



دَارُ الْفُنُونِ
الْهَيْئَةُ الْاَكاديمية لِمَجْمُوعَةِ
الْعِلْمِ وَالْفُنُونِ

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 30 Sayı Issue 1 Yıl Year 2019
e-ISSN 2651-5083



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 30 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2019

e-ISSN: 2651-5083 • DOI: 10.26650/di

darulfunun ilahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin uluslararası ve hakemli dergisidir.

Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/larına aittir.

darulfunun ilahiyat is the peer-reviewed, international journal of the Istanbul University Faculty of Theology. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Dergi Hakkında/About the Journal

Eski Adı/Former Name

Darülfunûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası (1925-1933)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999- 2017)

ISSN: 1303-5746 Son Sayı/Latest Issue Aralık 2017 - Sayı 37

Yeni Adı/New Name

darulfunun ilahiyat (Haziran 2018 -)

ISSN: 2630-6069 • e-ISSN: 2651-5083

Yayın Sahibi/Owner

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Sahibi Temsilcisi /Owner's Representative

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Mürteza Bedir

Sorumlu Müdür/Responsible Director

Mahmut Salihoglu

YAYIN KURULU/EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editor/Editor-in-Chief

Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Yardımcı Editörler/Associate Editors

Adem Arıkan, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Ali Öztürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Halil İbrahim Hançabay, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Musa Alak, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Nilüfer Kalkan Yorulmaz, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Osman Sacid Arı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ULUSLARARASI EDITÖRYAL KURUL/INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Abdul Rahim Abu-Husayn, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Lübnan

Abdurrahman Atçıl, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye

Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ahmed al-Shamsy, Chicago Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Ahmet Alibasic, Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek

Aydın Topaloğlu, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Hayrettin Yücesoy, Washington Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Jonathan Brown, Georgetown Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Toseef Azid, Qassim Üniversitesi, Suudi Arabistan

Çeviri Editörleri/English Language Editors
Alan James Newson, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye
Dorian Gordon Bates, İstanbul Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Türkiye

Yönetim Yeri/Head Office
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Türü/Type of Publication
Yaygın Süreli Yayın/International Periodical

Yayın Dili/Language
Türkçe, Arapça ve İngilizce/Turkish, Arabic and English

Yayın Periyodu/Publishing Period
Altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

Tarandığı Endeksler/Indexed by
TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı/TUBITAK ULAKBIM Social and Human Sciences Database

Index Islamicus/Index Islamicus
SOBIAD Sosyal Bilimler Atf Dizini/SOBIAD Social Sciences Citation Index
EBSCO Academic Search Complete/EBSCO Academic Search Complete



İletişim/Correspondence

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı

Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı İskenderpaşa mh. Kavalalı sk. 34080 Fatih, İstanbul, Türkiye

Dergi Sekreteryası:
Ali Fikri Yavuz, Mustafa Celil Altuntaş
Hatice Kübra Kahya, Fatma Nur Şener

Telefon: +90 (212) 440-0000/27781

Fax : +90 (212) 532 62 07

Web: <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr> & <http://dergipark.gov.tr/darulfunun>

Elektronik posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

İçindekiler Table of Contents

MAKALELER/ARTICLES

Araştırma makalesi/Research article

Dil-Kur'ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüssena el-İsfahânî'nin Mukaddimesi-

A Methodological Contribution to the Commentary About the Language

and Qur'ân and Meaning - Abû Sanâ al-İsfahânî's Introduction - 1
Muhammed İsa Yüksek

Araştırma makalesi/Research article

Hanefî Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü

Non-fixed Heavy Penalty Formula from Hanafi Tradition to Classical Ottoman *Kanuns* 25
Muharrem Midilli

Research article/Araştırma makalesi

Poverty, Hunger and Inequality in the Context of Zakat and Waqf

Zekât ve Vakıf Bağlamında Yoksulluk, Açlık ve Eşitsizlik 49
Ahmet Şuayb Gündoğdu

Research article/Araştırma makalesi

An Ottoman Historian: 'Uthmân Fütûhî and His Work 'Ajâ'ib al-Mehârib ve Gharâ'ib al-Me'ârik

Bir Osmanlı Tarihçisi: Osmân Fütûhî ve 'Acâ'ibü'l-Mehârib ve Garâ'ibü'l-Me'ârik

Adlı Eseri..... 65
Veysel Göger, Hüseyin Sarıkaya

Araştırma makalesi/Research article

Otizimli Çocuklar için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı: Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Bir İnceleme

Religious Culture and Moral Knowledge Course Curriculum for Children with Autism:

A Study on the Debates on the Possibility of Religion and Religious Education..... 79
Sümeyra Bilecik

Araştırma makalesi/Research article

Evlenme ve Boşanma Deneyimleri Arasındaki İlişkide Dindarlık Faktörünün İncelenmesi

The Role of the Religiosity Factor in Relation to Marriage Experiences and

Divorce Process..... 111

Fatma Baynal

Araştırma makalesi/Research article

ABD'de Hristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi

Christian Zionism in the US: Its Roots, Founding Principles and Its Influence

in American Politics 141
H. Şule Albayrak

Research article/Araştırma makalesi

Redefining al-Mahdi: The Layennes of Senegal

Mehdi'yi Yeniden Tanımlamak: Senegalli Layeciler 171
Thomas Douglas

Research article/Araştırma makalesi

Aesthetics in Surat al-Mulk: Mathematical Typology as Metaphysical Mirror

Mülk Suresinde Estetik: Metafizik Ayna Olarak Matematiksel Tipoloji 187
Valerie Gonzalez

Research article/Araştırma makalesi

مبادئ في التربية الأخلاقية للآبناء في ضوء القصص القرآني

Kur'an Kıssaları Işığında Çocukların Ahlâk Eğitimi de İlkeler

Principles in the Moral Education of Children in the light of Qur'anic Stories 205

Mohammad Jaber Thalgi (محمد جابر ثلجي)

Research article/Araştırma makalesi

اتجاهات طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في تركيا نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية

**Türkiye'deki İlähiyat Ve İslâmî İlimler Fakülteleri Öğrencilerinin Hazırlık Sınıflarındaki
Arapça Öğretim Programlarına Yönelik Tutumları**

The Attitudes of the Theology and Islamic sciences faculty students in Turkey

towards the program of Arabic language in the preparatory year 231

Islam Youssry Elhadky, Sultan Şimşek

ARAŞTIRMA NOTU/NOTE

Araştırma notu/Research note

Şia Hadis Tarihi Adlı Eser Üzerine 263

Muhammet İkbâl Aslan

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ/BOOK REVIEWS

Book Review/Kitap Değerlendirmesi

**Book Review: Imams in Western Europe: Developments, Transformations,
and Institutional Challenges Edited by Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter
and Niels Valdemar Vinding (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018),
p. 438. ISBN: 978-9462983830 277**

Yakoob Ahmed

Book Review/Kitap Değerlendirmesi

**Book Review: Sabev, Orlin. Waiting for Müteferrika: Glimpses of Ottoman Print
Culture (Istanbul: Academic Studies Press, 2018), p. 200. ISBN: 978-161-8116-18-5 289**

Dzenita Karic

Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Kitap Değerlendirmesi: Ritter, André; Schröter, Jörg Imran; Tosun, Cemal (ed).

Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen: Ein ErasmusPlusProjekt

mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei. (Münster:

Waxmann Verlag, 2017), s. 216. ISBN: 978-3-8309-3591-9 293

Sultan Gülşen

SEMPOZYUM ÖZETLERİ/MEETING ABSTRACTS

Sempozyum Özeti/Meeting Abstract

**Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve
Fikri Eserler (19. yy) 20-21 Aralık 2018..... 299**

Ahmet Hamdi Furat

Sempozyum Özeti/Meeting Abstract

Osmanlı'da İlm-i Tefsir: Âlimler, Eserler ve Meseleler 14-15 Aralık 2018..... 305

Fatma Nur Şener



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüsenâ el-İşfahânî’nin Mukaddimesi-

Muhammed İsa Yüksek¹

Öz

Tefsir mukaddimeleri, Kur’ân ilimleri ve tefsir usûlü açısından zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu mukaddimelerin bazılarında tefsirin teorik boyutu, tefsir usulü başlığını taşıyan eserlerden çok daha ileri düzeyde konu edilmektedir. Ebüsenâ el-İşfahânî’nin (ö. 749/1348) *Envârü’l-hakâ’ikî’r-rabbâniyye* isimli tefsirine yazdığı mukaddime de içerdığı başlıklar ve sahip olduğu üslupla dikkat çekmektedir. Yirmi üç kısımdan oluşan mukaddime dil, Kur’ân, anlam, tefsir gibi önemli konuların yanında fıkıh ve kelam ilimlerine ait başlıklar yer almaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu mukaddime, Râgıb el-İşfahânî’nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Mukaddimetü Câmi’i’t-tefâsîr* isimli eseri temel alınarak kaleme alınmış ve eserdeki şematik anlatımları konu düzeyinde işlemiştir. Muhyiddîn el-Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise *et-Teyisr fi kavâ’idi ‘ilmi’t-tefâsîr* isimli eserini, Ebüsenâ el-İşfahânî’nin mukaddimesi üzerine kurgulamıştır. Bu çalışma, tefsiri felsefi boyutta konu edinen bir geleneğin bu zamana kadar çok gündeme gelmeyen kayıp halkasını tanıtmakta ve Ebüsenâ el-İşfahânî’nin tefsir metodolojisine sunduğu katkıyı analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir • Metodoloji • Ebüsenâ el-İşfahânî • *Envârü’l-hakâ’ik* • Mukaddime

A Methodological Contribution to the Commentary About the Language and Qur’ân and Meaning - Abū Sanā al-İşfahānī’s Introduction -

Abstract

The introductions to commentary books contains rich content in terms of the Qur’ân Sciences and the methodology of commentary. In some of these introductions, the theoretical dimension of commentary is much more advanced than the works which carry the title of methodology of commentary. The introduction that Abū Sanā al-İşfahānī wrote it for his commentary named *Anvârü’l-Hakâ’ik* draws attention by its titles and style. There are titles about the science of fiqh and kalām with language and Qur’ân and meaning and commentary, in the introduction which contains twenty-five chapter. As can be seen, this introduction was written on the basis of Râgıb al-İşfahānī’s work called *Muqaddimatu Câmiüt-Tafâsîr* and used the schematic explanations of this book on the subject level. And Muhyiddin al-Kâfiyaci created his work *at-Taysîr* on Râgıb al-İşfahānī’s introduction. This study introduces the missing link of a tradition that examines the commentary in philosophical dimension and analyzes the contribution of Abū Sanā al-İşfahānī to the methodology of commentary.

Keywords

Qur’anic Commentary • Methodology • Abū Sanā al-İşfahānī • *Anvârü’l-Hakâ’ik* • Introduction

1 Sorumlu Yazar: Muhammed İsa Yüksek (Dr. Öğr. Üyesi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. Eposta: muhammedisa1@hotmail.com ORCID: 0000-0001-9521-7007

Atf: Muhammed İsa Yüksek, "Dil-Kur’ân-Anlam Üzerine Tefsire Metodolojik Bir Katkı -Ebüsenâ el-İşfahânî’nin Mukaddimesi-" *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 1-24. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0010>

GİRİŞ

Kur'ân, bütün şer'î ilimlerin ilk kaynağı olduğundan, bu ilimlere ait usûllerin tefsire dönük kaideler içermesi de tabiidir. Bu açıdan klasik dönemde müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında sayılan ilimlerin,¹ tefsirde usûlün varlığı meselesini ötelediği söylenebilir. Nitekim klasik literatüre göre müfessir, Kur'ân'a isnad edilen ve Kur'ân'ı anlarken kullanılacak olan bütün ilimlerde yetkin olan kimsedir. Aksi takdirde tefsir yapma salahiyetini kazanamaz.² Dolayısıyla tefsiri, başta fıkıh usûlü olmak üzere şer'î ilimlere ait bilgi ve metodolojileri kullanan bir alan olarak tavsif etmemiz mümkündür.³ Bu durumda müfessir, diğer ilimlerde tartışılan meselelere değinecek olursa kendisinden bilgi transfer ettiği bu ilimlerin metodolojilerini de dikkate almak durumundadır. Daha açık bir ifadeyle müfessirin -örneğin- ahkâm âyetlerine dair tespitler yapabilmesi (tartışmak değil) fıkıh usûlünü bilmesini gerektirmektedir.

Çağdaş dönemde ise ihtisaslaşma hat safhaya ulaşmıştır ve multidisipliner yetkinlik sorunu ortaya çıkmıştır. Bir ilime ait problematiğin farklı bir ilimde tartışılması gibi metodolojik boyutta gözlenen hatalar, bahsettiğimiz yetkinlik sorununun en tipik örneklerindedir. Bu tablo, yeni metodoloji arayışlarını beraberinde getirmiş; yorumcuyla kayıtlıyıcı, nasstan anlama-yoruma ulaşmayı temin eden standart ilkelerin varlığını sorgulamayı gerekli kılmıştır. Bu bağlamda,

- 1 Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *et-Teyisr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Enver Mahmud el-Mürsî (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 49–51; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 771–772. Ayrıca bkz. Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 140–161; Mesut Kaya, “Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-,” *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13, no. 3 (2013): 11–21.
- 2 Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhame* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996), 606–607; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgib el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmî'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiha ve meâlî'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984), 94–96; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1: 105–109; Kâfiyecî, *Teyisr*, 49–51; Süyûtî, *İtkân*, 771–772.
- 3 Burada tefsir ilminin istimdad kabilinden kullandığı bilgilerin ilimler felsefesi açısından kendisinden önce tedvin edilmiş olma zorunluluğu bulunduğu vurgulanması yerindedir. Hangi ilimin tefsirden önce tedvin edildiğinin ise ayrıca analiz edilmesi gerekmektedir. Bk. Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 1: 18.

tefsir ilminde usûlün olup olmadığı tartışmaları,⁴ çağdaş dönem tefsir akademisi açısından anlamlıdır. Bu tartışmaların bir arayışla sonuçlanması ve klasik literatürün bu gözle yeniden analiz edilmesi de tabiidir. Ancak ulûmü'l-Kur'ân ve usûlü't-tefsîr (veya kavâ'idü't-tefsîr) literatürünün tefsirde metodoloji ihtiyacını karşılayacak bir içeriğe sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Bununla birlikte yazılma amaçları farklı olan bu eserlerin günümüzdeki beklentiler gereğince yargılanmaları bir haksızlık olacaktır. Nitekim bu eserler, geçmiş ile günümüz arasında tefsire dair bilgi transferini gerçekleştirerek Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sunan önemli kaynaklardır.⁵ Tefsirin metodolojik boyutları, dil-anlam ilişkisi ve tefsir felsefesi ile alakalı bilgiler ise daha çok belli başlı tefsir mukaddimelerinde bulunmaktadır. Bu mukaddimeler, tefsirlerin yazıldıkları döneme ait ilmî, siyasi ve sosyolojik yapıyla ilgili bilgi verdiği gibi,⁶ başta müfessirin usûlü; daha da önemlisi tefsirin teorik boyutlarıyla ilgili zengin bir içeriğe sahiptirler.⁷ Bu mukaddimelerin en önemlilerinden biri de müellifinin yetkinliği, doyurucu muhtevası ve ele aldığı konuların ehemmiyeti ile öne çıkan *Envârü'l-ḥaḳâ'ikü'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-leṭâ'ifi'l-Ḳur'âniyye* mukaddimesidir.

Bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Ebüsenâ Şemsüddin Mahmûd b. Abdîrrahmân el-İsfahânî'nin⁸ (ö. 749/1349) kaleme aldığı *Envârü'l-ḥaḳâ'ikü'ik* isimli bu tefsir hala basılmamıştır.⁹ Eserin mukaddimesinde tefsirin teorik boyutuyla ilgili önemli konular akademik bir dille ele alınmaktadır. Mukaddimenin tefsire metodolojik bir katkı sunmak üzere kaleme alınmış olması onun en özgün

4 Bk. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu," *İslâmiyât* 6, no. 4 (2003): 69–84; Süleyman Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 226–232.

5 Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, 125.

6 Karacelil, *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*, 191.

7 Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009), 220–221.

8 Müellifin hayatı için bk. Salâhuddin Halil b. Aybek es-Safedî, *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-nasr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1998), 5: 400–405; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3: 814; Muhsin Demirci, "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 509–510.

9 Bu eser Suudi Arabistan'da İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Üniversitesinde on doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir. Bkz. Yusuf Arıkaner, *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulâhiyet Anlayışı* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2018), 15. Biz de yaptığımız görüşmelerde uzun zamandır eserin matbaada bulunduğunu ve 2014 yılında başlayan sürecin tamamlanmak üzere olduğunu öğrendik. Çalışmamızda ise yazısının okunur olması ve istisnah hatalarının bulunmaması sebebiyle Ayasofya Kütüphanesi 176 numarada kayıtlı olan nüshayı kullandık.

tarafıdır. Nitekim Ebüissenâ el-İsfahânî'ye göre bir ilmi elde etmek isteyen kimsenin; o ilmin tanımını (had), problematiklerini (mesâil), diğer ilimlerden aldığı temel parametreleri (mebâdî), amacını, bu ilme duyulan ihtiyacı ve hangi gayeyle bu ilimle ilgilendiğini bilmesi gerekmektedir. Söz konusu ilmin amacının içselleştirilmesi açısından başlangıçta bu ilme ait kaidelerin ve prensiplerin kavranması oldukça önemlidir. Ebüissenâ el-İsfahânî'nin kavâid vurgusu yapması oldukça manidar ve önemlidir. Çünkü o, bu öncüllerden hareket ederek eserinin mukaddimesinde tefsir ilminin üzerine kurulduğu temelleri ortaya koymayı amaçlamaktadır.¹⁰ Eserin aynı hedef doğrultusunda hareket eden haleflerini etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹¹ Bu bağlamda mukaddimenin bu zamana kadar akademik bir çalışmaya konu olmaması şaşırtıcıdır.

Görebildiğimiz kadarıyla ülkemizde Ebüissenâ el-İsfahânî'nin ulûhiyet anlayışına¹² ve *Nâziru'l'ayn* isimli mantık eserinin tercüme ve tahkikine¹³ dair iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Ebüissenâ el-İsfahânî'nin tefsirdeki metodu ise Muhsin Demirci tarafından doktora düzeyinde çalışılmıştır.¹⁴ Bu çalışmanın birinci bölümünde Ebüissenâ el-İsfahânî'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölümde *Envârü'l-hakâ'ik* ve özellikleri ele alınmış, üçüncü bölümde ise belirli ulûmü'l-Kur'ân konuları ve farklı disiplinler üzerinden müellifin tefsirinde takip ettiği metot tespit edilmeye çalışılmıştır. Bizim çalışmamızda ise müellifin mukaddimedede ele aldığı teorik konular analiz edilecek, mukaddimenin tefsir metodolojisi açısından önemi, tefsir ilmine sunduğu metodolojik katkılar, ilmî aidiyeti ve özgünlüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Yirmi üç başlıktan oluşan ve bu haliyle oldukça hacimli olan mukaddimenin bazı başlıkları farklı ilimlere ait konulara dairdir. (Örneğin son dört mukaddime

10 Ebüissenâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ikü'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-leâ'ifi'l-Kur'âniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 176, 1b.

11 Çalışmanın ileriki bölümlerinde ele alınacağı üzere Kâfiyecî'nin *et-Teysîr* isimli eserinin Ebüissenâ el-İsfahânî'nin mukaddimesi ile karşılaştırılması önem arz etmektedir. Nitekim iki eser arasındaki ilişki Kâfiyecî'nin eserinin Molla Fenârî'nin 'Aynü'l-a'yân isimli eserine reddiye olarak yazdığı iddiasının en azından cüz'î bir tespit olduğu manasına gelmektedir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 42; Taha Boyalık, *Molla Fenârî'nin Aynü'l-Ayan adlı tefsirinin mukaddimesi* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2007), 77.

12 Yusuf Arıkaner, *Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2018).

13 Mehmet Demir, *Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2015).

14 Muhsin Demirci, *Ebüs-Senâ Mahmûd ibn Abdi'r-rahmân el-İsfahânî (ö. 749/1348) ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987).

bizatihi kelamla ilişkilidir.) Çalışmamızda bu başlıklara değinilmeyecek; mukaddimenin dil-anlam ilişkisi bağlamında tefsire katkı sunan konuları bir arada ele alınıp müellifin görüşleri analiz edilecektir.¹⁵ Ayrıca çalışmada zaman zaman müellifin bizzat etkilendiği ve etkilediği eserlerle karşılaştırmalı okumalar yapılacak ve müellifin hangi düşünsel halkanın bir parçası olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Ebüsenâ el-İsfahânî'ye göre Dilbilimin Temelleri

Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik* mukaddimesinde, delalet bahislerine uzanan dilbilim konularını, dillerin ortaya çıkış sürecinden itibaren ele almaktadır. Müellifin konuları temellendirmedeki başarısı ve meselelerin illetlerini tespit etmedeki gayreti bu konuda da kendisini hissettirmektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tespitlerine göre, insan zayıf yaratılmıştır; tek başına yaşamını sürdürmez, başkalarının desteğine, yardımına ihtiyaç duyar. Diğeri ile iletişime geçen, etkileşen ve bir şeyler paylaşan insanın içinden geçirdiği amaçları ve ihtiyaçları diğeri aktarması gerekmektedir. İşaret, örnek, yazı ve sözcük iletişimin yolları olabilir. Ne var ki bunların içinde en kolay ve kapsamlı iletişim, sözcükler aracılığı ile kurulabilir. Sözcükler nefesin tabi akışı ile ihtiyaç anında dış dünyada varlık kazanan, işitilen keyfiyetler; yani kesik seslerdir. Sözcüklerle ma'dûmu, mevcudu, akılla kavrananı, duyularla bilenen, dış dünyada bulananı, metafizik varlıkları ifade etmek mümkündür. Halbuki ma'dûma, akılla kavranana ve metafizik olgulara işaret etmek mümkün olmadığı gibi her şeyin kıyaslanacak bir örneğini bulmak da zordur. Allah (c.c) insanlara manaya karşılık konulan sözcükleri öğreterek veya onlarda vaz' melekesini yaratarak büyük bir ikramda bulunmuştur.¹⁶

Dilleri kimin vaz' ettiği ile ilgili görüşlere yer veren Ebüsenâ el-İsfahânî, Abbâd b. Süleyman'ın (ö. 250/864) savunduğu gibi lafız-mana ilişkisinin kendinde ve zorunlu olduğunu kabul etmez.¹⁷ Ona göre, her lafzın bir manaya tahsis edilmiş olması, lafız-mana ilişkisinde tahsis edici bir unsurun bulunmasını gerektirmektedir. Ancak bu tahsis edici unsur, lafız veya mana değil, vâz'; yani Allah veya insandır. Allah kullarına dili ya vahiy ya da ilham yoluyla bildirir. İnsanların dili vaz' etmeleri ise bir kişinin girişimiyle veya toplumsal uzlaşım ile söz konusu olur. Dilin bir kısmının tevkîfî bir kısmının ise insanların vaz' ı ile olabileceğini söyleyen Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tercihi her ne kadar dilleri vaz'

15 Bununla birlikte diğeri ilimlere ait olduğu görülen başlıkların müellifi tarafından mukaddime başlığı altında kaleme alınması ayrıca değerlendirilmeli ve tefsir metodolojisi ile ilişkilendirilmelidir.

16 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 8a.

17 Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İḥkâm fî uşûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003), 1: 101.

edenin Allah olduğu yönünde ise de o, bazı usûlcülerin tercih ettiği gibi¹⁸ tevakkuf görüşünü de uzak görmez.¹⁹

Ebüs-senâ el-İsfahânî, bir manaya karşılık bir lafız vaz‘ edilirken zihinde bu manaya/cisme ait bir suretin bulunması gerektiğine²⁰ ve zihindeki suretin dış dünyadaki gerçeklikten farklı olduğuna katılmamaktadır.²¹ Ona göre, lafız bizatihi mana karşılığında vaz‘ edilir. Vaz‘ yapılırken mananın (mevdû‘ leh) zihni veya aynı varlığı dikkate alınmaz. Çünkü bu iki varlık mertebesi de mananın hakikatine zaid ve mefhumunun dışındaki unsurlardır.²²

Ebüs-senâ el-İsfahânî, dillerin ortaya çıkışı ile ilgili görüşlerinden sonra dillerin gelecek nesillere aktarımı üzerinde durmaktadır. Müellife göre dilleri bilmenin birkaç yolu vardır. Dile dair bilgilere; tereddüt ve şüphe kabul etmeyen hususlarda (yeryüzü, gökyüzü, soğuk, sıcak) mütevatir nakil, tereddüt ve şüphe kabul eden durumlarda ise âhâd haberlerle ulaşılmakta; bazen de bu bilgiler, akıl ve nakil birlikte kullanılarak edinilmektedir.²³ Ebü-senâ el-İsfahânî aslında dille ilgili tartıştığı bu meseleleri tefsire entegre etme uğraşındadır. Müellifin, dilin naklinde sayılan bu yollara yapılacak itirazlara verdiği cevapta bu meseleleri hangi bağlamda ele aldığını görmek mümkündür. Ebü-senâ el-İsfahânî’ye göre, istivâ²⁴ şartının sağlanmamasından ötürü dilin naklinde tevatürün sabit olmadığı, âhâd rivayetlerin ancak eleştiriden uzak olduğunda zan ifade edeceği, halbuki dilbilimcilerin birbirlerini eleştirdikleri, naklin sahih olmadığı durumlarda ise akıl ve nakil birlikteliği ile doğru bilgiye ulaşılamayacağı söylenemez. Çünkü burada amaçlanan, Arapça lafızların Hz. Peygamber zamanında hangi manalarda

18 Âmidî, *İhkâm*, 1: 103; Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fî uşûli’l-fikh*, thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1: 181–183.

19 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-ḥakâ’ik*, 8a–8b.

20 Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sül fî şerhi Minhâci’l-uşûl* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2: 16.

21 Râzî, *Maḥşûl*, 1: 200-201; Ebû Abdillâh Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevî, *Nihâyetü’l-vüṣûl fî dirâyeti’l-uşûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa’d b. Salim es-Süveyh (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1: 113.

22 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü’l-ḥakâ’ik*, 8b.

23 Örneğin “elif-lam” takısı ile marife olan kelimelerden istisna yapılacağı ve istisnanın bütünü bazı parçalarını kapsam dışına çıkarmak olduğu naklen bilindiğinde akıl “elif-lam” takısı ile marife olan kelimenin istiğrak için kullanıldığı sonucuna ulaşır.

24 Râvilerin, her tabakada yalan üzere birleşmelerini imkânsız kılacak sayıya ulaşmalarını ifade eden bu kavram mütevatir haberin şartlarından biridir. Bk. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2002), 35-36; İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950), 415.

kullanıldığını bilmektir. Bu bilgiler yukarıda belirtilen üç yolla da sağlanmaktadır. Kur'an ve hadislerdeki ifadelerin çoğu mütevatir nakil ile gelmektedir.²⁵

Ebüsenâ el-İsfahânî, dilin menşei, vaz' edilmesindeki amaç ve epistemolojik değeri ile ilgili konulara değindikten sonra lafızların delaletleri (müfred-mürekkebe, isim-fiil-harf, mütevâtî'-müşekkeke, cins, müştak, müterâdif, mübâyin, müşterek, menkul, hakikat-mecaz, nass-zahir-mücmel, müevvel) ve lafızların vaz'î delaletleri (mutâbaka-tezammun-iltizam) ile ilgili şematik bir anlatı sunmaktadır.²⁶ *Muqaddimetü Câmî 'i t-tefâsîr'*'in ilk mukaddimesi incelendiğinde²⁷ Ebüsenâ el-İsfahânî'nin lafzî delaletlerle ilgili bahisleri Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) lafız teorileri üzerine kurguladığı dikkat çekmektedir. Kâfiyecî (ö. 879/1474) ise bu tasnifleri muhkem-müteşabih ayrımı bağlamında ele almaktadır. Eserinin ıstılahlar bölümünde Kur'an'ı muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayıran Kâfiyecî, bu iki kavramı nazmın bütün çeşitlerini kapsayacak şekilde tanımlamaktadır. Kâfiyecî, müfred ve mürekkebe ifadeleri içerisinde barındıran muhkemin altında zâhir-nass-müfesser-muhkem kategorilerinin; müteşabihin altında ise hafî-müşkil-mücmel-müteşabih kategorilerinin yer aldığını söylerken²⁸ bu ayrıma (muhkem-müteşabih) kaideleştirilebilir, işlevsel bir form kazandırma uğraşındadır. Kâfiyecî, müteşabihin sahih teville bilinebilecek olan kısmından bahsederken açık ve kapalı olmaları bakımından lafızları taksim etmekte, delalet ve lafzî delalet meselelerini incelemektedir.²⁹ Ayrıca Kâfiyecî'nin, muhkem-müteşabih kategorileri üzerine bina ettiği kaidelerde *Envârü'l-hakâ'ik*'te işlenen vaz'a dair meselelere atıf yapması gözlerden kaçmamaktadır.

Ebüsenâ el-İsfahânî, mukaddimesinde dilbilimi yorumbilime taşıyarak bir kişinin aynı anda tek kelime ile birden çok mana ifade edebilme imkanını tartışmaktadır. Müellif böylece dillerin ortaya çıkış süreci ve kelimenin vaz' şekli ile ilgili verdiği bilgileri tefsir pratiğine yansıtmıştır. Ebüsenâ el-İsfahânî, daha çok usûl ile ilgili olan bu konunun, bir kişi tarafından aynı anda kelimenin iki manasının da kastedilmiş olması ile ilgili tartışıldığına dikkat çekmekte; bir kelimenin iki farklı manasının farklı zamanlarda söylenmesinin veya aynı anda iki manadan birisinin (ale'l-bedel/ya o ya da bu manasında) kastedilmiş olmasının bu tartışmaların dışında olduğuna vurgu yapmaktadır.³⁰

25 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

26 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

27 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 28-30.

28 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 71-73.

29 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 79-82.

30 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 10a-10b.

Esasında bir lafız ile iki mananın kastedilmiş olma ihtimali, iki kategori ile alakalıdır. Bunlar; iki manayı da bizzat hakiki düzeyde karşılayan müşterek lafızlar (hayız ve temizlik için kullanılan kur' kelimesi) ve iki manasından biri hakikat diğeri mecaz olan lafızlardır. (akit ve ilişki manasındaki nikah kelimesi) Hanefiler, bazı Şâfiî alimler ile Mu'tezile'nin bir kısmı, -ister müşterek lafız olsun isterse hakikat-mecaz ifade eden lafız olsun- tek bir kelime ile iki mananın ifade edilemeyeceğini düşünürken, İmam Şâfiî, bazı Şâfiî alimler ve Mu'tezile'nin diğeri bir kısmı, iki mananın bir arada bulunmasının geçerli olduğu durumlarda bunu caiz görmüşlerdir.³¹

Konuyu Râgıb el-İsfahânî'nin tespitleri üzerinden ele alan müellifin *Muḳaddimetü Câmi 'i't-tefâsîr*'de yer alan örnekleri zikredip tahlil ettiği görülmektedir. Bununla birlikte o, konuyu Râgıb el-İsfahânî'den çok daha geniş bir şekilde incelemekte ve usûle dair tartışmalara girmektedir.³² Râgıb el-İsfahânî'nin meseleyi belirli kaideler ve tikel örneklerle ele alması, mütekellimin bir sözle aynı anda birden çok mana kastetmesini tefsir-dil-anlambilim ekseninde ele almasından kaynaklanmaktadır. Müfessirin teorik düzeyde konuşup tartışabileceği bu konunun, fikhî boyutta farklı durumlar ve ihtimaller müvacehesinde, hayatın pratikleri göz önünde bulundurularak çok yönlü bir bakış açısıyla irdelenmesi gerekmektedir.³³ Bu çerçevede Ebüssenâ el-İsfahânî, farklı ekollere ve kabullere ait delilleri karşılaştırmak suretiyle meseleyi usûl eserlerindeki muhtevasıyla yansıtmaktadır.

Ebüssenâ el-İsfahânî'ye göre iki manadan birinin kastedildiğine veya kastedilmediğine dair bir karine bulunmaz ve bu manalar bir birine zıt olmazsa kelime bu manaların hepsine hamledilir. Müşterek lafzın iki mana için de kullanıldığının kabul edilmesi, bir kelimeden aynı anda hem hakiki hem de mecazi

31 “افعل” sözünün hem emir hem de tehdit ifade ettiği söylendiğinde bu iki mananın bir arada ele alınması mümkün değildir. “العین متحيز” cümlesinde göz ile hem organın hem de akarsuyun kastedilmiş olması mümkün olduğundan iki mananın bir arada ele alınması düşünülebilir. “الأسد يتكلم” cümlesinde ise aslan ile hem hayvanın hem de cesaretli olan kişinin kastolunması mümkün değildir. Dolayısıyla burada iki mana bir arada değerlendirilemez. Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 10b. Ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfiz (Medine: y.y., ts.) 3: 50; Râzî, *Maḥşûl*, 1: 269; Âmidî, *İḥkâm*, 2: 297; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 2: 226; Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-nuşûş fî'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993), 2: 141-143; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 97-98.

32 Râgıb el-İsfahânî, *Muḳaddime*, 98-101.

33 Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 227.

mananın kast olunabileceğini de göstermektedir.³⁴ Ebüsenâ el-İsfahânî'ye göre müşterek lafız ile delalet ettiği bütün manalar (ayrı ayrı) kast olduğunda herhangi bir karineye gerek yoktur. Çünkü bu manaların hepsi kelimenin vaz'î anlamıdır. Ancak müşterek lafız ile delalet ettiği manalardan biri kastedilir ise ortada bir karinenin bulunması gerekir.³⁵

Ebüsenâ el-İsfahânî müşterek lafızların kelimenin karşıladığı iki mananın genel mefhumunu ifade ettiği görüşüne katılmamaktadır. Ona göre müşterek lafızlar karşıladıkları manalar için ayrı ayrı vaz' edilmişlerdir. İki hakiki manaya karşılık kullanılan bir kelime ile iki manayı da ifade eden mefhumu karşılayan kelime ise bir birinden farklıdır. Nitekim iki farklı mana için ayrı ayrı vaz' edilmiş olan müşterek lafızın,³⁶ bu iki manayı ifade eden genel mefhum için kullanımı, kelimenin vaz' edilmediği bir manada kullanımı demektir.³⁷

Müşterek lafızlarla birden çok anlamın kast olduğuna dair örnekler serdeden müellif, âyetler üzerinde gramatik analizler yaparak söylemini delillendirmektedir. Ona göre, bu örneklerden biri olan Ahzâb sûresi 56. âyette geçen “salât” kelimesi, rahmet ve istiğfar manalarına gelen müşterek bir lafızdır ve bu kelime ile aynı anda hem rahmet hem de mağfîret manaları kast olunmuştur. “Salât”ın hem Allah (c.c) hem de meleklerle isnad edildiği bu âyette rahmet manasını veya istiğfar manasını ayrı ayrı hem Allah'a (c.c) hem de meleklerle isnad etmek mümkün olmadığı gibi³⁸ Allah'ın (c.c) veya meleklerin cümleden düşürülmesi de olanaksızdır. Burada “salat” ile rahmet ve istiğfarın taşıdığı “üstünlüğü-şerefi açığa çıkarmak” (الإعتناء بإظهار الشرف) gibi ortak bir mananın kast olduğu; dolayısıyla يصلون fiilinin iki ayrı manada değil, tek bir

34 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 11b, 12b.

35 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 11a.

36 Bir kelimenin iki farklı mana için iki defa vaz' edilmiş olması veya bir kişinin aynı kelimeyi iki farklı şey için vaz' etmesi açıklanması zor bir hüviyet arz etmektedir. Bu konuda Râzî'nin tespitleri oldukça makuldür. Râzî'ye göre bu durum, bir kabilenin bir ismi bir şey için kullanması, başka bir kabilenin de aynı ismi başka bir şey için kullanması, süreç içerisinde kelimenin iki farklı kullanımının yaygınlık kazanıp lehçesel temelli olduklarının unutulması ile izah edilebilir. Râzî, *Maḥşûl*, 1: 265.

37 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 10b. Benzer tespitler için bk. Râzî, *Maḥşûl*, 1: 270–271; Âmidî, *İḥkâm*, 2: 299. Yine Ebüsenâ el-İsfahânî, bazı usûlcülerin müşterek lafızların, olumlu-olumsuz cümlelerdeki kullanımı ile müfred-cemi olarak gelmeleri noktasında ayrıma gitmelerini eleştirerek bu kullanımların hepsinde söz konusu kelimelerle iki mananın da kastedildiğini belirtmektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 12b.

38 Yani bir defa kelimenin rahmet manasında olduğunu söyleyip bu fiili hem Allah'a hem de meleklerle isnat etmek, diğer seferde de kelimenin istiğfar manasında olduğunu söyleyip fiili Allah'a hem de meleklerle isnat etmek mümkün değildir.

manada kullanıldığına veya karineden dolayı (yakınlık ilişkisi) cümlenin haber takdir edilerek أن الله يرحم والملائكة يستغفرون şeklinde düşünülmesi gerektiğine dair yapılacak itirazlar tutarsızdır. Çünkü “salât” kelimesinin “üstünlüğü açığa çıkarma” manasına gelmesinin şer‘î, örfî veya dilsel hiçbir temeli yoktur. Bu mana olsa olsa mecazdır; kelimenin vaz‘î manası varken mecaza gitmenin de bir gereği yoktur. Aynı şekilde asıl olan cümlede hazfın olmamasıdır. “Salât”ın rahmet ve istiğfar manalarına gelmesi, her iki manayı da hem Allah’a (c.c) hem de meleklerle isnad etmeyi gerektirmemektedir. Âyette يصلون fiili çoğul olarak gelmektedir ve dolayısıyla fiilin delalet ettiği iki farklı mana, iki farklı özneye pekâlâ dağıtılabilir.³⁹

2. Ebüsenâ el-İsfahânî’ye göre Kur’ân’ın Mahiyeti

Ebüsenâ el-İsfahânî, Kur’ân’ın mahiyeti ve i‘cazına dair görüşlerini insanın peygambere olan ihtiyacı üzerine kurgulamıştır. İnsanın hem dünya hem de ahiret işlerinde peygamberin önderliğine ihtiyaç duyduğunu belirten müellif, konuyu oldukça sistematik bir şekilde ele almaktadır. Yaratılışı gereği dünyada insanın, hayatını tek başına idame ettirmesi güçtür. İnsan beslenme, barınma, giyinme ve savunma ihtiyaçları olan bir varlıktır. Bu ihtiyaçların giderilmesi belirli sanatların gelişmesine bağlıdır. Hayvanlar ise bu ihtiyaçlarını sanatlara gerek duymaksızın ilkel yollardan gidermektedir.⁴⁰

Tek bir kişinin beslenme, barınma, giyinme ve savunma ihtiyaçlarını giderecek bir üretim düzeni kurması, ömrün yetmeyeceği uzun bir zaman dilimini gerektirmektedir. Esasında bu, uzun yaşayacağı varsayılsa da insanın üstesinden gelemeyeceği bir iştir. Dolayısıyla insanın dünyevî ihtiyaçlarını gidermesi toplumsal paylaşım, uzlaşım ve yardımlaşma ile mümkündür. Birisi buğdayı eker, diğeri ekmeği pişirir. Terzilik sanatı için iğnenin üretilmesi gereklidir. Paylaşılan iş yüklerinin karşılıklı olarak eklenmesi ve ürünler arası değişim, toplumda yaşam standartlarının sağlanmasını temin eder. Ne var ki yaşamı idame noktasında sağlanan bu toplumsal uzlaşım, bir düzen ve kontrol mekanizmasına ihtiyaç duyar. Çünkü insan ihtiyaçlarını karşılarken saldırgan bir tutum sergileme potansiyeline sahiptir; diğerlerini mahrum ederek bütün isteklerini elde etmeyi isteyebilir ve toplumda düzenin bozulmasına, huzursuzlukların baş göstermesine yol açabilir.⁴¹ Bundan ötürü kamusal düzen ve adaletin tesisi kaçınılmazdır.

39 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 11b–12a.

40 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 2a.

41 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 2a.

Adaletin sağlanması için insanların eşit şekilde faydalanacağı küllî ilkeler içeren bir kanunun (şeriat) koyulması gerekmektedir.⁴² (Çünkü tikel olaylar sonsuzdur ve bunların her biri için kanun koyulmaz) Kanun, kanun koyucuyu (şâri') zorunlu kılar. Kanun insanlar tarafından koyulacak olsa bu hususta yaşanacak herhangi bir tartışma ve çekişme toplumsal düzeni ve yaşam koşullarını bozar. Bu yüzden kanun koyucunun kendisine itaat edilmesi hususunda diğer insanlardan farklı olması gerekmektedir. İnsanların kanun koyucuya itaatini gerektiren unsurlar, kanunun Allah tarafından geldiğini kanıtlayan deliller; yani kavli ve fiili mucizelerdir. Dolayısıyla insanların dünyevi işlerinde mucize ile desteklenen bir peygambere ihtiyaçları vardır.⁴³

İnsanların çoğu, dinin (şeriat) emirlerine muhalefet etme eğilimi göstermektedirler. İtaat edene sevap, isyan edene ceza verilmesi; sevap için çalışma, cezadan korkma sonucunu doğurmaktadır. Bununla birlikte insanın, amellerin karşılığını vereni, onun için gerekli olan sıfatlarla tanınması ve bu bilginin süreklilik arz etmesi gerekmektedir. Bu sürekliliği temin edecek olan ise ibadetlerdir. Bu durumda şâri'in; yaratıcının bulunduğunu ve onun her şeye gücünün yettiğini, peygambere imanın ve va'd-va'id/sevap-cezayı kabul etmenin gerekli olduğunu, ibadetleri, muamelelerde ihtiyaç duyulan sünneti insanlara tebliğ etmesi gerekmektedir. İnsanın kendisini cehennemden kurtaracak ve cennete sokacak fiilleri aklıyla bilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla sıhhat için gerekli olan ilaçların kullanımında doktora duyulan ihtiyaç gibi ahiretle ilgili hususların bilinmesinde de peygamberlere ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁴

Mucize; karşılık bulmayan bir meydan okumayla birlikte ortaya çıkmış harikulâde olaylardır. Daha önce herkes tarafından ahlâkı ve kişiliği takdir edilmiş bir kişinin ortaya çıkıp Allah tarafından gönderildiğini söylemesi, buna delil olarak harikulade bir olayı getirmesi ve ona inanmayan insanlara benzer bir olayı getirmeleri noktasında meydan okuması, bu iddia sahibinin sözünün doğru olduğuna dair kesin bilgi ifade eder. Bu açıdan, mucizenin -zorunlu bilgi ifade etmesi sebebiyle- peygamberin, iddiasında doğru olduğunu gösteren bir olgu olduğu görülmektedir.⁴⁵

42 Kâfiyecî muhkem-müteşâbih bahsinde temel kaidelere işaret etmiş, Ebüssenâ el-İsfahânî'nin cüz'î hususlar sonsuz olduğundan şeriatın küllî ilkeler koyduğu tespitine benzer bir şekilde Kur'an'da yer alan konuların temel-küllî hususlar olduğuna dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle Kâfiyecî, Ebüssenâ el-İsfahânî'nin şeriatın-Kur'an'ın mahiyeti-gayesi bağlamında ele aldığı küllî-cüzî ilişkisini teorik bir boyuta taşımış, cüz'ilerin hükümlerinin genel kapsamlı ifadelerin/ilkelerin altında yer aldığını, dolayısıyla küllîlerin bilinmesi ile cüz'ilerin de genel olarak (icmâlen) bilineceğini söylemiştir. Kâfiyecî, *Teystir*, 90.

43 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 2a.

44 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 2a.

45 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 2a.

Sadece peygamberler için söz konusu olan mucizelerin bir kısmı duyuşal/hissî, bir kısmı da rasyonel/aklıdır. Nuh tufanı, ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması ve Hz. Musa'nın asası gibi duyuşal mucizeler toplumun her kesimi tarafından kavranabilir. Ancak bunların sihir, büyü ve bilimsel/teknolojik oyunlardan ayırt edilmesi zordur. Akli mucizeler ise sağlam, bozulmamış bir akıl ve doğru düşünme kabiliyetine sahip bilgili kimselerin idrak edebileceği olaylardır. Hz. Peygamberin mucizelerinin çoğu akli'dir. Çünkü O'nun ümmeti üstün zeka ve anlayış sahibidir; ayrıca O'nun getirdiği din kıyamete dek baki kalacaktır.⁴⁶ Kur'ân, Hz. Peygamberin nübüvvetinin bir delili olarak mucizedir. Hz. Peygamberin nübüvvet iddiası ve Kur'ân'ı başkasının değil onun getirdiği tevatürle, Kur'ân'ın mucize olması ise meydan okumasına rağmen (el-Bakara 2/23) benzerini kimsenin getirememesi ile sabittir. Bununla birlikte Hz. Peygamberin Kur'ân dışında da birçok mucizesi vardır. Geçmiş ve geleceğe dair birçok olaydan haber vermesi (el-Kasas 28/85; er-Rûm 30/1-5; el-Feth 48/16), ayın yarılması (el-Kamer 54/1), taşın kendisine selam vermesi,⁴⁷ parmaklarının arasından su akması,⁴⁸ devenin sahibini şikâyet etmesi gibi harikulade olaylar bunların bir kısmıdır.⁴⁹

Ebüsşenâ el-İsfahânî, Hz. Peygamberin en büyük ve ebedî mucizesi olan Kur'ân'ın anlam alanını, kelimenin etimolojik tahliliyle birlikte netleştirmeye başlamaktadır. Başka bir deyişle o, tefsirin nesnesini teşkil eden Kur'ân'ın mahiyetini tahdid ederken iştikaktan anlam alanına göndermeler yapmaktadır. Müellif, "fu'lân" vezninde mastar olan "kur'ân" kelimesinin türetiminde fiilin toplamak, bir araya getirmek manalarının dikkate alındığını düşünmektedir. Nitekim Kur'ân, sureleri ve âyetleri bir araya getiren kitaptır. Ne var ki Ebüşşenâ el-İsfahânî kelimenin etimolojisinin analiz edildiği hemen her kaynakta değinilen bu manadan çok daha hassas bir noktaya işaret etmektedir. Buna göre; Kur'ân, insanların dünya ve ahiret işleri ile ilgili ihtiyaç duydukları bilgileri içerisinde

46 Ebüşşenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4b.

47 Müslim, "Fezâil", 2277.

48 Buhârî, "Menâkib", 27.

49 Ebüşşenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 2b-3a. Kâfiyecî'ye göre Hz. Peygamberin duyuşal (hissî) mucizeleri olmakla birlikte (yukarıda Ebüşşenâ el-İsfahânî'nin zikrettiği mucizelerden bahsetmekte) getirdiği dinin kıyamete dek bâki olması ve ümmetinin son derece zeki/anlayış sahibi olması sebebiyle onun mucizelerinin çoğu akli'dir. Kâfiyecî akli mucize vurgusunu Kur'ân'ın cevâmiu'l-kelim özelliğine bir geçki olarak kullanmaktadır. Çünkü Kur'ân, birincil anlamların ötesinde birçok anlam taşımaktadır. Bu anlamlara bazen bizzat nass ile ulaşılırken bazen de analitik bir çaba gerekmektedir. Kâfiyecî, *Teyşir*, 91-93.

barındırdığından bu ismi almıştır.⁵⁰ Mukaddimesinde, Kur'an'ın mahiyetine dair başlıklara peygamberlere duyulan ihtiyaçla, dile dair meselelere de vaz'a duyulan ihtiyaçla giriş yapan Ebüsenâ el-İsfahânî, Kur'an metninin anlam alanını gâî öncüllerle çizmekte, bu yaklaşımıyla makasîd teorisine oldukça yaklaşan bir metodoloji kurmaktadır.

Kur'an'ı "Hz. Peygambere bir suresiyle de olsa i'caz için indirilmiş kelam" olarak tanımlayan Ebüsenâ el-İsfahânî, tanımdaki "indirilmiş kelam" ile kelam-ı nefsinin ve insanların sözlerinin, "Hz. Peygambere indirilmiş" kaydı ile diğer peygamberlere indirilen kelamın, "icaz için" kaydı ile hadislerin tanım dışında kaldığını ifade etmektedir. Tanımdaki "bir suresiyle" kaydı ise beyan amacıyla tanıma dâhil edilmiştir. Kendisiyle meydan okunan en kısa parça/sûre ise üç âyete tekabül eden Kevser sûresidir. Kur'an bir bütünün ismi olmakla birlikte bu bütünün her bir parçası da Kur'an diye isimlendirilmektedir.⁵¹ Ebüsenâ el-İsfahânî, tanımdaki bu tercihiyle i'caz sıfatını Kur'an'ın mahiyetine değil, küllî mefhumuna (el-münezzel li'l-i'câz) yüklemektedir. Çünkü Kur'an'ın icaz için indirilmiş bir kelam değil de mu'ciz bir kelam olduğu söylenildiğinde tehdâdînin en alt sınırı olan üç ayetin altındaki bir ve iki ayetin i'câz vasfını taşıması problemlidir. Müellifin, Kur'an'ın her bir parçasının Kur'an olarak isimlendirilebileceğine dair yaptığı vurgu da üç ayet sınırına (Kevser sûresi) ulaşmayan âyetlerin küllî mefhumu dâhil olduğunu ifade etmektedir. Kâfiyecî de gerek Kur'an kelimesinin etimolojisinde gerekse tanımında Ebüsenâ el-İsfahânî'nin tercihlerine aynıyla katılmaktadır.⁵²

Ebüsenâ el-İsfahânî, Kur'an'ın i'câzı ile ilgili görüşlerini Râgıb el-İsfahânî'nin görüşleri üzerine bina etmiş; hatta "i'câzü'l-Kur'an" başlığını çok az bir değişiklikle Râgıb el-İsfahânî'nin *Mukaddime*'sinden -kaynak belirtmeden almıştır. Gerek Râgıb gerekse Ebüsenâ Kur'an'ın bileşenlerini, unsur ve suret ayırımına tabi tutmaktadırlar. Bu müelliflere göre lafız ve mana Kur'an'ın unsuru, nazım ise suretidir. Kur'an'ın icazı ise iki yönden ele alınmalıdır. Bunlardan birisi Kur'an'ın bizzat kendisi (fesahatı) ile alakalı, diğeri ise insanları onun benzerini

50 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4a. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin bu görüşünü temellendirmek adına "...Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.." (el-En'âm 6/38) ve "Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik." (en-Nahl 16/89) ayetlerine işaret ederken konuyu Kur'an'ın her şeyin bilgisini içerisinde barındıran bir kitap olduğu görüşünü ima ettiği anlaşılmaktadır.

51 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 4a-4b.

52 Kâfiyecî Kur'an'ın tanımında sadece "Hz. Peygamber'e" ifadesine yer vermemektedir. Ebüsenâ el-İsfahânî'de tanım "هو الكلام المنزل على محمد للإعجاز بسورة منه" şeklindeyken Kâfiyecî'de "هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه" ifadeleri ile yer almaktadır. Kâfiyecî, *Teyisîr*, 60.

getirmekten alıkoymakla ilgilidir. Kur'ân'ın lafızları Arapların bildiği ve gündelik hayatlarında kullandığı lafızlardır. (Yûsuf 12/2) Hurûf-ı mukattaalarla dikkat çekilen husus da esasında budur. Kur'ân'ın ihtiva ettiği manalar ise daha önceki ilâhî kitaplarda bulunan manalardır. (Tâhâ 20/133; eş-Şuarâ 26/196) Allah'ın (c.c) zatı ile ilgili bilgiler, yaratılışın başlangıcı-kıyamet ile ilgili haberler ve gaybî unsurların i'câz yönü, Kur'ân'ın mahiyetine dönük değildir. Daha açık bir ifadeyle bu bilgiler daha önce öğrenme söz konusu olmadan gaybdan haber verdiğinden mu'cizdir; Kur'ân'dan olduğundan değil. Nitekim bu bilgilerin Arapça veya başka bir dil ile hatta işaret ile bildirilmesi, bu gerçeği değiştirmeyecektir. Bir şeyin isminin ve hükmünün, suretindeki farklılık ile değişeceğini söyleyen her iki müellif de söylemlerini farklı madenlerden yapılmış bilezik, yüzük, gerdanlık gibi ziynet eşyalarından verdikleri örnek ile temellendirmektedirler. Bir bileziğin altından, gümüşten veya bakırdan yapılmış olması onun ismini değiştirmezken altından yapılan iki farklı şekildeki takı (örneğin bilezik ve yüzük) farklı adlarla isimlendirilmektedirler. Dolayısıyla Kur'ân'ın kendisi (mahiyeti) ile ilişki i'câz, onun unsurunda değil suretindedir. Kur'ân'ın sureti ise onun eşsiz nazımıdır.⁵³

Ebüs-senâ el-İsfahânî'nin; -Râgıb el-İsfahânî gibi- insanların Kur'ân'ın benzerini getirememeleri ile alakalı i'câzı, onları bundan alıkoyma ilâhî bir engel ile açıklaması dikkat çekmektedir. Uzmanlık alanları (sanat) ile insanların arasında gizli ve ilâhî bir ilişkinin olduğuna vurgu yapan her iki müellif de, Allah'ın (c.c) belâgat ve hitabet alanlarında uzman olan Arapları Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye çağırdığını, bununla birlikte onları bundan aciz bıraktığını söylemekte; zahirde bütün belâgat uzmanlarının Kur'ân'ın benzerini getirme hususunda muhayyer bırakılıp, içten içe (batında) bu yetilerinin zorunlu olarak onlardan alınmasını i'câzın büyüklüğüne delil göstermektedirler.⁵⁴

Râgıb el-İsfahânî ve Ebü-senâ el-İsfahânî'nin iki i'câz yönünden bahsetmeleri, esasında Arapların Kur'ân'ın benzerini getirememelerini, Kur'ân'ın mahiyeti ile değil onları bundan alıkoyma engelle ilişkilendirme amaçlarından kaynaklanmaktadır. Bu müelliflere göre; Allah (c.c), Arapların edebî selika ve duyularını alarak onları Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır. Arapların bu meydan okumaya karşılık verememeleri, Kur'ân'ın zatî özellikleri ve unsurları ile ilişkili değildir. Râgıb el-İsfahânî ve Ebü-senâ el-İsfahânî, bundan dolayı Kur'ân'ın zatı ve insanların Kur'ân'ın benzerini getirememeleri ile ilgili

53 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 102-106; Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 5a.

54 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 108-109; Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakâ'ik*, 5a-5b.

iki farklı i'câzdan bahsetmektedirler.⁵⁵ Bununla birlikte Ebüsenâ el-İsfahânî, Bakara sûresi 23. âyetin tefsirinde Kur'ân'ın i'câzının iki şekilde ispat edileceğini söylemektedir. Birincisi, Kur'ân ya belîğ kimselerin sözlerine eş bir kelimedir ya da onların sözlerinden harikulade olmayacak veya olacak şekilde daha üstün bir yapıttır. Kur'ân'ın belîğ kimselerin sözleriyle eşdeğer olduğu veya harikulade olmayacak şekilde onların sözlerinden üstün olduğu söylenemez. Çünkü böyle bir söylem Arapların Kur'ân'ın benzerini getirmiş olmalarını gerektirir. Halbuki Araplar belâgati iyi bilen hamiyet sahibi kişiler olmalarına rağmen Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Dolayısıyla Kur'ân'ın harikulade olacak derecede Arapların sözlerinden daha belîğ olması, onun i'câzının delilidir. İkincisi, Kur'ân ya belâgatte i'câz sınırına ulaşmıştır ya da ulaşmamıştır. Eğer Kur'ân bu sınıra ulaştıysa zaten mu'cizdir. Eğer ulaşmamışsa onun benzeri getirilebilir. Kur'ân'ın benzerinin getirilebilmesi hususunda bütün imkanlar varken böyle bir olayın gerçekleşmemesi ise harikulade bir olaydır. Dolayısıyla her iki ihtimal dikkate alındığında da Kur'ân mu'cizdir.⁵⁶ Bakara sûresi 24. âyetin tefsirinde Kur'ân'ın üç yönden mu'ciz olduğunu söyleyen Ebüsenâ el-İsfahânî, gaybî haberleri Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri addetmektedir.⁵⁷ Ebüsenâ el-İsfahânî'nin pratik boyutta konuyu farklı bir perspektifle ele alması; aslında onun, mukaddimesini Râgıb el-İsfahânî'nin ifadeleri dikkate alarak yazdığını kanıtlamaktadır. Eserini Ebüsenâ el-İsfahânî'nin mukaddimesi üzerine kurguladığı anlaşılan Kâfiyecî ise i'câzı, Kur'ân'ın benzerini getirmekten alıkoyan engelle ilişkilendirmeye katılmamakta ve Kur'ân'ın i'câzı hususunda belâgati ön plana çıkarmaktadır. Nitekim “sarfe teorisi”, Kur'ân'ın insan gücünün ve sınırlarının ötesinde bir fesahat/belâgat özelliğine sahip olmadığını varsaymaktadır. Kâfiyecî'ye göre Kur'ân'ın i'câz yönü denildiğinde kast olunan sadece Kur'ân'da bulunan bir sıfat ise bunun belâgat olduğunda şüphe yoktur. Elbette Kur'ân içerdiği gaybî haberler, uhrevî-dünyevî maslahatlar, yalandan/tenakuzdan uzak ifadeleri ile de Arapları benzerini getirmekten aciz bırakmıştır. Ancak bu sayılanlar sadece Kur'ân'a özgü unsurlar değillerdir.⁵⁸

Ebüsenâ el-İsfahânî'nin belirttiği üzere, Kur'ân'ın aslında ve cüzlerinde mütevatır olduğuyla ilgili bir ihtilaf yoktur. Mahallinde ve tertibinde mütevatırlıkla ilgili bir ihtilaf bulunsa da Ehl-i sünnetin görüşü, Kur'ân'ın bu noktalarda da

55 Nazzam ile tanınır sarfe teorisi olarak bilinen bu yaklaşımla ilgili detay ve eleştiriler için bk. Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *I'câzül-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 29–30; Mustafa Müslim, *Mebâhiş fi i'câzi'l-Kur'ân* (Riyad: Dârü'l-Müslim, 1996), 59–70.

56 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 83b.

57 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 84b.

58 Kâfiyecî, *Teyşir*, 62-63.

mütevâtir olduğudur. Nitekim hiçbir ihtilaf barındırmayan, kulları hidayete erdiren, kıyamete dek mu'ciz kalacak, dinin aslı, doğru yolun esası, Allah'tan nasihat, kalplere şifa olan hidayet kaynağı bu kitabın aslında, cüzlerinde, mahallinde ve tertibinde mütevâtir olmaması elbette düşünülemez. Üstelik Allah (c.c) onu korumayı üzerine almıştır. (el-Hicr 15/9) Bu koruma da tevatürle gerçekleşir. Kur'ân'ın sübutunda tevatür şarttır ve âhâd yollarla aktarılanların Kur'ân olmadığı kesindir. Dolayısıyla Kur'ân'ın mahallinde, vaz'ında ve tertibinde tevatürün şart koşulmayıp âhâd rivayetlerin yeterli olacağına dair serdedilen görüş zayıftır.⁵⁹

Ebüs-senâ el-İsfahânî'ye göre eğer Kur'ân'ın naklinde -bütünüyle- tevatür şart tutulmazsa mükerrer âyetlerin birçoğu Kur'ân olmaktan çıkar ve "Kur'ân'dan olmayan" birçok âyet Kur'ân addedilir. Ebü-senâ el-İsfahânî bu tespitleri şöyle açar: Kur'ân'ın âyetlerinin her birinin bulunduğu yerde mütevâtir olduğu kabul edilmezse mükerrer âyetlerin birçoğunun mütevâtir olmadığı düşünülebilir. Mütevâtir olmayanın bir sonraki nesle aktarılamamış olması ihtimal dahilindedir. Bu durumda birçok âyetin Kur'ân'dan eksilmesi aklen mümkündür. Eğer mütevâtir olmama ihtimallerine karşın bu mükerrer âyetlerin Kur'ân olarak yazıldığı düşünülürse âyetlerin bir kısmının âhâd yollarla tespit edilmiş olduğu da kabul edilir.⁶⁰

Kur'ân'ın tevatürlüğü ile ilgili paragrafları yine *Envârü'l-hakâ'ik* ekseninde ele alan Kâfiyecî, Kur'ân'ın mahallinde mütevâtir olup olmadığı ile ilgili tartışmaların hangi bağlamda yapıldığına açıklık getirmekte, Ebü-senâ el-İsfahânî'nin tespitlerine hatırı sayılır bir katkı sunmaktadır. Kâfiyecî'ye göre teorik düzeyde tartışılan bu mesele, besmelenin Kur'ân'dan olup olmadığı ile ilişkilidir. Âyetlerin mahallinde mütevâtir olmasını şart koşanlar -her ne kadar yazı ve tilavet olarak tevatür derecesine ulaşırsa da- sûrelerin başlarında Kur'ân'dan olduğuna dair bir tevatür oluşmadığından besmelenin Kur'ân'dan olmadığını söylerler. Sûrelerin başındaki besmelelerin Kur'ân'dan olduğuna dair tevatürü şart koşmayıp mutlak olarak mütevâtir olmasını yeterli görenler ise besmelenin sûre başlarında Kur'ân'dan olduğuna hükmederler. Kâfiyecî bu meselede mutlak mütevâtirlik ile Kur'ân'ın mütevâtirliğinin ayırt edilmesi gerektiğini düşünmekte ve bir şeyin Kur'ân'dan olup olmadığından bahsedilecekse onun Kur'ân'dan olduğuna dair (kayıt ile) bir tevatürlüğün oluşmasını şart koşmaktadır.⁶¹

Ebüs-senâ el-İsfahânî, Kur'ân'ın tevatürlüğünü kıraatların tevatürlüğü ile ilişkilendirmektedir. Müellife göre bir kıraatın makbul sayılması için senedinin

59 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5b.

60 Ebü-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 5b.

61 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 91-93.

sahih olması, Arapçaya bir vecihle de olsa uyması ve Mushaf hattına muvafık olması gerekmektedir. Bu şartları taşıyan yedi meşhur kıraat imamının kıraatları mütevatirdir. Aksini düşünmek mümkün değildir. Çünkü bu kıraatların mütevatir olmadığını söylemek, Kur'ân'ın bir kısmının (ba'z) mütevatir olmadığını söylemekle eş değerdir. Bu kıraatların birini bazı kıraat imamları, diğerini de diğer kıraat imamları okumuştur. Bu iki kıraat arasında Kur'ân'a isnadları açısından bir fark yoktur. Dolayısıyla bunlardan birinin mütevatir olmadığını söylemek Kur'ân'ın bir kısmının mütevatir olmadığını söylemektir.⁶² Yedi kıraat imamına isnad edilen kıraatların üç kabul şartı (Ebüssenâ el-İsfahânî'nin verdiği şartların aynısı) olduğunu söyleyen Kâfiyecî de senedde sıhhatten bahsetmekte ancak bu şartları taşıyan kıraatları mütevatir addetmektedir.⁶³ Her iki müellifin de mütevatir kıraatın kabulünde mütevatir değil, sahih senedden bahsetmeleri dikkat çekmektedir. Bu nazariyede, Arapçaya ve dile uygunluk şartlarının sahih senedde gelen kıraatın bilgi derecesini kat'î düzeye çıkaran epistemolojik argümanlar olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁶⁴

Kıraatların tevatürlüğü ile yedi harfi ayrı başlıklar altında inceleyen Ebüssenâ el-İsfahânî, kıraatlarla ilgili bahiste manayı değiştiren ve kelimenin yapısında meydana gelen değişiklikleri ele almış, yedi harfle ilgili bahiste ise telaffuzdaki ihtilafları konu edinmiştir. Yedi harfin lehçesel-telaffuza dair bir kolaylık olduğunu söyleyen Ebüssenâ el-İsfahânî, bu ruhsat ile her kabileyeye idgam, izhar, imâle, işmâm gibi uygulamalarda kendi lehçesine dair okuma serbestisi getirildiğini düşünmektedir.⁶⁵ Her ne kadar Ebüssenâ el-İsfahânî'nin lehçesel unsurlar ile anlamda değişikliğe sebep olan unsurlar arasında gözettiği farklılık, bu vecihlerin yedi kıraat olduğunu söylerken kaybolursa da Kâfiyecî bu noktayı tevatürlük bağlamında açığa kavuşturmaktadır. Kâfiyecî'ye göre tahfif, med, imâle gibi telaffuzdaki farklılıklarda tevatür gerekli değildir. Tevatürlüğün gerekli olduğu ihtilaflar, kelimenin yapısında meydana gelip anlamda değişikliğe sebep olan kıraatlardır.⁶⁶

62 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 6a.

63 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 69–70.

64 Ebüssenâ el-İsfahânî ve Kâfiyecî, şaz kıraatların Kur'ân olarak okunamayacağına hemfikirler. Bununla birlikte Ebüssenâ el-İsfahânî şaz kıraatın hükümde hüccet olarak kullanılması hususunda Hanefilere eleştiriler getirmektedir. Ona göre şaz kıraatın ravisi bu okuyuşu Kur'ân olarak rivayet etmiş; ancak bu okuyuşun Kur'ân olmadığı sabit olmuştur. Artık bu kıraatın haber olarak değerlendirilmesi de yanlış olur. Çünkü bu, râvinin güvenilirliği noktasında bir zaafıdır. (Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 6a.) Kâfiyecî'nin bir Hanefî olarak bu konuya temas etmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır.

65 Ebüssenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 6b–7a.

66 Kâfiyecî, *Teyisîr*, 67–68.

3. Ebüissenâ el-İsfahânî'ye göre Tefsir-Tevil Ayrımı ve Beyan-Müteşabih İlişkisi

Ebüissenâ el-İsfahânî'nin tefsir-tevil bahislerinin -bazı takdim-tehirler ve ek bilgiler göz ardı edilecek olursa- Râgıb el-İsfahânî'den doğrudan alıntı olduğu söylenebilir. O, bu bilgilerden çoğunu isim ve kaynak zikretmeden verirken sadece bir yerde Râgıb el-İsfahânî'ye atıf yapmaktadır.⁶⁷ Lügat bakımından tefsirin kapalı bir anlamı açığa çıkarmak manasındaki f-s-r kökünden⁶⁸ tevilin ise dönmek manasındaki e-v-l kökünden türediğini söyleyen müellif, bu iki kavramın ıstılahî kullanımları ile ilgili birkaç görüş bulunduğuna işaret etmektedir. Bazılarına göre, manası kapalı olan lafızdan muradı açığa çıkarmak ve iki muhtemel manadan birini zahire mutabık manaya hamletmek anlamına gelen tefsir ve tevil aynı şeydir.⁶⁹ Usûlcüler tevili, zahir manayı muhtemel ikincil anlama hamletmek olarak tanımlarken Râgıb el-İsfahânî ise tefsirin teviden daha genel olduğunu, tefsirin daha çok lafızlarda tevilin ise manalarda kullanıldığını söylemiştir. Râgıb el-İsfahânî'ye göre, tevil ilâhî kitaplarla ilgili, tefsir ise ilâhî kitaplar ve bunların dışındaki kitaplarla ilgili bir kavramdır. Tefsirin garîb lafızlarla, beyana ihtiyaç duyan veciz ifadelerle, ancak kıssası bilinince anlaşılacak âyetlerle ve müşterek lafızlarla ilgili kullanımına ise sıklıkla rastlanmaktadır.⁷⁰

Ebüissenâ el-İsfahânî, tevilin kabul edilebilir ve kabul edilemez iki çeşidini örnekleri ile birlikte Râgıb el-İsfahânî'den iktibasla vermektedir. Kabul edilebilir tevil kendisinde yanlış bağlantılar ve asılsız bilgilerle yapılan yorumların bulunmadığı tevidir. Bu tür tevilde, âlimler arasında müşterek lafızlardan, tahsis gibi nazma dair durumlardan ve lafzın kısalığı/mananın kapalılığından kaynaklanan birtakım görüş ayrılıkları bulunabilir. Bu gibi durumlarda yapılması gereken; eğer konu aklî ise aklî delillere, şer'î ise mukkem âyetlere veya beyan vasfi olan sünnete, inançla ilgili haberler ise yine aklî delillere, örnek teşkil

67 Bununla birlikte bu hususun günümüz problemleri ile ilişkilendirilip intihal olarak değerlendirilmesi haksızlık olacaktır.

68 Ebüissenâ el-İsfahânî, tefsir kelimesinin f-s-r ve s-f-r köklerinden türemiş olma ihtimalini ima ederek f-s-r'nın aklî manaları açığa çıkarmak, s-f-r'nın ise maddi olan varlıkları ortaya çıkarmak manasına geldiğine işaret etmektedir. Ebüissenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

69 Genelde Sa'leb, Ebu Ubeyde (ö. 209/824), Taberî (ö. 310/923), İbnü'l-A'rabî (ö. 543/1148) gibi âlimlere nispet edilen (Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, (Avand Danesh, 2005), 1: 17.) bu görüşü çağdaş dönemde de savunanlara rastlamak mümkündür. (İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 1: 16; Müsaid b. Tayyar, *Mefhumü't-tefsir ve't-tevil ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfessir* (Riyad: Darü İbn Cevzî, 1427), 104, 106.) Bu görüşü savunanların birçoğu tefsir ve tevil kelimelerinin lügat anlamlarını gündeme getirmekte ve iki kelime arasında kavramsal bir ayrım gözetmeyen müelliflere atıf yapmaktadırlar. Ancak kanaatimizce meselenin ıstılahî düzeyde ele alınması gerekmektedir.

70 Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 47-48; Ebüissenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 8b.

edecek haberler ise kıssalarda zikredilen sahih haberlere başvurulmasıdır.⁷¹ Hoş karşılanmayan tevil ise yanlış bağlantılar ve tespitler içeren, asılsız haberlerle desteklenmiş tevidir. Geçerli bir delil olmaksızın genel bir manayı (âmm) sınırlandırmak (tahsîs), birbirinden bağımsız ve farklı konulardan bahseden âyetler arasında bağlantı kurmak, uydurma haberlere dayanmak, kelimenin kökeniyle ilgili yanlış tespit ve benzetmeler yapmak bu tür tevilin örneklerini teşkil eder. Bunlardan birincisi genel (âmm) ve hususi (hâss) ifadeleri doğru tespit edemeyen fıkıhçıların, ikincisi nazmın şartlarını tam olarak bilemeyen kelimcilerin (tefsircilerin), üçüncüsü haberin kabul şartlarını kavrayamamış hadisçilerin, dördüncüsü de istiare ve iştikak konularını içselleştirememiş edebiyatçıların yüzleştiği sorunlardır.⁷² Kâfiyeci tefsir-tevil kelimelerinin iştikaklarını ve terim anlamlarını ele alırken Ebüsenâ el-İsfahânî'nin üzerinde durduğu manalara değinmiş, bazen doğrudan alıntılar yapmış, ancak bu konudaki görüşünü daha çok Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) tefsir-tevil ayrımı üzerine geliştirmiştir.⁷³

Ebüsenâ el-İsfahânî, beyan-müteşabih ilişkisine geçmeden önce Hanefî terminoloji çerçevesinde çağdaş dönemde hermenötikle gündeme gelen mütekellim-muhatap-anlam ilişkisine dair önemli bir tasnif vermektedir. Ona göre, ahkâmın bilinmesi hususunda Kur'an nazmı dört maddede ele alınabilir.

1. Nazmın şekilleri (vücûh) (âm-hâs-müşterek-müevvel)
2. Nazmı beyan şekilleri (zahir-nass-müfesser-muhkem/hafi-müşkil-mücmel-müteşabih)
3. Nazmın kullanım şekilleri (hakikat-mecaz-sarih-kinaye)
4. Muradı bilme yolları (ibare-işaret-delalet-iktiza)

Sözde tasarruf ya mütekellimin ya da muhatabın işidir. Mütekellimin sözdeki tasarrufu da ya lafızda ya da manada söz konusu olur. Mütekellimin lafızdaki tasarrufunun da vaz' veya kullanım temelli olması mümkündür. Mütekellimin lafızdaki tasarrufu vaz' ile ilişkili ise birinci maddede, mana ile ilişkili ise ikinci maddede, kullanım ile ilişkili ise üçüncü maddede ele alınır. Muhatabın sözdeki tasarrufu ise dördüncü madde ile ilişkilidir.⁷⁴

71 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 50; Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a.

72 Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddime*, 48–50; Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a.

73 Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Matürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne = Te'vilatü'l-Kur'an = Te'vilatu ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf Heymi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 349.

74 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-hakâ'ik*, 9a–9b.

Ebüs-senâ el-İsfahânî müteşabih konusunu beyan açısından ele almaktadır. Ona göre, Allah'ın (c.c) kullarına manasız ifadelerle (mühmel) hitap etmesi, zahirinden farklı şekilde anlaşılacak ifadeleri beyansız bırakması düşünülemez. Bununla birlikte Allah (c.c), kullarına beyanını öğrenemeyecekleri şekilde manası kapalı olan, akıl ile nakil çatışmasından (birini diğerine tercih edemeyecekleri durumlarda) ötürü asla mahiyetini bilemeyecekleri müteşabih âyetlerle hitap etmiştir. Dolayısıyla bu gibi âyetlerden murada delalet eden argümanları araştırma gerekliliği de düşmüştür. Bunlar, içerisinde hurûf-ı mukattaa ve Allah'ın bazı sıfatlarının (yed, vech, ayn, ityân, mecî') bulunduğu âyetlerdir. Sahabe, tâbiîn, ilk dönem Ehl-i sünnet âlimleri, Şâfiî ve Hanefî fukahası Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki الله وما يعلم تأويله إلا الله (اعتقاد حقيقة المراد منه) ifadesinde vakıf yapılmasını tercih etmişler ve bu gibi âyetlerden kast olunan muradın gerçekliğine inanmanın gerekli olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵ Diğer bazı âlimler (müteahhirûn) ise vakfın العلم في العلم ifadesinde yapılmasının doğru olacağını ve ilimde derinleşmiş olan kimselerin müteşabihin tevlini bilebileceklerini söylemişlerdir. Bu görüşün de birtakım gerekçeleri vardır. Örneğin; ilimde derinleşmiş olan kimselerin müteşabihi bilme hususunda “iman ettik” deme dışında bir nasipleri olmasaydı, onların sıradan kimselerden bir farkları kalmazdı. Yine müteşabih sadece Allah'ın bildiği âyetler olsaydı bu durumda Kur'ân'da eksik arayan kimselere bir kapı açılmış olur; onlar da Allah'ın anlaşılmayan ifadelerle kullarına hitap ettiğini iddia ederler. Üstelik vakıya bakıldığında da her asırda müfessirlerin bu âyetleri tefsir ve tevil etmekten geri durmadıkları, hepsi hakkında bir kanaat bildirdikleri görülmektedir.⁷⁶

Kâfiyecî'nin müteşabih âyetler meselesini de Ebü-s-senâ el-İsfahânî'nin ifadelerinden iktibas etmesi dikkat çekmektedir. Eserini tefsirin küllî kaidelerini vaz' sadedinde kaleme alan Kâfiyecî, aynı ifadelerle aktardığı bu bilgileri muhkem-müteşabih kategorilerine dair kurguladığı kaidelere zemin teşkil edecek şekilde vermektedir.⁷⁷ Kâfiyecî, tefsirin küllî kaidelerini verirken Ebü-s-senâ el-İsfahânî'nin bilgi teorilerinden ciddi oranda istifade etmekte, metodolojisinin merkezinde yer alan kavramları ve öncülerini oluştururken *Envârü'l-ḥakā'ik*'ten alıntılar yapmaktadır. Kâfiyecî'nin, muhkem ile ilgili verdiği kaidelerin müteşabih (manası tespit edilemeyecek âyetler manasında) kısmına uygulanabilirliğini ispatlarken başvurduğu muradın gerçekliğine inanma (اعتقاد حقيقة المراد منه) vurgusu, Ebü-s-senâ el-İsfahânî'deki teorik bilgilerin *Teyisir*'de nasıl kavaide dönüştüğüne

75 Nitekim الله وما يعلم تأويله إلا الله ifadesinde vakıf yapılmazsa mana değişecek ve ilimde derinleşmiş olan kimselerin bu âyetlerin tevlini bilebilecekleri anlaşılacaktır.

76 Ebü-s-senâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 9b.

77 Kâfiyecî, *Teyisir*, 73–77.

örnek teşkil etmektedir.⁷⁸ Kâfiyecî'nin akıl ile naklin çelişmesi sebebiyle muradı bilinmeyen âyetlerden bahsettiği satırlardaki dikkat çekici müdahalesi ise gözlerden kaçmamaktadır. Ebüsenâ el-İsfahânî'nin “Dolayısıyla bu gibi âyetlerden murada delalet eden argümanları araştırma gerekliliği de düşmüştür.” (سقط ما يدل على تعيين المراد منه) ifadesini (سقط طلب ما يدل على المراد منه) şeklinde⁷⁹ kaydeden Kâfiyecî'nin bu müdahale ile müteşabih âyetlerle ilgili konulacak kavâidin önünü açtığı görülmektedir. Nitekim Ebüsenâ el-İsfahânî, müteşabih âyetlerin sorgulanmaması gerektiğini düşünürken Kâfiyecî bu âyetlerden tam olarak ne kastedildiğinin belirlenemeyeceği, ancak müteşabihle ilgili genel ve belirsiz (icmâlen) saptamaların yapılabileceğini düşünmektedir.⁸⁰

Sonuç

Ebüsenâ el-İsfahânî'nin fıkıh, kelim ve dil sahasındaki uzmanlığını yansıtan *Envârü'l-ḥakā'ik* isimli tefsirinin mukaddimesi, tefsir metodolojisine dair müstakil bir eser mahiyetindedir. Bu bakımdan mukaddimenin tefsir usûlü alanında yeterince tanınmıyor olması ve akademik çalışmalara konu teşkil etmemesi bir kayıptır. Geniş muhtevasıyla ve farklı disiplinlere ait müstakil -gibi görülen- başlıklarıyla müellifin müktesebatını ve tefsire bakış açısını yansıtan bu mukaddimenin, farklı yönlerden çalışılmasının alana katkı sunacağını düşünmekteyiz.

Çalışma esnasında yaptığımız karşılaştırmalar, Ebüsenâ el-İsfahânî'nin bu mukaddimesini büyük oranda Râgıb el-İsfahânî'nin mukaddimesini esas alarak kurguladığını göstermektedir. Müellif, eserinde bazen bire bir uzun alıntılarla Râgıb el-İsfahânî'ye ait görüşleri kaydederken bazen de *Mukaddimetü Câmî'i't-tefâsîr*'deki başlıklar ve örnekler çerçevesinde konulara farklı boyutlar katmaktadır. Bu bağlamda, Ebüsenâ el-İsfahânî'nin çalışmamızın ele aldığı başlıklar dışında da birçok defa Râgıb el-İsfahânî'den direkt alıntılar yaptığı, hatta “müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler” bahsinde olduğu üzere konuyu bütünüyle *Mukaddimetü Camii't-tefâsîr* bağlamında kaleme aldığı görülmektedir.

Kâfiyecî'nin eseri Ebüsenâ el-İsfahânî'nin mukaddimesiyle karşılaştırıldığında teorik ve fizikî açıdan aralarında ciddi bir benzerlik olduğu görülmektedir. Aynı şekilde Kâfiyecî de Ebüsenâ el-İsfahânî'den isim zikretmeden direkt alıntılar yapmaktadır. *Mukaddimetü Camii't-tefâsîr* ile *et-Teysîr* karşılaştırıldığında ise Kâfiyecî'nin, eserini *Envârü'l-ḥakā'ik* mukaddimesi üzerine kaleme aldığı

78 Kâfiyecî, *Teysîr*, 104–105.

79 Kâfiyecî, *Teysîr*, 73.

80 Ebüsenâ el-İsfahânî, *Envârü'l-ḥakā'ik*, 9b; Kâfiyecî, *Teysîr*, 105.

netleşmektedir. “Müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler” konusu Kâfiyecî’nin, Râgıb el-İsfahânî’den değil de Ebüssenâ el-İsfahânî’den beslendiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Râgıb el-İsfahânî bu başlık altında on ilme, Ebüssenâ el-İsfahânî ve Kâfiyecî ise aynı ifadelerle on beş ilme yer vermektedir. Süyûtî’nin Kâfiyecî’den yaptığı iktibaslar da değerlendirilecek olursa Ebüssenâ el-İsfahânî’nin Râgıb el-İsfahânî’den başlayarak Süyûtî üzerinden çağdaş döneme uzayan bilgi zincirinin önemli bir halkası olduğu görülecektir. Râgıb el-İsfahânî mukaddimesinde tefsire dair çağdaş dönemde gündeme gelecek birçok metodolojik meseleyi şematik bir anlatımla (net ifadeler ve açıklanmamış örneklerle) ele almış, Ebüssenâ el-İsfahânî bu meseleleri konu bütünlüğü içerisinde bağlantılarını açığa çıkararak işlemiş ve temellendirmiş, Kâfiyecî ise kurallaştırmıştır. Bu bağlamda Kâfiyecî’nin, eserinin omurgasını teşkil eden kavâid bölümünde, Ebüssenâ el-İsfahânî’nin şeriatın-Kur’ân’ın mahiyeti-gayesi bağlamında ele aldığı küllî-cüzî ilişkisini teorik boyuta ne denli ustalıkla taşıdığı görülmektedir. Ebüssenâ el-İsfahânî ile Kâfiyecî arasındaki bu ilişki anlaşıldığında *et-Teyşîr*’deki sert gibi görülen konu geçişlerinin de sebebi ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla Kâfiyecî’nin *et-Teyşîr*’i ile tamamlandığı görülen kavâid projesinin daha mukaddimelere başlamadan önce bu hususu vurgulayan Ebüssenâ el-İsfahânî üzerinden Râgıb el-İsfahânî’ye uzandığı söylenebilir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî uşûli’l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dârü’s-Sumay’î, 2003.
- Arıkaner, Yusuf. *Ebu’s-Senâ Şemseddin el-İsfahânî’nin Ulûhiyet Anlayışı*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Uşûlü’l-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib. *İ’câzü’l-Kur’ân*. Thk. Ahmed Sakar. Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.
- Boyalık, Taha. *Molla Fenari’nin Aynu’l-Ayan adlı tefsirinin mukaddimesi*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Câmi’u’s-şahîh*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. By. Dâru Tavku’n-Necât, 2001.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009.
- Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fî uşûli’l-i’tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Demir, Mehmet. *Ebu’s-Senâ el-İsfahânî’nin Nâziru’l-Ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2015.

- Demirci, Muhsin. *Ebûs-Senâ Mahmûd ibn Abdi'r-rahmân el-İsfahânî (öl. 749/1348) ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1987.
- Demirci, Muhsin. "İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhtâ*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssenâ el-İsfahânî, Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Envârü'l-ḥakâ'iki'r-rabbâniyye fî tefsiri'l-leḫâ'ifi'l-Kur'âniyye*. Ayasofya, 176: 1a-607b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Hamza b. Zühayr Hafiz. 4 cilt. Medine: y.y., ts.
- Güven, Şahin. *Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*: 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Enver Mahmud el-Mürsî. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.
- Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usûlü'nün Yapısı ve İşlevi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı Üzerindeki Belirleyiciliği -Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13, no. 3 (2013): 9-31.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemi'l-mü'ellifîn*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf Heymi. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mustafa Müslim. *Mebâhiş fî i'câzi'l-Kur'ân*. Riyad: Dârü'l-Müslim, 1996.
- Müsaid b. Tayyar. *Mefhumü't-tefsîr ve't-tevil ve'l-istinbat ve't-tedebbür ve'l-müfessir*. Riyad: Darü İbn Cevzî, 1427.
- Müslim, İbn Haccac Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu", *İslâmiyyât* 6, no. 4 (2003): 69-84.
- Râgib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Muḥaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsiri'l-Fâtiḥa ve meḫâlî'i'l-Baḫara*. Thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dârü'd-da've, 1984.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseyn. *el-Maḫşûl fî uşûli'l-fıkh*. Thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek. *A'yânü'l-'aşr ve a'vânü'n-naşr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Muâsir, 1998.

Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrû'n-nuşûş fi'l-fiķhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1993.

Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. Thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2008.

Urmevî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vüşûl fi dirâyeti'l-uşûl*. Thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.

Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Avand Danesh, 2005.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ķur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.



Hanefi Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü

Muharrem Midilli¹

Öz

Bu makale Hanefi ceza geleneğinde had-kıyas dışı ağır ceza anlayışına ve onun klasik Osmanlı kanunlarındaki yansımalarına odaklanmaktadır. Bu bağlamda o öncelikle kamu otoritesinin salt kendi reyleriyle ağır ceza vazetmesi (*siyaset*) ile suçların tekrerrü ve toplumu bozmak için faaliyet gösterme (*sa'y bi'l-fesad fi'l-arz*) mefhumları arasındaki ilişkiyi dikkat çekmektedir. Makale Hanefi ceza geleneği içinde mütekerir suçluların toplumu bozmak için çalıştıkları gerekçesiyle siyaseten ağır bir şekilde cezalandırılabilmesine ilişkin bir anlayışın tekamül ettiğine vurgu yapmaktadır. Sözü edilen anlayış tekrerrür etmemekle birlikte toplumu bozma niteliği taşıyan bir kısım suçları da kapsamına alma potansiyeli taşımaktadır. Makale klasik Osmanlı kanunlarında ve uygulamasında Hanefi had-kıyas dışı ağır ceza anlayışının nasıl kullanıldığına dair temsil edici örnekler vermektedir. Kanun koyucular bu anlayışa genellikle siyaset terimi ile göndermede bulunmakta ve tekrerrür eden suçları ilk defa işlenenlerden daha ağır bir şekilde cezalandırırken açıkça bu anlayıştan esinlenmiş görünmektedirler. Onlar mütekerir olmayan failleri siyaseten ağır bir şekilde cezalandırırken bile bu anlayıştan bütünüyle bağımsız hareket etmemektedirler.

Anahtar Kelimeler

Siyaset • Tekerrür • Fesad • Klasik Osmanlı Kanunları • Hanefi Ceza Geleneği

Non-fixed Heavy Penalty Formula from Hanafi Tradition to Classical Ottoman *Kanuns*

Abstract

This article focuses on the notion of non-fixed heavy punishment in the Hanafi penal tradition and its reflection on the classical Ottoman laws. In this context, it firstly draws attention to the relationship between the heavy punishment given by the public authority's own opinion (*siyasa*) and the repetition of an offence (*tekerrur*) and the effort for corruption of society (*sa'y bil-fesad fil-ard*). It emphasizes the fact that an understanding has evolved in the Hanafi penal tradition that habitual criminals can be severely punished by the administrative authority's own opinion on the grounds that they have attempted to corrupt society. This understanding has the potential to include some crimes that are not repeated, but which are devastating to society. This study gives representative examples of how to use the Hanafi notion of non-fixed heavy punishment in the classical Ottoman kanuns and practice. Lawmakers generally have a reference to this notion with a *siyasa* term. They seem to be clearly inspired by the mentioned notion when they punish habitual criminals more severely than non-habitual ones. Lawmakers do not act independently of this notion when they sometimes punish non-habitual criminals heavily with their own opinion.

Keywords

Siyasa • Tekerrur • Fesad • Classical Ottoman Kanuns • Hanafi Penal Tradition

1 Sorumlu Yazar: Muharrem Midilli (Dr. Öğr. Üyesi), Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye. Eposta: midillivi@gmail.com. Orcid: 0000-0002-4502-3447

Atf: Muharrem Midilli, "Hanefi Geleneğinden Klasik Osmanlı Kanunlarına Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Formülü" *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 25-48. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0018>

Extended Summary

This study focuses on the notion of non-fixed heavy punishment in *Hanafî* penal tradition and its reflection in classic Ottoman *kânûns*. As is known, in Islamic criminal law, there are severe fixed penalties called *had* or *kisas*. These penalties are determined by the *Shâri'a*, and take a variety of forms ranging from amputation to death. Apart from these penalties, the public authority is also authorized to impose heavy sanctions when necessary. *Hanafî* jurists use the terms *ta'zîr* and *siyâsa* to express these sanctions. Those called *siyâsa* are marked as aggravated. Some authors emphasize this aspect in particular. In fact, in the *Hanafî* doctrine, the *ta'zîr*, which is the basis of *siyâsa*, is accepted as lighter punishment than for fixed penalties. Apparently, *ta'zîr* sanctions that reach or exceed the fixed penalties in terms of being aggravated, are called *siyâsa* to adhere to this rule.

Hanafî jurists often associate non-fixed severe penalties with two causes. These are repetitions of an offense (*tekerrur*) and the effort for corruption of society (*sa'y bi'l-fesâd*). Repetition of offenses, which is generally considered to be a cause for severe penalty, usually occurs when certain crimes are committed a second time after being proven guilty. The effort for corruption of society is also generally admitted as a cause for severe penalty, because the perpetrator is attempting to disrupt society. In the *Hanafî* penal tradition, it is understood that habitual criminals can be heavily punished directly by the public authority on the grounds that they are working to disrupt society. This idea has evolved over time. In this context, *Hanafî jurists* state that those who commit crimes such as sodomy, killing someone by strangling, or robbery for the second time can be sentenced directly to death by public authority. This understanding can potentially include some crimes that disrupt society even if they are not habitual. Indeed, some *Hanafî* jurists state that a thief can be sentenced directly to death by the public authority on the grounds that he/she is attempting to disrupt society, whether or not the crime is habitual. From this perspective, even if the crime has been committed only once, it is regarded as repetitive because it deeply disturbs public interest.

In the classic Ottoman law books, many references are made to the non-fixed heavy penalty concept of *Hanafî*. However, elements such as *tekerrur*, *fesâd*, and *siyâsa*, which constitute this understanding, are generally not mentioned together in the articles of law. In most cases, the term *siyâsa* alone is considered sufficient to imply the basis on which the punishment from the *Hanafî* tradition is based. This term, which often refers to severe penalties such as death or amputation in the law books, does not impose fines, and is generally related to penalties for habitual criminals who are believed to have attempted to disrupt society. Some articles of the law state that the offense should be habitual to receive heavy punishment, and this condition implicitly includes the rest of the formula. If the perpetrator is a habitual criminal, he or she will be penalized directly by the public authority for working toward the deterioration of society. For instance, some provisions of law order the execution of anyone who has stolen a few times and hand amputation

for those who make it a habit to stab somebody or pick somebody's pocket, and nose amputation for those who habitually corrupt women-men relations. In these provisions, the Ottoman lawmakers seem to be inspired by the concept of *Hanafî* repetition.

In some articles of law, we see that the Ottoman rulers severely punish non-habitual criminals directly according to their own will. They use the death penalty for some crimes besides fixed ones without mentioning repetition. For example, they order hanging for wrongdoers who enter a shop or a house for the purpose of theft, who burn a shop or house deliberately, and who print counterfeit money. It is understood that these wrongdoers are considered habitual criminals for damaging the public interest and that they are to be included in the non-fixed heavy penalty formula. However, it should be noted that this inclusion may open the door to arbitrary and oppressive *siyâsa*, which some jurists are concerned.

Giriş

2 Mart 1591 Cumartesi sabahı Bezzâzistan-ı Atîk feryat ve yardım nidalarıyla yankılandı. İstanbul Kapalıçarşı'nın çekirdeği olan bu yerde emanet sandıkları açılmış ve içlerinden *yirmi otuz bin altın/kuruş* çalınmıştı. Esnafın Cuma namazına gitmesini fırsat bilen bir yabancı'nın mahzenlere girip saklandığı ve çarşı kapandıktan sonra hırsızlığı gerçekleştirdiği söyleniyordu. İstanbul kadısı, Yeniçeri ağası ve Subaşı hemen olay yerinde belirdiler. Onca para bu kadar kısa sürede dışarıya çıkarılmış olamazdı. Çarşının iyice araştırılması için kapıların on beş gün kapatılmasına karar verildi. Bütün mahzenler ve dolaplar didik didik edildi. Birçok kişi ağır işkencelere maruz kaldı. Ancak ne failden ne de çaldıklarından eser vardı. Herkes şaşkındı. Sorgulamalar devam ediyor ve şüpheli mahzenlere ani baskınlar düzenleniyordu. Nihayet baskınlardan biri sonuç verdi. Mahzenin altındaki hasır ve kilimleri kaldıran yetkililer zemine serilmiş binlerce altın ve kuruşla karşılaştılar. Mahzen sahibi İstanbul kadısı ve Yeniçeri ağasının huzurunda suçunu itiraf etmek zorunda kaldı. Hakkında *eşedd-i siyaset ile katl* cezasına hükmedildi. Bu hüküm ölüm cezasının eziyet verici bir şekilde infaz edilmesini gerektiriyordu. Davayı yakından takip eden Sultan III. Murad (1574-1595) *hiyanet* edenin nasıl biri olduğunu görmek istedi. Sultan'ın huzuruna çıkarılan fail kolay bir ölüm için yalvardı. Cezayı hafifleten Sultan failin *eşedd-i siyaset* olmadan *salb* edilmesini emretti.²

Faile verilen ceza yürürlükte olan kanunlara muvafıktı. Kanunlar hırsızlık maksadıyla dükkâna ya da eve giren kişinin *salb* edilmesini emrediyordu. Aslında şer'î hukukun bu gibi hırsızlık suçları için vazettiği en ağır standart ceza el kesmeydi. Kadı kendi yargı alanında en fazla bu şer'î cezaya hükmedebilirdi. Fakat Sultan *hiyanet* olarak değerlendirdiği suçun cezasını doğrudan kendi reyi ile ağırlaştırmıştı. Hüküm kural gereği İstanbul Kadısı Çivizâde Ali Çelebi tarafından onaylanmış olmalıydı. Sultan'ın bu tasarrufu ve Hanefi kadının onayı -eğer varsa- hangi şer'î/hukuki gerekçelere dayanıyordu? Bu makalenin amacı Hanefi ceza geleneğinde had-kıyas dışı ağır ceza anlayışını ve bu anlayışın klasik Osmanlı ceza pratiğine yansıyış biçimini göstermeye çalışmaktır.

İslâm ceza hukukunda had ve kıyas kapsamında birtakım ağır cezalar vazedildiği bilinmektedir. Bu cezalar uzuv kesmeden eziyetli ölüme kadar uzanan bir aralıkta muhtelif şekiller alır. Şari' tarafından belirlenmiş cezaların dışında kamu otoritesine de ağır yaptırım vazetme yetkisi verilmiştir. Hanefi fakihler bu tür yaptırımları ifade etmek üzere tazir ve siyaset terimlerini kullanmaktadırlar.

2 Vurgular bana aittir. Olayın orijinal anlatımı için bkz. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Haz. Mehmet İşşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 231-32.

Onlar had (ve kıyas) dışı yaptırım alanını tazir terimi ile ifade etmekte,³ bu alandaki yaptırımların bir kısmını siyaset olarak isimlendirmektedirler. Siyaset olarak isimlendirilen yaptırımlar tazir türü içinde genellikle ağırlaştırılmış olmaları yönünden temayüz etmektedirler. Bazı müellifler siyaseti tarif ederken onun bu yönünü özellikle vurgulamaktadırlar.⁴ Aslında Hanefi doktrininde siyasetin dayanağı olarak görülen tazir ağırlık açısından had türü cezaların altında kabul edilmektedir.⁵ Görünüşe göre hadlere ulaşan ve onları aşan ağır tazir yaptırımları siyaset olarak isimlendirilerek bu anlayışa zahiren bağlı kalınmaya çalışılmaktadır. Mesela -mezhepte tazirin üst sınırı olduğu varsayılan- otuz dokuz sopayı aşan had dışı yaptırım bazı fakihler tarafından *siyaset* olarak nitelenmektedir.⁶ Yine bir kısım Hanefi fakihler mahremiyle evlenip ilişkiye giren kişinin *siyaseten tazir*den daha şiddetli bir şekilde cezalandırılacağını belirtmektedirler.⁷ Apaydın bu bağlamda siyasetin had cezalarına göre konumlandırılan ve had cezalarını aşamayacağı kabul edilen kısmının en azından Hanefiler açısından tazir olduğunu ifade etmektedir.⁸ Had cezalarını aşan kısım ise siyaset terimi ile ifade edilip görünüşte tazirden ayrı tutulmakta ve tipik bir şekilde siyasi otoritenin salt kendi reyyle ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşımın bir göstergesi olarak Hanefi

- 3 Bkz. Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *el-Înâye*, Fethü'l-kadîr'le Birlikte (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5: 329; Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *Risâle Mûte'allika bi'î-te'azir*, thk. Abdullah Özer (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 4; Abdülazîz Âmir, *et-Ta'zir fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'l-fikr el-Arabî, 1969), 52.
- 4 Bkz. Ebü'l-Hasan Alâeddin Ali b. Halîl et-Trablusî, *Mu'înü'l-hükkâm fi mâ yeteradeddû beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973), 169; Kemaleddin İbrahim b. Bahşî Dede Cöngi, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye*, thk. Fuad Abdülmün'im (İskenderiyye: Müessesetü Şebâbî'l-Câmi'a, t.y.), 73-4; Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenviri'l-ebâr*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Mu'avvez (Riyad: Darü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6: 20; a.mlf., *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik, Bahrû'r-râik*'in kenarında (Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311), 5: 67.
- 5 Mesela Bâbertî taziri hadden daha hafif bir ceza kategorisi olarak değerlendirmekte ve haddin dışında had gibi ağır cezalar vazetmeyi aşırı gitme olarak tanımlayan bir hadis-i şerife atıfta bulunmaktadır. Bkz. Bâbertî, *el-Înâye*, 5: 329, 444. Ayrıca bkz. Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübeddî*, thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız (Kahire: Dârü's-selâm, 2000), 2: 776; Mehmed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i Gureri'l-ahkâm* (İstanbul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300), 2: 95.
- 6 Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 3: 1121; Fahreddin Osmân b. Ali ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matba'atü'l-kübrâ el-emîriyye, 1313), 4: 242.
- 7 Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethü'l-kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5: 246; Zeyneddin Zeyn b. İbrahim İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311), 5: 17.
- 8 Bkz. H. Yunus Apaydın, "Siyaset-i Şer'iyye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 300.

Fakih Serahsî (ö. 483/1090) oğlancılık fiilinin takdir edilmiş cezası bulunmadığı için *tazirle* cezalandırılması gerektiğini ve tazirin ötesinde siyasetin kamu otoritesinin (*imâm*) sorumluluğuna bırakıldığını yazmaktadır.⁹ Kısaca Hanefî geleneğinde had-kıyas dışı ağır cezaların kamu otoritesinin salt kendi reyine dayanan siyasetler olarak görülme eğilimi bulunmaktadır.

Hanefî Geleneğinde Had-Kıyas Dışı Ağır Cezaların İlişkilendirildiği İki Durum

Hanefî fakihler had-kıyas dışı ağır cezaları genellikle suçun ilişkili olduğu iki durumla irtibatlandırmaktadırlar. Bunlar tekerrür ve *sa'y bi'l-fesad fi'l-arz*dir. Siyaseten verilen ölüm cezasının sebebi olarak değerlendirilen tekerrür, birazdan görüleceği gibi genellikle belli suçların sabit olmasından sonra ikinci defa işlenmesiyle oluşmaktadır.¹⁰ Siyaseten ölüm cezasının sebebinin sebebi; başka bir ifadeyle esas gerekçesi olarak görülen *sa'y bi'l-fesad fi'l-arz* ise failin toplumu bozmak için çabalaması anlamına gelmektedir. Failin aynı suçun tekrar işlenmesi toplumu bozma yönünde bir tür çalışma ve çabalama olarak yorumlandığı için tekerrür ve *sa'y bi'l-fesad* arasında yakın bir ilişki vardır. İbn Âbidîn siyaset terimini açıklarken onun Hanefî ceza geleneğinde oğlancılık, hırsızlık ve boğarak adam öldürme gibi suçların tekrarlanması halinde faile verilen ölüm cezası anlamına geldiğini belirtmektedir.¹¹ Mütekerrir failin siyaseten ölüm cezasına çarptırılmasının sebebi onun toplumu bozmak için faaliyet gösteren bir kişi olarak değerlendirilmesidir.

Hanefî fakihler toplumu bozmak için faaliyet göstermenin siyaseten vazedilecek ölüm cezasını meşru kıldığı düşüncesindedirler.¹² Bu konuda Allah'a ve elçisine savaş açanlar ve toplumu bozmak için çalışanların ölüm cezasına çarptırılabilirliğini ifade eden ayet-i kerimeden (Maide Suresi, 5/33) esinlendikleri anlaşılmaktadır.¹³ Onlar kimi zaman bu ayet-i kerimeyi genellikle ele alındığı yol kesme suçu bağlamından çıkarıp daha geniş bir şekilde yorumlamaktadırlar. Mesela Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen bir görüşe göre sihirle uğraşp

9 Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, 1989), 9: 79.

10 İslâm ceza hukukunda tekerrüre ilişkin detaylı bilgi için bkz. Hatice Cenkiş Becerik, "İslâm Hukukunda Suçun Tekerrürü ve Hukuki Sonuçları" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011); Mustafa Avcı, *Osmanlı Ceza Hukuku* (Konya: Mimoza, 2014), 197-221.

11 İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20.

12 Örnek bir değerlendirme için bkz. Dede Cöngî, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 99.

13 Mesela bkz. Muhammed b. Muhammed el-Kerderî İbnü'l-Bezzâz, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*, el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin kenarında (Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310), 6: 413; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü 'ş-şer'iyye*, 100.

onunla adam öldüren kişi, toplumun bozulması için çalıştığı gerekçesiyle ölüm cezasına çarptırılabilir. ¹⁴

Serahsî *el-Mebsût* isimli hacimli eserinde tekerrür, *sa 'y bi'l-fesâd* ve siyaseten ölüm cezası arasındaki ilişkiyi gösteren ilgi çekici bir mesele zikretmektedir. Müellifin beyanına göre Ebû Hanîfe kıyasın sadece silahla işlenen adam öldürme suçu için gerekli olacağı görüşündedir. Öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/298) ve Şeybânî'ye (ö. 189/805) göre ise taş veya odunla işlenen cinayette de kıyas gerekir. Bu iki fakih Hz. Peygamber'in bir cariyeyi taşla öldüren kişiye misilleme olarak aynı cezayı verdiğini anlatan bir rivayete dayanmaktadır. Serahsî kıyasın tam kasıtlı öldürmeye özgü olduğunu, bunun ancak yaralayıcı bir aletle olabileceğini ve bu nedenle öldürme aletinin demirden olması gerektiğini ifade etmektedir. Müellife göre Hz. Peygamber ölüm cezasını failin toplumda *fesad* çıkaran ve taşla öldürme fiiliyle tanınan bir kimse olması sebebiyle *siyaseten* vermiş olmalıdır. ¹⁵ Serahsî siyaseten vazedilen ölüm cezasında esas itibarıyla failin toplumu bozmak için faaliyet gösteren mütekerir bir suçlu olmasını müessir görmektedir. Onun ifadelerine göre cariyeye ölüm döşeginde iken kendisine ismi sorulan olağan bir şüpheliyi başıyla onaylamıştır. Suçun bu kişiyi akla getirmesi onun taş kullanarak insan öldürme fiiliyle tanındığını göstermektedir. Serahsî bu gibi durumlarda kamu otoritesinin (*imâm*) faili *siyaseten* ölüm cezasına çarptırabileceğini belirtmektedir. ¹⁶

Mütekerir suçluların doğrudan kamu otoritesi tarafından ölümlü cezalandırılabilmesi Hanefilerin ceza hukuku alanındaki temel prensiplerinden biridir ¹⁷ ve kurucu fakihlerden beri bilinmektedir. Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi (ö. 954/1547) ve Aşık Çelebi (ö. 979/1572) gibi Osmanlı müellifleri bu prensibi Hanefi mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'ye kadar geri götürmektedirler. ¹⁸ Aynı şekilde Şeybânî oğlancılık fiilinin cezasına ilişkin olarak faile tazir gerektiğini, bu konuda takdirin kamu otoritesine (*imâm*) ait olduğunu ve failin oğlancılığı alışkanlık haline getirmesi durumunda kamu otoritesinin ölüm

14 Çivizâde, *Risâle*, 74.

15 Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 122-24.

16 Serahsî, *el-Mebsût*, 26: 124, 126

17 İbn Âbidîn'in nakline göre İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu prensip hakkında "Hanefilerin temel ilkelerinden biri" (*min usûli'l-Hanefiyye*) ifadesini kullanmaktadır. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 107.

18 Bkz. Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi, *Mecmû'atü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, no. 496), 322a. Aşık Çelebi, *Mi'râcü'l-iyâle ve Minhâcü'l-Adâle* (Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, no. 1006), 83b.

cezasına hükmedebileceğini ifade etmektedir.¹⁹ Bir başka meselede o mütekerri fail için yine ölüm cezasına hükmetmektedir:

“Birden fazla kez boğarak insan öldüren ve bu fiille tanınan kişinin öldürülmesi gerekir.”²⁰

Bu hükümde boğarak insan öldürme suçunu ikinci defa işleyen kişi ölümle cezalandırılmaktadır. Boğarak insan öldürme suçu Hanefi mezhebindeki hâkim görüşe göre kasıt unsurundaki eksiklik sebebiyle kısasen ölüm cezası gerektirmemektedir.²¹ Ancak fail tazir kapsamında cezalandırılabilir. Suçun birden fazla kez işlenmesi halinde kamu otoritesi sırf kendi reyi ile ölüm cezasına hükmedebilir. Sonraki Hanefi fakihler bu bağlamdaki cezanın kamu otoritesinin sırf kendi reyiyle ilişkili olduğunu göstermek için siyaset terimini kullanmaktadırlar:

“(Fail) bir kişiyi boğarak öldürse ölüm cezasına çarptırılmaz. Ancak birden fazla kez boğarak insan öldürdüğü biliniyorsa o zaman kendisine *siyaseten* ölüm cezası verilir.”²²

Fahreddîn Kâdîhan (ö. 592/1196) tarafından zikredilen bu hükümde birden fazla işlenen adam öldürme suçu için ölüm cezasının siyaseten vazedileceği belirtilmektedir. Görünüşte suçun tekrarlanması nedeniyle siyaseten meşru görülmüş olan ölüm cezasının asıl gerekçesi failin toplumu bozmak için faaliyet gösteren kişi konumunda olmasıdır. Belirtilen gerekçe aynı meseleye Fahreddîn ez-Zeyla‘î (ö. 743/1343) tarafından şu şekilde ilave edilmiştir:

“Kim şehirde birden fazla kez boğarak cinayet işlerse suçu birden fazla kez işlemiş olması sebebiyle ölüm cezasına çarptırılır. Yani *siyaseten*. Çünkü o yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışan fitneci bir kişi olmuştur. Bu nedenle kamu otoritesi (*imâm*) şer ve fitnesini insanlardan uzaklaştırmak için ona ölüm cezası verir. Buradaki, ‘birden fazla kez’ sözü işaret etmektedir ki, fail ancak söz konusu fiil kendisinden tekerrür ettiği için ölüm cezasına çarptırılır.”²³

Bu açıklamalara göre siyaseten ölüm cezasının sebebi failin boğarak adam öldürme suçunu birden fazla işlemiş olmasıdır. Ancak ölüm cezası hükmünde asıl müessir olan nitelik failin toplumu bozmak için faaliyet göstermesidir. Bu nitelik failin suçu ikinci defa işlemiş olmasından çıkarılmaktadır.

19 Şeybânî'nin *ez-Ziyadât* isimli eserine nispet eden; Dede Cöngî, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 82.

20 Abdullah Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitabü'l-asl*, tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 4: 455.

21 Şeybânî, *Kitabü'l-asl*, 4: 454-55; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2: 118.

22 Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*, el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin kenarında (Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310), 3: 440.

23 Zeyla'î, *Tebîn*, 3: 240.

Kimi zaman ilk defa işlenmiş olan suçlar da toplumu bozmak için çalışma niteliği kapsamında siyaseten ölümle cezalandırılabilir. Osmanlı âlimi Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) aktardığı aşağıdaki hüküm bu bağlamda ele alınabilir:

“el-Münye’de [zikredilmiştir ki] kamu otoritesi (*imâm*) hırsız yeryüzünde *fesad* çıkarmak için çalıştığı gerekçesiyle *siyaseten* ölüm cezasına çarptırabilir.”²⁴

Bu hükümde hırsızlık suçu failinin yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışma durumuyla irtibatlandırılarak ölüm cezasına mahkum edildiği açıkça görülmektedir. Aynı hüküm Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) tarafından da zikredilmektedir.²⁵ Molla Hüsrev ve Ebüssuûd Efendi suçun tekerrüründen hiç bahsetmeden hırsızlık suçuyla toplumu bozmaya çalışma durumu arasında irtibat kurmaktadır. Pir Mehmed Efendi (ö. 1020/1611) bir fetvasında yukarıdaki hükme atıfta bulunarak hırsızın cezasının el kesmek olmasına rağmen *siyaseten salb* edilmesinin meşru olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Hanefi geleneğinde el kesmek ilk defa hırsızlık eden kişinin cezası olduğuna göre Pir Mehmed ilk defa işlenen hırsızlık suçunu kastetmektedir. Yukarıdaki hükmün bu şekilde anlaşılması Hz. Peygamber’in ilk defa hırsızlık suçu işleyen kişiye ölüm cezası emrettiğini bildiren bazı sözleriyle de uyumludur.²⁷ İlk defa hırsızlık suçu işleyen kişinin yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışmakla ilişkilendirilmesi öyle anlaşılmaktadır ki, işlediği suçun doğrudan devletin varlığını tehdit ettiği ve topluma ihanet etmiş sayıldığı durumla ilgilidir. Yani adi bir suçtan ziyade siyasal nitelikli bir suç söz konusudur. Eğer böyleyse suç ilk defa işlenmiş olsa bile tehdit ettiği umumi menfaatler nedeniyle manen tekerrür vasfına sahip kabul edilmiş demektir. Zira ilk defa işlenen siyasi nitelikli bir hırsızlık suçu toplumu bozma hususunda ikinci defa işlenen adi bir hırsızlık suçundan daha etkili olabilir.

İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) yukarıdaki hükümde öngörülen ölüm cezasının suçun ilk defa işlenmesi halinde değil, tekerrüründe söz konusu olacağını; ilk defa işlenen hırsızlık suçu için vazedilen ölüm cezasının (şer‘i) siyaset olmadığını belirtmektedir. O, kendisini Pir Mehmed Efendi ile karşı karşıya getirmiş gibi görünen bu yargısında siyaseten ölüm cezasını suçun tekerrürüyle ilişkilendiren yaygın Hanefi prensibinden hareket etmektedir.²⁸ Bu durumda İbn Âbidîn ilk defa hırsızlık suçu işleyen faile kamu otoritesi tarafından verilen ölüm cezasını

24 Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, 2: 104.

25 Bkz. Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Edinburg, Edinburgh University Press, 1997), 225.

26 Pir Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı Üskübî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, no. 2319), 17b.

27 Rivayetler için bkz. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5: 383.

28 Bkz. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6: 20.

şer'î ve adil siyaset karşısında yer alan zulmedici siyaset gibi değerlendirmiş olmaktadır.²⁹

Bazen *sa'y bi'l- fesad* niteliğinin üçüncü veya dördüncü defa işlenen suçlarla ilişkilendirildiği görülmektedir. Hanefî müellifler üçüncü veya dördüncü defa hırsızlık eden kişinin kamu otoritesi (*imâm*) tarafından yeryüzünde *fesad* çıkarmak için çalıştığı gerekçesiyle *siyaseten* ölüm cezasına çarptırılabilmesine ilişkin bir görüş nakletmektedirler.³⁰ Yeryüzünde *fesad* çıkarmak için çalışmanın üçüncü veya dördüncü kez işlenen hırsızlık suçlarıyla irtibatlandırılması muhtemelen birinci veya ikinci kez işlenen suçlar için had kapsamında cezaların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Hanefiler sadece birinci suç için sağ el, ikinci suç için sol ayak kesme cezalarını had kapsamında düşünmekte; üçüncü veya dördüncü defa işlenen hırsızlık suçları için İmam Şâfiî'nin hükmettiği uzuv kesme cezalarını, sahih rivayetlere dayanmaları halinde siyasete (veya neshe) hamletmektedirler.³¹ Yani onlara göre bazı rivayetlerde üçüncü veya dördüncü kez işlenen hırsızlık suçları için konulmuş olan uzuv kesme cezalarının kamu otoritesinin salt kendi reyî olma ihtimali vardır. Ceza bir defa siyaset kapsamında görüldüğünde maslahata ve failin önlenme durumuna bağlı olarak uzuv kesmeden ölüm cezasına dönüşebilir. Üçüncü veya dördüncü kez işlenen hırsızlık suçları için ölüm cezası öngören yukarıdaki görüş bu dönüşümün neticesi olarak okunabilir.

Belli suçların tekrürü sadece ölüm cezası için değil uzuv kesme cezası için de bir sebep olarak kabul edilmiştir. Mesela Hanefî mezhebindeki hâkim görüşüne göre kabirden kefen çalma fiili teknik olarak hırsızlık sayılmadığı için hadle cezalandırılmamakta ve vazedilecek el kesme cezası siyaset olarak değerlendirilmektedir. Serahsî, Hz. Peygamber'in *nebbâş* olduğu için bir kimseye gerçekten el kesme cezası vermişse bunun *siyasete* yorulması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu konuda kamu otoritesinin (*imâm*) *rey* hakkı vardır.³² Sonraki birçok Hanefî müellife göre siyaseten verilen bu cezanın sebebi suçun âdet haline getirilmiş olmasıdır.³³ Suçu âdet haline getiren failin siyaseten el

29 Onun bu tavrı Hamevî'nin (ö. 1098/1687), zamanın bazı hâkimlerinin ilk defa işlenen hırsızlık suçu için *siyaset* düşüncesiyle ölüm cezası vermesini cevr, zulüm ve cehalet olarak değerlendiren ifadelerine yer vermesinden de anlaşılabilir. Bkz. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6: 169.

30 Dede Cöngi, *Siyâsetü'ş-şer'iyye*, 96-7. Benzer bir nakil için bkz. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 5: 67; İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik*, 5: 67.

31 Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 794-95; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 5: 66-7.

32 Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 159.

33 Zeyla'î, *Tebyîn*, 3: 218; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, 5: 362-63; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 5: 60; Çivizâde, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 122a.

kesme cezasına çarptırılmasının sebebi ise –diğer birçok benzer meselede belirtildiği üzere- onun *sâ'î bi'l-fesad* olduğunun düşünülmesidir.

Buraya kadarki açıklamalar Hanefi mezhebindeki had-kıyas dışı ağır ceza formülünü şu şekilde göstermek için yeterlidir: Belli suçları –en azından sabit olduktan sonra- ikinci defa işleyen fail toplumu bozmak için çabaladığı gerekçesiyle kamu otoritesi tarafından siyaseten ölüm, uzuv kesme vb. ağır cezalara çarptırılabilir. Bu formülün her suçta değil, Osmanlı kadısı Aşık Çelebi'nin ifadesiyle sadece *cinsi katl icâb* eden hırsızlık ve oğlancılık gibi suçlarda geçerli görüldüğünü belirtmek gerekir. Yine Çelebi'nin deyiimiyle ölüm cezası *müfsidin şerri katilden gayri ile munkatı' olmasa* uygulanabilir.³⁴ Yani ölüm cezası failin kötülüğünü ortadan kaldırmak için başvurulmuş son çare olmalıdır.

Hanefi Had-Kıyas Dışı Ağır Ceza Anlayışının Klasik Osmanlı Kanunnamelerine Yansıyış Biçimleri

Klasik dönem Osmanlı yöneticileri ceza kanunlarında ve tekil fermanlarda Hanefi had-kıyas dışı ağır ceza formülüne göndermelerde bulunmuşlardır.³⁵ Göndermeler genellikle siyaset terimi ile yapılmaktadır. Siyaset terimi kimi zaman sopa ve sürgün gibi nispeten hafif yaptırımlar hakkında kullanılmış³⁶ olsa da çoğunlukla para cezası ile birlikte uygulanmayan ölüm ya da uzuv kesme gibi ağır müeyyideleri ifade etmektedir.³⁷ Bu müeyyideler esas itibariyle *cürm-i galîz* denilen ağır suçlar mukabilinde konulmuştur.³⁸ Bir kanun hükmünde zikredildiğine göre *cürm-i galîz* adam öldürmek, hırsızlık, göz çıkarmak, köle ayartmak, *avret ve oğlan çekmek* gibi suçlardır.³⁹ Bu gibi suçları salt kendi

34 Âşık Çelebi, *Mi'racü'l-iyâle*, 83b.

