyle hazırlanmıştır.

Bu kongreye yurtdışı ve yurtiçinde olmak üzere toplamda 374 kişi başvurmuştur. 146 kişi bilim kurulu tarafından kabul edildiği; kabul edilen bildirilerin 13'ü Türkiye'den, 133'ü Türkiye dışından 16 ülkeden katılım sağlamıştır. Virüs sebebiyle 28 katılımcı yüz yüze, 118 katılımcı online olarak kongreye katılmıştır. Kongreye 18'i tam metin bildiri, kalan diğer makaleler Rimak Journal dergisinde yayınlanmaya bilim kurulunca uygun görülmüştür.

Kongremize değerli çalışmalarıyla bu birikimin oluşmasına katkıda bulunan tüm bilim insanlarına, değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyor ve saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. İbrahim KAVAZ
Rimar Congress Yürütme Kurulu Başkanı


KATILIM SAĞLAYAN ÜLKELR DAĞILIMI
Rimar Congress 2020
40
30
20
10
0
Irak
Cezayir
Fas
Türkiye
Filistin
Libya
Ürdün
Azerbaycan
Sudi Arabistan
Mısır
Katar
Mali
Tunus
İspanya
Kazakistan
Kanada
İsveç

İçindekiler / Table of contents/الفهرس

P. 1 - 13
BAHTİNYEN KAVRAMLAR IŞIĞINDA VECDÎ EL-AHDAL'IN BİLÂD BİLÂ SEMÂ' ADLI ROMANI
DOÇ. DR. YUSUF KÖŞELİ

P. 14 – 23
YAŞAR KEMAL'IN "AĞRI DAĞI EFSANESI" ROMANINDA SÖZ DIZIMI
DR. AHMET ADIGÜZEL

P. 24 – 34
KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURIYETI'NDE OSMANLI DÖNEMI BAZI MEZARTAŞI YAZILARI VE ÖYKÜLERI
PROF. DR. BÜLENT YORULMAZ

P. 35 – 40
TÜRKIYE`DE SARI AŞIK ARAŞTIRMALARINA TOPLU BAKIŞ
DR. KÖNÜL MEMMEDOVA

P. 41 - 50
HALIDE EDIB ADIVAR'IN "KALP AĞRISI" ROMANINDA YER ALAN ETMEK VE OLMAK YARDIMCI FIILLER
DR. OSMAN TÜRK

P.51 – 57
QARABAĞ FOLKLORUNDA DOĞUM MƏRASIMI
DOÇ. DR. SÖNMEZ ABBASLI

P. 58 – 64
RELIGIOUS SCIENCES AND THE VALUES OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION BY ERIC FROMM
RESEARCHER WALID MERIAH

P. 65 –70
VOLUNTARISM: A SOCIAL MODE AND REGULATORY OVERSEEING NECESSITY
RESEARCHER KHEDIDJA BORNI & DR. MOHAMED GUEMANA

P. 71– 79
THE INTERPLAY BETWEEN THE BIBLE AND THE HADITH
RESEARCHER BARAA HAMMADI

P. 80 - 89
ÖMER SEYFETTIN'IN "PEMBE İNCILI KAFTAN" ADLI HIKÂYESINDE GEÇEN ARAPÇA KELIMELER ÜZERINE BIR SÖZLÜK ÇALIŞMASI
DR. OSMAN TÜRK

P. 90 – 95
AZƏRBAYCAN (BAKI) BAKI SLAVYAN UIVERSITETI
DR. ƏSGƏROVA SƏDAQƏT

P. 96 – 104
ANADİLİ ARAPÇA OLMAYANLARA KONUŞMA BECERİSİNİN ÖĞRETİLMESİNE DAİR BİR BAKIŞ AÇISI
DR. ÖĞR. ÜY. BEKİR MEHMETALİ

P. 105 – 114
THE LEGAL STATUS OF WOMEN IN LIGHT OF THE PROVISIONS OF THE ALGERIAN FAMILY LAW
DR. RADIA AIMOUR

P. 115 – 120
THE ROLE OF INDIAN STYLE (SABK-E HINDI) IN OTTOMAN TURKISH LITERATURE AND ITS GROWTH IN THE SEVENTEENTH CENTURY
PROF. DR. GHADIR GOLKARIAN

P. 121 -130
İSMET ÖZEL'IN ŞIIRLERINDE "ÖLÜM"
DR. ÖGR. ÜY. AHMET KAYA

P. 131 -136
"HALA SULTAN TEKKESI" , "ÜMMÜ HARAM RÜMEYSA BINTI MILHAN"
ŞENTAÇ ARI

P. 137 -148
THE MORPHOLOGICAL LESSON IN ELECTRONIC WORKSHOPS HELD IN LIGHT OF THE CORONA PANDEMIC
DR. RAJA ABDUL RAHIM KHASHEA AL-RAWI

BAHTİNYEN KAVRAMLAR IŞIĞINDA VECDÎ EL-AHDAL'IN *BİLÂD BİLÂ SEMÂ'* ADLI ROMANI

Yusuf KÖŞELİ[1]

Abstract:
Mikhail Bakhtin has brought a different dimension to novel analysis methods, with concepts such as dialogy, heteroglossia, and polyphony, which she included in the theory of the novel especially based on Dostoyevsky's works. The adoption and spread of these concepts, which later inspired postmodernists, broke the monological structure of classical and modern novels and made it necessary for the novel, which mirrors the society to which it belongs, to have different voices and different perspectives from all segments, for objectively reflect the nature of society. Such novels generally give the impression of a modern fairy tale with other concepts of Bahtinyen aesthetics evoking magical realism and fantasy along while melting dream and reality, time and timelessness in the pot of mysticism. At the same time, they show a serious affinity with magical realism with mysticism and fantasy elements, and postmodern novel with concepts such as pastiche, parody and intertextuality.
Vecdî el-Ahdal's novel named Bilâd Bilâ Semâ '(The Land Without jasmine) revolves around the search attempts for a young girl university student who disappeared suddenly but could not be found despite all efforts. In work, which is conveyed with an objective perspective by six narrators from different segments of the society, including the missing girl, the aimlessness of universities that need to produce science by prioritizing themes such as male-dominated Yemeni society's view on women, gender crisis and imperfect sexuality, the weakness and cowardice of law enforcement who should ensure justice, Issues such as the simplification of religion and belief and the corruption of clergy are dealt with in a black humor style.
In this article, the novel named Bilâd Bilâ Semâ, will be made analyze in the light of Bahtinyen concepts that center semi-comic and half serious works.
Key Words: Contemporary Yemen Novel, Vecdî Al-Ahdal, Bilâd Bilâ Semâ, Dialogic, Heteroglossia, Polyphony, Karnavalesk.

Özet:
Mikhail Bakhtin özellikle Dostoyevski'nin eserlerinden hareketle roman kuramına dahil ettiği diyaloji, heteroglossia, polifoni, gibi kavramlarla, roman inceleme metotlarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Sonradan postmodernistlere de ilham olan bu kavramların kabul görüp yaygınlaşması, klasik ve modern romanın monolojik yapısını kırmış ve topluma ayna tutan romanın, ait olduğu toplumun gerçekliğini nesnel olarak yansıtabilmesi için, her kesimden farklı seslerin ve farklı bakış açılarını içermesini gerekli kılmıştır. Bu tür romanlar genellikle, Bahtinyen estetiğe ait diğer kavramlarla birlikte düş ile gerçeği, zaman ile zamansızlığı mistisizm potasında eritirken modern bir peri masalı izlenimi verirler. Aynı zamanda mistisizm ve fantezi öğeleriyle büyülü gerçekçiliğe, pastiş, parodi, metinlerarasılık gibi kavramlarla da postmodern romana ciddi bir yakınlık arzederler.
Vecdî el-Ahdal'ın Bilâd Bilâ Semâ' (Semasız Ülke) adlı romanı, ansızın ortadan kaybolan ancak bütün çabalara rağmen bulunamayan üniversite öğrencisi bir genç kızı arama çalışmaları etrafında döner. Kaybolan kız da dahil, toplumun farklı kesimlerinden altı anlatıcı tarafından nesnel bir bakış açısıyla aktarılan eserde, erkek egemen Yemen toplumunun kadına

[1] Doç. Dr. , Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye

bakışı, cinsiyet bunalımı ve kusurlu cinsellik gibi temaları ön planda tutarak, bilim üretmesi gereken üniversitelerin amaçsızlığı, adaleti sağlaması gereken kanun adamlarının zayıflığı ve korkaklığı, din ve inancın basitleştirilip, din adamlarının yozlaşması gibi konular kara mizah tarzı bir üslupla ele alınır.
Bu çalışmada, Bilâd Bilâ Semâ' adlı romanın; yari komik yarı ciddi eserleri merkeze alan Bahtinyen kavramlar ışığında analizi yapılacaktır.
Anahtar Kelimeler: Çağdaş Yemen Romanı, Vecdî el-Ahdal, Bilâd Bilâ Semâ', Diyaloji, Heteroglossia, Polifoni, Karnavalesk.

In the Light of Bahtinian Concepts, Vecdî el-Ahdal's novel named *Bilâd Bilâ Semâ'*

Giriş:

20. yüzyılın en önemli edebiyat eleştirmenlerinden biri olan Mikhail Bakhtin diyaloji, heteroglossia, polifoni, karnavalesk, kronotip gibi kavramları roman eleştiri kuramına dahil etmiş ve roman inceleme metotlarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bahtin, çok sesli/polifonik romanın yaratıcısı olduğunu öne sürdüğü Dostoyevski'nin eserlerinden hareketle, klasik roman anlayışının monolojik/tek sesli yapısının geçerliliğini yitirdiği ve tıpkı toplumdaki seslerin ve etkileşimlerin farklılığı gibi romanda da farklı seslerin olması gerektiği sonucuna varmıştır (Bakhtin, 2001: 10-12). Zira toplumu yansıtan roman, yazıldığı bir ya da aynı kesimden bir kaç sesi ön plana çıkararak sığ bir gerçeklikten öteye gidemez. Aksine toplumu gerçekçi bir şekilde yansıtmak o toplumun farklı kesimlerinden mümkün olduğu kadar çok sese kulak vermekle mümkün olur. Bahtin'e göre Dostoyevski, eserlerinde "gerçek hayatta kesinlikle birbirine yabancı ve sağır olan fikirleri ve dünya görüşlerini bir araya getirerek onları birbirleriyle çatışmaya zorlamıştır." (Bahtin 2015: 147)

Çoğunlukla Bahtinyen kavramlar olarak ifade edilen ve çok sesli roman estetiğinin iskeletini oluşturan bu kavramların anlatıda birbirleriyle etkileşimini teorik olarak şu şekilde özetlemek mümkündür: Basitçe, toplumdaki farklı seslerin ve "çatışan dünya görüşleri" nin karşılaşması olarak açıklanan söyleşimsellik yani diyalojik söyleşim ya da etkileşim, bu seslerin ait olduğu kesimlerin ya da bireylerin ifadeleri veya söylemleriyle somutlaşır. İfade ya da söylem aracı dil olduğuna göre her bireyin ya da kesimin söylemlerini aktaran diller de farklılaşır. Yani romanda ne kadar çok ses varsa o kadar çok söylem ve bu söylemleri aktaran dil vardır. Bahtin'e göre diyalojik ve heteroglot etkileşim romanda çoksesli bir kurguyu ortaya çıkarır. Farklı sesler ve farklı dil yapılarından doğan polifoni, söylemlerin de etkileşimiyle kurguda bir karnaval havası oluşturur. Karnavalesk estetikle bağlantılı grotesk gerçekliği, menippos yergisi/manippea ve karnavala ait taçlandırma/taçı geri alma, delilik/çıldırma, ateş/yangın ve yeme içme vb. biyolojik ihtiyaçlar gibi imgeler aracılığıyla "yarı ciddi yarı komik" olaylar, kurgunun merkezini işgal eder. Karnaval, bir bütünü ifade etse de karnaval dahilindeki her bir bireyin birbirinden farklı olduğu gerçektir. Ancak karnaval alanında kimsenin kimseye üstünlüğü ya da farklılığı söz konusu değildir. Herkes eşit seviyede öneme haizdir.

Yemenli yazar Vecdî el-Ahdal'ın *Bilâd Bilâ Semâ'* (Semasız Ülke) adlı romanı, ansızın ortadan kaybolan ancak bütün çabalara rağmen bulunamayan üniversite öğrencisi bir genç kızı arama çalışmaları etrafında döner. Eserde, erkek egemen Yemen toplumunun kadına bakışı, cinsiyet bunalımı ve kusurlu cinsellik gibi temaları ön planda tutarak, bilim üretmesi gereken üniversitelerin amaçsızlığı, adaleti sağlaması gereken kanun adamlarının zayıflığı ve korkaklığı, din ve inancın basitleştirilip, din adamlarının yozlaşması gibi konular ironik bir üslupla ele alınır. Roman ayrıca gerek ele aldığı konu gerekse üslubunun farklılığıyla birçok eleştiri kuramına ve roman inceleme metoduna göre okunabilecek bir zenginlik arz eder.

Altı bölümden oluşan romanın her bir bölümü farklı bir anlatıcı tarafından anlatılır; anlatıcılar, "ben" anlatıcı olarak olaylara kahraman bakış açısıyla bakar, sadece duydukları ve

gördükleri şeyleri aktarırlar. Romanın olaylarının altı farklı ses tarafından anlatılması Bahtin'in roman kuramında ön plana çıkan çokseslilik kavramını düşündürür. Anlatıda Çokseslilik kavramına duyulan ihtiyaç, yazarın kendine yeni bir konum edinme arzusunun sonucudur. Bu yeni konumunda yazar karakterleriyle olan bağını koparmaya çalışır. Karakterlerine nihaileştirici tanımlar yapmaz, onların kendi seslerini duyurmalarına "vesile" olur. Yani burada yazarın yeni konumu "anlatıcı" değil sadece "gösterici" durumundadır. Bu sayede karakterler, kendi öz-bilinçleri ile daha bağımsız bir şekilde dünyaya bakabilirler (Steinby, 2013: 39-40). Ancak bir metnin karakterler bağlamında çoksesli olması, metni tek başına "çoksesli" yapmak için yeterli değildir. Bununla birlikte bu seslerin her birinin "öz-bilinç" sahibi olması gerekir. Bunun sağlanabilmesi için de yazarın; geleneksel, her şeyi bilen ve karar veren konumundan uzaklaşması lazımdır. Müdahaleden ve otoriter konumdan uzak olan yeni yazar konumu, karakterlerin öz-bilinç sahibi olmasının temel koşuludur (Akyüz, 2020:45-46).

Sema, Başkomiser Abdurrabbih, Nâsır el-Atmî, Ali, Mutî' Radman ve Sema'nın annesi Vehibe tarafından anlatılan altı bölümden oluşan romandaki her bir anlatıcının öz-bilinç sahibi karakterler olduğu görülür. Yazarın konumu tümüyle anlatıcıların konumuna göre şekillenir. Yazarın yeni konumunun karakterlere sunduğu geniş anlatı alanı dahilinde öz-bilinç sahibi karakterler birbiriyle uyumlu ya da zıt dünya görüşlerine sahip olsalar da doğrudan ya da dolaylı olarak birbirleriyle etkileşim içindedir. Bu etkileşim Bahtin'in, diyaloji olarak kavramlandırdığı ilişkileri doğurur ve her bir karakterin kendi sesini duyurma çabası, diğer karakterlerin çoğunlukla birbirine zıt olan "ses"iyle çarpışır. Diyalojik etkileşim ya da diyalojik söylem olarak ifade edilen bu durum çokselliliğin temelini teşkil eder. Çokselliliğin temelini teşkil eden öz-bilinç sahibi karakterler kendilerinden ve birbirlerinden haberdardır, her karakter diğer karakterlerin hakikatini bilir ve diğer karakterler hakkında bir fikir sahibidir. Birbiri ile bilinç düzeyinde temas halinde olan karakterler bu bakımdan Bahtin"in "diyalojik" diye adlandırdığı ilişkileri oluşturur. Öz-bilinç sahibi karakterleri ayıran bir diğer önemli özellik ise her karakterin dünyaya karşı bir bakış açısına sahip oluşudur. Zaman zaman daha çok ön plana çıkmaya çalışan "ideolog" karakterler görülse de öz-bilinç sahibi her karakter kendi son sözünü söyleyebilmek ister. (Bahtin, 2004: 110-112).

Romanın başkişisi Sema yirmi yaşında, üniversite öğrencisi bir genç kızdır. Ancak çocukluğundan itibaren başta ailesi olmak üzere çevresindeki herkesten farklı bir dünya görüşüne sahiptir. Hiç kimseye kırgın olmadığını ifade etse de, etkileşim içinde olduğu herkesle çatışma halinedir. Küçük bir çocukken, henüz ne olduğunu tam olarak bilmediği cinsellik takıntısı yüzünden intihar etmeye kalkışması, insanların kendisine bakışlarından ve davranışlarından rahatsızlık duyması, sürekli şüpheci ve sorgulayıcı bir tavır takınması, tüm bireylerle hatta yaşadığı toplumla zıtlaşmasına zemin hazırlar. Yaşadığı rahatsızlıklar ve travmalardan dolayı, böyle bir toplumda yaşamak istemediğini açıkça dile getirir. Kaybolduktan bir yıl sonra annesi tarafından okunan günlüğünde, gece rüyalarında orta yaşlı bir adamın odasına geldiğini, kendisiyle birlikte olduğunu ve bu birlikteliklerin kendisini kuş gibi hafiflettiğini yazmıştır. Nitekim, romanın sonunda bir büyücü, onun bir cin tarafından kaçırıldığını ve cinler ülkesinde yaşadığını ve hamile olduğunu söyler. Bu durum, insanlarla sürekli çekişmeler yaşarken, insanüstü bir varlıkla mutlu olması, Sema'nın, dünyadan başka farklı bir alemde yaşama arzusunu gösterir.

Sema'nın aniden ortadan kaybolması üzerine konuyu araştırma görevini üstlenen cinayet masası şefi Başkomiser Abdurrabbih'in, Sema ile doğrudan bir etkileşimi yoktur. Ancak soruşturma esnasında birebir görüştüğü Bakkal Hacı Sultan ve Doktor Aklân'la taban tabana zıt fikirlere ve dünya görüşüne sahiptir. Bu zıtlık, diyalojik etkileşimin temel taşıdır. Sema'yı hiç tanımamış olsa bile görüştüğü bu karakterin Sema hakkındaki söylemlerine içerler hatta

bazen kızdığını belli eder. Hacı Sultan ve Doktor Aklân, romanın anlatıcıları değildir ancak her ikisi de öz-bilince ve ideolojiye sahip etkin karakterlerdir. Başka bir etkin karakter olarak Sema'nın babası, kendinden başka herkesle çekişen ve zıtlaşan bir karakterdir. Özellikle Kızının kaybolmasından sonra Başkomiser Abdurrabbih'e ifade verirken aklına gelen herkese lanet okur, küfür eder. Sema kaybolmadan önce de durum çok farklı değildir. Yani bu zıtlık kızının kaybolmasından dolayı üzüntüsünden değil, şerefine leke sürüleceği korkusundandır.
Sema'nın okuduğu fakültenin kantincisi Nasır el Atmî'nin Sema ile etkileşimi sadece Sema'nın kantinde geçirdiği zaman dilimlerindedir. Sema ile etkileşimi olan karakterlerden sadece Doktor Aklan'ı tanır ve Sema'ya davranışları yüzünden ona karşı bir nefret duyar. Vaddah adında bir öğrenciye yaptığı haksızlıklardan dolayı öğrencinin intihar etmesine sebep olduğunu düşünmesi de bu nefrette etkin bir rol oynar. Bu haliyle el-Atmî, ezilenlerin yanında olduğunu hissettirir ve zulmeden kişilerle psikolojik çekişme yaşar. Ayrıca kamu görevini yürüten bireylerin zulmünü, devletle ilişkilendirerek asıl çekişmeyi Devlet'le yaşar.
Komşunun ergen oğlu Ali'nin tüm dünyası, Sema'nın aşkıyla sınırlıdır. Sema kapanıp erkeklerle görüşmesi yasaklanana kadar tüm zamanlarını onunla geçirmiş, birlikte oyun oynamış, ders çalışmış ve onunla evlenmeyi hayal edecek kadar bağlanmıştır. Sema ile ilişkisi zorla kesildikten sonra ciddi bir bunalım yaşamış, kendi iç alemine çekilmiştir. Sema kaybolduktan sonra Sema'nın eşyalarını bulup getirmesi, Sema'nın ailesinin nazarında onu tek şüpheli yapmış, Sema'ya aşık olmaktan başka hiçbir suçu olmadığı halde Sema'nın aşireti tarafından vahşice katledilmiştir.
Beşinci anlatıcı Mutî' Radmân, Başkomiser Abdurrabih'in yardımcısı olan polistir. Sema ve Sema ile etkileşimi olan insanların hiç biriyle etkileşimi yoktur. Görgü şahitlerinin ifadesine göre orta yaşlı, takım elbiseli bir adamın Sema'nın kaybolmasıyla bir bağlantısı olduğunu öğrenince adamın kim olduğunu araştırır ancak tüm araştırmalara rağmen hiçbir sonuca ulaşamaz. Robot resmi çizilip her yere dağıtılan bu esrarengiz adam, doğrudan etkileşimi olmasa da Mutî'in psikolojisinin bozulmasıyla sonuçlanır. Her an her yerde onun gördüğünü ve çıldırmak üzere olduğunu söyler. Adamı bulmak mümkün olmaz ancak rahatsızlığı iyice ilerleyince Mutî', Kuranla tedavi eden bir şeyhe götürülür ve şeyhin tavsiyeleriyle kendini toparlamaya başlar.
Sema'nın annesi Vehibe kendi dünya görüşünü kısık bir sesle aktarırken kocası, oğulları, aşiret şeyhi ve büyücünün söylemlerini daha etkin bir şekilde aktarır. Büyücünün işaret ettiği nar ağacına gidene kadar tam bir öz-bilinç yansıtmayan bu karakter, kızının kaybolmasından sonra üzüntünün de etkisiyle kendi kararlarını verip kendi başına hareket etmeye başlar ve kızının kaybolduğu söylenen fakülte bahçesindeki nar ağacını her gün ziyaret edip orada uzun saatler geçirerek, öz benliğine bu şekilde kavuştuğunu belirtir. Ancak tam sesi gürleşmeye başladığı zaman anlatıyı aktarma işini tekrar Sema'ya devreder. Son kısımlar, Sema'nın daha önce günlüğüne yazmış olduğu olayları kendi bakış açısıyla anlatmasıyla sona erer.
Romanda birbirinden farklı öz-bilinçlerin varlığı, dünyayı farklı algılayan karakterlerin bulunması demektir ki, bu da dillerin ve söylemlerin farklılaşması şeklinde tezahür eder. Romandaki farklı söylemler ve diller Bahtin'in heteroglossia olarak nitelendirdiği kavramı karşılar. Bahtin'e göre romanda çokdilli yapı, aynı düzlemdeki farklı söylemlerin bir araya gelerek çatışma içerisine girmesi, birbiri ile mücadele etmesidir. Romandaki *heteroglot* yapı ise romanın söyleşimsellik özelliği ile kesişmektedir. Anlatıcı ve karakterler arasındaki çatışmayı ve kahramanların kendi yaşadıkları ortama ait dil, kültür veya ideolojileri yansıtan söylemleri kullanmalarını *heteroglossia*'nın en önemli göstergeleri olarak belirtir (Akbulut; Çağlakpınar 2019: 172). Todorov, Bahtin"in heteroglossiayı temel olarak beş farklı şekilde ayırdığını belirtmiş ve bunların; türsel katmanlaşma, mesleki katmanlaşma, sosyal

katmanlaşma, yaşa ve bölgeye göre katmanlaşma olarak sınıflandırılabileceğini ifade etmiştir (Todorov, 1984: 57).

Bilâd Bilâ Semâ adlı romanda mesleki katmanlaşma ve toplumsal katmanlaşma şeklinde ele alınan heteroglot yapı, her bir karaktere, mensubu olduğu mesleğe ve sosyal statüye uygun bir Konum aldırır ancak yine de her karakterin statüsüne uymayan çelişkilere de sıklıkla yer verir. Bakkal Hacı Sultan, dini yükümlülüklerini yerine getirmeye çalışan dindar bir adam olmasına rağmen bakışları ve davranışlarıyla sürekli Sema'yı taciz eder. Hiçbir somut yanlışına bire bir şahit olmamasına rağmen Sema'yı "arsız"lıkla itham eder. Sema'ya yakın olduğunu sandığı on beş yaşındaki delikanlıyı kıskanır ve eline geçen ilk fırsatta kıskançlığın etkisiyle onu polise gammazlar. Altı çocuğuna tek başına bakmak zorunda kalan Afiye adlı dul kadını, dükkanından aldığı gıda maddelerinin borcunu ödeyecek gücü olmadığı için borcunu ödemek üzere dükkanının arka deposuna çekip kadının bedeninden tahsil eder. Bakkal Hacı Sultan'la birlikte Sema'nın, camiden çıkarken, ayakta zor durduğu halde kendisine yiyecekmiş gibi baktığını söylediği yaşlı adam, toplumda dini yargıların değersizleşmeye başladığını gözler önüne serer. Ayrıca Sema'nın, "Benim ülkemin erkekleri kendilerine has bir tarzda laiktirler, zira cami ile günlük yaşamı asla birbirine karıştırmazlar..." el-Ahdal, 2008: 7). Allah'ın huzurundayken melekler kadar erdemli ancak gündelik yaşama dönünce şeytansı kötülüklerine devam ettiklerini ifade etmesi de toplumdaki dinsel yapının çökmeye başladığını gösterir.

Sema'nın okuduğu fakültede öğretim üyesi olan Doktor Aklân da, mesleğine ve statüsüne uygun olmayan davranışlar sergiler. Öğrencisi olan bir genç kızı, sırf kendisine yakınlık göstermiyor diye ahlaksızlıkla itham eder. Üstelik sadece kız öğrencileri değil erkek öğrencileri de cinsel obje olarak gören bu adam, bulunduğu konumun zıddı bir tavır sergiler. Bu çelişki, Yemen toplumunda eğitim kurumlarındaki çatlaklar olarak göze çarpar.

Başkomiser Abdurrabih ve yardımcısı Mutî Radman'ın tüm bireysel çabalarına ve iyi niyetlerine rağmen devlet kademelerindeki liyakatsizlik, kayırmacılık ve aşiretler tarafından sindirilme yüzünden ülkede güvenliği ve adaleti sağlayan kurumların da işleyemez hale geldiği gözler önüne serilir. Sema'nın aşiretinin erkeklerinin kaleşnikof silahlarla sokaklarda rahatça dolaşmaları, karakolları basıp baskı yapmaları, ve kendi kafalarına göre insanları vahşice cezalandırmaları ülkede güvenlik kurumunun tamamen bittiğinin en açık göstergesidir.

Sema'nın bulunamaması üzerine ailesinin onu bulmak için bir büyücüden medet umması, büyücünün talimatları doğrultusunda Sema'yı kaçıran cinden intikam almak için nar ağacını yakmaları, önceden değindiğimiz dini yargıları değersizleştiren batıl inanışların toplumda aldığı mesafeyi ifade eder.

Gerek karakterler gerekse karakterlerin mensup olduğu katmanlar bağlamında yaşanan zıtlıklar tam bir curcunaya sebep olur. Her kesimden farklı bir ses çıkar ve her ses öteki kesimde önü alınamaz bir zıtlık doğurur. Bahtin'in, karnavalesk olarak nitelendirdiği bu curcunada konumu ne olursa olsun herkes aynı değere sahiptir. Konumu gereği belli ağırlığı olması gereken bireylerin bile konumunun değeri düşer ve herkes aynı seviyeye gelir (Bakhtin, 2004:184). Karnavalesk kavramına ait en önemli olgulardan biri olan taç giydirme / tacı geri alma olgusu, el-Melike (Kraliçe) adını taşıyan birinci bölümde taç giydirilen Sema'nın tacı, son bölümde bir büyücünün onu cinler ülkesinde bir cariye olarak gördüğünü söyleyince geri alınmış olur.

İkinci bölüm gece yarısı bir genç kızın kaybolduğu şeklinde bir anons alan cinayet masası şefi Başkomiser Abdurrabbih Ubeyd el-Udeyni tarafından anlatılır. Bu anons adeta bir karnaval daveti niteliği taşır. Başta polis olmak üzere herkes karnaval alanına koşup kendi imkanlarıyla Sema'yı aramaya koyulur. Tıpkı karnaval alanlarındaki farklı ilgiler ve farklı sesler gibi

bazıları Sema'nın kaybolmasıyla ilgilenirken bazılarının umurunda olmaz. Bakkal Hacı Sultan, Sema'nın kaybolmasına üzülürken, sevdiği bir adamla kaçmış olma ihtimaliyle çılgına döner. Doktor Aklan'a göre Sema, asla ulaşamayacağı bir hedeftir bu yüzden de ortalıkta dolaştığı her an onunla ilgilenmek zorunda kalmaktansa ortadan kaybolmasının kendisi için Daha hayırlı olduğu inancındadır. Sema'nın ailesi ve aşireti kendi kafalarına göre hareket edip Sema'yı bulduklarında eğer hala bakire değilse, onu delik deşik edeceklerini söyleyerek aramaya başlar. Başkomiser Abdurrabbih ve yardımcısı Muti' Radman da devletin kendilerine tanıdığı imkanlar ölçüsünde, insanları sorgulama yöntemiyle Sema'ya ulaşmaya çalışır. Yıllardır Sema'ya takıntı derecesinde aşık olan Ali, sadece kalbinin sesine kulak vererek tek başına Sema'yı arar. Sema'yı bulamaz ancak aşkı için çırpınmasının karşılığı olarak manevi alemden kendisine hediye edildiğini söylediği Sema'nın bazı eşyalarını bulur. Manevi alemden verilen bu hediye onun hayatına mal olur ve Sema'nın kaybolmasıyla alakası olduğunu düşünen Sema'nın ailesinin erkekleri tarafından vahşice öldürülür.

Karnavala ait diğer önemli bir kavram çıldırma/deliliktir. Bu olgu roman boyunca neredeyse bütün karakterlerin başına gelir. Sema'nın yaşadığı travmalar karşısında dayanamayıp çıldırması somut bir çıldırma değil, hayali bir delilik olarak ortaya çıkar. Günlüğünde, bir cinin her gece rüyalarına girip kendisiyle birlikte olduğunu yazmıştır. Nerede ve ne durumda olduğunu öğrenmek mümkün olmasa da hem Sema'nın günlüğünde yazdıklarından hem de onun yerini bulması için gittikleri büyücünün ifadelerinden hareketle gerçek hayatta olması imkansız bir olay karşısında Sema'nın aklını kaybettiği sonucuna varılabilir. Somut anlamda ise Sema'yı arayan Abdurrabbih ve Mutî'in, yaşadıkları olaylar karşısında geçici bir delirme yaşadıkları görülür. Hatta Mutî, uzun süre yaşadıklarının etkisinden kurtulamaz ve ancak şifacı bir şeyh sayesinde kendini toparlamaya başlar. Sema'nın kaybolmasından sonra gerçek anlamda bir delilik yaşayan Ali ise "kalbi" ile birlikte aklını da kaybeder ve zalim bir cinayete kurban edilene kadar normal bir insanın yapmayacağı bazı davranışlar sergiler. Aynı şekilde Sema'nın annesi de kızının fakülte bahçesindeki nar ağacının kökünde kaybolduğuna inandıktan sonra gece gündüz orada kalıp kızını beklemeye başlar.

Karnavalesk estetiğin bazı kavramlarıyla yakından ilintili olan büyülü gerçekçilik bu noktada kendini gösterir. Büyülü gerçekçilik, gerçek ile gerçeküstünün bir araya gelip birbiri içerisinde yerleşerek kurgusal bir gerçeklik oluşturur. Temelinde yer edinen mitler ve bilinç dışı dini inanışlara dayanırlar. Gerçeküstülük aynı zamanda Freud'un psikanaliz kuramında ele aldığı bilinçdışı ile ilintilidir. Bu temele göre nevrotik bir kişilik yapısını bilinç dışı arzular ve dürtüler yönetir. Gerçek dünyada mutsuz, karamsar ve dışlanan biri, bilinçdışının yönlendirmeleriyle kendince bir dünya kurar ve o dünyada mutlu olmayı hayal eder. Bilinçdışını harekete geçirecek yoğunlukta imgelerin kullanıldığı büyülü gerçeklik, bilinç ve bilinçdışını tıpkı düşte olduğu gibi harmanlar, imgeler ve semboller yardımıyla geniş bir hareket alanı sağlar. (Faris, 2005: 175-178; Emir, D; Diler. H. E. 2011: 51-62)

Sema çocukluğundan itibaren yaşadığı takıntı ve travmaların etkisiyle, aile bireylerinin aşırı baskısı ve dışarıdaki insanların özellikle erkeklerin oküler tacizlerinden bunalır ve bilinçdışında canlanan dürtülerin harekete geçmesiyle nevrotik bir kişilik geliştirir. Her gün sabahleyin kalktığında aynanın karşısına geçip uzuvlarının yerinde olup olmadığını kontrol eder. Bunun sebebi ise günlüğünde yazdığına göre, bu dünyaya ait olmadığını düşündüğü gizemli bir adamın her gece odasına gelip gecenin sonunda "kuş gibi hafiflemesine" vesile olduğunu ifade etmesinden kaynaklanır. Sema bu durumu kendisinin anlattığı ilk bölümde rüya olarak yorumlar. Ancak son bölümde Sema'nın günlüğünü okuyan annesine göre bu durum herhangi bir rüyaya benzememektedir. Çünkü Sema'nın kaybolmadan önce günlüğüne yazdığı olayların tamamı, görgü tanıklarının ifadesine göre tıpkı Sema'nın günlüğünde yazdığı

şekilde gerçekleşmiştir.Yani Sema kaybolmadan önce daha sonra yaşanacak olayların seyrini aynen anlatmıştır.

Sema Fakülteye geldiği son gün bahçede orta yaşlı, gizemli bir adamla otururken görülmüştür. Fakültenin kantincisi Nasır el-Atmî'nin ifadesine göre bu gizemli adam oldukça şık giyimli, elinde bir kitap olan ve saçları güneş gibi parlayan biridir. uzun süre uzaktan onları takip etmiş, sonra kısa bir süre işiyle ilgilenip tekrar onlara baktığında Sema'nın Olmadığını görmüş, el kol işaretleriyle adama, Sema'nın nerede olduğunu sormuş, adam da ona cevaben elindeki kitabı göstermiştir. Diğer bir görgü tanığı Doktor Aklân da aynı adamı bahçede Sema ile otururken gördüğünü ifade etmiş hatta el-Atmî'nin adamla işaretleştiğine de şahit olmuştur. Ali, bu gizemli adamı Sema'nın yanında değil, Sema kaybolduktan sonra onu aramak için gittiği fakülte bahçesindeki ağaçlık alanda görmüştür. Kısa süreliğine olsa da adamı en yakından gören kişi Ali'dir. Ancak gördüğü bu kişinin hayal mi yoksa gerçek mi olduğunu tam olarak anlayamaz. Adam ona nar ağacını gösterip bir anda ortadan kaybolur. Ali, nar ağacının köküne gider. Bir süre korku ve tereddüt yaşadıktan sonra elini oyuğa sokar ve Sema'ya ait eşyaları bulur. Bir anda görünüp ortadan kaybolan gizemli adamın, Sema'nın eşyalarını kendisine bir hediye olarak manevi alemden getirdiğine kanaat getirir. Ali eşyaları bulduktan sonra tek şüpheli olarak göz altına alınır. Ancak ilkönce hiç kimse inanmasa da fakülte bahçesinde gördüğü adamı ve yaşadıklarını anlatır. Diğer iki tanığın ifadesinde de Ali'nin ifadelerine uygun şahsın olması üzerine Ali serbest bırakılır ve Polis ifadeler doğrultusunda, Sema'nın kaybolmasıyla alakası olan tek kişi olarak gizemli adamı aramaya koyulur. Ancak adamı bulmak mümkün olmaz. Sema'nın aşireti, utançlarını azaltmak için Sema'nın eşyalarını getiren Ali'yi tek şüpheli olarak görür ve öldürür. Daha sonra Sema'yı bulması için bir büyücüye giderler. Büyücü onlara Sema'yı çok güçlü bir cinin, cinler ülkesine kaçırdığını, ona sahip olduğunu ve Sema'nın ondan hamile kaldığını söyler. Fakülte bahçesindeki nar ağacına gidip cinle konuşmalarını, eğer kızı sağ salim getirmezse kendisini yakacaklarını söylemelerini ister. Adamlar üç gün boyunca nar ağacının yayına gidip güya cinle konuşup Sema'yı getirmesini yoksa kendisini yakacaklarını söylerler. Üç günün sonunda Sema gelmeyince nar ağacını yakarlar. Böylelikle Sema'yla birlikte onu kaçıran adamı yakıp namuslarını kurtardıklarına inanırlar. Sema'nın annesi görünüşte, büyücünün anlattıklarını mantığa uygun bulmaz ancak nar ağacı yakıldıktan sonra her gün oraya gidip kızının mezarıymış gibi ağlayıp sızlayarak dini ritüelleri yerine getirir.

Fantastik unsurların yoğun bir şekilde gerçek olaylarla iç içe geçtiği bu kısımlarda, karnavalesk estetiğin temelini oluşturan en önemli iki kavramdan biri olan ve Bahtin'in menippos yergisi ya da manippea olarak adlandırdığı kavram da önemli bir yer işgal eder. Farklı türlerin dansı olarak ifade edilen karnaval ortamında yarı ciddi yarı komik olaylar menippos yergisi vasıtasıyla kişilerin, olayların ve kurumların ters yüz edilişi şeklinde kendini gösterir. Bahtin, menippos yergisinin karakteristiklerini; tarih ve an kısıtlamalarından tamamen kurtulmuş olması, iç içe geçmiş türlerin yaygın kullanımı, fikrin veya bir hakikatin serüvenlerinin anlatımı, güncel ve revaçta konulara ilgili olması, komiklik öğelerinin ağırlığı, adabımuaşeret kurallarının uygulanmaması ve hayatı sorgulayan, yaşama dair yanıtı olmayan nihai soruların varlığı olarak açıklar. Gelenekleri, düşünceleri ve kurumları alaya alan menippos yergisi, her fırsatta düzeni ve düzensizliği kendi lehine çeviren zihniyeti, toplumsal yapıyı yergi üslubuyla ortaya çıkartır (Bahtin, 2015: 174-182). Roman boyunca özellikle toplumun kadına bakışı ve kadınların konumu çerçevesinde Yemen toplumunun kara mizah tarzı hicvedilmesi ağır basar. Bu bağlamda "Olgun bir dişi aygır ister." atasözüne başvurularak toplumda kadınların sadece cinselliği sembolize ettiği algısına vurgu yapılır. Ayrıca erkeklerin kadınlara sürekli bakışlarının rahatsız ediciliği konusunda bir hikayeye başvurularak, Bakkal Hacı Sultan ve camiden çıkarken ayakta durmakta zorlanan bir ihtiyarın

genç bir kadını görünce "ısırmak istercesine" bir kaplana dönüşmesi nezdinde saçı sakalı ağarmış, alnında secde izi olan bir ihtiyarların bile herhangi bir kadın karşısında fiziksel ve ruhsal durumuna bakmadan saldırgan bir kaplana dönüşmesi trajikomik bir dille hicvedilir.
Ünlülerin meraklı insanların bakışlarından kaçmak için halka açık yerlerde çok sık görünmek istemediklerinden hareketle, Yemen'deki bütün genç kızların ve kadınların birer ünlüymüş gibi bir anda herkesin dikkatini çekmesi, kadınlar üzerindeki toplumsal baskının boyutlarını gözler önüne serer. Aynı şekilde; "Benim ülkemin erkekleri kendilerine has bir tarzda Laiktirler, zira cami ile günlük yaşamı asla birbirine karıştırmazlar..." (el-Ahdal, 2008: 7) diyerek Allah'ın huzurundayken melekler kadar erdemli ancak gündelik yaşama dönünce şeytansı kötülüklerine devam ettiklerini ifade eden Sema'nın bakış açısıyla toplumdaki din algısının semavi bir inançtan ziyade geleneksel bir ritüele dönüşmeye başladığı; toplumdaki bir çok erkeğin kadınlara yönelik fiili, sözlü yada sadece oküler (bakışla ilgili) tacizlerinin önü alınamayacak bir sorun olması ve bunun hiçbir zaman değişmeyeceği gerçeği, sokağa çıkan her kızın ödemesi gereken bir tür vergi olarak ifade edilmesi; inşaat işçisi bir genç adama atfen dile getirilen "Beyaz çanta histerisi" nevrotik bir rahatsızlık olan fetişizmin bireysel bir rahatsızlık olmaktan çıkıp toplumsal bir nevroza dönüşmeye başladığı; sokakta erkeklerin işemesinin normal sayılması hatta bunun bir tür erkeklik övgüsü sayılması gibi örneklerle yarı ciddi yarı komik olaylar üzerinden toplumun eleştirisi yapılır.
Karnavalesk yapının temel taşlarından biri olan grotesk gerçeklik Bahtin'in; maddesel beden ve atasal (kolektif) beden olarak ifade ettiği "beden" olgusudur. Buna göre bedene has her türlü biyolojik ihtiyaç, grotesk gerçeklik kapsamında ele alınabilir (Bakhtin, 1984: 18-19). Maddesel bedenin ihtiyacı olan yeme, içme, işeme, dışkılama, boşalma vb. olgular romanda farklı karakterler bağlamında sık sık dile getirilir. Atasal beden ise biyolojik bedenden farklı olarak somut bir beden değil, ait olduğu toplumun belleğinde binlerce yıldır şekillenen "algısal beden"dir. Biyolojik beden, bireyin kendine ait olan bedendir. Ama aynı zamanda bu beden tüm toplumun ortak atasal bedenidir. İlk bölümün anlatıcısı Sema'nın, romanın başında ifade ettiği, her sabah kalktığında aynanın karşısına geçip kontrol ettiği ve uzuvlarından birinin eksik olmadığından emin olunca rahat bir nefes alması, kendi bireysel bedenine gelecek bir zarardan dolayı değil, atasal bedenine gelebilecek bir zarardan duyduğu endişe yüzündendir. Zira hem evde hem de dışarıdaki baskılardan bunalıp "Abluka altında olduğumu, sanki binlerce yıl önce kendilerine karşı gizli bir suç işlemişim gibi toplumumun her yönden beni kıskaca aldığını hissediyorum... Hiç kimsenin kayıt altına lamayı önemsemediği ama yankısının belleklerinde günümüze kadar devam edegeldiği bir suç..." (el-Ahdal, 2008: 13) ifadesiyle toplumun sürekli kontrol ettiği şeyin aslında kolektif bilinçle kutsal saydığı "kadın bedeni" olduğu açıktır. Yine aynı şekilde Sema bu sürekli kontrolden bıkıp "Kokuşmuş bir et parçası üzerinde korkunç bir mücadele! Yazıklar olsun size... Alın şu et parçasını da, bırakın hayatımı huzur içinde yaşayayım." (el-Ahdal, 2008: 13-14) diyerek kolektif beden algısına isyan eder ve bedeninin sadece kendisine ait olması gerektiğini haykırır.
Sema'nın, Yemen'de erkeklerin sokakta işemesinin normal sayıldığını hatta bunun bir tür erkeklik övgüsü olarak görüldüğünü anlatması, biyolojik bir ihtiyacın övgü aracı olarak sadece erkek bedenine atfedilmesi bağlamında kolektif beden algısıyla ilişkilidir. Ayrıca erkekler sokakta çekinmeden bu ihtiyacını giderebilirken Sema'nın bir inşaatın önünden geçerken uğradığı tacizden ne kadar korktuğunu ifade etmek için "nerdeyse korkudan altıma kaçıracaktım" ifadesi kolektif beden algısının erkek bedenini serbest bırakırken, kadın bedenini ne kadar kısıtladığının göstergesidir.
Grotesk gerçeklik ayrıca adab-ı muaşaeret kanunlarının tümüyle ters yüz edildiği söylem ya da davranışlarla alakalıdır. Anlatı boyunca anlatıcıların çoğu tarafından dile getirilen ya da

gösterilen aşırı davranışların başında cinsellik olgusu gelir. Cinsellik Sema için ilk başlarda iğrenilecek bir eylem gibi görülür ancak yaşı ilerledikçe bu eylemin neslin devamı için bir gereklilik olduğunu düşünür. Ancak en yakın çevresinden başlayarak mahalle bakkalı Hacı Sultan ve daire komşularının ergen oğlu Ali nezdinde tüm erkeklerin bakışlarından ve davranışlarından dolayı duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Sokakta, otobüste ve okulda maruz kaldığı tacizleri uzun uzun anlatır. Çocukluğundan itibaren yaşadığı baskı, rahatsızlık ve tacizler yüzünden cinsiyete ve cinselliğe takıntılı hale geldiğini, ilk zamanlar cinselliği aşağılık bir eylemmiş gibi düşünmesine rağmen büyüdükçe aile içi cinselliğin neslin devamı İçin bir gereklilik olmasından dolayı hoş görmeye başladığını dile getirir. Öyle ki yedi yaşındayken günahsız, masum bir çocuk olarak ölüp cennete gitmek için mutfaktaki bıçağı karnına sokup intihar etmeye çalıştığını ancak başaramadığını anlatır.

Dışarıda erkeklerin sürekli tacizlerinden rahatsızlık duyarken evde de özellikle babası, büyük ağabeyi ve annesinin baskılarına maruz kalır. Üniversiteye başlamasından itibaren ağabeyi sürekli şahsi eşyalarını kurcalayıp bir erkekle ilgisi olup olmadığını öğrenmeye çalışır. Aynı şekilde annesi de kendisine sarılırken bile üzerine yabancı bir erkek kokusu sinmiş mi diye merak ederek koklamak için sarıldığını, sohbet ederken konuyu hemen erkek okul arkadaşlarına ve hocalarına getirerek ağzından laf almaya çalıştığını anlatır. Babasının ise, göğüsleri çıkıp ergen bir kız olmaya başladığı andan itibaren kendisine bir yabancıymış gibi davranmaya başladığını biraz daha büyüyünce kendisine adeta bir düşman gibi baktığını, her adımını ve her hareketini kontrole ederek sürekli gözetim altında tuttuğunu sanki kontrol etmeyi bıraktığı anda ayağının altında patlayacak bir mayın gibi gördüğünü esefle anlatır.

Sema hem ev içinde hem de dışarıda sürekli baskı hissettiğini, kuşatma altında olduğunu sanki onlara karşı büyük bir günah işlemiş gibi dışlandığını, daha da acısı eğitimi kültürü ve görgüsü ne düzeyde olursa olsun toplumun bir kadını sadece zevk aracı olarak gördüğünü söyleyerek bütün bu hengamenin bir et parçası üzerine kurulduğunu haykırır: "Yazıklar olsun size... Alın şu kokuşmuş et parçasını da bırakın hayatımı huzur içinde yaşayayım." diyerek sözlerini bitirir.

Ali ergenliğe adımını atar atmaz Sema'dan zorla koparılışının da etkisiyle cinsellik olgusunu alabildiğine abartır ve her fırsatta masturbasyon yaparak kendini rahatlatmaya çalışır. Dini inancının bu eylemi kesinlikle yasaklamasına rağmen eylemi yapmaktan kendini alıkoyamaz. Sokakta Sema'nın peşinden giderken tüm vücut hatlarını hafızasına kazıyıp yalnız kalınca cinsel açıdan kullanacağı malzemeleri toplar. Dini eğitim veren bir okulda okumasına rağmen dini derslerde bile cinsel açıdan çok zır durumlara düşer. Kendisini engelleyen tek şey rezil olacağından korkmasıdır. Evde ders çalışırken defterlerin ve kitapların arasından hayasızca çıkıp kendisini baştan çıkarmaya çalışan periler gördüğünü söyleyerek, cinsellik eylemlerinin tümüyle kendi iradesi dışında geliştiğini belirtir.

Sema'nın maddi bedeninin ortadan kaybolması, Ali'nin maddi bedeninin, Sema'nın aşireti tarafından vahşice katledilmesi, grotesk gerçeklik bağlamında düşünüldüğünde manevi bir varlıkta "bir"leşip yeniden doğuşa dönüştüğü söylenebilir. Sema'nın rüyalarına giren ve en son onunla birlikte görüldüğü gizemli adam aynı zamanda Ali'ye, kaybolan Sema'nın özel eşyalarını buldurup, Sema'nın kaybolmasının tek şüphelisi olarak maddi bedeninin ortadan kaldırılmasına sebep olur. Fakültenin bahçesinde konuşurlarken Sema ona herhangi bir insan gibi olmadığını bildiğini söyler ve kim olduğunu sorar. "Ben herkesin içinde var olan bilginin amacıyım" cevabını alır. Bu ifadeyi gizemli adamla etkileşim içinde olmuş her karakter için farklı okumak mümkündür. Sema için bu gizemli varlık tıpkı ifade edildiği anlamıyla bilginin kendisidir. Sema sadece bilgiye sahip olmakla hayallerine kavuşabileceğini bilir ve bilgiyi her şeyin üstünde tutar. Ali için bu varlık, aşktır. Sema'ya olan tutkusu, takıntı derecesinde olsa da Ali, Sema'sız ve aşksız bir dünyada yaşamanın boş olduğunu düşünür ve adeta kendini adım

adım ölüme sürükler. Başkomiser Abdurrabih için, fakülte bahçesinde sadece bir anlık hayalini gördüğü bu gizemli varlık, manevi huzurdur. Huzuru derinlerine kadar hissettiği fakülte bahçesinde adeta transa girdiği anda hissettiği şey, bedensel duyuların gerçekleri görmeyi engellediği ve mutlak huzura, bedensel duyularla olan bağları koparmayı başardıktan sonra ulaşılabileceğini fark eder. Mutî Radman için bu gizemli adam, bilinçaltındaki anlamlandıramadığı korkularının kaynağıdır. Sadece robot resmini gördüğü halde delilik derecesinde ruhsal sorunlar yaşar. Korkularının asıl kaynağıyla yüzleşme cesareti olmadığı için rahatsızlığını kendi başına atlatamaz ve geçici çözüm olarak bir şifacıya başvurup, rahatladığını düşünür. Kantinci Nasır el-Atmî için, "saçının olağanüstü parlaklığı" Bağlamında, sadece uzaktan parıltısına bakabildiği ama yanına yaklaşma merakı göstermediği "içindeki ışık"tır. Fen Bilimleri hocası olan Doktor Aklân için somut olmayan hiç bir şey gerçek değildir ve onunla ilgilenmek sadece vakit kaybıdır. Sema'nın ailesi, aşireti için hiç etkileşim kurmadıkları bu varlık, büyücünün kendilerine empoze ettiği şekliyle " güçlü bir cin"dir.

Bahtin'in diyaloji/söyleşimsellik kavramından hareketle farklı seslerin üreteceği söylemlerin, farklı seslere ait olsa da herhangi bir açıdan mutlaka birbirinden etkileneceği ya da birbirini çağrıştıracağı düşüncesiyle ilk kez Julia Kristeva'nın ortaya attığı intertextualizm/metinlerarasılık kavramı ortaya çıkmıştır (Aktulum, 2007: 24-25). Metinlerarasılık, anlatının geneline hakim çokseslilik/polifoni, zaman-uzam/kronotip gibi kavramlarla birlikte karnavalesk romandaki karmaşa ve belirsizliği çağrıştıran düzen dahilinde postmodern anlatı kuramının esasını oluşturur. Metinlerarasılık kavramına ait pastiş, parodi, yansılama gibi alımlama teknikleri yardımıyla bazen gerçeküstü olaylara, mitlere ve efsanelere, peri ve cin masallarına, kutsal metinlere atıflar yapılır. Bu durum bazen gerçekle hayali, zaman ya da mekan ile zamansızlığı ya da mekansızlığı aynı düzlemde ele alan büyülü gerçekçilik türüne ait kurguların oluşmasına olanak sağlar. Roman metinlerarasılık bağlamında romanın giriş kısmındaki: *"Kusursuz olan sana, bunu da açıklayacağım: Seni kötülüklerden kurtarabilecek en gizli ve en bilgece bilgidir bu."* ifadesiyle başlar. Antik Hint destanı Mahabbarata'nın Bhagavat Gita bölümünden doğrudan alımlama suretiyle romana dahil edilir.

Sema'nın anlattığı birinci bölümde: "Sanki binlerce yıl önce kendilerine karşı gizli bir suç işlemişim gibi" ifadesiyle Kutsal metinlerde geçen Yaradılış efsanesinde Havva'nın işlediği söylenen günaha atfedilir. ve "Çünkü bilinçaltında kadınların amansız birer fettan olduğu inancı hakim" ifadesi Kuranda, Yusuf Suresi yirmi sekizinci ayette Züleyha'nın kocasının Züleyha'ya ithafen söylediği: "Şüphesiz siz kadınların tuzakları, yaman tuzaklardır" atfedilir. Ayrıca günahsız masum bir çocuk olarak ölünce cennete gidileceği algısı da kutsal metinlere atfedilen bir parodidir.

Üçüncü bölümde, Nasır el-Atmî, Sema'yı tarif ederken, görünüşünü ve güzelliğini şu şekilde ifade eder: "Allah'a yemin ederim ki, yirmi yıl önce bu fakülteye geldiğimden beri gözlerim onun kadar güzel bir kız görmedi. Bir yirmi yıl daha geçse bile ona denk güzellikte bir kız görmeyecek. Allah'ın bize her bin yılda bir Belkıs bahşettiğini düşünüyorum. Her bin yılın başında bize muhteşem bir hediye gönderiyor: Sebe Kraliçesi, yeryüzünde eşi benzeri görülmeyen olağanüstü bir güzelliğe sahip... Her bin yılda sadece bir kez tekrar eden değerli bir hediye... Meliklerin Meliki'nin hediyesi işte böyledir!" el-Ahdal, 2008: 47) Kuran ve Tevrat'ta da geçen Süleyman ve Belkıs kıssası ile birlikte mitolojik metinlerde de sıkça karşılaşılan Belkıs, güzellik, bilgelik ve gücün sembolü olarak bilinir. Sema'yı Sebe Melikesi Belkıs'la özdeşleştirmek suretiyle Belkıs kıssasının anlatıldığı kutsal metinlere ve mitolojik kaynaklara atıf yapılır.

Romanda adeta anlatının karakterlerinden biriymiş gibi ön plana çıkarılan nar ağacı, mitolojik kaynaklarda saflığı ve bekareti temsil eder. Nar meyvesi ise bereketi, doğurganlığı ve yeniden doğuşu sembolize eder[2]. Sema ortadan kaybolduğu zaman ailesi de dahil herkes onun bir adamla kaçıp ailenin şerefini lekelediğini ve iffetini kaybetmiş olduğunu düşünür. Roman boyunca Sema'nın kaybolduktan sonra nerede ve ne durumda olduğunun gizemi çözülemez ancak nar ağacının kökünde, farklı bir aleme kaçırıldığı söylentileri göz önüne alındığında herkesin zannettiği gibi Sema'nın arsız bir durumda iffetini kaybetmediği aksine saf ve temiz olduğu düşünülür. Yine nar ağacı ile bağlantılı olan doğurganlık ve yeniden doğuş mitlerine göre Sema, büyücünün söylemlerine göre cinler aleminde güçlü bir cinin karısı olmuş ve Ondan hamile kalmıştır. Cinlerin insanlara görünmesi, dokunması ya da kaçırmasının dini kaynaklarda mesnedi yoktur ancak efsane ve mitlere göre insanüstü varlıklar, insanlarla birlikte yaşayabilir, çocuk sahibi olabilir hatta bazı aşamaları geçtikten sonra insana dönüşebilir. Yine mitlere göre nar, incir gibi bazı ağaçlar cinlerin vatanı olarak kabul edilir ve bu ağaçların altında uygunsuz ihtiyaçları gideren kişilerin "çarpılma"sından söz edilir.

Sema'yı kaçırdığı düşünülen gizemli adam, anlatının kilit karakteridir. Polisin onu arama çalışmalarında tanıklarına ifadesine göre robot resmi çizilir ve ülkenin her tarafına dağıtılıp görüldüğü yerde tutuklanması talimatı verilir. Ancak gizemli adama da ulaşmak mümkün olmaz. Nasır el-Atmî'nin ifadesine göre adamın en belirgin özelliği, güneşin parlaklığı derecesinde bir parlaklığa sahip olan beyaz saçlarıdır. Görünür olduğu her an, elinde beyaz kapaklı bir kitap taşımaktadır. Anlatının son bölümünde Sema kaybolduktan bir yıl sonra annesi onun günlüğünü bulup okur. Daha önce de değinildiği gibi Sema'nın günlüğünde anlattığı son şey, fakülte bahçesinde bu gizemli adamla görüşüp konuşmasıdır. Kısa bir süre görüştükten sonra aniden ortadan kaybolur. Geri dönüp günlüğüne bu son olayı yazma ihtimali yoktur. Dolayısıyla daha sonra yaşayacağı bir olayı, birebir aynı şekilde günlüğüne yazmıştır. Bahtin'in kronotip/zaman-uzam olarak ifade ettiği belli kronotoplardan eşik kronotopu ve postmodernistlerin zamanda zamansızlık olarak ifade ettikleri eşzamanlılık ya da Einshtein'in izafiyet teorisinde öne sürdüğü "görelilik" olgusunu gösterir. Bu teoriye göre zaman görecelidir ve bir alemde son denilen şey başka bir alemde bir başlangıç ya da tam tersi bir alemde başlangıç olan şey başka bir alemde bir sondur (Bakhtin, 2004: 77-78).

Eşik kronotopu bağlamında gizemli adamın elindeki beyaz kapaklı, yazısız kitap, romanın gizemini çözebilecek tek metafordur. Sema kitaba baktığı zaman kitabın yazısız olduğunu görür ve çok şaşırır: Bu kitapta yazı yok, peki sen ne okuyordun diye sorar. "Vaktinden önceki bütün kitaplar yazısızdır cevabını alır ama bunun ne anlama geldiğini anlayamaz. Kim olduğunu sorar. Ben herkesin içinde yerleşik olan bilginin amacıyım, cevabını alır. Yine bir anlam veremez ve sinirlenir. Adamın her gece odasına geldiğini, elindeki kitaptan bir şeyler okuyup anlaşılmayan şeyler mırıldanarak etrafında dönüp durduğunu, bütün gece onun varlığının yanında kaldığını ve gecenin sonunda sanki başka bir dünyada yaşıyormuş gibi rahatlayıp hafiflediğini düşünür. Bu birlikteliğin, sanıldığı gibi, bedensel bir birliktelik olmadığı açıktır. Yazısız kitap metaforu, aslında insanın bizzat kendisidir; Kendi hayatıdır. Yapıp ettikleriyle o yazısız kitabı kendisi yazar. Nitekim Sema maddi alemden kaybolduktan sonra Nasır el-Atmî gizemli adama işaret ederek Sema'nın nerede olduğunu sorar. Adam, kitabı açıp ona gösterir. Nasır el-Atmî bütün kitaplar gibi içi yazıyla dolu bir kitabı kendisine ne diye gösterdiğini düşünerek kafasını kaşır. Bu şu anlama gelir: Sema kendini bilgiyle donatıp kendi prensipleri ve değer yargılarıyla herkese rağmen dimdik durarak kendi kitabını kendisi yazmıştır.

[2] https://yeryuzuagaci.wordpress.com/2020/10/20/anadolu-kulturunde-nar-agaci/, Erişim Tarihi: 26.12.2020

Sonuç:

Klasik ve modern dönem romanlarının ağırlıklı olarak olay örgüsü, anlatıcı ve bakış açısı, şahıs kadrosu, zaman, mekan vb kriterlere göre yapılan klasik analiz metotları son Dönemlerde yerini daha farklı analiz metotlarına bırakmaya başlamıştır. Örneğin, Mihail Bahtin'in roman eleştiri kuramına kazandırdığı diyaloji, heteroglossia, karnavalesk, kronotip gibi bazı kavramlar vasıtasıyla polifonik roman analizi, toplumun farklı kesimlerinden farklı sesleri ve farklı dilleri bir araya getirip bunları birbirleriyle çatışmaya zorlayan çağdaş yazarların romanlarını analiz edebilmek için nerdeyse elzem bir hal almıştır. Zira söz konusu bu romanları klasik metotlara göre analiz etmeye çalışmak yetersiz kalmaktadır.

Yemenli yazar Vecdî el-Ahdal'ın 2008 yılında yayımlanan Bilâd bi-Lâ Semâ (Semasız Ülke) adlı romanı da, içerdiği farklı anlatı tekniklerinden dolayı klasik inceleme metotlarının yetersiz kalacağı bu yüzden de birçok farklı metotla analiz edilmeyi gerektiren zengin bir Görünüm arz etmektedir. Romanı, Bahtin'in çoksesli roman estetiğiyle bağlantılı kavramlarla birlikte çokseslilik; fantastik ve masalsı anlatıma yer vermesi bakımından büyülü gerçekçilik, kutsal kitaplardan ve mitolojik metinlerden esinlenmek suretiyle romana dahil edilen metinlerarasılık, gizem ve polisiye unsurlarından dolayı postmodern okumaya tabi tutmak mümkündür. Bu çalışmada, her biri için bağımsız birer inceleme yapmak mümkün iken, sözü edilen roman inceleme metotlarını bir araya getirmek suretiyle metotların birbirine yakınlığı ya da farklılıklarını ele almaya çalıştık.

Sonuç olarak hem büyülü gerçekçilik hem metinlerarasılık hem de postmodern estetiğin temellerinin esasen Bahtin'in çoksesli roman inceleme estetiğine dayandığı ve birçok açıdan ciddi bir benzerlik gösterdikleri anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

AKBULUT, F.; ÇAĞLAKPINAR, B. (2019). "Aidiyetsiz Kahramanlar: Milan Kundera'nın Bilmemek Romanında Çoksesli Anlatı", İstanbul Üniversitesi Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi, s. 159-176)

AKTULUM, Kubilay (2007). *Metinlerarası İlişkiler,* (3. Baskı), Öteki Yayınevi, İstanbul.

AKYÜZ Bilal (2020) "Mihail Bahtin'in Romana Dair Görüşleri Düzleminde Bir Okuma: *Sessiz Ev",* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

BAKHTIN, Mikhail M. (1984). *Rabelais and His World,* (Trans. Helene Iswolsky), Bloomington: Indiana UP.

BAKHTIN, Mikhail M. (2001). *Karnavaldan Romana,* (Cev: Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BAKHTIN, Mikhail M. (2015). *Dostoyevski Poetikasının Sorunları,* 2. Bsk. (Cev: Cem Soydemir), Metis Yayınları, İstanbul.

El-AHDAL Vecdî (2008). *Semasız Ülke,* (Çev: Y. Köşeli-S.Yunsu), Ametis Yayınları, Bursa

EMİR, D; DİLER. H. E. (2011). "Büyülü Gerçekçilik: Latife Tekin'in Sevgili Arsız Ölüm Ve Angela Carter'ın Büyülü Oyuncakçı Dükkânı İsimli Eserlerinin Karşılaştırması", Dumlupınar Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı: 30, s. 51-62.

FARIS, W.B. (2005). "Magical Realism in Spanish American Literature", Magical Realism: Theory, History, Community, L. P. Zamora and W. B. Faris (ed.), USA: Duke University Pres, 163-191.

https://yeryuzuagaci.wordpress.com/2020/10/20/anadolu-kulturunde-nar-agaci/ (Erişim Tarihi: 26.12.2020)

STEİNBY, L. (2013). Concepts of Novelistic Polyphony: Person-Related and Compositional-Thematic. *Bakhtin and his Others (Inter)subjectivity, Chronotope, Dialogism*. (Ed. Lisa Steinby and Tintti Klapuri), s. 37-54. UK and USA: Anthem Press.

TODOROV, T. (1984). *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle.* (Çev. W. Godzich). Minneapolis: University of Minnesota Press.

YAŞAR KEMAL'İN "AĞRI DAĞI EFSANESİ" ROMANINDA SÖZ DİZİMİ

Ahmet ADIGÜZEL[3]

Abstract:
In this article, the syntactic structures in Yaşar Kemal's novel "The Legend of Mount Ararat" were evaluated in terms of linguistics. Sample sentences were taken from his novel The Legend of Mount Ararat and examined in terms of syntax. according to sentence structure which is selected, They are examined as simple, compound, connected and sequential sentences. It is produced as a table by combining the words that Yaşar Kemal created with his unique style. With this article, it is aimed to contribute to syntax studies and to reach information about how Yaşar Kemal who is one of the most important writers of Turkish Literature, uses the language with his skill of using Turkish language by the chapters chosen from the novel. Based on the selected sentences, it was determined that the author preferred short and concise sentences in this work. It was observed that Yaşar Kemal used Turkish skillfully in the work, which was written in the style of half novel and half epic. The author skillfully processed folk expressions and folkloric elements in his depictions. The attentive and good observer quality that dominates all his novels is also seen in this work. It has been determined that he is one of the rare authors who created a unique language and style in Turkish literature.
Key Words: Yaşar Kemal, The Legend of Mount Ararat, Syntax, Sentence Structure, Word Group.

Özet:
Bu makalede, Yaşar Kemal'in "Ağrıdağı Efsanesi" adlı romanında söz dizimsel yapılar, dil bilim ekseninde değerlendirildi. Ağrı Dağı Efsanesi adlı romanından yaklaşık olarak eserin her sayfasından birden fazla cümle alınarak, bu cümleler söz dizimi açısından incelendi. Eserin her sayfasından seçilen cümleler, cümle yapısına göre basit, birleşik, bağlı ve sıralı cümleler; yükleminin anlamına, türüne ve yerine göre incelenmiştir. Yaşar Kemal'in kendisine özgü üslubuyla oluşturduğu cümlelerde kelime grupları tespit edilerek tablo halinde verilmiştir. Bu makale ile söz dizimi çalışmalarına katkıda bulunmak ve romandan seçilen bölümlerle Türk Edebiyatının en önemli yazarlarından biri olan Yaşar Kemal'in Türk dilini ustaca kullanma becerisi ile oluşturduğu farkındalık ve kendine özgü üslubuyla dili nasıl kullandığını tespit etmek, ayrıca yazarın üslubu ve cümle dizilişi ile ilgili bilgilere ulaşmak amaçlanmıştır. Seçilen cümlelerden hareketle yazarın bu eserde destanımsı bir üslupla basit, kısa ve öz cümleler tercih ettiği tespit edilmiştir. Yarı roman yarı destan havasında yazılan eserde Y. Kemal'in dile olan hâkimiyeti ve Türkçeyi ustalıkla kullanması gözlemlenmiştir. Yazar, yaptığı tasvirlerde, halk deyişlerini, halk edebiyatı unsurlarını ve folklorik unsurları eserde, ustalıkla işlemiştir. Eserde dilin bütün imkânlarını ustalıkla kullanan yazarın, halk dili ve folklorik unsurlarla eseri daha da akıcı bir hale getirdiği tespit edilmiştir. Tüm romanlarına hâkim olan uyanık dikkat ve iyi bir gözlemci vasfı bu eserde de görülmektedir. Türk edebiyatında, kendine özgü bir dil ve üslup oluşturan ender yazarlardan biri olduğu tespit edilmiştir.
Anahtar kelimeler: Yaşar Kemal, Ağrı Dağı Efsanesi, Söz Dizim, Cümle Yapısı, Kelime Grubu.

[3] I. Uluslararası Iğdır Multi Disipliner Çalışmalar Kongresi Yaşar Kemal'in "Ağrı Dağı Efsanesi" Romanında Söz Dizimi 06-07 Kasım 2018, Iğdır (Özet yayımlandı)

THE SYNTAX IN YAŞAR KEMAL'S N0VEL " AĞRI DAĞI EFSANESİ "

Yazar ve Eser Hakkında

Bir dilin gelişmesine ve zenginleşmesine, emeği geçenlerin başında yazarlar ve şairler gelir. Onların farklı cümle yapıları tercih etmeleri ve kelimeleri farklı anlamlara gelebilecek biçimde kullanmaları, daha önce oluşturulmamış söz dizimleri ve denenmemiş cümle yapılarını denemeleri ile dilin daha esnek olmasına ve zenginleşmesine katkıda bulunurlar.

Cumhuriyet dönemi romancılarından Yaşar Kemal, küçük yaşlardan itibaren halk edebiyatına büyük bir ilgi duymuş, türküler söylemiş, saz çalmış, halk şairleriyle atışmış, masallar, halk hikâyeleri ve destanlar dinlemiş ve onları anlatmıştır. Çocukluğundan beri edebiyata, sanata ilgi duyan ve yazmaya başlayan yazar, genç yaşta sözlü edebiyat türlerinde pek çok eser yazmaya başladı. Sözlü edebiyata merak duyan yazar, sözlü edebiyatın birçok ürününü kaleme alarak folkloru, sözlü edebiyatı ve çağdaş edebiyatı bir biriyle harmanlayarak yarı destan-roman denilebilecek birçok eseri Türk Edebiyatına kazandırdı. Yazarlığı, genç yaşlarında biçimlenen Yaşar Kemal'in kaleme aldığı hikâye, roman, gazete yazıları ve diğer birçok edebi tür ile Türk Dilini ne kadar büyük bir ustalıkla kullandığı gözlemlenmektedir. Yaşar Kemal, kendine özgü dili ve öz üslubu olan ender yazarlardan biri olduğu gibi, sıra dışı cümle örgüsü, alışılmamış bağdaşıklara sık yer vermesi ve yeni kelime türetmesi de Türk dili için önemli ve ayrı bir zenginliktir. Yaşar Kemal, türetilmiş yeni sözcükler ve kendi ürettiği sözcüklere de eserlerinde yer vermiştir.

Yazar, gençlik yıllarında, halk edebiyatı ve sözlü edebiyat unsurlarını toplamak, derlemek ve edinmek için Çukurova ve bölge beldeleri, köyleri dolaşarak sağlam bir alt yapı oluşturdu. Edindiği bu bilgileri özellikle yazdığı dört destansı romanı: Ağrıdağı Efsanesi, Binboğalar Efsanesi, Üç Anadolu Efsanesi ve Çakırcalı Efe'de bu bilgileri işlemiştir.

Yazar, ileriki yıllarda köy köy dolaşarak folklor ürünlerini derlemiştir. Yazarın *Taş Çatlasa (1961), Baldaki Tuz (1954-1974), Ustadır Arı (1995), Zulmün Artsın (1995), Binbir Çiçekli Bahçe (2009)* isimli derlemelerinin yanı sıra *Ağıtlar I (1943), Gökyüzü Mavi Kaldı* (1978), *Sarı Defterdekiler* (1997) adlı halk bilimi araştırma kitapları bulunmaktadır. Yaşar Kemal'in halk edebiyatı ürünlerine olan bu ilgisine, onun üzerine yazılmış pek çok makale, kitap ve tez de değinilmiş; yazarın eserlerinde özellikle romanlarında halk edebiyatı ürünlerinden yansımış olan motiflere, anlatılardan yapılmış alıntılara ve simgelere dikkatler çekilmiştir (Topçu, 2008:8-12).

Yaşar Kemal, kendine özgü bir üslubu, anlayışı ve dil evreni olan bir yazardan çok bir anlatıcıdır. Bu anlamda işlediği dil ve ördüğü dizim anlatımını etkili, güçlü kılan ve önemseten niteliktedir. Yöresel ağız sözcükleri, deyim kullanımı ve bu düzlemde inşa ettiği yeni yeni dizimlere, yaratımlara yönelişi; ikilemelere, pekiştirmelere, biçimbirim tekrarlarına, imgesel sözcük öbeklerine, alışılmamış sözcük yapılarına, atasözlerine, deyimlere, folklorik yapılara sıkça yer vermesi ve destansı motifleri işlemesi dilinin zenginliğini, anlatımının gücünü ve çeşniliğini göstermektedir.

Yaşar Kemal, sözün başarılı bir ustasıdır, özümsenilmiş ve harmanlanmış Anadolu kültürlerinin, folklorunun, geleneksel kaynaklarının zenginliği ile beslenen bir ses, özlü bir sestir. O, çağdaş bir anlatıcı, söylence ustasıdır. Dil denen gizemin kaynağı olan cemiyetin doğal dilini alıp onu geleceğe taşıma kaygısı güden, dilin geleceğe uzanması, kalıcı olmasının bir zorunluluk olduğunu bilen bir sanatkârdır. Yaşar Kemal, dilin geçmiş, hazır olan zaman ve gelecek arasında zorunlu ve kalıcı bir köprü olması gerektiğine inanan bilge bir söz ustasıdır.

Ayhan Gerçeker, Ağrıdağı Efsanesi (AE)'nin dilin en güzel kullanıldığı bir eser olduğu yolundaki görüşleri şöyledir: "Halk hikâyelerimizde bazı duygulu yerler, âşıkların karşılaştıkları zaman konuşmaları vb. nazımdır. Burada nazım yok. Buna karşılık kaval var. Kaval nazım işlevini görüyor. Duygulu yerlerde, "Ahmed coştuğunda, kaval çaldırıyor Yaşar Kemal, Sofiye ya da Ahmed'e". Bir de dili kullanıyor, şiirsel bir dil kullanıyor. Özellikle Küp gölü yinelemelerinde ve Ağrı Dağının öfkesini anlattığı satırlarda şiire varıyor Yaşar Kemal. Bütün kitapları içinde dilini en güzel kullandığı yapıt bu bence."(Gerçeker, 1971;39)

Yaşar Kemal, Erdal Öz'ün yaptığı bir görüşmede Anadolu Türkçesi ve İstanbul Türkçesiyle ilgili bazı görüşlerini belirterek İstanbul Türkçesinin yoksul olduğu üzerinde durmuştur:

"Bugün İstanbul'dan yapıt çıkmıyor. İstanbullu yazarların dilleri yok. Türkçeleri yok. Dil olmayınca kültür de olmaz. Bizim kültürümüz, halk içinde oluşmuş, yüzyıllar boyu türlü uygarlıklarla gelişmiş,

çok zengin bir kültürdür. Dilimiz de öyle. Bugünkü İstanbul Türkçesiyle roman yazılamaz. Şiir yazılamaz. Hiç bir şey yazılamaz. Üç yüz beş yüz sözcüklük bir dildir İstanbul Türkçesi. Osmanlıca da öyle. Yaşamın dışında kalmış, donmuş bir dil. Tıpkı İstanbul Türkçesi gibi İstanbul diliyle yazabilseydi, en iyisini Nazım yazardı. Nazım Hikmet, yıllarca hapislerde yatmasa, o zengin Anadolu kültürüyle, Anadolu Türkçesiyle buluşmasa, Nazım Hikmet olamazdı. Yunus'tan, Karacaoğlan'dan, Pir Sultan Abdal'dan, Dadaloğlu'ndan Veysel'e kadar uzanıp gelen sonsuz zengin o Anadolu Türkçesini oluşturduktan sonra Nazım, o büyük şiirini oluşturdu (Öz, 2006;125).

Türk Edebiyatı klasiklerinden ünlü yazar Yaşar Kemal'in farklı yapıdaki söz söyleme ve ifade kullanımı, yazarın Türk dil ve kültürüne olan hâkimiyet ve dil kullanma becerisini göstermektedir. Şüphesiz Yaşar Kemal, kendisine özgü üslubu ile Türk diline çok büyük katkılarda bulunmuş önemli bir yazardır. Türk edebiyatında ve romancılığında kendine özgü dil ve üslubu olan bir sanatkârdır. Özellikle olgunluk çağında yazdığı edebi eserleri ve romanları, dilimizin ve edebiyatımızın zirvesinde yer alan klasik eserlerdir. Ağrı dağı Efsanesi adlı eser, yazarın dili en ustaca kullandığı eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Sözlü edebiyat unsurları, masal motifleri, yerel kavramları ve kültürleri harmanlayarak şiirsel bir dille yazmıştır. Dilin bütün ifade imkânlarından yararlanmaya çalışması, cümle kurma ve farklı cümle yapılarını kullanması eseri zenginleştirdiği gibi kendisine özgü kurduğu dil ve üslubun da üst düzeyde tezahürü görülmektedir.

İnceleme

Romandaki cümleler, kelime grupları ve cümle özellikleri yapı bakımından incelenmiştir.

Kelime grupları: Anlamı zenginleştirmek, anlam yoğunluğunu arttırmak ve ifadeye akıcılık katmak için bir kelime ile verilebilecek olanı birden fazla kelime ile ifade etme biçimidir.

Eserde yer alan isim tamlamaları, sıfat tamlamaları, sıfat fiil grubu, zarf fiil grubu, isim fiil grubu, tekrar grubu, edat grubu, bağlama grubu, unvan grubu, birleşik isim, ünlem grubu, sayı grubu, birleşik fiil ve kısaltma gruplarının alt dalları incelenmiştir.

Cümle: Bir eylemi, duyguyu, düşünceyi veya hükmü bildiren kelimeler dizisidir. Eserde bulunan cümle unsurları olan yüklem, özne, nesne, yer tamamlayıcısı, zarf ve cümle dışı unsurlar değerlendirilmiştir.

Cümle çeşitleri, yapısına göre; basit cümle, birleşik cümle, bağlı cümleler ve sıralı cümleler olarak dört başlık altında incelendi. Ayrıca yüklemin türüne göre cümleler fiil cümlesi ve isim cümlesi olarak da değerlendirilmiştir.

Yüklemin yerine göre cümleler kurallı cümle ve devrik cümle olmak üzere iki başlık adı altında incelendi. Anlamına göre cümleler ise olumlu cümle, olumsuz cümle ve soru cümlesi olarak değerlendirilmiştir.

Bu cümlelerle ilgili dikkat çeken başka bir husus da yazarın farklı ifade imkânlarını kullanarak, monotonluğu ortadan kaldırmayı, anlatıcının rolünü zayıflatmayı denemesidir. Yazar "dedi, söyledi" ifadelerini genellikle cümle sonunda kullanmamıştır. 20 cümlede "dedi" kelimesi cümle sonunda yer almaktadır. Geriye kalan cümlelerde "dedi" kelimesi cümlenin farklı yerlerinde kullanılmıştır. İçinde 11 basit cümle bulunan 23 cümlede bu ifadeler iki cümlenin arasında kullanılmıştır. İçinde 5 basit cümle bulunan 2 cümlede de "dedi" kelimesine birinci cümleden sonra yer verilmiştir. Bu durum Yaşar Kemal'in yarı destan-roman tekniğine verdiği önemi ve tekniğinin kuvvetini çok iyi göstermektedir.

Eserde bulunan söz varlığı içerisinde sıfat-fiil grubu önemli bir yere sahiptir. Önemli bir bölümü sıfat göreviyle kullanılmakla birlikte sıfat-fiilden sonra ismin kullanılmadığı yani sıfat-fiil olan yapının ad göreviyle kullanıldığı da tespit edilmiştir. "–An" ve "–DIk/-DUk" sıfat fiil eki ile kurulan sıfat-fiil grupları çoğunluktadır. İşlev bakımından Türk diline kıvraklık, hareketlilik ve esneklik kazandıran bu ekin romandaki yoğun kullanımı yazarın dile olan hâkimiyetini, dili işleme başarısını, dil anlayışını ve dilin akıcılığını, elastiğini göstermektedir.

İnceleme

Yaşar Kemal 'in üslûbu, söz dizim örgüsü ve dili hakkında birtakım yargılara ulaşmak amacıyla "Ağrıdağı Efsanesi" adlı romanından yaklaşık olarak eserin her sayfasından birden fazla cümle alınarak, bu cümleler söz dizimi açısından incelenmiştir. Çalışmada eserin 1995 yılında Yapı Kredi Yayınları tarafından yayımlanan kırk birinci baskısı kullanıldı. Yazar, eserde diyaloglara pek fazla yer vermektedir. Diyaloglar eseri sıkıcılıktan kurtardığı gibi esere canlılık ve akıcılık da katmaktadır. Diyaloglar; kısa basit cümlelerden, iç içe bileşik cümlelerden ve genellikle sıralı kısa cümlelerden oluşmaktadır.

