

BİDGE Yayınları

Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları

Editör: Doç. Dr. Mehmet Ali Kılav ARAZ

ISBN: 978-625-372-385-9

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Güzde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 25.12.2024

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. şti.

Güzeltpe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



İçindekiler

Sudan ve Cezayir’de Dil Politikalarının Siyasi Etkileri: Araplaştırma Süreci ve Çatışma Dinamikleri	4
Hüseyin DURSUN	4
Arap Dilinde “Min” (مِنْ) Edatının Fonksiyonu.....	46
Mahfuz GEYLANİ.....	46
Sâku’l-Bambu Romanı Üzerinden Kâne Fiili’ne Bakış.....	66
Şeyda Cellek.....	66
Abdussamed Yeşil dağ	66
Bambu Sapı Romanı Örneğinde Arapça’da Sık Kullanılan Kelimeler	80
Merve Yiğit Köse	80
Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri ve Özellikleri.....	88
Hamit SALİHOĞLU	88
Ali SUNTAY	88

BÖLÜM I

Sudan ve Cezayir’de Dil Politikalarının Siyasi Etkileri: Araplaştırma Süreci ve Çatışma Dinamikleri

Hüseyin DURSUN¹

Giriş

Sudan, 1956'da iç savaşın eşiğindeyken Britanya'dan bağımsızlığını kazanırken, Cezayir ise 1962'de Fransa'dan bağımsızlığını ilan etti, bu süreçte zaferle çıkan parti ise Front de Libération Nationale (FLN) oldu. Sudan ve Cezayir'in sömürgecilik döneminden sonra milliyetçi liderleri, Araplaştırma politikalarını hızla benimsediler. Bu politikalar, Sudan'da İngilizce, Cezayir'de Fransızca ve her iki ülkede de yerel dillerin yerine edebi Arapça kullanımını teşvik etmeyi amaçladı. Araplaştırma politikaları, Arapça konuşan toplumlar arasında bir pan-Arap dayanışmasını teşvik etmeyi hedeflerken, İslami ideolojilere sıkı sıkıya bağlıydı ve

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye, ORCID ID: 0000-0003-3125-791X, e-posta: hdursun769@gmail.com

Müslüman liderlerin sömürgeci geçmişten kopma ve Arap devletleriyle ittifaklar kurma isteklerini yansıtıyordu. Ancak, Sudan ve Cezayir'deki Araplaştırma politikaları, çatışmalara da neden oldu. Bu çatışmalar, Cezayir'de 1990'ların ve Sudan'da sömürge sonrası dönemin büyük bir bölümünü etkilemektedir (1955-1971, 1983-c. 2005). Sudan ve Cezayir'in karşılaştırmalı olarak incelenmesi, her iki ülkede liderlerin sömürgecilik döneminde ideolojik olarak tutarlı Araplaştırma politikaları uygulaması nedeniyle önemlidir. Bu yaklaşım, sömürge sonrası devletlerde dil politikalarının incelenmesi için iki önemli örnek sunar ve ayrıca, "hükümdarların devletler inşa etmekten çok uluslar inşa etmek için daha fazla ihtiyacı olabilir" (Laitin 1992:9) ilkesinin "dil rasyonalizasyonu" üzerindeki sınırlamalarını da değerlendirilmektedir.

Önceki araştırmalar, genellikle Arapça dil politikalarını sosyolinguistik perspektifle ele almış ve çoğunlukla Bereketli Hilal ve Mısır üzerine odaklanmıştır. Özellikle, geç Osmanlı ve sonrası Arap dünyasında, örneğin Büyük Suriye ve Irak'ta, Arapça dilin, milliyetçi politikalar ve entelektüel tarihle kesişen noktaları üzerinde duran önemli bir literatür bulunmaktadır (Süleyman 2003). Bu çalışmalar, genellikle matbaa kültürünü benimseyen ve çoğunlukla Hristiyan olan entelektüeller arasında gerçekleştirilmiştir (Hourani 1983). Diğer çalışmalar ise Mısır'da Arap kültürünün toplumsal politikalarını ve argo ile resmi diller arasındaki ilişkileri incelemiştir (Haeri 2003). Ayrıca, Arapça dil değişimlerini, Batı Şeria, Gazze ve İsrail'deki Filistinliler arasında, değişen siyasi ve eğitim koşulları göz önünde bulundurularak araştıran çalışmalar da bulunmaktadır (Amara ve Mar'i 2002).

Bu analiz, sosyo linguistlerin, antropologların, siyaset bilimcilerin ve tarihçilerin çalışmalarına dayanarak, arşiv kayıtları, sözlü kaynaklar, yayımlanmış anılar, gazeteler ve diğer belgeler gibi kaynaklar kullanılarak daha geniş tarihsel bir çalışma yapmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın odak noktası, devletler tarafından belirlenen Arapça dil politikalarının mücadelesidir. Özellikle de Sudan ve Cezayir gibi ülkelerde, nüfusun önemli bir kısmının (Cezayir'de yaklaşık dörtte biri, Sudan'da ise belki de %40-50'si) ana dil olarak Arapça konuşmadığı bilinmektedir. Ayrıca, bu çalışmanın dikkat çektiği bir diğer konu da, Fransızca ve İngilizce gibi iki sömürgeci dilin kültürel ve ekonomik ilerleme için hala prestijli olduğu sömürge sonrası durumlardır.

Bu araştırma, Cezayir ve Sudan'da sömürge sonrası milliyetçi liderlerin Araplaştırma politikalarını nasıl üstten aşağıya milliyetçi projeler olarak uygulamaya çalıştığını araştırmaktadır. Makale, Araplaştırma politikalarının bazı muhalefeti teşvik ettiğini ve Arapça dilinin kökenlerde yayıldığını, genellikle hükümet politikalarının aksine olduğunu savunmaktadır. Gerçekten de, hem Sudan'da hem de Cezayir'de, edebi Arapça'nın devlet dairelerinde ve okullarda genişlediği, okuryazarlık artışının medyanın yayılmasını desteklediği görülmektedir. Bu medya araçları, sadece Arapça gazeteler ve radyoları değil, aynı zamanda trans ulusal Arapça uydu televizyonlarını da içermektedir. Güney Sudan bile, 2011'de bağımsızlığını ilan etmeden önce kendi Arapça gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Cezayir ve Sudan, dil politikaları açısından benzer sömürgeci ve sömürge sonrası yollardan geçmiş olsalar da, aralarında keskin farklılıklar bulunmaktadır.

Linguistik açıdan, Sudan, Cezayir'e kıyasla çok daha çeşitli bir yapıya sahiptir. Sudan'da konuşulan dil sayısı konusunda bilim insanları arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Tahminler birkaç düzineden birkaç yüze kadar değişmektedir (Mugaddam 2006:123; Sharkey 2003:7, 150n34). En yoğun dil çeşitliliği, batı-orta Sudan'daki Nuba Dağları ve şimdi bağımsız olan güney bölgelerinde bulunmaktadır. Bu yoğun çok dilli bağlamda, bazı dillerin sadece birkaç bin konuşucusu olabilirken, Arapça konuşanların sayısı diğer dillerden önemli ölçüde fazladır (Lesch 1998:15–21). Bu nedenle, Arapça dil egemenliği elde etmek daha kolay hale gelmiştir. Arapça, Sudanlı Müslümanlar arasında prestijli bir dil olmuştur. Tarihsel olarak sadece ibadet amaçları için değil, aynı zamanda Arapça okuryazarlığının sağladığı kayıt tutma amaçları için de kullanılmıştır. Sudan'ın Mısır'a (Nil boyunca) ve Suudi Arabistan'a (Kızıldeniz kıyısından) coğrafi yakınlığı ve petrol zengini Körfez ülkelerine olan sömürge sonrası Sudanlı işçi göçleri, bu Arapça dil bağlılığını güçlendirmiştir. Özellikle ülkenin kuzey yarısında, yirminci yüzyılda nüfusun büyük çoğunluğunun İslam ile tanımladığı yerlerdedir. Ancak, kuzeyde bile (ve Nuba Dağları dışında), nüfus dil çeşitliliği göstermiştir. Örneğin, doğuda Beja konuşanlar, kuzeyde Nubiyalılar ve batıda Furca konuşanlar (Darfur) bulunmaktadır.

Sudan ile karşılaştırıldığında, Cezayir'in yerli diller konusundaki iddiası daha az olmasına rağmen, dil yapısı yine de karmaşıktır. Cezayirlilerin yaklaşık %75'i çeşitli Arapça lehçelerini konuşurken, yaklaşık dörtte biri de Berberice'nin çeşitli formlarını konuşmaktadır. Bu dilin bazı konuşmacıları arasında, artan bir Amazigh (Berber) milliyetçi hareket bulunmaktadır. Birçok

Cezayirli ayrıca Fransızca konuşabilir, okuyabilir veya yazabilmektedir. 2007'de yayımlanan bir çalışmaya göre, Cezayirlilerin %52'si düzenli olarak Fransızca dilindeki uydu televizyonunu izlemektedir. Bu durumda, yakınlık ve iş göçü hayati öneme sahiptir. Arapça'yı destekleyen politikalara rağmen, Fransızca, sömürge sonrası Cezayir'de Sudan'da eşleşemeyen bir ölçüde gelişmiştir. Cezayir, şu anda bazı ölçülere göre, Fransa'dan sonra dünyadaki en kalabalık Fransızca konuşulan ikinci ülkedir.

Sudan ve Cezayir'de, Arap kimliğinin Arapça ve diğer dilleri konuşanlar arasındaki ilişkisi belirsiz olmuştur. Bu da Cezayir'de nüfusu 'Arap' veya 'Berber' şeklinde kutuplaşmış terimlerle tanımlama çabalarını ve Sudan'da 'Arap' ve 'Afrikalı' olarak tanımlamayı karmaşık hale getirmiştir. Cezayir'de, Berber nüfusları oldukça çeşitlidir. Örneğin, John Ruedy'nin (2005:10) önerdiği gibi, "18. yüzyılda Berberofoni, ülkenin en ulaşılamaz bölgelerine - yüksek dağlar, uzak vahalar ve izole çöl platoları ve dağlık alanlarına - sürülmüştür." Berberler arasında Cezayir Sahra'sının Tuaregları, Mzab vadisinin İbadileri (geri kalan Müslüman nüfustan onları ayıran Sünni olmayan bir İslam biçimine bağlıydı), Kuzey Cezayir'in Kabyle Berberleri ve doğu Cezayir'in Shawi (Chaoui) Berberleri gibi gruplar bulunmaktadır. Cezayir'in nüfusunun büyük çoğunluğu tarihsel olarak Berber kökenli olmasına rağmen, Araplaştırma süreci, 'Türkler' (Osmanlı kontrol döneminde Kıyı Cezayiri'nde hüküm süren çeşitli Avrupalı ve Batı Asyalı kökenli Müslüman yönetici elitleri), 'Endülüslüler' (Reconquista'dan sonra İspanya'dan kaçan Müslümanlar) ve 'Siyahlar'ı (bölgeye köle olarak giren Sahraaltı Afrikalı kökenli insanlar) içeren küçük nüfus gruplarını da

Araplaştırmıştır. Ayrıca, bölgede küçük bir Yahudi topluluğu da bulunmaktadır (Valensi 1977:8–9).

Sudan'da, kuzey bölgelerdeki Araplaştırma süreci uzun bir zaman dilimini kapsar ve Arap Müslümanlarının Nubia ile ilk temasından (M.Ö. 651) bu yana birkaç yüzyıl boyunca devam etmiştir. Nehir kenarındaki kuzey bölgede tarımla uğraşan Ja'aliyyin gibi topluluklar ile batıdaki çoban Baqqara gibi gruplar, ülkeye İslam döneminde giren Araplar soyundan geldiklerini iddia etmişlerdir. Diğer taraftan, kuzey Sudan'ın uzak kuzey nehir kenarı bölgelerindeki Nubian toplulukları gibi bazı gruplar, geniş bölgede Arapça'yı ortak dil olarak kabul etmiş olsalar da, Nubian ana dillerini korumaya devam etmişlerdir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarında, kuzey Sudan'da Arapça konuşan kültüre dâhil olan iki büyük grup daha ortaya çıkmıştır. İlk grup, çoğunluğu güney bölgelerinden gelen kölelerden oluşmuş ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarında nehir kenarındaki kuzey bölgelerinin nüfusunun üçte birini oluşturmuştur. İkinci grup, çoğunluğu Hausa ve Fulani konuşmacıları olan Batı Afrika'dan Müslüman hacıların olduğu, bunların bir kısmının Hicaz'a giderken Sudan'a uğradığı ve burada kalıcı olarak yerleştiği, zamanla Arapça'yı öğrendiği kişilerden oluşmuştur. Kuzey bölgesindeki Araplaştırma süreci, karmaşık göç desenlerini yansıtmakta ve Sudan'ın 1956 nüfus sayımında nüfusun %38.8'i 'Arap' olarak tanımlanırken %51.4'ünün ana dillerinin Arapça olduğunu göstermektedir.

Sömürge ve sömürge sonrası dönemlerde, Sudan ve Cezayir'de dil politikaları dini unsurlarla iç içe geçmiştir. Her iki ülkede de sömürge döneminde, bazı koloni yetkilileri ya Müslüman toplulukları dönüştürme umutları taşımış ya da bunu deneyen

Hristiyan misyonerleri desteklemiştir. Ayrıca, koloni yetkilileri Arapça eğitimini zayıflatmaya ve Sudan'da gayrimüslimlerin Arapça okuryazarlığını edinmesini engellemeye yönelik politikaları uygulamışlardır. Bu politikalar, bağlı Müslümanlar ve özellikle de Müslüman dini âlimler, sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Birçok Müslüman milliyetçi de bu politikaları desteklemiştir (Christelow 1987; Kashani-Sabet 1996). Sömürge sonrası dönemde, edebi Arapça'nın yaygınlaştırılması politikaları, ya İslami kültürü teşvik etme ya da zaten uygulanan İslam'ı 'temizleme' politikalarıyla birlikte yürütülmüştür. Araplaştırma ve İslamlaştırma sıklıkla bir arada gelişmişken, en sağlam ve ideolojik olarak bağlı İslamcılar genellikle Araplaştırmanın en sıkı destekçileri olmuştur. Bu konuda tipik bir örnek, Sudan Din İşleri Bakanlığı'nın yöneticisinin, 1959'da devlet kontrolündeki, Arapça ortaokulları için "kültürel İslami birlik" terimini kullanmasıdır (Poggo 2002:76–77). Bu bağlamda, dört bölüm söz konularını genişletmektedir. İlk bölüm, sömürge dönemi gelişmelerine odaklanmakta, Cezayir'de Fransa (1830–1962) ve Sudan'da Britanya'nın (1898–1956) dil politikasını toplumsal mühendislik aracı olarak nasıl kullandığına ve bu politikaların birçok Müslümanı derinden etkilediğine dair bir inceleme sunmaktadır. İkinci ve üçüncü bölümler sırasıyla sömürge sonrası Sudan ve Cezayir'i incelerken, Araplaştırma politikalarının nasıl ve neden muhalefeti uyandırdığını izlemektedir. Dördüncü bölüm ise, Sudan ve Cezayir'de ulus inşası için Araplaştırma ve dil politikalarının mevcut sonuçlarını değerlendirmektedir. Bu bölüm, Sudan'ın Temmuz 2011'deki güney bölgesinin ayrılmasıyla ilgili olarak dil durumunu kısaca ele alarak sona ermektedir.

1. Koloniyalizm ve Tarih: Cezayir ve Sudan Örneğinde Bir Değerlendirme

Cezayir ve Sudan'da, Araplaştırma hareketinin temelini, sömürge yönetiminin ortak deneyimi oluşturmuştur. Ancak, bu ülkelerin tarihlerinin benzersiz ayrıntıları, dil politikalarının ortaya çıktığı bağlamı şekillendirmiştir. Bu nedenle, Cezayir ve Sudan'ın sömürge tarihlerine ayrı ayrı bir göz atmak faydalı olacaktır.

1.1. Fransız Egemenliği Altındaki Cezayir

Fransa, 1830'da Cezayir'i işgal ettikten sonra Afrika'nın en sert sömürge sistemlerinden birini kurmuştur. 1848'de Fransız hükümeti, Cezayir'i sadece bir koloni olarak değil, Fransa'nın bir parçası olarak ilan ettiğinde, Cezayir'de Avrupa ana karasından gelenlerle birlikte Korsika, Malta ve Sicilya gibi adalardan gelenlerin de yer aldığı bir nüfus oluşmuştur. Bu süreç, "Cezayir eritme tenceresi" olarak adlandırılmıştır (Clancy-Smith, 1997; Smith, 2006:2, 19). Bu yerleşimci girişimi sürdürmek için Fransız yetkililer, toprak ele geçirme politikalarını hızlandırdı ve bu da birçok Cezayirli Müslümanın kırsaldan şehirlere göç etmesine yol açmıştır (Davis, 2007). Ayrıca, yerleşimcilerin Fransız vatandaşlığına sahip olmalarına rağmen, yerli Cezayirlilerin buna hak kazanamadığına dair bir ferman yayınlanmıştır. Bu durum, Cezayirliler arasında Fransız otoritelerine karşı büyük bir memnuniyetsizlik oluşturmaktadır. Cezayirliler, "indigénat" adı verilen bir dizi ceza sistemiyle karşı karşıya kaldılar (Shepard, 2006). Bu sistem, Fransız otoritelerine karşı herhangi bir saygısızlıktan, zorunlu iş gücüne katılmamaktan gibi küçük suçlar için Cezayirlileri cezalandırmak için kullanılmaktadır. Cezayirliler için, bu dönemdeki sömürge yönetimi aşağılayıcı olmuş ve yerleşimcilerle karşılaştırıldığında

Cezayirlilerin sistematik bir şekilde yoksullaşmasına neden olmuştur (Ruedy, 2005:94).

Fransa, Cezayir ve diğer Afrika sömürgelerinde, tarihçilerin "asimilasyon" olarak adlandırdığı bir politika izlemektedir. Asimilasyon politikası, teoride Cezayirlilerin Fransız adetlerini, konuşma tarzlarını ve giyimlerini benimseyerek Fransız vatandaşlığının faydalarını elde edebilecekleri anlamına gelmektedir. Ancak pratikte, Fransız hükümeti, 1865'te Müslümanların tam Fransız vatandaşları olabilmesi için Müslüman kişisel statü yarasını reddetmeleri gerektiğini ilan ederek, yerel Cezayirliler için bu yolu engelleyen büyük bir engel oluşturmuştur. John Ruedy'nin belirttiğine göre, "Bu, medeni durumun dini yasaya göre belirlendiği bir toplumda dinden dönme anlamına geleceği için, yasanın yürürlükte kaldığı seksen yıl boyunca yaklaşık iki bin Müslüman doğal vatandaşlık başvurusu yapmıştır" (Ruedy 2005:76).

Asimilasyonist eğilimlerin bir sonucu olarak, Fransız Cezayiri'nde görevli yetkililer, Fransız dilini şiddetle teşvik ettiler. 1830'dan sonra, kolonyal yetkililer, Müslüman çocukların geleneksel olarak Arapça okuma ve yazma temellerini ve dinlerinin temel prensiplerini öğrendikleri kırsal ve kentsel Kuran okullarını kapattılar. 19. yüzyılda Arapça okur-yazarlık oranları düşüşe geçmiştir. Fransa ve Cezayir'de temel eğitim oranlarının 1830'larda neredeyse eşit olabileceği bir dönemde, 1870'e gelindiğinde, "Cezayirli çocukların neredeyse %5'inden azı herhangi bir okula devam ediyordu" (Ruedy 2005:104). Zamanla, Cezayir Müslüman nüfusunun ince bir kesimi Fransızca eğitim alma fırsatı buldu ve bu kişileri yeni elitler arasına yerleştirilmiştir.

Fransızlar, Cezayir'deki Berberler hakkında bir 'Kabile Mit'i' yetiştirdiler ve bu mit, Kuzeydoğu Cezayir'in Berber halkının Araplardan daha az fanatik, daha otantik ve daha medenileştirilebilir olduğunu iddia etmektedir. Fransız askeri yetkilileri (örneğin General Adolphe Hanoteau, 1858'de yayımlanan bir Kabyle dilbilgisi kitabının yazarı) ve Hristiyan misyonerleri (örneğin Charles de Foucauld [1858–1916], bir Fransız-Tuareg sözlüğü ve Tifinagh yazı sistemi üzerine bir çalışmanın yazarı) gelecekte Cezayir'de ve yurtdışındaki diasporalarda Kabyle Berberler arasında milliyetçi veya alt-milliyetçi bir hareketi teşvik edecek olan akademik literatüre katkıda bulunmuşlardır.

1930'larda, Cezayir Arapçasını ana dilleri olarak konuşan ancak okullarda edindikleri Fransızca okur-yazarlık becerilerine sahip bir sınıf arasında milliyetçi bir hareket büyümektedir. Bu gruba katılanlar arasında, Cezayir için Arapça'nın ve İşlam'ın kültürel üstünlüğünü savunan bir "ulema" grubu da bulunmaktadır. Bazıları, 1936'da bir bildiriye, "Bu Müslüman Cezayir ulusu Fransa değil", "Bu ulus Fransa olmak istemiyor" dedi. Bu arada, Müslüman aktivistler serbest Kuran okulları ağı ve tiyatro kulüpleri ve izci birlikleri gibi Arapça ortamlı sosyal etkinlikler ağı geliştirmeye devam etmişlerdir. Bu etkinlikler, camilerin anti-emperyalist harekette oynayacağı rolü doğruladı. Müslüman görüşüne hitap etme çabalarının gecikmiş bir sonucu olarak, Fransız Cezayiri devleti 1947'de resmi bir dil olarak Arapçayı kabul etti ve devlet okullarında öğretilmesi gerekti. Ancak, uygulamada Arapça öğretileniyordu, çünkü eğitmenler eksikti. Aslında, 1960'a kadar her 1,200 ilkokul çocuğu için ortalama olarak yalnızca bir Arapça öğretileni bulunmaktadır.

1954'te savaşın başlamasıyla birlikte, Müslüman milliyetçi liderler Fransız asimilasyon politikasını reddetmişlerdir. Savaşın 1962'de sona ermesi ve Cezayir'in bağımsızlığını kazanmasıyla, yerleşimci topluluk Fransız anakarasına kaçmıştır. Onlara katılanlar arasında, Fransız vatandaşlığına sahip olan Cezayirli Yahudiler ve Fransız sömürge devleti için çalışmış olan harkis adı verilen bazı Müslümanlar bulunmaktadır. Bu süreçte, yeni Cezayir'in Müslüman liderleri Arapçayı ulusal bir edebi dil olarak kabul etmişlerdir. Bağımsız Cezayir'in ilk Cumhurbaşkanı Ahmed Ben Bella (1918–2012), 1962'de radyo ve televizyon yayınında, "Milli dilimiz, Arapça, yeniden hak ettiği yere kavuşacak" şeklinde Fransızca konuşmasını yapmıştır.

1962'de bağımsızlıkla birlikte, Cezayir nüfusunun yaklaşık %90'ının okuma yazma bilmediği tahmin edilmektedir. Müslüman Cezayirli için Fransız eğitimi hiçbir zaman kitlelere yönelik olmamıştır. Bir analist, "Cezayir genellikle Arapçanın yerini Fransızca'nın aldığı bir ülke olarak tasvir edilse de, gerçeklik biraz daha karmaşıktı; yerli nüfus için Fransızca Arapçayı bastırdı, ancak birçok kişiyi ne Fransızca ne de Arapça eğitimiyle bıraktı" sonucuna varmıştır. Bağımsızlıkta Cezayir tamamen yeni bir başlangıç olmasa da, milliyetçi politika belirleyiciler ülkenin eğitim sistemini genişletme ve dönüştürme değişikliklerini uygulama gücünü elde etmişlerdir.