35 Gerber XVII. yüzyıl Bursa mahkeme kayıtlarından hareketle Osmanlıların pek çok davada *sa'y bi'l-fesad* tasavvurunu itiyat niteliği taşıyan bütün kamusal suçlara uyguladığını belirtmektedir. Gerber, *State, Society and Law in İslâm: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994), 73.

36 Örnekler için bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi,” *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11, no. 3-4 (1945): 181; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford: Oxford University, 1973), 81.

37 Mutlak olarak kullanıldığında siyaset teriminin sopa-ölüm arası bir cezayı gösterdiğine işaret eden bir hüküm için bkz. Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), 362.

38 Bkz. Barkan, *Kanunlar*, 136, 247, 264.

39 Kanun hükmü için bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 5: 665.

kararlarıyla ağır bir şekilde cezalandıran kanun koyucuların Hanefi had-kıyas dışı ağır ceza anlayışından esinlenmiş olduklarını söylemek için yeterli kanıt bulunmaktadır.⁴⁰ Onlar Hanefi geleneğindeki anlayışı takip ederek had-kıyas dışı ağır ceza anlayışının uygulanabileceği suçların kapsamını daha da genişletmişlerdir.⁴¹ Bu durum onların -aşağıda görüleceği üzere- birçok farklı suçu bu kapsamda cezalandırmış olmalarından anlaşılabilir.

Osmanlı kanun koyucuları bazı cezai hükümlerde suçun tekrarlanmasını cezanın ağırlaştırılması için bir gerekçe olarak kullanmaktadırlar. Mesela kanunnamelerde birkaç kez hırsızlığı *zahir* olan kimsenin asılması emredilmektedir.⁴² Bazı nüshalarda bu cezanın bir *siyaset* olduğu belirtilmektedir.⁴³ Asılma cezasının infaz edilebilmesi için tekerrürün *zahir* olması, yani aynı suçun birkaç kez işlendiğinin şer‘an veya örfen sabit olması gerekmektedir. Başka bir kanun hükmünde birkaç defa tekrarlanan büyük baş hayvan hırsızlığı için *salb* cezası öngörülmektedir.⁴⁴ Kanun derleyiciler bu gibi hükümlerde hırsızlık suçunun tekerrürünü Hanefilerin benimsediği formüle uygun bir şekilde cezayı ağırlaştırıcı bir sebep olarak dikkate almış görünmektedirler.

Günlük hukuki hayatta yukarıdaki kanun hükümleriyle ilişkilendirilebilecek olaylara rastlamak mümkündür. Mesela 951/1545 tarihli bir mühimme kaydında belirtildiğine göre Emir isimli bir hırsız İstanbul’da Şeyh Vefa türbesini açarak buradan seccade çaldığı için *salb* cezasına çarptırılmıştır.⁴⁵ Emir’in seccade hırsızlığı sebebiyle *salb* cezasına çarptırılmasının nedeni muhtemelen –aynı

40 Şari‘ tarafından belirlenmiş cezalara da bazen *siyaset* terimiyle atıfla bulunulduğunu belirtmek gerekir. Mesela bir kanunnamede zina suçu sebebiyle para cezasının fail *siyaset olunmadığı takdirce* söz konusu olacağı ifade edilmektedir. Bkz. *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Hân*, (Anna S. Tveritina, *Knika Zakonov Sultana Selima I* içinde, Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1968), 1b; Hüseyin Özdeğer, “I. Sultan Selim Kanunnamesi ve Tahlili,” *Türk İktisat Tarihi Yıllığı*, no. 1 (1987): 141. Bu hükümdeki *siyaset* terimi *recm* cezasına işaret etmektedir. Nitekim başka bir kanunnamede aynı bağlamda, *lâkin ala vechi’ş-şer‘ recm kılmalu olmasa* ifadesi kullanılmıştır. Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 56.

41 Gerber, Uriel Heyd’in *Studies in Old Ottoman Criminal Law* isimli eserini yayına hazırlayan Menage’yi Osmanlıların pek çok suçu bu kapsamda cezalandırarak orijinal konsepti genişlettiklerini fark ettiği için övmektedir. Gerber, *State, Society and Law in İslâm*, 73.

42 Bkz. Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî, (Code De Lois Coutumieres De Mehmed II: Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî içinde, Nicoara Beldiceanu, Wiesbaden, 1967), 6v; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 43; *Kânûnnâme-i Sultânî*, (Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 5819), 37a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75.

43 Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75.

44 Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 73.

45 *Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri*, haz. Halil Sahillioğlu (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002), 215.

hükümde belirtildiği üzere- birçok eve girdiği şer'an sabit olan Beğlu isimli itiyadi bir hırsızın suç ortağı olmasıdır. Bu durumda yetkililer Emir'in aynı suç/ suçları daha önce de işlediğini biliyorlardı. Öyle anlaşılmalıdır ki, onlar daha önce verilen cezaların faili uslandırmadığını görmüş ve zorunlu bir tedbir olarak ölüm cezasına hükmetmişlerdir. Benzer şekilde Edirne muhafızı Mustafa Paşa'ya gönderilen 973/1566 tarihli bir hüküm hırsızlık esnasında yakalandığı belirtilen Baba Ali'nin şer'an elinin kesilmesini veya siyaset olunması emretmektedir.⁴⁶ Bu hükmün görünüşteki anlamı faile eğer mümkünse şer'i hukuk kapsamında el kesme cezası verilmesi veya failin suç sabikasına ya da hırsızlığın niteliğine dayalı olarak siyaseten ölüm cezasına çarptırılmasıdır. İkinci durumda ceza Hanefi geleneğine uygun olarak ağırlaştırılmış olacaktır.

Üçok birkaç kere hırsızlık yapan kişiler için had cezalarının bulunduğu ve siyaseten katlin ancak "İslâm hukukunun boş bırakmış olduğu hususlarda" söz konusu olduğu fikrinden hareketle birkaç kez hırsızlık yapan kişileri ölüm cezasına çarptıran hükümleri İslâm hukukuna ve siyaseten katil prensibine aykırı bulmaktadır.⁴⁷ Birkaç kez hırsızlık yapan kişiler için had cezalarının bulunduğu doğrudur, ancak *birkaç kez hırsızlığı zâhir olan* faile siyaseten ölüm cezası vazetmek, Aydın'ın da ifade ettiği gibi Hanefi ceza hukuk geleneğindeki tekerrür anlayışı ile ilgili⁴⁸ olup Hanefi geleneğinde siyaseten katlin dayandığı en temel prensiptir.

Osmanlı kanun yapıcıları her hangi bir tekerrür kaydı zikretmeden *dükkân açmak* veya eve girmek suretiyle hırsızlık yapmak suçlarını ölümle cezalandırmışlardır. Kanunlara göre *dükkân açan* ve *eve giren* kişiler asılmalıdır.⁴⁹ Kimi hükümlerde bu cezanın bir *siyaset* olduğu belirtilmektedir.⁵⁰ *Dükkân açmak* tabiri hırsızlığın dükkânın kilidini bozmak, kapısını veya penceresini kırmak gibi şekillerde yapıldığı durumlara işaret etmektedir. Kanun koyucuların ölüm cezası için suçun birkaç defa tekrarlanmasını gerekli görmemeleri dikkat çekicidir. Kanunnamelerde tekerrür kaydını zikretmeden ölüm cezası vazeden

46 5 Numaralı Mühimme Defteri: (973/1565-1566): Özet ve İndeks, haz. Hacı Osman Yıldırım v.d. (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1994), 261.

47 Coşkun Üçok, "Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3, no. 1 (1946): 66.

48 Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2014), 201.

49 *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Hân*, 4a; Özdeğer, "I. Sultan Selim Kanunnamesi," 145; *Kânûnnâme-i Sultânî*, 37a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75.

50 Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 75.

başka hükümler de bulunmaktadır.⁵¹ Görünüşe göre bu hükümler –eğer gerçekten ilk defa işlenenler için vazedilmişlerse- toplumsal menfaatleri derinden tehdit eden ve bu nedenle *sa'y bi'l-fesad* kapsamında değerlendirilen siyasal nitelikli hırsızlık suçlarını ele almaktadır. Zira ilk defa işlenen adi hırsızlık suçunun Şari⁶ tarafından belirlenmiş cezası haddir. Bu nedenle mesela 981/1573 tarihli iki hükümde İstanbul'da han odası ve ev açılıp işlenen hırsızlık suçlarında faile el kesme cezası verildiği görülür.⁵² Ya da kanun hükümlerinde açıkça belirtilmemiş olsa bile kastedilen şey âdet haline getirilen suçtur. 951/1545 tarihli bir mühimme kaydından anlaşıldığına göre Sultan Selim türbesine, kazancı dükkânlarına ve birçok eve hırsızlık yapmak amacıyla girdiği anlaşılan Beğlu isimli meşhur hırsız yakalanmış, evinde zincir ve kilitleri bozmada kullanılan âletler bulunmuştur. Failin birçok evi açtığı kendi ikrarıyla *şer'le sâbit* olmuş ve *salb* edilmesi hakkında tezkere çıkmıştır.⁵³ Failin *salb* cezasına çarptırılmasının Hanefi ceza geleneğindeki gerekçesi suçun âdet haline getirmiş olmasıdır.

Bu çalışmanın hemen başında zikredilen hırsızlık olayı da *sa'y bi'l-fesad* anlayışı kapsamında ele alınmaya uygun niteliktedir. Kapalı Çarşı'daki emanet sandıklarından yüklü miktarda para çaldığını itiraf eden faile verilen ölüm cezasının temel sebebi her halde failin bütün bir topluma çok yönlü zararlar vermiş kabul edilmesidir. Nitekim Sultan failin suçunu *hiyanet* olarak nitelemektedir. Ona göre hırsızlık suretinde icra edilmiş bir tür ihanet söz konusudur. III. Murad'ın *salb* cezası vazettiği bu hırsızlık, *şer'i* hukukun had cezası öngördüğü adi hırsızlıktan ziyade doğrudan devletin ve toplumun varlığını tehdit eden *sa'y bi'l-fesad* kapsamındaki siyasi hırsızlık gibi görünmektedir. Bu noktada olayın geçtiği tarihte hayatta olan Pir Mehmed Efendi'nin ilk defa hırsızlık yapan bir kişiye *siyaseten salb* cezası verilmesini meşru gören fetvasını tekrar hatırlamakta fayda vardır.

972/1564 tarihli bir kayda göre Silivri'de bir *levend ev* açıp bazı eşyalar çaldığı gerekçesiyle göz altına alınmış, *siyaset* için İstanbul'dan adam istenmiş fakat Silivri âmili failin kendi kölesi olduğunu söyleyerek cezalandırılmasına mani olmuştur. Bir müddet sonra onu para karşılığında serbest bırakmıştır. Bu nedenle fail cezalandırılmamış ve *envâ'-ı fesâdâtın* meydana gelmesine sebep olmuştur. Silivri kadısına suçluyu bulması ve *şer'le lâzım geleni* icra etmesi

51 Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 73, 75; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 170.

52 Bkz. Nejat Göyünç, "Osmanlı Ceza Hukuku ile İlgili Belgeler," *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 1, no. 3 (1967): 42.

53 Bkz. *E-12321 Numaralı Mühimme Defteri*, 215-17, 342-43.

emredilmiştir.⁵⁴ Görüldüğü üzere bu hükümde *ev açıp* bazı eşyalar çalan faile siyaset cezası öngörülmektedir. Uygulanması istenen siyaset cezası yukarıdaki kanun esas alındığında *salbe*, şer‘i hukuk esas alındığında el kesme cezasına karşılık gelmektedir. Failden *levend* olarak bahsedilmesi birinci ihtimali kuvvetlendirmektedir.⁵⁵

Kanunlara göre ev ya da dükkân kundaklama suçunun cezası asılmaktır:

“Şehirlerde ve köylerde olan evlere od kor ufak defek ve esbab yanan şer‘ile sabit olmayub bir kimesneye töhmet itseler tehdidâtile hırsuzı bulduralar ve eğer kasd ile itmiş olsa asalar.”⁵⁶

Kanun koyucunun suç şer‘an sabit olmadığına *töhmetsiz* altındaki kişinin tehdit edilerek konuşurulmasını istemesi dikkat çekicidir. Bu durum zanlının daha önce de benzer bir suçla ilişkilendirildiğini göstermektedir. Bu ihtimal kanunun kundaklama suçu için vazettiği *salb* cezasının Hanefilerin tekerrür ve *sa‘y bi’l-fesad* anlayışı kapsamında düşünülmesini mümkün hale getirir. Nitekim İbn Kemal bir risalesinde birden fazla yakma ve yıkma suçu işleyenlerin öteden beri siyaseten ölüm cezasına çarptırıldığını ifade etmektedir.⁵⁷ Eğer asma cezası tek bir kasti kundaklama suçu için verilmişse, o zaman suçun tehdit ettiği kapsamlı toplumsal ve siyasi menfaatler dikkate alınmış demektir.

Hanefi geleneğinde bir yeri ateşe verip yakmak kasıt unsuru aranmaksızın tazmin sorumluluğu gerektiren bir itlaf fiilidir.⁵⁸ Yakma aynı zamanda ceza sorumluluğu bulunan bir eylemdir. Bu nedenle Ebüssuûd Efendi bir fetvasında bir çayırı ateşe verip yakan kimse için tazir cezası öngörmüştür.⁵⁹ Bir kanun

54 6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565): Özet, Transkripsiyon ve İndeks, haz. Hacı Osman Yıldırım v.d. (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995), 1: 102-103.

55 Zira söz konusu kanunun yer aldığı kanunnamede *levend* olarak bahsedilen kişiler daha önce suç işlemiş ya da belli bir suçla itham edilmiş (*müttehem*) olanlarla birlikte zikredilmekte ve suç işlemelerinden endişe edilen kişiler olarak görülmektedir: “Eğer hırsuz bir kimesneye benim şerikimdir dese ol kimesne levend ve müttehem ise işkence ideler,” “Ve dahi avret ve oğlan varub su aldığı veya don yudiği yirlere levend tayifesi varmaya; men ideler.” *Kânûnnâme-i Sultânî*, 38b, 39b.

56 *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 8r-8v; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 44. Benzer bir hüküm için bkz. *Kânûnnâme-i Sultânî*, 38b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 81.

57 Ahmet İnanır, “İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 107.

58 Zira başkasının malında hukuka aykırı olarak mübaşeretin/doğrudan gerçekleşmiş bir itlaf söz konusudur. Bkz. Mehmet Akif Aydın, “İtlaf,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 466, 468.

59 Fetva için bkz. Imber, *The Islamic Legal Tradition*, 226.

hükümü ev ya da dükkân yakma fiilinde kasıt unsuru bulunmadığında faile sürgün cezası verilmesini emretmektedir.⁶⁰ Bu hüküm yukarıdaki düzenlemeyle birlikte düşünüldüğünde denilebilir ki, kanun koyucular belirtilen fiili cezalandırırken kasıt unsurunu bir ağırlaştırma gerekçesi olarak değerlendirmektedirler.

Osmanlı kanun koyucuları kalpazanlık/kallâblık suçu için de siyaseten ölüm cezasına hükmetmişlerdir:

“Ve dahi her kimde kalb akça bulunursa dutub sancağı beği ve kâdî katına ilede, anlar dahi teftiş ideler, eğer kalbzanlığı şer‘ile sâbit olursa kulunun eline hüccet vereler ki, kulum boğazından asa-koya ve rızkını beğlük eyleye. Hiç âhâd kâinen men kân mâni‘ ve dâfi‘ olmayub medhal kılmaya ve ta‘arruz değürmeye.”⁶¹

XVI. asra ait bir kanunnamede, “Elinde kallâb esbabı bulunanun muhkem hakkından gelüb rızkını beğlik ideler.”⁶² şeklinde bir hüküm bulunmaktadır. Bu hüküm Fatih dönemine ait yukarıdaki kanunla birlikte düşünüldüğünde *muhkem hakkından gelme* yaptırımının ölüm cezasına varabileceği görülür. Devletin ve toplumun menfaatlerini derinden tehdit eden kalpazanlık Şari‘ tarafından belirlenmiş suçların dışında kaldığı için tazir kapsamındadır. Bu suçun şer‘an sabit olması halinde failin kötülüğünü ortadan kaldırmak için *sa‘y bi‘l-fesad* bağlamında ölümle cezalandırılabilmesine dair fetva bulunmaktadır.⁶³ Kanunlarda ve fetvada eğer suçun meslek haline getirilmiş şekli kastedilmişse o zaman ceza tekerrür niteliği sebebiyle ağırlaştırılmış demektir. Eğer ilk defa işlenmiş olan kalpazanlık suçu kastedilmişse o takdirde suçun sahte para basma aletleri edinmek, sahte para basmak, piyasaya sahte para sürmek gibi pek çok cezai fiilden oluşan mahiyetinin toplum düzenine doğrudan zarar veren yönü dikkate alınmış demektir. Bu gibi suçların umumi menfaatleri doğrudan tehdit eden mahiyetleri dikkate alınarak manen tekerrür etmiş kabul edilip *sa‘y bi‘l-fesâd* kapsamında siyaseten ağır bir şekilde cezalandırılabilmelerine imkân veren yaklaşıma daha önce değinilmişti.

Kamu otoritesinin kalpazanlık suçunun cezasına ilişkin benimsediği sert tutumun hukuk hayatına yansıdığını gösteren hükümler bulunmaktadır. Mesela Mora beyine yazılan 975/1567 tarihli bir emirden anlaşıldığına göre Balyabadya kadısı, İshak Ammar isimli bir Yahudi’nin evinde çok miktarda sahte para bulunduğunu ve kalpazanlığının sabit olduğunu bildirince merkezi

60 Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 81.

61 *Kânûnnâme-i Sultânî ber Müceb-i Örf-i Osmânî*, haz. Halil İnalçık, Dr. Robert Anhegger (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956), 5. Benzer hükümler için bkz. *a.g.e.*, 9, 13, 14.

62 *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Hân*, 5b; Özdeğer, “I. Sultan Selim Kanunnamesi,” 146.

63 Örnek bir fetva için bkz. Ahmet Mumcu, “Osmanlı Devleti’nde Siyaseten Katl” (Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963), 53.

otorite failin *siyaset* edilmesini istemiştir.⁶⁴ Failin evinde çok miktarda sahte para bulunması ve *kallâb* olduğunun belirtilmesi bu işi âdet ve sanat haline getirdiğini göstermektedir. Bu nedenle verilen ağır cezanın Hanefi had-kıyas dışı ağır ceza formülü kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. 1000/1592 tarihinde Üsküdar’da Raziye isimli bir kadının *kallâblık* suçu sebebiyle *siyaseten* ölüm cezasına mahkum edilmesi ve yine 1029/1620 tarihinde Eyüp’te *kallablık* ederken yakalanan bir kişinin *emr-i padişahi ile* ölüm cezasına çarptırılması⁶⁵ da aynı formül bağlamında ele alınabilecek örnekler arasındadır.

Kalpazanlık suçu için takdir edilen ağır ceza doğrudan kamu otoritesinin reyi ile ilgili olduğu için maslahata ve failin önlenme durumuna bağlı olarak değişebilir. Nitekim 902/1496 tarihli bir Bursa sicil kaydında bakır bozukluk kestiğinden dolayı bir kimsenin elinin kesildiği zikredilmektedir.⁶⁶ Aynı şekilde 975/1568 tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre Alâiyye kazasından azledilmiş olan Kadı Alaaddin’in yanında sahte para basmaya yarayan aletler bulunmuş ve sabık kadı bunların kendisinin olduğunu ikrar etmiştir. Bunun üzerine merkezi otorite kadının elinin kesilmesini emretmiştir.⁶⁷ Bu hükümlerdeki el kesme cezalarının suçun tekrerrü ve *sa’y bi’l-fesad* anlayışıyla yakından ilgisi bulunmaktadır.

Kanun yapıcılarının el kesme cezası vazettiği diğer bir suç sahte belge düzenlemeyi âdet haline getirmektir. Bu suç had ve kıyas gruplarının dışında kaldığı için tazir kapsamında ele alınmalıdır. Nitekim birçok Osmanlı âlimi *tezvîrle sukûk* ve *hutût* yazmanın taziri gerektirdiğini zikretmiştir.⁶⁸ Osmanlı kanun yapıcılarını *tezvir hüccet* yazarların ve bu tür belgelerle işlem yapanların *muhkem haklarından* gelinmesini emretmektedirler. Bir kimsenin *telbisi ve tezvîri zâhir* ise yani sahtekarlığı ve dolandırıcılığı sabitse *muhkem hakkından* gelinecek ve alını damgalanacaktır.⁶⁹ Sahte belge ve hüküm yazmayı *âdet* haline getirenlere el kesme cezası verilecek, âdet haline getirmeyenlerin *muhkem hakkından*

64 7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet-Transkripsiyon-İndeks, haz. Hacı Osman Yıldırım v.d. (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1997), 1: 24.

65 Bkz. *Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil*, İstanbul Kadı Sicilleri, haz. Rıfat Günalan (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 10: 286; *Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, İstanbul Kadı Sicilleri, haz. Yılmaz Karaca, Rasim Erol (İstanbul, İsam Yayınları, 2011), 24: 134.

66 Bkz. Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 639.

67 7 Numaralı Mühimme Defteri, 2: 103.

68 Molla Arab, *Fetâvâ*, 21a; Çivizâde, *Risâle*, 50; Mahmûd b. Pir Muhammed Fenari, *Mesâilü’l-ta’zîr ve Hudûdi’l-Cinâyât*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, no. 949), 4b.

69 *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Hân*, 5a-5b; Özdeğer, “I. Sultan Selim Kanunnamesi,” 146. Benzer bir hüküm için bkz. *Kânûnnâme-i Sultânî*, 38b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 83.

gelinecektir.⁷⁰ Bu hükmü yazanlar mütekerrir suçluların cezalarını siyaseten ağırlaştırmaya cevaz veren Hanefî prensibinden esinlenmiş görünmektedirler.

Üçok yukarıdaki kanun hükmü bağlamında el kesme cezasını, uygulandığı suç bakımından İslâm ceza hukukuna aykırı bulmuştur.⁷¹ Ancak aykırılık, eğer varsa bütün bir İslâm ceza hukukuna değil sadece onun olağan standart hükümlerinedir. Bu kapsamdaki hükümlerde el kesme cezasının hangi suçlar için söz konusu olabileceği açıkça belirtilmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi pek çok Hanefî fakih belli durumlarda kamu otoritesinin sırf kendi reyini ile el kesme cezası verebileceği görüşündedir. Bu nedenle sahte belge ve hüküm yazmayı *âdet* haline getiren kişiler için öngörülen el kesme cezasının İslâm ceza hukukuna aykırı olduğunu ileri sürmek yerine bütün bir İslâm hukuku içinde doğrudan fakihlerin tayin ettiği spesifik yaptırımlarla kamu otoritesinin sırf kendi reyinin ürünü olanlar arasındaki farklılıklardan bahsetmek daha doğru olur.

Sahte belge üretme ve kullanmanın cezasına ilişkin kanun hükümlerinin günlük hukuk hayatına yansıdığını gösteren örneklere rastlamak mümkündür. Mesela 967/1560 tarihli bir hükme göre bazı sahtekarlıkları merkezi otorite katında *zahir* olan Klis sancağındaki Helona Kalesi sakinlerinden Sefer'in elinde sahte *arz* yakalanmıştır. Sancağın ileri gelenleri yaptıkları şikâyette failin *hakkından gelinmesi* gerektiğini söylemişlerdir. Bunun üzerine failin zimmetindeki malların müsadere edilmesine ve suçu işlediği mahalde *siyaset* edilmesine hükmedilmiştir.⁷² Failin cezası ilgili kanun hükmüne göre en azından ağır bir dayak ve alınının damgalanmasıdır. Ancak hükümden failin sahte belge düzenleme vb. sahtekarlıkları alışkanlık haline getirdiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle uygulanması istenen siyaset el kesme ile ölüm cezası arasında yer alan daha ağır bir yaptırım anlamına gelebilir.

Osmanlı kanun yapıcıları *âdet* haline getirilen *yan kesme* ve bıçakla adam yaralama suçları için tek ve kesin bir yaptırım olarak el kesme cezasına hükmetmişlerdir:

“Yan kesenin ve âdem bıçaklayanın eğer (bıçaklamak) âdeti ise elin keseler ve (eğer) âdeti değil ise kol(lar)ına bıçak sancub gezdireler.”⁷³

70 *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Hân*, 5b; Özdeğer, “I. Sultan Selim Kanunnamesi,” 146. Benzer bir hüküm için bkz. *Kânûnnâme-i Sultânî*, 38b; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 83.

71 Bkz. Üçok, “İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler,” 68.

72 Bkz. 3 Numaralı Mühimme Defteri, 407.

73 *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 8r; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 44. Benzer hükümler için bkz. *Kânûnnâme-i Sultân Selîm Hân*, 3a; Özdeğer, “I. Sultan Selim Kanunnamesi,” 143; *Kânûnnâme-i Sultânî*, 36a; Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 69.

Kanunlar *yan* (yen) kesmek ve adam bıçaklamak gibi birbirinden son derece farklı gibi görünen iki suçu aynı cümlede tanzim etmektedir. Bunlardan birincisi içinde değerli eşya bulunan cep, kemer ve kese⁷⁴ gibi mahfazaları keserek icra edilen bir tür hırsızlık gibi görünmektedir. Eğer böyleyse *yan kesme* fiili hâkim Hanefi görüşüne göre açıktan icra edilmesi nedeniyle şer‘an el kesme cezasını gerektirmemektedir.⁷⁵ Bu durumda vazedilen el kesme cezası kamu otoritesinin doğrudan kendi reyine dayanmaktadır. Kanunun tanzim ettiği ikinci suç yani adam bıçaklamak ise beden bütünlüğünü hedef alan müessir bir fiildir. Kanun koyucular bu iki suçu âdet haline getirenleri âdet haline getirmeyenlere nispetle daha ağır bir şekilde cezalandırırken Hanefi tekerrür/itiyat formülünü takip etmiş görünmektedirler.

Yan kesme ya da adam bıçaklama fiilinin âdet haline getirilmesinin ne anlama geldiği diğer bazı kanun hükümlerinden hareketle tespit edilebilir. Bir hükümde seferden geldikten sonra hizmet tamamlanmadan izinsiz kaçıp giden veya sefere giderken yolda ayrılıp kaçan *yayaya* bu gibi davranışları âdet edinip iki üç defa yapması halinde salb cezası vazedilmektedir.⁷⁶ Bu düzenlemeden hareketle yukarıdaki kanunun yan kesme ya da adam bıçaklama fiillerini *iki üç* defa yapıldığında âdet haline getirilmiş saydığı söylenebilir.

975/1568 tarihli bir mühimme kaydına göre Rum Beylerbeyi merkezi hükumete bir mektup gönderip Sipahi Hızır’ın Sipahi Süleyman’ı öldürmesi için Abdullah isimli kölesine kısa bir kılıç verdiğini; kölenin Süleyman’ı boynundan yaraladığını yazmıştır. Emir Aslan isimli başka bir sipahi Abdullah’ın kendisini bıçakla iki defa yaraladığı şikâyet etmiştir. Osmanlı merkezi otoritesi failin *siyaset* edilmesine hükmetmiştir.⁷⁷ Bu davada suçta mübaşeret eden kişi bir köledir ve birden fazla bıçaklama suçu bulunmaktadır. Söz konusu kanun uyarınca fail hakkında hükmedilen siyaset cezası en azından el kesme olmalıdır; ancak maslahata ve failin önlenme durumuna göre ölüm anlamına da gelebilir.

972/1564 tarihli Erzurum Beylerbeyi ve kadısına gönderilen bir hükümde Hızır isimli bir kişinin kolunu *âlet-i harble* yaralayan ve *şirret ü şekavetle meşhur olduğu* bildirilen Ahmet oğlu Sevindük’ün *siyaset* edilmesi istenmektedir.⁷⁸ Bu

74 XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1972), 6: 4264.

75 Bkz. Merginânî, *el-Hidâye*, 2: 792; Molla Hüsrev, *Dürerü’l-hükkâm*, 2: 103. Ebû Yûsuf’tan bu durumda faile el kesme cezasının verileceği rivayet edilmiştir. A.y.

76 *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 43v; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 65.

77 7 Numaralı Mühimme Defteri, 1: 496.

78 6 Numaralı Mühimme Defteri, 1: 36.

davadaki siyaset cezası, işlenen suça ve yukarıdaki kanun hükmüne bakıldığında en azından kola bıçak saplayıp teşhir etme olmalıdır. Ancak failin *şirret ü şekavet* vasfı onun belirtilen suçu ve benzerlerini âdet haline getirmiş olduğuna işaret etmektedir. Eğer böyleyse siyaset yaptırımının yukarıdaki kanun uyarınca el kesme olması da mümkündür. Failin *şirret ü şekavetle* meşhur olması *sa'y bi'l-fesad* kapsamında ölüm cezasına çarptırılmasına da imkân vermektedir.

Osmanlı kanun koyucuları yolsuz kadın-erkek ilişkilerinde aracılık etmeyi dayak, para cezası ve bazen ilave olarak teşhir cezasını gerektiren⁷⁹ bir suç kabul etmiş; bu çirkin fiilin âdet/sanat haline getirilmesi halinde uzuv kesme cezasına hükmetmişlerdir:

“Ve buzevenklik dâyim san‘atı olan (dâyima âdeti ise san‘ati ola) avretin burnu kesile. Ve illâ eşeğe bindireler; teşhîr oluna.”⁸⁰

Bazı siyasetnamelerde zikredilmiş olan bu hüküm yolsuz kadın-erkek ilişkilerine aracı olan failin teşhir edilmesini, bu işi devamlı âdet/sanat haline getiren failin cezasının ağırlaştırılarak burnunun kesilmesini emretmektedir. Kanun koyucular suçun devamlı sanat edinilmesini onun devamlı âdet haline getirilmiş olmasından çıkarmaktadırlar. Alâüddeve Bey kanunnamesinde yer alan bir hükümde *dâyim püzevenklik itmek âdeti olan* kişinin cezası daha da ağırlaştırılmıştır. Hükme göre fail, alını siyaha boyanarak teşhir edilecek; burnu ve kulağı kesilecektir. Suçu devamlı olarak âdet edinmeyen fail ise para cezasına çarptırılacaktır.⁸¹ Bu hükümlerdeki *dâyim san‘at/dâyima âdet* tabirlerindeki vurgular suçun pek çok defa işlendiği durumu göstermektedir. Kanun koyucuların yolsuz kadın-erkek ilişkilerine aracılık edenlerin müeyyidesi olarak bir kısım kanunlarda dayak-para cezası ve bazen ilave olarak teşhir yaptırımları vazetmişken belirtilen davranışı âdet haline getirenlere ilişkin diğer bir kısım kanunlarda dağlama, damgalama veya uzuv kesmeye hükmetmiş olmaları onların Hanefi ceza geleneğindeki ağırlaştırma formülünden esinlendiklerine işaret etmektedir.

Gayri meşru cinsel ilişkiye aracılık etmek had-kıyas grubu suçların dışında kaldığı için tazir kapsamında ele alınmalıdır. Bu durumda belirtilen fiil için hadde ulaşmayan bir dayak cezası tayin edilecek demektir. Ancak fiilin tekrarlanması cezayı ağırlaştırabilir. Nitekim İbn Kemal söz konusu fiilin tekrarlanması halinde

79 Friedrich Kraelitz Edler Von Greifenhorst, “Kânünnâme Sultan Mehmeds des Eroberers,” *Mitteilungen Zur Osmanischen Geschichte*, no. 1 (1921): 20; Barkan, *Kanunlar*, 388; *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*, 3b; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 40; *Kânünnâme-i Sultân Selîm Hân*, 3b; *Kânünnâme-i Sultânî*, 37b.

80 Bkz. Heyd, *Ottoman Criminal Law*, 71; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, 2: 169.

81 Bkz. Barkan, *Kanunlar*, 121.

şer‘i cezanın *tazîr-i belîğ* olacağını ifade eder.⁸² Ona göre tazir yüz sopaya kadar çıkabildiği için⁸³ *tazir-i belîğ* bu sayıyı akla getiren ağır bir dayak cezasıdır. Gayri meşru cinsel ilişkiye aracılık etme fiili için Ebüssuûd Efendi’nin öngördüğü ceza biraz daha ağırdır. O bir fetvasında köy köy gezip karı, kız ve cariyelerine zina ettirmeyi *âdet* edinen kişilerin haddin ötesinde dayak ve hapis cezasına çarptırılmasına hükmetmiştir.⁸⁴ Dayak cezası haddin ötesinde tayin edilmek suretiyle ağırlaştırılmıştır. İbn Kemal ve Ebüssuûd Efendi gibi fakihlerin yaptığı bu ağırlaştırma ile kanun koyucuların yaptığı yukarıdaki ağırlaştırma Hanefi ceza hukuk geleneğindeki aynı prensipten esinlenmiş görünmektedir.

Sonuç

Bütün bu açıklamalar göstermektedir ki, Hanefi ceza geleneğinde had-kisas dışı ağır ceza anlayışının belli bir formülü vardır ve bu formül klasik Osmanlı yöneticileri tarafından kullanılmıştır. Formülün en basit şekli şudur: Belli suçların -sabit olmalarından sonra- ikinci kez tekrarlanmaları halinde kamu otoritesi faili toplumu bozmaya çalıştığı (*sa ‘y bi ‘l-fesad*) gerekçesiyle siyaseten ölüm ya da uzuv kesme gibi ağır cezalara çarptırabilir. En eski Hanefi hukuk metinlerinde kamu otoritesinin mütekerrir suçlulara ölüm cezası takdir etme hakkının bulunduğu ifade edilmiştir. Zamanla bu kapsamdaki ağır yaptırımlar siyaset olarak ifade edilmeye başlanmış ve siyasetin esas gerekçesi failin *sâ ‘î bi ‘l-fesad* oluşuyla ilişkilendirilmiştir. Failin *sâ ‘î bi ‘l-fesad* olarak görülmesi suçu ikinci kez işlemiş olmasından çıkarılmaktadır. Bununla birlikte ilk defa işlenen bir suçun da bazen toplumu bozmaya çalışma anlamı içerebileceğine ilişkin görüşlere rastlanmaktadır. Muhtemelen böyle suçlar ilk defa işlenmiş olsalar da topluma ve devlete yönelik çok yönlü menfaatleri tehdit ettikleri gerekçesiyle manen tekerrür etmiş kabul edilerek formüle dahil edilmektedir. Ancak bu dahil edişin kamu otoritesinin kendi reyi ile vazettiği ağır cezaları maddi tekerrüre sıkı sıkıya bağlayan hukukçuların endişe ettiği keyfi ve zulmedici siyasete kapı aralayabileceğini not etmek gerekmektedir.

Klasik Osmanlı kanunnamelerinde âdet haline getirilen suçları ilk defa işlenenlere nispetle daha ağır bir şekilde cezalandıran birçok hükmün bulunması kanun yapıcılarının Hanefi ceza geleneğindeki had-kisas dışı ağır ceza formülünden esinlenmiş olduklarını gösterir. Ancak ilgili kanunlar her zaman

82 İlgili fetvalar için bkz. Ahmet İnanır, *Şeyhülislâm İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı’da Hukuki Hayat* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011), 133.

83 Bkz. İnanır, *Osmanlı’da Hukuki Hayat*, 118.

84 *Mecmû‘attü ‘l-fetâvâ*, der. Veli (Yegân) b. Yûsuf el-İskilîbî, (Diyaret İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, no. 178), 68b.

formülün bütün unsurlarını açıkça içermez. Çoğu durumda tek başına siyaset terimi cezalandırmanın Hanefi geleneğinde hangi temele oturduğunu ima etmek için yeterli görülür. Bu terim birçok durumda failin mutlak bir suçlu olduğuna ve toplumu bozmak için çabaladığı gerekçesiyle ağır bir şekilde cezalandırıldığına işaret eder; kimi zaman ilk defa işlenmiş görünmekle birlikte umumi menfaatler için doğrudan tehdit olarak algılanan bir takım suçların manen tekrarlanmış gibi kabul edilerek *sa'y bi'l-fesad* kapsamında değerlendirildiğini gösterir. Had-kıyas dışı ağır cezaya konu olan suçun âdet haline getirilmesinden bahsedilmesi formülün geri kalan kısımlarını zımnen içerir. Yani fail toplumu bozmak için çalışan mütekerri bir suçludur ve siyaseten ağır bir cezaya çarptırılacaktır. Bu bağlamdaki her bir siyaset hükmünde açık ya da örtük olarak Hanefi had-kıyas dışı ağır ceza anlayışının tesiri bulunur.

Kaynakça/References

- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*. 11 Cilt, İstanbul: Fey Vakfı-Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1992-2016.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyaset-i Şer'iyeye." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 299-304. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Aşık Çelebi, *Mi'râcü'l-iyâle ve Minhâcü'l-Adâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, no. 1006.
- Avcı, Mustafa. *Osmanlı Ceza Hukuku*. 2. Baskı. Konya: Mimoza, 2014.
- Aydın, Mehmet Akif. "İtlaf." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 466-469. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. 12. Baskı. İstanbul: Beta, 2014.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye*, Fethü'l-kadîr'le Birlikte. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Barkan, Ömer Lütfî. "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi." *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11, no. 3-4 (1945): 203-224.
- Barkan, Ömer Lütfî. *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- Becerik, Hatice Cenkış. "İslâm Hukukunda Suçun Tekerrürü ve Hukuki Sonuçları." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Beldiceanu, Nicoara. *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî. Code De Lois Coutumieres De Mehmed II: Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmânî*. Wiesbaden: 1967.
- Çivizâde, Muhyiddîn Mehmed Efendi. *Risâle Mûte'allika bi'l-te'azir*, thk. Abdullah Özer, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000).
- Çivizâde, Muhyiddîn Mehmed Efendi. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi. Kılıç Ali Paşa, no. 496.

- Fenârî, Mahmûd b. Pîr Muhammed. *Mesâilü'l-ta'zîr ve Hudûdî'l-Cinâyât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehit Ali Paşa, no. 949.
- Gerber, Haim. *State, Society and Law in İslâm: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Göyünç, Nejat. "Osmanlı Ceza Hukuku ile İlgili Belgeler." *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 1, no. 3 (1967): 40-42.
- Imber, Colin. "Zina in Islamic Law." *Studies in Ottoman History and Law*. 175-206. İstanbul: The Isis Press, 1996.
- Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburg: Edinburg University Press, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerh-i Tenviri'l-ıbsâr*. thk. Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, Ali Muhammed Mu'avvez. Özel Basım. 14 Cilt. Riyad: Darü âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahrü'r-râik*. el-Bahrü'r-râik'in kenarında. 7 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311.
- İbn Nuceym, Zeyneddîn Zeyn b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Kahire: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1311.
- İbnü'l-Bezzâz, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Kerderî. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*. el-Fetâvâ'l-Hindîyye'nin kenarında. 2. Baskı. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethü'l-kadır*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- İnalcık, Halil, ve Robert Anhegger (haz.). *Kânûnnâme-i Sultânî ber Mûceb-i Örf-i Osmânî*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1956.
- İnanır, Ahmet. *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- İnanır, Ahmet. *Şeyhülislâm İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Kanûnî Devrinde Osmanlı'da Hukuki Hayat*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.
- Halebî, Burhaneddîn İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Vehbi Süleyman Gavecî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1989.
- Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. ed. V. L. Menage. Oxford: Oxford University, 1973.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahreddîn Hasan b. Mansûr el-Özkendî. *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*. Fetâvâ'l-Hindîyye'nin kenarında. 2. Baskı. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-emîriyye, 1310.
- Kânûnnâme-i Sultânî*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no. 5819.
- Karaca, Yılmaz, ve Rasim Erol (haz.). Eyüb Mahkemesi 19 Numaralı Sicil. *İstanbul Kadı Sicilleri*. 40 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Kraelitz-Greifenhorst, Friedrich Von. "Kânûnnâme Sultan Mehmeds des Eroberers." *Mitteilungen Zur Osmanischen Geschichte*, no. 1 (1921): 19-32.
- Mecmû'atü'l-fetâvâ*. der. Veli (Yegân) b. Yûsuf el-İskilibî. Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, no. 178.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Muhammed Tamir, Hafız Aşur Hafız. 4 Cilt. Kahire: Dârü's-selâm, 2000.

- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm fi şerh-i Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Matba'a-i ve Kitabhâne-i Mehmed Esad, 1300.
- Mumcu, Ahmet. "Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl." Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.
- XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. A-Z, 8 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1963-1977.
- Özdeğer, Hüseyin. "I. Sultan Selim Kanunnamesi ve Tahlili." *Türk İktisat Tarihi Yıllığı*, no. 1 (1987): 129-175.
- Pir Mehmed Efendi. *Fetâvâ-yı Üskübî*. Süleymaniye Kütüphanesi. Fâtih, no. 2319.
- Günelan, Rıfat (haz.). Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil. *İstanbul Kadı Sicilleri*. 40 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Sahillioğlu, Halil. *Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2002.
- Selânikî Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî*. 2 Cilt. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989.
- Şeybânî, Abdullah Muhammed b. el-Hasen. *Kitabü'l-asl*. tsh. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990.
- Trablusî, Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Halîl. *Mu'înü'l-hükkâm fi mâ yeteradeddü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*. 2. Baskı. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973.
- Tveritinova, Anna S. *Knika Zakonov Sultana Selima I*. Moskova: Akademiya Nauk SSSR, 1968.
- Üçok, Coşkun. "Osmanlı Kanunnamelerinde İslâm Ceza Hukukuna Aykırı Hükümler III." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 3, no. 1 (1946): 48-73.
- Yıldırım, Hacı Osman v.d. (haz.). *5 Numaralı Mühimme Defteri: (973/1565-1566): Özet ve İndeks*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1994.
- Yıldırım, Hacı Osman v.d. (haz.). *6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565): Özet, Transkripsiyon ve İndeks*. 2 Cilt. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995.
- Yıldırım, Hacı Osman v.d. (haz.). *7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet-Transkripsiyon-İndeks*. 4 Cilt. Ankara: Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1998-1999.
- Zeyla'î, Fahreddîn Osmân b. Ali. *Tebynü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-kübrâ'l-emîriyye, 1313.



Poverty, Hunger and Inequality in the Context of Zakat and Waqf

Ahmet Şuayb Gündoğdu¹

Abstract

The purpose of this paper is to clarify the differing roles of *zakat* and *waqf* in poverty alleviation, hunger, and inequality. It aims to provide a blueprint for harnessing *zakat* and *waqf* as alternatives to remedy these social ills. The paper is a qualitative research project, performed through analysis of literature regarding current confusion points pertaining to the areas of *infaq*, *sadaqah*, *zakat*, *cash waqf*, corporate *waqf*, and traditional *waqf*. An ideal social safety net is attainable by focusing on poverty, giving special attention to economic empowerment programs. *Zakat* should play a supporting role in abating hunger for people in the transition while counterbalancing inequalities created by market imperfections. Since *zakat* funds cannot be used for social infrastructure development, traditional *waqf* should fulfil these needs among vulnerable people. Additionally, contemporary forms of cash *waqf* and corporate *waqf* are essential in mobilizing resources for social infrastructure development. In contrast to existing literature, this paper provides an alternative blueprint for Islamic social investment and transfer, clearly delineating the roles of *infaq*, *sadaqah*, *zakat*, and *waqf*. Different Islamic social investment and transfer tools should function like prongs, each acting in a separate sphere, working to serve the same ultimate purpose.

Keywords

Infaq • *Sadaqah* • *Zakat* • *Waqf* • Cash *Waqf* • Corporate *Waqf* • Islamic Microfinance • Economic Empowerment

Zekât ve Vakıf Bağlamında Yoksulluk, Açlık ve Eşitsizlik

Öz

Bu çalışmanın amacı, yoksullukla mücadele, açlık ve eşitsizlik konularında Zekat ve Vakıf kurumlarının üstlendiği farklı rolleri değerlendirmektir. Bu çalışma ile Zekat ve Vakfın söz konusu sosyal yaraları sarmak maksadı ile alternatif olarak kullanıldığı bir plan sunulması amaçlanmıştır. Makale; infak, Sadaka, Zekat, Para Vakfı, Kurumsal Vakıf ve Geleneksel Vakıf alanlarına ilişkin mevcut literatürde bulunan çelişkili noktaları da açıklığa kavuşturan nitel bir araştırma projesidir. İdeal bir sosyal güvenlik ağına; yoksulluğa odaklanılarak ve ekonomik olanak sağlama programlarına özel önem gösterilerek ulaşılabilir. Zekat, piyasa mükemmeliyetsizliklerinin yarattığı eşitsizlikleri dengelerken geçiş sürecindeki insanların açlık sorununu hafifletmede destekleyici bir rol oynamalıdır. Zekat fonları İslami açıdan sosyal altyapı projeleri için kullanılmadığından, geleneksel vakıf, ekonomik olarak savunmasız insanlar için sosyal altyapı ihtiyaçlarının karşılanmasında kullanılmalıdır. Buna ek olarak, çağdaş Para Vakfı ve Kurumsal Vakıf formları sosyal altyapı projeleri için kaynak mobilizasyonu için önemiyet arz etmektedir. Mevcut literatürden farklı olarak, bu makale İslami sosyal yatırım ve sosyal transfer için alternatif bir taslak sunmakta olup infak, sadaka, zekat ve vakf'ın bu bağlamdaki farklı rollerini açıkça ortaya koymaktadır. Farklı İslami sosyal yatırım ve sosyal transfer araçları, her biri ayrı bir alanda hareket eden ve aynı nihai amaca hizmet eden çatal dişleri gibi işlev görmelidir.

Anahtar Kelimeler

infak • *Sadaka* • *Zekat* • *Vakıf* • *Para Vakfı* • *Kurumsal Vakıf* • İslami Mikrofinans • Ekonomik Olanak Sağlama

¹ **Correspondence to:** Ahmet Suayb Gundogdu (Assoc. Prof. Dr.), Istanbul Zaim University, Islamic Economics and Finance, Istanbul, Turkey. Email: Ahmet.gundogdu@izu.edu.tr ORCID: 0000-0002-8910-6690

To cite this article: Ahmet Suayb Gundogdu, "Poverty, Hunger and Inequality in the Context of Zakat and Waqf" *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 49-64. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0005>

Introduction

As a religion, Islam encourages entrepreneurship and wealth creation while obliging believers to allocate some part of their wealth for good causes, as clearly indicated in the Qur'an.¹ Indeed, many verses in the Qur'an clearly indicate the unacceptability of continuing to accumulate wealth without allocating some amount to those in need of support.² Hence, the issue of spending in the interest of good causes is an important topic in Islamic economics and finance. This topic has been discussed throughout Islamic history, as poverty is viewed as a matter to be handled similarly to struggles against disbelief (*kufir*) in Islam. Muhammad (PBUH) said: "O Allah! I seek refuge from disbelief (*kufir*) and poverty".³ Hence, the realities of the contemporary world require a systematic elaboration of how best to structure spending for the cause of Allah (*fisabilillah*).

However, there is often confusion concerning several pertinent terms, namely, *infaq*, *sadaqah*, *zakat*, and *waqf*.⁴ These terms are intended to represent different types of spending and should not be mingled or used interchangeably. The Islamic view suggests beginning with your community first: start with your family (*infaq*) and then expand your giving to relatives and the neighborhood in which you live. The word *infaq* relates to *nafaqa*. It is obligatory for every Muslim to work for and spend money on family members who are not eligible to receive *zakat*. Particularly, it is essential for parents to assure that their children have the relevant education and basic assets necessary to fulfill their obligations in adulthood toward their children and parents. Thus, they should be well-versed in the contemporary skills required to create value, and subsequently allocate some part of their wealth to those closest to them in need of support. Hence, allocation of resources for *zakat* and *waqf* should come only after obligation towards family members has been met. The exception to this principle is *sadaqah*, which is a voluntary act performed by the giver in cases of urgent need and, unlike *zakat*, is not obligatory.⁵ Members of a community should address emergency issues with *sadaqah*.

- 1 You can never have extended virtue and righteousness unless you spend part of what you dearly love for the cause of God. God knows very well whatever you spend for His cause (3:92)
- 2 And let not those who [greedily] withhold what Allah has given them of His bounty ever think that it is better for them. Rather, it is worse for them. Their necks will be encircled by what they withheld on the Day of Resurrection. And to Allah belongs the heritage of the heavens and the earth. And Allah, with what you do, is [fully] Acquainted (3:180)
- 3 Sunan an-Nasa'i 5485.
- 4 Abdur Rashid Siddiqui, *Qur'anic Key Words* (Markfield: The Islamic Foundation, 2008).
- 5 Paul Heck, *Taxation in Encyclopaedia of the Qur'an* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2018).

On the other hand, if the problem is not sporadic but persistent, the issue should be addressed with tools other than *sadaqah*. The intractable issues of poverty, hunger, and inequality should be addressed by enabling a business environment capable of economically empowering people (Islamic microfinance) with the support of *zakat* and *waqf*. Gundogdu systematized the role of Islamic social transfer in the context of sustainable development goals (SDGs) related to economic empowerment (Islamic microfinance), *zakat* and *waqf*.⁶ Unfortunately, *zakat* is assumed to be a major mechanism to address the issue of poverty, yet guidance of Muhammad (PBUH) suggests economic empowerment by means other than *zakat*. Indeed, there is substantial confusion regarding the different facets of *zakat* itself. The distinction between hunger and poverty is key to understanding the role of *zakat* in this context. Although there are different definitions of poverty and hunger, perhaps the best categorization lies in the context of local purchasing power: “National Poverty Line” and “National Hunger Line.”⁷

The main purpose of this paper is to provide a viewpoint for Islamic social transfer while elaborating on confusion regarding *zakat* and *waqf*. The way *zakat* and *waqf* presented in the literature as a panacea is not reasonable. Different tools should have different scope of work to justify their presence. The principles of Islamic social transfer effectuate people-to-people platforms. The Islamic social safety net is formed by the intersection of *infaq*, *sadaqah*, *zakat* and *waqf*. The tax-based, government-centric social security system is not typically embraced. For example, *sadaqah* resources might be mobilized by crowdfunding. In principle, the piling up of resources by governments or institutions, religious or not, is not considered laudable. Resources should be collected and summarily distributed from account to account, not withheld to invest for return, so as to avoid misappropriation and corruption by those running charitable institutions. Only in this regard is government’s supervisory role welcomed and needed. The role of institutions, religious community leaders, and governments as distributors

6 Ahmet Suayb Gundogdu, “An Inquiry into Islamic Finance from the Perspective of Sustainable Development Goals,” *European Journal of Sustainable Development* 7, no.4 (2018): 381-390, <https://doi.org/10.14207/ejsd.2018.v7n4p381>.

7 A comprehensive elaboration is provided in the World Bank document on the definition of poverty (siteresources.worldbank.org 2018). World Bank “The definition of poverty,” accessed December 12, 2018, <http://siteresources.worldbank.org/INTPOVERTY/Resources/335642-1124115102975/1555199-1124115187705/ch2.pdf>.

of charity for the sake of political agendas is not acceptable in Islam.⁸ It is clear that there exist moral hazard, adverse selection and incentive concerns in the delivery of Islamic social transfer services.

It is the aim of this paper to shed light on these issues; propose institutional structure to mitigate these problems and ensure sustainability, outreach and efficiency; and resolve the confusion in the literature on the role *zakat* and *waqf* for poverty alleviation, hunger and inequality. Following, the section two present the case of *zakat* and the section three present the case of *waqf*. The last section provides an evaluation of the viewpoints presented and concludes.

Zakat

The issue of *zakat* is very often confused, and in practice the use of *zakat* funds often defeats the intended purpose of *zakat*. In Islam, *zakat* is not meant as a tool for direct poverty alleviation of individuals. Rather, *zakat* is a means of addressing the societal issues of hunger in transition, and wealth inequality that may result from market imperfections. The effects of *zakat* and *waqf* on poverty alleviation are indirect, and their goal is to support systemic poverty alleviation efforts. The historical account supports this proposition, since despite reports of continued surpluses in *zakat* collection (beyond the amount of *zakat* that could be distributed); the issue of poverty has been prevalent in Muslim societies.⁹ Sporadic periods of plentitude notwithstanding, eradication of visible poverty could not be sustained in the long-run. The belief in Islam is that poverty should be directly targeted by entrepreneurship and trade, and doing so requires the economic empowerment of vulnerable people. *Zakat* and *waqf* mechanisms are needed to grapple with hunger, poverty, and inequality; yet, when it comes to poverty, the focus should be on economic empowerment. Creating dependency on charity is not encouraged in Islam, as indicated in the hadith in Table 1.

8 O you who have believed, do not invalidate your charities with reminders or injury as does one who spends his wealth [only] to be seen by the people and does not believe in Allah and the Last Day. His example is like that of a [large] smooth stone upon which is dust and is hit by a downpour that leaves it bare. They are unable [to keep] anything of what they have earned. And Allah does not guide the disbelieving people (2:264).

9 Didin Hafidhuddin and Syauqi Beik, "Zakat Development: Indonesia's Experience," *Jurnal Ekonomi Islam Al-Infah* 1, no.1 (2010): 40-52.

Table 1: Economic Empowerment showcase of Muhammad (PBUH)

A man of the Ansar community came to the Prophet (PBUH) and begged from him. (#1) He (the Prophet) asked: Have you nothing in your house? He (the man) replied: Yes, a piece of cloth, which we wear, or which we spread (on the ground), and a wooden bowl from which we drink water. (#2) He (the Prophet) said: Bring them to me. He (the man) then brought these articles to him and he (the Prophet) took them in his hands and asked to the assembly of people: Who will buy these? A man said: I shall buy them for one dirham. He (the Prophet) asked twice or thrice: Who will offer more than one dirham? Another man said: I shall buy them for two dirhams. (#3) He (the Prophet) gave these to him and took the two dirhams and, giving them to the man of the Ansar, he said: Buy food with one of them and take it to your family, and buy an axe and bring it to me. (#4) He then brought it to him. The Prophet (peace be upon him) fixed a small branch of wood (as a handle) on it with his own hands (#5) and said: Go, cut and gather firewood and sell it, and do not let me see you for a fortnight. (#6) The man went away, cut and gathered firewood and sold it. When he had earned ten dirhams, he came to him and bought a garment with some of them and food with the others. (#7) The Prophet (PBUH) then said: This is beer for you than begging which should come as a spot on your face on the Day of Judgment.

Source: Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad Ibn Husain, Kitab Shu'ab al-Iman, Bab al-Hathth *(ala)* Tark al-Ghill was al-Hasad/ Mishkat, Kitab al-Adab, Hadith No 505 as cited by Obaidullah (2016)

This example of Muhammad (PBUH) suggests that the Islamic approach to poverty alleviation is entrepreneurship and trade. Indeed, what is illustrated in the hadith is very similar to contemporary Islamic microfinance practices with economic empowerment approaches.¹⁰

Ideally, the economic system should be designed to enable people to take care of themselves while creating a surplus. This requires measures which can ring-fence vulnerable people against exploitation occurring in the form of *riba*, or high input prices followed by low off-take prices. A phrase common among Indonesian rural populations summarizes this phenomenon: “*tuku larang, adol murah*- too high a price when you buy, too low a price when you sell”.¹¹ Vulnerable people need protection from exploiters and economies of scale in their business transactions, that is, economic empowerment. Hence, Islam forbids *riba* and assures fair price formation in markets by disallowing monopolies and the taking advantage of financially strained people by offering them prices below market worth. The economic empowerment approach of Islamic microfinance aims at balancing economies of scale for vulnerable people by aggregating demands and supply in

10 Gündoğdu, “An Inquiry,” 381-390.

11 Dani Muhtada, “The Role of Zakat Organization in Empowering the Peasantry: A Case Study of the Rumah Zakat Yogyakarta Indonesia,” in *The Islamic Finance for Micro and Medium Enterprises*, ed. Mohammed Obaidullah and Salma Abdullateef (Jeddah: IRTI, Islamic Development Bank, 2008).

order to obtain the best prices for them. This approach also introduces a profit-loss sharing financing mechanism, thus ring-fencing them against loan sharks. The Islamic approach indicates that not *zakat* but entrepreneurship and trade are ultimately the key to poverty alleviation and prosperity. However, while *zakat* does have a role to play in support for poverty alleviation, there remain certain confusions concerning the principle.¹²

The traditional understanding of *nisab* to determine which people are liable to pay *zakat* (*muzakki*) may not be relevant in the contemporary world. However, the essence of *nisab* is still valid: one must have some assets after fulfilling *infaq* obligations and making voluntary *sadaqah* payments. In the same fashion, *zakat* should be allocated based on purchasing power parity in a community. Hence, *zakat* should be distributed to *mustahiqeen*—those who are below the hunger line and wish to engage in economic activities.¹³ Continuing to allocate *zakat* to those who do not want to help themselves might in fact be seen as a kind of oppression (*zulm*). This is because such a practice would put generations of offspring into a poverty trap. In this regard, Gundogdu indicated the use of *zakat* to address hunger only in the case of Islamic microfinance.¹⁴ However, microfinance institutions should operate based on market dynamics without *zakat* or *waqf* equity contributions, so as to assure value-addition and profit making and avoid creating zombie microfinance intuitions. In cases where Islamic microfinance beneficiaries are also afflicted with hunger, *zakat* support directly to individuals is advised only as a transition mechanism. The use of *zakat*, *sadaqah*, and *waqf* as buffers against non-performing loans (NPLs), guarantee funds, or equity in Islamic microfinance (as proposed by Hassan; Obaidullah and Abdullateef) is not acceptable, since *zakat* is meant to be a people-to-people direct

12 Yusuf Qaradhawi, *Fiqh Al-Zakah*, trans. Monzer Kahf (Jeddah: Center for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University, 1995). The confusion relates to the following major aspects of *zakat*:

- a) Who should give *zakat* (*Muzakki*)?
- b) Who should be beneficiaries of *Zakat* (*Mustahiq*)?
- c) Who should distribute *zakat*?
- d) Where should *zakat* be distributed?
- e) Cash vs. in-cash-kinds of *zakat* allocation
- f) Calculation of *zakat* based on market value net-worth vs. income generated from assets
- g) Can we accumulate *zakat* funds and use return from investments as proceeds for distribution?

13 Mustahqeen are clearly identified in Qur'an at verse 9:60.

14 Gundogdu, "An Inquiry," 381-390.

wealth re-distribution mechanism.¹⁵ However, their proposal for a profit-loss sharing mechanism between microfinance institutions (MFIs) and microfinance beneficiaries (MFBs) is accurate, as fixed return contracts in microfinance may allow MFIs to put all the burden on MFBs without providing conducive business opportunities, that is, economic empowerment.¹⁶

Once the issue of hunger is addressed in a community, *zakat* should continue its role as a wealth re-distribution mechanism to correct market imperfections. However, it is important to note that *zakat* is a measure of wealth, not GDP. Comparing *zakat* collection as a percentage of GDP as indicated by Kahf and Ahmad suggests that *zakat* is assumed to be a kind of tax based on annual income streams such as GDP, not wealth stock re-distribution.¹⁷ *Zakat* funds cannot be used to create return on investment so as to use their proceeds for charitable purposes. The wealth accumulation in *zakat* funds hints at a major issue, as *zakat* funds should be distributed and not withheld for any reason. There already exist issues concerning *zakat* distribution mechanisms. The contemporary *zakat* collection mechanisms used by institutions might not be proper, as many concerned Muslims have doubts about the integrity of those running these institutions.

Although Obaidullah observed cynicism as a major impediment to performance of *zakat* collection by institutions, perhaps Muslims with generations of experience have justification for their skepticism.¹⁸ Indeed, the doubts of Muslims are justified since *zakat* funds keep increasing; yet these institutions have accommodated the needy only with the returns on their investments.¹⁹ This practice is against the spirit of *zakat*: wealth re-distribution. We are not ready to suspect any Muslim preferring to give his/her *zakat* directly to real people, known to them, but not to institutions. Due to political economy constraints, it is not a straightforward process to audit integrity of institutions in investments so as to

15 M.K. Hassan, "An Integrated Poverty Alleviation Model Combining Zakat, Awqaf and Micro-Finance," *Seventh International Conference: The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy*, 6-7 January 2010, Bangi, Malaysia; Mohammed Obaidullah and Abdullateef Salma, *Islamic Finance for Micro and Medium Enterprises* (Jeddah: IRTI, 2011).

16 Gundogdu, "An Inquiry," 381-390.

17 Monzer Kahf, "Zakat: Unresolved Issues in the Contemporary Fiqh," *IIUM Journal of Economics and Management* 2, no. 1 (1989): 1-23; Habib Ahmed, *Role of Zakat and Awqaf in Poverty Alleviation* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank Group, 2004).

18 Mohammed Obaidullah, "Revisiting Estimation Methods of Business Zakat and Related Tax Incentives," *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, no.7 (2016): 349-364.

19 Mohammed Obaidullah, *Zakat Management for Poverty Alleviation* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 2016).

prevent misappropriation via complicated financial mechanisms. With his full authority, Prophet Muhammad (PBUH) audited *zakat* employees. Today, no one has such authority. Hence, people-to-people *zakat* platforms under government supervision are necessary to gain the trust of devoted Muslims. None, including religious clergy and government officials, should enjoy the power to distribute money collected from people for charitable purposes to society.

The spirit of *zakat* also impedes the payment of *zakat* to any institution, but directs it to people alone. People-to-people platforms without any patronage and with transparent government supervision would increase formal *zakat* collection. The key is to have highly credible platforms, not institutions, because given the political economy, it is a big challenge for *zakat* institutions to be seen as trustworthy. The cost of people-to-people *zakat* platforms can be covered with some part of the *zakat* collected.²⁰ It is clear in Islamic tradition that *zakat* is meant to be distributed where collected. *Asabiyah* in the form of geographical origin is not acceptable. For example, a person living abroad is not allowed to send *zakat* to his neighbors in this home country while he has a needy neighbor nearby. However, it is acceptable for a person to give *zakat* to his needy relatives living in another area, and surplus *zakat* in one area can be distributed in another area.²¹

Zakat can be collected in the form of cash or cash-in-kind. However, it should not be in the form of food-stamps, and recipients should be able to liquidate the cash-in-kind for cash, as per the principles of *tamlik*. The principle of *tamlik* necessitates the transfer of ownership to a *zakat* beneficiary (*mustahiq*) with all the rights of ownership.²² In the contemporary world, there exists another concern regarding one type of cash-in-kind distribution: company shares. Unfortunately, given that there is no proper dividend distribution practice in many Muslim countries, the distribution of company shares is problematic. The practice is also problematic as it would negatively affect the sustainability of companies. Those who establish the companies should, and need to, maintain control over decision making by retaining voting power in the company. In this way, company share distribution methods were used in Iran. In due course, the Iranian company owners purchased back, at lower than market prices, the shares from *mustahiqeen* (*zakat* beneficiaries). Although there was some improvement in poverty, the issue

20 Qur'an at verse 9:60

21 Decree No. 3 on Transfer of *Zakat* Money to Other Areas, delivered by the First Symposium of *Zakat* Contemporary Issues, Cairo (1988).

22 Muhammad Anwar, "Financing Socio-Economic Development with Zakat Funds," *Journal of Islamic Economics* 4, no.1&2 (1995): 15-32.

of inequality persisted in Iran.²³ It is perhaps because of the lack of understanding the issues pertaining *zakat*. An alternative is proposed that companies should pay *zakat* based on their balance sheets and income statements. Obaidullah takes stock of the literature on company *zakat* payments, concluding that the orthodox position of having earnings as a *zakat* base is consistent and makes economic sense.²⁴ However, extensive literature on *zakat* bases, either orthodox or innovative, is not in line with the spirit of *zakat*.²⁵

1. Such practices only dilute fair price formation in the market as *zakat* payments would be factored as costs similar to taxes. It is clear that Islam does not favor tax-based, particularly transaction tax, systems.²⁶ Nevertheless, tax credits for *zakat* are a good way to phase out tax funded social transfer systems. The resulting direct wealth transfer systems would thereby abate the burden on the states.²⁷ *Zakat* should be collected based on market value net-worth, but not income generated from assets.
2. *Zakat* is an obligation of real persons, not legal entities. During judgement day, individuals, not legal entities, shall be accountable for having met *zakat* obligations. Hence, *zakat* should be collected based on the net worth of individuals.

Zakat collection based on company shares is more plausible, but the repercussions should be addressed. In this regard, people can transfer some of their company shares to a temporary corporate *waqf* that can use the cash receipt from the company shares dividends for social infrastructure development. However, there should be a fair dividend distribution mechanism in place to assure the *tamlık* right to the *waqf* while addressing the sustainability concerns for the company. Company shareholders can postpone their *zakat* obligation for a certain period of time, and at the end of the temporary corporate *waqf*, they can opt to pay their *zakat* obligation based on the market value of the shares or extend the duration of the temporary corporate *waqf*. Such a solution would allow growth and sustainability of profitable companies in the service economy while allowing

23 Djavad Salehi, "Poverty and income inequality in the Islamic Republic of Iran," *Revue Internationale des Etudes du Développement* 1, no. 229 (2017): 113-136, <https://doi.org/10.3917/ried.229.0113>.

24 Obaidullah, "Revisiting," 349-364.

25 For example, OIC Fiqh Academy Decree No.2 on *Zakat* on Building and Non-arable Land (2nd session) ruled out levying 2.5 percent of revenues of assets. However, such an approach would defeat the spirit of *zakat*: Wealth distribution. At the end, 2.5 percent would be factored in the rent and deteriorate the situation of people who do not have assets/wealth but have to pay higher rents with little hope for accumulating some sort of assets/wealth. The wealth and assets would stay and accumulate at the hands of very few with such an approach to *zakat* base.

26 Ahmet Suayb Gundogdu, *A Modern Perspective of Islamic Economics and Finance* (Bigley: Emerald Publishing, 2019).

27 The *zakat* Management Act of Indonesia No: 38/199 is a good example of tax-deduction.

social transfer obligations to be met through the *waqf* mechanism. Under such an approach, shareholders cannot keep deferring their *zakat* obligation forever, as *tamlík* principles would give substantial voting power to *waqf* beneficiaries.²⁸ In a similar fashion, people can also defer some part of their *zakat* payment obligation to a future time with temporary cash *waqf*. Such a practice would serve as a cushion should they have financial sustainability concerns for the future.

Waqf

Unlike *zakat*, which is a direct wealth transfer and resource mobilization method to address imbalances in a community, traditional *waqf* is a business model that serves as an alternative to public or private ownership. The *waqf* model works very well within social infrastructure asset management, such as health centers, educational institutions, and water and sanitation infrastructure management. The role of *waqf* should be understood vis-à-vis restriction on the use of *zakat* funds. The use of *zakat* funds for social and economic infrastructure such as hospitals, schools, libraries, bridges, and highways, (unlike proposed by Anwar), is not accepted.²⁹ Decree No. 1 on Investment of *zakat* funds by the Third Symposium of *Zakat* Contemporary Issues, Kuwait (1991) allows the use of *zakat* for social infrastructure development. However, again, such practices contradict the principle of *zakat* being an obligatory people-to-people wealth re-distribution mechanism. The issue of social infrastructure development is supposed to be addressed with *waqf*, a voluntary act, and this is how the *waqf* concept emerged as a separate charity tool in Islam, distinct from *zakat*. Indeed, the Islamic *waqf* model as a legal entity is believed to be inspiration for secular trusts, endowments, and foundations.³⁰ However, there are key differences between a trust and a *waqf*.³¹

Both public and private ownership in social infrastructure have repercussions that give rise to sustainability and fairness issues. *Waqf*, with its fundamental principles of perpetuity, inalienability, and irrevocability, assures proper

28 M.A. Hashim, “The Corporate Waqaf: A Malaysian Experience in Building Sustainable Business Capacity,” paper delivered at Dubai International Conference on Endowments, 16-17 February 2010, Dubai, United Arab Emirates.

29 Al Qaradawi, “Fiqh,” 1994.

30 Murat Cizakca, *History of Philanthropic Foundations* (Istanbul: Bogazici University Press, 2000).

31 For example, in a trust, the property ownership vests with the trustee; in case of Waqf ownership vests with Allah. A Waqif (Waqf endower) does not have power to revoke Waqf, while in case of trust settlor can revoke trust.

management of assets, and relies upon community engagement to meet basic human needs. In cases of private ownership, commoditization of basic human necessities gives rise to inequalities in society. In case of public ownership, the issues of corruption and maintenance emerge. *Waqf* is a viable business model to engage communities that are the beneficiaries of the services provided by these assets (*mawquf alaihi*). Hence, the issues of commoditization and maintenance are less likely to inflict inequities on people. Unfortunately, throughout history, the use of *waqf* was not fully related to social infrastructure development. Very often people used the *waqf* mechanism to avoid taxes, or the confiscation of inheritance by the state.³² The use of *waqf* to circumvent such adversities is a rational behavior:

1. Islamic economic principles eschew tax collection-based systems.³³
2. Inheritance rights are well-protected in Islamic jurisprudence, to the extent that one cannot allocate all his inheritable assets to a *waqf*.³⁴

Taxes imposed by the state and acting as a hindrance to rightful inheritance give rise to the second-best option for the people: the family *waqf*. The best option (having a tax-free economic system and allowing for wealth transfer to posterity via inheritance) has not been realized. Islam encourages wealth accumulation, as doing so supports the freedom of individuals to have a free say in society. In a case where mass numbers of people have no wealth attached to them, they might keep quiet even under heavy oppression. Hence, wealth attached to individuals is a kind of safeguard against the rise of oppression. However, uncontrolled wealth accumulated in the hands of a very few is not acceptable in Islam. Everyone should have some assets, and wealth should not be accumulated at the expense of *infaq*, *sadaqah*, or *waqf*. Furthermore, wealth should be re-distributed among the people by means of *zakat*, so that more individuals possess a certain amount of capital and can have a free say in matters concerning society.

The connection between *zakat* and *waqf* should be discerned: wealth allocated for *waqf* is not part of the *zakat* base. This was another reason for the development of the family *waqf*. Tax circumvention and protection against confiscation might

32 Timur Kuran provided detailed numbers in the case of Ottoman Awqaf in this context. See Timur Kuran, "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System," *Law & Society Review* 35, no. 4 (2001): 841-898, <https://doi.org/10.2307/3185418>.

33 This refers to prohibition of tax collection by Muhammad (PBUH) at the establishment of Medina Market as cited in Kister, "The Prophet," 272-276.

34 Mohammed Obaidullah, *Awqaf Development and Management* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, 2013).

appear as reasonable causes to create a family *waqf*, but *zakat* avoidance is not acceptable at all. “The charity begins at home” principle is not related to *waqf*, but rather to *infaq* and inheritance. The guiding purpose of *infaq* and inheritance in Islam is to prepare posterity for the future. They should obtain the best possible education to prepare themselves to adapt to upcoming technologies. By making use of a certain amount of inherited wealth, and generating enough of their own wealth to sustain their families, they will be well-positioned to contribute to society via *sadaqah*, *waqf* and *zakat*. While it is not acceptable to avoid *zakat* by means of family *waqf*, as it was funded by cash-in-kind *zakat* payments from company shares (corporate *waqf*), *zakat* payments can be postponed by means of temporary cash *waqf* model. Temporary cash *waqf* may not observe all three principles of traditional *waqf*: perpetuity, inalienability, and irrevocability. Nevertheless, these principles are not based on Qur’an and might be re-visited as long as the philosophy of *waqf* (to provide social infrastructure to vulnerable people) is observed. Perhaps, the perpetuity, inalienability, and irrevocability principles of traditional *waqf* were brought forth due to concerns about those who established a family *waqf* with circumventive intentions. The principles dictate that *waqf* assets (*mawquf*) cannot be sold. However, this principle is circumvented by *hukr* contracts, which in practice also allow for inheritance of *hukr*. Additionally, cases of *ibdal* (changing *waqf* assets (*mawquf*) with cash), and *istibdal* (changing *waqf* assets (*mawquf*) with new assets) have been often recorded in the history of *waqf*.³⁵ These types of practices had already rescinded the perpetuity, inalienability, and irrevocability principles of traditional *waqf*. Indeed, temporary cash *waqf* is perfectly acceptable, since it was justified as having similar economic benefits for social infrastructure development, and offered assurance to *muzakki* with financial sustainability concerns. In this regard, temporary cash *waqf* is similar to the corporate *waqf* approach. The approach, however, is different from social responsibility programs.

Unlike social responsibility programs and unacceptable *zakat* practice based on income statements (which are calculated like taxes by company management and create inefficiency), the company shares benefits from dividends, and cash *waqf* benefits from returns on investments. While the company focuses on profit-maximization, and a cash *waqf* focuses on maximizing return on investment, the dividend payments from profit-maximized companies and return on investments from a cash *waqf* can both be used on social infrastructure development.³⁶ A

35 Stephen Heyneman, *Islam and Social Policy* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2004).

36 The cash Waqf seeking high-risk investment for profit maximization categorized as investment bank by some scholars. While cash Waqf categorized for Waqf administered based on zero-downside risk with moderate return approach.

mechanism to ensure that more resources for social infrastructure development are derived from corporate *waqf* and cash *waqf* is needed.³⁷ The company shareholders and individuals may opt to postpone some part of their *zakat* obligation by means of corporate *waqf* and temporary cash *waqf*. Such postponement should be fine, as it addresses the concerns of both *mustahiq* (one eligible to receive *zakat*) and *muzakki* (one liable to give *zakat*). *Muzakki* may have some wealth for now, but perhaps he is not sure of the future, as economic conditions five years from now may lead to a life under the poverty line. Hence, upon termination of temporary cash *waqf*, he may have access to the funds. If conditions improve or stay as is, s/he may continue to allocate the wealth to temporary cash *waqf*. The money collected in temporary cash *waqf* can be invested as *qard hasan*, in which the return on investment is spent for social infrastructure development (such as affordable housing, temporary health programs, etc.), while the principle is returned to the original owner.³⁸ This is a different understanding of *qard hasan*, and it is necessary, as it has been observed in many instances that vulnerable people are not even able to pay interest free loans for education, health, water, sanitation, and affordable housing projects. Hence, according to Gundogdu, using the return on investment from a temporary cash *waqf* is a needed solution to address social infrastructure development requirements.³⁹ Moreover, as cited by Obaidullah, another definition of *waqf* is “withholding an asset while releasing its usufruct.”⁴⁰

Accordingly, there is a need to adapt the traditional *waqf* business model into the realities of the contemporary world. In this regard, finite *waqf* as opposed to permanent *waqf* can fit the bill. Traditionally, *waqf* is a business model intended to deliver social goods, such as education, health services and water supply which are better off not being commoditized. Given the evolving needs of society, the temporary cash *waqf* model can better deliver these social goods, while addressing bottlenecks with traditional *waqf*. First, contemporary development programs need to operate temporary programs such as “fighting against avoidable blindness,” or development of relevant educational curricula. Thus, the current need is to have funds available for a certain period of time at a specific geographical site,

37 Mohammed Obaidullah (2013) provided permissibility of such Waqf in the context of legal comparison across countries.

38 Gundogdu, “An Inquiry,” 381-390.

39 Gundogdu, “An Inquiry,” 381-390.

Indeed, the men who practice charity and the women who practice charity and [they who] have loaned Allah a goodly loan - it will be multiplied for them, and they will have a noble reward (57:18).

40 Obaidullah, “Awqaf,” 2013.

eventually moving on to another location (rather than establishing permanent physical infrastructure in a specific place).⁴¹ Secondly, the issue of principle-agent is more acute in permanent *waqf* if there exists no mechanism to impede mismanagement or misappropriation by the *nazir/mutavalli* (Trustee/Manager), particularly after the death of *waqif* (*waqf* Endower).

Evaluation and Conclusion

In an Islamic economic system, rich and able people should focus on profit maximization with their companies and increase economic surplus. They should then allocate some part of their wealth after *infaq* and *sadaqah* to temporary cash *waqf*, corporate *waqf* and *zakat* in order to make more people rich and able. The concern might be that these individuals may attempt total avoidance of *zakat* with temporary cash *waqf* and corporate *waqf*. However, the very nature of the decrease in purchasing power of money in temporary cash *waqf* over a long period of time and the controlling power of company shares would tend to balance toward preference for *zakat*. Hence, both temporary cash *waqf*, corporate *waqf* and *zakat* are expected to work hand-in-hand for the benefit of the social safety net. On another note, like keeping accumulated *zakat* in funds without making distributions, having returns on investment of cash *waqf* and corporate *waqf* into the corpus of *Waqf* is not acceptable. Nevertheless, if needed, the return of temporary cash *waqf* and corporate *waqf* can be used for commercial return, for *awqaf* development, and to provide physical assets for schools, hospitals, water and sanitation social infrastructure.

It is of the utmost importance to note the fact that Islam does not accept masses of people staying idle and depending on social transfer of capital from governments or wealthy people, as this is against human dignity. Everyone should work toward attaining a certain amount of wealth, as economic empowerment contributes to individuals' willingness to participate in free speech in society. Ultimately, people dependent on government support or wealth transfer from the rich would be very obedient, even in the face of extreme oppression and malevolence in their society. Hence, the concept of economic empowerment within Islamic microfinance should be the central element of poverty alleviation in Islamic economies and financial systems. Economic empowerment programs should not use resources of *waqf* and *zakat*, but design programs based on economic viability to ensure value addition. *Zakat* has direct societal effects on hunger and inequality. *Waqf* is a business model intended to operate social infrastructure, but temporary cash *waqf* and corporate *waqf* models can both be used for resource mobilization to

41 Gundogdu, "An Inquiry," 381-390.

implement temporary social development programs. Both *zakat* and *waqf* have unique, indirect and valuable roles to play in poverty alleviation. However, for sustainable and long-term results, the focus of poverty alleviation efforts should be on economic empowerment.

Grant Support: The author received no financial support for this work.

References/Kaynakça

- Ahmed, Habib. *Role of Zakat and Awqaf in Poverty Alleviation*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank Group, 2004.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *Fiqh al-Zakat*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1994.
- Anwar, Muhammad. "Financing Socio-Economic Development with Zakat Funds." *Journal of Islamic Economics* 4, no.1&2 (1995): 15-32.
- Cizakca, Murat. *History of Philanthropic Foundations*. Istanbul: Bogazici University Press, 2000.
- Gundogdu, Ahmet Suayb. "An Inquiry into Islamic Finance from the Perspective of Sustainable Development Goals." *European Journal of Sustainable Development* 7, no.4 (2018): 381-390. <https://doi.org/10.14207/ejsd.2018.v7n4p381>.
- Gundogdu, Ahmet Suayb. *A Modern Perspective of Islamic Economics and Finance*. Bigley: Emerald Publishing, 2019.
- Hafidhuddin, Didin, and Syauqi Beik. "Zakat Development: Indonesia's Experience." *Jurnal Ekonomi Islam Al Infaq* 1, no.1 (2010): 40-52.
- Hashim, M.A. "The Corporate Waqf: A Malaysian Experience in Building Sustainable Business Capacity." paper delivered at Dubai International Conference on Endowments, 16-17 February 2010, Dubai, United Arab Emirates, Accessed January 13, 2019. <https://www.unescwa.org/events/dubai-international-conference-endowments-innovative-sources-finance-small-and-medium-sized>
- Hassan, M.K. "An Integrated Poverty Alleviation Model Combining Zakat, Awqaf and Micro-Finance." *Seventh International Conference: The Tawhidi Epistemology: Zakat and Waqf Economy*, 6-7 January 2010, Bangi, Malaysia, Accessed January 13, 2019. <http://www.ukm.my/hadhari/publication/proceedings-of-seventh-international-conference-the-tawhidi-epistemology-zakat-and-waqf-economy>.
- Heck, Paul. *Taxation in Encyclopaedia of the Qur'an*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2018.
- Heyneman, Stephen. *Islam and Social Policy*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004.
- Kahf, Monzer. "Zakat: Unresolved Issues in the Contemporary Fiqh." *IIUM Journal of Economics and Management* 2, no.1 (1989): 1-23.
- Qaradhawi, Yusuf. *Fiqh Al-Zakah*. Translated by Monzer Kahf. Jeddah: Center for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University, 1995.
- Kister, Meir Jacob. "The Market of the Prophet." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, no.8 (1965): 272-276.
- Kuran, Timur. "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System." *Law & Society Review* 35, no. 4 (2001): 841-898. <https://doi.org/10.2307/3185418>.

- Muhtada, Dani. "The Role of Zakat Organization in Empowering the Peasantry: A Case Study of the Rumah Zakat Yogyakarta Indonesia." In *The Islamic Finance for Micro and Medium Enterprises*, edited by Mohammed Obaidullah, and Salma Abdullateef, 289–310. Jeddah: IRTI, Islamic Development Bank, 2008.
- Obaidullah, Mohammed, and Salma Abdullateef. *Islamic Finance for Micro and Medium Enterprises*. Jeddah: IRTI, 2011.
- Obaidullah, Mohammed. *Awqaf Development and Management*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank, 2013.
- Obaidullah, Mohammed. "Revisiting Estimation Methods of Business Zakat and Related Tax Incentives." *Journal of Islamic Accounting and Business Research*, no.7 (2016): 349-364.
- Obaidullah, Mohammed. *Zakat Management for Poverty Alleviation*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 2016.
- Salehi, Djavad. "Poverty and income inequality in the Islamic Republic of Iran." *Revue Internationale des Etudes du Développement* 1, no. 229 (2017): 113-136. <https://doi.org/10.3917/ried.229.0113>.
- Siddiqui, Abdur Rashid. *Qur'anic Key Words*. Markfield: The Islamic Foundation. Markfield, 2008.



An Ottoman Historian: ‘Uthmān Fütūhī and His Work ‘Ajā’ib al-Meḥārib ve Gharā’ib al-Me’ārik

Veysel Göger¹, Hüseyin Sarıkaya²

Abstract

This study is on a less-known Ottoman historian ‘Uthmān Fütūhī and his works, particularly his chronicle about the Yemen expedition (1569-1571). The author wrote two books. The first, titled ‘Ajā’ib al-Meḥārib ve Gharā’ib al-Me’ārik, is about this Yemen expedition. The scribe committed this work to paper upon request of Kūjā Sinān Pasha who was the chief-commander of the Ottoman troops dispatched to Yemen to suppress the Zeydī uprising. We now have two copies of this work (full and incomplete), which are accessible. ‘Uthmān Fütūhī benefited to a considerable extent -as a reference- from *Nāme-i Fütūh-ı Yemen* by Muşţafā Rumūzī. However, we have additionally found out that Fütūhī narrates some specific information that Rumūzī doesn’t.

Fütūhī’s second work with religious content is called *Kenz al-Mewā’iz*. As far as we know, the sole copy is in the Egyptian National Library and Archives. Fütūhī submitted this manuscript to Khādīm Mesīh Pasha, the then-Egypt Governor.

Keywords

Ottoman Chronicle • Uthmān Fütūhī • Yemen Expedition (1569-1571) • Kūjā Sinān Pasha • Muşţafā Rumūzī • Khādīm Mesīh Pasha

Bir Osmanlı Tarihçisi: Osmān Fütūhī ve ‘Acā’ibü’l-Mehārib ve Garā’ibü’l-Me’ārik Adlı Eseri

Öz

Bu çalışma, kimliği pek de bilinmeyen bir Osmanlı tarihçisi Osmān Fütūhī ve onun eserleri –özellikle de Yemen seferi hakkında kaleme aldığı kroniği– hakkındadır. Müellifin iki eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bunlar arasında bulunan ‘Acā’ibü’l-Mehārib ve Garā’ibü’l-Me’ārik başlıklı eseri Yemen seferi (1569-1571) üzerinedir. Yazar, Zeydī isyanını bastırmak amacıyla Yemen’e sevk edilen Osmanlı askerî kuvvetlerinin başkumandanı Koca Sinān Paşa’nın isteği üzerine bu eseri kaleme almıştır. Bu eserin günümüze ulaşılabilen iki ayrı nüshasına da (biri tam diğeri eksik nüsha) sahibiz. Müellif, ana kaynak olarak Mustafa Rumūzī tarafından kaleme alınan *Nāme-i Fütūh-ı Yemen* adlı eserden önemli ölçüde faydalanmıştır. Bunun yanında, Fütūhī’nin Rumūzī’de yer almayan bazı özgün bilgileri naklettiği de anlaşılmaktadır.

Fütūhī’nin dinî muhtevaya sahip ikinci çalışması *Kenzü’l-Mevā’iz* olarak anılmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla eserin tek nüshası Mısır Milli Kütüphanesi ve Arşivi’nde bulunmaktadır. Fütūhī bu nüshayı dönemin Mısır Valisi Hādīm Mesīh Paşa’ya sunmuştur.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Kroniği • Osmān Fütūhī • Yemen Seferi (1569-1571) • Koca Sinān Paşa • Mustafa Rumūzī • Hādīm Mesīh Paşa

1 **Correspondence to:** Veysel Goger (Dr. Lecturer), Bingöl University, Faculty of Science and Literature, Department of History, Bingöl, Turkey. Email: veyselgoger@yahoo.com ORCID: 0000-0002-2918-9180

Hüseyin Sarıkaya (Dr. Lecturer), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Istanbul, Turkey. Email: huseyin.sarikaya@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-9398-1295

To cite this article: Veysel Goger and Hüseyin Sarıkaya, ‘An Ottoman Historian: ‘Uthmān Fütūhī and His Work ‘Ajā’ib al-Meḥārib ve Gharā’ib al-Me’ārik,’ *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 65-78. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0077>

Introduction

Contemporary Ottoman historians need further resources to rightly elaborate and assess current information. This need is getting increase especially for the issues hardly resolved with available documents. Albeit putting the archives into service by the experts in an organizational structure provides a relatively regular data flow, unfortunately this state is a matter of question for the chronicles, which constitutes the second largest resource group. Therefore, identification, transcription and evaluation of the Ottoman chronicles in numerous archives and libraries around the world could be achieved by the efforts of individual Ottoman historians. Also, classification of these chronicles, commonly examined in M.A. and P.h.D studies allow other researchers to benefit fruitfully, which we believe is quite promising but there is still a lot to do. That is to say, various chronicles in private or public archives and libraries, the secrets of which are still undisclosed, are possible to be discovered.

Regarding the assessment above, we have examined a very-little-known Ottoman chronicle, describing the re-conquest of Yemen by the Ottomans between 1569 and 1571, additionally accentuated the value of the chronicle, the life and another work of the author.

Name and Life of the Author

Biographical details of Fütūhī are limited with only what he presents in his own works. His name is ‘Uthmān but he came known under the pseudonym of *Fütūhī*, the son of ‘Abd al-Qādir, the son of ‘Alī al-Şabūhī.¹ However, ‘İsmā‘īl Pasha Baghdādli, writing about Fütūhī’s work titled as *Kenz al-Mewā‘iz*, mentions his pedigree as follows: ‘Uthmān b. al-Fütūhī b. al-Vizier ‘Abd al-Qādir Pasha b. Mesīh Pasha al-Rūmī.² According to him, Fütūhī’s father is a vizier and grandfather Mesīh Pasha. But we treat this claim with suspicion because Fütūhī himself conveys no such objective statement in his works.

In 1571, upon Kūjā Sinān Pasha’s (d. 1596) appointment to the governorship (*beylerbeyi*) in Egypt following the Yemen campaign, he meets with Fütūhī.³

1 The Library of Topkapı Palace Museum (LTPM), K. 908, f. 374a. Also see. *The Egyptian National Library and Archives [Dār al-Kütüb], Taşawwuf wa Akhlāq al-Dīniyyah Türkī*, no. 160, fol. 37b.

2 Bābān-dhāde ‘İsmā‘īl Pasha Baghdādli, *İdāh al-Meknūn fī al-Dheyl ‘alā Keshf al-Zūnūn ‘an Asmā’ al-Kütüb wa al-Fünūn*, emend. Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947), 2: 388.

3 Kūjā Sinān Pasha was appointed to Egypt governorship on May 10, AD 1571 for the second time and in the early July of this year; he arrived at Qāhirah See. Ahmet Önal, “Koca Sinan Paşa’nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1520-1596)” (Ph.D Diss., Marmara University, 2012), 40-42.

During this visit, Kūjā Sinān Pasha orders him to write a book picturing the Yemen expedition. Likewise, he dedicates his another work called *Kenz al-Mewā'iz* to Khādim Mesīḥ Pasha (1574-1580), predecessor of Khādim Ḥasan Pasha, supposedly in late 1574.

His Works

'Ajā'ib al-Meḥārib ve Gharā'ib al-Me'ārik

J. Richard Blackburn is the first researcher to mention this work in an academic article.⁴ However, not seeing the work personally, Blackburn just refers to the information in a museum catalogue.⁵ Thereafter, Hulūsi Yavuz namely alludes to this work in two of his studies, and⁶ briefly introduces it in the third one.⁷ Yavuz claims that Fütūhī writes his work as a result of a competition among several candidates by order of Kūjā Sinān Pasha (d. 1596), which is erroneous,⁸ and gives concise information on the language and physical characteristics of the manuscript and avoids criticizing the content of the work.⁹ With the aim of emendating the deficiencies mentioned, we will examine '*Ajā'ib al-Meḥārib ve Gharā'ib al-Me'ārik*' by 'Uthmān Fütūhī.

Manuscripts

Only the copy in the Library of Topkapı Palace Museum (T copy) has been known to all until very recently but we have found an incomplete one in France (Bibliothèque Nationale de France) as a consequence of extensive research. Both are subjected to review in this article. The copy in Koğuşlar Kitaplığı, no. 908 of the Library of Topkapı Palace Museum is the full version in size of 18*21 cm,

- 4 J. Richard Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen, 968/1560-976/1568" *Die Welt des Islams* 19, no. 1-4 (1979): 120.
- 5 Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961), 229-230.
- 6 Hulūsi Yavuz, "Kābe ve Haremeyn'in Muhāfazası Bakımından Hadım Süleyman ve Sinan Paşalar'ın Yemen Seferi," *Diyanet Dergisi* 19, no. 4 (1983): 50; Idem, *Kābe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hākimiyeti (1517-1571)* (İstanbul: Serbest Matbaası, 1984), 160-161.
- 7 Hulūsi Yavuz, "Osman el-Fütūhī'nin Acā'ibü'l-Muhārib ve Garā'ibü'l-Ma'ārik Başlıklı Yemen Tarihi ve Ehemmiyeti," in *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslām* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 219-222.
- 8 The information referred by Yavuz is unavailable in the relevant folio ('*Ajā'ib al-Meḥārib*, T, fol. 370a-b), nor does Fütūhī relate such an event in his work.
- 9 Yavuz, "Osman el-Fütūhī'nin Acā'ibü'l-Muhārib ve Garā'ibü'l-Ma'ārik Başlıklı Yemen Tarihi ve Ehemmiyeti," 221-222.

consists of 374 folios and 13 lines, fully vocalized naskh script on oil painted paper doublure, leather-covered with separator and decorative elliptical rosette. The work has an illuminated head piece (fol. 1b). Significant words, proper names, headings, Koranic verses and hadiths are in red ink. The exact name of the author *'Uthmān al-Fütūhī b. 'Abd al-Qādir b. 'Alī al-Şabūhī* and copying date on Sha'bān 11, AH 980 / December 17, AD 1572 appear in the colophon. No copy info is available.¹⁰

The second (incomplete) one (P copy) is preserved in the Bibliothèque Nationale de France, Suppl. Turc. no. 174. The text is incomplete. It contains only the last 163 folios of T copy. It begins with the passage entitled *Muḥārebe-i 'Ajībe-i Ākhar ve Mu'āreke-i 'Ajībe-i Dīger*, is in size of 12,5*21 cm, consists of 166 folios and 11 lines. The manuscript is written in Nasta'liq script, with fist page and certain pages framed, marks specific words and headings in red. The manuscript colophon testifies that the scribe is *'Uthmān al-Fütūhī b. 'Abd al-Qādir b. 'Alī al-Şabūhī* who wrote the text on Jumādā al-Ākhirah 16, AH 980 / October 21, AD 1572. Likewise, no copy information is available.¹¹

Comparing the two copies, there seems to be several differences in relation to sentences and wording. For instance, certain words, sentences and full name of the text (T copy, fol. 374b) are in T but not in P. Moreover, two particular folios (comp. T, fol. 371b-373b, P, fol. 166a) are missing from the P copy.

Unavailability of copy information raises the possibility of them having been written by the scribe himself. Moreover, less than two month duration between the dates in colophons imply that the scribe wrote the text twice. The author composed P copy first and then T copy with revisions. He must have given T copy to Kūjā Sinān Pasha before being called back to Istanbul on Ramaḍān 16, AH 980 (January 14, AD 1573)¹² and Pasha devoted it to the Topkapı Palace Library. Given the possibility, we assume that the revised version (T copy) is remarkable, which leads us to prioritize it in this article.

The Reason for Writing

The author begins to speak about why he wrote this book by saying: "*Sebeb-i tahrīr-i şahāyif-i evrāq-ı fütūhāt-ı Wilāyet-i Yemen...*" under the heading of *Bā'ith-i teswīd-i fütūhāt-ı Yemen, Khātıme-i şafha-i evrāq hem*. According to this narration, Kūjā Sinān Pasha returns to Egypt subsequent to the suppression of *al-Muṭahhar b.*

10 *'Ajā'ib al-Meḥārib*, T, fol. 374a-b.

11 *'Ajā'ib al-Meḥārib*, P, fol. 166a.

12 The Prime Ministry Ottoman Archive (BOA), Mühimme Defteri (MD), no: 21, the provision no: 82.

al-Mutawakkil Yahyá Sharaf al-Dīn's revolt in Yemen (Sinān Pasha feth-i wilāyet-i merqūme için ghazā edüp, ... mahmiye-i Mısır'a hüşül u wuşül...). There Fütūhī appears before Pasha who requests him to write about the Yemen campaign in a literary and vivid manner ('*alá qadr al-imbkân elsen-i lisān ve ahsen-i zebān üzere...*). Upon this request, Fütūhī commences to write the Yemen expedition and composes his work added with Koranic verses and hadiths, quotations by well-known statesmen and his own poems (*āyāt-ı kerīme-i mu 'jiz-nizām ve idkhālāt-ı ahādīth-i Nebewiyye-i fesīh al-kelām... kelimāt-ı güzīn-i ekābirīn[i] ilhāq eyledim*).¹³

The Content and Literary Method

The work starts with *besmele*, praising Allah (swt), Muhammad (pbuh) and Sultān Selīm II (1566-1574), then describes the background of turmoil in Yemen, preparations for battle by Grand Vizier Şoqullu Mehmed Pasha (d. 1579) and mobilization of Kūjā Sinān Pasha as chief army commander (*Serdār-ı Ekrem*) with 4000 soldiers against rebels.¹⁴ Subsequently, it recounts the details of Sinān Pasha's arrival after a long journey at Mecca on Sha'bān 22, AH 976 (January 28, AD 1569) and then Cāzān bordering on Yemen-Hijāz on Ramađān 30 (March 18), Ūdhdemūr-ūghlu 'Uthmān Pasha's (d. 1585) military operations in the region and conditions of armed forces suffering food shortage etc.¹⁵ The author continues to convey the re-conquest of castles and cities in Yemen -Qāhiriyyah, Bahranah, İbb, Ta'ker, Ba'dān, Şan'a, Derām, Habb, Adamān, Nihād, Kawkabān etc.- by Sinān Pasha. The broadest subject touched in the text is the struggles in front of Kawkabān fortress and surrounding areas.¹⁶ The book culminates with a chapter describing a peace settlement between warring parties at the request of defeated *al-Mutahhar b. al-Mutawakkil Yahyá* (d. 1572) the then-chief of rebels after capture of Kawkabān (Dhulqa'ada, AH 977 / April, AD 1570), Sinān Pasha's moving to Egypt following arrival at Mecca and Medīnah, administrative practices in Egypt and the reason for written this book by Fütūhī.¹⁷

Particularly some other subtopics are mentioned: the physical characteristics of certain mountains and castles in Yemen,¹⁸ Ūdhdemūr-ūghlu 'Uthmān Pasha's smoking cannabis, which ends up with failure in commanding soldiers,¹⁹

13 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 369b-371b.

14 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 1b-4b.

15 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 4a-11b.

16 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 213a-304b.

17 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 311b-372b.

18 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 12a-b, 90a-91b.

19 'Ajā'ib al-Mehārib, T, fol. 9a-b.

another troop urged to ‘Aden under the command of Curtogoli Khıdır Beg and actions taking place,²⁰ expedition route followed by Ottoman army,²¹ difficulties encountered by Sinān Pasha,²² a legendary war hero named Gedik Ferhād’s superhuman-effort and bravery²³, ‘Abdullah Dā‘ī’s, an influential indigenous figure, activities to help Ottoman army,²⁴ ambushes set up by rebels and counter-measures taken,²⁵ fiscal appearance and incomes of Yemen²⁶ etc.

Narrating events, ‘Uthmān Fütūhī uses present tense rather than preterit. For instance, the description of what rebels aimed for an ambush is written as follows: “*rāh-ı ‘askerin boghazin alalar, ya ‘nī dhikr ulan bāblarda tūralar... jemī’sin jū’ ile helāk ideler.*”²⁷ Similarly, several consecutive cases are taken down as the following: “*kilāb ü şighāl-minwāl ülüşib, ja ‘lī jür’etler kılurlar.... ul arada nūdhūlden ‘udül iderler*”.²⁸ The script starts describing each event by the generic expression *al-Qışşah* as well.

The literary style of the work, when compared to that of *Feth-nāme-i ‘Aql-i Wādī* by *Serhengī*²⁹ taking part in Tunisian expedition under the command of Kūjā Sinān Pasha and leaving a chronicle about this campaign in 1574, is quite flowery but much simpler than other *Shahnāmas* written in the second half of the 16th century. From an overall perspective, we as historians can consider the wording to be moderate. The work is composed of both prose and verses. The later sometimes contains chronograms of particular conquests and scribe’s pseudonym *Fütūhī*.³⁰

The Source Value

By comparison to the other texts depicting the Yemen campaign of Kūjā Sinān Pasha in the 1569-1571 period, we recognize noticeable similarities

20 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 43a-51a, 55b-62a.

21 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 61a-72a, 81a-89b, 162a-174b.

22 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 29a-33a, 72b-74b.

23 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 74b-78b.

24 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 37b-38b, 102b-109b.

25 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 62b-63b, 109b-120b.

26 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 139a-142a.

27 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 112b.

28 ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 113a.

29 *Serhengī, Feth-nāme-i ‘Aql-i Vādī-i Serhengī*, ed. Veysel Göger - Hüseyin Sarıkaya (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015).

30 See also ‘*Ajā’ib al-Mehārib*, T, fol. 6b, 39b.

between *'Ajā'ib al-Mehārib ve Gharā'ib al-Me'ārik* and *Nāme-i Fütūh-ı Yemen*³¹ by *Muştafā Rumūzī*. Although Fütūhī avoids expressing obviously, he utilizes Rumūzī's extensively.³² The sequence of events in both texts is almost the same. Fütūhī's narration overlaps with Rumūzī's. However, Rumūzī's records are more elaborate. Notwithstanding this resemblance, Fütūhī gives particular details Rumūzī doesn't. For example, Fütūhī just narrates the conflict taking place in front of Ta'ker castle during three days and three nights;³³ a rebellious man, *Abū al-Naşr* killed in combat at the outskirts of Ba'dān Mountain;³⁴ slaying 600 insurgents sheltered in Hezzān castle;³⁵ 'Abdallāh Dā'ī's movement to Şay'ān with backup forces;³⁶ Kūjā Sinān Pasha's order for repairing Alexandria weirs.³⁷

As a result, Fütūhī refers to *Nāme-i Fütūh-ı Yemen* as the main source and ingeniously composes his work by transcribing Rumūzī's into prose. The comparisons given below exemplify the transcription:

31 Hulūsi Yavuz, *Yemen'de Osmanlı İdāresi ve Rumūzī Tārihi (923-1012/1517-1604)*, 2 vol. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003).

32 While Muştafā Rumūzī mentions only the first name of Yemen Treasurer (Rumūzī himself, indeed) sent to negotiate with al-Mutahhar the commander-in-chief in Thula castle (see Yavuz, *Rumūzī Tārihi*, 2: 1170-1172); Fütūhī introduces both name and pseudonym of this man by recording "*Nāzur-ı Emvāl-i Wilāyet-i Yemen Mīr Muştafā ki, Rumūzī Beg dimekle müte'āref...*" (see *'Ajā'ib al-Mehārib*, T, fol. 311b-312a). This fact indicates that Fütūhī knows a lot about Rumūzī and elaborates on *Nāme-i Fütūh-ı Yemen*.

33 *'Ajā'ib al-Mehārib*, T, fol. 91b-92a.

34 *'Ajā'ib al-Mehārib*, T, fol. 117b.

35 *'Ajā'ib al-Mehārib*, T, fol. 125b.

36 *'Ajā'ib al-Mehārib*, T, fol. 164a.

37 *'Ajā'ib al-Mehārib*, T, fol. 353-369b.

<p style="text-align: center;">Muṣṭafá Rumūzī, <i>Nāme-i Fütūh-ı Yemen</i>, ed. Hulūsi Yavuz, vol. 1-2</p>	<p style="text-align: center;">‘Uthmān Fütūhī, <i>‘Ajā’ib al-Meḥārib ve Gharā’ib al-Me’ārik</i></p>
<p>pp. 269-273. “Şöyle bî-behre kalmaz el-kıssa Kara paydan alur hele hisse Mîrîye nef’i ol kadarca olur Kim niçe yük güherçile bulur ... Lâzım olur ki olmayup te’hîr Sû-yı Paşaya gönderile beşîr Tâ bu ahbâr-ı ferrûh-ı vâlâ Ola ma’lûm-ı Hazret-i Paşa Lâ-cerem âdemin idüp irsâl Gönderür uşbu resme ‘arz-ı hâl ... Eyler ol lutf-ı Müste’ân-i Ganî Hoş ri’âyet beşârete geleni Ana mebzul olup o gün himmet Geydürür hil’at-i girân-kıymet Hadden efzûn ana keremler olur Hâsıl in’âm-ı ‘âma mazhâr olur Âdemine bu lutfi eyliyecek Kendü geldükde gör ki n’olsa gerek Kendüsi dahî irtesi çü gelür Gerçi Paşa hikâyeti bilür Lîkin ol kân-ı hilm ü lutf u kerem İdüp ana ri’âyeti muhkem Makdemine anun o Ferruh-fâl Kıldı haddinden artuk istikbâl ... Dir ana hâlünüz nedür kardaş Çok zamân oldu mı niceydi savaş Vâki’ olan husûsı bilürken Eyler ana su’âli bilmezden Hâlünüz ne belâ vü zahmetden Ta’ab u mihnet ü meşakkatden ...”</p>	<p>[29a] ...al-Qısshah: Bu ghanâyim-i ‘uzmâdan herkes pür-hisse ulduktan sonra, ‘Uthmân Pâshâ kendü khüddâmından birini beshârete [29b] irsâl eyler. Huḍûr-ı Vezîr-i nasîre irdikde, ahbâr-ı beshâretü ‘alâ mâ-huwa al-wâqı’ bir bir söyler. Hemân-dem ul ehl-i jâd u kân-ı kerem, a’nî Düstûr-ı manşûr-ı muhterem, beshârete gelene bî-hadd ü bî-qiyâs müzhdegâniler wirir. el-Hâşıl mawhibe-i beshâreti hâdden ashırır. ‘Alâ al-seher ki, mihr-i münewwar, qabâ-yı zerrîn ile ‘âlemi khil’âtlar. Ul hîn ü ân ‘Uthmân Pasha dakhî huḍûr-ı haḍrat-ı Düstûr-ı ‘âlî-shâna gelür. Derhâl ul kerîm al-khişâl dakhî niche qadem ânî maqdemine hâddinden artıq istiqbâl eyler. “Zahmetlerden hâliniz nedür?” deyüb, telaṭṭufla ahwâl-i jidâlden su’âl eyler. Eyledügi kâr-ı nâ-hemwâra bi-al-jümle wâqıf iken rıfıq u mülâyemeti elden kumaz...</p>
<p>p. 283: “Müflis ü bî-nevâ vü yalun u ac Birkaç akçe ‘alûfeye muhtâc Kaçan üç ay ola ‘alûfe ala Alduğı da ‘alûfe olsa hele On üç akçe ‘alûfesi olan Bir filori alur üç ayda hemân Kankı harcın görür anunla ‘aceb Kim yetişmez virürse kahveye heb Dirliği bunlarınsa kahve ile Cânı yok kahvesiz dirile bile Çıkamaz taşra kahve içmeksiz Kahvesiz olmaz olur etmeksiz İki üç gün yemezse etmek olur Kahveyi bir gün içmez ise ölür ...”</p>	<p>[34b]... bir âlây bî-kâr üç ayda birkâc aqche ulûfeye intizâr cheker nâ-chârlardır. Yawmî un üç aqche ulûfesi ulan üç ayda bir altun alub, günde bir ‘Uthmânî tütmez. Ul dakhî seherî qahwalarına yetmez. Haḍret-i Sheykh Shâdilî, evreng-i taqwânî sulṭân-ı ‘âdili, hadhâqat-i hikmetden [35a] khâlî ulmayub, Wilâyet-i Yemen’îñ hewâ-yı hârına muwâfık ve âb-ı shürâbına muṭâbıq, nef’-i shurbın ishrâb u ish’âr eylemegin, herkes müdâwametden bir gün qalmazlar. Ashsız, etmeksiz ulup, qahwasız ulmazlar.</p>

<p>pp. 296-299: Çün gelürler huzûr-ı Paşa'ya Tapu kilup Salâh-ı kem-pâyê Resm-i takbîl-i yed bulup tetmîm Kal'a miftâhını ider teslîm ... Çünkü olur rûsûm-ı şükr-i edâ Başladı itmege Salâh'a nidâ ... Didi yidün mi etmegin şâhın Dirliğini alup şehinşâhın ... Didi bu mıydı hakk-ı ni'met-i şâh İy yüzi kara bahtı bed gümrâh Gelmeyüp akluna hakk-ı nânı İdesin pâdişâha 'işyânı Dimedün mi iki gözüne tura Dâr-ı 'ukbâda Hak yüzüne tura Didi bilmez miyem hakk-ı nânı Neydügin yâ cezâ-yı küfrânı N'itdiler gör ki bana neylediler Dir dimez 'âsî eylediler Olmadum 'âsî kendü kendümden Cebren oldı Hudâ hakı cebren Sanmanuz siz ben şehe 'âsî Hak bilür dilde olan ihlâsı 'Âsî oldumsa zâlîme oldum İşte geldüm çü 'âdili buldum Kıssa ma'lûm idi Paşa'nun Oldı aradığı ağızın anun ... Döndi idüp lutfına âgâz Hoş idüp gönlin anun ol mümtâz ... Pes buyurdu yarar serâserler Getürüp anda hâzır eylerler Geydürürler Salâh'a mergûbin Kethüdâ-yı hisâra bir hûbin ..."</p>	<p>[37b] ...Ul dem, Didhâr-ı Qal'a-i Şalâh dakhî felâh-ı seri ve islâh-ı leshkeri ichün teshmîr-i âstîn idüb, Âsitâne-i itâ'ate bash qür. Khâk-pây-i [38a] sheriflerine rû-mâlîde ve ghubâr-âlûde gelür. Miftâh-ı bâb-ı qal'ayı ul hînde pîsh-i sheriflerinde qür. Khidmet-i âlî-nühmetlerinde el qawshırır turur. Haçret-i Düstür-ı ghayûr: "Nichün 'âşî ulduñ, Haçq-ı nân-ı Sultân-ı 'âlî-shânı ferâmûsh qıldıñ?" deyü su'âl itdikde, hezâr i'tidhâr idüb, dir ki: "Bu bizim täyife-i Khâyifeden ilâ al-ân 'işyân u tuğhyân hichbir zemânda şâdir ulmamışdır. Belki ul khâtıra khâtır-ı fâtire bir kerre şudür da bulmamışdır. Lâkin;</p> <p style="text-align: center;">Qıt'ah</p> <p>Her gelen Beglerbeginin zulm ü qahriyla bizüm Başımızdan bir dem eksik ulmaz idi çarb-ı let Bu metheldür tâ ezelden atalardan süylenür Küfr ile qâyim ulur, zulm ile çürmaz memleket</p> <p>Nesr: Anların hezze-i hezzâtı hezîmet-i ehl-i Wilâyet ve qâtı'-ı shiryân-ı ehâlî-yi memleket ve bâ'ith-i newrân-ı [38b] ra'iyet ulmuşdur. Ul ejilden iqlîm-i Yemen âshüb u fiten ile çulmuşdur. Ne ân ki, bizden Pâdishâh-ı <i>zullullah</i> haçretlerine zerre 'işyân wa shemme tuğhyân şâdir olaydı, Wilâyet châq [châq] büyle belâ-yı fitne ile dulaydı. Bizde istiçâmet wardur, ne seqâmet! Kemâl-i istiçâ'at wardur, ne khiyânet!" deyüb jewâb wırdikde, ul ân girân kıymetlü khil'atlerle Didhdâr-ı mezbûr wa Ketkhudâsı khil'atlenüb...</p>
<p>p. 309: "... Ceys ü Paşa çü Mûzi'a geldi İtdiler çây beş gün ol beledî İllerine Zibîd'ün uş bu beled İntihâ-yı nevâhî vü serhâd Hem Ta'iz'le Zibîd'edür mâbeyn Vâkı' olmuş miyân-ı memleketeyn Hem yakın anda bender-i Mîha Varmak ister o bendere Paşa Varup anda göre kadırgaları 'Aden'e göndere kadırgaları ..."</p>	<p>[40a] ... mezbûr Ta'iz'le Zebîd'e mâ-beyn ulub, nevâhîsine serhadd wâkı' ulan Mawzi'a nâm mevdi' u maqâmıda birkach gün ârâm eylemek niyyetine nüzül qılınur. Tâ ki, haçret-i Vezîr-i kethîr al-tedbir 'aşâkir-i naşîri ve ahmâl ü athqâl ile jimâl ü bighâl ü hamîri, mevdi'-i mezbûrda kuyub gideler. Bender-i Mîkhâ ki, ul mahalle qarîbdür, bi-zâtihî warib, fetîh-ı 'Aden tedârükün ideler...</p>

pp. 743-744:

“...
 Dir isen kimler idi bu umerâ
 Ne idi anlara ‘aceb esmâ
 Biri Mahmûd Beg ki şöhret ana
 Dinilür Hîş Mustafâ Paşa
 Mısr’da mîr iken o fâriğu’l-bâl
 Yemen’e oldı Nâzır-ı Emvâl
 Habs çekmek ana mukadder imiş
 Pes bu kâr ana kazâ itmiş
 Birisine Arık Hasan dinür
 Yemen’ün ol bir eskice begidür
 Karagöz Beg birisinin nâmı
 Yemen’ün mîr-i ehl-i ikdâmı
 Birinün nâmidur Muhammed Beg
 Lakabıyla anılsa er ola yeg
 Çün Kızılbaş olmuş ana lakab
 Şarkî olduğudur pes ana sebeb
 Dinilür birisine Şâh ‘Alî
 Ba‘zıları itdi Şâh’ı Şeyh Velî
 Biri Kabak Beg ana halk lakab
 Kethüdâ-yı Kılıç dimişler heb ...”

[187a]...Bu cümleden mahmiye-i Mısr ümerâsından ulub, hîn-i khiyânet-i a‘rej-i a‘vejd[e] Nâzır-ı Emvâl-i Wilâyet-i Yemen ulan Maḥmûd Beg’i ve ümerâ-yı Yemen’den Arık Hasan Beg’i ve Qaragüz Beg’i ve Qızılbaş dimekle mûlaqqab [187b] Muḥammed Beg’i ve Shâh ‘Alî Beg’i ve Qılıc Beg Ketkhudâsı Fâyiğ Beg’i wa al-hâşil dhikr ulan altı enfâr-ı şâhib-waqâr kimesneleri...

We have already mentioned above the background of *Ajâ’ib al-Meḥârib ve Gharâ’ib al-Me’ârik*. Besides, one study among all others describing Yemen expedition belongs to *Qutb al-Dîn Muhammed al-Nehrewâlî*,³⁸ the then-mufti of Mecca (d. 1582). According to Nehrewâlî’s statement in the preface of his work,³⁹ when Kūjā Sinān Pasha visits Mecca in the aftermath of Yemen expedition, he also orders him to write a History of Yemen by giving a copy of *Nāme-i Fütūḥ-i Yemen*. Given all this information, we can conclude that Kūjā Sinān Pasha passes two copies apiece to Nehrewâlî and Fütūḥî, who are instructed to write the Yemen campaign inspired by Rumūzî.

Kenz al-Mewā’iz

As far as is known, the sole copy is no. 160 in the Egyptian National Library and Archives (دار الكتب = Dār al-Kütüb), Taşawwuf wa Akhlâq al-Dīniyyah Türkî. The manuscript is written in Nasta’lîq script, in size of 12,5*20 cm, consists of 37 folios and 11 lines. Endowment deed is in inner-cover. According to this endowment deed, Abd al-Rahmān Aghā, the former Treasurer of Sultān

38 Qutb al-Dīn Muhammed b. Ahmed al-Nehrewâlî al-Mekkî, *Ghazawāt al-Jerākise wa al-Etrāk fî Jenūb al-Jazīrah al-Müsemma al-Barq al-Yemānî fî al-Feth al-‘Uthmānî*, inves. Ḥamed al-Jāsir (Riyād: Dār al-Yemāmah li al-Baḥṭh wa al-Terjamah wa al-Nashr, 1387/1967).

39 Nehrewâlî, *al-Barq al-Yemānî*, 11-14.

(*Khazīnedār-ı Shahriyārī*) and Sheikh of Madinah al-Munawwarah consecrates it to Qāyīnah Madrasah behind colonnades of Aqsungūr Mosque (Blue Mosque / Jāmi' al-Arzāq) for the sake of Sultān Mahmūd I (1696-1754). The very end of the deed records that the script was endowed in Jumādā al-Ākhirah, AH 1167 (March/April, AD 1754) and adds the 181th verse of Sūrah al-Baqarah.⁴⁰ The manuscript has an illuminated head piece (1b) and the text is framed. Significant words, proper names, headings, Koranic verses and hadiths are in red ink. The exact name of the author 'Uthmān al-Fütūhī b. 'Abd al-Qādir b. 'Alī al-Şabūhī appears in the colophon. This copy highly likely belongs to the scribe himself considering author's being in Egypt at a time when the text is written, dedicating it to Egypt Governor and the author's name at the very end of the text but not the copyist's.

The author, in this book, mentions roughly about the virtue of Ramaḍān and, in relation to this month Laylat al-Qadr and Bairām days. The work is composed of an introduction and three chapters.

The work starts with *besmele*, praising Allah (swt), Muhammad (pbuh), and specifies responsibility (*fardh*) of fasting (*şawm*) imposed during Ramaḍān and Koranic verses and hadiths spelling out the virtue of this month.⁴¹ Following the referring to the scribe's pseudonym (*Fütūhī*) in a couplet of a *mathnawī* (fol. 2a-b), he points out the name of the work (*Kenz al-Mewāiz*) and implies to have dedicated it to Mesīh Pasha (d. 1592). Also, he expresses his two purposes of writing: seeking Mesīh Pasha's approval and receiving readers' blessings.

The first section⁴² emphasizes the importance of Ramaḍān and put an interpretation on the verses (Koran, 2:183-185)⁴³ revealing the obligation of fasting.

40 "If anyone changes the bequest after hearing it, the guilt shall be on those who make the change. For Allah hears and knows (All things)" (Koran, al-Baqarah (The Cow) 2/181).

41 *Kenz al-Mewā'iz*, fol. 1b-4b.

42 *Kenz al-Mewā'iz*, fol. 4b-17b.

43 "O you who have believed, decreed upon you is fasting as it was decreed upon those before you that you may become righteous. [Fasting for] a limited number of days. So whoever among you is ill or on a journey [during them] - then an equal number of days [are to be made up]. And upon those who are able [to fast, but with hardship] - a ransom [as substitute] of feeding a poor person [each day]. And whoever volunteers excess - it is better for him. But to fast is best for you, if you only knew. The month of Ramaḍān [is that] in which was revealed the Koran, a guidance for the people and clear proofs of guidance and criterion. So whoever sights [the new moon of] the month, let him fast it; and whoever is ill or on a journey - then an equal number of other days. Allah intends for you ease and does not intend for you hardship and [wants] for you to complete the period and to glorify Allah for that [to] which He has guided you; and perhaps you will be grateful" (Koran, al-Baqarah (The Cow) 2/183-185).

Here also, discussing etymological background of the name Ramaḍān (رمضان), he conveys some information as to the mystery of fasting through a hadith narrated by Ibn ‘Abbās (cca. d. 687-688) and quoted from *Ihyā al-‘Ulūm al-Dīn*.