Cümle Türleri

Yapısına Göre Cümleler

Tablo-1: Yapısına göre cümleler

Cümle Türü		Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
BASİT CÜMLE		2398	65.84
BİRLEŞİK	ŞARTLI BİRLEŞİK CÜMLE	42	1.15
	İÇ İÇE BİRLEŞİK CÜMLE	64	1.76
SIRALI CÜMLE		906	24.88
BAĞLI CÜMLE		222	6.10
KESİK CÜMLE		10	0.27
TOPLAM		3642	100

1- Basit Cümleler: Yapısında tek yüklem bulunan ve tek bir yargı taşıyan, bildiren cümledir.

Eserde geçen cümlelerin yarıya yakınının basit cümle olduğu görülmektedir. Bunların önemli bir kısmı da kısa cümlelerdir. Metindeki cümlelerin büyük çoğunluğunun hem basit hem de kısa olması metnin akıcılığına ve okuyucu tarafından kolayca anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Bu sayede konusu oldukça akıcı olan romanın okunması daha da kolaylaştırılmıştır. Ayrıca basit fiil cümlelerin yüklemleri basit veya birleşik zamanlıdır.

Ak halkalar tel tel gölün son mavisine düşer (s.11). Ağrıdağı'nın karları erimeye yüz tutmuştu (s.11).

Diğer cümle türlerine göre basit cümlelerde isim cümlesi oranı daha fazladır:

Bu kişi Sofiydi (s.19). Kartal gözleri kıvılcımlıydı (s.19). Dünya ilk kurulduğundaki gibiydi (s.21). Siniler sinek yoktu (s.21).

2- Birleşik Cümleler: Asıl yargıyı ifade eden temel cümle ile onu görev ve anlam bakımından destekleyen yan cümle veya cümlelerden oluşan cümle türüdür.

Yazar eserde birleşik cümlelere de yer vermiştir. Basit ve sıralı cümlelerden sonra tercih edilen üçüncü cümle yapısı bileşik cümledir. İncelenen bu cümlelerden üç tanesi isim cümlesi, sekiz tanesi devrik, geriye kalan cümlelerin tamamı fiil cümleleri ve kurallı cümlelerdir. Üç kelimeden oluşan birleşik cümle olduğu gibi yirmi kelimeyi aşan birleşik cümleler de bulunmaktadır.

a. Şartlı Birleşik Cümle: Temel cümlenin gerçekleşmesinin bir şarta bağlı olduğu cümle türüdür. Yan cümlesi şart kipi –se –sa ile yapılır.

Şart kipi –se –sa şartlı birleşik cümleler birleşik cümlelerde tercih edilen ikinci cümle tipidir. Şartlı birleşik cümleler genellikle kurallı fiil cümleleri olarak kullanılmışlardır. 42 şart birleşik cümlenin yaklaşık yarısı karşılıklı konuşmalarda kullanılmış:
Acem Şahının atı gelse de kendi sarayının kapısında dursa, ölümü göze alır da atı onlara geri vermezdi (s.18).
Yer yarılıp da yere geçseler bulacağım. Dünyanın öteki ucuna kaçsalar da İrana, Hindistana, Çine Maçine de gitseler bulacağım (s.21).
Kırk gün içinde atı getirmezsen babam senin de, sofinin de, Musa Beyin de başını vurduracakmış (s.45).
Yusuf varıp at meselesini, demirci babasına söylerse her şey anlaşılacaktı (s.77).
Diyaloglarda şart kipi –sa/-se kullanılmıştır:
Paşa: "Gülbahar," dedi, bir daha bu sofi ile uğraşmayacaksın. Paşanın her sözü emirdir (s.28).
Paşa bu yaptığını işitirse, dedi, hepimizin boynunu vurdurur (s.32).
Şimdi varsam, diye düşündü Gülbahar, Mahmut Hanın ayağına düşsem, ben senin kızın değilim Mahmut Han, evine umucu geldim. Dizlerin üstünde sürünerek umucu geldim (s.43)
Derdime çareyi bulsan bulsan, sen bulursun Yusuf, dedi (s.49).
b. İç İçe Birleşik Cümle: Temel cümlenin içerisinde bağımsız bir yan cümlenin bulunmasıyla uluşan cümlelerdir, yan cümle genellikle nesne görevindedir. Asıl yargı sonda yer alır.
Yazarın birleşik cümlede en çok tercih ettiği cümle çeşidi, İç İçe birleşik cümlelerdir. Bu cümleler diyaloglarda kullanıldığı gibi romanın genel işleyişinde de tercih edilmiştir:
Ahmed hiç boyun kırmadı: "ben atını çalmadım," dedi (s.31). İçinde hep, at batsın, at batsın, batsın, diyordu (s.46). Belki bu derde bir çare bulur, dedi (s.55). Bir kervancıbaşıyım Şeyhim, dedi (s.55).
c. ki'li Birleşik Cümle: Temel cümle içerisinde bulunana yan cümlenin ki bağlacı ile temel cümleye bağlandığı cümle türüdür.
Yazar birleşik cümle içerisinde yaklaşık olarak on ki'li birleşik cümleye yer vermiştir. Yazarın bu cümle türünü az tercih etmesinin nedeni ki'nin Farsça kökenli olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.
Demek ki paşa Ahmedi görmek istiyordu.(s.30) Beyazıt Sarayı zindanı işte bundan dolayıdır ki dillere destan oldu. Paşa diyormuş ki ilk önce Sofinin boynunu vurduracağım, onların gözlerinin önünde diyormuş (s.45).
3- Sıralı Cümle: Birden fazla cümleden oluşan sıralı cümlelerde anlam ilgisi noktalama işaretleri ile sağlanmaktadır. Herhangi bir öğesi ortak ise bağlı sıralı, değilse bağımsız sıralı cümledir.
Yazar basit cümleden sonra en çok sıralı cümleyi tercih etmiştir. Bu cümleler anlamca birbirlerine bağlı oldukları gibi, ortak öğeler, ortak ek fiil ayrıca noktalama işaretleri ve bazı bağlaçlarla da oluşturulmuştur. Sıralı cümlelerin yarıdan fazlası iki basit cümlenin bir araya gelmesinden oluşmaktadır.Gene tepeden tırnağa sevgi kesildi gene sevgisi, sevinci taşa toprağa işledi (s.37). Neden sonra başını ağır ağır kaldırdı, Gülbahara baktı (s.38).Yazar, sıralı, bağlı ve bileşik cümlelerde, ahengi sağlamak, yüklemi sağlamlaştırmak ve cümlenin anlam yoğunluğunu arttırmak için fiil ve olumlu cümlelerde yüklemi tekrarlamaktadır:Gülbahar onun başında, bekledi bekledi, ötekinde hiçbir değişiklik olmadı (s.41).Ayrıca aynı amaçla fiillerden oluşan ikilemelere ve deyimlere de yer vermektedir. Ayrıca fiil cümlelerinde genellikle yüklemden önce durum zarfları aynı işlevle tekrarlanmıştır: Gülbahar sarayın içinde dolandı durdu. Dolaşıyor, bir türlü divanın önünden ayrılamıyordu (s.43). Sedirin dibine yığılmış kalmıştı (s.78). Ocaktaki közler yavaş yavaş kardı, demir soğudu, buz gibi oldu. Hüso yerinden kıpırdamadı (s.55). Geceydi, demircinin kapısından kıvılcımlar top top geceye fışkırıyordu (s.60). Geldi geleli hiç kimse ona dokunmamıştı. Takımları gecede donuk donuk parlıyordu (s.62).
4- Bağlı Cümle
Bu cümle türü eserde noktalama işaretleri ve bağlaçlarla oluşturulmuştur. Birçok bağlacı kullanan yazar daha çok "de/da" bağlacına yer vermiştir. Bağlı cümlelerde tercih edilen cümle; olumlu, kurallı ve fiil cümlesidir. Bağlı cümlelerde zaman zaman birden fazla bağlama unsuru da kullanılmıştır: Ahmed'in kendine dokunmadığının sebebini o da şöyle, *kopuk kopuk* sezinliyordu ama, o da kendisine

bile söyleyemiyordu (s.89). Hiç kimseyi dinlemezler ama, umucuyu, yakarıcıyı da kim olursa olsun, niçin olursa olsun *kolay kolay* eli boş çevirmezlerdi (s.47).

Yükleminin Yerine Göre Cümleler

İstatistiklerde de görüldüğü üzere devrik cümle sayısı azdır. Bu cümlelerin çoğu konuşma cümleleridir. Konuşma cümleleri ve yansıtıcı merkez olarak bilinen kişilerin anlatıcı olduğu konumda kurulan cümlelerin dışında az sayıda devrik cümle tespit edilmiştir.

Bir düşte, bir büyüdeydi Ahmet. Aydınlık bir buğu ardındaydı yüzü (s.32). Gece hiç olmayacakmış geliyordu ona (s.37).

Tablo-2: Yükleminin Yerine Göre Cümleler

Cümle Türü	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
KURALLI CÜMLE	2917	83.00
DEVRİK CÜMLE	515	14.70
KESİK CÜMLE	10	2.30
TOPLAM	3442	100

Yükleminin Türüne Göre Cümleler

Romanda, Türkçe cümle yapısına uygun olarak çoğunlukla fiil cümlelerine yer verilmiştir. Fakat isim cümlelerine de az bir oranda yer verilmiştir. Aynı zamanda eser bir destan-roman olduğu için bazı bölümlerde basit, kısa ve devrik cümleler çok kullanılmıştır. Bu cümlelerin önemli bir bölümünün yüklemleri kelime grubu veya isim soylu olduğu için isim cümlelerinin sayısına fazlaca yer vermiştir.

Tablo-3: Yükleminin Türüne Göre Cümleler

Cümle Türü	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
İSİM CÜMLESİ	440	12.78
FİİLCÜMLESİ	3002	87.22
TOPLAM	3442	100

Anlamına Göre Cümleler

Yazar, romanda, anlam ve biçimi önemsediği için anlamı öz olarak ifade edebilecek cümle formlarınıtercih etmiştir. Bundan dolayı tema ve üslubun gerektirdiği hem olumlu olan cümlelere hem de olumsuz cümlelere yer vermiştir. Olumsuz cümle oluşturmak için olumsuzluk eki –ma/-me ekini tercih ederek olumsuz fiil cümlesi yapmıştır. İsim cümlesini olumsuz yapmak için "değil" edatını basit cümlelerde 2, birleşik cümlelerde 2, sıralı cümlelerde 6 defa kullanmıştır. Oysa bağlı cümlelerde olumsuz yüklemi hiç kullanmamıştır.

Hali hiç iyi değil (s.80). Şimdi varsam, diye düşündü Gülbahar, Mahmut Hanın ayağına düşsem, ben senin kızın değilim Mahmut Han, evine umucu geldim. Dizlerin üstünde sürünerek umucu geldim (s.43). Bu at benim değil, gelmiş Ağrıdağı'nın başına konmuş. Onlar ki bey olmuşlar, nasıl dilleri varır da bizim atımızı isterler? Onlar bey değil, padişaha kul olmuşlar, dedi (s.19).

Tablo-4: Anlamına Göre Cümleler

Cümle Türü	Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
OLUMLU CÜMLE	3102	90.12
OLUMSUZ CÜMLE	308	8.95
SORU CÜMLESİ	32	0.93
TOPLAM	3442	100

Cümlelerdeki Kelime Sayısı

Yaşar Kemal, başarılı bir dil kullanma becerisine sahiptir. Cümle kurmakta da usta olan yazarın başarısı, yukarıda da değinildiği gibi pek çok eleştirmen tarafından kabul edilmiştir.

Tüm eserlerinde ve özellikle destan-romanlarında mümkün olduğu kadar kısa ve anlaşılır cümleler kullanmayı tercih etmiş, uzun ve karmaşık cümlelerden kaçınmıştır. Sözlü edebiyat etkisinin hâkim olduğu romanda, Yazarın kısa cümleleri tercih etmesi anlatıma akıcılık ve şiirsel olma özelliği katmıştır. Basit cümlelerin önemli bir çoğunluğu, yaklaşık iki ile altı kelimeden oluşmaktadır. Konuşma cümleleri ve diyaloglar halk diline uygundur, kısadır. Yazar, tüm cümle türlerinde kısa olan cümle yapısını tercih etmiştir. En uzun cümle 58. sayfadaki cümledir. 23 kelimeden ibarettir: Memo ona bir düşküne, bir hastaya, bir çaresize davranır gibi sonsuz, sınırsız bir hoşgörülükle davranıyor, onun bütün onurunu bu haliyle ayaklar altına alıyordu (s.58).

Birden durgunlaştı. Yüzü sararmıştı (s.37). Gülbahar yerinde duramadı. Geceyi iple çekiyordu. Memo keseyi almadı. Yüzü kağıt gibi apaktı (s.38). Memo öyle kala kalmıştı. Gözleri bir ölüm acısındaydı. Sen nasıl geldin buraya? (s.38).

Tablo-5: Cümledeki Kelime Sayısı

Cümledeki Kelime Sayısı		Cümle Sayısı	Toplam Cümlelere Oranı %
Tek Kelimeden Oluşan Cümleler		15	0.46
İki Kelimeden Oluşan Cümleler		100	3.04
Üç Kelimeden Oluşan Cümleler		230	6.99
Dört Kelimeden Oluşan Cümleler		650	19.74

Beş Kelimeden Oluşan Cümleler		842	25.58
Altı Kelimeden Oluşan Cümleler		680	20.66
Yedi Kelimeden Oluşan Cümleler		202	6.14
Sekiz Kelimeden Oluşan Cümleler		250	7.59
Dokuz Kelimeden Oluşan Cümleler		113	3.43
On Kelimeden Oluşan Cümleler		101	3.07
Ondan Fazla Kelimeden Oluşan Cümleler		109	3.31
Toplam		3292	100

Kelime Grupları

Eserde en fazla kullanılan kelime grubu sıfat tamlamasıdır. Bazı kelime gruplarının çok fazla kullanıldığı, bazılarının yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Ünlem grubu en az kullanılan kelime grubudur. İki kullanımı tespit edilen ünlem grubuna aşağıdaki tabloda yer verilmedi.

Tablo-6: Kelime Grupları

Kelime Grubu Türü	Kelime Gruplarının Sayısı	Toplam Kelime Gruplarına Oranı %
TEKRAR GRUBU	1019	5.07
BAĞLAMA GRUBU	1581	7.87
SIFAT TAMLAMASI	4392	21.86
İSİM TAMLAMASI	3919	19.51
BİRLEŞİK FİİL	703	3.50
UNVAN GRUBU	231	1.15
SAYI GRUBU	320	1.59
EDAT GRUBU	2098	10.44
KISALTMA GRUPLARI	612	3.05
BİRLEŞİK İSİM	309	1.54
İSİM-FİİL GRUBU	1012	5.04
SIFAT-FİİL GRUBU	1604	7.99
ZARF-FİİL GRUBU	2287	11.39
TOPLAM	20087	100

Eserdeki kelime gruplarının dörtte birinden fazlasını sıfat tamlamaları oluşturmaktadır. Bu durum yazarın tasviri ve gözlemi çok önemsediğinin göstergesidir. İyi bir gözlemci ve uyanık bir dikkat sahibi olduğu bilinen Yaşar Kemal'in detaylara büyük bir önem verdiği, okuyucuyu sıkmadan ayrıntılı tasvirler yaptığı bilinmektedir. Sıfat-fiil grubu romanda önemli bir yere sahiptir. Bu grubun bir bölümünde Sıfat-fiilden sonra isim kullanılmamıştır. Fakat önemli bir bölümü sıfat göreviyle kullanılmıştır. "–An" ve "–DIk/-DUk" sıfat fiil eki ile kurulan sıfat-fiil grupları çoğunluktadır.
Zarf fiil grubu da eserde önemli bir yere sahiptir. Türkçenin söz dizimine uygun olarak zarf fiillerden çokça yararlanılmıştır. Yazar, karmaşık ifadeleri bile zarf fiillerden özellikle –arak/-erek, -ıp/-ip ve –iken'i kullanarak akıcı bir biçimde örmüştür.
Uçan kuştan, akan yılandan car umuyordu (s.52). Can çekişen bir adamın gözlerinin ölüm pırıltısındaydı (s.38). Kız yürüyüp gelen karartıyı görünce bir hoş oldu (s.39). Göz göze gelip gülüşüyorlar (s.56). Varıp Hanın ayağına kapanacaktı (s.43). At kuyruğunu dikip bir iki kere uçacakmış gibi şahlandı (s.67). Mahmut Han renk renk mermer direkli sarayının büyük salonunda dört dönerken bağırıyordu (s.62). Sofi böyle tuhaf, şaşkın şeyler düşünürken, şu insanoğluna akıl ermez, diyordu (s.13). Önünden ona bakmadan, saygılıca selama durarak sarayın adamları geçtiler (s.75).

Sonuç

Eserde Türk dili cümle yapısına uygun fiil cümlelerinin çoğunlukta olmakla birlikte isim cümleleri de azımsanmayacak orandadır. Genellikle biçimse kısa, anlamca yoğun ve basit yapılı cümleler tercih edilmiş, uzun ve karmaşık cümlelerden kaçınılmıştır. Konuşma cümleleri dışında devrik cümleye pek yer verilmemiştir. Sıfat-fiil kullanımı ve sıfat tamlamaları diğer türler oranla daha yoğun ve başarılı bir biçimde kullanılmıştır. Kelime, hece ve ses tekrarlarına sık sık başvurularak şiirsel bir dil örülerek akıcı ve keyif veren bir üslupla ifadeler inşa edilmiştir. Çok iyi bir gözlemin hâkim olduğu eserde, ayrıntılara önem verilerek varlık, kavram ve hareketlerin adeta resmi çizilmiştir. Romanı çok iyi bilen ve roman tekniğine hâkim olan Yaşar Kemal ördüğü şahsi üslubu ve dili ile inşa ettiği eserinde dilin bütün ifade imkânlarından yararlanarak tekdüze bir anlatımdan kaçındığı gözlemlenmektedir. Eserde yeni türetilen ve yazarın türettiği kelimeleri sözlü edebiyat motifleriyle harmanlaması ve farklı yapıdaki cümleleri bir araya getirmede ustalığı tespit edilmiştir. Cümle kurmada, dili içeriğe göre kullanmada usta bir yazar olduğu bu eseriyle de bir kez daha ortaya koymuştur. Ayrıca yazarın dil ve üslup anlayışını gösteren söz varlığı, kelime tercihleri ve cümle kuruluş biçimleri tespit edildi.

Kaynakça

1984) *Azeri Türkçesinin Sentaks Bakımından Türkiye Türkçesiyle Karşılaştırılması, (Basılmamış 261-275*
Açıkgöz, H. Ve Yelten, M. (2005*), Kelime Grupları, Doğu Kütüphanesi*, İstanbul.
Adıgüzel, A. (2020). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Abdullah Efendinin Rüyaları" Hikâyesindesöz Dizimi. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili Ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9/22, S. 196-207.
Aktaş, Ş. (1993), *Edebiyatta Üslûp Ve Problemleri, Akçağ Yay*., Ankara
Andaç, F. (1989)Yaşar *Kemal'in Öykücülüğü, Gerçeklik Yolunda*, Cem Yay. İstanbul
Bilgegil, K. (2009), Türkçe Dilbilgisi, Salkımsöğüt Yayınevi, İstanbul.
Blackwell Yayınları.
Carnıe, A. (2006), *Syntax-A Generative Introduction, Blackwell Yayınları*, İkinci Baskı.
Cemiloğlu, İ. (2000)*14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-I Enbiyâ Nüshası Üzerine Sentaks*
Çağatay, S. *Türk Lehçeleri Örnekleri, I-II, Ankara, 1963.Dizdaroğlu, H. (1976), Tümcebilgisi, Türk Dil Kurumu*, Ankara.
Drimba, *V. Syntaxe Comane, Edıtura Academie, Bucureşti, 1973, Leiden E. J. Brıll*.
Ergin, *M. Kadı Burhaneddin Divanı Üzerinde Bir Gramer Denemesi, TDED, İstanbul, 1951, Cilt IV,*
Fodor, J. (2001), *T*he Mind Doesn't Work That Way, MIT Yayınları.
Fromkın, V. (Editör) (2001), *Linguistics-An Introduction To Linguistics Theory,*
Gerçeker, A. (1971)Ağrı Dağı Efsanesi Üzerine, Halkın Dostları, Mayıs, S. 39
Göksel, A. Ve Kerslake, *Celia (2005), Turkish: A Comprehensive Grammar, Routledge.*

Graffı, G. (2001), *200 Years Of Syntax: A Critical Survey (Söz Diziminin 200 Yılı: Eleştirel Bir İnceleme), John Benjamins Yayıncılık.*
Hacıeminoğlu, *N. Salebi'nin Kısasü'l-Enbiyāsı'nın Tercümesi Üzerine Bir Gramer Denemesi,*
Hatiboğlu, V. *Türk Gramerinde Yeni Araştırmalar, DTCF Dergisi, Cilt IX, Sayı 3, Ankara, 1951, S.*
Huber, E. (2008), *Dilbilime Giriş, Multilingual Yayınları, İstanbul*.
İncelemesi, *TDK Yayını, Ankara*
Karaağaç, G. (2009), *Türkçenin Söz Dizimine Dilbilimsel Bir Bakış Türkçenin Söz Dizimi, Kesit*
Karahan, L. (2009), Türkçede Söz Dizimi, Akçağ Yayınları, Ankara.
Korkmaz, Z. *Eski Anadolu Türkçesi Üzerindeki Çalışmaların Bugünkü Durumu Ve Karşılaştığı Sorunlar, Türkoloji Dergisi, Cilt VII, Ankara, 1977. S. 12-22.*
Kornflıt, J. (2003), "*Unmasking The Sentinental Subject Constraint İn Turkish", Studies İn Turkish Linguistics, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, S.121-130.*
Morley, G. D. (2000), *Syntax İn Functional Grammar-An Introduction To Lexicogramar İn Systemic Linguistics*, *Continuum Yayınları, Londra Ve New York.*
Öz, E. (2006) *YK'le Uzun Bir Söyleşi, Ağacın Çürüğü, S. 318*
Özkan, M. Ve Sevinçli, V. (2008), Türkiye Türkçesi Söz Dizimi, 3 F Yayınevi, İstanbul, 279 S.
Öztürk, B. (2003), "*Adjnuct Clauses İn Turkish", Studies İn Turkish Linguistics, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, S.143-150.*
Püsküllüoğlu, A. (*1987). Yaşar Kemal Sözlüğü, Toros Yay. İstanbul*
Sayı 3, S. 287-327.
Sezer, A. (2009), "*Chomsky Sonrası Çağdaş Dilbilim: Yol Ayrımına Doğru", International Journal Of Central Asian Studies, Talat Tekin"İn Doğumunun 80. Yılı Armağanı Özel Sayısı, S. 467-478.*
TDED, İstanbul, 1961, Cilt XI, S. 47-66, (1a-50b Varakları Üzerinde)
Topcu, M. *Yaşar Kemal'in Romanlarında Halk Bilimi Unsurları, DÜ Sos. Bil. Ens. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Diyarbakır, 2008.*
Tulum, M. (2000), *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul (Menâkıb'ul-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme), Deniz Kitabevi, İstanbul*.
Yayınları, İstanbul
Yüksek Lisans Tezi), Ankara

KUZEY KIBRIS TÜRK CUMHURİYETİ'NDE OSMANLI DÖNEMİ BAZI MEZARTAŞI YAZILARI VE ÖYKÜLERİ

Bülent YORULMAZ [4]

Giriş:

Kıbrıs adasının Müslümanlarla ilk temasları Bizans İmparatorluğuna bağlı olduğu dönemde 7. Yüzyılda (648-649) başlar. Müslüman Araplar tarafından bu yıllarda adaya yapılan ilk seferlerde Hz. Peygamber'in halası Ümmü Haram, eşi Ubadet ibni Samit ile adaya ilk çıkan Müslümanlar arasında bulunmaktadır. Asıl adı Ümmü Haram Rümeysa Binti Milhan olan bu hanım Hz. Peygamber'in süt annesi Ümmü Süleym'in kız kardeşi olduğu için Müslümanlar tarafından Hala Sultan olarak bilinmektedir. Larnaka kazasındaki tuz gölü kenarında Cenevizlilerle aralarında çıkan çatışmalar sırasında attan düşmüş ve boynu kırılarak vefat etmiştir. Öldüğü yere defnedilen Ümmü Haram'ın mezarı 16. yüzyılda Kıbrıs Türkler tarafından fethedildikten sonra tamir görmüş, bugünkü türbe Şeyh Hasan tarafından 1760 yılında yapılmış, 1795-1797 yıllarında Kıbrıs valisi olan Silahtar Mustafa Ağa tekke ve şadırvanı eklemiş ve 1816 yılında da vali Seyyid Mehmet Efendi cami yaptırmıştır. Bu türbe ve cami bugün Güney Kıbrıs Rum yönetimi idaresindeki Larnaka kazasında olup, buraya senede bir kaç kez Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden Türkler toplu bir şekilde ziyarete gidebilmektedirler.

Bugün Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti sınırları içinde şimdi -cami olarak kullanılan- Kıbrıs adasının iki büyük katedrali bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bugün Lefkoşa'da bulunan 12. yüzyılın sonları ile 13. yüzyılın başlarında uzun süren bir inşaat döneminden sonra tamamlanabilen asıl adı St. Sophia olan Selimiye Camii'dir. Ceneviz krallarının taç giydiği bu muhteşem katedral, Lefkoşa'nın Türkler tarafından fethinin ilk cuma günü olan 15 Eylül 1570 tarihinde adanın fatihi Lala Mustafa Paşa'nın cuma namazını kılması, mihrap, minber ve iki minare ilavesiyle Ayasofya-yı kebîr adıyla camiye dönüşmüştür. 13 Ağustos 1954'te Kıbrıs Müftüsü Dânâ Efendi tarafından adı Selimiye Camii olarak değiştirilmiş ve 12 Mayıs 1959 tarihinden itibaren minarelerinden hoparlörlerle ezan okunmağa başlanmış ve günümüze kadar da bu şekilde devam etmiştir.

İkinci önemli katedral Lusignanlar döneminde 1298-1312 yılları arasında yapılmış olan St. Nicolas katedralidir. Bu katedral, Lusignan krallarının Kudüs Kralı ünvanını aldıkları bir katedraldi. Lefkoşa'nın fethinden bir yıl sonra 17 Eylül 1571 günü Lala Mustafa Paşa bu kadetralde cuma namazı kılmış ve Kıbrıs Beylerbeyi Sinan Paşa tarafından katedral camiye çevrilmiştir. Cami önceleri Ayasofya-yı sagîr veya Magosa Ayasofyası olarak adlandırılmış, 1954 yılında adı Lala Mustafa Paşa Camii olarak değiştirilmiştir. Caminin içinde kadınlar Bölümünde Lusignan krallarından James II. ile 1365'te ölen Piskopos Hier de Nabinaux'nun mezarları bulunmaktadır.

1571 yılında başlayan Osmanlı yönetimiyle birlikte kullanılmaya başlanılan "Osmanlı Türkçesi" ile yaklaşık 350 yıl süresince Kıbrıs'ta Müslüman Türkler tarafından pek çok yazılı eserler de meydana getirildi. Bugün Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde ve Güney Kıbrıs Rum Yönetimi toprakları içinde ancak son 150-200 yıllık döneme ait yazılı eserlerin -o da sadece bir kısmını- korunabildiğini görmekteyiz. Bu eserlerin büyük bir kısmının zaman

[4] Prof.Dr. ,Yeditpe Üniversitesi, Türkiye

İçersinde ya ihmalden, ya bilinçsizce davranışlardan veya bazen de zaruretlerden dolayı maalesef kaybolduğunu biliyoruz.
Bugün Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Müslüman Türklerin tarihî kimlik damgası olan ve maalesef çok az kalmış bu eserlerin bazıları Başkent Lefkoşa'nın suriçinin dar sokaklarında âdetâ kaderlerine terkedilmişlerdir. Vaktiyle sur dışında bulunan mezarlığın üzerine bugün bazı lise binaları ve TC. Büyükelçilik binası inşa edilirken kurtarılabilen bir kısım mezar taşları Girne kapısı yakınındaki Mevlevi müzesi bahçesine konulmuştur. Yine sur içinde Arap Ahmet Camii haziresinde de onbeş yirmi civarında mezar ve kitabeleri mevcuttur. Şehir içinde ve civarındaki bütün bu taşlara ve yapılara ait kitâbeler yaptığımız çalışmalarla yazıya geçirilerek kitaplaştırılmıştır. 2009 yılında KKTC/Lefkoşa'da "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Osmanlı Dönemine Ait Mezar Taşı Yazıları"
Yalnız tabiî ki bizim yaptığımız bu çalışmadan daha önce de Kıbrıs'ta bazı araştırmacılar, bu eserler ve onların kitabeleriyle ilgili çalışmalar yapmışlar ve yayımlamışlardır. Ne var ki bu yayınların bir kısmında eserlerin kitabeleri ya yoktur, ya eksik bırakılmıştır veya yer yer yanlış okumalara rastlanmaktadır. Bu bakımdan da yaptığımız bu çalışmaların daha önce yapılmış araştırmaları tamamladığına da inanmaktayız. Bu yazımızda bu çalışmalarımızdan ilginç öyküleri de olanların bazılarını sunmaya çalışacağız.
Kitabeleriyle çok fazla ilgilenilmemiş bu eserlerin biri Magosa'daki Lala Mustafa Paşa camiinin önünde bulunan bir türbeye ait.
Bu türbe Lala Mustafa Paşa Camii'nin önündeki tarihî cünbez ağacı dibindeki bugün koruma altında bulunan şer'iye hâkimi, hatip, birinci imam ve H.1321 (1904) yılında vefat eden Mustafa Zühdü Efendi'nin türbesi. Kitabe, aşağıda, yazı şekli itibariyle de hiç bir değişiklik yapılmadan, aynen yeni yazıya ve bugünkü Türkçeye aktarılmıştır

HÜVEL-HALLÂKU'L-BÂKİ
Yürü ey bî-vefâ dünyâ seninle elvedâ olsun
İşi cevr ü cefâ dünyâ seninle elvedâ olsun
Fenâdan el çekip Yâ Râb bekâya eyledim rihlet
Kerem kıl cürmüm afv it mekânım
Firdevs-i alâ olsun
İlâhî ben günahkârı rûz-ı cezâda
Eyleme rüsvâ dilerim cürm-i isyânım
Afv it küll(i)mahv olsun
El-mağfûr hâkimü'l-şer'i ve hatîb
El-imâmül-evvel Mustafa Zühdü
Efendi ruhiçün el-Fâtiha Sene 1321 Zi'l-hicce (1904)

Bâki olan Allah'tır.
Ey vefâsız dünya elveda,
Cevr ü cefa eden dünya elveda
Yâ Rabbî fâni âlemdan el çekip bekâ âlemine göç eyledim
Kerem et suçumu bağışla, mekânımı
Firdevs cenneti eyle
Ey Allahım ben günahkârı kıyamet gününde
Rezil, rüsvâ eyleme, suçum,günahım var ise
Dilerim hepsini affedersin
Rahmetli şer'iye hâkimi ve hatip,
Birinci imam Mustafa Zühdü

Efendi ruhu için el-Fâtiha

Yine Magosa'da bugün Sinan Paşa Câmii adıyla bilinen 14. yüzyıldan kalma bir kilise vardır. Bu kilise I. Peter zamanında (1358-1369) Simon Nostara adlı zengin bir tüccar tarafından 1358-1360 yıllarında St. Peter ve St. Paul Kilisesi adıyla inşa edilmiş, fetihten sonra 1571'de Sinan Paşa adıyla câmiye çevrilmiştir. İngiliz sömürge yönetimi esnasında (1878-1960) bir aralık buğday ambarı olarak kullanıldığı için Buğday Camiî adıyla da anılmaktadır. 1992 yılında Lala Mustafa Paşa Camiî'nin restorasyon çalışmaları sırasında bir süre cami olarak ibadete açılmıştır. Aynı yapı bir ara Halkevi, Halk kütüphanesi ve hatta bir aralık Devlet Tiyatroları şubesi olarak da kullanılmıştır.
Bugün kullanılmayan bu yapının câmi olarak kullanıldığı yıllarda önemli bir konuğu olmuştur. Günümüze kadar kabri ayakta kalabilmiş, gözden uzakta, bir köşede sessiz, sedasız yatan, Buğday Câmiî'nin kemerleri arasına sığınmış bu konuğun adı edebiyatımızda "Sefâretnâmesi"yle tanınan Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'dir.
Bilindiği üzere, Çelebi Mehmet Yeniçeri ocağının 28. Ortasından yetiştiği için adının başına yirmisekiz sayısını almıştır. Ağalık ve hocalık ettikten sonra yeniçeri efendiliğine getirilmiş, Tophane nâzırı olmuştur. Şıkk-ı sâlis deftârı (Mâliye teşkilatı arasında bulunan yüksek memurlardan birinin ünvanı) ve başmuhasebeci olmuştur. 1720 yılında Fransa'ya elçi olarak gönderilmiş orada 11 ay kalmış, Paris'ten dönüşünde rûznamçe-i evvel ve başmuhasebecilik görevlerine getirilmiştir. (1722-1724) (Rûznâme; günlük gelirler ve giderlerin yahut olayların kaydına mahsus deftere verilen addır. Daha sonra "rûznâmçe" şekline dönüşmüş, muhasebe kalemi yerinde de kullanılmıştır. Bu defteri tutana "rûznâmçeci" denir ve bütün bu işlerle uğraşanların başında olanlara rûznâmçe-i evvel ünvanı verilmiştir.) (Pakalın, 1953.s.60-61) Bir yıl Mısır'da görevle kalan Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi, Patrona Halil isyanından sonra 1730'da Kıbrıs'a sürülmüş ve 1732'de Kıbrıs'ta vefat etmiştir.
Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa elçiliği görevi XV. Louis (1710-1774) zamanına rastlar. Mehmet Efendi, Louis sarayında ve Paris'te gördüklerini, Tanpınar'ın ifadesiyle "bakmasını, görmesini ve göstermesini bilen nâdir yaradılışlı" bir insan gözüyle küçük "Sefâretnâmesi"nde anlatmıştır. (Tanpınar, 1967. S.9) Tanpınar; "Hakikatte bu küçük "Sefâretnâme"de devrinin bütün Fransa'sını bulmak mümkündür. Çelebi, sâde rasadhâne, teşrihhâne, tiyatro ve opera gibi ilim ve kültür müesseselerini anlatmakla kalmaz. Ayrıca Fransız saray ve bahçe mimarisi üzerinde çok ve mühim tafsilat verir, aynacılık, halıcılık gibi büyük Fransız sanatları üzerinde durur, bazı teknik inkişaflara dikkat eder. Evliya Çelebi'nin Viyana'sındaki otomatlara mukabil o, ilm-i cerr-i eskâl'den (makine bilgisi) bahseder. Bunların yanı başında Fransız askerinin talim ve manevra şekillerini, askerî hastahaneler ve kışlaları anlatır. Krallık kalelerinin maketlerini ihtiva eden divanhâne bilhassa dikkatini çeker. Kitapta açık mukayese yoktur, fakat her sahifede insan emeğinin bizimkinden çok başka bir Tarzda idare edildiği bir âlemi görmekten gelen bir his vardır." (s.10) diyerek Evliya Çelebi'den sonra devrin Avrupası hakkında ilk defa bu kadar ayrıntılı ve gözlem ürünü bir eser yazılmış olduğunu vurgular ve bu küçük sefâretnâmenin batılılaşma tarihimizde çok önemli bir yeri bulunduğunu belirtir.
Bütün bu öneme karşılık talihin garip bir cilvesi sonucu ikbal mevkiinden birdenbire kendini bir sürgün fırtınası içinde bulan Çelebi Mehmet Efendi, Mağusa'da iki yıl sürgün hayatı yaşar. Kıbrıs'taki hayatı hakkında herhangi bir bilgi elde edemediğimiz Mehmet Efendi, 1732 yılında Mağusa'da vefat eder. Sinan Paşa câmiinin bir köşesine defnedilir. Mezar taşı kitabesinde ölüm tarihi ile hayattayken görevinin ne olduğu yazılıdır:

Bin yüz kırk dört Muharreminin

Ondördüncü günü vefat eden
Yirmisekiz denmekle marûf
Sâbıkan rûznâmçe-i evvel Mehmet
Efendi merhûmun kabridir.
El-Fâtiha Sene 1144 (1732)

Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin hemen yanında yer alan eski bir mezar ise -şimdilerde koruma altında- Yeniçeri Efendisi Veli Efendi'nin oğlu Mehmet Emin Efendi nâmıyla marûf bir yeniçeriye aittir. Mezar taşında sadece şu sözler yazılıdır:

Sâbıkan Yeniçeri Efendisi merhum
Ve mağfûrün-leh Veli Efendizâde
Mehmed Emin Efendi rûhiçün
El-Fâtiha Sene1137(1725)

Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin batısında yer alan Lefke ilçesindeki bir câmi ve haziresinde medfun Vezir Osman Paşa veya bugün Pir Osman Paşa adıyla ziyaret edilen kabrin kitabesi ve Paşa'nın hikâyesinden söz edelim:

Pir Paşa veya Pir Osman Paşa Camii olarak adlandırılan bu minareli câmi aslında Ayyorgi adında bir Bizans şapelidir. Bu yapı 10. yüzyılda (963) Müslüman Arapların adayı istilâları sırasında câmiye çevrilmiş ancak uzun süre bakımsız kalmıştır. 16.yüzyılda 1585-1589 yılları arasında Kıbrıs'ta sancaktar olan Mehmet Paşa dedesinin adını vererek câminin adını Pir Paşa olarak değiştirmiş ve bakımını yaptırmıştır. Yüzyıllarca bu isimle anılan câmi, 1839'ta Kıbrıs'a vergi toplama usulleriyle ilgili bir görevle gönderilen Vezir Osman Paşa'nın adıyla birleştirilerek Pir Osman Paşa câmii olarak anılmıştır. Osman Paşa'nın "Pîr"liği ise sonradan olma. Halk tarafından kendisine evliyalık izâfe edilmiş, kabrinde mum yakılıp dua edilmiş, adak adamalar günümüze kadar devam etmiştir.

1839 yılında bugün Güney Kıbrıs Rum yönetimi idaresindeki Larnaka şehrinden adaya çıkan Vezir Osman Paşa, Lefkoşa'da Miralay Tâhir Ağa'nın (Hacı Tâhir Ağa) konağında misafir edilmiş, fakat geldiği gün hastalanmıştır. Adaya gelişinde karşılandığı sırada kendisine Sunulan çiçeklerden zehirlendiği söylentileri vardır. Hastalığı kötüye gidince havası iyi gelir düşüncesiyle Lefke'ye gönderilmiş, burada Binbaşı Emin Efendi'nin (Hacı Emin Ağa) evinde kalmış, ancak iyileşememiş ve adaya ayak bastığının 49. günü Lefke'de vefat etmiştir. Emin Ağa'nın emriyle câminin yanına defnedilmiştir. Kabri üzerinde Sultan Mahmud'un cariyelerinden olan karısı tarafından İzmir'de yaptırılan ve Osmanlı taş işçiliğinin en güzel örneklerinden biri olan lâhdi bulunmaktadır. İşte Vezir Osman Paşa'nın mezar kitâbesi:

HÜVEL-HAYYÜ'L-BÂKİ
Yok kurtuluş cihanda dest-i felekten asla
Bak böyle kahramanı hâke düşürdü hayfâ
Gice gündüz sıdk ile hizmet ederken devlete
Akıbet Kıbrıs'ta eyledi emânet verilen cânı fedâ
Zıll-ı Hakkın sâyesinde olmuş idi vezir
Cümlesin bezl eyledi irince sem'ine emr-i Hüda
İftirâkine tahammül eylemek kâbil değil
Sabrını ihsan ide bâkilere hemen Mevlâ
Kısmete nahnü fetemennâ danesin tekmil idüb
Ah ne çare böyle imiş hükm-i takdir-i Hüda

Hâb-ı gafletten uyanmaz âdem amma her gelen
İşte böyle gitmededir cümle âlem ukbâya dâima
Cevheri söyledim fevtine tarih hayrının
Âşiyân-ı me'vâyı cây ide Osman Paşa
Sene 1255 (1839)
Ebedî diri olan yalnız Allah'tır.
Bu dünyada feleğin elinden asla kurtuluş yoktur
Bakın ne yazık ki böyle bir kahramanı bile o, toprağa düşürmüştür
Devlet için doğrulukla gece gündüz hizmet ederken
Sonunda Kıbrıs'ta kendisine emanet olarak verilen canı feda etti
O Allah'ın yardımı sayesinde vezir olmuştu
Allah'ın emri kulağına erişince bütün varlığını etrafına dağıttı
Ondan ayrılığa dayanmak mümkün değil
Allah geride kalanlara sabır ihsan eylesin
Ve onun için Fatiha suresini okusun
Ne çare ki Allah'ın takdiri böyle imiş
Adem oğlu gaflet uykusundan uyanmaz ama her gelen
Cümle âlem âhirete daima işte böyle gitmektedir
Onun ölümü üzerine hayır olsun diye Cevheri tarih söyledim
Osman Paşa Cennet bahçelerini kendisine mekân eylesin.

Şimdi sözünü etmek istediğim mezar kitabesi, bugün Lefkoşa'da Küçük Kaymaklı denilen bölgede eski bir mezarlıkta bulunan Osmanlı dönemine ait bir mezara ait. Bu mezar Küçük Kaymaklı mezarlığı diye bilinen kabristanda Derviş Veys Efendi'nin kabri. Bu kabir, mezar lahdinin taş işlemeciliğiyle gerçekten Kıbrıs'ta bugün bir kaç adedi kalmış sanat eserlerinden biri. Derviş Veys Efendi'nin akrabalarından olan tanıdıklarım, mezarın Lefkoşa'daki eski mezarlıktan (Girne Kapısı Mezarlığı) buraya nakledildiğini söylediler.

Mezar kitâbesinden anlaşıldığına göre Derviş Veys Efendi eğitim alanında pek çok hizmetlerde bulunmuş bir insan. Zamanında Lefkoşa'daki Mekteb-i Sultanî'nin kütüphanesini de yaptırmış eğitim ordusunun bir hizmetkârı, ayrıca bir zamanlar Kıbrıs'ta çok önemli bir iş sahası olan Debbağlığın önde gelen isimlerinden.

Derviş Veys Efendi'nin hayat öyküsünü kaynaklarda kısaca şöyle okuyoruz: Debbağ esnafından Hacı Şükrü Ağa'nın oğlu. Önce küçük yaşlardan itibaren babasının yanında çalışaak mesleği öğrenir. 17 yaşına gelince meşin imâline başlar. Hallumuzâde Ali Ağa kendisini destekler ve üvey kızı Havva Hanı mile evlendirir. Karı koca gece gündüz demeden çalışırlar ve kısa zamanda büyük bir servet sahibi olurlar. 24 Mart 1917'de vefatından kısa bir süre önce servetini Millî Eğitim'e bağışalr bir vakıf kurulmasını ister. Bıraktığı vakfiyeden bir kütüphane yaptırılmasını ve her yıl çalışkan, zeki ve fakir öğrencilerin yurt dışına gönderilerek eğitim yapmalarının sağlanmasını ister. Kaynaklarda bu vakfiye kanalı ile pek çok tanınmış şahsiyetin eğitim aldığını da öğreniyoruz.

İşte mezar kitâbesinde yazılı olanlar

HÜVEL-HALLAKU'L-BÂKİ:
Debbâğ esnâfının mümtâzıdır Veys Efendi kim
Nidâ-yı irci'î emriyle oldu âzim-i cennet
Terakki-i maarif uğruna hasr-i nukûd etti
Uluvv-i kadrine burhân yeter âsârı da elbet
Ana bi'l-cümle evlâd-ı vatan medyûn-ı şükrandır
Ki 'alâ-yı maarifte idüb ibzâl-i himmet

Tuta envâr-ı rahmet ta kıyâmet hücre-i kabri
Oku Seb'a'l-mesâni ruhuna ey sâhib-i gayret
Mekteb-i Sultani kütübhane bânisi
Derviş Efendi ruhuna Fâtiha
Tarih-i irtihâli 1335 (1917) (24 Mart 1917)

Ebedî yaratıcı olan yalnız Allah'tır.
Veys Efendi Debbağ esnafının en seçkinlerinden biridir
"Dön" çağrısı emriyle, Cennete doğru yola çıkmıştır
Bütün parasını eğitimin ilerlemesi uğruna harcadı
Onun değerinin yüceliğine, bıraktığı eserleri de delil olarak elbette yeterlidir
Ona, bütün vatan evladının şükran borcu vardır
Eğitimin yüceltilmesi için çok fazla gayret sarfettiği için
Onun kabri kıyamete kadar rahmet nurlarıyla dolsun
Ey gayret sahibi onun ruhuna Seb'al-mesâni (Fâtiha) oku
Mekteb-i Sultâni (Lise) kütüphanesinin kurucusu
Derviş Efendi ruhuna Fâtiha

Kıbrıs Muhassılı Ali Rûhî Efendi ve çalışmaları (1827-1830)

Lefkoşa Vakıflar İdaresi'ndeki 33 no'lu sicil defterine göre Kıbrıs'ta 1243-1246 (1827-1830) yılları arasında muhassıl olan Ali Rûhî Efendi Kıbrıs'ta görev yaptığı yıllar içinde özellikle Lefkoşa'da pek çok hayır işlerine girişmiştir. Sicill-i Osmanî, Ali Rûhî Efendi'nin vefatını 1 Ramazan 1246 (13 Şubat 1831) olarak göstermekte ve Eyüp Sultan'a defnedildiğini yazmaktadır. Lefkoşa'da II. Mahmud Kütüphanesinin bânisi, bugün mevcut olmayan ancak Mevlevi Müzesinde sadece kitabesi bulunan Büyük Medrese'nin kurucusu ve ve Selimiye Camii arkasında Küçük Medrese çeşmesi, Laleli Camii çeşmesi ve Kuru Çeşme gibi eserleri hâlâ duran, üç yıl kadar valilik görevi yapmış olan Kıbrıslı Ali Ruhi Efendi'nin Eyüp Sultan'daki kabrine de -uzun uğraşlar sonunda- ulaşmayı başardım.

Hüve'l- Feyyâz
Bu dehr-i bî-bekâda kimseye ârâm değil imkân
Anunçün derdüme ki bulmadı Lokman dahi dermân
Biri ez-cümle bu zât-ı semâhât-pîşenin hayfa
Gülistân-ı hayâtın eyledi bâd-ı hazân vîrân
Tarîk-i hâcegândan idi ol zât-ı kerem-mu'tâd
Dahi Kıbrıs'a etmişdi muhassıl bir zaman devrân
Hitâb-ı ırci'î vâsıl olunca sem'ine âhir
Cihânı terk edib ukbâya cân attı hemen ol ân
Teessüfle duâgûna dedim fevti için tarih
Ali Rûhî Efendi rûhunu Mevlâm ide şâdân

El-Fâtihâ Gurre-i Ramazan 1246
(Ramazanın İlk Günü-Mart 1831)
Bağışlayıcı Yalnız Allah'tır.
Bu fâni dünyada insana verilen imkanlar rahat etmek için değildir
Onun için Lokman hekim bile bazı dertlere derman bulamadı
Ne yazık ki onlardan biri bu cömertlik sahibi insanın
Hayatının gülbahçesini bir sonbahar rüzgarı viran etti

Hacegan rütbesine sahip kerem sahibi bir kimse idi
Bir zaman Kıbrıs'ta da muhassıllık etmişti
Ansızın kulağına "dön" emir gelince
Hemen o anda cihanı terk edip ahirete can attı
Büyük üzüntüyle dua edenlere onun ölümü için bir tarih söyledim
Mevlâm Ali Rûhi Efendinin ruhunu şâd eylesin

El-Fâtihâ Gurre-i Ramazan 1246
(Ramazanın İlk Günü-Mart 1831)

Burada Kıbrıs'a bu kadar hzimeti bulunan Ali Rûhî Efendi'nin Lefkoşa'da yaptırdığı çeşmelerinve medresenin kitabelerinden söz etmek istiyorum.
Lefkoşa Vakıflar İdaresi'ndeki 33 no'lu sicil defterine göre Kıbrıs'ta 1243-1246 (1827-1830) yılları arasında muhassıl olan Ali Rûhî Efendi Kıbrıs'ta görev yaptığı yıllar içinde özellikle Lefkoşa'da pek çok hayır işlerine girişmiştir.
Bıraktığı vakfiyesinden anlaşıldığına göre, Lefkoşa'daki Lâleli Câmiine yaptırdığı minare ve o yıllarda Lefkoşalının su ihtiyacını karşılamak üzere yaptırdığı Lâleli Câmii çeşmesi ve Küçük Medrese çeşmeleriyle Ali Rûhî Efendi gerçekten pek çok hayır işine el atmış bir validir.
Ali Rûhî Efendi'nin yaptırdığı ilk çeşme 1243(1827) tarihini taşıyor. Öyle anlaşıyor ki Ali Rûhî Efendi Kıbrıs'a vali olarak atanır atanmaz, adeta ayağının tozuyla hayır işlerine başlamıştır. Abdi Çavuş mahallesine bir sıbyan okulu yaptırıp, öğretmenine ödenmek üzere o zamanın parasıyla 16 kuruşluk bir vakfiye bırakmış ve hemen eski bir şapelin değiştirilmesiyle câmiye çevrilen Lâleli Câmiine bir minare ve çeşme yaptırmıştır. Bu çeşme bugün câminin dar bir sokağa bakan duvarında kitabesiyle durmaktadır.
Kitâbenin metni fevkaâde güzeldir ve bu suyu buraya getiren Ali Rûhî Efendi o kadar mübarek bir kimsedir ki Kevser suyu dağıtan bir sâkîyle eş tutulmuştur. Bu çeşmeyi yapmakla bütün susamışları suya kandırmış ve sevabını da anne ve babasının ruhuna hediye etmiştir. Kitabenin sonunda bu Kevser çeşmesinden âb-ı hayat akıtan Ali Rûhî Efendi'ye dua edilir.

LÂLELİ CÂMİİ ÇEŞMESİ KİTABESİ
Ali Rûhî Efendi nâmdâş-ı sâkî-i Kevser
Olunca Kıbrıs'ın vâli-i vâlâ-kadr-i zî-şânı
Suyun buldı umûr-ı belde hüsn-i rây u fikrile
Nizâmın buldı ehl-i beldenin hâl-i perîşânı
Kadîmi âb-ı rûy-ı beldemizdir zât-ı mes'ûdı
Nola rahmet bulursa sâyesinde cümle sükkânı
Bu dil-cû çeşme-i kevser-mizâcı eyleyüb inşâ
Suya kandırdı dest-i himmetiyle cümle atşânı
Sevâbın vâlideyni rûhuna tahsîs idüb amma
Müheyyâ eyledi anlar içün esbâb-ı gufrânı
Hemen kabrinde anlar neş'e-yâb-ı rahmet oldukça
Hüdâ versin bu zât-ı ekreme ömr-i firâvânı
Zebân-ı lüle işrâb eyledi atşâna târihin
Revân etti gene Rûhî Efendi mâ-i hayvânı
1243(1827)

Bugünkü Türkçe ile anlamı:
Ali Rûhî Efendi, Kevser suyunu dağıtanla aynı adı taşıyor,(sanki Kevser sâkisi),

Kıbrıs'ın şanlı, değeri yüksek vâlisi olunca,
Güzel ve hayırlı düşüncelerle beldenin işleri suyunu buldu,
Şehrin ahalisinin perişan hâli de düzene girdi,
Onun kutlu şahsiyeti şehrimizin daima şerefi olmuştur.
Bütün bu şehirde yaşayanlar onun sâyesinde bolluk ve berekete kavuşurlarsa şaşırmamak lazım,
Bu Kevser gibi gönül ferahlatan çeşmeyi inşa ederek,
Bütün suya yanmışları gayretli çalışmasıyla suya kandırdı,
Sevabını anne ve babasının ruhuna hediye ederek,
Onlar için böylece rahmet sebeplerini hazırladı,
Onlar kabirlerinde ebediyen rahmetle neşelendikçe,
Allah da bu kerem sahibine uzun ömürler versin,
Bu çeşmenin ağzından suya yanmışlara şerbetler akıttı, tarihini söyledim
Rûhî Efendi, yine ab-ı hayatı akıttı.
Ali Rûhî Efendi'nin yaptırdığı ve vaktiyle Selimiye Camii arkasında yer alan Büyük Medrese çeşmesinin yazısı

Tarihi: 1243(1827)

Büyük Medrese Çeşmesi Yazısı
Mâşâallah
Ali Rûhî Efendi vâli-i mahrûse-i Kıbrıs
Gürûh-ı hâcegân-ı devlet içre umdetü'l-eşbâh
Kudûmuyla vatangâh-ı kadîmin idicek teşrîf
Nice ef'âli hayrın masdarı oldu bi-fazli'llâh
Bu zîbâ medrese muhtâc-ı âb-ı lutf idi gâyet
Getürdü suyun crâ eyledi ol zât-ı âlî-câh
Susuzluktan ser-âser suhte olmuş idi sükkânı
Yetişti Hızr-veş atşâna imdât eyledi nâgâh
Revâ câri olursa su gibi halkın lisanında
Duâ-yı devleti feyz-i kabûle olarak hem-râh
Dedim bir beyit içinde iki târih-i dil-ârâ kim
Kirâmen kâtibine zîver-i ezkâr olur her gâh
Bu âlâ çeşme-i zemzem-nümûnu hasbetenlillâh
Ali Rûhî Efendi kıldı inşâ fisebilillâh
1243 (1827

Günümüz Türkçesi ile anlamı:
Kıbrıs Adası vâlisi, Ali Rûhî Efendi, devletin ileri gelenleri arasında, varlığından emniyet duyulan bir kimsedir.
Adaya gelişiyle bu eski vatan toprağını şereflendirince, Allah'ın lutfuyla pek çok hayırlı işleri başlattı.
Bu güzel medrese de onun lutfuna pek çok muhtâç idi. O yüce kalpli insan, bu çeşmeye su getirerek onu halkın hizmetine sundu.
Burada yaşayan ve baştanbaşa susuzluktan yanmış insanlara, Hızır gibi yetişerek (bu susuzluktan yananlara) hemen yardım etti.
Her an, halkın dilinden, onun devletinin, onun yüce makamının devamının kabulü için ettikleri dualar su gibi aksa yerinde olur.
Bir beyit içinde, iki güzel tarih söyledim ki Kirâmen kâtibine (sevapları yazan meleklere) her an anılacak hayırlı bir iş olsun.

Bu güzel, zemzem suyu gibi olan çeşmeyi Allah rızası için, Allah yoluna hizmet için Ali Rûhî Efendi yaptırdı.

1247(1827)

Ali Rûhî Efendi'inin sevabını ana ve babasının ruhuna hediye ettiği Laleli Sıbyan mektebi yazısı

Tesis tarihi: 1243 (1827)

Laleli Sıbyan Mektebi Yazısı:

Vâli-i Kıbrıs Ali Rûhî Efendi kim Hüdâ
Eylesin ol zât-ı âlişânı nâil matlaba
İnşirâh-ı kalb ile hayrâta râgıbtır hemân
İmtisâl etmek ile emr-i celîl-i fâriga
Eyledi inşâ bu dilkeş mekteb-i irfânı hem
Vâlideyni rûhuna kıldı mesûbâtın hibe
Ehl-i mektep Rabb-i yesirle duâya başlasın
Sâhibü'l-hayrı ede Mevlâ aliyyü'l-mertebe
Bu düşer lâyık ki Hâce söyleye tarihini
Oku Furkân-ı azîzi gel bu nâzik mektebe

1243 (1827)

Günümüz Türkçesi ile anlamı:

Kıbrıs valisi, o şânı yüce insan Ali Rûhî Efendi'yi Allah, İstediği her şeye ulaştırsın. O her zaman büyük bir cömertlik ve Allah'ın emrine uyarak hayırlar yapmakta örnek olmuştur.
Bu sebeple bu güzel mektebi inşa etmiş, sevabını da anne-babasının ruhuna bağışlamıştır.
Okula başlayanlar Fâtiha okuyarak dua etsinler Bu hayrı yapanı Allah yüce bir mertebeye ulaştırsın Bu hadiseye Hace'nin tarih düşürmesi uygun olur Bu güzel mektebe gel ve Kur'an-ı Kerim'i oku

1243 (1827)

Ali Rûhî Efendi'nin ikinci olarak yaptırdığı çeşme 1244 (1828) tarihini taşır ve Küçük Medrese Çeşmesi adıyla bilinir.

KÜÇÜK MEDRESE ÇEŞMESİ KİTABESİ

(Vecealnâ min-el-mâi külle şey'in hayy. Sadakallahu'l-azîm)
Ali Rûhî Efendi mazhar-ı feyz-i Hüdâ olsun
Bahâristân-ı ömr-i devleti behcet-nümâ olsun
Suyundan düşmesin bahrde safâ-yı fülk-i ikbâli
Muvâfık bâd ile mersâ-yı maksûda resâ olsun
Kederden hıfz idüb âb-ı zülâl-i hâtırın Mevlâ
Murâdınca olup cây-ı sa'âdetin safâ olsun
Muhassıl oldı envâ'-ı müberrâtı diyârında
Refîki rûz-ı mahşerde Aliyyü'l-Murtazâ olsun
Bulup Rûhî yeniden oldı eski medrese rûşen
Suyun buldı hemîşe vakf-ı envâ'-ı duâ olsun
Bu zîbâ çeşme-i lezzet-fezâyı eyledi icrâ
Atâş-ı müminîne kevser-âsâ mültecâ olsun
Zebân-ı lüle eyler sû-be-sû târihini işrâb
Buyur 'ayn-ı Ali'den âb-ı sâfı iç şifâ olsun
(Ketebe Fevzi Dede) 1244(1828)

Küçük Medrese Çeşmesi Kitabesi Bugünkü Dil ile:
(…Her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi?...)
Ali Rûhî Efendi Allah'ın feyzine mazhar olsun
Bahar bahçelerine benzeyen devletinin ömrü güzellikler göstersin
Denizde ikbal gemisinin safası ebedi yaşasın
Uygun rüzgarlar ile istediği limana ulaşsın
Mevlâ onun hatırı için sular üzerinde akıp giderken kederden muhafaza etsin
Saadet mevkii istediği gibi safa ile dolsun
Diyarında pek çok hayır ve hasenat gerçekleştirdi
Mahşer gününde arkadaşı Hz. Ali olsun
Rûhî (ruhunu) buldu eski medrese yine parıldadı
Aynı zamanda suyunu buldu dualaın bütünü onun için olsun
Bu çok güzel çeşmenin suyunu akıttı
Susuzluktan yanmışlara Kesvser gibi sığınılacak bir yer olsun
Lüle ağzından(çeşmeden) yer yer tarihini içer
Buyur Ali'nin gözünden saf suyu iç şifa olsun

Ve son söz olarak, sizlere bir kısmını verebildiğimiz bu çalışmanın bütünü, bugün Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde ayakta kalmış ve incelenmemiş veya incelenmiş fakat eksik bırakılmış çalışmaları tamamlamayı amaçlamaktadır. Herşeyden önce Türkiye Cumhuriyeti dışında Müslüman Türklerin varlıklarının belgesi olan bu eserlere karsı oralarda yaşayan insanların da hassas olmaları ve bu eserleri korumak için ellerinden gelenin en iyisini yapmaya çalışmaları gerekir. Bu tür eserlere karşı ihmal ve umursamazlık varlığı ispat edici delilleri ortadan kaldırır. Bugün Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde bu bilinç daha etkili bir biçimde uyanmış ve eski eserlerin pek çoğunun onarılmaya ve korunma altına alınmaya başlanmış olması memnuniyet vericidir.

Kaynakça:
Altan, Hâşim, Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi. c.1-2, Kıbrıs 1986
An, Ahmet, Kıbrıs Türk Liderliğinin Oluşması, (1900-1942) Lefkoşa 1997
Aslanapa, Oktay, Kıbrıs'ta Türk Eserleri, Istanbul 1975
Bağışkan, Tuncer, Kıbrıs Türk Halk Biliminde Ölüm, Lefkoşa 1997
Behçet, Hasan, Kıbrıs Türk Maarif Tarihi, (1571-1968), Lefkoşa 1969
Çağdaş, Cevdet, Kıbrıs Türk Müzesi Taş Eserler Bölümündeki Kitâbelerden Seçme Örnekler, Lefkoşa 1967
Çağdaş, Cevdet, Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri, Lefkoşa 1965
Dânişment, Ismail Hâmi, Osmanlı Tarihi Kronolojisi Türkiye Yayınevi, 1970
Fedâî, H.- Altan, H, Lefkoşa Mevlevihanesi, Lefkoşa 1997
Fedâî, Harîd - Azgın, Bekir, Kaytazzâde Nâzım Efendi "Rûh-ı Mecrûh" (Şiirler),Lefkoşa 1993
Fedâî, Harîd, Kıbrıs Müftüsü Hilmi Efendi, Şiirler, Lefkoşa 1987
Fedâî, Harîd, Kıbrıslı Âşık Kenzî Divanı, Lefkoşa 1989
Gazioğlu, Ahmet C, Kıbrıs'ta Türkler, Lefkoşa 1994
Gazioğlu,Ahmet C, Kıbrıs Tarihi, Ingiliz Dönemi,(1878-1960), Lefkoşa 1997
Gürel, Şükrü Sina, Kıbrıs Tarihi, (1878-1960), Ankara 1984
Hakeri, Bener Hakkı, Başlangıcından 1878'e dek Kıbrıs Tarihi, Lefkoşa 1993
Hakeri, Bener Hakkı, Kıbrıs Türk Ansiklopedisi, c. I-II, Lefkoşa 1992
Halkbilim Sempozyumları II. Haz. Kâni Karol, Lefkoşa 1997

Islâmoğlu, Mahmut, Ülkemiz ve Kültürümüz, Lefkoşa 1984
Ismail, Sabahattin, Ingiliz Yönetiminde Türk-Rum Ilişkileri ve Ilk Türk- RumKavgaları, Lefkoşa 1997
Ismail, Sabahattin, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Doğuşu, Çöküşü ve Unutulan Yıllar (1964-1974). Lefkoşa 1998
Kıbrıs'ın Yetiştirdiği Değerler, Akçağ Yay. Ankara 2002 s.203-208
Konur, Ismet, Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'taki Türk Eserleri, Adana 1946
Metin, Hüseyin, Kıbrıs Türk Tarihine Toplu Bir Bakış, Lefkoşa 1959
Meydan Larousse, Kıbrıs Maddesi, Istanbul 1980. c.12, s.809
Prof. Dr. Bülent Yorulmaz, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde Osmanlı Dönemi Yazıtları. Lefkoşa/KKTC.2009
Süreyya, Mehmet, Sicill-i Osmânî, İstanbul 1996, c. 1, s. 302

OVERVIEW THE INVESTIGATIONS OF SARI ASHUG IN TURKEY

Konul MAMMADOVA[5]

Abstract:
The history of investigation of Azerbaijan folk literature, folklore is very rich. It is possible to include here the investigations carried out not only in Azerbaijan, but also in Turkey. Sari Ashug was one of the masters whose literary activity was addressed in Turkey. There are investigations in Turkey by A.Jafaroglu, A.Barmanbay, M.Fahrettin about Sari Ashug who lived in the 17th century. In the report it is said about the article "From Azerbaijan Ashugs - Ashug Nabi" published in the journal "Azerbaijan Yurd Bilgisi" which has its own place in Azerbaijan migration folklore-study.
Key Words: Sari Ashug, Azerbaijan Yurd Bilgisi, bayati (quatrain), Mirzade Mustafa Fahrettin.

Özet:
Azerbaycan sözlü halk edebiyatının, folkorunun öğrenilmesi tarihi çok zengindir. Buraya sadece Azerbaycan'da değil, aynı zamanda Türkiye' de yapılan araştırmalar da dahildir. Türkiye'de edebi yaratıcılığına başvurulan aşıklardan biri de Sarı Aşık`tır. XVII. Yüzyılda yaşamış Sarı Aşık hakkında Türkiye`de A. Caferoğlu`nun, A.Barmanbay`ın, M. Fahrettin`in araştırmaları vardır. Bildiride, Azerbaycan muhaciret folkloru tarihinde özel bir yeri olan "Azerbaycan Yurt Bilgisi" dergisinde yayımlanan "Azeri Aşıklarından Aşık Nebi" makalesi araştırmaya tabi tutulmuştur.
Anahtar kelimeler: Sarı Aşık, Azerbaycan Yurt Bilgisi, Mirzade Mustafa Fahrettin.

XVII. yüzyıl Azerbaycan sözlü halk edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri olan Sarı Aşık mirasının araştırma tarihine genel olarak baktığımızda, Azerbaycan dışında da bu mani ustadı üzerinde araştırmalar yapılmıştır. Türkiye'de bu alanda yapılan araştırmalar daha fazla dikkati çeker. Türkiye'de Sarı Aşık üzerine yapılan çalışmaları iki grupta özetlemek mümkündür:
- İlk olarak, Azerbaycan aşık şiirine, halk yaratıcılığına ait araştırmalarda Sarı Aşık.
- İkincisi, Sarı Aşık ile ilgili araştırmalar;
Birinci yöndeki ana kaynak Türkiye'de Azerbaycan saz şairlerine, aşık yaratıcılığına ait dergi ve antolojiler olmuştur (bkz: 1, 2, 3, 4, 5).
Bu kaynakları incelediğimizde, daha bilgilendirici bir yük taşıdıklarını ve araştırma olmadıklarını görmek mümkündür. Örneğin internette "Türk Edebiyatının Adları Sözlüğü" başlıklı geniş çaplı bir madde Doç.Dr. Seyran Gayibov tarafından hazırlanmıştır. Sarı Aşık'ın hayatı ve çalışmaları hakkında bilgiler burada özetlenmiş ve bu bilginin alındığı 14 kaynak makalenin sonunda verilmiştir. Sarı Aşık`ın eserlerinden koşma ve mani (bayatı) örnekleri de bu bilgilere eklenmiştir (5).
"Türkiye dışında türk edebiyatları antolojisi"nin 1.ciltin`te Sarı Aşık`ın doğum ve ölüm tarihi belli olmayan 17.yüzyıl aşıklarından olması, mezarının Karabağ`ın Güleburt köyü yakınlarında olması, hayatı etrafında "Yahşi ve Aşık" adlı bir halk hikayesinin teşekkül etmesi, mani tarzında şiirler söylemesi hakkında bilgi verilir. Bu madde`de Sarı Aşık hakkında 6 kaynak ve örnek olarak koşma ve maniler sunulur (4).

[5] Dr. , Azerbaycan

“Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi”nin VII. ciltinde Sarı Aşık maddesi Ali Yaviz Akpınar terefinden hazırlanmıştır (1).

İkinci yöndeki ana kaynaklar, 1934 yılında yayınlanan “Azeri Aşıklardan Aşık Nebi” ve Doç.Dr. Afina Barmanbay`ın “Sari Âşik ve Mîr Seyyid Akabâlî nesli” makaleleridir.

“Azerbaycan Yurt Bilgisi” ve Sarı Aşık. 1920’deki Bolşevik işgalinden sonra, Azerbaycan’daki sosyo-politik ve kültürel durumun tamamen değiştiği açıktır. Azerbaycan`ın tanınmış aydınları hicret etmeye mecbur kalmışlardır. Azerbaycan'daki aydınların geri kalanı kendi yaratıcılıklarını sürdürmeye çalışırken, 1930'larda kullanılan baskıcı zulumden kurtulamadılar. Sarı Aşık mirasının önde gelen iki araştırmacısı - S. Mümtaz ve B.Behçet, 20'li ve 30'lu yıllarda bu baskıcı dalganın kurbanlarıydılar. Bu kızıl terörden kurtulmayı başaran muhacirler, göç konusundaki faaliyetlerini sürdürmeye çalışıyorlardı ve bu faaliyet sonucunda birçok Azerbaycan dernekleri ortaya çıktı. Bahsettiğimiz “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi, Türkiye`deki Azerbaycanlı muhacirlerin böyle faaliyetlerinin mantıklı bir sonucudur. Muhacirette yaşayıp, yaratmış Azerbaycan bilim adamı, Azerbaycan`ı her zaman layıklı bir şekilde temsil eden, İstanbul Üniversite`si`nin profesörü Ahmet Caferoğlu`nun katkısıyla, 1932 yılında faaliyete başlayan ve sadece üç yıl faaliyet gösteren “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi Azerbaycan edebiyatının tetkik ve tebliği konusunda oldukça değerli işlere imza atmıştır. V. Guliyev'in “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi hakkında yazması tesadüf değildir: “30'ların Azerbaycan Ansiklopedisi niteliğindeki bu dergide, tamamen Azerbaycan halkının dili, tarihi, etnik kökeni, komşu kültürlerle etkileşimi ve Türk dünyasındaki yeri ve rolü, müzik, folklor, etnografya vb. ilgili onlarca ilginç, gerçek makaleler yayınladı. Hiç kuşkusuz, Ahmed Caferoğlu, dünyaca ünlü eserlerini yazmasaydı bile, sadece “Azerbaycan Yurt Bilgisi”nin yayını onun isminin bilimsel-edebi çevrelerde sonsuza dek yaşatmaya ve gelecek nesillerin şükran ile anması için yeterliydi.” (6, 14).

İstanbul'daki “Burhaneddin” yayınevinde yayınlanan “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi ayda bir kez ve 48 sayfa hacminde yayınlanırdı. Yukarıda belirtildiği gibi, editör prof. Ahmet Caferoğlu, “Yazı işleri uzmanı Prof. Fuad Köprülüzade, Prof. Zeki Velidi Togan, Dr. Mirze Hacızade, Dr. Muhammed Ağaoğlu ve İstanbul Üniversitesi`nin asistanı Abdülkadir idi.” (7, 18). 1932-34 yıllarında derginin 36 sayısı yayımlanır: “Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu`nun Azerbaycan Yurt Bilgisi dergisinin on iki sayılık 1.cildi 1932 yılında, II. cildi 1933`te, III. cildi ise 1934`te yayımlanmış, bir arada hazırlanan 35.-36. sayısı ile yayımı sona ermiştir. Dergi, uzun bir aradan sonra 1954 yılı Şubatında çıkan 37. sayısı ile Azerbaycan Kültürünü Tanıtma Derneğinin yayın organı olarak devam ettirilmek istenmişse de, bu teşebbüs başarılı olamadığından bundan başka bir sayı çıkmamış ve ne yazık ki; bu sayı ile yayın hayatını tamamlamıştır.” (8).“Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisinin amacı, yalnızca Azerbaycan hakkında değil, diğer halklar, özellikle de Rus işgaline maruz kalan Türk halkları hakkında bilgi yayınlamaktır. “Editör kadrosunda Ahmed Caferoğlu, Türk dünyasının bilimsel çıkarlarını dikkate alır. Öğretmeni Mehmet Fuat Köprülüzade Anadolu, Mirze Hacızade ve Muhammad Ağaoğlu Azerbaycan, Profesör Zeki Velidi Togan Volgaboyu ve Abdülkadir ise Orta Asya Türklerinin temsilcileriydi.” (8, 29)

Şöyle ki, “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisi bahsettiğimiz Sarı Aşık mirasına kayıtsız kalmamış. Derginin 28 Mayıs 1934 tarihli 29. sayısında, Mirzade Mustafa Fahrettin tarafından “Azeri Aşıklarından Aşık Nebi” makalesi yayınlanır (9). Hacimce büyük olmayan (toplamda sadece 3 dergi sayfası) bu makalede Sarı Aşık hakkında değerli bilgiler bulmak mümkündür. “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisinin devamlı araştırmacısı Ş. Hasanova “Muhaciret Mirasımızın Yurt bilgisi” kitabında bu makaleyi ciddi bir şekilde tahlil etmiş ve bır sıra ilginç sonuçlara ulaşmıştır (11).

“Azeri Aşıklarından Aşık Nebi” makalesinin yazarı Mirzade Mustafa Fahrettin, muhtemelen Azerbaycan’dan Türkiye’ye göç eden vatandaşlarımızın soyundandır. Araştırmacı Ş.Hasanova, Mirzade Mustafa Fahretti'nin Azerbaycan’dan Türkiye’ye göç ettiğini belirtir. ”.... Makalenin yazarı yazı üslubundan ve makalesindeki bir takım makamlardan Azerbaycan muhacirlerinden olduğu bilinen Mirzade Mustafa Fahrettin`dir.” (11) Son yıllarda, bu yazarın kimliği ile ilgili kayda değer bir araştırma yapılmamıştır. Türkiye`nin Kafkas Üniversitesi'nden, Doç.Dr.Afina Barmanbay'ın “Sari Âşik ve Mîr Seyyid Akabâlî nesli” makalesinde birçok karanlık konu açıklığa kavuşturulmuştur. Bu makalede: “Adı Mirzâde M. Fahreddin diye geçen yazar, Mustafa Fahreddin Akabâlî (1889- 1972), Mîr Seyyid Hamza Nigârî’nin amcası oğlu Mîr Mustafa’nın torunudur.... Mustafa Fahreddin Akabâlî’nin babası Seyyid Sâdeddin Efendi, Karabağ’dan Amasya’ya göç ederek Mîr Hamza Nigârî’nin müridi olmuştur. Mîr Hamza Nigârî’nin vefatından birkaç yıl sonra - 1889 yılında, Amasya’da Nigârî muhitinde doğmuş Fahreddin Akabâlî bu çevrede yetişmiştir. Mustafa Fahreddin’e dedesi Mîr Mustafa’nın adını vermişler, Mirzâde soyadı ile Mirler köyünden çıkan neslinin adını taşır (12). “Azeri Aşıklarından Aşık Nebi” makalesi. Mirzade Mustafa Fahretti'nin “Azerbaycan Yurt Bilgisi” dergisinde yayımladığı bu makalede çeşitli noktalara odaklandık:

- Her şeyden önce, bu makalede Sarı Aşık`ın gerçek adı ile ilgili görüşler var. Aşığın adı ve mahlasıyla ilgili tartışmaların yakın zamana kadar sürdüğünü biliyoruz.
- İkincisi, bu makalede Sarı Aşık`ın doğum tarihi hakkında bilgi bulabilirsiniz.
- Üçüncüsü, bu makalede Sarı Aşık mirasından örnekler sunulur;
- Dördüncü olarak, bu makale Sarı Aşık`ın mezarı hakkında bilgiler içerir;
- Beşinci olarak, bu makalede Sarı Aşık hakkında halk arasında yaygın olan rivayetlere yer alır.

Sarı Aşık`ın gerçek adı hakkındaki düşünceler. Sarı Aşık`ın adı ve mahlasıyla ilgili tartışmaların son yıllara kadar sürdüğünü biliyoruz. Folklor tarihinde bahsettiğimiz aşık, çeşitli isimlerle tanınmış ve araştırılmıştır- Aşık Abdulla, Aşık Garib, Aşık Gurbanali, Aşık Nebi, Aşık, Sarıca Nebi vb. S. Mümtaz`ın 1927 yılında yayımlanan “Aşık Abdulla” çalışması, anlaşmazlıklara neden olur. Salman Mümtaz'ın 1930'larda “Sarı Aşık” adlı kitabını yayınladıktan sonra, 1936'da Behlül Behçet iki, Hamit Araslı ise bir makale ile Sarı Aşık`ın ismi ile ilgili tartışmaya açıklık getirirler. Sarı Aşık`ın ön araştırmasıyla başlayan tartışmalara katılanlardan biri de Mirzade Fahrettin oldu.

Onun makalesinde ilginç bir nokta var. Derginin “içindekiler” kısmında makalenin ismi şöyle yazılmıştır: “Azeri Aşıklarından Aşık Nebi.”

Derginin içinde ise makalenin ismi şöyledir: “Azeri Aşıklarından Sarı Aşık.”

Makalede, M. Fahrettin şöyle yazar: ““Bu makalemde o güzel yurdun yetişdirdiği müşkin nefeslerden “Sarı Aşık” lakabile maruf “Aşık Nebi”den bahsetmek isterim” (9, 176). Makalede başka bir yerde, “işte, adının “Nebi” olduğunu öğrendiğimiz bu halk şairi” –diye bilgi verir. Böylece, Aşık'ın adı ve mahlası yazar tarafından bilinir. Öte yandan, makalede, M. Fahrettin, Mir Hamza Nigari mirasına bir örnek verir, bu şiirsel eserde aşığın adı Sarı Aşık olarak yer alır. “Mir Nigari divanlarından bu zatı zikrederken:

“Ol qurbdedir mezar-i Aşık
Elqabi şehiri Sarı Aşıq
Ol Aşıq-ı sadıq olsa layıq
Serdar-ı cünun-u Qays-ü Vamıq”

diye pek sitayişkarane bir surette anmıştır” (9, 176).

İki yıl sonra, 1936'da, akademisyen Hamid Araslı, “Sarı Aşık Hakkında” makalesinde Mir Hamza Nigari'nin bu şiirindeki “Aşık hakkında ilk yayın bilgisi” adlandırır (13).

Sarı Aşık`ın Doğum Tarihi Hakkında Bilgi. M. Fahretti'nin makalesinde, Sarı Aşık`ın doğum tarihi hakkında: "altı yüz yıldan beri avam, havas, zühd-ü vara, ashabi ile rint, kalendere İslam, Hristiyana merkadini münacat mahalli ittihaz ettirmiş olan bu "Aşık", bu teamüle göre zamanın sevgililerinden olduğunu göstermektedir" (9, 176). 1927'de arkeologlar Sarı Aşık Türbesi'ni araştırarken şöyle sonuca varılmışlar, Aşık, XVII. yüzyılda yaşamıştır. Azerbaycan halk edebiyatı tarihine Sarı Aşık, XVII. Yüzyılın temsilcisi olarak dahil edildi. Bu nedenle, M.Fahretti'nin iddiasını kabul etmekte zorlanıyoruz.

Sarı Aşık Mirasından Örnekler "Azerbaycan Yurt Bilgisi"nde. Bu makalede Sarı Aşık mirasından 9 mani yer alır. M.Fahrettin bu manileri mazmununa göre tasnif etmeye çalışmış, onları- vasiyetname, sevgi, davul çalma, vatan sevgisi (Vassiyennamesinden, aşk hakkındaki telakkisinden, darb-i mesel hükmündeki maniler, adını bildiren kısım, yurduna karşı tehassüslerden) gibi sınıflandırmaya çalışmıştır. Doğru, bu örnekler kusurlu olarak yayınlansa da aşığın hayatı ve ölümü hakkındaki bilgileri koruma açısından değerlidir. Örneğin, buradaki manilerden birine bakalım:

"Aşıqın Nebidir adı,
Gam beni ne budadı.
Ad menim, yar özgenin
Neylerem Nebi adı."

S.Hasanova örneklerin kusurlu olmasının nedenini şöyle açıklar: "Büyük olasılıkla makalenin yazarı bu manilerin metnini çocuklukta duymuş ve daha sonra onları hafızasında canlandırmaya çalışmıştır. Kafideyedeki bozukluk, hecelerdeki uygunsuzluklar ilk önce bununla ilgilidir.