1.2. İngiliz Egemenliği Altındaki Sudan

Sudan'ın sömürgecilik deneyimi, Cezayir'inkine kıyasla oldukça farklı bir güç dinamiği içermektedir. Afrika'nın Paylaşımı döneminde, Britanya Sudan'ı işgal etti ancak Mısır'ın önceki iddialarını geri almak için hareket ettiğini savunmuştur. Bu 1898

tarihli Anglo-Mısır fethi, Mehdi devletini yıktı ve ardından 1898'den 1956'ya kadar süren bir "kondominyum" veya ortak yönetim ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Mısır Sudan üzerinde önemli bir etki sahibi olurken, Britanya egemenliği altındadır.

İngilizler, sürekli olarak 1880'lerdeki Mehdi cihadı gibi bir anti-emperyalist cihad korkusuyla yaşamışlardır. Bu korku, Sudan topraklarını neredeyse tamamen Müslüman olan bir "kuzey" ve yerel dinleri uygulayan bir "güney" olarak bölmelerine neden olmuştur. Kuzeyde, Arapça'yı resmi dil olarak benimsediler ve seçkin Müslüman, Arapça konuşan kişilere İngilizce öğretmişlerdir. Müslüman kurumlarını desteklemeye çalıştılar ve müslümanları memnun etmek için camileri yönetmek için imamlar ve mahkemeleri yönetmek için kâdılar sağladılar. Kaynaklarını Hartum çevresindeki merkezi Arapça konuşulan bölgelere yoğunlaştırdılar ve Darfur gibi Müslüman ancak genellikle Arap olmayan doğu ve batı bölgelerini ihmal etmişlerdir. Britanya yönetimi, Sudan'ı sürekli olarak engelleyen eşitsiz bir kalkınma modelini onaylamış olmaktadır.

Güneyde, askeri garnizonların dışında, İngilizler eğitim ve idari amaçlar için İngilizce ve bazı "yerel diller" (Afrika dilleri olarak adlandırdıkları) kullanmaktadırlar (Sandell 1982:57). İngiltere'deki Evanjelik lobisinin etkisinden haberdar olmalarına rağmen, evanjeliklerin Sudanlı Müslümanlar üzerindeki etkisinden endişe duyan İngilizler, Hristiyan misyonerlerin güneye gitmesini teşvik etmektedirler. Teşvik olarak, hükümet büyük Katolik ve Protestan misyonlarının "etki alanları"ını vererek dağılmalarını teşvik etmiştir. Ayrıca misyonerlerin kendi harcamalarıyla okullar açmalarını teşvik etmişlerdir (Sanderson ve Sanderson 1981:27–50).

Böylece, İngiliz yetkililer misyonerleri ucuz bir kolonyal yönetim için vekil olarak kullanmaktadırlar.

Sudan'daki İngiliz yetkilileri, Hint Yönetimi olarak da adlandırılan Dolaylı Yönetim politikasını izlediler. Sudanlıları İngilizlere daha benzer hale getirmek yerine, Dolaylı Yönetim gözlemde yerel kültürleri ve yerel otoriteleri korumayı amaçladı ve idareyi saygı duyulan "geleneksel" liderlere devretmeyi amaçladı (Daly 1986:360–78). Temeli, Fransız asimilasyonist yaklaşımıyla keskin bir şekilde zıtlık oluştuyordu. Ancak, Dolaylı Yönetim kültürel korumanın bir felsefesini yansıtıyorsa, aynı zamanda dışlayıcı ve yabancı düşmanı bir yönü de vardı. Her şeyden önce, bu, Lord Lugard'ın (onun başlıca İngiliz ideologu) "Avrupalılaştırmış Afrikalılar" dediği kişilere duyduğu küçümsemeyi yansıtıyordu. Yerel Yönetim'i sürdüren aynı tutumlar, İngiliz yetkililerin "yerli" Afrika dillerinin öğretilmesine verdikleri desteği açıklamaktadır. Sudan'da, kolonyal dil politikasında bir dönüm noktası, 1928'de Britanya yetkilileri ve misyonerlerin bir araya geldiği Rejaf Dil Konferansı'nda yaşanmaktadır. Konferans katılımcıları, güney Sudan'da konuşulan "diller ve lehçeler" için resmi bir liste ve dört dili (Dinka, Nuer, Shilluk, Bari) belirledi ve bu dillerin ders kitaplarında "geliştirilmeye uygun" olduğunu belirledi. Vali genel, konferans katılımcılarına, güneydeki eğitim için üç prensibi hatırlatan bir mektup yayınladı: okullar alt sınıflarda "kabile dili", orta sınıflarda bir Afrika "orta dili" ve üst sınıflarda İngilizce kullanmalıdır (Sudan Hükümeti 1928). 1940'ların sonlarında, İngiliz yetkililer, eğitilmiş, Müslüman, Arapça konuşan, kuzey Sudanlı elitlere yönetim gücünü devrederek "Sudanlaştırma"yı hızlandırdılar (Sharkey 2003:67–94). Bu elitler, gelişmekte olan bir milliyetçi

hareketin liderleri olarak, güneydeki Hristiyan misyonlarının ayrıcalıklı politikalarını hoş karşılamadılar ve bir kuzey Sudanlı dilbilimci daha sonra kolonyal hükümetin "Arapça'ya karşı savaşı" olarak nitelendirdiği politikalardan hoşlanmadı (Hurreiz 1968:18).

1.3. Sudan'da Araplaşma Süreci ve Savaşın Etkileri: Bir İnceleme

Sudan'da Araplaştırma politikaları Cezayir'den daha erken ve daha hızlı bir şekilde olmuştur. Bağımsızlıktan yedi yıl önce, 1949'da, Britanya yetkilileri Eğitim Bakanlığı'nı yönetmek için ilk kez bir kuzey Sudanlıyı atadılar. Bu yetkili, Sudan'ın tek bir dilinin olması gerektiğini belirtti ve "O dil sadece Arapça olabilir ve bu nedenle Arapça tüm okullarımızda öğretilmelidir" dedi (Sandell 1982:66). Bir sonraki yıl, 1950'de, İngiliz, Sudanlı, Mısırlı ve Hint delegelerinden oluşan Uluslararası Ortaöğretim Komisyonu, Arapça'nın ulusal düzeyde öğretilmesini onayladı ve Güney Sudanlı ocukların "yerel" dillerde öğretilmesinin "zaman ve enerji kaybı" olduğunu savundu (ibid.:70–71). Bu durum, kolonyal dil politikalarının hızla değişmeye başladığını göstermektedir.

1950'lerde, kuzey Sudanlı eğitimciler güneye giderek Araplaştırmayı uygulamaya başladılar. Bu abaya yardımcı olmak için içe alınan Mısırlı bir dil bilimci, sekiz yüz Güney Sudanlı ğretmen arasında Arapça bilgisinin "sıfır" olduğunu tespit etmiştir. Ayrıca, Arapça'yı Müslüman olmayanlara yabancı bir dil olarak öğretme bilgisi ve eğitim için kaynaklar eksik kalmaktadır. Kuzey Sudanlı yetkililer pedagojik engelleri açmak için iki deneme uygulamaya koymuşlardır. İlk olarak, kolaylaştırılmış Arapça metinler hazırlama konusunda deneyimi olan Amerikalı ve İngiliz misyonerleri içe almışlardır. Misyonerlerden, Güney Sudanlı gençler

için Arapça okuryazarlığını sağlayabilecek basitleştirilmiş Arapça metinler hazırlamaları istenmiştir (Sharkey 2011). İkincisi, Güney dilleri için Arap harfli alfabeler geliştirmek için Mısırlı ve Sudanlı dil bilimciler atanmıştır. Bu, teorik olarak Arapça okuryazarlığına geçişi kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (Abu Bakr 1978). Ancak, bu Araplaştırma girişimini yönetecek olan Sudan'ın gelecekteki başbakanı Sırr al-Khatm el-Halife (1919–2006) daha sonra şunu ifade etmektedir. "Eğitilmiş Güneyliler, Arapça'nın tanıtımından mutlu değildi çünkü Arapçayı iyi bilenlerin geleceğin sahibi olacağından korkuyorlardı. Politik açıdan, Kuzeylilerin hâkimiyetinden korkuyorlardı" (Sandell 1982:66).

1955 yılında, İngiltere kuzey Sudanlı milliyetçilere iktidarı devrettiği sırada, güney Sudanlı askerler Torit adlı bir yerde isyan etmişlerdir. Tarihçiler genellikle bu olayı 'ilk iç savaş' olarak adlandırır ve Torit İsyanı olarak kabul etmektedirler. 1 Ocak 1956'da bağımsızlık ilan edildiğinde, kuzey Sudanlı milliyetçiler hemen İslam'ı ülkenin resmi dini ve Arapçayı ülkenin resmi dili ilan etmişlerdir. Arapça, Sudan'da en yaygın konuşulan dildi ve 1956 nüfus sayımı, nüfusun %51,4'ünün bu dili ilk dili olarak konuştuğunu bildirmektedir (Sudan Cumhuriyeti 1962:2, 184). Ancak Arapça konuşanlar çoğunlukla kuzeyde yaşamaktadırlar.

1957'de, çoğunlukla misyon okullarına katılan güney Sudanlılardan oluşan bir 'Güney Federal Partisi' bir manifestoyu yayımlamıştır. Bu manifestoda, resmi dil olarak Arapçanın yanı sıra İngilizcenin de tanınmasını devlet dini olarak İslam'ın yanı sıra Hristiyanlığın da tanınmasını ve 'Sudan'ın Arap dünyasından Afrika'ya transferini' talep etmektedirler. Merkezi hükümet, manifestonun başyazarını isyan suçundan yedi yıl hapis cezasına

çarpıtılarak bu talebe yanıt verdi (Sandell 1982:75–76). Aynı yıl, kuzey Sudanlı siyasetçiler güneydeki Hristiyan misyoner okullarının devletleştirilmesini duyurdular. Bir yıl sonra, aynı siyasetçiler 173,000 Sudan sterlinini 'Bahr al-Ghazal, Yukarı Nil ve Ekvator bölgesinde İslam'ın yayılması için' ayırdılar (Poggo 2002:72).

1958'de, General Ibrahim Abboud'u (1900-1983) iktidara getiren bir askeri darbe meydana gelmiştir. Abboud, Araplaştırma ve İslamlaştırma politikalarını destekleyen güçlü bir figürdür. Hükümet, hemen güney Sudan'da altı orta seviye İslami ma'hads (medreseler) açtı ve daha sonra birçok khalwa (köy Kur'an okulları) kurmuştur. Bunlar daha sonra hükümet tarafından ilkokullar olarak tanınmıştır. Dört yıl sonra, 1962'de, rejim yabancı Hristiyan misyonerleri, ulusal bütünleşmeyi engelledikleri ve güneydeki isyancılara yardım ettikleri gerekçesiyle sınır dışı etti (Sudan Cumhuriyeti, İçişleri Bakanlığı 1964:3, ek B; Voll 1997). Aynı yıl, hükümetin Araplaştırma politikalarını protesto eden güney Sudanlı öğrenciler arasında bir grev yaşanmıştır. Bir grup güney Sudanlı aktivist daha sonra Birleşmiş Milletler'e bir protesto dilekçesi sundu ve yetkililerin grevin liderlerine dışlerini pense ile çektikleri iddiasında bulunmuştur. Dilekçe sahipleri ayrıca, kuzey Sudan'dan gelen Müslüman Arap öğretmenlerin "Sudan'ın birliği, İslam tarihi, Arap Birliği gibi ilgisiz konuları" tartıştıklarını ve Kur'an derslerine katılmayı reddeden Hristiyan öğrencileri ihraç ettiklerini şikayet ettiler (Sandell 1982:77–79).

Tarihçi Scopas Poggo'ya göre (2002:73–74), hükümet yetkilileri ayrıca, güney öğrencilerini İslam'ı benimsemeye zorlamak amacıyla yüksek okullara terfi etmeyi ve burslara erişimi bağlamaya başladılar. 1970'lerde yazan Sudanlı dil bilimci Yusuf el-Khalifa

Abu Bakr (güney yerel dilleri için Arap alfabesi tasarlamıştı), dil politikalarının iç savaşı körüklediğini kabul etti. 1960'larda Anyanya olarak bilinen güney Sudan gerillaları da, ana güney Sudan yerel dillerini İngilizce ile birleştiren eski Britanya sistemi olan orman okullarını bilinçli bir şekilde geliştirdiler (Abu Bakr 1975:14).

Kuzeyli siyasetçilerin ulusal birleşiklik olarak gördüğü şey, güneyliler için kültürel bir sömürgecilik olarak algılanıyordu çünkü güneyliler politika yapmada hiçbir söz hakkına sahip değillerdi. Güneyliler, eğitim standartlarının düşük olduğunu, öğretmenlerin eğitimden ziyade beyin yıkamaya daha fazla ilgi gösterdiğini ve güneylilerin eğitilmiş yerli Arapça konuşanlarla hükümet işleri için rekabet edemeyeceklerini düşünüyorlardı. Ayrıca, hükümetin okullarda İslamlaştırmayı ve Araplaştırmayı açıkça teşvik etmesiyle, din, dil ve eğitim politikaları birbirine karışmıştır.

1972'de, ilk iç savaş, Cumhurbaşkanı Ja'far Numayri'nin (1930–2009) Addis Ababa Anlaşması'nı imzalamasıyla sona erdi. Bu anlaşma, güneylilere daha fazla siyasi ve ekonomik katılım vaat ediyor ve güney bölgesel yönetimi için İngilizce'nin bir dil olarak kabul edilmesini sağlıyordu. Ancak Numayri'nin vaatleri yerine getirilmedi. 1983'te, Numayri İslami Şeriat'ı ülkenin yasası ilan ettikten sonra, güneyli bir subay olan John Garang (1945–2005), Sudan Halk Kurtuluş Hareketi ve Ordusu (SPLM/A) olarak bilinen bir güney direniş grubunu yönetmek üzere ayrıldığında savaş yeniden başladı. Numayri'nin rejimi 1986'da devrildi, ancak onu izleyen rejimler Şeriat yasasını sürdürmeye ve Arapça ve İslam'ı ulusal birleştiriciler olarak korumaya devam ettiler. Ayrıca, 1980'lerin sonlarında ve 1990'ların başlarında Hristiyanlık, güneyliler arasında kültürel direnişin bir aracı olarak yayıldı. Savaş

ayrıca güneyin ötesine, batı Sudan'daki büyük ölçüde Müslüman ancak Arap olmayan Nuba Dağları'na da yayılmıştır.

1989'da Catherine Miller ve Hashim Salih (1989:106–07), Sudan hükümeti politikalarını kasvetli bir şekilde değerlendirerek, "kötüye kullanılan merkezileşme ve etnik azınlıkların tanınmamasının, İslamlaştırma ve Araplaştırma politikalarının potansiyel entegrasyon kapasitesini ortadan kaldırdığını" sonuçladılar. Sudanlı dil bilimci Ushari Ahmad Mahmud (1983:2) ise aynı şekilde açık sözlüdü: "Uluslararası ve yerli uzmanlar, siyasi güç dağılımı ve sosyal eşitsizliklerin gerçek sorunlarından kaçındıkça hiçbir yere varamayacaklar."

İkinci sivil savaşın 2005'te Kapsamlı Barış Anlaşması ile sona erdiği ve Ocak 2011'de gerçekleşen ulusal birlik referandumu ile sona erdiği iddia ediliyor. Ancak Darfur burada soruları gündeme getiriyor. Sudan'ın Sivil Savaşlarının Kök Nedenleri adlı kitapta tarihçi Douglas Johnson (2003), modern Sudan'daki sivil çatışmaların çokluğunu ve yaygın ve kronik niteliklerini vurguladı. Johnson'ın modelinden yola çıkarak, 2003 sonrası Darfur çatışmasını batı cephesindeki bir iç savaşın bir uzantısı olarak görmek ve herhangi bir kesin savaş tarihine temkinli yaklaşmak mantıklı olabilir. Aslında, bazı analistler Darfur çatışması ile 'ikinci sivil savaş' arasında doğrudan bir bağlantı görmektedir: SPLA lideri John Garang'ın 'Yeni Sudan' için etnik olarak çeşitli ve sosyal olarak kapsayıcı olabilecek, temelde 'Afrikacı' olan ve 'Arapçı' olmayan olasılıkları överek Darfur'daki isyancıları etkilediğini belirtmektedirler.

Yirminci yüzyıla yaklaşırken Arapça, özellikle mülteciler, şehir göçmenleri ve kuzey Nijeryalı göçmen kökenli insanlar arasında bir lingua franca olarak Sudan'da yayılmaktaydı. Aynı zamanda, güney Sudan'da konuşulan ve kuzeyde bazı güney Sudanlı göçmenler arasında konuşulan Juba Arapçası, bazı bilim adamları tarafından ayrı bir pidgin-kreol olarak tanınmaya başladı ve dilbilimsel çalışmaların ve bir sözlüğün yayımlanmasıyla bunun fark edildi. Arapça, Darfur'daki mülteci kamplarında basılı kültür dil olarak da yayılmaya başladı, ancak gözlemcilerin belirttiği gibi, Arapça dilinin yayılması, zorunlu olarak Arap kimliğinin yayılması anlamına gelmemektedir.

Bu arada, Arapça Sudan'da eğitim dili olarak yayılmaktaydı. Örneğin, 1990'ların ortalarında bu trendi doğrulayan Sudan hükümeti resmen tıp fakültelerinin müfredatını Araplaştırma programını desteklemeye başladı. Bu önlem, muhtemelen 1989 sonrası Ulusal İslami Cephe (NIF) rejiminin İslamlaştırma programları ile ilgili ideolojik boyutlar taşıyordu, ancak hareket kesinlikle pragmatikti, çünkü hükümet ilköğretim ve ortaokullarda mevcut olan İngilizce eğitim sınırlı ve düşük kalitedeydi. Arapçaya dönüş, tıp eğitiminin dramatik bir şekilde genişlemesini sağladı, böylece 1990'larda "tıp fakültesi sayısı üçten yirmiden fazlaya, ve tıp öğrencilerinin yıllık alımı 300'den 1500'e çıktı", özellikle kadınların yararına oldu.

Sennar Üniversitesi'nde (Hartum'un güneydoğusunda), antropolog Susan Kenyon 2001'de şunu gözlemledi: "Çoğu [Sudanlı] öğretim görevlisi, bu durumun (Arapçaya dönüş) gelecekteki doktorları küresel biyomedikal topluluğundan

uzaklaştırdığına üzülüyordu. Çoğu öğrenci umursamıyordu... program... toplum temelli ve sıklıkla kırsal tipin bir parçasıdır."

1.4. Cezayir de Araplaşma Süreci ve Savaşın Etkileri: Bir İnceleme

Sudan'a kıyasla, Cezayir'in Araplaştırma politikaları daha sistemli ve uzun sürmüştür. Burada, edebi Arapça, Fransızca ve canlanan Berber dili de dâhil olmak üzere iki ciddi rakiple karşı karşıyadır. 1962'de iktidara geldikten sonra, Ahmed Ben Bella hükümeti standart edebi Arapçayı teşvik etmeye yönelik adımlar atmaktadır. Yetkililer, 1964'te çocukların haftada yedi saat Arapça eğitimi almasına karar verdiler, daha sonra daha fazla saat olacak şekilde. Ancak hükümet, yeterli nitelikli Arapça öğretmenine sahip değildi, bu yüzden bin Mısırlı, daha sonra da Iraklılar ve Suriyeliler ithal etti. 1990'lardaki iç savaşın ardından, bazı yazarlar bu öğretmenleri eleştirdi ve niteliklerini sorguladı. Örneğin, sosyolinguist Farida Abu-Haidar (2000:154–55, 161) Mısırlı öğretmenleri 'dini fanatikler' olarak nitelendirdi ve Müslüman Kardeşler üyeleri olarak, yoksul Cezayirlileri sert İslamcılığa yönlendirirken, Cezayir'deki Fransızca konuşan elitlere karşı halk arasında popüler bir tiksinti uyandırdıklarını belirtti (bkz. Gafaïti 2002:35; Holt 1994:37).

1960'lar, 1970'ler ve 1980'lerde, Ben Bella (r. 1962–1965), Houari Boumediène (r. 1965–1978) ve Chadli Benjedid (r. 1979–1992) hükümetleri daha fazla Araplaştırma önlemi uyguladılar. Bu önlemler arasında, ilkokul ve ortaokullar, üniversite beşeri ve sosyal bilim programları ve yol işaretleri için Arapça kullanımını dikte etmek de vardı. Ayrıca, devlet çalışanlarının Arapça yeterliliklerini göstermelerini ve mahkemelerde Arapça dilinde işlem yapmalarını

zorunlu kıldılar (Abu-Haidar 2000; Grandguillaume 1983). Ancak 1990'lara gelindiğinde bile, Araplaştırma tamamlanmamıştı. Cezayirli Müslüman elitleri - Araplaştırmayı ısrarla talep eden yetkililerin çocukları dâhil olmak üzere - çocuklarını kalan az sayıdaki Fransız okullarına göndermeye devam ettiler (Benrabah 2007:206–07). Bu arada, Araplaştırmanın eleştirmenlerinden birine göre, birçok Cezayirli aile Arapça televizyon izlerken sisli bir şekilde, duydukları şeyleri tahmin ederek ve yorumlayarak ve bazen de üzerinde tartışarak, hepsinin duyduğunu düşündükleri şeyi izledi (Saadi-Mokrane 2002:46–47, 52). Hükümetin bazı kollarında, birçok çalışan Fransızca belgeler yazmaya devam etti (buna karşın, yasalara rağmen), yalnızca gerçekten gerektiğinde Arapça metinler üretiyorlardı (Benrabah 2007:195).

2002'de antropolog Jane Goodman, Montreal'de yaşayan Ammar adlı Cezayirli bir Berber adamla konuştu: 1957'de doğan Ammar, Araplaştırılmış bir programa katılan ilk çocuklar arasındaydı. Okulun travmatik olduğunu söyledi: "Kabyle [Berber] konuşmak yasaktı... sadece okulda değil, okulun çevresinde de" (Goodman 2004:67). Öğretmenler, Kabyle konuşan çocukları cezalandırırdı, "belki saatlerce mola vermeden diz çökmesine zorlanır veya fiziksel olarak darbedilirdi", ve ebeveynler üzüntülerini dile getirdi (aynı yer). Ammar'ın hikayesi, Berberce konuştuğu için okulda tokatlanan diğerlerinin hikayeleriyle tutarlıydı. Goodman, ilk Araplaştırılmış okullardan geçen birçok Kabyle çocuğun, hükümetin amaçladığının tam tersi bir şekilde geliştiğini sonuçlandırdı: daha çok "Arap" olmak yerine, daha çok bilinçli olarak Berber oldular.

1980 yılı, bu süreçte kritik bir adımı tanıklık etti. Cezayir Üniversitesi'nde, Araplaştırma yanlısı öğrenciler, 'Araplaştırmanın yavaş ilerlemesi ve Fransızca konuşan Cezayirli'lere, Kabyle [Berber] dâhil olmak üzere, verilen devam eden avantajlar' karşı bir protesto düzenledi (Tabory ve Tabory 1987:63). Hükümet sadece izledi. Bu arada, Kabyle bölgesindeki Tizi-Ouzou Üniversitesi'nde, Berber öğrenciler de hükümet yetkililerinin antik Berber şiiri üzerine dersi iptal etmesinin ardından greve gitti. Ancak bu durumda, hükümet kuvvetleri üniversiteyi ele geçirdi ve ayaklanmalar başladı (aynı yer). Bundan böyle, bu olay Berber milliyetçileri arasında yıllık olarak "Tafsut" veya Berber Baharı olarak anılmaya başladı; antropolog Paul Silverstein'ın (2003:92) ifadesiyle, bu "daha önce belirsiz olan [Berber kültürel hareketini] somutlaştırdı ve Cezayir'in sömürge sonrası döneminde Berberizm'i bir siyasi güç olarak başlattı".