The second chapter is about the merits and worth of Laylat al-Qadr.⁴⁴ The topical remarks of Sheikh Mohyiddīn İbn ‘Arabī (d. 1240), İmām Ebū Ḥanīfa (d. 767) and İmām Shāfi (d. 820) are conveyed to readers.

The final chapter is on the importance of Bairām days.⁴⁵ Fütūḥī discusses the etymological sense of the feast term (عيد = al-‘Īd), the wisdom of Şalāt al-Eīd and people’s gathering in a mosque for worshipping such as Friday prayer and five time şalāh.

Fütūḥī completes his work with a chronogram. The last couplet of the above-cited stanza is as below: “*Qalemden qaṭ‘ ūlündughunda taḥrīr / Düşer wa‘za ana tārīkh-i itmām*”.⁴⁶ Considering the term wa‘za (وعظه) in abjad notation, we realize that it falls in AH 981. On the other hand, Khādim Mesīḥ Pasha to whom the work was dedicated by Fütūḥī was assigned to Egypt governorate on Jumādā al-Ākhirah 5, AH 982 / September 21, AD 1574.⁴⁷ Combining the two different findings, we assume that Fütūḥī wrote the work and shortly afterwards, submitted to Mesīḥ Pasha.

Conclusion

As a result of this study, we offer some new findings about an Ottoman historian living in Egypt in the last quarter of the sixteenth century, and his works. Accordingly, ‘Uthmān Fütūḥī is the son of a man by the name of ‘Abd al-Qādir and the grandson of ‘Alī al-Şabūhī. Upon Kūjā Sinān Pasha’s appointment to the Egypt governorship following the Yemen campaign (1569-1571), Fütūḥī meets with him. During this rendezvous, Kūjā Sinān Pasha orders him to write a book picturing Yemen expedition, which encourages him to write ‘*Ajā’ib al-Meḥārib ve Gharā’ib al-Me‘ārik* and uses *Nāme-i Fütūḥ-ı Yemen* by Muştafa Rumūzī writing a voluminous his own book about Yemen expedition as a primary reference. However, Fütūḥī narrates some specific information that Rumūzī doesn’t. Two copies of this work are housed in the Library of Topkapı Palace Museum (full

44 *Kenz al-Mewā’iz*, fol. 17b-35b.

45 *Kenz al-Mewā’iz*, fol. 35b-37b.

46 *Kenz al-Mewā’iz*, fol. 38b.

47 Mesīḥ Pasha administered for about five years and later became the Grand Vizier (See also. Şefaattin Deniz, “Mesih Paşa, Hadım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Suppl. 2, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 259-260).

and the Bibliothèque Nationale de France (incomplete). Besides, another point we have realized during examination of this text is that Rumūzī created one of the most significant sources about Yemen and even Fütūhi and Nehrevali extensively used his writings as their reference material.

Fütūhī's other work is *Kenz al-Mewā'iz*. He dedicates it to Egypt Governor Khādīm Mesīh Pasha in circa AH 982 / AD 1574. The sole copy of the text is in the Egyptian National Library and Archives. The author, in this book, mentions roughly about the importance of Ramaḍān month, Laylat al-Qadr, Bairām days etc. and quoted from Koranic verses, hadiths and some specific works spelling out the virtue of this month.

Grant Support: The author received no financial support for this work.

References/Kaynakça

Archival Sources and Manuscript Books

The Prime Ministry Ottoman Archive (BOA), Mühimme Defteri (MD), no: 21.

Fütūhī, 'Uthmān. *'Ajā'ib al-Meḥārib ve Gharā'ib al-Me'ārik*. Bibliothèque Nationale de France, Suppl. Turc. no. 174; The Library of Topkapı Palace Museum, K. 908.

Fütūhī, 'Uthmān. *Kenz al-Mewā'iz. The Egyptian National Library and Archives* (دار الكتب = *Dār al-Kütüb*), *Taşawwuf wa Akhlāq al-Dīniyyah* Türkī, no. 160.

Academic Studies and Chronicles

Baghdādli, Bābān-dhāde 'İsmā'īl Pasha. *İdāh al-Meknūn fī al-Dheyl 'alā Keshf al-Zūnūn 'an Asmā' al-Kütüb wa al-Fünūn*. emend. Kilisli Rifat Bilge. 2 vol. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Blackburn, J. Richard. "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen, 968/1560-976/1568." *Die Welt des Islams* 19, no. 1-4 (1979): 119-176.

Deniz, Şefaattin. "Mesih Paşa, Hadım." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. Suppl. 2: 259-260. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.

al-Nehrewālī, Qutb al-Dīn Muhammed b. Ahmed al-Mekkī. *Ghazawāt al-Jerākise wa al-Etrāk fī Jenūb al-Jazīrah al-Müsemmā al-Barq al-Yemānī fī al-Fetḥ al-'Uthmānī*. inv. Hamed al-Jāsir. Riyād: Dār al-Yemāmah li al-Baḥṭh wa al-Terjamah wa al-Nashr, 1387/1967.

Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*. 2 vol. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961.

Önal, Ahmet. "Koca Sinan Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1520-1596)." Ph.D Diss., Marmara University, 2012.

Serhengī. *Fetih-nâme-i 'Akl-i Vâdī-i Serhengī*. Edited by Veysel Göger and Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.

- Yavuz, Hulûsi. “Kâbe ve Haremeyn’in Muhâfazası Bakımından Hadım Süleyman ve Sinan Paşalar’ın Yemen Seferi.” *Dîyanet Dergisi* 19, no. 4 (1983): 43-50.
- Yavuz, Hulûsi. “Osman el-Fütûhî’nin Acâ’ibü’l-Muhârib ve Garâ’ibü’l-Ma’ârik Başlıklı Yemen Tarihi ve Ehemmiyeti.” In *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâm*. 219-222. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Yavuz, Hulûsi. *Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571)*. İstanbul: Serbest Matbaası, 1984.
- Yavuz, Hulûsi. *Yemen’de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi (923-1012/1517-1604)*. 2 vol. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.



Otizimli Çocuklar için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı: Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Bir İnceleme

Sümevra Bilecik¹

Öz

Otizm, sosyal davranış, iletişim bozukluğu ve tekrarlanan takıntılı davranışlarla kendisini gösteren bir gelişim bozukluğudur. Nedeni tespit edilemeyen bu bozukluk, bireyin yaşamı içerisinde azalabilmekte hatta etkileri tamamen ortadan kalkabilmektedir. Otizimli bireyler otizm ve gelişim düzeylerine göre eğitim alabilmektedirler ve bu sayede otizmin olumsuz etkileri en aza indirilebilmektedir. Otizimli bireylerin diğer alanlardaki eğitiminin imkânı tartışmaya mahal vermeyecek biçimde açıkken din algıları ve din eğitiminin imkânı tartışılmıştır. Türkiye’de 2010 yılında özel eğitim programlarında DKAB dersinin yer almasıyla konu gündeme gelmiştir. Bu çalışmada otizmlilerde din ve din eğitiminin imkânı, literatürde farklı sonuç veren araştırmalar ışığında tartışılmış ve otizimli bireyler için hazırlanmış DKAB programı bu sonuçlar kapsamında incelenmiştir. Böylelikle otizimli bireyler için daha etkili olabilecek programların niteliklerine ışık tutmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Otizm • Din • Din Eğitimi • Özel Eğitim • Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatı

Religious Culture and Moral Knowledge Course Curriculum for Children with Autism: A Study on the Debates on the Possibility of Religion and Religious Education

Abstract

Autism is a development disorder that appears in social behaviors, communication disorder and obsessive behaviors. This disorder which cause cannot be determined, may decrease within the life of the individual and even its effects may be completely eliminated. Autistic individuals can be educated according to their autism and development levels. In this way, can be reduced negative effects of autism. While the possibility of education of autistic people in other areas is not open to debate, the religious perceptions and the possibility of religious educations of autistic people are discussed. The issue has raised with the inclusion of religious culture and ethics courses in special education programs in 2010 in Turkey. In this study, the possibility of religious and religious education in autistic people was discussed in the light of research which gave different results in literature and religious culture and ethics curricula were examined in scope of these results. Thus, it is aimed to shed light on the qualities of programs that may be more effective for autistic individuals.

Keywords

Autism • Religion • Religious Education • Special Education • Curriculum of Religious Culture and Ethics Courses

1 Sorumlu Yazar: Sümevra Bilecik (Dr. Öğr. Üyesi), Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye. Eposta: sumeyrabilecik@gmail.com ORCID: 0000-0001-8351-6923

Atf: Sumeyra Bilecik, “Otizimli Çocuklar için İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı: Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Bir İnceleme” *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 79-109. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0011>

Extended Summary

Autism is defined as the inability to establish relations with people and situations, the inability to use the language in an adequate and accurate manner, an obsessive repetition of the same behavior, and a developmental problem in which various obsessions are observed. There is no absolute treatment for this developmental problem, which manifests itself in the first or second years of life. However, individuals who have autism are brought into society through education.

In Turkey, the education of individuals who have autism is carried out in special education schools, in Inclusive Classes at schools, and in private training centers after the diagnosis is made with individual tests. In these centers, education is carried out with many different disciplines. The Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) courses took their place in special education curricula as a compulsory course for the first time in 2010. This decision brought with it many debates on the existence and teaching of religious courses in autistic individuals. When the literature is reviewed on the possibility of religion and religious education in autistic individuals, it is seen that there are some opinions arguing that autistic individuals cannot perceive religion, and therefore, it is not possible for them to receive any religious education.

The basis of these views is that individuals with autism are not able to perceive abstract concepts, metaphorical discourses and symbolic expressions and are insufficient in socializing. The basic arguments of the previous studies are that religions include abstract and symbolic expressions and the participation to congregations is compulsory, which do not comply with the aforementioned characteristics of the autistic individuals. On the other hand, there are also several viewpoints in the literature arguing that autistic individuals are able to perceive religion, create their own image of God, and in case appropriate conditions are prepared, can worship. On the basis of these viewpoints, there is the idea that abstract religious concepts may be explained by using appropriate methods and techniques, and positive contributions may be made to autistic individuals by making use of the socializing sphere of the religion when appropriate conditions are prepared.

The different viewpoints on this subject in the literature may affect the legitimacy of the existence of religious courses that are prepared for autistic individuals; and may also be important in determining whether the subjects in the curriculum are suitable for individuals with autism. Based on this, in the present study, previous studies conducted on the possibility of religion and religious education in autistic individuals were examined, and the Religious Culture and Moral Knowledge curricula that were prepared for autistic individuals were evaluated in the light of the data reported by these studies. As a result of the study, it was determined that all of previous studies on religious education in autistic individuals were conducted with individuals who had religions other than Islam or with their families. However, the unique structure of the Islamic religion differs from other

religions with the teaching and perception form of it. Based on this, it was decided that the current studies should also be conducted with children of Muslim families in Turkey. In addition, in the literature review, it was also determined in previous studies reporting positive results that practical subjects were focused on in religious education. It was also emphasized that individuals should participate to rituals in an applicable way, Allah should be perceived as a “being” that the individual should feel an attachment and pray to, and religious expressions should be used in everyday life. In this context, it was observed that the RCMK curriculum was based on cognitive acquisitions, and that there were very limited acquisitions on affective and psychomotor fields.

In this context, it is possible to argue that the current curriculum does not overlap with the relevant literature at an adequate level. Another interesting point about the RCMK is that the curriculum was prepared for students who had moderate-to-severe mental disabilities and autism spectrum disorder. However, in actual fact, autistic individuals with high-functioning may show different developmental characteristics that are specific to autism, and they may also have normal intelligence function or some superior abilities. The current curriculum does not address high-functioning autism, and there are no other separate curricula prepared for them. In this case, it may be recommended to conduct curriculum development studies for individuals with high-functioning autism. In addition, it was also determined as a result of the present study that the needs of the individuals with autism in terms of religion and religious education must be determined; and subjects, contents and learning-teaching activities must be prepared in line with these needs.

It is considered that this study, which was conducted with the Literature Review and Content Analysis Method will shed light on the religious education issue in autistic individuals, which has emerged as a new field of application in our country; and will contribute to curriculum development studies for Religious Culture and Moral Knowledge courses.

Giriş

Dünyada ve ülkemizde görülme sıklığı artan bir gelişim bozukluğu olarak otizm sahip bireylerin eğitimi, onların topluma kazandırılması ve normal bir hayat sürmeleri bakımından oldukça önemli bir konudur. Otizmlili bireylerin eğitimi için özel birçok yöntem ve teknik geliştirilerek, bireylerin otizm düzeylerine ve otizm haricindeki gelişim problemlerine göre onlara uygun eğitim öğretim faaliyetleri yapılmaktadır. Ancak otizmlili bireyler için din eğitimi konusu tartışmalı bir konu olarak literatürde yerini almıştır.

Otizmlili bireyler için din eğitiminin gerekli olduğu iddiası, bu bireylerin dini bakımdan yükümlülük sahibi olarak görülmesinden kaynaklanmamaktadır. Otizmlililerin, dinin manevi anlamdaki iyileştirici yönünden faydalanmaları bakımından ve dinin, dini sosyalleşme araçları sayesinde sosyal iletişim ve davranış problemlerini aşmalarına destek sağlayacak rehabilite edici bir güç olması yönüyle değerlendirilmesi gerektiği düşünülmektedir. Ancak literatürde otizmlililerin dini algılayamadıkları ve onlar için din eğitiminin mümkün olmadığına dair çalışmalar da mevcuttur. Bu araştırmada konu hakkındaki zıt görüşler ele alınarak, ülkemizde 2010 yılından itibaren uygulanmaya başlamış DKAB programları bu tartışmalar çerçevesinde incelenecektir. Literatür tarama yöntemiyle yapılan bu araştırma ile otizmlililerde din eğitimi ile ilgili çalışmaların sonuçlarını ortaya koymanın yanı sıra otizmlililer için geliştirilmiş DKAB programlarının bu çalışmalar çerçevesinde incelenmesi amaçlanmakta ve program geliştirme çalışmalarına katkı sunabilmesi beklenmektedir.

Otizm ve Belirtileri

Otizm, 1943 yılında Amerikalı psikolog Leo Kanner tarafından, insanlar ve durumlar arasında ilişki kurmada yetersizlik, dili yeterli ve doğru bir biçimde kullanamama, aynı davranışı takıntılı biçimde tekrarlama ve çeşitli saplantıların görüldüğü bir gelişim problemi olarak tanımlanmıştır.¹

Otizm hakkındaki araştırmalar o tarihten bu yana devam etmekteyse bile otizmin nedeni bilinmemektedir. Ancak ortak kanı, otizm belirtilerinin bebekliğin 30 aylık dönemi içerisinde ortaya çıktığı yönündedir. Bu durumda otizm, nedeni bilinmemekle beraber yaşamın ilk üç yılında kendini, sosyal iletişim ve etkileşimde yetersizlik ve tekrarlanan takıntılı davranışlar biçiminde gösteren bir

1 Avril Brereton ve Bruce Tonge, *Pre-Schoolers with Autism An Education and Skills Training Programme for Parents* (Londra: Jessica Kingsley Publishers, 2005), 13; Nülüfer Darıca vd., *Otizm ve Otistik Çocuklar* (İstanbul: Özgür Yay., 2017), 17.

gelişimsel yetersizlik ve nörolojik bozukluk olarak tanımlanabilir.²

Amerikan Sağlık Bakanlığı'nın dünya çapında yapmış olduğu bir araştırmaya göre 88 çocuktan biri otizmlidir. Ülkemizde ise yaklaşık olarak beş yüz elli bin kişinin otizmliler olduğu, bunların 140 bininin 0-14 yaş arası olduğu belirtilmektedir³. Otizmliler birey sayısının kayda değer olduğu ve bu rakam içerisindeki büyük çoğunluğu eğitim öğretim dönemindeki çocukların oluşturduğu söylenebilir. Türkiye'de çok sayıda otizmliler olmasına rağmen, otizme annelik tutumunun soğuk ve uzak olmasının neden olduğu, otizmliler tüm bireylerin üstün yetenekli olduğu gibi yanlış söylentilerin yaygın olduğu görülmekte ve bunun otizm konusunda bilinç ve duyarlılık geliştirmenin gerekli olduğuna işaret ettiği düşünülmektedir. Otizmin nedeni tam olarak keşfedilmemiş olsa da bilişsel ve nörolojik bir rahatsızlık olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla otizmin nedeni annenin tutumu değildir. Bunun yanı sıra otizmliler bazı bireylerin matematiksel, müziksel üstün yetenekleri olduğu söylentisinin gerçeklik payı vardır. Otizmin bu tipine yüksek fonksiyonlu otizm denmektedir.⁴ Ancak otizmliler çocukların yaklaşık %70-80'inin IQ'su ortalamasının altındadır. Yani az bir kısım otizmliler normal ya da normalin üstünde zekaya ve/veya özel yetenek ve becerilere sahiptir.⁵

Otizmin başka bilişsel problemler veya hastalıklarla ortak olan belirtileri olduğundan, ayırıcı belirtilerin teşhis edilmesi önem kazanmaktadır. Otizmliler bireylerin temel yetersizlik alanlarından biri sosyal iletişim ve sosyal davranış bozukluklarıdır. Sosyal etkileşimdeki yetersizliklerin başında sözel olmayan iletişimde bulunamamak gelmektedir. Otizmliler, jest ve mimikleri anlayamaz ve kendileri de kullanamazlar. Göz teması kuramaz ya da sürdürmezler. Çevresinde olan kişi ve olaylara karşı dışarıdan bakıldığında bireyin işitmediğini düşündürecek derecede ilgisiz ve tepkisizdirler. Aynı şekilde sözel övgü ve iletişim çabalarına da karşılık vermeyebilirler. İnsanların üzgün, kızgın, mutlu vb. ruh halleri içerisinde olmalarına ve bunu yansıtan davranışlarına karşılık vermezler. Pek çok çocuk veya yetişkinin birlikte yapmayı tercih ettiği şeylerde

2 Darıca vd., *Otizim ve Otistik Çocuklar*, 17; Tohum Otizm Vakfı, *Otizim: Şimdi Ne Olacak?* (Ankara: Tohum Otizm Vakfı Yay., 2015), 4; Champion Quinn, *100 Soruda Otizm Aileler ve Uzmanlar için El Kitabı*, çev. Ümit Şahbaz (Ankara: Anı Yay., 2017), 6; Jed Baker, *The Social Skills Picture Book Teaching Play, Emotion and Communication to Children With Autism* (Arlington: Future Horizons, 2003), 9; Gülşen Erden vd., *Otizim Spektrum Bozukluğu* (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yay., b.y.yok), 11.

3 "Türkiye'de Otizmliler Çocuk Sayısı," erişim 2 Ekim 2018, <https://otsimo.com/tr/turkiyede-otizmliler-cocuk-sayisi/>

4 Leif Ekblad ve Lluís Oviedo, "Religious Cognition Among Subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): Defective or Different?," *Clinical Neuropsychiatry* 14, no. 4 (2017): 288.

5 Quinn, *100 Soruda Otizm*, 30-31.

yalnız olmayı yeğlerler. Katılım gerektiren sosyal oyunlara katılmazlar. Senaryolu ve belirli rolleri benimsemeyi gerektiren (oyunda doktor, öğretmen, anne-baba olmak gibi) oyunları ve nesnelere kullanım amacı dışında kullanıldığı sembolik oyunları oynayamazlar. Ancak oyuncakları takıntı derecesinde eşit biçimde sıralamak üst üste dizmek gibi farklı oyunlar oynayabilirler. Kendisini rahat hissedebileceği ortamları seçemediği gibi ışık, ses vb. uyarılara karşı aşırı hassas olup tepki gösterebilirler. Otizmliler çocukların dil gelişimleri de akranlarından farklı seyretmektedir ve dili kullanma becerilerindeki yetersizlik ilerleyen yaşlarda da gözlemlenebilir biçimde sürebilmektedir. Konuşma yetisi gelişmesine rağmen konuşma konusunda seçici davranan otizmliler bireylere de rastlamak mümkündür. Bu bireylerin dil becerilerinde kayda değer bir yetersizlik görünmezken yalnızca kendi ilgi duydukları, sevdikleri bir alanla ilgili konuşmayı tercih edebilmektedirler. Konuşma konusunda takıntılı ve tekrarlayan davranışlar gözlemlenebilir. Örneğin; TV’den ya da herhangi bir kişiden duyduğu bir cümleyi bağlamından bağımsız olarak sıklıkla kullanabilir. Konuşma esnasında da diyalogu keserek yalnızca karşıdakinin söylediğini tekrarlayabilir. Bunun dışında konuşma yetisini kazanmış otizmlilerde aşırı didaktik ya da resmi bir dilin tercih edildiği de görülebilir. Sosyal iletişimdeki yetersizlik konuşma ve dil becerilerine de yansımalar karşısındaki söylediklerini dikkate almaksızın konuşmaya monolog şeklinde devam etme davranışı da gözlemlenebilmektedir. Bunların yanı sıra şahıs zamirlerini karıştırabilir, kelime veya cümlelerde olağanın dışında farklı vurgular yapabilirler. Karşıdaki kişinin mecazlı söyleyişlerini ve esprilerini anlamakta zorluk çeker ya da hiç algılayamayabilirler.⁶

Otizmin belirgin özelliklerinden bir diğeri de tekrarlanan takıntılı davranışlardır. Aynı davranışı sürekli tekrar etme, sallanma, el çırpma gibi hareketlerin tekrarı şeklinde bir davranış bozukluğu görülebileceği gibi takıntıların farklı biçimlerde geliştiği de gözlenebilir. Benzer takıntılar, nesnelere karşı da gösterilebilmektedir. Belirli bir nesneyi sürekli elinde tutmak, dönen cisimlere veya yanıp sönen ışıklara sabit bir biçimde bakmak, eline aldığı her şeyi koklamak ya da yukarı kaldırıp incelemek bunlar arasında sayılabilir. Otizmliler bireylerin günlük rutinlerine de takıntı derecesinde bağlı oldukları söylenebilir. Bu yüzden yenilik ve değişikliklerin önceden planlanması ve bireye detaylı bir şekilde açıklanması oldukça önemlidir.⁷

6 Darıca vd., *Otizm ve Otistik Çocuklar*, 50-61.

7 Barış Korkmaz, *Ah Şu Otizm* (İstanbul: Aba Yayın, 2017), 24-26; Darıca vd., *Otizm ve Otistik Çocuklar*, 21. Tohum Otizm Vakfı, *Otizm: Şimdi Ne Olacak*, 4-5; Baker, *The Social Skills Picture Book*, 11; MEB, *Otistik Çocukların Eğitiminde Aile El Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, B.y.yok), 5.

Otizmlilerle çocukların eğitimi konusuna değinilirken otizmin ağırdan hafife pek çok farklı formu olduğu unutulmamalıdır. Otizm düzeyi yüksek olup saldırganlık, yeme-içme-uyku vb. problemleri olan otizmlilerde otizme eşlik eden zekâ geriliği de görülmektedir.⁸ Otizm düzeyi hafif olan çocuklar ise Rehberlik Araştırma Merkezleri'nin (RAM) verdiği rapor doğrultusunda eğitim kurumlarına yönlendirilmektedirler. Tıbbi tanılama almış olan bireylerin eğitsel tanısı RAM'larda bulunan özel eğitim uzmanları, pedagog, rehberlik uzmanlarından oluşan ekip tarafından, çocuğun bilişsel düzeyi, psikomotor gelişimi, dil gelişimi gibi pek çok alandaki yeterlilikleri göz önünde bulundurularak tanılanır. Bunun sonucunda çocuk için bireyselleştirilmiş eğitim programı hazırlanır.⁹ Bireysel eğitim programı hazırlanmış çocuk için tespit edilen duruma göre çocuk; kaynaştırma eğitimi, özel eğitim ya da otistik çocuklar iş eğitim merkezine yönlendirilir.

Kaynaştırma eğitimi alması önerilen otistik çocuklar, tüm zamanlarını akranları içerisinde eğitim kurumlarında geçirebilecekleri gibi yarı zamanlı olarak özel eğitime de gidebilirler. Kaynaştırma eğitimi sırasında çocuk için RAM'lar tarafından hazırlanan rapor doğrultusunda özel program ve ders içeriği oluşturulur. Otizmlilerle çocukların normal eğitim ortamlarında kaynaştırma eğitimi alması; diğer çocukları gözlemleyerek taklit yoluyla sosyal davranışları öğrenmesinin hızlanması, oyun ve etkinliklere katılımının sağlanması ve topluma uyum sağlayabilmesi gibi yönlerden faydalı olabilmektedir.¹⁰ Özel eğitim ise okulların bünyesinde özel eğitime ihtiyaç duyan çocuklar için açılan sınıflarda yürütülmektedir. Otizmlilerle çocuklardan oluşan özel eğitim sınıflarında 4'ten fazla öğrencinin bulunmaması önerilmektedir.¹¹ Otistik çocuklar iş eğitim merkezleri, 21 yaşından küçük olup ilköğretimi bitirdikten sonra normal öğretim kurumlarına devam edemeyecek durumda olan bireylere akademik bilginin yanında çeşitli becerilerin kazandırılmasını da hedefleyen kurumlardır. Bunların yanı sıra otizmlilerle bireyler, otizm şiddetleri dikkate alınmak kaydıyla -otizmi çok ağır düzeyde olmayan otistikler- meslek edindirme kursları gibi kurumlarda da eğitim alarak belirli meslekleri yapabilmektedirler.¹²

İlgili çalışmalar otizmlilerle çocuk ve bireylerin eğitilebilir olduğunu göstermektedir. Eğitim kademelerinde ne kadar ilerleyebilecekleri veya ne

8 Korkmaz, *Ah Şu Otizm*, 37.

9 Salih Rakap, *Türkiye'de Otizm Spektrum Bozukluğu ve Özel Eğitim* (İstanbul: Tohum Otizm Vakfı Yay., 2017), 12.

10 MEB, *Otistik Çocukların Eğitiminde Aile El Kitabı*, 116.

11 Erden vd., *Otizm Spektrum Bozukluğu*, 34.

12 Erden vd., *Otizm Spektrum Bozukluğu*, 35-37.

kadar başarı gösterebilecekleri ise otizme eşlik eden başka rahatsızlıkları olup olmaması durumuna ya da otizm düzeyine göre farklılık gösterebilecektir. Her ne kadar otizmliler eğitim alabilecek olsa da otistik bireylerin özel durumları dikkate alınarak eğitimde program geliştirme süreçleri izlenirken özel eğitim çalışmalarının verileri de göz önünde bulundurulmalı, bu veriler ışığında program geliştirilmelidir. Böylelikle otizmliler için hangi disiplinde neyi, ne kadar öğrenebileceği doğrultusunda program hazırlanarak eğitimin veriminin artması beklenebilir. Otizmliler için özel eğitim ve iş okullarında DKAB dersi 2010 yılında müfredata girmiştir. Otizmliler için hazırlanmış DKAB programlarını incelemeye geçmeden önce otizmlilerde din algısı ve din eğitiminin imkânının tartışılması konu bütünlüğü açısından önemli görülmektedir.

Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı¹³

Otizmlilerde Tanrı anlayışı, din duygusu ya da ibadet etme kabiliyetinin olup olmadığı konusunda literatürde farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Yapılan çalışmalardan bir kısmında normal gelişim gösteren bireylerle kıyaslandığında, otizmliler için dini gelişimden yoksun oldukları ya da sosyal davranış bozukluklarından dolayı ibadetlere katılamayacakları ve hatta din oldukça soyut bir olgu olduğundan otizmliler için bir anlam ifade etmediği iddia edilirken bazı araştırmalarda ise otizmliler için bazıları Tanrı anlayışı farklılık gösterebilmekteyken bazıları olumlu ve normal bireylerinkine yakın algılarının bulunduğu, din öğretimi noktasında uygun yöntem ve tekniklerle dini algılayabildikleri ve dini yaşantı sergileyebildikleri hatta topluca yapılan ibadetlere katılabildikleri iddia edilmektedir.

Walsh, otizmlilerin Tanrı anlayışı ya da dini algıları üzerinde düşünmenin pratikte bir fayda sağlamayacağını çünkü onların kendilerine özgü inanç sistemlerinin anlaşılamayacağını ifade etmekte ve otizmlilerin din anlayışının ortaya koyulmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Bunun yerine kilisede, camide ya da sinagogda otizmlilere ve engellilere yönelik nasıl bir tavır alınabileceği üzerinde düşünülmesi gerektiğini ve ibadet merkezlerinin otizmliler ve engelli bireyler için birer umut ve sığınma mekânı olmasının oldukça önemli olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

13 Bu başlık, 9-11 Kasım 2018 tarihleri arasında gerçekleştirilen II. Uluslararası Din Eğitim Kongresi'nde sözlü olarak sunulan "Otizmlilerde Din ve Din Eğitiminin İmkânı Üzerine Kuramsal Bir İnceleme" başlıklı tebliğden genişletilerek hazırlanmıştır.

14 Mary Walsh, "Autism, Culture, Church: From Disruption to Hope," *Journal of Disability & Religion* 20, no. 4 (2016): 347-350.

Jonker, vd.'nin 168 otizmliler üzerinde otizmlilerle Tanrı anlayışını ortaya koymak amacıyla yaptığı çalışmada otizmlilerle Tanrıya karşı hisleri (pozitif hisler, kaygı, öfke vb. negatif hisler) ortaya konmuş, bu sonuçlar aynı ölçme aracının kullanıldığı psikiyatri hastaları ve herhangi bir bilişsel ve psikolojik rahatsızlığı olmayan bireylerin sonuçlarıyla karşılaştırılarak yorumlanmıştır. Bu araştırma neticesinde otizmlilerle Tanrı imgesinin psikiyatri hastalarından ve herhangi bir sorunu olmayan insanlardan daha negatif ve daha az destekleyici olduğu ortaya konmuştur. Ancak otizmlilerin psikiyatri hastalarından daha az ölçüde tanrıyı suçlayıcı betimlemelerde buldukları belirtilmiştir. Aynı çalışmanın kuramsal bölümünde elde edilen sonuçları destekleyen ifadeler yer verilerek, dindeki doktrinlerin sembolik olarak ifade edilmesinin ve metaforların sıklıkla kullanılmasının otizmlilerle dini algılamasında sorun yaratacağı belirtilmiştir. Her ne kadar otizmlilerle Tanrı algısı psikiyatri hastalarından ve normal insanlardan olumsuz olsa da birkaç olumlu kaniye da sahip olabildikleri bu durumda otizmlilerin kendilerine has bir Tanrı imajlarının olduğu sonucuna varılmıştır.¹⁵

Harris vd. çalışmalarını normal zekâ ve bazı üstün yeteneklere sahip yüksek fonksiyonlu otizmlilerle örneklem olarak kurmuşlardır. Örneklem seçilirken dini ve felsefi tartışmaların yapıldığı internet forumlarından faydalanılmıştır. Bunlar arasından 61 otizmlilerle karşılık 105 normal zihinsel faaliyet gösteren birey seçilmiştir. Karşılaştırmanın yapıldığı bir çalışmada iki gruptan seçilen örneklem birbirine eşit sayıda ya da az bir farkla temsil edilmemiş olması dikkat çekmektedir. Çalışmada kullanılan ölçme aracı betimsel sorular ve dini inanç yönelik sorular yer almıştır. Bunların dışında Baron-Cohen otizm ölçeği ve duygusal zekayı ölçen 'Reading the Mind in the Eyes' adlı resimli test uygulanmıştır. Bütün ölçme araçlarının uygulanmasından sonra yüksek fonksiyonlu otizmlilerin kendilerini daha çok ateist ve agnostik olarak tanımladıkları sonucuna ulaşılmıştır. İnançlara dair yöneltilen sorular sonucunda tüm katılımcılar agnostik, ateist, kendi inanç sistemi, Hristiyan ve Yahudi biçiminde kategorize edilmiştir. Buna göre çalışmaya katılan otizmlilerin %12'si agnostik, %32'si ateist, %23'ü Hristiyan, %11'i kendi inanç sistemi, %3'ü Yahudi olarak tanımlanmışlardır. Buna karşılık otizmlilerle olmayan katılımcıların %12'si agnostik, %10'u ateist, %40'ı Hristiyan, %7'si kendi inanç sistemi, %12'si ise Yahudi olarak kendi dinlerini tanımlamıştır. Otizmlilerle olan ve olmayan katılımcıların %19'unun din tanımına ilişkin bilgi araştırma

15 Hanneke Jonker vd., "Autism Spectrum Disorders and the Image of God as a Core Aspect of Religiousness," *International Journal for the Psychology of Religion* 23, no. 2 (2013): 149-158.

sonuçlarında yer almamaktadır. Buradan yola çıkılarak çalışma sonucunda, bilişsel ve zihinsel durumun inanç üzerinde etkili olduğu, farklı bir mental duruma işaret eden otizmde de otizmlili bireylerin inanç noktasında normal kapasiteye sahip bireylerden farklılık göstererek daha çok ateist ve agnostik oldukları ya da kendi inanç sistemlerini oluşturma eğiliminin normal insanlara göre daha fazla olduğu ortaya konmuştur.¹⁶

Ekblad ve Oviedo, otistik insanların dini öğrenmesinde birtakım zorluklar olmasına rağmen normal insanlardan çok da farklı bir yapı arz etmediği temel iddiası üzerine kurguladığı çalışmasında Harris vd.'nin ulaştığı sonuçla ilgili olarak, inanç farklılıkları üzerinde etkili olan; kişisel eğilimler, karakter farklılıkları, bilişsel yeteneklerindeki farkları dikkate almak gerektiği yorumunu yaparak görüş bildirmektedir. Ekblad ve Oviedo her ne kadar bu eleştiri de haklı olsalar da bütün nicel araştırmalarda bireysel farklılıkların gözetilemeyeceği hususu göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Ekblad ve Oviedo çalışmalarında, örneklem gruplarını otizm ve otizmin tiplerinden ikisi olan yüksek fonksiyonlu otizm ve asperger sendromlu 2138 kişiden oluşturmuşlardır. Otizmlilere karşılık normal zihin fonksiyonu gösteren bireyler 43 sorudan oluşan ankete katılmışlardır. 150 sorudan oluşan otizm testine ek olarak, 43 sorudan ve maneviyat, mezhepçilik, ahlak, materyalizm, adalet ve özgecilik faktörlerinden oluşmuş anketi uygulamışlardır. Bunun sonucunda, maneviyat konusunda otizmlili bireylerin normal zihin fonksiyonu gösteren insanlardan daha az puan aldıkları tespit edilmiştir. Şeytani ya da olumsuz spiritüel güçlere dair dört maddede ise otizmlili bireylerin ortalaması daha yüksek bulunmuştur. Materyalizm, rasyonalizm, ahlak, adalet ve özgecilik ile ilgili maddelerde de otizmlili bireylerin puanları daha düşük bulunmuştur. Ancak özgecilik ve adalet ile ilgili maddelerde otizmlili bireyler ile diğerleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Bu çalışma sonucunda Ekblad ve Oviedo, Harris vd. kadar keskin biçimde otizmlilerde dini inanç ve davranışın olmadığını söylemek yerine, otizmlilerin sosyo-kültürel uyum sürecinde yaşadıkları zorlukların dini tutum ve davranışlar üzerinde etkili olabileceğini ifade ederek bu zorlukların üstesinden gelme çabasının, otizmlilerin dini fikir ve tutumları üzerinde de etkili olabileceğini ifade ederler.¹⁷

Söz konusu yorumla da dini davranış göstermeyi yalnızca bilişsel süreçlerle açıklayan zihin kuramına karşıt bir görüş bildirmektedirler. Zihin kuramı;

16 Catherine Harris vd., "Religious Belief Systems of Persons with High Functioning Autism," *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, no. 33 (2011): 3262-3266.

17 Ekblad ve Oviedo, "Religious Cognition," 289-295.

duygu, düşünce ve inançları anlamlandırarak zihinsel durumlardan çıkarımlar yapıp eylemde bulunma becerisi olarak tanımlanmakta ve otizmliler bireylerin zihin kuramında güçlükler yaşadığı ve bunun din algısına yansıdığı çünkü zihinselleştirmenin dini inanç ve tutumun temel bileşeni olduğu belirtilmektedir.¹⁸ Bunun yanı sıra beyin görüntüleme çalışmalarında Tanrı hakkında düşünmek ve dua etmenin beyin bölgelerinden birini harekete geçirdiği ve otizmlilerin bu konuda yetersiz oldukları iddia edilmektedir.¹⁹ Bu iddiadan yola çıkılarak yapılan araştırmanın hipotezleri; ‘otizmle Tanrı inancı arasında ters yönlü bir ilişki vardır, zihin kuramı buna aracılık eder ve teorik olarak belirsiz olsa da zihin kuramı kadınların erkeklerden daha dindar oluşlarını açıklar’ şeklindedir. Bu hipotezler doğrultusunda yapılan araştırma sonucunda, otizmin Tanrı inancını azalttığı, bunun sosyalleşme etkisi ve dini ibadetlere katılım güçlüğüyle de ilgili olduğu belirtilmiştir. Araştırmadan elde edilen sonuçlar doğrultusunda yapılan ikinci bir yorum ise sonuçların ters nedensellikte izah edilebileceğidir. Yani dini sosyalleşme araçlarının zihinselleştirmeyi güçlendirdiği, ancak otizmliler bireylerin toplu ibadetlere katılmadıkları için zihinselleştirmelerinin daha düşük seviyede kaldığı söylenebilir. Bunun yanı sıra, araştırmacılara göre; otizmliler matematik, bilim ve mühendislikle ilgilidirler ve bunun sonucunda dini inanç azalabilir. Son olarak yazarlar elde ettikleri verilerin inançsızlığa işaret etmediğini, ancak zihinsel gelişim bozukluklarının inançsızlığa sebep olabileceğini belirtmişlerdir.²⁰

Reddish, Tok ve Kundt konu üzerinde çalışan diğer isimlerdir. Onların, yüksek fonksiyonlu otizmliler bireylerin Tanrı inançlarının normal bireylere göre daha düşük olduğu, antropomorfik Tanrı anlayışlarının da normal bireylerden daha az olmakla birlikte antropomorfik olmayan tanrı anlayışlarının da net olmadığı, ibadet ettikleri varlığa karşı daha az bir yakınlık gösterdikleri, metni belirli duaları daha çok tercih ettikleri, ve bu tür duaları daha önemli kabul ettikleri, ayrıca duanın işitildiğini hissetme oranlarının da normal bireylerden daha yüksek olduğu ön kabullerinden yola çıkan araştırmasında, 19 yüksek fonksiyonlu otizme sahip bireye karşı kontrol grubu olarak 19 normal zihin fonksiyonuna sahip bireye anket uygulanmıştır. Tüm katılımcıların 12 yaşından büyük olmasına dikkat edilmiş ve normal bireylerle otizmliler bireylerin yaş, cinsiyet, dini yaşayış yönünden

18 Bahar Kaysılı, “Zihin Kuramı: Otizm Spektrum Bozukluğu Olan ve Normal Gelişen Çocukların Performanslarının Karşılaştırılması,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 14, no. 1 (2013): 84. Paul Reddish vd., “Religious Cognition and Behaviour in Autism: The Role of Mentalizing,” *The International Journal for the Psychology of Religion* 26, no. 2 (2016): 95.

19 Ara Norenzayan, “Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God,” *PLoS One* 7, no. 5, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036880>.

20 Norenzayan, “Mentalizing Deficits,” 4-5.

aynı seviyede olanlardan seçilmiştir. Tanrı anlayışı, ibadet, dua konularından oluşan ölçme aracının uygulanması sonucunda, yüksek fonksiyonlu otizmlilerin inancın gücü, antropomorfik tanrı anlayışı, Tanrıya yakın hissetme, içten gelen (bir metne bağlı olmaksızın yapılan) dua veya ibadete katılma konusunda daha düşük ortalamalara sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca zihinselleştirme ile antropomorfik olmayan tanrı anlayışı arasında bulunan negatif ilişki sonucu, daha zayıf zihinselleştirme yeteneğinin daha soyut bir tanrı anlayışını doğurduğu ya da zihinselleştirmenin daha mekanistik, somut bir tanrı algısına götürdüğü söylenebilir.²¹

Farklı ülkelerde yapılmış çalışmalardan sunulan buraya kadarki örneklerde otizmlilerin din eğitimi konusunda olumsuz düşüncelerin ve sonuçların olduğu görülmektedir. Türkiye’de engelliler, kaynaştırma öğrencileri ve özel gereksinimli bireyler için din eğitiminin imkân ve niteliklerine dair pek çok araştırma mevcuttur.²² Ancak otizm ve din konusunda yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Konuyla ilgili olumsuz fikirlerin ortaya çıkışı ise otistik çocuklar için eğitim merkezlerinde din dersinin müfredata konulduğu 2010 yılına dayanmaktadır. Talim Terbiye Kurulu kararıyla ders çizelgesine zorunlu din dersinin eklenmesiyle birlikte çeşitli otizm derneklerinin başkanlarından ve bazı özel eğitimcilerden, otistik çocukların soyut kavramları anlayamadıkları, bir çoğunun öz bakım becerilerini bile kazanamadığı, ezan sesine tepki gösteren otizmliler çocukların bulunduğu belirtirken bu gerekçelerle çocuklara din bilgisinin öğretilmesinin mümkün olmadığı ancak ezbere dayalı bir takım etkinliklerin yapılabileceği ama bunların anlamlarının öğretilemeyeceği yönünde açıklamalar

21 Reddish vd., “Religious Cognition,” 98-109.

22 Rıdvan Demir, “Özel Gereksinimli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri,” *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, ed. Münir Yıldırım (Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018), 14-32; Tecelli Karasu ve Eyüp Şimşek, “Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma Destek Eğitim Odası,” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, no. 3 (2018): 1579-1606; Ali Kumaş, *İslam Engelliler Hukuku* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018); Saadettin Özdemir ve Mustafa Başkonak, *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yay., 2018); Muzaffer Üzümcü, “Din Öğretiminde Özel Gereksinimli Öğrenciler için Uyarlamalar,” *Turkish Studies* 13, no. 11 (2018): 1437-1460; Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği,” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, no. 28 (2015): 61-92.

gelmiştir.²³ Türkiye’de hakkında akademik bir çalışma olmayan konuyla ilgili ancak çeşitli dernek başkanları aynı minvalde görüş bildirmesinden ibaret iken yapılan açıklamaların buraya kadar yer verdiğimiz literatürü kabul eden bir yaklaşımda olduğu görülmektedir.

Söz konusu olumsuz görüş ve iddiaların aksine literatürde otizmlilerin din ve din eğitimi ile ilişkisini ele alan ve olumlu sonuçlara ulaşılan çalışmalara da rastlanmaktadır. Bunlardan biri zihin kuramının da eleştirisinin yapıldığı Brezis’in çalışmasıdır. Brezis’in çalışmasını buraya kadar aktardığımız çalışmalardan farklı kılan noktalardan birisi de kullandığı yöntemdir. Otizm ve din arasındaki ilişkinin analizi için daha çok anket tekniğinin kullanıldığı görülürken; Brezis, konuyu daha net anlamlandırabilmek için otizmliler bireylerin tecrübelerinin de bilinmesi gerektiğinden yola çıkmış ve araştırmasında yaşları 9-26 arasında değişen 16 otizmlilerle görüşme yapmıştır. Çalışmaya katılanların hepsi otizm teşhisi almış bireylerdir ve hepsi Yahudidir. Otizmlilerle görüşme tekniği ile bir araştırma yapmanın iletişim güçlüğü bakımından zorluğunu yenebilmek için katılımcıların konuşmaya ve düşüncelerini paylaşmaya istekli oldukları zamanlarda görüşmeler yapılmış buna rağmen aynı konuda konuşmayı sürdürme ve göz kontağı kurmak gibi iletişim güçlükleri yaşanmıştır. Görüşme esnasında katılımcılara betimsel sorulardan sonra ailelerinin dini ibadetlere katılım derecesi, din eğitimi alma durumları, kişisel tercihlerinin, dini inanç ve seçimlerinin zaman içerisinde değişip değişmediği sorulmuştur. Ayrıca kişisel inançlarına dair Tanrıyla iletişimlerinin doğası, kişisel ibadetleri ve bunlardan algıladıkları etkiler ve kader algılarına dair sorular da yöneltilmiştir. Bu sorular neticesinde elde edilen cevaplar tematik olarak kodlanmıştır. Bunlardan biri aktif bir yaratıcı hissine dair bulgulardır. Brezis bunu Bering’in zihin kuramına aykırı bir durumun ispatı olarak yorumlamıştır. Tanrıyla ilişkiler teması altında ise katılımcıların cevapları analiz edilmiş ve sonuç olarak bazı katılımcıların, (Tanrıdan bir şey istemek istediğinin verilmesi sonucunda ibadetlere katılım göstereceği konusunda uzlaşmak gibi) Tanrı ile özel bağlar kurduklarını tespit etmiştir. Çalışmanın genel sonuçlarına bakıldığında, araştırma zihin kuramını reddetmemekle birlikte

23 Ayşegül Domaniç Yelçe, “Otistik Çocuklar Genelde Ne Herhangi Bir Dini Seçerler, Ne De Ateist Doğarlar,” Hürriyet Gazetesi, 24 Nisan 2014, erişim 31 Ekim 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/otistik-cocuklar-genelde-ne-herhangi-bir-dini-secerler-ne-de-ateist-dogarlar-23120939>; “Otizmliler Çocukların Din Dersi ile İmtihani,” İnternet Haber, 04 Aralık 2014, erişim 31 Ekim 2018, <http://www.internethaber.com/otizmliler-cocuklarin-din-dersiyile-imtihan-614318h.htm>; “Otizmliler Çocukların Kaliteli Eğitime İhtiyacı Var, Din Dersine Değil,” Bağımsız İletişim Ağı, 22.04.2013, erişim 31 Ekim 2018 <https://m.bianet.org/bianet/toplum/146051-otizmliler-cocuklarin-kaliteli-egitime-ihciyac-i-var-din-dersine-degil>; “Otistik Çocuklara Din Dersi Geldi,” Milliyet Gazetesi, 17.10.2010, erişim 31 Ekim 2019, <http://www.milliyet.com.tr/otistik-cocuklara-din-dersi-geldi-gundem-1302823>.

kuramın iddia ettiği gibi otizmlili bireylerin inanç noktasında eksiklik yaşadıkları konusuna aykırı bulgular elde edildiği görülmektedir. Bu durum, kültürel etki ile yorumlanmaktadır. Bunun sonucunda da, otistiklerin dini yaşamını yalnızca zihin kuramıyla izah etmeye çalışmak yerine kendi inançlarını inşa etme yolunda deneyimledikleri dini yaşantıları da hesaba katmak gerektiği fikrine ulaşılmıştır.²⁴

Brezis'in dini yaşantılara yaptığı vurgu Swanson'da; 'Tanrı hakkında bilmekten Tanrıyı bilmeye' şeklinde ifade bulmuştur. Tanrı hakkında bilmek bilişsel süreçleri içerirken Tanrıyı bilmek tecrübelerle genişleyecek bir anlama sahiptir. Bunu ise deneyimsel öğrenme kuramı doğrultusunda deneyimsel din ile açıklamak mümkündür. Deneyimsel din, Tanrı algısını deneyimlemekle, dini sembollerini, değerleri ve inançları deneyimsel olarak görmekle oluşur ve deneyime dayanan bir din anlayışı ortaya çıkar. Swanson, altı yıl boyunca eğitimi üzerinde çalıştığı bir çocuk olan Justin'in ekme-karap ayinine katılarak dini bir tecrübe yaşamıyla sonuçlanan çalışmasında, tek örneklem olarak seçtiği katılımcının mekân ile duygular arasındaki etkileşimi fark ederek ayine katılım sağladığını ifade etmektedir.²⁵

Swanson'ın çalışması, din konusunu bilişsel ve zihinsel bir perspektife indirgmeden otizmlili bireyler için yaşanabilir hale getirmeyi Tanrıyı bilmek ve deneyimsel din öğretimi üzerinden iddia etmesi bakımından kayda değerdir. Ancak onun çalışmasında otizmlili bireyler perspektifinden konunun nasıl algılandığı hususu aydınlatılmamıştır. Bu noktada Liu vd.'nin çalışması dikkat çekmektedir. Liu vd.13'ü otizmlili, 7'si bilişsel gerilik teşhisine sahip yaşları 13-21 arasında değişen 20 gençle yarı yapılandırılmış görüşme yapmıştır. Görüşme kapsamında, kişisel bilgiler ve kişisel yeterlilikler ile ilgili 7 soru; ibadetlere katılım ile ilgili 4 soru ve gençlerin inanç bağlamında kendilerini nasıl algıladıklarına dair 4 soru yer yöneltilmiştir. Katılımcılar hayatlarında inancı ifade eden konular için dua, inanç ve tutumlar ve katıldıkları ibadetler hakkında yorumlarını belirtmişlerdir. Bunlardan biri otizmin bir türü olan Asperger Sendromlu katılımcıya aittir. Bu katılımcı ekme-karap ayininde ekmeğin ve şarabın ne anlam ifade ettiğini bilmektedir. Katılımcıların pek çoğu duaya da inanmaktadırlar. Kendilerini Tanrı tarafından nasıl algılandıklarını ve inançları doğrultusunda kendilerini nasıl konumlandıkları konusunda ise katılımcıların pek çoğunun içinde buldukları durumun tanrıdan geldiğini kabul ettikleri ve

24 Rachel Brezis, "Autism as a Case for Neuroanthropology: Delineating the Role of Theory of Mind in Religious Development," *The Encultured Brain An Introduction to Neuroanthropology*, ed. D. Lende ve G. Downey (Londra: The MIT Press, 2012), 296-308.

25 Susan Swanson, "Experiential Religion: A Faith Formation Process for Children with Autism," *Journal of Religion, Disability & Health* 14, no. 3 (2010): 240-254.

duanın bir karşılığı olduğuna inandıkları tespit edilmiştir. Liu vd. araştırmanın neticesinde, katılımcıların inançlarını oldukça net bir biçimde ifade ettikleri, birçoğunun hayatlarında dua ve ibadeti deneyimledikleri ve bu ritüellerin hayatlarında bir yeri ve bunların kendileri üzerinde olumlu bir etkisinin olduğu, kendilik algılarında inançlarının, durumlarına daha pozitif bakabilmelerine yardımcı olduğu sonuçlarına ulaşmışlardır.²⁶

Visuri de görüşme tekniğini kullanarak otizmlilerde bireylerin din algısını ortaya koymayı amaçlamıştır. Örneklem grubu, yaşları 18-21 arasında değişen dört katılımcıdan oluşmaktadır. Visuri dört katılımcıyla yapılan bir araştırmanın sonuçlarının genellenebilirliği üzerinden yapılacak eleştirilere yanıt olarak amacının genellemek değil, küçük bir grubu detaylı olarak inceleme konusu yapmak olduğunu belirtmiştir. Çalışmanın sonucunda Visuri, bu çalışmada zihin kuramının aksine sonuçlara ulaşıldığı, Tanrının pasif ve dualara yanıt vermeyen bir varlık olarak algılandığı ancak ruh, koruyucu melekler ve hayaletler gibi spiritüel varlıkların var olduğunun kabul edildiği, birçok otizmliden beklenmeyen şekilde dini sembol ve metinleri anlayabildikleri neticesine ulaşmıştır.²⁷

Otizmlilerde dini inancın ve yaşamın mümkün olmadığından bahseden araştırmalarda öne sürülen argümanlardan biri de sosyal davranış ve iletişim bozukluğu nedeniyle otizmlilerin cemaatle yapılan ibadetlere katılamayacakları yönündedir. Ancak otizmlilerde bireylerin aileleriyle görüşüldüğünde ailelerin, çocuklarının da kilisede yeri olduğu ve onlar da dikkate alınarak ibadetlere katılmalarının sağlanmasına yönelik beklentilerinin olduğu Howell ve Pierson'ın araştırmasında görülmektedir. Çalışmada bu beklentilerin ortaya konması için otizmlilerde çocuk sahibi dört aileyle görüşme yapılmıştır. Bu ailelerin toplam 12 çocuğu vardır ve bunların yedisi otizmlidir. Ailelerle yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen verilen, cemaatin farkındalığı ve otizmlilerde çocukla iletişim, kardeşlerin perspektifinden otizmlilerde kardeş, çocuklarının kiliseye katılımı ilgili algıları, kiliselerin daha kapsayıcı olabilmesi için öneriler ve annelerin çocuklarıyla ilgili dini ümitleri temaları altında toplanmıştır. Cemaatin farkındalığı seçilen örneklem gruplarına göre farklılık göstermektedir. Ebeveynlerden üçü, cemaatin otizm hakkında bilgiye sahip olmadığı ve çocuğuyla birlikte kiliseye gittiğinde olumsuz bakışların kendilerine çevrildiğini, cemaatin otizm konusunda yeterince farkındalık sahibi olmadıklarını belirtmiştir. Ailelerden birine göre cemaat

26 Eleanor Liu vd., "In Their Own Words: The Place of Faith in the Lives of Young People With Autism and Intellectual Disability," *Intellectual and Developmental Disabilities* 52, no. 5 (2014): 389-399.

27 Ingela Visuri, "Could Everyone Talk to God? A Case Study on Asperger's Syndrome, Religion, and Spirituality," *Journal of Religion, Disability & Health* 16, no. 4 (2012): 361- 375.

mensupları otizm konusunda bilinçlidir ancak çocuklarda bu konuda farkındalık yoktur. Otizmliler çocukların kardeşleri ise Pazar okulu ve cemaate kardeşleriyle katılımı, kendileri açısından olumsuz yorumlamaktadırlar oysa ebeveynler otizmliler çocukların cemaate katılmaktan ve Pazar okuluna gitmekten hoşlandıklarını ifade etmektedirler. Ebeveynlerin hepsi cemaatin engeller konusunda bilgilendirilmesi, engelli çocuklar hakkında bilgi sahibi olan bir görevlinin kilisede bulunması, kilise gönüllüleri arasında engellilerin de yer alması, onlara saygı ve sevginin gösterildiği kapsayıcı bir kilise ortamının oluşturulmasını beklemektedirler. Dini konuda ise çocuklarının Tanrıyla, Tanrının da çocuklarını sevmesini, İsa'yı sevmesi ve onun yolundan gitmesini, temel dini temaları anlamasını ümit etmektedirler.²⁸

McGee, otizmliler bireylerin ihtiyaçları doğru tespit edilip buna uygun ortamlar sağlandığında otizmliler bireylerin de pastoral hizmetlerden faydalanabileceğini iddia etmektedir. Bu iddiasını ise birlikte çalıştığı üç çocuğun cemaate katılımı devam edebilmesi örneğiyle ortaya koymaktadır. McGee'nin araştırmasında, özel ve birebir çalışmalarla otizmliler çocukların cemaate katılabildikleri sonucuna ulaşılmıştır ancak bu çalışmaların basamakları, aşamaları ya da nasıl yapılabileceğine dair bilgi verilmemiştir.²⁹

Otizmlilerin cemaate katılımı ile ilgilenen ve bunun nasıl yapılabileceğine dair veriler sunan Goldstein ve Ault'un, McGee'nin çalışmasında eksik olan bu hususa değindiği görülmektedir. Goldstein ve Ault Amerika'daki Rodfei Chesed sinagogunda yapacakları uygulama için dört aşamalı bir plan önermektedirler. Bu aşamalar şöyle sıralanmıştır: ihtiyaçları değerlendirilmek, değerlendirmelere yönelik öneriler geliştirmek ve dini liderleri dahil etmek, programı uygulamak, değerlendirmek ve takip etmek.³⁰ Goldstein ve Ault'un çalışması, engelli ve/veya otizmliler bireylerin herhangi bir cemaate katılımının sağlanması ve sürdürülmesi noktasında; dinler, cemaatler, aileler ve bireyler arasındaki farklılığın dikkate alınarak yukarıda sıralanan basamakların uygulanmasıyla her bir gruba uygun programın geliştirilmesine imkân sağlaması açısından önemlidir.

Ülkemizde otizmlilerde din algısı ve din eğitiminin imkânı üzerine olumlu ya da olumsuz olarak sonuçlanan bilimsel düzeyde herhangi bir araştırma mevcut değildir. Ancak öğretmen ya da din görevlilerinin özel ilgisiyle yapılmış ve

28 Erica Howell ve Melinda Pierson, "Parents' Perspectives on the Participation of Their Children with Autism in Sunday School," *Journal of Religion, Disability & Health* 14, no. 2 (2010): 158-161.

29 Diane McGee, "Widening the Door of Inclusion for Children with Autism through Faith Communities," *Journal of Religion, Disability & Health* 14, no. 3 (2010): 281-285.

30 Penina Goldstein ve Melinda Ault, "Including Individuals with Disabilities in a Faith Community: A Framework and Example," *Journal of Disability & Religion* 19, no.1 (2015): 4.

medyaya yansıyan birtakım örnekler bulunmaktadır. Bunlardan biri, Türkiye’de otizmlilerin ateist olduğu iddiasına karşılık olarak yola çıkarak TUBİTAK projesi kapsamında bir grup öğrenci ve öğretmenin yapmış olduğu çalışmadır. Bu çalışma kapsamında %40 otizmliler 3 yaşında bir öğrenci seçilmiş, eğitim faaliyetine geçmeden önce bir ay boyunca özel eğitim merkezindeki dersler takip edilerek öğretim yöntem ve teknikleri gözlemlenmiş, sonrasında ise çocuk için uygun olabilecek içerikler seçilerek bunlara uygun yöntemler denenmiştir. Bunun neticesinde besmele, şükür, İslam’ın şartları ve dua kavramı başarılı bir şekilde öğretilmiştir. Bir ay kadar süren uygulama sonunda birlikte çalışılan çocuğun otizm yüzdesinin de %40’tan %30’a düştüğü gözlemlenmiştir.³¹ Bu durum dinin rehabilite edici bir tarafı olduğuyla da yorumlanabilir. Bunun dışında 8’i otizmliler 4’ü işitme engelli 12 çocuğa gönüllü olarak camide din eğitimi veren imamın elde ettiği sonuçlar da olumludur. Uygulamayı yapan imam Cemal Elçioğlu, otistik öğrencilerin cami içerisinde serbest hareket etmesine cemaatten olumsuz bir tepki gelmediğini ve velilerden olumlu tepkiler aldıklarını belirtmiştir.³² Her ne kadar Türkiye örneğinde yeterli çalışma olmasa da bu iki çalışma yapılan faaliyetlerin olumlu sonuçlanabileceğini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Otizmlilerde din algısının olup olmadığı ve bu fikirler sonucunda din eğitiminin imkânı hakkındaki literatüre bakıldığında, olumlu ve olumsuz sonuç veren araştırmaların varlığı dikkat çekmektedir. Bu araştırmalarda kullanılan yöntemlerin ve örneklem olarak seçilen grupların özelliklerinin sonucu etkilediği düşünülmektedir. Ancak otizmlilerde inanç duygusunun olmadığı ve dini algılamalarının mümkün olmadığına varan iddiaların hem az sayıda olduğu hem de bu araştırmalarda gerek örneklem seçiminde gerekse kullanılan yöntemlerde birtakım sorunların olduğu tespit edilmiştir. Buradan yola çıkılarak otizmliler için din eğitimi konusunun gündemde tutulması gerektiği düşünülmektedir. Türkiye’de özel eğitim programlarında din derslerinin müfredata girmesiyle konunun akademik zeminde tartışılmasına ihtiyaç görülmektedir. Zira literatürde bulunan çalışmalar hem İslam dini eğitimi hem de Türkiye örneğini ne kadar temsil ettiği tartışılabilir. Her ne kadar bu çalışmalar henüz tekrarlanmamış olsa da mevcut literatürün ülkemizdeki otizmliler için din dersi programı geliştirme sürecine katkı sağlayabileceği göz ardı edilemez.

31 “Otizm Bir Hastalık Değil, Farklılıktır!,” Genç Dergisi, erişim 5 Kasım 2018, <http://gencdergisi.com/6354-otizm-bir-hastalik-degil-farkliliklidir.html>.

32 “Camide 8’i Otistik, 4’ü Engelli 12 Çocuğa Gönüllü Eğitim,” Diyanet Haber, 7 Ekim 2018, erişim 5 Kasım 2018, <https://www.diyanehaber.com.tr/gundem/camide-8-i-otistik-4-u-engelli-12-cocuga-gonullu-egitim-h1857.html>.

3. Din ve Din Eğitiminin İmkânı Tartışmaları Çerçevesinde Otizmli Çocuklar için DKAB Dersi Programı

Orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 2010 yılında programlarda yer almıştır. 2010 yılından sonra 2013 yılında revize edilen programın son şekli 2018 yılında yayınlanmıştır. Bu süreç içerisinde yapılan en önemli değişikliklerden biri, programın 4. Sınıflar için 1. Kademe ve 5,6,7 ve 8. Sınıflar için 2. Kademe şeklinde ayrılmasıdır. Buna ek olarak 2018 yılındaki programın birinci kademesinde; ‘Dine İlişkin Kavram ve İfadeler’, ‘Allah’ı, Hz. Muhammed (s.a.v)’i ve Kur’an-ı Kerim’i Tanıyalım’ ve ‘Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik’ başlıklarından oluşan öğrenme alanı ve aynı isimdeki üniteler,³³ ikinci kademesinde ise ‘Din ve Aile’, ‘Din ve Temizlik’, ‘İslam’da İbadet ve İbadet Yerleri’ ve ‘Dini Gün ve Geceler’ başlıklarından oluşan öğrenme alanları oluşturulmuştur.³⁴ Ayrıca programın amaçları, uygulamada dikkat edilecek hususlar, ölçme ve değerlendirme teknikleri de daha detaylı açıklanmıştır. Ancak çeşitli düzenlemeler yapılmasına rağmen, otizmin hafif ve ağır düzeylerine göre herhangi bir kademelendirmenin yenilenen programlarda da yapılmadığı dikkat çekmektedir. Ortaöğretim kademesi için herhangi bir DKAB programı bulunmadığı gibi ilk ve ortaöğretim kademeleri için hazırlanan programda da otizm düzeylerine göre bir sınıflamaya gidilmemiştir.

Program, birinci ve ikinci kademe için aynı amaç ve hedef becerileri paylaşmaktadır. DKAB dersi programının amacı, öğrencinin günlük hayatında karşılaştığı durumları dini konular ile bağdaştırabilmesi ve buna göre tutum geliştirebileceği çeşitli bilgi, beceri ve davranışların kazandırılmasıdır.³⁵ Bu amaç doğrultusunda dersin sonunda öğrenci; *“Temel dini ve ahlaki sorulara cevap verebilecektir. Dini kavramları doğru anlayıp kullanabilecektir. Dini inanç ve ibadetleri tanıyabilecektir. Dinin içtenlik, sevgi, saygı ve inanç gibi değerlerinin olduğunu fark edebilecektir. Dini bilgiler ile toplumsal beklenti ve alışkanlıklara dayalı olan davranışları ayırt edebilecektir. İslam dinini ana kaynakları ile birlikte tanımlayabilecektir. İslam’ın iman, ibadet ve ahlaki esaslarını tanıyabilecektir. Toplumsal olarak sergilenen dini ve ahlaki davranışları tanıyabilecektir. Başkalarına karşı güzel davranışlar sergileyebilecektir. Fiziki ve toplumsal çevreyi koruma bilincine ulaşabilecektir. Dini ve milli bayramları*

33 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2018), 19.

34 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2018), 19.

35 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 17.

tanıyıp, vatan ve millet sevgisini fark edebilecektir."³⁶ Programda kazandırılması beklenen beceri ve davranışlara bakıldığında, çocukların toplumda karşılaştıkları bir olgu olarak dini tanımlarına yönelik amaç ifadeleri dikkat çekmektedir. Aynı şekilde ahlakın topluma uyum için gerekli davranışlar olduğu vurgusu mevcuttur. Ahlakın kazandırılması noktasında ise başkalarına karşı güzel davranış sergilemek ve çevreyi korumak temaları altında konuların yapılandırıldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra toplumsal önemi haiz bayramlar ve vatan-millet sevgisi hakkında bilgi aktarımı genel amaçlar içerisinde yer almaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda birinci kademedeki (ilkokul 4. sınıflar) otizmliler için hazırlanan DKAB dersi programı öğrenme alanlarında hedef ve hedef davranış sayıları ve bunların bilişsel, duyuşsal ve psikomotor alana dağılımları şöyledir:

Tablo-1: DKAB dersi birinci kademe öğretim programının öğrenme alanları, hedef ve hedef davranış sayıları ve bunların hedef tiplerine göre dağılımı³⁷

Öğrenme Alanları	Hedef Sayıları	Hedef Davranış Sayıları	Bilişsel Hedefler	Duyuşsal Hedefler	Psikomotor Hedefler
Dine İlişkin Bazı Kavram ve İfadeler	10	60	10	2	2
Allah'ı, Hz. Muhammed (s.a.v)'i ve Kur'an-ı Kerim'i Tanıyalım	3	14	3	-	-
Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik	4	19	4	3	-
Toplam	17	93	17	5	2

'Dine İlişkin Bazı Kavram ve İfadeler' adını taşıyan öğrenme alanı ve ünite toplamda on hedef ve buna bağlı olarak altmış hedef davranış içermektedir. Hedef ifadelerinin hepsi bilişsel alana yönelikken bunlardan bazıları hem bilişsel hem duyuşsal ve de hem bilişsel hem psikomotor alana ilişkindir. Ünitenin hedefleri şu şekildedir: *"Dilek ve dualarda, karşılaştığı duruma uygun dini ifadeleri kullanır. Kendi ifadeleriyle dua eder. Selamlaşmada dini ifadeleri kullanır. İslam dini ile ilgili temel bilgileri ifade eder. Kelime-i Tevhid'i ve anlamını söyler. Kelime-i Şehadet'i ve anlamını söyler. Kevser suresini okur ve anlamını söyler."*³⁸ Bu kazanımlar kapsamında seçilen ifadeler; maşallah, inşallah, Allah rahmet eylesin, Allah şifa versin, hayırlı yolculuklar, Allah'a ısmarladık, Allah hayırlı ömürler versin gibi dini dilek ve temenniler, Allah'ım ben seni çok

36 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 17; Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 17.

37 Tablo birinci kademe DKAB öğretim programında, 'hedef ve hedef davranış sayısı' ve 'hedeflerin öğrenme alanlarına göre dağılımı' başlıklı iki tablonun birleştirilmesinden oluşturulmuştur. Bkz. Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 19.

38 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 20-23.

seviyorum sen de beni sev, bana yardım et, beni korusun, bana iyilik sağlık ver, beni kazadan ve belalardan korusun, işimi kolaylaştır, bana aileme mutluluk ver gibi genel dua ifadeleri, selamünaleyküm, merhaba gibi selamlaşma ifadeleri ile İslam ve Müslüman kelimelerinin anlamları şeklidir. Seçilen kelime ve kavramlara bakıldığında günlük dilde sıklıkla kullanılan kelimeler olduğu dikkat çekmektedir. Böylelikle çocuğun öğrendiklerini hayatına aktararak anlamlı ve kalıcı öğrenmeyi gerçekleştirebileceği tahmin edilmektedir.

Otizmlili bireylerin dua etme durumlarıyla ilgili bulgulara Reddish vd.'nin çalışmasında rastlanmaktadır. Çalışmada dua etme alışkanlıklarının niteliğini tespit etmek amacıyla metni belirli (yazılı bir şekilde kaynaklarda bulunabilen, rivayetler yoluyla aktarılabilen dualar) ve metni belirlenmemiş (kişinin kendi içinden geldiği gibi, farklı zaman ve mekanlarda ettiği dualar) dualar şeklinde bir ayrım yapılmıştır. Metni belirli/yazılı dualar belirli durumlarda okunması tavsiye edilen ve genellikle belirli kalıplarda ezberlenen duaları ifade etmektedir ve otizmlili bireyler bu duaları daha çok tercih etmektedir.³⁹ Günlük olarak belirli durumlarda edilebilecek dualar DKAB müfredatında kazanım olarak da yer verilmiştir. Bu türden dua ifadelerinin öğretiminin fayda sağlayacağı ve bu kazanımın literatürdeki çalışmalara uygun olduğu düşünülmektedir. Ayrıca dua etmeyi belirli durumlarla özdeşleştiren otizmlili çocukların olduğuna dair araştırmaların olması da bu uygunluğun diğer bir sebebidir. Liu vd.'nin çalışmasındaki katılımcılardan birinin, okulda, büyükannesiyle birlikteyken ve yatarken dua ettiğini belirtmesi⁴⁰ otizmlililerin duayı belirli durumlarla özdeşleştirdikleri ve rutinlerine son derece bağlılık gösteren otizmliler için bu durumun düşünülmesi gerektiğinin göstergesidir. Aynı araştırmada Tanrının varlığından şüphe duymaya başladığı için Tanrıdan varsa bunu göstermesini dilediğini söyleyen katılımcı, kilisedeyken Tanrının ona 'kıymetli çocuğum' diye seslendiğini duyduğunu ve bunun onu heyecanlandığını belirterek duaların karşılıksız olmadığına dair inancını paylaşmıştır. Visuri'nin araştırmasına katılan dört kişiden ikisi ise dua etmeyi bireye daha iyi hissettiren bir olgu olarak değerlendirerek duanın manevi gücüne işaret etmiştir. Ancak bu araştırmadaki katılımcılar duanın etkisini açık bir şekilde gözlemlemediklerini de ifade etmişlerdir.⁴¹ Bu durum üzerinde kişisel inançların etkili olabileceği düşünülmektedir. Türkiye'de de TÜBİTAK projesi kapsamında uygulamalı olarak gerçekleştirilen çalışmada duanın öğretilmediği sonucuna ulaşılmıştır.⁴² Sonuç olarak müfredatta hem günlük dilde kullanılan bazı

39 Reddish vd., "Religious Cognition," 106.

40 Liu, "In Their Own Words," 393.

41 Visuri, "Could Everyone", 365-366.

42 Genç Dergisi, <http://gencdergisi.com/6354-otizm-bir-hastalik-degil-farklilik.html>.

dua kalıplarına hem de kendi ifadeleriyle dua etme davranışına yönelik kazanımlar yer aldığı görülmekte ve literatürdeki çalışmaların bunun kazandırılmasının mümkün olduğuna işaret ettiği görülmektedir.

“Allah’ı, Hz. Muhammed (s.a.v)’i ve Kur’an-ı Kerim’i Tanıyalım” başlıklı öğrenme alanı ve ünite, üç hedef ve buna bağlı olarak yazılmış on dört hedef davranıştan oluşmaktadır. Hedeflerin üçü de bilişsel alandadır. Ünitenin kazanımları ise şöyledir: “*Allah’ın var ve bir olduğunu söyler. Hz. Muhammed (s.a.v)’in son peygamber olduğunu söyler. Kur’an-ı Kerim’i tanır*”.⁴³

Allah’ın var, bir, eşi ve benzeri olmayan, her şeyi yaratan, her şeyi iştih bilen bir varlık olması özellikleriyle kazandırılması hedeflenmektedir. Literatürde en çok tartışılan konulardan biri Allah’ın varlığı, birliği gibi oldukça soyut olan bu konunun otizmlilere gerek bilgi gerekse inanç düzeyinde kazandırılıp kazandırılmayacağı meselesidir. Alan yazın tarandığında her iki görüşe dair araştırmaların da mevcut olduğu görülmektedir. Otizmlilerde Allaha inancın oluşamayacağına dair iddiaların temelinde, otizmlilerin soyut konuları algılayamaması vardır. Ancak Allah inancına sahip otizmlilerin mevcudiyetine dair araştırmaların da bulunması, Allah inancının öğretiminde ve bu inanç duygusunun oluşmasında öğretim yöntemlerinin etkili bir husus olduğunu düşündürmektedir. Bu konuda, tıpkı otizmlilerde olduğu gibi işlem öncesi dönem ya da somut işlemler döneminde soyut düşüncenin gelişmediği çocuklara Allah konusunda bilgi verilirken kullanılan tekniklerin otizmlilerde Allah inancının öğretiminde de yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Ancak otizm düzeyi yüksek olan ve buna ağır zihinsel geriliğin eklendiği bireylerde konunun öğretiminde mümkün olmayabileceği de göz önünde bulundurularak, çocuğun otizm seviyesi, gelişim ve algı düzeyi ve ihtiyaçları dikkate alınarak konunun öğretilip öğretilmeyeceğine ya da hangi tekniklerin uygulanabileceğine bireysel eğitim planı doğrultusunda karar verilmesi önerilebilir.

Hz. Muhammed ile ilgili hedef içerisinde ise Hz. Peygamberin Allah tarafından seçildiği, son peygamber olduğu ve adı anıldığında salavat getirileceğini söylemesi beklenmektedir.⁴⁴ Hz. Muhammed’in öğretiminde ise sevgi temelli yöntemlerin tercih edilmesi ve kıssalardan faydalanılması önerilebilir. Nitekim kıssa ile öğretim, kıssalar vasıtasıyla hem Kur’an-ı Kerim hem de hadislerde karşımıza çıkan bir tekniktir. Otizmlilerde kıssa ve öykülerin kullanımına sosyal öykü tekniği biçiminde rastlanmaktadır. Sosyal öyküler çocuğun bakış açısına göre yazılması gereken, sosyal becerileri kazandırmak amacıyla dönük,

43 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 24.

44 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 24.

5N1K sorularının cevaplarının yer aldığı, olumlu bir dil içeren, basit cümle yapılarıyla yazılmış ve çocuğun ilgi ve yeteneklerine uygun nitelikler taşıması beklenmektedir. Sosyal öykü tekniği ile birçok sosyal becerinin öğretilbildiği araştırmalarla ispat edilmiştir.⁴⁵ Ancak Hz. Peygamberin öğretiminde sosyal öyküden yararlanılabilmesi meselesine bakıldığında, sosyal öykülerin sosyal becerileri öğretmek için kullanıldığı ancak peygamber kıssalarının tek amacının bu olmadığı noktasında bir uyumsuzluk mevcuttur. Ayrıca sosyal öykülerin birinci tekil şahıs kipinde yazılmasının gerekliliği ortaya konmuştur, peygamber kıssalarını ‘ben’ kipiyle anlatmak da mümkün olmadığından otizmliler için geliştirilmiş bu tekniğin peygamberlerin öğretiminde kullanılamayacağı düşünülmektedir. Buna rağmen zekâ geriliği bulunmayan otizmliler için hikaye tekniğinin kullanılabilmesi söylenebilir.

Hz. Peygamberin öğretiminde karşılaşılabilecek bir diğer güçlük de olay ve hikayelerin anlatımında resimlerin kullanılması otizmlilerin öğrenmesini kolaylaştırırken Hz. Peygamberin resminin olmaması ya da görselle temsil edilememesinin, konunun öğretimini zorlaştırması yönüyledir.

“Kur’an-ı Kerim’i tanır.” kazanımı içerisinde ise Kur’an’ı diğer kitaplar arasından seçebilmesi, onun kutsal kitabımız olduğunu, Allah tarafından Hz. Muhammed’e gönderilen son kitap olduğunu söylemesi beklenmektedir.⁴⁶ Şekil olarak Kur’an’ı diğer kitaplardan ayırt edebilmesi beklenmektedir. Çünkü oldukça somut ve çocuğun görüp temas edebilmesi bakımından din dersi içerisinde yer alan diğer konulardan farklılık arz etmektedir. Çocuğun Kur’an’ı alıp inceleyebilmesi bakımından öğretiminde büyük zorluklarla karşılaşılacağı tahmin edilmektedir.

Birinci kademenin son ünitesi olan “Sevgi, Dostluk ve Kardeşlik” ünitesinde yer alan dört hedef şöyledir: *“Allah ve peygamber sevgisini ifade eder. Ailesine, öğretmenlerine ve arkadaşlarına sevgisini söz ve davranışlarıyla gösterir. Sevgisini söz ve davranışlarıyla ifade eder. Çevresindeki canlılara sevgisini gösterir.”*⁴⁷

45 Behre Balçık ve İlkur Tekinarslan, “Otizmliler Çocuklara Sosyal Beceri Öğretiminde Sosyal Öykülerin Etkisinin İncelenmesi,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 45, no. 1 (2012): 165-190; Ceyda Turhan ve Sezgin Vuran, “Otizm Spektrum Bozukluğu Gösteren Çocuklara Sosyal Beceri Öğretiminde Sosyal Öykü ve Video Model Uygulamalarının Etkililik ve Verimlilikleri,” *International Journal of Early Childhood Special Education (INT-JECSE)* 7, no. 2 (2015): 294-315; Özcan Karaaslan ve Metehan Kutlu, “Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Bireylerde Sosyal Öykü Kullanımı: Alanyazın Taraması,” *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19, no. 2 (2010): 1-17.

46 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 24.

47 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 25.

Buna bağlı olarak beklenen davranışlar; Allah'ı ve peygamberi sevdiğini söylemesi, annesine babasına ve arkadaşlarına karşı seni seviyorum ya da canım arkadaşım, kardeşim gibi sevgi sözcüklerini kullanması, evcil hayvanlara, sokak hayvanlarına ve bitkilere onları besleyerek sevgisini ifade etmesi ya da annesine ve babasına sarılarak sevgisini göstermesi biçiminde sıralanmıştır. Bu konuda da önerilen ilk teknik model değildir. Model olma yoluyla çocuk bu davranışları ve sözcükleri taklit edebilir, ancak otizmlilerde dokunulmaya karşı tepki geliştirme, fiziksel teması reddetme gibi özelliklerin bulunabileceği⁴⁸ düşünüldüğünde, bu kazanımlara ulaşması zorlaşacaktır. Ayrıca insanlarla ilişki kurmakta zorlanan otizmlilerde bireylerin olduğu da düşünüldüğünde⁴⁹ sevgiyi ifade etme konusunda başarıya ulaşamayabilirler. Ancak din dersi içerisinde de bu konuya yer verilmesi ve buna yönelik çalışmaların yapılması, çocuğun bu yetenekleri geliştirmesine imkân sağlanması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Otizmliler için birinci kademe DKAB programına bakıldığında uygulamada zorluklarla karşılaşılacak konuların mevcut olduğu görülmektedir. Ancak söz konusu konular uygun yöntem ve tekniklerle çocukların otizm seviyesi ve gelişim düzeyleri dikkate alınarak işlendiğinde hem dini gelişime hem de sosyal gelişimlerine katkıda bulunabilecek nitelikte bir gelişim sağlanacağı düşünülmektedir.

Otizmliler için DKAB programı ikinci kademeye (ortaokul 5,6,7 ve 8. sınıflara) ait öğrenme alanları ve hedeflerin dağılımı ise şöyledir:

Tablo-2: DKAB dersi ikinci kademe öğretim programının öğrenme alanları, hedef ve hedef davranış sayıları ve bunların hedef tiplerine göre dağılımı⁵⁰

Öğrenme Alanları	Hedef Sayıları	Hedef Davranış Sayıları	Bilişsel Hedefler	Duyuşsal Hedefler	Psikomotor Hedefler
Din ve Aile	2	9	2	2	2
Din ve Temizlik	6	21	5	3	1
İslam'da İbadet ve İbadet Yerleri	10	41	10	1	1
Dini Gün ve Geceler	3	12	3	1	-
Toplam	21	83	20	7	4

48 Darıca vd., *Otizm ve Otistik Çocuklar*, 37.

49 Korkmaz, *Ah Şu Otizm*, 24.

50 Tablo, ikinci kademe DKAB öğretim programında, hedef ve hedef davranış sayısı ve hedeflerin öğrenme alanlarına göre dağılımı başlıklı iki tablonun birleştirilmesinden oluşturulmuştur. Bkz. Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 19.

Birinci öğrenme alanıyla aynı adı taşıyan ‘Din ve Aile’ ünitesinde iki temel hedef yer almaktadır. “*Aile bireyleri ile olumlu ilişkiler kurar*” ve “*Aile içi sorumluluklarını yerine getirir*” şeklinde ifade edilmiş iki hedefe bağlı dokuz hedef davranışın hepsi çocuğun günlük hayatına aktarıp uygulayabileceği; anne babasının söylediklerine uygun davranmak, onlarla oyun oynamak, üzüntü ya da sevincini paylaşmak, odasını, eşyalarını düzenlemek, evdeki temizlik, sofrayı kurma gibi işlere yardım etmek gibi davranışlardan oluşmaktadır. Şüphesiz ki bu türden davranışların kazandırılması çocuğun aile ile ilişkilerine olumlu katkı sağlayacaktır. Öğretmenin aile ile iletişim halinde kalarak kazanımların edinilmesi için fırsat öğretiminden faydalanmaları konusunda aileyi bilgilendirmesinin kazanımlara ulaşılmasında katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Örneğin; ailenin, çocuğa verilen her sorumluluğu onların istediği biçimde yerine getirmesini beklemek yerine sabırla ve gerek duyduğunda yardım ederek, çocuğun sorumluluklarını öğrenmesine katkı sağlayabileceğini bilmesi gerekmektedir. Kendisine verilen sorumlulukları gerçekleştirdiğinde pekiştirilmesi neticesinde çocuğun kendine güven ve bağımsızlık duygusu da gelişecek ve süreç sonunda sorumluluklarını tek başına yerine getirebilir hale gelebilecektir.⁵¹ Otizmli çocukların ev işlerine dahil olarak görev ve sorumluluk aldığı daha uyumlu davranışlar sergilemek suretiyle sosyal becerileri geliştiği gibi takıntılı davranışlarının da azaldığı görülmüştür. Bunun için evde yerine getirmesi gereken sorumluluklar ile ilgili günlük rutinine sofrayı kurmaya yardım etmek, yatağını toplamak, kıyafetlerini yerine koymak gibi davranışların eklenmesi gerekmektedir.⁵² DKAB müfredatında da bununla ilgili bir kazanım olması evdeki öğrenmelere destek sağlaması yönünden olumlu görülmektedir. Ancak müfredatta konunun dini boyutuna, İslam’da ailenin önemine yönelik herhangi bir bilgiyle değinilmemiştir. Her ne kadar aslanan çocuğun bu davranışları kazanması olsa da otizm seviyesi düşük olan ve bunu algılayabilecek çocuklara ailenin dinimizdeki öneminden de bahsedilmesine yönelik bir vurgunun programda yer almasının uygun olacağı düşünülmektedir.

“Din ve Temizlik” ünitesinde ise dinin temizlikle ilişkisinin de vurgulandığı ve bilişsel ve psikomotor hedeflerin birlikte yer aldığı görülmektedir. “*İslam dininin temizliğe verdiği önemi söyler, günlük temizliğin gereklerini yerine getirir, çevresini temiz tutar, abdestin farzlarını ifade eder, abdest alır, gusül abdestinin farzlarını ifade eder.*” şeklinde altı hedeften oluşan bu üniteye çocuğun öz bakım becerilerini geliştirecek bir katkının edinilebileceği düşünülmektedir. Zira

51 Darıca vd., *Otizm ve Otistik Çocuklar*, 169-170.

52 Barış Ekici, *Otizm Hayatı Kolaylaştırma Kılavuzu* (İstanbul: Ekinoks Yayın Grubu, 2018), 112-117.

günlük beden, elbise ve çevre temizliğine dair konularda bilişsel ve psikomotor kazanımlar birlikte yer almaktadır.⁵³ Burada çocuğun öğrenmesinde güçlüklerle karşılaşılabilir ya da sadece davranışsal olarak kazandırılması yeterli olduğu halde abdestin ve guslün farzlarını ifade etmesi yönündeki kazanım çocuğun bilişsel durumuna göre farklılık gösterebileceği düşünülmektedir. Abdestin nasıl alınacağına öğretimi resimli kartlar, uygulamalı oyun ve etkinliklerle daha kolayken abdestin ve gusül abdestinin farzlarını söylemesinin yalnızca bilişsel öğrenmeye bağlı olması ve çocukların konuyu nasıl anlamlandıracağı noktasındaki belirsizlik nedeniyle daha zor olduğu ve pratikte fayda sağlamayabileceği tahmin edilmektedir.

“İslam’da İbadet ve İbadet Yerleri” ünitesi ise; *“İbadetin İslam dinindeki önemini ifade eder. İslam dinindeki başlıca ibadetleri ifade eder. Namazla ilgili yapılması gerekenleri ifade eder. Oruçla ilgili temel kavramları ifade eder. Oruçla ilgili yapılması gerekenleri ifade eder. Zekâtın özelliklerini ifade eder. Hac ile ilgili başlıca özellikleri ifade eder. İbadet yerlerini tanıır. Camiye ait bazı yapıları tanıır. İhlas Suresini okur ve anlamını söyler.”*⁵⁴ şeklindeki kazanım ifadelerinden oluşmaktadır ve kazanımlara bağlı olarak yazılmış 41 hedef davranışın 38’i ‘söyler’ ifadesiyle bitmekte ve bilişsel kazanımlara işaret etmektedir. Psikomotor hedef davranışlar ise görsel materyallerde Kabe’yi ve camiye göstermek şeklindedir. Konu içeriklerine bakıldığında ibadet ve ibadet yerlerinin öğretimi hususunun, genel dini konular içerisinde davranışsal olarak kazandırılmaya en müsait konular olduğu söylenebilir. Zira otizmlilerde din ve din eğitiminin imkânı konusundaki tartışmalarda olumlu görüşlere sahip araştırmacılar otizmlilerde ibadetlere katılımı konusuna odaklanmışlardır ve bunun yalnızca dini gelişime değil, bireyin sosyalleşme becerilerine de katkı sağlayacağını düşünerek pratik konulara yöneltilen görüşlerdir.⁵⁵ DKAB müfredatında yer alan bu ünite de pratiklere müsait olmasına karşın gerek kazanımlarda gerekse önerilen öğretim yöntem ve tekniklerinde çocuğun camiye giderek ibadete katılması ya da sağlığının izin verdiği ölçüde orucu deneyimlemesi gibi hususların yer almadığı görülmektedir. Bu durumda DKAB programının bu ünitesinde literatürde ortaya konan hususların dikkate alınmadığı söylenebilir. Ayrıca söz konusu durum, DKAB programında, programın bir özelliği olarak belirtilen uygulamalı ve davranışsal ilkeleriyle⁵⁶ de çelişen bir görüntü arz etmektedir. Burada otizmliler

53 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 21.

54 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 22-23.

55 Goldstein ve Ault, “Including Individuals with Disabilities,”; Howell ve Pierson, “Parents’ Perspectives,”; McGee, “Widening the Door,” Swanson, “Experiential Religion”.

56 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 10.

bireylerin dini ibadetlerden sorumlu olup olmadıkları meselesi fihki olarak öne sürülebilir. Ancak bu konu hem alanımızın dışında kalmaktadır hem de literatürdeki çalışmalarda da olduğu gibi odak nokta bireyin dinin rehabilite edici gücünden fayda sağlaması ve dini sosyalleşmeyi yaşayarak gelişimine katkı sağlamasıdır. Bu noktada fihki yükümlülükler üzerinde tartışmanın anlamlı olmadığı düşünülmektedir.

İbadet ve ibadet yerleri ile ilgili ünitenin neredeyse tamamen bilişsel düzeydeki kazanımlardan ibaret kalması ülkemizde din derslerinin laiklik ilkesi esasınca din, vicdan ve düşünce özgürlüğüne vurgu yapan bir kültür dersi biçiminde uygulanmasından kaynaklandığı ile izah edilebilir. Ancak bu durum otizimli bireyler için yeniden düşünülüp alanda yapılan çalışmalar dikkate alınarak tasarlanmalıdır.

“Dini Gün ve Geceler” ünitesi de dinin günlük hayata yansımalarının en kolay müşahede edilebileceği ve oldukça somut konulardan biridir. Bu ünite içerisinde; “İslam dinindeki önemli günlerden birinin Cuma olduğunu söyler. Dini bayramları tanıır. Dinimizdeki önemli geceleri söyler” hedef ifadelerine bağlı 12 hedef davranış yer almaktadır ve hedef davranışların hepsi bilişseldir. İbadet ve ibadet yerleri ünitesi gibi bu ünite de çocuğun katılabileceği Cuma, bayram namazı, kandillerde camilerde düzenlenen programlar gibi etkinliklerden oluşmaktadır ve soyut düşüncenin hiç gelişmediği otizimli bireyler için öğrenilmesi kolay dini konulardır. Ancak müfredatta bunun bilişsel düzeyle sınırlandırılmasının öğretimi zorlaştıracığı veya anlamlı bir öğrenmenin gerçekleşmeyeceği tahmin edilmektedir. Yine literatürdeki çalışmalar esas alınıp ilgili hazırlıklar yapılarak çocukların bu dini etkinliklere katılımının sağlanmasıyla daha anlamlı bir öğrenmenin gerçekleştirilebileceği düşünülmektedir ancak müfredattaki hedef ifadeler buna göre hazırlanmamıştır.

Birinci ve ikinci kademe DKAB programlarında sunulan örnek işlenişlere bakıldığında örnek işlenişlerde de bilişsel becerilere işaret eden ve ezbere dayalı bir takım etkinlik örnekleri sunulduğu görülmektedir.⁵⁷ Su içmeden önce besmele çekmek, son peygamber kimdir sorusuna Hz. Muhammed diye cevap vermek gibi etkinliklerde öğretmenin model olması öğrenciden onu taklit etmesi beklenmiştir.⁵⁸ Öğretim süreci sonunda çocuk bu sözcükleri ezberleyebilir, ancak bunların anlamı konusunda hiçbir bilgilendirmenin yapılmayışı öğretimin yalnızca en alt bilişsel işlem basamağı düzeyinde kalmasıyla sonuçlanacaktır. Bu yüzden hem öğretimin planlanmasında hem de içeriğin seçiminde bireysel

57 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 26-28; *Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*, 26-28.

58 Özel Öğretim Genel Müdürlüğü, *Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*, 26-27.

eğitim planları da dikkate alınarak DKAB dersi için öğrencinin otizm ve gelişim düzeyine uygun, uygulamada ve günlük hayatta kullanabileceği ve çocuğa duygusal ve sosyal yönden de olumlu etki edebilecek etkinliklere yer verilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Otizmlilerde din ve din eğitiminin imkânı çerçevesinde, otizmliler için hazırlanmış DKAB öğretim programlarının incelendiği bu çalışmada, otizmlilerde din algısının olumsuz olduğu iddiasıyla temellendirilen çalışmalar kadar olumlu sonuçlara ulaşan çalışmaların da olduğu görülmektedir. Burada, olumsuz sonuçlanan çalışmaların daha çok anket tekniğiyle yapılırken, olumlu sonuçlanmış çalışmaların görüşme/mülakat tekniğiyle uygulandığı dikkat çekmektedir. Bu durum, görüşmede anlaşılmayan noktaların görüşmeci tarafından açıklanabildiği, bunun da otizmlilerde kendisini ifade etmesine yardımcı olacak bir süreç olduğu fikriyle yorumlanırsa olumlu sonuçlara ulaşılma ihtimalinin artabileceği düşünülmektedir. Ancak buna rağmen otizm ve din konusunda net bir söyleme varmak mümkün olmayacaktır. Bu belirsizliğin en önemli sebebi, çalışma yapılan otizmlilerde otizm seviyesi ve otizme eşlik eden başka herhangi bir engel durumunun olup olmayışıdır. Örneğin; otizmle birlikte zekâ geriliğine sahip olan bireylerle yapılan bir çalışma ile yüksek fonksiyonlu otizme sahip bireylerle yapılan bir araştırmanın sonuçları farklılık gösterecektir. Yapılan bu çalışma içerisinde, her iki örneklem grubuyla da çalışılmış araştırmalar taranarak aktarılmıştır. Literatürün taranması neticesinde otizm seviyesi düşük olan bireylerde din algısı olabileceği dolayısıyla uygun yöntem ve tekniklerle verildiği takdirde din eğitiminin de olumlu sonuç vereceği kanaatine ulaşılabilir. Zira otizmlilerde dini algılamamanın, dolayısıyla din eğitimi vermenin mümkün olmadığını iddia edenler bu iddialarını, zihin kuramı çerçevesinde, soyut düşünme becerilerinin gelişmemiş olmasıyla temellendirmektedirler. Oysa soyut düşüncenin gerçekleşmediği okul öncesi dönem ve ilk çocukluk döneminde dini konular öğrenilebilmektedir. Olumsuz yöndeki iddiaların bir diğer temeli de sosyal davranış ve iletişim yetersizlikleri noktasındadır. Söz konusu durum, literatürdeki araştırmaların pek çoğunda cemaatle ibadetin yaygın olduğu Hristiyan bireylerin örneklem alınmasıyla ilgili olabilir. Cemaate katılım noktasında olumlu sonuçlanan çalışmalar da mevcuttur. Buna rağmen durum tersinden de okunabilir. Otizmlilerde sosyal ortamlarda kabul görmediği ya da onları sosyalleştirmeye yönelik etkinliklere yer verilmediği için sosyal davranış bozuklukları ve iletişim yetersizlikleri derinleşiyor olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak söz konusu iddiaları genellemenin mümkün olmadığı düşünülmektedir. Örneğin;

otizm seviyesi yüksek ve/veya otizmle birlikte zeka geriliğine sahip bireyler için din eğitiminde olumlu sonuçlara ulaşılacağı iddiasını kesin bir hükümle paylaşmak mümkün olmayacaktır.

Literal tarama sonucunda dikkati çeken bir diğer sonuç da gerek olumlu gerekse olumsuz sonuçlanan çalışmaların hepsi İslam dışındaki dinlere mensup bireyler ya da onların aileleriyle yapıldığıyla ilgilidir. İslam dini kendine has yapısı, öğretim ve algılanış biçimiyle diğer dinlerden farklılık gösterebilecektir. Ülkemizde özel gereksinimli bireylerin din eğitimine dair pek çok araştırma bulunsa da yalnızca otizmlili bireylere yönelik herhangi bir araştırmanın olmaması, otizmlilerde din eğitimine dair çalışmaların Müslüman bireylerle ve Türkiye örneğinde de tekrarlanması gerektiğini düşündürmektedir. Söz konusu literal incelenen neticesinde tespit edilmiş olan otizmlili bireylerde din algısının mümkün olmadığı, bundan dolayı onlara din eğitimi verilemeyeceğine dair görüşler bir tarafa bırakılırsa, olumlu sonuç veren çalışmalarda din eğitiminde pratik konulara ağırlık verildiği ve uygulamalı olarak, bireylerin ibadetlere katılımı, dini ifadeleri günlük hayatında kullanması ve Allah'ı dua edilen, bağlanan bir varlık olarak algılaması üzerinde durulduğu görülmüştür. Bu çerçevede DKAB müfredatına bakıldığında bilişsel kazanımların ağırlıklı olduğu, duyuşsal ve psikomotor alanla ilgili oldukça sınırlı sayıda kazanıma yer verildiği görülmüştür. Bu bağlamda, halihazırdaki programın ilgili literatürle yeteri kadar örtüşmediği söylenebilir.

DKAB programlarıyla ilgili dikkati çeken bir diğer husus da programın orta-ağır zihinsel engeli ve otizm spektrum bozukluğu olan öğrenciler için hazırlanmış olduğudur. Oysa yüksek fonksiyonlu otizmliler, otizme has farklı gelişim özellikleri gösterebilirken, aynı zamanda normal zekâ fonksiyonuna ya da üstün birtakım yeteneklere sahip olabilmektedirler. Mevcut program yüksek fonksiyonlu otistiklere hitap etmediği gibi onlar için hazırlanmış ayrı bir program da yoktur. Bu durumda, yüksek fonksiyonlu otizmliler için de program geliştirme çalışmaları yapılması önerilebilir.

Eğitimin bütün kademelerinde program geliştirme sürecindeki en önemli unsurlardan biri ihtiyaçlardır. Otizmlili bireylerin din ve dinin duygu durumlarına ve davranışlarına etkisi noktasındaki ihtiyaçları sistematik olarak analiz edilerek, konuların seçilmesi halinde verilen dersin daha etkili olabileceği düşünülmektedir. Halihazırdaki program çerçeve olarak tasarlanmışsa; ihtiyaçların ve ihtiyaçlara göre konu, içerik ve öğrenme-öğretme etkinliklerinin seçiminin öğretmen tarafından yapılarak daha bireysel planlar geliştirmeleri halinde din eğitiminin olumlu sonuçlarının müşahade edilebileceği düşünülmektedir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- “Camide 8’i Otistik, 4’ü Engelli 12 Çocuğa Gönüllü Eğitim.” Diyanet Haber, 7 Ekim 2018. Erişim 5 Kasım 2018. <https://www.diyanehaber.com.tr/gundem/camide-8-i-otistik-4-u-engelli-12-cocuga-gonullu-egitim-h1857.html>.
- “Otistik Çocuklara Din Dersi Geldi.” Milliyet Gazetesi, 17.10.2010. Erişim 31 Ekim 2019, <http://www.milliyet.com.tr/otistik-cocuklara-din-dersi-geldi-gundem-1302823>.
- “Otizm Bir Hastalık Değil, Farklılıktır!” Genç Dergisi, 14 Ekim 2013. Erişim 5 Kasım 2018, <http://gencdergisi.com/6354-otizm-bir-hastalik-degil-farklilik.html>.
- “Otizmliler Çocukların Din Dersi ile İmtihani.” İnternet Haber, 04 Aralık 2014. Erişim 31 Ekim 2018, <http://www.internethaber.com/otizmliler-cocuklarin-din-dersi-ile-imtihani-614318h.htm>.
- “Otizmliler Çocukların Kaliteli Eğitime İhtiyacı Var, Din Dersine Değil.” Bağımsız İletişim Ağı, 22.04.2013. Erişim 31 Ekim 2018. <https://m.bianet.org/bianet/toplum/146051-otizmliler-cocuklarin-kaliteli-egitime-ihyaci-var-din-dersine-degil>
- “Otsimo Özel Çocuklar için Özel Eğitim.” Erişim 2 Ekim 2018, <https://otsimo.com/tr/turkiyede-otizmliler-cocuk-sayisi/>
- Baker, Jed. *The Autism Social Skills Picture Book Teaching Play, Emotion and Communication to Children with Autism*. Arlington: Future Horizons, 2003.
- Balçık, Behre ve Tekinarslan, İlknur. “Otizmliler Çocuklara Sosyal Beceri Öğretiminde Sosyal Öykülerin Etkilerinin İncelenmesi.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 45, no. 1 (2012): 165-190.
- Brereton, Avril ve Bruce Tonge. *Pre-Schoolers with Autism An Education and Skills Training Programme for Parents*. Londra: Jessica Kingsley Publishers, 2005.
- Brezis, Rachel. “Autism as a Case for Neuroanthropology: Delineating the Role of Theory of Mind in Religious Development.” *The Encultured Brain An Introduction to Neuroanthropology*, editörler D. Lende ve G. Downey. Londra: The MIT Press, 2012.
- Caldwell-Harris, Catherine, Caitlin Fox Murphy, Tessa Velazquez, ve Patrick McNamara. “Religious Belief Systems of Persons with High Functioning Autism.” *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 33, no. 33 (2011): 3362-3366.
- Darıca, Nilüfer, Ülkü Abidoğlu, ve Şebnem Gümüşçü. *Otizm ve Otistik Çocuklar*. İstanbul: Özgür Yay., 2017.
- Demir, Rıdvan. “Özel Gereksinimli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Önerileri.” *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı* Ed.: Münir Yıldırım, 14-32. Ankara: Akademisyen Yayınevi, 2018.
- Ekblad, Leif, ve Lluís Oviedo. “Religious Cognition Among Subjects with Autism Spectrum Disorder (ASD): Defective or Different?.” *Clinical Neuropsychiatry* 14, no. 4 (2017): 287-296.
- Ekici, Barış. *Otizm Hayatı Kolaylaştırma Kılavuzu*. İstanbul: Ekinoks Yayın Grubu, 2018.
- Erden, Gülsen, Serel Akdur, Esra Angın, Elçin Er, ve Büşra Aslan. *Otizm Spektrum Bozukluğu*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yay., bs. yılı yok.
- Goldstein, Penina, ve Melinda Ault. “Including Individuals with Disabilities in a Faith Community: A Framework and Example.” *Journal of Disability & Religion* 19, no. 1 (2015): 1-14. <https://doi.org/10.1080/23312521.2015.992601>.
- Gün, Ayşegül. “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, no. 28 (2015): 61-92.

- Howell, Erica, ve Melinda Pierson. "Parents' Perspectives on the Participation of Their Children with Autism in Sunday School." *Journal of Religion, Disability & Health* 14, no. 2 (2010): 153-166. <https://doi.org/10.1080/15228961003622302>.
- Karaaslan, Özcan, ve Metehan Kutlu. "Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Bireylerde Sosyal Öykü Kullanımı: Alanyazın Taraması." *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19, no. 2 (2010): 1-17.
- Karasu, Teceli, ve Eyüp Şimşek. "Zihinsel Engelli Kaynaştırma Öğrencilerine Yönelik Din Eğitimi: Yarı Deneysel Bir Çalışma Destek Eğitim Odası." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22, no. 3 (2018): 1579-1606.
- Kaysılı, Bahar. "Zihin Kuramı: Otizm Spektrum Bozukluğu Olan ve Normal Gelişen Çocukların Performanslarının Karşılaştırılması." *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 14, no. 1 (2013): 83-103.
- Korkmaz, Barış. *Ah Şu Otizm*. İstanbul: Aba Yayın, 2017.
- Kumaş, Ali. *İslam Engelliler Hukuku*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Liu, Eleanor X., Erik Carter, Thomas L. Boehm, Naomi H. Annandale, ve Courtney E. Taylor. "In Their Own Words: The Place of Faith in the Lives of Young People With Autism and Intellectual Disability." *Intellectual and Developmental Disabilities* 52, no. 5 (2014): 388-404. <https://doi.org/10.1352/1934-9556-52.5.388>.
- McGee, Diane. "Widening the Door of Inclusion for Children with Autism through Faith Communities." *Journal of Religion, Disability & Health* 14, no. 3 (2010): 279-292. <https://doi.org/10.1080/15228961003622351>.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Otistik Çocukların Eğitiminde Aile El Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Basım yılı yok.
- Norenzayan, Ara, Will M. Gervais, ve Kali H. Trzesniewski. "Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God." *PLoS ONE* 7, no. 5. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036880>,
- Özdemir, Saadetin, ve Mustafa Başkonak. *Özel Eğitimde Din Eğitimi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yay., 2018.
- Özel Öğretim Genel Müdürlüğü. *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 1. Kademe (4. Sınıf)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 2018.
- Özel Öğretim Genel Müdürlüğü. *Orta-Ağır Zihinsel Engeli ve Otizm Spektrum Bozukluğu Olan Öğrenciler için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı 2. Kademe (5, 6, 7 ve 8. Sınıf)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay. 2018.
- Quinn, Campion. *100 Soruda Otizm Aileler ve Uzmanlar için El Kitabı*, çeviren. Ümit Şahbaz. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Rakap, Salih, Bünyamin Birkan, ve Sinan Kalkan. *Türkiye'de Otizm Spektrum Bozukluğu ve Özel Eğitim*. İstanbul: Tohum Otizm Vakfı. 2017.
- Reddish, Paul, Penny Tok, ve Radek Kundt. "Religious Cognition and Behaviour in Autism: The Role of Mentalizing." *The International Journal for the Psychology of Religion* 26, no. 2 (2016): 95-112. <https://doi.org/10.1080/10508619.2014.1003518>.
- Schaap-Jonker, Hanneke, Bram Sizoo, Jannine van Schothorst-van Roekel, ve Jozef Corveleyn. "Autism Spectrum Disorders and the Image of God as a Core Aspect of Religiousness." *International Journal for the Psychology of Religion* 23, no. 2 (2013): 145-160. <https://doi.org/10.1080/10508619.2012.688005>.

- Swanson, Susan. "Experiential Religion: A Faith Formation Process for Children with Autism." *Journal of Religion, Disability & Health* 14, no. 3 (2010): 238-255. <https://doi.org/10.1080/15228961003622393>.
- Tohum Otizm Vakfı. *Otizm Spektrum Bozukluğu Şimdi Ne Olacak?*. Ankara: Tohum Otizm Vakfı Yay., 2015.
- Turhan, Ceyda, Sezgin Vuran. "Otizm Spektrum Bozukluğu Gösteren Çocuklara Sosyal Beceri Öğretiminde Sosyal Öykü ve Video Model Uygulamalarının Etkinlik ve Verimlilikleri." *International Journal of Early Childhood Special Education* 7, no. 2 (2015): 294-315.
- Üzümcü, Muzaffer. "Din Öğretiminde Özel Gereksinimli Öğrenciler için Uyarlamalar." *Turkish Studies* 13, no. 11 (2018): 1437-1460.
- Visuri, Ingela. "Could Everyone Talk to God? A Case Study on Asperger's Syndrome." *Religion, and Spirituality, Journal of Religion, Disability & Health* 16, 4 (2012): 352-378. <https://doi.org/10.1080/15228967.2012.731888>.
- Walsh, Mary. "Autism, Culture, Church: From Disruption to Hope." *Journal of Disability & Religion* 20, 4 (2016): 343-351. <https://doi.org/10.1080/23312521.2016.1239916>.
- Yelçe, Ayşegül Domaniç. "Otistik Çocuklar Genelde Ne Herhangi Bir Dini Seçerler, Ne De Ateist Doğarlar." *Hürriyet Gazetesi*, 24 Nisan 2014. Erişim 31 Ekim 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/otistik-cocuklar-genelde-ne-herhangi-bir-dini-secerler-ne-de-ateist-dogarlar-23120939>.



Evlenme ve Boşanma Deneyimleri Arasındaki İlişkide Dindarlık Faktörünün İncelenmesi*

Fatma Baynal¹

Öz

Bu araştırmanın amacı, evlilik ve boşanma deneyimi ilişkisinde dindarlık faktörünü incelemektir. Çalışmamızda nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik araştırma deseni; veri toplama araçlarından yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma alanını İstanbul ilinde yaşayan katılımcılar oluşturmuştur. Kadın ve erkek katılımcılardan onar kişi olmak üzere toplamda yirmi kişi ile görüşülmüştür. Araştırmada katılımcıların kişisel özellikleri, dindarlık algıları, evlilik kriterleri, boşanma nedenleri, evlilik ve dindarlık ile ilgili görüşleri de alınarak boşanmaların önlenmesinde dindarlığın etkisini tespit etmek amaçlanmıştır. Araştırma sonucuna göre evlenme kriterlerinde duygusal nedenler ön planda olmakla birlikte dindarlık kriterinin etkili olduğu; boşanma nedeni olarak aldatma, ilgisizlik, iletişimsizlik, sorumsuzluk ve ekonomik nedenler ile ilgili problemlerin ilk sıralarda yer aldığı görülmüştür. Ayrıca anne ve babalarını evliliklerinde rol model olarak alan ya da karşısında ebeveynleri gibi bir eş olmasını isteyen kişilerin aile ilişkilerinde yanlış davranış ve beklentiler içerisine girdikleri; psikolojik sorunları olan bireylerin aile içi ilişkilere bu sorunları yansıttıkları görülmüştür. Boşanma deneyiminden sonra evlilik kriterlerinde duygusal nedenlerin yerini daha mantıksal nedenlerin aldığı görülmüştür. Katılımcıların çoğunluğunun yaşadığı en büyük pişmanlık, karşı tarafı iyi tanıyamadan kısa sürede evlenmeleridir. Katılımcılar, dindarlığın sadece pratikteki yönünü uygulamanın boşanmaları önleyemeyeceğini; ancak kişisel ahlaki da içerisine alan samimi bir dindarlık anlayışına sahip olduğunda bu durumun değişebileceğini belirtmişlerdir.

Anahtar Kelimeler

Din psikolojisi • Dindarlık • Evlilik • Boşanma • Nitel araştırma

The Role of the Religiosity Factor in Relation to Marriage Experiences and Divorce Process

Abstract

The aim of this study was to investigate the relationship between the religiosity factor and the process of divorce marriage experiences using a phenomenological research design from qualitative research methods. Data collection tools include a semi-structured interview technique, and the study is composed of participants living in the province of İstanbul. Twenty people were interviewed, including ten men and women from the male and female participants. The purpose of the study was to determine the effect of religiousness on the prevention of divorce by taking into consideration the personal characteristics of the participants, perceptions of religiosity, marital criteria, and the reasons for divorce, marriage, and religiosity. According to the results of the research, the religiosity criterion was found to influence the emotional causes in the marriage criteria. Problems related to deception, indifference, lack of communication, irresponsibility, and economic reasons appeared in the first place as reasons for divorce. In addition, those who take their mothers and fathers as role models in their marriage, or who want to have a partner like their parents, enter into the wrong behavior and expectations in family relationships. It has been seen that individuals with psychological problems reflect these problems in family relationships. After the divorce experience, emotional reasons have been replaced by more logical reasons. The greatest regret from most of the participants is that they got married too quickly, and they did not take the time to get to know their partner. Some of the participants thought that this situation might be useful in preventing divorce. Participants say that practicing religiosity cannot prevent divorces from happening, but that may change when people have a sincere understanding of piety that incorporates personal morality.

Keywords

Psychology of religion • Eligiosity • Marriage • Divorce • Qualitative research

* Bu araştırma, 8 Mart 2018 yılı IV. Toplumsal Cinsiyet Adaleti Kongresi'nde "Evlenme Deneyimleri ve Boşanma Süreci İlişkilerinde Dindarlık Faktörü" başlığı altında bildiri olarak sunulmuştur.

1 Sorumlu Yazar: Fatma Baynal (Dr.), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, Türkiye. Eposta: fatmayogurtcu@gmail.com ORCID: 0000-0002-6705-4340

Atf: Fatma Baynal, "Evlenme ve Boşanma Deneyimleri Arasındaki İlişkide Dindarlık Faktörünün İncelenmesi," *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 111-140. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0015>

Extended Summary

In our age, as a result of the phenomena of technology, individuality, and globalization, the divorce rate is rapidly increasing despite the change in family structure. Divorce can cause various psychological effects such as trauma. Therefore, the divorced individuals and their children need psychological and social support.

With a divorce, if both members are adaptable, it can either prevent the divorce from happening or be a factor that affects an amicable divorce; detecting divorce enhancing or inhibiting factors is an important issue.

As in many other areas, religion or religiousness play an important role in the continuation of marriage and divorce. This drove the reasons investigated in our study for what causes a divorce. Divorced individuals were asked questions about the effect of religiousness in the process of marriage and divorce. This research will contribute to the field of marriage and divorce in terms of eliminating the lack of adequate study of the religiosity factor.

Our study conducted interviews with 20 divorced people, including ten women and ten men. The majority of the participants we interviewed were middle aged adults with a high level of education, who spent most of their lives in Istanbul, and who participated in certain professions. Female participants, in particular, needed jobs to make a living during or after the divorce.

Based on the findings, we cannot say to remove the high educational level as a factor of divorce. In fact, it is effective for women to display a more decisive attitude toward divorce.

Most participants chose to get married based on the emotional factors “appearance” (8 people), “love to be/to like” (8 people). Also “being religious” (6 persons) and “not suitable for families” (4 people) criteria were significant. According to this, being religious is among the criteria sought in marriages.

We can say that these two options, which are connected with each other, such as exterior appearance and being in love, are not functional in maintaining the marriage in terms of the marriage criteria and that it is more important to approach marriage from a logical point of view.

According to participants at the beginning of a divorce, the research results of “deception/ deceived” (9 people) were at the top of the list. The second reason is “indifference” (6 people). This was followed by “communication” (5 people), “irresponsibility” (5 people), and “economic reasons” (5 people). “Psychological violence” (4 people), “physical strength” (4 people), “disrespect” (3), and “jealousy” (3) are also among the causes of divorce. The deception angle, after women had been deceived, led them choosing “irresponsibility” (5 people) as a major cause of divorce, and men chose “indifference” (4 people).

The reasons for divorce that emerged in our research show parallels with other research. According to participants, divorce does not depend on a single cause; we see a negative situation could cause different problems. Also, disrespectful communication problems in couples and the emergence of situations such as irresponsibility, poor communication within the family, and being unable to relate to one another are other reasons. According to this, spouses did not spend time together, and the lack of pleasure in performing activities together may be among the reasons behind the conflicts within the family.

For the majority of the participants, more attention should be given to the premarital period rather than the prevention of marriage or divorce. According to them, first of all, people should get to know each other and their families better. The biggest regret from the majority of the participants is that they married quickly, without getting to know the other side and their family. In the process of divorce, individuals expected more functional mediation than their relatives. The participants expected more help from their relatives.

When we asked the interviewers whether religiousness had any function in the attitudes of spouses and their divorce, they emphasized that they were generally more moral than religious. This situation shows that the spouses who promote themselves as religious do not turn their words into behaviors, and they exhibit unethical behavior in family life. Accordingly, based on the opinions of respondents, those who said that they mostly defined themselves as religious, had a piety factor in the moral dimension of marriage and divorce, which had an important function in terms of the experience.

Conflicting words and behaviors are seen before and after marriage, causing people to become disillusioned and breaking the feelings of trust that spouses have toward each other. Therefore, deception is the most important cause of divorce. In considering the moral sense of priorities from each of the spouses, honesty, loyalty, and respect are expected. After sacrifice and altruism, moral values such as responsibility and compassion come to the fore. However, it is also important to know the attitudes of the people who were looking for these criteria against their former spouses. Therefore, bilateral negotiations need to be conducted with divorced people, and work done with qualitative research on religiosity will be useful.

Giriş

Anne, baba ve çocuklardan oluşan sosyal bir grup olarak tanımlanan aile kavramı toplumsal olduğu kadar bireysel açıdan da önem arz etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca her daim var olan aile ve evlilik olgusu toplumsal değişimlerden etkilenmekle birlikte özellikle son yüzyılda önemli ölçüde dönüşüm geçirmeye başlamıştır.

Modern yaşamı benimsemiş toplumların ataerkil anlayıştan uzaklaşmasıyla aile anlayışında farklılaşmalar meydana gelmiştir. Ayrıca bilimsel ve teknolojik gelişmeler, bireycilik ve hümanizm akımları ile insanların talepleri değişmiş; bu durum aile algısını da etkilemiştir.

Ruhsal boşluk ve yalnızlık gibi olumsuz duygulara karşı bir nevi sığınma yeri olan aile, günümüzde boşanmaların, tek ebeveynli ailelerin, eşcinsel evliliklerin, nikâhsız birlikteliklerin, evlilik ve çocuk sahibi olmaya karşı duruşların artmasıyla bir dönüşüm yaşamaktadır.¹ Modern yaşamın sunduğu farklı türde yaşam tarzları insanlara cazip gelmekte; bu durum aile birlikteliği açısından yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Evlilik ve aile kurumunun çözülmesiyle birlikte sonuçlanan boşanma vakaları artarak devam etmektedir. Bu durumun psiko sosyal etkileri olmakta ve bu konu araştırmacıların ilgisini çekmektedir.

Boşanma olayı kuşkusuz bireyin hayatında yaşadığı en büyük travmatik olaylar arasındadır.² Evlilik bağının çeşitli sebeplerle sona ermesi ile birlikte evin düzeni, sosyal çevre ve gelecek planlarının da kaybedilmesine neden olmakta; bu durum da çeşitli psikolojik süreçleri beraberinde getirmektedir.³ Bu nedenle bu süreci yaşayan insanların tekrar hayata uyum sağlamaları için psikolojik ve sosyal açıdan desteğe ihtiyaçları olmaktadır.⁴ Bireyler, toplumsal önyargılar, çocukların durumu gibi birçok problem ile karşı karşıya kalmaktadırlar.⁵ Bu nedenle boşanmanın önlenmesi ve boşanmayı etkileyen faktörlerin iyi araştırılması; boşanmayı artırıcı veya engelleyici faktörlerin tespit edilmesi önemli bir konudur.⁶

1 Ünal Şentürk, "Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler," *Aile ve Toplum Dergisi* 10, no. 4 (2008), 26.

2 D. A. Chiriboga ve L. Cutler, "Stress Responses Among Divorcing Men and Women," *Journal of Divorce* 1, no. 2 (1978): 95.

3 Adil Aksoy, "Boşanma Sürecindeki Kadın ve Erkeklerin Adil Dünya İnançlarının Karşılaştırılması" (Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2017).

4 William H. Berman ve Dennis C. Turk, "Adaptation to Divorce: Problems and Coping Strategies," *Journal of Marriage and the Family* 43, no. 2 (1981):179.

5 Serhat Kahraman, "Boşanma Sonrasında Genç-Ebeveyn İlişkilerinin Sürdürülmesi ve Öğrencinin Akademik Başarısına Etkisi (Afyon İli Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015).

6 Şahin Doğan, "Boşanma Nedenlerine Yönelik Tutumlar: Boşanmayı Artırıcı veya Engelleyici Faktörlere Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, no. 4 (2016): 1008.