Sarı Aşık`ın Mezarı Hakkında Bilgiler. M.Fahrettin, Sarı Aşık`ın mezarını tüm detaylarıyla anlatıyor: "İşte, adının "Nebi" olduğunu oğrendiğimiz bu halk şairi Zengezur kazasının bir hattı müstekim üzre kesen ve "Cebrail" kazasından ayıran "Hakari" irmağının ve yine Mir Nigarinin doğum yeri olan "Cicimli" köyüne giden yolunda sağ tarafında mezkur irmağa 25 metre kadar bir yerdedir. Üzerinde kargir bir kunbedi vardır. Bna pek metin ve müseddestir. Binanın tavanı da mahruti bir şekilde olup kubbe değildir" (9, 176). Onun bu tasvirdeki en önemli noktası "aklımda kaldığına göre" ifadesidir. Bu, yazarın aynı yerde bulunduğunu ve mezarı gördüğünün ispatıdır. Makalede tasvir olunan bu olaya araştırmalarda tutum farklıdır. S. Hasanova bu konuda şöyle yazar: "Makalede, yazarın çocukluk hatıralarından da görüldüğü gibi, eski zamanlardan kalma bir anıt kompleksin bazı unsurları 20. yüzyılın başlarında hala korunuyordu"(11). Prof. A.Hasankızı bu makaledeki olayı farklı şekillerde açıklar: "Görünüşe göre hicertte çok iyi bir kaynağa dayanıyordu - Seyid Nigari Cicimli köyündendi, bu yüzden Sarı Aşık`ın Hekeri nehri kıyısındaki mezarını büyük ustadın görme ihtimali yüksektir. Mustafa Fahreddin onun mezarını tasvir ederken sadece bu noktaya dikkat etmişse de, bununla birlikte okuyucuda bu yerleri göremesi düşüncesi oluşmaktadır" (14). Yani, M.Fahrettin, Sari Aşık'ın mezarının tasvir ederken Seyyid Nigari'ye istinad eder. Doç.Dr.A.Barmanbay ise yazarın bu kabri ziyaret ettiği kanaatindedir: "Aslında, Mirzâde'nin Sarı Âşık'ın mezarını birebir gördüğünü, hatta o bölgedeki mezarlıklarda şahsen tetkikat yaptığını rahatlıkla söyleyebiliriz" (12).

Son olarak, bahsedilen makalede Sarı Aşık hakkında halk arasında yaygın olan rivayetler de yer alır. M. Fahrettin, halk arasında yayılan bir rivayeti makalesine alır, bu da araştırmanın önemini daha da arıtırır. Burada Sarı Aşık`ın cenaze namazının Seyid Nigari`nin büyük dedesi Mir Ağa Bali adıyla ünlü olan Hacı Muhammed Şemseddin tarafından kılındığı söylenilir. Halk arasında yaygın olan bir rivayeti, fikrini kanıtlamak için alır: "Edilen rivayete göre, aşıkın cenaze namazı hakkindaki vasiyyetinden Mir Aka balinin haberi yokmuş. Müşarünileyh Hicaza giderken "Aşıkan" köyünden geçmiş, durmadan geçmek istediği halde

bineği olan katır bir türlü köyden çıkmamış, hayvanın bu vaziyetinden mülhem olarak "aşık"ı sormuş, ölüm döşeğinde olduğu haber verilmiş. Seferi tehir ederek Aşıkın evine girmiş.

Yasdığının üzerinde
Aka Bali geldin Aşık üstüne
Durma yasin oku turyan

- şiirini görmüş ve sure-i Şerifeyi okumaya başlamış; bitirir, bitirmez Aşık vefat etmiş ve namazını kıldıktan sonra yoluna devam etmiştir " (9, 177)". Bundan başka, aynı olaya işaret eden bir mani de sunar:

"Men aşıq oxu türyan
Oxu ayin, oxu turyan
Ağa Bali geldin Aşıq üstünə
Oxu "Yasin", oxu türyan."

Doç.Dr. Afina Barmanbay`ın Sarı Aşıkla ilgili araştırması. 2017 yılında "Türkiyat araştırmaları"nda "Sari Âşik ve Mîr Seyyid Akabâlî nesli" isimli bir makale yayınlanır. Makalenin yazarı Doç.Dr. A.Barmanbay Sarı Aşık mirasına farklı yönden yaklaşarak, araştırmanı "meşhur Seyyid neslinin 3 kuşağının - Seyyid Muhammed Şemseddin Akabâlî (Mîr Seyyid Hamza Nigârî'nin dedesinin dedesi), Mîr Seyyid Hamza Nigârî ve Mirzâde Mustafa Fahreddin Akabâlî- izleriyle" yürütmüştür (12). Araştırmaçı önce "Azeri Âşıklarından Âşık Nebi" makalesini "üzerinden 80 yıldan fazla geçmesine rağmen hâlâ âşık sanatıyla ilgili en özgün biçimde ele alınmış yazı gibi" (12) değerlendirmiş, bu makalenın yazarının önce de söylediğimiz gibi, "adı Mirzâde M. Fahreddin diye geçen yazar, Mustafa Fahreddin Akabâlî (1889- 1972), Mîr Seyyid Hamza Nigârî'nin amcası oğlu Mîr Mustafa'nın torunu" olduğunu göstermiştir.

A.Barmanbay`ın makaledekı değerli fikirlerini özetlersek, yazarın âşığın dönemi hakkında söylediği ihtimalı - Sarı Âşık`ın XIII-XV. yüzyıllarda yaşamış olduğunu - öne çekmeliyiz. Bu, Sarı Aşık araştırmalarında yeni sözdür ve bu konuda yeni araştırmalara ışık tutacaktır.

Sonuç. Tahlil etmeye çalıştığımız makaleler Sarı Aşık mirasının tarihinde önemli bir yere sahiptir. Ancak bu araştırmalar Türkiye'deki Sarı Aşık çalışmalarının başlangıcıdır, ancak sonu değildir. Çünkü A.Caferoğlu gibi tanınmış türkolog, son yıllarda A. Barmanbay gibi araştırmacı Sarı Aşık mirasına dönmüş, onu araştırmış, bu edebi mirastan örnekler Azerbaycan halk edebiyatına adanmış antalojilere dahil edilmiştir.

Kaynakça

Akpınar, Y. Sarı Aşık // – İstanbul: Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi, VII. – 1990. – 462 s.

Aras, E. Sarı Aşık // – Ankara: Azerbaycan türk kültür dergisi, – 1988. – s.49-52.

Araslı H. Sarı Aşıq haqqında // Ədəbiyyat qəzeti, 15 may 1936

Barmanbay A. Sari Âşik ve Mîr Seyyid Akabâlî nesli // Türkiyat araştırmaları, c.27/1, 2017, s. 33-45

Əliyeva Ü. "Azərbaycan Yurd bilgisi" dərgisində folklorşünaslıq məsələləri. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 136 s.

Fahrettin M. Azeri aşıklarından Sarı Aşık // Azerbaycan Yurt Bilgisi, yil 3, 28 mayıs, 1934, sayı 29, s. 176-178

Həsənova Ş, Mühacirət irsimizin "Yurd bilgisi". Bakı: Letterperss, 2014

Həsənova Ş. Mühacirət irsimizdən səhifələr. Bakı: Maarif, 1995, 152 s.

Həsənqızı A. Aşıq yaradıcılığı mühacirət folklorşünaslığında. Bakı: Azərnəşr, 2011, 156 s.

Küçük M. Azerbaycan Yurt Bilgisi (1932 - 1934) // http://www.tdk.gov.tr/images/1998_06_25_Kucuk.pdf

Quliyev V. M. Gedənlərin qayıtması (ön söz) // Həsənova Ş, Mühacirət irsimizin "Yurd bilgisi". Bakı: Letterperss, 2014, s. 12-15

Sakaoğlu, S. Azerbaycan Aşıqları ve El Şairleri / S.Sakaoğlu, A.Alptekin, E.Şimşek E. – İstanbul: Eyitim Merkezi Yayınları, – 1985. – 260 s.

Sarı Aşık // Türkiye dışında türk edebiyatları antolojisi. Azerbaycan aşık edebıyatı. – cilt 1. – Ankara: kültür Bakanlığı, – 1993. – 430 s.

Sarı Aşık: [Elektron resurs] // URL: // https://turkedebiyatiisimler sozlugu.com

HALİDE EDİB ADIVAR'IN "KALP AĞRISI" ROMANINDA YER ALAN ETMEK VE OLMAK YARDIMCI FİİLLER

Osman TÜRK[6]

Abstract:
Having an important place in Turkish literature Halide Edib, Turkey's transition from republic to empire, the Turkish people and society lived in the microstructure of the changes and transformations they live and their rhetoric, have moved to the works; She is an intellectual woman, a person of thought and action. The author, who takes the responsibility of the period in which he lived and is tied to ancient historical roots, reflects the dual relationship between the period and the literary work in his works with a strong understanding, reading and observations. Halide Edip used a pure Turkish in her works, however, she created a unique fluent style by frequently including verb conjugations, which are one of the most important elements of the event stories. Having a rich verb presence, Turkish has preserved and enriched the verb elements for centuries despite the external effects it encountered. In this respect, verbs have a special meaning for Turkish. In the study, Halide Edip's Heart Pain examined the auxiliary elephants in the novel and categorized according to the frequency of use of these verbs.
Key Words: Halide Edib Adıvar, Kalp Ağrısı, Novel, Verbs, Auxiliary Verbs.

Özet:
Türk edebiyatında önemli bir yere sahip olan Halide Edib, Türkiye'nin imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinde, Türk halkı ve toplumunun yaşadığı değişim ve dönüşümleri içyapısında yaşamış ve yaşadıklarını söylemlerine, eserlerine taşımış; entelektüel bir kadın, fikir ve eylem insanıdır. Yaşadığı dönemin sorumluluğunu üstlenen ve kadim tarihinin köklerine bağlı olan yazar, dönem ve edebi eser arasındaki çift yönlü ilişkiyi güçlü bir anlayış, okuma ve gözlemleriyle eserlerine yansıtır. Halide Edip, kaleme aldığı eserlerinde arı bir Türkçe kullanmış, bununla birlikte olay hikâyelerinin en önemli unsurlarından olan fiil çekimlerine sıklıkla yer vererek, kendine has akıcı bir üslup oluşturmuştur. Zengin fiil varlığına sahip olan Türkçe, karşılaştığı dış etkilere rağmen fiil unsurlarını asırlar boyu muhafaza etmiş, işleyerek zenginleştirmiştir. Bu bakımdan fiiller, Türkçe için özel bir anlam taşımaktadır. Çalışmada, Halide Edip'in Kalp Ağrısı romanın yer alan yardımcı filleri incelemiş ve bu fiillerin kullanım sıklıklarına göre kategorize edilmiştir.
Anahtar Kelime: Halide Edip Adıvar, Kalp Ağrısı, Roman, Fiiller, Yardım Fiiller.

To Be and To Be Auxiliary Verbs In Halide Edib Adıvar's "Heart Pain" Novel

Giriş:
Dil insan olmanın simgesidir. İnsan olabilmenin gereği, düşünce ve duygunun gelişmişliği, saygı ve sevginin vazgeçilmezliği olan dil, milletlerin geçmişten günümüze ve geleceğe devraldıkları bir mirastır. Aynı dili konuşan bireylerin aynı geçmiş, kültür ve değerlere yani ortak bir kadere sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Dil belli bir coğrafyanın o coğrafyada yaşayan belli bir toplumun izlerini taşıyarak meydana gelir. Dil, insanlar arasında karşılıklı haberleşme aracı olarak kullanılan, duygu, düşünce ve isteklerin ses, şekil ve anlam

[6] Dr. , Harran Üniversitesi, Türkiye

bakımından her toplumun kendi değer yargılarına göre şekillenmiş, ortak kuralların yardımı ile başkalarına aktarılmasını sağlayan seslerden örülü, çok yönlü ve gelişmiş bir sistemdir (Korkmaz, 2005; Ergin, 2000; Türk,). Kültürün önemli unsurlarından olan dil, bir yandan toplumun hakikatlerini yansıtırken, diğer yandan kültürün yeniden meydana gelmesini ve devamını sağlar. Toplumların geçmişten günümüze kazandıkları bilgi ve deneyimlerinin en önemli aktarıcı ögelerin arasında dil gelir. Sözlü kültürden yazılı kültüre değin tarih, edebiyat, felsefe, folklor, sosyoloji, psikoloji ve ahlak gibi birçok yönde araştırma konusu olan ulusal ve sosyal varlıklar anlatım gücü ve kavram zenginliği bakımında çok önemli dil yapılarıdır (Türk, 2019, s. 320).

Halide Edib Adıvar 1884 yılında İstanbul'da doğmuştur. Hemen her anlatı türünde eserler vermiş olan Halide Edib Adıvar (1882-1964), başta hikâye ve romanlarında olmak üzere, çeşitli dergi ve gazetelere yazdığı yazılarda İstanbul'un gündelik hayatını ele almıştır. Edebi hayatına yirmi bir roman, dört hikâye kitabı, iki tiyatro, onlarca çeviri, yüzlerce fikir yazısı, yedi inceleme kitabı ve üç anı kitabı sığdıran Adıvar, yaşadığı döneme gerek kişiliği gerekse eserleriyle damga vurur. Son devir Türk edebiyatında çok sevilerek okunan ve eserleri en çok baskı yapan edebiyatçılarımızdan olan Halide Edip, inceleme, çeviri, anı, roman, hikâye ve tiyatro gibi edebi türlerde eser vermesine rağmen en çok romancı kimliği öne çıkmıştır. Türk edebiyatının geçiş dönemi olarak anlamlandıran imparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminde yazın dünyasına giren Halide Edip, sadece edebiyat tarihimiz açısından değil yakın dönem kültür ve siyaset tarihimiz açısından da önemli bir düşünce ve eylem insanıdır. Kurtuluş Savaşıyla birlikte yaşadığı yıllar içinde tarihsel, toplumsal ve siyasal olaylarda etkin bir biçimde rol alan yazarın, eserleri üzerine yapılan çalışmalardan Cumhuriyet dönemi edebiyatında gerçekçi roman geleneğinin öncülerinden biri olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bir milletin dış güçlerin işgalinden kurtuluşu zamanında tüm varlığı ile bu yolda çalışmış gerçek bir aydın ve idealist bir cumhuriyet kadınıdır. Eserleri üzerine yapılan çalışmalarda romanlarında toplumsal konuları ele aldığı, İstanbul'un gündelik hayatını "bir tarihçi kadar nesnel" biçimde yansıttığı tekrarlanmış, eserlerinin dönemin tarihine kaynaklık ettiği söylenegelmiştir. Eserlerinde sürekli olarak milli bilinci geliştirmek için kendi yaşadığı veya yaşanmış olayları tüm gerçekliliğiyle vermeye gayret etmiştir. Halide Edip Adıvar, doğu kadının hisleri ve hayallerini; batı hayatı ve dünya görüşünü, fikir dünyasını ve hikâye tekniğini eserlerinde birleştiren bir sanatkâradır. En büyük faktörü eserlerinde yarattığı ölümsüz karakterler ve bir sosyal yapı gösterirler.

Yardımcı filler

Yardımcı fiiller, ad soylu veya adlaşmış fiil soylu Türkçe kelimelerle, yabancı kaynaklı ad soylu kelimelerin fiilleştirilmesinde kullanılan imek, etmek, olmak, eylemek, kılmak fiilleri ve esas fiile tasvir anlamı katan ver-, dur-, kal-, yaz- gibi fiillerdir (Korkmaz, 2007,s. 241). İsim soylu kelimelerin veya bazı fiilimsilerin fiil gibi kullanılmalarını sağlayan imek, etmek, eylemek, olmak, kılmak fiilleri (Türkçe Sözlük: 2005,s.2135).

İsim soyundan kelimeleri takip ederek onları fiil hâline koyan sözler, yardımcı fiil adını alır. Bunlar, etmek, eylemek, kılmak, buyurmak, olmak mastarlarının çekimli hâlidir (Bilgegil, 2009, s.268). Bu tür sözcükler cümlede ya yabancı bir ismi Türkçe cümlenin yüklemi yapar ya da Türkçe bir fiilin anlamına öncülü olan bir kiplik eki veya sözcüğü ile kip anlamları katar (Delice, 2008, s 105)

Et- yardımcı fiili

İsimlerden kılış bildiren birleşik yapılar oluşturan yardımcı fiillerden biridir. Türkçenin ilk yazılı belgelerinin bulunduğu Orhun Türkçesi döneminde bir, Uygur Türkçesi döneminde de

bir olmak üzere Eski Türkçe döneminde toplam iki örnekte yardımcı fiil olarak kullanılmıştır (Tokyürek, 2005). Buna karşılık, Eski Türkçede düzenlemek, düzene sokmak, tertip ve tanzim eylemek, örgütlemek, süslemek, hazırlamak ve yapmak, eylemek anlamlarında asıl fiil olarak kullanımı yardımcı fiil olarak kullanımından daha fazladır (Caferoğlu, 2001; Gabain, 2007; Tekin, 2016).

Kök Türk metinlerinde; et- fiilinin, et- (~ it-) için "tanzim et-, düzene sokmak, yapmak" anlamlarını taşıdığı görülmektedir (Tekin, 2010: 140; 2000: 244). Şinasi Tekin bunlara "süslemek"i de dâhil eder (Tekin, 1976: 389). Yazıtlarda yardımcı fiil kullanımına, aynı cümle olmak üzere, iki yerde rastlanır; ""… ança bodun koop itdim" (bunca halkı hep düzene soktum /tertip ettim) (KT G 2 ve BK K 2)" (Tekin, 2000: 20/44). Eski Uygur Türkçesinde de asıl ve yardımcı fiil olarak kullanımları bulunmaktadır; (…vücudumuzu yaratır) (M 77/7), "…in itdim, bezedim ol (yarattım / yaptım, süsledim onu) (M 21/6)" (Tekin, 1976: 70-143). et- fiilinin Eski Uygur Türkçesi metinlerinde " …et'özün uz itmiş yaratmış…) (…vücudunu iyi etmiş…) cümlesinde, genelde yarat- fiili ile birlikte kullanıldığı görülen, et-'in "yarat-" anlamını da taşıdığı görülmektedir. "…in itdim" de bu anlamı daha açıktır. Nitekim Bayat ve Aliyeva tarafından hazırlanmış olan Eski Türkçe Sözlük'te " yarat-" anlamı da gösterilmiştir (Bayat, Aliyeva, 2008: 79). Karahanlı Türkçesinde yardımcı fiil kullanımının yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Hacıeminoğlu "Karahanlı Türkçesi Grameri"nde yardımcı fiiller arasında göstermiş ve Divan'dan tespit ettiği pek çok örneği aktarmıştır: " böng et- (ağır bir şey düşürerek ses vermek), buldur buldur et- (güldür güldür et-), çak et- (ses çıkarmak), çıng et- (çınlamak), kag kug et- (kaz ses vermek), kar kur et- (guruldamak), kart kurt et- (çıtlamak), sing et- (çınlamak), tiring et- (tın et-), tok tok et- (taşın taşa vurmasındançıkan ses gibi ses çıkarmak)" (Hacıeminoğlu, 1996: 177-178). Burada et- fiilinin yansıma sözcüklerle kullanıldığı görülmektedir. Yine Karahanlı Türkçesi eserlerinden olan Kutadgu Bilig'de it- (> et-)'in yardımcı fiil kullanımına rastlanır. Burada yalın isimlerle birlikte kullanılmıştır. Ercilasun bu kullanımlara şu örnekleri vermiştir: " iş- it- « arkadaş etmek»:bu söz işke tutġıl özünge iş it, itig it- «hazırlık görmek» (hazırlık yapmak):yarın bolġu işke bu kün it itig, kor it- «boş bırakmak»:ḳapuġum kurıttıng ḳor itting orın, ün it- «gürültü etmek»:ḳapuġda ün itti badük ünledi" (Ercilasun, 1984: 72).

Eski Anadolu Türkçesinde yardımcı fiil olarak kullanım alanının Eski Türkçedekine göre daha da genişlediği ve daha çok yabancı asıllı sözcüklerle kullanılır olduğu görülmektedir. et-, o devirde, yazımdan anlaşıldığı üzere, "it-" şeklindedir: "günah it-, hürmet it-, sar it-, tevekkül it-, muhabbet it-, aşık it-, alkış it-" (Şahin, 2009: 72) vb. gibi. Çağatay Türkçesinde, daha çok şiirde, et- (~ét-) yardımcı fiilinin kullanıldığını belirten Eckmann'ın verdiği örnekler şunlardır: "çâk ét- "yarmak", iẓ har ét- "gösterme, açıklama, ortaya çıkarma", pesend ét- "beğenmek", ḳîl u ḳâl ét- "konuşmak, dedi kodu etmek", şerh ét- "açıklamak", asıġ ét- "fayda etmek, faydalı olmak", kéngeş ét- "danışmak, müzâkere etmek" (Eckmann, 2005: 59). Tarihî Lehçelerde yardımcı fiil kullanımının zaman içerisinde yaygınlaştığı anlaşılan et- fiili, Batı Türkçesi lehçelerinde de oldukça yaygındır. Kononov, Genel Türkçede et- fiilinin Türkçe ve yabancı dillerden alınma sözcüklerle geçişli ve geçişsiz birleşik fiiller oluşturduğuna dikkat çekmiş, böylelikle et-'in Türkçenin yaygın yardımcı fiillerinden olduğunu belirtmiştir (Kononov, 2001: 263). Gagavuz Türkçesinde isim + fiil kuruluşundaki birleşik fiillerde yardımcı fiil olarak kullanıldığını, daha önce, ol- ile ilgili bölümde belirttiğimiz et-'in, bu lehçede kullanımı ile ilgili Özkan'ın verdiği açıklama ve örnekleme şöyledir: "ikram etmää, payet, izin etmiş dev aşçısı bir başkasına, cuvap etmiş, kabul etsin, takaza ettin (karalama) (Özkan, 1996: 168); ateş atmää, engel etmää, harakterizat etmää (incelemek)… (Özkan, 2007: 131). Gagavuz Türkçesinde, özellikle, Arapça ve Farsçadan alınma isimler dışında edatlar ve edat soylu kelimelerle de et- yardımcı fiili ile birleşik fiiller yapılmaktadır: hadi ettim (davet

et-), öbürlär karşı eder (karşı koy-), karşı etsin Türkmen padişaasını (karşı koy-) (Özkan, 1996: 168, Özkan, 2007: 131). Türkiye Türkçesinde yansıma sözcüklerle kullanılan tek yardımcı fiil et- fiilidir. İçi cız et-, dank et-, ham et-, vıdı vıdı et-, mırın kırın et- vb.

Ol- yardımcı fiili

Ol- fiili, Eski Türkçeden itibaren hem asıl hem de yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır. Yardımcı fiil olarak kullanımında, birlikte kullanıldığı isim veya isim soylu sözcüğe oluş ifadesi kazandırır. Doğu Türkçesinde bol-biçiminde kullanılan bu fiil Türkçenin her döneminde birçok birleşik yapı meydana getirmiştir: kergek bol-, bodun bol- , körmeksiz bol- , kėrek bol -, yaħşı bol -, vefat bol-, emį n ol-, girift ār ol-, nāzil ol- , sünnet ol -, hasta ol-vb. Söz konusu fiilin yardımcı fiil olarak kullanımının yanında Türkçenin değişik dönemlerinde asıl fiil olarak kullanıldığı da görülür.

Ol-fiili, Orhun yazıtlarında asıl fiil olarak ortaya çıkmak, meydana gelmek ve mevcudiyet kazanmak anlamlarında kullanılmıştır (Karabeyoğlu, 2007, s.89-90).

Aksan'ın yönetiminde hazırlanan "Sözcük Türleri" adlı çalışmada ol- ve diğer yardımcı fiillerin asıl fiil olarak kullanımlarını tespit etmek için; "olmak sözcüğü önündeki sözcüğün eylem gibi kullanılmasını sağlamak yerine onu kendine özne, belirtili nesne, dolyalı tümleç, olarak alıyorsa yardımcı eylem değildir. Bu diğer yardımcı eylemlerde de böyledir." (Aksan, 1983: 256)

Ol- fiilinin cevher fiili görevinde kullanımı ile ilgili olarak Zikri Turan'ın çalışması oldukça önemlidir. Turan, "Eski Anadolu Türkçesi'nde Ol- Cevherî Fiili" adlı çalışmasında ol-'ın i-fiilinin yanı sıra cevher fiili olarak da kullanıldığını açıklamakta ve örnekler vermektedir (Turan, 1996: 265-289)

Türkiye Türkçesinde de yukarıda verilmiş olan yapıların bazıları ve benzerleri kullanılmaktadır: oldum olası (öteden beri); olur ya /ola ki (belki) vs.. Karahanlı Türkçesinde de ol- (< bol-)'ın er- (i-) ve tur- fiilleri yerine kullanımı olduğu görülmektedir: "kөŋül kimiŋ ķalı bolsa yoķ, çıġay (eğer kimin gönlü fakir ise); köni bol- (doğru ol- / i-); ķız bol- (pahalı ol- / i-)" (Mansuroğlu, 1979: 169; Özmen, 2004: 1417-1426).

Bulgular

Kalp ağrısı Romanında Yer Alan "etmek" Yardımcı Fiilinin Alfabetik Sıraya Göre Dizin Sıralanışı:

alt üst et- ; s.110, 232
alakadar et- ; s.205
bahset- ; s14,95, 110, 147 ,139...
cesaret et- ;223
dans et- ; s.38,62,53
davet et- ;s.127
davetini et- ; s. 183
devam et- ; s. 282
didik didik et- ; s. 182, 320
dikkat et- ; s.32
emret- ; s.260
farz et- ; s.130
feda et- ; s. 253
gevezelik et- ; s. 123
hazmet- ; s. 177
harap et- ; s. 249

hareket et- ; s.280
hayret et- ; s.64
hisset- ; s.22, 37. 32, 29, 30...
hükmet- ; s. 166
hipnotize et- ; s. 121
hükmet- ; s.202
ısrar et- ; s.252
itiraz et- ; s. 53
işgal et- ; s. 55
ibadet et- ; s. 251
isabet et- ; s. 12
istifa et- ; s. 217
içtinap et- ; s. 46
isyan et- ; s. 73
itham et- ; s. 185
intihar et- ; s. 54
ilan et- ; s. 64
işaret et- ; s. 66
itiraf et- ; s. 24
ilave et- ; s. 251
izham et- ; s. 251
itiraf et- ; s.99, 24
isabet et- ; s. 78
istifade et- ; s. 243
itiraz et- ; s. 256
izhar et- ; s. 29
kaybet- ; s. 140, 86, 98
kasbet- ; s. 139
kifayet et- ; s. 23
küfür et- ; s. 36
mahzun et- ; s. 22
merak et- ; s. 137, 257
memnun et- ; s. 26
men et- ; s.197, 33
mecbur et- ; s.74
muhafaza et- ; s. 251, 33, 66, 218, 169...
mukabele et- ; s. 109
muvafakat et- ; s. 142
mustarip et- ; s. 196
müsaade et- ; s. 206
mukayese et- ; s. 264, 281, 58, 147, 176...
muamele et- ; s.62, 62
muamelesi et- ; s.230
mukavemet et- ; s. 231
mustarip et- ; s. 241
müsaade et- ; s. 213
müteessir et- ; s. 252
nefret et- ; s. 129

ninelik et- ; s. 65
nükset- ; s. 206
reddet- ; s. 222, 14, 14
riayet et- ; s. 25
rica et- ; s. 158, 205
sarf et- ; s. 22, 198, 126, 191, 321...
seyret- ; s. 13, 22, 107
sitem et- ; s. 29
sevk et- ; s. 181
sirayet et- ; s. 204
sukut et- ; s. 90
şikayet et- ; s. 29
şımarıklık et- ; s. 177
tesadüf et- ; s. 216
tesadüf et- ; s. 219 , 47
telakki et- ; s. 151, 60, 161, 79, 48...
tahakküm et- ; s. 77, 141
tasavvur et- ; s. 49, 224, 252, 226, 234...
tahayyül et- ; s. 14, 20, 85, 218, 123...
Tahlil et- ; s. 43
taktir et- ; s. 103
takdim et- ; s. 228
tasviye et- ; s. 199
tadil et- ; s. 201
tahsis et- ; s. 149
tahrik et- ; s. 159
takrir et- ; s. 177
tahammül et- ; s. 180, 74, 253
tayin et- ; s. 196, 25, 260, 236...
tekerrür et- ; s. 11
temenni et- ; s. 22
teklif et- ; s. 43
tetkik et- ; s. 50, 229, 126
temsil et- ; s. 65
temenni et- ; s. 75
terk et- ; s. 121
tecessüm et- ; s. 244
tekrar et- ; s. 207, 197, 272, 135, 154...
terbiye et- ; s. 48
telefon et- ; s.50
tembih et- ; s. 118
tetkik et- ; s. 39
teskin et- ; s. 64
temas et- ; s. 90
tembih et- ; s. 123
tecessüm et- ; s. 159
teşekkür et- ; s. 183
tecrübe et- ; s. 222

temin et- ; s. 259
ümit et- ; s. 27
vaat et- ; s. 267
veda et- ; s. 283
yardım et- ; s. 102
yemin et- ; s. 173
zannet- ; s. 16, 38, 101, 122..

Kalp Ağrısı Romanında Yer Alan " olmak " Yardımcı Fiilinin Alfabetik Sıraya Göre Dizin Sıralanışı:
amil ol- ; s.221
alt üst ol- ; s. 107. 108
ağrı ol- ; s. 25
alakadar ol- ; s. 31, 75
ana ol- ; s. 11
bembeyaz ol- ; s.74
belki o ol- ; s. 46
esir ol- ; s.206
biçare ol- ; s.141
birbirlerinin ol- ; s. 249
bitirmiş ol- ; s. 110
çok iyi ol- ; s. 30
çocuğumuz ol- ; s.249
duymamış ol- ; s.41
esir ol-; s. 31
farkında ol- ; s. 270
felaket ol- ; s. 252
feci ol- ; s. 25, 183
fedakarlık ol- ; s. 217
gelmez ol- ; s. 134
görmez ol- ; s. 32
güzel ve hazin ol- ; s.133
gelmiş ol- ; s. 267
girmez ol- ; s. 231
hasıl ol- ; s. 77
hasta ol- ; s. 243, 117
hatıraları ol- ; s. 185
hasıl ol- ; s. 33, 38, 84, 98, 47...
hadise ol- ; s. 230
istenecek ol- ; s. 91
ibaret ol- ; s. 171
iyi ol- ; s. 178
kaybol- ; s. 45, 83, 64, 64, 33...
kurban ol- ; s. 270
kadın ol- ; s. 48
kani ol- ; s. 95
kabil ol- ; s. 71, 253
kocası ol- ; s. 186

Kız ol- ; s. 244
lakayt ol- ; s. 268
mani ol- ; s. 70, 144, 144, 179, 78...
mahrum ol- ; s. 121
maskara ol- ; s. 145, 75
mahcup ol- ; s. 107
mağlup ol- ; s. 24, 24
mani ol- ; s. 45
mahluk ol- ; s. 101
mağlup ol- ; s. 24, 73, 26
manaları ol- ; s. 133
mesut ol- ; s. 78, 146, 242, 88, 21...
memnun ol- ; s. 95, 30, 31
mecbur ol- ; s. 79, 47
muhtaç ol- ; s. 52
muvaffak ol- ; s. 107, 50
mustarip ol- ; s. 109, 148
Mutlak ol- ; s. 216
müteşekkir ol- ; s. 154
müteessir ol- ; s. 155, 96, 84
müsekkin ol- ; s. 240
geçirgen ol- ; s. 60
pişman ol- ; s. 24, 51, 140, 192
parça parça ol- ; s. 119
sıcak ol- ; s. 10
söylemiş ol- ; s. 11
sahip ol- ; s. 252, 75
sanmış ol- ; s. 176
sapsarı ol- ; s. 65, 122
sahip ol- ; s. 236
şahit ol- s. 120
tek ol- ; s.91
tanık ol- ; s. 96
tabii ve cesur ol- ; s. 103
tesiri ol- ; s. 240
tecrübe ol- ; s. 146
vecd ol- ; s. 83
yaralı ol- ; s. 31
yol ol- ; s. 133
zalim ol- ; s. 150
zahip ol- ; s. 186
zatüre ol- ; s. 98
zincir ol- ; s. 240

Sonuç

Çalışma sonucunda Halide Edib Adıvar'ın "Kalp Ağrısı" isimli romanı incelenmiştir. Romanda geçen "etmek" yardımcı fiillerin âdetine bakıldığında isim soylu kelimelerle kullanılan yardımcı fiillerin sayısı 490, fiilimsi ile kurulan yardımcı fiillere 4, deyimleşmiş

olarak kullanılan yardım fiiller ise 5 tanedir. "olmak" yardımcı fiillerin âdetine bakıldığında isim soylu kelimelerle kullanılan yardımcı fiillerin sayısı 210, fiilimsi ile kurulan yardımcı fiillere 4, deyimleşmiş olarak kullanılan yardım fiiller ise 4 tane tespit edilmiştir. Bu anlamda bakıldığında cümleye anlatım yönünde derinlik katmıştır. Roman son derece güzel bir yalınlık içindedir. Romandaki olaylar anlatırken gerçekçi bir tarz ve doğalcılık akımı göze çarpmaktadır. Romanda sürükleyici bir akış vardır, yani konunun gelişimini yalnızca olayların akışına bırakılmıştır. Halide Edib Adıvar'ın "Kalp Ağrısı" isimli eserini dil ve anlatım özelliği bakımından değerlendirdiğimizde yazar, romanın dili sade, açık ve yalındır.

Öneri

Halide Edib Adıvar'ın "Kalp Ağrısı" isimli romanını ele aldığımız bu çalışmadan daha detaylı çalışma yapmak isteyenlere bir ön malzeme olarak önerilmektedir. Elde edilen sonuçların fiiler konusunda çalışma yapmak isteyen araştırmacıların veri kaynağı olacağını düşünülmektedir. Bu araştırmada romanda tespit edilen yardımcı fiiler vasıtasıyla ortaöğretim öğrencilerine Halide Edib Adıvar'ın "Kalp Ağrısı" romanında kullanmış olduğu dil ve üslubu hakkında bilgi verme yönünden yardımcı kaynak niteliği taşıyabilir. Halide Edib Adıvar'ın "Kalp Ağrısı" adlı romanı öğrencilere okuma alışkanlığını kazandırma, anadilin sağlıklı bir şekilde kullanabilme, hayata geniş çevrenden bakabilme gibi nitelikler kazanmasını sağlayabilir.

-Öğrencilerin yardımcı fiiller konusundaki bilgilerini arttırmak için kaynak olarak verilebilir.

-Öğretmen, öğrencilere yardımcı fiiller hakkında inceleme konusu olarak verilebilir.

-Yardımcı fiillerin dil ve anlatımına ne gibi özellik ve zenginlikler kattığı, katabileceği konusunda öğrencilere açıklama yapmada, öğretmenler tarafından bu konuda yardımcı eser olarak kullanılabilir.

-Titizlikle yapılan bu çalışma ileriki zamanlarda buna benzer yapılacak çalışmalara da ön kaynak niteliği taşıyacağı umulmaktadır.

Kaynakça

BAYAT, Fuzuli. (2008). Orta Türkçe Sözlük. İstanbul: Yalın Yayıncılık.

BİLGEGİL, Kaya. (2009).Türkçe Dilbilgisi. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi

CAFEROĞLU, Ahmet. (2011). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü. Ankara: TDK.

DELİCE, H. İbrahim. (2008). Sözcük Türleri. Sivas: Asitan Yayıncılık.

ECKMANN, János. (2005). Çağatayca El Kitabı, (çev. KARAAĞAÇ, G.). Ankara: Akçağ

ERCİLASUN, Ahmet B., (1984). Kutadgu Bilig Grameri-Fiil-. Gazi Üniversitesi: Yayın No.33, Ankara.

ERGİN, Muharrem. (2000). Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak.

GABAİN, A. V., (2007). Eski Türkçenin Grameri, (çev. AKALIN, M.). Ankara: TDK.

HACIEMİNOĞLU, Necmettin. (1996). Karahanlı Türkçesi Grameri. Ankara. TDK..

KARABEYOĞLU, Adnan R., (2007). "Orhon Yazıtları'nda Bol- ve Er- Fiilleri Üzerine", TÜBAR-XXII-/2007-Güz, ss. 87-100

KONONOV, A.N. (2001). Grammatika Sovremennogo Turetskogo Literaturnogo Yazıka, Multilingual: İstanbul.

KORKMAZ, Zeynep. (2005). Gramer Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK.

MANSUROĞLU, Mecdut. (1979). "Karahanlıca", Târîhî Türk Şîveleri (haz. AKALIN, M.), Atatürk Üniversitesi Yayınları No:551, s. 141-182. Ankara: Sevinç Matbaası.

ÖZKAN, Nevzat. (2007). "Gagavuz Türkçesi", Çağdaş Türk Lehçeleri Grameri (edt. ERCİLASUN, Ahmet B.), ss. 81-170. Ankara: Akçağ:

TEKİN, Şinasi. (1976). Uygurca Metinler II, Maytrısimit, Sevinç Matbaası, Ankara.

TEKİN, Talât. (2010). Orhon Yazıtları. Ankara: TDK.
TOKYÜREK, H. (2005). Eski Türkçede (VIII. yy. – XII. yy.) Yardımcı Fiiller. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
TURAN, Zeki. (1996). Eski Anadolu Türkçesinde Ol- Cevherî Fiili. TDAY Belleten, 265-289
TÜRK, Osman. (2020). Kültürel Miras Olarak Hayvanların Atasözlerimize Kattıkları Anlam Üzerine Bir Değerlendirme. Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergisi, Cilt: 11, Sayı: 44, Kasım-2019, s. 320-334. Türkçe Sözlük. (2011). Ankara: TDK.

QARABAĞ FOLKLORUNDA DOĞUM MƏRASİM

Sönməz ABBASLI[7]

Abstract:
Prenatal, birth and postpartum processes form a complex system of birth ceremonies. The study of birth ceremonies is important in terms of studying the ancient worldview of our people, our spiritual culture. From the day of marriage, the human race has dreamed of procreation. Our epics "The Book of Dede Gorgud" also emphasize the importance of giving birth to children. He is placed in the white room where his son is born and in the golden room where his daughter is born. Those who have no children are considered cursed by God and are placed in a black room. In Garabakh, as in any other region of Azerbaijan, from ancient times large families were given more importance. In this region, it was believed that a childless woman was in trouble. In order to save her from infertility, various rituals and Turkish rituals were performed. A pregnant woman should not go out alone in the dark, avoid hard work and so on. During the period of "pregnant", a woman is fed what she desires. In general, many measures are taken when it is known that a woman is pregnant. They do not bring rabbits into the house of a pregnant woman, and looking after the fish is considered a failure. It is believed that a woman who eats pomegranate will have a beautiful child, and a woman who eats quince will be spoiled. The birth of a child brings joy to the family. A series of measures are being taken in the Garabakh region in connection with the newborn. Adjoining, umbilical cord cutting, tooth extraction, circumcision, spraying, etc. In this area, too, parents, grandparents or family members may name the newborn. At the same time, the name of the grandparents can be given to the child. Various means are used in the Garabakh region to protect children from abuse and neglect. The swimsuit is lit and the amulet is hung. The child's neck and back are pierced with the swaddling cloth, and the point of view between the two veins in the neck is cut off. They also burn the apron and give the smoke to the child.
Key Words: Birth, Child, Woman, Pregnant, Garabakh.

Özət:
Doğum öncəsi, doğum və doğumdan sonrakı proseslər bütöv bir sistemi doğum mərasimləri kompleksini təşkil edir. Xalqımızın əski dünyagörüşünün, mənəvi mədəniyyətimizin öyrənilməsi baxımından doğum mərasimlərinin tədqiqi əhəmiyyət kəsb edir. Evliliyə qədəm qoyan gündən insan övladı nəsil artırmaq, övlad törətmək arzusunda olmuşdur. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarımızda da övlad dünyaya gətirməyin önəmli olduğu vurğulanır. Oğlu dünyaya gələn ağ otaqda, qızı olan qızıl otaqda oturtdurulur. Övladı olmayan isə Allahın qarğadığı hesab edilir və qara otaqda oturtdurulur. Azərbaycanın hər bölgəsində olduğu kimi Qarabağda da qədimdən çoxuşaqlı ailələrə daha çox önəm verilirdi. Bu bölgədə də övladı olmayan qadının çilləyə düşdüyünə inanılırdı. Həmin qadını sonsuzluqdan qurtarmaq məqsədilə müxtəlif ayinlər, türkəçarələr icra edirdilər.
Qarabağ bölgəsində də uşağa qalan qadına hamilə, boylu, ikicanlı və s. adlarla müraciət olunur. Eyni zamanda, uşağa qalana vədəsi keçib deyə də müraciət olunur. Hamilə qadının qaranlıq düşən vaxt çölə yalqız çıxmamasına, ağır işlərdən çəkinməsinə və s. çalışılır. Qadına "yerikləmə" dövründə nəfsi çəkən şeyləri yedizdirirlər. Ümumiyyətlə, qadının hamilə olduğu bəlli olduqda bir çox tədbirlərə əl atılır. Hamilə qadın olan evə dovşan gətirmirlər, balığa

[7] Doç. Dr. , Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü

baxmaq uğursuzluq hesab olunur. Nar yeyən qadının uşağının gözəl olacağına, heyva yeyənin isə nazlı-qəmzəli olacağına inanılır.
Uşağın dünyaya gəlməsi ilə ailəyə sevinc bəxş olunur. Qarabağ bölgəsində də yeni doğulan uşaqla bağlı silsilə tədbirlər həyata keçirilir. Adqoyma, göbəkkəsmə, dişçıxarma, sünnətetmə, çiləgötürmə və s. Bu bölgədə də ata-ana, nənə-baba və ya ailəyə yaxın sayılan kəslər yeni doğulan uşağa ad qoya bilərlər. Eyni zamanda nənə-babanın adı da övlada verilə bilər.
Qarabağ bölgəsində uşağı bədnəzərdən, gözdəymədən qorumaq üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edilir. Üzərlik yandırılır, gözmuncuğu asılır. Üzərliyin kükü ilə uşağın boğazı, kürəyi oxalanır, boynunun dalındakı iki damar arasında olan nəzər yeri kəsilir. Eləcə də üzərrik yandırıb tüstüsünü uşağa verirlər.
Açar sözlər: Doğum, Uşaq, Qadın, Hamilə, Qarabağ.

Doğum öncəsi, doğum və doğumdan sonrakı proseslər bütöv bir sistemi doğum mərasimləri kompleksini təşkil edir. Xalqımızın əski dünyagörüşünün, mənəvi mədəniyyətimizin öyrənilməsi baxımından doğum mərasimlərinin tədqiqi əhəmiyyət kəsb edir. Evliliyə qədəm qoyan gündən insan övladı nəsil artırmaq, övlad törətmək arzusunda olmuşdur. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarımızda da övlad dünyaya gətirməyin önəmli olduğu vurğulanır. Oğlu dünyaya gələn ağ otaqda, qızı olan qızıl otaqda oturtdurulur. Övladı olmayan isə Allahın qarğadığı hesab edilir və qara otaqda oturtdurulur. Azərbaycanın hər bölgəsində olduğu kimi Qarabağda da qədimdən çoxuşaqlı ailələrə daha çox önəm verilirdi. Bu bölgədə də övladı olmayan qadının çilləyə düşdüyünə inanılırdı. Həmin qadını sonsuzluqdan qurtarmaq məqsədilə müxtəlif ayinlər, türkəçarələr icra edirdilər. Qarabağda sonsuzluğa qarşı belə bir ayin icra olunurdu. Çilləni kəsmək üçün şənbə, çərşənbə günləri məqsədəuyğun hesab edilirdi. Bu ayin axar su və ya bulaq başında icra edilirdi. Uşağı olmayan qadınlar, eləcə də bəxtləri açılmayan qızlar, uşaqlar ora yığılır, yanların toxumaq üçün olan iplərdən bir yumaq qoyulurdu. Əlin və ayağın baş barmaqları həmin iplə möhkəm bağlanırdı. Çiləni kəsən qoca qadın mis aftafanı doldurub yanına qoyurdu. Çiləsini kəsəcəyi adamın adını çəkir və xüsusi ovsunlayıcı sözlər söyləyib qayçı ilə ipləri kəsirdi. Sonra aftafadan həmin iplərin üstünə su axıdıb onları axar suya verirdi. Ovsunlayıcı sözlər bu səpkidə olurdu: "Həzrət Süleyman eşqinə, cin qızı Mərcan hökmünə, köklü ağacın, dibli qayanın, yeddi yolun ayrıcına, bəni adəmin, cinin, şeytanın, sürünənin, uçanın, qaçanın, gözə görünən, görünməyən nə varsa, onun hansının çiləsinə düşmüsənsə, filankəs, mən sənin çiləni kəsdim" [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V 2013: 137]. Qeyd edək ki, axar suyun bu ipləri yuyub aparması ilə ağırlığın götürüləcəyinə inanılırdı. Həqiqətən də bu ayinin bir çox adama xeyri olurdu. Övladsız anaların uşağı olurdu, bəxti bağlı qızların qapısına elçi gəlirdi, toyu olurdu və s.
Qarabağ bölgəsində də uşağa qalan qadına hamilə, boylu, ikicanlı və s. adlarla müraciət olunur. Eyni zamanda, uşağa qalana vədəsi keçib deyə də müraciət olunur. Hamilə qadının qaranlıq düşən vaxt çölə yalqız çıxmamasına, ağır işlərdən çəkinməsinə və s. çalışılır. Qadına "yerikləmə" dövründə nəfsi çəkən şeyləri yedizdirirlər. Ümumiyyətlə, qadının hamilə olduğu bəlli olduqda bir çox tədbirlərə əl atılır. Hamilə qadın olan evə dovşan gətirmirlər, balığa baxmaq uğursuzluq hesab olunur. Nar yeyən qadının uşağının gözəl olacağına, heyva yeyənin isə nazlı-qəmzəli olacağına inanılır.
Uşağın dünyaya gəlməsi ilə ailəyə sevinc bəxş olunur. Qarabağ bölgəsində də yeni doğulan uşaqla bağlı silsilə tədbirlər həyata keçirilir. Adqoyma, göbəkkəsmə, dişçıxarma, sünnətetmə, çiləgötürmə və s. Bu bölgədə də ata-ana, nənə-baba və ya ailəyə yaxın sayılan kəslər yeni doğulan uşağa ad qoya bilərlər. Eyni zamanda nənə-babanın adı da övlada verilə bilər.
Colan türkmanlarında yeni doğulan uşağa atası ad qoyar. Ata adətən övladına öz atasının adını qoyduğundan nəsildə eyni adların təkrarlanması baş verər. Öncələr əsasən İslam dininin

müqəddəslərinin adı verilirdisə, son zamanlar Türk adlarının qoyulması da artıb [Şamil 2014: 108].
Qarabağ mətnlərindən məlum olur ki, təzə anadan olan uşağın üstünə tüfəng gətirmək olmaz. Tüfəngin ağırlığı uşağın üstünə tökülə bilər və həmin uşağa ağırlıq çökər, dərd-bəla içində olar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013: 249]. Təzə anadan olmuş uşağın yanına yumurta qoyurlar ki, uşağa dəyən nəzəri, gözü qaytarsın. Yumurta ağırlığı qaytarır və uşağı yüngülləşdirir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013: 250].
Qarabağ bölgəsində də qırxlı uşağın üstünə çiy ət gətirmək məsləhət görülmür. Qırxı çıxmamış uşağın üstünə çiy ət gətirilərsə uşaqda çoxlu səpgilərin əmələ gələcəyinə inanılır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013: 250].
Qarabağda dünyaya yeni göz açmış oğlan uşağının yanına bıçaq, xəncər qoyulur ki, bu da onun igid olması məqsədilə edilir. Əgər dünyaya gələn qızdırsa onun evdar olması üçün yanına iynə-sap, qayçı qoyulur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 160].
Qarabağın afşar tayfasının da maraqlı adəti var. Afşarlar yeni dünyaya gəlmiş uşağı, hətta birgünlük olsa belə yeddi qapıya aparırlar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 160].
Qarabağda yeni göz açmış uşağı evdə tək qoymurlar. Əks halda cinin uşağı dəyişdirəcəyinə inanırlar. Qırxlı uşağın üstünə iynə, sancaq asır, yastığının altına isə qayçı qoyulur ki, bu da cinin uşağı dəyişdirməməsi məqsədi ilə edilir. Hətta cin dəyişən uşaq üçün belə bir ovsundan istifadə olunur. Cin dəyişdirmiş və eybəcər hala düşən uşağı anası ilə bir nəfər qəbiristanlığa aparır. Bu zaman arxaya dönmək və danışmaq olmaz. İki qəbri keçib üçüncü qəbrə çatanda ana uşağı qəbrin yanına qoymalı və uşağa baxmadan, eləcə də geri dönmədən getməlidir. Ana ilə gedən qadın isə uşaq ağlayan zaman ananı çağırmalıdır ki, uşağını gəlib götürsün. Ana isə "bu mənim uşağım deyil, mənim uşağımı versinlər" deməlidir. Bu ovsun üç dəfə axşamüstü təkrar olunur. Üç gündən sonra uşaq əvvəlki halına düşür [Qarabağ: folklor da bir tarxidir, IV 2013: 247].
Qarabağ bölgəsində yeddigünlük uşağı çimizdirmək üçün yeddi çöp qırır və suya atırlar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 152].
Yeni anadan olmuş uşağın göbəyi üç, beş və yeddi günündə düşməlidir. Göbək düşmədikdə isə müxtəlif üsullardan istifadə olunur. Xəmirdən yumru kökə düzəldib göbəyə qoyub bağlayırlar ki, xəmir göbəyi çürütsün [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 136]. Digər üsulda isə uşağın başına klyonka keçirir. Uşağı çimizdirib qurtarandan sonra içinə on dənə düyü, arpa və ya buğda tökülmüş suyu üstündən töküb və "qırx onun tökdüm" deyirlər. Ana özü də bunu etməli və "qırx onun tökdüm" deməlidir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 151].
Uşağın qırxı çıxanda da qırx dənə buğda və ya düyü, onlar olmasa arpanı əvvəlcədən sayıb təmiz bir qabın içinə tökürlər. Yuyunduqdan sonra onu sol, sağ çiynin və başdan töküb qüsul verirlər ki, təmiz olsun [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 151]. Bəzən arpa və buğda əvəzinə qırx dənə çöp də sayılıb üç qaba bölüşdürülür. Biri uşağın sağ və sol çiynindən, qalan ikisi isə ananın sağ və sol çiynindən tökülür [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 152].
Qarabağda maraqlı qırx tökmək adətlərindən biri də odur ki, burada qız uşağının qırxını tökəndə arpa, oğlan uşağının qırxını tökəndə idə buğda tökürlər. Bu da qız uşağının tez böyüməsi ilə əlaqələndirilir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 135-136]. Bu bölgədə göbəkkəsmə mərasimi də özünəməxsusluğu ilə seçilir. Əgər qız uşağının göbəyi kəsilirsə onu evdə basdırırlar. Bu da qızın evdar olması, evə bağlanması məqsədilə edilir. Hətta qızın göbəyini qızılgülün dibinə də basdırırlar. Oğlan uşağının isə böyüyüb çöldar olması məqsədilə göbəyini çöldə basdırırlar. Hətta uşaq savadlı, oxumağa meyilli olsun deyə göbəyini məktəbin həyətinə, bağçılıqla maraqlansın deyə ağacın dibinə atanlar da olur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 150]. Gürcülərdə isə "Gələcəkdə uşağın hansı peşənin sahibi olması

istəyinə görə göbəyi o peşənin icra edildiyi yerə basdırırlar. Oğlan uşağının evə bağlı olması arzulanarsa göbək evin həyətinin bucağına basdırılır. Təhsil alması istənilsə məktəbə, müəllim olması istənilsə məscid həyətinə basdırılır. Yeni doğulanın düşən göbəyi insan ayağının basılmayacağı təmiz bir yerə basdırılır. Uşağın gələcəyini müəyyənləşdirmək üçün önünə qələm, kağız, müqəddəs kitab kimi əşyalar qoyulur. Hansına əlini atarsa o məsləyi seçməsinə dair inanc var" [Altınkaynak 2019: 161].

Qarabağ bölgəsində də bəzi uşaqlar yerimə zamanı gəlsə də yeriyə bilmir. Belə uşağa "çiləli uşaq" deyirlər və onun çiləsini tökmək üçün müxtəlif üsullardan istifadə edirlər. Çiləli uşağı ya daşın, qayanın deşiyindən ya da dəyirman novunun altından keçirirlər. Çiləyə düşmüş uşaqları üç cümə axşamı xəlbirə qoyur və evbəev gəzdirirlər. Hətta hər evdən bir çörək alıb, naxırçıya verirlər [Bu yurd bayquşa qalmaz 1995: 60].

Uşağı çilədən çıxartmaq üçün onu qurd ağzından keçirtmək adəti də var. Bu məqsədlə qurd öldürülür və ağzı halqa-halqa soyulur. Çilləli uşağı bu qurd ağzından üç dəfə keçirirlər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I 2012: 165].

Gec yeriyən uşağın çiləsini kəsmək üçün çərşənbə günü uşağı böyürtkən kollarının arasından keçirirlər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 137]. Və yaxud yeriməyən uşağın ayağının baş barmaqlarını bir-birinə bağlayıb xəlbirə qoyur və yanına da pul qoyurlar. Beləliklə, uşaq çilədən çıxır. Digər bir üsulda isə ayağının baş barmaqları bir-birinə bağlanmış uşağın yanına pul ilə yanaşı konfet qoyulur və ilk qarşılaşan adama onlardan verilir, daha sonra isə qayçı ilə uşağın barmağının arasındakı ipi kəsməsi xahiş olunur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 137].

Uşaqların çiləyə düşməməsi və ayaqlarının bir-birinə dolaşmaması üçün zahı gəlinlərin üstünə iynə taxılır və ya çalışılır ki, iki zahı qadın bir-birinin üstünə gəlməsin. Belə bir vəziyyət yaransa zahı gəlinlər iynələrini bir-birlərinə verirlər. Bu zaman uşağın ayağı dolaşmır. Əgər qarşılaşan zahı qadınların birində iynə var, digərində yoxdursa onda uşağı tez götürüb iynəsi olan gəlinin ayaqlarının arasından keçirirlər. Bu hal üç dəfə təkrarlanır. Əks halda iynəsi olanın ağırlığı digərinin üzərinə tökülə bilər. Uşaqların ayaqları isə bir-birinə sarılmış vəziyyətdə qalar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013: 245].

Eləcə də 3-4 yaşlı uşaqların ayaqları bir-birinə tez-tez dolaşıb yıxılarsa baş barmaqlarını iplə bir-birinə düyünləyib stəkanda bir az su qoyurlar. "Süleyman peyğəmbər hörmətinə, cin qızı Mərcan hökmünə, məsələn, sanıyırsan, pişihdən, itdən, səsdən-küydən, sudan, qarannıxdan, nədən qorxmusansa, çiləni kəsirəm" deyib o ipi tutub başından kəsir, suyu isə bu ipin üstündən tökürlər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V 2013: 137].

Uşaq çiləyə düşəndə ata görməyən qadın və ya kişi gərək çərşənbə günü dəyirmanın donuzduğundan arxasına baxmadan su götürüb gələ. Uşağı həmin suya salıb çilədən çıxardırlar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI 2013: 188-189].

Qarabağ bölgəsində gec dil açan uşaq üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edib dilini açırlar. Belə uşaqlara əsasən sərçə əti və göyərçin və bildirçin yumurtası verilir. Qarabağda rəngarəng tükü olan "dıra-dıra" adlı gözəl bir quş olur ki, onun həm yumurtasını, həm də ətindən kabab edib uşağa verirlər ki, dili açılsın [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 136-137].

Eləcə də gec dil açan uşaq üçün niyyət edirlər ki, dili açılsın onu yeddi qonşu gəzdirib pay yığacağam. Dili açıldıqda uşağı xəlbirə qoyub yeddi qapı gəzdirib pay yığırlar. Həmin payı da gətirib süfrəyə qoyub yeyirlər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V 2013: 136].

Qarabağ doğum mərasimlərini araşdırarkən süd dişi ilə bağlı maraqlı örnəklərlə də qarşılaşmaq mümkündür. Məsələn, örnəklərin birində uşağın süd dişini tökən vaxtı düşmüş dişini siçan yuvasına uzadıb: Ay siçan, Gəl siçan, Balta tişimi verim saa, İnci dişini ver maa ─ Deməsi nümunəsi ilə rastlaşırıq ki, bu da uşağın dişlərinin gələcəkdə incə, muncuq kimi düzümlü olması məqsədilə edilir [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI 2013: 165-166].

Çətin diş çıxaran uşaqlar üçün belə bir üsuldan istifadə edilir. Uşağın anası buğdanı ocağın üstünə qoyur, amma altını qalamır. Uşaq ağlayıb tez qalamasını istəyir. Yəni bu əslində "dişim tez çıxsın" anlamını daşıyır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI 2013:166].
Uşağın diş çıxardan vaxtı hədik bişirmək bir adət halını almışdır. Örnəklərin birində uşağı otuzdurduqdan sonra hədiyin onun başından tökmək faktı ilə rastlaşırıq. Uşağın hədiyi dənniyib ağzına qoyursa deməli dişi tez çıxacaq. [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 152].
Bişirilən hədik yeddi qonşuya da paylanır. Qonşu isə öz növbəsində qabı boş qaytarmır, içinə şirinlik, corab, köynək və s. qoyub verir.
Hədiyin qaynamamış, yəni diri vaxtı bir nəlbəki götürüb və uşağın başına bulaşmasın deyə bir qəzet qoyub tökmək faktı da məlumdur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 153]. Ərdahanın Hoçvan bölgəsində yaşayan afşarlarda isə "uşağın ilk dişləri çıxdığı zaman "dani" adı verilən bir şorba hazırlanır" [Altınkaynak 2019: 170].
Qeyd edək ki, udilərdə "diş toyu" ənənəvi mərasimlərdən biridir və bunu uşaq diş çıxardan vaxt keçirirlər. Mərasim vaxtı uşağa müxtəlif hədiyyələr alınır. Başına şirinlik, bolluq olsun deyə konfet, düyü tökülür [Azsaylı xalqların folkloru, I 2014: 42].
Colan türkmanları da uşağın xarab olmuş dişini evin damına atar və çürik dişin alınmasını, əvəzində isə altun dişin verilməsini istəyərlər.
Colan türkmanları uşağa "diş toyu" keçirirlər ki, bu "diş kutlaması" adlanır. Eyni zamanda bu mərasimdə də mütləq hədik bişirilir [Şamil 2014: 108].
Qarabağ bölgəsində uşağın başının tükü qırxı çıxdıqdan sonra, çox hallarda isə bir yaşında qırxılır. Bəzən yastığın içinə qoyulur, bir sözlə, təmiz yerdə saxlanılır, ayaq altına atılmır. Hətta o tükdən bir az götürüb tikir və uşağın çiynində də saxlamaq adəti var. Uşağın ağlı kəsən vaxt ona deyilir ki, bu sənin bir yaşın olanda qırxılan tükündür [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 149].
Qarabağdan toplanmış doğumla bağlı örnəklərdə qırxılmış tükün uşağın dayısına satılması əvəzində pul alınması faktı da mövcuddur [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 150-151].
Qeyd edək ki, türkmanlarda saçın ilk dəfə qırxılması "saç toyu" adlanır. Türkmanlarda da uşağın ilk saçı əmisi və ya dayısı tərəfindən qırxılır. Həmin saç tərəzidə çəkilir, həmin ağırlıqda nəzir-niyaz paylanır. Kəsilən saçı atmır və uşaq altı-yeddi yaşına çatanda özünə göstərirlər [Şamil 2014: 108].
Qarabağ bölgəsində uşağın dırnağı əsasən yaşında tutulur. Əgər uzun olarsa o zaman yaşı gözləmir və dişlə dırnağı qırırlar. Qayçı, pilitva və s. vurmurlar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 153-154].
Bu bölgədə qədim zamanlarda uşaq sünnət olunan zaman kəsilən ağaca taxılı halda anaya verilir. Ana onu saxlayıb qoruyur, quruyandan sonra isə basdırır. [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 153-154].
Colan türkmanlarında uşaqlar 3-18 aylıq olarkən sünnət edilir və toy şəklində qeyd olunur, çal-çağır, yeyib-içmək verilir. Türkmanlar da sünnətdə kəsilən hissəni bir çubuğa keçirib bacaya, evin yuxarı hissəsinə qoyular [Şamil 2014: 108].
Qarabağ bölgəsində "hal anası" mifoloji obrazı ilə də rastlanmaq mümkündür. Zahını hal anasından qorumaq üçün həm özünün, həm də uşağın üstünə tez sancaq taxılır. Bu zaman yeni doğulmuş uşağın dilinin üstündə tikan kimi şeylər olur ki, tez ondan qan alırlar ki, ayılsın. Digər mətndən isə bəlli olur ki, zahı halsız olarsa onu hal anasının aparmasına inanılır. Tez ona dua yazdırıb, mollaya baxdırır və iynə vururlar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 139].

Qarabağda həmzat deyilən bir şey var. Həmzatlı adam pişiyin və ya itin üstünə getsə, pişiyin balaları qırılarmış. Hamı uşağını həmzatı olandan qoruyur qapıya gələndə içəri girməyə qoymazlar ki, ağırlıqdı. Həmzatlı qadın dualı olduğu üçün yeni doğmuş ananın, eləcə də yeni doğulmuş uşağın üstünə gəlsə onlar mütləq ziyan çəkərdilər [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 138]. Bəzən ərə gedən qızlarda da həmzat olur. Həmzatlı gəlin doğan pişiyin və ya itin üstündən keçsə, həmzadı onun üstünə tökülər. Gələcəkdə həmin qadının uşağı olarsa sağ qalar [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III 2012: 138].

Həm hamilə qadını, həm də uşağı həmzatlı adamdan qorumağa çalışırlar. Çünki duası olan zahı qadının üstünə çıxarsa bütün ağırlığını onun üstünə tökər, zahıdan da ağırlıq uşağa tökülər və uşaq da üç gün ağlayıb, ölər.

Qarabağda həmzatlı anaya uşaq olmamışdan əvvəl uşaq boyuna dua yazırlar buna da "boylama duası" deyirlər. Bu dua həftədə bir dəfə yazılır. Həmzat molla, seyidlər tərəfindən kəsilir. Həmzatlı qadını yeni doğmuş, küçükləmiş itin üstünə də göndərirlər. Bu zaman gəlinin həmzatı itə keçir, itin bütün balaları ölür. Gəlinin isə bundan sonra uşaqları sağ qalır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV 2013: 246].

Həmzatı kəsmək üçün ya uşağı olmayan, ya da uşağı düşən qadının qarşısına bir tas qoyub başına isə ağ yaylıq atırdılar. Həmzatı kəsən adam başını yaylığın altına salır və dodağının altında nəsə deyir və çubuqnan o kasaya vurur. Mis, yazılı kasada su olur ki, buna qırxaçar deyirlər. Kasanın ortası dik olur, dikin qıraqlarından isə qırx açar sallanır. Həmzatı kəsən cinlərin şeyxinin adını bilir, onu çağırır və dərdini bundan azad et deyir, qırx dəfə o kasaya qarğı çubuqnan vurur. Sonra yaylığı suya silkələyirlər. Qadın evinə gedincə dala baxmamalıdır. Bunu edən qadın uşağa qalırdı. Və yaxud qadını həmzatdan azad edən şəxs ona deyir ki, uşaq bətninə düşən kimi mənə sat, mənim adımda olsun. Əvəzində çox cüzi pul alınır. Sanki oyun oynayır və şeytanı aldadırlar. Uşaq doğulandan sonra isə zahı qadın öz uşağını yenidən həmzatdan azad edən qadının yanına gətirir, bir manat alıb əvəzində isə yüz manat qaytarırdı [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V 2013: 138].

Qarabağ bölgəsində dünyaya yeni övlad gətirən qadının üzünüyünü götürmək məqsədilə belə bir ovsundan istifadə olunur. "Axşam mal-heyvan örüşdən gələn vaxtı, qadını qapının ağzına uzadırlar. Bir qadın bir kasa suyu şahlı tərəzinin bir gözünə qoyur. Tərəzinin gözünü üç dəfə xəstə qadının başından ayağına tərəf yellədir, deyir:

Mən aşığam sucuğaz,
Sudan içdim bucuğaz.
Üzüldü, üznüyün götürdüm,
Dərmanıdı bucuğaz.

Xəstə qadın deyir:

Yer, üznüyümü verirəm sənə,
Qüvvəni ver mənə.

Üznüyünü götürən qadın kasadakı sudan xəstə qadının dörd bir yanına səpir. Su səpildikcə xəstə qadın deyir:

Yer, üznüyümü verirəm sənə, Qüvvəni ver mənə.

Suyu, xəstə qadının üstündə dolandıranda xəstənin üzünə sudan bir damcı da düşməməlidir.

Beləliklə, üç çərşənbə axşamı dalbadal zahının üzünüyünü götürürlər [Bu yurd bayquşa qalmaz 1995: 59-60].

Qarabağ bölgəsində uşağı bədnəzərdən, gözdəymədən qorumaq üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə edilir. Üzərlik yandırılır, gözmuncuğu asılır. Üzərliyin külü ilə uşağın boğazı, kürəyi oxalanır, boynunun dalındakı iki damar arasında olan nəzər yeri kəsilir. Eləcə də üzərlik yandırıb tüstüsünü uşağa verirlər.

Eyni zamanda bədnəzərdən qorunmaq üçün dəvə yunundan qatma toxunur və uşağın bədəninə bağlanır. Bəzi yerlərdə nəzər duası yazdırıb qapıdan asır, bəzən də nal, qoç buynuzu, üzərlik qapı-bacadan asılır [Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VII 2014: 171-172].

Qaynaqlar

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I cild. (2004). Bakı, Elm, 760 səh

Azsaylı xalqların folkloru, I cild. (2014). Bakı, Elm və təhsil, 204 səh

Bu yurd bayquşa qalmaz (Laçın, Qubadlı, Zəngilan və Cəbrayıl bölgələrindən toplanmış folklor nümunələri). (1995). Bakı, Yazıçı, 240 səh

Paşayeva, M. (2008). Azərbaycanlıların ailə mərasimlərinin etnik ənənələri (XIX-XX əsrin əvvəlləri Şəki-Zaqatala bölgəsinin materialları üzrə, Bakı, Azərnəşr, 308 səh

Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Toplayanı və tərtib edəni: fil.ü.f.d. İlkin Rüstəmzadə və Zəfər Fərhadov. 2012. Bakı, Elm və təhsil, 464 səh.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), tərtib edəni: fil.ü.f.d. İlkin Rüstəmzadə. 2012. Bakı, Elm və təhsil, 468 səh.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV kitab (Laçın, Qubadlı və Zəngilan rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Toplayanlar: fil.ü.f.d. İlkin Rüstəmzadə, Sevinc Bağdadova. 2013. Bakı, Elm və təhsil, 460 səh.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir, V kitab (Bərdə, Füzuli, Ağdam, Şuşa və Zəngilan rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), Toplayanlar: fil.ü.f.d. İlkin Rüstəmzadə, Zəfər Fərhadov. 2013. Bakı, Zərdabi LTD MMC, 452 səh.

Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər, Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri), toplayıb, tərtib edən: fil.ü.f.d. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). 2013. Bakı, Zərdabi LTD MMC, 468 səh.

Qarabağ: folklor da bir tarixidir, VII kitab (Xocavənd rayonundan toplanmış folklor örnəkləri). Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqifqızı (Süleymanova). 2014. Bakı, Zərdabi LTD MMC, 444 səh

Şamil, Ə. (2014). Colan türkmanları, Bakı, Elm və təhsil, 142 səh

Xürrəmqızı A. (2002).Azərbaycan mərasim folkloru, Bakı, Səda, 210 səh

RELIGIOUS SCIENCES AND THE VALUES OF THE PHILOSOPHY OF RELIGION BY ERIC FROMM

Walid MERIAH [8]

Abstract:
Religionis considered a human nature, parallel and keeping up with the human existence through all stages of its development, from the worship of nature and its phenomena as sacred gods, to the worship of the queen of production and its outputs as a transceiver, through monotheistic religions and their metaphysical dimensions, to technology and its projections as a new God. Or as an entry to a new God driven by a savage monopolistic capitalism, and on this basis religion and the philosophy of religion occupied the important place in the history of philosophical thought in general and contemporary from it in particular, as the follow-up to the emergence of the philosophy of religion is an anthropological inquiry of the human being and his deep history, religion has grown and evolved in a way Parallel to human consciousness, the more the human consciousness develops and develops with it the religious form and the essence of worship itself, the contemporary expatriate man chose to jump on the primitive patterns of natural religion and even monotheism, and decided to be the maker of his values according to a religious human approach full of the values of love and solidarity, beyond the authoritarian approach that renders man in its orbit impotent self emption.
Key Words: Religious Sciences, Eric Fromm, Philosophy of Religion.

العلوم الدينية وقيم فلسفة الدين عند أريك فروم

وليد مرياح

الملخص:
يعتبر الدين فطرة إنسانية، موازية ومواكبة للوجود الإنساني عبر كل مراحل تطوره، فمن عبادة الطبيعة وظواهرها كآلهة مقدسة، إلى عبادة ملكة الإنتاج ومخرجاتها كوثن مجسد، مرورا بالديانات التوحيدية وأبعادها الميتافيزيقية، وصولا إلى التقنية وإسقاطاتها كإله جديد أو كمدخل لإله جديد تدفعه راسمالية احتكارية متوحشة، وعلى هذا الأساس أحتل الدين وفلسفة الدين المكانة الهامة في تاريخ الفكر الفلسفي عموما والمعاصر منه على وجه الخصوص، إذ أن تتبع نشأت فلسفة الدين هو تقصي أنطو لوجي لكينونة الإنسان وتاريخه العميق، فالدين نمى وتطور بشكل موازي للوعي البشري، فكلما تطور الوعي البشري ونمى تطور معه الشكل الديني وجوهر العبادة في حد ذاته، فالإنسان المعاصر المغترب اختار أن يقفز على الأنماط البدائية للدين الطبيعي وحتى التوحيدي، وقرر أن يكون هو صانع قيمه وفق مقاربة دينية إنسانية مليئة بقيم الحب والتضامن، تتجاوز المقاربة التسلطية التي تجعل الإنسان في فلكها عاجز مفرغ الذات.فلم نعد اليوم أمام الإنسان المتلقي للتشريع والتنظير من قوى فائقة بل أمام الإنسان المشرع أو الإنسان الإله صانع قيمه بالمفهوم الأخلاقي.
الكلمات المفتاحية: العلوم الدينية، أريك فروم، قيم فلسفة الدين.

[8] Researcher, Batna 1 University, Algeria

الانقسام الوجودي وظهور الدين:

ينتمي "إريك فروم" للتيار الفرويدي أو ما يعرف بالفرويدية الجديدة، وعليه لا يمكن التطرق لموضوع الدين عند "إريك فروم " دون التعريج على الأفكار الأساسية حول الدين لأحد المراجع والخلفيات الفكرية الجوهرية ل"فروم" ألا وهو عالم النفس النمساوي "سيغموند فرويد" الذي بحث موضوع الدين في كتاب أساسي وهو مستقبل وهم إذ يرى "فرويد" أن الدين ذو منشأ نفسي بالدرجة الأولى يرجع إلى مرحلة مبكرة من مراحل التطور الإنساني، فذلك الإنسان الذي اتخذ من الطبيعة أساسا لحفظ بقائقه كان عاجزا في بعض الأحيان عن مواجهة ظواهرها التي فاقته قوة، وعليه لم يكتفي بأن يجعل من قواها محض كائنات إنسانية يسعه أن يقيم معها علاقات شبيهة بتلك التي يقيمها مع أقرانه، فهذا قد لا يتفق وما تحدثه في نفسه من شعور بتفوقها الساحق (فرويد. 1915-1927.ص 30).

هذا التفوق قزم جسد الإنسان وذاته، وانعكس عليه كخوف ورهبة، ولأن الإنسان كان في بداية تدرجه ضمن سلم تطور الكائنات الحية، فإنه لم يكن بإمكانه التعامل مع هذه القوى المرعبة بالعقل، فملكة العقل كانت غائبة في بدايات مسيرته كالكائن -الإنسان، فبحث عن أداة أخرى للتعامل مع الموقف الذي يعد الخوف وغياب الأمن ماهيته، فالتجأ إلى قوى وجدانية مضادة كون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عن التعامل معه عقلانيا، وفي هذه العملية ينمي ما يطلق عليه "فرويد" الوهم، رجع الإنسان إلى أغوار الذات والذاكرة الطفولية التي غلب عليها التوجه الغريزي الفطري وسيطر عليها الضعف والخوف والجهل بكل ما هو خارجي، والبحث عن الأمن باستخدام اللجوء، ذلك اللجوء الذي كان منصبا على العودة إلى الأب المعين والحامي الحكيم، فالإنسان في تجربة الطفولة "كان يشعر أن أباه يحميه، أباه الذي يعتقد أنه أوتي حكمة عالية وقوة، غير أن العلاقة بين الطفل والأب تختلف عن جوهر العلاقة بين الطفل وأمه، فإذا كانت العاطفة الأمومية قائمة على الحب لذاته بدون مقابل، فالأم تحب أبناءها لا لشيء سوى لأنهم أبناؤها، وهذا ما يخلق جوا من المساواة تميز به الحب الأمومي، فإن حب الأب على العكس من ذلك، فالشخص المقرب هو دوما المطيع للسلطة الأبوية أي الخاضع الذي يخفي ويسلب ذاته وجوديا لإظهار علامات الامتعاض والطاعة، ولما كان الأب هو رمز القوة في التجربة الطفولية المبكرة فقد التجأ الإنسان وتراجع القهقرى باحثا عن هذه السلطة التي تشعره بالأمان وتخلصه من سطوة الطبيعة وظواهرها فإختلق وهم الإله، ذلك الوهم التعويضي الذي حل محل الأب الحامي المفقود منذ مرحلة الطفولة، وماعلى الإنسان سوى أن يخضع له ويطيعه ليضمن له الأمن، ليس الأمن من الطبيعة وظواهرها فقط بل الأمن من المخاطر التي قد تلحقه من بني جنسه كذلك، وعليه "يكون الدين -في رأي فرويد-تكرارا لتجربة الطفل، وأن الإنسان يتعامل مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل، أن يتعامل مع شعوره بعدم الأمان يجب به ويخافه (فروم. 1950-2003. ص16)

إن المتأمل للتحليل الفرويدي لنشأة الدين سيدرك أنه يذهب ولو بشكل ضمني إلى أن أساس الدين -ذو المنشأ النفسي- هو محاولة لإعادة إحياء رابطة وحدوية مفقودة وهي رابطة (الطفل -أب)والتي تفككت وانقطعت بتدرج الطفل في مراحل النمو العمرية المتتالية، إن الحنين إلى رابطة (الطفل -أب)هو حنين إلى "وحدة الدم" التي يحاول الإنسان إعادة استحضارها بشكل آخر، إنه يحي "وحدة الدم " المفقودة بطقوس العبادة الوحشية المتمثلة في إراقة الدم للإله(الأب) تعبيرا عن الخضوع والطاعة، إن الدم في طقس العبادة (الإنسان -إله) يقابل رابطت الدم الطبيعية(الطفل -أب)، لم يكتفي "فرويد" بجعل الدين مجرد وهم تعويضي اختلقه الإنسان كستار يشعره بالأمن أمام الطبيعة وقواها الهائلة في مرحلة بدائية كان غياب ملكة العقل أهم سماتها بالإضافة إلى غياب يد التقانة المرتبطة به، بل تعدى "فرويد" هذا إلى توجيه انتقادات لاذعة لهذا -الوهم- إذ يؤكد أنه "خطر، لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات سيئة تحالف معها على مر التاريخ...إنه يعلم الناس الاعتقاد في وهم، وتحريم التفكير النقدي يجعله مسئولا عما أصاب العقل من إملاق" (نفس المرجع السابق.1950-2003.ص 17)

وهذا ليس غريب على أحد أعمدة عصر التنوير المقدس للعقل والملاحظة العلمية، وبما أن الدين قد ظهر في مرحلة بدائية غابت فيها ملكة العقل، مرحلة كانت الحلقة الأولى من حلقات سلسلة التطور-نحو، فإن النتيجة المنطقية تكون سقوط الدين والتخلي عنه اليوم لصالح العقل الكامل النضج.

أما "إريك فروم " فقد حاول إعطاء الدين أهمية على المستوى الفردي والجماعي، حيث رأى أن "الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافعة للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري (فروم. 1976-1989. ص125)، فالدين هو بمثابة الاختبار الروحي للإنسان الذي يمكن هذا الأخير من التعامل مع الحياة كمشكلة أو كسؤال يحتاج إلى إجابة فالذي لا يملك هذا الاختبار هو غير واعي بالانقسامات الموجودة في الحياة، ولمثل هذا الشخص لتمثل الحياة مشكلة، ولا يهتم بالبحث عن حل لهذه المشكلة وهو راضي (فروم.2013.ص 63) وانطلاقا من ارتباط الدين بالدرجة الأولى بالمشكلة الوجودية أي مشكلة الإنسان الكائن فإن "إريك فروم" قد خص الدين بتعريف موسع مخالف للنظرة الفرويدية إذ يؤكد إنني أفهم الدين بأنه مذهب للفكر والعمل، تشترك فيه جماعة ما، ويعطي للفرد إطارا للتوجيه وموضوعا للعبادة (فروم.1976-

1989.ص127) وعليه يمكن القول بأن "إريك فروم" قد وسع مفهوم الدين، فلا وجود لطقس أو ممارسة معينة يمكن أن نختصها بلفظ " الدين " دون غيرها، فكل مذهب للفكر والعمل مشترك بين أفراد جماعة معينة، منح لهم موضوعا للعبادة وإطارا للتوجيه فهو دين، وهنا يمكن أن نلاحظ الطابع التشاركي الجماعي الذي قدمه "فروم" للدين، وفقا لهذا التعريف الشامل فإنه لم توجد هناك حضارة بشرية واحدة على مر التاريخ بلا دين ولن تكون هناك حضارة مستقبلا بلا دين كذلك، إن هذا التعريف لا يصف لنا محتواه الخاص، فالناس قد يعبدون حيوانات أو أشجارا أو آلهة مصنوعة من الذهب أو من الحجارة أو إلها غير منظور أو بشرا أو زعيما كالشيطان...أو أوطانهم...أو أسلافهم...أو الطبقة...أو الحزب...أو المال والنجاح"(نفس المرجع السابق. ص128)، إن محتوى العبادة في حد ذاته غير مهم، ولا طريقة تأدية الطقس التعبدي مهمة، إن المهم في نظر "فروم" هو انعكاس هذه العبادة على ذات الفرد والجماعة، إن كانت ستجعل الشخص مغتربا مشلول القوى العقلانية البناءة، أم أنها ستنمي روح التكافل والتضامن والمحبة بين أفراد المجتمع والإنسانية ككل، إن هذا سيقودنا إلى طرح سؤال جوهري وهو كيف نشأ الدين حسب"فروم" ؟

يرى"إريك فروم" أن الإنسان كان يعيش نوعا من الوحدة الوجودية مع الطبيعة الأم ومع عالم الحيوان والأشجار، غير أنه حدث هناك انفصال، ففي فترة زمنية محددة من تطوره اكتسب هذا الإنسان ونمى ملكات الوعي بالذات، والعقل، والتخيل، كل هذه الملكات قد مزقت الانسجام الذي اتسم به الوجود الحيواني، وجعل ظهورها من الإنسان شيئا شاذا خارقا في الكون (فروم.1950-2003.ص 26) لقد مكن العقل الإنسان من إدراك تمايزه وذاته المتفردة وأعطاه نوعا من التحرر من القيود الأولى "قيود الطبيعة والمنبت" فرغم أنه يعيش داخل الكون والطبيعة إلا أنه يعلو ويسمو عليها بملكاته وقدراته، فلم يعد ذلك الحيوان الراكد، بل أن استشعر وجوده في حد ذاته يعد مشكلة أساسية عليه فهمها وحلها في ظل نوبات نفسية وجودية كالسخط والسأم وعدم الرضى، تنبئ بميلاد الإنسان المتفرد المستقل.