1980'lerde gerginlikler arttı. 1989'da, toplam nüfusun yirmi beş milyonluk bir kısmı olan dört milyon Cezayirli, resmi olarak işsiz sayılan bir milyon insan arasında, "işsizlerin %80'i 17 ila 27 yaş arasındaydı" (Schade-Poulsen 1999:7). Hükümet otoriterliğine olan memnuniyetsizlik büyüdü ve sonunda 1988'de Cezayir, liberalleşme girişimleriyle takip edilen bir dizi ayaklanma yaşadı. Canlı politik alternatiflerin olmaması nedeniyle, bir İslamcı parti olan Front Islamique du Salut veya FIS, 1990'da yerel ve bölgesel seçimleri kazandı ve bir yıl sonra ulusal seçimleri kazanmaya hazırlandı. 1991'de ordu seçimleri iptal etti ve 1992'de iktidarı ele geçirdi; bu arada, Cezayir şiddete sürüklendi. FIS'in iktidara gelmesi durumunda ne kadar radikal olacağı ve sonradan ortaya çıkan cihatçı fraksiyonlarla ilişkisi hakkında tartışmalar sürmektedir. Her

durumda, 2000 yılında, savaşın sona erdiği tahmin edilen bir zamanda, birçok entelektüel, müzisyen ve diğer kültürel figür de dâhil olmak üzere yaklaşık yüz bin Cezayirli ölmüştü ve bu savaşı siyaset bilimciler hala açıklamakta zorlanmaktadır (Entelis 2000:ix). Cezayir İç Savaşı, temelde bir tarih ve kolektif hafıza savaşı olarak kabul edilebilir. 1990'ların başında, 1962'deki büyük kimlik sorusu hala belirgindi: Yeni ulus Fransız mı, Fransız karşıtı mı, Arap mı, Orta Doğulu mu olacaktı? Kimse, [sadece] Cezayirli olma hakkına sahip olacağını düşünmüyordu (Grandguillaume 1999:16).

Cezayirli yazar Djamila Saadi-Mokrane (2002:54), savaşı daha çok dil politikalarıyla ilişkilendirerek "Cezayir dil öldürme" olarak adlandırdı. 2002'de yazdığına göre, "Cezayir'deki kültürel iç savaş", "bağımsızlık yıllarındaki otuz yıl boyunca durmaksızın sürdü". Diğer bir deyişle, 1990'ların savaşı, çok daha uzun bir çatışmanın sadece bir parçasıydı. Cezayir ve karmaşık tarihine dair yazan birçok analist, dil politikalarıyla ilişkilendirilen acının altını çiziyor ve sömürge sonrası tarihini "ruhsal acı", "travma", "aşğılama", "hoşgörüsüzlük" ve "kısırlık" gibi kelimelerle tanımlıyor (Abu-Haidar 2000; Benrabah 2007; Gafaïti 2002; Saadi-Mokrane 2002).

2004'te sosyolinguist Mohammed Benrabah, Cezayir gençlerine yönelik bir anket yaparak, özellikle Cezayir'e özgü bir soruyu gündeme getirdi: Hangi dil, eğer herhangi biri (Cezayir Arapçası, Edebi Arapça, Fransızca veya Tamazight [Berber]), katılımcılar "acılı geçmiş" ile bağlantılı hissetti? Anket sonuçlarına göre, "çoğunluk (%53,3)" Fransızca seçti - bu durumu kolonyalizmle ilgili anılar veya izlenimlere bağladı. Ayrıca, katılımcıların %20,9'u

"Cezayir Arapçası"nı, %10,9'u "Edebi Arapça"yı ve %15,1'i "Tamazight"i tercih etti (Benrabah 2007:202).

Benrabah, sömürge sonrası dil planlamasına sert eleştiriler yöneltti ve bunu "alttan dayatılan" oligarkların işi olarak değerlendirdi. "Ruhsal Araplaştırma"nın Cezayir kimliği üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu belirtti ve Arabizasyon politikalarının eğitim programlarını sıradanlaştırdığını iddia etti. Örneğin, Arapça ortamındaki müfredatlar, Fransızca ortamındakilerle entelektüel olarak eşleşmiyordu, bu da Arapça versiyon bilim ve matematik ders kitaplarının eleştirel düşünme yerine Tanrı'nın yaratılışına karşı yüzeysel bir hayranlık uyandırdığını iddia etti. Sonuç olarak, Cezayirli entelektüel yaşamın "yoksullaştırılması" ve Cezayirlilerin "alt tabakalarının" mevcut elitler tarafından manipüle edilmesi (Benrabah 1999:143–60).

Ancak, 2011'de tarihçi James McDougall, Cezayir'deki 'Arapçılık' konusunda daha olumlu bir bakış açısı benimsedi ve etrafındaki 'başarısızlık' söylemini sorguladı. Arabizasyon, postkolonyal Cezayir devletinin "giderek anlamsızlaşan resmi dili" olarak hizmet etti, ancak sıradan Cezayirliler için Arap ve Arap kültürleri hala bir "hayal" veya vaat çağrıştırmaya yeteneğine sahipti (McDougall 2011:253). Cezayir'de romanlar ve gazeteler gibi Arapça edebi türler 1990'lardan itibaren gelişmeye devam etti, çünkü bunlar Cezayir ifadesi için "sembolik kaynakların bir repertuarının unsurlarını" sağlamıştı (ibid.:265).

Sonuç

Sonuç olarak, politik bilimci Selma Sonntag (1995), Belçika, Hindistan ve diğer yerlerden alınan vaka çalışmalarına atıfta

bulunarak, "resmi dil hareketlerinin çok uluslu devletlerde ortaya çıkan yeni elitler tarafından izlenen siyasi stratejiler" olarak kullanıldığını öne sürmüştür. Bu hareketlerin amacı, eski elitleri ortadan kaldırmak ve iktidarı sağlamlaştırmaktır. Sudan ve Cezayir'in tarihleri, Arabizasyonun gerçekten de iktidardaki elitlerin siyasi stratejisi olduğunu desteklemektedir. Bu elitler, kendi siyasi iktidar iddialarını onaylarken belirli bir sömürge sonrası milliyetçi ideolojileri destekleyen önlemleri uygulamışlardır. Arabizasyon sonunda sadece dilin teşvikiyle ilgili bir konu değildi; daha ziyade, kültür ve güç açısından belirli bir devlet merkezli vizyonun teşvik edilmesini içermektedir.

Cezayir ve Sudan'da resmi olarak Arapça'nın yayılmasının halk arasında hoşnutsuzluk yarattığına dair nedenler nelerdir? Benrabah, Cezayir'de Araplaştırmanın "başarısız" olduğunu, çünkü iktidardaki elitlerin Cezayirli, Arapça eğitiminin küresel ekonomideki (özellikle Fransızca'ya karşı) ekonomik avantajlarını ikna edemediklerini ve aynı zamanda Cezayirli kitleleri Araplaştırılmış okullara katılmaya zorladıklarını, kendi çocukları için ise Fransızca dil becerisi sağladıklarını iddia etmiştir. Modern İbranice'yi İsrail'in kuruluşunda canlandıran dil meraklılarının aksine, Benrabah, Cezayir liderlerinin ideolojiye uygunluk göstermediklerini ve bu da halk nezdinde onları itibarsızlaştırdığını savunmuştur. Diğer sosyolinguistler bu eğilimi "seçkin kapanma" olarak nitelendirmişlerdir, yani Cezayir elitleri Fransızca bilgisi erişimi kısıtlayarak elit olmalarını sürdürmüşlerdir.

Arapça olarak yazan, 1989 darbesiyle iktidarı ele geçiren NIF'nin baş ideologu olarak ortaya çıkan Sudanlı İslamcı yazar Hasan Makki (1990:56-62), Sudan'daki Araplaştırma

savunucularının kültürel elitizmi, çifte standartlar ve samimiyetsizlik hakkında benzer bir argüman yapmıştır. Makki özellikle, Sudanlı Müslüman Arapofon elitlerin çocuklarını Hristiyan misyonerler tarafından kurulan özel okullara gönderdiklerini eleştirmiştir. Sadece çocuklarının bu şekilde İngilizce öğrenmediklerini, aynı zamanda kalabalık devlet okullarından kaçındıklarını savunmuştur.

Hasan al-Turabi (d. 1932), 1989 darbesiyle iktidarı ele geçiren NIF'in baş ideologu olarak ortaya çıkan Sudanlı İslamcı yazar, bu ikiyüzlülüğü örneklemiştir. Çünkü Turabi kendisi gençliğinde Hristiyan misyoner okuluna katılmış, daha sonra Hartum'da bir hukuk diploması almak için Paris'e giderek Sorbon'da okumuş, ancak Sudan'da iktidarı desteklemiş ve (düşük kaliteli) Arap-İslam eğitimini halka tanıtmıştır.

Bu dil politikalarının tarihi, sömürge sonrası ulus-devletin karşı karşıya olduğu temel bir soruyu doğrular: "Bir 'ulus' üyeliği, devlet tarafından dayatılan belirli kültürel normlar kümesini gerektirir mi?" Irak'ta bir paralel düşünün. Modern Irak'ta Siyaset, Tarih ve Toplumsal Kimlik Hatıraları adlı kitapta, politik bilimci Eric Davis (2005), yirminci yüzyılın sonlarında Irak milliyetçi düşüncesinin iki akımı olduğunu öne sürmüştür. Saddam Hüseyin (1937-2006) ve Baas Partisi tarafından temsil edilen biri Arapçıdır, pan-Arap birliğini destekler, Arap dili hariç diğer dilleri dışlamakta ve Irak ulus-devletinin monokültürel bir görünümünü teşvik etmektedir. Diğer milliyetçi akım ise 'Irakçı'dır ve onun örnek ismi 1958'deki bir darbeden 1963'teki suikastına kadar hüküm süren Abdülkerim Kasım (1914-1963) idi. Davis'e göre, Kasım Irak kimliğinin çeşitlilikçe bir görünümünü desteklemiştir. Irak'ta Sünni

Araplar olmak üzere Kürtler, Şii Müslümanlar ve diğerleri yer almaktadır. Sudan ve Cezayir'deki Araplaştırma girişimleri, monolitik iddialarıyla Irak Arapçı gündemlerine benzerdir. Bu tarihsel analiz, postkolonyal ulus-devletin temel bir sorusuyla yüzleşir: Üyelik bir 'ulus' üyeliği için devlet tarafından dayatılan belirli kültürel normlar kümesini gerektirir mi?

Sudan ve Cezayir'de, hükümet politikalarının eleştirmenleri uzun süredir 'Sudanist' ve 'Cezayirli' olarak adlandırılabilir, 'Arapçı' vizyonlar yerine çoğulcu ulusal politikaları savunmuşlardır. Cezayir'de, eleştirmenler ülkenin üç dilli veya dört dilli oluşunu benimsemeyi çağırıştırmışlar veya Kabilece konuşulan Arapçayı, edebi Arapçayı, Fransızca ve Berberce hesaba katarsak dört dilli olarak ifade etmişlerdir. Sudan'da ise SPLA lideri John Garang gibi eleştirmenler, ülkenin dil ve kültürel çeşitliliğini sadece hoşgörülle karşılamakla kalmayıp saygı duymayı ve kutlamayı övmüşlerdir. Birçok Güney Sudanlı entelektüel ve bilim insanı, bu çoğulculuğu 'Arap' kimliği yerine 'Afrika' kimliği terimleriyle tanımlamışlardır, 'Afrika' sıfatı çeşitliliği ima etmektedir.

İdeal ve teoriler bir yana, bugün Cezayir ve Sudan'da dil kültürleri nasıl gelişmektedir? Birkaç eğilim göze çarpmaktadır. İlk olarak, bazı azınlık dillerinin Cezayir ve Sudan halkı arasında yeni teknolojilerin bir sonucu olarak canlanma yaşadığı görünmektedir. İnternet, Cezayir'de ve Cezayir ve diğer Mağribi diasporalarda güçlü bir Kabile milliyetçi hareketi tetiklemiştir ve Tamazight'i yazmak için 'neo-Tifinagh' alfabesinin kullanımına ilgi uyandırmıştır. Bugün Sudan'da, Hollandalı ve Sudanlı araştırmacılar Moro gibi yok olma tehlikesi altındaki dillerin, 1990'larda sivil savaşla karşı karşıya

kalan Nuba Dağları'ndaki bir bölgede konuşulan dilin, nasıl canlandığını incelemektedirler.

Cezayir ve Sudan halkı ayrıca bir zamanlar sömürge dilleri olan dillerden faydalanarak fırsatlar bulmaktadır - bu konuda İngilizce'ye göre Hindistan, küresel bir başarı öyküsü sunmaktadır. Bugün Cezayir'in batısındaki komşusu Fas, vatandaşlarının Fransızca ve İspanyolca dil becerilerini Fransa ve İspanya'daki işletmelere hizmet veren çağrı merkezlerini açmak ve ülkeyi ziyaret eden turistleri çekmek için kullanmaktadır. Cezayir'in doğusundaki komşusu Tunus, iyi eğitilmiş bir nüfusa ve Avrupa'ya odaklanmış bir turizm ekonomisine sahiptir. Birçok çok eğitilmiş Tunuslu ayrıca uluslararası bankacılık ve iş alanlarında işler bulmuştur. Cezayir'in de Fransızca konuşulan dünyada kültürel ve ekonomik bir güç olma potansiyeli bulunmaktadır.

Ancak Sudan için, önemli değişiklikler olmuştur. En önemlisi, 2011'de Güney'in bağımsızlığının geleceğini biraz belirsiz hale getirmiştir. Analistler, Sudan Cumhuriyeti'nde yani, eski ülkenin kalan kuzey iki üçte birinde ulusal kimlik etrafındaki belirsizlik nedeniyle Müslüman siyasetçilerin şimdi Arap-İslam ajandasını daha güçlü bir şekilde savunabileceğini tahmin etmektedirler. Şimdi 'kuzey' yakınında yaşayan Nuba halklarının, Hartum'dan daha büyük bir özerklik talep etmeleri gerilimi artırmaktadır.

Öte yandan, genç Güney Sudan Cumhuriyeti'nde, resmi dil politikasında büyük sürprizler olması muhtemel değildir. 1980'lerden bu yana, güney Sudanlı entelektüeller istediklerini oldukça tutarlı bir şekilde ifade etmişlerdir. Güney Sudan Cumhuriyeti Geçici Anayasası, İngilizce'yi Güney Sudan'ın resmi

dili ilan etmiş, ancak birkaç yerel dilde eğitim ve okuryazarlık gelişimini desteklemeyi vadetmiştir. Bir Güney Sudan gazetesi olan Juba Post, Şubat 2011'de yeni hükümetin okullarında Arapça ve İslami eğitimi terk edeceğini bildirmiştir, ancak bu ne şekilde, ne zaman veya gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceği belirsizdir.

Eski Sudan'da şu anda iki belirgin zorluk ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Güney Sudan gibi bir ülkede, finansal gerçekler liderleri İngilizce dışında sadece birkaç ana dili öğretmeye zorlayabilir. Hangi dillerin destekleneceği ve nasıl destekleneceği belirlemek, siyasi tartışmalara neden olacaktır. İkinci olarak, Kuzey Sudan'ın Khartum ve diğer şehirlerinde yaşayan Güney Sudan kökenli insanlarla ilgili bir sorun devam etmektedir. Belki de iki milyonu bulan bu Güney Sudanlı sakinlerinin çoğu, savaş yıllarında kuzeyden kaçanların çocukları veya torunlarıdır ve sadece Arapça'da yetkinlik geliştirmişlerdir. Bu Araplaşma sürecinden etkilenen kişiler, Araplar olarak tanımlanmayan veya tanımlanamayan ancak Arapça konuşabilen kişiler olabilir. Bu kişiler, 'ev' kavramına (kuzey, güney, her ikisi veya hiçbiri?) ve gerçekten ait olma olasılıklarına ilişkin bazı zor sorularla karşılaşacaklardır.

1992'de sosyolingvist David Laitin'in (1992:18) belirttiği gibi, "Afrika'nın çoğu için çok dilli bir devletin [norm olarak kalacağını]" tahmin ediyor. Bu tahmin, bazı hükümetlerin "dil rasyonalizasyonu" çabalarına rağmen geçerlidir. Çoğu Afrikalı, en az üç dil konuşmaya ihtiyaç duymaya veya istemeye devam edecek, artı veya eksi bir dil. En önemli diller, milliyetçi politikacılar tarafından desteklenen lingua franca (örneğin, Cezayir ve Sudan'da Arapça) ve sömürge dili olacaktır. Ayrıca, Afrikalılar, ilkokulda kullanılan yerli dili ve ana

dillerini konuşmak zorunda kalacaklar, ikisi de farklıysa veya biri farklıysa. Ancak, Araplaştırma politikalarının bir sonucu olarak Cezayir'in "2 dil sonucu"na doğru ilerleyebileceğini öngördü. Bu durumda, Modern Standart Arapça ve Fransızca baskın olacaktır. Ancak, yirmi yıl sonra, Cezayir'de ve yurtdışındaki Cezayirliiler arasında Berber diline odaklanan milliyetçiliğin yükselmesi ve birlikte konuşulan Arapça formlarının devam etmesi, durumun farklı olduğunu göstermektedir. Cezayirliilerin de muhtemelen üç dilli bir modeli benimseyecekleri tahmin edilmektedir, artı veya eksi bir dil. Sudan Cumhuriyeti'nin artık iki üçte biri ve yeni Güney Sudan Cumhuriyeti'nde İngilizce ve Arapça'nın önemli olması muhtemel olsa da, Sudanlı dil repertuarları her iki ülkede de bir süre daha çeşitli olmaya devam edecektir.

Elbette, bu çeşitliliğin nedeni, dillerin anlam taşıması ve kullanıcılarına fırsatlar sunması değil. Asıl neden, dillerin içgüdüsel olarak siyasi olmasıdır. Kullanıcılarına yerel, bölgesel veya ulusal düzeyde diğerleriyle dayanışma gösterme imkânı sağlarlar, aynı zamanda rolleri oynarlar ve statülerini belirlerler (Laitin 1992:5, 71).

Kaynakça

Abu Bakr, Yusuf el-Khalifa. (1975). Güney Sudan'da Dil ve Eğitim. Sudan Dilbilimi ve Halkbilimi Yönleri. Editörler: Sayyid Hamid Hurreiz ve Herman Bell. Khartoum: Khartoum Üniversitesi Yayınları.

Abu Bakr, Yusuf el-Khalifa. (1978). Güney Sudan'da Yazım Denemeleri. Sudan'da Dilin Yönleri. Editör: Robin Thelwall. Yeni Ulster Üniversitesi, Dilbilim ve Dil Öğrenimi Konulu Teknik Makaleler, No. 5.

Abu-Haidar, Farida. (2000). Cezayir'de Araplaşma. Fransızca Konulu Uluslararası Çalışmalar Dergisi.

Abu Manga, Al-Âmin. (1999). Sudan'da Hausa: Arapçaya Uyum Süreci. Cologne: Rüdiger Köppe Yayınevi.

Ahmed, Awad Mohamed. (2009). Sudan Hastanelerinde ve Tıp Okullarında Ninja Kaplumbağaları: Daha Fazla Müslüman Kadın Doktor, Başparmaklarından Yüzlerine Kadar Örtü Takarak Tıp Yapıyor. Sudan Halk Sağlığı Dergisi, 4.

Aitsiselmi, Farid ve Dawn Marley. (2008). Kuzey Afrika'da Fransızca Dilinin Rolü ve Statüsü. Fransızca Uygulamalı Dilbilim Çalışmaları. Editör: Dalila Ayoun. Amsterdam: John Benjamins Yayınevi.

Amara, Muhammad Hasan ve Abd Al-Rahman Mar'i. (2002). Dil Eğitimi Politikası: İsrail'deki Arap Azınlık. Dordrecht: Kluwer Yayınevi.

Benrabah, Mohamed. (1999). Cezayir'de Dil ve Güç: Bir Dil Travması Hikâyesi. Paris: Séguier Yayınevi.

Benrabah, Mohamed. (2007). Dilin Sürdürülmesi ve Yayılması: Cezayir'de Fransızca. Fransızca Konulu Uluslararası Çalışmalar Dergisi, 10 (1-2).

Boucherit, Aziza. (2002). Cezayir: Arap'tan Araplaşmaya. Arapça Dilinde Dil Teması ve Dil Çatışması. Editör: Aleya Rouchdy. Londra: RoutledgeCurzon Yayınevi.

Boukous, Ahmed. (1989). Cezayir'de Berber Dialektoloji Çalışmaları. Fas'ta Dil ve Toplum. Editörler: Abderrahim Youssi ve Abderrafi Benhallam. Rabat: Mohammed V Üniversitesi.

Brahimi, Fadila. (1999). Cezayir Berberisinde Yabancı Kelimeler. Azınlık Olarak Arapça. Editör: Jonathan Owens. Lahey: Mouton de Gruyter Yayınevi.

Brinkman, Inge, Mirjam de Bruijn ve Hisham Bilal. (2009). Mobil Telefon, "Modernlik" ve Khartum, Sudan'da Değişim. Günlük Afrika'nın Yeni Konuşma Davulları. Editörler: Mirjam de Bruijn, Francis Nyamnjoh ve Inge Brinkman. Bamenda, Kamerun: Langaa Yayınevi.

Chaker, Salem. (1997). Kabylie: Bağımsız Dil Geliştirme Süreci. Uluslararası Dil Sosyolojisi Dergisi, 123 (1).

Christelow, Allan. (1987). Cezayir'de İslami Reformizm'in Ritüel, Kültür ve Siyaseti. Orta Doğu Çalışmaları, 23 (3).

Clancy-Smith, Julia. (1997). On Dokuzuncu Yüzyılda Magrib ve Akdeniz Dünyası: Yasadışı Değişimler, Göçmenler ve Sosyal Kenarlar. Magrib Sorununda: Tarih ve Tarih Yazıcılığı Üzerine Denemeler. Austin, Teksas: Texas Üniversitesi Yayınları.

Courbage, Youssef ve Philippe Fargues. (1997). Hristiyanlar ve Yahudiler İslam Altında. Çev. Judy Mabro. Londra: I.B. Tauris Yayınevi.

Daly, M.W. (1986). Nil Üzerinde İmparatorluk: Anglo-Mısır Sudanı, 1898–1934. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Davis, Diana K. (2007). Roma'nın Ambarının Diriltilmesi: Kuzey Afrika'da Çevre Tarihi ve Fransız Sömürge Genişlemesi. Atina: Ohio Üniversitesi Yayınları.

Davis, Eric. (2005). Devletin Anıları: Modern Irak'ta Politika, Tarih ve Toplumsal Kimlik. Berkeley, CA: California Üniversitesi Yayınları.

de Waal, Alex. (2010). Sudan'ın Seçenekleri: CPA Ötesinde Senaryolar. Sudan – Kolay Yollar Yok, Editör: Heinrich Böll Vakfı. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung Yayınevi.

Djité, Paulin G. (1992). Cezayir'de Araplaşma: Dil ve Toplumsal Siyasi Motivasyonlar. Uluslararası Dil Sosyolojisi Dergisi, 98 (1).

Elrayah, Tagelsir H. (1999). Sudan'da Arapça ve İngilizce: 1821–1985. İslam Araştırmaları, 38 (4).

Entelis, John P. (2000). Önsöz. Cezayir İç Savaşı, 1990–98, Editör: Luis Martinez. Londra: Hurst Yayınevi.

Fahal, A.H. (2007). Sudan'da Tıp Eğitimi: Güçlü ve Zayıf Yönleri. Tıp Eğitimi, 29 (9).

Farouk, Hassan. (2011). Güney Sudan'da İlk Arapça Gazete: Al-Masir. Sudan Oyları, 23 Mart. Erişim tarihi: 18 Mayıs 2011.

Friedman, Steven J. (2010). İki Ekonomik Kalkınma Hikâyesi: Tunus ve Fas. CUREJ, 10 Nisan. Erişim tarihi: 30 Aralık 2010.