Birçok alanda olduğu gibi dinin, evlilik sürecinde önemli bir etkisi söz konusudur. İslam dininde evliliğin fitri bir ihtiyaç ve gereklilik olarak görülmesinin neticesinde evlilik çağına gelen kişilerin evlendirilmesinin emredilmesi; boşanmanın ise başvurulabilecek en son çıkış yolu olarak görülmesi dini kaygıları olan insanların görüşlerini etkilemektedir.⁷ Kişilerin evlenirken imam nikâhını resmi nikâhla birlikte %85’lik bir oranla tercih etmeleri, sembolik dahi olsa bu durumun bir göstergesidir.⁸

Din, yapılan araştırmalara göre, boşanma sonrası kişilerin yaşadığı travmatik süreçte etkili olabilmektedir. Birey için din veya maneviyat (Tanrı’nın acıları iyileştireceğine olan inancı ve ortaya çıkan yeni hayatında başına gelecek olanları kabullenmesi) boşanmanın çeşitli psikolojik süreçleri ile baş etmesini sağlayabilmektedir.⁹ Buna göre, dinin veya dindarlığın, evliliğin devamı ile birlikte boşanma gibi süreçlerde de önemli bir rolü olduğu söylenebilir.

Bu amaçla çalışmamızda boşanma nedenleri araştırılmış; boşanan bireylere bu nedenler ile birlikte evlilik ve boşanma sürecinde dindarlığın etkisi ile ilgili sorular sorulmuştur. Evlenme ve boşanma deneyimleri arasındaki ilişkide dindarlık faktörü ile ilgili yeterli çalışma olmaması açısından bu araştırma alana katkı sağlayacaktır.

Çalışmamızda yanıtlanmaya çalışılacak araştırma alt problemleri şunlardır: (i) Evlenme kriterleri nelerdir? (ii) Evlenme kriterlerinde dindarlığın önemi nedir? (iii) Boşanma nedenleri nelerdir? (iv) Boşanmaların önlenmesinde dindarlığın herhangi bir rolü var mıdır?

Evlilik ve Boşanma Deneyimi Arasındaki İlişkide Dindarlık Faktörüne İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Yöntem

Araştırmamızda evlenme deneyimleri ile boşanma süreci ilişkilerinde dindarlık faktörünü derinlemesine bir şekilde incelemek için nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik araştırma deseni uygulanmıştır.

7 Ali Yüksek, “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7, no. 32 (2014): 340–353.

8 Hacer Akıcı, “Türkiye’de Boşanmanın Dinî ve Psiko-Sosyal Sebepleri Üzerine Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 329.

9 Jean M. Blomquist, “Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic of Divorce,” *Pastoral Psychology* 34, no. 3 (1986): 161.

Fenomenolojik araştırma yönteminde bireyler, kendi hayatlarında yaşadıkları deneyimleri kavramsal veya olgusal olarak aktarmaktadırlar. Araştırmacı, katılımcıların deneyimledikleri ortak olayları belirlemeye çalışır. Sonrasında ise edindiği bilgiler ile bir data oluşturur ve tüm bireylerin aktardıkları deneyimler ile bir öz elde eder. Bu tanılama onların “neyi” deneyimlediklerini ve “nasıl” deneyimlediklerini oluşturur.¹⁰

Katılımcıların Özellikleri

Katılımcıların yaş aralığı ortalaması 40-65 yaş olarak bulunmuş olup en genç olan 24 yaşında, en yaşlı olan ise 69 yaşındadır.

Katılımcılardan “düşünerek harcama yaparım” diyenler 13 kişi ile çoğunluğu oluşturmakta; “rahatça harcama yaparım” diyenler 5 kişi oranla ikinci sırada gelmektedir. “Temel ihtiyaçların dışında oldukça zor harcama yaparım” diyenler ise 2 kişi oranıyla son sırada yer almıştır.

Katılımcılar arasından lise ve dengi okula giden 7 kişi; lisansı bitiren 8 kişi; yüksek lisans yapan 3 kişi; doktora eğitimi alan ise 1 kişidir. Bir kişi ise ilkokul mezunudur.

Katılımcıların çocuk sayısına bakıldığında 9 kişi ile en fazla bir tane çocuk sahibi olanların ağırlıkta olduğu görülmektedir. İki çocuğu olan 3 kişi, üç çocuğu olan ise 2 kişidir. Altı kişinin ise çocuğu yoktur.

Yaşamlarının büyük bir bölümünü kentsel bölgede geçirmiş olan katılımcılar, birbirinden farklı mesleklere mensupturlar. Katılımcıların meslekleri (bir öğrenci hariç olmak üzere) kadınlardan; memur (1 kişi) öğretmen (2 kişi) muhasebeci (2 kişi) halkla ilişkiler uzmanı (1 kişi) sekreter (1 kişi) satış elemanı (1 kişi) direksiyon eğitimi öğreticisidir (1 kişi). Erkeklerin meslekleri ise memur (1 kişi) tüccar (2 kişi) öğretmen (2 kişi) emekli (2 kişi) emlakçı (1 kişi) mali müşavir (1 kişi) öğretim üyesi (1 kişi) şeklindedir.

Görüşmecilerin dini bilgi edindikleri yerler ağırlıklı olarak okul (9 kişi) ve aile çevresidir (9 kişi). Sonrasında ise dini gruplar gelmektedir (5 kişi). Bunu, araştırma ile öğrenenler (2 kişi) ve Kur'an Kursu (1 kişi) takip etmektedir.

Katılımcılar kendilerini çoğunlukla dindar (13 kişi) olarak algılamaktadırlar. Biraz dindar olanlar ya da kendilerini dindar olarak addetmeyip inançlı olarak görenler 5 kişidir. Kendilerini dini açıdan daha yeterli görenler ise 2 kişidir.

10 John W. Creswell, *Qualitative Inquiry And Research Design: Choosing Among Five Approaches* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2007), 76.

Katılımcıların ailelerinin dindarlık düzeyine bakıldığında 12 kişi dindar, 5 kişi biraz dindar, 3 kişi ise çok dindar olduklarını belirtmiştir. Araştırmaya katılanlardan eski eşlerinin dindarlık düzeylerini tanımlamaları istenmiştir. Buna göre 9 kişi dindar, 8 kişi biraz dindar, 2 kişi dindar ve 1 kişi ise dindar değildir.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Keeves ve Sowden'e göre (1994) görüşme tekniğinde araştırma deseni, verilerin toplanması, verilerin analizi ve bulguların özetlenmesi olmak üzere birbiri ile araştırma boyunca etkileşim halinde olan dört basamaklı bir süreç vardır. Görüşme tekniği, sahip olduğu sınırlılıklara rağmen diğer araştırma tekniklerinin veremeyeceği kadar özel, derin ve doğru bilgiler sunabilir.¹¹

Mülakat soruları, uzman kişilerin önerileri dikkate alınarak hazırlanmış; teorik çalışmalar ve ön görüşmelerden elde edilen bilgiler ile görüşme formu oluşturulmuştur. Mülakat süreleri ortalama 60- 100 dakika arasında değişiklik göstermiştir. Mülakatı kabul eden katılımcıların çoğunluğu evlilik ve boşanma deneyimlerini ayrıntılı bir şekilde aktarmışlardır.

Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Verilerin analizi ve yorumlanması, her nitel araştırmada olduğu gibi araştırmamızın en uzun süreci olmuştur. Mülakatlarda ses kayıt cihazı kullanılmış; kaydedilen sesler yazıya dökülerek incelenmiştir. Görüşme verilerinin analizinde içerik analizi uygulanmıştır.

İçerik analizi, farklı disiplinlerde birçok araştırma sorusuna yanıt aramak üzere kullanılan temel bir araştırma aracıdır. Bu araştırma yönteminin amacı, metne ilişkin tarafsız ve sistematik bilgi sunmayı hedeflemektedir.¹²

Araştırmamızda katılımcılara evlilik süreci, boşanma nedenleri ve dindarlık ile ilgili sorular sorulmuş; verilen farklı yanıtlar sonucunda kodlamalar oluşturulmuştur. Ortak kodlamalar temalandırılarak ortak görüşler tespit edilmiştir.

Nitel araştırmada araştırmacı tümevarımsal olarak verilerden elde ettiği sonuçlar üzerinden bilgi edinmektedir. Doğasında değişken süreçleri içerdiği için

11 Abbas Tümöklü, *Eğitim Bilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* (İstanbul: Pegem Akademi Yayıncılık 2000), 557.

12 Abdullah Koçak ve Özgür Arun, "İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu," *Selçuk İletişim* 4, no. 3 (2006): 22.

nicel araştırma kadar durağan olmasa da nitel araştırmacılar da gözlem yaparken tutarlı/güvenilir bir şekilde yol almak ister.¹³

Görüşme tekniğinde güvenilirlik görüşmecinin niteliklerine bağlıdır. Görüşmeci özellikle sorunun farklı algılanmasını önlemek için soruları aynı biçimde, sözcüklerde değişiklik yapmadan sormaya dikkat etmelidir. Görüşme tekniğinin kullanıldığı çalışmalarda geçerlik, görüşme yapılan kişinin vermiş olduğu yanıtlara ve bu yanıtların analizi sonrasında okuyucuya sunulan bilgilere ve yargılara yönelik, görüşmecinin tutumudur. Ancak görüşmeciden elde edilen bilgilerin gerçekliği ve araştırmacının verileri doğru ve dürüstçe bir analiz süreci ile yönetip yönetmediği önemli bir geçerlilik sorunudur.¹⁴

Araştırma sürecinde din psikolojisi alanında uzman, nitel araştırmaya hâkim bir öğretim üyesi ile örnek bir mülakat uygulaması yapılarak çalışmanın %80 oranında güvenilirliği tespit edilmiştir. Ayrıca başka araştırmacıların talep etmesi ya da gelecekte başka bir araştırmada karşılaştırmalar yapmak amacı ile araştırmanın ham verileri saklanarak da dış güvenilirlik artırılmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın çalışma alanını İstanbul ilinde yaşayan katılımcılar oluşturmaktadır. Kadın ve erkek katılımcılardan onar kişi olmak üzere yirmi kişi ile görüşme yapılmıştır. Görüşmecilerin deşifre olmamaları için mesleklerinden yola çıkılarak kodlamalar kullanılmıştır.

Boşanma özel ve travmatik bir süreç olduğundan dolayı katılımcı bulmakta zorlanılmıştır. Katılımcıların özellikle kimliklerinin ifşa olmaması hususunda çok hassas oldukları görülmüştür. Bu nedenle yöntem olarak kartopu örneklem metodu ile bireylere ulaşmaya çalışılmıştır.

Kartopu veya zincir örnekleme nitel sosyolojik araştırmalarda yaygın olarak kullanılan yöntemdir. Bu metot bazı karakteristik özelliklere sahip olanları araştırarak veya bilen kişiler arasından yapılan tavsiyeler yoluyla bireylere ulaşarak bir çalışma örneği sağlar. Bu nedenle, özel bir meseleyi ilgilendiren konular (uyuşturucu kullanan kişiler gibi) açısından uygun bir metottur.¹⁵

Çalışmanın bilimsel amaçlarla kullanılacağı, kimliklerin ve ses kayıtlarının ifşa edilmeyeceği açıklanarak gönüllü katılımcılara ulaşmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, Nisan 2017’de başlanılan mülakatlar Eylül 2017’de tamamlanmıştır.

13 W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar 1*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası 2006), 1: 289, 297–299.

14 Tümüklü, *Eğitim Bilim Araştırmalarında*, 550–552.

15 Patrick Biernacki ve Dan Waldorf, “Snowball Sampling. Problems and Techniques,” *Sociological Methods Research* 10, no. 2 (1981): 141–142.

Bulgular

Evlenme kriterleri

Tablo 1

Evlenme Kriterleri

Evlenme Kriterleri	K	E	N
Âşık Olmak/hoşlanmak	6	2	8
Dış görünüş	2	6	8
Aileye Uygun Olması	2	2	4
Dindar olması	2	4	6

Katılımcıların eski eşleriyle evlenme nedenlerinden bir tanesi daha baskın olsa da birden fazla neden telaffuz edenler de olmuştur. Buna göre ilk sırada eski eşlerinin “dış görünüş”ü (8 kişi) ve “âşık olmak/hoşlanmak” (8 kişi) gibi nedenler yer almıştır. Bunu “dindar olması” (6 kişi) ve “aileye uygun olması” (4 kişi) takip etmiştir.

Tabloda görüldüğü üzere katılımcıların evlenme nedenleri arasında eski eşlerin katılımcılar açısından “dış görünüş”ün evlilik üzerindeki etkisi ilk sırada yer almaktadır. Özellikle erkekler için bu durum daha önemli görünmektedir:

“Güzel falan kapalı bir kız var... Ya affedersen ne işe yarıyorsa...” (E/38/Mali Müşavir).

“Yirmili yaşlarda maneviyatı göremiyorsun, güzellik ön planda olabiliyor...” (E/54/Emekli Tüccar).

Tabloya göre katılımcıların evlenme kriterleri açısından yine ilk sırada “âşık olmak/hoşlanmak” yer almaktadır. Kadınların eş seçiminde duygusal nedenlerin daha ağırlıklı olduğu görülmüştür:

“Fazla duygusal yaklaştım. Mantıklı seçim yaptığımı düşünmüştüm.” (K/35/Öğretmen).

“Ben ilk defa eşime âşık oldum.” (E/28/Tüccar).

“Aşk mesela... Ben ona âşık olarak evlenmişim...” (K/35/Memur).

Katılımcılar için ikinci sırada evlenecekleri eşin dindar olması vardır. Bu durum evlenilecek eşin dindar olmasının eş seçiminde önemli olduğunu göstermektedir:

“Ben çok dindar olduğu için evlendim...” (K/36/Halkla İlişkiler Uzmanı).

“Oradaki duruş, güzellik... Tesettür, duygusallığın bir çeşidi yani... Bizim dindar erkeklerin öyle bir ortamda duygusallığını oluşturan şeylerden birisi de bu oluyor yani...” (E/35/Öğretim üyesi).

“Tesettürlü, güzel bir hanımefendi ile evlenmek istiyordum.” (E/40/Öğretmen).

Katılımcıların tercihlerinde dördüncü kriter ise “aileye uygun olması” gelmektedir:

“... İkinci evliliğimde babamı yeni kaybetmiştim ve çocuk sahibi olmak istiyordum; annem öneyak oldu.” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

“Ailemin de kabul edebileceği birisi olsun diye düşünmüştüm ve S... öyle bir insandı.” (K/35/Öğretmen).

Katılımcılardan bazıları ise karşı tarafın çok istemesi nedeniyle evlenmeyi kabul etmişlerdir:

“Zaten birbirimize hiçbir şekilde uygun değildik. Yani ne gerek varmış? Niye bu kadar kendimi yormuşum. Yani o çok diretti benim olmam için. Aslında ben istemedim. Çok diretti, çok ağladı, sızladı. Herkes onun tarafındaydı. Anneme yalvardı, ablama yalvardı; o çok diretti. Sadece o çok istiyor diye olabilecek bir şey miydi? Hani ben sevgisini sevdim herhâlde.” (K/36/Öğretmen).

K/46/Sekreter nişan döneminde evleneceği kişinin alkolik olduğunun farkına varmış ancak toplumsal baskı nedeniyle evlilikten vazgeçmemiştir:

“Ben nişanlıyken tam olarak fark ettim... 92’li yıllardan bahsediyoruz... Bunun ciddi bir problem olduğunu... Rizeliyim ben teyzemin yanında kalıyorum... Ailede hiç nişan atan kız yok şimdiki aklım olsa hiç umurunda değil... Çünkü boşandığımda da çok yargılandım...” (K/46/Sekreter).

Bununla birlikte iki evlilik yapan bir kadın katılımcı ilk evliliğinde âşık olmuş; bu durum aldatma ile bitince ikinci evliliğini ailesinin teşvikiyle yapmıştır. Ancak iki evlilik de boşanma ile bitmiştir:

“Açıkçası ilk evliliğim, aşk evliliği yapmıştım... Ondanda çok hayal kırıklığına uğradığım için... Birincisini sevdim de ne oldu? ... Aynen böyle oldu; ama iyi bir insan... Aşk evliliği değildi, mantık evliliği idi ama demek ki öyle de olmuyor...” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

Katılımcıların evlenme yaşına bakıldığında, 19-24 yaş arası 8 kişi, 25-30 yaş arası 9 kişi, 30-40 yaş arası ise 3 kişidir. Katılımcıların evli kalma süresi ise 1-5 yıl arası 7 kişi, 6-10 yıl arası 4 kişi, 11-20 yıl arası 7 kişi ve 20-40 yıl arası ise 2 kişidir. Buna göre katılımcılar ağırlıklı olarak ilk beş yıl içerisinde veya 11-20 yıl arasında boşanmışlardır.

Boşanmaların en az olduğu süreç ise 20-40 yıl arasında olmuştur. Çiftlerin uzun yıllar sonunda birbirlerine bağımlı olmaya başlamaları, karşılıklı olarak beklentilerin azalması ve yaşlılık bunda etken olabilir. 6-10 yıl arası boşanmaların daha az olması çocuk sahibi olmaları ve onların büyümeleri ile ilgilenmek veya büyümelerini beklemek ile ilgili olabilir:

“Çocuklarım büyüsün diye bekledim.” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

“Kızımın büyümesini bekledim.” (K/35/Memur).

Bulgulara göre katılımcıların evlenme kriterleri arasında duygusal nedenlerin ön planda olduğu görülmektedir. Kadınlar açısından âşık olmak/hoşlanmak; erkekler açısından ise “dış görünüş” ilk sıralarda yer almaktadır.

Boşanma Nedenleri

Tablo 2

Boşanma Nedenleri

Boşanma Nedenleri	K	E	N
Aldatma/aldatılma	5	4	9
Sorumsuzluk	5		5
Psikolojik Şiddet	2	2	4
Fiziksel Şiddet	3	1	4
İletişimsizlik	3	2	5
İlgisizlik	2	4	6
Saygısızlık		3	3
Kıskançlık		3	3
Ekonomik Nedenler	2	3	5
Eşin Ailesi	1	1	2

Tabloya göre en fazla ayrılma nedeni olarak “aldatma/aldatılma” (9 kişi) görülmektedir. Sonrasında ise “ilgisizlik” (6 kişi), “iletişimsizlik” (5 kişi), “sorumsuzluk” (5 kişi) ve “ekonomik nedenler” (5 kişi) gelmektedir. Diğer önemli nedenlerin ise “psikolojik şiddet” (4 kişi), “fiziksel şiddet” (4 kişi), “saygısızlık” (3 kişi), “kıskançlık” (3 kişi) ve “eşin ailesi” olduğu görülmüştür (2 kişi).

Araştırmamızda boşanma nedenlerinin ilk sırasında aldatma/aldatılma olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar arasından beşi kadın ikisi erkek olmak üzere yedi kişi aldatıldığı için boşanmış; iki erkek katılımcı ise eşlerini aldatmaları sebebiyle boşanmışlardır:

“Benimle evliyken B... nın kırkı çıkmadan bir kadınla olmuş, abim görmüş ve konu kapatılmış. Sekiz yıl sonra yine böyle oldu zaten sonra davayı açtı ve gitti... Aldatma da... (Kayınvalidesi) tanışmışlar kızla beraber yemeklere çıkmışlar bu olayın içindeymiş zaten.” (K/41/Satış elemanı).

“Evden o gitti çünkü ben onun mesajlarını yakaladım o da gitmek durumunda kaldı... Bir erkek aldatıyorsa kesinlikle bitireceksin yani çünkü ona yol veriyorsun o tekrar yapıyor.” (K/36/Muhasebeci).

“2009 yılında konuştuğu birisi olduğunu öğrendim... Yatağını ayırmıştı... O yüzden boşanmak isteyen hiçbir kadına ısrar etmeyin diyorum. Kadın beyninde bitirdiyse onu zorlarsan hataya düşüyor. Hataya düşürme ne yaparsa yapsın, cehennem olsun...” (E/38/Emlakçı).

Katılımcıların aktardıklarından yola çıkarak aldatma olaylarında sosyal medya ve iletişim araçlarına da başvurulduğu söylenebilir:

“Benimki fazla kaptırdı kendisini dışarıya. Bir de internete fazla kaptırdı kendisini. Sürekli oyun, sürekli başka şeyler... Mesajlarını yakaladım o da gayet açık ve net mesajlardı.

Mesajları okudum, okuduktan sonra da kabullendi itiraz edemedi...” (K/36/Muhasebeci).

“Çocukluk arkadaşıyla nasıl irtibata geçti?

Facebook üzerinden... İşte yatağı ayırdığımız dönemlerde tıkr tıkr bilgisayar sesi geliyordu. Saat bir- bir buçuğa kadar klavye sesleri geliyordu.” (E/38/Emlakçı).

“Mesajlarını falan yakaladım. Tabi inkâr etti ama yani...” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

Katılımcılar açısından boşanma nedeni olarak ikinci sırada ilgisizlik yer almaktadır:

“Adam o kadar ilgisiz ki karım hasta olmuş ne olacak? Adam onu bile iplemeydi.” (K /35/memur).

Bir erkek katılımcı ise eski eşini, ev içerisinde cezbedici giyinmediği için eleştirmiştir:

“Eşimim hatalı olduğu durum bana sorsan benim ilgimi cezbedecek çok böyle... Dışarıya karşı, bir iş ortamına giderken yani bir saat süslenmeye vakit ayıran bir insanın evde o özelliği yoktu. Bence hatalıydı yani.” (E/36/Öğretmen).

Katılımcılar açısından boşanma nedenlerinden “ilgisizlik”ten sonra “iletişimsizlik”, “sorumsuzluk” ve “ekonomik nedenler” gelmektedir. Özellikle kadınlar eski eşlerinin sorumsuzluklarından şikâyet etmektedir. Ancak bu konuda işlerin çoğunu üstlendikleri için kendilerini de eleştirmişlerdir:

“...Çok sorumsuz bir insandı yani sürekli borcumuz oluyordu; ama neye olduğunu bilmiyordum. Elektrik faturası, su faturası ödemezdi ama sürekli borcumuz vardı yani sürekli... Ve sorunlar zaten bundan dolayı çıkıyordu nereden geliyor bu borçlar diye.” (K/36/Öğretmen).

“Ödemelerimde düzenliyimdir; o hiç düzenli değildir yani çok önemsemez. Bir tek çocuklarını önemser. Bir de playstation oynamayı sever...” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

“Bana sonradan ‘Ailede bana tembel derler’ dedi. ‘Peki, senin ailede böyle bir lakabın var. Bana neden önceden söylemedin?’ dedim. Babası kanserdi. Bana diyordu ki ‘Babamı yıkıyorum. Babam hasta, yatalak.’ ben de ne kadar güzel, babasına karşı merhametli, sorumluluk sahibi bir insan (diyordum)...” (K/36/Halkla İlişkiler Uzmanı).

Son yıllarda boşanma nedenleri arasında yer alan iletişimsizliğin araştırmamızda da önemli bir neden olduğu görülmüştür:

“Hiç kimseyle iletişim kuramayan bir insandı... Konuşmazdı, az konuşurdu... Benim eşim karşıma çıktığında görüştüğümde hala evli bir adammış. Benim bundan haberim hamileliğimde ortaya çıktı... Çok sonraları benim evime icra geldi eski karısı icraya vermiş bunu... O şekilde haberim oldu.” (K/35/Memur).

“Babamın cenazesinde ayrıldım, vefat ettiği gün ayrıldım... Babamı defnedeceğiz, ben de oğluyum, Karacaahmet’te yer aldım. Bu yüzden tartıştı benimle. 9 bin TL verdim... ‘Bu parayı nasıl verirsin?’ dedi. ‘Ne parası?’ dedim. Ben farkında değilim ki... Parayı da

görmüyorum, dünya durmuş... ‘Hayır! Alamazsın!’ dedi. Dedim ‘Bana bak! Kendine gel! Hiç mi utanmıyorsun?’ Meğer kadıncağızda onlar yokmuş maalesef...” (E/38/Mali müşavir).

“Bir gün bana ‘Evlilikte problem var mı?’ diye sordu. Ben ‘Yok.’ deyince çok şaşırıldı. O konuşmazdı, duygularını konuşarak ifade etmezdi.” (E/42/Memur).

“...Kendisi küs olmak isterdi, böyle polemikleri seviyordu.” (K/48/Muhasebeci).

“Paylaşmadım, direk ona söyleyebileceğim şeyler vardı ama konuşmadım...” (K/48/Muhasebeci).

Tabloya göre “fiziksel şiddet” ve “psikolojik şiddet” boşanma nedenleri arasında dördüncü sırada yer almaktadır:

“Son bir yılda zaten şiddet oldu... Hem sözlü hem fiziksel olarak çok fazla şiddet vardı. Çok hakaret ediyordu aşırı derecede. Sonrasında şey oldu (başka bir kadın) ... Yani birkaç yerden duydum zaten. Ben de hani o zamanlar hani kulağımıza artık gelmeye başladı... Çok sorumsuz bir insandı yani.” (K/36/Öğretmen).

“Nadir zamanlarda benden şiddet gördü... Psikolojik şiddet vardı benim tarafımdan. Hayatı boyunca kadına vardı... Aradan on yıl geçtiği için rahatlıkla söyleyebilirim; evet doğrudur (aldatma)...” (E/54/Emekli Tüccar).

“Kızıma üç aylık hamileydim intihara kalktım, zor kurtardılar... Kızım mucize çocuktu üç kere kanama geçirdim. Tekmeledi beni... Dövdü, tekmeledi beni... Şeye takılmıştı “bu çocuğu kimden yaptın?” düşürtmeye çalışıyordu... Tek derdi akşamları içmekti. Haftanın beş günü içerdi...” (K/46/Sekreter).

“Kıskançlık, dayak, aldatma hepsi vardı bizde...” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

“...Çünkü ben belli bir dönem çok ciddi fiziksel şiddete varan hadiseler gördüm.” (E/35/Öğretim Üyesi).

Ekonomik problemler de boşanma nedenleri arasındadır:

“Çok büyük bir ev almıştık. Birtakım harcamaları kontrol edemez hale geldik. Kredileri ödeyemez hale geldik. Bir dönem iş hayatında da sorunlar çıktı... Bunu herkese yaşatmamak lazım... Ben kendime bir yol çizdim işte ben kendim çözmeye çalışıyorum.” (E/69/Emekli İşletmeci).

“Maddi nedenlerden... Onun için direndik ama...” (E/36/Emlakçı).

“Ekonomik sorunlarda özellikle sorunlar çıkmıştı.” (E/53/Tüccar).

“Saygısızlık” ve “kıskançlık” katılımcılar açısından boşanma nedenleri arasındadır. Özellikle erkek katılımcılar, eski eşlerinin saygısız olduklarından bahsetmiştir. Kendilerine karşı saygılı olmadıkları, küçümsedikleri için rahatsız olduklarını dile getirenler olmuştur:

“...Yeteri kadar saygılı değildi bence... Belki de ben ailemden öyle gördüğüm için öyle söylüyorum, bilmiyorum. Bir tartışma ortamında mesela üste çıkmak için çok zorluyordu; haklı da olsa haksız da olsa... Benim ailemden gördüğüm, annem susardı mesela... Belki de onu bekledik, onu istedik... O da belki ailesinden görmedi, başka şeyler gördü.” (E/28/Tüccar).

“Kendisi bencildi. Benim görüşlerime, fikirlerime, o anki tepkilerime değer vermiyordu. Mesela ben ‘Bir yere gidelim.’ diyordum. O, ‘Şuraya gidelim.’ diyordu. Ben de okey diyordum, ısrar etmiyordum... Böyle küçük küçük şeyler, daha sonra hayatımdaki önemli kararları da etkiledi.” (K/36/Halkla İlişkiler Uzmanı).

Bu nedenler ile birlikte eski eşlerinin yaptıkları hataların nedenini karakterlerine ve psikolojilerine bağlayanlar vardır. Ayrıca eski eşlerinin aileleriyle ilgili problemleri olduğunu belirten katılımcılar olmuştur. Ebeveynleriyle mesafeli olduğunu aktaranlar olmakla birlikte ailelerine karşı zaafı olanların ve evliliklerinde onları örnek alanların olduğu görülmüştür:

“Anne çok baskıcı, gelenekçi, baba alkolik... Anneye karşı aşırı bir zaafı var ve anne hep bastırmiş bunu...” (K/46/Sekreter).

“Babasını hep örnek alıyordu, sürekli bir takdir bekliyordu. Takdiri göremedikçe kendince çabalıyordu ama yani karşılığını göremedikçe hırçınlaşıyordu... Beni ve ailesini ayrı tutmadı. Ailesine karşı öfkesini bana da yöneltmişti. Hep *siz* diye konuşuyordu... Sadece benimle ilgili bir sorunu yoktu; annesi, babası... Hepsini bize karşı yapıyordu. Ya da bunlar bizim canımızı daha çok yakacağı içindi. Ya da belki içinde böyle bir hayat yaşama isteği vardı. Ama hep bir onay beklediği için o yönünü ortaya çıkarmıyordu ama tamamen ‘Gemileri yaktım, ben buyum!’ gibi bir sürece girdi.” (K/24/Öğrenci).

“Babası ile hiç samimi değildi; kopukluk vardı... Hep kopuktu. Sevgisizlik olduğu için bunlar oldu... Öldüğü gün bile ağlayamamış...” (K/41/Satış elemanı).

“Baba sadece kendisini düşünüyormuş. Çocuklarıyla hiç ilgilenmemiş. Anne de o ortamda çocuklarını yetiştirmeye çalışmış... Gücünün yettiği kadar... Dengesizliği, sevgisizliği buradan geliyor... Baba, kötü örnek olmuş... Ben babadan kaynaklandığını düşünüyorum... Anneye ‘siz’ diyen bir insanla evliydim ben...” (K/48/Muhasebeci).

“Annesi ile iletişimi çok yok...” (K/36/Muhasebeci).

“Annesi, babası zaten beş yaşına kadar bakmamış ona. Babaannesi büyütmüş...” (K/35/Memur).

“Annesi ile çok kuvvetliydi ilişkileri. Babası ile nispeten daha zayıftı. Babasının bir saygınlık problemi vardı... Gerekli saygıyı görmediğini düşünüyorum babasının. Anne hâkimiyeti vardı evde. (E/35/Öğretim üyesi).

“Eşim de annesinin bir kopyası gibi...” (E/40/Öğretmen).

“Onun annesi daha baskın bir karakter. Benim de babam baskın bir karakter. O annesi olmaya çalıştı, ben de babam olmaya çalıştım.” (E/28/Tüccar).

Katılımcılardan bazıları, eski eşlerinin psikolojik sorunları olduğunu aktarmıştır. Çoğunlukla boşanma sürecinde veya sonrasında profesyonel yardım aldıklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte eski eşlerinde karakter sorunu olduğunu ifade edenler de söz konusudur:

“Çok büyük bir travma geçirdi. Babasını kaybetti. Onu yaşadı. Hayatımdaki tüm kadınlarda baba travması vardı. Ya ölmüştür ya alkoliktir bunu gibi... Evliliğimin ikinci ayında “Sana baba diyebilir miyim?” demeye başlamıştı... Çok meşhur üç tane psikiyatra götürdüm ama bir tanesi epilepsi teşhisi koydu... Gece üçte ağzı burnu kayıyor, panik oluyor, ambulans geliyor eve... Çözüm bulamıyorum... Ciddi psikolojik sorunları vardı...” (E/42/Memur).

“Karakter sorunu ile alakalı sorunlar yaşadım... Onun suratsızlığını, iletişim kuramamasını, basiretsizliğini, bir baltaya sap olamamışlığını, ilerleyememesini çektim.” (K/35/Memur).

“Değişken, oturmuş bir karakteri yok aslında. Kadınlar açısından daldan dala konan birisi...”

Ondan da (ikinci eş) ayrıldı zaten, ondan da çocuğu var...” (K/41/Satış elemanı).

“Bence erken yaşta evlilikten dolayı kişilikte oturmayan şeyler olduğunu düşünüyorum... Hayatına giren insan benden çok farklı biriydi. Yani tesettürlü değildi, alkol kullanan biriydi. Onunla birlikte alkol de kullanmaya başladı. Tamamen yaşam tarzını değiştirme şeklindeydi onun için.” (K/24/Öğrenci).

“Kendisine de dedim ‘Sen sahtekârsın! Dışarıdayken çok farklısın, evdeyken çok farklı... Özünde problemler var.’ dedim...” (K/36/Halkla İlişkiler Uzmanı).

“Depresyon ilaçları kullanıyor... Cinsel yaşamdan çok hoşnut olmayan bir bayandı; ben ilkin anlayamadım... Cinsellik konusunda %20’lik bir durum... Üç yıl önce Kur’an kursu öğretmeni çok iyi bir insan (ile tanıştım) ... Oğlumla da tanıştırdım... O da yedi, sekiz yıl aradan sonra yaptım... O gün evlilik kararı alacağız... Eşim beni aradı. İşte bana döneceğini söylüyor, allak bullak oldum... Bu sefer (eski) eşimi aldım aile terapistine götürdüm. Hocam ağlıyor, sızlıyor... Sonunda dedi ki: ‘Ben yapamayacağım.’” (E/40/Öğretmen).

“Bu gençliğini yaşayamamış... 23 yaşındaydı... Erkek arkadaşı olmamış, elini bile tutan olmamış... Hayatı bunlardan ibaret zannediyor. Düşün, beş vakit namaz kılan bir insan... En sonunda açıldı, saçıldı, alkol içmeye başladı... Evin içinde içki içmeye başladı. Tahammül edemeyecek seviyeye getirdi işi... 2009 yılında konuştuğu birisi olduğunu öğrendim.” (E/38/Emlakçı).

“... Mükemmeliyetçiydi, hiçbir şeyi beğenmiyordu, mutlu olmuyordu.” (E/35/Öğretim üyesi).

Aile içi sorunlarda eşin ailesinin de etkisi olabilmektedir. Hatta bu durum boşanmalara neden olabilmektedir:

“Keşke normal bir kayınvalidem olsaydı...” (K/35/Memur).

“Biz kayınvalide yüzünden boşandık...” (E/41/Öğretmen).

“Tamamıyla annesi (yönlendiriyordu) kızcağızı... Kızcağızın yapısı bozuk ama temel bozuk. Kızcağızı yetiştirememişler.” (E/38/Mali Müşavir).

“Annesinden dolayı mutsuzluk vardı... Annesiyle ilgili problemler vardı zaten çalkantıdaydı (evlilik). Annesi karıştırıyordu, istemiyordu beni sorunlar çıkartmaya çalışıyordu.” (K/41/Satış Elemanı).

Bulgularda görüldüğü üzere aldatma/aldatılma, ilgisizlik ve iletişimsizlik boşanma nedenlerinin başında gelmektedir. Ayrıca kadınların erkeklere oranla eski eşlerinin sorumsuzluklarından daha fazla şikâyet ettikleri görülmüştür. Sorumsuz olan eşler çoğunlukla ev ile ilgili (faturalar vb.) işlerle ilgilenmemişlerdir. Bu nedenle bu görevleri de kadınlar üstlenmişlerdir. Boşandıktan sonra ise kadınlar tüm işleri kendi üstlerine aldıkları için pişman olduklarını aktarmışlardır. Sorumsuz olan erkekler, genelde ya çocuklarına veya eşlerine karşı ilgisiz davranmışlardır. Bu ilgisizlik iki taraf arasında iletişimsizliğe yol açmıştır. Erkekler ise eski eşlerini saygısız oldukları için eleştirmişlerdir. Ayrıca karşı tarafın psikolojik problemleri olması veya evliliklerinde anne/babasını rol model alması yaşanan problemlerin arındaki nedenlerdendir.

Boşanma Sürecinde Çözüm Arayışı

Katılımcılardan bazıları eşleri ile aralarındaki sorunları çözmek için farklı yollara başvurmuştur:

“Çok meşhur üç tane psikiyatra götürdüm ama bir tanesi epilepsi teşhisi koydu. Bu hastalık sürecinde üç doktordan birisini tercih etmesini istedim. Her hafta terapiye gittik.” (E/42/Memur).

“Şöyle şahsi olarak o psikiyatriste gitmişti. Bende psikiyatriste gitmiştim. Ben de antidepresan kullanmaya başlamıştım.” (E/35/Öğretim üyesi).

“Ben çok konuştum. Kayınvalidem söylediğim zaman bizi aile terapistine götürdü. Ailem öğrenip ‘Kendine gel!’ falan demesi... Kendi annesi terapistte götürmek istediği zaman... Bu iyice hırçınlaştı...Kendi pislikleri çıktı ya ortaya... “ (K/36/Halkla İlişkiler Uzmanı).

“Evlilik danışmanına da gittik ama...(olmadı).” (K/35/Öğretmen).

Evlilik sürecinde yaşanan problemler, sosyal çevre ile de çözüme kavuşturmaya çalışılmaktadır.¹⁶ Mülakatlara bakıldığında çözüm için en fazla araçlara başvurulduğu görülmektedir:

“Amcam geldi Bahçelievler’e. ‘Kızım evlilik sözleşmesi yapalım. Ben de şahit olayım.’ dedi. ‘Kâmil yine yanlış yaparsa...’ Yanlış dediği de borç. ‘O zaman ayrılırsın.’ ‘Yok amca.’ dedi...” (E/38/Emlakçı).

“Artık biz kendimiz çözememiştik. Konuşuyoruz ama annem aracı olarak... Annemle iletişimi iyiydi... Ama o zaten kafasında bitirip hayatına başkasını aldığı için o yüzden çözüme yanaşmamış... Bunları daha sonra öğrendim yani.” (K/24/Öğrenci).

“Anneler, kayınvalide tarafı çok araya girmek istediler...” (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

Bununla birlikte iki katılımcı, çözüm için büyü yapan kişilere gittiklerini anlatmıştır:

“Çözüm olarak kayınvalidemler ‘Paşabahçe’de bir hoca varmış.’ dedi. İnanmayarak gittim. ‘Büyü yapılmış’ dedi. Ulan babasına da mı yapılmış, amcasına da mı yapılmış? Senden soğutmuşlar, bilmem ne... ‘Saçını kes’ dedi... Kestim, görümceme verdim. Bir şeyler yazmış... Yastığının altına koysun, muhabbet büyüsün... Adamlar muhabbetimiz olmadı ki hiç... (gülüyor). Kötü enerji nazar, büyü de yapılyordur ama bir insanın alkolden kurtulması irade ile alakalı bir şey” (K/46/Sekreter).

“Eşime, çocuğuma hayırlısıyla kavuşmak dileği... Hocalara, büyücülere falan ‘Bize büyü mü yaptılar?’ gibisinden gittim. Size büyü yapılmış, o yapılmış falan hepsi de sahtekârmış... Dört, beş bin TL de oralara para verdik. Parası önemli değil de ben kendime çok gülüyorum. Bir de inançlı bir insanım.” (E/40/Öğretmen).

Bulgulara genel olarak bakıldığında katılımcılar arasında evliliklerini devam ettirmek için farklı çözüm yollarına başvuranlar olmuştur. Katılımcılardan bazıları psikiyatriste gitmiş, antidepresan kullanmıştır. Birlikte aile terapistine gidenler,

16 Buket Çakır, “Modernleşme Sürecinde Türkiye’de Evlilik Kurumunun İşleyişi ve Boşanma Eğilimlerinin Seyri” (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 282.

kendilerinden feragat edenler; aileyi kurtarmak için kendi alışkanlıklarından taviz verenler de söz konusudur. Bu çözüm arayışları arasından katılımcıların en çok arabulucu talebi olduğu dikkat çekmiştir.

Boşanmaların Önlenmesinde Dindarlığın Rolü

Tablo 3

Boşanmaların Önlenmesinde Dindarlığın Rolü

Boşanmaların Önlenmesi ve Dindarlık	K	E	N
Dindarlık Boşanmayı Önlemez	5	6	11
Samimi Dindarlık Boşanmaları Önler	2	1	3
Dinimizde Boşanmak Helaldir	1	3	4
Ahlaklı Olmak Boşanmaları Önler	4	3	7
Dindarlar Daha Mutsuzdur		1	1

Boşanmaların artışı ile ilgili temel sebeplerin bilinmesi gerekmektedir.¹⁷ Bununla ilgili olarak katılımcılara boşanmaların önlenmesi ve dindarlığın rolü ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların evlenme gerekçelerine baktığımızda dış görünüş, âşık olmak/hoşlanmak gibi duygusal nedenlerin daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak katılımcıların çoğunluğu boşanmaların önlenmesi için evlenilecek kişinin ve hatta ailesinin daha iyi tanınması gerektiği ile ilgili daha mantıksal gerekçeler öne sürmüşlerdir:

“Ailesinin araştırılması gerekiyor... Büyüme şeklinin bilinmesi gerekiyor. Çocukluğundan itibaren psikolojisinin araştırılması gerekiyor...” (K/41/Satış elemanı).

“... Ailenin yetiştirme tarzı çok önemli... Evlilikte önemli olan saygı ve dürüstlük... Sevgi zaten olmasa insanlar birlikte olmaz. Erkek de saygı duyacak ve dürüst olacak...” (K/48/Muhasebeci).

“Tedavi olmadan evlenilmemeli.” (E/42/Memur)

“...İnsanlar birbirlerine meşru çerçevede iyi tanınmalı. Yani hayata bakış açıları bir mi, zevkleri bir mi, hobileri bir mi, aile tarzları bir mi, adetleri görenekleri, gelenekleri bir mi bunları çok iyi irdelemeliler. Çünkü bunun evlendikten sonra düzelebilecek bir şey olduğunu düşünmüyorum.” (E/35/Öğretim üyesi).

“Evlilik denen şey sadece aşkla yürümüyor. Ailenin, arkadaşlarının, dünyaya bakışının uyması lazım.” (K/35/Öğretmen).

Katılımcıların dindarlık ve evlilik ile ilgili yorumlarına bakıldığında, tabloya göre “dindarlık boşanmayı önlemez” (11 kişi), “ahlaklı olmak boşanmaları önler” (7 kişi), “dinimizde boşanmak helaldir” (4 kişi), “samimi dindarlık boşanmaları önler” (3 kişi), “dindarlar daha mutsuzdur” (1 kişi) gibi yorumlar yapmışlardır.

17 Hacer Akıcı, “Türkiye’de Boşanmanın Dinî,” 324.

Tabloya bakıldığında katılımcılar ağırlıklı olarak “dindarlık boşanmayı önlemez” fikrini öne sürmüşlerdir:

“Dini tam olan erkek de erkek dini tam olmayan da... Benim dinimde dört kadın der bir şeyler bulur. Aldatmaya da kılıf bulur başka bir şey de kılıf bulur... İşte yeri geldiğinde dövebilirsin der. “ (K/43/Direksiyon Eğitimi Öğreticisi).

“Benim için iyi bir Müslüman, sözüne güvenilen adamdır, milletin karısına, kızına bakmayan adamdır, dedikodu yapmayan kadındır... Namaz kılan, oruç tutan gibi o tarz dindar erkeklerle öyle olmayan erkekler arasında hiçbir fark olmadığını gördüm. Ben tekrar evlilik yaparsam, namaz kılip kılmaması içki içip içmemesi bunların hiçbirisine bakmayacağım.” (K/35/Memur).

“Erkeğin kadına daha fazla anlam yüklemesinden kaynaklanıyor. O yüzden boşanmalar artıyor. Dolayısıyla ben bunu yapan kesimin, daha fazla dindar kesim olduğunu düşünüyorum. E diyor ki ‘benim annem babama hizmet ediyordu’; ama senin annen çalışmıyordu. Senin annen akşama kadar evdeydi. Senin annenin yapması gereken tek iş buydu. Şimdi ben akşama kadar çalışıyorum, yoruluyorum. Kadın bir yerden sonra tükenir. Zaten erkekten daha zayıf, korunmaya muhtaç zaten adı üstünde kadın.” (K/36/Öğretmen).

“Merhamet ve benzeri her şey insani bir davranıştır... Dindarlık Allah’a olan ibadet şekli ve benzeri faaliyetlerdir... Bunların dindarlık ile ilgili olduğunu bağdaştırmıyorum. Bunların insani özellikler olduğuna inanıyorum.” (E/28/Tüccar).

“Dindar insanlar daha mutsuz olurlar. Gerçek dindar değildirlar.” (E/42/Memur).

Katılımcılardan bazıları ise dindar olmanın boşanmaları önlemeyeceğini; çünkü dinin boşanma konusunda herhangi bir şekilde engel olmadığını belirtmiştir:

“İslam’da kutsanmış hiçbir şey yoktur; onlar uydurulan din... Eşine saygı duymazsan, iyi davranmazsan istediğin kadar dindarım de. O kadını aşığıldadığın zaman evlilik yürür mü? Ben o kadını aşığıldadığım zaman (eski eşi), psikolojik şiddet uyguladığım zaman kendimi İslamcı olarak görüyordum.” (E/54/Emekli Tüccar).

“Boşanmaya Allah zaten izin vermiş... Boşanan bir kadınla evlilik yapıyor peygamberimiz...” (K/35/Memur).

“Sabır, sabır, sabrın sonu selamettir, cennettir... Sen o kadar sabrettin diye cennete gideceğini mi sanıyorsun? Bu adamın dayaklarına, küfürlerine, hakaretlerine, o şiddete maruz kaldın... Bence tam tersi, sen bunu niye kendine yaptın diye sana öbür tarafta sorarlar... (K/35/Memur).

Bu görüşlere göre İslam dininde boşanma helal olduğu için dinin, boşanmaları önleme konusunda herhangi bir işlevi yoktur. Bununla birlikte bazı katılımcıların bu görüşü desteklemesinde kendilerinin de boşanmış olmaları ihtimali göz önünde bulundurulabilir.

Katılımcılar genel olarak samimi dindarlığın ve ahlaklı olmanın evliliği devam ettirmede etkili olabileceğini belirtmiştir. Samimi dindarlıktan kastettikleri; kişide Allah korkusunun olması ve yine güzel ahlaka sahip olmasıdır:

“Önler, gerçekten dindar olabiliyorsa önler. Allah’tan korksun yeter yani... Dindarlık sadece kendine dindar değildir, bu bir hayat tarzıdır. İş yerinde birisinin kuyusunu kazıp ya

da anasıyla beni çekiştirip akşam benimle yatmasın yani ikiyüzlü olmasın.” (K/36/Halkla İlişkiler Uzmanı).

“Karşımızda güya kapalı olarak gördüğümüz bir zavallı (eski eşi) ... Din, ahlaktır. Bu toplumsal ahlak geliştiği zaman olabilir... İbadeti bir insanın zayıf olabilir, ihmalkâr davranıyor olabilir. Dört dörtlük ibadetini yaptığını düşünün bir insanın; ama hırsız olur, arsız olur. Bu din değil din adı altında bir avuntu bence.” (E/38/Mali müşavir).

“Toplumdaki dindar algısının ve bu dindarlığın çok derinlikli bir dindarlık olduğunu düşünmüyorum ve bu dindarlığın bunun boşanmaları önleyeceğine inanmıyorum. Ama hakiki manada biraz daha derinliğine inen bir Müslümanlık sahibi insanların oluşturduğu bir evlilik... Kişide bitmez, iki tarafın ailesinden de neşet eden bir özellik olursa; iki kişi böyle bir ortamda yetmişse onların ayrılması zor olur. Ama salt manada dindarlığın boşanmaları engelleyeceğini düşünmüyorum. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak yani (gerekli).” (E/35/Öğretim üyesi).

“Dindar olmak; ama parantez açalım, samimi olmak... Kıldıği namazda Allah'a karşı samimi olmak...” (E/38/Emlakçı).

Sonuç olarak katılımcılar toplumsal dindarlık algısından çok kişisel ahlakın boşanmaları önleyebileceğinden bahsetmişlerdir. Bu görüşte olmalarının en önemli nedeni ise eski eşlerinin yaşantıda ahlaklı olmamalarından kaynaklanmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Anne, baba ve çocuklardan oluşan doğal, sosyal bir grup olan aile, geçmişten günümüze kadar yaşanan toplumsal değişimler ile şekillenmektedir.¹⁸ Çağımızda küreselleşme, iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler, tüketim kültürü ve bireyselleşme aile kurumunu etkilemektedir.¹⁹ Yaşanan bu tür sosyo-kültürel ve ekonomik gelişmeler aile yapısında değişime neden olmakta; aileler geniş aileden çekirdek aileye doğru evrilmektedir.²⁰ Bu tür toplumsal değişimler aile açısından olumlu olabildiği gibi olumsuz yönde de olabilmektedir.²¹

İletişim, bilimsel bilgi ve teknoloji alanında olağanüstü gelişmeler, ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel alanlarda büyük bir etki yaratmakta; bu oluşumlar, sosyal hayatı, insan ilişkilerini ve dolayısıyla aileyi derinden etkilemektedir.²² Günümüz toplumlarında bireyselleşme ile birlikte yapılan yasal düzenlemeler, ahlaki ve kültürel değerlerin değişmesi, aile birliğinin korunmasına yönelik dini inanışların

18 Mustafa Kemal Karabacak, “Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi,” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 121; Lütfi Sezen, “Türkiye’de Evlenme Biçimleri,” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11, no. 27 (2005): 185.

19 Akıcı, “Türkiye’de Boşanmanın Dinî,” 324-333.

20 Battal, *Boşanma Sebepleri*, 210.

21 Güneş, “Boşanma Sürecindeki Eşlerin.”

22 Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler,” 7.

çözölmeye uğraması ve boşanmanın artan toplumsal kabulü gibi nedenler bireyler için boşanmanın önünü açarken, boşanma oranları da dünya çapında yükselmektedir.²³

Boşanmanın bireylere yönelik maddi ve manevi açıdan olumsuz etkileri olmaktadır. Boşanan bireyler psikolojik açıdan zorluklar yaşadıkları gibi sosyal çevrelerinden dışlanmaya veya baskıya maruz kalabilmektedirler. Acar'a göre özellikle boşanmış kadınlar yargılanma ve taciz gibi tutumlarla karşılaşabilmektedir.²⁴ Ancak boşanmanın olumsuz etkileri en fazla çocuklarda görölmektedir. Bu nedenle, boşanma sebeplerinin belirlenmesi, aile birliğinin korunması için önleyici çalışmaların yapılması günümüzde artan boşanmaların azalmasında ve çocuklar açısından faydalı olacaktır.²⁵

Evlenme ile boşanma deneyimleri arasındaki ilişkilerde dindarlık faktörünün incelendiği araştırmamızda on kadın ve on erkek olmak üzere boşanmış yirmi kişi ile mülakat yapılmıştır. Görüşme yaptığımız katılımcıların çoğunluğu yetişkinlik döneminin orta yaş evresinde; eğitim düzeyi yüksek; hayatlarının çoğunluğunu İstanbul'da geçirmiş ve belirli mesleklere sahip olan kişilerdir. Kadın katılımcılar arasında özellikle boşanma sürecinde veya sonrasında geçimlerini sağlamak için çalışmaya başlayanlar vardır.

Bulgulardan yola çıkarak eğitim düzeyinin yüksek olmasının boşanmaları önlediğini söyleyemeyiz. Hatta kadınlar açısından boşanma konusunda daha kararlı bir tavır sergilemede etkili olduğunu; belirli bir eğitime veya mesleğe sahip olanların haksızlığa uğradıklarını düşündüklerinde kendilerini savunabilmeyi; buna engel olamadıklarında ise boşanma hakkını kullanmayı daha hızlı bir şekilde gerçekleştirdiklerini söyleyebiliriz. Demircioğlu'na göre eğitim düzeyi ve mesleki statüsü yüksek olan kadınlar, evliliği sorgulamaya daha çok meyilli olmaktadır.²⁶

Katılımcıların evlenme kriterlerinden "dış görünüş" (8 kişi), "âşık olmak/ hoşlanmak" (8 kişi) gibi duygusal nedenler ön planda olsa da "dindar olması" (6 kişi) ve "aileye uygun olması" (4 kişi) gibi kriterler de önemsenmiştir. Buna göre dindar olmak evliliklerde aranılan kriterler arasında yer almaktadır.

23 Sinem Burcu Uğur, "Günümüzde Kadının Boşanma Deneyimleri: Akademisyen Kadınlar Üzerine Bir Araştırma," *Mediterranean Journal of Humanities* 4, no. 2 (2014): 293.

24 Ceyda Acar, *İstanbul'da Alt Sosyo-Ekonomik Statüye Mensup Boşanmış Kadınların Boşanma Sonrası Yaşadıkları Sorunlar Üzerine Niteliksel Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2017).

25 Durmuş Tathlıoğlu ve Kasım Demirel, "Sosyal Bir Gerçeklik Olarak Boşanma Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme," *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, no. 22 (2016): 68.

26 Nevin Demircioğlu, "*Boşanmanın, Çalışan Kadının Statüsü ve Cinsiyet Rolü Üzerine Etkisi*" (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2000), 182.

Eş seçiminde daha duygusal nedenlerle hareket eden katılımcıların, boşanma sonrasında görüşlerinin farklılaştığı görülmektedir. Buna göre dış görünüş ve âşık olmak/hoşlanmak gibi birbiriyle bağlantılı olan bu iki seçeneğin evliliğin sürdürülmesinde işlevsel olmadığını, evliliğe kişinin ve ailesinin tanınması gibi daha mantıksal açıdan yaklaşmanın önemli olduğunu katılımcıların görüşlerinden yola çıkarak söyleyebiliriz.

Araştırma sonucuna göre katılımcıların boşanma nedenlerinin en başında “aldatma/aldatılma” (9 kişi) gelmektedir. İkinci neden ise “ilgisizliktir” (6 kişi). Bunu “iletişimsizlik” (5 kişi), “sorumsuzluk” (5 kişi) ve “ekonomik nedenler” (5 kişi) takip etmiştir. “Psikolojik şiddet” (4 kişi), “fiziksel şiddet” (4 kişi), “saygısızlık” (3 kişi) ve “kıskançlık” da (3 kişi) boşanma nedenleri arasındadır. Aldatma/aldatılmadan sonra kadınlar açısından “sorumsuzluk” (5 kişi) erkeklerde ise “ilgisizlik” (4 kişi) başlıca boşanma nedenidir.

Günümüzde boşanmaların en önemli nedenleri arasında yer alan aldatma, ahlaki bir problem olmasının yanında evli çiftler arasındaki sadakat ve güven bağlarını da ortadan kaldırmaktadır. Buna göre insanların evliliklerde öncelikli olarak sadakat, sorumluluk ve ilgi beklediklerini söylemek mümkündür.

Mülakatlarda da görüldüğü üzere aile içerisindeki iletişimsizliğin ve aldatmanın artmasının bir nedeni de internet ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının yaygın kullanımı ile ilgilidir. Şentürk'e göre günümüzde popülerliği artan TV dizilerinde işlenen konuların çoğunluğunun aile profilinden uzak olması, izleyiciyi etkilemekte ve toplumsal hayatı dönüştürmektedir. Kitle iletişim araçlarının insan tutum ve davranışları üzerindeki etkilerinin çok güçlü olduğu göz önüne alınacak olursa; halkın beğenisine ve ilgisine sunulan yayınların, toplumsal değerlerin menfaatine göre yapılması son derece önemlidir.²⁷ Bununla birlikte eşlerin birbirlerine karşı ilgisizliğinin ve iletişimsizliğinin farklı nedenleri olabilmekte; eşler arasında çözülmeyen problemler daha farklı sorunlara yol açabilmektedir.

Yapılan araştırmalara bakıldığında benzer nedenlerin boşanmalarda etkili olduğu görülmektedir. Aktaş'ın boşanma nedenleri araştırmasında, boşanmalarda, zınayı, sözlü ve fiziksel şiddeti, kötü alışkanlıkları ve maddi konuları sebep olarak gösterme oranı özellikle kadınlarda; evi terk etmeyi, akrabaların karışmasını, fikir uyuşmazlığını ve diğer sorunları boşanma nedeni olarak gösterme ise erkeklerde yüksek çıkmıştır.²⁸ Aybey'in araştırmasında Ege Bölgesindeki boşanmış veya

27 Şentürk, “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler,” 30-31.

28 Özgül Aktaş, “Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrasında Karşılaşılan Güçlükler” (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011), 90.

boşanma aşamasında olan kadınların boşanma nedenleri arasında aldatma, şiddet, cinsel problemler, ailedeki diğer fertlerden kaynaklanan problemler, eşler arası sevginin olmaması gibi nedenler tespit edilmiştir.²⁹

TUIK'in aile yapısı ile ilgili araştırmasında en önemli boşanma nedeni %50,9 ile sorumsuz ve ilgisiz davranma olmuştur. Bunu, %30,2 ile evin ekonomik olarak geçimini sağlayamama ve %24,3 ile eşlerin ailelerine karşı saygısız davranması sorunu izlemiştir.³⁰ Güneş, Doğan ve Öztürk'ün araştırma sonuçlarında da boşanma nedenleri olarak ilgisizlik, iletişimsizlik ve sorumsuzluğun ön planda olduğu görülmektedir.³¹ Mişe'nin araştırmasında eşlerin boşanma nedeni aldatılma, sevgi ve saygının bitmiş olmasıdır.³²

Araştırmalarında ekonomik nedenlerin de boşanmalarda etkili olduğu görülmektedir. Kaya'nın çalışmasında boşanma nedenleri ekonomik sorunlar, ailelerden kaynaklanan sorunlar ve cinsel sorunlarla ilgilidir. Uğur'un boşanmış akademisyen kadınlarla yapmış olduğu araştırmasında özellikle ekonomik nedenlerin ve sorumlulukları yerine getirmede isteksizlik gibi sorunların boşanmada etkili olduğu görülmüştür.³³ Topbaş ve Kurt'un araştırmasında ise işsizlikten geçimsizlik nedeniyle boşanmaya doğru anlamlı bir nedenselliğin olduğu tespit edilmiştir.³⁴ Arıcı'ya göre çalışan kadınların artan sorumluluklarıyla birlikte aile içinde rol çatışması yaşanması ve bu durumun kocaları tarafından hoş karşılanmaması da boşanma nedenlerindedir.³⁵

29 Salih Aybey, "Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Sorular Işığında Kadınların Boşanma Nedenleri (Ege Bölgesi Örneği)," *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 4 (2015): 104–126.

30 "Aile Yapısı Araştırması, Sayı: 21869," *Türkiye İstatistik Kurumu*, erişim 4 Nisan 2018, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21869>.

31 Derya Karma Güneş, "Boşanma Sürecindeki Eşlerin Aile İçi İlişkileri ile Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2007); Doğan, "Boşanma Nedenlerine Yönelik Tutumlar"; Gözde Öztürk, "Boşanma Sürecindeki Kadınların Bağlanma Stilleri ile Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016), 93–94.

32 Mehmet Ali Mişe, "Boşanmanın Sosyo-Psikolojik ve Dini Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Uşak İli Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 164.

33 Sinem Burcu Uğur, "Günümüzde Kadının Boşanma Deneyimleri: Akademisyen Kadınlar Üzerine Bir Araştırma," *Mediterranean Journal of Humanities* 4, no. 2 (2014): 323.

34 Ferhat Topbaş ve Serdar Kurt, "İşsizlik ve Boşanma İlişkisi: 1970-2005 VAR Analizi," *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5, no. 7 (2007): 30–43.

35 Selma Arıcı, "2010-2015 Yılları Arasında İl Müftülüğüne Sorulan Sorularda Türkiye'de Yaşanan Değişimin Konya Örneğinde Boşanmalara Etkisi" (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 122.

Araştırmalarda fiziksel ve psikolojik şiddetin önde gelen boşanma nedenleri arasında olduğu görülmektedir. Bayraktar ve Bulut'un araştırma sonucuna göre kadınların boşanma nedenlerinin başında, şiddet gelmektedir.³⁶ Kelebek'in araştırmasında şiddet gören kadınların, şiddetten kurtulmada baş etme stratejisi olarak boşandıkları ortaya çıkmıştır.³⁷ Boşanma nedenlerinin başında gelen aile içi şiddetin, eğitim düzeyi ve meslek sahibi olmaktan bağımsız olarak devam ettiği görülmüştür.³⁸ Bu durum bize yine bireylerin aile içerisinde almış olduğu kültürün ve ahlaki eğitimin etkisini göstermektedir.

İlk tanışmalarda eşlerin birbirlerine daha çok olumlu özelliklerini göstermeleri ve tanışıklık sürelerinin az olması nedeniyle bu özelliklerin sürekli mi geçici mi olduğunun belli olmaması yanlış evlilik yapmaya neden olabilir.³⁹ Bu durum, araştırmamızda da görüldüğü üzere, karşı tarafın gerçek şahsiyetini tanıyamadan kısa sürede evlenildiği için anlaşmazlıklara ve sonrasında boşanmalara sebebiyet vermektedir. Ekmekçi'ye göre kadınların evliliği bazı durumlarda erişilemeyen hayallerin basamakları olarak kurgulanması; erkekler için ise evlenmek için evlenmek gibi nedenlerle (annesinin beğenmesi gibi) yapılması evliliklere sağlıklı bir şekilde adım atılmasını engellemektedir.⁴⁰

Katılımcılar arasında evliliği kurtarmak adına çözüme başvuranlar olmuştur. Bu çözüm sürecinde aile terapistine veya psikiyatriste gidenler, araya arabulucu koyanlar, eşinin her türlü isteğini yapmaya çalışanlar ve hatta büyücülere/üfürükçülere gidenler vardır. Yapılan bazı çalışmalarda boşanmaların önlenmesinde özellikle arabuluculuğun işlevsel olduğu belirtilmiştir. Şen'in araştırma bulgularına göre, boşanma sürecinde taraflarda kızgınlık duygusu noktasında sıkıntılı süreçler geçirdikleri tespit edilmiştir. Ona göre psikolojik açıdan zor zamanlar yaşayan taraflar için arabuluculuk sistemi faydalı olacaktır.

36 Nurhan Bayraktar, "Boşanmış Kadınların Çevrelerinin Kendilerine Bakış Açısını Algılama Şekilleri" (Yüksek Lisans Tezi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2010), 89–90. Meryem Bulut, "Boşanmış Kadınlarda Ruhsal Çöküntü (Depresyon) ve Kültür İlişkisi Sosyal Antropolojik Araştırma" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002).

37 Görkem Kelebek, "Aile İçi Şiddete Maruz Kalarak Boşanmış Kadınların Yaşam Deneyimleri," (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2016), 131.

38 Buket Çakır, "Modernleşme Sürecinde Türkiye'de Evlilik Kurumunun İşleyişi ve Boşanma Eğilimlerinin Seyri" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), 278–279.

39 Sezai Uyar, "Boşanmış Bireylerin Evlilik Süreci ve Bugüne İlişkin Psikolojik Sorunları Üzerine Bir Araştırma," (Uzmanlık Tezi, Gülhane Askeri Tıp Akademisi Askeri Tıp Fakültesi, 1999), 47.

40 Hasan Ekmekçi, "Toplumsal, Kültürel ve İletişimsel Boyutlarıyla Bir Boşanma Analizi" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010), 89.

⁴¹Battal'a göre ise boşanmaları önlemeye yönelik olarak arabulucuya başvurma zorunluluğunun getirilmesi ve bu başvurunun boşanma davasının görüşülebilmesi için bir ön şart olması faydalı olacaktır.⁴²

Katılımcıların boşanma nedenleri ile ilgili olarak aktardıkları üzere yaşadıkları bazı sorunların kaynağı eski eşlerinin karakterleri ve psikolojik durumlarıdır. Evliliklerinde anneleri ya da babaları gibi davranmaları; karşı taraftan da annesi/babası gibi olması ile ilgili bir beklenti içerisine girilmesi sorunlara neden olmuştur. Ayrıca bazı katılımcılar eski eşlerinin özellikle anneye bağımlı ya da anne/babaya mesafeli olduklarını belirtmişlerdir. Onların sorunlu karakterlerinin nedenini ebeveynleri ile kurulan bu yanlış bağ ile açıklamışlardır. Buna göre bireylerin anne/babalarını evliliklerinde rol model olarak aldıklarını; sorunlu aile ilişkilerini ise farkında olmadan eşlerine yansıttıklarını belirtebiliriz. Ayrıca psikolojik problemleri olan ve bunu atlatamayan eşlerin olduğu ve bu durumun aile içi ilişkileri olumsuz bir şekilde etkilediği tespit edilmiştir. Kaya'ya göre kadının ve erkeğin kişilik özellikleri ve duygusal durumları da boşanma kararı verip vermemeleri üzerinde çok önemli bir rol oynamaktadır.⁴³

Dinin veya maneviyatın evlilik sürecinde yaşanan stresli durumlarda⁴⁴ ve boşanma sonrasında ruhsal anlamda iyileştirici gücü olduğu⁴⁵ ve boşanma sonucu ortaya çıkan problemlerle başa çıkmada, insanların yaşamış olduğu yalnızlık, mutsuzluk gibi duygulardan uzaklaşmalarında olumlu etkisi olduğu ile ilgili araştırmalar söz konusudur.⁴⁶ Ayrıca bazı araştırmalarda dindarlığın evlilik

41 Cemil Bülent Şen, “Boşanma Süreci ve Arabulucuğu” (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2013), 354–356.

42 Ahmet Battal, *Boşanma Sebepleri* (İstanbul: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, 2008), 210.

43 Tebrike Kaya, “İstanbul’da Yaşayan Boşanmış Kadın ve Erkeklerin Boşanma Deneyimleri” (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2009).

44 Loren Marks, “How Does Religion Influence Marriage? Christian, Jewish, Mormon, and Muslim Perspectives,” *Marriage & Family Review* 38, no. 1 (2005): 85.

45 Irene G. Nathanson, “Divorce and Women’s Spirituality,” *Journal of Divorce and Remarriage*, 22 (1995): 179.

46 Esmâ Salim, “Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017); Elizabeth J. Krumrei, Annette Mahoney ve Kenneth I. Pargament, “Divorce and the Divine: The Role of Spirituality in Adjustment to Divorce,” *Journal of Marriage and Family* 71, no. 2 (2009): 373; Susan Ann Skidmore, “Re-Authoring Narratives in a Divorce Recovery Ministry” (Yüksek Lisans Tezi, University of South Africa, 2002), 110–111.

doyumunu ile olumlu yönde ilişkili olduğu görülmüştür.⁴⁷ Buna göre dinin boşanma konusundaki yaklaşımı da göz önüne alınacak olursa evlilik sürecinde dindarlığın etkili olması beklenebilir. Araştırmamızda erkek katılımcıların kadınlara oranla daha dindar olduğu görülmüştür. Kadın katılımcıların eski eşlerinin daha az dindar, erkek katılımcıların eski eşlerinin ise dindar oldukları tespit edilmiştir. Yaşanılan boşanma tecrübesinden sonra katılımcılar şekilci dindarlıktan çok samimi dindarlığın evlilik sürecinde etkili olabileceğini açıklamışlardır. Samimi dindarlık ile kastettikleri, kişinin dindarlığını özel hayatındaki davranışlarına yansıtması ve ahlaklı olmasıdır. Buna göre içselleştirilmeyen dindarlığın herhangi bir işlevi yoktur. Nitekim boşanan kişilerden bazıları dindar bir eş ile evlenmeyi önemsediklerini; ancak evlilik sürecinde yaşadıkları tecrübelerden sonra dindar olmanın çevresindeki kişilere dindar görünmekten ibaret olmadığını; ahlaklı olmanın ve dini emirleri yaşam tarzına yansıtmanın daha önemli olduğunu belirtmişlerdir.

Sonuç olarak araştırmamızda ortaya çıkan boşanma nedenleri, yapılan araştırmalar ile paralellik göstermektedir. Katılımcıların görüşüne göre boşanmaların tek bir nedene bağlı olmadığını; yaşanılan olumsuz bir durumun daha farklı problemlere neden olabileceğini görmekteyiz. Ayrıca iletişim problemleri yaşayan çiftlerde saygısızlık ve sorumsuzluk gibi durumların ortaya çıkması, aile içerisinde iletişimin ve eşlerin birbirine karşı ilgisinin önemini bize göstermiştir.

Eşlerin birlikte vakit geçirmemeleri, zevk alınan faaliyetleri yapma konusunda yetersiz kalınması aile içerisindeki çatışmaların arka plandaki nedenler arasında olabilir.⁴⁸ Sağlıklı bir toplumun oluşmasındaki en önemli unsur birbiriyle sağlıklı bir iletişim içerisinde olan ailelerin olmasıdır. Ancak günümüzde yaşanılan teknolojik değişimler ve şehirleşme olgusu aynı çatı altında birbirinden bağımsız şekilde vakit geçiren, iletişim kopukluğu yaşayan ve bu nedenle birbirinden uzaklaşan aileler ortaya çıkartmıştır. Oysaki bireylerin aileleri ile kurduğu sağlıklı iletişim, ruh sağlıklarına ve sosyal hayatlarına da olumlu bir şekilde yansıtacak; aile fertleri düşünme ve ayırt etme erdemlerinin gerektirdiği şekilde davranacaklardır.⁴⁹

47 Olga Selin Hünler, “The Effects Religiousness on Marital Satisfaction and the Mediator Role of Perceived Marital Problem Solving Abilities Between Religiousness and Marital Satisfaction Relationship” (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2002); Fatma Balcı Arvas, “Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü” (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017).

48 Mişe, “Boşanmanın Sosyo-Psikolojik ve Dini Sebepleri,” 164.

49 Aygün Akyol, “İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi- İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma,” *Muhafazakâr Düşünce* 9, no. 36 (2013): 42, 53.

Katılımcıların çoğunluğu boşanmaların önlemesi için evlilik veya boşanma sürecinden çok, evlilik öncesi döneme dikkat çekmiştir. Onlara göre öncelikle evlenilecek kişinin ve ailesinin daha iyi tanınması gerekmektedir. Zira katılımcıların çoğunluğunun yaşadığı en büyük pişmanlık, karşı tarafı ve aileyi iyi tanıyamadan kısa sürede evlenmeleridir. Sezen'e göre günümüzde en çok ilgi gören evlilik biçimlerinden birisi belirli bir flört döneminden sonra anlaşarak evlenmedir. Bu tarz evliliklerde dahi sorunların çıkması ve evliliklerin sona ermesi kısa süreli tanışmaların evlilik çatısını kurmakta yeterli olmadığını göstermektedir.⁵⁰ Boşanma sürecinde ise bireyler yakınlarından daha işlevsel bir arabuluculuk beklemişlerdir.

Eşlerin birbirine karşı olan tutumlarında ve boşanmalarda dindarlığın herhangi bir işlevinin olup olmadığını görüşmecilere sordüğümüzde genel olarak dindarlıktan çok ahlaklı olmaya vurgu yapmışlardır. Bu durum, kendisini dindar olarak tanıtan eşlerin sözlerini davranışa dönüştüremediklerini ve aile hayatında ahlaki olmayan davranışlar sergilediklerini göstermektedir.

İnsan davranışlarının belli bir standardı olmamakla birlikte başkalarına örnek olması gereken kişilerden, konularına yaraşır davranış modelleri beklenilmektedir. Örneğin, dindar olduğu bilinen ve bunu dile getiren birisinden, dindarlığıyla hiçbir şekilde bağdaştıramayacağımız bazı tavırlar gözlemlediğimizde hem şaşırır hem de ayıplarız. Genelde bu tür insanlar dinî erdemlere sahip olduklarını ifade etseler de insanî (ya da ahlâkî) dediğimiz erdemlere gerektiği biçimde sahip oldukları tartışmalıdır. Bu nedenle “iyi Müslüman” olmanın yolunun, öncelikle “iyi insan” olmadan geçtiğini söyleyebiliriz. Dindar insanın davranışlarındaki eksikliği de onun dinine değil, iradesini doğru kullanmadaki eksikliğine ve ahlâk anlayışındaki zafiyet ile ilgilidir.⁵¹ Buna göre çoğunlukla kendilerini dindar olarak tanımlayan katılımcıların görüşlerinden yola çıkarak dindarlık faktörünün ahlaki boyutunun evlilik ve boşanma deneyimleri açısından önemli bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Bu durum, ahlak eğitiminin önemini bize tekrar göstermektedir. Ahlaki eğitim ise bilindiği üzere ilk ve en büyük etken olarak aileden alınmaktadır. Akyol'a göre özellikle adaletli ve ahlaklı bir toplumun oluşmasında ve bu değerlerin diğer nesillere iletilmesinde ailenin önemli bir rolü vardır.⁵² Buna göre katılımcıların da aktardığı üzere evlenilecek kişinin ailesini tanımak kişi hakkında daha gerçekçi bir bilgi verecektir.

50 Lütfi Sezen, “Türkiye’de Evlenme Biçimleri,” 194.

51 Enver Uysal, “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler,” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, no. 1 (2003): 68–69.

52 Akyol, “İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi,” 42.

Aslında her dinin bir ahlak sistemi mevcuttur.⁵³ Hatta dinler, sosyal açıdan ahlaklı bireyler yetiştirme amacı taşımaktadır. Bu nedenle dinlerin ahlaki değerlerin belirlenmesinde ve yaşatılmasında önemli rolü vardır. İbadetlerin amacı, insanın davranışlarını kontrol altına alması ve insanın rabbi ile ve diğer insanlarla ilişkilerini ahlaki değerlere uygun olarak düzenleyebilmesidir. Bu nedenle din, barış ve huzurun tesis edildiği bir dünyanın kurulması için sorumluluk, dürüstlük, adalet, yardımlaşma ve sevgi gibi değerlerin insan davranışlarına yansıtılması ve yaşatılmasını ister.⁵⁴

Evlilik öncesi ile evlilik sonrasında görülen çelişkili söz ve davranışlar, kişileri hayal kırıklığına uğratmakta ve eşlerin birbirlerine karşı güven duygularını zedelemektedir. Bu nedenle, boşanmaların en önemli nedeni olan aldatmayı da göz önünde bulundurarak eşlerin birbirlerinden ahlaksal anlamda öncelikle dürüstlük, sadakat ve saygı beklediklerini söyleyebiliriz. Sonrasında ise fedakârlık, diğerkâmlık, sorumluluk ve merhamet gibi ahlaki değerler ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte bu kriterleri arayan kişilerin, eski eşlerine karşı tutumlarının bilinmesi de önemli bir durumdur. Bu nedenle boşanan kişiler ile yapılacak olan dindarlık ile ilgili nitel araştırmalarda çift taraflı görüşmelerin yapılacağı çalışmalar faydalı olacaktır.

Kaynakça/References

- Acar, Ceyda. “İstanbul’da Alt Sosyo-Ekonomik Statüye Mensup Boşanmış Kadınların Boşanma Sonrası Yaşadıkları Sorunlar Üzerine Niteliksel Bir Araştırma.” Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, 2017.
- Akıcı, Hacer. “Türkiye’de Boşanmanın Dinî ve Psiko-Sosyal Sebepleri Üzerine Bir İnceleme.” Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Aksoy, Adil. “Boşanma Sürecindeki Kadın ve Erkeklerin Adil Dünya İnançlarının Karşılaştırılması.” Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, 2017.
- Aktaş, Özgül. “Boşanma Nedenleri ve Boşanma Sonrasında Karşılaşılan Güçlükler.” Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2011.
- Akyol, Aygün. “İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi- İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma.” *Muhafazakâr Düşünce* 9, no. 36 (2013): 42–66.
- Arıcı, Selma. “2010-2015 Yılları Arasında İl Müftülüğüne Sorulan Sorularda Türkiye’de Yaşanan Değişimin Konya Örneğinde Boşanmalara Etkisi.” Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Arvas, Fatma Balcı. “Dindarlığın Evlilik Doyumu Üzerindeki Etkileri ve Değerlerin, Dindarlık ve Evlilik Doyumu İlişkisi Üzerindeki Arabulucu Rolü.” Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.

53 İbrahim Hakkı Aydın, “Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 35 (2011): 21.

54 Zeki Salih Zengin, “İslam, Ahlak ve Etik,” içinde *İslamda Ahlak ve Etik Kavramsal ve Kuramsal Tartışmalar Seminerleri*, ed. İsmail Erkam Sula, Ulisabülten, (2016), 2: 7-8.

- Aybey, Salih. "Aile ve Dini Rehberlik Bürolarına Gelen Sorular Işığında Kadınların Boşanma Nedenleri (Ege Bölgesi Örneği)." *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no. 4 (2015): 104–126.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 35, (2011): 1–23.
- Bayraktar, Nurhan. "Boşanmış Kadınların Çevrelerinin Kendilerine Bakış Açısını Algılamaya Şekilleri." Yüksek Lisans Tezi, .Abant İzzet Baysal Üniversitesi, 2010.
- Battal, Ahmet. *Boşanma Sebepleri (Araştırma Projesi Nihai Raporu)*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü ve Akademik Dayanışma Araştırma ve Geliştirme Vakfı Ortak Yayını, 2008.
- Berman, William H., ve Dennis C. Turk. "Adaptation to Divorce: Problems and Coping Strategies." *Journal of Marriage and the Family* 43, no. 2 (1981): 179–189.
- Biernacki, Patrick, ve Dan Waldorf. "Snowball Sampling. Problems and Techniques." *Sociological Methods Research* 10, no. 2 (1981): 141–163.
- Blomquist, Jean M. "Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic of Divorce." *Pastoral Psychology* 34, no. 3 (1986): 161–172.
- Bulut, Meryem. "Boşanmış Kadınlarda Ruhsal Çöküntü (Depresyon) ve Kültür İlişkisi Sosyal Antropolojik Araştırma." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry And Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2007.
- Chiriboga, D.A., ve Cutler, L. "Stress Responses Among Divorcing Men and Women." *Journal of Divorce* 1, no. 2 (1978): 95–106.
- Çakır, Buket. "Modernleşme Sürecinde Türkiye’de Evlilik Kurumunun İşleyişi ve Boşanma Eğilimlerinin Seyri." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Demircioğlu, Nevin. "Boşanmanın, Çalışan Kadının Statüsü ve Cinsiyet Rolü Üzerine Etkisi." Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2000.
- Doğan, Şahin. "Boşanma Nedenlerine Yönelik Tutumlar: Boşanmayı Artırıcı veya Engelleyici Faktörlere Yönelik Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5, no. 4 (2016): 991–1011.
- Ekmekeçi, Hasan. "Toplumsal, Kültürel ve İletişimsel Boyutlarıyla Bir Boşanma Analizi." Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2010.
- Güneş, Derya Kayma. "Boşanma Sürecindeki Eşlerin Aile İçi İlişkileri ile Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2007.
- Hünler, Olga Selin. "The Effects Religiousness on Marital Satisfaction and the Mediator Role of Perceived Marital Problem Solving Abilities Between Religiousness and Marital Satisfaction Relationship." Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2002.
- Kahraman, Serhat. "Boşanma Sonrasında Genç-Ebeveyn İlişkilerinin Sürdürülmesi ve Öğrencinin Akademik Başarısına Etkisi (Aydın İli Örneği)." Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015.
- Karabacak, Mustafa Kemal. Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

- Kaya, Tebrike. “İstanbul’da Yaşayan Boşanmış Kadın ve Erkeklerin Boşanma Deneyimleri.” Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2009.
- Kelebek, Görkem. “Aile İçi Şiddete Maruz Kalarak Boşanmış Kadınların Yaşam Deneyimleri.” Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2016.
- Koçak, Abdullah, ve Özgür Arun. “İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu.” *Selçuk İletişim* 4, no. 3 (2006): 21–28.
- Krumrei, Elizabeth, J. Mahoney, Annette and Pargament, Kenneth I. “Divorce and the Divine: The Role of Spirituality in Adjustment to Divorce.” *Journal of Marriage and Family* 71, no. 2 (2009): 373–383.
- Marks, Loren. “How Does Religion Influence Marriage? Christian, Jewish, Mormon, and Muslim Perspectives.” *Marriage & Family Review* 38, no. 1 (2005): 85–111.
- Mişe, Mehmet Ali. “Boşanmanın Sosyo-Psikolojik ve Dini Sebepleri ve Sonuçları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (Uşak İli Örneği).” Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
- Nathanson, Irene G. “Divorce and Women’s Spirituality.” *Journal of Divorce and Remarriage*, no. 22 (1995): 179–188.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I. Çeviren Sedef Özge*. Ankara: Yayınodası, 2006.
- Öztürk, Gözde. “Boşanma Sürecindeki Kadınların Bağlanma Stilleri ile Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2016.
- Salim, Esmâ. “Boşanma Sürecindeki Bireylerde Başa Çıkma Stratejileri ve Dini Başa Çıkma: Isparta Örneği.” Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017.
- Sezen, Lütfi. “Türkiye’de Evlenme Biçimleri.” *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 11, no. 27 (2005): 185–196.
- Skidmore, Suzan Ann. “Re-Authoring Narratives in a Divorce Recovery Ministry.” Yüksek Lisans Tezi, University of South Africa, 2002.
- Şen, Cemil Bülent. “Boşanma Süreci ve Arabuluculuğu.” Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2013.
- Şentürk, Ünal. “Aile Kurumuna Yönelik Güncel Riskler.” *Aile ve Toplum Dergisi* 4, no. 14 (2008): 7–31.
- Tatlıoğlu, Durmuş, ve Kasım Demirel. “Sosyal Bir Gerçeklik Olarak Boşanma Olgusu: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme.” *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, no. 22 (2016): 59–73.
- Topbaş, Ferhat ve Serdar Kurt. “İşsizlik ve Boşanma İlişkisi: 1970-2005 VAR Analizi.” *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 5, no. 7 (2007): 30–43.
- Tümüklü, Abbas. *Eğitim Bilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*. İstanbul: Pegem Akademi Yayıncılık, 2000.
- Türkiye İstatistik Kurumu. “Aile Yapısı Araştırması, Sayı: 21869.” Erişim 4 Nisan 2017. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21869.2016>.
- Uğur, Sinem Burcu. “Günümüzde Kadının Boşanma Deneyimleri: Akademisyen Kadınlar Üzerine Bir Araştırma.” *Mediterranean Journal of Humanities* 4, no. 2 (2014): 293–326.
- Uyar, Sezai. *Boşanmış Bireylerin Evlilik Süreci ve Bugüne İlişkin Psikolojik Sorunları Üzerine Bir Araştırma*. Uzmanlık Tezi, Gülhane Askeri Tıp Akademisi Askeri Tıp Fakültesi, 1999.

Uysal, Enver. “Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi: İnsanî Erdemler–İslâmî Erdemler.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, no. 1 (2003): 51–69.

Ünal, Vehbi. “Geleneksel Geniş Aileden Çekirdek Aileye Geçiş Sürecinde Boşanma Sorunu ve Din.”

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 6, no. 26 (2013), 588–602.

Yüksek, Ali. “İslam Aile Hukukunda Boşama Yetkisi ve Kadının Boşanması.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7, no. 32 (2014): 340–354.

Zengin, Zeki Salih. “İslam, Ahlak ve Etik.” İçinde *İslamda Ahlak ve Etik Kavramsal ve Kuramsal Tartışmalar Seminerleri 2*, editör İsmail Erkam Sula. Ulisabülten, 2016.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 29.05.2019
Revizyon Talebi: 14.06.2019
Son Revizyon Teslimi: 20.06.2019
Kabul: 21.06.2019

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

ABD’de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi

H. Şule Albayrak¹

Öz

Bu makale, din siyaset ilişkilerini sosyolojik çerçevede inceleme girişimi olarak Amerika Birleşik Devletleri’nde siyasetteki etkisi artan Hıristiyan siyonizmini konu edinmektedir. Çalışmamızda cevap aradığımız temel sorular, “ABD’de evanjelik Protestanlar arasında yer alan Hıristiyan Siyonistler kimlerdir?”, “Tarihi köken ve kaynakları nelerdir?”, “Hem dini hem siyasi bir oluşum olan Hıristiyan siyonizminin inanç esasları, siyasi yönelimleri ve Amerikan siyasetine etkileri nelerdir?” olarak sıralanabilir. Bu çerçevede makale tasviri bir çalışma olarak Türk akademisinde konuyla ilgili literatür boşluğunu gidermeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla, çalışmamızda öncelikle Hıristiyan siyonizminin 19. yüzyılda İngiltere’deki oluşum sürecine ve ABD’de yayılışına işaret edilecek; ardından temel teolojik ilkeleri ve bu ilkelerde önemli bir yer bulan Yahudilerin ve İsrail devletinin konumuna ışık tutulacaktır. Son olarak Hıristiyan Siyonizmi doktrininin Amerikan siyasetindeki etkisine dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler

Hıristiyan Siyonizmi • Evanjelik • Osmanlı İmparatorluğu • Amerika Birleşik Devletleri • Fundamentalizm

Christian Zionism in the US: Its Roots, Founding Principles and Its Influence in American Politics

Abstract

This article looks at Christian Zionism in the US from a sociological perspective. For this aim, I will examine the questions of “who are the Christian Zionists?”, “what constitutes the roots and fundamental doctrines of Christian Zionism?” and “how do Christian Zionists view world politics?” In this descriptive work, which aims to elaborate on an under-investigated research topic in Turkish academia, first I will provide a background into its history, dating back to 19th century Britain. Secondly, I will discuss the fundamental theological principles of Christian Zionism and the role played by Jews and Israel in this belief system. Lastly, the increasing influence of Christian Zionists over American politics will be discussed.

Keywords

Christian Zionism • Evangelical • Ottoman Empire • United States of America • Fundamentalism

¹ Sorumlu Yazar: H. Şule Albayrak (Dr. Öğr. Üyesi), Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. Eposta: sule.albayrak@marmara.edu.tr ORCID: 0000-0003-0311-5121

Atf: H. Sule Albayrak, “ABD’de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi,” *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 141-169. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0011>

Extended Summary

Christian Zionist ideas have been embraced by many presidents in American politics, but the power of Christian Zionism in American politics became clear after Donald Trump was elected in November 2016. He recognized Jerusalem as the capital of Israel, which had been a long-term ambition of the American Christian Zionists and Jewish Zionists. In this study, Christian Zionists and their theo-political approach will be discussed. In addition, the active participation in politics among evangelical Protestants with an emphasis on their prioritising of Jews and Israeli policies in American politics will be examined. This topic, which can be linked not only to the field of sociology of religion but also to all fields of social sciences, is important for understanding the debates and social poles in American society, as well as for making sense of the determinants of US policy, especially toward the Middle East. The reason behind the US-based Israeli policies in the Middle East has a theological and ideological justification.

In this descriptive work, I will seek answers to the questions of “who are the Christian Zionists?”, “what constitutes the roots and fundamental doctrines of Christian Zionism?” and “how do Christian Zionists view world politics?” In this context, I will draw attention to the fact that Zionism is not only a concept related to Judaism and that there have been many non-Jewish Christian Zionists in the past and many who are still actively present in the American administration. My work sets out the conceptual framework of Christian Zionism as a theo-political ideology and sheds light on the historical background of the subject; It also aims to clarify how the ideology in question has gained power and become an effective discourse within American Protestantism. In this context, the study will trace the imperialist policies of the British Empire on Ottoman lands in the first half of the 19th century when Christian Zionism first emerged; then, the main elements of the Christian Zionists’ ideological and theological approaches to social and political processes, the extent of how Jews benefitted will be discussed, and their effects on American politics will also be pointed out.

Christian Zionism has, in general, evolved from evangelical and fundamentalist Christians. This approach adopts the reading of The Bible with a literal, premillennial approach and takes Biblical eschatology crucial. In order to understand the Christian Zionists’ support for Israel and their insistence on directing American policies, it is necessary to consider the pre-millennial dispensationalism that centered on Jews and the doctrines of the End Times. Pre-Millennial dispensationalism is the fundamental doctrine of Christian Zionists. In addition, Christian fundamentalists are based on the literal (literalism) reading of the scripture. While giving Jews a central place in the doctrine of the End Times, they have a very negative attitude towards Muslims.

In general terms, the term “Christian Zionist” is given to a constituent of the most influential apocalyptic beliefs of today’s American society, which emerged in Britain in

the 19th century, later coming to the US in the middle of the same century. Christian Zionism, which proposes rather radical ideas, is widespread among American Protestants. According to the results of a 2013 poll conducted by the Pew Research Center, 82% of the white evangelical Protestants in the United States believe that Israel was given to the Jews by God; whereas this rate is only 40% among Jews. In general, 44% of Americans believe that God gave Israel to the Jews. When the period and the environment in which Christian Zionism emerged are evaluated, it is possible to see that the ideologies that were formed on the basis of the activities of British imperialism in the Middle East were transformed into religious discourse. Christian Zionism, which formed an important ideological basis for British imperialism in the first period of its emergence, provides an ideological basis for American imperialism today. It is also an important part of the Israeli lobby in the US.

The enduring teachings of the Christian Zionists, who have gained more influence in recent American politics compared to previous periods, have reached the point of power to be able to affect US foreign policy. Trump's decision to recognize Jerusalem as the capital of Israel and his declarations that Golan Heights belong to Israel are closely related to the theological teachings of Christian Zionism. The fact that a group with a radical theo-political ideology in the US is so effective in politics and state administration raises questions about American secularism. The important question of whether there is a reversal from American secularism –given the current developments in spite of the Constitution of America, where religion and state affairs are clearly separated- should be focused on in the coming years.

Giriş

Sekülerleşme sürecinin ve sekülerizmin Batı ülkelerini etkisi altına almasıyla dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi uzun yıllar ihmal edilmiştir. Dine dair geçmişte üretilen zengin literatüre rağmen 20. yüzyılda yaşanan dünya savaşları ve soğuk savaşın etkisiyle din üzerine yapılan çalışmalar bu dönemde son derece kısıtlı kalmıştır.¹ 1990’larda dini geleneklerin modernleşme ve sekülerleşme teorilerinin aksine marjinalleşmediğini ve özünde dini bir takım sosyal hareketlerin 1980’den itibaren ortaya çıktığını ifade etmek için J. Casanova’nın kullandığı “gayr-ı hususileşme” (deprivatization) kavramıyla dinin kamusal alana çıkışından söz edilmiş²; yine bu yıllarda sekülerleşme teorisi P. Berger gibi eski sekülerleşmeci teorisyenler tarafından eleştiriye uğramıştır.³ Sovyetler Birliğinin çöküşü, komünizmle mücadelede dini oluşumların katkısı, İran İslam devrimi, radikal hareketlerin artışı, modernleşmiş toplumlarda dini oluşumların ve yeni dini hareketlerin ivme kazanması gibi gelişmeler, dinin toplum üzerindeki etkisini göz ardı eden yaklaşımların yeniden gözden geçirilmesini zorunlu hale getirmiştir.

Kamusal alanda seküler grupların ve ideolojilerin yanı sıra dini grupların ve dini yaklaşımların da iddia sahibi olmaya başladığı bu dönemde, toplumsal ve siyasal alanda dinlerin iddialarının artışı Habermas’ın sunduğu post seküler toplum çerçevesiyle kavramsal zemin kazanmıştır.⁴ Sekülerizmin benimsediği şekliyle dinin özel alan konusu olmayı reddedip kendisi için biçilen sınırların dışına taşarak toplumsal ve siyasal alanı etkileme çabası demokrasi, sekülerizm ve laiklik üzerine yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Günümüzde din siyaset arasında aşınan sınırlar, Avrupa genelinde çoğunlukla bir sorun alanı olarak görülen İslam ve Müslümanların durumu ve temsili üzerinden tartışılırken;

- 1 Nukhet A. Sandal and Patrick James, “Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding,” *European Journal of International Relations* 17, no. 1, (2010): 3–4.
- 2 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press 1994). Bu çalışmada Casanova, İspanya, Polonya, Brezilya ve Amerika Birleşik Devletleri örnekleri üzerinden 1980 sonrası dünya genelinde dinlerin kamusallaşması konusunu ele almıştır. Çalışmasının temel argümanı dini geleneklerin sekülerleşme ve modernleşme teorilerinin benimsediğinin aksine marjinalliği ve özel alana çekilmeyi ve sadece ruhları kurtarmakla ilgilenmeyi reddettiği ve kamusal meselelere müdahil olmayı talep ettiği önermesidir. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 6–7.
- 3 Peter Berger, “Secularism in Retreat,” *The National Interest*, no. 46 (Winter 1996): 3–12.
- 4 Post-seküler toplum kavramlaştırmasında demokratik bir süreç için seküler ve dindar vatandaşların kamusal alandaki katkılarının eşit değerde olduğuna dikkat çeken Habermas, demokratik söylemde seküler ve dindar vatandaşların tamamlayıcı bir ilişki içinde olduğunu işaret eder. Bkz. Jürgen Habermas, “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,” in *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen (New York: Columbia University Press, 2011): 26–27.

ABD'de ise İslam tartışmalarının yanı sıra ve siyasete etki etme gücü bakımından toplumun etkin ve örgütlü bir kesimini oluşturan evanjelik Protestanların bir kolu olan fundamentalist Hıristiyanlar ve Cumhuriyetçi Parti çevrelerindeki yeni muhafazakarlar arasında etkin olan Hıristiyan Siyonistlerinin faaliyetleri etrafında şekillenmektedir.

Günümüz Amerikan siyasetinde etkili olan Hıristiyan Siyonizminin zemin bulduğu fundamentalist Hıristiyanlık, 19. yüzyılda evanjelik Protestanlar arasında çıkmış ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde temel ilkelerini belirlemiş; uzunca bir dönem içe dönük bir hareket olarak varlık gösterdikten sonra 1970'lerin sonundan itibaren Jerry Falwell gibi etkili figürlerle halk arasında hızla yayılmayı başarmıştır.⁵ Amerikan toplumunu İncil'in istediği kıvama getirmeyi, bireysel dini tecrübeye dayalı olarak İsa'da yeniden doğmayı (born again), müjdeyi yeryüzüne yaymayı (evanjelizm) ve tüm bunlar için Amerikan siyasetine etki etmeyi temel ilkeleri olarak benimseyen bu hareket, teolojisinde merkezi bir alan açtığı Yahudilere ve İsrail'in gücüne destek vermeyi kutsal vazife olarak benimsemiştir.

Bu çalışmada evanjelik Protestanlar arasında siyasete etkin şekilde katılımları ve Amerikan siyasetinde İsrail öncelikli politikalarıyla dikkat çeken Hıristiyan Siyonistleri ve benimsedikleri teopolitik yaklaşım konu edilmiştir. Hıristiyan Siyonizmi genel olarak evanjelik ve fundamentalist Hıristiyanlar arasından çıkmıştır ve bu yaklaşım, ileride ele alınacağı üzere Kutsal kitabın bin yıllık ahir zaman öğretileri çerçevesinde okunuşunu benimser. Amerikan siyasetinde Hıristiyan Siyonist fikirler birçok başkan tarafından sahiplenilmiştir⁶. Reagan ve sonrasında özellikle George W. Bush döneminde önceki dönemlere nazaran daha etkin hale gelen Hıristiyan Siyonizminin Amerikan siyasetindeki gücü, 2016'nın Kasım ayında başkan seçilen D. Trump'ın Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak benimsemesiyle açık hale gelmiştir. Ancak bu hareketin kökenleri, Amerikan toplumundaki yaygınlığı ve Amerikan politikalarına etkileri Türk akademyası tarafından şimdiye kadar gerekli ilgiyi görmemiştir. Oysa sadece din sosyolojisi alanıyla değil aynı zamanda sosyal bilimlerin tüm alanlarıyla

5 Bkz. Şule A. Albayrak, *Hıristiyan Fundamentalizmi* (İstanbul: Etkileşim Yay., 2007).

6 1913-1921 yılları arasında Amerikan Başkanı olan Woodrow Wilson, dindar bir Presbiteryan ve Balfor deklarasyonunun sıkı bir destekçisiydi. Bir papazın oğlu olarak, kutsal toprakların hak sahibi olduğuna inandığı Yahudilerce ele geçirilmesi gerektiğine ve bu sürece kendisinin katkı sunmasının önemine inanıyordu. Yine 1945-1953 yıllarındaki Başkan Harry Truman, kendisini Kutsal Kitapta geçen Yahudilerin kurtarıcısı Cryrus olarak görüyor; İsrail devletinin kurulmasını çok önemsiyordu. 1963-1969 yılları arasındaki Başkan Lyndon B. Johnson gibi 1981-1989 yılları arasındaki Başkan Reagan da benzer fikirlere sahipti. Bkz. Lawrence Davidson, "Christian Zionism as a Representation of American Manifest Destiny," *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no. 2 (Summer 2005): 163.

ilişkilendirilebilecek olan bu konu, Amerikan toplumundaki tartışmaları ve sosyal kutupları anlamak için önemli olduğu kadar ABD'nin özellikle Orta Doğu politikasının belirleyicilerini anlamlandırmak için de mühimdir. Zira daha ziyade Cumhuriyetçi Parti saflarında yer alan Hıristiyan Siyonistlerinin benimsedikleri doktrinin, iç politikaya ve sosyo-kültürel alanlara yansıyan boyutları olduğu gibi dış politikayı etkileyen yönleri vardır. Özellikle, ABD'nin İsrail merkezli Orta Doğu politikalarının ardında teolojik ve bu teolojinin şekillendirdiği ideolojik gerekçeler bulunmaktadır.⁷

Bu çerçevede tasviri bir çalışma olarak Hıristiyan Siyonizmini ele alacağımız bu makalede “ABD’de evanjelik Protestanlar arasında yer alan Hıristiyan Siyonistler kimlerdir?”, “Tarihi köken ve kaynakları nelerdir?”, “Hem dini hem siyasi bir oluşum olan Hıristiyan Siyonizminin inanç esasları, siyasi yönelimleri ve Amerikan siyasetine etkileri nelerdir?” sorularına cevap arayacağız. Bu çerçevede siyonizmin sadece Yahudilikle ilişkilendirilecek bir kavram olmadığını hem geçmişte hem de bugün Amerikan yönetiminde Yahudi olmayan çok sayıda Hıristiyan Siyonistin bulunduğunu ve halen faaliyet göstermekte olduğuna dikkat çekeceğiz. Teo-politik bir ideoloji olarak Hıristiyan Siyonizminin kavramsal çerçevesini ortaya koyan ve konunun tarihsel arka planına ışık tutan çalışmamız; söz konusu ideolojinin son dönemde Amerikan Protestanlığı içinde nasıl güç kazanıp etkili bir söylem haline geldiğini de açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışma, ilk olarak Hıristiyan Siyonizminin ortaya çıktığı 19. yüzyılın ilk yarısında İngiliz İmparatorluğunun Osmanlı toprakları üzerindeki emperyalist politikalarının izini sürecek; ardından, Hıristiyan Siyonistlerinin ideolojik ve teolojik yaklaşımlarının temel unsurlarını, sosyal ve siyasi süreçlerde Yahudilere çıkardıkları payın boyutlarını ele alacak ve Amerikan siyasetine etkilerine işaret edecektir.

Hıristiyan Siyonizmi: Kavramsal Çerçeve

Amerika Birleşik Devletleri başta Protestanlık olmak üzere Hıristiyan mezheplerini ve binlerce dini grubu (denomination) bünyesinde barındıran bir topluma sahiptir. İnanç alanında yaptığı araştırma ve kamuoyu yoklamalarıyla tanınan Pew Research Center’in 2014 araştırmasına göre Amerikan toplumunun %46,5’i Protestan (bunun %25,4’ü evanjelik) iken %20,8’i Katolik inancına

7 Mark Finney, “Christian Zionism, the US, and the Middle East: a Sketch and Brief Analysis,” in *The Bible, Zionism and Palestine: The Bible’s Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine. Bible in Effect 1*, ed. Michael J. Sandford (New Zealand: Relegere Academic Press, 2016): 20-21. Ayrıca II. Abdülhamid dönemindeki gelişmelerin Hıristiyan Siyonizmiyle alakasına dair bkz. Tufan Bozpınar, “II. Abdülhamid ve Hıristiyan Siyonizmi,” *Bir Sultan Bir Paşa* (İstanbul: Gazi Osman Paşa Belediyesi Yay., 2018).

mensuptur.⁸ Aynı kuruluşun Aralık 2017’de yaptığı araştırma ise inanç bağlamında, Amerikalıların %90’ının yüce bir gücün varlığına iman ettiğini buna mukabil halkın %56’sının bu gücün İncil’de tasvir edildiği biçimiyle Tanrı olduğuna inandığını gösterir.⁹ Tanrı’ya ya da yüce bir güce iman etmeyenler ise halkın sadece 10’da 1’ini oluşturur. Böylesi bir ortamda, Hıristiyan siyonizmi köktenci inanç doktrini ve siyasi hedeflerine ulaşmak yolunda teşvik ettiği aktivizmiyle kendine uygun bir zemin bulmuştur.

Hıristiyan gruplar arasında şimdiye kadar hiç olmadığı kadar yüksek düzeyde bir İsrail ve Yahudi sempatisi son yüzyılda Amerikan muhafazakâr Protestanları arasında yayılmıştır.¹⁰ Ancak bu, yalnızca dini bir sempati ve yakınlaşma olarak kalmamış çok daha ileri boyuta evrilerek Amerikan siyasetini ve dış politikasını etkileyen bir güce dönüşmüştür. Özellikle İsrail’in gücü ve güvenliğine gösterilen hassasiyetin Amerikan dış politikasında en önemli gündem maddesi haline gelmesinde Hıristiyan Siyonistlerinin büyük etkisi olmuştur. Fundamentalist¹¹

8 Detaylı bilgi için bkz. Şule Albayrak, *ABD’de Din Devlet İlişkileri* (İstanbul: İz Yay., 2018).

9 Dalia Fahmy, “Key Findings about Americans’ Belief in God,” *Pew Research Center*, April 25, 2018, erişim 6 Ekim 2018, <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/04/25/key-findings-about-americans-belief-in-god/>. Aynı araştırma demokratlar ve cumhuriyetçilerin Tanrı algılarındaki farklılıklara da dikkat çeker. Cumhuriyetçiler ve ona yakın olanlar İncil’in Tanrı algısına daha yakinken (%70); Demokratlar ve Demokrat partiye eğilim gösterenler arasında İncil’in Tanrı anlayışını sahiplenenler %45’tir. Ayrıca Demokratlar Cumhuriyetçilere (%23) nazaran İncil’in Tanrı anlayışından ziyade Yüce bir varlık anlayışına daha fazla eğilim gösterir. (%39) Öte yandan etnik açıdan çeşitlilik gösteren Demokratlar arasında İncil’deki anlamda Tanrı’ya inanlar Siyahlar ve Hispanikler arasında %61 oranındayken beyaz demokratlar arasında bu oran %32’dir.

10 Amerikalıların en sıcak yaklaştığı dini grupların başında Yahudiler gelmektedir. Bunu Katolikler takip ederken Müslümanlar ve ateistler Amerikalıların en soğuk yaklaştığı inanç gruplarıdır. “Americans Express Increasingly Warm Feelings Toward Religious Groups,” *Pew Research Center*, February 15, 2017, erişim 27 Nisan 2019, <https://www.pewforum.org/2017/02/15/americans-express-increasingly-warm-feelings-toward-religious-groups/>.

11 Türkçede köktencilik olarak ifade edilen fundamentalizm, ilk olarak Amerikan Protestanları arasında 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında ortaya çıkmış, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında Amerikan toplumunda ciddi etkileri olmuş, modernizm ve sekülerizmin yıkıcı etkilerine karşı çıkan bir dini hareket olarak kutsal metinde yer alan dini hükümlerin mutlak doğruluğuna metni literal anlamıyla okuyarak vurgu yapan bir harekettir. Fundamentalist hareketin ilkeleri 1910-1915 yılları arasında yazılan 12 seri kitapçıkla ortaya konmuştur. Hareketin karşı çıktığı temel noktalar dini liberalizm, akılcılık, evrim teorisi ve Kitab-ı Mukaddes’e yönelik eleştirel yaklaşımdır. Şule A. Albayrak, *Hıristiyan Fundamentalizmi*, 23. Hareketin 20. yüzyıldaki önemli temsilcileri arasında Jerry Falwell, Pat Robertson gibi isimler dikkat çeker. Amerika’yı İncil çizgisine yeniden çekme hedefini belirleyen bu isimler ve diğer fundamentalistler iç siyasette özellikle eş cinsellik, pornografi, kürtaj konularında Amerikan değerlerini muhafaza etme duruşuyla dikkat çekerken; dış siyasette ise İsrail’in güvenliğine odaklı görüşler serdedir ve Amerikan siyasetini bu yönde etkilemeye çalışırlar.

yaklaşımı benimseyen evanjelik¹² Protestan gruplar arasında yaygın olan bu ideoloji, Amerikan siyasetinde dini gerekçelendirmeler eşliğinde İsrail'e gösterdiği koşulsuz destekle dikkat çeker. Esasen Amerikan siyaseti bir süredir Protestanlığın radikal bir yorumuna sahip çıkan ve mesih beklentisi içinde olan çoğunluğu Cumhuriyetçi Parti içinde yer alan politika yapıcılarının etkisi ve baskısı altında kalmaktadır. Amerikan anayasasında din devlet ilişkilerinin sınırlarını belirleyen I. Ek Madde'nin ortaya koyduğu "ayırım duvar"ına (wall of separation) rağmen Amerikan siyasetinde günümüzde gözlenen bu gelişme Amerikan sekülerizmine dair soru işaretlerini beraberinde getirmektedir.¹³ Öyle ki, bu durum kimi yazarlar tarafından "Amerikan teokrasisi" olarak tanımlanmıştır.¹⁴

Hıristiyan Siyonizmi görece yeni bir kavramdır. 1990'lara kadar kullanımı yaygınlaşmamıştır. Üzerinde uzlaşılmış tek bir anlamı olmamakla birlikte Spector'un belirttiğine göre kavramın ilk kullanımı 20. yüzyılın ilk yıllarında, New York Times'daki ölüm ilanı ve editöre gönderilen mektuplarda görülür. Nahum Sokolow 1919'da kavramı *History of Zionism* adlı eserinde kullanmış; Claude Duvernoy 1967'de *Le Prince et le Prophete*'de Hıristiyan Siyonist yayınların bibliyografyasını vermiştir.¹⁵ Kavramın içeriğiyle ilgili olarak ise

-
- 12 Evanjelizm, Evanjelikalizm (evangelical): Fundamentalizm belli bir militan Protestanlığı ifade ederken evanjelizm, daha geniş ve çeşitli bir koalisyona işaret eder. Temel inanç esasları arasında şu ilkeler yer alır: İncilin nihai otoritesi, Kutsal metinde geçen Tanrının kurtarıcı rolünün tarihi gerçekliği, İsa'nın sonsuz yaşam için kurtarıcı rolü, müjdeyi yayma faaliyeti olarak misyonerliğin önemi, manevi dönüşüm geçirmiş hayatın önemi. Bu ilkelerin dışında evanjelik Protestanlık önemli ölçüde çeşitlilik gösterir. Ancak evanjelizm sadece belli doktrinlere inanan bir grup Hıristiyan olarak tanımlanamaz; bu kavram aynı zamanda liderleri, yayınları, kurumlarıyla birçok alt grubun kendini tanımladığı mezhepler arası bir olgudur. George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 5. Öte yandan J. D. Hunter, evanjelizmin dünya görüşünün reformasyonun teolojik geleneğinden, Kuzey Avrupa püritenizminden ve ardından gelen Amerikan püritenizminden ve Kuzey Amerika'da yaşanan I. ve II. Büyük uyanış hareketlerinden beslendiğini kaydeder. Ayrıca Amerikan evanjelizminde 4 ana dini ve teolojik gelenek olduğunu belirtir. Bunlar Baptist gelenek, Holiness-Pentekostal gelenek, Anabaptist gelenek ve Reformasyonel Konfesyonel (reformational-confessional) gelenek. James Davison Hunter, *American Evangelicalism* (New Jersey: Rutgers University Press, 1984), 7.
- 13 Kongreyi dini kurumsallaşmaya yol açacak ya da bireysel dini özgürlüğü engelleyecek yasa yapmaktan men eden anayasa hükmü, I. Ek Madde (First Amendment) şöyledir: "Congress shall make no laws respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof." *The Constitution of the United States of America* (New York: Fall River Press, 2002), 63.
- 14 American Teokrasisi tanımı için bkz. Kevin Philips, *American Theocracy* (New York: Viking, 2006).
- 15 Stephen Spector, *Evangelicals and Israel* (New York: Oxford University Press, 2009), 2.

çok dar ya da çok geniş tanımlamalar yapılabilmektedir. 2003 yılında *Times* dergisi Hıristiyan Siyonistini tanımlarken “Kutsal kitap yorumlarına dayanarak İsrail’e destek veren Muhafazakar Cumhuriyetçilerin güçlü oy bloğu...” olarak değerlendirmiştir. Tanımlamalardaki farklara değinen Stephen Spector, Hıristiyan Siyonistin bazen çok geniş şekilde İsrail’i herhangi bir sebepten dolayı destekleyen tüm Hıristiyanları içerecek şekilde kullanıldığını; bazen de çok daraltılarak İsrail’i İncil’deki kehanetlerin gerçekleştirilmesindeki yeri açısından değerlendiren ve İsrail’in bu çerçevede siyasi, finansal ve dini desteği hak ettiğine inanan Protestan fundamentalistlerden çıkan bir hareket olarak değerlendirildiğini belirtir. Oysa Spector’a göre mezhebi anlamda evanjelik olanların birçoğunun yanı sıra evanjelik olmayan Hıristiyanlardan bir kısmı da fundamentalist olmadıkları halde İsrail’e destek vermeye devam etmişlerdir. Spector’ın Hıristiyan Siyonistinden anladığı ise, inançları, duyguları, tecrübeleriyle birlikte Yahudi vatani olarak gördükleri modern İsrail devletini destekleyen kişi tanımlamasıdır.¹⁶

Genel bir değerlendirmeye Hıristiyan Siyonizmi, 19. yüzyılda İngiltere’de ortaya çıkan, aynı yüzyıl ortalarında ABD’ye gelerek asıl büyük etkiyi takip eden yüzyıl içinde ve sonrasında ABD’de yapan ve günümüz Amerikan toplumunun en etkili apokaliptik (dünyanın sonu anlatıları) inancın müntesiplerine verilen isimdir.¹⁷ Oldukça radikal fikirlere sahip güçlü bir azınlık durumundaki Hıristiyan Siyonistler, Davidson’a göre Amerikan seçmenin %20’sine denk gelirken¹⁸, çoğunlukla Cumhuriyetçi partiye oy veren ve yeni muhafazakarlarla (neo-conservative) sıkı ilişkide olan bu grup, C. Aldrovandi’nin belirttiğine göre evanjelik nüfusun yaklaşık %20-25’ini oluşturmaktadır.¹⁹ Kiracofe ise bu grubun 30-45 milyon civarında olduğunu tahmin etmektedir.²⁰ Verilen oranlardan anlaşılacağı üzere Hıristiyan siyonizmi Amerikan Protestanları arasında yaygın bir ideolojidir. İsrail’e verilen destek ABD’de yalnız lobiler, iş adamları, vaizler ya da belli siyasetçiler arasında yaygın değildir; Amerikan halkı arasında önemli bir oran benzer şekilde İsrail’i dini gerekçelerle desteklemektedir. Nitekim *Pew Research Center*’ın 2013 araştırma sonuçlarına göre ABD’deki beyaz evanjelik Protestanlar’ın %82’si İsrail’in Tanrı tarafından Yahudilere verildiğine

16 Spector, *Evangelicals and Israel*, 3.

17 Carlo Aldrovandi, “*Theo-politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism*,” *Religion Compass* 5, no. 4 (2011): 115–116.

18 Davidson, “Christian Zionism,” 164.

19 Aldrovandi, “*Theo-politics in the Holy Land*,” 115.

20 Clifford A. Kiracofe, Jr., *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy* (New York: I.B. Tauris, 2009), xiv.

inanmaktadır; oysa bu oran Yahudiler arasında sadece %40 düzeyindedir. Genel olarak Tanrı'nın İsrail'i Yahudilere verdiği inanan Amerikalıların oranı ise %44'tür.²¹

Hıristiyan Siyonizminin Ortaya Çıkışı ve Yayılışı

Hıristiyan Siyonizminin ortaya çıktığı dönem ve ortam değerlendirildiğinde bu ideolojinin köklerinde Osmanlı karşıtı İngiliz emperyalizminin Orta Doğu'daki faaliyetleri temelinde şekillendirilen politikalarının dini söyleme dönüştürüldüğünü görmek mümkündür.²² Ortaya çıktığı ilk dönemde İngiliz emperyalizmi için önemli bir ideolojik zemin oluşturan Hıristiyan Siyonizmi, benzer şekilde günümüzde Amerikan emperyalizmine ideolojik zemin sağlarken; İsrail lobisinin de önemli bir parçasını oluşturmaktadır.²³ Amerikan Senatosunda dış ilişkiler komitesinde uzun yıllar çalışmış olan Clifford A. Kiracofe, Jr. *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy* adlı kitabında Hıristiyan Siyonizminin emperyal siyasetin bir aracı olarak İngilizlerin yönlendirmesiyle ortaya çıktığını kaydeder.²⁴ Aslında Yahudilerin Filistin topraklarına göçü meselesi, Napolyon'un Mısır ve Filistin'i işgalini müteakip Yahudilerin bölgeye yerleşmesine dair açıklamalarına kadar gider; ancak bu yoldaki önemli ilk adımlar İngiliz siyaset adamı Lord Palmerston tarafından atılmıştır.

Lord Palmerston'un (1830-1865) dışişleri bakanlığı ve başbakanlığı dönemlerinde Osmanlı-İngiltere ilişkileri çerçevesinde İngilizlerin temel meselesi, sömürgesi olan Hindistan'a ulaşım yolu üzerinde bulunan Osmanlı topraklarını kendi çıkarları doğrultusunda kontrol etmek ve bölgede etkisini artırmak isteyen Rusya ve Fransa'nın gücünü zayıflatma çabaları olmuştur. Bu dönemde İngiltere, her ne kadar Osmanlı İmparatorluğunda ayrılıkçı hareketler

21 Michael Lipka, "More White Evangelicals than American Jews say God gave Israel the Jewish People" *Pew Research Center*, (3 October 2013), <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/10/03/more-white-evangelicals-than-american-jews-say-god-gave-israel-to-the-jewish-people/> (Erişim tarihi: 30 Nisan 2019)

22 Siyonizmin İngiliz siyasetiyle bağlantısı çoğu zaman Balfour Deklerasyonu'na atıfla değerlendirilir ve bu belgenin yayımlandığı 1917 yılından önceki İngiliz siyasetinde Hıristiyan Siyonizminin etki alanına dair yeterli bilgi yer almaz. Oysa Hıristiyan Siyonizminin İngiliz evanjelik Protestan çevrelerinde yayılışı 19. yüzyılın ilk yarısına kadar gider. Dolayısıyla günümüzde Filistin topraklarının Yahudileştirilmesinde en önemli ilk adım olarak görülen Balfour Deklerasyonu, aslında bir başlangıçtan ziyade bir sonuçtur ve 19. yüzyıl boyunca geliştirilen Hıristiyan Siyonizmi ideolojisinin teolojik ve siyasi görüşünün İngiliz entelektüel ve siyasi çevrelerinde yayılışının bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

23 Kiracofe, *Dark Crusade*, 2.

24 Kiracofe, *Dark Crusade*, 8.

içinde olan Yunanlıların bağımsızlık taleplerine sıcak baksa ve Osmanlı'dan kopuşunu desteklese de konu Hindistan yolunun korunması ve dolayısıyla da İngiliz ticari ve siyasi menfaatlerinin devamına geldiğinde Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü desteklemeyi uygun görmüştür. Bu yaklaşım sebebiyle 19. yüzyılda Osmanlı'yı çok yormuş olan ve mücadele için İngiliz ve Rus desteğine ihtiyaç duyulan Mısır sorununda İngiltere, Mehmet Ali Paşa'nın isyanını desteklememiştir. Palmerston'a göre Fransız etkisine açık olan Mehmet Ali Paşa'nın amaçları yerine geldiğinde Osmanlı Devleti bağımsızlığını kaybedecek bu da İngiltere'nin korktuğu şeyi yani Hindistan yolunu hem karadan hem denizden tehlikeye düşürecek. Dolayısıyla Palmerston'a göre iyi bir reformcu olan Sultan II. Mahmut yönetiminin desteklenmesi, Osmanlı devletinin Hint yolunu daha iyi koruyacağına dair inancından kaynaklanmıştır.²⁵

Emperyalist hedeflerin uluslararası ilişkileri şekillendirdiği bir ortamda dini gruplar da Osmanlı toprakları üzerinde hakimiyet mücadelesi veren devletlerin ilgi alanına dahil olmuştu. Rusların Ortodoksları himaye ederken, Fransızların Marunilerin koruyucusu rolüne büründükleri Osmanlı coğrafyasında İngilizler, Rus ve Fransız etkisini dengelemek ve Orta Doğu'daki ekonomik ve siyasi menfaatlerini gerçekleştirebileceği bir vasatın oluşuma imkân sağlamak üzere himaye edeceği dini grup arayışına girmişti. Palmerston, Maruniler'in İngiltere yerine her zaman için Fransızlara daha yakın oldukları kanaatini paylaşmıştır. Buna karşılık Dürzilerin İngiliz etkisine açık olduğu düşünülmüştür. Bu fırsattan yararlanarak 1841'de eğitim alanında Dürzilerin taleplerini karşılamak üzere İngiliz hükümeti bölgeye öğretmen göndermiştir.²⁶ 1840'lar ve 1850'ler boyunca İngiliz hükümeti, stratejik hedef ve menfaatleri doğrultusunda Filistin'deki Yahudilerle ilişkileri geliştirirken bir yandan da Lübnan'daki Dürzileri desteklemiş ve aynı zamanda bölgede yeni Protestan kiliselerin kurulmasını sağlamıştır.²⁷

Kraliçe Viktorya döneminde dış işleri bakanlığı ve başbakanlık yapan Lord Palmerston'un Orta doğu politikasının şekillenmesinde Lordlar Kamarasında yer alan Lord Shaftesbury'nin dini ve siyasi yaklaşımlarının önemli ölçüde etkisi olmuştur.²⁸ Kendisi İngiliz evanjeliklerinin önde gelenlerinden olan ve

25 Bayram Soy, "Lord Palmerston'un Osmanlı Toprak Bütünlüğünü Koruma Siyaseti," *Türkiyat Araştırmaları* 7, (2007): 141-167.