إن ظهور هذه الاستقلالية الوجودية قد خرق حاجز الأمن الذي كان يعيشه ويستشعره الإنسان، فهذا الكيان المنفصل أضحى مهددا لتميزه وتطلعاته، إنه يعيش الخوف والحنين إلى روابطه ووحدته، وعليه فهو يجد أمانه في الارتداد إلى هذه الروابط الأولية، إنه لا يزال يشعر أنه متحد مع عالم الحيوانات والأشجار، ويحاول أن يجد الوحدة أو الإتحاد بأن يظل غير منقسم عن العالم الطبيعي، غير أن العودة إلى وحدته الطبيعية الأولى مع عالم الحيوان والطبيعة غير ممكنة في ظل الصيرورة التطورية التي خطاها الإنسان، وعليه فإنه -حسب فروم-سيحاول خلق نماذج جديدة يستشعر من خلالها ما فقده بعد الانفصال.

إن تطور الوعي الإنساني ونموه جعل الإنسان يعمد إلى خلق "الدين" في صورته البدائية الأولى، وسيعمد إلى عبادة كل رمز يقربه أو يذكره بوحدته الأولى التي اكتنفها الأمن، وعليه يكون التصدع والانقسام الوجودي هو سبب ظهور الدين كمفهوم وممارسة في تاريخ الإنسان الواعي، إذ يتحول الحيوان إلى طوطم (معبود)، يرتدي الإنسان أمتعة على شكل حيوانات في معظم التصرفات الدينية أو في الحرب، الإنسان يعبد حيوانا على أنه إله، إنه استشعار ومحاولة للعودة إلى وحدة فقدها من خلال عبادة رموزها، غير أنه مع تطور الوعي الإنساني سيتم تجاوز الحيوان في شكله الطوطمي، فالوعي حتما سينعكس على المهارة الإنسانية التي كانت في طورها البدائي لحظة (الحيوان -طوطم)، سيعمد الإنسان إلى تطوير نشاطاته وإبداعاته الصناعية والفنية على حد سواء، وفي هذه المرحلة عندما تكون المهارة الإنسانية قد تطورت إلى نقطة المهارة الحرفية والفنية، عندما لا يعود الإنسان معتمدا بأي حال من الأحوال كلية على هبات الطبيعة -الثمرة التي يجدها والحيوان الذي يقتله سيحول نتاج يده إلى إله، إن هذه المرحلة تعتبر مفصلية في تاريخ تطور الدين، إنها شبه انفصال داخل المسار الديني ذاته، فلم يعد الإنسان يعبد رموز الطبيعة الطبيعية بل إنه يعبد الآن مهارته الصناعية إنه يعبد يده الصانعة ولو بشكل غير مباشر، إنها تمجيد للذات عن طريق واسطة، لم يعد المعبود هو الحيوان الإله بل الأوثان المصنوعة من الصلصال أو الفضة أو الذهب، فالإنسان يقذف ذاته بقواه ومهاراته في الأشياء التي يصنعها، وهكذا بطريقة مغتربة يعبد براعته، يعبد ممتلكاته، تتميز هذه المرحلة ببداية إدراك الإنسان التام لانفصاله وتميزه بل وأنه يعلو على الطبيعة ذاتها، إنه كينونة وجودية مختلفة ومتفردة.

في مرحلة موالية يتأصل إيمان الإنسان بذاته وقدراته ويدرك تفوقه، فيضفي على المعبودات شكل البشر، لقد أصبح يعبد إله مصطبغ بصبغة بشرية ترتد بشكل مباشر وتشير إليه ولو لم يتأصل هذا تماما "في هذه المرحلة من عبادة إله مصطبغ بالصبغة الإنسانية نجد تطورا يسير في اتجاهين: تطور يشير إلى الطبيعة الأنثوية والذكرية للآلهة "، لم يتوقف الإنسان على صبغ معبودة بهيئته البشرية فحسب، بل أسقط عليه الانقسام البيولوجي الذي يخضع له نوعه، إننا أمام ميلاد *تقسيم الآلهة *، لا من حيث القوة والضعف بل من حيث الجنس، إننا في هذه المرحلة أمام الإله الذكر والإله الأنثى.

حسب "إريك فروم" فإنه في المرحلة الصنمية ذاتها سبقت عبادة الإله ذو الصبغة "الأمومية –الأنثوية" عبادة الإله ذو الصبغة "الأبوية –الذكرية" وعليه "فلا يوجد أدنى شك في أنه كانت هناك مرحلة أمومية من الدين تسبق المرحلة الأبوية

على الأقل في ثقافات عديدة "(فروم.1980-1989. ص60).
فبعبادة الصنم الأم يسترجع الإنسان لا وحدته مع الطبيعة الأم فقط بل وحدته مع الأم الأصلية كذلك (وحدة الدم) فهو الكائن الذي ينتابه شعور بالهناء، عندما يكون محبوبا ومعتنى به ومحميا وموضع إعجاب، ويكون ممتلئ بالقلق الذي لا يطاق عندما يهدد بالانفصال عن الأم كلية المحبة (فروم. 1975-2006. ص127)، وعليه وجب استرجاع رمز الأم في صورة الإله المعبود والمحب، ولفهم الدين الأمومي لابد من فهم الحب الأمومي أولاً إن حب الأم مطلق، إنه شامل الحماية، إنه مستحوذ محيط، ولأنه مطلق فهو أيضا لا يمكن التحكم فيه أو اكتسابه، إن حضوره يعطي الشخص المحبوب شعورا بالنعمة، وإن غيابه ينتج شعورا بالضياع واليأس المطبق (فروم.1980-1989. ص 61)، وحب الأم غير مشروط، فالأم تحب أبناءها بقدر متساوي، لا لشيء سوى لأنهم أبناءها، و" لهذا السبب لا يكسب الشخص حب الأم بالسلوك الحسن، ولا يفقده بارتكاب خطيئة، الحب الأمومي هو الحنان والرحمة "(فروم.1976-1989. ص 137)، وعليه كانت المرحلة الأمومية -الأنثوية سابقة على المرحلة الأبوية -الذكرية ففي هذه الأخيرة "تخلع الأم عن عرش مكانتها السامية، ويصبح الأب هو الكائن الأعلى في الدين " (نفس المرجع السابق.ص61)، إن إضفاء صبغة(ذكر-أب)هو كذلك عودة نكوصية إلى وحدة الدم والرعاية والأمن الذين كانا يتمتع بهما الإنسان، ففي ظل سلطة الأب يشعر (الطفل-إنسان)بالحب، غير أنه حب مختلف عن الحب الأمومي إنه الحب المشروط، فبقدر خضوع الطفل لرغبات الأب وملاءاته يكون محبوبا، إن ماهية الحب الأبوي هي الطاعة العمياء، ومن خلالها يتحصل الفرد على مكتسباته، وعليه "فالشخص الذي يظل مرتبطا بأمر الأب، قد يظهر قدرا كبيرا من روح المبادرة والنشاط، ولكن ذلك يتوقف دائما على شرط وجود سلطة تصدر الأوامر وتمدح وتعاقب"، إن تجسيد الطابع الأنثوي و الذكوري له خلفية ماضوية في خبرة الإنسان النفسية وخصوصا خبرة الطفولة، لقد خبر الإنسان حنان الأم وعطفها، وخبر قوة الأب وجبروته، وشعر في ظل كلا الخبرتين بالأمن رغم اختلاف جوهرهما، إن الأم تمنح الأمن والرعاية بلا مقابل إنها تميل إلى السلم والعاطفة والحياة، ولعل هذا ما جعل الإنسان يختص الآلهة الأمومية الأنثوية بمطالب الحياة فيتضرع للآلهة الأم من أجل المطر، من أجل الغذاء، إنها تضرعات تدعم الحياة، وهو لا يقدم لها الهدايا والقرابين، إنه محض الاستنجاد والتضرع من أجل كل ما هو جميل وإيجابي، عكس الآلهة ذات الصبغة الأبوية، آلهة القوة والحرب والنصر وقتل العدو، إن الآلهة الذكرية لا تكتفي بمجرد المناجاة، إنها كالأب الذي لا يقدم الرعاية إلا بمقابل، فهي تشترط ثمنا هو تقديم القربان والأضحية والدم، "كل هذه الديانات الطوطمية البدائية هدفها هو الوحدة رمز ما قبل الإنسانية مع الطبيعة، سواءا تجلت في عبادة الأشجار أو البحيرات، سواء تجلت في عبادة الصنم الذكر أو الأنثى أو رمز القبيلة، هدفها هو "الإنعتاق من الوعي والعقل والضمير، وفي كل هذه الديانات يكون المقدس هو ما يناسب رؤية تحول الإنسان إلى جزء غير إنساني من الطبيعة (فروم.1975-2006. ص132-127)، أما من حيث العدد فقد تميزت هذه المراحل بالتعدد في الآلهة لدرجة أن الإنسان اختص كل آلهة بوظيفة معينة، ولعل التعدد راجع كذلك إلى عدم النضج العقلي الكامل للإنسان، فإريك فروم يوازي بيع الوعي وتطوره وبين الدين والتدرج في أنواعه وأنماطه، بالإضافة إلى أن *الخبرة الدينية* السطحية للإنسان في هذه المراحل قادته حتما إلى هذا المفهوم التعددي.
غير أن" فروم" نفسه ذهب إلى أن الإنسان لم يتخلص حتى في ظل النضج الكامل للوعي من التعدد و الصنمية الطوطمية وهذا مايبرز ظهور أشكال متعددة للطوطم في حياة الإنسان المعاصر، لقد اتخذت عبادة الأصنام أشكالا أخرى، غير أنها تشترك مع الأديان البدائية في الجوهر "فالشخص الذي يكرس نفسه تكريسا تاما للدولة أو لحزبه السياسي، والذي يكون معياره الوحيد للقيمة والحقيقة هو مصلحة الدولة أو الحزب، والذي يجعل من العلم بوصفه رمز للجماعة موضوعا مقدسا، مثل هذا الشخص يعتنق دينا قبليا ويتعبد عبادة طوطمية، وإن إعتقد أنه يعتنق مذهبا عقليا لا غبار عليه "، إن هذا الأمر يظهر أن الطوطمية لا ترتبط بالضرورة بتطور الوعي، فالطوطم المعبود مستمر الوجود في ساحة الوعي الناضج.
لقد ربط "إريك فروم" نشأة الدين وتطوره وأنواعه بنشأة الإنسان ككائن حيواني متصل بالطبيعة، تدرج في سلم التطور وانفصل عن الطبيعة الأم بسبب نمو الوعي وتقدمه، وعليه يمكن اعتبار هذا التفسير مرتبط بالدرجة الأولى بالأصول والتفسيرات *الأنثروبولوجية *العلمية ذات الأبعاد النفسية أحيانا، غير أن *إريك فروم*يتحدث عن تفسير آخر لظهور (الكائن -الإنسان) فما هو هذا التفسير؟وهل ربط *فروم*نشأة الدين به ؟وهل هو يكشف عن نوع جديد للدين ؟
لم يقتصر "إريك فروم "على التفسير الأنثروبولوجي لوجود الإنسان ونشأة الدين، بل زاوج بينه وبين تفسير آخر يمكن أن نصطلح عليه اسم "التفسير الديني"، فالوجود الإنساني يرجع تاريخيا إلى وجود آدم -مثال الإنسان الأول-في جنة عدن، حيث كان في حالة من الوحدة مع الطبيعة، وتميزت هذه المرحلة -مرحلة ما قبل السقوط حسب التوراة-والذي عاد إليها "فروم"في تحليلاته، بأنها مرحلة حيث "لم يكن هناك وعي ولا تمييز ولا اختيار ولا حرية ولا ذنب، إنه (الإنسان)جزء من الطبيعة ولا يدرك أية مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة، وهذه الحالة من حالات الطبيعة سيمزقها فعل الاختيار الأول "

(فروم.1950-2003. ص 33-132)، إن فعل العصيان هو فعل انفصال" وفي نفس الوقت تأكيد على العقلانية والإرادة لا يعتبر أنجاها رافضا لشيء ما في المقام الأول، ولكن اتجاها مؤيدا لشيء ما من أجل أن يمنح الإنسان القدرة على الرؤية"(فروم.1975-2006. ص 169) إنه إعلان عن ميلاد *الإنسان*الحر الكامل الإرادة، وافتتاح وبداية للتاريخ الإنساني.

في ظل التفسير الديني يتطرق "إريك فروم "لمفهوم الإله في الديانات التوحيدية، ويعمل على ربط الدين بالخبرة الإنسانية، فتطور الخبرة الإنسانية يوازيه تغير مفهوم الله ومفاهيم أخرى، إذ يرى "فروم" أن مفهوم الله هو تعبير تاريخي مشروط بخبرة تاريخية، وفي هذا إشارة إلى أن مفهوم الإله في الديانات التوحيدية هو إله التاريخ، ولفهمه لابد أن نفهم التاريخ كذلك، وهو في نفس الوقت انعكاس لقيمة إنسانية عليا"إن الله هو واحد من بين العديد من التغييرات المختلفة لأعلى قيمة في الإنسانية وهو ليس حقيقة في حد ذاته (عن العصيان.2016. ص 26) غير أن "فروم"يحذر من أن تتحول هذه الخبرات الدينية ذات المفاهيم المختلفة للإله إلى إديولوجيات منغلقة متناحرة داعمة للاغتراب.

إن تطرق "فروم"، لمفهوم الإله الخالق في الديانات التوحيدية ولحادثة "السقوط"جعله يخوض في مسألة تاريخانية الله، فمفهوم الله ليس ثابت بل متغير، إذ أنه في المرحلة الأولى من الديانة التوحيدية (العهد القديم)" ينظر إلى الله على أنه الحاكم المطلق، فهو الذي صنع الطبيعة والإنسان، وإن لم يسر بهما، فبإمكانه تدمير كل ماخلقه "إن الإله المطلق في هذه المرحلة يقابله إمكانية أن يصير الإنسان نفسه إله، لقد أكل آدم من شجرة المعرفة، وخطى أول خطوات الألوهية، ولو أنه أكل من شجرة الحياة أيضا لأصبح إلها كاملا، غير أن الله تفطن لهذا المنافس فطرده من الجنة وحدد له عمرا، لقد طرده الله لأنه عصى "وبدأ الإنسان حياته المستقلة، وأصبح أول قرار له بالعصيان هو بداية التاريخ البشري، لأنه هو بداية حرية الإنسان ".

في مرحلة موالية يرى "فروم "أن مفهوم الله يظهر مجددا في النص الكتابي: كالحاكم المستبد، فالله خلق الإنسان وبإمكانه تدميره إن عصى، غير أن هذه المرحلة يعقبها ندم الله، "فالله يندم على قراره ويقرر إنقاذ نوح وعائلته وكل أنواع الحيوانات"، لقد عقد الله مع "نوح"عهدا، ونحن في هذه المرحلة أمام رؤية جديدة للعلاقة بين الله والإنسان، فالعهد بين الله والإنسان "هي خطوة تمهد الطريق لمفهوم الحرية الكاملة للإنسان وحتى حريته من الله "، فبمقتضى هذا العهد أصبح الله نفسه خاضعا لدستور وقوانين، ويعتبر الإنسان شريكا له، وأولى هذه القوانين هو قانون حق الحياة، وتمتد العلاقة بين الله والبشر وفقا لدستور إلى "التعايش الأكثر دراماتيكية للعواقب الجذرية للعهد، والتي تظهر جليا في حجة إبراهيم في حواره مع الله، عندما أراد الله تدمير سدوم وعمورة " لقد حاجج إبراهيم الله إنطلاقا من دستور تحكمه قيمة العدالة، لقد تحدى إبراهيم الله ليستجيب لقيم العدالة.

أما المرحلة الثالثة في تطور مفهوم الله فيرى "فروم"أنها تجسدت في وحي الله لموسى، ففي هذه المرحلة مازال الله يملك صفات التجسد، فهو يتكلم ويسكن الجبال، غير أنه "يكشف عن نفسه كإله للتاريخ بدلا من إله الطبيعة " فالله في هذه المرحلة يتحول من ذلك الإله المسمى إلى غير المسمى (دون اسم)، إلا أن" موسى"يجادل في هذا الأمر بطلب من قومه، وعندها يتخذ الله اسما غير واضح، ويقول "قل لهم:من بلا اسم (أهيه)أرسلني إليكم، فالأصنام وحدها التي لها اسم " اذن فقد أطلق الله على نفسه اسم "أهيه"ومعناه الذي بلا اسم.

-**أنماط الخبرة الدينية:** لم يكتفي "فروم "بالخوض في مسألة نشأة الدين وتطور مفهوم الإله وفقا للتفسيرين:الأنثروبولوجي والديني، بل تعمق في بحث ماهية الدين، أو على أي نمط من الخبرة يقوم الدين ؟؟وعليه يميز بين نوعين من الدين:دين تسلطي authoritarian، ودين إنساني humanitarian

أ-الدين التسلطي: يذهب "فروم "إلى أن تعريف معجم "أكسفورد"للدين على أنه:"اعتراف الإنسان بقوة عليا غير منظورة، تتحكم في مصيره ولها عليه حق الطاعة والتبجيل والعبادة "هو حصر للدين في نمط معين هو الدين التسلطي (فروم 2013. ص 26-36)، هذا النمط الذي يعتبر الخضوع لسلطة عليا خارج ذات الإنسان أساسا له، إن الإنسان يبجل بالخضوع والطاعة " هذه القوة بسبب السيطرة التي تمارسها عليه...فسبب العبادة لا يكمن في صفات الإله الأخلاقية، في الحب أو العدل، وإنما في أن له السيطرة "، وعليه يكون جوهر الدين التسلطي هو الخضوع والاستسلام، وبالتالي فإن الفضيلة بالضرورة هي الطاعة التامة، والعصيان أو التمرد هو الخطيئة الكبرى، إن هذا النمط يصور الإله على أنه كامل شامل القدرة والقوة، وفي موازات هذا الكمال الإلهي يقبع الإنسان ككائن محدود ضعيف وعاجز، ولعجزه يستسلم لقوة أعلى منه تخلصه من شعوره بالضعف والوحدة معا، " ففي فعل الاستسلام يفقد استقلاليته وتكامله بوصفه فردا، ولكنه يكسب الشعور بأن قوة مهيبة تحميه، بحيث يصبح جزءا منها، إنه في ظل هذه التجربة يفقر ذاته كليا، يلقي كل الصفات الإيجابية كالجمال والقدرة والرحمة من ذاته ويسقطها على هذا الإله الذي يعبده، وفي صفة الخضوع يتوسل إلهه ليرد له بعضا مما أفرغه، بعضا من تلك الصفات ليتجنب الاغتراب الكلي، فالوحدة الوهمية مع الإله تهدف لإعادة الاتزان الوجودي في ذات الإنسان.

وحسب "فروم"الدين التسلطي لا يقتصر على عبادة تلك القوة غير الإنسانية فقط وإحاطتها بكل صور التقديس، بل نجد كذلك هذا النمط في بعض الأديان الدنيوية التي تقدس الزعيم أو مبدأ وهدف معين -كالنازية والفاشية-، فالزعيم يتحول إلى محبوب الشعب ويحاط بكل ملامح العظمة والقداسة، وعليه فالدين التسلطي غير مقترن بالخضوع لسلطة غير إنسانية، بل لسلطة إنسانية كذلك.

ب-الدين الإنساني: على عكس الدين التسلطي القمعي يقوم الدين الإنساني على تنمية قدرات الإنسان الداخلية، فهو لا يفرغ ذات الإنسان ويجعل وجوده منقسما مغتربا، بل على العكس من ذلك "إنه ينمي قدرة عقله لكي يفهم نفسه، ويفهم علاقته بالآخرين "، فجوهر هذه التجربة الدينية ليست السيطرة والخضوع بل الحب والتضامن ومحاولة الإتحاد وفقا لهما مع الآخر ومع العالم.

فالدين الإنساني يهدف إلى تحقيق أكبر قدر من القوة (للإنسان)لا أكبر قدر من العجز، وتكون الفضيلة هي تحقيق الذات وفقا على إيمان قائم على الكينونة والتعقل، لا إيمان مؤسس على التملك وتقبل المجهول، و"المزاج السائد في هذا الدين هو الفرح، على حين أن المزاج السائد في الدين التسلطي هو الحزن والشعور بالذنب "

يضرب "فروم"مثالا عن الأديان الإنسانية بالبوذية، والطاوية، وتعاليم المسيح وسقراط وسبينوزا والفلسفات الإنسانية المعاصرة، وعليه يكون أساس الدين الإنساني هو العقل وهدفه الارتقاء بالإنسان كغاية في حد ذاته ضمن أطر الحب والتضامن والمساواة والوحدة الإنسانية. ربط "إريك فروم "الخبرة الدينية بشخصية الفرد وبنية مجتمعه، وعليه"ففي المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير، يمتلئ الفرد بالخوف حتى يصبح عاجزا عن الشعور بالقوة والاستقلال، وتكون تجربته الدينية في الحالة التسلطية"، كما أن هذا النمط في حد ذاته يؤثر على شخصية الفرد وتوجهه العام اتجاه الآخر الذي يصبح في نظره شريرا، فالناس أشرار والإله وحده الخير الكامل، ولعل المسيحية خير دليل على هذا، فقد كانت دينا إنسانيا من حيث مبادئها وفقا لفروم في بداياتها الأولى مع المسيح، غير أنها فقدت هذا بتحالفها مع قوى دنيوية استغلتها لمصالحها الضيقة، فأضحت دينا سلطويا، وعلى العكس من هذا فبنية اجتماعية معينة تدعم الفرد وتوجهه نحو أنماط دينية إنسانية "فحيثما شعر الفرد بالحرية والمسؤولية عن مصيره أو بين الأقليات المتطلعة إلى الحرية والاستقلال نشأت التجربة الدينية وتطورت " في شكل ديني إنساني أساسه العقل والحرية، وعموما فإن الدين التسلطي هو نمط القطيع، ذلك الذي يفر من الحقيقة ويخشاها ويفضل التعلق بالوهم، وعليه نجد أن هذا النمط يخلق حجابا تبريريا لا عقلانيا لقواعده وممارساته وينبذ النقد، تحليل أنماط الخبرة الدينية عند *فروم *يقودنا إلى سؤال جوهري وهو:هل نجح الدين (بمعناه التقليدي)أم لا؟؟؟

-فشل الدين:

يرى "إريك فروم "أنه رغم تزايد عدد المؤمنين بالله، وتزايد زوار الكنيسة، إلا أن هذا لا ينفي حقيقة أن أين يحتضر وهذا بشهادة رجال الدين أنفسهم، ولعل هذا راجع إلى تأثر الدين كمنظومة أخلاقية علمية بكثير من المؤثرات الداخلية والخارجية "فلا يمكن غض النظر عن كون الدين تأثر كثيرا بأزمة السلطة الأبيسي" (فروم 1950-2003. ص 36-50)، وعليه أضحى الدين مجرد طابع زائف من طقوس وشرائع بالية سطحية، إنه "اعتناق إديولوجي مع خضوع متفاوت لسلطة الكنيسة، لا تغيرا في الطبائع والأخلاق الحقيقة داخل بنية الشخصية "(فروم.2016. ص 114)، إن تأثر الدين بأزمة السلطة الأبيسية يكمن في طابع الملكية الذي يعد جوهر هذه الأخيرة، فرغم أن مبادئ المسيح تدينها إلا أن الكنيسة زجت بالدين في معالجة الملكية ومشكلاتها ودعت إليها، في ظل إمبراطوريات سلطوية قمعية استخدمت الدين لخدمت مصالحها الخاصة، فنظام السلطة الأبيسي يقوم في جوهره على الإخضاع والطاعة، وعليه فقد استبدلت قيم الدين بقيم القوة والتسلط، بدل قيم الحب والتضامن التي كانت أساسه، لقد قادت السلطة الأبيسية الدين إلى الإيديولوجيا، وخلقت إيديولوجيات متناحرة، وهذا ما أوقع الدين في براثن أزمة حقيقية لا خلاص منها.

ويرى "فروم"أن الدين قد اتخذ لنفسه دورين مزدوجين " فالدين المعروف عندنا والمؤسس على التقليد اليهودي-المسيحي له مهمة شرح الطبيعة، وكذا مهمة المبادئ الأخلاقية"(فروم. 1976-1989. ص 132)، أي أنه يعطي تفسيرا دينيا لنشأة الكون والإنسان، وفي نفس الوقت ينظر أخلاقيا ويشرع قيميا لهذا الإنسان، يشرع مبادئ تضبط سلوكه وعلاقاته.

غير أن هاتين الوظيفتين ليس هناك شيء يجمع بينهما حاليا، فطريقة شرح وتفسير الدين لنشأة الكون والإنسان تختلف ظاهريا وجوهريا عن طريقة تنظيراته الأخلاقية، ورغم هذا لم تكن هاتين الوظيفتين متمايزتين كليا في بداية الأمر لأسباب كثيرة، "السبب الأول هو أن فكرة خلق العالم من طرف إله ما يمثل أعلى ذكاء، وأعلى حكمة وأعلى قوة، كانت بالفعل فرضية جيدة وعقلية، وحتى وإن كان المرء مقتنعا بفكرة الداروينية المتعلقة بتطور العالم، وتطور الإنسان كنتيجة للاقتناء أو للتطور الطبيعي، فإن أطروحة الخلق من طرف الله تظهر أسهل وأبسط"فرغم أن "داروين"قد قدم تفسيرات علمية تستند إلى المنطق والمنهج العلمي القائم على بحث وملاحظة، خلص من خلالها إلى نظرية التطور أو الانتقاء

الطبيعي أو حتى الصدفة، فالعقل البشري يميل إلى خلق رؤى وتصورات كلية تتلاءم وتتحكم بها بناه الاجتماعية وحتى توجهاته المؤسسة لأنماط شخصيته الداخلية، وهذا ما جعله يميل إلى الخرافة بدل العلم، ولعل من بين أبرز التفسيرات لوجود الإنسان على وجه الأرض تلك التي قدمها الدين ضمن ما عرف بقصة "السقوط""فبتشجيع من الحية أكل آدم وحواء من شجرة المعرفة، وهما بهذا أخذا الخطوة الأولى من الخطوتين، وشعر الله بتهديد مكانته السامية "(فروم.2016. ص 114) فقام بطردهما من الفردوس إلى الأرض، وعليه بدأ وجود الكائن الإنسان على وجه الأرض، هذه إحدى الحقائق التي خص بها الدين تفسير وجود الإنسان، غير أنه بتقدم العلم وبمجيء "داروين"أدرك العالم أنه لم يعد هناك حاجة إلى تفسير نشأة الإنسان والكون بالرجوع إلى الدين، فقد حل العلم والمنطق محل الدين والخرافة، وأصبح بالإمكان بناء فرضيات علمية في هذا المجال توافق العقل والمنهج العلمي الذي يضفي عليها منطقية أكبر، كما يفتح المجال لتعديلها وحتى نقدها وهذا مالم يكن متوفرا ضمن أطر التفسير الدينية، وعليه وبمجيء الداروينية وتطور العلم " فإن الله قد أصبح فرضية بداية العمل، وحكاية خلق العالم والإنسان في صورة خيال وشعر ورمز، تعبر عن شيء ما، لكنها لا تمثل أية حقيقة علمية، وبما أن الناس لم يعودوا يعيرون أي اهتمام خاص لشرح الطبيعة من طرف الدين، فإن هذا الأخير قد خسر رجلا (فروم.2013. ص 29)، لم يتبقى للدين سوى رجل واحدة، إنه أعرج بتخلي الإنسان عن تفسيراته الخرافية، غير أنه لازال يختص بوظيفة أخرى وهي التنظيرات الأخلاقية، فالدين هو منبع التشريع الأخلاقي الذي حفظ الإنسان وحفظ علاقاته بالآخر في ظل الحب والأخوة والعدل، إلا أن هذه القيم أوقعت الإنسان في نوع من "الإغتراب"، "فالناس المؤمنون إيمانا راسخا بالمسيح كأعظم من أحب، لإمكانهم أن يحولوا هذا الإيمان بطريقة الاغتراب إلى تجربة أن المسيح هو الذي يحب بالنيابة عنهم، وهكذا يصبح المسيح وثن ويصبح الإيمان به تعويضا من المحبة التي يعجز عنها الشخص"(فروم.2016.ص 116)، أي أننا لا نحب ولا نتبنى هذه القيم ونكلف بها المسيح -الوثن نيابة عنا، كما أن تركيز الدين على قيم الحب (حب العدو -حب الآخر كحب النفس)لا تتماشى مع قيم المجتمع المعاصر الذي يهيئ فرده لبلوغ أعلى قمم النجاح والتفوق، وإذا "أخذنا مثل هذه النصائح محل الجد، كيف يمكن للمرء إذن أن يكون ناجحا في المجتمع العصري ؟يصبح المرء أبلها، وعوض أن يصعد سلم النجاح فإنه سينزله، إن أخلاق الإنجيل تعلم، لكنها لا تطبق، وبهذه الطريقة فإننا نوجد على سكتين، ينادي بتفضيل الآخر على النفس وحبه، وفي نفس الوقت تقف ضرورة النجاح عثرة في تطبيق هذه الفضيلة" (فروم. 1976-1989. ص.136) وعليه فأخلاق الدين لا يمكنها أن تتطابق مع أخلاق النجاح التي تعتبر اللامبالاة بالآخرين والمصلحة أساسا لها، وعليه "عن طريق الأخلاق المطبقة في الراسمالية الحديثة قطع المرء الرجل الأخرى للدين، لم يعد بإمكان الدين أن يبقى ممثلا للقيم الأخلاقية. إن فشل الدين على المستوى العلمي والأخلاقي فتح الباب أمام بروز تيارات إلحادية خصوصا بعد عصر التنوير، وأجبر الكثيرين على تبني أديان وفلسفات إنسانية بدل تلك السماوية التوحيدية أو التسلطية الدنيوية، ويندرج موقف" إريك فروم"ضمن هذا التيار، ففروم هو زعيم التصوف الإلحادي بامتياز.

قائمة المصادر والمراجع:

إريك فروم. (1989).الإنسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة اسعد زهران. عالم المعرفة. الكويت. دون طبعة.
إريك فروم. (2005). الدين والتحرير النفسي. ترجمة الفؤاء كامل. مكتبة غريب. القاهرة. دون طبعة.
إريك فروم.(1980).الفن الحب.ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.دون طبعة.مكتبة الانجلو المصرية.
إريك فروم.(1989).الانسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران.عالم المعرفة.دون طبعة.المجلس الوطني لثقافة والفنون والآداب.
إريك فروم.(1989).الفن الحب.ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد.دون طبعة.مكتبة الانجلو المصرية.
إريك فروم.(2006).و.د.ت.سوزوكي وريتشارد دي مارتينو. بوذية الزن والتحليل النفسي.ترجمة محمود منقذ الهاشمي.طبع الأولى.أزمنة للنشر والتوزيع.الأردن.
إريك فروم.(2013).ان تصيروا آلهة.تفسير إشعاعي للعهد القديم وتقاليده.ترجمة سليم اسكندر حنا.الطبعة الأولى.دار الكلمة للنشر.القاهرة.
إريك فروم.(2016).حب الحياة.ترجمة حميد لشهب. تقديم راينر فونك.طبع الاولى.جداول للنشر والتوزيع.بيروت.
إريك فروم.(2016).عن العصيان ومقالات أخرى.ترجمة يوسف نبيل.طبعة الأولى.دار الوافد للنشر والتوزيع.القاهرة.
إيريك فروم.(2003).الدين والتحليل النفسي.ترجمة فؤاد كامل.دون طبعة. مكتبة غريب.القاهرة.
إيريك فروم.(2013).أن تصيروا آلهة. تفسير إشعاعي للعهد القديم وتقاليده. ترجمة سليم اسكندر. طبعة الأولى.دار الكلمة للنشر. القاهرة.
سيغموند فرويد. (2015). مستقبل الوهم. ترجمة جورج طرابيشي. الطبعة الأولى. دار للنشر، دبي

VOLUNTARISM: A SOCIAL MODE AND REGULATORY OVERSEEING NECESSITY

Khedidja BORNI [9]
Mohamed GUEMANA[10]

Abstract:
This paper aims at elucidating how necessary is to focus attention on the regulatory overseeing of voluntarism, being a social mode of an effective role in the functional contribution aiding to bridge the gap of the functional imperfection caused by the Covid-19 pandemic all over the world and in the Algerian society in particular. Notably that the Algerian regime in its adopted approach towards enabling the social status of the third sector, in which voluntarism is deemed to be of utmost importance.
This paper presents its significance from the important social walk targeted by the regulatory overseeing. This last requires a conclusion of: polarization, strengthening, and valorization of voluntarism in the Algerian society, which in fact does not affiliate (not willing to) to any civil society authority. It is well prepared to volunteer in many aspects particularly those pertinent to development.
Before the Covid-19 pandemic, the overall focus was towards the idea of developing and strengthening the voluntary culture. However, in the aftermath of this pandemic, it was inevitable to further consider these tendencies, which have been replaced by unique voluntary societal efforts, asserting the existing and strengthened voluntary sense, being out of any shortage. Using the aforementioned, this paper focuses attention on the necessity to regulatorily oversee voluntarism.
Key Words: Voluntarism, Social Mode, Regulatory Overseeing, Polarization, Strengthening, Valorization.

العمل التطوعي كنسق اجتماعي وضرورة التأطير التنظيمي

خديجه بورني
محمد قمانة

الملخص:
تهدف هذه الورقة البحثية إلى تبيان ضرورة تركيز الاهتمام بمتطلب التأطير التنظيمي للعمل التطوعي، بإعتباره نسقا اجتماعيا، أكد فعالية دوره في الإسهام الوظيفي المساعد على سد فجوة الخلل الوظيفي المفروض جراء واقعة الجائحة الوبائية كوفيد19 في المجتمعات عموما والمجتمع الجزائري خصوصا. لاسيما وأن النظام الجزائري في مقاربته المتبناة متوجه نحو تفعيل المكانة الاجتماعية للقطاع الثالث، الذي يعتبر العمل التطوعي أكثر المكونات أهمية فيه.
تستمد هذه الورقة البحثية أهميتها من أهمية الشريحة المجتمعية التي يستهدفها متطلب التأطير التنظيمي، الذي يستلزم تضمين ثلاثية: الإستقطاب، التعزيز ثم التثمين للعمل التطوعي في المجتمع الجزائري، التي هي في الواقع لا

[9] Researcher, Ghardaia University, Algeria
[10] Dr. , Ghardaia University, Algeria

تنتسب ولا تريد الإنتساب لأي هيئة من هيئات المجتمع المدني، مع إستعدادها للتطوع في عديد المجالات، خاصة تلك التي تتعلق بالتنمية.
قبيل وقوع الجائحة الوبائية كوفيد 19، كان مجمل الإهتمام والتركيز متجها نحو فكرة تنمية وتعزيز الثقافة التطوعية، بيد أنه بعد حدوث هذه الواقعة وجب إعادة إمعان النظر في تلك التوجهات، التي فندتها بروز جهود مجتمعية تطوعية لا نظير لها، أكدت أن الحس التطوعي موجود ومعزز، وأنه ليس بمربط النقص. ومنه جاء التركيز في هذه الورقة البحثية على ضرورة التأطير التنظيمي للعمل التطوعي.
الكلمات المفتاحية: العمل التطوعي، النسق الاجتماعي، التأطير التنظيمي، الإستقطاب، التعزيز، التثمين.

المقدمة:
لقد أكدت المعطيات الواقعية على مر العصور حيازة العمل التطوعي أهمية بالغة في إحداث نهضة الأمم والحضارات، هذه الخاصية التي جعلت منه شغلا شاغلا لعديد الأنظمة والمنظمات والهيئات، لاسيما العالمية منها، كما وأنها سبب اهتمام عديد الباحثين على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم العلمية، إذ أبرزت آخر الدراسات عمق معنى العمل التطوعي وفعالية دوره خاصة فيما يخص علاقته بالتنمية، ما جعل تركيز دراسات أخرى ينصب على وضع مقترحات لتعزيزه، بسبب تراجع العمل التطوعي في الآونة الأخيرة.
غير أن جائحة كوفيد 19 وبما جسدته كفرصة طبيعية تلقائية لقياس الحس التطوعي، من حيث: العمق، الحجم وحتى الكثافة، إذ نحى فيها العمل التطوعي منحاه العفوي ذو المنبع الوجداني، فظهرت المبادرات التطوعية، الفردية منها والجماعية، على اختلاف شاكلتها.
هذه المستجدات الميدانية بدورها حملت في طياتها مؤشرات تفرض صرف الإنتباه عن مقترح التعزيز والتنمية للحس وللعمل التطوعيين، ليتم توجيهه في ورقتنا البحثية هذه نحو ضرورة التأطير التنظيمي.
ومنه: فقد جاء تركيزنا على ضرورة التأطير التنظيمي للعمل التطوعي، من خلال خطة بحثية بثلاث أجزاء هي كما يأتي:
يضم الجزء الأول بإعتباره مدخلا تأسيسيا: مشكلة البحث، الدراسات السابقة والمنهجية المتبعة.
يتناول الجزء الثاني العمل التطوعي كنسق اجتماعي مفهوم العمل التطوعي، أهمية العمل التطوعي وخصائصه كنسق اجتماعي.
فيما يبين الجزء الثالث متطلب التأطير التنظيمي كضرورة للعمل التطوعي من خلال إبراز أسباب هذه الضرورة، مستلزماتها الثلاث: الإستقطاب، التعزيز ثم التثمين. فيما تتضمن خاتمة الدراسة النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: المدخل التأسيسي:

أولاً: الإشكالية:
إن ما وثقته جل الأزمات السابق وقوعها بشأن العمل التطوعي- آخرها أزمة كوفيد 19 التي ما يزال العالم يشهد تعدد موجاتها- لخير دليل على نجاعته من حيث إحداث عملية التوازن في المجتمعات، من خلال سد الخلل الوظيفي المؤكد وقوعه فيها، جراء تعقد ظروف الحياة وتشابكها الناجمين عن إجراءات الحجر. فضلا عن أنه في الحالات الطبيعية ركيزة معول عليها في المجتمعات المتطورة قبل غيرها. ومع ذلك، فإن الإهتمام به أمر مشحوح فيه في كثير من المجتمعات، لا سيما تلك التي يظهر فيها العمل التطوعي بشكل جلي على مستوى المجال الزمني كنهج وأسلوب حياة.
يجسد المجتمع الجزائري أنموذجا حيا عن تلك المجتمعات، التي لا تخلو أيامها من الأعمال التطوعية على اختلاف درجة بساطتها أو تعقدها، وقد عززت الجائحة الوبائية كوفيد 19 إبراز هذا الحس بمبادرات تطوعية تتصف بالتنظيم التلقائي الذي أظهرها كنسق اجتماعي، إنطلاقا من الإلتفاف حول نفسها وصولا إلى الهدف المنشود، بل واتسمت بالتنوع الذي أسهم في سد الفجوة الوظيفية، التي يصعب على أي حكومة مواجهتها بمفردها، بفضل ما تم تسخيره من جهود وطاقات وخبرات، فقط للمساندة المجتمعية الجامعة.
ولما كان التطوع عملا لا يتحقق إلا بتوفر شرط التلقائية، الذي كان ظاهرا للعيان بفضل الفرصة الطبيعية التي منحتها الجائحة الوبائية كوفيد 19 في المجتمع الجزائري، وفي مجال زمني يتجه فيه النظام الحالي إلى تفعيل دور الوسيط، الذي يعتبر العمل التطوعي أهم ركيزة فيه، وبما أنه وفي حدود الإطلاع لا توجد برامج مخصصة لهذا الجانب الذي هو سبب في تحقيق الإزدهار في عديد الحضارات. فإن محور اهتمامنا في هذه الورقة البحثية ينصب حول هندسة الكيفية التي تمكننا من خلق الأرضية المتينة لجذب هذه القوة وتفعيل دورها حتى تأخذ مكانها المنوط بها في المجتمع الجزائري.
ومنه: فإن دراستنا تنطلق من التساؤلات الآتية:
ماهي الخصائص التي تجعل من العمل التطوعي نسقا اجتماعيا؟

كيف يمكن الإستثمار في هذا النسق الاجتماعي وتفعيل دوره؟

ثانياً: الدراسات السابقة:

إن الدراسات التي إهتمت بتناول العمل التطوعي عديدة لا حصر لها، كما أنها متنوعة من حيث التطرق، حيث تم الإستعانة بالأقرب فالأقرب من الموضوع الحالي حسب ما أتاحه العمر الزمني لجمع المعلومات والبيانات حول الموضوع محل الدراسة، وهي كما يأتي:

الدراسة رقم 1: بعنوان: " دور العمل التطوعي في تنمية المجتمع ونموذج مقترح لتفعيله"، حيث تمحورت أهداف هذه **الدراسة حول:**

إبراز أهمية العمل التطوعي ودوره المتنامي في تنمية المجتمعات وتقدمها وتعزيز تماسكها خاصة وأنه أصبح قطاعا ثالثاً بجانب القطاعين الحكومي والخاص.

إبراز الوضع المتواضع نسبيا للأعمال التطوعية المنظمة في البلاد العربية.

إقتراح نموذج لتفعيل الأعمال التطوعية، حيث يرتكز على أربع دعائم أساسية مترابطة فيما بينها، هي: (التنظيم الذي يشمل وضع الإستراتيجية الخاصة التي تعنى بهذه الأعمال واللوائح المنظمة لها، الأمر الذي يضمن قيام الأعمال التطوعية على أسس متينة وواضحة/ التمويل اللازم لقيام العمل التطوعي وتطوره واستمراريته/ تقنية المعلومات من أجل ضمان جودة أداء عالية للأعمال التطوعية وتوعية السكان بأنشطتها، وتسهيل التواصل بين الجهات المعنية بها/ تسويق العمل التطوعي بما يكفل نشر ثقافته، وغرس وتنمية حبه لدى أفراد المجتمع بصفة عامة، والجهات المانحة بصفة خاصة).

لقد تم إنجاز البحث بالأسلوب المكتبي في الإجابة عن تساؤلات البحث. (الهران محمد بن عبد الله ورحال صلاح بن محمد، 2015، " ص ص 157-159").

الاستفادة من الدراسة:

إن نقطة الإلتقاء مع هذه الدراسة يكمن في أهمية العمل التطوعي، وفي التحليل البعدي لبعض النقاط المشتركة بين الدراستين، وفيما ركزت هذه الدراسة على وضع مقترح لتفعيل العمل التطوعي، ركزت دراستنا على المرحلة التي تسبق التفعيل، كما سيظهر في الجزء الأخير من الدراسة.

الدراسة رقم 2: بعنوان: " تصور مقترح لتنمية ثقافة العمل التطوعي في مصر في ضوء بعض الإتجاهات العالمية المعاصرة"، حيث هدف هذا البحث إلى وضع تصور مقترح لتنمية ثقافة العمل التطوعي في مصر في ضوء بعض الإتجاهات العالمية المعاصرة، باستخدام المنهج الوصفي للاستفادة من خبرات دول متعددة هي: المملكة المتحدة، كندا، اليابان.

كما وتسير إجراءات التصور المقترح بشكل متواز في ثلاث محاور:

تنمية ثقافة العمل التطوعي من خلال مؤسسات التعليم باعتبارها جهة متخصصة في تربية النشء وغرس القيم والمبادئ الأخلاقية.

تنمية ثقافة العمل التطوعي من خلال مؤسسات الإعلام باعتبارها الأكثر تأثيرا في المجتمع وذات دور كبير في زيادة وعي الأفراد بالقضايا المجتمعية.

تنمية ثقافة العمل التطوعي من خلال مؤسسات العمل التطوعي لما لها من جهود وخبرات متميزة في هذا المجال(عبد الحميد اسماء عبد الفتاح نصر، 2017، " ص ص 407-412").

الاستفادة من الدراسة:

لقد إنطلقت دراستنا الحالية بشكل نقدي من حيث إنتهت هذه الدراسة السابقة، حيث كان الهدف الأساسي لها هو مقترح تنمية ثقافة العمل التطوعي في مصر، الذي فندته الجائحة الوبائية كوفيد 19 في الجزائر خاصة وفي العالم عامة، وهذا ما سيتجلى في الجزئية الثانية من البحث. كما وتلتقي الدراستان في أهمية العمل التطوعي.

الدراسة رقم 3: بعنوان: العمل التطوعي ودوره في تنمية ثقافة المواطنة لدى الشباب الجزائري - الجمعيات الخيرية أنموذجا-

هدف البحث إلى معرفة دور العمل التطوعي في تنمية وتفعيل قيم المواطنة لدى الشباب الجزائري من خلال الجمعيات الخيرية، والإنتقال بمفهوم المشاركة من مستوى التصورات النظرية إلى واقع الممارسات الاجتماعية، ومنه الإسهام في ترسيخ تقاليد المشاركة التطوعية الشبابية عبر العمل الخيري، والإستثمار في الموارد البشرية عن طريق الإنتقال من فئة اللامبالين والمتفرجين قليلي التفاعل مع المشاركة المدنية ذوي الثقافة الضيقة، إلى المشاركين ذوي الثقافة الإيجابية المساهمين في عملية التنمية، إنطلاقا من طرح التساؤل الآتي:

ما مدى مساهمة العمل التطوعي في تنمية قيم المواطنة لدى الشباب، وتحقيق تنمية مستدامة؟

وقد كانت الإجابات كما يأتي:
يعتبر العمل التطوعي عنصرا مهما في أي استراتيجية تهدف إلى الحد من الفقر وتحقيق التنمية المستدامة والتكامل الاجتماعي.
يشكل العمل التطوعي جزءا من السلوك المتحضر، فتضمينه في رسم السياسات وتنفيذها يعد وسيلة لزيادة الموارد وتحسين نوعية الحياة للجميع والعكس يؤدي إلى تقويض تقاليد التعاون القائم بين المجتمعات.
يستجيب الشباب بطريقة جد إيجابية للفرص التطوعية الهادفة.
للجمعيات والتنظيمات غير الحكومية دور مهم في تشكيل ثقافة المواطنة لدى الأفراد، بل يعتبر شريكا اجتماعيا واقتصاديا يساهم في تعظيم قدرات الأفراد، وتحمل بعض المسؤوليات التي قد تتخلى فيها الدولة عن دورها، من خلال العمل على إيجاد بعض الحلول الناجحة للمشكلات المتعلقة بالتنمية المحلية (طالبي حفيظة وعلي الطالب مبارك، 2018، " ص ص195-209).
الاستفادة من الدراسة:
تعتبر بعض من الإجابات المتحصل عليها في هذه الدراسة دعما لمتطلب التأطير التنظيمي للعمل التطوعي، الذي هو ركيزة دراستنا الحالية.

ثالثاً: المنهجية المتبعة:

لقد كانت ظاهرة العمل التطوعي أثناء الجائحة الوبائية كوفيد 19 جلية للعيان، ومثيرة للحيرة العلمية، فتمت الإستعانة بالأسلوب الوصفي لمعالجة موضوع العمل التطوعي، باعتباره سبيلا لفهم الظاهرة في هذا المجال الزمكاني الخاص، وإستخلاص سماته (العسكري، 2004/2002، ص 6).

المبحث الثاني: العمل التطوعي كنسق اجتماعي:

أولاً: مفهوم العمل التطوعي:

لقد تعددت التعاريف حول مفهوم العمل التطوعي على صعيد المعنى الاجتماعي، إذ يعتبر:
ذلك الجهد أو الوقت أو المال الذي يبذله الإنسان في خدمة مجتمعه دون أن يفرض عليه، ودون إنتظار عائد مادي في المقابل (الصفار، 2004، ص 18).
إن العمل التطوعي يتضمن أي نشاط يبذله الفاعل الاجتماعي بشكل تلقائي غير مجبر، دون إنتظار المقابل المادي، مقدما ماله أو جهده أو وقته أو إثنين منهما، وقد يقدم الثلاثة معا، مؤثرا بذلك غيره عن ذاته، سواء كان هذا الغير فردا، جماعة أو مجتمعا.

ثانياً: أهمية العمل التطوعي وخصائصه كنسق اجتماعي:

من بين الأمور التي عززتها الجائحة الوبائية كوفيد 19، أهمية العمل التطوعي في جانبه المتعلق بخدمة المجتمع، من خلال حفاظه على توازن حركته في فترة حرجة كان من المنتظر وقوع الأسوأ فيها، ولكنها أيضا أبرزت الطريقة التلقائية التي ظهر بها هذا العمل التطوعي، موضحة خصائصه كنسق اجتماعي، إذ ظهرت - إلى جانب المؤسسات والمنظمات الرسمية الحكومية والمنظمات والمؤسسات الأهلية- قوة مجتمعية تطوعية لا تنتمي للنوعين السابق ذكرهما، تتكون من جماعات من الفاعلين الاجتماعيين، ذووا إنتماءات جغرافية مختلفة من أنحاء الدولة الجزائرية، يمتلكون جهودا معرفية وعاطفية تتجه بوعي نحو هدفها بطريقة مباشرة. وهذا ما ينطبق على النسق الاجتماعي لدى "بارسونز "، فهو يعتبره مجموعة من الأفراد الفاعلين المتفاعلين مع بعضهم البعض، ويتجسد هذا التفاعل في شكل شبكة من العلاقات القائمة بين أولئك الفاعلين (مرسي، 2001)، مركزا على الفاعلين بإعتبارهم المكون الرئيس في حلقة النسق الاجتماعي.

المبحث الثالث: التأطير التنظيمي كضرورة للعمل التطوعي:

إن الفكرة المقصودة هنا هي وضع إطار للعمل التطوعي قوامه التنظيم، الذي يتمثل في تحديد النشاطات وترتيبها في مجموعات تتوزع على الأفراد، حيث تتحد وتتعاون الجهود الإنسانية بغرض تحقيق هدف محدد، وهو ما يعني تنسيق الجهود البشرية في وحدة لتسهيل تنفيذ السياسات المرسومة بأقل كلفة (الحميدي، 2014).
ولأن الحلقة المركز عليها هو المورد البشري، فإن التنظيم من أكفأ العمليات في خلق العلاقات بين الأفراد، وإنجاز الوظائف والمشاريع وتحقيق الأهداف المشتركة، التي يعجز الفرد الواحد عن القيام بها بمفرده، بسبب محدودية عاملي الوقت والجهد.
بل إن التنظيم يجسد العملية الأكفأ حتى في دفع الأفراد للعمل الفعال، وللتنفيذ بأعلى درجات الكفاءة. وهي الخطوة

التي انطلق منها مقترح الدراسة الأولى التي تركز على الجانب المادي والإداري، فيما تركز دراستنا على البعد البشري في جزئية تسبق تفعيل العمل التطوعي.

أولاً: أسباب ضرورة التأطير التنظيمي:

لقد أكدت الجائحة الوبائية كوفيد 19 على أمرين إثنين في غاية الأهمية، هما:

علو روح التطوع الحر لدى الفرد الجزائري عند الضرورة.

تغطية العمل التطوعي لكل ما يمكن أن تعجز الحكومة عن أدائه بمفردها.

كما كشفت هذه الجائحة بشكل جلي عن خصائص المتطوعين، التي تميزت بالتنوع، فقد شارك في الأعمال التطوعية:

أفراد من الجنسين ومن مختلف الأعمار.

أفراد واعين بما تسببت به الجائحة الوبائية كوفيد 19.

أصحاب إمكانات ومؤهلات جد متنوعة.

أفراد راغبين في المشاركة المجتمعية.

إندفاعيين في مبادراتهم التطوعية.

أفراد جمعهم هدف واحد متفق عليه ضمنيا.

ومما سبق ذكره، فقد بات من الضروري التسلح بفلسفة التوجه نحو هؤلاء المتطوعين، بإعتبارهم يجسدون قاعدة من الثروة البشرية الخام، وهو أمر يجسد إجماعا نادرا يقودنا إلى هيكلة إطار منظم له مستلزمات خاصة من شأنه الإستثمار في هذه القاعدة الغنية، التي يمكنها النهوض بأي حضارة نحو الرقي والإزدهار، وهو ما لا يمكن أن ينجزه أي طرف من المجتمع بمفرده، لأنه شيء يحتاج تظافر مجهودات الجميع لهذا التشييد.

ثانياً: مستلزمات التأطير التنظيمي للعمل التطوعي:

إن وضع العمل التطوعي ضمن إطار تنظيمي يجب أن يستند إلى عدة عمليات تنظيمية، ولكن بإعتباره يرتكز على المورد البشري الذي يتجسد في الفاعل الاجتماعي المتطوع؛ فإنه يجب تضمين ثلاثية: الإستقطاب، التعزيز والتثمين، لأنها تخاطب بشكل مباشر هذا النوع من الفاعلين الاجتماعيين، الذي يجسد أكثر أطراف معادلة العمل التطوعي حساسية وخصوصية. وسنفصل كما يأتي:

الإستقطاب:

يعتبر الإستقطاب ركيزة أساسية من ركائز إدارة القوى البشرية للمنظمات الحديثة، ففي معناه البسيط: هو جذب وإغراء طرف ما لطرف آخر، بغية تحقيق إنجازات أو هدف محدد وواضح. حيث تتلخص مهمة الإستقطاب عند عقيلي، 2005) في جذب وترغيب أكبر عدد ممكن من الموارد المتاحة، وفق أعداد وتخصصات ومواصفات محددة لأعمال ووظائف محددة هي الأخرى، لتنفيذ ماهو منوط بها من مهام ومسؤوليات.

وفيما يتعلق بالبعد التطوعي، الذي يرتبط أولاً وأخيرا بالمورد البشري، يمكن في هذا المقام الإستعانة بالإستقطاب كنقطة إستراتيجية ضامنة لثلاث نقاط جوهرية:

- عدد المتطوعين.
- نوعية المتطوعين.
- إحتمالات قبولهم للعروض المقدمة.

التعزيز:

تحتاج سياسة الإستقطاب إلى دعائم تشد أزرها، والتركيز يتوجه نحو عملية التعزيز المساعدة على تثبيت السلوك أو سلوك معين، والذي نقصد به هنا سلوك المتطوع، أو زيادة إحتمالات تكراره في المستقبل، وذلك من خلال إضافة مثيرات إيجابية، أو حذف مثيرات سلبية عقب الحدوث. كما أن التعزيز يؤدي إلى تجويد مفهوم الذات وتحسينها، وقد يصل إلى إستثارة الدافعية وتقديم تغذية راجعة بناءة، وهذا يتوقف على عوامل عدة لفعاليته، كالفورية، الثبات، التنويع، الكمية والجدة. كما أن المعززات أشكال فمنها الاجتماعية والمادية والرمزية (القبلي، 2014).

التثمين:

لإكتمال دورة حياة التأطير التنظيمي وضمان حدوث التغذية الراجعة يجب تضمين إجراء تثمين المورد البشري، بإعتباره جميع الإجراءات المطلوب من المؤسسة القيام بها، والتي تؤدي من ناحية إلى إثراء المورد البشري بمجموعة من المعارف العلمية ومعارف التحلي، وذلك من أجل الراحة النفسية والمادية للمورد البشري في عمله، ومن ناحية ثانية وجود الإعتراف الاجتماعي المتعلق بالوضعية المهنية، ووجود فوائد لهذه الوضعية (هيشر، 2015/2014، كما ورد في Bezeidane, 2003,)، فالمقصود هنا من مصطلح التثمين: هو تعظيم أثر المتطوع ووقته ومهاراته، وإعطائه القيمة التي يستحقها كونه أهم حلقة في هذه السلسلة.

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة تم التوصل إلى النتائج الآتية:

أبانت الجائحة الوبائية كوفيد 19 عن أهمية العمل التطوعي في النهوض بالمجتمعات والأخذ بيدها في مواجهة الأزمات والمواقف الإستثنائية.

ظهر العمل التطوعي أثناء الجائحة الوبائية كوفيد 19 كنسق اجتماعي له مساهمة وظيفية تلقائية، ساعدت في سد الخلل الذي أحدثه هذا الظرف الإستثنائي.

كشفت الجائحة الوبائية كوفيد 19 عن قاعدة ثرية ومتنوعة قوامها العمل التطوعي والفاعل الاجتماعي المتطوع.

رغم أن العمل التطوعي يتعلق بأحد أهم طرف في معادلة التطور ومواجهة الأزمات- المورد البشري- إلا أنه ما يزال غير مبرمج عند الكثير من الدول، كالجزائر مثلا.

إن النظر إلى العمل التطوعي كنسق اجتماعي، يحيل إلى الإستثمار فيه، وهذا اللأخير يستوجب التأطير التنظيمي.

لضمان دورة حياة التأطير التنظيمي للعمل التطوعي كنسق اجتماعي، يجب أن يتضمن مستلزمات: الإستقطاب، التعزيز والتثمين. التي تمثل حلقات هذه الدورة.

التوصيات

الإستثمار في العمل التطوعي الذي بات من الضروريات التي تلح في طرح نفسها، خاصة والعالم يشهد تنوعا وتواليا في الأزمات.

وضع سياسات وبرامج خاصة بالعمل التطوعي الحر، تركز بالأساس على متطلب التأطير التنظيمي بثلاثية: الإستقطاب، التعزيز والتثمين التي تخاطب المورد البشري كونه أكثر أطراف هذه المعادلة أهمية.

مواصلة البحث حول متطلب التأطير التنظيمي، والتركيز على التفصيل في مستلزماته الثلاث.

قائمة المراجع والمصادر

*الهران، محمد بن عبد الله، ورحال، صلاح بن محمد. (2015، ديسمبر). دور العمل التطوعي في تنمية المجتمع ونموذج مقترح لتفعيله. المجلة العربية للإدارة، 35(2)، 157-173.

*طالبي، حفيظة، وعلي الطالب، مبارك. (2018، سبتمبر). العمل التطوعي ودوره في تنمية ثقافة المواطنة لدى الشباب الجزائري الجمعيات الخيرية أنموذجا. مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، 7(195-210).

*عبد الفتاح نصر عبد الحميد، اسماء. (2017، يونيو). تصور مقترح لتنمية ثقافة العمل التطوعي في مصر في ضوء بعض الإتجاهات العالمية المعاصرة. دراسات عربية في التربية وعلم النفس، 86(407-449)، البحث 10.

تشير المراجع المميزة بعلامة النجمة ( ) إلى الدراسات المدرجة في التحليل البعدي

الحميدي، محمد علي. (2014). التنظيم والتخطيط (ط2). مكتبة الملك فهد الوطنية.

الصفار، حسن موسى. (2004). العمل التطوعي في خدمة المجتمع (ط1). أطياف للنشر والتوزيع.

العسكري، عبود عبد الله. (2004). منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية (ط2). دار النمير.

عقيلي، عمر وصفي. (2005). إدارة الموارد البشرية المعاصرة بعد إستراتيجي (ط1). دار وائل للنشر والتوزيع.

القبلي، عناية حسن. (2014). التعزيز في الفكر التربوي الحديث (ط1). شركة أمان للنشر والتوزيع.

مرسي، محمد عبد المعبود. (2001). علم الاجتماع عند تالكوت بارسونز بين نظريتي الفعل والنسق الاجتماعي دراسة تحليلية نقدية (ط1). مكتبة العليقي الحديثة.

هيشر، سميرة. (2015/2014). دور تقييم المهارات في تثمين الموارد البشرية بالمؤسسة الجزائرية: دراسة حالة مركز البحث العلمي والتقني للمناطق الجافة عمر البرناوي بسكرة [أطروحة دكتوراه غير منشورة]. جامعة محمد خيضر بسكرة.

THE INTERPLAY BETWEEN THE BIBLE AND THE HADITH

Baraa HAMMADI [11]

Abstract:
Speech is meaningless only in its proper context. It contains all the necessary conditions in the deliberative context for the successful promulgation of such words as the use of language, the communicative competence of the speaker, his choice of linguistic forms, the interpretation of a part of the speaker, the relationship between the speaker and the sound. These features are of great importance in most religious texts in the Bible and the Prophet's Hadith as they represent the structure of deliberation, which has been studied according to descriptive and comparative approach. In social and psychological terms, the orders differ from the demands, requests and appeals that the commandant "believes that he has the authority to control the intended behavior of the recipient and is expected to obey." In order to define the saying as a certain type of verbal verb, and to distinguish it from other types of words, there must be certain specific conditions that specify that this type of verbal verb is successfully performed. As for the proverbs of the Bible and the Prophetic Hadith, a practical and empirical analysis should be made of two components: Schematic distinction of command and speech syntax. This analysis will cover two levels: the semantic and deliberative level and the structural level.. in the normal way, the realization of pragmatism (the intended meaning) of the parable as the performance of a particular discursive verb based on the original (literal) meaning of that parable is in progress in the original written contexts. That is, the literal meaning of the original text could extend in relation to the outside giving the speaker the intended meaning. The kind of meaning that a speaker wants to convey through the use of a particular proverb is actually, if not significantly, at least in part, related to the original meaning of the proverb. Since these two types of meaning are related, albeit different, and the semantic meaning is used to obtain the practical meaning, the semantic and pragmatic descriptions are combined into one level.
Key Words: The Bible, The Hadith, The Interplay.

التداولية بين أمثال الكتاب المقدس والحديث النبوي الشريف (أفعال الكلام الأمرية أنموذجاً)

براء خلف حمادي

الملخص:
الكلام لا معنى له إلا في سياقه الملائم، إذ يتضمن جميع الشروط اللازمة في نطاق التداولية لإصدار هذا الكلام بنجاح مثل موضوع استخدام اللغة، والكفاءة التواصلية للمتكلم، واختياره للأشكال اللغوية، وتفسير السامع لجزء من اللغة والعلاقة بين المتكلم وسامع الصوت. وتشكل هذه السمات اهمية كبيرة في معظم النصوص الدينية في الكتاب المقدس والحديث النبوي الشريف لما تمثله في بنيتها التداولية والتركيبية والتي تمت دراستها وفق منهج وصفي ومقارن. ومن الناحية الاجتماعية والنفسية، تختلف الأوامر عن المطالب والطلبات والمناشدات من أن الآمر "يعتقد أنه لديه سلطة السيطرة على السلوك المتعمد للمتلقي ويتوقع أن يطيع". ولتحديد القول كنوع معين من الفعل الكلامي، ولتمييزه عن

[11] Researcher, Baghdad University, Iraq

أنواع أخرى من الأقوال، يجب أن تكون هناك شروط معينة معينة تحدد أن مثل هذا النوع من الفعل الكلام يتم تنفيذه بنجاح. واما فيما يخص امثال الكتاب المقدس والحديث النبوي الشريف ينبغي إجراء تحليل عملي تجريبي من مكونين: مخطط تمييز افعال الكلام الآمرية وعنصر التحليل التركيبي. وسيغطي ذلك التحليل مستويين: المستوى الدلالي والتداولي والمستوى التركيبي. وبطبيعة الحال، فإن تحقيق براغماتية (المعنى المقصود) من المثل كما أداء فعل خطاب معين يقوم على المعنى الأصلي (الحرفي) من ذلك المثل جاريا في السياقات الكتابية الأصلية. أي أن المعنى الحرفي للنص الأصلي يمكن أن يمتد فيما يتعلق بالخارج منح المتكلم المعنى المقصود. هذا النوع من المعنى الذي يريد المتكلم أن ينقله من خلال استخدام المثل المعين هو في الواقع، إن لم يكن بشكل كبير، على الأقل جزئيا، ذات صلة بالمعنى الأصلي للمثل. وبما أن هذين النوعين من المعنى مترابطان وإن كانا مختلفين، وأن المعنى الدلالي يستعمل للحصول على المعنى العملي، فإن الوصفين الدلالي والبراغماتي يدمجان في مستوى واحد.

المقدمة

حتى وقت قريب، كان التركيز في وصف وتحليل اللغة على الجانب الرسمي (الصفات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية للغة) بدلا من التركيز على الجانب الوظيفي الذي يشير إلى التلاعب في الأشكال اللغوية التي يقوم بها المتكلم في الاتصالات. ولكي يكون التواصل ناجحا، يجب أن يكتسب متحدث اللغة - بالإضافة إلى معرفته اللغوية (اساسيات القواعد اللغوية والصرفية)- أوليات معرفية أو غير معرفية حول العالم المحيط به، لأن الكلام لا معنى له إلا في سياقه الملائم، إذ يتضمن جميع الشروط اللازمة في نطاق التداولية لإصدار هذا الكلام بنجاح مثل موضوع استخدام اللغة، والكفاءة التواصلية للمتكلم، واختياره للأشكال اللغوية، وتفسير السامع لجزء من اللغة، والعلاقة بين المتكلم وسامع الصوت.

من الناحية الاجتماعية والنفسية، تختلف الأوامر عن المطالب والطلبات والمناشدات من أن الآمر "يعتقد أنه لديه سلطة السيطرة على السلوك المتعمد للمتلقي ويتوقع أن يطيع". وقد يفسر ذلك سبب إعطاء الأوامر للقيادة العسكرية وأرباب العمل وأولياء الأمور والمعلمين والعدائيين، وليس للأشخاص الذين ليس لهم سلطة 12

ولتحديد القول كنوع معين من الفعل الكلامي، ولتمييزه عن أنواع أخرى من الأقوال، يجب أن تكون هناك شروط معينة معينة تحدد أن مثل هذا النوع من الفعل الكلام يتم تنفيذه بنجاح. يمكن تحديد وتوصيف الأمر كفعل خطاب متميز من خلال إعداد مجموعة من الظروف المناسبة13 تضع شروط السلامة التالية لتشكيل التنفيذ الناجح للأمر:

المحتوى المقترح	فعل الكلام المستقبلي للسامع
تحضيري	السامع قادر على القيام بالفعل المتحدث يعتقد ان السامع قادر على القيام بالفعل المتكلم هو في وضع سلطة على السامع
صدق	المتحدث يريد من السامع القيام بالفعل
جوهري	يعد قول الكلمات محاولة لدفع السامع للقيام بالعمل بحكم سلطته على السامع.

وبالنظر إلى أن الأمر يعتبر عنصرا في الفئة الفرعية من المتطلبات، نجد مخططا أكثر تطورا (مع الإشارة بشكل كبير إلى نية المتكلم) من الظروف السعيدة بالنسبة له14، الأمر هو عبارة عن شرط من متطلبات المتكلم الذي يتطلب من السامع أن ينفذ الفعل. ويقترح (المرجع نفسه) الشروط التالية:

التحضير	المتكلم لديه سبب للاعتقاد بأمكانية السامع أن يقوم بالفعل
الإخلاص	المتكلم يريد بقوة من السامع ان يقوم بالعمل.
عقد النية	المتكلم بالمقابل يريد بقوله مطالبة السامع للقيام بالفعل (15)

[12] Grundy, P. Doing Pragmatics. London: (1995),pp115-116.
[13] Searle, J, Speech Acts, Cambridge, (1969), pp 42-43.
[14] Allan, K. Linguistic Meaning: Vol. 2.New York, 1986,pp190-192
[15] نية المتكلم تقتضي ادراك السامع لما قال "المتحدث يريد منه ومنها قبول دور المستمع ويكونا المتلقي المقصود من رسالة المتحدث وبالتالي الاستجابة له" يعرف باسم نية المتحدث الانعكاسية Allan 1998:1.

ماهية الأمر

عادة ما يستخدم الأمر اصطلاحا للإشارة إلى إجراء من شأنه أن يتم عن طريق إخبار شخص للقيام بشيء، بشرط أن يتم ذلك من قبل شخص لديه سلطة الشروع في هذه التعليمات. تداوليا 16 يندرج الأمر مع فئة واسعة من الممارسات، مع الرأي القائل بأنها تفترض ممارسة سلطة المتكلم على السمع. وعلى عكس أوستن، فإن جميع نظرائهم الذين يتكلمون الكلام يتكهنون بأن العمل الأمري الوصفي يجب أن يستوعب في إطار الفئة الرئيسية من التوجيهات التي يرغب المتكلم أو يريد أن يحث المستمع على تنفيذ الإجراء المفترض في الاقتراح المعبر عنه. يفسر أن الأمر هو عمل توجيهي17 لأنه على عكس الأفعال الأخرى تشيرإلى، دعوة، طلب، وما إلى ذلك ويدل على محاولة ملزمة للحصول على السامع أن يفعل شيئا حيالها. وبما أن تنفيذ الأمر يتطلب نوعا من الألزام والفرض من ألآمر على المأمور. كما يوصف الأمر 18 بأنه فعل الكلام الضار " الذي يقوم به المتكلم للتأثير على السلوك المتعمد من السامع من أجل استجابة هذا الأخير للتنفيذ، في المقام الأول لصالح المتكلم، والقيام بالعمل المحدد مباشرة أو غير مباشرة. وتكمن في نقطة الافتراض- ولا سيما في حالات الأمرية – أن تكون قوية جدا. وإلى حد ما، لاتترك للمرسل إليه أي خيار لرفض الامتثال له. من ناحية أخرى، الأوامر تختلف عن العبارات في أنها غالبا ما تفسر على أنها "يجب ان يكون ذلك" بدلا من '' هو كذلك. وأن الأمر يخبر المتلقي أن شيئا ما يجب القيام به في حين أن التقرير يقول له ان عليه شيئا ما 19. ولبيان تداولية أفعال الكلام الأمرية 20 امثال الكتاب المقدس والحديث النبوي الشريف ينبغي إجراء تحليل عملي تجريبي من مكونين: مخطط تمييز افعال الكلام الآمرية وعنصر التحليل التركيبي. وسيغطي ذلك التحليل مستويين: المستوى الدلالي والتداولي والمستوى التركيبي.

المستوى الدلالي والتداولي

ويشمل هذا المستوى من التحليل جزأين: الدلالي والتداولي. الجزء الأول من هذا المستوى يتناول جوانب المعنى المستمدة من السياقات الأصلية للأقوال المَثَلية الموجودة في الكتاب المقدس 21 أي مع سياق كل الكلام. ويكشف هذا القسم أيضا كيف يتم تعديل قول معين ووضعه ليكون المثل المقبول المستخدمة في السياقات الاجتماعية. اماالجزء الثاني من هذا المستوى يتناول جوانب المعنى التي ترتبط بالتلاعب الفعلي لمَثَلٍ ما في المواقف الاجتماعية الحقيقية ويركز على كيف يمكن لمثل معين يناسب وضع معين في ظل ظروف مناسبة معينة يمكن الاعتماد عليها لإصدار نوع معين من فعل الكلام. وبطبيعة الحال، فإن تحقيق براغماتية (المعنى المقصود) من المثل كما أداء فعل خطاب معين يقوم على المعنى الأصلي (الحرفي) من ذلك المثل جاريا في السياقات الكتابية الأصلية. أي أن المعنى الحرفي للنص الأصلي يمكن أن يمتد فيما يتعلق بالخارج منح المتكلم المعنى المقصود. هذا النوع من المعنى الذي يريد المتكلم أن ينقله من خلال استخدام المثل المعين هو في الواقع، إن لم يكن بشكل كبير، على الأقل جزئيا، ذات صلة بالمعنى الأصلي للمثل. وبما أن هذين النوعين من المعنى مترابطان وإن كانا مختلفين، وأن المعنى الدلالي يستعمل للحصول على المعنى العملي، فإن الوصفين الدلالي والبراغماتي يدمجان في مستوى واحد.

المستوى الهيكلي

أما بالنسبة للتحليل النحوي لأنواع أفعال الكلام في اللغتين العربية والعبرية، فسيعتمد الباحثان مفهوم "جملة النواة" الذي يعرف على أساس نحوي بحت "جملة بسيطة لا تحمل علامات في المزاج والصوت والقطبية ولا يحتوي على أي تعبيرات اختيارية أو محظورة 22 وبناء على ذلك، ينظر إلى جملة النواة على أنها إيجابية، نشطة ومؤشر (أو إعلانية) 23الجملة التالية - المخططات (أو ما يعرف باسم الهياكل النووية) يتم تقديمها على أنها قابلة للتحديد في العديد من اللغات غير ذات الصلة.24

1- عبارة اسمية + فعل (متعدي)
2- عبارة اسمية+ فعل + عبارة اسمية (لازم)
3- عبارة اسمية+ رابط + عبارة اسمية(تعادلي)

[16] Austin, J. How to Do Things with Words. Oxford, 1962, pp154-155
[17] Searle, J, Expression and Meaning. Cambridge, 1979, pp34-35
[18] Haverkate, W. Speech Acts, Speakers and Hearers. Amsterdam, 1984, pp105-107
[19] Lyons, J. Language and Linguistics. London, 1981,pp752-754
[20] ، ووفقا للخصائص المقترحة في الجدول 1969) s من خلال الاستفادة من النظريات المذكورة أعلاه من الفعل الكلام، ولا سيما ذلك من سيرل (2)، يمكن للمرء أن يحدد بصورة مرضية السلوك البراغماتي للمثل كأفعال لفظية
[21] الكتاب المقدس: العهد الجديد (1993) لبنان: جمعية الكتاب المقدس.
[22] Lyons, J. Semantics Vol. 2. Cambridge University Press, 1977,pp468-467
[23] ويمكن استخدام نوعي الجملة "الإعلاني" و "الإرشادي بالتبادل كما أنها تستخدم للتعبير عن وظيفة البيان انظر: Crystal, D, A Dictionary of Linguistics and Phonetics 2nd ed. Oxford,. 1991, 173-174
[24] م. ن ، نفس الصفحة

4- عبارة اسمية+ رابط + اسم / ظرف(اشاري)
5- عبارة اسمية+ رابط + اسم الفعل (مكاني)
ويهدف الوصف الدلالي والتداولي إلى التحقق في كيفية تصرف هذه الكلمات المَثَلية وعلى أي أساس يتم تحديدها على أنها مباشرة أو غير مباشرة.وسيوضح الوصف الهيكلي كيف يتم تحقيق فعل خطاب مثل معين لغويا، أي، من الناحية النحوية. ويشمل ذلك: (1) التعقيد: أي ما إذا كانت الجملة بسيطة أو مركبة أو معقدة - معقدة، (2) صوت: أي ما إذا كانت نشطة أو سلبية، (3)المزاج: أي ما إذا كان إعلانيا أو حتميا أو تعبيريا أو استجوابيا، (4) ونوع تعقيده، أي العلاقة بين أجزاء الجملة.

فعل الكلام الأمري

على أساس الخصائص والصفات العملية المذكورة سابقا، يتم اختيار الأمثال التالية لإعلان الفعل الكلام للأمر. تحليل الأمثال الكتابية التالية سوف تشكل إجابات على الأسئلة التالية:
أ- كيف تعتبر هذه الأمثال أفعال كلام؟
ب- إذا كان الأمر كذلك، ما هو نوع فعل الكلام الذي يمكن أن يشكله (مباشر أو غير مباشر)؟
ج- ما هي الأشكال النحوية التي تستخدمها الأمثال لتحقيق الفعل الكلامي للأمر؟
اما فيما يتعلق بالسمات المميز السمات المتميزة لكل من افعال الكلام الثلاثة التوجيهية، النصيحة، التحذير والأمر، وفيما يلي ثلاثة من افعال الكلام اللفظية وردت في الأمثال الدينية ومعها مكافئاتها العربية، اختيرت للكشف عن ذلك التمييز بين افعال الكلام الثلاثة المذكورة:
יִרְאַת יְהוָה, רֵאשִׁית דָּעַת; חָכְמָה וּמוּסָר, אֱוִילִים בָּזוּ امثال: 7:1

رأس الحكمة مخافة الله

يمكن تفسير كل من الكلامين العبري وترجمته السريانية والعربي على أنه إصدار خطاب النصائح في ضوء السمة البارزة في الفعل الفعل خطاب المشورة (أي فائدة). ينصح المتكلم صاحبه بإخباره أن خوف الرب هو بداية الحكمة أو رأس الحكمة مخافة الله وبعبارة أخرى، يعتزم أن يخبره أنه إذا أراد المرسل إليه أن يكون حكيما، يجب أن يخاف الله أولاً، وهذا بالتأكيد مفيد للسماع.25
"אַל תִּשְׁפְּטוּ לְמַעַן לֹא תִּשָּׁפְטוּ 2 ,כִּי בַּמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר אַתֶּם שׁוֹפְטִים תִּשָּׁפְטוּ וּבַמִּדָּה אֲשֶׁר אַתֶּם מוֹדְדִים יִמָּדֵד לָכֶם متي 1:1
1لا ܬܕܝܢܘ ܕܠܡܐ ܬܬܕܝܢܘ 2 .ܡܛܠ ܕܒܕܝܢܐ ܕܬܕܝܢܘܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܕܟܝܠܐ ܕܬܟܝܠܘܢ ܒܗ ܡܬܟܝܠ ܠܟܘܢ. ܘܒܫܘܩܠܐ ܕܬܫܩܠܘܢ ܐܢܬܘܢ ܡܫܬܩܠ ܠܟܘܢ.

كما تدين تدان

كلا القولين في المثالين السابقين عدت بمثابة افعال كلام للتحذير، وذلك ببساطة لأنه انذار، فإن المتكلم يخبره أن شيء خطير أو غير سار قد يحدث له وهكذا بإمكان السامع تجنب ذلك. هنا، يحذر المتكلم سامعه ان يصدر حكماجائرا، لأنه يوما ما يمكن ان يحكم عليه بحكم على نحو غير عادل وهذا بالطبع ليس من مصلحته ولا يفيده. وبفضل سمة عدم الانتفاع، يعتبر هذا المثل بمثابة خطاب تحذير26.
ܒܡܛܠ ܗܝ ܕܠܐ ܬܕܝܢ ܢܝܚܐ ܠܟ ܕܬܬܕܝܢ. ܡܛܠ ܕܒܗ ܕܕܝܢ ܐܢܬ ܕܝܢ ܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܒܗ ܬܕܝܢ ܐܢܬ ܢܦܫܟ ܠوقا 6:31

احب لاخيك ما تحب لنفسك

من خلال المثل السابق، الأب يأمر ابنه الأصغر ان يعامل الآخرين بلطف كما أنه يتمنى أن يعامل الآخرين ابنه بالمثل. فهو لا يقول له بالضبط عن عمل شيء جيد أو سيئ على وجه التحديد، بل إنه
يطلب منه بقوة أداء هذا الفعل على أساس سلطته كأب، على ابنه.
فعل الكلام الأمري في امثال الكتاب المقدس-ملخص ܗܝ ܕܠܐ ܬܕܝܢ ܢܝܚܐ ܠܟ ܕܬܬܕܝܢ: ܒܗ ܕܕܝܢ ܐܢܬ ܢܦܫܟ ܐܚܪܢܐ ܒܗ ܬܕܝܢ ܐܢܬ ܢܦܫܟ متي 12:6
- عامل الناس كما تحب أن يعاملوك

المستوى الدلالي والتداولي

من الناحية التداولية، يستخدم هذا المثل للإشارة إلى فعل الكلام المباشر من الآمر التي أبرزها الشرط الحتمي "أفعل كما أنت..." وظهرت من خلاله سمات السلطة والتعهد.. المتكلم، بحكم سلطته على المرسل إليه، يأمره بمعاملة الآخرين

[25] محمود، عبد المجيد امثال الحديث مع تقدمه في علوم الحديث القاهرة ، 1975.ص30-32
[26]البعلبكي، منير (المورد. بيروت: دار الملايين.. 2003،ص30

مثل معاملتهم له. يجب على المرسل إليه (على سبيل المثال، يسمع جون لأبيه)، من جانبه، الامتثال لما أمر به؛ وإلا فإنه يعاقب إما في الآخرة أو من قبل والده. وهكذا، يمكن إعادة صياغة هذا المثل في " أنا أمرك أن تفعل كما كنت تفعل من قبل".