Gafaïti, Hafid. (2002). Diğerinin Tek Tanrılığı: Cezayir'de Milli Kimliğin Dil ve Yapısının İnşası. Cezayir'de Diğer Dillerle. Editör: Anne-Emmanuelle Berger. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Goodman, Jane. (2004). Berber Baharı'nın Yeniden Yorumlanması: Ters Dönüş Ritüelinden Buluşma Alanına. Kuzey Afrika Çalışmaları Dergisi, 9 (3).

Güney Sudan Cumhuriyeti Hükümeti. (2011). Güney Sudan Tarihi. Erişim tarihi: 5 Ekim 2011. Grandguillaume, Gilbert. (1983). Araplaşma ve Maghreb'deki Dil Politikası. Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose Yayınevi.

Grandguillaume, Gilbert. (1999). Mohamed Benrabah, Cezayir'de Dil ve Güç: Bir Dil Travması Hikayesi. Önsöz. Paris: Séguier Yayınevi.

Haeri, Niloofar. (2003). Kutsal Dil, Sıradan İnsanlar: Mısır'da Kültür ve Politikanın İkilimleri. NewYork: Palgrave Macmillan Yayınevi.

Harneit-Sievers, Axel. (2010). Sudan'da Petrol: Çatışmayı Beslemek - Kalkınmayı Beslemek mi? Sudan – Kolay Yollar Yok, Editör: Heinrich Böll Vakfı. Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung Yayınevi.

Hasan, Yusuf Fadl. (1967). Araplar ve Sudan: Yedinci Yüzyıldan Erken On Altıncı Yüzyıla. Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları.

Haselock, Simon. (2007). Darfur'daki Albany Projesinin Genel Bir Değerlendirmesi. Sudan'da Halkın Görüş Araştırması Yöntemleri ve Yaklaşımları Atölyesi, Pennsylvania Üniversitesi İletişim Fakültesi, Philadelphia, 4 Nisan.

Hazbun, Waleed. (2008). Plajlar, Harabeler, Tatil Köyleri: Arap Dünyasında Turizmin Politikası. Minneapolis, MN: Minnesota Üniversitesi Yayınları.

Heggoy, Alf Andrew. (1973). Fransız Cezayiri'nde Eğitim: Kültürel Çatışma Üzerine Bir Deneme. Karşılaştırmalı Eğitim İncelemesi, 17 (2).

Hill, Richard. (1959). Sudan'da Mısır, 1820–1881. Londra: Oxford Üniversitesi Yayınları.

Holt, Mike. (1994). Cezayir: Dil, Millet ve Devlet. Arap Sosyodilbilimi: Sorunlar ve Bakış Açılıarı. Richmond: Curzon Yayınevi.

Holt, P.M. ve M.W. Daly. (2000). Sudan Tarihi: İslam'ın Gelişiyile Günümüze Kadar. 5. Baskı. Harlow: Longman Yayınevi.

Hourani, Albert. (1983). Liberal Çağda Arap Düşüncesi, 1798–1939. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Hurreiz, Sayed Hamid A. (1968). Sudan'da Dil Çeşitliliği ve Dil Planlaması. Khartoum: Sudan Araştırma Birimi, Khartoum Üniversitesi.

Hutchinson, Sharon Elaine. (2002). Tamamlanmamış Bir Savaşın Ruhsal Parçaları. Sudan'da Din ve Çatışma, Editörler: Yusuf Fadl Hasan ve Richard Gray. Nairobi: Paulines Publications Africa Yayınevi.

Idris, Amir H. (2005). Sudan'da Kimlik Çatışması ve Siyaseti. New York: Palgrave Macmillan Yayınevi.

Johnson, Douglas H. (2003). Sudan'ın İç Savaşlarının Kökenleri. Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Karl, Terry. (2008). Varilin Üzerine Demokrasi: Petrol, Rejim Değişimi ve Savaş. eScholarship, California Üniversitesi. Erişilebilir: (Erişim tarihi: 30 Aralık 2010).

Kashani-Sabet, Firoozeh. (1996). Sallanan Sarkaç: Sömürge Sonrası Cezayir'de Dil Tartışmaları. Orta Doğu Çalışmaları, 32 (4).

Kraidy, Marwan M. (2010). Gerçeklik Televizyonu ve Arap Politikası: Kamusal Hayatta Çekişme. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Laitin, David D. (1992). Afrika'da Dil Repertuarları ve Devlet İnşası. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Lesch, Ann Mosely. (1998). Sudan: Tartışmalı Ulusal Kimlikler. Bloomington: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Lorcin, Patricia M.E. (1995). İmparatorluk Kimlikleri: Sömürge Cezayir'de Stereotipler, Önyargılar ve Irk. Londra: I.B. Tauris Yayınevi.

Lugard, F.D. (1922). İngiliz Tropikal Afrika'sında Çift Mandat. Londra: W. Blackwood & Sons Yayınevi.

MacMaster, Neil. (2003). Fransa'da İslamofobi ve "Cezayir Sorunu". Yeni Haçlı Seferleri: Müslüman Düşmanı İnşa, Editörler: Emran Qureshi ve Michael A. Sells. NewYork: Columbia Üniversitesi Yayınları.

Mahmud, Ushari Ahmad. (1983). Güney Sudan'da Arapça: Bir Pidgin-Kreolünün Tarihi ve Yayılımı. Khartoum: Fal Yayınevi.

Makki, Hasan. (1990). Ab'ad al-tabshir al-masihi fi al-'asima al-qawmiyya. Omdurman: Bayt al-Ma'rifa lil-Intaj al-Thaqafi Yayınevi.

Manderson, Edward Bukulu. (1988). Güney Sudan'da Çok Dillilik ve Eğitim Gelişimi: Bir Siyasi Kriz mi Yoksa Dil Sıkıntısı mı. Addis Ababa Anlaşması'ndan Bu Yana Kuzey-Güney İlişkileri Konferansı'nın Bazı Bildirileri, Editörler: Mom K.N. Arou ve B. Yongo-Bure. Khartoum: Afrika ve Asya Çalışmaları Enstitüsü, Khartoum Üniversitesi.

McDougall, James. (2008). Cezayir'de Tarih ve Milliyetçilik Kültürü. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

McDougall, James. (2011). Sürgünün Hayali, Eve Dönüşün Sözü: Cezayir'de Dil, Eğitim ve Arapçılık. Ortadoğu Çalışmaları Uluslararası Dergisi, 43 (2).

Miller, Catherine. (2000). Halk Arapçası Juba'nın Hartum'da Güney Sudanlı Kimliğini İfade Etme Biçimi. Günümüz Arapça Lehçelerinin Yönleri, Editör: Abderrahim Youssi. Rabat: Amapatril Yayınevi.

Miller, Catherine ve Hashim M. Salih. (1989). Diller ve Kimlik. Çağdaş Sudan, Editör: Marc Lavergne. Paris: Karthala Yayınevi.

Mugaddam, Abdel Rahim Hamid. (2006). Sudan'da Dilin Korunması ve Değişimi: Hartum'daki Göçmen Etnik Grupların Durumu. Uluslararası Sosyoloji Dergisi, 181.

Niblock, Tim. (1987). Sudan'da Sınıf ve Güç: Sudan Siyasetinin Dinamikleri, 1898–1985. Basingstoke: Macmillan Yayınevi.

Nyombe, B.G.V. (1997). Hayatta Kalma veya Yok Olma: Güney Sudan'ın Yerel Dillerinin Kaderi. Uluslararası Sosyoloji Dergisi, 125.

Ottaway, Marina. (2011). Kuzey Sudan'da Yaşayan Güney Sudanlılar. Carnegie Uluslararası Barış Vakfı, 21 Ocak. Erişilebilir: <http://sudan.carnegieendowment.org/2011/01/21/southern-sudanese-living-in-north-sudan> (Erişim tarihi: 6 Ekim 2011).

Poggo, Scopas S. (2002). General Ibrahim Abboud'un Sudan'daki Askeri Yönetimi, 1958–1964: Güney Sudan'da İslamlaştırma ve Araplaştırma Programlarının Uygulanması. Kuzeydoğu Afrika Çalışmaları, 9 (1).

Poggo, Scopas S. (2009). Birinci Sudan İç Savaşı: Güney Sudan'da Afrikalılar, Araplar ve İsraililer, 1955–1972. Basingstoke: Palgrave Macmillan Yayınevi.

Republic of South Sudan. (2011). Güney Sudan Cumhuriyeti Geçici Anayasası, "Güney Sudan Cumhuriyeti'nin Taslak Anayasası Yayımlandı" başlığı altında. Sudan Tribune, 24 Nisan. Erişilebilir: <http://www.sudantribune.com/Draft-constitution-of-the-Republic,38679> (Erişim tarihi: 7 Haziran 2011).

Republic of Sudan. (1962). Sudan'ın İlk Nüfus Sayımı, 1955/56. Son Rapor, 3. Hartum: Sudan Hükümeti.

Republic of the Sudan, Ministry of the Interior. (1964). Sudan'ın Güney Eyaletlerinden Yabancı Misyonerlerin ve

Papazların Sınırlandırılmasına Neden Olan Nedenlere İlişkin Not.
Hartum: Sudan Hükümeti.

Rossetti, John Joseph Henry. (2008). Hristiyan Marabout, Asker Rahip: Charles de Foucauld'ın Fransızlar ve Tuaregler Arasında. İslam ve Hristiyan–Müslüman İlişkileri, 19 (4): 381–96.

Ruedy, John. (2005). Modern Cezayir: Bir Ulusun Kökenleri ve Gelişimi. 2. Baskı. Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Saadi-Mokrane, Djamila. (2002). Cezayir'de Dil Katliamı. Algeria in Others' Languages, Editör: Anne-Emmanuelle Berger. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Sandell, Liza. (1982). Sudan'da İngilizce: Öğretimi ve Politikasının Tarihi. Londra: Ithaca Yayınevi.

Sanderson, Lilian Passmore ve Neville Sanderson. (1981). Güney Sudan'da Eğitim, Din ve Siyaset, 1899–1964. Londra: Ithaca Yayınevi.

Schade-Poulsen, Marc. (1999). Cezayir'de Erkekler ve Popüler Müzik: Raï'in Sosyal Anlamı. Austin, TX: Texas Üniversitesi Yayınları.

Sharkey, Heather J. (2002). Müslümanlar Arasında Hristiyanlar: Kuzey Sudan'da Kilise Misyoner Cemiyeti. Afrika Tarihi Dergisi, 43 (1).

Sharkey, Heather J. (2003). Sömürgecilikle Yaşamak: Anglo-Mısır Sudan'ında Milliyetçilik ve Kültür. Berkeley: California Üniversitesi Yayınları.

Sharkey, Heather J. (2004). Küreselleşme, Göç ve Kimlik: Sudan, 1800–2000. Küreselleşme ve Müslüman Dünyası: Kültür, Din ve Modernlik, Editörler: Birgit Schaebler ve Leif Stenberg. Syracuse, NY: Syracuse Üniversitesi Yayınları.

Sharkey, Heather J. (2008). Sudan'da Arap Kimliği ve İdeolojisi: Dil, Etnisite ve Irk Politikaları. Afrika İşleri, 107 (426).

Sharkey, Heather J. (2011). Sudan Arapçası İncilleri ve Çeviri Politikaları. İncil Çevirmeni, 62 (1).

Shepard, Todd. (2006). Sömürgecilik İcadı: Cezayir Savaşı ve Fransa'nın Yeniden İnşası. Ithaca, NY: Cornell Üniversitesi Yayınları.

Silverstein, Paul A. (2002). Kabyle Efsanesi: Sömürgecilik ve Etnisite Üretimi. Marjinalden: Tarihsel Antropoloji ve Geleceği, Editör: Brian Keith Axel. Durham, NC: Duke Üniversitesi Yayınları.

Silverstein, Paul A. (2003). Şehitler ve Vatandaşlar: Kabyle Politikasının Etnik, Ulusal ve Uluslararası Boyutları. Kuzey Afrika Çalışmaları Dergisi, 8 (1).

Smith, Andrea L. (2006). Sömürge Belleği ve Sonrası Avrupa: Cezayir ve Fransa'da Malta Göçmenleri. Bloomington, IN: Indiana Üniversitesi Yayınları.

Smith, Ian ve Morris T. Ama. (2005). Cebelitarık Arapçası-İngilizce Sözlük/Kamuus taArabi Cebelitarık wa İngliizi. Kampala: Fountain Yayınevi.

Sonntag, Selma K. (1995). Elit Rekabet ve Resmi Dil Hareketleri. Dil Eğitiminde Güç ve Eşitsizlik, Editör: James W. Tollefson. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Spaulding, Jay. (1982). Kuzey Türk Sudan'ında Kölelik, Toprak Sahipliği ve Sosyal Sınıf. Afrika Tarihi Araştırmaları Uluslararası Dergisi, 15 (1).

Sudan Afrika Milli Birliği. (1964). Afrika Birliği Mülteciler Komisyonu'na Sunulan Sudan Afrika Milli Birliği'nin Notu. Daktilo, Kampala, Kasım.

Sudan Hükümeti. (1928). Rejaf Dil Konferansı Raporu. Londra.

Suleiman, Yasir. (2003). Arapça Dil ve Ulusal Kimlik: Bir İdeoloji Çalışması. Washington, D.C.: Georgetown Üniversitesi Yayınları.

Tabory, Ephraim ve Mala Tabory. (1987). Cezayir'de Berber İsyanı: Dil Politikaları İçin Dersler. Uluslararası Dil Sosyolojisi Dergisi, 63.

Valensi, Lucette. (1977). Sömürgecilik Öncesi: Fransız İstilasından Önce Kuzey Afrika. Çev. Kenneth J. Perkins. New York: Africana Yayınevi.

Voll, John O. (1997). Emperyalizm, Milliyetçilik ve Misyonerler: Sudan'dan Yirmi Birinci Yüzyıla Dersler. İslam ve Hristiyan–Müslüman İlişkileri, 8 (1): 39–52.

Warburg, Gabriel. (1971). Kuzey Sudan'da Dini Politika: 1899–1918'de Ulama ve Sufizm. Asya ve Afrika Çalışmaları, 7 (1).

Wöndu, Steven ve Ann Lesch. (2000). Sudan'da Barış Mücadelesi: Abuja Konferanslarının Analizi, 1992–1993. Lanham, MD: University Press of America Yayınevi.

Woodward, Peter. (1990). Sudan: Kararsız Devlet, 1898–1989. Boulder, CO: Lynne Rienner Yayınevi.

Yamba, C. Bawa. (1995). Kalıcı Hacılar: Batı Afrikalı Müslümanların Sudan'daki Hayatlarında Hacının Rolü. Edinburgh: Edinburgh Üniversitesi Yayınları.

Yongo-Bure, B. (1988). Addis Ababa Anlaşması'ndan Bu Yana Güney Sudan'da Eğitim. Addis Ababa Anlaşması'ndan Bu Yana Kuzey-Güney İlişkileri Konferansı'nın Bazı Bildirileri, Editörler: Mom K.N. Arou ve B. Yongo-Bure. Khartoum: Afrika ve Asya Çalışmaları Enstitüsü, Khartoum Üniversitesi.

BÖLÜM II

Arap Dilinde “Min” (مِنْ) Edatının Fonksiyonu

Mahfuz GEYLANI¹

GİRİŞ

Arap dilinde ihtiva ettiği anlam itibari ile kullanımını geniş olan edatlardan biri de “Min” (مِنْ) edatıdır. “Min” (مِنْ) edatı cümle içindeki duruma göre farklı anlamlar ifade etmektedir. “Min” (مِنْ) edatı gramer kitaplarında mecrûrât bölümünde harf-i cer başlığı altında ele alınmıştır.

“Min” (مِنْ) edatı Arap dilinde çok farklı anlamlar ile karşımıza çıkmaktadır. Yaptığımız araştırmada “Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde ibtida-i gaye (gayenin başlangıcı), intiha-i gaye (gayenin sonu), teb‘îz (baziyet), beyân, ta‘lîl (bir şeyin sebebini açıklamak), bedel (karşılık), mücâveze (uzaklaşma), yanında, isti‘lâ (bir şeyin üzerinde olmak) ve tekîd (vurgu) gibi anlamlar ifade ettiği tespit

¹ Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-6148-4342, mahfuz@comu.edu.tr

edilmiştir. Ancak ibtida-i gaye anlamında kullanımı daha çok yaygındır.

“Min” (مِنْ) edatı cerr harflerinden olup zahir ismi ve zamiri mecrûr kılar. Sukûn üzere mebnîdir. Ancak (حَضْرَتْ مِنْ الْمَدْرَسَةِ) örneğinde olduğu gibi kendisinden sonra harf-i tarif (ال) geldiğinde sonundaki “nûn” (ن) harfi fetha harekesi ile harekelenir. (عَجِبْتُ مِنْ) örneğinde de olduğu gibi kendisinden sonra vasıl hemzesi geldiğinde sonundaki “nûn” (ن) harfinin kesra harekesi ile harekelenmesi caizdir. (el-Hamad- ez-Zâbî, 1993, 315) (مِنْ) edatının aslı منا olup kesretü'l-isti'mâl (kullanım sıklığı) den dolayı elif harfi hafzedilmiştir. (el-Endelusî, 1998, 1718)

Bu çalışmamızda “Min” (مِنْ) edatının Arap dilindeki işlevi ele alınmıştır. Ayet, şiir ve Arapların kelimelerinden istişhâdlar sunarak yaptığımız bu çalışmamızın amacı “Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde hangi anlamlarda kullanıldığını ortaya koymak ve edatlar konusunda yapılacak olan çalışmalara katkıda bulunmaktır.

1. Arap Dilinde “Min” (مِنْ) Edatının Fonksiyonu

Arap dilinde cümledeki konumuna göre “Min” (مِنْ) edatı şu anlamları ifade eder:

1.1. İbtida-i Gaye (Gayenin Başlangıcı) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı çoğunlukla ibtida-i gaye (gayenin başlangıcı) anlamını ifade eder. (Selmân, 2003, 211; el-Ensârî, 1991, 1/514) “*Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kaldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir.*” (el-İsrâ 17/1), (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى) (النَّفْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ) “*Daha ilk günden takva temeli üzerine*

kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur.” (et-Tevbe 9/108) âyetlerinde (Elif Efendi, 2019, 196; el-Mâlekî, 2002, 388; er-Rummânî, ts., 84; el-Murâdî, 1992, 308; es-Sûyutî, 2011, 425) ve (سُرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ) (el-Enbârî, ts., 259; el-Meylânî, 1970, 87, 88) (مِنْ فُلَانٍ إِلَى فُلَانٍ) (el-Herevî, 1993, 224., (خَرَجْتُ مِنْ) (ez-Zeccâcî, 1986, 50) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı ibtida-i gaye (gayenin başlangıcı) anlamını ifade eder.

1.2. Teb‘îz (Ba‘ziyet) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının yerine بعض sözcüğü takdir edilebildiğinde “Min” (مِنْ) edatı teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade eder. (Sûyutî, 2011, 425; el-Ehdel, 2012, 348; İbn Hişâm, 1991, 1/516; el-Meylânî, 1970, 88), (لَنْ تَتَأَلَوْا الْبَيْرَ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) (*Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla erişemezsiniz.*” (Al-i İmrân, 3/9), (وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا) (*Allah’ın size verdiği helal ve temiz rızıklardan yiyin.*” (el-Mâide 5/88), (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ) (*İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider.*” (Bakara 2/204) ayetlerinde (Elif Efendi, 2019, 196; Mâlekî, 2002, 389; Selmân, 2003, 211) ve (كُلُّ مِنْ هَذَا) (*و حُذِّ مِنْ هَذِهِ الدَّرَاهِيمِ) (و البس من هذا الثياب) (الطعام* (Mâlekî, 2002, 389) geçen “Min” (مِنْ) edatı teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade eder. Zikri geçen birinci âyet (بعض ما تحبون) ikinci âyet (بعض ما رزقكم) ve üçüncü âyet ise (بعض الناس) takdirindedir. (Herevî, 1993, 226)

Herevî (v. 415/1024)’ye göre (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) (*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir.*” (el-Maide 5/90) ayetinde geçen “Min” (مِنْ) edatının iki anlamı ifade etmesi muhtemeldir. Bir ihtimale göre teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını

ifade eder. Bu durumda ayetin takdiri (بعضَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) şeklinde olur. Başka bir ihtimale göre de beyân anlamını ifade eder. Bu ihtimale göre de ayetin takdiri (رَجْسٌ هُوَ عَمَلُ الشَّيْطَانِ) şeklinde olur. (Herevî, 1993, 226)

Dil bilginlerinden Müberred (v. 286/900), Ahfeş es-Sağîr (v. 315/927), İbnu's-Serrâc (v. 316/929) ve Süheyîlî (v. 581/1185) “Min” (مِنْ) edatının teb‘îz (ba‘zîyet) anlamını ifade etmediği sadece ibtidâ-i gâye anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuşlardır. (el-Endelusî, 1998, 1719)

1.3. Beyân Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı مَنْ، مَا ve مَهْمَا gibi mübhem isimlerden sonra geldiğinde mübhem ismin cinsini ve medlulünü açıklamak için çoğunlukla beyân anlamını ifade eder. Ancak nadiren de olsa mübhem olmayan isimlerden sonra gelip beyân anlamını ifade ettiğine dair kullanımlar da vardır. (Sûyutî, 2011, 2/425, 426; İbn Hişâm, 1991, 1/516; Ziyâd, 2009, 254)

“Min” (مِنْ) edatının yerine الذي sözcüğü konulabildiğinde bu durumda “Min” (مِنْ) edatı beyân anlamını ifade eder. (Murâdî, 1992, 310) (مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا) “Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti kısılabilecek yoktur.” (el-Fâtır 35/2) ve (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ (الْأَوْثَانِ) “Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun.” (el-Hac 22/30), (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ) “Onları arındırmak üzere mallarından sadaka al.” (et-Tevbe 9/103) ayetlerinde (Elif Efendi, 2019, 197; Herevî, 1993, 225; İbnu'l- Enbârî, ts., 259; Murâdî, 1992, 309, 310; Sûyutî, 2011, 425; İbn Akîl, ts., 2/14) ve (مِنْ شَعِيرٍ وَمِنَّا مِنْ (كَمْ) (قَبِضْتُ رَطْلًا مِنْ قَمَحٍ وَ كُرًّا سَمْنٍ وَ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ) (Mâlekî, 2002, 388), (

(Herevî, 1993, 225) (الأبواب من الحديد) (Akdağ, 1981, 130) (عندك من الدراهم) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı beyân anlamını ifade eder.

1.4. Ta‘lîl Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde ifade ettiği anlamlardan biri de ta‘lîl (bir şeyin sebebini açıklamak) dir. (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْجَلُوا) (نَاراً) “Sonunda günahları yüzünden suda boğuldular, ardından ateşe atıldılar.” (en-Nahl 71/25), (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ) (الْمُؤْتَبِ) “Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar.” (Bakara 2/19), (يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ) “Verilen müjdenin kötülüğünden dolayı halktan gizlenir.” (en-Nahl 16/59) ayetlerinde (Elif Efendi, 2019, 197; Rummânî, ts., 91; Selmân, 2003, 213; Murâdî, 1992, 310; el-Endelusî, 1998, 1720; Sûyutî, 2011, 426) ve (بَكَى الْوَلَدُ مِنْ وَجَعٍ فِي بَطْنِهِ) “çocuk karnındaki ağrı sebebi ile ağladı” örneğinde (Akdağ, 1981, 130) geçen “Min” (مِنْ) edatı ta‘lîl anlamını ifade eder.