26 Frederick Stanley Rodkey, "Lord Palmerston and Turkey: 1830-1841," *The Journal of Modern History* 2, no. 2 (June 1930): 211.

27 Abdul-wahab Kayyali, "Zionism and Imperialism: The Historcial Origins," *Journal of Palestine Studies* 6, no.3 (Spring 1977): 100.

28 Eleanor H. Tejirian ve Reeva Spestor Simon, *Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East* (New York: Columbia University Press, 2012), 90.

Lord Shaftesbury ünvanıyla bilinen Ashley Cooper, Tanrı'nın kadim milleti olarak gördüğü Yahudilerin kutsal topraklara dönüşünün İsa'nın ikinci gelişini hızlandıracağına inanmış ve bu konuda Palmerston'ı ikna etmiştir. Donald Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland* adlı eserinde Hıristiyan Siyonizmi doktrininin 19. yüzyıl İngiltere'sindeki köklerine yönelmiş ve İngiliz Protestan evanjelizmi içinde 1830-1840'larda Hıristiyan Siyonizmi olarak tanımlanan dini-politik doktrin yükselişini ele almıştır. Bu yıllarda Protestan evanjelizmi kimliğinin oluşumunda Yahudi faktörünün Lord Shaftesbury'nin gayretleriyle önem kazandığına işaret eden Lewis, aynı zamanda bu fikrin oluşumunda Alman Pietizminin de etkisinden bahsetmiştir.²⁹ Bu dönemde Lord Shaftesbury ve Londra Yahudi Cemiyeti (*London Jews Society*)³⁰ Yahudilerin Filistin'e dönüşünü ve Kudüs'te bir Anglikan kilisesinin kuruluşunu desteklemiştir. Hatta 1840 yılında İngiliz dış işleri bakanlığına yolladığı bir dilekçede Lord Shaftesbury, İngiltere'nin

29 Donald M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism, Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland* (New York: Cambridge University Press, 2010).

30 Londra Yahudi Cemiyeti (*London Jews Society-LJS*), 1809'da Mainstockheim, Franconia'da Yahudi bir aileden gelen ve Hıristiyanlığa geçerek Lütheryan bir pastör olan Joseph Frey tarafından kurulmuştur. 1801'de Londra'ya taşınan Frey, burada Londra Misyoner Cemiyeti (*London Missionary Society*) için Yahudilerle çalışmış, onlara Kalvinist Metodist Şapelde dersler vermiştir. Yahudileri Hıristiyanlaştırmanın el kitabını yazan Frey, 1809'da kurduğu LJS ile misyonerlik çalışmalarını sürdürmüş, 1816'da cemiyetten ayrılmıştır. Rodney Curtis, "Evangelical Anglican Missionaries and the London Jews Society: Palestine Place at Bethnal Green and Related Developments, 1813-1895," *Jewish Historical Studies* 50 (1), no. 5 (2018): 71-72. Ahlak dışı eylemleri nedeniyle cemiyetten ayrıldıktan sonra Amerika'ya giden Frey burada Yahudilerin Durumunu İyileştirme Cemiyeti'ni (American Society for Meliorating the Condition of the Jews) kurmuş; ardından Long Island'da Baptist vaiz olarak çalışmıştır. Bkz. Curtis, "Evangelical Anglican Missionaries," 87. İleri gelen siyasetçiler, bankerler ve din adamları tarafından desteklenen Londra Yahudi Cemiyeti, Hıristiyanlaştırma faaliyetleri için Yahudi çocukların gideceği okullar açmış, bu okullara özellikle yoksul Yahudilerin çocukları gitmiştir. Bkz. Curtis, "Evangelical Anglican Missionaries," 77. Yahudi Ansiklopedisinin belirttiğine göre 19. yüzyıl boyunca dünya genelinde 204 bin ve İngiltere'de 50 bin Yahudi din değiştirerek Hıristiyanlığa geçmiştir. Yahudi Hıristiyan (Hebrew Christians) olarak bilinen bu insanların din değiştirmesinde LJS önemli roller ifa etmiştir. Curtis, 81. Londra Yahudi Cemiyeti'nde sürekli olarak Hıristiyanlığın Yahudi temellerine vurgu yapılarak Yahudilik ile Hıristiyanlık arasındaki bağa dikkat çekilmiştir. Bu anlayışa göre söz konusu bağ Katolik Kilisesi tarafından ihmal edilmiştir. Yahudilere yönelik ilgi ve ihtimam vurgulanmış; onlara yardımlar yapılmıştır. 1853'de LJS'de Yahudi kökene sahip yaklaşık 50 din adamı görev yapmıştır. LJS konuşmaları Hıristiyanlar arasında ilgi görmüş, LJS yayımları ve kitapları Hıristiyanlarca takip edilmiştir. Öte yandan LJS tarafından Yahudiler, Yarı Hıristiyan olarak görülmüştür, zira onlar da tıpkı kendileri gibi geleceği düşünülen bir Mesih'e inanmış, İbrance İncil'e ve Tanah'a iman etmiştir. Mesele Yahudileri İsa'nın kendilerinin de Mesih'i olduğuna ikna etmektir ve bunun için onlara sevgi ve ilgi göstermenin önemine inanılmıştır.

Filistin’de bir Yahudi devleti kurması talebini iletmiştir.³¹ Bu bağlamda günümüz Siyonistleri tarafından da sıkça kullanılan “ulusu olmayan toprağa toprağı olmayan ulus” sloganı aslında Lord Shaftesbury’e aittir.³²

Bu dönemin öne çıkan diğer isimleri arasında eski bir haham olan ama sonrasında Protestanlığa geçerek misyonerlik yapan *London Society*’den George Wilson Pieritz dikkat çeker. Bu kişi hayatının bir kısmında Kudüs’e yerleşmiş ve seyahatleri süresince gözlemlerini Avrupa’ya rapor etmiştir ve yazdıklarının bir kısmı *The Times*’da yayınlanmıştır. Yine Londra Yahudi Cemiyeti’nden Alexander McCaul gibi isimlerin yazıları da bu dönemde Yahudilere yönelik ilginin göstergelerindedir.³³ Ayrıca *Jewish Chronicle* adlı süreli yayın, Yahudi çevrelerinde Filistin’e giderek burada koloniler kurmayı popüler hale getirmek için çıkarılmıştır. Bunun yanında İngiliz yazarları arasında Filistin’de Yahudi yerleşimi kurma fikrine sempatiyi artırıp halk arasında popülerleştirme çabaları olmuştur. Byron’ın *Hebrew Melodies*’i, George Eliot’un *Daniel Deronda*’sı ve Disraeli’nin *Tancred*’i bu amaca hizmet etmek üzere üretilmiş popüler eserlerdir.³⁴

Yahudileri destekleme fikrini emperyalist politikalarına dini gerekçelerle destekleyerek uygun bulan İngiliz yönetimi 1838’de Kudüs’te fahri konsolosluk

31 Yaakov Ariel, “An Unexpected Alliance: Christian Zionism and Its Historical Significance,” *Modern Judaism* 26, no. 1 (Feb 2006): 74.

32 Spector, *Evangelicals and Israel*, 18.

33 David Feldman, “Evangelicals, Jews, and anti-Catholicism in Britain, c. 1840-1900,” *Jewish Historical Studies* 47, (2015): 93–94. İngiltere sadece Yahudileri kutsal topraklarda koruma altına almakla kalmamış bölgede bir Protestan varlığının oluşması için de çalışmıştır. 1841 yılında İngiltere, Kudüs’te Prusya ile ortak çalışarak bir başpiskopos arayışında olmuştur. Bu anlaşmaya göre ilk piskopos İngiliz bir din adamı olacak, ondan sonraki ise Prusyalı olabilecekti. Bu mevkiin teklif edildiği ilk kişi Londra Yahudi cemiyetinden ve Kings College profesörlerinden Alexander McCaul idi. Ancak McCaul, bu pozisyonun Hz. İbrahim’in soyundan olmasının önemine dikkat çekerek reddetti. Bunun üzerine eski bir Yahudi olup Hıristiyanlığa geçen ve bir misyoner olarak Londra Yahudi Cemiyeti’ne hizmet eden Michael Solomon Alexander bu göreve getirildi. Alexander, 1845’te ölümüne kadar Kudüs’te Anglikan piskoposu olarak görev yaptı. Tejjirian ve Simon, *Two Thousand Years*, 91.

34 Kayyali, “Zionism and Imperialism,” 102. Avrupa’da Siyonist ideolojinin yükselmesine yol açan sebeplerden biri de Rusya’da 1881’de yaşanan anti-semitik pogromlardır. Yahudilerin Batı Avrupa’ya göçü anti-semitizm dalgasını beraberinde getirirken, çıkarlarını düşünen Batıdaki Yahudiler bu göçmenlerin kaderiyle ilgili kararları yönlendirmişlerdir. Örneğin ultra zengin Yahudi Rothschild’ler finansal yönden Batı Avrupa’ya doğru yönelen göçü minimize etmeye ve gelenleri Filistin’e yönlendirmeye çalışmışlar; böylece bir taraftan anti semitizm dalgasının önüne geçmeye çalışırken diğer taraftan Süveyş kanalı sürecinin ardından Yahudilerin emperyalizm oyununda rol almasını sağlamaya çalışmışlardır. Kayyali, “Zionism and Imperialism,” 103.

açmaya karar vermiş ve ertesi sene bölgedeki ilk Avrupalı konsolosluğu açmıştır.³⁵ Bu dönemde Yahudilerin bölgedeki varlığı kısıtlı olmuştur. Kudüs'e konsolos yardımcısı olarak gönderilen William Tanner Young isimli kişinin raporuna göre 1839 tarihinde Filistin Yahudilerinin sayısı 9690'dır. İngiliz yönetiminin Young için belirledikleri görevler arasında Kutsal topraklarda Yahudilerin korunmasını sağlamak yer almıştır. Bu kişi, görevde olduğu süre içinde bölge Yahudilerinin durumunu ve Avrupa'nın desteğine ihtiyacı olduklarına dair kanaatlerini Palmerston hükümetine rapor etmiştir.³⁶

İngiltere hükümeti, Yahudileri himaye politikasını gerekçelendirmek için bölgedeki gelişmeleri amaçları doğrultusunda kullanmıştır. Bu bağlamda aralarında çatışma olan Osmanlı Devleti ile Mısır yöneticisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'yı Mayıs 1840'ta Suriye ve Rodos'ta Yahudileri katletmekle suçlamış ve Yahudilerin İngiliz korumasında olduğunu deklare etmiştir. Ayrıca durumu tetkik etmek üzere bölgeye bir delegasyon gönderilmesine karar verilmiştir. Şam'da Yahudilere katliam yapıldığı iddiası³⁷ 1840'lar İngiltere'sinde yankı bulmuş ve evanjeliklerin, radikallerin, Quakerların ve kölelik karşıtlarının Yahudilerin yanında saf tutmalarını sağlamıştır. Bu tabloda dini otoritelerin de yeri olmuştur. Cantenbury Piskoposu ve Scotland Kilisesi, İngiliz hükümetini Yahudilere sahip çıkmaya çağırmıştır.

Ağustos 1840'ta İngiliz dış işleri bakanı daha sonra Siyonist harekete yön verecek olan bir planı Osmanlı yönetimine teklif ederek Yahudilerin Filistin'e yerleştirilmesini talep etmiştir.³⁸ İngiliz yönetimi bu teklifi ekonomik zafiyet

35 Bu dönemde Kudüs'te bir diplomatik varlık göstermek emperyal ve ulusal meşruiyet iddiası olarak okunabilir ve 1860'a gelindiğinde birçok Avrupa devletleri Kutsal topraklarda temsilcilik açıyordu. Örneğin Prusya 1842'de, Fransa 1843'te ABD 1844'te Avusturya 1849'da Kudüs'te konsolosluklarını açtılar. Bu diplomatik birimler hacılar, turistler, araştırmacılar ve arkeologlara yardımcı olmuştur. Ayrıca birçok dini grup da kendi misyonlarını bölgede kurmuştur. Hatta German Templer hareketi bu dönemde toprak satın alan ve son günlerin gelişini bekleyen bir gruptu. Bkz. Tejirian ve Simon, *Two Thousand Years*, 113.

36 Rodkey, "Lord Palmerston and Turkey," 214.

37 Damascus Affair olarak bilinen olayda Şam'da Katolik bir rahibin kaybolması üzerine Hıristiyanlar arasında Yahudilerin sorumlu olduğu söylentisi yayılmış, sonunda Peder Thomas ve yardımcısının ölümünden 16 Yahudi suçlanırken, 4 Yahudi sorgulama sırasında ölmüştür. Osmanlı yönetiminin zaf içinde olduğu ve bölgede Mısır Hıdivi Mehmet Ali Paşa'nın etkili olduğu bir dönemde yaşanan bu hadise uluslararası boyutta yankı bulmuş; Orta Doğu'da etkili olmak isteyen Fransa, Avusturya, İngiltere meseleye dahil olmuşlardır. Hillel J. Kieval, "Review of 'The Damascus Affair: Ritual Murder, Politics and the Jews in 1840', by Jonathan Frankel," *AJS Review* 25: 1, (April 2001): 138.

38 Rodkey, "Lord Palmerston and Turkey," 215.

içindeki Osmanlı devleti için bir çıkış yolu olarak sunmuştur.³⁹ İstanbul'daki İngiliz Büyükelçisi Ponsonby'e gönderilen mesajda Yahudilerin Avrupa'nın zenginliklerine sahip olduğu belirtilmiş; belli sayıda Yahudi'ye sahip olan ülkelerin bu durumdan fayda göreceği, Osmanlı Sultanının da Yahudileri Filistin'e yerleştirmesinin Osmanlı'nın lehine olacağı ve bu durumun Mehmet Ali Paşa ve haleflerinin emellerini başarısız kılacağı belirtilmiştir.⁴⁰ İngiliz yönetiminin bu yaklaşımı Osmanlı'yı bölgede Yahudi yerleşimine açmaya zorlamaya matuftur. Bununla birlikte Palmerston, himaye konusu olarak gördüğü Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan Yahudileri Türk yöneticilere karşı desteklemeyi bir politika olarak benimsemiştir. Bunun için Yahudilerin Filistin'deki yerel Türk memurlarıyla ilgili şikayetlerini iletmek üzere İstanbul'daki büyükelçiliğin ve İngiliz konsolosluk birimlerinin hazır olmasını salık vermiştir.

İngiliz hükümeti, kolonileştirme politikaları çerçevesinde bu dönemde Yahudilerin Filistin topraklarına yerleşmesine destek olacak organizasyonların oluşturulmasını da desteklemiştir. Örneğin Yahudi Ulusunun Filistin'e Dönüşünü Destekleyen İngiliz ve Yabancılar Cemiyeti (*The British and Foreign Society for Promoting the Restoration of the Jewish Nation to Palestine*), Yahudilerin Filistin'e Yerleşmesini Destekleme Derneği (*The Association for Promoting Jewish Settlements in Palestine*), Kutsal Topraklarda Yahudi Tarımsal Emeğini Destekleme Cemiyeti (*The Society for the Promotion of Jewish Agricultural Labor in the Holy Land*) gibi organizasyonlar Filistin'e Yahudi yerleşimini desteklemek üzere 19. yüzyılda oluşturulmuştur. Böylece 1820'ler ve 1830'lardan itibaren evanjelik Hıristiyanlar Yahudilere olan ilgilerini açığa çıkarmaya başlamışlardır ki bu sonrasında militan Protestanlığı oluşturmuştur.⁴¹

Kutsal topraklara Yahudi yerleşimini destekleyen İngiliz siyasetinin emperyalizm politikaları çerçevesinde konuya aktif olarak katıldığı dönemde Amerika Birleşik Devletleri'nde mesele henüz emperyal heveslerle ilintili şekilde değerlendirilmiyordu. Bu dönemde ABD, ticari ilişkilerin öne çıktığı daha yapıcı kültürel eğilimlere sahip şekilde Müslümanlarla karşılıklı faydaya

39 İngiliz yönetiminin Osmanlı'nın rızasını kazanmak üzere Yahudilerin Osmanlı ekonomisine sağlayacağı faydalara yönelik referansı Yahudi Siyonistlerinin de sıkça başvurduğu bir argüman olmuştur. En meşhur Siyonist olan Theodore Herzl, II. Abdülhamid'e getirdiği her teklifte yerleşim imkânı karşılığında Osmanlı borçlarının Yahudi sermayesi tarafından ödenmesinden bahsetmiş ancak II. Abdülhamid Filistin'de bir Yahudi devleti kurma niyetinin farkında olduğu için Yahudilere Filistin dışında yerleşim imkânı sunmuştur. Detaylar için bkz. Mim Kemal Öke, *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1923)* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018).

40 Rodkey, "Lord Palmerston and Turkey," 215.

41 Feldman, "Evangelicals," 93.

dayalı bir ilişki kurma eğilimindeydi.⁴² Amerikan gemilerine geçiş izni verilmesi için Müslümanlarla 18. yüzyıldan beri diplomatik ilişki içinde olan ABD, Kuzey Afrika ülkeleriyle bazı anlaşmalar yapmıştı. Özellikle Tunus’la imzalanan belgede İslam’a saygı ibaresinin yer alması dikkat çekicidir. Bu dönemde Fas’la girilen çatışmaların sebebi ise din değil ticaretti.⁴³ Öte yandan Osmanlı Devleti’ne ABD adına ilk resmi ziyaret 1800 yılında Kaptan William Bainbridge tarafından gerçekleştirilmişti.

19. yüzyılda Amerikan evanjelikleri arasında yayılan görüşlerde Yahudilerin Filistin’e gidişini teşvik eden unsurlar zaman içinde önem kazandı. Bu dönemde Amerikan evanjelik Protestanları Yahudileri Filistin’e gitmeye teşvik ederken sadece bu toprakları Müslümanların ellerinden almayı değil, aynı zamanda İsa’nın ikinci kez yeryüzüne gelişi için hazırlık yaptıklarını düşünüyorlardı. Bu önbinyılcı dönemlendirmeye inananlar arasında öne çıkan William Eugene Blackstone, İncil’in kehanetler barındırdığına inanmıştı. 1891’de Başkan Benjamin Harrison ve bakan James G. Blaine’e ithafen bir dilekçe hazırlayarak İsrail’in durumu ve Filistin toprakları üzerindeki iddialarıyla ilgili olarak Avrupa devletlerinin katıldığı bir konferans talebini Başkana ilettiler. Elli yıl önce İngiltere’de Lord Shaftesbury’nin yazdığı dilekçeye benzer şekilde Filistin’in Yahudilere verilmesi talebini içeren bu metin iyi tanınan 413 Amerikalı tarafından imzalanırken; imzacılar arasında Yüksek Mahkeme Başkanı, JP Morgan ve John D. Rockefeller da bulunuyordu.⁴⁴ Bunlar, etkili Amerikalılar arasında Yahudilerin Filistin üzerindeki hak iddiasına verilen desteği göstermesi bakımında önemlidir. Öte yandan Davidson’un belirttiği gibi Amerika’nın kaderiyle İsrail’in kaderi arasında çizilen paralellikler Amerikalıların siyonizmi kolayca benimsemelerine yardımcı olmuştur. Buna göre İsraililer toprakları için beyaz adamın Amerikalı yerlilere karşı mücadelesinin benzerini ortaya koyuyordu. Nitekim Amerikalıların kıtayı kolonize ederken yerleşme ve yayılmaya dair kullandıkları bu tür argümanlar, çok benzerleriyle siyonistler tarafından Filistin’in kolonizasyonu için de kullanılmıştır.⁴⁵

Hıristiyan Siyonizminin İnanç Esasları

19. yüzyılda İngiltere’nin Orta Doğu politikalarına ideolojik bir zemin oluşturan Hıristiyan Siyonizmi, günümüzde Amerikan politikalarının

⁴² Kiracofe, *Dark Crusade*, 28.

⁴³ Frank Lambert’ten aktaran Kiracofe, *Dark Crusade*, 32.

⁴⁴ Davidson, “Christian Zionism,” 160.

⁴⁵ Davidson, “Christian Zionism,” 162.

uygulanması açısından önemli bir ideolojik ve teolojik araç haline gelmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde açıklık getireceğimiz söz konusu teolojinin temel öğretisi olan önbinyılcı dönemlendirme (premillennial dispensationalism) Amerikan topraklarına 19. yüzyıl ortalarında İngiltere'den gelmiş⁴⁶ ve Hıristiyan siyonizminin Amerika'ya nüfuz ettiği dönem, Amerikan iç savaşı süreci ve 19. yüzyıl sonları olmuştur.⁴⁷ Hıristiyan Siyonistlerinin İsrail'e olan desteğini ve Amerikan politikalarını yönlendirmedeki ısrarını anlayabilmek için Yahudileri merkeze alan önbinyılcı dönemlendirme anlayışını ve buna bağlı olarak geliştirilen ahir zaman öğretilerini değerlendirmeye almak gerekir. Hıristiyan köktencilüğünün son yılların en güçlü tezahür biçimi olan Hıristiyan Siyonistlerinin dikkat çekici en temel inanç esası önbinyılcı dönemlendirmedir. Konunun anlaşılması için bu bölümde öncelikle dönemlendirme (dipensasyon) ile kastedilen ortaya konulacak ardından önbinyılcılık açıklanacaktır.

Dispensasyonalizm

Dispensasyonalizm, Hıristiyan Siyonistler için sadece önbinyılcı (premilenyal) bir ahir zaman öğretisi değil; aynı zamanda Kutsal metne yönelik bir hermenötik sistem, tarih felsefesi ve oldukça geniş bir sistematik teolojidir.⁴⁸ Bu doktrin, 19. yüzyılda İngiltere'de Edward Irving ve özellikle de J. Nelson Darby tarafından geliştirilmiştir. Irving, Scotland kilisesine mensup Londra'da tanınan bir vaizdi ve Tanrısal bir işaret olarak farklı dillerde konuşma fikrini geliştirmişti ki bu fikir sonrasında pentekostalizmin⁴⁹ gelişmesini de sağlamıştır.⁵⁰ Önbilyılcı dispensasyonalizm Darby'nin de etkisiyle oluşturduğu dini grup, Plymouth

46 Kiracofe, *Dark Crusade*, 46.

47 Kiracofe, *Dark Crusade*, 53.

48 Elizabeth Philips, "We've Read The End of The Book: an Engagement with Contemporary Christian Zionism Through The Eschatology of John Howard Yoder," *Studies in Christian Ethics* 21, no. 3 (2008): 344.

49 Pentekostalizm, 20. yüzyıla girerken Holiness kilisesi içinden doğan modern bir Amerikan Hıristiyan hareketidir. Pentekostalizmin oluşumunda Kansas'tan Charles Fox Parham ve Louisiana'dan Afrikalı Amerikalı William J. Seymour önemli rol oynamıştır. Parham, Paul'un Mektuplarına dair çalışmaları sırasında Kutsal Ruh'un modern zamanlarda da Hıristiyanların hayatında etkili olduğuna ikna olmuş; ilk kez 1901'de farklı dilde konuşma tecrübesi yaşanmıştır. Parham'la çalışan Seymour ise beş yıl sonra Los Angeles'ta uyanış hareketi başlatmıştır. Hareket Pentekost adını, inanca göre, İsa'nın yeniden dirilişinden 50 gün sonra Kutsal Ruh'un ilk Hıristiyanlara gelerek onları bilinmeyen dillerde konuşurmasına atfen alır. Evanjelik gelenekten gelen Pentekostal kiliseler oldukça çeşitlidir ve teolojik ve sosyal açıdan muhafazakardır. Frank S. Mead ve Samuel S. Hill, *Handbook of Denominations in the United States*, (Nashville: Abingdon Press, 1985), 265.

50 Kiracofe, *Dark Crusade*, 58.

Brethren’de şekillenmiş ve yüzyıl dönümünde evanjeliklerin organize ve finanse ettiği İncil konferansları, İncil enstitülerinin çalışmaları ve bunların içinde kritik öneme sahip olan Scofield İncili ile Hıristiyan Siyonizmine güçlü bir zemin oluşturmuştur.

Darby, İngiltere’deki etkisinin azalması üzerine ABD’ye gelmiş, 1860 ve 1870’ler boyunca Kuzey Amerika seyahatleri yapmış, Dwight L. Moody ve William Blackstone gibi etkili evanjelik liderlerle tanışmış ve onları etkilemiştir. Darby’nin fikirleri 1875-1920 arasında fundamentalist hareketin oluşum sürecinde doktrin anlamında önemli ölçüde etkili olmuştur. Özellikle bu dönemde toplanan İncil ve kehanet konferanslarında Darby’nin fikirleri Amerikan Protestanları arasında yayılma imkanı bulmuştur. Darby, Hıristiyan Siyonizminin teolojik öğretisini geliştiren ve teolojisinde Yahudilerin Filistin’e dönüşüne önemli bir yer ayıran kişidir.⁵¹ Yahudilere biçilen rolün Hıristiyan kıyamet anlatıları çerçevesinde dispensasyonalizm doktriniyle Amerikan coğrafyasında yayılmasında Darby’dan sonraki en etkili isim Darby’nin teolojisinden etkilenen Kansaslı teolog Cyrus E. Scofield olmuştur.⁵² Scofield’in yayınladığı, Yahudileri merkeze alan İncil şerhi, Hıristiyan fundamentalistlerinin ve bu grubun içinde mütalaa edilebilecek olan Hıristiyan Siyonistlerinin en temel İncil metni olmuştur.

Kapsamlı bir inanç sistemini beraberinde getiren dispensasyonalizm öğretisine göre yaratılışla başlayıp Mesih’in dönüşünde tesis edeceği milenyum krallığıyla tamamlanacak olan tarih, önceden Tanrı tarafından belirlenmiş bir plana göre işlemektedir ve 7 döneme ayrılır. Her bir dönem insanlık için başarısızlıkla sonuçlanmıştır ve Tanrı hesabı gördüğünde yeni bir dönem (dispensasyon) başlamıştır.⁵³ Hıristiyan Siyonist teolojisinde Yahudiler bu tabloya kurtarıcı olarak dahil olur. Darby’nin öğretisindeki kutsal kronolojiye göre Tanrı kendi oğlunu İsrail’i Roma’nın esaretinden kurtarmak için göndermiştir ama dönemin Musevileri İsa’nın Mesih olduğunu reddetmiş ve Roma otoritelerinin İsa’yı çarmıha germelerini seyretmişlerdir. Bunun karşısında Tanrı Yahudileri tapınağın yıkılması ve sürgün ile cezalandırmış ve dikkatini bundan sonra Hıristiyan kilisesine yöneltmiştir.⁵⁴ Ancak Darby’nin takipçileri Tanrı’nın İbrahim’le olan sözleşmesinin devam ettiğine inanır ve Kutsal topraklarda nihai bir Yahudi yerleşimi (restorasyon) gerçekleşmesini İsa’nın dönüşü ve bin yıllık krallığın başlaması için bir ön şart olarak görür. Zira milenyumunu önceleyen 6. dönemde

51 Spector, *Evangelicals and Israel*, 15.

52 Aldrovandi, “*Theo-politics in the Holy Land*,” 116.

53 George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: Oxford Uni. Press, 1980), 63.

54 Aldrovandi, “*Theo-politics in the Holy Land*,” 117.

kurtuluş şansını elde etmek için İsa Mesih'i Tanrı oğlu ve kişisel kurtarıcı olarak görmek zaruridir ama yeter şart değildir. Buna Hıristiyan Siyonistler tarafından bir de Yahudi unsuru eklenmiştir. 19. yüzyılda bu fikir gelişmiş, 20. yüzyılda popülerlik kazanmıştır. Özellikle 1948'de İsrail'in kuruluşu ve 1967'deki altı gün savaşları Filistin'e Yahudi yerleşimine Hıristiyanlar arasındaki desteği artırarak dispensasyonalist yaklaşımın siyasi arenadaki etkisini artırmıştır.

Dispensasyonalist teolojik öğretiyi benimseyen Amerikalı evanjelikler, Katolik ve ana akım Protestanlık düşüşteyken Amerikan Hıristiyanlığı içinde yükselişini sürdürmüştür. Özellikle 1970'lerde Hal Lindsley'e ait olan *The Late Planet Earth* adlı kitabın katkısı bu açıdan önemli olmuştur. Lindsley ve Tim LaHaye'nin yazdıkları romanlar önbinyılcı ahir zaman öğretisinin popülerlik kazanmasında önemli rol oynamıştır. Milyonlarca adet satan bu kitaplar halk arasında İsrail yanlısı duyguları artırmıştır. Yine 1980'lerde karizmatik televanjelistler⁵⁵ olan Jerry Falwell ve Pat Robertson dispensasyonalist öğretinin temsilcileri arasında öne çıkan isimlerdir. Günümüzde ise dispensasyonalizmi benimseyen ve yayanlar arasında John Hagee ismi dikkat çekmektedir. Bu isimler yalnız öğretinin yayılması anlamında değil, Amerikan politikalarına etki etme konusunda da çaba içinde olmuşlar ve milyonlarla ifade edilebilecek olan Amerikalıyı mobilize edecek sivil, siyasi, dini, ekonomik ve medya gücüne sahip olmuşlardır. Özellikle kendileri gibi önbilyılcı dönemlendirme teolojisine inanan Hıristiyan Siyonistlerin ve bunları destekleyen siyasi isimlerin devlet yönetiminde yer almaları için çalışmışlar ve çalışmaktadırlar. Ayrıca bu isimler ve benzerleri, Amerikan dış politikasında İsrail'e koşulsuz desteği bir inanç meselesi olarak görmekte ve İsrail'e yalnız manevi destek olmakla kalmamaktadırlar. İsrail politikalarının desteklenmesi için finansal ve maddi destek sağlamak üzere mobilize olmakta, kampanyalar düzenlemekte, işgal bölgelerinde İsrail yayımlacılığını nakdi yardımlar aracılığıyla desteklemekte ve bu amaçlara

55 Televanjelizm: Radyo, TV ve medya alanlarındaki dini yayın faaliyetlerini ifade etmek için kullanılan televanjelizm, Amerikan evanjelikleri tarafından toplumun bilinçlendirilmesi için önem verilen bir sahadır. Radyonun yaygınlaşmasıyla ana akım dışındaki dini fikirlerin yayılma imkanı bulunduğu ABD'de 1980'li yıllar dini yayınlar için en çalkantılı ve siyasi yıllar olmuştur. Topluma yayılan evanjelik inancın medya vasıtasıyla kitlelere anlatılması siyasi tona da sahiptir. Ronald Reagan ve George Bush'a destek sağlayan televanjelistler bir yandan da toplumsal gündemi (Kürtaj karşıtlığı, evrim teorisi karşıtlığı...) anlatıyorlardı. Birtakım skandallarla televanjelistlerin itibarı sarsılsa da sonraki dönemde televanjelistler Amerikan toplumunu etkilemeye devam etti. Jeffrey K. Hadden, "The Rise and Fall of American Televangelism," *Annals, AAPSS*, no. 527 (May 1993): 113. 20. yüzyılın en önemli televanjelistleri Jerry Falwell, Pat Robertson, Jim Bakker gibi isimler radyo ve televizyonda tanınır evanjelik simalardı. Son yıllarda dijital medya imkanlarının artışıyla televanjelizm büyük gelişme kaydetti.

ulaşmak için bölgeye düzenledikleri turistik seyahatlerle duygusal bağı tesis etmek için çalışmaktadırlar.

Pre-millennialism

Hristiyan Siyonistlerini diğer Protestanlardan ayıran temel özelliklerin başında önbinyılcı dönemlendirmeye (premillennial dispensationalism) olan inanç gelir. Tarihin Tanrısal bir dönemlendirmeye tabi tutulduğu (dispensasyonalizm) inancını önbinyılcı (premilenyal) okumayla birlikte değerlendiren Hristiyan Siyonistler, İsa'nın dönüşüyle başlayacak bin yıllık süreçten (Milenyumdan) önce felaketlerin olacağı bir dönemin yaşanacağına iman eder.

Darby, tarihi dönemlendirmeyi önbinyılcı öğretiyle birleştirirken Hristiyanların fiziksel olarak göğeyükseleceğini (Rapture) ve gökyüzünde İsa ile birlikte olacaklarını söylemiştir.⁵⁶ İnanmayanlar geride kalacak ve Deccal yedi yıl yeryüzünde hüküm sürecektir, böylece yeryüzünde bir felaketler dönemi yaşanacaktır. Bundan sonra İsa göğe yükselen inananlarla birlikte yeryüzüne dönecek ve Kudüs yakınındaki Armageddon'da Deccal'i mağlup edecektir. Böylece Mesih, merkezi Kudüs olan 1000 yıl sürecek hükümlerini dünyaya yayacaktır. Bin yılın sonunda Şeytan yeniden harekete geçmeye çalışsa da engellenecektir. Son günlerde ise yargı günü gelecek ve yeni bir cennet ve yeryüzü yaratılacaktır.⁵⁷

Milenyal görüşler Amerika'da ilk olarak 1840'larda William Miller tarafından başlatıldığında İsa'nın 1843'te dönüp bin yıllık krallık kuracağını söylemiştir. Kendisinden sonraki takipçileri Yedinci gün Adventistlerini oluşturmuşlar, ancak bu grubun Yahudilerle ilgili herhangi bir öngörüsü olmamıştır. Darby'nin milenyal yoruma dahil ettiği yeni unsurlar, göğe yükselişin yedi yıllık kargaşa öncesinde vuku buluşu ve daha önemlisi de Yahudilerin son günler yaklaştığında üstlenecekleri önemli rollere dair anlatılarda görülebilir. Darby bu öğretilerini Amerika'ya 1862-1878 arasında yaptığı yedi ayrı seyahatle taşımıştır. Liberal teolojiye ve İncil eleştirilerine tepki duyan Hristiyanlar Darby'nin literal İncil öğretisini ve kehanet teolojisini kendilerine yakın bulmuştur. Darby'nin görüşlerinin yayılmasında yukarıda belirtildiği üzere Scofield'ın yazdığı İncil tefsiri etkili olurken I. Dünya savaşına gelindiğinde dispensasyonalizm, fundamentalizm ve pentekostalizmle eş anlamlı hale gelmiştir.⁵⁸

56 Premilenyalistler göğe yükselişi literal olarak anlamış, inananların vakit geldiğinde işlerini bırakıp göğe yükseleceğini düşünmüşlerdir. Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Ballantine Books, 2001), 139.

57 Spector, *Evangelicals and Israel*, 14.

58 Spector, *Evangelicals and Israel*, 15.

Yukarıda belirtilen teolojik anlatıların yanı sıra Hıristiyan Siyonizmini oluşturan diğer inanç esasları da literatürde ele alınmıştır. İsrail'e olan desteği Amerikan Hıristiyan kimliğinin bir parçası olarak analiz eden S. Sizer'a göre Hıristiyan siyonizmi 7 temel teolojik doktrine dayanır. Bunlar kısaca, ultra literalist hermenötik, Yahudilerin Tanrı tarafından seçilmiş millet olduğuna duyulan inanç, Yahudilerin İsrail toprağı olarak nitelenen bölgeye hakimiyeti, Kudüs'ün Yahudilerin başkenti oluşu, Tapınağın yeniden inşa edilmesi, Araplar ve Filistinlilerin İsrail'in düşmanı olduğu inancı ve Armageddon savaşına duyulan inanç olarak sıralanabilir. Her ne kadar bir Hıristiyan Siyonistin 7 dogmanın tümüne aynı ölçüde iman etmesi zorunlu değilse de buradaki ilkeler Hıristiyan Siyonizmini diğer hareketlerden ayıran özelliklerdir.⁵⁹ Bu ilkeleri şu şekilde ele alabiliriz:

Literalizm

Hıristiyan Siyonistleri, Kutsal kitaba yaklaşımda ultra literalist hermenötik kullanır. C. I. Scofield, yazdığı referans İncil'le Kutsal Kitabı ultra literal şekilde okumayı popüler hale getirmiştir. Amerikan evanjelikleri arasında yaygın olarak okunan (neredeyse okunan tek İncil) Kutsal Kitap metni Kansalı teolog Cyrus E. Scofield tarafından yazılmış, 1909 yılında Oxford Üniversitesi yayınlarının Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ilk yayın faaliyeti olarak basılmıştır. Basımı takip eden yıllarda Scofield referans Bible milyonlarca nüsha satarken Scofield, İncil hermönetiğinde otorite haline gelmiştir. Öyle ki günümüz Hıristiyan Siyonistlerinin önemli kısmı Scofield İncil'ini yorum olmaktan çok Hıristiyan ahkâmının kendisi olarak görür.⁶⁰

Literalizm, yani metnin yoruma tabi tutulmadan lafzi anlamının esas alınması, Kutsal metindeki kehanetlerin hiçbir manevi ya da sembolik kavrayışa fırsat vermeden anlaşılması gerektiği kabulünü beraberinde getirmiştir. Oysa her ne kadar metnin basit literal yorumunu esas aldıklarını söylese de metne dair kendi aralarında bile oldukça farklı ve çelişkili sonuçlara ulaşmaktadırlar.

Yahudilerin Seçilmiş Millet Olduğu İnanıcı

Temel olan, Hıristiyanlığın kutsal metinlerinin Hıristiyan gözüyle okunmasıdır. Oysa Hıristiyan Siyonistler merkeze Yahudileri yerleştirir. İşte Hıristiyan Siyonistlerinin temel aldıkları ikinci doktrin Yahudilerin Tanrı tarafından

59 Stephen Sizer, "The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon?," *Transformation* 27, no. 2 (2010): 122.

60 Carlo Aldrovandi, "Theo-politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism," *Religion Compass* 5, no. 4 (2011): 116.

seçilmiş bir millet olduğu inancıdır.⁶¹ Ultra-literal bir hermenötikten yola çıkarak Hıristiyan Siyonizminin teolojik anlamda kurucu babası olan John Nelson Darby ve takipçisi C. I. Scofield, Tanrı'nın iki ayrı milleti –kilise ve Yahudiler- olduğunu söyler ve bunlara ait iki ayrı amaçtan söz ederler. Evanjelik teolojinin yapıldığı en önemli Amerikan kuruluşlarından Dallas teoloji Semineri'nin (*Dallas Theological Seminary*) kurucusu Lewis Sperry Chafer, Kutsal kitaptaki tarih akışını bölümlere ayırıp yorumlayan fundamentalist teolojinin temel öğretilerinden olan dispensasyonalizmi esas alarak Tanrı'nın kilise ve Yahudilerle ilgili ikili amaca sahip olduğu kanaatini desteklemiştir. Buna göre Yahudiler, Tanrı'nın yeryüzüyle bağlantılı olarak yeryüzü amaçlarıyla ilintilidir. Diğeri ise cennetle ilgili hedefleri içerir ve Hıristiyanlıkla ilgilidir.⁶²

Yahudilerin İsrail Toprağı Olarak Tanımlanan Alana Hakimiyeti

Kudüs'ün Yahudilerin başkenti olduğu inancı ve Yahudilerin yıkılan tapınağının yeniden Kudüs'te inşa edileceğine dair inanç da Hıristiyan Siyonistlerin temel inanç esaslarındandır. Hıristiyan Siyonistler Yahudi tapınağının yeniden inşa edileceğine derin bir inanç beslerler ve bunun müjdesini verdiğini söyledikleri Kutsal Kitabın Daniel 9:26-27'e referans verirler. Oysa bu görüşü benimsemeyen Hıristiyanlar, kutsal kitabın tapınağın yeniden inşa edileceğini müjdelediği görüşünü reddederek; mabedin yeniden inşa edileceğini söyleminin İsa geldiğinde geçerliliği kalkan bir hükmün yeniden tesisi anlamına geleceğini savunurlar.⁶³

Hıristiyan Siyonistler modern İsrail'in ulusal sınırlarını Eretz Ysrael olarak tanımlanan bölgelerde genişletmesini Kutsal Kitapta Genesis 15:18'e dayandırarak meşru hakkı olarak değerlendirirler. Bu yaklaşıma göre vaad edilmiş yerlerde –ki Gazze, Batı Şeria, Golan tepeleri, Lübnan, Ürdün ve bugünkü

61 Aldrovandi, “*Theo-politics in the Holy Land*,” 124.

62 Sizer, “The Bible and Christian Zionism,” 125. Dispensasyonalizmin bu öğretisi Hıristiyanlarca İsa'nın öğretileriyle çeliştiği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Sizer, Hıristiyan Siyonistlerinin İncil'de Tanrı tarafından seçilmiş olma durumunun evrenselleştirildiğini görmezden geldiklerini ve ırkın dikkate alınmaksızın herkesin Tanrı hoşnutluğunu kazanmasının mümkün hale getirildiğini dikkate almadıklarını savunur. Yeni Ahit'te seçilmişlik, İsa Mesih'e inananlar için söz konusu edilmiştir ve kiliseden ayrı bir Yahudi milletinden söz edilmez. Dolayısıyla Tanrı'nın kilise ve Yahudileri kapsayan ikili amacı arasında ayırım gözeten Hıristiyan Siyonistler, Yeni Ahit üzerine Eski Ahit'in gölgesini koymaktadır. Buna dikkat çeken Sizer, böylece Hıristiyan inancının Yahudileştirildiğini savunur. Bkz. Sizer, “The Bible and Christian Zionism,” 129.

63 Sizer, “The Bible and Christian Zionism,” 129.

Mısır'ın bir kısmı bunun içindedir- İsrail'in hakimiyetini isteyen Tanrı'dır.⁶⁴ İsa'nın gelişi ve milenyum krallığının kuruluşu için Yahudi devletinin bu bölgeye hakimiyeti kaçınılmazdır. Bu inancın bir sonucu olarak Hıristiyan Siyonistler iki devletli çözüme karşı çıkarlar ve Filistinlilerin toprak hakkını ve devlet talebini görmezden gelirler.

Doktriner farklarına rağmen Hıristiyan Siyonistler ile Yahudi Siyonistler bir noktada birleşirler. Her iki grup inanan da İsrail'in 1948'de kuruluşunu ve ardından 6 gün savaşlarındaki başarısını Tanrı'nın insanlık tarihine müdahalesinin bir işareti olarak değerlendirir.⁶⁵ Böylece Filistin coğrafyasındaki mücadele sadece bir toprak parçası üzerindeki hak iddiası değil bundan daha ötede Tanrısal buyruğa boyun eğiş olarak değerlendirilir. Dolayısıyla hem evanjelik Siyonistler için hem de Yahudi Siyonistler için Batı Şeria'dan (Judea ve Samaria) çekilme, kutsal davaya karşı günahkar bir davranış olarak kabul edilir. Ayrıca, Kudüs Hıristiyan Siyonistler için çok önemlidir. Kudüs'ün ve Batı Şeria'nın İsrail tarafından ele geçirilmesi Eski ve Yeni Ahit'in ahir zamanla ilgili vaatlerinin gerçekleşmesi olarak görülmüştür ve bu işaretler Amerika'nın doğru tarafta olması için Hıristiyan Siyonistlerin ve diğer evanjelikleri çalışmaya sevk etmiştir.⁶⁶

Araplara Karşı Antipati

Hıristiyan Siyonizminin diğer bir inanç özelliği Araplar ve Filistinlilerin İsrail'in düşmanı oldukları fikridir. Birçok Hıristiyan Siyonist yazar, Oryantalist Arap karşıtı yaklaşımı tekrar ederken; Yahudilere karşı yapılan Holokost'un uygulayıcısı Hitler ile Araplar arasında karşılaştırmalarda bulunur. Lindsley, "Uzun zaman önce Zebur, Arap ordularının İsrail ulusunu yok edeceğini öngördü. Filistinliler kendi toprakları olarak gördükleri yerleri yeniden ele geçirincede kadar dünyaya dert olmaya kararlılar. Arap ulusları İsrail devletini yok etmeyi ırksal bir onur meselesi olarak görüyor" diyerek Arap düşmanlığını izhar etmiştir.⁶⁷ Diğer yandan Hıristiyan Siyonist yazar Mike Evans'a göre Amerika Birleşik Devletleri Araplara desteği bırakıp İsrail'i sahiplenmediği ve İsrail'e

64 Aldrovandi, "Theo-politics in the Holy Land," 115. Genesis 15:18: "O gün Rab Avram'la anlaşma yaparak ona şöyle dedi: "Mısır Irmağından büyük Fırat ırmağına kadar uzanan bu toprakları –Ken, Keniz, Kadmon, Hitit, Periz, Refa, Amor, Kenan, Girgaş ve Yevus topraklarını– senin soyuna vereceğim." Trump'ın Mart 2019'da Suriye'ye ait olan Golan Tepelerini BM ve dünya genelinin muhalefetine rağmen İsrail'e vermesi Amerikan siyasetindeki Yahudi ve Hıristiyan siyonistlerin işbirliği dikkate alınmadan tam olarak anlaşılmalıdır.

65 Aldrovandi, "Theo-politics in the Holy Land," 114.

66 John J. Mearsheimer ve Stephen M. Walt, *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007), 133.

67 Sizer, "The Bible and Christian Zionism," 129.

destek vermediği takdirde Tanrı'nın gazabına uğramaktan kaçamayacaktır. 11 Eylül saldırıları dahil birçok sorunun sebebi Tanrı'nın gazabının sonucudur. Burada sözü edilen Arap düşmanlığını genel bir Müslüman ve İslam düşmanlığı olarak anlamak mümkündür. Son yıllarda Amerikan Hıristiyan Siyonistlerinin Arap olmayan Türkiye'ye karşı tutumlarından bu durumu gözlemek mümkündür. 11 Eylül saldırılarından sonra ivme kazanan bu İslamofobik eğilim, günümüz Amerika'sında Hıristiyan Siyonistler tarafından devlet yönetiminde ve Amerikan dış politikasında görünürlük kazanmıştır.

İdeolojik yaklaşımlarına ve politik söylem ve eğilimlerine dikkat edildiğinde Hıristiyan Siyonistler barışı tesis etmektense savaşmayı tercih eden kimselerden oluşur. Nitekim Orta Doğu ve Filistin konusunda tümüyle İsrail'in güvenliği ve yayılması perspektifinden yaklaşım geliştiren bu ideolojinin sahipleri Filistinlilerin toprak hakları, vatandaşlık hakları, yaşam hakları, mülkiyet hakları gibi temel haklarına karşı İsrail tarafından yapılan saldırıları çoğu kez görmezden gelmekte ve İsrail'in güvenliği söylemini masaya koymak suretiyle müzakereye engel olmaktadır.

Armageddon Savaşı

Hıristiyan Siyonistlerin başka bir özelliği de Armageddon savaşına duyulan inanç ve endişedir. Benimsenen öbinyılcı yaklaşım karamsar bir gelecek senaryosu ortaya koymuştur. Bu çerçevede Hal Lindsley, Tim LaHaye gibi isimlerin yazdıkları eserlerde Orta Doğu'da gerçekleşecek olan soykırım ve nihai savaş olan Armageddon savaşı anlatısı Hıristiyan Siyonizminin önemli bir inanç unsuru haline gelmiştir. Jack Van Impe gibi savaşın geçeceği yerleri tahayyül ederek savaş bölgelerini gösteren haritalar oluşturanlar bile olmuştur.⁶⁸ Hıristiyan Siyonist vaizler de Armageddon anlatısına büyük önem verir. Kitab-ı Mukaddes'te vahiy kitabında (Book of Revelation)'da geçen yer olan Armageddon Hıristiyan Siyonistlerce nihai savaş alanının vuku bulacağı ve Tanrı'nın gazabının somutlaşacağı bölgedir.⁶⁹ Bu savaşa dair çarpıcı sahneleri etkileyici vaazları için kullanan vaizler, inananları dünyanın sonuna hazırlar.

Hıristiyan Siyonizminin Amerikan Siyasetine Etkisi

Hıristiyan Siyonistleri İsrail'i dini bir görev duygusuyla desteklerken; İsrail devleti, ABD'deki partnerinin gücünden büyük oranda fayda sağlamaktadır.

68 Jack V. Impe'nin haritası için bkz. <https://www.jvim.com/illustrations/> (erişim 28 Nisan 2019)

69 Grace Halsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Acar ve Hüsni Özmen (Ankara: Kim Yayınları, 2003), 28.

Mearsheimer ve Walt'un kaleme aldıkları *İsrail Lobisi ve Amerikan Dış Politikası* başlıklı çalışmada, B. Netanyahu'nun eski iletişim direktörü Michael Freund'un 2006 yılında "Hıristiyan Siyonistlere müteşekkirimiz. Hoşlansanız da hoşlanmasanız da İsrail ve ABD arasındaki ilişkilerin geleceği Hıristiyanlardan çok Amerikalı Yahudilere dayanmaktadır." dediği kaydedilir.⁷⁰ Freund bu tespitinde, Trump Amerikasındaki gelişmeler gözlemlendiğinde, haklı görünmektedir. Nitekim, Orta doğu konusunda Başkan Trump'a danışmanlık yapan damat Jared Kushner, Siyonist bir Amerikalı Yahudidir ve Amerikan dış politikasını İsrail'in talepleri çerçevesinde şekillendirmeye çalışmaktadır.

İsrail'in ABD'deki bu güçlü ortakları siyasi ve ekonomik güçleri, sosyal meselelerdeki duruşları, medya güçleri ve dini alandaki faaliyetleriyle Amerikan kamusal alanında kendilerine önemli ve etkili bir yer edinmişlerdir. Böylece örneğin ünlü Hıristiyan Siyonist figür Michael Evans, kurduğu Kudüs dua timiyle 30 milyon evanjeliği hep birlikte Kudüs'ün İsrail'e verilmesi için dua ettirebilmiştir. İsrail için dua rehberi hazırlayan Evans, Tanrı'nın seçilmiş halkı olan Yahudileri İsrail'de hem siyasi hem de askeri saldırı altında olarak tasvir etmiş ve Kudüs için dua etmenin Tanrı'nın sevgi ve merhametini paylaşmak olduğunu iddia etmiştir. "Size Kudüs ve İsrail milleti için dua etmek üzere her gün bana katılmanızı teklif ediyorum" diyen Evans'ın duaları İsrail siyasetini destekleyen ve Filistin aleyhtarı içeriğe sahiptir.⁷¹ Kudüs'teki Siyon Dostları (*Friends of Zion*) müzesini kuran Evans, İsrail'e verdiği destek nedeniyle 11 Aralık 2017'de Beyaz Saray'da Başkan Trump'a Friends of Zion ödülünü takdim etmiştir. Evans'a göre "Tarihteki hiçbir başkan İsrail devletiyle ve Yahudi halkıyla bu derece güçlü bir

70 Mearsheimer ve Walt, *The Israel Lobby*, 133.

71 Mike Evans, *How to Pray for the Peace of Jerusalem: A Guide to Praying for Israel, Jerusalem and God's Chosen People* (Illinois: Timothy Books, 2013). Evans'ın dualarına örnek olarak: "Tanrıya İsrail karşıtı yalanlar söyleyen ve propaganda yapanların seslerini kısması için dua ediyorum. Tanrı'nın seçilmiş halkına ve İsrail devletine karşı olan her yalan dini ve yanlış doktrini İsa adına lanetliyorum." Evans, *How to Pray*, 2. Başka bir duada şöyle yakarıyor: "İsrail'in Tanrısı, kutsal Kudüs şehri için söz verdin. Bugün sana Kudüs'ü savunanların elini güçlendirmen ve onlara yollarında rehberlik etmen için dua ediyoruz."; "Tanrım, sen barış Tanrısısın ve sana bugün Kudüs'ün huzura ermesini için dua ediyorum. Düşmanlar kutsal şehrin etrafını akbalar gibi yemlenmek için sarmışsa da senden Davud'un şehri ellerinden almanı diliyorum."; "İsrail'i saldırgan gösteren ve Filistinlileri mazlum gösteren yalan ve propagandalara karşı çıkıyorum. Tanrım medyanın desteklediği yalanlar karşısında İsrail'e vereceğin hakikati açıkla." Evans, *How to Pray*, 16-17. Evans'ın dua kitapçığının sonunda şu ifadeler yer alır: "Değerli Kudüs duacı partneri, emin ol ki Tanrı seni onun sözüne olan itaatinden ve Kudüs'e ettiğin dualardan dolayı onurlandıracak. Kendini Tanrının amacı, İsrail, Kudüs ve kutsal topraklar için seçilmişlerden hisset... Tanrı dualarımızın dünyayı değiştiren gücünü ortaya çıkardığında, sonsuzlukta bir arada mutlu olacağız... Kudüs elçin, Dr. Michael Evans."

bağ kurmamış; hiçbir başkan küresel düzeyde İsrail devleti için (Trump kadar) cesaretle ayağa kalkmamıştır.”⁷²

Hıristiyan Siyonistlerinin günümüzde en önemli figürlerinden biri de John Hagee'dir. Hagee'nin 2006'da kurduğu İsrail için Birleşen Hıristiyanlar, CUFI (*Christians United for Israel*) Amerikan Hıristiyan Siyonistlerini temsil eden önemli bir organizasyondur ve 1 milyondan fazla üyesi olduğunu iddia etmektedir.⁷³ Temmuz 2010 toplantısında Hagee, 4000 CUFI üyesi karşısında “Bugün özgür dünyada en onurlu övünç: Ani Yisraeli- Ben bir İsrailiyim demektir. Nerede yaşarsa yaşasın tüm özgür adamlar İsrail vatandaşıdır. Bu yüzden özgür biri olarak ben de bu onurlu kelimeleri benimsiyorum; Ani Yisraeli, I am an Israeli” (Ben bir İsrailiyim) diyerek İsrail'e olan desteğini bir kez daha göstermiştir.⁷⁴ Hagee'ye göre İsrail tiranlık denizinde nükleer savaşın tehdidi altında özgürlük ve demokrasi için küçük bir karakoldur. Hagee'nin Yahudi kardeşliğine ve İslam karşıtlığına yönelik vurgusu 11 Eylül sonrası süreçte Müslümanlara karşı İslamofobinin canlanmasında etkili olmuştur. Hagee, İsrail ve on emri Amerika'nın kuruluşuna yerleştirir: “Hıristiyan Yahudi değerleri 230 senedir liberal demokrasinin temellerini oluşturuyor. Amerika'nın kurucu babaları incili ilham kaynağı ve değerlerinin temeli olarak gördü. Amerikan hayat tarzını ve batı düşüncesini şekillendiren insan hakları ve demokratik hükümet Bir tanrı anlayışı üzerine temellendir. Dünyaya ne büyük bir katkı...”⁷⁵ Hagee'nin örnek verdiğimiz fikirleri Amerikan Hıristiyan Siyonizminin tipik görüşleri olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu söylemler İsrail'le ilgili farklı görüşlere kapıyı kapalı tutar ve Amerika'nın kaderiyle İsrail'in ve Yahudilerin kaderini birleştirerek değerlendirir.

Amerikan köktenci evanjeliklerinin politik alana etkisi Başkan Reagan ve kendisi de yeniden doğmuş bir evanjelik olan George W. Bush dönemlerinde gözle görülür hal alsa da Obama döneminde nispeten sessiz kalan bu grup, Trump'ın başkan seçilmesiyle etkili şekilde politik sahayı ve özellikle dış politikayı belirleyici mekanizmalarda var olmayı başarmıştır. Trump seçim kampanyası döneminde evanjelik Protestanlara verdiği vaatlere karşılık bu gruptan oldukça yüksek bir destek görmüştür. Seçim sonrası uyguladığı politikalarla Trump,

72 “President Donald Trump, Received The Friends Of Zion Award From Dr. Mike Evans,” Friends of Zion Museum, erişim 23 Mayıs 2019, <https://www.fozmuseum.com/news-events/washington-dc-president-donald-trump-received-friends-zion-award-dr-mike-evans/>.

73 Sean Durbin, “I am an Israeli: Christian Zionism as American Redemption,” *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 14, no. 3 (2013): 326.

74 Durbin, “I am an Israeli,” 325.

75 Durbin, “I am an Israeli,” 330.

çoğu evanjelik Protestan olan Hıristiyan Siyonistlerin ahir zaman öğretilerinin gerçekleşmesi için gereken adımları atmaya başlamıştır. Ayrıca Başkan'ın çalışma arkadaşları içinde çok sayıda Hıristiyan Siyonist yer alır. Başkan yardımcısı Mike Pence, Haziran 2019'a kadar Beyazsaray sözcülüğü yapan Sarah Huckabee Sanders, danışmanlar Paula White ve Johnie Moore, Eğitim bakanı Betsy DeVos bu isimler arasındadır.

Sonuç

Son dönem Amerikan siyasetinde geçmiş dönemlere göre ağırlığı artan Hıristiyan Siyonistlerinin ahir zaman öğretileri, ABD'nin dış politikasını etkileyecek güce ulaşmıştır. Trump'ın Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak benimseyen kararı ve Golan Tepelerinin İsrail'e ait olduğuna dair açıklamaları Hıristiyan Siyonizminin teolojik öğretileriyle yakından ilgilidir. ABD'de radikal bir teopolitik ideolojiye sahip olan bir grubun siyasette ve devlet yönetiminde bu derece etkin olması Amerikan sekülerizmiyle ilgili soru işaretlerini akla getirmektedir. Bu soru ABD özelinde sorgulanmaya değer bir öneme sahiptir. Zira Hıristiyan Siyonistlerinin iddialarına ve belli başlı Hıristiyan Siyonistlerinin söylemlerine bakıldığında gündemlerinde yalnız dış politikaya dair başlıkların yer almadığını aynı zamanda iç politik alanda Amerikan devletinin dinle kurduğu ilişkide revizyona gidilmesi gerektiğine dair fikirlerin sıkça dillendirildiğini görmek mümkündür. Jerry Falwell, Pat Robertson başta olmak üzere Robert Jeffress, Jerry Falwell Jr., Franklin Graham ve diğer günümüzün medyatik vaizleri de Amerikan politikalarının dinin rehberliğinde belirlenmesi gerektiğini dile getirirler. Din devlet işlerinin net biçimde ayrıştırıldığı Amerikan anayasasına rağmen günümüzdeki tüm bu gelişmeler "Amerikan sekülerizminden bir geriye dönüş mü var?" sorusunu meşru kılmaktadır. Önümüzdeki yıllar bu sorunun cevabını vermeye yardımcı olacak verileri sunacaktır.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Albayrak, H. Şule. *ABD'de Din Devlet İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Albayrak, Şule A. *Hıristiyan Fundamentalizmi*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007.
- Aldrovandi, Carlo. "Theo-politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism." *Religion Compass* 5, no. 4 (2011): 114–128.
- Ariel, Yaakov. "An Unexpected Alliance: Christian Zionism and Its Historical Significance." *Modern Judaism* 26, no. 1 (Feb 2006): 74–100.
- Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Ballantine Books, 2001.
- Berger, Peter. "Secularism in Retreat." *The National Interest*, no. 46 (Winter 1996): 3–12.

- Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Curtis, Rodney. "Evangelical Anglican Missionaries and the London Jews Society: Palestine Place at Bthnal Green and Related Developments, 1813–1895." *Jewish Historical Studies* 50 (1), no. 5 (2018): 69–100.
- Davidson, Lawrence. "Christian Zionism as a Representation of American Manifest Destiny." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 14, no 2 (Summer, 2005): 157–169.
- Durbin, Sean. "I am an Israeli: Christian Zionism as American Redemption." *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 14, no. 3 (2013): 324–347.
- Evans, Mike. *How to Pray for the Peace of Jerusalem: A Guide to Praying for Israel, Jerusalem and God's Chosen People*. Illinois: Timothy Books, 2013.
- Fahmy, Dalia. "Key Findings about Americans' Belief in God." Pew Research Center, April 25, 2018. Erişim: 6 Ekim 2018. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/04/25/key-findings-about-americans-belief-in-god>.
- Feldman, David. "Evangelicals, Jews, and anti-Catholicism in Britain, c. 1840-1900." *Jewish Historical Studies* 47, (2015): 91–104.
- Finney, Mark. "Christian Zionism, the US, and the Middle East: a Sketch and Brief Analysis." In *The Bible, Zionism and Palestine: The Bible's Role in Conflict and Liberation in Israel-Palestine. Bible in Effect*, editör Michael J. Sandford, 20–31. New Zealand: Relegere Academic Press, 2016.
- Habermas, Jürgen. "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology." In *The Power of Religion in the Public Sphere*, editör Eduardo Mendieta ve Jonathan Vanantwerpen, 15–33. New York: Columbia University Press, 2011.
- Hadden, Jeffrey K. "The Rise and Fall of American Televangelism." *Annals*, no. 527 (May 1993): 113–130.
- Halsell, Grace. *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*. Çeviren Mustafa Acar ve Hüsni Özmen. Ankara: Kim Yayınları, 2003.
- Hunter, James Davison. *American Evangelicalism*. New Jersey: Rutgers University Press, 1984.
- Kayyali, Abdul-wahab. "Zionism and Imperialism: The Historcial Origins." *Journal of Palestine Studies*, 6, no. 3 (Spring 1977): 99–112.
- Kieval, Hillel J. "Review of 'The Damascus Affair: Ritual Murder, Politics and the Jews in 1840', by Jonathan Frankel." *AJS Review* 25, no. 1 (April 2001): 137–142.
- Kiracofe, Jr. Clifford A. *Dark Crusade: Christian Zionism and US Foreign Policy*. New York: I.B. Tauris, 2009.
- Lewis, Donald M. *The Origins of Christian Zionism, Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Lipka, Michael. "More White Evangelicals than American Jews say God Gave Israel the Jewish People." *Pew Research Center*, 3 October 2013. Erişim: 30 Nisan 2019. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2013/10/03/more-white-evangelicals-than-american-jews-say-god-gave-israel-to-the-jewish-people/>.
- Marsden, George M. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.

- Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Mead, Frank S., ve Samuel S. Hill. *Handbook of Denominations in the United States*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- Mearsheimer, John J., ve Stephen M. Walt. *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*. New York: Farra Straus and Giroux, 2007.
- Öke, Mim Kemal. *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1923)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Philips, Kevin. *American Theocracy*, New York: Viking, 2006.
- Philips, Elizabeth. "We've Read The End of The Book: an Engagement with Contemporary Christian Zionism Through The Eschatology of John Howard Yoder." *Studies in Christian Ethics* 21, no. 3 (2008): 342–361.
- Rodkey, Frederick Stanley. "Lord Palmerston and Turkey: 1830-1841." *The Journal of Modern History* 2, no. 2 (June 1930): 193–225.
- Sandal, Nukhet A., ve Patrick James. "Religion and International Relations Theory: Towards a Mutual Understanding." *European Journal of International Relations* 17, no. 1 (2010): 3–25.
- Sizer, Stephen. "The Bible and Christian Zionism: Roadmap to Armageddon?" *Transformation* 27, no. 2 (2010): 122–132.
- Soy, Bayram. "Lord Palmerston'un Osmanlı Toprak Bütünlüğünü Koruma Siyaseti." *Türkiyat Araştırmaları* 7, (2007): 141–167.
- Spector, Stephen. *Evangelicals and Israel*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Tejirian, Eleanor H., ve Reeva Spetor Simon. *Two Thousand Years of Christian Missions in the Middle East*. New York: Columbia University Press, 2012.
- The Constitution of the United States of America*. New York: Fall River Press, 2002.



Redefining al-Mahdi: The Layennes of Senegal

Thomas Douglas¹

Abstract

Limamou Laye (1844-1909) redefined the concept of the Mahdi with his proclamation. Though the concept of Mahdi has a history of variations across the Islamic world, Limamou Laye added a previously unknown characteristic: Mahdi as reincarnation of Muhammed. This article explores the history of the concept of the Mahdi focusing on the Sunni and Shi'a traditions. On the 24 May 1883, Libasse Thiaw (later known as Limamou Laye) proclaimed himself the Mahdi. His proclamation went on to say that he was the Prophet Muhammed returned to earth. Studying this event historically begs the question, why was this particular detail added to an honored Islamic messianic tradition? The answer lies in the history and geographical positioning of the Lebu, the ethnicity to which Libasse Thiaw belonged. I argue that three cultural influences helped shaped the Lebu expression of the Mahdi. The first influence was the Lebu traditional religious belief system. The second was Islam as expressed and practiced in the Senegambia. The third was the Christianity that the French brought with them to the area.

Keywords

Mahdi • Layennes • Senegal • Limamou Laye • Lebu

Mehdi'yi Yeniden Tanımlamak: Senegalli Layeciler

Öz

Limamou Laye'nin (1844-1909) mehdilik iddiası 'mehdi' kavramının yeniden tanımlanmasına neden olmuştur. İslam dünyasında mehdilik kavramına yönelik farklı yaklaşımlar olmasına rağmen mehdinin Hz. Muhammed'in tekrar dünyaya gelmiş hali oluşu (*reincarnation*) fikri ilk kez Limamou Laye tarafından gündeme getirmiştir. Sünni ve Şii gelenekleri temel alarak mehdilik kavramının tarihinden hareketle konuya yaklaşan bu makale Limamou Laye'nin mehdilik iddiasını araştırmaktadır. Limamou Laye ismiyle tanınan Libasse Thiaw, 24 Mayıs 1883'te kendisinin mehdi ve Hz. Muhammed'in yeryüzüne yeniden gelmiş hali olduğunu iddia etmiştir. Bu olayı tarihsel açıdan incelemek, İslami mehdilik geleneğine bu yeni iddianın neden eklendiği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu sorunun cevabı, Libasse Thiaw'ın da mensup olduğu etnik grup olan Lebu'nun tarihi ve coğrafi konumunda aranmalıdır. Bu noktada makale, Lebu'nun mehdilik anlayışının şekillenmesinde üç kültürel etkinin yardımcı olduğunu ileri sürmektedir. Bunlar; Lebu'nun geleneksel dini inanç sistemi, Senegal - Gambiya bölgesinde ifade edildiği ve uygulandığı şekliyle İslam ve Fransızların bölgeye getirdiği Hristiyanlıktır.

Anahtar Kelimeler

Mehdi • Layeci (Layenne) • Senegal • Limamou Laye • Lebu

1 **Correspondence to:** Thomas Douglas (Assoc. Prof.), FSUNY Brockport, African and African-American Studies, New York, United States. Email: dothomas@brockport.edu. ORCID: 0000-0003-2187-8886

To cite this article: Thomas Douglas, "Redefining al-Mahdi: The Layennes of Senegal," *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 171-186. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0004>

Al-Mahdi

The tradition of the Mahdi is an old one in Islamic history. Two traditions of the Mahdi can be identified in the Islamic world and both have numerous variations on the two main themes. The first tradition is that of the *shi'atu Ali* or the partisans of Ali known today as the *Shi'a* or *Shi'ites*. The Shi'a came together as a group after the murder of the fourth caliph, Ali ibn Abi Talib, who was the cousin and son-in-law of the prophet Muhammed. Ali was the closest living male relative of Muhammed at the time of the prophet's death. Many thought Ali should have been the immediate successor, but Abu Bakr was the successor. A remnant of the early Muslim community held hopes of seeing Ali at the helm and were satisfied with his election after the murder of Uthman, the third caliph, in 656.

Ali's rule was not universally accepted for, among other reasons, his unwillingness to condemn the murder of Uthman. In 661, Ali was murdered, his son Hassan was bought off and retired to a quiet life in the wake of Muawiyya's (661-680) ascension as caliph. After the death of Muawiyya in 680, another of Ali's sons, Husayn, answering the calls of Ali's supporters in Kufa, marched to them in Iraq. The supporters in Kufa withdrew their support after receiving threats for retaliation from the government. Husayn persisted, thinking that the sight of the prophet's family marching would stir Islamic piety and urge people to his aide. Traveling with his wives and children along with followers from Medina, Husayn (holding his infant son) and his entourage were surrounded on the plain of Karbala in Iraq and massacred. This was a seminal event in the development of Shiism: ...his death took on the aura of martyrdom. Karbala developed into the holiest shrine of Shiism, and the annual rites of mourning for Husayn at that site became the most important religious ceremony in the Shi'a calendar.... Husayn's martyrdom thus solidified the Shi'a belief that the individuals most qualified to hold supreme political authority over the Islamic community were the descendants of the Prophet through the line of Ali and his wife, Fatima, the Prophet's daughter.¹

The Shi'a doctrine "evolved in the decades after Husayn's martyrdom," during which time the Shi'a developed as a distinct group with their own imams and evolved into an esoteric sect who were driven underground during the reign of the Abbasids (754-1258). With a new concentration on the esoteric and the greater repression, the principles and beliefs of the Shi'a were kept secret for fear of being misunderstood by those who were not mystically inclined (such as the ulama who doubted the religious validity of the esoteric groups) as well as their

1 William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East* (Boulder: Westview Press, 1994), 34.

political oppressors. Ja‘far al-Sadiq (702-765), the sixth imam of the Shi‘a taught this doctrine of *taqiyyah* to his followers.² There is no evidence that al-Sadiq introduced *taqiyyah*, but he taught it. The concept of *‘ismah*, the idea that the imams are infallible also began to spread during the time of al-Sadiq. With this teaching, the Shi‘a considered their imams to be religious leaders of the highest order, anointed and divinely-inspired and as such infallible.³ The idea of *al-Mahdi*, or the rightly guided one, was consistently expressed in Shi‘a theological conceptualization naturally evolving from the doctrine of *‘ismah*.

A more radically esoteric ideology emerged after Caliph al-Mutawakkil (r. 847-861) summoned the tenth Shi‘a imam, Ali al-Hadi, to Samarra and placed the imam under house arrest. Thinking to deprive the Shi‘a of their leader as a means of weakening the movement, the Abbasid government wanted to end contact between the Shi‘a and their imam who communicated with their faithful through agents. The strategy was ultimately unsuccessful.

After the death of the eleventh Imam, Hassan al-‘Askari, in 874, rumor circulated that he left behind a son who had hidden himself for protection from the Abbasid and other enemies. This hidden twelfth imam was never seen and communicated with the faithful through a succession of agents over the next 70 years. In 974, the hidden imam’s agent issued a statement saying the imam would no longer be in contact with the faithful because God had concealed him, and he was thus in occultation. The last message, however, said the hidden Imam would reappear before the end of the world to champion the just and true members of the faithful thereby establishing a reign of truth and justice. An offshoot Shi‘a group called the Twelvers withdrew from political life waiting for the reappearance of the twelfth imam. According to the Twelvers, no government can be legitimate until the Hidden Imam reappears. The Hidden Imam is the Shi‘a expression of al-Mahdi.⁴

The Sunni Mahdi is also a messianic figure but derives from folk legend probably grafted from Shi‘a beliefs. Many of the Mahdist claims involve the Prophet Isa (Jesus Christ). The central idea of the Mahdi involved Isa and *Dajjal* (the deceiver) or the anti-Christ. At the end *Dajjal* will arise and the Mahdi will challenge him and with the help of Isa ibn Mariam will kill *Dajjal*. This

2 Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: The Modern Library, 2002), 66.

3 Nāṣir ibn ‘Abd Allāh al-Qaffāri, *Uṣūl Madh-hab al-Shī‘ah al-Imāmiyyah al-Ithnā ‘Ashariyyah: A Comprehensive Study of the Shī‘ah creed*, accessed January 10, 2019, 1047–1048, www.mahajjah.com.

4 Armstrong, *Islam*, 67–69; D. Josiya Negahban, “Muhammad Al-Mahdi,” in *Lexilook Encyclopaedia*, 1996, <http://lexicorient.com/e.o/12thimam.htm>

eschatological episode is not cited in the Quran but is recorded in various details in the *Sahih al-Bukhari*⁵ and *Sahih Muslim*⁶ along with a mention in the *Sunan Abu Dawud*⁷ and other collections of hadith. There is also mention of the Mahdi in the writings of noted Islamic scholars.⁸

The *mujaddid*, or re-newer, is another eschatological tradition that is often mentioned in conjunction or mixed in with the general Mahdi tradition. In the 9th century Abu Dawud recounted a tradition in his collection of *Hadith* that called for a re-newer of Islam at the beginning of every century. The Mahdi is sometimes recounted as the last mujaddid before the end of the world. Sometimes the Mahdi appears as a recurring re-newer within himself. A simple mujaddid however is of a lower status than that of the Mahdi. When asked if he were the Mahdi, Uthman dan Fodio (1754-1817), founder of the Sokoto Caliphate, did not aspire to such a great title but his son and successor, Muhummad Bello (r. 1817-1837) did consider his father a mujaddid.⁹

In the 15th century, Muhammad ibn Abd al-Karim al-Maghili (1425-1505) and Jalal al-Din al-Suyuti (1445-1505) both Islamic scholars propagated the idea of the Mahdi and the mujaddid throughout the Islamic communities of Africa.¹⁰ Al-Suyuti never visited sub-Saharan Africa but his ideas spread first to the Tuareg of the Sahara and then through the Tuareg to western Africa. Also, many West Africans stopped on their way to Mecca and studied under al-Suyuti at his base in Cairo at al-Azhar, the oldest university in the Muslim world. Among those West Africans who studied under al-Suyuti, the most famous one was Askia

5 Al-Bukhari, *Haram al-Madinah*, hadith 1881, 1882; 4: 437, hadith 658.

6 Sahih Muslim, Book 41 *Kitab al-Fitan wa Ashrat As-Sa'ah*, hadith 7015; Kitab al-Iman, hadith 324.

7 Sunan Abu Dawud, *Kitab al-Mahdi*, hadith 4282, 4283, 4286; *Kitab al-Malahim*, hadith 4294, 4296, 4310, 4311, 4315, 4319, 4320, 4324, 4326.

8 Allama Baqir al-Majlisi, *Hayat al-Qulub, vol 1. Stories of the Prophets* (Seattle, WA: Amazon Digital Services, LLC, 2016), <https://www.al-islam.org/hayat-al-qulub-vol-1-allahmah-> “<https://www.al-islam.org/hayat-al-qulub-vol-1-allahmah-muhammad-baqir-al-majlisi>” muhammad-baqir-al-majlisi; I Abū Zayd ‘Abd ar-Rahmān ibn Muḥammad ibn Khaldūn al- Ḥaḍramī, *Al-Muqqadimah: An Introduction to History* (abridged version) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015).

9 John R. Willis, “Jihad fi Sabil Allah- Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its evolution in Nineteenth Century West Africa,” *The Journal of African History* 8, no. 3 (1967): 404.

10 al-Hafidh Jalal ad-Din as-Suyuti, *al-'Arf al-Wardi fi Akhbar al-Mahdi*, trans. Muhammad at-Tayyib ibn Gary (unpublished e-book) “<https://aalequtub.files.wordpress.com/2018/05/al-arf-al->” “<https://aalequtub.files.wordpress.com/2018/05/al-arf-al-wardi-fi-akhbar-al-mahdi-by-suyuti.pdf>” wardi-fi-akhbar-al-mahdi-by-suyuti.pdf

Muhammad the Great (r.1493-1528).¹¹ Al-Suyuti propagated the idea of many re-newers of Islam, one coming each century. The final re-newer was to be the Mahdi. This idea dispersed and took other forms throughout West Africa.¹²

Al-Maghili traveled and taught throughout what is modern-day Nigeria, Niger, and Mali. Both al-Maghili and al-Suyuti recognized that there were some problems in Islamic practice and education. They attacked this and proclaimed that there had been and will be reformers. Al-Maghili specifically gave a number of reformers.¹³ He also allowed for reformers in the various areas of Islamic practice and theology hoping that he would be considered a reformer.¹⁴

Mahdism in West Africa

The 19th century saw a surge in Islamic activist expansion in West Africa. Many who had bought into the idea of the Mahdi or rightly guided one of the faith, were awaiting the Mahdi. In the Western academic community, the most well-known and well documented Mahdist movement in Africa is the Mahdiyya of Sudan (1881-1885). There were many other Mahdist proclamations throughout West Africa. There was a significant Mahdist movement in Nigeria.¹⁵ Some sources claim that Mamadou Lamine of northern Senegal proclaimed himself to be the Mahdi in the 19th century.¹⁶ Mamadou Lamine's father proclaimed himself the Mahdi in the mid-19th century.¹⁷ Some followers of El Hajj Umar Taal (c. 1794-1864), Uthman dan Fodio, and Ahmadou Lobbo (c.1776-1845) three of the most famous jihad leaders of the 19th century, considered each of them each to be the Mahdi.¹⁸

11 Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Maghili, *Sharia in Songhai: The Replies of al-Maghili to the questions of al-Hajj Askiya Muhammad*, trans. John Hunwick (Oxford: University of Oxford Press, 1985).

12 Peter Clarke, *Mahdism in West Africa: The Ijebu Mahdiyya Movement* (London: Luzac Oriental, 1996), 20–22.

13 Al-Maghili, *The Obligation of Princes* (Paris: Imprimerie Catholique, 1932).

14 Clarke, *Mahdism*, 19–29.

15 Ibid.

16 Humphrey Fisher, "The Early Life and Pilgrimage of Al-Hajj Muhammad al-Amin the Soninke, (d.1877)," *The Journal of African History* 11, no. 1 (1970): 60. Humphrey does not believe that Lamine ever proclaimed that he was the Mahdi, but he cites French sources that make the claim.

17 Eunice Charles, "Shaikh Amadu Ba and Jihad in Jolof," *The International Journal of African Historical Studies* 8, no. 3 (1975): 270.

18 Martin Z. Njeuma, "Adamawa and Mahdism: The Career of Hayatu Ibn Sa'id in Adamawa, 1878-1898," *Journal of African History* 12, no. 1 (1971): 62.

Many studies have made much of the fact that these Mahdist claims came in the 19th century during European colonization. The prevailing idea is that European colonization was the cause of the upsurge in Mahdist claims. Or, rather, the Mahdist uprisings were in response to the ontological threats of European imperialism. Most of the studies of the Mahdi of Sudan present this view. Cecile LaBorde names French colonization as the direct cause of the Mahdist claims of Limamou Laye. Paul Lovejoy and J.S. Hogendorn's study on "revolutionary mahdism" exhibited the Mahdist uprising of 1905-06 in Northern Nigeria/Niger while acknowledging that Mahdism can exist outside the context of colonial conquest, the study's focus on colonization, however, strips even revolutionary Mahdism of its history and major purpose as an Islamic eschatological tradition as opposed to merely a response to colonization. The fact that this revolt crossed the border into the French colony of Niger points more to the importance of it being a universally accepted Islamic tradition. The revolution named the traditional Islamic authority and the British colonial authority as enemies because the revolution's adherents were seeking an otherworldly authority.¹⁹

In his study of the Yoruba Mahdi, Peter B. Clarke couches his analysis in the long history of Mahdism in West Africa, yet his analysis causal factors point to the disruption of Yoruba life perpetrated by the British colonial government. Muhammad Umar, however, counters this approach through looking at the continuum of pre-colonial Mahdist claims through post-colonial Mahdist claims.²⁰ Mahdism is an Islamic eschatological tradition which has appeared from early times until the present. The conditions of the *ummah* being in a difficult position and the integrity of Islam suffering can be argued in each instance of Mahdism. Thusly colonization created similar conditions as other events in the history of Islamic communities throughout the world had. Yet colonization should not be overemphasized as the sole and/or most important provocation for 19th century Mahdism.

An overwhelming concentration on Mahdism as a response specifically to colonization and not as an Islamic response to all challenging times distorts Mahdism, morphing it into resistance as opposed to the eschatological tradition that it is. It is more accurate to present the surge of Islam in 19th century Senegambia as the culmination of nine centuries of gradual Islamic expansion to which colonization

19 Cecile Laborde, *La Confiriereie Layenne et les Lebou du Senegal: Islam et culture traditionnelle en Afrique* (Bordeaux: CEAN, 1995); Paul Lovejoy and J.S. Hogendorn, "Revolutionary Mahdism and the Resistance to Colonial Rule, 1905-06," *Journal of African History* 31, no.2 (1990): 217-244.

20 Muhammad Umar, "Muslims' Eschatological Discourses on Colonialism in Northern Nigeria," *Journal of the American Academy of Religion* 67, no. 1 (1999): 59-84.

was an almost accidental catalyst, it is also essential to point out that Mahdism was an Islamic response to difficult times and not something specifically reserved for resistance to colonization. Accordingly, we can view the importance of Limamou's mission as not essentially a response to colonization, but only incidentally so.

Before publication of my book *Sufism, Mahdism, and Nationalism* in 2012, there was nothing (to my knowledge) published on the Layennes in English and very little in French. Other than the apologetic and hagiographic writings from Prof. Assane Sylla and other Layenne scholars, Cecile LaBorde's short study was the only scholarly work in French on the Layennes. Since then, more has been written on the Layennes and has been written in English. It is important that the Layennes (and other sects/groups like them) be presented within their proper historical and geographic context. This contextualization must fight hard to resist the temptation to overstate European colonization's influence on the creation and proliferation of the Layennes.

In his paper on the Layennes, Matthew Kearney explores the charisma of the Layennes as a result of their "collectively held conception of the ideal version" of themselves and focuses on the exemplary positioning of Limamou Laye and his family in that ideal version.²¹ John Glover explores the use of the geographic space of Yoff and Camberene as a re-centering of Islam within a local West African venue.²² I would like to stress that Limamou's claim to be the Mahdi and reincarnation of Muhammed seems to be aimed at a malaise within the Lebu Islamic community particularly the worship of the rab/tuur by Muslims seeking divine help. As interpreted by his hagiographers and in his sermons, Limamou Laye seemed to be more concerned with the purist practice of Islam thus fulfilling the role of *Imam al-Mahdi* prescribed in the various recorded traditions. With his mission in mind, Limamou appropriated the Lebu tools of public discourse in order to lead the Lebu to an alternate explanation of his proclamations. Convincing the masses was no easy feat, but a more complicated group remained obstinate in their opposition, the Senegalese ulama. The ulama of Senegal included the learned leaders of mosques, respected masters of various subjects within the Islamic sciences, and Sufi sheikhs. In the 19th century all the learned men in Senegambia came from clerisies or individual families with long genealogies some of which claimed the prophet Muhammad as an ancestor.

21 Matthew Kearney, "Charisma and Religious Authority in the Layene Brotherhood," a paper presented at annual meeting of the American Sociological Association Annual Meeting, Atlanta, Georgia, August 14–17, 2010, 1.

22 John Glover, "The Prophet Muhammad reincarnated and his son Jesus: Re-centering Islam among the Layene of Senegal," *Journal of Historical Geography* 42 (2013): 24–35.

Limamou was an illiterate fisherman without pedigree. He soon had defenders from among the ulama who had become his disciples. Consequently, we can identify a two pronged defensive against his detractors. One involved debunking the spiritual authority of the *ndopkat* (agents of the traditional cult) and *boroom tuur* (traditional priests). The other was the use of religious rationalization, using the Qur'an and Hadith, in order to substantiate Limamou's mission. With this in mind, I endeavor to establish an intellectual history of Layenism by looking at the possible sources for their conflation of Muhammad and al-Mahdi into one reformulated personage.

Lebu Traditional Religion

The scholar Eric Ross states that reincarnation is not a traditional religious belief in Senegal.²³ Our research into the traditional Lebu religious practices have found otherwise. The Lebu belief system, like many other traditional African religious systems, has reincarnation as a part of their beliefs when things are gone awry. Ancestors or other spirits are born as children to alert the community to spiritual imbalance.

The Lebu migrated to the coast of the peninsula called Le Cap Vert by the French. The island of Goree and the area of Dakar is included in the area they settled after migrating from the Kingdom of Kajoor in the northwest area of present-day Senegal in the 16th century.²⁴ Their main economic activities were fishing and agriculture, with animal husbandry as a complementary occupation.

The Lebu religion involves the worship of ancestor spirits and what the Islamized Lebu call *jinn* (genies) or spirits. The Wolof names are *tuur* and *rab*. Some sources site the *tuur* as ancestral spirits and the *rab* as ancient descendants who have ascended to a god like status.²⁵ Other sources site the *rab* as genies with no connection to humans.²⁶ The Lebu sometimes use one or the other term to refer to spirits in general. Whatever the case, these spirits are a prominent part of the religion and are deeply integrated into the Lebu identity. The Lebu people secured their safety and good health through their service of the *tuur* and *rab*. The

23 Eric Ross, "Christmas in Camberene, or How Muhammad Begets Jesus in Senegal," in *Muslims and Others in Sacred Places*, ed. Margaret Cormack (New York: Oxford University Press, 2013), 81.

24 Cheikh Anta Diop, *Pre-colonial Black Africa*, trans. Harold Salemson (Chicago: Chicago Review Press), 70–72.

25 A. Zempleni, "La dimension therapeutique du culte des rab Ndep Tuuru et Samp: Rites de possession chez les lebou et les wolofs," *Psychopathologie Africaine* 3, no. 3 (Dakar, 1966), 302.

26 Laborde, *La Confrerieie Layenne et les Lebou du Senegal*, 31.

tuur and rab are appeased with gifts of food, ceremonies, and small sacrifices. When things go wrong, the spirits are consulted in order to make things right.²⁷

The tuur are said to live close to humans and usually come in the form of animals. The *rab* are more distant and powerful. Each house of an adherent to the traditional religion had a *xamb* which is an altar dedicated to the family tuur and rab. These structures cannot be removed or damaged without express permission from the spirits that they honor. Even with permission, the shrines must be dismantled with proper ceremony. It is at the *xamb* that the adherents sacrifice animals to the *tuur* while inquiring and/or appeasing the spirit for some infraction that caused sickness or misfortune. Sacrifices are also made regularly in order to keep good relations with the spirits.²⁸

Monday and Thursday are cult days where the spirits are offered milk, millet, and kola nuts. The *ndopkat* are agents of the cult. *Boroom tuur*, literally masters of the tuur, are priests, usually females, who act as intermediaries between humans and the spirits. The *boroom tuur* are attached through their families to particular rab/tuur and in their role as intermediaries, they officiate at all ceremonies honoring their particular spirits. The *boroom tuur* are consulted on every stage of an adherent's life and are paid huge fees when they conduct healing ceremonies. Once a year, big ceremonies are held for the main tuur of each city.²⁹

When the Lebu migrated to Cap-Vert they were directed to come by the tuur. Once there, they made a pact with the tuur to serve them in return for protection and prosperity. Each family is devoted to at least one tuur in addition to the ancestral spirits. The rules providing for the sanctity of the *xamb* are followed as closely as those for the rules of Islam. The central idea of the traditional religion is one of appeasing the rab/tuur. When anything goes wrong in life, it is the result of some offense in the spirit world. Thus, one has to identify which one of the tuur/rab are offended so that he/she can be properly appeased. The *ndopkat* are the only people who can communicate directly with the tuur/rab. Once consulted, the *ndopkat* are compensated for their service. If a ceremony must be performed, the *ndopkat* is again compensated. In such a troublesome world, the role of *ndopkat* can be lucrative, though none of them would ever admit to it.³⁰

27 G. J. Duchemin, "La Republique Lebou et le peuplement actuel de La Presqu'île du Cap-Vert", *Etudes Senegalaises* (Dakar: IFAN, 1949), 297–299.

28 Ibid.

29 Zempleni, "La dimension," 305–307.

30 Modesty is a large part of Wolof politeness. Thus people usually don't brag about their acquisitions particularly when they are servants of the people.

The rab and tuur have genealogies. Some are said to have accompanied the Lebu to the coast while others are said to have already been there, particularly the water spirits. There are accounts of spirits coming and then going back to Cayor. One came and had a daughter then left her daughter. Some marry other spirits. In short, their world parallels the human world. The rab are said to live in trees, rocks, or water. These spirits cause good and harm, thus the necessity for appeasement. Some of the rab are said to have converted to Islam. Muslims often have ceremonies called *samp* for the converted rab.³¹

Each of the Lebu villages has a protective or guardian spirit. These protector spirits are honored annually for their protection. Throughout the year offerings are left on their altars. One informant told me that whenever a new religious idea is introduced to an area the protector spirit comes to check out the new idea in order to make sure his/her interests are not negatively affected. This informant reported having seen Mame Coumba Sene attend a meeting where his marabout was proselytizing. The marabout recognized her and pointed her out to him as she exited the meeting. As protector spirits, the economic and spiritual well-being of the community is their responsibilities. This does not include other spiritual problems of individuals. Those problems are handled by that individual and his/her *ndeopkat* (priest/priestess).³²

Lebu religion has as a focus the righting of any wrong in an effort to create and maintain balance in human/spirit relations. Like many other traditional African religions, the religion of the Lebu operates from the assumption that everything in the physical realm has a spiritual antecedent. When balance exists between the spiritual and physical world, one can live in peace. This balance occurs when humans treat other humans correctly and all spirits and ancestors are properly respected according to primordial rules of conduct. All rituals and practices are geared toward keeping the balance. When there is some infraction either by a human or a malevolent spirit, ceremonies and rites are required to bring things back into balance. Problems in the physical world are always the manifestation of some imbalance in the spiritual realm. Thus, the rituals to bring healing are always aiming at affecting change in the spiritual world.

The Lebu practice most commonly known to outsiders is the *ndeupe* ceremony. This is a healing ritual, which involves sacrifice, dance, and spirit possession. First the sickness is diagnosed, which whatever the case, is only a consequence of a spiritual problem. There are four possible problems, sorcery, maraboutic magic,

31 Zempleni, "La dimension," 307.

32 Interview with Ahmadou Ka, June 20, 2009.

possession by a rab (jinn/demon), or possession by a tuur (ancestral spirit). Once the priest/priestess discerns the problem through divination, the patient is taken into the house of the priestess where an animal is sacrificed. The patient is then bathed in the blood of the animal. Next there is another ritual where griots come and sing to evoke the spirits. The spirits then come and possess the patient and the dancers and sometimes others in attendance. Later the patient goes into a trance and dances while in possession of the spirit(s).³³

Though there are men ndeopkat, most ndeopkat are women. The Lebu are thoroughly Islamized today. However, the traditional practices continue usually presided over by women. In the traditional religion, one is either initiated or uninitiated. The initiates come to be so through a possession that can only be cured through an ndeupe. Once the person is cured, he/she becomes an initiate. The initiate undergoes a period of study which can last for decades, during which he/she learns the secrets of the cult of rab and the healing practices. Thus, one doesn't choose to become an initiate, one of the tuur/rab chooses an individual.

In much the same way as the rab/tuur choose initiates, the spirit world communicates with the physical world through reincarnation when something is askew. The Lebu concept of reincarnation includes the idea that a child can come and be born and die over and over again as punishment to the parents/society for some breach of protocol in their worship of the ancestors. This dead child can be a dishonored rab or a tuur or a malevolent spirit. Seeking to right a wrong and restore balance, the spirit is reborn with a quick death in order to get the parents and wider society's attention. Whatever its identity, the spirit returns to the earth in order to right some wrong. In much the same way, the Layennes believe that the Prophet Muhammad reappeared to correct the imperfect practice of Islam among the Lebu.³⁴

Islam

The caravans from Mauritania saw the area around present-day Dakar as the end of the line for them, which placed the Lebu at the crossroads of two trade lines, trans-Saharan and Atlantic. Sometime during the 16th century, the Lebu began to convert to Islam through the efforts of the Muslim caravans. Their Islam was a syncretic religion combined with the traditional religious practices indigenous to the area. There is, however, no indication that the implantation of Islam in the 16th century was superficial as Balandier and Mercier contend. Another wave of

33 Ibid.

34 Zempleni, "La dimension," 329–441.

Islamization came to the Lebu by way of refugees from the jihad of 1795 in the Wolof kingdom of Kajoor to the northwest of the Lebu.³⁵

Marabout fleeing the wrath of the dameel (king) of Kajoor in late 18th century ran southwest and found refuge among the Lebu. The Maraboutic family that established their suzerainty over the Lebu was the Joop family. Jaal Joop was the first of these leaders. The Joop family settled among the Lebu and established an Islamic theocracy after having led the Lebu in a successful rebellion against the Kingdom of Kajoor. There has been dispute over whether the Joop established a republic or a kingdom.³⁶ There definitely were traces of both forms of government present in the Lebu political organization but assigning a foreign label to the government is irrelevant to real observation. Moreover, it goes beyond the scope and purpose of this study. Thus, it is sufficient for us to say that the Lebu had a well-organized government that defies an appropriate Western label.

Popular Islam developed in these areas as a result of a combination of rituals from traditional religion and orthodox Islam along with an oral tradition developed from this interchange. The Joop family is a family steeped in Islamic scholarship and of great spiritual stature. The family settled down among the Lebu and took wives from the local population. This had an indelible effect on their Islam. The Lebu women were usually the guardians of the traditional religion. With such hands rocking their cradles, the Joop family's Islam adapted to Lebu traditions. Although the Lebu were mostly Muslim by the 17th century, a significant portion of the population practiced the native religion exclusively, while untold numbers practiced the native rituals alongside Islam.³⁷

The Lebu hold on to their traditional spiritual practices and are devout Muslims. The major question is how do the Lebu reconcile the dictum of Islam with their pre-Islamic practices? Central to this arrangement is the agreement on the divine. Lebu acknowledge that there is no god but God, and Muhammad is his prophet. The rab/tuur, however are not gods, but spirits. The Lebu ancestors learned of the rab/tuur and made pacts with them that cannot be denied. The Lebu in turn honor the rab/tuur with annual feast days and regular offerings, in return, the rab/tuur are consulted in times of crisis and hold up their end of the pact by helping the Lebu.

35 Assane Sylla, *Les Prophetes Seydina Limamou Le Mahdi et Seydina Isa Rouhou Lahi* (Dakar, Senegal: Imprimerie Saint-Paul, 1989), 8.

36 Diop, *Precolonial Africa*, 71–72; Assane Sylla in intro. to Thiam, *Ajibou*, 1–4.

37 Diouf, *Le Kajoor*, 101.

Another major part of the peaceful coexistence of the two religions is the integration of Islam into the traditional religious practices. When offerings are made at the xamb, the Lebu bless the occasion with the Islamic incantation *bissmeelah ah rahmani raheem* . . . In doing so they offer praises to God and purify the act. On the grand feast days of the tuur of the various Lebu cities, the same Islamic blessing is uttered when preparing the animal sacrifices. During the ndeupe ceremony, Muslim prayers are also often used along with the traditional incantations. The ndeupe and other rituals and ceremonies are scheduled so they do not conflict with Islamic prayer times and/or festivals.

The integration of practice does not cause any theological misgivings in the mind of the Lebu. The rab/tuur are anthropomorphic. As such when the Lebu converted, the rab/tuur also converted. Since the rab/tuur are part of the umma they must be celebrated in Islamic fashion. Like venerated family members however, the rab/tuur are deserving of honor and respect and they merit the festivals and sacrifices. The rab/tuur are all called *mame* which in the Wolof language means grandmother/grandfather. Thus, in the same manner that one honors a departed grandparent with a Quran reading and festival, they fete the rab/tuur. Granted there are many Lebu who do not participate regularly in the traditional religious activities, yet even among them there are those who consult the ndokpat when they are ill or when misfortune befalls.

Western scholars, drunk from the intellectually intoxicating influences of White Supremacy and/or Euro-Supremacy, have historically analyzed this type of Islam as “not quite Islam.” From the very beginning of French intellectual inspection of Islam, they made a distinction between Islam and *Islam noir*, which is somehow not as good as Islam. Lebu Islam would fall firmly into the French explanation of *Islam noir*. My basic assumption in analyzing Lebu Islam is that there is no monolithic Islam. The portability of the religion requires cultural adaptability. Otherwise converting to Islam would amount to cultural suicide.

In the context of the Lebu community, their culture and identity are intertwined. Being that they are not an ethnicity composed of people from various ethnic origins, the Lebu culture is formulated from various groups with a Wolof ethnic base and a Wolof dialect for communication. For a Lebu to disengage from his/her culture is essentially for him to stop being a Lebu. Thus, the Lebu, like countless other peoples, had to negotiate an agreement with Islam. The Islamic teaching on *jiin* is crucial to the negotiation.³⁸ The rab/tuur became *jiin* and Islamized and

38 Surat Al-Hijr 15: 26–27; Surat Al-Jinn 72: 1–2.

Lebu Muslims didn't lose their identity.³⁹ Lebu Islam, however, is not Lebuized Islam. Lebu Islam is just the imposition of Islam on a Lebu cosmological super-structure.

Christianity

Christianity came to the Senegambia in the form of Roman Catholicism along with French Colonization. However, the ideas of Christianity circulated in the region along with Tran-Saharan trade routes. Ideas are the most important factors in human society. Like water in the hands, ideas pour out without regard to national borders, time/space limitations, religious/social/economic identities, and/or people. Just as the messianic idea originated in Judaism and evolved into Christianity, the Islamic messianic concept has roots in the Christian messiah idea.

With that being said, it is clear that early ideas of the Messiah crossed into Islam and helped shape the formulation of the Mahdi concept. Thusly, before the French brought their brand of Christianity, certain concepts of Christian origin were there in the form of the Mahdi. Many forget that Christianity and Islam came from the same region. Before the Europeans created Western Christianity, the foundational concepts were roaming around the Arabian Peninsula and the Mediterranean world.

The French brought their White Jesus and their Europeanized Christianity. Coming with the guns and consequent political hegemony, French Roman Catholicism came with an aura of authority and sanctity. In the face of centuries of Islamization, French Christianity made little headway in erasing Lebu Islam. However, in addition to the already extant part of Christian concepts wrapped into the Mahdi idea, the idea of Isa ibn Maryama conflated with that of the White Jesus giving the Layennes a visual that's unavailable with the Prophet Muhammad or Limamou Laye, who never took any photographs. The white/black dichotomy was renewed when Seydina Limamou Laye's son Seydina Rohou Laye (1876-1949) was declared a reincarnation of Isa ibn Maryama, i.e. Jesus Christ. Today when honoring Seydina Isa Rohou Laye, the adherents use a split picture with White Jesus on the left and Seydina Rohou Laye on the right.⁴⁰

39 Richard Dumez and Moustapha Ka, *Yoff le territoire assiégé: Un village lébou dans la banlieue de Dakar* (Paris: l'organisation des nations unies pour l'éducation, la science, et la culture, 2000), 42–43; During my conversations with Senegalese Muslims, the conversion of jinn to Islam was mentioned many times.

40 Ross, "Christmas in Camberene," 95.

In much the same way that Seydina Isa Rohou's actual image is conflated with that of White Jesus, I contend that the idea of a savior returning to earth influenced Layenne ideology. The first Europeans to come to the West Coast of Africa were Portuguese. They came to the area where the Lebu settled and established their presence on Goree Island in 1444. Initially they only built a chapel and a graveyard in the 1450's. So, before Goree Island became the famous place of the slave house, it was a religious center of sorts. Into the 16th and 17th centuries, Western Christianity in the form of Roman Catholicism progressed in Senegal.

Though Limamou Laye and his community were Muslims, they were surely aware of Christianity. The Catholic prefecture of St. Louis was established in the 18th century. Limamou Laye in his occupation as a fisherman often made trips by boat to St. Louis. Furthermore, Goree was close to the Lebu area. As stated above a chapel was there from the middle of the 15th century. I hypothesize that the ideas of a savior who returns to earth seeped into the Lebu collective imagination and as such influenced the reformulation of the Mahdi tradition.

Conclusion

The declaration that the Prophet Muhammad came back to earth through the birth of a man born of another race and ethnic identity is unique in Islam. The claims of the Layennes sends scholars of Islam and African History in a head scratching moment. Here I have presented a theory that the three elements of traditional Lebu religious beliefs, Islam, and Christianity converged upon the coast of present-day Senegal. The result was a co-mingling of ideas that produced the Lebu Mahdi Limamou Laye. A significant by-product of this proclamation was a renewal of fervor and orthodoxy in the practice of Islam among the followers of Limamou Laye. That fervor and orthodoxy has continued unabated for over 100 years into the 21st Century.

Grant Support: The author received no financial support for this work.

References/Kaynakça

- Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. New York: The Modern Library, 2002.
- Charles, Eunice. "Shaikh Amadu Ba and Jihad in Jolof." *The International Journal of African Historical Studies* 8, no. 3 (1975): 367-382.
- Clarke, Peter. *Mahdism in West Africa: The Ijebu Mahdiyya Movement*. London: Luzac Oriental, 1996.
- Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1994.

- Diop, Cheikh Anta. *Precolonial Black Africa*. Translated by Harold Salemson. Chicago: Chicago Review Press, 1988.
- Diouf, Mamadou. *Kajoor aux XIXe Siecle: Pouvoir ceddo et conquete colonial*. Paris, France: Karthala, 1990.
- Duchemin, G. J. "La Republique Lebou et le peuplement actuel de La Presqu'île du Cap- Vert." *Etudes senegalaises (IFAN)* 1 (1949): 289–304.
- Dumez, Richard, and Moustapha Ka. *Un village lebou dans la banlieue de Dakar*. Paris: United Nations, 2000.
- Fisher, Humphrey. "The Early Life and Pilgrimage of al-Hajj Muhammad al-Amin the Soninke (d. 1877)." *The Journal of African History* 11, no.1 (1970): 51–69.
- Laborde, Cecile. *La Confrerie Layenne et les Lebou du Senegal: Islam et culture traditionnelle en Afrique*. Bourdeaux: CEAN, 1995.
- Lovejoy, Paul, and J.S. Hogendorn. "Revolutionary Mahdism and the REsistance to Colonial Rule, 1905-1906." *The Journal of African History* 31, no. 2 (1990): 217–244.
- Njeuma, Martin Z. "Adamawa and Mahdism: The Career of Hayatu ibn Sa'id in Adamawa, 1878-1898." *Journal of African History* 12, no. 1 (1971): 61–77.
- Ross, Eric. "Christmas in Camberene, or How Muhammad Begets Jesus in Senegal." In *Muslims and Others in Sacred Places*, edited by Margaret Cormack, 74–107. New York: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199925049.003.0004.
- Sarr, El Hajj Malik. *Ajibou da Iyallah ou La vie exemplaire de Limamou Laye*. Dakar: Imprimerie Nouvelle, 1966.
- Sylla, Assane. *Les Prophetes Seydina Limamou Le Mahdi et Seydina Issa Rouhou Lahi*. Dakar: Imprimerie Saint-Paul, 1989.
- Umar, Muhammad. "Muslims' Eschatological Discourses on Colonialism in Northern Nigeria." *Journal of the American Academy of Religion* 67, no. 1 (1999): 59–84.
- Willis, John R. "Jihad fi Sabil Allah- Its Doctrinal Basis in Islam and Some Aspects of its Evolution in Nineteenth Century West Africa." *The Journal of African History* 8 (3): 395–415.
- Zempleni, Andras. "La dimension therapeutique du culte des rab Ndep Tuuru et Samp: Rites de possession chez les lebou et les wolofs." *Psychopathologie Africaine* 2, no. 3 (1966): 289–439.



darulfunun ilahiyat

RESEARCH ARTICLE / ARAŞTIRMA MAKALESİ

Submitted: 01.05.2018
Revision Requested: 24.05.2018
Last Revision Received: 05.02.2019
Accepted: 14.02.2019
Published Online: 20.06.2019

Aesthetics in *Surat al-Mulk*: Mathematical Typology as Metaphysical Mirror

Valerie Gonzalez¹

Abstract

Kur'an 67, *Surat al-Mulk* ('Surat of the Kingdom'), describes the seven heavens in a sharply contoured image. This cosmographic image is one of the few textual icons forming the 'Quranic literary iconography'. The divine light contained in a lamp within a niche in *Surat al-Nur* ('Surat of the Light', 24), or the glass *sarh* of Solomon's palace, in *Surat al-Naml* ('Surat of the Ants', 27), constitute other examples among these icons. This essay argues that, by means of the heavenly description, *Surat al-Mulk* conveys an aesthetic meaning that is pivotal to its religious rhetoric. As a complement, this study includes an examination of the surat's phraseology by the linguist Muhammad Husain Kazi.

Keywords

Surat al-Mulk • Islamic exegesis • Islamic aesthetics • Islamic philology Qur'anic literary iconography

Mülk Suresinde Estetik: Metafizik Ayna Olarak Matematiksel Tipoloji

Öz

Kur'an'ın 67. Suresi olan Mülk Suresi yedi cenneti keskin hatlı görüntülerle resmetmektedir. Bu kozmografik görüntü 'Kur'ani edebi tasvir' diye formüle edilen bazı metinsel simgelerin bir tanesidir. Nitekim 24. Sure olan Nur Suresi'nde geçen ve bir oyukta yer alan kandildeki ilahi nur; 27. Sure olan Naml suresindeki Süleyman'ın sarayındaki cam zemin gibi bu simgelere pek çok örnek verilebilir. Bu makale cennet tasvirleriyle Mülk Suresi'nin dini hitabette çok önemli bir estetik anlam taşıdığını iddia etmektedir. Ayrıca bu çalışma, bir dilbilimci olan Muhammed Hüseyin Kazi tarafından yapılan surelerin sözcük seçimi ile ilgili bir değerlendirmeyi de kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler

Mülk Suresi • İslam Tefsiri • İslam Estetiği • İslam Filolojisi Kur'ani Edebi Tasvir

1 Correspondence to: Valerie Gonzalez, SOAS University of London, Art History and Archaeology, Thornhaugh Street, Russell Square, London, WC1H 0XG, United Kingdom. Email: valerie.gonzalez152@googlemail.com. ORCID: 0000-0001-8259-900X

To cite this article: Valerie Gonzalez, "Aesthetics in Surat al-Mulk: Mathematical Typology as Metaphysical Mirror," *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 187-204. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0007>

©The Authors. Published by the İstanbul University under the terms of the Creative Commons Attribution License <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>, which permits unrestricted use, provided the original author and source are credited.

Introduction: A Quranic Textual Icon in 67:2-5

B-ismi-llāhi r-rahmāni r-rahīm

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ
الْغَفُورُ ﴿٢﴾

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ
فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ﴿٣﴾

ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾
وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا
لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴿٥﴾

“And He is the Almighty, the All-forgiving,

Who created seven heavens one upon another. Thou seest not in the creation of the All-Merciful any imperfection.

Return thy gaze; seest thou any fissure? Then return thy gaze again, and
Again, and thy gaze comes back to thee dazzled, aweary.

And we adorned the lower heaven with lamps [stars], and made them things
to stone satans;

And We prepared for them the chastisement of the blaze.”

Qur’an, Surat al-Mulk, Verses 2-5:

In the Qur’an, the description of objects and structures that we may call ‘the sacred analogous to artworks’, and variegated imageries imbued with beauty and other qualities appealing to the sensory faculties, attest to the function of aesthetics as an Islamic mode of knowledge transmission. This Quranic aesthetic content includes the vivid descriptions of the Paradise and its superlative amenities (Qur’an 18:31; 22:23; 35:33; 44:53; 76:12, 21; 22: 23), the image of the divine light contained in a lamp within a niche in *Surat al-Nur* (‘Surat of the Light’, 24), and the description of Solomon’s glass *sarh* by the king-prophet himself in *Surat al-Naml* (‘Surat of the Ants’, 27: 44). Constituting *ayat* sent by God to humankind,

these awe-inspiring Quranic objects, structures, and imageries support the divine speech's rhetoric and participate in the articulation of the relationship between the Creator and the faithful.¹ By extension, these *ayat* confirm that aesthetics is an essential fact of human existence. This essay examines the case of *Surat al-Mulk* ('Surat of the Kingdom', 67) that, alongside the aforementioned Quranic excerpts, relies on aesthetic semantics to build its religious rhetoric.²

Owing to its eschatological content, the surat's aesthetics revolves more precisely around cosmographic themes. Verses 2-5, in particular, deliver a rapturous picture of the seven heavens whose straightforward isotropic configuration allows the Qur'an's reader/auditor to visualize mentally. As it is known, in Islamic cosmography the earthly and celestial planes are configured in ascending successive strata subtended by the organizational scheme of the seen and the unseen. At the unseen superior level of this cosmogony sits the sublime superstructure of the seven heavenly spheres, one stacked upon the other in a perfect geometric order. Like the divine lamp, Solomon's *sarh* and other images of structures in the Qur'an, this polyspherical construction forms a textual icon in what can be called 'the Quranic literary iconography'.³ This image/icon, I argue, has the double function of rhetorical purveyor of the text's eschatology and of aesthetic paradigm in Islamic artistic creation. The argumentation supporting this statement will unfold along four lines of inquiry:

- 1) The definition of the surat's aesthetic phenomenology⁴;
- 2) The contextualization of the surat in the Quranic rhetoric of autoreferentiality;
- 3) The linguistic strategies employed by the surat to shape its rhetoric;
- 4) The surat's power of artistic semantization in the aesthetic form of

1 See the multiple meaning of the term '*aya*' (singular), '*ayat*' (plural), in Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel* (Leiden-Boston: Brill, 2014).

2 About the broad subject of Quranic rhetorics, see Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Styles* (London and New York: I. B. Tauris, 2001); Rosalind W. Gwynne, *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an* (London and New York: Routledge, Curzon, 2004); Issa J. Boullata, ed., *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (London and New York: Routledge, 2009); Michel Cuypers, "Structures rhétoriques des sourates 92 à 98", *Annales Islamologiques* 34 (2000): 95–138.

3 See the author's aesthetic exegesis of 27:44 (*Surat al-Naml*) in Valerie Gonzalez, *Le piège de Salomon, La pensée de l'art dans le Coran* (Paris: Albin Michel, Collection Chaire de l'IMA (Institut du Monde Arabe), 2001), and *Beauty and Islam, Aesthetics of Islamic Art and Architecture* (London, New York: IBTauris, 2001).

4 In its broader sense, aesthetic phenomenology refers to the mode of appearing of things and the experience they induce via perception. Concerning phenomenology and the arts, see Paul Crowther, *Phenomenology of the Visual Arts* (Stanford: Stanford University Press, 2011); and Joseph Pary, ed., *Art and Phenomenology* (London, New York: Routledge, 2010).

calligraphy in an architectural context: The Comares Hall in the Nasrid palaces of the Alhambra, Spain (thirteenth-fifteenth centuries).

Suprematist Phenomenology of the Quranic Seven Heavens

At the level of the text's apparent semantic, namely the literal meaning of the verses as it is expressed by the terminology, 67:2-5 depicts the Islamic heavenly cosmography as a mathematical topology, namely the aforementioned seven spheres in vertical arrangement. To the contemporary interdisciplinary and transcultural mind, this ultra-minimalist icon conjures up, in both terms of forms and spirit, Kasimir Malevitch's early twentieth-century Suprematist tableaux of floating squares, circles and rectangles.

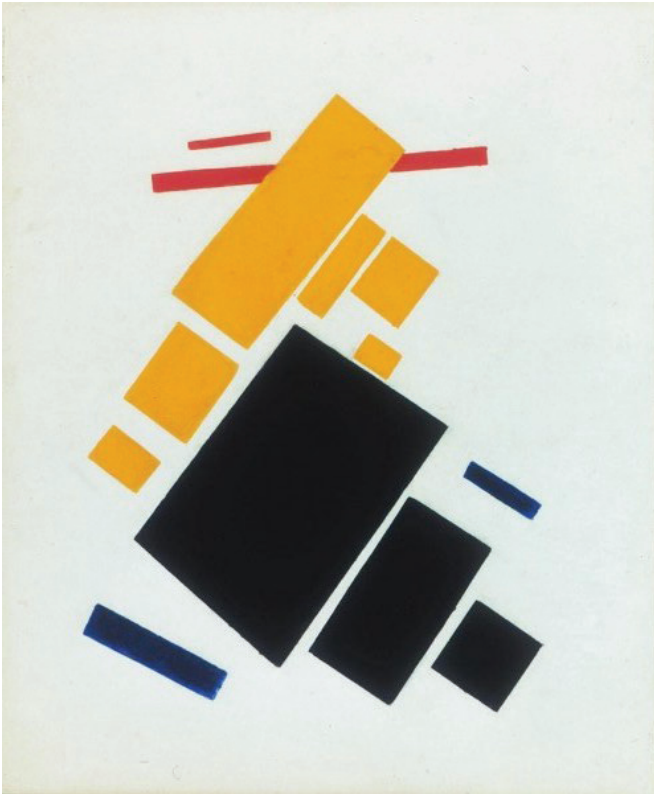


Figure 1

Kazimir Malevich. Suprematist Composition: Airplane Flying, 1915 (dated on reverse 1914). Oil on canvas. 22 7/8 x 19" (58.1 x 48.3 cm). MoMA, New York. Object number 248-1935. 1935 Acquisition confirmed in 1999 by agreement with the Estate of Kazimir Malevich and made possible with funds from the Mrs. John Hay Whitney Bequest (by exchange). ©2018The museum of Modern art. URL: <http://www.moma.org>.

Like in the ultra-minimalist Quranic celestial depiction, in Suprematism fundamental geometry presents itself as the sensible vector of a superior order of things, thus translating a pure essence in tangible concrete forms.⁵ The choice of mathematical topology in the Qur'an and of elementary shapes in the Russian artist's Suprematist artworks have a power of transcendental reduction that drives consciousness to the most extreme confines of thought, in the region of the sublime.⁶ However, while in non-Islamic contexts, and a fortiori in the context of Russian avant-garde, the sublime and this notion of order may be variously conceptualized, in Islam these metaphysical concepts refer to the divine essence and creation in the absolute.⁷ The textual image of the seven spheres also possesses the unique ontological specificity of being the exact reflection, by means of verbal description, of something that exists in the sacred cosmogony of Islam, whereas Suprematist constructions only exist within the mundane reality of their own artistic forms and their human-social background.

This parallel between a scriptural depiction such as the heavenly picture of Qur'an 67:2-5 and man-made visual constructs makes further sense as, throughout His message, God renders accessible and tangible His unattainable truths by humanly graspable means, be they parables, metaphors or visualizing imageries inscribed in the human life condition. Whether the Holy Book describes Paradise in the imaginable material terms of an idyllic landscape, the divine presence in the

5 The attributive adjective "ultra minimalist" alludes to the specific perceptual qualities presented by the works of the twentieth-century Western artistic movements of 'Minimalism', 'Suprematism' and 'Constructivism'. These works are 'detached from utilitarian purposes and removed from the ideological function of representation', quoted from 'Minimalism', excerpted from Nikos Stangos, ed., *Concepts of Modern Art, From Fauvism to Postmodernism* (London, New York: Thames and Hudson, 2001), 244. The famous Russian painter Kasimir Malevitch is the founder of the minimalist current, after Cubism. He created the radically abstract movement called 'Suprematism'. His picture of a black square on a white background is the emblem of Suprematist art. See Matthew Drutt, *Malevitch, Kazimir: Suprematism* (New York: Guggenheim Museum Publications, 2003), and Tanya Sirakovitch, ed., *Victory over the Sun, Russian Avant-Garde and Beyond*, catalogue of the exhibition (The Israel Museum, Jerusalem, Winter 2018-Spring 2019).

6 See Rudolf Bernet, "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject," in *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, ed. Theodore Kisiel and John van Buren (Albany: SUNY Press, 1994), 245-68; and Rudolf Bernet, Iso Kern, and Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993). See also this website: <https://www.iep.utm.edu/phen-red/>

7 On Islamic metaphysics see: Mehdi Ha'iri Yazdi, *Universal Science: An Introduction to Islamic Metaphysics* (Leiden: Brill, 2017); and as an example of mystic text see Mulla Sadra, *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*, trans. Seyyed, Hossein Nasr (Chicago: The University of Chicago Press, 2014).

form of an eternal flame shining through a glass lamp, or the heavenly kingdom in the scientific terms of a geometric application, this literary iconography is endowed with the approachability of the sensible. It projects what I would call the Islamic incommensurable unseen ‘meta-reality’ in the familiar mirror of the phenomenal world.⁸ In sum, the Quranic icons function as Islamic metaphysical mirrors.

Being the truthful description of the Islamic meta-reality of the heavens, the seven spheres’ flawless geometric topology in *surat al-Mulk* epitomizes, manifests and visualizes the structural perfection of God’s edifice, the universe, praised and described in concrete terms throughout the Qur’an. This structural perfection itself echoes the ethical perfection of the divine prescriptions and commandments whose fulfillment or non-fulfillment will determine Man’s fate in the afterlife, as the surat amply expounds it. Consequently, the heavenly icon is instrumental to the semantic transitive relationship between cosmology, deontology and eschatology that shapes the rhetoric of Qur’an 67.