المستوى التركيبي

ويتألف هذا المثل من جملة معقدة تتألف من جملتين بسيطتين (جميلات) للبنية:

جميلة اسمية + فعل + جميلة اسمية. الجملة الأولى هي ضرورة حتمية في حين أن الجملة الثانية عبارة سلبية.العلاقة بين الجملتين هي التبعية من خلال استخدام (ك) التي تعبر هنا عن المقارنة تشير إلى التشابه:

(انت) أفعل (شيئا) (جميلة اسمية) فعل (جميلة اسمية)

ك التبعية

سوف تتم ذلك من قبل (جميلة اسمية) فعل (جميلة اسمية)

احبب لقريبك ما تحب لنفسك

מִצְוַת הַכָּתוּב לְהַנְהִיג אֶת הָאָדָם. כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב

سُئِل المسيح (ع) ذات مرة " يَا مُعَلِّمُ، مَا هِيَ الْوَصِيَّةُ الْعُظْمَى فِي الشَّرِيعَةِ؟ فَأَجَابَهُ: «أَحِبِّ الرَّبَّ إِلهَكَ بِكُلِّ قَلْبِكَ وَكُلِّ نَفْسِكَ وَكُلِّ فِكْرِكَ! هَذِهِ هِيَ الْوَصِيَّةُ الْعُظْمَى الأُولَى. وَالثَّانِيَةُ مِثْلُهَا: أَحِبِّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ! " (متى 22:39)

" לֹא-תִקֹּם וְלֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמֶּךָ, וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ: אֲנִי, יְהוָה "

כֹּה תְּצַוֶּה לְהַנְהִיג אֶת הָאָדָם: כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב.(לויים 19:18).

يأمر السيد المسيح (ع) شعبه باتباع هذين الوصيتين الحاسمتين. بعد الضبط، أصبحت الوصية الثانية مثلا شعبيا.

المستوى الدلالي والتداولي

يتم التلاعب بهذا المثل للتعبير عن فعل الكلام غير المباشر للأمرة من خلال استخدام الجملة الاعلانية التي تشكله في قوله: " أن تحب جارك كنفسك"، المتكلم (على سبيل المثال، الأب يتحدث إلى أولاده)، وفقا لسلطته عليهم، يضع " أن عليهم أن يحبوا جارهم، وإذا لم يكن كذلك، قد لا يحترمهم والدهم. وبعبارة أخرى، من خلال توظيف هذا المثل، والد يريد بشكل غير مباشر ان يقول " أنا أأمرك أن تحب جارك كنفسك". وعلى أساس سلطة المتكلم وامتثاله لسماع صوت المتكلم.عده كمظهر لفعل الكلام الأمري.

المستوى التركيبي

هذا المثل هو فعل الكلام غير المباشر للأمرأدرك من خلال جملة إعلانية معلومة بسيطة للتركيب النحوي: (جميلة اسمية) + فعل + (جميلة اسمية)

כַּבֵּד אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמֶּךָ—לְמַעַן , יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ, עַל הָאֲדָמָה، אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ. (خروج 20:12)

כַּבֵּד אֶת-אָבִיךָ וְאֶת-אִמֶּךָ, כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ--לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ, וּלְמַעַן יִיטַב לָךְ, עַל הָאֲדָמָה، אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ.(العدد 16:5)

موسى(ع) يدعو إسرائيل للاجتماع لإبلاغهم بالتعاليم التي أوحاها الله له. ومن بينها الوصية الخامسة العظيمة (تكريم الوالدين) التي استقبلها موسى وهي "شَرِّف (أكرم)أباك وأمك. التي ألزمت الأبناء والبنات - منذ ذلك الحين - رعاية والديهم، يجب على الناس الأتقياء أن يطيعوا هذا الأمر إذا كانوا يريدون أن يعيشوا حياة سلمية في أرض الرب.

מַכֵּה אָבִיו וְאִמּוֹ, מוֹת יוּמָת. וְגֹנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ, מוֹת יוּמָת. וּמְקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ, מוֹת יוּמָת. (خروج 21:15-17)

كُلُّ مَنْ يَضْرِبْ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ، يُقْتَلْ.

مَنْ يَخْطِفْ إِنْسَاناً وَيَبِعْهُ أَوْ يَسْتَرِقَّهُ عِنْدَهُ حَتْماً يَمُتْ.

مَنْ يَشْتِمْ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ يُقْتَلْ

מְקַלֵּל, אָבִיו וְאִמּוֹ-- יִדְעֲךָ נֵרוֹ, באישון (בְּאֵישׁוֹן) חֹשֶׁךְ. (الأمثال 20:20)

مَنْ يَشْتِمُ أَبَاهُ أَوْ أُمَّهُ يُطْفِئُ الرَّبُّ سِرَاجَ حَيَاتِهِ فِي الظُّلْمَةِ الْحَالِكَةِ.

أما العاصين، فيجب أن يتعرضوا لعقوبة شديدة، أي أن أي شخص يهاجم أو يسيء أو يذبح والده أو أمه يجب أن يعدم. وقد أصبح هذا القول مثلا على نطاق واسع تستخدم مع الإشارة إلى تكريم الآباء والأمهات.

المستوى الدلالي والتداولي

وبالنظر إلى المسائل التداولية، يمكن التلاعب بهذا المثل بشكل مثمر للتعبير عن فعل الخطاب المباشر للأمرعن طريق الجملة الحتمية. ويمكن للوالدين والمعلمين ورجال الدين وكبار السن على حد سواء أن يصدروا - ضمن السياق ذي الصلة- إلى جميع البنات والأبناء الأمرالمباشرة " شَرِّف أبيك وأمك". والمرسل إليهم هنا يخضعون للالتزام الديني

والأخلاقي والاجتماعي بإبقاء والديهم إذا أريد لهم أن يباركوا كل حياتهم. يجب أن يطيعوا الوصية الموصوفة في هذا المثل؛ وإلا فإنهم سيحصلون على العقاب في هذا العالم وفي الآخرة، وهكذا، يمكن تفسير هذا المثل على أنه " أنا أمرك تكريم أبك وأمك."

المستوى التركيبي

يتضمن هذا المثل جملة أمرية معلومة بسيطة لنواة التركيب النحوي:

(جميلة اسمية) فعل (جميلة اسمية). الجميلة الاسمية (الأم) متحدة مع الجميلة الاسمية (الأب) عن طريق التنسيق المتزامن ويفهم فعل الكلام الأمري مباشرة بأستخدام جملة الأمر التي أبرزها الفعل "شَرِّف". النظر في الأجزاء التأسيسية للمثل:

(انت) شَرِّف اباك امك

(جميلة اسمية) فعل جميلة اسمية و جميلة اسمية

فعل الكلام الأمري في الحديث النبوي الشريف

سنتناول هنا الجوانب التداولية لفعل الكلام في أحاديث مختارة من السنة النبوية الشريفة الهدف منها الكشف عن الأساس العملي واللغوي الذي تتحقق به مثل هذه الأحاديث كأمثال كما تعبر عن مغزى الفعل الأنجازي للأمر.

- كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته

سنقتبس عن هذا النص ألفكرة العامة في مساءلة الله سبحانه وتعإلى كل إنسان تجاه تعامله الدقيق والعادل والضميري مع كل من يسيطر عليه. في حالات محددة من المساءلة الأخلاقية والقانونية.فالأمير راعٍ والرجل راعٍ على اهل بيته والمراة راعية على بيت زوجها وولده.27 ويذكر النص الفرعي أعلاه مساءلة الرجل عن اهل بيته، والزوجة على ما أتومنت عليه في منزل زوجها وأطفاله. وبعد هذه الأمثلة،:، فإن التقليد الكامل يكرر القاعدة الأولية بتأكيد ما يلي: " فكلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته (م.ن). ولأنه يتناول مسألة اجتماعية وأخلاقية وقانونية مهمة (أي الوصاية والمساءلة) أبرزها النبي محمد ﷺ، فقد أصبح هذا الحديث مثلا شعبيا يستعمل في التعاملات اليومية.

ومن المنظور العملي، فإن التشبيه بالراعي له قيمة بلاغية وتداولية عالية في هذا الصدد. والفكرة وراء ذلك هو أن الراعي مطلوب منه أن يكون أكثر إدراكا لرفاه قطيعه من القطيع نفسه. وكَراع، يجب أن يكون الراعي دائما في حالة تأهب من أجل حماية قطيعه والحفاظ عليه وعلى آمنة من أي مصدر من الضرر، مما يوصلهم على طريق السلامة. وهذه المقارنة، المستمدة من التجربة المشتركة للناس، تخدم ثلاث وظائف تداولية: أولاً، أنها توضح الفكرة الرئيسية للمساءلة الشخصية؛ وثانياً، أنها مقنعة منطقيا؛ وثالثاً، أنها تحرض المرسل إليه على أن يلتزم به. .

وثمة معنى ضمني آخر لقوة الفعل الانجازي للأمر في التشبيه بالراعي، هو أنه يوفر حافزا معنويا وروحيا للالتزام بالمسؤولية الشخصية تجاه واجبات المرء. في العمل الجاد من أجل رفاهية القطيع، الراعي يخدم أيضا مصالحه الشخصية في تعظيم العائد من الممتلكات هو المسؤول عنها. ويتحول هذا الوعي، عندما تتحول إلى مسؤولياته، بحسن نية وحكمة، إلى تعزيز الرضا الروحي للمصلحة الذاتية. وبالتالي، فإن التوضيح المقنع للالتزام المعني ومبرراته يساعد على الحصول على التأثير المقصود من أجل التصرف غير المباشرللأمر، المعبر عنه في هذا الحديث.

كما يتم التعبير عن الأمر بشكل غير مباشر من خلال استخدام هذا المثل، لأنه يتم إدراكه هيكليا كإعلان، بيان إيجابي. وهو أمر بسبب الاعتبارات التالية: (1) سلطة المتكلم، (2) الالتزام الأخلاقي والقانوني القوي الذي وضع على جميع القائمين على السمع المسؤول عن أداء واجباتهم بأمانة ومثابرة؛ و (3) النطاق الواسع للالتزام الأخلاقي والقانوني المتضمن، وتحويل الأمر إلى مدونة سلوك أخلاقية عامة ينبغي أن يراعيها جميع البشر في التعامل مع ما هو منصوص عليه في تهمهم. وبالنظر إلى الصفات ذات الصلة، يمكن إعادة صياغة هذا المثل على النحو التالي: "أنا أمرك أن تكون مسؤولا عن القطيع الخاص بك لأن: " كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته "

المستوى التركيبي

هذا المثل، يعرب عن فعل الخطاب غير المباشر للأمر، ويتألف من جملتين نحويتي بسيطتين من الجمل المعلومة:

جميلة اسمية + جميلة اسمية / جميلة اسمية + جميلة اسمية (PP)

العلاقة بينهما هي العطف المكافيء من خلال استخدام الرابط المركب (و)

كلكم راعٍ جميلة اسمية + جميلة اسمية

و العطف المكافيء

[27] العسقلاني، احمد بن علي بن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري. دمشق. 2000 ،ص،87 ،245

كلكم مسؤولٌ عن رعيته جميلة اسمية + جميلة اسمية (PP)
- عليك بالجماعة فان الذئب يأكل القاصية

المستوى الدلالي والتداولي

في هذا النص، النبي ﷺ يخبر المسلمين بالصلاة الجماعية في المساجد والواجبات الجماعية الأخرى. والأساس المنطقي وراء التجمع معا هو حماية المؤمن من الوقوع فريسة للشيطان الذي يتجنب ويتحاشى الجماعة، مثله مثل الذئب يهاجم (الشاة / الفريسة) النائية المنفردة.28

والفكرة الرئيسية هنا هي توحيد المسلمين من خلال تجميعهم معا في المساجد والأداء الجماعي للأعمال التعبدية والأعمال الصالحة 29

وقد توسع المعنى الأصلي لهذا الحديث من خلال الاستخدام المستمر، وتحويل النص إلى دعوة حتمية للمسلمين للحفاظ على الجماعة وتجنب الانقسامات والعمل بروح تضامنية تأمر جميع المؤمنين "بألتزام المجموعة". وقد أصبح هذا الحديث مألوفا شائعا في السياقات الاجتماعية.

تداوليا، من الواضح أن هذا الحديث يصدر فعل كلام الأمر من خلال "الاسم الفعلي" البدئي (اسم الفعل) عليك، الذي يستتبع الفعل الحتمي (الزم) أو (وجب) 30 إصدار الأمر هو أمر مباشر، وهو في الواقع مفيد تماما للمرسل إليه أنه يساهم في رفاهية جميع الذين يلتزمون به في هذه الحياة والحياة القادمة، خاصة لأنه يعزز التعاون الاجتماعي والرأي الجماعي والتضامن الجماعي. وعلى هذا النحو مثل الأغنام التي تبقي بعيدا عن بقية القطيع، تسقط فريسة سهلة للذئب (أو الشيطان)، يقوي مغزى الفعل الأنجازي للأمر في النص قيد المناقشة من خلال توضيح الآثار الضارة للبقاء بمعزل عن الجماعة. وهنا يخلق حافزا إضافيا لجميع المؤمنين على الامتثال للأمرمن خلال تزويدهم بسبب مقنع للقيام بالتعهد المطلوب في المستقبل. ولا شك في أن سلطة المتكلم لا جدال فيها؛ في حين أن قدرة المرسل إليه على تنفيذ الفعل المنصوص عليه مفيدة وعبادية على السواء. وهكذا، يمكن تفسير هذا المثل على أنه " أنا أمرك ان تلتزم بالجماعة لأن الذئب يأكل القاصية."

المستوى التركيبي

هذا المثل، يصدر فعل الكلام المباشر للأمر، من جملة مركبة تتألف من عبارتين بسيطتين معلومتين للتركيب النحوي للنواة:

جميلة فعلية + جميلة اسمية (pp) / Ass+ جميلة اسمية + فعل + جميلة اسمية

فعل الأمر الأول عليك بالجماعة متبوعا بالجملة التقريرية " ان الذئب يأكل القاصية ", وتربط كلتا الجملتين ب(ف) من اجل:

(الزم) عليك بالجماعة فعل + جميلة اسمية + pp
ف العطف المكافيء
ان الذئب يأكل القاصية Ass+ جميلة اسمية + فعل + جميلة اسمية

اعطوا الأجير اجره قبل أن يجف عرقه

المستوى الدلالي والتداولي

وفي هذا الحديث النبوي الشريف، يقال لصاحب العمل أن يدفع للموظف أجره الواجب قبل أن يجف عرق عمله؛ أي بمجرد الانتهاء من الوظيفة التي تم التعاقد معها لأداء، دون تأخير لا موجب له. شرط قبل ان يجف عرقه.

يستخدم هنا على حد سواء بمعناه الحرفي الدقيق، أي قبل أن لا يجف العرق الحقيقي من العمل في الواقع، وفي معناها الأوسع ضمنا حيث لا يوجد عرق حقيقي بالضرورة والأساس المنطقي وراء هذا الدفع السريع، إلى جانب تسوية حساب صاحب العمل، هو الوفاء بمبدأ التعامل المنصف ومنع الديون المتأخرة وعدم تلقي الأموال التي تشتد الحاجة إليها من جانب صاحب العمل، ولا سيما عندما لا يكون للموظف أي وسيلة أخرى للإعاشة ولكن أجره اليومي.

تداوليا، فإن قوة الفعل الأنجازي للأمر لهذا المثل تكشف أن هناك صيغتين أمريتين في المسألة: الأول هو دفع أجور الموظف؛ والثاني هو دفع هذا الأجر في الوقت المحدد له، وفقا للمواصفات المتفق عليها. إن امتثال السامع للقوة

[28] المباركفوري، محمد عبد الرحمن تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي. بيروت ، 2001 ، ص300
[29] المنذري، زكي الدين عبد العظيم ، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف. القاهرة، 1987. ص 32-37
[30] السامرائي، فاضل صالح ، معاني النحو ، ج4، الموصل، 1991 ، ص 424

الحرفية والأخلاقية لهذا الأمر يعزز توجهه الإيجابي من حيث أنه يثبت أنه تاجر عادل يحرص على الوفاء بالتزاماته التعاقدية في الوقت المناسب، ويخفف حسابه أمام الله في يوم القيامة 31

المستوى التركيبي

يتألف هذا الحديث من جملة معقدة تتضمن جملتين بسيطتين معلومتين تتوافقان مع البنية النحوية للنواة:

جميلة اسمية + فعل + جميلة اسمية + جميلة اسمية / فعل + جميلة اسمية + جميلة اسمية

العلاقة بين جملة الأمر المعلوم " اعطوا الأجير اجره " وبين الجملة التقريرية المعلومة " ان يجف عرقه " هو التبعية من خلال (قبل)

فعل امر الكلام المباشر يفهم هنا بأستخدام الجملة الأمرية... اعطوا الأجير

اعطوا الأجير اجره (جميلة اسمية) + فعل + جميلة اسمية + جميلة اسمية

قبل العطف المكافيء ان يجف عرقه Ass + فعل + جميلة اسمية +جميلة اسمية

الأستنتاجات

-فاعليته وتأثير استخدام الامثال في الكتاب المقدس (التوراة والانجيل) وفي الحديث النبوي الشريف في خطابنا اليومي وثيق الصلة بأشكال التعبير المختلفة التي تظهرها. وهي تتميز بأنها مجازية، إيقاعية ومتميزة، وبها أشكال متوازية ومتكررة.

-من الناحية النحوية، فإنها يمكن أن تتحقق في هياكل نحوية مختلفة (معقدة، مركبة أو جمل بسيطة، وعبارات، أو تعبيرات شعبية). ليس لديها أشكال قياسية ثابتة، ولكن الأمثال هي قابلة للتذكر من قبل الناس وتمريرها من شخص إلى آخر.

-من الناحية الدلالية، فإن معانيها دائما مجازية وليست حرفية. ويرجع ذلك إلى أن تطبيقها على الحالة ليس حرفيا أو مباشرا.

-وينبغي النظر إلى الأمثال على أنها أفعال الكلام لأنها تستخدم في سياق تداولي كل يوم مع نفس وظائف تلك العبارات في الكلام. وبالتالي، فإنها غالبا ما تفرض أمر، حظر، توصية، تحذير، الخ

-اختلاف أفعال الكلام للأمر عن المشورة والإنذار الموصوفة كتوجيهات،، فالأمر هو أكثر إلزاما وإقناعا للسامع من المشورة والتحذير.

- الأوامر في كل من العبرية والعربية هي دائما مباشرة، تتحقق عموما في جمل حتمية ونادرا ما ترد في الجمل الاعلانية، انما تتحقق في الجمل التصريحية.

- استخدام التركيبات المبنية للمجهول ليست شائعة في كل من النصوص العبرية والعربية الآمرية.

قائمة المصادر والمراجع

-القران الكريم

תורת נבאים ובתובים،ירושלים ،1988

الكتاب المقدس كتاب الحياة: ترجمة تفسيرية ط4 القاهرة، 1992

التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، لبنان: جمعية الكتاب المقدس.1993

البعلبكي، منير ، المورد. بيروت: دار الملايين.. 2003،

السامرائي، فاضل صالح ، معاني النحو ، ج4، الموصل، 1991.

السندي، ابو الحسن الحنفي ، سنن ابن ماجة. بيروت ، 2000.

المباركفوري، محمد عبد الرحمن تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي. بيروت ، 2001.

Allan, K. Linguistic Meaning: Vol. 2.New York, 1986

Austin, J. How to Do Things with Words. Oxford, 1962

Crystal, D, A Dictionary of Linguistics and Phonetics 2nd ed. Oxford,. 1991

[31] السندي، ابو الحسن الحنفي ، سنن ابن ماجة. بيروت ، 2000، ص 152- 153.

Grundy, P. Doing Pragmatics. London: Edward Arnold. 1995
Haverkate, W. Speech Acts, Speakers and Hearers. Amsterdam, 1984,
Lyons, J. *Semantics Vol. 2*. Cambridge University Press, 1977
---------- Language and Linguistics. London, 1981
Searle, J, Speech Acts, Cambridge, 1969
----------, Expression and Meaning. Cambridge, 1979

ÖMER SEYFETTİN'İN "PEMBE İNCİLİ KAFTAN" ADLI HİKÂYESİNDE GEÇEN ARAPÇA KELİMELER ÜZERİNE BİR SÖZLÜK ÇALIŞMASI

Osman TÜRK[32]

Özet:
Sözlük, bir dilin kullanımında başvuru kaynağı olarak kullanılır. Her dilin bünyesinde yer alan yabancı kökenli kelimelerin bulunması, sözlüklerin kullanımı daha önemli kılmıştır. Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in "Pembe İncili Kaftan" eseri esas alarak kullandığı kelimelerin tespitini yaparak inceleme konusunu oluşturur. Ömer Seyfettin Türk Edebiyatında olay hikâyesinin en büyük temsilcilerinden olan, son derece üretken bir yazardır. Ömer Seyfettin, kaleme aldığı hikâyelerinde arı bir Türkçe kullanmış, bununla birlikte olay hikâyelerinin en önemli unsurlarından olan fiil çekimlerine sıklıkla yer vererek, kendine has akıcı bir üslup oluşturmuştur. Zengin kelime varlığına sahip olan Türkçe, karşılaştığı dış etkilere rağmen sözcük unsurlarını asırlar boyu muhafaza etmiş, işleyerek zenginleştirmiştir. Bu bakımdan sözcükler, Türkçe için özel bir anlam taşımaktadır. Çalışmada, Ömer Seyfettin'in "Pembe İncili Kaftan" hikâyesindeki sözcükler incelenmiş ve konumuzun asasını oluşturan Arapça kelimeler tespiti edilmiştir.
Anahtar kelimeler: Ömer Seyfettin, Olay Hikâyesi, Sözlük, Kelime.

Giriş:
Sözlükbilimin temelinde "sözlük" var. TDK Türkçe Sözlük'te ise sözlük "Bir dilin bütün veya belli bir çağda eğlendi kelime ve deyimlerini alfabe sırasına göre alarak tanımlarını yapan, açıklayan başka dillerdeki karşılıklarını veren eser lügat" olarak madde başında yer alır. Aksan'a (1995, s. 399) göre sözlük "Bir dilin (ya da birden çok dilin) sözvarlığı, söyleyiş biçimleriyle, yazımlarıyla veren, bağımsız biçimbirimleri temel alarak, başka bitkiler kurdukları söz otomobilleriyle birlikte anlamlarını, değişik kullanımlarını gösteren bir sözvarlığı kitabı"dır. Yapıları bakımından bir dilin genel kelimelerinden ayrılan terimler, bir dilin kültür ve medeniyet dili olarak gelişmişliği temel göstergelerindendir (Pilav, 2008).

Hayatı ve Edebi kişiliği
Türk öykücülüğün öncü isimlerinden olan Ömer Seyfettin, 11 Mart 1884'te Balıkesir'de dünyaya geldi. Babası Yüzbaşı Ömer Şevki Efendi Kafkasya Türklerindendir, annesi Fatma Hanım ise İstanbul'un tanınmış ailelerinden birine mensuptur (Alangu, 2010: 26; Cunbur, 1985: 1). Dört yaşında mahalle mektebine verilen Seyfettin, üç yıl devam ettikten sonra babasının görevi nedeniyle Sübyan mektebinde de üç yıl devam eder. Alınan eğitimin yeterli olmadığını düşünen ailesi, İstanbul'a getirilerek Aksaray'da Mekteb-i Osmaniye daha sonra Askeri Baytar Rüştiyesi'ne kaydettirilir (Şengül, 2011). 1896'da Askeri Baytar Rüştiyesi'ni bitirdikten sonra Aka Gündüz ile birlikte Edirne Askeri İdadisine devam eder. 1990'da okulu bitirir. Kişiliğinde görülen; mertlik, yiğitlik, güçlü ve cesur tipi daha sonra yazmaya başlayacağı öykülerine sirayet edecek, kahramanlarından bazılarında bu özellikleri yaşatacaktır (Cunbur, 1985: 6).
1903'te mezun olduktan sonra piyade üsteğmen rütbesi ile Selanik'teki üçüncü ordunun İzmir Redif Tümen'ine bağlı Kuşadası Redif Tabur'una tayin olur. Bir süre sonra 1907'de İzmir'de yeni açılan Jandarma okuluna öğretmen olarak nakledilir. 1909'a kadar burada kalır ve bir süre zarfında edebiyat çevrisi edinir. Ziya Gökalp'ın etkisiyle ordudan ayrılarak 1911'da

[32] Dr. , Harran Üniversitesi, Türkiye

Selanik'e yerleşir, ancak savaş nedeniyle tekrardan askere çağırılır. 1914'te askerden ayrılarak hayatını öğretmenlik yaparak ve yazarak devam eder. Annesini kaybetmesi, babasının başka bir kadınla evliliği ve ablasının hastalığı yüzünden buhranlı günlere sürüklenen yazar, bir yıl sürecek olan evliliğini gerçekleştirir. Hastalığın ilerlemesi sonucu hastaneye kaldırıldıktan sonra 6 Mart 1920'de vefat etmiştir.

Yazar, askeri okulda Fransızca öğrenerek kendini yetiştirmiştir. Sezgi, üretkenlik ve mefkûresinde yer alan direniş ruhu Türk edebiyatın önde gelen yazarlardan biri olmuştur. Karamsarlık hayatında yer almaz, yaşamaktan büyük zevk alırdı.

Hikâye sanatçısı olan yazar, Namık Kemal gibi sanatını amaç uğruna kullanmıştır. Ömer Seyfettin'in milliyetçiliği, Ziya Gökalp'ın çizdiği esaslara dayanır. Destansı hikâyelerinde; cesur, fazilet, Müslüman ve kahraman ruhunu eserlerine yansıtmıştır. Osmanlı Türk tarihini şanlı idealini gençlere göstermek bakımından yapıcıdır. Ömer Seyfettin'in özlediği şair ve edebiyatçı tipi Mehmet Emin Yurdakul'un ülküleri ile örtüşmektedir (Banarlı 1971, C 3: 406-407).

Edebi faaliyetlerine şiirle başlayan Ömer Seyfettin, daha sonraları hikâyeye yönelmiştir. Genellikle klasik hikâye tarzında yazmış, hikâyelerindeki konularını günlük hayatın basit olaylarından çıkarmıştır. Ömer Seyfettin'in hikâye yazarlığının en önemli yönlerinden birisi, oldukça üretken bir yazar olmasıdır. Ömer Seyfettin, kendi hikâye anlayışını şu şekilde özetler: "Ben her şeyden, en ehemmiyetsiz bir fıkradan, bir cümleden bir hikâye; koskoca bir roman çıkartabilirim. Sanat, o hikâyeyi, o romanı çıkardığım ehemmiyetsiz şey değil, benim o şey etrafında canlandırdığım hayattır" (Önertoy, 1972: 139).

Aşırı üretken bir yazar olması, Ömer Seyfettin'in hikâyelerinin sanat değerini düşürmemiştir. Bilakis hikâyesinin fikir örgüsünün derinleşmesini sağlamıştır. Hikâyelerinin fikir örgüsü çoğu zaman günlük olaylar ve basit insanlardan alındığı için geniş bir okuyucu kitleleri tarafından kolayca algılanmaktadır. Hikâyeleri, mevcut olanla olması gereken arasındaki tezata dayanır. Bu tezat, hikâyelerinde sıklıkla ince bir mizah duygusunun yerleşmesine yol açmıştır. Hikâyesinin en önemli özelliklerinden biri de budur (Enginün, 1991:166).

Ömer Seyfettin'e edebiyatımızda asıl şöhretini kazandıran hikâyeler, Genç Kalemler'de ve Yeni Mecmua'da yayınlanmıştır. Balkan Savaşları, Ömer Seyfettin'i etkilemiştir. Ömer Seyfettin, bu dönemde yazdığı hikâyelerinde Osmanlı milliyetçiliği fikrinin yanlış olduğunu dile getirmiştir. Konusunu tarihten alan hikâyelerinde ise, ruhen çöküntü yaşayan milletin tarihten getirdiği portrelerle kendisine inanmasını sağlamış ve yeniden doğma arzusunu uyandırmıştır. Başını Vermeyen Şehit, Kütük, Vie, Ferman, Pembe İncili Kaftan, Topuz bu tarzda hikâyeleridir.

Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde çizilmeye çalışılan insan tipi, sosyal mutluluğu ferdi mutluluğunun önüne geçmiş, topluma telkin edilmek istenen bir tiptir. Bu tip, ayrıca sorumluluk yüklenebilme ve dinamik olabilme yönüyle örnek bir kişilik oluşturur. Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde insanlar ferdiyetlerini adeta silmişlerdir. Ömer Seyfettin'e göre ferdi görüşüne sahip her mesele aslında sosyal boyutları olan bir meseledir. Böylece o fertleri anlatırken kalabalıkları işaret etmiştir (Argunşah, 2003:227).

Ömer Seyfettin, Maupassant tarzı klasik olay hikâyesinin edebiyatımızdaki en büyük temsilcisidir. Bu hikâye tarzında yüklemi fiil olan cümleler, geniş yer tutar. Hikâyelerin büyük bölümü, kısa ve aynı kiplerle çekimlenmiş fiillerle kurulan cümlelerin, sıralı şekilde birbirlerini takip etmesiyle oluşur. Bu bakımdan, Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde en mühim unsurlardan biri fiiller ve bu fiillerin çekimleridir. Çalışmamızda, Ömer Seyfettin'in "Başını Vermeyen Şehit" hikâyesindeki fiiller, kiplerine göre kategorize edilmiştir.

Bulgular

Acaba
adam<adem
ahlak
akıl
akraba
akran
akset-
alem
alet
aleyh
allah
ama
an
arazi
arz
asil
aşiret
aşk
azim
bahset
beyaz
cellat
cennet
cep
cesur
cevap
ceviz
ceza
cinayet
cirit
daima
dair
dakika
darat
dava
debdebe
defa
deha
deni
devlet
dimağ
din
dindar
divan
diyar
diyar
dükkan

dünya
ecdat
ecnebi
elmas
emin
emsal
enkaz
esir
esvap
etraf
evlat
evvel
eyalet
eyvallah
ezeli
fahri
fakat
fakir
falan
feda
fetih
fevk
fikir
fiyat
fukara
gaddar
gaile
galiba
garez
garip
gark
gayet
gaza
gazap
gurur
haber
habis
hacegan
had
hademe
hak
hakaret
hakikat
hakim
hala
halbuki
halef
halim

halk
haluk
hançer
hareket
haris
hasbi
haşa
hatta
hayat
hayır
hayret
haysiyet
haysiyetsiz
hazırlat-
hazine
hazmet
helal
heyecan
heykel
hiddetlen-
hikaye
hikmet
hilkat
himaye
hizmet
hudut
huzur
hüküm
hür
hürmet
ısrar
iade
icap
idam
ifa
iftihar
ihsan
ihtimal
ihtişam
ihtiyar
ikbal
ilim
iltica
insan
intihap
intikam
irat
itibaren

izzet
kabul
kadar
kafa
kahraman
kaide
kale
kalp
karar
kaside
kayıb-
kebap
kemal
kere
kırmızı
kıymettar
kitap
kubbe
kudsi
lakin
lazım
maaş
macera
madam
mağlup
mahrum
mahv
makul
mal
malum
mansıp
masal
maskara
maslahat
mavi
mazi
mecburen
mefkure
meftun
memuriyet
meşhur
methiye
mevcut
mevki
meydan
mezar
mihrap
millet

minnet
misafir
muhalif
muharebe
muhtaç
muhteşem
mukabele
mukarrip
murassa
mutaassıp
mutlaka
muvaffak
mücadele
müdafaa
müdahin
mükemmel
mülevves
münasebet
münasebetsizlik
münasip
müracaat
müsaade
nadir
nafaka
nakış
nakşolun-
namus
namussuz
ne+asıl
nazar
nedim
nefes
izzet
nefret
nesil
nihayet
nikah
nizam
nokta
nurani
ömür
özür
pek+ala
rahat
rekabet
resim
ret
rezil

riya
riya+kar
ruh
sabah
sabır
sabret-
sadrazam
sahip
sakin
saltanat
san+ki
sayfa
seccade
secde
seda
sedef
sedir
sefer
selamlık
sene
servet
sevap
sır
sırf
silah
sofra
sofi
somaki
sulh+perver
sükun
şahsi
şair
şan
şarap
şark
şart
şey
şiir
şikayet
şöhret
tabasbus
tabiat
tabii
tahammül
takdir
takip
talan
tam

tamam
taraf
taraftar
tarih
tasavvuf
tecavüz
tecrübe
tekrar
temsil
tenezzül
tereddüt
teşyi
tuhaf
tüccar
ücret
ülfet
vahşet
vakit
vali
vazife
vaziyet
vezir
vicdan
zahife
zahit
zalim
zaman
zapt
zaten
zayıf
zelil
zeval
zillet
ziya
ziyade
ziyafet
ziynet
zülüm

Sonuç

Maupassant tarzı hikâyenin edebiyatımızdaki en önemli temsilcisi olan Ömer Seyfettin, "Pembe İncili Kaftan" hikâyesinde, hem akıcılığı hem de ahengi sağlamak amacıyla farklı sözcüklere başvurarak oluşturulan sıralı cümlelere fazlasıyla yer vermiştir. Pembe İncili Kaftan hikâyesinde 325 Arapça kelime tespit edilmiştir. Hacim olarak kısa bir hikâyede bu kadar fazla kelime unsurunu aktif olarak kullanması, Ömer Seyfettin'in hikâyeciliğinin yapıca sağlamlığını fazlasıyla kanıtlamaktadır.

Öneriler

Ömer Seyfettin, "Pembe İncili Kaftan" adlı hikâyesinde yer alan Arapça sözcüklerin tespiti yapılmıştır. Bu araştırma hikâyesinde tespit edilen kelimeler vasıtasıyla ortaöğretim öğrencilerine Ömer Seyfettin, "Pembe İncili Kaftan" hikâyesinde kullanmış olduğu dil ve üslubu hakkında bilgi verme yönünden yardımcı kaynak niteliği taşıyabilir. Araştırmada çıkarılan bulgular göz önünde bulundurulduğunda eserde yer alan sözcüklerin farklı türleri kullanıldığı görülmektedir. Kelime hazinesi konusunda detaylı bilgi sahibi olmaları açısından bu çalışma kaynak niteliği taşıyabilir. Ömer Seyfettin, "Pembe İncili Kaftan" hikâyesinde öğrencilere okuma alışkanlığını kazandırma, anadilin sağlıklı bir şekilde kullanabilme, hayata geniş çevreden bakabilme gibi nitelikler kazanmasını sağlayabilir. İnsanlar yaşamalarında her türlü eylem ve etkinliklerini, iletişimlerini belli bir zaman süreci içerisinde gerçekleştirirler. Bu insanlar içinde bulundukları zamanı doğru ve düzgün kullanmaları için sözcüklerin önemini kavramaları germektedir. Bu yönüyle yapılan çalışma insanlara ön kaynak niteliği taşıyabilir. Yapılan bu çalışma ileriki zamanlarda buna benzer yapılacak çalışmalara da ön kaynak niteliği taşıyacağı umulmaktadır.

Kaynakça

Akalın, Ş. vd., (2005). Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aksan, D. (1995). Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim. Ankara: AKDTYK: TDKAlangu, T. (2010).Ömer Seyfettin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Argunşah, H. (2003). Ömer Seyfettin'in Hikayelerinde İnsan. Ankara: Bilge Yayınları.

Banarlı, N. S. (1971). Türk Edebiyatı. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Cunbur, M. (1995). Doğumun yüzüncü yılında Ömer Seyfettin. Ankara: T.T.K Basımevi.

Enginün, İ. (1991). Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaağaç, G. (2012). Türkçenin Dil Bilgisi. Ankara: Akçağ Yayınları.

Önertoy, O. (1972). Küçük Hikaye Yazarı Olarak Ömer Seyfettin. Türkoloji Dergisi C.4/S.1 s.137-145

Pilav, S. (2008). Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi. Kastamonu Eğitim Dergisi, 16 (1), 267 -276.

Şengül, A. (2011). Ömer Seyfettin ve milli kültür. Gönen: Gönen Gündem Gazetesi Ofset Tesisleri.

AZƏRBAYCAN (BAKI) BAKI SLAVYAN UİVERSİTETİ

Əsgərova SƏDAQƏT[33]

Abstract:
In this article the image of the teacher examines in the context of Azerbaijani literature. Various modifications of the teacher's name ("mullah", "master", "sheikh", "master", "murshid", "khoja", "loghman", etc.) are involved in the study on the basis of separate examples. Two main problems are solved in the presentation of the teacher's image with different modifications. The first is that the Azerbaijani literary language has repeatedly declined, and the second is that the teacher who has enlightened and changed society has moved away from traditional didactic points.
Key Word: Mullah, Sheikh, Master.

Azərbaycan ədəbiyyatında müəllim obrazının bədii-estetik funksiyası və fərqli modifikasiyalarda təqdimi

Azərbaycan ədəbiyyatında müəllim bütün dövrləri əhatə edən aparıcı modeldir.

Yaradıcılıq istiqaməti ilə cəmiyyəti islahetmə və milli münasibətləri aşılama xüsusiyyətinə malik olduğu kimi həmin model öz funksioner struktur tutumu ilə təhlil metoduna çevrilə bilir. Bu çevrilmədə Azərbaycan ədəbiyyatında bədii əsərlərdə müəllim şəxsiyyəti obrazlaşır, yəni özünəməxsus idrak daşıyıcısı kimi idarəedici modeldən əsas və aparıcı obraza çevrilir.

Azərbaycan ədəbiyyatında müəllim obrzının bədii-estetik funksiyası, milli özünəməxsusluq özəlliyi, ənənəvi mərhələlərə uyğun dəyişmələrini biz, “S.M.Qənizadənin “Məktubati-Şeydabəy Şirvani (“ Müəllimlər iftixarı”(1898), “Gəlinlər həmayili” (1900)) dilogiyasında, N.Nərimanovun “Nadanlıq”, C.Məmmədquluzadənin “Danabaş kəndinin məktəbi”, C.Cabbarlının “Almaz”, İ.Şıxlının “Dəli Kür”, “Ayrılan yollar”, “Ölən dünyam”, M.C.Paşayevin “Müəllim”, “Mirzə”, “Yanlış barmaqlar”, “İftixar” hekayələrində, Anarın “Şəhərin yay günləri”, Elçinin “Dolça” və s.bir çox əsərlərdə izləyirik. Qeyd edək ki, müəllim obrazı təkcə Azərbaycan nəsr əsərlərində deyil, atalar sözlərində, “ustadnamə”lərdə və klassik poeziya nümunələrində də özünü mükəmməl şəkildə sərgiləyir.Araşdırılan məqalədə diqqətimizi çəkən cəhət budur ki, əsrlərin müxtəlifliyində dünya xalqları ədəbiyyatı ilə milli ədəbiyyatdakı müəllim obrazına tarixi-müqayisəli metodda yanaşdıqda Azərbaycan ədəbiyyatında müəllim adının zaman-zaman müxtəlif - “molla”, “ustad”, “şeyx”, “usta”, “mürşid”, “xoca”, “loğman” və s. adlarla müəyyən modifikasiyalarda təqdim olunmasını görürük.Bunu daha dəqiq detallarla görmək üçün Azərbaycan ədəbiyyatına qısaca ekskurs edək:Ey mürşidipir, inayət eylə; Əylənmə mənimlə sən də böylə... (H.Cavid), Ey yorulmaq bilməyən ustadımız! Yandı mövtünlə dili-naşadımız. (A.Səhhət), Yusif varid oldu Həmədana, orada usta Xəlilin yanında qırx yaşında ikən sərraclıq sənətini bir il müddətində öyrənib, Qəzvinə müraciət etdi. (M.F.Axundzadə), Usta gəmiçilər tufanda belə; Sükanı düz tutar öz əllərilə.(S.Vurğun), Rəssam öz sənətinin bacarıqlı bir ustası idi. (M.Hüseyn), Aslan bəy:Xeyr, lazım deyil,.. Əhməd özü ustadır, əldən qoymaz. (N.Vəzirov), Isfahan mülkündən gələn xocalar! Bu canımda intizarım var mənim.(Aşıq Abbas)Naib: Böylə fürsət bulunur, sanma, xocam! (H.Cavid), Birisinin xocası siz analar, o birisinin xocası biz müəllimlər.(A.Şaiq),Loğman da gəlsə dirilməz. - Bir Isa nəfəsli, Loğman dəvalı; Vaqifəm, sevmişəm bir şux dilbəri. (M.P.Vaqif), Dərdindən xəstəyəm, çəkərəm ahı; Ölürəm, Loğmanım, getmə, amandı! (Aşıq Ələsgər) Burda yoxsa həkim, dərman; Bu dağlarda mənəm

[33] Dr. , Azerbaycan

Loğman (M.Dilbazi) və s. Digər tərəfdən Azərbaycan ədəbiyyatında elə ədiblər olmuşdur ki, onlar özləri müəllif olaraq molla adını daşımışlar.Məsələn: Molla Pənah Vaqif, Molla Vəli Vidadi, Molla Sədra, Molla Cuma, Molla Nəsrəddin və s.

Bəhs etdiyimiz problemi XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixini araşdırarkən İ.Şıxlının "Dəli Kür" əsərində daha qabarıq şəkildə görə bilirik.

" Dəli Kür" əsəri XX əsr Azərbaycan ədəbiyyatında yeganə nəsr nümunəsidir ki, öz təhkiyəsi daxilində həm molla (Molla Sadıq), həm də müəllim(Dmitri Dmitriyeviç, Aleksey Osipoviç Çerniyayevski və belə demək olarsa, onun davamçısı olan poçt Əhməd) obrazını eyni zamanda əsərə daxil edir və hadisələrin inkişafında müəllim obrazını idarəedici modeldən aparıcı obraza çevirməyə cəhd edir."Dəli Kür" əsərində kəndbəkənd gəzərək,oxumağa uşaq yığmaq üçün Qori seminariyasından Göytəpə kəndinə gəlib çıxan müəllim-Aleksey Osipoviçlə, Dmitri Dmitriyeviçin dialoquna fikir vermək kifayət edir ki, qeyd etdiyimiz çevrilmənin şahidi olaq.

- Cənab eks poçtalyon, yaxın gəlin, bir səmaya baxın. Orada zülmət içində parıldayanları görürsünüzmü? Bir baxın necə də sayrışırlar! Elə bil qaranlıq gecə Yer kürəsinin üzərinə qara pərdə salmaq, onu bürüyüb, örtmək istəyir. İşıq isə onu deşir, ordan-burdan süzülüb parıldayır.O, tabe olmur, iynə ulduzu boyda da olsa yer tapır, özünə yol açır, kimə isə işıq verir. Maraqlı deyilmi, hə, Aleksey Osipoviç necə bilirsiniz, nə qalib gələcək, işıq yoxsa qaranlıq?

- Əlbəttə, işıq!

- Mütləq, - deyə o qətiyyətlə dilləndi.Qığılcımlar qorlandıqca çoxalacaq, alovlanıb ətrafa işıq saçacaq.Qığılcımlardan od törəyəcək(6, 313).

Bu cəhd etmə ilə demək olur ki, "Dəli Kür" əsəri maarifçilik ideyalarının çiçəklənməsi dövrüdür. Çünki, Novruz bayramı günü Qori seminariyasının Azərbaycan şöbəsinin inspektoru Aleksey Osipoviç Çerniyayevin tələbə yığmaq üçün faytonla Kür qırağındakı bu kəndə gəlişi tarixi hadisələri dramaturji struktura qoşur.Əsərin yazlma tarixi 1957-1967-ci illəri əhatə edir və bu əsər mürəkkəb süjet xətti, monumentallığı, çoxəhatəliliyi, eyni zamanda tarixi roman olmaqla tarix və insan məqamlarının dərinlərinə enmək üçün fürsət qazanır. Çünki, əsər müəllifi "İ.Şıxlı tarixi roman janrına müraciətin bəzi məqamlarına aydınlıq gətirir, bu meylin səbəblərini açıqlayır.O yazıçının tarixə müraciət etməsinin səbəblərini izah edərkən onun(yazıçının) öz dövrünün idealları mövqeyindən çıxış etməsini və bu zaman tarixin bir vasitə rolunu oynadığını qeyd edir. Əvvəla aydınlaşdırmaq lazımdır ki, yazıçı tarixə nəyə görə müraciət edir? Professor B.Xəlilov müəllifi olduğu "Müəllim şəxsiyyəti və müəllim nüfuzu" adlı məqaləsində qeyd edir ki, "Mənim fikrimcə, bunun iki səbəbi var: birinci, yazıçı, müasir həyatda mövzu tapa bilmir, ikincisi , bu günü daha yaxşı görmək, dərk etmək üçün tarixə əl atır; tarixdə bu günün kökünü axtarır, hansı özül üzərində dayandığımızı göstərməyə çalışır"(2, 71-80). Fikrimizcə bu "günü daha yaxşı anlamaq, dərk etmək üçün tarixə köklü olaraq müraciət" problemimizin həll olunması üçün effektivliyini əsaslandırır. Əvvəla onu qeyd edək ki, "Dəli Kür" yeni nəsrə keçidi hazırlayan əsərdir.Bəyliyin çöküşünü, patriarxal dəyərlərin iflasını, ölən dünyaların təzahürlərini verən, bunu təmkinli mövqedən müşahidə edən və dərin qatda işləyən mətndir.Eyni zamanda müəllim obrazını Azərbaycan ədəbiyyatı kontekstində araşdıranda, müəllim adının nəyə görə müxtəlif modifikasiyalarda təzahür etməsinin tarixi köklərini araşdıra bilirik.

Əslində, əsər Göytəpə kəndinin sayılıb seçilən adamlarından olan, dövrünün ağası sayılan Cahandar ağanın evli bir gəlini – Allahyarın arvadını qaçırması ilə başlayır. Baxmayaraq ki, Cahandar ağa evlidir, onun iki oğlu və bir qızı vardır.Mələyin gözəlliyinə bir anda aşıq olan Cahandar ağa onu qaçırıb evinə gətirir. Cahandar ağanın birinci oğlu Əşrəf o dövr üçün əlçatmaz sayılan Qori müəllimlər seminariyasında təhsil alır, digər oğlu Şamxal isə kənddə öz

ailəsi ilə yaşayır. Başqası ilə evli olan Mələk adllı bir qadının Cahandar ağagilin evinə gətirilməsi hər iki ailə arasında ciddi konfliktlərin yaranmasına səbəb olur. Atasının anası üzərinə yeni bir qadın gətirməsini qəbul edə bilməyən Şamxal atasına qarşı çıxaraq, öz evlərini tərk edir. Baxmayaraq ki, atası dövrünün varlı ağası idi və o, atasından heçnə istəməyərək, öz həyatını qurmağa çalışır. Yaxın dostu Çərkəzin bacısı Güləsəri qaçırır və evlənir. Biz burada ailədən gələn etik-əxlaqi normaların(xüsusilə qız qaçırmağı) pozulmasının davamını görə bilirik. Bacısı Salatın və bibisi Şahnigar xanım onlara köməkliklərini əsirgəmirlər. Cahandar ağanın birinci arvadı Zərnigar xanım darmadağın olmuş bütün dünyası ilə baş verənləri izləmədədir.Təhsil alan oğul Əşrəf isə baş verənlərdən xəbərsizdir. Hadisələrin belə bir istiqamətdə davam etməsində Göytəpə kəndinin yaşadığı insanlardan bir Az fərqli sakini poçt Əhməd uşaqları təhsilə, oxumağa həvəsləndirməyə çalışır.Elə Əşrəfi də oxumağa o göndərmişdr. XIX-XX əsrlərdə Azərbaycanda təhsillə bağlı çox ciddi problemlərin olduğu məqamda belə bir obrazın əsərə daxil olması bu tarixi romanda həqiqətən də çöküş əhval ruhiyyəsini ehtiva edən əsərdir.Nə idi bu çöküş?Bəyliyin çoküşü, patriaxal dəyərlərin iflası, ölən dünyaların təzahürlərinin verilməsi, eyni zamanda da savadsızlığın çökməsi.“Əsrin, zamanın tələbini unutmaq olmaz.İndi əlahəzrət imperatorun özü də təbəələrinin savadlanmasını istəyir. Seminariyaların açılması haqqında atamız çarın özü fərman vermişdir” (6, 113).

"Dəli Kür" romanı yazıldığı vaxtdan hər zaman ədəbi tənqidin diqqətində olmuşdur. Əsərlə bağlı müxtəlif fikir haçalanmaları meydana çıxsa da əsas mübahisə Cahandar ağa obrazına münasibətdə yaranmışdır. Bununla belə əsərdəki bədii-estetik keyfiyyət, canlı və dinamik təsvirlər, kolorit onu bütün dövrlərin oxunaqlı əsəri sırasına çıxarmışdır. Əsərdə hər zaman bu məsələlər problem kimi qoyulmuşdur: mənəvi dəyərlər, qadın-kişi münasibətləri, ata-oğul, yeniliklə köhnəliyin, cəhalətlə mütərəqqi ideyaların konflikti, Çar Rusiyasının işğalçı siyasətinin, dövrün ictimai-siyasi mürəkkəbliyinin təsviri və bunun Cahandar ağanın taleyinə təsiri...

Bu günə qədər romanda rus Əhməd-Kipiani-Əşrəf xəttinə, Dimitri Dmitriyevlə Osipoviçin dialoqlarına, Osipoviç adlı müəllimin bir kəndə gəlib oxumağa uşaq yığmasına, Molla Sadıqla Cahandar ağanın dialoqlarına ümumi maarifçi belletrist baxışların şahidi olmuşuq. Lakin bu günə qədər biz, “Dəli Kür” əsərində heç zaman təhlil obyektinə çevrilməmiş maarifçi ideyaların təbliğinə geniş yer ayıran müəllim modelinin real vəziyyətini- molla ilə özünün qarşı qarşıya qalmasını görməmişik.

-Nə üçün dava-dalaş salırsınız? – deyə Aleksey Osipoviç müqayisə edənləri sakitləşdirməyə çalışdı.Əlahəzrət padşahımız özümüsəlman balalarımızın oxuması üçün icazə veribdir. Kəndlərin bir çoxunda yeni məktəblər açılır.Sizin uyezdə də bu işə başlmaq lazımdır.Biz də sizdən ötəri çalışırıq.Qoyun uşaqlarınız oxusun.

- Molla Sadıq gözlərini qıyıb, hiyləgərcəsinə Aleksey Osipoviçə baxdı Sonra da ətrafdakıları süzdü.

-Yox, cənab, bu yollarla bizi aldada bilməzsiniz.Xaçpərəstlərin islam milləti arasında təfriqə salmaq köhnə peşəsidir.İndi də uşaqları oxutmaq adı ilə başımızı tovlamaq istəyirsiniz.Ancaq onu bilin ki, belə işlər daha baş tutmazBiz uşaqlarımızı verən deyilik...(6, 143).

-Aleksey Osipoviç Əhmədin qolundan çəkib geri qaytardı.Özü qabağa yeridi.Şapkasını çıxardıb, içini dəsmalla quruladı.Bir müddət camaatın susmasını gözlədi.

-Biz heç kəsi öz dinindən döndərmək istəmirik. Bizim məqsədimiz sizin uşaqlarınızı oxutmaq, onlara elm öyrətməkdir. Onları savadlndırmaqdır. Elmsiz adam kor kimidir. Gərək siz uşaqlarınızı bədbəxt olmaöa qoymayasınız (6, 145).

Nəzərə alssaq ki, “Dəli Kür” əsəri tarixi romandır, əslində haqlı olaraq müəllifin əsərdə müəllimlə molla obazını üz-üzə qoyması tarixin danılmaz faktını açmasıdır.“Tarixi

hadisələrin tarixi məntiqi nə qədər tarixidirsə, bədii əsərin məntiqi də bir o qədər həyatidir"(5, 35). Bəlli həqiqətdir ki, yaddaşlara belə həkk olunub. Molla cəmiəsi hər vəchlə insanların təhsildən yayındırılmasına, ancaq məscidlərdə "dini təhsil" adı ilə xürafatlarla bilgiləndirilməsinə çalışırlar. "Dəli Kür"əsərində də müəllim Osipoviç Molla Sadıq adlı mollanın etirazı ilə qarşılaşır.Molla Sadıq kimilərinin yeganə "vəzifəsi" insanları kor kimi təhsildən bixəbər yaşamağı, oxumağın günah olduğunu, şeytan əməli olduğunu təlqin etməkdir. Sadə kəndli kütləsi də təbii ki, ona inanırlar və Osipoviçə əmanət etməyə çəkinirlər.İş o yerə çatır ki, hətta Əhməd, Molla Sadıqla üz-üzə dayanır. Cahandar ağanın müdaxiləsi ilə vəziyyət yüngülləşir. Düzdür, Cahandar ağa "köhnə kişi"dir.Burada bir çox məsələlər var: mənəvi dəyərlər, qadın-kişi münasibətləri, ata-oğul, yeniliklə köhnəliyin, cəhalətlə mütərəqqi ideyaların konflikti, Çar Rusiyasının işğalçı siyasətinin, dövrün ictimai-siyasi mürəkkəbliyinin təsviri və bunun Cahandar ağanın taleyinə təsiri...

Amma bizim problemimizin kökü başqa kontekstdədir. Birbaşa həmin kontekstən yanaşaraq xatırlatma verək ki, bir qədər yuxarıda Azərbaycan ədəbiyyatına ümumi nəzər yetirildi və müəllim obrazının müxtəlif adlar altnda fəaliyyətdə olmasının sitatlarla şahidi olduq.Buna görə də həmin adların ("molla", "ustad", "şeyx", "usta", "mürşid", "xoca", "loğman" və s.) etimologiyasına fikir vermək daha müfəssəldir.

Molla–bu barədə ikifikir mövcuddur. Birincisi qeyd edilir ki, molla ərəbcədən "məmluv"dolu kəlməsindən yaranıb, elmlə dolu olmaq anlamındadır. Savadlı ruhanilərə molla deyilirmiş.İkincisi isə ərəb dilindəki "mövla" kəlməsindən götürülmüşdür və mənası "ağa", "başçı" deməkdir.Adətən dini məişət ayinlərini(dəfn mərasimləri, kəbin, yas mərasimi) yerinə yetirdikləri üçün din xadimlərinə molla deyilir. Eyni zamanda da savadlı şəxslərin, ədiblərin, şairlərin, nüfuzlu ruhanilərin adlarının əvvəlinə "molla" ləqəbi qoyulur. Bunun dəfələrlə ədəbiyyatda şahidi oluruq və bir qədər yuxarıda sitatlarda qeyd etmişdik.Əslində molla elə alim deməkdir.Sonralar bu sözün semantikası dəyişir. XIX-cu əsrdə məktəblər yox idi, yalnız mədrəsələr var idi ki, bunları da orada dini dərslər keçirildiyi üçün mollaxana adlandırırdılar. Oradakı dərslərin keçirilməsini də həmin mollalar aparırdı. Dərsi idarə edən ad "molla" olsa da funksiya eyni idi. Bir fərqdə ondan ibarətdir ki, molla yalnız dini dərs keçirdi(məs:fiqh, hədis, bəlağət və s), XX əsrdə fəaliyyət göstərən müəllim isə dünyəvi elmlər keçir. XX əsrdə Azərbaycan ədəbiyyatında bir sıra dekonstruktiv məqamlar ortaya çıxdı.Necə ki, M.Füzulinin dilbər arxetipi, sabir qələmində "qah!qah! gülməlisən xaniman –xarab kimi işlədildi, çünki janr bunu tələb edirdi.Orta əsrlərdə ürfani baxış əsas idi, XX əsrdə artıq tənqidi realizm cərəyanı formalaşmışdı. Molla obrazı da həmçinin. Sabirə müraciət etsək, görürük ki"Boşla ay molla dayı səndə bizi çəkmə zora!Biz sənin hiylən ilə düşmərik əsla bu tora!(?)

Deməli XX əsrin təbəddülatları nəinki obrazların xarakterində, adların mahiyyətində də bir çox reallıqları əsaslandırır. Amma diqqətlə nəzər yetirsk, görəcəyik ki, müasir dövrdə də müəllim aparıcı və idarəedici model olaraq, divan ədəbiyyatına, onun istiqamətlərinə əsaslanaraq bilgilər verir.Lakin fərqlilik bundadır ki, orta əsrlərdə keçirilən ilahiyyatın əsasında yalnız dini elmlər dururdu, texnika dövrü olan XX əsrdə müəllim isə dini elmlərin də kökünü saxlayaraq, dünyəvi elmlərə müraciət edir.Ustad-fars sözüdür. Elm vəya sənət sahəsində geniş, dərin məlumatı və qabiliyyəti olan şəxsdir. Müəllim, tərbiyəçi, öyrədici, mürşiddir. Məsələn İranda indi də universitet müəlliminə ostədi danəşgah deyirlər.

Şeyx-Şeyx sözü lüğətdə qoca və yaşlı mənalarını ehtiva edir. Eyni zamanda elm və savadı yüksək olan, məlumatı, biliyi ilə yanaşı təcrübə sahibi olana da şeyx deyilir. Qocalara da şeyx deyilməsində məqsəd onların qocaldıqca həyatın eniş və yoxuşlarını görüb təcrübə sahibi olmalarına görədir.Qurani-Kərimdə isə sözügedən qoca və yaşlı mənasında istifadə olunmuşdur: Məsələn: "Onun çox qoca bir atası vardır" ("Yusif", surəsi 78)

Usta-usta bir sənəti bütün incəlikləri ilə olduğu kimi öyrənmiş olan və onu tək başına yerinə yetirə bilən kimsə, sənətində olan sənətçi, sənət öyrədicisidir. Usta magistr- isə latınca müəllim, usta, rəhbər deməkdir.
Mürşid-ərəb sözü olaraqrəşədə kökündəndir, mənası böyüklük mənasındadır. Əsil mənası "doğru yol göstərən" olub, keçmişdə təriqətə başçılıq edən şeyxlərə deyilir.
Xoca- Keçmişdə mədrəsədə təhsil alıb başına sarıq sarıyan, cübbə geyən dindar adam və ya din xadimidir.Eyni zamanda, müəllim, mürəbbi, tərbiyəçi deməkdir. Bir çox dastanlarda isə tacir mənasında işlənmişdir. Məsələn: Koroğlu dastanında.
Loğman-ərəb sözüdür və əfsanəvi bir həkimin adı olmuşdur. Klassik ədəbiyyatda və canlı dildə bütün dərdlərə çarə edən, adamlara yol göstərən bilici şəxs mənasında işlənmişdir.
Müəllim-Məktəbdə hər hansı bir fəndən dərs deyən adam. Nəsihət verən, öyüd verən, öyrədn, ağıl verən. Hər hansı sahədə nüfuz sahibi olan, başqalarına təsir edən, nümunə ola bilən adamdır.Bəzən hörmət mənasında adlara müəllim qoşularaq işlədilir.Müəllimin əsas missiyası bütün çətinliklərə baxmayaraq özünü xalq yolunda fəda etməkdir. Məsələn: "Aleksey Osipoviç, bizim borcumuz insanlara xidmət etməkdir.Müəllim el anasıdır.Maarif gözlərin ziyasıdır.Bu gözləri açmalı, ətrafa ziya saçmalıyıq.Yoxsa bu zülmət səltənətində yaşamaq olmaz"(6, 114).Əsrin əvvəllərində mədrəsələrdə dərs deyənlərə bəzən müdərrisdə deyirdilər. Ərəblərdə məktəb müəlliminə müdərris(professor), universitet müəlliminə isə ustəz deyilir.
Apardığımız bu müqayisələrdən belə nəticə çıxarırıq ki, Azərbaycan ədəbiyyatında müəllim adının müxtəlif modifikasiyalarda təzahür etməsinin iki əsas səbəbi mövcud olmuşdur. Birincisi dil tarixi problemidir. "... "Dədə Qorqud dünyası" nı oxuduqca bir də bunu anlayırsan ki, dil nəqədər böyük sərvətdir və əslində, tarixdə olub, dildə yaşamayan heç nə yoxdur"(7, 101).Azərbaycan dilinin bir neçə mərhələdən keçməsi və ərəb-fars mənşəli sözlərin Azərbaycan dilçiliyində eləcə də orta əsrlər ədəbiyyatında hegamonluq təşkil etməsidir. Bu normaldır. Çünki, saf dil yoxdur. İstənilən dildə alınma sözlər mövcuddur. Bu mövcudluq Azərbaycan dilçiliyinə də oz dərin təsirini buraxmışdır.Məsələn çox haqlı olaraq professor Nizami Xudiyev qeyd edir ki, "Azərbaycan ədəbi dilinin milli dil əsasında formalaşması və inkişafı dövrü aşağıdakı mərhələlərdən keçir:
1. XVII-XVIII əsrlər.
2. XIX əsr.
3. XX əsrin əvvəlləri.
4. XX əsrin 20-30-cu illərindən sonrakı mərhələ.
XVII-XVIII əsrlərdə Azərbaycan ədəbi dili milli dil əsasında təşkil olunur, XIX-XX əsrlərdə isə həmin proses davam edir və bu günə qədər gəlir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan milli ədəbi dilinin formalaşması (yaxud milli ədəbi dilin təşəkkülü) milli mədəniyyətin və bütövlükdə millətin formalaşması (təşəkkülü) ilə müşayiət olunur. XIX əsrdə və xüsusilə XX əsrin əvvəllərində, Azərbaycan xalqının ictimai-siyasi həyatında baş verən mürəkkəb hadisələr – Azərbaycanın Şərq və Qərb arasında mübahisə obyektinə çevrilməsi milli ədəbi dilin taleyinə də müəyyən təsir göstərir və eyni zamanda, məhz XIX əsrin sonu, XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbi dili müxtəlif siyasi-nəzəri mülahizələrin predmeti olur. Bununla belə, əsrimizin 30-cu illərindən etibarən milli ədəbi dilin demokratikləşməsi və normativləşməsi diqqəti cəlb edir – bir növ, həmin illərdən başlayaraq, "müasir Azərbaycan ədəbi dili"nin funksional tipologiyası müəyyənləşir" (1, 6-7).Deməli, XIX əsrdə və xüsusilə XX əsrin əvvəllərində, Azərbaycan xalqının ictimai-siyasi həyatında baş verən mürəkkəb hadisələr – Azərbaycanın Şərq və Qərb arasında mübahisə obyektinə çevrilməsi milli ədəbi dilin taleyinə də müəyyən təsir göstərir.Azərbaycan ədəbiyyatında müəllim adının müxtəlif modifikasiyalarda təzahür etməsinin ilkin problemi dil məsələsi oldusa, ikinci həllinə ehtiyac duyulası istiqaməti isə XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ədəbiyyatında artıq milliyyətçi

maarifçilik meydana gəlir ki, bu mərhələ üçün əsas və aparıcı istiqamət milli ideallar və müasirləşmədir.İstər ədəbiyyatın özündə(dramatik növün yaranmasında, yeni nəsrin Azərbaycan ədəbiyyatına təzahüründə və s.) istərsə də müəllim obrazının sərgilənməsində yeni –estetik baxış təqdim olunur.Maarifçi realizmin əsas tələblərindən biri olan konkret zaman və məkan problemi müəllim obrazının təqdimində daha aydın görünür.Cəmiyyəti maarifləndirərək dəyişdirən müəllim artıq ənənəvi didaktik məqamlardan uzaqlaşır.Bu dövrün əsas mühüm cəhəti odur ki, müsbət müəllim obrazı ilə bərabər, mənfi müəllim obrazı da ədəbiyyatda özünə yer alır. Artıq ziyalılar, eləcə də müəllim cəmiyyətdəki konfliktləri öz üzərinə köçürməyə başladı. Anarın "Səhərin yay günləri" əsərində Qiyas cəmiyyətdəki neqativ hallarla mübarizə aparmağa başladı, müəllimin anormal cəmiyyətin funksioneri kimi təzahürü Elçinin "Dolça" əsərində üzə çıxdı. Beləliklə müəllim obrazının pozitiv və neqativ cəhətləri ilə cəmiyyətə işıq tutan müəllif özünün ziyalı-sənətkar mövqeyini də təqdim edir.

İstifadə edilmiş ədəbiyyat:

1.Xudiyev N. Azərbaycan ədəbi dili tarixi.Ali məktəblər üçün dərslik.Bakı, "Elm və təhsil" ,2012, 686 s.
2.Xəlilov B. //Müəllim şəxsiyyəti və müəllim nüfuzu barədə// Azərbaycan məktəbi, 2013\5. 71-80 s.
3.Seyidəliyev N. Dini terminlər lüğəti(artırılmış və təkmilləşdirilmiş 2-ci nəşri). Bakı, "Elm və təhsil", 2015, 132 s.
4.Sabir M.Ə. Hop-hopnamə. Bakı, "Yazıçı" 1980, 556 s.
5.Salamoğlu T. İ.Şıxlının bədii nəsri. " E.L." NPŞ MMC, Bakı, 2004, 176 s.
6.Şıxlı İ. Seçilmiş əsərləri.İki cilddə.II cild.Bakı, " Şərq-Qərb", 2005, 400 s.
7.Vəliyev K. "Sözün sehri". Bakı, "Yazıçı"1986, 303 s.

XÜLASƏ

Bu məqalədə müəllim obrazı Azərbaycan ədəbiyyatı kontekstində araşdırılır. Müəllim adının müxtəlif modifikasiyalarda("molla", "ustad", "şeyx", "usta", "mürşid", "xoca", "loğman" və s.) təqdimi ayrı-ayrı nümunələr əsasında tədqiqata cəlb olunur. Müəllim obrazının müxtəlif modifikasiyalı təqdimatında iki əsas problem çözülür. Birincisi Azərbaycan ədəbi dilinin bir neçə dəfə tənəzzülə uğramasıdırsa, ikincisi cəmiyyəti maarifləndirərək dəyişdirən müəllimin artıq ənənəvi didaktik məqamlardan uzaqlaşmasıdır.

ANADİLİ ARAPÇA OLMAYANLARA KONUŞMA BECERİSİNİN ÖĞRETİLMESİNE DAİR BİR BAKIŞ AÇISI

Bekir MEHMETALİ [34]

Özet:
Dil hayatın içerisinde yer alan çok önemli bir konudur. Nitekim dil olmazsa insanlar birbirleriyle iletişim kuramazlar. Eski çağlarda Araplar, Arapça anadilleri olduğu için bu dili eğitim almaksızın konuşurlardı. İslam'ın zuhur etmesiyle ve Arap olmayanların İslam'a dahil olmasıyla birlikte Arap âlimleri Arapçanın kurallarını belirlediler. Dillerini, Arap olmayan Müslümanlara öğretmeye başladılar. O dönemden günümüze kadar anadilleri Arapça olmayanlara Arapça öğretimi çok önem kazanmış ve ilgi görmüştür. Ancak buna rağmen anadilleri Arapça olmayanlara konuşma becerisinin öğretilmesinde ister özel kurumlarda isterse de devlet kurumlarında istenilen seviye elde edilememiştir. Bu konuda ciddi araştırmalar yapılmamış, tespitler ve çözüm önerileri sunulmamıştır. Arapça konuşma becerisinde Türkiye'de hala ciddi sıkıntılar ve sorunlar mevcuttur. Çünkü Arapça öğrencisi Arapça bölümünden mezun olmasına rağmen istenilen bir şekilde Arapça konuşamamaktadır. Bu nedenle bu araştırma, anadili Arapça olmayanlara yönelik olarak konuşma becerisini ele alır ve çözüm yolları sunar. Araştırmacının özel deneyimini ve görüşünü öne sürer. Arapça konuşma becerisi nasıl öğretilmeli, metinler nasıl yazılmalı, cümle yapısı nasıl olmalı ve ders nasıl yürütülmeli, hoca öğrenciye nasıl davranmalı ve hangi metod ve yöntemleri kullanmalı. İlgili araştırma bu sorulara cevap vermeye çalışacak, çözüm önerileri sunacak ve Arapça konuşma öğretimindeki sıkıntıları belirleyecek. Araştırmanın metodu ise bu konuda yazılan makaleler, kitaplar ve uygulama esnasındaki deneyimler üzerinden yorumlamak olacaktır.
Anahtar Kelimeler: Arapça, Konuşma, Arap Olmayanlar.

وجهة نظر لتعليم المحادثة للناطقين بغير العربيّة

باكير محمد علي

ملخص:
اللغة موضوع ذو أهمية كبرى في الحياة؛ لأنّ النّاس لا يُمكنهم التواصلُ بدونها. وكان العرب يتحدثون باللغة العربيّة الفصحى بالتقليد والاستماع دون تلقّي تعليم مدرسيّ، أو جامعيّ؛ لأنها لغتهم الأصل. ومع الفتوحات الإسلاميّة دخلت شعوب غير عربيّة في الإسلام، فظهرت الحاجة إلى تعليمهم اللغة العربيّة، فبدأ علماء اللغة العرب بتقعيد اللغة العربيّة؛ لتسهيل تعلّمها على المسلمين من غير العرب. ومن ذلك العصر إلى يومنا هذا اكتسب تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها أهمية كُبرى. وبالرغم من كلّ الجهود التعليمية في الدوائر الرّسميّة، والأهليّة في تركيا لتعليم غير الناطقين بها في تركيا مهارة المحادثة باللغة العربيّة لم تُنتج هذه الجهود المستوى المطلوب، ولم تُجرَ بحوث جادّة في هذا الموضوع، ولم تُقدّم حلولٌ عمليّة. ومازالت في تركيا عقبات حقيقية في تعليم مهارة المحادثة العربيّة. فالطالب التركيّ يتخرّج في قسم اللغة العربيّة، ولا يستطيع التحدُّث بالشكل المطلوب. ولذلك تناولت هذه الدراسة مسألة تعليم مهارة المحادثة للأتراك، وقدّمت الحلول المناسبة لها من وجهة نظر الباحث، وقدّمت التجربة الذاتيّة للباحث في هذا المجال. فعرضت مشكلات تعليم مهارة المحادثة العربية للأتراك، ووضعت الحلول المناسبة لها، وكيفيّة تعامل المعلّم مع المتعلّم. واعتمد البحث مناهج الوصف، والتحليل، والاستنتاج.
الكلمات المفتاحيّة: العربيّة، المحادثة، غير الناطقين بالعربيّة.

[34] Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Türkiye

1. مَدخَل:

كانت اللغةُ، ومازالت الرَّابط الأوَل بين أَبناء الجماعة البَشريّة الواحدة، ولمّا حدث التَّجاوُر، والاختلاطُ بينَ أبناء الجَماعات اللغويّة المُختلفة، اكتسبَ تعليم اللغة الثانية أهميّة إلى جانب تعليم اللغة الأمّ؛ لأنّه بدونها يَصعبُ التَّواصل بين أبناء هذه الجماعات. فاللغة: "نِظام اعتِباطيّ لرموز صوتيّة تُستَخدَم؛ لِتبادل الأفكار، والمشاعر بينَ أعضاء جماعة لُغويّة مُتجانِسة" (الخولي، 2000م، ص: 15). ومع الفُتوح الإسلاميّة، ودُخول غير العرب في الإسلام ظهرت الحاجَّة الماسّة إلى تَعليمهم اللغة العربيّة بِصفتها لغةَ دِينهم الإسلامي الذي اعتنقوه، ولأنّهم صاروا أبناء الدَّولة الجديدة التي لُغتُها الأُمّ هي اللغة العربيّة نتيجة الدِّين الإسلاميّ. وفي وَقتنا الحاضر: "أصبَحت اللغة العربيّة إحدى اللغات العالميّة التي يُهرول إلى تعلُّمها كثير مِن النّاس. الأمرُ الذي جعلَ بعضَ المؤَسَّسات التَّعليميّة، والجامعات العالميّة تُدرِج تَعليمها في كُلّيّاتِها الأكاديميّة، وتَخَصُّصاتِها العِلميّة؛ تلبيةً لرغبات طالبيها من النَّاطقينَ بِلُغات أُخرى" (إيليغا والبَسُّومي، 2014، ص: 519). وتأتي تُركيا في مُقدِّمة الدُّوَل الإسلاميّة التي تُولي اللغةَ العربيّة وتَعليمها على الصَّعيدَين الرَّسميّ، والأَهليّ اهتِماماً كَبيراً سَواءٌ أكان ذلك في المَرحلة قبلَ الجامعيّة أم في المَرحلة الجامعيّة الأُولى أم في مرحلة الدِّراسات العليا حتَّى إنَّها استقدمت عَشرات المُدرِّسين من الدُّول العربية لهذا الغَرَض.

وبناء على هذا نستطيع أن نقول: "إنّ ثمّة حاجة ملحّة للسير الحثيث في تطوير تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ظلّ الإقبال المتزايد على تعلّمها يومًا بعد يوم، بما يليق بمستوى اللغة العربية لغة القرآن الكريم، ومستوى الإقبال على تعلّمها، وذلك باستثمار التقدّم الذي شهده حقل تعليم اللغات الأجنبية في العصر الحاضر، والاستفادة من التجارب والنظريّات والآراء في هذا المجال" (الأحمد، 2016م، ص: 298).

وتتَّسِم اللغةُ بأنّها اجتماعيّة بمعنى أنّها لا يُمكن أن تَنشأ، أو تَتطوَّر، أو تُؤخَذ إلّا في داخل جماعة لُغويّة ناطقة بها في الحَياة اليوميّة، فهي تَنمو، وتتَكوَّن نتيجة التَفاعل، والرَّغبة في التَّعاون بين أفراد الجماعة اللغويّة (مَدكور، 2006م، ص: 26). وإذا ما أرادت أُمّة البَقاء، فعليها أن تَعمَل على ازدهار لغتها، وتَطويرها، ونَشرها؛ فالأُمّم الحيّة هي مَن تَفعَل ذلك (النَّاقة، 1985م، ص: 13). فاللغةُ مَلَكةٌ تُوهَب للإنسان، وهذه المَلَكة لا تَحتاجُ في البِداية إلى قواعد نَحويّة، أو صَرفيّة؛ لأنّ المَلَكَة تَنمو بالاستِماع، والتّكرار اليَومي المُستمرّ في مَواقِف حَياتيّة عَفْويّة، ومَقصودة إلى جانب التذكُّر، والحفظ، واكتساب عادات لُغويّة من الوَسَط اللُّغويّ المُحِيط (مَدكور، 2006، ص: 62- 68). وعدمُ قُدرة الإنسان على استعمال لُغته يُعدُّ نوعاً من الفَشَل الإنسانيّ في الحَياة؛ لأنّ القُدرة على استِعمالها أساسُ النَّجاح الإنسانيّ (مَدكور، 2006، ص: 21).

ويَجِبُ التَّمييز حينَ تَعليم اللغة العربية لِغير النَّاطقين بِها من حيْثُ كَونُها لغةً أجنبيَّة أم لُغة ثانية. والفَرْقُ بينهما أنَّه إنْ كانت بالنِّسبة لَهم لغة أَجنبيّة، فهم يَدرُسُونَها بِصفتها مُقرَّراً دِراسيًّاً مِثل بَقيّة المُقرَّرات الأُخرى. ولا يَترَتَّبُ على هذا أنْ يَتعلَّموها، ويُتقنُوها بل يَكتفونَ بِالنَّجاح فيها. وإن كانت بالنِّسبَة لَهُم لُغةً ثانيّة، فهذا يُوجِبُ عليهِم أنْ يَتعلَّموها، ويُتقِنوها بِصفتها لُغةَ تَدريس، وضرورةً، وجُزءاً مِن حَياتِهم كَلُغتِهم الأُولَى في بَلدهم (النّاقة، 1985، ص: 32-33).

وثمَّةَ فَرْق كَبير بين تعليم اللغة العربيّة لأهلها، ولغير أهلها، وقليلٌ مَن يَعرف ذلك حتَّى بين المُتخصِّصين في الدِّراسات العربيّة، فخلطوا بين الأمرين، فزادوا الأمرَ صُعوبةً. فكثير من المُفرَدات، والجُمَل اللغويّة لا يَحتاجُ ابنُ اللغة العربيّة إلى تَعلُّمها في المَدرسة، أو الجامعة؛ لأنّه يَعرفُها بالاكتساب الفِطريّ، والمُخالَطة نحو (قلَم، وكِتاب، وطَعام... وتَعالَ، واجلِس...) وكذلِك ثمَّةَ فَرق بين العالِم باللغة، ومُعلِّم اللُّغة (الفَوزان، 2015م، 23). فَما كُلُّ عارِفٍ باللغة، وقَواعِدها يُمكِن أن يَكونَ مُعلِّماً. وهذه النُّقطة مِن أبرز مُشكِلات تَعليم اللغة العربيّة في تُركيَا، ولا سِيَّما في تَعليم مَهارة المُحادَثة. والمتخصِّصون في هَذا المَجال قِلَّة (النَّاقة (1985م، ص: 3).

فتَعليمُ اللغة العربيّة للأجانب يكون عن طريق مُقرَّر دِراسيّ واحد كَما هُو الحالُ في المَرْحَلَة قبلَ الجامِعيّة، أو عَنْ طَريق بَرنامَج مُكثَّف يَمتدُّ مِن أُسبوعَين إلى سَنتين بين أربع إلى سِتّ ساعات أُسبوعيّاً (الخُوليّ، 2000م، ص: 26-27). ويُضاف إلى ذلك أنّه في تُركيا يَقومُ على بَرامِج جامِعيّة، أكاديميّة، تَخصُّصيّة في مرحَلَتي الإجازة، والدِّراسات العُليا في كُلّيات الإلهيّات، والآداب، ومَعاهِد اللغة.

وثَمّة عَوامِلُ مُتنوِّعة لَها أَثرٌ كَبير في تَعليم اللغة العربيّة لِغير أبنائها، منها: تَدريبُ المُعلّمِ، وعِبْئُه التَّدريسيّ، وعاداتُه، وشَخصيَّتُه، وتَعَلُّمُه، ومَيلُ الطُّلّاب إلَيها، وذكاؤُهم، وأَعمارُهم، وتَوقُّعاتُهم، والعلاقةُ بين اللغة العربيّة، ولُغتِهم الأُمِّ (الخُوليّ، 2000م، ص: 26-27).

2. تَعريف المُحادَثَة:

المُحادَثَةُ مَصدَرٌ قِياسيّ للفعل الرُّباعي (حَادَثَ) على وَزنِ (فَاعَل). وهذا الوزنُ يُفيد مَعنى المُشارَكة عُموماً أي حُدوثُه يَقتضي مُشارَكةَ أكثرَ مِن فاعلٍ في إيقاعه. وهذا يَعني أنَّ المُحادَثةَ تُوجِب مُتحادِثَيْن، أو مُتحادِثينَ؛ لِيكون التَّفاعُل. والمُحادَثَة على وزن (المُفاعَلَة).

وهي نَوعٌ من أنواع التَّعبير الوَظيفي؛ لأنَّها تُؤمِّن اتِّصالَ النَّاسِ فيما بينهم، فيتحقَّق بِها التَّفاعلُ المَقصود. وهي أَهمُّ نَشاطٍ لُغويّ في المُجتمع؛ لحاجة الكِبار، والصّغار إليها في حياتِهم اليَوميّة. فهي تُستَعمَل أكثر من الكِتابة (مَدكور، 2006، ص: 109، 111). وجعلَها بَعضُهم مَهارة مِن مَهارات اللغة، ولوناً من التَّعبير الشَّفَويّ (إيليغا والبَسُّومي، ص: 523). وهي من المَهارات اللغويّة الأَساسيّة التي تَقومُ على الإرسال (السَّيّد، 2017/2016، ص: 75). وهي عمليّة اتِّصال فرديّة اجتماعيّة بين البَشَر (طعيمة، بلا تاريخ، 30).