1.5. Bedel (Karşılık, Yerine) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının yerine بدل sözcüğü konulabildiğinde “Min” (مِنْ) edatı bedel (karşılık) anlamını ifade eder. (el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 315) (أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) “Ahiretten vazgeçip dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz?” (et-Tevbe 9/38), (وَلَوْ) “İsteseydik sizin yerinize, yeryüzünde egemen olacak melekler yaratırdık.” (ez-Zuhuruf 43/60), (قُلْ مَنْ يَكْفُرْكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ) “De ki azap etmek istediğinde gece gündüz Rahman’a karşı sizi kim koruyabilir?” (el-Enbiyâ 21/42) âyetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı bedel (karşılık) anlamını ifade edip zikri geçen birinci âyet (بدلَ الْآخِرَةِ) ikinci ayet (بَدَلُكُمْ) üçüncü ayet ise (بدلَ الرَّحْمَانِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 197; Rummânî, ts., 84; Murâdî, 1992, 310; el-Endelusî, 1998, 1720; Sûyutî, 2011, 426; İbn Akîl, ts., 2/16; İbn Hişâm, 1991, 1/519)

1.6. Mücâveze (Uzaklaşma, Terk) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı bazı durumlarda عَنْ edatının anlamına murâdif olup “uzaklaşma” anlamını ifade eder. (أَلَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ) (وَأَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ) “Her çeşit korkudan emin kılan şu evin rabbine kulluk etsinler.” (Kureyş 106/4), (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) “Allah’ı anma konusunda kalpleri katılaştırmış olanlara yazıklar olsun” (Zümer 39/22) âyetlerinde (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 311; el-Endelusî, 1998, 1720; İbn Hişâm, 1991, 1/521; Ziyâd, 2009, 255) ve (حَدَّثَهُ مِنْ فُلَانٍ) (Elif Efendi, 2019, 198; el-Endelusî, 1998, 1720) (رَمِيْتُ مِنَ الْقَوْسِ) (Rummânî, ts., 94) cümlelerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı عَنْ edatı anlamında kullanılmıştır. Zikri geçen ikinci âyet عن ذلك takdirindedir. Ebû Ubeyde’ye göre zikri geçen birinci ayette geçen (مِنْ) edatı عِنْدَ (yanında) edatının anlamını ifade edip ayet (جُوعٍ وَعِنْدَ خَوْفٍ) takdirindedir. (Rummânî, ts., 84) Zerkeşî’ye (v. 794/1392) göre ise birinci âyette geçen (مِنْ) edatı talîl anlamını ifade edip ayet لأَجْلِ الْجُوعِ takdirindedir. (Rummânî, 91) Aynı şekilde (زَيْدٌ) (أَفْضَلُ مِنْ عَمْرٍو) “Zeyd Amr’dan daha faziletlidir” örneğinde de “Min” (مِنْ) edatı mücâveze (uzaklaşma) anlamını ifade edip zikri geçen örnek (جَاوَزَ زَيْدٌ عَمْرًا فِي الْفَضْلِ) “Zeyd fazilette Amr’ı geçti” takdirindedir. (Murâdî, 1992, 311)

1.7. “Bâ” (ب) Cerr Edatı Anlamı

(يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ) “Göz ucuyla etrafa bakıyorlar” (eş-Şûrâ 42/45), (يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) “Allah’ın emri ile onu koruma altına alıyor.” (er-Ra’d 13/11), (يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) “Kullarından dilediğine iradesi ile vahiy indirir.” (Mümin 40/15) ayetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı “Bâ” (ب) cer edatı anlamında (ile) kullanılmış olup zikri geçen birinci âyet (بَطْرَفٍ خَفِيٍّ) ikinci âyet (بِأَمْرِ اللَّهِ) üçüncü ayet ise (بِأَمْرِهِ) takdirindedir. (Rummânî, ts., 82; Elif

Efendi, 2019, 198; Selmân, 2003, 214; Murâdî, 1992, 314; Sûyutî, 2011, 426; İbn Hişâm, 1991, 1/531; Ziyâd, 2009, 255)

Aynı şekilde (ضربته من السيف) örneğinde de “Min” (مِنْ) edatı “Bâ” (ب) cer edatı anlamında (ile) kullanılmış olup zikri geçen örnek (ضربته با السيف) “kılıç ile vurdum” takdirindedir. (Murâdî, 1992, 314; Ziyâd, 2009, 255)

1.8. “Fî” (في) Cerr Edatı Anlamı

(أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ) “Yerden hangi parçayı yarattılar bana gösterin?” (Ahkâf 46/4) ve (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمٍ) (الأجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) “Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın” (Cuma 62/9) ayetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı “Fî” (في) cerr edatının anlamını (de, da) ifade edip zikri geçen birinci âyet (في) ikinci âyet ise (في يَوْمِ الْجُمُعَةِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 93; Murâdî, 1992, 314; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349; Ziyâd, 2009, 255) İbn Hişâm (v. 218/833) zikri geçen birinci ayette “Min” (مِنْ) edatının beyan anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuştur. (İbn Hişâm, 1991, 1/521)

Cahiliye dönemi hristiyan Arap şairlerinden olan Adî b. Zeyd’e (v. 600 civarı) ait olan aşağıdaki şiirde de “Min” (مِنْ) edatı “Fî” (في) cerr edatının anlamında kullanılmıştır.

عسى سائلٌ ذو حاجةٍ إنْ منَعْتَهُ ... من اليوم سؤلاً أنْ يُيسَّرَ في غدٍ

“Bugün senden yardım isteyen ihtiyaç sahibi birinin ihtiyacını gidermezsen yarın ihtiyaç sahibi olan kişinin zengin olması umulur.”

Zikri geçen şiir (في هذا اليوم) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1721)

1.9. عِنْدَ (Yanında) Anlamı

(لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا) “*Malları da evlatları da Allah katında kendilerine hiçbir yarar sağlamayacak.*” (Mücadele 58/17) ayetinde geçen “Min” (مِنْ) edatı عِنْدَ (yanında) edatının anlamını ifade edip âyet (عِنْدَ اللَّهِ) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 93; el-Hamad- ez-Zâbî, 1993, 316; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349; İbn Hişâm, 1991, 1/521; Ziyâd, 2009, 255)

1.10. İsti‘lâ (Bir Şeyin Üzerinde Olmak) Anlamı

“Min” (مِنْ) edatının Arap dilinde ifade ettiği anlamlardan biri de isti‘lâ (bir şeyin üzerinde olmak) anlamıdır. (وَنَصَرْنَا مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ) “*Onu, ayetlerimizi inkâr eden kavimden korumuştuk.*” (el-Enbiyâ 21/77) âyetinde geçen “Min” (مِنْ) edatı على cerr edatı anlamını (isti‘lâ) ifade edip âyet (منعنا على القوم) takdirindedir. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 92; Selmân, 2003, 214; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349) Ayette tazmin söz konusudur. Ayette zikri geçen (نصر) “yardım etti” fiiline (منع) “korudu” anlamı tazmin edilmiştir. (İbn Hişâm, 1991, 1/522; Murâdî, 1992, 313)

1.11. Fasl Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı bazı durumlarda iki zıt kelimenin arasında zikredilip fasl anlamını da ifade eder. (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ) “*Allah düzelten ile bozanı bilir.*” (Bakara 2/220), (حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ) “*Pisi temizden ayırmadan*” (Al-i İmrân 3/179) âyetlerinde geçen “Min” (مِنْ) edatları fasl anlamını ifade eder. (Elif Efendi, 2019, 198; Rummânî, ts., 93; Sûyutî, 2011, 426; el-Ehdel, 2012, 349) Ancak Rummânî (v. 384/994) zikri geçen her iki âyette geçen “Min” (مِنْ) edatının mucâveze (terk) anlamını ifade eden عَنْ edatı anlamında

olduğunu ifade etmiştir. (Rummânî, ts., 93) İbn Hişâm'da zikri geçen her iki ayette geçen (مِنْ) edatının ibtidâ-i gaye veya mucâveze (terk) anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuştur. (İbn Hişâm, 1991, 1/522)

1.12. İntiha-i Gaye (Gayenin Sonu) Anlamı

Kûfe dil ekolü mensuplarına göre “Min” (مِنْ) edatı intihâi gaye (gayenin sonu) anlamını da ifade eder. (قَرَّبْتُ مِنْهُ) cümlesinde geçen “Min” (مِنْ) edatı “ilâ” (إِلَى) edatının anlamını ifade edip cümle (تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ) anlamındadır. (Elif Efendi, 2019, 199; Murâdî, 1992, 312; el-Endelusî, 1998, 1720; Ziyâd, 2009, 255)

1.13. Kasem Anlamı

رَبِّ (مِنْ) “Min” (مِنْ) edatı örneğinde olduğu gibi (مِنْ رَبِّي لِأَفْعَلَنَّ) sözcüğünün başında zikredildiğinde kasem anlamını ifade eder. (Murâdî, 1992, 315; Elif Efendi, 2019, 199; Rummânî, ts., 95; Ziyâd, 2009, 256)

1.14. Rُبَّمَا Anlamında

Dil bilginlerinden İbn Harûf (v. 609/1212), İbn Zâhir ve Alem eş-Şentemerî (v. 476/1084) “Min” (مِنْ) edatının رُبَّمَا sözcüğünün anlamını ifade ettiği görüşünü savunup aşağıdaki şiiri buna delil olarak ileri sürmüşlerdir: (Selmân, 2003, 214; İbn Hişâm, 1991, 1/522; Ziyâd, 2009, 255)

و إنا لَمَمَّا نضرب الكئِشَ ضَرْبَةً ... على رأسه تُلقِي اللِّسَانَ مِنَ الفمِّ
“Biz bazen koçu onun başına vururuz dilini ağzından çıkarır”

1.15. Taaccüb Anlamı

(ما أَنْتَ مِنْ رَجُلٍ) ve (حَسْبُكَ مِنْ رَجُلٍ) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı taaccüb anlamını ifade eder. (İbn Fâris, ts., 273)

1.16. Tekîd Anlamı

“Min” (مِنْ) edatı cümlede zâid olarak gelip tekîd anlamını da ifade eder. (ما قام مِنْ أَحَدٍ) ve (ما جئني من رجلٍ) örneklerinde geçen “Min” (مِنْ) edatı tekîd anlamını ifade edip zâiddir. (Elif Efendi, 2019, 199) Zikri geçen birinci örnek (ما قام أَحَدٌ) ikinci örnek ise (ما جئني رجلٌ) takdirindedir.

(وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ) “Onlar için orada her meyveden mevcuttur.” (Muhammed 47/15) ve (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) “Mümin erkeklere söyle gözlerini haramdan sakınsınlar.” (en-Nûr 24/30), (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) “Sizin ondan başka tanrınız yoktur.” (el-Ârâf 7/73) ayetlerinde de zikri geçen “Min” (مِنْ) edatı zâid olup tekîd anlamını ifade eder. Zikri geçen birinci ayet (وَلَهُمْ فِيهَا كُلُّ الثَّمَرَاتِ) takdirinde ikinci ayet (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا أَبْصَارَهُمْ) takdirinde üçüncü ayet ise (مَا لَكُمْ إِلَهٌ غَيْرُهُ) takdirindedir. (Herevî, 1993, 228, 229; Ziyâd, 2009, 256)

Dil bilginlerinden İbn Keysân (v. 320/932) (مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ) “Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur.” (el-En’âm 6/52) ayetinde zikri geçen ikinci “Min” (مِنْ) edatının zâid olduğunu ifade etmiştir. (Rummânî, ts., 87) (إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ الْمَصْتَوِرُونَ) “İnsanların kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayacak olan ressamlardır.” hadisinde de geçen “Min” (مِنْ) edatı zâid olup tekîd anlamını ifade eder.

Hadisin takdiri (إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ) şeklindedir. (Herevî, 1993, 229)

Zâid olup tekîd anlamını ifade eden “Min” (مِنْ) edatının marife sözcüklerin başında ve olumlu cümlede zikredilmesi caiz değildir. Buna göre (ما جئني من الرجلِ) ve (جئني مِنْ رجلٍ) denilmesi caiz değildir. (Herevî, 1993, 230) (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ) “Muhakkak

ki peygamberlerin haberlerinden bazıları da sana geldi” (el-En‘âm 6/34) ayetinde ise Herevî ayette olumlu cümlede zikredilen “Min” (مِنْ) edatının tekîd için zâid olmayıp teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade ettiği görüşünü savunarak olumlu cümlede Min” (مِنْ) edatının zaid oluşuna cevaz veren Kûfe dil ekolünün görüşüne muhalif olduğunu ifade etmiştir. (Herevî, 1993, 230)

Aynı şekilde İbnu'l-Enbârî de (v. 328/940) (وَيُكْفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ) (سَيِّئَاتِكُمْ) “*Ve sizin bir kısım günahlarınıza kefarete olur.*” (Bakara 2/271) ayetinde olumlu cümlede zikredilen “Min” (مِنْ) edatının tekîd için zâid olmayıp teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade ettiğini söyleyerek olumlu cümlede Min” (مِنْ) edatının zâid oluşuna cevaz veren Kûfe dil ekolünün görüşüne katılmadığını ifade etmiştir. (İbnu'l- Enbârî, ts., 260)

“Min” (مِنْ) edatı nefy ve neyh edatları ya da هَلْ istifhâm edatından sonra zâid olarak gelir. (Selmân, 2003, 214; el-Ehdel, 2012, 349)

1.16.1. Nefy Edatından Sonra Zâid Olarak Gelmesi

“Min” (مِنْ) edatı nefy edatından sonra sekiz yerde zâid olarak gelir.

a. (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) “*Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse...*” (el-Enbiyâ 21/2) ayetinde ve (مَا) örneğinde olduğu gibi fâilin başında zâid olarak gelir. Zikri geçen ayet (مَا يَأْتِيهِمْ ذِكْرُ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) takdirinde örnek ise ما قام رجلٌ takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 320; el-Endelusî, 1998, 1723)

b. (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) “*Her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik.*” (İbrâhim 14/4) ayetinde ve (مَا رَأَيْتُمْ مِنْ)

örneğinde olduğu gibi mefûlun başında zâid olarak gelir. Zikri geçen ayet (مَا رَأَيْتُمْ) takdirinde örnek ise (وَمَا أَرْسَلْنَا رَسُولًا إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) (رجلاً) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 320)

c. (مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) “Sizin ondan başka tanrınız yoktur.” (Hûd 11/61) ayetinde ve (مَا لَكُمْ مِنْ حَوْلٍ وَلَا قُوَّةَ) örneğinde olduğu gibi mübtedânın başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen ayet (مَا لَكُمْ مِنْ حَوْلٍ وَلَا قُوَّةَ) takdirinde örnek ise (مَا لَكُمْ مِنْ حَوْلٍ وَلَا قُوَّةَ) (إِلَهٍ غَيْرُهُ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 389; Murâdî, 1992, 319, 320; Ziyâd, 2009, 256)

d. (مَا كَانَ مِنْ زَادٍ عِنْدَنَا) örneğinde olduğu gibi kan nâkıs fiilinin isminin başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا كَانَ زَادٌ) (عِنْدَنَا) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

e. (مَا ظَنَنْتُمْ مِنْ أَحَدٍ يَفْعَلُ ذَلِكَ) örneğinde olduğu gibi ظَنَّ fiilinin birinci mefulünün başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا ظَنَنْتُمْ أَحَدًا يَفْعَلُ ذَلِكَ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

f. (مَا أَعْلَمْتُ مِنْ أَحَدٍ زَيْدًا مُسَافِرًا) örneğinde olduğu gibi أعلم fiilinin birinci mefulünün başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا أَعْلَمْتُ أَحَدًا زَيْدًا مُسَافِرًا) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

g. (مَا أَعْطَيْتُمْ مِنْ أَحَدٍ دَرَهْمًا) örneğinde olduğu gibi أعطى fiilinin birinci mefulünün başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا أَعْطَيْتُمْ أَحَدًا دَرَهْمًا) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

ğ. (مَا ضَرَبَ مِنْ أَحَدٍ) örneğinde olduğu gibi nâibu'l-fâilin başında zâid olarak gelir olur. Zikri geçen örnek (مَا ضَرَبَ أَحَدٌ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723)

1.16.2. Nehy Edatından Sonra Zâid Olarak Gelmesi

“Min” (مِنْ) edatı nehy edatından sonra üç yerde zâid olarak gelir.

a. (لا يَقُمُّ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi fâilin başında zâid olarak gelir. Örnek (لا يَقُمُّ رَجُلٌ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

b. (لا تُضْرَبُ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi mefûlun başında zâid olarak gelir. Örnek (لا تُضْرَبُ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

c. (لا يُضْرَبُ مِنْ أَحَدٍ) örneğinde olduğu gibi nâibu'l-fâilin başında zâid olarak gelir. Zikri geçen örnek (لا يُضْرَبُ أَحَدٌ) takdirindedir. (el-Endelusî, 1998, 1723, 1724)

1.16.3. “Hel” (هَلْ) İstifhâm (Soru) Edatından Sonra Zâid Olarak Gelmesi

“Min” (مِنْ) edatı “hel” (هَلْ) istifhâm (soru) edatından sonra üç yerde zâid olarak gelir.

a. (هَلْ قَامَ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi fâilin başında zâid olarak gelir. Zikri geçen örnek (هَلْ قَامَ رَجُلٌ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

b. (هَلْ رَأَيْتَ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi mefûlun başında zâid olarak gelir. Zikri geçen örnek (هَلْ رَأَيْتَ رَجُلًا) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

c. (هَلْ فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ) örneğinde olduğu gibi mübtedânın başında zâid olarak gelir. Örnek (هَلْ فِي الدَّارِ رَجُلٌ) takdirindedir. (Mâlekî, 2002, 390)

“Min” (مِنْ) edatı sadece هَلْ istifhâm (soru) edatından sonra zâid olarak gelir. كيف , كَيْفَ ve متى istifhâm (soru) edatlarından sonra zâid olarak gelmez. Dolayısıyla (كَيْفَ تَضْرَبُ مِنْ رَجُلٍ) , (كَيْفَ خَرَجَ مِنْ) , (هَلْ فِي الدَّارِ رَجُلٌ) , (هَلْ فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ) , (هَلْ فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ) ve (هَلْ فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ) denilmesi caiz değildir. (el-Endelusî, 1998, 1724)

2. “Min” (مِنْ) Edatından “Nûn” (ن) Harfinin Hazfî

Araplardan bazıları (مِنْ) edatından sonra harf-i tarîf gelmesi durumunda “nûn” (ن) harfini hazfetmişlerdir. (من القوم) örneğini (مل قوم) şeklinde okumuşlardır. (Mâlekî, 2002, 391)

3. “Min” (مِنْ) Edatının Olumlu Cümlede Zâid Olarak Gelmesi

Kûfe dil ekolüne göre “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesi caizdir. Ekol mensupları (وَيَكْفُرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ) “*Ve sizin bir kısım günahlarınıza kefaret olur.*” (Bakara 2/271) ayetini (İbnu'l- Enbârî, ts., 260) ve (قد كان من مطر) (Mâlekî, 2002, 391; İbn Akîl, ts., 2/15) örneğini buna delil olarak ileri sürmüşlerdir. Bunun için “Min” (مِنْ) edatının mecrûrunun nekra olmasını şart koşmuşlardır. (İbn Akîl, ts., 2/15) Basra ekolü mensuplarından Ahfeş'te (v. 215/830) de “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesini caiz görmüş (el-Ahfeş, 1990, 276) ve (يُحَلِّونَ فِيهَا مِنْ) “*Onlar orada altın, bilezik ve incilerle süsleneceklerdir.*” (el-Hac 22/23) ve (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ) “*Muhakkak ki peygamberlerin haberlerinden bazıları sana geldi.*” (el-Enâm 6/34) ayetlerini bu konuda görüşüne delil olarak ileri sürmüştür. (İbn Hişâm, 1991, 1/525, 526)

Ayrıca Ebû Alî Fârisî de (v. 377/987) (وَيُنزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ) “*(şimşek) oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır.*” (en-Nûr 24/43) ayetini delil göstererek “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesini caiz görmüştür. (İbn Hişâm, 1991, 1/526)

Ahfeş dışındaki diğer Basra ekolü mensupları ise “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesini caiz kılmamışlar ve zikri geçen örneği tevil ederek örneğin (حَادِثٌ مِنْ مَطَرٍ) veya (كَائِنٌ مِنْ)

(مطر) takdirinde olduğunu ifade etmişlerdir. (Mâlekî, 2002, 391; el-Endelusî, 1998, 1723; İbn Hişâm, 1991, 1/526)

“Min” (مِنْ) edatı ayrıca olumlu cümlede “kem” (كَمْ) haberiyyenin temyizinin başında da zâid olarak gelir. (كَمْ تَرَكُوا مِنْ) (جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ) “Geride nice bahçeler, su kaynakları bıraktılar.” (Duhan 42/25) ayetinde “Min” (مِنْ) edatı “kem” كَمْ haberiyyenin temyizlerinin (عُيُونٍ، جَنَّاتٍ) başında zaid olarak gelmiştir. (el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 317)

4. “Min” (مِنْ) Edatının İsm-i Tafdîl İle Birlikte Kullanımı

“Min” (مِنْ) edatı ism-i tafdil ile kullanıldığında dil bilginlerinden Müberred (v. 286/900)’e göre “Min” (مِنْ) edatı ibtidâ-i gaye anlamını ifade eder. Teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını ifade etmez. Ancak Sîbeveyh’e göre ise bu durumda Min” (مِنْ) edatı ibtidâ-i gaye anlamı ile birlikte teb‘îz (ba‘ziyet) anlamını da ifade eder. (el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 317; el-Endelusî, 1998, 1718, 1719)

Dil bilginlerinden İbn Vellâd’a (v. 332/944) göre ise “Min” (مِنْ) edatı ism-i tafdil sözcüğünden sonra ibtidâ-i gaye anlamını ifade etmez. (el-Endelusî, 1998, 1719)

(المال أفضل لو انفق في الخير من الجاه العريض) “mal şayet hayırda harcanırsa yüksek makamdan daha faziletlidir.” örneğinde olduğu gibi “Min” (مِنْ) edatı ile ism-i tafdîl arasına לו edatının fasl olarak girmesi caizdir. (أَنْتَ مِنْ أَيِّ شَخْصٍ أَصْبِر) ve (أَنْتَ مِمَّنْ أَفْضَل) örneklerinde olduğu gibi “Min” (مِنْ) edatı istifhâm edatı veya istifhâm edatına izafe edilmiş olan bir ismin başına geldiğinde “Min” (مِنْ) edatı mecrûru ile birlikte ism-i tafdîl sözcüğünün başına takdim edilir. (Selmân, 2003, 216; el-Hamad-ez-Zâbî, 1993, 318)

5. “Min” (مِنْ) Edatının Zarf Sözcüklerinin Başında Zikredilmesi

“Min” (مِنْ) edatı بِعَدُ, قَبْلُ, عِنْدَ, لَدَى, لَدُنْ, عَلَى, لَدُنْ, عَنْ ve مَعَ gibi mutasarrıf olmayan zarf sözcüklerin başında da zikredilir. (لِلّٰهِ الْأَمْرُ) “Eninde sonunda Allah’ın dediği olur.” (er-Rûm 30/4) ve (وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِيْهِمْ سَيَّغْلِبُوْنَ) “Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra galip gelecekler.” (er-Rûm 30/3) âyetleri ve (وَمِنْ عِنْدِ اللّٰهِ), (و مِنْ لَدُنْهُ), (وَمِنْ لَدِيْهِ) örnekleri bu kullanıma örnek olarak gösterilebilir. (el-Endelusî, 1998, 1721)

“Min” (مِنْ) edatı عَنْ edatının başında zikredildiğinde عَنْ edatı جانب (yanında) anlamını عَلَى edatının başında zikredildiğinde de عَلَى edatı فوق (üstünde) anlamını ifade eder. (el-Endelusî, 1998, 1721)

“Min” (مِنْ) edatı عَنْ ve عَلَى edatlarının başında zikredildiğinde عَنْ ve عَلَى edatları Basra dil ekolüne göre isim olurlar. Dil bilginlerinden Ferrâ (v. 207/822) ve Ferrâ’nın görüşünü benimseyen bazı Kûfe dil ekolü mensuplarına göre ise “Min” (مِنْ) edatı عَنْ ve عَلَى edatlarının başında zikredildiğinde عَنْ ve عَلَى edatları harf olarak kalmaya devam eder, isme dönüşmezler. (el-Endelusî, 1998, 1721)

6. “Min” (مِنْ) Edatının Mukadder (Gizli) Olması

(أَمَّا رَجُلٌ يُنْصِفْنَا) ve (أَلَا رَجُلٍ) örneklerinde أَمَّا ve أَلَا edatlarından sonra “Min” (مِنْ) edatı mukadder (gizli) olup zikri geçen örnekler (أَمَّا مِنْ رَجُلٍ يُنْصِفْنَا) ve (أَلَا مِنْ رَجُلٍ) takdirindedirler. (el-Endelusî, 1998, 1721)

7. “Min” (مِنْ) Edatından Sonra Atıf

“Min” (مِنْ) edatı zâid olduğunda kendisinden sonra بَلْ ve لَكِنْ atıf edatları ile atıf yapılması caiz değildir. Dolayısıyla (مَا جَاءَنِيْ مِنْ) (رَجُلٍ بَلْ رَجُلَيْنِ) denilmesi caiz değildir. (İbn Hişâm, 1991, 1/522)

8. “Min” (مِنْ) Edatından Sonra Marife Sözcüklerin Zikredilmesi

“Min” (مِنْ) edatından sonra marife sözcüklerin zikredilmesi caiz değildir. Dolayısıyla da جاءني من زيد denilmesi caiz değildir. Ancak dil bilginlerinden Ahfeş, “Min” (مِنْ) edatından sonra marife sözcüklerin zikredilmesini caiz kılmış ve (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ) “(Allah) günahlarınızı bağışlasın.” (Ahkâf 46/31) ayetini bu konudaki görüşüne delil olarak ileri sürmüştür. (İbn Akîl, ts., 2/15)

Ayrıca Zemahşerî de (v. 538/1144) (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ) (مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ) “Ondan sonra kavmi üzerine gökten bir ordu göndermedik.” (Yâsin 22/28) ayetini delil göstererek “Min” (مِنْ) edatından sonra marife sözcüklerin zikredilmesini caiz kılmıştır. (İbn Hişâm, 1991, 1/526)

Sonuç

Birçok müellif edatlar konusunda müstakil eserler telif etmişlerdir. Bu bize Arap dilinde sıklıkla kullanılan edatların ifade ettiği anlamların bilinmesinin büyük bir öneme haiz olduğunu göstermektedir.