The Suprematist phenomenology of the heavenly icon is more broadly significant of the fluidity of the Islamic order of things, despite the absolute abstraction of God in Islamic ontotheology.⁹ Without masking the cosmogonic hierarchical organization and its partition between the seen and the unseen, this phenomenology signals, through the apprehensible configuration of elementary geometric forms, that the mundane reality is coextensive of the divine creation’s ungraspable meta-reality, and concreteness consubstantial with the sublime. The cosmographic iconography thus plays a key part in the *ayat*-based binding contract of faith instituted by the Qur’an, whereby God’s unimagability and unrepresentability does not engender an abysmal feeling of human loneliness. For this reason, the icon in question as well as the whole of the Quranic aesthetic-artistic imagery constitute what is called in new aesthetics ‘relational forms’.¹⁰ As such, they also have the status of aesthetic paradigm both in the Muslim aesthetic consciousness and in the factuality of Muslim artistic creation.

8 I use this well-known philosophical word ‘meta-reality’ in thinking about the Argentinian writer Jorge-Luis Borges who invented the term ‘irreality’ to describe the imagined reality in poetic works. See, for example, Jorge Luis Borges, *Labyrinths, Selected Stories and Other Writings* (London: Penguins Classics, 2000).

9 Ontotheology in philosophy is both the ontology of the divine and the theology of being.

10 About ‘new aesthetics’, a branch of aesthetic philosophy that emerged in the eighties, see Nicolas Bourriaud, *Relational Aesthetics* (Dijon: Les Presses du Réel, 1998); Charles Altieri, *The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects* (Ithaca: Cornell University Press, 2003).

The Icon of the Seven Spheres as Aesthetic Paradigm

Although their divine origin confers upon the Quranic imageries the sacred status of inimitable aesthetic entities, they do function as paradigms for the arts. They do so in the double sense that they forge a system of aesthetic norms and values, while inspiring and stimulating, not an imitation or representation of these imageries, but the creation of analogous visual forms in the human realm.¹¹ An exception to this rule is the literal representation of Surat al-Nur's lamp image on various media, carpets, tombstones, etc.

Thus, the textual picture of the seven spheres posits the infallibility of the mathematic order and its applications as supreme Islamic aesthetic norm of beauty and perfection. This norm, promoting the intertwinement of science and art, has evidently governed the artistic practice at all periods and in all the geopolitical spaces of Islam. The systematic use and research in applied mathematics for the purpose of art-making have notably produced the unique geometric aesthetic of the *muqarnas*.¹² The quality of isotropy, the sense of proportion and symmetry, and the geometric deductive system that generates infinitely variegated designs, all these features undoubtedly establish a metaphysical linkage to this Quranic concept of a mathematically organized construction as a proof of the incommensurable impeccability of the divine order.

11 A discussion of this crucial point about the non-representational property of Islamic artistic creation would take us too far from the present topic of inquiry, yet it is essential to make the statement and underscore the fundamental difference between imitation or representation and the creation of analogous to models/paradigms.

12 For the most scientific reading of geometric designs in Islamic art see Peter Lu, and Paul J. Steinhardt, "Decagonal and Quasicrystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture," *Science* 315 (February 2007): 1106-10. DOI: 10.1126/science.1135491.

<http://www.sciencemag.org/content/315/5815/110>



Figure 2

Sultan Han, caravanserai, porch of the main entrance, Seldjuk art, 13th-century, Aksaray province, Turkey. Photo in the public domain.

The Aesthetic Act of Scrutinizing in Surat-al-Mulk

Another key element in the surat reinforces its paradigmatic quality in relation to the artistic practice, namely the engagement of seeing as both a bodily act and exercise of consciousness. The summoning of the faithful 's gaze in the surat anchors its aesthetic rhetoric more deeply in empiricism:

“Return thy gaze; seest thou any fissure? Then return thy gaze again, and again, and thy gaze comes back to thee dazzled, weary.”

The gaze in Islam is the polyvalent instrument of perception and consciousness.¹³ In the surat, it is called upon to exert its inseparable carnal and mental cognitive capacities in order to acknowledge the wonder of the universe crowned by the sublime seven-sphere superstructure. This phenomenology of the gaze activated by divine summation constitutes a consciousness-awakening rhetorical device. It gives access, through the ecstatic visualization and cognizance of the heavens' hyper lucid mathematical constitution, to the surat' metaphysical pronouncements about God's agenda for humankind in the afterlife. Consequently, the text's force of persuasion resides not only in the powerful cosmographic icon itself, but also in the prescription concerning the exact manner of visual perception this icon requires in order to be fully understood as an aesthetic entity bearing religious meanings. That manner indeed is not a simple act of gazing, but an intense scopic scrutinization.¹⁴ In this respect, *Surat al-Mulk*, Verses 2-5 and *Surat-Al-Naml*, Verse 44 are very similar, as they share this strongly empirical feature appealing to the human carnal reality of aesthetic experience.

Aesthetic Experience in Qur'an 67 and 27

Qur'an 27: 44: "She was invited to enter the court.

When she saw it, she took it for a sheet of water,
and uncovered her legs.

Solomon told her: 'this is a court paved with tiles of glass.'

'O Lord', she said, 'I have wronged myself,

and I submit to the Lord of all the worlds with Solomon'''.¹⁵

Both surats signify complex religious ideations through the powerfully eloquent description of an aesthetic object, and both provide the phenomenological scenario of the experience this object induces and/or requires. While, in *Surat al-Mulk*, God's order to scrutinize twice the compound of spheres in the vain goal of detecting a flaw conveys eschatological meanings, in *Surat al-Naml*, the Queen of Sheba's optical illusion in Solomon's glass palace (she sees water instead of glass) metaphorizes the fallacy of idolatry and the triumph of the true religion,

13 This is amply discussed in the *falsafa*, notably by al-Ghazali. See José Miguel Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through Al-Andalus* (Leiden: Brill, 2017).

14 Reza-Shah Kazemi, "Divine Beatitude: Supreme Archetype of Aesthetic Experience," in ed. Barry McDonald, *Seeing God Everywhere: Essays on Nature and the Sacred* (Bloomington, IN: World Wisdom, 2003), 215-26.

15 *Qur'an*, trans. Ahmed 'Ali (Princeton, NJ: Princeton University Press 1989). See Valerie Gonzalez, "The Aesthetics of the Solomonic Parable in the Qur'an," in *Beauty and Islam*, 26-42, and *Le piège de Salomon, la pensée de l'art dans le Coran* (Paris: Albin Michel, 2002).

Islam. Furthermore, in both Quranic excerpts an extraordinary masterpiece of geometric construction commands the narrative: the towering seven spheres and the isotropic crystalline decoration of glass pieces in the Solomonic abode (*sahr*). Consequently, it can be asserted that the two Quranic excerpts promote geometric design as an ideal mode of art making. The turning of mathematical typologies into an Islamic art form attests to the application of this ideal.

This is not to say, again, that the Islamic geometric designs ‘represent’ or ‘symbolize’ the divine order underlying the Quranic descriptions of sacred aesthetic constructs. Against the Eurocentric mainstream scholarship that still endorses representational modes of reading Islamic art, I assert that the process of Quranic aesthetic exemplification instead operates at a purely inspirational and conceptual level. It is of utter importance, it seems to me, to grasp this non-representational nature of artistic intentionality in Islam, as these designs forge a humanly created aesthetic space for the purpose of fulfilling human needs of expression, on the basis of a hyper-conscious separation between human and divine creation. This metaphysical separation severely stifles any desire to replicate the Quranic imagery, to some exceptions such as the commonly pictured lamp in a niche motif, for reasons to be figured out. On the other hand, this separation allows for a profoundly meaningful connection between the two creations that I would describe in terms of ‘resonance’.

In sum, although the Islamic geometric aesthetic materialities are essentially a mute art form free of symbols and discourse, they constitute ‘applications’ of the Islamic principles, norms and values established by the Quranic aesthetic narratives. As such, they are ‘Islamic’ and operate in the domain of spirituality as anagogical stimuli. To frame this statement in the current context of ‘new religious studies’, Islamic geometric ornament falls under the sign of ‘religious materialism’.¹⁶

The Aesthetic Argument as Strategy of Quranic Autoreferentiality

The studies have unraveled one of the Qur’an’s main literary ipseitic traits, namely autoreferentiality or reflexivity.¹⁷ The Holy Book of Islam is autoreferential

16 About the new material turn in religious studies in general, see Tamsin Jones, “New Materialism and the Study of Religion,” in ed. Joerg Rieger and Edward Waggoner, *Religious Experience and New Materialism: Movement Matters* (Springer International Publishing, 2017), 1-23. <https://link.springer.com>

17 Among numerous books and articles on this subject, see Daniel A. Madigan, *The Qur’an’s Self-image: Writing and Authority in Islam’s Scripture* (Princeton: Princeton University Press, 2001), the most recent monograph (cited above) being Anne-Sylvie Boisliveau, *Le Coran par lui-même*.

inasmuch it defines its own cognitive status and sacred ontology as supreme authoritative religious scripture. It does so by means of rhetorical devices and processes of its own choice. This rhetorical apparatus consists of a specific lexicon including, among others highly polysemic words, *ayat*, *dhikr*, *kitab* or *qur'an*, and of diverse argumentative strategies. For example, the systematic use of binaries posits unambiguously the true and the good in and of the Qur'an, as opposed to the false and the wrong of its detractors' claims and objections. This scheme of dualities notably supports the articulation of the recurrent accusative discourse about the alteration of Judeo-Christian scriptures versus the ultimate pure truth of the Qur'an. Another rhetorical and autoreferential strategy is the 'metatext' within the text. This metatext consists of disseminated commentaries throughout the Qur'an that are exclusively dedicated to the demonstration of its message's divine origin.

In addition to parables, metaphors and stories with double semantic structure, the rich Quranic imagery like the geometric icons in *Surat al-Mulk* and *Surat al-Naml*, forms a substantial part of this unprecedented autoreferential apparatus meant to single out the Quranic discourse within the chain of the divine messages sent to Man through the intermediary of the prophets, from Adam to Muhammad. In other words, another function of *Surat al-Mulk*'s aesthetic rhetoric is to assert the Qur'an superiority as the final *ayat*. A thorough aesthetics-focused comparison between the aesthetic imagery in the Torah, the Christian Bible and the Qur'an is certainly needed to support this point. To my knowledge, such a comparison is yet to be made. However, I believe it is important to inscribe this and any Quranic aesthetic exegesis in the framework of the Qur'an as a unique sacred scriptural construct with a complex background, whose reflexive feature constitutes a fundamental ontological determinant.

Muhammad Husain Kazi's Philological Study of *Surat al-Mulk*

Special credit must be given to Muhammad Husain Kazi who provided me with his study of the rhetoric (*balagha*) of verses 1-5, as I was preparing this essay on *Surat al-Mulk*.¹⁸ The following account is a summary of this study.

Thus, in 67: 1-5, Kazi detects two chief features that beautify the text. The first feature is the shift of 'text voicing', if we may say. In a clear instance of autoreferential authorship, in the first three verses God speaks about Himself in the third person, using pronouns without introducing Himself by name. In the

¹⁸ To my knowledge, Kazi's analysis remains unpublished. It was indeed initially given to me to supplement this aesthetic study of *Surat al-Mulk*. I am most grateful for his contribution.

middle of the third verse, the pronoun yields to one of God's names, *al-Rahmān*. This change highlights His bestowing of His *rahmat* upon His human creation, thus emphasizing what was stated in the opening verse, namely the correlation between God's *barakat* and His kingship and ownership over His dominion, as well as His omnipotence. Within this frame, the reader/auditor are repeatedly told about God's omnipotence, while being intermittently addressed individually in a direct manner so as to be informed and firmly reminded about the purpose of existence in this world and in the life to come.

Another shift occurs in the fifth verse, this time from the third person to the first person, as God now uses the regal 'We', following the presentation of His divine status in the preceding verses, marked by the assertion about His magnificence and perfection. In the third verse, the 'We' is then again replaced by the second person singular.

The second chief feature lies in the subtle manner with which God interacts with every addressee in order to convince him or her of the Qur'an's truthfulness and authenticity. The semantic manipulation that crafts this relationship between God and humankind rests upon a skillful linguistic organization of the text, and a particular choice of terminology and phraseology. To begin, the theme of *Surat al-Mulk* itself is declared in the opening verse:

67:1: "Blessed is He in whose hand is dominion, and He is over all things competent."

The ensuing twenty-nine verses appear fluidly branching out from this first declarative statement. Then, the second and third verses begin with self-descriptions of God variously phrased, notably by means of relative pronouns. 'Tabāraka is the One who [...]; who [...]; who [...].' The repetition of the relative pronoun 'who' reinforces the hyperbolic verbal form 'tabāraka', as well as the sonic quality of the text.

Tabāraka is one of the terms with which God designates Himself in the Qur'an. It means 'the one who is the absolute king reigning over the entire dominion that is the universe, and the one to whom belongs ownership of everything within this dominion'. He, God, is thus free to do as He pleases with His property, and our experience of life manifests His being *tabāraka*. Consequently, *tabāraka* suggests that God is, in the absolute, the one and only source of all goodness and blessings, and by inference, the almighty giver of life and death. This principle underlies the surat's eschatology explained in detail throughout the verses, although the single word '*mulk*' encompasses all these ideas revolving around the trope of divine omnipotence.

Mirroring the entire Qur'an itself in this regard, Surat al-Mulk aims to neutralize any doubt about these claims of divine omnipotence. To do so, it resorts to the incessant reiteration of the general principle proclaimed in the phrasing, 'And He alone, is over each and everything, omnipotent.' Here, the preposition emphasizes God's mighty power over each and every thing, while the hyperbolic form of '*Qādir*' suggests that this omnipotence is also timeless. The being that is *tabāraka* is thus not introduced by name, but rather by a powerful description using this relative pronoun 'who'.

Verse 3 features the first instance of one of God's beautiful names in the surat, namely *al-Rahmān*, the most compassionate and merciful, the only name that He uses as a substitute to Allah. The locution, 'the creation of *al-Rahmān*', implies that His *rahmat* (His mercy), like *tabāraka* earlier in the surat, flows throughout His creation.

Then, to prove the perfection of His/The creation, God commands the addressee to 'look at' it very carefully. This command is meant to dissipate any doubt the addressee might harbor, and to unsettle the obstinate disbelievers of Mecca who have been hostile to Prophet Muhammad's transmission of the divine message at the time of the surat's revelation. God insists and heightens the challenge by commanding to look again, 'Do you see even the slightest crack?', thereby forcing the doubtful or disbeliever to acknowledge their failure. The metaphorical terminology of Verse 4 to signify this double act of seeing deserves particular attention.

The term '*karratayn*', derived from the root word '*karr*', is often used to describe someone who retreats from a battle, only to charge and lay assault once again. In the Quranic context, this word paints a lively metaphorical image of the addressee laying assault on the creation of *al-Rahmān*, retreating, and then returning once again upon God's command. The fair outcome of these continuous assaults depend on the human faculty of *basar*, namely the cognitive faculty that allows one to lucidly see the reality of things. After attempting to challenge the truth of this reality, the addressee will necessarily coil back, perplexed, chidden and driven away like an animal, as the word *khāsi*' implies by connotation. The defeated gazer will be extremely fatigued and exhausted like a camel; an animal capable of traveling for days in the desert, but that slowly loses its energy during the long journey, eventually ending up unable to move.

In Verse 5, God speaks in the first person in using the 'regal We' that commands veneration and respect. Having established the flawless nature of His creation, He now turns the addressee's attention toward another example of His

omnipotence in a poetic manner, by pointing to the observable beauty of the celestial domain:

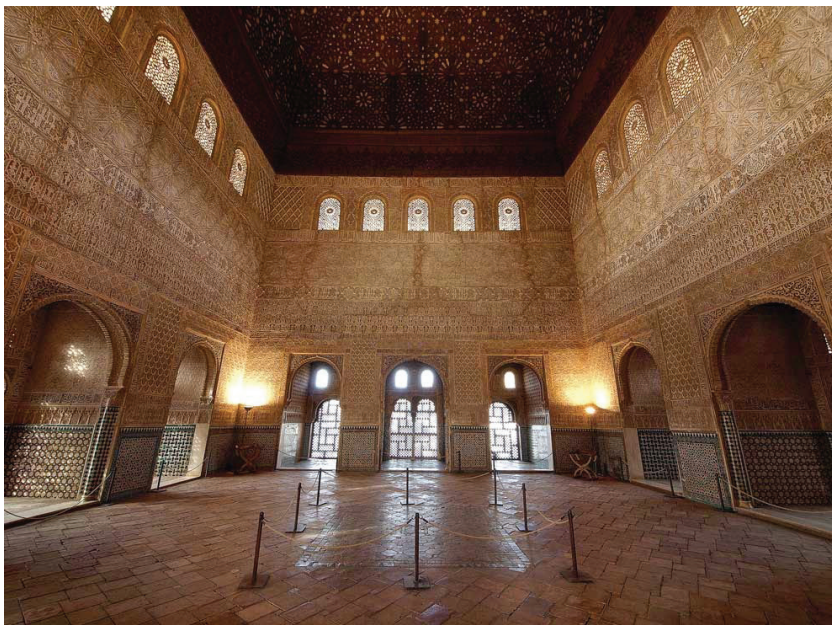
“And indeed, without doubt, We, the Magnificent, have adorned the lowest and nearest heaven with countless lamps.”

Here God likens the stars to lamps, thereby alluding to the beautiful objects with which traditionally Arabs love to adorn their homes. The stars’ light has also the highly poetic and awe-inspiring ability to pierce the dark night without eliminating darkness. The broken plural form in the verse signifies that the stars are countless, while the indefinite form refers to the uniqueness of these celestial lamps occupying the space of the nearest heaven. Furthermore, the verse indicates that the stars-lamps have the ability to ward off the devils. It skillfully weaves the evocation of this superpower with the stipulation about the life to come, thus inspiring further awe and devotion.

Now let us imagine and analyze the cognitive effects that surat al-Mulk produces in the aesthetic context of a lavishly decorated masterpiece of Islamic architecture.

The Architectural-Calligraphic Staging of *Surat al-Mulk* in the Alhambra’s Comares Hall

A calligraphic band formulating the entire *Surat al-Mulk* adorns the square basis of the Comares Hall’s domed ceiling in the Nasrid palace of the Alhambra, Granada, fourteenth-century, Al-Andalus.



Figures 3-4

The Comares Hall, Alhambra, art Nasrid, fourteenth-century, Granada, Spain. Photos in public domain.

The primal intention of inscribing this particular surat on the walls of the audience room was obviously to produce a political-religious discourse centered on the trope of kingship. In this context, the surat function as a reminder about the

nature of power. As grand as the Nasrid dynasty may present itself to the world, as Muslims they remain the humble servants of God. In this sense, the surat's presence in this location posits the Andalusī rulers as the most trustful Muslim guardians of God's message.

In aesthetic terms, this presence turns the reception of the Quranic excerpt into a 'total' experience of a 'total art' or *Gesamtkunstwerk*, as Richard Wagner, the inventor of this concept, described multisensory aesthetic configurations involving the multiple cognitive faculties of hearing, reading, seeing and feeling.¹⁹ Framed by the profuse architectural geometric décor, the calligraphy amplifies the surat's aesthetic dimension and expands the terrain of experience of its textual phenomenology to the sensory concreteness of art. As the viewers are thus bodily induced to encounter the truth of God through the awesome perception of the man-made artistic-visual scenography, they become the living recipient of this Islamic aesthetic 'resonance' between the world of words and the world of forms.²⁰ Precisely, while making of God's message an experience at both the noetic and perceptual level, this resonance still maintains the metaphysical separation between the human and divine realm. Although the surat's calligraphy is not directly legible due to its placement high above eye level, the architectural project was purposely designed to produce these multiple cognitions in resonance with one another; the awareness of the surat's presence on the walls and/or the actual recitation of the text within the premises would suffice for these interactive cognitions to occur. A simple sketching of this 'total phenomenology' will make the point clear.

The sensory stimulation effected by the architectural space and its mathematical typologies, to which the calligraphic linear forms fully contribute, intensifies the visualizing mental stimulation provoked by the surat's iconography and the

19 'Total' refers to the concept of *Gesamtkunstwerk*, 'total art', that the German composer Richard Wagner invented in his 1849 aesthetic essays. In his vision of opera, all the arts, musical, visual and performative, would be united for a total spectacle. See Anke Finger and Danielle Follett, ed., *The Aesthetics of the Total Artwork: On Borders and Fragments* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011).

20 Although Islamic art historians tend to confuse metaphorical projection by the viewer with the actual representation in the forms, it must be noted that these two modes of visual expression do not operate in the same way. In the Alhambra, nothing indicates that the Comares' ceiling represents the seven heavens described in 67: 2-5. See my argumentation on this very important point in: Valerie Gonzalez, "The Hermeneutics of Islamic Ornament: The Example of the Alhambra," in ed. Sabine Schmidtke, *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton 1935-2018* (Piscataway: Gorgias Press, 2018), 375-88; Chapter 3, *Beauty and Islam*; and "The Comares Hall in the Alhambra and James Turrell's Space that Sees: A comparison of Aesthetic Phenomenology," *Muqarnas* 20 (2003): 253-78.

divine summation to scrutinize the heavenly superstructure. In adding to these stimulations the Quranic recitation's power of voice and sound, the aesthetic configuration in the Comares Hall becomes like a Wagnerian *Gesamtkunstwerk*, a 'total artwork' for a spiritual and noetic awakening through sensory ecstasi. The surat itself then becomes the center of a complex verbal and visual multidirectional phenomenology of mystic elevation and anagogical elation.

Conclusion

A last reflection on *Surat al-Mulk* will serve as a conclusion to this essay. As the conveyor of a powerful Quranic icon and sacred inspirational model for geometric design in the arts, this surat raises the broad question of the workings and meaning of Islamic ornament, characterized by sophisticated geometric layouts and networks. Could not we argue that, similarly to the minimalist depiction of the seven heavens, ornamental expression in Islam offers a non-discursive albeit participatory and highly cognitive experience? My view is that the Islamic geometric designs mainly address sense perception, in the same way as the Quranic heavenly icon that suspends the surat's explanatory discourse to displace the attention on its forms as another mode of knowledge acquisition, a cognitive mode of empirical order. Through the felt space of geometric ornament, like through the scrutinized space of the seven spheres in *Surat al-Mulk*, it is indeed the conscious relationship to God that constructs itself.

References/Kaynakça

- Abdel Haleem, Muhammad. *Understanding the Qur'an: Themes and Styles*. London and New York: I. B. Tauris, 2001.
- Altieri, Charles. *The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Bernet, Rudolf. "Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject", In *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, edited by Theodore Kisiel and John van Buren, 245-268. Albany: SUNY Press, 1994.
- Bernet, Rudolf, Kern, Iso, and Marbach, E duard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- Boisliveau, Anne-Sylvie. *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*. Leiden: Brill, 2014.
- Borges, Jorje Luis. *Labyrinths, Selected Stories and Other Writings*. London: Penguins Classics, 2000.
- Boullata, Issa J., ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*. London and New York: Routledge, 2009.
- Bourriaud, Nicolas. *Relational Aesthetics*. Dijon: Les Presses du Réel, 1998.

- Crowther, Paul. *Phenomenology of the Visual Arts*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Cuypers, Michel. "Structures rhétoriques des sourates 92 à 98." *Annales Islamologiques* 34 (2000): 95–138.
- Druitt, Matthew. *Malevitch, Kazimir: Suprematism*. New York: Guggenheim Museum Publications, 2003.
- Finger, Anke, and Follett, Danielle, ed. *The Aesthetics of the Total Artwork: On Borders and Fragments*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011.
- Gonzalez, Valerie. *Beauty and Islam, Aesthetics of Islamic Art and Architecture*. London, New York: IBTauris, 2001.
- Gonzalez, Valerie. *Le piège de Salomon, la pensée de l'art dans le Coran*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Gonzalez, Valerie. "The Comares Hall in the Alhambra and James Turrell's Space that Sees: A comparison of Aesthetic Phenomenology." *Muqarnas* 20 (2003): 253-78.
- Gonzalez, Valerie. "The Hermeneutics of Islamic Ornament: The Example of the Alhambra." In *Studying the Near and Middle East at the Institute for Advanced Study, Princeton 1935-2018*, edited by Sabine Schmidtke, 375-388. Piscataway: Gorgias Press.
- Gwynne, Rosalind W. *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an*. London and New York: Routledge, Curzon, 2004.
- Ha'iri Yazdi, Mehdi. *Universal Science: An Introduction to Islamic Metaphysics*. Leiden: Brill, 2017.
- Jones, Tamsin. "New Materialism and the Study of Religion." In *Religious Experience and New Materialism: Movement Matters*, edited by Joerg Rieger and Edward Waggoner. Springer International Publishing, 2017, 1-23. <https://link.springer.com>.
- Kazemi, Reza-Shah. "Divine Beatitude: Supreme Archetype of Aesthetic Experience." In *Seeing God Everywhere: Essays on Nature and the Sacred*, edited by Barry McDonald, 215-226. Bloomington: World Wisdom, 2003.
- Lu, Peter and Steinhardt, Paul J. "Decagonal and Quasicrystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture." *Science* 315 (February 2007): 1106-10. DOI: 10.1126/science.1135491. <http://www.sciencemag.org/content/315/5815/1106>.
- Madigan, Daniel A. *The Qur'an's Self-image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- "Minimalism." In *Concepts of Modern Art, From Fauvism to Postmodernism*, edited by Nikos Stangos. London, New York: Thames and Hudson, 2001, 244.
- Mulla, Sadra. *Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*. Translated by Seyyed, Hossein Nasr. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- Pary, Joseph, ed. *Art and Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2010.
- Puerta Vilchez, José Miguel. *Aesthetics in Arabic Thought from Pre-Islamic Arabia through Al-Andalus*. Leiden: Brill, 2017.
- Qur'an*. translated by Ahmed 'Ali. Princeton: Princeton University Press 1989.
- Sirakovitch, Tanya, ed. *Victory over the Sun, Russian Avant-Garde and Beyond*. The Israel Museum, Jerusalem. Catalogue of the exhibition Winter 2018-Spring 2019.



مبادئ في التربية الأخلاقية للأبناء في ضوء القصص القرآني

Mohammad Jaber Thalgi¹

محمد جابر ثلجي

الملخص

تقع التربية الأخلاقية للأبناء في مقدمة التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، لا سيما بعد دخول مجموعة من المؤثرات الاجتماعية والتكنولوجية والإعلامية السلبية في تكوين العناصر الثقافية للأجيال. وتعرض آيات القصص القرآني مجموعة متنوعة وشاملة لمبادئ التربية الأخلاقية للأبناء، ويهدف هذا البحث إلى عرض هذه المبادئ التي وردت في قصص إبراهيم ويوسف ونوح ولقمان الحكيم -عليهم السلام-، من خلال بيان سماتها وتحليلها واستخراج قواعد التربية الأخلاقية التي تحتويها، وقد توصل البحث إلى مجموعة من المبادئ التربوية المتعلقة بتربية الأبناء التي عرضتها هذه القصص. ومن أهم المبادئ التي توصل إليها البحث: استخدام الأسلوب الحكيم المستند على اللطف والأدلة المنطقية لدعوة غير المسلمين أو العاصين في الأسرة، وتنمية شخصية الابن من خلال استخدام أسلوب الأوامر غير المباشرة، واستخدام لغة التحبب والعاطفة أثناء الحوار الأسري، والتوازن بين الترغيب والترهيب في خطاب الأبناء، واستخدام أسلوب الشرح التوضيحي للابن في عملية الوعظ والارشاد وفي عملية البناء الأخلاقي؛ وللأب دور أساسي في البناء الإيماني والتعبدي للأبناء، خصوصاً في دعوة أبنائه لأداء الصلاة، وللأبوين دور في حماية أبنائهما من التحاسد من خلال إظهار التوازن في الاهتمام العاطفي بين الأبناء، وأهمية أن يتربى الأبناء على خلق الصبر، واحترام الابن للأب وللأم في صغره ليستمر في كبره، وأهمية العلاقة التوافقية بين الأب والأم وأفراد الأسرة من أجل أسرة متعاونة سعيدة. وإن حاجات الطفل الإيمانية والتعبدية والنفسية والمادية والاجتماعية هي حاجات متكاملة ومعتبرة، وأهمية دور الأب في ملاحظة السلوكيات المنحرفة للابن العاق ومحاوله هدايته بالأساليب الحكيمه.

الكلمات المفتاحية: التربية الإسلامية، مبادئ التربية، التربية الأخلاقية، تربية الأبناء، القصص القرآني.

Kur'an Kısaları Işığında Çocukların Ahlâk Eğitiminde İlkeler

Öz

İslam toplumunda çocukların ahlak eğitimi; önemli sorunların başında gelmektedir. Özellikle toplum, teknoloji ve iletişim araçlarından kaynaklanan olumsuzlukların kültürel yapının oluşumundaki etkisiyle bu sorunlar daha da büyümüştür. Kur'an'da yer alan peygamber kıssaları, çocuklara yönelik çeşitli ve kapsamlı ahlak eğitim ilkeleri sunmaktadır. Bu çalışmada, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Nuh ve Hz. Lokman kıssalarında ahlak eğitimine dönük ilkeleri incelemeyi hedeflemektedir. Çalışmada çocukların ahlak eğitimi ile ilgili, pek çok prensip elde edilmiş olup başlıcaları şunlardır: Ailedeki gerek gayri müslim gerekse olumsuz tutuma sahip fertlerin İslâm'a davet edilmesinde yumuşak bir üslup ve makul delillere dayanan hikemî yöntemlerin kullanılması; çocuğun karakterinin geliştirilmesi arzu ve isteklerin doğrudan değil dolaylı bir söylemle dile getirilmesi; aile ilişkilerinde sevgi ve hoşgörü dilinin hakim kılınması; çocuklara hitapta bulunurken ödül ve ceza dengesinin gözetilmesi; cocuğa öğüt verirken, onu yönlendirirken ve cocuğun ahlaki yönünü inşa ederken ikna edici ve açıklayıcı bir dil kullanılması.

Ayrıca, çocuğun inanç ve ibadet hayatında, özellikle namaza yönlendirilmesinde babanın belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Bunun yanında, çocuklar arasında kıskançlığa meydan vermemek için sevgide adaleti gözetmesi ve çocuklarına zorluklarla baş etmeyi ve mücadelede sabırlı olmayı öğretmesi gerekir. Büyükeline karşı saygılı olmayı öğretmenin yanında aile efradı arasında yardımlaşma ve uyumu sağlamalıdır. Kur'an kıssalarının öğrettiği gibi, ruhsal, bedensel, sosyal ve bilişsel ihtiyaçlar bir bütün olarak ele alınmalı ve çocuğun ailedeki olumsuz tutum ve davranışları uygun yöntemlerle düzeltilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi • Eğitim ilkeleri • Ahlak Eğitimi yöntemleri • Çocuk eğitimi • Kur'an kıssaları

1 Correspondence to: Mohammad Jaber Thalgi (Dr.), Yarmouk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Islamic Studies, Irbid- Jordan. Email: mohammed.t@yu.edu.jo ORCID: 0000-0002-8753-4878

To cite this article: Mohammad Jaber Thalgi, "Principles in the Moral Education of Children in the light of Qur'anic Stories," *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 205-230. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0049>

Principles in the Moral Education of Children in the light of Qur'anic Stories

Abstract

The moral education of children is at the forefront of the challenges faced by Islamic societies and, more especially, after the increased number of negative social and technological influences on cultural elements of the generations. The verses of Qur'anic stories display diverse and comprehensive models related to family relationships. This article aims to show the principles in the moral education of children in the stories of Abraham, Joseph, Noah and Lukman Hakim -peace be upon them- by indicating their characteristics and by extracting and analyzing their educational implications. The most important principles, which this article discusses, are: the use of the wise method, based on kindness and logical evidence, in dealing with non-Muslims in the same family; the importance of developing the child's personality through using the indirect orders method; using graininess language during family dialogue; the balance between encouragement and intimidation in disciplining children; protecting children from offending each other by making them aware of achieving a balance in their interest; getting children to be patient; showing respect for the father and mother; the importance of a harmonious relationship between the father and mother and family members in order to achieve a happy family; ensuring that the child's religious, psychological, physical and social needs are considered and integrated; and using a gentle and judicious approach to children who seem stubborn and misguided.

Keywords

Islamic Education • Principles of Education • Moral Education • Childhood education • Qur'anic stories

Extended Summary

Religion is an important factor in guiding families on how to raise their children according to most societies' ethical standards. For Islamic societies, the Qur'an is a major cultural and educational source. The Qur'an contains general principles to refine the behavior of children; these include direct instructions and what is derived from the Quranic stories. At the time of the coming of Islam, the verses of the Qur'an criticized the negative treatment of children before Islam. These were such as: raising them to perform idolatry; their mistreatment; and segregating males and females and killing children due to poverty or killing females after birth as a Arab custom before Islam.

The reason for choosing the stories in the Qur'an as the subject of this article is that the subjects of these stories have taken on board a large number of the general topics of the Qur'an. Also, they are among the basic sources used to clarify ethical standards. These ethical principles are considered to be a human partnership of believers in heavenly religions and others. This is because they have a positive impact on the child's behavior in the family and at the social level as a whole. The Qur'anic verses on the prophets' family life offer a set of moral educational attitudes from which ethical principles can be derived. These can be applied in the contemporary Muslim family. Consequently, these stories are not merely theoretical historical events but educational positions with ethical principles.

As for the previous literature, there are many studies that deal with the topics of education in the Qur'an. However, this article is different in that it extracts the principles of ethical education from the verses of the stories and are different from those provided by these works.

This article uses the inductive methodology to identify the verses of the Qur'anic stories that deal with the moral education of children. Also, it uses the analytical descriptive methodology to devise the principles of moral education related to these verses. This article is limited to extracting the principles of moral education in the four main themes in the Holy Quran which are the following stories: the story of Abraham; the story of Joseph; the story of Noah; and the story of Luqman.

This article presents at first the principles of ethical education that can be derived from some positive models of family relationships between parents and children as well as models of family relationships in which the prophets dealt with their children's moral problems.

A number of ethical principles have emerged regarding the existence of differences in religious beliefs within the same family. These principles are manifested clearly in the story of Abraham with his father. The most important of these principles is the wise use of inviting family members in order to clarify persuasion, the Abraham story deals with a number of family principles related to the raising of children. These include recognition of the innate need to have a child and the importance of the harmonious relationship between the father and mother to provide a normal family life for children and that they are far from behavioral problems. Also, there are: the development of the son's personality through the use of indirect command methods; the use of positive language during the family's dialogue; the importance of the father's prayer for his children; the importance of the father being a moral role model to his son as regards the required behavior; and the emphasis of the father's comprehensive role in realizing the family's needs in respect of the religious, psychological and social aspects.

The stories of Noah and Luqman showed, also, a variety of ways in the child's moral education. They focused on using the method of dreaming and tolerance with children in order to correct errors and to open the way for repentance. Also, there was the importance of using the method of explanation to the son in the process of preaching and guidance.

The story of Joseph showed a set of moral principles in child education where the model of the child was more concerned with the father than his other brothers. This made them envious of their brother and they planned to harm him. Hence, this story shows the role of parents in protecting their children from bullying by achieving emotional balance within the family.

An overview of the methods of moral education of children in Quranic stories shows that the method of dialogue, based on logic, truth-telling and transparency, is the best way to modify children's behavior. Parents must take into account, also, the child's psychological characteristics and maintain emotional balance and justice among family members in order to ensure that there are no family problems between the brothers.

المقدمة

تواجه الأسرة المسلمة في الوقت الحاضر تحديات هامة، وتقع التربية الأخلاقية للأبناء في مقدمة التحديات التي تواجه المجتمعات الإسلامية، لا سيما بعد دخول مجموعة من المؤثرات الاجتماعية والتكنولوجية والإعلامية في تكوين العناصر الثقافية للأجيال. وتعرض آيات القصص القرآني المتعلقة بالحياة الأسرية للأنبياء -عليهم السلام- مجموعة من المواقف التربوية الأخلاقية، يمكن أن يستنبط منها مبادئ تربوية أخلاقية، يمكن تطبيقها في واقع الأسرة المسلمة في الوقت الحاضر. وتعرض آيات القصص القرآني نماذج¹ حقيقية لأدوار الإنسان المختلفة في حياته العملية، وقد تميزت هذه النماذج بالتنوع والشمول، فتناولت البشر: آباء وأمهات، أبناء وإخوة، حكاماً ومحكومين، علماء ومتعلمين، ظالمين ومظلومين، مهتدين وضالين، وغيرها من النماذج البشرية المتنوعة والمتشابهة أحياناً والمتضادة أحياناً أخرى. وتحتوي هذه النماذج على دروس ومواعظ مفيدة، يستفيد منها كل إنسان في حياته العملية، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يوسف: 111].

وقد تنوعت نماذج العلاقات الأسرية: الأبوة والأمومة والأخوة² التي عرضها القرآن الكريم في هذا الإطار، بين نماذج التربية المسؤولة الخيرة، وغير المسؤولة المفترطة، بالإضافة إلى نموذج العلاقات الأسرية التي تحمل عاطفة قوية مرهفة، في مقابل الأسر التي تبدل إحساسها وانعدام شعورها، ومن هنا فقد كان من الأهمية بمكان توضيح هذه النماذج، حتى يتم الاقتداء بالقيم التي تتضمنها الإيجابية الخيرة، وتلافي الأخطاء في النماذج السلبية التي لم تراع الحقوق كما ينبغي.

وتعرض هذه الدراسة في البداية، مبادئ التربية الأخلاقية التي يمكن أن تستنبط من بعض النماذج الإيجابية للعلاقات الأسرية بين الآباء والأبناء، والتي تعبر عن صلاح الأب وحرصه على هداية أبنائه وتحقيق مصالحهم المشروعة في الدنيا والآخرة، وقد ظهرت هذه العلاقة بين مجموعة من الأنبياء في القصص القرآني، منها: علاقة إبراهيم بإسماعيل -عليهما السلام- وعلاقة يعقوب بيوسف -عليهما السلام-، وتعرض الدراسة نموذجاً من العلاقات الأسرية السلبية، التي تمثلت بأبوة آزر لإبراهيم -عليه السلام-، وموقف ابن نوح -عليه السلام-، وابن لقمان الحكيم قبل أن يهتدي إلى الإيمان.

يحتوي القرآن الكريم على مجموعة متناسقة من مبادئ التربية الأخلاقية التي تشكل منظومة من القواعد والمعايير اللازمة لتأسيس الأطر النظرية للتربية الإسلامية من جهة، وتنفيذ إجراءاتها العملية في تربية الأجيال من جهة أخرى، وهناك حاجة ماسة لاستكمال هذه الأطر النظرية لاستخدامها في الدراسات الأكاديمية وتطبيقها في المؤسسات التربوية. ولا شك أن دور الأب الأساسي في الأسرة وأثره الكبير في تشكيل شخصية الأبناء، يلقي مسؤولية كبيرة على الدراسات الإسلامية والدراسات التربوية من أجل فهم هذا الدور وتحديد جوانبه ومسؤولياته، ويأتي هذا البحث كمحاولة لتحديد جوانب هذا الدور وبيان مسؤولياته من خلال دراسة آيات القرآن الكريم المصدر الأساسي الأول من مصادر التشريع الإسلامي والثقافة والتربية الإسلامية عموماً. ويمكن التعبير عن مشكلة الدراسة من خلال الأسئلة التالية:

- 1 النموذج: كلمة معربة تعني: «مثال الشيء» ينظر: سهم الألفاظ في وهم الألفاظ. محمد بن إبراهيم ابن الحنبلي (ت: 971/1563)، تج. حاتم صالح الضامن، سهم الألفاظ في وهم الألفاظ، (بيروت: عالم الكتب، 1407/1987)، 1: 25. وهي تدل على صفة الشيء ومثاله الذي يعمل عليه، وهي معربة عن كلمة: «نُكْوِدَةٌ». ينظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي أبو العباس (ت: 770/1368)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، 2: 625.
- 2 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (عالم الكتب، 1429/2008)، 1: 56؛ وينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت: 911/1505)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/1998)، 2: 158؛ وينظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414/1993)، 14: 9؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (القاهرة: دار الهداية، 2010)، 37: 24.

1. ما مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة من قصة إبراهيم -عليه السلام- في القرآن الكريم؟
2. ما مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة من قصة يوسف -عليه السلام- في القرآن الكريم؟
3. ما مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة من قصة نوح -عليه السلام- في القرآن الكريم؟
4. ما مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة من قصة لقمان الحكيم في القرآن الكريم؟

واستخدمت هذه الدراسة المنهجية الاستقرائية من أجل تحديد آيات القصص القرآني التي تتناول موضوعات التربية الأخلاقية للأبناء، كما استخدمت المنهجية الوصفية التحليلية لاستنباط مبادئ التربية الأخلاقية المتعلقة بهذه الآيات. واقتصرت هذه الدراسة على استخراج مبادئ التربية الأخلاقية في أربعة مواضيع أساسية في القرآن الكريم وهي القصص التالية: قصة إبراهيم وقصة يوسف وقصة نوح وقصة لقمان -عليهم السلام-.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في أنها محاولة تأسيسية لمبادئ التربية الأخلاقية من المصدر الأساسي الأول للتربية الإسلامية وهو القرآن الكريم، ويمكن للجهات التالية أن تستفيد من هذه الدراسة وغيرها من الدراسات النوعية في هذا الموضوع:

1. برامج الدراسات الأكاديمية للتربية عموماً، وللتربية الإسلامية بشكل خاص من خلال تقديم مادة تأسيسية للطلاب وللباحثين.
2. برامج الدراسات الأسرية والنفسية من خلال بيان الرؤية الإسلامية لدور الأب في الأسرة.
3. الدراسات الإسلامية عموماً، وبالأخص مجال التفسير الموضوعي الذي يهتم بالجوانب التربوية.

قام الباحث باستخدام مجموعة من محركات البحث للتوصل إلى دراسات متشابهة مع موضوع الدراسة ولم يقف على دراسة تتناول مبادئ التربية الأخلاقية في القصص القرآني ككل، لكن هناك مجموعة من الدراسات التي تشابه مع موضوع الدراسة بشكل جزئي، ومن أهم هذه الدراسات ما يلي:

1. رسالة ماجستير بعنوان: «أساليب التربية الخلقية الواردة في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في القرآن الكريم» للباحث عبد الكريم زرين، وقد تناولت هذه الدراسة الأساليب التربوية المستخدمة في التربية مثل: القصة، وضرب الأمثال، والترغيب والترهيب. ولم يكن من أهداف الدراسة استنباط مبادئ في التربية الأخلاقية.³
2. دراسة بعنوان: «حوار الآباء مع الأبناء في القرآن الكريم» وهي رسالة ماجستير غير منشورة للباحثة سارة هليل المطيري. وقد هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على مفهوم الحوار في التربية الإسلامية، وبيان دور الحوار في العلاقة بين الآباء والأبناء، ودراسة جميع حوارات الآباء مع الأبناء في القرآن الكريم، واستخلاص الجوانب التربوية لها، وقد قدمت هذه الدراسة تصوراً مقترحاً لتفعيل حوار الآباء مع الأبناء في ضوء منهجيته المستنبطة من القرآن الكريم.⁴
3. دراسة بعنوان: «دراسة في منهج القرآن التربوي للأبوة والبنوة في سورة يوسف» للباحث نايل أبو زيد، وقد تناولت هذه الدراسة قضايا تفسيرية عامة في قصة يوسف -عليه السلام- مع الإشارة إلى الجوانب التربوية فيها، وكانت هناك حاجة للتركيز أكثر على القضايا التربوية المتعلقة ب والبنوة بناء على أهداف الدراسة.⁵
4. دراسة بعنوان: «معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم» للباحثة: شيرين زهير أبو عبدو، وقد جمعت الباحثة

3 عبد الكريم زرين، «أساليب التربية الخلقية الواردة في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، 1430/2009.

4 المطيري، سارة هليل، «حوار الآباء مع الأبناء في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى)، 1429/2008.

5 نايل أبو زيد، «دراسة في منهج القرآن التربوي للأبوة والبنوة في سورة يوسف»، مؤتة للبحوث والدراسات 14/3، (1999)، 108-77.

بشكل شامل مجموعة من القيم والأحكام والمبادئ المتعلقة بالأسرة والمستنبطة من القرآن الكريم، فيما يتعلق بالخطبة والزواج وحقوق وواجبات أفراد الأسرة، وأهم المشكلات الأسرية وطرق علاجها.⁶

5. دراسة بعنوان: «العلاقات الأسرية في القرآن الكريم» للباحثة: سلوى سليم شلبي، وقد تناولت هذه الدراسة ثلاثة موضوعات رئيسية هي: العلاقات الزوجية، وعلاقات الآباء بالأبناء، وعلاقات الأبناء بالآباء. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة: العدالة والتوازن في الأحكام الأسرية في القرآن الكريم، وضرورة توعية المقبلين على الزواج والأمهات والآباء بقيم القرآن الكريم التي تتعلق بالأسرة.⁷

6. دراسة بعنوان: «دعوة القرآن إلى إصلاح الأسرة و المجتمع» للباحثين: رياض محمود قاسم و فايز محمود أبو عمرة، تناولت دراستهم دور الآباء والأمهات في إصلاح الأبناء وتربيتهم، والآداب الحسنة التي ينبغي مراعاتها في تربية الأبناء، كما تناول البحث موضوع إصلاح المجتمع والذي يتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الإصلاح بين المسلمين المتنازعين وما يترتب على الإصلاح من صيانة المجتمع من الفرقة والاختلاف.⁸

7. دراسة بعنوان: «معالم الأسرة النبوية في القرآن الكريم» للباحث: محمد سعيد محمد عنتر، تناولت الدراسة مفهوم الأسرة النبوية ودلالاتها في السياق القرآني، وحياة أسرة النبي - صلى الله عليه وسلم - وما تعرضت له هذه الأسرة النبوية الشريفة من شبهات أثارها أعداء الإسلام، كما تناولت الدراسة موضوع خصوصيات الرسول - صلى الله عليه وسلم - في زواجه.⁹

8. كتاب بعنوان: «مسؤولية الأب المسلم في تربية الولد في مرحلة الطفولة» للباحث: عدنان حسن باحارث، وقد تناول الباحث في هذا الكتاب مجموعة الأحكام والقيم التي تتعلق بدور الأب في تنشئة الطفل المسلم، اعتماداً على نصوص الكتاب والسنة وآراء علماء الإسلام.¹⁰

ستعمل هذه الدراسة على استنباط مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة من قصص إبراهيم ويوسف ونوح ولقمان الحكيم -عليهم السلام-، من خلال المباحث التالية:

أولاً: مبادئ التربية الأخلاقية في قصة إبراهيم -عليه السلام-.

ثانياً: مبادئ التربية الأخلاقية في قصة يوسف -عليه السلام-.

ثالثاً: مبادئ التربية الأخلاقية في قصة نوح -عليه السلام-.

رابعاً: مبادئ التربية الأخلاقية في قصة لقمان الحكيم.

1. مبادئ التربية الأخلاقية في قصة إبراهيم -عليه السلام-

تعرض آيات القرآن الكريم ثلاثة نماذج للأبوة تتعلق بإبراهيم -عليه السلام- النموذج الأول: يمثل الابن البار في مقابل الأب الضال، والنموذج الثاني: يتمثل بالأب الصالح الذي يرشد أبنائه إلى الهداية والخير، أما النموذج الثالث: فيتمثل بالأبوة الإيمانية لإبراهيم -عليه السلام- من جهة الملة والعقيدة كما هي الأخوة الإيمانية، من جهة أن إبراهيم

6 شيرين زهير أبو عبود، «معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية بغزة، 2010/1431).

7 سلوى سليم شلبي، «العلاقات الأسرية في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية نابلس، 2007).

8 رياض محمود قاسم - فايز محمود أبو عمرة، «دعوة القرآن إلى إصلاح الأسرة و المجتمع»، مجلة الجامعة الإسلامية سلسلة الدراسات الإسلامية 16/1، (2008)، 245-291.

9 محمد سعيد محمد عنتر، «معالم الأسرة النبوية في القرآن الكريم»، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية نابلس، 2007).

10 عدنان حسن باحارث، مسؤولية الأب المسلم في تربية الولد في مرحلة الطفولة، ط. 10، (المدنية المنورة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، 2005).

عليه السلام هو أب للأنبيا، ومن تبعهم من المؤمنين، 11 قال تعالى: ﴿مَلَأَ آيَاتِكُمْ إِبرَاهِيمَ﴾ [سورة الحج: 78]. وستعرض هذه الدراسة النموذجين الأولين اللذين يتعلقان بدور الأب التربوي في الأسرة.

1.1. أبوة آزر لإبراهيم - عليه السلام

يتم عرض أبوة آزر التي وردت في قصة إبراهيم - عليه السلام - كنموذج سلبي للدور في الأسرة التي لم يقيم بدوره في تربية ابنه على الإيمان فحسب، بل تعدى ذلك ليوأجه ابنه الذي طلب منه ترك الشرك واتباع الحق. واختلف المفسرون في طبيعة أبوة آزر لإبراهيم، فمنهم من فسرها على أنها أبوة حقيقية ومنهم من فسرها على أنها أبوة بالمعنى المجازي، فيكون أبوه من جهة التربية له أو من جهة العمومة.¹¹ وبكلا المعنيين، الحقيقي أم المجازي فقد خاطب إبراهيم - عليه السلام - آزر على أنه أب له، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [سورة مريم: 42]

وقد عرضت علاقة إبراهيم مع أبيه آزر من خلال الآيات التالية التي وردت في سور مختلفة، وهي:

1. ﴿وَإِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ اتَّخَذَ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة الأنعام: 74].
2. ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَاهَا إِنَّمَا كَانَ مَوْعِدَةً لِلَّهِ تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [سورة التوبة: 114].
3. ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (41) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ...﴾ [سورة مريم: 48-41].
4. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (51) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ...﴾ [سورة الأنبياء: 70-51].
5. ﴿وَإِنَّا لَعَلَيْهِمْ تَبًّا إِبرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا تَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَّلْ لَهَا عَاكِفِينَ (71) ... (85) وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ (86) وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ (87) يَوْمَ لَا يَنْتَفِعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ آمَنَ أَنَّى اللَّهُ يُقَلِّبُ سُلَيْمٍ (89)﴾ [سورة الشعراء: 89-69].
6. ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ (83) إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (84) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ (85) ...﴾ [سورة الصافات: 83-99].
7. ﴿وَإِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ (26) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ [سورة الزخرف: 26-27].
8. ﴿فَدَكَانَتْ لَكُمْ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْنِكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَتَيْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة الممتحنة: 4].

11 نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (ت: 850/1446)، غرائب القرآن ورائع الفرقان، تح. زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416/1995)، 1: 404.

12 محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (ت: 310/923)، جامع البيان في تأويل القرآن، تح. أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، 1420/2000)، 11: 465.

أ. استخدام الأسلوب الحكيم لدعوة الأب غير المسلم في الأسرة:

تمثل قصة إبراهيم مع أبيه صورة من الصراع الحاد بين الإيمان والكفر داخل الأسرة الواحدة، والذي أدى إلى الاختلاف بين الابن وأبيه، ومن هنا فقد كانت فيها تسلية، لبينا محمد -صلى الله عليه وسلم- حتى لا يأسى كثيرا على ما حصل من بعض أقاربه من معارضته دعوته أو عدم اتباعها.¹³ واستخدم إبراهيم -عليه السلام- العاطفة الأبوية في دعوته لأبيه،¹⁴ كي يترك الشرك ويتبع العقيدة السليمة، ويظهر هذا من خلال تكرار استخدامه لعبارة: ﴿يَا أَبَتِ﴾ [سورة مريم: 43-42] وتحمل هذه العبارة حناناً ولطفاً، استخدمها إبراهيم -عليه السلام- في مقدمة كلامه، ويدل هذا على شدة رغبته في إرشاده إلى الصواب،¹⁵ كما يؤكد هذا على دور الخطاب الذي يتصف بالحكمة في حل المشكلات الأسرية.¹⁶ أما أبوه فقد قابلته بفضاظة الكفر وغلظة العناد، فناداه باسمه، ولم يقابل ﴿يَا أَبَتِ﴾ بـ (يا بني).¹⁷

ومن هنا تقرر الآيات التي وردت في قصة إبراهيم -عليه السلام- أن مخالفة الأب في الإيمان والعقيدة لا تستوجب قطيعته، بل لا بد من معاملته معاملة حسنة، كما جاء في قوله تعالى: ¹⁸

﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير (14) وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إلي ثم إلي مرجعكم فأتيتكم بما كنتم تعملون (15)﴾ [سورة لقمان: 14-15]

ب. استخدام الأدلة المتوفرة في دعوة الأب غير المؤمن:

وضح إبراهيم -عليه السلام- لأبيه أنه يستند في دعوته له إلى الوحي، فيقوم بوظيفته بتبليغ ما أوتي من علم، ولا يحفزه إلى فعل هذا الأمر حبه في التعالي،¹⁹ قال تعالى على لسان إبراهيم -عليه السلام- مخاطباً أباه: ﴿إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾ [سورة مريم: 43] ، كما أنه تأدب معه عندما لم يصرح بلحوق العذاب به بل أخرجه مخرج التخويف،²⁰ ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ [سورة مريم: 45].

كما بين إبراهيم لأبيه أن السمع والبصر من علامات الكمال وفقدتهما نقص لا يليق بالإله، وكذلك فقد بين له أن عدم قدرة الأصنام على جلب الخير ودفع الشر لا يتناسب مع مقام الألوهية قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأبيه يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً (42)﴾ [سورة مريم: 42]. ويظهر أن إبراهيم -عليه السلام- قد كرر استخدام هذا الدليل لأبيه وقومه، ففي الآيات السابقة في سورة مريم استنكر عبادة قومه للأصنام بعد أن قرر عدم قدرتهم على السمع والبصر والإفادة، وفي سياق آخر في سورة الشعراء استخدم أسلوب الأسئلة الإنكارية بشكل تدريجي للوصول إلى الحججة في قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأبيه وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاقِبِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَبْصُرُونَ (73) قَالُوا

13 سيد قطب (ت: 1385هـ)، في ظلال القرآن، ط: 7، (بيروت - القاهرة: دار الشروق، 1412/1991)، 8: 738.

14 محمد متولي الشعراوي (ت: 1418/1997)، تفسير الشعراوي، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1991)، 15: 9099.

15 : أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي (ت: 606/1209)، مفاتيح الغيب، ط: 2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420/1999)، 21: 545.

16 باسمة حلالة. «دور الوالدين في تكوين الشخصية الاجتماعية عند الأبناء دراسة ميدانية في مدينة دمشق». مجلة جامعة دمشق، 27/3، (2011)، 77.

17 أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت: 538/1143)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط: 2، (بيروت: دار الكتاب العرب، 1407/1986)، 3: 20.

18 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 7: 313.

19 الشعراوي، تفسير الشعراوي، 15: 99095.

20 أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أمير الدين الأندلسي (ت: 745/1344)، البحر المحیط في التفسير، تح: صديقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420/1999)، 7: 270.

بِأَن وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (74) قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (75) أَنتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ (76) فَإِنِّي أَخَذْتُ لِي
إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (77) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) ﴿ [سورة الشعراء: 69-78].

ج. لا مجالمة في بيان المخالفات الشرعية بين الأب وابنه:

لم يجامل إبراهيم -عليه السلام- أباه في أمر العقيدة والإيمان وميز بين الإيمان الصحيح والضلال، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرْتَنِي إِذْ نَحْتُمْ لِي وَوَقَّمْتَنِي فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام: 74]. وبالرغم من أن غالب أسلوب خطاب إبراهيم مع أبيه قد اتصف باللطف والحنان، إلا أن خطابه في موضوع النهي عن الشرك قد اتصف بالحدة وعدم المجالمة وهو أسلوب مناسب في سياق الردع عن كبيرة الشرك. وبالرغم من المبادرة الحثيثة من إبراهيم -عليه السلام- لهداية أبيه إلا أن أباه لم يقبل هذه الدعوة وقابلها بالعداء والرفض، وبدلاً من أن يقابل الحجة بالحجة -المفقودة أصلاً- لجأ إلى أسلوب العنف والتهديد التي يتخذها الجاهلون والسفهاء،²¹ ﴿ قَالَ أَرَأَيْتَ أَن تَقُولَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الْمُنَادِينَ ﴾ [سورة مريم: 46] لكن إبراهيم -عليه السلام- لم يقابل الإساءة بالإساءة، بل قابل كلمات أبيه القاسية بعبارات لطيفة حسنة، رعاية لحق الأب، وانسجاماً مع أسلوب الدعوة، كما أنه لم ييأس من دعوته ووعده بأن يستغفر له الله تعالى، ﴿ قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيظًا ﴾ [سورة مريم: 43] لكن إبراهيم -عليه السلام- بعد علمه بعدم جواز استغفاره لأبيه وبعد أن تبين له إصرار أبيه على الشرك تبرأ منه، ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّتْهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾ [سورة التوبة: 114]. كما أنه قرر اعتزال أبيه وقومه بناء على طرد أبيه له وبعد أن أصروا على الشرك،²² ﴿ وَأَعْتَرُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيحًا ﴾ [سورة مريم: 48].

وكمثال مشابه لعلاقة بين آزر وإبراهيم عرض القرآن الكريم أبوة الرعاية بين فرعون وموسى، وبالرغم أنه لم تكن هناك أبوة حقيقة بين موسى -عليه السلام- وفرعون، بل إن مشيئة الله -سبحانه وتعالى- قد قدرت أن يعيش في كنف فرعون وزوجه،²³ ﴿ قَالَ أَلَمْ نُنزِقْكَ مِنَّا مِن مَّاءٍ وَنَحْنُ بِعَبِيدِكَ كَافِرًا ﴾ [سورة الشعراء: 18] وقد ذكر التعليق في تفسير قوله تعالى: ﴿ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ (43) فَقُولْ لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (44) ﴾ [سورة طه: 43-44] معناه: الطفا له في قولكما فإنه ربناك وأحسن تربيتك وله عليك حق الأبوة، إلا أن فرعون وبالرغم من مشاهدته لمعجزات موسى -عليه السلام- ومعرفته القريبة بأمانته وصدقه، أثار العناد والكفر والاستكبار، فاستحق عذاب الدنيا والآخرة، وكان عبرة لغيره،²⁴ قال تعالى: ﴿ فَكَذَّبْ وَعَصَىٰ (21) ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَىٰ (22) فَحَشَرَ فَنَادَىٰ (23) فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ (24) فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ (25) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ (26) ﴾ [سورة النازعات: 21-25]

1.2. أبوة إبراهيم -عليه السلام-

لقد كان إبراهيم -عليه السلام- خير مثال للأب الحاني العطوف الراعي لأسرته، المبلغ لرسالته المنفذ لأوامر ربه. وقد مرت على إبراهيم -عليه السلام- فترة من الزمن ولم يرزق فيها بولد، وبعد اعتزاله لأبيه وقومه لجأ إلى الله -سبحانه وتعالى- طالباً منه الذرية الصالحة، فبشره الله -تعالى- بإجابة دعائه.²⁵

﴿ وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ (99) رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ (100) فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (101) فَلَمَّا

21 : فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 21: 544.

22 أبو حيان، البحر المحیط، 7: 272

23 الشعراوي، تفسير الشعراوي، 10: 6106.

24 أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق التليبي (ت: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح. أبو محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422/2002)، 6: 245؛ الرمخشري، الكشف، 3: 65.

25 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 11: 451

بَلَّغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (102) فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (103) وَنَادَيْتَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (104) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (105) [سورة الصافات: 105-99]

وفيما يتعلق بعلاقة إبراهيم -عليه السلام- بأبنائه فيمكن دراستها من خلال مبادئ التربية الأخلاقية التالية: إقرار عاطفة الحاجة للإنجاب، وأهمية العلاقة التوافقية بين الأب وأفراد الأسرة، وتنمية شخصية الابن من خلال استخدام أسلوب الأوامر غير المباشرة، واستخدام لغة التحبب والعاطفة أثناء الحوار الأسري، وأهمية دعاء الأب لأبنائه، ذكر فضل الوالدين والتأكيد على أهميتهما، والتوافق في السمات الأخلاقية بين الأب والابن في ظل الأسرة المتوافقة على الصلاح، والتأكيد على الدور الشمولي للأب في تحقيق حاجات الأسرة الإيمانية والتعبدية والنفسية والمادية والاجتماعية.

- أ. إقرار عاطفة الأبوة والحاجة للإنجاب: يظهر في قصة إبراهيم -عليه السلام- نموذج التي حرمت من الأبناء فترة طويلة من الزمن، ثم أنعم الله -سبحانه وتعالى- عليها بنعمة الولد، ويمكن أن نمثل على هذا النموذج بكل من إبراهيم و زكريا - عليهما السلام-. فقد توجه إبراهيم -عليه السلام- إلى الله -تعالى- طالباً منه أن يمن عليه بنعمة الولد، بقوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ (100) [سورة الصافات: 100] أما زكريا -عليه السلام-، فيظهر طلبه هذا في قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (38) [سورة آل عمران: 100] وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا (5) [سورة مريم: 5] ومن خلال هذا النموذج يمكن ملاحظة أن عاطفة الأبوة مثلها مثل الأمومة هي حاجة فطرية للإنسان، يشعر بالحاجة إليها كل من حرم منها، كما أنه يمكن استنتاج دور الدعاء والطلب من الله -سبحانه وتعالى- لتحقيق هذه الغاية للذين يرغبون بحصولها، حتى مع ضعف احتمالية تحققها.²⁶
- ب. أهمية العلاقة التوافقية بين الأب وأفراد الأسرة: بالرغم من العاطفة الأبوية القوية التي يحملها إبراهيم -عليه السلام- تجاه ابنه الوحيد الذي وهبه الله تعالى له على الكبر، إلا أنها لم تنفد حائلاً أمام قوة الإيمان بالله -عز وجل- الذي كلفه بذبح ابنه عن طريق الرؤيا،²⁷ وقد التزم كل من الأب والأم²⁸ والابن بتنفيذ أمر الله -سبحانه وتعالى- بالرغم من صعوبته على النفس، وهنا تظهر العلاقة الإيجابية المنسجمة بين إبراهيم -عليه السلام- وابنه²⁹ في أشد الظروف وأصعبها، والتي يظهر فيها الابتلاء العظيم الذي لا يصمد أمامه إلا أخبار البشر.³⁰
- ج. تنمية شخصية الابن من خلال استخدام أسلوب الأوامر غير المباشرة: نلاحظ أن إبراهيم -عليه السلام- يطلب من ابنه تنفيذ أمر الله -عز وجل- بطريقة السؤال، ولم يطلب منه بصيغة الطلب المباشر، ودعا ليفكر في هذا الأمر، رغم معرفته أنه أمر من الله -عز وجل- ينبغي تنفيذه، ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾ [سورة الصافات: 102] وفي هذا دلالة على رقي الأسلوب وعظم العلاقة بين الأب وابنه.

26 أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت: 468/1075)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تح. عادل عبد الموجود وآخرون، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415/1994)، 1: 433-430، أبو البركات عبد الله بن أحمد السفي (ت: 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح. يوسف بدوي، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419/1998)، 1: 252.

27 أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت: 774/1372)، تفسير القرآن العظيم، تح. محمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1999)، 7: 22.

28 لم تظهر آيات القرآن الكريم، دور الأم في قضية الرؤيا، إلا أنه ورد روايات تفسيرية، تشير إلى أن الشيطان قد حاول فتنها، وإخبارها بأمر ما سيقبل عليه النبي، لكنها، رضيت بأمر الله تعالى، وجاء ذلك في الرواية التي يرويها كعب -رضي الله عنه- وأخرجها الحاكم في مستدركه، قال: «...فَخَرَجَ إِبْرَاهِيمُ بِابْنِهِ لِيَذْبَحَهُ، فَذَهَبَ الشَّيْطَانُ فَذَخَلَ عَلَى سَارَةٍ، فَقَالَ: أَيْنَ تَذْبَحُ إِبْرَاهِيمُ بِابْنِهِ؟، قَالَتْ: غَدًا يَوْمَ لِيُغْضَ حَاجَتِي، فَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَغْدُ بِه لِحَاجَةٍ، إِنَّمَا ذَهَبَ بِه لِيَذْبَحَهُ، قَالَتْ: وَلِمَ يَذْبَحُهُ؟، قَالَ: يَرْغَبُ أَنْ يَذْبَحَهُ أَمْرُهُ بِذَلِكَ، قَالَتْ: فَهَذَا أَحْسَنُ أَنْ يُطِيعَ رَبَّهُ...». المستدرک، حديث رقم: 4054، 2: 608؛ ورواها كذلك البيهقي: البيهقي، شعب الإيمان، حديث رقم: 6946.

29 هناك خلاف بين المفسرين في تحديد اسم ابن سيدنا إبراهيم الذي جاء الأمر بذبحه، فقسم رأى أن إسحق وقسم رأى أنه إسماعيل، وبطبيعة الحال ينسحب الخلاف على الأم، ولن تتعرض الدراسة لتفاصيل الخلاف، لأنها هدفها استخراج العبر المستفادة. أحمد الفراحي، الرأي الصحيح في من هو الذبيح، (دمشق: دار القلم، 1999)، 131.

30 نعمة الله بن محمود النجواني، الفوائد الإلهية والمفاتيح الغيبية، (ت: 920/1514)، (الغورية: دار ركاني للنشر، 1419/1999)، 2: 219؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام ابن عظمة الأندلسي (ت: 542/1118)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422/2001)، 4/480.

د. استخدام لغة التحبب والعاطفة أثناء الحوار الأسري: نلاحظ أن إبراهيم -عليه السلام- قد استخدم صيغة «يا بني» ولم يناده باسمه، وهذا الأسلوب ينم عن علاقة أبوية رحيمة وحليمة، وفي المقابل نلاحظ أن ابنه خاطبه بقوله «يا أبت»، وهذا ينم عن الاحترام والتقدير للأب.

هـ. أهمية دعاء الأب لأبنائه: نلاحظ من خلال الآيات الكريمة التي تناولت قصة إبراهيم عليه السلام دعاءه لأبنائه إلى جانب دعائه لكافة المؤمنين، فدعا الله - سبحانه وتعالى - أن يمن على أبنائه وعلى من يسكنهم بنعمة الأمن، وأن يحفظهم من الشرك وخصوصاً عبادة الأصنام،³¹ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35)﴾ [سورة إبراهيم: 35] ودعا الله - سبحانه وتعالى - لطلب المغفرة للعصاة منهم، ﴿رَبِّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِرَبِّكَ مِنْ النَّاسِ مَنْ تَتَّعَى فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (36)﴾ [سورة إبراهيم: 36] كما أنه دعا الله - سبحانه وتعالى - أن تنزع إليهم الناس وتريدهم،³² وأن يرزقوا بالثمار التي ترزق بها القرى التي يتوفر فيها الماء.³³ عن طريق التجارة،³⁴ عندما أسكنهم مكة المكرمة،³⁵ ﴿رَبِّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ دُرِّيٍّ بِيَوَائِعِ ذِي رِزْقٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (37)﴾ [سورة إبراهيم: 37] وقد حمد الله سبحانه وتعالى على نعمة الذرية التي وهبه الله - تعالى - إياها، خصوصاً وأنه قد وهبها في سن متأخرة من عمره،³⁶ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ (39)﴾ [سورة إبراهيم: 39] كما أنه دعا الله - سبحانه وتعالى - أن يجعل أبناءه من المحافظين على الصلاة،³⁷ ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ (40)﴾ [سورة إبراهيم: 40]

و. ذكر فضل الوالدين والتأكيد على أهميتهما: بعدما دعا إبراهيم -عليه السلام- لذريته بهذه الأدعية التي تحقق لهم سعادة الدنيا والآخرة، لم ينس فضل والديه عليه، فدعا لهما بالمغفرة، كما أنه دعا بهذه الدعوة لعموم المؤمنين، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [سورة إبراهيم: 41] ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبْتَغِي غَيْرِي الظَّالِمِينَ (124)﴾ [سورة البقرة: 124]

ز. التوافق في السمات الأخلاقية بين الأب والابن في ظل الأسرة المتوافقة على الصلاح: تظهر ملامح هذه العلاقة التوافقية بين إبراهيم وإسماعيل -عليهما السلام- من خلال اتفاق الأب وابنه على تنفيذ أوامر الله - عز وجل -³⁸، كما تظهر كذلك من خلال التوافق في السمات الخلقية لهما -عليهما السلام- فقد قال تعالى واصفاً إبراهيم -عليه السلام- ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التَّوْبَةِ: 113-114] كما أخبر -عز وجل- أن هذه السمة يتصف بها ابنه إسماعيل -عليه السلام- كذلك في قوله -عز وجل-: ﴿فَبَشِّرْهُنَّ بِبُعْلَامٍ حَلِيمٍ (101)﴾ «[الصافات: 101]. وقد

31 أحمد بن محمد القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس شهاب الدين (ت: 923/1517)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط: 7، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323/1905، 3: 156.

32 عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت: 465/1073)، لطائف الإشارات، تج. إبراهيم البسيوني، ط: 2، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394/1974، 1: 121.

33 أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت: 510/1117)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تج. محمد عبد الله النمر، (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417/1997، 4: 355.

34 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 19: 103.

35 ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: 685/1286)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تج. محمد المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418/1997، 3: 200.

36 جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: 597/1200)، زاد المسير في علم التفسير، تج. عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422/2001، 2: 515.

37 النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 2: 175.

38 علوان، الفوائد الإلهية والمفاتيح الغيبية، 2: 219.

ذكر ابن حجر أن «إبراهيم» كلمة سريانية معناها: الأب الراحم، وبذلك يتطابق الاسم مع المسمى.³⁹

ح. التأكيد على الدور الشمولي للأب في تحقيق حاجات الأسرة الإيمانية والتعبدية والنفسية والمادية والاجتماعية، فيلاحظ من خلال الآيات الكريمة السابقة التي تخص قصة إبراهيم -عليه السلام- أن دور الأب في الأسرة يتضمن المسؤوليات التالية:

1. البناء الإيماني الصحيح للأبناء: ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبِي وَبَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35)﴾ [سورة إبراهيم: 35].
2. البناء التعبدي الصحيح للأبناء والاهتمام بالعبادة كهدف أساسي من أهداف الأسرة: ﴿رَبَّنَا يُتَيَّمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ... (37)﴾ [سورة إبراهيم: 37].
3. تحقيق الحاجات النفسية للأبناء: من خلال تعزيز مشاعر الحب والتقدير والأمن، وقد ظهرت مشاعر المحبة والتقدير من خلال الآيات السابقة الذكر التي تناولت حرص إبراهيم -عليه السلام- على تحقيق أسباب الخير لأبنائه وتجنبهم أسباب الشر، أما حاجة الأمن فقد وردت في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35)﴾ [سورة إبراهيم: 35].
4. تحقيق الحاجات المادية للأسرة: ويظهر من خلال دعاء إبراهيم -عليه السلام- لأبنائه بقوله: ﴿وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (37)﴾ [سورة إبراهيم: 37].
5. تحقيق الحاجات الاجتماعية للأبناء: من الأمثلة على تحقيق هذه الحاجة الاجتماعية مشاركة إسماعيل لإبراهيم -عليهما السلام- في بناء الكعبة،⁴⁰ وفي هذا إشارة إلى تعزيز قيمة العمل في أفراد الأسرة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (127)﴾ [سورة البقرة: 127]. ويظهر هذا الأمر من خلال طلب إبراهيم من الله -عز وجل- أن يشمل ذريته بما شمله فضل الله -تعالى- عليه من إمامة المؤمنين. قال تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (124)﴾ [سورة البقرة: 124]. أما تحقيق حاجة الأبناء المشروعة في الزواج كحاجة اجتماعية فيمكن أن نلاحظها كذلك في قصة أخرى من خلال نموذج الأب الحريص على تحقيق مصلحة ابنته المشروعة، ويتمثل بمبادرة شعيب -عليه السلام- في عرض تزويج ابنته لموسى -عليه السلام-.⁴¹ ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ بِكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْتُرِنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتِ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْسُقَ عَلَيْكَ سِتْرِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (27)﴾ [سورة القصص: 27]

2. مبادئ التربية الأخلاقية في قصة يوسف -عليه السلام-

امتازت سورة يوسف بأنها السورة الوحيدة التي وردت فيها قصة طويلة متواصلة في موضوع واحد، وقد احتوت هذه القصة على مجموعة كبيرة من القيم التربوية في أبعاد علاقات أسرية واجتماعية متعددة، وتمثل العلاقة بين يعقوب ويوسف -عليهما السلام-، أقوى درجات العاطفة الأبوية، وقد تجلت عاطفة في هذه العلاقة، من خلال المواقف التالية التي قصها القرآن الكريم في سورة يوسف -عليه السلام-:

أ. دور الأب في حماية أبنائه من التحاسد، من خلال كتمان بعض الميزات التي يمتاز بها بعض الإخوة الخيرين أمام الإخوة أصحاب الأخلاق الفاسدة،⁴² ﴿قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَفْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ

39 أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح. محمد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379/1959)، 6: 369.

40 محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت: 1250/1834)، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1414/1993)، 1: 165.

41 عبد الرحمن بن محمد التميمي ابن أبي حاتم (ت: 327/938)، تفسير القرآن العظيم، تح. أسعد الطيب، ط. 2: (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419/1998)، 9: 2968.

42 شيرين زهير أبو عبود، معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم، 128؛ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 15: 558؛ أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر آل

لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿5﴾ [سورة يوسف: 6]

ب. التوازن بين الترهيب والترغيب في خطاب الأبناء: وظهر هذا عندما أبدى يعقوب -عليه السلام- المخاوف التي يمكن أن تحدث من هذه الرؤيا بسبب حسد الإخوة، ذكر إلى جانبها الفوائد التي ستحصل منها، من أجل تعزيز ابنه وتشجيعه وتبشيره بالخير، ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُمِئُّ بِنِعْمَتِهِ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَمَّا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿6﴾ [سورة يوسف: 6]

ج. وقد ظهرت العاطفة الأبوية المرهفة التي يكنها يعقوب -عليه السلام- لابنه يوسف، وشدة حرصه عليه من خلال تصريحه بحزنه وخوفه لابتعاد يوسف عنه،⁴³ ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴿13﴾﴾ [سورة يوسف: 13] وقد تسببت هذه العاطفة الأبوية القوية في ترك أثر من الحزن الشديد في نفس يعقوب -عليه السلام- الذي كان لا يصرح فيه لأحد، بل يشكو حزنه إلى الله -عز وجل-، وقد تسببت الآلام النفسية ليعقوب -عليه السلام- نتيجة فقدان ليويسف في إحداث أضرار ببدنه تمثلت بفقدانه لبعصره، وانحناء ظهره، وبالرغم من مرور فترة طويلة من الزمن على ابتعاده عن يوسف، إلا أن حسرتة عليه ظلت حية في قلبه،⁴⁴ قال تعالى: ﴿وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ وَابِئْسَتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ ﴿84﴾ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ﴿85﴾ قَالَ إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿86﴾﴾ [سورة يوسف: 84-86].

د. من خلال قراءة آيات سورة يوسف يتبين استخدام نبي الله يعقوب -عليه السلام- لأسلوب النصح والتوجيه المباشر لأبنائه ويظهر هذا في توجيهه ليويسف -عليه السلام- في أمر الرؤيا، وفي توجيهاته المختلفة لأبنائه الآخرين.⁴⁵

هـ. استخدام نبي الله يعقوب -عليه السلام- أسلوب الحلم والتسامح مع أبنائه بالرغم من أخطائهم، وفتح المجال أمامهم من أجل التوبة.⁴⁶

و. أن يربي الأب أبنائه على التخلق بخلق الصبر.⁴⁷ ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿18﴾﴾ [سورة يوسف: 18]

ز. تواضع الابن للأب مهما ارتفعت مراتبه.⁴⁸ ويظهر هذا من خلال احترام يوسف -عليه السلام- لأبويه ووضعهم إلى جانبه حتى لا يبدو في موقف مترفع عنهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّبْيَانِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿100﴾﴾ [سورة يوسف: 100].

3. مبادئ التربية الأخلاقية في قصة نوح -عليه السلام-

تشكل قصة نوح -عليه السلام- مع ابنه إحدى نماذج العلاقة غير المنسجمة بين الأب وابنه، فبالرغم من حرص النبي على هداية ابنه إلا أنه قد أثر العصيان والكفر على الطاعة والإيمان. وتظهر حدة عدم التوافق في هذه العلاقة في

سعدى (ت: 1376/1956)، بهجة قلوب الأبرار وقرعة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، تج. عبد الكريم الدريني، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1422/2002)، 1: 150.

43 الزمخشري، الكشاف، 2: 448.

44 البيهقي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، 2: 508.

45 أبو زيد، دراسة في منهج القرآن التربوي للأبوة والبنوة في سورة يوسف، 87-83.

46 أبو زيد، دراسة في منهج القرآن التربوي للأبوة والبنوة في سورة يوسف، 99.

47 أبو زيد، دراسة في منهج القرآن التربوي للأبوة والبنوة في سورة يوسف، 100.

48 أبو زيد، دراسة في منهج القرآن التربوي للأبوة والبنوة في سورة يوسف، 100.

شدة حرص الأب على نجاة ابنه وشدة معاندة الابن لهذا الحرص في موقف عصيب هائل، يتحدد فيه مصير الإنسان في النجاة من عذاب الدنيا والآخرة،⁴⁹ قال تعالى:

﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بَنِيَّ اِكْبَثْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (42) قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصُمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ (43)﴾ [سورة هود: 49-42] وذهب بعض المفسرين إلى أنه ليس بابنه من صلبه، وأنه ابن امرأته، وقد رجح بعض المفسرين أنه ابنه بدليل ظاهر النص القرآني الذي لا دليل على خلافه.⁵⁰

وتظهر الجوانب التربوية في قصة نوح -عليه السلام- من خلال مبادئ التربية الأخلاقية التالية: أهمية الدور التكاملي بين الأب والأم في تربية الأبناء، والابتعاد المكاني عن الأسرة من مظاهر عقوق الأبناء، ولجوء الابن العاق إلى تبرير أعماله بحجج زائفة، ومسؤولية الأبوة تقي الأب الصالح يسعى لتحقيق سعادة ابنه بالرغم من سلوكه غير السوي.

أ. أهمية الدور التكاملي بين الأب والأم في تربية الأبناء: بينت النصوص الشرعية أثر الوالدين في تشكيل عقيدة أبنائهم ومن أوضح هذه النصوص ما ورد عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْهَمَةِ تَتَّبِعُ الْبَيْهَمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ»⁵¹ ومن هنا يمكن استنتاج أن يكون عصيان ابن نوح وتمرد على أمر أبيه -بالرغم من أنه يسعى إلى تحقيق الخير له- عائداً إلى مخالفة الأب للمنهج القويم وعدم اتباعها للإيمان الصحيح، فجاء سلوك الابن متوافقاً مع سلوك الأم، ولم يأت متوافقاً مع سلوك أبيه النبي، قال تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَاهُمَا فَلَمْ يَغْنَبَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (10)﴾ [سورة التحريم: 10].

ب. الابتعاد المكاني عن الأسرة من مظاهر عقوق الأبناء: من خلال قوله تعالى: ﴿وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ﴾ يفهم أن الابن لم يكن منذ البداية مع أبيه وهذا يدل على عقوق الابن وابتعاده الفكري والمكاني عن أبيه، ومن هنا تجدر الإشارة إلى أهمية احتضان الأسرة لجميع أفرادها في مكان واحد، حتى لا يترك في بيئات اجتماعية فاسدة.⁵² أما إذا كانت الصورة معاكسة بحيث يكون الابن مؤمناً وأسرته غير مؤمنة، تصر على إظهار مظاهر الشرك، وتعادي ابنها بسبب عقيدته الإيمانية، فقد يضطر إلى اعتزالهم مكانياً دون قطع صلة الإحسان بهم، كما حصل مع إبراهيم -عليه السلام- وأبيه: ﴿وَأَعْتَبُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا﴾ [سورة مريم: 48].

ج. لجوء الابن العاق إلى تبرير أعماله بحجج زائفة: ففي قول الله تعالى على لسان ابن نوح: ﴿قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصُمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ إشارة إلى العناد والتبeld الذي يعمي بصيرة العاصي، وإلى التبرير الزائف الذي يقنع نفسه به للبقاء بعيداً عن الحق، وفي قوله تعالى على لسان نوح -عليه السلام-: ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ﴾ دلالة على شدة صبر نوح -عليه السلام- على ابنه وإصراره على بيان طريق الهداية رغم شدة العناد والتبeld من الطرف المقابل. وقد أكدت بعض الدراسات النفسية المعاصرة على الخصائص النفسية للأبناء المنحرفين والتي توافقت مع طبيعة سلوك ابن نوح كما ورد في الآيات الكريمة. ومن الأمثلة عليها الدراسات التي قام بها كل من كريستيان ديويست و ردل فقد ذكرت هذه الدراسات مجموعة من الخصائص السلوكية للابن المنحرف تتلخص بمايلي:⁵³

49 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 17: 350-347.

50 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 17: 350-347.

51 البخاري، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم: (1385).

52 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، 17: 350-347.

53 بوفولة بوخميس، «الأسرة وانحراف الأحداث»، التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، 30/1، (جوان، 2012)، 20-17.

1. عدم مراعاة الأمر الواقع: فيكون الفرد متمركزاً حول ذاته ويعرّف الخير والشر بناء على رؤيته الخاصة، وقد لاحظنا هذه الصفة في ابن نوح من خلال تجاهله لهول الخطر الذي كان يمر به.
 2. عدم الالتزام الأخلاقي مع الآخرين: وقد ظهر هذا من خلال عدم التزام ابن نوح بواجب علاقة مع أبيه الذي يقتضي الطاعة والاحترام.
 3. البحث عن سند للانحراف: يوهم الفرد نفسه بافتراض القدرة على الإفلات من العقاب، ويغذي فكرة الانحراف لديه بحيل ومبررات غير منطقية، وقد تم تناوله سابقاً في قول الله تعالى على لسان ابن نوح: ﴿قَالَ سَأُوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾، ويلاحظ أن ابن نوح قد أوهم نفسه بقدرته على الإفلات من خطر أمواج الماء بالصعود إلى الجبل، بالرغم من أن نوحاً -عليه السلام- قد أكد له عدم جدوى ذلك.
 4. ضعف العلاقة العاطفية مع الأسرة: وقد ظهرت هذه الصفة من خلال أسلوب جواب ابن نوح لأبيه واتصافه بالجمود، مع أن أباه كان يخاطبه بعلاقة البنوة ﴿يَا بُنَيَّ اذْكَبْ مَعَنَا﴾، ولم يرد عنه قول «يا أبت»، كما فعل ابن إبراهيم -عليه السلام- الذي راعى عاطفة ومقام الأب، ﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمُرُ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّابِرِينَ (102)﴾ [سورة الصافات: 105-99].
 5. رفض فكرة الخوف رغم شعوره به: وقد ظهرت هذه الفكرة بشكل جلي عندما رفض ابن نوح الركوب في السفينة، بالرغم من هول المشهد حيث كانت أمواج الماء كالجبال، ﴿وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ﴾.
 6. عدم الشعور بالآلام التي يمكن أن يحدثها للآخرين: فيلاحظ من خلال الآيات السابقة، أن ابن نوح لم يراع شعور أبيه الذي تحسر على مصيره، بل أصر على الإنكار والبعد. وكمثال مشابه لحال نوح -عليه السلام- مع ابنه، ضرب الله سبحانه وتعالى، مثلاً للأبوين الحريصين أشد الحرص على هداية ابنيهما، واللذين يقابلان بالعناد والإنكار،⁵⁴ قال تعالى: ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أَفِ لَكُمْ مَا أَتَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَكْبِرَانِ اللَّهُ وَبِئْسَ لِلَّهِ خِطٌّ فَيُثْوَلُ مَا هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (17) أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّهِمْ فَذَلَّخَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ (18)﴾ [سورة الأحقاف: 17-18].
 - د. عاطفة الأبوة تبقى الأب الصالح يسعى لتحقيق سعادة ابنه بالرغم من سلوكه غير السوي: وقد حملت شفقة نوحاً -عليه السلام-، إلى التوجه إلى الله -سبحانه وتعالى- إلى طلب المغفرة له، ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (45)﴾ [سورة هود: 45-42] لكن الله سبحانه وتعالى نهاه عن ذلك لأن ابنه أصر على الكفر والعصيان،⁵⁵ بقوله: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (46)﴾ [سورة هود: 46]
- وهنا يبين -الحق سبحانه وتعالى- لئيبه نوح -عليه السلام- أن «أهلية الأنبياء ليست أهلية الدم واللحم، ولكنها أهلية المنهج والاتباع، وإذا قاس نوح -عليه السلام- ابنه على هذا القانون، فلن يجده ابناً له».⁵⁶ وكذلك انسياقاً مع هذا المبدأ فقد تبرأ إبراهيم -عليه السلام- من عمل أبيه الذي كان الشرك، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِثًّا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114]. وبالمقابل فإن العلاقة الإيمانية تقرب بين المتباعدين في الأنساب، وفي هذا المعنى فقد قال -صلى الله عليه وسلم- عن سلمان الفارسي: «سَلَّمَانٌ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ».⁵⁷

54 الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 22: 117.

55 أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف التعالبي (ت: 875/1470)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح. محمد معوض - عادل عبد الموجود، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418/1997)، 3: 268.

56 الشعراوي، تفسير الشعراوي، 11: 6480.

57 الحاكم، المستدرک على الصحيحين، حديث رقم: (6539).

4. مبادئ التربية الأخلاقية في قصة لقمان الحكيم

رجح أغلب العلماء أن لقمان لم يكن نبياً بل رجلاً صالحاً حكيماً من الحبشة،⁵⁸ وذكر بعضهم أنه من السودان وبعضهم من النوبة، كما ذكر أنه كان على زمن داود -عليه السلام-.⁵⁹ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (12)﴾ [سورة لقمان: 12]، وقد تجلت حكمة لقمان التي وردت في القرآن الكريم في مواعظه المباشرة التي وجهها لابنه والتي وردت في سورة لقمان، قال تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (13) وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَتَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ (14) وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (15) يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (16) يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (17) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُفْرًا مُخْتَالًا فَخُورًا (18) وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (19)﴾ [سورة لقمان: 13-19]

وتذكر بعض التفسيرات أن ابن لقمان قد كان على الشرك، وظل أبوه يعظه ويحثه على التوحيد حتى آمن،⁶⁰ ومن هنا يتشابه نموذج لقمان الحكيم وابنه مع نموذج نوح -عليه السلام- وابنه، ولكن النهاية في النموذجين كانت مختلفة، لأن ابن نوح -عليه السلام- أصر على الكفر ومعاندة أبيه، أما ابن لقمان فقد انتقل من الكفر إلى الإيمان. ويمكن دراسة قصة لقمان من خلال مبادئ التربية الأخلاقية التالية: التأكيد على دور الأم الذي يتكامل مع دور الأب في التأثير في شخصية الابن، وأهمية الوعظ والتوجيه المباشر في تعديل سلوك الابن، وأهمية استخدام أسلوب الشرح التوضيحي للابن في عملية الوعظ والإرشاد وفي عملية البناء الإيماني له، ودور الأب في توجيه أبنائه على أداء العبادة وخصوصاً الصلاة، والقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أ. التأكيد على دور الأم الذي يتكامل مع دور الأب في التأثير في شخصية الابن: يمكن التأكيد على دور الأم في سلوك الابن، من خلال إجراء مقارنة ثلاثية بين عائلات: نوح وإبراهيم ولقمان -عليهم السلام-، نلاحظ أن امرأتين نوح ولقمان قد كانتا على الكفر⁶¹ فلحق ابنيهما بهما، أما امرأة إبراهيم عليه السلام في مكة قد كانت على الإيمان، مطيعة لأمر الله -عز وجل- وكذلك أبنائها، ومن هنا يمكن توجيه النصيحة للمقبلين على الزواج من المسلمين باختيار الزوجة المناسبة ذات الدين، وتجنب الزوجة غير الصالحة حفاظاً على مستقبل أبنائهم. وفي هذا المعنى ورد عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: « تَنْكُحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَأَطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرِبَتْ يَدَاكَ». ⁶² وقد دلت الدراسات الأسرية المعاصرة أن الأجواء الأسرية السليمة التي تقوم على توافق بين الأبوين والأبناء تساعد في بناء شخصيات أفراد يشعرون بالثقة بأنفسهم، ويستطيعون بناء علاقات اجتماعية سليمة داخل الأسرة وخارجها، وبالمقابل فإن الأجواء الأسرية المضطربة تساهم في ظهور الانحرافات

58 زين الدين محمد الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: 1031/1621)، التيسير بشرح الجامع الصغير، ط: 3، (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408/1988)، 339: 1.

59 العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 6: 466.

60 الرمخشري، الكشف، 3: 493.

61 تذكر بعض التفسيرات أن ابن لقمان وزوجته كانا على الكفر ثم آمنا. مقال بن سليمان أبو الحسن مقال بن سليمان بن بشر الأزدی البلخي (ت: 150/767)، تفسير مقاتل، تح. عبد الله محمود شحاته، (بيروت: دار إحياء التراث، 1423/2002)، 3: 434. أما ما يتعلق بزوجة نوح -عليه السلام- فقد طعت النصوص بأنها لم تكن من المؤمنين كما مر سابقاً.

62 البخاري، باب الأكل في الدين، رقم الحديث: (5090).

السلوكية والاضطرابات النفسية لدى الأبناء.⁶³

ب. أهمية الوعظ والتوجيه المباشر في تعديل سلوك الابن: يتميز نموذج أبوة لقمان - كما يعرضه القرآن الكريم - بنموذج الأب المرشد الواعظ، وهنا تظهر أهمية الموعدة الأبوية في الأسرة، إذ أن دور الأب ومسؤوليته في رعاية الأسرة تتطلب منه، القيام بدوره الوعظي خصوصاً لأبنائه المخطفين. ويستنبط ذلك من قوله تعالى: ⁶⁴ ﴿وَأِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يُعْظَمُ يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (13)﴾ [سورة لقمان: 13]. والموعدة أسلوب عام من أساليب الدعوة، قال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾ [النحل: 126] ومن خلال الآيات التي وردت نلاحظ أن لقمان قد استخدم هذا الأسلوب بهدف تعديل سلوك ابنه في المواضيع الإيمانية: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ﴾ [سورة لقمان: 13]. والتعبدية: ﴿يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [سورة لقمان: 17] والأخلاقية: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (18) وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (19)﴾ [سورة لقمان: 18-19]، فجات الموعدة شاملة لنواحي السلوك الإنساني. كما يلاحظ أن مواضيع الموعدة قد جاءت مرتبة حسب الأهمية: التوحيد فالصلاة والأخلاق، فالعقيدة الصحيحة أساس للعبادة الصحيحة والعبادة الصحيحة تنهي عن الفحشاء والمنكر وتحض على الأخلاق الفاضلة.

ج. أهمية استخدام أسلوب الشرح التوضيحي للابن في عملية الوعظ والارشاد وفي عملية البناء الإيماني له، ويستنبط ذلك من قوله تعالى: ﴿يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخَشَىٰ إِنَّكَ مِنْ حَزْبِ فِتْنَةٍ فِي صَحْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِي بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (16)﴾ [سورة لقمان: 16]. كما يلاحظ أن لقمان قد استخدم أسلوباً هادئاً مملوءاً بالعاطفة مع ابنه بالرغم من عصيانه، وهذا يشير إلى أهمية استخدام هذا الأسلوب مع الأبناء المنحرفين من أجل معالجة انحرافهم، لأن استخدام أسلوب الشدة يؤدي إلى مضاعفة السلوك العدواني، وتأخر النضج العاطفي، وظهور سمات الرفض وعدم التقبل واللامبالاة.⁶⁵ ولأن الإيمان هو الأساس الذي تنفرد منه نواحي سلوك الإنسان المتعددة فلا بد للمسلم أن يسعى إلى بنائه البناء الصحيح عند أبنائه، ومن الأمثلة على التوجيهات المباشرة للنبي - صلى الله عليه وسلم - لصغار المسلمين في موضوع الإيمان والعلاقة مع الله عز وجل ما ورد عن ابن عباس، قال: «كُنْتُ حَلَفْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: «يَا غُلَامُ إِنِّي أَعَلَمْتُكَ كَلِمَاتٍ، أَحْفَظُ اللَّهُ يَحْفَظُكَ، أَحْفَظُ اللَّهُ تَجِدُهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعْنَيْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَىٰ أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ» فَدُكِّنْتُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَىٰ أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ» فَدُكِّنْتُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتْ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ».⁶⁶ وهذه إشارة واضحة من النبي - صلى الله عليه وسلم - على ضرورة أن يختار الأب أو المربي المواقف المناسبة من أجل تعليم الطفل موضوعاً من مواضيع العقيدة، بما يتناسب مع مستواه العقلي.

د. دور الأب في توجيه أبنائه إلى أداء العبادة عامة والصلاة خاصة، والقيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويستنبط ذلك من قوله تعالى على لسان لقمان: ﴿يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة لقمان: 17]. وقد وجه النبي - صلى الله عليه وسلم - الآباء إلى ضرورة أن يأمرؤا أبنائهم بالصلاة في سن التمييز العقلي للطفل وهو سن سبع سنوات، وأن يضربوهم عليها بعد ثلاث سنوات بعد أن يكونوا قد تعودوا عليها ونضجت قدراتهم أكثر،⁶⁷ قال عليه السلام: «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا، وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ».⁶⁸ أما توجيهه - عليه السلام - ببدء عملية تعلم عملية التعلم في سن

63 محمد محمد بيومي خليل، سيكلوجية العلاقات الأسرية، (القاهرة: دار فباء، 2000)، 18.

64 المطيري، حوار الآباء مع الأبناء في القرآن الكريم، ص: 34.

65 بوحميس، الأسرة وانحراف الأحداث، ص: 23.

66 الترمذي، رقم الحديث: (2516).

67 عبدالله ناصح علوان، تربية الأولاد في الإسلام، ط: 21، (دار السلام، 1412/1992)، 1: 159.

68 أبو داود، رقم الحديث: (495).

السنة السابعة فيه توافق مع الاتجاهات التربوية القديمة والحديثة التي ما زالت تبتدئ التعليم المدرسي الرسمي في هذا السن على الأغلّب. أما موضوع العقاب البدني الذي تناوله الحديث الشريف، فينبغي قراءته في ضوء نظرة تربوية شاملة متكاملة، من حيث وضع قيود شرعية عليه إن تم تشريعه. وفي نفس الوقت يمكن القول إن هذا الموضوع يحتاج مراجعات فقهية وتربوية جديدة، خصوصاً إذا علمنا أن النبي -عليه الصلاة والسلام- لم يرد عنه أنه استخدم أسلوب العقاب البدني مع الأطفال، وكذلك في ظل الاتجاهات العالمية التي تحظر العقاب البدني في المؤسسات التعليمية، ويجب أن لا يكتفى بكون وجود العقاب البدني كظاهرة تاريخية في الأدبيات الفقهية والتربوية السابقة.⁶⁹

دور الأب في توجيه أبنائه إلى اتباع الأخلاق الحميدة والابتعاد عن السلوكيات السلبية، ويدل عليه قوله -سبحانه وتعالى- على لسان لقمان في خطابه لابن، ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (17) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُفَّٰلَ مُخْتَالِ فَخُورٍ (18) وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ (19)﴾ [سورة لقمان: 17 - 19]. وفي هذه الآيات توجيه لابن بالالتزام بخلق الصبر، والنهي عن الكبر، والنهي كذلك عن رفع الصوت. ويلاحظ أن لقمان عندما كان يوجه ابنه للالتزام بكل خلق من هذه الأخلاق كان يذكر المبرر لذلك، فنهى عن الكبر وعلل ذلك بأن الله -عز وجل- لا يحبه، ونهى عن رفع الصوت مذكراً بأن الأصوات العالية المزعجة هي من صفات الحيوانات التي لا تعقل، ويستدل به على أنه يستحب للأب أن يذكر لابنه فوائد الأخلاقيات التي تطب منه أن يلتزم بها، ومخاطر السلوكيات التي ينهها عنها، حتى يحفزها على الامتثال لما طلبه منه. وقد وردت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- مواقف عديدة تؤكد على أهمية دور الآباء في البناء الخلقي للأبناء وخصوصاً في مرحلة الطفولة، فقال -عليه السلام-: «مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نَحْلٍ أَفْضَلَ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ»⁷⁰ وكان -عليه الصلاة والسلام- يوجه لأطفال المسلمين من صغار الصحابة توجيهات أخلاقية في مواقف متعددة منها ما يتعلق بآداب الطعام، فقد روى الصحابي عمر بن أبي سلمة عندما كان في حجر النبي -صلى الله عليه وسلم- وكانت يده تطيش في الصحفة قال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: «يَا غُلَامُ، سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا بَيْنَكَ»⁷¹ ثم قال عمر ابن أبي سلمة: «فَمَا زَالَتْ تِلْكَ طَعْمَتِي بَعْدُ»⁷² ويلاحظ أن عمر بن أبي ربيعة -رضي الله عنه- قد التزم بهذا التوجيه طيلة حياته نتيجة إيمانه وفهمه لهذا التوجيه وحبه في الالتزام به، وهذا فيه دلالة على قوة تأثير هذا التوجيه، ومناسبه للطفل من ناحية الأسلوب، وطبيعة المستقبل. وتوجيهات النبي -صلى الله عليه وسلم- في المواقف الخاصة أم في الخطابات العامة بطبيعة الحال لا تقتصر على الذكور بل تشمل الإناث كذلك فقال -عليه الصلاة والسلام-: «مَنْ عَالَ ثَلَاثَ بَنَاتٍ، فَأَدَّبَهُنَّ، وَرَزَمَهُنَّ، وَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ، فَلَهُ الْجَنَّةُ»⁷³. وهذا الخطاب موجه للأب أو المربي الذي يقوم مقام الأب الذي يقوم بوظيفته لتأمين احتياجات بناته المادية، والذي يقوم كذلك بوظيفته الأخلاقية بتأديهن، والإحسان إليهن، ويأتي التأكيد هنا على الإحسان للإناث مخافة للعادات السلبية التي كانت تحط من شأنهن قبل الإسلام، ويأتي كذلك لحاجة الإناث للعاطفة الأسرية، التي تغذى عن طريق المودة والإحسان في معاملتهن. ومن الجوانب المهمة التي يجب التأكيد عليها في مجال البناء الأخلاقي للطفل التأكيد على دور الأبوين كنموذج وقدوة للأبناء، فلا شك أن الطفل يتشرب الصفات الأخلاقية من الأب والأم بشكل تلقائي، ومن هنا فإن الالتزام الأخلاقي للأبوين هو تربية أخلاقية غير مباشرة للأبناء، والعكس كذلك صحيح، فإن الأخطاء الأخلاقية للأبوين غالباً ما تنتقل إلى الأبناء عن طريق التقليد، ومن هنا فلا بد من التأكيد على ضرورة الالتزام الأخلاقي للأبوين أمام الأبناء. ومن المواقف التي تؤكد على ذلك ما ورد في الحديث عن عبد

69 بدر ملك-لطيفة الكندري، "تأديب الطفل بالضرب في الفكر الإسلامي"، مجلة كلية التربية بالرفرافيق 68، (يوليو 2010)، 138-98.

70 الترمذي، رقم الحديث: (1952).

71 البخاري، رقم الحديث: (5376).

72 البخاري، رقم الحديث: (5061).

73 مسند الإمام أحمد، رقم الحديث: (11706).

الله بن عامر-رضي الله عنه- قال: «دعنتي أُمي يوماً ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد في بيتها فقالت: تعال أعطك فقال لها رسول الله- صلى الله عليه وسلم - «ما أردت أن تعطيه؟» فقالت: أعطيه تمراً فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أما إنك لو لم تعطه شيئاً كتبت عليك كذبة»⁷⁴. ولا بد من التأكيد هنا على دور ولي الأمر الأخلاقي في أن يكون صادقاً في كل المواقف وخصوصاً في حضرة أبنائه، وأن يكون وفيّاً فيما يعدهم به، وأن لا يطلب منهم صفة سلوكية مرغوبة لا يطبقها هو بنفسه، أو يفعل ما يخالفها.

الخاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة من العلاقات التي وردت في قصص إبراهيم ويوسف ونوح ولقمان الحكيم -عليهم السلام-، ويكن تلخيص أهم المبادئ بما يلي:

- أولاً: مبادئ التربية الأخلاقية المتعلقة بأساليب الدعوة وأساليب التربية:
1. استخدام الأسلوب الحكيم لدعوة الأب غير المسلم في الأسرة: ويستنبط هذا من خلال أسلوب إبراهيم -عليه السلام- في دعوته لأبيه. وظهر هذا من خلال تكرار استخدامه لعبارة: ﴿يَا أَبَتِ﴾ [سورة مريم: 43-42] وتحمل هذه العبارة حناناً ولطفاً، استخدمها إبراهيم -عليه السلام- في مقدمة كلامه، ويدل هذا على شدة رغبته في إرشاده إلى الصواب. كما ظهر ذلك من خلال تأديه معه عندما لم يصرح بلحوق العذاب به بل أخرجه مخرج التخويف، ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ [سورة مريم: 45].
2. استخدام الأدلة المنطقية في دعوة غير المؤمنين: استخدم إبراهيم -عليه السلام- الدليل العقلي في دعوة أبيه لاتباع الإيمان وترك الشرك، فبين إبراهيم لأبيه أن السمع والبصر من علامات الكمال وفقدتهما نقص لا يليق بالإله، وكذلك فقد بين له أن عدم قدرة الأصنام على جلب الخير ودفع الشر لا يتناسب مع مقام الألوهية قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا (42)﴾ [سورة مريم: 42].
3. تنمية شخصية الابن من خلال استخدام أسلوب الأوامر غير المباشرة: نلاحظ أن إبراهيم -عليه السلام- يطلب من ابنه تنفيذ أمر الله -عز وجل- بطريقة السؤال، ولم يطلب منه بصيغة الطلب المباشر، ودعا ليفكر في هذا الأمر، رغم معرفته أنه أمر من الله -عز وجل- ينبغي تنفيذه، ﴿فَأَنْظِرْ مَاذَا تَرَى﴾ [سورة الصافات: 102] وفي هذا دلالة على رقي الأسلوب وعظم العلاقة بين الأب وابنه.
4. استخدام لغة التحبب والعاطفة أثناء الحوار الأسري: نلاحظ أن إبراهيم -عليه السلام- قد استخدم صيغة ﴿يَا بَنِي﴾ ولم يناده باسمه، وهذا الأسلوب ينم عن علاقة أبوية رحيمة وحليمة، وفي المقابل نلاحظ أن ابنه خاطبه بقوله ﴿يَا أَبَتِ﴾، وهذا ينم عن الاحترام والتقدير للأب.
5. التوازن بين الترغيب و الترهيب في خطاب الأبناء: وظهر هذا عندما أبدى يعقوب -عليه السلام- المخاوف التي يمكن أن تحدث من هذه الرؤيا بسبب حسد الإخوة، ذكر إلى جانبها الفوائد التي ستحصل منها، من أجل تعزيز ابنه وتشجيعه وتشيريه بالخير، ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رِزْقٌ حَسْبُكَ وَتُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأحَادِيثِ وَتُؤْتِيكَ نِعْمَةً عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رِزْقَ عَالِمٍ حَكِيمٍ (6)﴾ [سورة يوسف: 6]
6. استخدام أسلوب النصح والتوجيه المباشر للأبناء: وقد ظهر هذا في جميع القصص التي وردت في هذه الدراسة، وخصوصاً في مواعظ لقمان الحكيم.
7. استخدام أسلوب الحلم والتسامح مع الأبناء من أجل معالجة الأخطاء، وفتح المجال أمامهم من أجل التوبة: وقد استخدم هذا الأسلوب يعقوب -عليه السلام- مع أبنائه، ونوح -عليه السلام- مع ابنه.
8. أهمية استخدام أسلوب الشرح التوضيحي للابن في عملية الوعظ والارشاد وفي عملية البناء الأخلاقي له. ويستنبط ذلك من خلال موعظة لقمان لابنه في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخَذْتُ الذِّكْرَ مِنْ خَدِّكَ فَتَكُنْ فِي صَحْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ (16)﴾ [سورة لقمان: 16].

ثانياً: مبادئ التربية الأخلاقية المتعلقة بالعلاقة الإيمانية بين الأب والابن:

1. يجب على الابن أن يبين المحظور الذي يرتكبه أبوه في أمور العقيدة بدون مجاملة: وقد ظهر ذلك في عدم مجاملة إبراهيم عليه السلام أباه في أمر العقيدة والإيمان وميز بين الإيمان الصحيح والضلال، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزرَ اتَّخَذْ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة الأنعام: 74]. وبالرغم من أن غالب أسلوب خطاب إبراهيم مع أبيه قد اتصف باللطف والحنان، إلا أن خطابه في موضوع الشرك قد اتصف بالحدة وعدم المجاملة وهو أسلوب لسياق موضوع الشرك الذي يعد أعظم الذنوب.
2. سعي الأب لتحقيق البناء الإيماني الصحيح للأبناء: ويظهر هذا من خلال دعاء إبراهيم -عليه السلام- في قوله تعالى: ﴿وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35)﴾ [سورة إبراهيم: 35]. ومن خلال الموعظة التي وجهها لقمان لابنه والتي بدأت بالنهي عن الشرك ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (13)﴾ [سورة لقمان: 13].

ثالثاً: مبادئ التربية الأخلاقية المتعلقة بدور الأب في حث ابنه على أداء العبادة:

1. دور الأب في توجيه أبنائه على أداء الصلاة، ويستنبط ذلك من قوله تعالى على لسان لقمان: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة لقمان: 17]. ويظهر هذا كذلك من خلال قصة إبراهيم -عليه السلام- من خلال جعلها هدفاً أساسياً في حياة الأسرة: ﴿رَبَّنَا يُتَيْمَمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ... (37)﴾ [سورة إبراهيم: 37].
2. أهمية دعاء الأب لأبنائه: نلاحظ من خلال الآيات الكريمة التي تناولت قصة إبراهيم عليه السلام دعاءه لأبنائه إلى جانب دعائه لكافة المؤمنين، فدعا الله -سبحانه وتعالى- أن يمن على أبنائه وعلى من يساكنهم بنعمة الأمن، وأن يحفظهم من الشرك.

رابعاً: مبادئ التربية الأخلاقية المستنبطة في ظل العلاقات الاجتماعية:

1. دور الأب في حماية أبنائه من التنحاسد من خلال كتمان بعض الميزات التي يمتاز بها بعض الإخوة، وظهر هذا من خلال طلب يعقوب من يوسف عليهما السلام أن يخفي أمر الرؤيا التي رآها ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ (5)﴾ [سورة يوسف: 6].
2. أن يربي الأب أبنائه على التخلق بخلق الصبر. ويظهر هذا من خلال توجيه لقمان لابنه في قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (17)﴾ [سورة لقمان: 17]. وكذلك من خلال تصريح يعقوب -عليه السلام- بالتزامه بالصبر مع ما فعله أبنائه، في قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ سَأَلْتُكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَفَرَأْتُمْ قَاصِرًا جَمِيلًا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (18)﴾ [سورة يوسف: 18].
3. تواضع الابن للأب وللأم مهما ارتفعت مراتبه، ويظهر هذا من خلال احترام يوسف -عليه السلام- لأبويه ووضعهم إلى جانبه حتى لا يبدو في موقف مترفع عنهم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (100)﴾ [سورة يوسف: 100].
4. أن ينهي الأب ابنه عن الكبر، ورفع الصوت. وبدل عليه قوله -سبحانه وتعالى- على لسان لقمان في خطابه لابنه، ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرْحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (18)﴾ [سورة لقمان: 18].

خامساً: مبادئ التربية الأخلاقية المتعلقة بدور الأب في الحياة الأسرية:

1. العاطفة مكون فطري أساسي للإنسان: يظهر في قصة إبراهيم -عليه السلام- نموذج التي حرمت من الأبناء فترة طويلة من الزمن، ثم أنعم الله -سبحانه وتعالى- عليها بنعمة الولد بعد أن دعا الله سبحانه وتعالى لتحقيق ذلك، بقوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ (100)﴾ [سورة الصافات: 100] وهذا فيه إقرار لعاطفة . كما ظهرت العاطفة الأبوية المرهفة التي أكنها يعقوب -عليه السلام- لابنه يوسف، وشدة حرصه عليه من خلال تصريحه بحزنه وخوفه لابتعاد يوسف عنه. وقد حملت الشفقة نوحاً -عليه السلام-، إلى التوجه إلى الله -سبحانه وتعالى- إلى طلب المغفرة له، ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (45)﴾ [سورة هود: 45-42] لكن الله سبحانه وتعالى نهاه عن ذلك لأن ابنه أصر على الكفر والعصيان، بقوله: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (46)﴾ [سورة هود: 46] .
2. أهمية العلاقة التوافقية بين الأب وأفراد الأسرة من أجل أسرة سعيدة. وقد ظهرت العلاقة الإيجابية المنسجمة بين إبراهيم -عليه السلام- وزوجه وابنه إسماعيل -عليه السلام- في أشد الظروف وأصعبها، فبالرغم من العاطفة الأبوية القوية التي يحملها إبراهيم -عليه السلام- تجاه ابنه الوحيد الذي وهبه الله تعالى له على الكبر، إلا أنها لم تقف حائلاً أمام قوة الإيمان بالله -عز وجل- الذي كلفه بذبح ابنه عن طريق الرؤيا. كما تظهر كذلك من خلال التوافق في السمات الخلقية لهما -عليهما السلام- فقد قال تعالى واصفاً إبراهيم -عليه السلام- ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114-113] كما أخبر -عز وجل- أن هذه السمة يتصف بها ابنه إسماعيل -عليه السلام- كذلك في قوله -عز وجل-: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِعَلَامٍ خَلِيمٍ (101)﴾ «[الصافات: 101]». ويمكن التأكيد على دور الأم الذي يتكامل مع دور الأب في الأسرة، من خلال إجراء مقارنة ثلاثية بين عائلات: نوح وإبراهيم ولقمان -عليهم السلام-، نلاحظ أن امرأتي نوح ولقمان قد كانتا على الكفر، فلحق ابنيهما بهما، أما امرأة إبراهيم عليه السلام في مكة قد كانت على الإيمان، مطيعة لأمر الله -عز وجل- وكذلك أبناءها، ومن هنا يمكن توجيه النصيحة للمقبلين على الزواج من المسلمين باختيار الزوجة المناسبة ذات الدين، وتجنب الزوجة غير الصالحة حفاظاً على مستقبل أبنائهم.
3. إن حاجات الأسرة الإيمانية والتعبدية والنفسية والمادية والاجتماعية حاجات متكاملة ومعتمدة، وقد ظهر هذا في دعاء إبراهيم -عليه السلام- أن يمن على أبنائه وعلى من يسكنهم بنعمة الأمن، وأن يحفظهم من الشرك وخصوصاً، عبادة الأصنام، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (35)﴾ [سورة إبراهيم: 35] ودعا الله -سبحانه وتعالى- لطلب المغفرة للعصاة منهم، ﴿رَبِّ إِنِّي أَسْأَلُكَ كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعْنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (36)﴾ [سورة إبراهيم: 36] كما أنه دعا الله -سبحانه وتعالى- أن تنزع إليهم الناس وتريدهم، وأن يرزقوا بالثمار التي ترزق بها القرى التي يتوفر فيها الماء. عن طريق التجارة، عندما أسكنهم مكة المكرمة، ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ (37)﴾ [سورة إبراهيم: 37] .
4. أهمية دور الأب في ملاحظة السلوكيات المنحرفة للابن العاق ومحاولة هدايته بالأساليب الحكيمة: فقد استخدم نبي الله يعقوب -عليه السلام- أسلوب الحلم والتسامح مع أبنائه بالرغم من أخطائهم، وفتح المجال أمامهم من أجل التوبة. وقد ظهرت من خلال خطاب نوح لابنه بعلاقة البنوة بتحبب ﴿يَا بُنَيَّ اذْكَبْ مَعَنَا﴾ إلا أن جواب ابن نوح لأبيه اتصف بالجمود، ﴿قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾. كما يتميز نموذج أبوة لقمان -كما يعرضه القرآن الكريم- بنموذج الأب المرشد الواعظ لابنه المخطف، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (13)﴾ [سورة لقمان: 13] . والموعظة أسلوب عام من أساليب الدعوة التي يجب أن تبني على أساليب حكيمة، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ

والموعظة الحسنة ﴿﴾ [النحل: 126] ويلاحظ أن لقمان قد استخدم أسلوباً هادئاً مملوءاً بالعاطفة مع ابنه بالرغم من عصيانه، وهذا يشير إلى أهمية استخدام هذا الأسلوب مع الأبناء المنحرفين من أجل معالجة انحرافهم، لأن استخدام أسلوب الشدة يؤدي إلى مضاعفة السلوك العدواني، وتأخر النضج العاطفي، وظهور سمات الرفض وعدم التقبل واللامبالاة.

المراجع

- باحارث، عدنان حسن. مسؤولية الأب المسلم في تربية الولد في مرحلة الطفولة. المدينة المنورة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، 2005.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. بيروت: دار طوق النجاة، 1422/2001.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: 510/1117). معالم التنزيل في تفسير القرآن. تح. محمد عبد الله النمر. دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417/1997.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد الشيرازي (ت: 685/1286)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح. محمد المرعشلي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418/1997.
- بوخميس، بوفولة. «الأسرة وانحراف الأحداث»، التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، 30/1، جوان، 2012، 26-7.
- البيهقي، أبو بكر أحمد. شعب الإيمان، تح. عبد العلي حامد. الرياض: مكتبة الرشد، 2003.
- الترمذي، أبو عيسى (ت: 279/892)، سنن الترمذي. تح. أحمد شاكر-محمد عبد الباقي، ط: 2، القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، 1395/1975.
- الثعالبي أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت: 875/1470)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح. محمد معوض - عادل عبد الموجود، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418/1997.
- الثعالبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق (ت: 427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح. أبو محمد بن عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422/2002.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597/1200)، زاد المسير في علم التفسير، تح. عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1422/2001.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد التميمي (ت: 327/938). تفسير القرآن العظيم. تح. أسعد الطيب، ط: 2. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419/1998.
- حلاوة، باسمه. «دور الوالدين في تكوين الشخصية الاجتماعية عند الأبناء دراسة ميدانية في مدينة دمشق»، مجلة جامعة دمشق، 27/3، 2011، 71-109.
- ابن حنبل، أحمد (ت: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421/2001.
- ابن الحنبل، محمد بن إبراهيم (ت: 971/1563). سهم الألفاظ في وهم الألفاظ. تح. حاتم صالح الضامن. بيروت: عالم الكتب، 1407/1987.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 745/1344)، البحر المحيط في التفسير، تح. صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420/1999.
- خليل، حمد محمد بيومي. سيكولوجية العلاقات الأسرية. القاهرة: دار قباء، 2000.
- أبو داود، سليمان التيجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تح. محمد عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
- الزبيدي، محمّد بن محمّد. تاج العروس من جواهر القاموس. القاهرة: دار الهداية، 2010.
- زين، عبد الكريم. «أساليب التربية الخلقية الواردة في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في القرآن الكريم». رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1430/2009.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538/1143). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. ط: 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407/1986.