فالمُحادَثَة مَهارَة لُغويّة. والمَهارةُ اللغويّة تَحتاج إلى الممارَسة، والمِران، والتّكرار بصورة طبيعيّة في مواقِف حياتيّة مُتنوّعة بدلاً من التّكرار الآليّ المُمِلّ. وتَحتاج كذلك إلى فَهْمٍ، وإدراك العلاقات، والنَّتائج؛ لأنها من دون الفَهْم تَصير مَهارَة آليّةً لا تُعينُ صاحبَها على مُواجَهة المَواقِف الجديدة، وحُسْنِ التَّصرُّف فيها (السَّيّد، 2017/2016، ص: 67). ولا بُدّ مِن إتقانِ المُتعلّم للمرحلة السَّابِقة من المَهارَة اللغويّة حتَّى يَفهَم المرحلَة اللاحقة، ويُدركَها، ويُتقِنَها. فكثير من المتعلّمين يُعانُون كَثيراً في التَّعامل مع النُّصوص الجَديدة المَسْموعة التي لم يَكونوا مُهيَّئينَ لُغويّاً لاستقبالها (الشَّاطر، 2015، ص: 54). ولا بُدّ في تَعليم العربيّة للناطقين بِغيرها، ولا سِيَّما في تعليم مَهارة المُحادَثة، مِن إستراتيجيّة تَدريسيّة أي لا بُدّ من مَجموعة إجراءات، وأساليب، ووسائل يَمتلكها المُعلّم للقيام بالتَّعليم (عَطيّة، 2006، ص: 56). ولا بُدّ من هَدَفٍ تَعليميّ، لُغويّ، مُحدَّد. والهَدف التَّعليمي هو الصِّياغة اللغويّة لِسُلوك مُعيَّن يُنتظَر، أو يُتوقَّع أن يَقوم بِه المُتعلّم بَعد التَّعليم (العُدوان والحَوامدة، 2011م، 67-68).

إذن، فالمُحادَثة حِوار بين شَخصَين، أو أكثر. وعناصر هذا الحِوار: المُرسِل، والمُستقبِل، وبيئةُ الحِوار (القضاة، 2016، ص: 310).

ونرى أنّ المُحادَثة مَهارة لُغويّة أساسيّة بل هي المَهارةُ الأَساس الواجب الوصولُ إليها من تعليم اللغة العربيّة للناطقين بغيرها. وكلّ تعليم لُغويّ تَنقصه إتقانُ مَهارة المُحادَثة يَبقى في إطار القُصور، والفَشَل؛ لأنّ الهَدف الأَساس من تعليم اللغة التَّواصُل بكلّ أشكاله، ولا يُغني التّواصُل الكِتابيّ، أو الإشاريّ عن التَّواصُل الحِواريّ الصَّوتيّ بأيّة حال مِن الأحوال. ونَرى أنّ المُحادَثة تَكون في الحَياة بِطريقين، هما المُحادَثة الإشاريّة، وهي التي تَتِمُّ بالإشارات، إشارت اليَد، وبَقيّة أعضاء الجِسْم، وهذه تكون للصُّمّ، والبُكْم داخلَ المَجموعة اللغويّة الواحدة بل داخلَ كُلّ المَجموعات اللغويّة؛ لأنّ الإشارات عالَميّة. وقد يَستخدمُها أبناء الجماعة اللغويّة الواحدة فيما بينَهم إذا كان المُتحدِّثان بَعيدَيْن عن بَعضهما، ولا يُمكن وُصول صوت أحدهما إلى الآخر كأنْ يُشير إليه بيده؛ لِيُقبِل عليه، أو يَنصرِف، أو إذا كان المُتحدِّثُ لا يُريد أن يَنتبِه غَيْرُ مَن يُحدِّثه إلى ما يُريد كأن تُشير الأُمُّ إلى ابنتها في حُضور الضُّيوف بِصُنع الشَّاي أو القَهوة، فترفعُ يَدَها إلى فَمِها، وتَضُمّ شَفَتيها، وتُحرّك رأسَها باتِّجاه المَطْبَخ. وهذا النَّوع من المُحادَثة يُستعمَل في الضَّرورة، وخارجٌ عن موضوع بَحثنا. والنَّوع الثاني من المُحادَثة، هو المُحادَثة اللفظيّة، الصَّوتيّة، الكَلاميّة التي هي الأَساس، والأَصل، والأَشْيَع، وهو موضوع بَحثنا.

3. تَعليم المُحادَثة العربيّة للأتراك في تُركيا:

تُعدُّ اللغةُ العربيّة، والتَّحدُّث بِها للمُجتمع التُّركيّ في رأينا حاجةً ماسَّة، لا غِنى عنها لأسباب عِدَّة، هي:

- التَّاريخ العَريق لِتُركيا التي رَعَت العالَم الإسلامي قُروناً طَويلة، وإدارتها للشعوب الإسلاميّة، ومنها العالَم العربيّ.
- الدِّين الإسلامي الذي يَدين بِه المُجتَمَع التُّركيّ منذ مئات السِّنين إلى الآن.
- الجُغرافيا التُّركيّة المُلاصِقة للجغرافيا العربيّة التي تُحتِّم على الأتراك مَعرفة لُغة جيرانهم العرب؛ لِيُحسنوا التَّواصُل بِهم.
- الحُبُّ الكَبير الذي تُكنُّه كثير من المُجتمعات العربيّة لِتركيا نظراً للرابط التَّاريخي بينهما.
- حاجة تُركيا إلى نَقل تَجارِبها، وثَقافتها إلى العالَم العربيّ.

وقد بَذل الأتراكُ جَهداً كَبيراً في مُؤسَّساتهم الرَّسميّة، والأَهليّة؛ لتعلُّم اللغة العربيّة، وتَعليمها ببرامج جامعيّة، وغَير جامعيّة، وأَنفقوا الكَثير عليها سَواء أكان ذلك بإنشاء المَعاهد، وأَقسام اللغة العربيّة في كُلّيّات الإلهيات، والآداب أمْ باستقدام المُدرِّسين الأَكاديميين، وغَيْر الأَكاديميين، ولكن مع كُلّ هذا ظلّ النَّاتِج التَّعليمي اللغويّ، ولا سِيَّما على مُستوَى المُحادَثة، ضعيفاً جِدّاً. ومِن هُنا ظَهَرت التَّساؤلات المُحيِّرة عن هذا الأمر.

4. مُشْكِلات تَعليم المُحادَثة للأتراك في تُركيا:

ذَكَر بَعضُ الباحثين مَشاكل تعليم المُحادَثة باللغة العربيّة للناطقين بِغيرها، وهذه المَشاكل عامَّة لا خاصَّة بِشَعب دون غيره، ومن هذه المَشاكل: عدمُ ثِقة المُتعلّم بِنفسه للتحدّث بالعربيّة، وشُعورُه بالخَجَل كأنّه يَرتكِب ذَنْباً، وخوفُه مِن الوُقوع في الخَطأ، وعدمُ وُجود بيئة مُناسبة؛ لِممارَسة المُحادَثة يَوميّاً، وقِلّة المُفرَدات العربيّة التي يَمتلِكُها، وخَشيتُه من الخطأ في الإعراب، وقِلّةُ استعمالِه اللغةَ يَوميّاً، وعدَم حَماستِه لِتعلّمها، وعدمُ تَشجيع البيئة الاجتماعيّة له؛ لِيتحدَّث بِها (إيليغا والبَسُّوميّ، 2014، ص: 542). وذَهب بَعضُهم إلى أنّ المُشكلة تَتجلَّى في عَدم اختيار البداية المُناسبة، ومِن ذلك أنّهم يُؤخِّرون تَعليم المُحادَثة لغير النَّاطقين بِها إلى مَراحل لاحقة (النَّاقة، 1985، ص: 153).

والحقيقة أنّ ما ورد سابقاً يَنطَبِق مُعظَمُه على المتعلّم التُّركيّ للغة العربيّة، ونُضيف إليها المُشكلات الآتية:

4. 1. عَدم وُجود سَنة تَحضيريّة في بَعض أَقسام اللغة العربيّة:

هذا الأمرُ يَجعل المُتعلّم يَخوضُ بَحراً هائِج الأمواج، فلا يَقوى عَلَيه، فَيَتيهُ بَين أَسابيع الدَّوام، وضَغط الامتحان، ومَهارات اللغة العربيّة، وعُلومِها الأُخرى. وقد يَترُكُ القِسم نِهائيّاً.

4. 2. مُدَّة السَّنة التَّحضيريّة في كُلّيّات الإلهيّات:

الطالبُ المُنتسب إلى كُلّية الإلهيات يَدرُسُ اللغة العربيّة دراسةً مُكثَّفة في سَنة واحدة، وتَغيب عنه اللغةُ العربيَّة بِصفتِها مُقرَّراتٍ دراسيّة في الأعوام الأُخرى، فَهو يَنتقل إلى السَّنوات الأُخرى ضعيفَ المُستوَى، فلا يَقوَى على الكلام، والمُحادَثة عَدا المَهارات الأُخرى؛ لأنّ سَنةً واحدة لا تَكفي على الإطلاق تَعليم المرء لُغةً أَجنبيّة. فيَجِد نَفسَه مقصّراً، وتَظْهَر لَه المُحادَثةُ باللغة العربيّة صَعبةً، فيقتنع بذلك، ويَستسلم، ويُركّز على تَجاوز الموادّ بأيّ شَكل مِن الأَشكال. فكَيف لإنسان أن يَتحدَّث لُغةً مُعيَّنة دون أن يَمُرَّ بِمرحلة الاخْتِمار اللغوي؟. فالمُتعلّم للغة أُخرى هوَ طِفلٌ لُغويّ، والطِّفلُ لا يُمكنُه أن يَتحدَّث بلغته الأُم بِعبارات، وجُمل، ومفردات بَسيطة تُغطّي أغلبَ موضوعات الحَياة في سَنة واحِدة.

4. 3. عَدَم التَّدرُّج في تَقديم المَهارات اللغويّة:

الطَّالب في المُؤَسَّسات التُركيّة، ولا سِيَّما الجامعيّة منها، يَتلقَّى كُلَّ مَهارات اللغة دَفْعَة واحدة، وفي فَترة مُتزامِنة. فَيُقرَّر عليه في السَّنة التَّحضيريّة، أو في السَّنة الأُولَى الاستماعُ، والكِتابة، والمُحادَثة، والقِراءة، والنَّحو، والصَّرْف... فيضيع بَيْنَها، ويُنهِي السَّنة دون الفائدة المُنتظَرَة كالصَّيّاد التي تَكاثَرت عليه الظِّباء، فاحتارَ بينها، ففاتتْه جَميعاً. فلا بُدَّ أن تأتي مَرْحلةُ الاستماع قبل مرحلة المُحادَثة. فالطِّفلُ – عُموماً- في لُغته الأُم يَستمِع سَنة، وسَنتيْن، ورُبَّما ثَلاثَ سَنوات حتَّى يَنطِق كَلِمةً، أو كَلِمتين، أو جُملةً قَصيرة حول أحداث الحَياة في مَنزله فقط، وقد تكون الكَلِمةُ، أو الجُملةُ المَنطوقةُ غيرَ صحيحة، فَيفرَح الأهلُ بِذلك فَرحاً شَديداً. وبالرَّغمِ مِن هذه الحَقيقة اللغويّة التي نَعرفُها جَميعاً بِصفتنا مُتخصِّصين في هذا المَجال، يُطلَب إلى الطّالب أن يَتحدَّث بالعربيّة في سَنة دراسيّة واحدة تتألّف من ثمانية وعِشرين أُسبوعاً دراسيّاً، يَذهبُ منها أُسبوعان للامتحانات النِّصفيّة.

4. 4. عَدمُ فَرْض التَّحدُّث باللغة العربيّة الفُصْحى:

نَجد أنّ كَلّ أَقسام اللغة العربيّة سواءٌ في كليّات الإلهيّات أم الآداب أم في المعاهد الجامعيّة العُلْيا لا تُلزِم مُدرِّسيها، وطُلّابَها بالتَحدُّث باللغة العربيّة الفُصْحَى داخِلَ الحَرَم الجامعيّ. فتغدو المُحادَثة حَبيسة القاعة الدَّرسيّة. هذا إن جَرَت فيها. فكَثير من المُدرِّسين من العرب، والأَتراك في أَقسام اللغة العربيّة لا يَتحدَّثون الفُصحى. وهذا عاملٌ رئيسيّ في عَدم إنشاء البيئة اللغويّة.

4. 5. كَثرةُ أَعداد الطُّلّاب:

كَثرةُ عَدد الطّلّاب في القاعة الدَّرسيّة أمام مُدرِّس واحد في ساعة درسيّة لا تَتجاوز الخمسينَ دَقيقة يَجعلُ مَردود المُحادَثة ضعيفاً جِدّاً؛ لأنّه لا يُمكن للمُدرِّس أن يَنشغل بِمُحادَثة عِشرين، أو ثلاثينَ، أو أَربَعينَ طالباً انشغالاً وافياً، ويُعطيَ كُلَّ واحِدٍ حَقَّه في موضوعٍ مُعيَّن في خَمسينَ دَقيقة. ولو افْتَرَضْنا أنَ المُحاضَرةَ خمسونَ دقيقةً، وعددَ الطُّلّاب ثلاثونَ طالباً، كانَ نَصيبُ الطَّالبِ الواحد من المُحادَثة في هذه المُحاضرة أَقلّ من دقيقتين. هذا إن اسْتُثمِر وقتُ المُحاضَرة استثماراً كاملاً.

4. 6. إِسناد المُقرَّر لِغير المُتخصِّصين في اللغة العربيّة:

تَعتمد كُلّيّات الإلهيّات على غَير المُتخصِّصين في اللغة العربيّة من المتخصِّصين في العلوم الشَّرعيّة (التَّفسير، والحَديث، والفِقْه...) لِتدريس اللغة العربيّة، ومِنها مَهارة المُحادَثة، بِحجَّة أَنَّهم عَرب، ومُتخصِّصون في الشَّريعة، وأنَّ المُتخصِّص في الشَّريعة مُتمكِّنٌ مِن اللغة العربيّة. وهذا مَردود؛ لأنّه لا يُقبَل أنْ يُسنَد إلى مُتخصِّص في اللغة العربيّة تَدريسُ مادّة التَّفسير، أو الحديث مَثلاً مَع أنّه يَمتلِكُ مَفاتِيح تَدريسها. فالعِلْمُ باللغة شَيء، وتَعليمُها شَيْء آخَر (الفوزان، 2015، ص:32). حَتَّى إنّ بَعضَ الكُلّيّات تَستعينُ بِحملة الإجازات الجامعيّة بِحُجَّة أَنَهم نَجحوا أَكثَرَ من الأَكاديميّين في تَعليمها. وهذا غَيْرُ صَحيح؛ إذْ لا يُسمَح للمواطِنِ التُّركيّ، حامِلِ الإجازة الجامعيّة فقط بِتدريس اللغة التُّركيّة في أَقسام اللغة التُّركيّة وآدابها في المرحلة الجامعيّة بِحُجّة أَنَه أَقدَر من الأَكاديميين حَملةِ شَهادات الدُّكتوراه.

4. 7. عَدمُ وُجود المَخابِر اللغويّة:

نَجِد أنَّ أَغلبَ أَقسام اللغة العربيّة في المؤَسَّسات التَعليمية الرَّسميّة، والأَهليّة تَفتقِر إلى المَخابِر اللغويّة التي مِن شَأنها تأمين بيئة لُغويّة بَديلة للطالب تُعينه نَفسيّاً، وذِهنياً على المُحادَثة.

4. 8. عَدم مَعرفة المُدرِّسين العرب اللغةَ التُّركيّة:

إنّ كَثيراً من المُدرِّسين العرب على اختلاف شَهاداتهم العِلميّة، الذين استعانت بِهم المُؤَسّسات التّركيّة؛ لتعليم اللغة العربيّة للأتراك، ومنها مَهارة المُحادَثة، لا يَعرفون اللغةَ التُّركيّة. وهذا يَخلُق فَجوةً نَفسيّة، وزَمنيّة بينهم، وبَين الطالب،

وذلك على الأقلّ في السَّنوات التَّحضيريّة، والأُولَى، والثانية. فمعرفةُ المُدرِّس لُغةَ الطَّالب تُريح الطَّالب نَفسيّاً، وتَجعلُه يُقبِل على مُعلّمِه، فيستشعِر أنّه قريبٌ إليه؛ لأنّ مُعلّمه تَعلَّمَ لُغَتَه، وسَيسعى إلى تَعلّم لُغتِه. فَهَل رَأَينا أَباً عَلَّم وَلدَه اللغةَ بِلُغةٍ أُخرى؟ فَمعرفةُ المُعلّم اللغةَ التُّركيّة تُساعِده في حلّ المُشكِلات الطّارئة التي لا تَستطيع الإشارةُ حَلَّها.

4. 9. تَدريس المُحادَثة بِصفتها مُقرَّراً دِراسيّاً:

تُدرَّس المُحادَثة بِصفتها مُقرَّراً دِراسيّاً مِثلَ بَقيّة الموادّ. وهذا يَجعلُها مُساويَةً من حيثُ الأَهميّة الموادَّ الأُخرى. فَيَهتمُّ أَغلبُ الطُّلّاب بِتَجاوز امتحان المادّة دون الاهتمام في الغالب بإتقانها. ويُضاف إلى ذلك أنّ النِّظام التَّدريسيّ يَسمح للطَّالب في كُلّيّات الآداب أنْ يَدرُسَ في فَصل واحد أَكثَرَ من مُقرَّر دِراسيّ تَحت عنوان المُحادَثة، فَيدرس المُحادَثة (1) و(2) و(3)، وهمُّه النَّجاحُ فيها دون الاهتمام بالإتقان.

4. 10. عَدم مَعرفة المُدرِّس العربيّ ثقافةَ الأَتراك، وبالعَكْس:

إنّ عَدم معرفة كَثير من المُدرِّسين العرب ثَقافةَ الأَتراك، وعَاداتِهم، وتَقالِيدهم مَعرفة جَيّدة، ولا سِيّما في بِداية مُباشَرتهم التَّدريس في المُؤسَّسات التَّعليميّة التُّركيّة، وعَدم مَعرفة الطَّلَبة الأتراك ثَقافةَ المُدرِّس العربيّ، وعاداته، وتَقاليده قد يَخلُق هُوَّة كَبيرةً بيْنه وبَيْنهم، فَيصعُبُ رَدمُها، وتَجاوزُها لاحِقاً. فغالباً ما يُكلَّف المُدرِّس بِتدريس المُحادَثة للأتراك دون تَنويره بالثَّقافة، والعادات، والتَّقاليد التُّركيّة، والمَدينة التي يُدرِّسُ فيها خُصوصاً. وكذلك حالُ الطُّلّاب، فلا يَعرفُ كَيفَ سَيتصرَّف مَعهم، ولا يَعرفون كَيف سَيتعامَلون مَعه؟ وقد يَظُنّ بَعضُهم أَنّه يَتجاوزُ ذلك بِقراءة بَعض المَعلومات عن الأَتراك في كُتب التّاريخ، أو مواقع الأَنترنت، أو بِمُصادَقة شَخص تُركيّ على وسائل التَّواصُل الاجتماعي، أو في الحَجّ، أو بِزيارة تُركيَا في مُؤتَمر، أو رِحلة سِياحة، أو عَمَل، أو غير ذلك مُتناسياً أنّ القِراءة شَيء، والمُعايَنة الدَّقيقة، والمُعاشَرة التَّفصيليّة شَيء آخر.

4. 11. وُجود طُلّاب في القِسم دون رَغبة:

إنّ الطَّلَبة المُنتسبين إلى كُلّيّات الإلهيّات، أو إلى أَقسام اللغة العربيّة بِناء على رَغبات أَهلهم، أو بِناء على نَتائج المُفاضلَة التي جَعلتهم هُنا على غير رغبة مِنهم يُشيعونَ جَوّاً سَلبيّاً بَيْن زُمَلائِهم؛ سَعياً مِنهم إلى تَثبيط هِمَمهم؛ لِيكونوا مُقصِّرينَ مِثلَهم، ولِيُثبِتوا لأَهاليهم عدمَ جَدوى هذا التَّخصّص، أو صُعوبته، فيتنصّلون من المَسؤوليّة، ويُقلّلون من أهميّة الدِّراسة، والمُحادَثة باللغة العربيّة؛ لأنّها بِحسب رأيِهم غَيرُ نافِعة، وغَيرُ مُفيدة، وقد يَصفونَها بالتَخلُّف، وغَير ذلك.

5. الحُلول المُقتَرَحة:

إنّ المشاكل التي عُرِضت في الفِقرة السَّابقة لَيست عصيّة على الحلّ بل هي مُمكنٌ تَجاوُزُها، والتغلُّب عليها. وثمَّةَ حُلولٌ طُرِحَتْ لِتطوير تَعليم اللغة العربيّة للنّاطقين بغيرها عُموماً، ومنها أن يَتحدَّث المُتعلّم أَكثر من المعلّم؛ لأنّ المُحادَثة مُوجَّهة إلى المتعلّم لا إلى المعلّم (الفاعوريّ وأبوعمشة، 2005، ص: 429) ولأنّ مهارَتي الاستماع والمحادثة تُشكلان أساس اكتساب اللغة (مؤذِّن، 2020، ص: 128) ومنها الاعتماد على علم اللغة التَّقابلي بين اللغتين التُّركيّة، والعربيّة (بلعبّاسي، 2017، ص: 34) والبَساطة في الحوار مع اختيار الوقت المناسب، وتقصير مُدَّة الحوار، وتأمين مُشارَكة الجميع فيه (القُضاة، 2016، ص: 311) وإدخال مَحطّات تَلْفَزة عربيّة إلى غُرفة استراحة الطُّلّاب، وإقامة العُروض الأَدبيّة، وتَحديد يَوم أو يَومَيْن في الأُسبوع للتحدّث بالعربيّة (فاروق الخولي، 2011، ص: 197) واتِّباع أَكثر من طريقة كالطَّريقة المباشَرة، وطريقة حلّ المُشكلات، والطَّريقة التَّواصُليّة، والطَّريقة السَّمعيَّة الشَّفَويّة، والطَّريقة التَّوليفيّة، وطريقة حلّ المشاكل (إيليغا والبَسُّومي، 2014، ص: 52). وذهب بعضُهم إلى أنّ الطريقة الانتقائية من أنسب طرق التدريس في تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها؛ فهي: "تمنح معلّمي اللغة العربية لغير الناطقين بها المساحة الكافية ليتحرّكوا فيها، وينتقوا ما يرونه مناسبًا لأي موقف تعليميّ يجدون أنفسهم فيه، وأمام أي ظرف تعليميّ. فهي طريقة مطواعة بأيديهم". (الأَحمد، 2019، ص: 26).

وفي الحَقيقة كلُّ ما طُرِح مِن حُلول صَحيح، ولكِن هل الحلُّ الذي أَجدى مع الطّالب الماليزي، أو الرُّوسيّ، أو الأَلمانيّ، أو الإفريقيّ يُجدي مع الطَّالب التُّركيّ؟ والجوابُ أنّه قد يُجدي، وقدَ لا يُجدي. ونتيجةَ تَجربتي الشَّخصيّة في تَعليم اللغة العربيّة للأتراك، والإشراف على تعليمها مُدّةً طَويلة تَجاوزت خمس عشرةَ سَنة في المؤسسات الرَّسميّة التَّعليميّة، وغيرها (الجامعات، ودور الإفتاء...) في مَجموعات، وبشكل فَرديّ نَجحتُ فيها نَجاحاً كَبيراً، وكان المتعلّمون من أَعمار متنوّعة، وبيئات تُركيّة، ومِهَن مُختلفة، أَقترح بَعضَ الحلول التي أَرى أَنَّها ستكونُ مُفيدةً جِدّاً في تعليم المُحادَثة باللغة العربيّة للأتراك في الجامعات، والمَدارس، وغَيرها:

5. 1. إزالة عامِل الخَوف:

بَعد الحرب العالميّة الأُولَى، وانفصال الجُغرافيَا العربيّة الحاليّة عن الدَّولة العُثمانيّة، والتَّحوُّل في الكتابة من الحرف العربيّ إلى الحرف اللاتينيّ استقرّ في ذهن الأَتراك واقِعٌ لُغويّ مَغلوط جَعلت كَثيراً منهم يَشعرون بالاستسلام أمام اللغة العربيّة، وهو صُعوبَة اللغة العربيّة، فما إنْ وُجِّه السُّؤال إلى أَحدهم، أو إلى مَجموعة منهم: هل اللغةُ العربيّة صَعبَة؟ هزَّ

رأسَه آليّاً بين الأَعلى والأَسفَل إقراراً منه بِصعوبَتها. ولذلك يَجبُ مَسْح هذا الواقِع من ذِهنِهم قبل البَدء بِتعليمهم المُحادَثة.

5. 2. مُعامَلة المتعلّم التُركيّ كالطِّفل اللُغويّ:

إنّ من أَهمّ أَسباب فشَل تَعليم الأَتراك المُحادَثة إغراقُهُم بالقواعِد النَّحويَّة، والصَّرفيّة، والإملاء، والقِراءة، وحَصر ذلك في مُدَّة زَمنيَّة مُعيَّنة يَفرضُها النّظامُ التَّعليميّ، أو المُدرِّس إذا كان تعليماً فرديّاً، خاصّاً، فيتيهُ الطَّالبُ بين ثَنايا المعلومات، فلا يَكادُ يُتقِنُ أَيَّةَ مَهارة من مَهارَات اللغة العربيّة. فنحنُ حينَ نُعلّمُ أولاَدَنا لُغتَهُم الأُمّ لا نَشْرَح لهم القواعد، ولا نُجلِسُهم لقراءة النُّصوص، أو كِتابَتها، فَنترُكُهم يَسمعون، ويُقلّدون إلى أنْ يَبلُغوا السَّنَةَ أو السَّنَتَيْن حتَّى يَنطقوا ببعض الكلمات، والجمل البسيطة من واقع بيئتهم الاجتماعيّة، والجغرافيّة، وهم يَلتحقون بالمَدرسة في عُمر السَّادسة على الأَغلب دون أنْ يَعرفوا القِراءة، والكِتابة. وبالرَّغم من مَعرفتنا هذه الحقيقة نُصِرُّ على تَطبيقها طائعين، أو مُكرَهين.

5. 3. عدم انتظار نتيجة واحدة من جميع المتعلّمين:

غالباً ما يَنتظر المعلّم، أو المؤسَّسة التي يُعلّم فيها نتيجةً واحدة من جميع المتعلّمين، ويَضغط على نَفسه، وعَلَى الطَّلَبة دون مُراعاة الفُروق الفَرديّة، ودَوافِع تَعلُّمهم للغة العربيّة، ويُحدِّد لذلك فَترةً زَمنيّة لا تَتناسَب مع قُدراتهم، وتَطلُّعاتِهم جَميعاً. فإذا جاء الموعِد، ولم يَبلُغ جميعُهم ذلك المُستوَى اللغويّ في المُحادَثة باللغة العربيّة، شَعَر الطُّلّاب بالإحباط، والفَشَل، والهَزيمة. فالخَيار الصَّحيحُ أنْ يَكون كلُّ ما تَعلَّمه الطَّالب، وتَحدَّث به نَجاحاً، وهذا يُحفِّز، ويُشجِّع. وهذا ما نَراه عند الأَطفال في اللغة الأُمّ. فَهُم يَتفاوَتون في سُرْعة تَعلُّم لُغتِهم الأُم. ولكن نَجدُهم جَميعاً أَتقنوا التَّحدُّث بِها في سِنّ السَّادسة.

5. 4. إلزاميّة التَّحدُّث باللغة العربيّة الفُصحى:

لا يَستطيع الإنسانُ غالباً أنْ يَتعلَّم لُغتَه الأُمّ إنْ لم يَسمَعْها من بيئته في حَياته اليَوميّة، وكذلك المُحادَثةُ باللغة العربيّة تَحتاجُ إلى مُعايَشة حيَاتيّة داخلَ المُحاضَرات، وخارجها. وهذا يَقتضي إلزام كُلّ مَن له علاقة بالعمليّة التَّعليميّة بِما يَخصُّ اللغة العربيّة في الجامعات، والمعاهد من مُدرِّسين، وباحثين، و مُعيدِين، وطَلَبة أنْ يَتحدَّثوا بِها طُولَ الدَّوام بِقدْر ما يَسْتَطيعون. وهذا يُخرِج الحَديثَ بِها من كونها مُقرَّراً دِراسيّاً إلى نَشاط حَياتيّ لازم، لا يُمكن التَّواصُل بدونه.

5. 5. إقامة نَشاطات غَيْر رَسميّة:

غالباً ما يَكون الإنسان أَقْدرَ على التَّعبير في المواقف الحياتيّة العَفويّة بَعيداً عن الأَجواء الرَّسميَّة. فكثيراً ما نَجد شَخصاً كَثيرَ الكَلام في المواقف العامّة، ولكنْ إذا خرج أمام الجُمهور، أو كان أمام الكاميرا، عَجِز عن التَّعبير، واضطربَ، وارْتَجَف، أو طَلبَ فُرْصةً للاستعداد، والتَّحضير، وبالرَّغم مِن ذلك قد يَعجَز. وهذا هُو حالُ المتعلّم التُّركيّ في المُحادَثة العربيّة. فأجواءُ الدُّروس، والمُحاضَرات، والامتحانات بالنِّسبة لَه أَجواء رَسميَّة ستُحدِّد نَجاحَه في المُقرَّر أو رُسوبَه، فيتردَّد، ويَخاف. والنَّشاطات غَيْر الرَّسميَّة كالمُبارَيات، ووجَبات الطَّعام، والرِّحلات، والنُّزُهات، وحَفَلات الشَّاي، والأَفراح تَجعلُ لِسان المتعلّم يَنطلق بالحديث بالكلام العربيّ الذي تَعلَّمه، وتُشكِّل له بيئةً خَصبَة لاكتساب كَلمات، وجُمل جَديدة، ولاستعمالها دون تَفكير.

5. 6. تَكليف مُدرِّسين يَعرفونَ اللغة التُّركيّة إلى جانب اللغة العربيّة في السَّنتَيْن الأُولَى، والثانيّة على الأَقلّ.

وهذا يُساعِد في حلّ المَشاكل التي تَطرأ أثناء المُحادَثة. فغيرُ مَنطقيّ أنْ نَجعلَ المُتعلّمَ المُبتدئ أمام مُدرِّسٍ لا يَعرف من لُغته شيئاً. فيَحتاج المُدرِّس إلى زَمن كثير لإيصال مَعنى كلمة واحدة، أو جملة واحدة. وقد يَملّ الطَّالب، والمُدرِّسُ مَعاً دون الوُصول إلى نتيجة. فمعرفةُ المدرِّس اللغةَ التُّركيّة تُريحُ المُتعلّمَ التُّركيّ، وتُؤنِسُه، وتُعزِّزُ ثِقتَه بِنفسه، ويُدرِك أنّ التَّحدُّث باللغةِ العربيّة إلى جانب اللغة التُّركيّة ليس صَعباً؛ لأنّ مُدرِّسَه يَستطيع ذلك، فيَتَّخذُه قُدوةً. ونحن نَفعل هذا مع أولاَدنا؛ إذْ لا نُعلّمُهُم لُغتَنا الأُمّ، ونَحنُ نَتحدَّثُ لغة أُخرى.

5. 7. تَحديد عدد المُتعلّمين في القاعة الدَّرسيَّة الواحدة بِعَشْرة طلَّاب على الأَكثر:

إنّ كَثرة أعداد المتعلّمين في القاعة الدَّرسيَّة الواحدة أمام مُدرِّس واحد في مُحاضَرة دَرسيّة واحدة لا تتجاوز الخمسينَ دقيقة عائقٌ أَساسيٌّ أمام تعلُّم المُتعلّم التُّركيّ المُحادَثة العربيّة؛ لأنّه لا يأخذُ الوقتَ الكافي لذلك، والمُعلّمُ لا يَجد الوقتَ الكافي للاهتمام بالجميع اهتماماً وافياً. فنحنُ في الواقع حينَ نُعلّمُ أَطفالَنا لغتنا الأُمّ نَكون أمام طِفل، أو طِفْلَين، ولا نَكونُ أمامَ عَددٍ كَبير من الأَطفال. فقِلّةُ أَعداد الطُّلّاب ستُمكّن المُدرِّس من الاهتمام بالجميع اهتماماً كافياً. وهذا يُشجِّع المتعلّم، ويَزيدُ ثِقتَه بِنفسه؛ لأنّه سَيجِد نَفسَه أنّه تَعلَّم الحديثَ في كلّ مُحاضَرة بِشَيْء جديد.

5. 8. تَخصيص السَّنة الدِّراسيَّة الأُولَى كاملةً للاستماع، والمُحادَثة فقط، وعدَم نَقله إلى السَّنة التَّالية التي سيبدأ فيها بتلقِّي عُلوم اللغة العربيّة إلّا إذا أَتقنَ المُحادَثة في أُمور الحياة العامَّة بِنسبة سِتِّين بالمِئة على الأَقل. ويُضاف إلى هذا الابتعاد عن النُّصوص، والمُصطَلَحات العِلميّة في تَخصُّصه، أو في التَّخصُّصات الأُخرى.

5. 9. إقامة مُعسْكَرات لُغويّة إلزاميّة في الصَّيف لِمُدَّة شَهر واحد على الأَقلّ في كلّ سَنة دراسيّة، وعدِّ المُعسكَر اللغويّ مادّة أَساسيّة يَتوقَّف عليها انتقال الطالب إلى السَّنة الدِّراسيّة التَّالية من عَدمه.
5. 10. تَخصيص مَقاصف، ومَطاعِم، وملاعِب، ومَقاهٍ، ومَكتَبات، ومَخابِر لُغويّة في الجامعات خاصَّة بِطلّاب اللغة العربيّة؛ لِيُمارِسُوا فيها نشاطاتِهم الجامعيّة المُصاحِبة لدراستهم بِشرط أن يَكون العاملون فيها، والقائمون عليها مِمَّن يَتحدَّثون اللغةَ العربيّة بِطلاقة.
5. 11. إقامة مُسابَقات إلزاميّة في المُحادَثة، والإلقاء، والخَطابة، وتَقديم نَشرات الأَخبار على مُستوَى الجامِعات التُّركيّة سَنويّاً. وهذا سَيفرِض على أَقسام اللغة العربيّة في الجامعات التُّركيّة تَشكيل فِرَق لُغويّة.
5. 12. إرسال المُتفوِّقينَ في المُحادَثة إلى الدُّول العربيّة لمُدَّة ثلاثة أَشهر. ويَتحقَّق هذا الأَمر بِعقدِ اتِّفاقيّات مع الجامعات العربيّة. وهذا سَيكونُ دافِعاً كَبيراً للطَّلبةالأَتراك؛ لِتعلُّم المُحادَثة العربيّة.
5. 13. الابتعاد عن الجدّيّة المُطلَقة، وإضفاء جوّ المَرَح، والدُّعابة على المُحاضَرة؛ لِرَفْع الجُمود، والمَلَل، والضَّغْط النَّفسيّ.

6. طَبيعةُ نَصّ المُحادَثة، وخُطُوات دَرْسِها:

نَصُّ المُحادَثة النَّاجِح هو الذي يَكون موضوعُه من بِيئة الطَّالب، وحَياته اليَوميّة، والاجتماعيّة بَعيداً عن المِثاليّة اللُّغويّة، والجُمل الطَّويلة، والغُموض. فليس الهدف من المُحادَثة أن يُظهِر المُدَرِّس، أو كاتب نَصّ المُحادَثة مَهارَته اللغويّة أمامَ الطَّالب؛ لِيعتقد الطَّالبُ أنّ مُدرِّسَه فَحلٌ، مُتميِّز بل الهَدف تَمكينُه من مُفرَدات اللغة، وجُملها اليوميّة، المألوفة تَمكيناً سَهلاً؛ لِيكون قادراً على استعمالها مع أبنائها، ولا سِيَّما في بِداية تَعليمها. ونحنُ حينَ نُعلِّمُ أولادَنا لُغتَهُم الأُمّ نَستعمل الكلمات، والجملَ البسيطة، وقد نَستخدم جزءاً من الكَلمة، أو صوت الكَلمة، فنقول له مَثلاً (كِخْ) بمعنى (دَع الشَّيء القَذِر) و (عَجْ) بِمعنى (اِضْرب) و (هَمْ) بِمعنى (كُلْ) أو (الطَّعام) و(أُو، أُو) بِمعنى (نَمْ) أو (نائِم)... وهذا ما يَجبُ اتِّباعُه مع المُتعلِّم التُّركيّ، إذا دَعَت الحاجة، إلى أن يَمضي الزَّمَن الكافي لاكتسابه المَخزون اللغويّ اللازم الذي يُطلِق لِسانَه بالمُحادَثة العربيّة.

فنَصّ المُحادَثة النَّاجح يَبدأ بِمفردات بين العشرين إلى الثَّلاثينَ كَلِمة تتعلَّق بِموضوع النَّصّ، ويَليها النَّصُّ الذي يَستعمل كلَّ المُفردات التي سَبقتْه، أو أَغلبَها، وتَكونُ جُملُه قَصيرة يَسهلُ لَفظُها، وتِكرارُها، وحِفظُها.

ونَقترح الخُطوات الآتية لإعطاء دَرس المُحادَثة العربيّة للأتراك. وهي خُطوات ناتِجة عن تَجربة طويلة في تَطبيقها:

- إثارة دافعيّة الطُّلّاب باللغة العربيّة، أو التُّركيّة؛ لِتهيئتِهم لِموضوع المُحادَثة.
- يَقرأ المدرِّس مفرَدات الدَّرس مَرَّتَين دون أن يُردِّدوا خلفه مع إمكانيّة تَسجيل قِراءته من قِبل الطُّلّاب تَسجيلاً صوتيّاً؛ للاستعانة بِها لاحِقاً.
- يُردِّد الطَّلَبة قِراءة المُفرَدات خلْف المعلِّم مرَّتَيْن. وهذا يَضمَن مُشارَكة جَميع الطَّلَبة في القِراءة، ويُبعدُهم عن الخَجَل، والحَرَج، ويُؤمِّن لَهم التَّدرُّب على النُّطْق الصَّحيح.
- يُترجِم المُعلِّم للطَّلبة مَعنى المُفرَدات إلى اللغة التُّركيّة مرَّةً واحدة دون أن يَكتُبوها باللغة التُّركيّة بل يُمكنُهم التَّسجيل الصَّوتيّ.
- يَقرأ الطَّلَبة المُفرَدات قِراءة صامتة يُقدِّرُ المُعلِّم زمنها بِحسب عددها.
- يَقرأ الطَّلبة المُفرَدات قِراءات فَرديّة تَشمَلُهم جميعاً دونَ استثناء.
- تَدريب الطَّلَبة على قِراءة مُفرَدات النَّصّ قِراءة عَشْوائِيّة.
- يَقرأ المُعلِّم نَصّ المُحادَثة مرَّتَيْن دون أنْ يُردِّد الطَّلَبة خلْفَه ثُمّ يَقرأ مرَّتَين أُخرَيَيْن مع تَرديدهم خلَفه.
- يَقرأ الطَّلبة النَّصّ قِراء صامتة تَليها قِراءات فَرديّة تَشمَلُهم جميعاً دون استثناء مع الحرص على أن تَكون قِراءتُهم لَه أمامَ السَّبُورة؛ لِتدريبهم على التَّحدُّث أمام الآخرين. وتكونُ القِراءة حِواريّة لا سَرديّة.
- تَدريب الطَّلَبة على قِراءة جُمَل النَّصّ قِراءة عَشْوائيّة، وتَليها المُحادَثة حولَ موضوع النَّصّ.
- تَدريب الطَّلَبة على حِفظ مُفرَدات الدَّرس، وجُملِه بِتدريبات مُتنوِّعة، منها:

1. لُعبة (أنا، أنت) أو (أنا، هو)... مثال:

- أحمد: أنا تُفَّاحة. أنتَ مَوْزَة. – خالِد: أنا لَيْمونة. أنتَ تِينة.
- أَحمَد: أنا قِطار سَريع. هو سيَّارة بَطيئة. – خالد: أنا شَجرة عالية. هُو مَدِيْنة قَديمة.

2. يَذكُر المعلِّم معنى الكلمة، أو الجملة باللغة التّركيّة، ويَطلب إليهم أنْ يَجدوها بالعربيّة، وبالعَكْس.
3. يَطلُب المعلِّم إلى الطَّلَبة أن يَضعوا بَعضَ مُفرَدات الدَّرس في جمل، أو يَكتب مُفرَدات جُملة كاملة، ويَطلب إليهم أن يُعيدوا تَرتيبها؛ لِتكون جملة صَحيحة.

4. يُمكن تَكليف بَعض الطَّلبة بأخذ دور المعلّم؛ لِيُلقي خمسة أَسئلة على رِفاقه تتعلَّق بِموضوع النَّص.

وهي ليست نَشاطات حَصريّة لا يَجوز تَطبيق غيرها بل هي نَشاطات مُجرَّبَة وجَدت القَبول، والنَّجاح.

نَموذج نَصّ مُحادَثة:

الذَّهَاب إلى الجَامِعة

- الكلمات:

عَفْواً، الجامعة، يَمِين، يَسار، أَمام، باص، حافِلة، سَيّارة، مَاشياً، مَشْيَاً، بَعِيد، قَريب، قُرْب، بِجانِب، هُنا، هُناكَ، حِينَ، بِطاقة، أوّل، ثانٍ، مُقابل، مَوقِف، اِمْشِ، اِنْعَطِفْ، تَوقَّف، قِفْ، تَابِعْ، تَجِد، اِرْكَبْ.

- النَّصّ:

- مُجاهِد: عَفْواً، أَيْنَ الجامعة؟
- الرَّجُل: غَرْبَ المَدِينة.
- مُجاهِد: كَيْفَ أَذهَبُ إليها؟
- الرَّجل: ماشِياً أوْ بالحَافِلة.
- مُجاهِد: دُلَّني لوْ سَمَحْت.
- الرَّجُل: خُذِ الباصَ، وانزِلْ في مَوقِفِ الجامعة.
- مُجاهِد: سأَذهبُ مَشياً.
- الرَّجُل: تَوجَّهْ إلى الغَرْب، وبَعْدَ ألْفِ مِترٍ تقريباً، إلى اليمين.
- مُجاهِد: بَعْدَ ذلِك؟
- الرّجل: تابِعْ إلى الأمام، وبَعْدَ ألْفَيْ مِتر، إلى أوّل يَسار.
- مُجاهِد: بَعدَ ذَلِك.
- الرَّجُل: اِمْشِ أَلْفَ مِتر، وتَجِدُ الجامعةَ أمامَك.

النَّتيجة:

ثَبَت عندنا نتيجة التَّجربة، والممارَسة لتعليم اللغة العربيّة للأتراك، ولا سِيّما مَهارة المُحادَثة، أنّ تعليمها لَهم ممكنٌ جِدّاً، وأنّهم قادرون على تعلّمها بِيُسر، وسُهولة إذا ما وُجِد الدَّافِع الحقيقيّ، والمَنْهَج المُستقيم، المُتوازن، المناسب الذي يُحاكي واقِع اللغة العربيّة، والطَّالب، ويُلبّي حاجتَه إلى تعلُّمها، والمُدرِّس الواعي، الحَذِق، المرغِّبُ الذي يَرى تَعليمها لَه قضيّة لا مُجرَّد وظيفة تُؤدَّى مُقابل أجر مُحدَّد في مَكان، وزَمان مُعيَّنَين.

وتُوصي هذه الدِّراسةُ بأن تَكون مَهارةُ المُحادَثة مَبنيّة على مَهارة الاستماع، وعدم الانتقال إلى تعليم عُلوم اللغة العربيّة قبل تعلّم الطَّالب مَهارةَ المُحادَثة؛ لأنّها الأصل في اللغة. فما كلُّ أَبناء اللغة الواحدة يَعرفون القِراءة، والكتابة، وقواعِد اللغة، ومُصطلحاتها العلميّة، لكن جَميعُهُم يَعرفون التَّحدُّث بِها. فمهارةُ المُحادَثة هي جَوهَر اللغة، وعَصبُها، وحولَها تَدور باقي المَهارات.

المَصادر والمَراجع:

الأحمد، محمد، "الطريقة الانتقائية في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها بين الواقع والمأمول (دروس المحادثة في كليّة الإلهيات في جامعة جوموشخانة نموذجًا)"، مجلّة كلية الآداب في جامعة أتاتورك 63 (كانون الأوّل م2019).

الأحمد، محمد، اختبارات اللغة العربية للناطقين بغيرها في السنة التحضيرية الاختبارات الشفوية في كليّة الإلهيات في جامعة جوموشخانة نموذجًا، المؤتمر الدولي الثاني لتطوير تعلية اللغة العربية للناطقين بغيرها تدريس اللغة العربية في برامج السنة التحضيرية في تركيا "الواقع وآليات التطوير"، 16-18 كانون الأوّل في إسطنبول 2016م، منشورات أكدم، إسطنبول، م2016.

إيليغا والبسومي، داوود وحسين، المحادثة في اللغة العربيّة/ طرق تعليمها وأساليبها/، مجلة جامعة المدينة العالميّة، عدد10، ماليزيا، 2014م.

بلعبّاسي، عُمَر، تَعليميّة اللغة العربيّة للنَّاطقين بِغيرها من الأَتراك، المجلَة العربيّة للنَّاطقين بِغيرها(جامعة مولاي طاهر/، عدد1، الجزائر، 2017م.

الخوليّ، كَريم فاروق، مشكلات تَعليم اللغة العربيّة لغير النَّاطقين بِها وطُرق حلّها، مجلة كليّة الإلهيّات/جامعة سَلجوق/، عدد32، تُركيَا، 2011م.

الخولي، محمدعلي، أساليب تَدريس اللغة العربيّة، دار الفلاح، الأردن، 2000م.

السَّيِّد، محمود أَحمد، طرائق تَدريس اللغة(1)، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 2017/2016م.
الشَّاطر، غَسَّان حسن، تعليم العر بيّة لغير النَّاطقين بها بين ثلاثة نَماذج/ كتاب أعمال المؤتَمر الدَّولي في إسطنبول/، دار كُنوز المعرفة، ط1، عَمّان، 1436هـ/2015م.
طعيمة، رشدي أحمد، المرجع في تَعليم اللغة العربيّة للناطقين بلغات أُخرى، جامعة أمّ القُرى، السُّعوديّة، بلا تاريخ.
العُدوان والحوامدة، زَيد سليمان ومحمد فُؤاد، تَصميم التَّدريس بين النَّظريّة والتَّطبيق، دار المَسيرة، عَمَّان، 2001م.
عَطيّة، مُحسِن عليّ، الكَافي في أَساليب تَدريس اللغة العربيّة، مكتبة لسان العرب، ط1، عَمّان، 2006م.
الفاعوري وأبوعمشة، عوني صبحي وخالد، تعليم العربيّة للنَّاطقين بغيرها/ مشكِلات وحُلول، الجامعة الأُردُنيّة نَموذَجاً/، مجلّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة /الجامعة الأُردنيّة/، ج 23، عدد3، 2005م.
الفوزان، عبدالرَّحمن، إضاءات لمعلمي اللغة العربيّة لغير النَّاطقين بها، تَكين كتاب أوي، تُركيَا، 2015م.
القضاة، زاهِر، تَطوير أَساليب المُحادَثة في كليّات الإلهيّات، مجلّة كليّة الإلهيّات/جامعة نَجم الدِّين أَربَكان/، عدد42، تُركيا، 2016م.
مَدكور، علي أَحمد، تَدريس فنون اللغة العربيّة، دار الفِكر العربيّ، القاهرة، 1427هـ/ 2006م.
مؤذن، أحمد درويش، معايير للتفوّق في تعلُّم وتعليم اللغة العربيّة للنَّاطقين بغيرها، SonÇağ Akademi، ط1، 2020م.
النَّاقة، محمود كامل، تعليم اللغة العربيّة للنَّاطقين بِلغات أُخرى، جامعة أمّ القُرى، السّعوديّة، 1405هـ/1985م.

THE LEGAL STATUS OF WOMEN IN LIGHT OF THE PROVISIONS OF THE ALGERIAN FAMILY LAW

Radia AIMOUR[35]

Abstract:
The theories differed between denying and confessing, and refutation and support, some of them deprived of her rights, and some of them admitted that. Also, women suffered greatly in ancient civilizations and, where they were buried alive, and they were considered a disgrace. On her family, Islam came and loosened the restrictions on women and unleashed her freedom, and also ensured the correctness and control of the perception of him as a respectable and honorable woman, with a great position and role in the life of men and in life in general, just as Islam was keen to lay down foundations and rules that safeguard the dignity of women, and prevent their physical exploitation. And her generosity is the purpose of honor, and it gives her a medical status, her generosity is the purpose of honor, and her generosity is the end of honor. One soul He created from her husband, and he spread many men and women from them. In terms of international law, there are many international organizations that have defended women's rights, as well as international agreements and treaties related to the protection of women's rights and the prevention of all forms of discrimination against them. Algeria has organized and ratified it to eliminate all forms of discrimination against women that were issued by the United Nations in December 1979, Algeria ratified it conservatively in 1996, in order to enhance the status of women, and to comply with international law. On the domestic level, the Algerian legislator has been keen, since independence, to preserve women's rights And its consecration in its legislative system, whether in the Algerian constitution through its texts up to the current constitution or from Through the laws that regulate various aspects of society and considering that the family law is one of the most important laws affecting women in society, the Algerian legislator sought to strengthen the legal status of women through the amendment 02/05 amending and supplementing Law 11/84 related to the family law, and the manifestations of this are particularly evident in the provisions Related to the marriage contract and its dissolution.
As he strengthened her position in establishing the marriage contract by amending the provisions related to eligibility, guardianship... and others, and the financial or non-financial implications of it.
Key Words: Egal Status For Women, Equality of Husband and Wife, Rights and Duties.

[35] Dr., Laghouat University, Algeria

المركز القانوني للمرأة في ظل أحكام قانون الأسرة الجزائري

راضية عيمور

الملخص :
إن موضوع المرأة يعد من أهم المواضيع التي اهتم بها المفكرين، والعلماء والفقهاء، فتعددت الكتابات واختلفت النظريات بين منكر ومعترف، ومدحض ومساند، فمنهم من سلبها حقوقها، ومنهم من اعترف لها بذلك.
كما ان المرأة عانت كثيرا في الحضارات القديمة وفي الجاهلية، حيث كانت تدفن حية، وكانت تعتبر عارا على أهلها، فجاء الإسلام وفك قيود المرأة وأطلق حريتها، كما سهر على تصحيح وضبط النظرة اليه كإمرأة محترمة وشريفة، ذات مكانة ودور كبير في حياة الرجل وفي الحياة عامة، كما حرص الإسلام على وضع أسس وقواعد تصون كرامة المرأة، و منع استغلالها جسديا، و كرمها غاية الإكرام، و انزلها منزلة طبية، و كرمها غاية الإكرام، و انزلها منزلة طبية، و من دلائل هذا التكريم، المساواة بين الرجل والمرأة خلقا من أصل واحد أي من نفس واحدة لقوله تعالى:
" يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ من نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كثيرا وَنِسَاءً
أما من الناحية القانون الدولي هناك العديد من المنظمات الدولية دافعت عن حقوق المرأة، وكذلك اتفاقيات ومعاهدات دولية متعلقة بحماية حقوق المرأة، ومنع كافة أشكال التميز ضدها، وانظمت الجزائر وصادقت علىها للقضاء على جميع اشكال التميز ضد المرأة التي أصدرتها منظمة الأمم المتحدة في ديسمبر 1979، والتي صادقت عليها الجزائر بتحفظ سنة 1996، حرصا منها على تعزيز مكانة المرأة، ومواكبتها للقانون الدولي.
وأما على الصعيد الداخلي فقد حرص المشرع الجزائري منذ الاستقلال على الحفاظ على حقوق المرأة
وتكريسها في منظومته التشريعية سواء في الدستور الجزائري عبر نصوصه وصولا للدستور الحالي أو من خلال القوانين التي تنظم مختلف جوانب المجتمع وبإعتبار أن قانون الأسرة هو من أهم القوانين التي
تمس المرأة في المجتمع سعي المشرع الجزائري إلى تعزيز المركز القانوني للمرأة من خلال الأمر 02/05 المعدل والمتمم للقانون 11/84 والمتعلق بقانون الأسرة، وتتجلى مظاهر ذلك بالخصوص في الأحكام المتعلقة بعقد الزواج وإنحلاله.
حيث قام بتعزيز مركزها في انشاء عقد الزواج بالتعديل في الاحكام المتعلقة بالأهلية والولاية... وغيرها والآثار المترتبة عنه مالية كانت أو غير مالية.
الكلمات المفتاحية: المركز القانوني للمرأة ، مساواة الزوج والزوجة، الحقوق والواجبات.

المقدمة:
إن مكانة المرأة في المجتمعات والتشريعات القانونية والسماوية من أهم المواضيع التي أهتم بالباحثين فتعددت كتابتهم واختلفت الآراء بين منكر لمكانتها وبين معترف بها وبين سالب لحقوقها وبين معزز لها وهذا قبل ظهور الإسلام حيث كانت تدفن حية، وحتى في الحضارات الغربية، فجاء الإسلام وفك قيود المرأة وأطلق حريتها وصحح النظرة إليها، وبين مكانتها ودورها في الحياة الأسرية بصفة خاصة وفي الحياة العامة بصفة عامة، أما من الناحية القانونية فدافعت العديد من الاتفاقيات والمعاهدات الدولية على حقوق المرأة وكافحت جميع أشكال التميز ضدها، وقد صادقت الجزائر على العديد منها وأما على الصعيد الداخلي فقد حرص المشرع الجزائري منذ الاستقلال على الحفاظ على حقوق المرأة وتكريسها في منظومته التشريعية سواء في الدستور الجزائري عبر نصوصه أو من خلال القوانين وعلى رأسها قانون 11/84 المتعلق بقانون الأسرة حيث عزز هذا الأخير المركز القانوني للمرأة وخاصة ما تعلق منها بعقد الزواج وانحلاله، ونظرا لأهمية هذا الموضوع باعتبار المرأة عصب المجتمع ومحوره ومن الأطراف الهامة في بناء المجتمع ارتأينا دراسة هذا الموضوع لإبراز مكانتها لقانونية في ظل قواعد قانون الأسرة الجزائري من خلال الأمر05/02المعدل والمتمم للقانون 84/11المتعلق بقانون الأسرة حيث عزز المركز القانوني للمرأة وخاصة ما تعلق منها بعقد الزواج وانحلاله ونظرا لأهمية هذا الموضوع باعتبار المرأة عصب المجتمع ومحوره ومن الأطراف الهامة في بناء المجتمع ارتأينا دراسة هذا الموضوع لإبراز مكانتها القانونية في ظل قواعد قانون الأسرة الجزائري بشكل معمق وفق منهج تحليلي مقارن في بعض الجزئيات مع أحكام الشريعة الإسلامية وسنعالج ذلك وفقا للإشكالية التالية:
ماهي المكانة القانونية للمرأة في قانون الأسرة الجزائري؟
وتساؤلات فرعية، ماهي مظاهر تعزيز مكانة المرأة القانونية؟ وهل وفق المشرع الجزائري في ذلك؟
وللإجابة على هذا الإشكال نعالج الموضوع في مبحثين

المبحث الأول: المركز القانوني للمرأة في إنشاء الرابطة الزوجية
المبحث الثاني: الآثار التي تنشأ عن هذه الرابطة
المبحث الأول: مركز المرأة القانوني في إنشاء الرابطة الزوجية
تعتبر الرابطة الزوجية علاقة سامية بين الزوجين لقوله تعإلى:" وَمِنْ آياته أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إليها وَجَعَلَ بينكم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذلك لآيات لِقَوْمٍ يتفكرون (21)
ونظرا لما لهذهالعلاقة من أثر على الشخص في حياته وعلاقاته وعلى الأسرة والمجتمع كان لزاما أن يكون قبل هذه العلاقة مقدمات تمهيدية تسمح لأطرافه بالتأكد من مدى تحقق رغباته ومطالبه في العقد وفي الطرف الآخر، ومن ثم يكون الرضا للزوجين، وهذه المقدمات تسمى في مجملها الخطبة، وقبل الحديث عن عقد الزواج يجب أن نتعرض في المطلب الأول للأحكام المتعلقة بالخطبة بعد ذلك نتطرق في المطلب الثاني للأحكام التي تنظم الزواج وهذا من جانب المرأة ومدى مساواتها مع الرجل في هذا المجال.

المطلب الأول: المركز القانوني للمرأة في الخطبة
قبل الارتباط بعقد الزواج يجب أن يكون كل من الرجل والمرأة على بينة من أمرها حتى لا يكون الاقتران على جهالة، لذلك شرع الله تعإلى الخطبة، وللبحث عن المركز القانوني للمرأة في الخطبة لا يكون ذلك إلا بمعرفة مدى توافر إرادتها ومراعاة حريتها كطرف متكافئ مع الرجل فيما يتعلق بموضوع الخطبة وما نلاحظه في الكتب التي تحدثت عن أحكام الخطبة، نجد أن كل فقهاء الشريعة والقانون خصوا بالحديث عن شروط الخطبة من زاوية المرأة فقط، إذ تحدثوا عن الشروط الواجب أن تتوفر في الخطبة بالنسبة للمرأة، والموانع المؤبدة والمؤقتة، وفي حقيقة الأمر يتساوى الرجل والمرأة في هذا الشأن لأنها هي نفس الشروط الواجب أن تتوفر في الرجل حيث:

- يجب مراعاة الموانع المؤبدة والمؤقتة لأنها في حقيقة الأمر متطابقة مع الرجل.
- لا يجوز للمرأة أن تتقدم لخطبة الرجل الذي يكون به مانع من الموانع الشرعية المؤقتة، كأن يكون هذا الرجل قد اكتمل النصيب الشرعي الذي حدده الله له في الزواج وهو أربع زوجات فلا يمكن أن يجمع أكثر من ذلك حتى تتوفى إحداهن أو يطلق، وفي نفس الوقت لا يمكن لأي امرأة أن تتقدم لخطبته حتى يطلق احدهن أو تتوفى وفي هذه الحالة فقط يمكن لها أن تتقدم لخطبته.
- يجب أن لا يكون مخطوبا للغير وهو مكمل للمقدار الشرعي، فإذا كان متزوج بثلاثة نساء وخاطبا للرابعة فلا يمكن للمرأة أخرى أن تتقدم لخطبته إلا إذا فسخت الخطبة مثلا.

الفرع الأول: حق العدول عن الخطبة وآثاره
نتناول من خلال هذا الفرع حق كلا الطرفين في العدول عن الخطبة أولاً ثم الأثار المترتبة عن هذل العدول ثانياً
أولاً: حق العدول عن الخطبة:
يجوز للمخطوبة والخاطب الرجوع عن الخطبة وتوقيف كل إجراءات التي من خلالها يبرم عقد الزواج وبذلك التخلي نهائيا عن مشروع الزواج وفي أي وقت ولا يرتب هذا العدول أي جزاء قضائي لأنه حق خالص لكليهما فاستعمال الحق ليس بجريمة، إلا أنه من الجانب الديني يعتبر آثما لقوله تعإلى:" وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً " (34)
نلاحظ أنه هناك مساواة بين الرجل والمرأة فيما يخص موضوع العدول عن الخطبة فهو حق قضت به الشريعة الإسلامية و ق.أ. ج لكل من الرجل الخاطب والمرأة المخطوبة فلكل منهما حق الرجوع عن خطبته وهو حق خالص لهما معا يستعملانه في أي وقت شاء (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، 2008-2009)
ثانياً: أثر العدول عن الخطبة
إن حق العدول عن الخطبة حق أقره القانون لكل من الرجل والمرأة، واستخدام هذا الحق سينتج آثار قانونية خاصة ما يتعلق منها بالمسائل الجوهرية والمتمثلة في المهر الذي يمكن للخاطب أن يكون عجل جزء منه أو قدمه كله للمخطوبة، وكذا ما يتعلق بالهدايا التي قدمها الخاطب لمخطوبته أو التي قدمتها للخاطب أثناء الخطبة ومسألة التعويض عن الضرر المادي والمعنوي الذي قد يصيب أحدهما بسبب هذا العدول بالنسبة للمشرع الجزائري فلم يتطرق لأحكام تقدم الصداق للمخطوبة في فترة الخطبة لا ضمنا ولا صراحة، وطالما المهر لا يجب للمرأة إلا بعد عقد الزواج كأصل فلم يتطرق لحكمه بعد أن عدل أحد الطرفين عن الخطبة إلا أنه المادة 222 من نفس القانون تحيلنا إلى أحكام الشريعة الإسلامية في حال غياب الأحكام في هذا القانون، أما في مسألة الهدايا فقد جاءت المادة 5 من قانون الأسرة الجزائري: "لا يسترد الخاطب من المخطوبة شيئا مما أهداها إن كان العدول منه، وعليه أن يرد للمخطوبة ما لم يستهلك مما أهدته له

أو قيمته. وإن كان العدول من المخطوبة فعليها أن ترد للخاطب ما لم يستهلك من الهدايا أو قيمته" فالمشرع الجزائري أخذ بالمذهب المالكي حيث قام بالتفريق بين ما إذا كان العدول بناء على رغبة الخاطب، أو بناء على رغبة المخطوبة: فإن كان العادل هو الخاطب فهنا سيسقط حقه فيما أهداه لها وعليه أن يرد ما أهدته له في فترة الخطبة ما لم يستهلكها أو يرد قيمتها.

أما المخطوبة فعليها أن ترد ما أهداها لها الخاطب أثناء فترة الخطوبة ما لم تستهلك أو قيمتها. (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، 2008-2009)

إن العدول عن الخطبة حق يتمتع (سعد، 1996) به كل من الخاطب والمخطوبة على وجه المساواة فباستعمال هذا الحق لا يجوز مطلقا أن يقاضى الطرف العادل أو يجبر على التعويض عن أي ضرر قد لحق بالطرف المعدول عنه نتيجة استعمال هذا الحق وذلك استنادا للقاعدة الجواز الشرعي ينافي الضمان " لأنه في هذه الحالة يعتبر هذا الطلب غير مشروع وينافي حرية التعاقد والزواج لكن استثناء يكون هذا الطلب مشروعا في حالة ما إذا كان العدول عن الخطبة أرفق ظروفا وأحدثت خطا وسببت ضرر للمعدول عنه، والمسؤولية في هذه الحالة تبني على أساس هذه الظروف والإحداث وليس على أساس الرجوع عن الخطبة في حد ذاتها، لذلك الرجوع عن الخطبة هو حق لكل من الرجل والمرأة، فإذا عدل أحدهما عن الخطبة ووجدت أحداثا سابقة أو لاحقة عن العدول سببت ضرر مادي أو معنوي لأحدهما عليه أن يعوض للطرف الأخر وهو ما نصت عليه المادة 5 من القانون (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الاسرة الجزائري، 2008-2009)

وفي حقيقة الأمر الضرر المادي والمعنوي الذي ينجم عن الخطبة يمس المرأة أكثر بسبب طبيعتها السيكولوجية النفسية التي خلقها الله عليها فهي حساسة بطبعها لما يحدثه هذا العدول من ضرر المعنوي وفي حقيقة الأمر الضرر المادي والمعنوي الذي ينجم عن الخطبة يمس المرأة أكثر بسبب طبيعتها السيكولوجية النفسية التي خلقها الله عليها فهي حساسة بطبعها لما يحدثه هذا العدول من ضرر المعنوي (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، 2008-2009)

أما المشرع الجزائري فقد استقر على فكرة التعويض عن الضرر المادي والمعنوي وساوى في الحصول عليه بين المرأة والرجل وذلك في المادة الخامسة في فقرتها الثالثة والتي نصت:" إذا ترتب عن العدول عن الخطبة ضرر مادي أو معنوي لأحد الطرفين جاز الحكم له بالتعويض" فالمشرع استخدم لفظ لأحد الطرفين ومن هذه الصياغة نستنتج هذه المساواة. وبالنسبة للفقهاء لم ينقل عنهم حديث عن هذاالموضوع، ويمكن أن يعود السبب في ذلك إلى الحياة الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك فهي لا تترك أي مجال للإضرار بالمخطوبة عند العدول

المطلب الثاني: المركز القانوني للمرأة في عقد الزواج

وللبحث عن المركز القانوني للمرأة في عقد الزواج لا يكون إلا بمعرفة مدى توافر إ رادتها ومراعاة حريتها كطرف متكافئ مع الرجل في عقد الزواج وخاصة ما يتعلق برضا المرأة في العقد وعدم إجبارها على الزواج وكذا مدى مساواتها والرجل فيما يخص حق الاشتراط في عقد الزواج.

الفرع الأول: الرضا كركن لعقد الزواج

سندرس من خلال هذا الفرع تأصيل ركن الرضا في الفقه الإسلامي أولاً ثم ما تم استحداثه من جعله الركن الوحيد في قانون الأسرة الجزائري ثانياً.

أولاً: الرضا في الفقه الإسلامي

لقد اتفق الفقهاء على اعتبار الرضا ركنا في عقد الزواج والذي هو تبادل الإيجاب والقبول بين الرجل والمرأة لإنشائه بعد توافر الشروط اللازمة فيه، لذلك عقد الزواج يكون بإفصاح عن رضاهما لإبرامه (قادر، 2010)

ولصحة عقد الزواج يجب ثبوت رضاهما معا فهو لا ينعقد بمجرد إعلان الرغبة في الزواج من جانب الرجل فقط دون أخذ بعين الاعتبار إرادة رأي المرأة في ذلك، حيث استقرت أحكام الشريعة الإسلامية على هذا المبدأ "فالرسول عليه الصلاة والسلام أمرنا أن نستشير المرأة ويؤخذ برأيها في موضوع زواجها وطالما عقد الزواج من العقود الثنائية الأطراف يستلزم إذن رضا كل من الرجل والمرأة ليتم إبرامه ويمكن التعبير عن الإيجاب والقبول عن طريق الإشارة أو الكتابة في حالة ما إذا تعذر لأحد العاقدين أو لكلاهما التعبير عن الإرادة شفاهه ولفظا كالمرض، أو الأصم، أو الأخرس... الخ فيعبر عن الإيجاب والقبول بالإشارة أو الكتابة سواء للرجل أو المرأة (العربي، 1999)

ثانيا: الرضا في القانون الجزائري

نص المشرع الجزائري على أركان عقد الزواج في المادة 9 من ق.أ. ج والتي نصت على ما يلي: ينعقد عقد الزواج بتبادل رضا الزوجين المشرع قد حذا حذو مذهب الحنفي، بعدما كان يعتمد على مذهب المالكية وذلك قبل التعديل وفي ظل

قانون 11/84 فكان يعتبر كل من الولي والصداق والشاهدان ورضا الزوجين من أركان عقد الزواج، أما في ظل الأمر 02/05 أصبح يأخذ بمذهب الحنفية فجعل من الرضا
الركن الواحد والوحيد لانعقاد عقد الزواج صحيح ومنتج لآثاره بين الزوجين وجعل كل من الشاهدان والولي
والصداق من شروط عقد الزواج وليس أركانا له. وحدد المشرع في المادة 10 من نفس القانون كيف يكون هذا الرضا حيث نصت المادة: "يكون الرضا بإيجاب من أحد الطرفين بقبول من الطرف الأخر بكل لفظ يفيد معنى النكاح شرعا، ويصح الإيجاب والقبول من العاجز بكل ما يفيد معني النكاح لغة أو عرفا كالكتابة أو الإشارة".
وتجدر الإشارة إلى أنه في حالة ما إذا اختل ركن الرضا في عقد الزواج سواء كان الإيجاب أو القبول من أحد الطرفين بغير رضا يترتب عن هذا الزواج حكم البطلان مباشرة وهو الوارد في نص المادة 33 من نفس القانون: "يبطل الزواج إذا اختل ركن الرضا".
نستخلص في الأخير أنه قد أخذ بعين الاعتبار رضا المرأة في عقد الزواج ومنحت لها عناية سواء من طرف الشريعة أو القانون؛ حيث جاءت الشريعة الإسلامية وأبطلت جميع أنواع الإكراه والغصب في زواج النساء اللاتي كن لا يستأمرن مطلقا في موضوع تزوجهن، أما بالنسبة للقانون فالمشرع الجزائري جعل كل من رضا المرأة و الرجل متساويان في مرتبة واحدة وهو ما نلاحظه في عبارة رضا الزوجين أي رضا المرأة والرجل وطالما عقد الزواج في القانون الجزائري عقد رضائي فهذا يعني أن للمرأة كامل الحق في اختيار زوجها، وإبداء إرادتها ورأيها في موضوع زواجها شأنها شان الرجل (لوعيل، 2004)

الفرع الثاني: شروط عقد الزواج

تنقسم شروط عقد الزواج إلى شروط شرعية كما قررها الفقه الإسلامي وشروط موضوعية قانونية التي حددها القانون الجزائري في المادة التاسعة مكرر منه، والتي نصت على ما يلي: يجب أن تتوفر في عقد الزواج الشروط التالية: أهلية الزواج، الصداق، الولي، الشاهدان، انعدام الموانع الشرعية للزواج" نستنتج أن هذه الموجبات التي اعتبرها المشرع الجزائري شروطا لعقد الزواج هي أركانا له وفقا لجمهور الفقهاء والمتمثلة في الأهلية والولي والشاهدان والموانع الشرعية للزواج والصداق وهذا حسبما نصت عليه المادة التاسعة مكرر من ق.أ. ج.

أولاً: أهلية الزواج

وأشارت المادة 40 في فقرتها الأولى من ق.م. ج: كل شخص بلغ سن الرشد متمتعا بقواه العقلية ولم يحجر عليه يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية" (الأمر 75-58 مؤرخ في 26 سبتمبر1975 المتضمن القانون المدني الجزائري المعدل والمتمم ج ر ج عدد78، 2007) فالشخص الراشد، العاقل، غير محجور عليه هو شخص كامل الأهلية تصح منه جميع تصرفاته التي يقوم بها وله إنشاء الحقوق وتحمل الإلتزمات، ويعتبر الحق في الزواج حق مدني لكل شخص توفرت فيه هذه الشروط فهو أهل لإبرام عقد الزواج، وسنتعرض لأحكام أهلية الزواج والتي تعد كشرط من شروط عقد الزواج.
ونصت المادة 7 في فقرتها الأولى على: تكتمل أهلية الرجل والمرأة في الزواج بتمام سن تاسعة عشر سنة " فنلاحظ أن المشرع قد ربط أهلية الزواج بسن الرشد، فكل شخص اكتمل سن تسعة عشر سنة بالنسبة للرجل والمرأة يعتبر آهلا لإبرام عقد الزواج وتكوين أسرة وتحقيق الأهداف المنصوص عليها في المادة 4 من نفس القانون بمجرد إبرامه وهذا الأمر معقول لأنه لايمكن السماح لأي شخص أن يتقدم الإبرام مثل هذا العقد بلا أن يكون ناضجا فكريا، داريا وعارفا بكل الأمور والمتطلبات التي تستلزمها الحياة الزوجية من نضج فكري وقدرة مالية وغير ذلك.
واشترط أن تكون هذه الأهلية خالية من أي عارض من عوارض الأهلية المنصوص عليها في كل من المواد 81 من ق.أ. ج، والمواد 42، 43، 44 من ق م ج في حالة ماذا كان أحد الطرفين أو كلاهما، مجنونا أو سفيها أو معتوها... الخ من عوارض الأهلية فهنا يعتبر ناقص الأهلية حسب مادة 43 من ق.م.ج ويخضع في هذه الحالة إلى أحكام الولاية أو الوصاية أو القوامة حسبما نصت عليه المادة 43 من ق.م.ج ومادة 81 من ق.أ.ج، وفي هذه الحالة نحن ضمن أحكام الزواج القصر وتوصلنا إلى أن القانون قد ساوى ووحد ما بين الرجل والمرأة في سن الزواج، بعدما كان فيه اختلاف و تفاوت 3، فكما للرجل الحق في إبرام عقد زواجه بمجرد اكتمال سن الرشد وهو تسعة عشر سنة، فللمرأة نفس الحق في ذلك فلها أن تبرم عقد زواجها بنفسها بعدما كان وليها هو الذي يشرف على ذلك وباعتبار عقد الزواج من العقود ذات الأهمية الكبيرة والبالغة و قام المشرع وحدد سن معين للرجل والمرأة اللذان يستطعان تحقيق أهداف الزواج، وخاصة أن زواج الصغار غير مرغوب فيه وهذا هو الثابت في الطب وعلم الاجتماع.
ونصت الفقرة الثانية من المادة 7 من نفس القانون:" للقاضي أن يرخص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أوضرورة، متى تأكدت قدرة الطرفين على الزواج" فإذن في حالة ما لم يبلغ أحد الطرفين أو كلاهما سن القانوني للزواج وهو تسعة عشر سنة كاملة فهنا يمكن وحسب المادة 7فقرة الثانية أن يتزوجا لكن شريطةالحصول على رخصة مسبقة من القاضي الذي هو رئيس المحكمة، ولا يعطي هذا الإذن بمجرد طلبه فقط بل يجب عليه أن يتحقق من وجود مصلحة أو ضرورة

والتأكد من قدرة كل من الفتى والفتاة من تحمل أعباءالزواج وما تتطلبه هذه الحياة من كفاية مادية (الإنفاق، والكسوة السكن)، وكفاية معنوية (من الصبروالتعاون والمعاشرة بالمعروف وكذا الكفاية الجنسية، وفي حالة اجتماع كل هذه الشروط للقاضي أن يرخص بالزواج بتقديمه رخصة الإعفاء عن سن أهلية الزواج، فالمشرع قد ساوى بين القاصر والقاصرة في حق الحصول على رخصة الزواج (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الاسرة الجزائري، 2008-2009)

ثانياً: شرط الولي

إن من شروط صحة عقد الزواج التي نصت عليها المادة 9 مكرر من ق.أ.ج الولي وهو الشخص الذي خول له القانون سلطة تسيير شؤون الغير، والولاية تنقسم إلى ثلاثة أقسام 3 وما يهمنا هو موضوع الولاية على النفس أين نجد إنشاء عقد الزواج.

وعرف الموضوع تزويج المرأة نقاشا حادا وطويلا، أين تضاربت الآراء والأحكام في هذا الموضوع بين رجال فقه الشريعة والقانون وكذا الرأي العام بمختلف توجهاته، فلذلك من الضرورة التحدث على سلطة الولي بالنسبة تزويج المرأة سواء كانت راشدة أو قاصرة.

أ - سلطة الولي في تزويج المرأة الراشدة:

إن نص المادة 11 من ق.أ. ج صريحة حيث أكدت على أن المرأة الراشدة تعقد زواجها بنفسها وقد نصت على ما يلي: "تعقد المرأة الراشدة زواجها..." إذ أعطى الحق للمرأة في أن تباشر عقد زواجها مثلهامثله الرجل الذي لا يحتاج لأي شخص لإبرام عقد زواجه، فطالما لها الحق في أن تتصرف بحرية في مالهاالمادة 37فمن المنطق والأولى أن يترك لها مسألة اختيار الزوج الذي تريده والتصرف في نفسها بكل حرية (العربي، 1999)، إلا أنه يجب حضور وليها أو أحد أقربائها أو أي شخص تختاره، فيتضح أن هذا الولي في حقيقة الأمر حضوره شكلي فقط لأنه يمكن أن لا تختاره أصلا لتكون وليا على زواجها.

ونقصد هنا الأب لأن المشرع استعمل حرف "أو" والذي يفيد الاختيار فلها إذن اختيار أي شخص تراه مناسبا ليحضر فقط لما يبرم عقد زواجها.

فالقانون أعطي لها كامرأة راشدة أن تعقد زواجها بنفسها وبحضور وليها الذي تختاره وتراه في مصلحتها، إذ لها أن تمكن الولاية في حضور زواجها لأبيها أو أحد أقاربها، أكثر من ذلك يمكن أن تمنحها لأي شخص تختاره (العربي، 1999)

فأصبح لا يمكن للولي أن يجبر المرأة على الزواج سواء كانت راشدة أو قاصرة وهو المنصوص عليه في المادة 13:"لا يجوز للولي، أبا كان أو غيره، أن يجبر القاصرة التي هي في ولايته على الزواج، ولامن قانون القديم التي يجوز له أن يزوجها بدون موافقتها "، وقام المشرع الجزائري بإلغاء المادة 12كانت تنص على عضل الولي إذ كان بإمكان للولي أن يمنع بنته البكر من الزواج سواء كانت قاصرة أو راشدة إلا أنه ومع تعديل قانون الأسرة بالامر 02/05 ألغيت هذه المادة وبالتالي ألغبت ولاية الإجبار التي كانت ممنوحة للولي (العربي، 1999)

ب- سلطات الولي في عقد زواج القاصرة

نصت المادة 11 من نفس القانون:" دون الإخلال بأحكام المادة 7 من هذا القانون يتولى زواج القصر أوليائهم وهم الأب، فأحد الأقارب الأولين والقاضي ولي من لا ولي له" ونصت المادة 13:"لا يجوز للولي أيا كان أو غيره، أن يجبر القاصر التي في ولايته على الزواج، ولا يجوز له أن يزوجها بدون موافقتها "

فنستنتج أن المشرع الجزائري قد استوجب سن تسعة عشر سنة حتى يمكن برام عقد الزواج إلا أنه في حالة ما إذا تحققت حالة الضرورة أو المصلحة فهنا يجوز لهما الزواج بترخيص من القاضي والولي هو الذي يتولى تزويجهما سواء القاصر أو القاصرة على حد السواء، وإذا انعدم الولي فهنا يأتي دور الأقارب هم الذين يتولون مسؤولية تزويج القاصر أو القاصرة وإذا انعدموا القاضي هو ولى من لا ولي له، وصرحت المادة 13بمنع ولاية الإجبار على القصر. (سعد، 1996)

ج - أثر تخلف شرط الولي في عقد الزواج

نصت المادة 33 فقرة 2 من نفس القانون على ما يلي: "إذا تم الزواج بدون شاهدين أو صداق أو ولى في حالة وجوبه، يفسخ قبل الدخول ولا صداق فيه ويثبت بعد الدخول بصداق المثل "لذلك تخلف شرط الولي في عقد الزواج المرأة الراشدة لا نجد دليل حكمه من أن يكون عقد فاسد أو باطل أو موقوف على قبول الولي، أما بالنسبة للقاصرة فالمادة 11 فقرة 2 أوجبت على أن زواجها على وليها وهي حالة الوجوب التي نصت عليها المادة 33 من نفس القانون فإذا تم الدخول سيثبت هذا الزواج بصداق المثل، أما إذا لم يتم يفسخ ولا صداق فيه (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، 2008-2009)

ثالثاً: شرط الإشهاد

نص المشرع الجزائري على الشاهدان كشرط من شروط عقد الزواج ويعتبران شرط صحة كباقي الشروط الأخرى حيث لا يتوقف تخلفهم في عقد الزواج البطلان، والمشرع لم يتحدث على شرط الإشهاد بالتفصيل بل اكتف بالقول في المادة 9 مكرر في فقرتها الخامسة على الشاهدان (سعد، 1996)

ويبقى عنصر أخير وهو تقديم شهادة طبية الذي يعتبر كوثيقة من الوثائق المطلوب لإب ا رم عقد الزواج إلا أنها يمكن أن تكيف على أنها شرط لأنه لا يبرم عقد الزواج بدونها ولم ينص عليها المشرع الجزائري المادة 9 مكرر بل أضافها في المادة 7مكرر التي استحدثها المشرع في الأمر 02/05

"يجب على طالبي الزواج أن يقدما وثيقة طبية، لا يزيد تاريخها على ثلاثة (3) أشهر تثبت خلوهما من أي مرضا أو أي عامل قد يشكل خطرا يتعارض من الزواج" فيتضح من خلال المادة أن المشرع أوجب تقديم كل من طرفي العقد شهادة طبية لا تزيد مدتها على ثلاثة أشهر والهدف منها إثبات أن أطراف العقد خاليان من أمراض قد تحيل إلى عدم تحقيق أهداف الزواج وخاصة منها أمراض المانعة للحمل كالسيدة والعقم، ولهذه الأسباب استوجب القانون تقديم هذه الشهادة للموثق أو لضابط الحالة المدنية باعتبارهما المؤهلان لتحرير عقد الزواج والمسؤولان عن التأكد قبل تحرير عقد الزواج خضوع كل من الطرفين للفحص الطبي، وهو ما نصت عليه المادة 7 مكرر فقرة 2حيث أنه: " يتعين على الموثق أو ضابط الحالة المدنية، أن يتأكد قبل تحرير عقد الزواج من خضوع الطرفين للفحوصات الطبية ومن علمهما بما قد تكشف من أمراض أو عوامل قد تشكل خطرا يتعارض مع الزواج. ويؤثر بذلك في عقد الزواج (سعد، 1996) والمساواة جلية فيما بينهما في هذا الأمر كذلك.