Arap dilinde “Min” (مِنْ) edatı şümüllü olup farklı anlamlar ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak “Min” (مِنْ) edatının ifade ettiği birincil temel anlamı ibtidâ-i gaye anlamıdır. Öyle ki dil bilginlerinden Müberred, Ahfeş es-Sağîr, İbnu’s-Serrâc ve Süheylî gibi alimler “Min” (مِنْ) edatının sadece ibtidâ-i gaye anlamını ifade ettiği görüşünü savunmuşlardır.

“Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesinin caiz olup olmadığı konusunda dil bilginleri farklı görüşler serdetmişlerdir. Kûfe dil ekolü mensupları ve dil bilginlerinden

Ahfeş ve Ebû Alî el-Fârisî, “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesinin caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Basra dil ekolü mensupları ise “Min” (مِنْ) edatının olumlu cümlede zâid olarak gelmesine cevaz vermemişlerdir.

“Min” (مِنْ) edatı Arap dilinde ism-i tafdîl ile birlikte zikredilmiş ayrıca “Min” (مِنْ) edatının mutasarrıf olmayan zarf sözcüklerin başında da zikredildiğine dair kullanımlar mevcuttur.

“Min” (مِنْ) edatının Kur’an da geçtiği ayetlerde birçok farklı anlamına rastlamak mümkündür. Öyle ki aynı ayette geçen “Min” (مِنْ) edatının farklı iki anlamı ihtiva etmesi de bazı alimlere göre ihtimal dahilinde olmuştur.

“Min” (مِنْ) edatına yüklenen anlamlar arasında taaccüb anlamı da yer almıştır. Bu anlam nadir olarak kullanılmış ve sadece dil bilginlerinden İbn Fâris tarafından zikredilmiştir.

Klasik gramer kitaplarında “Min” (مِنْ) edatının ifade ettiği anlamlar için âyet, şiir ve Arapların kelamı ile çokça istişhâdda bulunulmuştur.

Kaynakça

Akdağ, H. (1981). *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi

el-Ahfeş, S. (1990). *Ma ‘âni’l-Kur’ân*. thk. Hudâ Mahmûd Karâa, Kâhire: Mektebetu’l-Hancî

el-Ehdel, M. (2012). *el-Kevâkibu’ d-dürriyye*. Beyrût: Müessesetü’l-Kutubi’s-Sekkâfiyye

el-Endelusî, E. H. (1998). *İrtișâfu’ d-darab min lisâni’l-Arab*. thk. Recep Osmân Muhammed, Ramazan Abduettevvâb, Kâhire: Mektebetu’l-Hancî

el-Hamad, A. - ez-Zâ‘bî, Y. (1993). *el-Mu‘cemu’l-vâfi fi edevâti’n-nahvi’l-Arabî*. Ürdün: Dâru’l-Emel

el-Herevî, A. (1993). *el-Uzhiyye fi ilmi’l-hurûf*. Dımaşk: Matba‘âtu Mecmau’l-Luğati’l-Arabiyye

Elif Efendi, H. (2019). *Muhtâru’l-enbâ*. Haz. Ali Benli-Akın İşleme-Tuncay Azar, İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş.

el-Mâlekî, A. (2002). *Rasfu’l-mebânî fi şerhi hurûfi’l-ma ‘ânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Herrât, Dımaşk: Dâru’l-Kalem

el-Meylânî, M. (1970). *Şerhu’l-muğnî*. Midyat: İslami Kitaplar Naşiri

el-Murâdî, H. (1992). *el-Cened’ dâni fi hurûfi’l-ma ‘ânî*. thk. Fahreddîn Kebâve-Muhammed Nedîm Fâdil, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye

er-Rummânî, E. A. (ts.). *Ma ‘âni’l-hurûf*. Beyrût: el-Mektebetu’l-Asriyye,

es-Sûyutî, C. (2011). *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî

ez-Zeccâcî, E. A. (1986). *Hurûfu'l-ma'ânî*. thk. Alî Tefvîk el-Hamad, Ürdün: Dâru'l-Emel

İbn Akîl, B. (ts.). *Şerhu İbn Akîl*. tlk. Kâsım eş-Şemmâî er-Refâî, Beyrût: Dâru'l-Kalem

İbnu'l-Enbârî, E.K. (ts.). *Esrâru'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Behçet el-Baytar, Dimaşk: Matba'âtu Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye

İbn Fâris, E. A. (ts.). *es-Sâhibî fî fikhu'l-luga*. thk. Seyyid Ahmed Sâki, Kâhire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî

İbn Hişâm, E. C. (1991). *Muğni'l-lebîb*. thk. el-Fâhûrî, Beyrût: Dâru'l-Cîl

Selmân, A., *Mevsû'âtu ma'ânî'l-hurûfi'l-Arabiyye*. Ammân: Dâru Usâme li'n-Neşr ve't-Tevzi'

Ziyâd, M. (2009). *el-Mustaksa fî ma'ânî'l-edevât en-nahviyye ve i'râbiha*. Kâhire: es-Sahve

BÖLÜM III

Sâku'l-Bambu Romanı Üzerinden Kâne Fiili'ne Bakış¹

Şeyda Cellek²
Abdussamed Yeşildağ³

Giriş

Dil, bir toplumu oluşturan bireylerin, duygu ve düşüncelerini birbirlerine aktarmak amacıyla kullandıkları semboller ve kurallar bütünüdür. Dil, en temel iletişim aracıdır. Çankaya Üniversitesi Türk Dil Birimi: “Bildirişim, bir araç görevi gören ilkel veya gelişmiş bir işaret sisteminden yararlanılarak bir bilginin, bir duygunun bir yerden başka bir yere, bir zihinden başka bir zihne aktarılmasıdır. Ancak, insanlar arasındaki anlaşmayı sağlayan en gelişmiş bildirişme aracı dildir. Hayvanlarda bildirişme ilkel şekilde ve bir

¹ Bu çalışma “*Sâku'l-Bambu Romanındaki Dilbilgisel Olgular*” adlı tezden üretilmiştir.

² Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu dilleri ve Edebiyatları ABD, Orcid: 0000-0002-0679-5364.

³ Prof. Dr. Kırıkkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Arapça Mütercim-Tercümanlık ABD, abdussamed@kku.edu.tr. Orcid: 0000-0002-7898-1553.

içgüdü ile gerçekleştirildiği halde, insanlarda dil aracılığıyla yüksek düzeyde bir sistem haline ulaşmıştır.”(Korkmaz ve diğ, 1995; 1).

Dil insanın ihtiyaçlarına göre kurduğu ve geliştirdiği toplumsal bir kurumdur. O nedenle toplumdan ayrı düşünülemez. Dil ve toplum, birlikte, birbirlerini etkileyerek doğmuşlardır. Biri olmadan öteki düşünülemez. (Özkan, 2016; 66)

İnsanların duygu ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacından doğan dil, birtakım kurallara sahiptir. Bu kurallar farklı bağlamlarda, çeşitli iletişimsel amaçları gerçekleştirmek için mevcuttur. Dilbilgisi, dilin olmazsa olmaz bir parçasıdır ve dilbilgisi öğretimi de dil öğretiminin en önemli araçlarından biridir.

Avrupa Ortak Dil Çerçevesi (2001)'nde belirtildiği üzere, yabancı dil öğretiminde amaç, dil öğrencisine iletişimsel dil yetisini kazandırmaktır. Dolayısıyla da dilbilgisi, dil öğretiminde amaç değil iletişimi sağlamada araç konumunda bulunmaktadır. Bundan dolayı, dil yapıları ve dilbilgisi kurallarının dil kullanımı esnasında kazandıkları anlamlar ve görevler de önemli bir yer tutmaktadır. Herhangi bir dil yapısının kullanıldığı bağlamda nasıl bir anlam kazandığı ve hangi iletişimsel işlevi taşıdığını metinler içerisinde görmek daha etkili bir yöntemdir. Bu durumda, dilin anlamlı ve doğru bir şekilde öğrenilmesi açısından, dilbilgisi öğretiminde metinlerden yararlanmak önemli bir yer tutar.

Dil öğretim yöntemlerinde kullanılan en önemli yöntemlerden biri de örneklendirme. Örneklendirme; bahsedilen konunun kavranması ve pekiştirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bir kelimeyi veya konuyu daha akılda kalıcı hale getirdiği ve dil kullanımında kolaylık sağladığı öğrenciler üzerinde

gözlemlenmektedir. Dil kullanımında örneklendirme yönteminin daha çok kullanılmasının gerekliliği yadsınamaz bir gerçektir.

Bu çalışmada, dilbilgisi kuralları anlatılırken, dilbilgisi kurallarının günlük hayatta, edebiyatta, hayatın her alanında kullanıldığını daha iyi hissettirmek için roman üzerinden anlatımı esas alınmıştır. Bunun için de Kuveytli yazar Se‘ûd es-Sen‘ûsî⁴’nin “*Sâku’l-Bambu*”⁵ Romanı seçilmiştir. Çalışmamızda Kâne ve kardeşleri olarak adlandırılan fiil grubundan sadece Kâne’nin kullanımından bahsedilecektir.

Yabancı Dil Öğretiminde Dilbilgisinin Önemi

Dil öğretimi yüzyıllardır var olan bir süreçtir. Her insan çocukluktan beri içinde bulunduğu toplumun dilini öğrenme yetisine sahiptir. Güneş (2011; 123) bilgi çağı olarak nitelendirdiği günümüz dünyasında hayat boyu öğrenmenin ve gelişmenin en önemli anahtarının dil olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü okuma yazma gibi temel becerilerin yanı sıra okuduğunu anlama, düşünme gibi üst düzey beceriler de dil ile gerçekleşmektedir. Dış dünya ile iletişim kurmak, bilgi ve kültür aktarımı dil ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple kendi anadilini iyi kullanan bireylerin yabancı dili daha kolay öğreneceğine dair görüşler de mevcuttur.

⁴ Yazar ve eser hakkında geniş bilgi için Bkz: Barçın, M., *Sa‘ud al-Sanousi Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Sâk al-Bambu Adlı Romanının İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019; Hilal, Mahmud&Yeşildağ, Abdussamed, “Saq El-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme” (Edt: Yeşildağ, Abdussamed), *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*, Iksad Publications, Ankara, 2020, ss. 87-102.

⁵ es-Sen‘ûsî, S (2013), *Sâku’l-Bambu*, ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-‘Ulûm, 12.b, Lübnan.

Gelişen ve değişen dünyada gerek çalışma ortamı gerekse sosyal ortamlar sebebiyle yabancı dil öğrenme gereksinimi artmıştır. TDK Büyük Türkçe Sözlükte (2005) “yabancı dil” öğrencilere, akademik, toplumsal ve meslekle ilgili gelişmelerine katkıda bulunmak amacıyla anadili dışında öğretilen dil olarak tanımlanmıştır. Yabancı dil öğretiminin amacı; bireyin anadili dışındaki hedef dili, dört temel dil becerisi -anlama, konuşma, okuma, yazma- dahil olmak üzere dildeki yeterliliklerini geliştirmektir.

Birey, ana dili sayesinde toplumla ilişki kurar ve onun bir parçası olur (Aksan, 1975; 427). Toplumdaki tüm değerler, kişiye dil yoluyla aktarılır. "Bütün insanlık serüveni, bilim, sanat, tarih, kısacası insanının tüm yapıp etmeleri dile yansır, dil aracılığıyla taşınır. Dil; insan, toplum ve ekini birleştiren bir bağıdır." (Adalı, 1983; 31). Aydın insanın kendi dilini iyi kullanan insan demek olduğunu belirten Ergin'e (2002) göre: "Hayatta başarının ilk şartı da kullandığı dile vakıf olmak, onu iyice bile bile kullanmaktır." (Ergin, 2002; 17)

Dilbilgisi, kuralları ve yapıları dili kullanırken anlamlı ve doğru kullanmaktır. Bir dili kullanmak bir dizgeyi kullanmak ise, bu dizgenin işleyişini belirleyen kurallar da hep işin içinde olmalıdır." (Uzun, 2010: 357)

Dilbilgisi dilin ayrılmaz bir parçasıdır ve dilbilgisinin dil öğretimi alanındaki önemi yadsınamaz çünkü sözcükleri nasıl bir araya getireceğini bilmeden bir dili kullanılamaz yani dilbilgisi kurallarını bilmek bir dili kullanabilmenin ön koşuludur.

Dili iyi kullanma (bon usage) sanatını öğretir. Düşünce ve duyguları daha düzgün ve tam olarak anlamamıza ve anlatmamıza yardım eder. Gramer bilgisi sayesinde daha doğru, daha mükemmel düşünmeye de alışırız. Bu bilgi dil düzeninin koruyucusudur. (Banguoğlu, 1990: 19)

Kâne ve Kardeşleri

Kâne ve Kardeşleri adıyla isimlendirilen fiiller, tek başlarına bir anlam taşımadıkları için “**nakıs fiiler**” olarak adlandırılmışlardır. Bunlara Nevâsih (hükmü değiştirenler) de denilmektedir. Bu fiiller şunlardır:

كان . أصبح . صار . أضحى . ظل . بات . أمسى . مازال . ما برح . ما فتئ .

ما انفك . ليس . مادام

Kâne ve kardeşlerinin anlamları şu şekildedir:

* كان : idi, oldu

كان يشرع في إنزال المركب إلى الماء . (s.44)

Gemi suya inmeye başlıyordu.

* صار : oldu, dönüştü. Bir halden bir hale geçmeyi anlatır.

صارت آيدا مصدر دخل للعائلة . (s.24)

Ayda ailenin gelir kaynağı haline geldi.

* أصبح : sabah oldu, sabahladı – idi, oldu

وأصبح يردد أسماء لم أسمع بها من قبل . (s.137)

Önceden duymadığım isimleri tekrar ediyordu.

* ظل : gündüz (vakti) oldu, devam etti (devamlılık bildirir)

صمْتُ قليا أراقب وجه غسان، أنتظر منه تشجيعا، ولكنه

ظل صامتا. (s.214)

*Gassan'ın yüzünü inceleyip iğrenerek baktım,
ondan bir cesaretlendirme bekliyorum ama O hâlâ
susuyor.*

* بات : geceleyin oldu, geceledi

بات جدِّي يكرهني. (s.84)

*Benden nefret ederek **geceledi**.*

* ليس : -değil. Cümleye olumsuz bir anlam katar.

ليس هذا ضروريا الآن. (s.21)

*Bu şimdi zorunlu **değil**.*

* مادام : -müddetçe

مادام بلغ بك الإيمان هذا الحد .. (s.108)

*Bu noktada iman sana ulaştığı **müddetçe**...*

* أمسى : akşam oldu, akşamladı, oldu

أمسى العامل متبعا. (Çörtü, s.141)

İşçi yoruldu.

* مانفك : hâlâ (devamlılık bildirir)

لا ينفك الجاهل مصرا على عناده. (Çörtü, s.141)

*Cahil kimse inadında **daima direnir** (ısrar eder).*

* مافتئ : hâlâ (devamlılık bildirir)

انتهى الامتحان و مافتى النتيجة مجهولة. (Çörtü, s.141)

İmtihan bitti; sonuç hâlâ belli değil.

* ما برح : hâlâ (devamlılık bildirir)

(Çörtü, s.141) مابرح الصدق سبيل النجاة.

Doğruluk daima kurtuluşun yoludur.

* ما زال : hâlâ (devamlılık bildirir)

(el-Galâyini, s.273) مازال خليل واقفا.

Halil hâlâ ayaktadır.

* أضحى : kuşluk (vakti) oldu (el-Ğalâyini, 1994)

(Çörtü, s.141) أضحى الضباب كثيفا.

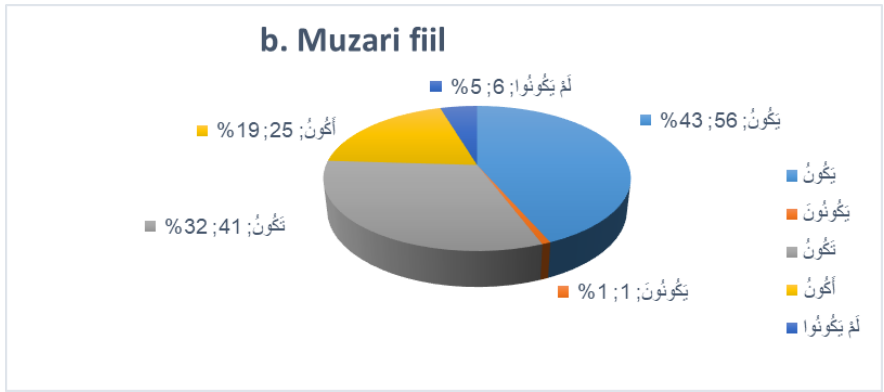
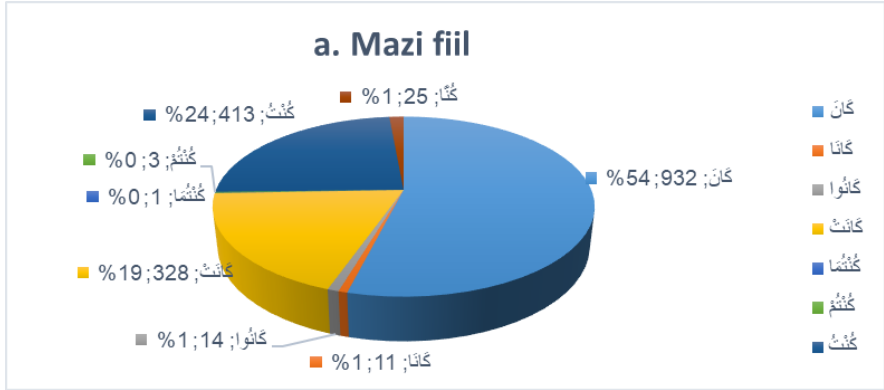
Sis yoğunlaştı.

- أضحى . أمسى . مازال . مابرح . مافتى . مأنفك romanda

kullanımına rastlanılmamıştır bu nedenle başka bir kitaptan örnekler kullanılmıştır.

Kâne Fiilinin Kullanımı

Kâne, romanda mazi halde 1727; muzari halde 129 kere kullanılmıştır. Şahıslara göre çekimlenmesinde kullanım ve oranları şu şekildedir:



كان fiili tasrif edilebilir, fiil cümlesinde bulunduğu zaman, yardımcı fiil olarak kullanılır. كان isim cümlesinin başına geldiğinde mübteda, merfu' kalır, Kâne'nin ismi olur. Haber ise, mansub olur ve Kâne'nin haberi olur (Maksudoğlu, 2013: 292).

İsim cümlesindeki mübteda, cümle başına Kâne ve Kardeşleri geldiğinde artık Kâne'nin İsmi; haber ise Kâne'nin Haberi olarak adlandırılır. Mübteda ve haberin oluşumları nasılsa, Kâne'nin ismi ve haberinin oluşumları da aynı şekildedir. Tek farkı harekeleridir zira Kâne ve Kardeşleri, ismini ref' haberini ise nasb eder.

Aşağıdaki gruplandırmalar, Kâne'nin romanda karşımıza çıkan örneklerine göre yapılmıştır.

I. Kâne'nin ismi

1.Kâne'nin isminin müstetir (gizli) bir zamir olması:

(s. 28) الممزقة وشعرها الأشعث. كالمجنونة كانت تبدو مع ثيابها

Deli gibi, elbisesi yırtık ve saçları dağınık görünüyordu.

كانا يزورانه إما في غرفة المكتب لمناقشة كتاب ما، أو الحديث في الأدب والفن
(s. 37) والسياسة.

Ofisin odasında ya bir kitabı yada edebî, bilimsel ve siyâsî bir konuyu tartışmak için onu (ikisi) ziyaret ediyordu.

(s. 254) وكانت والدتي في ذلك الوقت قد بلغت عامها العشرين.

Annem, o zaman yirmi yaşına ulaşmıştı.

2.Kâne'nin çekimi içinde (fiil+fail) olarak gelmesi.

(s. 24) وكانت في الثالثة والعشرين من عمرها.

O, yirmi üç yaşındaydı.

(s. 31) سكنت أقف في طابور طويل يبدأ عند باب المكتب الصغير.

Küçük ofisin kapısında başlayan uzun bir kuyrukta duruyordum.

3.Kâne'nin isminin tamlama şeklinde gelmesi:

(s. 30) كان صاحب المتجر يعرفنا جيدا.

Esnaf bizi iyi biliyordu.

(s. 371) كان جاري الفلبيني يدعوني إلى حفلة عيد مياد أحدهم.

Filipinli komşum, onlardan birinin doğum günü partisine beni davet ediyordu.

4.Kâne'nin isminin, müfred müzekker veya müennes olarak gelmesi:

(51. سكان أبي وسيما في عيني أمي!)

Babam annemin gözünde yakışıklıydı.

(61. سكانت عائلتي، قبل عودة أمي بفترة قصيرة، قد تحسّن وضعها المالي قليلا.)

Ailem, annem dönmeden kısa bir süre önce ekonomik durumunu öğrenerek düzeltmişti.

5.Kâne'nin isminin, ikil müzekker veya müennes gelmesi:

(54. غسان ووليد كانا من ضمن ركاب هذه الرحلة.)

Gassan ve Velid, bu yolculukta yolcuların içinde idiler.

6.Kâne'nin isminin, çoğul müzekker veya müennes gelmesi:

(249. سكانت الابتسامات على وجوههم.)

Onların yüzlerindeki gülümsemeler idi.

(183. زوجة خالي بيدرو وأطفالها كانوا في الخارج.)

Pedro dayımın eşi ve çocukları dışarda idiler.

7.Kâne'nin isminin, kırık çoğul gelmesi: (el-Ğalâyini, 1994)

(155. سكانت الأبواب في باد أمي قد بدأت توصل في وجهي..)

Annemin çölündeki kapılar yüzümde oturuyordu.