- أبو زيد، نايل. «دراسة في منهج القرآن التربوي للأهوية والبنوة في سورة يوسف». مؤتمراً للبحوث والدراسات، 14/3، (1999)، 77-108.
- آل سعدي، أبو عبد الله عبد الرحمن (ت: 1376/1956). بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار. تح. عبد الكريم الدريني. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1422/2002.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين (ت: 911/1505). المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418/1998.
- الشعراوي، محمد متولي (ت: 1418/1997). تفسير الشعراوي. القاهرة: مطابع أخبار اليوم، 1991.
- شليبي سلوى سليم، العلاقات الأسرية في القرآن الكريم. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية نابلس، 2007.
- الشوكتاني، محمد بن علي (ت: 1250/1834). فتح القدير. دمشق: دار ابن كثير، 1414/1993.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر (ت: 310/923). جامع البيان في تأويل القرآن، تح. أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة، 1420/2000.
- أبو عبدو، شيرين زهير. «معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية بغزة، 1431/2010.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح. محمد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، (1379/1959).
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي (ت: 542/1118). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422/2001.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب، 1429/2008.
- علوان، عبدالله ناصح. تربية الأولاد في الإسلام. ط: 21. دار السلام، 1412/1992.
- عنتر، محمد سعيد محمد. «معالم الأسرة النبوية في القرآن الكريم». رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية نابلس، 2007.
- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد (ت: 606/1209). مفاتيح الغيب. ط: 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420/1999.
- الفراهي، أحمد. الرأي الصحيح في من هو الذبيح. دمشق: دار القلم، 1999.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي أبو العباس (ت: 770/1368). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- القاري، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، 1422/2002.
- قاسم، رياض محمود - أبو عمرة، فايز محمود. «دعوة القرآن إلى إصلاح الأسرة و المجتمع». مجلة الجامعة الإسلامية سلسلة الدراسات الإسلامية 16/1، (2008)، 245-291.
- القسطلاني، أحمد بن محمد القتيبي المصري أبو العباس شهاب الدين (ت: 923/1517)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط: 7. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323/1905.
- القشيري، عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك (ت: 465/1073)، لطائف الإشارات، تح. إبراهيم البسيوني، ط: 2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1394/1974.
- قطب، سيد (ت: 1385هـ). في ظلال القرآن. ط: 7. بيروت- القاهرة: دار الشروق، 1412/1991.
- القمي، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري (ت: 850/1446)، غرائب القرآن و غرائب الفرقان، تح. زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416/1995.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: 774/1372). تفسير القرآن العظيم. تح. محمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419/1999.
- المطيري، سارة هليل. «حوار الآباء مع الأبناء في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، 1429/2008.
- مقاتل، ابن سليمان أبو الحسن البلخي (ت: 150/767). تفسير مقاتل. تح. عبد الله محمود شحاته، بيروت: دار إحياء التراث، 1423/2002.
- ملك، بدر- الكندري، لطيفة. «تأديب الطفل بالضرب في الفكر الإسلامي»، مجلة كلية التربية بالقازيق 68، (يوليو 2010)، 98-138.

- المناوي، زين الدين محمد الحدادي ثم القاهري (ت: 1031/1621)، التيسير بشرح الجامع الصغير، ط:3، الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، 1408/1988.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414/1993.
- النخجواني، نعمة الله بن محمود. الفوائح الإلهية والمفاتيح الغيبية (ت: 920/1514). الغورية: دار ركابي للنشر، 1419/1999.
- السنفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت: 710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تح. يوسف بديوي. بيروت: دار الكلم الطيب، 1419/1998.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت: 468/1075). الوسيط في تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994/1415.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ş' uayb Arnavut-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiḥ şerhu mişkâtu'l-mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1422/2002.
- 'Alvân. *Tebiyetü'l-Evlâd fi'l-İslâm*. Darüsselâm: yy., 1412/1992.
- 'Antarî, Muhammed Said. "Ma'alimü'l-Usreti'n-nebevüyye fi'l-Kur'âni'l-kerim." Yüksek Lisans Tezi. Cāmi'etü'n-necāh, 2007.
- Buhârî, Ebû Abullah Muḥammed b. İsmâ'il. *el-Cami'u'l-Müsnedi's-Sahî*, thk. Muḥammed Züheyr b. Nasr. Dâru Tavḫu'n-Necât, 1422/2001.
- Baharis, Adnan Hasan. *Mesûliyetü'l-ebi'l-müslim fi terbiyeti'l-evlâd fi marheleti't-tufüle*. Medine Münevvera: Darülmüctem'a lin-neşri vet-tazzi, 2005.
- Begavî, Ebû Muḥammed Hüseyn b. Mesud el-Begavî. *Me'âlimü't-Tenzil*, thk. Muḥammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe, 1411/1997.
- Beyhaḫî, Ebû Bekr Aḫmet b. el-Ḥasan b. 'Ali. *Şu'abu'imân*, thk. Abduali Hamid. Riyad: Mektebutü'r-Rüşd, 2003.
- Bezzâvî, Nâsıruddîn Ebû'l-Ḥayr 'Abdullah b. Ömer b. Muḥammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Buhmis, Bufule. "el-Usre ve'nhrâfu'l-ehdâs," *Et-Tevâsul fi'l-'Ulumi'l-İnsaniyye ve ictimaiyye* 30, no. 1 (2012): 7–26.
- Ebû 'Abdu, Şirfn Zuheyîr. "Ma'âlimü'l-Usreti'l-Müslime fi'l-Kur'âni'l-kerim." Yüksek Lisans Tezi, el-Cāmi'etü'l-İslâmiyye bi Gazza, 1431/2010.
- Ebû Dâvud, Suleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyyr, 1431/2010.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhîṭ fi't-Tefsîr*, thk. Sudkî Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1992.
- Ebu Zeyd, Na'il. "Dirâsetü Menheci'l-Kur'ân't-terbevi li'l-Ubûvve ve'l-bunûvve fi sûreti Yûsuf." *Mu'te lil-Buhûs ve'd-dirâsât* 14, no. 14 (1999): 77–108.
- Fahreddîn er-Râzî, İbn Diyauddîn Ömer. *Mefâtiḫü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-türâs, 1999.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâḫü'l-münîr*. Beyrut: el-Mektebe el-İlmiyye, t.s.
- Halîl, Hamad Muhammed Beyyûmî. *Seykolojiyyetü'l-'Alâkâti'l-Useriyye*. Kahire: Dâr Kubâ, 2000.

- Helave, Basime. "Davru'l-Validin fi tekvin'ş-şahsiyet'l-ictimaiyye inde'l-ebna dirase meydaniyye fi medineti Dimaşk." *Mecelletü Cami'ti Dimaşk* 27, no. 3 (2011): 71–109.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, ve Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib. *el-Muharrerü'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn ebî Hâtim, Abdurrahman. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Mekke-i Mukerreme: Mektebetü'l-Bâz, 1419/1997.
- Ibn el-Hanbelî, Muhammed b. *İbrâhim. Sehmü'l-l-Elhâz fi vehmi'l-elfâz*, thk. Hâtim ez-Zâmin. Beyrut: 'Alemu'l-kütüb, 1419/1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1953.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sadir, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsîr*. Beyrût: Dâru'lkitâb'l-'Arabî, 1422/2001.
- Kâsim, Riyad-Abu Amre, Fâyiz. "Da'vetü'l-Kur'ân ila İslâhi'l-Usreti ve'l-Müctema'," *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 16, no. 1 (2008): 245–291.
- el-Kastalânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kuteybî. *İrşâdu's-Sarî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Matbaatu'l-Kübra el-Emîriyye, 1323/1906.
- Kummî, Nizâmuddîn el-Hasan en-Nişâburi. *Gerâib 'ul-Kur'ân ve Regâib 'ul-Furkan*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1419/1999.
- Kuşeyrî, 'Abdulkerim. *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî. Kahire: el-Heyeti'l-Misriyyeti'l-'Amme lil Kitâb, ts.
- Melek, Bedr- el-Kenderi, Latîfe. "Ta'dibu't-tufli bi'd-derbi fi'l-fikri'l-islâmî." *Mecelletü kulliyeti't-terbiye bi'z-Zekâzîk* 68, (2010), 98–138.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dîru İhyâu't-Turasi'l-'Arabî, 1422/2002.
- el-Muteyrî, Sâre. "Hivâru'l-âbâ me'a'l-ebnâ fi'l-kur'âni'l-kerim." Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atü Ummi'l-Kurâ, 1924/2008.
- Münâvî, Zenuddîn Muhammed. *Et-Teyisîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-sagîr*. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şafi'î, 1408/1988.
- Nahcivân, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihi'l-İlâhiyye vel-Mefâtihi'l-Gaybiyye*. Gavriyye: Dâru'r-Rikâbî, 1419-1999.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1999.
- es-Sadî, ebu Abdillâh Abdurrahman. *Bahcetü'l-Kulubi'l-ibrâr ve kurretü 'Uyûni'l-ehyâr fi şerhi cevâmii'l-ehbâr*, thk. Abdulkerim ed-Dureynî. Riyad: Mektebutü'r-Rüşd, 1422/2002.
- Se'âlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf. *el-Cevâhîrü'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyau Turâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turasi'l-Arabî, 1422/2002.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1412/1991.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muḥammed. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luḡa ve envâiha*. Beyrut: Beyrut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 148/1998.

- Ş‘aravî, Muhammed Mutevellî. *Tefsirü’ş- Ş‘aravî. Kahire: Matab‘i Ahbar el-yevm*, 1991.
- Şelebi, Selva Selim. “el- ‘Alakatü’l-Useriyye fi’l-Ku’ani’l-kerim.” Yüksek Lisans Tezi, Camietü’n-Necahi’l-vataniyye, 2007.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu’l-kadîr*. Dımaşk: Dâru ibn Kesîr. 1414/1993.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü’t-Tirmizî*. Kahire: Mektebetü’l-Helebî, 1395/1395.
- Tabarî, Muḥammad b. al-Jarîr. *Câm‘ü’l-beyân fî ta’vîli âyi’l-Ḳur‘ân*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1420/ 2000.
- Umer, Ahmad Muhtar. *Mu‘cemü’l-lügati’l-mu‘âsire*. ‘Âlemül-kütüb, 1929/2008.
- Vâhidî, Nisâbûrî Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vesîd fî Tefsîri’l-Kur‘âni’l-Mecîd*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Ḳâmûs*. Kahire: Dârülhidâye, 2010.
- ez-Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*. Beyrut: Daru’l-Kitâbil-‘arabî, 1424/2003.
- Zerîn, ‘Abdulkerîm. “Esâlibu’Terbiyeti’l-hulukıyye el-vâride fî Kasasi’l-Enbiyâ’i ‘Alihum as-selâm fi’l-Kur‘âni’l-kerîm.” Yüksek Lisans Tezi, el-Câmi‘atu’l-İslâmiyye bi’l-medineti’l-Münevvere, 1430/2009.



اتجاهات طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في تركيا نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية

Islam Youssry Elhadky¹

Sultan Şimşek²

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على اتجاهات طلبة كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية تجاه برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية. اتبعت الدراسة المنهج الوصفي واستخدمت الاستبانة أداة لجمع المعلومات. جاءت عينة الدراسة غير احتمالية من النوع العرَضِي، وشملت (1374) طالبا وطالبة ينتمون لـ (60) كلية. وأظهرت نتائج الدراسة أن اتجاهات الطلبة (متوسطة) نحو الإطار العام لبرنامج اللغة العربية، ومعلمي السنة التحضيرية وطرق تدريسهم، وجودة التعليم. وجاءت اتجاهات الطلبة (إيجابية) نحو استخدام اللغة العربية فقط في الصفوف الدراسية، وكذلك رأت أغلب العينة أنهم يحتاجون لدروس إضافية في اللغة العربية، كما رفضت الأغلبية زيادة البرنامج التحضيري العربي ليصبح عامين، وجاء اتجاه العينة نحو السفر للدراسة في البلاد العربية (إيجابيا جدا)، كما جاءت اتجاهات طلاب مرحلة الليسانس نحو أثر السنة التحضيرية على دراستهم (إيجابية). وأفاد (75%) من العينة أنهم يعتبرون السنة التحضيرية مفيدة لهم، وأظهر التحليل أن هناك فروقا ذات دلالة إحصائية في بعض المحاور تعزى لبعض المتغيرات المستقلة للبحث.

كلمات مفتاحية

العربية، الجودة، السنة التحضيرية، اتجاهات

Türkiye’deki İlahiyat ve İslâmî İlimler Fakülteleri Öğrencilerinin Hazırlık Sınıflarındaki Arapça Öğretim Programlarına Yönelik Tutumları

Öz

Bu araştırma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hazırlık sınıflarındaki Arapça öğretim programına yönelik tutumlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın iki temel sorusu vardır: Birincisi; “İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Türk üniversitelerindeki hazırlık sınıfındaki Arapça dil programına yönelik tutumları nelerdir?” sorusudur. İkincisi ise; istatistiksel olarak araştırma örnekleminin tutumlarında “cinsiyet, İmam Hatip Lisesi mezunu olma, bulunulan sınıf, lisans düzeyindeki Arapça dersleri” gibi değişkenlerin yol açtığı anlamlı farklar (0.05’e eşit veya daha az) var mıdır? Araştırmada betimsel yöntem izlenmiş olup veri toplama aracı olarak anket yöntemi kullanılmıştır. Araştırma örnekleminde tesadüf örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu araştırmaya 60 İlahiyat Fakültesinden 1374 öğrenci dahil edilmiştir. Araştırmanın sonuçları, öğrencilerin Arapça dil programının genel çerçevesine, Arapça hazırlık sınıfının öğreticilerine, öğretim yöntemlerine ve eğitim kalitesine yönelik tutumlarının nötr olduğunu; lisans öğrencilerinin hazırlık sınıflarındaki Arapça eğitiminin çalışmalarına olan etkisine yönelik tutumlarının pozitif olduğunu göstermektedir. Örneklemin % 75’i Arapça hazırlık eğitimini faydalı bulduklarını ifade etmiştir. Araştırma analizinde, bazı bağımsız değişkenler nedeniyle bazı konular istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler

Arapça • Nitelik • Hazırlık Sınıfı • Tutumlar

1 **Correspondence to:** Sultan Şimşek (Dr. Lecturer), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Istanbul, Turkey. Email: sultan.simsek@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-1074-4188

Islam Youssry Elhadky (Dr. Education Manager), AlDiwan Centre. Email: islam@aldiwancentre.com ORCID: 0000-0002-4052-7267

To cite this article: Islam Youssry Elhadky and Sultan Şimşek, “The Attitudes of the Theology and Islamic sciences faculty students in Turkey towards the program of Arabic language in the preparatory year” *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 231-262. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0066>

The Attitudes of the Theology and Islamic sciences faculty students in Turkey towards the program of Arabic language in the preparatory year

Abstract

The purpose of this study is to identify the attitude towards the Arabic language program in the preparatory year of students within the Faculties of Theology. The research questions are:1) What are the attitudes of these students in the Turkish universities towards the program of Arabic language in the preparatory year?2) Are there statistically significant differences (less than or equal to 0.05) in the attitude of the research sample due to the variables "gender, graduation in the secondary school of imams and preachers, class, the study in Arabic in the bachelor's degree"? The research followed the descriptive method where the questionnaire was used as a tool for collecting information. The research sample was accidental. It included (1374) students from (60) Faculties. The results of the research show that the students' attitudes were "Neutral" towards the framework of the Arabic language program, the teachers of the preparatory year, their teaching methods, and the quality of education. The students' attitudes were "positive" toward the effect of the preparatory year on their studies. 75% of the sample said that they consider the preparatory year to be useful. The analysis showed that there were statistically significant differences in some topics due to some independent variables of the research.

Keywords

Arabic • Quality • Preparatory Year • Attitude

Extended Summary

Arabic language is the language of the Holy Quran, the Prophetic Hadith, and is in most of the Islamic intellectual heritages. Although many of the Islamic heritages have been translated into other languages, the Arabic language is still an essential element of forming the student of Islamic sciences.

Until now over the past two decades, Turkey has been increasingly concerned with teaching Arabic language in schools and universities. Arabic is a compulsory subject in the schools of *İmam Hatip* in its intermediate and secondary stages, as well as in most of the faculties of Theology and Islamic sciences. In addition, the number of faculties of Theology and Islamic sciences has increased year by year, which means the number of students that have enrolled in the Arabic preparatory year in Turkey has increased as well. Therefore, it is necessary to know the opinion of the Theology and Islamic sciences students, who are the first benefiteres from the study.

This study aims to identify the student attitudes in the faculties of Theology and Islamic sciences towards the Arabic language program in the preparatory year.

The importance of this study is that it is one of the preliminary studies that integrates with a few previous studies to identify the attitudes of the students of the Faculty of theology toward Arabic preparatory year with the aim of developing it to achieve the desired objectives set by the Council of Higher Education.

The research questions are as follows:

1. What is the students' attitudes in the faculties of Theology/ Islamic sciences in Turkish universities towards the Arabic language program in the preparatory year?

2. Are there statistically significant differences (less than or equal to 0.05) according to the variables: on gender, grade level, whether graduated from *İmam Hatip's* secondary school or on the percentage of studying in Arabic at the bachelor degree level

The research used the descriptive approach, and the research sample was chosen accidentally. The sample covered 1374 students from 60 faculties. The questionnaire used the five-point Likert scale ranging from “strongly negative” (score “1”) to “strongly positive” (scored “5”), with an average midpoint scored “3”. To deliver the questionnaire to students it used the Google online form.

The questionnaire consisted of five parts: 1) the general framework of the program. 2) Teachers and teaching method. 3) Educational materials and evaluation. 4) The attitudes of the research sample towards various educational issues. 5) Questions for bachelor's students only. From the basic data collected from the respondents, it showed that the majority (93%) of the research sample enrolled in the faculties of theology of their own will.

The main findings of the research regarding the first question was that the students' attitudes were average towards the general framework of the Arabic language program, the teachers of the preparatory year, the methods of teaching, and the quality of education.

The Students' attitudes were positive towards the use of Arabic only in the classroom. The majority of the sample felt that they needed additional classes in Arabic. However, the majority also refused to increase the Arabic preparatory program to two years. The attitudes of the sample to travel for study in the Arab countries were strongly positive. Furthermore, bachelor students' attitudes were positive towards the impact from the preparatory year on their studies, 75% of the sample said that they consider the preparatory year to be useful.

Regarding the second question, the main results for gender differences (male / female), there were significant differences from students towards the first, second and third parts of the questionnaire, and the differences according to graduation at the *İmam Hatip* secondary school. The differences based on the percentage studying in Arabic at the bachelor degree level found there were statistically significant differences towards the first, second, third, fourth and fifth parts of the questionnaire.

The research recommended the following: First, to prepare a guide for the preparatory year for students, which includes the objectives of the preparatory year, the program's levels, what the student can do with the language at each level, classification, synthesis, and formation system. Second, to make a biannual evaluation to explore students' opinion on all elements of the educational process: program objectives, teaching materials, teachers, teaching methods, classroom density, teaching aids, and test fairness. Third, to repeat this study on a random sample of all the faculties of Theology /Islamic sciences

in Turkey. In this way, the real perspectives of the students can be ascertained. Research method should not be restricted to only questionnaires but also interviews with students, teachers and professors of the bachelor degree. Fourth, to conduct the research study periodically within the preparatory year and the years of bachelor degree for the same sample group; to determine the relationship between the student's attitudes towards the Arabic language, and the linguistic performance in the preparatory year, and also towards the academic performance in the bachelor degree.

المقدمة

تشهد تركيا اهتماماً متزايداً بتعليم العربية في مدارسها وجامعتها، فالعربية مادة إجبارية في مدارس الأئمة والخطباء¹، وكذلك في أغلب كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية. كما أن أعداد كليات الإلهيات والعلوم الإسلامية تزيد عاماً بعد عام² ومع تزايد أعداد الكليات تزداد أعداد الطلبة الملتحقين بها، وفي الوقت نفسه تزايد بالتبعية أعداد الملتحقين بالسنوات التحضيرية العربية على مستوى تركيا. وللعربية أهمية كبرى لدارسي العلوم الإسلامية، فالعربية لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وأغلب المراجع الإسلامية، ومن ثم فالعربية جزء أساسي ومهم لتكوين طالب العلم. ومن منظور آخر فالعربية تلعب دوراً مهماً أيضاً في حياة المتخرجين في كليات الإلهيات، فمنهم من يعمل في مجال الدعوة الإسلامية أو التربية والتعليم، ومنهم من يعمل في المجالات التي تتعامل مع العرب المهاجرين أو المقيمين أو السائحين أو التجار، وآخرون يواصلون دراساتهم العليا في العلوم الإسلامية، وكل من سبقوا يحتاجون العربية بشكل كلي أو جزئي وهو ما يتطلب الاهتمام بتقديم برنامج السنة التحضيرية العربية بمستوى عالي الجودة ليؤهل طلبة اليوم لمرحلة الليسانس وفي الوقت نفسه يؤهلهم لمهام المستقبل.

وفي ضوء ما سبق فمن الضروري معرفة رأي المستفيد الأول من هذه السنة التحضيرية وهم الطلبة، وذلك عبر دراسة اتجاهاتهم حول برنامج اللغة العربية بمكوناته المختلفة من إطار مرجعي ومعلمين وطرق تدريس ومواد تعليمية، كما نحتاج أن نعرف نظرتهم لمدى جدوى هذه السنة وهل يمكن أن نزيدها لتصبح عامين وكيف نجودها لتحقيق أعلى فائدة لهم.

مشكلة الدراسة:

مشكلة هذه الدراسة التعرف على اتجاهات الطلبة نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية، وهو أمر جوهري لتحقيق أهداف هذا البرنامج وتطويره، خاصة أن أغلب الكليات لاتعطي للطلاب فرصة لتقييم برنامج السنة التحضيرية³. وقد جاء سؤال الدراسة كما يلي:

السؤال الأول: ما اتجاهات طلبة كلية الإلهيات/ العلوم الإسلامية في الجامعات التركية نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية؟

السؤال الثاني: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية (أصغر من أو يساوي 0.05) في اتجاهات عينة الدراسة تُعزى إلى متغيرات «الجنس»، والتخرج في ثانوية الأئمة والخطباء، والصف الدراسي، ونسبة الدراسة بالعربية في مرحلة الليسانس؟

أهمية الدراسة:

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الأولية للتعرف على اتجاهات الطلبة في تركيا نحو السنة التحضيرية العربية، حيث لم يُعثر إلا على دراسات لا تتخطى أصابع اليد في هذا الموضوع، وقد ركزت تلك الدراسات

1 Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programları, erişim 05 Aralık 2018, https://dogm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=14.

2 Yüksek Öğretim Bilgi Yönetim Sistemi, "Fakülterele Göre Öğrenci Sayıları," erişim 05 Aralık 2018, <https://istatistik.yok.gov.tr>.

3 إسلام يسري الحدقي، «التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا»، في كتاب مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، تحرير أحمد صنوبر وإسلام يسري الحدقي ومضر فارس وإبراهيم المنصور. (إسطنبول: وقف إيثار، 2016)، 146.

على اتجاهات الطلبة نحو اللغة العربية بشكل عام واستهدفت كل دراسة طلبة كلية واحدة⁴. بينما هذه الدراسة تستطلع اتجاهات الطلبة في (60 كلية) نحو برنامج السنة التحضيرية بمختلف عناصره، وقد تفتح النتائج الباب لدراسات أخرى للعمل على الارتقاء بالبرنامج ومعالجة ما يظهر من قصور.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. التعرف على اتجاهات الطلبة - عينة الدراسة - نحو الإطار العام لبرنامج السنة التحضيرية.
2. تعرف الفروق في اتجاهات طلبة كليات الإلهيات/العلوم الإسلامية نحو برنامج السنة التحضيرية التي تعزى إلى متغيرات: «الجنس»، والتخرج في الأئمة والخطباء، والصف الدراسي، ونسبة الدراسة بالعربية في مرحلة الليسانس»؟

حدود الدراسة:

جاءت حدود هذه الدراسة كما يلي:

المكانية: الجمهورية التركية - كليات الإلهيات / العلوم الإسلامية.

الزمانية: العام الدراسي 2016/2017

البشرية: طلاب وطالبات كليات الإلهيات / العلوم الإسلامية

الكليات المشاركة: شارك في هذه الدراسة طلبة ينتمون إلى (60) من كليات الإلهيات/ العلوم الإسلامية، جميعها لديها سنة تحضيرية عربية، وبعض هذه الكليات يدرس برنامج الليسانس باللغة العربية وأغلبها يدرس في الليسانس بالتركية مع تدريس بعض المواد بالعربية. وعلى الرغم من الفروق الطفيفة بين مواد كلية الإلهيات وكلية العلوم الإسلامية فإن الدراسة تتعامل معهما على أنهما كلية واحدة على اعتبار أن السنة التحضيرية - موضوع الدراسة - واحدة تقريبا. انظر قائمة الكليات التي شارك طلبتها في الاستبانة. ملحق رقم (1)

منهج البحث : المنهج الوصفي التحليلي.

مصطلحات الدراسة:

· الاتجاه

”تفاعل الفرد مع أي شيء يرتبط بالسياق المباشر الذي يتم تدريس اللغة فيه“⁵.

· السنة التحضيرية :

سنة دراسية يدرس الطلبة فيها اللغة العربية لمدة تتراوح بين (600-900) ساعة دراسية وتعتبر شرطا لبدء

4 Yusuf Özcan ve Asım Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (ÇÜ İlahiyat Fakültesi Örneği),” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, no.2, (2016): 113-142.

5 Anne-Marie Masgoret and Robert C. Gardner, “Attitudes, motivation, and second language learning: a meta-analysis of studies conducted by Gardner and associates,” *Language learning* 5, no.1 (2003): 127, doi:10.1111/1467-9922.00212.

الدراسة في أغلب كليات العلوم الإسلامية/الإلهيات في تركيا، أما من يدرسون مرحلة الليسانس بالإنجليزية فتخصص السنة التحضيرية لدراسة اللغة الإنجليزية والأخيرة خارج نطاق هذه الدراسة.

• برنامج اللغة العربية :

هو الأهداف والمحتوى وطرق التدريس والمواد التعليمية وعملية التدريس والتقييم التي يقوم بها فريق السنة التحضيرية لتحقيق أهداف تعليم اللغة العربية لغة أجنبية المحددة من قبل المجلس الأعلى للتعليم في الجمهورية التركية.

الإطار النظري والدراسات السابقة

1- الإطار النظري

ينقسم الإطار النظري لقسمين:

الأول: يتعلق بالاتجاهات.

الثاني: يتعلق ببرنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية في تركيا.

1.1 الاتجاهات مفهومها وخصائصها ومكوناتها وفوائدها:

1.1.1 مفهوم الاتجاه :

هناك العديد من التعريفات للاتجاه، وقد تعددت تلك التعريفات حسب المنظور الذي ينظر منه صاحبه، ومن هذه التعريفات:

«الاتجاه حالة مكتسبة من الاستعداد النفسي كامن وراء استجابات الفرد وسلوكياته نحو شيء أو أمر ما»⁶. وهذا التعريف يتفق مع تعريف معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس الذي يعرف الاتجاه بأنه «موقف أو ميل راسخ نسبيا سواء أكان رأيا أم اهتماما أم غرضا يرتبط بتأهب لاستجابة مناسبة»⁷. أي أن هناك حالة تكونت في نفسية الفرد حاملة لأفكار، ونعرف طبيعة هذه الحالة من خلال ما يظهره الإنسان من سلوكيات نحو شيء أو قضية ما.

هناك من نظر للاتجاه على أنه حكم تقييمي مثل عالم النفس الشهير جارندر الذي عرف الاتجاه بأنه «رد فعل تقييمي لشيء مرجعي، يستند إلى معتقدات الفرد أو آرائه تجاه المرجع»⁸.

ومن أقدم التعريفات وأكثرها انتشارا في الأدب النفسي الاجتماعي تعريف (Allport) للاتجاه «بأنه حالة من الاستعداد الذهني العصبي، نظمت من خلال خبرة الشخص، وتوجه استجابته نحو جميع الأشياء

6 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (اللكسو)، معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس (ط1؛ الرباط: مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، 2011)، 15.

7 حسن شحاتة، وزينب النجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية (القااهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2003)، 16.

8 Robert C. Gardner, *Social Psychology and Second Language Learning: The Role of Attitudes and Motivation* (London: Edward Arnold, 1985), 9.

والمواقف ذات الصلة⁹. ونلاحظ في هذا التعريف النص على أن الخبرات التي يمر بها الإنسان هي التي تصنع اتجاهاته.

وعرف صلاح علام الاتجاه بأنه: "انفعال معتدل الشدة يهيئ الفرد أو يجعله مستعداً للاستجابة المتسقة التي تدل على الموافقة (التأييد) أو عدم الموافقة (عدم التأييد) عندما يواجه موضوع الاتجاه"¹⁰.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الدراسة تدرس الاتجاه نحو برنامج السنة التحضيرية بكل مكوناته، وهذا يتطلب منا تعريف الاتجاه نحو الموقف التعليمي بأنه "تفاعل الفرد مع أي شيء يرتبط بالسياق المباشر الذي يتم تدريس اللغة فيه"¹¹. وهو ما يشمل الأهداف وطرق التدريس والمعلم والتقويم والمواد التعليمية ونظام الدراسة نفسه.

ومما سبق نستطيع أن نخلص إلى أن الاتجاه يبدأ من خبرات تتعلق بشيء -أو قضية أو شخص ما- تتحول لأفكار - وقد تصل لدرجة المعتقدات- في العقل وعاطفة في النفس، ويتحدد في ضوءها استجابات الفرد نحو ما يقابله من مواقف أو أشخاص أو أشياء مرتبطة بالخبرات والأفكار.

2.1.1 خصائص الاتجاهات:

- من خلال التعريفات المختلفة للاتجاهات يمكننا أن نستنبط عدة خصائص لها:
- مكتسبة: فالإنسان يتعلمها من الخبرات التي يمر بها.
- معقدة: فهي تنشأ عبر خبرات وهذه الخبرات مركبة وتنقل للفرد معارف ومشاعر.
- متنوعة التوجه: تتجه نحو ما هو معنوي ومادي، وما هو عاقل وغير عاقل... الخ
- ثابتة نسبياً: أي أنها مستقرة في نفس الإنسان، ويرجع إليها لإبداء استجابات نحو الشيء أو القضية موضوع الاتجاه.
- قابلة للتعديل والتغيير: ولأنها مكتسبة فيمكن تعديلها بأساليب خاصة تقلل من ثباتها النسبي وتعديلها بل ويمكن أن تغيرها أيضاً.
- متدرجة: فقد تكون قوية جداً أو متوسطة أو ضعيفة جداً، حسب الخبرات التي أدت لاكتساب الإنسان للاتجاه.
- قابلة للقياس: فيمكن قياس الاتجاهات حيث إنها تظهر في استجابات الأفراد.¹²

3.1.1 مكونات الاتجاه :

نلاحظ من تعريف الاتجاه أنه «مكتسب» أي أن الجميع يولدون دون اتجاهات، ومن خلال الأفراد المؤثرين في حياتنا نبدأ كأطفال- في اكتساب تلك الاتجاهات وحين نقابل موضوع الاتجاه في حياتنا نسلك نحوه وفق ما اكتسبناه سلباً أو إيجابياً، وبمراجعة التعريفات السابقة ومن خلال هذه الفكرة المنطقية في اكتساب الاتجاهات نجد أن الاتجاه له مكونات ثلاثة: جانب معرفي هو المعلومات التي نحصلها عن الاتجاه كأن نستمع للوالد أو المعلم يقول «اللغة العربية مهمة لفهم العلوم الإسلامية» وجانب وجداني وهذا يتكون من

9 Willard G. Allport, *Attitudes: A Handbook of Social Psychology* (Worcester, Mass: Clark University Press, 1935); Emily B. Falk and Matthew D. Lieberman, "The Neural Bases of Attitudes, Evaluation and Behavior Change," in *Contemporary Topics in Cognitive Neuroscience. The Neural Basis of Human Belief Systems*, eds. Kruger and J. Grafman (New York, NY, US: Psychology Press, 2012), 72.

10 صلاح الدين محمود علام، القياس والتقويم التربوي والنفسية أساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربي، 2002)، 519.

11 Masgoret and Gardner, "Attitudes, motivation, and second language learning," 127.

12 انظر حسين صديق، "الاتجاهات من منظور علم الاجتماع"، مجلة جامعة دمشق 28، 3-4 (2012): 299-322. وشحاتة والنجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، 6. (مرجع سابق). ووليم لاميرت وولاس لاميرت، علم النفس الاجتماعي، ترجمة سلوى الملا (ط3؛ القاهرة: دار الشروق، 1993)، 113-115.

المشاعر التي تصاحب المعارف التي تصلنا عن الاتجاه كأن نستمتع لوالد أو معلم يقول «عندما نتعلم العربية نفهم القرآن الكريم وحديث النبي مباشرة دون ترجمة» فهذا رغم أنه معلومة إلا أن ينقل للمستمتع مشاعر وجدانية، أما المكون الثالث فهو المكون السلوكي وهو متعلق بالنوايا أو الميل لسلوك ما نحو موضوع الاتجاه ويمكن تمثيله هنا باستجابة الطالب بالاجتهاد في تعلم العربية أو الانسحاب من البرنامج.

وهذا التصور يتفق مع ما ذكره وليم لامبرت ولامبرت بأن المكونات الرئيسية للاتجاهات «هي الأفكار والمعتقدات، والمشاعر، والنزعات إلى رد الفعل»¹³. أي أن الاتجاه لديه يتكون من معلومات وعواطف ونوايا.. وهذه المكونات تتفق عليها أغلب الدراسات النفسية الاجتماعية المتعلقة بالاتجاهات¹⁴. والتي يمكن تلخيصها في أن هناك ثلاثة مكونات للاتجاه :

المكون المعرفي : ويشمل المعتقدات والأفكار وآراء الشخص حول موضوع الاتجاه.

المكون الوجداني: ويشمل عواطف الفرد حول موضوع الاتجاه.

المكون السلوكي : ويشمل نوايا الشخص لانتهاج سلوك ما أو السلوك نفسه نحو موضوع الاتجاه.¹⁵

4.1.1 فوائد دراسة الاتجاهات:

إن دراسة الاتجاهات تساعدنا على التنبؤ بالسلوك ، فما يبديه الفرد/الجماعة من اتجاه مؤشر نستطيع أن نتوقع في ضوئه سلوكه/هم.¹⁶ فلو أبدى الطلبة مثلاً عدم قناعتهم بالسنة التحضيرية نفسها فننتوقع عدم الانتظام في الحضور أو عدم الالتزام بأداء الواجبات وهو ما قد ينعكس على مستواهم الدراسي في النهاية. كما تقيدينا دراسة الاتجاهات في بناء خطط تغيير اتجاهات الأفراد والجماعات نحو موضوع معين. فلو خلصنا إلى أن هناك اتجاهاً سلبياً نحو مكون ما من برنامج السنة التحضيرية وأن الأمر يشكل ظاهرة على مستوى أغلب الدارسين ففي هذه الحالة لا بد أن نبحث عن أسباب هذا الاتجاه ونسعى لعلاجها.¹⁷

5.1.1 طرق قياس الاتجاهات :

مقياس الاتجاه هو «وسيلة لمعرفة موقف الفرد إزاء مبدأ أو قضية أو موضوع أو شخص»¹⁸. ويمكن معرفة الاتجاهات عبر ملاحظة السلوك الاجتماعي للناس أو من خلال إجاباتهم على الاستبانات التي تهدف لسبر طرق تفكيرهم وشعورهم وردود أفعالهم المتوقعة.¹⁹

وهناك عدة طرق لقياس الاتجاهات منها: طريقة المقارنة الزوجية لثريستون Paired Comparison Method، ومقياس البعد الاجتماعي لبوجاردس Social Distance ، ومقياس الوحدات المتساوية البعد لثريستون Methods of Equal appearing، وأسلوب التصنيف الترتيبي The Q sort ومقياس

13 لامبرت ولامبرت، علم النفس الاجتماعي، 113. (مرجع سابق)

14 Bartram Brendan, *Attitudes to Modern Foreign Language Learning: Insights from Comparative Education* (Bloomsbury Publishing, 2010), 38-36.

15 صديق، حسين، الاتجاهات من منظور علم الاجتماع، 299-322. وعلام، القياس والتقويم التربوي والنفسى أساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة، 517-519.

16 لامبرت ولامبرت، علم النفس الاجتماعي، 120. (مرجع سابق)

17 طلعت منصور وأنور الشراقي وعادل عز الدين وفاروق أبو عوف، أسس علم النفس العام، (القااهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، 2003)، 428. وعلام، القياس والتقويم التربوي والنفسى أساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة، 517-519. (مرجع سابق)

18 شحاته والنجار، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، 16. (مرجع سابق)

19 لامبرت، ولامبرت، علم النفس الاجتماعي، 115-120. (مرجع سابق)

ليكاتر للاتجاهات Likert Attiude Scale وهذا المقياس الذي اتبعته هذه الدراسة. مع العلم أنه ليس هناك مقياس مثالي، فكل تلك المقاييس لها مميزاتاها وعيوبها.

6.1.1 مقياس ليكاتر للاتجاهات :

في هذا المقياس يقوم المستجيب بتحديد درجة اتجاهه عن طريق اختيار درجة على ميزان مقسم إلى خمس درجات، وأعلى درجة هي أوافق بشدة ثم أوافق ومحاييد وأعارض وأعارض بشدة، وتدرج الدرجات من 5 إلى 1، ودرجة اتجاه الشخص هي مجموع درجاته على بنود المقياس. وهناك بعض الباحثين يستخدمون هذا المقياس على ثلاث درجات فقط هي: أوافق، محايد، أرفض.²⁰

2.1 برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية:

يتناول هذا القسم برنامج السنة التحضيرية «موضوع البحث» عبر تناول المكونات التالية: الالتحاق بالسنة التحضيرية، الأهداف، الخطة الدراسية، والمواد التعليمية، وطرق التدريس، والتقييم، والمعلمون، البيئة التعليمية.

1.2.1 الالتحاق بالسنة التحضيرية:

يلتحق الطلبة بكلية الإلهيات/العلوم الإسلامية بعد المرحلة الثانوية، وقد يكون الطالب متخرجا في ثانويات الأئمة والخطباء أو لا، مما يعني أن بعض الطلبة لديهم خلفية لغوية عربية كخريجي الأئمة والخطباء الذين يدرسون العربية لأربع سنوات أو من خريجي الثانويات الأخرى ممن لا يدرسون العربية. كما يمكن للطلبة الذين يرون في أنفسهم قدرة لغوية عربية أن يتقدموا لامتحان كفاءة لغوية وإن اجتازه الطالب فيمكن أن يعفى من السنة التحضيرية ويلتحق مباشرة بمرحلة الليسانس.

2.2.1 أهداف السنة التحضيرية:

ينظم مجلس التعليم العالي «YÖK» الأطر العامة للسنة التحضيرية عبر اللائحة التنفيذية لتعليم اللغات الأجنبية في مؤسسات التعليم العالي²¹ والمنشورة في الجريدة الرسمية برقم 29662 في 23/3/2016.²² وتحدد اللائحة غايات السنة التحضيرية في المادة الخامسة من اللائحة المذكورة ب:

” المادة 5 (1) - الهدف من تدريس اللغة الأجنبية، تعليم القواعد الأساسية للغة وتحصيل الطلبة لمفرداتها، وإكساب الطلبة القدرة على فهم المقروء والمسموع باللغة الأجنبية والقدرة على التحدث والكتابة بها. والغاية من تدريس اللغة الأجنبية في المرحلة الجامعية والدراسات العليا وصول الخريجين للكفاءة اللغوية في المجالات التي تتصل بدراساتهم“.

وعلى الرغم من بساطة تلك اللائحة إلا أن الدراسة الاستطلاعية التي أجراها (الحدقي) حول السنة التحضيرية أفاد أغلب أفراد عينتها أن أهداف السنة التحضيرية في كلياتهم غير مكتوبة وذكر 42% من عينة المعلمين أنهم لا يعرفونها وكثير من المؤسسات لا تعلن تلك الأهداف للطلبة.²³

20 محمود السيد أبو النيل، علم النفس الاجتماعي عربيا وعالميا (ط5؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2009)، 228-229.

21 Mevzuat Bilgi Sistemi, “Yüksek öğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Yabancı Dille Öğretim Yapılmasına Uyulacak Esaslara İlişkin Yönetmelik,” erişim 10 Kasım 2018, <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Asp?MevzuatKod>.

22 هذه اللائحة تعديل للائحة سابقة منشورة في الجريدة الرسمية بتاريخ 12/4/2008 رقم 27074.

23 الحدقي، ”التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا،» 145. (مرجع سابق).

ومن الجدير بالذكر أن لائحة مجلس التعليم العالي (YÖK) تحدد الأطر العامة لبرامج اللغات الأجنبية وتتولى الكليات بناء خططها التفصيلية وفق رؤية كل كلية.²⁴

3.2.1 الخطة الدراسية :

يختلف عدد الساعات الدراسية الأسبوعية من جامعة لأخرى، فمثلا جامعة أولوداغ 24 ساعة، وجامعة جوموشهانة 28 ساعة أسبوعيا، ويوزنجيل 26 ساعة، وجامعات غيرسون وماردين أرتوقلو وباموق قلعة وتراقيا 30 ساعة وذلك بحسب دراسة عن برامج السنوات التحضيرية وجدت أن متوسط ساعات التدريس الأسبوعية في عينة الدراسة 28 ساعة.²⁵

4.2.1 المواد التعليمية :

تنقسم المواد التعليمية في الجامعات التركية إلى (سلاسل متكاملة وكتب متخصصة) ومن السلاسل المختلفة الشائعة في تركيا العربية بين يديك واللسان وتعليم اللغة العربية جامعة الملك سعود وأجد والعربية للجامعات والعربية للعالم. كما أن هناك كتباً متخصصة أي تتناول مهارة واحدة ككتب المحادثة والكتابة والقراءة أو تتناول كفاية محددة ككتب النحو والصرف.

ووفقا لدراسة (الحقيقي) الاستطلاعية أن من يشاركون في اختيار هذه المواد نسبة محدودة من معلمي أقسام السنوات التحضيرية وأقلية من يتدربون على استخدامها، وقرابة نصف العينة ذكرت أن هناك بعض المعلمين يشاركون في تقييمها، وغابت معايير الاختيار والتقييم، فالموضوع كله يخضع لرؤية مسؤولي السنة التحضيرية أو مجموعة من المعلمين في أفضل الأحوال، ولا أحد يعرف لماذا تقرر الكتب وعلى أي أسس تغير.²⁶ وهذا الحال يعلق عليه آدم بريندة بأن "أي عملية تعليمية أو تربوية يطرأ عليها التبدل والتغيير بشكل اعتباطي، لا تكال بالنجاح المنشود البتة"²⁷. ولاشك أن هذا يجعل الطلبة "حقول تجارب" لاختيارات معلمين منهم من لم يدرس أسس اختيار وتقويم المواد التعليمية.

5.2.1 طرق التدريس :

تتنوع طرق التدريس في كليات الإلهيات بين طريقة النحو والترجمة والطرق التي لا تستخدم لغة وسيطة كالطريقة السمعية الشفهية، إلا أن وجود عدد كبير من معلمي السنة التحضيرية لم يحصلوا على تأهيل لتعليم العربية للناطقين بغيرها يجعل عملية التدريس نفسها قائمة على الاجتهاد الشخصي وليس على أساس تربوي.. ولاشك أن طرق التدريس تؤثر في مستوى كفاءة الطلبة في النهاية فلا نتوقع من طالب درس أغلب برنامجه "بلغته الأم"، أن يخرج متحدثا بالعربية في النهاية، أو أن طالبا استغرق طوال العام في قواعد النحو والصرف أن يجري مناقشة بالعربية مع زملائه.. وكل هذا يصب في النهاية في مستوى كفاءة الطلبة ويبني اتجاهاتهم نحو ال عربية.

24 انظر مادة 8 بند3.

25 أحمد حسن محمد علي، "اللغة العربية في الجامعات التركية بين الواقع والمأمول"، في بحوث وأوراق عمل مؤتمرات معهد ابن سينا (الرياض: مركز الملك عبدالله بن عبد العزيز الدولي، 2016)، 96.

26 الحقيقي، "التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا"، 143. (مرجع سابق).

27 آدم بريندة، "تجربة واعدة في تعليم اللغة العربية؛ تجربة كليات الإلهيات بجامعة إسطنبول"، في أعمال المؤتمر الدولي الأول- إسطنبول تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الرؤى والتجارب. تحرير خالد حسين أبو عمشة ورائد عبد الرحيم وأحمد صنوبر. (عمان: كنوز المعرفة، 2015)، 433.

6.2.1 الوسائل التعليمية:

تشتترط لائحة مجلس التعليم العالي في (مادة 8بند5) أن تجهز الصفوف بالأدوات السمعية والبصرية والمرئية. وطبقا لدراسة (الحدقي) الاستطلاعية فإن 81% من عينة دراسته أفادت بتوفر الأجهزة في الكليات إلا أن الأغلبية للأسف لا تستخدمها.²⁸ وفي عصر الهواتف الذكية ووسائل التواصل الاجتماعي يعتبر الإبداع في تقديم اللغة العربية للطلبة أمرا أساسيا يصعب الاستغناء عنه، وإلا ستكون عملية التدريس منقطعة الصلة بحركة العصر والبيئة التي يحيا فيها الطلبة.

7.2.1 تقويم الطلبة:

التقويم هو جمع معلومات للتأكد من مدى تحقق الأهداف والوصول لعوامل النجاح أو الفشل أو القصور.

ويمكن تصنيف التقويم طبقا لأسس مختلفة، إلا أن ما يعيننا هنا هو ثلاثة أنواع :

التصنيفي: في بداية البرنامج لتحديد مستوى الطلبة وتسكين كل طالب في المستوى المناسب له.

التكويني: خلال البرنامج للتأكد من تحقق أهداف الدروس بشكل مقبول وتنظيم انتقال الطلبة بين المستويات.

التجميعي: وهو التأكد من تحقيق الطلبة لأهداف البرنامج وتحديد من ينجح ومن يرسب.

وفي دراسة استطلاعية حول نظم التقويم في (51) كلية تطبق السنة التحضيرية العربية وجدت العديد من مواطن الخلل في نظام التقويم أهمها عدم الاعتماد على أي إطار مرجعي كالإطار الأوروبي أو توجيهات المجلس الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية أو أي إطار خاص بالكلية، وعدم الاهتمام بقياس مهارات التحدث والاستماع في اختبارات العديد من الكليات، وأن نسبة ليست قليلة (54.9%) لا تجري اختبارات للانتقال بين المستويات.²⁹

ولاشك أن نظام التقويم هذا هو ميزان العدل الذي يحدد على أساسه نجاح الطلبة أو رسوبهم، ويؤثر كثيرا على دافعية الطلبة أو إعراضهم عن تعلم العربية.

8.2.1 المعلمون :

من الأسئلة المثارة دائما في تركيا «على أي أساس يتم اختيار المعلمين؟».. فمن النادر أن نجد بين المعلمين من حصل على درجة جامعية عليا في تعليم العربية للناطقين بغيرها، على الرغم من وجود مؤسسات تخرج متخصصين في هذا المجال مثل معهد الخرطوم الدولي بالسودان وكليات التربية في الجامعات المصرية والمعهد العالي للغات بدمشق وغيرها، وسنجد بين رؤساء السنوات التحضيرية خريجي أقسام ليس لها علاقة بتعليم العربية للناطقين بغيرها.. وتحدد لائحة مجلس التعليم العالي في تركيا شروط قبول المعلمين فيما يلي:

- اجتياز اختبار الكفاءة اللغوية YDS ب 80% وهو اختبار من إعداد مركز القياس الوطني التركي.
- اجتياز اختبار الثقافة ALES بنسبة 70%.

28 الحدقي، «التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا»، 142. (مرجع سابق)

29 إسلام يسري الحدقي وسلطان شيمشك، «إطار مقترح لتطوير نظام التقويم في السنوات التحضيرية العربية بكليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي للغات»، *Turkish Studies*، (أنقرا: 25، 12، 2017): 324-327.

- أن يكون حاصلًا على درجة الماجستير.³⁰
- ومن الجدير بالذكر أن معيار الكفاءة اللغوية هنا لاختيار المعلم هو نتيجة اختبار YDS وهو اختبار يقيس الفهم القرائي والمفردات والتراكيب، ويخلو من التحدث والاستماع والكتابة، أي يخلو من 75% من المهارات اللغوية، فهل هذا يعتبر معيارًا سليمًا لاختيار معلم لغة؟ كما أن الشروط تخلو من شرط امتلاك المعلم لما يثبت تأهله لتعليم العربية بوصفها لغة أجنبية. ومن ثم فالطلبة قد يكونون بين يدي معلم غير مؤهل تربويًا وضعيف لغويًا، وهو ما قد ينعكس على أدائه الصفي .. فغياب المرجعية التربوية ستجعل كل معلم يقدم ما لديه حسب تجربته الشخصية وليس حسب ما يقول العلم. ومن الجدير بالذكر أن بعض الجامعات لا تعين أحدًا إلا بعد إجراء اختبار عملي، حيث يطلب من المعلم إلقاء درس تجريبي، إلا أن هذا الإجراء لا تنص عليه اللائحة بل يخضع لإيجابية القائمين على السنة التحضيرية، ولذا هناك من يقيمون المتقدم لوظيفة المعلم بشكل ميداني وهناك من لا يفعلون.

9.2.1 تقويم البرنامج :

إن تقويم البرامج ينبغي أن يشمل كل عناصر البرنامج وليس مستويات الطلبة فحسب، وتعتبر عملية التقويم هذه هي مفتاح تطوير البرنامج، ولا بد أن يساهم فيها جميع المشاركين في تلك العملية التعليمية من مسؤولين ومعلمين وطلبة ويفضل أيضًا إشراك معلمي مرحلة البكالوريوس الذين يدرسون للطلبة بعد تخرجهم في السنة التحضيرية. وفي دراسة (الحدقي) وجد أن 42.9% من الكليات المشاركة في بحثه لا يقومون العلمية التعليمية، وأن 66.7% لا يشركون الطلبة في عملية التقويم.³¹

2- الدراسات السابقة

تدور هذه الدراسات حول عدة محاور أساسية يتفاعل معها طلبة السنوات التحضيرية وهي: الاتجاهات نحو اللغة العربية وبرنامج السنة التحضيرية والمعلمين والمواد التعليمية.

لم يعثر الباحثان إلا على عدد محدود من الدراسات السابقة تناولت اتجاهات طلبة الإلهيات نحو اللغة العربية في كلياتهم، كما أن هناك دراسات تناولت جوانب في برنامج اللغة العربية. ومن الدراسات التي درست الاتجاهات دراسة (Özcan و Yapıcı) التي استطلعت اتجاهات طلبة كلية الإلهيات بجامعة Çukurova نحو دروس اللغة العربية في السنة التحضيرية ومرحلة الليسانس ووجدت أنه لا توجد فروق بين اتجاهات الطلاب أو الطالبات نحو دروس اللغة العربية³². ومثلها دراسة (Uçar) حول اتجاهات طلاب كليات الإلهيات بجامعة إينونو نحو دروس اللغة العربية ووجد أن اتجاهات الطلاب في مستوى متوسط.³³

وفي دراسة (عبدالله) حول اتجاهات الطلبة الأتراك في جامعة إفريقيا العالمية نحو استخدام اللغة العربية في التعليم والبيئة الجامعية والمجتمع وجد أن 65.71% يفضلون الدراسة باللغة العربية، وأن 60% يحرصون على التحدث باللغة داخل الجامعة والنسبة نفسها لديهم الرغبة في تحسين لغتهم العربية، كما وجد أن الاتجاه العام للطلبة إيجابي نحو العربية.³⁴

30 Resmi Gazete, "Öğretim Üyesi Dışındaki Öğretim Elemanı Kadrolarına Yapılacak Atamalarda Uygulanacak Merkezi Sınav ile Giriş Sınavlarına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik," erişim 10 Ocak 2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/11/201811109-3.htm>

31 الحدقي، «التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا»، 143-144. (مرجع سابق).

32 Özcan ve Yapıcı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça," 113-142.

33 Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)," *Marife* 15, no. 2 (2015): 371-394.

34 عبد الحليم موسى عبدالله، «اتجاهات الطلاب الأتراك بجامعة إفريقيا العالمية (السودان) نحو استخدام اللغة العربية في التعليم العالي»، مؤتمر العلاقات الإفريقية التركية - المحور 7: العلاقات الإفريقية التركية - رؤية استشرافية (الخرطوم: جامعة إفريقيا العالمية، 2015)، 409-410.

كما درس (الحدي وشمشيك) نظام التقويم في السنوات التحضيرية ووجدا أنه غير واضح أو محدد في أغلب الكليات وأن معلمي الكلية الواحدة غير متفقين على رؤيتهم لهذا النظام، كما طرح البحث إطارا للتقويم على مستويات الإدارة والمدرسين والطلبة والكليات.³⁵

وجاءت نتيجة البحث الاستطلاعي لـ (الحدي) حول التحديات المؤسسية في السنوات التحضيرية - من منظور المعلمين- أن هناك تحديات في جميع عناصر السنة التحضيرية تقريبا، فالأهداف غير واضحة للمعلمين ولا يوجد إطار مرجعي واضح لأغلب الكليات، ولا توجد معايير محددة لاختيار المعلمين ولا خطط لتدريبهم، كما غابت المعايير عن اختيار المواد التعليمية ونظام التقويم العام، كما أن المعلمين رأوا أن هناك نسبة من الطلبة لا يهتمون بدروس السنة التحضيرية كما أن أعداد الطلبة في الصفوف تعتبر كبيرة نسبيا.³⁶

وجاء نتائج بحث (علي) متكاملًا مع البحث السابق حيث رفع واقع عشر كليات في مناطق مختلفة من تركيا من حيث الكتب المقررة وأسس اختيار المعلمين والمشكلات الخاصة بالطلبة مع طرح الحلول ووجد شروط اختيار المعلمين تخلو من اشتراط تدريبهم على تعليم العربية للناطقين بغيرها كما أن الساعات التدريسية المخصصة للتحديث قليلة مقارنة بالساعات المخصصة للنحو والصرف اللذين يعتبران أدوات للصحة اللغوية وليسا اللغة نفسها.³⁷

ومن الدراسات التي تناولت الجوانب النفسية للطلبة دراسة (Korukcu&Acuner) التي أوصت بقيام الكليات بأنشطة تخفض من مقدار قلق الطلبة وتعمل على تشجيعهم قبل بداية دراسة العربية وأن يراعي المعلمون ما لدى الطلبة من أفكار مسبقة عن تعلم اللغة العربية.³⁸

ودرس (KARAHAN) اتجاهات طلاب الصف الثامن في إحدى المدارس الخاصة في تركيا نحو اللغة الإنجليزية ونحو استخدامها في المجتمع التركي، وتوصل إلى أن لدى الطلاب مواقف إيجابية إلى حد ما تجاه ثقافة اللغة الإنجليزية لكنهم لا يتقبلون أن يتكلم الأتراك الإنجليزية فيما بينهم.. ورغم أن الدراسة عن الإنجليزية وليست العربية ولكنها تعطينا مؤشرا حول اتجاه التلاميذ نحو «لغة أجنبية» بشكل عام.³⁹

كما قوّم (Bostancı) الكتب والمواد التعليمية المقررة في برامج تعليم العربية فكلية الإلهيات، وقد تمت هذه الدراسة في عام (2005) حيث كانت الكتب الشائعة في تركيا أغلبها من المملكة العربية السعودية وقد وجد أن من الأفضل الاستمرار في استخدام هذه السلاسل لحين تأليف سلاسل بأقلام الأساتذة الأتراك. إلا أن واقع تعليم العربية في تركيا قد تغير كثيرا خلال الأربعة عشر عاما الماضية وظهرت كتب أخرى ألفها أساتذة عرب وأتراك.⁴⁰

كما عقد وقف TİMAY ندوة ناقش الخبراء فيها جودة التعليم في الصفوف التحضيرية العربية و تكلموا عن جوانب القوة والضعف الإمكانيات والمشاكل والأهداف والمهام في الصفوف التحضيرية العربية

35 الحدي وشمشيك، "إطار مقترح لتطوير نظام التقويم في السنوات التحضيرية العربية بكلية الإلهيات والعلوم الإسلامية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي للغات"، 305. (مرجع سابق)

36 الحدي، "التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكلية العلوم الإسلامية بتركيا"، 123. (مرجع سابق)

37 علي، "اللغة العربية في الجامعات التركية بين الواقع والمأمول"، (مرجع سابق).

38 Adem Korukcu ve Yusuf Acuner, "İlahiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği," *Firat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 2 (2012): 191-211.

39 Firdevs Karahan, "Language Attitudes of Turkish Students towards the English Language and its Use in Turkish Context," *Journal of Arts and Sciences* 2 (May 2007): 73-87.

40 Ahmet Bostancı, "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları Ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit Ve Analizi," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no. 11, (2005): 1-30.

في كليات الإلهيات.⁴¹

تعليق على الدراسات السابقة:

نلاحظ أن الدراسات مازالت قليلة حول السنة التحضيرية العربية في الجامعات التركية وإن زادت في العقد الأخير، ومن خلال الدراسات القليلة المذكورة نستطيع أن نقول إن نظام السنة التحضيرية مازال آخذاً في التطور ولم يصل لمرحلة النضج بعد، فوفقاً لتلك الدراسات فمازالت الأطر المرجعية غائبة، وأسس اختيار المواد التعليمية غامضة كما ورد في دراسة (الحدقي)، ومازالت معايير اختيار المعلمين قاصرة كما ورد في دراسة (علي)، وعمليات القياس والتقويم ليست كافية للتأكد من تحقق الأهداف، كما أن الاهتمام بإشراك الطلاب - أصحاب المصلحة المباشرة- في عملية تخطيط وتقويم العملية التعليمية ما زال يعترضه بعض القصور كما ورد في دراسة (الحدقي وشمشيك). وتختلف هذه الدراسة عن غيرها في استطلاع آراء الطلبة في عدد من الجامعات أكثر اتساعاً من دراسة (Yarıcı وÖzcan) ودراسة (Uçar) وأكثر ارتباطاً بالبيئة التركية من دراسة (عبدالله).

3. إجراءات الدراسة

يتناول هذا القسم الخطوات التي اتبعتها الدراسة لتحقيق أهدافها

1.3 منهج البحث

منهج هذه الدراسة هو المنهج الوصفي التحليلي، حيث تصف هذه الدراسة اتجاه الطلبة نحو برنامج اللغة العربية وتعليمها وتعلمها في السنوات التحضيرية بكليات الإلهيات بالجمهورية التركية ثم يحلل هذه الاتجاهات، ويحاول التعرف على جوانب الخلل من منظور الدارسين، ومن ثم اقتراح الحلول.

2.3 مجتمع الدراسة وعينتها :

مجتمع الدراسة هو طلاب وطالبات كليات العلوم الإسلامية والإلهيات في الجمهورية التركية وهذا يشمل من يدرسون في السنة التحضيرية والسنوات الأربع لمرحلة الليسانس، وتبلغ الكليات التي تنظم سنة تحضيرية عربية (60) كلية وضمت كليات الإلهيات في مجمل سنواتها التحضيرية ومرحلة الليسانس في العام الجامعي 2016-2017: (29638) طالب وطالبة (41312) ليكون العدد الإجمالي 70950⁴²

تختلف أنواع العينات بين احتمالية وغير احتمالية، وقد جاءت عينات الدراسة غير احتمالية، واستخدمت الدراسة نوعين عينة عمدية وعينة عرضية (مُيسَّرة). حيث جاءت العينة التجريبية العمدية وذلك في مرحلة تجريب الاستبانة وضمت (32) من الطلبة من ثلاث كليات، أسفرت عن إجراء تعديلات طفيفة في الاستبانة، ثم عينة عرضية من (58) طالب وطالبة للتأكد من ثبات الاستبانة، ثم جاءت عينة الدراسة نفسها عينة عرضية وبلغت (1374) من ال 60 كلية التي تطبق السنة التحضيرية العربية. (انظر تحليل العينة النهائية جداول 3 :7)

41 "Hızırık Araştırma Çalışması Sonuç Raporu," *Din Öğretiminde Kalite Çalışmaları - 1* (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 18-19 Haziran 2014), 1-44, erişim 15.05.2019, <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/09/hazirlık-arapca-programında-kalite.pdf>.

42 https://istatistik.yok.gov.tr/2017_2016 أعداد الطلاب في العام الجامعي

3.3 أداة الدراسة :

استبيان «اتجاهات طلبة كليات الإلهيات/العلوم الإسلامية نحو برنامج اللغة العربية في السنوات التحضيرية لجمع المعلومات، وقد مر بناء الاستبانة بعدة مراحل لتقنينها.

1.3.3 مصادر بناء الأداة:

- الدراسات السابقة المتعلقة بالاتجاهات، والسنة التحضيرية، وتعليم العربية في تركيا.
- الخبرة العملية للباحثين: حيث يعملان في تدريس اللغة العربية لطلبة كليات العلوم الإسلامية في تركيا ومن ثم فهما على اطلاع بواقع عملية تعليم العربية ولديهما فكرة حول الاتجاهات العامة لأراء الطلبة.
- بحوث (الحديقي، 2016) و(الحديقي وشيمشك، 2017)، و(علي، 2016) حول برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية.
- كل ما سبق كون صورة كاملة لما يجب أن يكون في هذه الاستبانة.

وصف الأداة: تكونت الاستبانة من المعلومات الشخصية (النوع، الجامعة، والسنة الدراسية والبريد الإلكتروني وهل تخرج في ثانوية الأئمة والخطباء أم لا، ونسبة الدراسة باللغة العربية في مرحلة الليسانس وهل التحق بكلية العلوم الإسلامية بإرادته أم لا. ثم أربعة محاور هي:

الإطار العام للبرنامج (الأئلة 1-2-3-4) ومحور المعلمون وطريقة التدريس (الأئلة 5-6-7-8-9)، ومحور المواد التعليمية والتقويم (الأئلة 11-12-13-17)، وجهات نظر الطلبة حول عدد من الموضوعات المختلفة (أئلة 10-14-15-16-18) والمحور الخاص بطلبة مرحلة الليسانس حول مدى استفادتهم حاضرا وتوقعهم للفائدة مستقبلا من برنامج العربية في السنة التحضيرية (الأئلة: 19-20-21).

2.3.3 مراحل بناء أداة الدراسة «الاستبانة»:

- بناء النسخة المبدئية للاستبيان بالعربية ثم التركية.
- عرض النسخة المبدئية على (3) محكمين يعملون في إدارة وتدریس السنوات التحضيرية للتأكد من صدق المحتوى. (انظر ملحق 2)
- تطبيق الاستبانة على عينة استطلاعية عمدية 32 طالبا وطالبة للتأكد من وضوح ألفاظ الاستبانة وبنودها للتأكد من صدقها الظاهري.
- إجراء بعض التعديلات.
- تطبيق الاستبانة على عينة استطلاعية ثانية (58) طالبا وطالبة للتأكد من ثباته، وقد بلغت درجة ثباته بطريقة معامل ألفا كرونباخ 0.689، وهي درجة مقبولة في هذا النوع من البحوث، بما يسمح بتطبيق الاستبانة على المجموعة الرئيسية للبحث⁴³. وقد تم استبعاد هذه العينة الاستطلاعية من العينة الكلية للدراسة.

تطبيق الاستبانة : تم تصميم الاستبانة على مستندات جوجل باللغة العربية والتركية، وتم نشره عبر وسائل التواصل الاجتماعي ومجموعات تطبيق الواتس آب والبريد الإلكتروني. شارك في المجموعة الرئيسية عدد (1374) طالبا وطالبة من السنوات التحضيرية وسنوات مرحلة الليسانس في 60 كلية تطبق السنة التحضيرية العربية، وتم إعادة التأكد من صدق وثبات الاستبانة بعد تطبيقه على العينة النهائية وجاءت النتائج كما يلي:

43 علام، القياس والتقويم التربوي والنفسى أساسياته وتطبيقاته وتوجهاته المعاصرة، 172، (مرجع سابق).

3.3.3 ثبات وصدق الاتساق الداخلي للاستبانة النهائية:

القسم الأول (الأسئلة 1-17)⁴⁴

جدول (1) ثبات محاور الاستبانة

المحور	عدد العبارات	قيمة الثبات
المحور الأول	4	0.706
المحور الثاني	5	0.867
المحور الثالث	4	0.741
المحور الرابع	5	0.379
ثبات الاستبانة العام		0.843

جاء الثبات العام للاستبيان 0.843 وهو ثبات جيد جدا، بينما جاء ثبات محاور جيدا فنبات المحور الأول (0.706)، وثابت المحور الثاني (0.867)، والمحور الثالث (0.741)، أما المحور الرابع (0.379) فقد جاء الثبات ضعيفا ربما لتباين الأسئلة إلا أن ترك في الاستبانة للاستنباس بوجهات نظر طلبة على أمل الاستفادة به في إجراء دراسة موسعة ومسحية لدراسة موضوع الاتجاهات. (انظر جدول 1)

القسم الثاني (الأسئلة 19-20-21): ثبات ألفا 0.730 وهي أسئلة المحور الخامس والتي وجهت لطلبة مرحلة الليسانس فقط، وشارك فيه (704) طالبا وطالبة.

صدق الاتساق الداخلي

جميع معاملات ارتباط بيرسون بين عبارات كل محور والدرجة الكلية لمحورها دالة إحصائيا عند مستوى معنوية 0.01 حيث جاءت معاملات الارتباط بين درجات العبارات ومحاورها كما يلي: المحور الأول والثالث والخامس جاءت درجات الارتباط بين المتوسطة والقوية، أما الثاني فقد جاءت قوية، وأما الرابع فمتوسطة.

وعليه من خلال نتائج الثبات والاتساق الداخلي يتضح لنا ثبات أداة الدراسة (الاستبانة) بدرجة مرتفعة وصدق اتساقها الداخلي.

4.3 تحليل الاستبانة:

تم نقل البيانات المجموعة من خلال مستندات جوجل البرنامج الحزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية SPSS وكانت التحليلات الإحصائية كالتالي:

1.4.3 متغيرات الاستبانة:

- المتغيرات المستقلة: هي أسماء الجامعات، والنوع (طلاب وطالبات)، والسنة الدراسية، وهل الطلبة من خريجي مدارس الأئمة والخطباء أم لا، واستعمال العربية في الكلية بعد السنة التحضيرية، ومدى حرية (الطالب/الطالبة) في اختيار كلية الإلهيات.

- المتغيرات التابعة: وتمثلت في استجابات عينة الدراسة على عبارات الاستبانة (21) عبارة.

44 السؤال الثامن عشر هو سؤال صواب وخطأ فلم يدخل في التحليل.

2.4.3 المعالجة الإحصائية المستخدمة:

- 1 - التكرارات والنسب المئوية.
- 2- المتوسط الحسابي.
- 3- الانحراف المعياري.
- 4 - اختبار مان وتني يو Mann-Whitney U Test لعينتين مستقلتين.
- 5- اختبار كروسكالوالس Kruskal Wallis Test لأكثر من عينتين مستقلتين.

5.4.3 اعتماد ميزان تقديري وفقا لمقاييس تقسيم ليكرات الخماسي :

جدول (2) ميزان تقديري وفقا لمقياس ليكرت الخماسي

الاتجاه العام	المتوسط المرجح
إيجابي جدا	أكبر من 4.20
إيجابي	من 3.41 إلى 4.20
متوسط	من 2.61 إلى 3.40
سلبى	من 1.81 إلى 2.60
سلبى جدا	من 1 إلى 1.80

وسوف نستخدم هذا المتوسط المرجح لاستجابات عينة الدراسة لتحديد اتجاهاتهم نحو برنامج السنة التحضيرية.

5.3 عرض النتائج ومناقشتها:

1.5.3 بيانات أفراد العينة:

النوع	العدد	النسبة
من ثانوية الأئمة والخطباء	1073	78.1%
من غيرها	301	21.9%
المجموع	1374	100%

النوع	العدد	النسبة
ذكور	385	28%
إناث	989	72%
المجموع	1374	100%

النوع	العدد	النسبة
التحقوا بإرادتهم	1278	93%
التحقوا بغير إرادتهم	96	7%
المجموع	1374	100%

الفرقة الدراسية	العدد	النسبة
التحضيرية	656	47.7 %
الأولى	223	16.2 %
الثانية	207	15.1 %
الثالثة	172	12.5 %
الرابعة	116	8.4 %
المجموع	1374	100%

الفرقة الدراسية	العدد	النسبة
أقل من 30%	897	65.3%
بين 30% - 50%	278	20.2%
بين 51% - 80%	54	3.9%
بين 81% - 100%	145	10.6%
المجموع	1374	100%

نلاحظ من أفراد العينة أن نسبة الطالبات المشاركات في الاستبانة أعلى من الطلاب وهي أكبر أيضا في مجتمع الدراسة وإن كانت نسبتهم في الاستبانة أعلى من نسبتهم في مجتمع الدراسة. جاء أغلب العينة من خريجي ثانويات الأئمة والخطباء، كما جاء نصف العينة تقريبا من السنوات التحضيرية ولعل سبب ذلك أن تمرير الاستبانة كان بمشاركة عدد كبير من مدرسي السنوات التحضيرية. من المعلومات التي يقدمها تحليل بيانات العينة أن الغالبية العظمى من الطلبة (93%) التحقوا بكليات الإلهيات برغبتهم، وأن هناك نسبة (7%) من الطلبة التحقت بكليات الإلهيات دون إرادتهم. كما جاءت أغلب العينة من الكليات التي تدرس مواد الليسانس باللغة التركية وتقدم العلوم بالعربية في إطار ضيق، وهذا منطقي لأن عدد الكليات التي تدرس بالعربية 100% في مرحلة الليسانس قليل مقارنة بغيرها مما تدرس بالتركية.

2.5.3 إجابة السؤال الأول: ما اتجاهات طلبة كلية الإلهيات/ العلوم الإسلامية في الجامعات التركية نحو برنامج اللغة العربية في السنة التحضيرية؟

جدول (8) المحور الأول : الإطار العام للبرنامج (العبارات 1 : 4)

العبارات	المتوسط	الإحراق المعياري	الاتجاه العام
1- أهداف السنة التحضيرية واضحة لي	3.73	1.210	إيجابي
2- المستوى اللغوي المطلوب مني تحقيقه واضح لي	3.33	1.220	متوسط
3- عدد ساعات البرنامج مناسبة لتحقيق الهدف	3.03	1.435	متوسط
4- عدد الطلبة في الصف مناسب لتعلم اللغة	3.19	1.480	متوسط
متوسط المحور الأول	3.30		متوسط

جاء اتجاه العينة نحو الأهداف إيجابيا حيث أفادت الأغلبية أن الأهداف واضحة لهم، بينما جاءت بقية اتجاهات المحور «متوسط» وهذا يتفق مع الدراسات التي تناولت السنة التحضيرية من أن نسبة من الكليات ليس لديهم إطار مرجعي معتمد للمستويات⁴⁵، ومن ثم فمن الطبيعي ألا يعرف الطلبة المستوى المطلوب منهم، وفي ظل معرفة الطلبة للأهداف فهم يرون أن عدد الساعات ليس كافيا لتحقيقها، وكذا بيئة الصف التي قد تبدو مزدحمة قليلا، إلا أن الاتجاهات جميعا لا تبتعد كثيرا عن الاتجاه الإيجابي فهي في أعلى درجة «المتوسط» حسب ميزان التقدير.

جدول (9) المحور الثاني: المعلمون وطريقة التدريس (الأسئلة 5 : 9)

العبارات	المتوسط	الإحراق المعياري	الاتجاه العام
5- معلمو العربية يديرون الدروس جيدا	3.51	1.278	إيجابي
6- معلمو العربية يستخدمون اللغة العربية في الفصول	3.43	1.272	إيجابي
7- المعلمون يستخدمون الأجهزة التعليمية الحديثة كالمسورة الذكية، حاسوب، جهاز عرض بشكل مفيد	3.29	1.450	متوسط
8- المعلمون يستخدمون وسائل متنوعة في التعليم (صور أفلام، مواد مختلفة، إلخ	3.12	1.43	متوسط
9- يعطيني المعلمون فرصة لممارسة اللغة العربية في الصفوف	3.32	1.293	متوسط
متوسط المحور الثاني	3.34		متوسط

جاء اتجاه العينة نحو أسلوب إدارة المعلمين للدروس واستخدامهم للعربية إيجابيا، بينما جاءت الاتجاهات متوسطة فيما يخص الوسائل التعليمية واستخدامها في الصفوف، وهذا يتفق مع الدراسات السابقة التي ذكرت أن هناك أجهزة في أغلب الكليات لكن هناك قصورا في استخدامها. كما جاء اتجاه الطلاب متوسطا فيما يخص الفرصة في ممارسة العربية داخل الصفوف، وهذا أمر منطقي في ظل وجود (30 طالبا) في الصف، فلو قسمنا وقت الدراسة على عدد الطلاب سنجد أن فرص الطالب للحديث تقل عن ساعة واحدة أسبوعيا، إلا إذا استخدم المعلم استراتيجيات التعلم التي تتيح للطلاب التفاعل معا مما يزيد مساحة استخدام اللغة كالتعليم التعاوني، والاستراتيجيات التي تدمج بين التقنية والتعليم التقليدي بما يجعل الطالب ينجز المهام الميكانيكية وحده ويبقى الصف للتفاعل مثل التعليم المدمج والصف المقلوب.

45 الحذقي، "التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا"، 140، مرجع سابق

جدول (10) المحور الثالث: المواد التعليمية والتقييم (الأسئلة 11-12-13-17)

الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارات
إيجابي	1.316	3.46	11- المواد التعليمية المُستخدَمة (الكتب و الفيديو والصور إلخ) شيقة ومناسبة لي
متوسط	1.293	3.35	12- المجموعة التي أدرُس معها مناسبة لمستواي اللغوي
متوسط	1.368	2.86	13- الاختبارات تقيس مستواي الحقيقي في اللغة العربية
سلبي	1.389	2.59	17- تسألني إدارة الكلية عن رأيي في تطوير البرنامج
متوسط	3.07		متوسط المحور الثالث

جاء اتجاه العينة (إيجابيا) نحو المواد التعليمية، بينما جاء متوسطا فيما يخص التقييم التصنيفي والتقييم التكويني والتجمعي، وجاء الاتجاه (سلبيا) فيما يخص مشاركة الطلاب في عملية تقييم وتطوير برنامج السنة التحضيرية، وهذا يتفق مع الدراسة الاستطلاعية التي أجراها (الحدي وشيمشك) حيث وجدا قصورا في نظام التقييم الموجود في كليات الإلهيات.⁴⁶

جدول (11) المحور الرابع: وجهات نظر العينة نحو قضايا متنوعة (10-14-15-16-18)

الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط	العبارات
إيجابي	1.411	3.50	10-أفضّل استخدام اللغة العربية فقط في الصفوف
إيجابي	1.429	3.51	14- أحتاج دروسا إضافية لأن دروس الكلية لا تكفي لتعلم العربية
سلبي	1.461	1.97	15- أريد السنة التحضيرية أن تصبح سنتين
إيجابي جدا	4.491	4.49	16- أريد أن أسافر إلى بلد عربي لتعلم اللغة بشكل أفضل
إيجابي		3.50	18 - ما رأيك في السنة التحضيرية بشكل عام؟ ⁴⁷
		3.39	المتوسط المرجح للمحور الرابع

هذا المحور تناول عددا من الأسئلة المتفرقة التي تجيب عن عدد من الأسئلة المهمة في تصميم برامج اللغة، حيث ظهر أن اتجاه الطلبة (إيجابيا) نحو استخدام العربية فقط في الصفوف التحضيرية، كما يظهر في الجدول أن الطلبة لديهم اتجاه (إيجابي) لتلقي دروس إضافية ليقنوا العربية، كما يظهر رفض الطلبة الواضح لزيادة البرنامج التحضيري لعامين حيث جاء اتجاههم (سلبيا) على سؤال (15) وليس معنى هذا أن الطلبة يرفضون تعلم العربية؛ ولكن زيادة سنة أخرى في البرنامج له تأثيرات كبيرة لا تتعلق باللغة العربية فحسب ولكن تتعلق بالظروف الأسرية ورغبة الطلبة في الخروج لميدان العمل والحصول على دخل للاستقلال المالي عن أسرهم. كما يظهر في الجدول أن هناك اتجاه (إيجابي جدا) نحو السفر لدراسة العربية في بلد آخر وهي أعلى نسبة في الاستبانة كلها. السؤال (18) يعتبر خلاصة اتجاه الطلبة نحو السنة التحضيرية حيث اعتبر 75 % من الطلبة أنها مفيدة لدارسي العلوم الإسلامية وهذه النسبة تعتبر اتجاها (إيجابيا) نحوها.

46 الحدي وشمشيك، "إطار مقترح لتطوير نظام التقييم في السنوات التحضيرية العربية بكليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي للغات"، 305. (مرجع سابق).

47 هذا السؤال كان سوألا اسمايا وليس على مقياس ليكرت.

جدول (12) المحور الخامس الأسئلة الخاصة بطلبة مرحلة الليسانس فقط (19 : 21).

الإنجاز العام	الإنجازات المعيارية	المتوسط المرجح	العبارات
إيجابي	1.350	3.59	19-السنة التحضيرية أفادنتي في دراستي في الكلية
إيجابي	1.392	3.91	20-أفضل أن تستمر دروس العربية طوال سنوات الكلية
إيجابي	1.443	3.44	21- أتوقع أن أستفيد من دراسة اللغة العربية بعد تخرجي
إيجابي		3.65	المتوسط المرجح للمحور الخامس

نلاحظ هنا أن اتجاهات طلبة مرحلة الليسانس جاءت (إيجابية) فاعتبروا أن السنة التحضيرية مفيدة في مرحلة الليسانس وأنهم يفضلون استمرار دروس العربية طوال سنوات الدراسة كما توقعوا أن يستفيدوا من العربية بعد تخرجهم.

هكذا تمت الإجابة عن السؤال الأول من سؤالي الدراسة.

3.5.3 للإجابة عن السؤال الثاني الرئيس من سؤالي الدراسة: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية (أصغر من أو يساوي 0.05) في اتجاهات عينة الدراسة تعزى إلى متغيرات «النوع، التخرج في الأئمة والخطباء، الصف الدراسي، استخدام العربية في مرحلة الليسانس»؟

لتحديد مستوى الدلالة لمتغيرات «النوع، التخرج في الأئمة والخطباء» استخدمت الدراسة اختبار مان وتني يو Mann-Whitney U Test لعينتين مستقلتين، وهو اختبار لامعلمي (Non parametric) وهو بديل لاختبار (ت) T-Test، وتم استخدامه لعدم انطباق شروط اختبار (ت) على عينة الدراسة.

وجاءت النتائج كما يلي :

الفروق حسب النوع (الذكور/الإناث):

هناك فروق ذات دلالة لصالح الطالبات في المحور الأول والثاني والثالث، أما المحور الرابع والخامس فلا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين الطلاب والطالبات. (انظر جدول13).

ويمكن تفسير ذلك وجود فروق لصالح الطالبات – حسب خبرة الباحثين وتجارب العديد من معلمي السنوات التحضيرية- أن الطالبات لديهن رغبة في تحقيق ذواتهن سيرا مع الحالة المجتمعية العالمية التي تحت المرأة على إثبات ذاتها، أما عدم وجود فروق في المحورين الرابع والخامس فيها قضايا متعلقة بوجهات نظر حول لغة الصف والرغبة في الدراسة في العالم العربي وهي أمور من الطبيعي ألا يختلف عليها.

جدول (13) مقارنة المتوسطات حسب النوع

الدالة الإحصائية	القيمة الاحتمالية*	الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الجنس	
دالة	000	متوسط	1.043	3.11	الذكور	المحور الأول
		متوسط	0.941	3.38	الإناث	
دالة	000	متوسط	1.150	3.11	الذكور	المحور الثاني
		إيجابي	1.050	3.42	الإناث	
دالة	000	متوسط	1.057	2.83	الذكور	المحور الثالث
		متوسط	0.971	3.16	الإناث	
غير دالة	0.902	متوسط	0.856	3.35	الذكور	المحور الرابع
		متوسط	0.761	3.38	الإناث	
غير دالة	518	إيجابي	1.203	3.58	الذكور	المحور الخامس
		إيجابي	1.125	3.65	الإناث	

* حسب اختبار مان وتني

الفروق حسب التخرج في ثانوية الأئمة والخطباء :

المحور الأول والثاني والثالث : توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح الطلاب المتخرجين في ثانوية الأئمة والخطباء

المحوران الرابع والخامس : لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية (انظر جدول 14)

يدرس طلبة الأئمة والخطباء اللغة العربية في المرحلة الثانوية – والآن الإعدادية أيضا- ولذلك عندما يدخلون السنة التحضيرية يكون لديهم خلفية لغوية عربية وهو ما قد لا يتوفر لمن يلتحقون بالإلهيات من ثانويات أخرى.

يمكن تفسير وجود فروق في المحاور الأول والثاني والثالث لكون كليات الإلهيات يلتحق بها طلبة من المدارس الثانوية العادية وهؤلاء بنسبة كبيرة لم يسبق لهم دراسة اللغة العربية . أما أغلب الملتحقين بكلية الإلهيات فهم الطلبة خريجو ثانويات الإئمة والخطباء وهؤلاء يدرسون اللغة العربية في المرحلة الثانوية – والآن الإعدادية أيضا- ولذلك عندما يدخلون السنة التحضيرية يكون لديهم خلفية لغوية عربية تساعدهم وتعتبر ميزة لهم لا تتوفر لمن يلتحقون بالإلهيات من المدارس الثانوية الأخرى وقد يعزى لها هذا الفرق. أما عدم وجود فروق في المحور الرابع فيمكن تفسيره أن هذه قضايا تعليمية عامة تشغل الطلبة ومن ثم فقد لا تختلف الآراء بشكل ملحوظ يحدث فرقا، وبالنسبة للمحور الخامس فهي أسئلة وجهت لطلاب مرحلة الليسانس – مابعد التحضيرية- وفي هذه المرحلة قد يكون الفرق الواضح في التعامل مع العربية بين من درسها في المرحلة الثانوية وبين من لم يدرسها قد زال.

جدول (14) مقارنة المتوسطات حسب التخرج في ثانوية الأئمة والخطباء

الدلالة الإحصائية	القيمة الاحتمالية*	الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	التخرج في ثانوية الأئمة والخطباء	
دالة	.046	متوسط	.985	3.33	نعم	المحور الأول
		متوسط	.948	3.21	لا	
دالة	.001	متوسط	1.083	3.39	نعم	المحور الثاني
		متوسط	1.088	3.15	لا	
دالة	.000	متوسط	1.002	3.13	نعم	المحور الثالث
		متوسط	.984	2.82	لا	
غير دالة	.697	متوسط	.778	3.37	نعم	المحور الرابع
		متوسط	.789	3.37	لا	
غير دالة	.480	إيجابي	1.102	3.67	نعم	المحور الخامس
		إيجابي	1.253	3.65	لا	

* حسب اختبار مان وتني

حسب السنة الدراسية :

المحور الأول والثاني: توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح السنة التحضيرية، والمحور الرابع توجد فروق لصالح السنة الثالثة. أما المحورين الثالث والخامس: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية. (انظر جدول 15) تم استخدام اختبار Kruskal Wallis Test

ويمكن تفسير الفروق لصالح السنة التحضيرية أن الطالب في بداية المرحلة الجامعية يكون أكثر إقبالاً من غيره، فهي مرحلة جديدة في حياته وأسلوب تعليم مختلف عن المرحلة الثانوية وكل هذا يصب في الاتجاه الإيجابي من طلبة السنة التحضيرية لبرنامجها وهذا الاتجاه قد يستمر مع الطالب في السنوات التالية كما نرى في المحورين الثاني والرابع والخامس.

جدول (15) مقارنة المتوسطات حسب الصف الدراسي

الدلالة الإحصائية	القيمة الاحتمالية*	الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الصف الدراسي	
دالة	000	إيجابي	.939	3.42	التحضيرية	المحور الأول
		متوسط	.932	3.38	الأول	
		متوسط	.979	3.11	الثاني	
		متوسط	1.087	3.11	الثالث	
		متوسط	.989	3.12	الرابع	
دالة	000	إيجابي	1.043	3.43	التحضيرية	المحور الثاني
		إيجابي	1.055	3.49	الأول	
		متوسط	1.107	3.37	الثاني	
		متوسط	1.191	2.99	الثالث	
		متوسط	1.039	2.97	الرابع	
غير دالة	.332	متوسط	1.024	3.07	التحضيرية	المحور الثالث
		متوسط	1.008	3.13	الأول	
		متوسط	.985	3.09	الثاني	
		متوسط	1.019	2.93	الثالث	
		متوسط	.922	3.09	الرابع	

المحور	التحضيرية	دالة	
		متوسط	000
المحور الرابع	الأول	3.23	.75913
	الثاني	3.50	.76228
	الثالث	3.47	.830
	الرابع	3.56	.82301
المحور الخامس	الأول	3.43	.75440
	الثاني	3.81	1.081
	الثالث	3.58	1.159
	الرابع	3.58	1.151
المحور الخامس	الأول	3.60	1.089
	الثاني	3.58	1.151
	الثالث	3.58	1.151
	الرابع	3.60	1.089

* حسب اختبار Kruskal Wallis Test

الدراسة في كليتي بعد السنة التحضيرية باللغة العربية بنسبة

المحور الأول والثاني والثالث والرابع والخامس: توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح الطلاب الذين يدرسون مرحلة الليسانس بنسبة بين 81%-100% تليها الكليات التي تستخدم اللغة العربية أكثر فأقل (تنازليا). (انظر جدول16)

وهو يوضح لنا أن هناك علاقة بين استخدام العربية في مرحلة الليسانس والاتجاه الإيجابي نحو برنامج السنة التحضيرية، فكما نرى في الجدول سنلاحظ أن متوسط الكليات التي تستخدم العربية في مرحلة الليسانس أعلى ممن دونها ممن يستخدمون العربية بنسبة أقل.

جدول (16) فروق المتوسطات بحسب استخدام العربية في مرحلة الليسانس

الدالة الإحصائية	القيمة الاحتمالية*	الاتجاه العام	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	استخدام العربية في مرحلة الليسانس	المحور
دالة	000	متوسط	.953	3.14	أقل من 30%	المحور الأول
		إيجابي	.951	3.47	بين 30% - 50%	
		إيجابي	1.020	3.55	بين 51% - 80%	
		إيجابي	.881	3.88	بين 81% - 100%	
دالة	000	متوسط	1.043	3.11	أقل من 30%	المحور الثاني
		إيجابي	1.036	3.48	بين 30% - 50%	
		إيجابي	.996	3.74	بين 51% - 80%	
		إيجابي جدا	.866	4.29	بين 81% - 100%	
دالة	000	متوسط	.98271	2.91	أقل من 30%	المحور الثالث
		متوسط	.91866	3.20	بين 30% - 50%	
		متوسط	1.10388	3.36	بين 51% - 80%	
		إيجابي	1.00549	3.66	بين 81% - 100%	
دالة	000	متوسط	.79046	3.37	أقل من 30%	المحور الرابع
		متوسط	.76444	3.25	بين 30% - 50%	
		متوسط	.80769	3.36	بين 51% - 80%	
		متوسط	.78921	3.37	بين 81% - 100%	
دالة	000	إيجابي	1.15420	3.51	أقل من 30%	المحور الخامس
		إيجابي	1.08160	3.71	بين 30% - 50%	
		إيجابي	1.02704	3.97	بين 51% - 80%	
		إيجابي جدا	.79951	4.25	بين 81% - 100%	

* حسب اختبار Kruskal Wallis Test

6.3- أهم النتائج

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية في ضوء آراء العينة غير الاحتمالية:
من خلال البيانات الأساسية للمستجيبين فإن الأغلبية العظمى من العينة التحقوا بكليات الإلهيات وفق إرادتهم.
المحور الأول- الإطار العام للبرنامج: الاتجاه الغالب نحو الإطار العام لبرنامج السنة التحضيرية هو الاتجاه المتوسط، وأظهر الطلبة اتجاهها إيجابيا نحو وضوح أهداف السنة التحضيرية لهم.

المحور الثاني-المعلمون وطريقة التدريس: الاتجاه العام نحو المحور الثاني هو الاتجاه المتوسط، إلا أن اتجاه الطلبة نحو المعلمين جاء إيجابيا، كما جاء الاتجاه إيجابيا نحو استخدام العربية فقط في الصفوف.

المحور الثالث- المواد التعليمية والتقويم: الاتجاه العام نحو هذا المحور اتجاه متوسط، إلا أن اتجاه الطلبة نحو المواد التعليمية جاء إيجابيا.

المحور الرابع- وجهات نظر العينة نحو قضايا متنوعة: هناك اتجاه إيجابي جدا نحو الدراسة في البلاد العربية، كما جاء إيجابيا نحو استخدام اللغة العربية فقط في الصفوف، ورغبتهم في دروس عربية إضافية، وهناك اتجاه إيجابي عام نحو فائدة السنة التحضيرية، كما أن هناك رفضا لفكرة تحول البرامج التحضيرية لعامين.

المحور الخامس- الأسئلة الخاصة بطلبة مرحلة الليسانس فقط: هناك اتجاه إيجابي نحو تأثير السنة التحضيرية على دراستهم في مرحلة الليسانس، ونحو استمرار برنامج اللغة العربية طوال سنوات مرحلة الليسانس.

وجاءت أهم النتائج كما يلي في ضوء متغيرات «النوع، التخرج في ثانوية الأئمة والخطباء، استخدام العربية في مرحلة الليسانس»:

الفروق حسب النوع (الذكور/الإناث): المحور الأول والثاني والثالث: هناك فروق ذات دلالة لصالح الطالبات الفروق حسب التخرج في ثانوية الأئمة والخطباء: المحور الأول والثاني والثالث: توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح الطلبة المتخرجين في ثانوية الأئمة والخطباء.

نسبة الدراسة باللغة العربية في الكلية بعد السنة التحضيرية: المحور الأول والثاني والثالث والرابع والخامس: توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح الطلبة الذين يدرسون مرحلة الليسانس بالعربية بنسبة بين 81%-100%

4. التوصيات والمقترحات

في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة، نقترح التوصيات التالية:

1.4 عمل دليل للسنة التحضيرية موجه للطلبة يتضمن أهداف السنة التحضيرية ومستويات البرنامج وما الذي يستطيع أن يفعله الطالب بالغة في كل مستوى، ونظام التقويم التصنيفي والتجميعي والتكويني.

2.4 إجراء تقييم نصف سنوي لاستطلاع آراء الطلبة في كل كلية في جميع عناصر العملية التعليمية: أهداف البرنامج، والمواد التعليمية، والمعلمين، وطرق التدريس، وكثافة الصفوف، والوسائل التعليمية، وعدالة الاختبارات.

3.4 إعادة إجراء هذا الدراسة على عينة عشوائية من جميع الكليات بحيث نتأكد من الاتجاهات الحقيقية للطلبة، مع عدم الاكتفاء بالاستبانة كأداة بل إجراء مقابلات مع الطلبة والمعلمين وأساتذة مرحلة الليسانس أيضا لتحقيق فهم أكبر وأوسع وأدق لاتجاهات الطلبة.

4.4 إجراء بحوث على مدى زمني ممتد طوال فترة دراسة الطلبة (السنة التحضيرية وسنوات الليسانس) لمعرفة العلاقة لمعرفة العلاقة بين الاتجاه نحو اللغة العربية والأداء اللغوي في السنة التحضيرية والأداء الدراسي في السنوات التالية.

Grant Support: The author received no financial support for this work.

الدعم المالي: لم يحصل الباحثان على أي دعم مالي لهذا العمل.

المراجع

العربية:

أحمد، إبراهيم سليمان، وزكريا عمر، وفكري عابدين بن حسين، وعبد الوهاب زكريا، ووان نور الدين عبد الله. «رأجاء الطلاب نحو تعلم اللغة العربية بمركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: دراسة تحليلية» في كتاب المؤتمر العالمي الرابع لتعليم اللغة العربية وآدابها لأعراض خاصة. 343-365. كوالالمبور: IIUM Press، 2013.

الحدقي، إسلام يسري وسلطان شيمشك. «إطار مقترح لتطوير نظام التقويم في السنوات التحضيرية العربية بكليات الإلهيات والعلوم الإسلامية في ضوء الإطار المرجعي الأوروبي للغات.» *Turkish Studies* 12، 25 (2017): 305-336. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12259>

الحدقي، إسلام يسري. «التحديات المؤسسية في برامج تعليم العربية في السنوات التحضيرية بكليات العلوم الإسلامية بتركيا.» في كتاب مؤتمر إسطنبول الدولي الثاني لتعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها، تحرير أحمد صنوبر وإسلام يسري الحدقي ومضر فارس وإبراهيم المنصور. 123-152. إسطنبول: وقف إيثار، 2016.

زكريا، عبد الوهاب. «اتجاهات الطلبة نحو تعلم اللغة العربية في المدارس الدينية الحكومية الماليزية: المرحلة الثانوية بولاية سلانجور أنموذجا.» *مجلة الدراسات اللغوية والأدبية* 2، 2 (فبراير 2012): 147-174. <http://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/JLLS/article/view/66>

شحاتة، حسن وزينب النجار. معجم المصطلحات التربوية والنفسية. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2003.

صديق، حسين. «الاتجاهات من منظور علم الاجتماع.» *مجلة جامعة دمشق* 28، 3-4 (2012): 299-322.

عبد الله، عبدالحليم موسى. «اتجاهات الطلاب الأتراك بجامعة إفريقيا العالمية (السودان) نحو استخدام اللغة العربية في التعليم العالي.» في كتاب مؤتمر العلاقات الإفريقية التركية - المحور 7: العلاقات الإفريقية التركية - رؤية استشرافية. 401-413. جامعة إفريقيا العالمية: 2015/10. استرجاع بتاريخ 1-10-2016 من <http://dSPACE.iaua.edu.sd/handle/123456789/1110>

علي، أحمد حسن محمد. «اللغة العربية في الجامعات التركية بين الواقع والمأمول.» في بحوث وأوراق عمل مؤتمرات معهد ابن سينا، 209-248. الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، 2016.

لاميرت، وليم، وولاس إ. لاميرت. علم النفس الاجتماعي. ترجمة سلوى الملا. القاهرة: دار الشروق، 1993.

منصور، طلعت، وأنور الشراقي وعادل عزي الدين وفاروق أبو عوف. أسس علم النفس العام. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، 2003.

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (اليسكو). معجم مصطلحات المناهج وطرق التدريس. الرباط: مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، 2011.

نور، سبتي سلوى ونى حنان مصطفى. «الاتجاهات نحو القراءة باللغة العربية: دراسة في المدارس الثانوية بماليزيا.» *مجلة الدراسات اللغوية والأدبية* 2، 1 (2010): 30-46. <http://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/JLLS/article/view/111>

أبو النيل، محمود السيد. علم النفس الاجتماعي عربيا وعالميا. ط5. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2009.

يريندة، أدم. «تجربة واعدة في تعليم اللغة العربية؛ تجربة كليات الإلهيات بجامعة إسطنبول» أعمال المؤتمر الدولي الأول- إسطنبول تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها الرؤى والتجارب. تحرير خالد حسين أبو عمشة ورائد عبد الرحيم وأحمد صنوبر. عمان: كنوز المعرفة، 2015.

Kaynakça

- Abdullâh, Abdulhalîm Mûsâ. “İtticâhâtü’t-tullâbi’l-Etrâk bi Câmi’ati İfrikîyâ’l-Âlemiyye (es-Sûdân) naḥve istihdâmi’l-lugati’l-Arabiyye fi’t-ta’lîmi’l-âli.” Fî *Kitâbi’l-mu’temeri’l-âlâkati’l-İfrikîyyeti’t-Turkiyye-el-Mihver 07: el-Alâkati’l-İfrikîyyeti’t-Turkiyye- Ru’ye İstîşrâkiye*, 401–413. Câmiati İfrikîyâ’l-Âlemiyye 10/2015. İstircâun bi tarîhi 01.10.2018 min <http://dspace.iua.edu.sd/handle/123456789/1110>
- Ahmed, İbrâhîm, Zekerîyyâ Umer, Fikrî Abidîn b. Huseyn, Abdulvehhâb Zekerîyyâ, Vân Nureddîn Abdullah. “İtticâhâtü’t-tullâb naḥve te’allumi’l-lugati’l-Arabiyye bi merkezi’l-lugâti bi’l-Câmi’ati’l-İslâmiyyeti’l-çÂlemiyye bi Mâlîziyâ: Dirasetun taḥlîliyye.” Fî *Kitâbi’l-mu’temeri’l-âlemiyyi’r-râbi’ ta’limu’l-lugati’l-Arabiyye ve âdâbuhâ li a’râdin ḥassa*, 343–365. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013:
- Ali, Ahmed Hasan Muhammed, “el-Lugatu’l-Arabiyye fi’l-Câmiâti’t-Turkiyye beyne’l-vâkii ‘ve’l-me’mûl.” Fî *Buhûsi ve evrâki ameli mu’temerâti ma ‘hedi İbn Sînâ*, 209–248. Riyâd: Merkezu’l-Melik Abdullah b. Abdulazîz ed-Devlî, 2016.
- Ebu’n-Nîl, Mahmûd es-Seyyid. *İlmu’n-nefsi’l-ictimâi Arabiyyen ve âlemiyyen*. Kâhire: Mektebetu’l-Enculu’l-Mısıriyye, 2009.
- el-Hadky, İslâm Yousry, Sultan Şimşek. “İtarun mukterahun li tatvîri nizâmî’t-takvîmi fi’s-senevâti’t-tahdîriyyeti’l-Arabiyye bi kullîyyâti’l-ilâhiyyât ve’l-ulûmu’l-İslâmiyye fi davi’l-‘itârî’l-merciyyi’l-ûrubbi li’l-lugât.” *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12, no. 1308 (2017): 305-336. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.12259>
- el-Hadky, İslâm Yousry. “et-Teḥaddiyâtü’l-muessesiyyetu fi berâmici’t-ta’lîmi’l-Arabiyye fi’s-senevâti’t-tahdîriyye bi kullîyyâti’l- ulûmu’l-İslâmiyye bi Turkiyâ.” Fî *Kitâbi’l-mu’temeri İstanbûl ed-devliyyi’s-sânî li ta’limu’l-lugati’l-Arabiyye li’n-nâtikîne bi gayrihâ*, Tahrîr Ahmed Sanavber, İslâm Yousry el-Hadky, Mudar Fâris, İbrâhîm Mansûr, 152–153. İstanbul: Vakfu İsar, 2016.
- Loumbert, Velim, Vilâs Loumbert. *İlmu’n-nefsi’l-ictimâ’i*, Tercüme Selvâ el-Melâ. Kâhire: Dâru’s-şurûk, 1993.
- Mansûr, Tal ‘at, Enver eş-Şerkâvî, Âdil İzzuddîn, Fârûk Ebû Avf. *Ususu ilmi’n-nefs*, Kâhire: Mektebetu’l-Encelu’l-Mısıriyye, 2003.
- el-Munazzamatu’l-Arabiyye li’t-terbiye ve’s-sekâfe ve’l-ulûm. *Mu ‘cemu mustalahâti’l-menâhic ve turuku’t-tedris*. Rabat: Mektebetu tensîki’t-ta’rîb fi’l-vatani’l-Arabî, 2011.
- Nur, Sîfî Selvâ, Venî’Hanân Mustafa. “el-İtticâhâtü naḥve’l-kirâeti bi’l-lugati’l-Arabiyye: Dirâsetun fi’l-medârisi’s-sâneviyye bi Malîziyâ.” *Mecelletu’d-dirâsâti’l-lugaviyye ve’l-edebiyye* 2, no. 1 (2010): 46–30.
- Sadîk, Hasan. “el-İtticâhât min manzûri ilmi’l-ictimâ” *Mecelletu Câmiatu Dimaşk*, 28/3-4: (2012):299-322.
- Şahate, Hasan, Zeynep Neccâr. *Mu ‘cemu’l-mustalahâti’t-terbeviyye ve’n-nefsiyye*. Kâhire: ed-Dâru’l-Mısıriyyeti’l-Lubnâniyye, 2003.

Zekeriyâ, Abdulvehhâb. “İtticâhâtü't-talebe naḥve te'allumi'l-lugati'l-Arabiyye fi'l-medârisi'd-dîniyyeti'l-hukûmiyyeti'l-Mâlîziyye: el-Merhaletu's-sâneviyye bi vilâyeti Salancûr enmûzecen.” *Mecelletu'd-dirâseti'l-lugaviyye ve'l-edebiyye* 2, no. 2 (Şubat 2012): 147-174. <http://journals.iium.edu.my/arabiclang/index.php/JLLS/article/view/66>.

Yerinde, Adem. “Tecribetun vâide fi ta'lim'il-lugati'l-Arabiyye; Tecribetu Kulliyeti'l-İlâhiyyât bi Câmîati İstanbûl.” *A'malu'l-Mutemeru'd-devliyyi'l-evvel-İstanbûl Ta'limu'l-lugâti'l-Arabiyye li'n-nâtîkine bi gayrihâ, er-Rûye ve'l-terâcî*. Tahrir Hâlid Huseyn Ebû Amşe, Râid Abdurrahîm, Ahmed Sanavber. Ammân: Kunûzu'l-marife, 2015.

المراجع التركية

“Hazırlık Arapça Çalıştayı Sonuç Raporu.” *Din Öğretiminde Kalite Çalıştayları I*, 1–44. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 18-19 Haziran 2014. Erişim Tarihi 15 Mayıs 2019. <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/09/hazirlık-arapca-programında-kalite.pdf>.

Ankara Üniversitesi Açık Ders Malzemeleri, “Tutumlar.” Erişim 12 Aralık 2017. <https://acikders.ankara.edu.tr>.

Bostancı, Ahmet. “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Ders Kitapları ve Diğer Araç-Gereçlerin Tespit ve Analizi.” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, no. 11 (2005): 1–30.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “İmam Hatip Liseleri Arapça Öğretim Programları.” Erişim 05 Aralık 2018. https://dogm.meb.gov.tr/www/icerik_goruntule.php?KNO=14

Korukcu, Adem, ve H. Yusuf Acuner. “İlâhiyat Fakültesi Arapça Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Yetkinlik Beklentisi ve Yabancı Dil Öğrenme Kaygısı, Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Örneği.” *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 2 (2012): 191–211.

Mevzuat Bilgi Sistemi. “Yükseköğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Yabancı Dille Öğretim Yapılmasına Uyulacak Esaslara İlişkin Yönetmelik.” Erişim 10 Kasım 2018. <http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Asp?MevzuatKod>.

Özcan, Yusuf, ve Asım Yapıcı. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (ÇÜ İlahiyat Fakültesi Örneği).” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, no. 2 (2016): 113–142.

Resmî Gazete. “Öğretim Üyesi Dışındaki Öğretim Elemanı Kadrolarına Yapılacak Atamalarda Uygulanacak Merkezi Sınav İle Giriş Sınavlarına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik.” Erişim 01 Ocak 2019. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/11/20181109-3.htm>

Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine Karşı Tutumları (İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği).” *Marife* 15, no. 2 (2015): 371–394.

Yüksek Öğretim Bilgi Sistemi. “Öğrenci İstatistikleri, Fakültelele Göre Öğrenci Sayıları.” Erişim 05 Aralık 2017. <https://istatistik.yok.gov.tr>.

المراجع الإنجليزية:

Allport, G. Willard. *Attitudes: A Handbook of Social Psychology*. Worcester, Mass.: Clark University Press, 1935.

Bartram, Brendan. *Attitudes to Modern Foreign Language Learning: Insights from Comparative Education*. Bloomsbury Publishing, 2010.

- Falk, Emily B., and Matthew D. Lieberman. "The Neural Bases of Attitudes, Evaluation and Behavior Change." In *Contemporary Topics in Cognitive Neuroscience. The Neural Basis of Human Belief Systems*. Edited by F. Kruger and J. Grafman, 71–94. New York, NY, US: Psychology Press, 2012.
- Gardner, Robert C. *Social Psychology and Second Language Learning: The Role of Attitudes and Motivation*. London: Edward Arnold, 1985.
- Garrett, Peter. *Attitudes to Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Karahan, Firdevs. "Language attitudes of Turkish students towards the English language and its use in Turkish context." *Journal of Arts and Sciences*, no. 7 (May 2007): 73–87.
- Mamat, Arifin, Ahmad Sabri Noh, and Wan Hamiah Wan Mahmud. "Cognitive, affective and behaviors' attitudes towards learning Arabic as a Second Language: a case study at SMKA Maahad Hamidah Kajang, Selangor, Malaysia." *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)* 7, no.6 (Jan - Feb.2013): 84–92. <http://irep.iium.edu.my/29134/1/iosrdrarifin.pdf>
- Masgoret, Anne-Marie, and Robert C. Gardner. "Attitudes, Motivation, and Second Language Learning: a Meta-Analysis of Studies Conducted by Gardner and Associates." *Language learning* 53, no. 1 (2003): 123–163. doi:10.1111/1467-9922.00212.
- Olaniyan-Shobowale, K. O. "Students' Perceptions of The Arabic Language Curriculum." *International Journal of Innovative Research and Advanced Studies (IJIRAS)* 3, no.7 (Jun 2016): 132–136. http://www.ijiras.com/2016/Vol_3-Issue_7/paper_21.pdf
- Sahrir, Muhammad Sabri, and Nor Aziah Alias. "A study on Malaysian Language Learners' Perception towards Learning Arabic via Online Games." *GEMA Online® Journal of Language Studies* 11, no.3 (September 2012): 129–145. <http://ejournal.ukm.my/gema/article/download/46/40>

ملحق (1)

أسماء الجامعات المشاركة في الاستبانة

مستجيب	الجامعة	مستجيب	مستجيب	الجامعة	مستجيب
1	29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ	20	31	GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ	20
2	ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ	59	32	HARRAN ÜNİVERSİTESİ	40
3	AFYON KOCATEPE ÜNİV	11	33	HİTİT ÜNİVERSİTESİ	115
4	AĞRI İBRAHİM ÇEÇ	2	34	İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ	8
5	AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ	62	35	İSTANBUL SABAHATTİN ÜNİVERSİTESİ	51
6	AKSARAY ÜNİVERSİTESİ	2	36	İSTANBUL ŞEHİR ÜNİVERSİTESİ	11
7	ANKARA ÜNİVERSİTESİ	18	37	İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ	94
8	ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ	82	38	İZMİR KATİP ÇELEB ÜNİVERSİTESİ	8
9	BARTIN ÜNİVERSİTESİ	2	39	KAHRAMANMARAŞ SÜTÇ ÜNİVERSİTESİ	4
10	BAYBURT ÜNİVERSİTESİ	1	40	KARABÜK ÜNİVERSİTESİ	4
11	BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ	9	41	KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ	57
12	BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ	1	42	KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ	2
13	BOZOK ÜNİVERSİTESİ	6	43	KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ	2
14	BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ	1	44	KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ	18
15	ÇANAKKALE ONSEKİZ M. ÜNİVERSİTESİ	4	45	MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ	27
16	CELÂL BAYAR ÜNİVERSİTESİ	3	46	MARMARA ÜNİVERSİTESİ	76
17	ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ	2	47	MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ	1
18	CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ	20	48	MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ	1
19	DİCLE ÜNİVERSİTESİ	51	49	NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ	23
20	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	21	50	NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ	10
21	DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ	51	51	ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ	22
22	DÜZCE ÜNİVERSİTESİ	1	52	PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ	2
23	ERCIYES ÜNİVERSİTESİ	13	53	RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ	4
24	ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ	11	54	SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	31
25	ESKİŞEHİR OSMANGAZ	70	55	ŞİRT ÜNİVERSİTESİ	4
26	FATİH SULTAN MEHMET ÜNİVERSİTESİ	68	56	SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ	4
27	FIRAT ÜNİVERSİTESİ	11	57	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ	47
28	GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ	8	58	YALOVA ÜNİVERSİTESİ	11
29	GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ	17	59	YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ	23
30	GİRESUN ÜNİVERSİTESİ	5	60	YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ	22
	1374				

ملحق (2)

أسماء الأساتذة محكمي الاستبانة

	الاسم
أستاذ دكتور بجامعة إسطنبول و عميد كلية الإلهيات بجامعة إبراهيم تشانين	Adem Yerinde
مدرس اللغة العربية في كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول	Muhsin Özalpdemir
مدرس بكلية العلوم الإسلامية بجامعة يالوفا	Muhammed Recai Gündüz



Şia Hadis Tarihi Adlı Eser Üzerine

Muhammet İkbal Aslan

Yusuf Suiçmez'in *Şia Hadis Tarihi -Hz. Muhammed'in Söz ile Fülllerinin Şii İmamlara Nispeti-* eseri hem ismi hem de yazarın önceki çalışmaları göz önüne alındığında hayli dikkat çekicidir. Zira Suiçmez, daha önce doktora tezi olarak Ehl-i sünnet literatüründe mevkûf ve maktû' rivayetlerin Hz. Peygamber'e ref' edilmesini çalışmıştı.¹ Bu kitabında ise yazar aynı hususu Şia literatüründe çalışmayı düşündüğünü, üzerinde bir müddet araştırma yaptıktan sonra Şia'da bir ref' sorunundan ziyade vakf ve kat', yani aslen Hz. Peygamber'e ait haberlerin zamanla Hz. Ali ve sonrasında imamlara nispet edilmesi probleminin bulunduğunu fark ettiğini, bu sebeple de araştırmasının yönünü değiştirdiğini belirtmektedir (s. 9).

Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin giriş bölümünde yazar, konunun önemi, amacı, araştırmanın metodu, planı, kaynakları ve son olarak da zorluklarını ele alır. Birinci bölümde ilk olarak ref', vakf ve kat' terimlerinin kavramsal çerçevesini çizmeye çalışır, müteahhir dönem Şia usûl eserlerinde merfû', mevkûf ve maktû' kavramlarının analizini yapar. Ref', vakf ve kat' probleminin doğuşu ve gelişiminin incelendiği ikinci bölümde Hz. Ali'den (ö. 40/661) başlayarak son sefir Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî'ye (ö. 329/941) kadar Şii rivayetlerin mevkûf ve maktû' hale getirilme sürecini ele alır. Bu bölümde yazar Şii literatürde meydana geldiğini iddia ettiği vakf ve kat' problemini her bir imam ve sefiri genellikle onlardan nakledilen rivayetler ve onlara atfedilen eserler ışığında inceleyerek işler. Problemin tarihî seyrinin takip edildiği bu bölümün çalışmanın ana bölümü olduğu söylenebilir. Eserin üçüncü ve son bölümü ise Şia ve Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan rivayetlerin karşılaştırmalı analizine ayrılmıştır.

Yazar eserin girişinde çalışmasının ana hedefleri arasında, sorunun ortaya çıkış ve gelişimini incelemek, sorunun yaşanmasındaki sosyal ve siyasi etkenleri kronolojik

1 Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: Otto, 2015).

* Sorumlu Yazar: Muhammet İkbal Aslan (Arş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye.
Eposta: ikbal.aslan@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-0645-6645
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0025>

olarak analiz etmek ve sorunun boyut ve etkilerini tespit edip günümüz açısından sahip olduğu önemi ortaya çıkararak yeni çalışmalara ışık tutmak gibi hususları zikreder. Aşağıda yazarın bu hedefleri hangi ölçüde gerçekleştirdiği tartışılacaktır.

Eserin ayrıntılı tahliline geçmeden önce bir hususa değinilmelidir. Belirli bir sosyokültürel çevrede doğup yetişen kişi genellikle bulunduğu muhitin yaygın dinî anlayışını benimser, fikirleri bu anlayış çerçevesinde oluşur. Türkiye ölçeğinde bu, “İslâm-Ehl-i sünnet” anlayışıdır. Dolayısıyla ülkemizde diğer din ve mezheplere dair yapılan çalışmalarda İslâm ve Ehl-i sünnet bakış açısının dışına çıkıp, yapılan araştırmayı nispeten tarafsız bir bakış açısıyla hazırlamak oldukça zordur. Bununla birlikte bir akademik çalışmada, araştırmacının mensubu olduğu dinî anlayıştan hareketle incelediği bir diğer grubu yargılamaması, mümkün olduğunca tarafsız bir biçimde konuyu ele alması beklenir. Ancak Suiçmez’in çalışması bunun bir örneğini teşkil etmez. Zira eserde Suiçmez’in sık sık Sünnî bakış açısıyla Şîî düşüncüyü yargılamaya çalıştığı görülür. Örneğin o, Şîa’nın imametini Hz. Ali’nin soyundan devam ettiği görüşünü (s. 60) Kur’ân’a aykırı bulur. Bir başka yerde ise *el-Kâfi*’de yer alan ve Hz. Hasan’ın kendisinden sonra gelecek bütün imamların isimlerini zikrettiği şeklindeki rivayetin Kur’ân-ı Kerîm’e ve tarihi gerçeklere aykırı olduğunu söylemektedir (s. 64). Suiçmez’in zikrettiği bu aykırılığın Ehl-i sünnetin anladığı Kur’ân’a ve yine Ehl-i sünnetin yazdığı tarihe aykırılık olduğu açıktır.² Bu sünnî bakış açısı kitap boyunca görülmektedir. Örneğin yazar on iki imam anlayışına işaret eden rivayetlerin

2 Yukarıdaki “açıktır” ifadesi biraz cesurca bulunabilir. Ancak bir yazılı kutsal metin olan Kur’ân’a belirli hususların akademik bir çalışmada “açıkça aykırı” olduğunu iddia etmek de bir o kadar cesurdur. Ayrıca bu husus aslında akademik bir çalışmanın konusunu da teşkil etmemektedir. Zira Şîa da Ehl-i sünnetten farklı olarak yorumlasa da nihayetinde Kur’ân’ı referans olarak almaktadır. Dolayısıyla böyle bir durumda mezkûr aykırılığın Şîa nezdinde söz konusu olmadığı rahatlıkla anlaşılabilir. Her bir mezhebe mensup kişiler kendi kültürleri ve tarihselliklerinden hareketle kutsal kabul ettikleri metni yorumlamışlardır. Bildiğimizi zannettiğimiz tarih ve kültürü aslında anlarız. Bu anlama da mevcut kültürel bağımızdan bağımsız değildir. Bkz. Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015), 180-183. Aynı kutsal metni referans alan birçok farklı İslam mezheplerinin birbirlerine muhtelif görüşler ileri sürdüğü ortadadır. Bu sadece Ehl-i Sünnet-Şîa karşıtlığında değil, Ehl-i sünnet içerisindeki farklı mezheplerde de söz konusu olmuştur. Zira “bilginin varoluş temeli toplumdur.” Karl Mannheim (ö. 1947) toplumsal varoluşun bilginin sadece formunu değil, içerik ve geçerliliğini de belirlediğini iddia eder. Bireyler mensup oldukları grubun kolektif çıkar ve amaçlarının belirlediği yönelim ve bakış açısına sahiptirler. Onlar tarihsel-sosyal bir konum içerisinde bireydirler ve onların perspektifini belirleyen şey bu konumdur. Perspektif, bireyin nesneye bakış açısını, onda algıladığı şeyi ve onu değerlendirme tarzını belirler. Çelişme yasası veya kıyas formülü gibi aynı formel mantık kurallarına başvurmalarına rağmen iki kişinin nesneyi farklı değerlendirmesinin nedeni onların perspektiflerinin birbirlerinden farklı olmasıdır (bkz. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat –Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi-* [İstanbul: Paradigma Yayınları, 2017], 52-66.).

Sünnî kaynaklarda en erken hicrî 2. yüzyılda yer aldığını, dolayısıyla ilgili inancın hicrî 3. yüzyılın başlarında yaygınlaşmaya başladığının söylenebileceğini belirtir (s. 70). Yine yazar, Hz. Ali'ye halifelik teklif edildiğinde onun Talha (ö. 36/656) ve Zübeyr'i (ö. 36/656) hilafet için önerdiğine dair rivayetlerin, erken dönemlerde “velayetin” Hz. Ali'nin soyuna hasredilmesi gibi bir düşüncenin bulunmadığına işaret ettiğini belirtir (s. 61). Sünnî literatürdeki rivayetlerden hareketle Şîî düşüncenin teşekkülü hakkında yargıda bulunmanın tarafgir bir bakış açısını yansıttığı açıktır.

Esere dair zikredilmesi gereken bir diğer husus yazarın Şîa hadis usulüne ne kadar vakıf olduğu sorusudur. Daha önce ifade edildiği gibi yazar ilk bölümde ref', vakf ve kat' terimlerinin kavramsal çerçevesini çizmeyi amaçlar. Ancak yazarın ifadeleri, onun Şîî hadis usulü ve tarihine vukufiyeti hakkında şüpheler uyandırır. Zira merfû' hadis tarifi olarak zikredilen “Masuma izafe edilmiş söz, fiil ya da takrir” ifadesinin kapsamına Hz. Peygamber'in dahil olup olmadığının net olmadığını söyler (s. 22).³ Halbuki Şîa'da “masum” ifadesinin Hz. Peygamber'i de kapsadığı açıktır.⁴ Özellikle ittisal-inkitâ ile ilgili naklettiği alıntılarda (s. 22-3), ilgili hususun müteahhir Şîî alimlerince tartışılan hususlar olduğuna, Şîa hadis usulünde mütekaddim ve müteahhir dönem arasında farklılıkların bulunduğu hiç dikkat çekilmemiş olması ciddi bir eksikliktir. Aslında birinci bölüm boyunca Suiçmez'in ele aldığı meselelerin tamamı müteahhir dönem tartışmaları olup yazarın ileriki bölümlerde incelediği dönemlerle pek bir ilgisi yoktur. Yine yazarın Şîa ulemasına atfen zikrettiği sahih hadis tanımıyla ilgili bölümde (s. 29)⁵ mütekaddim ve müteahhir dönem farklılığına hiç işaret etmemesi yukarıda zikredilen hususu pekiştiren bir diğer örnektir.