الفرع الثالث: الاشتراط في عقد الزواج

من حق كل إنسان تأسيس حياته وفقا لإمكانياته، وظروفه، وقد ا رته وخاصة مع اتساع مجال الحرية الفردية أصبح كل الناس يشترطون في العقود من أجل ضمان حرياتهم وحقوقهم؛ أما موضوع عقود الزواج وفي ظل فكرة تعسف الزوج في استعمال حقه لوجود العصمة في يده، وكذا الوعود التي تسمعها المرأة قبل زواجها والتي لا تنفذ مطلقا بعد ذلك، فاعتبرت هذه الفكرة دافعا وحافزا إلى أن تفكر المرأة في حماية حقوقها ومصالحها بطريقة مضمونة وذلك بقولبة هذه الحقوق والمصالح في شكل شروط تشترطها في عقد الزواج وموضوع الاشتراط في عقد الزواج يستند إلى الحديث: إن أحق الشروط، أن توفوا به ماإستحللتم به الفروج (الأزدي)

ونصت المادة 19 من ق.أ. ج: الزوجان أن يشترطا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق كل الشروط التي يريانها ضرورية. ولا سيما شرط عدم تعدد الزوجات وعمل المرأة، ما لم تتنافى هذه الشروط مع أحكام هذا القانون فعلى خلاف ما جاء به فقهاء الشريعة الإسلامية حول ما يجوز و ما لا يجوز اشتراطه في عقد الزواج، فالمشرع الجزائري خالفهم كلهم؛ حيث نلاحظ أولاً: أخذ بما جاء به المذهب الحنبلي من توسيع وتسريح في إعطاء الحق للزوج والزوجة في الاشتراط في عقد الزواج وثانيا:تناول موضوع الاشتراط في عقد الزواج في مادة واحدة وهي المادة 19 السابقة الذكر والتي نلاحظ ومن أول قراءة لها أنها أتت على شمول واسع جدا وجاءت بقاعدة عامة حيث سمحت بتضمين عقد الزواج بأي شرط يراه الطرفين ضروري أو من مصلحته أو من مصلحتهما معا وذلك بالتساوي بين الرجل والمرأة أي الزوج والزوجة فلم يخص التمتع بهذا الحق الزوج فقط، بل للزوجة كامل الحق في الاشتراط ما تراه ضروري ومن مصلحتها أو من مصلحة زوجها كذلك، وخاصة وكما أشار إليه المشرع شرط عملها وشرط عدم تعدد الزوجات (سعد، 1996)

المبحث الثاني: الآثار التي تنشأ عن هذه الرابطة

سنتناول من خلال هذا المبحث الحقوق المالية للمرأة في مطلب أول والحقوق غير المالية في مطلب ثاني

المطلب الأول: حقوق المرأة المالية

نتناول في هذا المطلب كل ما ينجم من آثار مالية عن إنشاء الرابطة الزوجية، ونعني بالحقوق المالية:

الحقوق التي يكون موضوع الحق فيها يقوم على أساس مادي وهو المال الذي يكون بالطبع الجانب الإيجابي من الذمة المالية باعتباره حقا، وهذه الحقوق تتمتع بها الزوجة خولتها لها الشريعة الإسلامية والقانون وتتمثل هذه الحقوق في:

-حق حصولها على الصداق، حقها في النفقة، وحقها أن تكون لها ذمة مالية مستقلة على الزوج وهو ما سنتعرض له بالتفصيل.

الفرع الأول: الصداق

أولاً: تقديم المهر

المهر من الزوج لزوجة معجلا أو مؤجلا، فقد نصت المادة 15 من ق.أ. ج على ما يلي: " يحدد

الصداق في العقد، سواء كان معجلا أو مؤجلا" إذن المشرع أخذ بجمهور الفقهاء، حيث يمكن تعجيل المهر كله أو تأجيله كله، كما يمكن تعجيل جزء وتأجيل الجزء الأخر، لذلك يدفع المهر معجلا كله قبل الدخول أوبعد إبرام عقد الزواج.
كما يكون مؤجلا كله فيستحق إلى ما بعد الدخول أو إلى تاريخ المحدد ما بين الطرفين وفي حالة عدم
الاتفاق على التاريخ يعتمد على قاعدة أقرب الأجلين أي يستحق بعد الطلاق مباشرة أو بعد وفاته وأخيرا يمكن أن يكون الصداق مؤجلا في جزء منه ومعجلا في الجزء الأخر أي يتحقق على أن يدفع نصف منه قبل الدخول والنصف الأخر يدفع بعد الدخول، وفي حالة ما إذا لم يتفق الطرفين على أجل معين لدفع الصداق المؤجل فهنا حتما تاريخ استحقاقه ينصرف إلى تاريخ الطلاق أو الوفاة (سعد، 1996)

ثانياً: أثر تخلف الصداق في عقد الزواج

نص المشرع الجزائري على حكم أثر تخلف الصداق في عقد الزواج في المادة 33 الفقرة الثانية
بصريح العبارة والتي نصت:" إذا تم الزواج بدون الشاهدين أو الصداق أو ولي في حالة وجوبه، يفسخ قبل الدخول ولا صداق فيه، ويثبت بعد الدخول بالصداق المثل" باستقراء المادة نجد أنه ميز بين ما إذا تم الدخول أم لا: ففي حالة ما إذا لم يتم الدخول بعد، تخلف شرط الصداق سيؤدي إلى فسخ عقد الزواج ولا تستحق الزوجة الصداق، وهو ما أثبته قرار المحكمة العليا الذي جاء ب:" أنه من المقرر شرعا أن الزوجة تستحق كامل الصداق إذا توفي زوجها قبل الدخول بها ولكن قد وقع حكم يفسخ العقد أو بالطلاق

الفرع الثاني: النفقة

إن النفقة حق من حقوق الزوجة المالية التي تنشأها الزوجية ونفقة الزوجة إذن هي كل ما تحتاج إليه من طعام وكسوة وملبس ومسكن وخدم وغيرذلك مما يعتبر ضروري ويدخل في العرف الصحيح وباعتبارها أثر من آثار التي تترتب عن عقد زواج صحيح فهي تثبت كحق خالص للزوجة على عاتق زوجها (محفوظ، الإجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الأسرة الجزائري، 2008-2009)

الفرع الثالث: الذمة المالية للزوجة

لقد ساوى الإسلام والقانون بين الرجل والمرأة في حق التمليك والتصرف في المال، فقد حفظ الإسلام للمرأة حقها المالي إذا رزقت مالا، سواء بالمي ا رث أو المهر أو الهبة أو التجارة أو الوصية... الخ تملكه وتتصرف فيه وليس لأحد أقاربها خاصة أبيها أو زوجها، أو لأحد آخر أن يتدخل في مالها أو يقوم باستغلاله أو الانتفاع به أو التصرف فيه بدون أخذ إذنها وهو ما نجده منصوص في المادة 37 من ق.أج.ودلت آيات وأحاديث أن الرجل والمرأة يتمتعان بحقوق مالية على قدم المساواة فقال الله سبحانه وتعالى" لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْكَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا" (7) وقوله تعالى: "وآتوا النساء صدقاتهن نحلة" (4)
باعتبار الميراث والمهر من المصادر المالية للزوجة ولها حق فيها بملكها والتصرف كما تشاء بها.
فكما أن سبق وأشرنا أن المرأة في الشريعة الاسلامية لما كامل الحق أن تتصرف في مالها و لوبالهبة، و لا وجود لسلطان عليها كأبيها أو زوجها في هذا الجانب فهي كالزوج (أعمر، 2010)
أما الذمة المالية للزوجة في قانون الأسرة الج ا زئري جاءت المادة 37 الفقرة 1 بما يلي:" لكل واحد من الزوجين ذمة مالية مستقلة عن ذمة الأخر." نلاحظ أن المشرع نص بصريح العبارة على أن الذمة المالية للزوجين هي مستقلة، ولكل واحد منهما ذمته المالية الخاصة به مستقلة عن ذمة الطرف الأخر".
فكل من الزوج والزوجة على السواء الحق في التصرف بأمواله بكل أنواع التصرفات المشروعة من بيع وش ا رء وإيجار...الخ فللم أ رة كامل الأهلية والحق في ذلك ولها استثمار مالها في التجارة كتأسيس شركة أو فتح محل تجاري؛ ويتحمل كل من الزوج والزوجة بالانفصال الديون المترتبة من ذمة كل واحد منهما، فالزوج يتحمل ديونه لوحده والزوجة نفس الشيء ومثال ذلك المرأة التاجرة مسؤولة عن ديون تجارتها المترتبة عن ذمتها المالية المادة 2 ق.ت.ج.
ونصت المادة 37 فقرة 2:" غير أنه يجوز أن يتفقا في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق، حول الأموال المشتركة بينهما، التي يكتسبانها خلال الحياة الزوجية وتحديد النسب التي تؤول إلى كل واحد منهما" ونلاحظ أن النظام المالي للزوجين في القانون يتسم بالمرونة والحرية حيث للزوجين حق اختيار النظام المالي الذي يرونه الأصلح لتسير مصالحهم المالية، وذلك إما أن يتبعا الأصل الذي اقره الشرع والقانون وهوالانفصال في الذمة المالية، أو يختا ا رن الاشت ا رك في الأموال التي يكتسباتها أثناء الحياة الزوجية ويتفقان على كيفية توزيعها بحسب النسب التي تعود إلى كل واحد منهما وذلك بالاتفاق عليه في عقد الزواج أو في عقد رسمي لاحق. لكن في حالة عدم اتفاقهما على نظام مالي معين ففي هذه الحالة سيخضع حتما الزوجين للنظام المالي الذي أقرته الشريعة الإسلامية كما سبق وأن أشرنا. وما يفرضه القانون في حدود ما نصت عليه المادة 3فوفقا لنظام انفصال الذمة المالية ما بين الزوجين كل من ديونهما يتحملانها بالانفصال فديون الزوج تكون على عاتقه ودائنيه يسألونها في مالها الشخصي، وديون الزوجة تكون على عاتقها ودائنيها يسألونها في مالها

الشخصي التي تعتبر كضمان لها، لكن إذا اتفق الزوجان على أن تكون ذمتهما المالية متحدة أي اشتراك أموالهما فالديون المترتبة من هذه الحياة الزوجية المشتركة في هذه الحالة يكون الزوجين مسئولين تضامنيا عن ديونهما تجاه الدائنين ويكون لهؤلاء متابعة الزوجان في أموالهما المشتركة.

وخير ما فعل المشرع الجزائري لما نص بصريح العبارة على الأحكام التي تنظم الذمة المالية للزوجين وضح وأكد على أنها في الأصل منفصلة وفقا المادة 37 فقرة 1، وكاستثناء إذا أراد الزوجين يمكن لهما الاتفاق على أن تكون ذمتهما المالية مشتركة، فنلاحظ أن المشرع الجزائري قد أقرى بمبدأ المساواة بين الزوجين وعدم مخالفة النظام العام والأحكام الخاصة بالحقوق والواجبات الناتجة عن عقد الزواج7 من ق.أ. ج (العربي، 1999)

المطلب الثاني:الحقوق غير المالية

كان المشرع الجزائري في ظل قانون رقم 11/84 يميز مابين حقوق الزوجة والزوج في مواده39، 38، 37

وبعد التعديل دمج بعض الحقوق التي نصت عليها المادة36 واكتف بذكر أهمها وذكر الحقوق الأخرى في مواد متفرقة مثل حق في النفقة المادة 74وغيرها من الحقوق المادية والمعنوية الأخرى من حسن الاستماع والتسامح، ولم ينص على العدل مابين الزوجات، إلا أن المادة 222 من ق.أ. ج تحيلنا إلى أحكام الشريعة وبالتالي ضمنا المشرع قد نص عليها. وبهذا ينتهج مشرع نهج فقهاء الشريعة أي وضع تقسيما ثلاثي لحقوق الزوجين، فجعل حقوق للزوجة على زوجها، وحقوق للزوج على زوجته وأخيرا وضع حقوق يشترك فيها كل منهما.

ومن باب المساواة ما بين الزوج والزوجة جمل المشرع الجزائري حقوق وواجبات الزوجين من باب الاشتراك والمساواة في مادة واحدة وهي المادة 36 ق.أ. ج.ج والتي نصت على ما يلي: "يجب على الزوجين:

-المحافظة على الروابط الزوجية وواجبات الحياة المشتركة

-المعاشرة بالمعروف تبادل الاحترام والود والرحمة والتعاون على مصلحة الأسرة ورعاية الأولاَد وحسن تربيتهم، والتشاور في تسيير شؤون الأسرة وتباعد الولادات.

-حسن معاملة كل منهما لأبوي الأخر وأقاربه واحترامهم وزيارتهم.

- المحافظة على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين الأقربين بالحسنى والمعروف.

الخاتمة:

بعد تناولنا لموضوع المركز القانوني للمرأة في أحكام الأسرة مفصلا، من بداية الرابطة الزوجية مرورا بكل أحكامها من خطبة وزواج، وما يترتب عنها من آثار قانونية مالية وغير مالية، توصلنا إلى النتائج الآتية:

- راعى المشرع الجزائري في التعديل الجوانب المتعلقة بالمرأة كطرف متكافئ في عقد الزواج، مدعما بذلك مركزها القانوني مهما كانت صفتها مخطوبة أو زوجة أو مطلقة وغير ذلك، وهذا بما يتماشى والدعوات المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة في كل نواحي العلاقات ما بينهما.
- قام المشرع برفع سن الزواج إلى سن التاسعة عشر سنة في حق الرجل والمرأة، وذلك حتى يعطي للمرأة الأهلية الكاملة كالرجل لإبرام عقد زواجها ولتباشر كافة تصرفاتها القانونية.
- أصبح عقد الزواج يحكمه سلطان الإرادة وذلك سواء للرجل أوالمرأة، وسواء كانت راشدة أو قاصرة اذ لا مجال لسلطة الإجبار من الولي عليهما معا باستثناء القيود المنصوص عليها في المادة 7 من ق.أ.ج.
- حقها في إدراج شروط في عقد زواجها بكل حرية مثل الزوج.
- لتحقيق التوازن والعدل داخل الأسرة وتوزيع الأدوار على قدم المساواة بين الزوجين، قام المشرع بالتوحيد في مجال الحقوق والإلتزمات الزوجية والمالية والعائلية م 36 ق أ ج
- ساير المشرع التطورات العلمية فأخضع الزوجين لتقديم شهادة طبية في عقد الزواج

م 7مكرر.

وبالرغم من الاهتمام والحماية التي أظهرها المشرع الجزائري بعد تعديله لأحكام قانون الأسرة المتعلقة بالمرأة والتي تكاد تنسجم إلى حد ما مع ما تنادي به المواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق المرأة وكذا أحكام الشريعة الإسلامية والتي أسفرت عن نتيجة هامة عززت وكرست مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة فيما يخص الحقوق الواردة في أحكام قانون الأسرة الجزائري، إلا أنه من الناحية الواقعية والعملية تبق بعض الثغرات والنقائص التي يؤاخذ عليهاالمشرع ونهيب بأن يأخذها بعين الاعتبار: ومن أهم هذه التوصيات:

-نهيب بالمشرع الجزائري تحديد سن الأدنى للقاصرة المرخص لها بالزواج في عقد الزواج.

-نهيب بالمشرع الأخذ بعين الإعتبار تماطل الرجل بالدخول بالمخطوبة أو الخلوة بها التي عمت بها البلوى وعدم النص فقط في م 74 على ربط استحقاق الزوجة للنفقة بالدخول بها فقط.

وفي الأخير يمكن القول أنه رغم كل شيء الرجل يبقى رجل والمرأة تبقى امرأة خلقهما الله عز وجل على غير مساواة مطلقة وعلى اختلاف ما بينهما وهذا هو العدل في حقيقة الأمر، لأن هذا الاختلاف يعتبر اختلاف تكامل وضروري وليس اختلاف نقص حيث يعتبر سر التكامل بين الجنسين وسر المودة والرحمة ما بين الزوجين.

قائمة المصادر والمراجع

أبو داوود سليمان ابن الاشعث السجستاني الأزدي. (بلا تاريخ). سنن أبي داوود.
الأمر 75-58 مؤرخ في 26 سبتمبر1975 المتضمن القانون المدني الجزائري المعدل والمتمم ج ر ج عدد78. (13مايو ، 2007). ج ر ع 31.
بلحاج العربي. (1999). الوجيز في شرح قانون الأسرة الخطبة، الزواج، الطلاق، الميراث، الوصية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية.
بن الصغير محفوظ. (2009-2008). الاجتهاد القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقاته في قانون الاسرة الجزائري. باتنة، الجزائر.
سورة الإسراء الآية 34.
سورة الروم الآية 21.
سورة النساء الآية 4..
سورة النساء الآية 7.
عبد العزيز سعد. (1996). الزواج والطلاق في قانون الأسرة الجزائري (المجلد الثالث). الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع.
محمد خضر قادر. (2010). دور الإرادة في أحكام الزواج والطلاق والوصية -دراسة فقهية مقارنة - (المجلد دون طبعة). الأردن: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع.
محمد لوعيل. (2004). المركز القانوني للمرأة في قانون الاسرة. الجزائر.
يحياوي أعمر. (2010). المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة في القانون الدولي والتشريع الجزائري. الجزائر: الأمل للطباعة والنشر والتوزيع.

THE ROLE OF INDIAN STYLE (SABK-E HINDI) IN OTTOMAN TURKISH LITERATURE AND ITS GROWTH IN THE SEVENTEENTH CENTURY

Ghadir GOLKARIAN[36]

Abstract:
From the 16th century AD, when the lands of Iran witnessed actual events, with the beginning of Shah Ismail Safavid (Shah Ismail Khatai), Turkish and Persian literature also developed along with political developments. During this Safavid rule, Azerbaijani literature, which was considered one of the three required Turkish literature fields, entered a new stream of poetry and poetic style known as Indian style. In the seventeenth century, Ottoman Turkish poets and writers migrated to Iran due to the socio-political crisis and insecurity throughout Anatolia. Saeb Tabrizi's role in this region was a significant reason for the influence of the Indian style and wise style in poetry. Turkish poets learned and later used well in Ottoman Turkish literature. It is worth mentioning that Turkish poets using Indian style and wise style surpassed Persian poets. Thus, Nabi, one of the most important poets of the seventeenth century, became so skilled in using the wise style in Turkish poetry that many poets of that period and even poets of the following centuries adapted and inspired him. He established the Nabi school in the field of wise poetry in the Ottoman lands, which is known as the school of the Nabi's wise poetry.
An attempt has been made to refer to Turkish poetry in the Indian style and a wise manner. The Persian language's influence on Turkish literature in the sixteenth and seventeenth centuries should be studied.
Keywords: Turkish Literatüre, Ottoman Poet, Nabi Method, Indian Poet Style, Saeb Tabrizi.

Introduction:

The lands of Iran witnessed extraordinary events in the 16th century. Because in 1502 AD, Shah Ismail Safavid from the dynasty of Sheikh Safi al-Din Ardabili, after 12 years of effort and showing zeal, masculinity, and courage, had reached power and monarchy. With all his might, he overthrew 50 heads of tribes, ascended the throne in Tabriz, and crowned. Besides, he considered the Shiite religion as a factor in the national-religious unity of Iran's great country and increased its expansion and importance. In this way, he had established the foundation of a religious and, at the same time, central government.
During his reign, King Ishmael paid more attention to two essential points than anything else. A) Shiite religion b) Turkish language. Religion and literature were the first points that formed his government's basis and were essential factors in its formation. In the shadow of national-religious unity, the Safavid government could manage all Iranian tribes at that time, regardless of race, color, and language. From the borders of Afghanistan to East Asia Minor and from the Caucasus to the southernmost coast of the Persian Gulf, it was easily managed nationally and religiously at the center of his power. The central policy of Shah Ismail Safavid was based on "one procedure and one language." In other words, addressing this fundamental point could lead to the establishment and advancement of Shah Ismail Safavid's government's foundations. (Vahed, Akrami, & Samandari, 2016, pp. 138-155)
The second important point, which was the Turkish language, was another critical axis of politics and governance of the Safavid government. Shah Ismail Safavid, who was himself a Turk, tried to bring together all the Turks of Azerbaijan and other Turks of Iran who had

[36] Prof. Dr. , Near East University, Cyprus

migrated to all parts of the country, with their help to strengthen the foundations of his governmental authority.

To achieve his political desire, he made fair use of language and used it as an awakening and promotion of national consciousness among the Turks of Iran and used the Iranian Turkic tribes as the highest and most effective force of political power in the country. In other words, the military force, the army formed by Shah Ismail Safavid, was mostly from different parts of Greater Iran. In this way, he wanted to have a robust, regular, and organized force by uniting his army. The men of Shamloo, Stanjoo, Romlu, Afshar, Zolghadr, Qajar, and Arsak (Arsaq) tribes were considered the Shah's main forces, Ismail Safavid Corps, and the security of the country's political authority was entrusted to them.

Shah Ismail's policy in the development of the Turkish language:

The men of the tribes mentioned above were, in fact, the same "Ghezelbash" force that was considered in the service of the Safavid dynasty in the time of Sheikh Haidar, the father of Shah Ismail. At that time, Sheikh Haidar, emphasizing that all of them were of Turkish descent, insisted that all his supporters and sympathizer were of Turkish descent and cared more about their national consciousness than anything else. On the other hand, to distinguish them from other Iranian tribes, he had prepared red hats on their heads and emphasized using them to distinguish. Because of the use of these types of helmets, the entire army was recognizable by other individuals. On the other hand, believing in the philosophy of martyrdom in the Shiite religion and appealing to Imam Hussein (AS), the red color had another spiritual meaning for the Ghezelbash Corps. With this color, they also showed the spirit of martyrdom, sacrifice in the way of religion, and giving blood for religious rites. The Ghezelbash was considered both a symbol of nationality and a symbol of the religious beliefs of Safavid authority.

The driving force of the authority of Shah Ismail Safavid was the Ghezelbash Corps. At the same time, it was the core of his political system. One of the main points of closeness between Shah Ismail and his troops was speaking in Turkish and defending religious-national ideals. The same attitude and particular policy in the government of Shah Ismail Safavid had caused that in other regions around Iran, the leaders and landlords to influence the country's political system became interested in learning Turkish and spoke it well. Stimulating Turkish among low-ranking officials to achieve the right positions in high-ranking and other people living in different parts of Iran led to the rapid spread of the Turkish language to all parts under the rule of Shah Ismail Safavid.

During this period, the Turkish language had grown and developed with all its might and found new life. Because speaking and writing in Turkish was a source of pride in behavior and speech and a source of national pride, on the other hand, Shah Ismail, a professional poet himself, wrote his poems in Turkish and encouraged other poets and writers to write in Turkish. In his poems, he used the nickname "Khatai."

Shah Ismail Safavid, or in other words "Khatai," had been composed most of his poems in a manqabah style, that is, praising Imam Ali and his saints. During his time, the poetic form of "Qushma" appeared in Turkish literature for the first time. In this poetic format, poems were written in two 11-syllable verses, which are still popular among Azerbaijan and its poets. Therefore, Shah Ismail Khatai can be considered as the forerunner of Qoshma's poetic style. Since then, the field of Azerbaijani poetry has continued to develop day by day. Of course, it should be said that Qoshma's poetic style was typical and used only among the Turkish poets of that time in Iran.

Of course, Shah Ismail Safavid himself was considered a lyric poet. Turkish literature and scholars can still consider the sonnets that he wrote in the Azerbaijani Turkish language. The

Divan of Shah Ismail Khatai, composed of his Turkish poems, is remarkable in stylistics and understanding Azerbaijani Turkish literature's ancient history. During his reign, he corresponded with other Turkish sultans in Asia Minor or present-day Turkey in Turkish. His correspondence with Sultan Murad IV and Sultan Salim Osmani is among the surviving works in Iran and Turkey's museums. (Golkarian, 2017, pp. 141-151)

Entered Persian literature to the Turkish literature:

Shah Ismail Safavid raised the Shiite religion banner in Tabriz when he recaptured Tabriz's city from Sultan Murad Osmani's occupation. The latter belonged to the Aq Quyunlu tribe. Some Turkish writers and poets who dealt with Persian literature and had a Sunni religion, along with the retreat of their Ottoman occupation army, also left Tabriz's city and settled in Anatolia for fear of the government's religious distinction. Thus, Persian literature penetrated the body of Turkish literature in the lands of Anatolia. Finally, in the 17th century, Turkish literature flourished and developed with Persian literature and words. Azerbaijani-Turkish poets who immigrated to Anatolian lands became the basis for spreading the Persian language in Turkish. After this incident, Diwani literature or marvelous poems with poetic form and weight also flourished in Anatolia. (Babacan, 2010, p. 359)

Until the day when Anatolian Turkish literature lacked a poetic divan, using the style of prose and rhyme in the poetic structure of Turkish poets, it had witnessed the maturation of new and beautiful literary buds. One can attest to such prosperity and growth by examining the literature of the Ottoman lands' sixteenth and seventeenth centuries. The existence of the Indian style in the Anatolian Diwani literature stems from these socio-cultural influences. Persian-speaking poets or Persian-speaking Turkish immigrants infiltrated the Persian poetic style and Indian style into the Turkish language. Turkish poetry took on a new life and a sweet form. In other words, Iranian poets migrated to Anatolia to save their lives.

Still, they were able to penetrate and expand the roots of Persian literature in the Ottoman Empire and the Turkic lands of Anatolia. On the other hand, famous and prominent and influential poets and poets in the Ottoman court, inspired by the Indian style, could quickly provide the basis for Persian words and grammar systems in the Turkish language and literature. This influence and interest had flourished to such an extent that the Ottoman court kings' style and preference in their correspondence with Shah Ismail Safavid were to use the Persian language.

In the meantime, we should point out three main points and the main reason for the Ottoman kings to use Persian literature in their writing and correspondence. The first reason is that the courtiers and officials in the Ottoman kings' eyes were familiar with Persian and its literature. Most officials, including Shaykh al-Islam and ministers and governors, were familiar with this language. To achieve this position and gain proximity to The Ottoman kings had the gift of knowledge and familiarity with the Persian language. Its vocabulary could provide the ground for their career advancement and position.

The second reason for the tendency of courtiers and literature to Persian was Persian words and phrases to gain social and professional prestige. Knowing Persian literature and language was a sign of a robust scientific personality among the Ottoman kings and other people. The third reason is related to the use of scientific, philosophical, and religious sources of Turkish scholars from written sources in Persian.

Due to the growing decline of the Ottoman government and the disruption of the social and political order in Anatolia, many Turkish writers and scholars emigrated to Iran. Due to the nationalist sense of Safavid rule in support of the Turks, this group's special place was provided.

Therefore, the constant presence of Turkish literature inside Iran and even the influence and promotion to high levels of Safavid rule had led to the expansion and rise of the roots of Turkish literature in Iran. After the Seljuk rule, the Turkish language had not developed enough until then. However, during the Safavid period, Turkish language and literature flourished in Iran's lands, especially in Azerbaijan's lands. On the other hand, the Safavid government's capital from Tabriz to Isfahan also led to the spread of the Azerbaijani Turkish language to other parts of Iran.

Habibi, a poet, born in Bargshad, had reached a high position in the Safavid court as a Persian language teacher. Although no divan or collection is available from him to this day, he was called the "King of Poets during the Safavid period." His name and title can be found in many historical documents related to the Safavid era. Besides, Mohammad Amin Sultan of Turkmenistan and his brother Mohammad Momen Bey are other Persian and Turkish poets of the Safavid court who enjoyed the great honor and closeness of the Safavid king. Maulana Karbalaei Ali Ragheb Effendi (Ragheb Tabrizi), Aghighi Shirvani, Judge Orji Maraghei are other poets of this period. These poets had a great mastery of Persian and Turkish language and literature and wrote their poems in these two languages. Sadegh Afshar, nicknamed Sadeghi, was also one of the Safavid period writers who wrote works of poetry and prose, and some of his works were in the Turkish style of Jaghtai. His surviving "Turkish Divan" and "Turkish Origins" are still of interest to modern Turkish literature scholars and scholars. Apart from this, the most critical work left by him is called "Tazkereh Al-Khawas Collection." (Golkarian, 2017, pp. 141-151)

Saeb Tabrizi role in the Turkish poet and Indian Style in Poet:

Saeb Tabrizi was born in 1592 and died in 1676. Four famous Ottoman poets, namely Fahim Ghadim (d. 1647), Esmati (d. 1665), Naili (d. 1666), and Neshati (d. 1674), have been among the pioneers in transmitting the Saeb style into Ottoman poetry that they lived Saeb's eras. A style that later became known as the Indian style. Saeb found great popularity and fame among Ottoman poets. (Majidi, 2014) Because Ottoman poets and literature, learning the Indian style and wise style, gave a new beauty, song, and format to Ottoman poetry and used the unique features of the Indian style in their poems. It made Ottoman Turkish poets more prominent and beautiful in terms of prose forms and literary aesthetics. (Naci, 1886, p. 11)

Turkish poets were able to stimulate the imaginary world well in the listener of poems using the Indian style. In wise poetry, they were able to include concepts and meaning in poetry. After the emergence of the above four famous poets, many poets turned to the Saeb style and made substantial Ottoman literature history changes.

Saeb Divan was taught in most Ottoman schools along with Hafez Divan and Saadi Golestan. In his time, Saeb was written by Ottoman poets in his poetry collection. Like the commentary written by Abu Bakr Nusrat Effendi in 1764. (Milani, 1961, p. 33)

A century after Saeb's death, one of the most famous poets in the history of Ottoman literature, Sheikh Ghalib, appeared, whose poetry culminated in Saeb's style in Ottoman poetry. It can be claimed that until the period of adjustments, the typical style in the poetic creation of Ottoman poets was the Saeb style. Interestingly, the manuscripts of Saeb style poets are available in Turkey more than in any other country. Such as Saeb, Kalim, Ordi, and Shokat Bukhari, some of which have been recognized in Turkey for about 70 manuscripts. (Deryagasht, 1993, p. 298)

Turkish poets also considered this style during the period of adjustments or "Tanzimat." Even poets such as Tawfiq Fikret, Namik Kamal, Janab Shahab al-Din, Ahmad Hashem, and others followed Sheikh Ghalib and confronted Saeb's current style symbolism derived from French poetry.

"Indian literatüre style" is a term that was used by some years after the death of Saeb Tabrizi to refer to the way that Saeb himself called "strange style," "new style," "new style," and "thin" meaning. The late Bahar, who did not like this style of speaking, abandoned the term.
In general, it can be said that the reason for the Turkish language's influence on Persian literature, in addition to the geographical proximity and proximity of these two lands (Iran and Anatolia) throughout history, is the Turks' acquaintance with Islam and Sufism through the Persian language. (Gölpınarlı, 1961, p. 22) In different centuries, the Turks were influenced by Iranian poets both in thought and technical and scientific literature and language style. Following the Indian style and wise poetry is a clear example. The interaction, influence, and influence of different nations' culture, language, and literature is inevitable. However, the Persian language and literature on Turkish literature have been more than other languages and cultures.

Conclusion:
Given the current socio-political situation in the sixteenth century and its continuation in the early seventeenth century, even though the Turkish language in Iran flourished with the rise of the Safavid rule, Persian literature was also widespread Anatolia and the Ottoman Empire. Literary figures such as Haghiri, Jami, Hatef, and literary figures are among the poets whose names shine like stars in the field of Turkish-Persian literature. In the early seventeenth century, poets such as Fuzuli, Mohammad Ibn Suleiman Baghdadi, Mohammad Hussein Katib Neshati, Mullah Hussein Vaez Kashefi, Rouhi Anarjani, and Saeb Tabrizi were well-known writers who provided valuable services in both Turkish and Persian literatüre. (Mengi, 2011, p. 149)
In contrast, the famous poems such as Nafi, Neshati, Shaykh al-Islam Yahya, Shaykh al-Islam Baha'i, Naili, and Sabet. Azimzadeh Halati, Zati, Hayali, Nabi, Baghi, Noei, Rouhi Baghdadi, Faghani, Kamal Pashazadeh, Mohebbi, Yahya Tashlijali, and others. Also, by resorting to Persian literature, they have rendered beautiful services in this language and literature in the field of Turkish literature.
They have created the role of communication bridges between Turkish and Persian languages. This homogeneity's role can be seen with a not-so-deep look at modern Turkish in the Azerbaijani and Anatolian dialects. Most of the modern usage words in Azerbaijani or Anatolian Turkish, known as Istanbul Turkish, have Persian roots. Without paying attention to or leaving it aside, it can cause a considerable stroke in Azerbaijani or Anatolian Turkish literature and language.
Whether we like it or not, these two languages are so intertwined and parallel to each other that we can not be denied. The situation is such that the modern Turkish language can be understood with Persian literature.

References
Babacan, İ. (2010). Klasik Türk Şiirinin Sonbaharı Sebk-i Hindi. Ankara: Akça.
Deryagasht, R. (1993). Saeb and İndian Literature Style. Tehran: Amir-Kabir.
Golkarian, G. (2017). تاریخ تکامل ادبیات ترکی آذربایجان و ترکیه در همگنی با ادبیات فارسی در قرن. Doğu Esintileri, 7, 141-151.
Gölpınarlı, A. (1961). Fuzulî'nin Şiiri, Fuzulî divanına şerh. İstanbul Üniversitesi, TÜRKİYAT, 22.
Majidi, I. (2014, 8 11). Yurdumuz Yuvamız. Retrieved 10 7, 2020, from isamajidi.blogfa.com: http://isamajidi.blogfa.com/post/579/
Mengi, M. (2011). Eski Türk Edebiyatı Tarihi (7 ed.). Ankara: Akça.

Milani, A. (1961). Şevket-i Buhari ve Onun Üslubunun Türk Edebiyatında Tesiri. İstanbul: BDT, İÜTE.
Naci, M. (1886). Saib'de söz. İstanbul: Medeniyyet.
Vahed, A., Akrami, M., & Samandari, M. (2016). Fars dili ve edebiyatının Osmanlı divan edebiyatına etkisi. Scientific Journal of Languag and Literature, 68(231), 138-155.

İSMET ÖZEL'İN ŞİİRLERİNDE "ÖLÜM"

Ahmet KAYA[37]

Özet:
Türk edebiyatında İkinci Yeni olarak adlandırılan dönemden hemen sonra şiir yazmaya başlayan İsmet Özel, İkinci yeni akımından çok ciddi beslenmekle birlikte kendi Özgün şair kimliğini oluşturmayı başarmış biridir.
İkinci Yeninin İsmet Özel'de an dikkat çeken yönü imgeler/imge oluşturabilme yeteneği olmuştur. Yine de ölüm teması ona daha çok varoluşçuluğun etkisiyle dahil olmuştur. İsmet özel'in şahsi mizacına da çok uyumlu olan bu tema hemen hemen birçok biçimde karşımıza çıkar.
Ölüm'le ilgili zihni bu kadar meşgul olan İsmet Özel'i, İslamcılığa yönelten etkenlerden birinin de İslam dininin, bilhassa ölüm sonrası için -iyi bir kul olma şartı da olsa- olumlu bilgiler vermesinden kaynaklandığını tahmin etmekteyiz. Zira İslam, ölümün yokluk olmadığını, bir memleketten bir başkasına gitmek gibi bir durum olduğunu, ebedi varlık olacağını, dinî gereklerin yerine getirilmesi ile cennette mutlu olarak ebedi var olacaklarını söyler. İşte bu noktada İsmet Özel'in vasatın çok üzerinde bir performansla İslamı, İslamcılık boyutuna taşıdığını söyleyebiliriz.

Giriş:
Edebi metin tahlil edilirken metnin şifresini ve sanatçının ruh hâlini ele veren anahtar sözcüklerin tespiti esnasında başvurulacak en önemli şifrelerden biri ilk sözcüktür.[38] İsmet Özel, şairlik sürecinde kendi zihninde beliren ilk dizenin, "*Ölüler beni serinliğe yakıştıramaz"* olduğunu söyler. "*Ölü*" ile başlayan dört kelimelik ilk dize, henüz ölümün pek düşünülmediği bir yaşta, yani 19 yaşında söylenmiştir. Elbette ki normal şartlar altında ölülerin, şairi serinliğe, yani ölüme yakıştırmamaları söz konusu olamaz. Kendisini ölüme yakıştırmayan, şairin bizzat kendisidir. Ölmek istemeyen, "*var olmak*" isteyen birinin ruh halini gösterir.
İsmet Özel'in ölümle, ölüyle, ölmüşle ilgisi, son şiirlerinden biri olan "Ölüm Kere Ölüm, Ölüm Kare" şiirine kadar hiç kesilmemiştir.
Ölüm İsmet Özel'in bütün yaşamını etkileyen düşünsel, siyasal, yaşamsal, tercihlerinde önemli bir unsur olmuştur. "*Ölüm*" kavramının şairin zihinsel faaliyetlerinin Varoluşçuluk, Komünistlik, İslamcılık, gibi düşüncelerin atmosferinin etkisi altında kalmadığını düşünmek imkânsızdır. Örneğin, varoluşçuluk belki en fazla ölüme karşı bir duruştur. Bedensel varlığımız ölümle sonuçlanır ki, varoluşsal bütün etkinliklerimiz, maruz kaldığımız bütün durumlar ölüm olmadıkça söz konusudur. Kendisini anlattığı *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?* Adlı kitabın ilk satırlarından itibaren birkaç sayfa "varolma" ve "ölüm" kavramlarının irdelendiği satırlarla doludur. İnsanın varolmanın neticesi olan saldırıya uğramayı ancak ölerek savuşturabilecek ve zafer kazanacaktır:

> *"Yaşıyor olmak savaşıyor olmaktan başka bir şey değildir. Bir gün son nefesimizi verdiğimizde bize yapılan ilk saldırıyı tamamen püskürtmüş oluruz. Savaş bitmiştir"*[39]

Yusuf Alper varoluşçularda ölüm kavramıyla ilgili olarak şunu söylemektedir:

[37] Dr. Öğr. Üy. , Harran Üniversitesi, Türkiye
[38] Ramazan Korkmaz; (Yayımlanmamış) ders notları, 1999
[39] İsmet Özel, *Waldo Sen Neden Burda Değilsin?*,Şule, İstanbul, s.7.

> "*Varoluşçular; S. Kierkegaard, M. Heidegger ve K. Jaspers, insanın ancak ölümle karşı karşıya geldiği vakit kendisine, kendi bireysel varoluşuna döndüğünü ileri sürer. Momento mori(dikkat ölüm!) Heidegger de varoluşu hatırlatır. Ölüm düşüncesi insan hakiki varlığa, bireyselliğe ve özgürlüğe götürür. Trajik konumun; kendisi istemese de bir gün ölüp gideceği gerçeğinin farkında olmanın sanatsal yaratı için çok önemli bir öğe olduğu söylenebilir*."[40]

Marksizm gibi bir düşünce durağından geçen şairin, ölüm karşısında aldığı tavır ölümü yok sayma, görmezden gelme, bedeniyle üretme etkinliği içinde olmak gibi davranış yansımaları şeklinde olmuştur. Nitekim aşağıda da gösterileceği gibi 1965'e, yani "Partizan" şiirine dek "*ölüm*" kelimesi İsmet Özel'in şiirinde geçmeyecektir.

Ölüm'ün İsmet Özel üzerindeki, dolayısıyla şiirleri üzerindeki etkisini dikkatli bir okumayla görmek mümkündür. Özel'in "Ölüm Kere Ölüm Ölüm Kare*"* ifadesi bile ölümün İsmet Özel'in yaşamını kuşatan bir olgu olduğunu göstermektedir.

Bu kısa tespitten sonra şairin şiirlerindeki ölüm imgelerini incelemeye geçebiliriz:

Ölümün bir kavram olarak değil de kişileştirilmiş hali İsmet Özel'de ölümün en fazla göründüğü durumdur:

"*Bak, ölüm güzü kıskanıyor*
şimdi ıssızdır onun sevimli kedisi"
("Bakır Tenli Yapraklar", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 14)

Kişiselleşme olunca bu mevcut kişiliğin sahipliği, mülkiyeti de kaçınılmaz olur. Ancak sahip olduğu şey en az kendisinin kişiselleşmesi kadar şaşırtıcı bir sahipliktir. Sahip olunan şey "mavi cinler"dir:

"Ne gümüş bir çocukluk ölümün mavi cinleri"
("Karoon", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 17)

İsmet Özel'in yayınlanan ilk üç şiirinin ilk dizeleri ölüm imgesiyle başlar. İlk şiirde şair ölülerin kendisini "*serinliğe*" (şiirde bu mısra bir kez daha tekrarlanacak, fakat bu kez serinliğin yerine doğrudan "ölüm" kelimesi gelecektir) yakıştıramadığını söylerken ölüm, serinlik ve güz birbirine yaklaşan imgelerdir. Aralarında mecaz-ı mürsel ilişkisine benzer bir ilişki kurulur. Ölüm şaire soğukluğu temsil eden serinlik ve güzü hatırlatır.

Yine aynı yaşlarda yazılmış olan "Kuşun Ölümü" adlı şiir baştan sona ölüm teması etrafında örülmüştür. Ölüm bu şiirde, bir kuşun damdan düşüşüyle simgelenir:

"Kuş damdan düşünce
Sarışın bir yürüyüşüdür ölümün
....
kuş düşünce damdan
kızlar saçlarıyla ölümü düşünürler
...
kuş öldü
küçücük bir yorgunluktu ölmeden önce"
("Kuşun Ölümü", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 26)

Fakat şairin bu yıllarda ölüme bakışı son derece naif ve çocukçadır. Ölüm "*sarışın*", yani soluk bir yürüyüş ya da bir yorgunluk hâli olarak kavranır.

Bu yıllara ait sonraki şiirlerde bazen intiharı arzulama kılığına girse, bazen övülse de ölüm imgesi azalmaya başlar, giderek seyrekleşir. Çünkü ölüm artık korkulacak bir şey değildir şaire göre:

"*Kemerlerimizdeki en güzel geyik ölüm*"

[40] Yusuf Alper; *Psikanalizm ve Aşk*, Çizgi, İstanbul, 2003.

("Gececil Kuşların Ürkmediği Aydınlık", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 42)
Ölümden korkulmaması için şairin yaptığı telkinin gerekçesi hiç de teskin edici değildir:

"*Güzün gelişi bir öğürtüdür korkmayın*
korkmayın ölüm bir başka ağzıdır yarasaların"
("Acının Omuzlanışı", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 46)

Bizzat ölüm kelimesinin yanında ölümle, ölüm kelimesini doğrudan doğruya çağrıştıran kavramlar da kullanılmaya başlanmıştır, intihar ve tabut gibi:

"*Bir tabut kalmıştır akşam olmaya*
bir tabut beklenen bir aydınlıktır
beklenen bir ses gibi avlularda
Anam kirliserin penceresinde doğanın
gözlerine uyuşuk bir hınç siner artık
ölü bir erkeği almıştır yatağına
o soğuk ölüyü, o kurutulmuş anıyı"
("Bakmaklar", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 54)

Aşağıdaki örnekte, ölüm bizi hayatın sonuna, "*akşam*"a yaklaştıran bir son "*aydınlık*" olarak düşünülmeye başlanmıştır. Ölüler bu son aydınlıkta soğuk bir anıya dönüşmüşlerdir:

"*Gürültülü bir intihar başlasın akşamla"*
("Waterloo'da Bir Dişi Kedi", *Geceleyin Bir Koşu,* s. 39)

Bu dizelerden sonra 1965'e dek, yani "Partizan" şiirine dek "*ölüm*" kelimesi İsmet Özel'in şiirinde geçmeyecektir. Devrimci bir insan için, davası için ölüm zaten hep olası bir olgudur. Bu ruh hâlinde olan kişi en büyük desteği kendisi gibi düşünen arkadaşlarından alır. Devrim idealdir ve devrim için mevzi dağlardır. Ölmeye başlanılması devrimin yakınlığına delil olarak gösterilir.

Yırtarak açılan zarflar, bir kurşunla aniden ölüme giden militanların vücudu demektir. Şair de bu şiirdeki gibi ölümü ister.

"*Artık yırtarak açtığımız zarflarda*
Ne kargış, ne infilak
yalnız
koynunda çaresiz, çıplak
isyan işaretleri taşıyan
bir ergen cesedi
...
ölürsem bir partizan gibi öleceğim
azgın bir gebelik halinde
...
beynimde korkunç bir vida olarak
ergen ölüleri
...
yürüsem parçalanmış bir ceset tazeliğinde
yürüsem beynimde kıpkızıl bir serinlik"
("Partizan", *Evet, İsyan,* s. 11, 14, 15, 16)

Serinlik ideal yaşam ortamıdır. Ne aciz edici sıcaklık ne de nahoş soğukluk. Kızıl serinlik de şairin zamanında bağlı olduğu komünizm idealinin tanımladığı ideal yaşamdır. Parçalanmış cesetler pahasına da olsa…

"*Partizan*" şiiri İsmet Özel'in ölüm duygusunu politik bağlanma sayesinde olumsuzladığı bir evreye işaret eder. Özellikle "*beynimde korkunç bir vida olarak/ergen ölüleri*" dizeleri bu olumsuzlamanın doruk noktasını teşkil eder. Şair, burada, erken ölümü varoluşsal-politik bir

düzlemde problematikleştirir, kavramaya uğraşır. Belki de şair burada ideolojik kavgalar, kargaşaların yaşandığı (anarşi/terör) zamanlarda erken yaşta ölen veya öldürülen gençlere tepkisini dile getirir:

"*Aşk; içimdeki ergen ölüsünü uğraştırıyordu*"
("Çağdaş Bir Ürperti", *Evet, İsyan,* s. 19)

Genellikle ölüm, hakkında konuşulan bir kavram iken (3. tekil kipi ile) aşağıdaki alıntıda ölüm bizzat şairin kendisine uyarladığı kavrama dönüşmüştür:

"*urlar, karınca cesetleri*
titreyişlerle örtülür üstüm
merak
bir devrimcinin hazırlığıdır
ve alçacık bir sesle uçar üzerimden
kanser, begonya, ölüm." ("Sevgilime Bir Kefen", *Evet, İsyan,* s. 27)

Aşağıdaki dizelerde ise tam anlamıyla ölüm karşısındaki varoluşsal bir duruşu yansıtır. Zira yürümek yeryüzünde ölünün yapamayacağı hallerdendir:

"*Yürürüm çünkü ölümdür yürünülmeyen*
yürürüm yürüyüşümdür yeryüzünün halleri"
("Aynı Adam", *Evet İsyan*, s. 58)

"Yıkılma Sakın" şiirinden aşağıya alıntıladığımız satırlarda ise ölüm en sağlıklı, en zinde hali olan "gürbüz" meteforuyla tanımlanırken gürbüz olan ölüm karşısında hayvan cinsinin en çeviği olan şahin ve nebat cinsinin budandıkça fışkşıran cinsi ile teşbih yapılmıştır:

"*Dağlarda gürbüz bir ölümdür bizim arkadaşlarınki*
pusmuş bir şahanız şimdilik, ne kadar şahan olsak
ama budandıkça fışkıran da bizleriz
ölüyoruz, demek ki yaşanılacak." ("Yıkılma Sakın", *Evet İsyan*, s. 72)

Şair ölümü bir siyasi düşünce uğruna idealleştirir. Hayalin gayesine çevirir. Ölüm hayatın sürekliği için metafizik olarak gereklidir, ama burada bir ideal uğruna ölmek, o ideali kudurtur anlamında alınmıştır:

"*ölüm*
her yerde uyanıktır
alestadır korkunun yardakçıları" ("Mazot",*Cinayetler Kitabı,* s. 68)

Ölüm her durumda hayata hizmet eder, savaşta ölenler sonraki hayatları garanti ederler, kışta ölenler bahardaki hayatı hazırlarlar, ölüm hayatın devamının en büyük saikıdır. İsmet Özel İslam dini ve bazı psikanalistlerin üretken ölüm fikrini benimser, ona göre ölüm güçtür, kozmik anlamı gibi[41].

Fakat yaşanan siyasal olaylar ve siyasal başarısızlıklar, yani yenilgi duygusu şairin ölüme bakış açısını değiştirmeye başlar. Artık, ölüm yavaş yavaş politik zafere erişmek için katlanılması gereken bir sıkıntı olmaktan çıkıp daha metafizik ve varoluşsal bir sorun olarak ele alınmaya başlar:

"*Aşklarım, inançlarım işgal altındadır*
tabutumun üstünde zar atıyorlar"
("Kanla Kirlenmiş Evrak", *Cinayetler Kitabı,* s. 11)

"*bizden artık akması beklenen kan da katı*
kovulduk ölümün geniş resimlerinden" ("Tahrik", *Cinayetler Kitabı,* s. 27)

Ölüm, İsmet Özel'in diğer temalarıyla birlikte de görülür. Aşağıdaki dizelerde ölüm, doğa temasının kavramları olan *çiçek* ve *yaprak* ile ilintilendirilerek verilmiştir:

[41] Irvin Yalom, *Varoluşcu Psikoterapi,* (Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit), Kabalcı, İstanbul, 1999

"*ölüm çiçeklerin yırtıcı dülgerliği sanılacaktır*"
("Sevgilime İftira", *Cinayetler Kitabı,* s. 71)
"*bir yaprak kapatıyorum hayatımın nemli taraflarına*
ölümden anlayan ciddi bir yaprak"
("Karlı Bir Gece Vakti Bir Dostu Uyandırmak", *Cinayetler Kitabı,* s. 26)
"*Kovulduk ölümün geniş resimlerinden*" dizesi bu değişimin göstergesidir. Her şeyin değiştiği, insanların ölüme bile kolay kolay dâhil edilmedikleri bir evreyi simgeler.
"*Ölüm gelir, ölüm duygusuna karşı saygısız*"
("Esenlik Bildirisi", *Cinayetler Kitabı,* s. 38)
Ölüm gelir, ölüme gidilmez. Bu ölümün mutlak ve değişmez prensibidir. Bu imgelerde de ölümün mutlak yanı irdelenmiştir. Mutlak ve umumi bir ölüm kuralıdır, ölümden kaçılmaz, Ölümün hakikati anlaşılınca yahut daha yakınlaştıkça varlık başka anlam kazanır.
Şair, şiir yazma serüveninin ikinci evresinin en önemli şiiri olan "*Amentü*"de hayat ve aşk ile birlikte ölümün (ölümün aşkla bu birlikteliğine aşk temini incelerken daha ayrıntılı olarak değineceğiz) yeniden yorumlandığından bahseder. Bu yorum elbette yeniden diriliş ve başka bir hayat öğretisi aracılığıyla olur:
"*aşk için karnıma ve göğsüme*
ölüm için yüreğime sürdüğüm ecza uçtu birden
aşk ve ölüm bana yeniden
su ve ateş ve toprak
yeniden yorumlandı
...
halkı suvarmak için saçlarımda bin ırmak
ıhtırdım caddeleri meğer ki mezarlarmış
...
Ölümler
ölümlere ulanmakta ustadır
hayatsa bir başka hayata karşı."("Amentü", *Cinayetler Kitabı,* s. 51, 59, 60)
Aşağıdaki dizelerde kara, karanlık ve kararan kelimeleri gibi pesimist kavramlar yetmezmiş gibi rıhtıma varmayan ve mutlak yokluğa havale edilen şairin yani kendisinin cesedini dikkatlere arz eder:
"*eski moda güneş sanrılarından*
bir şair cesedinden hiç farkı yok denizin
...
Kara yaz! Kararanlık yaz! Kararan vücutlardan
rıhtıma varmayan ceset elbette hatırlanmaz."
("Akdenizin Ufka Doğru Mora Çalan Mavisi", *Cinayetler Kitabı,* s. 43, 44)
Şair, modern insanın ölüm duygusundan ve ölümlülük bilincinden yoksun bir biçimde yaşayıp gittiklerini tespit eder, modern insanın bu bilinçten yoksunluğunun ve ölümü unutmuşluğunun modern insana ait bütün çabaların kıymetini azalttığını savlar. Ölüm duygusunu yitirmiş bir dünyaya, bu yüzden, çocuklar ve sahip olduğu "ölüme-doğru-varlık" anlayışıyla acımaya başlar.
"*kalmışsa tomurcuklar önünde sendeleyen çocuklar*
kalmışsa birkaç ısrar ölümle yarışacak
onların yardımıyla dünyamıza acıdım"
("İçimden Şu Zalim Şüpheyi Kaldır", *Cinayetler Kitabı,* s. 45)
"Üç Firenk Havası" içerdiği üç bölümle modernlerin ve burjuvaların ("*şehrin insanları*"nın) ölüm karşısındaki tavırlarını daha ayrıntılı bir eleştiriye tabi tutar:

"Bize ne başkasının ölümünden demeyiz
çünkü başka insanların ölümü
en gizli mesleğidir hepimizin
başka ölümler çeker bizi
ve bazan başkaları
ölümü çeker bizim için
Ölümle şaka olmaz diyenler
kıyasıya yanıldılar bu çağda
Taksitle ölüm diye bir roman yazıldı artık
Önce Öl/Sonra Öde denilmek suretiyle
aşılıp geçildi bu roman da.
Doların dalgalanmasına bırakıldı bu çağda ölüm
geceleri şehrin varoşlarında ikamete mecbur edildi
gündüzün kimlik soruldu ona
sağcı mı solcu mu olduğu sorusuna cevap verdi
seken bir kurşun kadar
kurşuni bir kış denizi kadar bile
taraf tutmayan ölüm." ("Üç Firenk Havası", *Cellâdıma Gülümserken,* s. 41)

Birinci bölüm insanlardaki ölüm merakını ve başkalarının ölümleriyle ilgili merakımızın alaycı bir eleştirisini içerir. Bu bölüm, başkalarının ölümünü merak edişin insanlara kendi ölümlerini düşünmeyi boş vermeleri ya da ölümü kendilerine yakıştırmamaları, ölümü hep başkalarına ait bir şeymiş gibi düşünmeleri zannına kapılmalarını doğurur. Ölüm fark edildiğinde ise modern insan onun gerçekliğini kabule yanaşmaz. İlk husus modern insanın *nekrofilliğini (ölü severlik)* açığa çıkarırken, ikinci husus ölümün vahameti karşısındaki modern alaycılık ve duyarsızlığı yansıtır.

Şair bu şiirin ikinci bölümünde kendi ölümünü düşünür. Üçüncü bölüm ise o öldükten sonra diğerlerinin onun ölümüne karşı alabilecekleri tavırların belki de önceden yapılmış bir tahmini ve kendi ölümüne önceden yaktığı bir ağıttır sanki.

İnsanı yaşamının bitimi olan, yaşamının en son ve en önemli durumu olan ölümünde bile şehrin insanının lakaytlığına tepkisini gösterir:

"*İşte öldüm, işte son kadife çiçekleri*
son defneler, baldıranlarla kefenlediler beni
bütün kaçaklar için bir melhem oldu benim ölümüm
bütün hoşnutsuzlar yanlarında saklayacak
benim ölümümden yayılan kırpıntıları
boğaz tokluğuna çalışanlar
özenle kilitleyecek göğüslerine
benim ölmüş olmamı
hiçbir yaprak damarından
hiçbir su özünden atamayacak beni
ortaya benim ölümüm sürülecek
pey akçesi olarak
tanrıların ölümünü bir üstlenen çıkınca
ama neler olup bittiğini hiçbir ayetten
hiçbir vakit anlamayacak şehrin insanı"
("Üç Firenk Havası", *Cellâdıma Gülümserken,* s. 44)

Üç Firenk Havası şiirinde ölüm çok farklı bir formda karşımıza çıkar. Aşağılama aracıdır veya ölümden sonraki aşağılamayı anlatır ki burada çizilen imge hem çok güçlüdür hem de çok dramatiktir:

"*Sonra öldün, sonra ıslıkladılar seni*
gösterişsiz tabutunu yuhaladılar
lahana yaprakları attı sana
sonradan görme tombul ortayaşlılar
semiz, genç burjuvalar seni
tepeden tırnağa fermuarladı,
akşam gezmesine çıkan emekliler bile
duygusuzca silkeledi üzerlerinden
senin gözlerini.
...
çekingen duruşunu intihara karşı
kullanıyorlar koğuşlarda
çünkü çoktan ölüm götürdü seni
ölüm ölüm
gündelik sözlerimiz arasında
geçecek kadar kaba." ("Üç Firenk Havası", *Cellâdıma Gülümserken,* s. 49)

Modern insan gündelik hayatının akışı ve telaşı içerisinde, esasen ölümün var olduğunu, kendisinin de bir gün ölecek olduğunu unutmuştur. Daha doğrusu içinde bulunduğu hayatı sürdürebilmek için ölümü unutmak ya da hiç hatırlamamak zorundadır. Fakat ölüm bu hayat tarzında bile kendini sürekli hatırlatmaktadır. Özel'in "Jazz" şiiri, Heidegger'in *Das Man* kategorisi içine soktuğu o "*herkes*"in gündelik kaygılarıyla açılır ve yine İsmet Özel'in temel temalarından biri olan "*çocuk*" ile "*ölüm*"ün buluşmasını konu edinen bir soruyla biter.

"*ölür kuyuya düşen çocuk*
çocuğun mercan saati çatlar mutlaka
...
koşmam gerek
yetişmem gerek yazgıma
tutmam gerek, sormam gerek, bilmem gerek
esenlemem, kargışlamam, irkitmem gerek niçin
niçin, niçin, niçin,
kuyuya düşen çocuk niçin ölmesin"
("Jazz", *Cellâdıma Gülümserken,* s. 26, 28)

Klasik mesnevi formunun tertibine uygun olarak bölümlediği, ancak modern duyarlılıkla yazdığı *Bir Yusuf Masalı*'nın "Münacat" bölümünde İsmet Özel yine ölüm duygusuna yönelir. "*Genç yaşta ölmeyişini*" Allah'ın kendisine verdiği bir lütuf sayar. Kendini bu lütuf karşısında borçlu bir durumda hisseder:

"*Bu yaşa erdirdin beni, gençtim almadın canımı*
ölmedim genç olarak, ölmedim beni leylak
büklümlerinin içerden ve dışardan
sarmaladığı günlerde
...
ölmedim, bir gençlik ölümü saklı kaldı bende."
("Münacat", *Bir Yusuf Masalı,* s. 11)

İsmet Özel, sosyalist düşünceye sahip olduğu ilk dönemlerde ölümü algılayışı ile İslamcı dönemindeki ölüme karşı aldığı tavır incelendiğinde genel olarak çok büyük bir fark

gözlemleyemedik. İslami düşünce, Mevlana'da olduğu gibi ölümü vuslat gecesi kabul edecek kadar yüceltir. Bir zindan hayatı olan bu dünyadan daha güzel bir dünyaya gidebilmek için bir geçiş anıdır. Bu boyutuyla ölümün İsmet Özel şiirlerinde yüceltildiğini gözlemleyemedik. "Münacaat" şiirinde gençliğinde ölmeyişini bir Allah'ın lütuf olarak görür. Demek ki ölüm cazibesi olan bir kavram değil, bilakis o güne kadar yaşamış olma, hala ölmemiş olmanın yüceltildiği görünür. Ama Cahit Sıtkı'da olduğu gibi bu hayatın güzelliklerini sonlandıran bir olumsuzluk olarak da görünmez.

İsmet Özel'deki ölüm, varoluşsal ve psikanalitik bir olgu olarak durur şiirlerinde…

"Ölüler beni serinliğe yakıştıramaz" ("Yorgun", *Erbain,* s. 15)
"Ölüler beni ölüme yakıştıramaz" ("Yorgun", *Erbain,* s. 16)
"Bak ölüm güzü kıskanıyor-şimdi ıssızdır onun keisi"
…
"bak ölüm güzü kıskanıyor." ("Bakır Tenli Yapraklar", *Erbain,* s. 17,18)

Yukarıdaki dizelerde ölüler ve ölüm sanki bilinç sahibi bir kişilikmiş gibi durur. Kıskanmak olumsuz bir duygu yansımasıdır. Oysa aşağıdaki dizelerde ölüm bilinç sahibi bir kişilik değil, bir olgudur:

"Ne gümüş bir çocukluk ölüler gibi sağlam" ("Karoon", *Erbain,* s. 18)
"Kuş damdan düşünce
sarışın bir yürüyüşüdür artık ölümün"
…
"Kuş düşünce damdan
kızlar saçlarıyla ölümü düşünürler"
…
kuş öldü kanadının altındaki o yara
yağmurun karanlığını getiriyor geceye
kuş öldü
küçük bir yorgunluktu ölmeden önce
öldü kim ısıtır artık onun ellerini
suların aynasında üşüyen ellerini
suların saygısıyla üşüyen ellerini" ("Kuşun Ölümü", *Erbain,* s. 25)
"Bir dönülmez kaçışa uzanırdı çocuklar
ve o üzünç bitkisi çocuklarda ölürdü" ("Kaçış", *Erbain,* s. 32)

Varoluşun bitim noktası olan ölüm madem kaçınılmazdır ve mutlaka karşılaşılacaktır. Öyle ise ölüme karşı bir duruş olmalı. O duruş ise partizancadır:

ölünce bir partizan gibi ölmeliyim
sabahın kuşluk vaktine savrulan
savrulan savrulan ergen ölüleri gibi
…
"bir cinayet türküsü söyleyeceğim ben de
ölürsem bir partizan gibi öleceğim" ("Partizan", *Erbain,* s. 67)

Aslında ölüm kavramıyla barışık olan şair mevzu hayatlarına doyamamış ergenlerin ölüsü olduğunda duyarlılığının zirvesine varıyor ve o ergen ölüleri için acı çekiyor:

"beynimde korkunç bir vida olarak
ergen ölüleri" ("Partizan", *Erbain,* s. 69)
Aşk içimdeki ergen ölüsünü uğraştırıyordu
("Çağdaş Bir Ürperti", *Erbain,* s. 73)

İnsani duyarlılık açısından pek parlak bir görünüm sergilemeyen İsmet Özel'in bu dizeleri özellikle dikkate değer dizelerdir. Aşağıdaki dizelerde de "mangenez ölüleri"yle de meslek ölümlerine atıf vardır:

"Ki asfalt orada
Bitiyordu
orada römorklar
kalay ve manganez ölüleri" ("Çağdaş Bir Ürperti", *Erbain,* s. 72)

Aşağıdaki dizelerde ise ölüm dışarıdan yapılan bir eylem imgesiyle karşımıza çıkar:

"Çok acemi buluyor beni sanırım
seyrek bir ölü vurdular alnıma"
("Bir Devrimcinin Armonikası", *Erbain,* s. 79)

Bağrına taş basma deyimi amansız acılar karşısında çaresizlik içindeki tevekkülü yansıtır. İnsani çaresizliğin kötü halinin daha kötüsünün imgesini verir şair. O da:

"bağrına taş basan ana
o ananın ölüsünden kalkan toz" dur.("Sevgilime Bir Kefen", *Erbain,* s. 82)

Kadim anlayışa göre kâinatın dört unsuru olan ateş, su, toprak ve hava şairin elinde ve şaire mahsus yeniden yorumlanmış, hava yerine aşk ve ölüm konmuştur:

"aşk için karnıma ve göğsüme
ölüm için yüreğime sürdüğüm ecza uçtu birden
Aşk ve ölüm bana yeniden
su ve ateş ve toprak
yeniden yorumlandı (*Erbain,* s. 177)

Ölüme birçok yönden yaklaşan şair "Üç Firenk Havası" şiirinde ise sosyo-psikolojik tahlil yapar. Başkalarının ölümüne karşı takınılan tavrımızı anlatır. Pek etik değildir. Bununla da yetinmez modern insanın ölümü bile ticarileştirdiğine dikkat çeker. Buna karşın ölüm karşısında her kim, her ne tavır takınırsa takınsın hiç kimseye iltimas geçmez, taraf tutmaz:

"*Bize ne başkasının ölümünden demeyiz*
çünkü başka insanların ölümü
en gizli mesleğidir hepimizin
başka ölümler çeker bizi
ve bazan başkaları
ölümü çeker bizim için
ölümle şaka olmaz diyenler
....
taksitle ölüm diye bir roman yazıldı artık
Önce Öl/Sonra Öde denilmek suretiyle
..
kurşuni bir kış denizi kadar bile
taraf tutmayan ölüm"
…
"Çünkü çoktan ölüm götürdü seni
ölüm ölüm
gündelik sözlerimiz arasında
geçecek kadar kaba" ("Üç Firenk Havası", *Erbain,* s. 201,202, 208)

İsmet Özel, mutlak anlamda ölümden nadiren bahseder. Şairin ölüm konusundaki en orijinal imgesi budur.

Ölümü ikinci değerlendirmesi, bir dava düşüncesi taşıyanların ölümüdür. Yazarın bir dönemdeki düşüncelerini yansıtır, bir partizan gibi ölmek ister. Ölünce düşüncesi artacaktır.

Bunların dışındaki imgeler çok sübjektif karakterlidir, ancak yorumlayanlarca anlamlar kazanabilirler. Özel'in şiirlerindeki ölüm imgeleri zaman içinde daha açık hale gelir, düşüncesindeki kırılmalardan sonra ölümü daha net bir mutlak hakikat olarak görür.

Kaynakça

"Akdenizin Ufka Doğru Mora Çalan Mavisi", *Diriliş*, S.5, Ocak 1975, s.32-35.
Alper Yusuf; *Psikanalizm ve Aşk*, Çizgi, İstanbul, 2003.
Korkmaz Ramazan; (Yayımlanmamış) ders notları, 1999
ÖZEL, İsmet (1987), *Erbain [Kırk Yılın Şiirleri]*, İstanbul: İklim.
ÖZEL, İsmet (1999), *Bir Yusuf Masalı*, İstanbul: Şule.
ÖZEL İsmet. *Waldo Sen Neden Burda Değilsin?,* Şule, İstanbul, s.7.
ÖZEL, İsmet (1969), *Evet, İsyan,* İstanbul: De Yayınları.
ÖZEL, İsmet (1975), *Cinayetler Kitabı*, İstanbul: Çıdam.
ÖZEL, İsmet (1966), *Geceleyin Bir Koşu*, Ankara: Başnur Matbaası.
ÖZEL, İsmet (1984), *Cellâdıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar*, İstanbul: İmge.
"Üç Frenk Havası", *Sanat Olayı*, S.3, Mart 1981, s.46-47.

"HALA SULTAN TEKKESİ" , "ÜMMÜ HARAM RÜMEYSA BİNTİ MİLHAN"

Şentaç ARI[42]

Özet:
İslâm dünyasının önemli kutsal yerlerinden biri olarak kabul edilen Hala Sultan Tekkesi, Müslümanlar için önemli bir ibadet yeridir. Peygamberimizin süt annesi Ümmü Suleym'in kız kardeşi olan Ümmü Harâm'ın mezarı buradadır. Kıbrıs halkı tarafından "Hala Sultan" olarak anılsa da asıl adı "Ümmü Harâm Rümeysa Binti Milhan"dır.
Hazreti Muhammed'in "ilklerden ol" sözüne itibarla Halife Osman döneminde Şam Valisi Muaviye kumandasındaki İslâm ordusu ile Kıbrs'a yapılan ilk sefere eşiyle katılmıştır. Larnaka'nın yakınında bulunan Tuz Gölü'nün kıyısında katırdan düşmüş ve boynu kırılmış; şehitlik mertebesine ulaştığı bu yere gömülmüştür.
Halk arasında kutsal sayılan bu mezara, 1571'de Osmanlılar Kıbrıs'ı fethedince devlet de gereken önemi göstermiştir. 1760'ta mezarın üzerine türbe, 1795'te türbenin çevresine şadırvan, 1797'de tekke ve 1816'da cami yaptırılarak küçük bir külliye oluşturulmuş; Osmanlı padişahları tarafından da kıymetli hediyelerle donatılmıştır. I.Dünya Savaşı'na kadar buradan geçen Osmanlı gemilerinin "Hala Sultan"ın yattığı bu türbeyi top atışı ile selamladıkları da kaynaklarda yer almaktadır.
Bugün Güney Kıbrıs'ta kalan "Hala Sultan Tekkesi", Ramazan ayında, bayramlarda ve kutsal günlerde Kıbrıs'ın kuzeyinde yaşayan Kıbrıslı Türkler tarafından mutlaka ziyaret edilmektedir.
"Hala Sultan Tekkesi" birçok yönü ile ele alınmış; hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Çalışmalardan bir tanesi de Şeyh İbrahim'in Kıbrıs'ın o dönemki muhassili Seyyid Hasan Ağa'ya sunduğu yazma eseridir. Yazma eser, Claude Delaval Cobham tarafından İngilizceye çevrilmiş, 1908 yılında yayımlanan Excerpta Cypria adlı eserinde de yayınlanmıştır. Cobham'ın bu eseri 2013 yılında Türkçeye çevrilerek yeniden yayınlanmıştır.
Bu çalışmada, adı geçen eserde yer alan Şeyh İbrahim'in günümüz Türkçesine çevrilmiş yazma eseri üzerinde durulacaktır. Eser, bir önsöz ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserin başlığı "Umm Harâm'a Sadakatin Sonu"dur. Eserin birinci bölümünde Umm Harâm'dan, isminin kutsallığından ve Hz. Muhammed'e olan yakınlığından; ikinci bölümünde Umm Harâm'ın katıldığı kutsal savaşlardan ve onunla ilgili hadislerin ne anlam ifade ettiklerinden; üçüncü bölümünde ise hangi topraklardan geldikleri, ne zaman hangi fetihlere çıktıklarından bahsediliyor. Eser Umm Haram'ın mucizelerinden ve yaptığı hayırlardan örnek verilerek sonlandırılıyor.
Çalışmanın bu konuda araştırma yapanlara farklı bir bakış açısı kazandıracağına ve çalışmaları için önemli bir kaynak oluşturacağına inanılmaktadır.
Anahtar sözcükler: Hala Sultan Tekkesi, "Ümmü Haram Rümeysa Binti Milhan"

Giriş:

İslâm dünyasının önemli kutsal yerlerinden biri olarak kabul edilen "Hala Sultan Tekkesi", Müslümanlar için önemli bir ibadet yeridir. Peygamberimizin süt annesi Ümmü Suleym'in kız kardeşi olan Ümmü Harâm'ın mezarı buradadır. Kıbrıs halkı tarafından "Hala Sultan" olarak anılsa da asıl adı "Ümmü Harâm Rümeysa Binti Milhan"dır.
Hazreti Muhammed'in "ilklerden ol" sözüne itibarla Halife Osman döneminde Şam Valisi Muaviye kumandasındaki İşlâm ordusu ile Kıbrs'a yapılan ilk sefere eşiyle katılmıştır.

[42] Girne Amerikan Üniversitesi, Kıbrıs

Larnaka'nın yakınında bulunan Tuz Gölü'nün kıyısında katırdan düşmüş ve boynu kırılmış; şehitlik mertebesine ulaştığı bu yere gömülmüştür.
Halk arasında kutsal sayılan bu yere, 1571'de Osmanlılar adayı fethedince daha çok önem verilmiş; 1760'ta mezarın üzerine türbe, 1795'te türbenin çevresine şadırvan, 1797'de tekke ve 1816'da cami yaptırılarak küçük bir külliye oluşturulmuş; Osmanlı padişahları tarafından da kıymetli hediyelerle donatılmıştır. I.Dünya Savaşı'na kadar buradan geçen Osmanlı gemilerinin Hala Sultan'ın yattığı bu türbeyi top atışı ile selamladıkları da kaynaklarda yer almaktadır.
Bugün Güney Kıbrıs'ta kalan "Hala Sultan Tekkesi", Ramazan ayında, bayramlarda ve kutsal günlerde Kıbrıs'ın kuzeyinde yaşayan Kıbrıslı Türkler tarafından mutlaka ziyaret edilmektedir.
"Hala Sultan Tekkesi" birçok yönü ile ele alınmış; hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Çalışmalardan bir tanesi de Şeyh İbrahim'in Kıbrıs'ın o dönemki muhassili Seyyid Hasan Ağa'ya sunduğu yazma eseridir. Yazma eser, Claude Delaval Cobham tarafından İngilizceye çevrilmiş, 1908 yılında yayımlanan Excerpta Cypria adlı eserinde de yayınlanmıştır.
Cobham'ın bu eseri 2013 yılında Türkçeye çevrilerek yeniden yayınlanmıştır. Bu çalışmada, eserde yer alan Şeyh İbrahim'in günümüz Türkçesine çevrilmiş yazma eseri üzerinde durulacaktır. Eser, bir önsöz ve üç bölümden oluşmaktadır. Eserin başlığı "Umm Haram'a Sadakatin Sonu"dur. Eserin birinci bölümünde Umm Haram'dan, isminin kutsallığından ve Peygamberimizle olan yakınlığından; ikinci bölümünde Umm Haram'ın katıldığı kutsal savaşlardan ve onunla ilgili hadislerin ne anlam ifade ettiklerinden; üçüncü bölümünde ise hangi topraklardan geldikleri, ne zaman hangi fetihlere çıktıklarından bahsediliyor. Eser Umm Haram'ın mucizelerinden ve yaptığı hayırlardan örnek verilerek sonlandırılıyor.

"HALA SULTAN", "ÜMMÜ HARÂM BİNTİ MİLHAN"

Eserin yer aldığı bölümde, (s.370-373) kitap yazarı Cobham'ın nın Hala Sultan Tekkesi ve yazma eserle ile ilgili açıklaması yer almaktadır.
"Burada ben aynı zamanda Khalat i Sultan Tekye diye de bilinen Larnaka yakınlarındaki bir Müslüman'ın kabri hakkında yaklaşık olarak 1800 yılında yazılan Türkçe el yazmasının çevirisini yeniden yayınlıyorum. Bunun yakınlarında tek parça büyük antik taştan anıtın altında Umm Harâm bint Milhan adlı Mohammed'in (Haz. Muhammed MS 571- 632) hanım akrabasının değerli naaşı yatıyor. MS 649'da kocası "Ubâda ibn aş – Şamit ile birlikte Suriye'den ayrılarak Muaviye'nin Kıbrıs fetih seferine katılmış ve gömüldüğü yerde katırından düşerek ölmüştü."
Yazar daha çok bilgi edinmek isteyenler için de ek kaynak olarak Ocak 1987 tarihli "Journal of the Royal Asiatic Society" makalesini referans vermektedir.
Kıbrıs'ta yaşayan halkın buraya neden "Ümmü Harâm Tekkesi" değil de "Hala Sultan Tekkesi" dediği araştırılmış bir konu değildir. "Hala Sultan Tekkesi" herkese açık, hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar tarafından kutsal kabul edilen bir yeridir. Kıbrıs'ta yaşayan Türkler'in burayı "Hala Sultan Tekkesi" olarak tanımlamaları "Sultan" sözcüğünün Kuran'a göre ahlakî, manevi otorite anlamında olmasından kaynaklanabilir.
Bu durumda bu mübarek kadını, adada yaşayan herkesin yardımına koşacağına olan inançtan dolayı "Sultan" olarak benimsemiş olabilirler. Nitekim kitabın yazarı da "Khalat" kelimesi için Arapça etimolojik kökeni "hlt" olan "Ahlat"ın Süryanice karşılığı olduğunu dipnot olarak vermektedir. Buna göre "Ahlat" farklı toplulukların yaşadığı yer anlamındadır. Elbette bu konu farklı bir araştırmayı gerektirmektedir.

ARAŞTIRMANIN YAZARLARI ŞEYH MUSTAFA, ŞEYH İSMAİL

Şeyh İsmail, eserle ilgili araştırmanın babası tarafından başlatıldığını; onun ölümü üzerine eseri kendisin tamamladığını anlatır. Bu durumdan mutludur; çünkü Hz. Muhammed'in, Peygamberin yoldaşı kutsal bir kadına hizmet etmiştir.

"Demek ki bu zayıf, fakir ve aşağılık hizmetkâr, günahları bol olan; Yüce Rabbin, Tanrı'nın merhametine ihtiyaç duyan Umm Haram'ın, Şeyh Mustafa'nın oğlu Şeyh İbrahim naçiz hizmetkâr bu övülesi hayatın saflığı ve temizliğinin kaynağı; mucizeler ve kutsallıklarının bildirisini yapan aracı hanıma hizmet etme mutluluğuna erişmiştir."

Aşağıdaki sözlerle de babası Şeyh Mustafa'nın dürüstlüğüne ve bilime verdiği öneme atıfta bulunarak araştırmanın güvenirliğine vurgu yapmaktadır.

"Şeyh Mustafa Efendi, gerçekleri doğrulayanların direği, hakikati en yakından inceleyenlerin en önemlisi, bilgeler bilgesi, benim mukaddes ve affedici babam ; 1177 yılında saygıdeğer elçi hakkında kendi tarafından yazılan güzel beyanların yanında 1210 senesinde Mutluluğun Eşiği'ne (Threshold of Felicity, Darüssaltana, İstanbul) yaptığı ziyaret sırasında, kütüphanelerde Peygamberin Hadisleri, Biyografileri, Yandaşlarının Tarihleri ve kütüphanelerde olan bu konuyu Aktaranların İsimleri'ni bulduğu kitaplardan, birçok erdem ve mükemmelliğin eyleminin kaydını bağımsız sayfalarda toplamıştır."

Şeyh İsmail'in babası Şeyh Mustafa çalışmasını tamamlayamadan ölür. Yazar, babasının ölümünü "Ölüm bir bardaktır ve insan da içendir. Ölümün bardağından içti ve muzaffer ruhunu teslim etti. " sözleriyle aktarır.

Yazar, babasının ölümünden sonra yarım kalan çalışmayı bir önsöz ve üç bölüm olarak tamamladığını; adını "Ümmü Haram'a Sadakatin Sonu" koyduğunu ve Seyyid Hasan Ağa'ya sunduğunu anlatır.

"Şimdi âlimlerin Efendisi resulların şehzadesinin teyzesinin ilhamı ve kıymetli azizlerin ihsanı sayesinde, adı geçen rahmetli tarafından kopyalanıp toplanan kutsal sözleri tercüme edip derleyip düzenlemiş ve "Umm Harâm'a Sadakatin Sonu " başlığı ile bir önsöz ve üç bölüm halinde yazıp derledim. Aynısını Kıbrıs'ın şimdiki Muhassili müminlerin dostu ve kâfirlerin korkulu rüyası Seyyid Hasan Ağa'ya değerli bir hediye olarak sundum. Şerefli aracıya (Umm Harâm'ın mekânı cennet olsun) gönülden duyduğu sevgiyle Vali Hazretleri bu naçizane eserime göz gezdirmeye tenezzül ederlerse, endişe ve üzüntülerden uzak yaşasın. Rahman ve Rahim olan Tanrı'dır".

"ÜMMÜ HARÂM BİNTİ MİLHAN" VE HZ. PEYGAMBERİN YAKINLIĞI

Şeyh İsmail, eserin giriş bölümünde Ümmü Harâm'ın Haz. Muhammed'in saygıdeğer bir kadın arkadaşı ve soylu yandaşı olduğunu; bu yönüyle Tanrı katında yüce bir varlık olduğunu anlatır.

" Milhân'ın kızı Umm Harâm'a sadakatle; Ey yüceler yücesi ve Tek Mübarek Rabbim, onu esirgesin. Sayısız övgü ve sonsuz şükre en fazla kadir olan yüce Tanrım, tek başına var olabilen, bolca hayır ve rahmet getiren. Ki o seçilmiş olan resullerin resulü Muhammed'i (Mohammad) soylu yandaşlarını ve saygıdeğer kadın arkadaşlarını mükemmel onurla seçkinleştiren, adilerin arasından onları ayırıp tümünün üzerinde yücelten, onları mükemmel bir erdemle ödüllendiren ve onları birçok faziletin kaynağı yapan yüce varlık."