(218. سكانت الأخبار مفزعة.)

Haberler korkunçtu.

II. Kâne'nin Haberi

1.Kâne'nin haberinin müfred (tekil) gelmesi:

(.خولة كانت صغيرة في ذلك الوقت s. 299)

Havle o zamanlar küçük bir kızdı.

(. 46s. كان زواجنا غريبا.)

Bizim evliliğimiz tuhaftı.

2. Kâne'nin haberinin fiil cümlesi olarak gelmesi:

(. 26s. كان جدّي وخالتي أيدا ينظران إلى والدتي.)

Dedem ve Ayda teyzem anneme bakıyorlardı.

(. 37s. وكانت والدته تعامله معاملة خاصة.)

Annesi ona özel bir şekilde davranıyordu.

3.Kâne'nin haberinin câr-mecrur veya zarf olarak gelmesi:

(. 43s. كان الرجل بانتظارنا.)

Adam bizi bekliyordu.

(. 228s. كانت تحدّق في وجهي لا تزال.)

Hâlâ yüzüme bakıyordu.

4.Kâne'nin haberinin tamlama olarak gelmesi:

(. 104s. وراشد كان أحد أفراد هذه المجموعة.)

Raşit, bu grubun bir ferdiydi.

(113. s. كانت ميرلا ابنة خالتي.)

Mirla, teyzemin kızıydı.

SONUÇ

Sosyal bir varlık olan insanın toplum içinde yaşayıp duygu ve düşüncelerini paylaşma ihtiyacı yüzyıllardır var olan bir gerçektir. Bu duygu ve düşüncelerini ise; ancak dil vasıtasıyla paylaşabilmektedir. Dili doğru kullanmak, insanlar tarafından doğru ve daha iyi anlaşılmaq için ise dil kullanımında bazı kurallara ihtiyaç duymaktayız. Dilbilgisi kuralları, dilin doğru kullanılabilmesi için en önemli basamaktır. Dil öğretim yöntemlerinden en önemlilerinden biridir.

Özellikle edebî eserlerde dilbilgisi kurallarının kullanılması, o eserin daha iyi anlaşılmasında etkin rol oynamaktadır. Eserin güzelliğine güzellik katmakta, daha ilgi çekici hale getirmektedir. Eserin estetik değerini artırmakta ve okuyucu üzerinde bir etki yaratmaktadır.

Bu inceleme sonucunda Sâku'l-Bambu romanı gramatik açıdan incelenmiş ve bu roman üzerinden edebi eserlerin, dilbilgisi derslerinde örnek alınabilecek derecede zengin bir kaynak olduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

Adalı, O. (1983). Anadili Olarak Türkçe Öğretimi Üstüne. Dil Öğretimi Özel Sayı Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, 47(379), 31-35.

AKSAN, D. (1975), “Ana Dili”, Türk Dili, C. 31, S. 285, ss. 423-434.

Banguoğlu, T. (1990). Türkçe'nin Grameri, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Barçın, M. (2019). Sa'ud al-Sanousî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Sâk al-Bambu Adlı Romanının İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. *Atatürk Üniversitesi*, Erzurum.

Çörtü, M.M. (2022). Arapça Dilbilgisi: Nahiv, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul.

Ergin, M. (2002). Üniversiteler İçin Türk Dili. İstanbul: Bayrak Yayınları.

Güneş, F. (2014). Dil Öğretim Yaklaşımları Ve Türkçe Öğretimindeki Uygulamalar. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 8(15), 123-148.

Hilal, Mahmud&Yeşildağ, Abdussamed, “Saq El-Bambu Romanı Üzerine Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme” (Edt: Yeşildağ, Abdussamed), *Modern Arap Romanına Sosyolojik Bir Bakış Denemeleri*, Iksad Publications, Ankara, 2020, ss. 87-102.

Korkmaz, Z. Ercilasun, A. Zülfikar, H. Akalın, M. Gülensoy, T. Parlatır, İ. Birinci, N. (1995). *Yüksek Öğretim Öğrencileri İçin Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*. (4. Baskı). Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası.

Maksudoğlu, M. (2013). Arapça Dilbilgisi. İstanbul: Ensar Neşriyat.

Millî Eğitim Bakanlığı. (Çev.) (2021). Diller için Avrupa ortak başvuru metni: öğrenme, öğretme ve değerlendirme tamamlayıcı cilt. Avrupa Konseyi.

El-Ğalâyinî, M. (1994). Câmi'ü'd-Durûsi'l-'Arabiyye. Beyrut: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-'Arabiyye.

Özkan, M. Edebiyatta Dil Kullanımı. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, sy 52 (Ocak, 2016): 65-77.

es-Sen'ûsî, S (2013), *Sâku'l-Bambu*, ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 12.b, Lübnan.

Türk Dil Kurumu. (2005). Türkçe sözlük. Ankara: TDK.

UZUN, N. E.: 2010 “Dilbilimsel Bulguların Türkçenin Öğretimine Aktarılması: Tömer “Yeni Hitit” Örneğinde Dilbilgisinin Yeri”, Yay. Haz. Leyla Subaşı Uzun, Ümit Bozkurt, Türkçe Öğretiminde Güncel Tartışmalar, Ankara, Ankara Üniversitesi Tömer, s. 356-363.

BÖLÜM IV

Bambu Sapı Romanı Örneğinde Arapça'da Sık Kullanılan Kelimeler

Merve Yiğit Köse¹

GİRİŞ

Doğan Aksan dili, “ İnsanın kendini ifade etme ve anlamlandırma sürecinde, sadece bir iletişim aracı olmaktan öte, toplumların kültür ve düşünce dünyalarını yansıtan çok yönlü ve gizemli bir varlıktır. (Aksan, 1995) olarak tanımlarken Muharrem Ergin dili, “İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir.” (Ergin 1993: 3)olarak tanımlar. Dilbilgisi, dilin bu yapısal özelliklerini koruyarak işleyişini sağlarken, dilbilim; dilin yapısını, işleyişini ve zaman içinde geçirdiği değişimleri ele alan bir

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

bilim dalı olarak bu süreci analiz eder (Vardar, 2002). Arap dili de, köklü geçmişi ve zengin edebi mirasıyla kendine özgü kurallara sahip bir dil olarak öne çıkar. Bu çalışmada, Arapçanın yapısal özellikleri ile Bambu Sapı adlı edebi eserde fiil yapısının nasıl kullanıldığı ve bu fiillerin anlatıdaki işlevleri incelenecektir.

Dilbilim ve İnceleme Alanları

Dilbilimin genel çerçevesinde sesbilim, biçimbilim, sözcükbilim, sözlükbilim, sözdizimi, edim bilim (pragmatik), göstergebilim (semiyoloji) ve anlambilim gibi alanlar yer alır. Dilbilim dilleri değişik açılardan inceleyen bilim dalıdır. Bir bilim dalını diğer alanlardan ayıran özellik, o alanda yapılan çalışmaların bir yöntem çerçevesinde yürütülmesidir. Bilimsel yöntem, veri incelemesi üzerine kuruludur. Her bilim alanının kendi bulgularını toplama yöntemi vardır. Bilim alanları topladıkları verilerden elde ettikleri bulguları kendileri için geçerli olan kavram ve kuramlar çerçevesinde inceler ve bulgulardaki genellemeleri ortaya çıkarmaya çalışırlar. Çalışmanın son aşamasında da ortaya çıkarılan bu genellemeler bilim alanı için geçerli olan ilke ve kurallar çerçevesinde yorumlanır ve incelenen olgunun niteliği hakkında bir sonuca varılır. Dilbilimin inceleme alanı dildir. Dilbilim insan dili denilen olgunun özelliklerini araştırır ve onun niteliğini ortaya çıkarmayı amaçlar.(Anadolu Üniversitesi, Genel dilbilim1:11)

Derlem Dilbilimi

Bir dil kaynağı olarak derlem, belli amaçlar temelinde yapılandırılmış metinler/konuşmalar bütünüdür. (Aksan vd. 2014: 723) Derlem dilbilim, doğal dil verisini inceler. Dilbilimsel çözümlenmeler yoluyla kelimelerin kullanım sıklıklarına göre dildeki

eğilimlerini betimleyebilmemize yarar. Her alandan yazılı ve sözlü anlatımla ilgili söz varlığının tespit edilmesiyle dildeki anlatım gücünün de ortaya çıkmasına yardımcı olur.(Gümüş,2024).Modern teknolojinin ilerlemesiyle birlikte dilbilim alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bilgisayar teknolojisinin ve özel yazılımların devreye girmesiyle dilbilimdeki analizler hızlanmış ve hesaplamalı dilbilim alanı doğmuştur. Bu bağlamda, derlem dilbilimi olarak adlandırılan ve bilgisayar ortamında derlenen büyük metin gruplarını incelemeye yönelik çalışmalar, dilbilimcilerin dil çözümlerinde daha etkin bir rol oynamasını sağlamıştır (Gümüş, 2024). Derlem dilbilimi, doğal dil kullanımlarına dayalı örneklerle dil analizleri yaparak sözcüklerin sıklık bilgilerini, eşdizimsel özelliklerini ve kullanımdaki eğilimlerini ortaya koyar.

Sâmî Diller Ailesi İçinde Arapça

Arapça, Sâmî diller ailesine mensup olup, Hâmî-Sâmî kökene dayanan ve Akadca gibi dillerle birlikte doğu ve batı olarak iki ana kola ayrılan bir dildir (Aydın, 2018). Sâmî dillerin kendine özgü morfolojik yapısı, kelime türetiminde kök sistemine dayanır; bu sistemde, genellikle üç sessiz harfli kök yapısı üzerinden kelimeler türetilir. Bükümlü bir dil olan Arapçada kök harfler üzerine ekler getirilerek türetim yapılır ve böylelikle çok geniş bir kelime dağarcığı elde edilir (Parıld, 2021). Kuzey Arapçası, İslamiyetin yayılışı ile Arap edebiyatında baskın dil haline gelmiştir ve Arap edebiyatının edebi ürünlerinin çoğunu oluşturan eserler bu dilde yazılmıştır (Er & Yüksel, 2002). Bu bağlamda Bambu Sapı romanı, Kuzey Arapçasında kaleme alınmış bir eser olup Arap edebiyatının derin anlam ve zengin anlatım özelliklerini taşır.

Arapçanın Morfolojik Yapısı ve Fiil Kullanımı

Arapça dil yapısı, seslerden örülmüş bir toplumsal sistem olarak tanımlanabilir. Arapçada fiiller, toplumsal değerleri ve bireysel duyguları ifade etmede önemli bir rol oynar ve bu özellik, Arap edebiyatının estetik ve duygusal derinliğini artırır. Sâmi dil ailesinde yer alan Arapça, morfolojik olarak bükümlü diller grubuna aittir ve kelimelerin önüne, içine veya sonuna ekler alarak anlam genişlemesi sağlar. Sâmi dillerin en belirgin özelliği olan kök sistemi, Arapçanın ifade gücünü artıran yapısal bir unsurdur. Bu sistemde, köklerden türetilen fiiller, metinlerde anlatımı güçlendirir ve karakterlerin düşünce dünyasını, duygusal çatışmalarını ve çevresel betimlemeleri ifade eder (Aydın, 2018). İbnü'l-Kûtıyye (ö. 367/977), fiillerin dilin temel yapı taşları olduğunu belirterek, “Fiiller kelamın çoğunluğunun bina edildiği asıllardır. Bu sebeple alimler fiili ebniye diye isimlendirmişlerdir. Fiilleri bilmekle birçok Kur’ân ve hadis ilmine dair delillendirme yapılabilir” ifadeleriyle fiillerin anlam oluşturmada ve dini metinlerin yorumlanmasında kritik önemini vurgular. (Karman & Soyupek, 2022). İbn Haldun da (808/1406), dil öğreniminin pratik ve ezberle elde edilen bir yetenek olduğunu, Arapça’nın özgün yapısını ve üslubunu öğrenmenin yolunun Arap şiir ve nesirleri, ayetler ve hadislerle dolu bir öğrenme sürecinden geçtiğini ifade eder: “Bu ezber sayesinde o kişi sanki Arapların arasında büyümüş biri gibi olur” (Karman & Soyupek, 2022).

Bambu Sapı Romanında Fiillerin Kullanım Sıklığı

Bambu Sapı romanında, fiillerin karakterlerin duygu dünyalarını, olayların akışını ve mekânsal atmosferi betimlemekte etkili bir araç olarak kullanıldığı görülür. İçerik analizi yöntemine

dayalı olarak yapılan bir incelemede, bu romanda en sık kullanılan fiiller belirlenmiş ve fiillerin kullanım sıklıkları 50 tekrar ile sınırlandırılmıştır. Fiillerin incelenmesinde bilgisayar destekli dil analizi programlarından yararlanılmıştır.

Sıra	Fiil	Frekans	Yüzde
1	كان	1302	26.80
2	قال	548	11.28
3	حمل	169	3.48
4	سأل	161	3.31
5	نظر	144	2.96
6	أجاب	140	2.88
7	عرف	131	2.70
8	بدا	110	2.26
9	وقى	110	2.26
10	وجد	97	2.00
11	جلس	91	1.87
12	التفت	90	1.85
13	عاد	90	1.85
14	أصبح	89	1.83
15	واصل	89	1.83
16	ترك	87	1.79
17	شاهد	85	1.75
18	فهم	83	1.71
19	فعل	79	1.63
20	شعر	77	1.58
21	قام	74	1.52
22	أخبر	71	1.46

23	أشار	68	1.40
24	فتح	66	1.36
25	أخذ	66	1.36
26	وقف	64	1.32
27	بس	63	1.30
28	طلب	61	1.26
29	سمع	61	1.26
30	جاء	59	1.21
31	بقي	58	1.19
32	انتظر	57	1.17
33	لاس	57	1.17
34	أراد	55	1.13
35	ظهر	53	1.09
36	خرج	52	1.07
37	هز	52	1.07
38	تذكر	50	1.03

Sonuç

Dilbilim, dilin yapısını, işlevini ve toplumsal bağlamdaki rolünü anlamamıza yardımcı olan önemli bir bilim dalıdır. Derlem dilbilimi ise bu süreçte teknolojik araçlarla desteklenen ve geniş veri tabanları kullanarak dilin çeşitli yönlerini inceleyen bir alan olarak öne çıkmaktadır. Dilin farklı alanlarda nasıl kullanıldığını inceleyerek anlam yaratma süreçlerini gözler önüne seren derlem dilbilimi, dildeki yapısal ve anlamsal eğilimlerin betimlenmesinde büyük bir katkı sağlamaktadır. Bambu Sapı romanı, Arap edebiyatında dilin fiiller aracılığıyla nasıl derinleştirildiğini ve zenginleştirildiğini gösteren başarılı bir örnektir. Arapçanın köklü

yapısı ve bükümlü dil özelliği, bu eserdeki fiil kullanımında anlamlı bir etkiye sahiptir. Fiillerin dikkatle seçilerek kullanılması, romanın anlam katmanlarını ve karakterlerin içsel dünyasını zenginleştiren bir unsura dönüşmektedir. Arap dili, yapısal özellikleri ve edebi işlevleri sayesinde anlatı zenginliği sunar ve bu dilin olanakları sayesinde edebiyatın estetik değeri artar. Bu makale, Arap edebiyatında fiillerin anlatıdaki önemini ve işlevini ortaya koyarak, dilin edebiyattaki yeri üzerine önemli bir katkı sunmaktadır. Arap edebiyatının karakteristik yapısı içinde yer alan Bambu Sapı romanında, fiiller dikkatle seçilmiş ve çeşitli anlam katmanları oluşturmak amacıyla ustaca kullanılmıştır. Fiiller, romanın anlatı akışını yönlendirirken, aynı zamanda karakterlerin duygusal ve düşünsel dünyalarını zenginleştiren ve anlatıya derinlik kazandıran bir araç olarak işlev görmektedir. Bu çalışma, Arap edebiyatındaki anlatım tekniklerinin, dilin yapısal özellikleri ile nasıl harmanlandığını ve fiillerin edebi eserlerdeki önemini gözler önüne sermektedir.

Kaynakça

Aksan, D, (1995), Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dil bilim, TDK Yay., Ankara.

Anadolu Üniversitesi. (2024). *Genel Dilbilim 1*.

Aksan, D, vd. (2014). "Derlem Dilbilim Çalışmaları". *Bilimname Dergisi*.

Gümüş, M. (2024). Derlem Dilbilim Çalışmalarının Dil Öğretimine Katkısı. *Journal of Turkic Civilization Studies*, 5(1).

Karman, Y-Soyupek, H (2022) Makû İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3 (1): 120-139, 2022).

Er, R-Yüksel, A, Klasik Arap Edebiyatı, **12**

Parıld, M. (2021). Arapçada Üç Harfli Fiil Köklerini Oluşturan İkili Harf Kombinasyonlarının Analizi. *Bilimname*(45), 495-521.

Aydın, M. (2018). Arap Dili. İstanbul Aydın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 4(1), 1-18.

BÖLÜM V

Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri ve Özellikleri

Hamit SALİHOĞLU¹
Ali SUNTAY²

Giriş

Araştırmamız, “Cahiliye Dönemi” olarak bilinen İslam öncesi dönemde Arap edebiyatının bir parçası olan “edebî eleştiri konusunu” incelemektedir. Edebî eleştiri, Arap dili ve edebiyatında şiirin sanatsal değerini ortaya koymasında önemli bir rol oynamıştır. Bu dönemde şairlere verilen unvanlar ve kasidelere dair tutum ve yargılar, eleştirinin toplumda nasıl bir yer edindiğini göstermektedir. Bu dönemde eleştiriler çoğunlukla doğrudan, kişisel beğenilere ve

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Türkiye, Mardin, Orcid:0000-0003-3554-3251, hamityurter@artuklu.edu.tr

² Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, Türkiye, Mardin, Orcid: 0000-0003-1997-9805, ali.suntay63@gmail.com

dilin inceliklerine dayanarak yapılandı. Eleştirmenler, şiirlerin belirli kısımlarına odaklanarak parçalı eleştirilerde bulunur ve genel yargılarla kısa, öz hükümler verirlerdi. Arap dili edebiyatına dair edebî eleştiri, Cahiliye döneminden başlayıp günümüze kadar gelmiş ve zamanla gelişmiştir. Edebiyat ve eleştiri ikisi de estetik ve güzellik ile ilgilenir. Dolayısıyla, edebiyat ve eleştiri birbirinden ayrılmaz; aksine, birbirlerini tamamlayarak ve etkileşim içinde birlikte ilerlemektedirler. Çünkü her ikisi de - edebiyat ve eleştiri - estetik ve güzellikle ilgilenir. İkisi de anlatılan şeyden etkilenerek tepki verme ve sonrasında bunu uygun, birbirine bağlı kelimelerle ifade etme esasına dayanır. Şair, bir şeyi anlatmadan önce o şeyden etkilenir, sonra onunla ilgili ifadelerini uyumlu, doğru ve samimi duygularını aktaracak bir şekilde düzenleyerek değerlendirme yapmaktadır. Şairin bu değerlendirme süreci aslında eleştiri olarak adlandırılır. (Khalifah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 44). Böylece edebiyat ve eleştiri, birbirinden ayrılamayan bir bütünün iki parçası gibidir. Ancak, edebiyat eleştiriye kıyasla geçmişte daha fazla tedvin edilmiş, yazıya geçirilmiş, incelenmiş, tarih eserlerinde kaydedilmiş ve insanlar arasında daha fazla yayılmıştır. Edebi eleştiri ise aynı ilgiyi görmemiştir (Khalifah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 44).

Cahiliye Döneminde Edebi Eleştiri konulu araştırmanın önemi, Arapların şiir ve edebi mirası olarak bilinen “Arap edebiyatının” öneminden kaynaklanmaktadır. Arap edebiyatı, Arapların kültürünü, yaşam tarzlarını ve tarihlerini koruyan temel bir

kaynaktır; başka bir deyişle, Arap kültürünü tanımak isteyenler için esas kaynaktır. Aynı zamanda Arap edebiyatı, değerli ve yüksek seviyeli bir edebiyattır; ancak bu değeri, işin uzmanları daha iyi bilirler. Arap edebiyatını bu derece yüksek bir seviyeye taşıyan şey ise Araplarda bulunan edebi eleştiridir; çünkü eleştiri, düşünce tarzı veya düşüncelerin ifade edilme biçimi, uygun kelimelerin seçimi gibi birçok sanatsal çalışmada edebiyatın yolunu belirleyen ve düzelten önemli bir unsurdur (Abbâs, 1404; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 42). Bu çalışma, Cahiliye Döneminde edebi eleştirinin Arap edebiyatına olan katkısını ve bu eleştirilerin edebiyatı nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaktadır.

Cahiliye Dönemi

Tarihçiler ve tefsirciler göre "Câhiliye dönemi," terimini Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliğinden önceki döneme denir. Edebiyatçılar ve eleştirmenler açısından ise bu terim, belirli bir zaman dilimi olmaksızın, yüz elli veya iki yüz yıl gibi sınırlı bir süreyi aşmaz. Cahiliye kavramından, okuma-yazma bilmeyen veya insanın ihtiyaç duyduğu bilgilere sahip olmayan kişiler için kullanılmamış, bu kelime daha ziyade söz konusu dönemde yaygın olan kötü ahlak, acelecilik ve mantıksızlık anlamında kullanılmıştır (Dayf, 1960). Nitekim çağdaş edebiyatçılardan olan Şevki Dayf de "Cahiliye" kavramını terimini tanımlarken, belirttiği üzere, bu kelime cehalet anlamına gelen "bilgi eksikliği" kökünden türememiştir; aksine, "öfke ve fevri davranış" anlamına gelen "cehl" kökünden türemiş ve İslam'ın zıttı olan bir kavram olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Ona göre İslam kavramı, Allah'a boyun

eğme ve itaat etme anlamına gelirken, "cahiliye" itaatsizlik ve taşkınlık anlamındadır. Bu terim, İslam'a yakın olan dönemi veya İslam'ın doğrudan öncesindeki dönemi ifade etmek kullanılmıştır (Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 45; Dayf, 1960).

Edeb Kelimesi

Edeb kelimesinin anlamı, Arap toplumunun göçebe yaşam tarzından medeniyet ve uygarlık aşamalarına geçmesiyle birlikte gelişim göstermiştir. Bu kelime, günümüzde aklımıza gelen-okuyucuları ve dinleyicileri duygusal olarak etkilemeyi amaçlayan etkileyici ve edebi üslupla yazılmış şiir ve nesir metinleri-anlamını alana kadar, birbirine yakın farklı anlamlarda kullanılmıştır (Dayf, 1960).

Cahiliye dönemine dönecek olursak, bu kelime şairlerin dilinde pek kullanılmazdı. Ancak, "davet eden" anlamında "âdîb" kelimesini ve "davet edilen yemek" anlamında "me'dube" kelimesini görürüz. Bu anlamdan türeyen edebe' fiili, ziyafet verme veya insanları davet etme anlamında kullanılmıştır. Cahiliye döneminde, bu anlamda kullanılmaktadır (İbn Manzûr, 1414) Ancak, Hz. Peygamber'in (a.s) dilinde, ahlaki ve terbiye edici bir anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Nitekim bir hadisinde, "Rabbim beni terbiye etti ve terbiyemi en güzel şekilde yaptı," buyurmuştur (Cündî, 1412; Dayf, 1960).

Emevi döneminde ise kelime, ahlaki ve terbiye edici bir anlamda yaygınlaşmaya başlamış, bu anlamla birlikte "eğitim" anlamını da kazanmıştır. Bu dönemde halifelerin çocuklarına ders

veren eğitmenlere mueddib (eğitici) denmiştir (Abbâs, 1404; Dayf, 1960).