Esasen yazarın ana tezine göre Şîa hadis tarihi Hz. Peygamber'e ait haberlerin zamanla imamlara nispet edilmesi şeklinde devam etmiştir. Zira daha önce de ifade edildiği üzere yazar Sünnî literatürde sahabe ve tâbiûna ait haberlerin zamanla Hz. Peygamber'e nispet edilmesine karşın Şîî literatürde bunun tam tersinin

3 Yazar aynı hususu s. 23'te tekrarlayıp “uygulamalardan anlaşılacağı üzere imam kavramı Hz. Peygamber ile birlikte onun soyundan gelen imamları da kapsamaktadır” der. Bu ifadelerden yazarın “masum” kavramının Hz. Peygamber'i de kapsadığının farkında olduğu düşünülebilir. Ancak bu durumda yazarın yukarıda metin içerisinde zikredilen ifadelerini anlamak güçtür.

4 Örneğin bkz. Şehîd-i Sâni Zeynüddîn b. Ali el-Cübaî el-Âmilî, *er-Ri'âye fî ilmi'd-dirâye*, nşr. Abdü'l-Hüseyin Muhammed Ali Bakkâl (Kum: Mektebetü Âyetüllâh el-A'zamî el-Mar'aşî, 1390/2012).

5 Şîî hadis usulünde mütekaddim ve müteahhir farklılığıyla ilgili bkz. Bekir Kuzudüşli, *Şîa ve Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 384–400; Peyman Ünügür, “III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmîyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı,” *İlahiyat Akademi Dergisi* 6, no. 7-8 (2018): 284.

olduğunu belirtir. Ancak yazarın ifadeleri çelişkilidir. O *refe 'ahû, yerfa 'uhû ve esnedehû* gibi ifadelerin bir hadisin ref' edildiğini ima ettiğini, bu ifadelerin Şîa kaynaklarında da bulunduğunu belirtir (s. 45-6). Ancak eserinin başlarında Şîa kaynaklarında bir ref' probleminden ziyade vakf ve kat' probleminin bulunduğunu söyleyen yazar burada ilgili ifadelerini unutmuş görünmektedir. Zira yazar ilgili ifadelerin Şif eserlerde yer aldığını, Âmilî'nin (ö. 1031/1622) *Vüsülü'l-ahyâr*'ında "Bazı ravilerin, rivayetlerin başına, ortasına ya da sonuna raviler ekledikleri" açıklamasında bulunduğunu, bunun da kendi görüşünü desteklediğini ifade eder. Ancak Âmilî'nin söz konusu eserine gidildiğinde bizi Suiçmez'in çizdiğinden farklı bir tablo karşılar. Zira Âmilî, yukarıda yazarın metninden alıntılanan ifadeleri sarf etmiş olsa da bu sözlerinin hemen ardından "Bunu dikkat sahibi alimler fark eder. Bu durum, âmmede de [Ehl-i sünnet] bizde de oldukça nadirdir. Hatta ben böyle bir şeyle hiç karşılaşmadım" der.⁶ Burada yazar muhtemelen alıntılacağı kısmın devamını gözden kaçırmış, bu durum ise Âmilî'ye demediği bir şeyin nispet edilmesine yol açmıştır. Aslında yazar "ref' probleminden ziyade vakf ve kat' probleminin" bulunduğu yönündeki ifadeleriyle Şîa literatüründe ref' probleminin hiç bulunmadığı şeklinde bir anlamı kastetmemiş, yalnızca ref' problemine nazaran vakf ve kat' probleminin daha fazla bulunduğunu ifade etmek istemiş olabilir. Nitekim yazar yukarıda zikredilen ve ona göre bir hadisin ref' edildiğine işaret eden ifadelerin Şîa'da Ehl-i sünnet kaynaklarına göre çok daha geç dönemlerde ortaya çıktığını ve çok daha az kullanıldığını söyler (s. 46). Ancak bir sonraki paragrafta Küleynî'nin (ö. 329/941) ref' probleminin farkında olduğunu ve birçok rivayette bu tür ifadeleri zikrettiğini belirtir. Anlaşılan yazarın bu husustaki düşüncesi net değildir. Bu karmaşıklık eser boyunca devam eder. Nitekim yazar birçok yerde Şîa'da ref' probleminin varlığına dikkat çekmektedir.⁷ Dolayısıyla okuyucunun zihninde Suiçmez'e göre Şîa'da bir ref' problemi mi, yoksa vakf ve kat' problemi mi olduğu netleşmemektedir. Söz konusu karışıklığa rağmen yazarın genel olarak Şîa'da vakf ve kat' probleminin bulunduğunu iddia ettiği düşünülebilir. Aşağıda yazarın bu problemi ne ölçüde tespit edebildiği tartışılacaktır.

Suiçmez, eserin ikinci bölümünde Hz. Ali'den başlayarak sırasıyla on iki imam ve dört sefirin rivayetlerini inceleyip ref', vakf ve kat' problemin varlığını tespit ve tarihi seyrini takip etmeyi amaçlar. Burada yazarın her bir imam ve sefire dair verdiği bilgileri tek tek incelemek yerine bazı örnekler incelenecektir. Ancak

6 Hüseyin b. Ahmed Âmilî, *Vüsül, Vüsülü'l-ahyâr ilâ usûlü'l-ahbâr*, nşr. Seyyid Abdüllatif (Kum: Mecma'u'z-zehâiri'l-İslâmiyye, 1041), 116-7: "ve innemâ yetefattinü el-mütefattinün, ve hüve inde'l-âmme ve indenâ nâdiru'l-vükû', bel lâ a'lemü enni vakaftü minhu alâ şey'."

7 Örneğin bkz. Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, 73, 102, 130, 166.

burada eserin oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğu, yazarın ifadelerini takip etmenin güç olup ulaşılan sonuçların birbirleriyle yer yer çeliştiği belirtilmelidir.

Yazar ilk olarak Hz. Ali dönemini inceler. Konunun girişinde Hz. Ali'nin hadisleri ilk yazan kişi olduğunun iddia edildiğini, ancak bunun daha sonra uydurulmuş bir iddia olabileceğini belirtir. Ancak bu iddia doğruysa Şîi rivayetlerin çoğunluğunun Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733[?]) ve Cafer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) nakledildiği göz önüne alındığında, hadislerin Hz. Ali'den Bâkır'a gelene kadar önce mevkûf sonra da maktû' hale getirildiğinin kabul edilmesi gerektiğini belirtir (s. 74). Yazar devamında Hz. Ali'nin yazdığı sahifenin kaynağı Hz. Peygamber olsaydı bunun sonraki literatüre yansımaları gerekeceğini, dolayısıyla bu rivayetlere ne olduğunu sorar. Halbuki bir önceki paragrafta bu rivayetlerin Hz. Ali'den Bâkır'a gelene kadar önce mevkuf sonra da maktû' hale getirildiğini söyleyerek meseleyi kendi bakış açısından açıklamaya çalışmıştı. Sonrasındaki ifadelerde ise karmaşıklık daha da artmaktadır. Eğer ilgili sahife/lerin kaynağı Hz. Peygamber idiyse merfû' rivayetlerin çoğunlukta olması gerektiğini ancak Şîi rivayetlerin çok az bir kısmının Hz. Ali'ye ve Hz. Peygamber'e ait olduğunu, Hz. Ali'nin kendi kendisinden nakilde bulunmasının makul olmadığını, bu durumda ya bu rivayetin (Hz. Ali'nin hadisleri ilk yazan kişi olduğu rivayeti) ya da sonraki kaynaklardaki rivayetlerin (mevkûf ve maktû' olan Şîa rivayetlerinin tamamının) kuşku ile karşılanması gerektiğini, zira bu durumda Şîa usulüne göre merfû' rivayetlerin sonraları mevkûf hale getirilmiş olması gerektiğini belirtir.⁸ Bunun ise Hz. Ali'den nakledilen "rivayetlerin alındığı kişi kim idiyse ona isnad edilmesi" rivayetiyle çeliştiğini, belki de Hz. Ali'den nakledilen rivayetin vakf ve kat' problemine bir tepki olarak ortaya çıktığını söyler (s. 74-5). Yazarın iddialarını takip etmenin güç olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu satırlar ise kitabın karmaşık yapısına dair verilebilecek birçok örnekten yalnızca bir tanesidir.

Suiçmez, Hz. Ali ile ilgili bölümün devamını büyük oranda yukarıda alıntılanan rivayet üzerinden işler. Örneğin bazı rivayetlerde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den birçok ilim yazdığına hatta *el-Câmia* isimli kitabının bulunduğu dair rivayetlerin doğru kabul edilmesi durumunda, bunun Hz. Ali'den nakledilen "her sözün, sözün sahibine isnad edilmesi rivayetleri [ancak yazar yalnızca bir rivayete atıf yapar]" ile çeliştiğini belirtir. Zira ona göre Hz. Ali'nin bilgisinin kaynağı Hz. Peygamber ise ilgili rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet etmesi beklenirdi. Devamında ise şöyle der: "Bu ve buna benzer rivayetlerden, Hz. Ali'nin birçok merfû' rivayeti mevkûf olarak naklettiği sonucu çıkar ki, bu da kendisi için cerh

8 Halbuki bu durum Şîa usulü için bir problem değildir. Yazarın "Şîa usulüne" göre bu rivayetlerin kuşku ile karşılanması gerektiğine dair ifadesini anlamak güçtür.

sebebi demektir” (s. 76). Sondaki garip değerlendirmeyi bir tarafa bırakarak burada Suiçmez’in sıkça kullandığı rivayetin aslında hiç de kendisinin anladığı gibi olmadığı belirtilmelidir. Zira Küleynî’de yer alan rivayette Hz. Ali “Size bir hadis nakledildiğinde onu size rivayet edene isnad edin. Eğer doğruysa sizin lehinize, yalansa onun aleyhinedir”⁹ demektir. Rivayetten de anlaşıldığı üzere Hz. Ali’nin bu sözünün, onun Hz. Peygamber’den rivayet ettiği nakillerle ya da sonrasında imamların naklettiği rivayetlerle hiçbir ilgisi yoktur. Zira Şîa’ya göre masum olan Hz. Peygamber ve imamların yalan söylemesi zaten düşünülemez. Ayrıca Suiçmez’in anladığı şekilde rivayet yorumlandığında, Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’in yalan söyleyip söylemediği konusunda tereddütleri olduğu sonucu çıkacaktır ki bu, başka problemleri gündeme getirecektir.

Yazarın iddia ettiği Şîa’daki vakf ve kat’ problemini tespit ederken takip ettiği yönetime dair bir diğer örnek ise imamlar döneminden verilecektir. Yazar Sâdık dönemini incelediği bölümde ilk olarak Cafer es-Sâdık dönemiyle ilgili genel bilgiler verir. Onun verdiği tarihi ve sosyal bilgiler bir tarafa bırakılıp burada yalnızca yazarın teziyle ilgili bölüm incelenecektir. İlgili bölümün kitabın diğer kısımları gibi oldukça karmaşık bir yapı arzettiği burada tekrar vurgulanmalıdır. Konuyu *On altı asıl, el-Câmi’a* ve Cafer es-Sâdık’a nispet edilen *Misbâhü’ş-şerî’a* özelinde işleyen yazar, ilk olarak *el-Câmi’a*’ya atıf yapar. Bu kitabın Sâdık’ın bilgi kaynağı olmasının mümkün olmadığını ve eğer ilgili kitap Sâdık’ın bilgi kaynağı olsaydı onun en azından naklettiği rivayetlerin bir kısmının bu eserden almış olması gerekeceğini (Cafer’in naklettiği rivayetlerin ise çoğunluğunun maktû‘ olduğunu)¹⁰ söyleyen yazar, bu durumda Sâdık’ın merfû rivayetleri maktû‘ hale getirdiği sonucunun çıkacağını, bunun da kendisi için bir cerh sebebi olduğunu belirtir. Buradan hareketle de *el-Câmi’a*’nın uydurulmuş olması gerektiğini vurgular. Yazar, her ne kadar bu durumun Şîa açısından bir problem teşkil etmediğini belirtse de Ehl-i sünnet usulüne göre bunun bir problem olduğunu belirtir. Dolayısıyla yazarın *el-Câmi’a*’nın uydurulmuş olduğu yönündeki iddiasını desteklerken kullandığı argümanlar şu şekilde özetlenebilir: “1. Söz konusu *el-Câmi’a*’nın Hz. Peygamber’den nakledildiği iddia edilir, dolayısıyla içeriği merfû‘ hadislerden oluşmalıdır. 2. Cafer es-Sâdık’tan nakledilen rivayetler ise maktû‘dur. Eğer durum Şîa’nın sunduğu gibi olsaydı en azından ondan nakledilen rivayetlerin bir kısmının bu eserden alınmış olması, dolayısıyla merfû‘ olması gerekirdi.” Yukarıda da değinildiği üzere yazarın, Şîa usulüne göre bir imamın Hz. Peygamber’in sözünü kendi sözüymüş gibi nakletmesinin

9 Muhammed b. Yakup Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrût: Menşûratü’l-Fecr, 1428/2007), 1: 30.

10 Parantez içi izah yazarın açıklamalarından zorunlu olarak çıkan bir sonuç olup benim eklememdir.

bir problem taşımadığının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen Sâdık'ın *el-Câmi 'a*'daki rivayetleri Hz. Peygamber'e nispet etmesi gerektiğini, aksi takdirde bunun bir cerh sebebi sayılacağını söylemesini anlamak güçtür.

Yazarın bu iddiaları kabul edilse dahi ilerleyen sayfalarda konuyla ilgili birbirleriyle çelişen ifadelerin kullanıldığı görülür. Yazar, iki farklı yerde Cafer es-Sâdık'ın rivayetlerinin çoğunluğunun maktû' olduğunu belirtir. Ardından günümüze ulaşan *On altı asıl*'da yer alan rivayetlerin yalnızca Cafer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır ve Musa el-Kâzım'dan (ö. 183/799) gelmediğini, bunun yanında Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerin de bulunduğunu Kuzudîşî'nin eserine atıfla ifade eder. Buradan hareketle yazar, *Dört yüz asıl*'ın Cafer es-Sâdık döneminde yazıldığı görüşünün esas alınması durumunda es-Sâdık döneminde de merfû' rivayetlerin öne çıktığını belirtir (s. 109-110). Sonuç olarak yazar, *el-Câmi 'a*'nın Şîa'nın iddia ettiği gibi Sâdık döneminde yaygın olması durumunda onun merfû' rivayetleri maktû' hale getirmiş olacağını kabul edilmesi gerekeceğini belirtir. Buradan hareketle de ilgili eserin uydurma olduğu kanaatine varır. Ancak hemen sonrasında bizzat kendisi iki defa zaten Sâdık'ın rivayetlerinin maktû' olduğunu söyler. Bu ise yazar aleyhine bir delil olup, yazarın tam olarak neye itiraz ettiğini belirsizleştirmektedir. Ayrıca yazar eğer *el-Câmi 'a* adlı kitap Sâdık'ın bilgi kaynakları arasında bulunsaydı en azından rivayetlerinin bir kısmının bu kaynaktan olması gerekeceğini (dolayısıyla merfû' olacağını) belirttikten birkaç satır sonra *On altı asıl*'daki rivayetlerin bir kısmının Hz. Peygamber'den nakledildiğini ifade eder. Dolayısıyla Sâdık'ın rivayetlerinin zaten bir kısmı merfû'dur. Bu durumda yine yazarın itirazı anlaşılammaktadır. Ayrıca yazar ilgili bölümün sonunda başından beri gündeme getirdiği iddiasını unutmuş gibidir. Zira o Sâdık döneminde merfû rivayetlerin öne çıktığını belirtir. Fakat yazar bu ifadelerinin öncesi ve sonrasında Sâdık'ın rivayetlerinin çoğunluğunun maktû' olduğunu söylemekteydi.

Suiçmez'in Sâdık dönemini işlerken kullandığı kaynaklardan bir diğeri ise ona atfedilen *Misbâhü 'ş-şerî 'a*'dır. İlgili eserin Cafer es-Sâdık'a nispeti oldukça tartışmalıdır. Yazar bunun farkındaysa da (s. 108) konu hakkında kaleme alınan eserleri görmediği anlaşılmaktadır.¹¹ O, ilgili eseri incelediğini ve buradaki rivayetlerin çoğunlukla Sâdık'a ait olduğunu fakat onun merfû' rivayetlere de "oldukça önem verdiği"nin görüldüğünü belirtir. Buradan hareketle yazar Sâdık döneminde merfû' rivayetlerin değerinin korunduğunu söyler (s. 111). Halbuki Sâdık'a nispeti oldukça tartışmalı olan bu eserden hareketle ilgili dönem hakkında

11 Mehmet Atalan, "Cafer es-Sâdık'ın Eserleri," *Dinî Araştırmalar* 4, no. 11 (2001): 113-132; Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnat Edilen İşari Tefsir* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 168-170.

bu kadar net ve genel yargılarda bulunulmaması gerekirdi. Yazardan beklenen, ilgili eserin nispeti hakkında daha yoğun bir araştırma yapıp bunun sonucunda Sâdık dönemiyle ilgili kanaatlerini ortaya koymasındır. Ayrıca yazarın yaklaşık iki sayfa sonra “Saduk’un¹² merfû‘ rivayetleri maktû‘ olarak naklettiği”ni ifade ettiği belirtilmelidir (s. 113).

Yazarın iddia ettiği problemin tarihi seyrini ne ölçüde tespit edebildiği şeklindeki bir soruya da menfi cevap verilmelidir. Zira yazar her şeyden önce başlıkta yer verip netleştirmeyi vadettiği tarihi seyri, problemin doğuş ve gelişimini yakalayamaz. İddia ettiği problemin ortaya çıkış tarihine birkaç yerde değinir, bunlar da birbirleriyle çelişkilidir. Suiçmez, Muhammed el-Bâkır dönemini işlerken “Şîa hadis rivayeti tarihinde merfû‘ rivayetlerin maktû‘ hale dönüştürülmesinin bu dönemde yaygınlaşmış olması gerekir” derken (s. 100), iki sayfa sonra “Bu durum, Kâzım¹³ döneminde henüz daha masum imam fikri ve de ayrı rivayet kaynakları düşüncelerinin gelişmediğine delalet etmektedir. Doğal olarak merfû‘ rivayetlerin maktû‘ hale getirilmesinin daha sonraları yaygınlaşmış olması gerekir” ifadelerini kullanır (s. 103). Eserde ilgili problemin ortaya çıkışına dair kullanılan net ifadelerden bir diğeri de Cevâd et-Takî (ö. 220/835) dönemini incelediği kısımdır. Burada yazar Muhammed el-Cevâd’ın rivayetlerinin geç dönemlerde “Musnedü’l-İmam el-Cevad” ve “Muvsuatu’l-Cevad”¹⁴ adlı eserlerde derlendiğini söyler. Bu eserleri incelediğini belirten yazar bazı rivayetlerin Cevâd’ın rivayetlerinin sayısını arttırmak arzusuyla ona isnad edildiğini, çünkü nakli bilginin önem kazanmasından sonra rivayetlerin imamlara yazılı olarak nispetinde de bir artış olduğunu¹⁵ söyler. Ardından İrbilî’nin Muhammed el-Cevâd’ın rivayetlerinin bir kısmını topladığını, bunlar içerisinde de yalnızca iki tane merfû‘ rivayetin bulunduğunu belirtip bu rivayetlerden birini inceler ve uydurma olduğuna hükmeder. Devamında ise yazar şöyle demektedir: “Sonuç olarak el-Cevad’a ait çok az rivayet bulunmasına rağmen örneklerde görüldüğü üzere bunların bir kısmı da **kat’** ve **ref’** sorunları ile karşı karşıyadır. Sonuç olarak el-Cevad¹⁶ dönemi muttasıl rivayetleri munkatî‘, **merfû‘** rivayetlerin ise **maktû‘** hale dönüşmesinin sistemleşmeye başladığı dönem olarak gözükmektedir” (s.

12 Hata yazara aittir.

13 İlgili karışıklık yazardan kaynaklanmaktadır. O, beşinci imam olan Bâkır’ı işlerken konu sonunda muhtemelen Bâkır yerine yanlışlıkla sekizinci imam Musa el-Kâzım’ı zikretmiştir. Zira konu boyunca Musa el-Kâzım’a herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Eğer bir hata eseri değilse bunun yazar açısından daha problemlı bir sonuç doğuracağı açıktır.

14 Hata yazara aittir.

15 Yazarın bu cümleyle neyi kastettiği anlaşılamamaktadır.

16 Yazım yazara aittir.

128-130).¹⁷ Suiçmez'in incelediği rivayetlerin uydurma olduğunu söylemesine rağmen yine de bunlar üzerinden bir hükme varması ilginçtir. Ayrıca onun konu sonundaki ifadeleri de birbiriyle çelişmektedir. Zira Cevâd döneminde bir kat' probleminin mi yoksa ref' probleminin mi olduğu anlaşılammaktadır.¹⁸ Sonuç olarak eserde, Suiçmez'in iddia ettiği problemin ortaya çıkışına dair dile getirilen görüşler birbiriyle uyumlu değildir.

Eserdeki metodik hatalara bir diğer örnek ise yazarın üçüncü bölümdeki yöntemidir. Şîa ve Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan rivayetlerin karşılaştırmalı analizine ayrılan bölümde yazar, genel olarak bir rivayet Şîa kaynaklarında mevkûf ya da maktû', erken dönem Sünnî kaynaklarda da merfû ise rivayetinin aslının merfû' olmasının daha kuvvetli bir ihtimal olduğunu belirtir (s. 168).¹⁹ Burada ilgili yöntemin problemleri uzun uzun tartışılmayıp bu metodun yanlışlığı bizzat yazarın ulaştığı sonuçlardan hareketle gösterilecektir. Ancak yazarın, Sünnî ön kabullerle meseleye yaklaştığı burada tekrardan belirtilmelidir.

Yazar Şîi kaynaklarda maktû', Sünnî kaynaklarda ise merfû' olarak yer alan "Kulun Allah'a en yakın olduğu durum secde halidir. Allah'ın 'Secde et, yaklaş' âyeti bunu gösterir" hadisini inceler. İlgili rivayetin Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde Ali er-Rızâ'nın sözü olarak nakledildiğini, daha erken bir kaynak olan Buhârî'de ise merfû' olarak yer aldığını belirtip Sünnî kaynağın daha erken olması sebebiyle ilgili rivayetinin daha sonraları maktû' hale getirilmiş olma ihtimalinin güçlü olduğunu söyler (s. 169). Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) Ali er-Rızâ'dan (ö. 203/819) nakledilen rivayetinin zayıf olduğunu belirtmesinin de bunu teyit ettiğini ekler. Fakat hemen sonrasında ilgili rivayetinin her iki mezhebin kaynaklarında da başlangıçta mevkûf ve maktû' olarak yer aldığını, daha sonra bunun ref' edilmiş olabileceğini belirtir. Ardından kaynaklar kronolojisi dikkate alındığında bunun daha güçlü bir ihtimal olduğunu söyler. Dolayısıyla Suiçmez'in hangi ihtimalin daha güçlü olduğuna karar veremediği görülmektedir. Ayrıca ilgili rivayetinin erken kaynaktan merfû', geç kaynaktan ise maktû' olarak yer aldığını ifade eden yazar, Şîi rivayetlerin genel olarak merfû'ların mevkûf ve maktû' hadislerle dönüştürüldüğünü kitabında defalarca tekrarlar. Buna rağmen yukarıdaki çıkarımın nasıl yapıldığını anlamak güçtür. Sonuç ne olursa olsun Suiçmez'in kullandığı yöntemine göre bir rivayetinin önceki kaynaklarda merfû' olarak yer alıp sonraki kaynaklarda mevkûf ya da maktû' şekilde yer alması rivayetinin Şîi ravilerce vakf ve kat'a maruz bırakıldığını

17 Vurgular bana aittir.

18 Eğer yazar her ikisinin de bu dönemde bulunduğunu söylüyorsa bu kendisinin genel tezine aykırılık teşkil edecektir.

19 Buradan hareketle hakkında hüküm verdiği bir rivayet için Suiçmez, Şîa Hadis Tarihi, 165.

güçlendiren bir karinedir. Fakat o, ilerleyen sayfalarda Şif kaynaklarda hem merfû‘ hem de mevkûf ve maktû‘ olarak nakledilen rivayetleri inceler. Bunlardan biri de “İki günü eşit olan aldanmıştır” rivayetidir. Suiçmez, ilgili rivayetin erken dönem Şif kaynaklarda Cafer es-Sâdık’ın rivayeti olarak nakledildiğini, daha geç bir kaynakta da merfû‘ olarak rivayet edildiğini belirtip kronoloji dikkate alındığında rivayetin daha geç dönemde ref‘ edildiğinin rahatlıkla söylenebileceğini belirtir (s. 176). Şîa’da ref probleminin bulunup bulunmadığı sorusu bir tarafa bırakılırsa, anlaşılan Suiçmez, rivayet her ne şekilde farklılaşıyorsa ona göre hüküm vermektedir. Erken dönemde bir rivayet merfû‘ iken sonraları mevkûf ve maktû‘ ise rivayetin vakf ve kat’a maruz kaldığına; erken dönemde rivayet mevkûf iken sonraki kaynakta merfû‘ ise rivayetin ref’e maruz kaldığına hükmettiği anlaşılmaktadır. Bu durum Suiçmez’in kullandığı yöntemin tutarlı olmadığını göstermektedir.

Eserde Şîa’yı anlama hususunda da ciddi hatalar bulunmaktadır. Nitekim Suiçmez, Sâdık’tan nakledilen ve ilmin peygamberlerden tevarüs eden nakiller olmayıp “gece gündüz, gün gün, saat saat” kendilerine verilen şey olduğu yönündeki rivayeti açıklarken şöyle der: “Bu rivayete göre esas itibari ile tabiatla alakalı olan ilimler ilimdir... Bu ayırım hadis ilmi dışında çağımızda oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır.” (s. 28) Çıkarımın yanlışlığı ortada olup Sâdık, Suiçmez’in zannettiği şekilde bir tür Pozitivizme işaret etmemektedir. İlgili rivayetle Sâdık, imamların muhaddes olmalarına işaret eder.²⁰ Yine Suiçmez, Kuzudişli’nin eserine atıfla Cafer es-Sâdık’ın *Mushaf-ı Fatıma*’ya dayanarak Hz. Hasan ve çocuklarının imamette paylarının olmadığını iddia ettiğini belirtir (s. 83-4). İlk olarak Kuzudişli’nin eserinde “Hz. Hasan ve” ifadesinin bulunmadığı belirtilmelidir. Kuzudişli kitabının ilgili bölümünde *Mushaf-ı Fâtıma*’nın “Hz. Hasan’ın oğullarına karşı önemli bir fonksiyon icra ettiğini” belirtir.²¹ Zaten Hz. Hasan’ın imamlığı hususu zaruriyatü’l-mezhebten olup bunun reddedilmesi Cafer es-Sâdık hakkında düşünülemez. Yine yazar Ali er-Rıza’ya nispet edilen Ehl-i sünnete karşı menfi tutum sergileyen ve Ehl-i sünneti suçlayan rivayetlerin gerçeği yansıtmadığını, zira Ehl-i sünnet alimlerinin Ehl-i beyte büyük saygı duyduğunu, Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin eserlerinde Hz. Ali’yi öven rivayetlerin bulunduğunu belirtir (s. 122). Halbuki Hz. Ali ve soyunun imamette hakkı olmadığını söylemek, Hz. Peygamber’den sonra Hz. Ali’yi halife olarak benimsemek Şîa’da başlı başına itikadi bir problemdir. Yazarın bunu göz ardı etmemesi beklenirdi.

20 Kuzudişli, *Şîa ve Hadis* (Klasik), 162. Burada Suiçmez’in tercümesiyle Kuzudişli’nin tercümesinin aynı olduğu da belirtilmelidir.

21 Kuzudişli, *Şîa’da Hadis* (Bsr), 141.

Yazarın Şîî hadis anlayışına ne kadar vakıf olduğu hususunda ciddi şüpheler uyandıran bir diğer ifade Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan “Mümin kafire, kafir de mümine mirasçı olamaz” hadisiyle ilgilidir. Yazar bu hadisin Buhârî’de yer aldığını belirtip aynı lafızla Şîa kaynaklarında yer olmadığını söyler. Ardından Sâdık’tan nakledilen “Müslüman kafire mirasçı olur, fakat kafir Müslümana mirasçı olamaz” hadisini zikredip şöyle der: “Bu durum, imamların görüşlerinin bazen merfû‘ rivayetlerin üzerinde bir değer gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Nitekim bu görüş Rasulullah (s.a.v.)’tan nakledilen: ‘İki farklı millet mensupları birbirine mirasçı olmaz’ rivayeti ile birlikte zikredilmiştir” (s. 98). Yazarın çıkarımı oldukça ilginçtir. Zira Şîî usulde Hz. Peygamber’in hadisinin imamlardan daha aşağı seviyede olmadığı bilinmektedir. Bilakis Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetlerle imamlardan aktarılan nakiller derece olarak eşittirler. Zira imamların bilgisi de Hz. Peygamber kanalıyla Allah’a dayanmaktadır. Ayrıca yazar, atıf yaptığı eserin müellifinin bu iki farklı rivayeti uzlaştırmaya çalıştığını fark edememiştir. Zira yazarın atıf yaptığı *De‘âimü’l-İslâm*’da Kâdı Numan (ö. 363/974), bu farklı hadisleri zikredip aralarında bir ihtilafın bulunmadığını açıklamaya çalışır.²²

Eserde “Tarih” başlığını taşıyan bir çalışmada bulunmaması gereken bir takım hususlar da vardır. Buna örnek olarak yazarın Abbâsî-Şîa ilişkileri çerçevesinde dile getirdiği iddialar zikredilebilir. Örneğin yazar s. 111’de Şîa üzerinde sürekli bir Sünnî baskı ve yasağın varlığından bahsedilemeyeceğini, zira hicrî 2. yüzyılım başında Emevî iktidarının gücünü kaybedip Abbâsî döneminin başladığını belirtir. Fakat yazar s. 113’te Sâdık döneminde Şîa temelli fikri ayrışmaların yaşandığını, bu ayrışmanın özellikle Abbâsî döneminde sistemleştiğini, bunda Abbâsî iktidarının Hz. Ali soyuna karşı izlemiş olduğu baskıcı politikanın etkili olmuş olabileceğini ifade eder. Yazar s. 154’te de yine aynı konuya temas etmiş, sefirler döneminin Abbâsî dönemine denk geldiği için bu dönemde Emevî baskısından söz edilemeyeceğini, ancak Abbâsî döneminde de Abbâsî-Alevî rekabetinin yaşandığını belirtmiştir. Sonuçta yazarın ilgili konudaki görüşünü saptamak oldukça güçtür.

Eserin kaynak kullanımında da problemler vardır. Yazar, birçok konuda ilgili akademik çalışmaları görmemiştir. Örneğin birinci bölümde Şîa’da metin tenkidini işlerken zikrettiği örneklerin Kuzudişli’nin eseriyle aynı olmasına rağmen ona hiç atıf yapılmamıştır.²³ Eserin hem girişinde hem de sonucunda Şîî râvileri de incelediğini

22 Kâdı Numan b. Muhammed et-Teymî Magribî, *Deâi‘mü’l-İslâm ve zikri‘l-helâl ve‘l-harâm ve‘l-kadâyâ ve‘l-ahkâm an Ehli beyti Rasûlillâh aleyhi ve aleyhim efdali‘s-selâm*, nşr. Âsîf b. Ali (Beyrût: Dâru‘l-edvâ’, 1411/1991) 2: 385–6.

23 Suiçmez, Şîa Hadis Tarihi, 50-53. Kuzudişli, *Şîa‘da Hadis Rivayeti* (Bsr), 428, 458–463.

belirten müellif²⁴ ilgili alanda çalışmaları olan Topgül'e hiç atıf yapmamıştır.²⁵ Ayrıca yine ilgili başlık altında Ünügür'ün *Şîa'da Metin Tenkidi* adlı doktora çalışmasının yazar tarafından incelenmediği anlaşılmaktadır.²⁶ Yukarıda zikredildiği üzere yazar Cafer es-Sâdık'a nispet edilen eseri incelerken Gördük ve Atalan'ın ilgili çalışmalarına hiç atıf yapmaz. Yazarın yer yer yanlış kaynağa atıf yaptığı görülmektedir. Örneğin s. 170'de bir rivayetin Sünnî kaynağı olarak Küleynî'nin *el-Kâfi*'si ve Şeyh Sadûk'un²⁷ (ö. 381/991) *Men lâ yehduruhû el-fakîh*'ine; yine s. 170'de bir başka rivayetin Sünnî ve Şîî kaynağı olarak İbnü'l-Mübârek'in (ö. 181/797) *ez-Zühd*'ü ve Şâfî'nin (ö. 204/820) *Müsned*'ine atıf yapmıştır.

Eserin ciddi bir editöryal süreçten geçmediği de anlaşılmaktadır. Bu konuda yazarın ihmali bulunmakla birlikte eseri yayımlayan yayınevi ve editörün de payının olduğu söylenmelidir. İnsan ürünü olan hiçbir metnin mükemmel olamayacağı, dolayısıyla yazılan her eserde hataların bulunacağı açıktır. Ancak şekil açısından düzgün bir metin okumak, ya da en azından yazar veya editörden buna dair bir çaba görmek okuyucunun en doğal hakkıdır. Fakat Suiçmez'in eserindeki Türkçe hataları böyle bir çabanın olmadığını gösterir. Örneğin hem cümle içinde hem de birbiriyle bağlantılı cümlelerde birçok defa zaman kipleri değişmektedir.²⁸ Ayrıca eserde Şîî kelimesinin "Sii" (s. 48), Ebû Davud'un "Ebu Davut" (s. 58), İbnü'l-Mülakkın'ın "İbnu'l-Mulekkin" (s. 60), Kureyş'in "Kureş" (s. 61), *Müsned*'in "*Muned*" (s. 67), Ka'b el-Ahbâr'ın "Kab b. Ehbar" (s. 68), imametin "imemet" (s. 69), otuzun "oduz" (s. 86), *el-Mahsûl*'un "*el-Mahşûl*" (s. 109), *Kütüb-i erba'a*'nın "*Kutup-i erba*" (s. 116), *Men lâ yehduruhû el-fakîh*'in "*Men La Yehturuhu'l-Fakih*" (s. 149) şeklinde yazılması örneklerinde olduğu gibi birçok yazım yanlışı vardır. Ayrıca eserdeki bir diğer teknik problem yazarın kaynak gösteriminde herhangi bir standardının olmamasıdır. Özellikle yazarın hadis kaynaklarına dair atıflarının hemen hepsi problemlidir.²⁹

24 Yazar, her ne kadar râvileri de incelediğini söylese de metin içerisinde böyle bir çaba görülmemektedir.

25 Muhammed Enes Topgül, "Hadis Râvilerinde Şîîlik Eğilimi" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010); Muhammed Enes Topgül, *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi (Keşîî Örneği)* (İstanbul: İFAV, 2015).

26 Peyman Ünügür, "Şîa'da Metin Tenkidi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

27 İlgili kısımda eserin müellifi olarak "es-Sâdık" olarak yazılmıştır.

28 Örneğin bkz. Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, 115. "Rivayetin sıhhati tartışma konusu olmuş, bazı alimler uydurma olduğunu açıkça ifade ettiler"; Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, 137. "Mehdi'nin ilk gaybeti sefirler döneminin başlamasına yol açmıştır. Bu esnada birçok yalancı sefir ortaya çıktı".

29 Örneğin bkz. Suiçmez, *Şîa Hadis Tarihi*, 59, 61, 67, 71, 94, 180.

Sonuç olarak Suiçmez'in ilgili eseri farklı açılardan problemlidir. Öncelikle eserin muhtevası, kitabın başlığında belirtilen “Şia Hadis Tarihi” ifadesi ile uyumlu değildir. Aslında yazar bir Şia hadis tarihinden ziyade, Şii hadis tarihi içerisinde var olduğunu iddia ettiği daha spesifik bir problemi inceler ki bu da kitabın alt başlığında belirtilmiştir. Ancak esere konu edilen problem yeterince aydınlatılamamış, konuyla ilgili okuyucuyu ikna eden argümanlar sunulamamıştır. Yazarın önsözde vadettiğinin aksine problemin tarihi seyri, ortaya çıkışı ve sistemleşmesini tespit edilebildiğini söylemek zordur. Zira yazarın konuya ilişkin verdiği tarihler birbirleriyle uyuşmamaktadır. Yer yer Sünnî bakış açısının hâkim olduğu eserde Şia hadis usulünü anlama konusunda da problemler bulunmaktadır. Sünnî ve Şii rivayetlerin karşılaştırmalı analizine ayrılan üçüncü bölümde de yazarın takip ettiği yöntem problemlidir ve bu durum bizzat yazarın ulaştığı sonuçlarda görülmektedir. Ayrıca eserin hem dilinde hem tasnifinde aksaklıklar bulunmaktadır. Bu da yazarın düşüncelerini takip etmeyi güçleştirmektedir. Bu hususlara rağmen ülkemizde hayli kısıtlı sayıda bulunan Şia hadis anlayışına dair kaleme alınan eserlerin sayısının artması sevindirici olup yazarın eserdeki problemleri sonraki baskılarda gidermesi umulmaktadır.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almamıştır.

Kaynakça/References

- Âmilî, Hüseyin b. Ahmed. *Vüsûlü'l-ahyâr ilâ usûlü'l-ahbâr*. nşr. Seyyid Abdüllatif. Kum: Mecma'ü'z-zehâiri'l-İslâmiyye, 1041 [1401/1981 olmalı].
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat –Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2017.
- Atalan, Mehmet. “Cafer es-Sâdık'ın Eserleri.” *Dini Araştırmalar* 4, no. 11 (2001): 113–132.
- Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2015.
- Gördük, Yunus Emre. *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnat Edilen İşari Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia ve Hadis -Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Bsr Yayın Grubu, 2011.
- Küleynî, Muhammed b. Yakup. *el-Kâfi*. Beyrût: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007.
- Magribî, Kâdı Numan b. Muhammed et-Teymî. *Deâi'mü'l-İslâm ve zikri'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâyâ ve'l-ahkâm an Ehli beyti Rasûlillâh aleyhi ve aleyhim efdali's-selâm*. nşr. Âsîf b. Ali. 2 Cilt, Beyrût: Dâru'l-edvâ', 1411/1991.
- en-Nûrî, el-Hâc Mîrzâ Hüseyin et-Taberî. *Müstedrekü'l-Vesâil ve müstenbatü'l-mesâil*. nşr. Müessesetü Âli'l-Beyt. 18 Cilt. 1411/1991.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiîn Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: Otto, 2015.

- Suiçmez, Yusuf. *Şia Hadis Tarihi -Hz. Muhammed'in Söz ile Fiillerinin Şii İmamlara Nispeti*. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2018.
- Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Cübaî el-Âmilî. *er-Ri'âye fi ilmi'd-dirâye*. nşr. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali Bakkâl. Kum: Mektebetü Âyetüllâh el-A'zamî el-Mar'aşî, 1390/2012.
- Topgül, Muhammed Enes. *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi (Keşşî Örneği)*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Topgül, Muhammed Enes. "Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Ünügür, Peyman. "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı," *İlahiyat Akademi Dergisi* 6, no. 7-8 (2018): 283–326.
- Ünügür, Peyman. "Şîa'da Metin Tenkidi." Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017.



Book Review: *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges* Edited by Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiters and Niels Valdemar Vinding (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018), p. 438. ISBN: 978–9462983830

Yakoob Ahmed¹

Imams in Western Europe is a collection of 21 essays, composed into two sections written by a wide-ranging mix of various academics and researchers who examine the numerous issues that continue to impact Imams, the Muslim community and the diverse states in Western Europe. The focus on Muslims in Europe and in particular Muslim institutions has started to take much interest as European governments continue to view the discourse of the respective Muslim communities from the perspective either in relation to Islamic movements and their ideas or the functioning of the institutions that facilitate Muslim activity.

The Imam as an institution of authority in particular is at times perceived within the purview of suspicion especially as his role is one of mediation who represents a unique form of authority within Muslim societies, whose roles vary from issues to do with teaching, mediating between state and society, interfaith activity, institutional building, leading prayers in mosques, conducting marriages and divorces, funerals, and dealing with matters to do with gender and minority issues. With rapidly fluctuating environments the Imams at times find that the needs of the Muslim community are going through a host of shifts and changes, as each community has its generational challenges as evolving migrant communities.

As Muslims continue to be perceived as minorities in Western Europe, there is also a

¹ **Correspondence to:** Yakoob Ahmed (Prelector), Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Istanbul, Turkey. Email: yakoob.ahmed@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-9294-7426

To cite this article: Ahmed, Yakoob. Review of *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*. Edited, by Mohammed Hashas" *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 277-287. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0020>

©The Authors. Published by the Istanbul University under the terms of the Creative Commons Attribution License <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>, which permits unrestricted use, provided the original author and source are credited.

convoluted relationship that Imams have to negotiate between the requirements of the state that continue to view Muslims as the internal ‘other’ and the Muslim community, which requires a reflection of ‘authentic’ Islam from the Imam. In many ways Muslims continue to be juxtaposed between what is understood to be ‘local Islam’ and that which is to be a part of ‘global Islam’. Both Europe and its Muslim citizens are not a homogenous block and the book attempts to address the various communities and its specific challenges, but at the same time drawing to the reader the similarities many of the different Muslims face in Western Europe. The first part examines the role of Islam in Western Europe with the second part examining Muslim Institutions – in both cases the Imam is the focus. In a voluminous collection such as this, a book review can provide very little definite answer apart from the recognition that the detailed study is as eclectic as its subject area.

The preface by Jørgen S. Nielson breaks down the role of the Imam into three main themes that are brought to our attention in which the author highlights that Imams are prayer leaders, religious authorities and male. It sets the reader to understand that these issues will be continual themes of focus of the various authors in this edition. Additionally, the next chapter of the book, which we can consider as the introduction by the editors of the volume, Mohammad Hashas, Jan Jaap de Ruiter, and Niels Valdemar Vinding, provide a more detailed outline of the various works in this book and how they can be stitched together to make an understandable whole. The authors make the fair claim that very little has been written in English regarding Imams as much emphasis on the past has looked at the communities and the notion of ‘European Islamic thought’, thus it makes sense why the possible need for such a study has arisen. The authors also problematize the simplicity in which Imams are understood and the need for such a study then providing the reader a rationalisation of the following chapters and what to expect, in particular how this large book is broken down into two sections.

The first article written by Jasser Auda revisits the traditional notions in Islamic thought of the world being categorised into two spheres – the Land (Abode) of Islam and the Land of non-Islam. Auda attempts to make the case that these simplistic categories are wanting and that increased Muslim migration in Europe consequently leading to second and now third generation Muslim residency means that the conditions that categorise the Land of Islam do not neatly fit regarding Western Europe. He argues in the loose sense that what makes a place the Land of Islam is the ability to practice one's faith freely, have security and that the land is a place of justice all of which are provided in Western Europe. I'm under the

impression that Auda like authors such as Jørgen S. Nielson in previous works believe that integration within European nations is an indication of the 'edge' having some influence over the Muslim world which is perceived as the 'centre'.

While Auda is correct that the world no longer fits into the binary dichotomy mentioned above, nonetheless it would have been helpful to also examine and problematize the notions of what he means by security, freedom and justice, as these are indeed loaded terms, open to subjective discussion and while presented as universal ideals, vary in meaning from one society to another, including in Western Europe. Auda could have helped make his claims better if he had included some of the challenges Muslims face in his theory. He believes Muslims in Europe need to move away from attempting to integrate in society and instead become a community that contributes. But fundamentally that doesn't actually answer the question of integration and how much agency the Muslim communities should lose in order to fit in.

It thus helps that in the next few articles such questions are addressed. Thiji Sunier explains some of the challenges Muslims face and that Muslim communities and their Imams are contributing to life in Europe, nonetheless, Muslims continue to still be scrutinised. The diverse communities have their own eclectic interests and along with ethnic, and social-political differences, there are now emerging generational differences too. Sunier rightly explains that the conditions are never static and that new media tools have to some degree democratised knowledge as a result authority, as norms are being lived and practiced differently. While the likes of Dr Tariq Ramadan had argued in the past that European Islam requires its own indigenous process, devoid of outside Muslim cultural influences, to some degree Sunier explains as in the case of Germany and Turkey, outside assistance is often sought as local institutions are still at their infancy. Sunier points out that Turkey had signed agreements with various European governments as European governments felt more comfortable with the support of states like Turkey and Morocco than allowing institutions falling under the control of Muslim movements, which were far harder to negotiate with. However, more and more calls have been made for more 'local Islamic' projects and institution separate from outside Muslim forces.

In the next chapter, Mohammad Hashas explains how the localisation of religious authority still has issues as Imams in Europe on the one hand need to adhere to the local requirements of the respective European nation-states that they live in, however still needing to sought religious knowledge in Muslim countries as 'authentic' Islam is demanded. Hashas provides examples of how Morocco has

helped shape the institutions in France where state surveillance has become a factor. Both Sunier and Hashas' studies to some degree challenge Auda's assumption of freedom to practice faith in Europe as much institutional development regarding Muslim authority falls under great pressure from governments who continue to coerce Muslim leadership to fit within the nation-state frameworks. While I'm not assuming it was Hashas' intention to challenge Auda, what we see is that the notion of Muslim integration is still a convoluted one.

In the next article Farid El Asri, continues to add to the theme of how a more vocal presence of Muslims in Europe has meant that the role of the Imam is changing in which the challenges of developing and training Imams continue to frustrate in an environment which are continuously fluctuating. Göran Larsson continues to highlight the complexity of training Imams in the Swedish case but unlike the previous authors, who examined government influence upon Muslim institutions, Larsson examines how it is challenging to teach Islamic theology in a Western University, in the case of Larsson it was Sweden. Once again like the previous authors Larsson explains how state intervention in training Imams has taken place, where in 2009 the Swedish Ministry of Education established programmes to train Imams in state universities. However, Larsson demonstrates that while Muslims are willing to attain training on matters to do with more 'secular' subject areas, when it came to Islamic theology, they continued to choose taking those matters from Muslim institutions and forms of learning. Larsson explains that Imams often continue to obtain their religious knowledge from Muslim countries still. What is consistent in the first part of the chapters reviewed so far is that there are many uniformities regarding how states attempt to influence religious learning and how Muslims continue to choose to want their Imams to be educated in more traditional centres of learning, thus suggesting that while European states still continue to view Muslims with some level of suspicion, the Muslim communities view the states in the same way. Of course this is changing as some countries like the UK are trying to facilitate more homegrown Imams for the new needs of British society. But Islam's authenticity is still taken from the fact that it is taught in Muslim institutions not what is perceived as being Western.

The next article written by Solenne Jounneau tries to categorise Imams in France into typologies. Jounneau established that Imams have found a way of being the main religious authority for Muslims in France in which from the colonial period and in particular World War I Imams within the French context have been operating under the dual impetus of Muslim communities and the state authorities. What all the articles so far have shown is that Muslim communities represent a decentralised community that the respective European states continue

to monitor as they are pushed to either integrate or assimilate, suggesting that what Muslims bring to Europe in regards to Islam is somewhat foreign that can only be accepted if Islam was domesticated. Jounneau has shown that as Muslim societies evolved over time in France, so did the Imams adapt to the changing circumstances. What didn't change however, irrespective of state monitoring was the influence the Imams continued to wield. Thus under the pretext of *laïcité* the French authorities have used three main tactics to discipline Imams into being subservient to the French modal. The article stresses on the issues that Europe still has regarding the tropes of Imams and radicalisation and thus the need for their visas to be conditional, further scrutiny and state sponsored training as was seen in the case of Larsson's article regarding Sweden. In particular the mosque as a space used by the Imam has taken much attention in France and Sweden.

In the Netherlands however, Welmoet Boenders and Jan Jaap de Ruiter's article proposes an alternative view regarding the Imam and the mosque space. Rather than focusing simply on Imams as functional figures that lead prayers or provide services related to mosque activities they have engaged with the idea of the Imam as a thinker or intellectual that attempts to reach out to the youth, thus coining the phrase 'Imam of the young'. In particular their joint piece is on Yassin Elfourkani, born in Amsterdam to Moroccan migrant parents. Elfourkani came into the spotlight just like most of the Muslim community in the Netherlands after the murder of Dutch filmmaker Theo van Gogh. Just like the Imams mentioned in the previous articles Elfourkani took his traditional Islamic training from the country of his origin and then Cairo. Imams like Elfourkani continue to be presented within the simple depictions of how the Dutch state views what Islam is and ought to be and yet the article attempts to show that Elfourkani's appeal is based on a host of complicated and never static but changing social and political situations. His appeal in particular is his appeal to the youth. The article attempts to show that Elfourkani as a new type of Imam in Holland who is attempting to adhere to both sceptical Dutch society but at the same time address the more 'radical' Salafist aspects too. Like Jesser Auda and Tariq Ramadan, Elfourkani has attempted to encourage the youth to be more active within European society. Elfourkani is perceived as an 'organic' public intellectual but the article points out how Jan-Peter Hartung makes the claim that a Muslim being an intellectual in the conventional European 'Enlightenment' sense may be impossible if not difficult. What is also worth of note is that Elfourkani still is viewed with an eye of suspicion by the Dutch state.

The final two articles in the first part are based on female religious authority, as Neilson had pointed to in the preface that Imams are notably men. Claudia

Carvalho who writes about the digital world points to how to some degree the Internet has democratised the space facilitating more female activity, at least online and Sara Borrillo writes about a gender-based reform of Morocco's Ministry of Endowment and Islamic Affairs has created space for female authorities in Europe, what both articles attempt to explain is how female religious authorities are not an alternative space but simply a complimentary one. Both authors examine women from Moroccan origins with Carvlaho examining women in Spain and Borrillo examining the impact of women trained in Morocco on Europe in general. Carvalho explains how Facebook was used as a tool for what she calls i-jihad, in which women were able to recruit for jihad on what she called an online mimbar, where virtual networks provided a cyber environment space for women. There is a lot to challenge in Carvalho's study, but nonetheless the article is worth reading in engaging with the debate. Barillo's article examines how women and Islam continue to be portrayed within a secular-liberal space, in the sense that on the one hand there is an increase of women participants that are challenging male dominance regarding religious authority on the one hand, thus challenging traditional patriarchy, but still not resembling their European counterparts meaning European countries like France are conflicted in how they feel about women and authority. It is welcomed that the two articles while drawing from different issues attempt to place women within the larger meta-debate of religious authority. These are the only two articles on women in the collection, and no doubt more study is required. It can be argued that unlike in US scholarship, there continues to be an under representation on women and authority in European works. Maybe an additional study is needed.

The second section of the book is mainly concerned with the institutionalisation of Islam in Western Europe as seen from the viewpoint of Imams. The second part has another ten chapters that examine how Imams deal with everyday issues such as education, teaching and life by and large. The host of writers explain the challenges from different Western European countries which once again draws on the point that this is indeed a challenging aspect to make sense of, as the diversity of each country, its communities of Muslims and relationships are not a homogeneous whole, something this book concedes.

Niels Valdemar Vinding attempts to make the claim of the need for a typology of Imams in the West. This article could be linked with Solenne Jounneau article on Imams in France, with Vinding however using case studies of the United Kingdom, Germany and Austria to represent the West as a whole. The theme of typologies runs through the book, as many authors point to this. This is one of the few articles that is a comparative piece not restricted within a single nation-state experience.

With another article on the French case Romain Sèze explains about the ‘visible’ Imam. He starts his article asking that in France there is a need to come to terms with how much Islam within French society is acceptable. As a result the Imam is once again stuck between needing to critique the activities of state policies towards the Muslims but also curtail Muslims who feel the need to be accessibly visible. The practice of Muslim worship in France continues to create concerns in which an attempt to fashion a ‘French Islam’ continues. For some nationalists within French society Islam is not seen as a problem but its outward visibility by Muslims is the issue thus the fight for Muslim rights as a minority by the Imams makes them by default minority leaders.

This then leads up to another article on the French Imam by Cédric Bayloq who examines the French Imam of Moroccan origins Tareq Oubrou, who was also discussed in Sèze’s article. Both authors point to the idea that Oubrou is accredited to being one of the thinkers who is attributed to ‘French Islam’. While Oubrou is presented as what some Muslims in France believe him to be a ‘corrupted Imam of the West’, Bayloq provides details how Oubrou went from being a conservative Imam to making a progressive shift in the attempts at ‘secularising’ Islam in France. In particular Oubrou’s idea of the ‘Shariah of minority’ is similar to that presented by Jessar Auda.

Moving away from France Mansur Ali and Alyaa Ebbiary both examine the roles of Imams in Britain with Ali examining the Muslim chaplaincy as a modal and Ebbiary re-examining the often assumed trope of the decline of the Imam narrative. Both examine in particular the role of the widespread Darul Uloom schools which emerged from the Asian Sub-Continent and have become a major facilitator for traditional Deobandi Islamic learning in Britain. Ali’s chapter, which is a critical piece, attempts to explain that Imamship requires a remodelling to facilitate the changing conditions of the United Kingdom. He thus proposes the chaplaincy modal, one that is used in the USA as a way forward for the Imam to be able to adjust to the new demands of British Muslims. Where Ali’s article is different from most of the other articles in this book is that he attempts to provide solutions of how Imams can benefit much regarding their relationship with their congregation and wider community if they evolved from simply being prayer leaders in mosques and provide more chaplaincy style interaction. What is clear in most of the articles is the demands on the Imams to be able to deal with the multiple needs of the communities, one of which ample training is not always available. It could be that some of these roles would organically need delegating to other spheres within the Muslim community, as it is only a matter of time that Imams will not be able to cope. It is clear that Ali feels that there are many

shortcomings regarding the Darul Uloom and that a more US style approach may be suitable. However, chaplaincy in the US has come from a unique genealogy that may not be as simple to implement in the UK, and possible challenges to the questions of the chaplaincy modal might have been helpful.

Alyaa Ebbiary's article thus kicks on from the problem areas of the Darul Uloom and how Cambridge Muslim College (CMC) in England attempted to provide a more contextual style of teaching over the traditional text based learning method. CMC modelled on the example of Cambridge University colleges emerged to bridge the gap for the Darul Uloom trained students so that they can better function in the UK. CMC as a new supplementary modal to train Imams has gained respect from both state and conservative Muslim society and from Ebbiary's article one will have to continue to wait and see how this institution as a modal stands the test of time.

Moving away from the UK and further South to Spain Juan Ferreiro Galguera examines the need for Imams to be trained in Spain due to the dearth of any real institution, as it is becoming required with an increasing population of Muslims migrating to especially the South of Spain. In this article the author attempts to explain the possible opportunities available for Muslims under the law and constitution of Spain to be able to establish Muslim theological departments of learning, which Muslims continue to ignore instead studying in their own seminaries. A descriptive piece regarding the situation in Spain at the end the author attempts to provide some recommendations by suggesting that a European Institute of Islamic studies be set up similar to that of the Al Azhar in Egypt that can better facilitate for Muslims in Europe. While the idea may seem like a novel one, as of yet other European experiences where there are schools and centres of study with a larger Muslim base have yet to show the type of example the author is visualising in Spain. Maybe the Spanish case is different but if this book has shown anything is that how would Spain be any different from the way it perceives its Muslims as minorities that require state surveillance.

The next three articles are on Imams in Italy in which Fanscesco Alicino explains the challenges for Imams and the Italian legal system in particular the article explains how the institutionalisation of Islam has a special relationship in Italy due to its relationship with the Vatican. He thus focuses on the mosque as an institution that represents Muslims activity and organisation. Mohammed Khalid Rhazzali's article discusses what he called the profile territory of the Italian Imam around the mosque, which is a good follow up to Alicino's article with the next article by Yahya Pallavicin focusing on the training of Imams in Italy. Of the three

articles Rhazzali's deserve special interest, as he is an Imam himself thus his article provides much insight about the life of the Imam in Italy from one who is in the field. Once again it was another article based on the typologies of Imams where he focuses on how the Muslim community is in search of an identity. This is very much felt in all the articles written on Muslims in Italy. Rhazzali explains how the migrant communities in Italy are a lot less homogeneous than other parts of Western Europe and that migration has taken place over a shorter space of time in Italy.

The article continues that the mosque as a centre seems to explain the difficulties that Muslims face. The north of Italy seems to have far more willing initiatives to engage with Muslim communities where as parts like Veneto are far more unwelcoming. Rome has a unique status and so does Sicily, where historically Islam had a presence and so Muslims are far better tolerated. With mosques by design sporadically spread away from each other, Muslim communities find it ever harder to form a sense of unity in which they can come together to share a commonality of interests. Thus the attempts to create an 'Italian Islam' which the state prefers is still sought with challenges as Muslims are somewhat divided, some by circumstance, others by design where their experiences tend to be rather local to where they reside.

Additionally the author mentions the different types of Imams and their functions and how their roles came into existence. Rhazzali explains that there are four types of Imams the first being the Imam of the mosque, who has the main responsibility of being the leader of prayers and the community by and large. The 'travelling Imam' who is a freelancer that provides sermons from time to time and other religious services. The seasonal Imam who attempts to fulfil particular religious requirements during special times like Ramadan where there may be a shortage of Imams. These Imams usually come from abroad. Finally, the religious assistant who facilitates marriages, funerals and other ceremonies. It is evident that in the Italian context the Imam's role is central to safeguarding the interests of the community. Rhazzali also points to the idea that there continues to be mistrust between 'immigrant' Muslims and the 'host' nation added to the fact that the communities are also starting to be drawn into ethno-linguistic lines as the communities struggle to integrate with one another let alone the wider Italian community.

The final paper is on Finland, the only time mentioned in this work. A joint effort by Tuomas Martkainen and Rütta Latvio, the article explains efforts to establish an Imam-training programme in Finland. Muslim presence in Finland

has existed since the 1870's with a Tatar community. However after the 1960's and then 1990's a new type of migrant Muslim community has started to move to Finland. The Tatar community by and large has organised itself without much assistance regarding training Imams from the Finnish state. However newer Muslim communities have started to display different requirements in which active support has been sought. The article shows that very few Imams had a problem with attaining support from the Finnish authorities as it was hoped that a training programme would help empower the Muslim community. The initiative has looked at neighbouring countries such as Sweden, Norway, Germany, the Netherlands and the United Kingdom as well as Muslim majority countries. However, as of yet the Finnish government's response has not been equally reciprocal, with much support coming from civil society. The community is still small, and it would be worth seeing how both state and society alike could also learn from the challenges Imams have faced in other parts of Europe as the article explains that many of the Imams surveyed in the article had worked in other parts of Western Europe. With emerging Muslim communities it is worth asking how Finland attempts to learn from the challenges Muslim have faced in other countries.

Overall this is a comprehensive book on the role of Imams in Western Europe. I'm under the impression that Western Europe as a term was used to differentiate between Muslims in the Balkans and Russia who have had a presence of Islam and its institutions for a longer period over what are seemed secular-liberal democracies. However it could be argued that those countries should have been included as Muslims in Europe do not simply reside within the boundaries of Western Europe and their networks extend to the neighbouring region, as was the case in Finland with the Tatar Muslims and Bosnians in Sweden and Albanians in Italy. Although this is indeed a minor gripe as it is evident that many more studies are needed.

The articles have to some degree avoided the question of whether Islam can be European, as there are a host of works attempting such, instead focusing on the actions and behaviours of Imams as a way of looking at 'real' activity on the ground rather than the intellectual activity of Islamic thinkers in Europe. In that sense this is indeed a welcomed addition, as after reading this book, question arise about what the future may look like for the respective Muslim communities in Western Europe regarding roles of leadership. These questions are often viewed from the works of thinkers and intellectuals, so it is welcomed that it can be viewed from the role of the Imam as an integral authority for Muslim communities.

All the articles were confined to a particular European nation-state. It would be interesting to see if Imams crossed over and networked with their fellow counterparts in other countries, as much joining of the dots is required for the reader. An example could be made that some Imams just like thinkers have a reach beyond the nations they live in. Additionally further works on how outside states such as Morocco and Turkey to name a few use different policies in different European countries and whether outside intervention restricts local European integration both within the different ethno-linguistic communities and the respective nation states people reside in. A common theme however was the issue of security and surveillance that the Western European nation-states practice over Imams in which stresses to appease both the Muslim community and governments proves to be challenging. Another point that may be of interest is the question of converts who are Imams, and whether this is a phenomena in Western Europe. Some may argue that gender representation of female Muslim authority was low in this book, and Shites were also ignored. Nonetheless, having considered this, there is a lot of information in this book, one that should be important to researchers and general readers alike.



Book Review: Sabev, Orlin. *Waiting for Müteferrika: Glimpses of Ottoman Print Culture (Istanbul: Academic Studies Press, 2018)*, p. 200. ISBN: 978-161-8116-18-5

Dzenita Karic¹

The new study by Orlin Sabev, *Waiting for Müteferrika: Glimpses of Ottoman Print Culture*, published in the Ottoman and Turkish Studies Series of the Academic Studies Press, deals with the curious case of Ibrahim Müteferrika's 18th century printing press. The title of Sabev's study, which corresponds to the title of Samuel Beckett's play "Waiting for Godot", signals to the reader that the topic in hand is related to a complex subject, where the question of timing of printing itself becomes controversial. The title certainly prompts questions related to the position of a modern reader regarding the subject (Who do we perceive as waiting? Were they really waiting?) but also tries to solve the academic confusion regarding the issue of print in the premodern Ottoman era.

The book contains five chapters, an introduction and a conclusion. The structure of the book is designed to follow several crucial aspects of Ibrahim Müteferrika's printing endeavour: the scholarly and religious attitudes towards printing in the era before Müteferrika; his own biography and career path; the establishment of the printing press in Istanbul; the immediate or near immediate results of Müteferrika's project; later developments in Ottoman printing culture. The outline of the book is clear and explains different notions related to the reception of the printing press such as strangeness ('*ajā`ib*, *gharā`ib*) in a comprehensive way. The study also contains a useful bibliography that also includes unpublished archival sources in Ottoman Turkish. The chapters start with different mottos, literary or activist quotations that Sabev puts in context with the subject of a particular chapter.

¹ **Correspondence to:** Dzenita Karic (Dr.), University of Tubingen, Center for Islamic Theology, Eberhard Karls, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina. Email: dzen.karic@gmail.com ORCID: 0000-0001-5627-7795

To cite this article: Dzenita Karic, "Review of *Waiting for Müteferrika: Glimpses of Ottoman Print Culture*. Edited, by Sabev, Orlin" *darulfunun ilahiyat* 30/1, (June, 2019): 289-291. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0008>

After the Introduction that carries the title, *In Search of Lost Time?*, which traces different academic debates on the appearance of the print in the Ottoman domains, the first chapter, *The Strange Arts: Printing and Other ‘‘Oddities’’*, deals with the first Ottoman encounters with printing abroad, through reports of ambassadors and travellers, but also European observations of Ottoman attitudes towards printed books. It tells us how printing was considered one of the ‘‘strange arts’’ that provoked curiosity, but was nevertheless considered somewhat redundant in the context of manuscript oriented tradition of the early modern Ottoman Empire. The second chapter, *Out of the Ordinary: Ibrahim Müteferrika’s Mind-set*, tries to track different and often contradictory facets of Müteferrika’s biography, including the stories of his conversion to Islam and his previous religious allegiance(s) that may have affected his vision of the printing project. The third chapter, titled *Deus ex Machina: The Müteferrika Press*, engages with material aspects of printing and its absence in the Ottoman domains. At the same time, it maps the pre-print scene in Istanbul, describing what led to the establishment of a printing press and, finally, what was printed by it. The author also aims to explain choices behind the books that were printed, often relying on a dichotomy of religious – secular. The fourth chapter, *They Hadn’t Read My Prints: Success or Failure*, focuses on material results of Ibrahim Müteferrika’s print endeavour through analysis of different factors related to the production and circulation of first printed books. The fifth chapter, *Virgin or Poison: The Making of Ottoman Print Culture*, deals with the aftermath of Müteferrika’s printing project, and points to alternative ways of interpreting ‘‘belatedness’’ of the print and its reception in the 18th and 19th centuries.

Orlin Sabev discusses a range of different academic opinions regarding the lack of print in pre-18th century Ottoman context, dividing their findings into several categories, including psychological and ideological, socioeconomic, as well as sociocultural, technical and aesthetic, and finally financial reasons for seeming disinterestedness of the Ottomans in this type of technology. While elaborating on these reasons, Sabev appears non-committed to any of them particularly, mostly because of the inherent bias of posteriority that historians reflected on this question. Thus, instead of exclusive focus on this absence, the author decided to stress the emergence of print in the 18th century and positive developments that led to it. In that process, the author did not disregard the pre-18th century Ottoman imaginings of the print; if observed closely, the reader can see transformations in Ottoman attitudes toward the written word from a source of curiosity to an urgent necessity by the end of the 19th century.

Orlin Sabev devotes a significant portion of the book to the investigation

of the curious case of Ibrahim Müteferrika's printing project by looking at the biographical information concerning his life taken from different Ottoman and non-Ottoman sources. While his versatile personality gleams from different documents, his public persona remained tied to his reputation as the first Ottoman Muslim printer both among his contemporaries and generations that followed. The author devoted much of his attention to the fact that Müteferrika had Protestant roots, but how much it directly affected his entrepreneurship is harder to ascertain. More than one single factor – including a peculiar publishing policy that preferred nonreligious books – collided in order for the first printing house to emerge.

The major part of the book is devoted to discussions on the emergence and impact of the print, both its material implications (financial aspects of the endeavour, for example), as well as the effect it had on expanding the range of published books (from 'secular' to 'religious') and thus on the consequent change of the intellectual scenery of the late Ottoman Empire. In that regard, the fifth chapter (*Virgin or Poison: The Making of Ottoman Print Culture*) is especially important, because it outlines the gradual transformation of Ottoman print culture from predominantly manuscript-oriented culture to a printed one. This metamorphosis is most convincingly illustrated by decorations on the printed books that resembled ornamentations in manuscripts and were added by hand (pp. 94-97) – the introduction page, for example, served as a familiar visual image, thus implying continuity, rather than rupture, with previously dominant manuscript culture.

The book sheds light on different aspects of the emergence of the first Ottoman printing press. It also opens multiple questions related to both the historical event of Müteferrika's endeavour, and to modern historiographical attitude not only towards printing in the context of the Ottoman Empire, but also to questions of decline and comparison to developments in European public sphere. In that context, one further question can be posed: while comparisons with late medieval/early modern European experience with print is valid, is it possible to extend them to other non-European societies, such as the premodern China or India? What would be the meaning of the Ottoman 'experiment' with print then?

This book is recommended for scholars and students wishing to know more about the 18th century material and technological developments and the effect that Müteferrika's printing project had on the centuries to come. While we can conclude that the Ottomans were not 'waiting' for the printing saviour to change their public sphere, Müteferrika's endeavour shows the extent of individual entrepreneurship amid the established tradition of manuscript production.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 10.05.2019
Kabul: 25.06.2019

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Kitap Değerlendirmesi: Ritter, André; Schröter, Jörg Imran; Tosun, Cemal (ed). Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen: Ein ErasmusPlusProjekt mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei. (Münster: Waxmann Verlag, 2017), s. 216. ISBN: 978-3-8309-3591-9

Sultan Gülşen¹

İçerisinde yaşadığımız çağda, küreselleşmenin bir sonucu olarak çoğulculuk olgusunun önceki zamanlara göre daha fazla gündemde olduğuna tanıklık etmekteyiz. Kültürel anlamda devletlerarası sınırların belirsizleşmesi, çok uluslu devletlerin ortaya çıkması gibi pek çok sebep; insanlar, dinler ve kültürler arasındaki diyalogun hem yeniden tanımlanması hem de kurgulanması üzerinde düşünme ihtiyacını doğurmuştur. Geride bıraktığımız yüzyılın sonlarında, pek çok sebebe dayandırılacak etkileşimler sonucunda Avrupa’da farklı dinlere mensup bireyler bir arada yaşamaya başlamıştır. Günümüze geldiğinde artık azınlık olarak tabir edilemeyecek kadar *yerli* olan bu unsurların, bir taraftan inançlarının ve değerlerinin tanınması diğer taraftan temel haklarından mahrum kalmamaları adına gayretler sarf edildiği gözlemlenmektedir. Zira artık birlikte yaşamak ya da birlikte var olmak kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir ve uzlaşmanın, huzur ve barış içinde yaşamının bir yolu bulunmalıdır.

Nitekim bu metinde değerlendirilecek olan eser de bu ihtiyaca akademik açıdan yaklaşabilmek için 1997 yılından beri sürdürülen *Studien zum interreligiösen Dialog* (Dinlerarası Diyalog Araştırmaları) başlıklı, genel editörlüğü Protestan-Luteryan Kilisesi papazlarından Dr. Hans-Christoph Goßmann ve Avrupa Kültürler ve Dinlerarası Araştırmalar Enstitüsü Başkanı Dr. André Ritter tarafından yapılan bir araştırma dizisine aittir. Bu araştırma dizisi kapsamında bugüne kadar; dini çoğulculuk, dinlerarasılık, kültürlerarasılık bağlamında *öteki* ile karşılaşmalar konu edinilmiş, İslam’ın ve Yahudiliğin tanınmasına yönelik çeşitli çalışmalar yapılmış ve Avrupa’da Hristiyanlık

¹ **Sorumlu Yazar:** Sultan Gülşen (Araş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye. Eposta: sultan.gulsen@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-8088-443X

Atf: Gulsen, Sultan. Review of Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen: Ein ErasmusPlusProjekt mit Partnern aus Deutschland, Liechtenstein und der Türkei. Edited, by, André Ritter, Jörg Imran Schröter, Cemal Tosun” *darulfunun ilahiyat* 30/1, (Haziran, 2019): 293-297. <https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0024>

dışında bir dine mensubiyetin sosyal ve kamusal boyutları çeşitli perspektiflerle ele alınmıştır.

Değerlendirmesi yapılacak olan eser araştırma dizisinin 12. yayınıdır ve konuyu din eğitimi özelinde ele almaktadır. *Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen* (Din Eğitimi ve Kültürlerarası Öğrenme) başlığına sahip olan kitabın editörlüğünü; Dr. André Ritter, Dr. Jörg Imran Schröter ve Prof. Dr. Cemal Tosun üstlenmiştir. Aynı zamanda ErasmusPlus kapsamında Almanya, Liechtenstein ve Türkiye’den ortaklarla 2014-2017 yılları arasında yapılmış olan bir projenin ürünü olan kitap, 2017 yılında Waxmann Yayınevi tarafından 216 sayfa olarak yayımlanmıştır. Projeye katılan akademisyen ve eğitimcilerin katkıları ile ortaya konmuş olan çalışmanın konusu, din eğitiminde dinler ve kültürlerarası öğrenmenin imkanlarıdır. Bunu özellikle farklı ülkelerin hem tarihsel hem de uygulamalı tecrübelerinden hareket ederek gerçekleştirmek istediklerini ifade eden editör heyeti, “sınırlar ötesi ve dinlerarası karşılaşmaları ve bu anlamda bir anlayış geliştirilmesini teşvik etmeye yönelik ortak çabayı bu kitap ve proje ile belgelendirdiklerini” beyan etmişlerdir (s. 10).

Editör heyeti tarafından zikredilen bir diğer husus ise kitabın dolayısıyla projenin amacı olmuştur. İfade edilen bu amaç; “giderek çoğulcu bir görünüm arz eden toplum yapılarından hareketle farklı dinden, mezhepten ya da kültürden bireylerle karşılaşmaları organize edebilecek kültürlerarası öğrenmenin tesisi için gerekenlerin ve hem okullardaki din derslerinin hem de yüksek din öğretiminin ihtiyaçlarının tespiti ile din ve eğitim alanındaki mevcut akademik tartışmalara katılmaktır (s. 9)”. Bu amaç doğrultusunda kitap; konunun mahiyetinin, farklı ülkelerdeki resmi din eğitimi uygulamalarının ve proje kapsamında gerçekleştirilen alan çalışmalarının ele alındığı makaleleri barındıran; *Theologische und religionspädagogische Zugänge* (Teolojik ve Din Eğitimsel Yaklaşımlar), *Bildungspolitische Umsetzungen* (Eğitim Politikaları) ve *Beispiele und Erfahrungen interreligiösen/interkulturellen Lernens* (Dinler ve Kültürlerarası Öğrenme İle İlgili Örnekler ve Tecrübeler) başlıklarına sahip üç ana bölümden oluşacak şekilde kurgulanmıştır.

Theologische und religionspädagogische Zugänge (Teolojik ve Din Eğitimsel Yaklaşımlar) başlıklı birinci bölümde din eğitimi bağlamında çoğulculuğa, dinler ve kültürlerarası öğrenmeye dair teorik bilgiler sunulmuş ve çeşitli yaklaşımlara yer verilmiştir. Bu bölümün ilk makalesinde André Ritter, çoğulcu bir toplumda din eğitiminin mahiyetini ve imkanını Protestan bakış açısıyla tartışmıştır. Ona göre; modernite sekülerizm ile değil ancak çoğulculukla tanımlanabilir ve Alman eğitim sisteminin yetişen bireylere aşlamayı hedeflediği çoğulculuk fikri kültürel

olan kadar dini olanı da ihtiva etmektedir. Sonrasında Cemal Tosun, genel olarak Müslüman ülkelerde, özeld Türkiye’de verilen din derslerinin çoğulcu muhteva ile karşılaştığında ortaya çıkan problemleri ele almıştır ve bunlara karşı olan görüşünü pek çok ayet ile temellendirmiştir. Özellikle Kur’an’ın Ehl-i Kitaba bakışının müspet yönde olduğunu ifade ederek İslam dininde bir dinlerarası öğrenme yaklaşımının “tearüf” kavramını temele alarak şekillenebileceğini savunmuştur (s. 43). Tearüf kavramı ülkemizde birçok akademik çalışmaya konu edilmiş olmakla birlikte, din eğitimi alanında ilk olarak Mualla Selçuk¹ tarafından; birlikte yaşama fikrine dair Kur’ani bir yaklaşımı işlediği çalışmasının üzerine temellendiği kavram olarak sunulmuştur. Tearüf, Hucurat 49/13 ayetinde tanışma/tanış olma anlamında geçmektedir ve ayette insanların farklı cinsiyet ve milliyetten yaratılmalarının nedeninin tanışmalarını sağlamak olduğu vurgulanmaktadır. Bu tanışmalar, özneler arası ilişkiye atıf yapmakla kalmayıp kişinin anlam kazanımına, dolayısıyla kendilik bilgisinin gelişmesine de katkı sağlayacak niteliktedir (Selçuk, 2005). Tosun’un da üzerinde durduğu gibi, tearüf kavramı dinler ve kültürlerarası eğitiminin İslam dini açısından hem imkanını hem de gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bölümün üçüncü makalesinde Wolfgang Müller, dinlerarası eğitimin imkanını Hristiyanlık bakış açısından ele almıştır. Öncelikle dini çoğulculuğun tarihi gelişiminden bahseden yazar, sonrasında dinlerarası eğitim için Kitab-ı Mukaddes temelli bir bakış açısı sunmuştur. Ona göre, öteki ile karşılaşma kişinin kendisini konumlandırmasının da bir yolu olacağından dinlerarası eğitim, bir taraftan kişilik gelişimi diğer taraftan da sorumlu eylem açısından önemli bir imkan alanı oluşturmaktadır (s. 57). Bu bölümün diğer makalesinde Mualla Selçuk, daha önce geliştirmiş olduğu, Ehl-i Kitap örneğinde Kur’an temelli iletişimsel eğitim modelini sunmaktadır. Bir sonraki metinde André Ritter, teorik olarak benzer bir modeli Kitab-ı Mukaddes temelli olarak ele almaktadır. Bu bölümün son makalesi ise Regina Speck’e aittir. Bu makale, din hakkında konuşmamanın veya konuşmaktan imtina etmenin sebeplerine değindikten sonra dinin sosyal alanda görünür olması ile din hakkında konuşmanın da mümkün olacağını, dolayısıyla dindarlık ve dini yaşantı ile din hakkında konuşma arasında bir doğru orantının söz konusu olduğunu ifade etmektedir (s. 100-104).

Kitabın *Bildungspolitische Umsetzungen* (Eğitim Politikaları) başlıklı ikinci bölümünde projeye dahil olan ülkelere sunulan din eğitimi bağlamında eğitim politikaları konu edinilmiştir. Yazarlar Türkiye, Almanya, Liechtenstein’daki din derslerinin ve Almanya’daki İslam derslerinin tarihi gelişimini, güncel durumunu

1 Mualla Selçuk, “Birlikte Yaşamaya Kur’anî Bir Yaklaşım: Tearuf,” içinde *Kültürel Çeşitlilik ve Din*, ed. Remziye Yılmaz (Ankara: Sinemis Yayınları, 2005), 229-243.

tasvir ederek bu derslerin dinler ve kültürlerarası öğrenmeye etkileri/katkılarını tartışmışlardır. Bu bölümde özellikle dikkat çeken husus, her biri laik olan ülkelerde din dersleri bağlamında birbirinden çok farklı uygulamaların söz konusu olduğudur. Cemal Tosun'a ait metinde, Türkiye'de devletin sorumluluğunda mezheplerüstü görünümde tek bir din dersinin sunulduğu ifade bulmakla beraber bu yapı dolayısıyla tarih içerisinde özellikle farklı mezhepten vatandaşların eğitimi hususunda ortaya çıkan problemlerin giderilmesi için geliştirilen çözümler vurgulanmıştır. Almanya örneğini tasvir eden Katja Boehme'nin metninden ise ülkede din derslerinin *res mixta* ilkesi gereği hem devletin hem de kilisenin sorumluluğunda olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, yazıya göre Almanya'da okulun görevleri arasında dini kimlik gelişimini teşvik etmek de yer almaktadır. Yazar, günümüzde ülkenin çoğulcu yapısının, okulu da kültürler ve dinlerarası öğrenme açısından bir nevi laboratuvara dönüştürmekte olduğu üzerinde durmuştur. Almanya'da dini yaşantıyı organize eden anayasal haklar, muhatap bulunabilmesi halinde farklı dinlerin derslerinin kamu okullarında verilebileceğini öngördüğünden İslam dersi ile ilgili girişimler söz konusu olabilmıştır. Almanya'daki İslam derslerini konu edinen Jörg Imran Schröter ise, uzun yıllardır bu alanda çaba sarf edilmesine karşın hala birçok eyalette bu derslerin pilot uygulamalar şeklinde varlık gösterdiğini ifade ederek eyaletler bazındaki uygulamalara dair genel bir tablo çizmiştir. Kendisi de Müslüman olan yazar, din derslerinin ihdası ve geliştirilmesi adına var olan uğraşın bizzat içinde yer almaktadır ve özellikle İslam dersi öğretmenlerinin yetiştirilmesi hususunda alana önemli katkılar sunmaktadır. Bölümün Liechtenstein örneğini ele alan diğer metni Stefan Hirschlechner'e aittir. Bu metinden ülkedeki din derslerinin yegane sorumlusunun ve tam yetkilisinin kilise olduğu anlaşılmaktadır. Ülkede konfesyonel olarak verilen Katolik ve Protestan din derslerinin yanında yasal olarak tanınmamasına rağmen ilkokul seviyesinde İslam dersi de verilmektedir.

Yapılan projenin uygulamalı çalışmalarının konu edinildiği, *Beispiele und Erfahrungen interreligiösen/interkulturellen Lernens* (Dinler ve Kültürlerarası Öğrenme İle İlgili Örnekler ve Tecrübeler) başlıklı üçüncü bölümün ilk makalesi Carolin Meier'a aittir. Almanya'da bulunan Karlsruhe şehrindeki Schillerschule ile Liechtenstein'da bulunan Eschen şehrindeki Oberschule arasında, çalışmanın temelini oluşturan ErasmusPlus projesi kapsamında gerçekleştirilen öğrenci hareketliliği ile ilgili bilgi verilmiştir. Yazar çalışmanın özellikle farklı kültürlerin yerinde tanınması ve farklı bir din olmasa da farklı bir mezhebin yaşanan halinin gözlemlenebilmiş olması sebebiyle, bu hareketliliğin bütün taraflar açısından değerli bir tecrübe olduğunu dile getirmiştir. Bu makalenin akabinde projeye katılan her bir okulun kendi bünyelerinde gerçekleştirdikleri; dinlerarası bayram

takvimi oluşturma, vatan temalı resim atölyeleri, ırkçılık karşıtı tiyatro gösterileri düzenleme, Holokost anma günü vb. dinler ve kültürlerarası faaliyetler hakkında birer kısa kesit sunulmuştur. Bu bölümün dördüncü metni ise Yıldız Kızılabdullah ve Fatma Çapçioğlu tarafından kaleme alınan, yine proje kapsamında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde gerçekleştirilen çalışma hakkındadır. *Veränderte Wahrnehmungen des “Anderen”* (“Öteki”ne Dair Değişen Algı) başlıklı bu metinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümünde 2016 senesinde son sınıf öğrencilerine yönelik *Kültürlerarası Din ve Ahlak Öğretimi* dersinde yapılan çalışma özetlenmiştir. Aynı zamanda katılımcı da olan 43 öğrenci ile dersin başında ve sonunda yapılan mülakatlar doğrultusunda, *ötekine* dair algılarını tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın neticesinde kültürlerarası bir din dersinin; ötekine bakışı korku temelli ve uzak durma amaçlı olmaktan merak temelli ve zenginleşmek amaçlı bir noktaya taşıyabileceği, birbirini tanımanın gerekliliği ve İslam’ın evrenselliği düşüncesine katkı sağlayabileceği ortaya konmuştur. Üçüncü bölümün ve dolayısıyla kitabın *Interkulturelles Lernen* (Kültürlerarası Öğrenme) başlıklı son makalesinde ise Amani El Kurdi, kültürlerarası öğrenme kavramını tahlil etmiştir.

Alman dilinde yazılmış kitabın aynı zamanda orta düzey bir dil yetkinliğine sahip kişilerce anlaşılabilir sade bir dile sahip olduğu gözlemlenmiştir. İncelemiş olduğumuz kitapta konunun gerek teorik zemini gerekse uygulamadaki örnekleri ile birlikte ele alınmış olması bundan sonraki çalışmalara kaynaklık edebilecek bir potansiyel ortaya koymuştur. Diğer taraftan Avrupa’da yaşayan farklı din mensubu vatandaşların genel olarak Müslüman olması, hatta Almanya’da yaşayan Müslümanların %90’ına yakınının Türk kökenli olması ve dolayısıyla dinler ve kültürlerarası eğitim yaklaşımlarının üzerine temellendiği *ötekini tanıma* ve *birlikte var olma* düşüncesine pek çok açıdan örnek teşkil ediyor olması Ankara Üniversitesi ile yapılan işbirliğini son derece anlamlı kılmaktadır. Ayrıca son bölümde ele alınmış olan uygulamalı çalışmaların bundan sonra yapılabilecek çalışmalar ve projeler için ufuk açıcı olduğunu ifade etmek gerekir. Kitaba dair eksik olarak tabir edebileceğimiz tek nokta, bir genel sonuç bölümünün olmayışıdır. Son olarak, araştırmaya taraf olan ülkelerin çoğulculuk bağlamında din eğitimi anlayışları hususunda özlü bir bilgi kaynağı sunması sebebiyle dikkat çeken çalışmanın özellikle din eğitimi alanında görev yapanlara, bu alanda araştırmalarını sürdüren akademisyenlere, lisans ve lisansüstü öğrencilere katkı sağlayacağı söylenebilir.



Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler (19. yy) 20-21 Aralık 2018

Ahmet Hamdi Furat¹

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Mürteza Bedir'in girişimleri ile 2014 yılında başlatılan **Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler** isimli projenin beşinci sempozyumu 20-21 Aralık 2018 tarihlerinde Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezi'nde gerçekleştirildi. Proje kapsamındaki sempozyumların ilk dördü geçen senelerde kitaplaştırılmıştı. 18. yüzyıla ait olan son kitap da 2 cilt halinde basılarak, sempozyuma katılanların ilgilerine sunuldu.¹

Serinin 19. yüzyılı ele alan beşinci sempozyumu eş zamanlı 2 salonda gerçekleşen 5 oturumdan oluştu. İki gün süren bu oturumlarda 19. yüzyıl ilmî, kültürel ve sosyal açılardan ele alındı. 19. yüzyılın özellikle matbaanın devreye girmesi ve önceki yüzyıllara nazaran kaynakların fazla olması sebebiyle araştırmalar açısından avantajlı durumu olsa da sempozyumun alt başlığı olan konularda çalışmalarda hâlâ eksiklerin olduğu biliniyordu. Bu bakımdan sempozyumdaki sunumların bu eksikleri gidermek üzere seçilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Sempozyumun açılış konuşmaları İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak, Prof. Dr. Mürteza Bedir ve Zeytinburnu Belediye Başkanı Murat Aydın tarafından gerçekleştirildi. Prof. Dr. Mahmut Ak, Osmanlı Dönemi Taşköprülüzade İsameddin Efendi tarafından yazılan *Şekâik-i Nu'maniye* ve ona yapılan zeyillerin ilmi hafızamızın temellerini oluşturduğunu belirtti ve 5 yıldır devam etmekte olan bu projenin yüzyıl

1 *Sahn-ı Semân'dan Darülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler (XVIII. Yüzyıl)*, ed. Ahmed Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Osman Sacid Arı (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018)

* **Sorumlu Yazar:** Ahmet Hamdi Furat (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
E-posta: ahmetfurat@gmail.com ORCID: 0000-0001-8361-6879
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0026>

yüzyıl kronolojik sıra ile gelmesi bakımından *Şekâ'ik* zeyillerine benzediğinden bahsederek projenin önemine işaret etti. Mürteza Bedir ise Osmanlı'nın ilmî ve fikrî yapısı ile ilgili bilginin bazı problemleri barındırdığını, beşincisi düzenlenen bu sempozyum dizisinin bu problemleri düşünceyi değiştirmek adına önemli katkılarının olduğunu belirtti. Belediye Başkanı Murat Aydın ise bu sempozyumun geçmiş ile gelecek arasında bir bağ kurduğunu ifade etti.

Mahmut Ak tarafından yönetilen **Açılış Oturumunda** Jun Akiba, Abdülhamit Kırmızı, İlhami Yurdakul sunum yaptılar. Akiba, “*Muallimhâne-i Nüvvâb'dan Mekteb-i Kuzât'a: Osmanlı Kadı Okulunun Yarım Yüzyıllık Serüveni*” başlıklı sunumunda bir medrese–mekteb sentezi olan Mekteb-i Kudât'ın müfredatı ve son dönem Osmanlısındaki eğitim reformlarındaki yeri üzerinde dururken; Kırmızı, “*Osmanlı Uleması, Islahat ve Müsâvât: Gayrimüslimlerin Devlette İstihdamı Meselesi*” başlıklı sunumunda Islahat Fermanı ile ortaya çıkan müsavat meselesinin şer'î tarafının tarihçiler tarafından ihmal edildiğini belirtti ve gayrimüslimlerin istihdamı meselesinin şer'î yönüyle ilgili tartışmaları vurguladı. Yurdakul ise “*II. Abdülhamid Devrinde Dersiamlık ve İstanbul Müderrislik Ruusu*” başlıklı sunumunda 19. yüzyılda medreselerdeki derslerin camilere kaydığını, dersiâm denilen müderrisler tarafından bu derslerin camilerde verildiğini dolayısıyla dersiâmliğin da eğitim tarihi açısından önemli olduğunu belirtti.

Eş zamanlı iki salonda yapılan **Birinci Oturumun A Salonundaki** başlık *Âlimler*'di. Marmara Üniversitesi Rektörü Erol Özvar yönetimindeki bu oturumda Yakub Ahmed, Cenita Kariç, Ömer Koçyiğit sunum yaptılar. Yakub Ahmed, 1830-1861 arasındaki politik süreçte gelenek ile modern arasındaki uzlaşma üzerinde dururken, Cenita Kariç, Hac ibadetinin 19. yüzyıl Bosna topluma etkisi üzerine sunum yaptı. Ömer Koçyiğit ise 19. yüzyılın önemli bir meselesi olan Vahhabî hareketi üzerinde durdu.

B Salonundaki Kalam oturumunun başkanı Mürteza Bedir idi. Osman Demir, “*Sırrı Giridi'nin Rüyettullâh Risalesinde Optik Teorisi*” isimli sunumunda kalam metinlerinde optik ile ilgili bahislerin yer alma sebebini ve mahiyetini açıklarken, Rıdvan Özdiç “*Hilafet Risaleleri Bir Kalam Metni olarak okunabilir mi ?*” başlıklı sunumu ile özellikle II. Abdülhamit döneminde yaygınlaşan bu tür eserlerin İslam literatüründeki yerini tespiti çalıştı. Ayşe Betül Tekin, “*Klasik Bir Şerhin Son Dönem Osmanlı Kelamında Yeniden Yazımı: Serbestzade'nin Tercüme-i Celali*” isimli sunumunda ile 19. yüzyıldaki tercüme faaliyetleri üzerinde dururken, Muhammed Yuşa Yaşar, “*19. Yüzyıl Kelâm Tartışmaları Bağlamında Hüseyin el-Cisr*” başlıklı sunumu ile Beyrut ve Mısır'da faaliyetleri olan bir kalamcıyı ele aldı.

İkinci Oturumun A Salonundaki Hadis konulu sunumlar Bekir Kuzudışlı'nın başkanlığında gerçekleşti. Bu sunumlarda Taha Çelik, Mustafa Celil Altuntaş, Arafat Aydın ve Nilüfer Kalkan Yorulmaz konuşma yaptılar. Taha Çelik, "Ahmed Ziyaeddin Gümüşhanevi ve Eserleri Üzerinden 19. Yüzyıl Osmanlısında Hadis Tedrisi ve Düşüncesine Dair Değerlendirmeler" isimli sunumu ile dönemin hadis alanında da önemli bir sima olan Gümüşhanevî üzerinde dururken, Mustafa Celil Altuntaş, "Concordance'a (el-Mucemu'l-mufehres) Öncelik Etmesi Açısından Osmanlı Dönemi Hadis Fihristleri" başlıklı çalışması ile *konkordansın* (Concordance) 19. yüzyıl Osmanlı hadis fihristleri ile benzerlikleri üzerinde durdu. Arafat Aydın, "Sahih-i Buharî'nin 19. Yüzyılda Yapılan İlk Baskıları/ Neşirleri Üzerine" başlıklı sunumunda Sahih-i Buharî'nin neşirlerini arşival malzeme ile birlikte anlattı. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "19. Yüzyılın Sosyal ve Siyasal Tartışmaları Bağlamında Hadis Derlemelerini Yeniden Okumak" başlıklı tebliğinde hem sosyal hem de siyasi hayatta karşılaşılan bazı önemli hadiseler ile mezkûr dönemde yapılan hadis derlemeleri arasında bağlantılar kurulabileceğini belirtti.

B Salonundaki Eğitim oturumu ise Hamit Er'in başkanlığında gerçekleştirildi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nden Gülsüm Pehlivan Ağırakça, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi'nden Hasan Basri Çeliktaş, Beyrut Amerikan Üniversitesi'nden Mehmet Ali Neyzi sunum yaptılar. Gülsüm Pehlivan Ağırakça, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mektep Programlarındaki Değişim ve Dönüşüm" başlıklı sunumunda Tanzimat sonrası açılan mekteplerin müfredatlarındaki değişim ve bu değişimin eğitim politikası içerisindeki yerini vurguladı. Hasan Sabri Çeliktaş, "Mekteb-i Sultanî Müfredatındaki Ulûm-i Diniyye Derslerinin Niteliği" isimli tebliğinde Mekteb-i Sultânî'nin Osmanlı eğitim tarihinde farklı din ve milletten öğrencilerin öğrenim gördüğü ilk okul olduğunu, ulûm-i diniyye derslerinin öğrencilerin dinlerine göre farklı olarak verildiği üzerinde durdu. Mehmet Ali Neyzi, "Mahrec-i Aklâm Mektebi - Osmanlı Devlet Adamı Yetiştirmek" başlıklı sunumunda Mekteb-i Aklâm'ın Osmanlı'nın çağdaşlaşma çabalarındaki rolüne değindi.

Üçüncü Oturumun A Salonundaki sunumlar *Tefsir* başlığı altında Hidayet Aydar'ın başkanlığında gerçekleştirildi. Muhammed İsa Yüksek, "Te'vil Nazariyesi Bağlamında XIX. Yüzyılda Yaşamış Bir Müfessirin İkilimleri" başlıklı çalışmada 19. yüzyılda Bağdat'ta yaşayan Âlûsî'nin *Ruhu'l-Me'ânî* isimli eserinden hareketle onun sosyal ve siyasal çevreden etkilenmesi üzerinde durdu. Bağdat gibi Osmanlı taşrasında bulunan yerlerle alakalı çalışmaların az olduğu dikkate alındığında bu çalışma önemi haizdir. Selman Çalışkan, "Manastırlı İsmail Hakkı ve Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn Adlı Eseri" isimli sunumunda son dönem

Osmanlısının önemli bir alimi Manastırlı İsmail Hakkı'nın Yasin Suresi tefsirini ele aldı. Ersin Çelik ise “19. Yüzyılda Farsçadan Türkçeye Bir Tefsir Klasığının Tercümesi: İsmâil Ferrûh Efendi'nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Tercümesi Üzerine” isimli sunumunda Farsçadan tercüme edilen bu tefsirin, eserin diğere tercümeleriyle mukayesesini yaptı. Sohaib Saeed ise “A Question-Centric Analysis of ‘Ali Imran’ in al-Alusi’s Exegesis” isimli sunumunda Âlûsî'nin Âl-i İmran suresi tefsirini soru merkezli bir analiz ile ele aldı.

B Salonundaki Felsefe oturumu ise İsmail Latif Hacınebioğlu'nun başkanlığında akdedildi. Recep Alpyağıl, “Felsefe Dili Olarak Türkçede İlk Metinler Meselesi ve Münif Paşa'nın “Tarih-i Hukemâ-yı Yunan Çevirisi” başlıklı tebliğinde Türkçeye yapılan ilk felsefe çevirilerini ele alırken; Ali Utku, “Batı Felsefesi Karşısında Ahmed Midhat Efendi” isimli sunumunda 19. yüzyıl İslâm-Osmanlı kültür hayatında Batı felsefesinin algılanması ile alakalı zengin örnekler sunan Ahmed Midhat'ın eserlerini inceledi. Rûveyda Tezel de “Bereketzâde İsmail Hakkı'nın Metâlib-i Âliye Adlı Eserinde Teleolojik Deli” başlıklı tebliğini sundu.

Sempozyumun ikinci günü **Dördüncü Oturumu** ile başladı. A Salonundaki Tasavvuf konulu sunumlara Aydın Topaloğlu başkanlık yaptı. Abdurrezzak Tek, “19. Yüzyıl Osmanlı Coğrafyasının En Velûd Sûfi Müellifi: Gazzî-zâde Abdüllatif Efendi” başlıklı sunumu ile mezkûr mutasavvıfın eserleri ve mensup olduğu Halvetî gelenek ile ilgili bilgiler verdi. Necdet Yılmaz, 19. yüzyılın önemli tarikatlerinden Ziyâiyye yolundaki seyr ü sülûkü, “Câmiu't-Turuk Bir Yol Olan Ziyâiyye'de Seyr ü Sülûk” isimli sunumu ile ele aldı. Osman Sacid Arı ise son günlerin önemli tartışmalarından biri olan Meclis-i Meşâyih'i “Meclis-i Meşâyih ve Şeyhlerin İmtihanla Atanması: Çözüm mü? Yeni Bir Sorun mu?” başlıklı çalışması ile değerlendirdi.

İkinci günün B Salonunda ise Ayşe Zişan Furat'ın başkanlığında eğitim konusu tartışıldı. 19. yüzyılın eğitim tarihi bakımından önemli bir meselesi olan misyoner okulları iki tebliğ ile ele alındı. Mehmet Ali Doğan, “The Apostolic Institute: Tarsus'tan Konya'ya Uzanan Bir Amerikan Yüksek Okulunun Hikayesi” başlıklı çalışması ile Amerikan yüksek okulunu geniş arşiv malzemesi ile ele aldı. Ayşe Aksu ise “Amerikan Misyoner Okullarında Yerli Öğretmen Yetiştirme Faaliyetleri” başlıklı tebliği ile misyoner okullarının öğretmenlik mesleğinin gelişimine katkısını tartıştı. Oturumun son konuşmasında Zeynep Kaya, mezkur yüzyılda kız çocuklarının eğitimini “19. Yüzyılda Toplumunu Dönüştürücü Bir Etki Olarak Kız Çocuklarının Eğitimini Bir Kurum Üzerinden Okumak: Dâru'l-muallimât Örneği” isimli tebliği ile değerlendirdi.

Beşinci Oturumun A Salonunda Dinler Tarihi, B salonunda ise Siyaset başlıkları ele alındı. Mahmut Salihoglu'nun riyaset ettiği oturumda Fuat Aydın ve İrfan İnce, 19. yüzyılda bir Müslüman tarafından yazılan Hristiyan ilmihalini “19. Yüzyıl Osmanlısında Hristiyanlığa Dair Bir Dinler Tarihi Çalışması ya da Müslüman Bir Alimin (?) Kaleminden Hristiyan İlmihali” başlıklı tebliğ ile değerlendirdiler. Murat Tala, dönemin belagat çalışmalarını İstanbul merkezli olarak “İstanbul’da Belâgat ve Dilbilim Çalışmaları: Hulâsatü’l-efkâr ‘alâ Şerhi’l-‘Alâka Bağlamında Bir Bakış” isimli tebliği ile ele aldı. Mehmet Şamil Baş ise “19. Yüzyıl Mutasavvıf Şairlerde Nâzenin-i Uşşakîlik Etkisi” isimli tebliği ile Uşşakîliğin Nazilli’den İstanbul’a geri dönüşünü değerlendirdi.

B Salonundaki Siyaset oturumu ise Ali Öztürk başkanlığında gerçekleşti. Uygur Aydemir, “Osmanlı Klasik ve Modern Siyaset Felsefeleri Arasında Bir Köprü: Mahmud Nedim Paşa’nın Ayine-i Devleti” başlıklı tebliği ile Mahmud Nedim’in siyasî görüşlerini tahlil ederken, Muhammet Günaydın, “Payitaht ve Paris: Müveylîhî’nin Mâ Hünâlik ve Tahtâvî’nin Tahlîsu’l-İbrîz fî Telhîsı Bâriz Adlı Eserleri Bağlamında bir İstanbul-Paris Karşılaştırması” başlıklı çalışması ile bir Mısır aydını gözünde İstanbul ve Paris algılarını karşılaştırdı. Sempozyumun son tebliği ise Tuba Yıldız tarafından “Devletçe İslam Mahkemece Gayr-i Müslim: Cebel-i Lübnan’da Tanzimat Hukukunun Dürzi Kimliğine Yansıması (1840-1860)” başlıklı çalışmaydı. Bu sunumda Osmanlılık kimliğinin Cebel-i Lübnan’daki karşılığı üzerinde duruldu.

Ayrıca Beşinci Oturumun öncesinde Süleyman Berk tarafından yapılan poster sunum sergisinde “İstanbul’da XIX. Asırdan Kalma Altı Dilli Bir Kitâbe” başlığı ile Mahmutpaşa’da bir iş hanı üzerinde bulunan altı dilli kitâbe ele alınmıştır.

Sonuç olarak sempozyum tebliğlerinin basılması ile 19. yüzyıl Osmanlısını ilmî ve fikrî bakımdan ele alan, özellikle tefsir, hadis, kelam ve tasavvuf gibi temel İslam bilimlerinde özgün çalışmaların olduğu, bu çalışmaların siyaset, eğitim, dinler tarihi gibi alanlarla desteklediği bir kaynak eser vücut bulacaktır.



Osmanlı'da İlm-i Tefsir: Âlimler, Eserler ve Meseleler 14-15 Aralık 2018

Fatma Nur Şener¹

İslam düşünce tarihinin Osmanlı devrine tekabül eden evresindeki ilmî geleneğe ışık tutmak amacıyla İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı (İSAR), 2015 yılından itibaren Osmanlı'da İslamî ilimleri ele alan bir sempozyum dizisi tertip etmektedir. Bu kapsamda düzenlenen sempozyumlarda sırasıyla kelim, fıkıh ve tasavvuf ilimleri ele alınmış; sunulan tebliğlerin bir kısmı kitaplaştırılmıştır.¹ Söz konusu ilmî toplantıların bir halkası olan “Osmanlı'da İlm-i Tefsir” sempozyumunda Osmanlı dönemi âlimlerinin, tefsir ve Kur'an ilimleri mirasına katkılarının gündeme getirilmesi hedeflenmiştir. Bu dönemde yazılmış telif tefsirler, âyet ve sûre tefsirleri, tefsir şerh ve hâşiyeleri ile ulûmu'l-Kur'an'a dair eserlerden oluşan zengin literatür araştırmacıların ilgisine sunulmuştur.

İSAR'ın İstanbul Büyükşehir Belediyesi ile işbirliği içerisinde düzenlemiş olduğu “Osmanlı'da İlm-i Tefsir” sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) 14-15 Aralık 2018 tarihinde gerçekleşmiştir. İki gün süren sempozyuma, Batı ve İslam dünyasından otuz akademisyen sunumlarıyla iştirak etmişlerdir. Sekiz oturumdan müteşekkil olan toplantı; İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi öğretim üyesi Dr. M. Taha Boyalık, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve İSAR Genel Koordinatörü Prof. Dr. Mürteza Bedir, İSAM başkanı ve İSAR yönetim kurulu başkanı Prof. Dr. Raşit Küçük'ün selamlama konuşmaları ile başlamıştır. M. Taha Boyalık konuşmasında, Osmanlı tefsir faaliyetleri üzerine yapılacak araştırmaların bilhassa müteahhirin dönemi tefsir tarihi yazımında önemli ufuklar açacağı kanaatinde olduğunu bildirmiştir. Mürteza Bedir, İslam medeniyetinin son halkalarından biri olan

1 Osman Demir vd, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016); Mürteza Bedir vd, *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017); Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018).

1 Sorumlu Yazar: Fatma Nur Şener (Araş. Gör.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye. Eposta: fnshener@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-3709-1092
<https://doi.org/10.26650/di.2019.30.1.0022>

Osmanlı dönemi üzerine yapılan bilimsel çalışmaların, Müslüman coğrafyaların son yüzyıllarda geçirmiş olduğu ilmî ve teorik kırılmalar neticesinde yayılan zihnî karmaşaya çözüm bulma noktasında faydalı veriler sunduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Osmanlı'da İlimler Serisi toplantılarının tertip edilmesinin arka planında Osmanlı ilmî birikiminin İslamî gelenekle köklü ve sağlıklı bir bağlantı teşkil ettiği düşüncesinin yattığını belirtmiştir. Bedir, Osmanlı'da İlm-i Tefsir sempozyumunun Osmanlı dönemi tefsir mirasına yönelik giriş mesabesinde bir program olduğunu ve asırların ürünü olan bu zengin literatürün tek bir ilmi toplantı ile ortaya konamayacağını ifade ederek sözlerini tamamlamıştır. Raşit Küçük konuşmasında; Osmanlı döneminde İslamî ilimler alanında özgün eserler üretilmediği şeklindeki indirgemeci varsayımları bir tarafa bırakarak, dönemin ilmî birikiminin araştırılmasının, klasikleri yorumlamada günümüz akademisine sağlam bir zemin oluşturacağı kanaatinde olduğunu bildirmiştir.

“Osmanlı'da Tefsir I” başlıklı ilk oturum, M. Taha Boyalık'ın *Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Yazıcılığı: el-Keşşâf Literatürü Örneği* başlıklı tebliğiyle başlamıştır. Konuşmasında *el-Keşşâf* etkisiyle oluşan zengin literatürün Osmanlı tefsir mirasının büyük kısmını oluşturduğunu açıklayan Boyalık, *el-Keşşâf*'in gerek üzerine çok sayıda şerh, hâşiye ve taliklerin kaleme alınmasıyla gerekse kendisini ana hatlarıyla takip eden telif tefsirlerin yazılması suretiyle Osmanlı ulemasını tefsir alanında derinden etkilediğini ifade etmiştir. Boyalık, *el-Keşşâf* a atfedilen önemin, Zemahşerî'nin Abdulkahir el-Cürcanî tarafından inşa edilen meânî ilminin verilerini Kur'an'ın bütününe tatbik etmesinden kaynaklandığını; buna ek olarak *el-Keşşâf* in kendisinden önceki dilbilimsel birikimi veciz bir şekilde özetlemesinin de bu hususta etkili olduğunu vurgulamıştır. Ardından Pieter Coppens “Breaking with the Traditional Ottoman Tafsir Curriculum: al-Qâsimî's Tamhîd Khatîr fi Qawa'id al-Tafsir in the Context of Late-Ottoman Arabism” başlıklı tebliğini dinleyicilerin dikkatine sunmuştur. Coppens bildirisinde *Mehâsinu't-te'vîl*'in mukaddimesi üzerine yaptığı araştırmadan hareketle, Kasımî'nin Osmanlı dini kimliğine bir alternatif olarak Arap dini kimliğini inşa etmeyi amaçladığını, bu durumun *el-Keşşâf* ve devamında *Envâru't-tenzîl* ve *İrşâdu akli's-selîm* çizgisinde ilerleyen tefsir geleneğinde rivâyet tefsirciliği lehine bir kırılmayla neticelendiğini ifade etmiştir. Oturumun son sunumunu, Mahmut Ay'ın “Osmanlı'da Müfessir Sufiler -16. Yüzyıl” başlıklı bildirisini oluşturmuştur. Osmanlı dönemi alimlerinin sûfî kimliğini vurgulayan Ay, bu dönemde sûfîler tarafından kaleme alınan gerek işârî gerekse zahirî tefsirlerin Osmanlı tefsir mirasının önemli bir kısmını oluşturduğuna dikkat çekmiştir.

Sempozyumun “Osmanlı'da Tefsir II” başlıklı oturumunda Mesut Kaya, “Tefsir Tarihinin Kayıp Halkası: Mâturîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki

İzleri” başlıklı bildirisinde *Te’vilâtu’l-Kur’ân*’ın Osmanlı medreselerinde yaygın bir ilgi görmemekle beraber dönemin önde gelen âlimleri tarafından bilindiğini ve kendisine çok sayıda atıf yapıldığını dinleyicilerin dikkatine sunmuştur. Oturumun ikinci tebliğinde M. Anas Sarmini “اتجاهات مدارس التفسير العثمانية في مقاربة” “السنة و علوم الرواية البورصوي و الكوراني أنموذجاً” başlıklı tebliği ile Bursevî ve Molla Gürânî tefsirlerinde rivâyet ilimlerinin kullanımını açıklamayı hedeflemiştir.

“Belâğî Tefsir” başlıklı üçüncü oturumun ilk sunumunda Mounjed Ahmmad i’câzu’l-Kur’ân ve belâğat açısından Ebüssuûd Efendi tefsirinde fasılaların kullanımını incelemiştir. Araştırmasında tefsirlerde geçen fasıla kavramına kapsamlı bir tanım getirilmesi gerektiğini vurgulayan Ahmmad, Ebüssuûd’un tefsirinde *riâyeten li’l-fâsıla* ibaresini kullandığı otuz yerde belâğî bir illet açıklamamasını nazım teorisine bir muhalefet olarak değerlendirmiş ve buralarda fasılaların yalnızca fonetik bir kaygıdan ötürü tercih edildiği yönünde bir açıklama getirmiştir. Oturumun ikinci tebliğinde Harun Abacı, Osmanlı dönemi müfessirlerinin son temsilcilerinden biri olan Âlûsî’nin, *Rûhu’l-me’ânî* eserinde beyan ilminin konusu olan istiarenin etki alanı üzerine yoğunlaşmıştır. Oturumun son tebliğinde Sakin Taş ve Ahmad al-Ezzî, Molla Halil Siirdî’nin *Basîretü’l-kulûb*’ünde takdim-tehir konusunu ele almışlardır.

Sempozyumun “İşârî ve Kelâmî Tefsir” başlıklı dördüncü oturumunda Alan Godlas, İsmail Hakkı Bursevî’nin *Rûhu’l-beyân*’ında Farsça sûfi şiirlerinin yansımalarına dikkat çekmiştir. Ardından İhsan Kahveci vesîle ve tevessül kavramlarını; işârî yorumlar barındırması nedeniyle Bursevî’nin, lafzın delaletini ön plana çıkarması sebebiyle de Âlûsî’nin getirdiği açıklamalar çerçevesinde değerlendirmiştir. Oturumun üçüncü tebliğinde Arnold Yasin Mol, Osmanlı müfessirlerinin ilâhî mühlet meselesine yaklaşımlarını Hûd suresinin 117. ayeti bağlamında ele almıştır. Oturumun son tebliğinde Sabuhi Shahavatov, Fethullah eş-Şîrvânî’nin *Ayetü’l-Kürsî Tefsiri* üzerine yaptığı muhteva ve biçim analizini dinleyicinin dikkatine sunmuştur.

Programın ikinci günü “Usul Tartışmaları” başlıklı oturum ile başlamıştır. İlk tebliğde Halil İbrahim Kaygısız, “Kâfiyecî’nin *et-Teysîr*’inde Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak Yeniden Tesis Etme Çabası” başlıklı araştırmasını sunmuştur. Kaygısız, Kâfiyecî’nin *et-Teysîr fî kavâ’idi ilmi’t-tefsîr* isimli eseriyle tefsiri müdevven bir ilim olarak sunmayı amaçladığını, bu doğrultuda tefsirin müstakil bir ilim olarak mevzu, mesail ve mebâdîni belirlediğini bildirmiş; Kâfiyecî’nin muhkem ve müteşâbih kavramlarına getirdiği açıklamalara dikkat çekmiştir. Oturumun ikinci bildirisinde Ercan Şen, Osmanlı son dönemi âlimlerinden Manastırlı İsmail Hakkı’nın Mekteb-i Mülkiye-i Şahane’nin 1317-1318 eğitim

yılı için kaleme aldığı tefsir usulü notlarından müteşekkil olan *Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr* isimli eseri üzerine yaptığı incelemeleri dinleyicinin dikkatine sunmuştur. Ardından Sohaib Saeed Bhutta, “The Digital Mufasssîr: Re-imagining the Tafsîr of al-Alusi for a New Era” başlıklı tebliğini sunmuştur. Oturumun son tebliğinde Sümeyye Sevinç, İbn Haldûn ve Molla Fenârî'nin tefsir ilminin mahiyetine dair görüşlerini diğer ilimlerle ilişkisi açısından mukayese etmiştir. Sevinç, Molla Fenârî'nin tefsir ilminin klasik bilim felsefesine göre ilimlerde bulunması gereken bütün kriterleri taşımadığını ileri sürmesinden, İbn Haldun'un ise tefsiri ilimler tasnifinde müstakil bir başlıkta değil ulûmu'l-Kur'ân'ın içinde alt bir dal olarak vermesinden hareketle, tefsirin kendine özgü bir mahiyeti muhtevi olduğu yargısına dikkat çekmiştir.

“Eserler” başlıklı altıncı oturumun ilk sunumunda, Hidayet Aydar ve Ali Öztürk'ün “Anadolu Coğrafyasında Türkçe Yazılmış İlk Fatıha Tefsiri” başlıklı tebliği yer almıştır. Sonrasında Ümit Karaver, Musannifek'in *Kitâbü's-şifa fî tefsiri kelâmillâhi'l-münzel mine's-semâ* adlı tefsirini ve nüshalarının tanıtımını dinleyicilerin dikkatine sunmuştur. Akabinde Ahmet Aytep, III. Murat döneminde Vâlîde-i Atik Medresesinde düzenlenen ilim meclisleri çerçevesinde telif edilen tefsir hâşiyeleri üzerine yaptığı incelemeyi aktarmıştır. Oturumun son tebliğinde Mahmut Berat Durak, İsmâil Sâdık Kemâl Paşa'nın *Tefsîr-i Kemâl* adlı manzum tefsiri hakkındaki araştırmasını bildirmiştir.

Sempozyumun yedinci oturumu “Beyzâvî Hâşiyeleri” başlığını taşımaktadır. Bu oturumun ilk sunumunda Samuel Ross, kodikolojik açıdan Osmanlı dönemi tefsir literatürünü ele almıştır. Ardından Şükrü Maden, Sadreddinzâde Şîrvânî'nin Beyzâvî Tefsiri hâşiyesi üzerine yaptığı araştırmayı dinleyicilere aktarmıştır. Akabinde Muhammed Coşkun “Müteahhirûn Dönemi Ulûm-ı İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü” başlıklı tebliğinde Gazzâlî sonrası dönemde İslami ilimlerde meydana gelen gelişmelerin *Envâru't-tenzîl* hâşiyelerindeki tahkik tavrından izlenebileceğini; zira dinî ve aklî ilimlerde behre sahibi olan âlimlerin hâşiye yazımından bigâne kalamadıklarını ifade etmiştir. Bildirisinde tefsir tarihinin iki dönüm noktasından bahseden Coşkun'a göre, ilk kırılma Hicrî IV. asrın başlarında Taberî ve Maturîdî gibi âlimlerin çok kapsamlı tefsirler kaleme almasıyla gerçekleşmiştir. İkinci kırılma noktası ise Kâdî Abdulcebbar ile başlayan ve Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşan müteahhirûn döneminde olup, Cürçânî'nin nazım teorisinin ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının tarih sahnesine çıktığı Hicrî 4. ve 6. asırlar arasına tekabül etmektedir. Bu bağlamda Coşkun; Zemahşerî'nin yaşadığı dönem itibarıyla gerek Mutezile mezhebinin önemli iddialarını kaybetmesi gerekse kendisinden önce Cürçânî ile belâğatın tefsire dahil olması sebebiyle *el-Keşşâf*'ın Mutezilî metin

yorumu mantığına dayanmadığını, dolayısıyla onu mezhebî tefsir kategorisinde değerlendirmenin yanıltıcı olacağına dikkat çekmiştir. Oturumun son sunumunda Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp, “Atufî'nin *Mir'âtü't-te'vil* Adlı *Envârü't-tenzîl* Hâşiyesinde Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri” başlıklı bildirisini sunmuştur.

Sempozyumun “Tarih, Literatür ve Meseleler” başlıklı son oturumunda yer alan ilk bildiride Recep Arpa, Osmanlı padişahları ve devlet adamlarına ithaf edilen tefsirleri dinleyiciyle paylaşmıştır. Akabinde M. Talha Akkiraz, Molla Muhtar Bey'in *Tuhfetu'l-muhtar Telhîsu Hâşiyeti'l-Cemel ale'l-Celaleyn* adlı eseri üzerine yaptığı araştırmayı aktarmıştır. Sonraki sunumda Mustafa Kılıç, Osmanlı son dönem müfessirlerinden Cemaleddin Kasımî'nin *Mehâsinü't-te'vil*'inde kıraat-tefsir ilişkisi üzerine yaptığı incelemeyi konu edinmiştir. Oturumun son tebliğinde Rabia Hacer Bahçeci, Kemalpaşazâde'nin tefsirinde âyetleri açıklarken lafızların lugavî ve örfî anlamları arasında kurduğu ilişkiye dikkat çekmiştir.

İki gün boyunca devam eden sempozyumda; Osmanlı devletinin hâkimiyeti altında bulunan çeşitli coğrafyalarda ve farklı dönemlerde ortaya konulan tefsir çalışmaları, kişiler, eserler ve konular çerçevesinde incelenmiştir. Dönemin tefsir birikimine farklı açılardan yaklaşan tebliğler ile söz konusu dönemin bilimsel araştırmaların gündeminde tutulması sağlanmış ve araştırmacıların dikkati bu alana çekilmiştir. Bununla beraber sempozyumun Osmanlı döneminin tamamını kapsamamasından kaynaklanan bir durum olarak, tebliğlerin birbiri ile sistematik bir bütünlük veya kronolojik bir sıralama arz etmesi imkan dâhilinde olmamıştır.

darulfunun ilahiyat

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları ana hatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/_

GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŞEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Şekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Şekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p stnu oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baŐlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baŐlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle baŐlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf baŐlıđın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

darulfunun ilahiyat

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.