Eser, Hz. Muhammed'in her yoldaşına, her inananına olduğu gibi Ümmü Haram'a da huzur yolunu gösterdiğinin anlatıldığı bölümle devam eder. Ümmü Haram'ın şahsında tüm inananlarına İslâmiyeti yaymak adına "ilklerden olma"nın önemini açıklar.

"Dualaların ve sonsuz selamların en hayırlısı Tanrı'nın sevdiği, Cennet'in şehzadesinin, yüce peygamberlerin istisna örneğinin, seçilmiş yandaşlarının yüce gönüllerini, "Dostlarım yıldızlara benzer; eğer onlardan birinin bile yolunda gidersen, o sana kurtuluş yolunda

öncülük edecektir." Sözünün ışığıyla aydınlatacaktır. Ve müminlere kılavuzluk etmelerini sağlayacaktır. O özellikle Umm Harâm'ın soylu yüreğini şu memnuniyet verici sözlerle aydınlatmış, huzur yolunu göstermiştir: "İlklerden ol"

Buna göre Ümmü Haram da Hz. Muhammed'in inananı olarak, İslâm inancını ilk yayanlardan biri olarak kıyamet gününe kadar hürmet görmeyi hakedenlerden olacaktır.

"Ve tekrar aynı dua ve ilahi hediyelere sahip karakterleri, mahremiyet yolu ile dayanışmak için inzivaya çekildiğinde, onun sırlarına sırdaş olan ve bilgilerini kutsal kanunu uygulamak için kullanan ailesine, dostlarına, müminlere ve arkadaşlarına da uygundur. Böylece Tanrı'nın esirgemesine mazhar olan müminler İslam inancını muzaffer ve Kuran'ı hakim kılacak olan cihatta aslanlar gibi dövüşenler, kıyamet gününe kadar hürmet görecekler."

Eserin bu bölümü, Ümmü Harâm ile Hz. Muhammed'in dostluğunun nereden kaynaklandığına yönelik bilgiler verilerek devam ettirilir.

"Allah'ın resulünün hizmetkârı Enes bin Melik'in anlattığı hikâyeye göre, belagat bahçesinin bülbülü Umm Harâm bint Milhan'ın mübarek evini ziyaret ederek onurlandırmıştı. Ve yemek yemeye tenezzül ettiklerinde, o ulu ve mübarek başından bit ayıklamasına izin vermişti. Böylece mübarek başını onun önüne eğdiğinde, ilahi akıl ve göklerin mucizelerini sergilemesi vaadi verirken uyuyakalmıştı."

HZ. PEYGAMBERİN "ÜMMÜ HARÂM BİNTİ MİLHAN" A "İLKLERDEN OL" MÜJDESİ

Bu ziyarette Ümmü Harâm, İslâmiyeti yaymak adına denizde savaşacak ilk asker olmanın müjdesini alır.

"Tanrıdan gelen görüntülerin ve kutsal vahiylerin yarattığı mutluluğun bir zevk ve eğlence ifadesiyle kutsal uykusundan kalktığı zaman, saygın bayan, onun bu gülümsemesinin , mutluluğunun ve neşesinin nedenini sormuştu. Bunun üzerine kutsal sırların deposu, tatlılık ve hayat dolu biçimde şu cevabı verdi: "Tanr'nın huzurundan bana ilham ve iyi haberler geldi. Benim inancımdan olan, sandalyelerde ve kralların tahtlarında oturan bir grup, Tanrı'nın sözünü yaymak için ve kendilerini Tanrı'ya kabul ettirebilmek için, kutsal savaş ve yağmalar başlatacaklar, denizlerdeki adaları, kıyılardaki şehirleri fethedeceklerdir. Bu benim insanlarım bir yargılama, işkence ya da cezalandırma olmadan cennete giren insanlar arasında olacaklardır." Böyle söyleyerek kutsal hanıma iyi haberleri verdi ve kalbini mutlulukla aydınlattı. Bu kutsal bayan da böyle yüce bir girişim için çok hevesli ve denizde zafer kazananların arasında olmak için sabırsız hale gelerek isteğini arz etti. Ve "ilklerden ol" ki inkâr edilemez bir kelimedir- ile birlikte denizde savaşacak ilk asker ilan edildi."

"ÜMMÜ HARÂM BİNTİ MİLHAN" KİMDİR?

Eserin bu bölümünde, kaynaklara dayandırılarak "Ümmü Harâm'ın kim olduğuna yönelik bilgiler aktarılır. Buna göre; birçok kaynakta yer verilmese de Ümmü Harâm'ın , bilinen adı Rümeysa'dır. Neccaroğulları kabilesinden Milhân'ın kızı, Hz. Muhammed'in süt annesi olan Ümm Suleym'in kızkardeşidir. Aynı zamanda Hz. Muhammed'in annesinin üvey kızkardeşidir.

Şeyh İsmail araştırılan kaynakları aşağıdaki gibi verir:

1. El Hafid El Hahabi'nin (al-Hâfidh al Dhahabî) Hadis Kaynaklarının İsimleri'ndeki müstesna açıklamasına göre, onun (Umm Harâm) kutsal ismi Rumeysa'ydı.
2. Cami eş- Şakir'de (Jâmi' aş- Şaghîr) açıkça Ramla diye adlandırılırken, ötekilere göre Sahla'ydı.
3. Hadis kaynaklarının çoğuna göre "onun ismi bilinmiyordu"
4. Kutsal ünvanı, Umm Harâm olarak ünlüydü. El Hâfîd Bin Hacar'ın (al- Hâfidh ibnu 'l-Hajar) bu açıklaması, ashabın isimleriyle ilgili İşâba adlı kitabında kesinlikle ortaya

konmuştur ve kutsal Mishkât üzerine tefsirinde Ali el Kari'nin (Alî al Qârî') açıklamasıyla tamamen örtüşür. Umm Harâm Umm Muhtarama'nın muhterem ananın aynısıdır.

5. İnsanların efendisi (Tanrı'nın rahmeti ve merhameti onun üzerinde olsun),ona "anam" diyerek kusursuz sevgisini gösterdi ve bundan böyle o "muhterem ana" sıfatına layık görüldü.
6. Banû Nejjâr (Neccaroğulları) kabilesine mensup Milhân'ın kızıdır.
7. Saygıdeğer kocası, soyadı (Abu'l -Wali) Abu el Veli olan (Ûbâda ibn- aş-Şâmit) Ubâde bin Sâmit'ti. Ûbâda, Filistin vilâyetinin ilk valisiydi. Yetmiş iki yaşında ölmüş (Jerusalem) Kudüs'e gömülmüştü.
8. Bu yüce Hanım Peygamber'i emzirdiği söylenen Umm Suleym'in kız kardeşi ve (Anas ibn Mâlik) Enes b. Mâlik'in teyzesidir.
9. Hadis kaynakları arasında bazı kişiler Umm Suleym'in, Amîna'nın üvey kız kardeşi olduğunu söylerler. İmam Buhari gibi önemli hadis kaynağının verdiği bilgiye göre "O Hz. Muhammed'in ana tarafından teyzesi" idi

Şeyh İsmail Umm Harâm'ın Qubâ'daki (Kübe, Medine) evinin hâlâ ziyaret edildiğini; insanların, "İşte mücahide Umm Harâm'ın evi."diyerek evini gösterdiklerin anlatır. Bu durumda Ümmü Haram'ın evinin de bir hac yeri olarak tanımlanabileceğine yönelik inancını aktarır

"ÜMMÜ HARÂM BİNTİ MİLHAN" IN KIBRIS'A GELİŞİ VE ŞEHİTLİK MERTEBESİNE ERİŞMESİ

Eserin devam eden ikinci bölümünde Ümmü Haram'ın Kıbrıs'a gelişi ve burada şehit oluşu anlatılmaktadır.

"Peygamber'in Hicretinin yirmi yedinci yılında üçüncü Halife Hazret-i Osman'ın hilafeti sırasında savaşı denizde sürdürmek için yola çıkmaya izin verilmişti. Bu sefere Abu Dhar ve Ubâde bin Samit ve muhterem zevceleri Umm Harâm ve (Seddâd ibn Aws) Sedad bin Evs ve (Abu'l – Darda) Ebudderda ve Tanrı'nın resulünün, Ömer'in ashabı arasında en büyükleri, Talha ve Sa'id ibn Zeyd ve Abdu'llah ibn Nawfal gibi kişiler birçok askerle katılmışlardı.

Kutsal Medine'den yola çıkmış, Şam'a (Damascus) girmiş ve Hazret-i Osman'ın emriyle Muaviye bin Ebu Süfyan seferin kumandanlığına getirilmişti. Kalabalık bir ordu toplayıp Şam'dan ayrılmışlar ve uzun bir ziyeret amacıyla Kudüs'e girmişlerdi.

Bu ziyaret sonrasında Ramla (Ramlâh) yoluyla Suriye'deki Trablus (Tripoli) ve çevre limanlardan, gemi vew tekneler toplayıp binmişler, denizlerde dolaştıktan sonra Kıbrıs adasına gelmişlerdi. Tuzla limanından yaklaşık iki saatlik mesafedeki bir noktada karaya çıkmışlar, mübarek hanım tüm şerefiyle bir katıra bindirilmişti. Şimdi onun ışık saçan mezarının görüldüğü yere geldiklerinde Cenevizli kâfirlerin saldırısına uğramışlardı. Bu sırada hayvandan düşen Umm Harâm incecik boynunu kırmış ve hemen gömüldüğü bu mis kokulu yerde muzaffer ruhunu teslim etmişti.

Şeyh İsmail, bu durumu Hz. Peygamberin kehanet niteliğindeki "ilklerden ol" sözlerinin apaçık mucizelerden biri olarak görür. Ona göre bu tamamen Tanrı'nın sevdiği onurlu peygamberlerin, inançlıların kalbine hayat vermek için söylediği, diğer dünyada tüm hediyeleri bahşeden Tanrı'nın kutsal bir hediyesidir.

"Eğer herhangi bir erkek yoldaş veya dişi havari kutsal bir yere gömülürse, o bölgede yaşayan ve aracılık yapmaya değer insanlar için aracı olacaklardır."

"ÜMMÜ HARÂM BİNTİ MİLHAN" VE MUCİZELERİ

Bu bölümde Ümmü Harâm'ın mucizelerinden örnekler verilmekte ve kutsallığına vurgu yapılmaktadır. Gerek Şam halkının kuraklık ve belalardan kurtarılışına yönelik gerçekleştirdiği mucizeler, gerekse kabrine gelen ve havada asılı duran mezar taşlarına yönelik anlatılan mucizeleri, Umm Harâm'ın ne mübarek bir hanım olduğunun da işareti kabul edilmektedir.

"İmam Munavi, Cami as- Şagir (Jâmi' aş -Şaghir) tefsirinde söylediği gibi Şam halkı kuraklıklar ve diğer belalarla boğuşurken, bu muhterem hanıma büyük bir güvenle başvurmuş, ondan Tanrı'ya niyaz edip yağmur yağdırması ve başlarına gelen belaları savuşturmak için dua etmesini istemişlerdi. Hâkim ve kadir olan Tanrı bu hanımın yüzünü kara çıkarmayıp Şam halkının dert ve tasalarına son verdirdi; rahmet yağdırdı ve şehri kuraklıktan kurtardı."

"Bu mübarek hanımın Kudüs'ten (Jerusalem) Ramla'ya seyahati sırasında bir Hristiyan rahibin evine konuk olmuştu. Evde sütun gibi üç dev taş dikkatini çekmişti. Bir mucize ve arzuladığı gibi bir evliyalık göstermek için, bu taşları rahipten satın almak istemişti. Taşların taşınıp götürülmesinin imkânsızlığına inanan rahip, mübarek hanıma taşları hediye etmişti. Umm Harâm hediyeyi kabul ederek, "Güvendiğim için burada bırakıyorum; yeri geldiğinde buradan alınıp götürüleceklerdir." demiş ve ayrılmıştı. Gömüldüğü günün akşamı, yüce Rabbim, tapılmaya layık tek kudret, taşları yerinden kaldırmış ve bunları denizden mübarek hatunun mis kokulu kabrine kadar taşımıştı. Ne muhteşem bir manzaraydı! Tanrı, birini O'nun mübarek başucuna, diğerini mübarek ayakucuna dikmiş, üçüncüyü de nasıl büyük bir hikmetse, kaldırıp iki taşın üzerine havada asılı gibi bırakmıştı. Şimdi böyle dev taşların kaldırılması ve o şekilde yerleştirilmesi imkânsız sayılmaktadır. Bu nedenle, taşın havada asılı olduğu ayan beyan ortadadır."

"Bu yüzdendir ki içinde Umm Harâm'ın nâşını muhafaza eden muhterem türbeyi ve kabri ziyaret etmek, esirgeyen ve bağışlayan Tanrı adına caizdir. Bu adanın halkı ve Umm Harâm'ı ziyaret etmeye gelenlerin hem bu dünyada hem de ahrette bütün dilekleri ve arzuları gerçekleşecektir."

Şeyh İsmail eserini duayla sonlandırmıştır.

"Tanrı'nın hikmeti onun üzerinde olsun ve Tanrı rahmetini esirgemesin. Ey ulu Tanrım, biz sana ibadet ederiz; bu türbeyi ziyaretimizde onun aracılığıyla yalnız sana dua eder; resuller resulünü anarız. De ki , "Ben ancak Rabbime yakarırım. Ve hiç kimseyi O'na ortak koşmam."

Şeyh İsmal'in "Hala Sultan" veya gerçek adıyla "Ümmü Harâm Binti Milhan"la ilgili yaptığı bu çalışmanın her aşaması okuyucuya yine kendi açıklamalarıyla aktarılmıştır. Bu alanla ilgilenen kişiler muhtemelen bu yazmayı farklı bakış açılarıyla da inceleyek ve farklı yorumlar getireceklerdir. Çalışmanın bu yönüyle araştırma yapanlara farklı bir bakış açısı kazandıracağına ve çalışmaları için önemli bir kaynak oluşturacağına inanılmaktadır.

Kaynaklar

Ana Britannica, Hürriyet Yayınları, İstanbul (1986-1994)

Claude Delaval Cobham,Çev.: Yektaoğlu v., Çakıroğlu A., Excerta Cypria: Kıbrıs Yazıları, MS 23- 1866, Galeri Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2014, Sayfa 370- 373.

https://www.britannica.com/topic/sultan-Islamic-title

İslâm Ansiklopedisi (MEB) İstanbul, 1993, Komisyon

Kıbrıs'ta Türk Eserleri , (Kıbrıs Türk Federe Devleti Eğitim, Gençlik, Kültür ve Spor Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü yayını), Lefkoşa 1982.

THE MORPHOLOGICAL LESSON IN ELECTRONIC WORKSHOPS HELD IN LIGHT OF THE CORONA PANDEMIC

Raja Abdul Rahim Khashea AL-RAWI[43]

Abstract:
In the name of God, the Most Gracious, the Most Merciful, and may peace and blessings be upon our master Muhammad, his family and companions, and those who followed him with kindness until the Day of Judgment.
As for yet... the science of morphology enjoys a high and high position among the sciences of Arabic, so it is needed to preserve the language and the integrity of its structure from error, for it is an indispensable science, whether it is in the linguistic lesson or in the morphological lesson in particular. Because it is the balance of Arabic, and with it you know the origins of the words of the Arabs from the additions to it So there was an urgent need to know this art; Because science needs it and its dependence on it, the knowledge contract was not organized except for the exchange and its mediation, and its beacon only rose and it is its base, but we found that this science during the Corona pandemic did not obtain the greatest attention and care from the coordinators of the electronic workshops that spread due to the circumstances that coincided with this pandemic. The things imposed by the World Health Organization, and this is what prompted us to search for the reasons that led to this reluctance and to develop solutions to reach the best results. We ask God to help us in that.
Our approach in this research is the descriptive statistical approach, as we counted the workshops that were offered on social media platforms for the period from March 2020 to the end of October 2020, and counted the workshops that one of the morphological topics was the title of.
Key Words: The Pure Lesson, Electronic Workshops, The Corona Pandemic.

الدرس الصرفيّ في الورش الإلكترونية التي أقيمت في ظل جائحة كورونا

رجاء عبدالرحيم خاشع الراوي

الملخص:
علم الصرف يتمتع بمنزلة عالية ورفيعة بين علوم العربيّة، فهو يُحتاج إليه لحفظ اللغة وسلامة بنيتها من الخطأ ، فهو علمٌ لاغنى عنه سواء أكان ذلك في الدرس اللغويّ،أوفي الدرس الصرفيّ على وجه الخصوص؛ لأنّه ميزان العربية وبه تعرف أصول كلام العرب من الزوائد الداخلة عليها؛ لذا كانت الحاجة ماسة إلى معرفة هذا الفن؛ لاحتياج العلوم إليه واعتمادها عليه فما انتظم عقد علم إلا والصرف واسطته ، ولا ارتفع مناره إلا وهو قاعدته ، غير أنَّنا وجدنا أنَّ هذا العلم خلال جائحة كورونا لم ينل وافرالحظ والعناية من منسقي الورش الإلكترونيّة التي انتشرت بسبب الظروف التي تزامنت وهذه الجائحة من حضر للتجوال وغيرها من الأمور التي فرضتها منظمة الصحة العالمية ، وهذا ما دفعنا للبحث عن الأسباب التي أدّت إلى هذا العزوف ووضع الحلول للوصول إلى أفضل النتاجات والله نسأل أنْ يوفقنا في ذلك.

[43] Dr. , Ministry of Education, Iraq

نهجنا في هذا البحث المنهج الإحصائي الوصفيّ ، إذ قمنا بإحصاء الورش التي عُرِضَتْ على منصات التواصل الاجتماعيّ للفترة من شهر آذار 2020 ، إلى نهاية شهر تشرين الأول 2020 ، وحصر الورش التي كان أحد الموضوعات الصرفيّة عنواناً لها.

الكلمات المفتاحيّة: الدرس الصرفيّ، الورش الإلكترونيّة، جائحة كورونا.

المقدمة:

يعدّ علم الصرف أحد أعمدة اللّغة العربية وأركانها، إلى جانب علم النحو، وقد ارتبط العلمان إرتباطا وثيقا في بداية الدارسات اللّغوية العربية حتّى عُدّا علماً واحداً.

وهذا ما انمازت به كتب ومؤلفات علماء العربية الأوائل، من جمع بين قواعد العلمين، ككتاب سيبويه، وابن مالك في الألفية وشروحها، والزمخشري في المفّصل وشروحها، وابن هشام في قطر الندى.

وقد تضاءلت الدراسات الصرفية لدى القدماء والمحدثين على حدّ سواء مقارنة بالدراسات النحوية على الرغم من كون الأوّل صنو الثاني؛ إذ يدرس الصرف بنية الكلمة بوصفها الوحدة الأساس التي يعتمد عليها التركيب إذا ما تشكل هذا بالنسبة للمظهر الشكلي، أمّا فيما يتعلق بالوظيفة الدلالية فعلم الصرف من خلال تتبعه لصيغ المفردات وأوزانها فهو يتحكم في المعنى المتغير على وفق مقتضى السياق الذي يسايره في المقامات المختلفة؛ فالصرف حينما انكفأ علماء اللغة عن دراسته والبحث في قضاياه ومسائله، لم يثبط بعضهم على أن أفردوه بمصنفات جليلة القدر بيّنت مكانته ودوره في التحليل اللغوي؛ لعل السبب الذي دفعنا إلى عمل هذا البحث هو ما لاقاه الدرس الصرفيّ من عزوف لدى منسقي الورش الإلكترونيّة التي أُقيمت في ظل جائحة كورونا.

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في أنَّه يتناول موضوعاً مهماً ألا وهو الدرس الصرفيّ الذي يتعلّق ببنية الكلمة وما يعتري هذه البنية من زيادة أو نقصان ، ومحاولة الكشف عن أسباب عزوف الورش الإلكترونيّة العراقيّة في ظل جائحة كورونا عن هذا الدرس.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤلين الآتيين:

1. ألاقى الدرس الصرفيّ عناية من القائمين على الورش الإلكترونيّة العراقيّة التي أُقيمت في ظل جائحة كورونا بوصفه أحد أهم فروع اللغة أم أنَّه لم يكن ضمن جدول عنايتهم وتعرّض للتجاهل والإهمال ؟
2. ما المهارات التي تقدمها الورش الْإلكترونيّة التي يكون الصرف أحد موضوعاتها للمُتدربين.

حدود البحث:

حُدّد مجال البحث بالورش الإلكترونية التي كان الصرف موضوعاً لها تلك الورش التي كانت يُعلن عنها في شبكات التواصل الاجتماعيّ (التلكرام ، الواتس اب ، الفيس بوك)للفترة من شهر آذار إلى شهر تشرين الأول من عام 2020.

مشكلة البحث:

حُددّت مشكلة البحث بالأسئلة الآتية:

1. ما عدد الورش الإلكترونيّة التي كانت اللغة العربيّة موضوعاً لها ؟
2. ما عدد الورش الإلكترونيّة التي كان أحد موضوعات الصرف عنواناً لها ؟
3. الأسباب التي أدت إلى عزوف منسقي الورش الإلكترونيّة عن موضوعات الصرف ؟
4. هل لأستاذة الصرف في العراق دور في عزوف منسقي الورش الإلكترونيّة عن إقامة ورش إلكترونيّة في الموضوعات الصرفيّة ؟
5. ما الحلول التي تشجّع منسقي الورش الإلكترونيّة للتوجه إلى الموضوعات الصرفيّة ؟

هيكليّة البحث:

تكوّن البحث من:

مقدمة: شملت أهمية البحث والحاجة إليه

3. تمهيد: وشمل التعريف بـ: الدرس الصرفيّ ، الورش الإلكترونيّة ، جائحة كورونا

المبحث الأول: شمل الكلام على: أهمية الورش الإلكترونية في ظل جائحة كورونا

المبحث الثاني: شمل الكلام على: الورش الإلكترونيّة التي كان الدرس الصرفيّ موضوعاً لها في ظل جائحة كورونا
الخاتمة: وشملت على عرض للنتائج التي توصل إليها البحث وأهم التوصيات.

التمهيد:

يضم علم الصرف بين مباحثه مسائل كالاشتقاق والإبدال والقلب وهو ما ضمن للغة العربية نموها الذاتي الذي تتطور به وهذا ما جعله روحها التي تبعث فيها الحياة وتجدّ دها ، واللغة العربية تمكّنت من اجتياز عقبة التآكل والاندثار وبزت غيرها بهذه الخصيصة المتفردة إذ تُعدّ من أرقى اللغات الاشتقاقية إن لم تكن الرائدة في نحو هذه السّ مة؛ فالذي زاد في ثراء معجمها وتكاثر ألفاظها هو ما حواه علم الصرف من قواعد أصول تعمل على بناء المفردة الجديدة على وفق آليات تتوخى مجاراة كلام العرب " فما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم".

ولذا سنتعرف مصطلحات البحث وعلى النحو الآتي:

1. **الدرس الصرفيّ:**

هو علمٌ يُبحَث فيه عن أحكام الكلمة العربيّة ، بما لحروف الكلمة من الأصالة والزيادة ، والصحة ، والإعلال ، ونحو ذلك ، وبما يعرض لآخرها ممّا ليس له علاقة بالإعراب أو البناء ، والتصريف يحصل في الأسماء التي تكون متمكّنة، والأفعال التي تكون متصرّفة.

التعريف الإجرائيّ:

هو المادة العلميّة المكوّنة من عدد من الموضوعات الصرفيّة التي تُدرّس في المرحلة المتوسطة والمرحلة الجامعيّة

2. الورش الإلكترونيّة:

الورشة الإلكترونيّة هي عبارة عن اجتماع أو لقاء يحصل بين مجموعة من الأفراد، ويكون هذا الاجتماع في مجال محدّد علميّ أو ثقافيّ أو إنسانيّ ، أو اجتماعيّ أو إداريّ وتستمر لمدة ساعة وقد تطول إلى ثلاث ساعات، ويحصل في هذه الورش تبادل للآراء، و الخبرات، والمعلومات، والاقتراحات، وتقديم لبحوث علميّة جديدة في موضوعاتها، والوصول في النهاية إلى نتائج وتوصيات يفيد منها جميع مَنْ حضر الورشة.

التعريف الإجرائي:

تُعدُّ ورشة الإكترونيّة؛ إحدى الوسائل التي يحصل من خلالها؛ التبادل في الخبرات والأدوار في مجالٍ ما؛ إذ يجتمع مَنْ لديه خبرة في حقل معين والمُنسقين، مع عدد من الأشخاص الذين لديهم اهتمام بذلك المجال، والذين لديهم الرغبة في تطوير أنفسهم؛ من خلال المعلومات الذي يقوم المُحاضر بشرحها في الورشة، والتدريبات العملية التي تُقدّم في أثناءها.

3. جائحة كورونا:

الجائحة هي وباء ينتشر على نطاق شديد الاتساع يتجاوز الحدود الدُوليَّة، مؤثرًا على عدد كبير من الأفراد. قد تحدث الجوائح لتؤثرعلى البيئة والكائنات الزراعية من ماشية ومحاصيل زراعية والأسماك والأشجار وغير ذلك.

التعريف الإجرائيّ:

فيروس كورونا هو سلالة واسعة من الفيروسات تلك التي قد تسبب الأمراض للحيوان والإنسان على السواء. ومن المعروف أنَّ عدداً من فيروس كورونا تسبب لدى البشر أمراضاً تنفسية تتراوح حدت هذه الأمراض من نزلات البرد الشائعة إلى الأمراض الأشد فتكاً مثل: متلازمة الشرق الأوسط التنفسية (ميرس) والمتلازمة التنفسية الحادة الوخيمة (سارس). ويسبب فيروس كورونا الذي تمّ اكتشافه مؤخراً مرض كوفيد-19.

المبحث الأول
أهمية الورش الإلكترونية في ظل جائحة كورونا

كان للحظر الصحي الذي فرضه انتشار فيروس كورونا أثاره السيئة على جميع مناحي الحياة اقتصادياً وعلمياً واجتماعياً، حتّى على الصعيد الثقافي، إذ توقفت جميع الأنشطة العلميّة والأدبيّة والفنية والثقافية، وأغلقت المدارس والجامعات والمسارح والمكتبات العامة ودور السينما، وتوقفت المعارض الفنية والأمسيات الشعرية والندوات الالثقافيّة والأدبيّة، علاوة على ذلك توقفت جميع الأنشطة الرياضية والمباريات الدولية، واستطاع ذلك الفيروس الصغير الذي لا يمكن رؤيته بالعين المجردة، إجبار الجميع على البقاء في بيوتهم.

ولكن العقل البشري الجبار استطاع استنباط الحلول الفورية وحوّل جميع منصات الواقع إلى منصات إلكترونية تقرأ من خلالها القصائد الشعرية والقصص الأدبية، والورش اللغويّة ، وتحولت المعارض الفنية أيضا إلى معارض إلكترونية، وبرزت الشبكة العنكبوتية كأحد أهم عوامل المعرفة وإيصال المعلومة، واستطاعت هذه التقنية أن تتجاوز الحدود لمن تعذر عليه ذلك، فجعلت من السهل على المهتم أن يتواصل ويوصل رأيه وفكره لمن يهتم به بيسر وسرعة، ومن ميزات

هذا الأسلوب عبوره الحدود بشكل سريع ووصوله لأكبر شريحة من المتلقين والمهتمين. إن الأمر يحتاج الرغبة والإرادة و الخبرة في التعامل مع هذه التكنولوجيا وتسخيرها لنشر أي قضية. بالمقابل وجد المعلمون والمدرسون وأساتذة الجامعات والأدباء والمثقفون في الوسائط الإلكترونية الحديثة فرصة للإحتكاك المباشر مع المتلقي وهذا أتاح بصورة خاصة فرصة أكبر لصقل الأعمال الإبداعية والإطلاع على ردود فعل المتلقين عليها.

تعرف الورشة الإلكترونيّة أنَّها عبارة عن وسيلة يعتمد عليها في تبادل الخبرة و المعرفة إذ يجتمع مجموعة من الأشخاص الماهرين و من يملكون الخبرة بمجال ما مع مجموعة آخرى من الأشخاص المبتدئين أو المُهتمين بنفس المجال، والذين يحاولون تطوير أنفسهم، من خلال المعلومات المشروحة في الورشة ومُناقشة هذه المعلومات من أجل تطويرها بشكل علميّ ، و خلال هذا الاجتماع يقوم المشتركون بطرح مجموعة من الأسئلة بخصوص المادة المشروحة، وفي بعض الأحيان يقومون بأداء تدريبات معينة يطلبها منهم المحاضر و هنا تبدأ عملية تبادل الآراء و الخبرات فيما بين المشاركين والمحاضر؛ و ذلك من أجل الوصول إلى نتائج فاعلة تعود بالنفع على الجميع، كلّ ذلك يحصل عبر أحد المنصات المُتوافرة عبر فضاء الإنترنيت. و في تعريف آخر يقصد بالورشة الإلكترونيّة أنها عبارة عن تعاون بين مجموعة معينة من الأشخاص من أجل التخطيط لفكرة معينة ومحاولة تنفيذها و الورشة الإلكترونيّة تُعدُّ من الطرائق الإدارية التي لاتطبق في الشركات و المنشأت والمُنتديات السياسيّة والعلميّة والثقافيّة فقط بل يمكن أن تمارس أيضاً في مؤسسات التعليم سواء المدارس أو الجامعات كي يحصل التفاعل بين الطلاب فيما بينهم وبين الطلاب ومعلميهم و يتبادلون الحوار، و الآراء فيما بينهم.

يكون إعداد الورشة الإلكترونيّة على وفق عدة خطوات و بوجود أشخاص متخصصين في هذا المجال ، بدءً بدعوة المحاضرين و الذين يجب أن ينمازوا بخبرات كبيرة يقدموها للجمهور المجتمع ، ويكون اختيارهم على وفق شهرتهم و أسلوبهم في الإلقاء ، ومن ثم وضع مُنسق لأعمال الورشة الذي ينظم وقت الورشة و يدير ترتيب الفعاليات و الأقسام فيها و يُعرّف الحضور بطبيعة الورشة ، و من المهم معرفة اهتمام هذا الشخص و قدراته التفاعلية لدى اختياره.

و من أهم الخطوات هو التعريف بموضوع الورشة الإلكترونيّة والغايات المطلوب تحقيقها في نهاية الحدث ، ويُعدّ تحديد زمان إقامة الورشة من الأمور المهمة التي يجب مراعاتها على أنْ لا يتضارب مع أوقات عمل المدعوين الذين يتم دعوتهم بشكل خاص نتيجة المعرفة بهم أو بشكل عام عن طريق وسائل الاتصال و التواصل و وسائل الإعلام المتعددة و أحيانا يتم الدعوة لشخص ممثل عن مؤسسة مهتمة بهذا المجال.

وتُعدُّ الورش الإلكترونيّة طريقة فاعلة للحصول على المعلومات الناقصة التي يحتاجها الفرد في مجال عمله ، أو التي يحتاجها بوصفها معلومات عامة في مجالات مختلفة تلبي طموحه في التطوّر وتزيد من ثقافته ، وقد أفادت قطاعات عمل متعددة حكوميّة وأهليّة بشكل متزايد من تطوّرالورش في أثناء جائحة كورونا وطرق تيسيرها لزيادة كفاءة وتنمية مهارات العاملين والمُتدربين والطلبة ، وتبرز أهمية هذه الورش فيما يأتي (أ. د. الناجيّ،عبد السلام ابن عمر:إدارة وتيسيرورش العمل، اتحاد الجمعيات المغاربيّة ، 2018: 18-19):

1. وجود مجموعة من المتعلمين، المشتركين في الهدف نفسه، ولكن يختلفون في توجهاتهم وقدراتهم ومهارتهم، ممّا يتيح لهم فرصة تبادل الخبرات والتعارف والاندماج، وسيجد المشترك في هذه الورش عديد من طرق التفكير المختلفة التي ربما تفتح له آفاقاً جديدة من التعلم وتغير نظرته للحياة.
2. تُساهم في عملية بناء الرؤى والحلول المُتكاملة ، لِمَا تسمح به من حرية الحوار والاختيار والتنوّع في إطار التعاون والتكامل.
3. تُساعد في دمج الشباب فيها بوساطة المُشاركة في أنشطتها أو حتّى في تنظيمها ، في جو من التعاون البنّاء.
4. تُتيح مُناقشة الأفكار والمفاهيم الأساس بشكلها المُجرّد ، إذ يُتاح بعض من الوقت للمراجعات الأساس للمفاهيم بما يُسهم في تطويرها.
5. تُساعد في بناء وتقوية الروابط وشبكات العمل بما يزيد من الكفاءة والتعاون.
6. ابتكار مفاهيم وأفكار جديدة واستحداث أساليب عمل جديدة ، مثل: الاندماج في العمل الإلكترونيّ بدلاً من الورقيّ التقليديّ وغير ذلك.
7. من المؤكد أن الإنضمام إلى الورش الإلكترونيّة المختلفة سيضيف للمشترك في هذه الورش قدراً كبيراً من الخبرة والتعلّم والتدريب، ربّما ستتيح له تعلم مهارة جديدة لم يكن يجيدها، أو ستساعده على تطوير مهارة كانت لديه بالفعل، سيجد أنه يكتسب خبرات ومعلومات قيمة تعينه على تطوير ذاته وضمان مستقبل أفضل.
8. تسمح الورش الإلكترونيّة للأشخاص المُبتدئين في مجالٍ معين أنْ يكتسبوا الخبرة من السالفين لهم ، وتوسيع إدراكهم وتطوير أنفسهم على وفق تطوّر الحياة ومناحيها؛ وبذلك تحقق التآلف والاندماج بأنظمة عمل جديدة لهم.
9. توحيد وتقريب وجهات النظر والأفكار ، والعمل على تقديم الدعم النفسيّ والاجتماعيّ للفئات الضعيفة في المجتمع

10. إيجاد حلولاً للمشكلات التي يمكن أنْ تواجه الفرد خلال مسيرة حياته.
11. تتيح عديد من فرص ومجالات وطرائق ووسائل التعلّم ، ممّا يوفر الحرية في اختيار المجال المناسب لميول واتجاهات المُشترك والمُدرب المناسب الذي يمكنه تلبية تلك الميول والرغبات ، علاوة على الطرائق المحببة التي يتبعها المحاضر في التعليم ، فالحرية في التعلم من أكثر الوسائل التي تؤدي في النهاية إلى الجودة وإتقان المهارات المكتسبة ، ذلك أنَّها تسير على وفق الرغبات الشخصية للمُتدرّب ، إذ يكمن الشغف والمثابرة.
12. توجه الفكر نحو موضوع مميز غافل عنه و تعرفه بالمجال بشكل أعمق و تخلق جو تعاوني بين الحضور ممّا يعزز العلاقات الاجتماعية و يفتح آفاق لتعاون علمي في المستقبل بينهم.
13. تعد العلاقات في ورش الإلكترونيّة في الغالب غير رسمية ممّا يعطي راحة أكبر للحضور و يكون التركيز فيها على البرامج التطبيقية فضلاً عن المحاضرات النظرية ، إذ يفضل في الورش إظهار المهارات الجديدة والمشاركات بين الحضور؛ لذلك نرى في الغالب أنَّ عدد المشاركين المدعوين و المقبولين قليلة ليحصل التعارف و التعاون أكثر من مجرد الإلقاء النظريّ على نحو ما يحصل في المؤتمرات العلميّة التي تسعى لتقديم عدد من الأبحاث و الاطلاع عليها بشكل منفرد في الغالب ، لكن في زمن الجائحة أصبح عدد الأشخاص المنضمين إلى الورش الإلكترونيّة يصل إلى الألف شخص؛ لأنَّ الهدف في الغالب هو الحصول على الشهادة وليس الحصول على المعلومة .

سلبيات الورش الإلكترونيّة:
1. عدم إمكانية التدريب العمليّ في الورش الإلكترونيّة ، إذ يتطلّب التدريب العمليّ الحضور الفعليّ ، غير أنَّ بعض المهارات استطاعت الورش الإلكترونيّ التغلب عليها كمهارات تقنيات المعلومات ، ومهارات الذكاء الاصطناعيّ ، وعملت المختبرات الافتراضيّة على تغطية بعض المهارات الأخرى.
2. عدم حصول تواصل فعلي بين المُحاضر والمشتركين من جهة والمشتركين مع بعضم من جهة أخرى بالورش الإلكترونيّة ، ولكن يمكن تخفيف هذه السلبيّة من خلال النقاش الذي يحصل بعد عرض الورشة

الفرق بين الورش الإلكترونيّ والدورات الإلكترونيّة

التسلسل	الورشة	التسلسل	الدورة
1.	مشاركون + مُنسّق أو مُيسّر	1.	مُتدرّبون + مُدرّب
2.	التركيز على النظريات والموضوعات	2.	التركيز على الأفراد وفجوات الأداء
3.	يشترط حضور نسبة كبيرة من الأشخاص 25 . وقد تصل إلى 800 شخص	3.	لا يشترط فيها حضور نسبكبيرة من الأشخاص
4.	الخبرات المُسبقة مطلوبة	4.	الخبرات المُسبقة غير مطلوبة
5.	زمن الورشة من ساعة واحدة إلى ثلاث ساعات	5.	زمن الدورة يمتد ليومين أو ثلاثة أيام

المبحث الثاني
الورش الإلكترونيّة التي كان الدرس الصرفيّ موضوعاً لها في ظل جائحة كورونا

مفهوم الصرف في اللغة والاصطلاح:
1. في اللغة:
-تدلّ مادّة (صرف) في اللّغة على التّحويل والتّبديل والتّغيير، أي عدم ثبات الشّيء أيّا كانت حالته؛ لاسيما إذا كانت قابلة للانتقال من حالة إلى أخرى بأن تخضع كيفيّتها الأصيلة التي بُنيت عليها للتغيّر(ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر ، بيروت . لبنان: 189/9) وقد وردت معاني هذا اللّفظ في سياق الذكر الحكيم من خلال قوله تعالى في بعض الآيات (انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ) (الأنعام/46) ، (وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) (البقرة/164).
2. في الاصطلاح:
أمّا ما تعارف عليه العلماء من مفاهيم في هذا الفن فالصّرف عندهم على معنيين : أحدهما عمليّ: وهو عملية تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة؛ ويحصل ذلك لمعانٍ مقصودة لا تحصل إلاّ من خلال هذا التحويل، مثال ذلك تحويل المصدر إلى الاسم الذي للفاعل والاسم الذي للمفعول، والاسم الدال على التّفضيل، واسمي المكان والزّمان، والجمع، والتّصغير واسم الآلة .

والثّاني علميّ: وهو العلم الذي يبحث بالأصول تعرف بها أحوال الأبنية في الكلمة العربيّة التي ليست بإعراب ولابناء(الثمانيني ، عمر بن ثابت ، تحقيق:إبراهيم ابن سليمان البعيميّ ، ، مكتبة الرشد، الرياض . المملكة العربية السعودية ، ط1، 1419هـ . 1999م:212) يقول ابن جنّي: إنّما التّصريف فهو لمعرفة أنفس الكلم الثّابتة، وأمّا النّحو فقد جُعل لمعرفة أحوال الكلم المتنقّلة (المازنيّ ، أبو عثمان ، المُنصف ، شرح ابن جني لكتاب التصريف ، تحقيق: إبراهيم مصطفى ، عبد الله أمين ، وزارة المعارف العموميّة ، إدارة إحياء التراث القديم ،إدارة الثقافة العامة ، ط1، 1373هـ . 1954م ، 4/1)

3. نشأة الدرس الصرفيّ:

لم يتّضح في تاريخ علوم اللّغة منشأ الدّراسات الصّرفية قبل كتاب سيبويه الذي تضمّن مسائل متنوّعة من هذا العلم (الحديثيّ ، خديجة ، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت . لبنان ، ط3 ، 2003م)

وإن كان شيخُه الخليل بن أحمد قد ألمع إلى جملة من الأبنية التي تحكمها المعاني المعجمية للّفظ وذلك ما يمكن استخلاصه من المنهج نفسه في الجمع بين الصّرف والنّحو ضمن كتاب واحد، وقد علل العلماء لنشأة التصريف مع النحو بأسباب ثلاثة هي(الحملاويّ ، أحمد بن محمد بن أحمد، شذ العرف في علم الصرف تحقيق: د. محمد بن عبد المعطى، رياض: دار الكيان للطباعة و النشر و التوزيع، ص. 29)

1. أُدرِج التصريف ضمن النحو لدى العلماء المتقدمين، وقد دعاهم ذلك إلى أنْ يغفلوا ذكر الواضع الأول للتصريف.

2. اتفق علماء النحوعلى أنّ السبب في نشأة علم النحو هو انتشار اللحن بين الناس، فاللحن لم يقتصر على ما يتصل بالإعراب فقط، وإنّما امتد ليشمل بنية الكلمة أيضاً وهي مجال علم التصريف، و ممّا لا ريب فيه أنَّ هذا هو السبب في نشأة التصريف.

3. أنَّ مباحث التصريف قد جاءت مكتملة في الكتاب الذي وضعه سيبويه المُتوفى سنة 180هـ، واكتمال مسائل التصريف لدى سيبويه يدلّ على أن البذور الأولى للتصريف قد ظهرت قبله بمدة كافية سمحت له بوضع المبادئ الأولى، فالمسائل المتفرقة، فالأصول العامة، فالفروع الجزئية، حتّى جاء سيبويه فضمنها كتابه الذي اشتمل أيضا على القياس اللغويّ الذي يعد مرحلة تالية لأقيسة التصريف ، وممّا لا شك فيه أنَّ الأوائل من علماء النحو هم الذين وضعوا اللّبنات الأساس لعلم الصّرف وإنْ لم يفصلوه عن علم النّحو ما فعل سيبويه ومن بعده المبرّد في كتابه المقتضب، وإن كان أبو العبّاس قد ترك لنا مصنّفا في علم التّصريف لم يصلنا وهو كتاب (التصريف)(عضيمة ، محمّد عبد الخالق ، أبو العبّاس المبرد وأثره في علوم العربيّة ، مكتبة الرّشد ، الرياض . السعوديّة ، ط1 ، 1405هـ ، ص 124) وهذا ما يبيّن عدم خلط القدماء بين علمي النحو والصرف فجمعهم لهما في مصنفاتهم لا يعدو أنْ يكون تنبيهاً على تكاملهما في الدّراسة اللّغويّة.

وقد ذهب كثير من الباحثين إلى أنَّ الواضع الأول لعلم الصرف هو أبو مسلم معاذ بن مسلم الهراء وهو من أعلام مدرسة الكوفة الأوائل المُتوفى عام 187هـ، غير أنَّ هذا الرأي لا يرقى إلى الحقيقة، فقد كان علماء اللغة في أول عهدهم بالتصنيف في العربية والنحو و الصرف والعروض بعامة، وقد كان العالم بالعربية لغوياً نحوياً إخبارياً راويةً،

ثم انفصلت العلوم العربية بتنوع مدارسها وبالتفاف الطلاب حول أساتذتهم في نوع معين من علوم اللغة(د.هنداوي،حسين، مناهج الصرفيين و مذاهبهم في القرنين الثالث و الرابع من الهجرة، دمشق: دارالقلم: 1989، ص59) .

وبذلك نستطيع أنْ نقرر أنَّ أبا مسلم معاذ بن مسلم الهراء كان أول من قام بالتخصيص لمسائل الصرف بالبحث و التأليف، وأنَّه أكثر من مسائل التمرين التى كان الأوائل يسمونها بالتصريف وأنَّ العلماء من بعده نقلوا عنه واتبعوا سبيله، ومن ثم نضج هذا العلم واستقامت مباحثه ، ولم تستقل الدّراسات الصّرفية بمصنّف منفرد إلاّ لدى أبي عثمان المازنيّ الذي خصّ الصرف بكتابه (التصريف) ، وقد اكتمل صرح التصريف في القرنين السادس والسابع الهجريين ، والذي بلغ فيه التأليف ذروته على يد علمائه الذين استوعبوا في مؤلفاتهم جميع أبواب التصريف، فوضعوا أهم مصنفاته و أدقّها و أكملها و أجودها تهذيباً و توضيحاً ومنهجاً. وكان إمام هذه الفترة ونجمها اللامع و أستاذها ابن القطاع الصقليّ، الذي أدخل الصرف بتأليفه في الأبنية مجالاً جديداً، الذي ظهر تأثيره واضحاً في مؤلفات مَنْ جاء بعده مثل: ابن عصفور وأبي حيان، و كتب اللغة مثال ذلك: القاموس و شرح القاموس و لسان العرب (عبد الله ، أحمد محمد عبد الدائم، ابن القطاع و أثره في الدراسات الصرفية مع تحقيق كتابه "أبنية الأسماء والأفعال و المصادر"دراسة و تحقيق، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، 1980م ، ص 78)، ثمّ توالت التآليف في هذا العلم تترى إلى يوم النّاس هذا، وكلّ عالم يأخذ عن سابقه ويزيد عليه النزر اليسير من خلال الشّروح التي تتبّع مواطن الإضافات العلميّة وتفصلها عمّا أشار إليه صاحب الكتاب الأصل لكي تظهر أوجه التباين بين الشرح والأصل، ومن تلك الأصول التي تعقّبتها شروح زادت في قيمتها ومكانتها كتاب المازنيّ هذا الذي شرحه ابن جني بكتابه(المنصف) وكذا (التكملة) لأبي علي الفارسيّ الذي تولّى شرحه عبد القاهر الجرجانيّ بكتابه (المقتصد)،وقد سار على هذا المنوال الرضيّ الإستراباذي حين شرح (شافية ابن الحاجب) وقبل هؤلاء قام عمر بن

ثابت الثمانيني بشرح كتاب (التصريف الملوكي) لابن جني بكتابه (شرح التصريف)، ولا يعني هذا أن ّ هؤلاء الشرّاح لم يألّفوا كتبا في الصرف فعبد القاهرالجرجاني مثلا له كتاب (المفتاح في الصرف) فهو على صغر حجمه حوى جلّ مسائل الصرف وبيّن الفرق بين مصطلحي الصرف والتّصريف (الجرجانيّ ، المفتاح في الصرف ، تحقيق:علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت . لبنان ، ط1 ، 1978م) ولايمكن في غمرة الحديث عن جهودعلماء اللّغة في علم الصّرف أن نغفل كتابين مهمّين هما (الممتع في التّصريف) لابن عصفور الإشبيلي وكتاب (إيجاز التعريف في علم التّصريف) لجمال الدين بن مالك .

وأمّا ما كتبه المحدثون فهو كثير، و لكنّهم كانوا عيالاً على المتقدمين فيما صنعوا وهم بين جانح إلى البسط، و مائل إلى الاختصار(الخطيب ، عبداللطيف محمّد ، المُستقصى في علم التصريف ، دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط1، 2003م ، ص 24) و لعل خير ما ألّف في هذا العلم في العصر الحديث هو ما كتبه الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد في كتابيه "تصريف الأفعال" و" تصريف الأسماء" وما كتبه الشيخ عضيمة في كتابه "المغنى في تصريف الأفعال.(المصدر نفسه).

لقد حدّد الأقدمين الحقل الصرفيّ أوالتصريفيّ بأنَّه لاعلاقة له إلا بالأفعال المتصرفة التى لها الأصالة والأسماء المتمكنة. أمّا الحروف و شبهها من الأسماء الموغلة في البناء فلاعلاقة لعلم الصرف بها، كذلك لاعلاقة له بالأفعال الجامدة ولابالأصوات(ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق محمد كامل بركات: مصر دار الكتاب العربي1967م ، ص29) .

فالحروف مثل:عن، على لا يصح التصريف فيها؛ لأنَّ أصولها مجهولة ولا يعرف لها اشتقاق. والأسماء المبنية الموغلة في شبه الحرف مثل: مَنْ، كم، هُم كذلك لا تصرف ولا يمثل؛ لأنَّ تلك الأسماء في حكم الحروف (ابن جني ، المُنصف ، تحقيق:إبراهيم مصطفى ، وعبد الله أمين ، مصر ، مطبعة البابي الحلبي ، 1954م ، ص 7)

و الأفعال الجامدة مثل: عسى، نعم، بئس لا تصرف ولا تمثل في الميزان الصرفيّ؛ لأنَّ الفعل الجامد هو ما أشبه الحرف، فهو لا يقبل التحوّل من صورة إلى صورة أخرى (الغلاييني ، مصطفى ، جامع الدروس العربيّة ، المكتبة العصريّة ، صيدا ، 1971م ، 529/2) والأصوات لا يدخلها التصريف؛ لأنَّها حكاية يصوت بها، و ليس لها أصل معلوم(ابن عصفور،الممتع في التصريف،تحقيق: فخر الدين قباوة ،المكتبة العربية بحلب ، سوريا ، 1970م ، 3/1).

4. أهمية علم الصرف:

إنَّ القواعد الصرفيّة والنحويّة هي مقومات اللغة ، وهي الأسس والدعائم التي يقام عليها بنائها ، وهي الهيكل الذي يحفظ مبادئها ، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال الولوج إلى أبواب المعارف من غير اتقان قواعد النطق والكتابة ، من هنا تتضح أهمية علم الصرف بالآتي:

1. ضمان سلامة اللغة واستعمال المفردات اللغويّة استعمالاً صحيحاً لا تشوبه الأخطاء و لا التكلّف ، وتكوين عادات لغويّة صحيحة ، ومن ثَمّ نقل المعنى بدقة إلى السامع أو القاريء بلا غموض(بلعيد ، صالح ، في فضايا فقه اللغة العربيّة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون ، الجزائر، 2003م ، ص 131 ، وينظر:د. عاشور، راتب قاسم ، ود. الحوامدة ، محمد فؤاد ، أساليب تدريس اللغة العربيّة بين النظرية والتطبيق ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، ط3، 2010م ، ص 10 ، فضل الله محمّد رجب ، الاتجاهات التربويّة المعاصرة في تدريس اللغة العربيّة ، 1998م ، ص 190)

2. معرفة وظائف المستويات اللغوية من ألفاظ ومعاني للمفردات وما يطرأ على هذه الألفاظ من تغييرات ، ومن ثَمَّ تكوين مَلَكة لسانيّة صحية مبنية على أساس الفرد للمعاني والتعبير عنها بوضوح واكتساب ذوق أدبيّ سليم (المصادر نفسها).

3. تعويد العقل على التفكير السليم من خلال التدريب على القياس ، والتحليل والاستنتاج ، ودقة الملاحظة والموازنة وإدراك الفروق بين الصيغ الصرفيّة والتصرّف في أجزاء تراكيبها(المصادر نفسها)

ومع أهمية علم الصرف في الدرس اللغويّ العربيّ إلا أنَّه لم يلقَ إلى الآن ما ينبغي له من الدرس الذي يُعين على تقديمه في الصورة التي تُيسرالإفادة منه (الراجحيّ ، عبده ، التطبيق الصرفيّ ، دار النهضة العربيّة ، بيروت ، 1984 ، ص 5)

والصرف هو ركن من أركان اللغة العربيّة ومقدمة ضرورية لدراسة نحوهاوتراكيبها اللغويّة ، إذ يجب العمل على دراسته وتجلية ماغمض منه وتيسير الوصول إليه ولهذا كان جعل مادة الموضوع من أهمية لدارس اللغة العربيّة من كل مراحل الدراسة.

فالصرف موضوع شائك يلقى دارسوه عناء كبيراً في تفهّم قواعده الكليّة فإنَّ دراسة الصرف أمر لامندوحة عنه (نهر ، هادي ، الصرف الوافي ، دراسة وصفيّة

تطبيقيّة في الصرف وبعض المسائل الصوتيّة ، مطبعة التعليم العالي في الموصل ، ص 16) .

ويقول أحمد عبد الستار الجواريّ إذا كان علم النحو ممّا يستحق أن ينظر في بعض قضاياه نظرة أخرى غير نظرة السالفين من علماء العربية، فإنَّ صنوه علم الصرف يُراد له أنْ يكون محل تدبّرٍ وتأملٍ ونظر فاحص دقيق فلا يجوز له أنْ يظل رهيناً للتقليد والاتباع المطلق. ذلك أنَّ من فوائد معاودة النظر في علومِ العربيّة أنْ يُعادَ عرضها على دارسي اللغة عرضاً يتصف بتيسير فهم حقائقها والانتفاع بها وجعلها جزءاً من المعارف التي يحتويها الفكر ويستوعبها التفكير وتستسيغها الأفهام.

ومن الأمور التي تدعو إلى التأمل والتدبر أنَّ علم الصرف قد ضُرب عنه صفحاً فلم يعد في موضع العناية والاهتمام مثل اهتمام الناس بالنحو وشكواهم من وعورة مسالكه وتعقيد قواعده. ولعل مرد ذلك إلى أنَّ الصرف وقرينه أو فرعه . الاشتقاق . أدنى إلى الضبط وأقرب إلى الدقة؛ لأنَّ قواعدهما محدودة محصورة مقصورة على بناء الكلم في ذاتها مفردة بعدّها جزءاً من التركيب؛ لأنَّ الخطأ أو الشطط في بناء الكلمة المفردة قد يغيب في بعض الأحيان التقاطه واكتشافه والالتفات إليه على كثير من الناس، بل أنَّهم قد لايجدون إلى التحقق من الصواب سبيلاً إلا برجوعهم إلى المعاجم وكتب اللغة، بل أنَّهم قد يتجاهلون في بعض الأحيان أو يتناسون أنَّ لهذا العلم – علم الصرف – قواعد في التصريف والاشتقاق وبناء الكلم لايحسن بدارس العربيّة أنْ يجهلها أو يُعرض عنها ثم أنَّ قواعد التصريف أو الاشتقاق في جملتها وعمومها قواعد هي أدنى إلى الاستقرار والثبات من القواعد الأخرى في علوم العربيّة (الجواريّ ، أحمد عبد الستار ، حروف الزيادة ، مجلة المَجمع العراقيّ ، بغداد ، ج 3 ، م 39 ، محرم الحرام 1409هـ ، أيلول 1988م ، ص 63).

مثلما اجتاح وباء كورونا المستجد "كوفيد 19" حواجز الزمان والمكان، جاءت دعوات (التعلم عن بعد) – تلك الدعوات التي صاحبت انتشار الفيروس- لتجتاح هي الأخرى حواجز المكان والزمان. اجتياح مكانيّ جعل من غياب الحواجز المكانيّة الثابتة مثارًا للارتقاء إلى عوالم مختلفة وذلك عن طريق شبكات الإنترنت الفسيحة، واجتياح زمانيّ امتلك الأدوات التى يمكن التخلص بها من روتين الذهاب والإياب ومزاحمة الآخرين بحثًا عن سرعة الوصول إلى حيز مكانيّ ربّما كان أضيق ممّا تحتمله رحابة العقول.

فتحت عنوان (اضطراب التعليم بسبب فيروس كورونا الجديد والتصدي له)، ذكر تقرير لمنظمة اليونسكو أنَّ: انتشار الفيروس سجل رقمًا قياسيًّا للتلامذة والطلاب والشباب الذي انقطعوا عن الذهاب إلى المدرسة أو الجامعة. وحتّى تاريخ 12 مارس، أعلن 61 بلدًا في أفريقيا وآسيا وأوروبا والشرق الأوسط وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية عن إغلاق المدارس والجامعات، أو قام بتنفيذ الإغلاق؛ إذ أغلق 39 بلدًا المدارس في جميع أنحائه، ممّا أثر على أكثر من 421.4 مليون طفل وشاب، و قام 14 بلدًا إضافيًّا بإغلاق المدارس في بعض المناطق لمنع انتشار الفيروس أو لاحتوائه. ممّا أدى إلى اضطراب تعليم أكثر من 500 مليون طفل وشاب آخرين، على وفق المنظمة.

وبكل ما يمتلكه من موارد سمعيّة وبصريّة ورسوم توضيحية وصور متحركة، تحوّل التعليم عن بعد من أسلوب (التلقين) إلى أسلوب (تفاعليّ) مصحوب بمؤثرات بصريّة وسمعيّة، تجعل من العمليّة التعليميّة (الجامدة) عمليّة أكثر جذبًا، وتساعد الطلاب على الدخول إلى المحتوى بلا توقف عند عتبات رائحة الأوراق .

بلا شك أنَّ الأزمة التى سببها انتشار جائحة كورونا غير المسبوقة كانت عابرة للقارات والحدود والأجناس والأعراق ، وَحَدَتِ العالم تحت مظلة الخوف من العدوى والموت، وعزّز ذلك الإعلام الذي سلط الضوء على الجوانب السلبيّة والسوداويّة للأزمة وتداعياتها، لاسيما وأنَّ الحل الوحيد المتاح كان وقائيًا وليس علاجيًا، فكان خيار الحجر الصحيّ الإجباريّ السلاح الوحيد أمام الحكومات لحماية أرواح شعوبها التي لم تدرك خطورة الأزمة وفداحة النتائج إلا بعد أنْ ظهرت الأرقام المفزعة لأعداد المصابين والضحايا، وكان من حسنات هذا الوضع القليلة حتمية اللجوء إلى إعادة منظومة الحياة التى حجرت في البيوت إلى الدوران، فكان خيار التواصل الإلكترونيّ في إنجاز الأعمال التى يمكن أنْ تستوعبها التقنية ، وأهمها على الاطلاق تبادل المعلومات والأفكار عن الجائحة، ثُم برزت الحاجة إلى حلول ناجعة للتواصل مع طلبة العلم في الجامعات والمدارس التى وجدت نفسها أمام خطر ايقاف الدراسة وضياع عام ثمين من عمر الأجيال، فكان خيار اللجوء إلى التعليم عن بعد أمرا لابدَّ منه، لم يؤخذ الأمر على محمل الجد سوى من نفر قليل من المختصين الذين استشعروا حقيقة أنَّ الأزمة ستطول أكثر ممّا نتصور، من هنا أمسك هؤلاء بزمام المبادرة التى واجهت معارضة كبيرة من مجتمعات اعتادت الكسل والتواكل والعيش بطريقة تقليديّة ، هناك دول لم تعانِ صعوبة البدايات؛ لأنَّها مارست هذا الخيار لأسباب تتعلّق بدرجة التطور التي وصلتها وأفرزتها طبيعة حركة المجتمعات على غرار كوريا الجنوبية، فى حين نجد أنَّ المجتمعات العربيّة والشرق أوسطية عاش أفرادها رهبة التجربة وضغط كثيرون باتجاه إفشال هذه التجربة، إلى أنْ اصبح تقبّلها أمراً واقعاً بمرور الوقت وعدم وجود ضوء في نفق كورونا الطويل، وعلى هامش تطبيق هذه التجربة في التعليم عاش العراق إيقاعاً متسارعاً متذبذباً بين الرضى والممانعة من طلبة اعتادوا الكسل، لا يحترمون المعلّم ولايقدّسون العلم وليس لهم نظرة إلى المستقبل ، وفي خطوة نراها ذات وجهين: إيجابيّ يتمثل في دفع أفواج من أميي التكنولوجيا من حملة صفة أستاذ جامعيّ إلى اقتحام ميدان لطالما كانوا عازفين عنه، حتّى بدأت تطل علينا إعلانات

الندوات والورش الافتراضية التي تقام على برامج متنوعة مجانية متاحة مثلvideo conference call وGoogle meet وغيرها التي يمكن الحصول عليها بسهولة على الأجهزة الذكية، وهنا يتبدى الوجه السلبيّ، وشيئا فشيئا زحفت إلى هذه الممارسة المتقدمة جيوش الباحثين عن ورقة مشاركة أو حضور يقوم بالتسجيل ثُمّ يهرب في الغالب للتسجيل في ورش أخرى ، وصار جميعهم يتباهى بالشهادات التي حصل عليها من جهات ومنظمات بل وحتّى جامعات عالمية بمسميات وهمية .

ولم تكن اللغة العربيّة ببعيدة عن تلك الندوات والورش الإلكترونيّة فقد كان لها نصيب من تلك الورش التي أُعلِنَ عنها من خلال شبكات التواصل الاجتماعيّ في أثناء جائحة كورونا والتي كانت على النحو الآتي:

1. آليات تعزيز اللغة العربيّة والهوية الثقافيّة في ضوء التحديات المعاصرة/ الجامعة العراقيّة
2. الأخطاء الإملائيّة وأثرها في تحصيل الطلبة / جامعة البصرة
3. الأخطاء الكتابية الشائعة في زمن كورونا/ الجامعة العراقيّة
4. الأخطاء اللغويّة الشائعة/ مؤسسة الغدق ، جامعة واسط
5. أثر قواعد التفسير في حفظ إعراب القرآن الكريم والتفسير اللغويّ/جامعة بابل
6. أساسيات الإملاء في اللغة العربية / حسين على
7. استخدام التعليم الإلكترونيّ المُدمج في تعليم اللغة العربيّة/ الجامعة العراقيّة
8. إشكالات الترجمة من اللغة العربيّة وإليها/ جامعة سامراء.
9. الأغلاط اللغويّة الشائعة في المخاطبات الرسميّة/ تربية واسط
10. الأغلاط اللغويّة الشائعة في المخاطبات الرسميّة/ جامعة تكريت
11. ألقاب اللهجات العربيّة/ قيادات التربية والتطوير
12. البنية في التعبير القرآنيّ/ الجامعة العراقيّة
13. التأثير السريانيّ في مبنى ومعنى اللغة العربيّة/ جامعة الموصل
14. التأثير والتأثر بين اللغة العربيّة واللغة الفارسيّة/ الجامعة المستنصريّة
15. التراث العربيّ المخطوط في إسبانيا البقاء والفناء/ الجامعة المستنصريّة
16. ثقافة التغيير في النص القرآنيّ/ منتدى الحوار القرآنيّ
17. دلالة التصغير في الأعلام الواردة في القرآنالكريم/ المنظمة الدوليّة لحماية حقوق الإنسان العراق/أوكرانيا
18. ضعف مستوى اللغة العربيّة في مواقع التواصل الاجتماعيّ/ جامعة تكريت
19. العربيّة والتعلُّم عن بُعد/الجامعة العراقيّة
20. علم اللغة التعليميّ الخصائص والأهداف/ جامعة ذي قار
21. الفوائد اللغويّة التي أوردها الإمام الشربينيّ في شرحه على مُغني المُحتاج/ الجامعة العراقيّة
22. كتابة المَقال الصحفيّ وأثر اللغة الأدبيّة والأكاديميّة في محتواه/الجامعة العراقيّة
23. اللسانيات البنيويّة والتوليديّة وتطبيقاتها على اللغة العربيّة/جامعة ذي قار
24. اللسانيات التطبيقيّة وآفاق الدرس اللغويّ العربيّ/ المجمع العلميّ العراقيّ
25. اللغة العربيّة بين الماضي والحاضر/ جامعة بابل
26. اللغة العربيّة في المراسلات الرسميّة/ جامعة البصرة
27. اللغة العربيّة لغة الهوية ولغة النمو الثقافيّ/ الجامعة العراقيّة
28. مرونة المفردة المعجميّة وأثرها في المفردة القرآنيّة ظاهرة المُشترك اللفظيّ أنموذجاً/ الجامعة العراقيّة
29. المشترك بين اللهجتين الموصليّة والمارونيّة/ جامعة الموصل
30. مشكلات تدريس مادة النحو وعلاجها/ الجامعة العراقية ، مدرسة الحديث العراقيّة
31. المصطلحات اللفظيّة التي استخدمها النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ولم يذكرها أحد قبله (عرض ودراسة)/ الجامعة العراقيّة
32. المعاصرة القرآنيّة دراسة في مرتكزاتها النظريّة/ منتدى الحوار القرآنيّ
33. من أسرار سورة الانفطار البيانيّة والتدبريّة/ منتدى الحوار القرآنيّ
34. منهج اللسانيات التداوليّة بين الوضوح والغموض/ جامعة ذي قار
35. النحو للموظفين/ تربية الأنبار
36. نظرات في نشأة اللغة/ جامعة تكريت
37. النقد الإبداعيّ وعلاقته باللسانيات/ جامعة ذي قار

38. الوقف والابتداء وعلاقته بالمعنى والتركيب النحويّ/ جامعة تكريت
39. واقع مؤسسات اللغة العربيّة في ظل جائحة كورونا/ المجمع العلميّ العراقيّ
من خلال النظرة الأولى لعنوانات الورش يتضح لنا مكانة علم الصرف بالنسبة لباقي علوم اللغة العربيّة بالنسبة لاهتمام مُنسقي الورش الإلكترونيّة في العراق ، وما يحز في القلب أنَّك حينما تُحاجج مُنسقي الورش وهم في الغالب من حملة الشهادات العليا وبأحد فروع اللغة العربيّة لماذا هذا العزوف عن علم الصرف وموضوعاته يجيب بأنَّ علم الصرف جاف وموضوعاته مُعقّدة وأنَّ الدراسات فيه قليلة ، وليس لديه جمهور ، وأنَّ
الدراسات الأدبيّة والنحويّة والبلاغيّة أكثر وأثرى وأمتع ، ولعل أبرز الأسباب التي تؤدي إلى هذا العزوف ما أشار إليه أنيس فريحة بقوله (وقد لاحظنا في الأونة الأخيرة إعراضا عن أحكام الصرف ولانلوم المدرس ولا الطالب على إعراضه لأن قواعد الصرف وفي أساليب تعليمه وتعلمه إرهاقا وتنفيرا)(فريحة ، أنيس تبسيط قواعد العربيّة وتبويبها على أساس منطقيّ جديد ، طبع مطابع المُرسلين اللبنانيين ، جونيه ، بيروت ، ص 20). ويشكو قواعد اللغة العربية التي دونت منذ ماينوف على الألف سنة ولمّا يطرأ عليها تعديل بعد يقربها إلى أفهام الأولاد أو يحببها إلى نفوسهم وهو ينسب الخطأ في الوسيلة إلى قُدامى الصرفيين والنحويين وهو يلوم المعاصرين المحدثين لالتزامهم الفلسفة اللغوية التي أخذ بها المتقدمون ولاتباعهم الأسلوب ذاته في التأليف(فريحة ، أنيس ، نظريات في اللغة ، دار الكتاب اللبنانيّ ، بيروت . لبنان ، ط2 ، 1981م ، ص 161).وأنَّه لم يكن التأليف للأطفال والأحداث: كانت العلوم اللسانيّة رياضة عقليّة من المنطق والتخريج لطلاب الفلسفة وعلم الكلام وعلوم الدين ونقد الأدب والتأليف للأطفال والأولاد أعسر مطلباً من التأليف للكبار. وقد جاء التأليف على غاية من النقص في الوصف وعلى غاية من التعقيد في اللغة والمصطلح وأدهى من هذا وذاك أنْ تظل هذه الكتب البعيدة عن روح العصر مثال الذي يحتذى في التبويب والمصطلح والاستشهاد مع الملاحظة أنّ القدامى أنفسهم شعروا بهذه الأخطاء في التأليف فنشطوا فيما بعد (للشرح) و (التقريب) و (التبسيط) و (التعليق) و (التشذيب) في كتب تدل عنواناتها على أنَّ مؤلفيها أدركو أنَّ علم الصرف والنحو لم يعد في متناول الرجل العادي. ويكفيهم فضلاً أنَّهم حاولوا تبسيط هذا العلم وتقريبه من الأفهام ولكنا نشعر أنَّهم لم يحلو المشكلة. وقد حاول بعض المحدثين تأليف كتب في القواعد تكون أقرب منالا من كتب القدامى. ولكنها جاءت تختلف في روحها وتنسيقها ومصطلحاتها وفلسفتها اللغويّة عن أمات كتب اللغة القديمة قد يكون فيها شيء من السهولة من عرض القاعدة وسوى هذا فأنَّها صورة من كتب القدماء(المصدر نفسه:164). ويرى أنَّ تبويب القدماء للقواعد مدعاة للتشويش (المصدر نفسه: 164)
ولتذليل صعوبة الصرف وضع أنيس فريحة عدة اقتراحات منها:
1. يرى أنه ما دامت اللغة العربية هي لغة اشتقاقية فأنَّ شكل الكلمة يتغير والجذر يشتق منه كلمات عدة، بإضافة عناصر إلى هذا الجذر لخلق ظلال مختلفة المعنى الأصيل؛ لذا يرى أنَّ هذه القواعد هي جوهريّة أساس ينبغي للطالب أنْ يحذفها ويميل إلى أنَّه يعدّ قواعد الاشتقاق والتصريف جزءاً اساساً من قواعد اللغة وعليه يجب انْ تحتل المرتبة الأولى.
2. ويرى أنَّه من الواجب أن يتمّ التقليل من التفاصيل الفرعية التي تسبب الاسهاب الممل الذي لا ينفع، فهو يدعو إلى ترك كل ما لا يؤول إلى اتقان القراءة والكتابة والتذوق للدراسات المسهبة في الجامعات والمدارس العليا.
3. ويرى أنَّ من الأولى أنْ تسدي إلى الطلبة أكبرخدمة إذا نحن علمناهم القياس أولاً ثُمّ الشاذ ثانياً وبجرعات مختلفة(تبسيط قواعد العربية: 20-21)
4. يرى أنَّه من الواجب أنْ يكون التعليل للظواهر اللغويّة مبنياً على القوانين العلميّة التي يقرها علماء الصوت وعلماء اللغات (المصدر نفسه: 21)
5. ويقول: يجب الإقلال من المصطلحات الصرفيّة والنحويّة نحن نسلم بأنْ لكل علم
مصطلحاته التي لا غنى عنها لتسهيل ذلك العلم. ولكن لا شك فيه أنَّ المصطلحات الصرفية والنحوية وإنْ كانت مقبولة مفهومة لدى قدامى اللغويين فوق مستوى الطلاب وهذه المصطلاحات كثيرة وليست دقيقة بعضها مُبهم وبعضها مُستغرب(تبسيط قواعد العربيّة:12)مثل المضارع: ولماذا اسمه المضارع والصفة المشبهة مشبهة بأيّ شيء شبهت (المصدر نفسه: 21). وقد أحسن القول بأن (من العوائق التي تحول بيننا وبين إدراك شيء من هذا الهدف هو أن هذه العربية ما زلنا نجهلها يجهلها ابن الشارع كما يجهلها المتعلم المثقف وقد أكون مصيباً او قلت يجهلها ذوو الاختصاصات المختلفة. وقد أكون غير مفرط لو قلت أن مدرس العربية وأساتذتها في محنة منها، ذلك أن طائفة كبيرة منهم لا تملك القدرة الوافية الكافية على الإعراب بفصيحة مليحة أنّهم يستعينون بالعامية الدارجة في أحيان كثيرة لأنهم يجدون فيها أداة مساعدة لإيصال الفكرة التي تحز بهم (السامرائيّ ، إبراهيم ، تنمية اللغة العربيّة في العصر الحديث ، مطبعة الجيلاويّ ، القاهرة ، 1973م ، ص 6). وهو يدعو إلى التكاتف من أجل التيسير المنشود يقول " ومهما كانت المصاعب التي تنجم من طريق المتصدي للتيسير فلابد من عمل جاد تشترك فيه عناصر كثيرة في أقاليم مختلفة يعمل كل منهم وحدة ثم يعمل مجتمعا مع غيره من الاقاليم المختلفة أن العربية الفصيحة في عصرنا الحديث مشكلة صعبة ذلك بأننا

شاعرون أبداً أن في لغتنا حاجة إلى أن تيسر رسماً وبناء ونحوا لكي تصبح لغة يباشرها المعربون فيتصرفون بها كلاماً وفكراً وكتابة. وأننا شاعرون أبداً إلى أن تكون العربية لغة متطورة والتطور أننا معاشرة العرب نجهل لغتنا ونجد في مباشرتها صعابا كثيرة فلا يستطيع كثير من جمهرة المختصين أن يملك من هذه العربية القدر الذي يعينه على إيصال العلم والمعرفة إلى غيره ييسر" (المصدر نفسه: 6).

ولعل أساتذة الصرف في العراق ممّن يدرسون في المعاهد والجامعات العراقيّة يتحملون جزء من مسؤولية عزوف منسقي الورش عن إقامة ورش عمل يكون أحد موضوعات الصرف عنواناً لها ، فقد وجدت من خلال متابعتي للورش الإلكترونيّة في ظل جائحة كورونا تسابق أساتذة الأدب والنقد واللسانيات في إقامة الورش الإلكترونيّة ، لكنني لم أجد يحصل مع المختصين بعلم الصرف وهذا ما يسبب الألم والحزن في النفس.

الاستنتاجات

لكلّ بحث لابد له من استنتاجات يخرج بها ولعل أبرز الاستنتاجات التي خرج بها البحث:

1. أنَّ أغلب الورش الإلكترونيةالتي عُرضت في أثناءجائحة كورونا كانت تتحدّث على الآثارالنفسيّة للجائحة وآثارها على التعليم،وتحدّثت أيضاً على المنصات الإلكترونيّة وكيفية التعامل معها،وكيفية إدارة الوقت،كيفية تصميم الدروس الإلكترونية بطريقة احترافية وكيفية عمل الاختبارات الإلكترونيّة، مهارات الاتصال والتواصل،المستودعات الرقمية وآليات النشر بها.
2. أمّا في ما يخص اللغة العربيّة فقد دارت أغلب موضوعات الورش العلميّة في الأخطاء سواء أكانت كتابيّة أم إملائيّة أم لغويّة،علاوة على المشترك اللفظيّ،ومشكلات تدريس مادة النحووعلاجها،مرونة المفردة المعجميّة.
3. كان التركيز في الغالب في الجامعات ذات تخصص اللغة العربيّة على اللسانيات ، وعلى الموضوعات الأدبيّة وهذه الموضوعات تلاقي جمهوراً كبيراً وهو ما يبتغيه منسقو الورش.
4. يعلل كثير من منسقي الورش الإلكترونيّة سبب العزوف عن مادة الصرف صعوبة المادة وتعقيدها وجفافها وعدم وجود جمهور لها.
5. خلال هذه الجائحة اشتركت بما يقارب من خمسين ورشة عمل لم يكن للغة العربية منها نصيب سوى خمس عشرة ورشة ، وممّا يحزُّ في النفس أنَّ ورشة واحدة فقط كانت في موضوع الصرف وأنا مَنْ أقامها بالتعاون مع المنظمة الدولية لحقوق الإنسان أوكرانيا . العراق بعنوان (دلالة التصغير في الأعلام الواردة في القرآن الكريم) وقد لاقى الموضوع تفاعلاً من الجمهور المتداخلين في الورشة وقد أثنوا على حسن اختيار الموضوع وطالبوا بالإكثار من هذه الموضوعات.

التوصيات

توصي الباحثة بالآتي:

1. العناية بموضوعات الصرف من منسقي الورش العلميّة لما لهذا العلم من أهمية فهو فرع من النحووجزء لايتجزء منه ، فهو علمٌ جليل،عظيم الشأن
2. على منسقي الورش العلميّة استضافة أعلام الصرف ممّن لديهم أبحاث في تسهيل الصرف لكي يكون لهم دوراً فاعلاً في تذليل تلك الصعوبة على وفق ما يزعمون.
3. على منسقي الورش العلميّة استضافة أعلام الصرف ممّن لديهم أبحاث في تسهيل الصرف لكي يكون لهم دوراً فاعلاً في تذليل تلك الصعوبة على وفق ما يزعمون.
4. الاهتما بمادة الصرف ابتداءً من أو مرة يدرس فيها الطالب الصرف وهو طالب في الصف الثاني المتوسط ثم يتدرّج حتّى يصل إلى الكلية ، إذ نرى بعض ممّن أكمل دراسته في اللغة العربيّة وهو غير ملم بهذه المادة.
5. الإفادة من شبكات التواصل الاجتماعي في الحث على الاهتمام بعلم الصرف من خلال تصحيح الإخطاء التي يقع بها مستخدمو هذه الشبكة العنكبوتيّة
6. الإفادة من التقنيات والبرمجيات الحديثة في تيسير مادة الصرف لتكون أسهل على النشا الحديث في التطبيق.

المصادر

القرآن الكريم

أ. د. الناجيّ ، عبد السلام بن عمر:إدارة وتيسيرورش العمل ، اتحاد الجمعيات المغاربيّة ، 2018.

ابن جني ، المُنصف ، تحقيق:إبراهيم مصطفى ، وعبد الله أمين ، مصر ، مطبعة البابي الحلبي ، 1954م.

ابن عصفور،الممتع في التصريف ، تحقيق: فخر الدين قباوة ،المكتبة العربية بحلب ، سوريا ، 1970م .
ابن مالك، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تحقيق محمد كامل بركات: مصر دار الكتاب العربي1967م.
ابن منظور،أبي الفضل جمال الدين محمّدبن مكرم ، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،دارصادر بيروت،1990م.
بلعيد ، صالح ، في فضايا فقه اللغة العربيّة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، بن عكنون ، الجزائر، 2003م .
الثمانيني ، عمر بن ثابت ، تحقيق:إبراهيم ابن سليمان البعيميّ ، ، مكتبة الرشد، الرياض . المملكة العربية السعودية ، ط1، 1419هـ . 1999م.
الجرجانيّ ، المفتاح في الصرف ، تحقيق:علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ، بيروت . لبنان ، ط1 ، 1978م.
الجواريّ ، أحمد عبد الستار ، حروف الزيادة ، مجلة المَجمع العراقيّ ، بغداد ، ج 3 ، م 39 ، محرم الحرام 1409هـ ، أيلول 1988م.
الحديثيّ ، خديجة ، أبنية الصرف في كتاب سيبويه، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت . لبنان ، ط3 ، 2003م.
الحملاويّ ، أحمد بن محمد بن أحمد، شذ العرف فى علم الصرف تحقيق: د. محمد بن عبد المعطى، رياض: دار الكيان للطباعة و النشر و التوزيع.
الخطيب ، عبداللطيف محمّد ، المُستقصى في علم التصريف ، دار العروبة للنشر والتوزيع ، الكويت ، ط1، 2003م.
د. عاشور، راتب قاسم ، ود. الحوامدة ، محمد فؤاد ، أساليب تدريس اللغة العربيّة بين النظرية والتطبيق ، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة ، ط3، 2010م .
د.هنداوي،حسين، مناهج الصرفيين و مذاهبهم فى القرنين الثالث و الرابع من الهجرة، دمشق: دارالقلم: 1989م.
الراجحيّ ، عبده ، التطبيق الصرفيّ ، دار النهضة العربيّة ، بيروت ، 1984
عبد الله ، أحمد محمد عبد الدائم، ابن القطاع و أثره فى الدراسات الصرفية مع تحقيق كتابه "أبنية الأسماء والأفعال و المصادر"دراسة و تحقيق، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، 1980م.
عضيمة ، محمّد عبد الخالق ، أبو العبّاس المبرد وأثره في علوم العربيّة ، مكتبة الرّشد ، الرياض . السعوديّة ، ط1 ، 1405هـ .
الغلاييني ، مصطفى ، جامع الدروس العربيّة ، المكتبة العصريّة ، صيدا ، 1971م.
فريحة ، أنيس ، نظريات في اللغة ، دار الكتاب اللبنانيّ ، بيروت . لبنان ، ط2 ، 1981م.
فريحة ، أنيس تبسيط قواعد العربيّة وتبويبها على أساس منطقيّ جديد ، طبع مطابع المُرسلين اللبنانيين ، جونيه ، بيروت.
فضل الله محمّد رجب ، الاتجاهات التربويّة المعاصرة في تدريس اللغة العربيّة ، 1998م.
لسامرائيّ ، إبراهيم ، تنمية اللغة العربيّة في العصر الحديث ، مطبعة الجيلاويّ ، القاهرة ، 1973م
المازنيّ ، أبو عثمان ، المُنصف ، شرح ابن جني لكتاب التصريف ، تحقيق: إبراهيم مصطفى ، عبد الله أمين ، وزارة المعارف العموميّة ، إدارة إحياء التراث القديم ، إدارة الثقافة العامة ، ط1، 1373هـ . 1954م ،
نهر ، هادي ، الصرف الوافي ، دراسة وصفيّة تطبيقيّة في الصرف وبعض المسائل الصوتيّة ، مطبعة التعليم العالي في الموصل .

Rimar Congress 2020
ISBN 978-605065853-8