Abbasiler döneminde "edep" kelimesi hem ahlaki hem de eğitici anlamlarını korumuştur. İbn Mukaffa, siyasi ve ahlaki gtler içeren iki eserine "*el-edeb es-sagir*" ve "*el-edeb el-kebir*" isimlerini vermiştir. Hicri 2. ve 3. yüzyıllarda, bu kelime Arapların şiirlerini ve tarihlerini bilme anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda "edeb" kitapları yazılmıştır; rneğin, Hicri 255'te vefat eden Câhiz'in "*el-Beyan ve't-Tebyin*" adlı eseri, farklı türde haberler, şiirler, hitabeler ve anekdotlar içermekte, çok sayıda edebi ve eleştirel gözlemler sunmaktadır. Benzer şekilde, Hicri 285'te vefat eden Müberred'in "*el-Kamil fi'l-luga ve'l-edeb*" adlı kitabı ise daha çok dile odaklanmış, belagat veya eleştiri konusuna eğilmemiştir (Dayf, 1960).

Hicri 3. yüzyıldan itibaren, "edep" kelimesinin, belirli sosyal sınıfların uyması gereken görgü kurallarını da ifade etmek için kullanıldığını görürüz. Bu bağlamda, İbn Kuteybe'nin "*Edebî'l-Kâtib*" ve Keşacim'in yaklaşık 350'de vefat eden "*Edebî'n-Nedim*" gibi eserleri kaleme alınmıştır. Ayrıca, *Edeb'l-Kadı*, *Edeb'l-Vezir*, *Edeb'l-Hadıs*, *Edebî't-Taam*, *Edeb'l-Muâşere* ve *Edebî's-Sefer* gibi çok sayıda eser yazılmıştır. Bununla birlikte, bu dönem edebiyatı çoğunlukla kısa şiir parçaları ve ilginç hikâyelerle karakterizedir (Dayf, 1960).

19. yüzyılın ortalarından itibaren, "edeb" kelimesi iki farklı anlam kazandı: İlki, Fransızların littrature kelimesiyle ifade ettikleri anlamla örtüşen genel anlamdır. Bu anlamda, bilimsel, felsefi ya da sanatsal bir nitelik taşıyan tüm yazılı eserler edebiyat olarak

adlandırılır. İkincisi ise, salt estetik amaçla yazılmış, duygusal olarak okuyucuyu veya dinleyiciyi etkileyen, güzel bir ifade sunmayı hedefleyen özel bir anlamdır. Bu anlamda, şiir ve nesir sanatlarının yanı sıra hitabet, atasözleri, hikayeler, tiyatro ve makamat gibi edebi türleri ifade eder (Dayf, 1960).

Eleştiri (Nakd)

Lugatta nakd (eleştiri): İbn Manzur'un (ö. 711/1311) "*Lisanü'l-Arab*" adlı eserinde, "nakd" kelimesinin "vade ile olanın aksine, peşin" anlamında kullanılır. Ayrıca "nakd" ve "intekâd", kelimelerinin dirhemlerin sahtesini ayırt etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir (İbn Manzûr, 1414). Muhammed bin Ebu Bekir er-Razi'nin (ö. 666/1268) "*Muhtariü's-Sıhah*" adlı eserinde ise, "nakada" fiili, "dirhemleri ayırt etmek ve sahte olanları çıkarmak" anlamında geçer (er-Râzî, 1999). Lügat kitaplarında eleştiri için farklı tanımlar yer almışsa da bunlar çoğunlukla şu üç anlam etrafında toplanır: Birinci anlam "ayırt etme"dir, ikinci anlamı "verme" ve üçüncü anlamı "göz ucuyla bakma"dır. Burada esas alınan birinci anlamdır. Bu durumda nakd (eleştiri), bir şeyi dikkatle inceleyip iyiyi kötüden ayırarak değerlendirme yapmaktır. İbn Sellâm el-Cumahi, (ö. 231/846) "*Tabakat Fuhul eş-Şuara*" adlı eserinde eleştiri kelimesini bu anlamda kullanır. Şöyle der: "Şiirin de bir sanatı ve bu sanatın ilmini bilen kişiler vardır. Tıpkı diğer ilimler ve zanaatlar gibi. Gözle incelenmesi gereken bir kısmı vardır. örneğin, inci ve yakut ancak gözle incelenerek anlaşılabilir... Şiir de ancak bu ilmi bilenler tarafından anlaşılabilir" (Muhammed Şakir, 1974).

Terim olarak manası ise lügat anlamına yakın bir anlamda kullanılmıştır. Kudâme bin Ca‘fer, (ö. 337/948) “*Nakdü’s-şi‘r*” adlı eserinde eleştiriyi lügat anlamından çok uzaklaştırmaz. Onun görüşünün özeti şudur: Şiir bilgisi dört bölüme ayrılır ve bu bölümlerden üçü hakkında âlimler çalışmalar yapmıştır. Ancak dördüncü bölüm olan eleştir : “iyi şiiri kötü şiirden ayırma” konusunda yalnızca kendisi söz etmiştir. Yani eleştirinin terim anlamı, kelimenin dildeki temel anlamından çok uzaklaşmamaktadır (İbn Kudâme, 1885).

Ancak sonraki yazarlar, eleştirinin mahiyetini ve gerçekliğini daha ayrıntılı bir şekilde tanımlar. Eleştir, genel olarak sanat veya özellikle şiir hakkında bütünsel bir bakış açısıyla verilen bir yargıdır. Ancak bu yargı, rastgele veya tesadüfi değildir; bir dizi aşamayla başlar: beğeni geliştirme, yani ayırt etme becerisi, açıklama, gerekçelendirme, analiz ve değerlendirme. Bu adımların mantıksal sırayla izlenmesiyle yargı metodik hale gelir; ayırt etme gücüne dayalı olarak içsel bir beceriyle desteklenir. Fakat bu yöntem sözlü gelenekte tam olarak gerçekleşmez, çünkü sözlü gelenek, derinlemesine inceleme ve düşünmeyi kısıtlar. Bu nedenle, düzenli eleştir, yazılı çalışmaların gelişmesiyle ortaya çıkmıştır; bu da inceleme ve değerlendirmeye olanak tanır (Khalifah, M. (2016). *Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi /İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 47).

Özetle, eleştirinin terim anlamı, edebi eserleri incelemek, yorumlamak, analiz etmek, diğer eserlerle karşılaştırmak ve onların değerini ve derecesini belirlemek amacıyla yargıya varmaktır.

Cahiliye Döneminde Edebi Eleştirinin Bazı Özellikleri

Daha önce, eleştirinin edebiyatla birlikte başladığını ve zamanla gelişerek iç içe olduğu belirtilmiştir. Şimdi, Cahiliye Döneminde – en fazla İslam’dan iki yüz yıl öncesine kadar uzanan dönemin – edebi eleştirinin önemli bazı özellikleri sunulacaktır.

Şairlerin Lakapları

Cahiliye dönemindeki Araplar, şairlere özel lakaplar vererek onların şiirdeki yetkinliklerini ve duygularını sanatsal yollarla ifade etme becerilerini ifade ediyorlardı. Araplarda şairlerin en yüksek rütbesi "Hinziz" (الخنذيز) idi; onu “şair,” (الشاعر) "şuvey’ir," (شويعر) "şi’rur," (الشعرور) ve "müteşair" (متشاعر) lakapları izlerdi. Bu adlandırmalar, özünde eleştirel yargılardır ve gözlem, değerlendirme sonucu verilmiştir. Daha doğrusu, bu lakaplar, şairlerin şiirlerinin doğal iç görü, dönemin özgün Arap estetiği ve eleştirmenin deneyiminden doğan doğal eleştiri süzgecinden geçmesiyle belirlenmiştir (el-Âkûb, 2000; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 49).

Eleştirmen Kavramı ve Eleştirel Yargı Kavramı

Halk arasında, özellikle edebiyatçılar arasında, şiirde kendisine başvuru yetenekli ve güçlü bir eleştirmen fikri bilinen bir kavramdı. Aynı şekilde, eleştirel yargı düşüncesi de şairlerin zihninde mevcuttu; çünkü bu düşünce olmasaydı, şairler arasında bir üstünlük sağlanmaz, bir kaside diğerine ya da bir beyit başka bir beyte üstün görülmezdi. Cahiliye Dönemi’nden günümüze ulaşan edebi metinler, yetenekli bir şair ya da belirli bir kabilenin eleştirmen olarak rol oynadığını gösterir. Nâbiga ez-Zubyânî ile Hassan bin

Sabit arasında geçen hikaye bu durumu daha net ortaya koymaktadır (Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 50).

Merzubani, (ö. 384/994) “*el-Muvaşah*” adlı eserinde şunu anlatır: Nâbiga ez-Zubyânî için Ukaz panayırında deri bir kırmızı çadır kurulur ve şairler ona şiirlerini sunmak için gelirlerdi. İlk olarak A‘şa Meymun bin Kays şiirini okumuş, ardından Hassan bin Sabit al-Ensari şu beyti okumuştur:

“Bizim geniş, sabahları parlayan yemek tepsilerimiz ve yiğitlikten kan damlayan kılıçlarımız var; Anka kabilesi ve Muharrik oğullarının bizim soyumuzdan gelir; bizden bir dayı ve bizden bir oğul ne kadar onurludur.”

O’na şöyle der: “Sen bir şairsin, ancak yemek tepsilerin ve kılıçların hakkında daha az söyledin; Nâbiga doğurduğun söyle övündün ama seni doğuran kimselerle övünmedin.” (el-Merzûbânî, t.y.).

Bu metinden, şair Hassan bin Sabit’in, Nâbiga’nın şiiri değerlendirme yani eleştirme yeteneğine sahip olduğunu bildiği için onun eleştirisinden yararlanmak amacıyla şiirini ona sunduğu anlaşılmaktadır.

Şairlerin Hatalarını Tespit Etmek

Cahiliye dönemi Arapları, topluluklarında okunan şiirleri büyük bir dikkatle dinler ve şairlerin yaptıkları hataları fark ederlerdi. Bu hataların çoğunlukla kafiyede, yani aruz ilminde “ikvâ” olarak bilinen uyak hatalarında olduğu görülürdü. İkvâ, bir kasidenin

kafiyesinde hareke farkı oluşması, örneğin aynı şiirde bir yerde esre, başka bir yerde ötre kullanılması anlamına gelir (Abbâs, 1404).

İbn Sellâm el-Cumahî, “*Tabakât Fuhûlü’ş-Şu‘arâ*” adlı eserinde, Cahiliye döneminin birinci sınıf şairlerinden bahsederken ikvâ hakkında şöyle der: “Bu, kafiyelerdeki i‘rabin farklılık göstermesidir; bir kafiye merfû (ötreli), diğer bir kafiye ise mecrûr (esreli) ya da mansub (üstünlü) olur ve bu, bedevîlerin şiirlerinde yaygındır.” İbn Sellâm, birinci sınıf şairler arasında yalnızca Nâbîga’nın iki beytinde ikvâ olduğunu belirtir (el-Cumahî, 1974).

Bir Şairi Diğerine Üstün Tutmak

Bir şairi başka bir şaire tercih etme düşüncesi, Cahiliye döneminde önemli bir fikir olarak öne çıkıyordu. Şairlerin çoğalması ve şiir düzeylerinin birbirine yakın olması durumunda, eleştirmen bu şiirlerden etkilenir ve büyülenir, ardından da bir şairi diğerine, bir kabileyi başka bir kabileyeye veya bazen tüm Araplara karşı üstün tutan bir eleştirel yargıda bulunurdu. Bu duruma, “*Kitab el-Ağani*”de geçen Nâbîga ez-Zubyânî ile Lebid bin Rebia arasında geçen hikâye örnek olarak verilebilir (Khalifah, M. (2016). *Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 54).

Bu tür karşılaştırmalar, şairlerin ustalıklarının değerlendirilmesinde ve belirli bir şairin diğerine göre daha üstün olduğunun ilan edilmesinde eleştirel bir işlev görüyordu.

Şiirin İyileştirilmesi ve Güzelleştirilmesi “Tehbir” Meselesi

el-Asmaî, (ö. 216/831) “*Fuhûletü’ş-Şuarâ*” adlı eserinde, Cahiliye döneminde Tufeyl el-Ginâvî’nin, şiirinin güzelliği

sebebiyle “Muhabber” lakabıyla anıldığını söyler. Şiirde “tehbir”in anlamı, şairin şiirini ahenkli ve uyumlu hale getirerek onu güzelleştirmesi, dinleyicilerin beğenisini kazanacak bir estetik katmasıdır. Ancak bu tarz şiirler çoğu zaman derin bir anlam barındırmaz. Bu tür bir şiirin özelliklerini, Râbia bin Hazzâr el-Esedî’nin Amr bin el-Ehtem’e söylediği şu sözde buluruz: “Ey Amr, senin şiirin göz kamaştıran güzel bir kumaş gibidir; ama dikkatle bakıldığında göz kamaşması azalır.” Amr’ın şiirleri ilk bakışta etkileyici ve parlak görünse de, derin bir incelemeye tabi tutulduğunda büyük bir anlam taşımadığı ortaya çıkar (el-Asma’î, 1980).

Şiirin İnceltme ve Düzenlenmesi

Daha önce belirtildiği gibi, eleştiri ve edebiyat birbirine bağlıdır; ikisi de estetik zevk ve güzellikle ilgilidir ve her ikisi de betimlenen şeyden etkilenme ve ona duygusal tepki verme üzerine kuruludur. Şair, betimlediği şeye yönelik duygularını en iyi şekilde ifade edebilmek için şiirini titizlikle düzenler ve güzelleştirir (Sezgin, 1988). Îsâ el-Akûb’un belirttiği gibi: “Bazı şairler için şiir, kendiliğinden gelen bir akış değil, zorlu bir arayış, ısrarlı bir çaba ve zihinsel bir mücadeledir. Şair, ilk etapta gelen ifadelerle yetinmez; onları gözden geçirir, değiştirir ve eklemeler yapar, ta ki ortaya tam anlamıyla tamamlanmış bir eser çıkana kadar.” (el-Âkûb, 2000; Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 57).

Şiirle Yanıt Verme (İcâze)

İcâze, bir şairin bir dize veya beyit söylemesi, ardından ikinci bir şairin, ilk şairin tarzına uygun şekilde ikinci dizeyi veya beyti

tamamlaması anlamına gelir; böylece iki şairin ortak eseri, tek bir şairin elinden çıkmış gibi uyumlu görünür. Buradaki eleştirel fikir, ikinci şairin ilk metni derinlemesine kavradığıdır; dil dokusunu ve kelime anlamlarını hassasiyetle anladığı için, ilk metnin ifadelerine ve anlamlarına benzeyen kelimeleri uyum içinde düzenleyebilmiştir (el-Âkûb, 2000). İbn Reşîk (ö. 456/1064) “*el-Umde*” adlı eserinde şöyle der: “İcâze, bir şairin bir beyti veya bir kısmını artırarak tamamlamasıdır; bazen bir beyte çok sayıda dize ile yanıt verilir. Dizelere uygun dizelerle yanıt vermeye örnek olarak, biri Ebû'l-Atâhiyye'ye ‘Soğuk su lezzetli oldu’ dediğinde, Ebû'l-Atâhiyye, ‘Ne güzel içilecek bir su’ diyerek yanıt vermiştir” (el-Kayrâvanî, 1401).

Bir Kasidenin Tamamının Kaliteli Olduğunu Belirtmek

Bu eleştirel fikir, bir kasidenin tamamının kaliteli olarak değerlendirilmesini içerir. En iyi örneği, Cahiliye döneminde Arapların en ünlü ve en değerli şiipleri arasında kabul edilen Mu‘allakat-ı Seb‘a’dır. Bu kasideler, o dönemdeki Arapların eleştirel düşünceye sahip olmaları sayesinde bir bütün olarak başarılı şiipler olarak değerlendirilmişlerdir (Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 61).

İbn Reşîk “*el-Umde*” adlı eserinde şöyle der: “Mu‘allakât’a altınlarla işlendikleri için ‘el-Mezhebât’ denirdi. Diğer şiiplerden özenle seçilmiş, keten kumaşlara altınla işlenip Kâbe’ye asılmışlardı. Bu yüzden bir şairin en kaliteli şiirine ‘mezhebe’ denirdi... Bir başka rivayete göre ise, kral, bir şairin kasidesini beğendiğinde ‘Bunu bizim için asın, hazinemizde saklansın’ dermiş.” (el-Kayrâvanî, 1401) Bu rivayetin doğruluğundan bağımsız

olarak, Araplar bu kasidelerin en iyi şiirler olduğunu kabul etmiş ve onları beğeniyle karşılamışlardır.

Şiir Rivayeti

Şiir rivayeti, şiirin yayılmasını ve günümüze ulaşmasını sağlayan önemli bir unsurdur (Cündî, 1412). Cahiliye döneminde öğrenciler, usta şairlerden şiir öğrenip naklederek bu geleneği sürdürmüşlerdir. Şiire ilgi duyan herkes, önde gelen bir şaire bağlanır, ondan şiir rivayet eder ve tarzını benimserdi. Bu sayede kendisi de ustası gibi tanınmış bir şair olurdu (Khalıfah, M. (2016). *Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 62).

Şevki Dayf şöyle der: “Cahiliye döneminde şiir rivayeti, şiirin yayılması ve tanınmasının en etkili yoluydu. Bu dönemde, şiir rivayetiyle meşgul olan bir sınıf vardı, bu sınıf da bizzat şairlerin kendisiydi. Şiir yazmak isteyen biri, bir şaire bağlanır ve ondan şiirlerini rivayet ederdi; bu süreç, dili çözülene ve şiir sanatında ustalaşana kadar devam ederdi.” (Dayf, 1960).

Cahiliye Dönemi Eleştirel Düşüncenin Belirgin Özellikleri

Cahiliye döneminde edebi eleştirinin bazı belirgin özellikleri vardır ve bunlar dönemin eleştiri anlayışına yön vermiştir. Bu özelliklerden öne çıkanları şöyle sıralayabiliriz:

Doğal Eleştiri (Fıtri Eleştiri)

Cahiliye döneminde eleştiri doğrudan eleştirmenin kişisel zevkine dayanırdı. Daha önce de belirtildiği gibi, eleştiri mevcut olsa da kuralları veya temelleri yazıya geçirilmemişti; şairin zihninde ve sanatsal sezgisinde vardı. Eleştirmen bazen bu kuralları kişisel bakış

açısına ve Arap doğasına göre, bazen de dilin anlamlarına dair ince hislerden alırdı. Mesela, en-Nâbiga'nın Hassân b. Sâbit'in şiiri üzerindeki hükmü, onun Arapçaya olan hâkimiyeti ve kelimelerin anlamlarına dair bilgisine dayanırdı. Dönemin genel Arap zevkine göre övgü baba üzerinden yapılır, evlat üzerinden yapılmazdı. Eleştirinin doğal olması, genellikle doğaçlama bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Eleştirmen genellikle ayrıntılı bir inceleme yapmadan veya derinlemesine bir çalışma olmaksızın hüküm verirdi (Sezgin, 1988).

Parçalı (Cüzî) Eleştiri

Cahiliye döneminde eleştiri çoğunlukla parçalı bir yaklaşımı benimsiyordu; eleştirmen genellikle bir şiirin tüm yönlerini incelemek yerine, sadece belirli bir bölüme veya özelliğe odaklanıyordu. Örneğin, kelimeler veya vezin gibi şiirin belirli kısımlarına eleştiriler yöneltilirdi. Günümüzdeki bütünsel eleştirinin aksine, eleştirmen o dönemde sadece küçük bir bölümü inceliyor ve diğer sanatsal unsurları göz ardı ediyordu (el-Âkûb, 20009).

Genel Yargılar

Cahiliye dönemi eleştirisi çoğunlukla sebep veya açıklama getirmeksizin genel yargılar içeriyordu. Örneğin, muallakaların Arapların en iyi şiirleri olarak kabul edilmesi ya da en-Nâbiga'nın Lebîd b. Rebîa'ya "Git, sen Arapların en iyi şairisin," demesi gibi(Khalıfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 65).

Özet Hükümler

Cahiliye döneminde eleştirilenler, kısa ve öz ifadelerle hüküm verirdi. Bu özet ifadeler, genellikle doğrudan anlamı iletmek için kullanılırdı, ancak bu ifadelerin daha fazla açıklaması yapılmazdı. Örneğin, Tarafe'nin el-Mutellemis'e "Deveyi dişi deve mi yaptın?" ifadesi, eleştirilen tarafından kısa bir yargı olarak verilmiş ve el-Mutellemis'in şiirinde deveyi yanlış sıfatlarla tanımlaması eleştirilmiştir (el-Âkûb, 20009; Khalifah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 65).

Bu özellikler, Cahiliye dönemi eleştirisinin genel yapısını ortaya koymakta ve dönemin eleştirilenlerinin şiire nasıl yaklaştığını göstermektedir.

Sonuç

Cahiliye Dönemi, Arap edebiyatının şekillenmesinde önemli bir rol oynamış ve bu dönemde edebi eleştiri, şiir ve sözlü sanatların değerini belirleyen önemli bir etken olmuştur. Arap şairlerinin şiirleri, yalnızca estetik açıdan değil, aynı zamanda toplumun kültürel ve toplumsal yapısını yansıtan birer başvuru kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Edebi eleştirinin ilk örnekleri, dönemin şairlerinin şiirlerinde ustalık, dil bilgisi ve sanatsal değerlerine dayanarak yapılan değerlendirmelerde kendini göstermektedir.

Cahiliye dönemindeki eleştirinin doğrudan ve doğal bir yapısı vardı; şairlerin eserleri, halk arasında genel beğeni ve eleştirilenlerin kişisel bakış açlarına göre değerlendiriliyordu. Bu dönemde eleştirilenler, şiirlerin genel bütünlüğünü değil, belirli kısımlarını ya

da özelliklerini ele alarak parçalı eleştirilerde bulunmuşlar ve kısa, öz yargılarla şiirlerin değerini belirlemişlerdir.

Sonuç olarak, Cahiliye Dönemi'nde edebi eleştiri, Arap edebiyatının ilerleyişine önemli katkılarda bulunmuş ve şiirin sanatsal değerinin belirlenmesinde kritik bir işlev görmüştür. Edebi eleştirinin doğrudan halkın zevklerine, şairlerin ustalıklarına ve dilin inceliklerine dayalı olması, bu dönemdeki eleştirilerin çoğunlukla kişisel ve sezgisel bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu durum, Cahiliye Dönemi'nin edebi eleştirisinin hem sanatsal hem de kültürel bir miras olarak günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.

Kaynaklar

Abbas, İ. (1404). *Tarîhu'n-nakdi'ledebî inde'l-Arab*. (4. Baskı), Beyrut-Lübnan: Daru's-Sekâfe.

Âkûb, İ. (20009). *et-Tefkîru'n-nakdî inde'l-Arab*. Beyrut-Lübnan: Daru'l-Fikir el-Muasır.

Asma'î, A. (1400). *Fuhûletu's-Şu'arâ*. thk. Ch. Torrey. (2. Baskı), Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-Cedîd.

Cumahî, M. (1974). *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Y. y.: Dâru'l-Medenî.

Cündî, A. (1412). *Fî târihu'l-edebi'l-câhilî*. (1. Basım), Y. y.: Mektebetu't-Turâs.

Dayf, Ş. (1960). *Târîhu'l-edebi'l Arabî*. (1. Baskı), Mısır: Dâru'l-Meârif.

İbn Kudâme, K. (1985). *Nakdu's-Şi'r*. İstanbul: Matba'atu'l-Cevâ'ib.

İbn Manzûr, M. (1993). *Lisân'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.

Kayravanî, H. (1401). *el-Umdetu fî mehâsini's-Şi'ri ve edêbihî*. Thk, Abdilhamîd el-Mısırî- Muhammed Muhyiddîn. Kahire: Daru'l-Cebel.

Khalîfah, M. (2016). Câhiliye Döneminde Edebi Tenkid. *Eskişehir Osmagazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (3), 41-68.

Merzubânî, M. (1995). *el-Muveşşah fî Meâhizi'l-Ulemâ alâ's-Şu'arâ*. (1. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Râzî, M. (1999). *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye.

Sezgin, F. (1988). *Târîhu't-turâsi'l-Arabi*. Riyad: Câmi'atu'l-Îmâm Muhammed b Suûd.